



REPUBLIK INDONESIA
KEMENTERIAN HUKUM DAN HAK ASASI MANUSIA

SURAT PENCATATAN CIPTAAN

Dalam rangka perlindungan ciptaan di bidang ilmu pengetahuan, seni dan sastra berdasarkan Undang-Undang Nomor 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta, dengan ini menerangkan:

Nomor dan tanggal permohonan : EC00202277839, 20 Oktober 2022

Pencipta

Nama : **Fuad Nawawi**
Alamat : Jl. Swasembada I No.14 Jembar Agung RT 003/RW 014 Kelurahan Karyamulya Kecamatan Kesambi Kota Cirebon , Cirebon, JAWA BARAT, 45135
Kewarganegaraan : Indonesia

Pemegang Hak Cipta

Nama : **Fuad Nawawi**
Alamat : Jl. Swasembada I No.14 Jembar Agung RT 003/RW 014 Kelurahan Karyamulya Kecamatan Kesambi Kota Cirebon , Cirebon, JAWA BARAT, 45135
Kewarganegaraan : Indonesia

Jenis Ciptaan : **Buku**
Judul Ciptaan : **Kontruksi Pengetahuan Pengkritik Dan Pembela Qiraat Sab'ah (Analisis Perbandingan Pemikiran Zamakhshari Dan Abu Hayyan Tentang Ragam Qira'at Al-Qur'an)**

Tanggal dan tempat diumumkan untuk pertama kali di wilayah Indonesia atau di luar wilayah Indonesia : 26 Agustus 2020, di Jakarta

Jangka waktu perlindungan : Berlaku selama hidup Pencipta dan terus berlangsung selama 70 (tujuh puluh) tahun setelah Pencipta meninggal dunia, terhitung mulai tanggal 1 Januari tahun berikutnya.

Nomor pencatatan : 000393580

adalah benar berdasarkan keterangan yang diberikan oleh Pemohon.
Surat Pencatatan Hak Cipta atau produk Hak terkait ini sesuai dengan Pasal 72 Undang-Undang Nomor 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta.



a.n Menteri Hukum dan Hak Asasi Manusia
Direktur Jenderal Kekayaan Intelektual
u.b.
Direktur Hak Cipta dan Desain Industri

Anggoro Dasananto
NIP.196412081991031002

Disclaimer:

Dalam hal pemohon memberikan keterangan tidak sesuai dengan surat pernyataan, Menteri berwenang untuk mencabut surat pencatatan permohonan.

FUAD NAWAWI

KONSTRUKSI PENGETAHUAN PENGKRITIK DAN PEMBELA *QIRĀ'ĀT SAB'AH*

(Analisis Perbandingan Pemikiran Zamakhsharī dan
Abū Ḥayyān Tentang Ragam Qirā'āt Al-Qur'an)



Judul Buku:

**KONSTRUKSI PENGETAHUAN PENGKRITIK DAN
PEMBELA QIRĀ'ĀT SAB'AH** (Analisis Perbandingan Pemikiran
Zamakhsharī dan Abū Ḥayyān Tentang Ragam Qirā'āt Al-Qur'an)

Penulis:

FUAD NAWAWI

ISBN: 978-602-5388-05-7

xiv+336 hlm .; ukuran buku 22 x 15 cm

Layout:

Arie

Penerbit:

CV. Iqralana

Redaksi:

Jl. Cabe V Kubis 4, No. B. 52

Pondok Cabe Ilir Rt. 06 / Rw. 05

Tangerang Selatan 15418

Hp/Wa: 081284184376/181310808657

Email: cv_iqralana@yahoo.com

Cetakan Pertama, Oktober 2020

© HAK CIPTA DILINDUNGI UNDANG-UNDANG

Dilarang keras mengkopi sebagian atau seluruh isi buku ini dengan cara apapun, termasuk dengan penggunaan mesin fotokopi, serta memperjualbelikannya tanpa mendapat izin sah tertulis dari penerbit CV. Iqralana.

**KONSTRUKSI PENGETAHUAN
PENGKRITIK DAN PEMBELA QIRA'AT TUJUH
(Analisis Perbandingan Pemikiran Zamakhsyari dan Abu Hayyan
Tentang Qira'at Al-Qur'an)**

BAB I

A. Latar Belakang

Disertasi ini menganalisis tentang konstruksi pengetahuan Zamakhsyari dan Abu Hayyan. Analisis ini mengungkap apa yang menjadi latar belakang dan kepentingan apa yang dimiliki keduanya, sehingga keduanya berpolemik, berbeda pendapat dalam menilai dan menyikapi qira'at tujuh. Dengan pendekatan hermeneutika Gadamer dan Habermas, penulis mengungkap sejarah pengaruh dan pra pemahaman yang dimiliki keduanya dan kepentingan apa yang mereka miliki. Kenapa harus diungkap? Karena berdasar perspektif hermeneutik Gadamer dan Habermas, sejarah pengaruh, prapemahaman dan kepentinganlah yang memungkinkan mereka mendapatkan sebuah pemahaman, yang aktualisasinya berupa sikap dan penilaian, dan dalam konteks ini sikap dan penilaian Zamakhsyari dan Abu Hayyan terhadap variasi bacaan al-Qur'an, yang dalam disertasi ini lebih spesifik variasi bacaan al-Qur'an qira'at tujuh.

Al-Qur'an yang diyakini sebagai teks suci sekaligus kalam Allah ketika masuk ke dalam ruang manusia, dia mensejarah dan memiliki sejarahnya sendiri. Manusia sebagai aktor sejarah ikut terlibat dalam proses penstabilan, penyeleksian dan pengkodifikasiannya. Sejarah al-Qur'an setidaknya terjadi dalam empat bagian: sejarah pewahyuan (*tarikh al-nuzul*), sejarah teks al-Qur'an (*tarikh al-mushaf*), sejarah penafsiran al-Qur'an (*tarikh al-tafsir*) dan sejarah bacaan al-Qur'an (*tarikh al-qira'at*). Pada paruh abad keempat hijriyah, sejarah bacaan (selanjutnya disebut qira'at) al-Qur'an beserta segala hal terkait dengan qira'at berkembang menjadi subjek kajian tersendiri bahkan pembahasannya melampaui sejarah al-Qur'an itu sendiri.¹

Kalangan cendekiawan muslim berbeda pendapat apakah al-Qur'an identik dengan qira'at. Para cendekiawan muslim terbagi menjadi tiga pandangan tentang hubungan antara al-Qur'an dan qira'at. Pandangan pertama dari Imam Badruddin al-Zarkasyi yang menyatakan al-Qur'an dan qira'at dua hal yang berbeda, al-Qur'an adalah wahyu Allah yang diturunkan kepada Rasulullah sebagai mukjizat, sedangkan qira'at adalah perbedaan lafadh wahyu yang tertulis dalam kalimat, dan bagaimana cara pengucapannya, apakah diringankan (*tarqiq*) atau ditebalkan (*tafkhim*) dan sebagainya, dan harus dilakukan dengan cara bertalaqqi dengan guru. Pandangan kedua dari Muhammad Salim Muhaisin yang menyatakan al-

¹ Ahmad Rafiq, "Sejarah Al-Qur'an: Dari Pewahyuan Ke Persepsi (Sebuah Pencarian Metodologis)," dalam *Islam, Tradisi dan Peradaban* (Yogyakarta: Bina Mitra Press, 2012), h. 73.

kemudian Umar membawa Hisyam menghadap Rasulullah. Setelah keduanya bertemu Rasulullah, Rasulullah memerintahkan Hisyam dan Umar membacakan bacaan al-Qur'an yang berbeda itu secara bergantian. Kemudian Rasulullah membenarkan kedua bacaan al-Qur'an tersebut. Hadith ini memberikan kabar bahwa al-Qur'an diturunkan terdiri dari tujuh huruf.³ Dari tujuh huruf itulah, nabi memberikan keleluasaan bagi para sahabat untuk memilih bacaan yang mereka anggap mudah.

Dengan demikian, setiap sahabat mempunyai bacaan sendiri yang sesuai dengan ajaran Rasulullah dan tidak mengingkari bacaan sahabat lainnya. Perbedaan bacaan muncul di kalangan sahabat di antaranya karena satu sama lain tidak sama dalam menerima bacaan dari Rasulullah, ada sahabat yang mendapatkan hanya satu "huruf" dan juga ada sahabat yang mendapatkan "huruf" yang lebih banyak dibanding lainnya. Dengan demikian, secara perlahan, karena lebih banyak mendapatkan qira'at al-Qur'an dari nabi, muncul sebagian sahabat yang lebih paham dan lebih giat menekuni qira'at al-Qur'an, bahkan Nabi memujinya dan menganjurkan kepada sahabat yang lain untuk belajar kepada para sahabat yang lebih mengetahui tersebut. Nabi mengatakan:

خذوا القرآن من اربعة: من عبد الله ابن مسعود, و سالم مولى أبي حذيفة, ومعاذ بن جبل, و أبي

بن كعب

Nabi bersabda: "Ambillah al-Qur'an dari empat sahabat: dari Abdullah ibn Mas'ud, Salim Mawla Abi Hudzaifah, Mu'adz ibn Jabal dan Ubay ibn Ka'ab". (HR. Bukhari).

Sepeninggal Nabi Saw. pengajaran qira'at al-Qur'an diteruskan oleh para sahabat yang mumpuni di bidang qira'at. Mereka menyebar ke berbagai daerah, mengajarkan al-Qur'an ke penduduk sekitar. Dari sini lah kemudian para sahabat mengajarkan qira'at al-Qur'an kepada sahabat lainnya dan para tabi'in. Qira'at al-Qur'an yang diajarkan itu dinisbatkan kepada para sahabat yang mengajarkannya, seperti qira'at Ibn Mas'ud, qira'at Zaid, qira'at Ali dan qira'at Ubay.⁴

³ Hadits tentang al-Qur'an diturunkan terdiri dari tujuh huruf ini diriwayatkan sebanyak dua puluh satu sahabat. Ada juga riwayat dari Abu Ya'la al-Mushili dalam musnadnya, al-Kabir, bahwa Utsman ibn Affan pernah bertanya saat berada di Mimbar, siapa di sini yang pernah mendengar Nabi mengatakan tentang hadits sab'atu ahhruf, kemudian para sahabat berdiri, yang jumlahnya tidak terhitung, selengkapnya baca di buku Syamsuddin Abu al-Khair Muhammad ibn Muhammad ibn al-Jazari, *al-Nasyr fi al-Qira'at al-'Asyr*, vol. I (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2016), 21.

⁴ Beberapa riwayat juga menunjukkan keberadaan qira'at sebagian sahabat tersebut, di antaranya riwayat pertama dari Dhahak dari Ibn 'Abbas bahwasanya Ibn 'Abbas membaca al-Qur'an berdasarkan qira'ah Zaid ibn Tsabit kecuali delapan belas bacaan yang Ibn 'Abbas mengambilnya dari qira'ah Ibn Mas'ud. Riwayat kedua dari Ismail ibn Abdul Malik: Sa'id ibn Jubair menjadi imam kami di

Qira'at al-Qur'an meski mempunyai perbedaan bacaan namun hal itu tidak sampai pada level perbedaan yang membuat satu sama lain bertentangan secara makna atau tidak saling menafikan (*ikhtilaf tudhadh*), perbedaan itu hanya pada variasi bacaan saja (*ikhtilaf tanawwu'*). *Ikhtilaf tanawwu'* yang dimaksud adalah perbedaan yang sesuai dengan hadits nabi bahwa al-Qur'an diturunkan terdiri dari tujuh huruf (*sab'atu ahurf*).⁵ Perbedaan sebagian hanya pada variasi bacaan. Misal tidak semua kabilah mempunyai kemampuan yang sama dalam membaca al-Qur'an. Bagi kabilah yang terbiasa membaca imalah seperti kabilah bani Sa'ad tentu kesulitan ketika harus membaca dengan fathah. Oleh karena itu, Nabi memperkenankan para sahabat membaca al-Qur'an dengan dialek bahasa arab masing-masing. Para ahli qira'at dari kalangan sahabat terdiri dari ragam kabilah, di antaranya Umar ibn Khattab, Usman ibn 'Affan, Ali ibn Abi Thalib,

bulan Ramadhan, suatu malam dengan membaca qira'at Ibn Mas'ud, malam yang lain membaca dengan qira'at Zaid ibn Tsabit. Riwayat ketiga dari Abdurrahman al-Sullami: bacaan al-Qur'an tidak berbeda dengan qira'at Ali ibn Abi Thalib, dan ketika saya bertemu dengan Zaid ibn Tsabit di Madinah, saya mendapatkan qira'at Zaid tidak berbeda dengan qira'at Ali kecuali pada kata al-Tabut, Zaid membaca akhir kata itu dengan huruf ha, Ali membacanya dengan huruf ta. Selengkapnya baca Amin ibn Idris, *al-Ikhtiyar inda al-Qurra', Mafhumuhu, Marahiluhu wa Atsaruhu fi al-Qira'at* (Saudi: IslamKotob, 2001), 82.

⁵ Makna sab'atu ahurf di kalangan ulama mempunyai banyak makna. Suyuthi mencatat ada tujuh puluh pendapat yang berbeda dalam memaknai sab'atu ahurf. Riziq thawil mencatat makna tujuh yang dimaksud terdiri dari dua pendapat: pendapat pertama tujuh dimaknai sebagai bilangan nominal tujuh, pendapat kedua, tujuh menunjukkan banyaknya perbedaan dalam bacaan al-Qur'an, sebagaimana kebiasaan al-Qur'an yang sering mengungkap tujuh yang berarti banyak seperti dalam QS. al-Baqarah (2): 261, al-Taubah (9): 80. Pendapat pertama yang memaknai tujuh secara hakiki, Riziq Thawil meringkas dua pendapat, pendapat pertama tujuh huruf berarti tujuh dialek bahasa arab, kedua tujuh huruf berarti perbedaan dari tujuh sisi. Pendapat kedua ini Riziq hanya menuliskan dua pendapat, yakni pendapat pertama dari al-Razi bahwa tujuh perbedaan mencakup 1) perbedaan dari sisi isim (kata benda) dalam bentuk mufrad, tasniyah atau jama' dan bentuk muannas atau mudzakkar, 2) perbedaan dari bentuk perubahan kata kerja (tasrif), 3) perbedaan dengan mengganti huruf atau kata yang semakna, 4) perbedaan huruf yang didahulukan atau diakhirkan (taqdim aw ta'khir), 5) perbedaan dengan menambah atau mengurangi satu huruf, 6) perbedaan dari kedudukan i'rabnya, 7) perbedaan dari bunyi bahasa meliputi tafkhim atau tarqiq, izhhar atau idgham dan sebagainya. Pendapat kedua dari Ibn Jazari: tujuh perbedaan itu meliputi 1) perbedaan pada harakat kata kerja (fi'il) tanpa merubah makna, 2) perbedaan pada i'rab (kedudukan] suatu kalimat, 3) perbedaan kata, tanpa merubah makna dan kerangka kata, 4) perbedaan pada perubahan kata dan kerangka kata, tanpa merubah makna, 5) perbedaan pada kata dan kerangka kata (pada aspek taqdim ta'khir) tanpa merubah makna, 6) perbedaan pada kata didahulukan atau diakhirkan (taqdim aw ta'khir, 7) perbedaan pada penambahan atau pengurangan pada sebuah kata. Baca selengkapnya di Sayyid Riziq al-Thawil, *fi Ulum al-Qira'at, Madkhal wa Dirasah wa al-Tahqiq* (Mekkah: Maktabah al-Faishaliyah, 1985), 136-43.

Abdullah ibn ‘Abbas dari Quraisy, Abdullah ibn Mas’ud dari Hudzail, Ubay ibn Ka’ab, Zaid ibn Tsabit dari Anshar, Abu Musa al-Asy’ari dari Yamniyah, Abu Hurairah dari al-Azdi.⁶ Para sahabat juga membaca al-Qur’an sesuai dengan apa yang diriwayatkan, didengarkan dan diperkenankan dari Nabi. Abdullah ibn Mas’ud membaca QS. al-Lail (92): 1 dan 2 والليل إذا يعشى والذكر والأنثى وما خلق الذكر والأنثى غير المغضوب عليهم. Umar ibn Khattab membaca QS. al-Fatihah (1): 7 غير المغضوب عليهم وغير الضالين. ولا الضالين.⁷

Pasca Nabi, para sahabat tetap mengajarkan al-Qur’an kepada sahabat yang lain dan para tabi’in berdasar qira’atnya masing-masing. Namun semangat para sahabat itu tercederai oleh munculnya sebagian orang yang mengunggulkan qira’atnya sendiri bahkan nyaris mengkafirkan orang lain yang berbeda dengan qira’at dirinya. Fenomena ini membuat gelisah Hudzaifah al-Yamani (w.36 H) dan mengadukannya kepada khalifah saat itu, Usman ibn Affan. Hudzaifah tidak mau perselisihan Yahudi dan Nasrani terhadap kitabnya juga menimpa kaum muslimin.⁸

Utsman ibn Affan mendengarkan keluhan Hudzaifah dan meresponnya dengan membentuk kepanitiaan pendisiplinan bacaan al-Qur’an. Kepanitiaan tersebut diketuai Zaid ibn Tsabit dengan beranggotakan Abdullah ibn Zubair, Sa’id ibn al-‘Ash dan Abdurrahman ibn Harits ibn Hisyam.⁹ Mereka diperintahkan untuk menyalin shuhuf yang dimiliki Hafshah menjadi beberapa mushaf. Utsman ibn Affan mengatakan kepada tiga orang tim itu: “Jika kalian berbeda pendapat dengan Zaid mengenai al-Qur’an, maka tulislah dengan dialek Quraisy, karena al-Qur’an diturunkan dalam bahasa mereka”. Setelah penyalinan selesai, beberapa mushaf utsmani (*al-mashahif al-utsmaniyyah*) itu disebar ke berbagai

⁶ Abduh al-Rajihi, *al-Lahjah al-Arabiyyah fi al-Qira’at al-Qur’aniyyah* (Dar al-Masirah, 2008), 83–90.

⁷ Abu Muhammad Makki ibn Abi Thalib al-Qaysi, *al-Ibanah ‘an Ma’ani al-Qira’at* (Beirut: Dar al-Ma’mun li al-Turats, 1979), 79–80.

⁸ Riwayat tentang kegelisahan Hudzaifah ini terdapat pada buku karya Ibn Abi Dawud al-Sajastani sebagai berikut: Hudzaifah ibn al-Yaman menghadap Utsman. Ia tengah memimpin penduduk Syam dalam suatu ekspedisi militer ke Armenia. Hudzaifah gelisah dengan pertengkaran mereka tentang bacaan al-Qur’an. Hudzaifah mengadu kepada Utsman dan mengatakan: “wahai Amir al-Mukminin, selamatkanlah umat ini sebelum mereka bertikai tentang kitab (Allah) sebagaimana yang telah terjadi pada umat Yahudi dan Nasrani. Utsman pun mengirim utusan kepada Hafshah dan membawa pesan: kirimkanlah kepada kami shuhuf yang ada di tanganmu, sehingga bisa diperbanyak dan disalin ke dalam mushaf-mushaf dan setelah itu akan dikembalikan kepadamu”. Kemudian Hafshah mengirim shuhufnya kepada Utsman. Selengkapnya lihat Ibn Abi Dawud al-Sajastani, *Kitab al-Mashahif* (Beirut: Dar al-Basyair al-Islamiyyah, 2002), 196.

⁹ Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Quran* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2013), 228.

wilayah Islam dan mushaf lain yang berbeda dengan mushaf utsmani dibakar.¹⁰

Mushaf utsmani pun menjadi mushaf resmi, yang beberapa lama kemudian menjadi kesepakatan kaum muslim. Pemusnahan materi al-Qur'an non-utsmani dengan tujuan menyebarluaskan edisi resmi, tidak dicapai dalam waktu singkat. Saat itu al-Qur'an sudah dipelihara dalam bentuk hafalan menurut bacaan tertentu, tentu butuh proses yang tidak sebentar bagaimana hafalan yang sudah mapan di kepala seseorang mesti disesuaikan dengan mushaf resmi. Dalam kondisi demikian, ditambah masa awal pengkodifikasian mushaf utsmani, keengganan beberapa sahabat seperti Ibn Mas'ud dan Abu Musa al-Asy'ari untuk mengikutinya, mushaf resmi tentunya tidak segera memasyarakat dalam waktu singkat hingga suatu generasi baru penghafal al-Qur'an dalam tradisi teks utsmani muncul.¹¹

Para ahli qira'at dari kalangan tabi'in atau generasi sesudahnya bermunculan. Mereka menerima qira'at dari gurunya, dari qira'at gurunya tersebut, mereka mengajarkan kembali kepada murid-muridnya bahkan sebagian mereka membuat berbagai karya di bidang qira'at. Qira'at al-Qur'an pun makin tersebar dan populer di tengah masyarakat. Periode berlangsung merentang jauh dari pasca kepemimpinan Utsman ibn 'Affan sampai awal abad ke-4 H (sampai kemunculan Ibn Mujahid/w.324 H). Periode ini disebut sebagai periode emas dari dunia qira'at, karena selama tiga abad tersebut lahir tokoh-tokoh yang masyhur dan membaktikan hidupnya menekuni qira'at al-Qur'an.

Pada periode Ibn Mujahid, qira'at al-Qur'an dikodifikasi menjadi tujuh qira'at. Pertimbangan Ibn Mujahid memilih tujuh qira'at, yang tersebar di berbagai wilayah itu adalah tujuh qira'at itulah yang masyhur (terkenal) saat itu di kalangan masyarakat. Tujuh qira'at tersebut dinisbatkan kepada orang yang meriwayatkannya, yang biasa disebut qori (bentuk pluralnya: *qurra'*) dan masing-masing dua orang rawi yang meriwayatkan qira'at tertentu,¹² yaitu pertama qori di Madinah: Abu Abdurrahman Nafi' ibn Abdurrahman ibn Abu Nu'aim al-Laitsi (w.169 H), dengan orang rawi: Isa ibn Mina bin Wardan al-Zuraqi/Qalun (w.220 H), Abu Sa'id Utsman ibn Sa'id al-Mishri/Warsy (w.197 H), kedua qari di Makkah, Abdullah ibn Katsir (w.120 H), dengan dua orang rawi melalui perantara Ismail ibn Abdullah ibn Qathanthin Abu Ishaq al-Makhzumi

¹⁰ Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Tafsir al-Thabari, Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*, vol. Juz I (Mesir: Dar Hijr, 2001), h. 59.

¹¹ Ghanim Qadduri al-Hamad, *al-Qira'at al-Qur'aniyyah, Manahij wa A'lam* (Irak: Jam'iyyah al-Muhafazhah 'Ala al-Qur'an al-Karim, 2018), h. 46.

¹² Yang pertama kali menempatkan tiap qari memiliki dua orang rawi bukan Ibn Mujahid, tetapi Abu "Amr Utsman ibn Sa'id al-Dani, dalam kitabnya *al-Taysir fi al-Qira'at al-Sab'*. Lihat selengkapnya pernyataan al-Dani tentang hal ini di Abu Amr Utsman ibn Sa'id al-Dani, *al-Taysir fi al-Qira'at al-Sab'* (Saudi: Dar al-Andalus, 2010), h. 3.

(w.170 H) yaitu Ahmad ibn Muhammad ibn Abdullah/Abu Hasan al-Bazzi (w.205 H) dan Muhammad ibn Abdurrahman bin Muhammad/Qunbul (w.291 H), ketiga qari di Basrah Abu Amr ibn al-Ula (w.154 H), dengan dua orang rawi: Abu ‘Amr al-Duri Hafsh ibn Umar ibn Abdul Aziz (w.246 H), dan Abu Syuaib al-Susi Shalih ibn Ziyad ibn Abdullah (w.261 H), keempat rawi di Syam Abdullah ibn ‘Amir (w.118) dengan dua orang rawi melalui perantara Ayyub ibn Tamim (guru Ibn Dzakwan), Irak ibn Khalid (guru Hisyam) dari Yahya ibn Harits: Abdullah ibn Ahmad ibn Basyir ibn Dzakwan (w.242 H) dan Hisyam ibn ‘Ammar ibn Nashir ibn Maysarah Abu al-Walid al-Sullami (w.245 H), dan Kelima qari di Kufah Abu Bakr Ashim ibn Abi al-Najud (127 H) dengan dua orang rawi: Abu Bakr ibn ‘Iyasy/Syu’bah (193 H) dan Hafsh ibn Sulaiman ibn al-Mughirah (w.180 H), keenam qari di Kufah Hamzah ibn Habib al-Zayat (w.156 H), dengan dua orang rawi dengan perantara Salim ibn ‘Isa ibn Salim (w.250 H): Khalaf ibn Hisyam ibn Tsa’lab (w.229 H), dan Khalad ibn Khalid (w.220 H), Ali ibn Hamzah al-kasa’i (189 H), dengan dua orang rawi: al-Laits ibn Khalid Abu Harits (w.240 H) dan Abu ‘Amr al-Duri (w.246 H).¹³

Pilihan Ibn Mujahid inilah yang berpengaruh pada masa-masa setelahnya dan akhirnya menjadi kanonik resmi qira’at al-Qur’an. Meski pada permulaan menimbulkan pro kontra atas tujuh qira’at pilihannya tersebut. Banyak ahli qira’at mendukung pilihannya tersebut di antaranya Imam ibn al-Khalawaih (w.370 H), dengan menuliskan karya *al-Hujjah fi al-Qira’at al-Sab’ah*,¹⁴ Abu Thayyib Abdul Mun’im ibn Ubaidillah ibn Ghalbun (w.389 H) menyusun karyanya, *Kitab al-Istikmal*.¹⁵ Demikian pula banyak juga yang kontra, misal Abu Abbas Ahmad ibn ‘Ammar al-Mahdawi (w.430 H). Dia menyayangkan Ibn Mujahid memilih hanya tujuh qira’at, karena dikhawatirkan masyarakat umum menyamakan –padahal itu keliru- antara *qira’ah sab’ah* dengan *sab’atu ahruf*. Demikian pula, dalam qira’at tujuh, hanya dicantumkan masing-masing dua rawi di bawah ketujuh qari tersebut, hal itu, menurut al-Mahdawi, menimbulkan kesan di kalangan orang awam jika ada orang yang mendapatkan riwayat selain dua orang rawi. dianggap tidak sah dan hal tersebut menafikan para rawi selain dua rawi tersebut, yang justru ada yang lebih terkenal dan lebih sahih di banding dua rawi tersebut. Sikap al-Mahdawi ini tidak jauh berbeda dengan Abu Muhammad Makki ibn Abi Thalib (w.437 H). Menurut Abu Muhammad, banyak ulama sebelum Ibn Mujahid seperti Abu Hatim al-Sajastani (w.255 H), yang tidak memakai tiga imam dari qira’at tujuh: Kisa’i, Hamzah dan Ibn Amir, dan menambahkan sampai dua puluh qari

¹³ Selengkapnya tentang biografi tujuh qari dan dua rawinya bisa dilihat di buku Ahmad ibn Mūsā Ibn Mujāhid, *Kitab al-Sab’ah fi al-Qira’at* (Mesir: Dar al-Ma’arif, 1972), 88–101.

¹⁴ Abu Abdullah Husain ibn Ahmad ibn Khalawaih, *al-Hujjah fi al-Qira’at al-Sab’* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998).

¹⁵ Abu Thayyib Abdul Mun’im ibn Ubaidillah ibn Ghalbun, *Kitab al-Istikmal* (Madinah: Dar Ibn Katsir, 1991).

senior sebelum para imam tujuh qari tersebut. Ibn Jarir al-Thabari (w.310 H), selain memasukkan tujuh qari, mendaftar qari yang dianggap valid (*mu'tabarah*) sebanyak lima belas qari. Hal ini menunjukkan bahwa qira'at sab'ah berbeda dengan sab'atu ahruf yang dimaksud Nabi, bagaimana hal itu dikatakan dari nabi sedangkan Ibn Mujahid, lanjut Abu Muhammad, dapat dengan mudah mengganti posisi semula adalah Ya'qub al-Hadhrami sebagai salah satu qari dari tujuh qira'at menjadi Kisa'i.¹⁶ Tentu, hal demikian merupakan hasil pilihan/*ikhthiyar* Ibn Mujahid sendiri.¹⁷

Meski terjadi pro-kontra terhadap tujuh qira'atnya, ikhtiyar Ibn Mujahid ini makin lama mendapat tempat di benak ummat Islam, terlebih pada masa awal, demi tegaknya "kekuasaan" qira'at tujuh, Ibn Mujahid didukung oleh penguasa, yakni wazir Ibn Muqla pada masa pemerintahan dinasti Abbasiyah, Khalifah al-Radhi. Kekuasaan itulah yang pada akhirnya menghukum dua orang ahli bahasa, Muhammad ibn Ahmad ibn Ahmad ibn Syanabudz – dikenal dengan nama Ibn Syannabudz (w.939 M) dan Abu Bakar Muhammad ibn al-Hasan ibn Ya'qub ibn Miqsam al-'Aththar – terkenal dengan sebutan Ibn Miqsam. Ibn Syanabudz dihukum karena pandangannya yang membolehkan kaum muslim menggunakan bacaan selain mushaf ustmani, yakni mushaf Abdullah ibn Mas'ud dan Mushaf Ubay ibn Ka'ab, sedangkan Ibn Miqsam (w.944 M) dihukum karena pandangannya bahwa seorang muslim berhak memilih bacaan sesuai dengan rasm 'utsmani, selaras dengan kaidah kebahasaan, meski tidak seorang pun yang pernah membacanya. Dua kasus ini memperlihatkan bahwa mulai saat itu berbagai bacaan di luar tradisi teks utsmani tidak lagi diakui keabsahannya dan upaya pembacaannya dianggap sebagai bid'ah serta memunculkan ide para ulama untuk membuat kriteria apa saja qira'at itu bisa dikategorikan sebagai qira'at sah dan qira'at syadz.¹⁸

Upaya menjujukan qira'at yang dilakukan Ibn Mujahid mendapat dukungan luas dari para ulama. Banyak dari mereka kemudian mengidentikkan al-Qur'an dengan qira'at tujuh, yang tidak memungkinkan kritik atas keberadaan qira'at tujuh tersebut. Misal Abu Hayyan al-Andalusi

¹⁶ Thahir al-Jaza'iri, *al-Tibyan li Ba'dh al-Mabahits al-Muta'alliqah bi al-Qur'an 'ala Thariq al-Itqan* (Mesir: Matba'ah al-Manar, 2004), h. 112-114.

¹⁷ Para ulama sebelum selain disebut di atas yang mengumpulkan qira'at al-Qur'an sebelum Ibn Mujahid, di antaranya Abu Ubaid Qasim ibn Salam (w.224 H) mengumpulkan 15 qira'at, tidak memasukkan Hamzah dan Kisa'i, al-Qadhi ibn Ishaq ibn Hamad (w.282) menghimpun dua puluh qari, termasuk qira'at tujuh, Abu Bakar Muhammad ibn Umar al-Dajuni (w.324 H), mendaftar qira'at delapan, memasukan di antaranya qira'at Ibn Jarir al-Thabari. Selengkapnya di buku Syamsuddin Abu al-Khair Muhammad ibn Muhammad al-Jazari, *Ghayah al-Nihayah fi Thabaqat al-Qurra'* (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2006), 17; Ismail ibn Umar Ibn Katsir al-Dimasyqi, *al-Bidayah wa al-Nihayah* (Beirut: Dar Hijr, 1998), 42.

¹⁸ Christopher Melchert, "Ibn Mujahid and the Establishment of Seven Qur'anic Readings," *Studia Islamica*, no. 91 (2000): 18–22, <https://doi.org/10.2307/1596266>.

mengatakan jika ada perbedaan i'rab dalam qira'at tujuh, maka tidak boleh ada pentarjihan (pengunggulan) qira'at satu dengan qira'at yang lain.¹⁹ Sependapat dengan Abu Hayyan al-Andalusi, Abu Ja'far al-Nuhas menyatakan apabila ada dua qira'at yang sah, tidak boleh seorang pun yang mengatakan satu qira'at lebih baik di banding qira'at lainnya, karena semua qira'at itu berasal dari Nabi. Bila ada orang yang melakukan pentarjihan, maka orang itu berdosa.²⁰ Demikian pula pendapat Ibn Jazari, dia mengungkapkan bahwa setiap qira'at yang sesuai dengan gramatika bahasa arab, sesuai dengan salah satu mushaf utsmani dan bersناد sah tidak boleh diingkari, karena qira'at tersebut termasuk *sab'atu ahruf*, bagi kaum muslim wajib untuk menerimanya, baik qira'at tersebut termasuk qira'at tujuh atau qira'at sepuluh (*qira'at 'asyrah*).²¹ Di halaman lain, Ibn Jazari menegaskan lebih lanjut, bahwa qira'at tujuh ditambah qira'at Abu Ja'far, Ya'kub dan Khalaf adalah qira'at mutawatir, yang diketahui dari (ajaran) agama secara pasti. Setiap bacaan darinya diketahui dari (ajaran) agama secara pasti. Semuanya diturunkan kepada Rasulullah, tidak ada yang mengingkari semua itu kecuali orang-orang yang bodoh.²²

Perdebatan tentang qira'at tujuh juga terjadi di kalangan mufasir.²³ Para mufasir dalam menilai qira'at tujuh tidaklah sama. Sebagian mufasir mempertahankan semua qira'at tujuh itu, karena semuanya berasal dari Nabi, semua qira'at adalah hasil periwayatan (*talaqqi* dan *sima'i*), bukan dari hasil ijtihad para ahli qira'at. Sebagian yang lain tidak menerima begitu saja qira'at tujuh tersebut, bukan hanya mereka melakukan pengunggulan (*tarjih*) qira'at satu dengan qira'at yang lain, bahkan mereka berdiri pada posisi yang melakukan kritik dan menilai qira'at tertentu tidak layak sebagai qira'at (bacaan) al-Qur'an. Nabil ibn Muhammad Ibrahim²⁴ membagi tiga tipologi sikap mufasir terhadap qira'at tujuh, yaitu tipologi

¹⁹ Muhammad ibn Yusuf Abu Hayyan al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhiith fi al-Tafsir*, vol. 3 (Beirut: Dar al-Fikr, 2010), h. 42.

²⁰ Abu Ja'far Ahmad ibn Ahmad ibn Muhammad al-Nuhas, *I'rab al-Qur'an*, vol. 5 (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2015), 62.

²¹ al-Jazari, *al-Nasyr fi al-Qira'at al-'Asyr*, 2016, I:15.

²² al-Jazari, I:45.

²³ Ilmu qira'at bagi penafsiran al-Qur'an merupakan sumber pengetahuan untuk memahami dan menjelaskan makna ayat-ayat al-Qur'an. Pengetahuan tentang berbagai variasi bacaan al-Qur'an, baik yang berimplikasi pada perbedaan makna maupun yang tidak, menjadi syarat yang harus dimiliki seorang mufasir. Sebagian mufasir menganggap ilmu qira'at sebagai penyuplai pengetahuan yang terpercaya bagi penafsiran (pemaknaan) al-Qur'an. Dalam ilmu qira'at, mufasir menemukan perbedaan bacaan (lafazh) pada ayat tertentu memuat banyak makna, namun pada ayat yang lain perbedaan lafazh tetap tidak mengimplikasikan makna yang berbeda. Beberapa mufasir menjadikan qira'at syadz tetap menjadi rujukan sebagai bahan penafsiran. Lihat lebih lanjut Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufassirun*, vol. I (Mesir: Dar al-Hadits, 2012).

²⁴ Nabil ibn Muhammad Ibrahim, *Ilmu al-Qira'at, Nasy'atuhi wa Athwaruhu wa Atsaruhu fi al-Ilmi al-Syar'iyyah* (Riyadh: Maktabah al-Tawbah, 2000), 330–51.

pertama *tha'inun* (pencela/kritikus qira'at). Yang dimaksud adalah seorang mufasir memilih satu atau dua qira'at yang dianggap benar sebagai qira'at al-Qur'an dan tidak menganggap (mencela) qira'at lain yang tidak dipilihnya sebagai qira'at al-Qur'an. Mufasir yang masuk kubu pertama adalah Ibn Jarir al-Thabari (w.310 H) dan Zamakhsyari (w.538 H). Tipologi kedua adalah *murajjihun* (pengunggul qira'at). Yang dimaksud adalah kelompok mufasir yang memilih qira'at satu dengan cara mengunggulkan (*tarjih*) qira'at tersebut dibanding qira'at lainnya. Ada hirarki kualitas sanad dalam ragam qira'at al-Qur'an. Mufasir yang termasuk kelompok kedua adalah Ibn 'Athiyah (w.546 H) dan al-Qurthubi (w.671 H). Tipologi ketiga *al-mudafi'un* (pembela qira'at) adalah golongan mufasir yang mempertahankan ragam bacaan qira'at sebagai qira'at al-Qur'an. Mereka mempertahankan bahwa semua perbedaan itu sah sebagai qira'at al-Qur'an, dengan mengajukan atau tidak berbagai argumentasinya. Golongan ini tidak mempermasalahkan ragam bacaan al-Qur'an dan memosisikannya mempunyai kualitas yang setara, yakni berkualitas mutawatir dan statusnya sebagai wahyu Allah. Mufasir yang mewakili golongan ketiga adalah al-Razi (w.606 H) dan al-Alusi (w.1270 H).

Di bawah ini penulis mengemukakan dua contoh ayat bagaimana seorang mufasir dari ketiga tipologi di atas menilai perbedaan bacaan dalam ayat tersebut. Contoh pertama ayat QS. al-A'raf (7): 149, tersebut:

قالوا لئن لم يرحمنا ربنا ويغفر لنا لنكونن من الخاسرين

Al-Thabari, yang mewakili kelompok *tha'inun*, menguraikan ayat di atas sebagai berikut: terdapat perbedaan bacaan dalam ayat ini, bacaan sebagian penduduk Madinah, Mekah, Kufah dan Basrah adalah merafa'kan kata *robbuna* yang berarti kalimatnya berbentuk berita, sedangkan bacaan umumnya penduduk Kufah dengan menashabkan kata *robbana*, yang berarti bentuk kalimatnya munajat kepada Tuhan (*mukhatab*). Yang benar dari dua bacaan tersebut adalah qira'ah yang merafa'kan kata *robbuna* karena tidak ada sesuatu pun yang mendahului dalam ayat itu yang mewajibkan untuk menashabkan kata *rabbuna* dan bacaan yang berbentuk kalimat mukhatab tersebut tidak diketahui kesahihannya.²⁵

Al-Qurthubi, yang mewakili kubu *murajjihun*, menjelaskan ayat di atas berikut ini: Hamzah dan Kisa'i membacanya dengan kalimat mukhatab "*lain lam tarhamna*", bermakna memohon pertolongan, dan menundukkan diri dalam doa dan harapan, kata selanjutnya *rabbana* dengan membuang huruf panggilan (*harf al-nida*), kalimat ini lebih pantas sebagai doa dan bacaan tersebut lebih utama.²⁶

²⁵ Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir al-Thabari, *Jaami' al-Bayan 'an Ta'wil Ayil Qur'an*, vol. 10 (Beirut: Dar Hijr, 2000), 448–49.

²⁶ Abu Abdullah Muhammad ibn Ahmad al-Anshari al-Qurthubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, vol. 9 (Beirut: Muassasah al-Risalah, 2016), 336.

Al-Razi, yang mewakili golongan *mudafi'un*, menilai ayat di atas sebagai berikut: bacaan “*lain lam yarhamna robbuna wa yaghfirlana lanakunna minal khasirin*” adalah kalimat yang menunjukkan penyesalan dan pengakuan bahwa apa yang dilakukannya sesuatu yang buruk dan jika Allah tidak mengampuni, jiwanya merugi. Bacaan tersebut adalah ungkapan penyesalan kaum bani Israel setelah bertemu kembali dengan Nabi Musa. Sedangkan bacaan *lain lam tarhamna robbana lanukanna minal khosirin* dengan ta' mukhatab dan menashabkan *robbana* yang berarti memanggil adalah bacaan bagi orang-orang yang bertaubat sebagaimana doa yang diucapkan nabi Adam dan Hawa.²⁷

Contoh kedua ayat QS. al-An'am (6): 137

وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءَهُمْ لِيُرُدُّوهُمْ وَيَلْبَسُوا عَلَيْهِم دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ

Pada contoh kedua ini, penulis mengetengahkan dua mufasir yang mempunyai pandangan yang kontras, satu mufasir yang bertipologi al-Tha'inun (pengkritik qira'at) yaitu Zamakhsyari (w.538 H) dibandingkan dengan mufasir lain yang bertipologi al-Mudafi'un (pembela qira'at) yaitu Abu Hayyan al-Andalusi (w.745 H). Zamakhsyari dalam uraian QS al-An'am (6): 137 menilai bacaan (*qira'ah*) Ibn 'Amir. Sebelum melakukan penilaian, Zamakhsyari terlebih dulu memaparkan bahwa qira'ah Ibn 'Amir merafa'kan kata قتل dan menasabkan kata اولادهم dan menjarkan kata شركانهم. kata شركانهم dalam ayat tersebut merupakan mudhaf ilaihi dari kata قتل, kata قتل sebagai mudhaf. Kedua kata tersebut dipisahkan oleh kata yang bukan zharaf, yaitu kata اولادهم. Menurut Zamakhsyari, jika kalimat yang memisahkan jumlah idhafah itu bukan kalimat zharaf, meskipun di dalam keadaan terpaksa (*dharurat*) dalam bentuk syi'ir misalnya, tetap dianggap sebagai kalimat buruk bahkan tertolak. Apalagi kalimat dengan susunan demikian dianggap sebagai bacaan al-Qur'an, sedangkan al-Qur'an disebut sebagai mukjizat, yang terkenal dengan keindahan susunan kalimatnya dan keagungannya.²⁸ Penilaian Zamakhsyari tersebut bukan hanya menolak qira'at Ibn 'Amir sebagai bacaan al-Qur'an, namun juga mencelanya sebagai qira'ah yang buruk.

Hal ini berbeda dengan penilaian Abu Hayyan al-Alusi (w.745) pada surat dan ayat yang sama. Abu Hayyan dalam merespon qira'at Ibn 'Amir yang dikritik oleh Zamakhsyari sebagai berikut: Ibn Amir membaca ayat tersebut dengan menasabkan kalimat اولادهم dan menjarkan kalimat شركانهم, Ibn Amir memisahkan mudhaf yakni kata قتل dan mudhaf ilaihiya (شركانهم) dengan maf'ul bih (اولادهم), bacaan ini merupakan persoalan ikhtilaf. Sebagian besar ahli nahwu Basrah menolak bacaan tersebut. Hal tersebut

²⁷ Muhammad Fakhruddin al-Razi Ibn al-'Allamah Dhiyauddin, *al-Tafsir al-Kabir*, vol. 15 (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), 10.

²⁸ Abu Qasim Mahmud ibn Umar al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf 'an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*, vol. 2 (Riyadh: Maktabah Ubaykan, 1998), 401.

dibolehkan jika berupa syi'ir. Ibn 'Athiyah menilainya sebagai qira'at yang lemah karena bacaan Ibn 'Amir itu selain memisahkan jumlah idhafah, juga karena para tokoh arab tidak membolehkannya. Kemudian Abu Hayyan mengutip pendapat Zamakhsyari berikut ini: bacaan yang memisahkan jumlah idhafah jika tersebar meskipun itu berupa syi'ir, tetap merupakan kalimat yang buruk dan tertolak, Apalagi kalimat dengan susunan demikian dianggap sebagai bacaan al-Qur'an, sedangkan al-Qur'an disebut sebagai mukjizat, yang terkenal dengan keindahan susunan kalimat dan keagungannya, apalagi orang yang meriwayatkan bacaan tersebut di dalam sebagian mushafnya, mengganti hamzah dengan ya pada kalimat *شركائهم*. Dengan komentar Zamakhsyari tersebut, Abu Hayyan menanggapi sebagai berikut: saya heran dengan orang 'ajam (non arab) ini, yang kemampuan bahasa arabnya lemah, menolak bacaan orang arab yang jelas-jelas mendapatkan riwayat berupa bacaan (qira'at) mutawatir, bacaan tersebut (memisahkan idhafah) sudah biasa diungkapkan orang-orang arab bukan hanya di bait syi'ir saja. Saya juga heran dengan buruk sangka dari orang ini terhadap para ahli qira'at yang menjadi pilihan ummat ini sebagai penyampai kitab Allah dari segala penjuru, orang-orang muslim mempercayai integritas para ahli qira'at tersebut²⁹

Dari perbedaan sikap dua mufasir tersebut terhadap qira'at tujuh, melalui penelitian disertasi ini, penulis mengungkap kenapa Zamakhsyari dan Abu Hayyan berbeda dalam menilai qira'at tujuh, kenapa Zamakhsyari mencela qira'at al-Qur'an, yang dipandang banyak ulama sebagai qira'at mutawatir. Apakah kedua mufasir tersebut mempunyai pemahaman yang berbeda tentang qira'at al-Qur'an. Alasan penulis memilih analisis perbandingan antara Zamakhsyari dan Abu Hayyan sebagai tema disertasi ini, selain keduanya membahas relatif lebih banyak tentang perbedaan qira'at al-Qur'an di dalam kitab tafsir keduanya, juga mereka hidup pasca pendisiplinan qira'at al-Qur'an menjadi qira'at tujuh yang dilakukan Ibn Mujahid, namun kedua mufasir tersebut memilih sikap yang berbeda dalam menyelesaikan perbedaan qira'at tujuh. Yang dibahas kemudian faktor-faktor apa saja yang mempengaruhi keduanya sehingga Zamakhsyari tidak menerima begitu saja qira'at sab'ah tanpa mengujinya terlebih dahulu sedangkan Abu Hayyan bersikap menerima apa adanya tentang perbedaan bacaan dalam qira'at tujuh karena meyakini qira'at tujuh sebagai qira'at mutawatir dan wahyu Allah yang tabu untuk dikritik. Abu Hayyan bukan hanya menerima begitu saja qira'at tujuh, namun juga memberikan tanggapan terhadap Zamakhsyari yang sering mengkritik qira'at tujuh.

B. Identifikasi, Rumusan dan Pembatasan Masalah

Identifikasi Masalah

Dari latar belakang yang dijelaskan di atas, penulis mengidentifikasi permasalahan sebagai berikut:

²⁹ al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhith fi al-Tafsir*, 2010, 3:231–32.

1. Sejak kapan mulai ada perbedaan qira'at dalam al-Qur'an, periode Makkah atau periode Madinah
2. Sebab-sebab yang melatarbelakangi terjadinya ragam bacaan qira'at al-Qur'an
3. Faktor pendorong pendisiplinan qira'at al-Qur'an masa Utsman ibn Affan dan Ibn Mujahid
4. Relasi kuasa ikut berkontribusi dalam menegakkan qira'at tujuh
5. Berbagai pendapat dan sikap para ahli qira'at dan para mufasir terhadap variasi bacaan al-Qur'an.

Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang di atas, disertasi ini meneliti kenapa qira'at tujuh melahirkan polemik antara Zamakhsyari dan Abu Hayyan. Dari pernyataan pokok tersebut, penulis merumuskan beberapa masalah sebagai berikut:

1. Adakah pengaruh konteks sosio historis yang membentuk perbedaan pandangan antara Zamakhsyari dan Abu Hayyan dalam menilai qira'at tujuh?
2. Adakah kepentingan di balik perbedaan Zamakhsyari dan Abu Hayyan dalam menilai qira'at tujuh?

Pembatasan Masalah

Disertasi ini memfokuskan pada penelitian kenapa qira'at tujuh melahirkan polemik antara Zamakhsyari dan Abu Hayyan. Untuk menjawab hal tersebut, penulis berusaha melakukan analisis perbandingan pemikiran terutama di dalam karya tafsir keduanya, yakni *al-Kasysyaf 'an Haqiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil* karya Abu Qasim Mahmud ibn Umar al-Zamakhsyari sebanyak enam jilid/juz, dan *al-Bahr al-Muhith fi al-Tafsir* karya Muhammad ibn Yusuf Abu Hayyan al-Andalusi sebanyak delapan jilid/juz. Untuk memperkaya analisis, penulis menggunakan buku-buku sekunder, baik buku-buku karya keduanya maupun karya orang lain yang terkait dengan qira'at al-Qur'an.

C. Tujuan Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk:

1. Membuktikan adanya faktor sosio historis yang menjadi penyebab terjadinya perbedaan pandangan antara Zamakhsyari dan Abu Hayyan dalam menilai qira'at tujuh.
2. Menganalisis kepentingan di balik perbedaan pandangan Zamakhsyari dan Abu Hayyan dalam menilai qira'at tujuh.

D. Signifikansi dan Manfaat Penelitian

Signifikansi dan manfaat dari penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Menjelaskan dan mendudukan posisi variasi bacaan al-Qur'an, bahwa qira'at al-Qur'an dalam sejarahnya mengalami proses

- yang panjang, termasuk usaha-usaha manusia untuk mendisiplinkan qira'at al-Qur'an seperti sekarang ini.
2. Dengan membahas polemik antara Zamakhsyari dan Abu Hayyan diharapkan membuka gairah kembali wacana (*discourses*) variasi bacaan al-Qur'an, yang pasca pendisiplinan Ibn Mujahid seakan ilmu qira'at al-Qur'an sudah matang atau bahkan mati suri. Dengan demikian, penelitian ini berguna bagi pengembangan *body of knowledge* ilmu-ilmu al-Qur'an itu sendiri.

E. Penelitian Terdahulu Yang Relevan

Pada subbab ini, penulis membagi dua bagian, bagian pertama terkait dengan penelitian yang bertema tentang Qira'at, Zamakhsyari dan Abu Hayyan, bagian kedua terkait dengan penelitian apa saja yang sudah dilakukan dengan pendekatan hermeneutika Gadamer dan Habermas. Penulis menempatkan bagian kedua ini pada penelitian ketiga yang terakhir dari rangkaian penjelasan penelitian-penelitian yang relevan di bawah ini:

Penelitian pertama karya Muhammad Hammad Sa'id al-Qurasyi, *Ta'aqqubat Abi Hayyan al-Nahwiyyah li Jari Allah al-Zamakhsyari fi al-Bahr al-Muhith*, Disertasi ini membahas pendapat Abu Hayyan dalam kitab tafsirnya, al-Bahr al-Muhith terhadap pemikiran al-Zamakhsyari tentang variasi bacaan al-Qur'an beserta teori nahwu yang mengikutinya. Penulis selain memaparkan apa saja point-point yang disetujui atau tidak dengan teori nahwu Zamakhsyari, juga menjelaskan posisi penulis sendiri dengan mengkritik baik pendapat Abu Hayyan maupun pendapat Zamakhsyari tentang teori nahwu.³⁰

Penelitian kedua karya dari Muddatsir Hasan Bakhit Khalid, *al-Qira'at fi Tafsir al-Kasysyaf*, Disertasi ini membahas tentang ikhtiyar (pilihan) Zamakhsyari terhadap variasi bacaan al-Qur'an dalam kitab tafsirnya al-Kasysyaf beserta argumentasinya, pengaruh muktazilah dalam memilih satu atau dua qira'at dari ragam bacaan al-Qur'an tersebut dan menjelaskan juga pemikiran Zamakhsyari tentang ilmu qira'at, lajhah, nahwu dan berbagai mushaf utsmani. Penulis hanya menuliskan ulang apa yang diutarakan Zamakhsyari tanpa disertai analisis kritis dengan membandingkan mufasir lain sehingga dapat diketahui posisi dan tipologi Zamakhsyari di tengah mufasir yang lain dalam merespon variasi bacaan (qira'at) al-Qur'an³¹

Penelitian ketiga karya dari Nidhal Mahmud, *al-Qira'ah al-Qur'aniyah fi Kitab al-Kasysyaf li al-Zamakhsyari, Dirasah Shawtiyyah, Sharfiyyah, Nahwiyyah*. Disertasi ini membahas tentang pemikiran qira'at Zamakhsyari dalam kitab tafsirnya, al-Kasysyaf dari sudut pandang kebahasaan yakni

³⁰ Muhammad Hammad Sa'id al-Qurasyi, *Ta'aqqubat Abi Hayyan al-Nahwiyyah li Jar Allah al-Zamakhsyari fi al-Bahr al-Muhith* (Saudi: Dar al-Ulum al-Ilmiyyah, 2000).

³¹ Muddatsir Hasan Bakhit Khalid, *al-Qira'at fi Tafsir al-Kasysyaf* (Sudan: Khartoum University Press, 2008).

meliputi studi aspek fonologi, morfologi dan sintaksis. Penulis mendeskripsikan pemikiran Zamakhsyari dengan membagi tiga aspek itu, yang masing-masing menjadi beberapa bagian secara detail. Sebelum masuk ke pembahasan yang dituju, penulis terlebih dulu menjelaskan tentang biografi, madzhab nahwu yang diyakininya dan sikap Zamakhsyari beserta pemikir muktzilah lainnya tentang qira'at al-Qur'an.³²

Penelitian keempat karya Muhammad Mahmud, *al-Qira'at al-Mutawatirah fi Tafsir al-Zamakhsyari, Dirasatan Naqdiyatan* (Jordan: Yarmuk University, 2004). Disertasi ini membahas tentang pemikiran dan pilihan Zamakhsyari terhadap qira'at al-Qur'an yang mutawatir. Sebelum ke pokok pembahasan, penulis menjelaskan tentang qira'at al-Qur'an secara umum, perkembangan qira'at dari mulai sahabat, tabi'in sampai munculnya qira'at tujuh, qira'at sepuluh, dan qira'at empat belas beserta rukun qira'ah shahihah. Kemudian pada penjelasan selanjutnya dijelaskan pemikiran Zamakhsyari tentang rasm al-Mushaf dan dipungkasi dengan pembahasan tentang sikap Zamakhsyari terhadap qira'at mutawatir dengan berbagai argumentasi yang dibangunnya. Dalam disertasi ini, penulis tidak berusaha membandingkan mufasir lainnya bagaimana mereka merespon qira'at al-Qur'an.³³

Penelitian kelima karya dari Abdullah Ibrahim Rufaida, *al-Nahwu wa Kutub al-Tafsir*. Buku ini membahas tentang peran al-Qur'an dalam perkembangan ilmu nahwu, dan merekam perdebatan para mufasir dalam memahami al-Qur'an dengan kaidah bahasa arab yang dibangunnya. Buku ini juga membahas secara kronologis tafsir yang menitikberatkan pada pendekatan bahasa dari abad ke-3 sampai awal abad ke-20, termasuk perbedaan pendapat para mufasir dalam menggunakan variasi bacaan (qira'at) al-Qur'an. Di antara yang dibahas adalah kitab tafsir al-Kasysyaf karya al-Zamakhsyari dan tafsir al-Bahr al-Muhith karya Abu Hayyan. Al-Zamakhsyari dalam karya tafsirnya al-Kasysyaf, menurut penulis buku ini, memberikan porsi yang cukup besar dalam membahas qira'at al-Qur'an. Menurut Zamakhsyari, variasi bacaan al-Qur'an bersumber dari hasil ijtihad bukan berdasar riwayat. Dengan demikian, Zamakhsyari sering memberikan kritik terhadap banyak qira'at yang dianggap mutawatir, meskipun begitu, Zamakhsyari tetap berpegang pada mushaf utsmani, dengan menitikberatkan pada kaidah kebahasaan. Kritik Zamakhsyari tersebut, menurut penulis, hanya meneruskan tradisi para pendahulunya yang kritis terhadap qira'at al-Qur'an. Dalam menjelaskan profil Abu Hayyan, penulis buku ini mendeskripsikan bahwa Abu Hayyan menilai qira'at al-Qur'an berdasarkan riwayat yang berasal dari Nabi, yang harus diikuti. Oleh karena itu, Abu Hayyan bukan hanya melarang untuk

³² Nidhal Mahmud, *al-Qira'at al-Qur'aniyyah fi Kitab al-Kasysyaf li al-Zamakhsyari, Dirasah Shawtiyyah, Sharfiyyah Nahwiyyah* (Jordania: Mutah University Press, 2006).

³³ Muhammad Mahmud, *al-Qira'at al-Mutawatirah fi Tafsir al-Kasysyaf* (Jordania: Yarmuk University Press, 2004).

mengkritik Qira'at al-Qur'an, upaya tarjih (mengunggulkan) qira'at satu dengan qira'at al-Qur'an yang lain tidak diperkenankannya. Meski dalam madzhab gramatika bahasa arab, Abu Hayyan termasuk mengikuti madzhab Basrah, namun juga terkadang mendukung apa yang diteorikan oleh madzhab Kufah, terutama dalam pembelaannya ketika qira'at al-Qur'an dikritik. Abu Hayyan menjadi orang seorang pembela dengan membangun argumen dan melemahkan teori dari pihak lawan. Untuk melengkapi profil Abu Hayyan, penulis menulis ulang contoh-contoh pembelaan Abu Hayyan dalam menjawab kritik terhadap qira'at al-Qur'an yang dilancarkan oleh Zamakhsyari.³⁴

Penelitian keenam karya Ali ibn Muhammad ibn Sa'id al-Zahrani, *Mawaqif Abi Hayyan al-Nahwiyyah min Mutaqaddimi al-Nuhat hatta Awa'il al-Qarn al-Rabi' al-Hijri min Khilali Tafsirih, al-Bahr al-Muhith* Disertasi ini membahas tentang pandangan Abu Hayyan tentang teori nahwu para pendahulunya sampai awal abad ke-4 hijriyah di dalam tafsirnya, al-Bahr al-Muhith. Di dalam pembahasannya, penulis menjelaskan secara komprehensif tentang berbagai teori ilmu nahwu beserta contoh-contoh qira'atnya, kemudian dibahas tentang sikap setuju dan tidak setuju Abu Hayyan terhadap teori-teori dua madzhab besar dalam bidang ilmu nahwu, yakni madzhab Basrah dan madzhab Kufah.³⁵

Penelitian ketujuh karya Nabil bin Muhammad Ibrahim, *Ilmu al-Qira'at, Nasy'atuhu, Athwaruhu, Atsaruhu fi al-Ulum al-Syar'iyah*. Buku ini membahas tentang ilmu qira'at dan perkembangannya dan bagaimana pengaruhnya terkait ilmu-ilmu syar'i, yang mempunyai tiga bab besar, pada bab terakhir, penulis menjelaskan dan membagi tiga tipologi para mufasir dalam merespon qira'at mutawatir. Pertama *al-mudafi'un* (para pembela qira'at), Mufasir yang termasuk tipologi pertama ini menurut penulis adalah Abu Abdullah Fakhruddin Muhammad ibn Umar ibn Husain al-Tamimi al-Razi, yang dikenal dengan Fakhruddin al-Razi dalam kitab tafsirnya, *al-Tafsir al-Kabir* atau *Mafatih al-Ghaib* (w.606 H), Abu Hayyan Muhammad ibn Yusuf ibn Ali al-Andalusi (w.745 H), dikenal dengan Abu Hayyan, dalam kitab tafsirnya, *al-Bahr al-Muhith*, Abu Tsana Syihabuddin al-Sayyid Mahmud Afandi al-Alusi (w.1270 H) dalam kitab tafsirnya *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azhim wa al-Sab' al-Matsani*. Kedua, *al-Murajjihun* (para pengunggul qira'at). Mufassir yang termasuk tipologi kedua ini menurut penulis adalah al-Qadhi Abd al-Haq ibn Ghalib ibn 'Athiyyah al-Andalusi (w.808 H), yang dikenal dengan nama Ibn 'Athiyyah, dalam kitab tafsirnya, *al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz* dan Abu Abdullah Muhammad ibn Ahmad ibn Abu Bakr ibn Farh al-Anshari al-Khazraji al-Andalusi al-Qurthubi (w.671 H) dalam kitab

³⁴ Abdullah Ibrahim Rufaida, *al-Nahwu wa Kutub al-Tafsir*, vol. Vol. I (Libya: Dar al-Kutub al-Wathaniyah, 1990).

³⁵ Ali ibn Muhammad ibn Sa'id al-Zahrani, *Mawaqif Abi Hayyan al-Nahwiyyah min Mutaqaddimi al-Nuhat hatta Awa'il al-Qarn al-Rabi' al-Hijri min Khilali Tafsirih, al-Bahr al-Muhith* (Saudi: Dar al-Ulum al-Ilmiyyah, 2000).

tafsirnya *al-Jami' li Ahkam al-Qur'ani*. Ketiga al-tha'inun (para pengkritik/pencela Qira'at). Mufassir yang termasuk tipologi ketiga ini menurut penulis adalah Abu al-Qasim Mahmud ibn Umar al-Khawarizmi al-Zamakhshari (w.538 H) dalam kitab tafsirnya, *al-Kasysyaf 'an Haqaiq al-Tanzil wa Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil* dan Abu Ja'far Muhammad ibn Ja'far al-Al-Thabari (w.310 H) dalam kitab tafsirnya, *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*.³⁶

Penelitian kedelapan karya Jamal Husain Amin, *al-Dalil al-Lughawi Baina al-Mu'tazilah wa al-Asya'irah*. Dalam disertasi ini, Jamal sebagai penulis membahas peran kebahasaan dengan menggunakan qira'at al-Qur'an dalam melanggengkan ideologi al-Asy'ari dan Mu'tazilah. Sebelum ke pembahasan inti, Jamal menerangkan ajaran-ajaran pokok Asy'ari dan Mu'tazilah. Untuk menjelaskan lebih detail bagaimana peran kebahasaan itu bekerja, Jamal membandingkan pemikiran al-Khafaji dan Zamakhshari. Pemikiran keduanya terbagi dalam bidang gramatika bahasa arab (nahwu sharaf) dan balaghah. Pada bab keenam, penulis memberikan contoh-contoh qira'at al-Qur'an dengan pendekatan kebahasaan yang digunakan Zamakhshari untuk melegitimasi ideologi Mu'tazilahnya, seperti Allah tidak menciptakan keburukan, kewajiban untuk menunaikan ancaman kepada pelaku maksiat dan penciptaan Allah berupa kemaslahatan.³⁷

Penelitian kesembilan karya Shady Hekmat Nasser, *Transmission of the Variant Readings of the Qur'an, The Problem of Tawatur And The Emergence of Shawwadhhdh*. Disertasi ini mempermasalahkan status mutawatir yang dinisbatkan kepada variasi bacaan (qira'at) al-Qur'an. Kesimpulan ini penulis menelesuri dari mulai upaya proses penujahan qira'at al-Qur'an yang dilakukan Ibn Mujahid. Saat itu istilah mutawatir belum ada. Ibn Mujahid memilih qira'at al-Qur'an sebanyak tujuh qira'at merupakan hasil ijtihadnya sendiri, dan ijtihadnya sendiri penuh dengan pertimbangan sosial politik, terutama saat memilih qari untuk wilayah kufah lebih banyak (tiga qari) di banding wilayah lainnya yang hanya ditempatkan satu qari. Buktinya sebelum dan sesudah Ibn Mujahid, banyak ahli qira'at yang mengumpulkan lima qari, delapan, sepuluh bahkan dua puluh qira'at. Kemudian baru abad ke-5 proses pensucian pilihan Ibn Mujahid itu terjadi dan dinisbatkan menjadi qira'at mutawatir. Penulis buku ini juga mengulas pandangan ahli ushul fiqh dan ulum al-hadits tentang definisi mutawatir dan bagaimana pandangan ulama-ulama seperti al-Dabusi (w.430 H/1038 M), Ibn Hazm (w.456/1063), al-Bazdawi (w.482/1089), al-Ghazali (w.505/1111), al-Amidi (w.631/1233), Ibn Hajib

³⁶ Muhammad Ibrahim, *Ilmu al-Qira'at, Nasy'atuhu wa Athwaruhu wa Atsaruhu fi al-Ilmi al-Syar'iyyah*.

³⁷ Jamal Husain Amin, *al-Dalil al-Lughawi Bayna al-Mu'tazilah wa al-Asya'irah* (Mesir: Dar 'Ain li al-Dirasah wa al-Buhuts al-Insaniyyah wa al-Ijtima'iyyah, 2012).

(w.646/1248), al-Syawkani (w.1250/1834), dan sebagainya tentang qira'at al-Qur'an dan kemuwatiran qira'at al-Qur'an.³⁸

Penelitian kesepuluh karya Nimsyah binti Abdullah dan Syarifah binti Ahmad Ali al-Hazimi, *Mawqif al-Mukhalifin li Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah fi al-I'tiqad min al-Qira'at al-Qur'aniyyah, Dirasatan Nazhriyyatan Tathbiqiyyatan*. Tulisan kedua penulis ini terbagi menjadi dua bagian, bagian pertama tentang pemikiran Mu'tazilah, al-Asya'irah dan Syi'ah tentang qira'at al-Qur'an dan pengaruh pilihan mereka untuk menguatkan posisi ideologinya masing-masing di bidang akidah, bagian kedua contoh-contoh qira'at al-Qur'an yang mereka pakai dan kritik penulis terhadap pemikiran mereka.³⁹

Penelitian kesebelas karya dari Christopher Melchert, *Ibn Mujahid and The Establishment of Seven Qur'anic Reading*. Penulis menjelaskan Ibn Mujahid dengan dukungan kekuasaan mendisiplinkan qira'at al-Qur'an. Zaman Ibn Mujahid, menurut penulis, terjadi polarisasi kekuatan tradisional dan semi tradisional. Tradisionalis adalah madzhab pemikiran yang menolak kalam dan hanya menerima Alquran dan hadits sebagai sumber hukum dan teologi. Pengikut tradisional diidentifikasi sebagai kaum hanabilah. Semi rasionalis adalah mereka yang mengembangkan yurisprudensi sebagai bidang yang terpisah dari hadis dan menggunakan teknik-teknik rasional kalam untuk membela ajaran-ajaran teologis mereka. Semi-rasionalis adalah mereka yang diasosiasikan sebagai syafi'yyah dan malikiyah. Pendisiplinan qira'at Ibn Mujahid, menurut penulis, sebagai kemenangan kaum tradisional (hanabilah). Penulis juga mempertanyakan kebijakan Ibn Mujahid yang tidak memasukan Abu Ubaid Qasim ibn Salam (w.224/839), Ismail ibn Ishaq al-Jahdami (282/896), dan Muhammad ibn Jarir al-Al-Thabari (w.310/923) sebagai qari. Pendisiplinan qira'at Ibn Mujahid membawa korban, yaitu Ibn Miqsam, (w.354/965) dan Ibn Shannabudz. Ibn Miqsam membaca al-Qur'an sesuai rasm utsmani, namun tanpa disertai sanad, sedangkan Ibn Shannabudz membaca al-Qur'an yang tidak sesuai dengan rasm Utsmani, namun berdasar riwayat dari Ibn Mas'ud dan Abdullah ibn Ubay. Berkat dorongan Ibn Mujahid, penasihat Khalifah waktu itu, Ibn Muqlah, memerintahkan keduanya membuat surat pernyataan untuk patuh membaca sesuai rasm Utsmani yang bersanad sah, yang sudah ditetapkan Ibn Mujahid, bahkan Ibn Shannabudz dihukum cambuk sepuluh kali, sebelum memberikan surat pernyataan tersebut. Penulis mengutip al-Dzahabi dalam kitabnya, Ma'rifat al-Qurra, terdapat persaingan pribadi antara Ibn Mujahid dan Ibn Shannabudz. Ibn Shannabudz menilai dengan menggunakan bahasa metaphor bahwa kakinya

³⁸ Shady Hekmat Nasser, *The Transmission of The Variant Readings of The Qur'an, The Problem of Tawatur and The Emergence of Shawwadh* (Leiden: Brill, 2013).

³⁹ Nimsyah binti Abdullah dan Syarifah binti Ahmad bin Ali Hazimi, "Mawqif al-Mukhalifin li Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah fi al-I'tiqad min al-Qira'at al-Qur'aniyyah," *Jurnal Tibyan li al-Dirasat al-Qur'aniyyah* XIII (2013): 409–84.

Ibn Mujahid tidak pernah berdebu mengejar pengetahuan, tidak seperti dirinya yang menempuh perjalanan mencari pengetahuan.⁴⁰

Penelitian kedua belas karya dari Nurul Ihsanudin, yang berjudul “*Hak kebebasan beragama, analisis Hadits Perang Perspektif Hermeneutika Gadamer*”. Penelitian ini membahas hadits-hadits Nabi yang dengan perang, yang seakan muatannya bernada imperatif dan provokatif bagi ummat Islam untuk memerangi orang-orang sampai mereka mengucapkan kalimat syahadat. Hadits ini ditelaah dengan pendekatan hermeneutika Hans Georg-Gadamer dengan mengungkap latar historis dan ruang lingkup munculnya hadits tersebut. Hasil penelitiannya diperoleh bahwa Islam sebagai agama penebar rahmat bagi sesama tidak mungkin memerintahkan tindakan kekerasan dalam menyebarkan ajarannya. Hadits perang tersebut, menurut penulisnya, justeru merupakan hadits yang menyeru kepada kebebasan beragama. Di dalamnya tersurat perintah memerangi orang-orang yang tidak memberikan kebebasan kepada orang lain dalam beragama.⁴¹

Penelitian ketigabelas karya dari Irsyadunnas yang berjudul “*Tafsir ayat-ayat gender ala Amina Wadud perspektif hermeneutika Gadamer*”. Hasil penelitiannya diperoleh bahwa tidak dapat dipungkiri Amina sangat mementingkan latar belakang penafsir ketika menafsirkan al-Qur’an. Hal ini terlihat jelas secara eksplisit pada dirinya sendiri bahwa latar belakang keilmuan, intelektual, sosial, budaya yang melingkupinya telah menjadi titik tolak pertama baginya dalam memulai penafsiran. Hal inilah yang disebut Gadamer dengan istilah keterpengaruhan oleh sejarah. Di samping itu, Gadamer juga mengenalkan istilah prapemahaman yang dapat dipahami dalam bentuk asumsi awal yang dibawa oleh Wadud adalah pernyataannya tentang kemustahilan Al-Qur’an mengandung ayat-ayat yang mendukung ide patriarkhi. Asumsi inilah yang kemudian menjadi penentu dalam penafsiran dia selanjutnya.⁴²

Penelitian keempat belas karya dari Ahmad Abrori. Karya tersebut berjudul “*Refleksi Teori Kritis Jurgen Habermas Atas Konsesus Simbolik Perda Syariah*”. Penelitian itu menelusuri teori kritis Jurgen Habermas untuk memahami isu tentang perda syariah di kabupaten Garut. Penelitian Ahmad Abrori tersebut mengungkap bahwa Habermas percaya bahwa kekuasaan negara yang menjangkau hingga sendi-sendi kehidupan sehari-hari tidak

⁴⁰ Melchert, “Ibn Mujahid and the Establishment of Seven Qur’anic Readings.”

⁴¹ Selengkapnya baca Nurul Ihsanudin, “Hak Kebebasan Beragama (Analisis Hadits Perang Perspektif Hermeneutika Gadamer),” *Jurnal Kalam*, 2, XI (Desember 2017): h. 418-419.

⁴² Selengkapnya baca Irsyadunnas, “Tafsir Ayat-ayat Gender Ala Amina Wadud Perspektif Hermeneutika Gadamer,” *Jurnal Musawa*, 2, XIV (Juli 2015): h. 139-140.

serta merta membungkam kekritisannya warga. Pasar ekonomi yang ada di kapitalisme modern memberi kesempatan seluas-luasnya untuk orang berkumpul, dan berargumentasi tentang masalah-masalah sosial. Pada gilirannya kultur ini akan meluas, dan bisa merubah struktur pemerintah dan kultur lama. Hal ini diawali dengan mengajukan pertanyaan-pertanyaan kritis atas kebijakan-kebijakan pemerintah yang mendorong krisis legitimasi. Dengan perspektif demikian, pelaksanaan perda Syariah di Garut dianalisis. Hasil penelitiannya menemukan kondisi-kondisi yang menghambat terlaksananya penegakan syariah di wilayah Garut tersebut. Terungkap bahwa krisis legitimasi di Garut mendorong semua kekuatan untuk tampil. Kelompok Islam politik yang dimotori FPI akhirnya harus berhadapan dengan kelompok Islam lain pendukung pemerintah. Relasi kuasa menjadi timpang. Komunikasi juga mengalami distorsi. Makna syariah tidak bisa disepakati bersama. Perda Syariah hanyalah formalisasi belaka. Konsensus yang dicapai hanyalah konsensus simbolik. Kondisi-kondisi inilah yang membuat perda syariah di Garut tidak berjalan.⁴³

F. Metode dan Pendekatan Penelitian

Untuk menganalisis dan membandingkan pemikiran Zamakhsyari dan Abu Hayyan tentang variasi bacaan qira'at tujuh, disertasi ini memakai metode kualitatif dengan pendekatan hermeneutika Gadamer⁴⁴ dan Habermas⁴⁵. Dengan pendekatan hermeneutika Gadamer, penulis mengaplikasikan sebagian konsep-konsep kunci hermeneutika Gadamer dalam menganalisis faktor sosio-historis yang menjadi penyebab perbedaan pandangan keduanya dalam menilai qira'at tujuh. Konsep pertama adalah *Sejarah Pengaruh (Effective-History)*. Konsep ini menjelaskan bahwa memahami

⁴³ Ahmad Abrori, "Refleksi Teori Kritis Jurgen Habermas Atas Konsensus Simbolik Perda Syariah," *Jurnal Ahkam*, 2, XVI (Januari 2016): h. 85-86.

⁴⁴ Nama lengkapnya Hans-Georg Gadamer. Filosof ini lahir di Marburg, 11 Februari 1900 dari sebuah keluarga kelas menengah Jerman yang memiliki karier akademis yang tinggi. di zaman Nazi, Gadamer menolak politik dan memutuskan hubungan dengan gurunya yang aktif mendukung hitler. Ia pernah diangkat menjadi rektor Universitas Leipzig. Di tahun 1949 ia pindah di Universitas Heidelberg dan bekerja di situ sampai meninggal. Karya yang terkait dengan hermeneutika, *Wahrheit Und Methode*, ditulis di usia 60 tahun, sebuah karya yang diterjemahkan dalam berbagai bahas dan menahbiskannya menjadi seorang filsuf dunia. Selengkapnya baca Budi Hardiman, *Seni Memahami* (Jakarta: Kanisius, 2015), h. 156-157.

⁴⁵ Jurgen Habermas adalah salah seorang filosof kontemporer yang lahir di Gummersbach pada tahun 1929. Ia belajar kesusasteraan dan sejarah dan filsafat di Gottingen. Pada tahun 1964 ia diangkat sebagai profesor sosiologi dan filsafat menggantikan Horkheimer. Habermas dikenal luas sebagai tokoh madzhab Frankfurt generasi kedua, yang dikenal dengan teori kritisnya. Selengkapnya baca buku Haryatmoko, *Membongkar Rezim Kepastian* (Yogyakarta: Kanisius, 2016), h. 42-43.

sejarah tidak hanya berarti bahwa seseorang memahami fenomena sejarah, seperti misalnya memahami isi karya-karya dari masa silam, melainkan juga memahami pengaruh karya-karya itu di dalam sejarah, dengan kata lain bahwa pengetahuan seseorang secara instrinsik dipengaruhi oleh kesejarahan yang seseorang hidupi di masa lampau, entah pengaruhnya pada ide-ide, lembaga-lembaga, realitas politik maupun sosio-ekonomi. Oleh karena itu, tidak perlu diragukan lagi bahwa cakrawala besar masa lampau seseorang sangat berpengaruh pada diri seseorang tersebut dalam menentukan apa yang seseorang inginkan atau harapkan.⁴⁶ Demikian pula, apa yang dipahami Zamakhsyari dan Abu Hayyan sehingga keduanya berbeda pandangan tentang qira'at tujuh tersituasikan dalam jejaring pengaruh-pengaruh sejarah yang membentuk kehidupan keduanya.

Konsep kedua, keniscayaan prasangka. Menurut Gadamer, dengan berkembang pesatnya sains sejak Eropa abad ke-18, konsep prasangka/prepemahaman didiskreditkan sebagai penilaian yang tidak berdasar. Tentu saja yang mengklaim diri dapat membersihkan pengetahuan dari prasangka adalah sains, karena sains memiliki dasar dan justifikasi metodis. Ilmu-ilmu alam dan ilmu-ilmu sosial yang berkembang saat itu berupaya menghadirkan fakta yaitu kenyataan apa adanya, bebas dari prasangka. Gadamer merehabilitasi prasangka dan berpendapat bahwa prasangka merupakan unsur yang wajar di dalam memahami atau menafsirkan dan bahkan kita boleh mengatakan bahwa prasangka merupakan kondisi untuk memahami dan menafsirkan. Pengatasan segala prasangka, tuntutan global atas pencerahan ini, akan membuktikan dirinya sebagai sebuah prasangka. Tentu kita tetap harus waspada, karena, menurut Gadamer, ada prasangka yang legitim dan ada prasangka yang tidak legitim. Otoritas dan tradisi yang sebelumnya dicurigai sebagai prasangka yang harus dibersihkan, Gadamer berusaha merehabilitasi dengan menyatakan bahwa otoritas tidak selalu terkait dengan kepatuhan buta, karena seperti dalam kasus otoritas intelektual seorang guru atau pakar, misalnya, orang harus mendapat pengakuan public untuk meraih otoritas itu dan hal itu membutuhkan rasionalitas. Jadi, ada otoritas yang legitim yang justru memungkinkan kita untuk menemukan kebenaran. Demikian pula dengan tradisi. Bagaimanapun hubungan lazim kita dengan masa silam, menurut Gadamer, tidak dicirikan dengan pengambilan jarak dan pembebasan diri dari tradisi, melainkan kita senantiasa tersituasi di dalam tradisi-tradisi.⁴⁷ Dengan konsep kedua ini, penulis menganalisis prasangka/konsepsi, otoritas atau tradisi sehingga membentuk bangunan pengetahuan Zamakhsyari dan Abu Hayyan, yang kemudian memunculkan pandangan yang berbeda bahkan menimbulkan polemik atau kritikan tajam dari Abu Hayyan terhadap Zamakhsyari dalam penilaian qira'at tujuh tersebut.

