

*QIRĀAT* DAN IMPLIKASINYA TERHADAP PENAFSIRAN AYAT-  
AYAT HUKUM DALAM KITAB TAFSIR *ADHWĀ' AL-BAYĀN* KARYA  
MUHAMMAD AL-AMIN AL-SYINQITHI

**TESIS**

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



Oleh:  
MOH. SIDQIE  
NIM: 2386131078

PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR  
KONSENTRASI KAJIAN AL-QUR'AN  
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA  
2025 M. / 1447 H.

## ABSTRAK

*Qirâat* dan Implikasinya terhadap Penafsirannya menunjukkan bahwa *Qirâat* (variasi bacaan Al-Qur'an) memiliki pengaruh signifikan terhadap penafsiran ayat-ayat hukum, khususnya dalam kitab Tafsir *Adhwâ' al-Bayân* karya Muhammad al-Amîn al-Syinqîthi. Penelitian ini menyimpulkan bahwa perbedaan *Qirâat*, baik *mutawâtir* (bacaan yang diriwayatkan secara luas dan diterima) maupun *syâdz* (bacaan yang diriwayatkan secara terbatas dan tidak umum), tidak hanya memperkaya pemahaman teks, tetapi juga memberikan fleksibilitas dalam penetapan hukum Islam. Penulis menegaskan bahwa penggunaan *Qirâat syâdz* sebagai penguat untuk *Qirâat mutawâtir*, seperti yang dilakukan oleh al-Syinqîthi, menunjukkan bahwa perbedaan bacaan yang *shahih* adalah rahmat yang mendukung prinsip *maqâsid al-syari'ah* (tujuan-tujuan syari'ah) dalam menjaga kemaslahatan umat.

Temuan utama penelitian ini adalah bagaimana variasi *Qirâat*, terutama *Qirâat mutawâtir* dan *syâdz*, memengaruhi interpretasi hukum dalam Tafsir *Adhwâ' al-Bayân*. Perbedaan bacaan ini dapat menghasilkan makna yang signifikan dalam ayat-ayat hukum, yang pada gilirannya memengaruhi interpretasi terkait kewajiban, larangan, dan syarat-syarat dalam pelaksanaan ibadah maupun mu'âmalah. Misalnya, perbedaan pada kata *karhan* dan *kurhan* dalam QS. An-Nisa' [4]:19 menunjukkan bahwa *Qirâat* berperan dalam memperluas ranah perlindungan perempuan dari berbagai bentuk penindasan dalam pernikahan, baik secara fisik maupun batin. Selain itu, *Qirâat syâdz* juga digunakan untuk menyoroti aspek *balâghah* (keindahan bahasa) Al-Qur'an dan memperjelas dasar hukum yang diambil dari Al-Qur'an.

Beberapa tokoh, termasuk Muhammad al-Amîn al-Syinqîthi yang berpendapat bahwa *Qirâat syâdz* dapat digunakan sebagai penguat untuk menjelaskan *Qirâat mutawâtir*, selama didukung oleh *Qirâat mutawâtir* itu sendiri. Pandangan ini membuka ruang fleksibilitas dalam pemahaman hukum syariah. Selain itu, penulis juga merujuk pada pemikiran Ibnu al-Jazari dan al-Thabârî, yang menekankan bahwa variasi bacaan tidak hanya sekadar perbedaan teknis tetapi juga mencerminkan keragaman tradisi. Bagi Ibnu al-Jazari, semua *Qirâat* yang diterima oleh ulama adalah bentuk wahyu yang valid, yang memfasilitasi fleksibilitas hukum. Al-Thabari juga menggunakan *Qirâat* sebagai alat untuk memperluas wawasan Tafsir, yang memungkinkan interpretasi yang lebih mendalam dan komprehensif.

Penelitian ini mengidentifikasi adanya perbedaan pandangan di kalangan ulama mengenai penerimaan *Qirâat syâdz* dalam penafsiran hukum. Sebagian ulama menganggap *Qirâat mutawâtir* sebagai satu-satunya sumber hukum yang sah. Namun, al-Syinqîthi memiliki pandangan yang berbeda, di mana ia berargumen bahwa penggunaan *Qirâat syâdz* tetap sah selama didukung oleh *Qirâat mutawâtir*. Pendekatan al-Syinqîthi ini menimbulkan

pertanyaan penting mengenai apakah tafsir yang disusun berdasarkan *Qirâat syâdz* memiliki otoritas hukum yang sama dengan *Qirâat mutawâtir*, atau hanya sebagai referensi tambahan.

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan studi pustaka atau literatur. Pendekatan ini berfokus pada analisis teks dan sumber-sumber sekunder. Data penelitian dikumpulkan dari literatur ilmiah seperti buku, jurnal, dan karya-karya ilmiah lain yang relevan. Dalam konteks ini, penelitian menggunakan pendekatan Tafsir Maudu'i (tematik) dan Tafsir Muqaran (perbandingan). Tafsir Maudu'i digunakan untuk menganalisis ayat-ayat hukum yang berkaitan dengan topik *Qirâat* secara menyeluruh, sedangkan Tafsir Muqaran digunakan untuk membandingkan pandangan al-Syinqîthi dengan pendapat ulama lain seperti al-Thabâri dan al-Qurthubi. Pendekatan yang digunakan dalam tafsir ini menunjukkan bahwa *Qirâat* bukan sekadar variasi bacaan, tetapi juga memiliki implikasi teologis, hukum, dan kebahasaan.

**Kata kunci:** *Qirâat, Tafsir, Adhwâ' al-Bayân, Ayat Hukum, Maqâsid al-syarî'ah dan metode kualitatif*

## ABSTRACT

*Qirâat* and Its Implications for Interpretation shows that *Qirâat* (variations in the recitation of the Al-Qur'an) has a significant influence on the interpretation of legal verses, particularly in the book Tafsir *Adhwâ' al-Bayân* by Muhammad al-Amîn al-Syinqîthi. This study concludes that differences in *Qirâat*, both *mutawâtir* (widely narrated and accepted readings) and *syâdz* (limited and uncommon readings), not only enrich the understanding of the text, but also provide flexibility in the establishment of Islamic law. The author emphasizes that the use of shadhdh *Qirâat* as reinforcement for *Qirâat mutawâtir*, as done by al-Syinqîthi, shows that differences in authentic readings are a blessing that supports the principle of maqâsid al-syarî'ah (the objectives of sharia) in maintaining the interests of the ummah.

The main finding of this study is how variations in *Qirâat*, especially *mutawâtir* and *syâdz*, influence legal interpretations in Tafsir *Adhwâ' al-Bayân*. These differences in recitation can produce significant meanings in legal verses, which in turn influence interpretations related to obligations, prohibitions, and conditions in the practice of worship and *mu'âmalah*. For example, the difference between the words karhan and kurhan in QS. An-Nisa' [4]:19 shows that *Qirâat* plays a role in expanding the scope of protection for women from various forms of oppression in marriage, both physically and mentally. In addition, *Qirâat syâdz* is also used to highlight the balâghah (beauty of language) of the Qur'an and clarify the legal basis taken from the Al-Qur'an.

Several figures, including Muhammad al-Amîn al-Syinqîthi, argue that *Qirâat syâdz* can be used as reinforcement to explain *Qirâat mutawâtir*, as long as it is supported by *Qirâat mutawâtir* itself. This view opens up flexibility in the understanding of Sharia law. In addition, the author also refers to the thoughts of Ibn al-Jazari and al-Thabari, who emphasize that variations in recitation are not merely technical differences but also reflect diversity in tradition. For Ibn al-Jazari, all *Qirâat* accepted by scholars are valid forms of revelation, which facilitate flexibility in law. Al-Thabari also uses *Qirâat* as a tool to broaden the scope of Tafsir, allowing for a more in-depth and comprehensive interpretation.

This study identifies differences in opinion among scholars regarding the acceptance of *Qirâat syâdz* in legal interpretation. Some scholars consider *Qirâat mutawâtir* to be the only valid source of law. However, al-Syinqîthi has a different view, arguing that the use of *Qirâat syâdz* remains valid as long as it is supported by *Qirâat mutawâtir*. Al-Syinqîthi's approach raises an important question as to whether interpretations based on *Qirâat syâdz* have the same legal authority as *Qirâat mutawâtir*, or are only additional references.

This study uses a qualitative method with a literature study approach. This approach focuses on text analysis and secondary sources. Research data was collected from scientific literature such as books, journals, and other relevant scientific works. In this context, the study uses the *Maudu'i* (thematic) and *Muqaran* (comparative) approaches to interpretation. *Maudu'i* interpretation is used to analyze legal verses related to the topic of *Qirâat* as a whole, while *Muqaran* interpretation is used to compare al-Syinqîthi's views with those of other scholars such as al-Thabârî and al-Qurthubi. The approach used in this interpretation shows that *Qirâat* is not merely a variation in reading, but also has theological, legal, and linguistic implications.

**Keywords:** *Qirâat, Tafsir, Adhwâ' al-Bayân, Legal Verses, Maqâsid al-syarî'ah, and qualitative methods*

## ملخص

يوضح كتاب "القراءات وتأثيراتها على التفسير" أن القراءات (الاختلافات في تلاوة القرآن) لها تأثير كبير على تفسير الآيات الشرعية، لا سيما في كتاب "تفسير أضواء البيان" لمحمد الأمين الشنقيطي. وتلخص هذه الدراسة إلى أن الاختلافات في القراءة، سواء المتواترة (القراءات المروية على نطاق واسع والمقبولة) أو الشاذة (القراءات المحدودة وغير الشائعة)، لا تنري فهم النص فحسب، بل توفر أيضاً مرونة في إرساء الشريعة الإسلامية. ويؤكد المؤلف أن استخدام القراءات الشاذة لتعزيز القراءات المتواترة، كما فعل الشنقيطي، يدل على أن الاختلافات في القراءات الصحيحة هي نعمة تدعم مبدأ مقاصد الشريعة في الحفاظ على مصالح الأمة.

النتائج الرئيسية لهذه الدراسة هي كيفية تأثير الاختلافات في القراءات، وخاصة القراءات المتواترة والشاذة، على التفسيرات القانونية في تفسير أضواء البيان. ويمكن أن تؤدي هذه الاختلافات في القراءة إلى ظهور معانٍ مهمة في الآيات القانونية، مما يؤثر بدوره على التفسيرات المتعلقة بالواجبات والمحظورات والشروط في ممارسة العبادة والمعاملات. على سبيل المثال، يُظهر الاختلاف بين كلمتي كرهان وكرهان في سورة النساء [4]:19 أنّ القراءة تلعب دوراً في توسيع نطاق حماية المرأة من مختلف أشكال الظلم في الزواج، سواء الجسدي أو النفسي. بالإضافة إلى ذلك، تُستخدم قراءة الشاذ أيضاً لتسليط الضوء على بلاغة القرآن وتوضيح الأساس الشرعي المأخوذ من القرآن.

يرى العديد من الشخصيات، بما في ذلك محمد الأمين الشنقيطي، أن قراءة الشاذ يمكن استخدامها كتعزيز لشرح قراءة المتواتر، طالما أنّها مدعومة بقراءة المتواتر نفسها. يفتح هذا الرأي مجالاً للمرونة في فهم الشريعة الإسلامية. بالإضافة إلى ذلك، يشير المؤلف أيضاً إلى أفكار ابن الجزري والطبري، اللذين يؤكدان أن الاختلافات في القراءة ليست مجرد اختلافات فنية، بل تعكس أيضاً التنوع في التقاليد. بالنسبة لابن الجزري، فإن جميع القراءات التي يقبلها العلماء هي أشكال صحيحة من الوحي، مما يسهل المرونة القانونية. يستخدم الطبري أيضاً القراءة كأداة لتوسيع نطاق التفسير، مما يسمح بتفسير أكثر عمقاً وشمولاً.

تحدّد هذه الدّراسة الاختلافات في الآراء بين العلماء بشأن قبول قراءة شاذّة في التّفسير القانوني. يعتبر بعض العلماء أنّ القراءة المتواترة هي المصدر الوحيد الصّحيح للقانون. ومع ذلك، فإنّ للشينقيطي رأياً مختلفاً، حيث يجادل بأنّ استخدام القراءة الشاذّة يظلّ صالحاً طالما أنّه مدعوم بقراءة المتواترة. ويثير نهج الشينقيطي سؤالاً مهمّاً حول ما إذا كانت التّفسيّرات القائمة على قراءة الشاذّة لها نفس السّلطة القانونيّة مثل قراءة المتواترة، أم أنّها مجرد مراجع إضافيّة.

تستخدم هذه الدّراسة طريقة نوعيّة مع نهج دراسة الأدبيّات. يركّز هذا النهج على تحليل النّصوص والمصادر الثّانويّة. تمّ جمع بيانات البحث من الأدبيّات العلميّة مثل الكتب والمجلّات والأعمال العلميّة الأخرى ذات الصّلة. في هذا السّياق، تستخدم الدّراسة نهج التّفسير الموضوعي والمقارن. يستخدم التّفسير الموضوعي لتحليل الآيات القانونيّة المتعلّقة بموضوع القراءة ككلّ، بينما يستخدم التّفسير المقارن لمقارنة آراء الشينقيطي بأراء علماء آخرين مثل الطّبري والقرطبي. ويبيّن النهج المستخدم في هذا التّفسير أنّ القراءة ليست مجرد اختلاف في القراءة، بل لها أيضاً آثار لاهوتيّة وقانونيّة ولغويّة.

**الكلمات المفتاحيّة:** قراءة، تفسير، أضواء البيان، آيات شرعيّة، مقاصد الشريعة، الأساليب التّوعية

## PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Moh. Sidqie  
Nomor Induk Mahasiswa : 2386131078  
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Konsentrasi : Kajian Al-Qur'an  
Judul Tesis : *Qir'at* dan Implikasinya terhadap Penafsiran ayat-ayat hukum dalam kitab Tafsir *Adhwâ' al-Bayân* karya Muhammad al-Amin al-Syinqithi

Menyatakan bahwa:

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

Jakarta, 27 Agustus 2025  
Yang Membuat Pernyataan,



Moh. Sidqie

## TANDA PERSETUJUAN TESIS

Judul Tesis

*Qir'at* dan pengaruhnya terhadap Penafsiran  
(Studi atas ayat-ayat hukum dalam kitab Tafsir *Adhwa' al-Bayân* karya  
Muhammad al-Amin al-Syinqithi)

TESIS

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

Disusun oleh:

MOH. SIDQIE

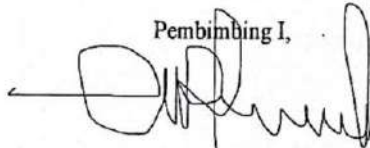
NIM: 2386131078

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

Jakarta, 30 Agustus 2025

Menyetujui:

Pembimbing I,



Dr. Abdur Rokhim Hasan, M.A.

Pembimbing II,



Dr. Juraidi, M.A.

Mengetahui,

Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



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

xi

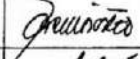



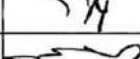
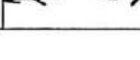
## TANDA PENGESAHAN TESIS

Judul Tesis  
QIRÂAT DAN IMPLIKASINYA TERHADAP PENAFSIRAN AYAT-  
AYAT HUKUM DALAM KITAB TAFSIR ADHWÂ' AL-BAYÂN  
KARYA MUHAMMAD AL-AMIN AL-SYINQITHI

Disusun oleh:

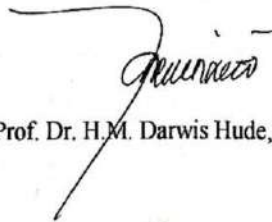
Nama : Moh. Sidqie  
Nomor Induk Mahasiswa : 2386131078  
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Konsentrasi : Kajian Al-Qur'an

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal:  
16 September 2025

No	Nama Penguji	Jabatan dan Tim	Tanda Tangan
1	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M. Si	Ketua	
2	Prof. Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A.	Penguji I	
3	Dr. Kholilurrahman, M.A.	Penguji II	
4	Dr. Abdur Rokhim Hasan, M.A.	Pembimbing I	
5	Dr. Juraidi, M.A.	Pembimbing II	
6	Dr. Abd. Muid N., M.A.	Sekretaris	

Jakarta, 25 September 2025

Mengetahui,  
Direktur Pascasarjana  
Universitas PTIQ Jakarta



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

## PEDOMAN TRANSLITERASI

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
أ	'	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	sy	ل	l
ث	ts	ص	sh	م	m
ج	j	ض	dh	ن	n
ح	h	ط	th	و	w
خ	kh	ظ	zh	ه	h
د	d	ع	'	ء	a
ذ	dz	غ	g	ي	y
ر	r	ف	f	-	-

### Catatan:

- a. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya (رَبِّ) ditulis *rabba*.
- b. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) ditulis â atau Â, *kasrah* (baris di bawah) ditulis î atau Î, serta *damma* (baris depan) ditulis dengan û atau Û, misalnya: القارة ditulis *al-qâri'ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*.
- c. Kata sandang alif + lam (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi *al-qamariyah* ditulis *al-rijâl*. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir.
- d. *Ta' marbûtah* (ة) apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan *t*, misalnya: زكاة المال *zakât al-mâl*, atau ditulis سورة النساء *sûrah an-Nisâ'*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو الرازيقن ditulis *wa huwa khair ar-râziqîn*.

## KATA PENGANTAR

Alhamdulillah segala puji dan syukur penulis persembahkan kehadirat Allah SWT yang telah melimpahkan rahmat dan hidayahnya, serta kekuatan lahir dan batin sehingga penulis dapat menyelesaikan Tesis ini. Shalawat dan salam semoga senantiasa terlimpahkan kepada Nabi akhir zaman Rasulullah SAW. Yang telah membimbing umatnya dari zaman kegelapan menuju zaman terang benderang, yakni *al-dîn al-Islâm*.

Dalam penyusunan Tesis ini, banyak sekali pihak yang telah membantu. Penulis mengucapkan *jazakumullah khairan* kepada semua pihak yang telah menginspirasi, memotivasi dan membimbing dengan penuh kesabaran dan kasih sayang. Terima kasih penulis haturkan kepada yang terhormat:

1. Rektor Universitas PTIQ Jakarta: Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M. A. yang telah memberikan dukungan moral dan fasilitas yang memadai dalam proses penyelesaian Tesis ini. Semoga segala jasa dan kontribusinya selalu mendapatkan balasan yang lebih baik dari Allah Swt.
2. Direktur Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta: Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si. yang telah memberikan bimbingan, arahan, serta dukungan yang sangat berarti selama proses penyusunan Tesis ini. Kepedulian beliau terhadap kualitas akademik dan semangat beliau dalam mengembangkan pendidikan tinggi Islam telah menjadi teladan bagi penulis. Semoga segala kebaikan dan ilmu yang beliau berikan menjadi amal kebaikan yang membawa keberkahan. atas kepemimpinanya.

3. Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Universitas PTIQ Jakarta: Dr. Abd. Muid N, M.A. atas bimbingan, dorongan, dan nasihat yang sangat berharga selama proses studi hingga penyusunan Tesis ini. Semoga dedikasi dan ilmu yang beliau berikan senantiasa menjadi amal kebaikan yang abadi.
4. Dosen Pembimbing Tesis, yakni Dr. Abdur Rokhim Hasan, M.A. dan Dr. Juraidi, M.A., dan juga terkhusus kepada Dosen penguji Tesis satu dan dua yakni Prof. Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A. dan Dr. Kholilurrahman, M.A. yang telah menyediakan waktu, pikiran dan tenaganya untuk memberikan bimbingan, pengarahan, dan petunjuknya kepada penulis dalam menyusun Tesis ini.
5. Segenap civitas Universitas PTIQ Jakarta, para dosen yang telah banyak memberikan fasilitas, kemudahan dalam penyelesaian penulisan Tesis ini.
6. Pimpinan dan staf Perpustakaan Universitas PTIQ Jakarta yang telah mempermudah fasilitas referensi dan penyusunan Tesis ini.
7. Ibunda tercinta Hj. Rofiqoh yang senantiasa mendoakan sejak mendaftar kuliah hingga Tesis ini selesai, dan juga untuk ayahanda tercinta H. Ainur Rofiq *adkhalahullah jannatah*.
8. Umi Ayustine Dyah dan Abi Hanibal Noor Ya'qub yang telah membantu dan mendukung secara penuh serta membiayai sejak awal masuk kuliah hingga penyelesaian Tesis ini.
9. Ustadz Hidayatullah, M.A., yang telah banyak membimbing dan memotivasi hingga penulisan Tesis ini dapat selesai dengan baik.
10. Seluruh Santri Markaz Tahfidz An-Nuur al-Mubin, yang telah mendoakan dan membantu sejak awal kuliah hingga penyelesaian Tesis ini.
11. Warga kelas 1C-4D yang telah membantu selama proses belajar dan membuat suasana belajar selama empat semester terasa menyenangkan.
12. Semua pihak yang tidak dapat disebutkan namanya secara khusus, baik secara langsung maupun secara tidak langsung yang telah berkontribusi dalam perkuliahan hingga penyelesaian Tesis ini.

Semoga Allah SWT memberikan balasan yang berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis menyelesaikan Tesis ini. Akhirnya kepada Allah SWT jugalah penulis serahkan segala harapan dan doa terbaik. Semoga Tesis ini bermanfaat bagi masyarakat umumnya dan bagi penulis khususnya, serta bagi anak keturunan penulis kelak. Amin.

Jakarta, 27 Agustus 2025

Moh. Sidqie

## DAFTAR ISI

Judul .....	
Abstrak.....	
Pernyataan Keaslian Tesis .....	
Halaman Persetujuan Pembimbing .....	
Halaman Pengesahan Pembimbing .....	
Pedoman Penggunaan Tesis .....	
Pedoman Transliterasi.....	
Kata Pengantar .....	
Daftar Isi .....	
Daftar Singkatan .....	
Daftar Gambar dan Ilustrasi .....	
Daftar Tabel .....	
Daftar Lampiran .....	
BAB I. PENDAHULUAN.....	
A. Latar Belakang Masalah .....	
B. Identifikasi Masalah .....	
C. Pembatasan Masalah .....	
D. Perumusan Masalah .....	
E. Tujuan Penelitian .....	
F. Manfaat Penelitian .....	
G. Kerangka Teori .....	
H. Tinjauan Pustaka .....	
I. Metode Penelitian .....	
1. Pemilihan Objek Penelitian .....	
2. Data dan Sumber Data .....	
3. Teknik Pengumpulan dan Pengolahan Data .....	
4. Analisis Data .....	

J. Jadwal Penelitian .....	
K. Sistematika Penelitian .....	
BAB II. <i>QIRÂAT</i> DAN PERANNYA DALAM STUDI AL-QUR'AN.....	
A. Definisi <i>Qirâat</i> .....	
B. Istilah-istilah dalam <i>Qirâat</i> .....	
1. <i>Al-Qirâat</i> .....	
2. <i>Al-Riwâyat</i> .....	
3. <i>Al-Thariq</i> .....	
4. <i>Al-Wajh</i> .....	
C. Perbedaan Al-Qur'an, <i>Qirâat</i> dan Tajwid .....	
1. Al-Qur'an dan <i>Qirâat</i> .....	
2. <i>Qirâat</i> dan Tajwid .....	
D. Sejarah Perkembangan <i>Qirâat</i> .....	
1. Periode pertumbuhan dan penyebaran <i>Qirâat</i> .....	
2. Periode pembukuan <i>Qirâat</i> .....	
3. Periode pembakuan <i>Qirâat</i> .....	
E. Perbedaan Sahabat dalam menerima <i>Qirâat</i> .....	
1. Latar Belakang Historis .....	
2. Latar Belakang Cara Penyampaian .....	
F. Macam-macam <i>Qirâat</i> .....	
1. Kualifikasi Berdasarkan Kualitas Ke- <i>shahih</i> -an <i>Qirâat</i> .....	
2. Kualifikasi Berdasarkan Kuantitas atau Jumlah Perawinya.....	
G. Faedah Perbedaan <i>Qirâat</i> .....	
BAB III. TAFSIR <i>ADHWÂ' AL-BAYÂN</i> KARYA MUHAMMAD AL-AMÎN AL-SYINQÎTHI.....	
A. Biografi Muhammad al-Amin al-Syinqithi .....	
1. Latar Belakang Keluarga .....	
2. Latar Belakang Pendidikan .....	
3. Produktifitas .....	
B. Tafsir <i>Adhwâ' al-Bayân</i> karya Muhammad al-Amin al-Syinqithi	
1. Latar Belakang Penulisan .....	
2. Metode Penafsiran yang digunakan <i>al-Syinqithi</i> .....	
C. Pandangan al-Syinqithi terhadap Penggunaan <i>Qirâat</i> .....	
D. Penggunaan <i>Qirâat</i> dalam Tafsir <i>Adhwâ' al-Bayân</i> .....	
E. Implikasi <i>Qirâat</i> dalam Tafsir <i>Adhwâ' al-Bayân</i> .....	
F. Relevansi <i>Qirâat Syâdz</i> dalam Tafsir <i>Adhwâ' al-Bayân</i> .....	
BAB IV. PENGARUH <i>QIRÂAT</i> TERHADAP PENAFSIRAN AYAT-AYAT HUKUM DALAM TAFSIR <i>ADHWÂ' AL-BAYÂN</i> .....	
A. Analisis Tafsir ayat-ayat hukum dalam Tafsir <i>Adhwâ' al-Bayân</i> ..	
1. Ayat-ayat Hukum Ibadah.....	
2. Ayat-ayat Hukum <i>Munâkahât</i> .....	
3. Ayat-ayat Hukum <i>Mu'âmalah</i> .....	

4. Ayat-ayat Hukum Jihad .....	
B. Dampak Penggunaan <i>Qirâat</i> terhadap Istinbath Hukum .....	
BAB V. PENUTUP .....	
A. Kesimpulan .....	
B. Implikasi Hasil Penelitian .....	
C. Saran .....	
DAFTAR PUSTAKA .....	
LAMPIRAN	
RIWAYAT HIDUP	

## BAB I PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang Masalah

Telaah mengenai *Qirâat* (keragaman bacaan) Al-Qur'an menjadi satu bidang kajian utama dalam disiplin *Ulumul Qur'an* yang memegang peran krusial dalam memengaruhi penafsiran dan pemaknaan, terlebih pada ayat-ayat bernuansa hukum. *Qirâat* sanggup memantulkan serta menganugerahkan pemaknaan yang berlainan bagi lafal dan ayat-ayat tertentu dalam Al-Qur'an yang berdampak pada penafsiran dan pengamalan syariat Islam.<sup>1</sup> Proses pembacaan yang berbeda ini dapat menghasilkan variasi makna yang signifikan, sehingga membutuhkan analisis yang mendalam untuk memahami implikasi terhadap hukum yang terkait.

Karya Eksplanasi *Adhwâ' al-Bayân* karangan Muhammad al-Amîn al-Syinqîthi merupakan salah satu di antara kompendium penafsiran kontemporer yang dinilai sangat *profound* dan komprehensif dalam memaparkan ayat-ayat Al-Qur'an, khususnya yang bersinggungan dengan *fiqih syari'ah*. Al-Syinqîthi termasyhur sebagai seorang penafsir kitab suci yang amat cermat dalam memaparkan berbagai segi kebahasaan, mencakup variasi bacaan (*Qirâat*), beserta implikasinya terhadap penafsiran segi-segi legal dalam Al-Qur'an.<sup>2</sup> Ia menggunakan pendekatan Tafsir yang integratif, memadukan analisis bahasa Arab klasik dengan konteks sosial dan historis, sehingga memberikan gambaran yang lengkap tentang makna ayat-ayat hukum.

---

<sup>1</sup>Abdullah Saeed, *Paradigma Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstual Atas Al-Qur'an: Terjemah dari Interpreting the Quran Towards a Contemporary Approach*. Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2019, hal. 67.

<sup>2</sup>Muhammad al-Amîn al-Syinqîthi, *Adhwâ' al-Bayân fî Îdâh Al-Qur'ân bi-Al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1995, hal. 56.

Dalam ayat-ayat hukum, variasi *Qirâat* dapat memberikan implikasi hukum yang berbeda. Misalnya, perbedaan dalam pembacaan suatu kata dapat menyebabkan perbedaan dalam penafsiran hukum mengenai kewajiban, larangan, atau syarat-syarat dalam pelaksanaan ibadah maupun mu'âmalah. Contohnya, kata-kata seperti *qiyâmah* (kebangkitan) atau *syahâdah* (saksi) bisa dibacakan dengan cara yang berbeda, yang pada gilirannya mempengaruhi interpretasi hukum terkait dengan konsep kebangkitan akhir zaman atau sumpah bersaksi.<sup>3</sup>

Oleh karena itu, kajian mengenai bagaimana *Qirâat* mempengaruhi penafsiran pasal-pasal legal dalam *Adhwâ' al-Bayân* menjadi amat signifikan untuk memperoleh pemahaman yang lebih substantif tentang cara al-Syinqîthi menafsirkan hukum syari'ah berlandaskan *Qirâat*. Penelitian ini tidak hanya membantu memahami variabel linguistik tapi juga memberikan perspektif yang luas tentang implementasi hukum Islam dalam praktik keagamaan sehari-hari.

Dalam penyelidikan ini, akan dikupas secara saksama berbagai corak *Qirâat* yang wujud, baik yang terhimpun dalam klasifikasi *mutawâtir*, yakni bacaan yang diriwayatkan secara meluas dan diakui oleh umat banyak, maupun yang tergolong sebagai *syâdz*, yaitu bacaan yang hanya diriwayatkan secara terbatas dan tidak masyhur. Penelitian ini bertujuan untuk menggali lebih dalam bagaimana pengaruh variasi *Qirâat* terhadap ayat-ayat yang ditafsirkan oleh al-Syinqîthi. Selain itu, Penelitian ini juga akan mengkaji secara kritis apakah al-Syinqîthi menggunakan *Qirâat* untuk mendukung madzhab tertentu yang dianutnya atau bersikap netral dalam menafsirkan ayat-ayat hukum tersebut. Aspek ini sangat penting untuk diteliti karena pilihan *Qirâat* yang digunakan oleh seorang mufassir dapat mencerminkan preferensi atau kecenderungan pribadi dalam mendukung suatu pandangan hukum atau madzhab tertentu. Dengan demikian, pemahaman tentang bagaimana al-Syinqîthi memilih dan menerapkan *Qirâat* dalam Tafsirnya dapat memberikan wawasan yang lebih luas tentang metodologi penafsiran yang digunakannya.

Analisis terhadap pilihan *Qirâat* ini juga akan membantu mengungkap bagaimana pengaruhnya terhadap interpretasi hukum yang dihasilkan dari ayat-ayat tersebut. Dalam hukum Islam, perbedaan dalam pembacaan suatu kata dapat menyebabkan perbedaan dalam penafsiran mengenai kewajiban, larangan, atau syarat-syarat dalam pelaksanaan ibadah maupun *muâmalah*. Oleh karena itu, kajian mengenai bagaimana *Qirâat* mempengaruhi penafsiran ayat-ayat hukum di dalam *Adhwâ' al-Bayân* menjadi amat signifikan untuk memperoleh

---

<sup>3</sup> M. Raihan Nasution, *Qirâat Sab'ah Khazanah Bacaan Al-Qur'an Teori dan Praktik*. Medan: Perdana Publishing, 2019, hal. 58.

pemahaman yang lebih substantif mengenai pendekatan al-Syinqîthi terhadap hukum syari'ah berdasarkan variasi bacaan.

Dalam muqaddimah *Adhwâ' al-Bayân*, al-Syinqîthi menyampaikan dua tujuan utama penulisan kitab Tafsir ini, salah satunya adalah untuk menjelaskan bagaimana *Qirâat syâdz* dapat digunakan sebagai penguat dalam menjelaskan *Qirâat sab'ah* (tujuh *Qirâat* yang *mutawâtir*).<sup>4</sup> Pendekatan ini menarik, karena secara umum, *Qirâat syâdz* tidak dianggap sah untuk digunakan dalam penafsiran hukum atau fiqh. Namun, al-Syinqîthi menyatakan bahwa selama *Qirâat syâdz* didukung oleh *Qirâat mutawâtir*, penggunaannya tidak menjadi masalah.

Pendekatan ini menimbulkan pertanyaan penting mengenai fleksibilitas dalam pemahaman hukum syari'ah berdasarkan variasi *Qirâat*, penelitian ini bermaksud untuk menelaah secara komprehensif pengaruh ilmu *Qirâat* terhadap penafsiran ayat-ayat legal dalam kitab *Adhwâ' al-Bayân* karya Muhammad al-Amîn al-Syinqîthi, mengeksplorasi posisi *Qirâat syâdz* dalam Tafsir ini, serta melihat apakah al-Syinqîthi bersikap netral atau cenderung mendukung madzhab tertentu dalam penggunaannya.<sup>5</sup>

Penelitian ini juga akan membahas bagaimana perbedaan dalam pembacaan suatu kata dapat menyebabkan perbedaan dalam interpretasi hukum dalam pelaksanaan ibadah maupun *mu'âmalah*. Dalam dunia ilmu Tafsir, *Qirâat* berperan sangat penting, mengingat setiap variasi bacaan memiliki implikasi yang berbeda, terutama dalam ayat-ayat yang berhubungan dengan hukum.

Tafsir *Adhwâ' al-Bayân* sendiri dikukuhkan sebagai salah satu ulama Tafsir yang sangat dimuliakan dan diakui lantaran kedalaman analitis serta pendekatannya yang holistik terhadap penafsiran Al-Qur'an.<sup>6</sup> Mempertanyakan bagaimana *Qirâat* berperan dalam penafsiran hukum oleh al-Syinqîthi membuka ruang untuk memahami bagaimana perspektif hukum Islam dibentuk oleh variasi dalam pembacaan ayat-ayat tertentu.

Dua jenis *Qirâat* yang menjadi fokus utama adalah *Qirâat mutawâtir* dan *Qirâat syâdz*. Perbedaan antara kedua jenis *Qirâat* ini tidak hanya menyangkut jumlah perawi tetapi juga kualifikasi dan penerimaan dalam studi hukum. Variasi bacaan yang *mutawâtir* diterima secara luas sebagai dasar hukum, sementara *Qirâat syâdz*, meskipun diakui, sering kali memiliki peran terbatas dan sering kali diabaikan dalam penetapan hukum.

---

<sup>4</sup> Muhammad al-Amîn al-Syinqîthi, *Adhwâ' al-Bayân fî Idâh Al-Qur'an bi-Al-Qur'an*, hal. 56.

<sup>5</sup> Abdur Rokhim Hasan, *Qirâat Al-Qur'an & Tafsirnya*, Jakarta: Yayasan Alumni Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an, Jilid I, 2020, hal. 49.

<sup>6</sup> Muhammad Hamid, *Tafsir al-Qurthûbi*. Jakarta: Azzam Pustaka, 2007, hal. 69.

Namun, pendekatan al-Syinqîthi menunjukkan suatu hal yang menarik dengan menggunakan *Qirâat syâdz* sebagai pelengkap dan penguat interpretasi hukum.<sup>7</sup> Pendekatan ini menimbulkan pertanyaan penting mengenai apakah Tafsir yang disusun berdasarkan *Qirâat syâdz* memiliki otoritas hukum yang sama dengan *Qirâat mutawâtir*, atau hanya sebagai referensi tambahan dalam menegaskan kedudukan hukum. Dalam beberapa kasus dapat mengubah pemaknaan suatu kata atau frasa, yang pada akhirnya dapat mempengaruhi pelaksanaan hukum. Misalnya, bacaan yang berbeda pada ayat-ayat tertentu dapat memberikan makna yang berbeda pada suatu ketentuan dalam hukum syari'ah.<sup>8</sup>

Dengan demikian, penelitian tentang pengaruh *Qirâat* terhadap penafsiran ayat-ayat hukum di *Adhwâ' al-Bayân* menjadi sangat penting untuk memahami pendekatan al-Syinqîthi terhadap hukum syari'ah berdasarkan variasi bacaan yang ada. Dalam konteks ini, penelitian akan mengeksplorasi bagaimana variasi bacaan dapat memperkaya pemahaman dan penerapan ajaran Islam di tengah masyarakat yang beragam.

Selanjutnya, studi ini akan mengkaji tantangan terkait otoritas *Qirâat syâdz* dalam Tafsir hukum. Dalam kitab *Adhwâ' al-Bayân*, al-Syinqîthi menunjukkan bahwa penggunaan *Qirâat syâdz* sebagai penguat untuk menjelaskan *Qirâat mutawâtir* memberikan wawasan baru tanpa merubah prinsip dasar syari'at. Pendekatan ini mendorong diskusi mengenai batasan penggunaan *Qirâat syâdz* dalam penafsiran hukum Islam.

Penggunaan *Qirâat syâdz* kurang mendapat pengakuan dalam penafsiran ayat-ayat hukum, namun pandangan al-Syinqîthi menawarkan perspektif baru bahwa selama didukung oleh *Qirâat mutawâtir* maka penggunaannya sah-sah saja. Ini membuka ruang bagi pemahaman lebih inklusif terkait penerimaan variasi bacaan Al-Qur'an.<sup>9</sup> Dengan demikian, penelitian ini bertujuan untuk menggali lebih jauh bagaimana variasi bacaan dapat mempengaruhi pemahaman dan penerapan ajaran Islam serta kontribusinya terhadap pengembangan ilmu Tafsir dan praktik keagamaan di masyarakat modern saat ini

Berdasarkan persoalan yang telah diuraikan, peneliti terpanggil untuk melaksanakan suatu kajian ilmiah dengan judul "*Qirâat dan Implikasinya terhadap penafsiran ayat-ayat Hukum dalam kitab Tafsir Adhwâ' al-Bayân karya Muhammad al-Amîn al-Syinqîthi*"

---

<sup>7</sup> Muhammad al-Amîn al-Syinqîthi, *Adhwâ' al-Bayân fî Îdâh Al-Qur'ân bi-Al-Qur'an*, hal. 56.

<sup>8</sup> Abdullah Saeed, *Paradigma Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstual atas Al-Qur'an: Terjemah dari Interpreting the Qur'an Towards a Contemporary Approach*, hal. 68.

<sup>9</sup> Muhsin Salim, *Ilmu Qirâat Tujuh*, Jakarta: Yayasan Tadris Al-Qur'ani, 2008, hal. 79.

## B. Identifikasi Masalah

Dalam penelitian ini, identifikasi masalah dapat dirumuskan sebagai berikut:

1. Terdapat perbedaan pandangan di kalangan ulama mengenai penerimaan *Qirâat syâdz* dalam penafsiran hukum. Sebagian ulama menganggap *Qirâat mutawâtir* sebagai satu-satunya sumber hukum yang sah, sementara al-Syinqîthi berargumen bahwa *Qirâat syâdz* dapat digunakan selama didukung oleh *Qirâat mutawâtir*.
2. Variasi bacaan dalam *Qirâat* dapat menghasilkan perbedaan makna yang signifikan dalam ayat-ayat hukum. Masalah yang muncul adalah bagaimana perbedaan ini mempengaruhi interpretasi hukum terkait kewajiban, larangan, dan syarat-syarat dalam pelaksanaan ibadah serta muâmalah.
3. Penelitian ini juga perlu mengkaji apakah al-Syinqîthi menggunakan *Qirâat* untuk mendukung madzhab tertentu atau bersikap netral dalam penafsirannya. Ini penting untuk memahami bias atau preferensi yang mungkin ada dalam metodologi penafsiran yang digunakannya.

## C. Pembatasan Masalah

Dalam penelitian ini, fokus akan dibatasi pada beberapa aspek utama untuk menjaga kejelasan dan kedalaman analisis. Pembatasan masalah mencakup:

1. Penelitian ini akan membatasi pembahasan pada dua jenis *Qirâat*, yaitu *Qirâat mutawâtir* dan *Qirâat syâdz*. Analisis akan difokuskan pada bagaimana kedua variasi bacaan ini mempengaruhi penafsiran hukum dalam kitab Tafsir *Adhwâ' al-Bayân*, serta implikasi hukum yang muncul dari perbedaan bacaan tersebut.
2. Telaah ini akan mempersempit ruang lingkup pembahasan pada perspektif yang diterapkan oleh al-Syinqîthi dalam menafsirkan teks-teks normatif. Penelitian akan mengeksplorasi apakah al-Syinqîthi cenderung menggunakan *Qirâat* untuk mendukung madzhab tertentu atau bersikap netral, serta bagaimana pilihan *Qirâat*nya mencerminkan preferensi atau kecenderungan pribadi dalam penafsiran.
3. Penelitian ini akan membatasi analisis pada implikasi hukum yang dihasilkan dari variasi bacaan *Qirâat* terhadap kewajiban, larangan, dan syarat-syarat dalam pelaksanaan ibadah maupun muâmalah. Fokus ini bertujuan untuk memahami bagaimana perbedaan dalam pembacaan suatu kata dapat mengubah makna dan interpretasi hukum.
4. Penelitian ini akan mempertimbangkan konteks sosial dan historis yang melatarbelakangi penggunaan *Qirâat* dalam penafsiran hukum, tetapi tidak akan membahas secara mendalam aspek-aspek lain dari sejarah perkembangan *Qirâat* di luar konteks Tafsir *Adhwâ' al-Bayân*. Hal ini

bertujuan untuk menjaga fokus penelitian agar tetap relevan dengan tujuan utama, yaitu memahami pengaruh *Qirâat* terhadap penafsiran hukum.

#### D. Perumusan Masalah

Berdasarkan demarkasi persoalan yang telah ditetapkan, formulasi pertanyaan penelitian dalam kajian ini dapat diartikulasikan sebagai berikut: Bagaimana variasi *Qirâat mutawâtir* dan *syâdz* mempengaruhi interpretasi hukum dalam kitab *Adhwâ' al-Bayân*, terutama dalam konteks ayat-ayat yang berhubungan dengan hukum Islam?

#### E. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian ini adalah untuk menjawab pertanyaan yang terdapat dalam perumusan masalah, tujuan penelitian ini secara operasional untuk mengetahui secara empiris yaitu: Bagaimana variasi *Qirâat mutawâtir* dan *syâdz* mempengaruhi interpretasi hukum dalam kitab *Adhwâ' al-Bayân*, terutama dalam konteks ayat-ayat yang berhubungan dengan hukum Islam.

#### F. Manfaat Penelitian

##### 1. Manfaat Teoritis

###### 1. Pengembangan Ilmu Tafsir.

Kajian ini diantisipasi mampu menyuguhkan sumbangsih yang substantif bagi kemajuan khazanah ilmu *Ta'wil*, teristimewa dalam memaknai relasi antara *Qirâat* dan penafsiran legal. Dengan menganalisis bagaimana variasi bacaan mempengaruhi Tafsir, penelitian ini akan memperkaya khazanah ilmu Tafsir dan memberikan perspektif baru dalam studi Al-Qur'an.

###### 2. Peningkatan Pemahaman Hukum Islam.

Penelitian ini diharapkan membantu memperdalam pemahaman tentang bagaimana *Qirâat* dapat mempengaruhi interpretasi hukum dalam Islam. Dengan memahami variasi bacaan, para akademisi dan peneliti di bidang hukum Islam dapat lebih baik memahami kompleksitas dan dinamika yang ada dalam penerapan hukum syari'ah.

###### 3. Fleksibilitas dalam Metodologi Penafsiran.

Penelitian ini diharapkan dapat menunjukkan pentingnya fleksibilitas dalam metodologi penafsiran hukum. Dengan mengakui bahwa *Qirâat syâdz* dapat digunakan sebagai penguat untuk *Qirâat mutawâtir*, penelitian ini akan membuka ruang bagi pendekatan yang lebih *inclusive* dan *responsive* terhadap konteks sosial yang beragam.

##### 2. Manfaat Praktis

- a. Aplikasi Hukum yang Responsif.  
Penelitian ini diharapkan dapat memberikan *insight* bagi para *practitioner* hukum Islam mengenai bagaimana variasi *Qirâat* dapat diaplikasikan dalam *daily practice* hukum. Hal ini akan membantu mereka untuk lebih responsif terhadap kebutuhan masyarakat yang beragam dan situasi sosial yang dinamis.
- b. Pendidikan dan Pengajaran  
Hasil penyelidikan ini diantisipasi dapat dimanfaatkan sebagai materi instruksional dalam kurikulum pendidikan keislaman, teristimewa pada mata kuliah Ilmu Tafsir dan yurisprudensi Islam. Dengan memahami pengaruh *Qirâat* terhadap penafsiran, mahasiswa dapat lebih menghargai keragaman bacaan Al-Qur'an dan implikasinya terhadap hukum.
- c. Dialog Antar Madzhab  
Penelitian ini juga diharapkan dapat berkontribusi pada dialog antar madzhab dalam Islam dengan menunjukkan bahwa perbedaan *Qirâat* tidak hanya sah tetapi juga bermanfaat untuk memperkaya pemahaman hukum. Hal ini dapat mendorong kolaborasi dan pemahaman yang lebih baik antara berbagai madzhab dalam praktik keagamaan.

## G. Kerangka Teori

### a. Teori *Qirâat*

#### a. Pengertian *Qirâat*

Berdasarkan perspektif al-Dimyati dan Imam Syihâbuddîn al-Qusṭalâni, Ilmu *Qirâat* dipahami sebagai sebuah disiplin yang menelaah tata cara pelafazan untaian leksikal Al-Qur'an, yang merangkum beragam dimensi kebahasaan seperti *i'râb* (konstruksi leksikal), *hadzif* (eliminasi fonem), *itsbât* (afirmasi grafem), dan lain-lainnya. Hal ini berlandaskan pada *al-simâ'* (proses pendengaran) dan *al-naql* (transfer bacaan) yang disampaikan di hadapan Rasulullah SAW, lalu ia pun mengukuhkannya. Pada hakikatnya, *Qirâat* meliputi pelafalan kata-kata dalam Al-Qur'an yang bersanadkan Nabi Muhammad SAW, baik melalui metode *fi'liyyah* (amalan perbuatan) maupun *taqrîr* (pengakuan diam-diam), disertai keberagaman versi bacaan yang diakui sebagai bagian dari mazhab ini.<sup>10</sup>

Berdasarkan sudut pandang al-Zarkasyî, yang secara lahiriah hanya memusatkan perhatian pada corak-corak lafal Al-Qur'an yang memiliki ragam *Qirâat*. Ia menyatakan, bahwa *Qirâat* merupakan perbedaan corak-

---

<sup>10</sup> Al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, Beirut: Dar Ibnu Katsir al-Yamamah, Vol. 4, 1987, hal. 13.

corak lafal Al-Qur'an yang tercakup di dalamnya huruf-huruf beserta cara pelafalannya.

وَأَعْلَمُ أَنَّ الْقُرْآنَ وَالْقِرَاءَاتِ حَقِيقَتَانِ مُتَعَايِرَتَانِ فَالْقُرْآنُ هُوَ الْوَحْيُ الْمُنَزَّلُ عَلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِلْبَيَانِ وَالْإِعْجَازِ. وَالْقِرَاءَاتُ هِيَ اِخْتِلَافُ أَلْفَاظِ الْوَحْيِ ذُكِرَتْ فِي كُتُبِ الْحُرُوفِ أَوْ كَيْفِيَّتَيْهِمَا مِنْ تَخْفِيفٍ وَتَثْقِيلٍ وَغَيْرِهِمَا<sup>11</sup>

“Dan perlu difahami bahwa Al-Qur'an dan Qirâat pada hakikatnya merupakan dua entitas yang berbeda. Jika Al-Qur'an adalah wahyu yang diamanatkan kepada Nabi Muhammad Saw. sebagai penjelasan dan mukjizat, maka Qirâat merupakan variasi lafal-lafal Al-Qur'an yang termaktub di dalamnya, sama ada berkaitan dengan huruf-huruf ataupun metode pengucapannya, seperti *takhfif* (meringankan), *tatsqil* (memberatkan) dan sejenisnya.”

Sudut pandang ini menerangkan bahwa Al-Qur'an sebagai firman yang diturunkan dan Qirâat sebagai ragam metode pembacaannya memiliki perbedaan yang bersifat fundamental, walaupun keduanya tetap bersumber dari wahyu yang serupa. Qirâat membahas variasi dalam penyebutan kata-kata Al-Qur'an, yang mencakup aspek pelafalan huruf atau kaidah tertentu seperti pengucapan yang lebih ringan (*takhfif*) atau lebih berat (*tatsqil*), serta variasi lainnya yang ada dalam kitab-kitab Qirâat.<sup>12</sup>

Terdapat beberapa variasi dalam melafalkan ayat-ayat suci Al-Qur'an yang telah mendapatkan legitimasi formal serta memiliki rangkaian periwayatan yang tersambung secara valid hingga kepada Rasulullah SAW. Sanad ini menjamin bahwa setiap Qirâat yang diterima memiliki keaslian yang dapat dilacak kembali kepada sumber utama, yaitu Nabi Muhammad SAW, melalui rangkaian pengajaran yang terpercaya dari generasi ke generasi. Qirâat bukan sekedar perbedaan dalam cara membaca atau melafalkan teks, tetapi mencerminkan beragam variasi yang disampaikan oleh Rasulullah SAW kepada para sahabat, dan variasi ini kemudian diwariskan oleh generasi berikutnya.<sup>13</sup>

Secara universal, termaktub tujuh Qirâat yang bersifat primer dan kerap menjadi pusat perhatian studi di kalangan para cendekiawan, yang mencakup Qirâat yang dinukilkan oleh para imam agung semisal Nâfi', Ibn Katsîr, Abu 'Amr, Ibn 'Amir, 'Ashim, Hamzah, serta al-Kisâ'î. Masing-

<sup>11</sup> Badaruddin Muhammad al-Zarkasyi, *Al-Burhan fî 'Ulûm Al-Qur'an*, Jilid II, Beirut: Dâr al-Fikr, 1998, hal. 47.

<sup>12</sup> Utsmân Ibn Saïd al-Dânî, *Al-Taisîr fî al-Qirâat al-Sab'ah*, Jilid II, Dâr al-Kitâb al-Arabi, 1984, hal. 47.

<sup>13</sup> Manna Khalîl al-Qathân, *Maba'hits fî 'Ulum Al-Qur'an*, Riyadh: Maktabah Al-Ma'arif li al-Nashr wa al-Tauzi, 2000, hal. 48.

masing dari *Qirâat* ini memiliki karakteristik unik dalam aspek pengucapan atau fonetik, di mana terdapat perbedaan dalam pengucapan huruf-huruf tertentu atau variasi dalam penyusunan kata yang meskipun halus, dapat memberikan efek yang berbeda dalam memahami pesan Al-Qur'an. Variasi ini memungkinkan adanya keragaman dalam makna yang dihasilkan, yang secara langsung dapat memengaruhi interpretasi teks suci dalam yang lebih luas, termasuk penerapan hukum dan norma-norma sosial.

*Qirâat* tidak hanya mencakup aspek-aspek fonetik, seperti perbedaan dalam pelafalan huruf tertentu (misalnya, pengucapan *alif*, *lam*, atau *ra'* dengan cara yang berbeda), tetapi juga dapat memberikan variasi yang lebih substansial, yang berpotensi mempengaruhi makna ayat-ayat tertentu. Variasi ini dapat menciptakan perbedaan dalam interpretasi suatu ayat, terutama dalam konteks hukum, di mana makna suatu kata atau frase tertentu dapat memberi implikasi hukum yang berbeda sesuai dengan *Qirâat* yang digunakan.<sup>14</sup> Misalnya, perbedaan dalam penekanan atau intonasi yang dihasilkan oleh *Qirâat* tertentu dapat memperkaya pemahaman seseorang terhadap teks dan memberikan perspektif yang lebih luas dalam penafsiran ayat-ayat hukum. Hal ini sebagaimana ditegaskan oleh al-Dâni, yang menguraikan bahwa setiap *Qirâat* memiliki dimensi makna yang berpotensi membawa nuansa tambahan dalam penafsiran dan penerapan hukum yang terkandung dalam Al-Qur'an.<sup>15</sup>

### **b. Indikator *Qirâat***

Indikator *Qirâat* dapat dianalisis melalui beberapa aspek penting yang mencakup pelafalan, makna, dan konteks sosial. Pertama, dari segi pelafalan, ilmu *Qirâat* menggarisbawahi keutamaan kapasitas dalam melafalkan terma-terma Al-Qur'an secara presisi, selaras dengan kaidah tajwid dan ketetapan *Qirâat* yang berlangsung. Setiap *Qirâat* memiliki aturan spesifik terkait cara pengucapan huruf dan tanda baca, seperti *idghâm*, *ikhfâ*, dan *iqlâb*, yang semuanya bertujuan menjaga keaslian dan kekhasan bacaan sebagaimana diajarkan Rasulullah SAW kepada para sahabat.<sup>16</sup> Presisi dalam pengucapan ini bukan semata-mata segi tekunis, melainkan pula fragmen dari penghormatan terhadap Al-Qur'an selaku wahyu yang sempurna.

Selanjutnya, dari sudut pandang makna, perbedaan *Qirâat* tidak hanya menghasilkan variasi dalam pelafalan, namun pula sanggup

---

<sup>14</sup> Manna Khalîl al-Qathân, *Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an*, Bogor: Lintera AntarNusa, 2007, hal. 247.

<sup>15</sup> Utsmân Ibnu Saïd al-Dâni, *Al-Taisîr fî al-Qirâat al-Sab'ah*, Jilid II, Dâr al-Kitâb al-Arabi, 1984, hal. 97.

<sup>16</sup> Manna Khalîl al-Qathân, *Mabâhîts fî Ulûm Al-Qur'an*, Jilid III, Maktabah al-Maârif, 2000, hal. 83.

melahirkan perbedaan dalam Tafsir yang tersirat pada ayat-ayat Al-Qur'an. Variasi makna ini sering kali memberikan warna tambahan pada penafsiran suatu ayat, terutama dalam konteks hukum Islam. Misalnya, perbedaan bacaan dalam satu kata tertentu dapat menciptakan pemahaman yang berbeda terhadap ketentuan hukum yang berlaku, seperti dalam ayat-ayat mengenai ibadah, interaksi sosial, atau etika.<sup>17</sup> Dalam kasus-kasus tertentu, satu *Qirâat* dapat memberikan penekanan pada aspek moral, sementara *Qirâat* lain lebih fokus pada aspek hukum, sehingga kedua bacaan tersebut memperkaya perspektif yang dimiliki oleh para mufassir atau ahli Tafsir.

Kemudian, indikator sosial juga merupakan faktor yang mempengaruhi pemahaman terhadap *Qirâat*. Setiap masyarakat memiliki latar belakang sosial dan budaya yang bisa berperan dalam cara mereka menghayati dan menerapkan bacaan *Qirâat* dalam kehidupan sehari-hari. Di beberapa wilayah, *Qirâat* tertentu mungkin lebih dominan atau lebih populer karena faktor-faktor seperti sejarah penyebaran Islam, pengaruh para ulama setempat, dan kondisi sosial-budaya Masyarakat.<sup>18</sup> Misalnya, *Qirâat* yang menekankan kelembutan dalam pengucapan bisa lebih diterima dalam masyarakat yang menjunjung tinggi kesopanan, sedangkan *Qirâat* dengan penekanan tertentu mungkin lebih relevan di lingkungan dengan tradisi yang kuat terhadap pemahaman hukum yang tegas.

### c. Fungsi *Qirâat* dalam Penafsiran

*Qirâat* memiliki beberapa fungsi penting dalam penafsiran Al-Qur'an yang memberikan nilai lebih dalam pemahaman dan praktik ajaran Islam. Beberapa fungsi tersebut meliputi:

#### a. *Tanawwu' al-Ibâdah* (Variasi dalam Praktik Ibadah)

Fungsi *Qirâat* yang pertama adalah memberikan alternatif dalam praktik ibadah. Perbedaan bacaan dapat memungkinkan adanya variasi dalam cara umat Islam melaksanakan beberapa aspek ibadah. Misalnya, *Qirâat* yang berbeda bisa memberikan kelonggaran atau alternatif dalam pengucapan tertentu saat shalat, dzikir, atau do'a. Dengan adanya variasi ini, *Qirâat* membantu menciptakan fleksibilitas dan kedalaman dalam cara umat Islam mendekati diri kepada Allah SWT, sehingga setiap orang dapat menjalankan ibadah sesuai dengan kemampuan mereka, tanpa mengurangi keabsahan atau makna dari ibadah tersebut.<sup>19</sup>

#### b. *Tanawwu' al-Hâl* (Variasi dalam Kondisi atau Situasi)

<sup>17</sup> Al-Qurthûbî. *Tafsir Al-Qurthûbî*, Jakarta: Azzam Pustaka, 2007, hal. 49.

<sup>18</sup> Abduh al-Rajihî, *al-Lahjah al-'Arabiyah fî al-Qirâat Al-Qur'aniyyah*, Alexandria: Dâr al-Ma'rîfat al-Jami'iyyah, 1996, hal. 69.

<sup>19</sup> Fahd bin 'Abd Al-Rahman bin Sulaiman Al-Rumi, *Ushul al-mutawâtir wa Manâhijuhu*, Riyadh: Maktabah al-Malik Fahd al-Wataniyyah, 2017, hal. 45.

*Qirâat* juga dapat mencerminkan perbedaan situasi atau kondisi yang dapat diinterpretasikan dari variasi bacaan. Fungsi ini memungkinkan firman-firman Al-Qur'an untuk menjangkau berbagai peri keadaan yang barangkali ditemui oleh umat Islam dalam kehidupan seharian. Misalnya, bacaan *Qirâat* tertentu mungkin memberikan penekanan pada ketenangan dalam menghadapi cobaan, sedangkan bacaan lainnya dapat memberikan dorongan untuk bersikap tegas dalam menghadapi situasi yang menuntut keberanian. Dengan demikian, variasi *Qirâat* tersebut memperkaya pemaknaan teks-teks Al-Qur'an agar serasi dengan berbagai situasi emosional, kemasyarakatan, serta kerohanian yang dialami oleh umat manusia.<sup>20</sup>

c. *Tafsir ba'duhu 'alâ ba'd* (*Qirâat* Saling Melengkapi dan Menjelaskan Satu Sama Lain)

Fungsi lain dari *Qirâat* adalah bahwa setiap variasi bacaan dapat melengkapi dan memperjelas bacaan lainnya. Hal ini memberikan kesempatan kepada para mufasir untuk memahami makna yang lebih mendalam dari sebuah ayat dengan membandingkan bacaan yang satu dengan bacaan lainnya. Berdasarkan pendapat Abdur Rokhim Hasan, fungsi ini memungkinkan *Qirâat* untuk berperan sebagai sarana penunjang dalam menginterpretasi kerumitan teks Al-Qur'an, sehingga menghadirkan perspektif yang lebih komprehensif.<sup>21</sup> Dalam kasus ayat-ayat hukum, fungsi ini sangat membantu mufasir dalam menggali aturan-aturan fiqh yang beragam dengan mempertimbangkan beragam kemungkinan makna yang muncul dari bacaan yang berbeda.

**d. Teori *Qirâat Syâdz***

Doktrin *Qirâat Syâdz* mengacu kepada varian-varian *tilâwah* Al-Qur'an yang bersifat tidak jamak serta hanya disampaikan oleh sejumlah kecil periwayat. Meskipun secara tradisional *Qirâat syâdz* sering kali dianggap kurang sah untuk digunakan dalam penafsiran hukum, pandangan ini mulai mendapatkan perhatian baru, terutama dalam konteks Tafsir karya Muhammad al-Amîn al-Syinqîthi. Dalam muqaddimah kitab tersebut, al-Syinqîthi menyatakan bahwa *Qirâat Syâdz* dapat berfungsi sebagai penguat untuk menjelaskan *Qirâat mutawâtir* yang lebih umum diterima. Pendekatan ini menegaskan bahwa selama *Qirâat Syâdz* didukung oleh *Qirâat mutawâtir*, penggunaannya tidak menjadi masalah dalam penafsiran hukum. Hal ini membuka ruang untuk fleksibilitas dalam pemahaman hukum syarî'at, di mana variasi bacaan dapat memberikan perspektif yang

---

<sup>20</sup> M. Alî al-Şhâbûnî, *al-Tibyân fî Ulûm Al-Qur'an*, Âlam al-Kutub, Jilid I, 1985, hal. 47.

<sup>21</sup> Abdur Rokhim Hasan, *Qirâat Al-Qur'an & Tafsirnya*, Jilid I, Jakarta: Yayasan Alumni Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an, 2020, hal. 57.

lebih dalam terhadap ayat-ayat tertentu. Dengan demikian, *Qirâat Syâdz* tidak semata berperan sebagai opsi bacaan, melainkan juga berfungsi sebagai sarana guna memperkaya pemaknaan dan penafsiran hukum. Penelitian tentang *Qirâat Syâdz* menjadi penting untuk memahami bagaimana variasi ini dapat memengaruhi penerapan hukum Islam dalam konteks yang lebih luas dan dinamis.

Teori *Qirâat Syâdz* menempati posisi sebagai salah satu elemen krusial dalam khazanah kajian Al-Qur'an yang berhubungan dengan ragam varian bacaan. *Qirâat Syâdz* merujuk kepada bentuk-bentuk bacaan Al-Qur'an yang tidak lazim serta hanya disampaikan melalui jalur periwayatan yang terbatas. Dalam konteks hukum Islam, pemahaman tentang *Qirâat* ini menjadi krusial karena dapat mempengaruhi interpretasi dan penerapan hukum syari'ah. Meskipun secara tradisional *Qirâat syâdz* sering kali dianggap kurang sah untuk digunakan dalam penafsiran hukum, pandangan ini mulai mendapatkan perhatian baru, terutama melalui karya Muhammad al-Amîn al-Syinqîthi pada kitab *Adhwâ' al-Bayân*.

Al-Syinqîthi berpendapat bahwa variasi bacaan dalam *Qirâat Syâdz* dapat menawarkan perspektif tambahan yang memperkaya pemahaman terhadap ayat-ayat tertentu. Dalam hal ini, perbedaan bacaan dapat mengubah makna dari suatu kata atau frasa, yang pada gilirannya mempengaruhi interpretasi hukum terkait kewajiban, larangan, atau syarat-syarat dalam pelaksanaan ibadah dan *muâmalah*. Misalnya, kata-kata seperti *qiyâmah* (kebangkitan) atau *syahâdat* (saksi) bisa dibacakan dengan cara yang berbeda, yang pada akhirnya memengaruhi interpretasi hukum terkait dengan konsep kebangkitan akhir zaman atau sumpah bersaksi.<sup>22</sup>

Melalui pendekatan ini, al-Syinqîthi membuka ruang untuk fleksibilitas dalam pemahaman hukum syari'at. Ia menegaskan bahwa perbedaan bacaan tidak hanya mencerminkan keragaman tradisi bacaan yang ada di kalangan umat Islam tetapi juga menunjukkan potensi adaptasi hukum Islam terhadap kondisi sosial yang beragam. Dengan demikian, penyelidikan mengenai bagaimana *Qirâat* memengaruhi penakwilan ayat-ayat hukum di dalam *Adhwâ' al-Bayân* menjadi teramat mustahak untuk memperoleh pemahaman yang lebih menggali tentang bagaimana al-Syinqîthi menakwilkan hukum syari'at bersandarkan variasi bacaan yang terhidang.

Dalam hal ini, penting untuk menganalisis bagaimana al-Syinqîthi memilih dan menerapkan *Qirâat* dalam Tafsirnya. Hal ini akan memberikan wawasan lebih luas mengenai metodologi penafsiran yang digunakannya. Selain itu, analisis terhadap pilihan *Qirâat* ini juga akan membantu

---

<sup>22</sup> Muhammad al-Amîn al-Syinqîthi, *Adhwâ' al-Bayân fî Îdâh Al-Qur'an bi Al-Qur'an*, hal. 48.

mengungkap bagaimana pengaruhnya terhadap interpretasi hukum yang dihasilkan dari ayat-ayat tersebut. Dalam hukum Islam, perbedaan dalam pembacaan suatu kata dapat menyebabkan perbedaan dalam penafsiran mengenai kewajiban, larangan, atau syarat-syarat dalam pelaksanaan ibadah maupun *muâmalah*.<sup>23</sup>

Sebagai contoh konkret, terdapat perbedaan makna yang signifikan antara bacaan *mutawâtir* dan *syâdz* pada ayat-ayat tertentu. Dalam hal ini, pemahaman tentang bagaimana variasi bacaan dapat mempengaruhi penafsiran menjadi penting untuk memahami kompleksitas hukum Islam. Penelitian ini akan membahas secara mendetail berbagai macam *Qirâat* yang ada, baik yang termasuk dalam kategori *mutawâtir* yakni bacaan yang diriwayatkan secara luas dan diterima oleh banyak orang maupun yang tergolong *syâdz* yakni bacaan yang diriwayatkan secara terbatas dan tidak umum.

Lebih jauh lagi, penelitian ini juga akan mengkaji secara kritis apakah al-Syinqîthi menggunakan *Qirâat* untuk mendukung madzhab tertentu yang dianutnya atau jika ia bersikap netral dalam menafsirkan ayat-ayat hukum tersebut. Aspek ini sangat penting untuk diteliti karena pilihan *Qirâat* yang digunakan oleh seorang mufassir dapat mencerminkan referensi atau kecenderungan pribadi dalam mendukung suatu pandangan hukum atau madzhab tertentu.

Dalam muqaddimah *Adhwâ' al-Bayân*, al-Syinqîthi menyampaikan dua tujuan utama penulisan kitab Tafsir ini. Salah satunya adalah untuk menjelaskan bagaimana *Qirâat syâdz* dapat digunakan sebagai penguat dalam menjelaskan *Qirâat sab'ah* (tujuh *Qirâat* yang *mutawâtir*). Pendekatan ini menarik karena menunjukkan bahwa meskipun ada pandangan yang mengedepankan *Qirâat mutawâtir* sebagai sumber hukum tunggal, al-Syinqîthi berargumen bahwa penggunaan *Qirâat syâdz* tetap sah selama didukung oleh *Qirâat mutawâtir*.

Pendekatan ini menimbulkan pertanyaan penting mengenai fleksibilitas dalam pemahaman hukum syarî'ah berdasarkan variasi *Qirâat*. Dengan mempertimbangkan kedua jenis *Qirâat* ini, penelitian ini bertujuan untuk memberikan wawasan tentang bagaimana variasi bacaan dapat memperkaya Tafsir hukum dan apakah hal tersebut mencerminkan preferensi tertentu dari mufassir atau tidak. Dalam konteks ini, argumen Ibn al-Jazâri dan al-Thabârî juga relevan, di mana mereka menekankan bahwa variasi bacaan bukan hanya sekadar perbedaan teknis tetapi juga mencerminkan keragaman tradisi dan praktik dalam masyarakat Muslim.

---

<sup>23</sup> Jalâluddîn al-Suyûthî, *Al-Itqân fî Ulûm Al-Qur'an*, Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2010, hal. 94.

Ibn al-Jazâri berpendapat bahwa semua *Qirâat* yang diterima oleh ulama merupakan bentuk wahyu yang valid. Dengan demikian, penerimaan variasi *Qirâat* harus didasari atas penghormatan terhadap keragaman tradisi bacaan yang diwariskan dan diakui oleh para sahabat Nabi dan tabi'in. Bagi Ibn al-Jazâri, *Qirâat* yang dimufakati tidak semata-mata memperkaya pemahaman umat terhadap teks Al-Qur'an melainkan juga memfasilitasi kelonggaran hukum.<sup>24</sup>

Pandangan serupa juga disampaikan oleh al-Thabârî, seorang tokoh besar dalam ilmu Tafsir. Dalam karyanya *Jâmi' al-Bayân fî Tafsîr Al-Qur'an*, ia sering menggunakan *Qirâat* sebagai alat untuk memperluas wawasan Tafsir, terutama pada ayat-ayat yang memiliki kandungan hukum. Al-Thabârî berpendapat bahwa variasi bacaan dapat mengungkapkan aspek-aspek tersembunyi dari makna ayat sehingga memungkinkan Tafsir yang lebih dalam dan komprehensif.<sup>25</sup>

Berdasarkan pemikiran Ibnu al-Jazari dan al-Thabârî, peneliti dapat memahami bahwa *Qirâat* bukan hanya variasi dalam pelafalan melainkan sumber bagi variasi pemaknaan yang lebih luas. Kedua tokoh ini memberikan perspektif bahwa perbedaan bacaan memiliki dampak signifikan dalam pembentukan hukum yang lebih fleksibel. Hal ini karena *Qirâat* memfasilitasi terciptanya variasi hukum yang adaptif terhadap kondisi masyarakat.

Dengan demikian, penelitian mengenai pengaruh *Qirâat* terhadap penafsiran ayat-ayat hukum dalam *Adhwâ' al-Bayân* akan menggali lebih dalam bagaimana kedua tokoh tersebut berkontribusi pada pemahaman Tafsir yang inklusif dan responsif terhadap dinamika sosial. Penelitian ini diarahkan guna memberikan sumbangsih yang signifikan terhadap kajian Tafsir beserta pengembangan pemikiran Hukum dalam Islam dengan mempertimbangkan kompleksitas dan heterogenitas bacaan Al-Qur'an.

Dalam praktisnya, hasil penelitian tentang teori *Qirâat syâdz* diharapkan dapat memberikan wawasan bagi para praktisi hukum Islam tentang bagaimana variasi bacaan dapat diterapkan dalam praktik sehari-hari. Hal ini akan membantu mereka menjadi lebih responsif terhadap kebutuhan masyarakat serta situasi sosial yang dinamis. Dengan demikian, kajian ini tidak semata-mata menyumbang pada dimensi teori melainkan juga menghadirkan utilitas praktis bagi kemajuan khazanah intelektual dan amalan religius dalam komunitas Muslim.

Berdasarkan uraian diatas, dapat disimpulkan teori *Qirâat syâdz* memiliki implikasi luas baik dari segi akademis maupun praktis. Melalui

---

<sup>24</sup> Ibn. al-Nashr al-Jazâri, *fî al-Qirâat al-Ashr*, hal. 96.

<sup>25</sup> Muhammad bin Jarir al-Thabârî, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîli Al-Qur'an*, Beirut: Dâr al-Kitâb, 1992, hal. 47.

analisis mendalam mengenai penggunaan dan pengaruhnya dalam penafsiran ayat-ayat hukum, kita dapat memaklumi betapa urgennya mengapresiasi kemajemukan tradisi pembacaan Al-Qur'an sebagai suatu elemen yang inheren dalam jati diri dan aktualisasi ajaran Islam itu sendiri. Penelitian semacam ini sangat relevan untuk menjawab tantangan zaman modern di mana fleksibilitas dan adaptabilitas menjadi kunci utama dalam penerapan ajaran agama di tengah masyarakat yang terus berkembang.

## b. Teori Penafsiran

### 1. Definisi Penafsiran

Tafsir secara leksikal merupakan bentukan maṣḍar dari kata فَسَّرَ (*fassara*), yang berarti menjelaskan, menguraikan, atau memberi penjelasan. Dalam hal ini, Tafsir memiliki makna yang lebih mendalam, yakni penjelasan atau keterangan yang memperjelas suatu hal yang mungkin masih samar atau kabur. Secara etimologis, Tafsir diartikan sebagai الإيضاح والتبيين (*al-idāh wa al-tabyîn*), yaitu suatu penjelasan, paparan, atau uraian yang bersifat komprehensif agar tujuan atau maksudnya dapat terang benderang. Sementara itu, menurut perspektif Syaikh Manna' Khalîl al-Qathân, secara etimologis kata Tafsir berarti الإبانة وكشف المعطى (*al-ibânah wa kasyfu al-muḡatthâ*), yaitu menjelaskan serta membongkar hal-hal yang bersifat terselubung atau tertutup, agar pemahaman terhadap suatu perkara dapat terkuak dengan gamblang.<sup>26</sup>

Berbagai pendapat tentang pengertian Tafsir juga ditemukan dalam literatur klasik. Menurut al-Zarqânî, Tafsir secara istilah merupakan suatu disiplin ilmu yang berorientasi pada pemaknaan terhadap Al-Qur'an yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad Saw., melalui upaya penerangan makna, ketentuan hukum, serta kebijaksanaan yang tersirat di dalamnya.<sup>27</sup> Hal ini mengindikasikan bahwa Tafsir tidak hanya bersinggungan dengan pemahaman kebahasaan belaka, melainkan juga menjangkau dimensi hukum (*fiqh*) serta maksud-maksud yang bersifat lebih esensial dari setiap ayat.

Sementara itu, menurut Abu Hayyân, sebagaimana dikutip oleh Manna' al-Qatthân,<sup>28</sup> Tafsir didefinisikan sebagai sebuah ilmu yang menelaah cara pengucapan lafadz-lafadz Al-Qur'an, kandungan makna yang dikandungnya, baik secara leksikal maupun dalam konstruksi kalimat

<sup>26</sup> Manna Khalîl al-Qathân, *Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an*, Bogor: Lintera AntarNusa, 2007, hal. 247

<sup>27</sup> Abd. 'Azim al-Zarqânî, *Manâhil al-Irfân fi Ulûm Al-Qur'an*, Vol. 2, Beirut: Dâr al-Maktabah al-Arâbiyah, 1995, hal. 6.

