

IMPLIKASI QIRÂ'ÂT DALAM PENAFSIRAN SURAT AR-RAHMÂN

(Studi Tafsir *Rûh al-Ma'âni*)

TESIS

Diajukan Kepada Program Pascasarjana

Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung

Untuk Memenuhi Salah Satu Syarat Guna Memperoleh Gelar Magister

Dalam Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Oleh:

Muhammad Nur Amin

Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

NPM. 1676131003

Pembimbing I: Dr. H. Abdul Malik Ghazali, MA

Pembimbing II: Dr. H. Bukhori Abdul Shomad, MA



**PROGRAM PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI RADEN INTAN
LAMPUNG
1440 H/2019 M**

PERNYATAAN ORISINILITAS

Saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Muhammad Nur Amin

Npm : 1676131003

Jenjang : Strata Dua(S2)

Program Studi: Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Judul Tesis : IMPLIKASI QIRÂ'ÂT DALAM PENAFSIRAN SURAT AR-RAHMÂN

(Studi Tafsir *Rûh al-Ma'âni*)

Menyatakan bahwa naskah tesis ini secara keseluruhan merupakan hasil penelitian pribadi kecuali pada beberapa bagian yang dirujuk sumbernya. Apabila terdapat kesalahan dan unsur-unsur plagiat, maka saya secara pribadi bersedia diproses sesuai dengan perundang-undangan yang berlaku.

Bandar Lampung, 21 Desember 2018

Pihak yang menyatakan

Muhammad Nur Amin



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI RADEN INTAN LAMPUNG
PROGRAM PASCASARJANA (PPS)

Alamat: Jl. Yulius Usman Labuhan Ratu Kedaton, Bandar Lampung Tlp.(0721) 78792

PERSETUJUAN

Nama : Muhammad Nur Amin
NPM : 1676131003
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Judul Proposal Tesis :IMPLIKASI QIRÂ'ÂT DALAM PENAFSIRAN SURAT AR-RAHMÂN
(Studi Tafsir Rûh al-Ma'âni)

MENYETUJUI

Untuk dimunaqasahkan dan dipertahankan dalam sidang tertutup Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir UIN Raden Intan Lampung.

Pembimbing I

Pembimbing II

Dr. Abdul Malik Ghazali, MA

NIP.197005202001121003

Dr. Bukhori Abdul Shomad, MA

NIP.197207252003121003

Ketua Program Studi

Dr. Septiawadi, M.Ag

NIP.197409033001121003



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI RADEN INTAN LAMPUNG
PROGRAM PASCASARJANA (PPS)

Alamat: Jl. Yulius Usman Labuhan Ratu Kedaton, Bandar Lampung Tlp.(0721) 78792

PERSETUJUAN

Tesis dengan judul **IMPLIKASI QIRÂ'ÂT DALAM PENAFSIRAN SURAT AR-RAHMÂN** (Studi Tafsir Rûh al-Ma'âni) yang ditulis oleh Muhammad Nur Amin (NPM: 1676131003) ini telah lulus dalam ujian tertutup dan disetujui untuk diajukan ke dalam Sidang Ujian Tesis Terbuka pada Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung.

Tim Penguji

Ketua	: Dr. Septiawadi, M.Ag	(.....)
Penguji I	: Dr. Yusuf Baihaqi, MA	(.....)
Penguji II	: Dr. A. Malik Ghazali, MA	(.....)
Sekretaris	: Dr. Abdul Aziz, M.Ag	(.....)

Tanggal Lulus Ujian Tesis Tertutup: 26 Desember 2018



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI RADEN INTAN LAMPUNG
PROGRAM PASCASARJANA (PPS)

Alamat: Jl. Yulius Usman Labuhan Ratu Kedaton, Bandar Lampung Tlp.(0721) 78792

PENGESAHAN

Tesis dengan judul IMPLIKASI QIRÂ'ÂT DALAM PENAFSIRAN SURAT AR-RAHMÂN (Studi Tafsir Rûh al-Ma'âni) yang ditulis oleh Muhammad Nur Amin (NPM: 1676131003) ini, telah dinyatakan lulus dalam Sidang Ujian Terbuka pada Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung.

Tim Penguji

Ketua : Dr. Septiawadi, M.Ag (.....)

Penguji I : Dr. Yusuf Baihaqi, MA (.....)

Penguji II : Dr. A. Malik Ghazali, MA (.....)

Sekretaris : Dr. Abdul Aziz, M.Ag (.....)

Mengetahui,

Direktur Program Pascasarjana
UIN Raden Intan Lampung

Prof. Dr. Idham Khalid, M. Ag
NIP. 196010201988031005

Tanggal Lulus Ujian Tesis Terbuka: 21 Februari 2019

PERSEMBAHAN

Tesis ini penulis persembahkan untuk :

Kedua orang tua, para guru, terkhusus guru kami syeik Abdul Adzhim Sya'ban *rahimahullah*,
dan istri tercinta.



ABSTRAK

IMPLIKASI QIRÂ'ÂT DALAM PENAFSIRAN SURAT AR-RAHMAN

(Studi Tafsir *Rûh al-Ma'âni*)

Al-Qur'an al-Karim merupakan salah satu dasar hukum yang dimiliki oleh umat Islam dalam menjawab semua persoalan, serta keorisinalitasnya dapat diuji dan tidak ada keraguan di dalam isi kandungannya. Kajian dan bahasan yang menitik beratkan terhadap al-Qur'an tidak akan pernah habis, di antara kajian tersebut seperti bahasan tentang implikasi qirâ'ât dalam penafsiran surat ar-Rahman dan diskursus ini sudah ada sejak turunnya al-Qur'an kepada Rasulullah secara *tawâtur*. Sedangkan qirâ'ât di Indonesia masih terbilang baru bagi masyarakat umum, walaupun hal ini sudah lama dikenal oleh para kyai dan santri. Jika muncul sesuatu yang baru di tengah-tengah masyarakat, maka dapat dipastikan akan ada pro dan kontra.

Penelitian yang berjudul Implikasi Qirâ'ât dalam Penafsiran surat ar-Rahman (Studi Tafsir *Rûh al-Ma'âni*) ini akan fokus pada masalah Implikasi Qirâ'ât dalam Penafsiran surat ar-Rahman menurut Imam al-Alûsi dalam Tafsir *Rûh al-Ma'âni*. Sehingga muncul rumusan masalah, yaitu: Bagaimana pandangan Imam al-Alûsi tentang qirâ'ât? Bagaimana implikasi qirâ'ât terhadap penafsiran Imam al-Alûsi pada surat ar-Rahman?.

Penelitian ini merupakan jenis penelitian kepustakaan (*library research*) yang bersifat deskriptif analisis. Literatur merupakan sumber data dalam penelitian ini yang meliputi data primer dan data sekunder. Adapun kesimpulannya diambil menggunakan metode induktif, yakni sebuah metode yang digunakan untuk menarik kesimpulan dari uraian-uraian yang bersifat khusus ke dalam uraian yang bersifat umum, dan Analisa Komparatif sebagai sebuah teknik analisis yang hanya dapat dilaksanakan dengan cara membuat perbandingan antar elemen.

Pada penelitian ini dapat ditemukan bahwa qirâ'ât merupakan salah satu media untuk membuka makna dibalik setiap lafadz.

ABSTRACT

IMPLICATION VARIOUS READINGS IN THE INTERPRETATION OF SURAH AR-RAHMAN

(Study in Tafsir *Rûh al-Ma'âni*)

Quran karem is one of the legal basis of the Muslims in answering all the issues, as well as the authenticity can be tested and there is no doubt in the content of its content. Riview and discussions that is shown to the Quran will never run out, among the studies such as the subject of implications various readings in the interpretation of surah ar-rahman and this discourse has been there since the fall of the Quran to the Messenger of Allah slowly. While the variety of reading in indonesia is still fairly new for the general public, although this is already known by the scholars and students. If it appears new things in the middle of society, it can be certainly there will be pro and cons.

This research is entitled to the implications of various readings in the interpretation of surah ar-rahman (Study in Tafsir *Rûh al-Ma'âni*) it will focus on the issue of the implications of various readings in the interpretation of surah ar-rahman according to Imam al-Alusi in Tafsir *Rûh al-Ma'âni*. So it comes to the formulation of the problem, that is: how the view of Imam al-Alusi about various reading? how the implications of againts various reading the interpretation of imam al-Alusi in surah ar-rahman?.

This research is a type of library research which is descriptive analysis. Literature is a source of data in this study which consists of primary data and secondary data. The conclusion is taken using an inductive method, which is a method used to draw conclusions from specific descriptions into a general description, and comparative analysis as an analysis technique that can only be carried out by making comparisons between elements.

In this research can be found that various reading is one of the media to open the meaning behind every literal.

نبذة مختصرة

أثر القراءات في تفسير سورة الرحمن

(دراسة في تفسير روح المعاني)

القرآن الكريم هو مصدر من مصادر الأساسية لدين الإسلام وانتفع المسلمون به لرفع كل مشاكلهم وهمومهم في جميع القضايا ، ثم يمكن الاختيار في ضبطه ودقته حتى يعتقد بأنه مآثره عن ريب و شك. دراسة و بحث العلمي التي تتعلقان بالكتاب الحكيم دائما لا ينتهي ، ومنها: بحث عن أثر القراءات في تفسير سورة الرحمن. وهذا الحوار ليس شيئا جديدا بل هو شيء قديم ، لأنه وجد منذ نزول القرآن على رسول الله ﷺ. بينما النظر إلى المسلمين في إندونيسيا بشكل العام أنهم لا يعرفون قراءة أخرى غير قراءة حفص عن عاصم إلا قليلا منهم. حينما يظهر شيء جديد في وسط المجتمع ، فبالأكيد سيكون هناك إيجابيات وسلبات.

هذه رسالة تحت عنوان: "أثر القراءات في تفسير سورة الرحمن (دراسة في تفسير روح المعاني)" سوف تركز على أثر القراءات في تفسير سورة الرحمن عند إمام الألويسي في تفسيره روح المعاني. فلذلك ، قد ظهرت صياغة المسألة، وهي: كيف موقف الإمام الألويسي حول القراءات؟ ثم كيف أثر القراءات في تفسير إمام الألويسي لسورة الرحمن؟.

هذا البحث نوع من بحوث المكتبي الذي يحلل الشيء بالصميم ، والمؤلفات هي مصدر للبيانات في هذا البحث التي اشتمل بها بيانات الرئيسية و بيانات المخرجة. ثم نتيجته مأخوذة باستخدام طريقة إندوكتيف يعني طريقة خاصة لتصور النتيجة من تحليل الأوصاف المحددة التي تدخل تحليل العام، وقامت تحليل المقارنة التي يمكن أن تنفذ إلا عن طريق إجراء المقارنات بين العناصر. وفي هذا البحث يمكننا أن نجد على أن القراءات هي وسيلة من وسائل المفيدة لفتح المعاني وراء كل لفظ.

PEDOMAN TRANSLITERASI

I. Transliterasi Huruf

Huruf Arab	Huruf Latin	Huruf Arab	Huruf Latin
ا	a	ط	t}
ب	b	ظ	z{
ت	t	ع	‘
ث	s\	غ	g
ج	j	ف	f
ح	h{	ق	q
خ	kh	ك	k
د	d	ل	l
ذ	z	م	m
ر	r	ن	n
ز	z	و	w
س	s	ه	h
ش	sy	ء	’
ص	s}	ي	y
ض	d{	ة	h

II. Vokal Pendek Dan Panjang

Baris Tanda Bunyi(<i>Harakat</i>)	Huruf	<i>Harakat</i> dan Huruf	Huruf dan Tanda
...َ...	a	ا...َ...	â
...ِ...	i	ي...ِ...	î
...ُ...	u	و...ُ...	û

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah atas segala karunia-Nya penulis dapat menyelesaikan tesis ini, dialah dzat yang maha mengetahui lagi maha bijaksana. Shalawat beriring salam senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad saw yang telah diutus oleh Allah swt dengan mengemban misi *rahmat lil 'alamîn* serta membimbing umat dalam proses pembentukan Akhlak yang mulia.

Penulisan tesis ini diajukan untuk memenuhi salah satu syarat dalam memperoleh gelar strata dua(S2) pada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir UIN Raden Intan Lampung.

Oleh karena itu pada kesempatan ini, penulis mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada yang terhormat:

1. Bapak Prof. Dr. H. Moh. Mukri, M. Ag. selaku Rektor UIN Raden Intan Lampung.
2. Bapak Prof. Dr. Idham Kholid, M. Ag. selaku Direktur Pascasarjana UIN Raden Intan Lampung beserta staf pimpinan dan karyawan yang telah berkenan memberikan kesempatan dan bimbingan kepada penulis selama studi.
3. Bapak Dr. Septiawadi, M. Ag. dan Dr. Abdul Azis, M. Ag. sebagai Ketua dan Sekertaris Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, yang senantiasa memberikan arahan serta motivasi kepada penulis selama studi.
4. Bapak Dr. H. Abdul Malik Ghazali, MA selaku pembimbing I yang telah meluangkan waktu untuk memberikan bimbingan serta pengarahan kepada penulis secara sukarela dalam penyelesaian tesis.
5. Bapak Dr. H. Bukhori Abdul Shomad, MA selaku pembimbing II yang telah banyak memberikan masukan serta motivasi kepada penulis dalam proses penyelesaian tesis.

6. Kepala Staf Perpustakaan baik Pusat maupun Pascasarjana UIN Raden Intan Lampung beserta staf karyawan yang telah berkenan memberikan informasi buku-buku yang ada di Perpustakaan kepada penulis selama proses penelitian berlangsung.
7. Terkhusus kedua orang tua dan mertua yang tidak sedikit telah membantu dalam proses penyelesaian studi baik berupa moril maupun materil, serta para guru yang tiada henti membimbing, dan memotivasi dalam menghadapi segala problematika kehidupan ini.
8. Teruntuk istri tercinta dan calon buah hati kami yang selalu memberikan dukungan serta dorongan dalam proses penyelesaian tesis ini.
9. Teman-teman seperjuangan, terkhusus jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir yang banyak memberikan motivasi serta dukungan untuk penyelesaian tesis ini.

Penulis menyadari bahwa tesis ini masih sangat jauh dari kata sempurna, karena keterbatasan referensi dan pemahaman ilmu yang penulis miliki. Oleh sebab itu penulis mengharapkan saran dan masukan yang bersifat konstruktif untuk proses penyempurnaan tesis ini.

Semoga amal bantuan, dan dorongan yang telah diberikan senantiasa menjadi catatan amal baik bagi para pendermanya. Akhir kata penulis berharap semoga tesis ini dapat memberikan manfaat dan inspirasi bagi para pembaca. *Âmîn ya Rabb al-'Alamin.*

Bandar Lampung,

Muhammad Nur Amin

NPM. 1676131003

DAFTAR ISI

Pernyataan Orisinilitas	I
Persetujuan Pembimbing	II
Persetujuan Penguji	III
Pengesahan	IV
Persembahan	V
Abstrak	VI
Pedoman Transliterasi	VII
Kata Pengantar	X
Daftar Isi	XII
BAB I Pendahuluan	
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Permasalahan	5
1. Identifikasi Masalah	5
2. Pembatasan Masalah	5
3. Perumusan Masalah	5
C. Tujuan Penelitian	6
D. Manfaat Penelitian	6
E. Tinjauan Pustaka	6
F. Kerangka Teoritik	8
G. Metode Penelitian	13
1. Metode Penelitian.....	14
2. Jenis Penelitian	14
3. Sumber Data	14
4. Teknik Pengumpulan Data	15

5. Teknik Pengolahan Data	16
6. Teknik Analisis Data	16
H. Sistematika Penulisan	17

BAB II Qirâ'ât dan Pengaruhnya dalam Tafsir

A. Defenisi <i>qirâ'ât</i>	18
B. Sejarah perkembangan <i>qirâ'ât</i>	24
1. Sejarah ilmu <i>qirâ'ât</i>	24
2. Pembagian dan macam-macam <i>qirâ'ât</i>	31
3. Syarat-syarat <i>qirâ'ât</i> yang dapat diterima	35
4. Pokok-pokok bahasan <i>qirâ'ât</i>	36
C. Pengaruh <i>qirâ'ât</i> dalam penafsiran al-Qur'an	50

BAB III Tafsir Rûh al-Ma'âni dan Imam al-Alûsi

A. Karakteristik dan Latar Belakang	55
1. Imam Al-Alûsi : Kiprah Akademis dan Sosial	55
2. Kondisi Sosial Politik Iraq pada Masa Penulisan Tafsir Rûh al-Ma'âni	58
B. Metodologi Tafsir Rûh al-Ma'âni	62
C. Pendapat Ulama tentang Tafsir al-Alûsi.....	68
D. Surat ar-Rahman dalam Tafsir Rûh al-Ma'âni	68
1. Sistematika Penafsiran surah al-Rahman dalam Ruh al-Ma'ani	67
2. Keutamaan dan keistimewaan surah al-Rahman	68
3. Aspek <i>Qirâ'ât</i> yang terdapat pada surah ar-Rahman	71
4. Kombinasi antara corak Tafsir <i>lughawi</i> dan <i>sufi</i>	73

BAB IV Qirâ'ât Surah ar-Rahman dalam Tafsir Rûh al-Ma'âni

A. Qirâ'ât Imam al-Alûsi dalam Surah ar-Rahman	79
B. Implikasi <i>qirâ'ât</i> Imam al-Alûsi dalam penafsiran surah ar-Rahman .	
.....	81

BAB V Penutup

A. Kesimpulan 123
B. Saran 123
Daftar Pustaka 125



BAB I

IMPLIKASI QIRÂ'ÂT TERHADAP PENAFSIRAN SURAT AR-RAHMÂN

(Studi Tafsir *Rûh al-Ma'âni*)

A. Latar Belakang Masalah

Ilmu *qirâ'ât* merupakan disiplin ilmu khusus yang mempelajari ragam pelafalan al-Qur'an disesuaikan dengan imam-imam *qirâ'ât* yang diikuti. Ilmu ini menjadi diskursus ilmu yang mandiri pada abad ke-2 H.¹ Meskipun demikian, secara embrio ilmu *qirâ'ât* sudah ada sebelum al-Qur'an diturunkan.

Jauh sebelum hal itu terjadi bangsa Arab sudah dikenal kaya akan keberagaman suku dan dialek(*lah{jah}*). Kemudian turunlah al-Qur'an kepada nabi Muhammad saw dengan bahasa arab agar mudah dimengerti serta difahami oleh siapa pun yang membacanya.² Allah swt telah berfirman:

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

“*Sesungguhnya Kami menurunkannya berupa al-Qur'an dengan berbahasa arab, agar kamu memahaminya*”. (Qs. Yusuf: 2)

Walaupun al-Qur'an diturunkan dengan bahasa arab suku Quraisy, namun hal tersebut tidak serta merta dapat membatasi keragaman suku dan dialek(*lah{jah}*) yang ada. Hal ini dibenarkan oleh Rasulullah saw, ketika beliau menengahi sahabat Umar

¹ Ada dua pendapat dalam hal ini, yakni: pendapat yang mashur menyatakan bahwa orang pertama yang telah membukukan ilmu *qirâ'ât* ialah Imam Abu Ubaid al-Qasim bin Salam (w. 224 H). Ia menulis sebuah kitab dengan bentuk prosa yang menghimpun *qirâ'ât* dari 25 orang perawi. Dan sedangkan pendapat lain mengatakan bahwa orang pertama yang menulis kitab tentang *qirâ'ât* adalah Husain bin Usman bin Tsabit al-Baghdadi(w. 378 H). Ia menulis kitab tentang *qirâ'ât* dengan bentuk syair. Muhammad Hidayat Noor, “Ilmu Qira'at Al-Qur'an”, *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis* Vol. 3, No.1 (Juli 2002), h.5.

² Secara faktual bahasa lebih bersifat umum dari pada dialek (*lahjah*), walaupun demikian keduanya tetap memiliki hubungan yang erat antara satu dengan yang lain, yakni: hubungan antara umum dan khusus. Hal tersebut telah diungkapkan oleh Dr. Anis dalam bukunya yang berjudul “*fi al-Lahajât al-'Arabiyyah*”. Ibrahim Anis, *fi al-Lahajât al-'Arabiyyah* (Kairo, Maktabah al-Anjalu al-Misriyyah 2003), Cet. ke-3, h. 15. Lihat juga Abduh ar-Rajih, *al-Lahajât al-'Arabiyyah fi al-Qirâ'ât al-Qur'âniyyah* (Mesir, Dar al-Ma'rifah al-Jami'iyyah 1996), h. 37.

bin Khatab dan Hisyam bin Hakim bin Hizam yang sedang berselisih faham dalam cara pelafalan al-Qur'an. Seperti dalam hadits berikut:

عَنْ ابْنِ مَخْرَمَةَ، أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ حَكِيمِ بْنِ حِزَامٍ يَقْرَأُ سُورَةَ الْفُرْقَانِ، فَقَرَأَ فِيهَا حُرُوفًا لَمْ يَكُنْ نَبِيُّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَقْرَأَ بِهَا، قُلْتُ: مَنْ أَقْرَأَكَ هَذِهِ السُّورَةَ؟ قَالَ: رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. قُلْتُ: كَذَبْتَ. مَا هَكَذَا أَقْرَأَكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَخَذْتُ بِيَدِهِ أَقُوْدُهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّكَ أَقْرَأْتَنِي سُورَةَ الْفُرْقَانِ، وَإِنِّي سَمِعْتُ هَذَا يَقْرَأُ فِيهَا حُرُوفًا لَمْ تَكُنْ أَقْرَأْتِ بِهَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِقْرَأْ يَا هِشَامُ». فَقَرَأَ كَمَا كَانَ يَقْرَأُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «هَكَذَا أَنْزَلْتُ». ثُمَّ قَالَ «إِقْرَأْ يَا عُمَرُ». فَقَرَأْتُ ، فَقَالَ: «هَكَذَا أَنْزَلْتُ». ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ الْقُرْآنَ أَنْزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ». أَخْرَجَهُ النَّسَائِيُّ³

Hadis diatas menunjukkan bahwa perbedaan dalam pelafalan Al-Qur'an itu memang sudah ada sejak dahulu. Selain hadis tersebut, banyak hadis lain yang menetapkan bahwa al-Qur'an diturunkan dalam bentuk tujuh dialek (*sab'at al-ahrûf*), bahkan Imam al-Suyuti telah menuturkan bahwa lebih dari dua puluh sahabat nabi telah meriwayatkan hadis yang berkaitan dengan hal tersebut. Kemudian Muh{ammad Mus{afa al-A'z{ami menambahkan, bahwa ada sekitar empat puluh pendapat dari para ulama yang menjelaskan tentang pengertian *ahrûf*.⁴

Pada pemaknaan frase *sab'at al-ahrûf* para ulama berbeda pendapat, diantaranya; sebagian ulama memaknai *sab'at al-ahrûf* sebagai tujuh bahasa dari

³ Hadith ini menceritakan bahwa suatu hari sahabat Umar bin Khatab mendengar sahabat Hisyam bin Hakim membaca surat al-Furqan dengan pelafalan yang berbeda dengan apa yang pernah ia dengar dari Rasul saw. selanjutnya hal tersebut diadukan kepada Rasul saw dan Rasul saw pun mengakuinya. al-Hafidz Abu Abd al-Rahman Al-Nasâi, *Sunan al-Nasâi* (Cairo: Jam'iyah Al-Maknaz al-Islâmi, 2000), Jilid ke-1, h. 152. Ibnu al-Jauzi, *funun al-Afnan fi 'uyuni ulum al-Qur'an* (Bairut: Dar al-Basyair 1987), h. 197.

⁴ Khaeruddin Yusuf, "al-A'z{ami dan Fenomena Qiraat: antara multiple reading dengan variant reading" *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, Vol. 11, No.1, (Juni 2014), h. 92.

bahasa Arab dalam mengungkapkan satu makna. Beberapa ulama berpendapat bahwa *sab'at al-ah{rûf* merupakan tujuh bahasa dari bahasa Arab yang terdapat pada al-Qur'an. Sebagian lagi mendefinisikan *sab'at al-ah{rûf* sebagai tujuh hal yang memiliki perbedaan (*ikhtilâf*) di dalamnya.⁵ Dari beberapa pendapat diatas, para ulama banyak memilih pendapat pertama dan yang terakhir.⁶ Menurut az-Zarqani *qirâ'ât* merupakan madzhab atau aliran dalam pelafalan al-Qur'an yang dipilih oleh salah satu imam *Qurrâ'* dengan dasar riwayat dan sanad yang bersambung kepada Rasulullah saw., melalui jalur guru-gurunya. Dengan demikian riwayat dijadikan sebagai syarat atau dasar dari keabsahan sebuah *qirâ'ât*, maka munculah istilah *qirâ'ât al-mutawâtir*, dan *qirâ'ât al-ahâd*. Berbeda dengan pandangan para orientalis, menurut mereka upaya tersebut merupakan ijtihad yang bisa saja salah, dan dapat diragukan kebenarannya.⁷ Namun hal tersebut dibantah dengan keberadaan syarat-syarat dapat diterimanya sebuah *qirâ'ât* yang telah dirumuskan dan disepakati oleh para ulama. Ada tiga syarat sah agar dapat diterimanya sebuah *qirâ'ât*: pertama, *qirâ'ât* dapat diterima, jika sesuai dengan kaidah bahasa Arab. Kedua, *qirâ'ât* dapat diterima, jika sesuai dengan kaidah mushaf Usmani. Dan yang ketiga, *qirâ'ât* dapat diterima, jika memiliki sanad yang sah.⁸ Secara khusus para ulama tafsir menggunakan *qirâ'ât* sebagai salah satu solusi dalam menjelaskan tafsir al-Qur'an.

⁵ Tujuh perbedaan ini meliputi hal-hal berikut: pertama, Perbedaan dari segi *al-Asmâ'* (kata-kata benda) seperti: bentuk *mufrad*(مفرد), *tas{niyyah*(تنننية), *jam'*(جمع), *muz{akkâr*(مذكر), dan *ta'nîs*(تأنيس). Kedua, Perbedaan dari segi *I'râb* (perbedaan harakat pada akhiran kata). Ketiga, Perbedaan *tas{rîf al-Fi'l*(perbedaan pada bentuk kata kerja). Keempat, Perbedaan dari segi *ibdâl* (penggantian). Kelima, Perbedaan dari segi *taqdîm* (mendahulukan) dan *ta'khîr* (mengakhirkan). Keenam, Perbedaan dari segi *ziyâdah* (penambahan). Dan yang ketujuh, Perbedaan *lah{jah*(لحجة) seperti bacaan *tafkhîm*(menebalkan) dan *tarqîq*(menipiskan), *fath{ah*(فتحة) dan *imâlah*(إمالة), *iz{hâr*(إظهار) dan *idgâm*(إدغام), *hamzah*(همزة), *tashîl*(تسهيل), *isyâmâm*(إشمام) dan lain-lain.

⁶ Dr. Mannâ' Khalîl Al-Qathân, *Mabâhith fi Ulûmil Qur'an*, (Cairo: Maktabah Wahbah, 2004), Cet. Ke-13, h. 148-160. Syeikh Muhammad Abd al-'Az{îm Al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fi Ulum al-Qur'an*, (Cairo: Dar al-Hadîts, 2001), h. 136-138.

⁷ Abdul Wadud Kasful Humam, "Kesahihan Qirâ'ât dalam Pandangan al-Zamakhsyari" *Al-ITQAN Jurnal Studi Al-Quran*, Volume 1, No. 1, (Februari - Juli 2015), h. 45.

⁸ Abdul Wadud Kasful Humam, "Kesahihan Qirâ'ât dalam Pandangan al-Zamakhsyari" *Al-ITQAN Jurnal Studi Al-Quran*, Volume 1, No. 1, (Februari - Juli 2015), h. 89. Ahmad Yusam Thobroni, "Ibn Mujâhid Dan Kontribusinya Dalam Qiraat Al-Qur'an" *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman*, Vol. 7, No. 1, (Januari-Juni 2008), h. 68.

Hal ini dilakukan agar penafsiran al-Qur'an tidak hanya terbatas dengan satu *qirâ'ât* saja, melainkan dengan *qirâ'ât al-ahâd* juga. Walaupun para ulama berbeda pendapat hukum membacanya dalam shalat, namun tidak menutup kemungkinan bahwa *qirâ'ât* tersebut dapat dijadikan topik bahasan yang menarik dalam kajian *nahwu*, *balâgah*, *fiqih* dan *tafsir*.⁹

Keberadaan *qirâ'ât* dalam penetapan hukum dan penafsiran al-Qur'an sangat berpengaruh, walaupun *qirâ'ât* pada subtansi kalimat terkadang dapat mempengaruhi makna, dan adakalanya tidak.¹⁰ Berikut contoh implikasi *qirâ'ât* dalam penafsiran surah al-fatihah:

مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (4)

Kalimat “مَالِكِ” memiliki ragam *qirâ'ât*, diantaranya: dibaca “مَالِكِ” oleh beberapa *qurrâ'* yang berarti: yang menguasai. Kemudian dibaca “مَلِكِ” oleh sebagian *qurrâ'* yang bermakna: raja. Lalu dibaca “مَلِكْ” oleh imam Abu Hanifah yang bermakna: yang telah menguasai.¹¹

Berbagai paparan di atas telah menunjukkan bahwa *qirâ'ât* merupakan tema yang menarik untuk dibahas. Selain itu, pengetahuan tentang keragaman *qirâ'ât* bagi masyarakat Islam di Indonesia masih terbilang asing. Dikhawatirkan, kurangnya pemahaman tersebut menyebabkan perselisihan pada umat Islam di Indonesia, sebagaimana peristiwa yang telah terjadi pada masa Nabi saw. Dalam karya ini penulis membahas implikasi *qirâ'ât* terhadap penafsiran surah ar-Rahman pada studi tafsir *Rûh al-Ma'âni* karya imam al-Alûsi. Imam al-Alûsi merupakan salah satu tokoh

⁹Ahmad Zulfiqar Shah Abdul Hadi et al., "Analisis Isu-Isu Dalam Al-Qira'at Al-Shazzah" *Islamiyyat* Vol. 37, No.1, (Desember 2015), h. 26.

¹⁰Muhammad Hidayat Noor, "Ilmu Qira'at Al-Qur'an", *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis* Vol. 3, No.1 (Juli 2002),h. 15.

¹¹Syihabuddin al-Alûsi, "*Rûh al-Ma'âni fi tafsir al-Qur'an al-'Adzim wa al-Sab'i al-Matsani*" (Kairo: Maktabah al-Taufiqiyyah, 2008), Jilid ke-1, h. 139. Mahmud bin Umar Al-Zamakhshari, *al-Kasyâf 'an haqâiq al-Tanzil wa 'uyûn al-Aqâwil fi wujûhi al-Ta'wil* (Kairo: Maktabah Misr), Jilid ke-1, h. 17.

tafsir yang juga memiliki pengetahuan ilmu qirâ'ât. Hal ini terbukti dalam kitab tafsir *Rûh al-Ma'âni* karyanya, beliau ikut serta memaparkan ragam qirâ'ât dalam penafsiran al-Qur'an. Pada karya ini penulis menulis tesis dengan judul: "Implikasi Qirâ'ât terhadap penafsiran surat ar-Rahmân (Studi Tafsir *Rûh al-Ma'âni*)."

B. Permasalahan

1. Identifikasi Masalah

Dari penjelasan di atas, penulis dapat mengidentifikasi masalah sebagai berikut:

- a. Munculnya ragam qirâ'ât dalam al-Qur'an
- b. Implikasi qirâ'ât dalam interpretasi ayat-ayat al-Qur'an
- c. Qirâ'ât dalam perspektif imam al-Alûsi
- d. Bentuk qirâ'ât dan macamnya dalam tafsir *Rûh al-Ma'âni* karya imam al-Alûsi
- e. Implikasi qirâ'ât terhadap penafsiran ayat-ayat al-Qur'an dalam kitab tafsir *Rûh al-Ma'âni*.

2. Pembatasan Masalah

Agar pembahasan ini tidak meluas, dan mendapatkan kupasan yang lebih mendalam serta lebih menarik, maka penulis memfokuskan permasalahan secara spesifik tentang implikasi qirâ'ât dalam penafsiran surah ar-Rahman.

3. Perumusan Masalah

Berdasarkan beberapa paparan diatas, maka dapat penulis rumuskan permasalahan sebagai berikut;

- a) Bagaimana pandangan imam al-Alûsi tentang qirâ'ât?
- b) Bagaimana implikasi qirâ'ât terhadap penafsiran imam al-Alûsi pada surah ar-rahman?

C. Tujuan Penelitian

Tujuan masalah dari penelitian ini guna untuk menjawab rumusan masalah, sebagaimana berikut:

1. Agar dapat mengetahui pandangan imam al-Alûsi terhadap qirâ'ât dalam al-Qur'an
2. Agar dapat mengetahui implikasi qirâ'ât terhadap penafsiran imam al-Alûsi pada surah ar-Rahman.

D. Manfaat Penelitian

Hasil penelitian ini, diharapkan dapat bermanfaat, sekurang-kurangnya dalam dua hal:

1. Aspek teoritis

Hasil penelitian ini dapat dijadikan bahan bagi peneliti selanjutnya dan dapat dijadikan bahan untuk memperkaya wawasan ilmiah tentang qirâ'ât al-Qur'an.

2. Aspek praktis

Hasil penelitian ini dapat dijadikan bahan pertimbangan bagi para mufassir serta mampu memberikan motivasi bagi para pembaca al-Qur'an agar tidak hanya terpaku dengan satu qirâ'ât saja.

E. Tinjauan Pustaka

Kajian yang berkaitan dengan Tafsir Rûh al-Ma'âni karya Imam al-Alûsi ini memang tidak asing, diantaranya;

- 1) "*Metode Imam Al-Alûsi dalam Pembahasan Qirâ'ât serta Pengaruhnya pada Kitab Tafsir Rûh al-Ma'âni* ." Tesis ini disusun oleh Bilal 'Ali al-'Asali, Pasca Sarjana Universitas Islam Gaza pada tahun 2009. Secara umum, Tesis ini membahas tentang macam-macam qirâ'ât al-Alûsi dan pengaruhnya dalam penafsiran al-Qur'an. Analisis tesis ini mencakup pada beberapa contoh ayat dari berbagai surah dan tidak sebaliknya.

2) “*Qirâ’ât al-Syâz yang terdapat dalam tafsir Rûh al-Ma’âni karya imam al-Alûsi .*”

Disertasi ini disusun oleh Ghaniyyah Bawhusy, Pasca Sarjana Universitas Abu Bakar Bilqaid Al-jazair pada tahun 2014. Secara umum, tesis ini menjelaskan tentang beberapa manfaat qirâ’ât al-Syâz dalam tafsir Rûh al-Ma’âni. Kajian tesis ini konsen di beberapa sampel ayat dari surah yang berbeda dan tidak menekankan pada satu bahasan surah.

3) Abdul Wadud Kasful Humam, “Kesahihan Qirâ’ât dalam Pandangan al-Zamakhsyari” *Al-ITQAN Jurnal Studi Al-Quran*, Volume 1, No. 1, Februari - Juli 2015; 79-104. Karya tulis ini mengupas tentang letak perbedaan pendapat antara al-Zamakhsyari dan para ulama sunni dalam penilaian qirâ’ât. Pengamatan tersebut dilengkapi dengan beberapa contoh ayat dari bermacam-macam surah, dan tidak menekankan pada surah tertentu.

4) Muhammad Misbah, “Pembacaan al-Qur’an dalam Prespektif Imam al-Qurthubi” *Hermeunetik*, Vol. 8, No. 1, Juni 2014; 89-112. Secara umum, tulisan ini membahas tentang pandangan Imam al-Qurthubi terhadap qirâ’ât serta tidak didukung dengan sampel satu surah, melainkan sebaliknya.

5) Miftah Khilmi Hidayatulloh, “Qirâ’ât pada Ayat-ayat Ahkam dan Pengaruhnya Terhadap Hukum Fikih” *SYAHADAH: Jurnal Ilmu Al-Qur’an & Keislaman*, Vol. V, No. 1, April 2017; 131-153. Karya tulis ini mengemukakan tentang pengaruh qirâ’ât terhadap penafsiran ayat-ayat ahkam dan disertai beberapa contoh ayat ahkam yang terdapat pada surah-surah yang berbeda, tidak sebaliknya.

F. Kerangka Teoritik

Perlunya sebuah penelitian ilmiah terhadap kerangka teoritik, hal ini disandarkan kepada fungsi kerangka tersebut. Kerangka teoritik dapat dimanfaatkan sebagai bahan acuan yang mampu mengarahkan peneliti kepada analisa yang tepat. Selain itu, kerangka tersebut tersusun dengan alur-alur yang logis supaya dapat menyakinkan sesama ilmuan.¹² Penelitian ini didukung dengan beberapa teori, yakni; *Grand Theory*, *Middle Theory*, dan *Applied Theory*.¹³

Menurut Al-Zarqani, *qirâ'at* merupakan suatu mazhab yang dianut oleh salah seorang imam dari para imam *qurrâ'* yang berbeda dengan lainnya, baik dari segi pelafalan al-Qur'an dengan landasan riwayat dan jalur yang ia miliki. Maupun perbedaan pada segi pengucapan huruf atau bentuknya.¹⁴

Pada proses penetapan hukum, keberadaan *qirâ'at* sangat diperlukan. Walaupun terkadang ragam *qirâ'at* pada subtansi kalimat dapat mempengaruhi makna, dan adakalanya tidak.¹⁵

Imam Ibnu al-Jazari menambahkan bahwa perbedaan *qirâ'at* tersebut tidak pernah lepas dari beberapa bentuk berikut:

1. Perubahan *I'rab* dan harakat telah membawa dampak pada makna sebelumnya.

Contoh hal tersebut ada pada ayat 19 dari surat Saba':

فَقَالُوا رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا وَظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ وَمَزَّقْنَاهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّ فِي ذَلِكَ

لآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ (19)

¹²Tim Penyusun, *Buku Pedoman Penulisan Makalah, Tesis, dan Disertasi*, (Lampung: PPs IAIN RADEN INTAN, 2015), h. 22. Pof. Dr. Sugiyono, *Metode Penelitian Pendidikan (Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif dan R&D)*, (Bandung: Penerbit Alfabeta, 2009), Cet. ke-8, h. 92.

¹³*Grand Theory* pada penelitian ini adalah implikasi, kemudian *Middle Theory*-nya ialah *qirâ'at*, dan *Applied Theory*-nya adalah tafsir lugawi dan isyâri. *Ibid*.

¹⁴Syeikh Muhammad Abd al-'Az}îm Al-Zarqânî, *Manâhil al- 'Irfân fi Ulum al-Qur'an*(Cairo: Dar al-Hadits, 2001), jilid ke-1, h. 343.

¹⁵ Muhammad Hidayat Noor, "Ilmu Qira'at Al-Qur'an", *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis* Vol. 3, No.1 (Juli 2002),h. 15.

Kalimat “بَاعِدَ” disini merupakan “فعل أمر” yang berarti: jauhkanlah. Sedangkan pada *qirâ’at* lain dibaca “بَعَدَ” yang semula “فعل أمر” menjadi “فعل ماض” yang bermakna: yang telah menjauhkan.

2. Perubahan *I’rab* maupun harakat tidak mempengaruhi makna dan bentuk kalimat.

Misal hal tersebut ada pada ayat 37 dari surah an-Nisa:

الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ وَيَكْتُمُونَ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا (37)

kalimat “بِالْبُخْلِ” yang berarti: dengan kekikiran, sedangkan pada *qirâ’at* lain dibaca “بِالْبَخْلِ” tanpa mengubah makna.¹⁶

3. Perubahan huruf telah mengubah makna sebelumnya, akan tetapi hal tersebut tidak berdampak pada *I’rab* dan bentuk kalimat. Contohnya pada ayat 259 dari surah al-Baqarah:

أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتُ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (259)

Kata “نُنشِزُهَا” disini merupakan “فعل مضارع” yang bermakna: Kami menyusunnya kembali. Sedangkan pada *qirâ’at* lain dibaca “نُنشِرُهَا” yang semula menggunakan huruf “ز” menjadi “ر” serta mempunyai arti: Kami menghidupkannya kembali.¹⁷

¹⁶ Kalimat “بِالْبُخْلِ” dan “بِالْبَخْلِ” mempunyai makna yang sama yakni: dengan kekikiran. Abu al-Husein al-Qazuwayni, *Mu’jam Maqâyis al-Lughah* (Bairut, Dar al-Fikr 1979), jilid ke-1, h. 207. Zainuddin Abu Abdillah Muhammad bin Abi Bakr ar-Razi, *Mukhtar as-Shihah* (Bairut, Maktabah al-‘Ashriyyah 1999), h. 30. Abu Abd ar-Rahman al-Farahîdî, *Kitab al-‘Ain* (Dar al-Hilal), jilid ke-4, h. 272.

¹⁷ Kalimat “نُنشِرُ” terambil dari akar kata “أَنشَرَ” yang bermakna: menyusun, sedangkan “نُنشِزُ” terambil dari akar kata “أَنشَرَ” yang berarti: menghidupkan. Meski keduanya memiliki perbedaan namun keduanya mengikuti wazan yang sama, yakni “أَفْعَل- يُفْعَل”. Muhyiddin bin Ahmad Mustafa Darwis, *I’rab al-Qur’an wa Bayanuhu* (Damaskus: Dar al-Yamamah 1415H), jilid ke-1, h. 396.

4. Perubahan kalimat dan bentuk tulisan, tanpa mengubah makna. Contoh hal tersebut ada pada ayat 5 dari surah al-Qari'ah:

وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ (5)

Kata “كَالْعِهْنِ” disini merupakan “إِسْمٌ” yang berarti: seperti bulu-bulu. Sedangkan pada *qirâ'at* lain dibaca “كَالصُّوفِ” yang bermakna: seperti bulu-bulu domba. Perubahan seperti ini tidak dibenarkan secara *ijma'*, karena bertentangan dengan mushaf Usmani.¹⁸

Perbedaan para ulama dipengaruhi oleh sudut pandang dalam menerima sebuah *qirâ'at*. Sebagian ulama membolehkan rasio dan *ijtihad* sebagai dua alat ukur untuk melegalkan sebuah *qirâ'at*. Dengan catatan, jika hal tersebut sejalan dengan kaidah bahasa Arab, maka sah untuk diterima. Sedangkan sebagian besar ulama berpandangan bahwa sebuah *qirâ'at* dapat diterima, jika memenuhi tiga syarat berikut: *pertama*, *qirâ'at* tersebut harus sejalan dengan kaidah bahasa Arab. *Kedua*, *qirâ'at* tersebut harus sesuai dengan kaidah Mushaf Ustmani. Dan yang ketiga, *qirâ'at* tersebut harus memiliki sanad yang sahih.¹⁹ Walaupun demikian perbedaan tersebut dapat disatukan dengan kesepakatan mereka terhadap syarat yang menyebutkan bahwa *qirâ'at* tersebut harus sejalan dengan kaidah bahasa Arab.

Tidak sedikit dari para ulama tafsir mencantumkan pengetahuan ilmu *qirâ'ât* di kitab-kitab tafsir yang mereka susun. Sebagian ulama tafsir menjelaskan *qirâ'ât* yang ada dalam ayat tersebut dan menghukuminya. Sedangkan ulama yang lain, hanya memaparkan *qirâ'ât* yang terdapat pada ayat tersebut serta menjelaskan

¹⁸ Syeikh Muhammad Abd al-'Az{îm Al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fi Ulum al-Qur'an*(Cairo: Dar al-Hadits, 2001), jilid ke-1, h. 159. Ratna Umar, "Qira'at al-Qur'an (Makna Dan Latar Belakang Timbulnya Perbedaan Qira'at)" *Jurnal Al-Asas*, Vol. III, No. 2, (Oktober 2015), h.80-81.