Konsep ketiga adalah *peleburan horizon/Fusion of Horizon*. Menurut Gadamer, interpretasi merupakan perjumpaan seorang pembaca dengan teks

⁴⁶ Hardiman, *Seni Memahami*, h. 65.

⁴⁷ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama* (Jakarta: Mizan, 2011), hal. 86.

yang juga berarti perjumpaan kekinian pembaca dan tradisi yang melingkungi teks itu, Oleh karena itu, tugas interpretasi bukanlah rekonstruksi atau representasi makna dari masa silam, melainkan interseksi antara tradisi dan kekinian penafsir sedemikian rupa sehingga dihasilkan sesuatu yang baru. Habermas menganggap hermeneutika Gadamer kurang memiliki kesadaran sosial yang kritis. Kalau bagi Gadamer, pemahaman didahului oleh pra-penilaian (*pre-judgement*), maka bagi Habermas, pemahaman didahului oleh kepentingan. Yang menentukan horizon pemahaman adalah kepentingan sosial (*social interest*) yang melibatkan kepentingan kekuasaan (*power interest*) sang mufasir dan khususnya komunitas-komunitas mufasir yang terlibat dalam interpretasi.

Habermas tidak setuju dengan Gadamer. Habermas berargumentasi bahwa tradisi tidak harus diteruskan, kita dapat juga putus darinya karena kita tidak bersikap pasif terhadap tradisi dan otoritas, melainkan juga bersikap kritis, sehingga penerimaan atas legitimasi tradisi juga tergantung pada refleksi kritis kita atasnya. Hermeneutika kritis Habermas dibangun di atas klaim bahwa setiap bentuk penafsiran dipastikan ada bias-bias dan unsur-unsur kepentingan politik, ekonomi, sosial, termasuk bias strata kelas, suku dan gender.⁴⁸ Dalam penelitian ini, penulis tidak mempertentangkan, justru menggunakan hermeneutika Gadamer dan Habermas secara bersamaan dalam menganalisis sebab-sebab Zamakhsyari dan Abu Hayyan memiliki penilaian berbeda dalam memandang qira'at tujuh. Dengan menggunakan pendekatan Habermas, penulis mengungkap kepentingan apa di balik perbedaan antara Zamakhsyari dan Abu Hayyan dalam menilai ragam bacaan qira'at sab'ah bahkan Abu Hayyan mengkritik secara tajam penilaian Zamakhsyari terhadap qira'at tujuh.

G. Sistematika Pembahasan.

Penelitian ini terdiri dari lima bab. Bab pertama pendahuluan. Dalam bab ini terlebih dahulu menguraikan latar belakang masalah, agar bisa dideteksi problem apa yang perlu diajukan, dari problem yang diperkarakan itu, banyak masalah yang bisa diidentifikasi, yang kemudian agar lebih fokus dan mendalam, perlu identifikasi masalah, rumusan masalah dan pembatasan masalah, lalu mencantumkan tujuan penelitian, signifikansi dan manfaat penelitian, agar penelitian ini berguna bagi perkembangan *body knowledge* ilmu qira'at, yang lebih penting lagi mengurai penelitian-penelitian dahulu yang relevan agar bisa mengetahui posisi penelitian yang akan ditulis, setelah itu, metode penelitian diungkap supaya penelitian kita jelas dan terarah, ditutup dengan sistematika penulisan sebagai garis besar isi penelitian.

Bab kedua tentang qira'at tujuh dan mufasir al-Qur'an. Bab ini terdiri dari subbab. Diawali dengan mendudukan perkara apa itu qira'at dan apa perbedaannya dengan al-Qur'an. Kemudian diulas pembentukan dan perkembangan qira'at masa nabi dan para sahabat. Disusul dengan masa

⁴⁸ Haryatmoko, *Membongkar Rezim Kepastian*, h. 78.

Utsman ibn Affan, masa Utsman ini disendirikan karena masa inilah yang berpengaruh terhadap formasi qira'at al-Qur'an, setelah itu dibahas masa pengumpulan qira'at al-Qur'an. pada masa pengumpulan ini yang menjadi penanda adalah Ibn Mujahid, karena Ibn Mujahid yang mempunyai peran menunjukkan qira'at al-Qur'an. Dengan demikian, subbab ini dibahas tiga masa, masa sebelum Ibn Mujahid, masa Ibn Mujahid dan masa sesudah Ibn Mujahid. Subbab kedua menjelaskan tipologi mufasir dalam merespon qira'at tujuh menjadi tiga yakni pengkritik, pengunggul dan pembela qira'at. Pembahasan ini cukup penting agar selain mendapatkan informasi tentang berbagai pandangan para mufasir tentang qira'at tujuh, juga agar diketahui posisi Zamakhsyari dan Abu Hayyan di tengah perbedaan para mufasir lainnya dalam menilai dan merespon qira'at tujuh.

Bab ketiga tentang sikap Zamakhsyari dan Abu Hayyan Terhadap Qira'at Tujuh. Diawali dengan membahas siapa dan Zamakhsyari dan Abu Hayyan dan bagaimana metodologi tafsirnya yang mau kita kaji. Kemudian pada subbab berikutnya menganalisis sikap keduanya terhadap qira'at tujuh, agar kita lebih mengetahui apa yang mengakibatkan keduanya terjadi perbedaan pandangan. Bab ini diakhiri dengan polemik Zamakhsyari dan Abu Hayyan terhadap qira'at tujuh.

Bab keempat tentang konstruksi pengetahuan yang membentuk sikap Zamakhsyari dan Abu Hayyan terhadap qira'at tujuh. Bab ini terbagi menjadi tiga subbab. Subbab pertama membahas tentang sejarah pengaruh atau tradisi apa saja yang membentuk keduanya, baik dari latar sosial politik maupun intelektual atau sosial budaya agar kita bisa memahami kondisi yang memungkinkan keduanya berbeda sikap terhadap qira'at tujuh. Bab ini mengasumsikan bahwa perbedaan keduanya dalam merespon variasi bacaan qira'at tujuh itu tentu dibentuk oleh berbagai faktor yang mempengaruhi pemikiran mereka. Selain sejarah pengaruh juga dibahas tentang prapemahaman Zamakhsyari dan Abu Hayyan. Pra pemahaman keduanya terbagi menjadi dua bagian, yakni pra pemahaman dalam lingkup madzhab akidah dan madzhab nahwu. Madzhab akidah meliputi subbab melegitimasi teologi dan menimbang kemutawatiran. Melegitimasi teologi menjelaskan dan mengkritik tentang sikap Zamakhsyari yang memanfaatkan variasi bacaan qira'at tujuh untuk memperkuat ideologi keagamannya. Sedangkan menimbang kemutawatiran adalah menjelaskan dan mengkritik sikap Abu Hayyan yang selalu mengandalkan bahwa qira'at itu mutawatir, tanpa diberi tahu apa itu mutawatir, dan sebagainya. Subbab berikut tentang afiliasi keduanya ke madzhab bahasa meliputi selayang pandang madzhab nahwu, pilihan Zamakhsyari dan Abu Hayyan terhadap madzhab nahwu, dua subbab terakhir dibahas tentang sumber perbedaan antara keduanya dalam mendekati bahasa, sedangkan subbab selanjutnya adalah perbedaan dalam kaidah bahasa kenapa mereka berbeda.

Bab kelima penutup. Bagian terakhir ini terdiri dari kesimpulan dari empat bab sebelumnya. Selain kesimpulan, bab ini juga memberikan rekomendasi atau saran yang bisa dipertimbangkan dalam khazanah keilmuan qira'at al-Qur'an baik akademik maupun praktek.

BAB II

MENGANALISIS KONSTRUKSI PENGETAHUAN MELALUI HERMENEUTIK HANS GEORG GADAMER DAN JURGEN HABERMAS

Pada bab II ini penulis menjelaskan diskursus tentang konstruksi pengetahuan yang terkait dengan pendekatan yang dipakai dalam penelitian disertasi ini, yakni pendekatan hermeneutik Hans Georg Gadamer – selanjutnya disebut Gadamer- dan Jurgen Habermas –selanjutnya disebut Habermas. Sebelum lebih jauh masuk ke pembahasan tentang konstruksi pengetahuan, penulis terlebih dahulu menjelaskan makna etimologis konstruksi dan relasinya dengan struktur. Makna konstruksi sering dipertukarkan dengan struktur, padahal keduanya mempunyai makna yang berbeda. Dua konsep ini pertama kali digunakan dalam dunia arsitektur. Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), konstruksi merupakan susunan (model, tata letak) suatu bangunan (jembatan, rumah dan sebagainya), sedangkan struktur adalah 1. Cara sesuatu disusun atau dibangun, 2. Yang disusun dengan pola tertentu, 3. Pengaturan unsur atau bagian suatu benda, 4. Ketentuan unsur-unsur dari suatu benda. Jadi dapat disimpulkan bahwa konstruksi adalah bangunan, sedangkan struktur berupa bagian-bagian bangunan. Dengan demikian, konstruksi dapat diartikan sebagai gabungan dari berbagai elemen struktur dan elemen non struktur atau objek bangunan secara keseluruhan yang terbentuk atas satu kesatuan dari struktur-struktur. Struktur adalah bagian-bagian yang membentuk dan merangkai suatu konstruksi bangunan.

Berdasarkan definisi konsep di atas, penulis menggunakan konstruksi dan struktur dalam ranah pengetahuan.⁴⁹ Penulis berasumsi bahwa

⁴⁹ Penulis dalam penelitian ini berpegang pada paradigma keilmuan konstruktivis. Konstruktivisme muncul setelah sejumlah ilmuwan menolak tiga prinsip dasar positivisme: (1) ilmu merupakan upaya mengungkap realitas, (2) hubungan antara subjek dan objek harus dapat dijelaskan, (3) hasil temuan dapat memungkinkan untuk digunakan proses generalisasi pada waktu dan tempat yang berbeda. Secara ontologis, paradigma konstruktivis menyatakan bahwa realitas bersifat sosial dan karena itu akan menumbuhkan bangunan teori atas realitas majemuk dari masyarakatnya. Dengan demikian, tidak ada suatu realitas yang dijelaskan tuntas oleh suatu ilmu pengetahuan. Realitas ada sebagai seperangkat bangunan yang menyeluruh dan bermakna yang bersifat dialektis. Dengan pernyataan lain, realitas itu merupakan suatu konstruksi berdasarkan pengalaman sosial, bersifat lokal dan spesifik. Suatu realitas yang diamati seseorang tidak bisa digeneralisasikan kepada semua orang yang biasa dilakukan kalangan positivis. Hubungan epistemologis antara pengamatan dan objek bersifat suatu kesatuan, subjektif dan merupakan hasil perpaduan interaksi di antara keduanya. Secara metodologis, suatu teori muncul berdasarkan data yang ada, bukan dibuat sebelumnya dalam bentuk hipotesis sebagaimana dalam penelitian kuantitatif. Untuk itu pengumpulan data dilakukan dengan metode hermeneutik yang

pengetahuan terbentuk tidak dalam ruang hampa. Pengetahuan seseorang tersituasikan oleh sejarah yang melingkupinya. Asumsi tersebut ingin dibuktikan dengan mengajukan polemik pandangan Zamakhsyari dan Abu Hayyan terhadap qira'at tujuh. Qira'at tujuh yang diyakini mutawatir sampai nabi dan berasal dari wahyu ilahi, dalam perjalanan sejarahnya, menimbulkan perbedaan sikap di kalangan mufasir al-Qur'an. Mereka terbagi menjadi tiga tipologi. Tipologi pertama pengkritik (*al-tha'inun*) yang berarti mereka mengkritik sebagian dari variasi bacaan qira'at tujuh, bahkan dengan mengeluarkan qira'at tersebut sebagai qira'at al-Qur'an. Tipologi kedua pengunggul qira'at (*al-murajjihun*), yakni mereka yang mengunggulkan qira'at satu dibanding dengan qira'at yang lain dari sisi kebahasaan, namun mereka tetap meyakini bahwa qira'at tujuh tersebut sebagai qira'at al-Qur'an. Tipologi ketiga pembela qira'at (*al-mudafi'un*), yaitu mereka yang membela dari serangan kritik mufasir lainnya terhadap qira'at tujuh dengan menyertakan penilaian bahwa yang mengkritik qira'at tujuh dihukumi kafir, karena mereka meyakini bahwa qira'at tujuh dengan segala variasi bacaannya sebagai wahyu ilahi.

Penulis dalam disertasi ini hanya menganalisis konstruksi pengetahuan mufasir yang bertipologi pengkritik dan pembela qira'at tujuh yakni Zamakhsyari sebagai pengkritik qira'at berhadapan dengan Abu Hayyan sebagai pembela qira'at. Keduanya, meski berbeda zaman, berpolemik di kitab tafsirnya masing-masing. Abu Hayyan yang hidup belakangan membela dan menjawab kritikan Zamakhsyari terhadap qira'at tujuh. Pertanyaan kemudian, kenapa keduanya berbeda dalam menilai qira'at tujuh, sedangkan banyak ulama menyatakan qira'at tujuh sebagai wahyu ilahi. Apa yang menjadi latar belakang dan kepentingan mereka sehingga berbeda dalam menilai qira'at tujuh. Itulah yang menjadi pokok-pokok permasalahan dalam disertasi ini. Konstruksi pengetahuan –dalam konteks ini berarti pandangan- yang dimiliki Zamakhsyari dan Abu Hayyan tentu dibangun berdasar struktur-struktur pengetahuan yang dimilikinya. Struktur-struktur yang dimaksud berupa latar belakang sosial, budaya/intelektual dan lingkungan yang melingkupinya bahkan kepentingan yang dimiliki keduanya. Untuk mengungkap tersebut, penulis menggunakan pendekatan hermeneutika Gadamer dan Habermas. Dengan demikian, agar mengetahui sejauh mana konstruksi pengetahuan terbentuk dalam kehidupan seseorang, pada bab II ini penulis menjelaskan lebih dalam diskursus hermeneutik Hans Georg Gadamer dan Jurgan Habermas. Sebelum membahas pokok-pokok hermeneutik keduanya, terlebih dahulu penulis membahas apa itu hermeneutik dan pandangan-pandangan ahli hermeneutik yang mendahului kedua tokoh masyhur tersebut.

A. Pengertian Hermeneutik.

difokuskan pada konstruksi, rekonstruksi dan elaborasi suatu proses sosial. Selengkapnya baca Mohammad Muslih, *Filsafat Ilmu, Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma dan Kerangka Ilmu Pengetahuan* (Yogyakarta: Belukar, 2004), h. 98-100.

Hermeneutik bukanlah sebuah istilah modern, melainkan sebuah istilah kuno yang dapat ditelusuri sampai zaman Yunani. Istilah ini terkait dengan Hermes, tokoh dalam mitologi Yunani yang bertindak sebagai utusan dewa-dewa untuk menyampaikan pesan ilahi kepada manusia. Hermeneutik dalam bahasa Inggris *hermeneutics* berasal dari kata Yunani *hermeneuein* yang berarti menerjemahkan atau bertindak sebagai penafsir.⁵⁰ Di dalam kegiatan menerjemahkan sebuah teks, kita harus memahami lebih dahulu teks tersebut. Menerjemahkan bukan hanya sekedar menukar kata asing dengan kata dalam bahasa kita, melainkan juga memberikan penafsiran. Dengan demikian, hermeneutika diartikan sebagai sebuah kegiatan atau kesibukan untuk menyingkap makna teks. Pada perkembangan kemudian, teks dimengerti secara luas sebagai jejaring makna atau struktur simbol-simbol, segala sesuatu yang mengandung jejaring makna atau struktur simbol-simbol adalah teks. Perilaku, tindakan, norma, mimik, tata nilai, isi pikiran, percakapan, benda-benda kebudayaan, obyek-obyek sejarah dan seterusnya adalah teks. Karena semua hal yang berhubungan dengan manusia dimaknai olehnya, yaitu kebudayaan, agama, masyarakat, negara dan bahkan seluruh alam semesta, semuanya adalah teks. Jika demikian, hermeneutika diperlukan untuk memahami semua itu.⁵¹

Sebelum konsep hermeneutika diperbaharui secara radikal oleh Heidegger dalam bukunya *Sein und Zeit/Being and Time*, pada mulanya hermeneutika dimaknai sebagai penafsiran teks kuno atau tafsir kitab suci yang digawangi Schleiermacher dan sebagai pendasaran metodologis yang bersifat universal untuk ilmu-ilmu sosial yang dirintis Wilhelm Dilthey.⁵² Saat itu, hermeneutika belum menjadi perhatian atau tema pokok filsafat. Hermeneutika menjadi sebuah kajian filosofis yang berbobot, baru mengemuka lewat terbitnya buku magnum opus Hans Georg Gadamer – selanjutnya disebut Gadamer- yang berjudul *Wahrheit und Methode/Truth and Method*.⁵³ Penulis dalam esai ini mengelaborasi hermeneutika Gadamer, yang meliputi kritik Gadamer terhadap teori hermeneutik sebelumnya, apa yang menjadi pokok-pokok hermeneutik Gadamer, implikasi filosofis hermeneutik Gadamer dan kritik Habermas terhadap hermeneutik Gadamer.

B. Kritik Gadamer terhadap Teori Hermeneutik Sebelumnya.

1. Kritik Terhadap Romantisme Schleiermacher.

⁵⁰ Richard E Palmer, *Hermeneutika, Teori Baru Mengenai Interpretasi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), h. 16-17.

⁵¹ Hardiman, *Seni Memahami*, h. 11-12.

⁵² Baca selengkapnya di Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as method, philosophy and critique* (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), h. 11-23.

⁵³ Francis J. Mootz, *Gadamer and Ricoeur, Critical Horizons for Contemporary Hermeneutics* (London: Continuum International Publishing, 2011), h. 16-17.

Hermeneutik Schleiermacher memusatkan diri pada upaya memahami keasingan dalam teks-teks kuno. Schleiermacher berkehendak untuk menghadirkan kembali makna dari masa silam seutuh-utuhnya agar kesalahpahaman dengan pembaca masa kini dapat diatasi. Tindakan memahami diandaikan sebagai rekonstruksi atas produksi teks atau makna yang seolah bisa steril dari keterlibatan penafsirnya dalam kekiniannya. Dengan demikian, hermeneutik romantis Schleiermacher dikategorikan sebagai hermeneutik reproduktif.⁵⁴

Yang dilupakan oleh teori ini, menurut Gadamer, adalah pengarang dan pembacanya masing-masing sudah senantiasa bergerak di dalam wilayah saling-pemahaman yang berbeda. Tindakan memahami, lanjut Gadamer, bukanlah sebuah representasi atas makna dari masa silam, melainkan sebuah peleburan antara cakrawala/horizon masa silam dari pengarang dan horizon masa kini dari pembaca.⁵⁵

2. Kritik Terhadap Historisme⁵⁶ Wilhelm Dilthey

Menurut Gadamer, Wilhelm Dilthey –selanjutnya disebut Dilthey– belum keluar sepenuhnya dengan cara pandang cartesian yang dikritiknya. Dua hal yang dikemukakan Gadamer untuk mengkritik Dilthey. Pertama, Dilthey berpandangan bahwa kita ditentukan sejarah, maka kita dapat mengetahui sejarah sebagai fakta. Dalam arti ini lalu pengetahuan sejarah berciri universal, yaitu melampaui sejarah konkret. Pandangan ini bertentangan dengan historisitas itu sendiri yang mengandaikan bahwa kita manusia bergerak di dalam sejarah dan tidak mengatasinya. Kedua, kesadaran historis Dilthey masih dipahami sebagai kesadaran akan sejarah, bukan sebagai kesadaran dalam sejarah. Kesadaran historis Dilthey merupakan hasil refleksi yang seolah-olah bisa keluar dari sejarah, seperti pandangan burung di atas bumi dan dengan cara itu menemukan fakta obyektif. Padahal, menurut Gadamer, pengetahuan kita sendiri menyejarah. Ada yang lebih primordial daripada kesadaran atau pengetahuan akan sejarah, yakni kesadaran yang ditentukan dan dipengaruhi oleh sejarah.⁵⁷

⁵⁴ Palmer, *Hermeneutika, Teori Baru Mengenai Interpretasi*, h. 220.

⁵⁵ Edi Mulyono, *Belajar Hermeneutika Dari Konfigurasi Filosofis menuju Praksis Islamic Studies* (Yogyakarta: Ircisod, 2013), h. 151-152.

⁵⁶ Historisme adalah pandangan yang diwakili madzhab sejarah yang mewarnai lanskap intelektual Jerman abad ke-19 lewat para filolog dan penulis sejarah seperti August W. Boeck, Leopold von Ranke. Madzhab ini melawan filsafat sejarah Hegel yang menurut mereka terlalu metafisis dan ingin mendasarkan sebuah penelitian sejarah yang empiris. Sejarah ingin dipahami tidak dari skema metafisis dan teleologis, melainkan dari peristiwa dan konteksnya yang empiris. Menurut pandangan ini peristiwa-peristiwa sejarah hanyalah ungkapan zamannya yang dapat diakses sebagai fakta-fakta obyektif. Selengkapnya baca Hardiman, *Seni Memahami*, h. 164-165.

⁵⁷ Hans Georg Gadamer, *Truth and Method* (London: Continuum International Publishing, 1989), h. 232-233.

Dengan mengkritik kedua tokoh tersebut, Gadamer berpendapat bahwa pembaca tidak dapat kembali ke masa silam untuk menemukan makna asli yang dimaksud penulis teks. Kesadaran kita juga tidak berada di luar sejarah, melainkan bergerak di dalam sejarah, sehingga pemahaman kita juga dibentuk oleh sejarah.⁵⁸ Dengan ungkapan lain, pemahaman kita berada di dalam horizon tertentu. Setelah mengkritik Schleiermacher dan Dilthey, pada paragraf berikutnya, penulis menjelaskan solusi yang ditawarkan Gadamer melalui subbab kedua: pokok-pokok hermeneutik Gadamer.

C. Pokok-pokok Hermeneutik Gadamer

Sebelum masuk penjelasan tentang pokok-pokok hermeneutik Gadamer, penulis lebih dahulu menjelaskan keterpengaruhannya teori hermeneutik Gadamer oleh sang Guru, Heidegger. Kerangka hermeneutik Gadamer berangkat dari pemikiran Heidegger yang memaknai bahwa pra-struktur pemahaman sebagai sesuatu yang terkait dengan dimensi ontologis manusia, yakni cara berada Dasein. Pra-struktur pemahaman Heidegger tersebut terdiri dari tiga unsur yaitu *Vorhabe*, *Vorsicht* dan *Vorgriff*. Heidegger mengatakan bahwa jika seseorang ingin memahami sesuatu, ia membawa latarbelakang tradisi yang telah ia miliki sebelumnya.⁵⁹ Unsur pertama dalam hermeneutik ini disebut dengan *Vorhabe* (*Fore-have*). Selanjutnya, dalam membuat penafsiran, orang itu selalu dibimbing oleh cara pandang tertentu. Maka dari itu dalam setiap tindak pemahaman ia selalu didasari oleh apa yang telah dilihat sebelumnya. Itulah unsur yang dinamakan *Vorsicht* (*Fore-sight*). Unsur ketiga yang menjadi syarat pemahaman adalah konsep-konsep yang memberi kerangka awal yang diistilahkan dengan *Vorgriff* (*Fore-conception*).⁶⁰ Bagaimana Gadamer mengadaptasi pra-struktur pemahaman Heidegger ini, dan bagaimana Gadamer, melalui pra-struktur pemahaman Heidegger tersebut, mengembangkan hermeneutiknya sendiri yang berbeda dengan gurunya itu, pada paragraf berikutnya penulis menjelaskan pokok-pokok hermeneutik Gadamer.

1. Pra-struktur Pemahaman.

Sebagaimana sudah dijelaskan di atas, Heidegger mendudukan pra-struktur pemahaman sebagai sesuatu yang terkait dengan dimensi ontologis manusia, yakni memahami sebagai cara berada Dasein, oleh Gadamer konsep pra-struktur pemahaman itu dibawa kepada dimensi sosial, mengembalikannya pada interpretasi pada umumnya yang dilakukan dalam

⁵⁸ Hardiman, *Seni Memahami*, h. 167.

⁵⁹ George Warnke, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason* (Georgia: Polity Press, 2003), h. 77.

⁶⁰ Agus Darmaji, "Dasar-dasar Ontologis Pemahaman Hermeneutik Hans-Georg Gadamer," *Jurnal Refleksi* Vol. 13 (2013): h. 473.

ranah keseharian.⁶¹ Seseorang yang mencoba untuk memahami sesuatu tak terlindung dari distraksi makna-makna yang telah ada sebelumnya yang tidak berasal dari hal-hal itu sendiri. Bila memahami selalu melibatkan makna yang telah ada sebelumnya, suatu pra-struktur pemahaman, tidak akan ada interpretasi obyektif sebagaimana dikejar Schleiermacher, Dilthey dan para penganut positivisme dalam ilmu-ilmu sosial kemanusiaan.⁶² Tidak ada jalan lain selain mengakui adanya pra-struktur tersebut. Pra-struktur pemahaman ini diadaptasi Gadamer menjadi konsep prasangka. Dengan konsep prasangka ini, Gadamer berusaha merehabilitasinya. Saat berkembang pesatnya sains sejak pencerahan Eropa abad ke-18, konsep prasangka, menurut Gadamer, didiskreditkan sebagai penilaian yang tidak mempunyai dasar. Tentu saja yang mengklaim diri dapat membersihkan pengetahuan dari prasangka adalah sains, karena sains memiliki dasar dan justifikasi metodis. Ilmu-ilmu alam dan ilmu-ilmu sosial kemanusiaan yang berkembang saat itu berupaya untuk menghadirkan fakta, yaitu kenyataan apa adanya yang bebas dari prasangka-prasangka kita. Dengan kenyataan tersebut, Gadamer mengemukakan pendirian kritisnya bahwa pengatasan segala prasangka, tuntutan global atas pencerahan itu akan membuktikan dirinya sebagai sebuah prasangka.⁶³

Prasangka ini bersumber dari otoritas dan tradisi. Kedua sumber ini, menurut pencerahan, dapat mendistorsi pengetahuan kita. Oleh karena itu, pencerahan mendorong keberanian manusia untuk menggunakan akal sendiri. Namun Gadamer menilai dorongan pencerahan untuk memakai akal sebagai kekuatan superior itu pun sebuah prasangka. Pencerahan membawa sebuah prasangka melawan prasangka. Dengan kritik tersebut, Gadamer ingin menunjukkan bahwa prasangka merupakan unsur yang wajar di dalam memahami, dan bahkan kita boleh mengatakan bahwa prasangka merupakan kondisi untuk memahami. Otoritas tidak selalu terkait dengan kepatuhan buta. Seorang guru besar untuk meraih otoritas kepakarannya terlebih dahulu harus mendapatkan pengakuan publik dan hal itu membutuhkan rasionalitas.⁶⁴ Demikian pula tradisi, Gadamer menilai pencerahan gagal melihat tradisi, karena tradisi merupakan unsur yang terus ada bahkan di dalam pencerahan itu sendiri. Proyek pencerahan untuk mendukung nalar dan kebebasan membangun sebuah tradisi yang juga harus dijaga dan diteruskan. Karena hubungan kita dengan masa silam, menurut Gadamer, tidak dicirikan dengan pengambilan jarak dan pembebasan diri kita dari tradisi. Melainkan kita senantiasa tersituasi di dalam tradisi-tradisi. Tradisi selalu merupakan bagian dari kita. Manusia, menurut Gadamer, tidak bisa keluar dari otoritas dan tradisi, tiada pemahaman yang bekerja sendiri, tanpa prasangka, karena dalam setiap

⁶¹ Nicholas Davey, *Unquiet Understanding: Gadamer's Philosophical Hermeneutics* (New York: State University of New York Press, 2006), h. 28.

⁶² Warnke, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*, h. 32-33.

⁶³ Gadamer, *Truth and Method*, h. 274-275.

⁶⁴ Hardiman, *Seni Memahami*, h. 172.

pemahaman bekerja unsur-unsur dari otoritas dan tradisi. Tradisi, demikian juga otoritas, merupakan kondisi bagi pemahaman.⁶⁵

2. Peleburan Cakrawala (*Fusion of Horizon*).

Memahami sesuatu, menurut Gadamer, bukanlah sebuah representasi atas makna dari masa silam, transposisi diri atau teman sezaman dengan pengarang di masa lampau seperti yang diusulkan Schleiermacher cukup problematis, karena kita, sebagai pembaca, sudah mempunyai suatu cakrawala untuk menempatkan diri kita sendiri dalam situasi historis. Cakrawala atau horison adalah jangkauan penglihatan yang mencakup segala hal yang dapat dilihat dari suatu sudut pandang tertentu. Cakrawala interpretasi kita ditentukan oleh prasangka kita yang terbangun lewat tradisi yang di dalamnya kita berada. Oleh karena itu, menurut Gadamer, setiap proses pemahaman adalah sebuah peleburan antara cakrawala masa silam dari pengarang dan cakrawala masa kini dari pembaca. Kedua cakrawala itu tidak berada dalam posisi saling berhadapan/*via a vis*. Keduanya hanya dapat dimengerti kalau dilihat hubungan yang ada di antara mereka. Mencari makna dari masing-masing *per se* adalah tindakan sia-sia. Dengan demikian, dalam kesadaran sejarah orang dituntut untuk bersikap waspada atas keunikan cakrawalanya sendiri yang pada gilirannya mampu membedakan dirinya dari cakrawala tradisi meskipun disadari bahwa tidak akan pernah ada suatu rekonstruksi historis secara menyeluruh. Interpretasi merupakan perjumpaan seorang pembaca dengan teks yang juga berarti perjumpaan kekinian pembaca dan tradisi yang melingkungi teks itu. Perjumpaan seperti itu menghasilkan tegangan antara cakrawala pembaca dan cakrawala teks. Menurut Gadamer, yang disebut memahami bukanlah menghapus tegangan itu, misalnya, dengan membiarkan cakrawala teks mencaplok cakrawala pembaca, melainkan justru mengeksplisitkan tegangan itu. Peleburan cakrawala-cakrawala itu bukan asimilasi sebuah cakrawala ke dalam cakrawala lain, melainkan sebuah interseksi di antara cakrawala-cakrawala.⁶⁶

3. Sejarah Pengaruh (*Effective History Consciousness*)

Memahami sejarah tidak hanya berarti bahwa kita memahami fenomena sejarah, seperti misalnya memahami isi karya-karya masa silam, melainkan juga memahami pengaruh-pengaruh karya itu dalam sejarah. Yang disebut terakhir ini kurang mendapat perhatian Dilthey dan justru diangkat menjadi pokok pemikiran Gadamer sekaligus kritiknya terhadap historisme Dilthey. Istilah sejarah pengaruh mengacu pada keterlibatan kita

⁶⁵ Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as method, philosophy and critique*, h. 77.

⁶⁶ Tentang konsep horizon bisa dilihat di Mootz, *Gadamer and Ricoeur, Critical Horizons for Contemporary Hermeneutics*, h. 107-110.

dalam sejarah, yakni suatu situasi yang di dalamnya kita sebagai pelaku-pelaku sejarah tidak melampaui sejarah.⁶⁷

Terkait dengan penjelasan sejarah pengaruh, Budi Hardiman memberikan ilustrasi begini: seorang peneliti sejarah memahami fenomena sejarah, seperti misalnya peristiwa gerakan 30 September 1965, dengan mengambil jarak. Hasil pemaparannya diklaim sebagai obyektif karena tanpa keterlibatan peneliti di dalamnya. Pengetahuan obyektif tentang sejarah itulah kesadaran sejarah yang dibanggakan pencerahan Eropa sebagai prestasinya. Gadamer melawan kepongahan intelektual seperti itu. Menurutnya, peneliti dengan kesadaran sejarah itu justru tidak menyadari bahwa pengambilan jarak yang dia lakukan saat meneliti itu merupakan sebuah situasi hermeneutis yang di dalamnya ia juga berada di bawah pengaruh-pengaruh zamannya sendiri. Paparan sejarah seorang peneliti mencerminkan sedikit banyak kekuatan-kekuatan pengaruh, seperti kepentingan-kepentingan ideologis, politis, kultural, ataupun ekonomis, yang mengarahkan penelitiannya.⁶⁸

Grondin menjelaskan dan membedakan empat lapisan kesadaran sejarah pengaruh Gadamer. Lapisan pertama kesadaran sejarah pengaruh sebagai *genetivus objectivus* adalah kesadaran peneliti akan ketersituasiannya, akan kenyataan bahwa ia berada di dalam situasi hermeneutis tertentu. Lapisan kedua adalah pengertian umum filosofis tentang kesadaran akan bekerjanya atau berpengaruhnya sejarah dan tradisi di dalam setiap pemahaman, sekalipun kita tidak menyadarinya.⁶⁹ Lapisan ketiga kesadaran sejarah pengaruh sebagai *genetivus subjectivus* adalah kesadaran seseorang yang mengambil bagian dalam kesadaran suatu zaman tertentu, *zeitgeist*, sehingga kita boleh mengatakan bahwa orang seperti Soekarno, misalnya, adalah anak zamannya. Lapisan keempat adalah refleksi diri sejarah pengaruh itu sendiri, bukan sebagai klaim atas superioritas, melainkan sebagai kesadaran akan keterbatasannya.⁷⁰

D. Implikasi filosofis hermeneutik Gadamer

Gadamer berpendapat bahwa interpretasi bukanlah rekonstruksi ataupun representasi makna dari masa silam, melainkan interseksi antara tradisi dan kekinian penafsir sedemikian rupa sehingga dihasilkan sesuatu yang baru. Hermeneutik tidak berciri reproduktif, melainkan produktif. Dengan demikian, bagi Gadamer, pemahaman terhadap teks merupakan hasil peleburan cakrawala-cakrawala. Dari pendapat tersebut mengimplikasikan bahwa kebenaran tidak hanya bersifat historis, yakni bergerak dalam ruang dan waktu, melainkan juga tidak mungkin dicapai suatu kebenaran final dan absolut.⁷¹

⁶⁷ Warnke, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*, h. 34-35.

⁶⁸ Hardiman, *Seni Memahami*, h. 176-177.

⁶⁹ Gadamer, *Truth and Method*, h. 269.

⁷⁰ Hardiman, *Seni Memahami*, h. 178.

⁷¹ Palmer, *Hermeneutika, Teori Baru Mengenai Interpretasi*, h. 265-269.

Pandangan itu mengandaikan bahwa kebenaran bukanlah sesuatu untuk ditemukan, seolah-olah suatu kebenaran utuh telah ada dan menanti untuk ditemukan melainkan sesuatu yang dibuat. Kata “dibuat” di sini bukan dalam pengertian direkayasa misalnya lewat retorika, melainkan dalam pengertian bahwa praktik-praktik otoritas dan tradisi yang mengisi horison hermeneutis itu yang mengisi kebenaran. Kebenaran muncul dari hubungan-hubungan kompleks tradisi dan otoritas yang membentuk horizon pemahaman kita.⁷²

E. Kritik Habermas Terhadap Hermeneutik Gadamer.

Gadamer berambisi membebaskan hermeneutik dari batas-batas estetis dan metodologis yang masih digandrungi Schleiermacher dan Dilthey sehingga hermeneutik tidak lagi dimengerti entah sebagai seni atau pun sebagai metode, melainkan sebagai kemampuan universal manusia untuk memahami. Karena itu hermeneutik Gadamer bisa disebut hermeneutik filosofis. Untuk itu ia banyak belajar dari hermeneutik faktisitas Heidegger yang telah berhasil menjangkarkan konsep memahami di dalam dimensi eksistensial manusia. Namun Gadamer tidak berhenti dengan dimensi eksistensial ini, melainkan mencoba menghubungkannya dengan dimensi sosial, sehingga memahami berarti juga saling memahami, yang juga memiliki arti kesepahaman.

Habermas mengkritik hermeneutik Gadamer terutama terkait klaim universal dari hermeneutik dan tradisi. Kritik Habermas terhadap gagasan Gadamer tentang hermeneutik universal tersebut bahwa hermeneutik tidak dapat diterapkan di semua pengetahuan, misalnya tidak berlaku di ilmu alam. Karena terdapat perbedaan metode mendekati ilmu alam dan ilmu budaya. Metode ilmu-ilmu alam itu *erklaren* (menjelaskan), sedangkan metode ilmu-ilmu budaya, yang merupakan wilayah dari hermeneutik, adalah *verstehen* (mengerti). *Erklaren* berarti menjelaskan sesuatu menurut penyebabnya. Kita dapat menjelaskan hukum-hukum alam dengan teori-teori. Teori-teori itu menjadi alat yang dapat diaplikasikan pada fakta. Di dalam *erklaren*, pengalaman dan teori dapat dipisahkan. Tetapi dalam *verstehen*, kita tidak menjelaskan struktur simbolis ataupun produk-produk budaya dengan cara seperti itu. Dalam *verstehen* pengalaman dan pemahaman teoritis tercampur. Dengan *verstehen*, kita tidak terutama ingin menerangkan hukum-hukum, melainkan ingin menemukan makna dari produk-produk manusiawi, seperti sejarah, masyarakat, interaksi dan sebagainya.⁷³

Metode *erklaren* dan *verstehen* ini juga menunjukkan bagaimana obyek tampak pada subyeknya. Obyek dari ilmu-ilmu alam tinggal eksternal dari subyeknya. Obyek atau fakta itu tampak pada kesadaran sebagai sesuatu yang datang dari luar. Obyek dari ilmu-ilmu budaya,

⁷² Hardiman, *Seni Memahami*, h. 185.

⁷³ Budi Hardiman, *Kritik Ideologi, Menyingkap Kepentingan Pengetahuan Bersama Jurgen Habermas* (Yogyakarta: Buku Baik, 2004), h. 183.

sebaliknya, tidak terpisah dari subyeknya. Fakta kebudayaan tampak pada kesadaran sebagai sesuatu yang datang dari dalam subyek sendiri. Ini menunjukkan ilmu-ilmu budaya berada di dalam kategori pengalaman (*erlebnis*). Pengalaman dan pemahaman atas ekspresi-ekspresi budaya merupakan hal yang saling berkaitan. Di dalam memahami, kita mentranposisikan diri kita sendiri ke dalam sesuatu yang eksternal. Dengan cara ini, suatu pengalaman yang asing atau pengalaman di masa lampau dihadirkan kembali dan kita mengalaminya lagi. Metode ilmu-ilmu alam digunakan untuk memahami atau menyingkapkan kenyataan alam agar manusia dapat mengontrol alam secara teknis di berbagai kondisi spasio temporalnya sedangkan metode ilmu-ilmu budaya (*hermeneutis*) dimaksudkan untuk menjaga saling pemahaman antar subyek dalam hidup sehari-hari menurut norma-norma umum. Metode *hermeneutis*, menurut Habermas, memungkinkan bentuk konsensus yang bebas dari paksaan dan memungkinkan semacam intersubektivitas terbuka di mana tindakan komunikatif tergantung.⁷⁴

Kepentingan kognitif (kepentingan yang mengarahkan pengetahuan) yang mengarahkan proses penelitian ilmu-ilmu alam terkait dengan kepentingan untuk menguasai alam secara teknis, Habermas menyebutnya sebagai kepentingan kognitif teknis atau kepentingan teknis. Sedangkan kepentingan kognitif yang mengarahkan dalam ilmu-ilmu budaya terkait dengan pemahaman dan tingkah laku praktis dari tindakan-tindakan komunikatif dalam masyarakat. Kata praktis disini dimengerti sebagai interaksi: bukan kerja. Karena itu Habermas menyebutnya sebagai kepentingan kognitif praktis atau kepentingan praktis sebagaimana pernyataannya sebagai berikut: “Karena kemungkinan untuk mencapai kesepakatan tanpa paksaan dan saling pemahaman merupakan pengandaian dari praksis, kita menyebut kepentingan konstitutif pengetahuan dari ilmu-ilmu budaya sebagai kepentingan praktis”. Dengan didorong dari dalam oleh kepentingan teknis, manusia sebagai spesies yang bertindak dengan rasionya mengarahkan diri pada tindakan-tindakan rasional-bertujuan. Kepentingan teknis ini menghasilkan proses belajar yang kumulatif, melalui *trial* dan *error*, yang kita kenal sekarang sebagai ilmu empiris analitis. Dengan didorong dari dalam oleh kepentingan praktis, manusia rasional berinteraksi untuk mencapai pemahaman timbal balik dalam sistem tingkah laku tindakan-tindakan komunikatif. Kepentingan praktis ini menghasilkan proses belajar interaktif-simbolis melalui *trial* and *error* yang disistematisasikan sebagai ilmu-ilmu historis-hermeneutis.⁷⁵ Dengan demikian, hanya kepentingan konstitutif-pengetahuanlah yang menentukan syarat-syarat obyektivitas yang mungkin dari pengetahuan.

⁷⁴ Mohammad Anas, *Rekonstruksi Epistemologi Ilmu Pengetahuan, Analitis Kritis-Dialogis Jurgen Habermas dan M. Abid Al-Jabiri* (Malang: UB Press, 2018), h. 121.

⁷⁵ Jurgen Habermas, *Knowledge and Human Interests* (Boston: Beacon Press, 1972), h. 176-177.

Kepentingan konstitutif pengetahuan itulah yang menentukan bagaimana ilmu-ilmu pengetahuan membuka kenyataan bagi kita.

Hubungan antara pengetahuan dan kepentingan pada kedua keilmuan tersebut (ilmu-ilmu alam dan ilmu-ilmu budaya) bersifat tak langsung. Pengetahuan teknis yang merupakan bangunan epistemologi ilmu-ilmu empiris dapat dipisahkan dari proses-proses kehidupan, begitu juga pemahaman hermeneutis dapat dipisahkan dari tingkah laku sehari-hari-hari, meskipun tingkah laku sehari-hari menjadi titik tolak pemahaman hermeneutis. Hal ini dilakukan agar teori yang dibangunnya betul-betul murni dari pengaruh proses-proses kehidupan. Pada tingkat epistemologis, kedua disiplin ilmu tersebut sebetulnya didasari oleh keangkuhan rasio yang ingin membebaskan diri dari kendala-kendala ilmiah (ilmu-ilmu empiris) dan kendala-kendala interaksi sosial (ilmu historis-hermeneutis). Yang ingin ditunjukkan oleh Habermas adalah bahwa terdapat bentuk pengetahuan dan kepentingan yang terkait langsung, yakni teori dan praksis terkait secara langsung. Jenis pengetahuan ini mendasari bentuk pengetahuan tentang alam maupun masyarakat yakni bentuk pengetahuan tentang proses pembentukan diri manusia sebagai makhluk individual dan makhluk sosio-historis. Jalan untuk mencapai bentuk pengetahuan tersebut diraih dengan cara refleksi diri.⁷⁶

Refleksi diri menurut Habermas adalah tindakan rasio yang menyebabkan ego dapat membebaskan diri dari dogmatisme atau kesadaran palsu. Di dalam refleksi diri, ego menjadi transparan terhadap dirinya sendiri dan terhadap asal usul kesadarannya sendiri. Di dalam kegiatan refleksi, kita sebagai ego tidak hanya memiliki kesadaran baru tentang diri kita sendiri melainkan bahwa kesadaran baru itu mengubah hidup eksistensial kita sendiri. Tindakan mengubah hidup itu adalah tindakan emansipatoris. Karena di dalam refleksi diri kesadaran dan tindakan emansipatoris itu menyatu, dalam kegiatan refleksi, rasio kita langsung menjadi praktis. Refleksi diri, lanjut Habermas, adalah intuisi sekaligus emansipasi, pemahaman sekaligus pembebasan dari ketergantungan dogmatis. Dengan demikian, refleksi diri adalah kegiatan kognitif yang memuat kekuatan emansipatoris karena kegiatan ini didorong oleh kepentingan yang inheren di dalam rasio kita sendiri, yaitu kepentingan emansipatoris.⁷⁷ Jalan refleksi diri ini ditempuh Habermas dengan melalui dua tahap, yaitu pertama tahap epistemologis dengan menguraikan adanya kesatuan pengetahuan dan kepentingan dengan mendiskusikan Kant, Fichte, Hegel, dan Marx mengenai rasio murni dan rasio praktis serta konsep refleksi diri yang mengarah kepada kepentingan emansipatoris dan kedua tahap metodologis dengan mengajukan psikoanalisis dan kritik ideologi

⁷⁶ Anas, *Rekonstruksi Epistemologi Ilmu Pengetahuan, Analitis Kritis-Dialogis Jurgen Habermas dan M. Abid Al-Jabiri*, h. 127.

⁷⁷ Hardiman, *Kritik Ideologi, Menyingkap Kepentingan Pengetahuan Bersama Jurgen Habermas*, h. 213-214.

Marx⁷⁸ dan berikut penjelasan dua tahap tersebut yang dilakukan Habermas tersebut:

1. Kritik Terhadap Tradisi: Rasio dan Kepentingan (Tahap Epistemologis).

Menurut Gadamer, konsep memahami bergerak di dalam tradisi dan otoritas tertentu, karena kita adalah makhluk sejarah yang memahami dalam horizon tradisi tertentu, yang tentu dijaga oleh otoritas tertentu. Memahami tak lain daripada kesepakatan atau persetujuan dengan tradisi. Kita tidak dapat melampaui tradisi karena, menurut Gadamer, kita tidak mungkin melampaui tradisi.⁷⁹ Singkatnya, Gadamer mengandaikan adanya konvergensi antara hermeneutik dan tradisi. Tidak setuju dengan Gadamer, Habermas berargumentasi bahwa tradisi tidak hanya untuk diteruskan, kita dapat juga putus darinya karena kita tidak bersikap pasif terhadap tradisi dan otoritas, melainkan juga bersikap kritis, sehingga penerimaan atas legitimitas tradisi juga tergantung pada refleksi kita atasnya.⁸⁰

Yang dipersoalkan Habermas bukan elemen tradisi dan otoritas dalam pemahaman, sesuatu yang dalam keadaan normal bisa saja tanpa masalah, melainkan hubungan-hubungan kekuasaan di dalamnya. Jadi, Gadamer terlalu fokus pada proses pemahaman dan mengabaikan fakta bahwa pemahaman itu juga dikendalikan oleh kepentingan/kekuasaan. Habermas memasukkan dimensi kekuasaan sebagai sebuah unsur sentral dalam memahami teks. Menurut Habermas, bahasa bukanlah sesuatu yang netral, karena bahasa juga dapat menjadi medium kekuasaan dan dapat dipakai untuk membenarkan hubungan-hubungan kekuasaan.⁸¹ Hermeneutik sebagai pemakaian bahasa sebagaimana dijelaskan oleh Gadamer, menurut Habermas hanyalah sebuah momen dari proses sosial yang terkait dengan kekuasaan terorganisasi. Bila kita mengabaikan elemen ini, hermeneutik hanya akan terjebak ke dalam sikap konservatif dan bahkan naif membenarkan tatanan yang ada. Kritik Habermas tersebut dapat dibenarkan di dalam demokrasi kontemporer. Pemahaman seseorang tidak dapat diisolasi begitu saja dari opini-opini yang disebarkan lewat media massa, sementara di dalam media massa itu sendiri beroperasi berbagai jaringan kekuasaan terorganisasi –seperti pasar, birokrasi dan kelompok-kelompok penekan yang mengarahkan, membentuk atau bahkan membengkokkan interpretasi dan karenanya juga –pemahaman. Fakta ini menunjukkan bagaimana hermeneutik bergerak dalam medium

⁷⁸ Anas, *Rekonstruksi Epistemologi Ilmu Pengetahuan, Analitis Kritis-Dialogis Jurgen Habermas dan M. Abid Al-Jabiri*, h. 123.

⁷⁹ Warnke, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*, h. 91.

⁸⁰ Hardiman, *Seni Memahami*, h. 214.

⁸¹ Jhon B. Thompson, *Critical Hermeneutics. A Study in The Thought of Paul Ricoeur and Jurgen Habermas* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), h. 82.

kekuasaan.⁸² Habermas kemudian menguraikan lebih jauh kelindan antara rasio dan kepentingan berikut ini.

Kepentingan dasariah dari rasio, menurut Habermas, adalah kepentingan emansipatoris. Rasio yang selama ini dianggap berperan dalam membebaskan manusia dari segala bentuk mitos dogmatisme dipertanyakan kembali perannya. Pada masa Yunani rasio berperan membebaskan manusia dari mitos dan anggapan-anggapan tahayul, sementara pada abad pencerahan, rasio juga berperan dalam membebaskan diri dari metafisika dan dogmatisme agama dan pada abad modern rasio berperan dalam menghasilkan pengetahuan ilmiah yang membebaskan manusia dari kendala-kendala ilmiah dan kendala-kendala sosial. Dalam hal ini berarti kepentingan teknis dan praksis merupakan turunan langsung dari kepentingan emansipatoris. Masalahnya kemudian adalah pada saat pernyataan-pernyataan teoritis yang dihasilkan oleh dua kepentingan itu membeku menjadi ideologi, maka dibutuhkan refleksi diri untuk menghancurkan ideologi dan dogmatisme. Inilah kepentingan rasio sesungguhnya, yakni kepentingan emansipatoris.⁸³

Dengan begitu, kepentingan dasariah manusia adalah membebaskan manusia dari segala macam belenggu, belenggu apapun bentuknya sepanjang sejarah manusia. Rasio dipahami Kant bukan hanya kesadaran murni, melainkan juga mempunyai kehendak untuk membebaskan kesadaran dari belenggu dogmatisme untuk mencapai otonomi dan tanggung jawab. Rasio semacam ini berarti rasio yang tidak netral dari kemampuan kehendak manusia tetapi justru merupakan rasio yang memihak melawan dogmatisme. Kepentingan dasariah –bagi Kant- adalah pembebasan diri dari segala bentuk pembatasan. Konsep kepentingan rasio ini muncul dalam filsafat transedentalisme Kant.⁸⁴

Secara garis besar kepentingan dalam konteks ini adalah kepuasan yang dihubungkan dengan suatu obyek atau suatu tindakan. Suatu kepentingan mengandaikan adanya suatu kebutuhan dan begitu juga sebaliknya. Bertolak dari pengertian mengenai kepentingan di atas, Kant membedakan dua kepentingan, yakni kepentingan murni atau kepentingan praktis dan kepentingan empiris atau patologis. Kepentingan murni dapat dirasakan dengan jalan melakukan kebaikan moral yang bersifat praktis, kepuasan ini tidak ditentukan oleh kecenderungan subyektif melainkan prinsip-prinsip rasio. Sementara kepentingan patologis atau empiris menunjukkan ketergantungan kehendak kita pada kecenderungan subyektif demi keuntungan diri kita sendiri. Dengan kepentingan empiris, kita tidak tertarik pada tindakan, melainkan pada obyek tindakan sejauh memuaskan kita. Perbedaan yang cukup mencolok dari kedua kepentingan tersebut

⁸² Hardiman, *Seni Memahami*, h. 215.

⁸³ Listiyono Santoso, *Epistemologi Kiri* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Press, 2013), h. 232-233.

⁸⁴ Hardiman, *Kritik Ideologi, Menyingkap Kepentingan Pengetahuan Bersama Jurgen Habermas*, h. 208.

adalah terletak pada kaitannya dengan kebutuhan. Jika kepentingan murni membuat manusia sadar akan suatu kebutuhan justru kepentingan empiris muncul dari kebutuhan. Dari sini dapat disimpulkan bahwa kepentingan murni melekat dalam rasio, sedangkan kepentingan empiris melekat pada sensualitas manusia.⁸⁵

Konsep kepentingan murni tersebut membuat Kant membedakan antara rasio murni dan rasio praktis. Rasio murni adalah rasio yang menjalankan ilmu pengetahuan dan memahami objeknya tanpa dicampuri oleh kepentingan empiris apapun. Sebaliknya rasio praktis justru merupakan kemampuan rasional untuk mengetahui apa yang harus dilakukan, di sini faktor kehendak bebas memainkan peranan. Masalah sulit yang dihadapi Kant adalah bagaimana rasio murni itu menjadi praktis. Menurut Kant, kepentingan murni sebagai prinsip di dalam rasio yang menyebabkannya menjadi praktis. Kepentingan murni menjadi semacam jembatan antara rasio dan kemampuan kehendak manusia sehingga berdasarkan prinsip-prinsip rasional manusia melakukan suatu tindakan moral (praktis). Menurut Habermas, Kant tetap tidak mampu menjawab, mengapa manusia sebagai makhluk rasional tertarik untuk memenuhi kewajiban-kewajiban moral. Kant telah merasa puas dengan membangun jembatan kepentingan murni, tanpa dapat memahami bagaimana mungkin rasio murni menjadi praktis.⁸⁶

Menurut Habermas, untuk menjawab pertanyaan itu, diperlukan suatu konsep tentang kepentingan yang tidak empiris juga tidak sepenuhnya terpisah dari pengalaman. Kepentingan yang dimaksudkan adalah kepentingan konstitutif pengetahuan. Jika dalam rasio murni teoritis ingin menjawab: apa yang dapat saya ketahui, lalu dalam rasio praktis murni ingin menjawab: apakah yang harus saya lakukan, maka pengetahuan kritis yang didorong oleh kepentingan kognitif ingin menjawab: apakah yang dapat saya harapkan. Jika pertanyaan pertama membutuhkan jawaban teoritis dan spekulatif yang terlaksana dalam ilmu pengetahuan. Sementara pertanyaan kedua membutuhkan jawaban praktis yang terlaksana dalam etika. Maka pertanyaan ketiga menuntut jawaban yang bersifat praktis sekaligus teoritis, di sinilah rasio murni berkaitan dengan rasio praktis dan pada Fithce persoalan ini terrefleksikan.⁸⁷

Kant memandang rasio sebagai kesadaran murni, sementara Fitch melihat rasio merupakan suatu yang bertindak dan tindakan rasio adalah tindakan yang direfleksikan kembali ke dalam rasio itu sendiri, artinya rasio murni bergantung pada rasio praktis, dalam rasio praktis melekat suatu kehendak untuk membebaskan diri dan kehendak inilah yang memunculkan rasio murni. Selain itu, jika pada Kant rasio merupakan kesadaran

⁸⁵ Anas, *Rekonstruksi Epistemologi Ilmu Pengetahuan, Analitis Kritis-Dialogis Jurgen Habermas dan M. Abid Al-Jabiri*, h. 124.

⁸⁶ Habermas, *Knowledge and Human Interests*, h. 192.

⁸⁷ Hardiman, *Kritik Ideologi, Menyingkap Kepentingan Pengetahuan Bersama Jurgen Habermas*, h. 209.

transendental yang menghasilkan dirinya sendiri, berbeda dengan Fichte yang memandang rasio sebagai kesadaran yang tidak hanya dihasilkan oleh kehendaknya atau kebebasannya sendiri tetapi juga dihasilkan oleh alam sekitar atau sesuatu di luarnya. Dengan begitu, rasio tidak sepenuhnya merdeka, melainkan berada di dalam penghambaan dogmatism.⁸⁸

Bagi Fichte, dogmatism adalah percaya akan hal-hal demi kepentingan mereka sendiri. Dogmatism merupakan kesadaran yang tidak terrefleksikan atau tidak disadari. Seseorang yang berada di bawah belenggu dogmatism tidak mampu menghimpun kekuatan untuk refleksi diri sehingga menjadi subyek yang tergantung dan ditentukan oleh obyek-obyek di luar dirinya, bahkan ia membuat dirinya sendiri sebagai benda. Untuk menyingkirkan perbudakan ini, pertama yang harus dilakukan orang yang dibawah dogmatisme adalah memakai kepentingan rasionya sebagai miliknya sendiri sehingga rasionya tidak dikendalikan oleh unsur-unsur di luar dirinya dengan jalan refleksi diri, yakni –sebagaimana sudah dijelaskan di atas- tindakan rasio yang menyebabkan ego dapat membebaskan diri dari dogmatisme atau kesadaran palsu.⁸⁹

2. Hermeneutik Kritis: Psikoanalisis Sebagai Kritik dan Kritik Ideologi Marx (Tahap Metodologis)

Selain kritik Habermas terhadap universalitas hermeneutik Gadamer dengan menjelaskan perbedaan ilmu-ilmu alam dan ilmu-ilmu budaya yang keduanya mempunyai metode yang berbeda –sebagaimana sudah dijelaskan di atas- ada batas lain yang dapat ditemui oleh hermeneutik sehingga klaim universalitasnya yang diklaim Gadamer sulit dipenuhi yaitu ketika seorang penafsir berhadapan dengan teks-teks yang tidak lazim (abnormal), maksudnya bahasa dan perilaku yang tidak dimengerti oleh penutur atau pelakunya sendiri. Habermas menunjuk kepada kasus psikopatologis dan kasus perilaku kolektif hasil indoktrinasi. Kedua kasus tersebut, menurut Habermas, mengalami komunikasi yang terdistorsi secara sistematis.⁹⁰

Mengatasi kedua kasus tersebut, Habermas mengajukan hermeneutika kritis dengan memakai metode psikoanalisis Freud dan kritik ideologi Marx. Habermas membedakan hermeneutik biasa dengan psikoanalisis. Hermeneutik biasa menghadapi teks-teks yang memuat ingatan subjektif tentang sejarah hidupnya dalam kondisi-kondisi normal. Di sini penulis teks dipandang mengetahui dirinya dan secara sadar mengungkapkan struktur-struktur simbolis dalam teks itu. Seorang penafsir lalu berupaya memahami teks itu “dari dalam” untuk mengetahui apa yang dimaksudkan. Makna-makna struktur simbolis itu dipelajari dengan kecurigaan hanya terhadap intervensi tak sadar dari kondisi-kondisi

⁸⁸ Habermas, *Knowledge and Human Interests*, h. 205.

⁸⁹ Anas, *Rekonstruksi Epistemologi Ilmu Pengetahuan, Analisis Kritis-Dialogis Jurgen Habermas dan M. Abid Al-Jabiri*, h. 127.

⁹⁰ Hardiman, *Kritik Ideologi, Menyingkap Kepentingan Pengetahuan Bersama Jurgen Habermas*, h. 218.

eksternal, misalnya konteks sejarah si penulis sendiri. Yang dihadapi psikoanalisis justru teks-teks yang mencurigakan dari segi internal penulis. Struktur-struktur simbolis yang terungkap tidak dengan sadar dimaksudkan demikian, karena si penulis atau subyek mengalami gangguan-gangguan internal atau simptom-simptom nerosis. Struktur-struktur simbolis yang diungkapkan telah terdistorsi dari maksud sesungguhnya oleh penyakitnya. Dengan demikian, jika hermeneutik biasa menghadapi *language game* yang berfungsi baik, psikoanalisis menghadapi *language game* yang telah menjadi kacau susunannya.⁹¹

Dengan adanya unsur-unsur tak sadar dan terselubung itu, psikoanalisis melampaui hermeneutik biasa. Psikoanalisis bermaksud menembus makna-makna simbolis yang ada di permukaan yang tidak dicurigai oleh hermeneutik biasa sampai menemukan motif-motif tak sadar dari subyek. Dalam psikoanalisis, digabungkan dua metode lain menjadi satu yaitu analisis bahasa dan penelitian psikologis. Karena itu, metode yang ditemukan Freud ini tidak dapat disamakan dengan hermeneutik biasa dan menurut Habermas, lebih tepat disebut hermeneutik dalam atau hermeneutik kritis. Sebagai hermeneutik kritis, psikoanalisis berusaha menerjemahkan teks itu sampai dapat dipahami baik oleh orang lain maupun subyek itu sendiri. Dengan kata lain, menurut Habermas, psikoanalisis menerjemahkan ketidaksadaran menjadi kesadaran.⁹² Dalam praktek klinis, hermeneutik biasa tidak akan mampu menafsirkan struktur simbolis yang dihasilkan subyek karena hermeneutik biasa hanya ingin mengatasi kesulitan dalam komunikasi dua subyek yang terpisah secara historis, kultural, dan sosial dan bukan terpisah oleh taraf normalitas psikis. Dalam keadaan patologis, subyek tidak akan mampu mencapai saling pemahaman timbal balik karena struktur simbolis yang seharusnya rasional terdistorsi secara psikis. Komunikasi yang terganggu ini tidak memerlukan seorang penafsir hermeneutis biasa, melainkan seorang analis yang mengajari subyek untuk dapat memahami bahasanya sendiri. Analis mengajarnya untuk membaca teks yang telah didistorsikannya sendiri lalu mengajarnya bagaimana menerjemahkan struktur-struktur simbolis privat itu ke dalam bahasa publik.⁹³

Habermas memahami tekhnis analitis dari psikoanalisis itu termasuk sebagai refleksi diri. Habermas mengungkap tiga alasan kenapa pengetahuan analitis itu dikategorikan sebagai refleksi diri. Pertama, pengetahuan analitis mencakup baik unsur kognitif maupun afektif dan motivasional. Pengetahuan semacam ini adalah kritik karena didorong oleh pengetahuan dan kebutuhan akan perubahan praktis. Keadaan patologis pasien tak lain dari kesadaran palsu yang dapat dihancurkan hanya dengan kehendak, dengan apa yang disebut Habermas sebagai *passion for critique*.

⁹¹ Hardiman, *Seni Memahami*, h. 224.

⁹² Habermas, *Knowledge and Human Interests*, h. 218.

⁹³ Anas, *Rekonstruksi Epistemologi Ilmu Pengetahuan, Analitis Kritis-Dialogis Jurgen Habermas dan M. Abid Al-Jabiri*, h. 130.

Di sini kepentingan pasien untuk sembuh, kepentingan emansipatoris, merupakan syarat suksesnya terapi. Dengan kata lain, suksesnya terapi bukan terutama disebabkan oleh pengaruh analisis, melainkan pada refleksi diri dari pasien sendiri. Kedua, dalam proses terapi ditekankan agar pasien tidak menghubungkan penyakitnya dengan penyakit fisik melainkan harus memandangnya sebagai bagian dari kediriannya sendiri. Dalam proses itu, ego si pasien mengenal dirinya sebagai kedirian yang terasing karena penyakitnya dan ia harus mengidentifikasikan diri dengan kedirian yang terasing itu. Dalam hal ini pasien mengemban tanggung jawab moral atas penyakitnya sendiri. Dan di sini, menurut Habermas, rasio teoritis dan rasio praktis tidak dapat dipisahkan karena terapi merupakan suatu *moral insight*.⁹⁴ Ketiga, dalam proses terapi itu, analisis membuat dirinya sendiri sebagai alat pengetahuan, tidak dengan menyingkirkan subyektifitasnya, melainkan dengan suatu pelaksanaan terkendali. Untuk menyembuhkan pasien, analisis menghayati peranan si pasien, yaitu peran seorang penderita yang sedang berusaha membebaskan diri dari penyakitnya. Dengan kata lain, analisis harus sungguh terlibat secara mendalam di dalam pengalaman-pengalaman pasiennya. Melihat proses analitis tersebut, tampaklah bahwa pengetahuan analitis bukannya tanpa kepentingan karena terapi diperoleh sejauh pasien didorong oleh kepentingan emansipatoris untuk sembuh dan sebaliknya analisis didorong kepentingan yang sama untuk membebaskan pasien. Sebagai refleksi diri, psikoanalisis menyatukan kognisi dan afeksi, rasio teoritis dan rasio praktis dan akhirnya menyatukan pengetahuan dan kepentingan.⁹⁵

Sampai di sini, Habermas telah menunjukkan bagaimana psikoanalisis menjadi contoh ilmu kritis pada level individual. Habermas juga mencoba mengintegrasikan psikoanalisis Freud ini ke dalam materialisme sejarah Karl Marx untuk menunjukkan bagaimana ilmu kritis yang masih ada di dalam bentuk program itu diterapkan dalam realitas sosial. Di atas secara implisit telah terkandung suatu persoalan yaitu tentang normalitas psikis. Masalah ini menarik karena menjadi titik tolak bahasan Habermas tentang psikoanalisis sebagai kritik sosial. Habermas melihat adanya kesamaan dan perbedaan antara Marx dan Freud dalam memahami masyarakat dan kebudayaan. Meskipun di dalam istilah yang berbeda, Freud juga membedakan kekuatan-kekuatan produksi dan hubungan-hubungan produksi. Seperti Marx memahami masyarakat, Freud memahami kebudayaan sebagai sarana manusia untuk melampaui taraf kondisi-kondisi eksistensi hewan.⁹⁶ Manusia melampaui hewan dalam dua aspek. Pertama, manusia memiliki kemampuan dan pengetahuan untuk mengendalikan kekuatan-kekuatan alam dan menimba hasilnya untuk memuaskan

⁹⁴ Hardiman, *Kritik Ideologi, Menyingkap Kepentingan Pengetahuan Bersama Jurgen Habermas*, h. 222.

⁹⁵ Anas, *Rekonstruksi Epistemologi Ilmu Pengetahuan, Analitis Kritis-Dialogis Jurgen Habermas dan M. Abid Al-Jabiri*, H. 129-131.

⁹⁶ Habermas, *Knowledge and Human Interests*, h. 276-277.

kebutuhan-kebutuhannya. Kedua, untuk mendistribusikan hasil-hasil alam ini manusia mengatur interaksinya satu sama lain melalui pranata-pranata sosial. Kedua aspek ini saling tergantung dan tumpang tindih karena tiga hal. Pertama interaksi secara mendalam dipengaruhi oleh pemuasan naluri-naluri yang dimungkinkan oleh hasil-hasil alam itu. Kedua, manusia dapat memakai sesamanya seperti ia memakai alam, entah memperlakukannya sebagai obyek kerja entah sebagai obyek seksual. Ketiga, setiap individu sesungguhnya adalah musuh kebudayaan meskipun kebudayaan merupakan kepentingan manusiawi universal untuk pemeliharaan diri kolektif. Menurut Habermas, pada alasan ketiga inilah terdapat perbedaan antara Freud dan Marx.⁹⁷

Berbeda dengan Marx yang memandang pranata-pranata sosial sebagai penataan kepentingan-kepentingan yang memungkinkan berfungsinya sistem kerja sosial, Freud memandangnya dalam kaitannya dengan represi atas dorongan-dorongan naluriah, maka pranata sosial adalah musuh individual juga. Penataan kepentingan dalam pandangan Marx berakar pada struktur kelas dan terdistorsi oleh struktur itu sehingga keuntungan dan kewajiban sosial didistribusikan menurut struktur kelas. Represi sosial dipaksakan secara universal tak tergantung pada struktur kelas. Dalam hal-hal di atas, menurut Habermas, terdapat perbedaan konteks pemahaman atas penataan institusional antara Freud dan Marx. Jika Marx memahaminya sebagai penataan pembagian kerja, Freud memahaminya sebagai penataan tekanan atas pembagian kerja sosial itu. Dengan kata lain, Freud tidak memahaminya dalam konteks tindakan instrumental, melainkan dalam konteks interaksi. Untuk menjaga kelangsungan sistem pemeliharaan diri kolektif itu yang perlu diatur bukanlah kerja, melainkan tekanan atas kerja itu.⁹⁸

Berbicara tentang materialisme sejarah Marx, Habermas menunjukkan bahwa Marx tidak menghasilkan ilmu sebagai kritik karena memahami aktivitas revolusioner yang mendorong proses pembentukan diri dalam konteks tindakan rasional bertujuan. Pengetahuan yang dihasilkan dengan paradigma kerja bukanlah pengetahuan refleksif, melainkan produktif. Menurut Habermas, kegiatan revolusioner itu harus dipahami dalam konteks tindakan komunikatif. Hal ini, menurut Habermas, tidak dipahami Marx dan kekurangan Marx ini dapat diatasi oleh teori Freud. Freud memahami pranata-pranata kekuasaan dan ideologi-ideologinya sebagai tindakan komunikatif yang terdistorsi. Pranata-pranata telah menukarkan kekuasaan eksternal dengan tekanan internal permanen yang menghasilkan komunikasi yang terdistorsi yaitu ideologi-ideologi sebagai kepuasan substitusi.⁹⁹

⁹⁷ Hardiman, *Kritik Ideologi, Menyingkap Kepentingan Pengetahuan Bersama Jurgen Habermas*, h. 227.

⁹⁸ Habermas, *Knowledge and Human Interests*, h. 278.

⁹⁹ Santoso, *Epistemologi Kiri*, h. 240-241.

Mengapa Marx tidak dapat memahami kekuasaan dan ideologi sebagai komunikasi yang menyimpang? Marx mendasarkan diri pada pengandaian bahwa manusia membedakan dirinya dari hewan saat ia mengubah tingkah laku adaptifnya menjadi tindakan instrumental. Dari pengandaian ini, ia memahami sejarah sebagai penataan fisik atas tindakan-tindakan instrumental. Karena itu pula tindakan revolusioner emansipatoris dipahami dalam kategori tindakan rasional-bertujuan. Berbeda dari Marx, Freud mendasarkan diri pada pengandaian bahwa manusia membedakan dirinya dengan hewan saat ia berhasil mengubah tingkah laku yang dikendalikan oleh naluri-naluri menjadi tindakan komunikatif.¹⁰⁰ Jika Marx meletakkan kerja sebagai dasar alamiah dari sejarah, yang oleh Freud dipahami sebagai dasar alamiah dari sejarah adalah penataan fisik atas tindakan-tindakan komunikatif dalam kategori-kategori dorongan-dorongan naluriyah yang berlebihan dan penyalurannya. Apa tujuan dari langkah-langkah perkembangan masyarakat itu? Di sini kita sampai pada semacam cita-cita atau utopia yang termuat dalam teori kritis Habermas tentang masyarakat, yaitu terciptanya suatu masyarakat yang berinteraksi dalam lingkup komunikasi bebas penguasaan.¹⁰¹

Dengan demikian bagi hermeneutik kritis yang digagas Habermas, memahami bukanlah sekedar mereproduksi makna sebagaimana Schleiermacher dan Dilthey dan juga bukan sekedar memproduksi makna baru yang terarah ke masa depan, seperti pada Heidegger dan Gadamer, melainkan membebaskan penulis dari komunikasi yang terdistorsi secara sistematis yang telah menghasilkan teksnya. Lazimnya, hermeneutik bertujuan agar pembaca memahami teks, tetapi hermeneutik kritis bertujuan agar penulisnya memahami teks yang ditulisnya sendiri sehingga ia bebas dari distorsi-distorsi yakni dalam psikoanalisis memperoleh kesembuhan dan dalam kasus kritik ideologi memperoleh otonomi. Hermeneutik kritis melampaui hermeneutik biasa dalam arti bahwa metode ini berupaya keras untuk menemukan motif yang tidak disadari pelakunya. Memahami bagi Habermas sebagai emansipasi (praksis pembebasan). Memahami secara kritis metodologis merupakan praksis pembebasan dari kesepahaman semu hasil dominasi untuk mencapai kesepahaman rasional yang bebas dominasi.¹⁰²

F. Peta Analisis Konstruksi Pengetahuan Zamakhsyari dan Abu Hayyan Melalui Pendekatan Hermeneutik Gadamer dan Habermas.

¹⁰⁰ Hardiman, *Kritik Ideologi, Menyingkap Kepentingan Pengetahuan Bersama Jurgen Habermas*, h. 230.

¹⁰¹ Habermas, *Knowledge and Human Interests*, h. 282.

¹⁰² Hardiman, *Seni Memahami*, h. 230-231.

Setelah membahas diskursus hermeneutik Gadamer dan Habermas di atas, pada subbab ini, penulis mengaplikasikan hermeneutik kedua tokoh tersebut menjadi sebuah pendekatan. Konstruksi pengetahuan yang dimiliki Zamakhsyari dan Abu Hayyan tentu terdiri dari struktur-struktur pengetahuan yang menjadi batu-bata konstruksi pengetahuannya tersebut. Penulis menerjemahkan struktur-struktur pengetahuan yang dimaksud berupa latar belakang sosial, budaya/intelektual dan lingkungan yang melingkupinya bahkan kepentingan yang dimiliki keduanya. Dengan demikian, dalam menganalisis struktur-struktur pengetahuan kedua mufasir tersebut, penulis menggunakan istilah-istilah hermeneutik Gadamer dan Habermas.

Sejarah pengaruh yang merupakan terminologi hermeneutik Gadamer mempunyai makna bahwa pemahaman seseorang tidak lepas dari situasi hermeneutik yang mengitarinya, baik itu berupa tradisi, sosial budaya maupun pengalaman hidup. Berdasar makna terminologi tersebut, penulis mengaplikasikan sejarah pengaruh dalam disertasi ini untuk membahas latar sosial politik yang mempengaruhi sikap Zamakhsyari dan latar intelektual atau sosial budaya yang melingkupi Zamakhsyari dan Abu Hayyan. Sedangkan pra-struktur pemahaman yang merupakan istilah hermeneutik Heidegger dan diadaptasi Gadamer menjadi prasangka, mempunyai makna bahwa adalah pengetahuan yang dimiliki sebelumnya dan terbentuk dalam tradisi yang dimiliki seseorang –dalam konteks ini Zamakhsyari dan Abu Hayyan- dan menurut Gadamer, prasangka ini tidak dapat dihilangkan dan dipandang wajar, justru prasangka, lanjut Gadamer, sebagai kondisi untuk memahami. Prasangka inilah kemudian yang mempengaruhi pemahaman, sikap dan pandangan kedua mufasir itu tentang qira'at tujuh. Berdasarkan pemahaman tentang istilah pra-struktur pemahaman, penulis mengaplikasikannya untuk membahas afiliasi madzhab teologi dan madzhab nahwu Zamakhsyari dan Abu Hayyan yang sedikit banyak mempengaruhi terhadap sikap dan pandangan keduanya terhadap qira'at tujuh. Dan pembahasan terakhir tentang kepentingan. Istilah hermeneutik Habermas ini mempunyai makna bahwa setiap pemahaman dipastikan ada bias-bias dan unsur-unsur kepentingan sosial, politik dan lainnya. Berdasarkan pemaknaan tersebut, penulis mengungkap kepentingan apa di balik perbedaan pandangan Zamakhsyari dan Abu Hayyan tentang qira'at tujuh. Penulis mengungkap semua pembahasan perbandingan tentang perbedaan konstruksi pengetahuan zamakhsyari dan Abu Hayyan dalam menyikapi qira'at tujuh itu tertuang di dalam bab V. Sebelum pembahasan pokok tersebut, penulis terlebih dahulu membahas segala hal tentang qira'at tujuh dan tipologi para mufasir dalam menyikapi perbedaan bacaan dalam qira'at tujuh yang dipaparkan di bab III, dan menguraikan profil Zamakhsyari dan Abu Hayyan, metodologi tafsirnya, dan sikapnya terhadap qira'at tujuh dan polemik keduanya dalam menyikapi qira'at tujuh yang dijelaskan di bab IV.

BAB III QIRA'AT TUJUH DAN MUFASIR AL-QUR'AN

A. Ruang Lingkup Qira'at Tujuh

1. Qira'at: Definisi dan Sumber

Sebelum pembahasan lebih jauh, penulis lebih dulu mengetengahkan perbedaan pendapat tentang qira'at dan al-Qur'an dan sumber qira'at (bacaan) al-Qur'an, hal ini penting agar lebih memahami penjelasan terkait dengan qira'at pada pembahasan bab-bab selanjutnya. Berikut penjelasannya:

a) Qira'at dan al-Qur'an

Para ulama terbagi menjadi tiga pendapat terkait pemahaman tentang konsep qira'at dan al-Qur'an.

Pendapat pertama memahami bahwa qira'at dan al-Qur'an dua hal yang berbeda. Mereka mendefinisikan al-Qur'an sebagai wahyu Allah yang diturunkan kepada rasulullah, sebagai penjelas dan mukjizat, sedangkan qira'at sebagai perbedaan lafadh wahyu Allah yang tertulis di setiap huruf dan cara bagaimana pengucapannya baik dari sisi tarqiq, tafkhim dan sebagainya. Qira'at bisa diketahui lewat *talaqqi* dan *musyafahah* dengan guru. Karena hal itu tidak bisa didapatkan selain lewat *sima'i* (metode mendengarkan guru atau murid ngaji) dan *musyafahah* (berhadapan langsung, murid mengaji dan guru mendengarkannya). Yang mewakili pendapat pertama ini adalah Badruddin al-Zarkasyi¹⁰³, dan Ahmad ibn Muhammad al-Banna.¹⁰⁴

Pendapat kedua memahami bahwa qira'at dan al-Qur'an suatu yang identik, dan bermakna sama. Karena al-Qur'an bentuk sinonim dari qira'at. Hadits nabi juga menegaskan bahwa al-Qur'an diturunkan terdiri dari tujuh "huruf". Hadits tersebut sebagai bukti yang kuat yang menjelaskan bahwa qira'at dan al-Qur'an tidak ada perbedaan keduanya dan semua hal yang terkait dengannya merupakan wahyu (Allah) yang diturunkan. Yang mewakili pendapat kedua ini adalah Muhammad Salim Muhaisin.¹⁰⁵

Sya'ban Ismail mengkritik pendapat Muhaisin bahwa tidak ada seorang pun ulama terdahulu yang mengatakan sebagaimana pendapat Muhaisin tersebut, dan kenyataannya al-Qur'an dan qira'at dua hal yang berbeda, karena qira'at menunjuk hanya pada ragam perbedaan bacaan, tidak mencakup seluruh kalimat al-Qur'an, dan semua qira'at tidak mencakup keseluruhan al-Qur'an, karena qira'at bukan hanya menunjuk kepada qira'at mutawatir, juga kepada qira'at syadz. Qira'at mutawatir itulah yang dianggap sebagai al-Qur'an, sedangkan qira'at syadz dinamakan demikian

¹⁰³ Badruddin Muhammad Ibn Abdullah al-Zarkasyi, *al-Burhan fi Ulum al-Qur'an*, vol. I (Mesir: Maktabah Dar al-Turats, tt), h. 318.