<sup>28</sup> Manna Khalîl al-Qatthân, *Mabâhith fi Ulûm Al-Qur'an*, Jilid III, hal. 95.

yang utuh. Ilmu ini juga merangkum segala aspek yang melengkapi pemahaman terhadap Al-Qur'an, termasuk latar historis serta faktor-faktor yang melatarbelakangi turunnya wahyu (*asbab al-nuzûl*), agar maksud dan pesan yang termaktub di dalamnya kian dapat dicerna dan diaplikasikan. Sehingga dapat dikatakan Tafsir merupakan disiplin ilmu yang penting untuk menggali makna yang lebih mendalam dari Al-Qur'an, yang mencakup penjelasan tekstual dan kontekstual dari wahyu tersebut. Tafsir tidak hanya sebatas memahami kata-kata dalam bahasa Arab, tetapi juga memahami hakikat dan tujuan wahyu itu diturunkan.

Penafsiran Al-Qur'an merupakan suatu proses yang bersifat kompleks dan mendalam, yang bertujuan untuk memaknai serta menerangkan maksud dari teks-teks suci Al-Qur'an dengan memanfaatkan beragam metode dan pendekatan yang telah diakui dalam disiplin ilmu Tafsir. Proses penafsiran ini tidak hanya sebatas pada pemahaman *harfiah* dari kata-kata yang tertera dalam ayat, tetapi juga melibatkan analisis yang cermat terhadap berbagai dimensi yang ada dalam teks, termasuk faktor-faktor *linguistik*, historis, dan sosial yang dapat mempengaruhi cara pandang atau interpretasi terhadap ayat tersebut.<sup>29</sup>

Dalam hal ini, penakwilan Al-Qur'an, teristimewa yang bersangkutan dengan ayat-ayat ahkam, meniscayakan perhatian yang bersifat khusus terhadap berbagai anasir yang dapat menyumbang bagi pemahaman yang lebih sempurna. Aspek linguistik, misalnya, mencakup pemahaman terhadap susunan kata, makna gramatikal, dan variasi bacaan yang bisa memberikan nuansa makna yang berbeda. Aspek historis mencakup konteks zaman turunnya wahyu dan situasi sosial yang melatarbelakangi ayat tersebut, yang memungkinkan Tafsir lebih relevan dengan perkembangan zaman. Sementara itu, faktor kemasyarakatan mencakup keadaan umat manusia pada masa kini yang bersifat majemuk, yang turut mempengaruhi penerapan norma-norma atau kaidah-kaidah yang termaktub dalam Al-Qur'an dalam praktik keseharian.<sup>30</sup>

Penafsiran bertujuan untuk menggali makna yang lebih dalam dan lebih kontekstual, sehingga dapat diaplikasikan dalam kehidupan umat Islam di berbagai zaman. Dalam konteks ini, interpretasi tidak semata-mata terpaku pada pengungkapan makna *literal*, melainkan juga pada pemahaman yang mempertimbangkan pergeseran dinamis sosial, kemajuan ilmu pengetahuan, serta tantangan zaman yang dihadapi umat Muslim. Hal ini selaras dengan perspektif Quraish Shihab yang menegaskan bahwa penafsiran Al-Qur'an harus mampu menyelami makna yang lebih dalam

---

<sup>29</sup> Fahd bin 'Abd. al-Rahman bin Sulaiman al-Rumi, *Ushûl al-Tafsîr wa Manâhijuhu*, Riyadh: Maktabah al-Malik Fahd al-Wataniyah, 2017, hal. 96.

<sup>30</sup> M. Ali al-Shâbûnî, *al-Tibyân fî 'Ulûm Al-Qur'an*, Beirut: Âlam al-Kutub, 1985, hal. 84.

dan relevan secara kontekstual dengan realitas kehidupan umat Islam, baik dari aspek spiritual, sosial, maupun legal.<sup>31</sup>

Melalui penafsiran yang *profound* dan *contextual*, ayat-ayat Al-Qur'an diantisipasi mampu menyuguhkan pedoman eksistensi yang tidak semata-mata relevan pada era pewahyuan, tetapi juga mampu memberikan solusi yang relevan untuk tantangan kehidupan umat Islam di masa kini. Oleh karena itu, penafsiran Al-Qur'an membutuhkan pendekatan yang holistik dan inklusif, yang mempertimbangkan berbagai dimensi untuk menghasilkan pemahaman yang menyeluruh dan aplikatif.

## 2. Indikator Penafsiran

Indikator penafsiran Al-Qur'an dapat dilihat melalui berbagai aspek yang saling berkaitan, yang masing-masing memiliki peran penting dalam membentuk pemahaman yang komprehensif terhadap teks suci tersebut. Salah satu indikator utama adalah konteks ayat, yang mencakup pemahaman terhadap latar belakang historis dan situasional dari ayat yang ditafsirkan. Konteks ini meliputi alasan turunnya ayat (*asbab al-nuzûl*), kondisi sosial dan politik pada waktu itu, serta interaksi antara wahyu dan situasi yang dihadapi umat Islam pada masa tersebut.<sup>32</sup> Pemahaman konteks bersifat imperativ lantaran ayat-ayat Al-Qur'an sering kali mempunyai signifikansi yang berlainan manakala dipahami dalam pengaturan yang tertentu, dan ini dapat mempengaruhi bagaimana ayat tersebut diterapkan dalam kehidupan sehari-hari. Tanpa memperhitungkan konteks, penafsiran dapat kehilangan esensi dan relevansinya dalam situasi yang berbeda.<sup>33</sup>

Variasi bacaan (*Qirâat*) juga merupakan indikator penafsiran yang sangat signifikan, khususnya dalam memahami ayat-ayat yang memiliki perbedaan bacaan. *Qirâat* menunjuk kepada variasi pembacaan Al-Qur'an yang diterima serta diakui dalam tradisi keislaman, yang kerap kali mencakup perbedaan dalam pengucapan lafal maupun huruf-hurufnya. Perbedaan ini dapat menghasilkan variasi dalam makna dan interpretasi dari ayat yang dibaca, yang dapat memberikan nuansa baru atau bahkan mempengaruhi keputusan hukum.<sup>34</sup> Oleh karena itu, menganalisis bagaimana perbedaan bacaan ini mempengaruhi pemahaman terhadap suatu ayat menjadi sangat penting, terutama dalam konteks penafsiran hukum Islam atau dalam memahami perbedaan pandangan di kalangan ulama.

---

<sup>31</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Jilid I, Jakarta: Perpustakaan Umum Islam Jama', 2002, hal. 95.

<sup>32</sup> M. Alî al-Shâbûnî, *al-Tibyân fî 'Ulûm Al-Qur'an*, hal. 229.

<sup>33</sup> Subhî al-Shâlih, *Mabâhith fî 'Ulûm Al-Qur'an*, Dâr al-Ilm li al-Malâ'yîn, 1988, hal. 78.

<sup>34</sup> Muhammad al-Amin al-Syinqîthi, *Adhwâ' al-Bayân*, hal. 59.

Selain itu, metodologi penafsiran juga menjadi sebuah indikator yang tidak kurang signifikansinya dalam mekanisme interpretasi Al-Qur'an. Metode Tafsir mengacu kepada pendekatan atau teknik yang dipergunakan oleh seorang mufasir (pakar ilmu Tafsir) dalam menguraikan maksud suatu ayat. Terdapat beragam metodologi yang dapat diterapkan, di antaranya Tafsir bi Al-Qur'an (Penafsiran melalui Al-Qur'an), yakni ketika seorang penafsir merujuk pada bagian-bagian lain di dalam Al-Qur'an untuk menguraikan maksud suatu ayat, serta Tafsir *bi al-ra'y* (Penafsiran melalui pertimbangan nalar), yang memanfaatkan penalaran rasional atau logika dalam menerangkan makna suatu ayat.<sup>35</sup> Metode Tafsir lainnya mencakup *Tafsir bi al-'ilm* (Tafsir dengan ilmu pengetahuan), yang menggunakan ilmu pengetahuan ilmiah untuk mengaitkan Tafsir dengan penemuan atau fakta-fakta yang relevan. Pemahaman terhadap metode Tafsir ini sangat penting untuk menentukan bagaimana mufasir memposisikan dirinya dalam proses penafsiran dan bagaimana ia menyesuaikan pemahamannya dengan konteks sosial, politik, dan ilmiah pada saat itu.

Ketiga tolak ukur ini berfungsi sebagai piranti pengukur yang membantu menjamin bahwa penafsiran Al-Qur'an dilaksanakan dengan metode yang akurat, menyeluruh, dan kontekstual dengan tuntutan era. Dengan mempertimbangkan ketiga unsur tersebut, penafsiran dapat lebih menggalih makna esensial dari teks Al-Qur'an, yang tidak hanya bermakna bagi masa lampau melainkan juga dapat diaplikasikan dalam menjawab tantangan masa kini.

### 3. Fungsi Penafsiran

Tafsiran Al-Qur'an memiliki sejumlah peran yang amat fundamental guna menangkap makna terdalam teks suci ini serta menjaganya tetap kontekstual dengan realitas kehidupan umat Muslim. Fungsi pertama yang sangat mendasar adalah menjelaskan makna. Al-Qur'an selaku wahyu yang diamanatkan dalam lisan Arab memuat isyarat yang bersifat sangat hakiki dan acapkali mempunyai dimensi yang melampaui pemahaman yang bersifat dzohir. Dalam proses penafsiran, mufassir berusaha menggali makna yang terkandung dalam setiap ayat, baik itu secara linguistik, historis, maupun filosofis.<sup>36</sup> Tafsiran ini memungkinkan penganut Islam untuk menangkap ajaran-ajaran Al-Qur'an dengan lebih gamblang, serta memaparkan relevansi dan keterterapan ayat-ayat tersebut dalam kehidupan mereka sehari-hari.

Fungsi kedua dari penafsiran adalah menghubungkan dengan realitas. Al-Qur'an diturunkan pada masa yang berlainan

---

<sup>35</sup> Al-Syâwî, *Jamâl al-Qurrâ*, edisi I, Dâr al-Mamûn, 1997, hal. 48.

<sup>36</sup> Badaruddin Muhammad al-Zarkasyi, *al-Burhan fî 'Ulûm Al-Qur'an*, jilid II, hal.

daripada zaman kontemporer ini, dengan tantangan dan konteks sosial yang tentu berbeda pula. Oleh karena itu, penafsiran berfungsi untuk menjembatani teks Al-Qur'an dengan realitas kehidupan umat Islam di berbagai zaman, termasuk menghadapi masalah-masalah kontemporer. Dalam hal ini, penafsiran memberikan panduan yang relevan bagi umat Islam dalam mengatasi permasalahan yang mereka hadapi di dunia modern, seperti dalam bidang ekonomi, politik, sosial, dan teknologi.<sup>37</sup> Melalui penafsiran yang baik, ajaran Al-Qur'an tidak semata-mata dimaknai sebagai suatu entitas yang hanya berlaku pada kurun waktu lampau, tetapi juga menjadi pedoman yang dapat diterapkan pada konteks kehidupan saat ini.

Fungsi ketiga yang sangat penting dari penafsiran adalah mendukung praktik hukum. Al-Qur'an menduduki posisi sebagai sumber primer legislasi dalam agama Islam, di mana beragam ayat-ayat di dalamnya mengatur berbagai dimensi kehidupan, mencakup persoalan ibadah, interaksi kemasyarakatan (*muâmalah*), serta tatanan kehidupan sosial.<sup>38</sup> Penafsiran terhadap ayat-ayat hukum ini memberikan dasar hukum yang kuat untuk pengambilan keputusan dalam berbagai kasus yang dihadapi oleh umat Islam, baik itu dalam bidang keluarga, ekonomi, hingga tata negara. Dengan hadirnya penakwilan yang selaras, kaum Muslimin dapat kian mudah mencernakan penerapan syari'at Islam yang berumber dari Al-Qur'an dalam konteks kehidupan mereka, serta meminimalisir timbulnya perbedaan persepsi yang mungkin muncul dalam proses penetapan hukum. Oleh karena itu, penafsiran memainkan peran yang sangat vital dalam memastikan bahwa hukum Islam dapat diterapkan secara adil dan sesuai dengan prinsip-prinsip keadilan dalam Masyarakat.<sup>39</sup>

Secara keseluruhan, penafsiran memiliki fungsi yang sangat luas dan penting dalam menjelaskan makna Al-Qur'an, menghubungkannya dengan realitas hidup umat Islam, dan mendukung penerapan hukum Islam yang relevan dan adil. Tanpa penafsiran yang tepat, pemahaman terhadap ajaran Al-Qur'an bisa menjadi terbatas, sehingga tidak dapat memberikan manfaat yang maksimal bagi umat Islam dalam menghadapi tantangan zaman.

## H. Tinjauan Pustaka

Di bawah ini merupakan eksplorasi ilmiah yang telah lampau yang memiliki korelevanan dengan pokok bahasan “*Qirâat* serta Implikasinya terhadap Penafsiran ayat-ayat hukum dalam Kitab Tafsir *Adhwâ' al-Bayân* karangan Muhammad al-Amîn asy-Syinqîthi”:

---

<sup>37</sup> M. Hamid, *Tafsir al-Qurthûbi*, Jakarta: Azzam Pustaka, 2007, hal. 48.

<sup>38</sup> Hasanuddin A. F, *Perbedaan Qirâat dan Pengaruhnya Terhadap Istinja'at Hukum dalam Al-Qur'an*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995, hal. 112-113.

<sup>39</sup> Sya'ban Muhammad Ismail, *Mengenal Qirâat Al-Qur'an*, Semarang: Dina Utama, 1993, hal. 60-61.

- a. Buku berjudul “*Qirâat Pada Masa Awal Islam*” karya Ahmad Saepuloh<sup>40</sup> membincangkan sejarah kemunculan *Qirâat* di Makkah dan Madinah serta bagaimana variasi bacaan menopang umat Islam dalam menafsirkan Al-Qur’an. Saepuloh menekankan bahwa *Qirâat* muncul sebagai respons terhadap keragaman dialek di kalangan umat Islam. Hal ini relevan dengan penelitian ini karena memberikan konteks historis tentang bagaimana variasi bacaan dapat mempengaruhi pemahaman awal umat Islam terhadap teks suci. Namun, fokus utama penelitian ini adalah pada pengaruh *Qirâat* terhadap penafsiran hukum, yang mungkin belum sepenuhnya dibahas dalam karya Saepuloh.
- b. Buku berjudul “*Pengaruh Qirâat terhadap Penafsiran*” karya M. Quraisy Syihab<sup>41</sup> mengungkapkan bahwa perbedaan *Qirâat* tidak hanya memengaruhi makna linguistik tetapi juga membawa implikasi teologis dan hukum dalam penafsiran Al-Qur’an. Penulis memberikan contoh konkret dari ayat-ayat yang berbeda makna berdasarkan variasi bacaan. Pendekatan ini sangat relevan dengan penelitian ini karena menunjukkan bagaimana variasi bacaan dapat mempengaruhi interpretasi hukum dan memberikan wawasan lebih lanjut tentang dampak *Qirâat* dalam konteks Tafsir hukum. Namun, fokus penulis lebih kepada implikasi teologis dan *linguistik*, sedangkan penelitian ini lebih terfokus pada aspek hukum dan metodologi penafsiran oleh al-Syinqîthi
- c. Buku berjudul “*Studi Ilmu-ilmu Al-Qur’an*” karya Manna’ Khalil al-Qathân<sup>42</sup> membahas berbagai aspek ilmu Al-Qur’an, termasuk *Qirâat*, serta bagaimana perbedaan bacaan dapat mempengaruhi pemahaman teks suci. Dia menjelaskan konsep dasar dari *Qirâat* dan aplikasinya dalam penafsiran. Karya ini memberikan dasar teoritis yang kuat untuk memahami *Qirâat* dan relevansinya dalam konteks penafsiran hukum. Namun, penelitian ini akan lebih mendalami bagaimana al-Syinqîthi menerapkan konsep-konsep tersebut dalam Tafsirnya dan apakah ia menggunakan *Qirâat* untuk mendukung madzhab tertentu atau bersikap netral.

## I. Metodologi Penelitian

Dalam upaya perolehan data ataupun rujukan yang dihelat, maka kajian ini memanfaatkan metoda sebegini rupa:

### 1) Objek Penelitian

Secara garis besar, penyelidikan terbagi ke dalam dua rupa, yaitu telaah kepustakaan dan pengamatan lapangan. Jenis penyelidikan ini

---

<sup>40</sup> A. Saepuloh, “*Qirâat Pada Masa Awal Islam*,” dalam *Jurnal Episteme*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2014, hal. 29.

<sup>41</sup> M. Quraisy Syihab, *Tafsir al-Misbah*, Jilid I, hal. 37.

<sup>42</sup> Manna Khalil al-Qathân, *Studi Ilmu-ilmu Al-Qur’an*, hal. 247.

tergolong sebagai penelitian Pustaka (*library research*), yakni suatu studi yang bertujuan memaknai fenomena terkait hal-hal yang dialami oleh subjek penelaahan, seperti sikap, tanggapan, perbuatan, dan sebagainya, secara menyeluruh serta melalui penggambaran deskriptif berbentuk kata-kata dan tuturan dalam suatu konteks kekhususan yang alamiah dengan memanfaatkan beragam metode *naturalistik*.<sup>43</sup> Dengan demikian, data yang dimaksud di sini merupakan data yang diungkapkan dalam bentuk kata-kata lisan, bukan dalam bentuk *numerik*. Sumber-sumber yang dijadikan bahan kajian kualitatif bersumber dari bahan-bahan tercetak yang memiliki kaitan dengan topik yang dibahas. Kajian ini merupakan suatu rangkaian aktivitas keilmuan dalam pemecahan permasalahan.

## 2) Sumber Data Penelitian

Sumber kajian yang dimanfaatkan dalam riset ini merupakan hasil penggalan informasi yang dijalankan melalui metode eksplorasi kepustakaan. Dengan menghimpun data yang didapatkan, selanjutnya dikategorikan ke dalam dua jenis sumber informasi, yakni sumber data primer dan sumber data sekunder.

### 1. Data Primer

Adapun yang menjadi sumber data primer penelitian ini yaitu Tafsir *Adhwâ' al-Bayân* karya Muhammad al-Amîn al-Syinqîthi.

### 2. Data Sekunder

Data skunder adalah data yang dikumpulkan dari buku dan jurnal ilmiah lainnya. Data yang diperoleh bisa berasal dari datayang sudah ada dan mempunyai hubungan dengan masalah yang diteliti atau sumber data pelengkap yang berfungsi melengkapi data-data yang diperlukan dari data primer, antara lain meliputi literatur Ilmiah diantaranya buku karya Manna' Khalil al-Qathân (*Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an*) dan Muhammad Alî al-Şhâbûnî (*Al-Tibyân fî Ulûm Al-Qur'an*) memberikan penjelasan yang rinci tentang definisi, sejarah, dan klasifikasi *Qirâat* (Manna' Khalil al-Qathân, 2007; Muhammad Alî al-Şhâbûnî, 1985).

## 3) Teknik Pengumpulan Data

Tentang hal ini, pengumpulan data merupakan suatu teknik atau cara yang dipergunakan untuk menghimpun data-data yang diperlukan bagi penelitian melalui prosedur yang bersifat sistematis dan konvensional. Yang dimaksudkan dengan data penelitian ialah seluruh informasi atau bahan keterangan mengenai fenomena yang terkait dengan kajian. Data tersebut didapatkan melalui proses penginformasian

---

<sup>43</sup> Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2005, hal. 6.

dari berbagai sumber tertulis, semisal buku, artikel ilmiah, serta dokumen resmi yang berhubungan dengan *Qirâat* dan Tafsir.

#### 4) Teknik Pengolahan Data

Langkah awal dimulai dengan pengumpulan data, yang juga dikenal sebagai pengumpulan data. Setelah itu, data atau informasi yang dihasilkan dari proses penelitian diuraikan. Selanjutnya dilakukan reduksi data yang merupakan suatu prosedur yang berorientasi pada transformasi data serta mengidentifikasi pola dari sekumpulan besar data yang telah terkumpul. Data kemudian dipaparkan dalam wujud deskripsi ringkas beserta relasi antar kategori dan bagian. Terakhir dilakukan penarikan kesimpulan dari riset yang telah dilaksanakan.

#### 5) Analisis Data

Telaah data merupakan tindak susulan daripada kegiatan antiseden (perhimpunan data, dan serupa itu). Dalam hal ini, data mentah yang telah dikumpulkan perlu diadakan katagorisasi serta diperas sedemikian rupa sehingga data tersebut memiliki makna untuk menjawab masalah. Dapat dikatakan pula bahwa, data yang telah terkumpul akan dilakukan pemilihan pereduksian. Untuk selanjutnya dianalisis sesuai dengan tujuan penelitian. Dengan demikian, jelaslah bahwa Analisis data merupakan bagian yang amat penting dalam metode ilmiah.

### J. Jadwal Penelitian

Adapun jadwal penelitian ini diperkirakan selesai dalam kurun waktu tiga sampai enam bulan, terhitung dari November 2024 sampai dengan tenggat waktu target pada bulan Agustus 2025. Dalam penelitian studi pustaka ini peneliti mengumpulkan data-data melalui kitab-kitab, buku-buku, jurnal ilmiah, dan sebagainya.

### K. Sistematika Penelitian

Adapun sistematika penulisan dalam penelitian ini adalah memberikan penjelasan secara singkat tentang rencana dan sistem tesis yang akan datang sesuai dengan peraturan yang berlaku, yaitu:

Bab pertama, segmen ini memuat hal ihwal mukadimah yang meliputi pemaparan tentang latar belakang persoalan, pengenalan masalah, penentuan batasan masalah, penyusunan pokok masalah, maksud penyelidikan, guna penelitian, bangun teori, telaah kepustakaan, tatacara penyelidikan, dan kerangka penulisan.

Bab kedua, bagian ini membahas tentang *Qirâat* dalam studi Al-Qur'an. Pada bab ini akan diuraikan definisi, sejarah perkembangan *Qirâat*, Perbedaan Al-Qur'an *Qirâat* dalam pemahaman ayat-ayat Al-Qur'an, khususnya yang berkaitan dengan hukum-hukum syarî'ah.

Bab ketiga, bagian ini membahas Tafsir *Adhwâ' al-Bayân* karya Muhammad al-Amîn al-Syinqîthi. Dalam bab ini akan dijelaskan latar belakang penulisan Tafsir tersebut, metode penafsiran yang digunakan oleh al-Syinqîthi, serta pandangan al-Syinqîthi mengenai penggunaan *Qirâat syâdz* sebagai penguat penafsiran dalam konteks hukum. Bab ini juga akan menyoroti dua tujuan utama penulisan kitab *Adhwâ' al-Bayân*, khususnya dalam hal penggunaan *Qirâat*.

Bab keempat, bagian ini membahas secara khusus pengaruh *Qirâat* terhadap penafsiran ayat-ayat hukum dalam *Adhwâ' al-Bayân*. Pembahasan ini mencakup analisis terhadap beberapa contoh ayat hukum yang ditafsirkan oleh al-Syinqîthi, serta bagaimana variasi *Qirâat* mempengaruhi interpretasi ayat-ayat tersebut. Penelitian ini juga akan meneliti apakah al-Syinqîthi menggunakan *Qirâat* tertentu untuk mendukung madzhab yang dianutnya atau bersikap netral. Bab ini juga akan menguraikan temuan penelitian dan pembahasan lebih mendalam tentang implikasi penggunaan *Qirâat* dalam penafsiran ayat-ayat hukum oleh al-Syinqîthi. Termasuk di dalamnya adalah analisis mengenai relevansi *Qirâat syâdz* dalam penafsiran hukum syarî'ah, serta dampaknya terhadap praktik hukum Islam.

Bab kelima, bagian akhir ini berisi kesimpulan dan saran dari penelitian. Kesimpulan akan merangkum hasil analisis mengenai pengaruh *Qirâat* terhadap penafsiran ayat-ayat hukum dalam *Adhwâ' al-Bayân*, serta saran untuk penelitian selanjutnya yang mungkin dapat mengembangkan studi lebih lanjut mengenai hubungan antara *Qirâat* dan hukum Islam.



## **BAB II**

### ***QIRÂAT* DAN PERANNYA DALAM STUDI AL-QUR'AN**

#### **2. Definisi *Qirâat***

Secara *Linguistik*, istilah *Qirâat* merupakan bentuk plural dari *qirâ'ah* yang berakar dari kata (قَرَأَ). Dari akar kata inilah kemudian terbit istilah Qur'an dan *Qirâ'ah*. Makna yang mengumpulkan (*Al-jam'u wa al-dhammu*), yaitu mengoleksi serta menyatukan antara satu unsur dengan lainnya, membaca (*al-tilâwah*) yakni melisankan untaian kata yang tertera. *Tilâwah* juga dinamakan *Qirâ'ah* sebab menyatukan rangkaian bunyi huruf menjadi satu dalam benak untuk menghasilkan satu suara utuh yang hendak dilafazkan.<sup>1</sup>

Sedangkan secara istilah, kata *Qirâat* didefinisikan dengan berbagai cara oleh para ulama. Ibnu Al-Jazari (w. 833 H/1429 M) mengemukakan definisi *Qirâat* sebagai berikut:<sup>2</sup>

*“Qirâat merupakan suatu disiplin ilmiah yang mengkaji tata cara pengucapan berbagai kosakata Al-Qur'an beserta variasi yang bersumber dari sejumlah perawi yang silsilahnya tersambung hingga kepada Rasulullah, istilah tersebut dinisbahkan kepada individu yang meriwayatkannya.”*

---

<sup>1</sup> Addin Kholisin, *Kajian Ilmu Qirâat*, Kalimantan Selatan: Ruang Karya, 2023, hal. 13.

<sup>2</sup> Addin Kholisin, *Kajian Ilmu Qirâat*, hal. 13.

Berdasarkan definisi tersebut, *Qirâat* dipahami sebagai suatu disiplin yang mempelajari tata cara melafalkan kata-kata dalam Al-Qur'an serta variasi perbedaan yang bersumber dari para periwayat yang sanadnya tersambung hingga Rasulullah. Melalui definisi ini, Ibn Al-Jazari tidak semata memandang *Qirâat* sebagai sistem ortografi dan keragaman ucapan semata, melainkan telah menjelma menjadi sebuah bidang keilmuan yang mandiri serta menegaskan bahwa asal-usul berbagai model bacaan *Qirâat* bukanlah produk ijtihad, melainkan bersandar pada bukti periwayatan. Ilmu *Qirâat* memegang peran yang signifikan dalam memelihara keotentikan Al-Qur'an. Dengan mempelajari berbagai model bacaan yang diwariskan, umat Islam dapat memahami keanekaragaman dalam tradisi secara lisan dan tulisan dalam Al-Qur'an. Hal ini tidak semata-mata memperkaya pemahaman tekstual, melainkan juga mengokohkan *confidence* terhadap keaslian dan kesucian wahyu yang diturunkan kepada Nabi Muhammad. Melalui disiplin ini, tradisi pembacaan Al-Qur'an senantiasa terpelihara dan terwariskan dari satu generasi kepada generasi berikutnya.

Namun berbeda dengan al-Zarkasyi (745-794 H/1344-1391 M) yang merumuskan definisi *Qirâat* sebagai berikut.

الْقِرَاءَاتُ هِيَ اِخْتِلَافُ اَلْفَاظِ الْوَحْيِيِّ ذُكِرَتْ فِي كُتُبِ الْحُرُوفِ اَوْ كَيْفِيَّتِهَا مِنْ تَخْفِيفٍ وَتَثْقِيلٍ  
وَعَبْرَهُمَا<sup>3</sup>

“*Qirâat* merupakan variasi sejumlah lafaz wahyu (Al-Qur'an) dalam aspek ortografi huruf maupun pelafalannya, yang mencakup *takhfif* (membaca tanpa *tasydîd*), *tatsqil* (membaca dengan *tasydîd*), dan selainnya.”

Dari formulasi definisi tersebut, al-Zarkasyi memandang bahwa *Qirâat* mengilustrasikan variasi dalam lafal wahyu yang termaktub dalam Al-Qur'an, baik ditinjau dari segi penulisan huruf maupun metode pengucapannya. Bagi al-Zarkasyi, variasi ini mencakup dimensi-dimensi seperti *takhfif* (membaca tanpa pemberatan) dan *tatsqil* (membaca dengan pemberatan), beserta ragam perbedaan lain yang diakui dalam tradisi resital Qur'ani. *Qirâat* bukan hanya soal teknik pelafalan, tetapi juga tentang pelestarian keaslian wahyu dalam berbagai bentuk bacaan yang disampaikan oleh para perawi. Menurut al-Zarkasyi, setiap bacaan *Qirâat* memiliki makna yang penting dalam konteks pemahaman teks Al-Qur'an. Oleh karena itu, ilmu *Qirâat* wajib dipelajari guna menyerap makna yang tersirat di balik variasi tersebut. Variasi dalam bacaan Al-Qur'an juga memungkinkan umat Islam untuk mendalami ayat-ayat suci, baik dalam

<sup>3</sup> Imam Badr al-Din Muhammad az-Zarkasyi, *al-Burhan fi 'Ulûm Al-Qur'an*, Mesir: Isa al-Babi al-Halabi, Juz 1, cet 2, 2006, hal. 318.

konteks teologis maupun *linguistik*. Al-Zarkasyi menekankan bahwa meskipun bacaan *Qirâat* berbeda, mereka tetap berasal dari satu sumber yang sama, yaitu wahyu yang diturunkan kepada Nabi Muhammad.

Sementara itu, al-Zarqani (wafat 769 H/1367 M) tidak semata-mata memandang *Qirâat* sebagai artikulasi lafazh belaka sebagaimana definisi al-Zarkasyi, melainkan secara khusus menjabarkannya sebagai suatu mazhab (aliran) ragam bacaan yang asal-usulnya bersumber dari *riwâyat*. Al-Zarqani mengungkapkan definisi ini sebagai berikut.

الْقِرَاءَاتُ فِي الْأَصْطِلَاحِ مَذْهَبٌ يَذْهَبُ إِلَيْهِ إِمَامٌ مِنْ أئِمَّةِ الْقُرْآنِ مُخَالَفًا بِهِ غَيْرُهُ فِي نُطْقِ بِالْقُرْآنِ الْكَرِيمِ مَعَ اتِّفَاقِ الرِّوَايَاتِ وَالطَّرِيقِ عَنْهُ، سِوَاءٌ أَكَانَتْ هَذِهِ الْمُخَالَفَةُ فِي نُطْقِ الْحُرُوفِ أَمْ فِي نُطْقِ هَيْئَاتِهَا.<sup>4</sup>

“*Qirâat* adalah salah satu madzhab dari beberapa madzhab artikulasi (kosa kata) Al-Qur’an yang dipilih oleh salah seorang imam *Qirâat* yang berbeda dengan madzhab lainnya disertai dengan diterimanya atau disepakatinya antara riwayat dan thariqnya, baik perbedaan tersebut terletak pada cara pengucapan huruf maupun bentuk-bentuk perbedaan kosakatanya.”

Dari beberapa definisi di atas, dapat dikelompokkan dua mainstream utama dalam memandang istilah *Qirâat*. Pertama, sudut pandang yang memandang *Qirâat* selaku disiplin yang mengkaji tata laku pengucapan ujaran Al-Qur’an, beserta variasi yang timbul dari sebilangan periwayat yang bersambung hingga kepada Rasulullah, seperti yang dijelaskan oleh Ibn. Al-Jazari. Perspektif ini lebih menekankan pada sistem bacaan yang diwariskan dan menjaga keaslian bacaan Al-Qur’an melalui berbagai model bacaan yang telah diterima dalam tradisi. Dalam pandangan ini, *Qirâat* bukan hanya sekedar masalah artikulasi lafadz, tetapi juga berfungsi untuk melestarikan keutuhan wahyu yang diterima dari Nabi Muhammad SAW. Kedua, perspektif yang lebih menekankan pada perbedaan-perbedaan teknis dalam pelafalan dan penulisan lafadz, seperti yang diungkapkan oleh al-Zarkasyi dan al-Zarqani. Dalam pandangan ini, *Qirâat* dipersepsikan sebagai diversitas dalam modus melisankan huruf serta variasi-variasi diskrepansi dalam leksikon yang termaktub dalam Al-Qur’an. Aspek teknis ini merangkum *takhfif* (melafalkan tanpa penebalan) dan *tatsqil* (melafalkan dengan penebalan), yang mengisyaratkan kemajemukan dalam pelafalan tanpa mengalterasi esensi yang terhunjam dalam teks Al-Qur’an. Pendekatan ini lebih berfokus pada ragam bacaan sebagai bentuk tradisi yang dihormati dan dilestarikan dalam ajaran Islam.

---

<sup>4</sup> Addin Kholisin, *Kajian Ilmu Qirâat*, hal. 14.

Pendapat tersebut tidak perlu dipertentangkan, karena kajian ilmu *Qirâat* sebenarnya mencakup kedua aspek tersebut. Penggabungan dua pandangan ini justru memberikan wawasan yang lebih luas dan mendalam terhadap ilmu *Qirâat*. Di satu sisi, *Qirâat* dapat dipahami sebagai disiplin ilmu yang berdiri sendiri, yang mempelajari secara sistematis tata cara pelafalan yang tepat dan perbedaan-perbedaan dalam membaca Al-Qur'an sesuai dengan *riwâyat* yang shahîh. Ilmu ini tidak hanya terbatas pada teori, tetapi juga melibatkan praktik langsung dalam mempelajari dan mengajarkan bacaan Al-Qur'an kepada umat Islam. Dengan pemahaman yang benar tentang *Qirâat*, umat Islam dapat memastikan bahwa bacaan mereka sesuai dengan tradisi yang diwariskan oleh para perawi dan diterima sepanjang sejarah. Di sisi lain, disiplin ilmu *Qirâat* pun merangkum berbagai corak pelafalan bacaan Al-Qur'an yang beraneka ragam, yang memperkaya khazanah tradisi pembacaan Al-Qur'an. Perbedaan-perbedaan ini meliputi variasi dalam pelafalan huruf, intonasi, serta pengucapan kata-kata dalam teks Al-Qur'an, yang keseluruhannya absah dan seirama dengan wahyu yang diamanatkan. Variasi dalam bacaan ini tidak mengubah makna fundamental yang terhunjam dalam Al-Qur'an, melainkan memperkaya penafsiran terhadap teks tersebut dalam berbagai konteks kebahasaan dan kultural. Perbedaan-perbedaan ini juga memperlihatkan kekayaan tradisi lisan dalam masyarakat Islam, di mana setiap perawi menyampaikan bacaan dengan cara yang sedikit berbeda, tetapi tetap memelihara keaslian wahyu.

### 3. Istilah-Istilah dalam *Qirâat*

Bagi seseorang yang ingin mendalami ilmu *Qirâat*, penting untuk memahami perbedaan antara empat istilah kunci. Banyak orang sering kesulitan membedakan diantara istilah-istilah tersebut, yang akhirnya menyebabkan kebingungan. Keempat istilah itu adalah *Qirâat*, *riwâyat*, *thâriq*, dan *wajh*. Para ulama menggunakan istilah-istilah ini untuk merujuk pada makna tertentu, sehingga pemahaman yang tepat diperlukan agar tidak terjadi kesalahpahaman.<sup>5</sup>

#### 2. *Al-Qirâat*

*Al-Qirâat* (القِرَاءَةُ) secara harfiah berarti bacaan. Istilah ini merujuk pada setiap bacaan yang dikaitkan dengan seorang *Qâri'* (ulama ahli bacaan Al-Qur'an) tertentu. Oleh karena itu, muncul istilah seperti *Qirâat* 'Ashim, *Qirâat* Nafi', *Qirâat* Ibnu Katsir dan sebagainya. Mereka adalah para imam yang menjadi sumber dari *Qirâat* yang spesifik tersebut.

---

<sup>5</sup>Abdu al-Tawwab Mursi Hasan al-Akrat, *Baina al-Qirâat Al-Qur'aniyyah wa al-Lahjat al-Arabiyyah, Kulliyat al-Lughah al-Arabiyyah*, Cet. I. Kairo, 2008, hal. 19.

Berdasarkan pengertian tersebut, Ilmu *Qirâat* dapat dimaknai sebagai disiplin yang mengkaji tata cara pembacaan Al-Qur'an sesuai dengan kaidah-kaidah tajwid yang telah ditetapkan, dengan memerhatikan berbagai keragaman dalam pengucapan huruf, panjang pendeknya suatu bacaan, serta tanda-tanda baca yang berpotensi memengaruhi penafsiran makna. Terdapat beberapa *Qirâat* yang berbeda, seperti *Qirâat* 'Ashim, *Qirâat* Nafi' dan *Qirâat* Ibnu Katsir, yang masing-masing memiliki ciri khas dan disebarkan melalui sanad yang jelas dari para ulama ahli bacaan. Meskipun terdapat perbedaan cara membaca, semua *Qirâat* ini tetap menjaga keaslian dan makna Al-Qur'an yang *shahîh*. Pembelajaran *Qirâat* tidak hanya mengajarkan cara membaca, tetapi juga memperdalam penguasaan ilmu tajwid, serta meningkatkan keterampilan dalam mendengarkan dan mengulang bacaan yang benar. Hal ini menjadikan *Qirâat* sebagai sarana yang penting untuk menjaga warisan ilmiah dalam dunia Islam serta memperkaya pemahaman dan pengalaman spiritual umat Islam.

### 3. *Al-Riwâyat*

*Al-Riwâyat* (الرِّوَايَةُ) adalah sesuatu yang disandarkan kepada perawi atau orang yang mengutip *Qirâat* secara langsung dari Imam *Qirâat* tertentu. Para Imam *Qirâat* memiliki murid-murid yang melalui mereka ilmu *Qirâat* tersebar luas. Misalnya, *riwâyat* Warsy dari Nafi', *riwâyat* Hafsh dari 'Ashim, riwayat Ibnu Wardan dari Abu Ja'far, dan sebagainya.

Berdasarkan definisi diatas, *riwâyat* (الرِّوَايَةُ) dapat dipahami sebagai orang yang mengutip atau menyampaikan *Qirâat* langsung dari seorang Imam *Qirâat* tertentu. *Riwâyat* bertindak sebagai perantara yang menjaga dan menyebarkan ilmu *Qirâat* yang diajarkan oleh Imam mereka kepada generasi berikutnya. Setiap *riwâyat* memiliki sanad yang jelas, yang menghubungkan mereka dengan Imam *Qirâat* tertentu, seperti *riwâyat* Warsy dari Nafi', *riwâyat* Hafsh dari 'Ashim, dan *riwâyat* Ibnu Wardan dari Abu Ja'far. Masing-masing *riwâyat* ini mencerminkan cara baca yang berbeda sesuai dengan metodologi yang diajarkan oleh Imam mereka, dan sebagai unsur yang krusial dalam menjamin otentisitas dan validitas tilawah Al-Qur'an. Oleh karena itu, *riwâyat* memegang peranan yang amat signifikan dalam memelihara kesinambungan dan keragaman *Qirâat* Al-Qur'an yang *shahîh* di seantero dunia Islam.

### 4. *Al-Tharîq*

*Al-Tharîq* (الطَّرِيقُ) secara bahasa berarti jalur atau jalan. Istilah ini merujuk pada rangkaian sanad (yaitu, para perawi) yang berakhir pada seorang perawi dari Imam *Qirâat* atau guru (syaikh) bacaan Al-Qur'an tertentu. *Tharîq* digunakan untuk menunjukkan apa yang diriwayatkan

oleh seorang *Qâri'* dari generasi yang lebih akhir (yakni, yang hidup setelah Rawi pertama dari *Qâri'* tertentu). Misalnya, *tharîq* atau jalur al-Azraq dari Warasy, *tharîq* Abu Rabi'ah dari al-Bazzy, *tharîq* 'Ubaid Ibnu ash-Shabbah dari Hafsh, dan sebagainya.<sup>6</sup>

Berdasarkan definisi di atas, *Al-Tharîq* (الطَّرِيقُ) dapat dipahami sebagai jalur atau rangkaian sanad yang menghubungkan seorang *Qâri'* dengan Imam *Qirâat* atau guru bacaan tertentu. *Al-Tharîq* ini menunjukkan urutan perawi yang menyampaikan bacaan Al-Qur'an dari generasi ke generasi, dan mencerminkan bagaimana bacaan *Qirâat* diteruskan melalui jalur yang jelas dan sah. *Al-Tharîq* digunakan untuk merujuk pada apa yang diriwayatkan oleh seorang *Qâri'* yang hidup setelah perawi pertama dalam jalur *Qirâat* tersebut. Misalnya, *tharîq* al-Azraq dari Warsy, *tharîq* Abu Rabi'ah dari al-Bazzy, dan *tharîq* 'Ubaid Ibnu ash-Shabbah dari Hafsh adalah contoh-contoh jalur yang menunjukkan bagaimana bacaan *Qirâat* diteruskan dari satu perawi ke perawi berikutnya. Lintasan *tharîq* ini imperatif untuk memastikan bahwa *tilâwah* Al-Qur'an yang disambungkan itu berkesinambungan dalam akurasi dan validitas, serta berpedoman pada kaidah yang telah digariskan oleh Imam *Qirâat* masing-masing.

##### 5. *Al-Wajh*

*Al-Wajh* (الْوَجْه) secara bahasa dapat dimaknai sebagai versi atau ragam, yaitu semua bentuk perbedaan atau khilâfiyah yang diriwayatkan dari *Qâri'* tertentu, di mana dalam kasus ini seseorang diperbolehkan untuk memilih mana yang akan dibacanya, karena semuanya *shahîh* dari *Qâri'* tersebut. Perbedaan-perbedaan dalam *Tharîq* terkadang mencakup juga perbedaan-perbedaan dalam *Wajh* ini. Misalnya, pada saat waqaf pada kata *al-‘Âlamîn* (الْعَالَمِينَ) dalam ayat ke-2 Q.S. al-Fâtihah, terdapat 3 *wajh* atau versi, yaitu dibaca pendek (*qashr*), sedang (*tawassuth*), dan panjang (*mad*).<sup>7</sup> Seorang *Qari'* diperbolehkan memilih mana saja dari ketiganya, namun disarankan oleh Ibnu al-Jazari agar ia memilih satu versi saja dalam satu kali pengkhataman. Maksudnya, pada seluruh kata tersebut, di mana pun ia waqaf selama membacanya, ia memilih satu versi. Bila ia sudah selesai, dan kemudian memulai dari awal lagi, ia boleh menggunakan versi lainnya.

<sup>6</sup> Iwan Ramadhan Sitorus, "Asal usul Ilmu *Qirâat*," dalam *Jurnal al-Afkar*, Tahun 2018, hal. 75-82.

<sup>7</sup> Muhammad Agus Salim, "*Qirâat, Riwayah, Tharîq* dan *Wajh* dalam Variasi Bacaan Al-Qur'an (Studi Sample Riwayat Hafsh Dari Imam Ashim)" dalam *El-Mu'Jam. Jurnal Kajian Al Qur'an Dan al-Hadits*, Vol. 02 Tahun 2022, hal. 1-13.

Berdasarkan definisi di atas, *Al-Wajh* (الْوَجْهُ) dapat dipahami sebagai berbagai versi atau ragam bacaan yang sah dan diperbolehkan dalam *Qirâat*, di mana seorang *Qâri'* dapat memilih mana yang akan dibaca karena semua versi tersebut diterima secara sah dari *Qâri'* atau Imam *Qirâat* tertentu. Perbedaan-perbedaan dalam *Wajh* ini sering kali muncul dalam hal waqaf, panjang pendeknya bacaan, atau variasi pelafalan kata, seperti yang terlihat pada kata *al-'Âlamîn* (الْعَالَمِينَ) dalam Q.S. al-Fâtihah. Terdapat tiga versi waqaf yang diperbolehkan pendek (*qashr*), sedang (*tawassuth*), dan panjang (*mad*) dan seorang *Qâri'* diperbolehkan memilih salah satunya. Namun, disarankan oleh Ibnu al-Jazari agar seorang *Qâri'* konsisten memilih satu versi dalam satu kali pengkhataman Al-Qur'an. Dengan demikian, meskipun perbedaan dalam *al-Wajh* memberikan fleksibilitas, konsistensi dalam penggunaan versi yang sama dalam satu kali bacaan diutamakan.

Dengan demikian, tilawah Al-Qur'an yang dinisbahkan kepada seorang imam tertentu dinamakan *Qirâat*. Apa yang dinisbatkan kepada seseorang yang mengutip riwayatnya dari imam tersebut secara langsung disebut *al-Riwâyah*. Selanjutnya, apa yang disandarkan kepada orang lain yang meriwayatkan bacaan sesudah mereka disebut dengan *al-Tharîq*. Sedangkan perbedaan-perbedaan yang mungkin ada dalam *riwâyat* dari satu orang imam tertentu dalam cara membaca kata atau ayat yang sama disebut dengan *al-Wajh*.

#### 4. Perbedaan Al-Qur'an, *Qirâat* dan Tajwid

##### 1) Al-Qur'an dan *Qirâat*

Terdapat perbedaan pendapat di kalangan ahli ilmu mengenai hakikat perbedaan antara *Qirâat* dan Al-Qur'an. Di bawah ini penulis memaparkan sejumlah pandangan mereka, antara lain sebagaimana berikut:

##### 1) Al-Zarkasyi dan al-Qustalani menyatakan pendapat mereka sebagai berikut:

*"Al-Qur'an dan Qirâat merupakan dua entitas yang berlainan. Al-Qur'an adalah wahyu yang diamanatkan (kepada Nabi Muhammad SAW) sebagai mu'jizat dan keterangan. Sementara Qirâ'at adalah ikhtilaf lafazh-lafazh wahyu tersebut, baik berkenaan dengan huruf-hurufnya maupun metode pelafalannya, semisal takhfîf, tasydîd, dan selainnya"*<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Pujiyanto, A. F., "Aspek *Qirâat* dalam Al-Qur'an," dalam *Salimiya: Jurnal Studi Ilmu Keagamaan Islam*, Vol. 02 No. 3 Tahun 2021, hal. 202.

Pendapat yang dikemukakan oleh al-Zarkasyi dan al-Qustalâni menerangkan bahwa Al-Qur'an dan *Qirâat* mempunyai perbedaan yang fundamental.

Al-Qur'an menunjuk pada wahyu yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad SAW sebagai mu'jizat yang penuh dengan penjelasan, sementara *Qirâat* menunjuk pada perbedaan dalam lafazh-lafazh wahyu tersebut, baik dalam hal pelafalan huruf maupun ragam cara pelafalan, seperti perbedaan dalam meringankan atau memberatkan pelafalan huruf (*takhfif* dan *tasydîd*).

Secara elementer, *Al-Qur'an* merupakan wahyu yang memaparkan muatan serta tuntunan Ilahiah, sedangkan *Qirâat* menunjuk pada metode berbeda dalam melafalkan wahyu tersebut dengan variasi pengucapan yang absah dalam tradisi pembacaan Al-Qur'an.

*Diversitas* yang terpatери antara Al-Qur'an dan *Qirâat* mengemban implikasi yang berskala besar dalam pencerapan dan transmisi pedagogis Al-Qur'an itu sendiri. Perbedaan *Qirâat* yang ada tidak hanya terkait dengan cara pengucapan atau pengucapan huruf, tetapi juga mencakup perbedaan dalam penulisan dan makna yang tersirat dalam bacaan tersebut. Meskipun demikian, perbedaan ini selalu berada dalam kerangka pemahaman yang sudah disepakati oleh para ulama dan tidak merubah substansi wahyu yang disampaikan. Oleh karena itu, meskipun terdapat variasi dalam bacaan, inti ajaran Al-Qur'an tetap sama.

Salah satu ilustrasi disparitas yang sering diperbincangkan dalam ranah *Qirâat* adalah pada pelafalan leksikon-leksikon yang memiliki beragam varian atau metode pengucapan. Perbedaan dalam pengucapan huruf "s" atau "sh" misalnya, tidak merubah makna mendasar dari kalimat yang dibacakan. Ini menunjukkan bagaimana variasi pengucapan dapat menghasilkan nuansa tertentu dalam bacaan, namun tetap dalam koridor pemahaman yang benar dan sah. Hal ini memberikan warna dan kedalaman tersendiri dalam memahami pesan-pesan yang terkandung dalam Al-Qur'an.

Selain itu, perbedaan dalam *Qirâat* juga sering digunakan untuk membantu memperjelas pemahaman terhadap beberapa ayat yang memiliki kemungkinan Tafsir atau penafsiran yang beragam. Misalnya, perbedaan bacaan dapat menambah dimensi pemahaman tertentu yang lebih rinci atau lebih luas, tergantung pada konteksnya. Ini adalah salah satu keistimewaan dari adanya variasi bacaan dalam tradisi *Qirâat*, di mana setiap bacaan yang sah memberikan pemahaman yang lebih kaya terhadap makna ayat.

Namun, biarpun terdapat variasi dalam metode pembacaan, para penganut Islam senantiasa diingatkan untuk berpegang pada *Qirâat* yang *shahih* dan selaras dengan mushaf 'Utsmani. Mushaf Utsmani menjadi

standar pokok dalam penulisan dan pelafalan Al-Qur'an yang diakui oleh segenap umat Muslim di seluruh dunia. Sebagai hasil dari usaha besar yang dilakukan oleh para ulama pada masa Khalifah Utsman bin Affan, mushaf ini diharapkan dapat menjaga keseragaman dalam bacaan dan menghindari adanya perbedaan yang dapat menyebabkan kebingungannya.

Perlu untuk dicatat bahwa meskipun terdapat beragam perbedaan dalam metode *Qirâat* Al-Qur'an, seluruh variasi bacaan ini senantiasa memiliki pijakan yang *qath'î* dalam syarî'ah Islam dan tidak akan mengakibatkan alterasi terhadap ajaran fundamental Al-Qur'an.<sup>9</sup> Perbedaan-perbedaan ini hanya memperkaya dan memperluas pemahaman umat Islam terhadap wahyu Tuhan. Oleh karena itu, *Qirâat* bukanlah hal yang harus dipertentangkan, melainkan dimaknai sebagai bagian dari keberagaman yang sah dalam tradisi membaca Al-Qur'an yang diwariskan dari generasi ke generasi.

- 2) Sementara itu, Jumhur Ulama beserta para pakar *Qirâat* berpendirian, bahwa apabila suatu *Qirâat* itu dinukilkan melalui periwayatan yang bersanad *shahîh*, seirama dengan tata norma kebahasaan Arab, serta tidak berselisih dengan *rasm al-mushaf*, maka *Qirâat* tersebut termasuk dalam kategori Al-Qur'an. Namun, seandainya tidak memenuhi persyaratan-persyaratan tersebut, maka ia hanya tergolong sebagai bacaan semata.<sup>10</sup>

Berdasarkan pendapat Jumhur Ulama dan para ahli *Qirâat*, suatu *Qirâat* dapat dianggap sebagai bagian dari Al-Qur'an jika memenuhi tiga syarat utama. Pertama, *Qirâat* tersebut harus memiliki sanad yang *shahîh*, artinya harus diriwayatkan melalui jalur periwayatan yang dapat dipertanggungjawabkan dan dapat ditelusuri hingga kepada Nabi Muhammad SAW. Kedua, *Qirâat* mesti selaras dengan norma-norma lughah Arabiyah yang *shahîh*, baik dalam ucapan maupun tatanan nahwiyahnya. Ketiga, bacaan tersebut tidak boleh bertentangan dengan *rasm al-mushaf* yang standar, yaitu penulisan Al-Qur'an yang telah disepakati.

Dari keterangan di atas dapat diketahui bahwa pada dasarnya *Qirâat* dan Al-Qur'an memang merupakan dua entitas yang berbeda. Namun demikian, *Qirâat* bisa digolongkan Al-Qur'an jika memenuhi persyaratan berikut:

1. *Qirâat* tersebut selaras dengan qaidah-qaidah lisan 'Arabiy
2. *Qirâat* tersebut tiada menyimpang dari *rasm al-mushaf*

---

<sup>9</sup> Akhsin Wijaya, *Sejarah Kenabian: Dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah*, Ircisdo, 2022.

<sup>10</sup> Pujianto, A. F., "Aspek *Qirâat* dalam Al-Qur'an," dalam *Salimiya: Jurnal Studi Ilmu Keagamaan Islam*, hal. 202.

3. *Qirâat* tersebut bersanad kepada Nabi Muhammad SAW melalui sanad yang *shahîh*, diriwayatkan secara *mutawâtir*. Persyaratan yang terakhir ini, merupakan unsur yang paling dominan. Hal ini karena unsur *tawâtur* (*ke-mutawâtir-an*) merupakan salah satu unsur pokok bagi suatu *Qirâat*.

## 2) *Qirâat* dan Tajwid

Untuk memahami perbedaan antara *Qirâat* dan Tajwid, penting untuk mengetahui terlebih dahulu pengertian dari Tajwid itu sendiri. Beberapa ulama memberikan penjelasan mengenai apa yang dimaksud dengan Tajwid sebagai berikut:

Secara terminologi, ilmu Tajwid merupakan pelafalan setiap aksara (Al-Qur'an) selaras dengan tempat artikulasinya berdasarkan sifat-sifat huruf yang wajib diucapkan, baik merujuk pada sifat dasawarsanya maupun merujuk pada sifat-sifat yang tampak kemudian<sup>11</sup>

Imam al-suyuthi dalam kitab *al-itqân fî ulûm Al-Qur'an* mengatakan:

التَّجْوِيدُ إِعْطَاءُ الْحُرُوفِ حُقُوقَهَا وَتَرْتِيبُهَا، وَرَدُّ الْحَرْفِ إِلَى مَخْرَجِهِ وَأَصْلِهِ، وَتَلْطِيفُ التَّنْطِقِ بِهِ عَلَى كَمَالِ هَيْئَةٍ مِنْ غَيْرِ إِسْرَافٍ وَلَا تَعَسُفٍ وَلَا إِفْرَاطٍ وَلَا تَكَلُّفٍ.<sup>12</sup>

“Tajwid hakikatnya: melafazkan huruf-huruf (Al-Qur'an) secara tertib selaras dengan ketentuan yang semestinya, selaras dengan tempat keluarnya serta sifat bunyinya yang asli, serta memperhalus bacaan tersebut seteliti mungkin, tanpa sikap berlebihan, serampangan, ataupun rekayasa”.

Dengan mempertimbangkan definisi yang telah diuraikan, maka dapat ditarik kesimpulan mengenai perbedaan antara *Qirâat* dan Tajwid, yaitu:

- A. *Qirâat* merupakan metodologi pelafalan perbendaharaan kata Al-Qur'an yang bersangkutan dengan hakikat ucapan, susunan leksikal, maupun corak kebahasaan.
- B. Tajwid ialah seperangkat norma yang bersifat teknis dalam upaya memperelok bacaan Al-Qur'an, dengan cara melafalkan huruf-hurufnya selaras dengan tempat keluar (*makhraj*) dan sifat-sifatnya. Tajwid bertujuan memastikan setiap huruf dilafalkan secara tepat berdasarkan ketentuan yang telah ditetapkan. Di samping mempercantik bacaan, Tajwid juga berperan dalam memelihara kejernihan makna dalam pembacaan Al-Qur'an. Kesalahan dalam

<sup>11</sup> Pujianto, A. F., “Aspek *Qirâat* dalam Al-Qur'an”. Dalam *Salimiya: Jurnal Studi Ilmu Keagamaan Islam*, hal. 203.

<sup>12</sup> Manna Khalil al-Qathân, *Mabâhits fî Ulûm Al-Qur'an*, Mansyurat al-'Asr al-Hadis, Halaman. 178

penerapan Tajwid berpotensi mengubah makna suatu lafaz, sehingga pemahaman mendalam terhadap Tajwid menjadi sangat krusial. Secara praktis, Tajwid membantu pembaca Al-Qur'an untuk mengucapkan ayat-ayat secara *fashih* dan sesuai dengan tradisi bacaan yang diturunkan secara turun-temurun. Oleh sebab itu, baik *Qirâat* maupun Tajwid sama-sama memegang peranan vital dalam memelihara keotentikan dan keelokan bacaan Al-Qur'an.

## 5. Sejarah Perkembangan *Qirâat*

### a. Periode Pertumbuhan dan Penyebaran *Qirâat*

#### 1. Periode Pertumbuhan *Qirâat*

*Qirâat Al-Qur'an* telah melintasi berbagai tahapan sehingga pada akhirnya mencapai status sebagai suatu disiplin ilmu yang bersifat otonom dan terlembagakan dalam kajian '*Ulum Al-Qur'an*'. Fase formatif *Qirâat* berakar dari periode pewahyuan Al-Qur'an kepada Nabi Muhammad SAW. Al-Qur'an diwahyukan kepada Nabi Muhammad SAW secara bertahap dalam kurun waktu sekitar dua puluh tiga tahun menurut pendapat yang paling mu'tabar, yaitu tiga belas tahun di Makkah, dan sepuluh tahun sesudahnya di Madinah.<sup>13</sup> Setiap kali wahyu turun, Rasulullah SAW senantiasa membacanya dan mengingatnya dengan penuh ketekunan selaras dengan bimbingan serta instruksi Malaikat Jibril, sehingga ia dikenal sebagai *sayyid al-huffâzh* atau *awwal al-jumma'* (insan perdana yang menghafal *Al-Qur'an*).<sup>14</sup> Seiring dengan misi kerasulan yang diembannya, Rasulullah SAW senantiasa mengajarkan *Al-Qur'an* beserta *Qirâat*-Nya kepada para sahabat, sehingga terbentuk suatu komunitas *qurrâ'* dan *huffâzh* dari kalangan generasi sahabat sebagaimana yang diajarkan oleh Rasulullah SAW.

Seiring dengan proses penghafalan Al-Qur'an, Rasulullah juga memerintahkan para sahabatnya untuk mencatat wahyu yang turun sejak awal hingga akhir penurunannya pada berbagai media tulis sederhana yang tersedia pada masa itu, seperti *riqa'* (helaian daun lontar atau *perkamen*), *likhâf* (kepingan batu kapur), *adîm* (lembaran kulit binatang), *aktâf* (tulang belikat binatang), *adlâ'* (tulang rusuk binatang), *'usub* (pelepah kurma), maupun *adîm* (kepingan kulit).<sup>15</sup> Pendokumentasian Al-Qur'an secara tertulis pada zaman Rasulullah SAW inilah yang kelak menjadi rujukan penulisan Al-Qur'an pada masa

---

<sup>13</sup> M. Hadi Ma'rifat, *Sejarah Al-Qur'an, Terj. Thoha Musawa*, Jakarta: Al-Huda, 2007, hal. 43.

<sup>14</sup> Subhi al-Salih, *Mabâhith fî 'Ulum Al-Qur'an*, Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâyîn, 1988, hal. 79.

<sup>15</sup> Muhammad Salim Muhaisin, *Tarikh Al-Qur'an al-Karim*, hal. 130-131.

Khalifah Abû Bakar al-Shiddîq, di samping merujuk kepada hafalan para sahabat.<sup>16</sup>

Rasulullah menerima beragam bentuk *Qirâat* sebagaimana Baginda menerima keseluruhan isi Al-Qur'an. Adanya kemajemukan kabilah bangsa Arab yang tersebar di berbagai wilayah semenanjung Arabia, memunculkan perbedaan dialek (*lahjah*) antarsatu kabilah dengan kabilah lainnya, baik dari segi intonasi maupun pelafalan hurufnya, sebagaimana dialek yang dianut oleh suku-suku pedalaman yang sangat beragam, seperti suku Hudzail yang hanya mampu melafalkan 'atâhîn' (عَتَاهِينَ) padahal seharusnya 'hatahinin' (هَتَاهِينَ).

Memandangkan hadirnya perbedaan dan keragaman *dialek* bangsa Arab tersebut, maka Rasulullah memohon kepada Allah agar memberikan keringanan bagi umatnya dengan tidak menurunkan Al-Qur'an dalam satu huruf saja, sehingga mempermudah mereka dalam membaca, menghafalkan, serta memahami Al-Qur'an.<sup>17</sup> Hal ini dapat diketahui melalui *riwâyat* yat hadits berikut:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ عِنْدَ أَصَاةِ بَنِي غِفَارٍ قَالَ فَأَتَاهُ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتَكَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفٍ. فَقَالَ أَسْأَلُ اللَّهَ مُعَافَاتَهُ وَمَغْفِرَتَهُ وَإِنَّ أُمَّتِي لَا تُطِيقُ ذَلِكَ. ثُمَّ أَتَاهُ الثَّانِيَةَ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتَكَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفَيْنِ فَقَالَ أَسْأَلُ اللَّهَ مُعَافَاتَهُ وَمَغْفِرَتَهُ وَإِنَّ أُمَّتِي لَا تُطِيقُ ذَلِكَ. ثُمَّ جَاءَهُ الثَّلَاثَةَ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتَكَ الْقُرْآنَ عَلَى ثَلَاثَةِ أَحْرَفٍ. فَقَالَ أَسْأَلُ اللَّهَ مُعَافَاتَهُ وَمَغْفِرَتَهُ ثُمَّ وَإِنَّ أُمَّتِي لَا تُطِيقُ ذَلِكَ. ثُمَّ جَاءَهُ الرَّابِعَةَ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتَكَ الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ فَأَيُّمَا حَرْفٍ قَرَأُوا عَلَيْهِ فَقَدْ أَصَابُوا (رواه مسلم)<sup>18</sup>

"Ketika Rasulullah SAW. sedang berada di tempat penampungan air kepunyaan Bani Ghifar, secara tiba-tiba hadir Malaiikat Jibril 'alaihissalam lantas berucap: "Allah memerintahkan engkau supaya membacakan Al-Qur'an kepada umatmu dengan satu huruf." Nabi SAW. bersabda: "Aku meminta kepada Allah kemaafan dan ampunan-Nya, sesungguhnya umatku merasakan kesulitan untuk melaksanakannya." Lalu Jibril 'alaihissalam datang sekali lagi untuk kali yang kedua serta berfirman: "Allah memerintahkan supaya engkau membacakan Al-Qur'an kepada umatmu dengan dua huruf." Nabi SAW.

<sup>16</sup> Sya'ban Muhammad Isma'il, *Rasm al-Mushaf wa Dabtuhi baina al-Tauqif wa al-Istilahât al-Haditsah*, Kairo: Dar al-Salam, Cet. 3, 2012, hal. 12.

<sup>17</sup> Abd. al-Fattah Abu Sinnah, *'Uhum Al-Qur'an*, Kairo: Dâr al-Shuruq, 1995, hal. 54.

<sup>18</sup> Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi al-Naisaburi, *Shahîh Muslim*, Juz 2, hal. 203.

menanggapi: “Aku memohon kepada Allah maaf serta ampunan-Nya, sesungguhnya umatku masih merasa berat melakukannya.” Jibril ‘alaihi salam pun datang kembali untuk kesempatan yang ketiga dan berfirman: “Allah memerintahkan engkau agar membacakan Al-Qur’an kepada umatmu dengan tiga huruf.” Nabi SAW. menjawab: “Aku memohon kepada Allah kemaafan dan ampunan-Nya, sesungguhnya umatku merasa payah melakukannya.” Jibril ‘alaihi salam kemudian hadir lagi untuk kali keempat dan berucap: “Allah memerintahkan engkau supaya membacakan Al-Qur’an kepada umatmu dengan tujuh huruf, dengan huruf yang mana pun mereka membaca, mereka tetap dalam kebenaran.” (HR. Muslim)

Dalam riwayat lain disebutkan:

عَنْ أَبِي بِنِ كَعْبٍ قَالَ: لَقِيَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جِبْرِيْلَ فَقَالَ: يَا جِبْرِيْلُ، إِنِّي بُعِثْتُ إِلَى أُمَّةٍ أُمِّيَّةٍ، فِيهِمُ الشَّيْخُ وَالشَّابُّ وَالْعَبْدُ وَالْأَمَةُ وَالَّذِي لَا يَقْرَأُ كِتَابًا فَطُ. فَقَالَ جِبْرِيْلُ: "يَا مُحَمَّدُ، إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنْزَلَ الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ.<sup>19</sup>

“Dari Ubay bin Ka’ab berkata: Rasulullah mendatangi Jibril dan berfirman: Wahai Jibril, Aku telah diutus untuk suatu kaum yang ummi (tidak melek aksara). Di tengah mereka terdapat orang yang telah renta, hamba sahaya lelaki dan perempuan, serta individu yang belum pernah mempelajari kitab. Maka Jibril menjawab: Wahai Muhammad, sesungguhnya Al-Qur’an itu diwahyukan dalam tujuh huruf”.

Keterangan dari beberapa hadits diatas, juga dikuatkan dengan hadits yang diriwayatkan oleh imam Bukhari:

عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ يُقُولُ : سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ حَكِيمٍ يَقْرَأُ سُورَةَ الْفُرْقَانِ فِي حَيَاةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاسْتَمَعْتُ لِقِرَاءَتِهِ فَإِذَا هُوَ يَقْرُؤُهَا عَلَى حُرُوفٍ كَثِيرَةٍ لَمْ يُفْرِّقْ بَيْنَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَكِدْتُ أَسَاوِرُهُ فِي الصَّلَاةِ فَتَصَبَّرْتُ حَتَّى سَلَّمَ فَلَمَّا سَلَّمَ لَبَّيْتُهِ بِرِدَائِهِ فَقُلْتُ مَنْ أَقْرَأَكَ هَذِهِ السُّورَةَ الَّتِي سَمِعْتُكَ تَقْرُؤُهَا فَقَالَ أَقْرَأَنِيهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ كَذَبْتَ فَوَاللَّهِ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هُوَ أَقْرَأَنِي هَذِهِ السُّورَةَ الَّتِي سَمِعْتُكَ تَقْرُؤُهَا فَاِنْطَلَقْتُ بِهِ أَقْوَدُهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي سَمِعْتُ هَذَا يَقْرَأُ سُورَةَ الْفُرْقَانِ عَلَى حُرُوفٍ لَمْ تُفْرِّقْ بَيْنَهَا وَأَنْتَ

<sup>19</sup> Muhammad bin ‘Isa al-Turmudzi, *Sunan al-Turmudzi*, Beirut: Dâr Ihyâ’ Turats al-‘Arabi, Jilid 5, No.2944, hal. 194.

أَفْرَأْتِي سُورَةَ الْفُرْقَانِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَرْسِلُهُ يَا عُمَرُ أَقْرَأُ يَا هِشَامُ  
فَقَرَأَ عَلَيْهِ الْقِرَاءَةَ الَّتِي سَمِعْتُهُ يُقْرَأُهَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَكَذَا أَنْزَلْتُ ثُمَّ  
قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَقْرَأُ يَا عُمَرُ فَقَرَأْتُ الْقِرَاءَةَ الَّتِي أَقْرَأَنِي قَالَ رَسُولُ اللَّهِ  
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَكَذَا أَنْزَلْتُ ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ هَذَا الْفُرْقَانَ  
أَنْزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ فَاقْرَأُوا مَا تَيْسَّرَ مِنْهُ<sup>20</sup>

“Dari ‘Umar ibn al-Khaththab radhiyallahu ‘anhu berkata: Aku mendengar Hisyam bin Hakim melantunkan Q.S. al-Furqan pada masa kehidupan Rasulullah shallallahu ‘alaihi wasallam. Aku menyimak bacaannya dengan saksama. Secara tiba-tiba ia melafalkannya dengan berbagai huruf yang belum pernah Rasulullah SAW. bacakan kepadaku, sehingga hampir saja aku menyergahnya di tengah shalatnya, tetapi aku tahan. Lantas aku menantinya hingga ia memberi salam. Seusai shalat, aku menarik pakaiannya dan aku tuturkan kepadanya: “Siapakah yang mengajarkan lantunan Q.S. itu kepadamu?” Ia menjawab: “Rasulullah SAW. yang membacakannya kepadaku.” Lalu aku berkata kepadanya: “Engkau berdusta! Demi Allah, Rasulullah SAW. telah membacakan pula kepadaku surah yang serupa, akan tetapi tidak serupa dengan bacaanmu.” Kemudian aku menghadapkan dia kepada Rasulullah shallallahu ‘alaihi wasallam, dan aku sampaikan kepada Baginda bahwa aku telah mendengar lelaki ini membaca Q.S. al-Furqan dengan huruf-huruf (qira’ah) yang tidak pernah Engkau bacakan kepadaku, padahal Engkau sendiri telah membacakan surah al-Furqan kepadaku. Maka Rasulullah shallallahu ‘alaihi wasallam bersabda: “Lepaskan dia, wahai ‘Umar! Bacalah surah tadi, wahai Hisyam!” Hisyam kemudian melantungkannya dengan bacaan seperti yang kudengar sebelumnya. Maka sabda Rasulullah SAW.: “Demikianlah surah itu diturunkan”. Rasulullah SAW. bersabda lagi: “Bacalah, wahai ‘Umar!” Lalu aku membacanya dengan bacaan sebagaimana diajarkan Rasulullah SAW. kepadaku. Maka kata Rasulullah SAW.: “Demikian pula surah itu diturunkan. Sesungguhnya Al-Qur’an itu diwahyukan dengan tujuh huruf, maka bacalah dengan huruf yang mudah bagimu.”

Berdasarkan penuturan sejumlah hadits tersebut, tergapai pemahaman bahwa Al-Qur’an diwahyukan dengan tujuh huruf (*sab’ah ahruf*) sebagai perwujudan kemudahan dan kelonggaran yang dianugerahkan Allah kepada umat Nabi Muhammad SAW. dalam membaca kitab suci. *Sab’ah ahruf* dimaksudkan untuk mencakup

<sup>20</sup> Muhammad bin Ismail Abu Abdillah al-Bukhari al-Ja’fi, *shahih al-Bukhari*, Beirut: Dâr Ibn Katsir, Cet. 3, Juz 6, 1407 H, hal. 184.

variasi dialek dari berbagai kabilah Arab pada masa itu. Walaupun terdapat perbedaan pandangan di kalangan ulama mengenai hakikat *sab'ah ahurf* dalam hadits-hadits itu, namun hadits-hadits itulah yang menjadi landasan diturunkannya berbagai *Qirâat*. Pada fase selanjutnya, kehadiran hadits-hadits tersebut menjadi cikal bakal sejarah pertumbuhan ilmu *Qirâat*.<sup>21</sup>

Setelah wafatnya Rasulullah SAW, ekspansi ajaran Islam, termasuk instruksi *Qirâat* Al-Qur'an, dilanjutkan oleh generasi sahabat. Sebagaimana telah dideskripsikan sebelumnya, para sahabat inilah yang merupakan generasi perdana penghafal Al-Qur'an (*huffazh Al-Qur'an*), sekaligus menjadi pengajar *Qirâat* dan sumber referensi *Qirâat* bagi generasi sesudahnya. Mereka mempelajari Al-Qur'an beserta *Qirâat*-nya secara langsung dari Rasulullah SAW. Terkadang, Rasulullah SAW mengajarkan beberapa varian *Qirâat* yang berlainan kepada seorang sahabat; adakalanya pula ia mengajarkan satu jenis *Qirâat* kepada beberapa sahabat, sementara kepada sahabat lain diajarkan *Qirâat* yang berbeda; dan di kesempatan lain ia mengajarkan *Qirâat* dengan membacakannya secara langsung dalam shalat berjamaah.<sup>22</sup> Rasulullah juga senantiasa memberikan stimulus motivasi kepada mereka untuk terus mempelajari dan mengajarkan Al-Qur'an, menyampaikannya kepada para sahabat lain yang berhalangan hadir dalam majelis-nya, meneruskannya kepada generasi penerus, maupun kepada individu yang baru memeluk Islam. Hal ini tergambarkan dalam sabda Rasulullah SAW:

خَيْرُكُمْ مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ وَعَلَّمَهُ<sup>23</sup>

Oleh karena itu, bukanlah suatu hal yang mencengangkan apabila kondisi jiwa dan konsentrasi para shahabat begitu mulia dalam mengkaji Al-Qur'an ini, yang menjadikan kuantitas para penghafal Al-Qur'an dan para ahli *Qirâat* dari kalangan mereka yang tergolong sangat banyak. Tersebutlah nama-nama shahabat yang digolongkan sebagai *huffazh* dan *qurrâ'*, di antaranya ialah atsar yang diriwayatkan oleh 'Abdullah bin 'Amr:

<sup>21</sup> Muhammad Salim Muhaisin, *al-Hadi Sharh Tayyibah al-Nashr fi al-Qirâat al-'Ashr wa al-Kashf 'an 'Ilal al-Qirâat wa Taujihaha*, hal. 20-22.

<sup>22</sup> 'Abd. al-Halim bin Muhammad al-Hadi Qabah, *al-Qirâat Al-Qur'anīyyah*, Beirut: Dâr al-Gharb al-Islami, 1999, hal. 52.

