**PERGESERAN URGENSITAS PENCANTUMAN RAGAM *QIRĀ’AT***

**DALAM LITERATUR TAFSIR**

**Lilik Ummi Kaltsum**

UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

*lilik.ummi@uinjkt.ac.id*

**Abstract:** *This article examines the shift in the urgency of qirā’at, where the author finds a lot of qirā'at content in both classical, modern and contemporary tafseer literature, as well as the causes and effects of the decrease in the quantity of inclusion of various qirā'at in the tafsir literature. In this case, this study analyzes the function and influence of the inclusion of qirā’at in the interpretation process. This method is also used to find out what factors cover each interpreter to include or not include various qirā’at in the work of interpretation. So, this study aims to prove the shift in the urgency of inclusion of qirā’at variants in the tafseer literature; and finding the main factors and impacts of the shift in urgency of inclusion of qirā’at variants in classical, modern, and contemporary interpretation literature. Thus, the main problem that will be examined is how the quantity of qirā’at variety in the tafsir literature and what are the causes and impacts?*

**Keywords:** *Shift, Variety, Qirā’at, Tafsir.*

**Abstrak:** *Artikel ini mengupas tentang pergeseran urgensitas qirā’at, di mana penulis menemukan banyak muatan ragam qirā’at dalam literatur tafsir baik klasik, modern ataupun kontemporer, sekaligus ditemukan faktor penyebab dan dampaknya dari terjadinya penurunan kuantitas pencantuman ragam qirā’at dalam literatur tafsir. Dalam hal ini penelitian ini menganalisis fungsi dan pengaruh pencantuman qirā’at dalam proses penafsiran. Metode ini juga digunakan untuk mengetahui faktor apa yang melingkupi masing-masing mufasir untuk mencantumkan atau tidak mencantumkan ragam qirā’at dalam karya tafsirnya. Maka, penelitian ini bertujuan untuk membuktikan adanya pergeseran urgensitas pencantuman varian qirā’at dalam literatur tafsir; dan menemukan faktor utama serta dampak dari adanya pergeseran urgensitas pencantuman varian qirā’at dalam literatur tafsir klasik, modern, dan kontemporer. Dengan demikian problem utama yang akan diteliti adalah bagaimana kuantitas ragam qirā’at dalam literatur tafsir dan apa faktor penyebab dan dampaknya?*

**Kata Kunci:** *Pergeseran, Ragam, Qirā’at, Tafsir*.

**Pendahuluan**

Al-Qur’an diturunkan dengan tujuh huruf (*sab’ah aḥrūf*),[[1]](#footnote-1) agar dapat memudahkan umat untuk membacanya dan memahaminya sesuai dengan dialek masing-masing. Ragam dialek yang melahirkan ragam bacaan inilah yang disebut dengan *qirā’at*. *Qirā’at* ini memiliki varian bacaan yang semuanya bersumber dari Nabi Muhammad saw. yang kemudian diriwayatkan melalui jalur-jalur mutawatir oleh para *qurrā*. Oleh karena itu, pembahasan tentang teks al-Qur’an tidak terlepas dari aspek *qirā’at* yang disampaikan dan diajarkan oleh Nabi Muhammad saw. kepada para sahabatnya sesuai dengan wahyu yang diterimanya melalui malaikat Jibril as. Selanjutnya para sahabat menyampaikan dan mengajarkan pula kepada para tabi’īn dan demikian seterusnya dari generasi ke generasi.

Pengajaran Nabi Muhammad saw. terhadap para sahabatnya berbeda-beda, ada yang hanya satu huruf, dua huruf, tiga huruf dan seterusnya. Penerimaan pengajaran yang berbeda-beda bukan bertujuan untuk saling melemahkan, akan tetapi untuk saling menguatkan satu sama lain.

Para *qurrā’* yang telah memperoleh pengajaran tersebut menyebar di beberapa Negara, mereka menghadapi berbagai macam umat yang berbeda-beda ketika melafazkan ayat al-Qur’an. Di antara mereka ada yang membaca ayat baik melalui riwayat ataupun dirayah,[[2]](#footnote-2) ada yang hanya mampu melafazkan bacaan dengan satu bacaan dan ada juga yang lebih dari itu.

Beragamnya hasil pembelajaran para sahabat terhadap ragam bacaan ayat al-Qur’an memunculkan pula varian bacaan (*qirā’at*) dari masing-masing personal. Dari sini tergeraklah para ulama untuk berijtihad, menjelaskan bacaan yang sahih dan mengumpulkan huruf-huruf (dialek-dialek) dan menjelaskan bentuk-bentuk *qirā’at* dan riwayat-riwayatnya, serta menjelaskan yang sahih, *shādh* dan *baṭil*, yang berdasarkan kaidah-kaidah dan rukunnya.[[3]](#footnote-3) Mereka mengatakan setiap *qirā’at* yang sesuai dengan bahasa Arab walau satu sisi saja, dan sesuai dengan rasm *‘uthmānī*, dan sahih sanadnya maka ia adalah *qirā’at* sahih yang tidak boleh ditolak dan diingkari karena itulah bagian dari *al-aḥrūf al-sab’ah*, hal ini diperkuat oleh Imām al-Hāfiẓ Abū Amr[[4]](#footnote-4) apabila *qirā’at* tidak memenuhi tiga rukun ini maka hukum *qirā’at*  tersebut adalah *ḍa’if*, *shādhdhah* atau *baṭil*.[[5]](#footnote-5)

Meningkatnya perhatian para ulama terhadap ilmu *qirā’at* merambah juga kepada mufasir, baik mufasir Sunny, Mu’tazilah ataupun Syi’ah, mereka juga memperhatikan pentingnya ilmu *qirā’at*, terbukti dari ditemukannya ragam *qirā’at* dalam karya-karya tafsir. Ibn Jarīr al-Ṭabarī (w. 310 H) merupakan mufasir pertama yang berhasil melahirkan karya tafsir utuh 30 Juz yang bernama *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Ay al-Qur’ān*. Dalam kitab ini banyak sekali disebutkan *qirā’at* yang mempunyai makna-makna berbeda dan banyak juga *qirā’at* yang tidak disandarkan kepada Imam yang sudah disepakati oleh para ulama atau ahli *qirā’at* sebagai hujjah.[[6]](#footnote-6)

Langkah al-Ṭabarī ini juga diikuti oleh mufasir pada periode setelahnya. Muḥammad ‘Abdūh (w. 1905 M) dan Muḥammad Rashīd Riḍā (w. 1936 M) sebagai tokoh pembaharu dalam pola penafsiran juga menyebutkan ragam *qirā’at* dalam tafsir *al-Manār*-nya. Namun frekuensi penyebutannya tidak sebanyak tafsir-tafsir pada masa klasik. Sebagai contoh ketika menafsirkan surat al-Fātiḥah ia menyebutkan bahwa ulama Madinah, Syam dan Basrah tidak menganggap *basmalah* sebagai ayat pertama dari surah al-Fātiḥah, tetapi *basmalah* merupakan ayat berdiri sendiri yang diturunkan sebagai pemisah antar surah-surah dalam al-Qur’an.[[7]](#footnote-7) Hal ini menunjukkan adanya penurunan urgensitas penyebutan *qirā’at* dalam tafsir.

Urgensitas penyebutan ragam *qirā’at* semakin menurun dapat dilihat pada tafsir-tafsir kontemporer. Al-Sha’rawī (w. 2009) dalam tafsirnya sama sekali tidak menyebutkan macam-macam *qirā’at* dalam pola penafsirannya. Sebagai contoh pada surat al-Fātiḥah, al-Sha’rawī tidak menyebutkan macam-macam pendapat *qurrā’* terkait dengan basmalah apakah ia termasuk ayat pertama al-Fātiḥah atau bukan, tetapi dia langsung menafsirkannya dengan penjelasan bahwa adanya ayat *basmalah* ini memerintahkan kepada muslim untuk memulai segala sesuatu dengan menyebut nama Allah.[[8]](#footnote-8)

Uraian di atas menunjukkan bahwa pencantuman varian *qirā’at* dalam literatur tafsir mengalami pergeseran. Dengan kata lain muatan ragam *qirā’at* dalam tafsir klasik tidak sama dengan muatan *qirā’at* dalam literatur tafsir modern bahkan yang kontemporer. Padahal secara teori, ketidaksamaan dalam pelafazan teks al-Qur’an berdampak juga dalam penafsiran dan jika terkait ayat hukum maka implikasi hukum yang dikeluarkan juga akan berbeda.[[9]](#footnote-9) Namun, mengapa dalam perkembangan penulisan kitab tafsir terjadi pergeseran dalam pencantuman ragam *qirā’at* dalam kitab tafsir.

Penelitian ini difokuskan pada penelusuran berapa banyak muatan ragam *qirā’at* dalam literatur tafsir baik klasik, modern ataupun kontemporer, sekaligus ditemukan faktor penyebab dan dampaknya dari terjadinya penurunan kuantitas pencantuman ragam *qirā’at* dalam literatur tafsir. Dengan demikian problem utama yang akan diteliti adalah Bagaimana kuantitas ragam *qirā’at* dalam literatur tafsir dan apa faktor penyebab dan dampaknya?

Penelitian ini bertujuan untuk pertama, membuktikan adanya pergeseran urgensitas pencantuman varian *qirā’at* dalam literatur tafsir; kedua, menemukan faktor utama serta dampak dari adanya pergeseran urgensitas pencantuman varian *qirā’at* dalam literatur tafsir klasik, modern, dan kontemporer.

Signifikansi penelitian ini terletak pada lahirnya peta pergeseran urgensitas ragam *qirā’at* dalam literatur tafsir. Sekaligus akan diketahui faktor-faktor yang menyebabkan semakin terhapusnya pencantuman *qirā’at* -*qirā’at* dalam tafsir-tafsir. Hasil penelitian ini juga akan dapat digunakan sebagai bahan pertimbangan perlu tidaknya mata kuliah yang fokus pada ilmu *qirā’at*, teori ataupun praktik mengingat tidak adanya mata kuliah ini di beberapa fakultas di Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta. Fakultas Ushuluddin misalnya, hanya memasukkan ilmu *qirā’at* dalam mata kuliah Ulumul Qur’an dalam satu kali tatap muka atau pertemuan. Dengan demikian, pemahaman mahasiswa sebatas pengantar belum menyentuh pembahasan detail secara teori ataupun praktik.

Penelitian tentang *qirā’at* telah banyak dilakukan, namun masing-masing menyerukan problem penelitian yang berbeda, yaitu antara lain:

*Pertama*, Hasanudin AF, disertasinya berjudul *Perbedaan Qirā’at dan Pengaruhnya Terhadap Istinbat Hukum dalam Al-Qur’an*, diterbitkan oleh PT. Raja Grafindo Persada tahun 1995, mengkaji tentang pengaruh *qirā’at* dalam istinbat hukum. Penelitian ini lebih terfokus pada *qirā’at shādhdhah* dengan menganalisis aspek *kehujjahannya*, dengan menganalisis pada beberapa ayat-ayat hukum yang ditafsirkan Abū Ḥayyān dan implikasinya terhadap hukum yang dihasilkan. *Kedua*, Yufni Faisol, disertasinya berjudul “Pengaruh perbedaan *qirā’at* terhadap Makna Ayat: Suatu Tinjauan Qawaid Bahasa”. Penelitian ini menyoroti tentang beberapa segi perbedaan *qirā’at* ditinjau dari segi *qawāid* bahasa yang ada pengaruhnya terhadap makna ayat, penelitian inipun masih umum belum menjangkau aspek penafsiran yang berkaitan dengan ayat-ayat ahkamnya.[[10]](#footnote-10) *Ketiga*, Wawan Junaidi, tesisnya berjudul “Madzhab *Qirā’at* ‘Āṣim Riwayat Ḥafṣ di Nusantara: Studi Sejarah Ilmu”. Tesis setebal 306 ini hanya menjelajahi aspek sejarah perkembangan *qirā’at* sejak penurunan wahyu hingga masa perkembangan *qirā’at*, khususnya *qirā’at* ‘Āṣim riwayat Ḥafṣ di bumi Nusantara ini.[[11]](#footnote-11) *Keempat*, M. Abu Alim Dzunnurayn, disertasinya berjudul “Ibn al-Jazarī wa Dauruhu fī al-*Qirā’at*”.Disertasi yang ditulis dengan bahasa Arab ini merupakan studi tokoh tentang peran Ibnu al-Jazarī dalam mengembangkan *qirā’at mutawatirah* khususnya *qirā’at ‘ashrah* (*qirā’at*  sepuluh).[[12]](#footnote-12)