¹⁰⁴ Ahmad ibn Muhammad al-Banna, *Ittihaf Fudhala'i al-Basyar bi al-Qira'at al-Arba'ati 'Asyar*, vol. I (Mesir: Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyyah, 1987), h. 69.

¹⁰⁵ Muhammad Salim Muhaisin, *Fi Rihab al-Qur'an al-Karim* (Mesir: al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turats, tt), h. 210.

karena tidak memenuhi unsur kemutawatiran, oleh karena itu qira'at syadz tersebut bukan al-Qur'an.¹⁰⁶

Pendapat ketiga menjelaskan bahwa qira'at dan al-Qur'an meski ada unsur perbedaan, namun tidak berbeda secara total, demikian pula ada unsur persamaan, namun tidak semuanya sama. Menurut Sya'ban ibn Ismail qira'at dan al-Qur'an adalah dua konsep yang terkait kuat sebagaimana kaitan antara bagian dari keseluruhan. Al-Qur'an terkait susunan kalimat dan lafazh, sedangkan qira'at terkait lafazh dan pengucapannya.¹⁰⁷

b) Sumber Qira'at

Para ulama berbeda pendapat kapan ragam bacaan (qira'at) itu muncul. Sebagian mengatakan muncul ragam qira'at sejak di Makkah bersamaan dengan turunnya wahyu al-Qur'an dan karena mayoritas surat al-Qur'an lebih banyak turun di Makkah. Sebagian lain mengatakan ragam bacaan al-Qur'an mulai sejak hijrah ke Madinah, karena tujuan adanya ragam bacaan al-Qur'an adalah untuk memudahkan ummat Islam.¹⁰⁸ Tujuan itu menjadi jelas jika Madinah sebagai tempat bermulanya ragam bacaan al-Qur'an. Semenjak nabi dan para sahabatnya hijrah ke Madinah kondisi keadaan pun berubah, bertambahnya orang-orang memeluk Islam, daerah kaum muslim baru tersebar ke berbagai penjuru, kebutuhan untuk dakwah pun meningkat, dan para sahabat pun membantu Nabi untuk mengajarkan qira'at. Madinah adalah kota yang dihuni banyak kabilah, mempunyai dialek bahasa yang beragam, demi memudahkan, Nabi mengajarkan atau membolehkan qira'at al-Qur'an sesuai dengan dialek bahasa masing-masing kabilah.¹⁰⁹ Pendapat dimulainya ragam qira'at itu sejak hijrah ke Madinah juga berdasar hadits nabi yang memberikan kabar bahwa nabi mendapatkan kemudahan dalam membaca al-Qur'an dengan beragam bacaan itu terjadi di sumber air Bani Ghifar, sumber air Bani Ghifar berada di kota Madinah.¹¹⁰ Berikut hadits nabi tersebut¹¹¹

وحدثنا أبو بكر بن أبي شيبة حدثنا غندر عن شعبة ح وحدثناه ابن المثنى وابن بشار قال ابن المثنى حدثنا محمد بن جعفر حدثنا شعبة عن الحكم عن مجاهد عن ابن أبي ليلى عن أبي بن كعب أن النبي -صلى الله عليه وسلم- كان عند أوصاة بني غفار فأتاه جبريل -صلى الله عليه

¹⁰⁶ Sya'ban Ismail, *al-Qira'at Ahkamuha wa Mashadiruha* (Dar al-Salam, 1986), h. 4.

¹⁰⁷ Ismail, h. 23.

¹⁰⁸ al-Thawil, *Fi Ulum al-Qira'at, Madkhal wa Dirasah wa Tahqiq*, h. 33.

¹⁰⁹ Abdus Shobur Syahin, *Tarikh al-Qur'an* (Mesir: Nahdet Misr Publishing House, 2005), h. 40.

¹¹⁰ Muhammad al-Zafzaf, *al-Ta'rif bi al-Qur'an wa al-Hadits*, I (Beirut: al-Maktabah al-Ilmiyyah, tt), h. 38.

¹¹¹ Abu al-Husain Muslim ibn al-Hajjaj, *Shahih Muslim*, I, vol. Juz I (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 1991), h. 562.

وسلم- فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَأْمُرُكَ أَنْ تُفَرِّقَ أُمَّتَكَ عَلَى حَرْفٍ. قَالَ « أَسْأَلُ اللَّهَ مُعَافَاتَهُ وَمَغْفِرَتَهُ إِنَّ أُمَّتِي لَا تُطِيقُ ذَلِكَ ». ثُمَّ أَنَاهُ ثَانِيَةً فَذَكَرَ نَحْوَ هَذَا حَتَّى بَلَغَ سَبْعَةَ أَحْرَفٍ قَالَ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تُفَرِّقَ أُمَّتَكَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ فَأَيُّمَا حَرْفٍ قَرَأُوا عَلَيْهِ فَقَدْ أَصَابُوا.

Pertanyaan selanjutnya, apakah semua qira'at al-Qur'an berasal dari Nabi? Ada dua pendapat dalam hal ini yang kontras, yakni pendapat dari Abu 'Amr Utsman ibn Sa'id al-Dani (w.444 H) dan Abu Khair Muhammad ibn Muhammad ibn Jazari (w.733 H).¹¹² Al-Dani mengatakan bahwa qira'at atas seizin Allah berasal dari Nabi itu sendiri dan ketetapan (pembenaran) yang dilakukan nabi berdasar dialek para sahabat ketika qira'at al-Qur'an itu dibacakan di depan nabi,¹¹³ sedangkan Ibn Jazari mengatakan bahwa qira'at itu berasal dari Nabi (*manqul*), para sahabat mendengarkan qira'at al-qur'an dari nabi (*masmu*).¹¹⁴ Dalam hal ini, menurut Shabri, Ibn Jazari mengatakan bahwa semua qira'at al-Qur'an bersumber dari nabi bukan ketetapan (*taqrir*) nabi. Shabri mengkritik Ibn Jazari dengan mengatakan jika pendapat Ibn Jazari ini disetujui tentu keberadaan ragam bacaan (qira'at) bukanlah bertujuan memudahkan ummat, justru malah mempersulit, dengan demikian bertentangan dengan hikmah adanya ragam qira'at tersebut.¹¹⁵

2. Qira'at Masa Nabi, Para Sahabat dan Ustman Ibn 'Affan

a) Qira'at Masa Nabi dan Para Sahabat

Nabi Muhammad sebagai penerima wahyu Allah memegang peran penting. Peran itu berupa mengenalkan al-Qur'an kepada para sahabatnya. Nabi Muhammad menerima wahyu berupa al-Qur'an. Dengan al-Qur'an itu, selain mengajak masyarakat agar beriman kepada Allah, Nabi juga mengajarkan ayat-ayat Allah tersebut kepada orang-orang sekitarnya. Nabi mengajarkan dengan membacakan al-Qur'an itu di depan para sahabatnya, kemudian para sahabat mendengarkan dan menghafalkan apa yang sudah diajarkan.¹¹⁶ Metode pembelajaran selain berkumpul dengan para sahabatnya, nabi juga membacakan al-Qur'an saat beliau menjadi imam shalat, sehingga para sahabat mendengarkan bacaan Nabi itu dengan tenang dan khuyu'. Kemudian Nabi juga pada waktu tertentu mendengarkan hafalan al-Qur'an sahabatnya. Nabi memberikan semangat kepada para

¹¹² Ghanim Qadduri al-Hamad, *Rasm al-Mushaf, Dirasah Lughawiyah Tarikhiyyah* (Baghdad: Lajnah al-Wathaniyyah li al-Ihtifal, 1982), h. 470.

¹¹³ Abu Amr Utsman Ibn Sa'id al-Dani, *al-Muhkam fi Naqth al-Mashahif* (Lebanon: Dar al-Fikr, 2004), h. 3.

¹¹⁴ al-Jazari, *al-Nasyr fi al-Qira'at al-'Asyr*, 2016, l:h. 33.

¹¹⁵ al-Asywah, *l'jaz al-Qira'at al-Qur'aniyyah, Dirasatan fi Tarikh al-Qira'at wa Ittijhat al-Qurra'*, h. 24-25.

¹¹⁶ Amin ibn Idris, *al-Ikhtiyar inda al-Qurra', Mafhumuhu, Marahiluhu wa Atsaruhu fi al-Qira'at*, h. 16.

sahabatnya agar selalu dekat dengan al-Qur'an. Setelah Islam berkembang dengan memiliki pengikut yang makin banyak, Nabi mempercayakan sebagian sahabat yang fasih hafalannya agar mengajarkan al-Qur'an kepada sahabat lainnya. Sahabat yang dipercaya Nabi untuk mengajarkan ke sahabat lain di antaranya Abdullah ibn Mas'ud, Ubay ibn Ka'ab, Abu Musa al-Asy'ari, Mus'aib ibn Umair,¹¹⁷ dan para sahabat muhajirin lain yang tiba di Madinah, atas perintah Nabi, mengajarkan qira'at al-Qur'an kepada sahabat anshar. Para sahabat pun saling mengajarkan al-Qur'an satu sama lain.¹¹⁸

Suatu saat nabi mendengarkan keluhan sahabatnya yang mendengarkan bacaan (al-Qur'an) sahabat lainnya. Bacaan para sahabatnya itu berbeda dengan bacaan yang diajarkan nabi kepadanya. Para sahabat melakukan klarifikasi/tabayun. Kemudian nabi menghadirkan keduanya, didengarkan masing-masing bacaannya lalu nabi membenarkan bacaan keduanya. Peristiwa itu direkam dalam riwayat berikut ini¹¹⁹:

حدثنا محمد بن عبدالله بن نمير حدثنا أبي حدثنا إسماعيل بن أبي خالد عن عبدالله بن عيسى بن عبدالرحمن ابن أبي ليلى عن جده عن أبي بن كعب قال : كنت في المسجد فدخل رجل يصلي فقرأ قراءة أنكرتها عليه ثم دخل آخر فقرأ قراءة سوى قراءة صاحبه فلما قضينا الصلاة دخلنا جميعا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت إن هذا قرأ قراءة أنكرتها عليه ودخل آخر فقرأ سوى قراءة صاحبه فأمرهما رسول الله صلى الله عليه وسلم فقرأ فحسن النبي صلى الله عليه وسلم شأنهما فسقط في نفسي من التكذيب ولا إذا كنت في الجاهلية فلما رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما قد غشيتني ضرب في صدري ففضت عرقا وكأنا أنظر إلى الله عز وجل فرقا فقال لي يا أبي أرسل إلي أن اقرأ القرآن على حرف فرددت إليه أن هون على أمتي فرد إلى الثانية أقرأه على حرفين فرددت إليه أن هون على أمتي فرد إلى الثالثة أقرأه على سبعة أحرف

Ubay ibn Ka'ab berkata: suatu ketika saya datang berada di dalam masjid, tiba-tiba datanglah seorang laki-laki lalu shalat, lalu ia membaca al-Qur'an dengan qira'at (bacaan) yang saya ingkari. Kemudian datang laki-laki lain dan membaca al-Qur'an dengan qira'at yang lain lagi. Usai menunaikan shalat, kami semua menemui Rasulullah shallahu 'alaihi wa sallam. Saya mengadu: (wahai Rasul) orang ini membaca al-Qur'an dengan qira'at yang berbeda dengan qira'at saya, kemudian datang lagi laki-laki lain lalu ia membaca al-Qur'an dengan qira'at lain lagi. Rasulullah pun memerintahkan masing-masing untuk membaca qira'at al-Qur'an (yang diperselisihkan itu), kemudian rasul membenarkan (bacaan) keduanya. Setelah itu, hilanglah prasangka dusta di hati saya dan perasaan saat saya masih

¹¹⁷ Muhammad al-Mukhtar, *Tarikh al-Qira'at Bayna al-Masyriq wa al-Maghrib* (Maroko: Mansyurat al-Munazhzhomah al-Islamiyyah, 2001), h. 9.

¹¹⁸ al-Hamad, *al-Qira'at al-Qur'aniyyah, Manahij wa A'lam*, h. 9.

¹¹⁹ Muslim ibn al-Hajjaj, *Shahih Muslim*, Juz I:h. 562.

jahiliyah dulu. Nabi pun melihat saya, menepuk pundak saya, dan mengatakan: wahai Ubay, saya (rasul) diutus Jibril agar saya membaca al-Qur'an dengan satu huruf, saya pun mendesak Jibril agar memberikan keringanan kepada ummatku. Maka ia pun kembali kedua kalinya agar saya membacanya dengan dua huruf. Saya masih mendesaknya lagi agar ia memberikan keringanan kepada ummat saya. Maka ia pun kembali ketiga kalinya kepada saya (dan memberikan keringanan) agar saya membacanya dengan tujuh huruf.

Riwayat di atas mewakili riwayat-riwayat lain yang mengabarkan bahwa setiap sahabat mempunyai bacaan sendiri yang sesuai dengan pengajaran dan ketetapan rasul serta tidak mengingkari bacaan sahabat lainnya. Ada kalanya perbedaan bacaan muncul di kalangan sahabat karena satu sama lain tidak sama dalam menerima bacaan dari Rasulullah, ada sahabat yang mendapatkan hanya satu "huruf" dan juga ada sahabat yang mendapatkan "huruf" yang lebih banyak dibanding lainnya.¹²⁰ Dengan demikian, secara perlahan, karena lebih banyak mendapatkan qira'at al-Qur'an dari nabi, muncul sebagian sahabat yang lebih paham dan lebih giat menekuni qira'at al-Qur'an, bahkan Nabi memujinya dan menganjurkan kepada sahabat yang lain untuk belajar kepada para sahabat yang lebih mengetahui tersebut. Para sahabat dan tabi'in yang terkenal mumpuni dalam bidang qira'at al-Qur'an adalah Abdullah ibn Mas'ud, Ubay ibn Ka'ab, Zaid ibn Tsabit, Ali ibn Abi Thalib, Utsman ibn Affan, Abu Musa al-Asy'ari, Abu Darda. Dari ketujuh sahabat di atas itulah, dua belas para sahabat lain dan tabi'in menerima qira'at (bacaan) al-Qur'an, yaitu Abu Hurairah, Abdullah ibn 'Abbas, Abu Hurairah, Ibn al-Saib, al-Mughirah ibn Abi Syihab al-Makhzumi, Hiththan ibn Abdullah, Aswad ibn Yazid al-Nakha'i, 'Alqamah ibn Qais, Abdurrahman al-Sulami, Abdullah ibn 'Iyasy, Abu Raja Imran ibn Tamim, Abu Aswad al-Du'ali, Abu al-'Aliyah al-Riyahi.¹²¹

Menurut Nabil ibn Muhammad Ibrahim, sebenarnya sahabat lain yang tidak disebutkan yang memahami dan menguasai qira'at al-Qur'an lebih banyak lagi, karena realitas sejarah menjadi bukti danewartakan demikian, sebagaimana disebutkan dalam shahih Bukhari, sebanyak tujuh puluh para hafizh (para penghafal al-Qur'an) yang meninggal pada saat perang bi'ru ma'unah. Al-Qurthubi mengatakan para hafizh yang meninggal pada perang Yamamah zaman Abu Bakr lebih banyak lagi, sebuah riwayat mengatakan sekitar tujuh ratus orang sahabat.¹²² Umar ibn Khattab gelisah melihat banyak hafizh yang meninggal, yang tentu akan mengancam eksistensi al-

¹²⁰ Muhammad Ibrahim, *Ilmu al-Qira'at, Nasy'atuhi wa Athwaruhu wa Atsaruhu fi al-Ilmi al-Syar'iyyah*, h. 88.

¹²¹ Syamsuddin Abdullah Muhammad ibn Ahmad ibn Utsman Adz-dzahabi, *Ma'rifah al-Qurra al-Kibar 'ala al-Thabaqat wa al-A'shar*, vol. I (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1997), h. 42-43.

¹²² Muhammad Ibrahim, *Ilmu al-Qira'at, Nasy'atuhi wa Athwaruhu wa Atsaruhu fi al-Ilmi al-Syar'iyyah*, h. 89-90.

Qur'an yang bersemayam di dalam dada para muslimin tersebut. Dari kegelisahan tersebut, Umar mengusulkan kepada Abu Bakr mengumpulkan berbagai suhuf al-Qur'an.¹²³

b) Qira'at Masa Utsman ibn Affan

1) Membentuk Kepanitiaan Pengkodifikasian Qira'at al-Qur'an

Meski pengumpulan al-Qur'an zaman Abu Bakr sudah dilakukan, bacaan al-Qur'an yang terdapat dalam catatan pribadi para sahabat besar masih eksis. Kegiatan para sahabat berupa membaca dan membacakan bacaan (qira'at) al-Qur'an tersebut kepada sahabat lainnya dan tabi'in tetap berlangsung. Saat itu daerah taklukan Islam semakin luas, dengan demikian semakin luas pula kebutuhan ummat untuk mempelajari al-Qur'an. Para sahabat besar tersebar ke berbagai wilayah. Mereka pun membuka pengajian dan menciptakan komunitas untuk menghidupi bacaan al-Qur'annya masing-masing. Qira'at yang masih eksis dan diajarkan saat itu di antaranya qira'at Ubay ibn Ka'ab di daerah Syam, qira'at Abdullah ibn Mas'ud di daerah Kufah, qira'at Abu Musa al-Asy'ari di daerah Basrah.¹²⁴ Para sahabat mengajarkan al-Qur'an kepada yang lain berdasar apa yang pernah didengarnya dari Nabi dan banyak dari bacaan mereka berbeda satu sama lain, saat itu sahabat tidak menyalahkan qira'at lain yang berbeda dengan dirinya, karena semua perbedaan bacaan tersebut diadukan kepada Nabi kemudian Nabi membenarkan perbedaan tersebut. Hal demikian tidak terjadi pada masa sahabat pasca nabi. Perbedaan qira'at menjadi ajang mengagungkan bacaan sendiri dengan merendahkan bacaan yang berbeda, sebagaimana riwayat berikut ini:

Saat Hudzaifah ibn al-Yaman memimpin penduduk Syam/Syiria dan Irak dalam ekspedisi militer ke Armenia dan Azarbaijan, penduduk Syria pimpinan Habib ibn Maslamah al-Fahri yang memiliki qira'at Ubay ibn Ka'ab menyalahkan bacaan penduduk Irak bahkan mengkafirkan karena berbeda bacaan tersebut, demikian pula sebaliknya penduduk Irak pimpinan Sulaiman ibn Rabi'ah al-Bahili yang memiliki bacaan Abdullah ibn Mas'ud. Fenomena ini membuat gelisah Hudzaifah al-Yamani (w.36 H) dan mengadukannya kepada khalifah saat itu, Usman ibn Affan. Hudzaifah tidak mau perselisihan Yahudi dan Nasrani terhadap kitabnya juga menimpa kaum muslimin.¹²⁵ Utsman ibn Affan mendengarkan keluhan Hudzaifah dan meresponnya dengan membentuk kepanitiaan pendisiplinan bacaan al-Qur'an. Kepanitiaan tersebut diketuai Zaid ibn Tsabit (w.45 H) dengan beranggotakan Abdullah ibn Zubair, Sa'id ibn al-'Ash dan Abdurrahman ibn Harits ibn Hisyam al-Makhzumi.¹²⁶

¹²³ al-Sajastani, *Kitab al-Mashahif*, h. 145.

¹²⁴ Muhammad Salim Muhaisin, *Tarikh al-Qur'an al-Karim* (Saudi: Dar Ibn Katsir, 1979), h. 142-143.

¹²⁵ Muhaisin, *Fi Rihab al-Qur'an al-Karim*, h. 149.

¹²⁶ al-Sajastani, *Kitab al-Mashahif*, h. 196.

2) Pengiriman *Mashahif* Utsmani Ke Berbagai Daerah

Setelah penyalinan selesai, beberapa mushaf utsmani (*al-mashahif al-utsmaniyyah*) itu disebar ke berbagai wilayah Islam dan mushaf lain yang berbeda dengan mushaf utsmani dibakar. Karena al-Qur'an berdasarkan riwayat, maka Utsman tidak cukup hanya mengirimkan mushaf tanpa dengan utusan yang mengajarkan masyarakat bacaan yang tertulis dalam mushaf tersebut. Para utusan tersebut disebar di berbagai wilayah Islam, yakni Zaid ibn Tsabit ditempatkan di Madinah, Abdullah ibn Saib (w. 70 H) di Mekah, Mughirah ibn Syihab di Syam, Abu Abdurrahman al-Sullami di Kufah, Amir ibn Qais di Basrah.¹²⁷ Mushaf utsmani pun menjadi mushaf resmi, yang beberapa lama kemudian menjadi kesepakatan kaum muslim.

Pemusnahan materi al-Qur'an non-utsmani dengan tujuan menyebarluaskan edisi resmi, tidak dicapai dalam waktu singkat. Saat itu al-Qur'an sudah dipelihara dalam bentuk hafalan menurut bacaan tertentu, tentu butuh proses yang tidak sebentar bagaimana hafalan yang sudah mapan di kepala seseorang mesti disesuaikan dengan mushaf resmi. Dalam kondisi demikian, ditambah masa awal pengkodifikasian mushaf utsmani, keengganan beberapa sahabat seperti Ibn Mas'ud dan Abu Musa al-Asy'ari untuk mengikutinya, mushaf resmi tentunya tidak segera memasyarakat dalam waktu singkat hingga suatu generasi baru penghafal al-Qur'an dalam tradisi teks utsmani muncul.¹²⁸

3. Masa Pengumpulan Qira'at al-Qur'an

Sub bab tiga ini membahas tentang pengumpulan qira'at al-Qur'an. Pengumpulan yang dimaksud usaha para ulama di dalam mengumpulkan qira'at dalam sebuah buku. Di sini yang menjadi penanda adalah Ibn Mujahid (w.324 H)¹²⁹, seorang ahli Qira'at kelahiran Baghdad, yang hasil ijtihadnya mempunyai pengaruh signifikan dalam perkembangan qira'at selanjutnya. Ijtihad Ibn Mujahid menunjukkan qira'at –yang didukung oleh politik kekuasaan- menjadikan qira'at al-Qur'an sebagai kanon resmi dan dari situlah rukun qira'at ditegakkan, kriteria apa saja yang harus dipenuhi sebuah qira'at jika termasuk sebagai qira'at al-Qur'an.

a) Masa Sebelum Ibn Mujahid

Pasca kodifikasi qira'at al-Qur'an masa Utsman ibn Affan, ummat melakukan kesepakatan yakni menjadikan teks utsmani sebagai komponen utama dalam memverifikasi qira'at yang beredar, berbagai qira'at dianggap

¹²⁷ Muhaisin, *Tarikh al-Qur'an al-Karim*, h. 148.

¹²⁸ Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Quran*, h. 236.

¹²⁹ Nama lengkap Ibn Mujahid adalah Abu Bakr Ahmad ibn Musa ibn al-Abbas ibn Mujahid, hidup masa pemerintahan dinasti Abbasiyah, Khalifah al-Radhi Billah. Selanjutnya lihat buku Jalaluddin Abdurrahman Abu Bakr al-Suyuthi, *Tarikh al-Khulafa* (Qatar: Wizarah al-Awqaf wa al-Syu'un al-Islamiyyah, 2013), h. 603.

sah sebagai qira'at al-Qur'an jika sesuai dengan teks utsmani.¹³⁰ Para ahli qira'at dari kalangan tabi'in atau generasi sesudahnya bermunculan. Mereka menerima qira'at dari gurunya, dari qira'at gurunya tersebut, mereka mengajarkan kembali kepada murid-muridnya bahkan sebagian mereka menyusun berbagai karya di bidang qira'at. Qira'at al-Qur'an pun makin tersebar dan populer di tengah masyarakat. Orang pertama di Kufah yang mengajarkan al-Qur'an berdasarkan qira'at yang sesuai dengan teks utsmani adalah Abu Abdurrahman al-Sulami.¹³¹ Al-Sulami sebagai imam Masjid dan mengajar qira'at di Kufah selama empat tahun.¹³² Saat itu di Kufah qira'at yang dominan adalah qira'at Abdullah ibn Mas'ud, hal itu terjadi karena Umar ibn al-Khattab -pada saat menjadi khalifah- mengutus Abdullah ibn Mas'ud menjadi guru qira'at di wilayah tersebut, dengan demikian masih kuat pengaruh dan bacaan Abdullah ibn Mas'ud di kalangan masyarakat Kufah waktu itu.¹³³ Guru utama Abdurrahman di bidang qira'at adalah Ali ibn Thalib.¹³⁴ Qira'at berdasar teks utsmani baru tersebar secara massif di tangan para muridnya. Di antara muridnya adalah Ashim ibn Abi al-Najud (w.127 H), 'Atha ibn al-Saib, 'Amir al-Sya'bi, Yahya ibn Abi Ayyub, Isma'il ibn Abi Khalid, Hasan dan Husain.¹³⁵ Qira'at al-Qur'an versi rasm utsmani baru berkembang di tangan ahli qira'at sekaligus ahli nahwu, Ali ibn Hamzah al-Kisa'i (w.189 H). Al-Kisa'i berguru qira'at kepada Hamzah al-Zayat, Isa ibn 'Umar al-Hamadani, belajar bahasa kepada Khalil ibn Ahmad al-Farahidi. Al-Kisa'i menetap di Baghdad dan mengajarkan qira'at dan berhasil mendidik para muridnya meneruskan keahliannya di bidang qira'at.¹³⁶ Di antara muridnya Abu Umar Hafsh ibn Umar ibn Abdul Aziz al-Duri (w.246 H), Abu Ubaid al-Qasim ibn Salam (w.224 H), dan Ahmad ibn Jubair al-Anthakia (w.258 H).¹³⁷ Selain kepada al-Kisa'i, Abu Umar Hafsh al-Duri berguru juga kepada

¹³⁰ Ali Nuri ibn Muhammad al-Shafaqasi, *Ghaits al-Naf'i fi al-Qira'at al-Sab'* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2014), h. 115.

¹³¹ Ibn Mujāhid, *Kitab al-Sab'ah fi al-Qira'at*, h. 68.

¹³² al-Hamad, *al-Qira'at al-Qur'aniyyah, Manahij wa A'lam*, h. 46.

¹³³ Hekmat Nasser, *The Transmission of The Variant Readings of The Qur'an, The Problem of Tawatur and The Emergence of Shawwadhdh*, h. 56.

¹³⁴ Banyak riwayat yang menceritakan kedekatan Abdurrahman al-Sulami dengan Ali ibn Thalib. Di antaranya al-Sulami melancarkan hafalan dengan disima' oleh Ali ibn Abi Thalib, senantiasa shalat berjamaah dengan Sahabat Ali, al-Sulami juga merupakan guru ngaji dari Hasan dan Husain, putera sahabat Ali dan berada dalam satu barisan dengan sahabat Ali saat perang Shiffin, selengkapnya dibaca Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Tarikh al-Rusul wa al-Muluk*, vol. V (Mesir: Dar al-Ma'arif, 2018), h. 40.

¹³⁵ Adz-dzahabi, *Ma'rifah al-Qurra al-Kibar 'ala al-Thabaqat wa al-A'shar*, l:h. 147.

¹³⁶ al-Mukhtar, *Tarikh al-Qira'at Bayna al-Masyriq wa al-Maghrib*, h. 121.

¹³⁷ Syamsuddin Abu al-Khair Muhammad ibn Muhammad Ibn Jazari, *Ghayah al-Nihayah fi Thabaqat al-Qurra'*, vol. I (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2006), h. 535.

guru-guru yang mempunyai qira'at yang lain, Abu Umar al-Duri berguru qira'at Nafi kepada Ismail ibn Ja'far,¹³⁸ berguru qira'at 'Ashim kepada Syu'bah,¹³⁹ berguru qira'at Ibn 'Amir kepada Hisyam ibn 'Ammar (w.245 H),¹⁴⁰ berguru qira'at Abu 'Amr kepada al-Yazidi.¹⁴¹ Dengan demikian, Abu Umar Hafsh al-Duri ini berguru semua qira'at tujuh. Oleh karena itu, para sejarawan menganggap Abu Umar Hafsh al-Duri sebagai sebagai orang pertama yang mengumpulkan qira'at tujuh.¹⁴² Abu Umar Hafsh al-Duri mempunyai murid di antaranya Abu Yahya Sulaiman al-Dhabbi (w.291 H), Ahmad ibn Farh (w.303 H), Abu Hafsh al-Kagidhi (w.305), Abu Bakr Basyar al-'Allaf (w.318), dan Abdurrahman ibn 'Abdus (w.283 H). Dari Abdurrahman ibn 'Abdus inilah, Ibn Mujahid (w.324 H) berguru qira'at Nafi', Kisa'i, Abu 'Amr dan Hamzah.¹⁴³

Dua terakhir dari murid al-Kisa'i itu mengumpulkan dan menyusun buku tentang berbagai qira'at al-Qur'an berdasarkan pilihannya. Abu Ubaid al-Qasim ibn Salam (w.224 H) mengumpulkan sebanyak dua puluh lima qira'at al-Qur'an,¹⁴⁴ dan Ahmad ibn Jubair al-Anthakia (w.258 H) menyusun sebanyak lima qira'at, yang masing-masing mewakili lima kota yang populer dengan qira'at al-Qur'an.¹⁴⁵ Ismail ibn Ishaq (w.282 H), yang berguru qira'at Abu Ubaid Qasim ibn Salam melalui Ahmad ibn Sahal, meneruskan tradisi gurunya dengan menyusun kitab dengan mendaftarkan dua puluh qira'at termasuk qira'at tujuh.¹⁴⁶ Beberapa tahun kemudian, Ibn Jarir al-Thabari (w.310 H) yang berguru riwayat Khalad –murid imam Hamzah- kepada Sulaiman al-Thalhi, menyusun kitab *al-Jami'*. Di dalamnya, al-Thabari mengumpulkan dan menjelaskan dua puluh qira'at al-Qur'an.¹⁴⁷ Abu Bakr Muhammad al-Dajuni (w.324 H), orang yang semasa dengan Ibn Mujahid,¹⁴⁸ mengumpulkan sebelas qira'at al-Qur'an, dengan mengikutkan

¹³⁸ Ibn Jazari, I:h. 148.

¹³⁹ al-Mukhtar, *Tarikh al-Qira'at Bayna al-Masyriq wa al-Maghrib*, h. 122.

¹⁴⁰ Ibn Jazari, *Ghayah al-Nihayah fi Thabaqat al-Qurra'*, 2006, II:h. 308.

¹⁴¹ Ibn Jazari, II:h. 327.

¹⁴² Muhammad Ibrahim, *Ilmu al-Qira'at, Nasy'atuhu wa Athwaruhu wa Atsaruhu fi al-Ilmi al-Syar'iyah*, h. 215.

¹⁴³ al-Mukhtar, *Tarikh al-Qira'at Bayna al-Masyriq wa al-Maghrib*, h. 123.

¹⁴⁴ al-Jazari, *al-Nasyr fi al-Qira'at al-'Asyr*, 2016, I:h. 34.

¹⁴⁵ Ahmad ibn Muhammad bin Abi Bakar Qastallānī, *Lathaiif al-Isyarat fi Funun al-Qira'at*, vol. I (Saudi: Markaz al-Dirasat al-Qur'aniyyah, 2006), h. 154.

¹⁴⁶ Ibn Jazari, *Ghayah al-Nihayah fi Thabaqat al-Qurra'*, 2006, I:h. 162.

¹⁴⁷ Kitab karya Thabari, *al-Jami'*, tentang qira'at al-Qur'an dikabarkan hilang, dan kita mendapatkan pandangan Thabari tentang qira'at berserak di dalam tafsirnya. Selanjutnya Ghanim Qadduri al-Hamad, *al-Qira'at al-Qur'aniyyah, Manahij wa A'lam* (Irak: Jam'iyyah al-Muhafazhah 'Ala al-Qur'an al-Karim, 2018), h. 150.

¹⁴⁸ Nama lengkapnya Muhammad ibn Ahmad ibn Umar ibn Ahmad ibn Sulaiman Abu Bakr al-Dajuni. Abu Bakr saling berguru dengan Ibn Mujahid. Menurut Ibn Jazari, Ibn Mujahid menyembunyikan nama Abu Bakar ini di kitabnya.

qira'at Abu Ja'far.¹⁴⁹ Al-Dajuni meriwayatkan qira'at Ibn Amir dari Muhammad ibn Musa al-Shuri,¹⁵⁰ qira'at Ibn Katsir dari Abdullah ibn Jubair.¹⁵¹

b) Masa Ibn Mujahid

Pada subbab terdahulu, penulis sudah menjelaskan bahwa Ibn Mujahid bukan sebagai orang pertama yang mengumpulkan berbagai variasi bacaan (qira'at) al-Qur'an. Dengan demikian, Ibn Mujahid hanya meneruskan habitus para pendahulunya, yakni melakukan pengumpulan qira'at al-Qur'an. Ibn Mujahid perlu memilih qira'at mana yang layak dipegang oleh ummat Islam. Penyebab mendesak kenapa hal itu perlu dilakukan karena, menurut Ibn Mujahid, pada masanya banyak bacaan (qira'at) al-Qur'an tersebar, setiap orang membaca berdasarkan pengetahuannya, tanpa lebih jauh memeriksa mana qira'at yang diriwayatkan oleh orang yang terpercaya (*mutqin*) mana yang tidak,¹⁵² apalagi –menurut Ibn Mujahid– tingkat kemampuan orang terhadap qira'at al-Qur'an berbeda-beda. Ibn Mujahid mengklasifikasikan empat kemampuan orang dalam memahami variasi bacaan al-Qur'an: pertama, mereka yang mengerti segala hal tentang i'rab, qira'at dan bahasa, mengerti makna kalimat, mampu mendeteksi qira'at-qira'at yang syadz dan mampu memberikan penilaian terhadap riwayat-riwayat bacaan al-Qur'an. Kedua, mereka yang berbahasa arab, tidak keliru dalam pengucapannya namun tidak mengetahui apapun selain pengucapannya itu. Ketiga, mereka hanya mampu menyampaikan apa yang mereka dengar, namun tidak mempunyai pengetahuan tentang i'rab dan pengetahuan yang lainnya. Bacaan mereka tidak mendasarkan diri pada pengetahuan tentang bahasa arab, namun hanya berdasar kepada hafalan, tidak kritis dengan apa yang mereka hafal sehingga rawan hafalannya terdistorsi. Keempat, mereka yang mengetahui bahasa arab, makna kalimat namun mereka tidak mengetahui secara mendalam tentang ilmu qira'at dan ragam perbedaan bacaan al-Qur'an.¹⁵³

1) Proses Seleksi Qira'at Tujuh Yang Dilakukan Ibn Mujahid

Di samping beberapa faktor di atas, juga untuk mengantisipasi terjadinya perubahan (*tahrif*) terhadap qira'at al-Qur'an, Ibn Mujahid berijtihad memilih bacaan-bacaan al-Qur'an tertentu agar digunakan sebagai pegangan umat Islam. Kriteria yang digunakan Ibn Mujahid berupa qira'at yang masyhur saat itu, sesuai dengan rasm (tulisan) utsmani dan mudah untuk dihafal. Qira'at tersebut dinisbatkan kepada individu ahli qira'at yang

Selengkapnya baca Ibn Jazari, *Ghayah al-Nihayah fi Thabaqat al-Qurra'*, 2006, II:h. 70.

¹⁴⁹ Qasṭallānī, *Lathāif al-Isyarat fi Funun al-Qira'at*, I:h. 155.

¹⁵⁰ Ibn Jazari, *Ghayah al-Nihayah fi Thabaqat al-Qurra'*, 2006, II:h. 234.

¹⁵¹ Ibn Jazari, *Ghayah al-Nihayah fi Thabaqat al-Qurra'*, 2006, I:h. 150.

¹⁵² Ibn Mujāhid, *Kitab al-Sab'ah fi al-Qira'at*, h. 18.

¹⁵³ Ibn Mujāhid, h. 45.

terkenal amanah, terpercaya, baik perilakunya, luas ilmunya, lama waktunya dalam menggeluti qira'at al-Qur'an dan masyarakat sepakat dengan bacaan qari tersebut.¹⁵⁴ Ibn Mujahid memilih tujuh imam qira'at yang tersebar di lima kota besar: Madinah, Makkah, Syam, Basrah dan Kufah. Dalam memilih tujuh imam qira'at tersebut, Ibn Mujahid mendasarkan diri pada riwayat kredibilitas dan kemasyhuran masing-masing imam qira'at, testimoni dari orang-orang terhadap bacaan tertentu. Misalkan Ibn Mujahid lebih memilih Nafi' (w.169/785) sebagai qari di Madinah dibanding Abu Ja'far Yazid ibn al-Qa'qa' (w.130/747), meski Abu Ja'far lebih senior dibanding Nafi', karena saat itu lebih banyak orang yang membaca qira'at nafi'.¹⁵⁵ Tidak berbeda dengan kriteria pemilihan qari di Madinah, di Makkah Ibn Mujahid memilih qari Ibn Katsir karena Ibn Katsir lebih masyhur dibanding Ibn Muhaisin (w.123/740). Qira'at Ibn Muhaisin, menurut Ibn Mujahid, tidak semua penduduk menyepakatinya dan tidak lebih banyak dibanding kesepakatan masyarakat terhadap qira'at Ibn Katsir.¹⁵⁶ Standar yang sama dilakukan Ibn Mujahid ketika memilih Abu 'Amr sebagai qari kota Basrah. Abu 'Amr adalah seorang pakar qira'at dan mengetahui ragam bacaanya, teladan dalam penguasaan dan kemampuan dalam bahasa arab, setia dengan riwayat, dan qira'atnya nyaris tidak menyalahi dengan qira'at para pendahulunya. Abu 'Amr menjadi imam qira'at di tengah masyarakat dan lebih otoritatif di banding Hasan al-Basri.¹⁵⁷ Demikian pula di Syam, Ibn Mujahid memilih Ibn 'Amir sebagai qari kota tersebut, karena mayoritas masyarakat Syam waktu itu lebih memilih Ibn 'Amir.¹⁵⁸

Berbeda dengan empat wilayah lainnya, yang tiap wilayah dipilih satu qari, di wilayah Kufah, Ibn Mujahid memilih tiga qari dengan berbagai pertimbangan sosial politik yang berkembang saat itu.¹⁵⁹ Pada mulanya, bacaan yang dominan di wilayah Kufah adalah bacaan (*qira'at*) al-Qur'an Abdullah ibn Mas'ud, karena Abdullah ibn Mas'ud sebagai utusan Umar ibn Khattab orang pertama yang mengajarkan al-Qur'an di wilayah tersebut.¹⁶⁰ Sahabat pertama yang mengajarkan al-Qur'an pasca kodifikasi Utsman ibn Affan adalah Abdurrahman al-Sulami (w.73/692). Abdurrahman mengajar al-Qur'an di masjid raya Kufah. Selama empat puluh tahun mengajar¹⁶¹, Abdurrahman digantikan oleh muridnya 'Asim ibn Abi Najud (w.127/745). 'Asim ibn Abi Najud ini yang dipilih Ibn

¹⁵⁴ al-Qaysi, *al-Ibanah 'an Ma'ani al-Qira'at*, h. 49.

¹⁵⁵ Ibn Mujāhid, *Kitab al-Sab'ah fi al-Qira'at*, h. 63.

¹⁵⁶ Ibn Mujāhid, h. 66.

¹⁵⁷ Ibn Mujāhid, h. 80.

¹⁵⁸ Ibn Mujāhid, h. 87.

¹⁵⁹ Hekmat Nasser, *The Transmission of The Variant Readings of The Qur'an, The Problem of Tawatur and The Emergence of Shawwadhdh*, h. 55.

¹⁶⁰ Ibn Mujāhid, *Kitab al-Sab'ah fi al-Qira'at*, 65.

¹⁶¹ al-Hamad, *al-Qira'at al-Qur'aniyyah, Manahij wa A'lam*, h. 37.

Mujahid sebagai qari pertama di wilayah Kufah. ‘Asim dikenal sebagai seorang yang terkenal fasih, kuat hafalannya dan pakar nahwu.¹⁶² Namun, berdasar catatan A’masy (w.148/765), hanya beberapa orang saja yang membaca al-Qur’an berdasar qira’at (sesuai dengan mushaf) Utsman ibn ‘Affan.¹⁶³ Karena Asim kurang populer inilah, menurut Hekmat, Ibn Mujahid perlu menambahkan qari kedua yaitu Hamzah ibn Habib al-Zayyat (w.156 H).¹⁶⁴ Guru utama dari Hamzah adalah al-A’masy dan Ibn Abi Layla (w.148 H). Menurut Ibn Mujahid, al-A’masy merupakan seorang pembaca qira’ah Abdullah ibn Mas’ud, sedangkan Ibn Abi Layla seorang pembaca qira’ah Ali ibn Abi Thalib. Dari latar belakang inilah, Hamzah menyeleksi dua qira’ah sebelum kodifikasi utsmani tersebut dengan menerima yang sesuai mushaf utsmani dan menolak yang tidak sesuai. Beberapa orang mengkritik bahkan meremehkan bacaan Hamzah.¹⁶⁵ Abdullah ibn Idris tidak menyukai bacaannya terkait mad dan huruf hamzah dan dinilainya sebagai bacaan berlebihan dan tercela,¹⁶⁶ demikian pula Ahmad ibn Hanbal (w.241/855) dan Abu Bakr Syu’bah (w.193/809) yang menilai banyak dari bacaan hamzah yang mengandung unsur bid’ah (*innovation*)¹⁶⁷. Dari banyak kritik tentang Hamzah inilah, Ibn Mujahid perlu menambah kekuatan lagi di wilayah Kufah dengan menambahkan qari ketiga, yaitu Ali ibn Hamzah al-Kisa’i (w.189 H), murid Hamzah dan pakar nahwu.¹⁶⁸ Al-Kisa’i merupakan guru qira’at al-Qur’an pada zamannya dan banyak masyarakat yang mengambil qira’at darinya.¹⁶⁹

Ibn Mujahid dalam memilih qira’at yang masyhur waktu itu –yang kemudian dikenal dengan qira’at tujuh- tidak semata berdasar atau mengikuti jejak para pendahulunya, namun juga terkait dengan jaringan guru dan murid yang sudah terjalin sebelumnya. Ibn Mujahid memiliki guru qira’at yang terhubung dengan qari yang tujuh yang dipopulerkannya itu. Ibn Mujahid belajar qira’at Nafi’ kepada enam belas guru, di antaranya Ahmad ibn Musa belajar riwayat Warsy (murid Nafi’) dari Hasan ibn Ali Ziyad. Hasan ini berguru kepada Dawud ibn Harun. Dawud berguru kepada berguru kepada Nafi’. Guru Ibn Mujahid berikutnya yang mengajarkan qira’at nafi adalah Ismail al-Qadhi ibn Ishaq, yang mempunyai guru Qalun (murid Nafi’). Ibn Mujahid berguru qira’at Ibn Katsir dari Mudhir ibn Muhammad al-Asadi, dari Ahmad ibn Abi Bazah al-Bazzi dari Ikrimah ibn

¹⁶² Ibn Mujāhid, *Kitab al-Sab’ah fi al-Qira’at*, h. 70.

¹⁶³ Ibn Mujāhid, h. 67.

¹⁶⁴ Hekmat Nasser, *The Transmission of The Variant Readings of The Qur’an, The Problem of Tawatur and The Emergence of Shawwadhdh*, h. 57.

¹⁶⁵ Ibn Mujāhid, *Kitab al-Sab’ah fi al-Qira’at*, h. 74.

¹⁶⁶ Ibn Mujāhid, h. 77.

¹⁶⁷ Melchert, “Ibn Mujahid and the Establishment of Seven Qur’anic Readings,” h. 21.

¹⁶⁸ Hekmat Nasser, *The Transmission of The Variant Readings of The Qur’an, The Problem of Tawatur and The Emergence of Shawwadhdh*, h. 58.

¹⁶⁹ Ibn Mujāhid, *Kitab al-Sab’ah fi al-Qira’at*, h. 78-79.

Sulaiman dari Ismail ibn al-Qisth dan Syibil ibn ‘Iyyad. Ibn Mujahid berguru qira’at Ibn Katsir juga kepada Khalaf ibn Hisyam dari Ubaid ibn ‘Aqil, dari Syibil ibn ‘Ibad, dari Ibn Katsir. Ibn Mujahid belajar qira’at Abu ‘Amr ibn Ula dari dua belas guru, di antaranya Abdullah ibn Katsir al-Bashari, dari Abu Zaid al-Anshari, dari Syu’aib al-Susi dari Abu al-Qasim Ali ibn Musa. Ibn Mujahid belajar qira’at Ibn ‘Amir dari Ahmad ibn Yusuf dari Ibn Dzakwan dari Ayub ibn Tamim dari Yahya al-Dzimari. Ibn Mujahid belajar qira’at ‘Ashim riwayat Syu’bah melalui Ibrahim ibn Ahmad al-Waqi’i dari bapaknya al-Waqi’i, dari Yahya ibn Adam, Musa ibn Ishaq, Muhammad ibn Isa ibn Hibban. Sedangkan Ibn Mujahid belajar qira’at ‘Ashim riwayat Hafsh melalui al-Kisa’i al-Shaghir, Ahmad ibn Ali al-Hazaz, Abu Muhammad dari Anmathi dari ‘Amr ibn Shabah. Ibn Mujahid belajar qira’at Hamzah melalui Musa ibn Ishaq dari Abu Hisyam dari Sulaiman ibn Isa dan dari Yahya ibn Ahmad Harun dari Khalad ibn Khalid. Ibn Mujahid belajar qira’at Kisa’i melalui Hasan ibn Abi Mihran dari Muhammad ibn ‘Isa al-Ashbahani dari Nasir ibn Yusuf.¹⁷⁰

2) Profil Singkat Qari dan Rawi serta Karakteristik Bacaan Qira’at Tujuh.

Dalam ilmu qira’at, tujuh orang qari yang dikenal imam qira’at tersebut masing-masing mempunyai dua orang rawi.¹⁷¹ Pencantuman dua orang rawi sebagai orang yang meriwayatkan qira’at tujuh ini tidak pernah dilakukan Ibn Mujahid (w. 324 H), namun hal itu mulai dilakukan oleh al-Dani (w.444 H) dalam kitab *al-Taysir fi al-Qira’at al-Sab’*.¹⁷² Berdasarkan keterangan dari al-Dani¹⁷³, pilihan dua orang rawi pada setiap qori dari tujuh qari itu dilakukan bertujuan untuk meringkas dan mempermudah para pembelajar agar lebih dekat dan lebih mudah mempelajari ilmu qira’at. Ijtihad al-Dani ini dipopulerkan Imam al-Syathibi (w.590 H), dengan menyusun kalimat-kalimat berupa syi’ir atau nazhaman, yang ditulis dalam kitab *Hirz al-Amani wa Wajh al-Tihani*.¹⁷⁴ Uniknya, dua orang rawi itu

¹⁷⁰ al-Mukhtar, *Tarikh al-Qira’at Bayna al-Masyriq wa al-Maghrib*, h. 122-125.

¹⁷¹ Di dunia ilmu qira’at perlu dibedakan pengertian qira’at, riwayat dan thariq. Segala perbedaan bacaan yang dinisbatkan kepada tujuh imam qira’at dan bacaan tersebut disepakati semua orang rawi disebut qira’at, orang yang menyampaikannya disebut qari. Segala bacaan yang dinisbatkan kepada rawi, yang diriwayatkan dari qari disebut riwayat. Sedangkan segala bacaan yang dinisbatkan kepada orang yang mendapatkan bacaan tersebut dari rawi tertentu disebut thariq. Pilihan bacaan tertentu yang dinisbatkan kepada qari atau rawi disebut al-wajhu. Lihat Abu Hafsh Umar ibn Qasim al-Nasysyar, *al-Mukarrar fima Tawataru min al-Qira’at al-Sab’ wa Taharrar* (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2001), h. 8.

¹⁷² al-Mukhtar, *Tarikh al-Qira’at Bayna al-Masyriq wa al-Maghrib*, h. 259.

¹⁷³ Abu Amr Utsman ibn Sa’id al-Dani, *al-Taysir fi al-Qira’at al-Sab’*, h. 82-83.

¹⁷⁴ Qasim ibn Fiyurah ibn Khalaf ibn Ahmad al-Syatibi, *Hirz al-Amani wa Wajh al-Tahaani fi al-Qira’at al-Sab’* (Saudi: Maktabah Dar al-Huda, 2010).

tidak semua satu masa dengan qarinya. Misal qari Ibn Katsir dengan dua orang rawinya, Qunbul dan al-Bazzi, terpisah dua generasi, demikian pula qari Abu 'Amr ibn al-'Ala dengan dua orang rawinya, al-Duri dan al-Susi, juga tidak menerima langsung qira'at dari Abu 'Amr.

Yang perlu dikemukakan sebelum membahas karakteristik bacaan dalam qira'at tujuh adalah penjelasan istilah *ushul* dan *farsy al-huruf*. Kedua istilah tersebut merupakan bagian yang tidak terpisah dalam qira'at al-Qur'an. *Ushul* merupakan prinsip dan kaidah umum pada qira'at yang berlaku pada setiap ayat yang mempunyai prinsip umum tersebut. Kaidah umum itu seperti hukum bacaan pada mim jama', ha dhamir, idgham dan sebagainya. Contoh Ibn Katsir membaca shilah pada setiap mim jama', yang terletak sebelum huruf yang berharakat,¹⁷⁵ seperti خلقكم من نفس واحدة, Sedangkan *farsy al-huruf* yaitu bacaan khusus yang berlaku pada kata atau ayat tertentu saja. Contoh 'Ashim dan Kisa'i membaca dengan alif pada kata ملك pada ayat يوم الدين sedangkan qari selain keduanya membaca tanpa disertai dengan alif.¹⁷⁶ Bacaan tersebut hanya berlaku pada kata ملك di surat al-Fatihah saja, tidak berlaku di surat yang lain.¹⁷⁷

Berikut profil singkat qari dan qawi qira'at tujuh dan karakteristik bacaannya:

1. Nafi'

Qari pertama adalah Nafi'. Nama lengkapnya Abu Ruwaim Nafi' ibn Abdurrahman ibn Abi Nua'im al-Laytsi, lahir tahun 70 H dari Isfahan. Nafi' dikenal sebagai orang baik akhlaknya, zuhud dan dermawan.¹⁷⁸ Nafi' mendapatkan qira'at al-Qur'an dari tujuh puluh orang tabi'in. Nafi saat bicara mengeluarkan wangi dari mulutnya, kemudian orang lain bertanya, apakah kamu memakai wewangian. Nafi menjawab, tidak. Namun saat saya tidur, saya bermimpi Rasul membaca al-Qur'an di depan mulut saya, dari saat itulah, orang lain mencium wangi dari mulut saya.¹⁷⁹ Nafi wafat 167 H.¹⁸⁰

Di antara murid langsung Nafi' yaitu dua orang rawi, Qalun dan Warsy. Qalun bernama asli Abu Musa Isa ibn Mina ibn Wardan. Dikenal nama Qalun karena mempunyai suara yang bagus menurut bahasa Rum. Qalun lahir 120 H. Berguru qira'at ke Nafi' berulang kali dan dalam waktu 20

¹⁷⁵ Ahsin Sakho Muhammad dan Ramlah Widayati, *Manba' al-Barakat fi Sab' al-Qira'at* (Jakarta: IIQ Press, 2012), h. 8.

¹⁷⁶ Ubay Ali al-Hasan, *al-Hujjah li al-Qurra' al-Sab'ah* (Beirut: Dar al-Ma'mun li al-Turats, 2005), h. 7.

¹⁷⁷ Abdul Aziz ibn Sulaiman al-Muzini, *Mabahits fi Ilmi al-Qira'at* (Saudi: Dar Kunuz Isyibiliya, 2011), h. 143.

¹⁷⁸ Abdul Halim, *al-Qira'at al-Qur'aniyyah, Tarikhuha, Tsubutuha, Hujjiyatuha wa Ahkamuha* (Beirut: Dar al-Ghurabi al-Islami, 1999), h. 57.

¹⁷⁹ al-Banna, *Ittihaf Fudhala'i al-Basyar bi al-Qira'at al-Arba'ati 'Asyar*, l:h. 7.

¹⁸⁰ Abdul Fattah al-Qadhi, *al-Budur al-Zahirah fi al-Qira'at al-'Asyr al-Mutawatirah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Araby, 2000), h. 7.

tahun. Mempunyai banyak murid di antaranya kedua anaknya Ahmad dan Ibrahim, Ahmad ibn Hulwani, Abu Nasyith, Abu Zur'ah. Wafat 220 H dalam usia 80 tahun.¹⁸¹ Warsy bernama asli Utsman ibn Sa'id ibn Abdullah al-Mishri. Disebut Warsy karena dia memiliki kulit putih.¹⁸² Lahir 120 H di Mesir. Warsy seorang terpercaya, bersuara bagus, pakar dalam qira'at dan tajwid. Berguru qira'at ke Nafi' dalam waktu yang lama. Mempunyai murid, di antaranya Ahmad ibn Shalih, Abu Ya'kub al-Azraq, Sulayman ibn Dawud al-Mahri. Wafat di Mesir 197 H.¹⁸³

Sebagian karakteristik bacaan Qalun adalah sebagai berikut:¹⁸⁴

- a. Membaca mim jama' secara *shilah* dengan huruf wawu jika setelahnya huruf yang berharakat, baik huruf itu berupa hamzah atau pun selain hamzah. Contoh: وسواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون
- b. Membaca qashr dan tawasuth pada mad jaiz munfashil. Qashr membaca dengan bacaan dua harakat. Tawasuth membaca dengan bacaan empat harakat
- c. Membaca tashil pada hamzah kedua jika berkumpul dua hamzah dalam satu kalimat dan memasukan alif di antara keduanya dengan panjang dua harakat, baik harakat hamzah kedua itu berupa fathah, contoh أنتم، berupa kasrah أننكم atau berupa dhamah أوئبكم
- d. Menghilangkan hamzah pertama bila ada dua hamzah dalam dua kalimat dan kedua hamzah itu berharakat fathah, contoh ويمسك ومنتاشيلان hamzah pertama bila kedua hamzah itu berharakat kasrah atau dhamah. Bila kedua hamzah itu berbeda harakat, dibaca tashil hamzah kedua jika hamzah kedua tersebut berharakat kasrah dan hamzah pertama berharakat fathah, contoh وجاء إخوة يوسف atau hamzah kedua berharakat dhamah dan hamzah pertama berharakat fathah, contoh كل ما جاء أمة رسولها dan hamzah kedua diganti huruf ya jika hamzah kedua tersebut berharakat fathah dan hamzah pertama berharakat kasrah, contoh من السماء أية dan hamzah kedua diganti huruf wawu jika hamzah kedua tersebut berharakat fathah dan hamzah pertama berharakat dhamah, contoh أن لونشاء أصيئانهم dan mentashilkan hamzah kedua atau menggantinya dengan huruf wawu bila hamzah kedua tersebut berharakat kasrah dan hamzah pertama berharakat dhamah, contoh يهدي من يشاء إلى Hamzah

¹⁸¹ Muhammad Ibrahim, *Ilmu al-Qira'at, Nasy'atuhi wa Athwaruhu wa Atsaruhu fi al-Ilmi al-Syar'iyyah*, h. 183.

¹⁸² Abu Bakr Ahmad ibn Husain Ibn Mihran, *al-Ghayah fi al-Qira'at al-'Asyr* (Riyadh: Dar al-Syawaf, 1990), h. 43.

¹⁸³ al-Qadhi, *al-Budur al-Zahirah fi al-Qira'at al-'Asyr al-Mutawatirah*, h. 8.

¹⁸⁴ Ahmad Isa al-Ma'sharawi, *al-Kamil al-Mufashshal fi al-Qira'at al-Arba'ati 'Asyar* (Dar al-Imam al-Syathibi: Mesir, 2009), h. 8.

pertama dari beberapa contoh yang berbeda harakat itu dibaca *tahqiq*.

- e. Mengidghamkan huruf dzal ke huruf ta. Contoh أَخَذَ م

Sebagian karakteristik bacaan Warsy adalah sebagai berikut:¹⁸⁵

- a. Membaca mim jama' secara shilah dengan huruf wawu apabila setelah mim jama' tersebut berupa hamzah qatha', contoh وَمِنْهُمْ أميون
- b. Membaca mad wajib muttashil dan mad jaiz munfashil dengan *thul/isyba'* (enam harakat). Mad badal membaca dengan tiga pilihan: *qashr* (dua harakat), *tawasuth* (empat harakat) dan *thul*
- c. Mengganti hamzah sukun dengan mad bila hamzah tersebut berada di fa' kalimat. Contoh يُؤْمِنُ dan mengganti hamzah berharakat fathah dengan huruf wawu bila hamzah tersebut setelah huruf yang berharaf dhamah, contoh مُؤَجَّلًا
- d. Membaca tashil hamzah kedua bila ada dua hamzah bertemu dalam satu kalimat, bila hamzah kedua berharakat fathah maka hamzah tersebut diganti dengan huruf mad dan bila hamzah kedua berharakat kasrah dan dhamah maka hamzah tersebut hanya dibaca tashil saja
- e. Membaca tashil hamzah kedua bila kedua hamzah bertemu dalam dua kalimat, bila berharakat sama, maka hamzah kedua tersebut diganti dengan huruf mad. Bila kedua hamzah tersebut berharakat yang berbeda, bacaannya sama dengan bacaan qalun
- f. Mengidghamkan huruf dal ke dalam huruf dhadh, contoh قَدَّ ل

2. Ibn Katsir

Qari kedua adalah Ibn Katsir. Ibn Katsir bernama lengkap Abu Sa'id Abdullah ibn Katsir ibn 'Amr ibn Zadan. Ibn Katsir lahir 45 H. Di antara gurunya di bidang qira'at al-Qur'an sejumlah sahabat yakni Abdullah ibn Zubair, Abu Ayyub al-Anshari, Anas ibn Malik,¹⁸⁶ Dirbas ibn Musa ibn 'Abbas, Mujahid ibn Jabar, Abdullah ibn al-Saib ibn Abi Sa'ib al-Makhzumi. Abdullah ibn Sa'ib berguru kepada Ubay ibn Ka'ab dan Umar ibn Khattab. Ibn Katsir menjadi imam qira'at di Mekah. Ibn Katsir terkenal fasih dan terpercaya.¹⁸⁷ Yang berguru kepada Ibn Katsir di antaranya Hammad ibn Zaid, Hammad ibn Salmah, Sufyan ibn Uyaynah.¹⁸⁸ Kelebihan Ibn Katsir bersikap tenang, bacaannya fasih, dan rendah hati. Ibn Katsir wafat 120 H.¹⁸⁹

¹⁸⁵ al-Ma'sharawi, h. 9.

¹⁸⁶ al-Thawil, *Fi Ulum al-Qira'at, Madkhal wa Dirasah wa Tahqiq*, h. 79.

¹⁸⁷ Qashtallānī, *Lathaij al-Isyarat fi Funun al-Qira'at*, l:h. 118.

¹⁸⁸ Halim, *al-Qira'at al-Qur'aniyyah, Tarikhuha, Tsubutuha, Hujjiyatuha wa Ahkamuha*, h. 58.

¹⁸⁹ al-Banna, *Ittihaf Fudhala'i al-Basyar bi al-Qira'at al-Arba'ati 'Asyar*, l:h. 10.

Rawi dari Ibn Katsir yaitu al-Bazzi dan Qunbul. Nama lengkap al-Bazzi adalah Ahmad ibn Muhammad ibn Abdullah ibn al-Qasim. Lahir 170 H. al-Bazzi menerima qira'at Ibn Katsir dari Ikrimah ibn Sulaiman al-Makki, dari Syibil, dari Ibn Katsir. Al-Bazzi dikenal imam qira'at yang *dhabit* dan *mutqin*. Ibn Katsir mempunyai murid. Ibn Katsir wafat 250 H.¹⁹⁰ Rawi kedua dari qira'at Ibn Katsir yaitu Qunbul. Nama lengkapnya Muhammad ibn Abdurrahman ibn Muhammad al-Makhzumi. Lahir di Makkah 195 H. Qunbul mendapatkan qira'at Ibn Katsir dari Abu al-Hasan Ahmad al-Qawas dari Abi al-Akhrith, dari al-Qisth dari Syibil dari Ibn Katsir. Banyak orang dari berbagai daerah menjadi murid Qunbul, di antaranya Abu Bakr ibn Mujahid, Abu al-Hasan ibn Syanabudz, Muhammad ibn Isa al-Jashash dan Ibrahim ibn Abdurrazaq al-Anthakiya. Qunbul wafat 291 H.¹⁹¹

Sebagian karakteristik qira'at Ibn Katsir¹⁹²

- a. Mim jama' dibaca secara shilah dengan huruf wawu jika setelahnya berharakat atau hamzah qatha'
- b. Mengucapkan lafazh shad pada kata الصراط dibaca dengan huruf sin.
- c. Membaca mad jaiz munfashil dengan *qashr* dan mad wajib muttashil dengan *tawasuth*.
- d. Ha dhamir dibaca secara shilah dengan huruf wawu bila ha dhamir itu berharakat dhamah dan sebelumnya bertanda sukun dan sesudahnya huruf yang berharakat, contoh منه ايات. Dan dibaca juga secara shilah dengan huruf ya, jika sebelumnya sukun dan sesudahnya berharakat, contoh فيه هدى
- e. Jika berhenti (*waqaf*) pada teks ayat berupa huruf ta dibaca dengan ha. Contoh وجنات نعيم dan رحمت الله وبركائه

3. Abu 'Amr

Qari ketiga adalah Abu 'Amr. Nama lengkap Abu 'Amr adalah Zaban ibn al-'Ala ibn 'Ammar ibn 'Uryan ibn Abdullah ibn Husain ibn Harits. Abu 'Amr seorang ahli qira'at, pakar bahasa, dan qari ahli Basrah. Abu 'Amr lahir di Mekah 70 H. Tinggal lebih lama di Basrah. Terkenal mempunyai sifat jujur, amanah, terpercaya, fasih, dan luas ilmunya.¹⁹³ Abu Amr dikenal orang yang berguru paling banyak. Selain berguru Qira'at kepada Anas ibn Malik, juga kepada ulama-ulama Basrah dan Kufah, di antaranya kepada Hasan al-Basri, 'Ashim ibn Abi Najud, Ibn Katsir, Abdullah ibn Ishaq al-Hadhrami, Ikrimah Mawla ibn 'Iyyasy.¹⁹⁴ Orang-orang yang berguru

¹⁹⁰ Ibn Mihran, *al-Ghayah fi al-Qira'at al-'Asyr*, h. 56.

¹⁹¹ Muhammad Ibrahim, *Ilmu al-Qira'at, Nasy'atuhu wa Athwaruhu wa Atsaruhu fi al-Ilmi al-Syar'iyah*, h. 183.

¹⁹² al-Ma'sharawi, *al-Kamil al-Mufashshal fi al-Qira'at al-Arba'ati 'Asyar*, h. 11.

¹⁹³ al-Qadhi, *al-Budur al-Zahirah fi al-Qira'at al-'Asyr al-Mutawatirah*, h. 8.

¹⁹⁴ Halim, *al-Qira'at al-Qur'aniyyah, Tarikhuha, Tsubutuha, Hujjiyatuhu wa Ahkamuha*, h. 58.

kepadanya tidak terhitung banyaknya. Sebagian adalah Abu Zaid al-Anshari, al-Ashma'i, Yahya al-Yazidi, Sibawaih. Abu 'Amr wafat 154 H¹⁹⁵. Orang yang meriwayatkan qira'ahnya adalah Hafsh al-Duri dan al-Susi melalui perantara Yahya al-Yazidi. Hafsh al-Duri bernama lengkap Abu 'Umar Hafsh ibn Umar ibn Abdul Aziz ibn Shuhban. Nama al-Dur dinisbatkan kepadanya, merujuk kepada sebuah tempat daerah Baghdad. Lahir 150 H di daerah Dur pada masa pemerintahan khalifah Abasiyah, Abu Ja'far al-Mansur.¹⁹⁶ Hafsh al-Duri ini dikenal sebagai imam qira'ah pada zamannya. Dikenal sebagai orang terpercaya dan baik hafalannya. Beliau juga orang yang pertama mengumpulkan banyak qira'at. Di antara guru-gurunya adalah Ismail ibn Ja'far, Ali al-Kisa'i, Ali Yahya al-Yazidi. Banyak orang yang berguru qira'at kepadanya, sebagiannya adalah Ahmad ibn Yazid al-Hulwani, Hasan ibn Basysyar, Ahmad ibn Farh, Abu Za'ra Abdurrahman ibn 'Abdus. Beliau wafat 246 H.¹⁹⁷ Sedangkan al-Susi bernama lengkap Abu Syu'aib Shalih ibn Ziyad ibn Abdullah ibn Ismail. Nama al-Susi dinisbatkan kepadanya, merujuk kepada sebuah tempat daerah al-Ahwaz. Terkenal sebagai ahli qira'at terpercaya dan baik hafalannya. Di antara gurunya adalah Abu Muhammad al-Yazidi, Abdullah ibn Numair, Asbath ibn Muhammad dan Sufyan ibn Uyaynah. Banyak orang berguru qira'at kepadanya, termasuk Musa ibn Jarir al-Nahwi, Ali ibn al-Husain, Abu al-Harits Muhammad ibn Ahmad. Beliau wafat di Raqqa 261 H.¹⁹⁸

Sebagian karakteristik qira'ah Abu 'Amr adalah sebagai berikut:¹⁹⁹

- Riwayat al-Susi membaca dengan idgham *kabir* pada huruf-huruf yang termasuk mutamatsilain, contoh الرحمن الرحيم ملك يوم الدين, mutaqaribain, contoh وشهد شاهد ربكم اعلم بكم
- Membaca mad wajib muttashil dengan *tawasuth* dan membaca mad jaiz munfashil dengan *qashr* dan *tawasuth*
- Mengidghamkan huruf dzal ke huruf dal, contoh إذ دخلوا, mengidghamkan huruf dal ke huruf tertentu, ke huruf zha, contoh فقد ظلم, mengidghamkan sebagian huruf bersukun, yang berdekatan makhrajnya. Contoh فنيها، عذت، ومن يردثواب
- Membaca fathah pada ya idhafah yang bertemu dengan hamzah qatha' yang berharakat fathah, contoh إني أعلم atau hamzah qatha' yang berharakat kasrah, contoh فإنه مني إلا من اعترف
- Membaca taqlil pada alif maqshurah yang berwazan فعلي yang fa' fi'ilnya berharakat fathah contohnya والسلوى atau berharakat kasrah

¹⁹⁵ Muhammad Ibrahim, *Ilmu al-Qira'at, Nasy'atuhu wa Athwaruhu wa Atsaruhu fi al-Ilmi al-Syar'iyyah*, h. 209.

¹⁹⁶ al-Banna, *Ittihaf Fudhala'i al-Basyar bi al-Qira'at al-Arba'ati 'Asyar*, l:h. 8.

¹⁹⁷ Muhammad Ibrahim, *Ilmu al-Qira'at, Nasy'atuhu wa Athwaruhu wa Atsaruhu fi al-Ilmi al-Syar'iyyah*, h. 215.

¹⁹⁸ Ibn Mihran, *al-Ghayah fi al-Qira'at al-'Asyr*, h. 66.

¹⁹⁹ al-Ma'sharawi, *al-Kamil al-Mufashshal fi al-Qira'at al-Arba'ati 'Asyar*, h. 12.

contohnya *سماهم* atau berharakat dhamah *المثلى* dan membaca imalah pada alif maqshurah yang sebelumnya berharuf ra, contoh *إشترى*

4. Ibn ‘Amir

Qari keempat adalah Ibn ‘Amir. Ibn ‘Amir mempunyai nama lengkap Abu Imran Abdullah ibn Amir ibn Tamim ibn Rabi’ah al-Yahshubi. Lahir pada 8 H. Saat rasulullah wafat, Ibn Amir berusia dua tahun. Terkenal sebagai ahli qira’at yang berpengetahuan, terpercaya, hafalannya kuat dan jujur. Menjadi imam besar di Masjid Umawi masa khalifah Umar ibn Abdul Aziz.²⁰⁰ Menjadi qadhi di Damaskus pada masa khalifah Walid ibn Abdul Malik. Belajar qira’at di beberapa sahabat di antaranya kepada Mughirah Ibn Abi Syihab al-Makhzumi dari Utsman ibn Affan,²⁰¹ Nu’mān ibn Basyir, Muawiyah ibn Abi Sufyan. Wafat 118 H pada masa Khalifah Hisyam ibn Abdul Malik.²⁰² Ibn ‘Amir yang merupakan imam qira’ah di daerah Syam, mempunyai dua orang rawi melalui perantara Irak ibn Khalid (guru Hisyam), Ayyub ibn Tamim (guru Ibn Dzakwan), dari Yahya ibn Harits: Hisyam ibn ‘Ammar ibn Nashir ibn Maysarah Abu al-Walid al-Sullami (w.245 H) dan Ibn Dzakwan (w.242 H).²⁰³

Rawi pertama yaitu Hisyam. Dia mempunyai nama lengkap Abu al-Walid al-Sullami Hisyam ibn ‘Ammar ibn Nushir ibn Maysarah. Hisyam lahir 153 H pada zaman khalifah Abasiyah, Abu Ja’far al-Manshur. Hisyam berguru qira’at kepada Irak ibn Khalid, Ayyub ibn Tamim. Murid Hisyam di antaranya Ahmad ibn Yazid al-Hulwani, Harun ibn Musa al-Akhfasy, Abu Ali Ismail ibn al-Huwayris, Ahmad ibn Muhammad ibn Ma’muwiyah.²⁰⁴ Dikenal sebagai orang yang terpercaya, adil, fasih, dan kuat hafalan, luas pengetahuannya. Di antara muridnya Abu Ubaid Qasim ibn Sallam, Ahmad ibn Yazid al-Hulwani. Hisyam wafat 245 H.²⁰⁵ Rawi kedua yaitu Ibn Dzakwan. Dia mempunyai nama lengkap Abdullah ibn Ahmad ibn Basyir ibn Dzakwan. Lahir 173 H. Seorang yang terpercaya dan kuat hafalannya. Seorang imam qira’at setelah wafatnya Ayyub ibn Tamim. Mengambil qira’at dari Ayyub ibn Tamim, dari Yahya ibn al-Harits al-Dzimari dari Ibn ‘Amir. Di antara muridnya Abu Dawud, Ibn Majah, Muhammad ibn Ishaq al-Harits, Harun ibn Musa al-Akhfasy.²⁰⁶ Menurut

²⁰⁰ Qasṭallānī, *Lathāif al-Isyarat fi Funun al-Qira’at*, l:h. 177.

²⁰¹ al-Qadhi, *al-Budur al-Zahirah fi al-Qira’at al-‘Asyr al-Mutawatirah*, h. 75.

²⁰² Halim, *al-Qira’at al-Qur’aniyyah, Tarikhuha, Tsubutuha, Hujjiyatuhu wa Ahkamuha*, h. 59.

²⁰³ Ibn Mihran, *al-Ghayah fi al-Qira’at al-‘Asyr*, h. 75.

²⁰⁴ Muhammad Ibrahim, *Ilmu al-Qira’at, Nasy’atuhu wa Athwaruhu wa Atsaruhu fi al-Ilmi al-Syar’iyyah*, h. 244.

²⁰⁵ al-Thawil, *Fi Ulum al-Qira’at, Madkhal wa Dirasah wa Tahqiq*, h. 77.

²⁰⁶ Muhammad Ibrahim, *Ilmu al-Qira’at, Nasy’atuhu wa Athwaruhu wa Atsaruhu fi al-Ilmi al-Syar’iyyah*, h. 243.

Abu Zur'ah: waktu itu baik di Irak, Hijaz, Mesir, Khurasan, tidak ada yang lebih faham qira'at selain Ibn Dzakwan. Wafat 242 H.²⁰⁷

Sebagian karakteristik qira'ah Ibn 'Amir adalah sebagai berikut²⁰⁸:

- a. Berdasar riwayat Hisyam: membaca *qashr* dan *tawasuth* pada mad jaiz mufashil dan membaca *tawasuth* pada mad wajib muttashil. Sedangkan rawi Ibn Dzakwan baik mad jaiz mufashil maupun mad wajib muttashil membaca dengan *tawasuth*
- b. Riwayat Hisyam mengidghamkan dzal pada sebagian huruf, contoh *إذ* dan pada riwayat Hisyam dan Ibn Dzakwan mengidghamkan huruf dzal ke huruf tsa, contoh *ومن يرد ثواب الدنيا* dan huruf tsa ke huruf ta, contoh *أخذتم* dan huruf dzal ke huruf ta, contoh *كم ليئت*
- c. Riwayat Hisyam mengimalahkan alif di kalimat *ناظرين إنه* pada surat al-Ahzab, di kalimat *عابدون* dan *عابد* pada surat al-Kafirun.
- d. Riwayat Ibn Dzakwan membaca imalah pada kalimat *حمار, المحراب, إكراههن, كمثل الحمار, والإكرام, عمران*
- e. Riwayat Hisyam membaca imalah kata *مشارب* pada ayat *ولهم فيها منافع ومشارب*

5. 'Ashim

Qari kelima adalah 'Ashim. Nama lengkapnya adalah Abu Bakr 'Ashim ibn Abi Najud ibn Bahdalah. Ashim merupakan gabungan pribadi yang baik, dikenal sebagai fasih bacaannya, terpercaya, teliti, pakar tajwid dan mempunyai suara yang bagus. Dia adalah imam qira'ah di Kufah setelah Abdurrahman al-Sulami, gurunya.²⁰⁹ Berguru qira'at kepada Zirr ibn Hubaysy, Abu Abdurrahman Abdullah ibn Habib al-Sullami, Abu Abdurrahman al-Sullami menerima qira'ah dari Ali ibn Abi Thalib, Ubay ibn Ka'ab, Abdullah ibn Mas'ud dan Utsman ibn Affan. Orang dari segala penjuru berguru kepadanya. Di antara muridnya adalah al-A'masy, Mufadhhal ibn Muhammad al-Dhabi, Abu Bakr ibn 'Iyasy, Hafsh ibn Sulaiman, Aban ibn Taghlib, Syu'bah, Abu 'Amr ibn 'Ala, Hamzah ibn Habib, Syu'bah dan sebagainya.²¹⁰ Ashim wafat 128 H. Dua orang rawinya adalah murid langsung dari Ashim yakni Syu'bah dan Hafsh.²¹¹

Rawi pertama Syu'bah, yang bernama lengkap Abu Bakr ibn 'Ayyasy ibn Salim al-Asadi. Syu'bah lahir 95 H. Beliau setoran al-Qur'an kepada Ashim berulang kali. Selain ke 'Ashim, Syu'bah berguru juga ke 'Atha ibn Sa'ib. Dikenal sebagai imam besar, berpengetahuan luas dan pembela ahli sunnah. Mempunyai banyak murid dari berbagai daerah, di antaranya Abu Hasan al-Kisa'i, Yahya al-'Ulaymi, Abu Dawud al-Thayalisi, Ibn al-Mubarak,

²⁰⁷ Ibn Mihran, *al-Ghayah fi al-Qira'at al-'Asyr*, h. 74.

²⁰⁸ al-Ma'sharawi, *al-Kamil al-Mufashshal fi al-Qira'at al-Arba'ati 'Asyar*, h. 14.

²⁰⁹ Qashtallānī, *Lathaij al-Isyarat fi Funun al-Qira'at*, l:h. 178.

²¹⁰ al-Thawil, *Fi Ulum al-Qira'at, Madkhal wa Dirasah wa Tahqiq*, h. 80.

²¹¹ al-Qadhi, *al-Budur al-Zahirah fi al-Qira'at al-'Asyr al-Mutawatirah*, h. 8.