<sup>23</sup> Muhammad bin Isma'il bin Ibrahim al-Bukhari, *Shahih Bukhari, Kitab Fada'il Al-Qur'an, Bab Khairukum Man Ta'allam Al-Qur'an wa 'Allamahu*, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, Jilid 6, No. 5027, hal. 264.

خُذُوا الْقُرْآنَ مِنْ أَرْبَعَةٍ : مِنْ ابْنِ أُمِّ عَبْدِ فَبَدَأَ بِهِ، وَمُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، وَأَبِي بِنِ كَعْبٍ، وَسَلِّمْ  
مَوْلَى أَبِي خُذَيْفَةَ<sup>24</sup>

“Ambillah bacaan Al-Qur’an dari empat orang: Ibnu Ummi Abd (‘Abdullah bin Mas’uid) yang telah mendahului yang lain, selanjutnya Mu’adz bin Jabal, Ubay bin Ka’ab, kemudian Salim mantan bondsman dari mauila Abu Huidzaifah”.

Dalam riwayat dari Qatadah disebutkan:

خُذُوا الْقُرْآنَ مِنْ أَرْبَعَةٍ: مِنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ، وَسَلِّمْ، وَمُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، وَأَبِي بِنِ كَعْبٍ<sup>25</sup>  
“Dari Qatadah, dari Anas ra., Ambillah bacaan Al-Qur’an dari empat orang: Abdullah bin Mas’ud, Salim, Mu’adz bin Jabal, dan Ubay bin Ka’ab”.

Dalam riwayat Anas bin Malik juga menyatakan:

تَرَكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْقُرْآنُ لَمْ يُحْفَظْ إِلَّا أَرْبَعَةً، وَهُمْ: أَبُو الدَّرْدَاءِ وَمُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ وَزَيْدُ بْنُ  
ثَابِتٍ وَأَبُو زَيْدٍ<sup>26</sup>

“Dari Anas bin Malik, dia berkata: “Rasulullah SAW wafat sedangkan Al-Qur’an belum terhafalkan kecuali oleh empat orang, yaitu: Abu al-Darda’, Mu’adz bin Jabal, Zaid bin Tsabit dan Abu Zaid”.

Apabila meninjau eksplanasi yang termaktub dalam ketiga matan hadits itu, terdeteksi tujuh pribadi sahabat yang tergolong sebagai penghafal Al-Qur’an, di antaranya: ‘Abdullah bin Mas’ud (w. 32 H), Salim bekas budak Abi Hudzaifah (w. 12 H), Mu’adz bin Jabal (w. 18 H), Ubay bin Ka’ab (w. 30 H), Zaid bin Tsabit (w. 45 H), Abu Zaid atau Qais bin Sakan (w. 115 H), serta Abu al-Darda’ (w. 32 H). Jumlah *huffazh* dan *qurra’* dari kalangan sahabat sudah barang tentu tidak terbatas hanya pada nama-nama yang telah disebutkan. Data dari hadis pun memaparkan informasi yang beragam perihal kuantitas para sahabat penghafal Al-Qur’an. Dalam konteks ini, Shams al-Din al-Dzahabi dalam Muqaddimah *Thabaqat al-Qurra’* menegaskan bahwa para *qurra’* generasi sahabat yang telah disebutkan itu merupakan mereka yang telah menguji akurasi hafalannya di hadapan Rasulullah SAW, dan mereka dikenal melalui rangkaian *isnad-isnad* riwayat yang sampai kepada kita. Sementara itu, para penghafal Al-Qur’an selain

<sup>24</sup> Jalal al-Din ‘Abd al-Rahman al-Suyuti, *al-Itqan fi ‘Ulum Al-Qur’an*, Jilid 2, hal. 473.

<sup>25</sup> Jalal al-Din ‘Abd al-Rahman al-Suyuti, *al-Itqan fi ‘Ulum Al-Qur’an*, Jilid 2, hal. 473.

<sup>26</sup> Jalal al-Din ‘Abd al-Rahman al-Suyuti, *al-Itqan fi ‘Ulum al-Qur’an*, Jilid 2, hal. 473.

mereka, yang *isnad* riwayatnya tidak sampai kepada kita, jumlahnya amatlah banyak.<sup>27</sup>

Pernyataan ini juga diteguhkan oleh gugurnya sejumlah *qurra'* dalam Perang Bi'r Ma'unah yang terjadi pada masa Rasulullah SAW. pada tahun 4 H, di mana jumlah *qurrâ'* yang gugur mencapai tujuh puluh orang. Ditambah lagi dengan gugurnya para *qurrâ'* dalam Perang Yamamah yang terjadi pada tahun 12 H di masa pemerintahan Khalifah Abu Bakar al-Siddiq (w. 13 H/634 M). Jumlah para *qurrâ'* yang gugur mencapai sekitar tujuh puluh orang, sementara *riwâyat* lain menyebutkan angka sekitar lima ratus orang. Mengutip dari pernyataan Abu 'Ubaid al-Qasim bin Sallam (w. 224 H) dalam karyanya *al-Qirâat*, juga disebutkan sejumlah nama *qâri'* generasi sahabat, baik dari kalangan Muhajirin maupun Anshar. Dari kalangan Muhajirin di antaranya: Abu Bakar al-Siddiq (w. 13 H), 'Umar bin al-Khattab (w. 23 H), 'Utsman bin 'Affan (w. 35 H), 'Ali bin Abi Talib (w. 40 H), Talhah bin 'Ubaidillah (w. 36 H), Sa'ad bin Abi Waqqas (w. 51 H), 'Abdullah bin Mas'ud (w. 32 H), Hudhaifah bin al-Yaman (w. 36 H), Salim *maula* Abi Hudhaifah (w. 12 H), Abu Hurairah (w. 57 H), 'Abdullah bin al-Sa'ib (w. 70 H), 'Abdullah bin 'Abbas (w. 68 H), 'Abdullah bin 'Amr bin al-'As (w. 65 H), 'Abdullah bin 'Umar (w. 74 H), 'Abdullah bin al-Zubair (w. 73 H), Aisyah binti Abu Bakar (w. 57 H), Hafsa binti 'Umar (w. 45 H), dan Ummu Salamah (w. 59 H). Sementara dari kalangan Anshar antara lain: 'Ubbadah bin al-Samit (w. 37 H), Mu'adh yang dijuluki Abu Hulaimah (w. 63 H), Mujamma' bin Jariyah (w. sekitar tahun 41 H), dan Maslamah bin Mukhallad (w. 62 H).<sup>28</sup>

Berdasarkan penuturan al-Suyuthi, di antara sekian banyak para *huffazh* dan *qurra'* dari kalangan sahabat, terdapat sejumlah nama yang dinilai paling tersohor dalam pengajaran Al-Qur'an dan *Qirâat*, di antaranya: 'Utsman bin 'Affan, Ali bin Abi Talib, Uibay bin Ka'ab, Zaid bin Tsabit, 'Abdullah bin Mas'ud, Abu al-Darda', serta Abu Musa al-Ash'ari (w. 44H).<sup>29</sup> Perkembangan *Qirâat* pada masa selanjutnya berlangsung pada era kekhalifahan 'Utsman bin 'Affan (w. 35 H). Meluasnya wilayah kekuasaan Islam pada masa kepemimpinan khalifah 'Umar bin al-Khattab (w. 23 H) dan pada permulaan kekhalifahan

---

<sup>27</sup> Nabil bin Muhammad Ibrahim Isma'il, *Ilm al-Qirâat Nash'atuhu Atwaruhu, Atharuhu fi 'Ulum al-Shar'iyah*, hal. 85. Lihat juga Subhial Salih, *Mabahits fi 'Ulum Al-Qur'an*, hal. 30.

<sup>28</sup> Subhi al-Salih, *Mabahits fi 'Ulum Al-Qur'an*, hal. 182. Lihat juga Jalal al-Din 'Abd al-Rahman al-Suyuthi, *al-Itqan fi 'Ulum Al-Qur'an*, Jilid 2, hal. 467.

<sup>29</sup> Jalal al-Din 'Abd al-Rahman al-Suyuthi, *al-Itqan fi 'Ulum Al-Qur'an*, Jilid 2, hal. 473.

‘Utsman bin ‘Affan (w. 35 H) hingga mencapai beberapa kawasan di Afrika, Armenia, dan Azerbaijan, mengakibatkan semakin banyaknya kalangan non-Arab yang kemudian memeluk Islam, sehingga terekam beberapa persoalan terkait *Qirâat Al-Qur’an* sebagaimana disampaikan oleh Hudhaifah bin al-Yaman (w. 36 H) yang turut serta bersama penduduk Iraq dalam perang memperluas wilayah ke Armenia dan Azerbaijan.

Ketidaksamaan dalam pembacaan ini pada akhirnya menimbulkan persengketaan pada era kepemimpinan Utsman bin ‘Affan, sehingga Hudzaifah bin al-Yaman mengajukan usul kepada sang khalifah untuk membentuk sebuah tim yang beranggotakan, antara lain, ‘Abdullah bin Zubair (w. 73 H), Sa’id bin al-‘As (w. 57 H), ‘Abd al-Rahman bin al-Harits bin Hisyam (w. 43 H) dengan kembali menunjuk Zaid bin Tsabit sebagai ketua pelaksana guna melakukan upaya penyeragaman bacaan melalui penulisan ulang yang memungkinkan untuk mencakup serta mengakomodasi beragam *Qirâat* yang eksis. Penunjukan kembali Zaid bin Tsabit dilatarbelakangi oleh beberapa pertimbangan, di antaranya: Pertama, usia Zaid yang terbilang tergolong muda mengindikasikan daya hidup dan potensi energinya. Kedua, kecerdasan serta akhlaq mulia Zaid bin Tsabit. Hal ini sejalan dengan pengakuan Abu Bakar secara *eksplisit* yang menyatakan bahwa “Kami tidak pernah memiliki prasangka negatif terhadapmu”. Ketiga, pengalaman Zaid sebagai penulis wahyu pada masa sebelumnya, dan *proficiency*-nya dalam menghafal Al-Qur’an serta tulis menulis yang cukup baik. Keempat, al-A’zami menambahkan keunggulan lain yang dimiliki pada diri Zaid, yaitu termasuk kepada golongan sahabat yang pernah mendengar bacaan Al-Qur’an dari malaikat Jibril bersama Nabi Muhammad pada bulan Ramadan.<sup>30</sup> Mushaf hasil dari kodifikasi ini kemudian dikenal dengan mushaf ‘Utsmani. kondisi mushaf yang masih tanpa titik dan baris memungkinkan beragam jenis *Qirâat* dapat terwakili oleh satu bentuk tulisan huruf hijâ’iyah, dan selanjutnya hasil penggandaan mushaf tersebut didistribusikan ke berbagai wilayah Islam.<sup>31</sup>

Terdapat variasi pendapat di kalangan para ulama mengenai kuantitas naskah Al-Qur’an hasil kodifikasi oleh ‘Utsman bin ‘Affan. Menurut Abu ‘Amr al-Dani (w. 444 H) berjumlah 4 eksemplar, distribusi naskah-naskah tersebut dikirimkan ke Kufah, Bashrah, Syam, dan satu naskah diperuntukkan bagi Khalifah ‘Utsman bin ‘Affan atau yang disebut sebagai mushaf al-Imam (mushaf induk). Menurut al-

---

<sup>30</sup> Muhammad al-A’zami, *Sejarah Teks Al-Qur’an dari Wahyu Sampai Kompilasi*, terj. *Sohiron Solihin dkk*, Jakarta: Gema Insani Press, 2005, hal. 78.

<sup>31</sup> Sahar al-Sayyid ‘Abd al-‘Aziz Salim, *Adhwâ’ ‘ala Mushaf ‘Utsman bin ‘Affan wa Rihlatihi Sharqan wa Gharban*, Iskandariah: Mu’assasah Syabâb al-Jâmi’ah, t.th, hal. 17.

Suyuthi (w. 911 H) berjumlah 5 eksemplar, dengan penambahan satu naskah untuk penduduk Makkah. Menurut Ibnu Ashir (w. 990 H) berjumlah 6 eksemplar dengan adanya tambahan naskah untuk penduduk Madinah. Menurut Abu Hatim al-Sijistani (w. 250 H) berpendapat jumlahnya 7 eksemplar dengan adanya penambahan naskah yang dikirim untuk penduduk Yaman. Sementara Ibnu al-Jazari (w. 833 H) menyatakan jumlahnya 8 eksemplar dengan adanya penambahan naskah yang dikirim untuk penduduk Bahrain.<sup>32</sup> Di samping mendistribusikan salinan naskah ke berbagai wilayah Islam tersebut, ‘Utsman bin ‘Affan juga mengirimkan delegasi *muqri*’ (ahli pengajar *Qirâat* Al-Qur’an) yang memiliki kesesuaian bacaan dengan salinan naskah yang dikirim. Untuk wilayah Syam, diutuslah Mughirah bin Shihab. Wilayah Kufah mengutus ‘Abd. al-Rahman al-Sulami. Wilayah Basrah mengutus ‘Amir bin ‘Abd al-Qais. Wilayah Madinah mengutus Zaid bin Tsabit, sedangkan untuk wilayah Makkah diutus ‘Abdullah bin al-Sa’ib. Adapun untuk wilayah Bahrain dan Yaman, tidak terdapat keterangan *riwâyat* yang memaparkan delegasi yang ditugaskan. Dan guna mencegah timbulnya perselisihan kembali akibat perbedaan *Qirâat*, ‘Utsman bin ‘Affan mengambil kebijakan tambahan dengan memusnahkan mushaf non ‘Utsmani.<sup>33</sup> Pengiriman salinan mushaf ‘Utsmani disertai *muqri*’ pendamping merupakan bukti kuat bahwa bacaan Al-Qur’an tidaklah murni hanya bersandar pada skrip tulisan (*rasm*) belaka, melainkan tetap berlandaskan pada aspek periwayatan.<sup>34</sup>

Tabel 1. Daftar Distribusi Mushaf ‘Utsmani.

No.	Pendapat	Jumlah	Distribusi
1	Abu ‘Amr al-Dani	4 Mushaf	Kufah, Bashrah, Syam, dan mushaf al-imam.
2	Jalal al-Din al-Suyuthi	5 Mushaf	Kufah, Bashrah, Syam, mushaf al-Imam dan Makkah.
3	Ibnu ‘Ashir	6 Mushaf	Kufah, Bashrah, Syam, mushaf al-Imam, Makkah dan Madinah.

<sup>32</sup> Abu‘Arwah Taufiq bin Ahmad al-‘Abqari, *al-Ikhtilâf baina al-Mashâhif al-Utsmâniyyah* Kairo: Maktabah Aulad al-Syaikh al-Turats, 2002, hal. 5-6.

<sup>33</sup> ‘Ali Muhammad al-Daba’, *Samir al-Thâlibin fî Rasm wa Dabth al-Kitab al-Mubîn*, hal. 15.

<sup>34</sup> ‘Abd. al-Fattah ‘Abd. al-Ghani al-Qadhi, *al-Qirâat fî Nasyr al-Mustasyriqin wa al-Mulhidin*, Kairo: Dâr al-Salam, 2005, hal. 100.

4	Abu Hatim al-Sijistani	7 Mushaf	Kufah, Bashrah, Syam, mushaf al-Imam, Makkah, Yaman dan Bahrain.
5	Ibnu al-Jazari	8 Mushaf	Kufah, Bashrah, Syam, mushaf al-Imam, Makkah, Madinah, Yaman dan Bahrain.

(Sumber: ‘Abd. al-Fattah ‘Abd. al-Ghani al-Qadhi, dalam Kitab *al-Qirâat fî Nasyr al-Mustasyriqin wa al-Mulhidin*, 2005)

Tabel 2. Daftar Distribusi Mushaf ‘Usmani dan Delegasi *Muqri*’.

No.	Nama Mushaf	Delegasi <i>Muqri</i> ’
1	Mushaf Makki	‘Abdullah bin al-Sa’ib (w. 70 H).
2	Mushaf Shami	Mughirah bin Abi Shihab (w. 91 H).
3	Mushaf Basri	‘Amir bin ‘Abd al-Qais (w. 60 H).
4	Mushaf Kufi	‘Abd al-Rahman bin Habib al-Sulami (w. 74 H).
5	Mushaf Madani	Zaid bin Thabith (w. 42 H). ‘Utsman bin ‘Affan (w. 35 H).
6	Mushaf al-Imam	‘Utsman bin ‘Affan (w. 35 H).

(Sumber: ‘Abd. al-Fattah ‘Abd. al-Ghani al-Qadhi, dalam Kitab *al-Qirâat fî Nasyr al-Mustasyriqin wa al-Mulhidin*, 2005)

Penyebaran duplikat mushaf ‘Usmani ke berbagai wilayah Islam pada akhirnya mendorong tersebarnya *Qirâat* pada masa *tabi’in*, serta menjadi unsur fundamental yang melatarbelakangi terbentuknya sistem *Qirâat* di pusat-pusat peradaban Islam.<sup>35</sup> Terbentuknya system *Qirâat* di sentra-sentra Islam ini ditandai dengan kemunculan sejumlah madrasah *Qirâat* di beberapa kota utama Islam, di

---

<sup>35</sup> Wawan Djunaedi, *Sejarah Qirâat Al-Qur’an di Nusantara*, Jakarta: Pustaka STAINU, Cet.2, 2008, hal. 55. Lihat juga ‘Abd al-Halim bin Muhammad al-Hadi Qabah, *al-Qirâat Al-Qur’aniyyah*, hal. 52.

antaranya: madrasah Hijaz (Makkah dan Madinah), madrasah Kufah, dan madrasah Syam.<sup>36</sup> Madrasah Hijaz (madrasah *Qirâat* Makkah dan Madinah) ini merupakan madrasah *Qirâat* tertua dan menjadi lembaga sentral disebabkan sistem pendidikannya bersumber secara langsung dari Nabi SAW. Sepeninggal Rasulullah SAW., madrasah ini dilanjutkan oleh beberapa sahabat, di antaranya: ‘Utsman bin ‘Affan (w. 35 H), Zaid bin Tsabit (w. 45 H), serta Ubay bin Ka’ab (w. 30 H). Selain madrasah Hijaz, madrasah Kufah juga memainkan peran signifikan dalam proses pengajaran *Qirâat*, guru *Qirâat* di madrasah Kufah antara lain: ‘Abdullah bin Mas’ud (w. 32 H), ‘Ali bin Abi Thalib (w. 40 H), Abu Musa al-Asy’ari (w. 44 H), Abu ‘Abd al-Rahman al-Sulami (w. 74 H). Sementara madrasah Syam mulai berdiri ketika Khalifah ‘Umar bin Khattab menaklukkan Syam dan mengutus Abu al-Darda’ untuk mengajarkan Al-Qur’an di sana. Tercatat beberapa pengajar *Qirâat* di madrasah Syam antara lain: Abu al-Darda’ (w. 32 H), al-Mughirah bin Abi Shihab al-Makhzumi (w. 91 H), dan Ibn ‘Amir al-Yahsibi (w. 118 H).<sup>37</sup> Dari paparan di atas memberikan gambaran yang jelas bahwa pada periode sahabat, *Qirâat* telah berkembang seiring dengan dinamika dakwah para sahabat. Penyebaran dan migrasi sejumlah sahabat ke seluruh penjuru dunia Islam juga memiliki kontribusi yang besar dan dampak yang positif dalam proses penyebaran Islam, termasuk dalam proses perkembangan *Qirâat*.

## 2. Periode Penyebaran *Qirâat*

Setelah mangkatnya para sahabat, tradisi pewarisan serta pengajaran *Qirâat* Al-Qur’an dilanjutkan oleh generasi pengganti, yaitu para *tâbi’in*. Sebagaimana telah dipaparkan terdahulu, para ahli *Qirâat* dari kalangan sahabat telah berpencar dan bermukim di berbagai daerah. Masing-masing mereka mempunyai dan menguasai versi *Qirâat* yang beragam, sehingga para *tâbi’in* yang menimba ilmu dan menerima *Qirâat* dari para sahabat tersebut juga mempunyai dan menguasai versi *Qirâat* yang berbeda-beda pula. Mobilisasi yang dilakukan oleh para *tâbi’in* ke berbagai wilayah turut mendukung berdirinya pusat pengajaran (madrasah) *Qirâat* di Mesir. Di antara para *tâbi’in* yang mengajarkan *Qirâat* di Mesir ialah Mujahid bin Jabr (w. 103 H) dari madrasah Makkah, ‘Ikrimah *maula* ibn ‘Abbas (w. 105 H) juga dari madrasah Makkah, ‘Abd al-Rahman bin Ghanam al-Ash’ari (w. 78 H) dari madrasah Syam, Abu Ta’mah al-Umawi *maula*

---

<sup>36</sup> Nabil bin Muhammad Ibrahim Isma’il, *‘Ilm al-Qirâat Nasyatuhu Athwâruhu, Athâruhu fi ‘Ulum al-Shar’iyah*, hal. 161.

<sup>37</sup> Nabil bin Muhammad Ibrahim Isma’il, *‘Ilm al-Qirâat Nasyatuhû Athwâruhû, Atharuhu fi ‘Ulum al-Shar’iyah*, hal. 165.

‘Umar bin ‘Abd al-‘Aziz dari madrasah Madinah, serta Bakir bin ‘Abdullah al-Ashaj (w. 127 H) dari madrasah Madinah. Melalui generasi *tabi’in* inilah *Qirâat* Al-Qur’an pada akhirnya tersebar hingga ke Mesir.<sup>38</sup>

Generasi *tabi’in* yang tercatat sebagai murid dari generasi sahabat, antara lain di Makkah: Mujahid bin Jabr (w. 103 H), Thawus bin Kisan (w. 106 H), ‘Ikrimah maula Ibn ‘Abbas (107 H), ‘Atha’ bin Abi Rabah (w. 115 H), Ibn Abi Malikah (w. 117 H), dan lain-lain. Di Madinah: Sa’id bin Musayyab (w. 93 H), ‘Urwah bin Zubair (w. 94 H), ‘Umar bin ‘Abd al-‘Aziz (w. 101 H), Ibnu Shihab al-Zuhri (w. 123 H), Zaid bin Aslam (w. 36 H), Sulaiman bin Yassar (w. 107 H), ‘Ata’ bin Yassar (w. 107 H), Salim bin ‘Abdullah, dan lainnya. Di Kufah: ‘Alqamah bin Qais al-Nukha’i (w. 62 H), Masruq bin al-Ajda’ (w. 62 H), ‘Ubaidah bin ‘Amr (w. 72 H), ‘Abd al-Rahman al-Sulami (w. 74 H), al-Sha’bi (w. 105 H), al-Rabi’ bin Haitham (w. sebelum 90 H), ‘Amr bin Shurahbil, al-Aswad bin Yazid, Sa’id bin Jubair, dan lain-lain. Di Bashrah: Hasan al-Bashri, Muhammad bin Sirin (w. 130 H), Qatadah bin Da’amah al-Sadusi (w. 117 H), Nasr bin ‘Asim (w. 70 H), Yahya bin Ya’mar (w. 90 H), Abu al-‘Aliyah al-Rayyahi, Jabir bin Zaid, Abu Raja’ al-Attaridi (w. 105 H), dan lainnya. Sementara di Syam: Mughirah bin Shihab al-Makhzumi (w. 91 H), Yahya bin al-Harits al-Dhamari, Khalid bin Sa’id al-Salamani, ‘Atiyyah bin Qais al-Kallabi, serta yang lain.<sup>39</sup>

Penyebaran para cendekiawan ahli *Qirâat* di sejumlah distrik pusat Islam sebagaimana termaktub dalam uraian sebelumnya, mengindikasikan adanya relasi yang amat erat antara pendistribusian naskah salinan mushaf yang diutus oleh khalifah ‘Utsman bin ‘Affan dengan kemunculan para pakar *Qirâat* dari generasi *tabi’in*. Uraian tersebut juga memberikan *justification* yang cukup kokoh bahwa distribusi mushaf beserta para *muqri’*nya yang tersebar ke berbagai pusat wilayah Islam telah memberikan kontribusi yang signifikan terhadap perkembangan disiplin *Qirâat*. Fenomena ini tidak hanya menjadi benih awal tumbuhnya pusat-pusat pengajaran di beberapa sentra Islam, melainkan juga turut mendorong kemunculan para *expert Qirâat* dari generasi *tâbi’ al-tâbi’in*.

## b. Periode Pembukuan *Qirâat*

---

<sup>38</sup> Nabil bin Muhammad Ibrahim Isma’il, *‘Ilm al- Qirâat Nash’atuhu Athwâruhu, Athâruhû fî ‘Ulûm al-Shar’iyyah*, hal. 264.

<sup>39</sup> Fahd bin ‘Abd al-Rahman bin Sulaiman al-Rumi, *Dirâsat fî ‘Ulûm Al-Qur’an al-Karim*, hal. 343.

Pendirian institusi-institusi Pendidikan *Qirâat* di berbagai distrik pusat Islam semenjak periode sahabat telah mengakibatkan *Qirâat* terus mengalami kemajuan yang cukup bermakna pada masa *tabi'in* dan berlanjut hingga era *tabi' al-tabi'in*. Eksistensi madrasah tersebut juga memacu kemunculan para tokoh *Qirâat* generasi *tabi' al-tabi'in*, di antaranya di Makkah: 'Abdullah bin Katsir (w. 120 H), Muhammad 'Abd. al-Rahman bin Muhaisin (w. 123 H), Humaid bin Qais *al-A'raj* (w. 130 H). Di Madinah: Syaibah bin Nasah (w. 130 H), Abu Ja'far Yazid bin *al-Qa'qa'* (w. 130 H), Nafi' bin Abi Nu'aim (w. 169 H). Di Kufah: Yahya bin Wathab (w. 103 H), Sulaiman bin Mahran *al-A'mash* (w. 119 H), 'Ashim bin Abi *al-Najud* (w. 127 H), Hamzah (w. 156 H), *al-Kisa'I* (w. 189 H). Di Bashrah: 'Abdullah bin Abi Ishaq (w. 117 H), Isa bin 'Umar *al-Thaqafi al-Bashri* (w. 149 H), Abu 'Umar Zabban bin *al-Ala'* bin 'Ammar *al-Basri al-Tamimi* (w. 153 H), 'Asim *al-Jahdari*, Ya'qub *al-Hadrami* (w. 205 H). Di Syam: 'Abdullah bin 'Amir (w. 118 H), 'Atiyah bin Qais *al-Killabi* (w. 121 H), Isma'il bin 'Abdullah bin *al-Muhajir* (w. 132 H), Yahya bin *al-Harits al-Dhimari* (w. 145 H), Shuraih bin Yazid *al-Hadhrami* (w. 203 H).<sup>40</sup>

Ilmu *Qirâat* senantiasa mengalami perkembangan hingga memasuki tahap kodifikasi dan menjelma menjadi suatu disiplin ilmu yang independen. Atensi para ulama yang begitu cukup tinggi menjadikan *Qirâat* berkembang dengan sangat pesat. Pada kurun waktu tersebut para ulama mulai merintis perancangan sistematika dan metodologi ilmu *Qirâat*, serta menghasilkan sejumlah karya dalam bidang *Qirâat*. Akan tetapi, terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama mengenai figur yang pertama kali Menyusun *opus* tentang *Qirâat*. Sebagian ulama berpendapat bahwa individu yang pertama kali menyusun kitab tentang *Qirâat* adalah Abu 'Ubaid al-Qasim bin Sallam (w. 224H), sebagian ulama lain menyatakan Abu Hatim al-Sijistani (w. 115 H), pendapat lain menyatakan Yahya bin Ya'mar (w. 90 H).<sup>41</sup> Tercatat sejumlah nama ulama sebagai perintis penulisan dalam bidang *Qirâat*, di antaranya:<sup>42</sup>

- i. Yahya bin Ya'mar (w. 90 H). Ia merupakan seorang murid Abu al-Aswad al-Duali, dan terdaftar telah menyusun sebuah kitab perihal *Qirâat*, akan tetapi kitab yang digubahnya itu tidak secara

---

<sup>40</sup> Jalal al-Din 'Abd al-Rahman al-Suyuthi, *al-Itqan fi 'Ulûm Al-Qur'an*, Jilid 2, hal. 476-478.

<sup>41</sup> Nabil bin Muhammad Ibrahim Isma'il, *Ilm al-Qirâat Nasy'atuhu Athwâruhû Athâruhû fi 'Ulûm al-Shar'iyah*, hal. 98.

<sup>42</sup> Nabil bin Muhammad Ibrahim Isma'il, *Ilm al-Qirâat Nasy'atuhu Athwâruhû, Athâruhû fi 'Ulûm al-Shar'iyah*, hal. 99.

- keseluruhan membicarakan tentang *Qirâat*, melainkan lebih terpusat pada aspek penulisan mushaf (*marsum al-khat*).
- ii. ‘Abdullah bin ‘Amir (w. 118 H), menyusun sebuah kitab yang berjudul *Ikhtilâfat Mashâhif al-Syâm wa al-Hijâz wa al-‘Irâq*.
  - iii. Abban bin Taghlib al-Kufi (w. 141 H), menyusun dua kitab tentang *Qirâat* yaitu: *Ma‘ânî Al-Qur’an dan al-Qirâat*. Akan tetapi berdasarkan penuturan dari Ibn al-Nadim dalam karyanya *al-Fihrist*, eksistensi kedua kitab ini belum lagi ditemukan, sehingga tidak dapat dipastikan apakah di dalamnya memuat pembahasan tentang *Qirâat* atau tidak.
  - iv. Muqatil bin Sulaiman (w. 150 H), menyusun kitab berjudul *al-Qirâat*.
  - v. Abu ‘Amr al-‘Ala’ (w. 156 H), menyusun kitab berjudul *al-Qirâat*.
  - vi. Hamzah bin Habib al-Zayyat (w. 156 H), menyusun kitab berjudul *al-Qirâat*.
  - vii. Zaidah bin Quddamah al-Tsaqafi (w. 161 H), juga menyusun kitab berjudul *al-Qirâat*.
  - viii. Harun bin Musa al-A‘war (w. 170 H). Menurut penuturan dari Ibn al-Jazari bersumber dari informasi Abu Hatim al-Sajastani, bahwasanya Harun al-A‘war merupakan seorang ulama ahli *Qirâat* yang perdana yang mempelajari *Qirâat* di Bashrah serta mengarang kitab tentang *Qirâat*, akan tetapi di dalam kitabnya tersebut terdapat beberapa *Qirâat syâdzah*.
  - ix. ‘Ali bin Hamzah al-Kisa’i (w. 189 H), mengarang kitab berjudul *al-Qirâat*.
  - x. Ya‘qub bin ‘Isa al-Hadhrami (w. 205 H), mengarang kitab berjudul *al-Jâmi’*, yang di dalamnya merangkum perbedaan *Qirâat* Al-Qur’an.
  - xi. Abu ‘Ubaid Qasim bin Sallam (w. 224 H), mengarang kitab berjudul *al-Qirâat* yang di dalamnya mengumpulkan 25 *Qirâat*.
  - xii. Abu ‘Umar Hafis bin ‘Umar al-Duri (w. 246 H). Menurut Ibn al-Jazari, Abu ‘Umar al-Duri merupakan seorang ulama yang pertama kali mengumpulkan *Qirâat*.
  - xiii. Abu Hatim Sahl Muhammad al-Sijistani (w. 255 H). Berdasarkan keterangan al-Jazari, Abu Hatim memiliki banyak karya dalam bidang *Qirâat*.

### c. Periode Pembakuan *Qirâat*

Pembakuan *Qirâat Sab’ah* oleh Ibnu Mujahid (w. 324 H), dan *Qirâat ‘Asyrah* oleh Ibn al-Jazari (w. 833 H). Setelah melalui tahap kodifikasi dan pembakuan ilmu *Qirâat*, pada abad ke-3 H ilmu *Qirâat* mengalami masa krisis dan deklinasi. Penyusunan karya-karya berkenaan dengan *Qirâat* pun sempat mengalami masa kekosongan.

Pada kurun ini timbul berbagai varian *Qirâat* yang tersebar di berbagai penjuru dunia Islam. Mempertimbangkan potensi kuantitas *Qirâat* yang amat besar, maka jumlah para *qurra'* juga tergolong sangat banyak, bahkan mencapai ratusan orang. Oleh karena itu, jumlah *Qirâat* yang terekam antara seorang ulama juga berlainan dengan catatan ulama lainnya. Dalam pendataan, Abu 'Ubaid al-Qasim bin Sallam (w. 224 H) setidaknya menginventarisasi bacaan 25 imam *Qirâat* di samping bacaan para imam *Qirâat sab'ah*. Al-Qadhi Isma'il bin Ishaq al-Maliki (w. 283 H) mencatat bacaan 20 imam *Qirâat*.

Adapun Abu Ja'far Muhammad bin Jarir al-Thabari (w. 310 H) mendokumentasikan variasi bacaan dari lebih dua puluh imam *Qirâat*. Mempertimbangkan banyaknya jumlah *Qirâat* yang tersebar pada masa itu, sehingga tidak dapat dipastikan apakah *Qirâat* tersebut tergolong sebagai *Qirâat mutawâtir* atau *Qirâat syâdz*, meskipun batasan dan kriteria tertentu bagi diterimanya suatu *Qirâat* telah ditetapkan oleh para ulama. Selain kemunculan beragam *Qirâat* dan *qurra'*, terdapat beberapa persoalan lain yang berkaitan dengan perbedaan *Qirâat*. Perbedaan ini disebabkan oleh adanya *Qirâat* yang hanya mengutamakan kesesuaian dari aspek kaidah bahasa Arab dan mushaf 'Utsmani, namun mengabaikan aspek periwayatan sebagaimana yang dilakukan oleh Abu Bakar Muhammad bin al-Hasan bin Ya'qub bin al-Hasan bin Miqsam al-'Attar atau yang dikenal dengan nama Ibn Miqsam (seorang ulama ahli *Qirâat* dan pakar bahasa terkemuka di Baghdad) yang terjadi pada tahun 322 H.

Menurut Ibnu Miqsam, setiap *Qirâat* yang selaras dengan kaidah bahasa Arab dan sejalan dengan mushaf 'Utsmani, meskipun tanpa sanad yang *shahih*, diperkenankan untuk dilantunkan dalam shalat maupun aktivitas lainnya. Perbedaan *Qirâat* lainnya juga terjadi pada tahun 323 H, sebagaimana yang dilakukan oleh Muhammad bin Ahmad bin Ayyub bin Shannabudh atau yang masyhur dengan nama Ibn Shannabudh (seorang ulama' pakar *Qirâat* di Baghdad) yang mengizinkan umat Islam menggunakan bacaan Ibnu Mas'ud dan Ubay bin Ka'ab, seperti dalam ayat.<sup>43</sup>

Berdasarkan refleksi di atas, Abu Bakar Ahmad bin Musa bin al-'Abbas bin Mujahid al-Tamimi al-Baghdadi atau yang lebih termasyhur dengan Ibnu Mujahid (245 H-324 H/859 M-935 M) melakukan suatu *tajdid* dalam disiplin *'Ilm al-Qirâat* pada penghujung abad ke-3 H dengan memformulasikan gagasan *al-Qirâat al-sab'ah* dalam magnum opus-nya *Kitab al-Sab'ah fi al-Qirâat*, yakni pensinyalan bilangan

---

<sup>43</sup> Muhammad bin Shuraih al-Ra'aini, *al-Kâfi fi Qirâat al-Sab'*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000, hal. 10.

*qirâat* yang diwakili oleh tujuh imam *al-qirâat* berlandaskan spesifikasi *syurûth al-qirâat* di antaranya: keselarasan *Qirâat* dengan *qawâ'id al-lughah al-'Arabiyyah*, kesesuaian *Qirâat* dengan *mushaf al-'Utsmani*, serta *Qirâat* tersebut wajib memiliki sanad yang *shahîh*.<sup>44</sup>

Rumusan tujuh imam *Qirâat* sesungguhnya telah dikenal dalam kalangan umat Islam pada era kekhalfahan al-Ma'mun (192–218 H/813–833 M), meskipun belum tersebar luas di tengah masyarakat. Di antara ketujuh imam *Qirâat* tersebut ialah Nafi' bin 'Abd. al-Rahman bin Abi Nu'aim al-Madani, 'Abdullah bin Katsir al-Dari, 'Abdullah al-Yahtsubi atau yang masyhur dengan sebutan Ibn 'Amir, Zabban bin 'Ala' bin 'Ammar atau Abu 'Amr, 'Ashim bin Abi al-Najud al-Asadi, Hamzah bin Habib al-Zayyat, serta Ya'qub bin Ishaq al-Hadrami. Akan tetapi, Ibnu Mujahid menukar nama Ya'qub al-Hadrami dan menggantikannya dengan 'Ali bin Hamzah al-Kisa'i dalam senarai tujuh imam *Qirâat* yang ia formulasikan.<sup>45</sup>

Tujuh imam *Qirâat* versi Ibn Mujahid tersebut sebagai berikut:

a. Imam Nafi'.

Nama lengkapnya adalah Nafi' bin 'Abd al-Rahman bin Abi Nu'aim *al-Laithi al-Madani*, lebih dikenali dengan julukan Abu Ruwaim dan sebahagian pendapat menyebut Abu Abdillah. ia berasal dari Isfahan (salah sebuah metropolis utama di Iran). Dilahirkan kira-kira pada tahun 70 H, dan meninggal dunia pada tahun 169 H. menurut *riwâyat* yang *shahîh*. Ia mempelajari *Qirâat* daripada 70 orang *tabi'in*, antaranya: Abu Ja'far Yazid bin al-Qa'qa' (w. 128 H), Syaibah bin al-Nasah (w. 130 H), Muslim bin Jundud *al-Hudhali* (w. 130 H), Yazid bin Ruman (w. 120 H), 'Abd al-Rahman bin Hurmuz *al-A'raj* (w. 117 H). ia merupakan imam *Qirâat* di Madinah, dan kepeloporan dalam bidang *Qirâat* di Madinah pun berakhir pada dirinya. Imam Nafi' juga menyampaikan pengajaran *Qirâat* dalam kurun waktu yang teramat panjang, iaitu lebih daripada 70 tahun. Di antara para muridnya ialah: Sulaiman bin Muslim bin Jammaz, Isma'il bin Ja'far bin Abi Kathir, Ishaq bin Muhammad bin 'Abdullah al-Musayyabi, Isma'il bin Abi Uwais, Abu Bakar bin Abi Uwais, Isa bin Mina atau yang *masyhur* dengan sebutan *Qalun*, Muhammad bin 'Umar al-Waqidi, 'Abd al-Malik bin Qarib al-Asmu'i, 'Utsman bin Sa'id atau yang tersohor dengan nama Warsh, Kharijah bin Mus'ab Abu al-Hajjaj, al-Zubair bin 'Amir bin Salih, Abu Khalid 'Atabah bin Hammad, Ibn Abi al-Zannad, Ya'qub bin Ibrahim bin Sa'ad al-Zuhri, Khalid bin Makhlad al-Qatwani, Khalid bin Nazar. Selain nama-nama

<sup>44</sup> Ibnu Mujahid, *Kitab al-Sab'ah fi al-Qirâat*, hal. 8.

<sup>45</sup> Wawan Djunaedi, *Sejarah Qirâat Al-Qur'an di Nusantara*, hal. 62.

tersebut, terekam beberapa nama lain yang hanya mempelajari sebagian bacaan saja kepada imam Nafi', antaranya: al-Walid bin Muslim, Abu Qurrah Musa bin Thariq, Kardam (berasal dari Maghribi), dan 'Abdullah bin Idris.<sup>46</sup>

b. Imam Ibn Katsir al-Makki.

Nama lengkap Baginda ialah 'Abdullah bin Kathir bin 'Amr bin 'Abdullah bin Zadan Fairuz bin Hurmuz, *maula* 'Amr bin 'Alqamah al-Kannani. Baginda berketurunan Parsi, dan merupakan seorang imam dalam bidang *Qirâat* di Makkah serta tergolong dalam barisan generasi *tabi'in*. Gelar panggilan Baginda ialah Abu Ma'bad. Baginda sempat berjumpa dengan angkatan *sahabat* di Makkah seperti 'Abdullah bin Zubair, Abu Ayyub al-Anshari, Anas bin Malik, Mujahid bin Jabr, Darbas *maula* 'Abdullah bin al-'Abbas, serta meriwayatkan ilmu *Qirâat* daripada 'Abdullah bin al-Sa'ib al-Makhzumi (w. 68 H), Mujahid bin Jabr al-Makki (w. 104 H), dan Darbas *maula* 'Abdullah bin al-'Abbas.<sup>47</sup>

c. Imam Abu 'Amr.

Nama keseluruhan-Nya merupakan Zayyan bin al-'Ala' bin 'Ammar al-Tamimi al-Mazini al-Bashri, berasal dari keturunan Bani Mazin. Terdapat perselisihan pendapat berkenaan dengan nama dan panggilannya. Riwayat alternatif mengungkapkan bahwa Dia bernama Zabban. Garis keturunan-Nya bersambung hingga 'Adnan (leluhur Nabi Muhammad SAW). Dia dilahirkan di Makkah pada tahun 70 H, sementara catatan lain mengemukakan bahwa Dia dilahirkan pada tahun 68 H. Selain menuntut ilmu dari para *ulama'* pakar *Qirâat* di Makkah, Dia juga mempelajari *Qirâat* di Madinah, kemudian berpindah ke Bashrah dan menetap di sana. Dia meninggal dunia di Kufah pada tahun 154 H. Imam Abu 'Amr dikenal sebagai seorang *ulama'* pakar *Qirâat*, ahli bahasa, spesialis nahwu, serta merupakan imam *Qirâat* bagi penduduk Bashrah. Dia meriwayatkan *Qirâat* dari sejumlah *tabi'in* di Madinah, Makkah, Kufah, dan Bashrah, serta terdaftar sebagai imam *Qirâat* yang mempunyai jumlah guru paling banyak di antara para imam *Qirâat sab'ah* yang lain. Di antara pengajar-pengajar-Nya dalam ranah *Qirâat* adalah: Hasan bin Abu al-Hasan al-Basri (w. 110 H), Abu Ja'far, Hamid bin Qais al-'A'raj al-Makki (w. 130 H), Abu al-'Aliyah bin Mahran al-Rayyahi (tidak diketahui tahun wafatnya), Yazid bin Ruman (w. 120 H), Syaibah bin Nasah (w. 130 H), Asim bin Abi al-Najud (w. 127 H), 'Abdullah bin

---

<sup>46</sup> Muhammad Salim Muhaisin, *al-Mughni fî Taujih al-Qirâ'at al-'Ashr al-Mutawâtirah*, Beirut: Dâr al-Jil, Jilid 1, 1988, hal. 18.

<sup>47</sup> Muhammad Salim Muhaisin, *al-Mughni fî Taujih al-Qirâ'at al-'Ashr al-Mutawâtirah*, hal. 22.

Katsir (w. 120 H), ‘Abdullah bin Ishaq al-Hadrami (w. 117 H), Ata’ bin Abi Rabah (w. 115 H), Mujahid bin Jabr (w. 104 H), Yahya bin Ya’mar (w. 129 H), ‘Ikrimah bin Khalid al-Makhzumi (w. 115 H), ‘Ikrimah *maula* Ibnu ‘Abbas, Muhammad bin Muhaisin, Nasr bin ‘Asim al-Laithi, dan Sa’id bin Juair. ia memiliki murid yang amat banyak, di antaranya: ‘Ali bin Nasar, Hammad bin Yazid, ‘Abd al-Warits bin Sa’id, Harun bin Musa al-A’war, Abu Zaid Sa’id bin Aus, Yunus bin Habib, ‘Ubaid bin ‘Aqil, Yahya bin al-Mubarak al-Yazidi, ‘Abd al-Malik bin Quraib al-Asmu’i, Shuja’ bin Abi Nasr, Abu Na’im al-Khurasani, Mu’adh bin Mu’adh al-‘Anbari, Sahal bin Yunus, Husein bin ‘Ali al-Ju’fi, Kharijah bin Mus’ab, Dawud bin Yazid al-Audi, Mahbub bin al-Hasan, ‘Abd al-Rahim bin Musa, ‘Abd al-Wahhab bin ‘Atha’ al-Khaffaf, Ahmad bin Musa al-Lu’lu’i, dan al-‘Abbas bin al-Fadh al-Anshari.<sup>48</sup>

d. Imam Ibn ‘Amir.

Nama lengkapnya adalah ‘Abdullah bin ‘Amir bin Tamim bin Rabi’ah bin ‘Amir bin ‘Abdullah bin Imran al-Yahsubi. *Laqab* al-Yahsubi tersebut dinisbatkan terhadap salah satu qabilah di Yaman, yaitu Yahsub bin Dahman. Beberapa *riwâyat* memaparkan perbedaan terkait *laqab*-nya. Pendapat yang *masyhur* menjelaskan bahwa *laqab*-nya adalah Abu ‘Imran. ia dilahirkan di desa Rihab (salah satu desa di Syam) pada tahun 8 H. Sebuah *riwâyat* lain menyebutkan tahun kelahirannya pada 21 H, dan wafat di Damaskus pada tahun 118 H pada masa pemerintahan Hisyam bin ‘Abd al-Malik. Selain tercatat sebagai salah seorang imam dari *Qirâat* Sab’ah dan juga tabi’in senior, ia juga merupakan imam dalam bidang *Qirâat* bagi penduduk Syam; *imamah* dalam *Qirâat* beralih kepadanya setelah wafatnya Abu al-Darda’. Tercatat ia menerima *riwâyat Qirâat* dari al-Mughirah bin Abu Shihab al-Makhzumi, Abu al-Darda’, serta ‘Uwaimir bin Zaid bin Qais. Al-Mughirah bin Shihab al-Makhzumi sendiri mengambil *Qirâat* dari ‘Utsman bin ‘Affan. Sementara Abu al-Darda’ dan ‘Utsman bin ‘Affan mempelajari *Qirâat* dari Rasulullah SAW. Di samping itu, Abu ‘Amir juga menimba ilmu Al-Qur’an dan hadits dari beberapa orang *sahabat*, di antaranya: Nu’mân bin Bashir, Mu’awiyah bin Abi Sufyan, dan Fadal bin ‘Ubaid. Adapun di antara murid-muridnya adalah: Yahya bin al-Harits al-Dhimari, ‘Abd al-Rahman bin Amir, Rabi’ah bin Yazid, Ja’far bin Rabi’ah, Isma’il bin ‘Abdullah bin Abi al-Muhajir, Sa’id bin ‘Abd al-‘Aziz, Khalad bin Yazid, Sabih al-Murri, serta Yazid bin Abi Malik. Perawi *Qirâat*-nya adalah Hisham bin ‘Ammar al-Dimashqi dan ‘Abdullah bin Ahmad bin Bashir bin

---

<sup>48</sup> Ibnu Mujahid, *Kitab al-Sab’ah fi al-Qirâ’at*, hal. 83-84.

Dhakwan.<sup>49</sup> ia juga dikenal sebagai *mu'allim Qirâat* di Syam dan imam masjid di Damaskus. Imamah dalam Qirâat kemudian beralih kepada Ibnu Dhakwan setelah wafatnya Hisyam bin 'Ammar. Di antara murid-muridnya adalah putranya sendiri yang bernama Ahmad, Ishaq bin Daud, Ahmad bin Anas, Abu Zar'ah 'Abd al-Rahman bin 'Amr al-Dimashqi, 'Abdullah bin 'Isa al-Asbahani, Muhammad bin Isma'il al-Turmudzi, Muhammad bin Musa al-Suri, Harun bin Musa al-Akhfash, dan lain-lain.<sup>50</sup>

e. Imam 'Ashim.

Nama lengkapnya adalah 'Ashim bin Abi al-Najud al-Asadi, dengan julukan Abu Bakar. Sebagian besar pakar sejarah tidak mencatat tahun kelahirannya, namun menurut al-Dhahabi, ia dilahirkan pada masa kekuasaan Mu'awiyah bin Abi Sufyan, yaitu pada kurun waktu tahun 41-65 Hijriah. Berdasarkan keterangan al-Jazari, ia meninggal dunia di Kufah pada tahun 127 Hijriah atau 744 Masehi. Sementara menurut al-Suyuthi dan al-Bukhari yang bersumber dari *riwâyat* Isma'il bin Makhlad, ia wafat pada tahun 128 Hijriah atau 745 Masehi. Imam 'Ashim meriwayatkan Qirâat dari 'Abd al-Rahman 'Abdullah bin Habib bin Rabi'ah al-Sulami al-Darir (w. 73 H), Abu Maryam Zirr bin Hubaish bin Habbashah al-Asadi (w. 83 H), serta 'Amr Sa'ad bin Ilyas al-Shaibani (w. 96 H); ketiga tokoh tersebut meriwayatkan *Qirâat* dari 'Abdullah bin Mas'ud dari Rasulullah SAW. Adapun al-Sulami, selain meriwayatkan *Qirâat* dari 'Abdullah bin Mas'ud, ia juga meriwayatkan dari empat orang sahabat lainnya, yaitu: 'Utsman bin 'Affan, 'Ali bin Abi Talib, Ubay bin Ka'ab, dan Zaid bin Tsabit, dari Rasulullah SAW. Imam 'Ashim merupakan imam *Qirâat* di Kufah, dan kepemimpinan dalam *Qirâat* pun berakhir pada ia setelah wafatnya Abu 'Abd al-Rahman al-Sulami.

Selain Hafsh bin Sulaiman (w. 180 H) dan Abu Bakar Syu'bah bin 'Ayyash (w. 193 H) yang merupakan dua perawi paling termasyhur yang meriwayatkan *Qirâat* Imam 'Ashim, terdapat sejumlah nama lain yang merupakan murid Imam 'Ashim, di antaranya: Abban bin Taghlib (w. 141 H), Samad bin Salamah (w. 167 H), Sulaiman bin Mahran al-A'mash (w. 147 H), Abu al-Mundzir Salam bin Sulaiman, Sahal bin Shu'aib (tidak ditemukan informasi terkait tahun wafatnya), serta Shaiban bin Mu'awiyah (w. 163 H). Terdapat pula murid-muridnya yang hanya mempelajari beberapa bacaan saja, di antaranya: Abu 'Amr bin al-'Ala' (w. 154 H), Hamzah bin Habib al-Zayat (w. 156

<sup>49</sup> Ahmad al-Baili, *al-Ikhtilâf baina al-Qirâ'at*, Beirut: Dâr al-Jalil, 1998, hal. 81.

<sup>50</sup> Abd. al-Fattah 'Abd al-Ghaniel-Qadi, *Târîkh al-Qurrâ' al-'Asyrah wa Ruwâtuhum*, hal. 26.

H), al-Harits bin Nabhan (tidak ditemukan informasi terkait tahun wafatnya), dan Harun bin Musa al-A'war (w. 146 H).<sup>51</sup>

f. Imam Hamzah.

Nama lengkapnya adalah Hamzah bin Habib bin Isma'il al-Kufi al-Tamimi, nama panggilanannya adalah Abu 'Imarah. Ia lebih dikenal dengan sebutan Hamzah al-Zayyat. Hal tersebut dikarenakan ia merupakan seorang pedagang minyak yang dibawanya dari wilayah 'Urf ke Hulwan (salah satu kawasan di Iraq), serta menjual keju dan kacang-kacangan yang dibawanya dari Hulwan ke Kufah. Dia lahir pada tahun 80 H, dan wafat di Hulwan pada tahun 156 H pada masa pemerintahan Abu Ja'far al-Mansur. Ia meriwayatkan *Qirâat* dari Abu Muhammad Sulaiman bin Mahran al-A'mash, Abu Hamzah Hamran bin A'yan (w. 129 H), Abu Ishaq 'Amr bin 'Abdullah al-Sabi'i (w. 132 H), Muhammad bin Abi Laila (w. 146 H), Abu Muhammad Talhah bin Musrif (w. 112 H), Abu 'Abdullah Ja'far al-Shadiq. Keseluruhan transmisi sanad nama guru-gurunya di atas bermuara kepada empat sahabat, di antaranya: 'Abdullah bin Mas'ud, 'Utsman bin 'Affan, Ubay bin Ka'ab, 'Ali bin Abi Thalib, dan Zaid bin Tsabit. Dia merupakan imam *Qirâat* di Kufah setelah wafatnya imam 'Asim dan al-A'masy. Selain dikenal sebagai ahli *Qirâat*, dia juga dikenal sebagai ulama' yang menguasai ilmu faraid dan bahasa Arab.<sup>52</sup> Tercatat jumlah murid yang berguru kepadanya sangat banyak, di antaranya: Khalaf bin Hisham al-Bazzar (w. 229 H), Khallad bin Khalid al-Sairafi (w. 220 H), Salim bin 'Isa (tidak ditemukan informasi terkait tahun wafatnya), Sufyan al-Tsauri (w. 161 H), 'Ali bin Hamzah al-Kisa'i (w. 189 H), Yahya bin Ziyad al-Farra' (w. 207 H), Yahya bin al-Mubarak bin al-Mughirah (w. 202 H).

g. Imam al-Kisa'i al-Kufi.

Nama lengkapnya adalah 'Ali bin Hamzah bin 'Abdillah bin 'Uthman bin Bahman bin Fairuz, *maula* Bani Asad. Nama panggilanannya adalah Abū al-Ḥasan, dan *laqab*-nya adalah al-Kisa'i, hal ini disebabkan karena ia mengenakan pakaian ihram di kota Kisa'. Dia berasal dari Kufah dan kemudian menetap di Baghdad. Imam al-Kisa'i mempelajari *Qirâat* kepada imam Hamzah bin Habib al-Zayyat. Selain kepada imam Hamzah (w. 156 H), dia juga meriwayatkan *Qirâat* dari Muhammad bin 'Abd al-Rahmān bin Abī Laylā (w. 148 H), dan 'Īsā bin 'Umar al-Hamadani.<sup>53</sup>

---

30. <sup>51</sup> Muhammad Salim Muhaisin, *al-Mughni fi Taujih al-Qirâat al-Mutawâtirah*, hal.

<sup>52</sup> Ibnu Mujahid, *Kitab al-Sab'ah fi al-Qirâat*, hal. 171.

<sup>53</sup> Ibnu Mujahid, *Kitab al-Sab'ah fi al-Qirâat*, hal.78.

Imam al-Kisa'i merupakan imam *Qirâat* di Kufah sepeninggal imam Ḥamzah al-Zayyat. Selain dikenal sebagai imam dalam bidang *Qirâ'at*, ia juga dikenal sebagai ulama' ahli naḥwu dan *lughah*. Tercatat dia mempunyai sejumlah karya dalam bidang *Qirâat*, *naḥwu*, maupun *lughah*, meskipun karya-karya tersebut tidak lagi ditemukan keberadaannya pada masa kini. Di antara karya-karyanya antara lain: Kitab *Ma'ânî Al-Qur'an*, Kitab *al-Qirâat*, Kitab *al-Nawâdir*, Kitab *al-Naḥwi*, Kitab *al-Hijâ'*, Kitab *Maqthu' Al-Qur'an wa Mawshûluhu*, Kitab *al-Hurûf*, Kitab *al-Mashâdir*, Kitab *al-Hay'ah*, Kitab *Ash'âr*. Muridnya sangat banyak jumlahnya, di antaranya: Aḥmad bin Jubayr, Aḥmad bin Mansur al-Baghdadi, Ḥafṣ bin 'Umar al-Duri, Abu al-Ḥarits al-Layth bin Khalid, 'Abdullah bin Aḥmad bin Dhakwan, Abu 'Ubayd al-Qasim bin Sallam, Quṭaybah bin Mahran, al-Mughirah bin Syu'aib, Yaḥya bin adam, Khalaf bin Hisham al-Bazzar, Ṣurayḥ bin Yazid, Yaḥya bin Yazid al-Farra'. Berdasarkan pendapat yang paling *shahîh*, ia wafat pada tahun 187 H, bertepatan dengan tahun wafatnya Muḥammad al-Hasan al-Syaibani (seorang *faqîh* dari mazhab Ḥanafi).<sup>54</sup>

## 6. Perbedaan pandangan sahabat dalam menerima *Qirâat*

### 1) Latar Belakang Historis

*Qirâat* sesungguhnya telah eksis semenjak era Nabi Muhammad SAW., walaupun pada masa tersebut *Qirâat* belum berubah menjadi sebuah disiplin keilmuan, dikarenakan perbedaan para sahabat dalam melafalkan Al-Qur'an masih dapat ditanyakan secara langsung kepada Nabi saw., sementara ia tidak pernah melakukan koreksi terhadap para sahabat yang berbeda-beda tersebut, sehingga tidak timbul fanatik terhadap lafazh yang digunakan atau yang pernah didengar dari Nabi. Asumsi ini dapat diteguhkan oleh sejumlah *riwâyat* sebagaimana berikut:

- a. Dipaparkan oleh Imam Bukhari dan Muslim bahwasanya Umar bin Khattab ra berkata: "Aku memperhatikan Hisyam bin Hakim mendendangkan Al-Qur'an Q.S. al-Furqan, aku menangkap *Qirâat*-nya memuat berbagai huruf yang sebelumnya tak pernah disampaikan oleh Rasulullah saw. kepadaku, sehingga selepas shalatnya aku mempertanyakan: Siapakah yang mendidikkan bacaan ini kepadamu? Ia menjawab: Rasulullah-lah yang mengajarkannya kepadaku! Berikutnya aku mengiringnya menemui Rasulullah: Aku mendengar lelaki ini melisankan Q.S. al-Furqan dengan beberapa huruf yang belum pernah Junjungan bacakan, sedangkan

---

<sup>54</sup> Muhammad Salim Muhaisin, *al-Mughni fî Taujih al-Qirâat al-'Ashr al-Mutawâtirah*, hal. 37.

Junjungan sendirilah yang telah mengajarkan Q.S. al-Furqan kepadaku! Rasulullah menjawab: Begitulah surah ini diturunkan”.

- b. Imam Muslim lewat sanad dari Ubai bin Ka’ab mengisahkan: Ketika aku tengah berada di dalam masjid secara tiba-tiba masuk seorang lelaki menunaikan salat serta melafalkan bacaan yang aku ragukan, lantas masuk pula lelaki lainnya, bacaannya berbeda dengan lelaki terdahulu. Usai kami menyelesaikan salat kami menghadap Rasulullah, kemudian aku menuturkan ihwal kejadian tersebut, lalu Rasulullah memerintahkan keduanya untuk membacakan, kemudian Rasulullah saw. berfirman kepadaku: “Wahai Ubay, sesungguhnya aku diutus untuk melantunkan Al-Qur’an dengan tujuh huruf”<sup>55</sup>

Kedua *riwâyat* tersebut membuktikan bahwa lafadz-lafadz Al-Qur’an yang diucapkan oleh sahabat masing-masing berbeda, kemudian Rasulullah tidak menyalahkan para sahabat dan memberi jawaban yang sama yaitu Al-Qur’an diturunkan tujuh huruf.

Untuk mengetahui apakah suatu *Qirâat* itu benar atau tidak harus memenuhi tiga syarat yaitu pertama, sesuai dengan kaedah bahasa Arab kedua, sesuai dengan mushaf ‘Utsmani dan ketiga, sanad-sanadnya *shahîh*. Oleh karena itu apabila suatu *Qirâat* tidak memenuhi salah satu diantara tiga syarat tersebut, maka *Qirâat* tersebut tidak sah atau lemah. Orang yang pertama kali menyusun *Qirâat* adalah Abu Ubaidah al-Kasim bin Salam, kemudian setelah itu menyusullah ulama-ulama lain, namun diantara mereka berbeda dalam menetapkan jumlah syarat-syarat *Qirâat* yang benar.

## 2) Latar Belakang Cara Penyampaian

Sebagaimana telah didedahkan sebelumnya, bahwasanya selepas para sahabat berpencar, maka mereka membacakan *Qirâat* Al-Qur’an kepada para muridnya secara berantai dari generasi ke generasi. Pada puncaknya, para murid lebih cenderung untuk mengetengahkan *Qirâat* gurunya daripada mengikuti *Qirâat* para imam yang lain. Hal ini mendorong sejumlah ulama untuk merangkum berbagai bentuk perbedaan cara melafazkan Al-Qur’an adalah sebagai berikut:

- 1) Variasi dalam *i’rab* atau harakat suatu lafaz tanpa mengakibatkan peralihan makna dan bentuk jumlah. Sebagai ilustrasi, hal ini dapat disimak dalam Q.S. an-Nisa/4: 37 (lafadz *bil-bukhli* yang mengindikasikan sifat pelit dapat dilafalkan dengan *fathah* pada

---

<sup>55</sup> Ratna Umar, “*Qirâat* Al-Qur’an (Makna dan Latar Belakang Timbulnya Perbedaan *Qirâat*,” dalam *Jurnal al-Asas*, Vol. 03 No. 2 Tahun 2019, hal. 35.

aksara *ba*-nya, sehingga termanifestasikan menjadi *bil-bakhli* tanpa alterasi makna). Sebagai teladan, dalam Q.S. An-Nisa' (4:37), kita dapat menjumpai leksem "*bil-bukhli*" yang mengacu pada "kekikiran". Dalam beberapa *Qirâat*, kata ini bisa dibaca dengan fathah pada huru "ba" sehingga menjadi "*bil-bakhli*". Meskipun ada perbedaan dalam harakat, yakni pada fathah di huruf "ba", makna yang disampaikan tetap sama, yaitu "kikir". Hal ini menunjukkan bahwa perbedaan *i'rab* (tanda baca) pada suatu kata dalam *Qirâat* tidak selalu mengubah arti kalimat atau ayat secara keseluruhan. Dalam hal ini, perubahan harakat hanya mempengaruhi cara pengucapan tanpa mengubah substansi atau pesan yang terkandung dalam ayat tersebut. Fenomena ini mengindikasikan bahwa ragam dalam *Qirâat* Al-Qur'an yang diterima dan diakui oleh para ulama, meskipun ada perbedaan dalam pelafalan, tetap mempertahankan makna yang konsisten dan tidak merubah inti dari wahyu yang disampaikan. Oleh karena itu, perbedaan *i'rab* seringkali dipandang sebagai bagian dari ragam yang absah serta tidak berseberangan dengan prinsip-prinsip fundamental Al-Qur'an.

- 2) Perubahan pada *i'rab* dan harakat, sehingga dapat merubah maknanya. Hal ini berbeda dengan perbedaan *i'rab* yang hanya mempengaruhi cara pengucapan tanpa mengubah makna secara signifikan. Sebagai contoh, dalam Q.S. Saba' ayat 19 terdapat kata "*bâ'id*" yang berarti "jauhkanlah". Pada bacaan ini, kata "*bâ'id*" berfungsi sebagai *fi'il amr* (kata kerja perintah), yang memberikan makna perintah agar sesuatu dijaukan. Namun, dalam *Qirâat* lain, kata yang sama bisa dibaca "*bâ'da*" dengan perubahan harakat yang mengubahnya menjadi *fi'il mâdhî* (kata kerja lampau), yang berarti "telah jauh". Perubahan harakat ini mengubah makna kalimat secara keseluruhan, dari sebuah perintah menjadi sebuah keadaan yang sudah terjadi (lampau). Perubahan ini memperlihatkan bagaimana perbedaan dalam harakat atau *i'rab* dapat memengaruhi makna secara signifikan, dan ini adalah contoh dari perubahan yang dapat memengaruhi pemahaman ayat. Dalam konteks ini, meskipun kedua bacaan tersebut berasal dari sumber yang sama, perbedaan dalam cara pengucapannya membawa perubahan dalam arti yang terkandung dalam ayat tersebut. Perbedaan semacam ini mengindikasikan betapa signifikannya pemahaman terhadap teks dan harakat dalam pembacaan Al-Qur'an, oleh karena aspek ini mampu menetapkan makna yang dikehendaki oleh Allah dalam wahyu-Nya.
- 3) Perbedaan pada pergantian huruf tanpa modifikasi *i'rab* dan wujud tulisan, sementara makna mengalami transformasi. Kendati *i'rab* dan wujud tulisan tidak mengalami alterasi, pergantian pada huruf-huruf

tertentu dalam suatu leksem dapat mempengaruhi signifikasi yang terkandung dalam untaian ayat tersebut. Sebagai ilustrasi, dalam Q.S. al-Baqarah (2:259), terdapat leksem “*nunsyizuha*” yang mengindikasikan “kami menyusun kembali”. Pada varian bacaan ini, leksem “*nunsyizuha*” memanfaatkan huruf *zay* pada posisi tengah leksem. Akan tetapi, pada versi *Qirâat* yang lain, huruf *zay* ini dapat disubstitusi dengan huruf *ra*’ menjadi “*nunsyiruha*”, yang mengindikasikan “kami hiduapkan kembali”. Transformasi ini mengakibatkan perubahan signifikasi kalimat secara substansial, meskipun wujud tulisan dan *i’rab* tidak berubah. “*Nunsyizuha*” mengarah pada makna penyusunan kembali atau mengatur kembali, sementara “*nunsyiruha*” memberikan arti kebangkitan atau pemberian kehidupan kembali. Jadi, meskipun kedua kata tersebut memiliki bentuk tulisan yang hampir identik, perubahan pada satu huruf bisa mengubah makna secara drastis. Perbedaan seperti ini menggambarkan betapa pentingnya setiap huruf dalam Al-Qur’an. Bahkan perubahan kecil dalam satu huruf dapat mengarah pada perubahan besar dalam arti, meskipun tanpa mengubah struktur kalimat atau *i’rabnya*. Ini juga menunjukkan kedalaman dan keindahan bahasa Arab dalam menyampaikan pesan yang sangat halus dan penuh makna.

- 4) Modifikasi pada frasa dengan alterasi pada format penulisan, namun esensi tetap tidak beralih. Perubahan seperti ini dapat menunjukkan perbedaan bacaan dalam kalimat tanpa merubah arti keseluruhan, meskipun bentuk tulisan mungkin berbeda namun tidak dibenarkan karena bertentangan dengan mushaf Usmani).<sup>56</sup> Sebagai ilustrasi, dalam Q.S. al-Qâri’ah (101:5), termuat lafal “*ka-al-ihni*”, yang bermakna “*bulu-bulu*”. Dalam sejumlah *Qirâat*, lafal tersebut terkadang dilafalkan sebagai “*ka-ash-shufi*”, yang pun mengandung arti “*bulu-bulu domba*”. Meskipun ada perubahan dalam bentuk tulisan antara “*ka-al-ihni*” dan “*ka-ash-shufi*”, makna dari kedua bacaan tersebut tetap sama, yaitu mengacu pada bulu-bulu, dengan penekanan pada sifat bulu yang digunakan untuk menggambarkan sesuatu yang halus atau ringan. Namun, meskipun perubahan ini tidak mengaruhi makna, perubahan bentuk tulisan ini tidak dibenarkan karena bertentangan dengan mushaf Utsmani, yang merupakan standar mushaf Al-Qur’an yang digunakan oleh umat Islam di seluruh dunia. Mushaf Utsmani merupakan mushaf yang telah distandarkan

---

<sup>56</sup>Ratna Umar, “*Qirâat* Al-Qur’an (Makna dan Latar Belakang Timbulnya Perbedaan *Qirâat*,” dalam *Jurnal al-Asas*, Vol. 03 No. 2 Tahun 2019, hal. 39.

dan dijaga konsistensinya dalam bentuk tulisan dan bacaan untuk memastikan keseragaman dalam pembacaan Al-Qur'an. Oleh karena itu, meskipun perubahan tersebut tidak merubah makna, dalam konteks mushaf Utsmani, perubahan ini dianggap sebagai penyimpangan. Fenomena ini menyoroti betapa pentingnya bentuk tulisan dalam menjaga keseragaman bacaan Al-Qur'an dan menghindari perbedaan yang dapat menimbulkan kebingungan atau kesalahpahaman, meskipun makna dari bacaan tersebut tidak berubah. Dengan demikian, seiring dengan tersebarnya para imam *Qirâat* ke berbagai kawasan, dengan mengajarkan dialek atau *lahjah* mereka masing-masing, yang pada akhirnya menimbulkan hal-hal yang tidak dikehendaki yaitu timbulnya *Qirâat* yang beraneka ragam, maka para ulama mengambil inisiatif untuk meneliti *Qirâat* dari berbagai penyimpangan.

### 7. Macam-macam *Qirâat*

Bidang kajian ini dapat dinilai rumit untuk dipelajari. Ilmu *Qirâat* Al-Qur'an diperoleh berdasarkan periwayatan Nabi Muhammad SAW baik secara *fi'liyah* maupun *taqririyah*. *Qirâat* Al-Qur'an tersebut adakalanya memiliki satu versi *Qirâat* dan adakalanya memiliki beberapa versi. Sebagian ulama menyebut bahwa *Qirâat* ada yang *mutawâtir*, *ahad* dan *syâdz*. Menurut mereka *Qirâat mutawâtir* ialah *Qirâat* yang tujuh, *Qirâat ahad* ialah tiga *Qirâat* yang mengkomplemenkannya menjadi sepuluh *Qirâat* ditambah *Qirâat* para sahabat, dan selain itu ada *Qirâat syâdz*. Dinyatakan bahwa *Qirâat* yang sepuluh adalah *mutawâtir*. Selanjutnya dinyatakan pula bahwa yang menjadi referensi dalam hal ini baik *Qirâat* yang tujuh, *Qirâat* sepuluh maupun lainnya adalah *dhâbit* atau standard tentang *Qirâat* yang autentik. *Qirâat* bukanlah merupakan product ijtihad dari para *fuqaha'* namun ia bersumber dari Nabi SAW. Demikian juga fenomena *Qirâat* yang berbeda, juga berakar dari Nabi Muhammad SAW yang mana ia menyesuaikan dialek kebahasaan di kalangan bangsa Arab dengan meluasnya ekspansi agama Islam dan dissemination pengajaran Al-Qur'an. Oleh karena itu para ahli *Qirâat* sepakat menetapkan kriteria bagi *Qirâat* yang dapat diterima, untuk membedakan antara yang bersumber dari Nabi dan *syâdz*. Dalam masalah penetapan persyaratan tersebut ada beberapa perbedaan namun masih dalam prinsip yang sama. Adapun kriteria yang telah disepakati sebagai berikut: 1) *Qirâat* harus sesuai dengan kaidah Bahasa Arab sekalipun dalam satu aspek, Oleh karena itu *Qirâat* adalah sunnah yang harus diikuti, diterima dan dijadikan referensi dengan berdasarkan *isnâd*, bukan *ra'y* atau pemikiran). 2) Harus sesuai dengan mushaf 'Utsmani. Hal tersebut diyakini karena dalam proses penulisan mushaf-mushaf itu para sahabat

bersungguh-sungguh dalam membuat *rasm (orthography mushaf)* sesuai dengan bacaan *Qirâat* yang mereka ketahui. Ketiga *Qirâat* tersebut harus autentik sanad-nya karena *Qirâat* adalah sunnah yang diikuti, yang *attributed* pada keaslian Validitas *riwâyat*. Dari beberapa kriteria diatas para ulama mengelompokkan *Qirâat* Al-Qur'an kepada beberapa macam level. Selain itu ulama membagi *Qirâat* menjadi enam levels. Secara kualitas *Qirâat* terbagi menjadi 6 bagian, yaitu: *mutawâtir, masyhûr, ahad, syâdz, mudraj, maudhû*'. Sedangkan secara kuantitas *Qirâat* terbagi menjadi 3 bagian yang terkenal diantaranya, *Qirâat sab'ah, Qirâat 'asyrah* dan *Qirâat arba'ah 'asyrah*.<sup>57</sup>

## 1. Kualifikasi *Qirâat* berdasarkan kualitas keshahihannya.

### a. *Qirâat mutawâtir*

*Qirâat mutawâtir* merupakan *Qirâat* yang dinukilkan oleh sekumpulan besar perawi yang mustahil bersekongkol untuk melakukan kebohongan, dengan rangkaian *sanad* yang bersambung hingga Nabi Muhammad SAW. *Qirâat* inilah yang pada umumnya dipraktikkan dalam disiplin ilmu *Qirâat*. Menurut Ahmad Fathoni, para ulama telah berijma' bahwa *Qirâat* inilah yang absah dan resmi sebagai Al-Qur'an, sah dibaca baik di dalam maupun di luar shalat, serta dapat dijadikan sebagai *hujjah* dalam penetapan hukum Islam; karenanya, membacanya pun terhitung sebagai suatu ibadah. Yang tergolong dalam *Qirâat mutawâtir* adalah *sab'ah (Qirâat tujuh)* beserta para imamnya yang berjumlah tujuh, yaitu Nafi', Ibnu Katsir, Abu 'Amr, Ibnu 'Amir, 'Ashim, Hamzah, dan al-Kisâ'î.

*Qirâat Mutawâtir* merupakan ragam *Qirâat* yang diriwayatkan melalui jalur sanad yang *mutawâtir*, yakni jalur periwayatan yang disampaikan oleh banyak perawi pada setiap tingkatan sanad, sehingga mustahil terjadinya pemalsuan atau rekayasa. *Qirâat* ini diyakini sebagai yang paling *otentik* dan terpercaya lantaran keabsahannya telah diakui oleh mayoritas ulama. *Qirâat Mutawâtir* memastikan bahwa bacaan Al-Qur'an tetap konsisten dengan apa yang diajarkan oleh Rasulullah SAW kepada para sahabat.