*Kelima*, Syar’i Sumin, karya yang ditulisnya berjudul *Qirā’at Sab’ah Menurut Perspektif Para Ulama,* merupakan studi historis lahirnya istilah *qirā’at sab’ah* dan peran Ibn Mujāhid di dalamnya.[[13]](#footnote-13) Penelitian ini lebih terfokus pada kajian historis. Penelitian yang dilakukan Wawan Junaidi mengungkap tradisi periwayatan dalam *qirā’at* *al-Qur’ān* dengan melacak jalur sanad *qirā’at* ‘Āṣim riwayat Ḥafṣ yang berkembang di Nusantara, penelitian Abu ‘Alim mengangkat tokoh Ibn al-Jazarī yang mempopulerkan *qirā’at ‘ashrah* (*qirā’at* sepuluh), sedangkan penelitian Syar’i Sumin mengangkat Ibn Mujāhid tokoh yang mempopulerkan *qirā’at sab’ah* (*qirā’at* tujuh). *Keenam*, Romlah Widayati, disertasinya berjudul “*Qirā’at Shādhdhah* dalam *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīṭ* (Analisis Penafsiran ayat-ayat hukum)”. Pada disertasinya membuktikan bahwa *qirā’at* *Shādhdhah* tidak saja dapat dijadikan sebagai hujjah dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur’an, bahkan dapat dipakai sebagai istinbat hukum. Pada analisisnya terdapat 168 ayat yang berbicara masalah hukum (ayat ahkam) pada tafsir Abū Ḥayyān. *Ketujuh*, Malih, tesisnya berjudul “Implikasi *Qirā’at* *Shādhdhah* dalam penafsiran (Telaah kritis terhadap kitab *Jāmi’ al-Bayān al-Ta’wīl Ay al-Qur’ān*) karya al-Ṭabarī (310 H)”, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta 2009. Tesis ini menyimpulkan bahwa *qirā’at* *shādhdhah* dapat dipakai hujjah atau dalil dalam menafsiri ayat-ayat al-Qur’an. Dalam hal ini ada tiga klasifikasi, yaitu *qirā’at* *shādhdhah* sebagai penjelas terhadap ayat yang masih global, *qirā’at shādhdhah* sebagai hujjah baik untuk menguatkan pendapat penafsirannya atau bahkan untuk melemahkan *qirā’at* mutawatir, menghukumi *shādhdhah* pada *qirā’at* yang mutawatir, *qirā’at* *shādhdhah* tidak dapat dipakai hujjah karena tidak sesuai dengan kaidah bahasa Arab.

Hasil penelusuran riset yang telah dilakukan para peneliti menyimpulkan bahwa kajian tentang pergeseran urgensitas varian *qirā’at* dalam literatur tafsir belum pernah diteliti. Celah inilah yang akan menjadi objek penelitian ini.

Penelitian ini termasuk penelitian kepustakaan (*library research*). Data utama dari penelitian ini adalah tafsir *Jāmi’ al-Bayān* karya al-Ṭabarī, tafsir *al-Manār* karya Rashīd Ridā dan tafsir *al-Sha’rawī* karya al-Sha’rawī. Data penelitian ini diperoleh dari penelusuran ayat-ayat tertentu dalam masing-masing tafsir. Dicermati dan diteliti frekuensi pencantuman ragam *qirā’at* dalam ketiga tafsir tersebut.

Selain ketiga tafsir tersebut, data penelitian ini diperoleh dari literatur *qirā’at* yang menjelaskan adanya *qirā’at* mutawatir dan *qirā’at shādhdhah*, antara lain kitab *al-Wāfi*’ karya ‘Abd. al-Fattah ‘Abd. al-Ghanī al-Qādhī, syarah kitab Ḥirz al-Amān karya al-Shātibī.

Kitab *Tahbir al-Taysīr* karya ‘Abd. al-Khālid juga sebagai syarah dari *al-Taysīr* karya al-Dānī dan kitab *al-Durār al-Nāthir wa al-‘Adhbu al-Nāmir* karya ‘Abd. al-Wāhid bin Muḥammad dikenal dengan nama Mālikī.

Setelah data terkumpul, langkah berikutnya adalah pertama, mengelompokkan atau mengklasifikasi varian *qirā’at* dalam masing tafsir. Al-Ṭabarī di kelompokkan sebagai representasi tafsir-tafsir masa klasik. Tafsir *al-Manār* dikategorikan sebagai tafsir masa modern. Sedangkan tafsir *al-Sha’rawī* representasi tafsir kontemporer.

Langkah kedua, mencermati, meneliti dan menganalisis secara global metodologi penafsiran dari ketiga tafsir tersebut ditekankan pada porsi pencantuman ragam *qirā’at.* Dalam hal ini peneliti memakai hasil penelitian ‘Alī Iyazī dalam karyanya *al-Mufasirūn Ḥayātuhum wa Manhājuhum* dan dikuatkan dengan klarifikasi langsung ke 3 kitab tafsir tersebut.

Metode yang dipergunakan dalam menganalisisnya adalah *contain analyzis* (analisa isi). Analisis isi adalah teknik penelitian khusus untuk melaksanakan analisis tekstual. Analisis isi ini termasuk mereduksi teks menjadi unit-unit (kalimat, ide, gambar, bab, dan sebagainya) dan kemudian menerapkan skema pengkodean pada unit-unit tersebut untuk membuat inferensi mengenai komunikasi dalam teks.[[14]](#footnote-14)

Analisis isi dapat juga dipahami dengan teknik untuk analisis tekstual yang mengharuskan peneliti untuk mengkodekan unit-unit menjadi kategori yang pasti. Elemen kunci dalam analisis isi adalah pengkodean. Analisis isi dapat digunakan pada pendekatan kualitatif dan kuantitatif.[[15]](#footnote-15)

Dalam hal ini peneliti akan memberikan pengkodean pada data-data antara lain haruf “M” untuk *qirā’at* Mutawatir, “Sy” untuk *qirā’at* *Shādh*, “Tq” untuk tafsir yang menyebutkan *qirā’at* selain *qirā’at* ‘Āṣim dari Ḥafṣ dan “Ttq” untuk tafsir tanpa pemaparan *qirā’at*.

Penelitian ini juga menggunakan metode analisa wacana adalah suatu cara atau metode untuk mengkaji wacana (*discourse*) yang terdapat atau terkandung di dalam pesan-pesan komunikasi baik secara tekstual maupun kontekstual. Analisis wacana memungkinkan seseorang melihat bagaimana pesan-pesan diorganisasikan, digunakan, dan dipahami. Di samping itu, analisis wacana juga dapat memungkinkan seseorang melacak variasi cara yang digunakan oleh penulis atau pembicara dalam upaya mencapai tujuan atau maksud-maksud tertentu melalui pesan-pesan berisi wacana-wacana tertentu yang disampaikan.[[16]](#footnote-16)

Dalam hal ini peneliti akan menganalisis fungsi dan pengaruh pencantuman *qirā’at* dalam proses penafsiran. Metode ini juga digunakan untuk mengetahui faktor apa yang melingkupi masing-masing mufasir untuk mencantumkan atau tidak mencantumkan ragam *qirā’at* dalam karya tafsirnya.

Data yang sudah terkumpul akan dianalisis dengan cara analisis dokumen atau analisis isi (*content analysis*). Dengan analisis isi ini peneliti bekerja secara obyektif dan sistematis untuk mendeskripsikan isi bahan tersebut. Hasil dari analisis terhadap disertasi-disertasi tersebut dikategorisasi dan dikelompokkan mulai dari isu-isu yang diangkat, metode yang diterapkan sampai pada hasil penelitian atau kontribusi utama yang dihasilkan dari masing-masing disertasi. Hasil inilah yang kemudian akan dipetakan. Setelah peta tergambar akan diperjelas dengan kritik atau rekomendasi dari peneliti.

**Ragam *Qirā’at* dalam Bingkai Sejarah**

Keragaman pembacaan ayat-ayat al-Qur’an sudah ada sejak masa Nabi Muhammad saw., bahkan beliaulah mengajarkan al-Qur’an kepada para sahabatnya dengan *qirā’at* dan maknanya. Diriwayatkan dari ‘Uthmān, Ibn Mas’ūd dan ‘Ubay “bahwa Rasulullah saw., telah membacakan kepada mereka *qirā’at ‘ashrah* dan mereka tidak boleh lebih dari sepuluh yang lain sampai mereka benar-benar mempelajarinya dan mengamalkannya, maka Rasulullah saw. benar-benar membacakan al-Qur’an kepada mereka dan mengamalkan keseluruhannya.[[17]](#footnote-17)

Orang-orang muslim di Makkah sebelum Hijrah belum ada kekhawatiran terhadap Nabi Muhammad saw. untuk menghukumi di antara mereka dalam perbedaan bentuk-bentuk yang berbeda dalam membaca al-Qur’an, namun hal ini terjadi setelah hijrah, karena kabilah-kabilah banyak sekali –selain Quraisy– yang telah menerima agama Islam, yaitu setelah fathu Makkah pada tahun 8 H.[[18]](#footnote-18)

1. *Qirā’at* pada masa Sahabat

Pada tahun 12 H setelah kejadian perang “Yamamah” banyak sekali para penghafal al-Qur’an yang berguguran dalam medan perang, maka Zayd bin Thābit menganjurkan agar al-Qur’an dikumpulkan dalam satu jilid. Hal ini disampaikan kepada ‘Umar bin Khaṭṭāb, kemudian disampaikan kepada Abū Bakr.[[19]](#footnote-19) Pada masa Khalifah Abū Bakr ini pengumpulan al-Qur’an belum mencakup perbedaan *qirā’at*, akan tetapi mencakup beberapa surat dan ayat yang telah didengar Zayd dari Nabi Muhammad saw. yaitu periode akhir hayat Nabi.[[20]](#footnote-20)

Pada masa Abū Bakar ini pun tidak dilarang untuk saling diskusi antara mushaf-mushaf pribadi dan mushaf-mushaf yang mencakup sebagian al-Qur’an, dan di antara para sahabat yang masih menjaga al-Qur’an dengan sempurna antara lain: ‘Alī bin Abī Tālib, Abū Mūsā al-‘Ash’arī, ‘Abdullāh bin Mas’ūd dan ‘Ubay bin Ka’b.[[21]](#footnote-21)

Khalifah berikutnya adalah ‘Umar bin Khaṭṭāb yang menjabat pada abad 13-23 H. Pada masa ini para sahabat sangat gencar untuk menghafal dan belajar al-Qur’an. Masyarakat pada waktu itu menisbahkan *qirā’at* pada guru masing-masing, sehingga terdapat *qirā’at* Ibn Mas’ūd, ‘Ubay bin Ka’b, Zayd bin Thābit, Muādh bin Jabāl. Di antara mereka dapat memilih bentuk-bentuk *qirā’at* yang berbeda-beda, sehingga terdapat *statement* dari sebagian sahabat “*qirā’at* saya adalah *qirā’at* Zayd kecuali ada 10 huruf merupakan *qirā’at* Ibn Mas’ūd,” ada yang mengatakan juga “*qirā’at* saya adalah *qirā’at* ‘Ubay.”[[22]](#footnote-22)

Pada masa khalifah ‘Umar ini pergerakan penghapusan dan penerimaan mushaf-mushaf menjadi perhatian khusus. Diceritakan bahwa ada enam sahabat yang memberikan saran terhadap ‘Umar, bahwa setelah kepemimpinannya dapat menyatukan perbedaan di antara mereka, karena setiap sahabat tersebut mempunyai masing-masing. Namun perbedaan *qirā’at* pada masa ‘Umar tidak begitu mengkhawatirkan sebagaimana pada masa ‘Uthmān bin Affān.[[23]](#footnote-23)

1. *Qirā’at* pada masa Tabi’īn dan generasi sesudahnya

Setelah *qirā’at* disatukan dengan satu bahasa dan disebarkan ke beberapa wilayah, masyarakat dapat menilai tingkatan mereka (para *qurrā’*) dan karakter mereka yang berbeda-beda. Di antara mereka ada yang kuat dan masyhur bacaannya dengan *riwāyat* dan *dirāyat*, ada yang mempunyai satu karakter saja, atau lebih dari itu. Perbedaan di antara mereka pun sangat banyak sekali, dan sedikit sekali adanya penyatuan di antara mereka. Oleh karena itu mereka sepakat untuk berijtihad, menjelaskan yang benar dan mengumpulkan huruf-huruf dan *qirā’at*, menyandarkan segi-segi dan riwayat *qirā’at*, dan menjelaskan yang sahih, *shādh*, dengan ushul-ushulnya, kaidah-kaidahnya, dan rukun-rukunnya.[[24]](#footnote-24)

1. Masa Pembukuan Ilmu *Qirā’at*

Pada abad 3 H ini merupakan periode memuncaknya pemerhati *qirā’at.* Orang pertama yang membukukan ilmu *qirā’at* adalah Imām Abū ‘Ubaid al-Qāsim bin Salām (w.224 H). Karya ini terdiri dari satu jilid yang mencakup di dalamnya nama-nama orang yang menukil langsung dari para sahabat Anshar, Muhajirin, tabi’in dan para imam-imam besar.[[25]](#footnote-25) Kemudian dilanjutkan oleh ulama selanjutnya yaitu Aḥmad bin Jubāyr bin Muḥammad al-Kūfī (w.258 H), ia menulis sebanyak 5 jilid, yang mencakup di dalamnya setiap satu daerah satu imam. Kemudian dilanjutkan periode selanjutnya yaitu karya al-Qāḍī Ismā’il bin Isḥāq al-Mālikī (w.282 H) teman Qalūn, di dalam kitab ini disebutkan 20 *qirā’at*, termasuk juga *qirā’at sab’ah*. Setelah itu muncul karya ilmu *qirā’at* yang ditulis oleh Imam Abu Ja’far Muhamad Ibnu Jarīr al-Ṭabarī (w.310 H) yaitu kitab “*al-Jāmi’*”, dalam kitab ini disebutkan sebanyak 25 *qirā’at*, setelah itu dilanjutkan oleh karya setelahnya yaitu karya Abū Muḥammad bin Aḥmad bin ‘Umar al-Dajunī (w. 324 H), pada karya ini dimasukkan nama Imām Abū Ja’far salah satu nama *qurrā ‘asyrah*. Dari beberapa karya tersebut dapat mempengaruhi Abū Bakr Aḥmad bin Mūsā bin ‘Abbās bin Mujāhid (w.324 H) yang sebagai pencetus awal dalam meringkas *qirā’at* *sab’ah* (yaitu terdiri dari imam tujuh), namun ia pun merujuk kepada kitab-kitab sebelumnya.