Ahmad ibn Hanbal, Abu Kraib dan sebagainya. Syu'bah wafat 193 H.²¹² Rawi kedua Hafsh, yang bernama lengkap Abu 'Amr Hafsh ibn Sulaiman ibn al-Mughirah al-Asadi. Hafsh lahir 90 H dan tinggal di Baghdad. Beliau setoran al-Qur'an kepada 'Ashim berulang kali. Beliau seorang berilmu dan mudah mengamalkan. Di antara murid Hafsh adalah Umar ibn Shabah, 'Ubaid ibn Shabah, Abu Syu'aib al-Qawwash, Adam ibn Abi Iyas, Hisyam ibn 'Ammar. Rantai periwayatannya Hafsh, dari 'Ashim dari Abdurrahman al-Sulami dari Ali ibn Abi Thalib. Rantai periwayatan Syu'bah yaitu dari 'Ashim dari Zirr ibn Hubaisy dari Abdullah ibn Mas'ud. Hafsh wafat 186 H.²¹³

Sebagian karakteristik qira'at 'Ashim adalah sebagai berikut²¹⁴:

- a. Riwayat Syu'bah membaca mad muttashil dan munfashil dengan tasawuth dan di atas tawasuth (lima harakat). Riwayat hafsh membaca mad muttashil juga sama. Sedangkan untuk mad munfashil boleh membaca qashr, tawasuth dan di atas tawasuth
- b. Syu'bah membaca imalah di ayat-ayat berikut ini: kata رمى pada ayat 17 surat al-Taubah. ولكن الله رمى, kata أعمى pada ayat 72 surat al-Isra ومن أعمى ونا pada ayat 83 surat al-Isra كان في هذا أعمى فهو في الآخرة أعمى ونا, kata بل ران pada ayat 14 surat al-Muthaffifin ران, kata هار pada ayat 109 surat al-Taubah على شفاجر هار. Hafsh hanya membaca imalah pada alif setelah ra' pada ayat 41 surat Hud مجربها
- c. Syu'bah membaca dengan harakat fathah ya idhafah pada ayat 6 surat al-Shaff اسمه أحمد من بعدي sedangkan Hafsh membaca dengan sukun
- d. Syu'bah membuang ya zaidah pada ayat 36 surat an-Naml فما عااني الله خير baik ketika washal maupun waqaf.

6. Hamzah

Qari yang keenam adalah Hamzah. Nama lengkapnya Abu 'Umarah Hamzah ibn Habib ibn 'Umarah ibn Ismail al-Zayyat. Lahir 80 H pada masa khalifah Malik ibn Marwan.²¹⁵ Hamzah berguru qira'at kepada al-A'masy, Humran ibn A'yan, Muhammad ibn Abdurrahman ibn Abi Layla, Thalhaf ibn Musharraf, dan Ja'far al-Shadiq.²¹⁶ Di antara muridnya adalah al-Kisa'i, Salim ibn 'Isa, Abdurrahman ibn Abi Hammad, Hasan ibn 'Athiyyah, Ishaq al-Azraq. Hamzah merupakan imam qira'at daerah Kufah setelah 'Ashim dan al-A'masy. Dianugerahi karakter wira'i, zuhud, ahli ibadah yang khusus, penghafal hadits.²¹⁷ Hamzah mengatakan tidak ada

²¹² Muhammad Ibrahim, *Ilmu al-Qira'at, Nasy'atuhu wa Athwaruhu wa Atsaruhu fi al-Ilmi al-Syar'iyyah*, h. 212-213.

²¹³ Ibn Mihran, *al-Ghayah fi al-Qira'at al-'Asyr*, h. 89.

²¹⁴ al-Ma'sharawi, *al-Kamil al-Mufashshal fi al-Qira'at al-Arba'ati 'Asyar*, h. 16.

²¹⁵ Qastallānī, *Lathaiif al-Isyarat fi Funun al-Qira'at*, l:h. 179.

²¹⁶ Muhammad Ibrahim, *Ilmu al-Qira'at, Nasy'atuhu wa Athwaruhu wa Atsaruhu fi al-Ilmi al-Syar'iyyah*, h. 210.

²¹⁷ Halim, *al-Qira'at al-Qur'aniyyah, Tarikhuha, Tsubutuha, Hujjiyatuhu wa Ahkamuha*, h. 58.

qira'at yang saya baca selain berdasar riwayat. Hamzah wafat 156 H pada masa khalifah Abu Ja'far al-Manshur.²¹⁸

Rawi yang meriwayatkan qira'at Hamzah adalah Khalaf dan Khalad, dengan perantara Sulaim ibn 'Isa. Rawi pertama yaitu Khalaf. Dia mempunyai nama lengkap Abu Muhammad Khalaf ibn Hisyam ibn Thalib al-Bazzar. Khalaf lahir 150 H. Belajar qira'at Hamzah kepada Sulaim ibn Isa. Khalaf terkenal sebagai orang terpercaya, zuhud, pakar pengetahuan dan seorang ahli ibadah. Muridnya berasal dari berbagai daerah, di antaranya Ahmad ibn Yazid al-Hulwani. Khalaf wafat 229 H di Baghdad.²¹⁹

Rawi kedua yaitu Khalad. Nama lengkapnya Abu Isa Khalad ibn Khalid al-Shairafi. Khalad lahir 130 H. Hidup pada masa pemerintahan bani Umayyah yaitu khalifah Hisyam ibn al-Hakam dan khalifah Marwan ibn al-Hakam. Terkenal guru yang terpercaya dan kuat hafalannya. Banyak orang yang menimba ilmu kepada Khalad. Khalad wafat 220 H.²²⁰

Sebagian karakteristik qira'ah Hamzah adalah sebagai berikut²²¹:

- Membaca dengan harakat dhamah pada huruf ha pada kalimat *عليهم*, *اليهم*, *لديهم*
- Membaca secara *isyba'* (enam harakat) pada mad muttashil dan mad mufshil
- Membaca dengan sukun pada huruf ha pada kalimat *يؤده اليك*, *نوله ملى* و *ونصله جهنم*, *نوقه منها*, *فألقه اليهم*
- Membaca dengan saktah, naql, dan tahqiq pada kalimat *ال*, *شىء*, dan *sakin mafshul*
- Mengidghamkan huruf dal pada kalimat *قد* dengan huruf di depannya, mengidghamkan huruf lam, *هل* dan *بل* pada huruf tsa. Contoh *هل ثوب* *إني عدت*, mengidghamkan huruf dzal ke huruf ta pada kalimat *ال*, *فنيذها*

7. Kisa'i

Qori yang ketujuh adalah Kisa'i. Kisa'i mempunyai nama lengkap Abu al-Hasan Ali ibn Hamzah ibn Abdullah ibn Bahman ibn Fayruz al-Kisa'i. Kisa'i dikenal sebagai orang yang fasih, paling mengetahui nahwu, terpercaya,²²² pemahamannya luas terhadap al-Qur'an dan bahasa arab. Al-Kisa'i merupakan pendiri madzhab nahwu di Kufah. Syafi'i mengatakan siapa orangnya yang mendalami ilmu nahwu, dia termasuk keluarga dari al-Kisa'i.²²³ Kisa'i berguru qira'at kepada Ja'far al-Shadiq, al-A'masy, Hamzah, Isa ibn Umar al-Hamdani, Aban ibn Taghlib, Abu Bakr ibn 'Iyasy

²¹⁸ al-Qadhi, *al-Budur al-Zahirah fi al-Qira'at al-'Asyr al-Mutawatirah*, h. 8.

²¹⁹ al-Thawil, *Fi Ulum al-Qira'at, Madkhal wa Dirasah wa Tahqiq*, h. 87.

²²⁰ Ibn Mihran, *al-Ghayah fi al-Qira'at al-'Asyr*, h. 108.

²²¹ al-Ma'sharawi, *al-Kamil al-Mufashshal fi al-Qira'at al-Arba'ati 'Asyar*, h. 18.

²²² Qashtallānī, *Lathaij al-Isyarat fi Funun al-Qira'at*, l:h. 179.

²²³ Halim, *al-Qira'at al-Qur'aniyyah, Tarikhuha, Tsubutuha, Hujjiyatuha wa Ahkamuha*, h. 58.

dan sebagainya. Belajar bahasa arab kepada Khalil ibn Ahmad.²²⁴ Di antara murid al-Kisa'i adalah Abu Umar al-Duri, Abu al-Harits al-Laytsi, Qutaybah ibn Mihran al-Ashbahani, Ahmad ibn Jubair al-Anthaki, Abu Ubaid Qasim ibn Salam. Kisa'i seorang pakar nahwu dan ahli qira'at dan menyatukan manusia lewat al-Qur'an. Banyak dari mereka mendengarkan bacaan al-Qur'an al-Kisa'i, mencatatnya sampai al-Kisa'i selesai membacanya, al-Kisa'i menyuruh orang yang mendengarkan bacaannya, jika ada yang salah dalam bacaannya agar dikoreksi. al-Kisa'i mempunyai banyak karya di bidang nahwu, dan Qira'at, di antaranya *Ma'ani al-Qur'an wa Maqthu' al-Qur'an wa Maushuluhu, al-Nawadir al-Kabir, Ikhtilaf al-'Adad, al-Mashadir*.²²⁵ Beliau imam qira'ah di Kufah setelah Hamzah. Kisa'i wafat 189 H di kampung Ranbawaih, kota Ray saat menemani khalifah Harun al-Rasyid menuju Khurasan.²²⁶

Rawi yang meriwayatkan qira'at Kisa'i adalah Abu Harits al-Laits ibn Khalid al-Marwazi dan Abu 'Umar Hafsh al-Duri. Abu Harits adalah seorang yang terpercaya, cerdas dan menguasai qira'at al-Qur'an. Abu Harits wafat 240 H.²²⁷ al-Duri adalah rawi yang sama pada qira'at Abu 'Amr. Jadi, Abu 'Umar Hafsh al-Duri meriwayatkan dua qira'at, yaitu qira'at Abu 'Amr dan qira'at Kisa'i.

Sebagian karakteristik qira'at Kisa'i adalah sebagai berikut²²⁸:

- a. Membaca mad muttashil dan mad munfashil dengan tawasuth (empat harakat)
- b. Harakat hamzah tidak dibaca (*isqath*) pada kalimat أرأيت
- c. Membaca sukun pada ya idhafah pada ayat 31 surat Ibrahim قل يا عبادي الذين آمنوا
- d. Membaca ya zaidah pada ayat 105 surat Hud ذلك ما كنا نبيغ
- e. Mengidghamkan huruf ba' sukun ke huruf fa pada ayat 63 surat al-Isra إذهب فمن بعك
- inنشأ نخسف بهم الأرض

3) Menguji Konsistensi Ibn Mujahid dan Pendisiplinan Qira'at Tujuh

Dalam menentukan qira'at mana yang masyhur dan layak sebagai qira'at al-Qur'an, Ibn Mujahid menggunakan prinsip bahwa perbedaan orang dalam memilih qira'at sama halnya perbedaan orang dalam menyimpulkan sebuah produk hukum.²²⁹ Dari pernyataan Ibn Mujahid ini, berarti Ibn Mujahid percaya bahwa ada kesamaan prinsip dalam proses memilih qira'at dan

²²⁴ Muhammad Ibrahim, *Ilmu al-Qira'at, Nasy'atuhi wa Athwaruhu wa Atsaruhu fi al-Ilmi al-Syar'iyyah*, h. 211-212.

²²⁵ al-Thawil, *Fi Ulum al-Qira'at, Madkhal wa Dirasah wa Tahqiq*, h. 92-93.

²²⁶ al-Qadhi, *al-Budur al-Zahirah fi al-Qira'at al-'Asyr al-Mutawatirah*, h. 8.

²²⁷ Ibn Mihran, *al-Ghayah fi al-Qira'at al-'Asyr*, h. 116.

²²⁸ al-Ma'sharawi, *al-Kamil al-Mufashshal fi al-Qira'at al-Arba'ati 'Asyar*, h. 19-20.

²²⁹ Ibn Mujāhid, *Kitab al-Sab'ah fi al-Qira'at*, h. 45.

menghasilkan sebuah produk hukum. Yakni bahwa keduanya dipahami sebagai produk ijtihad, tentu bukan hanya berdasar pendapat pribadi, namun juga berdasar riwayat. Terjadi perbedaan para mujtahid dalam sebuah hukum, disebabkan perbedaan kriteria dan standar yang dipakai, demikian pula para ahli qira'at, sebagaimana para ahli fikih (*fuqaha*), meneliti riwayat, dan memilih qira'at mana yang mendekati kebenaran yang mereka percayai. Tidak ada seorang ahli fikih pun yang memberikan argumen bahwa empat madzhab fikih itu sesuatu yang suci. Dengan kata lain, tidak ada seorang ahli fikih pun yang mengklaim bahwa rasul telah menyampaikan dan mempraktikkan produk hukum dengan segala perbedaannya itu. Dengan demikian, seharusnya tidak ada yang berargumen bahwa nabi membaca semua ragam bacaan al-Qur'an pada qira'at tujuh atau qira'at sepuluh, sebagaimana argumen para ahli qira'at belakangan.²³⁰

Namun statemen Ibn Mujahid bahwa perbedaan memilih qira'at sama dengan perbedaan dalam menentukan suatu hukum -dengan demikian sebagai produk ijtihad dan seharusnya bersikap toleran ketika ada orang berbeda ijtihad- diuji kekonsistennannya dengan pernyataan Ibn Mujahid sendiri setelah pemaparan qira'at tujuh yang dipilihnya bahwa tujuh orang yang berasal dari Hijaz, Irak, dan Syam ini memiliki qira'at yang berbeda dengan qira'at tabi'in, sebagian besar ulama dan masyarakat dari kota-kota tersebut maupun daerah daerah yang ada di sekitarnya bersepakat atas qira'at mereka. Terkecuali seseorang yang membacakan bacaan syadz yang diriwayatkan sendiri dari ulama terdahulu, maka bacaan tersebut tidak masuk ke dalam kategori yang disepakati mayoritas ulama dan masyarakat. Dengan demikian, sebaiknya bagi orang yang memiliki ilmu pengetahuan tidak menyimpang dari qira'at yang disepakati para imam dan ulama terdahulu, yang sesuai dengan bahasa arab atau tidak membaca bacaan yang tidak disepakati.²³¹

Dari pernyataannya tersebut, Ibn Mujahid memberikan garis pembeda, bahwa qira'at tujuh itulah yang sah dan diklaim sebagai qira'at yang disepakati para ulama dan masyarakat dan qira'at yang lain dianggap syadz bahkan dinilai sebagai sanad individual. Ijtihad penunjukan qira'at ini juga didukung oleh wazir Ibn Muqlah (w.328 H)²³² dan dari dukungan inilah, Ibn Mujahid beserta wazir Ibn Muqlah melakukan pendisiplinan dengan menghukum orang yang membaca selain qira'at tujuh. Korban dari pendisiplinan tersebut dua ulama yakni Ibn Miqsam, yang bernama lengkap Muhammad ibn al-Hasan ibn Ya'qub ibn al-Hasan ibn Miqsam (w.354/965) dan Ibn Shanabudz, yang bernama lengkap Muhammad ibn Ahmad ibn

²³⁰ Ibn Mujāhid, h. 50.

²³¹ Ibn Mujāhid, h. 87.

²³² Nama lengkapnya Abu Ali Muhammad ibn Ali Ibn Muqlah. Ibn Muqlah menjabat menteri selama tiga khalifah bani Abbasiyah, yaitu pada masa al-Muqtadir Billah, al-Qahir Billah dan al-Radhi Billah. Lebih detail lihat Muhammad ibn Ali ibn Muhammad Ibn Umroni, *al-Inba fi Tarikh al-Khulafa* (Mesir: Dar al-Afaq al-'Arabiyyah, 1999), h. 166.

Ayyub ibn al-Salt ibn Shanabudz. Keduanya tidak dikehendaki Ibn Mujahid, karena Ibn Miqdam membaca al-Qur'an sesuai rasm utsmani, namun tanpa disertai sanad, sedangkan Ibn Shanabudz²³³ membaca al-Qur'an yang tidak sesuai dengan rasm Utsmani, namun bersanad sahih yakni membaca al-Qur'an riwayat dari Ibn Mas'ud dan Abdullah ibn Ubay. Berkat dorongan Ibn Mujahid, Ibn Muqlah memerintahkan keduanya membuat surat pernyataan untuk patuh membaca sesuai rasm Utsmani bersanad sahih, yang sudah ditetapkan Ibn Mujahid, bahkan Ibn Shanabudz²³⁴ dihukum cambuk tujuh kali sebelum memberikan surat pernyataan tersebut.²³⁵

Dengan demikian, Ibn Mujahid menempatkan pilihan qira'at tujuhnya bukan sekedar sebagai ijtihadnya sendiri, yang bisa jadi berbeda dengan ijtihad ulama lain, namun juga ingin menempatkan qira'at yang dipilihnya sebagai qira'at yang benar dan qira'at bukan pilihannya sebagai qira'at yang syadz. Penilaian Ibn Mujahid ini menjadi pendorong pro-kontra sekaligus pemicu bagi sebagian ulama ahli qira'at untuk mendukung atau membantah klaimnya tersebut.

4) Masa Setelah Ibn Mujahid

Penujahan qira'at al-Qur'an yang dilakukan Ibn Mujahid dan didukung kekuasaan berpengaruh pada masa-masa setelahnya dan pada akhirnya menjadi kanonik resmi qira'at al-Qur'an. Meski masa awal setelah pendisiplinan qira'at itu terjadi pro kontra di kalangan ulama qira'at. Yang kontra banyak dari ulama qira'at yang mengancam tindakan penujahan qira'at tersebut. Mereka menyayangkan Ibn Mujahid tidak menjelaskan kenapa memilih qira'at berjumlah tujuh qira'at, tidak kurang atau lebih dari tujuh qira'at, apa alasan Ibn Mujahid dengan kehendak dan pilihannya itu. Misal Abu Abbas Ahmad ibn 'Ammar al-Mahdawi (w.430 H) mengatakan bahwa pilihan tujuh qira'at tersebut menimbulkan persepsi di kalangan masyarakat umum menyamakan –padahal itu keliru- antara *qira'ah sab'ah* dengan *sab'atu ahruf*.²³⁶ Al-Jaza'iri menolak klaim sebagian ulama bahwa

²³³ Menurut al-Dzahabi, terdapat persaingan pribadi antara Ibn Mujahid dan Ibn Shanabudz. Ibn Shanabudz menilai bahwa kakinya Ibn Mujahid tidak pernah berdebu mengejar pengetahuan, artinya Ibn Mujahid tidak pernah keluar dari Baghdad untuk mencari ilmu. Lebih lengkap baca Adz-dzahabi, *Ma'rifah al-Qurra al-Kibar 'ala al-Thabaqat wa al-A'shar*, l:h. 277.

²³⁴ Perintah cambuk dari Ibn Muqlah ini disambut oleh doa dari Ibn Shanabudz agar tangan Ibn Muqlah terpotong. Kelak tangan kanan Ibn Muqlah terpotong pada masa al-Radhi billah, oleh wazir Ibn Ra'iq, pengganti Ibn Muqlah sendiri. Lebih lengkap baca buku Ibn al-Nadim, *Fihrisat* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1990), h. 47.

²³⁵ Abdul Hayy ibn Ahmad ibn Muhammad Ibn al-Imad, *Syadzarah al-Dzahab fi Akhbar Man Dzahab*, vol. IV (Beirut: Dar Ibn Katsir, 1986), h. 120.

²³⁶ Hekmat Nasser, *The Transmission of The Variant Readings of The Qur'an, The Problem of Tawatur and The Emergence of Shawwadhdh*, h. 64.

tujuh qira'at itu sesuai dengan hadits nabi tentang *sab'atu ahruf*, bagaimana mungkin hal itu dari Nabi sedangkan Ibn Mujahid, lanjut Jaza'iri, dapat dengan mudah mengganti posisi semula Ya'kub al-Hadhrami sebagai salah satu qari dari tujuh qira'at menjadi Kisa'i.²³⁷

Ibn al-Qarrab mengatakan bahwa qira'at al-Qur'an berdasarkan tujuh qari tidaklah berdasar riwayat atau sunnah. Itu hanya dilakukan oleh seorang ulama belakangan yang tidak membaca lebih banyak dari tujuh qira'at, kemudian menyusunnya dalam sebuah karya, *kitab al-sab'ah*, gagasannya tersebar di masyarakat, dan lambat laun masyarakat pun menduga bahwa tidak boleh ada penambahan qira'at selain yang ada kitab karyanya tersebut.²³⁸ Kritik juga datang dari Abu Muhammad al-Makki yang mengatakan bahwa terdapat tujuh puluh lebih ulama yang kedudukannya lebih tinggi di banding tujuh ahli qira'at.²³⁹ Hal ini menunjukkan bahwa qira'at yang dianggap sah tidak hanya tujuh qari pilihan Ibn Mujahid tersebut.

Kritik ulama terhadap ijtihad Ibn Mujahid itu tidak menysasar kepada profil atau bacaan qari, namun mempermasalahkan pilihan Ibn Mujahid yang memilih tujuh qira'at dan penilaiannya terhadap qira'at selain tujuh qira'at sebagai bacaan syadz. Penulis memetakan dua kecenderungan para ahli qira'at pasca Ibn Mujahid, kecenderungan pertama, ulama yang berusaha menguatkan qira'at tujuh Ibn Mujahid dengan berbagai tafsiran, pembelaan dan sebagainya. Kecenderungan kedua, ulama yang menolak tentang pengidentikkan qira'at tujuh dan hadits nabi *sab'atu ahruf* dengan berusaha menambahkan qira'at tujuh pilihannya Ibn Mujahid itu dengan satu (menjadi qira'at *tsaman/delapan*) atau tiga bacaan yang lain (menjadi qira'at *'asyrah/sepuluh*).

Kecenderungan pertama yakni menguatkan dan menafsirkan qira'at tujuh yang dipilih Ibn Mujahid. Di antara ulama qira'at yang termasuk ke bagian pertama ini di antaranya Abu Muhammad Makki ibn Abi Thalib al-Qaysi (w. 437 H) di antaranya menyusun kitab-kitab utama dalam qira'at, yaitu *al-Ibanah fi Ma'ani al-Qira'at*, *al-Tabshirah fi al-Qira'at al-Sab'* dan *al-Kasyf 'an Wujuh al-Qira'at al-Sab' wa 'Ilaluha wa Hujajuha*. Abu Muhammad Makki membagi qira'at menjadi tiga, qira'at pertama adalah qira'at yang memenuhi tiga syarat, yakni diriwayatkan oleh orang-orang terpercaya (*tsiqah*) yang menyambung sampai nabi, sesuai dengan kaidah bahasa arab, dan sesuai dengan *rasm utsmani*. Jika ketiga syarat ini terpenuhi, maka qira'at tersebut dikategorikan sebagai al-Qur'an (*quri'a bihi*), dijamin kesahihannya karena berdasarkan kesepakatan dan kesesuaiannya dengan rasm utsmani dan menyandang status kafir bagi yang mengingkarinya. Qira'at kedua adalah qira'at sah yang diriwayatkan secara ahad, sesuai dengan kaidah bahasa, tidak sesuai dengan *rasm*

²³⁷ al-Jaza'iri, *al-Tibyan li Ba'dh al-Mabahits al-Muta'alliqah bi al-Qur'an 'ala Thariq al-Itqan*, h. 114.

²³⁸ al-Jaza'iri, h. 113.

²³⁹ al-Qaysi, *al-Ibanah 'an Ma'ani al-Qira'at*, h. 36-37.

utsmani. Qira'at kedua ini diterima sebagai qira'at, namun tidak dikategorikan sebagai qira'at al-Qur'an karena dua hal karena diriwayatkan secara ahad dan tidak sesuai dengan *rasm utsmani* dan tidak kafir bagi yang mengingkarinya. Qira'at ketiga adalah qira'at yang tidak diriwayatkan dari orang yang tidak terpercaya (*ghairu tsiqah*), tidak sesuai dengan kaidah bahasa, qira'at tersebut tidak diterima sebagai qira'at al-Qur'an meski bersesuaian dengan *rasm utsmani*.

Dari pemaparan Abu Muhammad Makki, kita bisa menyimpulkan bahwa kesahihan sanad merupakan syarat utama bagi qira'at pertama, tidak mengingkari bagi qira'at kedua karena diriwayatkan secara ahad dan tidak dikategorikan sebagai al-Qur'an karena menyalahi *rasm utsmani*. Qira'at kedua ini merujuk pada qira'at Ibn Mas'ud, qira'at Ubay ibn Ka'ab dan sebagainya. Sedangkan qira'at ketiga tidak diterima sebagai qira'at al-Qur'an meski bersesuaian dengan *rasm utsmani* karena tidak dipenuhinya sanad sahah dan kaidah bahasa arab. Dari penjelasannya juga, kita mengetahui Abu Muhammad Makki tidak menyebut mutawatir sebagai syarat diterimanya qira'at, cukup dengan menyebutkan diriwayatkan oleh orang-orang yang terpercaya (*tsiqah*) dan sampai (*muttashil*) ke Nabi. Karena jika mutawatir dimasukkan sebagai syarat, tentu dua syarat terakhir tidak usah diikutkan lagi. Pendapat ini juga disetujui Abu Syamah dan Ibn Jazari.²⁴⁰

Ulama qira'at lain yang mempunyai kecenderungan pertama di antaranya Ahmad ibn 'Ammar al-Mahdawi dalam kitabnya *Syarh al-Hidayah fi al-Qira'at al-Sab*, Ibn al-Fiham dengan kitabnya *al-Mufradat fi al-Qira'at al-Sab*, Imam ibn al-Khalawaih (w.370 H), dengan menuliskan karya *al-Hujjah fi al-Qira'at al-Sab'ah*,²⁴¹ Abu Thayyib Abdul Mun'im ibn Ubaidillah ibn Ghalbun (w.389 H) menyusun karyanya, *Kitab al-Istikmal*.²⁴² Utsman ibn Sa'id al-Qurthubi al-Dani (444 H) dengan menyusun karya utamanya di bidang qira', *Jami' al-Bayan fi al-Qira'at al-Sab* dan *al-Taysir fi al-Qira'at al-Sab*. Pada kitab terakhir ini, al-Dani meringkas dua rawi pada setiap qari pilihan Ibn Mujahid (qira'at tujuh). Al-Dani melakukan ringkasan tersebut untuk mendekatkan dan mempermudah qira'at al-Qur'an kepada para siswa dan para pemula²⁴³. Setelah al-Dani, Abu Thahir ibn Khalaf (w.455 H) dari Andalusia yang menulis kitab *al-Unwan fi al-Qira'at al-Sab*. Kitab ini mempunyai semangat yang sama dengan *al-Taysir* karya al-Dani, yakni meringkas qira'at tujuh. Selain itu, ada Ibn al-Badzisy (w.540 H) dengan kitabnya *al-Iqna' fi al-Qira'at al-Sab*, al-Syathibi, dengan kitabnya, *Hirz al-Amani wa Wajhu al-Tahani*. Kitab al-Syathibi berupa bait-bait sya'ir, yang merujuk pada kitab *al-Taysir* karya al-Dani

²⁴⁰ al-Mukhtar, *Tarikh al-Qira'at Bayna al-Masyriq wa al-Maghrib*, h. 214.

²⁴¹ Khalawaih, *al-Hujjah fi al-Qira'at al-Sab*'.

²⁴² Abu Thayyib Abdul Mun'im ibn Ubaidillah ibn Ghalbun, *Kitab al-Istikmal*.

²⁴³ al-Mukhtar, *Tarikh al-Qira'at Bayna al-Masyriq wa al-Maghrib*, h. 259.

Kecenderungan kedua yakni para ahli qira'at yang menolak klaim bahwa qira'at tujuh tiada lain merupakan pengertian yang dimaksud dengan hadits nabi, *sab'atu ahruf*. Mereka menolaknya dengan cara menambahkan satu atau tiga qira'at lain yang mempunyai kekuatan yang sama. Kecenderungan kedua ini terbagi menjadi dua bagian, bagian pertama tentang para ulama yang setuju dengan qira'at tujuh Ibn Mujahid dan menambahkan satu qira'at lagi sehingga menjadi qira'at delapan (*al-qira'at al-tsaman*), bagian kedua tentang para ulama yang setuju dengan qira'at tujuh Ibn Mujahid dan menambahkan tiga qira'at lagi sehingga menjadi qira'at sepuluh (*al-qira'at al-'asyrah*). Ulama yang termasuk bagian pertama di antaranya Abu al-Hasan ibn Ghalbun (w.399) memilih qira'at dengan delapan qari dan dituangkan dalam karyanya, *al-Tadzkirah fi al-Qira'at al-Tsaman*. Di dalam bukunya ini, selain mendaftar qari tujuh pilihan Ibn Mujahid, Ibn Ghalbun juga menambah qira'at Ya'kub al-Hadhrami. Kontribusi Ibn Ghalbun dalam ilmu qira'at adalah gagasannya tentang istilah-istilah periwayatan yang dipakai para ahli qira'at. Contoh jika Nafi' dan Ibn Katsir sepakat dengan bacaan tertentu disebut *haramain*, Katsir dan Ibn 'Amir disebut al-Abnan, Hamzah, Asim dan Kisa'i disebut al-Kufiyyun, Abu 'Amr dan Kisa'i disebut al-Nahwiyyan, Abu 'Amr dan Ya'kub disebut al-Bashariyyan. Para ulama yang mengumpulkan qira'at delapan setelah Ibn Ghalbun, di antaranya Abu Mi'syar al-Thabari, Ibrahim Abdurrazaq al-Anthakiya, Muhammad ibn al-Hasan bin Ali al-Anthakiya.²⁴⁴

Di antara ulama yang termasuk bagian kedua ini adalah Abu Bakr Ahmad ibn Husain ibn Mihran (381 H) yang menyusun kitab *al-Ghayah fi al-Qira'at al-'Asyr*. Di dalamnya, Ibn Mihran mengajukan tiga qari lainnya sehingga menjadi *qira'at 'asyrah* (bacaan sepuluh). *Qira'ah 'Asyrah* ini terdiri dari tujuh qira'at pilihan Ibn Mujahid dan ditambah tiga yakni qira'ah Abu Ja'far al-Madani, Khalaf ibn Hisyam dan Ya'kub al-Hadhrami al-Basri. Ibn Mihran merupakan orang pertama yang menyusun qira'at sepuluh (*'asyr*). Tujuan Ibn Mihran mengumpulkan qira'at sepuluh ini selain untuk membantah klaim bahwa qira'at tujuh (*sab'ah*) sama dengan hadits nabi tentang *sab'atu ahruf* juga untuk mengenalkan kedudukan Abu Ja'far sebagai guru imam Nafi', kapasitas Ya'kub al-Hadhrami yang sebagian ulama menganggap lebih layak dia dibanding Kisa'i dalam daftar qira'at tujuh dan keilmuan Khalaf yang berhasil mengumpulkan riwayat Hamzah dan Abu 'Amr. Tradisi mengumpulkan qira'at sepuluh yang dimulai Ibn Mihran ini berlanjut dan diteruskan ulama qira'at setelahnya, di antaranya Muhammad ibn Ja'far al-Khuza'i (w.408 H), Abu 'Ali al-Baghdadi (w.438 H), Ahmad ibn Masrur (w.442 H), Abu al-Manshur (w.449 H), Abu al-Izz al-Qalanisi (w.521 H), dengan kitabnya *al-Irsyad*, Muhammad ibn Abdul Malik ibn Khairun al-'Aththar al-Baghdadi (w.539 H), dengan kitabnya *al-Mawdhih wa al-Miftah*, Abu Muhammad Abdullah ibn Abdul Mu'min al-Wasithi (w.740 H), dengan kitabnya *al-Kanzu Bayna*

²⁴⁴ al-Mukhtar, h. 176.

al-Irsyad wa al-Taysir, Ibn al-Jazari (w.832 H).²⁴⁵ Ibn Jazari menyusun kitab-kitab terkait qira'at al-Qur'an, di antaranya *al-Nasyar fi al-Qira'at al-'Asyr*,²⁴⁶ *Taqrib al-Nasyr*, *Thayyibah al-Nasyr*, *Ghayah al-Nihayah*,²⁴⁷ *Tahbir al-Taysir*.

Ibn al-Jazari dalam kalimat pembuka di kitabnya *Tahbir al-Taysir* menilai bahwa dia menilai karya Abu 'Amr al-Dani, *al-Taysir fi al-Qira'at al-Sab'* sebagai kitab qira'at yang paling sahih dan paling jelas dalam memaparkan beberapa riwayat di setiap qira'atnya. Namun pandangan orang bodoh hanya punya pemikiran bahwa tidak ada referensi qira'at kecuali kepada kitab *al-taysir* dan *al-syathibiyah*, qira'at tujuh tiada lain sesuai hadits nabi tentang *sab'atu ahruf* (tujuh huruf) dan menganggap yang membaca selain tujuh qira'at sebagai qira'at syadz. Ibn Jazari menilai pandangan tersebut sebagai sesuatu yang batil karena setiap qira'at yang memenuhi tiga syarat: sesuai dengan *rasm utsmani*, sesuai dengan kaidah bahasa arab dan bersanad sahih, baik itu qira'ah tujuh maupun qira'at sepuluh atau selainnya dapat dikategorikan sebagai al-Qur'an. Suatu qira'ah dihukumi sebagai syadz bila tidak terpenuhinya salah satu dari ketiga syarat tersebut.

B. Tipologi Mufasir Dalam Merespon Qira'at Tujuh.

Sebelum membahas kecenderungan mufasir dalam menyikapi perbedaan variasi bacaan qira'at tujuh yang terbagi menjadi tiga tipologi, penulis perlu memetakan terlebih dahulu perbedaan respon antara para ahli qira'at dan para mufasir. Ahli qira'at yang dimaksud penulis adalah para ulama yang menulis karyanya terkonsentrasi kepada hal-hal yang terkait dengan qira'at, yang di dalamnya meliputi bacaan-bacaan ushul dan *farsy al-huruf* dari para imam qira'at dan para perawinya, sebut saja seperti al-Dani, al-Makki, Ibn Mihran, Ibn Jazari dan sebagainya yang sudah penulis jelaskan di pembahasan pada sub bab sebelum ini. Sedangkan para mufasir al-Qur'an adalah mereka yang menuliskan karya tafsirnya secara urut dari juz satu sampai juz tiga puluh, dan menjadikan pembahasan variasi bacaan qira'at al-Qur'an sebagai sumber, inspirasi dan alat bantu untuk menafsirkan al-Qur'an dan para mufasir yang masuk tipologi, yang akan penulis kemukakan itu adalah para mufasir yang memang dalam menafsirkan al-Qur'annya banyak meriwayatkan, membandingkan dan menganalisis variasi bacaan qira'at al-Qur'an sehingga penulis bisa menilai sikap dan kecenderungan para mufasir tersebut.

Para ahli qira'at dalam merespon qira'at tujuh terbagi menjadi dua, pertama menguatkan dan menjelaskan qira'at tujuh pilihan Ibn Mujahid dari sisi bahasa, balaghah (sastra) dan sebagainya, kedua mengkritik upaya Ibn Mujahid dalam menunjuk qira'at tersebut, karena ijthad Ibn Mujahid tersebut berdampak pada kekeliruan pemahaman masyarakat, yang akan menganggap bahwa qira'at tujuh tersebut sama halnya dengan hadits nabi

²⁴⁵ al-Mukhtar, h. 407-408.

²⁴⁶ al-Jazari, *al-Nasyr fi al-Qira'at al-'Asyr*, 2016.

²⁴⁷ Ibn Jazari, *Ghayah al-Nihayah fi Thabaqat al-Qurra'*, 2006.

yang mengatakan bahwa al-Qur'an diturunkan terdiri dari tujuh huruf. Padahal, menurut ulama kedua ini, di samping bukan qira'at tujuh yang dimaksud hadits tersebut, juga ada beberapa qira'at lain yang layak menjadi qira'at al-Qur'an selain qira'at tujuh. Jalan yang ditempuh para pengkritik tersebut adalah dengan menambahkan satu qira'at menjadi qira'at delapan atau menambahkan tiga qira'at lain menjadi qira'at sepuluh. Meskipun respon terhadap qira'at tujuh terbelah menjadi dua, namun pada hakikatnya sikap para ahli qira'at itu setuju dengan status masyhur atau mutawatir qira'at-qira'at yang dikumpulkan Ibn Mujahid tersebut. Mereka meyakini bahwa qira'at tujuh itu sebagai qira'at al-Qur'an, dan kita patut mengimaninya.

Sikap para ahli qira'at itu berbeda dengan sikap para mufasir al-Qur'an. Sikap para mufasir beragama. Setidaknya terbagi menjadi tiga tipologi sikap mufasir dalam memandang qira'at tujuh.²⁴⁸ Tipologi pertama *tha'inun* (pencela/kritikus qira'at). Tipologi kedua adalah *murajjihun* (pengunggul qira'at). Tipologi ketiga *al-mudafi'un* (pembela qira'at).

Berikut penjelasan ketiga tipologi tersebut beserta contoh masing-masing bagaimana para mufasir merespon ayat yang memuat berbagai ragam perbedaan bacaan tersebut:

1. Pengkritik Qir'at (*al-Tha'inun*)

Yang dimaksud adalah seorang mufasir yang memilih satu atau dua qira'at yang dianggap benar sebagai qira'at al-Qur'an dan tidak menganggap (mencela) qira'at lain yang tidak dipilihnya itu sebagai qira'at al-Qur'an. Mufasir yang masuk kubu pertama adalah Ibn Jarir al-AI-Thabari (w.310 H) dan Zamakhsyari (w.538 H).

Kitab tafsir Ibn Jarir al-Thabari—selanjutnya disebut Thabari-, *Jam'i al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an Tafsir al-Qur'an*, menjadi rujukan pertama bagi para ulama, karena di dalamnya memuat berbagai riwayat, yang menurut Ibn Taymiyah, berdasarkan rantai periwayatan yang terpercaya, tidak ada bid'ah²⁴⁹ dan menurut Suyuthi sebagai tafsir yang kualitasnya melampaui kitab-kitab tafsir klasik lainnya.²⁵⁰ Thabari sendiri menuliskan sebuah kitab yang membahas khusus tentang qira'at, yang menurut Ibn Jazari, sebanyak dua puluh qira'at.²⁵¹ Kitab tersebut hilang. Namun, kita tetap bisa melihat pandangan Thabari tentang qira'at tujuh dari kitab tafsirnya, karena hampir di setiap ayat, Thabari menjelaskan variasi bacaan qira'at al-Qur'an—bukan hanya qira'at tujuh. Sikap Thabari dalam merepson variasi bacaan tersebut dengan memilih qira'at satu, dengan disertakan tidak memilih, bahkan menilai buruk qira'at tujuh yang lain,

²⁴⁸ Muhammad Ibrahim, *Ilmu al-Qira'at, Nasy'atuhi wa Athwaruhu wa Atsaruhu fi al-Ilmi al-Syar'iyyah*, h. 330-351.

²⁴⁹ Taqiyyuddin Ahmad Ibn Taymiyyah, *Majmu' al-Fatawa*, vol. XIII (Mesir: Dar al-Wafa, 2005), h. 208.

²⁵⁰ Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufassirun*, vol. I (Mesir: Dar al-Hadits, 2005), h. 149.

²⁵¹ Ibn Jazari, *Ghayah al-Nihayah fi Thabaqat al-Qurra'*, 2006, II:h. 107.

seperti penilaian berikut ini: “Saya heran kenapa ada qira’at seperti ini”, “Saya tidak merekomendasikan qira’at ini”, “Qira’at yang benar menurut saya”, “Bagi yang membaca qira’at ini berarti orang itu lalai atau orang yang bodoh (*dzu ghaba*)”.²⁵²

Contoh berikut respon Thabari dalam menilai variasi bacaan qira’at tujuh:

قَالَ وَمَنْ يَفْتَطُ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ

Di QS. al-Hijr (15): 56 di atas, Thabari mengatakan bahwa para ahli qira’at berbeda pendapat, para ahli qira’at Madinah dan Kufah membacanya dengan memfathahkan huruf nun pada kata *yaqnathu*, al-‘Amasy dan Kisa’i menkasrahkan nun pada kata tersebut: *yaqnithu*.²⁵³ Qira’at yang benar dan utama adalah qira’at yang menkasrahkan huruf nun, sedangkan qira’at yang memfathahkan nun tidak dikenal di kalangan masyarakat arab.²⁵⁴ Dari pernyataan tersebut, Thabari memilih qira’at Abu ‘Amr dan Kisa’i dan tidak memilih qira’at Nafi’ Ibn Katsir, Ibn ‘Amir, Hamzah dan ‘Ashim.

أَوْ يُلْقَىٰ إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا

Di QS. al-Furqon (25): 8 di atas, Thabari mengingkari qira’at yang membaca huruf nun pada kata yang bergaris bawah di atas, *na’kulu*, yakni qira’at dari Hamzah dan Kisa’i dan memilih dengan membaca *ya’kulu*, yakni qira’at dari Nafi’, Ibn Katsir, Ashim, Abu ‘Amr, dan Ibn ‘Amir. Thabari mengatakan bahwa membaca *na’kulu* tidak boleh, karena tidak pantas orang-orang musyrik mengatakan kepada nabi, “Wahai Muhammad, mengapa kamu tidak meminta kebun, sehingga kami dapat makan dari kebun itu”.²⁵⁵

Mufasir lain yang masuk kategori pengkritik qira’at adalah Zamakhsyari. Penulis menulis lebih banyak tentang sikap Zamakhsyari ini pada bab III. Di bab II ini, penulis memberi dua contoh –sebagai pengantar- bagaimana sikap Zamakhsyari terhadap variasi bacaan qira’at tujuh. Berikut contoh tersebut:

فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ

Pada QS. al-Baqarah (2): 284²⁵⁶, ayat yang bergaris bawah di atas, Zamakhsyari menjelaskan kata *يغفر* dan kata *يعذب* bahwa akhir harakat

²⁵² Muhammad Ibrahim, *Ilmu al-Qira’at, Nasy’atuhu wa Athwaruhu wa Atsaruhu fi al-Ilmi al-Syar’iyyah*, h. 332.

²⁵³ al-Ma’sharawi, *al-Kamil al-Mufashshal fi al-Qira’at al-Arba’ati ‘Asyar*, h. 265.

²⁵⁴ Abu Ja’far Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Tafsir al-Thabari, Jami’ al-Bayan ‘an Ta’wil Ay al-Qur’an*, vol. 14 (Mesir: Dar Hijr, 2001), h. 28.

²⁵⁵ Abu Ja’far Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Tafsir al-Thabari, Jami’ al-Bayan ‘an Ta’wil Ay al-Qur’an*, vol. 18 (Mesir: Dar Hijr, 2001), h. 138.

²⁵⁶ Pada ayat ini para ahli qira’ah berbeda dalam membaca di akhir kata *فيغفر* dan *يعذب*. Ibn ‘Amir, ‘Ashim, Abu Ja’far dan Ya’kub membaca dhamah, sedangkan Nafi, Ibn Katsir, Abu ‘Amr, Hamzah, Kisa’i dengan men-sukun-kan. Lihat selengkapnya di Jamaluddin Muhammad Syaraf, *Mushaf Dar al-Shahabah fi al-Qira’at al-‘Asyr al-Mutawatirah min Thariq*

keduanya dibaca *marfu'* (dhamah) dan majzum (sukun). Dibaca majzum karena sebagai 'athaf (pengikut) dari jawab syarat. Jika kalian bertanya: bagaimana membaca ayat yang bertanda sukun tersebut? Saya menjawab: meng-idzhar-kan huruf ra' dan meng-idgham-kan huruf ya. Orang yang meng-idgham-kan huruf ra' ke dalam huruf lam bertindak keliru, salah dan tidak dapat diterima akal sehat. Orang yang meriwayatkan bacaan tersebut dari 'Abu 'Amr melakukan kesalahan dua kali, yaitu dia melafalkan secara keliru dan menisbatkan bacaan bodoh itu kepada orang yang paling mengetahui bahasa arab. Adanya riwayat seperti itu karena kurangnya ketelitian (*dhabit*) seorang rawi. Ketelitian kurang karena kurangnya kecerdasan.²⁵⁷

Contoh berikutnya dalam QS. an-Nisa (4): 1

وَأَتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ

Pendapat Zamakhsyari tentang bacaan *والأرحام* pada ayat di atas bahwa harakat di akhir kata tersebut terdapat tiga bacaan, bacaan pertama berharakat fathah, dalam hal ini ada dua sebab, sebab pertama *ma'thuf* (harakatnya mengikuti) dari kata *الله* dan kedua *ma'thuf* pada kedudukan *jar majrur*, sebagaimana kalimat *مررت بزيد وعمرا*. Bacaan kedua berharakat kasrah, yakni isim zhahir (*الأرحام*) ber-*ma'thuf* kepada isim dhamir. Bacaan kedua bukanlah bacaan yang benar, karena bila isim zhahir ber-*ma'thuf* kepada isim dhamir, maka syaratnya *'amil* (huruf jar) yang terdapat pada isim dhamir pada ayat itu, dilekatkan kembali pada isim zhahir, contoh *مررت به وبزيد*. Bacaan ketiga berharakat dhamah²⁵⁸, yang berkedudukan sebagai *marfu'* muftada dan khabar muftadanya dihilangkan. Jika ditampakkan menjadi *والأرحام كذلك*. Dengan demikian artinya adalah "Bertaqwalah kepada Allah yang kalian bersumpah dengan nama-Nya dan (bertaqwalah/sambunglah) juga persaudaraan."²⁵⁹

2. Pengunggul Qira'at (*al-Murajjihun*)

Yang dimaksud adalah kelompok mufasir yang memilih qira'at satu dengan cara mengunggulkan qira'at tersebut dibanding qira'at lainnya. Ada hirarki dalam ragam qira'at al-Qur'an. Mufasir yang termasuk kelompok kedua adalah Ibn 'Athiyah (w.546 H) dan al-Qurthubi (w.671 H).

al-Syathibiyyah wa al-Durrah (Mesir: Dar al-Shahabah li al-Turats, 2006), h. 49.

²⁵⁷ Abu Qasim Mahmud ibn Umar al-Zamakhsyari, *al-Kasasyaf 'an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*, vol. 1 (Riyadh: Maktabah Ubaykan, 1998), h. 518-519.

²⁵⁸ Penulis melakukan penelusuran sampai qira'ah keempat belas, tidak ada yang membaca dhamah pada harakat akhir kata *والأرحام*. Lihat selengkapnya dalam buku al-Ma'sharawi, *al-Kamil al-Mufashshal fi al-Qira'at al-Arba'ati 'Asyar*, h. 77.

²⁵⁹ al-Zamakhsyari, *al-Kasasyaf 'an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*, 1998, 2:h. 6-7.

Berikut contoh bagaimana Abdul Haqq ibn Ghalib ibn ‘Athiyyah al-Andalusi –selanjutnya disebut Ibn ‘Athiyyah- merespon variasi bacaan dalam QS. Ali Imran (3): 79 dalam kitab tafsirnya, al-Muharrar al-Wajiz:

وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّاتَيْنِ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ

Pada ayat bergaris bawah di atas, Ibn ‘Athiyyah mengatakan bahwa Ibn Katsir, Nafi’, Abu ‘Amr membacanya *ta’lamun*, sedangkan ‘Ashim, Ibn ‘Amir, Hamzah dan Kisa’i membacanya dengan *tu’allimun*, bacaan terakhir menjadikan kata kerja tersebut mempunyai dua objek (*muta’addi bi al-tadh’if*), objek pertama terbuang (mahdzuf) yakni *an-nas*. Dua qira’at tersebut, menurut Ibn ‘Athiyyah, secara makna berdekatan. Saya mengunggulkan qira’at yang pertama, ta’lamun. Selain sesuai dengan kata setelahnya: *tadrusun*, juga karena pengetahuanlah (al-ilmu) yang menjadikan manusia sebagai makhluk penyembah Allah, belajar bukan menjadi syarat.²⁶⁰

Selanjutnya contoh dari Abu Abdullah Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Bakr ibn Farh al-Anshari al-Qurthubi –selanjutnya disebut al-Qurthubi dalam QS. al-A’raf (7): 149 yang ditulis dalam kitab tafsirnya, *al-Jami’ li Ahkam al-Qur’an* sebagai berikut:

قَالُوا لَئِنْ لَمْ يَرْحَمْنَا رَبُّنَا وَيَغْفِرْ لَنَا لَأَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ

Al-Qurthubi mengatakan bahwa Hamzah dan Kisa’i membaca dengan huruf ta pada ayat bergaris bawah yakni menjadi *lain lam tarhamna*. Ayat itu, menurut al-Qurthubi”, mengandung makna minta pertolongan, kerendahhatian dalam memohon dan berdoa. Karena susunan ayat tersebut dalam konteks berdoa, maka kata *robbuna* menjadi kalimat panggilan/*an-nida: robbana*. Dengan demikian, qira’at Hamzah dan Kisa’i itu sebagai qira’at yang paling utama.²⁶¹

3. Pembela Qira’at (*al-Mudafi’un*)

Yang dimaksud adalah golongan mufasir yang mempertahankan ragam bacaan qira’at tujuh sebagai qira’at al-Qur’an dengan berbagai argumentasinya. Golongan ini membela ragam bacaan al-Qur’an dan meyakinkannya sebagai qira’at mutawatir. Mereka menjawab kritikan para ulama lain yang mengkritik variasi bacaan qira’at tujuh itu dengan berbagai argumen. Mufasir yang mewakili golongan ketiga adalah al-Razi (w.606 H), Abu Hayyan al-Andalusi (w.745 H), al-Alusi (w.1270 H).

Contohnya adalah pembelaan al-Razi terhadap orang yang mengkritik qira’at Hamzah yang membaca kasrah pada QS. an-Nisa (4): 1 sebagaimana kritikan Zamakhsyari di atas. Ia yang mempunyai nama lengkap Abu

²⁶⁰ Abu Muhammad Abdul Haq ibn Ghalib Ibn Athiyyah al-Andalusi, *al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-‘Aziz*, vol. 1 (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2001), h. 63.

²⁶¹ Abu Abdullah Muhammad ibn Ahmad al-Anshari al-Qurthubi, *al-Jami’ li Ahkam al-Qur’an*, vol. 7 (Beirut: Muassasah al-Risalah, 2016), h. 286.

Abdullah Fakhruddin Muhammad ibn Umar ibn Husein dalam kitab tafsirnya, *al-Tafsir al-Kabir*, mengatakan bahwa Hamzah membaca demikian bukanlah kehendak dirinya, bacaan tersebut berdasarkan riwayat dari nabi Muhammad. Oleh karena itu, bacaan tersebut wajib dipastikan kesahihannya. Orang yang mengkritik qira'at tersebut, lanjut al-Razi, sering mengagungkan puisi yang tidak jelas sumbernya, tidak kepada bacaan Hamzah, bacaan seorang tokoh ulama salaf di bidang ilmu-ilmu al-Qur'an.²⁶² Contoh berikutnya adalah pembelaan al-Alusi terhadap para ulama yang mengkritik bacaan Abu 'Amr yang mengidghamkan huruf ro ke dalam huruf lam pada QS. al-Baqarah (2): 284 sebagaimana kritikan Zamakhsyari di atas. Al-Alusi mengatakan bahwa bahwa bacaan Abu 'Amr tersebut bagian dari qira'at mutawatir. Peristiwa secara mutawatir itu sudah menjadi ketetapan ilmiah. Peristiwa hukum idgham huruf ro ke dalam huruf lam itu riwayat yang berasal dari Abu 'Amr, seorang yang terkenal ulama mumpuni. Ia juga mempunyai murid, Abu Muhammad al-Yazidi, seorang ulama ahli qira'at dan ahli bahasa.²⁶³

Contoh terakhir adalah Abu Hayyan. Penulis menjelaskan sikap Abu Hayyan secara mendalam pada bab III, pada bab II ini penulis hanya memberikan dua contoh pembelaan Abu Hayyan atas kritik para ulama, terkhusus Zamakhsyari terhadap qira'at tujuh. Zamakhsyari mengkritik qira'at Hamzah pada QS. an-Nisa (4): 1, dan qira'at Abu 'Amr dalam QS. al-Baqarah (2): 284 sebagaimana sudah dipaparkan di atas, berikut pembelaan Abu Hayyan tersebut:

Penilaian Zamakhsyari yang mengatakan bahwa harakat kasrah pada kata *الارحام* dalam QS. an-Nisa (4): 1 adalah bacaan yang tidak benar direspon Abu Hayyan. Abu Hayyan mengatakan apa yang dikatakan Zamakhsyari merupakan pendapat yang sama dilontarkan Ibn 'Athiyah dan orang-orang yang bermadzhab Basrah. Pada dasarnya ada tiga pendapat terkait apakah dalam sebuah kalimat boleh isim zhahir ber-*ma'thuf* kepada isim dhamir tanpa mengulang '*amil* yang berada pada isim dhamir (dalam konteks ayat ini berupa huruf jar): pendapat pertama madzhab Basrah yang menghukumi tidak boleh isim zhahir ber-*ma'thuf* kepada isim dhamir kecuali bila '*amilnya* dilekatkan lagi pada isim zhahir, pendapat kedua madzhab Kufah yang menghukumi boleh isim zhahir ber-*ma'thuf* kepada isim dhamir tanpa mengulang kembali '*amil* yang ada di isim dhamir. Ketiga madzhab al-Jurmi, yang menghukumi boleh jika isim dhamir dalam kalimat tersebut terlebih dahulu ditambahkan dengan kata tertentu sebagai penguat (*tawkid*) contoh: *مررت بك نفسك و زيد*.²⁶⁴

²⁶² Muhammad Fakhruddin al-Razi Ibn al-'Allamah Dhiyauddin, *al-Tafsir al-Kabir*, vol. I (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), h. 170.

²⁶³ Abu al-Fadhl Syihabuddin Sayyid Mahmud al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azhim wa al-Sab' al-Matsani*, vol. III (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-"arabi, t.t.), h. 66.

²⁶⁴ Muhammad ibn Yusuf Abu Hayyan al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhith fi al-Tafsir*, vol. 2 (Beirut: Dar al-Fikr, 2010), h. 156.

Kembali kepada pembahasan ayat di atas, Abu Hayyan menolak pendapat Zamakhsyari tersebut. Menurut Abu Hayyan orang-orang yang menolak qira'at Hamzah tersebut sebagaimana sikap Zamakhsyari akan mendekati diri kepada kekufuran, karena Hamzah seorang yang salih, terpercaya dan tidak semata membaca qira'at kecuali berdasar riwayat. Hamzah berguru kepada Sulaiman ibn Mihran al-A'masy, Hamdan ibn A'yun, Muhammad ibn Abdurrahman ibn Abi Layla, Ja'far ibn Muhammad al-Shadiq, dan berkedudukan pada tingkatan (*thabaqah*) yang ketiga, karena lahir tahun 80 H, menguasai qira'at sejak umur lima belas tahun. Kemudian Abu Hayyan menutup pembelaannya terhadap qira'at Hamzah dengan mengatakan: kami bukanlah hamba yang harus mengikuti pendapat dari ahli nahwu Basrah demikian pula tidak harus mengikuti pendapat yang berbeda dengan ahli nahwu Basrah, banyak pendapat bermadzhab Basrah terkait ungkapan-ungkapan arab yang tidak disepakati madzhab Kufah, demikian pula banyak pendapat bermadzhab Kufah yang tidak disepakati madzhab Basrah. Hal itu hanya bisa diketahui oleh orang yang luas ilmunya dalam bidang bahasa arab, bukan orang yang ilmunya belum matang, sibuk dengan berbagai pengetahuan dan mengambil shuhuf tanpa guru.²⁶⁵

Abu Hayyan juga menjawab kritikan Zamakhsyari terhadap bacaan/qira'at Abu 'Amr dalam QS. al-Baqaroh (2): 284 berikut ini: Pandangan Zamakhsyari di atas direspon Abu Hayyan dalam kitab tafsirnya bahwa apa yang dikatakan Zamakhsyari itu hal yang diperdebatkan di kalangan ahli bahasa/nahwu. Imam Khalil, Sibawaih dan teman-temannya tidak memperkenankan meng-idgham-kan huruf ra' karena sifat takrir dari huruf ra'. Menurut Abu Sa'id, bacaan yang berbeda dengan mereka adalah bacaan imam Ya'kub al-Hadhrami dan Abu 'Amr. Berikut pemaparannya: Meng-idgham-kan huruf ra' ke dalam huruf lam jika sebelum huruf ra' berharakat contoh *واستغفر لهم الرسول , يغفر لمن*. Jika sebelum huruf ra' berharakat sukun dan huruf ra' berharakat kasrah dan dhamah, huruf ra' juga di-idgham-kan, contoh *النار ليحزي , الأتهار لهم*. Jika huruf ra itu berharakat fathah dan sebelum huruf ra itu huruf mati baik berupa huruf mad atau layin maka huruf ra' tidak di-idgham-kan ke huruf lam contoh *وافعلوا الخير لعلمكم , إن الأبرار لفي نعيم* □ *فلحون* □ Jika huruf ra' itu sukun, maka huruf ra di-idgham-kan ke dalam huruf lam, sebenarnya qira'at Abu 'Amr mempunyai dua pendapat: di-idgham-kan atau di-izhhar²⁶⁶. Dengan demikian, seseorang tidak boleh menyalahkan para ahli qira'at. Karena bahasa arab tidak terbatas hanya untuk penduduk Basrah saja. Qira'at al-Qur'an tidak berdasar riwayat orang Basrah saja, namun juga berdasar riwayat orang Kufah. Apalagi dalam

²⁶⁵ al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhith fi al-Tafsir*, 2010, 3:h. 165-167.

²⁶⁶ Para ahli qira'ah berbeda membaca ketika huruf ra sukun bertemu dengan huruf lam. Dua orang rawi Abu 'Amr berbeda pendapat, jika al-Duri mempunyai dua bacaan, bisa dengan membaca izhhar atau membaca dengan idgham, al-Susi membaca dengan idgham. Sedangkan qari yang lain selain Abu 'Amr membaca dengan izhhar. Lihat buku Ahmad Fathoni, *Kaidah Qira'at Tujuh*, vol. II (Jakarta: Darul Ulum Press, 2005), h. 18-19.

hukum huruf ra' di-idgham-kan ke huruf lam disepakati oleh para pembesar penduduk Basrah seperti Abu 'Amr ibn 'Ula dan Ya'kub al-Hadhrami dan para pembesar penduduk Kufah seperti al-Ruwasi, al-Kasa'i, dan al-Farra'. Riwayat mereka wajib untuk diterima dan pengetahuan mereka menjadi rujukan bagi orang yang belum mengetahui.²⁶⁷

Pada bab berikutnya, yakni bab III, penulis menguraikan dan membandingkan sikap Zamakhsyari dan Abu Hayyan terhadap qira'at tujuh secara lebih luas. Abu Hayyan yang hidup belakangan, di dalam kitab tafsirnya, *al-Bahr al-Muhith*, menjadikan Zamakhsyari teman dialog. Abu Hayyan terkadang mempunyai kesamaan dengan Zamakhsyari, sehingga Abu Hayyan mendukung apa yang dikatakan Zamakhsyari terkait qira'at tujuh, namun sering berseberangan terkait qira'at tujuh tersebut. Qira'at tujuh apa saja yang dikritik dan dibela kedua mufasir tersebut, penulis menuliskannya pada bab III. Penulis melakukan perbandingan argumentasi keduanya dan menelisik lebih jauh apa yang menjadi penyebab keduanya pada posisi berbeda secara diametral dalam merespon variasi bacaan/*qira'at* al-Qur'an. Pembahasan lebih detail tentang hal tersebut dibahas pada bab-bab berikutnya.

BAB IV SIKAP ZAMAKHSYARI DAN ABU HAYYAN TERHADAP QIRA'AT TUJUH

A. Sketsa Biografi dan Metodologi Kitab Tafsir

1. Profil Zamakhsyari

Zamakhsyari mempunyai nama lengkap Mahmud ibn Umar ibn Muhammad ibn Umar ibn Ahmad. Nama kunyahnya Abu al-Qasim dan nama laqabnya Fakhr Khawarizm, dan Jar Allah (tetangganya Allah). Nama laqabnya terkait dengan tempat tinggalnya Zamakhsari selama lima tahun berada di sekitar Mekah. Nama Zamakhsyari diambil dari Zamakhsyar, salah satu kampung besar di wilayah Khawarizmi. Di kampung itulah,

²⁶⁷ al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhith fi al-Tafsir*, 2010, 2:h. 377-378.

Zamakhsyari lahir, tepatnya 18 Maret 1075 M/27 Rajab 467 H. Wafatnya pada 12 Juni 1144 M/8 Dzulhijjah 538 H di Jurjania, Ibukota Khurasan.²⁶⁸

Pendidikan Dini Zamakhsyari

Zamakhsari lahir pada masa pemerintahan Malik Shah as-Saljuqi dan perdana menteri terkenal Nizam al-Muluk. Nizam al-Muluk seorang pribadi religius dan seorang intelektual, yang mencintai beberapa cabang ilmu pengetahuan. Dia banyak mendirikan lembaga-lembaga pendidikan tinggi. Dengan demikian, wajar saja wilayah Khawarizmi saat itu menjadi pusat pendidikan dan pembelajaran bagi daerah-daerah sekitarnya. Zamakhsyari lahir dan berkembang di tengah lingkungan keluarga yang berilmu dan taat beribadah. Sejak kecil, Zamakhsyari sudah belajar, membaca, menulis dan menghafal al-Qur'an. Guru pertamanya adalah ayahnya sendiri. Ayahnya dikenal sebagai orang yang alim, ahli puasa dan ahli ibadah. Setelah menamatkan pendidikan dasar, Zamakhsyari melanjutkan pendidikannya ke daerah Bukhara. Saat itu Bukhara dikenal sebagai kota pendidikan, pada masa dinasti Samanid yang berkuasa.²⁶⁹

Zamakhsyari Menimba Ilmu ke Banyak Guru

Sejak menginjak usia sekolah, Zamakhsyari menyenangi ilmu pengetahuan dan kebudayaan terutama ilmu bahasa dan sastra arab. Bukti kecintaannya diwujudkan dengan menimba ilmu ke banyak guru yang tersebar di beberapa daerah. Selain kepada ayahnya sendiri, Zamakhsyari berguru sastra kepada Abu al-Hasan ibn al-Muzhaffar al-Naisaburi (w.507 H). Belajar hadits kepada Abu al-Manshur Nashr al-Harisi, Abu Sa'ad as-Shafani, Abu al-Khatthab Nashr ibn Ahmad ibn Abdullah ibn al-Bathr al-Baghdadi (w.494 H/1101 M). Guru yang berpengaruh terhadap hidup Zamakhsyari dan yang termasuk membentuk pemikirannya adalah Abu Mudar Mahmud ibn Jarir al-Dabbi al-Isfahani (w.507). Abu Mudar ini seorang ahli gramatika bahasa arab dan sastra. Hubungan Zamakhsyari dengan Abu Mudar ini sangat dekat, bahkan Abu Mudarlah yang mendukung kebutuhan finansialnya demi kelancaran studi Zamakhsyari itu sendiri.²⁷⁰ Abu Mudar juga yang mengenalkan doktrin Mu'tazilah kepada Zamakhsyari dan masyarakat Khawarizmi secara umum.²⁷¹ Guru lain yang berpengaruh terutama dalam bidang sastra adalah Abu Ali al-Hasan ibn al-Muzhaffar al-Naysaburi, dalam bidang fikih berguru kepada al-Sadid al-Khayyathi, dalam bidang ushul berguru kepada Ruknuddin Muhammad al-Ushuli, dalam bidang hadits berguru kepada Abu Mansur Nashr al-Harits, belajar fikih hanafi kepada ahli hukum Abu Abdullah Muhammad ibn Ali

²⁶⁸ Abdul Karim ibn Muhammad ibn Mansur al-Sam'ani, *al-Ansab*, vol. 3 (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 1998), h. 181-182.

²⁶⁹ Kifayat Ullah, *al-Kashshaf, al-Zamakshariis Mu'tazilite Exegesis of the Qur'an* (Berlin: De Gruyter, 2010), h. 13.

²⁷⁰ Mahmud, *al-Qira'at al-Mutawatirah fi Tafsir al-Kasysyaf*, h. 16.

²⁷¹ Amin, *al-Dalil al-Lughawi Bayna al-Mu'tazilah wa al-Asya'irah*, h. 20.

al-Damighi. Zamakhsyari saat di Mekkah belajar sebuah buku *Kitab Sibawaihi* di bawah bimbingan Abdullah ibn Thalhah al-Yabiri (w.518).²⁷²

Zamakhsyari dan Murid-muridnya

Zamakhsyari sering mengunjungi berbagai daerah, baik untuk belajar maupun mengajarkan pengetahuan. Di setiap Zamakhsyari masuk ke sebuah kota, orang-orang berbondong ingin bergabung menjadi murid Zamakhsyari.²⁷³ Ibn Khallikan menjelaskan pertemuan mereka dengan Zamakhsyari dan ahli fikih hanafi, al-Damaghani, saat Zamakhsyari berkunjung di daerah Baghdad.²⁷⁴ Dengan demikian, Zamakhsyari bukan hanya mengunjungi para intelektual di suatu daerah untuk menimba ilmu, namun juga banyak orang yang ingin belajar dan mendapatkan pengetahuan dari Zamakhsyari.²⁷⁵

Zamakhsyari memberikan ke beberapa muridnya ijazah atau lisensi agar murid tersebut belajar dan menulis. Dia juga memberikan lisensi umum/*ijazah 'ammah* ke banyak muridnya. Abu Hasan 'Ali ibn Muhammad ibn 'Ali ibn Ahmad ibn Harun al-'Imrani al-Khawarizmi (w. 560 H/1165 M) yang dikenal dengan *hujjat al-afadhil* datang dari Khawarizmi belajar sastra ke Zamakhsyari.²⁷⁶ Muhammad ibn Abi al-Qasim ibn Yabjuk al-Baqqali (w. 562 H/1167 M) yang dikenal dengan *hujjah fi lisan al-'arab* dan *zayn al-Masyayikh* dan produktif dalam berkarya –di antara kitabnya yaitu Miftah al-Tanzil, al-'Ijab fi al-'Irab, Taqwim al-Lisan fi al-Nahwu- dia belajar kepada Zamakhsyari di bidang tata bahasa arab dan ilmu-ilmu keislaman. Abu Bakr al-Azdi Yahya ibn Sa'dun al-Qurthubi (w. 567 H/1171 M) belajar kepada Zamakhsyari di bidang bahasa arab dan qira'at al-Qur'an.²⁷⁷

Abu al-Mu'ayyad al-Muwaffaq ibn Ahmad al-Makki (w. 568 H/1172 M) yang dikenal dengan orator ulung (*akthhab al-khuthaba*) merupakan intelektual terkenal saat itu sebagai ahli hukum, sastra dan puisi. al-Muwaffaq belajar kepada tata bahasa dan sastra arab kepada

²⁷² al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf 'an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*, 1998, 1:h. 14.

²⁷³ Syamsuddin Muhammad ibn 'Ali Ibn Ahmad al-Dawudi, *Thabaqat al-Mufassirin*, vol. 2 (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 1983), h. 315.

²⁷⁴ Syamsuddin Ahmad ibn Muhammad ibn Abu Bakr ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan wa Anba Abna al-Zaman*, vol. 5 (Beirut: Dar al-Shadir, 1978), h. 169.

²⁷⁵ Jamaluddin Abu Hasan Ali Ibn Yusuf al-Qifthi, *Inbah al-Ruwat 'ala Anbah al-Nuhat*, vol. 3 (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1986), h. 268.

²⁷⁶ Jalaluddin Abdurrahman al-Suyuthi, *Bughyah al-Wu'at fi Thabaqat al-Lughawiyin wa al-Nuhat*, vol. 2 (Kairo: Mathba'ah 'Isa al-Babi al-Halabi, 1965), h. 195.

²⁷⁷ Muhyiddin Abu Muhammad Abdul Qadir Ibn Abi al-Wafa, *al-Jawahir al-Mudhiyyah fi Thabaqat al-Hanafiyyah*, vol. 4 (Riyadh: Dar al-Ulum, 1993), h. 293.

Zamakhsyari.²⁷⁸ Demikian pula Ibn al-Anbari, penyusun kitab *nuzhat al-alibba fi tabaqat al-udaba*,²⁷⁹ Abu al-Tahir Ahmad ibn Muhammad al-Silafi (w.576 H/1180 M),²⁸⁰ Muhammad ibn Abdul Jalil al-Umari Rasyiddin al-Wathwath (w.578 H/1182 M),²⁸¹ Abu Thahir Barakat ibn Ibrahim al-Khusyu'i (w.598 H/1201 M)²⁸² tercatat sebagai murid Zamakhsyari.

Zamakhsyari dan Politik

Gurunya Zamakhsyari, Abu Mudhar Mahmud ibn Jarir al-Dhabbi al-Isfahani, mempunyai akses ke perdana menteri waktu itu, Nizam al-Mulk. Melalui gurunya itulah, Zamakhsyari mengenal Nizam al-Mulk. Untuk mendekati sang wazir/perdana menteri, Zamakhsyari banyak memujinya yang dituangkan ke dalam puisi yang ditulis sendiri oleh Zamakhsyari.²⁸³ Seiring pujiannya, Zamakhsyari memberikan masukan kepada perdana menteri terhadap jalan pemerintahannya, yang menurut Zamakhsyari, banyak pos-pos penting diisi oleh orang yang tidak kredibel, dan Zamakhsyari sendiri bersedia untuk menggantikan karyawan yang kurang profesional tersebut. Namun usahanya itu sia-sia, baik pujian maupun masukannya terhadap perdana menteri itu tidak mendapatkan apresiasi dan perdana menteri tidak memberikan jabatan, yang diinginkan Zamakhsyari.

Untuk mengobati rasa prustasinya, Zamakhsyari meninggalkan negerinya dan memutuskan perjalanan ke Khurasan. Selama di Khurasan, Zamakhsyari mengunjungi perdana menteri setempat, yakni Mujir al-Dawla Abu al-Fath Ali ibn al-Husain al-Adristani. Dalam kunjungannya itu, Zamakhsyari menunjukkan keahliannya dalam bidang bahasa dan menulis puisi berisi pujian kepada perdana menteri. Perdana menteri pun mengapresiasinya dan memberi hadiah berupa uang seribu dinar dan seekor kuda. Di Khurasan, Zamakhsyari juga bertemu dengan Mu'ayyad al-Malik Ubaydillah, putera dari Nizam al-Mulk. Zamakhsyari memujinya, namun tidak mendapatkan sambutan positif dari Mu'ayyad.²⁸⁴

Zamakhsyari kemudian berkunjung ke Isfahan, untuk mendapat perhatian penguasa Saljuk waktu itu, Sultan Muhammad ibn Malik Syah (w.511 H/1117 M), Zamakhsyari mengapresiasi prestasi penguasa tersebut dalam membendung aliran bathiniyah. Sultan Malik Shah menunjuk Anushtigin

²⁷⁸ Abdurrahman al-Suyuthi, *Bughyah al-Wu'at fi Thabaqat al-Lughawiyyin wa al-Nuhat*, 2:h. 308.

²⁷⁹ Ullah, *al-Kashshaf, al-Zamakhshariis Mu'tazilite Exegesis of the Qur'an*, h. 21.

²⁸⁰ Abdurrahman al-Suyuthi, *Bughyah al-Wu'at fi Thabaqat al-Lughawiyyin wa al-Nuhat*, 2:h. 280.

²⁸¹ Abu Abdullah Ya'qub ibn Abdullah Yaqut al-Hamawi, *Mu'jam al-Udaba*, vol. 6 (Beirut: Dar al-'Arab al-Islami, 1993), h. 2632.

²⁸² Syamsuddin Ahmad ibn Muhammad ibn Abu Bakr ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan wa Anba Abna al-Zaman*, vol. I (Beirut: Dar al-Shadir, 1978), h. 249.

²⁸³ Mahmud, *al-Qira'at al-Mutawatirah fi Tafsir al-Kasasyaf*, h. 16-17.

²⁸⁴ Ullah, *al-Kashshaf, al-Zamakhshariis Mu'tazilite Exegesis of the Qur'an*, h. 16-17.

sebagai gubernur Khawarizmi. Sepeninggal Anushtakin, tampuk kekuasaan beralih kepada anaknya, Quthbuddin Muhammad Khawarizmsyah. Quthbuddin sangat menghargai orang yang berpengetahuan dan ahli dalam bidang keagamaan. Zamakhsyari memuji atas ketegasannya.²⁸⁵ Tidak berlangsung lama, Quthbuddin meninggal dan tampuk kekuasaan beralih kepada anaknya, Alauddin Atsiz. Zamakhsyari mempresentasikan salah satu karyanya, *Muqaddimah al-Adab*. Dari sekian banyak kunjungan ke berbagai daerah dan para penguasa, Zamakhsyari merasa tidak dapat mengembangkan hubungan lebih dekat lagi. Zamakhsyari kesal. Zamakhsyari sering mengecam orang-orang pemerintahan yang tidak kredibel, namun masukan kepada penguasanya tersebut sering diabaikan.²⁸⁶ Tahun 512 H/1118 M merupakan tahun yang penting dan titik balik buat Zamakhsyari. Zamakhsyari mengalami sakit keras, Zamakhsyari menganggap sakitnya sebagai peringatan dari Allah. Dalam sebuah karyanya, *Maqamat*, Zamakhsyari bercerita, saat dia tertidur, seakan ada yang memperingatinya, “Wahai Abu al-Qasim, kematianmu sudah ditetapkan, namun amal perbuatanmu penuh dusta (*Ya Aba al-Qasim, ajal maktub wa ‘amal makdzub*). Setelah itu, Zamakhsyari cemas dan penuh ketakutan, dengan berjanji kepada Allah, bahwa jika dirinya sembuh dari sakit yang dideritanya, dia bersumpah untuk tidak lagi mendekati dan tidak menawarkan diri untuk menjabat di pemerintahan manapun. Sebagai gantinya, Zamakhsyari berjanji kepada diri sendiri untuk mencurahkan waktunya untuk menulis dan mengajar, mempelajari ilmu qira’at, hadits dan ilmu-ilmu syari’at.²⁸⁷

Zamakhsyari Pergi Ke Mekkah

Setelah sembuh dari penyakitnya, Zamakhsyari melanjutkan perjalanannya ke Baghdad untuk bertemu dengan beberapa cendekiawan dan belajar hadits ke Abu al-Khaththab Nashr ibn Bathir, Abu Sa’ad al-Syaqqani, Abu Mansur al-Haritsi dan ulama lainnya. Setelah itu, Zamakhsyari pergi Ke Mekkah untuk meminta ampun segala dosanya kepada Allah. Zamakhsyari memutuskan untuk tinggal di Mekkah selama dua tahun. Di Mekkah, Zamakhsyari disambut hangat oleh penguasa Mekkah saat itu, Abu al-Hasan Ali ibn Hamza ibn Wahhas dan di dalam sebuah puisinya, Zamakhsyari memujinya dan merasa berhutang budi kepadanya. Selama di Mekkah, Zamakhsyari belajar Kitab Sibawaih kepada Abdullah ibn Thalhah al-Yaburi al-Andalusi.²⁸⁸ Setelah itu, Zamakhsyari kembali lagi ke Baghdad, belajar ilmu-ilmu keagamaan kepada Ibn al-Syajari, dan al-

²⁸⁵ Amin, *al-Dalil al-Lughawi Bayna al-Mu’tazilah wa al-Asya’irah*, h. 19-20.

²⁸⁶ Mahmud, *al-Qira’at al-Mutawatirah fi Tafsir al-Kasysyaf*, h. 16-17.

²⁸⁷ Abu al-Qasim Mahmud Ibn Umar al-Zamakhsyari, *Maqamat al-Zamakhsyari* (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 1982), h. 11.

²⁸⁸ Ibn Ahmad al-Dawudi, *Thabaqat al-Mufassirin*, 2:h. 315.

Jawaliqi. Dalam sebuah riwayat, Zamakhsyari pergi dan tinggal di Makkah sampai dua kali dalam kurun waktu dua puluh tahun.²⁸⁹

Setelah tinggal selama lima tahun di Makkah, Zamakhsyari memutuskan meninggalkan Makkah dan kembali pulang. Saat sampai di kota Khawarizm, keinginan Zamakhsyari untuk mendapat kedudukan di pemerintahan muncul kembali. Untuk menunaikan hasratnya tersebut, Zamakhsyari mendekati penguasa saat itu, Muhammad ibn Anushtakin, yang dikenal dengan nama Kharizm Shah. Kemudian, Zamakhsyari mengunjungi Makkah untuk kedua kalinya. Dengan perjalanan kedua kalinya ke Makkah ini, Zamakhsyari berharap dapat kesembuhan atas konflik jiwa yang dialaminya. Di Makkah ini, Zamakhsyari menghabiskan waktunya selama tujuh tahun sejak tahun 526 H. Pada saat itulah, Zamakhsyari menulis tafsir, *al-Kasysyaf*, yang berdasarkan penuturannya, menyelesaikan karya tafsirnya tersebut selama dua tahun.²⁹⁰ Penulisan tafsirnya diapresiasi oleh Ibn Wahhas, penguasa Makkah. Setelah tinggal di Makkah, Zamakhsyari kembali pulang ke kota kelahirannya untuk kedua kalinya, tinggal di sana sampai ajal menjemputnya.²⁹¹

Zamakhsyari Sebagai Intelektual Muktazilah

Pada saat dinasti Buwaihi berkuasa tahun 320 H, dimulai kebijakan terbuka yakni memperlakukan penduduk yang mempunyai kecenderungan ke muktazilah atau syiah secara setara tanpa diskriminasi, meskipun secara politis kecenderungan keagamaan penguasa saat itu condong ke syiah, terbukti terselenggaranya perayaan Ghadir Khum di wilayah mereka. Dengan kebijakan tersebut, perdana menteri saat itu, al-Sahib ibn ‘Abbad (w. 995 H) banyak mendudukan para muktazilah mengisi jabatan strategis di pemerintahannya. Maka, tidak aneh, yang terjadi kemudian banyak dari ahli hukum syiah, namun secara teologis dia sebagai seorang muktazilah. Secara umum, wilayah khawarizmi didominasi pandangan muktazilah. Dengan demikian, sulit ditemukan masyarakat yang mempunyai pandangan selain muktazilah.²⁹² Dalam lingkungan tersebutlah, Zamakhsyari dibesarkan dan akhirnya menjadi ulama terkemuka muktazilah. Abu Mudar Mahmud ibn Jarir al-Dlabbi (w. 507 H) dikenal orang yang pertama menyebarkan ajaran muktazilah di wilayah khawarizmi. Dia bertemu banyak orang, kemudian menyebarkan doktrin muktazilah dan dakwahnya tersebut mendapatkan apresiasi dari masyarakat. Zamakhsyari berguru

²⁸⁹ Abdurrahman al-Suyuthi, *Bughyah al-Wu’at fi Thabaqat al-Lughawiyyin wa al-Nuhat*, 2:h. 351.