Ciri utama *Qirâat Mutawâtir* adalah sanadnya yang bersambung hingga Rasulullah SAW, bacaannya yang selaras dengan tata bahasa Arab, serta kesesuaiannya dengan *rasm* atau tulisan *mushaf 'Utsmani*. Ketiga persyaratan ini menjadi landasan bahwa *Qirâat Mutawâtir* memiliki keaslian dan kevalidan yang tak diragukan. Oleh karena itu,

---

<sup>57</sup> Aida Aida, Aisyah Nur Faradila, Annisa Kartika Dewi, "Variasi *Qirâat* dan Latar Belakang Perbedaan *Qirâat*." dalam *Mushaf Journal: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Hadits*, Vol. 02 No. 1 Tahun 2022 hal. 104.

*Qirâat* ini menjadi acuan fundamental dalam pelafalan Al-Qur'an bagi kalangan Muslim di seluruh penjuru dunia.

Dasar legalitas *Qirâat Mutawâtir* berakar dari firman Ilahi dalam Q.S. al-Hijr ayat 9: “*Sesungguhnya Kami-lah yang telah menurunkan Al-Qur'an, dan pasti Kami pulalah yang akan memeliharanya.*” Ayat ini menegaskan jaminan Ilahi terhadap kesucian Al-Qur'an, salah satunya melalui kanal *Qirâat Mutawâtir* yang telah dikonfirmasi validitasnya secara kolektif. Dengan demikian, *Qirâat Mutawâtir* menjadi salah satu bentuk penjagaan terhadap wahyu Ilahi.

Keberadaan *Qirâat Mutawâtir* telah ada sejak masa Rasulullah SAW. Nabi Muhammad SAW memberikan bimbingan beraneka metode dalam melantunkan Al-Qur'an kepada para pengikut setianya, disesuaikan dengan bacaan atau kompetensi individual masing-masing. Pasca wafatnya Nabi, variasi bacaan tersebut diwariskan kepada generasi selanjutnya melalui jalur sanad yang kokoh. Peristiwa yang terpelihara ini memastikan *Qirâat Mutawâtir* tetap *otentik* hingga masa kini.<sup>58</sup>

Terdapat sepuluh Imam *Qirâat Mutawâtir* yang diakui dalam tradisi Islam, yaitu Nafi', Ibnu Katsir, Abu Amr, Ibnu Amir, Ashim, Hamzah, Al-Kisai, Abu Ja'far, Ya'qub, dan Khalaf. Para imam ini memiliki metode bacaan yang berbeda, tetapi seluruhnya bersumber dari Nabi Muhammad SAW. Perbedaan ini merupakan bagian dari *khazanah* tradisi pembacaan Al-Qur'an yang senantiasa berkedudukan dalam kerangka yang telah disepakati.

Contoh perbedaan dalam *Qirâat Mutawâtir* bisa ditemukan pada Q.S. al-Fatihah ayat 4. Dalam *Qirâat* Nafi', ayat tersebut dibaca sebagai “*Maliki Yaumid-Diin*”, sedangkan dalam *Qirâat* 'Ashim dibaca “*Mâliki Yaumi al-Dîn*”. Perbedaan tersebut tidak mengubah arti dari ayat, namun memperlihatkan keluwesan dalam cara membaca Al-Qur'an yang senantiasa selaras dengan kaidah bahasa Arab.

Beberapa kitab utama yang membahas *Qirâat Mutawâtir* adalah *Al-Syatibiyyah* karya Imam As-Syathibi, *Al-Durrah* karya Ibn Al-Jazari, dan *An-Nashr* karya Abu Amr Ad-Dâni. Kitab-kitab ini menjadi rujukan penting dalam memahami berbagai aspek *Qirâat Mutawâtir*, mulai dari sanad, aturan, hingga perbedaan di antara bacaan-bacaan tersebut. Dengan mempelajari kitab-kitab ini, umat Islam dapat lebih mendalami ilmu *Qirâat*.

Penyebaran *Qirâat Mutawâtir* dilakukan melalui hafalan dan pengajaran langsung dari guru kepada murid. Dalam tradisi Islam,

---

<sup>58</sup> Moch. Nasihin, *Pandangan Ibnu Katsir Tentang Makna Tujuh Huruf Dalam Bacaan Al-Qur'an*, UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Tahun 2013.

seorang pembaca Al-Qur'an hanya diakui jika ia telah mempelajari *Qirâat* melalui jalur sanad yang sah. Metode ini memastikan bahwa *recitation* Al-Qur'an yang diajarkan senantiasa *conform* dengan apa yang telah diajarkan oleh Rasulullah SAW.

*Qirâat Mutawâtir* juga memiliki keterkaitan erat dengan *rasm Utsmani*, yaitu bentuk tulisan mushaf yang disusun pada masa Khalifah Utsman bin Affan. Semua *Qirâat Mutawâtir* harus sesuai dengan salah satu bentuk rasm Utsmani agar keasliannya tetap terjamin. Hubungan ini menjadi bukti bahwa *Qirâat Mutawâtir* dan mushaf utsmani saling mendukung dalam menjaga keautentikan Al-Qur'an.

Belajar *Qirâat Mutawâtir* memiliki banyak keutamaan. Selain menjaga keaslian bacaan Al-Qur'an, mempelajari *Qirâat* ini juga dapat meningkatkan pemahaman terhadap variasi bacaan yang telah diajarkan Rasulullah SAW. Selain itu, mempelajari *Qirâat* juga menjadi ibadah yang bernilai tinggi dalam Islam.

Namun, mempelajari *Qirâat Mutawâtir* juga memiliki tantangan, terutama dalam hal hafalan, pemahaman tajwid, dan kemampuan membedakan antara berbagai *Qirâat*. Tidak semua wilayah memiliki guru yang memiliki sanad sah, sehingga akses terhadap pembelajaran *Qirâat* ini kadang terbatas. Hal ini mendorong pentingnya dukungan lembaga pendidikan Islam.

Di zaman kontemporer, *Qirâat Mutawâtir* konsisten menemukan relevansinya lantaran berperan sebagai *foundational pillar* dalam memelihara orisinalitas resepsi teks Al-Qur'an di tengah pengaruh globalisasi. *Qirâat* ini juga menjadi subjek kajian ilmiah di berbagai disiplin ilmu, seperti linguistik dan Tafsir. Dengan begitu, *Qirâat Mutawâtir* tidak hanya menjadi bagian dari ibadah, tetapi juga kajian akademik.

Peran ulama dalam melestarikan *Qirâat Mutawâtir* sangat besar. Mereka tidak semata-mata merangkai kitab-kitab yang fundamental perihal *Qirâat*, melainkan pula menginstruksikan bacaan Al-Qur'an kepada para murid mereka. Melalui usaha ulama, *Qirâat Mutawâtir* terus terjaga sebagai bagian dari warisan keilmuan Islam.

#### b. *Qirâat masyhur*

*Qirâat masyhur* merupakan *qirâat* yang *sanad-nya sahih*, namun belum mencapai tingkatan *mutawâtir*, selaras dengan *bahasa Arab* dan *rasm utsmani*, serta termasyhur di kalangan para ulama *qurra'*, bahwa *Qirâat* tersebut tidak keliru dan tidak *syâdz*, semisal *Qirâat* yang dipertentangkan periwayatnya dari *Qirâat sab'ah* yang sebagian ulama menyatakan bahwa *Qirâat* itu diriwayatkan dari salah seorang imam *Qirâat sab'ah*, sementara sebagian lainnya menyatakan bukan dari

mereka. Menurut al-Zarqani, kedua macam *Qirâat* diatas (wajib digunakan) untuk membaca Al-Qur'an, serta wajib meyakininya sebagai Al-Qur'an, dan tidak boleh mengingkarinya sedikit pun.<sup>59</sup>

*Qirâat Masyhur* jenis *Qirâat* yang diriwayatkan melalui jalur periwayatan yang sah, tetapi tidak mencapai derajat *mutawâtir* seperti *Qirâat Mutawâtir*. Bacaan ini selalu diterima secara luas oleh para ulama karena sanadnya memiliki *validity* yang kuat, *compatible* dengan *grammatical rules* bahasa Arab, dan *consistent* dengan *rasm* mushaf Utsmani. Namun, *Qirâat* ini kurang memiliki jumlah perawi yang cukup banyak pada setiap tingkatan sanad untuk masuk kategori *mutawâtir*.

Salah satu ciri utama *Qirâat Masyhur* adalah penerimaan yang luas di kalangan umat Islam, meskipun tidak sebesar *Qirâat Mutawâtir*. *Qirâat* ini tidak bertentangan dengan kaidah-kaidah Al-Qur'an yang telah disepekat. Oleh sebab itu, *Qirâat Masyhur* sering menjadi bagian dari kajian ilmu *Qirâat* sebagai salah satu khazanah keilmuan Islam.

Dalam sejarahnya, *Qirâat Masyhur* muncul sebagai variasi bacaan yang diajarkan oleh para sahabat dan tabi'in, yang kemudian diwariskan kepada generasi berikutnya. Perbedaan *Qirâat* ini biasanya disebabkan oleh dialek (*lahjah*) yang beragam di antara kaum Muslimin, sehingga Rasulullah SAW mengizinkan mereka membaca Al-Qur'an sesuai kemampuan bahasa mereka selama tidak menyimpang dari makna aslinya.

Basis *Qirâat Masyhur* senantiasa berpegang pada Al-Qur'an sebagai wahyu yang terpelihara. Allah berfirman dalam surah Al-Hijr ayat 9: “*Sesungguhnya Kamilah yang telah menurunkan Al-Qur'an, dan pasti Kami pulalah yang akan memeliharanya.*” Meskipun *Qirâat* ini tidak *mutawâtir*, penerimaan luas dan kesesuaiannya dengan rasm Utsmani menjadikannya bagian dari penjagaan wahyu Allah.

Contoh *Qirâat Masyhur* dapat ditemukan dalam bacaan beberapa Imam *Qirâat*, seperti bacaan dari Imam Ya'qub dan Khalaf yang tidak dimasukkan dalam kategori *mutawâtir* pada beberapa jalur periwayatannya. Meskipun begitu, bacaan tersebut tetap sah dan diterima oleh mayoritas ulama, bahkan diajarkan di beberapa wilayah Islam tertentu.

Kitab-kitab yang membahas *Qirâat Masyhur*, seperti *An-Nashr* karya Abu Amr Ad-Dâni dan *Tayyibat An-Nashr* karya Ibn Al-Jazari, menjadi referensi penting dalam memahami jenis bacaan ini. Kitab-kitab ini menjelaskan keabsahan sanad, rasm, dan kaidah yang mendukung *Qirâat Masyhur*, sehingga tetap diakui dalam ilmu *Qirâat*.

---

<sup>59</sup> Mira Yana, *Penafsiran Harut Dan Marut Perseprktif Ahmad Musthafa Al-Maraghi Dan Imam Al-Thabari*, Universitas Islam Negeri Ar-raniry, Tahun 2024.

Mempelajari *Qirâat Masyhur* memberikan manfaat yang besar dalam memahami kekayaan tradisi bacaan Al-Qur'an. *Qirâat* ini membuka wawasan tentang variasi bacaan yang tetap sah dan menunjukkan fleksibilitas Islam dalam menghadapi keberagaman budaya dan bahasa. Hal ini juga menguatkan keyakinan bahwa Al-Qur'an merupakan wahyu ilahi yang terpelihara.<sup>60</sup>

Namun, *Qirâat Masyhur* memiliki keterbatasan dalam penggunaannya. Bacaan ini tidak digunakan secara luas dalam salat berjamaah atau pengajaran Al-Qur'an di sebagian besar wilayah Islam, karena *Qirâat Mutawâtir* lebih diutamakan. Meskipun demikian, *Qirâat Masyhur* tetap dipelajari sebagai bagian dari ilmu *Qirâat* yang lebih luas.

Para ulama bersepakat bahwa *Qirâat Masyhur* memiliki validitas yang tinggi dalam pengajaran dan kajian ilmiah. Keberadaan *Qirâat* ini tidak menimbulkan perbedaan dalam makna Al-Qur'an, melainkan menunjukkan kekayaan tradisi Islam dalam menjaga wahyu Allah. Hal ini juga menjadi bukti bahwa Islam sangat menghargai keanekaragaman tanpa kehilangan esensinya.

#### b. *Qirâat Ahad*

*Qirâat ahad* merupakan *Qirâat* yang sanadnya memenuhi kriteria *shahîh*, namun *rasm*-nya tidak selaras dengan *rasm Utsmani*. Demikian pula dengan kaidah-kaidah kebahasaannya dalam bahasa Arab yang tidak sama serta tidak populer sebagaimana yang telah diuraikan sebelumnya, sebagaimana termaktub dalam Q.S. al-Taubah ayat 128: Lafaz (أَنْفُسِكُمْ) dilafalkan menjadi (أَنْفُسِكُمْ). Dalam Q.S. al-Rahman ayat 76, lafaz (رَفْرَفٍ) dilafalkan menjadi (رَفْرَفٍ). Kedua bacaan *Qirâat* tersebut diriwayatkan oleh al-Hakim melalui jalur periwayatan 'Ashim al-Jahdari, dari Abu Barkah, dari Nabi SAW.

Salah satu ciri utama *Qirâat Ahad* adalah jumlah perawinya yang terbatas pada setiap tingkatan sanad. Berbeda dengan *Qirâat Mutawâtir* yang diterima oleh banyak perawi, *Qirâat Ahad* hanya diriwayatkan oleh segelintir individu. Selain itu, *Qirâat Ahad* biasanya tidak memenuhi salah satu dari tiga syarat utama *Qirâat Mutawâtir*, yaitu kesesuaian dengan rasm mushaf Utsmani, keselarasan dengan tata bahasa Arab, atau sanad yang kuat.<sup>61</sup>

---

<sup>60</sup> Fathullah Munadi, "Mushaf *Qirâat* Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari dalam sejarah *Qirâat* Nusantara," dalam *Jurnal al-Banjari: Jurnal Ilmiah Ilmu-ilmu Keislama*, Vol. 09 No. 1 Tahun 2010 hal. 20.

<sup>61</sup> Lukman Hakim, "Identifikasi dan analisis al-Dakhil dalam *Qirâat*," dalam *Jurnal al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol.09 No. 1 Tahun 2024 hal. 161.

Para ulama berbeda pendapat mengenai kedudukan *Qirâat Ahad*. Sebagian besar ulama tidak menggunakannya dalam shalat atau pengajaran Al-Qur'an karena dianggap kurang memenuhi syarat validitas. Namun, sebagian ulama lainnya mempelajari *Qirâat Ahad* sebagai bagian dari tradisi keilmuan Islam. Dalam kajian akademik, *Qirâat Ahad* berfungsi untuk memahami sejarah perkembangan bacaan Al-Qur'an dan konteks keberagaman dialek Arab pada masa awal Islam.

Beberapa contoh *Qirâat Ahad* dapat ditemukan dalam variasi bacaan tertentu yang tidak sesuai dengan rasm mushaf Utsmani. Sebagai contoh, dalam Q.S. al-Baqarah ayat 245, terdapat bacaan “*fa yudhâ'ifahu lahû*” (dengan tambahan alif) yang hanya ditemukan dalam *Qirâat Ahad*. Bacaan ini tidak digunakan secara umum karena tidak memenuhi syarat sebagai bacaan yang *mutawâtir*.

Ulama terdahulu telah menyusun kitab-kitab yang membahas *Qirâat Ahad*, seperti *Al-Muqni' fi Ma'rifat Masyâ'il* karya Ibnu Khalaf Al-Marwazi. Kitab ini mencatat bacaan-bacaan yang termasuk kategori Ahad dan menjelaskan sanad serta keabsahan masing-masing bacaan. Kajian ini penting untuk mendokumentasikan keberagaman tradisi bacaan Al-Qur'an.

*Qirâat Ahad* memiliki fungsi penting dalam memahami sejarah dan perkembangan ilmu *Qirâat*. *Literasi* ini merupakan saksi bahwasanya para *ash-hâb* serta *tâbi'in* mempunyai *turâts* yang amat kaya dalam melafalkan Al-Qur'an selaras dengan kecakapan *lisâniyyah* yang mereka miliki. Dengan mempelajari *Qirâat Ahad*, ulama dapat melacak perbedaan dialek Arab yang ada pada masa awal Islam.

Sebagian ulama mengkritik *Qirâat Ahad* karena dianggap tidak memiliki otoritas yang cukup untuk digunakan dalam ibadah. Kritik ini terutama didasarkan pada kurangnya jumlah perawi yang meriwayatkan bacaan tersebut, sehingga menimbulkan keraguan terhadap keabsahannya. Oleh sebab itu, *Qirâat Ahad* lebih sering dijadikan objek kajian ilmiah daripada digunakan dalam praktik keagamaan.<sup>62</sup>

Meskipun memiliki keterbatasan, memahami *Qirâat Ahad* dapat meningkatkan pemahaman umat Islam terhadap variasi bacaan Al-Qur'an. Pengetahuan ini menunjukkan fleksibilitas Islam dalam menghadapi keragaman budaya dan bahasa, serta menegaskan bahwa Al-Qur'an tetap terjaga keasliannya melalui *Qirâat* yang *mutawâtir*.

Di era modern, *Qirâat Ahad* tetap menjadi subjek kajian dalam studi Islam di berbagai universitas dan lembaga pendidikan. Kajian ini tidak hanya fokus pada validitas bacaan, tetapi juga pada aspek sejarah

---

<sup>62</sup> Nurlisma Nurlisma, “Mengenal *Qirâat* Al-Qur'an dan perbedaannya dengan ilmu Tajwid,” dalam *Jurnal Azkia: Jurnal Aktualisasi Pendidikan Islam*, Vol. 20, No. 2 Tahun 2024, hal. 61-70.

dan linguistik yang terkandung dalam *Qirâat* tersebut. Dengan begitu, *Qirâat Ahad* tetap memiliki nilai keilmuan yang signifikan.

Perbedaan utama antara *Qirâat Ahad* dan *Mutawâtir* terletak pada jumlah perawi dan tingkat penerimaan bacaan tersebut di kalangan umat Islam. *Qirâat Mutawâtir* diterima secara luas dan memiliki sanad yang sangat kuat, sementara *Qirâat Ahad* tidak memiliki tingkat validitas yang sama, meskipun tetap didokumentasikan sebagai bagian dari tradisi Islam.

Beberapa ulama berpendapat bahwa *Qirâat Ahad* tidak boleh digunakan dalam praktik ibadah, seperti shalat, karena tidak memenuhi syarat *mutawâtir*. Namun, pendapat ini tidak mengurangi pentingnya mempelajari *Qirâat Ahad* untuk memahami sejarah perkembangan Al-Qur'an. Polemik ini menunjukkan dinamika keilmuan Islam yang selalu berkembang.

*Qirâat Ahad* sering kali mencerminkan dialek-dialek Arab tertentu yang kurang dikenal atau jarang digunakan pada masa Nabi Muhammad SAW. Bacaan ini menjadi bukti bahwa Islam sangat menghargai keragaman linguistik, meskipun hanya beberapa dialek yang diakui sebagai *Qirâat mutawâtir*.

Dalam ilmu tajwid, *Qirâat Ahad* membantu menjelaskan variasi aturan tajwid yang mungkin tidak ditemukan dalam *Qirâat mutawâtir*. Hal ini memberikan *insight* tambahan kepada para pembaca Al-Qur'an mengenai *flexibility* dan keelokan bacaan Al-Qur'an.

### c. *Qirâat syâdz*

*Qirâat syâdz* merupakan *Qirâat* yang tidak memenuhi kriteria kesahihan sanadnya. Contohnya seperti *Qirâat* Ibnu al-Samaifah, misalnya dalam surah Yûnus ayat 92: lafal (تُنَجِّيكَ) di baca dengan (تُنَجِّيكَ) dan kata (خُلِّفَكَ) dibaca dengan (خُلِّفَكَ). Menurut Abu 'Amr Ibn Hajab, sebagaimana dikutip oleh al-Jazari, *qirâat* yang tergolong *syâdz* dilarang untuk diperdengarkan baik dalam *shalat* maupun di luarnya. Sementara itu, menurut mazhab Syafi'i, apabila seseorang mengetahui bahwa suatu bacaan termasuk *Qirâat syâdz* lalu ia melafalkannya di dalam shalat, maka shalatnya menjadi batal. Apabila ia tidak mengetahuinya, maka ia terbebas dari kekeliruan.<sup>63</sup>

Para ulama mendefinisikan *Qirâat Syâdz* sebagai bacaan Al-Qur'an yang menyimpang dari salah satu atau lebih dari tiga kriteria utama *Qirâat mutawâtir*:

---

<sup>63</sup> Dede Suryani and Asep Ahmad Fathurrohman, "The Significance of *Qirâat raat* to Legal *Istinbat*", in *Gunung Djati Conference Series*, IV, 2021, hal. 662.

- a. Sanad *shahîh*: *Qirâat Syâdz* biasanya memiliki sanad yang terputus, lemah, atau diriwayatkan oleh perawi yang tidak terpercaya.
- b. Kesesuaian dengan Rasm Mushaf Utsmani: Teks ini kerap kali tidak selaras dengan teks mushaf Utsmani yang telah disepakati oleh umat Islam pada era Kekhalifahan Utsman bin Affan.
- c. Keselarasan dengan Kaidah Bahasa Arab: Bacaan *Syâdz* dapat mengandung pelafalan yang tidak sesuai dengan tata bahasa Arab yang baku. Bacaan yang tidak memenuhi salah satu dari tiga kriteria di atas secara otomatis dikategorikan sebagai *Qirâat Syâdz*.

Salah satu contoh *Qirâat Syâdz* adalah bacaan “*mâlik yawmi ad-dîn*” dalam Q.S. al-Fâtihah dengan tambahan huruf *alif* setelah *mâlik*. Bacaan ini tidak sesuai dengan rasm mushaf Utsmani dan hanya diriwayatkan melalui jalur periwayatan yang tidak *shahîh*. Contoh lainnya adalah variasi bacaan yang menambahkan kata-kata tertentu yang tidak ditemukan dalam mushaf Utsmani, seperti dalam Q.S. al-Baqarah ayat 219.

Sebagian besar ulama sepakat bahwa *Qirâat Syâdz* tidak dapat digunakan dalam shalat atau diajarkan sebagai bagian dari bacaan Al-Qur’an. Namun, bacaan ini tetap memiliki nilai akademik sebagai bahan kajian dalam ilmu *Qirâat*. Dalam konteks sejarah, *Qirâat* membantu menjelaskan keberagaman tradisi bacaan Al-Qur’an pada masa awal Islam dan perbedaan dialek diantara masyarakat Arab.

Meskipun sama-sama tidak *mutawâtir*, *Qirâat* Ahad masih dianggap *shahîh* secara sanad dan dapat digunakan sebagai referensi dalam kajian ilmu *Qirâat*. Sebaliknya, *Qirâat Syâdz* memiliki sanad yang tidak *shahîh* atau menyimpang dari rasm mushaf Utsmani, sehingga tidak dapat digunakan dalam ibadah atau pengajaran formal.<sup>64</sup>

*Qirâat Syâdz* menjadi bagian penting dari studi ilmu *Qirâat* karena membantu menjelaskan bagaimana bacaan Al-Qur’an berkembang dalam sejarah Islam. Bacaan ini juga memperlihatkan upaya para ulama dalam menyaring dan memverifikasi bacaan Al-Qur’an supaya selaras dengan wahyu yang diterima oleh Nabi Muhammad SAW.

Meskipun tidak digunakan dalam praktik ibadah, *Qirâat Syâdz* tetap memiliki nilai akademik yang signifikan. Kajian terhadap bacaan ini membantu para peneliti memahami dinamika sejarah penyebaran Islam dan bagaimana umat Islam menjaga keaslian Al-Qur’an di tengah keberagaman budaya dan bahasa.

---

<sup>64</sup> Ratna Umar, "Qirâat Al-Qur'an (Makna Dan Latar Belakang Timbulnya Perbedaan Qirâat)," dalam *Jurnal al-Asas*, Vol. 03 No. 2 2019, hal. 41.

Beberapa kitab klasik mencatat *Qirâat Syâdz*, seperti *Al-Muqni'* karya Abu Amr Ad-Dani dan *Al-Iqna'* karya Syihabuddin Al-Qasthalani. Kitab-kitab ini mendokumentasikan bacaan yang termasuk kategori *Syâdz*, beserta alasan mengapa bacaan tersebut tidak diterima sebagai bacaan Al-Qur'an.

Salah satu kritik utama terhadap *Qirâat Syâdz* adalah ketidakabsahannya untuk digunakan dalam shalat atau ibadah lainnya. Kritik ini didasarkan pada prinsip bahwa bacaan Al-Qur'an harus memenuhi tiga kriteria utama (sanad *shahîh*, rasm mushaf Utsmani, dan tata bahasa Arab).

Meskipun memiliki keterbatasan, mempelajari *Qirâat Syâdz* memberikan wawasan tentang keragaman tradisi bacaan Al-Qur'an pada masa awal Islam. Kajian ini juga membantu umat Islam memahami pentingnya menjaga keaslian wahyu Allah melalui proses penyaringan yang dilakukan oleh para ulama.

#### d. *Qirâat maudhu'ah*

*Qirâat maudhu'ah* merupakan *qirâat* yang bacaannya disandarkan kepada seorang *qâri'* tanpa landasan, serta tidak memiliki *sanad* yang bersambung. Sebagai gambaran, *Qirâat* yang dinisbatkan kepada *Imâm Abu Hanifah* dalam *Q.S. Fathir* ayat 28, lafal *الْعَلَمُوا* dibaca *الْعَلَمُوا*. Menurut *Az-Zarqani*, *Qirâat* tersebut sama sekali tidak mempunyai landasan, sehingga Abu Hanifah terbebas daripadanya.

*Qirâat Maudhu'ah* merupakan jenis *Qirâat* yang dianggap palsu atau dibuat-buat oleh perawi yang tidak memiliki otoritas atau keabsahan dalam ilmu *Qirâat*. Kata *maudhû'ah* dalam bahasa Arab berarti “buatan” atau “rekayasa” yang menunjukkan bahwa bacaan ini tidak memiliki dasar dari Rasulullah SAW maupun para sahabatnya. Bacaan ini biasanya disusun oleh individu-individu yang kurang memahami ilmu *Qirâat* atau memiliki motif tertentu, seperti mencoba menyesuaikan bacaan dengan pandangan pribadi mereka.

Ciri utama *Qirâat Maudhu'ah* adalah tidak adanya sanad yang *shahîh* yang menghubungkan bacaan tersebut dengan Rasulullah SAW. Bacaan ini juga kerap kali tidak selaras dengan rasm mushaf Utsmani serta kaidah tata bahasa Arab yang resmi. Di samping itu, *Qirâat Maudhû'ah* umumnya memuat kesalahan gramatikal atau penyisipan diksi yang tidak termuat dalam Al-Qur'an.

Salah satu contoh *Qirâat Maudhu'ah* adalah variasi bacaan yang menambahkan kata-kata tertentu yang tidak memiliki dasar dalam mushaf 'Utsmani. Misalnya, ada yang membaca *Q.S. al-Baqarah* ayat 2 dengan tambahan kata-kata yang tidak dikenal dalam tradisi *Qirâat*

*mutawâtir* atau *masyhur*. Bacaan seperti ini tidak hanya menyalahi rasm mushaf, tetapi juga menyimpang dari ajaran Islam.<sup>65</sup>

Bacaan *Maudhû'ah* sering kali berasal dari individu-individu yang tidak memahami metode perwayatan *Qirâat* dengan benar. Dalam beberapa kasus, bacaan ini juga muncul sebagai hasil dari upaya individu untuk menyesuaikan Al-Qur'an dengan pandangan ideologis atau sekte tertentu. Sumber-sumber seperti ini biasanya tidak diakui dalam tradisi keilmuan Islam.

Para ulama sepakat bahwa *Qirâat Maudhû'ah* tidak boleh digunakan dalam ibadah atau pengajaran Al-Qur'an. Bacaan ini dianggap mencemari kemurnian Al-Qur'an karena tidak memiliki dasar yang *shahîh*. Kritik ini terutama didasarkan pada prinsip bahwa Al-Qur'an harus dijaga dari segala bentuk penyelewengan atau tambahan yang tidak berdasar.

Ulama menggunakan berbagai metode untuk mengidentifikasi *Qirâat Maudhû'ah*. Salah satu metode utama adalah memeriksa sanad bacaan tersebut. Jika sanadnya terputus atau tidak dikenal, maka bacaan tersebut dianggap sebagai *Maudhû'ah*. Selain itu, ulama juga membandingkan bacaan tersebut dengan rasm mushaf Utsmani dan tata bahasa Arab.

Ilmu *Jarh wa Ta'dil*, yang merupakan cabang ilmu hadits, juga digunakan untuk menilai keabsahan perawi *Qirâat*. Jika seorang perawi diketahui memiliki reputasi buruk, maka *Qirâat* yang diriwayatkannya dapat dikategorikan sebagai *Maudhû'ah*. Dengan cara ini, ulama memastikan bahwa hanya bacaan yang *shahîh* yang diajarkan dan digunakan dalam ibadah.

Meskipun dianggap palsu, *Qirâat Maudhû'ah* memberikan pelajaran penting bagi umat Islam tentang pentingnya menjaga kemurnian wahyu Allah. Keberadaan bacaan ini juga mendorong para ulama untuk menyusun metode yang lebih ketat dalam menilai keabsahan *Qirâat*, sehingga tradisi bacaan Al-Qur'an tetap terjaga keasliannya.<sup>66</sup>

Beberapa kitab klasik mencatat dan mengkritik *Qirâat Maudhû'ah*, seperti *Al-Muqni' fi Ma'rifat Masya'il Qirâat* karya Ibn Khalaf Al-Marwazi. Kitab-kitab ini memberikan panduan bagi ulama untuk membedakan antara *Qirâat* yang *shahîh* dan yang palsu.

Motif di balik munculnya *Qirâat Maudhû'ah* bervariasi. Beberapa individu mungkin mencoba mempromosikan pandangan ideologis

---

<sup>65</sup> Hilmah Latif, "Perbedaan *Qirâat* dan Penetapan Hukum," dalam *Jurnal Wawasan Keislaman*, Vol. 08 No. 2 Tahun 2013, hal. 65-78.

<sup>66</sup> Taufik Abdillah Syukur and others, *Ilmu Studi Islam*, Yayasan Tri Edukasi Ilmiah, 2024, hal. 22.

mereka, sementara yang lain mungkin sekadar melakukan kesalahan karena kurangnya pemahaman. Dalam beberapa kasus, bacaan ini juga muncul sebagai hasil dari kesalahan dalam pengajaran.

Ulama dengan tegas menolak *Qirâat Maudhû'ah* dan memperingatkan umat Islam untuk tidak menggunakannya dalam ibadah. Bacaan ini dianggap merusak kemurnian Al-Qur'an dan dapat menyesatkan umat. Oleh karena itu, ulama terus bekerja untuk menyaring dan menjaga keaslian bacaan Al-Qur'an.

Meskipun sama-sama tidak digunakan dalam ibadah, *Qirâat Syâdz* berbeda dengan *Qirâat Maudhû'ah*. *Qirâat Syâdz* masih memiliki dasar sanad yang *shahîh*, meskipun tidak mencapai derajat *mutawâtir*. Sebaliknya, *Qirâat Maudhû'ah* tidak memiliki sanad yang *shahîh* sama sekali dan dianggap palsu.

Memahami *Qirâat Maudhu'ah* membantu umat Islam untuk lebih waspada terhadap bacaan Al-Qur'an yang tidak *shahîh*. Pengetahuan ini juga menunjukkan betapa pentingnya peran ulama dalam menjaga kemurnian wahyu Allah.

Dalam konteks sejarah, *Qirâat Maudhû'ah* menjadi bukti bahwa penyimpangan dalam tradisi keagamaan dapat terjadi jika tidak ada upaya untuk menjaga kemurnian ajaran. Oleh karena itu, keberadaan bacaan ini mendorong umat Islam untuk lebih menghargai tradisi ilmiah yang telah dibangun oleh para ulama.

#### e. *Qirâat mudraj*

*Qirâat mudraj* merupakan suatu *qirâat* yang di dalamnya termuat sisipan frasa, yang umumnya frasa tersebut merupakan penafsiran terhadap ayat terdahulu. Contohnya dapat dijumpai pada Q.S. an-Nisa' ayat 12 dengan tambahan lafal (مِنْ أُمَّ) yang merupakan *Qirâat* Sa'ad Ibn Abi Waqqash. Berdasarkan enam tingkatan *Qirâat* di atas, para 'ulamâ' pakar *Qirâat* dan *fuqahâ'* menetapkan bahwa hanya *Qirâat mutawâtir* dan *Qirâat masyhûr* yang dapat dijadikan sebagai *hujjah* serta dapat pula digunakan untuk menetapkan suatu hukum.

Teori *Qirâat Mudraj* merupakan suatu konsep di dalam disiplin ilmu *Qirâat* yang mengkaji metode pembacaan Al-Qur'an yang melingkupi aspek penggabungan ataupun penyisipan (*idrâj*) yang bersifat tidak teramati atau tersamar di dalam bacaan, akan tetapi mempunyai nilai keindahan serta pemaknaan yang khusus. Dalam teori ini, beberapa elemen atau perubahan dalam cara baca, seperti perubahan

suara, irama, dan penggunaan harakat, digunakan untuk memperindah dan memberi penekanan terhadap makna teks Al-Qur'an.<sup>67</sup>

*Qirâat Mudraj* merujuk pada teknik dalam membaca Al-Qur'an dimana ada perubahan atau penambahan tertentu pada bacaan yang tidak termasuk dalam hukum bacaan yang baku, tetapi tetap dipertimbangkan dalam konteks keindahan bacaan.

Dalam sejarahnya, *Qirâat Mudraj* berkembang di kalangan para ulama dan qari' (pembaca Al-Qur'an) yang berusaha memberikan sentuhan artistik dan memperindah bacaan mereka. Teknik ini tidak diajarkan secara formal dalam kitab-kitab utama *Qirâat*, namun dipertahankan oleh beberapa komunitas yang menghargai keindahan suara dan irama dalam membaca Al-Qur'an.

Unsur utama dalam *Qirâat Mudraj* adalah penambahan huruf atau vokal dalam bacaan yang tidak terdapat dalam bacaan standar, tanpa mengubah makna kata yang dimaksudkan. Unsur ini digunakan untuk memberikan penekanan atau melunakkan bacaan, menciptakan nuansa emosional dalam mendengarkan.

Tujuan utama dari teori *Qirâat Mudraj* adalah untuk memberikan keindahan pada bacaan Al-Qur'an tanpa mengubah makna aslinya. Hal ini dilakukan dengan mengadaptasi pengucapan yang lebih ekspresif dan melibatkan variasi suara untuk menciptakan kesan yang mendalam pada pendengar.

Pengucapan dalam *Qirâat Mudraj* memainkan peran penting dalam menambah kedalaman dan kualitas bacaan. Penggunaan perbedaan suara, penekanan, dan perubahan irama mendalam dapat menambahkan unsur perasaan yang lebih kuat pada pesan Al-Qur'an.

*Qirâat Baku* merujuk pada bacaan Al-Qur'an yang telah ditetapkan secara resmi dan diakui oleh para ulama, sedangkan *Qirâat Mudraj* adalah modifikasi atau variasi dalam bacaan yang masih dalam kerangka hukum, tetapi tidak diatur secara resmi dalam bacaan standar.

Penerapan *Qirâat Mudraj* dalam Al-Qur'an dapat dijumpai pada sejumlah ayat yang mengalami modifikasi pelafalan guna menghadirkan corak tertentu. Meskipun demikian, perubahan tersebut tetap tidak mengubah arti asli dari teks tersebut. Hal ini berfungsi untuk memperjelas makna atau untuk menyelaraskan dengan konteks sejarah yang relevan.

Beberapa *mufasir* (ahli Tafsir) menggunakan teknik *Qirâat Mudraj* untuk menjelaskan dan memberikan kedalaman lebih pada Tafsir Al-Qur'an. Dengan modifikasi bacaan, mereka dapat memberikan

---

<sup>67</sup> Mufidah Zahro and Anisa Maulidya, "Qur'anic Recitation Varieties: Recognizing *Qirâat* as a Spiritual Tradition," dalam *Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir*, Vol.01 No.1 Tahun 2024, hal. 8.

penekanan pada makna-makna tertentu yang bisa lebih jelas dipahami dengan menyesuaikan intonasi. Meskipun memiliki nilai artistik dan estetika, *Qirâat Mudraj* sering kali dianggap tidak sesuai dengan norma-norma baku dalam ilmu tajwid. Ini menantang para *qari'* dan ahli *Qirâat* untuk menemukan keseimbangan antara keindahan suara dan ketepatan dalam menyampaikan pesan yang benar.<sup>68</sup>

Penerapan *Qirâat Mudraj* dapat meningkatkan impresi emosional terhadap tilawah Al-Qur'an. Hal ini membantu para mustami' lebih terhubung secara esensial dengan muatan bacaan, mengintensifkan pemahaman, serta mengonsolidasi retensi memori terhadap ayat-ayat yang dilantunkan. *Qirâat Mudraj* merupakan satu manifestasi kesenian (*artistic*) dalam meng-*Qirâat*kan Al-Qur'an. Teknik ini sering dipraktikkan oleh *qari'* yang berfokus pada ekspresi dan keindahan bacaan, bukan hanya pada pengucapan yang tepat sesuai tajwid.

Irama dan musik dalam *Qirâat Mudraj* bisa menciptakan suatu efek yang memukau pendengar. Hal ini memberikan warna tersendiri pada bacaan, serta memungkinkan adanya variasi suara yang lebih dinamis, yang mungkin tidak ditemukan dalam bacaan konvensional. Beberapa kalangan ulama mengkritik penerapan *Qirâat Mudraj* karena dianggap menyimpang dari standar yang sudah ditetapkan. Meskipun demikian, banyak juga yang menghargai nilai artistik dan estetika yang ditawarkan oleh teknik ini.

Saat ini, *Qirâat Mudraj* lebih sering ditemukan dalam penampilan *qari'* di acara-acara keagamaan, terutama yang berfokus pada seni tilawah Al-Qur'an. Dalam perkembangan teknologi, *Qirâat Mudraj* juga digunakan dalam rekaman audio atau video untuk menarik perhatian audiens lebih luas.

#### 1) Kualifikasi *Qirâat* berdasarkan kuantitas atau jumlah perawinya

##### o *Qirâat sab'ah* (*Qirâat* tujuh)

*Qirâat Sab'ah* (tujuh *Qirâat*) merupakan terminologi yang merujuk pada tujuh metode pembacaan Al-Qur'an yang diakui dan diterima dalam khazanah keilmuan Islam, di mana setiap metode tersebut memiliki karakteristik khusus dalam hal pelafalan, intonasi suara, dan terkadang juga perbedaan yang minor dalam penulisan huruf. *Qirâat Sab'ah* ini diperkenalkan pada masa Imam Suyuthi yang merangkum tujuh *Qirâat* yang diterima secara luas di dunia Islam.

---

<sup>68</sup> Halimah B., "Perbedaan *Qirâat* Dan Pengaruhnya dalam Istinbath Hukum," dalam *Jurnal Al-Risalah*, Vol. 19, No.1 Tahun 2019, hal. 97-109.

Keberadaan tujuh *Qirâat* ini tidak bertentangan satu sama lain, melainkan memperkaya makna dan penafsiran Al-Qur'an.<sup>69</sup>

Di kalangan para ulama ilmu Al-Qur'an, *Qirâat sab'ah* dipandang sebagai yang paling termasyhur. *Qirâat sab'ah* merupakan *Qirâat* yang dinisbatkan kepada tujuh imam *Qirâat* yang terkemuka. Para imam tersebut mulai populer pada penghujung abad II Hijriah. Adapun ketujuh imam tersebut sebagaimana diuraikan oleh al-Dani ialah: a) Nafi' al-Madani. Nama lengkapnya ialah Nafi' ibn Abdu Rahman ibn Abi Nu'im Maula Ja'unah ibn Syu'ab al-Laitsi. Ia wafat di Madinah pada tahun 169 Hijriah. Dua orang perawinya adalah: pertama, 'Isa ibn Mina al-Madani al-Zuraqi (Qalun). Ia memperoleh julukan Qalun yang bersumber dari bahasa *Romawi* bermakna memiliki keelokan suara. Kedua, Utsman ibn Said al-Misri (Warsy). Julukan Warsy dinisbatkan kepadanya lantaran ia sangat pucat. Ia meninggal dunia di Mesir pada 179 Hijriah. b) Ibn Katsir al-Makki. Ia merupakan Abdullah ibn Katsir al-Dari. Dia termasuk golongan *tabi'in* dan wafat pada 120 Hijriah di Makkah. Dua perawinya adalah: pertama, Muhammad ibn Abdu Rahman ibn Muhammad ibn Khalid ibn Said ibn Jurjah al-Makki al-Makhzumi. Ia mendapat sebutan Qunbul serta dikenal dengan nama Qanabilah. c) Abu Amr. Nama lengkapnya ialah Abu Amr ibn 'Ala Ibn Amâr ibn Abdullah ibn Hushain ibn al-Harist ibn Julhum ibn Khuza'i ibn Mazini ibn Malik ibn Amru ibn Tamimi. Terdapat yang menyatakan bahwa namanya adalah Zabban, Uryan, Yahya. Ia meninggal pada 154 Hijriah di Kufah. Dua orang perawinya adalah: pertama, Abu Umar Hafsh ibn Umar ibn Abdul Aziz al-Dauri al-Nahwi yang bermukim di Baghdad dan wafat pada 246 Hijriah. Kedua, Abu Syuaib Salih ibn Ziyad ibn Abdullah al-Susi wafat pada 261 Hijriah. d) Ibn Amr al-Kufi. Ia adalah Abdullah ibn Amir al-Yahshubi. Ia seorang *qadhi* di Damaskus pada masa kekhalifahan al-Walid. Wafat di Damaskus pada tahun 118 Hijriah. Dua orang perawinya adalah: pertama, Abdullah ibn Ahmad ibn Basyir Ibn Zakwan al-Qurasyi al-Dimasyqi (Ibn Zakwan). Ia wafat pada 242 Hijriah. Kedua, Hasyim ibn Ammar ibn Nashir ibn Abban ibn Maisarah. Ia merupakan seorang hakim di Damaskus dan wafat pada tahun 245 Hijriah. e). 'Ashim al-Kufi. Ia adalah 'Ashim ibn Abi Najjud. Dinamai pula Ibn Bahdalah, yang dinisbatkan kepada nama ibundanya. Wafat di Kufah pada 127 Hijriah. Dua perawinya adalah: pertama, Syu'bah ibn 'Iyyas ibn Salim al-Kufi al-Asdi (Abu Bakr). Wafat di Kufah pada 194 Hijriah. Kedua: Hafsh ibn Sulaiman ibn al-Mughirah al-Asdi al-Bazzaz. Ia adalah seorang yang terkenal dan wafat pada 190 Hijriah. f) Hamzah al-

---

<sup>69</sup> Muhammad Imamul Umam, "Ahruf Sab'ah dan *Qirâat*", dalam *Jurnal Al-Irfani: Jurnal Kajian Tafsir Hadits*, Vol. 05, No. 1, 2019, hal. 29-45.

Kufi. Ia adalah Hamzah ibn Habib ibn Ummarah ibn Ismail al-Zaiyyat al-Faradhi al-Tamimi. Wafat pada tahun 156 Hijriah, sezaman dengan khalifah Abu Ja'far al-Manshur. Dua perawinya adalah: pertama, Khalaf ibn Hisyam al-Bazzar yang wafat pada 229 Hijriah di Baghdad. Kedua, Khalad ibn Khalid yang wafat pada 220 Hijriah. g) Al-Kasa'i al-Kufi. Ia adalah Ali ibn Hamzah al-Nahwi. Ia wafat di desa Burnabawaih pada 189 Hijriah dalam suatu perjalanan menuju Khurasan. Dua perawinya adalah: pertama, Abu Umar Hafs ibn Umar ibn Abdul Aziz al-Dauri al-Nahwi yang menetap di Baghdad dan wafat pada 246 Hijriah. Ia juga merupakan perawi dari Abu Amr. Kedua, al-Laits ibn Khalid al-Baghdadi. Setiap imam mempunyai cara bacaan yang berlainan, dan variasi ini diakui dalam disiplin ilmu *Qirâat*.

Setiap *Qirâat* memiliki perbedaan dalam hal:<sup>70</sup>

1. Pengucapan huruf: Misalnya, perbedaan dalam bacaan huruf tertentu yang bisa memiliki makna yang berbeda.
2. Penambahan atau pengurangan huruf: Beberapa *Qirâat* mungkin menambahkan atau mengurangi huruf dalam kata-kata tertentu tanpa mengubah makna utama.
3. Pemakaian harakat: Dalam beberapa *Qirâat*, penggunaan harakat berbeda meskipun tidak mempengaruhi pemahaman secara keseluruhan.

Misalnya, dalam Q.S. al-Fatihah, ada perbedaan bacaan antara Imam 'Ashim dan Imam Ibnu Katsir. Di mana Imam 'Ashim membaca "*Mâliki yawmi ad-dîn*" sedangkan Imam Ibnu Katsir membaca "*Maliki yaumi ad-dîn*". Kedua bacaan ini sah dan tidak mengubah makna, tetapi memberikan nuansa dan penekanan yang berbeda.

Setiap *Qirâat* memberikan kedalaman makna dan Tafsir yang berbeda. Beberapa perbedaan ini berfungsi untuk memperkaya pemahaman umat Islam terhadap isi kandungan Al-Qur'an. Setiap cara bacaan memiliki keindahan dan keunikan tersendiri, yang membuat pembacaan Al-Qur'an menjadi lebih hidup dan bervariasi. Ketujuh *Qirâat* ini telah diakomodasi dan divalidasi oleh para sarjana, dan mempunyai sanad yang terang yang dapat ditilik kembali hingga kepada Nabi Muhammad SAW. Walaupun terdapat disparitas dalam pelafalan, teks Al-Qur'an yang eksis pada masa kini secara umum mengikuti sistem ortografi baku yang mengakomodasi berbagai *Qirâat* ini. Sebagian besar perbedaan lebih banyak terlihat dalam cara pengucapan dan pengertian makna.

---

<sup>70</sup> Fakhrie Hanief, "Perbedaan Bacaan Dalam Pembelajaran Ilmu Tajwid Menurut Thariq Al-Syathibi Dan Ibn Al-Jazari Pada *Qirâat* 'Ashim Riwayat Hafs", *Tarbiyah Islamiyah: Jurnal Ilmiah Pendidikan Agama Islam*, Vol. 05, No. 1 Tahun 2015, hal. 15.

*Qirâat Sab'ah* berkaitan erat dengan ilmu tajwid, yaitu ilmu yang mempelajari cara yang tepat dalam melafalkan huruf-huruf Al-Qur'an. Setiap *Qirâat* memiliki kaidah tajwidnya sendiri, meskipun semuanya berfokus pada kelurusan dalam membaca sesuai dengan aturan-aturan yang ditetapkan. *Qirâat Sab'ah* memperkaya tradisi bacaan Al-Qur'an dalam kehidupan umat Islam. Selain itu, ia juga memperlihatkan fleksibilitas dalam memahami dan membaca Al-Qur'an, memberikan kebebasan kepada umat Islam untuk memilih salah satu *Qirâat* yang sesuai dengan tradisi dan budaya lokal mereka.

Setelah masa para sahabat, setiap *Qirâat* berkembang di wilayah tertentu seperti Mekkah, Madinah, Syam, dan Iraq. Misalnya, *Qirâat* dari Imam Nafi' lebih banyak dipakai di wilayah Afrika Utara, sementara Imam Asim lebih banyak dipakai di wilayah Iraq dan negara-negara Arab lainnya. *Qirâat Sab'ah* masih diajarkan di banyak madrasah dan lembaga pendidikan Al-Qur'an di seluruh dunia. Pelajaran ini sangat penting bagi mereka yang ingin mendalami ilmu *Qirâat* lebih lanjut dan meningkatkan kemampuan membaca Al-Qur'an dengan cara yang sah dan tepat. *Qirâat Sab'ah* memberikan variasi dalam dakwah, karena setiap bacaan memiliki gaya dan ritme tertentu yang dapat mempengaruhi cara penyampaian pesan Al-Qur'an kepada masyarakat. Hal ini dapat menjangkau berbagai audiens dengan cara yang lebih beragam dan menarik.<sup>71</sup>

Ilmu *Qirâat* juga memiliki keterkaitan dengan ilmu Tafsir, karena perbedaan bacaan dalam *Qirâat* dapat mempengaruhi penafsiran terhadap ayat-ayat tertentu. Beberapa ulama menggunakan perbedaan bacaan ini untuk memberikan penjelasan lebih dalam mengenai konteks dan makna ayat. Secara umum, *Qirâat Sab'ah* diterima di seluruh dunia Islam. Setiap *Qirâat* memiliki pengikut dan tradisi yang mengikuti bacaan tersebut, namun semuanya dianggap sah dan tidak ada yang bertentangan dengan ajaran Islam.

o *Qirâat 'Asyrah* (*Qirâat* sepuluh)

*Qirâat 'Asyrah* (sepuluh *Qirâat*) adalah sebutan untuk sepuluh cara membaca Al-Qur'an yang diterima dan diakui dalam tradisi ilmiah Islam, di mana selain tujuh *Qirâat* utama yang dikenal dalam *Qirâat Sab'ah*, ada tambahan tiga *Qirâat* lagi yang dianggap sah dan memiliki sanad yang jelas. Dengan penambahan ini, *Qirâat 'Asyrah* meliputi sepuluh cara baca yang sah, yang semuanya berlandaskan kepada

---

<sup>71</sup> Khairunnas Jamal dan Afriadi Putra, *Pengantar Ilmu Qirâat*, Yogyakarta: Kalimedia, 2020, hal. 33.

metode yang diajarkan oleh Rasulullah SAW melalui perantara sahabat.<sup>72</sup>

*Qirâat 'Asyrah* merujuk pada sepuluh cara bacaan Al-Qur'an yang sah, yang terdiri dari tujuh *Qirâat* utama (*Qirâat Sab'ah*) dan tiga *Qirâat* tambahan. Semua bacaan ini diajarkan oleh para imam yang memiliki sanad yang jelas yang dapat ditelusuri hingga kepada Rasulullah SAW.

Berdasarkan perspektif Qatthan, *Qirâat 'Asyrah* merupakan *Qirâat sab'ah* yang dilengkapi dengan tiga *Qirâat* tambahan, yaitu: a) Abu Ja'far al-Madani. Ia adalah Yazid ibn Qa'qa' yang meninggal dunia di Madinah pada tahun 128 H. Dua perawinya ialah: pertama, 'Abdul Harits ibn Wardan al-Madani yang wafat pada 160 H di Madinah. Kedua, Abu Rabi' Sulaiman ibn Muslim ibn Jammaz al-Madani, wafat pada 170 H. b) Ya'qub al-Basri. Ia adalah Abu Muhammad Ya'qub ibn Ishaq ibn Zaid al-Haḍrami. Wafat di Bashrah pada 205 H dan menurut suatu *riwâyat* disebutkan pada 185 H. Dua perawinya adalah: pertama, Abu 'Abdillah Muhammad ibn Mutawakkil al-Lu'lu' al-Bashri. Ia digelari *Ruais*, dan meninggal dunia pada 238 H di Basrah. Kedua, Abu al-Hasan Rauh ibn 'Abdil Mu'min al-Bashri al-Nahwi. Ia wafat pada 234 H. c) Ia adalah Abu Muhammad Khalaf ibn Hasyim ibn tsa'lab al-Bazzar al-Baghdadi. Terdapat *riwâyat* bahwa ia wafat pada 229 H. Dua perawinya ialah: pertama, Abu Ya'qub Ishaq ibnu Ibrahim ibnu 'Utsman al-Warraḡ. Ia meninggal pada 286 H. Kedua, Abu al-Hasan Idris ibn 'Abdil Karim al-Baghdadi al-Haddad, wafat pada tahun 292 H yang bertepatan dengan hari 'Idul Adha.

Meskipun sepuluh *Qirâat* ini berbeda dalam cara pengucapan dan irama, perbedaan tersebut tidak mengubah makna pokok dari teks Al-Qur'an. Perbedaan dapat dilihat pada aspek-aspek seperti:

1. Pengucapan huruf tertentu: Beberapa huruf dilafalkan dengan metode yang berlainan di antara satu *riwâyat* dengan *riwâyat* lainnya.
2. Penambahan atau pengurangan huruf: Kadang terdapat penambahan atau pengurangan huruf dalam beberapa kata tanpa mengubah arti, seperti dalam beberapa bacaan surah tertentu.
3. Perbedaan harakat: Meskipun tidak terlalu mengubah makna, perbedaan harakat dapat memberikan penekanan yang berbeda pada suatu kata.

*Qirâat 'Asyrah* menghadirkan beragam keelokan dalam *tilâwah* Al-Qur'an. Tiap *Qirâat* mempunyai corak dan alunan yang berbeda-beda, yang membantu dalam menafsirkan makna Al-Qur'an melalui

---

<sup>72</sup> Sholeh Kamil, *et.al.*, "Variety of *Qirâat* in the Qur'an (Study of Q.S. al-Fatihah *Qirâat 'Asyrah* Shughra and 'Asyrah Kubra)", dalam *Tadrib: Jurnal Pendidikan Agama Islam*, Vol.10, No.1 Tahun 2024, hal. 65.

pendekatan yang lebih mendalam. Keutamaannya lainnya ialah menyediakan variasi dalam pelafalan yang memungkinkan kaum muslimin untuk lebih mudah memaknai teks Al-Qur'an.

Dalam *Qirâat 'Asyrah*, ada penambahan tiga *Qirâat* yang tidak ditemukan dalam *Qirâat Sab'ah*. Perbedaan antara keduanya dapat dijelaskan sebagai berikut: Tujuh *Qirâat Sab'ah* lebih tersebar dan digunakan oleh umat Islam di berbagai wilayah. Tiga *Qirâat* tambahan ini merupakan variasi yang ditemukan di beberapa tempat dan lebih jarang dipraktikkan, namun tetap diakui secara ilmiah.

Sebagai contoh, pada Q.S. Al-Fatihah, dalam beberapa *Qirâat* terdapat perbedaan dalam cara pengucapan antara "*Iyyaka na'budu*" (kami hanya menyembah kepada-Mu) dan "*Iyyaka na'budu*" (kami hanya menyembah kepada-Mu), yang memberikan variasi dalam penekanan makna.

*Qirâat 'Asyrah* berhubungan erat dengan ilmu tajwid, karena setiap cara bacaan memiliki aturan dan kaidah tajwid yang spesifik.<sup>73</sup> Mengkaji *Qirâat* ini memungkinkan seseorang untuk memperdalam pemahaman mengenai *metode* membaca Al-Qur'an secara benar dan indah, selaras dengan ketentuan-ketentuan ilmiah yang telah dibakukan. Bagi para penghafal Al-Qur'an dan *qari'*, mempelajari *Qirâat 'Asyrah* memungkinkan mereka untuk memperkaya bacaan mereka serta mengembangkan kecakapan dalam membaca Al-Qur'an dengan lebih variatif. Hal ini juga memberikan pemahaman yang lebih mendalam tentang makna dan Tafsir.

*Qirâat 'Asyrah* diterima di seluruh dunia Islam dan digunakan dalam berbagai tradisi pembacaan Al-Qur'an. Meskipun beberapa *Qirâat* lebih populer di wilayah tertentu, semua *Qirâat* ini dianggap sah dan *shahîh*, dan tidak ada perbedaan dalam esensi ajaran yang disampaikan. *Qirâat 'Asyrah* memiliki pengaruh yang besar dalam dakwah Islam, karena variasi bacaan ini memberikan daya tarik tersendiri bagi audiens yang mendengarkan. Dakwah dapat menjadi lebih berkesan dengan menggunakan *Qirâat* yang sesuai dengan konteks dan budaya lokal, yang pada gilirannya dapat lebih mudah diterima oleh masyarakat.

Seperti halnya *Qirâat Sab'ah*, *Qirâat 'Asyrah* juga memiliki hubungan erat dengan ilmu Tafsir. Beberapa *variasi* dalam bacaan dapat menghadirkan sudut pandang tambahan dalam menginterpretasi makna ayat-ayat Al-Qur'an, yang memungkinkan umat Islam untuk lebih mendalami pesan-pesan Ilahi. Setelah pengenalan sepuluh *Qirâat* ini,

---

<sup>73</sup> Muhammad Abdul Malik, "Sejarah Madzhab *Qirâat* Ashim Riwayat Hafsh di Nusantara; Tinjauan Historis Kritis", dalam *Alif Lam Journal of Islamic Studies and Humanities*, Vol. 03, No. 1 Tahun 2022, hal. 22-36.

penyebarannya meluas ke seluruh dunia Islam. Setiap *Qirâat* memiliki pengikut dan peminat masing-masing, dengan wilayah tertentu lebih sering menggunakan *Qirâat* tertentu karena pengaruh tradisi atau tokoh ulama yang mendalaminya. *Qirâat 'Asyrah* juga berperan besar dalam seni tilawah Al-Qur'an. Bacaan yang beragam ini memberikan warna yang lebih pada bacaan Al-Qur'an, baik dalam aspek musikalitas maupun dalam penekanan makna, menjadikannya lebih memikat dan mempengaruhi hati para pendengar. *Qirâat 'Asyrah* juga penting dalam dunia pendidikan Al-Qur'an. Banyak pesantren dan lembaga pengajaran Al-Qur'an yang mengajarkan sepuluh *Qirâat* ini kepada para santri dan murid untuk memperkaya kemampuan mereka dalam membaca Al-Qur'an.

o *Qirâat Arba' Asyar* (*Qirâat* empat belas)

*Qirâat Arba' Asyar* pada hakikatnya merupakan *Qirâat* yang tujuh serta sepuluh, namun diperluas dengan penambahan empat *Qirâat* sehingga keseluruhannya berjumlah empat belas.<sup>74</sup> Keempat *Qirâat* tersebut mencakup: a) *Qirâat* al-Ḥasan al-Bashri. Ia merupakan salah seorang *tabi'in* yang termasyhur dalam hal kezuhudan. Al-Baṣrī meninggal dunia pada tahun 110 Hijriah. b) *Qirâat* Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmān yang lebih dikenal sebagai Ibnu Muḥaisin. Ia wafat pada tahun 123 Hijriah. c) *Qirâat* Yaḥya ibnu al-Mubarak al-Yazidi al-Nahwi. Ia menerima *Qirâat* dari Abu 'Amr serta Ḥamzah. Yayha meninggal pada tahun 202 Hijriah. d) *Qirâat* Abu al-Faraj Muḥammad ibn Ahmad al-Sanbudhi. Ia wafat pada tahun 388 Hijriah.

Seperti dalam *Qirâat Sab'ah* dan *Qirâat 'Asyrah*, perbedaan yang ada dalam *Qirâat Arba' Asyar* berhubungan dengan:

1. Pengucapan huruf tertentu: Beberapa bacaan bisa memiliki perbedaan dalam pengucapan huruf tertentu, yang dapat mempengaruhi nuansa dan makna bacaan, tetapi tidak merubah makna dasar ayat.
2. Penambahan atau pengurangan huruf: Ada juga perbedaan dalam penambahan atau pengurangan huruf pada beberapa kata tertentu, yang tetap tidak merubah arti pokok dari ayat tersebut.
3. Perbedaan dalam harakat: Meskipun tidak merubah makna secara keseluruhan, perbedaan harakat dapat memberikan penekanan yang berbeda terhadap suatu kata atau kalimat.

*Qirâat Arba' Asyar* menawarkan kekayaan bacaan yang lebih komprehensif dalam menginterpretasi teks suci Al-Qur'an.

---

<sup>74</sup> Ahmad Fathoni, "Ragam *Qirâat* Al-Qur'an", dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. 02 No. 1 Tahun 2009, hal. 53-72.

Keistimewaannya terletak pada variasi bacaan yang lebih banyak, memberikan banyak pilihan kepada umat Islam dalam cara membaca dan memahami Al-Qur'an sesuai dengan tradisi yang ada di wilayah tertentu.

Sebagaimana dengan *Qirâat Sab'ah* dan *Qirâat 'Asyrah, Qirâat Arba' Asyar* berhubungan erat dengan ilmu tajwid. Setiap *Qirâat* memiliki kaidah-kaidah tajwid yang perlu dipahami dengan benar, agar bacaan Al-Qur'an yang dibaca tidak menyimpang dari aturan yang ditetapkan. Teknik-teknik tertentu seperti ghunnah, qalqalah, dan ikhfâ' sangat penting dalam masing-masing *Qirâat*.

Sebagai contoh, dalam Q.S. al-Fatihah, ada perbedaan dalam bacaan huruf (إِيَّاكَ) yang dapat dibaca dengan penekanan berbeda dalam beberapa *Qirâat*. Misalnya, pada beberapa *Qirâat* bacaan ini lebih pendek dan cepat, sementara di *Qirâat* lainnya lebih panjang dengan sedikit jeda.

*Qirâat Arba' Asyar* turut berkontribusi dalam ilmu Tafsir, karena perbedaan bacaan ini dapat memberikan pemahaman yang lebih luas dalam menafsirkan makna ayat-ayat tertentu. Dengan adanya variasi bacaan, para mufasir dapat memperoleh perspektif yang berbeda yang memperkaya Tafsir mereka. Meskipun tidak sepopuler *Qirâat Sab'ah* dan *Qirâat 'Asyrah, Qirâat Arba' Asyar* tetap diterima dan diajarkan di kalangan para ahli *Qirâat*. Bacaan-bacaan ini dikenal dan digunakan dalam beberapa komunitas Muslim, terutama oleh mereka yang memiliki hubungan kuat dengan tradisi bacaan tertentu.

*Qirâat Arba' Asyar*, meskipun jarang dipelajari dibandingkan tujuh atau sepuluh *Qirâat*, tetap penting untuk dipelajari di pesantren-pesantren atau lembaga pendidikan Al-Qur'an, khususnya bagi mereka yang ingin mendalami ilmu *Qirâat* lebih dalam lagi dan memperkaya cara bacaan mereka.<sup>75</sup>

Dalam dakwah, *Qirâat Arba' Asyar* memberikan fleksibilitas dalam cara membaca Al-Qur'an yang bisa lebih mudah diterima oleh audiens yang beragam, tergantung pada tradisi bacaan yang lebih dikenal di wilayah mereka. Keberagaman bacaan ini juga memungkinkan dakwah menjadi lebih menarik dan mudah dipahami.

Sebagaimana dengan *Qirâat* lainnya, *Qirâat Arba' Asyar* menyebar di berbagai wilayah dunia Islam. Setiap *Qirâat* memiliki pengikut setia dan penggunaan bacaan tertentu yang sangat dipengaruhi oleh wilayah geografis dan pengaruh tokoh-tokoh ulama setempat.

---

<sup>75</sup> Rumi Chafidhoh and Kholila Mukaromah, "Sejarah Al-Qur'an: Telaah Atas Sejarah Sab'u *Qirâat* Dalam Disiplin Ilmu," dalam *Majalah Qof*, Vol. 01, No. 1 Tahun 2017, hal. 39-50.

*Qirâat Arba' Asyar*, dengan variasi bacaan yang lebih banyak, memberikan lebih banyak pilihan dalam seni membaca Al-Qur'an. Keberagaman dalam ritme dan intonasi dapat menghasilkan bacaan yang lebih memikat dan mempengaruhi pendengar secara emosional.

Pembelajaran *Qirâat Arba' Asyar* dapat memperkaya pengalaman belajar Al-Qur'an, terutama bagi mereka yang sudah menguasai tujuh atau sepuluh *Qirâat*. Dengan mempelajari lebih banyak *Qirâat*, seseorang dapat memahami lebih banyak tradisi dan pendekatan dalam membaca Al-Qur'an.

## 8. Faedah Perbedaan *Qirâat*

*Qirâat* dalam artikulasi Al-Qur'an, termanifestasi suatu dimensi yang mengungkapkan keunggulan serta kelimpahan *wahyu samawi*. *Qirâat*, yang merujuk pada variasi dalam kaidah pelafalan ayat-ayat Al-Qur'an, memegang peran yang signifikan dalam memperkaya pemaknaan terhadap teks yang suci ini.<sup>76</sup> Melalui perbedaan *Qirâat*, umat Islam dapat mengeksplorasi berbagai dimensi makna, memperdalam ilmu Tafsir, dan menikmati keindahan bahasa Al-Qur'an. Selain itu, keberagaman *Qirâat* mencerminkan toleransi dan persatuan dalam Islam, serta memberikan kemudahan bagi umat dari berbagai latar belakang budaya dalam membaca dan memahami Al-Qur'an. Faedah dari perbedaan *Qirâat* ini tidak hanya menambah keilmuan tetapi juga memperkuat keimanan dan pengalaman spiritual umat Islam.

Salah satu hikmah perbedaan bacaan dalam Al-Qur'an adalah memberikan ruang makna yang sangat luas terhadap *istinbath* (penggalian intisari) hukum Islam. Keluasan inilah yang menjadi tumpuan *ulama fiqih* dalam menentukan produk hukum tertentu dengan berlandaskan pada perbedaan bacaan dalam Al-Qur'an. Dalam kajian *fiqih*, para ulama berbeda pendapat terkait menyentuh lawan jenis; Sebagian ulama mengatakan bahwa hal tersebut membatalkan wudhu dan sebagian lain mengatakan tidak membatalkan wudhu kecuali bersetubuh.

Perbedaan ini dilatarbelakangi oleh perbedaan bacaan Al-Qur'an yang termaktub dalam Q.S. an-Nisa': 43 dan Q.S. al-Maidah: 6.

Q.S. an-Nisa' (4:43):

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ

<sup>76</sup> Sofyan Puji Pranata, "Implikasi *al-Qirâat* al-'Asyr terhadap Penafsiran hukum Menurut al-Qurthubi dan al-Thabari dalam Tafsir Ayat Ahkam", *Disertasi*. Jakarta: Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, 2023.

لَا مَسْئِمَةَ النِّسَاءِ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ  
عَفُورًا رَحِيمًا

“Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kalian mendekati shalat, sedangkan kalian dalam kondisi intoxicated, sehingga kalian memahami apa yang kalian ucapkan, dan jangan pula dalam keadaan junub, terkecuali jika sedang in a journey, sehingga kalian mandi. Dan apabila kalian menderita sickness, atau sedang bepergian, atau datang salah seorang di antara kalian dari tempat defecation, atau kalian telah dihubungi perempuan, kemudian kalian tidak menjumpai air, maka lakukanlah tayammum dengan soil yang suci. Usaplah wajah dan tangan kalian dengan tanah itu. Sesungguhnya Allah Maha Forgiving lagi Maha Merciful.”

Q.S. al-Maidah (5:6):

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا  
بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ  
أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءِ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا  
بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ  
عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

“Wahai orang-orang yang beriman, apabila kalian bermaksud menunaikan shalat, maka cucilah muka kalian dan kedua tangan kalian hingga ke siku, dan usaplah kepala kalian, serta (cucilah) kedua kaki kalian hingga kedua mata kaki. Jika kalian berada dalam keadaan junub, maka laksanakanlah mandi wajib. Dan jika kalian menderita sakit atau sedang dalam perjalanan, atau jika salah seorang di antara kalian datang dari tempat buang air atau kalian telah menyentuh wanita, kemudian kalian tidak menjumpai air, maka lakukanlah tayammum dengan debu yang suci, usaplah muka dan tangan kalian dengannya. Allah tidak berkehendak untuk memberatkan kalian, akan tetapi Dia berkehendak untuk menyucikan kalian dan menyempurnakan nikmat-Nya atas kalian, supaya kalian senantiasa bersyukur.”

Kedua ayat ini mengatur tentang tata cara wudhu, mandi, dan tayammum, serta kondisi yang membolehkan seseorang tidak melaksanakan wudhu dengan air dan beralih ke tayammum. Para *qurrâ'* yang tergolong dalam *Qirâat 'Asyrah* memiliki *ikhtilâf* mengenai pelafalan kalimat (لَا مَسْئِمَةَ النِّسَاءِ); Imam Hamzah, Imam 'Ali al-

Kisa'i, serta Imam Khalaf membacanya dengan menghilangkan *alif* di antara huruf *lam* dan *mim* (لَمَسْتُمُ النِّسَاءِ), sementara para imam lainnya, yaitu Imam Nafi', Imam Ibnu Katsir, Imam Abu 'Amr, Imam Ibn 'Amir, Imam 'Ashim, Imam Abu Ja'far, dan Imam Ya'qub al-Hadrami, melafalkan huruf *lam* dengan *mad*-nya (لَامَسْتُمُ النِّسَاءِ).<sup>77</sup>

Imam Al-Qurthubi memaparkan perbedaan antara kedua makna di atas, yakni (لَمَسْتُمُ) dan (لَامَسْتُمُ) dengan penjabaran sebagai berikut.

Menurutnya, pada lafal لَمَسْتُمُ terdapat tiga pengertian: pertama, *jâma'tum* (bersetubuh); kedua, *bâsyastum* (menggauli); dan ketiga, menggabungkan kedua perkara tersebut, yakni menggauli sekaligus bersetubuh. Sementara itu, menurut mayoritas ulama, *riwâyat* ini diperoleh dari periwayatan Muhammad bin Yazid yang menyatakan bahwa secara kebahasaan kata (لَامَسْتُمُ) bermakna mencium atau hal sejenisnya. Dalam konteks ini, kedua belah pihak laki-laki dan perempuan sama-sama aktif berinteraksi. Sedangkan pada lafal (لَمَسْتُمُ) mengandung arti menyentuh atau meraba. Sebab, dalam hal ini, pihak perempuan tidak aktif berinteraksi.<sup>78</sup>

Sejalan dengan pandangan Imam Al-Qurthubi, Nabil Muhammad memaparkan bahwa apabila dilafalkan (لَمَسْتُمُ), maka maknanya merupakan bersetubuh dengan pasangan, sementara jika dilafalkan (لَامَسْتُمُ), maka maknanya adalah menyentuh menggunakan tangan, sebagaimana seorang perempuan berhubungan seorang laki-laki atau sebaliknya, dan hubungan tersebut mustahil terjadi kecuali melibatkan dua individu<sup>79</sup>

Dengan demikian, apabila mengikuti bacaan yang pertama (*lamastum*), maka wudhu seseorang tidak batal bila bersentuhan dengan lawan jenis kecuali ia melakukan hubungan badan, hal ini diperkuat oleh *riwâyat* yang disampaikan oleh Imam al-Qurthubi dalam Tafsirnya yang menyatakan bahwa Nabi melakukan shalat setelah menyentuh istrinya.

<sup>77</sup> Al-Qadhi, *al-Budur al-Zahirah fi Al-Qirâat al-Asyrah al-Mutawatirah*, hal. 80.

<sup>78</sup> Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an al-Adzim*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, tth, juz II, hal. 277.

<sup>79</sup> Muhammad Nabil, *Ilmu al-Qirâat; Nasy'atuhu Athwaruhu Atsaruhu fi al-Ulum al-Syar'iyah*, hal. 390.

فَإِذَا قَبَّلَ الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ لِلدَّهِّ لَمْ يُنْتَفِضْ وُضُوؤُهُ، وَعَصَدُوا هَذَا بِمَا رَوَاهُ الدَّارِقُطْنِيُّ عَنْ عَائِشَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبَّلَ بَعْضَ نِسَائِهِ ثُمَّ حَرَجَ إِلَى الصَّلَاةِ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ. قَالَ عُروَةُ: فَقُلْتُ لَهَا مَنْ هِيَ إِلَّا أَنْتِ؟ فَضَحِكَتُ.<sup>80</sup>

“Apabila seorang suami mencium istrinya dengan disertai rasa nikmat (syahwat), maka tidaklah batal wudhunya. Para ulama memperkuat pendapat ini dengan sebuah riwayat yang dinukilkan oleh Imam al-Daruquthni dari Aisyah r.a., bahwa Nabi Muhammad Saw. pernah mencium sebagian istrinya, kemudian ia pergi menunaikan shalat tanpa memperbarui wudhu. Urwah berkata: Aku bertanya kepada Aisyah, "Bukankah yang dimaksud itu adalah engkau?" Lalu Aisyah pun tersenyum.”

Akan tetapi apabila mengikuti *Qirâat* yang kedua (لَامَسْتُمْ), maka secara otomatis wudhunya batal. Mayoritas ulama menguatkan pendapat ini dengan argumentasi *riwâyat* dari Ibnu Umar, yaitu:

حَدَّثَنِي يَحْيَى عَنْ مَالِكِ ابْنِ شَهَابٍ عَنْ سَالِمِ ابْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَبْدِ اللَّهِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ : قُبِّلَهُ الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ وَجَسَّهَا بِيَدِهِ مِنَ الْمَلَامَسَةِ فَمَنْ قَبَّلَ امْرَأَتَهُ أَوْ جَسَّهَا بِيَدِهِ فَعَلَيْهِ الْوُضُوءُ.