**Penelusuran *Qirā’at* dalam Literatur Tafsir**

1. ***Tafsir al-Ṭabarī* Representatif Tafsir Klasik**

Al-Ṭabarī yang bernama Abū Ja’far Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī dilahirkan di Tabaristan tahun 923 M. Al-Ṭabarī memperoleh beragam keilmuannya melalui *riḥlah* Ilmiah baik antar kota ataupun antar Negara.[[26]](#footnote-26) Di Baghdad, al-Ṭabarī belajar kepada Imām Aḥmad bin Ḥanbal sampai Ibn Ḥanbal wafat pada tahun 241 H. Di Kufah belajar *qirā’at* kepada Sulaimān bin ‘Abd. al-Raḥmān bin Ḥammād (w. 252 H) dari Khalād bin Khālid al-Sairāfī (w. 220 H), seorang pemimpin yang terpercaya dan terkenal, dari ‘Umar bin Aḥmad al-Kindī, salah satu periwayat dalam silsilah Hamzah, salah satu imam tujuh.[[27]](#footnote-27)

Setelah dari Kufah, al-Ṭabarī ke Mesir belajar sastra (Adab) kepada Abū al-Ḥasan al-Sirāj al-Maṣrī, referensi para ulama di bidang adab. Rihlah dilanjutkan ke Syam. Di situ, al-Ṭabarī belajar *qirā’at* lagi kepada ‘Abbās bin Wāḥid al-Bīrutī dengan riwayat Shamiyyī. Dari Syam, ia kembali ke Mesir belajar fikih mazhab al-Shāfī’ī kepada al-Rībi’ bin Sulaymān al-Marādī.[[28]](#footnote-28) Berikutnya al-Ṭabarī ke Basrah untuk mencari ilmu kepada Muḥammad bin Mūsā al-Harashī, ‘Imād bin Mūsā al-Qazāz, Muḥammad bin ‘Abd al-A’lā al-Sin’ānī, Bishrī bin Mū’az, Abī al-Ash’ath, Muḥammad bin Bashār Bundār, Muḥammad bin Mu’annā dan lain-lain.[[29]](#footnote-29)

Karya besar al-Ṭabarī yakni *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Ay al-Qur’ān* ditulis pada akhir abad ketiga, yaitu ketika ia menuliskan kepada para muridnya sejak tahun 283-290 H.[[30]](#footnote-30) Sumber penafsiran yang dipakai adalah *bi al-ma’thūr*. Sedangkan metode penafsirannya adalah *taḥlīlī*. Banyaknya penyebutan *athār* dalam setiap pemaknaan ayat maka tafsir ini digolongkan sebagai tafsir yang bercorak *athārī*.

Sebagai mufasir awal, al-Ṭabarī banyak menyebutkan *qirā’at* dalam pola penafsirannya. Ia termasuk figur mufasir yang cukup toleran pada *qirā’at-qirā’at*. Al-Ṭabarī mengatakan, “Dengan *qirā’at* apa pun para sarjana membaca *qirā’at-qirā’at* ini, maka mereka benar, meskipun saya secara pribadi lebih menyukai untuk tidak melampaui *qirā’at* yang sudah masyhur”.

Penelitian ini hanya mengambil dua surat yaitu al-Fātiḥah dan al-Baqarah yang terdapat dalam juz 1. Karena di dalam kedua surat ini banyak ditemukan penjelasan tentang pendapat-pendapat imam *qirā’at.* Secara rinci akan dijabarkan sebagai berikut:

1. QS. al-Fātihaḥ

Pada ayat مالك يوم الدين al-Ṭabarī menyebutkan macam-macam *qirā’at* pada lafadz مالك:[[31]](#footnote-31)

* 1. Terdapat *qirā’at* مَالِكِ
  2. Terdapat *qirā’at* مَلِكِ
  3. Terdapat *qirā’at* مَالِكَ

Pada ayat (غيرالمغضوب عليهم) al-Ṭabarī menyebutkan dua macam *qirā’at* pada kata غير yaitu:

* 1. غَيْرِ di baca dengan *jer*/*kasrah*
  2. غَيْرَ di baca dengan *naṣab*/*Fatḥah*.[[32]](#footnote-32)

1. QS. al-Baqarah
2. Ayat18, terdapat lafadzصمّ بكم عمي yang memiliki 2 bacaan yaitu bacaan *rafa’* dan *naṣab* صمّا بكما عميا. Dari kedua bacaan ini, al-Ṭabarī mentarjih yang bacaan *rafa’* karena sesuai dengan *khāt ‘uthmānī*.[[33]](#footnote-33)
3. Ayat 31. Pada lafadz ثمَّ عرضهم terdapat *qirā’at shādh* yang berbunyi ثمَّ عَرَضَهُنَّ, *qirā’at* tersebut adalah *qirā’at* Ibn Mas’ūd. Sedangkan ‘Ubay bin Ka’b membaca dengan ثمَّ عرضَهَا.[[34]](#footnote-34)
4. Ayat 58, al-Ṭabarī menyebutkan adanya dua macam *qirā’at* pada lafadz حطّة, yaitu bacaan *rafa’* (*ḍammah*) dan *naṣab* (*fatḥah*).[[35]](#footnote-35)
5. Ayat 61. Pada ayat ini, al-Ṭabarī menjelaskan adanya perbedaan para *qāri’* pada lafadz مصرًا, kebanyakan para *qāri’*[[36]](#footnote-36) membaca dengan *tanwīn* pada lafadz مصراً dan sebagian yang lain membaca مصرَ dengan tanpa *tanwīn* dan membuang huruf *alif*.[[37]](#footnote-37)
6. Ayat 61. Pada lafadz وفومها al-Ṭabarī menyebutkan berbagai macam pendapat sahabat atas makna tersebut, di antara mereka adalah:
   1. Terdapat tiga riwayat[[38]](#footnote-38) yang diterima oleh al-Ṭabarī bahwa ‘Aṭā’ dan Mujāhid memaknai lafadz وفومها adalah roti.
   2. Qatadah dan Ḥasan mengartikan suatu biji-bijian yang biasa dipakai orang-orang untuk membuat roti.
   3. Ḥusain mengartikan lafadz وفومها adalah gandum.
   4. Ibn ‘Abbās mengartikan lafadz وفومها adalah gandum dan roti.
   5. Menurut dialek Bani Hāshīm bermakna gandum.
7. Ayat 78:

Sebagian *qāri’* menyebutkan bacaan أَماَنِىّ dengan *taḥfīf* dan *tashdīd* seperti bentuk jamak dari kata مِفتَاحٌ dan قَرقُور, yaitu مَفاَتِيح dan قَرَا قِرُ. Sesungguhnya *ya’* jamak (أَماَنى) ketika dibuang maka *ya’* aslinya harus dilakukan *taḥfīf* (اَماَنى), sebagaimana *taḥfīf* yang dilakukan ketika menjamak kata الْاَ ثْفِيَة – اَثاَفِى.[[39]](#footnote-39)

1. Ayat 88:

Para *qāri’* berbeda bacaan pada lafadzغلفٌ yaitu membaca *taḥfīf* (ringan) dengan memberi harakat *sukūn* pada huruf *lām* (غلفٌ), bacaan ini adalah bacaan mayoritas *qāri’*,[[40]](#footnote-40) dan sebagian *qāri’* ada yang membaca dengan *tasqīl* (berat) pada huruf *lām* harakat *ḍammah* (غلفٌ).[[41]](#footnote-41)

1. Ayat 97-98:

Kata جبريل terdapat beberapa macam dialek bacaan, ahli Hijaz mengucapkan kata جِبْرِيل (dengan *fatḥah* pada *jīm*, *ra*, dan *hamzah* dan menambah huruf *ya’* setelah *hamzah*) dan مِيْكَا ئِيلَ, bacaan ini sesuai dengan bacaan para ahli Kufah.[[42]](#footnote-42)

1. Ayat 100:

Pada lafadz نبذه فريقٌ مِنْهُمْ terdapat *qirā’at* ‘Abdullāh yaitu نقضه فريقٌ منهم dan *ha’ ḍamīr* (kata ganti) pada lafadz نبذه untuk makna *‘aḥd* atau janji, jadi maknanya adalah patutkah mereka setiap mengikat janji, se-golongan dari mereka membatalkan janji tersebut.

1. Ayat 104:

Pada lafadz رَاعِنًا al-Ṭabarī menyebutkan *qirā’at* Ḥasan al-Baṣrī[[43]](#footnote-43) yaitu dengan *tanwīn* (رَاعِنًا), yang bermakna “Janganlah kalian mengucapkan perkataan *rā’inā* dari *ru’unah*, yaitu kebodohan yang sangat.[[44]](#footnote-44) Menurut Abū Ḥayān terdapat sifat *maṣdar* yang terbuang yaitu لَا تَقُولُوا قَولً رَا عِنًا.[[45]](#footnote-45)

1. Ayat 106:

Pada takwil kalimat أوننسها terdapat perbedaan *qirā’at*, ahli Madinah[[46]](#footnote-46) dan Kufah[[47]](#footnote-47) membaca أوننسها, menurut al-Ṭabarī kalau membaca seperti itu maka ada dua macam takwil, salah satu takwilnya adalah “Wahai Muhammad, ayat mana saja yang Kami nasakh maka Kami rubah hukumnya atau Kami jadikan lupa kepadanya”.[[48]](#footnote-48) Makna tersebut mengandung maksud adanya kehendak Allah untuk menjadikan Muhammad lupa.

1. Ayat 111:

Pada lafadz الاّمن كان هو داً او نصاراى al-Ṭabarī menyebutkan *qirā’at* Ubay bin Ka’b yaitu الاّ من كان يهوديّاً او نصرا نياًّ.[[49]](#footnote-49)

1. Ayat 126:

Pada kalimat قَالَ و مَن كَفَرَ فَأُمتَّعُهُ قَلِيلاً al-Ṭabarī mengatakan bahwa para ahli takwil berbeda pendapat pada makna dan *qirā’at*nya, sebagian mengatakan, “Yang mengatakan perkataan ini adalah Allah”, takwilan mereka pada kalimat قَالَ و مَن كَفَرَ فَأُمتَعُهُ قَلِيلاً dengan rezekiku berupa buah-buahan di dunia sampai akhir hayatnya, dan *qirā’at* dari takwilan ini berupa *tashdīd* pada huruf *ta’* dan *ḍammah* pada*‘ain*, yaitu فأُمَتِّعُه. Menurut al-Ṭabarī, takwilan ini juga didukung oleh takwilan dan *qirā’at* Ubay bin Ka’b.[[50]](#footnote-50)

1. Ayat 137:

Sedangkan pada lafadz يهودياًّ bentuk jamaknya sama dengan bentuk satuannya.[[51]](#footnote-51) Menurut al-Sāmin al-Halabī kata *yahūd* ada dua kemungkinan, yaitu: *pertama*, jamak dari kata *Yahūdi* sebagai *nakirah masrūfah* (isim yang menunjukkan arti umum dan dapat diganti), *Kedua*, kata *yahūd* merupakan nama dari suatu suku yang tidak dapat diubah.[[52]](#footnote-52) Jadi, menurut al-Ṭabarī makna ayat tersebut adalah “Dan orang-orang Yahudi berkata, tidak akan masuk surga kecuali orang-orang yang beragama Yahudi”. Begitu juga orang-orang yang beragama Nasrani”.[[53]](#footnote-53)

1. Ayat 138:

Pada lafadz صبغة الله terdapat dua *qirā’at*, yaitu membaca dengan *naṣab* (صِبْغَةَ الله) dan *rafa’* (صِبْغَةُ الله). Bacaan *naṣab* mempunyai makna menolak agama, sedangkan bacaan *rafa’* bermakna menghilangkan agama karena menolaknya.[[54]](#footnote-54)

1. Ayat 140:

Pada lafadz اَم تقولون terdapat dua macam *qirā’at*, yaitu bacaan اَمْتَقُولُونَ dan اَمْ يَقُو لُونَ. Bagi yang membaca اَمْتَقُولُونَ, penakwilannya adalah “Katakanlah wahai Muhammad kepada orang-orang Yahudi atau Nasrani, niscaya kamu mendapat petunjuk atau kalian membantah kepada kami mengenai Allah atau kalian mengatakan sesungguhnya Ibrāhīm…, pemaknaan tersebut *‘ataf* ke lafadz (اَتُحَا جُّونَنَا فِى الله).[[55]](#footnote-55)