¹⁹ Muhammad Hidayat Noor, "Ilmu Qira'at Al-Qur'an", *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis* Vol. 3, No.1 (Juli 2002),h.13. Abdul Wadud Kasful Humam,"Kesahihan Qira'at dalam Pandangan al-Zamakhshari" *Al-ITQAN Jurnal Studi Al-Quran*, Volume 1, No. 1,(Februari - Juli 2015), h.68.

korelasi yang ada dan tanpa menghukuminya. Sehingga muncul istilah *qirâ'ât al-Mutawâtirah* (bacaan-bacaan kanonik), *qirâ'ât al-ahâdiyyah* (bacaan-bacaan non kanonik), *qirâ'ât al-Maqbûlah* (bacaan-bacaan yang dapat diterima) dan *qirâ'ât al-Mardûdah* (bacaan-bacaan yang tidak bisa diterima).²⁰

Berbagai tafsir memiliki corak yang berbeda-beda, diantaranya: tafsir *fiqhi*, *'ilmi*, *s{ûfi*, *lugawi*, *falsafi* dan *adabi wal al-Ijtimâ'i*. Analisis terhadap Alquran tidak akan pernah lepas dari aspek bahasa, karena bahasa mampu menghubungkan antara kandungan makna pada suatu lafal dengan lafal lainnya.

Menurut Muhammad Husein al-Dzahabi, Tafsir *s{ûfi* sendiri memiliki dua katagori, yakni: teoritis (النَّظْرِي الفَلْسَفِي) dan praktis (الْفَيْضِي الإِشَارِي).²¹ Model penafsiran *s{ûfi* teoritis (النَّظْرِي الفَلْسَفِي) lebih menonjolkan teori-teori madzhab tasawuf dalam penafsiran ayat, hal ini diterapkan oleh beberapa ulama diantaranya: Ibnu Arabi, Abu Yazid al-Busthâmi dan al-H{âlâj.²² Sedangkan penafsiran *s{ûfi* praktis (الْفَيْضِي الإِشَارِي) lebih mengedepankan proses ruhiyah terlebih dahulu sehingga Allah swt., membukakan tabir melalui isyarat-isyarat yang suci dalam penafsiran ayat, hal ini digunakan oleh beberapa ulama seperti: Sahal bin Abdillah al-Tustari, Muhammad bin al-Husein al-Sulami, dan Abu Muhammad al-Syairazi.²³

Para ulama berbeda pendapat dalam menanggapi keberadaan tafsir *s{ûfi*, sebagian ulama menolak serta menganggap hal tersebut bukanlah tafsir melainkan buah fikir

²⁰ Bilal Ali al-'Asali, "Metode Imam Al-Alûsi dalam Pembahasan *Qirâ'ât* serta Pengaruhnya pada Kitab *Tafsir Rûh al-Ma'âni*" Tesis pada Pasca Sarjana Universitas Islam, Gaza, 2009, h. 12-13. Ghaniyyah Bawhusy, "*Qirâ'ât al-Syâz yang terdapat dalam tafsir Rûh al-Ma'âni karya imam al-Alûsi.*" Disertasi pada Pasca Sarjana Universitas Abu Bakar Bilqaid, Al-jazair, 2014, h. 37-39.

²¹ Dr. Muhammad Husein Ad-Dzahabi, *At-Tafsir wal Mufasssirun* (Kairo: Darul Hadits, 2005), Jilid ke-2, h. 297. Asep Nahrul Musadad, "Tafsir Sufistik Dalam Tradisi Penafsiran Al-Qur'an (Sejarah Perkembangan Dan Konstruksi Hermeneutis)" *Jurnal Farabi* Vol. 12 No. 1 (Juni 2015), h. 111.

²² Dr. Muhammad Husein Ad-Dzahabi, *op. cit.*, h. 302. Asep Nahrul Musadad, "Tafsir Sufistik Dalam Tradisi Penafsiran Al-Qur'an (Sejarah Perkembangan Dan Konstruksi Hermeneutis)" *Jurnal Farabi* Vol. 12 No. 1 (Juni 2015), h. 111.

²³ Dr. Muhammad Husein Ad-Dzahabi, *op. cit.*, h. 333-341. Asep Nahrul Musadad, "Tafsir Sufistik Dalam Tradisi Penafsiran Al-Qur'an (Sejarah Perkembangan Dan Konstruksi Hermeneutis)" *Jurnal Farabi* Vol. 12 No. 1 (Juni 2015), h. 107.

yang ditemukan oleh seorang sufi. Hal tersebut muncul dibenaknya, ketika ia sedang berinteraksi dengan al-Qur'an.²⁴ Sedangkan menurut sebagian ulama yang lain, tafsir tersebut dapat diterima dengan syarat-syarat sebagai berikut:

- a) Tafsir tersebut tidak menafikan serta meninggalkan makna zahir ayat.
- b) Tafsir tersebut tidak hanya menafsirkan ayat dengan makna batin saja.
- c) Tafsir tersebut tidak bertentangan dengan hukum syariat dan akal.
- d) Tafsir tersebut didukung dengan dalil-dalil syariat yang ada.²⁵

Berikut ini contoh tafsir *s{ûfi isyâri* dari tafsir *Rûh al-Ma'âni* karya imam al-Alûsi dalam menafsirkan ayat 79 dari surat al-Syu'arâ':

وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ (79)

Disini, imam al-Alûsi menafsirkan “يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ” dengan pendekatan makna zahir, dan batin. Dalam makna zahir, ayat tersebut merupakan dalil bahwa Allah yang telah memberikan rizki yang berupa makanan yang ditentukan dan minuman yang umum dikenal. Penafsiran seperti ini masih global sehingga memerlukan penafsiran yang lebih mendalam. Selanjutnya pada makna batin, imam al-Alûsi mengutip pernyataan Abu Bakar al-Warâq yang menyatakan bahwa makna “يُطْعِمُنِي” dengan tanpa makanan, dan “وَيَسْقِينِ” dengan tanpa minuman. disandarkan pada hadits berikut:

إِنِّي لَسْتُ كَهَيْتِكُمْ إِنِّي أَبِيتُ يُطْعِمُنِي رَبِّي وَيَسْقِينِ

“*Sungguh aku(Rasulullah saw.) tidak sama seperti keadaan kalian, (karena) Rabbku selalu memberiku makan dan minum.*”(HR. Bukhori)

²⁴ Badrudin Muhammad bin Abdilllah Az-Zarkasyi, *Al-Burhan fi ulumil Qur'an* (Kairo: Darul Hadits,2006), h. 429. Syeikh Muhammad Abd al-'Azîm Al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fi Ulum al-Qur'an*(Cairo: Dar al-Hadits, 2001), jilid ke-1, h. 67.

²⁵ Syeikh Muhammad Abd al-'Azîm Al-Zarqânî, *op. cit.*, h. 69. Dr. Muhammad Husein Ad-Dzahabi, *At-Tafsir wal Mufasssirun*(Kairo: Darul Hadits,2005), Jilid ke-2, h. 330. Syeikh Khalid Abd al-Rahman al-'Ak, *Ushul al-tafsir wa Qawa'iduhu* (Bairut: Dar al-Nafâis, 2007), Cet. ke- 5, h. 208. Dr. Mannâ' Khalîl Al-Qathân, *op. cit.*, h. 248.

Jelas dari paparan diatas menunjukkan bahwa imam al-Alûsi bahwa ia setuju dengan al-Tustari dalam penafsiran tidak hanya menafsirkan makna zahir saja melainkan harus dibarengi dengan makna batin. Seakan-akan ia ingin menjelaskan bahwa nikmat iman akan terbangun lewat syukur terhadap apa yang telah Allah swt., berikan kepada setiap hambaNya. Pada sisi lain, imam al-Alûsi telah menerapkan dua metode yang terdapat pada teori nalar arab dalam menafsirkan ayat, yakni: metode *bayâni*, dan *'irfâni*.²⁶

G. Metode Penelitian

Pada pasal ini, peneliti akan menjelaskan tentang metodologi yang digunakan dalam sebuah penelitian. Secara garis besar, ada dua model pendekatan dalam sebuah penelitian, yakni: metode kualitatif, kuantitatif, dan kualitatif kuantitatif atau sebaliknya.²⁷

Metode kualitatif merupakan penelitian yang berlandaskan pada filsafat postpositivisme serta sering digunakan untuk memahami makna di balik data yang nampak. Sedangkan metode kuantitatif sering digunakan untuk mendapatkan informasi yang luas tetapi tidak mendalam serta berlandaskan dengan filsafat positivisme. Metode kualitatif kuantitatif atau sebaliknya merupakan gabungan dari dua metode yakni: kualitatif dan kuantitatif . Metode ini digunakan pada obyek yang sama dengan tujuan yang beda, dengan maksud kualitatif digunakan untuk

²⁶ Teori nalar Arab disebut juga dengan teori *al-'Aql al-'Arabi* yang telah ditemukan oleh Muhammad 'Âbid al-Jâbiri. Teori ini terdiri dari tiga epistemology, yaitu: *bayâni*, *burhâni*, dan *'irfâni*. Metode *bayâni* sering menggunakan teks suci, *ijma'* dan *ijtihad* sebagai sumber utama dalam membangun akidah islam. Selanjutnya metode *burhâni*, metode ini acap kali menggunakan kekuatan pengetahuan manusia yang berupa indera, eksperimen dan hukum akal sebagai sumber utama dalam mendapatkan pengetahuan tentang alam. Sedangkan metode *'irfâni*, secara umum metode ini menggunakan *kashf* sebagai sumber pokok untuk memperoleh pengetahuan serta dapat menyatu dengan Tuhan. Muhammad 'Âbid al-Jâbiri, *Bunyah al-'Aql al-'Araby* (Bairut: Markaz Dirâsât al-Wahdah al-'Arabiyyah, 2009), h. 251. Yeni Setianingsih, Melacak Pemikiran Al-Alûsi Dalam Tafsir Rûh Al-Ma'ânî , *Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, Volume 05 No. 01, (Agustus 2017), h. 254.

²⁷ Tim Penyusun, "*Buku Pedoman Penulisan Makalah, Tesis, dan Disertasi*", (Lampung: PPs IAIN RADEN INTAN, 2015), h. 3. Pof. Dr. Sugiyono, *Metode Penelitian Pendidikan (Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif dan R&D)*", (Bandung: Penerbit Alfabeta, 2009), Cet. ke-8, h. 13-15, dan 38.

menemukan hipotesis/asumsi, kemudian hipotesis tersebut diuji dengan metode kuantitatif.²⁸

Berikut ini adalah metode penelitian yang digunakan peneliti dalam proposal tesis ini:

1) Metode penelitian

Dalam penelitian ini peneliti menggunakan metode penelitian kualitatif. Metode ini memfokuskan penelitiannya terhadap aspek kualitas, baik dari nilai maupun makna yang tersirat di balik sebuah data.

2) Jenis Penelitian

Penelitian ini menggunakan library research (penelitian kepustakaan) sebagai sumber acuan penelitian. library research merupakan sebuah penelitian yang memanfaatkan sumber perpustakaan dengan tujuan agar mendapatkan data yang diteliti.²⁹ Berkenaan dengan hal ini data-data yang diteliti adalah bahan-bahan kepustakaan, khususnya yang membahas tentang implikasi *qirâ'ât* dalam penafsiran ayat dan metode tafsir imam al-Alûsi.

3) Sumber Data

Sesuai dengan penelitian kepustakaan (library research), buku-buku dijadikan sebagai bahan bacaan dan sumber data penelitian. Adapun sumber data dalam penelitian ini meliputi dua kategori, yakni:

a) Data Primer merupakan sumber data utama yang digunakan dalam penelitian ini,

Sebagai berikut:

- Tafsir *Rûh Al-Ma'âni* karya Imam Syihabuddin Al-Alûsi Al-Baghdadi

²⁸ Tim Penyusun, "*Buku Pedoman Penulisan Makalah, Tesis, dan Disertasi*", (Lampung: PPs IAIN RADEN INTAN, 2015), h. 4. Pof. Dr. Sugiyono, *Metode Penelitian Pendidikan (Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif dan R&D)*", (Bandung: Penerbit Alfabeta, 2009), Cet. ke-8, h. 34-38.

²⁹ Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan* (Yogyakarta: Buku Obor, 2008), h. 16. Teguh Budiharso, M,Pd, *Panduan Lengkap Penulisan Karya Ilmiah*, (Yogjakarta: Gala Ilmu,2007), h. 147.

b) Data Sekunder adalah sumber data lain selain data primer. diantaranya:

- Kitab *Hujat Al-Qirâ'ât* karya Imam Abu Zar'ah Abd Ar-Rahman Zanjalah.
- Kitab *Itihâf Fudhalâ' Al-Basyar fi Al-Qirâ'ât Al-Arba'ah 'Asyr* karya Syeikh Syihabuddin Ahmad Ad-Dimyathi.
- Kitab *I'râb al-Qirâ'ât al-Syawâdz* karya Abu al-Baqâ' al-'Uqbari
- Kitab *Syawâdz al-Qirâ'ât* karya Abu 'Abdillah al-Karmani
- Kitab *Tafsir al-Kasyâf* karya al-Zamakhsyari
- Kitab *Tafsir al-Jami' li Ahkam Alquran* karya al-Qurthubi
- Kitab *Al-Burhan fi ulumil Qur'an* karya al-Zarkasyi
- Kitab *Manâhil al-'Irfan* karya Al-Zarqânî
- Kitab *Tafsir wa al-Munfasirun* karya Husein al-Dzahabi
- Kitab *Ushul al-tafsir wa Qawa'iduhu* karya Khalid Abd surah ar-Rahman al-'Ak
- Kitab *Mabâhits fi Ulûmil Qur'an* karya Mannâ' Khalîl al-Qathan
- *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 3, No. 1, Juli 2002.
- *Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, Vol. 05, No. 01, Agustus 2017.
- *Jurnal Farabi* Vol. 12, No. 1, Juni 2015.
- *Journal Analytica Islamica* Vol. 3, No. 2, 2014.
- *Al-ITQAN Jurnal Studi Al-Quran*, Volume 1, No. 1, Februari - Juli 2015.
- *Jurnal Al-Asas*, Vol. III, No. 2, Oktober 2015.

4) Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data yang digunakan peneliti pada penelitian ini ialah teknik dokumentasi. Teknik ini mengumpulkan data-data yang berkaitan dengan pembahasan yang berupa buku, kitab, catatan dan lain sebagainya.³⁰ Dengan teknik pengumpulan data dokumentasi, menghasilkan data-data yang berkaitan

³⁰ Pof. Dr. Sugiyono, *Metode Penelitian Pendidikan (Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif dan R&D)*, (Bandung: Penerbit Alfabeta, 2009), Cet. ke-8, h. 240.

dengan penelitian berdasarkan konsep-konsep kerangka penulisan yang telah dipersiapkan sebelumnya.

5) Teknik Pengolahan Data

a. Editing

Teknik ini memeriksa kembali secara cermat data-data yang telah didapat, baik dari segi kelengkapan, kejelasan, kesesuaian, dan keragamannya.

b. Pengorganisasian data

Teknik ini menyusun data-data yang telah diperoleh dalam kerangka paparan yang sudah direncanakan sebelumnya sesuai dengan rumusan masalah.

6) Teknik Analisis Data

Teknik ini merupakan proses pengorganisasian dan mengurutkan data ke dalam pola, kategori dan satuan uraian dasar sehingga dapat ditemukan tema dan dapat dirumuskan hipotesis kerja seperti yang disarankan oleh data. Langkah awal teknik ini dengan mempelajari seluruh data dari berbagai sumber, kemudian mengadakan reduksi data dengan membuat rangkuman inti. Langkah selanjutnya ialah menyusun rangkuman tersebut ke dalam satuan-satuan, lalu satuan-satuan tersebut dikategorikan ke dalam satu kelompok yang sama. Kemudian hal tersebut diperiksa kembali dengan melalui proses pemeriksaan keabsahan data dan diakhiri dengan kesimpulan.³¹ Data kualitatif yang telah didiskripsikan, kemudian ditelaah kembali dengan menggunakan teknik content analysis. Teknik sistematik ini digunakan untuk menganalisis dan mengolah isi pesan yang ada. Dengan demikian akan nampak seberapa besar pengaruh *qirâ'ât* terhadap penafsiran surah surah ar-Rahman dalam kitab tafsir *Rûh Al-Ma'âni* karya imam al-Alûsi.

³¹ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2009), h. 248.

H. Sistematika Penulisan

Untuk lebih memudahkan pembahasan dalam tesis ini, maka penulisan ini disusun atas lima bab sebagaimana berikut:

Bab *pertama* berisikan pendahuluan yang meliputi; latar belakang masalah, identifikasi masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kerangka teori, penelitian terdahulu, metodologi penelitian lalu kemudian dilanjutkan dengan sistematika pembahasan.

Bab *kedua* secara umum berisikan landasan teori, dalam hal ini penulis akan menjelaskan tentang defenisi qirâ'ât, sejarah qirâ'ât, pembagian dan macam-macam qirâ'ât serta pokok-pokok pembahasannya, dan pengaruh qirâ'ât dalam penafsiran al-Qur'an.

Bab *ketiga* menjelaskan tentang kiprah Imam al-Alûsi, latar belakang penulisan Tafsir Rûh al-Ma'âni, karakteristik serta coraknya, dan Surah ar-Rahman dalam Tafsir Rûh al-Ma'âni.

Bab *keempat* berisikan analisa tentang Qirâ'ât Imam al-Alûsi dalam Surah ar-Rahman, dan Implikasi qirâ'ât dalam penafsiran surah ar-Rahman.

Bab *kelima* terdiri dari kesimpulan dan saran.

BAB II

QIRÂ'ÂT DAN PENGARUHNYA DALAM TAFSIR

A. Definisi *Qirâ'ât*

Sejauh ini pengertian *qirâ'ât* tidak akan pernah lepas dari sudut etimologi dan terminologi. Secara etimologi, *qirâ'ât* (قِرَاءَات) adalah bentuk *jam'* (جمع) dari kalimat “قِرَاءَةٌ”, sedangkan *qirâ'at* (قِرَاءَة) merupakan bentuk *mas{dar}* (مَصْدَر) yang terambil dari akar kata “قَرَأَ” yang bermakna: membaca.³²

Sedangkan secara terminologi, *qirâ'ât* memiliki berbagai defenisi, diantaranya sebagai berikut:

1) *Qirâ'ât* menurut imam al-Zarkasyi(w. 794H)

القراءات هي اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في كتبة الحروف أو كيفياتها من تخفيفٍ وتثقيلٍ وغيرها

“*Qirâ'ât* adalah perbedaan dalam lafadz-lafadz al-Qur'an, baik pada penulisan huruf, maupun cara pengucapannya, seperti; takhfif, tatsqîl, dan lain sebagainya.”³³

Dari pengertian di atas imam al-Zarkasyi memaknai *qirâ'ât* sebagai bentuk keragaman yang terdapat pada lafadz-lafadz al-Qur'an, baik secara penulisan huruf maupun cara pelafalannya.

2) *Qirâ'ât* menurut imam Ibnu al-Jazari(w. 833H)

هي علمٌ بكيفية أداء كلمات القرآن واختلافها بعزْو النَّاقِلَةِ.

³² Sya'ban Muhammad Ismail, *al-Qirâ'ât ahkamuha wa mashdaruha*, (Makkah: Rabithah al-Alam al-Islami, 1402H), h. 22. Sya'ban Muhammad Ismail, *al-Madkhal ila 'ilm al-Qirâ'ât*, (Makkah: Maktabah Salim, 2003), h. 27. Syeikh Muhammad Abd al-'Azîm Al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fi Ulum al-Qur'an*, (Kairo: Dar al-Hadits, 2001), jilid pertama, h. 343. Muhammad Hidayat Noor, “*Ilmu Qirâ'ât Al-Qur'an*”, *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis* Vol. 3, No.1 Juli 2002, h 2.

³³ Al-Imam Badrudin Muhammad bin Abdillah Az-Zarkasyi, *Al-Burhan fi ulumil Qur'an* (Kairo: Darul Hadits,2006), jilid pertama, h. 221. *Ibid*.

“*Qirâ’ât merupakan ilmu yang membahas tentang cara pembacaan Al-Qur’an dan mengungkap perbedaan yang ada di dalamnya dengan disandarkan kepada para pembawa qirâ’ât tersebut*”.³⁴

Dari defenisi di atas menjelaskan bahwa *qirâ’ât* menurut Ibnu al-Jazari adalah sebuah disiplin ilmu yang secara khusus membahas tentang tata cara pelafalan al-Qur’an serta menguraikan perbedaan yang ada. Hal ini tidak muncul dengan sendirinya, melainkan dibawa dan disandarkan kepada para pembawa *qirâ’ât* tersebut.

3) *Qirâ’ât* menurut Syeikh Abd al-Adzhim al-Zarqani(w. 1367H/1948M)

هي مَذْهَبٌ يَذْهَبُ إِلَيْهِ إِمَامٌ مِنْ أَيْمَةِ الْقُرَاءِ مُخَالَفًا بِهِ غَيْرَهُ فِي النُّطْقِ بِالْقُرْآنِ الْكَرِيمِ مَعَ اتِّفَاقِ
الرِّوَايَاتِ وَالطَّرِيقِ عَنْهُ، سِوَاءَ أَكَانَتْ هَذِهِ الْمُخَالَفَةُ فِي نُطْقِ الْحُرُوفِ أَمْ فِي نُطْقِ هَيْئَاتِهَا .

“*Qirâ’at adalah suatu mazhab yang dianut oleh seorang imam yang memiliki perbedaan dengan lainnya dalam segi pelafalan al-Qur’an yang disertai dengan berbagai riwayat dan jalur periwayatan yang telah disepakati. Ada pun perbedaan ini terdapat pada pengucapan huruf maupun dalam kaedah-kaedah pelafalannya.*”³⁵

Dari pengertian di atas menunjukkan bahwa syeikh al-Zarqâni mengartikan *qirâ’ât* sebagai suatu mazhab dalam pelafalan al-Qur’an yang tidak memiliki kesamaan dengan mazhab lainnya. Hal ini dapat diterima dan dibenarkan dengan adanya riwayat dan jalur periwayatan yang telah disepakati. Keragaman tersebut dapat ditemui, baik dalam segi pengucapan huruf maupun pada kaedah-kaedah pelafalannya.

³⁴ Syeikh Muhammad Abd al-‘Az{îm Al-Zarqânî, *Manâhil al-‘Irfân fi Ulum al-Qur’an*,(Kairo: Dar al-Hadits, 2001), jilid ke-1, h. 343. Muhammad Hidayat Noor, “*Ilmu Qirâ’ât Al-Qur’an*”, *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur’an dan Hadis* Vol. 3, No.1 Juli 2002, h 2.

³⁵ Dengan demikian suatu mazhab dalam pelafalan al-quran dapat diterima, jika mazhab tersebut memiliki riwayat yang bersumber dari Rasulullah saw. Hal ini dibenarkan oleh imam al-Suyuti dalam *al-itqân fi ulumul qur’an*, Beliau mengatakan: bahwa usaha untuk mendapatkan ketinggian sanad adalah hal yang disunahkan. Hal tersebut dihukumi sunah, sebab keberadaannya dapat mendekatkan seorang hamba kepada Allah swt. Menurut para ahli hadits ada lima faktor pendorong dalam meraih ketinggian sanad, diantaranya: kedekatan silsilah sanadnya dengan Rasulullah saw mencapai 14 dan 15, seperti: *qirâ’ât* ibn ‘Amir dari riwayat ibn dzakwân, dan *qirâ’ât* ‘Ashim dari riwayat Hafsh. Selanjutnya kedekatan sanad seseorang dengan salah satu imam dari para imam hadits seperti Al-A’masy, Husyaim dan lain sebagainya . Al-Hafidz Jalaluddin Abd al-rahman As-Suyuthi, *Al-itqân fi Ulumul Qur’an*,(Kairo: Dar el-Hadits,2004), jilid ke-1, h. 227.

4) Qirâ'ât menurut Syeikh Manna' Khalil al-Qathan(1420 H / 1999M)

هي مذهب من مذاهب النطق في القرآن يذهب به إمام من الأئمة القراء مذهباً يخالف غيره.

“Qirâ'ah merupakan salah satu mazhab (aliran) dalam pelafalan al-Qur'an yang dipilih oleh salah seorang imam qurrâ' sebagai suatu mazhab yang berbeda dengan mazhab lainnya.”³⁶

Dari defenisi di atas Syeikh Manna' Khalil al-Qathan menjelaskan bahwa qirâ'at sebagai sebuah mazhab dalam pengucapan al-Qur'an yang telah dipilih oleh seorang imam qurrâ'. mazhab tersebut dijadikan sebagai pembeda dengan mazhab lainnya.³⁷

Beberapa pengertian tersebut telah menunjukkan bahwa yang dimaksud dengan qirâ'ât ialah keragaman mazhab dalam pembacaan al-Qur'an yang telah disepakati secara ijmâ' serta disandarkan kepada riwayat yang dimiliki oleh setiap imam qurrâ'.

Syeikh Manna' Khalil al-Qathan menambahkan bahwa perkembangan qirâ'ât dipengaruhi oleh keragaman dialek (*lahjah*), cara pengucapan, serta kaedah-kaedah baca seperti: *tafkhîm*, *tarqîq*, *imâlah* dan lain sebagainya. Hal-hal tersebut terkumpul dalam satu bahasa yakni bahasa *quraisy*.³⁸

Hal tersebut dibenarkan oleh Dr. Abduh al-Râjihî dalam sebuah karyanya, beliau mengatakan bahwa dialek-dialek atau *lahajât* yang dimiliki bangsa arab terdahulu bukan termasuk jenis bahasa arab 'Âmiyah melainkan *fus{h}a*.³⁹ Perlu diketahui bahwa semua karakteristik yang dimiliki oleh setiap dialek (*lahjah*) bangsa

³⁶ Dr. Mana' Khalil Al-Qathan, *Mabâhits fi Ulûmil Qur'an*, (Cairo: Maktabah Wahbah, 2004), h. 162.

³⁷ Pendapat ini lebih mengarah kepada bentuk perbedaan antara suatu mazhab dengan mazhab lainnya dalam segi melafalkan al-Qur'an. Hal ini menunjukkan bahwa syeikh al-Qathan setuju dengan pendapat yang telah disampaikan oleh syeikh al-Zarqâni dalam mendefenisikan qirâ'ât. Syeikh Muhammad Abd al-'Azîm Al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fi Ulum al-Qur'an*, (Kairo: Dar al-Hadits, 2001), jilid pertama, h. 343. Muhammad Hidayat Noor, “Ilmu Qirâ'ât Al-Qur'an”, Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis Vol. 3, No.1 Juli 2002, h 2.

³⁸ Syeikh Dr. Mana' Khalil Al-Qathan, *op. cit.*, h. 163.

³⁹ Abduh al-Râjihî, *al-Lahajât al-Arabiyyah fi al-Qirâ'ât al-Qur'aniyyah*, (Mesir: Dar al-Ma'rifah al-Jami'iyyah, 1996), h. 1-2.

arab telah masuk ke dalam bahasa arab *fus{h}a* dan menjadi salah satu bagian dari bahasa arab tersebut.

Menurut imam al-Dâni, para imam *qirâ'ât* tidak pernah menggunakan salah satu kaidah baca al-Qur'an hanya dengan dasar kupasan serta pertimbangan pada unsur kebahasaan saja, melainkan hal tersebut bisa digunakan dengan catatan harus disandarkan kepada kekuatan sanad dan kesahihannya. Ketika hal itu dimiliki oleh para imam *qirâ'ât*, maka tidak akan ada lagi penolakan, baik terhadap kupasan maupun pertimbangan pada unsur kesastraannya. Sebab *qirâ'ât* merupakan *sunnah muttaba'ah* yang harus diterima.⁴⁰

Pernyataan-pernyataan di atas telah memunculkan dua pendapat yang berbeda dalam menetapkan sumber *qirâ'ât*, sehingga boleh jadi hal itu dapat berpengaruh terhadap defenisi *qirâ'ât*. *Pendapat pertama* menyatakan bahwa keragaman dialek (*lahjah*), cara pengucapan, serta kaedah-kaedah baca seperti: *tafkhîm*, *tarqîq*, *imâlah* dan lain sebagainya merupakan sumber pokok *qirâ'ât*. Dan sedangkan *pendapat kedua* menjelaskan bahwa wahyu Allah swt merupakan sumber utama bagi *qirâ'ât*. Namun hal ini tidak menutup kemungkinan bagi keduanya untuk dapat dipadukan menjadi sebuah kesimpulan. Dengan demikian *qirâ'ât* merupakan bagian dari bahasa arab yang terdapat dalam al-Qur'an, dan termasuk dari *sunnah muttaba'ah* (sunah yang diikuti) yang dapat diterima dengan adanya sanad yang sahih dari Rasulullah saw.⁴¹ Berikut ini beberapa dalil yang menjelaskan bahwa *qirâ'ât* telah diturunkan melalui wahyu Allah swt:

⁴⁰ Sya'ban Muhammad Ismail, *al-Qirâ'ât ahkamuha wa mashdaruha*, (Makkah: Rabithah al-Alam al-Islami, 1402H), h. 164. Sya'ban Muhammad Ismail, *al-Madkhal ila 'ilm al-Qirâ'ât*, (Makkah: Maktabah Salim, 2003), h. 133.

⁴¹ Sya'ban Muhammad Ismail, *al-Madkhal ila 'ilm al-Qirâ'ât*, (Makkah: Maktabah Salim, 2003), h. 128-129. *Ibid.*

- 1) Allah swt telah menurunkan al-Qur'an dan *qirâ'ât* kepada Rasulullah saw melalui wahyu yang disampaikan oleh malaikat Jibril. Seperti dalam firmanNya surah al-Najm ayat 3-5:

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ (3) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (4) عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ (5)

“Dan tidaklah yang diucapkannya itu (Al-Quran) menurut keinginannya. Tidak lain (Al-Quran tersebut) adalah wahyu yang diwahyukan (kepadanya). (Serta) yang diajarkan kepadanya oleh (Jibril) yang sangat kuat.”

- 2) Rasulullah saw mendapat wahyu dari malaikat Jibril dengan menggunakan metode *talaqqî* dan riwayat, sebagaimana dalam firman Allah swt surat al-Qiyâmah ayat 18:

فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ (18)

“Apabila Kami (melalui Jibril) telah selesai membacakannya, maka ikutilah bacaannya itu.”

- 3) Malaikat Jibril telah membacakan Al-Qur'an kepada Rasulullah saw bermula dari satu bacaan, Kemudian malaikat Jibril melanjutkannya dengan bacaan lain hingga mencapai tujuh bacaan, seperti yang terdapat dalam hadits berikut:

عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا حَدَّثَهُ : أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

وَسَلَّمَ، قَالَ: «أَقْرَأَنِي جِبْرِيلُ عَلَيَّ حَرْفٍ فَرَجَعْتُهُ، فَلَمْ أَزَلْ أَسْتَزِيدُهُ حَتَّى انْتَهَى إِلَيَّ سَبْعَةَ

أَحْرُفٍ»

“Dari Ubaidillah bin abdillah sesungguhnya sahabat Ibn abbas ra. telah berkata: bahwasanya Rasulullah saw telah bersabda: “(malaikat Jibril) telah membacakan (al-Qur'an) kepadaku dengan satu bacaan kemudian aku ulang kembali, dan tiada

henti aku meminta tambahan (bacaan dari-Nya) hingga akhirnya berhenti pada tujuh bacaan.”⁴² (HR. Imam Bukhari)

Hal tersebut berbeda dengan beberapa pandangan para orientalis terhadap sumber *Qirâ'ât*, diantaranya sebagai berikut:

1) Noldke

Noldke telah berkata: “keberadaan *Qirâ'ât* pada al-qur'an al-karim memang telah disadari oleh umat islam secara umum. Namun pada sisi lain, hal ini dapat memunculkan keraguan dan kebimbangan. Sebab, seperti yang telah diketahui bahwa al-Qur'an telah diturunkan oleh sang khaliq kepada rasulullah saw melalui perantara malaikatNya secara beransur-ansur dari tempat yang terjaga, tentu dengan satu bentuk yang sama. Maka dengan demikian, seharusnya al-Qur'an dibaca dengan satu bentuk tersebut.”⁴³

2) Ignaz goldzher

Ignaz telah mengatakan: “bahwa *Qirâ'ât* muncul tidak dengan sendirinya, melainkan karena beberapa alasan berikut:

- tidak ada pemberian titik dalam penulisan mushaf utsmani
- tidak diberikannya tanda diakritikal (tanda baca/ harakat) pada penyusunan mushaf utsmani, sehingga hal ini dapat mempengaruhi cara baca serta perbedaan makna.⁴⁴

Pendapat Noldke yang dikutip oleh goldzher yang menyatakan bahwa keberadaan *Qirâ'ât* pada al-Qur'an telah memunculkan benih-benih keraguan, walaupun pada dasarnya umat islam telah menyadari akan keberadaan *Qirâ'ât*.

⁴² Muhammad bin Ismail bin Ibrahim Al-Bukhari , *Shahih al-Bukhari* (Kairo: Jam'iyah al-Miknaz al-Islami, 2000), jilid ke-3, h. 1049.

⁴³ T. Noldke, *Geschichte des Korans*, Zweite Auflage bearbeitet von. F. Schwaly. 1 Teil, Leipzig 1909. Ignaz Goldzher, *madzahib al-Islamiyyah fi tafsir al-qur'an*, dialih bahasakan oleh dr.Ali Hasan Abd al-Qadir (Kairo: al-Ulum, 1944), h. 3-4.

⁴⁴ Ignaz Goldzher, *op. cit.*, h. 4.

Namun pendapat tersebut telah dibantah oleh Syeikh Abd al-Fatah Abd al-Ghani al-Qadhi dalam karyanya *al-Qirâ'ât fi nadzri al-mustasyriqîn*, beliau berkata: “bahwa al-Qur'an tidak akan pernah berubah karena perubahan tersebut mustahil baginya. Jika perubahan itu ada, maka yang akan muncul adalah keraguan terhadap keotentikan al-Qur'an...”⁴⁵

Selanjutnya Syeikh Abd al-Fatah mencoba mengomentari pendapat Ignaz yang memberikan tuduhan bahwa Qirâ'ât muncul disebabkan oleh tidak adanya tanda titik dan harakat pada penulisan mushaf utsmani. Syeikh Abd al-Fatah memberikan komentar: “menurut ahli sejarah penulisan mushaf utsmani memang tidak memakai titik dan harakat, namun bukan berarti hal tersebut menjadi sebab munculnya Qirâ'ât. Akan tetapi hal itu merupakan salah satu upaya atau solusi untuk membantu umat islam agar senantiasa fokus membaca al-Qur'an dengan beberapa *Qirâ'ât al-Mutawâtirah* bukan dengan *Qirâ'ât ghair al-Mutawâtirah*.”⁴⁶

B. Sejarah Perkembangan *Qirâ'ât*

1. Sejarah ilmu *Qirâ'ât*

Berbicara tentang sejarah ilmu *qirâ'ât*, hal pertama yang perlu diketahui ialah awal mula *qirâ'ât* diturunkan. Para ulama berbeda pendapat dalam menjawab permasalahan ini. Namun ada dua pendapat yang masyhur terkait hal ini, yakni;

1) Sebagian ulama berpendapat bahwa *qirâ'ât* telah diturunkan di Makkah bersamaan dengan turunnya al-Qur'an. Seperti yang telah diketahui bahwa sebagian besar surat yang terdapat dalam al-Qur'an adalah surat *Makkiyah*. Hal ini menunjukkan bahwa *qirâ'ât* sudah ada sejak al-Qur'an turun di Makkah. Pendapat ini berdasarkan pada hadits berikut:

⁴⁵ Keragaman riwayat serta cara baca yang berbeda-beda yang ada pada al-Qur'an tidak ada satu pun yang berlawanan dalam makna dan tidak pula saling bersinggungan antara satu dengan lainnya dalam memberikan kesimpulan. Melainkan kesemuanya itu justru saling melengkapi serta memberikan kesaksian antara Qirâ'at yang satu dengan Qirâ'at lainnya. Abd al-Fatah al-Qadhi, *al-Qirâ'ât fi nadzri al-mustasyriqîn* (Kairo: Maktabah al-Azhar 1402H), h.11-12.

⁴⁶ Abd al-Fatah al-Qadhi, *op. cit.*, h. 20.

عَنْ ابْنِ مَخْرَمَةَ، أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ حَكِيمِ بْنِ حِزَامٍ يَقْرَأُ سُورَةَ الْفُرْقَانِ، فَقَرَأَ فِيهَا حُرُوفًا لَمْ يَكُنْ نَبِيُّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَقْرَأْنِيهَا، قُلْتُ: مَنْ أَقْرَأَكَ هَذِهِ السُّورَةَ؟ قَالَ: رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. قُلْتُ: كَذَبْتَ. مَا هَكَذَا أَقْرَأَكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَخَذْتُ بِيَدِهِ أَقُوذَهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّكَ أَقْرَأْتَنِي سُورَةَ الْفُرْقَانِ، وَإِنِّي سَمِعْتُ هَذَا يَقْرَأُ فِيهَا حُرُوفًا لَمْ تَكُنْ أَقْرَأْتَنِيهَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِقْرَأْ يَا هِشَامُ». فَقَرَأَ كَمَا كَانَ يَقْرَأُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «هَكَذَا أَنْزَلْتُ». ثُمَّ قَالَ «إِقْرَأْ يَا عُمَرُ». فَقَرَأْتُ ، فَقَالَ: «هَكَذَا أَنْزَلْتُ». ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ الْقُرْآنَ أَنْزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ». أَخْرَجَهُ النَّسَائِيُّ⁴⁷

Hadits di atas menceritakan tentang perselisihan antara sahabat Umar dan hisyam terkait dengan cara pelafalan yang berbeda dalam membaca surat al-furqon. Dan seperti yang telah diketahui bahwa surat al-furqon merupakan salah satu surat yang turun di Makkah.⁴⁸

2) Pendapat ulama lainnya telah menyatakan bahwa *qirâ'ât* telah diturunkan setelah Nabi saw dan umatnya berhijrah ke tanah Madinah. Ketika Nabi saw telah berada di Madinah, banyak orang yang ingin masuk Islam dengan berbagai latar belakang dan memiliki keragaman yang berbeda-beda, baik dalam segi bahasa maupun dialek. Jika demikian, maka wajar apabila Allah swt memberikan solusi serta kemudahan bagi umat islam dalam membaca al-Qur'an dengan menggunakan *sab'ata ahruf*. Pendapat

⁴⁷ Hadith ini menceritakan bahwa suatu hari sahabat Umar bin Khatab mendengar sahabat Hisyam bin Hakim membaca surat al-Furqan dengan pelafalan yang berbeda dengan apa yang pernah ia dengar dari Rasul saw. selanjutnya hal tersebut diadakan kepada Rasul saw., dan Rasul saw., pun mengakuinya. al-Hafidz Abu Abd al-Rahman Al-Nasâi, *Sunan al-Nasâi* (Kairo: Jam'iyah Al-Maknaz al-Islâmi, 2000), Jilid ke-1, h. 152.

⁴⁸ Muhammad Sâlim Muhaisin, *Fi Rihâb al-Qur'an al-Karîm* (Kairo: Universitas al-Azhar) jilid pertama, h. 233-234. Sya'ban Muhammad Ismail, *al-Qirâ'ât ahkamuha wa mashdaruha*, (Makkah: Rabithah al-Alam al-Islami, 1402H), h.58.

ini diperkuat dengan adanya dalil dari hadis Nabi saw yang diriwayatkan oleh Imam Muslim dalam shahihnya, sebagai berikut:

عَنْ أَبِي بِنِ كَعْبٍ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ عِنْدَ أَضَاةِ بَنِي غِفَارٍ، قَالَ: فَاتَّاهُ 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 أَحْرُفٍ، فَقَالَ: «أَسْأَلُ اللَّهَ مُعَافَاتَهُ وَمَغْفِرَتَهُ، وَإِنَّ أُمَّتِي لَا تُطِيقُ ذَلِكَ»، ثُمَّ جَاءَهُ الرَّابِعَةَ، فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتَكَ الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ، فَأَيُّمَا حَرْفٍ قَرَأُوا عَلَيْهِ فَقَدْ أَصَابُوا. أخرجه مسلم⁴⁹

Hadits di atas menunjukkan tentang waktu dibolehkannya membaca al-Qur'an dengan tujuh huruf adalah sesudah Hijrah, sebab sumber air Bani Gaffar yang disebutkan pada hadis tersebut terletak di dekat kota Madinah.⁵⁰

Walau pun banyak ulama memilih pendapat kedua yang menyatakan bahwa awal mula *qirâ'ât* diturunkan saat Rasul saw berada di kota Madinah. Namun hal tersebut tidak dapat memungkiri keberadaan *qirâ'ât* pada surat-surat *Makkiyyah*. Sebab Pendapat ini memiliki dasar hukum yang kuat pula. Dasar hukum tersebut berupa Hadis yang menceritakan tentang perbedaan diantara sahabat dalam melafalkan ayat dari surat al-Furqan. Sedangkan surat al-furqan sendiri termasuk salah satu surat dari

⁴⁹ Imam Muslim, *Shahih Muslim* (Kairo: Jam'iyyah Al-Maknaz al-Islâmi, 2000), Jilid ke-1, h. 322. Muhammad bin Jarîr at-Thabari, *Tafsir Jâmi' al-Bayân fî Ta'wil al-Qur'an* (Kairo: al-Âmiriyyah) jilid ke-1, h. 15. Muhammad bin Ahmad al-Anshari al-Qurthubi, *Tafsir al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an* (Kairo: Maktabah al-Îman), jilid ke-1, h. 35-36. Sya'ban Muhammad Ismail, *al-Qirâ'ât ahkamuha wa mashdaruha*, (Makkah: Rabithah al-Alam al-Islami, 1402H), h.59.

⁵⁰ Sya'ban Muhammad Ismail, *op. cit.*, h.58-59. Muhammad az-Zaqraf, *at-Ta'rif bi al-Qur'an wal Hadits* (Bairut: Dar el-Kutub al-'Alamiyyah), h. 38

beberapa surat *Makkiyah*. Dengan demikian, maka kedua pendapat tersebut dianggap sah dan dapat menjadi bahan pertimbangan.⁵¹

Menurut para ulama bahwa proses penyalinan serta pembukuan al-Qur'an ke dalam satu Mushaf pada masa Usman bin Affan menggunakan metode tulis yang berbeda. Metode tersebut sama sekali tidak memberikan titik dan harakat pada setiap kalimat, sehingga hal ini dapat saja menjadi solusi serta mampu menampung lebih dari satu *qirâ'at* yang berbeda. Jika ada salah satu *qirâ'at* yang tidak dapat terjangkau dengan metode ini, maka *qirâ'at* tersebut bisa ditulis pada mushaf lainnya.⁵² Dan demikian seterusnya, sehingga mushaf Usmani mampu mencakup semua *sab'ah ahruf* dan *qirâ'at* yang ada.