“yahya menceritakan kepadaku dari Malik dari ibu Syihab dari salim bin Abdillah dan bapaknya Abdillah bin Umar, ia berkata: “Ciuman seorang laki-laki kepada seorang perempuan dan persentuhan tangannya adalah termasuk interaksi persentuhan. Maka barang siapa yang mencium istrinya atau menyentuh dengan tangannya, maka wajib baginya melakukan wudhu.”

Berdasarkan variasi bacaan tersebut, para ulama fiqih memiliki perbedaan pandangan perihal sentuhan seseorang dengan lawan jenis, apakah hal itu membatalkan wudhu atau tidak. Imam Hanafi berpendapat bahwa kontak fisik dengan lawan jenis tidak membatalkan wudhu kecuali jika terjadi hubungan seksual. Hal ini berdasarkan pada penafsiran lafadz (اللمس) yang dimaknai sebagai sebagai dengan lawan jenis.

<sup>81</sup> يَجِبُ الْوُضُوءُ مِنَ الْمُبَاشَرَةِ الْفَاحِشَةِ، وَهِيَ أَنْ يَتَجَرَّدَا مَعًا مُتَعَانِفَيْنِ مُتَمَسِكَيْنِ الْفَرْجَيْنِ<sup>81</sup>

<sup>80</sup> Al-Qurthubi, *Tafsir al-Jami' li Ahkam Al-Qur'an*, Kairo: Dâr al-Kutub al-Mishriyyah, juz V, 1964, hal. 224.

<sup>81</sup> Ibnu al-Hammam, *Fathul al-Qadir*, Beirut: Dâr al-Fikr, Juz I, t.th, hal. 54.

“Wajib wudhu bagi manusia yang melakukan hubungan seksual, ialah kedua-duanya meninggalkan keramaian, saling berpelukan, bersentuh-sentuhan alat kelaminnya.”

وَلَوْ لَمَسَ امْرَأَتَهُ بِشَهْوَةٍ، أَوْ غَيْرِ شَهْوَةٍ فَرَجَّهَا أَوْ سَائِرِ أَعْضَائِهَا مِنْ غَيْرِ حَائِلٍ وَمَنْ يُنْشَرُ لَهَا لَا يُنْتَفَضُ وَضُوءُهُ عِنْدَ عَامَّةِ الْعُلَمَاءِ<sup>82</sup>

“Apabila seorang menyentuh istrinya dengan syahwat atau tanpa syahwat pada kemaluannya atau sebagian anggota badannya dan tidak ada Hasrat kepadanya, maka tidak batal wudhunya menurut kebanyakan ulama.”

Pendapat ini dikuatkan dengan sebuah hadits Nabi yang diriwayatkan oleh Sayyidah Aisyah yang menerangkan bahwa Nabi pernah mencium istrinya sebelum menunaikan shalat tanpa melakukan wudhu terlebih dahulu.

أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ الْجِمَاعَ، دُونَ غَيْرِهِ مِنْ مَعَانِي اللَّمَسِ، لِيَصْحَةَ الْحَبْرِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَبَّلَ بَعْضَ نِسَائِهِ، ثُمَّ صَلَّى وَمَنْ يَتَوَضَّأُ

“Kata (اللَّمَسِ) mengandung makna coitus, bukan interpretasi lain selain arti physical contact, sejalan dengan validitas hadits dari Rasulullah bahwa ia pernah mencium sebagian istrinya lalu menunaikan shalat tanpa melakukan wudhu sebelumnya.”

عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَوَضَّأُ، ثُمَّ يَقْبَلُ ثُمَّ يُصَلِّي، وَلَا يَتَوَضَّأُ،<sup>83</sup>

“Dari Sayyidah Aisyah berkata: Nabi Muhammad Saw, berwudhu kemudian mencium (istrinya) kemudian melaksanakan shalat dan tidak berwudhu.”

Berbeda dengan Imam Hanafi, Imam Syafi’i berpandangan bahwa kontak fisik dengan lawan jenis tanpa adanya penghalang dapat

<sup>82</sup> Ala’uddin Abu Bakar al-Kasani al-Hanafi, *Bada’i al-Shana’ fi Tartib al-Syara’I*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, Juz I, 1986, hal. 30.

<sup>83</sup> Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur’an al-Adzim*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, tth, juz II, hal. 278.

mengakibatkan batalnya wudhu.<sup>84</sup> Hal ini bersumber pada lafaz (لَامَسْتُمْ) yang mengandung makna sekadar terjadi persentuhan.

وَأَمَّا لَمَسُ النِّسَاءِ فَإِنَّهُ يُنْقِضُ الوُضُوءَ وَهُوَ أَنْ يَلْمَسَ الرَّجُلُ بِشِرَّةِ الْمَرْأَةِ أَوْ الْمَرْأَةُ بِشِرَّةِ الرَّجُلِ بِأَلَا حَائِلٍ بَيْنَهُمَا فَيَنْتَفِضُ وَضُوءَ اللَّامِسِ مِنْهُمَا لِقَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ (أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا).<sup>85</sup>

*“Adapun touching perempuan adalah membatalkan wudhu, yaitu contact seorang laki-laki terhadap skin seorang perempuan atau seorang perempuan touching skin seorang laki-laki tanpa ada barrier di antara keduanya, maka invalid wudhunya the toucher dari keduanya karena based on firman Allah dalam Q.S. an-Nisa’ ayat 43.”*

Pendapat ini dikuatkan oleh ayat-ayat Al-Qur’an serta hadits Nabi Muhammad Saw. Di dalam Al-Qur’an dijelaskan bahwa lafal (اللَّمَسِ) mengandung arti meraba dengan tangan, sebagaimana yang tertera dalam Q.S. al-An’am ayat 7.

وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ

*“Dan seandainya Kami wahyukan kepadamu (Muhammad) suatu script di atas parchment, lalu mereka sanggup menjamahnya dengan tangan mereka sendiri.”*

Sementara dari hadits Nabi, diriwayatkan oleh Sayyidina Umar, yaitu:

*“Imam Malik meriwayatkan dari Imam az-Zuhri dari Salim bin Abdullah bin Umar dari bapaknya, dia berkata: ‘Ciuman seorang laki-laki kepada seorang perempuan dan persentuhan tangannya adalah tergolong interaksi sentuhan. Maka barangsiapa yang mencium istrinya atau menyentuh dengan tangannya, maka terwajibkan baginya menunaikan wudhu’.”*

Sementara Imam Malik dan Imam Ahmad berpandangan bahwa menyentuh perempuan atau lawan jenis dapat membatalkan wudhu manakala disertai hasrat.

<sup>84</sup> Fakhrrurazi Fakhrrurazi and others, *"Hukum laki-laki dan perempuan bersentuhan setelah berwudhu' menurut pandangan 4 mazhab"*, Sosio Akademika, Vol. 14, No. 1 Tahun 2024, hal. 1-14.

<sup>85</sup> Al-Syairazi, *al-Muhadzdzab fi Fiqh al-Imam al-Syafi'I*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, Juz I, 1996, hal. 51.

وَمُؤَلَفَاتُهُ جِسْمِ الرَّجُلِ لِلْمَرْأَةِ لِشَهْوَةِ الْمَشْهُورِ مِنْ مَذْهَبِ أَحْمَدَ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّ لَمَسِ  
النِّسَاءِ لِشَهْوَةِ يَنْفُضُ الْوُضُوءَ، وَلَا يَنْفُضُهُ لِعَيْرِ شَهْوَةٍ<sup>86</sup>

“Adapun persentuhan fisik seorang laki-laki dengan perempuan akibat syahwat, menurut pendapat yang masyhur dari madzhab Ahmad adalah bahwasanya menyentuh perempuan karena syahwat dapat membatalkan wudhu dan tidak membatalkan jika tanpa dibarengi dengan syahwat.”

Dari perbedaan di atas dapat disimpulkan bahwa disparitas hasil ijtihad muncul akibat variasi bacaan (*Qirâat*) dalam teks Al-Qur’an, khususnya pada lafadz (لَا مَسْتُمْ). Hal ini dikarenakan dalam *linguistik Arab*, kosakata (الْمَسِي) mengandung makna ganda (*musytarak lafdzi*); pertama, bermakna kontak fisik menggunakan tangan (*al-mubasyarah bi al-yad*), sebagaimana dipahami oleh Mazhab Syafi’i. Kedua, terminologi tersebut juga dapat berarti hubungan intim (*jima*’), sebagaimana diyakini oleh Imam Hanafi secara absolut, serta Imam Malik dan Imam Ahmad bin Hanbal dengan penjelasan yang lebih terperinci (*tafshili*).

Selain perbedaan pandangan tentang perbedaan *Qirâat*, tidak dapat dipungkiri banyak hikmah dari perbedaan *Qirâat*, di antaranya adalah sebagai berikut:<sup>87</sup>

#### E. Memperkaya Ilmu Tajwid dan *Qirâat*

Perbedaan *Qirâat* memperkaya ilmu tajwid dan *Qirâat* dengan memberikan berbagai aturan bacaan yang lebih kompleks dan detail. Ini memungkinkan para pembaca dan ulama untuk lebih mendalami keindahan dan ketepatan dalam melafalkan Al-Qur’an sesuai dengan kaidah yang benar.

#### F. Membantu Memahami Konteks Sejarah

Perbedaan *Qirâat* menawarkan perspektif mengenai dialek dan corak linguistik yang dipergunakan oleh berbagai kabilah Arab pada era pewahyuan Al-Qur’an. Ini membantu para peneliti memahami konteks sejarah dan sosial yang melingkupi wahyu, memberikan gambaran yang lebih jelas tentang bagaimana pesan Al-Qur’an diterima oleh masyarakat saat itu.

#### G. Mengakomodasi Keragaman Budaya

*Qirâat* yang berbeda mengakomodasi perbedaan budaya dan dialek di antara umat Islam di berbagai belahan dunia. Ini mempermudah umat

<sup>86</sup> Ibnu Qudamah, *Al-Mughni Li Ibn Qudamah*, Kairo: Maktabah Kairo, juz 1, 1968, hal. 141.

<sup>87</sup> Abd. Hadi, *Metodologi Tafsir Al-Qur’an dari Masa Klasik sampai Masa Kontemporer*, Griya Media, 2021.

Islam dari berbagai latar belakang untuk membaca dan memahami Al-Qur'an dengan cara yang sesuai dengan tradisi linguistik mereka.

#### H. Meningkatkan Penghayatan Spiritual

Variasi dalam bacaan *Qirâat* menambahkan dimensi keindahan dan kedalaman dalam pengalaman spiritual. Dengan mendengarkan dan membaca Al-Qur'an dalam *Qirâat* yang berbeda, umat Islam dapat merasakan keragaman nada dan intonasi yang memperkaya pengalaman ibadah.

#### I. Menunjukkan Fleksibilitas Al-Qur'an

Perbedaan *Qirâat* mengindikasikan *fleksibilitas* Al-Qur'an sebagai kitab suci yang sanggup menyesuaikan diri dengan berbagai situasi dan kondisi umat. Hal ini merefleksikan bahwa Islam merupakan agama yang *inklusif* serta dapat diaplikasikan dalam beraneka konteks kehidupan.

#### J. Mendorong Toleransi dan Persatuan

Meski terdapat berbagai *Qirâat*, semua diakui sebagai bagian dari wahyu Ilahi yang sah. Ini mengajarkan toleransi dan persatuan di antara umat Islam, menunjukkan bahwa keberagaman dalam bacaan tidak mengurangi keimanan dan kesatuan dalam Islam.

#### K. Menjadi Bukti Mukjizat Al-Qur'an

Perbedaan *Qirâat* menjelma sebagai salah satu bukti kemukjizatan Al-Qur'an, di mana ragam bacaan tidak menimbulkan pertentangan, akan tetapi justru saling menyempurnakan serta memperkaya pemaknaan. Hal ini mengindikasikan bahwa Al-Qur'an merupakan kitab yang paripurna dan tiada suatu pun yang mampu menandinginya.

#### L. Memfasilitasi Pembelajaran yang Lebih Mendalam

Keberadaan *Qirâat* yang beragam mendorong umat Islam untuk lebih mendalami ilmu Al-Qur'an, termasuk mempelajari latar belakang sejarah, ilmu bahasa, dan Tafsir. Ini tidak hanya meningkatkan pemahaman agama tetapi juga memperkaya pengetahuan dan wawasan umat Islam secara keseluruhan.

Dengan berbagai hikmah ini, perbedaan *Qirâat* menjadi salah satu aspek yang memperkuat hubungan umat Islam dengan Al-Qur'an, memberikan inspirasi dan panduan yang berharga dalam kehidupan mereka.



### BAB III

## TAFSIR *ADHWĀ' AL-BAYĀN* KARYA MUHAMMAD AL-AMIN AL-SYINQITHI

#### a. Biografi Muhammad al-Amin al-Syinqithi

##### 1) Latar Belakang Keluarga

Nama lengkap al-Syinqithi adalah Muhammad al-Amin bin Muhammad al-Mukhtar bin Abdu al-Qadir bin Muhammad bin Ahmad Nuh bin Muhammad bin Sayyidi Ahmad bin al-Mukhtar, yang merupakan keturunan al-Thalib Oubek. Ia merupakan cucu dari Kuraiz bin al-Muwafi bin Ya'qub bin Jakin al-Abar, seorang leluhur kabilah agung yang masyhur dengan sebutan Jakniy. Ia lebih dikenali dengan julukan al-Syinqithi.<sup>1</sup> Ia berasal dari kabilah Jakniyyin, yang merupakan pecahan dari kabilah Himyar.

Al-Syinqithi terlahir di Tanbah, suatu kawasan permukiman di wilayah Syinqith pada tahun 1325 H (1905 M). Lokasi tersebut merupakan sebuah daerah di bagian timur Negara Islam yang pada masa kini dinamakan Mauritania. Yaitu sebuah Negara Islam di benua Afrika yang berbatasan dengan Sinegal, Mali, dan al-Jazair (Algeria). Sejak masa kanak-kanak, kedua orang tuanya telah meninggal dunia. ia dirawat dan dididik oleh pamannya. Kondisi yatim piatu ini tidak meredam keinginannya yang kuat untuk menimba ilmu. Justru, situasi tersebut malah menjadi pendorong untuk meningkatkan motivasinya dalam menuntut ilmu. Di bawah

---

<sup>1</sup> Al-Sayyid Muhammad Ali Iyaziy, *Al-Mufasssirin Hayatuhum wa Manhajuhum*, Thahrān: Mu'assasah al-Thaba'ahwa al-Nasyar, Wazaratu al-Staqafahwa al-Irsyad al-Islamiy, 1312 H, hal.139.

bimbingan pamannya, ia telah berhasil menyelesaikan hafalan Al-Qur'an pada usia 10 tahun.

Al-Syinqithi merupakan sosok figur yang berperangai luhur dan teguh pendirian, serta merupakan seorang ulama yang mengimplementasikan ilmunya, tidak pernah mengizinkan orang-orang membuat fitnah dalam majelisnya, senantiasa bersikap jujur dalam berbicara, berperilaku adil serta wara', tidak memedulikan godaan duniawi yang menghampirinya. Muhammad al-Amin al-Syinqithi wafat pada pagi hari Kamis, tanggal 17 Dzul Hijjah/Desember tahun 1393 H (1973 M) di kota Makkah al-Mukarramah setelah menyelesaikan ibadah haji. Ia dishalatkan oleh Rektor Universitas Islamiyah, Syaikh Abdul Aziz bin Abdullah bin Baz di Masjid al-Haram usai shalat dzuhur dan dimakamkan di pemakaman Ma'la. Meski demikian, terdapat pula sebagian pendapat yang menyatakan bahwa ia meninggal dunia di kota Madinah al-Nabawiyah. Kemudian pada malam harinya, Ahad 20 Desember, setelah shalat isya langsung dilaksanakan shalat ghaib di Masjid Nabawi, yang bertindak selaku imam adalah Syaikh Abdul Aziz bin Shaleh Ali Shaleh. Al-Syinqithi merupakan imam dan khatib Masjid Nabawi, serta ketua bagian Syar'iyah di Madinah dan ketua pengadilan wilayah Madinah. Turut serta menyalatkan jenazahnya adalah para jamaah haji yang hadir di masjid tersebut.<sup>2</sup>

## 2) Latar Belakang Pendidikan

### A. Pendidikan al-Syinqithi

Pendidikan merupakan suatu hal yang penting dalam kehidupan, demikian pula bagi al-Syinqithi. Sejak masa kanak-kanak, al-Syinqithi bertumbuh dan berkembang di Syinqith dalam suatu lingkungan suasana yang dipenuhi dengan pancaran pengetahuan. Ayahandanya wafat saat ia masih dalam usia muda dengan mewariskan harta yang berlimpah, lalu ia berlindung di kediaman keluarga ibunya. Di sinilah ia mulai mempersiapkan dirinya dengan berbagai dasar ilmu keislaman yang diawali dengan mempelajari Al-Qur'an.

Pada umur 10 tahun usianya, ia telah menguasai hafalan Al-Qur'an di bawah bimbingan saudara dari pihak ibunda yang bernama Abdullah bin Muhammad al-Mukhtar. Selepas itu dia mempelajari *rasm Utsmani* (salah satu corak tulisan Arab) beserta Tajwid dan *tilawah* di bawah bimbingan putra saudara sepupunya bernama Sayyidi Muhammad bin Ahmad bin Muhammad al-Mukhtar. Sementara dalam bidang Fiqih bermazhab

---

<sup>2</sup> Muhammad al-Amin bin Muhammad al-Mukhtar al-Jakni al-Syinqithi, *Tafsir Al-Qur'an bi Al-Qur'an min Adhwâ' al-Bayân*, Saudi: Dârul Fadhilah, 2005, hal. 720-721.

Maliki, ia menimba ilmu kepada putra dari saudara ayahnya. Seluruh ilmu tersebut dijalani hingga ia mencapai umur 16 tahun.<sup>3</sup>

Demikian pula, ia mendalami ilmu tajwid melalui periwayatan Warsy dan Qalun. Di samping itu, ia mempelajari ringkasan fiqh Maliki semisal rajaz Syaikh Ibnu ‘Asyir, serta menimba ilmu sastra Arab dari isteri pamannya, Ummu Waladil khal. Berbagai aspek ilmu bahasa Arab telah dikuasainya, antara lain kaidah-kaidah dasar nahwu layaknya al-Ajrumiyyah, nasab-nasab Arab, sirah nabawiyyah, nadzm Ghazawat karangan Ahmad Badawi al-Syinqithi beserta syarah-nya. Keuletannya dalam menuntut ilmu kian menguat dan berguru kepada siapa pun yang dianggap alim dalam suatu disiplin ilmu pada masa itu, teristimewa dalam ilmu bahasa dan sastra Arab, seperti mempelajari mukhtashar khalil, Alfiyyah Ibnu Malik yang ia pelajari dari Syaikh Muhammad bin Shalih. Di luar ilmu bahasa, berbagai disiplin ilmu syar’i lainnya turut dipelajarinya. Dalam ranah ini, Syaikh Ahmad al-Afram bin Muhammad Al-Mukhtar, Syaikh al-‘Allamah Ahmad bin Umar, Syaikh al-Faqih Muhammad Ni’mah bin Zaidan, Syaikh al-Faqih Ahmad bin Mud, al-‘Allamah Ahmad Fal bin Abduh, serta yang lainnya merupakan para syaikh terkemuka tempat ia menimba ilmu yang tidak lain adalah para ulama dari kabilah Jakniyyin.

Meskipun di tanah airnya, al-Syinqithi telah menimba ilmu dari sejumlah ulama ternama, ia tetap merasa belum lengkap dan belum puas; hasratnya untuk menambah pengetahuan kian menguat, ia masih ingin memperbanyak ilmu sebanyak mungkin, bahkan berupaya untuk menggalinya dari negeri seberang. Sekitar tahun 1367 H/1947 M, ia melakukan perjalanan melalui darat menuju Arab Saudi guna menunaikan ibadah Haji dengan tekad untuk dapat pulang kembali ke negerinya. Namun, setelah tiba di Arab Saudi, ia berubah fikiran dan memutuskan untuk bermukim di sana; hal ini diwujudkan setelah ia berjumpa dengan dua orang ulama terkemuka pada masa itu di Arab Saudi, yakni Abdullah al-Zahim dan Abdul Aziz bin Shalih, yang memperkenalkan kepadanya madzhab Hambali dan manhaj salaf. Ia lantas melakukan diskuisi mengenai berbagai persoalan fiqhi dan akidah. Dari hasil diskusi ini, ia semakin mengokohkan dirinya untuk menetap di Arab Saudi. Dan inilah permulaan baginya untuk dikenali sebagai seorang ulama yang menguasai berbagai disiplin keilmuan seperti fikih, Tafsir, hadits, bahasa, dan lain sebagainya, yang membuka peluang baginya untuk diamanahi sebagai salah seorang pengajar Tafsir di Masjid

---

<sup>3</sup> Muhammad al-Amin al-Syinqithi, *Rihlah al-Hajj ila Baitillah al-Haram*, Jeddah: Dâr al-Syuruq, 1983, hal. 14-15.

Nabawi.<sup>4</sup> Aktivitas dan aktifitas Muhammad al-Amin al-Syinqithi tidak berbeda dengan kegiatan para ulama lainnya, yaitu belajar, mengajar, dan memberikan fatwa. Hanya saja, dialah yang lebih terkenal dalam persoalan hukum.

Sejatinya, pemikiran al-Syinqithi terhadap persoalan *qishash* ini telah terpupuk sejak masa *residensi*-nya di tanah air. Ia tercatat sebagai salah seorang dalam Lajnah ad-Dima' di Syinqith, sebuah lembaga yang memiliki *final verdict* dalam menentukan eksekusi mati atau *diyat*. Dalam melakukan perjalanan untuk menunaikan ibadah haji, ia menyempatkan diri untuk mampir di berbagai wilayah guna menyampaikan ceramah dan pengajaran. Terdapat kurang lebih 16 lokasi yang menjadi *port of call*-nya, membentang dari Mauritania hingga Sudan, dalam mencurahkan ilmu pengetahuannya sekaligus menimba pengalaman.<sup>5</sup> Niat awal perjalanannya ke Arab Saudi semata untuk melaksanakan ibadah haji, dengan tekad untuk kembali lagi setelah menunaikannya. Namun, setelah sampai di negeri tujuannya, ternyata niatnya berubah pikiran; ia memutuskan untuk menetap tinggal di sana. Sebab ketika berada di negerinya dia mendengar istilah "*Wahhabiyah*", yang memicu untuk mengetahui tentang hakikat dan *essence* dari paham tersebut.<sup>6</sup>

Ketika mengemban sebagai tenaga pengajar dalam disiplin *Qur'anic Exegesis* (Tafsir Al-Qur'an) di Masjid Nabawi, al-Syinqithi telah menyelesaikan dua kali penafsiran Al-Qur'an secara komprehensif. Sayangnya, sebelum ketiga kalinya tidak terselesaikan akibat ia telah dipanggil menghadap Sang Pencipta. Awalnya, pembelajara Tafsir ini dilaksanakan secara harian sepanjang tahun. Namun, setelah memulai menjadi pengajar di fakultas Syari'at dan Bahasa di Riyadh, tanggung jawab mengajar Tafsir di Masjid Nabawi hanya dapat dilaksanakan pada liburan musim panas. Aktivitas ini ia jalankan mulai 1371 H/1951 M hingga 1381 H/1961 M, yakni saat ia diangkat menjadi pengajar di *al-Jami'ah al-Islamiyyah* (Universitas Islam) Madinah. Selanjutnya, sejak 1385 H/1965 M, pengajaran Tafsir Al-Qur'an di Masjid Nabawi hanya ia lakukan pada bulan Ramadhan saja. Di samping itu, pengajaran dalam bidang Tafsir juga pernah ia laksanakan di Dar al-'Ulum, Madinah, pada

---

<sup>4</sup> Athiyyah Muhammad Salim, *Tarjamah asy-Syaikh Muhammad al-Amin al-Syinqithi dalam Tafsir Adhwa' al-Bayân fi Idhâhi Al-Qur'an*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, Juz X, 1996, hal. 274.

<sup>5</sup> Abdurrahman al-Sudais, *Tarjamah asy-Syaikh Muhammad al-Amin al-Syinqithi*, Riyadh: Dar al-Hijrah, 1411 H, hal. 178.

<sup>6</sup> Syaikh al-Syinqithi, *Tarjemah oleh Syaikh Muhammad Abdul Aziz Al-Khalidi Tafsir Adhwâ' al-Bayân Tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an*, Jakarta: Pastaka Azzam, 2005, hal. 758.

periode 1369-1370 H/1949-1950 M. Sebagai seorang tenaga pengajar di Universitas Islam Madinah, al-Syinqithi tidak hanya mengampu mata kuliah Tafsir, melainkan juga mata kuliah *usul al-fiqh* serta *adab al-bahts wa al-munadzarah* (etika penelitian dan debat). Tugas mengajar ini ia emban selama kurang lebih 12 tahun, hingga meninggal dunia pada 1393 H/1973 M. Keterlibatan al-Syinqithi dalam aktifitas mengajar di Universitas Islam Madinah membuka peluang besar bagi tersebarnya ilmu pengetahuannya melalui jaringan yang kuat. Pasaunya, mahasiswa di universitas tersebut tidak hanya berasal dari Arab Saudi, tetapi juga merepresentasikan berbagai manca negara, bahkan hampir seluruh dunia. Perluasaan jaringan keilmuannya dalam dunia Islam semakin terasa pada 1375 H/1955 M, ketika ia ditugaskan delegasi dari Universitas Islam Madinah untuk mengunjungi 10 negara islam, mulai dari Sudan hingga tanah kelahirannya, Mauritania. Tugas ini ia jalani selama hampir dua bulan.<sup>7</sup>

#### B. Sifat *Zuhud* dan *Wara'* al-Syinqithi

Al-Syinqithi masyhur sebagai seorang yang pemberani dalam mengekspresikan kebenaran, demikian pula termasyhur akan keluwesannya dalam merevisi pendapatnya manakala terbukti keliru dan didapati menepatkan dalil-dalil yang lebih kuat. Al-Syinqithi juga terkenal dengan kezuhudannya, senantiasa menjaga dirinya dari praktik meminta dan berharap sesuatu dari manusia. Selama berdomisili di Arab Saudi, al-Syinqithi tidak pernah sekali pun meminta pemberian atau jabatan. Jika diberikan sesuatu tanpa diminta, maka ia menerimanya dan segera mendistribusikan pemeberian tersebut kepada orang yang memerlukan. Barangkali terpengaruh oleh sifat zuhudnya, maka ketika meninggal tiada ia wariskan sedikit dinar maupun dirham. Baik dalam pergaulan sehari-hari maupun pelaksanaan tugasnya, ia senantiasa bersikap santun serta terkenal dengan akhlaqnya yang mulia; tak pernah ia menghina siapapun, tidak juga menyebarkan kejelekan orang lain. Pernah seorang berkata tentangnya, “Tidak ada aib padanya selain satu hal semata: kami merasakan kehilangan saat ia berpulang”.

Al-Syinqithi merupakan seorang *‘âlim* yang bersikap zuhud terhadap gemerlap kehidupan duniawi, bahkan ia melarang keturunannya untuk mengakumulasi harta secara berlebihan dengan tujuan untuk disalurkan sebagai shadaqah, mendirikan lembaga pendidikan madrasah, serta berbagai *marâfiq al-‘ibâdah* lainnya. Menurut pandangannya, *akthar al-nâs* apabila telah terkumpul banyak harta untuk

---

<sup>7</sup>Athiyah Muhammad Salim, *Tarjamah asy-Syaikh Muhammad al-Amin al-Syinqithi dalam Tafsir Adhwa' al-Bayân fî Idhâhi Al-Qur'an*, hal. 69.

tujuan tersebut, justru enggan merealisasikan niat awalnya, bahkan enggan memberikan sebagian dari hartanya itu kepada yang lainnya. Pernah suatu ketika ia menyampaikan di hadapan para murid-nya: “Sesungguhnya aku sangat mampu untuk menjadi *asyghar al-aghniyâ*, akan tetapi aku sengaja meninggalkan segala *al-ladzzât al-dunyâwiyyah*, sebab apabila seseorang telah terjat di dalamnya, akan sangat susah untuk melepaskan diri, sampai mereka yang memperoleh perlindungan dari Allah SWT”.

Al-Syinqithi termasyhur sebagai seorang *‘âlim* yang dikenal dengan sikap dermawan yang amat tinggi serta enggan untuk mengakumulasi *amwâl*. ia lebih berkenan untuk menginfakkan segala hartanya kepada pihak lain, khususnya *fugarâ*, para murid, serta para janda yang ditinggalkan oleh pasangan hidupnya. Hanya sedikit saja yang ia ambil dari hasil usahanya, sebatas untuk memenuhi kebutuhan sehari-harinya. Pernah suatu ketika ia berkata: “*Wallâhi, seandainya aku memiliki harta yang cukup untuk keperluan kegiatan rutinitasku, niscaya aku tidak akan mengambil gaji dari lembaga tempatku mengajar. Akan tetapi, aku benar-benar dalam keadaan butuh dan tidak lagi mampu untuk ijtihâd seperti masa dahulu disebabkan umur yang telah senja*”.

Demikian pula halnya dengan hasil karyanya, ia tidak pernah menginginkan imbalan finansial dari karya-karya bukunya yang ditulisnya. Untuk menerbitkan buku-buku hasil pemikirannya, ia mencari para dermawan yang bersedia menanggung biaya *publishing*, kemudian buku-buku tersebut dibagikan secara gratis kepada para mahasiswa. Sebagaimana pernah diungkapkannya: Sepanjang hidupku masih mengalir dalam raga, seluruh ilmu yang telah terangkum dalam sebuah buku ini tidak akan dijadikan komoditas *profit-oriented*. Sebaliknya, ia akan dialirkan secara *wide-range distribution* kepada khalayak. Aku menyadari sepenuhnya bahwa *publication* ini berpotensi mendarat di tangan orang yang tidak berhak menerimanya. mereka yang sejatinya memiliki *financial capability* untuk mengaksesnya. Namun, pada sisi yang berseberangan, ia juga akan sampai pada mereka yang secara ekonomi rendah untuk memperolehnya.<sup>8</sup>

### C. Pujian dan Penghargaan terhadap al-Syinqithi

Kedahsyatan dan kedalaman ilmu al-Syinqithi, memperoleh pujian dari para ulama maupun oleh penguasa, di antaranya:

1. Syaikh Muhammad bin Shalih al-Utsaimin berujar, “Kala itu kami tengah menuntun ilmu di Ma’had Ilmi Riyadh. Tatkala kami bersemayam di ruang kelas, tiba-tiba seorang syaikh (yakni

---

<sup>8</sup> Muhammad al-Amin al-Syinqithi, *Rihlah al-Hajj ila Baitillah al-Haram*, hal. 31

Syaikh Muhammad al-Amin al-Syinqithi) memasuki majelis. Manakala pandanganku tertumbuk padanya, terbetiklah dalam batin: ini seorang Arab Badui yang *jumud*, yang tidak memperdulikan pakaian dan penampilan lahiriah. Luluh lantaklah kewibawaannya dalam persepsi kami. Teringat akan Syaikh As-Sa'dy, lantas aku katakan, “Mustahil baginda ini aku tinggalkan demi duduk di hadapan seorang Badui ini?” Namun, manakala Syaikh Muhammad al-Amin al-Syinqithi memulai orasi ilmunya, memancarlah deras kepada kami faidah-faidah keilmuan dari samudera pengetahuannya yang tak bertepi. Teranglah sudah bagi kami bahwa sosok di hadapan ini adalah seorang ulama yang mumpuni dan terkemuka. Maka, kami pun meminum sepuas-puasnya dari mata air ilmunya, akhlak-nya, serta sikap zuhud dan wara'-nya.”

2. Syaikh Rabi' bin Hadi Al-Madkhaly menyatakan, “ia adalah seorang Al-Imam Allamah, ahli Tafsir, faqih, dan ushully. Guna mencari bandingannya di zaman modern ini dari segi kekuatan hafalan, ketajaman intelektual, dan kedalaman *insight*-nya terhadap realita kehidupan, adalah suatu *mission impossible*.”
3. Syaikh Bakr bin Abdullah Abu Zaid berkisah, “Guru kami, Syaikh Muhammad al-Amin al-Syinqithi, adalah pribadi yang bersikap indifferent terhadap urusan duniawi. Aku menyaksikan sendiri ia acap confuse membedakan nominal uang kertas. Pernah suatu ketika ia berfirman kepadaku, ‘Aku datang dari tanah kelahiranku, Syinqith, dengan membawa sebuah gudang yang amat langka, yaitu sifat qana’ah. Seandainya aku berhasrat pada jabatan, sesungguhnya aku mengetahui channel untuk meraihnya. Namun, aku tak sudi mendahulukan dunia atas akhirat. Aku enggan menjadikan ilmu sebagai stepping stone untuk meraih kesenangan dunia.’”
4. Syaikh Ali bin Nashir Faqihi memaparkan, “Al-Syinqithi adalah seorang *al-‘Allamah* dalam disiplin ilmu Tafsir, ushuluddin, dan seluruh cabang ilmu. Belum pernah terlihat bandingannya di era kontemporer. ia dikaruniai keluasan pandangan, ketelitian dalam pemahaman, serta pemahaman mendalam terhadap permasalahan kontemporer. Ia mampu mengurai perbedaan antara regulasi masa kini mana yang contradict dengan syari’at dan mana yang masih *compatible* dengan kaidah-kaidah syar’iyyah.”
5. Syaikh Abdul Aziz bin Shalih berkomentar, “Aku belum pernah menjumpai orang yang lebih *expert* dalam bidang administrasi melebihi dirinya, yang bersamaan dengan luasnya wawasan dalam segala urusan serta *excellence* dalam *planning*-nya.”

Disamping pujian dan sanjungan yang diutarakan para ulama, penghargaan dan pemerintah juga diterimanya. Banyak penghargaan yang diperoleh dari beragam negara kepada Muhammad al-Amin al-Syanqithi, khususnya pemerintah Arab Saudi, di antaranya sebagai berikut ini:<sup>9</sup>

1. Berkat keilmuannya, keluhuran akhlaknya, dan kesungguhannya
2. Menerima penghormatan dari pemerintah Arab Saudi, teristimewa King Saudi Malik Abdul Aziz bin Abdur Rahman dan saudaranya Amir Abdullah bin Abdur Rahman.
3. Malik Abdul Aziz menganugerahkan kewarganegaraan Saudi kepadanyakeluarganya, serta orang yang menjadi tanggungannya.
4. Ketika raja Maroko Malik Muhammad berkunjung ke Riyadh, ia memohon agar Sheikh Muhammad al-Amin al-Syinqithi menyertai dirinya.
5. Dalam kunjungannya ke ke Madinah; sesampainya di Madinah, Sheikh Muhammad al-Amin al-Syinqithi menyampaikan ceramah di Masjid Nabawi yang dihadiri oleh Malik Muhammad dengan judul *Al-Yaumu Akmaltu lakum Dinakum wa Atmamtu 'alaikum Ni'mati*.

#### D. Guru dan Murid al-Syinqithi

##### 1) Guru-guru al-Syinqithi

Kedalaman dan keluasan pengetahuan yang terpancar pada seorang insan tidak hadir secara serta-merta. Kontribusi seorang pengajar dalam konteks ini mustahil untuk dipungkiri, guru memiliki andil yang signifikan terhadap pencapaian gemilang seorang individu, termanifestasi juga pada pribadi al-Syinqithi. Dia menimba berbagai rumpun disiplin kepada sejumlah Syaikh dan mereka pada umumnya berasal dari *kabilah* Jakniy. Di antara beberapa guru al-Syinqithi yang termasyhur adalah sebagaimana terurai:

- a. Syaikh Muhammad bin Shalih, yang masyhur dengan sebutan Ibnu Ahmad al-Afram.
- b. Syaikh Ahmad al-Afham bin Muhammad al-Mukhtar.
- c. Syaikh, al-'Allamah Ahma bin Umar.
- d. Muhammad an-Nikmat bin Zaidan merupakan seorang pakar fikih yang terpandang.
- e. Ahmad bin Muud merupakan seorang pakar fikih yang terkemuka.

---

<sup>9</sup> Muhammad Abdul Aziz al-Khalidi, *Terjemah al-Syaikh al-Syinqithi, Tafsir Adhwâ' al-Bayan Tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Azzam, 2005, hal. 735.

- f. Al-‘Allamah, lautan ilmu dalam bidang science Ahmad Faal bin Abduh.<sup>10</sup>

## 2) Murid-murid al-Syinqithi

Sebagai seorang ustadz yang ‘*allahamah* dalam berbagai disiplin ilmu, tentunya akan senantiasa diburu oleh para murid yang dahaga akan luapan khazanah keilmuannya, demikian pula halnya yang terjadi pada al-Syinqithi, cukup banyak murid yang menimba ilmu darinya kemudian menjelma menjadi ulama. Di antara para muridnya adalah:

- i. Syaikh Muhammad bin Shalih al-Utsaimin; ia menelaah pada al-Syinqithi kitab fiqh.
- ii. Syaikh Abdul Muhsin bin Hamd al-Abbad; ia menimba ilmu pada al-Syinqithi dalam bidang hadits.
- iii. Syaikh Shalih al-Fauzan; ia berguru pada al-Syinqithi dalam bidang hadits, Tafsir dan bahasa Arab.
- iv. Syaikh Ali bin Nashir Faqihi.
- v. Syaikh Rabi’ bin Hadi Al-Madkhaly; ia menuntut ilmu pada al-Syinqithi ilmu Tafsir dan ushul fiqh selama empat tahun.
- vi. Syaikh Bakr bin Abdullah Abu Zaid; ia belajar pada al-Syinqithi di Madinah Munawwarah kitab tentang Tafsir *Adhwâ’ al-Bayân* dan *risalah Âdâb al-Bahts Wa al-Munâzharah*.
- vii. Syaikh Abdul Aziz bin Baz; ia menimba ilmu pada al-Syinqithi ilmu Tafsir di Masjid Nabawi ketika ia menjabat sebagai rektor Universitas Islam.
- viii. Syaikh Abdullah bin Muhammad al-Amin al-syinqithi adalah putra kandungnya.
- ix. Syaikh Muhammad Al-Mukhtar bin Muhammad al-Amin al-Syinqithi adalah putra kandungnya.
- x. Syaikh Athiyyah Muhammad Salim yang menyempurnakan karya tulis al-Syinqithi dan masih banyak lagi selain mereka.<sup>11</sup>

## 3) Produktifitas

Produktivitas Muhammad al-Amin al-syinqithi tercermin dalam beberapa aspek berikut:

### 1. Karya-karya al-Syinqithi.

Setiap kitab karangan mengungkapkan figur pengarangnya berkenaan dengan ilmunya serta akalinya, bahkan terkait

---

<sup>10</sup> Athiyyah Muhammad Salim, *Tarjemah al-Syaikh Muhammad al-Amin al-Syinqithi dalam Tafsir Adhwâ’ al-Bayan fi Idhâhi Al-Qur’an*, hal. 69.

<sup>11</sup> Athiyyah Muhammad Salim, *Tarjemah al-Syaikh Muhammad al-Amin al-Syinqithi dalam Tafsir Adhwâ’ al-Bayan fi Idhâhi Al-Qur’an*, hal. 70.

kecenderungan-kecenderungannya. Muhammad al-Amin al-Syinqithi telah menghasilkan berbagai karya ilmiah, dari berbagai disiplin ilmu yang dikuasainya, yang sebagian disusun di negerinya (di Syinqit, tanah kelahirannya), sedangkan sebagian lagi dihasilkan semasa ia bermukim di Saudi Arabia. Di antara kitab-kitab yang disusun di negerinya adalah:

- a. *Khalis Al-Jaman fi Zikr Ansab Bani Adnan* (menjelaskan mengenai Nasab-nasab Bangsa Arab dalam bentuk *nuzhum* (syair).
- b. *Rajz fi Fura' Madzhab Malik Yakhtas bil 'Uqad min Al-Buya' wa Ruhan* (menjelaskan Syair berkenaan cabang-cabang mazhab Malik).
- c. *Alfiah fil Mantiq* (menjelaskan seribu bait syair tentang manthiq).
- d. *Nuzhum fil Fara'id* (menjelaskan mengenai ilmu faraidh).  
Seluruh karangannya tersebut di atas dalam bentuk manuskrip (tulisan tangan)<sup>12</sup>

Sementara itu, sepanjang masa bermukimnya di Arab Saudi, aktivitas penulisan kitab senantiasa menjadi prioritas utama baginya. Di antara karya-karya yang disusunnya selama menetap di Arab Saudi adalah:

- a) *Man'u Jawaz Al-Majaz fi Al-Munazzal li At-Ta'abbud wa Al-I'jaz*. Dalam kitab ini dipaparkan mengenai pembatalan penerapan majaz pada ayat-ayat asma dan sifat, serta pembatasan pemahamannya hanya pada makna hakikat. Ia kemudian menambahkan pembahasan makna ini setelahnya dalam *Adab Al-Bats wa Al-Munazharah*.
- b) *Daf'u Iham Al-Idhthirab 'an Âyat al-Kitab*. (Di dalamnya dijelaskan tentang ayat-ayat Al-Qur'an yang secara zhahir terkesan mengandung makna yang saling berlawanan, namun pada hakikatnya sama sekali tidak kontradiktif. Dijelaskan ayat-ayat yang secara sepintas tampak bertentangan mulai dari Q.S. al-Baqarah hingga Q.S. al-Nas, dan ia menyelesaikan permasalahannya satu per satu secara berurutan).
- c) *Mudzakarrah al-Ushul 'ala Raudhah al-Nazhir*. (Kitab ini memaparkan syarah atas kaidah-kaidah ushul mazhab Hanbali, Maliki, dan Syafi'i; kitab ini juga dijadikan rujukan dalam mata kuliah ushul fiqh di Fakultas Syari'ah dan Dakwah Universitas Islam Madinah).
- d) *Adab al-Bahts wa al-Munâdzarah*. (Karya ini menjabarkan mengenai etika-etika dalam riset; pemaparan berbagai persoalan,

---

<sup>12</sup> Muhammad Abdul Aziz al-Khalidi, *Tarjemah Syaikh al-Syinqithi, Tafsir Adhwa' al-Bayan Tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an*, hal. 760

penjelasan dalil-dalil, dan hal-hal sejenisnya. Kitab ini terdiri atas dua jilid).

- e) *Rihlah al-Haj ilâ Baitillah al-Haram*. (Karya ini merupakan kompilasi jawaban al-Syinqithi atas berbagai persoalan yang diajukan kepadanya selama perjalanan haji-nya dari Mauritania ke Arab Saudi; persoalan yang diajukan meliputi Tafsir, hadits, fiqh, sastra, bahasa, akidah, mantiq, sejarah, dan bahkan ilmu alam).
- f) *Adhwâ' al-Bayân fi Tafsir Al-Qur'an bi Al-Qur'an*. (Kitab ini merupakan kitab Tafsir yang metode penafsirannya menggunakan ayat dengan ayat).<sup>13</sup>

## 2. Kegiatan Ceramah

Selain itu, di Saudi Arabia al-Syinqithi juga telah menyampaikan sejumlah beberapa ceramah yang memiliki tema-tema yang *self-contained*, yang kemudian telah dicetak dan disebarakan dalam format buku, yaitu:<sup>14</sup>

- i. *Manhaj Ayat al-Asma wa sifat*. (menjelaskan penelitian penetapan sifat-sifat Allah).
- ii. *Hikmah at-Tasyri'*. (menjelaskan sejumlah hikmah tasyri' di syari'at-nya suatu hukum).
- iii. *Al-Masâil al-Ulya*. (menjelaskan permasalahan yang menjadi ukuran atau standar dalam akidah, *tasyri'* dan akhlak).
- iv. *Al-Mashâlih al-Mursalâh*. (menjelaskan ketentuan penggunaannya di antara sikap berlebihan dan sembarangan).
- v. *Haula Syubhah Ar-Raqîq*. (menjelaskan seputar syubhah yang ringan atau tipis).
- vi. *Al-Yauma Akmaltu Lakum Dinakum wa Atmamtu 'Alaikum Ni'mati*.
- vii. *Syarah Maraqqi As-Saud*.

Muhammad al-Amin al-Syinqithi merupakan seorang ulama yang sangat *prolific* dalam menghasilkan *literary works* di berbagai *domains* keislaman. Karyanya mencerminkan kedalaman ilmu dan ketajaman pemikirannya, baik dalam bidang Tafsir, ushul fiqh, akidah, logika, maupun sastra Arab. Produktivitasnya tampak dari banyaknya *kitab* yang disusun, baik tatkala masih berada di bumi tumpah darahnya di Syinqit maupun selepas bermukim di Arab Saudi. Di negerinya, ia menulis berbagai manuskrip dalam bentuk syair dan

---

<sup>13</sup> Muhammad Abdul Aziz al-Khalidi, *Tarjemah Syaikh al-Syinqithi, Tafsir Adhwa' al-Bayan Tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an*, hal. 763.

<sup>14</sup> Syaikh al-Syinqithi, *Tarjemah Syaikh Muhammad Abdul Aziz Al-Khalidi*, hal. 763-

kajian hukum Islam, seperti Khalis al-Jaman dan *Alfiah fil Mantiq*, yang menunjukkan keahliannya dalam ilmu bahasa dan logika. Sementara itu, di Arab Saudi, ia terus menghasilkan karya yang lebih sistematis dan menjadi rujukan utama di berbagai perguruan tinggi Islam, seperti *Daf'u Iham al-Idhthirâb 'an âyat al-Kitab* yang membahas ayat-ayat Al-Qur'an yang tampak bertentangan, serta *Adhwâ' al-Bayân fi Tafsir Al-Qur'an bi Al-Qur'an* yang menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan metode Tafsir Al-Qur'an bi Al-Qur'an. Selain menulis, al-Syanqithi juga aktif dalam menyampaikan ceramah yang kemudian dikompilasi dalam bentuk buku, seperti Manhaj *Ayat Al-Asma wa Sifat* dan *Hikmah At-Tasyri'*, yang membahas hukum Islam serta prinsip-prinsip akidah. Konsistensi dan keluasan keilmuan yang ia miliki menjadikannya salah satu ulama besar yang memberikan kontribusi signifikan dalam perkembangan studi Islam.

## **b. Tafsir *Adhwâ' al-Bayân* Karya Muhammad al-Amin al-Syanqithi**

### **a. Latar Belakang Penulisan**

#### **1. Pengenalan Tafsir**

Kitab Tafsir *Adhwâ' al-Bayân* memiliki nama lengkap *Adhwâ' al-Bayân fi Idhohi Al-Qur'an bi Al-Qur'an* dan mulai ditulis oleh Al-Syanqithi ketika ia berada di Riyadh (1951-1961). Atiyah Muhammad Salim yang merupakan salah satu murid terdekatnya menjelaskan, bahwa ketika al-Shinqit berada di Riyadh, diantara aktifitas mengajarnya adalah ditempatkan di rumahnya. Kediaman al-Shinqithi selalu dipadati oleh para murid yang ingin menuntut ilmu darinya. Al-Syanqithi mengkhususkan waktu antara asar hingga maghrib untuk murid-muridnya secara umum. Kedekatan Athiyah dengan al-Syanqithi diantaranya berupa perlakuan khusus sang guru terhadap muridnya tersebut. Selama dua tahun penuh Athiyah belajar secara khusus kepada gurunya terkait Tafsir Al-Qur'an dan merampungkan belajar Tafsir Q.S. al-Baqarah, dan metode yang dipakai adalah dengan tanya jawab.

Kitab Tafsir *Adhwâ' al-Bayân* juga mencerminkan perhatian besar al-Syanqithi terhadap akurasi dan konsistensi dalam penafsiran. Metode Tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an yang diterapkannya menampakkan keunggulan *approach* ini dalam menangkap relasi antarlarik secara tembus pandang. Selain itu, al-Syanqithi senantiasa mendiskusikan pemahaman baru yang didapatkan selama proses penulisan kitab tersebut dengan murid-murid terdekatnya, termasuk Atiyah Muhammad Salim. Hal ini tidak hanya memperkaya isi kitab tetapi juga memberikan kesempatan kepada para murid untuk turut aktif dalam pengembangan keilmuan. Dedikasinya untuk mendidik murid dengan cara yang

komprehensif dan personal menjadikan warisan intelektual al-Syinqithi tetap hidup dan relevan hingga saat ini.

Menurut Athiyah kajian itulah yang melatarbelakangi lahirnya dua kitab al-Syinqithi yakni Tafsir *Adhwâ' al-Bayân* dan *Daf'u al-Idtirâb*. Kitab kedua ini merupakan penjelasan al-Syinqithi terkait ayat-ayat dalam Al-Qur'an (al-Baqarah - al-Nâs) yang secara redaksi seolah bertentangan dan metode menyelesaikannya. Dalam Muqaddimah Tafsirnya al-Syinqithi menulis alasan yang melatarbelakangi penulisan kitabnya: "*Pada hari ini, di segenap penjuru dunia Islam, tidak sedikit individu yang mengatasnamakan agama Islam namun berpaling dari upaya mentadabburi ayat-ayat suci Al-Qur'an. Mereka acuh tak acuh terhadap firman Allah yang berbunyi: "Apakah mereka enggan untuk merenungkan isi Al-Qur'an atautkah pada qalbu mereka terkunci rapat?" (QS. Muhammad: 24). ia menambahkan: tatkala saya menyaksikan fenomena tersebut serta banyaknya kaum muslimin yang berpaling dan seolah-olah melemparkan Al-Qur'an ke belakang punggung mereka, tidak mengindahkan baik janji maupun ancaman yang terkandung di dalamnya, maka hal itu merupakan sebuah Amanah yang dibebankan oleh Allah kepada setiap orang yang dipercaya memegang kitab-Nya untuk ber-khidmah dalam menerangkan makna-makna Al-Qur'an, mengungkap keindahan bahasanya, menyingkap tabir kesulitan-kesulitan di dalamnya, memaparkan hukum-hukumnya, menyeru kepada pengamalannya, serta menjauhi segala bentuk perselisihan".*<sup>15</sup>

Tafsir *Adhwa' al-Bayân fi Idhâhi Al-Qur'ân* merupakan sebuah kitab Tafsir yang disusun oleh al-Syinqithi atau nama lengkapnya Muḥammad al-Amīn bin Muḥammad al-Mukhtâr al-Jakanī al-Syinqithi, seorang *'âlim mu'âsir* yang telah berkecimpung dalam ranah tafsir selama kurun lebih kurang satu tahun. ia tergolong sebagai seorang *mufasir* pada abad keempat belas Hijriyah.

Tafsir yang Anda sebutkan menggambarkan konsep penulisan Tafsir sebagai karya bersama antara guru dan murid. Dalam konteks ini, peran guru sangat dominan, namun tetap ada kontribusi dari murid yang menulis, seperti dalam kasus Tafsir al-Manar karya Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha, meskipun di Tafsir al-Manar, tulisan murid lebih panjang. Penulisan Tafsir ini dilakukan dengan cara mendiktekan, sebagaimana yang dijelaskan oleh Ali-Iyazi, hingga Q.S. al-Mujâdalah. Penulisan Tafsir yang dilakukan dengan metode ini mirip dengan apa yang terjadi pada Muhammad Abduh, yang tidak sempat menyelesaikan

---

<sup>15</sup> Moh. Khusni Mubarak, "Epistemologi Tafsir Al-Qur'an bi Al-Qur'an (Studi Kritis Atas Tafsir *Adhwâ' al-Bayân* Karya al Syinqithi)," *Tesis*. Surabaya: UIN Sunan Ampel, 2020, hal. 113-114.

Tafsirnya karena wafat sebelum dapat menuntaskannya. Konsep penulisan Tafsir seperti ini mencerminkan kedalaman pemahaman yang dicapai melalui interaksi antara pengajar dan murid serta keberlanjutan pemikiran yang terkadang terputus oleh kematian, seperti yang terjadi pada Muhammad Abduh. Tafsir sebagai hasil kerja sama ini sangat penting dalam penyampaian ilmu agama dan juga memberikan wawasan lebih mendalam bagi pembaca atau pengikut ajaran yang ditulis.

Penulisan Tafsir memang sering kali melibatkan hubungan kolaboratif antara guru dan murid, yang menciptakan karya yang tidak hanya mencerminkan kedalaman pengetahuan tetapi juga proses pembelajaran yang saling mengisi. Dalam konteks Tafsir *Adhwâ' al-Bayân* dan karya-karya seperti Tafsir al-Manar, kita melihat bahwa meskipun guru memegang peranan utama dalam menentukan arah Tafsir, kontribusi murid sangat penting dalam proses pengembangan dan penulisan. Di Tafsir al-Manar, meskipun tulisan Rasyid Ridha lebih panjang, proses pengajaran dan penulisan tetap berjalan melalui interaksi intensif dengan Muhammad Abduh. Hal ini menunjukkan betapa dalamnya hubungan antara pemikiran sang guru dengan pencapaian muridnya. Metode penulisan yang dilakukan dengan mendiktekan Tafsir, seperti yang dijelaskan oleh Ali-Iyazi, menggambarkan sebuah proses yang penuh dengan kedalaman diskusi dan penjelasan. Proses ini tidak hanya memperkaya pemahaman tetapi juga menghubungkan teori dengan praktik. Ini sangat mirip dengan yang terjadi pada Muhammad Abduh, yang meskipun belum dapat menyelesaikan Tafsiran lengkapnya, karya yang dihasilkan tetap menjadi warisan penting dalam dunia keilmuan Islam.

Begitupun dengan al-Syinqithi, karena keterbatasan manusiawinya, tidak dapat menyelesaikan Tafsirnya hingga tuntas. Oleh karena itu, usaha untuk menyelesaikan Tafsir tersebut dilanjutkan oleh muridnya, Atiyyah Muhammad Salim, yang menambahkannya dengan tiga jilid terakhir. Dua jilid yang pertama dari tambahan tersebut berfungsi sebagai penyempurnaan terhadap Tafsir yang telah ditulis oleh Syinqithi, sementara jilid terakhir merangkum karya-karya besar Syinqithi yang telah ada sebelumnya.

Begitu pula dengan al-Syinqithi, meskipun ia telah menulis dengan sangat mendalam, keterbatasan manusiawi menyebabkan ia tidak dapat menyelesaikan Tafsirnya hingga tuntas. Sebagai warisan intelektual, usaha untuk melanjutkan dan menyempurnakan karya besar tersebut dilanjutkan oleh muridnya yang setia, Atiyyah Muhammad Salim. Dalam upayanya, Atiyyah menambah tiga jilid terakhir pada Tafsir *Adhwâ' al-Bayân*. Dua jilid pertama dari tambahan tersebut berfungsi sebagai penyempurnaan atas Tafsir yang telah ditulis oleh al-Syinqithi,

memastikan agar Tafsir tersebut tetap utuh dan sesuai dengan pemahaman yang ingin disampaikan oleh sang guru. Sementara jilid terakhir, dengan bijaksana, merangkum karya-karya besar yang telah ditulis oleh al-Syinqithi sebelumnya, menghubungkan pemikiran-pemikirannya dan menjadikannya sebagai sebuah karya komprehensif yang lebih mudah dipahami oleh generasi berikutnya.

Dalam penulisan manuskrip Tafsir *Adhwâ' al-Bayân fi Îdhâhi al-Qur'an*, al-Syinqithi mempunyai tujuan tersendiri. Sebagaimana telah dijelaskan oleh al-Syinqithi sendiri dalam pengantar karyanya *Tafsir Adhwâ' al-Bayân fi Îdhâhi al-Qur'an* sebagai berikut:

*“Amma ba'du: tatkala kami menyaksikan bahwasanya kebanyakan manusia yang mengklaim dirinya sebagai al-muslimûn pada al-'aṣr al-hâdhir ini telah menjauh dari kitâbullâh, mereka tiada lagi tertarik dengan janji Allah serta tidak merasa gentar akan ancaman Allah. Maka, kami meyakini bahwa hal tersebut dapat dijadikan sebagai salah satu motivasi bagi seseorang yang telah dianugerahi 'ilm al-kitâb oleh Allâh, untuk mencurahkan pikirannya serta mengabdikan diri bagi Kitâbullâh, yakni dengan menerangkan maqâshid-nya, menyingkap mahâsin mâ fîhi, menerangkan al-musykilât, menjelaskan ahkâm-nya, serta menyeru al-basyar untuk mengamalkan ta'âlimih dan meninggalkan segala yang yunâqiduhu”.*

Sudah jelas bahwa salah satu maksud disusunnya Tafsir ini adalah untuk mempermudah umat ini dalam menafsirkan Al-Qur'an, serta adanya kecemasan al-Syinqithi terhadap generasi yang akan datang yang telah enggan lagi memaknai Al-Qur'an. Khususnya, tujuan penulisan Tafsir ini diuraikan pula oleh al-Syinqithi sebagai berikut.

*Pertama: menafsirkan Al-Qur'an dengan merujuk kepada Al-Qur'an itu sendiri. Dalam konteks ini, kami berpegang teguh untuk tidak memaknakan Al-Qur'an kecuali dengan bersandar pada Qirâat sab'ah (tujuh modus pembacaan Al-Qur'an), baik yang terkait langsung dengan ayat yang sedang ditafsirkan maupun ayat-ayat lain yang berfungsi sebagai penafsir. Kami sama sekali tidak merujuk penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an ini pada Qirâat syâdzah (bacaan yang riwayatnya lemah serta menyimpang dari kaidah baku). Barangkali (dalam uraian Tafsir ini) kami menyebutkan suatu Qirâat yang lemah, namun hal itu semata sebagai penguat untuk memperjelas Qirâat sab'ah. Kami sejalan dengan para ulama dalam disiplin ilmu Qirâat, bahwa Qirâat Abui Ja'far dan Ya'quib bukanlah tergolong Qirâat yang lemah.*

*Kedua: memaparkan hukum-hukum fiqih yang terkandung di dalam seluruh ayat yang diuraikan dalam kitab ini, baik yang bersumber*

*dari sunnah Rasulullah maupun pendapat-pendapat para ulama. Selanjutnya, kami akan mengukuhkan pendapat yang menurut kami memiliki dalil yang lebih kuat, tanpa adanya secul rasa fanatik terhadap satu madzhab tertentu atau perkataan satu orang tertentu. Sebab, kami lebih condong kepada substansi suatu perkataan, ketimbang melihat individu yang mengucapkannya.”*<sup>16</sup>

Kitab ini selalu memuat beberapa penjelasan tambahan, semisal pembahasan mengenai sejumlah masalah kebahasaan dan hal-hal yang dibutuhkan seperti *sharaf* dan *i'rab*, penyertaan syair-syair arab sebagai dalil penguat, serta analisis atas persoalan-persoalan yang dibutuhkan dalam menafsirkan suatu ayat, seperti masalah-masalah *ushuliyah* dan kalam yang dilandasi sanad-sanad hadits.<sup>17</sup>

Kitab *Adhwâ' al-Bayân* tidak semata-mata berkonsentrasi pada penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an, melainkan juga memuat berbagai elaborasi tambahan yang sangat berfaedah bagi para pembaca yang hendak menyelami kedalaman konteks dari ayat-ayat tersebut. Salah satu penjelasan tambahan yang ditemukan dalam kitab ini adalah pembahasan tentang masalah kebahasaan, yang meliputi kajian terhadap *sharaf* (morfologi bahasa Arab) dan *i'rab* (tata bahasa Arab). Hal ini memberikan pemahaman yang lebih mendalam mengenai struktur bahasa Arab yang memiliki signifikansi esensial dalam menginterpretasi makna-makna yang terkandung dalam Al-Qur'an. Selain itu, kitab ini juga kerap memaparkan syair-syair Arab sebagai dalil penguat. Syair-syair ini dipilih dengan saksama untuk memperkuat penjelasan serta menghadirkan contoh-contoh konkret dari kehidupan masyarakat Arab yang dapat menerangkan makna ayat-ayat Al-Qur'an. Penggunaan syair sebagai rujukan dalam Tafsir menunjukkan betapa bahasa Arab klasik dan literatur budaya Arab amatlah esensial dalam memahami konteks Al-Qur'an.

Lebih lanjut, kitab ini juga memuat analisis terhadap persoalan-persoalan yang sering timbul dalam menafsirkan suatu ayat, semisal persoalan *ushuliyah* (ilmu dasar dalam fiqh) dan *kalam* (ilmu teologi). Dalam hal ini, al-Syinqithi memberikan pandangan yang komprehensif mengenai bagaimana menyikapi perbedaan pemahaman dalam kalam dan ushul fiqh dengan merujuk pada sumber-sumber yang sah, seperti sanad-sanad hadits. Ini menambah dimensi intelektual yang mendalam dalam Tafsirnya, menunjukkan bagaimana al-Syinqithi tidak hanya

---

<sup>16</sup> Muhammad al-Amin al-Syinqithi, *Rihlah al-Hajj ila Baitillah al-Haram*, hal. 8.

<sup>17</sup> Syaikh al-Syinqithi Tarjemahan oleh Syaikh Muhammad Abdul Aziz Al-Khalidi, hal. 9.

mengandalkan pemahaman bahasa semata, tetapi juga memperkaya Tafsir dengan ilmu-ilmu lain yang saling berkaitan.

Tafsir karangan al-Syinqithi yang berjudul *Tafsir Al-Qur'an bi Al-Qur'an min Adhwâ' al-Bayân* diterbitkan pada tahun 2005. Kitab ini disusun mulai dari Q.S. al-Fatihah hingga Q.S. al-Mujâdalah dengan jumlah Halaman 1496, dalam keterangannya sebelum memulai penafsirannya, al-Syinqithi menyampaikan *muqaddimah*, kemudian melanjutkan dengan pengantar ringkasan kitab, pengantar penulis, pengantar definisi keseluruhan dan pernyataan dalam bentuk istilah *ushul* pada Tafsirnya.<sup>18</sup>

Kemudian jumlah kitab Tafsir yang merupakan gabungan Bersama muridnya terdiri dari Sembilan jilid yang di-*publish* oleh Dar al-Ilm al-Fawaid di Makkah al-Mukarramah dengan rincian sebagai berikut:<sup>19</sup>

No	Jilid	Surah	Jumlah Halaman	Keterangan
1	I	al-Fatihah-an-Nas	545	Sebelum memulai penafsirannya, Penulis menyampaikan <i>muqaddimah</i> , pengantar ringkasan kitab pengarang, serta pengantar definisi menyeluruh dan <i>terminologi</i> dalam disiplin ilmu Tafsir.
2	II	al-Maidah-Yunus	617	-
3	III	Hud - al-Isra'	797	-
4	IV	al-Kahfi - al-Anbiya'	907	-
5	V	al-Hajj - al-Mu'minin	960	-
6	VI	an-Nur - al-Shaffat	807	-
7	VII	Shad - al-Mujadalah	946	-
8	VIII	al-Hasyr - al-Mursalat	740	-

<sup>18</sup> Muhammad al-Amin al-Syinqithi, *Tafsir Al-Qur'an bi Al-Qur'an min Adhwâ' al-Bayân*, Su'udiyah: dar al-Fadhilah, 2005, hal. 97.

<sup>19</sup> Muhammad al-Amin al-Syinqithi, *Tafsir Al-Qur'an bi Al-Qur'an min Adhwâ' al-Bayân*, MakkatulMukaramah: Darul Ilmul Fawaid, 1426 H.

9	IX	an-Naba' - an-Nas	760	-
---	----	----------------------	-----	---

(Sumber: Syaikh al-Syinqithi, *Tafsir Adhwa' al-bayan Tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, Tarjih oleh Syaikh Muhammad Abdul aziz al-khalidi*, 2011)

Adapun karya Tafsir dalam bentuk terjemahannya, penulis mendapati sebanyak dua belas jilid yang diterbitkan oleh Pustaka Azzam di Jakarta, dengan perincian seperti berikut:<sup>20</sup>

No.	Jilid	Surat	Jumlah Halaman	Keterangan
1	I	Al-Fatihah- An-Nisa'	864	Sebelum memulai penafsirannya, <i>al-Syinqithi</i> menyampaikan <i>preface</i> pengarang, kemudian dilanjutkan dengan <i>prolegomena</i> .
2	II	Al-Maidah- Yunus	764	-
3	III	Hud-Al-Isra'	1008	-
4	IV	Al-Kahfi- Maryam	1040	-
5	V	Al-Anbiya'- Al-Hajj	784	-
6	VI	Al-Hajj- An-Nur	928	-
7	VII	An-Nur- Ash-Shafat	936	-

<sup>20</sup> Syaikh al-Syinqithi, *Tafsir Adhwa' al-bayan Tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, Tarjih oleh Syaikh Muhammad Abdul aziz al-khalidi*, PustakaAzzam: Jakarta, 2011.

8	VIII	Shad-Muhammad	948	-
9	IX	Muhammad, Al-Mujadalah Al-Hasyr, Al-Mumtahanah	676	Setelah <i>terminasi</i> penakwilan Q.S. al-Mujadalah termaktub <i>lexicon</i> penutup Tafsir <i>Adhwâ' al-bayân fî idhâhi Al-Qur'an</i> , selanjutnya di-proses dengan eksplanasi <i>discipulus</i> -nya yang di- <i>initiate</i> dari Q.S. al-Hasyr hingga al-Mumtahanah.
10	X	Ash-Shaff-Al-Mursalat	800	-
11	XI	An-Naba'- An-Nas	776	Pada bagian ini termuat konklusi, eksplanasi <i>nasikh</i> dan <i>mansukh</i> dari ayat-ayat Al-Qur'an.
12	XII			Tersusun atas uraian mengenai ayat-ayat yang bersifat <i>contradictory</i> , dilanjutkan dengan muatan kitab <i>Man'u Jawaz al-Majaz fî al-Munazzal li at-Ta'abbud wa al-I'jaz. Muqaddimah. Bab I</i> Uraian: Tidak seluruh yang diperbolehkan secara <i>linguistic</i> diperbolehkan di dalam <i>Al-Qur'an. Bab II</i> Bantahan terhadap hal-hal yang diduga mengandung <i>majaz. Bab III</i> Pembahasan mengenai <i>evidence</i> yang menegaskan ketiadaan <i>majaz</i> dalam <i>Al-Qur'an. Bab IV</i> Penjelasan tentang makna <i>literal meaning</i> pada ayat-ayat <i>divine attributes. Khatimah. Biography</i>

				Syaikh Muhammad al-Amin al-Syinqithi.
--	--	--	--	---------------------------------------

(Sumber: Syaikh al-Syinqithi, *Tafsir Adhwa' al-bayan Tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, Tarjih oleh Syaikh Muhammad Abdul aziz al-khalidi*, 2011)

## 2. Referensi Al-Syinqithi dalam Tafsir *Adhwâ' al-Bayân* Karya Muhammad al-Amin al-Syinqithi

Di dalam Tafsirnya, al-Syinqithi mengaitkan pendiriannya dengan pandangan para sahabat, *tabi'in*, serta merujuk pada pendapat-pendapat para *mufasir* terdahulu yang menjadi rujukan utamanya:

- a) *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil ayat Al-Qur'an* karya Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir ath-Thabariy.
- b) *Tafsir Al-Qur'an al-'Azim* karya Imaduddin Abu al-Fida' al-Quraisy al-Dimasyqi Ibnu Katsir.
- c) *Al-Jami' li Ahkamil Qur'an* karya Imam Al-Qurthubi.
- d) *Al-Kasyasyaf* karya Az-Zamakhsyari.
- e) *Pendapat empat mazhab (Madzahib al-arba'ah)*. Yaitu Imam Syafi'i, Maliki, Hanafi, dan Hanbali.
- f) *Riwâyat-riwâyat* Nabi yang termaktub di dalam *Kutub al-Sittah* (sekumpulan enam kitab hadits yang kanonik) meliputi *Shahîh al-Bukhari*, *shahîh Muslim*, *Sunan Abi Dawud*, *Sunan Ibn Majah*, *Sunan al-Tirmidzi*, serta *Sunan al-Nasa'i*.<sup>21</sup>

## 3. Sistematika Penulisan Tafsir *Adhwâ' al-Bayân*

Dalam penulisan kitab ini, pengarang banyak menggunakan sistematika yang ditempuh oleh ulama terdahulu, meskipun terdapat sedikit perbedaan antara metodenya dengan metode ulama sebelumnya. Adapun metodenya dalam penulisan kitab ini adalah sebagai berikut:

- 1) Ia memulai Tafsir-nya dengan menjelaskan makna kalimat yang mubham dan ghumud, tanpa menyebutkan nama surah, keutamaannya, serta tidak menerangkan makna tiap-tiap kalimat dari sebuah ayat sebagaimana yang dilakukan oleh kebanyakan

---

<sup>21</sup> Saiful Amin Ghofur, *Profil para Mufasir Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008, hal. 163.

ulama Tafsir lainnya.

- 2) Menerangkan makna ayat yang mujmal atau mubham dalam Al-Qur'an dengan ayat yang lain. Dalam menerangkan makna ayat tersebut, ia berpedoman pada *Qirâat sab'ah mutawâtirah*, sedangkan di dalam menafsirkan ayat-ayat tentang aqidah, ia menempuh jalur Ahlus Sunnah wal Jamâ'ah dalam nama-nama, sifat-sifat-Nya, penetapan melihat Allah Swt, istiwa', tangan Allah Swt, qadha' dan qadhar. Di samping itu, ia berpedoman dalam menafsirkan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an dan hadist Rasulullah Saw, ia pun juga berpedoman kepada perkataan para sahabat, tabi'in, serta ulama afsir terdahulu seperti Thabari, Ibnu Katsir, Qurthubi, dan Zamakhsyari.

Karena kitab Tafsir ini lebih mengutamakan penafsiran Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, maka sebelum memulai menafsirkan al-Qur'an, pengarang menyebutkan bentuk-bentuk *bayân* (keterangan atau penjelasan dalam Al-Qur'an).<sup>22</sup> Adapun *bayân* tersebut adalah sebagai berikut:

- 1) *Bayân ijmalî waqî'* disebabkan karena persekutuan, baik itu persekutuan dalam *isim, fi'il*, maupun *harf*. Adapun contoh persekutuan dalam *ism* adalah firman Allah Swt: ثَلَاثَةٌ قُرُوءٍ karena kata "qurû'" syarakat antara *haid* dan suci. Al-Qur'an telah memberikan isyarat bahwa maksud dari *qurû'* disini adalah masa suci sesuai dengan firman Allah Swt: فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ lam pada ayat ini untuk *tauqîd*, maksudnya waktu talak yang diminta adalah ketika suci, bukan *haid*. Sementara penambahan *ta' marbuthah* pada firman Allah Swt: ثَلَاثَةٌ قُرُوءٍ menunjukkan bahwa yang dihitung adalah *muzakkar*, bukan *mu'annas*. Kalau seandainya yang dimaksud adalah *haid*, maka pastilah lafaznya adalah ثَلَاثٌ tanpa *ta' marbuthah*, karena orang Arab mengungkapkan ثَلَاثٌ حَيْضٍ dan ثَلَاثٌ طَهْرٍ.
- 2) *Bayân ijmalî waqî'* disebabkan karena *ibhâm* di dalam *ism jins*, baik itu *jama'* atau *mufrad*, di dalam *isim jama'*, *shilatuh mâ usila taudhî li al-ma'nâ al-huruf*. Sebagai contoh, *Bayân ijmalî waqî'* disebabkan karena *ibhâm* dalam *isim jins* berupa *jama'* adalah

---

<sup>22</sup> Irhas Irhas, "Penerapan Tafsir Al-Qur'an bi Al-Qur'an (Studi Atas Kitab Tafsir Al-Mizan Fi Tafsir Al-Quran Karya Muhammad Husain Al-Thabathaba'i)," dalam *Jurnal Ushuluddin*, Vol. 24 No. 2 Tahun 2016, hal. 150.

firman Allah Swt: *فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ* Kata *kalimah* dalam ayat ini adalah *mubham*.