1. Ayat 158:

Para *qāri’* berbeda bacaan pada lafadz تطوع, mayoritas *qāri’* Madinah dan Basrah membaca dengan lafadz *fi’il madi* yaitu dengan huruf *ta’* dan *fatḥah* pada huruf *‘ain* (تَطَوَّعَ). Sedangkan mayoritas *qāri’* Kufah membaca dengan *ya’* dan *jazm* (*sukūn*) pada huruf *‘ain* dan *tashdīd* pada huruf *ta’* (يطَّوّعْ) yang bermakna (ومن يتطوّع) *dan barang siapa yang bersuka rela*, makna seperti ini juga didukung oleh bacaan ‘Abdullāh yang berbunyi ومن يَتَطَوَّعْ.[[56]](#footnote-56)

1. Ayat 184:

Mayoritas *qāri’* membaca dengan وعلى الّذين يطيقونه فديةٌ طعام مسكينَ ... الآ ية, *qirā’at* tersebut sesuai dengan rasm *‘uthmānī*. Oleh karena itu, tidak boleh seorang pun yang menentang kebenaran penukilan *qirā’at* mayoritas itu.[[57]](#footnote-57) Namun, terdapat juga *qirā’at* *shādh* yaitu *qirā’at* Ibn ‘Abbās yang berbunyi وعلى الّذين يطوّقونهُ فديةٌ طعامُ مسكين ayat tersebut menjelaskan sebuah keringanan (*rukhṣah*) bagi orang yang berusia lanjut atau tua dan tidak mampu untuk berpuasa, sehingga ia harus mengganti puasanya dengan membayar *fidyah* yaitu memberi makan setiap hari satu orang miskin.[[58]](#footnote-58)

1. Ayat 187:

Pada lafadz الرّفَثُ terdapat dua bacaan, yaitu bacaan الرّفَثُ dan الرُّفُوْثُ, makna kedua bacaan tersebut adalah “samara dari *jimak* (bersetubuh)”. Dalam suatu riwayat bacaan الرُّفُوْثُ adalah bacaan ‘Abdullāh احلَّ لكم ليلة الصّيامِ الرُّفُثُ الى نسآئكم, sedangkan dari segi maknanya, *qirā’at* الرفوث tidak ada perbedaan makna dengan الرَّفُثُ.[[59]](#footnote-59)

1. Ayat 191:

Pada ayat ini, mayoritas *qāri’* Madinah dan Makkah membaca, ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم yang bermakna “Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kalian memulai pembunuhan di antara orang-orang syirik (yang berada) di sekitar Masjid al-Haram sampai mereka mendahului kalian (untuk membunuh). Apabila mereka mendahului kalian (untuk membunuh) di sekitar Masjid al-Haram maka bunuhlah mereka, karena Allah membalas dosa orang-orang kafir yang disebabkan oleh keingkaran dan perbuatan jelek mereka dengan membunuh orang-orang muslim ketika di dunia dan Allah memberi siksa yang abadi di akhirat.[[60]](#footnote-60)

1. Ayat 196:

Para ahli takwil berbeda pendapat terhadap pemaknaan ayat ini, yaitu mengenai perintah untuk menyempurnakan haji dan umrah dengan batasan-batasan dan sunnah-sunnahnya.[[61]](#footnote-61) Perbedaan makna tersebut karena terdapat ragam *qirā’at* pada lafadz والعُمْرَةَ. Pada ayat tersebut terdapat beberapa macam *qirā’at*, antara lain:

1. *Qirā’at* ‘Abdullāh yaitu واقيمو الحجّ والعمرة لله dengan *naṣab* pada lafadz العمرة yang bermakna bahwa umrah itu wajib sebagaimana haji, karena itu dirikanlah haji dan umrah “laksanakan haji dan umrah dengan batasan-batasan dan hukum-hukum yang telah diwajibkan kepada kalian”.[[62]](#footnote-62) Menurut al-Zamakhsharī, *qirā’at* ini merupakan dalil untuk menyempurnakan wajib dan sunnahnya haji dan umrah.[[63]](#footnote-63)
2. Al-Sya’bī membaca dengan *rafa’* pada lafadz والعُمْرَةُ karena menjadi *mubtada’*, maka *jar* dan *majrūr* yang menghubungkan keduanya sebagai *khabar*. Sebagaimana riwayat dari Ibn al-Musannā bahwa al-Sya’bī mengatakan umrah itu sunnah, namun terdapat riwayat lain yang mengatakan al-Sya’bī berpendapat bahwa umrah itu wajib. Jadi, apabila memang umrah itu wajib maka lafadz والعمرة dibaca *naṣab* (وَالْعُمْرَةَ) dengan makna “dirikanlah wajib haji dan umrah”.[[64]](#footnote-64)
3. *Qirā’at* ‘Āli bin Abi Talib واقيموا الحجّ والعمرةَ لِلْبَيْت dibaca dengan *naṣab* (fatah) pada lafadz والعمرةَ yang bermakna “umrah wajib sebagaimana haji”.
4. Ayat 198:

‘Ikrimah dan Ibn ‘Abbās membaca ayat tersebut dengan ليس عليكم جناحٌ ان تبتغوا فضلاً من ربّكم فى مواَ سِنمِ الحَجِّ makna ayat tersebut menurut al-Ṭabarī adalah “tidak ada dosa bagimu untuk mencari karunia Allah”. Dalam penakwilannya, al-Ṭabarī tidak memberikan batasan terhadap upaya untuk mencari karunia Allah.

1. Ayat 204:

Pada kalimatويشهد الله على مافي قلبه disebutkan dua macam *qirā’at*; *pertama*, *qirā’at* yang dipakai mayoritas *qāri’*[[65]](#footnote-65) yaitu membaca ويشهد الله على مافي قلبه yang maknanya “Bahwa orang munafik yang terkagum kepada Nabi Muhammad mengucapkan, ia meminta persaksian kepada Allah apa yang ada dalam hatinya, ia berucap sesuai dengan keyakinannya. Sesungguhnya orang munafik percaya kepada Allah dan Rasul-Nya, namun ia termasuk pembohong”.[[66]](#footnote-66) Sehingga, ucapannya mengandung konteks permohonan atau permintaan persaksian terhadap Allah.

*Kedua,* terdapat *qāri’* lain yang membaca ويشهد الله على مافي قلبه dengan makna “Allah menyaksikan kemunafikan yang ada dalam hatinya, yaitu apa yang tersimpan dalam hatinya tidak sesuai dengan apa yang diucapkan, dan kebohonganlah yang ada dalam hatinya”. *Qirā’at* tersebut adalah *qirā’at* Ibn Muḥaysin dan Ibn ‘Abbās juga menakwili seperti ini.[[67]](#footnote-67)

1. Ayat 205:

Pada kalimat ويهلِكَ الحرثَ والنَّسْلَ terdapat dua *qirā’at* yaitu bacaan *rafa’* (ويهلكُ) dan *naṣab* (ويهلكَ). Bagi yang membaca dengan *rafa’* maka maknanya adalah:

"ومن النّاس من يعجَبُكَ قولُهُ فى حياَةِ الدُّنيا ويشهدُ الله على ما فى قلبه وهو اَلَدُّ الخصاَم – ويهلكُ الحرثَ والنّسلَ – واذَ توَلَّى سعَى فى الْأرض ليفسدَ فيهاَ – واللهُ لاَ يحِبُّ الفساَدَ"

Jadi lafadz ويهلِكُ bersandar kepada lafadz ويشهدُ الله al-Ṭabarī tidak menerima bacaan yang *rafa’* karena tidak sesuai dengan kaidah bahasa Arab dan tidak dapat dijadikan hujjah.[[68]](#footnote-68) Bagi yang membaca *rafa’* maka ia menyambungkan dengan ayat sebelumnya dalam menafsiri ayat.[[69]](#footnote-69)

1. Ayat 210:

Terdapat perbedaan *qirā’at* pada kalimatوالملا ئكة sebagian membaca dengan *rafa’* (والملا ئكةُ) *‘aṭaf* (bersambung) kepada nama الله yang bermakna, “Tiada yang mereka nanti-nantikan kecuali datangnya Allah dan malaikat dalam naungan awan”.[[70]](#footnote-70) Pada *qirā’at* ini, al-Ṭabarī tidak menyebutkan nama-nama imam mereka yang terdiri dari Sembilan *qāri’* yang mutawatir, yaitu selain Abū Ja’far al-Madānī.[[71]](#footnote-71)

Al-Ṭabarī juga menyebutkan *qirā’at* Ubay bin Ka’b yang berbunyiهل ينظرون إلاّ ان يأتيهم الله والملائكة فى ظلل من الغمام, lafadz (والملائكة) dibaca dengan *rafa’*, yang bermakna “Malaikat datang dalam naungan awan dan Allah datang atas kehendak-Nya”. Sebagaimana firman Allah,ويوم تشقّق السّماء بالغمام ونزِّل الملائكةُ تنزيلاً.[[72]](#footnote-72)

1. Ayat 217:

Menurut al-Ṭabarī, takwil dari ayat ini adalah “Wahai Muhammad, sahabat-sahabatmu bertanya mengenai bulan Haram, yaitu bulan Rajab yang terdapat peperangan di dalamnya, lafadz قتالٍ dibaca kasrah (قِتاَلٍ) yang menunjukkan arti pengulangan lafadz عن, makna ini juga didukung oleh *qirā’at* ‘Abdullāh bin Mas’ud yaitu يسئلونك عن الشّهر الحرام عن قتا لٍ فيهِ.[[73]](#footnote-73) Begitu juga dengan *qirā’at* Ibn ‘Abbās dan al-A’masy yang mempunyai bacaan sama seperti *qirā’at* ‘Abdullāh bin Mas’ūd.[[74]](#footnote-74)

1. Ayat 229:

Para *qāri’* berbeda bacaan pada lafadz الاّ ان يخافا ان لا يقيما حدود الله, *qirā’at* ini dibaca oleh mayoritas ahli Hijaz dan Basrah dengan makna “kecuali kalau pihak laki-laki dan perempuan khawatir tidak akan dapat menjalankan hukum-hukum Allah”.[[75]](#footnote-75)

Sedangkan, dalam mushaf Ubay bin Ka’b disebut bacaan اِلاَّ اَنْ يَظُنَّا اَلاَّ يُقِيمَا حُدُو د الله فَإِن ظَنَّا اَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ الله,[[76]](#footnote-76) yang bermakna “tidak halal baginya sampai pihak wanita menikah dengan orang lain”. Menurutnya, orang Arab terbiasa menggunakan kata *ẓan* (sangkaan) pada istilah kekhawatiran, karena rasa khawatir dan sangkaan mempunyai kemiripan maksud dan artinya.

1. Ayat 238:

Terdapat perbedaan pendapat atas maksud dari lafadz والصّلاَ ةِ الوسطَى, antara lain salat asar, zuhur, maghrib, subuh, salat Jum’at, salat lima waktu, atau salah satu dari salat lima waktu.

Berkaitan dengan maksud dari lafadz والصّلاَ ةِ الوسطَى, al-Ṭabarī memaparkan beberapa pendapat, antara lain:[[77]](#footnote-77)

* 1. Salat asar, yaitu pendapat Masrūq, ‘Ālī bin Abī Ṭālib, Abū Isḥāq, Abī Hurayrah, al-Ḥārith, ‘A’ishah dan Ḥafṣah, al-Daḥāk, Qatadah, dan Zir bin Habisyī.
  2. Salat zuhur, yaitu pendapat Zayd bin Thābit
  3. Salat maghrib, yaitu pendapat Qabisah bin Zuaib
  4. Salat subuh, yaitu pendapat Ibn ‘Abbās.