Statement diatas memang sudah mashur di kalangan kaum muslimin, namun hal ini berbeda dengan pandangan Goldziher. Sebab Ia beranggapan bahwa perbedaan bacaan dalam al-Qur'an merupakan buah dari kekeliruan dalam penulisan bahasa arab (palaeografi) pada zaman dahulu. Jenis-jenis kekeliruan tersebut ialah tidak adanya titik dan tanda diakritikal (*harakat*) dalam penulisan kalimat.⁵³

Sedangkan menurut Syeikh Abd al-Fatah : bahawa anggapan tersebut adalah sebuah kekeliruan yang fatal, karena tidak adanya titik dan tanda diakritikal (*harakat*) dalam penulisan mushaf agar dapat menjadi solusi bagi umat islam untuk senantiasa

⁵¹ Dalam hal ini Dr. Sya'ban Muhammad Ismail mengambil kedua pendapat tersebut. Pada karya pertamanya dalam sejarah ilmu qirâ'ât, beliau menguatkan pendapat yang menyatakan bahwa awal mula qirâ'ât diturunkan di madinah..lihat Sya'ban Muhammad Ismail, *al-Qirâ'ât ahkamuha wa mashdaruha* (Makkah: Rabithah al-Alam al-Islami, 1402H), h.58. Selanjutnya pada karya kedua, beliau justru mengunggulkan pendapat yang menuturkan bahwa awal mula turunnya qirâ'ât di makkah...lihat Sya'ban Muhammad Ismail, *al-Madkhal ila 'ilm al-Qirâ'ât*, (Makkah: Maktabah Salim, 2003), h. 45.

⁵² Abd al-Fatah al-Qadhi, *al-Qirâ'ât fi nadzri al-mustasyriqîn* (Kairo: Maktabah al-Azhar 1402H), h. 12. Ignaz Goldzher, *madzahib al-Islamiyyah fi tafsir al-qur'an*, diterjemahkan oleh dr.Ali Hasan Abd al-Qadir (Kairo: al-Ulum, 1944), h. 4

⁵³ Aris Hilmi Hulaimi, "Qirâ'ât dalam Perspektif Ignaz Goldziher (Studi Kritik Pemikiran Orientalis)", *Jurnal Studia Quranika*, Vol. 1, No. 1, (Juli 2016), h. 8. *Ibid.*

fokus membaca al-Qur'an dengan beberapa *Qirâ'ât al-Mutawâtirah* (bacaan-bacaan kanonik) bukan dengan *Qirâ'ât al-Syaz{z}ah* (bacaan-bacaan non kanonik).⁵⁴

Cara Periwiyatan dan *Talaqqi*⁵⁵ merupakan kunci utama dalam pengambilan ilmu al-Qur'an secara benar, hal ini sesuai dengan sebagaimana yang telah diajarkan oleh Rasulullah saw kepada para sahabatnya. Walau pun mereka sama-sama menerima *qirâ'ât* dari sumber yang satu, yakni Rasulullah saw, namun tak jarang *qirâ'ât* yang telah mereka terima berbeda-beda antara satu dengan lainnya. Oleh karena itu ketika sahabat Usman mengirimkan beberapa mushaf ke beberapa wilayah Islam, tak lupa pula beliau siapkan seorang utusan yang memiliki kesesuaian *qirâ'ât* dengan mushaf tersebut.⁵⁶

Para ahli *qirâ'ât* dari kalangan sahabat diantaranya sebagai berikut : sahabat Usman bin Affan, Ali bin Abi Thalib, Ubay bin Ka'ab, Zaid bin Tsabit, Ibn Mas'ud, Abu al-Darda', dan Abu Musa al-Asy'ari. Kemudian para sahabat tersebut menyebar ke berbagai wilayah kekuasaan Islam dengan membawa *qirâ'ât* yang sesuai dengan mushaf yang mereka bawa.⁵⁷ Hal ini juga yang menyebabkan beberapa keragaman *qirâ'ât* di kalangan Tabi'in, karena mereka mendapatkan *qirâ'ât* secara langsung dari para sahabat yang menetap di beberapa wilayah.

Sedangkan ahli *qirâ'ât* dari kalangan Tabi'in juga telah menyebar di beberapa tempat. Sebagian besar para Tabi'in yang ahli *qirâ'ât* telah tinggal di Madinah antara

⁵⁴ Abd al-Fatah al-Qadhi, *op. cit.*, h. 20.

⁵⁵ Sebuah metode ajar tradisional, yakni posisi guru dan murid saling berhadap-hadapan dalam menyampaikan pelajaran. Atau belajar langsung bersemuka dengan seorang ulama. Tim redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa* (Jakarta: PT. Gramedia, 2008) Edisi Keempat, h. 1383. Khaeruddin Yusuf, "*al-A'zamî dan Fenomena Qiraat: antara multiple reading dengan variant reading*" Hunafa: Jurnal Studia Islamika, Vol. 11, No.1, Juni 2014, h. 94. Syekh Muhammad Abd al-'Az{îm Al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fi Ulum al-Qur'an*, (Cairo: Dar al-Hadits, 2001), jilid ke-1, h. 343-344.

⁵⁶ Muhammad Hidayat Noor, "*Ilmu Qirâ'ât Al-Qur'an*", Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis Vol. 3, No.1 Juli 2002, h 3-4. Khaeruddin Yusuf, "*al-A'zamî dan Fenomena Qiraat: antara multiple reading dengan variant reading*" Hunafa: Jurnal Studia Islamika, Vol. 11, No.1, Juni 2014, h. 92.

⁵⁷ Syekh Muhammad Abd al-'Az{îm Al-Zarqânî, *op. cit.*, h. 345.

lain : Ibn al-Musayyab, ‘Urwah, Salim, Umar bin Abdul Aziz, Sulaiman dan ‘Atha’ (keduanya putra Yasar), Mu’adz bin Harits yang terkenal dengan Mu’ad al-Qari’, Abdurrahman bin Hurmuz al-A’raj, Ibn Syihab al-Zuhri, Muslim bin Jundab dan Zaid bin Aslam.

Kemudian kalangan tabi’in yang berada di Makkah, diantaranya seperti: ‘Ubaid bin ‘Umair, ‘Atha’ bin Abu Rabah, Tawus, Mujahid, ‘Ikrimah dan Ibn Abu Malikhah.

Selanjutnya Para Tabi’in yang tinggal di Kufah, ialah : ‘Alqamah, al-Aswad, Maruq, ‘Ubaidah, ‘Amr bin Surahbil, al-Haris bin Qais, ‘Amr bin Maimun, Abu Abdurrahman al-Sulami, Said bin Jabir, al-Nakha’i dan al-Sya’bi. Sementara Tabi’in yang tinggal di Basrah, antara lain ialah: Abu ‘Aliyah, Abu Raja’, Nasr bin ‘Asim, Yahya bin Ya’mar, al-Hasan, Ibn Sirin dan Qatadah. Kemudian para Tabi’in yang tinggal di Syam, diantaranya seperti: al-Mugirah bin Abu Syihab al-Makhzumi dan Khalid bin Sa’d. Keadaan ini terus menerus berlangsung hingga muncul para imam qirâ’ât.⁵⁸

Perkembangan selanjutnya telah ditandai dengan munculnya masa-masa pembukuan *qirâ’ât*. Para ahli sejarah telah menyebutkan bahwa orang yang pertama kali menuliskan ilmu *qirâ’ât* adalah Imam Abu Ubaid al-Qasim bin Salam yang wafat pada tahun 224 H. Ia menulis kitab yang diberi nama *al-Qirâ’ât* yang menghimpun qirâ’ât dari 25 orang perawi. Pendapat lain menyatakan bahwa orang yang pertama kali menuliskan ilmu Qirâ’ât adalah Husain bin Usman bin Tsabit al-Baghdadi al-

⁵⁸ Sya’ban Muhammad Ismail, *al-Madkhal ila ‘ilm al-Qirâ’ât*, (Makkah: Maktabah Salim, 2003), h. 47-48. Sya’ban Muhammad Ismail, *al-Qirâ’ât ahkamuha wa mashdaruha*, (Makkah: Rabithah al-Alam al-Islami, 1402H), h. 60-61. Syaikh Muhammad Abd al-‘Azîm Al-Zarqânî, *Manâhil al-‘Irfân fi Ulum al-Qur’an*, (Cairo: Dar al-Hadits, 2001), jilid ke-1, h. 345-346. Muhammad Hidayat Noor, “Ilmu *Qirâ’ât Al-Qur’an*”, *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur’an dan Hadis* Vol. 3, No.1 Juli 2002, h. 4. Khaeruddin Yusuf, “*al-A’zamî dan Fenomena Qiraat: antara multiple reading dengan variant reading*” *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, Vol. 11, No.1, Juni 2014, h. 83.

Dharir yang wafat pada tahun 378 H. Dengan demikian sejak itu *qirâ'ât* menjadi sebuah disiplin ilmu dalam Ulum al-Qur'an.⁵⁹

Menurut Sya'ban Muhammad Ismail, kedua pendapat tersebut dapat disesuaikan. Orang yang pertama kali menulis masalah Qirâ'ât dalam bentuk prosa adalah al-Qasim bin Salam, dan orang yang pertama kali menullis tentang *qirâ'ât sab'ah* dalam bentuk puisi adalah Husain bin Usman al-Baghdadi.⁶⁰

Pada penghujung Abad ke-3 Hijriyah, Ibn Mujahid menyusun *qirâ'ât sab'ah* dalam karyanya yang berjudul *Kitab al-Sab'ah*. Beliau hanya memasukkan beberapa imam qirâ'ât saja, yang mana qirâ'ât yang mereka ajarkan merupakan jenis-jenis qirâ'ât yang bersetandar ketat serta memiliki kesesuaian dengan *mushaf Utsmani* dan mereka berjumlah tujuh orang. Walaupun demikian, masih banyak lagi para imam *qirâ'ât* yang tidak dimasukkan dalam kitabnya, hal ini terjadi karena *qirâ'ât* tersebut tidak memiliki standar persyaratan yang telah disepakati. Berikut ini adalah Syarat-syarat yang telah disepakati mulai dari sanad *qirâ'ât* yang memiliki standar *mutawatir* serta mempunyai kesesuaian dengan *mushaf Utsmani* dan kaedah-kaedah bahasa Arab.⁶¹

Seiring dengan munculnya kitab ini, ada beberapa orang awam yang beranggapan bahwa yang dimaksud dengan *ahruf sab'ah* ialah *qirâ'ât sab'ah* seperti yang terdapat pada kitab tersebut. Akibat hal ini, Abu al-Abbas bin Ammar sangat menyayangkan atas apa yang telah dilakukan oleh Ibn Mujahid dengan hanya mengumpulkan *qirâ'ât sab'ah* ke dalam satu karyanya, karena menurut Abu al-Abbas

⁵⁹ Syeikh Muhammad Abd al-'Az{îm Al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fi Ulum al-Qur'an*, (Cairo: Dar al-Hadits, 2001), jilid ke-1, h. 345-346. Sya'ban Muhammad Ismail, *al-Qirâ'ât ahkamuha wa mashdaruha*, (Makkah: Rabithah al-Alam al-Islami, 1402H), h. 139-140. Sya'ban Muhammad Ismail, *al-Madkhal ila 'ilm al-Qirâ'ât*, (Makkah: Maktabah Salim, 2003), h. 49.

⁶⁰ Muhammad Hidayat Noor, "Ilmu Qira'at Al-Qur'an", Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis Vol. 3, No.1 Juli 2002, h. 5. *Ibid*.

⁶¹ Ahmad Yusam Thobroni, "Ibn Mujâhid dan Kontribusinya dalam Qira'at al-Qur'an", Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman, Vol. 7, No. 1, Januari-Juni 2008, h. 68.

bin Ammar hal tersebut dapat memunculkan anggapan-anggapan yang sama sekali tidak memiliki nilai kebenaran.⁶²

Sedangkan hubungan antara *qirâ'ât* dengan *al-Ahruf as-Sab'ah* tidaklah sesuai dengan anggapan orang-orang awam, hal ini bertolak belakang dengan beberapa penjelasan berikut ini:

a) Maksud dari *al-Ahruf as-Sab'ah* bukanlah *qirâ'ât as-Sab'ah*. Melainkan keberadaan *qirâ'ât as-Sab'ah* dan *qirâ'ât al-'Asyra* disini sebagai bagian dari *al-Ahruf as-Sab'ah* bukan keseluruhan seperti anggapan yang dilontarkan oleh orang awam.⁶³

b) Maksud dari *al-Ahruf as-Sab'ah* bukanlah *qirâ'ât as-Sab'ah*. Karena sesuai dengan hadits berikut: “*Bahwasanya al-Qur'an telah diturunkan dengan al-Ahruf as-Sab'ah..*” bukanlah dengan istilah *qirâ'ât as-Sab'ah* yang populer dikalangan pengkaji al-Qur'an.⁶⁴

Banyak sekali kitab-kitab *Qirâ'ât* yang telah ditulis oleh para ulama setelah Kitab *Sab'ah* ini. Yang paling terkenal diantaranya adalah : *al-Taysir fi al-Qirâ'ât al-Sab'i* karya Abu Amr al-Dani, *Matan al-Syatibiyah fi Qirâ'ât al-Sab'i* karya Imam al-Syatibi, *al-Nasyr fi Qirâ'ât al-'Asyr* karya Ibn al-Jazari dan *Ithaf al-Fudala' al-Basyar fi al-Qirâ'ât al-Arba'ata 'Asyara* karya Imam al-Dimyati al-Banna.

Dan masih banyak lagi kitab-kitab lain tentang *qirâ'ât* serta membahasnya dari berbagai segi secara luas, hingga saat ini.⁶⁵

⁶² Muhammad Hidayat Noor, “*Ilmu Qirâ'ât Al-Qur'an*”, Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis Vol. 3, No.1 Juli 2002, h 4-5.

⁶³ Sya'ban Muhammad Ismail, *al-Qirâ'ât ahkamuha wa mashdaruha*, (Makkah: Rabithah al-Alam al-Islami, 1402H), h. 86.

⁶⁴ . Yusuf Baihaqi, “*Qira'at al-Qur'an dan pengaruhnya terhadap produk Tafsir*”, AL-DZIKRA Vol. 3, No. 5, Januari-Juni 2009, h. 6.

⁶⁵ Muhammad Hidayat Noor, *op. cit.*, h. 6.

2. Pembagian dan Macam-Macam *Qirâ'ât*

Menurut Imam Ibn al-Jazari, sebagaimana yang dinukil oleh imam al-Suyuti, beliau telah menyatakan bahwa pembagian *qirâ'ât* berdasarkan kajian sanad dapat dibagi menjadi enam macam, yakni:

1) *Qirâ'ât* Mutawatir

Qirâ'ât mutawatir merupakan jenis *qirâ'ât* yang banyak diriwayatkan oleh beberapa orang.⁶⁶ Jumlah perawi yang tidak sedikit dapat menghindari kemungkinan terjadinya kesepakatan diantara mereka untuk berbuat kebohongan.

Jenis *qirâ'ât* ini ditengarai sebagai *qirâ'ât* yang telah disepakati jalur perawiannya. Sedangkan bentuk *qirâ'ât* tersebut dapat ditemui pada riwayat yang terambil dari para imam *qirâ'ât sab'ah*.⁶⁷

2) *Qirâ'ât* Masyhur

Qirâ'ât masyhur adalah *qirâ'ât* yang sanadnya bersambung sampai kepada Rasulullah saw, namun *qirâ'ât* ini belum mencapai derajat mutawatir.⁶⁸ *Qirâ'ât* ini diriwayatkan oleh beberapa orang yang adil dan kuat hafalannya, serta sesuai dengan mushaf rasm Utsmani dan sesuai dengan kaidah-kaidah bahasa Arab. *Qirâ'ât* ini berasal dari para imam *qirâ'ât sab'ah*, atau imam *Qirâ'ât 'asyarah* maupun imam-imam lainnya yang dapat diterima *qirâ'ât*nya.

⁶⁶ Imam Jalaluddin Abdurrahman Al-Suyuti, *Al-Itqan fi Ulumil Al-Qur'an* (Kairo: Dar El-Hadist 2004), jilid ke-1, h. 234. Secara bahasa, mutawatir adalah bentuk *isim fa'il* dari akar kata *tawatara* yang bermakna: mengikuti. Sedangkan secara istilah mutawatir merupakan suatu khabar yang di riwayatkan oleh banyak orang. Jumlah yang banyak dapat menimalisir dari khabar yang bernilai dusta. Dr. Mahmud Al-Thahan, *Taisir musthalah hal hadist*, (Riyadh : Makhtabah Al-Ma'arif, 2004) h. 17.

⁶⁷ Muhammad Hidayat Noor, *op. cit.*, h. 7.

⁶⁸ Imam Jalaluddin Abdurrahman Al-Suyuti, *Al-Itqan fi Ulumil Al-Qur'an* (Kairo: Dar El-Hadist, 2004) jilid ke-1, h. 234. Masyhur secara bahasa merupakan bentuk *isim maf'ul* dari akar kata *syahara* yang memiliki arti: menampakan. Sedangkan secara istilah, masyhur adalah suatu perkara yang diriwayatkan oleh tiga orang atau lebih, namun kedudukannya tidak mencapai derajat mutawatir. Dr. Mahmud Al-Thahan, *Taisir musthalah hal hadist*, (Riyadh : Makhtabah Al-Ma'arif, 2004) h. 22.

Hukum penggunaan dua *qirâ'ât* tersebut, yakni; *qirâ'ât* Mutawatir dan *qirâ'ât* Masyhur. Kedua *qirâ'ât* tersebut dapat digunakan dalam membaca al-Qur'an, baik dalam shalat maupun diluar shalat.⁶⁹

3) *Qirâ'ât* Âhâd

Qirâ'ât Âhâd adalah *Qirâ'ât* yang sanadnya bersih dari kecacatan, namun *qirâ'ât* ini menyalahi kaedah mushaf rasm Utsmani dan kaidah bahasa Arab yang berlaku.⁷⁰ *Qirâ'ât* ini merupakan salah satu jenis *qirâ'ât* yang tidak masyhur dan tidak banyak dibaca orang. *Qirâ'ât* ini memiliki imam yang tidak masyhur di dunia kajian ilmu *qirâ'ât*.

Hukum tentang penggunaan *Qirâ'ât* Âhâd; *qirâ'ât* ini tidak boleh digunakan dalam membaca al-Qur'an serta tidak wajib meyakininya sebagai al-Qur'an.⁷¹

4) *Qirâ'ât* Syâz{ah

Qirâ'ât Syâz{ah adalah *qirâ'ât* yang memiliki kecacatan sanad dan tidak bersambung sanad sampai kepada Rasulullah saw.⁷²

Hukum membaca al-Qur'an dengan *Qirâ'ât* Syâz{ah ; *qirâ'ât* ini tidak boleh dibaca, baik ketika sholat maupun di luar sholat dan bukan bagian dari al-Qur'an.⁷³

Syeikh Sya'ban Muhammad Ismail telah membagi *Qirâ'ât* Syâz{ah menjadi lima macam, yakni sebagai berikut:

⁶⁹ Muhammad Hidayat Noor, "*Ilmu Qirâ'ât Al-Qur'an*", Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis Vol. 3, No.1 Juli 2002, h. 7. Imam Jalaluddin Abdurrahman Al-Suyuti, *op. cit.*, h. 234.

⁷⁰ Syeikh Muhammad Abd al-'Az{îm Al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fi Ulum al-Qur'an*, (Kairo: Dar al-Hadits, 2001), jilid pertama, h. 357. Secara bahasa ahad adalah bentuk *jama'* dari akar kata *ahad* yang bermakna: satu. Sedangkan secara istilah ahad ialah suatu perkara yang hanya diriwayatkan dimiliki oleh seorang saja. Dr. Mahmud Al-Thahan, *op. cit.*, h. 19.

⁷¹ Muhammad Hidayat Noor, *op. cit.*, h. 8.

⁷² Muhammad Hidayat Noor, "*Ilmu Qirâ'ât Al-Qur'an*", Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis Vol. 3, No.1 Juli 2002, h. 7.

⁷³ Sya'ban Muhammad Ismail, *al-Qirâ'ât ahkamuha wa mashdaruha*, (Makkah: Rabithah al-Alam al-Islami, 1402H), h.113. Ibnu al-Jazari, *Munjidi al-Muqri'in* (Kairo: Maktabah al-Azhar), h. 91.

a. *Qirâ'ât Âhâd*

Qirâ'ât Âhâd merupakan *qirâ'ât* yang memiliki sanad sahih, namun derajat kesahihannya tidak mencapai derajat mutawatir serta bertentangan dengan kaidah mushaf rasm Usmani dan kaidah bahasa Arab.

b. *Qirâ'ât Syâz{f*

Qirâ'ât Syâz{f merupakan bentuk *qirâ'ât* yang tidak memiliki kesahihan sanad, serta tidak sesuai dengan kaidah mushaf rasm Usmani, dan bahasa Arab.

c. *Qirâ'ât Mudraj*

Qirâ'ât Mudraj adalah *qirâ'ât* yang menambahkan kalimat lain, sedang kalimat tersebut merupakan tafsirannya.

d. *Qirâ'ât Maudû'*

Qirâ'ât Maudû' merupakan bentuk *qirâ'ât* yang dinisbahkan kepada orang yang mengajarkannya dan tidak mempunyai asal usul riwayat *qirâ'ât* yang jelas.

e. *Qirâ'ât Masyhur*

Qirâ'ât Masyhur merupakan *qirâ'ât* yang sanadnya shahih, namun derajat sanadnya tidak mencapai derajat mutawatir serta sesuai dengan mushaf rasm Usmani dan kaedah bahasa Arab.⁷⁴

5) *Qirâ'ât Maudû'*

Qirâ'ât Maudû' merupakan bentuk *qirâ'ât* yang dibuat-buat serta disandarkan kepada seseorang yang tidak memiliki dasar periwayatan sama sekali.

6) *Qirâ'ât Syabih bi al-Mudraj*

Qirâ'ât Syabih bi al-Mudraj merupakan *qirâ'ât* yang menyerupai kelompok Mudraj dalam hadis, yakni sebuah *qirâ'ât* yang memperoleh tambahan kalimat, sedangkan kalimat tersebut merupakan tafsiran dari ayat tersebut.⁷⁵

⁷⁴ Sya'ban Muhammad Ismail, *op. cit.*, h. 114. Muhammad Hidayat Noor, *op. cit.*, h. 7.

Berikut ini pembagian Qirâ'ât yang berdasarkan tingkat kemutawatiran, para ulama ahli *Qirâ'ât* telah membaginya menjadi tiga kategori, yakni:

- a) *Qirâ'ât* yang telah disepakati derajat kemutawatirannya tanpa ada perselisihan di antara para ahli *qirâ'ât*. Jenis *qirâ'ât* ini berasal dari tujuh imam *Qirâ'ât* (*Qirâ'ât Sab'ah*).
- b) *Qirâ'ât* yang diperselisihkan oleh para ahli *qirâ'ât* tentang kemutawatirannya, namun menurut pendapat yang shahih dan masyhur bahwa *qirâ'ât* tersebut adalah *qirâ'ât mutawatir*. Jenis *qirâ'ât* ini merupakan bentuk *qirâ'ât* yang berasal dari tiga imam *qirâ'ât*, yaitu; imam Abu Ja'far, Imam Ya'kub dan Imam Khalaf.
- c) *Qirâ'ât* yang disepakati oleh para ahli *qirâ'ât* akan ketidak mutawatirannya (*qirâ'ât Syâdz*). Bentuk *qirâ'ât* ini adalah *qirâ'ât* selain dari sepuluh *qirâ'ât* yang mutawatir.⁷⁶

Selanjutnya pembagian *qirâ'ât* berdasarkan jumlah *Qurrâ'* dapat dibagi menjadi tiga macam *qirâ'ât* yang terkenal, yaitu :

- a. *Qirâ'ât Sab'ah* merupakan beberapa *qirâ'ât* yang dinisbahkan kepada para imam Qurra' yang tujuh yang termasyhur. Mereka adalah Nafi, Ibn Katsir, Abu Amru, Ibn Amir, Ashim, Hamzah dan Kisa'i.
- b. *Qirâ'ât 'Asyrah* merupakan *qirâ'ât Sab'ah* yang ditambah dengan tiga imam *qirâ'ât* lagi, mereka adalah Abu Ja'far, Ya'kub dan Khalaf al-'Asyir.
- c. *Qirâ'ât Arbata 'Asyara*, adalah *qirâ'ât 'Asyrah* yang ditambah dengan empat imam *qirâ'ât* lagi, mereka adalah Ibn Muhaisin, Al-Yazidi, Hasan al-Bashri dan al-A'masy.⁷⁷

⁷⁵Muhammad Hidayat Noor, "*Ilmu Qirâ'ât Al-Qur'an*", Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis Vol. 3, No.1 Juli 2002, h. 9.

⁷⁶Sya'ban Muhammad Ismail, *al-Qirâ'ât ahkamuha wa mashdaruha*, (Makkah: Rabithah al-Alam al-Islami, 1402H), h. 99. Muhammad Hidayat Noor, *op. cit.*, h. 10.

3. Syarat-syarat *qirâ'ât* yang dapat diterima

Apabila setiap imam mempunyai beberapa bacaan, kemudian diajarkan kepada para murid dan selanjutnya murid-murid tersebut menyampaikannya kepada para anak didiknya. Dengan demikian, Maka betapa banyak riwayat qirâ`at yang tersebar.

Jika penyebaran qirâ`ât dengan secara besar-besaran dapat saja menimbulkan kerancuan bagi orang-orang awam. Maka wajar apabila dengan alasan tersebut, para ulama qirâ`at berinisiatif untuk memilah dan memilih beberapa bacaan dengan ketentuan-ketentuan tertentu.

Pada akhirnya para ulama telah menetapkan dan membuat beberapa syarat bagi bacaan yang dapat diterima, yakni sebagai berikut:

- 1) Qirâ`at tersebut harus sesuai dengan kaidah bahasa Arab karena al-Qur`an berbahasa Arab.
- 2) Qirâ`at tersebut harus sesuai dengan mushaf Usmani. Sebab dalam penulisan mushaf para sahabat telah bersungguh-sungguh dalam membuat *rasm* sesuai dengan bermacam-macam dialek qirâ`at yang mereka ketahui. Apa yang tidak tertera dalam mushaf Usmani dianggap bacaan yang tidak masyhur dan ditolak. Misalnya mereka menuliskan الصراط dalam surat al-Fatihah ayat 6: اهدنا الصراط المستقيم , dengan *shad* sebagai ganti *sîn*. Mereka tidak menuliskan *sîn* yang merupakan asal lafadh ini agar lafadh tersebut dapat pula dibaca dengan *sîn* yakni السراط .
- 3) Qirâ`at tersebut harus shahih isnadnya, sebab qirâ`at merupakan sunnah yang harus diikuti yang didasarkan kepada keselamatan penukilan dan keshahihan riwayat.

⁷⁷ Muhammad Hidayat Noor, "Ilmu *Qirâ'ât Al-Qur'an*", Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis Vol. 3, No.1 Juli 2002, h. 10. Sya'ban Muhammad Ismail, *al-Qirâ'ât ahkamuha wa mashdaruha*, (Makkah: Rabithah al-Alam al-Islami, 1402H), h. 99.

Jika ketiga hal di atas telah terpenuhi, maka bacaan tersebut dapat diterima sebagai bacaan yang shahih. Namun jika salah satu syarat atau lebih tidak terpenuhi, maka qira'at tersebut tidak bisa diterima dan dianggap *syâz*.⁷⁸

4. Pokok-Pokok bahasan *Qirâ'ât*

Pada *Kitab al-Sab'ah* karya Ibnu Mujahid ada dua pokok bahasan dalam disiplin ilmu qirâ'ât, yakni: *al-Ushûl* dan *Farsy al-hurûf*.

a) *Al-Ushûl*

Al-Ushûl ialah kaidah-kaidah umum yang terdapat dalam ilmu qirâ'ât, diantaranya sebagai berikut:

1. Kaidah *idgham*

Idgham secara bahasa merupakan bentuk *Masdar* yang terambil dari akar kata “أَدْخَمَ” yang memiliki makna: memasukkan suatu perkara ke dalam perkara lainnya.⁷⁹

Sedangkan secara istilah *Idgham* adalah bertemunya antara huruf mati dengan huruf yang berharakat, kemudian huruf yang mati dimasukkan ke dalam huruf yang berharakat dan diberi tanda *tasdid*.⁸⁰

Perlu diketahui bahwa *Idgham* dalam hukum *nun sakinah wa tanwin* yang bertemu dengan 6 huruf berikut: ن - و - ل - م - ر - ي (يرملون) berbeda dengan hukum *Idgham* dalam kajian *qirâ'ât* yang lebih memiliki kesamaan dengan hukum *idgham mutamatsilain, mutaqaribain, dan mutajanisain*.

Seperti yang terdapat pada ayat 2 dari surat al-Baqarah berikut:

ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ (2)

⁷⁸ Sya'ban Muhammad Ismail, *al-Qirâ'ât ahkamuha wa mashdaruha*, (Makkah: Rabithah al-Alam al-Islami, 1402H), h. 94.

⁷⁹ *Majma' al-Lughagh al-'Arabiyyah, al-Mu'jam al-Wajîz* (Mesir: Maktabah al-Syuruq al-Dauliah, 2012), h. 247. *Majma' al-Lughagh al-'Arabiyyah, al-Mu'jam al-Wasith* (Mesir: Maktabah al-Syuruq al-Dauliah, 2008), h. 298.

⁸⁰ Ibnu al-Jazari, *Thayyibatun al-Nasr fi al-Qira'at al-Asyr* (Kairo, Maktabah Ibn Taimiyyah, 2007), h. 39. Abd al-Fath bin Abd al-Ghani al-Qadhi, *al-Wafi fi Syarh al-Syathibiyyah fi Qira'ati al-Sab'* (Maktabah as-Sawadi, 1992), Cetakan ke-4, h. 53.

Pada kalimat “فِيهِ هُدًى” terdapat hukum *idgham kabir* menurut bacaan imam Susi yang terambil dari imam Abu Amru al-Bashri. Hal ini dapat dibaca dengan tiga cara, yakni: *Qashr*(2 harakat), *Tawasuth*(4 harakat), dan *Isyba'*(6 harakat). Hal tersebut disebabkan oleh bertemunya dua *ha'* yang sama-sama berharakat dalam dua kalimat.⁸¹

Sedangkan hukum *idgham saghir* seperti pada firman Allah swt berikut:

وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا وَسَنَجْزِي الشَّاكِرِينَ .

(سورة آل عمران : 145)

Pada kalimat “وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا” terdapat hukum *idgham saghir* menurut bacaan imam Abu ‘Amru, Ibnu ‘Amir, Hamzah, al-Kisâi, dan Khalaf. Hukum ini muncul disebabkan oleh bertemunya huruf “ذ” yang mati dengan huruf “ث” yang hidup.⁸²

2. Kaidah *nun sakinah* dan *tanwin*

Ketika *nun sakinah* dan *tanwin* bertemu dengan huruf *hijaiyyah*, maka munculah 4 hukum berikut, yaitu:

a. *Iz{har*

Iz{har secara bahasa merupakan bentuk *isim mas{dar* dari akar kata “أَظْهَرَ” yang berarti menjelaskan. Sedangkan secara istilah, *Iz{har* adalah suara *nun sakinah* dan *tanwin* harus dibaca jelas tanpa ada dengung. Hal tersebut berlaku ketika keduanya bertemu dengan 6 huruf *Halqi*, yakni: ع - ح - غ - خ . Seperti dalam firman Allah berikut ini:

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ (7)

⁸¹ Jamaluddin Muhammad Syaraf, *al-Qira'at al-'Asyr al-Mutawatir min Tariqay al-Syatibiyyah wa al-Durrah* (Mesr, Dar as-Shahabah, 2010), h. 2.

⁸² Jamaluddin Muhammad Syaraf, *op. cit.*, h. 68.

b. *Idgham*

Idgham secara bahasa merupakan bentuk *isim mas}dar* dari akar kata “أَدْعَمَ” yang berarti memasukan. Sedangkan secara istilah, *Idgham* adalah bunyi *nun sakinah* dan *tanwin* harus dimasukan ke dalam 6 huruf ini, yakni: ن - و - ل - م - ر - ي.⁸³ Seperti pada ayat 2 dari surah al-Baqarah:

الم (1) ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ (2)

Pada kalimat “هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ” terdapat hukum *Idgham bilaghunnah*. Hal tersebut disebabkan oleh bertemunya *tanwin* dengan huruf “ل” diantara dua kalimat yang berbeda.

c. *Ikhfa'*

Ikhfa' secara bahasa merupakan bentuk *isim mas}dar* dari akar kata “أَخْفَى” yang bermakna menyembunyikan, menyamarkan dan menutupi. Sedangkan secara istilah, *Ikhfa'* adalah penyembunyian suara *nun sakinah* dan *tanwin* diantara 2 hukum yang berbeda, yakni: *Iz{har* dan *Idgham* tanpa disertai *Tasydid*. Hal ini berlaku pada saat *nun sakinah* dan *tanwin* bertemu dengan 15 huruf berikut:

ت - ث - ج - د - ذ - ز - س - ش - ص - ض - ط - ظ - ف - ق - ك

Misalnya seperti pada ayat 209 dari surah al-Baqarah:

فَإِنْ زَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمْ الْبَيِّنَاتُ فَاغْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (209)

⁸³*Idgham* terbagi menjadi 2 macam, yaitu: *Idgham bi ghunnah* dan *idgham bila ghunnah*. *Idgham bi ghunnah* harus dibaca dengung dan memiliki 4 huruf, yakni: و - ن - م - و. Sedangkan *idgham bila ghunnah* dibaca tanpa berdengung dan mempunyai 2 huruf, yaitu: ل - ر. As-Syathibi, *Hirzu al-Amani wa Wajhu at-Tahani fi qira'at as-Sab'i* (Damaskus: Dar al-Ghawtsani 2007), Cet. ke-5, h. 24. Ibnu al-Jazari, *Thayyibat an-Nasr fi qira'at al-'Asyri* (Damaskus: Dar al-Ghawtsani 2007), Cet. ke-4, h. 50. Ibnu al-Jazari, *Matn ad-Durrah al-Mudhiyyah* (Damaskus: Dar al-Ghawtsani 2007), Cet. ke-3, h. 18.

d. *Iqlâb*

Iqlâb secara bahasa merupakan bentuk *Masdar* dari akar kata “قلب” yang berarti mengubah. Sedangkan secara istilah, *Iqlâb* adalah mengubah suara *nun sakinah* dan *tanwin* menjadi *mim* ketika huruf *ba*’ jatuh setelah keduanya.⁸⁴

Contohnya seperti pada ayat 39 dari surah al-Maidah:

فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (39)

3. Kaidah menyambung *Ha’ dhamir* dengan *Mim al-Jam’* dan *Wawu*

Kaidah penyambungan ini dapat ditemui pada beberapa qirâ’ât, diantaranya sebagai berikut:

Misalnya dalam surah al-Fatihah pada ayat 7:

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ (7)

Kalimat “عَلَيْهِمْ” pada ayat ini dibaca “عَلَيْهِمْو” menurut bacaan Ibn Katsir, Abu Ja’far, dan Qalun.⁸⁵ Sedangkan Hamzah memberi *sukun* pada *mim al-Jam’* tanpa disertai *wawu* sama dengan bacaan Hafsh, dan mendhammahkan huruf *Ha’* sehingga menjadi “عَلَيْهِمْ”.⁸⁶

Contoh lain dalam surah al-Baqarah pada ayat 6:

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْتَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (6)

Pada kalimat “عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ” menurut bacaan Warsy dibaca “عَلَيْهِمْوَأُنذِرْتَهُمْو”

dengan mendhammahkan *mim al-Jam’* disertai *wawu* karena bertemu dengan *hamzah al-Qath’*.⁸⁷

⁸⁴ Ahmad Mahmud Abd as-Syami’, *al-Wafi fi Kaifiyyah Tartil al-Qur’an al-Karim* (Bairut: Dar al-Kutub 2000), h. 105.

⁸⁵ Hal tersebut berlaku, baik ketika *mim al-Jam’* jatuh sebelum huruf yang berharakat maupun yang disukun. Syeikh Anas Maharah, *Syarh Thayyibat an-Nasyr fi al-Qirâ’ât* (Bairut: Dar al-Kutub 2000), h.53.

⁸⁶ Sirajuddin an-Nasyar as-Syafi’i, *al-Mukarrar fi ma tawâtur min al-Qirâ’ât* (Bairut: Dar al-Kutub 2001), h. 30.

⁸⁷ Ibnu al-Jazari, *Syarh Thayyibat an-Nasyr fi al-Qirâ’ât* (Bairut: Dar al-Kutub 2000), h.53.

4. Kaidah *ha' al-kinâyah*

Ha' al-kinâyah adalah *ha' dhamir* yang berfungsi sebagai kata ganti nama bagi seorang laki-laki yang tidak hadir (*mufrad muz}akar ghâib*).⁸⁸

Berikut ini beberapa contoh *ha' al-kinâyah* dalam sebuah kalimat, diantaranya:

a) *Ha' al-kinâyah* yang jatuh di antara huruf yang berharakat dan huruf mati atau yang bersukun. Menurut para *qurra'* hal ini dibaca dengan tanpa *shilah*, Seperti dalam ayat pertama dari surah at-Taghabun:

يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (1)

b) *Ha' al-kinâyah* yang berada di antara 2 huruf yang berharakat. Menurut para *qurra'* hal tersebut harus dibaca 2 harakat dan disertai *shilah*. Misalnya pada ayat ke 19 dari surah al-Qiyamah:

لَا تُحَرِّكُ بِهِ لِسَانَكَ (19)

Namun kaidah diatas tidak selamanya berlaku, sebab terdapat pengecualian pada bacaan imam Hafsh terkait jatuhnya *hamzah qath'* setelah *ha' al-kinâyah* sehingga dibaca seperti hukum *mad jaiz al-Munfashil*, yakni: 4 sampai 5 harakat.

c) *Ha' al-kinâyah* yang berada di antara 2 huruf yang disukun. Menurut para *qurra'* hal ini dibaca dengan tanpa *shilah*, Seperti dalam ayat ke 45 dari surah ali Imran:

إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ (45)

5. Kaidah *ya' al-Idhâfah* dan *ya' az-Zâidah*

Ya' al-Idhâfah adalah *ya' mutakallim* yang berkedudukan sebagai kata ganti orang pertama. Huruf tersebut dapat ditemui dalam kalimat *isim*, *fi'il*, dan *huruf*.⁸⁹

⁸⁸ Ibnu al-Qashih al-'Udri, *Siraj al-Qari' al-Mubtadi' wa tadzkar al-Muqri' al-Muntahi* (Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi 1954), h. 45. Ibnu al-Jazari, *Syarh Thayyibat an-Nasyr fi al-Qirâ'ât* (Bairut: Dar al-Kutub 2000), h. 66. Abdul Fatah bin Abdul Ghani, *al-Wafi fi Syarhi as-Syathibiyah fi Qira'at as-Sab'* (Maktabah as-Sawwadi 1992), h. 67.

⁸⁹ Ibnu al-Qashih al-'Udri, *Siraj al-Qari' al-Mubtadi' wa tadzkar al-Muqri' al-Muntahi* (Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi 1954), h. 132.

Keberadaan *ya' al-Idhâfah* di akhir kalimat bukan sebagai *lam fi'l* dari sebuah akar kata melainkan huruf sambung yang menunjukkan kata ganti orang pertama. Berikut ini beberapa contoh *ya' al-Idhâfah* dalam al-Qur'an al-Karim:

a) Huruf yang berada setelah *ya' al-Idhâfah* merupakan *hamzah qath'* yang berharakat *fathah*.

Seperti pada ayat ke 108 dari surah Yusuf:

قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ
(108)

b) Huruf yang berada setelah *ya' al-Idhâfah* merupakan *hamzah qath'* yang berharakat *kasrah*. Misalnya pada ayat ke 6 dari surah Nuh:

فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا (6)

c) Huruf yang berada setelah *ya' al-Idhâfah* merupakan *hamzah qath'* yang berharakat *dhammah*. Seperti pada ayat ke 36 dari surah Ali Imran:

الذِّكْرُ كَالْأُنثَىٰ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ (36)

d) Huruf yang berada setelah *ya' al-Idhâfah* merupakan *hamzah washl* yang bersambung dengan *lam ta'rif*. Misalnya pada ayat ke 124 dari surah al-Baqarah:

وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ (124)

e) Huruf yang berada setelah *ya' al-Idhâfah* merupakan *hamzah washl* yang tidak bersambung dengan *lam ta'rif*. Seperti pada ayat ke 30 dari surah al-Furqan:

وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا (30)

f) Huruf yang berada setelah *ya' al-Idhâfah* merupakan huruf *hijaiyyah* terkecuali *hamzah*.⁹⁰ Misalnya pada ayat ke 162 dari surah al-An'am:

قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (162)

Sedangkan yang dimaksud dengan *ya' az-Zâidah* adalah *ya'* yang terletak di akhir kalimat, akan tetapi tidak tertulis pada mushaf. Seperti dalam surah ar-Rahman ayat ke 24:

وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ (24)

6. Kaidah *al-hamzu*

Para *qurra'* membagi kaidah ini menjadi beberapa macam, diantaranya:

a) Dua *hamzah* yang berada dalam satu kalimat

Huruf *hamzah* yang pertama berupa *hamzah istifhamiyyah*, sedangkan yang kedua berupa *hamzah* yang berharakat, baik berharakat *fathah*, *dhammah*, maupun *kasrah*. Seperti dalam ayat 72 dari surah Hud:

قَالَتْ يَا وَيْلَتَى أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ (72)

Imam Qalun, Abu Amru, Abu Ja'far, dan al-Hilwani dari Hisyam membaca kalimat “أَلِدُ” dengan cara *tashîl* dan memasukkan *alif*.

Sedangkan sebagian *qurra'* seperti imam Warsy, Ibnu Katsir, dan Ruwais membaca kalimat tersebut dengan cara *tashîl* tanpa disertai *idkhal alif* (memasukkan huruf *alif*).⁹¹

⁹⁰ Ibnu al-Qashih al-'Udri, *Siraj al-Qari' al-Mubtadi' wa tazkar al-Muqri' al-Muntahi* (Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi 1954), h. 133.

⁹¹ Muhammad Ibrahim Muhammad Salim, *Faridatu ad-Dahri fi Ta'shil wa Jam' al-Qira'at* (Kairo: Dar al-Bayan 2003), jilid ke-3, h. 77.

b) Dua *hamzah* yang terdapat diantara dua kalimat yang berbeda

Para *qurra'* telah membagi jenis ini menjadi dua macam, yakni: *pertama* keduanya berharakat sama, dan yang terakhir, keduanya berharakat namun tidak sama. Contoh yang pertama terdapat pada ayat 53 dari surah yusuf:

وَمَا أُبْرِيءُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ (53)

Imam Qalun, dan Bazzi membaca “بِالسُّوءِ إِلَّا” dengan cara *ibdâl*(menganti) huruf *hamzah* yang pertama dengan *wawu* berharakat *kasrah*. Kemudian mengidhamkan *wawu* sebelumnya ke dalam *wawu* yang berharakat *kasrah* tersebut dan dibaca *tashîl* baik pada saat *mad* maupun *qashr*. Sedangkan Qunbul yang terambil dari jalur *Azraq* membacanya dengan cara *ibdâl*(menganti) huruf *hamzah* yang pertama dengan huruf *wawu* dan 6 harakat panjangnya atau disebut juga dengan istilah *isyba'*.⁹²

7. Kaidah *mad* dan *qashr*

Mad secara bahasa merupakan *isim masdar* dari akar kata “مَدَّ” yang bermakna: memanjangkan. Sedangkan secara istilah *Mad* adalah penambahan kadar panjang pada setiap huruf *mad* karena disebabkan oleh 2 faktor, yakni: faktor *lafdzi* dan *ma'nawi*.⁹³

Maksud dari faktor *lafdzi* ialah penyebab yang bersifat tulisan. Hal ini berlaku ketika huruf *mad* bertemu dengan *hamzah* atau *sukun*, baik pada satu kalimat maupun dua kalimat. Contoh bagi huruf *mad* yang bertemu dengan *hamzah* terdapat pada ayat ke 4 dari surah al-Baqarah:

وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ (4)

⁹² Muhammad Ibrahim Muhammad Salim, *op. cit.*, h. 126.