- 3) *Bayân ijmalî waqî'* yang disebabkan karena kemungkinan (*ihtimāl*) *dhamîr* yang ditafsirkan, sebagai contoh adalah firman Allah Swt:

إِنَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ

*Dhamîr* pada ayat ini mempunyai banyak kemungkinan, bisa saja kembali kepada manusia atau bisa saja kembali kepada Tuhan manusia. Akan tetapi, *nazm* Al-Qur'an menyebutkan bahwasanya ia kembali kepada manusia, meskipun ayat yang menunjukkannya kembali kepada Tuhan manusia tersebut disebutkan pertama kali, karena ayat setelahnya berbunyi:

وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ

*Dhamîr* pada ayat ini kembali kepada manusia tanpa ada perbedaan ulama. Dengan demikian, membedakan *dhamîr* dalam Al-Qur'an dengan cara menjadikan yang pertama kembali kepada Tuhan, sementara yang kedua kembali kepada manusia, merupakan sesuatu yang tidak pantas untuk *nazm* Al-Qur'an.<sup>23</sup>

- 4) *Bayân* terhadap kalimat yang disebutkan dalam sebuah ayat, sementara maksudnya tidak diketahui, kemudian kalimat tersebut disebutkan pada tempat lain dalam bentuk pertanyaan yang diikuti dengan jawaban yang menunjukkan makna kalimat tersebut. Sebagai contoh adalah firman Allah Swt:

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

“Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam.” (Q.S. Al-Fatihah:2) Pada ayat ini tidak disebutkan maksud *al-‘ālamîn*, tetapi di tempat lain kalimat ini disebutkan dalam bentuk pertanyaan dan jawaban, yaitu firman Allah Swt dalam Q.S. asy-Syu'arâ' ayat 23-24 yang berbunyi:

قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ

قَالَ رَبُّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ۗ اِنْ كُنْتُمْ مُّوَقِنِينَ

<sup>23</sup> Muhammad al-Amin al-Syinqithi, jilid.1, hal. 13.

“Fir’aun bertanya: Siapa Tuhan semesta alam itu? Musa menjawab: Tuhan Pencipta langit dan bumi serta apa-apa yang ada di antara keduanya, jika kamu orang-orang yang yakin.”

Meskipun pertanyaan Fir’aun berkisar tentang Tuhan, akan tetapi terdapat jawaban tentang maksud *al-‘alamîn*, yaitu langit dan bumi beserta isinya.<sup>24</sup>

- 5) *Bayân* terhadap kalimat yang jelas maknanya berdasarkan penempatan secara bahasa, akan tetapi bukan itu maksudnya karena adanya ayat lain yang menerangkan makna yang berbeda. Sebagai contoh adalah firman Allah Swt:

الطَّلُقُ مَرَّتَانِ

*Zhahir* ayat ini mengabarkan kepada kita bahwa *thalāq* hanya sampai dua kali saja, akan tetapi dalam ayat lain, Allah Swt menjelaskan bahwa *thalāq* yang hanya sampai dua kali tersebut adalah *thalāq* yang masih memungkinkan untuk kembali kepada istrinya.

- b. Metode Penafsiran yang digunakan  
a. Metode Penafsiran

Guna mengetahui tentang metode dan corak Tafsir, maka penulis akan memaparkan pengertian baik secara *linguistic* maupun secara *terminologi*. Dalam bahasa Inggris kata “Metode” ditulis “Method” yang bermakna jalan (way), cara (prosedur). Sementara dalam bahasa Arab, “Metode” atau *tharîqah* berarti *sabil*, *uslûb*, tindak dan pendirian.<sup>25</sup> Sedangkan dalam KBBI kata “Metode” mengandung makna cara kerja yang teratur untuk mempermudah suatu aktivitas agar terwujud tujuannya.<sup>26</sup> Selanjutnya apabila kata metode digabungkan dengan kata penafsiran Al-Qur’an, maka akan memiliki definisi: Suatu cara yang teratur dan terpikir untuk mencapai pemahaman yang benar tentang apa yang dikehendaki Allah Swt. di dalam ayat Al-Qur’an yang diturunkan-Nya kepada Nabi Muhammad Saw.<sup>27</sup>

Seiring dengan kebutuhan umat Islam untuk mengetahui isi kandungan Al-Qur’an serta keberanian mufasir terhadap Tafsir Al-

<sup>24</sup> Muhammad al-Amin al-Syinqithi, jilid.1, hal. 13.

<sup>25</sup> Aziz Fachrurrozi Dan Erta Mahyudin, *Pembelajaran Bahasa Asing Tradisional Dan Kontemporer*; Depok: Rajagrafindo Persada, Cet.1, 2016, hal. 6.

<sup>26</sup> Peter Salim, et-al, *Kamus Bahasa Indonesia Kontemporer*; Jakarta: Modern English, 1991, hal. 1126.

<sup>27</sup> Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur’an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002, hal. 54.

Qur'an, maka Tafsir terus berkembang sesuai dengan tahapan-tahapannya. Sehingga *kutub al-Tafsir* yang telah ada memuat metode pembahasan yang beraneka ragam, bergantung kepada disiplin keilmuan yang mereka gunakan dalam menafsirkan Al-Qur'an. Oleh karena itu, bila dilihat dari sudut sistematika penyusunannya terdapat beberapa metode Tafsir sebagaimana berikut ini:

- i. Metode Tafsir *Tahlili* (Analisa)  
Metode Tafsir Tahlili merupakan suatu metode penafsiran yang memaparkan ayat-ayat Al-Qur'an ditinjau dari beraneka segi. Metode penafsiran tahlili berlandaskan pada urutan ayat dan surah, di samping itu sistematika penafsiran dengan metode ini adalah: Sebelum menafsirkan suatu ayat, seorang *mufasir* terlebih dahulu memaparkan tentang muatan lafadz-lafadz ayat tersebut, asbab nuzul-nya, munasabah ayat, munasabah surah, hadits-hadits yang memiliki korelasi dengan ayat serta pendapat mufasir lain perihal ayat yang hendak dijelaskan tersebut.<sup>28</sup>
- ii. Metode Tafsir *Ijmali* (Global)  
Metode Tafsir Ijmali adalah penafsiran Al-Qur'an dengan cara ringkas dan global tanpa elaborasi yang panjang lebar. Seorang mufasir memaparkan makna ayat dengan uraian yang ringkas yang dapat menerangkan sebatas maksud tanpa menyentuh hal-hal di luar arti yang dimaksudkan.<sup>29</sup>
- iii. Metode Tafsir *Muqaran* (Perbandingan)  
Metode Tafsir Muqaran merupakan penafsiran atas sejumlah ayat Al-Qur'an yang mengupas suatu persoalan dengan cara membandingkan antar ayat dengan ayat, ayat dengan hadits baik dari segi substansi maupun redaksinya, juga antara pendapat para ulama Tafsir dengan mengedepankan aspek-aspek perbedaan tertentu dari objek yang diperbandingkan.<sup>30</sup>
- iv. Metode Tafsir *Maudhu'i* (Tematik)  
Metode Tafsir *Maudhu'i* adalah suatu metode penafsiran Al-Qur'an yang bertujuan menelusuri jawaban ayat-ayat Al-Qur'an tentang suatu permasalahan tertentu. Ayat-ayat yang mengacu pada persoalan yang sama yang terpencar di dalam surah-surah Al-Qur'an, dihimpun terlebih dahulu lalu dipahami

---

<sup>28</sup> Akhyar Zailani, *Pandangan Fazlurrahman Tentang Al-Qur'an*, Pekanbaru: Yayasan Pustaka Riau, cet I, 2008, hal. 82. Lihat juga Syahrin Harahap, *Metodologi Studi dan Penelitian Ilmu-ilmu Ushuluddin*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007, cet I, hal. 17.

<sup>29</sup> Sayyid Aqil al-Munawwar dan Masykur Hamim, *I'jaz Al-Qur'an dan Metodologi Tafsir*, Semarang: Toha Putra, 1994, hal. 36.

<sup>30</sup> Abdul Hay al-Farmawy, *al-Bidayah fi al-Tafsir al-Maudhu'i*, Mesir: Dar al-kutub, 1976, hal. 18.

melalui ilmu-ilmu bantu selaras dengan konteksnya menuju jawaban dari ayat-ayat tersebut (*dilalah*), yang berkaitan dengan masalah yang telah ditetapkan.<sup>31</sup>

Apabila ditinjau dari sudut pandang pendekatan dalam penafsiran Al-Qur'an, maka dapat diidentifikasi dua metode penafsiran:

1) *Tafsir bi al-Ma'tsur*

Metode *Tafsir bi al-Ma'tsur* atau yang juga dinamakan *Tafsir al-riwâyat* dan *Tafsir al-Naql* merupakan suatu cara untuk menginterpretasikan ayat-ayat Al-Qur'an yang bersandar pada penjelasan yang termuat dalam Al-Qur'an sendiri, eksplanasi yang berasal dari hadits Nabi Saw., keterangan atau statemen para sahabat yang diperoleh melalui *ijtihad*-nya, serta pernyataan para *tabi'in*.<sup>32</sup>

2) *Tafsir bi al-Ra'yi*

Metode *Tafsir bi al-Ra'yi* disebut pula dengan *Tafsir ad-dirayah*. Secara etimologis, istilah ini bermakna keyakinan (*i'tiqad*), analogi (*qiyas*), dan *Ijtihad*. Secara terminologis, metode ini merupakan suatu bentuk penafsiran yang menempatkan rasio sebagai unsur fundamental dalam menginterpretasikan ayat-ayat Al-Qur'an.<sup>33</sup> Al-Qur'an merupakan bentuk, pola, atau pokok-pokok pemikiran tertentu dalam kegiatan menafsirkan Al-Qur'an.<sup>34</sup>

b. Corak Penafsiran

Apabila ditinjau dari segi klasifikasinya, maka "corak" terbagi ke dalam beberapa jenis, di antaranya:

1) Corak *Ilmiah*

Corak ilmiah merupakan corak penafsiran ayat-ayat *kauniyah* yang terdapat di dalam Al-Qur'an dengan mengaitkannya pada ilmu-ilmu pengetahuan modern yang eksis pada masa kekinian.<sup>35</sup> Dapat pula dikemukakan bahwa Tafsir ini adalah suatu metode penafsiran Al-Qur'an dengan meneguhkan

<sup>31</sup> Badri khaeruman, *Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an*, Bandung: Pustaka Setia, 2004, hal. 103.

<sup>32</sup> Ali Hasan al-'Ardhi, *Sejarah dan Metodologi Tafsir Terj. Ahmad Alkon*, Jakarta: RajaWali Press, 1992, hal. 42.

<sup>33</sup> Abdul Rahman Dahlan, *Ilmu-ilmu Al-Qur'an*, Jakarta: LBIQ, 1994, hal. 151.

<sup>34</sup> Tim IAIN Syarif Hidayatullah, *Pengembangan dan Pengajaran Tafsir di PTA*, Jakarta: IAIN Syahid, 1992, hal. 3.

<sup>35</sup> Sayyid Aqil al-Munawwar dan Masykur Hamim, hal. 37.

pendekatan ilmiah yang darinya terbit berbagai ragam disiplin ilmu.<sup>36</sup>

2) Corak *Fiqh/ahkam*

Corak *fiqh/ahkam* adalah corak penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an yang memusatkan perhatiannya pada dimensi hukum *fiqh*. Ayat-ayat yang ditafsirkan dengan corak *fiqh* merupakan ayat-ayat hukum (*ayat al-ahkam*). Di antara kitab Tafsir yang dikategorikan menggunakan Tafsir *fiqh* ialah *al-Jami' li ahkam Al-Qur'an* karya Imam al-Qurthubi.

3) Corak *Tashawuf*

Corak *tashawuf* adalah corak penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang mengkhususkan pembahasannya pada persoalan *tashawuf*. Menurut Manna' al-Qaththan, Tafsir bercorak ini merupakan suatu bentuk penafsiran yang berpijak pada perilaku ritual para sufi untuk membersihkan jiwa serta menjauhi kemewahan dunia melalui *zuhud*, *khalwat*, dan *taqassuf* (kesederhanaan serta memperbanyak ibadah).

4) Corak *Falsafi*

Corak *falsafi* adalah corak penafsiran Al-Qur'an yang memanfaatkan teori-teori *filsafat*. Melalui teori ini, para mufasir berupaya menafsirkan ayat-ayat *mutasyâbihat* dengan *ta'wil* sifat-sifat sesuai pertimbangan rasio dan akal semata.<sup>37</sup>

5) Corak *Lughawi*

Corak *lughawi* merupakan corak penafsiran yang menggunakan penjelasan kebahasaan, baik *nahwu*, *sharaf*, *balaghah*, maupun disiplin lain yang terkait.

6) Corak *Adabi al-Ijtima'i*

Corak *adabi al-ijtima'i* adalah corak penafsiran yang menekankan penjelasan segi redaksionalnya, kemudian menyusun kandungan ayat-ayat sesuai tujuan Al-Qur'an, yaitu memberikan petunjuk dalam kehidupan, serta memadankan pemahaman ayat-ayat tersebut dengan hukum alam yang berlangsung dalam masyarakat.

c. Metode Penafsiran al-Syinqithi

Ketika menuliskan sebuah karya ilmiah, tidak terkecuali dalam menafsirkan Al-Qur'an, setiap pengarang tentu mempunyai metode dan kecenderungan tersendiri. Begitu juga halnya dengan al-

---

<sup>36</sup> Dzahabi Muhammad Husain, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Kairo: Dar al-Hadits, Juz I, 2005, hal. 474.

<sup>37</sup> Ahmad Syubasyi, *Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an Terj*, Zulfan Rahman, Jakarta: Kalam Mulia, 1999, hal. 234.

Syinqithi, dalam penafsirannya terhadap ayat-ayat Al-Qur'an, ia tidak bisa terlepas dari salah satu metode yang telah ditetapkan oleh ulama Tafsir.

Dari hasil penelitian yang telah dilakukan, penulis mengambil pemahaman bahwa apabila dilihat dari berbagai macam cara mufasir dalam menafsirkan Al-Qur'an, maka dalam penafsirannya terhadap ayat-ayat Al-Qur'an al-Syinqithi tidak menggunakan satu metode saja, tapi al-Syinqithi menggunakan dua metode. Pertama, metode *tahlili* (analisis), di mana dia memberikan penafsiran secara terperinci, yaitu menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dari berbagai segi yang terkandung dalam ayat-ayat yang ditafsirkan secara berurutan sesuai dengan *mushaf utsmani*, yakni dimulai dari Q.S. al-Fatihah dan diakhiri dengan Q.S. *al-Nas*. Meskipun Sebagian surah penulisannya dilakukan oleh muridnya (Q.S. al-Hasyr - Q.S. an-Nas). Kedua, dari penelitian yang penulis lakukan, maka penulis mengatakan bahwa al-Syinqithi menggunakan metode *Muqaran* (perbandingan) juga dalam Tafsirnya. Hal ini dilihat dari cara menjelaskan ayat yang ditafsirkan, al-Syinqithi banyak mengutip pendapat para ahli yang berkompeten. Melihat cara menjelaskannya inilah, maka penulis mengatakan bahwa al-Syinqithi juga menggunakan metode *muqaran* (perbandingan) di dalam Tafsirnya.

1) Contoh penakwilan al-Syinqithi yang memanfaatkan pendekatan *tahlili*

Berdasarkan rujukan yang penulis jumpai, corak yang tertera dalam Tafsir *Adhwâ' al-Bayân fî Idhâhi Al-Qur'an* karangan al-Syinqithi merupakan corak *tahlili* (analitis), yang mana ia menyampaikan penafsiran secara komprehensif, yakni menakwili ayat-ayat Al-Qur'an dari beraneka sudut pandang.

Hal ini tampak ketika al-Syinqithi menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, sebagaimana termaktub dalam Q.S. an-Nisa' ayat 2 yang mengupas persoalan anak-anak yatim.

وَأُولَئِكَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا

“dan berikanlah kepada anak-anak yatim (yang sudah baligh) harta mereka,,”

Pada ayat ini diterangkan bahwa Allah Swt. telah memerintahkan untuk memberikan kepada anak yatim harta mereka. Di sini tidak dipersyaratkan satu syarat apa pun dalam hal penyerahan harta kepada anak-anak yatim tersebut, akan tetapi pada firman

selanjutnya, Allah Swt. menerangkan bahwa pemberian harta kepada anak-anak yatim itu dihubungkan dengan dua persyaratan, yaitu:

Pertama, anak-anak yatim itu telah sampai pada usia baligh. Kedua, mereka memiliki kecakapan untuk mengurus harta, seperti dijelaskan dalam firman Allah Q.S. an-Nisa' ayat 6:

وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا ۗ وَمَنْ كَانَ عَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ ۖ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ ۚ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ ۗ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا

*“dan ujilah anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk kawin. kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (pandai memelihara harta), maka serahkanlah kepada mereka harta-hartanya”.*

Penyebutan mereka dengan sebutan “anak yatim” pada kedua ayat di atas itu, pada hakikatnya didasarkan pada sifat yang melekat pada diri mereka saat mereka belum mencapai usia akil baligh. Sebab berdasarkan *ijma*, anak yatim tidak lagi dinamakan yatim setelah ia sampai pada usia baligh. Hal serupa juga terdapat dalam firman Allah Q.S. asy-Syu'ara ayat 46:

فَأَلْقَى السَّحْرَةَ سَاجِدِينَ

*“Maka tersungkurlah Ahli-ahli sihir sambil bersujud (kepada Allah)”*

Maksudnya mereka adalah orang-orang yang dahulunya pernah menjadi ahli-ahli sihir, sebab perbuatan sihir mustahil disertai dengan perbuatan sujud kepada Allah.

Sebagian ulama berpendapat, bahwa yang dimaksud memberikan kepada anak yatim harta mereka adalah memberikan nafkah dan pakaian kepada mereka selagi mereka masih berada dalam asuhan.

Abu Hanifah berkata, “Dalam keadaan apa pun, apabila seorang anak yatim telah mencapai usia 25 tahun, maka harta miliknya wajib diserahkan kepadanya sebab pada saat itu ia telah dewasa, dan kemampuannya dalam menetapkan arah hidupnya pun sudah tidak dipertanyakan lagi.”<sup>38</sup>

## 2) Contoh penakwilan al-Syinqithi yang memanfaatkan metode *muqaran*

<sup>38</sup> Muhammad al-Amin al-Syinqithi, *Tafsir Adhwâ' al-Bayân*, Jilid. 1, hal. 100-101.

Satu teladan bahwasanya al-Syinqithi memanfaatkan metode *muqaran* ini adalah tatkala al-Syinqithi menakwilkan Q.S. Thaha ayat 87;

فَأَلَا مَا أَخْلَفْنَا مَوْعِدَكَ بِمَلَكِنَا وَلَكِنَّا حَمَلْنَا أَوْزَارًا مِّنْ زِينَةِ الْقَوْمِ فَقَدَفُنَهَا فَكَذَلِكَ أَلْقَى السَّامِرِيُّ  
 mereka berkata: “Kami sekali-kali tidak melanggar perjanjianmu dengan kemauan Kami sendiri, tetapi Kami disuruh membawa beban-beban dari perhiasan kaum itu, Maka Kami telah melemparkannya, dan demikian pula Samiri melemparkannya”.

Pada lafadz حَمَلْنَا terdapat beberapa ulama yang berselisih pendapat perihal bacaannya. Abu ‘Amr dan Syu’bah dari ‘Ashim, Hamzah dan al-Kisa’i membaca lafadz *hummilna* menjadi *hammalna*, dengan *fathah* huruf *ha* dan *mim* dalam wazan *ma’bni fail mujarrad*, sementara Nafi’, Ibnu Katsir, Ibnu ‘Amir dan Hafs dari ‘Ashim membacanya dengan *hummilna*, dengan *dhammah* huruf *ha*, kasrah huruf *mim* yang bertasydid dalam wazan *ma’bni maf’ul*.<sup>39</sup>

Contoh lain adalah ketika al-Syinqithi menafsirkan Q.S. al-An’am ayat 141;

وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَعَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا  
 وَعَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ

“Dialah yang menumbuhkan tanaman-tanaman yang merambat dan yang tidak merambat, pohon kurma, tanaman yang beraneka ragam rasanya, serta zaitun dan delima yang serupa (bentuk dan warnanya) dan tidak serupa (rasanya). Makanlah buahnya apabila ia berbuah dan berikanlah haknya (zakatnya) pada waktu memetik hasilnya. Akan tetapi janganlah berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan.”

Dalam menakwilkan ayat di atas, al-Syinqithi membandingkan beberapa pendapat ulama. Di antaranya adalah Anas bin Malik, Ibnu ‘Abbas, Thawus, al-Hasan, Ibnu Zaid, Ibnu al-Hanafiyah, al-Dhahak, Sa’id bin al-Musayyab dan Malik yang berpendapat bahwa yang dimaksud haqq pada ayat ini adalah zakat yang difardhukan.

Sedangkan *al-Qurthubi* menyatakan bahwa yang dimaksud itu bukan zakat, melainkan pemberian kepada orang-orang fakir yang datang pada musim panen sekedar segenggam, seikat atau yang

<sup>39</sup> Muhammad al-Amin al-Syinqithi, *Tafsir Adhwâ’ al-Bayân*, Jilid. 1, hal. 748.

semisal dengan itu. ‘Ali bin al-Husain, ‘Atha’, al-Hakam, Hammad, Sa’id bin Jubair dan Mujahid berpendapat bahwa itu merupakan *haq* dalam harta di luar zakat yang Allah perintahkan sebagai sunnah.

Kemudian ‘Atha’ sebagaimana dikutip oleh Ibnu Jarir berpendapat bahwa itu adalah hak yang wajib di luar zakat, dan tidak dibatasi dengan takaran tertentu.<sup>40</sup>

Sedangkan apabila ditinjau dari segi sumber, kitab Tafsir *Adhwa’ al-Bayan fi Idhahi al-Qur’an* ini memanfaatkan pendekatan Tafsir *bi al-ma’thur* dan *bi al-ra’yi* secara bersamaan, atau dengan ungkapan lain memadukan antara *riwayah* dan *dirayah*, yakni pengambilan sumber penakwilannya bersumber dari ayat Al-Qur’an itu sendiri, hadits Nabi Saw, pendapat para sahabat dan tabi’in, serta tidak meninggalkan *ra’yu*-nya sendiri. Dalam penakwilannya, al-Syinqithi jarang menggunakan *ra’yu*-nya sendiri, akan tetapi ia lebih banyak memanfaatkan ayat-ayat Al-Qur’an, hadits dan pendapat ulama-ulama lain dalam penakwilannya. Al-Syinqithi Memanfaatkan Pendekatan Tafsir *bi al-Ma’thur*.

Penerapan Tafsir *bi al-ma’thur* dalam karya ini tampak dari metode penafsiran al-Syinqithi yang menerangkan ayat-ayat Al-Qur’an dengan merujuk pada ayat lain di dalam Al-Qur’an itu sendiri. Terkadang, al-Syinqithi juga mengutip hadis Nabi Muhammad Saw., serta mengambil sumber periwayatan dari para sahabat dan tabi’in guna menafsirkan suatu ayat atau surah tertentu.

### 1) Menafsirkan Ayat Dengan Ayat

Yakni menerangkan ayat Al-Qur’an dengan mengaitkannya pada ayat lain (*munasabah ayat*) yang memiliki relevansi dengan ayat atau surat yang sedang ditafsirkan. Metode ini dijalankan dengan menghubungkan suatu kata dalam ayat yang sedang dikaji dengan ayat lain dalam surat yang sama, atau menelusuri makna substantif ayat yang ditafsirkan dengan merujuk pada ayat dan surat lain di dalam Al-Qur’an. Hal ini terlihat jelas ketika al-Syinqithi menafsirkan Q.S. al-Baqarah ayat 8:

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ

“diantara manusia ada yang mengatakan: “Kami beriman kepada Allah dan hari kemudian,” pada hal mereka itu sesungguhnya bukan orang-orang yang beriman”.

<sup>40</sup> Muhammad al-Amin al-Syinqithi, *Tafsir Adhwa’ al-Bayân*, hal. 177.

Pada ayat ini, Allah tidak menjelaskan secara rinci mengenai siapa yang dimaksud sebagai orang-orang munafik tersebut. Dia justru menegaskan identitas sebagian golongan yang termasuk orang-orang munafik itu dalam firman-Nya pada Q.S. at-Taubah ayat 101:

*“diantara orang-orang Arab Baduwi yang di sekelilingmu itu, ada orang-orang munafik; dan (juga) diantara penduduk Madinah. mereka keterlaluan dalam kemunafikannya. Engkau (Nabi Muhammad) tidak mengetahui mereka, tetapi Kami mengetahuinya. Mereka akan Kami siksa dua kali, kemudian mereka akan dikembalikan kepada azab yang besar.”*<sup>41</sup>

## 2) Penafsiran Ayat dengan Hadits Nabi

Penggunaan hadits sebagai sumber penafsiran menjadi hal yang cukup penting dalam Tafsir ini. Dalam penggunaan hadits sebagai sumber Tafsirnya, al-Syinqithi menyebutkan kualitas hadits yang dipakai apakah hadits tersebut termasuk hadits *shahih*, hadits hasan. Namun, terkadang al-Syinqithi tidak menyebutkan kualitasnya.

Contoh penafsiran al-Syinqithi menggunakan hadits Nabi, diantaranya ketika menerangkan potongan ayat yang terdapat pada Q.S. al-Baqarah ayat 196:

وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ۚ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ۚ وَلَا تَحْلِلُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ ۚ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ ۚ فَغَدِيَّةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ۚ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ۚ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ۚ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۚ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ۚ ذَلِكَ لِمَنْ لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

*“Dan sempurnakanlah ibadah haji dan 'umrah karena Allah. Jika kamu terkepung (terhalang oleh musuh atau karena sakit), maka (sembelihlah) korban yang mudah didapat, dan jangan kamu mencukur kepalamu, sebelum korban sampai di tempat penyembelihannya. Jika ada di antaramu yang sakit atau ada gangguan di kepalanya (lalu ia bercukur), maka wajiblah atasnya berfid-yah, yaitu: berpuasa atau bersedekah atau berkorban. Apabila kamu telah (merasa) aman, maka bagi siapa yang ingin mengerjakan 'umrah sebelum haji (di dalam bulan haji), (wajiblah*

<sup>41</sup> Asep Muhamad Pajarudin, *Konsep Munafik Dalam Al-Qur'an (Kajian Semantik Toshihiko Izutsu)*, Jakarta: Fakultas Ushuluddin Dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah, 2018.

ia menyembelih) korban yang mudah didapat. Tetapi jika ia tidak menemukan (binatang korban atau tidak mampu), maka wajib berpuasa tiga hari dalam masa haji dan tujuh hari (lagi) apabila kamu telah pulang kembali. Itulah sepuluh (hari) yang sempurna. Demikian itu (kewajiban membayar fidyah) bagi orang-orang yang keluarganya tidak berada (di sekitar) Masjidil Haram (orang-orang yang bukan penduduk kota Mekah). Dan bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah sangat keras siksaan-Nya.”

Mayoritas ulama mengartikan *al-hadyu* dengan binatang kambing atau yang lebih besar darinya (sapi dan unta), ini adalah pendapat empat *madzhab* (Malik, Abu Hanifah, Syafi'i dan Ahmad bin Hanbal). Pendapat ini juga merupakan pendapat Ali bin Abi Thalib, yang diriwayatkan oleh Sa'id bin Jubair dari Ibnu Abbas, juga pendapat Thawus, Atha', Mujahid, Abu al-'Aliyah, Muhammad bin Ali bin Husain, Abdurrahman bin Qasim, Asy-Sya'bi, An-Nakhai, Hasan Bashri, Qatadah, Adh-Dhahak, Muqathil bin Hayyan dan ulama-ulama lainnya. Selain itu juga telah dijelaskan dalam *shahih Bukhari* dan *Muslim*.

فَفِي الصَّحِيحَيْنِ عَنْ جَابِرٍ قَالَ : أَمَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ نَشْتَرِكَ فِي الْإِبِلِ  
وَالْبَقَرِ كُلِّ سَبْعَةٍ مِّنَّا فِي بَقْرَةٍ<sup>42</sup>

Jabir berkata: “Kami (para sahabat) diperintahkan Rasulullah Saw., untuk bergabung menyembelih onta dan sapi. Setiap 7 orang dari kami menyembelih satu sapi atau satu onta”

### 3) Penafsiran dengan *Qaul* Sahabat

Pengambilan sumber penafsiran dari *Qaul* Sahabat ini dipergunakan manakala al-Syinqithi tidak menjumpai penjelasan suatu ayat dari ayat-ayat Al-Qur'an maupun hadits Nabi Saw.

Hal ini terlihat ketika menafsirkan Q.S. Yusuf ayat 26:

قَالَ هِيَ رَاوَدْتَنِي عَنْ نَفْسِي وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ فَمِصُّهُ قَدْ مِنْ فُجُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ  
مِنَ الْكَاذِبِينَ

“Dia (Yusuf) berkata, “Dia yang menggoda diriku.” Seorang saksi dari keluarga perempuan itu memberikan kesaksian, “Jika bajunya koyak di bagian depan, perempuan itu benar dan dia (Yusuf) termasuk orang-orang yang berdusta”.

<sup>42</sup> Abu Husain Muslim bin Al Hajjaj, *Shahih Muslim*, Beirut: Dar al Fikr, jilid 2, No. 2323.

Pada ayat ini al-Syinqithi menafsirkan dengan memanfaatkan perkataan Sahabat Ibnu Abbas. Yang menyatakan bahwa yang dimaksud saksi pada ayat tersebut adalah anak kecil yang masih berada dalam buaian ibunya.

Pada ayat lain ketika menafsirkan Q.S. an-Nahl ayat 67:

وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا ...

“Dan dari buah korma dan anggur, kamu buat minuman yang memabukkan dan rezki yang baik...”.

Pada ayat ini, al-Syinqithi menafsirkan *as-sakr* dengan menyertakan pendapat Ibnu Abbas dan Ibnu Mas’ud yang menyampaikan bahwa *as-sakr* di atas adalah *khamer*.

#### 4) Penafsiran berdasarkan *Qaul Tabi’in*

Pengambilan sumber penafsiran dari *qaul tabi’in* sebagai rujukan Tafsir dilaksanakan manakala al-Syinqithi tidak menjumpai penjelasan daripada Al-Qur’an, hadits Nabi Saw., serta pernyataan para sahabat.

Contoh penafsiran yang bersumber dari *qaul tabi’in* adalah ketika al-Syinqithi menafsirkan Q.S. an-Nisa’ ayat 24:

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ  
ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسْلِفِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ  
أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ  
عَلِيمًا حَكِيمًا

“Diharamkan juga bagi kamu menikahi perempuan-perempuan yang bersuami, kecuali hamba sahaya perempuan (tawanan perang) yang kamu miliki sebagai ketetapan Allah atas kamu. Dihalalkan bagi kamu selain (perempuan-perempuan) yang demikian itu, yakni kamu mencari (istri) dengan hartamu (mahar) untuk menikahnya, bukan untuk berzina. Karena kenikmatan yang telah kamu dapatkan dari mereka, berikanlah kepada mereka imbalannya (maskawinnya) sebagai suatu kewajiban. Tidak ada dosa bagi kamu mengenai sesuatu yang saling kamu relakan sesudah menentukan kewajiban (itu). Sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui lagi Mahabijaksana”.

Dalam memberikan penafsiran terhadap lafaz “*muhshanât*”, al-Syinqithi mencantumkan pendapat daripada kalangan *tabi’in* iaitu Sa’id bin Jubair, ‘Atha’ dan as-Sudi yang menyatakan bahwa

yang dimaksud “*muhshanât*” di sini adalah lebih umum daripada sekadar wanita-wanita yang menjaga kesucian, wanita-wanita yang merdeka ataupun wanita-wanita yang sudah menikah. Maka maksud ayat tersebut adalah: Telah diharamkan untuk kalian semua wanita kecuali yang kamu miliki dengan akad yang benar atau kepemilikan yang sesuai dengan syari’at yaitu melalui hukum perbudakan. Berdasarkan pendapat ini, maka makna daripada ayat tersebut bahwa semua wanita adalah haram untuk digauli kecuali melalui pernikahan yang benar (*sah*) dan kepemilikan yang sesuai dengan syari’at.<sup>43</sup>

Al-Syinqithi juga menggunakan pendekatan Tafsir *bi al-ra’yi*. Ia memberikan keleluasaan pada akal pikirannya dalam melakukan penafsiran, *ra’yu* peribadinya tersebut disisipkan secara mahir dan teliti serta disusun dengan kata yang ringkas untuk memperkuat analisis Tafsirnya. Hal ini dapat dilihat dengan banyaknya hujah al-Syinqithi yang dikembangkan dalam menerangkan ayat banyak menggunakan *dalil aqliy* (alasan rasional).

Contoh Penafsirannya dengan *bi al-ra’yi* ini salah satunya terdapat pada Q.S. al-Baqarah ayat 21

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

“Wahai manusia, sembahlah Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dan orang-orang yang sebelum kamu agar kamu bertakwa”.

#### d. Corak Penafsiran al-Syinqithi

Dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur’an, al-Syinqithi sesungguhnya tidak memiliki tendensi khusus untuk menggunakan satu ragam yang spesifik secara absolut, misalnya bercorak *fiqh* semata, bercorak *lughawi*, *adabi wa al-ijtimai*, *falsafi* saja atau yang lain-lain. Bahwasanya corak yang ada dalam Tafsir *Adhwâ’ al-Bayân fî Îdhâhi Al-Qur’an* karya al-Syinqithi merupakan corak *fiqh*. Akan tetapi, setelah penulis melakukan penelitian dalam kitab Tafsirnya, penulis berpendapat bahwa di samping menggunakan corak *fiqhi*, al-Syinqithi juga menggunakan corak *lughawi* dalam Tafsirnya.

##### 1) Contoh Corak *fiqhi*

Hal ini tampak manakala al-Syinqithi melakukan penafsiran terhadap potongan firman yang termaktub dalam Q.S. al-Baqarah ayat 228

<sup>43</sup> Muhammad al-Amin al-Syinqithi, *Tafsir Adhwâ’ al-Bayân*, hal. 107.

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَوَعُوذُنَّ حَقٌّ لِيُبَرِّدَهُنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

“Para istri yang diceraikan (wajib) menahan diri mereka (menunggu) tiga kali qur’u’ (suci atau haid). Tidak boleh bagi mereka menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahim mereka, jika mereka beriman kepada Allah dan hari Akhir. Suami-suami mereka lebih berhak untuk kembali kepada mereka dalam (masa) itu, jika mereka menghendaki perbaikan. Mereka (para perempuan) mempunyai hak seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang patut. Akan tetapi, para suami mempunyai kelebihan atas mereka. Allah Mahaperkasa lagi Maha bijaksana”.

Secara literal dalam ayat ini, suami memiliki hak untuk *ruju*’ kepada para istri yang telah di-*talak*-kan, tidak terdapat perbedaan antara *talak raj’i* dan *talak ba’in*, namun pada ayat ini dijelaskan bahwa pada *talak ba’in* tidak terdapat hak *ruju*’. Allah Swt. berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمَتَّعُوهُنَّ وَسَرَخُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا ﴿٤٩﴾

“Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu menikahi perempuan-perempuan yang beriman, kemudian kamu ceraikan mereka sebelum kamu mencampurinya, maka sekali-sekali tidak wajib atas mereka ‘iddah bagimu yang kamu minta menyempurnakannya”. (Q.S. Al Ahzab: 49)

Karena *talak* sebelum melakukan *hubungan badan* merupakan *talak ba’in*, sebagaimana dijelaskan apabila masa ‘iddah *talak ba’in* telah usai maka tiada *ruju*’ kembali.

Disyaratkan bagi suami yang ingin *ruju*’ kepada istrinya mesti dilandasi hasrat untuk memulihkan hubungan mereka إِنَّ

“إذا أرادوا إصلاحًا” (Jika mereka (para suami) itu menghendaki *ishlah* (perbaikan).” (Q.S. al-Baqarah: 228). Dalam ayat ini tidak dipaparkan bagaimana keadaan suami yang *ruju*’ tanpa maksud

tersebut. Akan tetapi, pada ayat lain dijelaskan bahwa suami yang ingin *ruju'* dengan niat untuk menimbulkan *madharat* kepada istrinya, atau agar sang istri melakukan *khulu'* kepadanya, maka *ruju'* semacam ini status hukumnya adalah haram. Sebagaimana termaktub dalam firman Allah,

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَبَعْنَ أَجَلَهُنَّ فَأُمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَخُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِيَتَعْتَدُوا ۚ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ ۚ وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا وَأَذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ لِيُعْظَمَ بِهِ

“Apabila kamu menceraikan istri(mu), hingga (hampir) berakhir masa idahnya, tahanlah (*ruju'*) mereka dengan cara yang patut atau ceraikanlah mereka dengan cara yang patut (pula). Janganlah kamu menahan (*ruju'*) mereka untuk memberi kemudahan sehingga kamu melampaui batas. Siapa yang melakukan demikian, dia sungguh telah menzalimi dirinya sendiri. Janganlah kamu jadikan ayat-ayat (hukum-hukum) Allah sebagai bahan ejekan. Ingatlah nikmat Allah kepadamu dan apa yang telah diturunkan Allah kepadamu, yaitu Kitab (*Al-Qur'an*) dan Hikmah (*Sunnah*), untuk memberi pengajaran kepadamu...”. (Q.S. *al-Baqarah*: 231).

Maka, *ruju'* dengan tujuan menimbulkan bahaya hukumnya adalah haram. Sebagaimana diterangkan dalam *mafhum syarth* (makna implisit syarat). Andaikata hakim memutuskan bahwa *ruju'* tersebut dilandasi oleh maksud untuk menimbulkan bahaya, maka *ruju'*-nya menjadi batal.<sup>44</sup>

Contoh lain yang membuktikan al-Syinqithi menerapkan corak *fiqhi* adalah saat menafsirkan Q.S. *an-Nisa'* ayat 23;

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّن الرِّضْعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ يَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا

“Diharamkan atas kamu (menikahi) ibu-ibumu, anak-anak perempuanmu, saudara-saudara perempuanmu, saudara-saudara perempuan ayahmu, saudara-saudara perempuan ibumu, anak-anak perempuan dari saudara laki-lakimu, anak-

<sup>44</sup> Muhammad al-Amin al-Syinqithi, *Tafsir Adhwâ' al-Bayân*, hal. 63.

*anak perempuan dari saudara perempuanmu, ibu yang menyusuimu, saudara-saudara perempuanmu sesusuan, ibu istri-istrimu (mertua), anak-anak perempuan dari istrimu (anak tiri) yang dalam pemeliharaanmu dari istri yang telah kamu campuri, tetapi jika kamu belum bercampur dengan istrimu itu (dan sudah kamu ceraikan), tidak berdosa bagimu (menikahnya), (dan diharamkan bagimu) istri-istri anak kandungmu (menantu), dan (diharamkan pula) mengumpulkan (dalam pernikahan) dua perempuan yang bersaudara, kecuali (kejadian pada masa) yang telah lampau. Sesungguhnya Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang”.*

Dari ayat tersebut, dapat dimaknai bahwa istri dari anak angkat tidak termasuk ke dalam kategori yang diharamkan untuk dinikahi. Pemahaman ini telah ditegaskan oleh Allah *subhanahu wa ta'ala* dalam firmanNya;

وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ  
وَتُخْفَى فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا  
قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ  
أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا ۗ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا

“Dan (ingatlah), ketika kamu berkata kepada orang yang Allah telah melimpahkan nikmat kepadanya dan kamu (juga) telah memberi nikmat kepadanya: “Tahanlah terus isterimu dan bertakwalah kepada Allah”, sedang kamu Menyembunyikan di dalam hatimu apa yang Allah akan menyatakannya, dan kamu takut kepada manusia, sedang Allah-lah yang lebih berhak untuk kamu takuti. Maka tatkala Zaid telah mengakhiri keperluan terhadap istrinya (menceraikannya), Kami kawinkan kamu dengan dia supaya tidak ada keberatan bagi orang mukmin untuk (mengawini) isteri- isteri anak-anak angkat mereka, apabila anak-anak angkat itu telah menyelesaikan keperluannya daripada isterinya. dan adalah ketentuan Allah itu pasti terjadi”. (Q.S. al-Ahzab: 37)

Adapun status haramnya mempersunting perempuan yang telah dinikahi oleh anak susuan diambil dari sumber dalil yang lain, yaitu penegasan Nabi Saw. yang menyatakan “Diharamkan dari ikatan persusuan sebagaimana yang diharamkan dari ikatan keturunan (sedarah)”.

## 2) Contoh Corak Lughawi

Hal demikian penulis jumpai dalam penafsirannya, salah satunya adalah tatkala menafsirkan Q.S. al-Baqarah ayat 7;

خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ  
 “Allah telah mengunci mata hati dan pendengaran mereka, dan penglihatan mereka ditutup. dan bagi mereka azab yang sangat berat”.

*Huruf ‘athf* (aksara yang dipergunakan untuk mengaitkan suatu lafadz dengan lafadz sebelumnya), dan terdapat kemungkinan pula ia merupakan *huruf isti’naf* (aksara yang digunakan untuk memulai suatu kalimat baru). Pada ayat ini, Allah tidak memaparkan perihal hal tersebut, akan tetapi pada ayat lain *Dia* menerangkan bahwa firman-Nya *وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ* “dan pendengaran mereka” *di’athafkan* (dihubungkan) dengan firman-Nya *عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ* “hati mereka”. Sedangkan firman-Nya *وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ* “dan penglihatan mereka” merupakan suatu kalimat baru. Lafadz yang tersusun dari *aljar* dan *almajrur* (*preposisi* dan kata yang terletak sesudahnya) itu merupakan *khavar* (predikat) dari kata *غِشَاوَةٌ* (penutup) yang menjadi *mubtada’* (subjek kalimat). *Mubtada* tersebut disampaikan dalam bentuk *nakirah* (*indefinite*) oleh karena penekanan kalimat berada pada *aljar* (*preposisi*) dan *almajrur* (kata yang disebutkan sesudah *preposisi*) yang telah disebutkan sebelumnya.<sup>45</sup> Maka dari itu, *khavar* (predikat) pada kalimat tersebut pun harus didahulukan, sebab dialah yang akan menggantikan kedudukan *mubtada’* dalam memulai suatu kalimat.

Dari sini, dapat ditarik kesimpulan bahwa yang akan dikunci mati itu ialah hati dan pendengaran mereka, sedangkan yang akan ditutup merupakan penglihatan mereka. Hal ini telah diterangkan oleh Allah Swt., dalam firman-Nya,

---

<sup>45</sup> Anif Nur Fadilah, *et.al.*, “Mubtada (Topic) Isim Nakirah (Nomina Indefinit) Dalam Fath Al-Qarib Al-Mujib (Analisis Sintaksis),” dalam *Lisanul Arab: Journal of Arabic Learning and Teaching*, Vol. 08 No. 2 Tahun 2019, hal. 11-15.

أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ  
عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ

“Maka pernahkah kamu melihat orang yang menjadikan hawa nafsunya sebagai Tuhannya dan Allah membiarkannya berdasarkan ilmu-Nya dan Allah telah mengunci mati pendengaran dan hatinya dan meletakkan tutupan atas penglihatannya? Maka siapakah yang akan memberinya petunjuk sesudah Allah (membiarkannya sesat). Maka mengapa kamu tidak mengambil pelajaran?”. (Q.S. al-Jatsiyah: 23)

Maksud *al-khatm* (mengunci mati) pada ayat ini adalah mengikat sesuatu agar apa-apa yang ada di dalamnya tidak bisa keluar dan apa-apa yang berada di luarnya tidak bisa masuk ke dalamnya. Sedangkan yang dimaksud *al-ghisyawah* adalah *penutup mata* yang berfungsi untuk menghalanginya agar tidak dapat melihat.<sup>46</sup>

Contoh lain adalah ketika menafsirkan potongan ayat pada Q.S. al-Fatihah ayat 2;

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

“Segala puji bagi Allah tuhan seluruh Alam”.

Pada ayat ini, Allah swt. tidak menyebutkan *zharf makan* (keterangan lokasi) ataupun *zharf zaman* (keterangan masa) pada sanjungan yang diarahkan kepada Allah tersebut. Namun dalam Q.S. ar-Rum ayat 18, Dia menyebutkan bahwa di antara lokasi yang menjadi *zharf makan* bagi pujian Allah itu adalah langit dan bumi. Sementara pada Q.S. al-Qashash ayat 70, Dia menyebutkan bahwa di antara masa yang menjadi *zharf zaman* pada pujian bagi-Nya itu adalah kehidupan dunia dan akhirat. Huruf “alif” dan “lam” pada firman-Nya *الْحَمْدُ* dipergunakan untuk meliputi segenap pujian. Dengan demikian, maka yang dimaksud dengan ungkapan “segala puji” di sini adalah seluruh ragam sanjungan, baik sanjungan yang telah dikerjakan oleh Allah dan diarahkan kepada diri-Nya sendiri maupun sanjungan yang telah dikerjakan oleh hamba-hamba-Nya, sebagaimana yang telah diperintahkan Allah kepada mereka.

<sup>46</sup> Muhammad al-Amin al-Syinqithi, *Tafsir Adhwâ' al-Bayân*, hal. 107.

e. Kelebihan dan Kekurangan Tafsir *Adhwâ' al-Bayân*

Sebuah karya niscaya memiliki kelebihan dan kekurangan di dalamnya, demikian pula Tafsir *Adhwâ' al-Bayân fî Îdhâhi al-Qur'ân* karangan Muhammad al-Amîn al-Syinqîthî. Di antara kelebihanannya adalah sebagai berikut:<sup>47</sup>

- 1) Memaparkan makna ayat Al-Qur'an dengan ayat Al-Qur'an (Tafsir Al-Qur'an bi Al-Qur'an). Hal ini selaras dengan kesepakatan para ulamâ yang menyatakan bahwa Tafsir yang paling mulia dan utama adalah menafsirkan ayat-ayat kitabullah dengan memanfaatkan (ayat-ayat lainnya) kitabullah. Sebab tiada seorang pun yang lebih mengetahui makna *kalâmmullâh* kecuali Allah 'Azza wa Jalla sendiri.
- 2) Menjelaskan hukum-hukum yang terkandung dalam seluruh ayat yang diuraikan dalam kitab ini yang disandarkan kepada dalil-dalil *shâhîh* dari Sunnah Nabawiyah serta pendapat para ulama, kemudian dipilihkan pendapat yang terkuat tersebut tanpa fanatik madzhab.
- 3) Dilengkapi dengan penjelasan tambahan. Sebagai contoh adalah pembahasan mengenai kebahasaan (*Lughah*) dan hal-hal yang diperlukannya seperti *sharaf* (pembahasan tentang perubahan suatu kata) dan *i'rab* (pembahasan tentang kedudukan kata dalam suatu kalimat), penyebutan syair-syair arab sebagai penguat serta analisis terhadap masalah-masalah yang dibutuhkan dalam menafsirkan sebuah ayat seperti masalah ushuliyah (yang pokok) dan kalam (akidah) yang dilandasi sanad-sanad hadits.
- 4) Pada akhir tafsirnya, ia membawakan satu pembahasan panjang atau satu kitab berupa penjelasan dan jawaban berkaitan ayat-ayat al-Qur'an yang disangka oleh sebagian pihak sebagai bertentangan di antara satu sama lain.
- 5) Menjelaskan pemikiran Ahli sunnah dan mendebat aliran-aliran sesat.
- 6) Gaya bahasa yang tinggi.

Di antara kekurangan kitab Tafsirnya ialah:<sup>48</sup>

- a. Pencantuman hadits sebagai rujukan Tafsir yang adakalanya tidak disaring lebih dulu mutunya dan juga tidak dinyatakan kualitas hadits-nya.

---

<sup>47</sup> Takhrij hadits bagi Tafsir ini dilakukan oleh Syaikh Muhammad Abdul Aziz Al-Khalidi.

<sup>48</sup> Takhrij hadits bagi Tafsir ini dilakukan oleh Syaikh Bakr Abu Zaid.

- b. Dalam penafsirannya, al-Syinqithi selaku penggubah Tafsir itu juga kerap mengutip dari kitab-kitab Tafsir terdahulu. Lantas dalam memberikan penjabaran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an ia banyak memanfaatkan pendapat daripada para ulama lain, baik dari kalangan ulama hadits, fiqh, maupun ulama Tafsir.
- c. Terdapat puluhan ayat atau bahkan lebih yang tidak diuraikan.
- d. Terlalu berpanjang-lebar dalam melakukan pembahasan ushul fiqh.

### c. Pandangan Muhammad al-Amin al-Syinqithi terhadap penggunaan *Qirâat*

Muhammad al-Amin al-Syinqithi merupakan salah seorang ulama Tafsir dan pakar dalam bidang ilmu Al-Qur'an yang termasyhur di kalangan umat Islam. ia dikenal sebagai seorang mufasir yang sangat mendalami ilmu *Qirâat*, yakni variasi dalam cara membaca Al-Qur'an yang ditransmisikan dari Rasulullah ﷺ melalui sanad yang *mutawâtir*. Dalam perspektifnya, *Qirâat* merupakan komponen krusial dalam menafsirkan Al-Qur'an secara mendalam sebab setiap perbedaan bacaan mengandung makna tertentu yang dapat memperkaya penafsiran terhadap ayat-ayat suci'.<sup>49</sup>

Dalam penafsirannya yang berjudul *Adhwâ' al Bayân fî Idhâh Al-Qur'an bi Al-Qur'an*, al-Syinqithi sering kali mengkorelasikan *Qirâat* dengan norma-norma syari'at yang termaktub di dalam Al-Qur'an. Ia menegaskan bahwa variasi dalam *Qirâat* bukanlah suatu kekeliruan, melainkan suatu wujud kemudahan (*taisîr*) yang dianugerahkan oleh Allah kepada umat Islam. Oleh karena itu, memahami *Qirâat* tidak hanya membantu dalam bacaan, tetapi juga dalam memahami Tafsir dan hukum Islam.<sup>50</sup>

Menurut al-Syinqithi, *Qirâat* yang *shahîh* haruslah memiliki tiga syarat utama: pertama, memiliki sanad yang *mutawâtir*, yaitu diriwayatkan oleh banyak perawi dari generasi ke generasi. kedua, sesuai dengan kaidah bahasa Arab. dan ketiga, sesuai dengan mushaf 'Utsmani. Jika salah satu dari syarat ini tidak terpenuhi, maka *Qirâat* tersebut dianggap sebagai *Qirâat syadzah* (tidak *shahîh*).<sup>51</sup>

Dalam beberapa ayat Al-Qur'an, perbedaan *Qirâat* dapat memberikan makna yang lebih luas dan mendalam. Sebagai contoh, dalam Q.S. al-

<sup>49</sup> Muhammad Abdul Aziz al-Khalidi, *Tafsir Adhwâ' al-Bayân: Tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Azzam, 2007, hal. 1-2.

<sup>50</sup> Muhammad Ibn. Muhammad Al-Jazari, *Thayyibah al-Nasyr fî al-Qirâat al-'Asyr*, Madinah: Maktabah Dar al-Huda, 2000, hal. 3.

<sup>51</sup> Muhammad al-Amin al-Syinqithi, *Tafsîr Adhwâ' ul Bayân fî Idhâh Al-Qur'an bi Al-Qur'an*, terj. Fathurazi, Jakarta: Pustaka Azzam, 2006, hal. 32.

Fatihah ayat 4, terdapat dua *Qiraât* yang *masyhur* dalam kata مَالِكِ (*Mâliki*) dan مَلِكِ (*Maliki*). Menurut al-Syinqithi, perbedaan ini menunjukkan bahwa Allah adalah Penguasa (*Malik*) sekaligus Pemilik (*Mâlik*) di Hari Pembalasan, sehingga memperkuat pemahaman tentang kekuasaan dan keadilan Allah.

Selain dalam aspek makna, al-Syinqithi juga menyoroti pengaruh *Qiraât* dalam hukum Islam. Sebagai contoh, dalam Q.S. al-Ma'idah ayat 6 tentang wudhu, terdapat perbedaan *Qiraât* pada kata وَأَرْجُلِكُمْ (*wa arjulikum*) yang dalam satu *Qiraât* dibaca dengan kasrah (*arjulikum*) dan dalam *Qiraât* lain dibaca dengan fathah (*arjulakum*). Menurut al-Syinqithi, perbedaan ini memiliki konsekuensi hukum, di mana bacaan dengan kasrah menunjukkan bahwa kaki harus dibasuh, sementara bacaan dengan fathah mengisyaratkan bahwa kaki hanya boleh diusap jika seseorang mengenakan *khuf*.<sup>52</sup>

Al-Syinqithi juga menekankan bahwa tidak semua *Qiraât* dapat dijadikan dasar dalam penetapan hukum. Hanya *Qirâat* yang *mutawâtir* yang memiliki otoritas dalam penafsiran dan hukum Islam. *Qiraât syâdzah* tidak dapat dijadikan *hujjah* dalam penetapan syari'at, meskipun dapat dijadikan bahan kajian dalam ilmu bahasa Arab atau sejarah perkembangan Al-Qur'an.<sup>53</sup>

Dalam diskusi mengenai hubungan antara *Qiraât* dan ilmu Tafsir, al-Syinqithi berpendapat bahwa perbedaan *Qiraât* dapat membantu dalam menjelaskan makna-makna ayat yang terkadang sulit dipahami jika hanya menggunakan satu bacaan. Oleh karena itu, ia menekankan pentingnya mempelajari berbagai *Qirâat* bagi para mufasir agar dapat memberikan Tafsir yang lebih komprehensif terhadap ayat-ayat Al-Qur'an.

Sebagai seorang 'âlim yang mendalami 'ulûm Al-Qur'an, Al-Syinqithi juga mengkritisi pandangan segelintir pihak yang memandang perbedaan *Qirâat* sebagai suatu bentuk perubahan dalam Al-Qur'an. Ia menegaskan bahwa seluruh *Qirâat mutawâtirah* bersumber dari Rasulullah ﷺ dan merupakan bagian dari wahyu Allah, sehingga tidak terjadi perubahan sedikit pun terhadap keaslian Al-Qur'an.

Pandangan Al-Syinqithi ini juga memperoleh *ta'yîd* dari banyak 'ulama lainnya, termasuk Ibn al-Jazari yang menegaskan bahwa ikhtilaf *Qirâat* merupakan salah satu *khushushiyat* Al-Qur'an dibandingkan dengan *kutub samâwiyah* sebelumnya. Variasi bacaan dalam *Qirâat* justru

<sup>52</sup> Muhammad bin Ahmad al-Qurthubi dan Ahmad Al-Ansari, *al-Jami' li Ahkam Al-Qur'an*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 2006, hal. 267-284.

<sup>53</sup> Muhammad al-Amin al-Syinqithi, *Tafsîr Adhwâ'ul Bayân fi Idhâh Al-Qur'an bi Al-Qur'an*, terj. Fathurazi, hal. 11.

menyingkapkan *si'at* dan *jamâl* bahasa Al-Qur'an yang tidak dipunyai oleh *kitab muqaddas* manapun.<sup>54</sup>

Dalam konteks pendidikan Islam, al-Syinqithi menganjurkan agar para penuntut ilmu Al-Qur'an tidak hanya terbatas pada aktivitas membaca, melainkan juga mendalami *Qirâat* yang dilantunkan. Hal ini dianggap krusial agar mereka mampu memetik hikmah dari setiap keragaman bacaan serta mengimplementasikannya dalam praktik keseharian.<sup>55</sup>

Secara keseluruhan, al-Syinqithi memandang *Qirâat* sebagai unsur yang inheren dalam pemahaman Al-Qur'an dan syariat Islam. Melalui pendalaman *Qirâat*, umat Islam dapat menangkap pesan-pesan Al-Qur'an dengan cakrawala yang lebih luas dan mendalam, serta memiliki kapasitas untuk menerapkan ajaran Islam secara lebih paripurna.

#### d. Penggunaan *Qirâat* dalam kitab Tafsir *Adhwâ' al-Bayân*

Tafsir *Adhwâ' al-Bayân* tergolong sebagai salah satu magnum opus eksplanasi kitab suci yang digubah oleh Syekh Muhammad al-Amin al-Syinqithi. Karya ini termasyhur akibat metodologi penafsirannya yang berasaskan *Tafsir bil Qur'an*, suatu pendekatan untuk menginterpretasikan suatu ayat Al-Qur'an melalui rujukan pada ayat lain. Salah satu unsur fundamental dalam kitab tersebut ialah pemanfaatan *Qirâat* guna mengungkap kedalaman makna suatu ayat. *Qirâat* dalam disiplin ilmu Al-Qur'an merujuk kepada ragam metode pembacaan terhadap ayat-ayat suci yang telah dinukilkan dari Rasulullah SAW melalui para perawi yang memiliki kredibilitas tinggi.<sup>56</sup>

Dalam kitab *Adhwa' al-Bayan*, Syekh al-Syinqithi sering merujuk kepada *Qirâat* yang berbeda untuk memperjelas makna suatu ayat. Ia menggunakan *Qirâat* sebagai alat untuk menjelaskan hukum-hukum fiqih, aspek kebahasaan, serta makna ayat secara lebih mendalam. *Qirâat* yang tidak serupa sering kali menghadirkan penafsiran yang lebih komprehensif terhadap suatu lafal, lantaran perbedaan bacaan dapat mengungkap keragaman interpretasi yang saling menyempurnakan.<sup>57</sup>

Salah satu ilustrasi penerapan *Qirâat* dalam kitab Tafsir ini dapat disimak pada bagian-bagian yang bersinggungan dengan norma-norma syariat Islam. Misalnya, dalam membahas ayat tentang warisan, Syekh al-Syinqithi mengutip *Qirâat* yang berbeda untuk menjelaskan makna kata yang memiliki variasi dalam bacaan. Perbedaan ini terkadang berpengaruh

---

<sup>54</sup> Ibnu Al-Jazari dan Muhammad ibn 'Ali ibn Yusuf, *Al-Nashr fî al-qirâ'at al-'ashr*; Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1423AH, 2002, hal. 22.

<sup>55</sup> Al-Syinqithi, *Adhwâ' al-Bayan fî 'Idhah Al-Qur'an bi Al-Qur'an*, hal. 4.

<sup>56</sup> Muhammad Ibnu Muhammad Al-Jazari, *Thayyibah al-Nasyr fî al-Qirâat al-'Asyr*; Madinah: Maktabah Dar al-Huda, 1421, 2000, hal. 6.

<sup>57</sup> Al-Syinqithi, *Adhwâ' al-Bayan fî 'Idhah Al-Qur'an bi Al-Qur'an*, hal. 10.

terhadap pemahaman fiqih dan praktik hukum Islam.<sup>58</sup> Selain itu, dalam aspek linguistik, *Qirâat* juga digunakan untuk memahami struktur bahasa Al-Qur'an. Variasi bacaan sering kali menunjukkan perbedaan dalam bentuk kata, seperti perubahan harakat atau perbedaan kata yang digunakan. Hal ini membantu dalam memahami keindahan bahasa Al-Qur'an serta memperjelas maksud ayat yang dibahas.<sup>59</sup>

Syekh al-Syinqithi juga menyoroti bagaimana *Qirâat* dapat digunakan dalam menjelaskan ayat-ayat hukum. Dalam beberapa kasus, *Qirâat* yang berbeda dapat menjadi dasar bagi perbedaan pendapat di kalangan ulama fiqih. Oleh karena itu, memahami perbedaan bacaan menjadi penting dalam menggali lebih dalam makna suatu ayat.<sup>60</sup> Di samping itu, Tafsir *Adhwa' al-Bayan* juga memperlihatkan bagaimana *Qirâat* yang berbeda dapat berkontribusi dalam memahami hubungan antara ayat-ayat yang tampaknya memiliki perbedaan makna. Dengan pendekatan *Tafsir bil Qur'an*, al-Syinqithi menunjukkan bahwa perbedaan bacaan tidak menimbulkan kontradiksi, melainkan justru melengkapi pemahaman kita terhadap Al-Qur'an.<sup>61</sup>

Pendekatan yang digunakan dalam Tafsir ini mengindikasikan bahwa *Qirâat* bukan semata-mata variasi dalam bacaan, melainkan juga menyanggah implikasi teologis, hukum, dan kebahasaan. Maka dari itu, dalam memaknai Al-Qur'an, menjadi esensial untuk mencermati *Qirâat* sebagai suatu elemen dalam kajian Tafsir yang bersifat komprehensif.<sup>62</sup> Sumber *Qirâat* yang digunakan dalam *Adhwâ' al-Bayân* berasal dari *Qirâat* yang *mutawâtir*, yaitu *Qirâat* yang telah diterima secara luas dan memiliki sanad yang *shahîh*. *Qirâat* seperti *Qirâat* Imam Nafi', Ibnu Katsir, dan 'Ashim sering dikutip dalam Tafsir ini. Hal ini mengindikasikan bahwa Syekh al-Syinqithi mendahulukan otoritas *Qirâat* yang memiliki validitas tinggi dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. Dalam beberapa kasus, Syekh al-Syinqithi juga membandingkan *Qirâat* dengan pendapat para ulama Tafsir sebelumnya, seperti Imam al-Thabari dan al-Qurthubi. Perbandingan ini bertujuan untuk memberikan analisis yang lebih

---

<sup>58</sup> Muhammad bin Ahmad Al-Qurtubi dan Ibnu Ahmad, *al-Jami' li Ahkam Al-Qur'an*, Riyadh: Dar 'Alam al-Kutub, Vol. 5, 2003.

<sup>59</sup> Ibnu Katsir, *Tafsîr Al-Qur'an al-'Azhîm*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999, hal. 121.

<sup>60</sup> Muhammad bin Jarir Al-Tabari, *Jami' al-Bayan fi Ta'wil Al-Qur'an*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 2000, hal. 32.

<sup>61</sup> Jalal al-Din al-Suyuthi, *al-Itqan fi 'Ulum Al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Jilid II, 2000, hal. 370.

<sup>62</sup> Yasir Qadhi, *An Introduction to the Sciences of the Qur'aan*, Al-Hidayah Publishing and Distribution, 1999, hal. 193.

komprehensif tentang makna ayat serta relevansi *Qirâat* dalam Tafsir klasik dan kontemporer.<sup>63</sup>

Tafsir *Adhwâ' al-Bayân* juga memberikan kontribusi dalam kajian ilmu *Qirâat* dengan menunjukkan bagaimana variasi bacaan dapat memperkaya pemahaman terhadap ayat-ayat tertentu. Dengan metode demikian, karya penafsiran ini menjelma menjadi salah satu rujukan primer dalam kajian *Qirâat* dalam penafsiran Al-Qur'an.<sup>64</sup> Sebagai kesimpulan, penggunaan *Qirâat* dalam *Adhwâ' al-Bayân* bukan hanya sebatas pada aspek bacaan, tetapi juga berkaitan dengan pemahaman hukum Islam, kebahasaan, serta hubungan antar ayat dalam Al-Qur'an. Hal ini menjadikan Tafsir ini sebagai salah satu rujukan utama dalam kajian Tafsir berbasis *Qirâat*.<sup>65</sup> Kajian mengenai *Qirâat* dalam Tafsir ini pun memberikan pengajaran bahwa Al-Qur'an memiliki kekayaan pemaknaan yang amat luas dan dalam. Dengan mempelajari *Qirâat*, umat Islam dapat menggali wawasan yang lebih luas mengenai ayat-ayat yang termuat dalam kitab suci mereka serta memahami bagaimana para ulama masa lampau memanfaatkan *Qirâat* dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an.<sup>66</sup>

#### e. Implikasi penggunaan *Qirâat* dalam kitab Tafsir *Adhwâ' al-Bayân*

Kitab *Adhwâ' Al-Bayân* merupakan sebuah karya *eksposisi* Al-Qur'an yang termasyhur, digubah oleh Syaikh Muhammad al-Amin al-Syinqithi. Karya ini memiliki metodologi yang unik dalam menguraikan ayat-ayat suci, antara lain melalui pemanfaatan disiplin *Qirâat* atau ragam varian bacaan Al-Qur'an. *Qirâat* dalam karya *eksposisi* ini dipergunakan untuk mengklarifikasi maksud suatu ayat serta memberikan penafsiran yang lebih mendalam berkenaan dengan segenap hukum-hukum Islam yang termaktub di dalamnya.<sup>67</sup> Dalam ilmu Tafsir, *Qirâat* memiliki peran penting karena perbedaan dalam bacaan dapat mempengaruhi makna suatu ayat. Misalnya, perbedaan dalam harakat atau pelafalan kata bisa menghasilkan interpretasi yang berbeda. Al-Syinqithi dalam Tafsirnya sering kali mengutip berbagai *Qirâat* yang diriwayatkan dari imam-imam *Qirâat*,

---

<sup>63</sup> Muhammad Ayyub, *Qirâat and Their Impact on Tafsir*, Islamic Research Institute, 2012.

<sup>64</sup> Imam Ahmad bin Hanbal, Musnad Imam Ahmad, terj., *Al Musnad lil imam Ahmad bin Muhammad bin Hanbal*, 2009, hal. 25.

<sup>65</sup> Badr al-Din Muhammad al-Zarkashi, *Al-Burhan fi 'ulum Al-Qur'an*, Dar al-Fikr, 1988, hal. 318.

<sup>66</sup> Shalih bin Abdillah al-Usaimi, *Dirâsât fi 'Ulûm Al-Qur'an*, Maktabah al-Rushd, 2015.

<sup>67</sup> Muhammad al-Amîn al-Syinqithî, *Tafsîr Adhwâ' al Bayân fi Idhâh Al-Qur'an bi Al Qur'an*, terj., *Fathurazi*, Jakarta: Pustaka Azzam, 2006, hal. 40.

seperti Imam Nafi', Ibnu Katsir, Abu Amr, dan lainnya, untuk memperkaya pemahaman terhadap ayat tertentu.<sup>68</sup>

Salah satu implikasi dari penggunaan *Qirâat* dalam *Adhwâ' al-Bayân* adalah penjelasan tentang hukum Islam atau fiqh. Perbedaan bacaan dalam *Qirâat* terkadang mengarah pada perbedaan pendapat di kalangan ulama mengenai suatu hukum. Al-Syinqithi sering membahas bagaimana variasi bacaan ini mempengaruhi pemahaman terhadap ayat-ayat hukum, seperti dalam perbedaan antara *Qirâat* Hafs dan Warsh dalam ayat-ayat yang berkaitan dengan perintah dan larangan.<sup>69</sup> Selain itu, *Qirâat* juga digunakan untuk menguatkan makna suatu ayat.

Dalam banyak kasus, al-Syinqithi menampilkan lebih dari satu *Qirâat* untuk menunjukkan bahwa suatu kata atau frasa memiliki makna yang lebih luas dari yang terlihat dalam satu bacaan saja. Hal ini memberikan pemahaman yang lebih komprehensif dan menghindarkan kesalahpahaman dalam menafsirkan ayat Al-Qur'an.<sup>70</sup> Implikasi lain dari penggunaan *Qirâat* dalam kitab Tafsir ini adalah pengaruhnya terhadap aspek kebahasaan. *Qirâat* yang berbeda sering kali mengandung variasi dalam struktur kalimat atau tata bahasa Arab, yang dapat mempengaruhi interpretasi suatu ayat. al-Syinqithi, sebagai seorang ahli bahasa Arab, menggunakan variasi *Qirâat* ini untuk menjelaskan sisi linguistik dari Al-Qur'an, terutama dalam memahami aspek *balaghah* (seni retorika).<sup>71</sup> Selain aspek hukum dan bahasa, *Qirâat* juga berperan dalam aspek aqidah. Dalam beberapa ayat yang berkaitan dengan sifat-sifat Allah atau perkara ghaib, perbedaan *Qirâat* bisa memberikan nuansa makna yang berbeda. Al-Syinqithi menggunakan metode ini untuk menjelaskan konsep ketuhanan dalam Islam dengan merujuk kepada bacaan yang paling sesuai dalam menjelaskan maksud ayat.<sup>72</sup>

Dari segi metodologi Tafsir, penggunaan *Qirâat* dalam *Adhwâ' al-Bayân* mencerminkan pendekatan *Tafsir bil ma'tsur*, yaitu Tafsir berdasarkan *riwâyat*. Al-Syinqithi tidak hanya menggunakan *Qirâat* untuk menjelaskan makna ayat, tetapi juga menghubungkannya dengan hadits dan pendapat para ulama klasik, sehingga Tafsirnya memiliki dasar yang kuat

<sup>68</sup> Ibnu Mujahid, *Kitâb al-sab'ah fî al-qirâat*, Dâr al-ma'ârif, 1972, hal. 182.

<sup>69</sup> Ibnu Al-Jazari dan Muḥammad ibnu 'Ali ibnu Yusuf, *Al-Nashr fî al-qirâ'at al-'ashr*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1423AH, 2002, hal. 30.

<sup>70</sup> Muhammad bin Ahmad al-Qurthubi dan Ahmad Al-Ansari, al-Jami' li Ahkam Al-Qur'an, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1428, 2006, hal. 267-284.

<sup>71</sup> Muhammad bin Jarir Al-Tabari, *Jami' al-Bayan fî Ta'wil Al-Qur'an*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 2000, hal. 61.

<sup>72</sup> Al-Asymawi, *Ilmu Qirâat: Sejarah dan Perkembangannya*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2012.

dalam ilmu keislaman.<sup>73</sup> Penggunaan *Qirâat* dalam kitab ini juga berdampak pada pemahaman umat Islam terhadap Al-Qur'an secara lebih luas. Banyak ulama setelahnya yang merujuk kepada Tafsir *Adhwâ' al-Bayân* dalam mengkaji hukum Islam, aqidah, dan bahasa, karena Tafsir ini memberikan perspektif yang unik dengan memadukan berbagai bacaan Al-Qur'an yang telah diterima dalam tradisi Islam.<sup>74</sup> Namun, ada juga tantangan dalam penggunaan *Qirâat* dalam Tafsir. Salah satunya adalah bagaimana pembaca yang awam bisa memahami perbedaan bacaan tersebut tanpa merasa bingung. Oleh karena itu, al-Syinqithi dalam Tafsirnya sering memberikan penjelasan tambahan agar pembaca dapat memahami konteks *Qirâat* yang digunakan dan implikasinya terhadap makna ayat.<sup>75</sup> Selain itu, meskipun Tafsir ini banyak menggunakan *Qirâat*, al-Syinqithi tetap berpegang pada prinsip bahwa *Qirâat* yang *mutawâtir* adalah yang lebih diutamakan. Hal ini selaras dengan asas dalam disiplin '*ilm al-Qirâat* bahwa hanya *riwâyat* bacaan yang memiliki sanad yang kokoh serta telah memperoleh penerimaan (*qabûl*) secara meluas di kalangan umat Islam yang dapat dijadikan sebagai sandaran dalam menafsirkan Al-Qur'an.<sup>76</sup>

Dari perspektif sejarah, penggunaan *Qirâat* dalam Tafsir *Adhwâ' al-Bayân* juga mencerminkan tradisi Tafsir yang berkembang di dunia Islam. Banyak mufasir terdahulu, seperti Imam al-Thabari dan al-Qurthubi, yang juga menggunakan pendekatan serupa dengan memanfaatkan *Qirâat* dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. Dengan demikian, Tafsir *Adhwâ' al-Bayân* melanjutkan tradisi keilmuan Islam yang kaya dalam memahami wahyu Ilahi.<sup>77</sup> Sebagai kesimpulan, implikasi penggunaan *Qirâat* dalam kitab Tafsir *Adhwâ' al-Bayân* sangat luas, mencakup aspek hukum, bahasa, aqidah, serta metodologi Tafsir. Penerapan *Qirâat* dalam kitab Tafsir ini memberikan kedalaman dalam menafsirkan Al-Qur'an, serta memperkaya khazanah umat Islam dalam memaknai ayat-ayat suci. Oleh sebab itu, kitab ini menjadi salah satu rujukan utama dalam kajian Tafsir Al-Qur'an.<sup>78</sup>

#### **f. Relevansi *Qirâat syâdz* dalam kitab Tafsir *Adhwâ' al-Bayân***

---

<sup>73</sup> Ibnu Taimiyah, *Majmu'ah Al-Fatawa Li Syaikhil Islam Ahmad bin Taimiyah*, Al-Manshurah: Dar al-Wafa, cet. 3, 2005, hal. 208.

<sup>74</sup> Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'ân al-'Azhîm*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999, hal. 142.

<sup>75</sup> Jalal al-Din al-Suyuthi, *Al-Itqan fi Ulum Al-Qur'an*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 2005, hal. 370.

<sup>76</sup> Syarh Abu Dawud, *Sunan Abî Dâwud*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah: Abu Al-Hasan Muhammad As-Sindiyy, 1348, 2001, hal. 90.

<sup>77</sup> Badr al-Din Muhammad al-Zarkashi, *Al-Burhan fi 'ulum Al-Qur'an*, Dar al-Fikr, 1988, hal. 325.

<sup>78</sup> Abin As-Sa'di, *Taisir al-Karim Ar-Rahman: fi Tafsir Kalam Al-Mannan*, Beirut: Al Resalah Publisher, 2005, hal. 113.