²⁹⁰ al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf ‘an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa ‘Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta’wil*, 1998, 1:h. 98.

²⁹¹ Syamsuddin Ahmad ibn Muhammad ibn Abu Bakr ibn Khallikan, *Wafayat al-A‘yan wa Anba Abna al-Zaman*, vol. 2 (Beirut: Dar al-Shadir, 1978), h. 83.

²⁹² Lutfi Ibrahim, “Zamakhsyari, His Life and Works,” *Islamic Studies* Vol. 19 (1980): h. 100, <https://www.jstor.org/stable>.

kepadanya dan sedikit banyak pemikiran Zamakhsyari terbentuk dari hasil interaksi produktifnya dengan gurunya tersebut.²⁹³

Karya-karya Zamakhsyari

Zamakhsyari termasuk penulis produktif, terbukti dia meninggalkan banyak karya dari berbagai disiplin ilmu keislaman, di antara karya-karyanya itu adalah sebagai berikut²⁹⁴:

Di bidang bahasa: *Asas al-Balaghah, Ta'lim al-Mubtadi wa Irsyad al-Muhtadi, Jawahir al-Lughah, Diwan al-Tamtsil, Diwan al-Rasail, Syarh Abyat Kitab Sibawayh, Risalah fi al-Majaz wa al-Isti'arah, Kitab al-Ajnas, al-Qisthas fi 'Ilm al-'Arudh.*

Di bidang fikih: *Ru'us al-Masa'il fi al-Khilaf al-Fiqhi Bayna Madzhabay Abi Hanifah wa al-Syafi'i, Syafi al-'Ayi min Kalam al-Syafi'i, Syaqaq al-Nu'man fi Haqaiq al-Nu'man (fi Manaqib Abi Hanifah), al-Raidh fi al-Faraidh.*

Di bidang aqidah: *Risalah fi Kalimah al-Syahadah, Khashaish al-'Asyrah al-Kiram al-Bararah, Qashidah fi Su'al al-Ghazali Kayfa Yajlis Allah 'ala al-'Arsy, Mukhtashar al-Muwafaqah Bayna Ahl al-Bayt wa al-Shahabah, al-Minhaj fi Ushul al-Din.*

Di bidang hadits: *al-Faiq fi Gharib al-Hadits, al-Mutasyabih Asma al-Ruwat.*

Di Bidang tafsir: *al-Kasysyaf 'an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Tanzil.*

Di Bidang Qira'at: *al-Kasyf fi al-Qira'at* (sebagian pendapat kitab tersebut hilang, namun ada juga yang mengatakan bahwa kitab ini masih berupa manuskrip/*makhtuth* di Perpustakaan Ribath Sayyidina Utsman di Madinah)

2. Metodologi Tafsir *al-Kasysyaf*

Sejak tinggal di Mekkah untuk kedua kalinya, Zamakhsyari memutuskan untuk menulis tafsir al-Qur'an. Dia melakukan penulis tersebut ditempuh selama dua tahun, yakni dimulai dari tahun 526 H sampai –berdasarkan penuturan Zamakhsari sendiri- hari senin 23 Rabi'ul awwal tahun 528 H.²⁹⁵ Pada halaman pembuka tafsirnya, Zamakhsyari mengungkapkan tujuan kenapa dia menulis tafsir? Motivasi dia berawal dari masyarakat Mekkah yang menghendaki adanya penjelasan keagamaan berdasarkan pandangan muktazilah. Semula dia enggan untuk memenuhi keinginan tersebut, namun perlahan akhirnya dia mau menerima tawaran tersebut, dan menulis tafsir al-Qur'an berdasarkan pandangan Muktazilah, bahkan dia menganggap bahwa desakan masyarakat bukanlah motivasi utama, karena

²⁹³ Mahmud, *al-Qira'at al-Mutawatirah fi Tafsir al-Kasysyaf*, h. 15.

²⁹⁴ al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf 'an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*, 1998, 1:h. 15-17.

²⁹⁵ Mushthafa al-Shawi al-Juwayni, *Manhaj al-Zamakhsyari fi Tafsir al-Qur'an wa Bayan I'jazih* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1968), h. 76.

dia merasa terpanggil sebagai kewajiban pribadi (*fardh 'ain*) untuk menulis tafsir tersebut.²⁹⁶

Zamakhsyari sepenuhnya sadar bahwa saat itu kemampuan literasi masyarakat cukup rendah. Usia senjanya tidak menghalangi semangat hidupnya menuliskan tafsir al-Qur'an, yang dikenal dengan al-Kasysyaf. Selain panggilan pribadi, Zamakhsyari juga termotivasi oleh dukungan penuh yang dilakukan Amir Mekkah waktu itu, Ibn Wahhas. Penguasa Mekkah itu memberikan sambutan hangat dan memberikan banyak fasilitas demi menuntaskan proyek penulisan tafsirnya tersebut. Zamakhsyari menulis tafsirnya yang ditempuh selama dua tahun merupakan sesuatu yang tidak diduga sebelumnya akan selesai secepat itu, karena dia memprediksi penulisan tafsirnya tersebut akan memakan waktu bertahun-tahun. Pada akhirnya, Zamakhsyari mengakui usaha penulisan tafsirnya yang dapat ditempuh selama dua tahun merupakan barokah dari Allah dan dari tempat suci, Mekkah.²⁹⁷

Tafsir al-Kasysyaf disusun berdasar *al-tartib al-mushafi*, yaitu dimulai dengan urutan surat dan ayat dalam mushaf utsmani, yang terdiri dari 30 juz berisi 114 surat, dimulai dari surat al-Fatihah dan diakhiri dengan surat al-Nas. Zamakhsyari menyusun kitab tafsirnya tersebut dengan menggunakan metode tahlili, yakni seorang mufassir menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an secara berurutan ayat demi ayat, surat demi surat, sesuai dengan susunan dalam mushaf utsmani. Keahlian Zamakhsyari di bidang bahasa dan balaghah mewarnai corak penafsirannya.²⁹⁸

Secara garis besar, karakteristik tafsir al-Kasysyaf adalah sebagai berikut:

1. Muhkamat dan Mutasyabihat

Dalam penafsirannya terhadap ayat-ayat al-Qur'an, Zamakhsyari secara umum menggunakan konsep muhkam dan mutasyabih. Bagi Zamakhsyari, kedua konsep tersebut bukan hanya penting, namun menjadi pondasi penting dalam penafsiran al-Qur'an. Muhkam berarti ungkapan yang jelas sebab dia terbebas dari makna spekulatif atau ambigu, yang di dalamnya, menurut Zamakhsyari, tidak terdapat kontradiksi dan ketidaksempurnaan.²⁹⁹

Kejelasan ayat muhkam bisa ditemukan pada teks itu sendiri, yang tidak membutuhkan penjelasan dari sumber lain, baik dari ayat lain, hadits atau analisa kebahasaan untuk memahami ayat tersebut. Muhkam bagi Zamakhsyari merupakan *umm al-kitab*, artinya sebagai basis untuk

²⁹⁶ al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf 'an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*, 1998, 1:h. 97.

²⁹⁷ al-Zamakhsyari, 1:h. 98.

²⁹⁸ Dara Humaira Khairun Nisa, "Unsur l'tizali Dalam Tafsir al-Kasysyaf (Kajian Kritis Metodologi al-Zamakhsyari)," *Maghza* Vol. I No. 1 (Juni 2016): h. 35.

²⁹⁹ Abu Qasim Mahmud ibn Umar al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf 'an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*, vol. 3 (Riyadh: Maktabah Ubaykan, 1998), h. 181.

menginterpretasikan ayat-ayat mutasyabihat.³⁰⁰ QS. al-Qiyamah (75): 23 *الي* *لا* *در* *كه* *الأبصار* menurut Zamakhsyari adalah ayat mutasyabihat, maka QS. al-An'am (6): 103 adalah ayat muhkam *لا* *در* *كه* *الأبصار* berguna untuk menjelaskan QS. al-Qiyamah (75): 23 agar tidak mutasyabihat lagi.³⁰¹ Bagi Zamakhsyari, klasifikasi ayat-ayat al-Qur'an menjadi ayat muhkamat dan ayat mutasyabihat merupakan batas teologis dalam memahami al-Qur'an. Ayat apapun yang sekiranya mendukung lima prinsip mu'tazilah, dikategorikan Zamakhsyari sebagai ayat muhkamat, sedangkan ayat yang nampak bertentangan dengan disebut ayat mutasyabihat, sehingga perlu dijelaskan dengan berbagai dalil di luar ayat tersebut.³⁰² Ayat *فمن شاء فليؤمن* *ومن شاء فليكفر* merupakan ayat muhkam karena mendukung prinsip kebebasan berkehendak (*free will*), ayat *وما شاء الله إلا أن يشاء الله* dikategorikan sebagai ayat mutasyabihat karena bertentangan dengan prinsip kebebasan berkehendak dan mendukung konsep takdir (*predestination*).³⁰³

2. Ilmu Ma'ani dan Ilmu Bayan

Kemampuan dan penguasaan Zamakhsyari dalam bahasa arab menjadi modal besar dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Terlihat yang dominan dalam produk tafsirnya adalah bagaimana Zamakhsyari sangat mempertimbangkan susunan bahasa al-Qur'an dan balaghahnya, yakni dengan menggunakan ilmu ma'ani dan ilmu bayan. Adapun ilmu ma'ani yang dimaksud adalah ilmu untuk mengetahui hal ihwal bahasa arab yang sesuai dengan tuntutan situasi dan kondisi. Yang dimaksud hal ihwal bahasa arab adalah ragam susunan kalimat bahasa arab seperti penggunaan *ma'rifah-nakirah*, *taqdim-ta'khir* dan sebagainya. Sedangkan ilmu bayan adalah ilmu untuk mengetahui makna yang dikehendaki dengan berbagai cara yang berbeda-beda untuk menunjukkan kejelasan makna tersebut. Berbagai cara yang dimaksud adalah berbagai ungkapan kalimat berupa kalimat metaphor (isti'arah), simile (tasybih), metonimi (kinayah) dan sebagainya.³⁰⁴

Melalui ilmu bayan dan ilmu ma'ani, Zamakhsyari melakukan pendekatan terhadap setiap lafazh sebagai sarana memahami dan menafsirkan ayat al-Qur'an. Zamakhsyari mengatakan pengetahuan tentang ilmu ma'ani dan ilmu bayan merupakan hal yang esensial untuk memahami arti al-Qur'an yang lebih baik. Tidak ada seorang pun, menurut Zamakhsyari, dapat memahami arti yang sebenarnya dari al-Qur'an kecuali orang tersebut pakar

³⁰⁰ al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf 'an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*, 1998, 1:h. 528.

³⁰¹ Ullah, *al-Kashshaf, al-Zamakhsyari Mu'tazilite Exegesis of the Qur'an*, h. 66.

³⁰² Ullah, h. 68.

³⁰³ al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf 'an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*, 1998, 3:h. 583.

³⁰⁴ Yahya Ibn Hamzah al-Alawi, *Kitab al-Thiraz al-Mutadhammin li Asrar al-Balaghah wa 'Ulum Haqaiq al-I'jaz* (Mesir: Dar al-Kutub al-Khadiwiyyah, 1980), h. 11.

dalam bidang dua ilmu yang tidak terlepas dari al-Qur'an sendiri yaitu ilmu semantik (*ilm al-ma'ani*) dan ilmu sintaksis (*ilm al-bayan*).³⁰⁵

Contoh QS. Thaha (20): 5

الرحمن علي العرش استوي

Ayat yang bergaris bawah/ *istawa* bukan makna yang sebenarnya, namun bentuk kiasan yang artinya kekuasaan Tuhan.³⁰⁶ Kinayah, menurut Zamakhsyari, memaknai sesuatu dengan makna yang lain, penutur tidak memungkinkan untuk mengartikan dengan makna pertama.³⁰⁷ Pemaknaan Zamakhsyari pada ayat ini dengan makna kekuasaan terkait dengan penolakan teologi Muktaizilah yang dianut Zamakhsyari itu sendiri yang menolak tentang konsep antropomorfis Tuhan, dan menolak doktrin Asy'ari *bi-la kayfa*.³⁰⁸

3. Ungkapan Tanya dan Jawab

Zamakhsyari dalam menafsirkan ayat terkadang dengan menggunakan metode tanya jawab. Zamakhsyari dalam menggunakan tanya jawab itu memakai redaksi *إن قلت* yang artinya jika engkau bertanya. Ini menunjukkan bahwa dia seakan-akan berhadapan dan berdialog dengan seseorang. Kemudian Zamakhsyari menjelaskan makna kata atau kalimat itu dengan ungkapan *قلت* yang artinya saya menjawab.³⁰⁹

Zamakhsyari menggunakan metode ini terinspirasi dari ayat al-Qur'an QS. Al-Baqarah (2): 14-15. Di dalam ayat tersebut, Allah menggambarkan perilaku orang munafik dengan menggunakan dialog. Dengan metode tersebut, agar semakin jelas pembenaran bagi tindakan Allah untuk membiarkan mereka dalam kesesatan akibat perbuatan mereka sendiri. Dengan demikian, tujuan adanya metode tanya jawab untuk menjelaskan posisi dirinya yang bisa jadi berbeda dengan pemikiran dari pihak lawannya.³¹⁰

4. Menganalisis Struktur Kalimat

³⁰⁵ al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf 'an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*, 1998, 1:h. 96.

³⁰⁶ Abu Qasim Mahmud ibn Umar al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf 'an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*, vol. 4 (Riyadh: Maktabah Ubaykan, 1998), h. 67.

³⁰⁷ Muhammad Husain Abu Musa, *al-Balaghah al-Qur'aniyyah fi Tafsir al-Zamakhsyari wa Atsaruh fi al-Dirasah al-Balaghiyah* (Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1990), h. 457.

³⁰⁸ Ullah, *al-Kashshaf, al-Zamakshariis Mu'tazilite Exegesis of the Qur'an*, h. 76.

³⁰⁹ Avif Alfiyah, "Kajian Kitab al-Kasysyaf Karya Zamakhsyari," *Al-Furqan* Vol. I, No. I (Juni 2018): h. 61.

³¹⁰ Ullah, *al-Kashshaf, al-Zamakshariis Mu'tazilite Exegesis of the Qur'an*, h. 78-79.

Zamakhshari dalam menafsirkan ayat al-Qur'an dengan cara menganalisis struktur kalimat, apalagi jika arti ayat tertentu secara harfiah terindikasi bertentangan dengan prinsip muktazilah. Contoh pada QS. an-Nisa (4): 48

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا

“Sesungguhnya Allah tidak akan mengampuni karena mempersekutukannya dan dia mengampuni (dosa) selain (syirik) itu bagi siapa yang dikehendaki. Barangsiapa mempersekutukan Allah, sungguh dia telah berbuat dosa besar”

Ayat di atas secara permukaan bertentangan dengan doktrin Muktazilah, yakni prinsip janji dan acaman (*al-wa'du wa al-wa'id*). Ayat ini dipahami Allah mempunyai otoritas atau kekuasaan dalam mengampuni atau tidak mengampuni perbuatan hambanya. Zamakhshari kemudian menafsirkan ayat ini dengan menganalisis struktur kalimat. Ayat yang bergaris bawah di atas "*liman yasya*" bisa dipahami secara positif atau negatif. Di satu sisi, Allah tidak akan mengampuni orang musyrik jika dia belum bertaubat, namun Allah akan mengampuni orang musyrik itu, jika sudah bertaubat dari kemusyrikannya.³¹¹

5. Tafsir al-Quran dengan al-Qur'an

Prinsip selanjutnya yang dipakai Zamakhshari dalam menafsirkan al-Qur'an adalah menafsirkan ayat satu dengan menggunakan penjelasan lebih luas melalui ayat lain yang satu pembahasan. Karena Zamakhshari mempunyai keyakinan bahwa bagian al-Qur'an menguatkan bagian yang lain³¹², karena al-Qur'an mempunyai gagasan satu kesatuan yang padu meski berserak di berbagai ayat dan surat.

Contoh penafsiran Zamakhshari dengan menggunakan prinsip ini adalah ketika Zamakhshari menjelaskan tentang konsep ketuhanan dalam QS. Ali Imran (3): 18 dijelaskan dengan konsep ketuhanan dalam QS. al-Ikhlash (112): 1-4³¹³

6. Penggunaan Hadits

Zamakhshari dalam menafsirkan dan menjelaskan al-Qur'an didukung oleh hadits-hadits Nabi. Hadits Nabi diperlukan sepanjang tidak bertentangan dengan ideologi muktazilah yang diyakini Zamakhshari. Zamakhshari mengutip hadits Nabi hanya terkait dengan penamaan surat-surat dalam al-Qur'an dan kegunaan atau paham membaca surat dalam al-Qur'an. Menurut

³¹¹ al-Zamakhshari, *al-Kasysyaf 'an Haqiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*, 1998, 2:h. 89-90.

³¹² al-Zamakhshari, *al-Kasysyaf 'an Haqiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*, 1998, 3:h. 328.

³¹³ Ullah, *al-Kashshaf, al-Zamakhshariis Mu'tazilite Exegesis of the Qur'an*, h. 82.

Saleh, langkah Zamakhsyari mengutip hadits dalam rangka menjelaskan manfaat surat-surat dalam al-Qur'an mengikuti jejak pendahulunya, Abu Ishaq Ahmad Ibn Muhammad al-Tsa'labi. Tsa'labi yang pertama kali mengenalkan kegunaan membaca surat-surat al-Qur'an berdasarkan hadits Nabi.³¹⁴ Berbeda dengan Tsa'labi yang membahas secara keseluruhan kegunaan membaca surat-surat dalam al-Qur'an, Zamakhsyari membahas kegunaan dan pahala membaca surat-surat dalam al-Qur'an berdasar hadits Nabi tersebut dimulai dari surat yang ke-91 sampai surat yang ke-114.

Zamakhsyari mengutip hadits Nabi terkait dengan penamaan surat, contohnya dalam Q.S al-Fatihah. Zamakhsyari mencantumkan hadits riwayat Abi ibn Ka'b, Nabi bersabda: "surat al-Fatihah dikenal juga dengan nama *al-sab' al-matsani*, *al-qur'an al-'azhim*". Kemudian Zamakhsyari menjelaskan arti al-Matsani bahwa al-Matsani berasal dari *al-tatsniya* artinya mengulang/*al-takrir* atau *al-tsana 'ala Allah* artinya memuji Allah.³¹⁵ Zamakhsyari mengutip hadits Nabi terkait dengan kegunaan dan pahala membaca surat-surat dalam al-Qur'an, contohnya pada QS. Yasin (36), Nabi bersabda: "segala sesuatu mempunyai inti (hati), hatinya al-Qur'an adalah surat Yasin, siapapun membacanya karena Allah, Allah akan mengampuninya, dan memberikan pahala sebagaimana orang tersebut membaca surat Yasin tersebut sebanyak dua puluh kali". Hadits berikutnya, nabi bersabda: "Siapun yang membaca surat Yasin di depan orang yang hendak meninggal dunia, maka pada setiap hurufnya, Allah menurunkan sepuluh malaikat. Malaikat itu berbaris di depannya seraya membaca shalawat dan istighfar untuknya. Malaikat juga menghadiri proses pemandiannya dan mengikuti jenazahnya, membacakan shalawat untuknya dan menghadiri pemakamannya".³¹⁶

7. Penggunaan Ilmu Qira'at

Zamakhsyari dalam menafsirkan tafsir, untuk menguatkan argument dan ideologinya, selain dengan menggunakan alat bantu enam di atas yang dibahas, juga menggunakan ragam bacaan (qira'at) al-Qur'an. Di banyak tempat, Zamakhsyari menggunakan semua qira'at baik qira'at mutawatir maupun qira'at syadz, dan memilih semua atau salah satu dari ragam bacaan (qira'at) al-Qur'an sepanjang qira'at tersebut mendukung ideologi muktazilah yang dianutnya.³¹⁷

³¹⁴ Walid. A Saleh, *The Formation of The Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labi* (Leiden: Brill, 2003), h. 192.

³¹⁵ al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf 'an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*, 1998, 1:h. 126.

³¹⁶ Abu Qasim Mahmud ibn Umar al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf 'an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*, vol. 5 (Riyadh: Maktabah Ubaykan, 1998), h. 198.

³¹⁷ Abdullah Ibrahim Rufaida, *al-Nahwu wa Kutub al-Tafsir*, vol. II (Libya: Dar al-Kutub al-Wathaniyah, 1990), w. 731-732.

Berikut contoh bagaimana Zamakhsyari mengutip semua ragam bacaan al-Qur'an dan dengan ragam bacaan tersebut, ideologi muktazilah yang dianutnya terlegitimasi, yakni pada QS. Ali Imran (3): 18-19

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ
(18) إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ... (19)

Ayat yang bergaris bawah di atas, para ulama qira'at sab'ah berbeda pendapat bacaan, Hamzah dan Kisa'i membacanya dengan memfathahkan huruf hamzah (أَنَّ), sedangkan Nafi', Ibn Katsir, Abu 'Amr, Ibn 'Amir dan 'Ashim membacanya dengan menkasrahkan huruf hamzah (ان).³¹⁸ Zamakhsyari membahas kedua bacaan tersebut bahwa bagi orang yang membaca huruf hamzah dengan kasrah yang berarti sebagai kalimat pembuka (*jumlah musta'nafah*), yang berfungsi sebagai penguat kalimat sebelumnya, lalu Zamakhsyari "Apa fungsinya penguat ini?", kemudian Zamakhsyari mengatakan bahwa ayat sebelumnya yang menerangkan tauhid (لا اله الا هو) dan keadilan (قائما بالقسط) adalah sinonim dengan ayat yang menerangkan keislaman, artinya bahwa ajaran Islam mempunyai unsur ketauhidan dan keadilan. Dan itu merupakan agama yang sah di sisi Allah. Selain dua prinsip tersebut bukanlah agama di sisi-Nya. Ajaran yang menganut *tasybih* (penserupaan Allah terhadap makhluk-Nya), atau konsep jabr merupakan ajaran bukan dari sisi Allah, atau dengan nama lain bukan ajaran Islam. "Hal ini jelas sebagaimana kalian lihat", tegas Zamakhsyari di akhir pembicaraannya tentang bacaan/qira'at pertama.³¹⁹

Adapun bila ayat tersebut dibaca dengan memfathahkan huruf hamzah (أَنَّ), maka kedudukannya sebagai pengganti kalimat sebelumnya (*badal*). Seakan-akan ayat tersebut berbunyi شهد الله أن الدين عند الله الإسلام. Hal demikian sebagai sesuatu yang jelas dan terang bahwa agama Allah itu adalah ketauhidan dan keadilan. Zamakhsyari menutup penjelasan dua qira'at ini dengan mengatakan bahwa semua qira'at baik yang menkasrahkan huruf hamzah maupun yang memfathahkan huruf hamzah mendukung penafsirannya bahwa Islam adalah agama ketauhidan dan keadilan.³²⁰

3. Profil Abu Hayyan

Abu Hayyan mempunyai nama lengkap Muhammad ibn Yusuf ibn Ali ibn Yusuf ibn Hayyan al-Andalusi. Menurut Ibn Jazari, Abu Hayyan dikenal dengan nama Atsir al-Din. Namun nama kunyah atau sebutan Abu Hayyan sendiri lebih familiar di kalangan ahli sejarah dibanding nama aslinya. Abu Hayyan dilahirkan di Mataksharish, sebuah kota di wilayah Granada pada

³¹⁸ Muhammad Syaraf, *Mushaf Dar al-Shahabah fi al-Qira'at al-'Asyr al-Mutawatirah min Thariq al-Syathibiyyah wa al-Durrah*, h. 52.

³¹⁹ al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf 'an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*, 1998, 1:h. 536-537.

³²⁰ al-Zamakhsyari, 1:h. 538.

akhir Syawal 654 H/1265 M. Abu Hayyan wafat saat berusia 91 tahun, yakni pada 28 Safar 745 H/1362 M, dimakamkan di pemakaman al-Shufiyyah Mesir.³²¹

Abu Hayyan mempunyai semangat yang tinggi di dalam mencari ilmu pengetahuan, hal itu dia buktikan dengan belajar ke berbagai daerah dan menemui guru-guru untuk menyerap pengetahuan dan mendapatkan ijazah dari berbagai disiplin ilmu. Abu Hayyan berguru kepada 450 guru yang tersebar di berbagai wilayah Granada, Malaqah, Sabtah, Mesir, Irak, Hijaz dan Syam. Menurut Ibn Hajar al-Asqalani, Abu Hayyan sendiri mencatat nama-nama gurunya lengkap dengan biodatanya ke dalam sebuah buku, *al-Nudar*, namun sampai saat ini buku tersebut tidak ditemukan. Berkat semangatnya mencari ilmu, Abu Hayyan menguasai bidang nahwu, sharf, tafsir, hadits, qira'at dan ilmu-ilmu yang lainnya. Abu Hayyan belajar qira'at secara *talaqqi* di banyak guru yang tersebar di berbagai daerah Andalusia, Maroko dan Mesir.³²²

Guru-guru Abu Hayyan yang mengajarkan qira'at al-Qur'an di antaranya Ahmad ibn Sa'ad ibn Ali ibn Muhammad al-Anshari (712 H), Ibn Dabbagh, Ahmad ibn Ali ibn Muhammad ibn Ahmad ibn Isa, Abu Ja'far ibn Dabbagh al-Ru'ayni al-Andalusi (680 H), Ismail ibn Habt Allah, Fakhruddin Abu Thahir al-Maliji al-Mishri al-Muqri (681 H), Khalil ibn Utsman al-Maraghi, Abu al-Haq ibn Ali ibn Abdullah al-Anshari, Abdullah ibn Muhammad ibn Harun ibn Abdul Aziz al-Qurthubi (702 H), Abdu al-Nashir ibn Ali ibn Yahya al-Maryuthi, Abi Thahir Ismail ibn Abdullah al-Maliji, Syeikh Bahauddin al-Nuhas,³²³ Abu Muhammad al-Maryuti al-Hamdani, Ali ibn Zahir, Nuruddin Abu al-Hasan al-Misri, yang dikenal dengan nama Ibn al-Qufti, Muhammad ibn Salih ibn Ahmad, Abu Abdullah al-Kattani al-Shatibi, Muhammad ibn Ali ibn Yusuf (684 H), Ya'kub ibn Badran ibn Mansur al-Taqy, Abu Yusuf al-Dimasyqi al-Misri (688 H), Yusuf ibn Ibrahim ibn Ahmad ibn 'Itab dan Abu Ya'kub al-Jazzami al-Shatibi (692 H).³²⁴

Penguasaan berbagai disiplin ilmu seperti tafsir, qira'at, hadits, fiqh dan sastra arab yang diraih Abu Hayyan menjadikan dirinya sebagai guru bagi banyak murid yang mempunyai minat yang beragam. Ragam ilmu tersebut diajarkan Abu Hayyan di masjid terbesar Kairo waktu itu. Di antara murid yang mendapatkan ilmu qira'at al-Qur'an dari Abu Hayyan adalah Ibrahim ibn Ahmad ibn Abdul Wahid ibn Abdul Mu'min ibn Sa'id ibn Kamil ibn Ulwan al-Tanukhial Dimasyqi (w.800 H), Ibrahim ibn Ahmad ibn Isa, Badruddin ibn al-Khasab al-Qadhi al-Mishri al-Syafi'i (w.774 H), Ibrahim ibn Abdullah ibn Ali ibn Yahya ibn Khalaf al-Muqri al-Nahwi,

³²¹ Ahmad Khalid Syukri, *Abu Hayyan al-Andalusi wa Manhajuhu fi Tafsirih al-Bahr al-Muhith wa fi Iradi al-Qira'at fih* (Amman: Dar 'Ammar, 2007), h. 11 dan 40.

³²² Rufaida, *al-Nahwu wa Kutub al-Tafsir*, 1990, II:h. 906.

³²³ al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufassirun*, 2012, I:h. 271.

³²⁴ Sa'id al-Qurasyi, *Ta'aqqub al-Abi Hayyan al-Nahwiyyah li Jar Allah al-Zamakhshari fi al-Bahr al-Muhith*, h. 12-13.

Burhanuddin al-Hakari (w.749 H), Ahmad al-Hanbali (seorang syeikh wilayah Amid. Dia pindah ke Mesir dan belajar selama qira'ah tujuh dari Abu Hayyan), Ahmad ibn Abdul Aziz ibn Yusuf al-Harrani (w.788 H), Ibn Maktum, Abu Ja'far al-Humayri al-Ghirnati yang dikenal dengan nama al-Shaquri (w.785 H), Syihabuddin al-Halabi (w.756 H), Abu Bakr ibn Aidughdi ibn Abdullah al-Syamsi yang dikenal dengan nama al-Jundi, Salahuddin Khalil ibn Aybak ibn Abdullah al-Safdi, Abdullah ibn Muhammad ibn Abdullah ibn Khalil ibn Ibrahim yang terkenal dalam hadits dengan nama Ibn Khalil (w.777 H)., Syamsuddin Abu Abdullah al-Ghumari al-Mishri al-Maliki al-Nahwi (w. 782 H), Abu Abdullah al-Maqdisi (w.749 H).³²⁵

Akidah yang menjadi pegangan Abu Hayyan adalah Asy'ariyah, aliran teologis yang didirikan Abu al-Hasan al-Asy'ari. Hal itu bisa dilihat dalam pemaparan Abu Hayyan dalam karya kitab tafsirnya, *al-Bahr al-Muhith*. Dalam kitab tafsirnya tersebut, Abu Hayyan sering kali memposisikan diri berhadapan dengan pendapatnya Zamakhsyari. Abu Hayyan membantah argumentasi Zamakhsyari yang beraliran teologi Mu'tazilah dengan perspektif Asy'ariyah.³²⁶ Di antaranya ketika Abu Hayyan menafsirkan QS. al-Baqarah (2): 55

وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ

Dan (ingatlah) ketika kalian berkata: wahai Musa, kami tidak akan beriman kepadamu sebelum kami melihat Allah dengan jelas, maka halilintar menyambarmu, sedang kalian menyaksikan

Dalam ayat di atas, Abu Hayyan menukil pernyataan Zamakhsyari bahwa Zamakhsyari menolak Allah bisa dilihat dengan mata telanjang. Pada ayat tersebut, menurut Zamakhsyari, Musa menolak permintaan bani Israil tersebut karena melihat Allah itu suatu hal mustahil. Jika ada orang yang punya keyakinan Allah dapat dilihat, dengan demikian, mereka meyakini Allah itu suatu dzat yang tersusun. Hal itu mustahil bagi Allah. Kemudian Abu Hayyan menjelaskan permasalahan Allah dapat dilihat atau tidak sudah menjadi perdebatan di kalangan kaum muslim. Aliran Qadariyah, Mu'tazilah, Najjariyah, Jahmiyah menolak Allah bisa dilihat, namun mayoritas kaum muslim berpendapat sebaliknya, yakni Allah bisa dilihat. Abu Hayyan menilai Zamakhsyari memahami ayat tidak sesuai maksud ayat tersebut, seringkali keluar konteksnya dan lebih cenderung membela

³²⁵ Selengkapnya tentang sejumlah gurunya Abu Hayyan baca di Muhammad ibn Yusuf Abu Hayyan al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhith fi al-Tafsir*, vol. 1 (Beirut: Dar al-Fikr, 2010), h. 32-35.

³²⁶ Syukri, *Abu Hayyan al-Andalusi wa Manhajuhu fi Tafsirih al-Bahr al-Muhith wa fi Iradi al-Qira'at fih*, h. 35.

madzhab mu'tazilah. Kita berlindung kepada Allah dari kefanatikan yang tidak perlu tersebut.³²⁷

Berkat kepakarannya di berbagai disiplin ilmu keislaman, banyak kalangan ulama yang mengapresiasi keilmuan dan integritasnya. Di antara ulama tersebut salah satu muridnya, Shalahuddin al-Shafdi, mengatakan saya tidak pernah melihat Abu Hayyan melakukan sesuatu selain dia rajin mendengarkan, menyibukkan diri, mencatat pelajaran. Tidak ada seorang di muka bumi yang Kamal Ja'far. Kamal mengatakan bahwa Abu Hayyan dapat dipercaya, dapat diandalkan, tegas dan berusaha membersihkan aliran keagamaannya dari bid'ah yang dilakukan para filosof, mu'tazilah dan mujassimah. Ulama yang lain menyebut bahwa pendapat Abu Hayyan sesuai dengan ajaran orang-orang salih dahulu (*al-salaf al-salih*).³²⁸

Abu Hayyan merupakan hasil didikan dari madzhab zhahiri ketika ia berada di Andalusia. Karena saat itu madzhab zhahiri madzhab fiqh yang terkemuka dan berpengaruh di wilayah Andalusia. Di tengah kritisnya pemikiran Abu Hayyan dan sikap berani yang ditampakkan dalam menghadapi orang-orang berpengaruh menimbulkan masalah dalam perjalanan hidupnya, terlebih saat dia mengkritisi gagasan gurunya, Ahmad ibn 'Ali al-Thaba'i. Abu Hayyan mengkritisi gurunya melalui buah karyanya, al-'Ilma fi Ifsad Ijazah Ibn al-Thaba'i. Al-Thaba'i tidak terima dengan kritiknya dan melaporkan perbuatannya kepada Amir. Rekomendasi Amir pun agar Abu Hayyan untuk menghadap Amir. Namun karena merasa khawatir, Abu Hayyan memilih menyeberangi lautan dan akhirnya sampai di Mesir pada tahun 680 H. Selain sebab ini, terdapat sebab lain, di antaranya pendapat Abu Hayyan lebih memilih penggunaan hadits yang jauh dari tradisi Andalusia yang bertumpu pada logika. Sesampainya di Mesir, Abu Hayyan mengamati madzhab Zahiri tidak populer. Dengan demikian, dia mengambil pengetahuan dari madzhab syafi'i. Dia mempelajari buku al-Muharrar, karya dari al-Rafi'i dan al-Minhaj yang disusun oleh Imam al-Nawawi dari Irak. Ia mempelajari dan menghafal sebagian dari al-Minhaj sebelum dia menyalin buku tersebut. Kemudian dia meringkas dan menamakan ringkasannya tersebut dengan nama *al-Wahhaj*.³²⁹

Meskipun mempelajari pengetahuan fiqh madzhab syafi'i, Abu Hayyan terpengaruh doktrin yang pertama kali dia pelajari, madzhab zahiri. Dalam menafsirkan al-Qur'an di dalam kitab tafsirnya, Abu Hayyan lebih condong ke penafsiran yang literal dan terkadang merujuk kepada pendapatnya Ibn Hazm saat ada perselisihan dalam masalah hukum. Dia juga meringkas

³²⁷ Muhammad ibn Yusuf Abu Hayyan al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhith fi al-Tafsir*, vol. 5 (Beirut: Dar al-Fikr, 2010), 371.

³²⁸ Sa'id al-Qurasyi, *Ta'aqqub al-Abi Hayyan al-Nahwiyyah li Jar Allah al-Zamakhshari fi al-Bahr al-Muhith*, h. 14.

³²⁹ al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhith fi al-Tafsir*, 2010, 1:h. 36-39.

karya Ibn Hazm dengan judul *al-Anwar al-Ajla fi Ikhtishar al-Muhalla*, sebagaimana dia sebutkan di buku tafsirnya, *al-Bahr al-Muhith*.³³⁰

Berbagai Karya Abu Hayyan

Abu Hayyan meninggalkan banyak karya. Hal tersebut merupakan warisan berharga untuk memperkaya studi Islam. Abu Hayyan sendiri pernah menuturkan kepada muridnya, al-Safdi, bahwa dia menulis sebanyak 46 buku dan 7 buku lainnya tidak berhasil dia selesaikan. Al-Ru'ayni sebagai murid Abu Hayyan yang lain, karya Abu Hayyan mencapai 50 buku baik berupa buku tebal maupun buku tipis. Ahmad Amin mencatat karya Abu Hayyan total sebanyak 65 buku, 10 buku dari jumlah keseluruhan tersebut belum ditemukan. Sedangkan Khadijah al-Hadithi berdasarkan penelitiannya, Abu Hayyan menulis buku sebanyak 66 buku.³³¹

Berikut di antara karya Ibn Hayyan di bidang qira'at al-Qur'an: *al-Hilal al-Haliyyah fi Asanid al-Qira'at al-'Aliyyah*, *Rasyh al-Nafi' fi al-Qira'at al-Sab'*, *al-Rawd al-Basim fi al-Qira'at al-'Ashim*, *'Iqd al-Lali fi al-Qira'at al-Sab'* *al-'Awali*, *Ghayat al-Mathlub fi Qira'at Ya'qub*, *al-Mathlub fi Qira'ah Ya'qub*, *al-Mazn al-Hamir fi Qira'ah Ibn 'Amir*, *al-Mawrid al-Ghamr fi Qira'ah Abu 'Amr*, *al-Nafi' fi Qira'at Nafi'*, *Nakt al-Amali* dan *al-Nayyar al-Jali fi Qira'ah Zayd ibn 'Ali*.³³²

4. Metodologi Tafsir al-Bahr al-Muhith

Tafsir al-Bahr al-Muhith karya Abu Hayyan sebagaimana tafsir al-Kasysyaf karya Zamakhsyari, merupakan tafsir disusun berdasar *al-tartib al-mushafi*, yaitu dimulai dengan urutan surat dan ayat dalam mushaf utsmani, yang terdiri dari 30 juz berisi 114 surat, dimulai dari surat al-Fatihah dan diakhiri dengan surat al-Nas. Abu Hayyan menyusun kitab tafsirnya tersebut dengan menggunakan metode tahlili, yakni seorang mufassir menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an secara berurutan ayat demi ayat, surat demi surat, sesuai dengan susunan dalam mushaf utsmani. Adapun metode tafsirnya, Abu Hayyan menuliskan sendiri langkah apa saja yang dilakukannya ketika menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an.³³³ Penulis menulis ulang sesuai urutan kronologis dengan mencantumkan penomoran dengan disertai contoh.

Metode yang dilakukan Abu Hayyan dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an adalah sebagai berikut:

1. Menjelaskan Makna Kata (*Syarh al-Mufrodah*)

Di dalam tafsirnya, al-Bahr al-Muhith, Abu Hayyan sebelum menafsirkan ayat yang dikehendaknya, terlebih dulu menjelaskan makna etimologi dan

³³⁰ Syukri, *Abu Hayyan al-Andalusi wa Manhajuhu fi Tafsirih al-Bahr al-Muhith wa fi Iradi al-Qira'at fih*, h. 37-38.

³³¹ Syukri, h. 91-92.

³³² al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhith fi al-Tafsir*, 2010, 1:h. 40-41.

³³³ Syukri, *Abu Hayyan al-Andalusi wa Manhajuhu fi Tafsirih al-Bahr al-Muhith wa fi Iradi al-Qira'at fih*, h. 103-104.

istilah kata yang dibahas. Abu Hayyan juga tidak mengulang arti kata yang sudah dibahas sebelumnya.

Contoh dalam penjelasan QS. al-Naml (27): 8

أَنْ مُبْرِكٌ مَنْ فِي النَّارِ

Telah diberkahi orang-orang yang berada di dekat api...

Di ayat bergaris bawah di atas, Abu Hayyan mengungkapkan bentuk masdarnya yakni *barakah* artinya bertambah (*ziyadah*), bentuk kata kerjanya adalah *baa-ra-ka* (بَارَكَ) dan merupakan kata kerja yang membutuhkan objek (*muta'addi*).³³⁴

2. Mencantumkan Sebab Turunnya Ayat (*Asbab al-Nuzul*)

Setelah menganalisis makna kata (*mufradat*), Abu Hayyan menyebutkan sebab turunnya (*asbab al-nuzul*) bagi ayat-ayat dibahas. Namun jika ada ayat yang tidak ada sebab turunnya, maka Abu Hayyan pun menjelaskan bahwa ayat tersebut tidak ada sebab turunnya.

Contoh penjelasan Abu Hayyan dalam menjelaskan sebab turunnya ayat dalam QS. Ali Imran (3): 59

إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ

Sesungguhnya perumpamaan (penciptaan) Isa bagi Allah, seperti (penciptaan) Adam

Abu Hayyan menjelaskan sebab turunnya ayat di atas sebagai berikut: Ibn 'Abbas, Ikrimah, Qatadah dan al-Saddi dan yang lainnya berkata: Utusan dari Najran mendebat nabi Muhammad tentang masalah nabi Isa, "Kami mendengar anda berkomentar bahwa Isa hanyalah seorang manusia biasa. Nabi menjawab,"Iya, benar, dia seorang hamba Allah, yang diciptakan dari kalimat-Nya yang disampaikan-Nya kepada Maryam. Mereka berkata, "Jika dirimu benar, tunjukkan kepada kami bukti yang sepadan dengan dirinya?", Kemudian turun ayat ini.³³⁵

3. Menerangkan Kesesuaian Ayat Sebelum dan Sesudahnya (*Munasabat al-Ayat*)

Setelah menjelaskan sebab-sebab turunnya ayat al-Qur'an, Abu Hayyan menjelaskan kesesuaian ayat satu dengan yang lainnya. Contohnya penjelasan Abu Hayyan tentang munasabah ayat pertama QS. An-Nisa (4): 1 dengan akhir ayat QS. Ali Imran (3): 195 adalah dalam surat Ali Imran, Allah menceritakan keadaan orang musyrik, munafik, ahli kitab dan orang beriman yang mampu berfikir dan mengingatkan bahwa Allah tidak akan menyia-nyiaikan, tidak akan meninggalkan atau tidak pernah lupa dengan

³³⁴ Muhammad ibn Yusuf Abu Hayyan al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhith fi al-Tafsir*, vol. 7 (Beirut: Dar al-Fikr, 2010), h. 57.

³³⁵ al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhith fi al-Tafsir*, 2010, 1:h. 539.

amalan apapun yang sudah diperbuat oleh mereka semua, (إني لا أبيع عمل) sekaligus mengabarkan –ini pada surat an-Nisa ayat pertama– bahwa mereka meski berbeda, namun semua berasal dari yang satu dan kemudian menjadi banyak. Hal demikian tercipta agar saling membantu, memberikan kasih sayang dan meniadakan perselisihan, karena Allah menganjurkan pada semua manusia agar bertaqwa dan menjalin silaturahmi.³³⁶

4. Mendeskripsikan Nasikh Mansukh

Abu Hayyan menjelaskan ayat tertentu dengan nasikh mansukh. Konsep nasikh mansukh adalah konsep yang menjelaskan bahwa ayat satu terhapus (*mansukh*) legitimasi hukumnya oleh ayat yang datang kemudian dan ayat baru tersebut menghapus (*nasikh*) dan menggantikan posisi ayat yang terhapus. Contoh penjelasan Abu Hayyan pada QS. al-Baqarah (2): 115

وَاللَّهُ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ

Ayat di atas dijelaskan Abu Hayyan sebagai berikut: Hasan dan Qatadah berkata: di awal syari'at Islam orang muslim boleh menghadap kemana saja yang dia kehendaki, kemudian syariat tersebut dihapus. Sedangkan al-Dhahak dan Mujahid: ayat tersebut mengisyaratkan bahwa objek yang dituju adalah Ka'bah, yaitu dimanapun kamu berada, selagi kalian mampu, menghadaplah kepada Ka'bah. Ayat ini menghapus ayat yang mempunyai kandungan tentang bait al-maqdis sebagai arah shalat.³³⁷

5. Memilih Penafsiran Yang Tekstualis

Abu Hayyan menafsirkan ayat dengan arti yang tekstual atau harfiyah. Contoh QS. al-An'am (6): 65

قُلْ هُوَ الْفَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبَسَكُمْ شِيْعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ انظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ

Abu Hayyan menafsirkan ayat di atas dengan penafsiran harfiyah bahwa adzab yang berasal dari atas kalian adalah berupa petir sebagaimana Allah menurunkan hujan batu pada kaum Luth dan pasukan gajah.³³⁸

6. Menjelaskan Tentang Akidah

Abu Hayyan dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an tidak lepas dari kecenderungan aliran teologinya, yaitu teologi Asy'ari dan kerap membantah penafsiran Zamakhsyari, yang menganut paham muktazilah. Contoh dalam penafsiran QS. al-An'am (6): 38

³³⁶ al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhith fi al-Tafsir*, 2010, 3:h. 161.

³³⁷ al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhith fi al-Tafsir*, 2010, 1:h. 529.

³³⁸ Muhammad ibn Yusuf Abu Hayyan al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhith fi al-Tafsir*, vol. 4 (Beirut: Dar al-Fikr, 2010), h. 155.

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ
إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ

Abu Hayyan menafsirkan ayat di atas bahwa di hari akhir manusia, binatang dan burung akan dibangkitkan kembali, yang menurut madzhab ahl al-sunnah bertujuan untuk menunjukkan kekuasaan Allah bahwa Allah mampu menciptakan kembali makhluk-makhluk tersebut dan membuat malu orang-orang yang mengingkarinya. Hal itu berbeda dengan pandangan muktazilah yang mengatakan bahwa Allah menciptakan ganti makhluk-makhluk yang sudah meninggal dan penciptaan tersebut, bagi muktazilah, wajib bagi Allah. Namun bagi madzhab ahl al-sunnah pembeban kewajiban bagi Allah suatu yang tidak mungkin, karena Allah mahakuasa.³³⁹

7. Menjelaskan Qira'at al-Qur'an

Dalam menafsirkan al-Qur'an, Abu Hayyan tidak lupa mencantumkan ragam qira'at, baik qira'at sab'ah maupun qira'at lainnya dan menjelaskan makna dari qira'at yang berbeda itu dan memilih mana yang sesuai dengan pemikiran dirinya sendiri. Abu Hayyan terkenal juga sebagai orang yang terdepan dalam membela qira'at. Siapapun orangnya yang memperlakukan qira'at, dia berusaha untuk membantahnya. Pembelaan terhadap qira'at merupakan prioritasnya. Karena dia beranggapan bahwa qira'at adalah firman Tuhan yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad.³⁴⁰

Berikut contoh pembelaan Abu Hayyan:

Beberapa cendekiawan ahli bahasa madzhab Basrah, Ibn 'Athiyah dan yang lainnya menyatakan bahwa dalam QS an-Nisa (4): 1

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا
كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

Qira'ah/bacaan Imam Hamzah pada ayat di atas membaca kasrah pada huruf mim pada kalimat *wal arhami*. Bacaan Hamzah tersebut dinilai qira'at yang tidak masuk akal dan lemah dijadikan sebagai qira'ah. Karena kalimat tersebut, menurut Abu Hayyan, tidak bisa disambungkan (*'athaf*) dengan dhamir sebelumnya. Senada dengan Ibn 'Athiyah, Zajaj menilai hal tersebut sebagai qira'ah yang salah kecuali dalam kalimat puisi. Zamakhsyari juga menilai qira'ah tersebut sebagai qira'ah yang tidak benar. Bahkan ada beberapa ulama yang menolak bacaan tersebut dengan mengatakan jika saya kebetulan shalat di belakang imam yang membaca *wal arhami*, yakni dengan membaca kasrah pada huruf mim tersebut, saya akan memisahkan diri. Abu Hayyan mengkritik keras para ulama yang menolak bacaan imam Hamzah tersebut. Contoh ketika Abu Hayyan mengkritik ulama Basrah, Zamakhsyari dan Ibn 'Athiyah: pandangan

³³⁹ al-Andalusi, 4:h. 122-123.

³⁴⁰ Rufaida, *al-Nahwu wa Kutub al-Tafsir*, 1990, II:h. 491.

mereka yang melarang ber'athaf kepada dhamir majrur kecuali bila huruf jar tersebut diulang adalah larangan yang tidak masuk akal. Terkait dengan ayat tersebut, Abu Hayyan lebih membenarkan pandangan ulama yang membolehkan bacaan jar pada kalimat *wal arhami*. Abu Hayyan memberikan kebolehan bacaan tersebut dengan menguatkannya dan menyamakan bacaan tersebut dengan bacaan QS. al-Baqarah (2): 217³⁴¹

Abu Hayyan juga mengkritik pendapatnya Ibn 'Athiyah bahwa kelemahan pendapat Ibn 'Athiyah adalah tidak sejalan dengan akhlak baiknya dan aksinya yang mengkritisi bahkan menolak qira'ah tersebut adalah tindakan berbahaya karena penolakan tersebut berasal dari akal pikirannya, sedangkan qira'ah Imam Hamzah adalah qira'ah yang sudah dibenarkan oleh Nabi sendiri, diterima oleh para sahabat yang ahli qira'at seperti Ubay ibn Ka'ab, Utsman, 'Ali, Ibn Mas'ud, dan Zayd ibn Tsabit. Keberanian mengkritik qira'ah juga dilakukan oleh cendekiawan Mu'tazilah seperti Zamakhsyari. Dia sering melempar tuduhan kepada para ahli qira'at dan bacaan yang mereka riwayatkan. Sebagaimana penilaian Zamakhsyari kepada Imam Hamzah. Padahal Imam Hamzah membaca qira'ah tersebut berasal dari Sulayman ibn Mahran al-A'masy, Hamran ibn A'yan, Muhammad ibn Abdurrahman ibn Abi Layla dan Ja'far ibn Muhammad al-Sadiq. Imam Hamzah, menurut Zamakhsyari, tidak membaca qira'ah al-Qur'an kecuali berdasar riwayat, Imam Hamzah seorang yang solih dan terpercaya dalam periwayatan hadits.³⁴²

Alasan yang dikemukakan penentang bacaan Hamzah adalah bacaan tersebut bisa dibenarkan jika ada pengulangan huruf jar yang diletakan di kalimat *al-arhami*. Alasan tersebut dibantah Abu Hayyan dengan mengatakan bahwa banyak ayat al-Qur'an yang serupa secara susunan dengan QS an-Nisa (4): 1, dalam banyak ayat tersebut tidak ada pengulangan huruf jar, yakni pada QS al-Baqarah (2): 217, QS an-Nisa (4): 127, 162 dan QS al-Hijr (15): 20. Berdasarkan bukti tersebut, Abu Hayyan mengatakan bahwa siapapun orangnya yang menuduh ada kesalahan pada qira'at Imam Hamzah, dia seorang pembohong besar.³⁴³

B. Pandangan dan Sikap Zamakhsyari Terhadap Qira'at Sab'ah

Dalam kitab tafsirnya, Zamakhsyari dan Abu Hayyan memberikan perhatian lebih terhadap qira'at al-Qur'an. Variasi bacaan al-Qur'an itu selain menjadi sumber penafsiran bagi kedua penafsir tersebut, juga menjadi ajang proses penyeleksian, terutama yang dilakukan Zamakhsyari, mana qira'at yang layak dan sah sebagai qira'at al-Qur'an. Penulis pada subbab ini terlebih dulu membahas penjelasan dan respon Zamakhsyari terkait qira'ah sab'ah dalam kitab tafsirnya, *al-Kasysyaf*. Kemudian disusul penjelasan dan respon Abu Hayyan terhadap qira'ah sab'ah dalam kitab tafsirnya, *al-Bahr al-Muhith*.

³⁴¹ al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhith fi al-Tafsir*, 2010, 3:h. 158.

³⁴² al-Andalusi, 3:h. 159.

³⁴³ al-Andalusi, 3:h. 160.

Sikap Zamakhsyari Terhadap Qira'at Sab'ah

1. Zamakhsyari menilai qira'at sab'ah sebagai hasil ijtihad

Zamakhsyari menganggap bahwa variasi qira'at itu berasal dari hasil ijtihad ulama, hal tersebut bisa dipahami ketika Zamakhsyari menjelaskan ayat-ayat yang mempunyai ragam bacaan. Contohnya ketika Zamakhsyari memahami perbedaan qira'at QS. al-Baqarah (2): 26

إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا

Zamakhsyari mengatakan bahwa ayat yang bergaris bawah di atas mempunyai dua bacaan, ada yang menashabkan dan ada juga yang merafa'kan. Bacaan yang merafa'kan ayat tersebut, zamakhsyari mengatakan: "Bacaan ini dinisbatkan kepada Ru'bah ibn al-'Ajaj. Dia adalah orang yang dikenal kefasihannya. Saya menduga bacaan ini tiada lain kecuali berdasar apa yang dikatakannya".³⁴⁴ Ibn Munir menyangkal dugaan Zamakhsyari tersebut dengan mengatakan bahwa apa yang dikatakan Zamakhsyari tidak benar, qira'at al-Qur'an dengan segenap perbedaannya merupakan ajaran (*sunnah*) yang harus diikuti, baik orang fasih dan tidak fasih harus tunduk sesuai apa yang diriwayatkan, tidak ada ruang bagi orang yang fasih membuat bacaan sesuai ijtihadnya.³⁴⁵

Sebuah qira'at, bagi Zamakhsyari dapat diterima tidak mensyaratkan mutawatir, namun yang sesuai dengan kaidah bahasa. Pada ayat tertentu, Zamakhsyari lebih mengunggulkan qira'ah syadz dibanding qira'at mutawatir. Bahkan orang Mu'tazilah pendahulu Zamakhsyari secara terang-terangan berpendapat bahwa qira'at al-Qur'an tidak mutawatir, melainkan ahad. Kaidah bahasa yang dibangun Zamakhsyari menjadi tolok ukur terhadap sebuah qira'ah layak atau tidak dikategorikan sebagai qira'at al-Qur'an. Jika sebuah qira'ah bertentangan dengan kaidah bahasa yang diyakininya, maka Zamakhsyari tidak segan mengkritiknya dan mengkritik para perawinya.³⁴⁶

2. Zamakhsyari Menafsirkan Berdasar Qira'at Abu 'Amr

Berbeda dengan kebanyakan mufasir lain yang biasanya menafsirkan al-Qur'an berdasar qira'at 'Ashim riwayat Hafsh, Zamakhsyari dalam kitabnya al-Kasysyaf menafsirkan al-Qur'an berdasar qira'at Abu 'Amr. Meskipun demikian, pada ayat-ayat tertentu, selain berdasar qira'at Abu 'Amr, Zamakhsyari menggunakan qira'at yang lain. Kenapa Zamakhsyari lebih memilih Abu 'Amr, menurut Muhammad Mahmud, karena kecenderungan Zamakhsyari yang condong kepada madzhab Basrah dari sisi nahwu dan kebahasaan sedangkan Abu 'Amr sendiri adalah salah satu tokoh bahasa dari madzhab Basrah, dan Zamakhsyari sendiri menilai Abu

³⁴⁴ al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf 'an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*, 1998, 1:h. 240.

³⁴⁵ Rufaida, *al-Nahwu wa Kutub al-Tafsir*, 1990, Vol. I:h. 729.

³⁴⁶ Rufaida, Vol. I:h. 732.

‘Amr adalah orang paling mengetahui bahasa arab dibanding ulama lainnya.³⁴⁷

3. Qira’at Mutawatir dan Syadz dalam *al-Kasysyaf*

Perhatian Zamakhsyari dalam tafsirnya, *al-Kasysyaf*, terhadap qira’at al-Qur’an begitu besar. Zamakhsyari membahas tentang ragam bacaan al-Qur’an dalam tafsirnya itu sebanyak duaribu limaratus tempat, seperempat darinya Zamakhsyari membahas qira’at sab’ah. Saat membahas tentang qira’at al-Qur’an, Zamakhsyari tidak membedakan qira’at mutawatir dan qira’ah syadz. Dalam pembahasannya tentang qira’at al-Qur’an, Zamakhsyari lebih banyak membahas perbedaan qira’at/bacaan yang berkategori *farsy al-huruf* di banding qira’at/bacaan yang terkait dengan ushul. Karena Zamakhsyari semata mencari makna dan variasinya, dan hal itu tidak didapatkan pada variasi qira’at yang terkait dengan ushul. Sebagaimana Ibn ‘Asyur yang berpendapat bahwa qira’at al-Qur’an mempunyai dua jenis, jenis pertama perbedaan qira’at yang tidak mengimplikasikan pada ragam makna (kategori *ushul*) dan jenis kedua perbedaan qira’at yang mengimplikasikan pada ragam makna (kategori *farsy al-huruf*). Ushul dalam istilah qira’at adalah perbedaan bacaan/qira’at berdasarkan hukum/aturan tertentu yang bersifat menyeluruh, seperti hukum mad, tashil hamzah, shilah mim jama’, imalah dan sebagainya. Sedangkan *farsy al-huruf* adalah perbedaan qira’at yang tidak punya kaidah tertentu

Jenis pertama, lanjut Ibn ‘Asyur, perbedaan qira’at dilihat dari sisi pengucapan huruf dan harakat seperti perbedaan pada ukuran bacaan mad, imalah, tashil, tahqiq dan perbedaan dialek/*lahjah* orang arab. Perbedaan ini bersumber dari sanad yang sah. Namun perbedaan itu tidak otomatis terjadi perbedaan juga dalam hal makna. Jenis kedua, menurut Ibn ‘Asyur, perbedaan bacaan yang bersumber dari penambahan dan pengurangan huruf dalam sebuah kalimat, perbedaan harakat dalam sebuah kalimat. Contoh perbedaan bacaan antara penambahan huruf alif atau tidak pada QS. Al-Fatihah(1): 4 مالك يوم الدين, qira’at tanpa huruf alif bermakna dzat yang mempunyai sedangkan yang ditambahi alif bermakna penguasa. Contoh perbedaan harakat dalam sebuah kalimat pada QS. al-Baqarah (2): 222 حتى يطهرن. Kalimat ini mempunyai dua bacaan, yang berbeda dalam harakatnya yakni *yathhurna* (bermakna suci, maksud ayat tersebut perempuan yang darah haidnya sudah berhenti boleh digauli) dan *yaththoharna* (bermakna bersuci, maksud ayat tersebut perempuan yang sudah bersuci setelah haidh boleh digauli)

4. Penamaan Zamakhsyari Untuk Qira’at Sab’ah

Zamakhsyari dalam menjelaskan sumber qira’at al-Qur’an dengan memakai kalimat yang bervariasi. Di tempat tertentu, Zamakhsyari

³⁴⁷ Mahmud, *al-Qira’at al-Qur’aniyyah fi Kitab al-Kasysyaf li al-Zamakhsyari, Dirasah Shawtiyyah, Sharfiyyah Nahwiyyah*, h. 48.

menyebut para imam qira'at dengan menisbatkan di mana mereka tinggal. Contoh: Zamakhsyari menyebut ahl Mekkah meriwayatkan berarti yang dimaksud adalah Ibn Katsir, Ahl Syam berarti Ibn 'Amir, Ahl Kufah berarti bisa merujuk pada satu, dua atau tiga qari yang berasal dari Kufah ('Ashim, Hamzah dan Kisa'i). Di tempat yang lain, Zamakhsyari menyebutkan langsung nama qari nya. Zamakhsyari bukan hanya menyebutkan para qari qira'ah sab'ah, namun juga ulama lain yang dikategorikan sebagai qari qira'ah syadz seperti Hasan al-Basri, Abu Ja'far al-Madini, al-A'masy, Ibn Muhaishin, dan sebagainya. Zamakhsyari juga menisbatkan qira'at al-Qur'an bukan pada qari atau tempat tinggalnya, namun mensifati qira'ah yang dijelaskan dengan istilah tertentu seperti *qira'ah al-'amah*, *qira'ah al-jumhur*, *qira'ah al-syai'ah*, *qira'at al-jama'ah*. Yang dimaksud istilah keempat tersebut adalah qira'ah mutawatir, untuk membedakan dengan qira'ah syadz. Zamakhsyari di tempat yang lain untuk menjelaskan sumbernya dengan tidak menyebutkan qari, tempat tinggal dan sifat qira'ahnya, langsung saja Zamakhsyari menyebut qira'ah yang mau dijelaskan dengan kalimat *quri'a* (قُرِئَ). Terkadang untuk menunjuk qira'at syadz, Zamakhsyari menisbatkannya kepada Nabi, istrinya dan para sahabatnya.

5. Sikap Zamakhsyari terhadap Rasm Utsmani

Rasm utsmani menjadi salah satu dari tiga syarat diterima atau tidaknya sebuah qira'at al-Qur'an. Dua syarat lainnya yang harus dipenuhi jika sebuah qira'at layak sebagai qira'at al-Qur'an adalah adanya sanad yang sahih dan sesuainya qira'at tersebut dengan kaidah bahasa arab. Berikut sikap Zamakhsyari tentang rasm utsmani dan hubungannya dengan qira'at al-Qur'an. Sikap Zamakhsyari tentang rasm utsmani tidak bisa dipisahkan dengan sikapnya tentang ragam qira'at. Agar bisa menangkap sikap utuhnya tentang rasm al-Qur'an, karena sikapnya tersebut bertebaran di berbagai ayat dalam al-Qur'an, penulis menjelaskannya ayat demi ayat yang di dalamnya bukan hanya membahas tentang ragam qira'at, namun juga membahas tentang rasm al-Qur'an.

Berikut penjelasan Zamakhsyari tentang rasm utsmani tersebut:

Saat merespon perbedaan qira'at surat al-Fatihah (1): 6

أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

Di ayat yang bergaris bawah di atas, Hamzah membaca huruf shad dengan huruf zay (*ishmam*), Qunbul membacanya dengan huruf sin, sedangkan imam qira'at lain membacanya dengan shad. Sikap Zamakhsyari lebih memilih dengan membaca huruf shad, meskipun Zamakhsyari tahu bahwa huruf shad yang tertulis tersebut adalah huruf sin. Alasan Zamakhsyari lebih mengunggulkan pembacaan dengan huruf shad karena bacaan tersebut sebagai dialek suku quraisy dan sesuai dengan rasm utsmani. Bagi Zamakhsyari, merujuk rasm utsmani sebagai dasar pengunggulan (*tarjih*) sebuah qira'at adalah sunnah yang tidak boleh dilanggar.

Sikap teguhnya berpegangan pada rasm utsmani, Zamakhsyari sampai mengingkari kaidah kepenulisan (*ilm al-khatth*) yang dia yakini. Contohnya ketika Zamakhsyari mengomentari penulisan pada QS. Ali Imran (3): 178

وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُطَمِّئِهِمْ حَبْرٌ لَّأَنفُسِهِمْ

Pada ayat bergaris bawah di atas, Zamakhsyari mengatakan bahwa kalimat *أَنَّمَا* berasal dari *أَنَّ* dan *مَا* masdariah yang mempunyai makna jangan dikira waktu tenggang yang kami berikan lebih baik (*أن أملاءنا خير*). Pada kalimat di atas secara ilmu kepenulisan yang paling pantas adalah ditulis terpisah, namun karena rasm di atas dianggap sebagai rasm utsmani secara *muttashil* (sanad periwayatan yang tidak terputus), maka Zamakhsyari mengikuti apa yang ditulis rasm utsmani dan dia menganggap bahwa mengikuti apa yang ditulis rasm utsmani sebagai sunnah (sebuah ajaran agama) yang harus dikerjakan.

Bersikap teguh terhadap setianya merujuk qira'at berdasar rasm utsmani, Zamakhsyari pun tidak segan menolak qira'at Abu 'Amr jika bertentangan dengan rasm utsmani, sedangkan sebagaimana dijelaskan di pembahasan sebelumnya, bahwa qira'at Abu 'Amr menjadi rujukan Zamakhsyari dalam menafsirkan al-Qur'an. Contoh QS. Al-Maidah (5): 54

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

Ayat yang bergaris bawah di atas, Nafi, Ibn 'Amir, membacanya *يرتد* sedangkan Ibn Katsir, Abu 'Amr, Ashim, Hamzah, Kisa'i, membacanya *يرتد*. Zamakhsyari dari perbedaan bacaan tersebut, mengunggulkan bacaan *يرتد* daripada *يرتد*. Karena menurut Zamakhsyari bacaan pertama tersebut sesuai dengan rasm utsmani. Namun apakah benar bacaan *يرتد* menyalahi rasm utsmani? Muhammad Mahmud menyangkal pernyataan Zamakhsyari tersebut, karena mushaf ustmani tidak hanya satu sebagaimana pemahaman Zamakhsyari di atas, dan bacaan *يرتد* sesuai dengan mushaf Kufah, Basrah dan Mekah.

Kriteria diterima atau tidaknya sebuah qira'ah sebagai qira'at al-Qur'an, berdasar rasm utsmani perspektif Zamakhsyari ini, menurut Ibn Munir, cukup mengherankan. Karena yang benar adalah berpegang teguh pada posisinya sebagai qira'at mutawatir, yang sanadnya tersambung sampai rasulullah dan qira'at tersebut sudah beredar di kalangan sahabat nabi sebelum wahyu itu dituliskan (rasm utsmani). Qira'ah tidak mempunyai kaitan langsung dengan tulisan (rasm). Karena qira'at bersumber dari riwayat, sedangkan rasm terkait dengan tatacara dan tehnik penulisan. Sebuah qira'at dinilai layak atau tidak-lanjut Ibn Munir- bukan sebagai ranah ijtihad, tidak ada wilayah akal pikiran manusia untuk menentukan bacaan/qira'ah tersebut, namun berdasar riwayat.

Sikap berpegang teguh Zamakhsyari terhadap rasm utsmani tidak konsisten, terbukti saat Zamakhsyari mengomentari bacaan QS. Al-Baqarah (2): 61

قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ

Pada ayat bergaris bawah di atas, Zamakhsyari lebih memilih bacaan Zuhair al-Farqabi tanpa menjelaskan siapa itu Zuhair yang membacanya dengan bacaan أدنى. Bacaan tersebut jelas bertentangan dengan rasm utsmani

C. Pandangan dan Sikap Abu Hayyan Terhadap Qira'at Sab'ah

Kitab tafsir yang disusun Abu Hayyan, *al-Bahr al-Muhith*, merupakan kitab tafsir yang paling melimpah dengan pembahasan qira'at al-Qur'an, baik qira'at mutawatir maupun qira'at syadz di banding kitab-kitab tafsir yang lain. Berikut beberapa pandangan Abu Hayyan terkait dengan qira'at sab'ah.

1. Qira'ah Sab'ah adalah ajaran yang harus diikuti (*sunnah muttaba'atun*).

Menurut Abu Hayyan, qira'ah sab'ah merupakan ajaran yang harus diikuti/*sunnah muttaba'atun*, di dalamnya ada hirarki bacaan, ada bacaan yang fasih dan ada bacaan yang lebih fasih. Ragam bacaan qira'at tersebut merupakan kemudahan dari Allah agar bisa diingat. Abu Hayyan sering mengkritik pandangan Abu Ali dan Zamakhsyari tentang qira'ah al-Qur'an. Hal itu bisa dipahami saat Abu Hayyan mengkritik pandangan Zamakhsyari terkait QS. Saba (34): 9.

إِنْ نَشَأْ نُخَسِفْ فِيهِمُ الْأَرْضَ أَوْ نُسْقِطُ عَلَيْهِمْ كِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ

Al-Kisa'i pada ayat yang bergaris bawah di atas mengidghamkan huruf fa ke dalam huruf ba. Zamakhsyari mengkritik qira'at al-Kisa'i tersebut, dengan mengatakan bahwa mengidghamkan huruf fa ke dalam huruf ba pada QS. Saba (34): 9 merupakan sesuatu yang tidak dibolehkan, karena huruf ba' lebih lemah pengucapannya dibandingkan huruf fa. Abu Hayyan menolak pernyataan pendapat Zamakhsyari tersebut dengan mengatakan bahwa qira'at al-Qur'an merupakan sunnah yang harus diikuti. Qira'at berdasarkan riwayat yang wajib diterima apa adanya, tidak boleh mengkritiknya dan tidak usah mempedulikan para pengkritiknya.

2. Larangan Men-*tarjih* Qira'at Sab'ah

Abu Hayyan di dalam tafsirnya mengabdikan diri untuk membela qira'at sab'ah yang dikritik para pengkritiknya dan tidak menyetujui adanya pengunggulan qira'at mutawatir satu dibandingkan qira'at sab'ah yang lainnya. Karena menurut Abu Hayyan, semua qira'at sab'ah hanya berhak untuk diikuti/diterima apa adanya, lebih utama dipraktikan dan lebih pantas dari sisi gramatika bahasa arab.

Sikap Abu Hayyan ini terinspirasi para pendahulunya, yakni Abu 'Abbas Ahmad ibn Yahya Tsa'lab, dikenal dengan nama Tsa'lab. Abu

Hayyan memuji sikap Tsa'lab ini, menjadikannya sebagai teladan dalam bersikap terhadap qira'at mutawatir. Abu Hayyan membaca sikap Tsa'lab berdasarkan riwayat Abu 'Amr dalam kitabnya, *al-Yawaqit*, bahwa Abu 'Amr tidak pernah melihat Tsa'lab mengunggulkan (*tarjih*) antara qira'at sab'ah. Bahkan Tsa'lab menyatakan pendapatnya sendiri bahwa jika ada perbedaan dalam bacaan pada qira'at sab'ah, Tsa'lab tidak pernah mengutamakan (*tafdhil*) gramatika salah satu qira'at sab'ah dibandingkan satu qira'at sab'ah yang lain. Kemudian Abu Hayyan memungkasi cerita tentang Tsa'lab ini dengan pujian bahwa Tsa'lab sebagai seorang pendahulu terbaik bagi kita, dia adalah orang yang paling tahu bahasa, mulia akhlaknya dan terpercaya.

3. Membela Qira'at Sab'ah Yang Terkena Kritik

Abu Hayyan dikenal sebagai pembela qira'ah sab'ah, menjawab tuduhan para ahli bahasa dengan berbagai kaidah bahasa yang diajukannya, terutama Abu Hayyan seringkali di dalam tafsirnya, *al-Bahr al-Muhith*, menjawab kritikan Zamakhsyari dan Ibn 'Athiyah. Pembelaannya terhadap qira'ah sab'ah bermuara pada dua hal, yakni: *pertama*, membenarkan qira'at yang dikritik itu dengan menguatkan kemutawatirannya dan mengokohkan sanadnya, *kedua*, mengkritik kaidah bahasa yang menjadi penopang atau alat kritiknya terhadap qira'ah sab'ah.

Berikut penulis menjelaskan contoh pembelaan Abu Hayyan terhadap salah satu qira'ah sab'ah, yakni pembelaannya terhadap qira'at Abu 'Amr yang mengidghamkan huruf ro' ke dalam huruf lam. Sibawaih dan Khalil tidak membolehkan pengidghaman huruf ro ke dalam huruf lam, demikian pula Zamakhsyari yang berulang kali mengkritik qira'at tersebut. Abu Hayyan membela bacaan itu dengan mengatakan bahwa para ulama sepakat dan membenarkan riwayat tentang pengidghaman huruf ro ke dalam huruf lam, termasuk para tokoh ulama Basrah seperti Abu 'Amr ibn 'Ula dan Ya'kub al-Hadhrami dan para tokoh ulama Kufah seperti al-Ruwasi, al-Kisa'i, al-Farra', dan bagi yang tidak mengetahui qira'at tersebut harus merujuk apa yang sudah disetujui para ulama tersebut. Apa yang dilakukan Zamakhsyari dengan mengkritik pengidghaman tersebut, menurut Abu Hayyan, terjatuh pada dua kali kesalahan, kesalahan pertama dia melakukan kritik pada qira'at yang benar adanya, dan kesalahan kedua, dia mengkritik rawi Abu 'Amr, Abu Muhammad al-Yazidi, padahal Abu Muhammad al-Yazidi adalah seorang pakar dalam bidang nahwu, bahasa, qira'at.

D. Polemik Zamakhsyari dan Abu Hayyan terhadap Qira'at Sab'ah

Zamakhsyari dan Abu Hayyan merupakan dua penafsir yang selain menafsirkan ayat, juga membahas ragam qira'at dan bersikap terhadap ragam qira'at tersebut. Penulis dalam bab ini menjelaskan respon zamakhsyari dan Abu Hayyan terhadap qira'at tujuh. Hasil dari penelitian penulis, Abu Hayyan yang hidup setelah Zamakhsyari, tidak selalu menanggapi kritik Zamakhsyari terkait kritiknya terhadap qira'at tujuh.

Bahkan di beberapa tempat, Zamakhsyari dan Abu Hayyan berada dalam ruang yang sama, yakni keduanya berusaha membela kritik para mufasir lainnya terhadap qira'at. Bab ini memaparkan contoh-contoh ayat yang menjadi objek pembahasan Zamakhsyari dan Abu Hayyan, ragam qira'at terkait ayat yang dibahas, dan respon Zamakhsyari dan Abu Hayyan terhadap ayat tersebut. Bab ini terbagi menjadi tiga subbab: subbab pertama pembelaan Zamakhsyari dan Abu Hayyan terhadap qira'at tujuh, pada subbab pertama itu penulis menggunakan tafsir Thabari yang menjadi sasaran respon Zamakhsyari dan Abu Hayyan terkait sikap Thabari terhadap qira'at tujuh, subbab kedua kritik Zamakhsyari terhadap qira'at tujuh, subbab ketiga kritik Zamakhsyari terhadap qira'at tujuh dan respon Abu Hayyan terhadap kritiknya. Di subbab ketiga inilah penulis berusaha untuk menganalisis lebih dalam pada bab IV kenapa Zamakhsyari dan Abu Hayyan berbeda dalam menyikapi qira'at tujuh, apa yang menjadi latar belakang, sejarah pengaruh dan prapemahaman apa yang mereka miliki dan kepentingan apa yang membuat mereka berbeda pandangan dalam menilai dan menyikapi variasi bacaan pada qira'at tujuh. Berikut penulis menjelaskan ketiga subbab tersebut:

1. Pembelaan Zamakhsyari dan Abu Hayyan terhadap qira'at tujuh
 - a. Membenarkan Semua Qira'at Meski Berbeda Dalam Penggunaan Kata Ganti

QS. Yunus (10): 58

قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ

Katakanlah (Muhammad), "Dengan karunia Allah dan rahmat-Nya, hendaklah dengan itu mereka bergembira. Itu lebih baik daripada apa yang mereka kumpulkan"

Qira'at yang membaca ayat yang bergaris bawah adalah sebagai berikut: *pertama*, qira'at Ruwais dari Ya'kub membaca keduanya قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ dan وَبِرَحْمَتِهِ dengan menggunakan dhamir mukhathab (huruf ta)³⁴⁸, *kedua* qira'at Ibn 'Amir dan Abu Ja'far membaca kalimat pertama dengan huruf ya, kalimat kedua dengan huruf ta³⁴⁹, *ketiga* qira'at selain yang disebut di pertama dan kedua membaca dua kalimat tersebut dengan huruf ya³⁵⁰

³⁴⁸ Syamsuddin Abu al-Khair Muhammad ibn Muhammad ibn al-Jazari, *al-Nasyr fi al-Qira'at al-'Asyr*, vol. II (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2016), h. 285.

³⁴⁹ Abu Hasan Thahir ibn Abdul Mun'im ibn Ghalbun, *al-Tadzkirah fi al-Qira'at al-Tsaman*, vol. I (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2013), h. 366.

³⁵⁰ Muhammad Syaraf, *Mushaf Dar al-Shahabah fi al-Qira'at al-'Asyr al-Mutawatirah min Thariq al-Syathibiyyah wa al-Durrah*, h. 215.