29. Ayat 259:

Pada ayat tersebut terdapat perbedaan *qirā’at* pada lafadz قال اَعْلَمُ sebagian membaca dengan makna perintah yaitu *wasl* (menyambung) huruf *alif* dari اعْلَمْ dan *mīm* dibaca dengan *jazm* (*sukūn*). *Qirā’at* ini adalah *qirā’at* mayoritas *qāri’* Kufah.[[78]](#footnote-78)

Sedangkan para *qāri’* Madinah dan sebagian *qāri’* Iraq membaca dengan *hamzah* *qaṭ’ī* (*hamzah* asli) dan *rafa’* (*ḍammah*) pada huruf *mīm* (اَعْلَمُ) dengan makna “ketika sudah jelas pada yang telah dijelaskan dari kekuasaan dan kebesaran Allah, ia berkata, tidakkah begitu, sekarang saya sudah tahu bahwa Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.[[79]](#footnote-79)

1. Ayat 282:

Sebagian besar ahli Hijaz, Madinah, dan ahli Irak berbeda bacaan pada kalimat انّ تضلَّ احداهما فتذكّر احداهما الأخرى, sebagian dari mereka membaca ان تضلَّ dengan fatah pada huruf ان dan *naṣab* (*fatḥah*) pada lafadz تضلَّ dan فتذكّرَ yang maknanya “Apabila tidak ada dua laki-laki, cukup satu laki-laki dan dua perempuan, dengan tujuan apabila terjadi kesesatan pada salah satu perempuan, mereka dapat saling mengingatkan”. Pemaknaan seperti ini mendahulukan sesuatu yang seharusnya diakhirkan, karena kata saling mengingatkan menduduki lafadz تضلَّ.[[80]](#footnote-80)

1. Ayat 285:

Para *qāri’* berbeda bacaan pada lafadzوَكُتُبِهِ sebagian besar *qāri’* Madinah dan penduduk Irak membacaوَكُتُبِه dengan bentuk jama dari lafadzالكتابُ yang bermakna “Semua orang yang beriman percaya kepada Allah, para malaikat-Nya, dan semua kitab yang diturunkan kepada para Nabi dan Rasul-Nya”. Sedangkan para penduduk Kufah membaca وكتابِهِ, yang maknanya “Semua orang yang beriman percaya kepada Allah, para Malaikat-Nya, dan al-Qur’an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad.[[81]](#footnote-81)

1. ***Tafsīr al-Manār* Representasi Tafsir Masa Modern**

Penelusuran berikutnya adalah *Tafsīr al-Manār* karya Muḥammad ‘Abdūh dan Rashīd Riḍā. Para pemerhati perkembangan tafsir memetakkan *tafsīr al-Manār* dalam masa modern karena diselesaikan pada abad 19. Muatan varian *qirā’at* berbeda dengan tafsir sebelumnya, sebagaimana yang tertera di bawah ini:

1. QS. al-Fātiḥah

Pada pembahasan surah al-Fātiḥah ini ditemukan penjelasan terkait apakah *bismillāh al-raḥmān al-raḥīm* termasuk ayat pertama dari surah al-Fātiḥah ataukah hanya pembuka surah.[[82]](#footnote-82) *Tafsīr Al-Manār* menyebutkan bahwa pada ayat keempat ada perbedaan bacaan. Imam ‘Aṣim, al-Kisā’ī dan Ya’qūb membaca dengan memanjangkan huruf *mim* مالك, sedangkan selain ketiga imam tersebut membaca pendek huruf *mim* ملك.[[83]](#footnote-83)

1. QS. al-Baqarah
2. Ayat ke 10. Menurut pembacaan Imam Nāfi’, Ibn Kathīr, dan Abū Amr.[[84]](#footnote-84)
3. Ayat ke 11. Menurut al-Bāqūn dibaca *tashdīd*.[[85]](#footnote-85)
4. Ayat ke 16. Menurut Hamzah, Kisā’i, dibaca *imalah* hal ini sesuai pembacaan Bani Tamīm, sedangkan pembacaan orang-orang Quraisy tanpa *imalah*.[[86]](#footnote-86)
5. Ayat 143. Ketika menafsirkan ayat ini ‘Abdūh tidak menyinggung *qirā’at,* tetapi menjelaskan bagaimana adat pengguna bahasa Arab menggunakan kalimat serupa dengan susunan ayat tersebut. Di dalam bahasa Arab biasa ditemukan menyebutkan tokoh pendahulu yang diagungkan tetapi yang dimaksud adalah menyebutkan pekerjaannya.
6. Ayat 149. Dalam ayat ini ‘Abdūh menyebutkan adanya bacaan yang berbeda dengan riwayat ‘Āṣim yaitu huruf *ta’* diganti dengan *ya’*.
7. Ayat 185. Menurut bacaan Abū Bakar dari riwayat ‘Āṣim lafadz وَ لِتُکْمِلُوا terdapat *Tashdīd*, menjadi وَ لِتُکْمِلُوا. Huruf lam dalam lafadz tersebut adalah *lam li ta’lil*. Dalam *tafsīr al-Manār* tidak ditemukan pembahasan perbedaan keduanya. Penekanannya pada fungsi huruf *lam* pada lafadz tersebut. Kedua bentuk perubahan *syakl* ini tidak merubah makna. Keduanya menunjukkan bahwa diperbolehkan tidak puasa bagi yang sakit adalah pertama untuk memberikan kemudahan, dan kedua agar kaum muslim menyempurnakan hitungan puasanya. Apabila kurang sempurna maka harus melakukan *qaḍa’* (pelunasan hutang puasa).[[87]](#footnote-87)
8. Ayat 208. Menurut Ibn Kathīr, Nāfi’ dan Kisā’ī huruf *sin* pada lafadz السِّلْمِ dibaca *fatḥah*, sedangkan menurut Ulama selainnya dibaca *kasrah*. Baik dibaca *kasrah* ataupun *fatḥah*. Menurut Riḍā memiliki arti sama yaitu pertama bisa bermakna perdamaian dan juga bermakna agama Islam.[[88]](#footnote-88)
9. Ayat 213. Menurut Yazīd pada lafadz لِیَحْکُمَ huruf *ya’* dibaca *fatḥaḥ*, sedangkan menurut ulama selainnya dengan membaca *fatḥah* namun pada huruf *kaf* dibaca *ḍammah*. Yang terakhir inilah yang terkenal. Bacaan yang pertama menunjukkan bahwa Allah menurunkan al-Qur’an kepada para Nabi-Nya agar hukum dapat tegak di antara manusia. Dalam hal ini tidak dijelaskan pelaku atau subyeknya (*fi’l majhul*). Sedangkan bacaan kedua mengandung makna bahwa kitab suci itulah yang dapat memberikan petunjuk atau pedoman kepada manusia.[[89]](#footnote-89)
10. Ayat 219. Menurut Imam Hamzah dan al-Kisā’ī, lafadzکَبِیۡر dibacaكثبر dari kataالكثرة , sedangkan menurut ulama selainnya dibaca کَبِیۡرٌ dari kata الكبر. Dalam *tafsīr al-Manār* ditemukan penjelasan bahwa apabila dibacaكثبر menunjukkan makna bahwa meminum *khamr* dan judi merupakan perbuatan dosa. Perbuatan dosa (*ithm*) merupakan perbuatan yang mengandung ragam kemudaratan, maka di situ menggunakan kata إثم كثير “*ithm kathīr*” mengandung makna bahwa judi dan minuman keras adalah berdosa yang banyak.[[90]](#footnote-90)
11. Ayat 219. Menurut Abū Amrالْعَفْو dibaca *rafa’* (*ḍammah*), sedangkan *qāri’* selain Abū Amr. Ulama selainnya membaca *naṣab* (*fatḥaḥ*), Rashīd Riḍā tidak menjelaskan dampak penafsiran dari perbedaan *ḥarakat* tersebut, ia langsung menafsirkan yang dimaksud الْعَفْو dalam ayat tersebut adalah kelebihan dari kebutuhan hidupnya.[[91]](#footnote-91)
12. Ayat 229. Menurut Ḥamzah dan Ya’qūb lafadz اَنۡ یَّخَافَاۤ huruf *ya’* dibaca *ḍammah*.[[92]](#footnote-92)
13. Ayat 233. Menurut Ibn Kathīir, Abū ‘Umar dan Ya’qūb lafadz لَا تُضَآرَّ huruf *ta’* dibaca *ḍammah* karena mengikuti lafadz لَا تُکَلَّفُ. Namun, menurut ulama selainnya dibaca *fatḥah*, kedua pendapat ini diperbolehkan.[[93]](#footnote-93)
14. Ayat 233. Menurut riwayat Syaibah dari ‘Āṣim redaksi اٰتَیۡتُمۡ menjadi اٰوتَیۡتُمۡ.[[94]](#footnote-94)
15. Ayat 234. Menurut pembacaan Shuwadz dari ‘Alī lafadz یُتَوَفَّوْنَ huruf ya dibaca *fatḥah* (mabni *fatḥah*).[[95]](#footnote-95)
16. Ayat 236. Menurut Ḥamzah dan al-Kisā’ī dibaca تَمَسُّوۡہُنُّ dibaca تَمَاسُّوۡہُنُّ dengan bentuk lafadz yang mengandung arti شرك.[[96]](#footnote-96)
17. Ayat 236. Menurut Ḥamzah, al-Kisā’ī dan Ibn Dzakwan, lafadz قَدَرُہٗ huruf *dzal* dibaca *fatḥah*. Sedangkan menurut ulama selainnya huruf *dzal* di*sukūn*, namun perbedaan ini tetap satu makna.[[97]](#footnote-97)
18. Ayat 241. Menurut Abū ‘Umar, Ibn Āmir, Ḥamzah, Ḥafṣ riwayat ‘Āṣim bahwa lafadz وَّصِیَّۃً dibaca *naṣab* (*fatḥah*) sedangkan menurut Ibn Kathīr, Nāfi’, al-Kisā’ī, Abū Bakar riwayat ‘Āṣim dibaca *rafa’* (*ḍammah*).[[98]](#footnote-98)
19. Ayat 245. Menurut Abū ‘Umar, Nāfi’, al-Kisā’ī, lafadz فَیُضٰعِفَہٗ dibaca *ḍammah*, sedangkan menurut ‘Āṣim dibaca *naṣab*.[[99]](#footnote-99)
20. Ayat 246. Menurut pembacaan Imam Nāfi’, lafadz عَسَیۡتُمْ, huruf *sin* dibaca *kasrah*, sedangkan imam ulama selainnya huruf *sin* dibaca *fatḥah*.[[100]](#footnote-100)
21. Ayat 249. Menurut Ibn Amīr, ulama Kufah, lafadz غُرْفَۃًۢhuruf *gha’* dibaca *ḍammah*, sedangkan menurut Ibn Kathīr, Abū ‘Umar dan ulama Hijaz dibaca *fatḥah*.[[101]](#footnote-101)
22. Ayat 251. Menurut Imam Nāfi’ dibaca دَفاع ُ اللہِ, sedangkan imam ulama selainnya دَفْعُ اللہ.[[102]](#footnote-102)
23. ***Tafsīr al-Sha’rawī* Representasi Tafsir Kontemporer**

*Tafsīr al-Sha’rawī* sebagai representasi tafsir kontemporer, karena dilahirkan pada abad sekarang, atau tahun-tahun terakhir ini. Pertama kali dipublikasikan pada tahun 1991 M/1411 H. Penulis tafsir ini adalah Mutawalli al-Sha’rawī yang dilahirkan pada hari Ahad, 17 Rabi al-Tsani 1329 H bertepatan dengan 16 April 1911 M.

Muatan penyebutan varian *qirā’at* dalam *tafsīr al-Sha’rawī* juga tidak sebanyak pada tafsir-tafsir sebelumnya, sebagaimana yang penjelasan berikut:

1. QS. al-Fātiḥah [1]: 4

**مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ**

Al-Sha’rawī menyebut 2 macam *qirā’at* pada lafadz “ملك” yaitu dibaca dengan panjang “مَالِك” dan dibaca dengan pendek “مَلِك” kedua-duanya adalah *qirā’at* sahih.

Jika harakat *mim* dalam ayat مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ dibaca panjang maka maknanya adalah bahwasanya Allah swt. yang memberikan segala sesuatu terhadap hamba-Nya pada hari itu dengan tanpa sebab, yakni segala sesuatu akan datang secara langsung dari-Nya, tanpa ada seseorang pun yang berperan walau secara lahir.

Sedangkan jika mimnya dibaca pendek مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ mengandung makna bahwa ketika datang hari kiamat tidak ada yang menguasai/memiliki dan tidak ada kekuasaan kecuali Allah.

1. QS. al-Baqarah [2]: 208:

**يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا ادْخُلُوْا فِى السِّلْمِ كَاۤفَّةً ۖوَّلَا تَتَّبِعُوْا خُطُوٰتِ الشَّيْطٰنِۗ اِنَّهٗ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِيْنٌ**

Pada kalimat فِى السِّلْمِ, al-Sha’rawī menyebutkan bacaan: السَّلَمَ - السَّلْمِ - السِّلْمِ yaitu Islam, semuanya satuan bahasa karena keselamatan adalah lawan peperangan, dan Islam datang untuk mencegah peperangan di antara kalian dan di antara alam yang mana kalian hidup di dalamnya, demi kebaikan kalian dan alam, agar alam, kalian dan semua manusia secara keseluruhan dapat selamat di hadapan Allah.

Dalam menyebutkan *qirā’at* tersebut al-Sha’rawī tanpa menyebutkan nama-nama *qāri’*’nya.

1. QS. al-Baqarah [2]: 173:

**اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيْرِ وَمَآ اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ ۚ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَآ اِثْمَ عَلَيْهِ ۗ اِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ**

Al-Sha’rawī menjelaskan penggunaan kata “الموت” terdapat kata yang bermacam-macam, antara lain مَيِّتَةُ – مَيْتَتُ – مَيِّت, dengan rincian sebagai berikut: *Pertama*, jika dibaca dengan “ميِّت” maka bermakna bahwa kamu akan mati, walau sekarang kamu hidup. Kedua, jika dibaca dengan “ميِّت” bersukun, maka akan bermakna mati secara langsung atau nyata. Maka pada ayat ini, jika dibaca dengan *tashdīd* maka bermakna “bahwa segala sesuatu akan mati”, sedangkan jika dibaca dengan sukun maka akan bermakna “mati secara nyata” yakni yang telah hilang ruhnya dengan maksud bahwa kamu menyembelihnya maka mati seketika itu. Sebagaimana pada ayat-ayat sebelumnya al-Sha’rawī dalam ayat ini juga tidak menyebutkan nama-nama *qāri’*nya, akan tetapi ia menggunakan macam-macam *qirā’at*.