Kajian tentang *Qirâat syâdz* merupakan salah satu pembahasan penting dalam ilmu *Qirâat*, terutama dalam kaitannya dengan penafsiran Al-Qur'an. *Qirâat syâdz* merujuk pada bacaan Al-Qur'an yang tidak memenuhi syarat *mutawâtir*, sehingga tidak dijadikan sebagai bagian dari mushaf Utsmani yang digunakan oleh mayoritas umat Islam. Namun, *Qirâat syâdz* tetap memiliki nilai dalam kajian Tafsir dan fiqh, terutama dalam memahami variasi makna suatu ayat. Dalam kitab *Adhwa' al-Bayan*, karya Syaikh Muhammad al-Amin al-Syinqithi, *Qirâat syâdz* digunakan untuk memperkaya Tafsir dan memberikan wawasan lebih dalam terhadap teks Al-Qur'an.<sup>79</sup> *Qirâat syâdz* memiliki peran penting dalam memberikan perspektif linguistik dan semantik terhadap ayat-ayat Al-Qur'an. Beberapa ulama Tafsir memanfaatkan *Qirâat syadz* untuk menjelaskan perbedaan makna kata dan kalimat, yang terkadang sulit dipahami melalui *Qirâat mutawâtir* saja. Dalam Tafsir *Adhwa' al-Bayan*, Syaikh al-Syinqithi sering kali mengutip *Qirâat syâdz* untuk menjelaskan hukum-hukum syari'at serta menyoroti aspek kebahasaan dalam Al-Qur'an. Salah satu contoh penggunaan *Qirâat syâdz* dalam kitab *Adhwa' al-Bayan* adalah dalam penafsiran ayat yang berkaitan dengan hukum-hukum fiqh.

Dalam beberapa kasus, *Qirâat syâdz* digunakan untuk memperkuat pemahaman tentang suatu hukum yang mungkin memiliki variasi makna berdasarkan cara baca yang berbeda. Al-Syinqithi sering kali mengaitkan *Qirâat syâdz* dengan pendapat para *fuqaha* untuk memperjelas dasar hukum yang diambil dari Al-Qur'an.<sup>80</sup> Selain itu, *Qirâat syâdz* juga digunakan dalam kitab *Adhwa' al-Bayân* untuk menyoroti aspek balaghah atau keindahan bahasa Al-Qur'an. Perbedaan bacaan dalam *Qirâat syâdz* sering kali menunjukkan variasi struktur kalimat dan makna yang lebih luas. Hal ini membantu dalam memahami *nuances* bahasa Arab klasik yang termuat di dalam Al-Qur'an, sehingga memberikan wawasan lebih mendalam dalam menafsirkan ayat.<sup>81</sup> Beberapa ulama klasik seperti Ibnu Jarir ath-Thabari dan Ibnu Katsir juga memanfaatkan *Qirâat syâdz* dalam Tafsir mereka, meskipun penggunaannya tetap dalam konteks pendukung dan bukan sebagai bacaan utama. Demikian pula dalam Tafsir *Adhwa' al-Bayân*, *Qirâat syâdz* digunakan secara selektif dan tidak dimasukkan sebagai bagian dari *Qirâat*

---

<sup>79</sup> Muhammad Abdul Aziz al-Khalidi, *Tafsir Adhwâ' al-Bayân: Tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Azzam, 2, 2007, hal. 15.

<sup>80</sup> Imam Ahmad bin Hanbal, *Musnad Imam Ahmad, terj. Al Musnad lil imam Ahmad bin Muhammad bin Hanbal*, 2009, hal. 36.

<sup>81</sup> Jalaluddin al-Suyuti, *al-Itqan fi 'Ulum Al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Jilid II, 2000, hal. 371.

yang sah dalam ibadah, tetapi lebih kepada alat bantu dalam memahami teks Al-Qur'an secara lebih luas.<sup>82</sup>

Selain aspek linguistik dan fiqh, *Qirâat syâdz* juga digunakan dalam kitab *Adhwa' al-Bayân* untuk menjelaskan perbedaan Tafsir antar ulama. Dalam banyak kasus, al-Syinqithi membandingkan berbagai bacaan *Qirâat* dengan pendapat ulama Tafsir terdahulu, sehingga pembaca dapat memahami perbedaan interpretasi yang muncul dalam sejarah Islam.<sup>83</sup> Keberadaan *Qirâat syâdz* dalam kitab *Adhwa' al-Bayân* menunjukkan bahwa bacaan ini masih memiliki relevansi dalam kajian keislaman, terutama dalam bidang Tafsir. Meskipun tidak dipergunakan dalam *mushaf* yang baku, *Qirâat syâdz* tetaplah memiliki signifikansi keilmuan serta dapat difungsikan sebagai referensi dalam menelaah variasi penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an.<sup>84</sup> Di sisi lain, ada perbedaan pandangan di kalangan ulama mengenai penggunaan *Qirâat syâdz* dalam Tafsir. Sebagian ulama menganggap *Qirâat syadz* sebagai sumber Tafsir yang sah, sementara yang lain lebih berhati-hati dalam menggunakannya karena statusnya yang tidak *mutawâtir*. Dalam hal ini, Tafsir *Adhwa' al-Bayân* mengambil pendekatan yang seimbang dengan tetap merujuk pada *Qirâat mutawâtir* sebagai dasar utama, namun tidak mengabaikan manfaat dari *Qirâat syâdz*.<sup>85</sup>

*Qirâat syâdz* pun dapat memberikan sudut pandang dalam menafsirkan ayat-ayat yang memiliki makna ganda atau ayat-ayat yang secara lahiriah tampak saling berlawanan. Dalam Tafsir *Adhwa' al-Bayân*, Syaikh al-Syinqithi menggunakan *Qirâat syâdz* untuk memberikan penjelasan tambahan terhadap makna ayat yang sulit dipahami melalui *Qirâat mutawâtir* saja<sup>9</sup>. Dalam perkembangan ilmu Tafsir, penggunaan *Qirâat syâdz* semakin banyak dikaji oleh para akademisi Islam. Beberapa penelitian modern menunjukkan bahwa *Qirâat syâdz* dapat menjadi alat penting dalam studi kritis terhadap teks Al-Qur'an. Hal ini juga didukung oleh berbagai ulama Tafsir yang melihat *Qirâat syadz* sebagai bagian dari warisan intelektual Islam yang kaya akan variasi dan kedalaman makna<sup>10</sup>. Namun demikian, perlu dicatat bahwa *Qirâat syâdz* tidak dapat dijadikan dasar dalam ibadah dan hukum syari'at secara langsung. Dalam kitab *Adhwa' al-Bayan*, penggunaan *Qirâat syâdz* lebih ditujukan untuk memperluas pemahaman, bukan untuk menetapkan hukum secara independen. Hal ini

---

<sup>82</sup> Ibnu Katsir, *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Azhîm*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999, hal. 144.

<sup>83</sup> Muhammad bin Jarir Al-Thabari, *Jami' al-Bayan fi Ta'wil Al-Qur'an*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 2000, hal. 35.

<sup>84</sup> Husam al-Din dan Zaki Karim, *Usul Turatsiyyah fi 'Ilm al-Lughah*, Cairo: Maktabah al-'Alanjlu al-Misriyyah, 1984.

<sup>85</sup> Jamal al-Din Qasimi, Ahmad Ibn Ali, dan Hamdi Hamid Subh, *Tafsir al-qasimi: al-musamma mahasin al-ta'wil*, Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyah, 2003, hal. 101.

sejalan dengan prinsip dasar dalam ilmu *Qirâat* yang membedakan antara *Qirâat mutawâtir* dan *Qirâat syâdz* dalam penerapan praktisnya.<sup>86</sup>

Dengan demikian, kajian mengenai *Qirâat syâdz* dalam Tafsir *Adhwâ' al-Bayân* menunjukkan bahwa bacaan ini tetap memiliki relevansi dalam studi keislaman, terutama dalam memahami aspek kebahasaan, hukum, dan Tafsir Al-Qur'an. Oleh karena itu, *Qirâat syâdz* dapat dipandang sebagai salah satu sumber yang signifikan dalam memperkaya khazanah kajian Al-Qur'an, selama digunakan dengan pendekatan yang hati-hati dan ilmiah.<sup>87</sup>

---

<sup>86</sup> Yasir Qadhi, *An Introduction to the Sciences of the Qur'aan*, Al-Hidaayah Publishing and Distribution, 1999, hal.190.

<sup>87</sup> Muhammad al-Amin al-Syinqithi, *Tafsîr Adhwâ' al-Bayân fî Idhâh Al-Qur'an bi Al Qur'an, terj.*, Fathurazi, Jakarta: Pustaka Azzam, 2006, hal. 45.





#### BAB IV

### PENGARUH *QIRĀAT* TERHADAP PENAFSIRAN AYAT-AYAT HUKUM DALAM TAFSIR *ADHWĀ' AL-BAYĀN*

#### a) Analisis Tafsir ayat-ayat hukum dalam Tafsir *Adhwā' al-Bayān*

##### 1) Ayat-Ayat Hukum Ibadah

Ibadah merupakan esensi fundamental dari relasi antara manusia dengan sang *Khaliq*, di mana setiap ragam *ta'abbud* yang ditasyri'kan memiliki landasan normatif yang terang benderang dalam *Al-Qur'an*. Ayat-ayat hukum ibadah tidak hanya memuat perintah-perintah ritual, tetapi juga mengatur tata cara pelaksanaannya, waktu, syarat sah, dan kondisi-kondisi khusus yang membolehkan adanya *rukhsah* (keringanan). Dalam Tafsir *Adhwā' al-Bayān*, al-Syinqithi memberikan penekanan bahwa ibadah dalam Islam bukanlah sekadar aktivitas lahiriah, melainkan manifestasi ketundukan hati, keikhlasan niat, dan kepatuhan penuh terhadap ketentuan syari'at.<sup>1</sup> Dia menguraikan bahwa hukum ibadah memiliki dimensi pengabdian murni yang membedakannya dari adat kebiasaan biasa. Oleh karena itu, pembahasan ayat-ayat hukum ibadah harus menggabungkan analisis *linguistik*, *asbāb al-nuzūl* (sebab turunnya ayat), dan konsekuensi hukum yang lahir darinya. Salah satu ayat penting adalah Q.S. *Al-Mā'idah* [5] ayat 6 tentang tata cara wudhu:

---

<sup>1</sup> Kartini Fujiyanti Agustin, "The Komparasi Tafsir *Adhwā' al-Bayān* Karya al-Syinqithi dan Ma'ālim al-Tanzil Karya al-Husein Ibn Mas'ud al-Baghawi (Studi Analisis Q.S. *Al-Mā'idah* [5] ayat 6)," dalam *Al-Thiqah : Jurnal Ilmu Keislaman* 6, No. 1 Tahun 2023, hal. 18.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ  
وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ

“Wahai orang-orang yang beriman! Apabila kamu hendak melaksanakan shalat, maka basuhlah wajahmu dan tanganmu sampai siku, sapulah kepalamu, dan basuhlah kakimu sampai mata kaki...”

Dalam Tafsirnya, al-Syinqîthî menjelaskan bahwa ayat ini menjadi dalil utama kewajiban wudhu sebelum shalat, serta urutan dan anggota tubuh yang harus dibasuh atau diusap. Terdapat perbedaan *Qirâat* pada kata وَأَرْجُلَكُمْ satu diantaranya *Syâdzah* (lemah), sedangkan yang dua *Mutawâtir*.

*Qirâat* yang lemah adalah dengan *rafa'* (dhammah) yaitu *Qirâat* al-Hasan, dan dua *Qirâat* yang *Mutawâtir* adalah dengan *nashab* (fathah) dan dengan *khafadh* (kasrah). *Qirâat* fathah adalah *Qirâat* Nafi', Ibnu Amir, al-Kisa'i, 'Ashim, (dalam *riwayât* Hafsh dari *Qirâat* sab'ah) dan Ya'qub dari *Qirâat* tiga. Adapun kasrah adalah Ibnu Katsir, Hamzah, Abi Amr dan 'Ashim dalam *riwayât* Abu Bakar.<sup>2</sup>

Dalam *Qirâat nashab* (fathah) tidak ada masalah di dalamnya, karena kata “*arjul*” (kedua kaki) didalam ayat dima'tufkan (disambungkan) kepada lafadz “*wujuh*” (wajah). Peletakan kalimat mengusap kepala di antara anggota tubuh yang dibasuh, adalah untuk menjaga keertiban urutannya, karena kepala diusap di antara anggota tubuh yang dibasuh. Adapun dalam *Qirâat jar* (*kasroh*), konteks ayat tersebut menjadi bersifat universal atau inklusif, yakni bahwa ia dapat dimaknai dengan sekadar mengusapkan air pada kedua kaki dalam wudhu' tanpa perlu membasuhnya secara penuh, sebagaimana halnya kepala. Padahal realitas tersebut berseberangan dengan fakta hadits-hadits *shahîh* yang menerangkan kewajiban membasuh kedua kaki ketika berwudhu', di samping adanya ancaman neraka bagi siapa saja yang mengabaikannya, seperti tersurat dalam sabda Nabi SAW: وَيَلَّ لِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ “Celakalah bagi tumit kaki yang tidak tersentuh wudhu' dari api neraka.”<sup>3</sup>

Ketahuilah, bahwa apabila terdapat dua *Qirâat* yang tampak berseberangan dalam suatu ayat, maka keduanya memiliki hukum

<sup>2</sup> Syaikh al-Syinqithi, *Tarjemah oleh Syaikh Muhammad Abdul Aziz Al-Khalidi Tafsir Adhwa' al-Bayân Tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an*. Jilid 2. Jakarta: Pustaka Azzam, 2005, hal. 9.

<sup>3</sup> Syaikh al-Syinqithi, *Tarjemah oleh Syaikh Muhammad Abdul Aziz Al-Khalidi Tafsir Adhwa' al-Bayân Tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an*. Jilid 2. hal. 10.

sebagaimana dua ayat yang terpisah, sebagaimana yang termasyhur dalam kalangan para ulamâ. Maka *Qirâat* dengan *nashab(fathah)* sangat jelas mengisyaratkan kewajiban membasuh kedua kaki dalam *wudhu'*. Ayat tersebut memberikan pemahaman bahwa *Qirâat* dengan *kasroh* terjadi karena kedudukannya “berdampingan” dengan lafaz yang ber-*kasroh* sebelumnya, padahal pada asalnya ia adalah *nashab (fathah)* dengan dalil *Qirâat* yang memakai *fathah*, dan orang Arab biasa meng-*kasrah*-kan suatu kata disebabkan ia bersebelahan dengan kata yang ber-*kasrah*, meskipun dari segi *i'rab*-nya ia seharusnya *nashab(fathah)* atau *rafa' (dhammah)*. Berdasarkan penelitian dapat disimpulkan bahwa *kasrah* yang disebabkan oleh faktor kedekatan tersebut merupakan salah satu corak gaya dalam bahasa Arab, dan hal itu terdapat dalam Al-Qur'an sendiri yang diturunkan dengan bahasa Arab yang jelas. Di antara *ulamâ* yang berpandangan bahwa *kasrah* tersebut terjadi akibat berdampingan dengan *kasrah* yang lain adalah al-Baihaqi dalam *As-Sunan al-kubra*. Ia berkata : “*Bab Qirâat orang yang membaca wa arjulakum, secara nashab (dengan fathah), hal ini dikarenakan kembali kepada kata membasuh, dan yang membaca dengan jar (dengan kasrah) dikarenakan berdampingan (mujawarah).*”

Dan bagi yang membaca dengan *kasrah* adalah karena berdampingan dengan huruf *kasrah*. Al-'Amasy berkata : “*mereka membacanya dengan kasrah tapi mereka membasuh kaki mereka..*” dari perkataan al-Baihaqi.<sup>4</sup>

Ibnu Jarir menggabungkan dalam Tafsirnya antara *Qirâat nashab (fathah)* dan *Qirâat jar (kasrah)*, bahwa maksud *Qirâat nashab* adalah membasuh kedua kaki, karena *athaf* didalamnya adalah kepada wajah dan tangan sampai ke siku, dan keduanya adalah anggota yang wajib dibasuh tanpa ada perselisihan pendapat, dan bahwa *Qirâat jar (kasrah)* maksudnya adalah mengusap sambil membasuh, yakni menyelingkan atau menggosok dengan tangan atau lainnya.

Jelasnya bahwa hikmah membasuh kedua kaki ditekankan disini, tidak pada yang lainnya adalah karena kedua kaki itu paling rentan terkena kotoran, sebab keduanya menapak bumi, maka hal ini menjadi sandaran dihipunkannya bagi keduanya, antara membasuh dengan air dan mengusapnya, yakni menggosoknya dengan tangan agar menjadi lebih bersih.

Sebagian *ulamâ'* menyatakan bahwa makna dari *Qirâat jar (kasrah)* merupakan tindakan mengusap, akan tetapi Nabi SAW. Menjelaskan bahwa pengusapan itu tidak diterapkan kecuali di

---

<sup>4</sup> Sunan al-Kubra, *bab Taharah I*, hal. 70-72.

atas *khuff* (alas kaki). Berlandaskan ayat ini, maka ayat tersebut menunjukkan kepada aktivitas mengusap di atas *khuff* dalam *Qirâat jar* (*kasrah*), serta *riwâyat* mengusap di atas *khuff* apabila mengenakannya dalam kondisi suci.<sup>5</sup>

Dari ayat yang ditafsirkan tersebut dapat disimpulkan bahwa *Qirâat* dengan fathah (*nashb*) menunjukkan bahwa kaki wajib dibasuh sebagaimana wajah dan tangan, sedangkan *Qirâat* dengan kasrah (*jarr*) dipahami sebagian ulama' sebagai mengusap kaki, dalam konteks memakai *khuff* (sepatu kulit khusus ibadah).<sup>6</sup> Demikian al-Syinqîthî, landasan penafsiran yang digunakan adalah makna zhahir ayat dengan argumen kebahasaan, nash Al-Qur'an, hadits, *Qirâat*, bahkan *ra'yu*. Ketika terdapat dua pendapat yang berbeda, sebagaimana dalam memahami maksud membasuh atau mengusap kedua kaki, dimana perbedaan tersebut karena perbedaan *Qirâat* yang dapat membawa implikasi dalam memahami maksud pada makna ayat, al-Syinqîthî menyimpulkan bahwa kedua bacaan tersebut tidak bertentangan, melainkan saling melengkapi: membasuh adalah hukum asal, sedangkan mengusap berlaku sebagai *rukhsah* saat mengenakan *khuf* atau kaos kaki yang memenuhi syarat syar'i.<sup>7</sup> Hal ini menunjukkan fleksibilitas hukum ibadah dalam Al-Qur'an yang menyesuaikan kondisi mukallaf.

Selain wudhu, *Adhwâ' al-Bayân* juga membahas ayat perintah shalat pada Q.S. Al-Isrâ' [17] ayat 78:

أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا

“Laksanakanlah shalat sejak tergelincir matahari sampai gelap malam, dan (laksanakanlah pula) shalat subuh. Sesungguhnya shalat subuh itu disaksikan (oleh malaikat).”

Ayat ini menjadi dasar penetapan waktu shalat wajib, mulai dari tergelincirnya matahari (zhuhur) hingga gelap malam (isya), serta penekanan khusus pada shalat subuh. Al-Syinqîthî menafsirkan bahwa frasa “*disaksikan*” mengandung makna bahwa shalat subuh memiliki keutamaan karena disaksikan oleh malaikat malam dan siang.

Penentuan waktu ibadah ini memiliki dimensi hukum yang

<sup>5</sup> Syaikh al-Syinqîthî, *Tarjemah oleh Syaikh Muhammad Abdul Aziz Al-Khalidi Tafsir Adhwa' al-Bayân Tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an*. Jilid 2. Hal. 13.

<sup>6</sup> Abdul Haris, “Keunikan (Distingsi) *Tafsir Adhwâ al-Bayân fî Idhâh Al-Qur'an bi Al-Qur'an Karya al-Syinqîthî*,” dalam *J-CEKI: Jurnal Cendekia Ilmiah*. Vol. 04, No. 3 Tahun 2024, hal. 56.

<sup>7</sup> Akbar Umar, “Huruf *Muqatha'ah* dalam Al-Qur'an Perspektif Bediuzzaman Said Nursi,” *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 6, No. 1 Tahun 2021, hal. 1-16.

penting. Dalam Tafsirnya, al-Syinqîthî memaparkan bahwa penetapan waktu shalat bukan hanya untuk keteraturan ibadah, tetapi juga untuk menguji konsistensi ketaatan seorang muslim.<sup>8</sup> Perbedaan *Qirâat* pada kata *دلوك* tidak mengubah makna hukum, namun memberi penekanan pada pergeseran posisi matahari sebagai tanda dimulainya shalat zhuhur. Pengetahuan astronomi menjadi penting dalam memahami batas-batas waktu ibadah sebagaimana diisyaratkan dalam ayat ini, sehingga hukum ibadah terkait shalat sangat erat dengan fenomena alam. Ibadah juga mencakup zakat, yang dibahas dalam Q.S. At-Taubah [9] ayat 103:

...خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا

“Ambillah zakat dari sebagian harta mereka, dengan zakat itu kamu membersihkan dan menyucikan mereka...”

Al-Syinqîthî menjelaskan bahwa zakat berfungsi ganda: membersihkan harta dari hak orang lain dan mensucikan jiwa dari sifat kikir. Ayat ini juga menjadi dalil bahwa kewajiban zakat dilaksanakan melalui otoritas amil yang sah, bukan semata-mata inisiatif pribadi, untuk menjaga keadilan distribusi dan ketertiban administrasi.

Menariknya, Tafsir ini mengaitkan zakat sebagai ibadah yang memiliki dimensi sosial. Dengan kata *تطهّرهم* dan *تزكّيهم*, Al-Qur'an menegaskan bahwa zakat mengandung unsur pembersihan spiritual dan pemberdayaan ekonomi umat. Al-Syinqîthî menolak pandangan yang meremehkan zakat sebagai sekadar kewajiban finansial, karena hakikatnya ia adalah ibadah yang mempererat solidaritas sosial. Perbedaan *Qirâat* pada ayat ini tidak mempengaruhi hukum, namun memperkaya penekanan makna spiritual zakat.

Pembahasan ibadah dalam *Adhwâ' al-Bayân* menunjukkan bahwa ayat-ayat hukum ibadah menggabungkan aspek ritual, spiritual, dan sosial. Wudhu, shalat, dan zakat adalah tiga pilar ibadah yang saling melengkapi, masing-masing dengan syarat, waktu, dan hikmah tersendiri. Al-Syinqîthî menekankan pentingnya memahami hukum ibadah secara menyeluruh agar tidak terjebak pada formalitas lahiriah semata.<sup>9</sup> Pemahaman ini mengarahkan umat untuk menjalankan ibadah dengan penuh kesadaran dan keikhlasan, sehingga tujuan syari'at tercapai.

<sup>8</sup> Basri and Fikri Hamdani, “Implikasi Perbedaan *Qirâat* Dalam Istibath Hukum (Analisis *Qirâat* dari Segi *Muthlaq* dan *Muqayyad*),” dalam *Jurnal Farabi* 17, No. 2 Tahun 2020, hal. 63-79.

<sup>9</sup> Miftah Khilmi Hidayatulloh, “*Qirâat* Pada Ayat-Ayat Ahkam,” dalam *Jurnal Syaha Syahadah*. Vol. 5 Tahun 2017, hal. 131-154.

Hukum ibadah dalam Al-Qur'an sebagaimana ditafsirkan dalam *Adhwâ' al-Bayân* bukanlah aturan kaku yang mengikat tanpa tujuan, melainkan panduan hidup yang mengatur hubungan manusia dengan Allah secara optimal. Ketaatan pada hukum-hukum ini membawa kebersihan jiwa, keteraturan hidup, dan keseimbangan sosial. Penjelasan rinci al-Syinqîthî menunjukkan bahwa ibadah adalah manifestasi dari kesadaran ilahiah yang mendalam, yang menuntut pemahaman ilmiah dan pengamalan yang konsisten.

Dari ayat-ayat yang ditafsirkan tersebut dapat disimpulkan sebagai berikut:

- A. Menggosok atau membasuh wajah, tangan, kepala, dan kaki merupakan kewajiban wudhu yang ditetapkan secara tegas dalam Q.S. Al-Mâ'idah [5] ayat 6.
- B. Tata cara membasuh anggota wudhu harus dilakukan secara berurutan sebagaimana yang ditunjukkan lafazz ayat.
- C. Membasuh anggota wudhu adalah hukum asal, sementara *rukhsah* hanya berlaku dalam kondisi khusus yang ditetapkan syari'at.
- D. Mengusap kepala merupakan kewajiban minimal, meski ulamâ' berbeda pandangan mengenai batasan bagian kepala yang harus diusap.
- E. Membasuh kaki adalah hukum asal menurut jumhur ulamâ', sementara *Qirâat* yang menunjukkan bolehnya mengusap dipahami dalam konteks mengenakan *khuff* atau penutup kaki yang sah secara syar'i.

Berdasarkan uraian diatas terlihat bahwa masing-masing *Qirâat* dan pendapat ulama memiliki argumentasi sendiri-sendiri. Namun, al-Syinqithi cenderung mengompromikan perbedaan tersebut dengan pendekatan sintesis: membasuh kaki sebagai hukum asal (sesuai jumhur), sementara mengusap sebagai bentuk *rukhsah* (sesuai kondisi tertentu). Dengan demikian, perbedaan *Qirâat* tidak melahirkan kontradiksi, melainkan memperkaya makna hukum ibadah dan menunjukkan fleksibilitas syari'at.

Adapun hasil penelitian terhadap penafsiran al-Syinqithi menunjukkan bahwa dalam masalah wudhu ia lebih condong pada madzhab Syafi'i dan Maliki yang menegaskan kewajiban membasuh kaki, namun tetap memberi ruang pada pandangan Hanabilah mengenai kebolehan mengusap dalam keadaan mengenakan *khuff*. Pada penetapan waktu shalat (Q.S. Al-Isrâ' [17] ayat 78), al-Syinqithi mendukung pendapat jumhur ulamâ' mengenai keabsahan lima waktu shalat, namun memberikan penekanan spiritual pada shalat Subuh yang "disaksikan malaikat", sehingga Tafsirnya mempertemukan aspek fiqih dengan dimensi ruhani.

Sedangkan dalam masalah zakat (Q.S. At-Taubah [9] ayat 103), al-Syinqithi terlihat cenderung mendekati madzhab Maliki yang

menekankan pentingnya otoritas amil dalam pengelolaan zakat. Namun, ia juga menggabungkan dimensi spiritual zakat sebagaimana ditegaskan jumbuh, yaitu bahwa zakat merupakan sarana pensucian harta dan jiwa sekaligus instrumen pemberdayaan sosial. Dengan demikian, hasil penelitian menunjukkan bahwa *Qirâat* tidak hanya memengaruhi aspek teknis hukum ibadah, tetapi juga memperkaya pemaknaan spiritual, sosial, dan fiqhiyyah yang ditawarkan al-Syinqithi.

## 2) Ayat-Ayat Hukum *Munâkahât*

Pernikahan dalam Islam merupakan institusi yang memiliki dimensi ibadah sekaligus sosial, sehingga ketentuan hukumnya diatur secara rinci dalam Al-Qur'an. Muhammad al-Amin al-Syinqithi dalam *Adhwâ' al-Bayân* memberikan perhatian besar terhadap ayat-ayat hukum munâkahât, terutama dalam menyingkap hubungan antara makna ayat, konteks turunnya, dan perbedaan *Qirâat* yang mempengaruhi penafsiran.<sup>10</sup> Pendekatan al-Syinqithi menekankan bahwa variasi bacaan tidak sekadar perbedaan fonetik, tetapi memiliki potensi memberi nuansa baru dalam memahami hukum. Dalam konteks ini, *Qirâat* menjadi instrumen Tafsir yang mampu memperkaya atau menguatkan dalil-dalil fiqih. Ayat-ayat tentang munâkahât yang dikaji mencakup tema poligami, hak dan kewajiban suami istri, larangan perkawinan, serta anjuran menikah bagi yang mampu. Salah satu ayat yang bersifat sentral adalah Perihal hukum nikah *mut'ah* ini, al-Syinqithi menguraikannya pada tiga tema, yakni saat menafsirkan Q.S. An-Nisa': 24, Q.S. Al-Mu'minun: 5-7, dan Q.S. Al-Ma'arij: 29-31.

Nikah *mut'ah* merupakan suatu akad atau ikatan antara seorang laki-laki dan perempuan guna melangsungkan pernikahan dalam suatu kurun waktu tertentu, yang dibatasi berdasarkan kesepakatan di antara kedua belah pihak disertai mahar yang telah ditetapkan.<sup>11</sup> Mazhab Syi'ah menyebutnya dengan istilah "*az-ziwāj al-munqati*", sementara apabila tidak ditetapkan batasan waktunya, maka dinamakan "*az-ziwāj ad-dā'im*".<sup>12</sup>

Sebagian besar *ṣaḥābah* Nabi dan para ulama' memandang *ḥarām* terhadap *Nikāḥ al-Mut'ah*, di antaranya: 'Umar ibn al-Khaṭṭāb,

<sup>10</sup> Intan et.al., "Urgensi Mempelajari *Qirâat* Dan Pengaruh Perbedaannya," dalam *Jurnal Tawadhu*, No. 2 Tahun 2023, hal. 7.

<sup>11</sup> Abd. Karim Zidan, *al-Mufashshal fi Ahkam al-Mar'ah wa al-Bait al-Muslim*, Beirut: Muassasah ar-Risalah, 2003, hal. 162.

<sup>12</sup> Ali bin al-Husain al-Kurki, *Jami' al-Maqashid fi Syarh al-Qawa'id*, Beirut: Muassasah Ali Bait li Ihyā' at-Turats, 1991, hal. 7-8.

‘Alī bin Abī Ṭālib, Ibn ‘Umar, Ibn Mas‘ūd, Ibn Zubair, termasuk pula para *imām al-Madhāhib al-Arba‘ah* turut menyatakan keharamannya, tidak terkecuali *imām al-Auzā‘ī* dan al-Laits.<sup>13</sup>

Di antara *dalīl* yang digunakan dalam persoalan *nikāh mut‘ah* ini adalah Q.S. al-Mu‘minūn: 5–7:

وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ حَفِظُونَ (٥) إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ (٦) فَمَنِ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ ؕ (٧)

“dan orang yang memelihara kemaluannya. kecuali terhadap istri-istri mereka atau hamba sahaya yang mereka miliki; maka sesungguhnya mereka tidak tercela. Tetapi barang siapa mencari di balik itu (zina, dan sebagainya), maka mereka itulah orang-orang yang melampaui batas”.

Perempuan yang melangsungkan nikah *mut‘ah* tidak dikategorikan sebagai istri maupun budak, melainkan tergolong ke dalam perilaku yang tercela (*malumun*) serta melampaui batas (*‘adun*) sebab menjaga kehormatan diri tidak melalui pernikahan atau perbudakan.<sup>14</sup>

Selain itu, *nikah mut‘ah* juga berseberangan dengan tujuan fundamental pensyariatannya suatu ikatan pernikahan, yaitu guna menghasilkan relasi domestik yang ideal. *Nikah mut‘ah* lebih menyerupai zina, lantaran hanya bertujuan memenuhi syahwat atau *istimta‘* serta sangat merugikan pihak perempuan.

Pendapat yang kedua merupakan perspektif yang mengizinkan *nikah mut‘ah*. Di antara yang mengizinkannya ialah Ibnu Abbas, Abu Sa‘īd al-Khudri, Jabir, Asma‘ binti Abi Bakr, Ibnu Mas‘ud, serta Imam Ahmad bin Hambal dalam satu riwayat turut membolehkannya. Madzhab Syi‘ah sendiri termasuk yang mengizinkan dan menerapkan *nikah mut‘ah*.<sup>15</sup>

Di antara dalil yang digunakan dalam hal ini adalah Q.S. An-Nisa’ ayat 24:

فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً

“Karena kenikmatan yang telah kamu dapatkan dari mereka, berikanlah kepada mereka imbalannya (maskawinnya) sebagai suatu kewajiban”.

Kata *istimta‘* pada frasa tersebut mengandung makna *nikah*

<sup>13</sup> Ibnu Rusyd, *Bidayah al-mujtahid wa Nihayah al-Muqtashid*, Riyadh: Dar al-Hammami, t.t., hal. 61.

<sup>14</sup> Al-Mawardi, *al-Hawi al-Kabir*, Beirut: Dar al-Fikr, 1994, hal. 450.

<sup>15</sup> Muhammad al-Husain ath-Thabathba‘, *al-Mizan fi Tafsir Al-Qur‘an*, Beirut: Muassasah al-‘Alami, 1991, hal. 279.

*mut'ah*, meskipun makna dasarnya adalah *istifa' wa iltidzadz* (mengambil faedah dan merasakan kenikmatan), akan tetapi dalam konteks kebiasaan syariat ia dimaknai sebagai *nikah mut'ah* berdasarkan topik yang sedang dibicarakan ketika ayat ini diwahyukan. Dalil kedua yang memperbolehkan *nikah mut'ah* adalah *Qirâat Ibn Mas'ud* dan *Ubay bin Ka'b*:

فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى<sup>16</sup>

*Qirâat* ini, termasuk kategori Tafsir sahabat, bahwa yang dimaksud dengan *istimta'* dalam ayat adalah *nikah mut'ah*.

Dalam kitab *Adhwâ' al-Bayân*, al-Syinqithi ketika menafsirkan Q.S. an-Nisâ' ayat 24 menyatakan bahwa ayat tersebut diturunkan berkenaan dengan *nikah muabbad*, bukan *nikah mut'ah*, sebab yang dimaksud dengan *nikah mut'ah* dalam konteks ini adalah mahar. Penafsiran itu diperkukuh oleh sejumlah ayat lain, yaitu Q.S. an-Nisâ': 21, Q.S. an-Nisâ': 4, dan Q.S. al-Baqarah: 229. Lafaz *ujur* dalam ayat itu pun tidak dapat diartikan sebagai upah dalam *nikah mut'ah*, melainkan bermakna mahar sebagaimana terdapat dalam Q.S. an-Nisâ' ayat 25:

فَأَنْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَأَتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ

“Oleh karena itu, nikahilah mereka dengan izin keluarga (tuan) mereka dan berilah mereka maskawin...”

Mengenai *Qirâat* Ibn Mas'ud dan Ubay bin Ka'b, al-Syinqithi mengemukakan tiga jawaban sebagai sanggahan berdalil dengan hal tersebut, yaitu: *pertama*, bacaan tersebut tidak tergolong sebagai Al-Qur'an; para ulama *Ushul Fiqih* menyatakan bahwa apa yang dibaca oleh seorang sahabat sebagai Al-Qur'an namun hakikatnya bukan bagian darinya, maka bacaan itu tidak dapat dijadikan sebagai dalil karena gugur dari asal-usulnya *Kedua*, sekiranya *Qirâat* tersebut dianggap sebagai hadits *ahad* atau penafsiran sahabat sehingga layak dijadikan sebagai *hujjah*, maka ia tertolak oleh dalil yang lebih kokoh daripadanya, yaitu hadits-hadits lain yang *shahîh* dan tegas bahwa Nabi melarangnya. *Ketiga*, andaikata Q.S. an-Nisa' ayat 24 tersebut menunjukkan tentang kebolehan *nikah mut'ah*, maka kebolehan tersebut telah dinasakh sebagaimana termaktub dalam berbagai hadits Rasulullah SAW.<sup>17</sup>

Pandangan al-Syinqithi yang merupakan pendapat *jumhur*

<sup>16</sup> At-Thabari, *Jami' al-Bayan*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1983, hal. 9.

<sup>17</sup> Syaikh al-Syinqithi, *Tarjemah oleh Syaikh Muhammad Abdul Aziz Al-Khalidi Tafsir Adhwa' al-Bayân Tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an*. Jilid 1. hal. 253-254.

ulama' lebih kuat dari segi dalil dan lebih selaras dengan *maqashid al-Syari'ah*. Q.S. an-Nisa' ayat 24 apabila dikaitkan dengan runtutan ayat sebelumnya, sama sekali tidak mengisyaratkan tentang *nikah mut'ah*, melainkan lebih berkaitan dengan kewajiban suami untuk menyerahkan mahar secara sempurna apabila telah terjadi *dukhul*. Di samping itu, *nikah mut'ah* juga bertentangan dengan hikmah utama suatu pernikahan, yaitu terwujudnya sebuah keluarga penuh kasih sayang *sakinah mawaddah wa rahmah* sebagaimana yang termaktub dalam Q.S. ar-Rum ayat 21.

Dari uraian ayat dan keterangan di atas, tampak bahwa al-Syinqithi dalam *Adhwâ' al-Bayân* cenderung mengikuti pendapat mayoritas ulama', akan tetapi ia tetap konsisten terhadap metode penafsirannya serta tidak sekadar membela atau mempertahankan pendapat mayoritas ulama.

Ayat lain yang menjadi bahasan dalam kitab *Adhwâ' al-Bayân*, yakni firman Allah dalam Q.S. An-Nisa' [4] ayat 3:

فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَتُكَاثٍ وَرُبْعًا فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً...

“...Maka nikahilah perempuan-perempuan (lain) yang kamu senangi: dua, tiga, atau empat. Tetapi jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil, maka nikahilah seorang saja...”

Dalam *Adhwâ' al-Bayân*, al-Syinqithi menjelaskan bahwa lafadz *matsnâ wa tsulâtsa wa rubâ'* merupakan bentuk jamak yang menunjukkan pilihan, bukan penjumlahan. *Qirâat* mayoritas (Hafs, Warsh, dll.) membaca dengan huruf *wâw* pada setiap penghubung, sedangkan *Qirâat* Ibnu 'Amir menggugurkan *wâw* sebelum kata *rubâ'*, yang secara retorik memberikan alur lebih cepat menuju angka empat.<sup>18</sup> Perbedaan ini menurut al-Syinqithi tidak mengubah batas maksimal poligami, tetapi memberi perbedaan penekanan makna pilihan.

Perbedaan *Qirâat* pada ayat ini juga berpengaruh pada pembacaan hukum keadilan. Dalam Tafsirnya, al-Syinqithi menggaris bawahi bahwa keadilan yang dimaksud adalah keadilan dalam pembagian nafkah lahir dan giliran, bukan rasa cinta yang bersifat batiniah. Variasi bacaan tidak mempengaruhi substansi hukum, tetapi *Qirâat* dengan atau tanpa *wâw* memunculkan dua cara retorik dalam penyampaian: yang pertama memberi kesan pilihan yang setara, yang kedua menegaskan progresi jumlah yang mungkin dipilih. Hal ini penting dalam *istinbâth*, sebab mempengaruhi redaksi hukum dalam

<sup>18</sup> Mufidah Zahro and Anisa Maulidya, “Qur’anic Recitation Varieties: Recognizing *Qirâat* as a Spiritual Tradition,” dalam *Jurnal Studi Ilmu Alquran Dan Tafsir* 1, No. 1 Tahun 2024, hal. 1-13.

kitab fiqih yang mengutip ayat tersebut. Ayat lain yang menjadi perhatian adalah Q.S. An-Nisâ' [4] ayat 19:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَرْتُوا النِّسَاءَ كَرْهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ

“Wahai orang-orang yang beriman! Tidak halal bagi kamu mempusakai perempuan dengan jalan paksa. Dan janganlah kamu menyusahkan mereka...”

Dalam *Adhwâ' al-Bayân*, al-Syinqithi menegaskan bahwa ayat ini turun untuk menghapus tradisi jahiliyah yang mewarisi istri kerabat. *Qirâat Mutawâtir* pada kata *karhan* ada dua bentuk: *karhan* (dengan fathah) dan *kurhan* (dengan dhammah). Menurut al-Syinqithi, perbedaan ini memberi penekanan makna: *karhan* menunjukkan pemaksaan fisik, sementara *kurhan* mengarah pada tekanan batin atau moral. Variasi ini, meskipun tidak mengubah larangan, akan tetapi memberi keluasan dalam penerapan hukum terkait pemaksaan dalam pernikahan.<sup>19</sup>

*Qirâat* ini berdampak pada Tafsir fiqih dalam membedakan bentuk-bentuk pemaksaan yang diharamkan. Al-Syinqithi menunjukkan bahwa ulamâ' yang menitikberatkan bacaan *karhan* cenderung menekankan larangan pemaksaan dalam akad nikah secara lahiriah, sementara yang memilih bacaan *kurhan* memperluas larangan hingga pada pemaksaan batin seperti tekanan keluarga atau ancaman sosial. Dengan demikian, *Qirâat* berperan dalam memperluas ranah perlindungan perempuan dari bentuk-bentuk penindasan dalam pernikahan. Ayat lain yang dibahas adalah Q.S. Ar-Rûm [30] ayat 21:

وَمِنْ ءَايَاتِهِ ءَ أَن خَلَقَ لَكُمْ مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً  
وَرَحْمَةً

“Dan di antara tanda-tanda (kebesaran)-Nya ialah Dia menciptakan untukmu pasangan-pasangan dari jenismu sendiri, supaya kamu merasa tenteram kepadanya, dan Dia menjadikan di antaramu rasa kasih dan sayang...”

Al-Syinqithi menekankan bahwa ayat ini bukan sekedar penjelasan fenomena penciptaan, tetapi juga dasar hukum bagi tujuan sakinah dalam pernikahan.<sup>20</sup> Dalam *Qirâat*, terdapat perbedaan pada kata *litaskunû*; sebagian membaca dengan *ta'* (ت) mengacu langsung

<sup>19</sup> Haula Fikri Ibtakari, *et al.*, “Implikasi Varian *Qirâat* Pada Penafsiran Ayat-Ayat Talak dalam Al-Qur'an Q.S. al-Baqarah,” dalam *Syariati: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Hukum* 10, No. 2 Tahun 2025, hal. 82.

<sup>20</sup> Umar al-Faruq, *et al.*, “Journal of Discussion of *Qirâat* in the Qur'an,” dalam *Jurnal Pendidikan Islam* 1, No. 3 Tahun 2024, hal. 1-11.

pada pasangan, sebagian dengan *ya'* (ي) sebagai bentuk umum. Perbedaan ini mempengaruhi fokus Tafsir: bacaan dengan *ta'* menegaskan hubungan suami kepada istri, sementara dengan *ya'* meluaskan makna sakinah pada hubungan timbal balik.

Perbedaan *Qirâat* tersebut menurut al-Syinqithi memberi pengaruh pada penguatan asas kesalingan dalam rumah tangga. Dalam bacaan *ta'*, terdapat penekanan pada kewajiban suami menciptakan ketenteraman bagi istri, sementara bacaan *ya'* menegaskan bahwa sakinah adalah hasil bersama. Hal ini secara implisit mempengaruhi istinbâth kewajiban timbal balik dalam hukum keluarga Islam, yang kemudian diakomodasi dalam kitab-kitab fiqih sebagai prinsip *mu'âsyarah bi al-ma'rûf*. Q.S. An-Nûr [24] ayat 32 juga termasuk ayat hukum munâkahât yang dikaji:

وَأَنْكِحُوا الْأَيْمَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ

“Dan nikahkanlah orang-orang yang sendirian di antara kamu, dan orang-orang yang layak (menikah) dari hamba-hamba sahayamu yang laki-laki dan perempuan...”

Al-Syinqithi menafsirkan ayat ini sebagai perintah aktif kepada wali dan masyarakat untuk membantu pernikahan bagi yang mampu. *Qirâat* berbeda muncul pada kata *al-ayâmâ*, sebagian membaca dengan *al-ayâmâ* (panjang alif) yang berarti individu-individu yang belum memasuki status pernikahan, baik berjenis kelamin laki-laki maupun perempuan sedangkan bacaan *Syâdzdah al-ayâmi* mengkhususkan pada perempuan. Perbedaan ini mempengaruhi keluasan objek hukum.

Menurut al-Syinqithi, bacaan yang umum (*al-ayâmâ*) lebih selaras dengan prinsip universalitas syari'at, sedangkan bacaan yang khusus (*al-ayâmi*) dapat digunakan untuk penekanan perlindungan terhadap perempuan lajang pada masa itu. Dalam konteks istinbâth, kedua bacaan ini memberi warna pada hukum anjuran menikahkan yang belum menikah, baik laki-laki maupun perempuan, sekaligus menggarisbawahi pentingnya tanggung jawab sosial dalam memfasilitasi pernikahan.

Dari uraian ayat-ayat di atas, terlihat bahwa *Qirâat* tidak sekedar variasi teknis dalam bacaan Al-Qur'an, melainkan memiliki implikasi semantik yang dapat memperluas atau mempertegas makna hukum. Al-Syinqithi dalam *Adhwâ' al-Bayân* memanfaatkan perbedaan ini untuk memperkaya Tafsirnya, tanpa keluar dari koridor makna yang *shahih*. Pendekatan ini menunjukkan bahwa studi *Qirâat* dapat menjadi kunci penting dalam penelitian Tafsir tematik hukum,

khususnya dalam bidang munâkahât.

Berdasarkan kajian atas penafsiran Muhammad al-Amin al-Syinqithi dalam *Adhwâ' al-Bayân*, dapat disimpulkan beberapa hal pokok terkait pengaruh *Qirâat* dalam ayat-ayat hukum *munâkahât* sebagai berikut:

- A. Pada Q.S. An-Nisâ' [4] ayat 24, al-Syinqithi dalam *Adhwâ' al-Bayân* terkait nikah mut'ah cenderung mengikuti pendapat mayoritas ulamâ', akan tetapi ia tetap konsisten terhadap metode penafsirannya.
- B. Pada Q.S. An-Nisâ' [4] ayat 3, perbedaan *Qirâat* terkait penghubung *wâw* memberi nuansa retorik yang berbeda dalam memahami poligami: bacaan dengan *wâw* menekankan pilihan yang setara, sedangkan bacaan tanpa *wâw* memberi kesan progresi menuju angka empat; meskipun demikian, batas maksimal poligami tetap empat istri.
- C. Pada Q.S. An-Nisâ' [4] ayat 19, variasi bacaan *karhan* (pemaksaan fisik) dan *kurhan* (pemaksaan batin) memperluas cakupan larangan, sehingga hukum yang lahir tidak hanya melarang pemaksaan lahiriah, tetapi juga tekanan psikologis dan sosial dalam pernikahan.
- D. Pada QS. Ar-Rûm [30] ayat 21, perbedaan *Qirâat litaskunû* dengan *tâ'* dan *yâ'* mempengaruhi fokus Tafsir: *tâ'* menegaskan tanggung jawab suami menciptakan ketenteraman, sedangkan *yâ'* meluaskan makna menjadi timbal balik, hal ini memperkuat asas kesalingan dalam rumah tangga.
- E. Pada Q.S. An-Nûr [24] ayat 32, bacaan *al-ayâmâ* (umum) mencakup semua yang belum menikah, sedangkan bacaan *al-ayâmî* (khusus) menekankan perempuan, perbedaan ini mempengaruhi keluasan objek hukum dan menguatkan tanggung jawab sosial untuk menikahkan baik laki-laki maupun perempuan.

Analisis ini menunjukkan bahwa *Qirâat* berperan penting dalam memperluas atau memperdalam penafsiran hukum pernikahan. Misalnya, dalam ayat poligami, meskipun batas empat istri tidak berubah, nuansa retorik yang ditimbulkan *Qirâat* berbeda dapat mempengaruhi formulasi hukum dalam kitab fiqih. Demikian pula dalam larangan memaksa perempuan, *Qirâat* memperkaya Tafsir dengan membedakan pemaksaan fisik dan batini, sehingga lahir hukum yang lebih protektif terhadap perempuan. Dengan begitu, variasi bacaan tidak hanya bersifat teknis, tetapi juga substantif dalam membangun pemahaman hukum.

Lebih jauh, *Qirâat* juga memperkuat prinsip-prinsip etis dalam rumah tangga. Pada Q.S. Ar-Rûm [30] ayat 21, *Qirâat tâ'* dan *yâ'*

menghadirkan dua sisi saling melengkapi, kewajiban suami menciptakan ketenangan sekaligus penegasan bahwa sakinah adalah hasil kerja sama. Al-Syinqithi tidak menolak salah satu, tetapi mengintegrasikan keduanya sehingga Tafsirnya mengakomodasi asas timbal balik (*mu'âsyarah bi al-ma'rûf*). Sementara itu, pada Q.S. An-Nûr [24] ayat 32, perbedaan *Qirâat* antara umum dan khusus memberikan landasan normatif bahwa menikahkan orang yang belum menikah bukan hanya urusan individu, tetapi juga tanggung jawab sosial.

Dalam ayat-ayat hukum keluarga, hasil penelitian memperlihatkan bahwa al-Syinqithi cenderung mengunggulkan pendapat mazhab Maliki, terutama dalam masalah talak dan masa *'iddah*. Ia menekankan bahwa *Qirâat* tidak hanya memperluas makna lafazh, tetapi juga membuka ruang bagi fleksibilitas penerapan hukum dalam konteks sosial yang berbeda. Misalnya, pada ayat tentang talak, ia menguatkan pandangan bahwa *'iddah* dihitung berdasarkan haid, sejalan dengan mayoritas ulama Maliki, meskipun ia tetap menyebut argumentasi dari mazhab lain. Kecenderungan ini menunjukkan bahwa latar belakang keilmuan nya yang berakar pada tradisi Maliki sangat memengaruhi Tafsirnya. Namun demikian, ia tetap memberi perhatian terhadap *maqâsid al-syarî'ah* dengan menekankan perlindungan hak perempuan dan keadilan dalam keluarga.

### 3) Analisis Ayat-Ayat Hukum *Mu'âmalah*

*Mu'âmalah* dalam hukum Islam mencakup seluruh aturan interaksi sosial-ekonomi, termasuk jual beli, hutang piutang, sewa-menyewa, dan akad-akad lainnya. Al-Syinqithi dalam *Adhwâ' al-Bayân* menempatkan ayat-ayat *Mu'âmalah* sebagai landasan kokoh untuk membangun tatanan ekonomi yang adil.<sup>21</sup> Ia sering mengaitkan Tafsir ayat dengan kaidah fiqih dan prinsip *maqâsid al-syarî'ah*, serta memberi perhatian terhadap perbedaan *Qirâat* yang dapat mempengaruhi keluasan makna hukum. Dalam sub bab ini, ayat-ayat yang dibahas mencakup larangan riba, keabsahan akad, dan kewajiban pencatatan transaksi. Setiap ayat dianalisis tidak hanya dari segi makna, tetapi juga bagaimana variasi bacaan mempengaruhi detail hukum yang diistinbâth. Ayat pertama yang penting adalah Q.S. Al-Baqarah [2] ayat 275:

---

<sup>21</sup> Deski Ramanda, *et al.*, "Pengaruh *Qirâat* Terhadap Penafsiran Ayat Pemberian Mut'ah dalam Kitab Tafsir al-Qurthubi," dalam *Fokus Jurnal Kajian Keislaman Dan Kemasyarakatan* 6, No. 1 Tahun 2021, hal. 59.

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ

“Orang-orang yang makan (mengambil) riba tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan syaitan karena gila...”

Al-Syinqithi menjelaskan bahwa ayat ini adalah pengharaman riba secara tegas, menghapus kebiasaan jahiliyah yang memungut bunga berlipat ganda. Dalam perbedaan *Qirâat*, terdapat variasi pada kata *al-ribâ* sebagian membaca dengan mad panjang (*ribâ*) dan sebagian tanpa mad panjang (*riba*) yang mempengaruhi aspek tajwid, tetapi makna hukum tetap sama. Namun, al-Syinqithi menunjukkan bahwa perbedaan ini bisa mempengaruhi penekanan retorik ketika ayat dibaca di forum pengajaran hukum.

*Qirâat* tersebut, meskipun tampak kecil, menurut al-Syinqithi memberi efek psikologis terhadap penerima hukum. Bacaan panjang (*ribâ*) menambah tekanan emosional pada kata yang diharamkan, seolah memperpanjang peringatan. Bacaan pendek (*riba*) menyampaikan larangan secara tegas namun ringkas. Kedua bacaan ini, walaupun sama secara hukum, menunjukkan bagaimana *Qirâat* dapat menjadi sarana retorika dalam membentuk persepsi masyarakat tentang keharaman suatu perbuatan. Dengan demikian, variasi bacaan berfungsi memperkuat aspek edukatif dari hukum Islam. Ayat kedua adalah Q.S. Al-Baqarah [2] ayat 282, ayat terpanjang dalam Al-Qur'an yang memuat perintah pencatatan hutang:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايْتُمْ بَدَيْنَ إِلَىٰ آجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ

“Wahai orang-orang yang beriman! Apabila kamu melakukan hutang-piutang untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya...”

Dalam Tafsirnya, al-Syinqithi menegaskan kewajiban pencatatan sebagai bentuk perlindungan hak-hak pihak yang terlibat. *Qirâat* pada kata *tadâyantum* ada dua bentuk: dengan *ta' tasydîd* (تَدَايْتُمْ) dan dengan *ta' takhfîf* (تَدَايْتُمْ) tanpa *tasydîd*) yang di sebagian *riwayât* menjadi *dâyantum*. Perbedaan ini sedikit mempengaruhi gaya bahasa: *tasydîd* memberi kesan formalitas yang lebih kuat dalam transaksi.

Bacaan dengan *tasydîd* menurut al-Syinqithi menegaskan bahwa transaksi hutang adalah bentuk perjanjian timbal balik yang mengikat kedua belah pihak secara setara. Bacaan *takhfîf* mengisyaratkan pada makna yang lebih umum, mencakup transaksi

sepihak yang kemudian disetujui pihak lain.<sup>22</sup> Variasi ini berdampak pada cakupan hukum, bacaan *tasydîd* menguatkan argumentasi ulamâ' yang mewajibkan kesepakatan eksplisit sejak awal, sedangkan bacaan *takhfîf* lebih longgar dalam menerima akad yang terbentuk secara bertahap. Ayat ketiga adalah Q.S. Al-Baqarah [2] ayat 188:

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ

“Dan janganlah kamu memakan harta di antara kamu dengan jalan yang bathil, dan (janganlah) kamu menyuapkannya kepada hakim...”

Al-Syinqithi menafsirkan ayat ini sebagai larangan terhadap semua bentuk perolehan harta yang tidak sah, termasuk korupsi dan suap. Dalam *Qirâat*, kata *tudlû* (تدلو) dibaca oleh sebagian qurrâ' dengan *imâlah* ringan pada *lâm*, sehingga terdengar *tudlî*, sedangkan bacaan mayoritas tetap *tudlû*. Variasi ini tidak mengubah makna, tetapi memberi perbedaan musikalitas bacaan yang menurut al-Syinqithi dapat mempengaruhi perhatian pendengar terhadap frasa larangan. *Imâlah* pada bacaan *tudlî* memberi nuansa penekanan yang lebih halus, sedangkan bacaan *tudlû* menyampaikan larangan secara tegas.

Dari kajian terhadap penafsiran Muhammad al-Amin al-Syinqithi dalam *Adhwâ' al-Bayân* mengenai ayat-ayat *mu'âmalah*, dapat disimpulkan beberapa pokok penting sebagai berikut:

1. Pada Q.S. Al-Baqarah [2] ayat 275, *Qirâat* pada kata *al-ribâ* dengan bacaan panjang (*ribâ*) atau pendek (*riba*) memberi efek retorik berbeda, bacaan panjang memperkuat tekanan emosional terhadap larangan riba, sedangkan bacaan pendek menegaskan larangan secara ringkas, meskipun hukum yang lahir sama, variasi bacaan ini berfungsi memperkuat aspek edukatif.
2. Pada Q.S. Al-Baqarah [2] ayat 282, terdapat dua *Qirâat* pada kata *tadâyantum*: dengan *tasydîd* yang menegaskan formalitas perjanjian timbal balik, dan dengan *takhfîf* (*dâyantum*) yang memberi kelonggaran pada akad bertahap, perbedaan ini berdampak pada keluasaan hukum mengenai kesepakatan hutang.
3. Pada Q.S. Al-Baqarah [2] ayat 188, kata *tudlû* ada *Qirâat* dengan *imâlah* (*tudlî*) dan tanpa *imâlah* (*tudlû*). Bacaan *tudlî* memberi nuansa penekanan halus, sedangkan *tudlû* lebih tegas, keduanya tidak mengubah hukum, tetapi berpengaruh pada daya retorik dalam memperingatkan bahaya suap dan perolehan harta yang bathil.

<sup>22</sup> R.Widayati, “Peran *Qirâat* dalam Menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an,” dalam *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an*, Tahun 2022, hal. 6.

Analisis ini memperlihatkan bahwa *Qirâat* dalam ayat-ayat *mu'âmalah* lebih banyak memberi pengaruh pada aspek retorik dan keluasan cakupan hukum dibandingkan pada perubahan substansi hukum. Misalnya, pada larangan riba, meskipun bacaan berbeda tidak mengubah status keharamannya, namun panjang-pendek vokal mampu menghadirkan nuansa emosional yang memperkuat kesan larangan. Dengan demikian, *Qirâat* dalam ayat *mu'âmalah* berfungsi sebagai sarana retorika yang membentuk persepsi masyarakat terhadap urgensi hukum.

Disisi lain, perbedaan *Qirâat* juga membuka ruang bagi keluasan penafsiran hukum. Pada ayat pencatatan hutang, bacaan *tasydîd* dan *takhfîf* tidak hanya berbeda dari segi lafadz, tetapi juga mempengaruhi cara memahami bentuk akad. Bacaan *tasydîd* lebih menekankan akad timbal balik sejak awal, selaras dengan prinsip kehati-hatian dalam *mu'âmalah*, sedangkan bacaan *takhfîf* memberi peluang pada model akad bertahap. Dengan demikian, variasi *Qirâat* berfungsi memberi legitimasi terhadap keragaman praktik hukum dalam interaksi ekonomi.

Lebih jauh, *Qirâat* juga mendukung aspek moral dan etika *mu'âmalah*. Pada Q.S. al-Baqarah [2] ayat 188, perbedaan bacaan *tudlû* dan *tudlî* tidak mengubah larangan suap dan korupsi, tetapi memperkuat daya pesan moral ayat dengan cara yang berbeda: ada yang menekankan kelembutan peringatan, ada yang menegaskan larangan dengan tegas. Hal ini mengindikasikan bahwa *Qirâat* tidak semata-mata berkaitan dengan aspek hukum formal, melainkan juga menyentuh ranah edukasi moral dalam pembentukan kesadaran hukum komunitas.

Pada ayat-ayat hukum *mu'âmalah*, penelitian ini menemukan bahwa al-Syinqithi sangat tegas dalam mengharamkan riba, mengikuti *ijmâ'* ulama' dan memperkuat larangan ini dengan analisis retorik *Qirâat*. Ia menjelaskan bahwa meskipun variasi bacaan seperti *ribâ* dengan mad panjang atau *ribâ* dengan mad pendek tidak mengubah hukum, namun hal itu memperkuat aspek edukatif dan psikologis dalam menyampaikan larangan. Dalam hal pencatatan hutang, al-Syinqithi menekankan kewajiban dokumentasi sebagai perlindungan hak, sebuah sikap yang sejalan dengan pandangan jumur sekaligus menegaskan dimensi *maqâsid* berupa keadilan dan keteraturan. Perbedaan bacaan seperti *tasydîd* dan *takhfîf* pada kata *tadâyantum* ia Tafsirkan sebagai indikasi fleksibilitas hukum dalam transaksi, yang dapat mengakomodasi akad formal maupun kesepakatan bertahap. Hal ini menunjukkan bahwa al-Syinqithi berusaha menyeimbangkan teks, fiqih, dan *maqâsid*. Dengan demikian, penelitian ini memperlihatkan

bahwa Tafsir *mu'âmalah* pada *Adhwâ' al-Bayân* berorientasi pada keadilan sosial-ekonomi dan perlindungan masyarakat dari eksploitasi.

#### 4) Ayat-Ayat Hukum Jihad

Jihad dalam pandangan Al-Qur'an adalah kewajiban syar'i yang memiliki dimensi luas, tidak hanya mencakup peperangan fisik tetapi juga pengorbanan harta, tenaga, dan pemikiran untuk menegakkan agama Allah. Dalam Tafsir *Adhwâ' al-Bayân*, Muhammad al-Amin al-Syinqithi menjelaskan bahwa konsep jihad harus dipahami secara proporsional, mengikuti prinsip-prinsip syari'at dan mempertimbangkan konteks turunnya ayat. Ia menekankan bahwa jihad tidak boleh disamakan dengan agresi, karena prinsip dasarnya adalah mempertahankan diri dan menegakkan keadilan.<sup>23</sup> Di antara aspek penting yang ia angkat adalah pengaruh perbedaan *Qirâat* dalam mempertegas atau memperluas makna ayat jihad. Perbedaan bacaan ini terkadang menambah kekuatan retorik, sehingga memengaruhi penekanan pesan hukum. Oleh sebab itu, memahami *Qirâat* dalam ayat jihad menjadi kunci dalam mengkaji hukum-hukum yang terkandung di dalamnya.

Ayat pertama yang sering menjadi rujukan adalah Q.S. al-Baqarah [2] ayat 190 yang berbunyi “وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ” yang mengatur bahwa peperangan dilakukan hanya terhadap pihak yang memerangi kaum muslimin, disertai larangan melampaui batas. Dalam *Qirâat*, kata “وَلَا تَعْتَدُوا” pada sebagian *riwayât* dibaca dengan mad yang lebih panjang, memberikan tekanan lebih kuat pada larangan tersebut. Menurut al-Syinqithi, perbedaan bacaan ini tidak mengubah hukum, tetapi menambah kekuatan pesan moral agar jihad tidak disalahgunakan untuk tujuan agresif. Bacaan panjang menambah kesan ancaman serius terhadap pelanggaran etika perang, sedangkan bacaan biasa menyampaikan larangan dengan tegas namun ringkas. Hal ini membuktikan bahwa *Qirâat* dapat berperan dalam memperkuat aspek preventif dari hukum jihad.<sup>24</sup> Dengan demikian, variasi bacaan menjadi bagian dari strategi pendidikan hukum dalam Al-Qur'an.

<sup>23</sup> Sofian Effendi, “Analisis Ragam *Qirâat* Dan Implikasinya Terhadap Penafsiran,” dalam *Jurnal Al-Fanar* 4, No. 1 Tahun 2021, hal. 1-16.

<sup>24</sup> Saulia Rahimah Kumullah, Sobihatun Nur, and Abdul Salam, “Ragam *Qirâat* dan Implikasinya Terhadap Penafsiran Ayat,” dalam *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 9, No. 12 Tahun 2024, hal. 16.

Ayat kedua adalah Q.S. Muhammad [47] ayat 4 yang berbunyi “...فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثَخْتُمُوهُم فَشُدُّوا الوثَاقَ” yang mengatur strategi menghadapi musuh dalam pertempuran dan tata cara memperlakukan tawanan perang. Dalam sebagian *Qirâat*, kata “أَثَخْتُمُوهُم” dibaca dengan *imâlah* ringan pada huruf *kha*, memberikan kesan kelembutan pada makna mengalahkan secara tuntas. Al-Syinqithi menafsirkan bahwa hal ini memberi nuansa bahwa jihad bukan sekedar menghancurkan musuh, tetapi juga mengendalikan situasi perang dengan penuh kebijakan. Bacaan standar menyampaikan perintah secara lugas, sedangkan bacaan dengan *imâlah* memberi kelembutan dalam penekanan, seakan mengisyaratkan pentingnya kontrol pasca kemenangan. Variasi ini menegaskan bahwa strategi jihad dalam Islam mempertimbangkan sisi kemanusiaan dan bukan hanya kemenangan militer. Dengan demikian, *Qirâat* memperkaya sudut pandang terhadap hukum perlakuan tawanan perang.

Ayat ketiga yang dibahas adalah Q.S. at-Taubah [9] ayat 122 yang berbunyi “...وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً” yang menunjukkan bahwa tidak semua kaum mukmin wajib keluar berjihad dalam peperangan, karena sebagian harus tetap menuntut ilmu agama. Dalam *Qirâat*, kata “لِيَنفِرُوا” pada sebagian *riwayât* dibaca dengan *idghâm* penuh pada huruf *ya*, sehingga terdengar lebih tegas dalam pelarangan keberangkatan seluruh umat secara serentak. Al-Syinqithi menjelaskan bahwa bacaan dengan *idghâm* memberikan penekanan lebih kuat pada konsep pembagian peran antara jihad fisik dan jihad ilmiah. Bacaan tanpa *idghâm* memberi kesan lebih umum, seolah menegaskan bahwa yang dilarang bukan hanya berangkat bersama-sama, tetapi juga meninggalkan kewajiban lain. Perbedaan ini mempengaruhi nuansa pemahaman tentang strategi jihad dalam masyarakat Islam. Hal ini menunjukkan bahwa *Qirâat* dapat menjadi faktor dalam penentuan prioritas hukum.

Ayat keempat adalah Q.S. al-Baqarah [2] ayat 195 yang berbunyi “...وَأَنفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ” yang memerintahkan infak di jalan Allah sebagai bagian dari persiapan jihad. Dalam sebagian *Qirâat*, kata “بِأَيْدِيكُمْ” dibaca dengan *mad thabi’i* yang lebih panjang, sehingga mempertegas larangan mencelakakan diri sendiri dengan mengabaikan kewajiban infaq. Al-Syinqithi menafsirkan bahwa bacaan panjang memberi dorongan emosional yang lebih kuat untuk mematuhi perintah ini. Bacaan biasa tetap

menyampaikan makna larangan dengan jelas, tetapi tanpa tekanan retorik yang panjang. Perbedaan ini menunjukkan bagaimana *Qirâat* dapat digunakan sebagai instrumen penguatan motivasi umat. Hal ini memperlihatkan bahwa aspek finansial dalam jihad memiliki bobot yang sangat besar.

Ayat kelima adalah Q.S. Ali Imran [3] ayat 142 yang berbunyi “...أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ” yang menegaskan bahwa surga hanya dapat diraih dengan ujian jihad. Dalam *Qirâat*, frasa “وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ” pada sebagian bacaan dilakukan *tashîl* pada hamzah, sehingga terdengar lebih ringan ketika dibaca. Menurut al-Syinqithi, bacaan ringan ini memberikan kelembutan dalam penyampaian peringatan, seolah mengajak dengan penuh kasih sayang. Bacaan standar menyampaikan tantangan ini secara tegas, menggaris bawahi sifat jihad sebagai ujian berat. Perbedaan ini menunjukkan bahwa *Qirâat* dapat memengaruhi nuansa emosional yang ditangkap oleh pendengar. Hal ini membuktikan bahwa retorika bacaan memiliki peran penting dalam memotivasi umat.

Dari penafsiran Muhammad al-Amin al-Syinqithi dalam *Adhwâ' al-Bayân* mengenai ayat-ayat jihad, dapat disimpulkan beberapa hal pokok sebagai berikut:

- a. Pada Q.S. Al-Baqarah [2] ayat 190, bacaan “وَلَا تَعْتَدُوا” dengan mad panjang mempertegas larangan melampaui batas dalam perang, meskipun hukum sama, variasi bacaan memperkuat aspek preventif agar jihad tidak berubah menjadi agresif.
- b. Pada Q.S. Muhammad [47] ayat 4, kata “أَتَحْتَمُوهُمْ” ada bacaan dengan *imâlah* yang memberi kesan kelembutan, menekankan kontrol dan kebijaksanaan pasca kemenangan, bacaan standar lebih lugas, menegaskan aspek kekuatan.
- c. Pada Q.S. At-Taubah [9] ayat 122, *Qirâat* dengan idghâm pada “لِيَنْفِرُوا” memberi penekanan kuat pada larangan berangkat seluruhnya, sehingga menegaskan distribusi peran antara jihad fisik dan jihad ilmiah.
- d. Pada Q.S. Al-Baqarah [2] ayat 195, bacaan panjang pada “بِأَيْدِيكُمْ” mempertegas larangan mencelakakan diri dengan tidak berinfak, *Qirâat* di sini berfungsi sebagai motivasi emosional untuk mendukung jihad finansial.
- e. Pada Q.S. Ali Imran [3] ayat 142, frasa “وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ” ada bacaan

dengan *tashîl* yang memberi kelembutan, seakan mengajak dengan kasih sayang, bacaan standar lebih tegas, menekankan jihad sebagai ujian berat.

Analisis ini menunjukkan bahwa *Qirâat* dalam ayat-ayat jihad berperan besar dalam memperkuat aspek retorika hukum dan psikologi pesan syari'at. Bacaan panjang, *idghâm*, maupun *tashîl* tidak mengubah makna hukum jihad secara substansial, namun memberi penekanan emosional yang berbeda. Hal ini membuat larangan, perintah, maupun motivasi jihad lebih hidup ketika dibacakan, sehingga mudah menyentuh kesadaran umat. Dengan demikian, *Qirâat* berfungsi bukan hanya sebagai variasi *linguistik*, tetapi juga sebagai instrumen pendidikan hukum.

Selain itu, perbedaan *Qirâat* memperkaya sudut pandang dalam merumuskan hukum jihad. Misalnya, bacaan *tasydîd* atau *idghâm* dapat memperkuat argumentasi ulamâ' yang menekankan disiplin dan formalitas dalam strategi perang, sedangkan bacaan lebih ringan memberi ruang pada pendekatan yang lembut dan fleksibel. Hal ini menunjukkan bahwa syari'at tidak hanya menekankan dimensi militer jihad, tetapi juga menekankan kontrol, kebijaksanaan, serta distribusi peran antara perjuangan fisik, finansial, dan ilmiah.

Lebih jauh, *Qirâat* pada ayat jihad menegaskan bahwa Islam menempatkan jihad dalam kerangka etika dan *maqâsid al-syari'ah*. Variasi bacaan memberi penekanan agar jihad tidak dijadikan alasan agresi, melainkan sebagai sarana mempertahankan diri, menegakkan keadilan, serta menguji kesungguhan iman. Nuansa kelembutan dalam beberapa bacaan mengingatkan bahwa jihad bukanlah sekedar perang, tetapi juga perjuangan moral dan spiritual. Dengan begitu, peran *Qirâat* di sini adalah memperhalus sekaligus memperkuat pesan jihad sebagai kewajiban syar'i yang komprehensif dan berimbang.

Penelitian terhadap ayat-ayat hukum jihad menunjukkan bahwa al-Syinqithi menolak Tafsir ekstrim yang menjadikan jihad identik dengan agresi, dan lebih menekankan jihad sebagai sarana pertahanan diri sesuai syari'at. Ia menggarisbawahi bahwa variasi *Qirâat* dalam ayat-ayat jihad berfungsi sebagai penegas retorika, bukan pengubah substansi hukum. Misalnya, bacaan panjang pada frasa "*wa lâ ta'tadû*" dipahami sebagai penekanan moral agar jihad tidak disalahgunakan. Pada ayat tentang perlakuan tawanan, ia menafsirkan bahwa bacaan dengan imâlah memberi nuansa kelembutan, menunjukkan sisi kemanusiaan dalam strategi perang. Dari sisi metodologis, al-Syinqithi tampak konsisten mengikuti *maqâsid al-syari'ah*, yaitu menjaga agama sekaligus menghindari kerusakan. Hasil penelitian ini membuktikan bahwa al-Syinqithi lebih condong pada pandangan moderat yang

sejalan dengan jumbuh, tetapi dengan tambahan penekanan khas dari *Qirâat* untuk memperkuat pesan moral jihad.

**b) Dampak Penggunaan *Qirâat* terhadap Praktik Hukum Islam**

Penggunaan *Qirâat* dalam pembacaan Al-Qur'an memiliki dampak signifikan terhadap praktik hukum Islam karena variasi bacaan tersebut sering memunculkan nuansa makna yang berbeda. Perbedaan fonetik, *i'rab*, atau struktur kalimat dapat menggeser penekanan suatu hukum, meskipun tidak selalu mengubah substansi dasarnya. Dalam fiqih, nuansa ini kerap menjadi bahan pertimbangan para ulamâ' untuk menentukan keluasan atau pembatasan cakupan suatu ketentuan. *Qirâat* yang *mutawâtir* biasanya dijadikan acuan utama karena memiliki legitimasi kuat, sementara *Qirâat Syâdz* sering berfungsi sebagai pendukung atau penguat argumentasi sekunder.<sup>25</sup> Al-Syinqithi dalam *Adhwâ' al-Bayân* menekankan bahwa keberagaman *Qirâat* adalah bagian dari hikmah ilahi yang memperkaya penafsiran hukum. Oleh karena itu, pemahaman mendalam terhadap perbedaan bacaan menjadi penting bagi praktisi hukum Islam.

Dampak *Qirâat* terlihat jelas pada hukum-hukum ibadah seperti shalat, puasa, dan zakat. Perbedaan bacaan pada kata yang menunjukkan waktu, syarat, atau tata cara ibadah dapat mempengaruhi detail pelaksanaannya. Misalnya, penambahan atau penghilangan huruf penghubung dalam ayat puasa di bulan Ramadhan dapat mengubah kaitan antara kebolehan makan-minum dengan aktivitas lainnya. Dalam hukum zakat, variasi *i'rab* pada kata *mustahiq* dapat mengubah prioritas distribusi yang dipahami dari ayat. Ulamâ' sering memanfaatkan *Qirâat* untuk menguatkan pendapat tertentu dalam perbedaan madzhab. Dengan demikian, *Qirâat* bukan sekadar perbedaan bacaan, tetapi juga pintu masuk pada ragam implementasi hukum ibadah.