⁹³ Ibnu al-Jazari, *Syarh Thayyibat an-Nasyr fi al-Qirâ'ât* (Bairut: Dar al-Kutub 2000), h. 71. Muhammad Muhammad Muhammad Salim Muhaisin, *al-Hâdi Syarh Thayyibatu an-Nasyr fi al-Qirâ'ât al-'Asyra* (Bairut: Dar al-Jiil 1997), Jilid ke-1, h. 170.

Berikut ini beberapa contoh *sukun* yang bertemu dengan huruf *mad*:

ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ (1)

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ (7)

Selanjutnya faktor *ma'nawi*, faktor ini merupakan bentuk variabel yang dibangun atas dasar makna yang terkandung. Seperti pada ayat ke 19 dari surah Muhammad berikut:

فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوَاكُمْ (19)

Imam Abu 'Amru, Qalun dan ash-Asbahani membaca kalimat “لا إله” dengan 2 cara, yakni: *qashr*(2 harakat) dan *tawassuth*(4 harakat). Sedangkan al-Hilwani dari Hisyam membaca kalimat tersebut dengan *qashr*(2 harakat).⁹⁴

b) *Farsy al-hurûf*

Farsy al-hurûf atau Fonologi adalah beberapa kaidah khusus yang terdapat dalam ilmu qirâ'ât, yakni seperti:

1. *Fathah* dan *Imâlah*

Fathah dan *Imâlah* merupakan dua bahasa yang masyhur dikalangan bangsa arab jauh sebelum kemunculan agama islam, dan Al-Qur'an diturunkan dengan kedua bahasa tersebut. *Fathah* adalah bahasa umum masyarakat *hijaz*, sedangkan *Imâlah* ialah bahasa yang dimiliki para penduduk *najd*, baik dari bani *tamim*,bani *asad*, *qais*, dan sekitarnya.⁹⁵

⁹⁴ Muhammad Ibrahim Muhammad Salim, *Faridat ad-Dahr fi ta'shil wa jam'i al-Qirâ'ât* (Kairo: Dar al-Bayan, 2003), jilid ke-4, h. 435-436.

⁹⁵ Halimah Sal, *al-Qira'at Riwayata Warsy Hafis dirasah tahliliyyah muqaranah* (Imarat: Dar al-Wadhih 2014), h. 145.

Imâlah secara bahasa merupakan bentuk *Masdar* yang terambil dari akar kata “أمال” yang berarti mencondongkan, dan memiringkan. Sedangkan secara istilah, *Imâlah* adalah menyebutkan harakat *fathah* ke arah *kasrah* seperti suara *alif* yang condong ke suara *ya*.⁹⁶

Sebagian besar *qurra'* telah membagi bacaan *Imâlah* menjadi dua macam, yakni:

a) *Imâlah Shughra* (الإِمَالَةُ الصُّغْرَى)

Imâlah Shughra ialah bacaan *Imâlah* yang tidak sempurna, yakni suara bacaan yang berada diantara harakat *fathah* dan *kasrah* atau tidak terlalu condong ke arah *kasrah* sehingga hal yang demikian disebut juga dengan istilah *taqlil*.⁹⁷ Hal seperti ini sering ditemui pada bacaan Warsy. Seperti yang terdapat pada ayat pertama dari surah al-Lail:

وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى (1)

b) *Imâlah Kubra* (الإِمَالَةُ الْكُبْرَى)

Imâlah Kubra adalah bacaan *Imâlah* yang sempurna, yakni suara bacaan yang lebih condong ke arah *kasrah*. Hal ini terbilang sedikit dapat ditemui pada beberapa *qurra'*, namun banyak ditemui pada bacaan Hamzah, dan al-Kisai. Menurut bacaan Hamzah, dan al-Kisai hal tersebut berlaku pada setiap *alif* yang merupakan gantian dari *ya* dan *wawu*.⁹⁸ Seperti *Imâlah* dalam bacaan Hafsh pada surat Hud ayat ke 41:

وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا (41)

⁹⁶ Abu Ja'far an-Nahhas, *I'rab al-Qur'an* (Bairut: Dar al-Kutub 1421H), h. 11. Ibn Khalawaih, *al-Hujjah fi al-Qira'at as-Sab'* (Bairut: Dar as-Syuruq 1401H), h. 66.

⁹⁷ Abu abdillah al-Hazimi, *Syarh Mandhummah at-Tafsir* (Maktabah Syamilah), Jilid ke-10, h. 7. An-Nuwairy, *Syarh Thayyibatu an-Nasyr fi Qira'at al-'Asyr* (Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah 2003), jilid ke-1, h. 607.

⁹⁸ Abu abdillah al-Hazimi, *Syarh Mandhummah at-Tafsir* (Maktabah Syamilah), Jilid ke-10, h. 8. Ahmad Mahmud Abd as-Sami', *Al-Wafi fi Kayfiyyat Tartil al-Qur'an al-Karim* (Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah 2000), h. 232.

Selanjutnya contoh *Imâlah Kubra* menurut bacaan Hamzah, dan al-Kisai pada ayat ke 23 dari surat an-Najm:

وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى (23)

2. *Isymâm*

Isymâm secara bahasa merupakan *isim masdar* yang terambil dari akar kata “أشَمَّ” yang berarti mencium. Sedangkan secara istilah *Isymâm* ialah menggabungkan dua bibir ke depan setelah memberi tanda *sukun* pada huruf tanpa disertai suara. Hal ini dilakukan untuk memperlihatkan keberadaan harakat *dhammah* walaupun tidak ditampakan suaranya.⁹⁹ Seperti bacaan Hafs pada ayat ke 11 dari surah Yusuf:

قَالُوا يَا أَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ (11)

Perlu diketahui bahwa para *qurra'* berbeda-beda dalam memaknai *Isymâm*, diantaranya sebagai berikut:

a) *Isymâm* adalah pencampuran suatu huruf dengan huruf lainnya. Misalnya seperti menyatunya “ص” dengan suara “ز” pada bacaan Hamzah dalam surah al-Fatihah ayat ke 6:

اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (6)

b) *Isymâm* ialah penggabungan harakat dengan harakat lainnya. Contohnya seperti menggabungkan *dhammah* dengan *kasrah*, pada surah Hud ayat ke 77:

⁹⁹ Ahmad Mahmud Abd as-Sami', *Al-Wafi fi Kayfiyyat Tartil al-Qur'an al-Karim* (Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah 2000), h. 233. Sayyid Ibrahim Ba'bulah, *Al-Bayan fi Kaifiyyat Qira'at al-Qur'an bi riwayat Hafsh 'an Ashim* (Kairo: Maktabah al-Alamiyyah 1998), h. 555. Abdul adzhim Sya'ban, *Dhabthu al-Lisan* (Kairo: Dar at-Tauhid 2007), h. 148.

وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالَ هَذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ (77)

Isymâm adalah menggabungkan dua bibir ke depan setelah memberi tanda *sukun* pada huruf tanpa disertai suara. Seperti bacaan Hafs pada ayat ke 11 dari surah Yusuf:

قَالُوا يَا أَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ (11)

2. *Tashîl*

Tashil secara bahasa berarti kemudahan, keringanan atau upaya menyederhanakan bunyi *hamzah qath'* yang kedua. Adapun menurut istilah *qirâ'ât*, hal tersebut dapat diartikan sebagai proses pengucapan huruf *hamzah* yang kedua dengan bunyi bacaannya berada ditengah-tengah antara huruf *hamzah* dan *alif* seperti kalimat *أنتم أنذرتهم*, dan lain-lain sebagainya.

Bacaan *Tashil* banyak ditemui pada berbagai macam *qirâ'ât*, diantaranya sebagai berikut:

ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِنَ الصَّانِئِينَ وَمِنَ الْمَعْرِئِينَ قُلْ أَلَّذَكَرِينَ حَرَّمَ أَمِ الْأُنثِيْنَ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثِيْنَ نَبُونِي بَعْلَمِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (143)

Kalimat “الَّذَكَرِينَ” dibaca *Tashil* menurut bacaan Abu ‘Amru, Ibnu ‘Âmir, Hamzah, Kisâi, Ya’qub dan Khalaf.¹⁰⁰

Sedangkan pada bacaan Hafsh, bacaan *Tashil* hanya berlaku pada ayat ke 44 dari surah al-Fushilat.

وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَلْأَعْجَمِيُّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَئِكَ يُنَادُونَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ (44)

3. *Ibdâl*

¹⁰⁰ Muhammad Ibrahim Muhammad Salim, *Faridat ad-Dahr fi ta'shil wa jam'i al-Qirâ'ât* (Kairo: Dar al-Bayan, 2003), jilid ke-2, h. 669.

Ibdâl secara bahasa adalah bentuk *masdar* dari akar kata “أَبَدَلَ” yang berarti mengganti, dan mengubah. Sedangkan secara istilah, *Ibdâl* diartikan sebagai mengganti huruf hijaiyah satu dengan huruf hijaiyah lainnya. Dalam hal ini terdapat beberapa pergantian huruf, diantaranya sebagai berikut:

a) Pergantian antara “أ” dengan huruf “ي”

Para *qurra'* telah bersepakat untuk mengganti *hamzah qath'i* dengan *ya'*. Hal ini berlaku pada saat *hamzah qath'i* tidak bersambung dengan kalimat sebelumnya serta jatuh setelah *hamzah washal*.

Selanjutnya *hamzah qath'i* tersebut harus diganti dengan *ya' sukun* ketika dijadikan sebagai awal mula bacaan, seperti halnya yang terdapat dalam firman Allah swt berikut:

قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ
أَتُنُونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (4)

Adapun bacaan Warsy, Abu Ja'far dan Abu 'Amru mengganti *hamzah qatha'* dalam kalimat tersebut dengan huruf *ya'*. Dan hal tersebut berlaku ketika dibaca *Wasfal*.¹⁰¹

b. Pergantian antara “ص” dengan huruf “س”

Pada bacaan Imam Khalaf, Duri, Abi Amru, Hisyam, Ruwais, dan Ibnu Mujahid huruf “ص” diganti menjadi huruf “س”. Seperti yang terdapat pada firman Allah swt berikut:

مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ
 (245)

Sedangkan menurut bacaan Imam Susi, Ibn Dakwan, Hafs, dan Khalad justru huruf “ص” dapat dibaca dengan huruf aslinya maupun diganti dengan huruf “س”. Dan

¹⁰¹ Jamaluddin Muhammad Syaraf, *al-Qira'at al-'Asyr al-Mutawatir min Tariqay al-Syatibiyyah wa al-Durrah* (Mesr, Dar as-Shahabah, 2010), h. 502.

berbeda dengan bacaan Imam Warsy yang tetap menggunakan huruf aslinya tanpa ada perubahan atau pergantian huruf.¹⁰²

Jumhur ulama berpendapat bahwa kedua pokok bahasan diatas yang telah dirumuskan oleh Ibnu Mujahid sudah teruji dan dapat mewakili bahasan-bahasan lain dalam ilmu *qirâ'ât*.¹⁰³

C. Pengaruh *Qirâ'ât* dalam Penafsiran al-Qur'an

Pada proses penetapan hukum maupun penafsiran, keberadaan *qirâ'ât* memang sangat dibutuhkan. Walaupun terkadang keberadaan *qirâ'ât* dalam substansi kalimat dapat saja membawa dampak pada makna, dan adakalanya tidak.¹⁰⁴

Imam Ibnu al-Jazari menambahkan bahwa perbedaan *qirâ'ât* tersebut tidak pernah lepas dari beberapa bentuk berikut:

1. Perubahan *I'rab* dan harakat telah membawa dampak pada makna sebelumnya.

Contohnya pada ayat 19 dari surat Saba':

فَقَالُوا رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا وَظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَجَعَلْنَا لَهُمْ أَحَادِيثَ وَمَزَّقْنَاهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ (19)

Kalimat “بَاعِدْ” disini merupakan “فعل أمر” yang berarti: jauhkanlah. Sedangkan pada *qirâ'at* lain dibaca “بَعَدَ” yang semula “فعل أمر” menjadi “فعل ماض” yang bermakna: yang telah menjauhkan.

2. Perubahan *I'rab* maupun harakat tidak mempengaruhi makna dan bentuk kalimat.

Misalnya pada ayat 37 dari surah an-Nisa:

¹⁰² Jamaluddin Muhammad Syaraf, *al-Qira'at al-'Asyr al-Mutawatir min Tariqay al-Syatibiyyah wa al-Durrah* (Mesr, Dar as-Shahabah, 2010), h. 39.

¹⁰³ Sya'ban Muhammad Ismail, *al-Qirâ'ât ahkamuha wa mashdaruha*, (Makkah: Rabithah al-Alam al-Islami, 1402H), h. 114.

¹⁰⁴ Muhammad Hidayat Noor, 'Ilmu Qira'at Al-Qur'an', *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis* Vol. 3, No.1 (Juli 2002),h.1-20.

الَّذِينَ يَخْلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ وَيَكْتُمُونَ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا (37)

kalimat “بِالْبُخْلِ” yang berarti: dengan kekikiran, sedangkan pada *qirâ’at* lain dibaca “بِالْبُخْلِ” tanpa mengubah makna.

3. Perubahan huruf telah mengubah makna sebelumnya, akan tetapi hal tersebut tidak berdampak pada *I’rab* dan bentuk kalimat. Contohnya pada ayat 259 dari surah al-Baqarah:

أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتُ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (259)

Kata “نُنشِزُهَا” disini merupakan “فعل مضارع” yang bermakna: Kami menyusunnya kembali. Sedangkan pada *qirâ’at* lain dibaca “نُنشِزُهَا” yang semula menggunakan huruf “ز” menjadi “ر” serta mempunyai arti: Kami menghidupkannya kembali.¹⁰⁵

4. Perubahan kalimat dan bentuk tulisan, tanpa mengubah makna. Misalnya pada ayat 5 dari surah al-Qari’ah:

وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ (5)

Kata “كَالْعِهْنِ” disini merupakan “إسم” yang berarti: seperti bulu-bulu. Sedangkan pada *qirâ’at* lain dibaca “كَالصُّوفِ” yang bermakna: seperti bulu-bulu domba. Perubahan

¹⁰⁵ Syeikh Muhammad Abd al-‘Az{îm Al-Zarqânî, *Manahil al-‘Irfan* (Kairo: Dar al-Hadits), jilid ke-1 h. 159.

seperti ini tidak dibenarkan secara *ijma'*, karena bertentangan dengan mushaf Usmani.¹⁰⁶

Perbedaan para ulama dipengaruhi oleh sudut pandang dalam menerima sebuah *qirâ'at*. Sebagian ulama membolehkan rasio dan *ijtihad* sebagai dua alat ukur untuk melegalkan sebuah *qirâ'at*. Dengan catatan, jika hal tersebut sejalan dengan kaidah bahasa Arab, maka sah untuk diterima. Sedangkan sebagian besar ulama berpandangan bahwa sebuah *qirâ'at* dapat diterima, jika memenuhi tiga syarat berikut: *pertama*, *qirâ'at* tersebut harus sejalan dengan kaidah bahasa Arab. *Kedua*, *qirâ'at* tersebut harus sesuai dengan kaidah Mushaf Ustmani. Dan yang ketiga, *qirâ'at* tersebut harus memiliki sanad yang sah.¹⁰⁷

Beberapa syarat di atas telah memberikan kelonggaran bagi para ulama untuk semakin produktif dalam menggali sumber yang ada dengan harapan mampu menghasilkan sesuatu yang baru dan bermanfaat. Contoh kecil dalam bahasan fiqh terkait tentang hukum membasuh Kaki Ketika Berwudlu terdapat pada penafsiran ayat ke 6 dari surah al-Maidah:

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 مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ

¹⁰⁶ Syeikh Muhammad Abd al-'Az{îm Al-Zarqânî, *Manahil al-'Irfan* (Kairo: Dar al-Hadits), jilid ke-1 h. 159. Ratna Umar, 'QIRA'AT AL-QUR'AN (Makna dan Latar Belakang Timbulnya Perbedaan Qira'at)' Jurnal al-Asas, Vol. III, No. 2, (Oktober 2015), h. 75-82.

¹⁰⁷ Muhammad Hidayat Noor, 'Ilmu Qira'at Al-Qur'an', Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis Vol. 3, No.1 (Juli 2002), h. 10. Abdul Wadud Kasful Humam, "KESAHIHAN QIRÂ'AT DALAM PANDANGAN AL-ZAMAKHSYARI" Al-ITQAN Jurnal Studi Al-Quran, Volume 1, No. 1, (Februari - Juli 2015), h.79-104.

وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (6)

Ayat di atas menjelaskan bahwa apabila seseorang berhadats kecil maka cara menghilangkan hadats tersebut adalah dengan berwudhu mulai dari membasuh muka dan kedua tangan hingga siku-siku, mengusap kepala, dan membasuh kedua kaki sampai mata kaki.

Para ulama berbeda pendapat dalam hal ini, sebab ada dua *qirâ`at* yang berbeda terdapat pada kalimat “أَرْجُلَكُمْ”. Ibnu Katsir, Hamzah, Syu’bah dan Abu Amr membaca kalimat tersebut dengan memberi harakat kasrah pada huruf “ر” sehingga menjadi “أَرْجُلِكُمْ”. Sedangkan Nafi’, Ibnu Amir, al-Kisa`I, Hafsh dan Ya’qub membaca kalimat tersebut dengan memfathahkan huruf “ر” tanpa ada perubahan harakat didalamnya.¹⁰⁸

Bacaan pertama mengkasrahkan “ر” untuk menjelaskan bahwa kedua kaki harus diusap dengan air bukan dibasuh, sebab kalimat tersebut dihubungkan dengan huruf “ب” yang terdapat pada kalimat sebelumnya. Sedangkan bacaan kedua memfathahkan “ر” untuk menyatakan bahwa kedua kaki harus dibasuh dengan air bukan diusap, karena kalimat tersebut dikaitkan dengan kalimat “فَاغْسِلُوا” yang terdapat pada jumlah sebelumnya.¹⁰⁹

Imam al-Qurthubi menambahkan bahwa kata “المسح” merupakan kalimat yang memiliki makna lebih dari satu atau disebut juga dengan istilah “لفظ المشترك”, oleh

¹⁰⁸ Jamaluddin Muhammad Syaraf, *al-Qira’at al-‘Asyr al-Mutawatir min Tariqay al-Syatibiyyah wa al-Durrah* (Mesr, Dar as-Shahabah, 2010), h. 108.

¹⁰⁹ Al-Qurthubi, *al-Jami’ li Ahkam al-Qur’an* (Kairo: Maktabah al-Iman) jilid ke-4, h. 48.

sebab itu kalimat tersebut bisa bermakna usapan dan basuhan.¹¹⁰ Hal ini disandarkan dengan perkataan al-Harawi berikut:

قَالَ الْهَرَوِيُّ: أَخْبَرَنَا الْأَزْهَرِيُّ أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ عُثْمَانَ بْنِ سَعِيدِ الدَّارِيِّ عَنْ أَبِي حَنِيمٍ
عَنْ أَبِي زَيْدٍ الْأَنْصَارِيِّ قَالَ: الْمَسْحُ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ يَكُونُ غَسْلًا وَيَكُونُ مَسْحًا.

Imam al-Alusi menengahi kedua pendapat tersebut dengan mengatakan bahwa kedua bacaan tersebut merupakan bentuk *qirâ'ât al-Mutawattirah* yang terdapat pada satu kalimat. Beliau menyampaikan: “bahwa manakala keduanya memiliki perbedaan, maka wajib bagi kita untuk mendahulukan sikap lapang dada untuk menerima dan berupaya menerapkan bukan mengabaikannya. Sebab bagaimanapun juga inti dari semua petunjuk itu berada pada pengamalan bukan pengabaian seperti kaidah fiqihyyah yang telah dirumuskan oleh para Fuqaha’..”.¹¹¹

¹¹⁰ Al-Qurthubi, *op. cit.*, h. 49.

¹¹¹ Abu Tsana’ Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi Al-Baghdadi, *Ruh Al-Ma’anifi Tafsir Al-Qur’an Al-‘Adzhimwa As-Sab’i Al-Matsani*, (Kairo; Maktabah At-Taufiqiyah, 2008), jilid ke-h. 99-100.

BAB III

TAFSIR RŪH AL-MA'ĀNI DAN IMAM AL-ALŪSI

A. Karakteristik dan Latar Belakang

1. Imam Al-Alûsi : Kiprah Akademis dan Sosial

Imam Al-Alûsi adalah seorang ulama terkemuka yang memiliki nama lengkap Abû Sanâ' Syihâb al-Dîn al-Sayyid Mahmûd bin As-Sayyid Abdullah Al-Husaini Al-Alûsi al-Baghdadî. Silsilah nasab dari jalur Ayahnya berasal dari As-Sayyid Al-Husain(cucu Rasulullah Saw), sedangkan dari jalur Ibunya berasal dari keturunan As-SayyidAl-Hasan (cucu Rasulullah Saw). Dengan demikian, keluarga besar imam Al-Alûsi merupakan garis keturunan Rasulullah Saw.¹¹²

Imam Al-Alûsi telah terlahir di sudut kota Kurkh, Baghdad pada bulan Sya'ban tahun 1217 H.¹¹³ Nama Al-Alûsi terambil dari gelar buyutnya, karena sang buyut merupakan orang pertama yang menempati suatu daerah yang bernama Alus.¹¹⁴ Akan tetapi hal tersebut tidak berlangsung lama, dan kemudian buyut dari imam Al-Alûsi mengambil keputusan untuk berpindah ke Baghdad. Orang tua imam Al-Alûsi merupakan seorang ulama Irak yang terkenal, beliau dikenal dengan kedalaman ilmunya. Sejak kecil imam Al-Alûsi belajar ilmu agama langsung dengan ayahnya. Selain itu juga imam Al-Alûsi belajar dengan beberapa ulama besar, diantaranya seperti; Imam Bahauddin Al-Alûsi , As-Sayyid Abdullah bin Mahmud Al-Husaini(orang tua Imam Syihabuddin Al-Alûsi), As-Syeikh Ali

¹¹²Prof. Dr. Abd Al-Ghafur bin Mahmud Musthafa Ja'far, *At-Tafsir wa al-Mufasssirun fi At-Tsaubih Al-Jadid*, (Kairo; Dar As-Salam, 2007),Cet. pertama, h. 533.

¹¹³Dr. Fathimah Mardini, *At-Tasfir wa al-Mufasssirun*, (Damaskus; Bayt Al-Hikmah, 2009), Cet. pertama, h. 96. Abu Tsana' Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi Al-Baghdadi, *Ruh Al-Ma'anifi Tafsir Al-Qur'an Al-'Adzhimwa As-Sab'i Al-Matsani*,(Kairo; Maktabah At-Taufiqiyah, 2008), h. 5. Prof. Dr. Abd Al-Ghafur bin Mahmud Musthafa Ja'far, *op. cit.*, h. 533.

¹¹⁴Alus(ألوس) merupakan nama sebuah pulau kecil yang berada di tengah-tengah sungai Efrat, yakni sebuah sungai yang menghubungkan antara daratan Syam(Syiria, Palistine, dan Libanon) dan Baghdad. Dr.Muhammad Husein Ad-dzahabi, *Attafsiir wal Mufasssirun* (Cairo: Dar eHadits, 2005), jilid ke-1, h. 300. *Ibid.*

As-Suwaid, As-Syeikh Khalid Al-Kurdi Al-Mujaddid An-Naqsabandi, As-Syeikh ‘Ala’uddin Al-Muwasshili dan As-Syeikh Abdallah al-‘Umari.¹¹⁵

Beliau terlahir di tengah-tengah keluarga yang agamis serta sangat memperhatikan dunia pendidikan, oleh karena itu imam al-Alûsî tumbuh kembang menjadi seorang anak yang cerdas dan pintar. Hal ini ditandai dengan kemampuan beliau dalam menghafal, memahami serta menguasai berbagai macam disiplin Ilmu. Begitu usia imam Al-Alûsî menginjak 13 tahun, beliau diangkat menjadi salah satu pengajar di universitas yang telah didirikan oleh Shaikh ‘Abdullah Shalah al-‘Aqulani. Universitas tersebut berada di sebuah daerah yang bernama Rasafah. Sebagai seorang pendidik sejati, beliau sangat memperhatikan terhadap segala kebutuhan yang diperlukan oleh para muridnya, sehingga pada saat itu tidak sedikit dari warga disekitarnya memberikan respon positif serta menaruh perhatian besar pada dunia pendidikan.¹¹⁶

Dalam bidang aqidah, imam Al-Alûsî mengikuti madzhab Sunni Asy’ariah.¹¹⁷ Sedangkan dalam bidang fiqih, beliau bermadzhab Syafi’i. Namun dalam berbagai masalah ijthad, beliau memang terlihat sering menggunakan pendapat-pendapat Imam Abu Hanifah.¹¹⁸

¹¹⁵ Abu Tsana’ Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi Al-Baghdadi, *Ruh Al-Ma’anifi Tafsir Al-Qur’an Al-‘Adzhimwa As-Sab’i Al-Matsani*, (Kairo; Maktabah At-Taufiqiyah, 2008), jilid ke-1, h. 5. Dr. Muhammad Husein Ad-dzahabi, *Attafsir wal Mufassiruun* (Cairo: Dar elHadits, 2005), jilid ke-1, h. 301.

¹¹⁶ Seperti yang telah digambarkan oleh Dr. Muhammad Husein Ad-dzahabi dalam karyanya yang berjudul “*Attafsir wal Mufassiruun*” : imam al-Alusi merupakan sosok seorang guru yang mulia, hal ini dapat dilihat dari keseharian beliau yang senantiasa memberikan sandang, pangan dan papan bagi para murid yang sangat membutuhkannya. *Ibid.* Prof. Dr. Abd Al-Ghafur bin Mahmud Musthafa Ja’far, *At-Tafsir wa al-Mufassirun fi At-Tsaubih Al-Jadid*, (Kairo; Dar As-Salam, 2007), Cet. pertama, h. 533. Abu Tsana’ Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi Al-Baghdadi, *op. cit.*, h. 5.

¹¹⁷ As-Sayyid Muhammad Ali Iyyaazi, *al-Mufassirun Hayatihim wa Munhajihim* (Tehran: Wizarat al-Tsaqafah wa Irsyad al-Islami, 1386H), Jilid ke-2, h. 817.

¹¹⁸ Sehingga dalam hal ini tidak sedikit dari para ulama yang mengatakan bahwa imam Al-Alusi dalam permasalahan fiqih bermadzhab Hanafi. *Ibid.*

Pada tahun 1248H, imam al-Alûsî diangkat menjadi mufti di Baghdad.¹¹⁹ Satu bulan sebelumnya, beliau telah diangkat sebagai pimpinan wakaf di madrasah al-Marjaniyah, al-Marjaniyah merupakan sebuah yayasan pendidikan yang mewajibkan bagi setiap pemimpinnya harus dari para tokoh keilmuan yang kenamaan di negeri tersebut.¹²⁰

Selanjutnya pada bulan syawal tahun 1263H, imam al-Alûsî melepas jabatannya sebagai mufti Baghdad. Setelah melepas jabatan, beliau menyibukkan diri dengan menyusun sebuah kitab tafsir hingga selesai. Selain kitab tafsir, beliau juga memiliki beberapa karya yang bermanfaat bagi seluruh umat islam, diantaranya sebagai berikut:

- Kitab “*Hasyiah ‘ala al-Qathr*”
- Kitab “*Syarh As-Sulam fi al-Mantiq*”
- Kitab “*Al-Ajwibah Al-‘Iraqiyyah ‘ala Al-As’ilati Al-Lahuriyyah*”
- Kitab “*Al-Ajwibah Al-‘Iraqiyyah ‘ala Al-As’ilati Al-Iraniyyah*”
- Kitab “*Al-Fawaid As-Saniyyah fi ‘ilmi Adab Al-Bahs*”.¹²¹

Kemudian Imam al-Alûsî menghembuskan nafas terakhirnya pada saat usia beliau mencapai 53 tahun. Kejadian tersebut terjadi tepat pada hari Jum’at, 25 dzul al-Qa’dah 1270 H/1854 M. Jasad Imam al-Alûsî dimakamkan dekat makam Syaikh

¹¹⁹ Pada saat itu imam al-Alusi mengetahui bahwa asas hukum fiqh yang digunakan oleh pemerintah setempat mengikuti madzhab imam abu Hanifah. Maka oleh sebab itu beliau banyak meniru gaya imam abu Hanifah dalam menjawab masalah-masalah fiqh, walaupun sebenarnya beliau bermadzhab Syafi’i. Lihat Dr.Muhammad Husein Ad-dzahabi, *Attafsir wal Mufassiruun* (Cairo: Dar al-Hadits, 2005), jilid ke-1, h. 301. Abu Tsana’ Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi Al-Baghdadi , *Ruh Al-Ma’ani fi Tafsir Al-Qur’an Al-‘Adzhimwa As-Sab’i Al-Matsani*,(Kairo; MaktabahAt-Taufiqiyyah, 2008), h. 5.

¹²⁰ Ad-dzahabi, *op. cit.*, jilid ke-1, h. 301.Yeni Setianingsih, “*Melacak Pemikiran Al-Alûsi Dalam Tafsir Rûh Al-Ma’ânî*”, *Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, Volume 05 No. 01, (Agustus 2017), h.239.

¹²¹ Prof. Dr. Abd Al-Ghafur bin Mahmud Musthafa Ja’far, *At-Tafsir wa al-Mufassirun fi At-Tsaubih Al-Jadid*, (Kairo; Dar As-Salam, 2007),Cet. pertama, h. h. 534. Yeni Setianingsih, “*Melacak Pemikiran Al-Alûsi Dalam Tafsir Rûh Al-Ma’ânî*”, *Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, Volume 05 No. 01, (Agustus 2017), h.240. Ad-dzahabi, *op. cit.*, jilid ke-1, h.302.

Ma'rif al-Kurkhi, beliau adalah salah seorang tokoh sufi yang terkenal pada masanya di kota Kurkh.¹²²

2. Kondisi Sosial Politik Iraq Pada Masa Penulisan Tafsir Rûh al-Ma'âni

Menurut Dr. Thariq al-Hamadani: bahwa kondisi perpolitikan Iraq pada saat itu terbagi menjadi 3 masa kepemimpinan. Berawal dari masa pemerintahan Turki Utsmani yang pertama yang telah memimpin Iraq sejak tahun 941H sampai pada tahun 1162H. Kemudian digantikan oleh pemerintahan Mamâlik, namun kepemimpinan ini tidak berlangsung lama dan harus berakhir pada tahun 1231H. Selanjutnya kekuasaan Iraq diambil alih kembali oleh pemerintahan Turki Utsmani kedua, dan berakhir dengan meluasnya wilayah penjajahan Inggris di kota Baghdad pada tahun 1334H.¹²³

Jika demikian kenyataannya, maka Imam al-Alûsi telah melewati 4 pemerintahan yang berbeda sekaligus selama hidupnya yakni pemerintahan Daud Pasha, Ali Ridha Pasha, Muhammad Najib Pasha, dan Turki Utsmani kedua. Sebab hal ini sesuai dengan masa hidup Imam al-Alûsi yang berlangsung selama 53 tahun. Sejarah telah mencatat bahwa beliau telah lahir pada tahun 1217H dan menghebuskan nafas terakhir pada tahun 1270H.

Daud Pasha dikenal sebagai pemimpin yang cerdas dan faham akan ilmu agama.¹²⁴

Dalam masa kepemimpinannya, Irak mengalami masa-masa kejayaan yang belum

¹²² Abu Tsana' Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi Al-Baghdadi, *Rûh Al-Ma'âni fi Tafsir Al-Qur'an Al-'Adzhimwa As-Sab'i Al-Matsani*, (Kairo; Maktabah At-Taufiqiyyah, 2008), h. 5. Dr. Muhammad Husein Ad-dzahabi, *Attafsiir wal Mufassiruun* (Cairo: Dar elHadits, 2005), jilid ke-1, h. 302. Yeni Setianingsih, "Melacak Pemikiran Al-Alûsi Dalam Tafsir Rûh Al-Ma'âni", *Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, Volume 05 No. 01, (Agustus 2017), h.240.

¹²³ *Nukhbah min al-Bâhitsin al-Iraqiyyin, Hadhârah al-Îraq*, (Baghdad: Dar El-Huriyyah, 1985), jilid ke-11, h. 127.

¹²⁴ Daud Pasha telah lahir pada tahun 1188H dan wafat pada tahun 1267H. Beliau adalah seorang budak yang dibeli oleh Sulaiman Pasha seorang pemimpin Baghdad pada saat itu. Ketika Daud Pasha dibeli oleh Sulaiman Pasha, ia masih berumur sebelas tahun. Perhatian Sulaiman Pasha terhadap dirinya sangatlah besar, tidak hanya kasih sayang melainkan pendidikan amat diutamakan. Karena kesungguhan Daud Pasha, beliau telah banyak mendapat ilmu dari para ulama seperti keilmuan al-Qur'an, kepenulisan, dan beberapa ilmu lainnya. Setelah terjadinya fitnah antara Said Pasha dan

pernah ada pada periode-periode pemerintahan sebelumnya. Hal ini berawal dari ide cemerlang yang ia miliki yakni membangun Irak dengan mendirikan beberapa industri. Kemudian beliau mendatangkan tim ahli dari Eropa, dan beberapa negara lainnya serta dibantu oleh penduduk setempat. Sehingga perkembangan Irak pada saat itu berkembang sangat pesat. Hal tersebut ditandai dengan kejayaannya dari sisi pemikiran, pendidikan, dan kesastraan, sehingga mampu membuat takjub Imam al-Alûsi. Setelah berakhirnya kepemimpinan Daud Pasha dengan sebuah pemberontakan dari pihak militer pada tahun 1247H.¹²⁵

Tampak pemerintahan Irak berpindah seiring dengan peristiwa pemberontakan pada pemerintahan sebelumnya kepada Ali Ridha Pasha. Pada awalnya kepemimpinan Ali Ridha Pasha terlihat kejam dan bengis, hal ini nampak pada saat ia membunuh beberapa keturunan Mamâlik dan memenjarakan semua orang yang mendukung pemerintahan Daud Pasha termasuk Imam al-Alûsi. Kebengisan tersebut diprakasai oleh keinginan kuatnya, yakni membangun peradaban baru di tanah Irak, dan khususnya Kota Baghdad.

Masa penahanan Imam al-Alûsi tidak berlangsung lama, karena hal tertentu. Lalu Ali Ridha Pasha mengundang beliau untuk datang ke istananya, sebab sang pemimpin tersebut ingin sekali mengenal pribadi Imam al-Alûsi. Begitu Ali Ridha Pasha telah mengenal pribadi beliau, justru ia sangat senang dan menawarkan jabatan kepada

penduduk Irak hingga wafatnya Said Pasha, maka tampak pemerintahan Irak dilanjutkan oleh Daud Pasha. Daud Pasha menggagas beberapa Industri untuk mengatasi suasana politik yang tidak baik. Mulai dari pembenahan infrastruktur hingga peralatan perang yang dikerjakan oleh tim-tim ahli, baik dari penduduk lokal, orang-orang Eropa dan beberapa negara lainnya. Pada masa kepemimpinannya, Irak telah mencapai masa kejayaan, baik dari sisi pemikiran, pendidikan, maupun kesastraan yang belum pernah terjadi pada masa-masa pemerintahan sebelumnya. Oleh karena itu wajar saja, jika hal ini membuat Imam al-Alûsi takjub pada periode kepemimpinannya. Namun masa kegemilangan itu tidak berlangsung lama, dan berakhir dengan tragis mulai dari bencana alam sampai pemberontakan pada tahun 1247H. Abdullah Rabî' Junaid, "*Manhaj as-Syeikh al-Alûsi fi Tafsirihî Rûh al-Ma'âni fi tafsir al-Qur'an al-'Adzhim wa as-Sab'i al-Matsâni*" Tesis pada Pasca Sarjana Universitas Islam, Gaza, 2011, h. 7.

¹²⁵ As-Syeikh Abd ar-Razaq al-Baythar, *Hilyat al-Basyar fi târîkh al-Qarn ats-Tsâlitsa 'Asyar* Bairut: Dar Shadir, 1993), cetakan ke-2, jilid ke-1, h. 597-606.

Imam al-Alûsi untuk menjadi khatib di salah satu masjid di kota Baghdad. Pada umur 30 tahun, beliau menjabat sebagai seorang khatib, dan Mufti Baghdad, hal ini disebabkan oleh pengakuan para ulama dan pemimpin terhadap kualitas keilmuan yang dimilikinya.

Sejak usia 20 tahun imam al-Alûsî memang memiliki cita-cita untuk menyusun sebuah kitab tafsir. Walau pun sudah memiliki banyak waktu, beliau merasa bahwa dirinya masih belum mampu untuk merealisasikan idenya tersebut. Hingga pada akhirnya imam al-Alûsî bermimpi bahwa dirinya diperintah untuk dapat melipat langit dan bumi dengan mengangkat satu tangan ke arah langit dan tangan lainnya ke arah mata air. Hal tersebut terjadi pada malam Jum'at di bulan Rajab tahun 1252 H. Beliau pun menyimpulkan mimpi tersebut bahwa dirinya telah diberi isyarat oleh Allah swt agar segera menulis sebuah kitab tafsir. Ketika umur 34 tahun, beliau mulai menulis kitab tafsir ini dan bertepatan pada tanggal 16 Sya'ban 1252 H. Peristiwa-peristiwa tersebut terjadi pada masa pemerintahan Sultan Mahmud Khan bin Abdul Hamid Khan di kota Makkah dan Madinah.¹²⁶

Lalu begitu selesai proses penulisan, Imam al-Alûsi menemui kebuntuan dalam menentukan nama kitab tafsir tersebut. Kemudian beliau berkunjung ke kediaman perdana menteri Ali Ridho Pasha untuk membicarakan perihal ini. Pada saat perbincangan berlangsung perdana menteri Ali Ridho Pasha secara tiba-tiba menamakan kitab tafsir ini dengan nama: *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr Al-Qur'an al-'Azîm wa al-Sab' al-Masânî*. Kemudian Imam al-Alûsi pun ikut menyepakati nama tersebut dan berdoa kepada Allah swt, semoga nama tersebut benar-benar memberkahi kitab

¹²⁶ Abu Tsana' Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi Al-Baghdadi, *Rûh Al-Ma'ânî fî Tafsîr Al-Qur'an Al-'Adzhimwa As-Sab'i Al-Masani*(Kairo: Maktabah at-Taufiqiyah), jilid ke-1, h. 12. Sultan Mahmud Khan bin Sulthan Abdul Hamid Khan telah lahir pada tahun 1199H. Tepat pada tanggal 4 jumadil awal tahun 1213H, Beliau resmi menjadi pemegang kekuasaan. Sultan Mahmud Khan menjabat kepala pemerintahan selama 22 tahun dan wafat pada tahun 1255H. As-Syeikh Abd ar-Razaq al-Baythar, *Hilyat al-Basyar fî târîkh al-Qarn ats-Tsâlitsa 'Asyar* Bairut: Dar Shadir,1993), cetakan ke-2, jilid ke-3, h. 1456-1461.

tafsir tersebut.¹²⁷ Namun masa pemerintahan Ali Ridha Pasha hanya berlangsung 11 tahun dan berakhir dengan wafatnya Ali Ridha Pasha pada tahun 1258H.¹²⁸

Kemudian setelah runtuhnya kepemimpinan Ali Ridha Pasha, pemerintahan Irak dilanjutkan oleh Muhammad Najib Pasha. Sosok Muhammad Najib Pasha dalam dunia kepemimpinan tidaklah baru, sebab dirinya pernah memimpin pemerintahan di kota Damaskus. Perangai buruk Muhammad Najib Pasha sangat tidak sukai oleh para penduduk dan terutama pada pandangan Imam al-Alûsi. Tidak sedikit dari jabatan Imam al-Alûsi yang dilepaskan karena ulah Muhammad Najib Pasha, baik itu dengan adu domba maupun membuat fitnah. Pada masa kepemimpinan Muhammad Najib Pasha terlihat jelas kesengsaraan Imam al-Alûsi dan para penduduk Irak. Namun disisi lain, Imam al-Alûsi mengambil hikmah dibalik peristiwa-peristiwa yang telah ia lalui. Justru beliau berbahagia dapat menulis kembali dan menyelesaikan dari beberapa karangannya, diantaranya adalah kitab tafsir *Rûh al-Ma'âni*. Hal ini berlangsung lama hingga pemerintahan Muhammad Najib Pasha benar-benar runtuh pada tahun 1265H. Beberapa tahun kemudian, Imam al-Alûsi pergi meninggalkan Baghdad untuk menuju ke tanah Istanbul pada tahun 1267H.¹²⁹

¹²⁷ Abu Tsana' Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi Al-Baghdadi, *Rûh Al-Ma'âni fi Tafsir Al-Qur'an Al-'Adzhimwa As-Sab'i Al-Matsani*(Kairo: Maktabah at-Taufiqiyah), jilid ke-1, h. 12.

¹²⁸ Muhammad Rajab Al-Bayyûmi, *an-Nahdhah al-Islâmiyyah fi sair 'alâmiha al-Mu'ashshirîn* (Bairut: Dar el-Qalam, 1995) jilid ke-2, h. 37.