1. QS. al- Baqarah [2]: 170:

**وَاِذَا قِيْلَ لَهُمُ اتَّبِعُوْا مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ قَالُوْا بَلْ نَتَّبِعُ مَآ اَلْفَيْنَا عَلَيْهِ اٰبَاۤءَنَا ۗ اَوَلَوْ كَانَ اٰبَاۤؤُهُمْ لَا يَعْقِلُوْنَ شَيْـًٔا وَّلَا يَهْتَدُوْنَ**

Pada ayat ini al-Sha’rawī menafsiri dengan ayat al-Qur’an yang lain yaitu surah al-Mā’idah ayat 104: وَإِذَا قِيْلَ لَهُمْ تَعَالَوا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللهُ وَإِلىَ الرَّسُوْلِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ اَبَاءَنَا أَوَلَوْكَانَ اَبَاؤُهُمْ لاَيَعْلَمُوْنَ شَيْئُا وَلاَ يَهْتَدُوْن. Ayat ini merupakan sikap mayoritas masyarakat yang secara naluri ingin mempertahankan tradisi leluhurnya. Perbedaan lafadz pada surah al-Baqarah: بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ اَبَاءَنَا bahwa ucapan ini diambil dari mereka, sedangkan pada surat al-Mā’idah “قَالوُا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ اَبَاءَنَا” bahwa mereka merasa cukup dengan apa yang ada pada pendahulu-pendahulunya, dan menafikan *manhaj samawi*.

Dalam kaitannya ini al-Sha’rawī menjelaskan perbedaan makna pada lafadz: حَسَبَ – يحسب dan حَسَبَ - يَحسِبُ, jika membaca dengan حَسِبَ - يَحسَبُ bermakna bilangan atau hitungan, apabila حَسَبَ – يَحسَبُ bermakna sangkaan. Namun, dengan penyebutan bacaan lafadz tersebut yang berimplikasi pada penafsirannya. Pada ayat ini, ia juga tidak menyebutkan nama-nama *qāri’*’nya.

Dari keempat ayat yang peneliti temukan dapat disimpulkan bahwa tokoh-tokoh mufasir masih tetap mencantumkan penjelasan terkait *qirā’at* meski hanya sedikit penjelasan. Hal ini menunjukkan bahwa mufasir baik klasik, modern ataupun kontemporer masih mengakui urgensi *qirā’at* dalam penafsiran.

Dari uraian di atas menunjukkan bahwa *tafsīr al-Sha’rawī* tetap menyebutkan ragam *qirā’at* namun tidak sebanyak tafsir-tafsir sebelumnya.

**Faktor Penyebab Perbedaan Pencantuman Ragam *Qirā’at***

Sebuah tafsir merupakan hasil upaya penafsiran seseorang atas ayat-ayat al-Qur’an. Sebagaimana produk buku lainnya, sebuah tafsir terwujud tidak dalam ruang hampa namun kelahirannya selalu diiringi dengan ragam sebab. Sebuah teks pasti memiliki *conection* dengan teks-teks lain yang mengitarinya ataupun pemikiran-pemikiran yang melingkupinya. Paling tidak ada dua faktor yang mempengaruhi perbedaan satu karya dengan karya yang lain yaitu pertama sejarah yang melatari terwujudnya karya tersebut; kedua, kecenderungan atau subyektifitas dari pemilik karya tersebut.

Penelusuran varian *qirā’at* dalam ketiga literatur tafsir yang telah disebutkan menunjukkan adanya penurunan jumlah ragam *qirā’at* dalam masing-masing periode. Tafsir al-Ṭabarī sebagai representasi dari tafsir klasik ditemukan banyak ragam *qirā’at* dalam setiap penafsirannya. Hal ini karena pada masa awal para mufasir masih terfokus pada riwayat-riwayat yang terkait dengan penafsiran ayat al-Qur’an. Sedangkan riwayat-riwayat yang berisi pemaknaan ayat-ayat al-Qur’an pasti ditemukan ragam pendapat dari masing-masing imam *qāri’*. Sebagai konsekuensi dari tafsir yang bersumber dari *athar* maka sangat layak bila ditemukan sangat banyak ulasan ragam pendapat imam *qāri’.*[[103]](#footnote-103)

Porsi *qirā’at* dalam tafsir pada masa modern mengalami penurunan. Sebagai representasi dari tafsir modern, *tafsīr al-Manār* tidak banyak mencantumkan ragam *qirā’at*. Penjelasannya pun tidak sebanyak dan sedetail porsi *qirā’at* dalam al-Ṭabarī. Hal ini karena, corak penafsiran pada masa modern tidak lagi *atharī* atau *ma’thūr* tetapi lebih cenderung pada sosial kemasyarakatan dan lebih dititikberatkan pada aspek *hida’i* atau aspek hidayah yang terkandung dalam masing-masing ayat. Dengan demikian, kebutuhan pada pencantuman ragam pendapat iman *qāri’* dinilai kurang begitu urgen.

Dalam tafsir masa kontemporer penyebutan ragam *qirā’at* semakin menurun. Hal ini karena, kebutuhan masyarakat kontemporer semakin pragmatis. Masyarakat hanya membutuhkan sebuah penafsiran dari ayat-ayat tertentu yang mudah dipahami dan mudah untuk diaplikasikan. Perdebatan terkait gramatikal dan *qirā’at* semakin ditinggalkan karena akan memperlama proses pemahaman kandungan makna ayat. Namun demikian, pada masa kontemporer ragam *qirā’at* dalam tafsir masih tetap diperlukan khususnya tafsir bercorak *fiqhi,* sebagaimana yang telah dilakukan oleh Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī dalam tafsir *fiqhi*nya, *Rawāi’ al-Bayān.*

**Kesimpulan**

Kesimpulan utama dari penelitian ini adalah: *Pertama*, para ulama sepakat bahwa *qirā’at* mempunyai peran penting dalam penafsiran al-Qur’an. Sebagaimana telah diungkapkan oleh al-Suyūṭī dalam *al-Itqān*nya bahwa seorang mufasir harus mempelajari ilmu *qirā’at*, karena dengan ilmu tersebut akan mengetahui cara pengucapan al-Qur’an, juga dengan *qirā’at* akan dapat menyingkap makna-makna al-Qur’an yang tidak dapat diketahui dengan satu *qirā’at* atau bacaan, dan dengan *qirā’at* akan dapat mentarjih makna-makna yang sesuai dari berbagai bentuk bacaannya.

*Kedua*, terjadi pergeseran urgensitas dalam penyebutan *qirā’at* dalam literatur tafsir. *Tafsīr al-Ṭabarī* sebagai representasi dari tafsir klasik ditemukan banyak ragam *qirā’at* dalam setiap penafsirannya. Hal ini karena pada masa awal para mufasir masih terfokus pada riwayat-riwayat yang terkait dengan penafsiran ayat al-Qur’an. Sedangkan riwayat-riwayat yang berisi pemaknaan ayat-ayat al-Qur’an pasti ditemukan ragam pendapat dari masing-masing imam *qāri’*. Sebagai konsekuensi dari tafsir yang bersumber dari *athar* maka sangat layak bila ditemukan sangat banyak ulasan ragam pendapat imam *qāri’.* Bahkan bukan hanya bacaan yang mutawatir tetapi juga bacaan yang *shādh.* Al-Ṭabarī berani melakukan ini karena dia memiliki kriteria tersendiri terkait dengan *qirā’at mutawatir* ataupun yang *shādh*.

Porsi *qirā’at* dalam tafsir pada masa modern mengalami penurunan, sebagai representasi dari tafsir modern adalah *tafsīr al-Manār*. Penjelasan *qirā’at* dalam *tafsīr al-Manār* masih banyak ditemukan tetapi tidak sebanyak dan sedetail porsi *qirā’at* dalam al-Ṭabarī. Hal ini, karena corak penafsiran pada masa modern tidak lagi *atharī* atau *ma’thūr* tetapi lebih cenderung pada kemasyarakatan. Dengan demikian, kebutuhan pada ragam pendapat iman *qāri’* lebih menurun.

Dalam tafsir masa kontemporer penyebutan ragam *qirā’at* semakin menurun. Hal ini, karena kebutuhan masyarakat kontemporer semakin pragmatis. Masyarakat hanya membutuhkan sebuah penafsiran dari ayat-ayat tertentu yang mudah dipahami dan mudah untuk diaplikasikan. Perdebatan terkait gramatikal dan *qirā’at* semakin ditinggalkan.

**Daftar Pustaka**

Al-Andarabī, Aḥmad bin ‘Umar. *Qirā’at al-Qurrā’ al-Ma’rūfin bi Riwayat al-Ruwah al-Mashḥūrin*, Beirut: Dār al-Kutūb al-‘Ilmiyyah, t.th.

Bazmul, Muḥammad bin ‘Umar bin Salīm. *al-Qirā’at wa Asaruha fī al-Tafsīr wa al-Aḥkām,* Makkah: Dār al-Hijrah, 1417 H / 1996 M.

Al-Dzahabī, Muḥammad Ḥusain, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2003 M.

Dzunnurayn, Muhammad Abu Alim, “Ibn al-Jazarī wa Dauruhu fī al-Qirā’at”, Disertasi Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2005 M.

Faisol, Yufni. “Pengaruh Perbedaan Qirā’at Terhadap Makna Ayat: Suatu Tinjauan Qawaid Bahasa”, Disertasi Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2003 M.

Hasanuddin AF, *Perbedaan Qirā’at dan Pengaruhnya Terhadap Istinbath Hukum dalam Al-Qur’an,* Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1995.

Ḥayyān, Abū. *al-Baḥr al-Muḥīṭ,* Mesir: Dār al-Ma’ārif, t.th.

al-Jazarī, Ibn. *Tadribun Nasyr fi al-Qirā’at al-‘Asyr*, Kairo: Dār al-Ḥadith, 2004 M.

Junaidi, Wawan. “Madzhab Qirā’at ‘Āṣim Riwayat Ḥafṣ di Nusantara: Studi Sejarah Ilmu”*,* Tesis Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2003 M.

Khālawaih, Ibn. *Mukhtaṣar fī Syawādz al-Qur’ān min Kitāb al-Badī’*, Mesir: Mathba’ah al-Rahmāniyyah, 1934 M.

Al-Khair, Muḥammad Abū, *Asrār al-Aḥrūf al-Sab’ah Allati Nuzzila ‘Alaiha al-Qur’ān*, Kairo: Dār al-Shahabah li al-Turāth, 2002 M.

Mujahid, Ibn. *Kitāb al-Sab’ah fī al-Qirā’at*, Mesir: Dār al-Ma’arif, 1400 H.

Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur’an (PTIQ), (*al-Burhān*) *Kajian Ilmu dan Pengembangan Budaya Al-Qur’an,*  Jakarta: PTIQ, 2003.

Pawito, *Penelitian Komunikasi Kualitatif*, Yogyakarta: LkiS, 2008 M.

Al-Qaṭṭān, Mannā’ Khalīl, *Mabaḥith fī ‘Ulūm al-Qur’ān,*  Beirut: al-Syirkah al-Muttahidah li al-Tauzi’, 1973 M.

Riḍā, Muḥammad Rashīd, *al-Manār*, Kairo: al-Hai’ah al-Mishriah al-‘Ammah li al-Kitāb, 1990 M.

Richar West & Lynn H. Turner, *Introducing Communication Theory: Analysis and Application,* New York: Mc Graw-Hill, 2007, terj. Maria Natalia dan Damayanti Maer, *Pengantar Teori Komunikasi: Analisis dan Aplikasi*,Jakarta: Salemba Humanika, 2008 M.

Al-Sha’rawī, Muḥammad Mutawallī, *Tafsīr al-Sha’rawī*, Kairo: Akhbār al-Yaum, 1991 M.

Al-Ṣābūnī, Muḥammad ‘Alī, *Rawāi’ al-Bayān*, Damaskus: Maktabah al-Ghazālī, 1980.

Salim Mukram, ‘Abd al-‘Ali dan ‘Umar, Aḥmad Mukhtar. *Mu’jam al-Qirā’at Al-Qur’āniyyah Ma’a Muqaddimah fī al-Qirā’at wa Asyhar al-Qurrā’*, Kuwait: Jami’at al-Kuwait, 1402 H/ 1982 M.

Sumin, Syar’i. “Qirā’at Sab’ah Menurut Perspektif Para Ulama”,Disertasi Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2005 M.

Al-Ṭabarī, Ibn Jarīr, *Jami’ al-Bayān ‘an Ta’wil Ay Al-Qur’ān*¸ Mesir: Muṣṭafā al-Bāb al-Halabiy, 1954.