Abu Hayyan dan Zamakhsyari dalam ayat di atas merespon kritiknya Thabari. Thabari menolak qira'at *فَلْيُفْرِحُوا* dan *يَجْمَعُونَ* dengan menggunakan dhamir mukhathab (huruf ya diganti huruf ta'), karena qira'at tersebut hanya ada pada qira'at Ubay ibn Ka'ab, sedangkan para ahli qira'at sepakat membaca dengan huruf ya. Qira'at dengan menggunakan dhamir mukhathab (huruf ta') menyalahi aturan bahasa arab karena, menurut Thabari, kalimat perintah dengan dhamir mukhathab biasanya tidak didahului huruf lam.³⁵¹ Abu Hayyan membantah klaim Thabari tersebut dengan mengatakan bahwa qira'at dengan huruf ya pada ayat di atas bukan hanya diriwayatkan oleh Ubay ibn Ka'ab, namun juga diriwayatkan oleh Utsman ibn 'Affan, Anas, Hasan, Abu Raja', Abu Ja'far al-Madini, Qatadah, Abbas ibn Fadhl al-Anshari, A'masy dan sebagainya. Qira'at dengan menggunakan dhamir mukhathab tersebut, lanjut Abu Hayyan, lebih populer dibanding dengan menggunakan dhamir gaib *فَلْيُفْرِحُوا*.³⁵² Demikian pula Zamakhsyari, dia mengatakan bahwa qira'at dengan menggunakan dhamir mukhathab itu juga berasal dari Rasulullah.³⁵³

b. Membenarkan Qira'at yang Berbeda Meski Berbeda Dalam Tulisan/*Rasm al-Mushaf*

QS. Al-Hujurat (49): 14

وَأِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Dan jika kamu taat kepada Allah dan rasul-Nya, dia tidak akan mengurangi sedikit pun (pahala) amal perbuatanmu. Sungguh, Allah mahapengampun, maha penyayang

Abu 'Amr dan Ya'kub membaca ayat di atas dengan penambahan huruf hamzah di antara huruf ya dan huruf lam pada kalimat *لَا يَلِتْكُمْ* dan pada qira'at lain Abu 'Amr mengganti huruf hamzah dengan huruf alif.³⁵⁴ Sedangkan imam yang lain membaca kasrah pada huruf lam tanpa menambahkan huruf hamzah atau huruf alif pada ayat yang bergaris bawah di atas.³⁵⁵

³⁵¹ Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Tafsir al-Thabari, Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*, vol. 12 (Mesir: Dar Hijr, 2001), h. 198-199.

³⁵² al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhith fi al-Tafsir*, 2010, 5:hal. 170.

³⁵³ al-Zamakhsyari, *al-Kasasyaf 'an Haqiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*, 1998, 3:hal. 150.

³⁵⁴ al-Jazari, *al-Nasyr fi al-Qira'at al-'Asyr*, 2016, II:h. 376.

³⁵⁵ Muhammad Syaraf, *Mushaf Dar al-Shahabah fi al-Qira'at al-'Asyr al-Mutawatirah min Thariq al-Syathibiyyah wa al-Durrah*, h. 517.

Thabari mengatakan semua para imam qira'at membaca dengan tidak menambahkan huruf hamzah atau huruf alif pada ayat tersebut kecuali Abu 'Amr. Qira'at yang menggunakan huruf hamzah berasal dari akar kata **أَلَّتْ** sedangkan qira'at yang tanpa menggunakan huruf hamzah berasal dari akar kata **يَلِيْتُ** لَات يَلِيْتُ. Qira'at yang benar menurut Thabari adalah qira'at yang diriwayatkan para imam qira'at Madinah dan Kufah, yaitu membaca dengan tanpa alif dan huruf hamzah **لَا يَلِيْتُكُمْ**. Qira'ah Madinah dan Kufah dipilih, lanjut Thabari, karena dua alasan: *pertama* bahwa qira'at tersebut sudah menjadi kesepakatan para ahli qira'at, *kedua* karena di mushaf tanpa alif dan huruf hamzah. Demikian pula huruf hamzah tidak bisa berubah menjadi huruf alif ketika hamzah berharakat sukun.³⁵⁶

Qira'at yang dikritik Thabari tersebut adalah qira'at Abu 'Amr (imam qira'at Basrah) yang berstatus mutawatir. Dua qira'at yang berbeda itu mempunyai arti yang sama, bahwa "Allah tidak mengurangi pahala perbuatanmu" atau "Allah tidak akan menzalimi perbuatan kalian sedikitpun."³⁵⁷ Zamakhsyari membenarkan kedua bacaan tersebut. Qira'at yang berharzah berasal dari suku Ghathfan, dan yang tanpa hamzah berasal dari suku Asad dan Hijaz. Kedua qira'at tersebut, menurut Zamakhsyari, boleh dibaca.³⁵⁸

QS. At-Takwir (81): 24

وَمَا هُوَ عَلَى الْعَيْبِ بِضَنِينٍ

Dan dia (Muhammad) bukanlah orang yang kikir (enggan) untuk menerangkan yang gaib.

Pada ayat bergaris bawah di atas, Ibn Katsir, Abu 'Amr dan Kisa'i membaca dengan huruf zha.³⁵⁹ Sedangkan imam qira'at yang lain membaca dengan huruf dhadh.³⁶⁰ Qira'ah dengan huruf zha terdapat di Mushaf Ibn Mas'ud, berdasar riwayat dari Ibn Mas'ud, Ibn 'Abbas, Zaid ibn Tsabit, Ibn 'Umar, Ibn Zubair, Aisyah, Urwah ibn Zubair, Umar ibn Abdul Aziz, Mujahid dan sebagainya. Sedangkan qira'ah dengan huruf dhadh berdasar

³⁵⁶ Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Tafsir al-Thabari, Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*, vol. 24 (Mesir: Dar Hijr, 2001), h. 393-394.

³⁵⁷ Ghadir Bintu Muhammad Syarif, *Mutha'in al-Mufassirin fi al-Qira'at al-Mutawatirah*, vol. Juz 3 (Mekah: Ummul Qurra' Press, 2014), h. 639.

³⁵⁸ al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf 'an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*, 1998, 5:h. 588.

³⁵⁹ Abu Hasan Thahir ibn Abdul Mun'im ibn Ghalbun, *al-Tadzkirah fi al-Qira'at al-Tsaman*, I:h. 617.

³⁶⁰ al-Jazari, *al-Nasyr fi al-Qira'at al-'Asyr*, 2016, II:h. 399.

riwayat dari Utsman ibn Affan, Ibn ‘Abbas, Hasan, Abu Raja’, A’raj, Abu Ja’far, Syaibah dan sebagainya.³⁶¹

Perbedaan qira’at pada huruf dha dan huruf zha mengimplikasikan arti yang berbeda, meski tidak sampai bertentangan. Menurut Thabari, qira’at dengan memakai huruf dha’ mempunyai arti tidak bakhil terhadap apa yang Allah ajarkan dan apa yang sudah ditugasi di muka bumi ini. Qira’at dengan memakai huruf zha mempunyai arti tidak ragu terhadap berita besar yang Allah berikan. Thabari lebih memilih qira’at yang berhuruf dhadh pada kalimat بِضْنَيْنِ karena sesuai dengan rasm al-mushaf dan dari segi arti juga cocok.³⁶² Zamakhsyari merespon pilihan Thabari tersebut bahwa keduanya dinilai sah sebagai qira’at al-Qur’an, karena kalimat yang memakai huruf zha pada ayat tersebut terdapat pada mushaf Abdullah ibn Mas’ud dan dan kalimat yang memakai huruf dhadh pada ayat tersebut terdapat pada mushaf Ubay ibn Ka’ab. Keduanya, menurut Zamakhsyari, pernah dibaca Rasulullah.³⁶³

c. Membenarkan Qira’at Yang Berbeda Meski Berbeda Makna
QS. Hud (11): 27

وَمَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا بِادِّئِ الرَّأْيِ وَمَا نَرَى لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكُمْ
كَاذِبِينَ

Dan kami tidak melihat siapa pun mengikutimu selain mereka yang jelas-jelas paling hina di antara kami dan kami tidak melihat bahwa kalian lebih unggul dari pada kami dalam hal apa pun.

Abu ‘Amr membaca بادئ dengan huruf hamzah berharakat fathah (*baadi’a*), para imam qira’at lain tidak membaca dengan dengan huruf hamzah, namun dengan huruf ya berharakat fathah.³⁶⁴ Hamzah dan Susi, murid Abu ‘Amr mengganti huruf hamzah dengan huruf alif pada kalimat الرأي ketika waqaf.³⁶⁵ Thabari menjelaskan dua perbedaan tersebut bahwa qira’at بادئ

³⁶¹ Abu Muhammad Abdul Haq ibn Ghalib Ibn Athiyyah al-Andalusi, *al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-‘Aziz*, vol. 5 (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2001), h. 444.

³⁶² Abu Ja’far Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Tafsir al-Thabari, Jami’ al-Bayan ‘an Ta’wil Ay al-Qur’an*, 2001, 24:h. 167-170.

³⁶³ Abu Qasim Mahmud ibn Umar al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf ‘an Haqiq Ghawamidh al-Tanzil wa ‘Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta’wil*, vol. 6 (Riyadh: Maktabah Ubaykan, 1998), h. 327.

³⁶⁴ Abu Hasan Thahir ibn Abdul Mun’im ibn Ghalibun, *al-Tadzkirah fi al-Qira’at al-Tsaman*, I:h. 370.

³⁶⁵ Muhammad Syaraf, *Mushaf Dar al-Shahabah fi al-Qira’at al-‘Asyr al-Mutawatirah min Thariq al-Syathibiyyah wa al-Durrah*, h. 224.

الرَّأْيِ yang dibaca oleh umumnya para ahli qira'ah wilayah Madinah dan Irak bermakna orang yang jelas mengikuti, sedangkan بَادِي الرَّأْيِ yang dibaca oleh sebagian penduduk Basrah bermakna orang yang pertama kali mengikuti. Kemudian Thabari mengatakan bahwa qira'at yang benar di antara dua perbedaan itu menurut kami adalah qira'at yang tanpa menggunakan hamzah pada kalimat بَادِي dan menggunakan hamzah pada kalimat الرَّأْيِ, dengan demikian ayat itu بَادِي الرَّأْيِ bermakna “kecuali mereka yang jelas paling hina di antara kami”.³⁶⁶ Zamakhsyari mempertahankan dua qira'at yang berbeda di atas. Dia tidak mempermasalahkan qira'at yang berharzhamzah atau tidak. Karena penekanannya bukan pada makna yang berbeda, tetapi pada waktu terjadinya peristiwa itu.³⁶⁷

QS. Ar-Ra'du (13): 42

وَسَيَعْلَمُ الْكُفَّارُ لِمَنْ عُنِيَ الدَّارِ

Orang-orang yang ingkar kepada Tuhan akan mengetahui untuk siapa tempat kembali itu

'Ashim, Hamzah, Kisa'i (para imam qira'ah Kufah)³⁶⁸ dan Ibn 'Amir dalam membaca ayat yang bergaris bawah di atas dalam bentuk makna banyak/jama': *kuffar*,³⁶⁹ sedangkan Nafi', Ibn Katsir dan Abu 'Amr membaca dalam bentuk makna tunggal/*mufrad*: *kafir*.³⁷⁰

Terkait dengan ayat tersebut, Thabari mengatakan para ahli qira'at Madinah dan sebagian penduduk Basrah membaca *كافر/kafir* (bentuk tunggal) sedangkan para ahli qira'at Kufah membaca *كفار/kuffar*. Qira'at yang benar, menurut Thabari, dari dua qira'at itu adalah qira'at yang membaca dalam bentuk makna banyak/jama': *kuffar*. Dengan demikian, Thabari menolak bacaan dalam bentuk makna tunggal, karena menurut Thabari ayat sebelum dan sesudahnya ayat tersebut sedang membahas sekelompok orang. Qira'at Ibn Mas'ud membaca ayat tersebut *الكافرون/al-kafiruun* dan qira'at Ubay ibn Ka'ab dengan membaca *الذين كفروا/alladziina kafaruu*. Dari berbagai

³⁶⁶ Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Tafsir al-Thabari, Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*, 2001, 12:h. 380.

³⁶⁷ al-Zamakhsyari, *al-Kasasyaf 'an Haqiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*, 1998, 3:h. 193.

³⁶⁸ Muhammad Syaraf, *Mushaf Dar al-Shahabah fi al-Qira'at al-'Asyr al-Mutawatirah min Thariq al-Syathibiyyah wa al-Durrah*, h. 254.

³⁶⁹ al-Jazari, *al-Nasyr fi al-Qira'at al-'Asyr*, 2016, 11:h. 298.

³⁷⁰ Abu Hasan Thahir ibn Abdul Mun'im ibn Ghalbun, *al-Tadzkirah fi al-Qira'at al-Tsaman*, 1:h. 391.

perbedaan bacaan itu, menurut Thabari, menjadi bukti bahwa apa yang kami pilih adalah benar belaka.³⁷¹

Abu Hayyan tidak mempermasalahkan perbedaan dua qira'at itu. Karena baik kata itu menunjuk arti banyak/*kufar* maupun arti tunggal/*kafir* hanya menunjuk pada jenis (kekafiran). Meski sebagian qira'at memakai bentuk tunggal/*kafir*, lanjut Abu Hayyan, tapi bermakna banyak/kuffar.³⁷² Pendapat Abu Hayyan yang mengatakan tidak mempermasalahkan bentuk tunggal atau plural, karena penekanan al-Qur'an menunjuk pada jenis kekafiran, tidak berbeda dengan pendapatnya Zamakhsyari.³⁷³

2. Kritik Zamakhsyari terhadap qira'at tujuh

Subbab ini membahas tentang kritik Zamakhsyari terhadap qira'at tujuh. Di dalamnya penulis menjelaskan dalam aspek saja Zamakhsyari mengkritik qira'at tujuh. Yang membedakannya dengan subbab tiga, di Subbab dua contoh kritik Zamakhsyari terhadap qira'at sab'ah, yang tidak ditanggapi Abu Hayyan.

a) Kritik Qira'at Sab'ah Karena Perbedaan Kaidah Bahasa

1. Kritik Pada Ushul

a). Menilai lemah (*dha'if*) pada hamzah mufrad

Contoh QS. Yusuf (12): 5

قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ

Dia (ayahnya) berkata: wahai anakku, janganlah engkau ceritakan mimpimu kepada saudara-saudaramu

Abu 'Amr riwayat Abu Bakr ibn Mihran dan Warsy riwayat al-Ashbahani membaca *ibdal*/mengganti hamzah sukun dengan huruf wawu sukun.³⁷⁴ Imam qira'at lainnya membaca tahqiq, sebagaimana tertulis pada ayat bergaris bawah di atas.³⁷⁵ Abu Ja'far mengganti huruf wawu dengan huruf ya, kemudian mengidghamkan huruf ya pertama kepada huruf ya kedua. Qira'at Hamzah, bila pada ayat itu waqaf, mempunyai bacaan yang sama dengan Abu Ja'far.³⁷⁶

³⁷¹ Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Tafsir al-Thabari, Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*, vol. 13 (Mesir: Dar Hijr, 2001), h. 581.

³⁷² al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhith fi al-Tafsir*, 2010, 5:h. 390.

³⁷³ al-Zamakhsyari, *al-Kasasyaf 'an Haqiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*, 1998, 3:h. 358.

³⁷⁴ al-Jazari, *al-Nasyr fi al-Qira'at al-'Asyr*, 2016, l:h. 391.

³⁷⁵ Ghadir Bintu Muhammad Syarif, *Mutha'in al-Mufassirin fi al-Qira'at al-Mutawatirah*, vol. Juz 2 (Mekah: Ummul Qurra' Press, 2014), h. 400.

³⁷⁶ al-Jazari, *al-Nasyr fi al-Qira'at al-'Asyr*, 2016, l:h. 471.

Zamakhshari mengkritik bacaan/qira'at yang membaca dengan cara idgham dan mengganti huruf hamzah dengan huruf wawu, seperti ayat di atas: kata رُؤْيَا menjadi رُوْيَا yakni huruf hamzah digantikan dengan huruf wawu, atau mengganti huruf wawu dengan huruf ya, kemudian mengidghamkan huruf ya pertama kepada huruf ya kedua dan mengkasrahkan atau mendhamamkan huruf ra seperti رِيَا atau رُيَا. Penggantian atau pengidghaman pada bacaan di atas, lanjut Zamakhshari, termasuk qira'at yang lemah.³⁷⁷

b) Kritik pada *farsy al-huruf*

QS. Al-Anbiya (21): 88

فَاسْتَجِبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْعَمِّ وَكَذَلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ

Maka kabulkanlah doanya dan kami selamatkanlah dia dari kedukaan. Dan demikianlah kami menyelamatkan orang-orang yang beriman

Ibn 'Amir membaca ayat itu dengan satu huruf nun dan mentasydidkan huruf jim.³⁷⁸ Imam qira'at lain membacanya dengan dua huruf nun, huruf nun kedua disukun.³⁷⁹ Perbedaan qira'at tersebut bersumber pada perbedaan akar kata, sebagian ulama mengatakan ayat yang bergaris bawah di atas itu berasal dari dua huruf nun: huruf nun pertama berharakat dhamah dan huruf nun kedua berharakat fathah نُجِي, sebagian lain mengatakan bahwa qira'at tersebut berasal dari dua huruf nun. Kemudian huruf nun kedua itu diidghamkan ke dalam huruf jim.³⁸⁰ Zamakhshari menolak qira'at Ibn 'Amir yang hanya menggunakan huruf nun satu dengan mentasydidkan huruf jim, dengan alasan huruf nun tidak bisa diidghamkan ke dalam huruf jim.³⁸¹

QS. An-Naba (78): 23

لَا يَبْقَيْنَ فِيهَا أَحْقَابًا

Mereka tinggal di sana dalam masa yang lama

³⁷⁷ al-Zamakhshari, *al-Kasasyaf 'an Haqiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*, 1998, 3:h. 255.

³⁷⁸ Muhammad Syaraf, *Mushaf Dar al-Shahabah fi al-Qira'at al-'Asyr al-Mutawatirah min Thariq al-Syathibiyyah wa al-Durrah*, h. 329.

³⁷⁹ Abu Hasan Thahir ibn Abdul Mun'im ibn Ghalbun, *al-Tadzkirah fi al-Qira'at al-Tsaman*, I:h. 441.

³⁸⁰ al-Jazari, *al-Nasyr fi al-Qira'at al-'Asyr*, 2016, II:h. 324.

³⁸¹ al-Zamakhshari, *al-Kasasyaf 'an Haqiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*, 1998, 4:h. 162.

Imam Hamzah membaca ayat bergaris bawah di atas tanpa huruf alif setelah huruf lam/membacanya dengan disertai huruf alif , imam qira'at lain ³⁸² لاِبْثِيْنَ setelah huruf lam/³⁸³لاِبْثِيْنَ.

Dalam menyikapi dua perbedaan qira'at tersebut, Thabari lebih memilih qira'at yang menggunakan huruf alif setelah huruf lam (لاِبْثِيْنَ), karena qira'at tersebut sesuai dengan kebiasaan orang arab jika menunjuk pada pelaku perbuatan, dengan menggunakan wazan فاعل , dengan demikian, menurut Thabari, qira'at لاِبْثِيْنَ secara makhrāj lebih sah dan lebih fasih.³⁸⁴ Berbeda dengan Thabari, Zamakhsyari mengunggulkan qira'at yang tidak menggunakan huruf alif setelah huruf lam/لاِبْثِيْنَ , karena qira'at itu lebih kuat menunjuk kepada tempat yang ditinggali.³⁸⁵

3. Kritik Zamakhsyari dan Pembelaan Abu Hayyan terhadap Qira'at tujuh.

Pada subbab kali ini, kritikan Zamakhsyari terhadap qira'at tujuh direspon langsung oleh Abu Hayyan. Dalam responnya tersebut, Abu Hayyan terkadang menyebutkan nama Zamakhsyari, terkadang di tempat lain tidak sebut nama. Penulis membagi polemik dari berbagai kategori berikut ini:

a) Penolakan Terhadap Qira'at Tujuh Karena Pertimbangan Sanad.

Pertimbangan sanad terkait dengan rawi dan qira'at yang diriwayatkannya. Hal yang masuk kategori tersebut adalah qira'ah yang dibahas tidak bisa jadi hujjah karena dianggap sebagai qira'at yang salah atau rawi yang meriwayatkannya cacat dari sisi kepribadian, perbedaan penentuan derajat mutawatir, terasingnya rawi karena perbedaan bacaan yang diriwayatkannya dengan bacaan mayoritas, qira'ah tersebut bertentangan dengan ayat lain atau hadits Nabi.

Contoh:

1. QS. Ar-Rum (30): 54

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ

Allah-lah yang menciptakan kalian dari keadaan lemah, kemudian dia menjadikan (kalian) setelah lemah itu menjadi kuat, kemudian dia

³⁸² Abu Hasan Thahir ibn Abdul Mun'im ibn Ghalbun, *al-Tadzkirah fi al-Qira'at al-Tsaman*, I:h. 612.

³⁸³ al-Jazari, *al-Nasyr fi al-Qira'at al-'Asyr*, 2016, II:h. 397.

³⁸⁴ Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Tafsir al-Thabari, Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*, 2001, 24:h. 22.

³⁸⁵ al-Zamakhsyari, *al-Kasasyaf 'an Haqiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*, 1998, 6:h. 299.

menjadikan (kamu) setelah kuat itu lemah (kembali) dan beruban. Dia menciptakan apa yang dia kehendaki dan dia mahamengetahui dan mahakuasa.

Imam Hamzah dan Syu'bah membaca ayat yang bergaris bawah di atas dengan memfathahkan huruf dhadh,³⁸⁶ sedangkan imam qira'at lain membacanya dengan mendhamahkan huruf dhadh.³⁸⁷ Imam Hafsh, mempunyai dua bacaan, memfathahkan dan mendhamahkan huruf dhadh.³⁸⁸

Sebelum melakukan penilaian, Zamakhsyari membagi qira'at pada ayat di atas menjadi dua: memfathahkan huruf dhadh dan mendhomahkannya. Menurut penilaian Zamakhsyari, qira'at yang mendhomahkan huruf dhadh lebih kuat, karena berdasar riwayat Ibn Umar: saya membaca qira'at di hadapan Rasulullah ayat ar-Rum tersebut dengan memfathahkan huruf dhadh, dan secara bergantian Rasulullah membacanya dengan mendhomahkan huruf dhadh.³⁸⁹

Dalam menanggapi komentar Zamakhsyari, Abu Hayyan mengatakan bahwa mayoritas membaca *dha'f* pada ayat di atas dengan mendhamahkan huruf dhadh. Sedangkan 'Ashim dan Hamzah memfathahkan huruf dhadh tersebut. Yang jelas, baik qira'at yang mendhamahkan maupun yang memfathahkan huruf dhadh, keduanya sah sebagai sebuah qira'at karena memiliki makna yang sama. Makna *dha'f*/kelemahan dan *quwwah*/kekuatan pada ayat tersebut, lanjut Abu Hayyan, pada hal yang bersifat non fisik. Meskipun banyak juga dari ahli bahasa yang membedakan: huruf dhadh berharakat dhamah dalam kalimat خَف merujuk pada fisik, sedangkan huruf dhadh berharakat fathah dalam kalimat خَف merujuk pada akal pikiran.³⁹⁰

2. Qira'at/bacaan QS. Asy-Syu'ra (26): 176

كَذَّبَ أَصْحَابُ الْأَيْكَةِ الْمُرْسَلِينَ

Penduduk Aikah mendustakan para rasul.

Nafi', Ibn Katsir dan Ibn 'Amir membaca ayat yang bergaris bawah di atas dengan memfathahkan huruf lam, dan setelahnya huruf ya yang

³⁸⁶ Muhammad Syaraf, *Mushaf Dar al-Shahabah fi al-Qira'at al-'Asyr al-Mutawatirah min Thariq al-Syathibiyyah wa al-Durrah*, h. 410.

³⁸⁷ Abu Hasan Thahir ibn Abdul Mun'im ibn Ghalbun, *al-Tadzkirah fi al-Qira'at al-Tsaman*, I:h. 490.

³⁸⁸ al-Jazari, *al-Nasyr fi al-Qira'at al-'Asyr*, 2016, II:h. 345-346.

³⁸⁹ al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf 'an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*, 1998, 4:h. 587.

³⁹⁰ al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhith fi al-Tafsir*, 2010, 7:h. 175.

bersukun,³⁹¹ tanpa huruf hamzah dan huruf ta berharakat fathah (أَصْحَابُ أَيْكَةِ),³⁹² sedangkan imam qira'at lain membacanya dengan mensukunkan huruf lam,³⁹³ dan setelahnya berupa hamzah berharakat fathah dan menkasrahkan huruf ta (أَصْحَابُ الْأَيْكَةِ)³⁹⁴

Zamakhshari mencatat bahwa ayat di atas dibaca dengan memfathahkan huruf hamzah dan menkasrahkan huruf ta' pada akhir kata (أَصْحَابُ الْأَيْكَةِ). Siapapun orangnya yang membaca nashab (berharakat fathah pada akhir kata) dan menduga bacaan لَيْكَةِ yang berwazan sama dengan لَيْلَةٍ sebagai nama sebuah negeri, maka orang tersebut lagi mengkhayal bahwa dirinya mengikuti tulisan yang di Mushaf. Padahal, menurut Zamakhshari, tidak ada negeri yang bernama لَيْكَةِ (*laykata*), yang ada adalah أَيْكَةِ (*aykati*) sebagaimana hadits:

إِنْ شَعِبًا أَخَا مَدْيَنَ، أَرْسَلَ إِلَيْهِمْ وَالِي أَصْحَابِ الْأَيْكَةِ

*Sungguh, nabi Syu'aib saudara dari penduduk Madyan, Allah mengutusnnya kepada penduduk Madyan dan penduduk Aykah.*³⁹⁵

Abu Hayyan, sebelum menilai apa yang dikatakan Zamakhshari, mengatakan bahwa imam Haramain (Ibn Katsir, Nafi') dan Ibn 'Amir membaca ayat tersebut dengan لَيْكَةِ (*laykata*) dan imam lainnya membaca dengan أَيْكَةِ (*aykati*). Sebagian mufasir mengatakan *laykah* sebagai nama sebuah desa, *aykah* sebagai nama sebuah negeri secara umum sebagaimana istilah Mekkah dan Bakkah. Para ahli seperti Mubarrad, Ibn Qutaybah, Zajaj, Abu 'Ali Al-Farisi dan Nahhas dan Zamakhshari mencela qira'ah/bacaan *laykata* dan mereka meragukan para periwayat bacaan tersebut. Penilaian mereka itu, menurut Abu Hayyan, tidak usah dihiraukan, ditinggalkan saja. Itu merupakan hasutan orang Mu'tazilah. Mereka menduga sebagian qira'at itu hasil olah fikir yang bersifat ijtihadi, bukan berdasar riwayat. Padahal, lanjut Abu Hayyan, qira'ah itu riwayat dan berstatus mutawatir, yang tidak mungkin cacat dan pengingkaran mereka terhadap qira'ah mendekati kemurtadan, semoga Allah melindungi dari orang-orang yang mengingkari qira'at.³⁹⁶

Kemudian Abu Hayyan melanjutkan bahwa tiga orang yang mereka kritik adalah imam Nafi, Ibn Katsir, Ibn 'Amir. Orang pertama yang mereka kritik

³⁹¹ al-Ma'sharawi, *al-Kamil al-Mufashshal fi al-Qira'at al-Arba'ati 'Asyar*, h. 374.

³⁹² al-Jazari, *al-Nasyr fi al-Qira'at al-'Asyr*, 2016, II:h. 336.

³⁹³ Muhammad Syaraf, *Mushaf Dar al-Shahabah fi al-Qira'at al-'Asyr al-Mutawatirah min Thariq al-Syathibiyyah wa al-Durrah*, h. 374.

³⁹⁴ Abu Hasan Thahir ibn Abdul Mun'im ibn Ghalbun, *al-Tadzkirah fi al-Qira'at al-Tsaman*, I:h. 471.

³⁹⁵ al-Zamakhshari, *al-Kasysyaf 'an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*, 1998, 4:h. 412.

³⁹⁶ al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhith fi al-Tafsir*, 2010, 7:h. 35.

adalah Nafi'. Nafi' adalah orang yang meriwayatkan qira'ah dari tujuh puluh tabi'in, semuanya orang arab yang fasih, Nafi' sendiri seorang pemimpin qira'ah pada penduduk Madinah. Orang kedua yang mereka kritik adalah Ibn Katsir. Ibn Katsir adalah orang yang pernah berguru qira'ah kepada banyak tokoh tabi'in seperti kepada Mujahid dan yang lainnya, dan Abu 'Amr ibn al-'Ala sebagai pemimpin qira'ah masyarakat Basrah dan pernah menjadi murid Ibn Katsir. Orang ketiga yang mereka kritik adalah Ibn 'Amir. Ibn 'Amir adalah pemimpin qira'ah masyarakat Syam dan seorang arab murni. Dia berguru kepada Utsman dan Abu Darda. Jika yang dituduhkan benar adanya, tentu hal tersebut bertentangan dengan kesepakatan mayoritas orang arab tentang kepakaran tiga orang ahli qira'at tersebut. Demikian juga bacaan yang diriwayatkan tiga pakar qira'at itu: *laykata*, tidak bertentangan dengan kaidah bahasa arab. Kenapa kata *laykata* berharakat fathah dan tidak menerima perubahan harakat, karena kata tersebut (*laykata*) merujuk pada sebuah benda, kosakata non-arab dan bertanda perempuan (*alamiyyah, 'ajamiyyah dan ta'nits*).³⁹⁷

b) Penolakan Qira'at Sab'ah Karena Perbedaan Kaidah Bahasa

1. Perbedaan dalam ushul

Subbab ini dibagi dua yakni perbedaan dalam ushul dan perbedaan dalam *farsy al-huruf*. Berdasar penelusuran penulis, tidak semua pembahasan dalam ushul, Abu Hayyan membantah kritikan Zamakhsyari. Pada subbab ini hanya menjelaskan hal-hal terkait ushul yang dikritik Zamakhsyari dan dapat bantahan dari Abu Hayyan. Berikut penjelasannya:

a) Dua hamzah dalam satu kalimat

Contohnya sebagai berikut:

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْتَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ

Sesungguhnya orang-orang kafir, sama saja bagi mereka, engkau (Muhammad) beri peringatan atau tidak engkau beri peringatan, mereka tidak beriman (QS. Al-Baqarah [2]: 6).

Qalun, dan Abu 'Amr mentahqiqkan hamzah pertama dan mentashilkan hamzah kedua disertai idkhal di antara kedua hamzah tersebut, Ibn Katsir mentashilkan hamzah kedua tanpa *idkhal*, Hisyam ada tiga bacaan: pertama, mentahqiqkan hamzah pertama dan mentashilkan hamzah kedua tanpa *idkhal*, kedua, mentahqiqkan kedua hamzah tersebut disertai *idkhal*, ketiga mentahqiqkan keduanya tanpa *idkhal*. Yang tidak boleh menurut Hisyam mentashilkan hamzah kedua tanpa disertai idkhal.³⁹⁸ Warsy mengganti hamzah kedua dengan huruf alif yang panjangnya enam harakat, dengan

³⁹⁷ al-Andalusi, 7:h. 36.

³⁹⁸ al-Ma'sharawi, *al-Kamil al-Mufashshal fi al-Qira'at al-Arba'ati 'Asyar*, h. 3.

mentashilkan tanpa *idkhal*.³⁹⁹ Ibn Dzakwan, Ashim, Hamzah, Kisa'i mentahqiqkan kedua hamzah tersebut tanpa disertai *idkhal*.⁴⁰⁰

Zamakhsyari menjelaskan dengan memetakan perbedaan cara baca terkait kalimat yang bergaris bawah di atas. Berikut penjelasannya: pembacaan dua harakat dalam satu kalimat itu ada yang membaca *takhqiq* juga ada yang membaca dengan *takhfif*. Zamakhsyari menilai yang membaca *takhfif* itu lebih banyak. Ada yang membaca *takhfif* pada hamzah kedua, ada yang membaca dengan menambahkan alif dengan panjang empat harakat (*tawsith*) di antara dua hamzah yang dibaca *tahqiq*, atau dibaca *takhfif*, ada juga yang membaca dengan membuang huruf istifham dengan melakukan perpindahan (*naql*) harakat, memberikan harakat kepada huruf bersukun dari huruf sebelumnya seperti kata *قد أفلح*.⁴⁰¹

Zamakhsyari pada penjelasan selanjutnya mempermasalahkan qira'at yang mengganti hamzah dengan alif, dengan menggunakan kalimat tanya jawab berikut: apa pendapatmu tentang orang yang mengganti huruf hamzah kedua dengan huruf alif? Pendapat saya: orang yang berpendapat demikian menyalahi aturan/tata bahasa arab, karena ada dua sebab: *sebab pertama* dengan mengganti huruf hamzah dengan huruf alif berarti menjadikan dua tanda sukun bertemu dalam satu tempat, *sebab kedua* kesalahan dalam mentakhfif hamzah, karena penggantian huruf hamzah dengan huruf alif yang benar menurut Zamakhsyari adalah dengan cara mentakhfif hamzah yang bertanda sukun dan huruf sebelumnya berharakat fathah seperti رأس.⁴⁰²

Dalam menanggapi pendapat Zamakhsyari tersebut, Abu Hayyan terlebih dahulu menjelaskan asal usul perbedaan qira'at pada ayat di atas. Menurut Abu Hayyan, yang mentakhfif hamzah berasal dari dialek bani Tamim seperti pada ayat *الأنذر*, Itulah bacaan para imam qira'at Kufah dan Ibn Dzakwan. Dua imam Haramain, Abu 'Amr dan Hisyam dengan mentahqiqkan hamzah huruf pertama dan mentakhfif huruf hamzah kedua. Hanya saja Abu 'Amr, Qalun, Ismail ibn Ja'far, dari Nafi' dan Hisyam memasukan alif di antara keduanya, sedangkan Ibn Katsir tidak. Riwayat Hisyam berasal dari qira'at Ibn 'Abbas dan Ibn Abi Ishaq. Sedangkan qira'ah/bacaan Warsy dan Qalun mengganti hamzah kedua dengan alif, sehingga akibatnya dua sukun bertemu, yang melanggar aturan menurut ulama Basrah. Qira'ah inilah yang diingkari Zamakhsyari. Menurut Zamakhsyari qira'ah tersebut keluar dari kebiasaan orang arab. Dua hal yang menyebabkan qira'ah tersebut melanggar aturan: berkumpulnya dua sukun dalam satu kalimat, dan kesalahan mentakhfif, sedangkan cara takhfif yang benar, menurut Zamakhsyari, adalah boleh mentakhfif hamzah jika

³⁹⁹ Muhammad Syaraf, *Mushaf Dar al-Shahabah fi al-Qira'at al-'Asyr al-Mutawatirah min Thariq al-Syathibiyyah wa al-Durrah*, h. 3.

⁴⁰⁰ al-Jazari, *al-Nasyr fi al-Qira'at al-'Asyr*, 2016, l:h. 363-365.

⁴⁰¹ al-Zamakhsyari, *al-Kasasyaf 'an Haqiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*, 1998, 1:h. 163.

⁴⁰² al-Zamakhsyari, 1:h. 164.

hamzahnya berharakat sukun, dan huruf sebelum hamzah sukun itu berharakat fathah, bukan dengan mengganti huruf hamzah dengan huruf alif sebagaimana pada qira'at Warsy di atas. Abu Hayyan kemudian menjelaskan bahwa pengingkaran Zamakhsyari terhadap qira'at Warsy dengan dua alasan itu adalah pendapat yang mengikuti madzhab Basrah. Menurut Abu Hayyan, pengingkaran qira'at oleh madzhab Basrah tidak berlaku bagi ulama madzhab Kufah. Karena ulama madzhab Kufah membolehkan qira'at Warsy tersebut, apalagi, lanjut Abu Hayyan, qira'at Warsy itu sah secara periwayatan, yang tidak ada ruang bagi ahli bahasa untuk menilai bacaan itu baik atau buruk. Namun, memang kebiasaan lelaki ini (maksudnya Zamakhsyari), yang mempunyai pandangan negatif/*su'ul adab* kepada kepada para rawi dan periwayatan al-Qur'an.⁴⁰³

b) Kalimat yang mempunyai makhraj berdekatan

Contoh QS. Al-Baqarah (2): 284

وَإِنْ تَبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَعْفُرْ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

Jika kamu nyatakan apa yang ada di dalam hatimu atau kamu sembunyikan, niscaya Allah memperhitungkannya (tentang perbuatan itu) bagimu. Dia mengampuni siapa yang dia kehendaki dan mengazab siapa yang dia kehendaki. Allah mahakuasa atas segala sesuatu

Ibn 'Amir dan 'Ashim membaca dengan harakat dhamah atau *rafa'* di akhir kalimat pada ayat *...فيغفر... ويعذب*⁴⁰⁴ sedangkan imam qira'at lain membacanya dengan harakat sukun atau *jazm*.⁴⁰⁵ Abu 'Amr riwayat ad-Duri mengidghamkan huruf ro' kepada huruf lam pada kalimat *فيغفر لمن يشاء*⁴⁰⁶ sedangkan imam qira'at lainnya membaca tahqiq pada kalimat tersebut. Abu 'Amr, Kisa'i dan Khalaf mengidghamkan huruf ba' ke dalam huruf mim pada kalimat *... ويعذب من يشاء*.⁴⁰⁷

Dalam mengomentari ayat di atas, Zamakhsyari menjelaskan qira'ah pada kalimat *... فيغفر ويعذب* bahwa ada qira'at yang menjazamkan keduanya karena sebagai *'athaf jawab syarat*, ada juga yang merafa'kan, kemudian Zamakhsyari memberikan dengan gaya pertanyaan, jika ada yang bertanya kepadaku bagaimana cara menjazamkan pada kalimat tersebut? Saya jawab: dengan mentahqiqkan huruf ro' dan mengidghamkan huruf ba. Bagi

⁴⁰³ al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhith fi al-Tafsir*, 2010, 4:h. 175.

⁴⁰⁴ Muhammad Syaraf, *Mushaf Dar al-Shahabah fi al-Qira'at al-'Asyr al-Mutawatirah min Thariq al-Syathibiyyah wa al-Durrah*, h. 49.

⁴⁰⁵ Abu Hasan Thahir ibn Abdul Mun'im ibn Ghalbun, *al-Tadzkirah fi al-Qira'at al-Tsaman*, I:h. 279.

⁴⁰⁶ al-Jazari, *al-Nasyr fi al-Qira'at al-'Asyr*, 2016, II:h. 237.

⁴⁰⁷ al-Ma'sharawi, *al-Kamil al-Mufashshal fi al-Qira'at al-Arba'ati 'Asyar*, h. 49.

Zamakhsyari, orang yang mengidghamkan huruf ro' pada huruf lam pada ayat di atas فيغفر لمن يشاء sebagai orang yang cacat secara bahasa, salah dan berbuat keji. Orang yang mengidghamkan tersebut, lanjut Zamakhsyari, melakukan dua kesalahan: pertama dia berbuat salah, kedua dia menyandarkan riwayat kepada orang yang paling tahu bahasa arab (Abu 'Amr) dengan cara yang bodoh. Sebab kenapa riwayat itu muncul, karena kurangnya pemahaman (*qillat al-dhabth*) para rawi, kurangnya pemahaman karena kurangnya penalaran (*qillat al-dirayah*), tidak ada yang memahami hal seperti ini kecuali para ahli bahasa (*ahl al-nahw*).⁴⁰⁸

Abu Hayyan menanggapi kritik Zamakhsyari bahwa apa yang dilakukan Zamakhsyari memang sudah menjadi kebiasaannya, dia sering mencela para ahli qira'at. Padahal masalah pengidghaman huruf lam ke dalam huruf ra' sudah menjadi perdebatan di kalangan ahli nahwu. Khalil, Sibawaih dan para sahabatnya tidak membolehkan pengidghaman huruf ra' ke dalam huruf lam karena huruf ra' mempunyai sifat *takrir*. Sedangkan Kisa'i, al-Farra' membolehkan. Pendapat Kisa'i ini kemudian disetujui seorang ahli bahasa dari Kufah, Abu Ja'far al-Rawasi, Abu 'Amr dan Ya'kub al-Hadhrami. Pengidghaman huruf ra' ke dalam huruf lam merupakan perbedaan pendapat antara ahli bahasa madzhab Basrah dan madzhab Kufah.⁴⁰⁹

Dari dua muara perbedaan inilah kemudian Abu Hayyan mengatakan bahwa bahasa arab tidak terbatas apa yang sudah diriwayatkan para ahli Basrah saja, qira'at tidak diperuntukkan hanya untuk orang basrah dan kemudian hanya mereka yang berhak menyampaikan qira'at versi mereka. Ahli qira'at madzhab Kufah pun mempunyai hak yang sama dengan ahli qira'at madzhab Basrah. Untuk membantah kritik Zamakhsyari, Abu Hayyan kemudian menegaskan kembali bahwa para pembesar Basrah seperti Abu 'Amr dan Ya'kub al-Hadhrami dan para pembesar Kufah seperti al-Rawasi, al-Kisa'i, al-Farra' setuju dengan pengidghaman huruf ra' ke dalam huruf lam tersebut, sehingga apa yang mereka setuju wajib kita ikuti dan kita merujuk apa yang sudah mereka pahami dan apa yang mereka riwayatkan. Seakan ingin menunjukkan kekeliruan Zamakhsyari ketika menyalahkan rawi yang menyandarkan qira'at pengidghaman tersebut, Abu Hayyan mengakhiri bantahannya dengan mengatakan orang yang dikritik Zamakhsyari itu juga di antaranya Abu Muhammad al-Yazidi, seorang ahli gramatika bahasa arab sekaligus seorang ahli qira'at.⁴¹⁰

Contoh QS. Saba (34): 9

⁴⁰⁸ al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf 'an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*, 1998, 1:h. 518-519.

⁴⁰⁹ al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhith fi al-Tafsir*, 2010, 2:h. 377.

⁴¹⁰ al-Andalusi, 2:h. 378.

إِنْ نَشَأْ نُخَسِفْ بِهِمُ الْأَرْضَ أَوْ نُسْقِطُ عَلَيْهِمْ كِسْفًا مِنَ السَّمَاءِ

Jika kami menghendaki, niscaya kami benamkan mereka di bumi atau kami jatuhkan kepada mereka kepingan-kepingan dari langit

Dalam membaca qira'at ayat bergaris bawah di atas, Kisa'i mengidghamkan huruf fa ke dalam huruf ba',⁴¹¹ sedangkan imam qira'at lain mentahqiqkan keduanya⁴¹².

Kritik Zamakhsyari terhadap ayat bergaris bawah di atas tidak panjang dan hanya mengatakan bahwa qira'at Kisa'i yang mengidghamkan huruf fa ke dalam huruf bukan qira'at yang kuat.⁴¹³ Sebelum menanggapi kritik Zamakhsyari, beliau menjelaskan Kisa'i yang mengidghamkan huruf huruf fa ke dalam huruf ba pada ayat di atas. Abu 'Ali, lanjut Abu Hayyan, orang yang melarang pengidghaman tersebut, karena huruf ba lebih lemah secara pengucapan dibanding huruf fa. Selain Abu 'Ali, yang mengkritik qira'at tersebut adalah Zamakhsyari. Zamakhsyari, menurut Abu Hayyan, menganggap qira'at Kisa'i sebagai qira'at yang lemah. menanggapi bahwa qira'at itu ajaran (sunnah) yang harus diikuti (*sunnatun muttabi'atun*). Di ragam qira'at al-Qur'an itu, menurut Abu Hayyan, terdapat hirarki kefasihan, ada yang fasih, ada juga yang lebih fasih. Perbedaan qira'at itu bertujuan agar memudahkan al-Qur'an untuk diingat. Tidak ada yang memberikan perhatian terhadap komentarnya Abu Ali dan Zamakhsyari.⁴¹⁴

2. Perbedaan dalam *Farsy al-Huruf*

Contoh dalam QS. Al-Baqarah (2): 128

رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ

Ya Tuhan kami, jadikanlah kami orang yang berserah diri kepada-Mu, dan anak cucu kami (juga) umat yang berserah diri kepada-Mu dan tunjukkanlah kepada kami cara-cara melakukan ibadah kami dan terimalah tobat kami. Sungguh, engkau yang mahapenerima taubat, mahapenyayang

⁴¹¹ al-Jazari, *al-Nasyr fi al-Qira'at al-'Asyr*, 2016, II:h. 349.

⁴¹² al-Ma'sharawi, *al-Kamil al-Mufashshal fi al-Qira'at al-Arba'ati 'Asyar*, h. 429.

⁴¹³ al-Zamakhsyari, *al-Kasasyaf 'an Haqiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*, 1998, 5:h. 110.

⁴¹⁴ al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhith fi al-Tafsir*, 2010, 5:h. 251.

Ibn Katsir dan Abu ‘Amr dalam salah satu riwayatnya (as-Susi) mengjzamkan huruf ro’, ad-Duri mengikhtilaskan harakat kasrah,⁴¹⁵ sedangkan imam qira’at lainnya mengkasrahkan huruf ro’ secara sempurna.⁴¹⁶

Dalam mengomentari ayat di atas tanpa membahas terlebih dahulu tentang perbedaan qira’at, Zamakhsyari langsung mengkritik qira’at ayat yang bergaris bawah, dengan pernyataan: qira’at yang bertanda *sukun* pada huruf ra’ di kalimat *أرنا* merupakan qira’at yang buruk. Harakat kasrah pada huruf ra’ merupakan *naql* dari harakat hamzah yang dibuang, dan penggantian harakat kasrah dengan sukun merupakan bentuk musibah.⁴¹⁷

Sebelum menjawab kritikan Zamakhsyari, Abu Hayyan menjelaskan perbedaan bacaan qira’at bahwa Ibn Katsir memberi tanda sukun pada huruf ra’ di kalimat *أرنا*, riwayat yang disandarkan ke Abu ‘Amr membaca sukun dan *ikhtilas* pada huruf ra’ tersebut, qira’at selain keduanya membaca kasrah pada huruf ra’ di kalimat tersebut dengan sempurna (*isyba*). Setelah penjelasan tersebut, Abu Hayyan tidak secara langsung menyebut Zamakhsyari namun dengan mengatakan: sebagian orang mengingkari qira’at yang bertanda sukun di huruf ra’ pada kalimat *أرنا* dengan alasan huruf ra’ pada kalimat tersebut berharakat kasrah sebagai bentuk naql dari harakat hamzah yang dibuang, asli kalimatnya itu *أراء*. Menurut Abu Hayyan pernyataan itu tidak berdasar, dengan demikian klaim kata *أر* berasal dari kalimat *أراء* tertolak. Qira’at yang bertanda sukun pada huruf ra’ di kalimat *أرنا* merupakan qira’at mutawatir, pengingkaran terhadapnya tidak berdasar sama sekali.⁴¹⁸

Contoh QS. Ibrahim (14): 22

مَا أَنَا بِمُصْرِحِكُمْ وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِحِيٍّ

Imam qira’at yang berbeda qira’at/bacaannya dengan yang lain terkait ayat di atas adalah Hamzah. Hamzah menkasrahkan huruf ya pada akhir kalimat

⁴¹⁵ Muhammad Syaraf, *Mushaf Dar al-Shahabah fi al-Qira’at al-‘Asyr al-Mutawatirah min Thariq al-Syathibiyyah wa al-Durrah*, h. 20.

⁴¹⁶ Abu Hasan Thahir ibn Abdul Mun’im ibn Ghalbun, *al-Tadzkirah fi al-Qira’at al-Tsaman*, l:h. 259.

⁴¹⁷ al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf ‘an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa ‘Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta’wil*, 1998, 1:h. 322.

⁴¹⁸ al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhith fi al-Tafsir*, 2010, 4:h. 561.

ini at lain adalah dengan sedangkan imam qira' ⁴¹⁹ بِمُصْرَخِيءِ memfathahkannya.⁴²⁰

Pendapat Zamakhsyari terkait ayat bergaris bawah di atas adalah dia menilai lemah (*dha'if*) bagi orang yang membaca harakat kasrah pada akhir kata بِمُصْرَخِيءِ karena dalam aturan bahasa, menurut Zamakhsyari, jika terdapat huruf *ya idhafah* maka harakatnya berupa fathah. Zamakhsyari menambahkan bahwa *ya idhafah* yang sebelumnya berupa huruf alif saja berharakat fathah, seperti عَصَايِ apalagi kata tersebut.⁴²¹

Sebelum menanggapi kritikan Zamakhsyari pada ayat tersebut, Abu Hayyan menjelaskan bahwa para ahli qira'at yang membaca kasrah pada kata بِمُصْرَخِيءِ di antaranya Yahya ibn Watsab, A'masy dan Hamzah. Banyak dari ahli bahasa (nahwu) yang mengkritik qira'at/bacaan yang berharakat kasrah pada akhir kata tersebut. Al-Farra mengatakan yang membaca qira'at tersebut mengidap *wahm* (khayalan), Abu Ubaid menilainya sebagai qira'at yang salah. Demikian pula al-Akhfas, dia mengatakan saya tidak pernah mendengar bacaan seperti itu baik dari orang arab sendiri maupun dari ahli bahasa. Zujaj mengatakan qira'at tersebut dinilai oleh semua kalangan ahli bahasa sebagai qira'ah yang rendah, dan tidak ada sisi yang terlihat selain sisi kelemahan. Al-Nuhas mengatakan sudah menjadi kesepakatan, bahwa tidak boleh membaca al-Qur'an dengan bacaan syadz seperti itu. Terakhir, Abu Hayyan memungkasi dengan menyertakan kritik Zamakhsyari terhadap qira'at tersebut sebagaimana sudah ditampilkan pada paragraf di atas.⁴²²

Abu Hayyan menanggapi berbagai pihak yang mengkritik qira'at tersebut bahwa tidak bisa kita menilai qira'at tersebut sebagai qira'at salah, jelek, rendah, karena sebagian ahli bahasa mengatakan bahwa qira'at tersebut sah sebagai bahasa, meski para penggunanya terbatas. Quthrub menilai bahwa qira'at tersebut berasal dari bani Yarbu'. Qasim ibn Ma'in, sebagai pakar ahli bahasa Kufah membenarkan qira'at tersebut. Husain al-Ju'fi bertanya tentang qira'at tersebut kepada Abu 'Amr ibn 'Ala, kemudian Abu 'Amr membolehkan membacanya dan tidak mempermasalahkan baik bacaan yang bertanda kasrah maupun bertanda fathah pada kata بِمُصْرَخِيءِ. Abu Hayyan cenderung mengikuti pendapat Abu 'Amr ini meski secara tersirat,

⁴¹⁹ Muhammad Syaraf, *Mushaf Dar al-Shahabah fi al-Qira'at al-'Asyr al-Mutawatirah min Thariq al-Syathibiyyah wa al-Durrah*, h. 258.

⁴²⁰ Bintu Muhammad Syarif, *Mutha'in al-Mufassirin fi al-Qira'at al-Mutawatirah*, 2014, Juz 2:h. 535.

⁴²¹ al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf 'an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*, 1998, 3:h, 375.

⁴²² al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhith fi al-Tafsir*, 2010, 5:h. 408.

dengan mengatakan bahwa Abu ‘Amr adalah seorang ahli bahasa, ahli qira’at al-Qur’an, dan jelas sebagai orang arab.⁴²³

c) Penolakan Qira’at Karena Perbedaan Lahjah.

Contoh QS. At-Taubah (9): 12

وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ

Dua hamzah yang terkumpul pada kata *أئمة* dalam al-Qur’an terdapat di lima tempat, yakni di QS. al-Taubah (9):12, al-Anbiya (21): 73, Qashash (28): 5, 41, al-Sajdah (32):23. Para ahli qira’at berbeda pendapat bagaimana cara membacanya, yang membaca tahqiq kedua huruf hamzah tersebut yaitu Ibn ‘Amir, ‘Ashim, Kisa’i, dan Hamzah,⁴²⁴ sedangkan yang mentahqiq huruf hamzah pertama dan mentashil huruf hamzah kedua yaitu Nafi’, Abu ‘Amr, dan Ibn Katsir.⁴²⁵

Zamakhshari mengawali pembicaraan tentang qira’at yang bergaris bawah di atas dengan pernyataan bentuk dialog berikut ini: jika dirimu bertanya, “bagaimana membaca kata *أئمة*? saya menjawab: (qira’at pertama) huruf hamzah kedua ditashil, yaitu bacaan antara makhraj huruf hamzah dan huruf ya. (qira’at kedua) mentahqiqkan huruf hamzah pertama dan hamzah kedua, bacaan kedua dinilai sebagai qira’at masyhur. (bacaan ketiga) mengganti huruf hamzah kedua dengan huruf ya secara jelas. Qira’at ketiga ini dinilai Zamakhshari sebagai bukan qira’at dan tidak layak disebut qira’at. Yang membacanya dianggap orang yang menyalahi aturan dan perubah wahyu.⁴²⁶

Sebelum menguraikan tanggapan terhadap Zamakhshari, Abu Hayyan menjelaskan akar dari kata *أئمة* bahwa kata tersebut berwazan *أفعله* berasal dari *أئمة*, huruf Mim pada kalimat tersebut diidghamkan kepada huruf Mim selanjutnya, kemudian harakat yang berada di huruf Mim dipindah (*naql*) pada huruf hamzah, yang letaknya di belakang huruf Mim. Kemudian Abu Hayyan menanggapi penilaian Zamakhshari tersebut dengan mengatakan bahwa bagaimana mungkin qira’at tersebut (merubah huruf hamzah menjadi huruf ya pada kalimat yang bergaris bawah di atas) dinilai keliru oleh Zamakhshari, sedangkan bacaan tersebut berasal dari riwayat ahli

⁴²³ al-Andalusi, 5:h. 409.

⁴²⁴ al-Ma’sharawi, *al-Kamil al-Mufashshal fi al-Qira’at al-Arba’ati ‘Asyar*, h. 417.

⁴²⁵ al-Jazari, *al-Nasyr fi al-Qira’at al-‘Asyr*, 2016, l:h. 378.

⁴²⁶ al-Zamakhshari, *al-Kasasyaf ‘an Haqiq Ghawamidh al-Tanzil wa ‘Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta’wil*, 1998, 3:h. 18.

nahwu Basrah: Abu ‘Amr ibn al-‘Ula, qari penduduk Mekah: Ibn Katsir, dan qari Madinah: Imam Nafi’.⁴²⁷

d) Penolakan Terhadap Qira’at Sab’ah Karena Madzhab Nahwu.

Contoh QS. Al-An’am (6): 137

وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ لِيُرُدُّوهُمْ وَيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ

Dan demikianlah berhala-berhala mereka (setan) menjadikan terasa indah bagi banyak orang-orang musyrik membunuh anak-anak mereka, untuk membinasakan mereka dan mengacaukan agama mereka sendiri, dan kalau Allah menghendaki niscaya mereka tidak akan mengerjakannya. Biarkanlah mereka bersama apa (kebohongan) yang mereka ada-adakan.

Terkait dengan ayat di atas, Ibn ‘Amir membaca dhamah pada huruf zay dan menkasrahkan huruf ya pada kata زين, membaca dhamah di akhir kata قتل, memfathahkan huruf dal di dalam kata أولادهم dan menkasrahkan huruf hamzah di dalam kata شركائهم.⁴²⁸ Sedangkan imam qira’at lain memfathahkan huruf zay dan huruf ya di dalam kata زين, memfathahkan akhir kata قتل, dan menkasrahkan huruf dal di dalam kata أولادهم.⁴²⁹

Komentar Zamakhsyari terkait ayat bergaris bawah di atas terlebih dahulu dia menguraikan variasi bacaannya, bahwa kata زين dibaca sebagian riwayat dengan *mabni ma’lum* yakni kata kerja aktif dengan ciri berharakat fathah di awal kalimat, dan subjeknya yaitu kata شركائهم dan objeknya قتل أولادهم

bacaan tersebut sama halnya dengan kalimat زينه لهم شركائهم. Sedangkan qira’at Ibn ‘Amir, Zamakhsyari melanjutkan, dengan cara medhamahkan kata قتل, memfathahkan kalimat أولادهم dan menkasrahkan kalimat شركائهم dan kalimat شركائهم tersebut menempati posisi sebagai mudhaf ilahi, yang mudhafnya adalah kata قتل di atas. Dengan demikian menurut qira’at Ibn ‘Amir dalam ayat tersebut memisahkan jumlah idhafah (terdiri dari mudhaf dan *mudhaf ilahi*). Qira’at Ibn ‘Amir tersebut dikategorikan Zamakhsyari sebagai qira’at yang buruk dan tertolak sebagai bacaan al-Qur’an, meskipun

⁴²⁷ al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhith fi al-Tafsir*, 2010, 5:h. 17.

⁴²⁸ Abu Hasan Thahir ibn Abdul Mun’im ibn Ghalbun, *al-Tadzkirah fi al-Qira’at al-Tsaman*, I:h. 335-336.

⁴²⁹ Muhammad Syaraf, *Mushaf Dar al-Shahabah fi al-Qira’at al-‘Asyr al-Mutawatirah min Thariq al-Syathibiyyah wa al-Durrah*, h. 145.

jika bacaan tersebut dianggap sebagai sya'ir, apalagi jika qira'ah itu dinisbatkan sebagai al-Qur'an yang dikenal mukjizat, tentu tidak pantas.⁴³⁰

Sebelum merespon terhadap kritikan Zamakhsyari, Abu Hayyan mengulas perbedaan bacaan pada ayat tersebut, bahwa mayoritas ulama Basrah tidak menghendaki pemisahan antara mudhaf dengan mudhaf ilaihi nya, meski sebagian ahli bahasa membolehkannya, dan keberadaan bacaan tersebut sah bahkan mutawatir. Qira'at tersebut diriwayatkan dari seorang arab asli yakni Ibn 'Amir yang bersumber dari Utsman ibn Affan, dan pemisahan jumlah idhafah ini juga banyak contohnya dalam sya'ir-sya'ir arab. Selain Zamakhsyari, menurut Abu Hayyan, yang menolak qira'at tersebut adalah Ibn 'Athiyah. Ibn 'Athiyah menilai bahwa qira'at yang diriwayatkan Ibn 'Amir itu qira'at lemah dalam penggunaan bahasa orang arab.⁴³¹

Abu Hayyan merespon kritikan Zamakhsyari pada ayat bergaris bawah di atas dengan pernyataan berikut: saya heran dengan orang bukan arab ('*ajam*), yang lemah dalam ilmu bahasa menolak seorang arab asli yang meriwayatkan qira'at secara mutawatir, saya juga heran terhadap buruk sangkanya kepada para ahli qira'at, padahal mayoritas ummat memilih riwayat para ahli qira'at tersebut sebagai pegangan dalam membaca al-Qur'an. Dalam penggunaan komunikasi sehari-hari, lanjut Abu Hayyan, orang arab juga menggunakan pemisahan mudhaf dengan mudhaf ilaihi nya, seperti *هو غلام إن شاء الله أخيك*. Abu Hayyan kemudian mengutip pernyataan Abu al-Fath: jika ada sebuah riwayat maka terlebih dulu memeriksa siapa yang meriwayatkan, jika perawi tersebut seorang arab yang fasih, sikap yang lebih utama adalah kita harus baik sangka dengan rawi tersebut (dalam hal ini Ibn 'Amir), karena bisa jadi qira'at tersebut bersumber dari bahasa arab klasik, yang sudah berlaku sejak lama.⁴³²

Contoh dalam QS an-Nisa (4): 1

وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

Bertaqwalah kepada Allah yang dengan nama-Nya kamu saling meminta dan (peliharalah) hubungan kekeluargaan.

Di ayat yang bergaris bawah di atas, Hamzah membaca dengan menkasrahkan huruf mim⁴³³, sedangkan imam qira'at lain

⁴³⁰ al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf 'an Haqiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*, 1998, 2:h. 401-402.

⁴³¹ al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhith fi al-Tafsir*, 2010, 4:h. 231-232.

⁴³² al-Andalusi, 4:h. 233.

⁴³³ al-Jazari, *al-Nasyr fi al-Qira'at al-'Asyr*, 2016, II:h. 247.

memfathahkannya⁴³⁴. Yang menkasrahkan mim berarti ada dua kemungkinan: *pertama* menjadikan huruf wawu pada kata والأرحام sebagai huruf *qasam* sebagaimana والطور, والتين dan sebagainya. Dengan demikian berarti Allah bersumpah dengan nama makhluk-Nya. *Kedua*, huruf wawu sebagai wawu ‘athaf dari dhamir *muttashil* (kata ganti lelaki tunggal) sebelumnya yang bertemu dengan huruf jar. Sedangkan yang memfathahkan menjadikan huruf wawu sebagai huruf ‘athaf dari lafazh jalalah (الله)⁴³⁵

Dalam mengawali kritikan terhadap qira’at ayat bergaris bawah di atas, Zamakhsyari memulainya dengan menjelaskan dua perbedaan dalam membaca kata والأرحام, pertama dibaca dengan nashab/fathah dan kedua dibaca jar/kasrah. Kemudian Zamakhsyari menilai bahwa qira’at yang berharakat kasrah merupakan qira’at yang tidak benar. Karena berdasar aturan bahasa tidak dibenarkan isim zhahir (kata *al-arham*) ber’athaf kepada isim dhamir (kata *bihi*). Hal demikian bisa dibenarkan jika pada isim zhahir tersebut disertakan ‘amil/huruf yang sama dengan yang ada di isim dhamir, contohnya مررت به ويزيد.⁴³⁶

Abu Hayyan menjawab kritikan Zamakhsyari di atas, dengan terlebih dahulu menjelaskan perbedaan qira’at di antara para ahli qira’at sebagai berikut: mayoritas ulama membaca *wal-arham* dengan memfathahkan huruf mim, sedangkan Hamzah dengan menkasrahkannya. Qira’at Hamzah juga merupakan qira’at al-Nakha’i dan al-A’masy. *Wa al-arhama* dibaca fathah karena *ma’thuf* kepada kata Allah. Jika memang harus dikasrahkan pada kata *al-arham*, itu karena ada mudhaf yang dibuang, kalimat aslinya: و[قو الله: وقطع الأرحام. Dari sini kemudian Ibn ‘Abbas, Qatadah dan al-Sudi menafsirkan ayat ini bahwa bertaqwa kepada Allah berarti memenuhi perintah-Nya dan menjauhi larangannya, bertaqwa kepada kerabat maksudnya adalah dengan menyambung tali silaturahmi dan tidak boleh memutuskan kebaikan-kebaikan yang sudah ada selama ini. Ada juga huruf mim pada kata *wal-arhami* dibaca kasrah dengan alasan isim zhahir (*al-arham*) ber’athaf kepada isim dhamir (*bihi*) tanpa harus mengulang huruf yang menkasrahkan (*amil jar*) pada isim zhahir tersebut.⁴³⁷

Qira’at yang menkasrahkan huruf mim pada *al-arhami* dinilai Zamakhsyari sebagai qira’at yang tidak benar, dengan alasan yang sudah dikemukakan di atas. Larangan Zamakhsyari, menurut Abu Hayyan, tidak berbeda dengan apa yang dikemukakan ulama Basrah, namun hal demikian tidak berlaku

⁴³⁴ al-Ma’sharawi, *al-Kamil al-Mufashshal fi al-Qira’at al-Arba’ati ‘Asyar*, h. 77.

⁴³⁵ Abu Hasan Thahir ibn Abdul Mun’im ibn Ghalbun, *al-Tadzkirah fi al-Qira’at al-Tsaman*, l:h. 303.

⁴³⁶ al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf ‘an Haqiq Ghawamidh al-Tanzil wa ‘Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta’wil*, 1998, 2:h. 6.

⁴³⁷ al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhith fi al-Tafsir*, 2010, 3:h. 176-178.

bagi ulama Kufah. Ulama Kufah membolehkan isim zhahir ber'*athaf* kepada isim dhamir tanpa mengulang 'amil yang menyertakan isim zhahir tersebut. Apalagi qira'at tersebut termasuk qira'at mutawatir dari Rasulullah yang disampaikan kepada para sahabat besar seperti Utsman ibn 'Affan, Ali ibn Abi Thalib, Ibn Mas'ud, Zaid ibn Tsabit, Ubay ibn Ka'ab. Penolakan terhadap qira'at mutawatir merupakan sikap ketidaksopanan, yang hanya pantas disematkan orang-orang Mu'tazilah seperti Zamakhsyari. Zamakhsyari orang yang banyak menolak para ahli qira'at dan qira'atnya sebagaimana penolakan Zamakhsyari terhadap qira'at Hamzah ini. Padahal Hamzah seorang yang shalih, menjaga kehormatannya, terpercaya, dan merupakan generasi ketiga setelah kenabian. Hamzah lahir tahun 8 H. Hamzah, lanjut Abu Hayyan, tidak membaca qira'at al-Qur'an kecuali berdasar riwayat. Hamzah berguru kepada Sulaiman ibn Mihran al-A'masy, Hamdan ibn A'yun, Muhammad ibn Abdurrahman ibn Abi Layla, Ja'far ibn Muhammad al-Shadiq. Di antara muridnya adalah Sufyan al-Tsauri, Hasan ibn Salih dan Abu Hasan al-Kisa'i/seorang ulama Kufah yang menjadi pakar bahasa dan qira'at al-Qur'an. Saya sengaja, menurut Abu Hayyan, membuat panjang keterangan tentang Hamzah ini agar kita tidak usah lagi memperhatikan apa yang diomongkan Zamakhsyari tentang penilaian negatifnya kepada para ahli qira'at dan qira'atnya. Kritik yang dilakukan Zamakhsyari ini hampir mendekati kekufuran. Kita tidak usah menghamba ungkapan para ahli Basrah dan para ahli lainnya dan apa yang mereka perdebatkan. Berapa banyak tatabahasa yang disepakati ulama Kufah, yang tidak disepakati ulama Basrah dan berapa banyak tatabahasa yang disepakati ulama Basrah, yang tidak disepakati ulama Kufah. Hal demikian hanya bisa diketahui oleh orang yang mendalami pengetahuan bahasa. Dan kita juga, menurut Abu Hayyan, tidak usah menghamba kepada para ahli yang sibuk dengan berbagai ilmu, namun mengambil ilmu tersebut dari mushaf, tanpa disertai guru qira'at.⁴³⁸

e) Penolakan Qira'at Karena Beda Madzhab Aqidah

Contoh dalam QS. Ali Imran (3): 18-19

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ
(18) إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ
بَعَثْنَا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ (19)

Ragam bacaan dalam ayat di atas terdapat pada kalimat ان pada ayat 19 dari surat Ali Imran, al-Kisa'i membacanya dengan memfathahkan huruf

⁴³⁸ al-Andalusi, 3:h. 165-166.

hamzah yaitu *anna*, imam enam yang lain membacanya dengan menkasrahkan huruf hamzah yaitu *inna*.⁴³⁹ Zamakhsyari memahami dua ayat di atas adalah satu kesatuan yang tak terpisah. Di ayat ke-18, terdapat bacaan *annahu*, sedangkan di ayat ke-19 diawali dengan bacaan *inna*. Ini menandakan bahwa dua ayat tersebut tidak dapat dipisahkan dari sisi makna. Ayat ke-19 yang diawali bacaan *Innaddina*, lengkapnya *Innaddina 'inda Allahil Islami* yang dipahami sebagai kalimat pembuka (*jumlah musta'nafah*) dan berfungsi menjadi penguat (*tawkid*) dari ayat sebelumnya. Dengan demikian jika kedua ayat tersebut diartikan bersama maka menjadi Islam adalah ajaran tentang ketauhidan dan keadilan. Itulah agama yang dikehendaki Allah subhanahu wa ta'ala. Ajaran selain ketauhidan dan keadilan, menurut Zamakhsyari, bukan agama yang dikehendaki Allah.⁴⁴⁰

Ajaran yang tidak dikehendaki Allah itu di antaranya adalah ajaran yang menyamakan perilaku Allah dengan perilaku manusia (*tasybih*) atau ajaran yang meyakini bahwa Allah dapat dilihat di akhirat nanti. Selain itu, ajaran tentang segala sesuatu sudah ditentukan Allah (konsep teologi Jabariyah) juga dinilai Zamakhsyari sebagai ajaran yang tidak dikehendaki Allah.⁴⁴¹ Arti *qaiman bi al-qisthi* di ayat 18 adalah orang yang menetapkan ajarannya berupa ketauhidan dan keadilan dengan bukti-bukti yang jelas dan pasti. Allah menisbatkan dirinya sendiri sebagai *al-'Aziz al-Hakim* menunjuk juga kepada ajaran ketauhidan dan keadilan, *al-'Aziz* berarti dia mahaperkasa yang tidak terkalahkan dengan tuhan-tuhan yang lain. *Al-Hakim* berarti dia yang bijaksana memutuskan perkara dengan cara yang adil.⁴⁴² Bacaan atau qira'at kedua adalah dengan memfathahkan awal ayat 19 yakni *annaddina*, lengkapnya *Annaddina 'inda Allahil Islam*. Zamakhsyari mengatakan bahwa ayat 19 sebagai *badal* atau *badal isytimal*⁴⁴³ bagi ayat 18, yang artinya bisa dilihat artinya secara lugas dan terang bahwa agama Allah adalah ajaran ketauhidan dan keadilan.⁴⁴⁴

Terkait dengan bacaan kedua itu, Zamakhsyari menilai wajar saja jika ayat 19 itu menjadi *badal* dari ayat sebelumnya. *Anna al-Dinna 'Inda Allahi al-Islam*, karena kalimat *al-Islam* pada ayat tersebut sudah menjadi *badal* secara makna dari kalimat tauhid dan keadilan yang terkandung pada ayat sebelumnya. Abu Hayyan menilai buruk apa yang dipahami Zamakhsyari tersebut karena susunan demikian (*tarkib*) terlalu jauh atau tidak sama dengan kebiasaan komunikasi orang arab. Abu Hayyan juga kurang setuju

⁴³⁹ Muhammad Syaraf, *Mushaf Dar al-Shahabah fi al-Qira'at al-'Asyr al-Mutawatirah min Thariq al-Syathibiyyah wa al-Durrah*, h. 52.

⁴⁴⁰ al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf 'an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*, 1998, 1:h. 538.

⁴⁴¹ Mahmud, *al-Qira'at al-Mutawatirah fi Tafsir al-Kasysyaf*, h. 375.

⁴⁴² al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf 'an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*, 1998, 1:h. 537.

⁴⁴³ al-Ma'sharawi, *al-Kamil al-Mufashshal fi al-Qira'at al-Arba'ati 'Asyar*, h. 52.

⁴⁴⁴ al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf 'an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*, 1998, 1:h. 539.

dengan Zamakhsyari dalam memahami tentang sifat Allah *al-'Aziz al-Hakim* yang terdapat di ayat 18 dari QS. Ali Imran tersebut. Karena pemahamannya Zamakhsyari lebih cenderung melegitimasi madzhab Muktaẓilah. Abu Hayyan lebih menyetujui pemaknaan Abu Abdullah Muhammad ibn 'Umar al-Razi yang mengatakan bahwa *al-'Aziz* merupakan isyarat yang menunjukkan sepenuhnya kemampuan Allah sedangkan *al-Hakim* merupakan Isyarat yang menunjukkan sepenuhnya pengetahuan Allah. Kedua sifat itulah yang menghalangi adanya Tuhan selain Allah.⁴⁴⁵ Dari pendapat Zamakhsyari di atas, penulis menyimpulkan bahwa Zamakhsyari menggunakan qira'at sebagai alat legitimasi bagi ajaran Muktaẓilah yang dia yakini. Dan dengan qira'at itu pula, Zamakhsyari mengeklusikan ajaran ahlussunnah wa al-jama'ah sebagai ajaran yang tidak dikehendaki Allah. Contoh dalam QS. An-Nisa (4): 164

وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا

“Dan kepada Musa, Allah berfirman langsung”

Seluruh imam qira'at sab'ah membaca dengan bacaan atau qira'at yang sama terkait ayat di atas, yakni mendhamahkan lafazh jalalah (الله) dan menashabkan lafazh Musa.

Berbeda dengan seluruh imam qira'at, Zamakhsyari mendasarkan diri pada riwayat Ibrahim dan Yahya ibn Watsab. Keduanya, menurut Zamakhsyari, membaca dengan cara menashabkan lafazh Allah. Zamakhsyari menganggap orang yang membaca dhamah/*marfu'* pada lafazh Allah tersebut sebagai ahli bid'ah.⁴⁴⁶ Dengan demikian, berdasar bacaan Zamakhsyari tersebut, lafazh Allah pada ayat di atas berkedudukan sebagai objek/*maf'ul bih*. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa yang berbicara adalah Musa, bukan Allah. Jika ayat tersebut dibaca dengan mendhamahkan lafazh Allah, yang berarti Allah sebagai subjeknya, maka ayat itu bermakna Allah melukai Musa dengan berbagai ujian dan cobaan.⁴⁴⁷

Abu Hayyan dalam membaca ayat di atas dengan merafa'kan lafazh Allah yang berarti Allah lah yang berbicara kepada Musa. Ayat ini, menurut Abu Hayyan, menunjukkan keistimewaan Musa yang dapat berbicara langsung dengan Allah. Terkait respon terhadap komentar Zamakhsyari di atas Ayat ini, Abu Hayyan tidak langsung menyebut Zamakhsyari, namun hanya menyatakan sumber riwayat yang dinyatakan Zamakhsyari tanpa menilai

⁴⁴⁵ al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhith fi al-Tafsir*, 2010, 2:h. 425.

⁴⁴⁶ Ibtihaj Radhi Abdurrahman, "Asbab al-'tiradh 'ala al-Qira'at al-Qur'aniyyah al-Mutawatirah," *Jurnal Dirasat Ulum al-Syar'iyah wa al-Qanun*, Edisi 42, Vol. I (2015): h. 322.

⁴⁴⁷ al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf 'an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*, 1998, 2:h. 179.

negatif bacaan yang berbeda dengan bacaan Abu Hayyan tersebut. Berikut pernyataan Abu Hayyan: ayat ini menjadi menjadi perdebatan di kalangan para teolog, masalah ini masuk pembahasan ilmu kalam. Ibrahim ibn Watsab menashabkan lafazh Allah, yang menjelaskan bahwa Musa lah yang berbicara kepada Allah dan termasuk ahli Bid'ah yang meyakini bahwa Allah lah yang berbicara kepada Musa. Jika ayat tersebut dibaca dengan merafa'kan lafazh Allah, yang berarti Allah sebagai subjeknya, maka ayat itu bermakna Allah melukai Musa dengan berbagai ujian dan cobaan. Abu Hayyan tidak menyetujui komentar Zamakhsyari itu, ia beranggapan bahwa Allah memang berbicara kepada Musa, Abu Hayyan menguatkan pendapatnya itu sambil menyertakan riwayat dari Ka'ab yang mengatakan bahwa Allah berbicara kepada Musa dengan menggunakan bahasa Musa agar Musa memahami apa yang dibicarakan.⁴⁴⁸

BAB V

Konstruksi Pengetahuan Sebagai Pembentuk Sikap Zamakhsyari Dan Abu Hayyan Terhadap Qira'at Tujuh

A. Sejarah Pengaruh (*Historically Effected Consciousness*) Zamakhsyari dan Abu Hayyan

⁴⁴⁸ al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhith fi al-Tafsir*, 2010, 3:h. 414.

Penulis memulai bab ini dengan membahas sejarah pengaruh (*Historically Effected Consciousness*) yang membentuk sikap Zamakhsyari dan Abu Hayyan dalam penilaian keduanya terhadap qira'ah sab'ah. Terminologi yang berasal dari Gadamer ini mempunyai arti bahwa pemahaman seseorang dipengaruhi situasi hermeneutik tertentu yang melingkupinya, baik itu berupa tradisi, sosial budaya maupun pengalaman hidup. Konstruksi pengetahuan seseorang sedikit banyak mencerminkan kekuatan-kekuatan pengaruh itu, yang mengarahkan pada pembentukan sikap atau pemikiran tersebut. Tak terkecuali apa yang menjadi sikap Zamakhsyari dan Abu Hayyan. Pemahaman kedua mufasir tersebut terhadap ragam qira'at merupakan hasil perjumpaan horizon⁴⁴⁹ keduanya beserta tradisinya dan horizon qira'at dengan konteks yang melingkupinya. Peleburan dua horizon yakni horizon penafsir dan horizon qira'at menghasilkan pemaknaan yang baru.

1. Sejarah Pengaruh Zamakhsyari

a) Latar Sosial Politik

Zamakhsyari hidup di tengah bani Abbasiyah mengalami kemunduran. Kemunduran itu bermula pada waktu Khalifah Mu'tashim memiliki kebijakan untuk menjadikan orang Turki menjadi staf khusus dan ditempatkan di pos-pos strategis. Dalam sistem Abasiyah, terdapat Wazir yang pada dasarnya memiliki kedudukan di bawah Khalifah. Wazir selain sebagai penasihat Khalifah, terdapat dua kekuatan sekaligus, kekuasaan sipil dan kekuasaan militer. Namun saat para tentara Turki menduduki sebagai wazir/perdana menteri, mereka kuat dan sangat berkuasa sehingga para Khalifah setelahnya tidak kuasa menolak kehendak wazir.⁴⁵⁰

Setelah kepemimpinan Mu'tashim, para khalifah setelahnya berusaha melepaskan diri dari pengaruh para wazir dengan memindahkan ibukota ke Samarra, namun usahanya gagal. Justru para khalifah itu bertambah tidak berdaya dikuasai mereka. Ketidakmampuan para khalifah mengontrol kewaziran menyebabkan para pemimpin daerah jauh dari pengawasan pusat/khalifah. Kondisi ini memotivasi para penguasa daerah untuk berkuasa penuh di wilayah masing-masing. Setidaknya ada tiga kekuasaan yang eksis yang semasa dengan Zamakhsyari, mereka adalah kekuasaan

⁴⁴⁹ Horizon adalah jangkauan penglihatan yang mencakup segala hal yang dapat dilihat dari sudut pandang tertentu. Horizon pengetahuan kita ditentukan oleh prasangka kita yang terbangun lewat tradisi yang di dalamnya kita berada. Tradisi itu sendiri merupakan horizon yang luas, dan di dalam horizon tradisi itu horizon pengetahuan kita berada. Selengkapnya baca Hardiman, *Seni Memahami*, h. 180-181.