¹²⁹ Istanbul merupakan ibukota Turki. Penduduk arab mengenal kota tersebut dengan 3 nama yaitu: *al-Qusthanthiniyyah*, *Islambûl*, dan *al-Asitânah*. *Al-Qusthanthiniyyah* adalah sebuah nama yang diberikan oleh sultan Muhammad kedua yang lebih masyhur dengan nama "*al-Fâtih*". Selanjutnya nama *Islambûl* mengalami perubahan menjadi *Istanbûl* yang dinisbahkan kepada penguasa Bizantium yang bernama: *Istanbûlis*. Ketika Imam al-Alûsi sampai di Istanbul, orang pertama yang ditemuinya adalah Syeikh Ahmad 'Ârif Hikmat yang berkebangsaan Turki dan berasal dari keturunan Rasulullah saw melalui jalur sayyidina al-Husein. Syeikh Ahmad 'Ârif Hikmat inilah yang telah banyak membantu Imam al-Alûsi selama di Istanbul. Hingga tafsir karya Imam al-Alûsi telah diberi penghargaan oleh sulthan Abdul Majid Khan pada masa itu dengan hadiah 25000 lera, tak lain karena usaha Syeikh Ahmad 'Ârif Hikmat mengenalkannya kepada pihak istana. Sebelum Imam al-Alûsi meninggalkan Istanbul, beliau memberikan 5000 lera kepada Syeikh Ahmad 'Ârif Hikmat sebagai ucapan terima kasih. Setelah 12 bulan lamanya Imam al-Alûsi menghabiskan waktunya untuk bersilaturahmi dengan para ulama dan ahli sastra di Istanbul, akhirnya beliau melakukan perjalanan pulang ke Baghdad. Dr. Muhammad Husein Ad-dzahabi, *Attafsir wal Mufasssirun*, (Cairo: Dar El-

Masa pemerintahan Turki Utsmani kedua memang terbilang tidaklah lama, namun dapat digambarkan bagaimana kondisi sosial yang terjadi di Baghdad pada saat itu. Pada masa tersebut, keberadaan para habaib atau kaum *asyraf* sangat membantu pertumbuhan perekonomian rakyat. Sebab sebagian besar wakaf yang berada di Baghdad pada masa itu merupakan hasil wakaf yang berasal dari para keturunan Rasulullah saw. Secara rutin para habaib seringkali memberikan bantuan kepada para penduduk, baik yang tidak mampu maupun yang sangat membutuhkan bantuan. Oleh sebab itu pemerintahan Turki Utsmani kedua tidaklah sekokoh seperti pemerintahan sebelumnya. Selama pemerintahan ini sisa umur Imam al-Alûsi sepenuhnya dihabiskan untuk dunia pendidikan, hingga beliau menghembuskan nafas terakhir pada tahun 1270H. Dengan demikian ada sekitar 13 tahun beliau merasakan hidup di bawah pemerintahan Turki Utsmani kedua. Kekuasaan Turki Utsmani kedua ini harus tumbang ditangan kerajaan Inggris tepat pada tahun 1334H.¹³⁰

B. Metodologi Tafsir Rûh al-Ma'âni

Ditinjau dari segi etimologi kata metode berasal dari bahasa Yunani *methodos* yang memiliki arti cara atau jalan. Metode dalam bahasa Arab disebut dengan istilah *manhaj* dan *t}ariqah*. Jika dikaitkan dengan tafsir, maka yang dimaksud dengan *manhaj* tafsir atau metode tafsir adalah kerangka atau kaidah yang digunakan untuk menafsirkan al-Qur'an yang dengan kaidah tersebut dapat meminimalisir kesalahan dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an.¹³¹

Dalam perkembangan ilmu tafsir para pakar berbeda pendapat dalam memetakan metode tafsir al-Qur'an. Menurut Subhi as-Shalih metode tafsir pada era klasik dibagi

Hadits, 2005), jilid pertama, h. 302-303. Muhammad Rajab Al-Bayyûmi, *an-Nahdhah al-Islâmiyyah fi sair 'alâmiha al-Mu'ashshirîn* (Bairut: Dar el-Qalam, 1995) jilid ke-2, h. 40.

¹³⁰ Nukhbah min al-Bâhithin al-Iraqiyyin, *Hadhârah al-Irâq*, (Baghdad: Dar El-Huriyyah, 1985), jilid ke-10, h.124-125.

¹³¹ Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'a>n*, (Yogyakarta :Pustaka Pelajar Offset, 1998), 2.

menjadi dua macam yakni *bi al-ma'tsûr* dan *bi al-ra'y*.¹³² Sementara Quraish Shihab membagi metode penafsiran dalam empat macam yakni, *tah}lily*, *ijmâly*, *muqârin* dan *mawdhû'i*. Namun Quraish Shihab juga mengakui bahwa metode tafsir yang dikembangkan selama ini masing-masing memiliki keistimewaan dan kelemahannya masing-masing.¹³³ Sedang Nasharudin Baidan melakukan distingsi antara bentuk dan metod tafsir. Tafsir *bi al-Ma'tsur* dan *bi al-Ra'y* dalam perspektif Nasarudin Baidan merupakan bentuk dari kitab tafsir. Adapun metode tafsir menurut beliau meliputi *tahlîli*, *mawdhu'i*, *muqarin* dan *ijmâli*.

Bentuk tafsir riwayat menurut Nasarudin Baidan hanya dapat menggunakan dua metode saja, *ijmali* dan *tahlili*. Sementara karya tafsir yang berbentuk pemikiran (*ra'yi*) ia dapat menggunakan empat metode *tahlili*, *mawdhu'i*, *muqarin* maupun *ijmali*. Dengan demikian bentuk *tafsir bi al-ra'yi* lebih leluasa menggunakan metode manapun yang dikehendaki oleh penulis tafsir. Dari sekian pendapat yang berupaya memaparkan dan melakukan pemetaan metode tafsir, penulis cenderung kepada pendapat Nasarudin Baidan. Sebab secara konseptual lebih mudah dan lebih jelas dalam memetakan dibandingkan dengan Subhi as-Shalih dan Quraish Shihab.

Dengan mengacu pemetaan metode tafsir Nasarudin Baidan, maka penulisan yang diterapkan oleh Imam al-Alûsi pada Tafsir *Rûh al-Ma'âni* menggunakan metode *Tafsir Tahlili*.¹³⁴ Metode ini selalu berupaya menjelaskan kandungan ayat-ayat al-Qur'an dengan cara mengungkap segala aspek yang terdapat didalamnya, serta meruntunkan penafsiran sesuai dengan susunan ayat dan surat yang ada pada mushaf *Rasm 'Utsmâni*.

¹³²M. Ridlwan Nasir, *Memahami al-Qur'a>n Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin*, (Surabaya: cv. Indra Media, 2003), 14.

¹³³M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, (Tangerang: Lentera Hati, 2013), h. 377.

¹³⁴Dr.Muhammad Husein Ad-dzahabi, *Attafsiir wal Mufassiruun* (Cairo: Dar elHadits, 2005), jilid ke-1, h. 308. As-Sayyid Muhammad Ali Iyyaazi, *al-Mufasirun Hayatihim wa Munhajihim* (Tehran: Wizarat al-Tsaqafah wa Irsyad al-Islami, 1386H), Jilid ke-2, h. 821.

Bentuk penulisan dalam Tafsir Rûh al-Ma'âni adalah bentuk penulisan tafsir *bi al-Ra'yi*. Hal ini terlihat jelas, ketika Imam Al-Alûsi hendak menafsirkan ayat-ayat Al-Quran dengan ijtihadnya, bermula dari aspek bahasa Arab serta mengupas aspek sufistik yang ada dan beberapa aspek lainnya. Hal tersebut dapat dilihat pada beberapa contoh penafsiran ayat dengan berbagai macam aspek, seperti berikut;

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (1)

Pembahasan ketiga; huruf “ba” disini bisa saja berfaedah *al-Isti'annah* (yakni meminta pertolongan), *al-Mushahabah* (yakni bersama), *al-Ishlaq* (yakni bertemu secara nyata maupun sebaliknya), *al-Isti'la'* (bermakna atas), *al-Zaidah* (yakni hanya tambahan), dan *al-Qasamiyah* (bermakna sumpah). Tidak ditemukan faedah yang tepat dari empat deretan akhir di atas, justru pada deretan awal dapat kita temui faedah yang tepat. Dalam hal ini imam al-Alûsi memilih pendapat imam Baidhawi yang menganggap bahwa huruf “ba” yang terdapat pada basmalah berfaedah *al-Isti'annah* (yakni meminta pertolongan).¹³⁵

Sementara ditinjau dari segi corak tafsir al-Alusi memiliki corak yang beragam, hal ini merupakan implikasi logis dari *backgroud* keilmuan al-Alusi yang beragam pula. Corak tafsir yang dimiliki tafsir *Rûh al-Ma'âni* beragam diantaranya corak penafsiran dengan aspek bahasa, fiqh dan sufistik, karena Imam al-Alûsi menitik beratkan pada semua penafsiran ayat ke aspek bahasa dan sufistik, khususnya terkait tentang masalah balaghah dan unsur sufistik. Beliau juga dikenal sebagai ulama yang adil dalam memberikan keterangan fiqh, walau pun beliau bermadzhab Syafi'i, namun beliau tidak terlalu fanatik madzhab. Bahkan terkadang beliau justru mengikuti

¹³⁵ Abu Tsana' Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi Al-Baghdadi, *Rûh Al-Ma'âni fi Tafsir Al-Qur'an Al-'Adhimwa As-Sab'i Al-Matsani* (Kairo: Maktabah at-Taufiqiyah), jilid ke-1, h. 90-91.

pendapat imam abu Hanifah. Sikap bijak beliau juga terlihat disaat memaparkan permasalahan Qirâ'ât dan israiliyat.¹³⁶

a) Corak aspek Fiqih

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (1)

Pembahasan kedua: terkait dengan permasalahan basmalah pada al-Qur'an, para ulama memiliki 10 pendapat yang berbeda, yakni; *Pertama*, sebagian ulama berpendapat bahwa basmalah bukan salah satu ayat dari seluruh surat al-Qur'an. *Kedua*, sebagian ulama mengatakan bahwa basmalah merupakan salah satu ayat dari semua surat al-Qur'an, selain surat bara'ah. *Ketiga*, sebagian ulama mengatakan bahwa basmalah merupakan salah satu ayat dari surat al-Fatihah, dan bukan dari selainnya. *Keempat*, basmalah merupakan ayat dari surat al-Fatihah saja. *Kelima*, basmalah merupakan ayat tunggal yang mampu menerangkan semua awal surat al-Qur'an secara baik serta digunakan untuk membatasi antara satu surat dengan surat lainnya. *Keenam*, boleh hukumnya, jika basmalah dijadikan sebagai ayat dari surat al-Fatihah maupun bukan, karena turunnya secara berulang kali dengan dua sifat tersebut. *Ketujuh*, basmalah merupakan salah satu ayat dari semua surat. *Kedelapan*, basmalah merupakan salah satu ayat dari surat al-Fatihah dan semua surat lainnya. *Kesembilan*, basmalah bukanlah salah satu ayat dari surat al-Fatihah dan semua surat lainnya. *Kesepuluh*, basmalah merupakan ayat tunggal dan istimewa, karena ia diturunkan secara berulang-ulang. Sahabat Ibnu Abbas, Ibnu Mubarak, penduduk Makkah seperti Ibnu Katsir, penduduk Kuffah seperti Imam 'Ashim, al-Kasai, sebagian besar ulama' madzhab Syafi'i, dan kaum Syiah Imamiyah memilih pendapat kedua. Pendapat ketiga diikuti oleh sebagian ulama' madzhab Syafi'i, sedangkan

¹³⁶ Ali Akbar, "Kajian terhadap Tafsir Ruh al-Ma'ani karya al-Alusi", Jurnal Ushuluddin Vol. XIX, No. 1, Januari 2013, h. 55-56.

pendapat kelima dipilih oleh penduduk Madinah seperti Imam Malik, penduduk Syam seperti Imam al-Awza'i, penduduk Bashrah seperti Imam Abu Amru, Ya'qub, dan masyhur bahwa ini adalah pendapat madzhabku.¹³⁷

b) Corak Bahasa

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (1)

Pembahasan ketiga; huruf “ba” disini bisa saja berfaedah *al-Isti'annah* (yakni meminta pertolongan), *al-Mushahabah* (yakni bersama), *al-Ishlaq* (yakni bertemu secara nyata maupun sebaliknya), *al-Isti'la'* (bermakna atas), *al-Zaidah* (yakni hanya tambahan), dan *al-Qasamiyah* (bermakna sumpah). Tidak ditemukan faedah yang tepat dari empat deretan akhir di atas, justru pada deretan awal dapat kita temui faedah yang tepat. Dalam hal ini imam al-Alûsi memilih pendapat imam Baidhawi yang menganggap bahwa huruf “ba” yang terdapat pada basmalah berfaedah *al-Isti'annah* (yakni meminta pertolongan).¹³⁸

c) Corak/ittijah Sufistik

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (2)

Allah swt telah memberikan isyarat kepada kita dengan lafadz “رَبِّ الْعَالَمِينَ” agar senantiasa menuju ke hadirat *Rububiyyah* (unsur ketuhanan), hal ini dikaitkan dengan maqam *al-'Arifin* (derajat orang-orang yang telah mengenal keagungan Allah swt).¹³⁹

¹³⁷ Abu Tsana' Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Rûh Al-Ma'ânî fî Tafsir Al-Qur'an Al-'Adzhimwa As-Sab'i Al-Matsani* (Kairo: Maktabah at-Taufiqiyah), jilid ke-1, h. 74.

¹³⁸ Abu Tsana' Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi Al-Baghdadi, *op. cit.*, h. 90-91.

¹³⁹ Abu Tsana' Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi Al-Baghdadi, *op. cit.*, h. 136.

C. Pendapat Ulama tentang Tafsir Rûh al-Ma'ân

Berkaitan dengan Karakteristik yang dimiliki Tafsir Rûh al-Ma'âni, Syeikh Abdul Adzhim Az-Zarqani (w. 1367H/1948M) telah mengungkapkan karakteristik tafsir tersebut dalam kitabnya *Manahil Al-Irfanfi Ulumil Qur'an*, diantaranya:

A. Tafsir Rûh al-Ma'âni tersusun dengan rapih, selain itu dilengkapi dengan riwayat-riwayat hadits, dan pendapat-pendapat ulama, baik yang terdahulu maupun abad terakhir.

B. Tafsir ini mudah untuk difahami lewat gaya bahasa yang dimiliki, serta dilengkapi dengan frase-frase atau ungkapan-ungkapan yang mudah dimengerti dalam menjelaskan makna yang tersirat.

C. Tafsir ini menitik beratkan penjelasan makna ayat dengan dua pendekatan, yakni; pendekatan aspek bahasa dan sufistik. Meski dengan kedua pendekatan tersebut, imam al-Alûsi tidak menafikan aspek-aspek lain yang ada.¹⁴⁰

Dr. Muhammad bin Muhammad Abu Syahibah telah mengatakan; bahwa Tafsir Rûh al-Ma'âni ini merupakan kitab tafsir yang selamat dari kisah-kisah Israiliyyat, selain itu juga tidak ada satu pun ulama tafsir sepeninggal imam Ibnu Katsir yang mampu meminimalisir riwayat-riwayat Israiliyyat dalam penafsiran ayat dengan membuat kritik-kritik Ilmiah sebagai media bantahannya.¹⁴¹

Menurut Dr. Muhammad Husein al-Dzahabi, tafsir *Rûh al-Ma'âni* merupakan kitab tafsir yang menggabungkan antara metode *riwâyah* dan *dirâyah*, serta dilengkapi dengan pendapat para ulama terdahulu dan abad terakhir. Tafsir *Rûh al-Ma'âni* adalah bentuk ringkasan dari berbagai kitab tafsir terdahulu, diantaranya; tafsir Ibnu 'Athiyah, tafsir Abi Hayan, tafsir al-Kasyaf, tafsir Abi al-Su'ud, tafsir al-

¹⁴⁰ Syeikh Muhammad Abdul Adzhim Al-Zarqani, *Manahil Al-Irfanfi Ulumil Qur'an*(Kairo:Dar el-Hadits), jilid ke-2, h. 72.

¹⁴¹ Abu Syahibah, Syeikh Dr.Muhammad bin Muhammad, *Al-Israiliyyat wal Maudhu'aat fi Kutubi Tafsir*(Cairo: Maktabah AsSunnah, 2006), Cet. Kedua, h. 143.

Baidhawi, tafsir al-Fakhr al-Razi dan kitab-kitab tafsir lainnya. Dengan demikian, jika beliau mengambil pendapat dari tafsir imam Abi al-Su'ud, maka beliau akan menulis kalimat “قال شيخ الإسلام”, lalu jika pendapatnya terambil dari tafsir al-Baidhawi, maka beliau akan menulis kalimat “قال القاضي”, dan seterusnya jika pendapatnya menukil dari tafsir al-Fakhr al-Razi, maka beliau akan menulis kalimat “قال الإمام”. Diantara karakteristik tafsir ini adalah ketika imam al-Alûsi ingin membahas sebuah permasalahan, maka ia akan mengumpulkan semua pendapat para ulama terdahulu dan abad terakhir. Lalu dilanjutkan dengan pendapat beliau yang terkesan adil dan tidak terlalu fanatik dengan madzhabnya.¹⁴²

Corak tafsir yang dimiliki tafsir *Rûh al-Ma'âni* adalah corak penafsiran dengan aspek bahasa, dan sufistik, karena Imam al-Alûsi menitik beratkan pada semua penafsiran ayat ke aspek bahasa dan sufistik, khususnya terkait tentang masalah balaghah dan unsur sufistik. Beliau juga dikenal sebagai ulama yang adil dalam memberikan keterangan fiqih, walau pun beliau bermadzhab Syafi'i, namun beliau tidak terlalu fanatik madzhab. Bahkan terkadang beliau justru mengikuti pendapat imam Abu Hanifah. Sikap bijak beliau juga terlihat disaat memaparkan permasalahan Qirâ'ât dan israiliyat.¹⁴³

D. Surah ar-Rahman dalam Tafsir Rûh al-Ma'âni

1. Sistematisasi Penafsiran surah al-Rahman dalam Ruh al-Ma'âni

Sebelum Imam al-Alûsi masuk ke dalam penafsiran ayat dari sebuah surah, maka terlebih dahulu beliau akan memaparkan beberapa mukadimah yang berkenaan dengan surat tersebut. Oleh sebab itu kitab Tafsir Rûh al-Ma'âni ini tergolong sebagai salah satu kitab tafsir sistematis yang ada pada zaman tersebut.

¹⁴² Syeikh Dr. Muhammad Husein Ad-dzahabi, *Attafsir wal Mufasssirun*, (Cairo: Dar El-Hadits, 2005), jilid pertama, h. 303.

¹⁴³ Ali Akbar, “Kajian terhadap Tafsir Ruh al-Ma'âni karya al-Alusi”, *Jurnal Ushuluddin* Vol. XIX, No. 1, Januari 2013, h. 55-56.

Pada awal mukadimah surah ar-Rahman, Imam al-Alûsi mengutip hadist yang telah dikeluarkan oleh imam al-Baihaqi. Hadits tersebut merupakan jenis hadits *marfû'* yang terambil dari sahabat Ali ra. sebagai berikut:

عَنْ عَلِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "لِكُلِّ شَيْءٍ عَرُوسٌ، وَعَرُوسُ الْقُرْآنِ الرَّحْمَنُ". أَخْرَجَهُ الْبَيْهَقِيُّ

“Dari sahabat Ali ra., ia berkata: saya mendengar Rasulullah saw telah bersabda; setiap makhluk (pasti) memiliki pasangan pengantin, dan pengantinnnya al-Qur’an ialah surah ar-Rahman”. (HR. Imam Baihaqi)¹⁴⁴

Dari hadits diatas telah menyatakan bahwa ‘*Arûs al-Qur’an*’ merupakan nama lain dari surah ar-Rahman.¹⁴⁵

Jumhur ulama menetapkan bahwa surah ar-Rahman merupakan salah satu surat yang diturunkan di Makkah(*min suwar al-Makkiyyah*). Surah ini diturunkan setelah surah ar-Ra’d. Hal ini berdasarkan beberapa dalil berikut:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ قَالَ: أُنْزِلَ بِمَكَّةَ سُورَةُ الرَّحْمَنِ. أَخْرَجَهُ ابْنُ مَرْدَوَيْهِ
عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: نَزَلَتْ سُورَةُ الرَّحْمَنِ بِمَكَّةَ. أَخْرَجَهُ ابْنُ مَرْدَوَيْهِ

Namun ada sebagian ulama yang berpendapat bahwa surah ar-Rahman adalah bagian dari surat yang diturunkan di Madinah(*min suwar al-Madaniyyah*). Pendapat ini diperkuat dengan dalil berikut:

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: نَزَلَتْ سُورَةُ الرَّحْمَنِ بِالْمَدِينَةِ. أَخْرَجَهُ ابْنُ الصُّرَيْبِ وَأَبْنُ مَرْدَوَيْهِ، وَالْبَيْهَقِيُّ

¹⁴⁴ Ahmad bin al-Husein al-Khurasani Abu Bakr Al-Baihaqi, *Syubul Iman* (Riyadh: Maktabah ar-Rasyd, 2003), cetakan pertama, jilid ke-4, h. 116. Al-Hafidz Jalaluddin Abd al-rahman As-Suyuthi, *Al-itqân fi Ulumil Qur’an*,(Kairo: Dar el-Hadits,2004), jilid ke-4, h. 399.

¹⁴⁵ Abu Tsana’ Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi Al-Baghdadi, *Rûh Al-Ma’âni fi Tafsir Al-Qur’an Al-‘Adzhimwa As-Sab’i Al-Matsani*,(Kairo; MaktabahAt-Taufiqiyyah, 2008), jilid ke-13, h. 413. Al-Hafidz Jalaluddin Abd al-rahman As-Suyuthi, *Al-itqân fi Ulumil Qur’an*,(Kairo: Dar el-Hadits,2004), jilid ke-4, h. 399.

Tidak sedikit dari para ulama yang memilih pendapat pertama, sedangkan pendapat yang kedua dapat dibilang sedikit. Oleh karena itu pendapat pertama lebih banyak dipilih sesuai dengan kekuatan dalil yang dimiliki.

Para ulama berbeda pendapat dalam menentukan jumlah ayat pada surat ar-Rahman, diantaranya sebagai berikut:

- a) Sebagian besar ulama berpendapat bahwa surat ini memiliki 78 ayat, pendapat ini diikuti oleh para ulama Kuffah dan Syam.
- b) Sebagian ulama berpendapat bahwa bilangan ayatnya mencapai 77 ayat, pendapat ini diikuti oleh beberapa ulama Makkah dan Madinah.
- c) Sebagian ulama berpendapat bahwa jumlah ayat surat ar-Rahman ada 76 ayat, pendapat ini diikuti oleh beberapa ulama Bashrah.¹⁴⁶

2. Keutamaan dan keistimewaan surah

Berikut ini adalah beberapa contoh keindahan *balâghah* (بلاغة) yang dimiliki surah al-Rahman:

- a) Pengulangan atau *Takrîr* (تَكْرِيرٌ) ayat “فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ”

Para mufasir berpendapat: “bahwa temuan tentang pengulangan ayat tersebut ada sebanyak 31 kali pada surah al-Rahman”.¹⁴⁷

Dr. al-Sayyid Isma’îl telah mengungkapkan hal ini dengan secara terperinci, sebagai berikut: “*Pertama*, 8 kali pengulangan pada beberapa ayat yang menjelaskan tentang semua kebesaran yang diciptakan Allah swt. *Kedua*, 7 kali pengulangan pada beberapa ayat yang menerangkan tentang neraka dan segala penderitaan yang ada didalamnya. *Ketiga*, 8 kali pengulangan pada beberapa ayat yang memaparkan

¹⁴⁶ Abu Tsana’ Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi Al-Baghdadi, *Rûh Al-Ma’âni fi Tafsir Al-Qur’an Al-‘Adzhimwa As-Sab’i Al-Matsani*, (Kairo; Maktabah At-Taufiqiyah, 2008), jilid ke-13, h. 413.

¹⁴⁷ Abu al-Tsana’ Syihabuddin al-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *op.cit.*, h. 414. Muhammad Sayyid Thanthawi, *Tafsir Al-Wasîth Li Al-Qur’an Al-Karim*, (Kairo: Dar el-Sa’adah, 2007) jilid ke-14, h. 127.

tentang dua surga yang khusus disiapkan bagi kaum manusia dan jin yang beriman dan bertaqwa kepada-Nya. dan yang terakhir, 8 kali pengulangan pada beberapa ayat terakhir yang menjelaskan tentang dua surga lainnya bagi kaum manusia dan jin yang beriman namun kurang bertaqwa kepada-Nya”.¹⁴⁸

Dengan demikian pengulangan tersebut bukan hanya sekedar pengulangan, melainkan sebagai penjelas serta penguat bahwa tidak satu pun makhluk ciptaan Allah swt., yang mampu menolak dan mendustakan atas semua karunia-Nya.

b) Penghapusan atau kaidah *Hazf* (حذف) pada ayat “عَلَّمَ الْقُرْآنَ”

Kaidah *Hazf* (حذف) atau penghapusan pada ayat tersebut adalah menghapus *maf'ûl* (مفعول) pertama dan diperkirakan berbentuk عَلَيْهِ atau نَبِيِّهِ.¹⁴⁹

c) Kaidah *Tawhîm* (تَوْهِيم) atau penggambaran pada 2 ayat berikut:

الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ (5) وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ (6)

“Matahari dan bulan (beredar) menurut perhitungan. Dan tumbuh-tumbuhan dan pohon-pohonan kedua-duanya tunduk kepada Nya.”¹⁵⁰

3. Aspek *Qirâ'ât* yang terdapat pada surah ar-Rahman

Imam al-Alûsi memang secara sengaja tidak membatasi dengan mencantumkan satu jenis *qirâ'ât* saja. Oleh sebab itu, ada dua jenis *qirâ'ât* yang beliau masukan dalam tafsirnya, yakni:

a) *Qirâ'ât al-Mutawâtirah*

Jenis *qirâ'ât* ini merupakan *qirâ'ât* yang banyak diriwayatkan oleh beberapa orang.¹⁵¹ Jumlah perawi yang tidak sedikit dapat menghindari kemungkinan

¹⁴⁸ al-Sayyid Isma'il 'Ali Sulaiman, *Shafwah Al-Bayân Fi Mutasyâbihi Al-Nadzmi Fi Al-Qur'an*, (Kairo: Mathba'ah Ibad al-Rahman, 2014) jilid ke-2, h. 62.

¹⁴⁹ Muhyiddin Al-Darwisy, *I'râb Al-Qur'an Wa Bayânuhu*, (Bairut: Dar Ibn Katsir, 1999) jilid ke-7, h. 370. Muhammad Sayyid Thanthawi, *Tafsir Al-Wasîth Li Al-Qur'an Al-Karim*, (Kairo: Dar el-Sa'adah, 2007) jilid ke-14, h. 128.

¹⁵⁰ Abu al-Tsana' Syihabuddin al-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Tafsir Rûh Al-Ma'âni*, (Kairo: Maktabah el-Taufiqiyah, 2008) jilid ke-13, h. 418. Al-Darwisy, Muhyiddin, *I'râb Al-Qur'an Wa Bayânuhu*, (Bairut: Dar Ibn Katsir, 1999) jilid ke-7, h. 370.

terjadinya kesepakatan diantara mereka untuk berbuat kebohongan. Jenis *qirâ'ât* ini ditengarai sebagai *qirâ'ât* yang telah disepakati jalan perawiannya. Contoh *qirâ'ât* ini ialah; semua *qirâ'ât* yang telah disepakati jalur periwayatannya dari para imam *qirâ'ât* Sab'ah.¹⁵² Seperti dalam ayat berikut:

وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ (7)

“Dan Allah telah meninggikan langit dan Dia yang meletakkan neraca (keadilan).”

Dalam kalimat “وَالسَّمَاءَ” menurut sebagian besar *qurrâ'* seperti: imam 'Ashim dan Nafi' huruf hamzah pada kalimat tersebut harus dibaca fathah sebab menjadi *maf'ûl bih*.

b) *Qirâ'ât al-ahâdiyyah*

Qirâ'ât al-ahâdiyyah adalah *qirâ'ât* yang memiliki sanad bersih dari kecacatan, namun *qirâ'ât* ini menyalahi kaedah Mushaf rasm Utsmani dan kaedah Bahasa Arab. Hukum membaca al-Qur'an dengan *Qirâ'ât al-ahâdiyyah*; *qirâ'ât* ini tidak boleh dibaca, baik ketika sholat maupun di luar sholat dan bukan bagian dari al-Qur'an.¹⁵³ Contohnya sebagai berikut:

يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ إِنَّ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ (33)

¹⁵¹ Al-Suyuti, Imam Jalaluddin Abdurrahman, *Al-Itqan fi Ulumil Al-Qur'an* (Kairo: Dar El-Hadist, 2004) jilid ke-1, h. 234. Secara bahasa, mutawatir adalah bentuk *isim fa'il* dari akar kata *tawatara* yang bermakna: mengikuti. Sedangkan secara istilah mutawatir merupakan suatu khabar yang di riwayatkan oleh banyak orang. Jumlah yang banyak dapat menimalisir dari khabar yang bernilai dusta. Dr. Mahmud Al-Thahan, *Taisir musthalah hal hadist*, (Riyadh : Makhtabah Al-Ma'arif, 2004) H. 17.

¹⁵² Muhammad Hidayat Noor, “*Ilmu Qirâ'ât Al-Qur'an*”, Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis Vol. 3, No.1 Juli 2002, h. 7.

¹⁵³ Sya'ban Muhammad Ismail, *al-Qirâ'ât ahkamuha wa mashdaruha*, (Makkah: Rabithah al-Alam al-Islami, 1402H), h.113. Ibnu al-Jazari, *Munjidi al-Muqri'in*(Kairo: Maktabah al-Azhar), h. 91. as- Jalâluddin Abdurrahman Suyûthi, *al-Itqân fi ulûmil qur'an*(Kairo: Dar el-Hadits, 2004), jilid ke-1, h. 235. *Ibid*.

Kalimat “اسْتَطَعْتُمْ” dalam ayat diatas menurut bacaan Zaid bin ‘Ali dibaca menjadi “اسْتَطَعْتُمْ” sebab keberadaan *dhammir* tersebut kembali kepada sekelompok jin dan manusia secara langsung.¹⁵⁴

4. Kombinasi antara corak Tafsir *lughawi* dan *sufi*

Corak Tafsir *lughawi* dan *sufi* dapat saja dipadukan dalam menafsirkan ayat seperti yang telah diterapkan oleh imam al-Alûsi dalam karyanya kitab tafsir *Rûh al-Ma’âni*. Imam al-Alûsi mencoba menafsirkan ayat dengan menggunakan 2 metode nalar arab sebagai alat pendekatan, yakni: *Bayâni* dan *Irfâni*.¹⁵⁵ Hal tersebut dapat dilihat dari contoh-contoh berikut ini:

الرَّحْمَنُ (1) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (2)

“(Tuhan) Yang Maha Pemurah, (dan Dialah) yang telah mengajarkan al-Quran.”

Pada penafsiran kalimat “عَلَّمَ” imam Ibnu Katsir telah mengutip 2 pendapat terkait hal ini. Pendapat pertama berasal dari al-Hasan yang menyatakan: “bahwa maksud dari kalimat tersebut ialah mengajarkan al-Qur’an dengan proses pengucapan”. Sedangkan pendapat ad-Dahâk mengatakan bahwa kalimat itu berarti baik dan buruk.

Menurut imam Ibnu Katsir, pendapat al-Hasan jauh lebih kuat dari pada pendapat ad-Dahâk. Hal ini dikarenakan rangkaian dalam pengajaran al-Qur’an yang telah diterapkan oleh Allah swt tak lain berupa tata cara membaca, yakni dengan mempermudah pengucapan kalimat dan huruf.¹⁵⁶

Imam az-Zamakhshari berpendapat bahwa ayat ini menjelaskan seberapa besar nikmat agama yang telah Allah swt berikan kepada umat manusia. Nikmat yang

¹⁵⁴ Abu Tsana’ Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Rûh Al-Ma’âni fi Tafsir Al-Qur’an Al-‘Adzhimwa As-Sab’i Al-Matsani*, (Kairo; MaktabahAt-Taufiqiyyah, 2008), jilid ke-13, h. 435.

¹⁵⁵ Metode *bayâni* merupakan sebuah metode yang menggunakan teks suci, ijma’ dan ijtihad sebagai sumber utama dalam membangun keyakinan. Sedangkan metode *irfâni* adalah metode yang memanfaatkan *kasyf* sebagai sumber pokok untuk memperoleh pengetahuan serta dapat menyatu dengan Tuhan.

¹⁵⁶ Ibnu Katsir ad-Dimasyqi, *Tafsir al-Qur’an al-‘Adzhim* (Bairut: Dar al-Kutub, 1419H), Jilid ke-7, h. 452. Ahmad Muhammad Syakir, *Mukhtashar Tafsir al-Qur’an al-‘Adzhim* (Mesir: Dar al-Wafa’, 2008), Jilid ke-3, h. 368.

berupa al-Qur'an, baik dengan diturunkannya al-Qur'an maupun pengajarannya. Hal ini disebabkan oleh keberadaan al-Qur'an sebagai wahyu teragung yang telah menjadi dasar peraturan serta memiliki derajat tertinggi di atas segalanya.¹⁵⁷

Selanjutnya imam al-Alusi menyatakan bahwa keberadaan kalimat “الْقُرْآنُ” sebagai *maf'ûl at-Tsâni* dan hilangnya *maf'ûl al-Awal* telah menunjukkan arti sebenarnya, yakni: dialah dzat yang telah mengajarkan al-Qur'an kepada manusia. Hal ini memiliki faedah tersendiri yaitu kenikmatan yang tidak bisa terukur dengan apa pun dan keberadaannya hanya dapat ditemui pada rangkaian pengajaran al-Qur'an.

Pengajaran tersebut tidaklah pernah sempurna, jika tanpa dibarengi dengan silsilah yang berasal dari Rasulullah saw. Rasulullah saw mendapat pengajaran dari malaikat Jibril, sedangkan malaikat Jibril mendapatkan pengajaran dari Allah swt, sehingga dengan demikian al-Qur'an secara mutlak merupakan wujud dari firman Allah swt.¹⁵⁸

Pada sisi sufistik Imam al-Alûsi telah menambahkan dari tafsiran ayat di atas bahwa sesuatu yang telah dititipkan oleh Allah swt pada setiap ruh merupakan bagian dari beberapa ilmu yang memiliki ketetapan dan bersifat global. Hal tersebut akan terlihat pada saat Allah swt menampakan kasih sayangnya terhadap setiap jiwa.¹⁵⁹

خَلَقَ الْإِنْسَانَ (3) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ (4)

“Dia yang telah menciptakan manusia, (serta dia juga) yang telah mengajarkannya pandai berbicara.”

¹⁵⁷ Abu al-Qasim Jarullah Mahmud bin Umar az-Zamakhshyari, *al-Kasyâf 'an Haqâiq at-Tanzîl wa 'Uyûni al-Aqâwîl fi wujûh at-Ta'wil* (Mesir: Maktabah Mesir, 2000), jilid ke-4, h. 317.

¹⁵⁸ Abu Tsana' Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi Al-Baghdadi, *Rûh Al-Ma'âni fi Tafsir Al-Qur'an Al-'Adzhimwa As-Sab'i Al-Matsani*, (Kairo; MaktabahAt-Taufiqiyyah, 2008), jilid ke-13, h. 415.

¹⁵⁹ Abu Tsana' Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi Al-Baghdadi, *Rûh Al-Ma'âni fi Tafsir Al-Qur'an Al-'Adzhimwa As-Sab'i Al-Matsani*, (Kairo; MaktabahAt-Taufiqiyyah, 2008), jilid ke-13, h. 457.

Imam Fakhru ar-Razi telah menjelaskan bahwa secara tertib Allah swt telah mendahulukan ayat “عَلَّمَ الْقُرْآنَ” sebelum ayat selanjutnya. Menurut Imam Fakhru ar-Razi objek yang terbuang dari kalimat “عَلَّمَ” disini tak lain adalah malaikat, hal ini sesuai dengan firman Allah swt:

إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ (77) فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ (78) لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ (79) تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (80)

“*Sesungguhnya Al-Quran (ini adalah) bacaan yang sangat mulia, pada kitab yang terpelihara (Lauhul Mahfuzh), tidak ada yang menyentuhnya kecuali hamba-hamba yang disucikan, (dan) diturunkan dari tuhan seluruh alam.*” (Qs. Al-Waqi’ah: 77-80)

Ayat-ayat diatas telah mengisyaratkan bahwa peristiwa penurunan al-Qur’an terjadi setelah proses pengajarannya. Hal ini juga telah memberikan informasi kepada kita bahwa Allah swt mengawali paparnya dengan sesuatu yang bersifat tinggi, dan diakhiri dengan sesuatu yang bersifat bawah.

Perlu diketahui bahwa setiap sesuatu yang tinggi pasti akan bertemu dengan sesuatu yang berada di bawah. Dengan demikian al-Qur’an diajarkan terlebih dahulu kepada malaikat jauh sebelum manusia diciptakan.¹⁶⁰

Selanjutnya Imam al-Alûsi mengutip pendapat Imam Ibnu Barjan yang mengatakan bahwa jumlah kalimat “خَلَقَ الْإِنْسَانَ” telah memberikan petunjuk akan pentingnya pelajar dalam proses keberlangsungan pendidikan. Kemudian pada jumlah kalimat “عَلَّمَهُ الْبَيَانَ” ini memaparkan tentang bagaimana proses pendidikan ini dapat berlangsung bagi manusia. Alasan tepat yang mendasari hal ini ialah kemampuan khusus yang dimiliki oleh umat manusia, mulai dari kemampuan mereka dalam

¹⁶⁰ Abu Abdillah Fakhru ar-Razi Muhammad bin Umar (Bairut: Dar Ihya at-Turast, 1420H), jilid ke-29, h. 337. Abu Abdillah Fakhru ar-Razi Muhammad bin Umar (Bairut: Dar al-Fikr, 1981), jilid ke-29, h. 85-86.

memahamkan pada dirinya masing-masing, dan hingga kecakapan mereka dalam membagikan informasi yang telah mereka terima kepada orang lain.¹⁶¹

Sedangkan pada segi sufistik Imam al-Alûsi menuturkan bahwa kalimat “الْإِنْسَانَ” ini ditafsiri sebagai makhluk yang paling sempurna secara keseluruhan. Hal tersebut disesuaikan dengan kalimat selanjutnya, yakni; “الْبَيَانَ” yang didefenisikan sebagai bentuk rincian dari ilmu-ilmu yang masih bersifat umum, hal itu sesuai dengan firman Allah swt berikut;

إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ (17) فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ (18)

“*Sesungguhnya Kamilah yang mengumpulkannya (di dadamu) dan (membuatmu pandai) membacanya. Apabila Kami telah selesai membacaknya, maka ikutilah bacaannya itu.*” (Qs. al-Qiyamah: 17-18)¹⁶²

Selanjutnya pada penafsiran ayat ke 5 dari surah ar-Rahman:

الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ (5)

“*Matahari dan bulan (beredar) menurut perhitungan.*”

Imam Ibnu katsir telah menuturkan bahwa ayat ini menjelaskan tentang peredaran matahari dan bulan pada porosnya. Hal ini terjadi sesuai dengan ketetapan yang berlaku sejak awal penciptaannya,¹⁶³ seperti dalam firman Allah swt berikut:

لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ (40)

“*Tidaklah mungkin bagi matahari mengejar bulan dan malampun tidak dapat mendahului siang. Dan masing-masing beredar pada garis edarnya.*” (Qs. Yasin : 40)

¹⁶¹ Abu Tsana' Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi Al-Baghdadi, *Rûh Al-Ma'âni fi Tafsir Al-Qur'an Al-'Adzhimwa As-Sab'i Al-Matsani*, (Kairo; MaktabahAt-Taufiqiyyah, 2008), jilid ke-13, h. 417

¹⁶² Abu Tsana' Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi Al-Baghdadi, *Rûh Al-Ma'âni fi Tafsir Al-Qur'an Al-'Adzhimwa As-Sab'i Al-Matsani*, (Kairo; MaktabahAt-Taufiqiyyah, 2008), jilid ke-13, h. 457.

¹⁶³ Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Adzhim* (Dar at-Thayyibah 1999), jilid ke-7, h. 489.

Imam zamakhsyari menambahkan bahwa matahari dan bulan beredar sesuai dengan aturan yang berlaku. Hal tersebut berjalan sesuai dengan tatanan rasi bintangnya masing-masing sehingga bermanfaat besar bagi umat manusia disegala hal terutama dalam hal perhitungan tahun. Selanjutnya beliau menerangkan tentang hubungan(*ar-Rabth*) antara kedua ayat berikut ini:

الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ (5) وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ (6)

“Matahari dan bulan (beredar) menurut perhitungan. Dan tumbuh-tumbuhan dan pohon-pohonan kedua-duanya tunduk kepada Nya.”

Menurut beliau secara bahasa hubungan kedua ayat tersebut dihubungkan dengan *athaf* diantara keduanya. Sebab kalimat “الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ” merupakan dua benda yang berada di langit, sedangkan kalimat “وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ” adalah dua tumbuhan yang berada di bumi. Dengan demikian keduanya dihubungkan dengan atas dasar pertemuan antara dua sisi yang berlawanan atau disebut juga dalam ilmu *al-badi’* dengan istilah *muqâbalah*.¹⁶⁴

Imam al-Alusi memberikan masukan bagi orang-orang yang melihat suatu masalah hanya dengan satu sudut pandangan saja. Tidaklah cukup kesinambungan antar ayat hanya diukur dengan keberadaan *al-Irtibâth al-ma’nawi* sehingga dapat menutupi alasan lain berupa *al-Irtibâth al-lafdzi*. Dengan demikian segala sesuatu itu harus diliat dari semua sisi. Hal itu terlihat pada saat beliau membenarkan pendapat Zamakhsyari.¹⁶⁵

Pada sisi *sufistik*, imam alusi memberikan penjelasan bahwa kalimat “الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ” dimaknai sebagai cahaya para nabi, dan sinar para kekasih Allah swt yang

¹⁶⁴ Abu al-Qasim Jarullah Mahmud bin Umar az-Zamakhsyari, *al-Kasyâf ‘an Haqâiq at-Tanzîl wa ‘Uyûni al-Aqâwîl fi wujûh at-Ta’wîl* (Mesir: Maktabah Mesir, 2000), jilid ke-4, h. 318.

¹⁶⁵ Abu Tsana’ Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi Al-Baghdadi, *Rûh Al-Ma’âni fi Tafsir Al-Qur’an Al-‘Adhimwa As-Sab’i Al-Matsani*, (Kairo; Maktabah At-Taufiqiyah, 2008), jilid ke-13, h. 418.

beredar disekitar manusia. Cahaya para nabi akan selalu memancar disertai dengan pengagungan mereka terhadap Allah swt, sedangkan sinar para kekasih Allah swt akan tetap ada dengan berbagai *al-Ahwal* dan *al-Maqamat*.¹⁶⁶

Imam al-qusyairi mendefinisikan *al-Ahwal* sebagai suatu rasa yang muncul dengan sendirinya tanpa disertai usaha keras seperti sedih, rindu, kebahagiaan dan ketergantungan. Sedangkan *al-Maqamat* ialah suatu sifat yang tidak datang dengan sendirinya, oleh karena itu hal ini sering disebut dengan *riyadhah* atau tirakat seperti sabar, syukur, tawakal, dan ridha. Dengan demikian *al-Ahwal* adalah Hasil, dan *al-Maqamat* adalah berbagai macam usaha untuk mendekat kepada Allah swt.¹⁶⁷

¹⁶⁶ Abu Tsana' Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi Al-Baghdadi, *op. cit.*, h. 457.

¹⁶⁷ Abu al-Qasim al-Qusyairi, *al-Risalah al-Qusyairiyyah* (Bairut: Dar al-Khair 2003), h. 131-

BAB IV

QIRÂ'ÂT SURAH AR-RAHMAN DALAM TAFSIR RÛH AL-MA'ÂNI

A. Qirâ'ât Imam al-Alûsi dalam Surah ar-Rahman

Perhatian Imam al-Alûsi terhadap *qirâ'ât* memang berbeda dengan beberapa ulama lainnya, hal ini ditandai dengan adanya pencantuman *qirâ'ât* dalam kitab tafsir Rûh al-Ma'âni yang tak lain adalah karya beliau. Pencantuman tersebut tidak hanya meliputi *qirâ'ât al-Mutawâtirah* saja, melainkan *qirâ'ât al-Ahâdiyyah* juga. Dengan demikian, Imam al-Alûsi merupakan salah satu tokoh ulama tafsir yang memiliki perhatian besar terhadap *qirâ'ât* al-Qur'an.