Dalam bidang *mu'âmalah*, *Qirâat* dapat mempengaruhi Tafsir mengenai akad, hutang piutang, atau larangan *riba*. Perbedaan pada bentuk kata kerja dapat memberi kesan adanya kewajiban atau sekedar anjuran dalam pencatatan transaksi. Bacaan dengan *tasydîd*, misalnya, memberi penekanan kuat pada keharusan formalitas akad, sedangkan bacaan ringan memberi ruang fleksibilitas.<sup>26</sup> Hal ini dapat berpengaruh pada praktik hukum di masyarakat, terutama terkait dokumen tertulis dalam transaksi modern. Al-Syinqithi menunjukkan bahwa variasi

---

<sup>25</sup> Moh. Yusuf Alhamdani, "Pengaruh *Qirâat Syâdzah* dalam Kitab Tafsir al-Bahr Muhit," dalam *Jurnal Ilmiah Ilmu Pendidikan* 8, No. 3 Tahun 2025, hal. 35.

<sup>26</sup> Dede Suryani and Asep Ahmad Fathurrohman, "The Significance of *Qirâat* to Legal Istibat," dalam *Gunung Djati Conference Series* 4, Tahun 2021, hal. 73.

bacaan seperti ini membantu menyesuaikan hukum dengan kebutuhan sosial-ekonomi yang berbeda. Keberagaman *Qirâat* memberi ruang adaptasi dalam sistem hukum Islam tanpa keluar dari kerangka syari'at.

Dalam hukum keluarga, *Qirâat* dapat mempengaruhi interpretasi hak dan kewajiban suami-istri. Variasi bacaan pada ayat tentang talak atau *ruju'* kadang menambah atau mengurangi tingkat penegasan kewajiban memperlakukan pasangan dengan baik.<sup>27</sup> Perbedaan kata yang bersifat informatif atau perintah dapat mempengaruhi tingkat kepastian hukum yang dipahami masyarakat. Ulama yang mengacu pada bacaan dengan redaksi lebih tegas cenderung memberi penekanan kuat pada pelaksanaan prosedur hukum keluarga. Sebaliknya, bacaan yang terdengar netral memberi ruang bagi pendekatan yang lebih lunak. Hal ini menunjukkan bahwa *Qirâat* berperan tidak hanya dalam aspek teknis hukum, tetapi juga dalam membentuk budaya hukum keluarga.

*Qirâat* juga dapat mempengaruhi hukum pidana Islam, khususnya dalam penentuan jenis dan tingkat hukuman. Perbedaan antara bentuk kata kerja yang mengindikasikan kepastian atau izin dapat membedakan apakah suatu hukuman bersifat wajib atau sekadar pilihan hakim. Dalam kasus *hirâbah*, bacaan *tasydîd* pada kata hukuman mati menegaskan sifatnya yang mutlak, sedangkan bacaan ringan memberi peluang mitigasi. Perbedaan ini berimplikasi pada kebijakan hukum pidana di berbagai wilayah. Al-Syinqithi menekankan bahwa *Qirâat* semacam ini menunjukkan fleksibilitas syari'at dalam merespons kondisi sosial. Dengan demikian, variasi bacaan menjadi instrumen penting dalam perumusan kebijakan hukum pidana.

Dalam konteks ushul fiqih, *Qirâat* menjadi salah satu sumber yang dapat memperluas atau mempersempit makna lafazh. Variasi bacaan kadang memperkuat makna khusus, kadang pula membuka ruang makna umum yang lebih luas. Ulamâ ushul fiqih memanfaatkan perbedaan ini untuk menjustifikasi pendapat mereka dalam masalah yang diperselisihkan.<sup>28</sup> Al-Syinqithi memandang bahwa hal ini selaras dengan prinsip *maqâsid al-syarî'ah* yang menghendaki kemaslahatan. Dengan kata lain, *Qirâat* bukan sekedar perbedaan teknis, tetapi memiliki legitimasi metodologis dalam kerangka *istinbâth* hukum. Perbedaan bacaan menjadi sarana memperkaya khazanah hukum Islam

---

<sup>27</sup> Aqilatul Jannah, "*Qirâat* Ibnu Katsir Dan Implikasinya Terhadap Tafsir," dalam *Jurnal Islam Spiritual* 9, Tahun 2023, hal. 169.

<sup>28</sup> Sufyan Muttaqin Sufyan Muttaqin, "Implikasi *Qirâat* Terhadap Tafsir: Analisis Tentang Ayat Thaharah dalam Tafsir al-Qurthubi," dalam *Indonesian Journal of Studies on Humanities, Social Sciences and Education* 1, No. 1 Tahun 2024, hal. 48-65.

tanpa menimbulkan kontradiksi substantif.

Dampak lain dari penggunaan *Qirâat* adalah dalam pendidikan hukum Islam. Variasi bacaan memberi peluang kepada guru atau khatib untuk menyesuaikan cara penyampaian hukum sesuai kebutuhan audiens. Bacaan yang lebih panjang dan retorik dapat menambah efek emosional, sedangkan bacaan singkat memudahkan hafalan dan pemahaman cepat. Strategi ini penting dalam membangun kesadaran hukum di masyarakat. Al-Syinqithi sering menekankan fungsi retorika *Qirâat* dalam membentuk persepsi hukum.

Variasi *Qirâat*, baik yang *Mutawâtir* maupun *Syâdz*, memainkan peran penting dalam proses penafsiran hukum Islam, sebagaimana terlihat dalam karya besar al-Syinqithi, *Adhwâ' al-Bayân*. Perbedaan bacaan yang diwariskan melalui jalur periwayatan yang *shahîh* dapat mengubah nuansa makna, memperluas cakupan hukum, atau bahkan mengarahkan pada rincian fiqih tertentu.<sup>29</sup> Al-Syinqithi tidak hanya memaparkan makna bahasa, tetapi juga mengaitkan setiap *Qirâat* dengan implikasi hukum yang mungkin muncul. Salah satu contoh adalah Q.S. al-Mâ'idah [5] ayat 6 tentang wudhu', di mana kata "أَرْجُلِكُمْ" dibaca dengan nasab (membasuh kaki) dalam *Qirâat* *Hafṣ*, dan dibaca dengan *jar* (mengusap kaki jika memakai *khuf*) dalam *Qirâat* *Hamzah* dan *al-Kisa'i*. Perbedaan ini memunculkan perdebatan antara wajibnya membasuh kaki atau bolehnya mengusap, yang keduanya memiliki legitimasi syar'i berdasarkan *Qirâat* yang *shahîh*. Dengan demikian, variasi *Qirâat* berfungsi sebagai sumber legitimasi multi-pendapat dalam hukum Islam.

*Qirâat* juga dapat mempengaruhi sifat perintah atau larangan dalam ayat hukum, sebagaimana pada Q.S. Ali 'Imrân [3] ayat 97 tentang kewajiban haji. Ayat berbunyi: "وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ" dibaca mayoritas *qurrâ'* dengan dhammah pada "حِجُّ" menunjukkan pemberitahuan kewajiban, sedangkan sebagian *riwayât* membacanya dalam bentuk amr "حُجُّوا" yang berarti "laksanakanlah haji". Bacaan amr memberikan efek langsung dan mengikat, seolah-olah Nabi ﷺ sedang menyeru umatnya secara personal. Al-Syinqithi menjelaskan bahwa meskipun hukum haji tetap wajib bagi yang mampu, *Qirâat* amr lebih kuat dalam menggerakkan hati dan mendorong pelaksanaan segera. Dalam konteks dakwah dan pendidikan, bacaan ini dapat

---

<sup>29</sup> Sasa Sunarsa, "Qirâat Al-Qur'an," dalam *Qirâat Al-Qur'an Dalam Sekilas Pandangan Ekonomi Islam* V, No. 2 Tahun 2014, hal. 53-86.

digunakan untuk menanamkan rasa urgensi. Perbedaan ini menegaskan bahwa *Qirâat* dapat memperkuat aspek retorika hukum.

Dalam ayat larangan riba, Q.S. al-Baqarah [2] ayat 275, terdapat variasi bacaan pada kata “الرِّبَا” sebagian membacanya dengan mad *thawîl* (ribâ) dan sebagian dengan mad *qashîr* (riba). Bacaan panjang memberi kesan peringatan yang lebih mendalam, menekankan keburukan riba secara emosional, sementara bacaan pendek menyampaikan larangan dengan tegas dan singkat. Al-Syinqithi mengamati bahwa meskipun kedua bacaan tidak mengubah hukum haramnya riba, dampak psikologisnya terhadap pendengar dapat berbeda. Dalam majelis hukum, bacaan panjang dapat menciptakan suasana khidmat, sedangkan bacaan pendek memberi kesan formal dan otoritatif. *Qirâat* disini berfungsi sebagai instrumen pedagogis yang mendukung penyampaian hukum.<sup>30</sup> Perbedaan nuansa ini penting dalam konteks masyarakat yang sensitif terhadap retorika keagamaan.

Ayat tentang pencatatan hutang dalam Q.S. al-Baqarah [2] ayat 282 menunjukkan pengaruh *Qirâat* terhadap rincian prosedural hukum. Kata “تَدَايَيْتُمْ” dalam bacaan mayoritas dibaca dengan *tasydîd*, menegaskan interaksi timbal balik yang formal antara dua pihak. Sebagian *riwayât* membacanya dengan *takhfîf* “دَايَيْتُمْ” memberi kesan transaksi yang dapat terjadi secara lebih fleksibel. Al-Syinqithi memaparkan bahwa bacaan *tasydîd* menguatkan pendapat yang mewajibkan kesepakatan eksplisit dan pencatatan resmi, sedangkan bacaan *takhfîf* dapat menjadi dalil kebolehan akad yang terjadi secara bertahap. Perbedaan ini berimplikasi langsung pada praktik *mu'âmalah* kontemporer seperti kontrak digital dan transaksi daring. *Qirâat* menjadi landasan legitimasi variasi prosedur tanpa keluar dari prinsip umum syari'ah.

Dalam larangan memakan harta secara batil, Q.S. al-Baqarah [2] ayat 188, kata “تُدْلُوا” memiliki variasi bacaan dengan *imâlah* ringan sehingga terdengar “تُدْلِي” dalam sebagian *riwayât*. Perbedaan fonetik ini tidak mengubah hukum, tetapi menurut al-Syinqithi dapat mempengaruhi fokus pendengar pada frasa larangan tersebut. Bacaan dengan *imâlah* memberikan nuansa halus dan lembut, sedangkan bacaan tanpa *imâlah* terdengar tegas dan langsung. Hal ini

---

<sup>30</sup> Aida Aida, Aisyah Nur Faradila, and Annisa Kartika Dewi, “Variasi *Qirâat* dan Latar Belakang Perbedaan *Qirâat*,” dalam *Mushaf Jurnal: Jurnal Ilmu Al Quran Dan Hadis* 2, No. 1 Tahun 2022, hal. 10-11.

menunjukkan bahwa *Qirâat* bukan hanya memengaruhi aspek substantif hukum, tetapi juga gaya penyampaiannya.<sup>31</sup> Dalam masyarakat yang memiliki tradisi lisan kuat, variasi seperti ini dapat memengaruhi penerimaan dan internalisasi hukum. Al-Syinqithi melihat ini sebagai salah satu rahmat dalam perbedaan bacaan Al-Qur'an.

Ayat tentang kesaksian dalam Q.S. al-Ṭalâq [65] ayat 2 memiliki pengaruh *Qirâat* terhadap luasnya makna hukum. Kata “دَوِيٌّ” dibaca sebagian dengan bentuk mufrad “ذِي عَدْلٍ” dalam *riwayât Syâdz*, yang walaupun tidak dijadikan hujjah utama, memberi pemahaman bahwa kesaksian dapat dilakukan oleh satu orang yang sangat adil dalam konteks tertentu. Dalam bacaan *Mutawâtir*, bentuk jamak menunjukkan syarat minimal dua saksi. Al-Syinqithi menjelaskan bahwa *Qirâat Syâdz* tidak menjadi dasar hukum, tetapi bisa digunakan sebagai penguat atau penjelas makna tambahan.<sup>32</sup> Hal ini menunjukkan peran *Qirâat* dalam memperluas penjelasan meskipun statusnya berbeda dalam ushul fiqih. Dengan demikian, *Qirâat* juga berfungsi sebagai bahan komparatif dalam ijtihad.

Ayat tentang perceraian dalam Q.S. al-Baqarah [2] ayat 229 juga memperlihatkan pengaruh *Qirâat*. Kata “أَوْ يُسْرِحُهَا” dibaca oleh sebagian *qurrâ'* dengan *takhfif* “يُسْرِحُهَا” yang memberi kesan tindakan lebih cepat tanpa prosedur panjang. Bacaan standar menekankan adanya tahapan dalam penyelesaian rumah tangga sebelum perceraian. Al-Syinqithi menggaris bawahi bahwa bacaan *takhfif* dapat dipahami sebagai indikasi kebolehan mempercepat perceraian jika masalah menuntut, tanpa menafikan prinsip umum penyelesaian damai.<sup>33</sup> *Qirâat* ini menjadi titik temu antara fleksibilitas hukum dan perlindungan hak. Perbedaan ini juga relevan dalam pembahasan fiqih keluarga kontemporer.

Dalam pembahasan hukum pidana Islam, Q.S. al-Mâ'idah [5] ayat 38 tentang potong tangan pencuri memuat variasi bacaan yang

<sup>31</sup> Aida Aida, Aisyah Nur Faradila, and Annisa Kartika Dewi, “Variasi *Qirâat* dan Latar Belakang Perbedaan *Qirâat*,” dalam *Mushaf Jurnal: Jurnal Ilmu Al Quran Dan Hadis* 2, No. 1 Tahun 2022, hal. 10-11.

<sup>32</sup> Parluhutan Siregar, “Peran Teori *Qirâat* Dalam Memahami Ayat-Ayat Relasi Gender,” dalam *Rusydiah: Jurnal Pemikiran Islam* 1, No. 1 Tahun 2020, hal. 84-98.

<sup>33</sup> Basri Bari and Fikri Hamdani, “Implikasi Perbedaan *Qirâat* dalam Istibath Hukum (Analisis *Qirâat* dari Segi *Muthlaq* Dan *Muqayyad*).” Dalam *Jurnal Farabi*, Vol. 17 No. 2 Tahun 2020 hal. 163-177.

berimplikasi pada teknis pelaksanaan hukuman. Kata “فَأَقْطَعُوا” dibaca oleh semua *qurrâ’* dalam bentuk amr, tetapi terdapat *Qirâat* yang menambahkan *tasydîd* pada *qâf* “فَقَطَّعُوا” yang diriwayatkan secara *Syâdz*. Bacaan dengan *tasydîd* memberikan penekanan lebih kuat, seakan-akan memerintahkan pemotongan secara tuntas dan tanpa ragu. Al-Syinqithi menegaskan bahwa meskipun *Qirâat Syâdz* ini tidak menjadi hujjah hukum utama, ia mempertegas aspek ketegasan syari’at terhadap *jarîmah* pencurian. Dalam pendidikan hukum, bacaan ini dapat menambah kesan wibawa pada teks. Ini membuktikan bahwa variasi bacaan bisa memperkuat pesan hukum walaupun tidak selalu mengubah substansi aturan.

Ayat waris Q.S. al-Nisâ’ [4] ayat 12 memberikan contoh perbedaan *Qirâat* yang mempengaruhi rincian pembagian harta. Kata “أَخٌ” dibaca dalam sebagian *Qirâat* dengan bentuk mufrad “أَخٌ” dalam konteks tertentu, yang mengarah pada perbedaan apakah hukum berlaku untuk satu saudara atau lebih. Dalam *Qirâat Mutawâtir*, bentuk jamak mengharuskan adanya dua atau lebih saudara untuk mengubah bagian waris. Al-Syinqithi menjelaskan bahwa bentuk mufrad dalam *riwâyat Syâdz* digunakan oleh sebagian mufasir untuk memperluas pemahaman, namun tidak mengubah keputusan fiqih yang berdasar pada bacaan *Mutawâtir*. Hal ini menegaskan pentingnya kehati-hatian dalam menjadikan *Qirâat* sebagai dasar hukum. *Qirâat* di sini berfungsi sebagai bahan Tafsir komplementer.

Dalam Q.S. al-Nisâ’ [4] ayat 43 tentang tayammum, terdapat perbedaan pada kata “فَتَيَمَّمُوا” yang dalam sebagian bacaan *Syâdz* muncul sebagai “فَتَيَمَّمُوهُ” dengan tambahan dhamîr. Penambahan ini memberi penekanan pada objek (debu atau permukaan suci) yang digunakan dalam tayammum. Bacaan *Mutawâtir* tetap lebih umum, sehingga cakupannya luas mencakup semua permukaan yang memenuhi syarat. Al-Syinqithi menyebut bahwa bacaan *Syâdz* ini menguatkan pendapat yang membatasi tayammum pada debu kering, sedangkan bacaan umum membolehkan permukaan tanah lain yang suci. Perbedaan ini menunjukkan bagaimana *Qirâat* dapat menambah detail hukum yang tidak selalu mengubah kesimpulan akhir.<sup>34</sup> Secara metodologis, hal ini mencerminkan keluasan Tafsir Al-Qur’an.

---

<sup>34</sup> Sufyan Muttaqin, “Implikasi *Qirâat* Terhadap Tafsir: Analisis Tentang Ayat Thaharah Dalam Tafsir Al-Qurthubi.” Dalam *Jurnal IJHSED*, Vol. 01 No. 1 Tahun 2024, hal. 41-58.

Ayat tentang hukuman zina Q.S. al-Nûr [24] ayat 2 memiliki variasi bacaan yang berpengaruh pada retorika hukum. Kata “الزَّانِيَةُ” dibaca sebagian *qurrâ'* dengan mendahulukan laki-laki “الزَّانِي وَالزَّانِيَةُ”, meskipun mayoritas membaca dengan mendahulukan perempuan. Urutan ini memengaruhi penekanan pada subjek yang dimaksud: mendahulukan perempuan dianggap lebih mengarah pada kasus yang lebih sering terjadi pada masa turunnya ayat, sedangkan mendahulukan laki-laki memberi penekanan pada tanggung jawab pelaku pria. Al-Syinqithi menegaskan bahwa perubahan urutan tidak mengubah hukum, tetapi dapat memengaruhi interpretasi sosial. *Qirâat* ini menunjukkan fleksibilitas penyampaian hukum sesuai konteks penerima. Perbedaan semacam ini juga memberi ruang adaptasi da'wah di berbagai masyarakat.

Q.S. al-Mâ'idah [5] ayat 89 tentang *kafârat* sumpah juga memberikan contoh pengaruh *Qirâat* pada keluasan cakupan. Kata “فَكَفَّارَاتُهُ” dibaca sebagian dengan bentuk jama’ “فَكَفَّارَاتُهُ” dalam *riwayât Syâdz*, yang memberi kesan adanya beberapa bentuk *kafârat* sekaligus. Bacaan *Mutawâtir* menggunakan bentuk mufrad untuk menunjukkan satu jenis kewajiban yang memiliki beberapa pilihan pelaksanaan. Al-Syinqithi menjelaskan bahwa bentuk jama’ dapat menjadi penguat argumen bahwa pilihan *kafârat* bisa diambil lebih dari satu sekaligus sebagai bentuk kehati-hatian. Meskipun tidak mengubah hukum minimal, bacaan ini mendorong umat untuk memilih bentuk *kafârat* yang lebih banyak demi menambah kebaikan.<sup>35</sup> *Qirâat* di sini berperan dalam memotivasi, bukan mengubah kewajiban dasar.

Ayat tentang *qishâsh* Q.S. al-Baqarah [2] ayat 178 memuat variasi bacaan pada kata “الْحُرِّ بِالْحُرِّ” yang sebagian dibaca tanpa alif lam menjadi “حُرٌّ بِحُرِّ”. Bacaan tanpa alif lam memberi kesan lebih umum, bahwa semua orang merdeka setara di hadapan hukum, sedangkan bacaan dengan alif lam memberi kesan identifikasi pada individu tertentu. Al-Syinqithi menilai bahwa perbedaan ini memengaruhi keluasan penerapan *qishâsh*, apakah berlaku khusus pada kasus tertentu atau umum untuk semua. Bacaan umum dapat menjadi dasar bagi prinsip kesetaraan mutlak di pengadilan. *Qirâat* di sini membantu memperjelas cakupan penerapan hukum pidana Islam.

<sup>35</sup> Suryani and Fathurrohman, “The Significance of *Qirâat* to Legal Istinbat.”

Q.S. al-Baqarah [2] ayat 196 tentang haji dan umrah memiliki variasi bacaan pada kata “فَمَا اسْتَيْسَرَ” yang sebagian dibaca “فَمَا اسْتَيْسِرَ” dengan bentuk pasif. Bacaan aktif menekankan kemampuan jamaah untuk menyediakan hewan kurban, sedangkan bacaan pasif menekankan bahwa kemudahan itu datang dari Allah. Al-Syinqithi menjelaskan bahwa perbedaan ini memengaruhi motivasi hukum: bacaan aktif mengarah pada usaha maksimal dari jamâ’ah, bacaan pasif menumbuhkan rasa tawakkal. Kedua bacaan ini saling melengkapi dalam membentuk etika ibadah. *Qirâat* ini menunjukkan dimensi spiritual yang terintegrasi dalam hukum.

Ayat tentang sumpah palsu dalam Q.S. al-Mâ'idah [5] ayat 106 memuat variasi bacaan pada kata “الَّذِينَ تَوْفَّوْنَ” yang sebagian dibaca “تُؤَفُّوْنَ” dengan bentuk pasif. Bacaan aktif menekankan peran malaikat yang mencabut nyawa, sedangkan bacaan pasif menekankan keadaan seseorang ketika ajal menjemput. Al-Syinqithi menilai bahwa meskipun tidak mengubah hukum tentang saksi wasiat, bacaan ini memengaruhi cara memahami urgensi penyampaian wasiat sebelum wafat. Bacaan aktif memberi kesan kepastian takdir, bacaan pasif memberi kesan keadaan genting. *Qirâat* ini berperan dalam pembentukan kesadaran hukum dan moral.

Q.S. al-Taubah [9] ayat 5 tentang perang memiliki variasi bacaan pada kata “أَفْتَلُوا” yang sebagian *riwayât Syâdz* membacanya dengan bentuk *takhfif* “أَفْتَلُوا” yang terdengar lebih ringan. Perbedaan ini tidak mengubah hukum jihad, tetapi bacaan berat memberi kesan perintah tegas, sedangkan bacaan ringan terdengar sebagai instruksi strategis. Al-Syinqithi mencatat bahwa perbedaan fonetik ini dapat mempengaruhi interpretasi strategi perang dalam fiqh jihad. *Qirâat* ini memberi fleksibilitas retorik yang penting dalam penyampaian hukum di medan yang berbeda.<sup>36</sup> Bacaan ini juga menunjukkan bahwa Al-Qur'an mengandung variasi yang memperhatikan kondisi psikologis pendengar.

Q.S. al-Mâ'idah [5] ayat 6 tentang tayammum memiliki variasi bacaan pada kata “بُجُوهِكُمْ” yang sebagian dibaca “وَجُوهِكُمْ” tanpa *bâ'*. Bacaan dengan *bâ'* menegaskan instrumen tayammum yang

---

<sup>36</sup> Saulia Rahimah Kumullah, *et al.*, “Ragam *Qirâat* dan Implikasinya Terhadap Penafsiran Ayat Ahkam,” Vol. 09 No. 02 Tahun 2024, hal. 305-316.

digunakan, sedangkan bacaan tanpa *bâ'* memberi penekanan pada anggota tubuh yang dikenai. Al-Syinqithi menjelaskan bahwa bacaan ini dapat mempengaruhi diskusi tentang apakah syarat tayammum terletak pada alat atau anggota tubuh. Dalam praktik, kedua bacaan ini saling menguatkan pemahaman bahwa tayammum memiliki dimensi teknis dan spiritual. *Qirâat* ini memperkaya detail hukum ibadah bersuci.

Q.S. al-Baqarah [2] ayat 229 tentang talak memuat variasi bacaan pada kata “فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ” yang sebagian dibaca “فَإِمْسَاكَ” tanpa alif tambahan setelah *mîm*. Bacaan dengan tambahan huruf memberi kesan perintah yang lebih eksplisit dan penuh kesadaran, sedangkan bacaan ringkas terdengar seperti informasi atau pernyataan hukum. Al-Syinqithi menegaskan bahwa bacaan penuh dapat memperkuat kewajiban memperlakukan istri dengan baik jika *ruju'*, sedangkan bacaan singkat memberi kesan aturan umum yang harus dipahami. Perbedaan ini memengaruhi nuansa komunikasi hukum keluarga dalam Islam. *Qirâat* semacam ini membuktikan bahwa perbedaan kecil pada teks bisa memperkaya nuansa hukum yang terkandung.

Q.S. al-Nisâ' [4] ayat 3 tentang poligami memiliki variasi bacaan pada kata “مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ” yang sebagian *riwâyat Syâdz* membacanya dengan perubahan urutan. Bacaan dengan urutan berbeda dapat memengaruhi penekanan jumlah maksimal istri yang dibolehkan. Al-Syinqithi menjelaskan bahwa meskipun hukum maksimal empat istri tetap sama, variasi ini dapat memengaruhi penafsiran mengenai prioritas jumlah dalam konteks sosial tertentu.<sup>37</sup> Dalam masyarakat yang sensitif terhadap isu keadilan, urutan ini bisa dimaknai sebagai strategi retorik Al-Qur'an.<sup>38</sup> *Qirâat* ini menjadi contoh bagaimana variasi bacaan dapat memberi nuansa psikologis tanpa mengubah substansi hukum.

Q.S. al-Mâ'idah [5] ayat 33 tentang hukuman bagi pembuat kerusakan di bumi memiliki variasi bacaan pada kata “يُقْتَلُوا” yang sebagian dibaca “يُقْتَلُوا”. Bacaan pertama dalam bentuk *tasydîd* menunjukkan eksekusi mati sebagai hukuman pasti, sedangkan bacaan ringan membuka peluang interpretasi sebagai izin, bukan kewajiban mutlak. Al-Syinqithi menilai bahwa bacaan berat menguatkan

<sup>37</sup> Hidayatulloh, “*Qirâat* Pada Ayat-Ayat Ahkam.” Dalam *Jurnal Syahadah*, Vol. 05 No. 1 Tahun 2017, hal. 154.

<sup>38</sup> Parluhutan Siregar, “Peran Teori *Qirâat* Dalam Memahami Ayat-Ayat Relasi Gender,” dalam *Rusydiah: Jurnal Pemikiran Islam* 1, No. 1 Tahun 2020, hal. 84-98.

pendapat mayoritas *fuqahâ'* tentang hukuman mati untuk *hirâbah*, sedangkan bacaan ringan memberi ruang ijtihad hakim sesuai kondisi. Perbedaan ini menunjukkan hubungan erat antara bentuk kata dan tingkat kekerasan hukuman. *Qirâat* di sini menjadi kunci dalam membentuk fleksibilitas hukum pidana.

Q.S. al-Nisâ' [4] ayat 24 tentang mahar memuat perbedaan bacaan pada kata “فَمَا اسْتَمْتَعْتُمُوهُنَّ” yang sebagian dibaca “فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ” dengan tambahan *dhamîr*. Bacaan lengkap memberi penekanan pada objek perempuan yang dinikahi, sedangkan bacaan singkat bersifat umum. Al-Syinqithi menjelaskan bahwa variasi ini digunakan sebagian mufasir untuk memperkuat pendapat tentang keharusan mahar bagi setiap bentuk akad nikah. Bacaan ini tidak mengubah hukum dasar, tetapi memperkaya penjelasan tentang hubungan akad dengan hak-hak istri. *Qirâat* disini menjadi penguat argumen dalam diskusi fiqih pernikahan.

Q.S. al-Taubah [9] ayat 36 tentang bulan haram memiliki variasi bacaan pada kata “مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ” yang sebagian dibaca dengan mendahulukan kata sifat menjadi “أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ مِنْهَا”. Perbedaan urutan ini memberi dampak pada fokus penafsiran: mendahulukan jumlah memperkuat ketegasan empat bulan tertentu, mendahulukan sifat memperkuat keistimewaan bulan-bulan itu. Al-Syinqithi menilai bahwa perbedaan ini dapat memengaruhi metode pengajaran hukum tentang larangan berperang. *Qirâat* semacam ini memberi fleksibilitas pedagogis dalam penyampaian hukum. Urutan kata menjadi bagian dari strategi retorik Al-Qur'an.<sup>39</sup>

Q.S. al-Nisâ' [4] ayat 92 tentang *diyât* (tebusan darah) memiliki variasi bacaan pada kata “مُؤْمِنَةٍ” yang sebagian dibaca “مُسْلِمَةٍ” Bacaan pertama membatasi kewajiban *diyât* untuk korban mukmin, sedangkan bacaan kedua memperluas pada semua muslim. Al-Syinqithi menegaskan bahwa meskipun mayoritas ulamâ' menggunakan bacaan *Mutawâtir mu'minah*, bacaan *Syâdz* ini menjadi bahan diskusi tentang hubungan antara iman dan keislaman dalam hukum pidana. *Qirâat* ini berkontribusi pada perdebatan ushul fiqih terkait cakupan hukum. Perbedaan ini menunjukkan bahwa variasi bacaan kadang menyentuh aspek teologis hukum.

Q.S. al-Baqarah [2] ayat 187 tentang puasa memuat variasi

---

<sup>39</sup> Ismail Pane, “Analisis *Qirâat Sab'ah* Pada Kitab Tafsir Al-Munir Karya Wahbah Al-Zuhaili,” dalam *Al-Fikra*, Vol. 22, No. 1 Tahun 2023, hal. 36.

bacaan pada kata “فَكُلُوا وَاشْرَبُوا” yang sebagian dibaca “فَكُلُوا وَاشْرَبُوا”.

Penambahan huruf *fa'* memberi kesan kebolehan makan-minum sebagai kelanjutan langsung dari kondisi sebelumnya, sedangkan tanpa *fa'* bersifat instruksi umum. Al-Syinqithi menilai bahwa bacaan dengan *fa'* mengaitkan hukum makan-minum pada malam Ramadhan secara lebih erat dengan penjelasan sebelumnya tentang hubungan suami-istri. *Qirâat* ini memengaruhi cara mengaitkan ayat dengan konteks. Perbedaan ini memberi warna pada strategi penafsiran hukum ibadah.

Q.S. al-An'âm [6] ayat 145 tentang makanan haram memiliki variasi bacaan pada kata “مَيْتَةً” yang sebagian dibaca “مَيِّتَةً” dengan tasydîd. Bacaan ringan menegaskan jenis hewan yang mati sendiri, sedangkan bacaan berat memperluas pada semua hewan yang tidak disembelih sesuai syari'at. Al-Syinqithi menyebut bahwa perbedaan ini memengaruhi pembahasan detail fiqih tentang bangkai laut atau darat. *Qirâat* ini menjadi contoh variasi fonetik yang berdampak pada keluasan hukum halal-haram. Perbedaan ini juga menunjukkan ketelitian Al-Qur'an dalam istilah hukum.

Q.S. al-Taubah [9] ayat 60 tentang zakat memuat perbedaan pada kata “الْعَارِمِينَ” yang sebagian dibaca “الْعَارِمُونَ”. Perbedaan *i'rab* ini mengubah posisi kata dalam struktur ayat, meskipun tidak mengubah makna dasar. Al-Syinqithi menjelaskan bahwa perubahan ini bisa memengaruhi gaya penyusunan argumentasi hukum tentang prioritas mustahiq zakat. Bacaan dengan bentuk manshub memberi kesan penegasan objek, sedangkan bentuk *marfû'* memberi kesan penyebutan biasa.

*Al-Qur'an* selaku sumber legislasi Islam memaparkan *ayat-ayat normatif* dalam beragam ranah kehidupan, mulai dari ritual peribadatan, institusi keluarga, transaksi sosial (*mu'âmalah*), hingga upaya perjuangan di jalan Ilahi (*jihad*). Dalam menafsirkan ayat-ayat tersebut, al-Syinqithi melalui *Adhwâ' al-Bayân* memperlihatkan corak Tafsir yang memadukan pendekatan *lughawi*, *Qirâat*, dan *istinbât* hukum.<sup>40</sup> Ia tidak sekadar memaparkan makna lafadz, tetapi juga menggali implikasi hukum dari perbedaan bacaan yang diriwayatkan secara *Mutawâtir*. Hal ini menjadikan Tafsirnya unik karena *Qirâat* dipandang bukan hanya variasi fonetik, melainkan juga instrumen dalam memperluas pemahaman syari'at. Pada aspek ibadah, misalnya,

---

<sup>40</sup> Abdul Haris, “Keunikan (*Distingsi*) Tafsir *Adhwâ' al-Bayân* fi Idhah *Al-Qur'an* bi *Al-Qur'an* Karya Al-Syinqithi,” dalam *Jurnal J-Ceki: Jurnal Cendekia Ilmiah*, Vol. 03 No. 4 Tahun 2024, hal. 1-10.

al-Syinqithi menjelaskan detail wudhu dan shalat dengan menimbang variasi bacaan sebagai penguat dalil fiqih. Dengan demikian, Tafsirnya menghadirkan kekayaan metodologis yang meneguhkan kedudukan *Qirâat* dalam ilmu hukum Islam.

Ayat-ayat ibadah yang dikaji al-Syinqithi umumnya menampilkan pandangan yang sejalan dengan jumhur ulamâ', tetapi dengan kecenderungan ke arah mazhab Maliki sebagai latar belakang keilmuannya. Pada ayat wudhu dalam Q.S. al-Mâ'idah misalnya, ia menegaskan kewajiban membasuh wajah, tangan, kepala, dan kaki, sambil memperinci pengaruh bacaan *Qirâat* dalam memperluas pemahaman. Bacaan *arjulakum* dengan *nashab* dipahami sebagai kewajiban membasuh kaki, sementara bacaan *arjulikum* dengan jar menunjukkan kewajiban mengusap jika memakai *khuff*. Al-Syinqithi menilai keduanya *shahih*, sehingga hukum ibadah dapat disesuaikan dengan kondisi praktis umat. Penekanan semacam ini memperlihatkan keluasan pandangannya serta kehati-hatian dalam menggabungkan teks dan praktik fiqih. Oleh karena itu, Tafsirnya pada ayat ibadah mencerminkan metode eklektis yang berupaya mengharmonikan perbedaan mazhab.

Dalam hukum keluarga, al-Syinqithi menaruh perhatian pada isu-isu talak, *'iddah*, dan hak-hak perempuan. Ia menafsirkan ayat-ayat tentang talak dengan cermat, menegaskan bahwa perbedaan qirâ'ât dapat memperkuat makna aturan *syar'î* terkait masa menunggu bagi istri. Bacaan yang menekankan aspek bilangan haid memperkuat pandangan mazhab Maliki, sedangkan bacaan lain yang lebih umum membuka ruang penafsiran sesuai konteks. Dengan demikian, ia tidak menutup kemungkinan adanya fleksibilitas hukum, meski tetap berpijak pada dalil yang kuat. Di sisi lain, al-Syinqithi menegaskan pentingnya *maqâsid syarî'ah*, yaitu menjaga kehormatan perempuan dan keadilan dalam keluarga. Pendekatan ini menunjukkan bahwa Tafsirnya tidak berhenti pada teks, tetapi juga merespons kebutuhan sosial masyarakat Muslim.

Kecenderungan al-Syinqithi terhadap mazhab Maliki semakin tampak dalam pembahasan hukum *'iddah*.<sup>41</sup> Ia menjelaskan bahwa masa *'iddah* lebih tepat dihitung berdasarkan siklus haid, sebagaimana dipahami dalam tradisi *Malikiyyah*. Namun demikian, ia tetap menimbang pandangan ulamâ' lain seperti Syafi'i dan Hanbali untuk memberikan gambaran komprehensif. Perbedaan *Qirâat* pada kata-kata tertentu dijadikan argumen untuk memperkuat keabsahan masing-

---

<sup>41</sup> Muhammad Nur Hidayat, *et al.*, "Tafsir Maudhu'i di Indonesia: Sejarah, Tokoh, Pengaruh dalam Kajian Al-Qur'an," dalam *Malay Studies: History, Culture and Civilization*, Vol. 03 No. 2 Tahun 2024, hal. 1-15.

masing pendapat. Hal ini membuktikan bahwa al-Syinqithi tidak sekadar membela mazhabnya, melainkan menimbang dalil secara kritis. Pada akhirnya, ia lebih menekankan *maqâsid* hukum berupa perlindungan terhadap hak-hak perempuan dan kepastian hukum dalam keluarga. Sikap inilah yang membuat Tafsirnya relevan lintas mazhab.

Pada aspek *mu'âmalah*, al-Syinqithi menaruh perhatian besar terhadap ayat-ayat riba yang menjadi salah satu isu pokok dalam ekonomi Islam. Ia menegaskan pengharaman riba sebagai hukum yang bersifat *qath'i*, dan menjadikan perbedaan bacaan hanya sebagai sarana memperkuat efek retorik dari larangan tersebut. Bacaan panjang atau pendek dalam kata *ribâ* dipandang tidak mengubah substansi hukum, tetapi memberikan variasi dalam kekuatan ancaman. Dalam masalah pencatatan hutang, ia menekankan kewajiban administrasi sebagai perlindungan hak-hak pihak yang bertransaksi. Perbedaan *Qirâat* pada kata *tadâyantum* diinterpretasikan sebagai ruang fleksibilitas akad, baik formal maupun bertahap. Tafsir ini memperlihatkan keseriusannya dalam mengaitkan teks hukum dengan realitas sosial-ekonomi umat.

Pendekatan al-Syinqithi dalam Tafsir *mu'âmalah* memperlihatkan integrasi antara dalil tekstual dan *maqâsid syari'ah*.<sup>42</sup> Ia memandang larangan riba bukan sekadar persoalan hukum, tetapi juga upaya menjaga keadilan sosial dan mencegah eksploitasi ekonomi. Demikian pula, penekanan pada pencatatan hutang ia Tafsirkan sebagai mekanisme syari'at untuk mencegah perselisihan. Dengan cara ini, *Qirâat* digunakan bukan untuk merombak hukum, tetapi untuk meneguhkan nilai-nilai keadilan yang terkandung di dalamnya. Tafsirnya sejalan dengan kebutuhan masyarakat modern yang menuntut transparansi dalam transaksi. Dengan demikian, penelitian ini menegaskan bahwa al-Syinqithi memahami *mu'âmalah* sebagai bidang hukum yang sangat terkait dengan stabilitas sosial dan kemaslahatan umat.

Dalam pembahasan jihad, al-Syinqithi menolak keras Tafsir yang menjadikan jihad sebagai sarana agresi atau ekspansi semata. Menurutnya, ayat-ayat jihad justru menekankan prinsip pertahanan diri, keadilan, dan larangan melampaui batas. *Qirâat* pada ayat *wa lâ ta'tadû* dengan mad panjang ia tafsirkan sebagai penguat ancaman moral terhadap pelanggaran etika perang. Bacaan ini memberikan nuansa retorik yang lebih tegas, meskipun substansi hukumnya tetap sama dengan bacaan pendek. Al-Syinqithi menilai bahwa fungsi *Qirâat* adalah memperkuat kesadaran etis dalam pelaksanaan jihad. Dengan

---

<sup>42</sup> Asri Khoirunnisa and Ahsyaf Muzakki, "Kelebihan Dan Kekurangan Tafsir Tematik" 7, No. 2013 Tahun 2023, hal. 47–53.

demikian, jihad dalam Tafsirnya selalu ditempatkan dalam bingkai *maqâsid syari'ah*.

Pada ayat tentang perlakuan terhadap tawanan perang, al-Syinqithi menguraikan bahwa *Qirâat* memberi nuansa kelembutan dalam mengendalikan pasca kemenangan. Bacaan dengan *imâlah* pada kata *atskhantumûhum* memberi kesan kelembutan yang berbeda dengan bacaan standar. Menurutnya, hal ini mengisyaratkan bahwa jihad bukan semata-mata menghancurkan musuh, melainkan juga mengelola kemenangan dengan penuh tanggung jawab. Variasi bacaan memberikan pengayaan makna tentang pentingnya kontrol dalam situasi pasca pertempuran.<sup>43</sup> Tafsir ini menunjukkan keseimbangan antara aspek militer dan kemanusiaan dalam hukum jihad. Dengan demikian, Tafsir *Adhwâ' al-Bayân* menghadirkan pemahaman yang tidak kaku, melainkan selaras dengan nilai *rahmatan lil-âlamîn*.

Al-Syinqithi juga menyoroti ayat yang menegaskan pembagian peran antara jihad fisik dan jihad ilmiah. Ia menafsirkan bahwa tidak semua kaum Muslim wajib turun ke medan perang, karena sebagian lain harus menuntut ilmu untuk membina masyarakat. Bacaan dengan *idghâm* penuh pada kata *liyanfirû* memberi penekanan pada pentingnya distribusi peran tersebut. Menurutnya, hal ini membuktikan bahwa Islam mengatur strategi jihad secara komprehensif, tidak hanya berorientasi pada peperangan. Penafsiran ini sekaligus mengkritisi pandangan sempit yang hanya memandang jihad dari sisi militer. Dengan demikian, Tafsir al-Syinqithi menegaskan bahwa jihad memiliki dimensi intelektual yang sama pentingnya dengan dimensi fisik.

Keseluruhan pembahasan ayat-ayat hukum dalam Tafsir *Adhwâ' al-Bayân* memperlihatkan konsistensi metodologis al-Syinqithi dalam memadukan analisis *Qirâat*, pendekatan bahasa, dan *istinbâth* hukum. Pada ranah ibadah, ia menampilkan preferensi terhadap mazhab Maliki namun tetap mengakomodasi pandangan lintas mazhab, dalam hukum keluarga, ia menekankan keseimbangan antara teks dan *maqâsid* dengan fokus pada perlindungan hak perempuan. Dalam *mu'âmalah*, ia mengaitkan hukum dengan prinsip keadilan sosial dan stabilitas ekonomi. Sedangkan dalam jihad, ia menolak interpretasi agresif dan menegaskan nilai pertahanan, etika kemanusiaan, serta distribusi peran. Keempat ranah ini memperlihatkan bahwa al-Syinqithi tidak semata-mata menafsirkan teks, melainkan juga menghadirkan sebuah *framework* konseptual hukum yang bersifat *applicable* bagi

---

<sup>43</sup> Nihayatul Husna dan Said Ali Setiyawan, "Pengaruh Varian Qirâat dalam Penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an," dalam *Jurnal El-Mu'jam*, Vol. 01 No. 1 Tahun 2021, hal. 69-88.

dinamika komunitas Muslim.<sup>44</sup> Dengan demikian, Tafsirnya dapat dipandang sebagai kontribusi signifikan dalam memperkuat integrasi antara otoritas *nash*, *Qirâat*, dan kebutuhan praksis hukum Islam kontemporer.

---

<sup>44</sup> Agustin, “The Komparasi Tafsir *Adhwâ al-Bayân* Karya al-Syinqithi dan Maâlim al-Tanzil Karya Al-Husein Ibn Mas'ud al-Baghawi (Studi Analisis Q.S. al-Maidah [5]: 6).”

## **BAB V**

### **PENUTUP**

#### **1) Kesimpulan**

Berdasarkan temuan kajian mengenai dampak *Qirâat Mutawâtir* dan *Syâdz* terhadap penafsiran norma hukum dalam karya *Adhwâ' al-Bayân* susunan al-Syinqithi, dapat ditarik inferensi bahwa ragam bacaan Al-Qur'an memainkan peran yang cukup esensial dalam mengembangkan persepsi serta implementasi syariat Islam. Perbedaan fonetik, struktur kalimat, dan *i'rab* dalam *Qirâat* mampu memberikan nuansa makna yang berbeda, yang pada gilirannya mempengaruhi keluasan atau pembatasan cakupan hukum. Al-Syinqithi memanfaatkan variasi ini sebagai salah satu instrumen dalam istinbâth hukum, baik pada bidang ibadah, *mu'âmalah*, keluarga, maupun pidana, tanpa mengorbankan kesatuan makna substansial dari teks. Hal ini membuktikan bahwa *Qirâat* bukan sekadar fenomena linguistik, melainkan bagian integral dari metodologi Tafsir dan fiqh.

Selain itu, penelitian ini menegaskan bahwa perbedaan bacaan yang sah merupakan rahmat yang memberikan fleksibilitas hukum Islam dalam merespons dinamika sosial. *Qirâat Mutawâtir* memberikan dasar kuat dan otoritatif bagi penetapan hukum, sementara *Qirâat Syâdz* berfungsi sebagai pelengkap atau penguat argumentasi dalam konteks tertentu, namun penggunaannya tidak bersifat mutlak. Artinya, *Qirâat Syâdz* hanya dapat dipertimbangkan dengan batasan tertentu dan tidak dapat dijadikan landasan utama (mutlak) dalam penetapan hukum. Keberagaman ini tidak hanya memperkaya khazanah keilmuan, tetapi juga mendukung prinsip *maqâsid al-syarî'ah* dalam menjaga kemaslahatan

umat. Oleh karena itu, pemahaman yang komprehensif terhadap *Qirâat* menjadi kunci penting dalam mengembangkan penafsiran hukum yang relevan dan kontekstual.

## 2) Implikasi Hasil Penelitian

Temuan penelitian ini berimplikasi pada penguatan kajian *Qirâat* sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari studi Tafsir dan hukum Islam. Para akademisi dan praktisi hukum Islam perlu mempertimbangkan perbedaan bacaan dalam proses *istinbâth* hukum untuk menghasilkan fatwa yang lebih inklusif dan adaptif terhadap konteks masyarakat. Hal ini juga dapat menjadi dasar bagi lembaga pendidikan Islam untuk mengintegrasikan studi *Qirâat* dengan mata kuliah fiqih dan ushul fiqih, sehingga calon ulamâ dan cendekiawan memiliki kemampuan analisis yang lebih komprehensif.

Selain itu, implikasi praktisnya terlihat pada upaya kodifikasi dan pembaruan hukum Islam di berbagai negara. Variasi bacaan dapat menjadi landasan dalam memilih formulasi hukum yang sesuai dengan kondisi sosial, budaya, dan ekonomi tertentu tanpa keluar dari koridor syariat. Dengan demikian, hasil penelitian ini mendukung perlunya pendekatan hukum Islam yang berbasis pada kekayaan khazanah bacaan Al-Qur'an, bukan semata pada satu bacaan tunggal.

## 3) Saran

Pertama, diperlukan penelitian lanjutan yang lebih mendalam terhadap pengaruh *Qirâat* pada ayat-ayat hukum di luar karya *Adhwâ' al-Bayân*, sehingga dapat diperoleh gambaran yang lebih luas dan komparatif antara berbagai kitab Tafsir. Penelitian ini juga sebaiknya melibatkan analisis *linguistik* yang lebih detail untuk memahami dampak fonologi dan sintaksis terhadap pembentukan makna hukum. Hal ini penting untuk memperkuat argumentasi bahwa *Qirâat* adalah unsur metodologis, bukan sekadar variasi teknis pembacaan.

Kedua, disarankan agar lembaga pendidikan tinggi Islam memperluas kurikulum *Qirâat* dengan menekankan relevansinya dalam bidang hukum Islam. Pengajaran *Qirâat* tidak hanya diarahkan pada aspek *tilâwah*, tetapi juga pada aplikasi praktisnya dalam penafsiran hukum. Dengan demikian, lulusan perguruan tinggi Islam akan memiliki pemahaman yang mendalam tentang keterkaitan antara teks, bacaan, dan hukum, sehingga mampu menjawab tantangan hukum kontemporer dengan landasan ilmiah yang kuat.





## DAFTAR PUSTAKA

- Agustin, Kartini Fujiyanti. "The Komparasi Tafsir *Adhwâ al-Bayân* Karya al-Syinqithi dan *Maâlim al-Tanzil* Karya Al-Husein Ibn Masâud al-Baghawi (Studi Analisis Q.S. Al-Mâidah [5]: 6)." *Al-Thiqah: Jurnal Ilmu Keislaman*, Vol. 06 No. 1 Tahun 2023.
- Aida, Aida, Aisyah Nur Faradila, dan Annisa Kartika Dewi. "Variasi *Qirâat* Dan Latar Belakang Perbedaan *Qirâat*." *MUSHAF JOURNAL: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Hadits*, Vol. 02 No. 1 Tahun 2022.
- Al-'Abqari, Abu 'Arwah Taufiq bin Ahmad. *al-Ikhtilâf baina al-Mashâhif al-Utsmâniyyah*. Kairo: Maktabah Aulad al-Syaikh al-Turats, 2002.
- Al-'Ardhi, Ali Hasan. *Sejarah dan Metodologi Tafsir Terj. Ahmad Alkon*. Jakarta: RajaWali Press, 1992.
- Al-A'zami, M. M. *Sejarah Teks Al-Qur'an dari Wahyu Sampai Kompilasi, terj. Sohiron Shâlihîn dkk*. Jakarta: Gema Insani Press, 2005.
- Al-Akrat, Abdu al-Tawwab Mursi Hasan. *Baina al-Qirâat al-Qur'aniyyah wa al-Lahjat al-Arabiyyah*. Cet. I. Ka. Kuliyat al-Lughah al-Arabiyyah, 2008.
- Al-Asymâwî, Muhammad Sa'id. *Ilmu Qirâat: Sejarah dan Perkembangannya*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2012.
- Al-Baili, Ahmad. *al-Ikhtilâf baina al-Qirâat*. Beirut: Dâr al-Jail, 1988.
- Al-Bukhârî. *Shahîh al-Bukhârî*. Beirut: Dâr Ibnu Katsîr al-Yamâmah, 1987.
- Al-Dânî, Utsmân Ibn Sa'id. *Al-Taisîr fî al-Qirâat al-Sab'ah*. Jilid II. Dâr al-Kitâb al-Arâbî, 1984.
- Al-Farmâwî, Abdul Hay. *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Maudhû'î*. Mesir: Dâr al-kutub, 1976.

- Al-Hammâm, Ibnu. *Fathul al-Qâdir*. Juz I. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Al-Hanafî, Ala'uddin Abu Bakar al-Kasani. *Badâ'i al-Shanâ'î fî Tartîb al-Syarâ'î*. Juz I. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1986.
- Al-Jazârî, Muhammad Ibn Muhammad. *Al-Nasyr fî al-Qirâat al-'Asyr*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002.
- Al-Khâlîdî, Muhammad Abdul Aziz. *Tafsir Adhwâ' al-Bayân: Tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an*. Jilid II. Jakarta: Pustaka Azzam, 2007.
- . *Tarjemah al-Syaikh al-Syinqithi, Tafsir Adhwâ' al-Bayân Tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an*. Jakarta: Pastaka Azzam, 2005.
- Al-Munawwar, Sayyid Aqil, dan Masykur Hamim. *I'jâz al-Qur'an dan Metodologi Tafsir*. Semarang: Toha Putra, 1994.
- Al-Naisâbûrî, Muslim bin al-Hajjaj al-Qusyairi. *Shahîh Muslim*. Juz 2., t.d.
- Al-Qâdhî, Abd. al-Fattah 'Abd al-Ghani. *Târikh al-Qurrâ' al-'Asyrah wa Ruwâtuhum*, t.d.
- Al-Qâdhî, Abd al-Fattah 'Abd al-Ghani. *al-Qirâat fî Nasyr al-Mustasyriqîn wa al-Mulhidîn*. Kairo: Dâr al-Salâm, 2005.
- Al-Qathân, Manna Khalîl. *Maba'hits fî 'Ulûm Al-Qur'an*. Riyadh: Maktabah Al-Ma'ârif li al-Nashr wa al-Tauzî, 2000.
- . *Mabâhith fî Ulûm Al-Qur'an*. Jilid III. Maktabah al-Maârif, 2000.
- . *Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an*. Bogor: Lintera Antar Nusa, 2007.
- Al-Qurthûbî. *Tafsir al-Jami' li Ahkam Al-Qur'an, Kairo: Dâr al-Kutub al-Mishriyyah*. Juz V. Kairo: Dâr al-Kutub al-Mishriyyah, 1964.
- Al-Ra'aini, Muḥammad bin Shuraih. *al-Kâfi fî Qirâat al-Sab'ah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000.
- Al-Râjihî, Abduh. *al-Lahjah al-'Arabîyyah fî al-Qirâat Al-Qur'aniyyah*. Alexandria: Dâr al-Ma'rifat al-Jami'iyah, 1996.
- Al-Rûmî, Fahd bin 'Abd Al-Rahman bin Sulaiman. *Ushûl al-Tafsir wa Manâhijuhû*. Riyadh: Maktabah al-Mâlik Fahd al-Wataniyyah, 2017.
- Al-Şhâbûnî, M. Alî. *al-Tibyân fî Ulûm Al-Qur'an*. Jilid I. Beirut: Dâr al-Ilmiyyah, 1987.
- Al-Sudais, Abdurrahman. *Tarjamah al-Syaikh Muhammad al-Amin al-Syinqithi*. Riyadh: Dâr al-Hijrah, t.d.
- Al-Suyuthî, Jalaluddin. *Al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur'an*. Jilid II. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000.
- Al-Syairazi. *Al-Muhadzdzab fî Fiqih al-Imâm al-Syâfi'i*. Juz I. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1996.
- Al-Syinqithi. *Adhwâ' al-Bayan fî Îdhah al-Qur'an bi Al-Qur'an*, n.d.
- Al-Syinqithi, Muhammad al-Amin. *Rihlah al-Hajj ilâ Baitillâh al-Harâm*, Jeddah: Dâr al-Syurûq, 1983.
- . *Tafsir Adhwâ' al-bayân Tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, Tarjih oleh Syaikh Muhammad Abdul aziz al-khalidi*. Jakarta: Pustaka Azzam, 2011.

- Al-Thabârî, Muhammad bin Jarir. *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl Al-Qur'an*. Beirut: Muassasah al-Risâlah, 2000.
- Al-Thabârî, Muhammad bin Jarir. *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl Al-Qur'an*. Beirut: Dâr al- Kitâb, 1992.
- Al-Turmudzi, Muhammad bin 'Isa. *Sunan al-Turmudzi*. Jilid 5. Beirut: Dâr Ihyâ' Turâts al-'Arabi, t.th.
- Al-USaimi, Shalih bin Abdillah. *Dirâsât fî 'Ulûm Al-Qur'an*. Maktabah al-Rushd, 2015.
- Al-Zarkasyî, Badr al-Din Muhammad. *Al-Burhân fî 'Ulûm Al-Qur'an*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1988.
- Al-Zarqânî, Abd. 'Azim. *Manâhil al-Irfân fî Ulûm Al-Qur'an*. 2 ed. Beirut: Dâr al- Maktabah al-Arâbiyah, 1995.
- Alhamdani, Moh. Yusuf. "Pengaruh *Qirâat Syâdzah* dalam Kitab Tafsir al-Bahr Muhit." *JiIP - Jurnal Ilmiah Ilmu Pendidikan*, Vol. 08 No. 3 Tahun 2025.
- Anwar, Rosihan. *Ilmu Tafsir*. Bandung: Pustaka Setia, 2005.
- As-Sa'di, Abin. *Taisîr al-Karîm al-Rahmân: fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*. Beirut: al Resalah Publisher, 2005.
- Ayyub, Muhammad. *Qirâat and Their Impact on Tafsir*. Islamic Research Institute, 2012.
- Az-Zarkasyi, Imam Badr al-Din Muhammad. *al-Burhân fî 'Ulûm Al-Qur'an*. J. I, Mesir: Isa al-Babi al-Halabi, 2006.
- Basri, Halimah. "Perbedaan *Qirâat* dan Pengaruhnya dalam Istinbath Hukum." *Jurnal al-Risâlah*, Vol. 19 No. 1 Tahun 2019.
- Baidan, Nashruddin. *Metode Penafsiran Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Basri, dan Fikri Hamdani. "Implikasi Perbedaan *Qirâat* Dalam Istinbat Hukum (Analisis *Qirâat* Dari Segi Muthlaq Dan Muqayyad)." *Farabi*, Vol. 17 No. 2 Tahun 2020.
- Chafidhoh, Rumi, dan Kholila Mukaromah. "Sejarah Al-Qur'an: Telaah atas Sejarah *Sab'u Qirâat* dalam Disiplin Ilmu." *Majalah Qof*, Vol. 01 No. 1 Tahun 2017.
- Dahlan, Abdul Rahman. *Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*. Jakarta: LBIQ, 1994.
- Dhaba, Ali Muhammad. *Samîr al-Thâlibîn fî Rasm wa Dhabth al-Kitâb al-Mubîn*. Abd. Al-Hamîd Ahmad Hanafi, t.d.
- Djunaedi, Wawan. *Sejarah Qirâat Al-Qur'an di Nusantara*. Cet. 2. Jakarta: Pustaka STAINU, 2008.
- Effendi, Sofian. "Analisis Ragam *Qirâat* dan Implikasinya terhadap Penafsiran." *Jurnal Al-Fanar*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2021.
- Pujianto, Fauzan. "Aspek *Qirâat* dalam Al-Qur'an." *Salimiya: Jurnal Studi Ilmu Keagamaan Islam*, Vol. 02 No. 3 Tahun 2021.
- F., Hasanuddin A. *Perbedaan Qirâat dan Pengaruhnya Terhadap Istinbath*

- Hukum dalam Al-Qur'an*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995.
- Fadhilah, Anif Nur. "Mubtada' (Topic) *Isim Nakirah* (Nomina Indenfinit) dalam *Fath al-Qarib al-Mujib* (Analisis Sintaksis)." *Lisanul Arab: Journal of Arabic Learning and Teaching*, Vol. 08 No. 2 Tahun 2019.
- Faruq, Umar., et al. "Journal of Discussion of *Qirâat* in the Qur'an." *Jurnal Pendidikan Islam*, No. 3 Tahun 2024.
- Fathoni, Ahmad. "Ragam *Qirâat* Al-Qur'an." *Jurnal Suhuf*, Vol. 02 No. 1 Tahun 2009.
- Fathurrohman, Dede Suryani, dan Asep Ahmad. *The Significance of Qiraat to Legal Istiabat*. IV. Gunung Djati Conference Series, 2021.
- Ghofur, Saiful Amin. *Profil Para Mufasir Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008.
- Hadi, Abd. *Metodologi Tafsir Al Qur'an Dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer*. Griya Media, 2021.
- Hakim, Lukman. "Identifikasi dan Analisis al-Dakhil dalam *Qirâat*." *Jurnal al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 09 No. 1 Tahun 2004.
- Hamid, Muhammad. *Tafsir al-Qurthûbî*. Jakarta: Azzam Pustaka, 2007.
- Hanbal, Imam Ahmad bin. *Musnad Imam Ahmad*, 2009.
- Hanief, Fakhrie. "Perbedaan Bacaan dalam Pembelajaran Ilmu Tajwid Menurut Tharîq al-Syathibi Dan Ibn. Al-Jazari Pada *Qirâat* 'Âshim *Riwâyat Hafsh*." *Tarbiyah Islamiyah: Jurnal Ilmiah Pendidikan Agama Islam*, Vol. 05 No. 1 Tahun 2015.
- Haris, Abdul. "Keunikan (Distingsi) Tafsir *Adhwâ al-Bayân fî Îdhah Al-Qur'an bi Al-Qur'an* Karya Al-Syinqithi." *J-CEKI: Jurnal Cendekia Ilmiah*, Vol. 04 No. 3 Tahun 2024.
- Hasan, Abdur Rokhim. *Qirâat Al-Qur'an & Tafsirnya*. Jilid 1. Jakarta: Yayasan Alumni Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an, 2020.
- Hidâyatullah, Syarîf. *Pengembangan dan Pengajaran Tafsir di PTA*. Jakarta: IAIN Syahid, 1992.
- Hidâyatullah, Miftâh Khilmî. "*Qirâat* Pada Ayat-Ayat Ahkam." *Jurnal Syahadah*, Vol. 05 No. 131-154 Tahun 2017.
- Ibtakari, Haula Fikri., et al. "Implikasi Varian *Qirâat* Pada Penafsiran ayat-ayat Talak dalam Al-Qur'an Surah Al-Baqarah." *Syariati: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Hukum*, Vol. 10 No. 2 Tahun 2025.
- Intan, Muhammad Alfiansyah, Dedi Masri, dan Nur Haliza. "Urgensi Mempelajari *Qirâat* Dan Pengaruh Perbedaannya." *Jurnal Tawadhu*, Vol. 07 No. 2 Tahun 2023.
- Irhas. "Penerapan Tafsir Al-Qur'an bi Al-Qur'an (Studi atas Kitab Tafsir al-Mizan fî Tafsir Al-Qur'an Karya Muhammad Husain al-Thabathaba'i)." *Jurnal Ushûluddîn*, Vol. 24 No. 2 Tahun 2016.
- Ismâ'îl, Nabil bin Muhammad Ibrahim. *Ilm al-Qirâat Nasy'atuhu Athwâruhû*,

- Âtsâruhû fi 'Ulûm al-Syar'iyah*, t.d.
- Ismâ'il, Sya'ban Muhammad. *Rasm al-Mushaf wa Dhabtuhu baina al-Tauqîf wa al-Ishtilâhât al-Hadîtsah*. Cet. 3. Kairo: Dâr al-Salam, 2012.
- Iyazî, Al-Sayyid Muhammad Ali. *Al-Mufasssirîn Hayâtuhum wa Manhâjuhum*. Thahran: Mu'assasah al-Thabâ'ah wa al-Nasyar, 1312.
- Jannah, Aqilatul. "Qirâat Ibnu Katsir dan Implikasinya Terhadap Tafsir." *Jurnal Islam Spiritual*, No. 9 Tahun 2023.
- Kamil, Shâleh. "Variety of Qirâat in the Qur'an (Study of Surah al-Fâtihah Qirâat Asyrah Sughra and 'Asyrah Kubra)." *Jurnal Tadrib: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 10 No. 1 Tahun 2024.
- Karîm, Husam al-Dîn, dan Zaki Karim. *Ushûl Turâtsiyyah fi 'Ilm al-Lughah*. Kairo: Maktabah al-'Alanjlu al-Mishriyyah, 1984.
- Katsîr, Ibnu. *Tafsir Al-Qur'an al-'Azhîm*. Juz II. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 2008.
- Khaeruman, Badri. *Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an*. Bandung: Pustaka Setia, 2004.
- Khalisin, Addin. *Kajian Ilmu Qirâat*. Kalimantan Selatan: Ruang Karya, 2023.
- Kumullah., et al. "Ragam Qirâat dan Implikasinya Terhadap Penafsiran Ayat." *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Qur'an dan Tafsir*, No. 9 Tahun 2024.
- Lathîf, Hilmah. "Perbedaan Qirâat dan Penetapan Hukum." *Jurnal Wawasan Keislaman*, Vol. 08 No. 2 Tahun 2013.
- Ma'rifat, M. Hadi. *Sejarah Al-Qur'an, Terj. Thoha Musawa*. Jakarta: Al-Huda, 2007.
- Mahyuddîn, Aziz Fachrurrozi dan Erta. *Pembelajaran Bahasa Asing Tradisional Dan Kontemporer*. Cet. 1. Depok: Rajagrafindo Persada, 2016.
- Mâlik, Muhammad Abdul. "Sejarah Madzhab Qirâat 'Ashim Riwayat Hafsh di Nusantara." *Alif Lam Journal of Islamic Studies and Humanities*, Vol. 03 No. 1 Tahun 2022.
- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2005.
- Mubârak, Mokh Khusni. "Epistimologi Tafsir Al-Qur'an bi Al-Qur'an (Studi Kritis atas Tafsir *Adhwâ' al Bayân* Karya al Syinqithi)." Surabaya: UIN Sunan Ampel, 2020.
- Muhaisin, Muhammad Salim. *al-Mughni fi Taujîh al-Qirâat al-'Ashr al-Mutawâtirah*. Jilid 1. Beirut: Dâr al-Jil, 1988.
- Mukhtâr, Ahmad. Umar, *Dirâsat Lughawiyyah fi Al-Qur'an al-Karîm wa Qirâatuh*. Kairo: 'Alim al-Kutub, 2001.
- Mujâhid, Ibn. *Kitab al-Sab'ah fi al-Qirâ'at*. Mesir: Dâr al-ma'ârif, 1972.
- Munâdi, Fathullah. "Mushaf Qirâat Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari dalam sejarah Qirâat Nusantara." *Jurnal al-Banjari: Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman*, Vol. 09 No. 1 Tahun 2010.

- Nasihin, Moch. *Pandangan Ibnu Katsir Tentang Makna Tujuh Huruf Dalam Bacaan Al-Qur'an*. UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2013.
- Nasution, M. Raihan. *Qirâat Sab'ah Khazanah Bacaan Al-Qur'an Teori dan Prakti*. Medan: Perdana Publishing, 2019.
- Nurlisma. "Mengenal *Qirâat* Al-Qur'an dan perbedaannya dengan ilmu Tajwid." *Jurnal Azkia: Jurnal Aktualisasi Pendidikan Islam*, Vol. 20 No. 2 Tahun 2024.
- Pajarudin, Asep Muhamad. "Konsep Munafik dalam Al-Qur'an (Kajian Semantik Toshihiko Izutsu)." Jakarta: Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah, 2018.
- Pranata, Sofyan Puji. "Implikasi *al-Qirâat* al-'Asyr terhadap Penafsiran Hukum Menurut al-Qurthûbî dan al-Thabârî dalam Tafsir Ayat Ahkam." Jakarta: Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, 2023.
- Pujianto, Ahmad Fauzan. "Aspek *Qirâat* dalam Al-Qur'an." *Jurnal Salimiya: Jurnal Studi Ilmu Keagamaan Islam*, Vol. 02 No. 3 Tahun 2021.
- Putra, Khairunnas Jamal dan Afriadi. *Pengantar Ilmu Qirâat*. Yogyakarta: Kalimedia, 2020.
- Qabah, Abd al-Halim bin Muhammad al-Hadi. *al-Qirâat Al-Qur'aniyyah*. Beirut: Dâr al-Gharb al-Islâmî, 1999.
- Qâdhî, Yasir. *An Introduction to the Sciences of the Qur'aan*. Al-Hidayah Publishing and Distribution, 1999.
- Qasimi, Jamal al-Din. *Tafsir al-qasimi: al-musamma mahâsin al-ta'wîl*. Dâr Ihya al-Kutub al-Arabiyyah, 2003.
- Qudâmah, Ibnu. *Al-Mughni li Ibn. Qudâmah*. Kairo: Maktabah Kairo, 1968.
- Ramanda, Deski, Syafruddin Syafruddin, Efrinaldi Efrinaldi, Edriagus Saputra, dan Dian Puspita Sari. "Pengaruh *Qirâat* Terhadap Penafsiran Ayat Pemberian Mut'ah dalam Kitab Tafsir al-Qurthubi." *FOKUS Jurnal Kajian Keislaman dan Kemasyarakatan*, Vol. 06 No. 1 Tahun 2021.
- Saeed, Abdullah. *Paradigma Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstual Atas Al-Qur'an: Terjemah dari Interpreting the Quran Towards a Contemporary Approach*. Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2019.
- Saepuloh, A. "*Qirâat* Pada Masa Awal Islam." *Jurnal Episteme*, Vol. 09 No. 1 Tahun 2014.
- Salim, Athiyyah Muhammad. *Tarjamah al-Syaikh Muhammad al-Amin al-Syinqithi dalam Tafsir Adhwâ' al-Bayân fî Îdhâhi Al-Qur'an*. Juz X. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1996.
- Salim, Muhammad Agus. "*Qirâat, Riwayât, Tharîq* dan *Wajh* dalam Variasi Bacaan Al- Qur'an (Studi Sample *Riwayât* Hafsh Dari Imam Ashim)." *Jurnal El-Mu'Jam*, Vol. 02 Tahun 2022.
- Salim, Muhsin. *Ilmu Qirâat Tujuh*. Jakarta: Yayasan Tadrîs Al-Qur'an, 2008.
- Salim, Peter. *Kamus Bahasa Indonesia Kontemporer*. Jakarta: Modern English, 1991.

- Salim, Sahar al-Sayyid ‘Abd al-‘Aziz. *Adhwâ’ ‘ala Mushaf ‘Utsmân bin ‘Affan wa Rihlatihî Syarqan wa Gharban*. Iskandariah: Mu’assasah Syabâb al-Jâmi’ah, t.d.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Misbâh*. Jilid I. Jakarta: Perpustakaan Umum Islam Jama, 2002.
- Sinnah, Abd. al-Fattah Abu. *Ulûm Al-Qur’an*. Kairo: Dâr al-Syurûq, 1995.
- Sitorus, Iwan Ramadhan. “Asal Usul Ilmu *Qirâat*.” *Jurnal al-Afkar*, 2018.
- Sufyan Muttaqin, Sufyan Muttaqin. “Implikasi *Qirâat* Terhadap Tafsir: Analisis Tentang Ayat Thaharah Dalam Tafsir al-Qurthubi.” *Indonesian Journal of Studies on Humanities, Social Sciences and Education*, Vol. 01 No. 1 Tahun 2024.
- Sunarsa, Sasa. “*Qirâat* Al-Qur’an.” *Qirâat Al-Qur’an Dalam Sekilas Pandangan Ekonomi Islam*, Vol. 05 No. 2 Tahun 2014.
- Suryani, Dede, dan Asep Ahmad Fathurrohman. “The Significance of Qiraat to Legal Istinbat.” *Gunung Djati Conference Series*, Vol. 4 Tahun 2021.
- Syubasyi, Ahmad. *Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur’an Terj*. Jakarta: Kalam Mulia, 1999.
- Syukur, Taufik Abdillah. *Ilmu Studi Islam*. Sumatera: Yayasan Tri Edukasi Ilmiah, 2024.
- Taimiyah, Ibnu. *Majmû’ah Al-Fatâwâ li Syaikhil Islâm Ahmad bin Taimiyah*. Cet. 3. al- Manshurah: Dâr al-Wafâ, 2005.
- Umam, Muhammad Imamul. “*Ahruf Sab’ah* dan *Qirâat*.” *Jurnal al-Irfâni: Jurnal Kajian Tafsir Hadits* 05, No. 1, 2019.
- Umar, Akbar. “Huruf Muqatta’ah dalam Al-Qur’an Perspektif Bediuzzaman Said Nursi.” *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir*, Vol. 06 No. 1 Tahun 2021.
- Umar, Ratna. “*Qirâat* Al-Qur’an (Makna Dan Latar Belakang Timbulnya Perbedaan *Qirâat*.)” *Jurnal al-Asas*, Vol. 03 No. 2 Tahun 2019.
- Widayati, R. “Peran *Qirâat* dalam Menafsirkan Ayat-ayat Al-Qur’an.” *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan ...*, 2022.
- Wijaya, Akhsin. *Sejarah Kenabian: Dalam Perspektif Tafsir Nuzûli Muhammad Izzat Darwazah*. Ircisdo, 2022.
- Yana, Mira. *Penafsiran Harut dan Marut Perspektif Ahmad Musthafa al-Maraghi dan Imam al-Thabari*. Universitas Islam Negeri Ar-raniry, 2024.
- Yûsuf, Ibn Al-Jazari, dan Muḥammad ibn ‘Ali Ibn. *Al-Nashr fî al-qirâat al-‘ashr*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2002.
- Zahro, Mufidah, dan Anisa Maulidya. “Qur’anic Recitation Varieties: Recognizing *Qirâat* as a Spiritual Tradition.” *Jurnal Studi Ilmu Alquran dan Tafsir*, Vol. 01 No. 1 Tahun 2024.
- Zailani, Akhyar. *Pandangan Fazlurrahman Tentang Al-Qur’an*. Cet. 1. Pekanbaru: Yayasan Pustaka Riau, 2008.



## RIWAYAT HIDUP

Nama : Moh. Sidqie  
Tempat Tanggal Lahir : Sumenep, 20 September 1993  
Jenis Kelamin : Laki-laki  
Alamat : Desa Kapedi Kec. Bluto Kab. Sumenep  
Email : [mohsidqie23@gmail.com](mailto:mohsidqie23@gmail.com)

### Riwayat Pendidikan:

- a. SDN Kapedi I, lulus tahun 2005
- b. SMP TAHFIDZ AL-AMIEN Prenduan, lulus tahun 2008
- c. SMA TAHFIDZ AL-AMIEN Prenduan, lulus tahun 2011
- d. Universitas Hasyim Asy'ari, lulus tahun 2017

### Riwayat Pekerjaan:

- a. 2011-2012 Mengajar di Pondok Pesantren Al-Amien Prenduan.
- b. 2012-2017 Mengajar di Pondok Pesantren Tebuireng Jombang.
- c. 2015-2016 Mengajar di Pondok Madrasatul Qur'an Tebuireng.
- d. 2017-2018 Mengajar di Griya Al-Qur'an Surabaya.
- e. 2019-2025 Mengajar di Rumah Tahfidz An Nuur Bekasi.