Widayati, Romlah. “Qirā’at Syadzdzah dalam Tafsir al-Baḥr al-Muḥīṭ: Analisis Penafsiran Ayat-ayat Hukum”*,* Disertasi Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009 M.

1. Dari beragam pendapat *sab’ah aḥrūf* menurut pendapat yang kuat adalah 7 dialek yang ada di masyarakat Arab, sedangkan *dirayah* adalah ilmu yang bertujuan untuk mengetahui hakikat riwayat, syarat-syarat, macam-macam, dan hukum-hukumnya, keadaan para perawi, syarat-syarat mereka, jenis yang diriwayatkan dan segala sesuatu yang berhubungan dengannya. Lihat Mannā’ Khalīl al-Qaṭṭān*, Mabāḥīth fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Riyāḍ: Mansyurat al-‘Asr al-Ḥadīth, t.th), cet 3, 158. [↑](#footnote-ref-1)
2. *Riwayah* adalah penukilan dari perawi yang mengambil dari imam *qura’* dengan *talaqqī* atau *sanad.* Sedangkan *dirayah* adalah ilmu yang bertujuan untuk mengetahui keadaan para rawi, syarat-syarat mereka, jenis-jenis yang diriwayatkan dan segala sesuatu yang berhubungan dengannya. Lihat Muḥammad Abū al-Khair, *Asrār al-Aḥrūf al-Sab’ah Allat Nuzzila ‘Alaiha al-Qur’ān* (Kairo: Dār al-Shahabah li al-Turāth, 2002), 22. [↑](#footnote-ref-2)
3. Ibn al-Jazarī, *Tadribun Nasyr fī al-Qirā’at al-‘Asyr* (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2004 M), 23. [↑](#footnote-ref-3)
4. Imam al-Ḥafīẓ Abū ‘Amr adalah Zyan bin al-Ula’ bin ‘Umar al-Maziny. [↑](#footnote-ref-4)
5. Ibn al-Jazarī, *Tadribun Nasyr fī al-Qirā’at al-‘Asyr*, 20. [↑](#footnote-ref-5)
6. *Qirā’at* yang tidak dapat dipakai adalah *qirā’at* selain dari *qirā’at* mayoritas, karena sudah disepakati sebagai hujjah para *qura*’. Lihat Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *Tafsīr wa al-Mufassirūn* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2003), 154. [↑](#footnote-ref-6)
7. Rashīd Riḍā, *al-Manār* (Kairo: al-Hai’ah al-Mishriah al-‘Ammah li al-Kitab, 1990), jilid I, 34. [↑](#footnote-ref-7)
8. Muḥammad Mutawalli al-Sha’rawī, *Tafsir al-Sha’rawī* (Kairo: Akhbar al-Yaum, 1991), jilid I, 35. [↑](#footnote-ref-8)
9. Misalnya kalimat ولا تقربو هنّ حتّى يطهرن dalam QS. al-Baqarah [2]: 222 terdapat empat bacaan: 1) Nāfi’, Ibn Kathīr, Abū ‘Amr, Ibn ‘Āmīr, dan Ḥafṣ membaca *taḥfīf* / tanpa *tashdīd* dengan *sukūn ṭa’* dan *ḍammah ha’* (يطهرن) lafadz ini berasal dari kata طهر, yang berarti *inqiṭa’ dam al-haidhi* artinya “berhenti darah haidhnya,” (2) Hamzah, al-Kisā’ī dan Shu’bah membaca *tashdīd tha’* dan *ha’* serta *fatḥah* keduanya (يطّهّرن). Lafadz ini berasal dari kata يتطهّرن (4) Anas ibn Mālik membaca ولا تقربواالنّساء في محيضهنّ واعتزلوهنّ حتّى يتطهّرنsebagaimana tertulis dalam mushafnya. Al-Ṭabarī dan al-Zamakhsharī menafsirkan kata *yaṭṭahharna* dengan *ḥatta yaghtasilna* artinya “sampai mandi”. Sedang *qirā’at* yang membaca *yaṭhurn* diartikan dengan *inqiṭa’ dam al-haidhi* artinya “berhenti darah haidnya”. Implikasi hukum dari perbedaan ini, sebagaimana dikutip Abū Ḥayyān, suami tidak boleh menggauli istri sebelum ia suci dan mandi, sebagaimana yang dimaksud oleh *qirā’āa* kedua. Sedang berdasarkan pada *qirā’at* pertama yang membaca *taḥfīf*, menggauli istrinya boleh dilakukan ketika darah haidnya sudah berhenti walupun belum mandi. Adapun *qirā’at* ketiga, yaitu *qirā’at* Ubay yang membaca dengan redaksi يتطّهّرن menurut Abū Ḥayyān adalah menjelaskan maksud bacaan *Qirā’at* kedua, yang tidak lain adalah asal dari kata يطهّرن. Sementara terhadap *qirā’at* keempat, Abū Ḥayyān berkomentar tegas bahwa “Kiranya *Qirā’at* ini dapat dijadikan sebagai tafsir, bukan sebagai bacaan, meskipun banyak perbedaannya dengan mushaf mayoritas umat Islam. Lihat Ibn ‘Aṭiyyah, *Muḥarrar al-Wajīz,* Juz I, h. 249. Terkait dengan ini Abū Ḥayyān mengatakan: وينبغى أن يحمل هذا على التفسير لا على أنّه قرأن لكثرة مخالفته السّوادّ. Lihat Abū Ḥayyān, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Juz II, 424. [↑](#footnote-ref-9)
10. Yufni Faisol, “Pengaruh Perbedaan Qirā’at terhadap Makna Ayat: Suatu Tinjauan Qawaid Bahasa”, Disertasi Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Tahun 2003. [↑](#footnote-ref-10)
11. Wawan Junaidi, “Madzhab Qirā’at ‘Ashim Riwayat Ḥafṣ di Nusantara: Studi Sejarah Ilmu”, Tesis Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2003. [↑](#footnote-ref-11)
12. Muhammad Abu Alim Dzunnurayn, “Ibn al-Jazarī wa Dauruhu fi al-Qirā’at”, Disertasi Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2005. [↑](#footnote-ref-12)
13. Syar’i Sumin, “Qirā’at Sab’ah Menurut Perspektif Para Ulama”, Disertasi Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2005. [↑](#footnote-ref-13)
14. Richar West & Lynn H. Turner, *Introducing Communication Theory: Analysis and Application,* terj. Maria Natalia dan Damayanti Maer, *Pengantar Teori Komunikasi: Analisis dan Aplikasi* (Jakarta: Salemba Humanika, 2008), 86. [↑](#footnote-ref-14)
15. West, *Pengantar Teori Komunikasi,* 86. [↑](#footnote-ref-15)
16. Pawito, *Penelitian Komunikasi Kualitatif* (Yogyakarta: LkiS, 2008), 170. [↑](#footnote-ref-16)
17. Al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Kutūb al-Ilmiah, tth) juz 2, 1199. [↑](#footnote-ref-17)
18. Aḥmad al-Bilī, *al-Ikhtilāf Baina al Qirā’at* (Beirut: Dār al-Jīl, tth), 39. [↑](#footnote-ref-18)
19. Telah dinukil oleh Aḥmad al-Bilī dari al-Sajistānī, *Kitāb al-Maṣāḥif*, 20. [↑](#footnote-ref-19)
20. Aḥmad al-Bilī, *al-Ikhtilāf Baina al Qirā’at,* 58. [↑](#footnote-ref-20)
21. Aḥmad al-Bilī, *al-Ikhtilāf Baina al Qirā’at*, 58. [↑](#footnote-ref-21)
22. Telah dinukil oleh Aḥmad al-Bilī dari al-Sajastānī, *Kitāb al-Maṣaḥif*, 55. [↑](#footnote-ref-22)
23. Aḥmad al-Bilī, *al-Ikhtilāf Baina al Qirā’at*, 59. Al-Baghawī (516 H) berkata: Sesungguhnya para sahabat membaca al-Qur’an dengan tujuh huruf sesuai dengan bacaan yang telah Rasul bacakan, sampai terjadi ikhtilaf atau perbedaan di antara para *qurra’* pada masa Khalifah ‘Uthmān bin ‘Affān. Hal ini sampai menjadi permasalahan yang pelik, dan orang-orang dari beberapa penjuru menulis dan mengajukannya kepada ‘Uthmān disertai dengan permohonan doa mereka terhadap Allah swt. untuk mengumpulkan satu kata, dan mereka saling mengadakan pertemuan sebelum terjadi kegawatan, dan Huzaifah bin al-Yamān dari perang Armenia mengajukan dan ber*musyafahah* mengenai perbedaan bacaan, maka Usman mengumpulkan para sahabat Anshar dan muhajirin untuk bermusyawarah mengenai pengumpulan al-Qur’an dengan satu huruf sehingga tidak terjadi pertikaian atau perbedaan dan sepakat dengan satu kalimat demi untuk menjaga kesucian al-Qur’an. Lihat Muḥammad ‘Umar bin Salim Bazmul, *al-Qirā’at wa Atsaruha fī al-Tafsīr wa al-Aḥkām* (Riyad: Dār al-Hijrah, 1996), 58-59. [↑](#footnote-ref-23)
24. Ibn Jazarī, *Taqrīb al-Nasyr fī al-Qirā’at al-‘Asyr* (Cairo: Dār al-Ḥadīth, tth), 23. [↑](#footnote-ref-24)
25. Ibn Jazarī, *Taqrīb al-Nasyr fī al-Qirā’at al-‘Asyr*, 25. [↑](#footnote-ref-25)
26. Berawal dari pendidikan orang tuanya sehingga ia hafal al-Qur’an pada usia 7 tahun, salat berjama’ah bersama orang-orang dewasa sejak usia 8 tahun dan mampu menulis hadis sejak usia 9 tahun. Lihat, Syu’aib al-Arnaut, *Siyār A’lam al-Nubalā’* (Beirut; Muassasah al-Risalah, 1992), Jilid IV, 267. [↑](#footnote-ref-26)
27. Labīb Said dari Ibn al-Jazarī dalam kitab *Gāyāt al-Nihāyah*, Jilid I, h. 172. Lihat Labid Said, *Difā’an al-Qirā’at al-Mutawātirah: fī Muwajihah al-Ṭabarī al-Mufasir* (Kairo; Dār al-Ma’arif), 10-11. [↑](#footnote-ref-27)
28. Muḥammad ‘Arif ‘Uthmān al-Hardī, *al-Qirā’at al-Mutawatirah*, 39. [↑](#footnote-ref-28)
29. Aḥmad Muḥammad al-Ḥūfī, *al-Ṭabarī* (Kairo; Muḥammad Taufiq Uwaidah, 1970), 4. [↑](#footnote-ref-29)
30. Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmī’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Ay al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Fikr, 1984), Jilid I, 4. Menurut al-Qaṭṭān, kitab ini sempat hilang, namun masih terdapat tulisan *nuskhah* (salinan yang sesuai dengan aslinya) pada pemerintah Ḥamud bin ‘Abd al-Rashīd, seorang pejabat Najd yang mencetak dan menyebar kitab tersebut sampai sekarang. Lihat. Mannā’ Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāḥīth fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, 363. [↑](#footnote-ref-30)
31. al-Ṭabarī, *Jāmī’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Ay al-Qur’ān*, h. 65-68, Jilid I (Beirut: Dār al-Fikr, 1984). [↑](#footnote-ref-31)
32. Ia menjelaskan bahwa para ulama sepakat membaca dengan “غيرِ”, namun ia memperbolehkan membaca dengan “غَيْرَ” akan tetapi bacaan tersebut adalah *shādh*. Penjelasan tersebut mencerminkan bahwa al-Ṭabarī tidak fanatik terhadap *qirā’at* mutawatir saja walaupun ia mentarjihnya, ia memperbolehkan pemaknaan dengan qirā’at *shādh*. Lihat al-Ṭabarī, *Jāmī’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Ay al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Fikr, 1984), Jilid I, 78. [↑](#footnote-ref-32)
33. Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmī’ al-Bayān ‘an Tā’wīl Ay al-Qur’ān*, Jilid I, 126. [↑](#footnote-ref-33)
34. Penakwilan yang menggunakan kata ganti *ha* dan *mim* (هُمْ) pada lafadz عَرَضَهُمْ (berarti nama-nama Bani Adam dan para Malaikat. Sedangkan yang memakai kata ganti *ha* dan *alif* (ها) atau *ha* dan *nūn* (هُنَّ) berarti mencakup nama-nama hewan dan ciptaan yang lain. Apabila *qirā’at* Ibn ‘Abbas dan Ubay penakwilannya seperti itu maka dapat diterima kebenarannya dari segi bahasa Arab saja, namun *qirā’at* tersebut dikatakan *shādh* karena tidak sesuai dengan *rasm ‘Uthmānī*. Jadi al-Ṭabarī menggunakan *qirā’at* *shādh* sebagai dukungan terhadap penafsirannya, karena bacaan tersebut dapat berimplikasi terhadap kesesuaian penakwilannya dan juga ia menerimanya karena kesesuaian dari segi bahasa Arab. Lihat Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmī’ al-Bayān ‘an Tā’wīl Ay al-Qur’ān*, Jilid I, 217. [↑](#footnote-ref-34)
35. Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmī’ al-Bayān ‘an Tā’wīl Ay al-Qur’ān*, Jilid I, 301. [↑](#footnote-ref-35)
36. Maksud para qari di sini adalah semua imam sepuluh yang *qirā’at*nya mutawatir, karena di antara mereka tidak ada perbedaan bacaan. [↑](#footnote-ref-36)
37. Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmī’ al-Bayān ‘an Tā’wīl Ay al-Qur’ān*, Jilid I, 313. [↑](#footnote-ref-37)
38. Tiga riwayat yang dimaksud adalah: *pertama*, diriwayatkan dari Muḥammad bin Bashār dari Abū Aḥmad dan Muamil dari Sufyān dari Ibn Abī Najiḥ dari Aṭā’. *Kedua*, diriwayatkan dari Aḥmad bin Isḥāq dari Abū Aḥmad dari Sufyān dari Ibn Juraij dari Aṭā’ dan Mujāhid; dan *ketiga*, diriwayatkan dari Zakariyā bin Yaḥyā bin Abī Zaydah dan Muḥammad bin ‘Umar dari Abū ‘Aṣim dari ‘Īsā bin Maimūn dari Ibn Abī Najiḥ dari Mujāhid. Lihat Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmī’ al-Bayān ‘an Tā’wīl Ay al-Qur’ān*, Jilid I, 310-311. [↑](#footnote-ref-38)
39. Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmī’ al-Bayān ‘an Tā’wīl Ay al-Qur’ān*, Jilid I, 376. [↑](#footnote-ref-39)
40. Mayoritas *qurrā*’ maksudnya adalah semua imam sepuluh yang mutawatir dan lainnya, mereka sepakat dengan bacaan *taḥfīf*. [↑](#footnote-ref-40)
41. Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmī’ al-Bayān ‘an Tā’wīl Ay al-Qur’ān*, Jilid I, 406. [↑](#footnote-ref-41)
42. Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmī’ al-Bayān ‘an Tā’wīl Ay al-Qur’ān*, Jilid I, 436. [↑](#footnote-ref-42)
43. Abū Ḥayān menyebutkan yang membaca dengan tanwīn pada lafadz رَاعِنًا adalah Ḥasan Baṣrī, Ibn Abī Laylā, Abū Ḥayān, Ibn Muḥaysīn. Lihat Abū Ḥayān, *Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr*, Jilid I, 542. [↑](#footnote-ref-43)
44. Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmī’ al-Bayān ‘an Tā’wīl Ay al-Qur’ān*, Jilid I, 472. [↑](#footnote-ref-44)
45. Abū Ḥayān, *Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr*, Jilid I, 543. [↑](#footnote-ref-45)
46. Maksud ahli Madinah ini dari golongan imam sepuluh yang mutawatir adalah Imam Abū Ja’far dan Imam Nāfi’. Lihat ‘Abd al-Fataḥ al-Qāḍi, *al-Budūr al-Zahirah*, 10. [↑](#footnote-ref-46)
47. Maksud ahli Kufah dari golongan imam sepuluh yang mutawatir adalah al-Kisā’ī, ‘Āṣim, dan Ḥamzah. Lihat ‘Abd al-Fataḥ al-Qāḍi, *al-Budūr al-Zahirah*, 10. [↑](#footnote-ref-47)
48. Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmī’ al-Bayān ‘an Tā’wīl Ay al-Qur’ān*, Jilid I, 476. [↑](#footnote-ref-48)
49. Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmī’ al-Bayān ‘an Tā’wīl Ay al-Qur’ān*, Jilid I, 492. [↑](#footnote-ref-49)
50. *Qirā’at* Ubay bin Ka’b (فنمتعه ثم نضظره) yaitu dengan huruf *nūn* keduanya. Lihat Abū Ḥayān, *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr*, Jilid 1, 614. Ibn Jarīr al-Ṭabarī menjadikan *qirā’at* Ubay bin Ka’b sebagai dukungan penakwilannya, namun ia tidak menyebutkan *qirā’at* tersebut. [↑](#footnote-ref-50)
51. Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmī’ al-Bayān ‘an Tā’wīl Ay al-Qur’ān*, Jilid I, 492. [↑](#footnote-ref-51)
52. Al-Sāmin al-Halabī, *al-Dūrr al-Masūn*, Jilid I, 246. [↑](#footnote-ref-52)
53. Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmī’ al-Bayān ‘an Tā’wīl Ay al-Qur’ān*, Jilid I, 492. [↑](#footnote-ref-53)
54. Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmī’ al-Bayān ‘an Tā’wīl Ay al-Qur’ān*, Jilid I, 570. [↑](#footnote-ref-54)
55. Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jā mī’ al-Bayān ‘an Tā’wīl Ay al-Qur’ān*, Jilid I, 573. [↑](#footnote-ref-55)
56. Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmī’ al-Bayān ‘an Tā’wīl Ay al-Qur’ān*, Jilid II, 51. [↑](#footnote-ref-56)
57. Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmī’ al-Bayān ‘an Tā’wīl Ay al-Qur’ān*, Jilid II, 132. [↑](#footnote-ref-57)
58. Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmī’ al-Bayān ‘an Tā’wīl Ay al-Qur’ān*, Jilid II, 136. [↑](#footnote-ref-58)
59. Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmī’ al-Bayān ‘an Tā’wīl Ay al-Qur’ān*, Jilid I, 161. [↑](#footnote-ref-59)
60. Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmī’ al-Bayān ‘an Tā’wīl Ay al-Qur’ān*, Jilid II, 192. [↑](#footnote-ref-60)
61. Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmī’ al-Bayān ‘an Tā’wīl Ay al-Qur’ān*, Jilid II, 206. [↑](#footnote-ref-61)
62. Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmī’ al-Bayān ‘an Tā’wīl Ay al-Qur’ān*, Jilid II, 209. [↑](#footnote-ref-62)
63. Al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf*, Jilid I, 217. [↑](#footnote-ref-63)
64. Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmī’ al-Bayān ‘an Tā’wīl Ay al-Qur’ān*, Jilid II, 208-209. [↑](#footnote-ref-64)
65. Maksud sebagian besar para *qāri’* adalah dari semua qari imam sepuluh yang mutawatir dan yang lainnya membaca dengan bacaan ويشهد الله على مافي قلبه dan di antara mereka tidak ada perbedaan. [↑](#footnote-ref-65)
66. Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmī’ al-Bayān ‘an Tā’wīl Ay al-Qur’ān*, Jilid II, 314. [↑](#footnote-ref-66)
67. Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmī’ al-Bayān ‘an Tā’wīl Ay al-Qur’ān*, Jilid II, 314-315. [↑](#footnote-ref-67)
68. Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmī’ al-Bayān ‘an Tā’wīl Ay al-Qur’ān*, Jilid II, 319. [↑](#footnote-ref-68)
69. Maksud ayat sebelumnya adalah ayat 204 yang berbunyi: ومن النّاس من يعجَبُكَ قولُهُ فى حياَةِ الدُّنيا ويشهدُ الله على ما فى قلبه وهو اَلَدُّ الخصاَم [↑](#footnote-ref-69)
70. Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmī’ al-Bayān ‘an Tā’wīl Ay al-Qur’ān*, Jilid II, 327. [↑](#footnote-ref-70)
71. ‘Abd al-Fataḥ al-Qāḍi, *al-Rudūr* *al-Zahirah*, 60. [↑](#footnote-ref-71)
72. Surah al-Furqān [25] ayat 25, dan Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmī’ al-Bayān ‘an Tā’wīl Ay al-Qur’ān*, Jilid II. 327. [↑](#footnote-ref-72)
73. Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmī’ al-Bayān ‘an Tā’wīl Ay al-Qur’ān*, Jilid II, 346. [↑](#footnote-ref-73)
74. Al-Sāmin al-Ḥalabī, *al-Dūrr al-Masūn*, Jilid I, 529. Abū Ḥayān menyebutkan terdapat *qirā’at* ‘Ikrimah dengan *rafa’* pada lafadz قتال فيه bacaan yang *rafa’* ini diperkirakan ada huruf *hamzah* dan ia menjadi *mubtada’*, dan maksud *hamzah*nya adalah untuk pertanyaan. Lihat Abū Ḥayān, *al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr*, 383. [↑](#footnote-ref-74)
75. Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmī’ al-Bayān ‘an Tā’wīl Ay al-Qur’ān*, Jilid II, 460. [↑](#footnote-ref-75)
76. Diriwayatkan dari Ḥasan bin Yaḥyā dari ‘Abd. al-Razaq dari Mu’amar dari Nūr dari Maymūn bin Maḥram. [↑](#footnote-ref-76)
77. Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmī’ al-Bayān ‘an Tā’wīl Ay al-Qur’ān*, Jilid II, 553-560. [↑](#footnote-ref-77)
78. Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmī’ al-Bayān ‘an Tā’wīl Ay al-Qur’ān*, Jilid III, 45. [↑](#footnote-ref-78)
79. Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmī’ al-Bayān ‘an Tā’wīl Ay al-Qur’ān*, Jilid III, 46. [↑](#footnote-ref-79)
80. Departemen Agama, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 70. [↑](#footnote-ref-80)
81. Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmī’ al-Bayān ‘an Tā’wīl Ay al-Qur’ān*, Jilid III, 152. [↑](#footnote-ref-81)
82. Pendapat pertama menyatakan bahwa *basmalah* adalah ayat pertama surah al-Fātiḥah dan termasuk ayat pula bagi surah lain. Pendapat ini didukung oleh ulama Madinah antara lain Imam Mālik dan ulama Syam antara lain imam al-Awzā’ī dengan ragam. Pendapat kedua menyatakan bahwa *basmalah* adalah ayat tersendiri yang digunakan sebagai pemisah antar surah sekaligus menjelaskan *ra’s al-ayah.* Pendapat ini didukung oleh imam-imam *qari’* dari Bashrah antara lain Abu ‘Amr dan Ya’qūb, juga oleh kelompok mazhab imam Ḥanafī. Pendapat ketiga menyatakan bahwa *basmalah* hanya menjadi ayat pertama dari al-Fātiḥah bukan selain al-Fātiḥah. Pendapat ini didukung oleh imam Ḥamzah dan imam *qari’* lain yang berasal dari Kufah. [↑](#footnote-ref-82)
83. Penjelasan dari penafsiran perbedaan *qirā’at* ini sama dengan yang tertera dalam *Tafsīr al-Ṭabarī*. Lihat Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, jilid I, 45. [↑](#footnote-ref-83)
84. Rashīd Riḍā, *TafsIr al-Manār*, jilid I, 150. [↑](#footnote-ref-84)
85. Rashīd Riḍā, *TafsIr al-Manār*, jilid I, 155. [↑](#footnote-ref-85)
86. Rashīd Riḍā, *TafsIr al-Manār*, jilid I, 167. [↑](#footnote-ref-86)
87. Rashīd Riḍā, *TafsIr al-Manār*, jilid I, 164. [↑](#footnote-ref-87)
88. Rashīd Riḍā, *TafsIr al-Manār*, jilid I, 256. [↑](#footnote-ref-88)
89. Rashīd Riḍā, *TafsIr al-Manār*, jilid I, 284. [↑](#footnote-ref-89)
90. Rashīd Riḍā, *TafsIr al-Manār*, jilid I, 325. [↑](#footnote-ref-90)
91. Rashīd Riḍā, *TafsIr al-Manār*, jilid I, 337. [↑](#footnote-ref-91)
92. Rashīd Riḍā, *TafsIr al-Manār*, jilid I, 338. [↑](#footnote-ref-92)
93. Rashīd Riḍā, *TafsIr al-Manār*, jilid I, 413. [↑](#footnote-ref-93)
94. Rashīd Riḍā, *TafsIr al-Manār*, jilid I, 415. [↑](#footnote-ref-94)
95. Rashīd Riḍā, *TafsIr al-Manār*, jilid I, 325. [↑](#footnote-ref-95)
96. Rashīd Riḍā, *TafsIr al-Manār*, jilid I, 325. [↑](#footnote-ref-96)
97. Rashīd Riḍā, *TafsIr al-Manār*, jilid I, 429. [↑](#footnote-ref-97)
98. Rashīd Riḍā, *TafsIr al-Manār*, jilid I, 446. [↑](#footnote-ref-98)
99. Rashīd Riḍā, *TafsIr al-Manār*, jilid I, 468. [↑](#footnote-ref-99)
100. Rashīd Riḍā, *TafsIr al-Manār*, jilid I, 475. [↑](#footnote-ref-100)
101. Rashīd Riḍā, *TafsIr al-Manār*, jilid I, 486. [↑](#footnote-ref-101)
102. Rashīd Riḍā, *TafsIr al-Manār*, jilid I, 491. [↑](#footnote-ref-102)
103. Khusus *Tafsīr al-Ṭabarī*, bukan hanya bacaan yang mutawatir yang dicantumkan tetapi juga bacaan yang *shādh.* Al-Ṭabarī berani melakukan ini karena ia memiliki kriteria tersendiri terkait dengan *qirā’at mutawatir* ataupun yang *shādh*. [↑](#footnote-ref-103)