Tafsir Rûh al-Ma'âni disebut juga sebagai salah satu kitab tafsir yang dapat dijadikan sebagai bahan referensi atau rujukan dalam bahasan ilmiah mengenai ilmu *qirâ'ât*. Sebab dalam kitab tafsir ini banyak sekali informasi seputar ilmu *qirâ'ât* yang terdapat pada al-Qur'an. Dan perlu diketahui bahwa kecerdasan dan kesungguhan Imam al-Alûsi dalam berbagai disiplin ilmu dapat terlihat pada setiap karya-karyanya, dan diantaranya seperti: Tafsir Rûh al-Ma'âni. Hal ini nampak sekali ketika beliau menerangkan perihal *qirâ'ât* yang ada pada ayat-ayat al-Qur'an dengan secara runtut dan jelas. Kemudian Imam al-Alûsi akan menjelaskan satu persatu dari beberapa pendapat para ahli Nahwu dan Mufassir lainnya berkenaan dengan ayat tersebut.¹⁶⁸

Pada bahasan surah ar-Rahman, Imam al-Alûsi telah mengikut sertakan beberapa jenis *qirâ'ât* yang ada disela-sela penafsirannya. Secara umum dari segi periwayatan, ada 2 jenis *qirâ'ât* yang terdapat pada surah tersebut, yaitu: *qirâ'ât al-Mutawâtirah* dan *qirâ'ât al-ahâdiyyah*. Kedua jenis qiraat tersebut secara totalitas dipaparkan oleh imam alusi pada 17 ayat dari 78 ayat surah ar-Rahman. Kategori *qirâ'ât al-Mutawâtirah* yang terdapat pada surah ar-Rahman terbagi menjadi 2 macam: *sab'ah*

¹⁶⁸ Abu Tsana' Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Rûh Al-Ma'âni fi Tafsir Al-Qur'an Al-'Adhimwa As-Sab'i Al-Matsani*, (Kairo; MaktabahAt-Taufiqiyah, 2008), jilid ke-1, h. 15.

dan *'asrah*. Pada sela-sela penafsiran surah tersebut *qirâ'ât al-Mutawâtirah* dikutip sebanyak 10 kali.¹⁶⁹

Selanjutnya bagi kategori *qirâ'ât al-ahâdiyyah* yang ada dalam surah ar-Rahman terbagi menjadi 2 jenis, yakni: *masyhur* dan *ghairu masyhur*. Pada sela-sela penafsiran surah tersebut *qirâ'ât al-ahâdiyyah al-masyurah* dinukil sebanyak 8 kali, sedangkan *qirâ'ât al-ahâdiyyah ghair al-masyurah* disebut sebanyak 30 kali.

Berikut ini beberapa nama *qurra'* yang telah dikutip oleh imam al-Alusi, diantaranya sebagai berikut:

- a) Beberapa nama *qurra'* dari *qirâ'ât al-Mutawâtirah* yang terdapat dalam tafsir Ruh al-Ma'ani ialah Nafi', Abu Amru, Hamzah, al-Kisai, Ibnu Amir, Ibnu Katsir al-Makki, Abu Ja'far, dan Ya'kub.
- b) Beberapa nama *qurra'* dari *qirâ'ât al-ahâdiyyah al-masyurah* yang tercantum pada tafsir Ruh al-Ma'ani adalah al-Hasan al-Basri, al-A'masy, dan Ibnu Muhaishin.
- c) Beberapa nama *qurra'* dari *qirâ'ât al-ahâdiyyah ghair al-masyurah* yang tertera di dalam tafsir Ruh al-Ma'ani ialah Abu al-Sammal, Ibrahim, Abdallah, Zaid bin Ali, Bilal bin Abi Burdah, Bilal bin Rabah, Ashma', Abu Haywah, Ibnu Abi 'Ablah, Thalhah, Abdallah, Abdul Warits, Abu Bakr, Ubay bin Ka'b, al-A'raj, Isa, al-Za'farani, Abi Ishaq, an-Nakha'i, al-Kilabi, Ibnu Zubair, Mujahid, Abdurrahman bin Abi Bakrah, Ibnu Abi Ishaq, Handzalah bin Utsman, 'Ubaid bin Umair, Ismail, Amru bin Ubaid, Hammad bin Sulaiman, as-Sulami, Ibnu Muqsim, Bakr bin Habib, dan Malik bin Dinar.¹⁷⁰

Dengan demikian jumlah keseluruhan *qirâ'ât* yang tercantum dalam tafsir *Ruh al-Ma'ani* pada bahasan surah ar-Rahman mencapai 44 riwayat yang terdiri dari 8

¹⁶⁹ Abu Tsana' Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Rûh Al-Ma'âni fî Tafîsir Al-Qur'an Al-'Adzhimwa As-Sab'i Al-Matsani*, (Kairo; Maktabah At-Taufiqiyyah, 2008), jilid ke-13, h. 419-454.

¹⁷⁰ *Ibid.*

riwayat *al-Mutawattir*, 5 riwayat *al-ahâd al-Masyhur*, dan 33 riwayat *al-ahâd ghair al-Masyhur*.

Keberadaan 44 riwayat tersebut sangat membantu para ulama dalam banyak hal, terutama dalam perkembangan ilmu tafsir. Hal ini akan terlihat jelas pada bahasan selanjutnya.

B. Implikasi *Qirâ'ât* Imam al-Alûsi dalam Penafsiran Surah ar-Rahman

Menurut syeikh Al-Zarqani, *qirâ'at* merupakan suatu mazhab yang dianut oleh salah seorang imam dari para imam *qurrâ'* yang berbeda dengan lainnya, baik dari segi pelafalan al-Qur'an dengan landasan riwayat dan jalur yang ia miliki, maupun perbedaan pada segi pengucapan huruf atau bentuknya.¹⁷¹

Keragaman *qirâ'at* dalam substansi kalimat telah memberikan banyak pengaruh, baik pada hasil penafsiran, maupun penetapan hukum islam. Hal ini juga telah mampu menampilkan sisi-sisi positif yang terdapat pada al-Qur'an al-Karim dan makna-makna yang terkandung didalamnya.¹⁷²

Implikasi *qirâ'ât* Imam al-Alûsi dalam penafsiran surah ar-Rahman dapat dikemas ke dalam beberapa hal berikut:

- 1) Membedakan antara jumlah *ismiyyah* dan *fi'liyyah*. Sebagai contoh perbedaan bacaan dalam surah ar-Rahman ayat ke 7:

وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ (7)

“Dan Allah telah meninggikan langit dan Dia yang meletakkan neraca (keadilan).”

¹⁷¹ Syeikh Muhammad Abd al-'Azîm Al-Zarqânî, *Manahil al-Irfan* (Kairo: Dar al-Hadits), h. 343.

¹⁷² Yusuf Baihaqi, “*Qira'at al-Qur'an dan pengaruhnya terhadap produk hukum Islam*”, AL-ADALAH Jurnal Kajian Hukum Vol. 7, No. 2, Desember 2008, h. 196. Yusuf Baihaqi, “*Qira'at al-Qur'an dan pengaruhnya terhadap produk Tafsir*”, AL-DZIKRA Vol. 3, No. 5, Januari-Juni 2009, h. 14.

Terdapat perbedaan bacaan dalam firman Allah “وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا”. Diriwayatkan bahwasanya Abu al-Sammâl membacanya “وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا” dengan mendhammahkan huruf hamzah, sedangkan sebagian besar *qurrâ'* membacanya sebagaimana yang tertulis di atas.¹⁷³

Secara gramatikal, alasan bacaan Abu al-Sammâl mendhammahkan huruf hamzah disebabkan oleh kedudukan kalimat “وَالسَّمَاءَ” menjadi *mubtada'* dari *jumlah ismiyyah* yang mengikuti jumlah sebelumnya, yaitu: “الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ” dan “وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ”.¹⁷⁴ Sedangkan alasan sebagian besar *qurrâ'* memfathahkan huruf hamzah didasari oleh kedudukan kalimat “وَالسَّمَاءَ” menjadi *maf'ûl bih* dari *jumlah fi'liyyah* yang tersembunyi: “خَلَقَ اللهُ”. Bacaan yang pertama, yakni “وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا” bermakna: bahwa langit itu berada pada tempat yang tinggi. Tidak ada penjelasan apakah langit yg berada di tempat yang tinggi sejak dahulu atau ditinggikan setelah diciptakan oleh Allah swt.

Sedangkan bacaan yang kedua, yakni “وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا” yang berarti: Allah swt telah menciptakan langit yang tinggi. Maksudnya sejak awal penciptaan langit memang sudah berada pada tempat yang tinggi.

Dapat diambil kesimpulan dari perbedaan bacaan di atas bahwasanya langit memang diciptakan untuk menempati posisi tertinggi, dan sangat mustahil apabila langit mulanya berada dibawah dan kemudian diangkat ke tempat yang tinggi.¹⁷⁵

¹⁷³ Abu Tsana' Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Rûh Al-Ma'âni fî Tafsir Al-Qur'an Al-'Adzimwa As-Sab'i Al-Matsani*, (Kairo; MaktabahAt-Taufiqiyah, 2008), jilid ke-13, h. 419

¹⁷⁴ Seperti yang terdapat dalam firman Allah swt:

الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ (5) وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ (6)

“Matahari dan bulan (beredar) menurut perhitungan. Dan tumbuh-tumbuhan dan pohon-pohonan kedua-duanya tunduk kepada Nya.” (Qs. Ar-Rahman:5-6). Abu Tsana' Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *op. cit.*, h. 419-420. Al-Qurthubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* (Kairo: Maktabah al-Iman 2006), Jilid ke-9, h. 388.

¹⁷⁵ Abu Tsana' Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi, , *Rûh Al-Ma'âni fî Tafsir Al-Qur'an Al-'Adzimwa As-Sab'i Al-Matsani*, (Kairo; MaktabahAt-Taufiqiyah, 2008), jilid ke-13, h. 419.

Sebagaimana makna yang terkandung dalam bacaan kedua, yakni “وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا” yang berarti: Allah swt telah menciptakan langit yang tinggi. Menurut peneliti kandungan makna tersebut jauh lebih kuat dibandingkan dengan kandungan makna yang terdapat pada bacaan pertama, yakni “وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا” yang bermakna: bahwa langit itu berada pada tempat yang tinggi. Berikut ini ada 2 alasan yang menguatkan bacaan pertama:

a. Langit adalah tempat mulia yang patut diletakkan pada posisi yang tertinggi. Selanjutnya Imam al-Alusi memberikan alasan dalam penjelasannya tentang kalimat “رَفَعَ”. Secara *zjhahir* kalimat “رَفَعَ” memiliki arti mengangkat, yakni mengangkat sesuatu yang dapat disaksikan oleh indra penglihat. Sedangkan secara *ma'nawi* kalimat tersebut berarti menaikan dan menetapkan. Hal ini terwujud karena langit merupakan tempat penyimpanan wahyu Allah swt, kemudian menjadi tempat permulaan diturunkannya wahyu, dan tempat tinggal bagi malaikat yang bertugas sebagai penyampai wahyu.¹⁷⁶

b. Langit difungsikan sebagai bukti atas keberlanjutan peredaran matahari dan bulan serta saksi bagi ketundukan tumbuh-tumbuhan dan pepohonan kepada Allah swt. Kalimat “الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ” secara langsung telah memberikan makna bahwa matahari dan bulan adalah dua benda yang berukuran besar. Sedangkan kalimat “وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ” telah menunjukkan arti bahwa tumbuh-tumbuhan dan pepohonan merupakan dua tumbuhan yang berukuran kecil pada saat dipertemukan dengan kedua benda sebelumnya.¹⁷⁷

Dengan demikian hal tersebut telah mampu menetapkan makna keadilan terhadap keberlanjutan peredaran dan ketundukan dalam kedua jumlah kalimat tersebut. Sedangkan secara *ma'nawi*, keberadaan kalimat “وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا” diakhir runtutannya

¹⁷⁶ Az-Zamakhshari, *al-Kasyaf 'an Haqaiq at-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh at-Ta'wil* (Mesir: Maktabah Mesir 2000), jilid ke-4, h. 319. Abu Tsana' Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Rûh Al-Ma'âni fi Tafsir Al-Qur'an Al-'Adzhimwa As-Sab'i Al-Matsani*, (Kairo; Maktabah At-Taufiqiyah, 2008), jilid ke-13, h. 419.

¹⁷⁷ Abu Tsana' Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *op. cit*, h. 420.

berperan sebagai penguat atas keberadaan peredaran dan ketundukan pada beberapa jumlah kalimat sebelumnya.¹⁷⁸

Perlu diketahui bahwa keberadaan bacaan pertama tidak dapat difungsikan sebagai bacaan yang disepakati, melainkan dijadikan sebuah penafsiran atas bacaan *mutawattir*. Sebab derajat sanadnya tidak mencapai derajat *mutawattir* seperti yang telah disepakati oleh Jumhur Ulama.

Dalam menafsirkan ayat di atas imam al-Alusi menggunakan dua pendekatan yakni: *bayani* dan *'irfani*. Secara *bayani*, menurut beliau kalimat “وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا” menunjukkan arti bahwa sedari awal Allah telah menciptakan langit pada posisi tinggi. Sehingga mustahil apabila langit pada mulanya berada di bawah dan kemudian diangkat ke tempat yang tinggi. Kemudian beliau menjelaskan tentang kandungan makna dalam kalimat “رَفَعٌ”. Secara zahir, kalimat “رَفَعٌ” memiliki arti mengangkat, yakni mengangkat sesuatu yang dapat disaksikan oleh indra penglihat. Sedangkan secara maknawi, kalimat tersebut berarti menaikan dan menetapkan. Hal ini terwujud karena langit merupakan tempat penyimpanan wahyu Allah swt, kemudian menjadi tempat permulaan diturunkannya wahyu, dan tempat tinggal bagi malaikat yang bertugas sebagai penyampai wahyu.¹⁷⁹

Tidak sebatas itu saja, imam al-Alusi pun mengungkapkan makna *bathin* dari ayat di atas, bahwa kalimat “وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا” telah menggambarkan betapa tinggi dan mulianya derajat Allah swt dibandingkan derajat manusia yang rendah. Sehingga pantas, apabila manusia sebagai makhluk yang lemah meminta pertolongan kepada dzat yang maha agung.

¹⁷⁸ Abu Tsana' Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Rûh Al-Ma'âni fî Tafsir Al-Qur'an Al-'Adzhimwa As-Sab'i Al-Matsani*, (Kairo; MaktabahAt-Taufiqiyah, 2008), jilid ke-13, h. 420.

¹⁷⁹ Abu Tsana' Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Rûh Al-Ma'âni fî Tafsir Al-Qur'an Al-'Adzhimwa As-Sab'i Al-Matsani*, (Kairo; MaktabahAt-Taufiqiyah, 2008), jilid ke-13, h. 419-420. Az-Zamakhsyari, *al-Kasyaf 'an Haqiq at-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh at-Ta'wil* (Mesir: Maktabah Mesir 2000), jilid ke-4, h. 319.

2) Mempertegas makna sebuah ayat. Contoh perbedaan bacaan pada surah ar-Rahman ayat ke 7:

وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ (7)

“Dan Allah telah meninggikan langit dan Dia yang meletakkan neraca (keadilan).”

Terdapat perbedaan bacaan pada firman Allah swt “وَوَضَعَ الْمِيزَانَ”. Diriwayatkan bahwasanya Ibrahim dan Abdallah membacanya “وَوَضَعَ الْمِيزَانَ”. Sedangkan sebagian besar *qurrâ'* membacanya sebagaimana yang tertulis di atas.¹⁸⁰

Secara gramatikal, alasan bacaan Ibrahim dan Abdallah menyukunkan huruf “ضاد” serta mengkasrahkan huruf “نون” disebabkan oleh kedudukan kalimat “وَضَعَ” menjadi *maf'ul bih* dari *fi'il* yang tersembunyi, yakni: “وَوَضَعَ”, dan kalimat “الْمِيزَانَ” menjadi *mudhaf ilaih*. Sedangkan alasan sebagian besar *qurra'* tidak mengubah bentuk *fi'il* menjadi *Isim*, disebabkan oleh keberedaan kalimat “وَوَضَعَ” sebagai bagian dari bentuk *jumlah fi'liyyah*.

Bacaan yang pertama, yakni “وَوَضَعَ الْمِيزَانَ” yang berarti: Allah swt telah menetapkan keadilan. Maksudnya pelaku utama dibalik proses penetapan neraca keadilan ialah Allah swt. Sedangkan bacaan yang kedua, yakni: “وَوَضَعَ الْمِيزَانَ” yang bermakna: Allah swt telah memerintahkan untuk senantiasa berbuat adil.

Dapat diambil kesimpulan dari perbedaan bacaan di atas bahwasanya penetapan neraca keadilan di muka bumi merupakan salah satu hal penting bagi keberlangsungan kehidupan manusia.

Sebagaimana makna yang terkandung dalam bacaan kedua, yakni “وَوَضَعَ الْمِيزَانَ” yang bermakna: Allah swt telah memerintahkan untuk senantiasa berbuat adil. Menurut peneliti, kandungan maknanya terlihat lebih kuat dibandingkan dengan

¹⁸⁰ Abu Tsana' Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Rûh Al-Ma'âni fî Tafsir Al-Qur'an Al-'Adzhimwa As-Sab'i Al-Matsani*, (Kairo; Maktabah At-Taufiqiyah, 2008), jilid ke-13, h. 421. Az-Zamakhsyari, *al-Kasyaf 'an Haqaiq at-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh at-Ta'wil* (Mesir: Maktabah Mesir 2000), jilid ke-4, h. 319.

kandungan makna yang terdapat pada bacaan pertama, yakni “وَوَضَعَ الْمِيزَانَ” yang berarti: Allah swt telah menetapkan keadilan. Berikut ini beberapa alasan yang mendasari hal tersebut:

a. Hal ini sesuai dengan ayat ke 25 dari surah al-Hadid berikut:

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ (25)

“*Sesungguhnya Kami telah mengutus rasul-rasul Kami dengan membawa bukti-bukti yang nyata dan telah Kami turunkan bersama mereka Al Kitab dan neraca (keadilan) supaya manusia dapat melaksanakan keadilan.*” (Qs. Al-Hadid: 25)

Ayat diatas menyebutkan bahwa Allah swt telah menurunkan neraca keadilan dan memerintahkan kepada umat manusia agar senantiasa berbuat adil.¹⁸¹

b. Penetapan dan penyeruan neraca keadilan tersebut sangatlah beralasan. Sebab dibalik sesuatu yang berlebihan, pasti terdapat hak orang lain. Dengan demikian, maka teraturlah segala sesuatu yang ada.¹⁸² Hal ini sesuai dengan sabda Rasulullah saw berikut ini:

قال رسول الله ﷺ قَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ.¹⁸³

Rasulullah saw telah bersabda: “*Dengan Keadilan (maka)berdiri tegaklah seluruh langit dan bumi.*”

Maksud keadilan dalam hadits ini bukanlah lembaga peradilan yang berfungsi sebagai lembaga hukum yang menyelesaikan beberapa masalah pertengkar,

¹⁸¹ Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Adhim* (Dar at-Thayyibah1999), jilid ke-7, h. 490. Ahmad Syakir, 'Umdat at-Tafsir fi Mukhtashar tafsir al-Qur'an al-Adhim (Mesir: Dar al-Wafa' 2008), jilid ke-3, h. 369.

¹⁸² Abu Tsana' Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Rûh Al-Ma'âni fî Tafsir Al-Qur'an Al-'Adhimwa As-Sab'i Al-Matsani*, (Kairo; MaktabahAt-Taufiqiyah, 2008), jilid ke-13, h. 420.

¹⁸³ Abu al-Hasan al-Harawi, *Mirqat al-Mafatih syarh Misykat al-Mashabih* (Bairut: Dar al-Fikr 2002), jilid ke-4, h. 1638. Abd ar-Rauf al-Munawi, *Faidhl al-Qadir syarh al-Jami' ash-Shaghir* (Mesir: al-Maktabah at-Tijariyyah al-Kubra 1356H), jilid ke-2, h.247. Al-Qadhi Nasruddin al-Baidhawi, *Tuhfat al-Abrar syarh Mashabih as-Sunnah* (Kuwait: Wizarat al-Awqaf wa as-Syu'un al-Islamiyyah 2012), jilid ke-2, h. 80.

pertikaian dan lain sebagainya. Akan tetapi keadilan disini ialah sikap adil Allah swt yang terlihat jelas pada saat memberikan rizqi kepada seluruh makhluk ciptaanNya.¹⁸⁴

Perlu diketahui bahwa keberadaan bacaan yang pertama tidak dapat difungsikan sebagai bacaan yang disepakati, melainkan menjadi sebuah penafsiran atas bacaan *mutawattir*. Sebab derajat sanadnya yang tidak mencapai derajat *mutawattir* seperti yang telah disepakati oleh Jumhur Ulama.

Imam al-Alusi menafsirkan ayat di atas dengan dua pendekatan, yakni: *bayani* dan *irfani*. Secara *bayani*, menurut beliau kalimat “وَوَضَعَ الْمِيزَانَ” merupakan petunjuk bahwa Allah swt telah menetapkan keadilan di muka bumi dan memerintahkan agar selalu berbuat adil dalam segala hal. Hal tersebut sesuai dengan sabda Rasulullah saw:

قال رسول الله ﷺ قَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ.¹⁸⁵

Rasulullah saw telah bersabda: “Dengan Keadilan (maka)berdiri tegaklah seluruh langit dan bumi. ”

Selanjutnya beliau memaparkan beberapa pendapat yang berkaitan dengan penggunaan kata “الميزان”, diantaranya sebagai berikut: pendapat pertama mengatakan bahwa penggunaan kata tersebut untuk menunjukkan arti adil dengan bentuk *Isti’arah Tashrihiyyah*. Hal ini berdasarkan sebuah riwayat dari Mujahid, dan Ibnu Jarir at-Thabari yang menyatakan: bahwa Allah telah menetapkan keadilan di muka bumi agar selalu berlaku adil dalam segala hal.¹⁸⁶

¹⁸⁴ Abu Tsana’ Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Rûh Al-Ma’âni fî Tafsir Al-Qur’an Al-‘Adzhimwa As-Sab’i Al-Matsani*, (Kairo; MaktabahAt-Taufiqiyyah, 2008), jilid ke-13, h. 420.

¹⁸⁵ Abu al-Hasan al-Harawi, *Mirqat al-Mafatih syarh Misykat al-Mashabih* (Bairut: Dar al-Fikr 2002), jilid ke-4, h. 1638. Abd ar-Rauf al-Munawi, *Faidhl al-Qadir syarh al-Jami’ ash-Shaghir* (Mesir: al-Maktabah at-Tijariyyah al-Kubra 1356H), jilid ke-2, h.247. Al-Qadhi Nasruddin al-Baidhawi, *Tuhfat al-Abrar syarh Mashabih as-Sunnah* (Kuwait: Wizarat al-Awqaf wa as-Syu’un al-Islamiyyah 2012), jilid ke-2, h. 80.

¹⁸⁶ Abu Tsana’ Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Rûh Al-Ma’âni fî Tafsir Al-Qur’an Al-‘Adzhimwa As-Sab’i Al-Matsani*, (Kairo; MaktabahAt-Taufiqiyyah, 2008), jilid ke-13, h. 420. Al-Qurthubi, *al-Jami’ li Ahkam al-Qur’an* (Kairo: Maktabah al-Iman 2006), Jilid ke-9, h. 388.

Sedangkan pendapat kedua menyatakan bahwa penggunaan kata tersebut untuk menunjukkan arti adil dengan bentuk *Majaz*. Menurut imam al-Alusi kedua pendapat tersebut memiliki kekuatan yang sama dan tak ada yang perlu dipermasalahkan lagi karena kalimat “رفع” dan “وضع” merupakan dua kalimat yang berlawanan.¹⁸⁷

Selanjutnya kalimat “وَوَضَعَ الْمِيزَانَ” telah menunjukkan ketidak mampuan manusia secara totalitas mengaplikasikan keadilan di muka bumi, sehingga Allah swt turunkan neraca keadilan melalui para utusan-Nya agar manusia dapat mengambil pelajaran dari neraca tersebut dengan bimbingan para utusan-Nya.¹⁸⁸ Dengan demikian, maka jelas bahwa imam al-Alusi menganut mazhab sufisme praktis (الْفَيْضُ الْإِشَارِي)¹⁸⁹ mengikuti jejak gurunya yang bernama Syeikh Khalid al-Mujadid an-Naqsabandi.

Berbeda dengan penafsiran imam Ibnu Katsir yang selalu menggunakan pendekatan *bayani*. Beliau berkata bahwa ayat di atas menerangkan tentang bukti keagungan Allah swt dengan ditinggikannya langit dan diletakkannya neraca keadilan.¹⁹⁰ Hal ini sesuai dengan ayat ke 25 dari surah al-Hadid berikut:

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ (25)

¹⁸⁷ *Isti'arah* merupakan salah satu dari bentuk majaz *lughawi*. *Isti'arah Tashrihiyyah* ialah majaz *isti'arah* yang lafadz *musyabah bih* atau yang diserupainya dipinjamkan kepada sesuatu yang dipersamakan. Dalam hal ini adalah kalimat “الميزان” dipinjamkan kepada kata “العدل”. Abu Tsana' Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Rûh Al-Ma'âni fi Tafsir Al-Qur'an Al-'Adzhimwa As-Sab'i Al-Matsani*, (Kairo; MaktabahAt-Taufiqiyyah, 2008), jilid ke-13, h. 420. Syeikh Ahmad ad-Damanhuri, *hilyat al-lubbi al-Mashun* (Mesir: Mustafa al-Bab al-Halabi 1950), Cet. ke-2. h. 85. Hamid 'Auni, *al-Manhaj al-wadhlih lil balaghah* (Mesir: al-Maktabah al-Azhariyyah), jilid ke-1, h. 128.

¹⁸⁸ Abu Tsana' Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Rûh Al-Ma'âni fi Tafsir Al-Qur'an Al-'Adzhimwa As-Sab'i Al-Matsani*, (Kairo; MaktabahAt-Taufiqiyyah, 2008), jilid ke-13, h. 457.

¹⁸⁹ Sebab corak penafsiran *sufi* praktis (الْفَيْضُ الْإِشَارِي) lebih mengedepankan proses ruhiyah terlebih dahulu, hingga Allah swt membukakan tabir melalui isyarat-isyarat suci dalam menafsirkan ayat. Hal ini digunakan oleh beberapa ulama seperti: Sahal bin Abdillah al-Tustari, Muhammad bin al-Husein al-Sulami, dan Abu Muhammad al-Syairazi. Dr. Muhammad Husein Ad-Dzahabi, *op. cit.*, h. 302. Asep Nahrul Musadad, "Tafsir Sufistik Dalam Tradisi Penafsiran Al-Qur'an (Sejarah Perkembangan Dan Konstruksi Hermeneutis)" Jurnal Farabi Vol. 12 No. 1 (Juni 2015), h. 111.

¹⁹⁰ Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Adzhim* (Dar at-Thayyibah 1999), jilid ke-7, h. 490. Ahmad Syakir, 'Umdat at-Tafsir fi Mukhtashar tafsir al-Qur'an al-Adzhim (Mesir: Dar al-Wafa' 2008), jilid ke-3, h. 369.

“*Sesungguhnya Kami telah mengutus rasul-rasul Kami dengan membawa bukti-bukti yang nyata dan telah Kami turunkan bersama mereka Al Kitab dan neraca (keadilan) supaya manusia dapat melaksanakan keadilan.*” (Qs. Al-Hadid: 25)

Lain lagi dengan penafsiran imam az-Zamakhshari yang selalu menafsirkan ayat dengan pendekatan *burhani*. Dalam penafsiran ayat tersebut beliau mengatakan bahwa ditinggikannya langit bukan tanpa alasan, melainkan karena langit merupakan tempat penyimpanan wahyu Allah dan tempat permulaan wahyu Allah diturunkan kepada para nabiNya. Selain itu juga langit difungsikan sebagai tempat tinggal bagi malaikat penyampai wahyu. Dengan demikian melalui peringatan tersebut Allah swt telah memberikan peringatan kepada setiap orang yang sombong serta memiliki kekuasaan.¹⁹¹

3) Memperluas dan memperkaya makna sebuah ayat. Contoh perbedaan bacaan dalam surah ar-Rahman pada ayat ke 8:

أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ (8)

“*Supaya kamu (sekalian) jangan melampaui batas neraca (tersebut).*”

Terdapat perbedaan bacaan dalam firman Allah “أَلَّا تَطْغَوْا”. Diriwayatkan bahwa Abdallah membacanya “لَا تَطْغَوْا”. Sedangkan sebagian besar *qurrâ'* membacanya sebagaimana yang tertulis di atas.¹⁹²

Secara gramatikal, alasan bacaan Abdallah tanpa menggunakan “أَنَّ” *al-Masdariah*, sebab “لَا” pada kalimat tersebut adalah *lam Nâhi* sebagai tanda *jazm*. Sedangkan alasan sebagian besar *qurrâ'* tetap membacanya sebagaimana yang tertulis karena “أَلَّا” pada kalimat tersebut terdiri dari dua huruf. Dalam hal ini ada dua

¹⁹¹ Az-Zamakhshari, *al-Kasyaf 'an Haqaiq at-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh at-Ta'wil* (Mesir: Maktabah Mesir 2000), jilid ke-4, h. 318.

¹⁹² Abu Tsana' Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Rûh Al-Ma'âni fi Tafsiir Al-Qur'an Al-'Adzhimwa As-Sab'i Al-Matsani*, (Kairo; MaktabahAt-Taufiqiyah, 2008), jilid ke-13, h. 420- 421.

pendapat yang berbeda, yakni: Pendapat pertama mengatakan bahwa “أَلَّا” terdiri dari dua huruf, yakni: “أُنْ” *al-Masdariah* dan “لَامٌ” *Nâfiyat al-Jinsi*. Jika demikian, maka kalimat tersebut memiliki makna: “*Supaya kamu sekalian tidak melampaui batas...*”. Sedangkan pendapat kedua diutarakan oleh imam az-Zamakhshyari dan Jumhur ulama bahwa huruf “أَلَّا” terdiri dari dua huruf, yakni: “أُنْ” *at-Tafsiriyyah* dan “لَامٌ” *Nâhiyah*. Jika demikian, maka kalimat tersebut mempunyai arti: “*Supaya kamu sekalian jangan melampaui batas...*”.¹⁹³ Walaupun demikian, tidak menutup kemungkinan jika kedua pendapat tersebut dikemas dalam satu pemaknaan menjadi: “*Supaya kamu sekalian jangan melampaui batas...*”.

Bacaan yang pertama, yakni: “لَا تَطْغَوْا” bermakna: Allah swt melarang perbuatan mengurangi timbangan hingga melampaui batas. Sebab hal demikian merupakan perbuatan yang lalim dan sangat dibenci.

Sedangkan bacaan yang kedua, yakni: “أَلَّا تَطْغَوْا” berarti: Allah swt menyeru kepada kalian agar tidak melakukan perbuatan mengurangi timbangan.

Dari perbedaan bacaan tersebut dapat disimpulkan bahwa tindakan yang lalim dan sewenang-wenang dalam segala hal merupakan bagian dari akhlak yang tidak terpuji, dan sangat dilarang oleh Allah swt.

Sebagaimana makna yang terkandung dalam bacaan kedua, yakni: “أَلَّا تَطْغَوْا” yang berarti: Allah swt menyeru kepada kalian agar tidak melakukan perbuatan mengurangi timbangan. Menurut peneliti, kandungan maknanya terlihat lebih kuat dibandingkan dengan kandungan makna yang terdapat pada bacaan yang pertama, yakni “لَا تَطْغَوْا” yang berarti: Allah swt melarang perbuatan mengurangi timbangan hingga melampaui

¹⁹³ Az-Zamakhshyari, *al-Kasyaf ‘an Haqiq at-Tanzil wa ‘Uyun al-Aqawil fi Wujuh at-Ta’wil* (Mesir: Maktabah Mesir 2000), jilid ke-4, h. 319. Abu Tsana’ Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Rûh Al-Ma’âni fi Tafsir Al-Qur’an Al-‘Adzhimwa As-Sab’i Al-Matsani*, (Kairo; Maktabah At-Taufiqiyyah, 2008), jilid ke-13, h. 420

batas. Hal ini didasari oleh adanya korelasi antara ayat tersebut dengan ayat selanjutnya,¹⁹⁴ yakni firman Allah:

وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ

“Dan tegakkanlah timbangan itu dengan adil.” (Qs. Ar-Rahman: 9)

Namun perlu diketahui bahwa keberadaan bacaan yang pertama tidak dapat difungsikan sebagai bacaan yang disepakati, melainkan menjadi sebuah penafsiran atas bacaan *mutawattir*. Sebab derajat sanadnya yang tidak mencapai derajat *mutawattir* seperti yang telah disepakati oleh Jumhur Ulama.

Dalam penafsiran ayat di atas imam al-Alusi menggunakan dua pendekatan, yaitu: *bayani*, dan *irfani*. Secara *bayani*, makna zahir dari kalimat “أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ” ialah supaya kalian jangan melampaui batas neraca tersebut.¹⁹⁵ Secara *irfani*, makna batin dari ayat tersebut ialah tidaklah boleh berbuat lalim dalam segala hal, baik dalam menerima urusan duniawi yang berkaitan dengan hak-hak manusiawi, maupun dalam melaksanakan urusan ukhrawi yang berhubungan dengan hak-hak Allah. Selanjutnya kalimat “الْمِيزَانِ” menurut imam al-Alusi dapat dimaknai dengan artian syariat, karena syariat dapat dikenali dengan sifat kesempurnaannya serta terlepas dari sesuatu yang kurang.¹⁹⁶ Sehingga jelas, bahwa Allah telah memerintahkan hambanya untuk senantiasa seimbang dalam menjalani kehidupan ini. Dengan demikian, terlihat kecendrungan beliau terhadap corak penafsiran sufi praktis yang menggabungkan antara wilayah syariat dengan hakikat.

Berbeda dengan imam Ibnu Katsir yang selalu mengedepankan pendekatan *bayani* di setiap penafsirannya. Beliau menjelaskan bahwa ayat tersebut menerangkan tentang

¹⁹⁴ Abu Tsana' Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Rûh Al-Ma'âni fî Tafsir Al-Qur'an Al-'Adzhimwa As-Sab'i Al-Matsani*, (Kairo; Maktabah At-Taufiqiyah, 2008), jilid ke-13, h. 420.

¹⁹⁵ Abu Tsana' Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi Al-Baghdadi, *op. cit.*, h. 421.

¹⁹⁶ Abu Tsana' Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *op. cit.*, h. 457. Lihat juga al-Qusyairi, *Lathaif al-Isyarah* (Mesir: al-Haiah al-Misriyyah al-'Ammah), Jilid ke-3, h. 505.

alam semesta ini telah diciptakan oleh Allah swt dengan keadilan agar kemudian hari alam semesta dan seisinya senantiasa dapat berjalan dalam koridor kebenaran dan keadilan.¹⁹⁷

Contoh selanjutnya perbedaan bacaan dalam surah ar-Rahman ayat ke 10:

وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ (10)

“Dan Allah telah meratakan bumi untuk makhluk(Nya).”

Terdapat perbedaan bacaan dalam firman Allah swt: “ وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ”. Diriwayatkan bahwa Abu sammâl membacanya “ وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ”. Sedangkan sebagian besar *qurrâ'* membacanya dengan sebagaimana yang tertulis di atas.¹⁹⁸

Secara gramatikal, alasan bacaan Abu sammâl mendhammahkan huruf “ضاد” disebabkan oleh kedudukan kalimat “ وَالْأَرْضَ” sebagai *mubtada'* dari jumlah *ismiyyah* yang mengikuti dengan ayat sebelumnya, yakni: “ وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا”. Sedangkan alasan bacaan sebagian besar *qurrâ'* menfathahkan huruf “ضاد” dikarenakan oleh kedudukan kalimat “ وَالْأَرْضَ” sebagai *maf'ul bih* dari *jumlah fi'liyyah* yang tersembunyi: “ خَلَقَ اللهُ”.

Bacaan yang pertama, yakni: “ وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ” berarti: bumi telah memberikan manfaat bagi para makhlukNya. Sedangkan bacaan kedua, yakni: “ وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ” yang bermakna: Allah telah menciptakan serta menjelaskan letak bumi secara keseluruhan hingga memberi manfaat bumi kepada makhluk-makhlukNya. Dapat diambil kesimpulan dari perbedaan bacaan di atas bahwasanya bumi telah diciptakan oleh Allah swt sebagai tempat tinggal bagi para makhlukNya.

Sebagaimana kandungan makna dalam bacaan kedua, yakni “ وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ” bermakna: Allah telah menciptakan serta menjelaskan letak bumi secara keseluruhan hingga memberi manfaat bumi kepada makhluk-makhlukNya. Menurut peneliti,

¹⁹⁷ Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-Adzhim* (Dar at-Thayyibah 1999), jilid ke-7, h. 490. Ahmad Syakir, *Umdat at-Tafsir fi Mukhtashar tafsir al-Qur'an al-Adzhim* (Mesir: Dar al-Wafa' 2008), jilid ke-3, h. 369.

¹⁹⁸ Abu Tsana' Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi Al-Baghdadi, *op. cit.*, h. 422.

maknanya terlihat lebih kuat dibandingkan dengan kandungan makna yang terdapat pada bacaan pertama, yakni: “**وَالْأَرْضُ وَضَعَهَا لِلْأَنْعَامِ**” berarti: Bumi telah memberikan manfaat bagi para makhlukNya.

Namun perlu diketahui bahwa bacaan pertama tidak dapat difungsikan sebagai bacaan yang disepakati, melainkan menjadi sebuah penafsiran atas bacaan *mutawattir*. Sebab derajat sanadnya tidak mencapai derajat *mutawattir* seperti yang telah disepakati oleh Jumhur Ulama.

Imam al-Alusi menafsirkan ayat tersebut dengan dua pendekatan, yaitu: *bayani*, dan *irfani*. Secara *bayani*, beliau berkata: bahwa bumi telah diciptakan sebagai tempat yang lebih rendah dari pada langit sesuai dengan yang terlihat dan permukaannya lebih tinggi daripada lautan. Hal ini sesuai dengan penjelasan Ar-Raghib dalam kitabnya *Mufradat al-Qur'an* : bahwa kalimat “**وَضَعُ**” disini bermakna mewujudkan dan menciptakan. Selain itu juga dalam salah sebuah riwayat, Ibnu ‘Abbas dan para tabiin telah memaknai kata “**أَنْعَامٌ**” dengan artian makhluk secara keseluruhan yang memiliki ruh dan tinggal di bumi. Namun tidak menafikan pada riwayat lain Ibnu ‘Abbas mendefinisikan kata “**أَنْعَامٌ**” dengan artian umat manusia saja. Riwayat yang pertama diperkuat dengan penjelasan al-Fairuzabadi dalam *al-Qamus al-Muhith* bahwa kata “**أَنْعَامٌ**” dimaknai dengan artian makhluk secara keseluruhan.¹⁹⁹

Sedangkan makna batin dari ayat tersebut diungkapkan oleh Imam al-Alusi dengan pendekatan *irfani*. Beliau berkata bahwa kalimat “**وَالْأَرْضُ**” telah menggambarkan tentang bumi tempat berpijaknya umat manusia. Kemudian kalimat “**وَضَعَهَا لِلْأَنْعَامِ**” telah mengisyaratkan bahwa tujuan dari penghamparan bumi agar manusia senantiasa dapat menfaatkannya mulai dengan bercocok tanam hingga mengambil manfaat dari

¹⁹⁹ Abu Tsana' Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi Al-Baghdadi, *Rûh Al-Ma'âni fi Tafsir Al-Qur'an Al-'Adzimwa As-Sab'i Al-Matsani*, (Kairo; Maktabah At-Taufiqiyah, 2008), jilid ke-13, h. 422. Al-Qurthubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* (Kairo: Maktabah al-Iman 2006), Jilid ke-9, h. 389. Az-Zamakhsyari, *al-Kasyaf 'an Haqiqat at-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh at-Ta'wil* (Mesir: Maktabah Mesir 2000), jilid ke-4, h. 319.

tumbuh-tumbuhan yang hidup disekitar mereka.²⁰⁰ Dengan demikian, maka jelas bahwa kecendrungan beliau terhadap pemikiran sufi praktis seperti yang dianut oleh Syeikh Khalid al-Mujadid an-Naqsabandi yang tak lain adalah guru tasawuf imam al-Alusi.

Berbeda dengan imam Ibnu Katsir yang menafsirkan ayat tersebut dengan pendekatan *bayani*. Beliau mengatakan bahwa ayat ini menunjukkan tentang bukti keagungan Allah swt dengan seluruh ciptaanNya, seperti: ditetapkan langit pada tempat yang tinggi, dihamparkannya bumi, dan gunung-gunung dijadikan sebagai pengokohnya agar dapat dihuni oleh semua makhlukNya.²⁰¹

Lain halnya dengan imam az-Zamakhsyari yang menafsirkan ayat di atas dengan menggunakan pendekatan *burhani*. Beliau mengatakan bahwa bumi telah diciptakan dengan terhampar luas lebih tinggi dari pada lautan agar dapat dihuni oleh makhlukNya. Hal ini sesuai dengan perkataan al-Hasan al-Basri yang menyatakan: bahwa bumi bagi umat manusia dan bangsa jin diibaratkan seperti tempat tidur atau pembaringan yang luas. Sehingga dengan demikian umat manusia dan jin dapat bergerak leluasa kesana kemari diatas pembaring tersebut.²⁰²

Contoh selanjutnya perbedaan bacaan dalam surat ar-Rahman ayat ke 12:

وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُ (12)

“Dan biji-bijian yang berkulit dan bunga-bunga yang harum baunya.”

Terdapat perbedaan dalam firman Allah: “وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُ”. Diriwayatkan bahwa Hamzah, al-Kisâi, dan Ashma’î yang bersumber dari Abu Amrû membacanya “وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُ”. Selanjutnya Ibnu ‘Âmir, Abu Haywah, dan Ibnu Abi ‘Ablah

²⁰⁰ Abu Tsana’ Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi Al-Baghdadi, *op.cit.*, h. 457.

²⁰¹ Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur’an al-‘Adzhim* (Dar at-Thayyibah 1999), jilid ke-7, h. 490. Ahmad Syakir, *‘Umdat at-Tafsir fi Mukhtashar tafsir al-Qur’an al-Adzhim* (Mesir: Dar al-Wafa’ 2008), jilid ke-3, h. 369.

²⁰² Az-Zamakhsyari, *al-Kasyaf ‘an Haqaiq at-Tanzil wa ‘Uyun al-Aqawil fi Wujuh at-Ta’wil* (Mesir: Maktabah Mesir 2000), jilid ke-4, h. 319

membacanya “ وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُ ”. Sedangkan sebagian *qurrâ'* membacanya dengan sebagaimana yang tertulis di atas.²⁰³

Secara gramatikal, alasan bacaan Hamzah, al-Kisâi, dan Ashma'î yang bersumber dari Abu Amrû mengkasrahkan “نون” disebabkan oleh kedudukan kalimat “ وَالرَّيْحَانُ ” sebagai *ma'thûf* yang mengikuti *ma'thûf 'alaih*, yakni: “الْعَصْفِ”. Selanjutnya alasan bacaan Ibnu Âmir, Abu Haywah, dan Ibnu Abi 'Ablah memfathahkan “نون” dikarenakan oleh kedudukan kalimat “ وَالرَّيْحَانُ ” menjadi *ma'thûf* yang mengikuti *ma'thûf 'alaih*, yakni: “وَالْأَرْضَ”. Sedangkan alasan yang mendasari bacaan sebagian *qurrâ'* mendhamahkan “نون” disebabkan oleh kedudukan kalimat “ وَالرَّيْحَانُ ” menjadi *ma'thûf* yang mengikuti *ma'thûf 'alaih*, yakni: “فَأَيُّهَا”.²⁰⁴

Bacaan yang pertama, yakni: “ وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُ ” berarti: biji-bijian yang berkulit serta harum bunganya. Hal tersebut dimaknai bahwa pada saat Allah menciptakan bumi sekaligus isinya termasuk biji-bijian dalam satu waktu. Selanjutnya bacaan yang kedua, yakni: “ وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُ ” bermakna: Allah ciptakan biji-bijian yang berkulit serta harum bunganya. Hal ini dimaknai bahwa Allah menciptakan bumi, dan kemudian diteruskan dengan penciptaan biji-bijian pada waktu yang berbeda. Sedangkan bacaan yang dikuti jumhur, yakni: “ وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُ ” berarti: biji-bijian yang berkulit dan bunga-bunga yang harum baunya. Dapat diambil kesimpulan dari perbedaan bacaan di atas bahwa diantara bukti-bukti keagungan Allah ialah adanya biji-bijian yang berkulit dan bunga-bunga yang harum.