⁴⁵⁰ Nadirsyah Hosen, *Islam Yes, Khilafah No! Dinasti Abbasiyah, Tragedi dan Munculnya Khawarij Zaman Now*, vol. II (Yogyakarta: SUKA PRESS, 2018), h. 201.

bani Abbasiyah, kekuasaan Saljuk dan kekuasaan Khawarizmi sendiri⁴⁵¹, tempat tumbuh kembangnya Zamakhsyari.⁴⁵²

Khawarizmi saat itu menjadi kota yang subur dengan pemikiran filsafat. Zamakhsyari hidup dalam masa penuh dengan ilmu dan adab. Pada masanya, banyak bertebaran para ulama, penyair dan kegiatan kebudayaan pun didukung pemerintahan sehingga penduduk pun termotivasi berbuat yang terbaik dalam setiap cabang keilmuan. Khawarizmi menjadi daerah basis pertumbuhan dan pergerakan madzhab Muktazilah. Tidak akan ditemukan seorang pun di Khawarizmi selain bermadzhab muktazilah. Madzhab ini telah menyebar luas sampai tingkatan masyarakat pada umumnya. Zamakhsyari berasal dari keluarga yang taat dan cinta terhadap ilmu pengetahuan. Ayahnya selain menjadi seorang imam besar di kotanya, juga seorang intelektual. Dari keluarga dan lingkungan masyarakat yang kondusif, Zamakhsyari haus pengetahuan dan semangat mencari pengetahuan yang menumbuh dimulai dari keluarganya, lingkungan masyarakatnya kemudian menjadi petualang ilmu di berbagai daerah. Zamakhsyari mencari sekaligus mengajarkan ilmu pengetahuan di tempat yang dikunjunginya.⁴⁵³

b) Latar Intelektual (Sosial Budaya)

Zamakhsyari hidup di tengah zaman yang sedang mekarnya perkembangan dan kontestasi antar budaya dan berbagai ilmu pengetahuan. Hal demikian terjadi karena tumbuhnya kesadaran masyarakat akan pentingnya pengetahuan, ditandai dengan banyaknya ulama yang mendedikasikan diri dan waktunya untuk pengetahuan, belajar dan mengajarkan kepada orang lain serta suasana dan stabilitas politik yang cukup, dibarengi dengan kecintaan penguasa waktu itu terhadap ilmu pengetahuan. Banyak dari mereka menjadikan ulama sebagai partner dialog, dan mendirikan pusat-pusat buku berupa gedung-gedung perpustakaan di berbagai kota besar.⁴⁵⁴

Dialog yang hangat dan debat terbuka saat itu, yang cukup sering terkait dengan permasalahan teologis dan pokok-pokok ajaran agama. Hal demikian wajar adanya, selain teologi Muktazilah, teologi Syi'ah dan Asy'ariyah hidup berkembang secara damai. Lingkungan seperti itulah yang membentuk warna intelektual Zamakhsyari. Abu Mudhar Mahmud ibn Jarir al-Dhabi (w.507 H) sebagai pendakwah Muktazilah pertama yang masuk di kota Khawarizmi. Abu Mudhar inilah guru yang mengenalkan

⁴⁵¹ Zamakhsyari mengalami selama hidupnya dipimpin lima abasiyyah yakni al-Muqtadhi Billah (w.376), al-Murtazhhir Billah (w.528), Mustarsyid Billah (w.529), ar-Rasyid billah (w. 529), al-Muqtafi Billahi al-Zamakhsyari, *al-Kasyasyaf 'an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujud al-Ta'wil*, 1998, 1:h. 5-7.

⁴⁵² Amin, *al-Dalil al-Lughawi Bayna al-Mu'tazilah wa al-Asya'irah*, h. 18.

⁴⁵³ Ibrahim, "Zamakhsyari, His Life and Works," h. 98.

⁴⁵⁴ Amin, *al-Dalil al-Lughawi Bayna al-Mu'tazilah wa al-Asya'irah*, h. 19-20.

Zamakhsyari dengan ajaran Muktazilah. Perjumpaan dengan Abu Mudhar adalah perjumpaan keilmuan yang pertama setelah keluar dari kampung Zamakhsyar menuju daerah Khawarizmi. Perjumpaan itu berpengaruh besar bagi kehidupan Zamakhsyari selanjutnya. Selain ditempa dengan keilmuan terutama ilmu bahasa dan sastra Arab⁴⁵⁵, Zamakhsyari diajak berjejaring dengan kekuasaan. Abu Mudhar mengenalkan Zamakhsyari kepada Wazir Saljuk saat itu, Nizham al-Mulk (w. 470 H).⁴⁵⁶

Kedekatan dengan gurunya, menjadikan Zamakhsyari sebagai kader Muktazilah pilihan. Berbeda dengan masyarakat Khawarizmi pada umumnya yang tidak terang-terangan mengakui sebagai penganut madzhab Muktazilah, Zamakhsyari secara terbuka mengakui sebagai muktazili dan mengajak orang lain agar mengikuti madzhab yang dibanggakannya itu. Bahkan ada sebuah riwayat yang mengatakan bahwa jika ada seseorang yang berniat memanggil dirinya, maka orang tersebut disarankan memanggil dirinya dengan sebutan Abu al-Qasim al-Muktazili. Berkat perjuangan Abu Mudhar dan muridnya, Zamakhsyari, keteladanan akhlaknya, keluasan pengetahuannya dan kepiawaiannya berdakwah, dan keluasan pergaulan ke berbagai kalangan, tidak menunggu waktu lama, masyarakat Khawarizmi banyak yang menganut madzhab Muktazilah.⁴⁵⁷ Lambat laun, kota Khawarizmi identik dengan madzhab Muktazilah. Kenyataan ini dicatat dengan baik oleh Yaqut al-Hamawi, saat dirinya menanyakan kepada Qasim ibn Hasan al-Khawarizmi, seorang ulama yang hidup tahun 550 H, beberapa tahun setelah kewafatan Zamakhsyari. “Apa madzhabmu?”, Qasim menjawab: “Saya seorang hanafi, namun bukan seorang khawarizmi”. Jawabannya itu sampai diucapkan berulang-ulang. Yang dimaksud khawarizmi pada jawaban tersebut adalah madzhab teologi Muktazilah.⁴⁵⁸

Lingkungan masyarakat yang mengapresiasi pengetahuan dan tumbuhnya kebebasan akademik inilah yang memudahkan Zamakhsyari menuangkan pokok-pokok pikiran Muktazilah di dalam kitab tafsirnya, *al-Kasysyaf*. Apalagi motivasi terbesar Zamakhsyari menulis tafsirnya itu, berdasarkan pengakuannya sendiri, adalah berasal dari desakan masyarakat yang menginginkan adanya sebuah buku panduan memahami al-Qur’an sesuai pandangan Muktazilah. Zamakhsyari kemudian mewajibkan dirinya menjawab desakan masyarakat tersebut. Dengan dukungan langsung dari penguasa Mekkah waktu itu, Ibn Wahhas, berupa bantuan tempat dan

⁴⁵⁵ al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf ‘an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa ‘Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta’wil*, 1998, 1:h. 14.

⁴⁵⁶ Mahmud, *al-Qira’at al-Mutawatirah fi Tafsir al-Kasysyaf*, h. 10.

⁴⁵⁷ Mahmud, *al-Qira’at al-Qur’aniyyah fi Kitab al-Kasysyaf li al-Zamakhsyari, Dirasah Shawtiyyah, Sharfiyyah Nahwiyyah*, h. 24.

⁴⁵⁸ Ibrahim, “Zamakhsyari, His Life and Works,” h. 100.

keuangan, Zamakhsyari berhasil menyelesaikan proyek penulisan tafsirnya, *al-Kasysyaf*, selama dua Tahun⁴⁵⁹.

Kitab *al-Kasysyaf* tersebut ditulis pada periode pertengahan. Periode tersebut ditandai dengan berkembangnya berbagai diskusi di semua disiplin ilmu pengetahuan keagamaan, tidak jarang terjadi perdebatan sengit antar golongan madzhab. Al-Qur'an memiliki peran strategis dan sentral dalam kehidupan kaum muslim saat itu, bahkan pihak-pihak yang bertikai saat itu merujuk dan menggunakan ayat al-Qur'an sebagai alat legitimasi atas pendirian dan tindakan mereka, tak terkecuali Zamakhsyari dalam menulis tafsir *al-Kasysyaf*. Di dalamnya, Zamakhsyari menuangkan pemikiran ideologisnya secara massif, termasuk bagaimana Zamakhsyari menjadikan al-Qur'an termasuk variasi bacaan/qira'at sab'ah, sepanjang qira'at tersebut sesuai dengan ideologinya, menjadi alat untuk melegitimasi ajaran-ajaran pokok madzhab teologisnya itu.⁴⁶⁰

Dalam hal status dan kedudukan qira'at sab'ah, berbeda dengan Asy'ariyah, Zamakhsyari berpendapat bahwa hadits yang membahas tentang al-Qur'an diturunkan tujuh huruf qira'at sab'ah itu berstatus hadits ahad, bukan mutawatir. Al-'Aththar mengatakan kemutawatiran qira'at sab'ah sudah menjadi kesepakatan Ahli Sunnah bahwa kecuali sebagian hanafiyah yang mengatakan qira'ah sab'ah itu masyhur. Bahkan Muktazilah berpendapat bahwa qira'at sab'ah itu berstatus ahad, tidak sampai mutawatir. Artinya qira'at yang berasal dari imam qira'at –seperti imam Nafi' misalkan- tidak sepenuhnya mutawatir secara keseluruhan.⁴⁶¹ Demikian pula, sebagian dari tokoh Muktazilah membolehkan periwayatan *bil ma'na*, sebagaimana pendapat al-Baqillani yang mengatakan bahwa sebagian mutakallimin membolehkan ijtihad dalam menetapkan bacaan/*qira'at*, jika bacaan tersebut sesuai dengan kaidah bahasa arab, meski rasul belum pernah membacanya.⁴⁶²

Senada dengan pendapat al-Baqillani tersebut, Zarkasyi mengatakan bahwa qira'at sab'ah merupakan *tawqifi*, bukan hasil pilihan seseorang/*ikhtiyari*, berbeda dengan banyak orang, Zamakhsyari, menurut Zarkasyi, menduga bahwa qira'ah sab'ah merupakan arena *ikhtiyari* yang

⁴⁵⁹ Ullah, *al-Kashshaf, al-Zamakhshariis Mu'tazilite Exegesis of the Qur'an*, h. 27.

⁴⁶⁰ Menurut pemetaan Harun Nasution, generasi mufasir terbagi menjadi tigaperiode, pertama periode klasik yakni tafsir yang muncul dan berkembang pada masa Rasulullah sampai awal daulat bani Abbasiyah (sampai abad ke-2 H). Kedua periode pertengahan yaitu tafsir yang muncul dari tahun 1100-1800 M, Ketiga periode kontemporer yakni tafsir yang berkembang dari tahun 1800 M sampai sekarang.. Selengkapny lihat di Saiful Amin Ghofur, *Mozaik Mufasir Al-Qur'an dari Klasik hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Kaukaba, 2013), h. 16-23.

⁴⁶¹ Hasan al-'Aththar, *Hasyiyah al-'Aththar "ala Jam'i al-Jawami" li al-Subki*, vol. I (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2005), h. 228.

⁴⁶² Abu Bakr al-Thayyib al-Baqilani, *Al-Intisyar lil al-Qur'an* (Beirut: Dar Ibn Hazm, 2001), h. 69.

berlangsung di kalangan para pakar bahasa.⁴⁶³ Al-Dzahabi mengatakan pendiri muktazilah, Washil ibn ‘Atha diuji dengan tidak bisa mengucapkan huruf ro’ secara sempurna, sehingga menghalanginya untuk membaca permulaan surat at-Taubah dengan cara baik, kemudian Washil membaca QS al-Taubah (9): 1 tanpa menggunakan huruf ra’ berikut ini: عهد من الله ونبيه الي

الذين عاهدتم من الفاسقين فسيحوا في البسيطة هلالين هلالين. Dengan demikian, Washil ibn ‘Atha’, menurut Dzahabi, membolehkan membaca qira’at al-Qur’an *bil ma’na*.⁴⁶⁴ Penganut Muktazilah termasuk Zamakhsyari tidak jarang menolak bacaan/qira’at sab’ah, jika bacaan tersebut tidak sesuai kaidah bahasa arab yang dibangunnya maupun dan bertentangan dengan doktrin Muktazilah, baik dengan cara menilai lemah/*dha’if* qira’at tersebut maupun menuduh rawinya berbohong⁴⁶⁵, sebagaimana penulis bahas di bab III bagaimana Zamakhsyari menilai jelek qira’at Ibn ‘Amir.

Penilaian Zamakhsyari tersebut, menurut al-Alusi, karena Zamakhsyari menganggap perbedaan qira’at tersebut sebagai produk ijtihad, bukan sebagai produk periwayatan yang berasal dari guru Ibn ‘Amir sampai Rasulullah.⁴⁶⁶ Qira’at tujuh bagi Zamakhsyari dipakai sepanjang sebagai alat legitimasi untuk menguatkan doktrin Muktazilah, dan bila sekiranya qira’at tujuh nampak tidak mendukung doktrin muktazilah yang diyakini tersebut, maka qira’at syadz dipakai sebagai alternatif sebagai alat legitimasi dan tidak segan untuk mengunggulkan qira’at syadz, bahkan di tempat lain qira’ah palsu/*maudhu* dibanding qira’at sab’ah, yang mayoritas ulama menganggapnya mutawatir.⁴⁶⁷

Dengan demikian, bagi Zamakhsyari, status sebuah qira’at yang dianggap mutawatir bagi sebagian orang, tidak otomatis menjadi syarat diterimanya qira’at tersebut sebagai sumber dalil, terutama sumber bagi doktrin muktazilahnya. Jika pun tetap memakai qira’at mutawatir, Zamakhsyari menakwilkan makna bacaan/qira’at yang nampak harfiyah itu atau mengubah tanda bacanya (*harakat*) sehingga maknanya sesuai dengan apa yang diinginkan. Dalil itu diterima sebagai sumber selama dalil tersebut tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip pokok yang dianut pengikut Muktazilah.⁴⁶⁸

⁴⁶³ Abdullah al-Zarkasyi, *al-Burhan fi Ulum al-Qur’an*, I:h. 321.

⁴⁶⁴ Syamsuddin Abu Abdullah Muhammad ibn Ahmad Ibn Utsman al-Dzahabi, *Tarikh al-Islam wa Wafayat al-Masyahir wa al-A’lam*, vol. III (Beirut: Dar al-Ghurab al-Islami, 2003), h. 749.

⁴⁶⁵ Mahmud, *al-Qira’at al-Mutawatirah fi Tafsir al-Kasysyaf*, h. 307.

⁴⁶⁶ Syihabuddin Sayyid Mahmud al-Alusi, *Ruh al-Ma’ani fi Tafsir al-Qur’an al-‘Azhim wa al-Sab’ al-Matsani*, vol. 8 (Beirut: Dar al-Ihya al-Turats al-‘Arabi, 1970), h. 33.

⁴⁶⁷ Bintu Muhammad Syarif, *Mutha’in al-Mufassirin fi al-Qira’at al-Mutawatirah*, 2014, Juz 2:h. 394.

⁴⁶⁸ Syarifah binti Ahmad bin Ali Hazimi, “موقف المخالفين لأهل السنة و الجماعة “، في الإعتقاد من القراءات القرآنية h. 424.

Dalam pengambilan dalil, terutama tentang akidah, Zamakhsyari, tidak memperkenankan langsung dari harfiyah atau bunyi ayat al-Qur'an, atau hadits Nabi, namun sumber utamanya adalah hasil analisis akal pikiran terlebih dahulu. Dalil-dalil yang bersumber dari riwayat, baik al-Qur'an maupun hadits, fungsinya pengikut atau mengikuti apa yang sudah digariskan dari hasil analisis akal pikiran dan menjadikan akal sebagai sebagai landasan atau sumber dalam membangun pondasi dan kerangka teologisnya.⁴⁶⁹ Akal bagi Zamakhsyari adalah alat untuk menafsirkan. Memahami dalil baginya adalah mengupayakan penggalian pengetahuan secara mendalam, karena bagi siapapun yang menyerah dengan pemahaman harfiyah, dia tidak bisa menyelesaikan masalah dan tidak mendapatkan pengetahuan yang banyak, ibarat seseorang yang punya sapi mandul, sia-sia, karena tidak mampu melahirkan anak.⁴⁷⁰

2. Sejarah Pengaruh Abu Hayyan

Berbeda dengan Zamakhsyari yang dalam perjalanan intelektualnya tidak lepas dari bimbingan gurunya, Abu Mudhar, dan kedekatan dengan penguasa politik, yang menjadikan dirinya mempunyai ruang kebebasan mengeksplorasi pemikirannya, Abu Hayyan adalah seorang pembelajar, sebagaimana sudah dijelaskan di bab III, yang menyerap ilmu dari berbagai disiplin ilmu keagamaan, termasuk qira'at al-Qur'an, dari berbagai guru yang beragam di berbagai daerah. Gurunya sebanyak 450 yang berhasil Abu Hayyan kunjungi untuk belajar. Setelah menimba ilmu di tanah kelahirannya Andalusia, Abu Hayyan menjadi seorang pengembara keilmuan ke Mesir, Syam, Tunisia, Sudan dan daerah lainnya. Sebab yang menjadikan Abu Hayyan pertama kali keluar dari tanah kelahirannya Andalusia, bermula berselisih paham Abu Hayyan dengan gurunya, Abu Ja'far al-Thiba', Abu Hayyan menuangkan kritik terhadap gurunya itu ke dalam bukunya, *al-Ilma' fi Ifsad Ijazati Ibn al-Thiba'*. Gurunya tersebut tidak terima dengan kritikan Abu Hayyan, Ia melaporkan Abu Hayyan ke pimpinan (*al-Amir*), Muhammad ibn Nashr. Keputusan pun keluar agar Abu Hayyan disuruh menghadap pimpinan, namun karena khawatir, Abu Hayyan memilih keluar dari tanah kelahirannya, menyeberangi lautan menuju Mesir.⁴⁷¹

Kepergiannya ke Mesir, membawa keberuntungan Abu Hayyan, selain kian merosotnya Andalusia sebagai pusat pengembangan keilmuan, karena runtuhnya masa keemasan Islam, diperparah masuknya kerajaan Aragon yang membangkitkan kembali kerajaan Kristen Andalusia, Mesir berangsur menjadi kiblat pengetahuan berikutnya. Nasib baik Abu Hayyan memberi peluang baginya untuk berkiprah lebih fokus untuk menyelami

⁴⁶⁹ Mahmud, *al-Qira'at al-Qur'aniyyah fi Kitab al-Kasysyaf li al-Zamakhsyari, Dirasah Shawtiyyah, Sharfiyyah Nahwiyyah*, h. 27.

⁴⁷⁰ al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf 'an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*, 1998, 3:h. 373.

⁴⁷¹ al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhith fi al-Tafsir*, 2010, 1:h. 35-36.

lautan pengetahuan. Subbab di bawah ini, penulis menjelaskan latar intelektual lingkungan Andalusia, yang mengkondisikan pengetahuan Abu Hayyan –terkhusus di bidang qira’at al-Qur’an- lebih ekstensif di banding dengan Zamakhsyari.

a) Latar Intelektual (Sosial Budaya)

Pada abad ke 8 -masa di mana Abu Hayyan hidup- disiplin Ilmu Qira’at mengalami musim semi di wilayah-wilayah Islam, yakni mengalami pertumbuhan pesat dengan ditandai lahirnya banyak nama besar ahli qira’at beserta karyanya. Di antaranya, ahli qira’at daerah Syam ada Habb Allah Abdurrahman Sharfuddin Abu Qasim ibn al-Barizi al-Humawi (w.783 H), di daerah Damaskus Muhammad ibn Ahmad ibn Baskhan Badruddin Abu Abdullah al-Dimasyqi (w.743 H), dan Imam al-Hafizh al-Dzahabi Muhammad ibn Ahmad ibn Utsman Abu Abdullah al-Dzahabi. Di wilayah Palestina ada Ibrahim ibn Umar al-Ja’bari Abu Muhammad (w.732 H). Di wilayah Irak ada Abdullah ibn Abdul Mu’min ibn Wajih Habb Allah Najmuddin Abu Muhammad al-Wasithi (w.740 H) dan ‘Ali ibn Abi Muhammad ibn Abi Sa’d Abu al-Hasan al-Wasithi (w.743 H). Di Mesir ada Imam al-‘Allamah Muhammad ibn Yusuf Abu Hayyan al-Andalusi (w.745 H), Abdullah ibn Aydaghdi ibn Abdullah al-Syamsi yang dikenal dengan nama al-Jundi. Di daerah Andalusia ada ‘Ali ibn ‘Umar ibn Ibrahim al-Kattani Abu al-Hasan al-Khayjati (w.743 H).⁴⁷²

Di Andalusia, tempat kelahirannya Abu Hayyan, kajian qira’at cukup ekstensif pada masa-masa sebelumnya, dan masa puncaknya berada pada abad ke-8. Tradisi kajian qira’at dalam berbagai tafsir tersebut berakar kuat pada pengajaran Qira’at di Andalusia sendiri.⁴⁷³ Qira’at memasuki bumi Andalusia pada masa sangat awal. Menurut Abu Bakr al-Zubaidi, bahwa Abu Musa al-Hawari, yang pergi ke daerah timur pada masa Abdurrahman al-Dakhil (w. 138 H), adalah seorang penduduk Andalusia pertama kali yang mengenalkan qira’at al-Qur’an di tanah kelahirannya.⁴⁷⁴ Berbeda Abu Bakr al-Zubaidi, Ibn Jazari mencatat Ghazi ibn Qais (w. 199 H), seorang yang pertama kali membawa qira’at. Dia mengajarkan kepada penduduk berupa qira’at Nafi’, riwayat Warsy dengan membawa serta madzhab fikih Maliki.⁴⁷⁵

Apresiasi terhadap qira’at yang sangat awal ini pada gilirannya membentuk generasi qurra’ di Andalusia. Mereka tidak hanya melestarikan tradisi qira’ah secara oral namun juga menerbitkan banyak publikasi tentang qira’at. Beberapa ahli qira’at itu di antaranya Abu Umar (w. 429 H) yang menuangkan idenya di kitab *al-Rawdlah*, Abu Muhammad Makki ibn

⁴⁷² Mohammad Faizul Amri, “Abu Hayyan al-Andalusi: A Qira’at Figure of 8th Century,” *Journal of Applied Sciences Research*, Edisi 8, Vol. 8 (2012): h. 184.

⁴⁷³ Abdul Karim, *Madrasah al-Qira’ah bi al-Andalusi, Nasy’atuha, wa Athwaruha wa Atsaruha* (Beirut: Dar Hijr, 2004), h. 32.

⁴⁷⁴ Sa’id l’rab, *al-Qurra wa al-Qari’ah bi al-Maghrib* (Beirut: Dar al-‘Arab al-Islami, 1990), h. 14.

⁴⁷⁵ Ibn Jazari, *Ghayah al-Nihayah fi Thabaqat al-Qurra’*, 2006, II:h. 3.

Abi Thalib al-Qaysi al-Qayruwani (w. 437 H) menyusun kitab al-Tabshirah dan *al-Kasyf*, Imam Hafizh Abu 'Amr al-Dani (w. 444 H), yang menulis kitab *al-Taysir*. Setelah itu kemudian muncul al-Syathibi (w. 590 H) yang mengubah ulang kitab *al-Taysir* karya al-Dani dengan bait-bait syair di dalam kitab *Hirz al-Amani wa Wajh al-Tihani*. Dua kitab terakhir ini nampak pengaruhnya di sekolah-sekolah qira'at di daerah Andalusia.⁴⁷⁶

Ibn Jazari mencatat sebanyak sepuluh lebih buku-buku qira'at al-Qur'an yang disusun oleh para ulama Andalusia, selain sudah disebut di atas, berikut buku-buku lainnya: *Mufradat Ya'kub*, *Kitab Jami' al-Bayan*, kedua buku tersebut karangan al-Dani (w. 444 H), *Kitab al-'Unwan*, karya Abu Thahir Ismail ibn Khalaf ibn Sa'id ibn Imran al-Anshari al-Andalusi (w. 455 H), *Kitab al-Hadi*, karya Abu Abdullah Muhammad ibn Sufyan al-Qayruwani al-Maliki (w. 415 H), *Kitab al-Kafi*, karya Abu Abdullah Muhammad ibn Syuraih ibn Ahmad ibn Muhammad al-Asybili al-Andalusi (w. 476 H), *Kitab al-Hidayah*, karya Abu Abbas Ahmad ibn 'Ammar ibn Abu Abbas al-Mahdawi (w. 430 H), *Kitab al-Qashid*, karya Abu Qasim Abdurrahman ibn Hasan ibn Sa'id al-Khazraji al-Qurthubi (w. 446 H), *Kitab al-Rawdlah*, Abu 'Umar Ahmad ibn Abdullah ibn Lub al-Andalusi (w.429 H), *Kitab al-Mujtaba*, karya Abu al-Qasim Abdul Jabbar ibn Ahmad ibn Umar al-Tharasusi (w.428 H)⁴⁷⁷

Perhatiannya mereka terhadap qira'at al-Qur'an berpengaruh juga kepada karya-karya tafsir produk para mufasir Andalusia. Di antaranya yakni dalam tafsir *al-Muharrar al-Wajiz* karya tafsir Abdul Haqq Ibn 'Athiyah (w. 541 H), *Ahkam al-Qur'an* karya Abu Bakr al-'Arabi (w. 543 H), *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, karya Abu Abdullah al-Qurthubi (w.671 H), *al-Tashil li 'Ulum al-Tanzil*, Ibn Juzay al-Kalabi al-Gharnathi(w. 741 H), dan *al-Bahr al-Muhith*, karya Abu Hayyan al-Andalusi (w. 745 H).⁴⁷⁸ Karya-karya para ulama qira'at sebelumnya tersebut menjadi rujukan utama dan tambang makna yang memperkaya penafsiran. Pengaruh dari perkembangan yang progresif tersebut menjadikan qira'at sebagai referensi utama para mufasir. Mereka dalam menafsirkan al-Qur'an tidak pernah lepas dengan menambahkan analisis perbandingan berbagai qira'at al-Qur'an dan kemudian menentukan sikap terhadap ragam qira'at tersebut. Mereka perhatian dengan menampilkan qira'at mutawatir dan ragam bacaannya. Banyak juga dari para mufasir tersebut yang mencantumkan qira'at syadz. Bahkan Ibn 'Athiyyah menghendaki semua qira'at baik mutawatir maupun syadz dipakai semua untuk sumber penafsiran.⁴⁷⁹

Bagaimana respon para mufasir Andalusia tersebut terhadap qira'at al-Qur'an yang mutawatir, mereka terbagi menjadi dua bagian:

⁴⁷⁶ I'rab, *al-Qurra wa al-Qari'ah bi al-Maghrib*, h. 16.

⁴⁷⁷ al-Jazari, *al-Nasyr fi al-Qira'at al-'Asyr*, 2016, l:h. 60-71.

⁴⁷⁸ Fahd Ibn Abdurrahman, *Manhaj al-Madrasah al-Andalusiyah, Shifatuhu wa Khashaishuhu* (Riyadh: Maktabah Tawbah, 2010), h. 9.

⁴⁷⁹ Ibn Athiyyah al-Andalusi, *al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-'Aziz*, 2001, 1:h. 11.

Bagian pertama, mereka yang tidak mengingkari qira'at mutawatir dan menyalahkan orang yang menolak qira'at mutawatir. Para mufasir yang tergolong bagian pertama ini adalah al-Qurthubi, Ibn al-'Arabi dan Abu Hayyan. Ketiga mufasir ini menilai tidak mungkin menolak qira'at mutawatir meski qira'at itu bertentangan dengan kaidah bahasa arab atau qira'at tersebut dianggap tidak fasih. Bagi yang mengingkarinya, menurut mereka, layak mendapatkan dosa besar.⁴⁸⁰ Bahkan Ibn Hayyan beranggapan bahwa orang yang menolak qira'at mutawatir dekat dengan kekufuran.⁴⁸¹ Demikian pula al-Qurthubi. Dia mengatakan bahwa orang yang mengingkari qira'at mutawatir tidak layak diikuti menurut para pakar agama, karena qira'at al-Qur'an yang diriwayatkan para imam qira'at tersebut berasal dari Nabi Muhammad secara mutawatir. Yang menolak qira'at mutawatir sama halnya menolak nabi dan menganggap buruk apa yang disampaikan Nabi. Hal ini merupakan arena terlarang. Karena tidak ada yang meragukan kefasihan Nabi dalam berbahasa arab.⁴⁸²

Bagian kedua, mereka yang mengingkari sebagian qira'at mutawatir. Para mufasir yang termasuk golongan ini adalah Ibn 'Athiyah dan Ibn Juzay. Penolakan keduanya tidak sampai setengahnya qira'at mutawatir. Mereka nampak dalam penolakannya terhadap qira'at mutawatir, condong mengikuti para ahli bahasa, yang menjadikan perangkat bahasa sebagai hakim menilai sahih atau tidaknya qira'ah.⁴⁸³ Contoh penolakan mereka saat mengomentari qira'at Ibn 'Amir dalam QS. al-An'am (6): 137

وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءِهِمْ لِيُؤْذُوهُمْ

Dalam qira'at Ibn 'Amir, berdasar ayat di atas, kata قتل sebagai *mudhaf* sedangkan kata شركائهم sebagai *mudhaf ilaihinya*. Sedangkan kata اولادهم sebagai *maf'ul bih*.⁴⁸⁴ Ibn 'Athiyah⁴⁸⁵ dan Ibn Juzay menilai qira'at Ibn 'Amir tersebut sebagai qira'at yang lemah (*qira'at dha'ifah*) dalam penggunaan keseharian orang arab. Alasannya, menurut keduanya, para pakar bahasa, tidak membolehkan ada kata pemisah, yang menjadikan *mudhaf* dan *mudhaf ilaih* terpisah. Qira'at Ibn 'Amir mendapatkan pembelaan dari Abu Hayyan, meski konteks pembelaan Abu Hayyan

⁴⁸⁰ Ibn Abdurrahman, *Manhaj al-Madrasah al-Andalusiyah, Shifatuhu wa Khashaishuhu*, h. 47.

⁴⁸¹ al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhith fi al-Tafsir*, 2010, 7:h. 37.

⁴⁸² Abu Abdullah Muhammad ibn Ahmad al-Anshari al-Qurthubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, vol. 5 (Beirut: Muassasah al-Risalah, 2016), h. 4.

⁴⁸³ Ibn Abdurrahman, *Manhaj al-Madrasah al-Andalusiyah, Shifatuhu wa Khashaishuhu*, h. 48.

⁴⁸⁴ Shabir Muhammad Ahmad dan Walid al-Amudi, *Tafsir al-Qur'an bi al-Qira'at al-Qur'aniyyah al-'Asyriyyah*, vol. 3 (Ghaza: Rawabi' al-Quds, 2008), h. 159.

⁴⁸⁵ Ibn Athiyah al-Andalusi, *al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-'Aziz*, 2001, 5:h. 360.

tersebut merespon penolakan Zamakhsyari terhadap qira'at Ibn 'Amir pada ayat tersebut, namun pernyataan Abu Hayyan itu bisa juga menjadi jawaban mufasir lain yang menolak qira'at yang sama. Berikut pembelaan Abu Hayyan⁴⁸⁶:

“Saya heran kepada orang ‘*ajam*/non arab –yaitu Zamakhsyari- yang lemah dalam kemampuan ilmu bahasa, namun berani menolak qira'at mutawatir yang diriwayatkan orang yang jelas-jelas asli arabnya –yaitu Ibn 'Amir-. Saya heran dengan buruk sangkanya orang ini (Zamakhsyari) terhadap para ahli qira'at. Para ahli qira'at itu adalah hasil pilihan ummat Islam yang bertugas meriwayatkan kitab Allah. Ummat Islam percaya dengan periwayatan mereka, kecerdasan, pengetahuan dan integritas keagamaannya”. Dari pernyataannya tersebut nampak bahwa Abu Hayyan dalam menilai sebuah qira'at bersandar pada kesahihan sanad. Kalau kualitas sanad qira'at tersebut sah, maka Abu Hayyan tidak lagi mempedulikan ketidaksetujuan para ahli bahasa terutama para ulama nahu madzhab Basrah yang melarang *jumlah idhafah* itu (*mudhaf+mudhaf ilaihi*) dipisahkan dengan kata yang lain sebagaimana contoh ayat di atas. Selain contoh ayat di atas, menurut Abu Hayyan, banyak juga contoh kalimat dari percakapan orang arab yang memakai ungkapan yang jumlah idhafahnya terpisah.⁴⁸⁷

Contoh lain bagaimana Abu Hayyan merespon penilaian negatif Ibn 'Athiyah terhadap QS. al-Baqarah (2): 117

فَأَيُّهَا يَتَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

Pada ayat bergaris bawah di atas Ibn 'Amir memberikan harakat akhir kata tersebut berupa harakat fathah.⁴⁸⁸ Ibn 'Athiyah⁴⁸⁹ mendasarkan diri pada riwayat Ahmad ibn Musa/Ibn Mujahid bahwa dia menilai qira'ah/bacaan tersebut sebagai bacaan yang salah (*lahn*).⁴⁹⁰ Abu Hayyan membela qira'at tersebut dengan mengatakan penilaian Ibn 'Athiyah sebagai penilaian yang salah karena qira'ah tersebut sebagai qira'ah mutawatir dan Ibn 'Amir sebagai orang arab asli tidak mungkin melakukan kesalahan. Orang yang menilai salah kepada qira'at mutawatir sebagai seburuk-buruknya kesalahan, berdosa dan membawa pelakunya kepada kekufuran.⁴⁹¹

Ibn 'Athiyah juga mengkritik qira'at Hamzah dalam QS. an-Nisa (4): 1

⁴⁸⁶ al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhith fi al-Tafsir*, 2010, 4:h. 230.

⁴⁸⁷ Ibn Abdurrahman, *Manhaj al-Madrasah al-Andalusiyah, Shifatuhu wa Khashaishuhu*, h. 47-48.

⁴⁸⁸ Muhammad Syaraf, *Mushaf Dar al-Shahabah fi al-Qira'at al-'Asyr al-Mutawatirah min Thariq al-Syathibiyah wa al-Durrah*, h. 17.

⁴⁸⁹ Ibn Athiyah al-Andalusi, *al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-'Aziz*, 2001, 1:h. 463.

⁴⁹⁰ Ibn Mujāhid, *Kitab al-Sab'ah fi al-Qira'at*, h. 169.

⁴⁹¹ al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhith fi al-Tafsir*, 2010, 1:h. 366.

وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ

Di ayat bergaris bawah di atas qira'at Hamzah memberikan harakat kasrah di akhir kalimat.⁴⁹² Ibn 'Athiyyah merespon bacaan qira'at Hamzah sebagai berikut: "Para pembesar dan pakar dalam bidang bahasa dari Basrah tidak membolehkan bertanda kasrah pada kata tersebut karena isim zhahir tidak boleh berma'thuf kepada isim dhamir".⁴⁹³ Abu Hayyan menolak penilaian Ibn 'Athiyyah ini. Abu Hayyan mengatakan bahwa Ibn 'Athiyyah sudah melakukan keberanian yang buruk, karena qira'at tersebut diriwayatkan secara mutawatir sampai rasulullah. Sahabat besar seperti Ali, Utsman, Ibn Mas'ud, Zaid ibn Tsabit meriwayatkan secara langsung dari Rasulullah, ummat Islam sudah banyak membaca qira'at tersebut. Penilaian itu, kata Abu Hayyan, hanya pantas disampaikan Zamakhsyari, karena Zamakhsyari banyak mencela qira'at dan para perawinya. Saya, menurut Abu Hayyan, hanya memperingatkan agar buruk sangka Zamakhsyari dan Ibn 'Athiyyah dengan mencela qira'at mutawatir tidak membuat dirinya jatuh menjadi kafir, dan saya –lanjut Abu Hayyan– bukanlah berposisi sebagai hamba (tidak menjadi pengikut atau tidak begitu saja menerima) ungkapan para ahli basrah dan ahli bahasa lainnya yang mencela qira'at al-Qur'an tersebut.⁴⁹⁴

Para ulama Andalusia juga berbeda dalam sikapnya mentarjih qira'ah/bacaan mutawatir dengan qira'ah mutawatir lainnya. Ada dua sikap dalam pentarjihan ini, yaitu sikap pertama adalah membolehkan ada pentarjihan antar qira'at mutawatir. Karena bagi mereka yang setuju pentarjihan, yang dimaksud pentarjihan bukan berarti melakukan pelemahan (*tadh'if*) atau menggugurkan qira'ah mutawatir satu dengan qira'ah mutawatir lainnya, namun hanya pengunggulan dari sisi makna, atau derajat kefasihan dari sisi bahasa. Yang masuk dalam sikap kedua ini adalah ulama andalusia lainnya selain Abu Hayyan.⁴⁹⁵

Sikap kedua adalah menentang pentarjihan antar qira'at mutawatir. Yang tergabung dalam sikap pertama ini hanya Abu Hayyan.⁴⁹⁶ Dia berpendapat bahwa tidak alasan kita mengunggulkan (*tarjih*) qira'at mutawatir yang satu dibanding qira'ah mutawatir yang lainnya. Karena kedua qira'at tersebut berstatus mutawatir yang sama dan dalam kadar kesahihan yang sama pula.⁴⁹⁷

⁴⁹² al-Ma'sharawi, *al-Kamil al-Mufashshal fi al-Qira'at al-Arba'ati 'Asyar*, h. 77.

⁴⁹³ Abu Muhammad Abdul Haq ibn Ghalib Ibn Athiyyah al-Andalusi, *al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-'Aziz*, vol. 3 (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2001), h. 483.

⁴⁹⁴ al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhith fi al-Tafsir*, 2010, 3:h. 159.

⁴⁹⁵ Ibn Abdurrahman, *Manhaj al-Madrasah al-Andalusiyah, Shifatuhu wa Khashaishuhu*, h. 52.

⁴⁹⁶ Ibn Abdurrahman, h. 51.

⁴⁹⁷ al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhith fi al-Tafsir*, 2010, 2:h. 265.

Apa yang dilakukan Abu Hayyan dengan melakukan banyak analisis qira'at dalam kitab tafsirnya demikian wajar karena Abu Hayyan mempunyai semangat tinggi dalam belajar dengan melakukan perjalanan keilmuan ke berbagai daerah untuk berguru qira'at al-Qur'an sehingga menjadikan Abu Hayyan pakar di bidang tersebut. Berikut guru-guru yang membentuk bangunan keilmuan qira'at al-Qur'an dalam diri Abu Hayyan:

1. Ismail ibn Hibbatullah, Abu Thahir al-Maliji (w.681), beliau adalah *Musnid al-Qurra* pada zamannya. Abu Hayyan, berdasarkan pengakuannya, di Mesir berguru secara musyafahah dan tallaqi kepadanya (ngaji) tentang qira'ah sab'ah. Dalam tulisannya yang lain, Abu Hayyan mendapatkan qira'ah Nafi' riwayat Warsy darinya dan di dalam sanad qira'at tersebut, Abu Hayyan berada di urutan ketiga belas dari sanad yang paling awal yaitu dari Rasulullah, yakni Abu Hayyan berguru kepada Abu Thahir al-Maliji → Abu al-Jud Ghayyats ibn Faris → Abu al-Futuh Nasir ibn Hasan → Abu al-Hasan Yahya ibn Ali → Abu al-Hasan Ahmad ibn Sa'id ibn Nafis al-Mishri → Ibn 'Adi, Abdul Aziz ibn Ali ibn Muhammad → Abu Bakr ibn Abdullah ibn Malik ibn Yusuf → Abu Ya'kub ibn Yusuf ibn 'Amr ibn Sayar → Abu 'Amr Utsman ibn Sa'id ibn 'Addi → Abu Abdurrahman Nafi' ibn Abdurrahman ibn Abu Na'im → Abu Ja'far Yazid ibn al-Qa'qa' → Abdullah ibn 'Iyyasy ibn Abi Rabi'ah al-Makhzumi → Ubbay ibn Ka'ab → Nabi Muhammad.⁴⁹⁸

Sedangkan pada qira'at 'Ashim riwayat Syu'bah melalui Abu Thahir ini, Abu Hayyan berada di urutan ke dua belas, yakni berikut deskripsinya: Abu Hayyan berguru kepada Abu Thahir al-Maliji → Abu al-Jud → Abu al-Futuh al-Zubairi → Abu al-Hasan Ali ibn Ahmad al-Abhari → Abu al-Hasan ibn Ibrahim al-Ahwazi → Abu al-Hasan ibn Ali ibn Husain ibn Utsman al-Ghadhairi → Abu Bakr Yusuf ibn Ya'kub ibn Khalid ibn Mihran al-Wasithi → Abu Muhammad Yahya ibn Muhammad ibn Qais al-Anshari → Abu Bakr ibn 'Iyyasy → 'Ashim → Abu Abdurrahman Abdullah ibn Habib al-Sullami → Ubay ibn Ka'ab, Utsman ibn Affan, Ali ibn Abi Thalib, Abdullah ibn Mas'ud, Zaid ibn Tsabit → Nabi Muhammad.⁴⁹⁹

2. Abu Ja'far Ahmad ibn 'Ali al-Thaba' al-Gharnathi al-Ru'ayni al-Andalusi (w. 680 H). Beliau adalah Syeikh al-Qurra' di daerah Gharnathi, Spanyol. Abu Hayyan belajar/ngaji qira'ah sab'ah kepada beliau.⁵⁰⁰

3. Husain ibn Abdul Aziz ibn Abi al-Ahwash. Nama kunyahnya Abu Ali al-Jayyani al-Andalusi (w. 680 H). Abu Hayyan dalam sebuah karyanya mengatakan: saya bermaksud berguru kepadanya untuk menguatkan hafalan dan memperbagus bacaan al-Qur'an. Tahun 671 H, Abu Hayyan ngaji qira'ah sab'ah kepadanya dari awal QS. al-Fatihah sampai QS. al-Hijr dan juga belajar bacaan idgham kabir qira'ah Abu 'Amr, dan ngaji kepadanya

⁴⁹⁸ Syukri, *Abu Hayyan al-Andalusi wa Manhajuhu fi Tafsirih al-Bahr al-Muhith wa fi Iradi al-Qira'at fih*, h. 53.

⁴⁹⁹ Syukri, h. 54.

⁵⁰⁰ al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhith fi al-Tafsir*, 2010, 1:h. 34.

kitab *al-Hidayah*, karya al-Mahdawi, *al-Kafi* karya Ibn Syuraih, dan *al-Iqna'* karya Ibn Badzisy, dan kitab karangannya, *al-Tarsyid fi al-Tajwid*.⁵⁰¹

4. Abdunnashir ibn Ali ibn Yahya ibn Ismail ibn Makhluḥ. Nama kunyahnya Abu Muhammad al-Maryuthi al-Hamadani. Beliau adalah seorang pakar qira'at daerah Iskandaria. Abu Hayyan mengaji qira'ah delapan kepadanya, juga kepadanya Abu Hayyan mengkaji kitab-kitab qira'at: *al-Tajrid*, *al-Hadi*, *al-Tabshirah*, *al-Talkhis fi al-Qira'at al-Tsaman* karya Abu Mi'syar al-Thabari, *Talkhis al-'Ibarat*, *Mufradat Ya'kub* karya al-Dani.⁵⁰²

5. Ahmad ibn Ibrahim ibn Zubair (w. 708 H). Nama kunyahnya Abu Ja'far al-Tsaqafi. Beliau adalah seorang pakar nahwu dari al-Andalusia. Abu Hayyan ngaji kepadanya kitab-kitab qira'at: *al-Kafi*, *Talkhis* dan *al-Iqna'*.⁵⁰³

6. Yusr ibn Abdullah ibn Muhammad. Nama kunyahnya Abu Husain Abu Sahl al-Qusyairi al-Ghirnathi. Abu Hayyan mengaji bersamanya qira'at Nafi' dan mengkaji kitab *al-Kafi* dan *al-Mishbah*, karya al-Syahrzurī, dan al-Qashidah al-Husriyyah karya Abu Hasan al-Hushri.⁵⁰⁴

7. Ya'kub ibn Badran ibn Manshur Abu Yusuf al-Dimasyqi (w. 688). Dikenal dengan al-Jaraid. Abu Hayyan belajar kepadanya kitab *al-Irsyad*, karya Abu al-'Izz al-Qalanisi.⁵⁰⁵

B. Pra-Pemahaman (*Pre-Understanding*) Zamakhsyari dan Abu Hayyan.

Penulis membahas subbab kedua ini tentang pra-pemahaman/pre-understanding Zamakhsyari dan Abu Hayyan. Tujuannya agar bisa lebih diketahui akar-akar yang menyebabkan keduanya memilih berbeda dalam memposisikan dan menilai qira'ah tujuh. Istilah pra-pemahaman merupakan bagian dari istilah hermeneutika Gadamer, selain istilah sejarah pengaruh yang sudah dibahas pada subbab di atas. Dalam proses pemahaman, menurut Gadamer, pra-pemahaman selalu memainkan peran, dimana seorang penafsir berada, dan juga diwarnai oleh prasangka-prasangka yang terbentuk di dalam tradisi itu. Saat memahami teks –dalam konteks ini qira'at tujuh– seseorang tidak dapat sama sekali membersihkan prasangka atau prapemahaman sebelumnya. Prasangka bagi Gadamer bukanlah sebuah aib yang harus dibersihkan, karena prasangka merupakan unsur yang wajar dalam memahami dan bahkan kita boleh mengatakan

⁵⁰¹ Sa'id al-Qurasyi, *Ta'aaqqubāt Abi Hayyan al-Nahwiyyah li Jar Allah al-Zamakhsyari fi al-Bahr al-Muhith*, h. 12.

⁵⁰² Syukri, *Abu Hayyan al-Andalusi wa Manhajuhu fi Tafsihi al-Bahr al-Muhith wa fi Iradi al-Qira'at fih*, h. 52.

⁵⁰³ al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhith fi al-Tafsir*, 2010, 1:h. 34.

⁵⁰⁴ Sa'id al-Qurasyi, *Ta'aaqqubāt Abi Hayyan al-Nahwiyyah li Jar Allah al-Zamakhsyari fi al-Bahr al-Muhith*, h. 13.

⁵⁰⁵ Syukri, *Abu Hayyan al-Andalusi wa Manhajuhu fi Tafsihi al-Bahr al-Muhith wa fi Iradi al-Qira'at fih*, h. 55.

bahwa prasangka merupakan kondisi untuk memahami. Pra-pemahaman yang dimiliki Zamakhsyari dan Abu Hayyan adalah seperangkat tradisi berupa afiliasi keduanya dalam bermadzhab teologi dan bermadzhab bahasa –yang sedikit banyak mempengaruhi sikap dan penilaian mereka terhadap qira’at tujuh, yang lebih detailnya, penulis jelaskan pada bagian bawah berikut ini.

1. Afiliasi Madzhab Teologi/Akidah

Dalam pembahasan afiliasi madzhab teologi ini, penulis membahas dua point. Point pertama legitimasi teologi. Yang dimaksud legitimasi teologi ini adalah penulis menjelaskan sekaligus mengkritik sikap Zamakhsyari yang memanfaatkan variasi bacaan qira’at tujuh untuk melegitimasi teologinya. Sikap Zamakhsyari dalam merespon ragam bacaan qira’at mutawatir tergantung apakah kandungan atau isi pesan qira’at itu mampu mendukung atau menguatkan keberadaan ajaran Muktaizilah atau tidak. Zamakhsyari tidak memandang istimewa status qira’at mutawatir yang dimiliki qira’at tujuh dibanding qira’at syadz. Point kedua menimbang kemutawatiran qira’at. Yang dimaksud point kedua ini adalah penulis menjelaskan dan mengkritik doktrin Abu Hayyan tentang kemutawatiran qira’at. Kemutawatiran qira’at ini senantiasa dijadikan alat Abu Hayyan untuk menjawab kritikan Zamakhsyari terhadap qira’at tujuh. Namun sebagaimana alat, kemutawatiran itu hanya dijadikan sarana untuk memukul lawan, tanpa klarifikasi lebih lanjut apa yang dimaksud dengan mutawatir dan apakah benar qira’at tujuh itu mutawatir. Pada point kedua inilah, penulis menjelaskan perdebatan para ulama tentang kemutawatiran qira’at tujuh.

a) Legitimasi Teologi

Bagi Zamakhsyari, selagi qira’at tersebut mengandung pembahasan yang mengarah pada pembenaran terhadap teologi Muktaizilah yang dianutnya, maka Zamakhsyari mendukung qira’at tersebut, jika qira’at tersebut memuat pembahasan yang berbeda bahkan bertentangan dengan ajaran Muktaizilah, Zamakhsyari tidak segan untuk menolaknya meskipun qira’at yang ditolak tersebut berstatus mutawatir. Dengan demikian, Muktaizilah sebagai madzhab akidah yang diyakini Zamakhsyari menjadi patokan atau parameter dalam menyikapi ragam bacaan qira’at al-Qur’an.

Sikap Zamakhsyari tersebut tercermin ketika dia merespon ragam qira’at sab’ah. Dua respon yang diambil Zamakhsyari ketika berhadapan dengan ragam qira’at yang terkait dengan masalah akidah yaitu respon pertama dengan cara menerima semua bacaan qira’ah sab’ah. Respon kedua dengan cara menolak semua bacaan qira’at sab’ah dan memilih qira’at syadz sebagai sandaran. Kedua respon itu terjadi karena sebelum memilih dan memilah ragam qira’at sab’ah, Zamakhsyari mempunyai asumsi teologis terlebih dahulu. Asumsi teologis itulah yang berperan besar menentukan pilihannya terhadap ragam bacaan pada qira’ah sab’ah tersebut.

Respon pertama Zamakhsyari terkait masalah akidah adalah menerima semua ragam qira'ah sab'ah. Contoh dari respon pertama ini ketika Zamakhsyari memahami QS. Ali Imran (3): 18-19. Ada dua bacaan terkait ayat 19 dari surat Ali Imran tersebut. Pada ayat tersebut, qira'at pertama adalah qira'at yang diriwayatkan al-Kisa'i, ulama madzhab Kufah. Ia membacanya dengan memfathahkan huruf hamzah yaitu *annaddina*, imam enam lain dari qira'ah sab'ah membacanya dengan menkasrahkan huruf hamzah yaitu *innaddina*. Zamakhsyari menyetujui dua perbedaan bacaan qira'ah sab'ah itu. Qira'ah pertama yaitu memfathahkan huruf hamzah, *Annaddina 'inda Allahil Islamu*, dengan demikian, menurut Zamakhsyari, ayat 19 itu berfungsi sebagai pengganti/*badal* yang berarti mempunyai makna yang sama dengan kalimat sebelumnya. Maknanya, lanjut Zamakhsyari, bisa dilihat secara lugas dan terang bahwa agama yang berhak di sisi Allah adalah agama atau ajaran ketauhidan dan keadilan. Qiraat kedua yaitu menkasrahkan huruf hamzah pada ayat *Innaddina 'inda Allahil Islamu*. Qira'at yang kedua ini, Zamakhsyari memahaminya sebagai kalimat pembuka (*jumlah musta'nafah*) yang berfungsi menjadi penguat (*tawkid*) dari ayat sebelumnya. Dengan demikian, lanjut Zamakhsyari, jika kedua ayat tersebut diartikan bersama maka mempunyai makna bahwa Islam adalah ajaran tentang ketauhidan dan keadilan. Itulah agama yang dikehendaki Allah subhanahu wa ta'ala. Ajaran selain ketauhidan dan keadilan, menurut Zamakhsyari, bukan agama yang dikehendaki Allah. Ajaran yang tidak dikehendaki Allah itu di antaranya adalah ajaran yang menyamakan perilaku Allah dengan perilaku manusia (*tasybih*) atau ajaran yang meyakini bahwa Allah dapat dilihat di akhirat nanti. Selain itu, ajaran tentang segala sesuatu sudah ditentukan Allah (konsep teologi Jabariyah) juga dinilai Zamakhsyari sebagai ajaran yang tidak dikehendaki Allah.⁵⁰⁶

Abu Hayyan tidak menyetujui apa yang dikatakan Zamakhsyari karena dalam penafsirannya, Zamakhsyari lebih membela Muktazilah, dan menyerang madzhab teologi yang berseberangan dengan teologi muktazilah, khususnya teologi Asy'ariyah dan Jabariyah. Abu Hayyan menilai penafsiran Zamakhsyari ini sebagai penafsiran yang buruk.⁵⁰⁷ Bacaan "*Annaddiina 'inda Allahi al-Islamu*", menurut Abu Hayyan, bukanlah badal sebagaimana penafsiran Zamakhsyari, namun *ma'thuf* dari lafazh "*syahida*" pada ayat sebelumnya. Zamakhsyari mengatakan bahwa kata *anna* pada kalimat *Annaddiina* difathahkan karena sebagai *badal* dari sisi makna dan Abu Hayyan menganggap pemahaman Zamakhsyari itu sebagai pemahaman orang '*ajam/non-arab* dan tidak berdasar dari kebiasaan orang arab. Orang yang serius mempelajari qira'at bukan hanya

⁵⁰⁶ al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhith fi al-Tafsir*, 2010, 2:h. 537.

⁵⁰⁷ al-Andalusi, 2:h. 425.

berbekal mempelajari ilmu gramatika bahasa arab, tetapi mempelajari kebiasaan komunikasi orang arab tertentu.⁵⁰⁸

Penafsiran Zamakhsyari tentang QS. Ali Imran (3): 18-19 juga dikritik oleh gurunya Abu Hayyan, Ibn al-Munir. Menurut Ibn Munir, penilaian Zamakhsyari bahwa golongan/orang yang percaya Allah dapat dilihat di hari akhir sebagai golongan yang ajarannya tidak dikehendaki Allah merupakan upaya Zamakhsyari mengeluarkan Ahlussunnah dari tali agama Allah. Padahal Ahlussunnah berkeyakinan Allah dapat dilihat di hari akhir berdasarkan hadits Nabi bahwa Allah berjanji bagi para hamba-Nya yang taat dapat melihat Allah secara langsung. Ahlussunnah adalah golongan yang menauhkan Allah dengan sebenarnya ketauhidan. Mereka tidak pernah menisbatkan perbuatannya sebagai hasil usaha dari dirinya sendiri. Ahlussunnah berbeda dengan golongan yang merubah teks-teks agama (Muktazilah). Mereka, menurut Ibn al-Munir, merendahkan dirinya sendiri berposisi sebagai sekutu Allah, mereka menganggap dapat menciptakan perbuatannya sendiri, yang berbeda dengan kehendak Tuhannya, namun setelah itu mereka mendaku bahwa dirinya sebagai ahli tauhid dan berbuat adil, padahal hanya Allah yang paling tahu siapa yang paling bertaqwa di antara kita. Kaum Jabariyah lebih baik dari pada golongan yang membuat sekutu/*isyraq* itu, seandainya ahli sunnah dituduh sebagai kaum Jabariyah, maka saya lah orang Jabariyah yang paling pertama.⁵⁰⁹

Respon Zamakhsyari yang kedua terkait masalah akidah adalah menolak semua ragam bacaan/qira'ah sab'ah. Contoh dari respon kedua ini adalah pernyataan Zamakhsyari yang menolak seluruh bacaan imam qira'at sab'ah pada QS. An-Nisa (4):

وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا

Terkait ayat di atas, Zamakhsyari dengan tegas menolak seluruh bacaan qira'at sab'ah yang mendhamahkan kalimat Allah, yang berarti Allah menjadi subjek/*fail*. Allah yang berbicara kepada Musa dengan sebuah pembicaraan. Zamakhsyari lebih memilih qira'ah Ibrahim dan Yahya ibn Watsab, yang membaca ayat tersebut dengan cara menasabkan kalimat Allah. Dengan menasabkan kalimat Allah berarti menjadikan kalimat Allah sebagai objek/*maf'ul bih*. Dengan demikian, jika bacaan qira'at itu merujuk pilihan dari Zamakhsyari, maka ayat tersebut bermakna bahwa Musa yang berbicara kepada Allah, bukan Allah yang berbicara kepada Musa, sebagaimana qira'at yang dibaca para imam qira'at sab'ah.⁵¹⁰

⁵⁰⁸ Ramadhan Yakhluf, *al-Muwazanah Baina Tafsir al-Kasysyaf li al-Zamakhsyari wa Tafsir al-Bahr al-Muhith li Abi Hayyan al-Andalusi* (Jazair: Dar al-Nadwah, 2007), h. 111.

⁵⁰⁹ Shalih ibn Gharmullah al-Ghamidi, *al-Masail al-Muktaziliyyah fi Tafsir al-Kasysyaf fi Dhaw'i Ma Warada fi Kitab al-Inshaf* (Saudi: Dar al-Andalus, 1998), h. 285-286.

⁵¹⁰ Mahmud, *al-Qira'at al-Mutawatirah fi Tafsir al-Kasysyaf*, h. 382-383.

Perbedaan antara Zamakhsyari dengan Abu Hayyan bersama Ibn al-Munir tentang persoalan teologis ini tidak mempunyai titik temu. Akar dari perbedaan tersebut berasal dari perbedaan cara pandang mereka dalam memahami sifat mutakallim/kalam Allah. Semua orang sepakat bahwa Allah mempunyai sifat mutakallim, namun tidak sepakat dalam memahami apa itu mutakallim bagi Allah. Muktazilah tidak mempercayai bahwa Allah berbicara langsung kepada nabi Musa, apalagi Allah menyesuaikan dengan bahasa nabi Musa sebagaimana dikatakan Abu Hayyan, tentu Muktazilah menolak pemikiran Abu Hayyan tersebut. Muktazilah tidak mengakui *kalam* Tuhan sebagai sifat yang bertambah dalam zat Tuhan. Kalau *kalam* termasuk sifat Tuhan, haruslah bersikap *qadim* (terdahulu), maka akan banyaklah *qadim* lain di samping Tuhan dan akan terdapat banyak Tuhan (*ta'addud al-qudama*).⁵¹¹

Al-Qur'an yang berupa susunan kata-kata yang mempunyai permulaan dan akhir dan berupa suara bila dibaca, menurut Muktazilah, bukanlah *kalam nafsi* Tuhan, tetapi merupakan kalam ciptaan Tuhan yang tidak menyebabkan Tuhan disebut *mutakallim*. Sabda yang bisa menyebabkan Tuhan disebut sebagai *mutakallim* adalah *kalam nafsi* yang berarti makna yang terkandung di balik kata-kata al-Qur'an dan bersifat *qadim* atau *azali*, yang berkaitan dengan kaitan-kaitan kalam (*muta'alliqat al-kalam*) secara kesatuan. Jika dikatakan bahwa kalam Tuhan didengar, bukan berarti didengar dengan arti sesungguhnya tetapi berarti dipahami, diketahui dan dimengerti sebab kalam Tuhan tidak mungkin bisa didengar, karena tidak pernah berhubungan dengan jisim atau sesuatu yang inderawi.⁵¹²

Dengan demikian, Muktazilah mengadakan perbedaan antara kalam Tuhan yang berarti makna yang ada di balik kata-kata yang tertera dalam al-Qur'an dan al-Qur'an itu sendiri yang terdiri dari susunan huruf dan rangkaian kata-kata dan kalimat. Yang pertama adalah kalam nafsi yang bersifat *qadim* dan tak pernah berubah, inilah sabda Tuhan yang sebenarnya disebut mutakallim. Sedang yang kedua biasa disebut dengan istilah al-Qur'an, yakni berupa rangkaian kata-kata yang ada pembuka dan penutupnya, biasa dibaca dengan suara dan didengar. Ini bukanlah kalam nafsi Tuhan, tetapi kalam Tuhan dalam arti kalam ciptaan Tuhan dan sifatnya baharu. Menurut Musa ibn Maymun, jika kalam dinisbatkan kepada Allah, maka hal itu merupakan bentuk majaz dari kehendak Allah atau majaz yang bermakna pemahaman yang berasal dari Allah. Ilustrasinya sebagai berikut: Allah berbicara kepada para Nabi, itu berarti Nabi

⁵¹¹ Tsuroya Kiswati, *Al-Juwaini, Peletak Dasar Teologi Rasional Dalam Islam* (Jakarta: Erlangga, 2005), h. 100.

⁵¹² Fakhruddin al-Razi, *Khalq al-Qur'an Bayna al-Mu'tazilah wa Ahl al-Sunnah* (Beirut: Dar al-Jayl, 1992), h. 24.

mendapatkan pemahaman ketuhanan, yang bukan berasal murni dari pikiran dan pandangannya nabi sendiri, namun dari sisi Allah.⁵¹³

Mu'tazilah memberikan bukti atau dalil untuk menunjukkan bahwa kalam Allah itu baru, bukan kalam nafsi Allah itu sendiri yang bersifat qadim, baik berupa dalil naqli maupun dalil naqli sebagai berikut:

1. Dalil Naqli⁵¹⁴

إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَعْمَلَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

Dari ayat ini, Mu'tazilah memberikan penjelasan tiga hal yang membuat kalam Allah itu baru. Pertama, ayat tersebut tersusun dari kalimat *syarth* dan kalimat *jawab al-syarth (jaza)*. Kalimat *syarth* yaitu ayat “*idza aradnaahu*”. Kalimat *jawab al-syarth* adalah ayat “*kun*”. *Jawab al-syarth* selalu berposisi setelah *al-syarth*. Kalam Allah yang berupa “*kun*” terdahului oleh kehendak-Nya. Segala yang terdahului (*muta'akhir*) dari yang lain adalah baru. Dengan demikian, kalam Allah di ayat ini masuk kategori baru. Kedua, huruf fa pada ayat “*fayakunu*” berarti *fa' ta' kib* yang menandakan urutan peristiwa yang terjadi tanpa jeda.⁵¹⁵ Ayat “*kun*” harus mendahului karena menjadi sebab dari sesuatu yang dihasilkan tanpa jeda dari kalimat perintah “*kun*” tersebut. Yang mendahului dari hal yang baru dalam satu waktu, maka tetap dikategorikan sebagai yang baru. Dengan demikian, kalimat “*kun*” sebagai kalimat baru (*muhdits*). Ketiga, ayat perintah “*kun*” tersusun dari huruf kaf dan huruf nun. Dua huruf yang berurutan. Dengan demikian, kalimat “*kun*” masuk kategori baru.

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً

Berdasar ayat di atas, kata “*idz*” merujuk pada sebuah masa/waktu dan ini menunjukkan kalam Allah tersebut menunjuk pada waktu tertentu. Setiap wujud yang terjadi pada waktu tertentu termasuk kategori baru. Dengan demikian, kalam Allah pada ayat itu dihukumi sebagai hal yang baru.

وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ

Berdasar ayat di atas, kalam Allah bisa diperdengarkan. Segala sesuatu bisa didengar jika terdiri dari huruf dan menimbulkan efek suara ketika dibaca, maka segala sesuatu tersebut berkategori baru. Dengan demikian, kalam Allah termasuk hal yang baru (*huduts*).

⁵¹³ Musa Ibn Maymun, *Dilalah al-Hairin* (Beirut: Maktabah al-Tsaqafah al-Diniyyah, 1990), h. 162-163.

⁵¹⁴ al-Razi, *Khalq al-Qur'an Bayna al-Mu'tazilah wa Ahl al-Sunnah*, h. 65-66.

⁵¹⁵ di QS. Yasin (36): 82, yang hampir mirip redaksinya dengan ayat di atas, Qadhi Abdul Jabbar, seorang tokoh Mu'tazilah mengatakan, kata “*idza*” dan “*an*” mashdariah pada ayat tersebut menunjuk pada waktu yang akan datang. Sesuatu yang menunjuk waktu akan datang menunjuk bahwa itu adalah baru/“*huduts*”, lebih lanjut baca tulisan Thilal Yahya Ibrahim, “*al-Nuhat al-Mu'tazilah*,” *Jurnal Adab al-Rafidin* Vol. 45 (2007): h. 58.

2. Dalil Aqli⁵¹⁶

Muktazilah mengemukakan dalil yang bersumber dari akal pikiran untuk menunjukkan kalam Allah sebagai hal yang baru (*muhdits*) sebagai berikut:

- a) Kalimat perintah baik sebagai ungkapan yang terdiri dari huruf dan berpotensi menimbulkan suara maupun sebagai makna yang berada dalam diri mencegah kalimat perintah itu sebagai hal yang *qadim*. Segala hal yang bersifat azali, tidak ada sesuatu yang diperintahkan atau dilarang. Seandainya kalimat perintah atau larangan itu terlaksana tanpa hadirnya yang diperintahkan atau yang dilarang maka termasuk sesuatu yang tidak masuk akal.
- b) Jika kalam Allah sebagai hal yang qadim dan azali, maka perintahnya pun senantiasa hadir dan abadi. Jika yang dahulu (*qadim*) sudah ditetapkan, maka ketidakadaanya mustahil. Seandainya Allah memberikan perintah kepada Zaid untuk shalat, maka perintah-Nya abadi, dari mulai hidup di dunia, setelah kematian bahkan setelah setelah terjadinya kiamat. Hal itu sesuatu yang tidak masuk akal.
- c) Ummat sepakat bahwa wacana *naskh mansukh* sudah sah menjadi bagian dari ilmu-ilmu al-Qur'an. *Naskh* adalah istilah penghapusan sebuah hukum yang pernah dulu ditetapkan, atau penggantian sebuah keputusan dengan sebuah keputusan yang datang belakangan. Segala hal yang terkait penggantian sebuah keputusan tidak layak disematkan sebagai hal yang dahulu (*qadim*), karena segala hal yang ditetapkan sebagai dahulu (*qadim*), maka mustahil yang qadim itu menjadi tergantikan.

Berbagai bukti dan dalil yang ditunjukkan kalangan Muktazilah di atas dibantah oleh kalangan Asy'ariyah. Berikut penjelasan bantahan kalangan Asy'ariyah terkait dengan dalil atau bukti yang sudah diberikan kalangan Muktazilah⁵¹⁷:

- a) Muktazilah beranggapan bahwa al-Qur'an masuk kategori baru (*huduts*) dan makhluk karena al-Qur'an tersusun dari beberapa huruf. Asy'ariyah mengatakan bahwa istilah huruf yang dikatakan Muktazilah masih umum. Ada huruf yang bermakna huruf yang terucap dan dapat didengarkan, ada juga huruf yang tertulis, demikian pula ada huruf yang diimajinasikan jiwa. Suara tidaklah menjadi sebuah ucapan jika tidak diperantarai huruf yang menyusunnya. Apakah ada huruf menjadi sebuah kalam tanpa berefek menimbulkan suara? Menurut kalangan Asy'ariyah ada.

⁵¹⁶ al-Razi, *Khalq al-Qur'an Bayna al-Mu'tazilah wa Ahl al-Sunnah*, h. 67-69.

⁵¹⁷ Hatim Jasim Muhammad al-Jumaili dan Sami 'Uwaid Ahmad, "Adillah al-Mu'tazilah al-Sam'iyyah 'ala Anna al-Qur'ana Makhuq wa Ahamm al-l'taradhat 'alaih," *Jurnal Jami'ah Tikrit li al-'Ulum al-Insaniyyah* 11 (2013): h. 35-38.

- Huruf yang diucapkan Allah sebagai kalam sebelum tertulis di sebuah mushaf adalah bukan makhluk.
- b) Kalangan Muktazilah beranggapan segala hal yang terkait dengan waktu, maka dihubungi sebagai baru (*huduts*) sebagaimana dijelaskan di atas. Kalangan Asy'ariyah membantahnya bahwa Allah mahamengetahui sejak dulu (*azali*) bahwa Allah akan menciptakan alam semesta.
 - c) Kalangan Muktazilah beranggapan bahwa segala hal yang bersifat perintah menunjuk pada kebaruan (*huduts*). Segala hal yang bersifat azali, tidak ada sesuatu yang diperintahkan atau dilarang. Seandainya kalimat perintah atau larangan itu terlaksana tanpa hadirnya yang diperintahkan atau yang dilarang maka termasuk sesuatu yang tidak masuk akal. Kalangan Asy'ariyah membantahnya bahwa anggapan Muktazilah itu bertentangan dengan kekuasaan Allah. Perintah itu sebuah ungkapan yang bermaksud menuntut sebuah pekerjaan, bagaimana jika perintah itu terjadi sejak zaman azali, apakah menuntut sebuah pekerjaan yang terjadi sejak zaman azali sebuah kemustahilan?

Berdasarkan penjelasan di atas, penulis menyimpulkan bahwa perbedaan dalam persoalan teologis mengimplikasikan perbedaan dalam memperlakukan dan menilai qira'at tujuh. Abu Hayyan bersikap akomodatif, karena Abu Hayyan meyakini bahwa semua qira'at tujuh itu wahyu ilahi, kita tidak boleh mengingkarinya, maka tugas kita adalah mengikuti bacaan apapun yang ada di qira'at tujuh sedangkan Zamakhsyari lebih bersikap kritis. Zamakhsyari tidak serta merta menerima begitu saja qira'at tujuh, jika bertentangan dengan madzhab teologinya, Zamakhsyari tidak segan untuk tidak memakai qira'at tujuh, namun memakai qira'at syadz atau *mawdhu'* (palsu). Apa yang menjadi dasar Zamakhsyari dengan mudah mengkritisi bahkan menilai buruk sebagian bahkan semua qira'at tujuh sedangkan Abu Hayyan mempertahankan semua qira'at tujuh tersebut? Zamakhsyari, termasuk madzhab muktazilah secara umum menilai bahwa hadits *sab'atu ahruf* yang menjadi dasar adanya variasi bacaan qira'at al-Qur'an, termasuk qira'at tujuh, berstatus sebagai hadits ahad. Banyak tokoh dari madzhab muktazilah seperti Abu al-Hasan al-Khayath, Abu Ali al-Juba'i tidak menjadikan hadits ahad sebagai sumber utama dalam persoalan keagamaan⁵¹⁸ dan Zamakhsyari memandang variasi bacaan qira'at tujuh merupakan ijtihad dari para ulama.⁵¹⁹ Apakah benar klaim bahwa hadits *sab'atu ahruf*, Manna' al-Qaththan membantahnya dan menjelaskan bahwa hadits tersebut berstatus mutawatir, lebih dari dua puluh sahabat nabi meriwayatkannya, yang terdapat di berbagai kitab hadits, yakni hadits tersebut dengan berbagai variasi redaksinya tersebar di

⁵¹⁸ Abu Lubabah Husain, *Mawqif al-Mu'tazilah Min al-Sunnah al-Nabawiyah wa Mawathina Inhirafihim 'anha* (Tunisia: Dar al-Liwa, 1987), h. 93.

⁵¹⁹ Rufaida, *al-Nahwu wa Kutub al-Tafsir*, 1990, II:h. 731.

shahih Bukhari, shahih Musnad, sunan Abu Dawud, sunan an-Nasa'i, at-Turmudzi, dan al-Muwaththa' Imam Malik.⁵²⁰

b) Menimbang Kemutawatiran Qira'at Tujuh.

Klaim mutawatir sering yang mengemuka dari pembelaan Abu Hayyan, –sebagaimana sudah dijelaskan di bab III-ketika qira'at tujuh mendapatkan kritikan dari Zamakhsyari. Abu Hayyan membela qira'at tujuh sebagai wahyu ilahi, yang mempunyai sanad periwayatan mutawatir di setiap tingkatan sanad/*thabaqah*nya sampai kepada Nabi. Jadi, kita sebagai ummat Islam hanya wajib mengimaninya, dan tidak diperkenankan untuk mengkritiknya. Pandangan Abu Hayyan tersebut tidak jauh beda dengan para ulama Asy'ariyah yang lain. Di antaranya al-Zarkasyi yang mengatakan bahwa para ulama menilai qira'ah tujuh sebagai qira'at mutawatir⁵²¹. Demikian pula al-Razi dan al-Ghazali. Al-Razi berpendapat qira'at sab'ah merupakan qira'ah mutawatir berdasarkan kesepakatan ulama/*ijma'*.⁵²² Al-Ghazali mendefinisikan al-Qur'an sebagai wahyu yang diturunkan dan ditulis di Mushaf berdasarkan qira'ah sab'ah melalui jalur mutawatir.⁵²³ Pandangan Abu Hayyan bahwa qira'at tujuh bersanad mutawatir dan sampai kepada nabi perlu dibahas lebih lanjut, apakah betul klaim tersebut, apa ukuran mutawatir, berapa jumlah rawi di setiap tingkatan/*thabaqah*, namun yang jelas pandangan Abu Hayyan ini mereduksi banyak perbedaan dan perdebatan para ulama dalam memandang status mutawatir qira'ah sab'ah. Setidaknya wacana tentang kemutawatiran qira'ah sab'ah terbagi menjadi lima pandangan, yakni⁵²⁴:

1. Qira'ah sab'ah tidak dinilai sebagai qira'ah mutawatir, tetapi termasuk sebagai qira'ah ahad. Pandangan pertama ini diwakili para ulama Muktazilah.
2. Qira'ah sab'ah ada yang berstatus mutawatir, ada juga yang tidak. Pandangan kedua ini diwakili al-Syaukani dalam kitabnya, *Irsyad al-Fuhul* dan Ibn Jazari dalam kitabnya, *al-Nasyr*.
3. Qira'ah sab'ah berstatus mutawatir bukan dari sisi ragam bacaannya (*laysa min qabil al-ada*). Pandangan ketiga ini

⁵²⁰ Manna' al-Qaththan, *Nuzul al-Qur'an 'ala Sab'ati Ahruf* (Mesir: Maktabah Wahbah, 2001), h. 23.

⁵²¹ Khadim Sa'id Haydar, *Ulum al-Qur'an Bayna al-Burhan wa al-Itqan, Dirasah Muqaranah* (Madinah: Dar al-Zaman, 2005), h. 225.

⁵²² Muhammad Fakhruddin al-Razi Ibn al-'Allamah Dhiyauddin, *al-Tafsir al-Kabir*, vol. 6 (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), h. 72.

⁵²³ Abu Hamid Muhammad Ibn Muhammad al-Ghazali, *al-Mustashfa Min al-Ilmi al-Ushul*, vol. II (Beirut: Dar al-Arqam, 1994), h. 9.

⁵²⁴ Tulisan pengantar kitab al-Nasyar, yang ditulis Muhammad Khalid al-'Athar dengan judul *Fi al-Ahruf al-Sab'ah wa al-Qira'at al-Sab'*. Selengkapnya baca Syamsuddin Abu al-Khair Muhammad ibn Muhammad ibn al-Jazari, *al-Nasyr fi al-Qira'at al-'Asyr*, vol. I (Beirut: Dar al-Fikr, 2012), h. 13.

diwakili Ibn al-Hajib dalam karyanya, *Mukhtashar al-Muntaha al-Ushul* dan Ibn Khaldun dalam karyanya, *Muqaddimah Ibn Khaldun*

4. Qira'ah sab'ah itu berstatus mutawatir mulai dari para imam qira'at, bukan dari nabi Muhammad. Pandangan keempat ini diwakili oleh al-Zarkasyi, dalam kitabnya, *al-Burhan fi Ulum al-Qur'an* dan Abu Syamah, dalam kitabnya, *al-Mursyid...*
5. Qira'ah sab'ah berstatus mutawatir dari mulai masa nabi Muhammad. Pandangan kelima ini merupakan pandangan ulama muta'akhirin.

Sebelum menjelaskan wacana kemutawatiran qira'at tujuh di atas, penulis terlebih dahulu mengungkap terminologi apa saja yang berkembang di masa awal pembukuan ilmu qira'at, apakah ulama sejak awal sudah menggunakan istilah mutawatir dalam menentukan standar sebuah qira'at menjadi qira'at al-Qur'an atau mencukupkan diri dengan menggunakan terminologi lain untuk menentukan sebuah qira'ah sebagai qira'ah al-Qur'an atau qira'ah sab'ah. Pengungkapan ini dengan merujuk ke beberapa buku-buku yang khusus membahas qira'at al-Qur'an, dan setelah itu penulis juga mengungkapkan pendapat para ulama tentang kemutawatiran qira'at tujuh yang terdapat dalam buku-buku yang tidak secara khusus membahas qira'ah tujuh, hanya bagian dari ulum al-Qur'an secara umum. Hal ini merupakan upaya klarifikasi yang bisa jadi menguatkan atau membantah klaim Abu Hayyan yang memandang qira'ah sab'ah sebagai qira'ah mutawatir sejak kelahirannya, yakni sejak nabi menyampaikan (*qawliyah*) dan menetapkan (*taqririyah*) variasi bacaan qira'at al-Qur'an. Penelusuran ini sejak Ibn Mujahid dengan karya kitab *al-sab'ah* sampai dengan buku-buku abad keempat dan kelima. Sejak permulaan abad keempat hijrahlah, yakni Ibn Mujahid (w.324) mulai mendisiplinkan al-Qur'an menjadi qira'at tujuh. Di sanalah dimulai adanya syarat diterima atau tidaknya sebuah qira'at al-Qur'an. Pada abad keempat dan kelima timbul reaksi apa yang dilakukan Ibn Mujahid tersebut, sebagian ulama mendukung dengan upaya penunjukan qira'at al-Qur'an yang dilakukan Ibn Mujahid, sebagian lain menolak dengan upayanya tersebut. Sebagian ulama yang menolak itu, mereka mendaftar qira'at yang menurut mereka layak sebagai qira'at al-Qur'an, menjadi qira'at delapan dengan menambahkan satu qari lagi atau qira'at sepuluh dengan menambahkan tiga qari lagi. Berikut penjelasan istilah-istilah yang berkembang pada masa itu yang menunjuk qira'at yang diterima dan qira'at yang ditolak.