²⁰³ Abu Tsana' Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi Al-Baghdadi, *op. cit.*, h. 423. Syeikh Jamaluddin Muhammad Syaraf, *al-Qirâ'ât al-'Asyrah al-Mutawâtirah min Thariq Thayyibah an-Nasyr*, (Thantha, Dar As-Shahabah, 2012), h. 531. Syeikh Jamaluddin Muhammad Syaraf, *al-Qirâ'ât al-'Asyrah al-Mutawâtirah min Thariq As-Syathibiyyah wa al-Durrah*, (Thantha, Dar As-Shahabah, 2010), h. 531.

²⁰⁴ Al-Qurthubi, *al-Jami' li ahkam al-Qur'an* (Kairo: Maktabah al-Iman 2006), jilid ke-9, h. 391. *Ibid.*

Sebagaimana makna yang terkandung dalam bacaan ketiga, yakni: “**وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ**” **وَالرَّيْحَانُ**” berarti: “*Dan biji-bijian yang berkulit dan bunga-bunga yang harum baunya.*”

Menurut peneliti, kandungan maknanya terlihat lebih kuat dibandingkan dengan kandungan makna yang terdapat pada bacaan yang pertama, yakni: “**وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ**” **وَالرَّيْحَانُ**” yang berarti: “*Dan biji-bijian yang berkulit serta memiliki bunga-bunga yang harum baunya*” dan kedua, yakni: “**وَالْحَبُّ ذَا الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُ**” yang bermakna: “*Dan (telah Allah ciptakan) biji-bijian yang berkulit dan bunga-bunga yang harum baunya*”.²⁰⁵

Perlu diketahui bahwa bacaan yang pertama, dan ketiga merupakan bentuk bacaan *mutawattir* yang telah disepakati oleh para ulama. Sedangkan bacaan yang kedua tidak dapat difungsikan sebagai bacaan yang disepakati, melainkan menjadi sebuah penafsiran atas bacaan *mutawattir*. Sebab sanad bacaan tersebut tidak mencapai derajat *mutawattir* seperti yang telah disepakati oleh Jumhur Ulama.

Dalam menafsirkan ayat di atas imam al-Alusi menggunakan dua pendekatan yaitu: *bayani* dan *irfani*. Secara *bayani*, beliau menjelaskan kalimat “**وَالْحَبُّ**” dimaknai sebagai bijian yang dapat dimakan seperti gandum dan jiwawut atau sekoi. Selanjutnya beliau memaknai kalimat “**ذُو الْعَصْفِ**” dengan kulit pelindung biji, sesuai dengan pendapat yang bersumber dari ad-Dhahak yang diriwayatkan oleh Ibnu al-Mundzir dan Ibnu Jarir mengatakan bahwa arti kalimat tersebut ialah kulit pelindung biji.

Walaupun demikian, ada juga yang mengartikan kalimat tersebut sebagai tumbuhan yang berdaun kering. Lalu ada juga yang menjelaskan bahwa maksud dari kalimat tersebut ialah tumbuhan jerami. Serta ada juga yang memaknai kalimat

²⁰⁵ Abu Tsana' Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi Al-Baghdadi, *Rûh Al-Ma'âni fî Tafsîr Al-Qur'an Al-'Adhîmwa As-Sab'i Al-Matsani*, (Kairo; Maktabah At-Taufiqiyyah, 2008), jilid ke-13, h. 422.

tersebut sebagai tunas tanaman. Dari beberapa paparan diatas terdapat pesan penting bahwa sesungguhnya Allah swt telah memberikan nikmat kepada manusia dengan berbagai macam biji-bijian yang dijadikan bahan pokok, dan kulit biji atau sekamnya digunakan sebagai makanan pokok bagi hewan-hewan peliharaan mereka. Kemudian kalimat “وَالرَّيْحَانُ” dimaknai sebagai semua tumbuhan yang memiliki aroma harum, hal ini didasari oleh riwayat Ibnu Jarir yang bersumber dari Ibnu Zaid dan al-Hasan al-Bashri.²⁰⁶

Sedangkan secara *irfani*, kalimat “وَالْحَبُّ” merupakan bentuk penggambaran tentang benih-benih cinta yang ditanam ke dalam setiap hati yang terjaga sebagai sebaik-baiknya media tanam. Selanjutnya kalimat “ذُو الْعَصْفِ” memberikan penjelasan bahwa benih-benih cinta tersebut telah menghasilkan firasat dan ketajaman mata hati dalam sufistik dikenal dengan istilah “المُكاشَفَة” dan “الفَرَاشَة”.²⁰⁷ Dan kalimat “وَالرَّيْحَانُ” menunjukkan bahwa tidak sebatas firasat dan ketajaman mata hati saja yang diperoleh dari benih-benih tersebut, melainkan juga akan mendapatkan wewangian khusus sebagai tanda bahwa dirinya akan bertemu dengan Allah swt.²⁰⁸

Berbeda dengan Imam Ibnu Katsir yang menafsirkan ayat di atas dengan pendekatan *bayani*. Beliau menjelaskan bahwa maksud dari kalimat “وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ” adalah biji-bijian yang berkulit seperti gandum, jawawut atau seki dan tanaman sejenisnya. Selanjutnya maksud dari kalimat “وَالرَّيْحَانُ” ialah tumbuhan yang lebat daunnya.²⁰⁹

²⁰⁶ Abu Tsana' Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi Al-Baghdadi, *Rûh Al-Ma'âni fi Tafsir Al-Qur'an Al-'Adzhim wa As-Sab'i Al-Matsani*, (Kairo; Maktabah At-Taufiqiyah, 2008), jilid ke-13, h. 422.

²⁰⁷ Abu al-Qasim al-Qusyairi, *al-Risalah al-Qusyairiyah* (Bairut: Dar al-Khair 2003), h. 370. Abdul Qadir Isa, *Haqiq 'an at-Tasawwuf* (Kairo: Dar al-Muqatham 2005), h. 270.

²⁰⁸ Abu Tsana' Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi Al-Baghdadi, *op. cit.*, h. 457. Abu al-Qasim al-Qusyairi, *op. cit.*, h. 158. Abi Hamid al-Ghazali, *ihya' ulumuddin* (kairo: Mustafa al-Babi al-Halabi 1346H), Jilid ke-3, h. 11.

²⁰⁹ Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Adzhim* (Dar at-Thayyibah 1999), jilid ke-7, h. 490. Ahmad Syakir, *'Umdat at-Tafsir fi Mukhtashar tafsir al-Qur'an al-'Adzhim* (Mesir: Dar al-Wafa' 2008), jilid ke-3, h. 369.

Lain halnya dengan imam az-Zamakhshari yang menafsirkan ayat tersebut dengan pendekatan *burhani*. Beliau menjelaskan bahwa maksud dari kalimat “**العَصْفِ**” ialah daun tanaman, namun pendapat lain mengartikan kalimat tersebut dengan artian jerami. Selanjutnya maksud dari kalimat “**وَالرَّيْحَانُ**” adalah biji. Menurut beliau istilah biji disini dapat mencakup mulai dari sari pati buah yang dapat dinikmati, buah yang bisa dikosumsi seperti buah kurma, hingga biji-bijian yang hanya dapat dimakan saja. Dengan demikian makna kalimat “**وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ**” dapat diartikan sebagai makanan hewan, dan kalimat “**وَالرَّيْحَانُ**” dimaknai sebagai makanan bagi manusia. Akan tetapi ada juga yang mengartikan kalimat “**وَالرَّيْحَانُ**” dengan makna lain yakni tumbuhan yang berbau harum.²¹⁰

Contoh selanjutnya perbedaan bacaan dalam surah ar-Rahman ayat ke 17:

رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ (17)

“Tuhan yang memelihara kedua tempat terbit matahari dan Tuhan yang memelihara kedua tempat terbenamnya.”

Terdapat perbedaan bacaan dalam firman Allah swt: “**رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ**”. Diriwayatkan bahwasanya Abu Haywah, dan Ibnu Abi ‘Ablah membacanya “**رَبِّ** **الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبِّ الْمَغْرِبَيْنِ**”. Sedangkan sebagian besar *qurrâ* membacanya sebagaimana yang tertulis di atas.²¹¹

Secara gramatikal, alasan bacaan Abu Haywah, dan Ibnu Abi ‘Ablah mengkasrahkan “**باء**” disebabkan oleh kedudukan kalimat “**رَبِّ**” sebagai *badal* atau pengganti dari kalimat “**رَبُّكُمَا**” pada ayat sebelumnya. Sedangkan alasan yang mendasari bacaan sebagian besar *qurrâ* dengan mendhamahkan “**باء**” karena kalimat

²¹⁰ Az-Zamakhshari, *al-Kasyaf ‘an Haqaiq at-Tanzil wa ‘Uyun al-Aqawil fi Wujuh at-Ta’wil* (Mesir: Maktabah Mesir 2000), jilid ke-4, h. 319

²¹¹ Abu Tsana’ Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Rûh Al-Ma’âni fî Tafsir Al-Qur’an Al-‘Adzimwa As-Sab’i Al-Matsani*, (Kairo; MaktabahAt-Taufiqiyah, 2008), jilid ke-13, h. 425.

“رَبُّ” dalam ayat ini menjadi *khobar* bagi *mubtada’ al-Mahdzuf* yang berupa *isim dhamir*, yaitu: “هو”.

Bacaan yang pertama, yakni: “رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ” berarti: yaitu nikmat yang diberikan oleh dzat pengatur terbit dan tenggelamnya matahari pada dua musim yang berbeda, yaitu: musim dingin dan panas.

Sedangkan bacaan kedua, yakni: “رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ” bermakna: Dialah tuhan yang mengatur terbit dan tenggelamnya matahari, baik pada musim panas maupun musim dingin. Sehingga muncullah nikmat dibalik hal tersebut, diantaranya seperti: terciptanya udara yang stabil, musim yang beragam, perubahan waktu malam menjadi siang begitu juga sebaliknya, dan lain sebagainya.²¹² Dapat diambil kesimpulan dari perbedaan bacaan di atas bahwasanya dialah Dzat maha Agung yang telah memelihara tempat terbit dan tempat terbenamnya matahari.

Sebagaimana makna yang terkandung dalam bacaan kedua, yakni “رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ” yang bermakna: Dialah tuhan yang mengatur terbit dan tenggelamnya matahari, baik pada musim panas maupun musim dingin. Menurut peneliti, kandungan maknanya terlihat lebih kuat dibandingkan dengan kandungan makna yang terdapat pada bacaan pertama “رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ” yang berarti: yaitu nikmat yang diberikan oleh dzat pengatur terbit dan tenggelamnya matahari pada dua musim yang berbeda, yakni: musim dingin musim panas.

Perlu diketahui bahwa keberadaan bacaan pertama tidak dapat difungsikan sebagai bacaan yang disepakati, melainkan menjadi sebuah penafsiran atas bacaan *mutawattir*. Sebab derajat sanad bacaan-bacaan tersebut tidak mencapai derajat *mutawattir* seperti yang telah disepakati oleh Jumhur Ulama.

²¹² Abu Tsana’ Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Rûh Al-Ma’âni fî Tafsir Al-Qur’an Al-‘Adzhimwa As-Sab’i Al-Matsani*, (Kairo; MaktabahAt-Taufiqiyyah, 2008), jilid ke-13, h. 425 Az-Zamakhsyari, *al-Kasyaf ‘an Haqaiq at-Tanzil wa ‘Uyun al-Aqawil fî Wujuh at-Ta’wil* (Mesir: Maktabah Mesir 2000), jilid ke-4, h. 319.

Imam al-Alusi menafsirkan ayat di atas dengan menggunakan dua pendekatan, yaitu: *bayani* dan *'irfani*. Secara *bayani*, beliau menjelaskan bahwa ayat tersebut menerangkan tentang kejadian alam yang berbeda. Sesuai dengan riwayat yang diceritakan oleh Ibnu Abi Hatim yang bersumber dari sahabat Ibnu 'Abas bahwa kalimat “المَشْرِقَيْنِ” menunjukkan tentang perbedaan antara waktu fajar dan senja yang terjadi di wilayah timur. Sedangkan kalimat “المَغْرِبَيْنِ” menjelaskan tentang perbedaan antara waktu terbit dan terbenamnya matahari yang terjadi di wilayah barat.²¹³ Dengan demikian maka jelaslah bukti adanya keagungan Allah swt yang berperan dibalik semua kejadian ini.

Sedangkan secara *'irfani*, menurut beliau makna yang tersirat dari kalimat “ رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ ” menunjukkan bahwa dialah Dzat yang telah memunculkan cahaya kenabian dan kewalian dari sisi timur alam jasmani. Dan dialah dzat yang telah membenamkan cahaya Kenabian dan Kewalian pada sisi barat alam Ruhani.²¹⁴ Dengan demikian maka terlihat sekali kecondongan imam al-Alusi terhadap pemikiran sufi praktis.

Berbeda dengan imam Ibnu Katsir yang menafsirkan ayat tersebut dengan pendekatan *bayani*. Beliau mengatakan bahwa ayat ini menjelaskan tentang Tuhan yang menguasai dua daratan, yakni: daratan timur dan barat, baik pada saat musim panas maupun musim dingin. Kedua musim ini muncul karena dipengaruhi oleh terbitnya matahari di wilayah-wilayah tersebut. Secara geografi perbedaan letak

²¹³ Abu Tsana' Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Rûh Al-Ma'âni fî Tafsir Al-Qur'an Al-'Adzimwa As-Sab'i Al-Matsani*, (Kairo; Maktabah At-Taufiqiyah, 2008), jilid ke-13, h. 425.

²¹⁴ Abu Tsana' Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *op. cit.*, h. 457. *Lathifah al-Qalb* menurut Thariqah an-Naqshabandiyyah berada di bawah bagian susu yang kiri sekitar dua jari darinya. Sedangkan *lathifah ar-Ruh* berada di bawah bagian susu yang kanan sekitar dua jari darinya. Muhammad Amin al-Kurdi, *Tanwir al-Qulub* (Mesir: Maktabah al-Kurdiyyah 2010), Jilid ke-2, h. 374.

wilayah tersebut sangat berpengaruh bagi keberlangsungan makhlukNya.²¹⁵ Hal tersebut sesuai dengan firman Allah swt berikut ini:

فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ (40)

“Maka aku bersumpah dengan Tuhan Yang memiliki timur dan barat, sesungguhnya Kami benar-benar Maha Kuasa.” (Qs. Al-Ma’arij: 40)

Lain halnya dengan Imam az-Zamakhshari yang selalu menggunakan pendekatan *burhani* dalam setiap penafsirannya. Beliau menyatakan bahwa ayat tersebut telah menjelaskan tentang dua musim yang berbeda, yakni: musim panas dan musim dingin yang terjadi pada wilayah timur dan barat. Hal ini terjadi tidak dengan sendirinya melainkan ada peran Allah swt.²¹⁶

Contoh selanjutnya, perbedaan bacaan dalam surah ar-rahman ayat ke 24:

وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ (24)

“Dan kepunyaanNya adalah bahtera-bahtera yang berlayar di lautan bagaikan gunung-gunung.”

Terdapat perbedaan bacaan dalam firman Allah “*وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشآتُ*”. Diriwayatkan bahwa Abdallah, al-Hasan dan Abd al-Wârits yang bersumber dari Abu ‘Amru membacanya “*وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشآتُ*”. Selanjutnya A’masy, Hamzah, Zaid bin Ali, Thalhah, Abu bakr yang bersumber dari ‘Ashim membacanya “*وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشآتُ*”. Sedangkan sebagian *qurra*’ membacanya sebagaimana yang telah tertulis di atas.²¹⁷

Secara gramatikal, alasan bacaan Abdallah, al-Hasan dan Abd al-Wârits yang bersumber dari Abu ‘Amru mendhamahkan “راء” karena perihal penghampusan dan

²¹⁵ Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur’an al-‘Adhim* (Dar at-Thayyibah 1999), jilid ke-7, h. 492. Ahmad Syakir, *Umdat at-Tafsir fi Mukhtashar tafsir al-Qur’an al-Adhim* (Mesir: Dar al-Wafa’ 2008), jilid ke-3, h. 370.

²¹⁶ Az-Zamakhshari, *al-Kasyaf ‘an Haqiq at-Tanzil wa ‘Uyun al-Aqawil fi Wujuh at-Ta’wil* (Mesir: Maktabah Mesir 2000), jilid ke-4, h. 320.

²¹⁷ Abu Tsana’ Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi Al-Baghdadi, *Rûh Al-Ma’âni fi Tafsir Al-Qur’an Al-‘Adhim wa As-Sab’i Al-Matsani*, (Kairo; Maktabah At-Taufiqiyah, 2008), jilid ke-13, h. 428.

kedudukan kalimat “الْجَوَارِ” menjadi *mubtada’ mu’akhar* dari *khobar muqaddam* yang berupa *syibh jumlah*, yakni: “وَلَهُ” serta dijelaskan *dhammah*nya sehingga menjadi “الْجَوَارِ”.²¹⁸ Selanjutnya A’masy, Hamzah, Zaid bin Ali, Thalhah, Abu bakr membaca kalimat tersebut dengan mengkasrahur huruf “شِين” sehingga menjadi “الْمُنْشَاتُ”.²¹⁹ Sedangkan alasan bacaan jumhur tetap mengkasrahur “راء” pada kalimat “الْجَوَارِ” karena *ya’* disini adalah bukanlah *ya’ ashli* melainkan *ya’ az-Zaidah* yang dihapus karena ketidak mampuannya menyandang harakat.²²⁰

Bacaan yang pertama, yakni: “وَلَهُ الْجَوَارُ الْمُنْشَاتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ” yang berarti: “*milik Allahlah perahu-perahu yang berlayar dengan cepat*” selanjutnya bacaan yang kedua, yakni: “وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنْشَاتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ” yang bermakna: “*milik Nyalah bahtera-bahtera yang meninggikan layarnya di lautan bagaikan gunung-gunung.*” Dan bacaan yang dikuti jumhur, yakni: “وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنْشَاتُ” bermakna: “*kepunyaan Nyalah bahtera-bahtera yang berlayar di lautan bagaikan gunung-gunung.*”

Sebagaimana makna yang terkandung pada bacaan ketiga, yakni: “وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنْشَاتُ” bermakna: “*milik Nyalah perahu-perahu yang berlayar di lautan bagaikan gunung-gunung.*” Menurut peneliti kandungan maknanya terlihat lebih kuat dibandingkan dengan bacaan pertama, yakni: “وَلَهُ الْجَوَارُ الْمُنْشَاتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ” yang berarti: “*milik Allahlah perahu-perahu yang bergerak dengan cepat*” Dan bacaan

²¹⁸ Asal kalimat “الْجَوَارِ” ialah “الْجَوَارِي” dengan “ياء” *zaidah* (tambahan) diakhir kalimatnya. Kalimat tersebut merupakan bentuk *jam’* dari kata “جَارِيَةٌ” yang berarti kapal laut. Selain itu juga *mushaf rasm al-Utsmani* menggunakan kaidah *qirâ’at hafsh ‘an ‘ashim* baik dalam segi penulisan maupun pembacaannya. Dan perlu diketahui bahwa dalam kaidah-kaidah bacaan *hafsh ‘an ‘ashim* sendiri tidak ditemukan kaidah “ياء” *zaidah*, sehingga wajar apabila “ياء” *zaidah* tersebut tidak tertulis di dalam *mushaf*. Abu Tsana’ Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *op. cit.*, h. 428.

²¹⁹ Jamaluddin Muhammad Syaraf, *al-Qirâ’ât al-‘Asyrah al-Mutawâtirah min Thariq Thayyibah an-Nasyr*, (Thantha, Dar As-Shahabah, 2012), h. 532. Syekh Jamaluddin Muhammad Syaraf, *al-Qirâ’ât al-‘Asyrah al-Mutawâtirah min Thariq As-Syathibiyyah wa al-Durrah*, (Thantha, Dar As-Shahabah, 2010), h. 532.

²²⁰ Abu Tsana’ Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Rûh Al-Ma’âni fî Tafsir Al-Qur’an Al-‘Adzim wa As-Sab’i Al-Matsani*, (Kairo; Maktabah At-Taufiqiyah, 2008), jilid ke-13, h. 428.

yang kedua, yakni: “ *وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ* ” bermakna: “*kepunyaan Nyalah bahtera-bahtera yang meninggikan layar di lautan bagaikan gunung-gunung.*”

Perlu diketahui bahwa keberadaan bacaan yang pertama tidak dapat difungsikan sebagai bacaan yang disepakati, melainkan menjadi sebuah penafsiran atas bacaan *mutawattir*. Sebab derajat sanad bacaan tersebut tidak mencapai derajat *mutawattir* seperti yang telah disepakati oleh Jumhur Ulama.

Imam al-Alusi menafsirkan ayat tersebut dengan menggunakan dua pendekatan, yaitu: *bayani*, dan *irfani*. Secara *bayani*, beliau berkata bahwa kalimat “ *وَلَهُ الْجَوَارِ* ” telah menunjukkan tentang begitu luasnya wilayah kekuasaan Allah swt yang meliputi langit dan bumi, seperti halnya yang terjadi pada perahu-perahu layar di lautan tersebut. Selanjutnya menurut beliau kalimat “ *الْمُنشَآتُ* ” memperlihatkan tentang kehendak Allah dengan menciptakan manusia agar dapat membuat alat transportasi laut. Umat manusia dikaruniai akal oleh Allah swt supaya mampu membuat serta menjalankan perahu-perahu mereka dengan dengan cara mengangkat layar ke tempat yang teratas agar lebih banyak mendapat angin sehingga memudahkan laju perahu lebih cepat, sedangkan kalimat “ *الْمُنشَآتُ* ” berkaitan dengan meninggikan layar yang ada pada badan perahu.²²¹

Sedangkan secara *irfani*, beliau menuturkan bahwa kalimat “ *وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشَآتُ* ” telah mengisyaratkan tentang pentingnya perahu yang dapat menampung semua kekhawatiran dan ketidak sempurnaan dalam sanubari manusia. Tidak ada perahu yang mampu menampung segala hal tersebut kecuali bagusnya iman kita kepada Allah swt.²²²

²²¹ Abu Tsana' Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Rûh Al-Ma'âni fî Tafsir Al-Qur'an Al-'Adzhimwa As-Sab'i Al-Matsani*, (Kairo; Maktabah At-Taufiqiyah, 2008), jilid ke-13, h. 428.

²²² Abu Tsana' Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Rûh Al-Ma'âni fî Tafsir Al-Qur'an Al-'Adzhimwa As-Sab'i Al-Matsani*, (Kairo; Maktabah At-Taufiqiyah, 2008), jilid ke-13, h. 458.

Berbeda dengan Imam Ibnu Katsir yang acap kali menafsirkan ayat menggunakan pendekatan *bayani*. Beliau mengatakan bahwa ayat ini menerangkan tentang kekuasaan Allah menggerakkan kapal-kapal dilautan dengan layarnya yang menjulang tinggi laksana gunung-gunung yang besar. Selain itu juga perahu tersebut berfungsi membawa para pedagang dan pekerjanya serta mengangkut barang-barang dagangan mereka dari suatu negeri ke negeri yang lain atau dari suatu tempat ke tempat yang lain guna memenuhi kebutuhan hidup umat manusia.²²³

Lain lagi dengan Imam az-Zamakhsyari yang seringkali menafsirkan ayat dengan menggunakan pendekatan *burhani*. Beliau berkata bahwa maksud dari kalimat “كَأَلْأَعْلَامِ” ialah suatu ungkapan permisalan yang pantas terhadap perahu-perahu yang berlayar di lautan dengan tiang-tiang layar yang tinggi sehingga disamakan seperti gunung-gunung yang menjulang tinggi.²²⁴

Contoh selanjutnya perbedaan bacaan dalam surah ar-Rahman ayat ke 31:

سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيَّهَ الثَّقَلَانِ (31)

“Kami akan memperhatikan sepenuhnya kepadamu wahai (golongan) manusia dan jin!”.

Terdapat perbedaan bacaan dalam firman Allah: “سَنَفْرُغُ لَكُمْ”. Diriwayatkan bahwa Ubay bin Ka’b membacanya “سَنَفْرُغُ إِلَيْكُمْ”. Sedangkan sebagian *qurra’* membacanya sebagaimana yang tertulis di atas.

Secara gramatikal, alasan bacaan pertama mengganti kalimat “لَكُمْ” menjadi “إِلَيْكُمْ” yang bermakna “فِي”. Sedangkan alasan yang mendasari bacaan sebagian *qurra’*

²²³ Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur’an al-‘Adzhim* (Dar at-Thayyibah 1999), jilid ke-7, h. 492. Ahmad Syakir, *Umdat at-Tafsir fi Mukhtashar tafsir al-Qur’an al-Adzhim* (Mesir: Dar al-Wafa’ 2008), jilid ke-3, h. 371.

²²⁴ Az-Zamakhsyari, *al-Kasyaf ‘an Haqiq at-Tanzil wa ‘Uyun al-Aqawil fi Wujuh at-Ta’wil* (Mesir: Maktabah Mesir 2000), jilid ke-4, h. 320.

dengan tanpa mengganti kalimat tersebut karena menurut mereka “لام” dalam kalimat “لَكُمْ” berfaidah “لِلْمَلِكِ”.

Bacaan yang pertama, yakni: “سَنَفِرُغُ إِلَيْكُمْ” bermakna: perhatian Allah swt akan tertuju pada kamu sekalian. Sedangkan bacaan yang kedua, yakni: “سَنَفِرُغُ لَكُمْ” berarti: kamu sekalian akan diberi perhatian penuh oleh Allah sebagai pengingat dan ancaman. Dapat disimpulkan dari perbedaan bacaan di atas bahwa umat manusia dan golongan jin akan mendapat perhatian penuh dari Allah sebagai pengingat dan ancaman. Perhatian ini ditujukan khusus kepada kedua golongan tersebut, karena keduanya merupakan golongan terbanyak yang menghuni dunia.²²⁵

Sebagaimana makna yang terkandung dalam bacaan yang kedua, yakni: “سَنَفِرُغُ لَكُمْ” berarti: kamu sekalian akan diberi perhatian penuh oleh Allah sebagai pengingat dan ancaman. Menurut peneliti kandungan maknanya terlihat lebih kuat dari pada makna yang terkandung dalam bacaan yang pertama, yakni: “سَنَفِرُغُ إِلَيْكُمْ” bermakna: perhatian Allah swt akan tertuju pada kamu sekalian.

Perlu diketahui bahwa keberadaan bacaan yang pertama tidak dapat difungsikan sebagai bacaan yang disepakati, melainkan menjadi sebuah penafsiran atas bacaan *mutawattir*. Sebab derajat sanad bacaan tersebut tidak mencapai derajat *mutawattir* seperti yang telah disepakati oleh Jumhur Ulama.

Imam al-Alusi menafsirkan ayat di atas dengan menggunakan pendekatan *bayani*. Beliau mengatakan bahwa kalimat “سَنَفِرُغُ لَكُمْ” telah menunjukkan tentang perhatian penuh yang diberikan oleh Allah kepada umat manusia dan jin sebagai bentuk peringatan dan ancaman. Hal ini juga merupakan akhir dari peran Allah di setiap kehidupan makhlukNya, serta ditandai dengan terjadinya hari kiamat.

²²⁵ Abu Tsana' Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Rûh Al-Ma'âni fî Tafsir Al-Qur'an Al-'Adzhimwa As-Sab'i Al-Matsani*, (Kairo; Maktabah At-Taufiqiyah, 2008), jilid ke-13, h. 434. Az-Zamakhsyari, *al-Kasyaf 'an Haqiq at-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh at-Ta'wil* (Mesir: Maktabah Mesir 2000), jilid ke-4, h. 322. Jamal Sulaiman bin Umar, *al-Futuhat al-Ilahiyyah* (Mesir: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah), jilid ke-4, h. 259.

Berbeda sedikit dengan penafsiran imam Ibnu Katsir yang cenderung bergantung dengan riwayat-riwayat sahabat Nabi. Dalam hal ini beliau mengutip sebuah riwayat dari Ibnu ‘Abbas: ayat tersebut telah menunjukkan bentuk peringatan dan ancaman bagi setiap hambaNya. Selanjutnya dalam sebuah riwayat Ibnu Juraij mengatakan: bahwa ayat tersebut menerangkan tentang ancaman dan peringatan Allah yang dijadikan sebagai landasan keadilan bagi umat manusia dan jin.²²⁶

Lain lagi dengan penafsiran imam az-Zamaksyari yang sering menggunakan pendekatan *burhani*. Beliau mengatakan bahwa ayat tersebut sangat jelas menerangkan tentang peringatan dan ancaman yang diberikan kepada hamba-hambaNya. Sedangkan maksud dari kalimat “أَيُّهُ الثَّقَلَانِ” adalah dua golongan besar yang hidup dipermukaan bumi.²²⁷

Contoh selanjutnya perbedaan bacaan dalam surah ar-Rahman ke 33:

يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنَّ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ (33)

“Wahai golongan jin dan manusia! Jika kamu sekalian sanggup menembus(melintasi) penjuru langit dan bumi, maka tembuslah. (Percayalah niscaya) engkau tidak akan mampu menembusnya kecuali dengan kekuatan (Allah swt)”.

Terdapat perbedaan bacaan dalam firman Allah “إِنَّ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا”. Diriwatkan bahwasanya Zaid bin ‘Ali membacanya “إِنَّ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا”. Sedangkan jumbuh membacanya sebagaimana yang tertulis di atas.

²²⁶ Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur’an al-‘Adzhim* (Dar at-Thayyibah1999), jilid ke-7, h. 496. Ahmad Syakir, *‘Umdat at-Tafsir fi Mukhtashar tafsir al-Qur’an al-Adzhim* (Mesir: Dar al-Wafa’ 2008), jilid ke-3, h. 372.

²²⁷ Az-Zamaksyari, *al-Kasyaf ‘an Haqiq at-Tanzil wa ‘Uyun al-Aqawil fi Wujuh at-Ta’wil* (Mesir: Maktabah Mesir 2000), jilid ke-4, h. 320. Abu Tsana’ Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Rûh Al-Ma’âni fi Tafsir Al-Qur’an Al-‘Adzhimwa As-Sab’i Al-Matsani*,(Kairo; MaktabahAt-Taufiqiyyah, 2008), jilid ke-13, h. 434-435.

Secara gramatikal, alasan bacaan yang pertama mengganti kalimat “اسْتَطَعْتُمْ” menjadi menjadi “اسْتَطَعْتُمْ” sebab menurutnya keberadaan *dhammir* tersebut kembali kepada sekelompok jin dan manusia. Sedangkan alasan bacaan kedua yang diikuti jumbuh dengan tanpa mengganti kalimat karena menurut mereka keberadaan *dhammir* tersebut telah menunjukkan keseluruhan umat manusia dan jin.²²⁸

Bacaan yang pertama, yakni: “إِنْ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا” bermakna: jika kalian berdua (manusia dan jin) sanggup menembus (melintasi) penjuru langit dan bumi, maka tembuslah. Maksud bacaan ini hanya tertuju khusus bagi golongan manusia dan jin. Sedangkan bacaan yang kedua, yakni: “إِنْ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا” berarti: jika kamu sekalian sanggup menembus (melintasi) penjuru langit dan bumi, maka tembuslah.²²⁹

Sebagaimana makna yang terkandung pada bacaan kedua, yakni: “إِنْ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا” berarti: jika kamu sekalian sanggup menembus (melintasi) penjuru langit dan bumi, maka tembuslah. Menurut peneliti maknanya terlihat jauh lebih kuat dibandingkan dengan kandungan makna pada bacaan yang pertama, yakni: “إِنْ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا” bermakna: jika kalian berdua (manusia dan jin) sanggup menembus (melintasi) penjuru langit dan bumi, maka tembuslah.

Perlu diketahui bahwa keberadaan bacaan yang pertama tidak dapat difungsikan sebagai bacaan yang disepakati, melainkan menjadi sebuah penafsiran atas bacaan *mutawattir*. Sebab derajat sanad bacaan tersebut tidak mencapai derajat *mutawattir* seperti yang telah disepakati oleh Jumhur Ulama.

²²⁸ Abu Tsana' Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Rûh Al-Ma'âni fi Tafsir Al-Qur'an Al-'Adhimwa As-Sab'i Al-Matsani*, (Kairo; Maktabah At-Taufiqiyah, 2008), jilid ke-13, h. 435.

²²⁹ Jamal Sulaiman bin Umar, *al-Futuhat al-Ilahiyyah* (Mesir: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah), jilid ke-4, h. 259. *Ibid.*

Imam al-Alusi menafsirkan ayat di atas dengan pendekatan *bayani*. Beliau mengatakan bahwa kalimat “ يَا مَعْشَرَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ ” menunjukkan arti tentang ketidak mampuan manusia dalam melaksanakan tantangan tersebut tanpa adanya peran Allah. Kemudian dipertegas lagi dengan kalimat perintah yang berbarengan dengan peniadaan, dan berakhir dengan jumlah *istitsna* ‘فَاتَفُدُّوا لَا تَنْفُدُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ’²³⁰.

Berbeda dengan imam Ibnu Katsir yang terlihat lebih ringkas dalam menafsirkan ayat ini. Beliau menjelaskan bahwa ayat tersebut berisi tentang tantangan Allah swt yang diberikan kepada jin dan manusia, apakah mereka mampu menembus dan melintasi penjuru langit dan bumi untuk menghindari hukum Allah swt. Akan tetapi tidaklah mereka mampu melakukan hal tersebut, jika tanpa adanya kekuasaan Allah. Sebab dimana pun kamu sekalian pergi ketauhilah ilmu Allah tetap selalu meliputi kamu sekalian.²³¹ Hal ini sesuai dengan firman Allah swt berikut:

يَقُولُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفْرُ (10) كَلَّا لَا وَزَرَ (11) إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ (12)

“Pada hari itu manusia berkata: "Kemana tempat berlari?" Tidak! Tidak ada tempat berlindung! Hanya kepada Tuhanmu sajalah pada hari itu tempat kembali.” (Qs. Al-Qiyamah:10-12)

Lain halnya dengan Imam az-Zamakhsyari menambahkan bahwa awal ayat diatas seperti menunjukkan keterangan dari kalimat pada ayat sebelumnya, yakni: “ أَيْهَ ”. Selain itu juga ayat tersebut memperlihatkan bahwa ketidak mampuan jin dan manusia guna menembus dan melintasi penjuru langit dan bumi kecuali dengan kekuasaan Allah swt.²³² Sesuai dengan firman Allah swt berikut:

وَمَا أَنتُمْ بِمُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ (22)

²³⁰ Abu Tsana’ Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Rûh Al-Ma’âni fi Tafsir Al-Qur’an Al-‘Adzhim wa As-Sab’i Al-Matsani*, (Kairo; Maktabah At-Taufiqiyah, 2008), jilid ke-13, h. 435.

²³¹ Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur’an al-‘Adzhim* (Dar at-Thayyibah 1999), jilid ke-7, h. 496. Ahmad Syakir, *Umdat at-Tafsir fi Mukhtashar tafsir al-Qur’an al-Adzhim* (Mesir: Dar al-Wafa’ 2008), jilid ke-3, h. 372.

²³² Az-Zamakhsyari, *al-Kasyaf ‘an Haqaiq at-Tanzil wa ‘Uyun al-Aqawil fi Wujuh at-Ta’wil* (Mesir: Maktabah Mesir 2000), jilid ke-4, h. 322.

“Dan kamu sekali-kali tidak dapat melepaskan diri (dari azab Allah) di bumi dan tidak (pula) di langit dan sekali-kali tiadalah bagimu pelindung dan penolong selain Allah.” (Qs. Al-Ankabut: 22)

Contoh selanjutnya perbedaan bacaan dalam surat ar-Rahman ayat ke 35:

يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شَوْاظٌ مِّنْ نَّارٍ وَنُحَاسٍ فَلَا تَنْتَصِرَانِ (35)

“Kepada kamu sekalian (golongan jin dan manusia) akan dikirimkan kobaran api dan cairan tembaga yang panas, sehingga engkau tidak mampu menyelamatkan diri (darinya)”.

Terdapat perbedaan bacaan dalam firman Allah: “يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شَوْاظٌ”. Diriwayatkan bahwa Isa, Ibnu Katsir dan putranya membacanya “يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شَوْاظٌ”. Sedangkan bacaan sebagian besar *qurra'* membacanya sebagaimana yang tertulis di atas.

Bacaan yang pertama, yakni: “يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شَوْاظٌ” bermakna: akan dikirimkan kepada kamu (golongan jin dan manusia) kobaran api dari neraka. Sedangkan bacaan yang kedua, yakni: “يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شَوْاظٌ” berarti: akan dikirimkan kepada kamu (golongan jin dan manusia) kobaran api.

Sebagaimana makna yang terkandung pada bacaan kedua, yakni: “يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شَوْاظٌ” berarti: akan dikirimkan kepada kamu (golongan jin dan manusia) kobaran api. Menurut peneliti maknanya terlihat jauh lebih kuat dibandingkan dengan kandungan makna pada bacaan pertama, yakni: “يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شَوْاظٌ” bermakna: akan dikirimkan kepada kamu (golongan jin dan manusia) kobaran api dari neraka.

Imam al-Alusi menafsiri ayat di atas dengan pendekatan *bayani*. Beliau mengatakan: kalimat “يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شَوْاظٌ” menunjukkan arti tentang perihal dikirimkannya kobaran api kepada golongan jin dan manusia agar mereka merasa semakin tersiksa.²³³

²³³ Abu Tsana' Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Rûh Al-Ma'âni fi Tafsir Al-Qur'an Al-'Adhimwa As-Sab'i Al-Matsani*, (Kairo; Maktabah At-Taufiqiyah, 2008), jilid ke-13, h. 435. Az-

Berbeda dengan imam Ibnu Katsir dalam menafsirkan ayat tersebut dengan lebih ringkas. Beliau menjelaskan bahwa suatu saat nanti akan terjadi dimana jin dan manusia tidak dapat melarikan diri dari sambaran api yang menyala, cairan panas dari tembaga dan berbagai bentuk azab lainnya. Hal ini akan terjadi ketika mereka ingin melarikan diri dari hari kiamat, maka seketika itu malaikat akan datang menghalau dan mengirimkan berbagai macam azab tersebut kepada mereka agar mereka mau kembali lagi ke asal semula.²³⁴

Lain lagi dengan penafsiran Imam Az-Zamakhsyari, beliau mengatakan bahwa dalam ayat ini menjelaskan tentang situasi yang mengerikan bagi golongan jin dan manusia, karena panasnya kobaran api tersebut dapat membakar seujur badan mereka.²³⁵

Selanjutnya terdapat bacaan yang berbeda dalam firman Allah: “يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شَوْاظٌ مِنْ نَارٍ وَنُحَاسٌ”. Diriwayatkan bahwa Al-Kilabî, Thalhah, dan Mujâhid membacanya “يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شَوْاظٌ مِنْ نَارٍ وَنُحَاسٌ”. Sedangkan sebagian *qurra'* membacanya sebagaimana yang tertulis di atas.

Bacaan yang pertama, yakni: “يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شَوْاظٌ مِنْ نَارٍ وَنُحَاسٌ” berarti: *akan dikirimkan kepada kamu (golongan jin dan manusia) kobaran api dari neraka dan limpahan cairan tembaga yang panas*. Sedangkan bacaan yang kedua, yakni: “يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شَوْاظٌ مِنْ نَارٍ وَنُحَاسٌ” yang bermakna: *akan dikirimkan kepada kamu (golongan jin dan manusia) kobaran api dari neraka dan cairan tembaga yang panas*.

Sebagaimana makna yang terkandung pada bacaan pertama yakni: “يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شَوْاظٌ مِنْ نَارٍ وَنُحَاسٌ” berarti: *akan dikirimkan kepada kamu (golongan jin dan manusia)*

Zamakhsyari, *al-Kasyaf 'an Haqaiq at-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh at-Ta'wil* (Mesir: Maktabah Mesir 2000), jilid ke-4, h. 322.

²³⁴ Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Adzhim* (Dar at-Thayyibah 1999), jilid ke-7, h. 496. Ahmad Syakir, *'Umdat at-Tafsir fi Mukhtashar tafsir al-Qur'an al-'Adzhim* (Mesir: Dar al-Wafa' 2008), jilid ke-3, h. 372.

²³⁵ Az-Zamakhsyari, *al-Kasyaf 'an Haqaiq at-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh at-Ta'wil* (Mesir: Maktabah Mesir 2000), jilid ke-4, h. 322.

kobaran api dari neraka dan limpahan cairan tembaga yang panas. Menurut peneliti maknanya terlihat lebih kuat dibandingkan kandungan makna pada bacaan kedua, yakni: “يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شَوْاظٌ مِنْ نَارٍ وَنُحَاسٌ” yang bermakna: *akan dikirimkan kepada kamu (golongan jin dan manusia) kobaran api dari neraka dan cairan tembaga yang panas.*

Perlu diketahui bahwa bacaan yang pertama tidak dapat difungsikan sebagai bacaan yang *mutawattir* karena derajat sanadnya tidak mencapai derajat *mutawattir*. Sehingga bacaan tersebut hanya dapat dijadikan sebagai bentuk penafsiran atas bacaan yang *mutawattir*.

Imam al-Alusi menafsirkan ayat di atas dengan pendekatan *bayani*, beliau mengatakan bahwa pada saat cairan tembaga tersebut menghampiri mereka tidak satu pun dari mereka yang dapat menghindarinya.²³⁶

Berbeda dengan penafsiran imam Ibnu Katsir yang terlihat lebih ringan, beliau berkata bahwa cairan panas dari tembaga tersebut dan berbagai bentuk azab lainnya memang dikirimkan khusus untuk menyiksa kedua golongan tersebut yang telah mengingkari nikmat Allah dan tidak ada yang bisa mengelak dari semua itu.²³⁷

Lain lagi dengan penafsiran imam az-Zamakhsyari, beliau mengatakan bahwa ayat ini telah menggambarkan tentang situasi yang amat mengerikan bagi golongan jin dan manusia, karena selain panasnya kobaran api, terdapat juga kiriman cairan tembaga panas yang menyala sehingga dapat saja memusnahkan mereka seketika itu.²³⁸

²³⁶ Abu Tsana' Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Rûh Al-Ma'âni fi Tafsir Al-Qur'an Al-'Adzhim wa As-Sab'i Al-Matsani*, (Kairo; Maktabah At-Taufiqiyah, 2008), jilid ke-13, h. 436.

²³⁷ Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Adzhim* (Dar at-Thayyibah 1999), jilid ke-7, h. 496. Ahmad Syakir, *'Umdat at-Tafsir fi Mukhtashar tafsir al-Qur'an al-'Adzhim* (Mesir: Dar al-Wafa' 2008), jilid ke-3, h. 372.

²³⁸ Az-Zamakhsyari, *al-Kasyaf 'an Haqaiq at-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh at-Ta'wil* (Mesir: Maktabah Mesir 2000), jilid ke-4, h. 322.

- 4) Menjelaskan makna sebuah ayat. Contoh perbedaan bacaan dalam surah ar-Rahman ayat ke 9:

وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ (9)

“Dan tegakkanlah timbangan (itu) dengan adil dan janganlah kamu mengurangi neraca (tersebut).”

Terdapat perbedaan bacaan pada firman Allah “وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ”. Diriwayatkan bahwa Zaid bin Ali dan Bilal bin Abu Burdah membacanya “وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ”. Selanjutnya sahabat Bilal bin Rabah membacanya “وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ”. Kemudian ada bacaan yang membacanya “وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ”. Sedangkan sebagian besar *qurrâ'* membacanya dengan sebagaimana yang tertulis di atas.²³⁹

Secara gramatikal, bacaan Zaid bin Ali dan Bilal bin Abu Burdah terambil dari akar kata “خَسَرَ-يُخْسِرُ” yang berarti: mengurangi. Selanjutnya bacaan sahabat Bilal bin Rabah terambil dari akar kata “خَسِرَ-يُخْسِرُ” yang bermakna: mengurangi. Kemudian bacaan lainnya terambil dari akar kata “خَسَرَ-يُخْسِرُ” yang berarti: mengurangi. Sedangkan bacaan sebagian besar *qurrâ'* terambil dari akar kata “أَخْسَرَ-يُخْسِرُ” yang bermakna: mengurangi.

Bacaan pertama, kedua, dan ketiga, yakni: “وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ”-“وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ”-“وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ” bermakna satu, yaitu: dan janganlah kamu mengurangi atau merugikan batasan pada timbangan.

Sedangkan bacaan yang keempat, yakni: “وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ” berarti: dan janganlah kamu mengurangi atau merugikan batasan pada takaran dan timbangan. Dapat

²³⁹ Abu Tsana' Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi Al-Baghdadi, *Rûh Al-Ma'âni fi Tafsir Al-Qur'an Al-'Adhimwa As-Sab'i Al-Matsani*, (Kairo; Maktabah At-Taufiqiyah, 2008), jilid ke-13, h. 421.

disimpulkan dari ragam bacaan yang ada bahwa Allah swt melarang segala macam perbuatan curang dan terutama dalam hal takaran dan timbangan.²⁴⁰

Sebagaimana makna yang terkandung pada bacaan keempat, yakni: “ وَلَا تُخْسِرُوا ” berarti: janganlah kamu mengurangi atau merugikan batasan pada takaran dan timbangan. Menurut peneliti, kandungan maknanya terlihat jauh lebih kuat dibandingkan dengan bacaan pertama, kedua, dan ketiga, yakni: “ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ ”- “ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ ”- “ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ ” bermakna satu, yaitu: janganlah kamu mengurangi atau merugikan batasan pada timbangan. Hal tersebut sesuai dengan firman Allah swt berikut:

وَزِنُوا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ (182)

“Dan timbanglah dengan timbangan yang lurus.” (Qs. As-Syu’ara’: 187)

Perlu diketahui bahwa keberadaan bacaan pertama, kedua, dan ketiga tidak dapat difungsikan sebagai bacaan yang disepakati, melainkan menjadi sebuah penafsiran atas bacaan *mutawattir*. Sebab derajat sanad bacaan-bacaan tersebut tidak mencapai derajat *mutawattir* seperti yang telah disepakati oleh Jumhur Ulama.

Imam al-Alusi menafsirkan ayat di atas dengan dua pendekatan, yaitu: *bayani* dan *irfani*. Secara *bayani*, Beliau setuju dengan pendapat ar-Raghib yang mengatakan bahwa ayat ini merupakan sebuah isyarat agar manusia senantiasa menjaga nilai-nilai keadilan dalam segala hal yang berhubungan dengan umat manusia, mulai dari perilaku hingga ucapan. Hal ini sesuai dengan tafsiran Mujahid terhadap jumlah kalimat sebelumnya: makna dari kalimat “ وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ ” telah menunjukkan bahwa keadilan akan muncul pada saat kalian mengambil dan memberi (sesuatu).

²⁴⁰ Perihal pengurangan timbangan dapat dilihat pada contoh kasus penjual buah yang mengurangi timbangan sebanyak 8 ons pada ukuran 1 kg supaya si penjual mendapat keuntungan lebih dari semestinya. Selanjutnya pengurangan dalam takaran dapat ditilik pada contoh kasus penjual kue yang mengurangi takaran bahan yang berlebihan dengan alih-alih mendapat keuntungan lebih dari semestinya.

Selain itu juga Sufyan bin ‘Uyaynah telah menyatakan: “ bahwa keadilan akan terwujud dengan adanya dua perkara, yaitu: laksanakanlah dengan tangan dan adilkannya dengan hati.”²⁴¹ Pada ayat ini imam al-Alusi tidak mengungkapkan makna batin, sebab penjelasan ayat ini telah dipaparkan pada penafsiran ayat sebelumnya.

Berbeda dengan imam Ibnu Katsir yang menafsirkan ayat tersebut dengan pendekatan *bayani*. Beliau mengatakan bahwa ayat ini merupakan kelanjutan dari ayat sebelumnya yang membahas tentang larangan Allah terhadap pengurangan timbangan agar kemudian hari dapat mengubah sifat buruk tersebut dengan sifat mulia, yakni berlaku adil.²⁴² Hal ini sesuai dengan ayat 182 dari surah as-Syu’ara’:

وَزِنُوا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ (182)

“Dan timbanglah dengan timbangan yang lurus.” (Qs. As-Syu’ara’: 187)

Lain halnya dengan imam az-Zamakhsyari yang menafsirkan ayat tersebut dengan pendekatan *burhani*. Beliau mengatakan bahwa ayat ini telah memerintahkan kepada umat manusia agar selalu menegakkan timbangannya dengan secara adil tanpa ada pengurangan sedikit pun didalamnya. Sebab pengurangan timbangan bukan termasuk sifat yang terpuji dan syariat telah melarangnya. Pengulangan pada kalimat “الميزان” menunjukkan bahwa begitu pentingnya keadilan, dan kuatnya anjuran untuk selalu melakukannya dalam kehidupan sehari-hari.²⁴³

Contoh selanjutnya, perbedaan bacaan dalam surat ar-Rahman ayat ke 27:

وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ (27)

²⁴¹ Abu Tsana’ Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi Al-Baghdadi, *Rûh Al-Ma’âni fi Tafsir Al-Qur’an Al-‘Adzhimwa As-Sab’i Al-Matsani*, (Kairo; Maktabah At-Taufiqiyah, 2008), jilid ke-13, h. 421. Az-Zamakhsyari, *al-Kasyaf ‘an Haqiqat at-Tanzil wa ‘Uyun al-Aqawil fi Wujuh at-Ta’wil* (Mesir: Maktabah Mesir 2000), jilid ke-4, h. 319.

²⁴² Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur’an al-‘Adzhim* (Dar at-Thayyibah 1999), jilid ke-7, h. 490. Ahmad Syakir, *‘Umdat at-Tafsir fi Mukhtashar tafsir al-Qur’an al-Adzhim* (Mesir: Dar al-Wafa’ 2008), jilid ke-3, h. 369.

²⁴³ Az-Zamakhsyari, *al-Kasyaf ‘an Haqiqat at-Tanzil wa ‘Uyun al-Aqawil fi Wujuh at-Ta’wil* (Mesir: Maktabah Mesir 2000), jilid ke-4, h. 319.

“Dan tetap kekal Dzat Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan.”

Terdapat perbedaan bacaan dalam firman Allah “ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ”. Diriwayatkan bahwa Ubay dan Abdallah membacanya “ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ”. Sedangkan sebagian besar *qurrâ'* membacanya sebagaimana yang tertulis di atas.

Secara gramatikal, alasan bacaan yang pertama mengganti “ذُو” menjadi “ذِي” sehingga menjadi “ذِي الْجَلَالِ” karena menurut mereka “ذِي” merupakan *shifat* dari kalimat “رَبِّ”. Sedangkan alasan yang mendasar bagi bacaan jumhur dengan tanpa mengganti kalimat “ذُو” menjadi “ذِي” sebab menurut mereka kalimat ini merupakan *shifat* dari kalimat “وَجْهَ رَبِّكَ”.²⁴⁴

Bacaan yang pertama, yakni: “ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ” bermakna: kekekalan yang dimiliki oleh Allah telah membedakannya dengan makhluk-makhlukNya. Sedangkan bacaan yang kedua, yakni: “ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ” berarti: dialah dzat yang memiliki sifat kebesaran dan kemuliaan. Dapat disimpulkan dari perbedaan bacaan tersebut bahwa pada saat semua makhluk ciptaanNya itu punah, maka hanya Allahlah yang tetap kekal dengan sifat-sifat yang dimilikinya.

Sebagaimana makna yang terkandung pada bacaan yang kedua, yakni: “ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ” berarti: dialah dzat yang memiliki sifat kebesaran dan kemuliaan. Menurut peneliti kandungan maknanya lebih terlihat kuat dibandingkan dengan makna yang terkandung dalam bacaan yang pertama, yakni: “ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ” bermakna: kekekalan yang dimiliki oleh Allah telah membedakannya dengan makhluk-makhlukNya.

Perlu diketahui bahwa keberadaan bacaan pertama tidak dapat difungsikan sebagai bacaan yang disepakati, melainkan menjadi sebuah penafsiran atas bacaan *mutawattir*.

²⁴⁴ Abu Tsana' Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi Al-Baghdadi, *Rûh Al-Ma'âni fi Tafsir Al-Qur'an Al-'Adhimwa As-Sab'i Al-Matsani*, (Kairo; Maktabah At-Taufiqiyyah, 2008), jilid ke-13, h. 431.

Sebab derajat sanad bacaan tersebut tidak mencapai derajat *mutawattir* seperti yang telah disepakati oleh Jumhur Ulama.

Imam al-Alusi menafsiri ayat di atas dengan menggunakan dua pendekatan, yaitu: *bayani* dan *'irfani*. Secara *bayani*, menurut beliau kalimat “ وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ” tertuju kepada dzat Allah swt. Penggunaan istilah “ وَجْهَ رَبِّكَ ” dalam ayat ini merupakan bentuk *Majâz mursal* seperti dalam penggunaan istilah “ يَدُ اللَّهِ ” di beberapa surat dalam al-Qur'an.²⁴⁵ Misalnya dalam surat ali Imran ayat ke 73:

قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (73)

Katakanlah (wahai Muhammad): "Sesungguhnya karunia itu di tangan Allah, dia memberikannya kepada siapa yang ia kehendaki. Dan Allah yang Maha Luas lagi Maha Mengetahui". (Qs. Ali Imran: 73)

Imam al-Alusi mengatakan bahwa faidah dibalik penggunaan kalimat “ وَجْهَ رَبِّكَ ” telah menunjukkan eksistensi dan peran Allah swt dalam mewujudkan segala sesuatu. Dengan demikian semua hal yang terjadi, baik di dunia maupun di akhirat tidak satu pun yang terlepas dari peran Allah.

Selanjutnya kalimat “ نُؤُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ” ditafsiri oleh imam al-Alusi sebagai bentuk pengagungan orang-orang yang beriman kepada Allah swt dan hal ini murni hadir di setiap hati yang telah mengenal Allah swt. kemudian beliau mengutip perkataan Al-Jawhari: bahwa keagungan sesuatu dinilai dari ketidak terikatannya dengan hal lain, dan setiap sesuatu yang membutuhkan adalah sesuatu yang rendah dan hina.²⁴⁶

Sedangkan secara *'irfani*, imam al-Alusi mengatakan bahwa kalimat “ وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ” sebagai sisi yang menggambarkan eksistensi dan peran Allah swt. Kemudian kalimat “ نُؤُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ” telah mengisyaratkan tentang kesempurnaan dzat Allah yang

²⁴⁵ Abu Tsana' Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *op. cit.*, h. 429.

²⁴⁶ Abu Tsana' Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *op. cit.*, h. 430-431.

tidak terikat dengan hal selainnya, dan ketidak mampuan selainnya untuk tidak terikat denganNya.²⁴⁷

Berbeda dengan Imam Ibnu Katsir yang sering menggunakan pendekatan *bayani* sebagai batu pijakan dalam setiap penafsirannya. Beliau mengatakan bahwa ayat tersebut telah menjelaskan tentang semua makhluk ciptaan Allah baik yang di langit maupun di bumi akan binasa pada waktu yang telah ditentukan dan tinggallah Allah swt dengan kekekalanNya.²⁴⁸ Hal ini sesuai dengan firman Allah swt berikut:

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ (88)

“Tiap-tiap sesuatu pasti binasa, kecuali Allah.” (Qs. Al-Qashash:88)

Lain halnya dengan penafsiran Imam az-Zamakhsyari yang banyak bergantung dengan pendekatan *burhani*. Beliau menambahkan bahwa kalimat “وَجْهَ رَبِّكَ” disini menunjukkan arti dzat, hal ini berlaku sebagai bentuk penolakan atas penyerupaan Allah swt dengan makhluk ciptaanNya. Sebab tidak sedikit dari orang-orang miskin di Makkah yang mengatakan kalimat yang sama: “dimanakah orang arab yang mulia? seseorang yang mampu melepaskanku dari jerat kemiskinan yang hina ini.”²⁴⁹

Contoh selanjutnya, perbedaan bacaan dalam surat ar-Rahman ayat ke 37:

فَإِذَا انشَقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ (37)

“Maka apabila langit telah terbelah dan menjadi mawar merah seperti kilauan minyak”.

²⁴⁷ Abu Tsana' Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *op. cit.*, h. 458.

²⁴⁸ Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-Adzhim* (Dar at-Thayyibah 1999), jilid ke-7, h. 494. Ahmad Syakir, *Umdat at-Tafsir fi Mukhtashar tafsir al-Qur'an al-Adzhim* (Mesir: Dar al-Wafa' 2008), jilid ke-3, h. 371.

²⁴⁹ Az-Zamakhsyari, *al-Kasyaf 'an Haqiqat at-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh at-Ta'wil* (Mesir: Maktabah Mesir 2000), jilid ke-4, h. 320.

Terdapat perbedaan bacaan dalam firman Allah: “فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ”. Diriwayatkan bahwa Ubaid bin ‘Umair membacanya “فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ”. Sedangkan sebagian besar *qurrâ*’ membacanya sebagaimana yang tertulis di atas.²⁵⁰

Bacaan yang pertama, yakni: “فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ” bermakna: bahwa langit pada saat itu secara keseluruhan menjadi merah yang sempurna seperti kilauan minyak. Sedangkan bacaan yang kedua, yakni: “فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ” berarti: bahwa langit pada saat itu berwarna kuning kebiru-biruan sehingga terlihat merah dari kejauhan seperti kilauan minyak.

Imam al-Alusi menafsirkan ayat di atas dengan pendekatan *bayani*, beliau berkata bahwa kalimat “فَإِذَا انشَقَّتِ السَّمَاءُ” telah menggambarkan tentang mencekamnya situasi pada saat hari kiamat terjadi. Kemudian diperkuat lagi dengan kalimat selanjutnya: “فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ” bahwa pada saat itu langit sudah terbelah serta memiliki warna kuning kebiru-biruan seperti merah menambah semakin mencekam.²⁵¹

Berbeda dengan penafsiran imam Ibnu Katsir yang lebih ringkas. Beliau mengatakan bahwa ayat ini menjelaskan tentang kejadian-kejadian yang akan terjadi pada hari kiamat. Mulai dari terbelahnya langit dan berwarna seperti kilauan minyak diatas permukaan air.²⁵² Seperti yang telah digambar pada firman Allah berikut:

وَأَنْشَقَّتِ السَّمَاءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ (16)

“Dan terbelahlah langit, karena pada hari itu langit menjadi lemah.” (Qs. Al-Haaqqah: 16)

²⁵⁰ Abu Tsana’ Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Rûh Al-Ma’âni fi Tafsir Al-Qur’an Al-‘Adzhimwa As-Sab’i Al-Matsani*, (Kairo; Maktabah At-Taufiqiyyah, 2008), jilid ke-13, h. 437.

²⁵¹ Abu Tsana’ Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *op. cit.*, h. 436-437.

²⁵² Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur’an al-‘Adzhim* (Dar at-Thayyibah 1999), jilid ke-7, h. 498. Ahmad Syakir, *Umdat at-Tafsir fi Mukhtashar tafsir al-Qur’an al-Adzhim* (Mesir: Dar al-Wafa’ 2008), jilid ke-3, h. 372-373.

Lain lagi dengan imam az-Zamakhshari menafsiri ayat tersebut dengan mengatakan bahwa ayat tersebut telah menjelaskan tentang warna mawar yang sangat merah melekat pada langit. Dengan demikian menggambarkan kedahsyatan yang terjadi pada hari kiamat.²⁵³

5) Bacaan *al-Mutawattirah* dapat meluruskan bacaan *al-Ahadiyyah*. Contohnya dalam perbedaan bacaan dalam surah ar-Rahman ayat ke 22:

يُخْرَجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ (22)

“Dari keduanya keluar mutiara dan marjan.”

Terdapat perbedaan bacaan pada firman Allah: “ يُخْرَجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ”. Diriwayatkan bahwa Nafi’, Abu ‘Amru, Abu Ja’far, dan Ya’qub membacanya “ يُخْرَجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ”. Sedangkan sebagian *qurrâ’* membacanya sebagaimana yang tertulis di atas.²⁵⁴

Secara gramatikal, alasan Nafi’, Abu ‘Amru, Abu Ja’far, dan Ya’qub mendhammahkan “ياء” dan menfathahkan “راء” karena kalimat “يُخْرَجُ” disini merupakan bentuk *fi’il mudhari’ mabni majhul* sehingga menjadi “يُخْرَجُ”. Sedangkan alasan sebagian *qurrâ’* menfathahkan “ياء” dan mendhammahkan “راء” sebab kalimat “يُخْرَجُ” merupakan bentuk *fi’il mudhari’ mabni ma’lum*.

Bacaan yang pertama, yakni: “ يُخْرَجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ” yang berarti: mutiara dan merjan (batu koral merah yang indah) dikeluarkan dari keduanya (air tawar dan air laut). Sehingga muncul anggapan bahwa kedua lautan tersebut ialah lautan persia dan syria. Sedangkan bacaan kedua, yakni: “ يُخْرَجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ” yang bermakna: Allah mengeluarkan dari keduanya mutiara dan merjan (batu koral merah yang

²⁵³ Az-Zamakhshari, *al-Kasyaf ‘an Haqaiq at-Tanzil wa ‘Uyun al-Aqawil fi Wujuh at-Ta’wil* (Mesir: Maktabah Mesir 2000), jilid ke-4, h. 323-324.

²⁵⁴ Abu Tsana’ Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *op. cit.*, h. 426-427. Syeikh Jamaluddin Muhammad Syaraf, *al-Qirâ’ât al-‘Asyrah al-Mutawâtirah min Thariq Thayyibah an-Nasyr*, (Thantha, Dar As-Shahabah, 2012), h. 532.

indah). Dapat disimpulkan dari perbedaan bacaan tersebut bahwa mutiara dan marjan merupakan bagian dari kekayaan alam yang tersimpan di dalam laut dan sungai.²⁵⁵

Sebagaimana makna yang terkandung dalam bacaan kedua, yakni: “يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ” yang bermakna: Allah mengeluarkan dari keduanya mutiara dan merjan (batu koral merah yang indah). Menurut peneliti, kandungan maknanya terlihat lebih kuat dibandingkan dengan kandungan makna yang terdapat pada bacaan yang pertama, yakni: “يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ” yang berarti: mutiara dan merjan (batu koral merah yang indah) dikeluarkan dari keduanya (air tawar dan air laut).

Perlu diketahui bahwa kedua bacaan di atas terbilang sebagai bentuk bacaan *mutawattir*. Kedua bacaan tersebut dapat digunakan, baik di dalam shalat maupun di luar shalat.

Selanjutnya terdapat perbedaan bacaan pada kalimat: “اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ”. Diriwayatkan bahwa Thalhah membacanya “اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ”. Kemudian ada juga yang membacanya “اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ”. Dan ada pula yang membacanya “اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ”.²⁵⁶

Perlu diketahui bahwa tiga bacaan tersebut bukan termasuk bacaan *mutawattir* karena tidak sesuai dengan kaidah bahasa Arab seperti yang telah disepakati oleh para ulama.

Imam al-Alusi menafsirkan ayat di atas dengan menggunakan dua pendekatan, yaitu: *bayani*, dan *irfani*. Secara *bayani*, beliau menjelaskan bahwa maksud dari kata “اللُّؤْلُؤُ” ialah mutiara yang berukuran kecil. Sedangkan “وَالْمَرْجَانُ” merupakan mutiara

²⁵⁵ Abu Tsana' Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi Al-Baghdadi, *Rûh Al-Ma'âni fi Tafsir Al-Qur'an Al-'Adzhimwa As-Sab'i Al-Matsani*, (Kairo; Maktabah At-Taufiqiyyah, 2008), jilid ke-13, h. 426-427. Az-Zamakhshari, *al-Kasyaf 'an Haqiq at-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh at-Ta'wil* (Mesir: Maktabah Mesir 2000), jilid ke-4, h. 320.

²⁵⁶ Abu Tsana' Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *op. cit.*, h. 426-427. Syeikh Jamaluddin Muhammad Syaraf, *al-Qirâ'ât al-'Asyrah al-Mutawâtirah min Thariq Thayyibah an-Nasyr*, (Thantha, Dar As-Shahabah, 2012), h. 532. Syeikh Jamaluddin Muhammad Syaraf, *al-Qirâ'ât al-'Asyrah al-Mutawâtirah min Thariq As-Syathibiyah wa al-Durrah*, (Thantha, Dar As-Shahabah, 2010), h. 532.

yang berukuran besar, seperti yang telah diceritakan oleh Abd bin Hamid dan Ibnu Jarir yang terambil dari Ali bin Abi Thalib dan Mujahid.²⁵⁷

Ada juga yang menafsiri ayat ini dengan tafsiran yang aneh, yakni: sebuah riwayat yang diceritakan oleh Ibnu Murdawaih yang terambil dari Ibnu Abbas: beliau berkata: bahwa maksud dari “مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ” ialah Ali bin Abu Thalib dan Fatimah az-Zahra *radiyallahu ‘anhuma*, kemudian maksud dari “بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ” adalah Rasulullah saw, dan maksud dari “يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ” ialah Hasan dan Husien *radiyallahu ‘anhuma*. Hal ini sama seperti yang telah diungkapkan oleh at-Thabarsyi seorang tokoh syiah *imamiyyah* dalam karyanya *Majma’ al-Bayan*, namun dengan riwayat yang berbeda serta tidak membahas kata “بَرْزَخٌ”. Menurut imam al-Alusi kalau memang ada kebenaran di dalam ungkapan tersebut, bukan berarti hal ini bisa disebut sebagai sebuah penafsiran melainkan bagian dari pentakwilan ayat.²⁵⁸

Sedangkan secara *‘irfani*, beliau mengatakan bahwa makna batin dari ayat di atas merupakan bentuk penjelasan Allah tentang kemunculan cahaya keistimewaan yang disertai dengan gejolak kerinduan dari hati yang terjaga.²⁵⁹

Berbeda dengan penafsiran Imam Ibnu Katsir yang sering mengedepankan pendekatan *bayani*. Beliau mengatakan bahwa ayat ini menjelaskan tentang dua kekayaan alam yang tersimpan dalam dua lautan yang mengalir secara berdampingan. Oleh sebab itu keduanya memiliki nilai jual yang tinggi serta sering dijadikan sebagai perhiasan oleh kaum wanita.²⁶⁰ Hal sesuai dengan firman Allah:

²⁵⁷ Abu Tsana’ Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *op. cit.*, h. 427. Az-Zamakhshari, *al-Kasyaf ‘an Haqiqat at-Tanzil wa ‘Uyun al-Aqawil fi Wujuh at-Ta’wil* (Mesir: Maktabah Mesir 2000), jilid ke-4, h. 320.

²⁵⁸ Abu Tsana’ Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Rûh Al-Ma’âni fi Tafsir Al-Qur’an Al-‘Adzim wa As-Sab’i Al-Matsani*, (Kairo; Maktabah At-Taufiqiyah, 2008), jilid ke-13, h. 428. Az-Zamakhshari, *al-Kasyaf ‘an Haqiqat at-Tanzil wa ‘Uyun al-Aqawil fi Wujuh at-Ta’wil* (Mesir: Maktabah Mesir 2000), jilid ke-4, h. 320.

²⁵⁹ Abu Tsana’ Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *op. cit.*, h. 427.

²⁶⁰ Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur’an al-‘Adzim* (Dar at-Thayyibah 1999), jilid ke-7, h. 492. Ahmad Syakir, *‘Umdat at-Tafsir fi Mukhtashar tafsir al-Qur’an al-‘Adzim* (Mesir: Dar al-Wafa’ 2008), jilid ke-3, h. 370.

وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَحِجْرًا
مَخْجُورًا (53)

“Dan Dialah yang membiarkan dua laut yang mengalir (berdampingan); yang ini tawar lagi segar dan yang lain asin lagi pahit; dan Dia jadikan antara keduanya dinding dan batas yang menghalangi.” (Qs. Al-Furqan: 53)

Lain halnya dengan imam az-Zamakhshari yang sering menggunakan pendekatan *burhani* dalam menafsirkan al-Qur’an. Beliau mengatakan bahwa ayat ini menjelaskan tentang dua kekayaan alam yang tersimpan dalam dua lautan yang mengalir secara berdampingan. Bagi beliau mutiara adalah sebuah benda yang berbentuk bulat nan indah yang dihasilkan oleh kerang mutiara. Sedangkan marjan ialah batu permata yang berwarna merah.²⁶¹

²⁶¹ Az-Zamakhshari, *al-Kasyaf ‘an Haqaiq at-Tanzil wa ‘Uyun al-Aqawil fi Wujuh at-Ta’wil* (Mesir: Maktabah Mesir 2000), jilid ke-4, h. 320. Abu Tsana’ Syihabuddin As-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Rûh Al-Ma’âni fî Tafsir Al-Qur’an Al-‘Adzhimwa As-Sab’i Al-Matsani*, (Kairo; Maktabah At-Taufiqiyyah, 2008), jilid ke-13, h. 427.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan kajian dalam bab-bab sebelumnya dapat disimpulkan bahwa pandangan imam al-Alusi tentang *qirâ'ât* adalah salah satu ilmu yang harus dikuasai oleh *mufasir* sebelum menafsirkan ayat. Perbedaan *qirâ'ât* sangat membantu para *mufasir* dalam menafsirkan al-Qur'an. Sebab sebagian *qirâ'ât* dapat saja menjelaskan beberapa *qirâ'ât* lainnya. Selanjutnya *qirâ'ât* merupakan bagian dari sunnah *mutaba'ah* yang hanya diperoleh melalui proses pembelajaran yang bersambung hingga ke Rasulullah saw.

Ketidaksamaan antara penafsiran imam al-Alusi dengan penafsiran para *Mufassir* lainnya terlihat pada penggunaan pendekatan dalam menafsirkan ayat dan corak penafsirannya. Secara umum, imam al-Alusi menggunakan pendekatan *bayani* dalam menjelaskan makna zahir. Sedangkan pada makna batin, beliau memakai pendekatan *'irfani* sebagai batu pijakannya. Corak penafsiran imam al-Alusi merupakan bagian dari corak tafsir *lughawi* dan *sufi*.

Perbedaan antar *qirâ'ât* selain *qirâ'ât al-Mardûdah* yang terdapat pada surat ar-Rahman dalam Tafsir Rûh al-Ma'âni merupakan bentuk dari *ikhtilaf tanawwu'* mulai dari perbedaan dalam aspek kata yang memiliki kesamaan makna, perbedaan dalam aspek kata dan makna namun masih mungkin untuk dipadukan, dan perbedaan dalam aspek kata dan makna yang tidak dapat dipadukan.

Terdapat beberapa unsur pokok yang harus dipenuhi dalam menjelaskan implikasi *qirâ'ât* dalam penafsiran surat ar-Rahman: *Pertama*, *qirâ'ât* dan pengaruhnya dalam Tafsir. *Kedua*, Tafsir Rûh al-Ma'âni dan Imam Alusi. *Ketiga*, *qirâ'ât* surah ar-Rahman dalam Tafsir Rûh al-Ma'âni.

Qirâ'ât ditinjau dari dari aspek periwayatan dapat dikerucutkan menjadi dua macam, yaitu: *qirâ'ât al-Mutawâtirah* dan *qirâ'ât al-Ahâdiyyah*. Pada *qirâ'ât al-Ahâdiyyah* terdapat dua macam yang berbeda, yakni: *Masyhûrah* dan *ghair al-Masyhûrah*. Adapun ditinjau dari aspek penerimaan dapat dikemas menjadi tiga macam, yaitu: *qirâ'ât al-Maqbûlah*, *qirâ'ât al-Mardûdah*, dan *al-Mutawaqqaf fihâ*.

Adapun implikasi yang ditimbulkan oleh perbedaan *qirâ'ât* terhadap penafsiran surat ar-Rahman terdapat beberapa hal, diantaranya sebagai berikut: *Pertama*, perbedaan *qirâ'ât* dapat membedakan jumlah *ismiyyah* dan *fi'liyyah*. *Kedua*, perbedaan *qirâ'ât* dapat mempertegas makna sebuah ayat. *Ketiga*, perbedaan *qirâ'ât* dapat memperkaya dan memperluas makna sebuah ayat. *Keempat*, perbedaan *qirâ'ât* dapat menjelaskan makna sebuah ayat. *Kelima*, keberadaan *qirâ'ât mutawâtirah* dapat meluruskan pemahaman dari *qirâ'ât ahâdiyyah*.

B. Saran

Hendaknya, dengan mengetahui implikasi *qirâ'ât* dalam penafsiran surah ar-Rahman yang telah diterapkan oleh imam al-Alusi dapat membuka wawasan pembaca seputar *qirâ'ât* dan menjadikan *qirâ'ât* sebagai salah satu bahan pertimbangan dalam menafsirkan al-Qur'an. Kitab tafsir Ruh al-Ma'ani merupakan salah satu kitab tafsir yang dapat dijadikan sebagai bahan kajian pustaka dikemudian hari.

Terlepas dari ketidaksempurnaan penulis, banyak hal yang menjadi hambatan dalam proses penyusunan, terutama pada bahan rujukan. Semoga di kemudian hari banyak bahan rujukan yang dapat ditemui terkait dengan bahasan *qirâ'ât*.

Daftar Pustaka

- Abduh ar-Rajihi. 1996. *al-Lahajât al-‘Arabiyyah fi al-Qirâ’ât al-Qur’âniyyah*. Dar al-Ma’rifah al-Jami’iyyah. Mesir.
- Al-Alûsi, Abu al-Tsana’ Syihabuddin al-Sayyid Mahmud. 2008. *Tafsir Rûh Al-Ma’âni*. Maktabah el-Taufiqiyyah. Kairo.
- Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail bin Ibrahim. 2000. *Shahih al-Bukhari*. Jam’iyah al-Miknaz al-Islami. Kairo.
- Al-Nasâi, Abu Abd al-Rahman. 2000. *Sunan al-Nasâi*. Jam’iyah Al-Maknaz al-Islâmi. Kairo.
- Imam Muslim. 2000. *Shahih Muslim*. Jam’iyah Al-Maknaz al-Islâmi. Kairo.
- At-Thabari, Muhammad bin Jarîr. *Tafsir Jâmi’ al-Bayân fi Ta’wil al-Qur’an*. al-Âmiriyyah. Kairo.
- Al-Qurthubi, Abu Abdillah. 2003. *al-Jami’ li Ahkam Alquran*. Dar alKutub al-Araby. Bairut.
- Al-Qurthubi, Muhammad bin ahmad al-Anshari. 2006. *Tafsir al-Jâmi’ li Ahkâm al-Qur’an*. Maktabah al-Îman. Kairo.
- Al-Qathân, Dr. Mannâ’ Khalîl. 2004. *Mabâhits fi Ulûmil Qur’an*. Maktabah Wahbah. Kairo.
- Al-Qadhi, Abd al-Fatah. 1402H. *al-Qirâ’ât fi nadzri al-mustasyriqîn*. Maktabah al-Azhar. Kairo.
- Al-Qadhi, Abd al-Fath bin Abd al-Ghani. 1992. *al-Wafî fi Syarh al-Syathibiyyah fi Qirâ’âti al-Sab’*. Maktabah as-Sawadi.

Al-Zamakhsyari, Mahmud bin Umar. *al-Kasyâf 'an haqâiq al-Tanzil wa 'uyûn al-Aqâwil fi wujûhi al-Ta'wil*. Maktabah Misr. Kairo.

Abi Zar'ah, Abdurrahman bin Muhammad bin muhammad bin Zanjalah. 1997. *Hujat al-Qirâ'ât*. Muassasah al-Risalah. Bairut.

Ad-dzahabi, Dr. Muhammad Husein. 2005. *Attafsir wal Mufasssirun* . Dar El-Hadits. Kairo.

Al-Karmani, Muhammad bin Abi Nashar. *Syawâz{ al- qirâ'ât*. Muassasah al-Balâgh. Bairut.

Az-Zarkasyi, Al-Imam Badrudin Muhammad bin Abdillah. 2006. *Al-Burhan fi ulumil Qur'an*. Dar el Hadits. Kairo.

Al-Zarqani, Syeikh Muhammad Abdul Adzhim. 2001. *Manahilul Irfan*, Dar El-Hadits. Kairo.

Al-'Ak, Syeikh Khalid Abd ar-Rahman. 2007. *Ushul al-tafsir wa Qawa'iduhu*, Dar al-Nafâis. Bairut.

Al-Jâbiri, Muhammad 'Âbid. 2009. *Bunyah al-'Aql al-'Araby*. Markaz Dirâsât al-Wahdah al'Arabiyyah. Bairut.

As-Suyuthi, Al-Hafidz Jalaluddin Abd al-Rahman. 2004. *Al-itqân fi Ulumil Qur'an*. Dar el-Hadits. Kairo.

Dr. Mahmud Al-Thahan. 2004. *Taisir musthalah hal hadist*. Makhtabah Al-Ma'arif. Riyadh.

Asep Nahrul Musadad, "Tafsir Sufistik Dalam Tradisi Penafsiran Al-Qur'an (Sejarah Perkembangan Dan Konstruksi Hermeneutis)" *Jurnal Farabi* Vol. 12 No. 1, Juni 2015.

Bilal Ali al-‘Asali. “*Metode Imam Al-Alûsi dalam Pembahasan Qirâ’ât serta Pengaruhnya pada Kitab Tafsir Rûh al-Ma’âni*” Tesis pada Pasca Sarjana Universitas Islam, Gaza, 2009.

Ghaniyyah Bawhusy, “*Qirâ’ât al-Syâz yang terdapat dalam tafsir Rûh al-Ma’âni karya imam al-Alûsi.*” Disertasi pada Pasca Sarjana Universitas Abu Bakar Bilqaid, Al-jazair, 2014.

Muhammad Hidayat Noor, “*Ilmu Qirâ’ât Al-Qur’an*”, *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur’an dan Hadis* Vol. 3, No.1, Juli 2002.

Ratna Umar, “*Qirâ’ât al-Qur’an (Makna Dan Latar Belakang Timbulnya Perbedaan Qirâ’ât)*” *Jurnal Al-Asas*, Vol. III, No. 2, Oktober 2015.

Yeni Setianingsih, “*Melacak Pemikiran Al-Alûsi Dalam Tafsir Rûh Al-Ma’âni, Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, Volume 05 No. 01, Agustus 2017.

Abdurrahman Rusli Tanjung, “*Wawasan Penafsiran al-Qur’an dengan Pendekatan Corak Lugawi (Tafsir Lugawi)*”, *Journal Analytica Islamica* vol. 3, no. 2, 2014.

Abdul Wadud Kasful Humam, “*Kesahihan Qirâ’ât dalam Pandangan al-Zamakhsyari*” *Al-ITQAN Jurnal Studi Al-Quran*, Volume 1, No. 1, Februari - Juli 2015.

Muhammad Misbah, “*Pembacaan al-Qur’an dalam Prespektif Imam al-Qurthubi*” *Hermeunetik*, Vol. 8, No. 1, Juni 2014.

Miftah Khilmi Hidayatulloh, “*Qirâ’ât pada Ayat-ayat Ahkam dan Pengaruhnya Terhadap Hukum Fikih*” *SYAHADAH: Jurnal Ilmu Al-Qur’an & Keislaman*, Vol. V, No. 1, April 2017.

Khaeruddin Yusuf, “*al-A’zami dan Fenomena Qirâ’ât: antara multiple reading dengan variant reading*” *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, Vol. 11, No.1, Juni 2014.

Aris Hilmi Hulaimi, “Qirâ’ât dalam Perspektif Ignaz Goldziher (Studi Kritik Pemikiran Orientalis)” *Jurnal Studia Quranika*, Vol. 1, No. 1, Juli 2016.

Ahmad Zulfiqar Shah Abdul Hadi et al., “Analisis Isu-Isu Dalam Al-Qirâ’ât Al-Shazzah” *Islamiyyat* Vol. 37, No.1, Desember 2015.

Ibrahim Anis. 2003. *fi al-Lahajât al-‘Arabiyyah*. Maktabah al-Anjalu al-Misriyyah. Kairo.

Jamaluddin Muhammad Syaraf. 2012. *al-Qirâ’ât al-‘Asyrah al-Mutawâtirah min Thariq Thayyibah an-Nasyr*. Dar As-Shahabah. Thantha.

Jamaluddin Muhammad Syaraf. 2010. *al-Qirâ’ât al-‘Asyrah al-Mutawâtirah min Thariq As-Syathibiyyah wa al-Durrah*. Dar As-Shahabah. Thantha.

Ibnu al-Jauzi. 1987. *funun al-Afnan fi ‘uyuni ulum al-Qur’an*. Dar al-Basyair. Bairut.

Tim Penyusun. 2015. *Buku Pedoman Penulisan Makalah, Tesis, dan Disertasi*, PPs IAIN RADEN INTAN. Lampung.

Pof. Dr. Sugiyono. 2009. *Metode Penelitian Pendidikan (Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif dan R&D)*. Penerbit Alfabeta. Bandung.

al-Qazuwayni, Abu al-Husein. 1979. *Mu’jam Maqâyis al-Lughah*. Dar al-Fikr. Bairut.

Ar-Razi, Zainuddin Abu Abdillah Muhammad bin Abi Bakr. 1999. *Mukhtar as-Shihah*. Maktabah al-‘Ashriyyah. Bairut.

Al-Farahîdî, Abu Abd ar-Rahman. *Kitab al-‘Ain*. Dar al-Hilal.

Abu abdillah al-Hazimi. *Syarh Mandhummah at-Tafsir*. Maktabah Syamilah.

An-Nuwairy. 2003. *Syarh Thayyibatu an-Nasyr fi Qirâ'ât al-'Asyr*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. Bairut.

Ad-Dimyâthi, Syihabuddin Ahmad bin Muhammad bin Abd al-Ghani Al-Bannâ' 1998. *Itihâf Fudhalâ'i al-Basyar fi al-Qirâ'ât al-Arba'at Asyar*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. Bairut.

Muhyiddin bin Ahmad Mustafa Darwis. 1415H. *I'rab al-Qur'an wa Bayanuhu*. Dar al-Yamamah. Damaskus.

Mestika Zed. 2008. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Buku Obor. Jogjakarta.

Teguh Budiharso, M.Pd. 2007. *Panduan Lengkap Penulisan Karya Ilmiah*. Gala Ilmu. Jogjakarta.

Lexy J. Moleong. 2009. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. PT. Remaja Rosdakarya. Bandung.

Sya'ban Muhammad Ismail. 1402H. *al-Qirâ'ât ahkamuha wa mashdaruha*. Rabithah al-Alam al-Islami. Makkah.

Sya'ban Muhammad Ismail. 2003. *al-Madkhal ila 'ilm al-Qirâ'ât*. Maktabah Salim. Makkah.

Yusuf Baihaqi, "Qira'at al-Qur'an dan pengaruhnya terhadap produk hukum Islam", *AL-ADALAH Jurnal Kajian Hukum* Vol. 7, No. 2, Desember 2008.

Yusuf Baihaqi, "Qira'at al-Qur'an dan pengaruhnya terhadap produk Tafsir ", *AL-DZIKRA* Vol. 3, No. 5, Januari-Juni 2009.

Ignaz Goldzher. 1944. *madzahib al-Islamiyyah fi tafsir al-qur'an*, dialih bahasakan oleh dr.Ali Hasan Abd al-Qadir. al-Ulum. Kairo.

Muhammad Sâlim Muhaisin. *Fi Rihâb al-Qur'an al-Karîm*. Universitas al-Azhar. Kairo.

Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah. 2012. *al-Mu'jam al-Wajîz*. Maktabah al-Syuruq al-Dauliah. Mesir.

Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah. 2008. *al-Mu'jam al-Wasith*. Maktabah al-Syuruq al-Dauliah. Mesir.

Ibnu al-Jazari. 2007. *Thayyibatun al-Nasr fî al-Qirâ'ât al-Asyr*. Maktabah Ibn Taimiyyah .Kairo.

Ibnu al-Jazari. 2007. *Thayyibat an-Nasr fî qirâ'ât al-'Asyri*. Dar al-Ghawtsani. Damaskus.

Ibnu al-Jazari. 2000. *Syarh Thayyibat an-Nasyr fî al-Qirâ'ât*. Dar al-Kutub. Bairut.

Ibnu al-Jazari. 2007. *Matn ad-Durrah al-Mudhiyyah*. Dar al-Ghawtsani. Damaskus.

Ibnu al-Jazari. *Munjidi al-Muqriîn*. Maktabah al-Azhar. Kairo.

Muhammad az-Zaqraf. *at-Ta'rîf bi al-Qur'an wal Hadits*. Dar el-Kutub al-'Alamiyyah. Bairut.

Tim redaksi. 2008. *Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa*. PT. Gramedia. Jakarta.

As-Syathibi. 2007. *Hirzu al-Amani wa Wajhu at-Tahani fî qirâ'ât as-Sab'i*. Dar al-Ghawtsani. Damaskus.

Ahmad Mahmud Abd as-Syami'. 2000. *al-Wafi fi Kaifiyyah Tartil al-Qur'an al-Karim*. Dar al-Kutub. Bairut.

Syeikh Anas Maharah. 2000. *Syarh Thayyibat an-Nasyr fi al-Qirâ'ât*. Dar al-Kutub. Bairut.

Sirajuddin an-Nasyar as-Syafi'i . 2001. *al-Mukarrar fi ma tawâtur min al-Qirâ'ât*. Dar al-Kutub. Bairut.

Ibnu al-Qashih al-'Udri. 1954. *Siraj al-Qari' al-Mubtadi' wa tadzkar al-Muqri' al-Muntahi*. Mustafa al-Babi al-Halabi. Mesir.

Muhammad Ibrahim Muhammad Salim. 2003. *Faridatu ad-Dahri fi Ta'shil wa Jam' al-Qirâ'ât*. Dar al-Bayan. Kairo.

Muhammad Muhammad Muhammad Salim Muhaisin. 1997. *al-Hâdi Syarh Thayyibatu an-Nasyr fi al-Qirâ'ât al-'Asyra*. Dar al-Jiil. Bairut.

Halimah Sal. 2014. *al-Qirâ'ât Riwayata Warsy Hafis dirasah tahliliyyah muqaranah*. Dar al-Wadhih. Imarat.

An-Nahhas. Abu Ja'far. 1421H. *I'rab al-Qur'an*. Dar al-Kutub. Bairut.

Ibn Khalawaih. 1401H. *al-Hujjah fi al-Qirâ'ât as-Sab'*. Dar as-Syuruq. Bairut.