Masa Awal hingga Akhir Abad Ketiga.

Abu Hatim al-Sajastani mengatakan bahwa yang pertama kali mendengar variasi bacaan al-Qur'an di daerah Basrah adalah Harun Ibn Musa al-A'war. Ia menyusun kitab qira'at al-Qur'an beserta sanadnya. Kemudian pada awal abad ke-3, Abu Ubaid Qasim Ibn Salam (w.224 H) seorang ahli qira'at yang berguru kepada Ali ibn Hamzah al-Kisa'i, Syuja'

ibn Abi Nashr, Sulaiman ibn Hammad Ismail, dan Hisyam ibn ‘Ammar, menyusun kitab qira’at al-Qur’an. Kemudian pada awal abad ke-4, Abu Ja’far Muhammad ibn Jarir al-Thabari menyusun kitab qira’at al-Qur’an. Namun karya qira’at al-Qur’an yang disusun ketiga ulama tersebut berbeda zaman itu hilang.⁵²⁵ Dengan demikian, penulis berusaha menjelaskan istilah apa saja yang dipakai untuk menentukan sebuah qira’ah layak menjadi qira’ah tujuh dengan merujuk kepada buku-buku yang ditulis sejak abad ke-4, yakni dimulai dari kitab karya Ibn Mujahid, *Kitab al-Sab’ah*.

Abad Keempat.

Kitab pertama yang disusun dan menjadi pegangan dalam penelusuran ini adalah kitab yang ditulis Abu Bakr Ahmad ibn Musa ibn Mujahid al-Baghdadi, (w. 324 H), *Kitab al-Sab’ah*. Dalam kitabnya tersebut, Ibn Mujahid mengatakan berbagai istilah terkait qira’at yang diterima sebagai qira’at al-Qur’an, sebagai berikut⁵²⁶:

“Nasib riwayat sebuah qira’at sama halnya nasib yang terjadi pada riwayat yang terkait tentang hukum: ada qira’at yang disepakati (*al-mujtama’*) dan terkenal (*al-ma’ruf*), ada qira’at yang ditinggalkan (*al-matruk*) dan tidak disukai (*al-makruh*) orang karena rawinya mempunyai cacat integritas, ada juga qira’at yang diragukan sebagai qira’at al-Qur’an. Jenis ketiga ini lambat laun terlupakan. Qira’at yang terdapat di Madinah, Mekah, Kufah, Basrah, Syam adalah qira’at yang sejak lama ada dan pada tiap kota tersebut ada seorang ahli qira’at yang menerima riwayat dari para tabi’in. Seorang ahli qira’at tersebut disepakati qira’atnya baik oleh orang umum maupun orang khusus/para cendekiawan (*ajma’at al-khashshah wa al-‘amah ‘ala qira’atihi*), mereka mengikuti dan berpegang kepada qira’at yang diriwayatkannya”.

Dari keterangan Ibn Mujahid di atas, penulis menemukan istilah yang dipakai Ibn Mujahid untuk menilai qira’at yang layak disebut qira’at al-Qur’an dengan istilah *ijma’* dan *ma’ruf*, yakni qira’at yang disepakati (*ajma’at*) oleh orang awam dan orang khusus dan terkenal. Jadi, qira’at sab’ah yang ditetapkan Ibn Mujahid itu adalah qira’at yang disepakati dan terkenal. Yang menunjuk kebalikan dari istilah *ijma’* dan *ma’ruf*, Ibn Mujahid menamakannya dengan istilah *al-matruk*, *al-makruh* dan *syadz*.

Ibn Mujahid dalam menjelaskan sanad para ahli qira’at tidak menyebutkan sekelompok orang (*jam’an*) mendapatkan riwayat dari sekelompok orang (*‘an jam’in*), namun Ia menyebutkan riwayat yang diterima dan disepakati orang umum dan orang khusus itu dari seorang atau dua orang rawi, sebagaimana pernyataan Ibn Mujahid yang menceritakan tentang imam Nafi’ dan imam ‘Ashim berikut ini⁵²⁷:

⁵²⁵ Ibn Jazari, *Ghayah al-Nihayah fi Thabaqat al-Qurra’*, 2006, II:h. 348.

⁵²⁶ Ibn Mujāhid, *Kitab al-Sab’ah fi al-Qira’at*, h. 48-49.

⁵²⁷ Musa’id al-Thayyar, *Musthalahat Ulama al-Qira’ah li al-Qira’ah al-Maqbulah Min Khilal Kutub al-Qira’at fi al-Qarnain al-Hijri al-Rabi’ wa al-Khamis* (Riyadh: Dar Gharib, 2006), h. 238.

- Tentang imam Nafi, Ibn Mujahid menjelaskan bahwa Nafi' mendapatkan qira'at dari tujuh puluh tabi'in. Nafi mengatakan, "Saya mengambil sebuah qira'at jika ada dua orang menyepakatinya, dan meninggalkan jika hanya satu orang yang meriwayatkan".
- Tentang imam 'Ashim, Ibn Mujahid menjelaskan Abu Bakr ibn 'Iyasy sebagai murid imam 'Ashim pernah meriwayatkan bahwa imam 'Ashim menceritakan kepadanya, "Saya tidak mendapatkan qira'at kecuali dari Abu Abdurrahman al-Sulami, Abdurrahman mendapatkan qira'at tersebut dari Ali ibn Abi Thalib. Saya juga mendapatkan qira'at dari Zir ibn Hubaisy, Zir ibn Hubaisy mendapatkan qira'at dari Abdullah ibn Mas'ud.

Dua pernyataan Ibn Mujahid di atas menunjukkan bagaimana penerimaan qira'at al-Qur'an itu, qira'at itu diterima bukan dari sisi berapa jumlah orang yang meriwayatkan dan berapa jumlah yang mendapatkan riwayat, namun Ibn Mujahid menggunakan istilah *ijma'* (kesepakatan masyarakat). Jejak Ibn Mujahid yang menyepakati tujuh orang sebagai imam otoritatif sebagai qira'at al-Qur'an diikuti oleh berbagai ulama setelahnya dengan berbagai variasi istilah, di antaranya Abu Manshur al-Azhari (w.370 H) dalam kitabnya *Ma'ani al-Qira'at*, memberikan istilah *ittifaq* bagi para imam qira'at sab'ah dan *syadz* bagi qira'at selain qira'ah sab'ah,⁵²⁸ Abu Thayyib Abdul Mun'im ibn Ubaidillah ibn Ghalbun (w.389 H), dalam kitabnya, *al-Irsyad fi al-Qira'at 'an al-Aimmah al-Sab'ah*, menggunakan istilah *al-tsiqqah al-mardhiyyun* (orang terpercaya dan diridhoi) dan *masyhur* menunjuk para imam qira'at sab'ah.⁵²⁹

Pada akhir abad keempat, Abu al-Fath Ibn Jinni (w.392 H), dalam kitabnya *al-Muhtasib fi Tabyin Wujuh Syawadz al-Qira'at wa Idhah 'anha* memberikan istilah terkait qira'ah sab'ah dalam pernyataannya sebagai berikut: "Ada dua jenis qira'at, qira'ah pertama adalah qira'at yang disepakati banyak ulama qira'at (*ijtama'a 'alaihi aktsaru qurra' al-amshar*), yakni qira'at yang sudah ditetapkan Abu Bakr Ahmad ibn Musa ibn Mujahid dan qira'at kedua adalah qira'ah yang disebut pada zaman kita sebagai qira'ah syadz, yaitu qira'at di luar qira'ah sab'ah tersebut.⁵³⁰ Abu Hasan Thahir ibn Abdul Mun'im ibn Ghalbun (w.399 H), dalam kitabnya *al-Tadzkirah fi al-Qira'at al-Tsaman*, memberikan istilah terkait qira'ah sab'ah dalam pernyataannya sebagai berikut: "Saya akan menjelaskan dalam kitab ini qira'at yang sampai kepada saya dari para imam yang

⁵²⁸ Abu Mansur al-Azhari, *Ma'ani al-Qira'at*, vol. III (Riyadh: Dar Gharib, 1991), h. 64.

⁵²⁹ al-Thayyar, *Musthalahat Ulama al-Qira'ah li al-Qira'ah al-Maqbulah Min Khilaf Kutub al-Qira'at fi al-Qarnain al-Hijri al-Rabi' wa al-Khamis*, h. 234.

⁵³⁰ Abu al-Fath Ibn Jinni, *al-Muhtasib fi Tabyin Syawadz al-Qira'at wa al-Idhah 'anha*, vol. I (Saudi: Dar Sazkin, 1986), h. 32.

terkenal (*masyhur*), dan qira'at tersebut sebagai qira'at *shahih*.⁵³¹ Abu Muhammad Hasan ibn 'Ali ibn Sa'id al-'Ammami, dalam kitabnya *al-Kitab al-Awsath fi 'Ilmi al-Qira'at* memberikan istilah terkait qira'ah sab'ah dalam pernyataannya sebagai berikut: “Saya menguraikan apa yang sudah diuraikan para pendahulu dalam kitabnya berupa qira'ah para imam qira'at delapan yakni imam qira'at yang tersebar di daerah Hijaz, Syam dan Irak, termasuk pembahasan tentang banyak orang yang meriwayatkan qira'at tersebut, kitab ini juga menjelaskan qira'at yang *masyhur* dan memberikan perhatian kepada qira'at yang *syadz* dan membedakan qira'at yang dipakai (*al-musta'mal*) dan qira'at yang tertolak (*al-marfudh*).⁵³²

Berdasarkan penjelasan buku-buku qira'at yang ditulis para ulama abad keempat ditemukan bahwa qira'at yang diterima adalah qira'ah tujuh dan ditambah qira'ah satu lagi, yakni qira'ah yang kedelapan. Imam yang kedelapan adalah Abu Muhammad Ya'qub ibn Ishaq al-Hadhrami (w.205 H) dan banyak istilah yang dipakai untuk menunjuk qira'at yang diterima sebagai qira'at al-Qur'an adalah *al-ijma'*, *al-masyhur*, *al-musta'mal*, *al-shahih*. Sedangkan untuk menunjuk qira'at yang tidak diterima sebagai qira'at al-Qur'an dipakai istilah *al-syadz*, *al-marfudh*, dan *al-matruk al-makruh*.

Abad Kelima

Pada permulaan abad ini, ulama terkenal ahli qira'at tidak bisa dilewatkan, yakni Makki ibn Abi Thalib al-Qaysi (w. 437 H). Makki menilai qira'at sab'ah itu masyhur dan qira'at di luar qira'at sab'ah dinilai sebagai qira'at syadz, sebagaimana pernyataannya yang dituangkan dalam karyanya, *Tabshirah*: “Saya tertarik untuk menulis sebuah kitab yang membahas pokok-pokok ilmu-ilmu qira'at dan semua perbedaan bacaan yang diriwayatkan para ahli qira'at yang masyhur. Apa yang saya lakukan hanya berharap limpahan pahala dari Allah. Dari buku itu, saya membahas empat belas riwayat dari para ahli qira'at sab'ah yang masyhur. Saya memperoleh semua riwayat itu berdasar *musyafahah* kepada guru saya, Abu Thayyib Abdul Mun'im ibn Ubaidillah ibn Ghalbun al-Halabi, dan saya belajar sedikit darinya tentang riwayat syadz”.⁵³³

Dalam sebuah karyanya yang lain, *al-Ibanah 'an Ma'ani al-Qur'an*, Makki membuat dialog imajiner sebagai berikut: “Jika ada seorang penanya mengatakan, apa yang membuat sebuah qira'at itu diterima sebagai qira'at al-Qur'an, dan diperkenan untuk dibaca? Apa yang membuat sebuah qira'at tertolak sebagai qira'at al-Qur'an dan tidak diperkenankan dibaca? Apa yang membuat qira'at diterima, namun tidak diperkenankan dibaca? Kemudian Makki menjawab bahwa segala hal yang terkait dengan qira'at

⁵³¹ Abu Hasan Thahir ibn Abdul Mun'im ibn Ghalbun, *al-Tadzkirah fi al-Qira'at al-Tsaman*, l:h. 37.

⁵³² al-Thayyar, *Musthalahat Ulama al-Qira'ah li al-Qira'ah al-Maqbulah Min Khilal Kutub al-Qira'at fi al-Qarnain al-Hijri al-Rabi' wa al-Khamis*, h. 236.

⁵³³ Makki Ibn Abi Thalib al-Qaysi, *Kitab al-Tabshirah fi al-Qira'at al-Sab'* (India: Dar al-Salafiyah, 1982), h. 73-74.

terbagi menjadi tiga kriteria. Pertama, qira'at yang diterima sebagai qira'at al-Qur'an adalah yang memenuhi tiga unsur, (1) Qira'at itu diriwayatkan banyak orang yang terpercaya (*tsiqat*) yang sanadnya terhubung sampai Nabi/sanadnya sahih, (2) Qira'at itu memenuhi sesuai bahasa arab yang masyhur (3) Qira'at itu sesuai dengan tulisan (*rasm*) mushaf utsmani. Jika ketiga unsur itu terpenuhi maka kesahihannya dapat dipastikan karena berdasarkan kesepakatan (*ijma'*) dari sisi sesuainya qira'at tersebut dengan *rasm* mushaf utsmani, dan orang yang mengingkari qira'at itu kafir. Kedua, qira'at yang diriwayatkan secara ahad, sesuai dengan kaidah bahasa dan tulisan (*rasm*) qira'at tersebut berbeda dengan tulisan (*rasm*) mushaf ustmani. Kriteria kedua ini tidak diperkenankan dibaca karena tidak berdasar *ijma'* (kesepakatan), tetapi berdasar riwayat ahad dan tulisannya tidak sesuai dengan tulisan (*rasm*) utsmani. Ketiga, qira'at tersebut diriwayatkan oleh seorang yang tidak terpercaya (*ghairu tsiqoh*) atau oleh orang terpercaya (*tsiqah*), namun qira'atnya menyalahi kaidah bahasa arab, maka qira'at tersebut tidak termasuk qira'at al-Qur'an, meskipun tulisan (*rasm*) qira'at tersebut sesuai dengan tulisan (*rasm*) mushaf utsmani.⁵³⁴

Ahli qira'at selanjutnya setelah al-Makki, yang hidup pada abad kelima ini adalah Abu Abbas Ahmad ibn 'Ammar al-Mahdawi (w. 440 H). Dalam sebuah karyanya, *Syarh al-Hidayah*, al-Mahdawi mengatakan bahwa qira'at al-Qur'an ditetapkan berdasarkan *ijma'*/kesepakatan. Kesesuaian dengan rasm utsmani termasuk bagian dari *ijma'*. Qira'at yang tidak sesuai dengan rasm ustmani tidak masuk sebagai qira'at al-Qur'an, karena diriwayatkan berdasarkan ahad. Selanjutnya al-Mahdawi mengatakan bahwa qira'at al-Qur'an diriwayatkan dari banyak orang secara keseluruhan (*kaaffah*) dari banyak orang secara keseluruhan pula, maka tidak diperbolehkan qira'at al-Qur'an diriwayatkan berdasarkan riwayat ahad.⁵³⁵

Sebagaimana Makki, al-Mahdawi juga membuat kriteria sebuah qira'at menjadi qira'at al-Qur'an. Al-Mahdawi mengatakan qira'at yang dipakai (*al-qira'ah al-musta'malah*) yang tidak boleh ditolak adalah qira'at tersebut memenuhi kesepakatan tiga unsur, yakni sesuai *rasm* mushaf utsmani, bahasanya tidak keluar dari bahasa komunikasinya orang arab, dan bersanad sahih. Qira'at yang tidak memenuhi tiga unsur tersebut, tegas al-Mahdawi, maka tidak diperkenankan untuk dipakai. Al-Mahdawi mengatakan qira'ah sab'ah sebagai qira'ah *masyhur*, dan qira'at selainnya sebagai qira'ah *ghairu masyhur*. Ulama yang semasa dengan al-Mahdawi, Abu 'Amr al-Dani (w. 444 H) memberikan istilah qira'ah sab'ah sebagai qira'ah *al-ma'mul 'alaihi*, dan *al-riwayat al-masyhurah*, bahkan al-Dani dalam sebuah bukunya, *al-Tadzhib lima Tafarrada bihi Kullu Wahidin min al-Qurra' al-Sab'ah*, menjelaskan ada satu atau beberapa bacaan farsy al-huruf yang dari seorang qari dan seorang rawi yang berbeda (*ma tafarrada*

⁵³⁴ al-Qaysi, *al-Ibanah 'an Ma'ani al-Qira'at*, h. 39-40.

⁵³⁵ Abu Abbas Ahmad Ibn 'Ammar al-Mahdawi, *Syarh al-Hidayah* (Riyadh: Maktabah al-Rusyid, 1995), h. 202.

bihi kullu wahidin) dengan qari atau rawi lainnya, seperti bacaan *imalah, naql al-harakat*, membaca atau tidak membaca hamzah dan sebagainya.⁵³⁶

Selain al-Dani, ada Abu Ali al-Hasan ibn Ali al-Ahwazi (w. 446 H). Ia dalam kitabnya, *al-Wajiz fi Qira'at al-Qurra al-Tsamaniyyah Aimmah al-Amshar al-Khamsah*, menilai qira'ah sab'ah, termasuk qira'at yang kedelapan, sebagai qira'ah masyhurah. Ulama lainnya yang hidup abad keempat adalah Abu Abdullah Ahmad ibn Abi Umar al-Andarabi (w. 470 H). Dalam sebuah bukunya, *al-Idhah fi al-Qira'at*, Ibn Abi Umar memberikan pertanyaan, apa yang menyebabkan qira'at al-Qur'an dibatasi hanya beberapa qira'at (qira'ah sab'ah) para ahli qira'at yang terkenal itu? Karena, menurut Ibn Abi Umar, Qira'ahnya para ahli qira'at itu bersناد sahih, huruf demi huruf, berdasarkan riwayat dari bagian permulaan al-Qur'an sampai bagian akhirnya. Pertimbangan lainnya, lanjut Ibn Abi Umar, karena integritas para ahli qira'at, luas pengetahuannya di bidang qira'at al-Qur'an dan para penduduk suatu daerah itu sepakat (*ijtima'*) dengan qira'atnya.⁵³⁷

Ulama terakhir dari abad kelima adalah Abu Abdullah Muhammad ibn Syuraih (w. 476 H). Ia dalam sebuah kitabnya, *al-Kafi*, mengistilahkan qira'at para ahli qira'ah sab'ah sebagai qira'ah masyhur demikian pula bacaan para rawinya dari tujuh qira'at al-Qur'an itu dinilai sebagai riwayat yang masyhur.⁵³⁸ Setelah mengulas ulama dan karyanya di bidang qira'at, kita menemukan berbagai istilah yang dipakai ulama abad kelima menilai qira'at sab'ah sebagai *al-qira'ah al-masyhur, al-ma'mul bihi*, tersambungannya sanad dan hasil *ijma'*. Qira'at yang diterima sebagai qira'at al-Qur'an pada abad kelima adalah bersناد sahih, sesuai dengan kaidah bahasa arab dan sesuai dengan tulisan/*rasm* mushaf.

Dari ulasan di atas ditemukan istilah-istilah yang menunjuk qira'at yang diterima, berikut istilah tersebut⁵³⁹:

1. *Ijma'*.

Istilah *ijma'* atau *ijtima'* menunjuk qira'ah sab'ah yang digunakan sebagian ulama, di antaranya Ibn Mujahid (w.324 H), Ibn Jinni (w.392 H), Makki (w.437 H), al-Dani (w.444 H), al-Andarabi (w.470 H). Istilah *ijma'* juga dipakai Makki (w.437 H) dan al-Mahdawi (w.430 H) untuk menunjuk tulisan (*rasm*) mushaf.

2. *Isytihar*.

Istilah *isytihar* menunjuk kepada para imam qira'at, bacaan/qira'atnya, dan periwayatannya. Para ulama yang memakai istilah tersebut Abdul Mun'im ibn Ghalbun (w.389 H), Thahir ibn Ghalbun (w.399

⁵³⁶ al-Thayyar, *Musthalahat Ulama al-Qira'ah li al-Qira'ah al-Maqbulah Min Khilal Kutub al-Qira'at fi al-Qarnain al-Hijri al-Rabi' wa al-Khamis*, h. 245.

⁵³⁷ al-Thayyar, h. 246.

⁵³⁸ Abu Abdullah Muhammad Ibn Syuraih al-Ru'ayni, *al-Kafi fi al-Qira'at al-Sab'* (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2009), h. 5.

⁵³⁹ al-Thayyar, *Musthalahat Ulama al-Qira'ah li al-Qira'ah al-Maqbulah Min Khilal Kutub al-Qira'at fi al-Qarnain al-Hijri al-Rabi' wa al-Khamis*, h. 256-260.

H), Makki (w.437 H), al-Mahdawi (w.440 H), al-Dani (w. 444 H), al-Ahwazi (w.446 H), Ibn Syuraih (w.476 H). Istilah *masyhur* dipakai untuk menunjuk riwayat dari ahli qira'at oleh Abdul Mun'im ibn Ghalbun (w.389 H).

3. *Shihhah al-sanad/shihhah al-qira'ah*

Para ulama yang memakai istilah tersebut yaitu Thahir ibn Ghalbun (w.399 H), Makki (w.437 H), al-Mahdawi (w.440 H), al-Dani (w.444 H), al-Andarabi (w.470 H). Istilah-istilah terkait dengan *shihhah al-sanad/shihhah al-qira'ah* yang digunakan para ulama tersebut di antaranya *ittafaq al-qurra'* (kesepakatan para ulama), *al-tsiqqat al-mardhiyyun* (orang terpercaya dan diridhoi), *al-musta'mal* (qira'ah yang digunakan), *tsiqqah naqiliha* (yang meriwayatkan terpercaya), *mustaqimah al-sanad* (sanadnya lurus), *shahihah al-thariqah* (sanadnya baik), *qira'ah mukhtarah* (qira'ah yang terpilih), *lam ara' ahadan min al-syuyukh taraka qira'atahu* (tidak ada seorang pun dari para guru senior yang meninggalkan qira'atnya), *yunqalu 'an al-tsiqqat 'an al-nabbi* (diriwayatkan dari orang-orang yang terpercaya dari nabi), *yakunu wajhuhu fi al-arabiyyah sya'i'an* (istilah yang digunakan dalam bahasa arab sudah terkenal), *yakunu muwafiqan li khathth al-mushaf* (tulisan sesuai dengan tulisan mushaf), *al-qira'ah al-musta'malah* (qira'ah yang digunakan), *wajaba qabuluhu* (wajib diterima), *al-ma'mul 'alaihi fi riwayatihim* (digunakan dalam riwayat mereka), *al-ma'khudz bihi min thuruqihim* (digunakan dari periwayatan mereka).

Banyak istilah yang digunakan untuk menunjuk qira'ah yang tertolak, di antaranya *al-matruk al-makruh* (ditinggalkan, tidak disukai), *harfan syadzan* (huruf syadz), *ruwiyat munfaridatan* (diriwayatkan secara sendiri), *al-marfudh* (tertolak), *al-riwayat al-syadzdzah* (riwayat syadz/tercela), *la yuqbalu wa la yuqra'u bihi* (tidak diterima dan tidak layak dibaca), *innama ukhidza bi akhbar al-ahad* (qira'atnya berasal dari riwayat ahad), *la yatsbutu qur'anun yuqra'u bihi bi khabar al-wahid* (tidak ditetapkan sebagai qira'at al-Qur'an berdasar riwayat ahad), *ma ruwiyat mukhalifan li khaththihi lam yatsbut* (apa yang diriwayatkan berbeda dengan tulisan mushaf, maka tidak diterima), *liannah min jihhat al-ahad* (karena dari periwayatan ahad), *lam yajuz isti'maluhu* (tidak boleh digunakan).

4. Banyak istilah yang menunjuk pada periwayatan al-Qur'an, yang dimaksud adalah periwayatan qira'at, di antaranya *la yatsbutu qur'anun yuqra'u bi khabar al-wahid* (al-Qur'an tidak ditetapkan berdasar riwayat ahad), *lam yukhalifhum ahadun min al-shahabah fi dzalika* (tidak ada seorang pun sahabat yang menyalahi bacaan tersebut), *fasharat al-ayat ijma'an* (ayat itu sudah menjadi kesepakatan), *al-qur'anu la yu'khadz illa bi al-ijma' wa al-tawatur* (al-Qur'an tidak dianggap kecuali berdasar kesepakatan dan mutawatir), *wainnama yatsbutu bi naql al-kaffah* (qira'at itu hanya bisa ditetapkan dari periwayatan dari orang keseluruhan).

5. Sudah muncul pada masa itu kriteria qira'ah yang diterima yakni sanadnya sahih, sesuai dengan rasm utsmani dan sesuai dengan kaidah bahasa arab. Ibn Mujahid (w.324 H), Ibn Jinni (w.392 H), menggunakan

istilah syadz yang menunjuk kepada qira'ah selain qira'ah sab'ah, baru pada zaman al-Dani (w.444 H) dan al-Syuraih (w. 476 H) memasukkan Ya'kub sebagai qira'ah yang kedelapan.

6. Sudah muncul juga istilah mutawatir, namun penggunaannya masih jarang. Di buku-buku induk qira'at, para ulama tidak menggunakan istilah mutawatir untuk menunjuk kepada qira'at al-Qur'an yang diterima, seperti Ibn Mujahid (w. 324 H), dalam bukunya, *Kitab al-Sab'ah*, al-Dani (w.444 H) dalam bukunya, *Jami' al-Bayan* dan *al-Taysir*.

Istilah mutawatir biasa digunakan oleh para ulama ushul fiqh. Yang pertama kali memasukkan istilah tersebut dalam ilmu hadits adalah khatib al-Baghdadi (w. 463 H). Para ulama ushul fiqh mendefinisikan mutawatir di antaranya al-Syasi (344 H) sebagai riwayat yang disampaikan oleh sekelompok orang (*jama'ah*) dari sekelompok orang lainnya, yang tidak mungkin terjadi kesepakatan untuk berbohong karena banyak yang meriwayatkan. Al-Jashshash al-Hanafi (w.370 H) mendefinisikan mutawatir adalah riwayat yang disampaikan sekelompok orang, yang karena banyaknya itu, mereka tidak bisa melakukan kesepakatan untuk membuat hadits rekayasa yang tidak berdasar sama sekali. Syayrazi (w. 467 H) menjelaskan kriteria mutawatir bahwa yang meriwayatkannya sejumlah orang yang tidak bersepakat untuk berbohong, dalam setiap tingkatan jumlahnya sama dari awal sampai akhir sanad, dan khabarnya itu berdasarkan bertatap muka/*musyahadah* atau berdasarkan hasil pendengaran secara langsung/*sima'*.⁵⁴⁰

Mahmud Thahan mendefinisikan mutawatir: riwayat yang diriwayatkan oleh sejumlah orang banyak yang menurut kebiasaan mereka mustahil untuk berdusta.⁵⁴¹ Ajaj al-Khathib menambahkan bahwa jumlah orang banyak itu tidak berkurang dalam setiap tingkatan (*thabaqah*) dari keseluruhan tingkatan sanad.⁵⁴² Suyuthi mensyaratkan riwayat disebut mutawatir, pertama jika diriwayatkan orang banyak, kedua orang banyak itu ada dalam setiap tingkatan sanad. Terjadi perbedaan pendapat berapa orang banyak itu. Ada yang mengemukakan setiap tingkatan empat orang, pendapat lain lima, tujuh, sepuluh, dua belas, empat puluh, atau tujuh puluh orang. Ketiga, mereka mustahil berbuat bohong, keempat penerima mendapatkan riwayat itu secara langsung, contohnya kalimat "Saya mendengar, "Saya melihat". Keempat penerima riwayat mendapatkan pengetahuan baru.⁵⁴³

⁵⁴⁰ Hekmat Nasser, *The Transmission of The Variant Readings of The Qur'an, The Problem of Tawatur and The Emergence of Shawwadhdh*, h. 71-74.

⁵⁴¹ Mahmud Thahan, *Taysir Musthalah al-Hadits* (Riyadh: Matba'ah al-Madinah, 1976), h. 18.

⁵⁴² Muhammad 'Ajaj al-Khathib, *Ushul al-Hadits, Ulumu wa Musthalahu* (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), h. 301.

⁵⁴³ Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Azhar al-Mutanatsirah fi al-Akhbar al-Mutawatirah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), h. 5-6.

Jika istilah mutawatir sesuai dengan definisi para ulama di atas, tentu tidak cocok dengan dunia qira'at, karena dalam karya-karya ulama qira'at, seperti al-Dani, banyak menunjuk periwayatan qira'at itu sebagai riwayat ahad, dalam sebuah bukunya, *al-tadzhib lima tafarrada bihi kullu wahidin min al-qurra' al-sab'ah*. Demikian pula bila merujuk pada para ahli qira'at yang bersanad kepada Ibn 'Amir, terdapat riwayat dari seseorang kepada seseorang lainnya. Makki Ibn Abi Thalib (w. 437 H) dan al-Dani (w.444 H) menjelaskan sanad Ibn 'Amir. Makki Ibn Abi Thalib dalam bukunya, *al-Tabshirah*: "Ibn 'Amir orang yang paling tua dari segi usia, Ibn 'Amir mendapatkan qira'at dari Utsman ibn Affan dan Abu Darda". Al-Dani menjelaskan dalam bukunya, *Jami' al-Bayan*: "Riwayat kami ini berasal dari Hisyam ibn 'Ammar, Walid ibn Muslim dan selain keduanya, yang sanadnya sampai kepada qira'at Ibn 'Amir". Berikut jumlah yang meriwayatkan dari para imam qira'at tujuh, yang terdapat dalam *kitab al-sab'ah* karya Ibn Mujahid (w.324 H), *al-Tadzkirah* karya Ibn Ghalbun (w.399 H) dan al-Jami' karya al-Dani (w.444 H). Dalam *kitab al-sab'ah*, Ibn Mujahid menjelaskan bahwa jumlah yang meriwayatkan qira'at imam Nafi ada 17 rawi, qira'at Ibn Katsir ada 3, qira'at Ashim ada 12, qira'at Hamzah ada satu 2, qira'at Kisa'i ada 4, Abu Amr ibn al-'Ala ada 10 dan Ibn Amir ada 1. Dalam kitab tafsirnya, *al-Tadzkirah*, Ibn Ghalbun mencatat jumlah yang meriwayatkan dari para ahli qira'at sab'ah. Qira'at imam Nafi ada 4 rawi, qira'at Ibn Katsir ada 3, qira'at Ashim ada 3, qira'at Hamzah ada satu 1, qira'at Kisa'i ada 4, Abu Amr ibn al-'Ala ada 1 dan Ibn Amir ada 1. Dalam kitab tafsirnya, *al-Jami'*, al-Dani mencatat jumlah yang meriwayatkan dari para ahli qira'at sab'ah. Qira'at imam Nafi ada 4 rawi, qira'at Ibn Katsir ada 3, qira'at Ashim ada 4, qira'at Hamzah ada satu 1, qira'at Kisa'i ada 5, Abu Amr ibn al-'Ala ada 3 dan Ibn Amir ada 1.⁵⁴⁴

Berdasarkan data yang bersumber dari tiga buku induk qira'at al-Qur'an, ditemukan bahwa wajar saja jika istilah mutawatir tidak pernah digunakan para ulama qira'at masa awal baik pada masa Ibn Mujahid, Makki maupun masa al-Dani. Pada masa awal tersebut penggunaan istilah mutawatir disebut sebanyak empat kali, namun bukan dalam konteks qira'at al-Qur'an. Pertama disebut Makki ibn Abi Thalib untuk menjelaskan kemutawatiran berita tentang kewafatan nabi, kedua diungkap Makki ibn Abi Thalib juga untuk menerangkan kemutawatiran riwayat dari warsy, murid Nafi', ketiga dipakai al-Dani untuk menceritakan tentang kemutawatiran riwayat dari Nafi, keempat digunakan Makki ibn Abi Thalib mendeskripsikan kemutawatiran lafazh al-Qur'an. Lafazh al-Qur'an dan qira'at al-Qur'an dua hal yang berbeda. Setiap lafazh yang tertulis dalam mushaf utsmani secara ijma' dan mutawatir disebut sebagai qira'at al-Qur'an. Dengan demikian, jika ada qira'at namun lafazhnya tidak sesuai dengan tulisan/rasm utsmani maka tidak masuk kategori qira'at al-Qur'an, meskipun mempunyai sanad yang sah. Namun bagaimana cara membaca

⁵⁴⁴ Hekmat Nasser, *The Transmission of The Variant Readings of The Qur'an, The Problem of Tawatur and The Emergence of Shawwadhdh*, h. 136.

lafazh al-Qur'an tersebut itu masuk dalam wilayah qira'at al-Qur'an. Sebagian ulama memandang jika qira'at tersebut disepakati semua para imam qira'at maka dipandang sebagai qira'at mutawatir, namun jika suatu qira'at itu diperselisihkan, maka tidak dinilai sebagai qira'at mutawatir.⁵⁴⁵

Pendapat Para Ulama Tentang Kemutawatiran Qira'ah Tujuh

Ibn Hajib mengatakan tentang status mutawatir qira'ah tujuh sebagai berikut: "Qira'at dikategorikan sebagai qira'at mutawatir bukan dari sisi penyampaian (*qabil al-ada*) seperti bacaan mad, *imalah* dan *takhfif al-hamzah*". Al-Banani menjelaskan bahwa yang dimaksud *al-ada* dari Ibn Hajib adalah perbedaan panjang dalam membaca huruf mad, atau bagaimana cara membaca imalah dan bagaimana cara membaca hamzah, ada yang mentashilkan, atau hamzah kedua diganti dengan alif (badal) sebagainya karena itu wilayah ijtihad dari para ahli qira'at. Cara bagaimana membaca, menurut Ibn Hajib, tidaklah mutawatir. Ukuran panjang tidak bisa dipatok jika sumbernya berasal dari pendengaran (*sima'i*).⁵⁴⁶

Yang mirip dengan Ibn Hajib adalah pendapat Abu Syamah. Ia menilai qira'ah sab'ah itu mutawatir dari para ahli qira'at. Hanya bacaan yang disepakati para ahli qira'at dikategorikan mutawatir, bacaan yang diperselisihkan tidak dikategorikan sebagai mutawatir baik perbedaan itu dari sisi *al-ada* sebagaimana pendapat dari Ibn Hajib maupun dari sisi lafazhnya.⁵⁴⁷ Ulama yang menguatkan pendapatnya Abu Syamah adalah al-Zarkasyi. Al-Zarkasyi mengatakan bahwa klaim kemutawatiran qira'ah sab'ah dari Rasulullah perlu dipertanyakan karena sanad qira'ah sab'ah yang terdapat dalam buku-buku qira'at berasal dari seorang rawi yang disampaikan ke seorang rawi yang lain, dan jumlah rawi itu tidak sampai derajat mutawatir.⁵⁴⁸

Al-Syaukani dalam kitabnya, *Irsyad al-Fuhul*, mengatakan bahwa qira'ah sab'ah ditambah tiga qira'at lainnya adalah qira'ah sab'ah berstatus sebagian berstatus mutawatir, sebagian lainnya berstatus ahad. Tidak ada seorang pun yang mengatakan semua riwayat qira'ah sab'ah mutawatir semuanya, terlebih qira'ah sepuluh.⁵⁴⁹ Pendapat Ibn Jazari tentang status qira'ah sab'ah apakah harus mutawatir atau dapat dilihat dari dua karyanya yang dia ditulis. Ibn Jazari di bukunya, *Munjid al-Muqri'in wa Mursyid al-Thalibiin*, menilai bahwa qira'at sab'ah ditambah qira'ah Abu Ja'far, qira'at Ya'kub, dan qira'at Khalaf sebagai qira'at mutawatir. Tidak ada di zaman

⁵⁴⁵ al-Thayyar, *Musthalahat Ulama al-Qira'ah li al-Qira'ah al-Maqbulah Min Khilal Kutub al-Qira'at fi al-Qarnain al-Hijri al-Rabi' wa al-Khamis*, h. 261-265.

⁵⁴⁶ Abu Hasan Ali Ibn Sulaiman al-Mardawi, *al-Tahbir Syarh al-Tahrir fi Ushul al-Fiqh*, vol. I (Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 2005), h. 364-366.

⁵⁴⁷ al-'Aththar, *Hasyiyah al-'Aththar "ala Jam'i al-Jawami" li al-Subki*, I:h. 299.

⁵⁴⁸ Abdullah al-Zarkasyi, *al-Burhan fi Ulum al-Qur'an*, I:h. 319.

⁵⁴⁹ Muhammad Ibn Ali al-Syaukani, *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haq min 'Ilmi al-Ushul*, vol. I (Riyadh: Dar al-Fadhilah, 2000), h. 173.

sekarang, lanjut Ibn Jazari, qira'at yang diklaim sebagai qira'at mutawatir selain qira'at sepuluh.⁵⁵⁰ Namun Ibn Jazari menganulir pandangan sendirinya itu di kitab lainnya, *al-Nasyr fi al-Qira'at al-'Asyr*, bahwa jika kita mensyaratkan mutawatir di setiap bacaan yang berbeda, maka banyak dari bacaan yang berbeda dari qira'ah sab'ah dan qira'at lainnya itu berguguran.⁵⁵¹

Para ulama yang mengatakan bahwa mutawatir tidak menjadi syarat diterimanya qira'at sebagai qira'at al-Qur'an beralasan bahwa tidak ada dalil yang menunjuk hal tersebut. Dalam sejarah qira'at, Nabi hanya mengutus individu-individu sahabat untuk mempelajari al-Qur'an. Para sahabat lainnya mendengarkan dari individu-individu sahabat ini. Dengan demikian, qira'at al-Qur'an pada dasarnya qira'at masyhurah.

Berbeda dengan para pendahulunya, ulama mutakhir seperti Abu Sa'id ibn Lubb al-Andalusi (782 H/1381 M)⁵⁵² meyakini bahwa qira'ah sab'ah itu mutawatir. Siapa pun orangnya yang mengingkari bahwa qira'at sab'ah tidak mutawatir, maka dia termasuk kategori kufur. Karena pengingkarnya menafikan kemutawatiran al-Qur'an secara keseluruhan.⁵⁵³ Selaras dengan pandangan Abu Sa'id, al-Zarqani berusaha membantah pandangan Ibn Hajib yang mengatakan bahwa qira'at sab'ah itu mutawatir jika bukan terkait dengan *al-'ada* (penyampaian/pengucapan lafah) seperti bacaan *mad, imalah dan takhfif al-hamzah*.⁵⁵⁴ Sebelum membantah pendapat Ibn Hajib, al-Zarqani terlebih dahulu mengutip pendapatnya Ibn Jazari. Ibn Jazari mengatakan qira'at sepuluh itu baik bacaan *farsy al-huruf* maupun bacaan *ushul* berstatus mutawatir, baik bacaan yang disepakati maupun yang berbeda.⁵⁵⁵

Ibn Hajib mengatakan bahwa bacaan *mad* termasuk bukan bagian dari bacaan mutawatir, karena masing-masing qari mempunyai ukuran panjang (*mad*) yang berbeda. Al-Zarqani mengkritik pendapat Ibn Hajib tersebut bahwa semua qari sepakat baik *mad thabi'i* maupun *mad 'irdhi* dibaca panjang, bagaimana bacaan *mad* itu bukan mutawatir sedangkan ahli qira'at sepakat dibaca panjang? Meskipun dalam buku-buku qira'at seperti *al-Taysir* karya dari al-Dani mengatakan ada ukuran panjang yang berbeda,

⁵⁵⁰ Syamsuddin Abu al-Khair Muhammad Ibn Muhammad ibn al-Jazari, *Munjid al-Muqri'in wa Mursyid al-Thalibin* (Mesir: Maktabah al-Qudsi, 2001), h. 57-58.

⁵⁵¹ al-Jazari, *al-Nasyr fi al-Qira'at al-'Asyr*, 2016, l:h. 13.

⁵⁵² Mukhtar Ibn Thahir, *Fatawa Ibn Rusyd* (Beirut: Dar al-Ghurab al-Islami, 1987), h. 84.

⁵⁵³ al-Jaza'iri, *al-Tibyan li Ba'dh al-Mabahits al-Muta'alliqah bi al-Qur'an 'ala Thariq al-Itqan*, h. 142.

⁵⁵⁴ Jamaluddin Abu 'Amr Utsman ibn Umar ibn Abu Bakr Ibn Hajib, *Mukhtashar Muntaha al-Su'al wa al-Amal fi 'Ilmay al-Ushul wa al-Jadal* (Beirut: Dar Ibn Hazm, 2006), h. 377-380.

⁵⁵⁵ Ibn Muhammad ibn al-Jazari, *Munjid al-Muqri'in wa Mursyid al-Thalibin*, h. 54.

sebagian membaca mad muttashil dengan tawasuth/empat harakat, sebagian yang lain membaca mad tersebut dengan isyba'/enam harakat. Namun itu bukan menjadi patokan/standar. Al-Zarqani kemudian mengakhiri kritiknya itu dengan pernyataan retorik, “Bagaimana mungkin bacaan panjang (*mad*) yang tidak punya patokan dihukumi sebagai bacaan mutawatir”.⁵⁵⁶

Pandangan Ibn Hajib yang terkait bacaan imalah sebagai bacaan yang bukan mutawatir karena termasuk *al-ada*, al-Zarqani juga membantahnya karena bacaan imalah merupakan dialek dari berbagai kabilah arab, yaitu dialek dari suku Hawazin, Bakr ibn Wail dan Sa'ad ibn Bakr. Demikian pula *takhfif al-hamzah*, *naql*, *tarqiq ra'* dan *tafkhim lam* semuanya mutawatir, karena semuanya bagian *ahruf al-sab'ah* yang ada dalam al-Qur'an, bagaimana mungkin hal tersebut tidak mutawatir dan bagian dari *al-ada*, sedangkan bacaan tersebut disepakati para ahli qira'at. Jika mad, imalah dan takhif al-hamzah bukan bacaan mutawatir, lantas bacaan seperti apa sebagai bacaan mutawatir, apa lantas memperpendek bacaan mad. Pendapat Ibn Hajib yang membedakan lafadh dan *al-ada*, lafadh sebagai qira'at mutawatir dan *al-ada* bukan qira'at mutawatir juga dibantah Ibn Jazari bahwa jika lafadh dipastikan mutawatir, maka tentu mutawatir juga cara membacanya (*al-ada*). Karena keduanya tidak dapat dipisahkan. Wajar saja jika rasul membaca sebuah qira'at kepada seseorang dengan *al-ada* tertentu, dan membaca kepada yang lain dengan *al-ada* yang lain, karena hal demikian untuk mempermudah bagi para sahabat, sebagaimana qira'at hafsh yang mengimalahkan lafadh *majraha*, sedangkan qira'at yang lain tidak mengimalahkan lafadh tersebut.⁵⁵⁷

Pendapat Abu Syamah yang mengatakan bahwa hanya qira'at yang disepakati para ahli qira'at yang merupakan qira'at mutawatir dibantah al-Zarqani bahwa perbedaan bacaan tidak otomatis tidak mutawatir. Abu Syamah berpendapat demikian karena melihat banyak dari ahli bahasa yang mengkritik bacaan para imam qira'ah sab'ah –sebagaimana dijelaskan pada pembahasan sebelumnya- seperti bacaan idgham Abu 'Amr pada kalimat yaghfiru lima yasya' dalam QS. al-Baqarah (2): 284, bacaan majrur Hamzah pada kalimat *wal arhami* dalam QS. an-Nisa (4): 1 dan sebagainya. Abu Syamah dalam hal ini –menurut al-Zarqani- menempatkan qiyas bahasa sebagai sumber, dan al-Qur'an sebagai cabang, teks al-Qur'an tunduk di bawah kuasa bahasa, padahal qira'at al-Qur'an adalah berdasar riwayat dari Nabi. Penolakan terhadap qira'at al-Qur'an sama saja dengan menolak periwayatan dari Nabi dan memberikan penilaian jelek kepada apa yang sudah diriwayatkan dari Nabi. Hal demikian merupakan wilayah terlarang, pendapat ahli bahasa yang mengkritik qira'at al-Qur'an tidak layak diikuti. Abu 'Amr yang ahli bahasa pun menurut al-Dani dalam kitabnya, *Jami' al-Bayan*, tidak pernah menyampaikan qira'at al-Qur'an

⁵⁵⁶ Muhammad Abdul 'Azhim al-Zarqani, *Manahil al-Irfan fi Ulum al-Qur'an* (Mesir: Isa al-Halabi Press, 2000), h. 443.

⁵⁵⁷ al-Zarqani, h. 445-446.

seperti membaca sukun pada kalimat *bari'kum* dalam QS. al-Baqarah (2): 54 berdasarkan kaidah bahasa atau bahasa yang masyhur saat itu, namun Abu 'Amr menyampaikan demikian berdasar riwayat, karena qira'at al-Qur'an adalah sunnah yang hanya perlu diikuti (*sunnatun muttaba'atun*).⁵⁵⁸

Abu Syamah kemudian menegaskan bahwa dirinya tidak menilai mutawatir bacaan yang diperselisihkan para ahli qira'at. Bacaan *idgham* Abu 'Amr, bacaan *naql al-harakat* Warsy, bacaan *shilah mim jama'* dan *ha kinayah* Ibn Katsir merupakan bacaan mutawatir dari para imam tersebut, yang merupakan hasil ijtihad mereka. Sedangkan sanad qira'at dari para imam tersebut sampai kepada nabi dilalui melalui riwayat ahad.⁵⁵⁹ Dari pernyataan Abu Syamah tersebut, Ibn Jazari menilai bahwa Abu Syamah menyamakan transmisi qira'at sama halnya dengan transmisi dalam hadits nabi. Jika rawinya satu maka dikategorikan sebagai riwayat ahad. Padahal dalam dunia qira'at, rawi atau imam qira'at hanya sebagai simbol saja mewakili masyarakat pada umumnya yang sudah terlebih dahulu mengetahui secara masyhur berbagai qira'at al-Qur'an tersebut. Mereka dapat informasi qira'at itu dari banyak orang para pendahulu mereka. Bahkan Ibn Jazari mengatakan penentuan para imam qira'at tersebut bukanlah suatu keharusan, misalkan menentukan nama lain, sebenarnya sah-sah saja. Keberadaan mereka dijadikan sebagai imam qira'at bertujuan membendung bacaan-bacaan lain yang ada di selain mereka atau mereka merupakan senior yang mempunyai bacaan qira'at al-Qur'an, dengan demikian mereka dijadikan sebagai imam qira'at.⁵⁶⁰

Bagaimana untuk memahami kemutawatiran qira'at al-Qur'an, Ibn Jazari mengilustrasikannya dengan keputusan imam Syafi'i yang menjadikan basmalah sebagai bagian dari al-Qur'an. Sebenarnya imam Syafi'i sudah mendapatkan riwayat dari gurunya, imam Malik, yang menegaskan bahwa basmalah merupakan bukan bagian dari al-Qur'an. Namun karena imam Syafi'i juga tinggal bersama dengan penduduk Mekah, dan para penduduk Mekah itu menjadikan basmalah bagian atau ayat dari surat al-Fatihah dan menempatkan basmalah sebagai pembatas antara dua surat al-Qur'an, maka imam Syafi'i lebih memilih pilihan para penduduk Mekah yang berimam kepada qira'at Ibn Katsir. Imam Syafi'i berguru mendapatkan riwayat qira'at basmalah tersebut dari Isma'il al-Qisthi dan Isma'il al-Qisthi dari Ibn Katsir. Imam Syafi'i tidak memilih riwayat dari Imam Malik yang menyatakan basmalah bukan bagian dari al-Qur'an karena dipandang sebagai riwayat ahad dan memilih riwayat dari Ismail al-Qisthi, murid dari Ibn Katsir yang menyatakan basmalah bagian dari al-Qur'an, yakni ayat pertama dari surat al-Fatihah. Riwayat Ismail al-

⁵⁵⁸ al-Zarqani, h. 449-450.

⁵⁵⁹ Abu Sulaiman Shabir Hasan, *Kasyf al-Dhiya fi Tarikh al-Qurra'* (Beirut: Dar al-Alam al-Kutub, 1995), h. 103.

⁵⁶⁰ Ibn Muhammad ibn al-Jazari, *Munjid al-Muqri'in wa Mursyid al-Thalibin*, h. 206-207.

Qisthi sebagai riwayat mutawatir karena sudah menjadi pegangan masyarakat Mekah waktu itu.⁵⁶¹

Ibn Jazari menegaskan kembali kemutawatiran al-Qur'an dengan mengutip perkataan gurunya, Abu al-Ma'ali bahwa pembatasan sanad riwayat qira'at pada suatu kelompok tertentu tidak mencegah adanya riwayat qira'at al-Qur'an dari sumber lain. Para penduduk di setiap negeri mengajarkan dan meriwayatkan qira'at al-Qur'an dalam jumlah yang massif, turun temurun dan berkesinambungan. Kemutawatiran al-Qur'an pun terbentuk dari komunitas masyarakat itu. Namun di sisi lain, para pemuka agama yang bertujuan melestarikan standar bacaan dan menghormati guru-guru qira'atnya membuat sanad periwayatan dari sejarah hidup mereka. Ibn Jazari mencontohkan tentang periwayatan sejarah haji wada'. Meski sanad periwayatan haji wada' terbatas, namun kabar tersebut tersiar secara massif dan mutawatir pada setiap masa.⁵⁶²

Pemahaman al-Ghazali Tentang Kemutawatiran

Pemahaman Ibn Jazari tentang kemutawatiran qira'at al-Qur'an ini beberapa tahun kemudian diteorikan al-Ghazali. Di Subbab ini, dijelaskan tentang bagaimana konsep mutawatir itu diteorikan sedemikian rupa oleh al-Ghazali, sehingga pengetahuan tentang mutawatir menjadi mungkin dan rasional. Al-Ghazali menguraikan secara khusus perihal kemutawatiran sebuah qira'at di sebuah karyanya, *al-Mustashfa fi Ilmi al-Ushul*. Sebelum menjelaskan bahasanya tersebut, al-Ghazali memulai dengan mendefinisikan al-Qur'an sebagai sesuatu yang diriwayatkan secara mutawatir kepada kita yang tertulis pada mushaf berdasarkan huruf sab'ah yang masyhur. Kenapa tertulis mutawatir di definisi tersebut? Al-Ghazali membuat pertanyaan seakan ada seseorang menanyakan kepadanya. Kemudian al-Ghazali menjawab: berdasarkan mutawatir, seseorang mendapat pengetahuan (*al-'ilmu*). Keputusan yang tidak berdasarkan pengetahuan (*al-'ilmu*) adalah suatu kebodohan.⁵⁶³ *Tawatur* secara bahasa adalah pengulangan. Pengulangan bacaan yang dilakukan secara terus menerus menghasilkan di benak pendengar bahwa pengulangan tersebut adalah sebuah kebenaran. Al-Ghazali mengatakan *al-tawatur yufid al-ilma*, kemutawatiran menghasilkan pengetahuan. Untuk menjadi mutawatir, peristiwa perulangan tentang riwayat masalah harus lebih dari sekedar mengulang dalam arti biasa. Al-Ghazali menjelaskan kondisi-kondisi yang memungkinkan atau syarat-syarat sebuah riwayat dikategorikan sebagai mutawatir. Ada empat syarat yang diajukan al-Ghazali agar riwayat tentang sesuatu memenuhi standar mutawatir:⁵⁶⁴

⁵⁶¹ al-Zarqani, *Manahil al-Irfan fi Ulum al-Qur'an*, h. 453.

⁵⁶² Ibn Muhammad ibn al-Jazari, *Munjid al-Muqri'in wa Mursyid al-Thalibin*, h. 306.

⁵⁶³ Ibn Muhammad al-Ghazali, *al-Mustashfa Min al-Ilmi al-Ushul*, II:h. 132-134.

⁵⁶⁴ Ibn Muhammad al-Ghazali, II:h. 138-139.

Pertama, sebuah pernyataan atau riwayat tentang sesuatu tersebut harus berdasarkan ilmu pengetahuan (*al-ilmu*), bukan hanya sekedar opini/pendapat. Pendapat yang mungkin dimiliki oleh orang lain tentang peristiwa masa lalu hanya bisa dihasilkan di benak orang lain sesuai pendapatnya sendiri, pendapat tidak pernah bisa menghasilkan yang melampaui itu, yakni sebuah ilmu pengetahuan. Oleh karena itu, pernyataan yang menyatakan pendapat atau sebuah riwayat tentang peristiwa masa lalu tidak bisa menjadi mutawatir dalam arti teknis.

Kedua, pengetahuan tentang sesuatu tersebut bersifat pasti, yakni berdasarkan apa yang dirasakan melalui indera.

Ketiga, jumlah orang yang meriwayatkan atau jumlah kemunculan riwayat tentang sesuatu tersebut harus *al-kamil*/lengkap. Lengkap dalam hal ini istilah teknis yang berarti sejumlah orang yang tidak memungkinkan melakukan kebohongan. Kabar tentang sesuatu tersebut harus berulang kali yang muncul dari orang yang berbeda-beda sehingga untuk melakukan rekayasa kebohongan tidak mungkin terjadi. Pengulangan ini melibatkan aspek subjektif dan objektif. Jika saya, misalkan, memiliki pengetahuan tentang kebenaran tentang suatu kabar tersebut, saya harus mendengarnya dalam waktu yang cukup dan dari beberapa sumber yang berbeda-beda, pengulangan itu harus terjadi dalam pengalaman saya, namun di sisi lain jumlah kemunculan tentang kabar tersebut di dunia jauh melebihi yang terjadi dalam pengalaman saya sendiri. Saya hanya bagian yang mendapatkan kabar sesuatu itu dari seluruh total yang mengetahuinya.

Keempat, ketika suatu laporan dari saksi asli yang menyatakan suatu kabar peristiwa masa lalu itu melalui serangkaian perantara, tiga kondisi yang disebutkan di atas harus berlaku dalam setiap tahap (*thabaqat*) berturut-turut dalam setiap proses transmisi. Di halaman lain dalam kitab *al-Mustashfa*, al-Ghazali mengatakan bahwa suatu kabar menjadi sebuah pengetahuan jika memenuhi dua syarat: pertama, sejumlah orang memadai meriwayatkan kabar tersebut dan kedua, sejumlah orang tersebut mendapatkan kabar itu berdasarkan kepastian (*yaqin*) dan observasi empiris (*musyahadah*). Dua syarat tersebut tidak terpisah satu sama lain. Dengan kalimat lain, jika sejumlah orang memadai, namun fakta pengetahuan tidak terjadi, bisa jadi karena syarat kedua tidak terpenuhi. Agar menjadi sebuah pengetahuan, jika syarat kedua terpenuhi, syarat pertama juga harus terpenuhi, karena persepsi indera juga mempunyai andil menjadi kabar tersebut sebagai sebuah pengetahuan. Pernyataan atau kabar apapun jika memenuhi dua syarat tersebut dan dari generasi ke generasi tahap keduanya selalu terpenuhi, maka itulah yang dinamakan mutawatir menurut al-Ghazali. Teori mutawatir yang diuraikan al-Ghazali ini ingin menegaskan bahwa jika pernyataan tentang suatu kabar masa lalu benar dalam arti berbasis empiris yang penerimanya mencapai jumlah yang memadai sehingga mustahil untuk melakukan kebohongan dan proses tentang kabar masa lalu itu terjadi berulang kali, maka akan terjadi secara spontan di

benak pendengar tanpa sebab apapun bahwa pernyataan itu merupakan sebuah pengetahuan yang benar.⁵⁶⁵

Al-Ghazali kemudian menjelaskan bahwa bisa jadi sekelompok orang melakukan kebohongan tentang suatu kabar, dan pendengar tidak menyadari akan kebohongannya, namun sekelompok orang itu kalah jauh dengan jumlah komunitas tertentu yang lebih besar yang menyangkal atau menghalangi kabar bohong tersebut. Al-Ghazali mencontohkan berita tentang kabar nabi Muhammad menunjuk Ali sebagai pemimpin pasca kewafatannya, yang bagi muslim Sunni, merupakan kebohongan yang terang benderang.⁵⁶⁶

Syarat ketiga suatu kabar menjadi kabar mutawatir -sebagaimana dijelaskan al-Ghazali pada paragraf di atas- yakni jumlah orang yang meriwayatkan atau jumlah kemunculan riwayat tentang sesuatu tersebut harus *al-kamil*/lengkap. Bernard Weiss mengartikan *al-kamil* sebagai jumlah yang memadai/*adequate*.⁵⁶⁷ Para ulama berbeda pendapat tentang berapa jumlah dari setiap tingkatan/*thabaqah* agar suatu kabar dinilai sebagai kabar mutawatir. Sebagian ulama menetapkan bahwa setiap tingkatan dari sanad mutawatir itu berjumlah empat puluh orang. Mereka menganalogikan jumlah empat puluh itu dengan jumlah syarat minimal terlaksananya shalat jum'at, yakni berjumlah empat puluh orang yang hadir di Masjid saat akan melaksanakan shalat pengganti zhuhur di hari jum'at tersebut. Sebagian ulama lain menetapkan jumlah sebanyak tujuh puluh orang. Mereka yang berpendapat demikian menganalogikannya dengan jumlah tujuh puluh orang yang dipilih nabi Musa untuk bertaubat sesuai dengan QS. al-'Araf (7): 155. Ada juga sebagian ulama yang menetapkan jumlahnya sebanyak 314, mereka menganalogikan jumlah tersebut dengan jumlah 314 orang muslim yang ikut perang badar.⁵⁶⁸

Al-Ghazali tidak sepakat dengan menetapkan jumlah tertentu di setiap tingkatan dalam sanad mutawatir. Al-Ghazali menilai pendapat ulama yang menetapkan jumlah tersebut sebagai pendapat yang buruk, tidak ada tujuan apapun dan tidak ada dalil yang menguatkan penentuan jumlah tertentu. Al-Ghazali lebih condong menyerahkan jumlah itu kepada Allah *subhanahu wa ta'ala*. Kita tidak mempunyai kemampuan menetapkan jumlah tertentu. Kita, lanjut al-Ghazali, tidak akan pernah tahu berapa orang yang memberikan informasi yang berulang-ulang (*tawatur*), yang pada akhirnya membentuk pengetahuan kita bahwa ada yang namanya kota Mekah, ada ulama fiqh yang bernama Syafi'i dan sebagainya. Jika hanya orang pertama mengabarkan suatu berita, mungkin masih berupa *zhann*/sangkaan/opini, namun jika orang kedua, ketiga dan seterusnya

⁵⁶⁵ Bernard Weiss, "Knowledge of The Past: The Theory of 'Tawatur' According to Ghazali," *Studia Islamica* No. 61 (1985): h. 90.

⁵⁶⁶ Ibn Muhammad al-Ghazali, *al-Mustashfa Min al-Ilmi al-Ushul*, II:h. 140.

⁵⁶⁷ Weiss, "Knowledge of The Past: The Theory of 'Tawatur' According to Ghazali," h. 94.

⁵⁶⁸ Ibn Muhammad al-Ghazali, *al-Mustashfa Min al-Ilmi al-Ushul*, II:h. 151.

dalam jumlah yang banyak mengabarkan berita yang sama dan menguatkannya, dan makin bertambah orang yang mengabarkannya, pengetahuan tentang kabar tersebut makin menjadi pengetahuan yang pasti, sehingga tidak punya di dalam diri kita untuk meragukan berita tersebut. Ketidakmungkinan menetapkan jumlah tertentu saat kabar itu menjadi sebuah pengetahuan (menjadi kabar mutawatir), menurut al-Ghazali – sama halnya dengan ketidakmungkinan ketika kita menentukan secara persis kapan waktu kanak-kanak kita berakhir dan kapan memulainya atau kita memasuki waktu dewasa.⁵⁶⁹

Bagi al-Ghazali tidak penting kita mengetahui jumlah tertentu dari suatu kabar mutawatir, karena tidak masuk menjadi penilaian atau prioritas dari para penerima/pendengar kabar tersebut. Kita tidak perlu mengetahui berapa banyak orang sehingga mengetahui bahwa kabar itu benar. Justru sebaliknya, jika saya, misalkan, menemukan dalam diri saya pengetahuan bahwa nabi Muhammad benar-benar ada, saya dapat berargumen dari sini bahwa jumlah orang yang akhirnya saya mendengar kabar itu sudah memadai, karena pengetahuan itu tidak akan ada jika jumlahnya tidak memadai.⁵⁷⁰

Bernard Weiss mengkritisi teori mutawatir al-Ghazali bahwa teori mutawatir tersebut hanya menunjuk kategori kabar dari peristiwa tertentu di masa lalu yang kita tahu benar berdasarkan pengetahuan yang kita temukan dalam diri kita. Jika kita menemukan bahwa pengetahuan tentang kebenarannya tidak ada dalam diri kita, kita dapat berargumen bahwa kondisi lain belum terpenuhi, bahwa pernyataan itu tidak empiris, tentu argument kita tersebut tidak benar. Teori mutawatir al-Ghazali menempatkan pengetahuan tentang kebenaran kabar mutawatir pada pijakan yang independen, membuat verifikasi tidak perlu. Melalui teori mutawatir, pengetahuan yang murni historis, berbeda dari pengetahuan inderawi, ditegakkan. Pengetahuan historis tersebut bukanlah produk dari penalaran diskursif, itu hanya terjadi di dalam diri kita.⁵⁷¹

Konsep mutawatir diringkas dengan pernyataan bahwa meluasnya pernyataan tentang kabar tertentu secara berulang menghasilkan dalam benak pendengar pengetahuan bahwa pernyataan tentang kabar tersebut benar. Kata “meluas” di atas tentu saja harus dipahami bahwa pada skala yang cukup menjadikan banyak orang mustahil untuk berbuat kebohongan. Dari pernyataan teori ini membawa konsekuensi sebagai berikut: 1) pengulangan pernyataan benar tentang kabar masa lalu yang tidak tersebar luas tidak menghasilkan dalam pikiran pendengar pengetahuan bahwa pernyataan itu tidak benar, 2) pengulangan luas dari pernyataan palsu tentang kabar masa lalu tidak menghasilkan dalam benak pendengar suatu pengetahuan bahwa itu benar. Dari dua konsekuensi itu perlu dibedakan

⁵⁶⁹ Ibn Muhammad al-Ghazali, II:h. 150.

⁵⁷⁰ Ibn Muhammad al-Ghazali, II:h. 159.

⁵⁷¹ Weiss, “Knowledge of The Past: The Theory of ‘Tawatur’ According to Ghazali,” h. 92.

antara pengetahuan bahwa pernyataan itu benar dengan kebenaran sebenarnya dari pernyataan itu. Pengetahuan adalah keadaan subjektif yang terjadi dalam pikiran, kebenaran pernyataan adalah realitas objektif yang ada di luar pikiran. Dengan demikian, pengetahuan meskipun merupakan kondisi subjektif, tidak dapat eksis terlepas dari objeknya yang tepat.⁵⁷²

Oleh karena itu, pengetahuan tentang kebenaran suatu pernyataan/kabar tidak dapat eksis kecuali kabar tersebut pada kenyataannya benar. Jika kabar itu salah, seseorang tidak dapat memiliki pengetahuan bahwa itu benar. Teori mutawatir al-Ghazali menjadikan sebuah pengetahuan hanya ada di sana, yang kita temukan di dalam diri kita sendiri, tanpa benar-benar ditunjukkan bagaimana pengetahuan itu sampai di sana. Pengetahuan tentu saja adalah kondisi subjektif, kita menemukannya dalam diri kita sendiri, tetapi jika dasar-dasar objektif tidak dapat ditunjukkan itu tidak lagi menjadi sebuah pengetahuan. Terpenuhinya syarat mutawatir sehingga pernyataan/kabar itu menjadi pengetahuan yang benar jika jumlahnya yang meriwayatkan memadai/*kamil* tidak dapat dipertahankan karena pada kenyataannya pernyataan/kabar palsu dapat disirkulasikan seperti halnya kabar benar. Dengan demikian, syarat *kamil*/memadai dari jumlah periwayat tidak memberikan fondasi yang objektif.⁵⁷³

Mutawatir dan Teori Pengetahuan al-Ghazali

Untuk menemukan posisi di mana pengetahuan tentang kebenaran pernyataan/kabar tentang peristiwa masa lalu berada dalam teori pengetahuan al-Ghazali, kita perlu ingat bahwa pengetahuan tentang kebenaran pernyataan tentang peristiwa masa lalu merupakan pengetahuan yang lebih luas dari kebenaran pernyataan tentang fenomena yang berada di luar pengalaman kita. Pengetahuan tersebut bukan hanya mencakup peristiwa masa lalu tetapi juga peristiwa saat ini, termasuk keberadaan kota yang belum pernah kita kunjungi, misalkan. Dengan demikian pengetahuan tersebut termasuk kemungkinan pengetahuan non-empiris pada umumnya baik peristiwa dulu maupun sekarang, dengan syarat pengetahuan itu selalu berulang (*tawatur*) dan tersebar luas. Pengetahuan itu secara keseluruhan terangkum oleh teori tentang kemutawatiran.⁵⁷⁴

Pengetahuan tentang kebenaran pernyataan tentang peristiwa masa lalu merupakan pengetahuan tangan kedua, artinya pengetahuan yang dimaksud adalah pengetahuan tentang kebenaran pernyataan yang dibuat untuk pendengar oleh orang lain dan bahwa pernyataan itu hanya mungkin karena seseorang adalah saksi langsung dari peristiwa itu sendiri dan diminta untuk membuat pernyataan tentang peristiwa itu. Pengetahuan tersebut mengandaikan pengetahuan empiris dari orang lain, yang mana

⁵⁷² Ibn Muhammad al-Ghazali, *al-Mustashfa Min al-Ilmi al-Ushul*, II:w. 162.

⁵⁷³ Weiss, "Knowledge of The Past: The Theory of 'Tawatur' According to Ghazali," h. 96.

⁵⁷⁴ Ibn Muhammad al-Ghazali, *al-Mustashfa Min al-Ilmi al-Ushul*, II:h. 134.

pernyataan yang dinilai benar itu tidak ada saat pertama kali peristiwa itu terjadi. Jadi, pengetahuan tentang pernyataan berdasarkan pengalaman empiris dan kebenarannya kemudian diketahui oleh orang-orang selain saksi asli karena pernyataan itu tersebar luas dan senantiasa berulang (*tawatur*).⁵⁷⁵

Menurut al-Ghazali, pengetahuan tangan kedua itu sebagai pengetahuan yang pasti (*necessary knowledge/al-'ilmu al-dharuri*), tidak ada keraguan di dalamnya. Pengetahuan tersebut bukan hasil dari penalaran deduktif. Pengetahuan yang bergantung pada bukti logis merupakan kategori kedua yaitu pengetahuan diskursif (*al-'ilmu al-nazhari*). Pengetahuan yang pasti merupakan sumber dari pengetahuan diskursif, di mana semua pengetahuan diskursif berasal darinya dengan cara deduksi logis. Dengan demikian, perbedaan antara pengetahuan pasti dan pengetahuan diskursif adalah yang pertama merupakan sumber pengetahuan, sedangkan yang kedua pengetahuan yang berasal dari sumber. Pengetahuan pasti itu sumber pengetahuan (*source knowledge*) dan pengetahuan diskursif itu sebagai pengetahuan yang diturunkan (*derived knowledge*). Semua deduksi logis harus dimulai dari suatu tempat. Pengetahuan yang pasti (*necessary knowledge*) itulah titik pijak atau tempat tersebut, semua pengetahuan diskursif bermula.⁵⁷⁶

Al-Ghazali membagi pengetahuan yang pasti (*necessary knowledge*) menjadi lima jenis, yang biasa disebut dengan *madarik al-ilmu* atau *madarik al-yaqin*, yaitu⁵⁷⁷:

1. Kebenaran apriori (*Awwaliyat*). Contohnya: “Saya ada”, “Suatu hal tidak dapat menjadi abadi sekaligus dia sebagai yang diciptakan”, “Jika salah satu dari dua pernyataan kontradiktif benar, maka yang lain pasti salah”, “Dua adalah angka lebih dari satu”, dan sebagainya.
2. Pengamatan Instropektif (*al-Musyhadat al-Bathiniyah*). Contohnya: “Saya lapar”, “Saya haus”, “Saya bahagia”, “Saya takut”, dan sebagainya.
3. Persepsi sensorik eksternal (*al-Mahsusat al-Zahiriyah*). Contohnya: “Salju itu putih”, “Matahari itu cerah”, “Bulan itu bulat”, dan sebagainya.
4. Induksi (*al-Tajribiyat*). Contohnya: “Batu itu jatuh”, Besi itu memuai jika dipanaskan”, “Anggur itu memabukkan”, dan sebagainya.
5. Data berulang yang banyak (*al-Mutawatirat*). Contohnya: “kota Mekah itu ada”, “Imam Syafi’i itu ada”, “Jumlah shalat wajib itu ada lima”, dan sebagainya.

⁵⁷⁵ Weiss, “Knowledge of The Past: The Theory of ‘Tawatur’ According to Ghazali,” h. 98.

⁵⁷⁶ Weiss, h. 99.

⁵⁷⁷ Ibn Muhammad al-Ghazali, *al-Mustashfa Min al-Ilmi al-Ushul*, II:h. 44-46.

Jika sumber pengetahuan yang kedua dan ketiga di atas yaitu pengamatan instropektif dan persepsi sensorik eksternal itu digabungkan sebagaimana al-Ghazali sendiri dalam karyanya yang lain, *Mi'yar al-'Ilmi*, maka sumber pengetahuan itu menjadi empat yakni pengetahuan apriori, pengetahuan sensorik, pengetahuan induktif dan pengetahuan *mutawatirat*.⁵⁷⁸ Berbeda dengan al-Ghazali, sebagian orang tidak memasukkan dua jenis pengetahuan terakhir yakni pengetahuan induktif dan pengetahuan *mutawatirat* sebagai pengetahuan yang pasti, karena keduanya merupakan produk dari sebuah penalaran, meskipun penalarannya tidak manifest sebagaimana dalam deduksi logis, namun implisit. Kita mungkin merasakan jejaknya, tetapi kita tidak sepenuhnya menyadarinya pada saat itu terjadi dalam intelek kita.⁵⁷⁹

Al-Ghazali menyamakan pengetahuan induktif dan pengetahuan tangan kedua. Keduanya, menurut al-Ghazali, dihasilkan dari pengulangan pengalaman dan didahului oleh perkembangan opini secara bertahap. Karena pengalaman itu terus berulang, seseorang pada akhirnya akan mencapai titik di mana pengetahuan itu terbentuk. Terlepas dari kesamaan keduanya, bagaimana pun ada perbedaan antara pengetahuan induktif dan pengulangan tangan kedua, pengetahuan induktif adalah generalisasi pengalaman tertentu, sedangkan pengetahuan tangan kedua tidak. Pengetahuan bahwa pernyataan kota Mekkah itu ada sama sekali bukan generalisasi dari pengalaman khusus/tertentu. Al-Ghazali tetap meyakini ada yang namanya pengetahuan tentang peristiwa masa lalu. Pengetahuan ini karena tidak ada butki empiris, maka direduksi menjadi pengetahuan bahwa pernyataan tentang peristiwa masa lalu itu benar. Pengetahuan seperti itu terjadi secara spontan, tanpa menggunakan anteseden logis yang digunakan secara sadar, kapan pun pernyataan benar (berbaris empiris) tentang peristiwa masa lalu itu terdengar dari sejumlah orang yang tidak mungkin berbuat kebohongan itulah yang dinamakan pengetahuan *mutawatirat*.⁵⁸⁰

Setelah penulis menjelaskan tentang perdebatan *mutawatir* dari berbagai rujukan dan pendapat para ulama di atas, klaim Zamakhsyari atau umumnya orang-orang yang bermadzhab Muktaizilah bahwa hadits yang *sab'atu ahruf* yang menjadi dasar adanya qira'at tujuh berstatus hadits ahad, dapat dibantah dengan penjelasan Manna' al-Qaththan di atas bahwa banyak riwayat yang tersebar di berbagai kitab-kitab hadits terutama kutubussittah dengan berbagai redaksi yang merekam adanya hadits tersebut, dan para sahabat yang menerima hadits tersebut berjumlah dua

⁵⁷⁸ Abu Hamid al-Ghazali, *Mi'yar al-'Ilmi fi al-Manthiq* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990), h. 178.

⁵⁷⁹ Weiss, "Knowledge of The Past: The Theory of 'Tawatur' According to Ghazali," h. 101.

⁵⁸⁰ Ibn Muhammad al-Ghazali, *al-Mustashfa Min al-'Ilmi al-Ushul*, II:h. 133-134.

puluh orang lebih. Demikian juga klaim Abu Hayyan bahwa qira'at tujuh adalah mutawatir sampai dari Nabi perlu diklarifikasi lebih lanjut, jika mutawatir, yang berarti menetapkan kuantitas atau jumlah di setiap thabaqah/tingkatan sanad periwayatannya, tentu tidak memenuhi syarat, karena ada beberapa qira'at yang mempunyai sanad periwayatan satu atau dua orang, oleh karena itu, sebagian ulama mengkategorikan qira'at tujuh sebagai qira'at masyhurah, tidak sampai derajat mutawatir. Namun jika definisi mutawatir, tidak tergantung sanad periwayatan yang tertulis – karena menurut al-Zarqani, pembatasan sanad pada satu kelompok, tidak mencegah munculnya sanad pada kelompok lain, apalagi pada kenyataannya al-Qur'an ditransmisikan bukan hanya dari individu atau kelompok tertentu ke individu atau kelompok yang lain, melainkan dari banyak masyarakat ke banyak masyarakat yang lain (*jam'un an jam'in*) – sanad yang ada hanya sanad mengaji yang bertujuan melestarikan hubungan guru dengan murid,- sehingga semua masyarakat di luar sanad yang ada sudah mengetahui atau familiar dengan qira'at al-Qur'an, maka qira'at tujuh bisa dikategorikan sebagai qira'at mutawatir.⁵⁸¹

2. Afiliasi Madzhab Nahwu

Zamakhshari dan Abu Hayyan dalam pendirian sikap keduanya terhadap perbedaan qira'at tujuh tidak lepas dari analisis bahasa yang mereka pakai untuk menilai bagaimana sebuah qira'at itu sah atau tidak sebagai qira'at al-Qur'an. Analisis bahasa di sini tentu tidak lepas dari gramatika bahasa arab atau ilmu nahwu. Analisis keduanya tentang kebahasaan tentu sedikit banyak dipengaruhi oleh perkembangan madzhab nahwu pada waktu itu. Tata bahasa/gramatika dalam bahasa arab atau ilmu nahwu tidak lepas dari sejarah. Tercatat dalam keilmuan tradisional Islam, nahwu merupakan salah satu pengetahuan yang telah mengalami perkembangan yang cukup pesat. Bahkan ilmu nahwu tingkat kemajuannya dapat disejajarkan dengan disiplin ilmu fiqh atau ilmu kalam. Ketiga disiplin ilmu tersebut dalam kategori keilmuan tradisional Islam termasuk sebagai "*ilmun qad nadhaja wa ikhtaraqa*", yang secara bahasa berarti pengetahuan yang telah matang dan terbakar. Artinya bahwa ketiga pengetahuan tersebut telah mengalami tingkat kesempurnaan sebagai sebuah disiplin pengetahuan.⁵⁸²

Perkembangan nahwu bermula dari Basrah hingga meluas dan menyebar ke Kufah, Baghdad, Andalusia dan Mesir.⁵⁸³ Keadaan geografis di masing-masing daerah tersebut berbeda, begitu pula cara berfikir ulama nahwu dalam menanggapi permasalahan bahasa termasuk qira'at al-Qur'an, tak terkecuali Zamakhshari dan Abu Hayyan. Latar belakang kebahasaan

⁵⁸¹ al-Zarqani, *Manahil al-Irfan fi Ulum al-Qur'an*, h. 455.

⁵⁸² Muhammad ibn Ali al-Hashkafi, *al-Durr al-Mukhtar* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003), h. 15.

⁵⁸³ Sya'ban Shalah, *Mawaqif al-Nuhat min al-Qira'at al-Qur'aniyyah hatta Nihayah al-Qarn al-Rabi' al-Hijri* (Mesir: Dar Gharib, 2005), h. 90.

keduanya sedikit banyak mempengaruhi dalam membentuk cara berfikir, mengambil keputusan, menilai, menganalisis dan merespon perbedaan bacaan dalam qira'at al-Qur'an. Sebelum lebih jauh memetakan posisi dan kecenderungan Zamakhsyari dan Abu Hayyan berada di dalam madzhab yang mana, penulis menjelaskan lebih dulu perkembangan secara umum madzhab-madzhab nahwu tersebut.

Dalam cabang ilmu nahwu telah muncul berbagai kelompok madzhab (aliran) tak kurang dari lima madzhab. Tidak seperti disiplin lain yang madzhabnya dinisbatkan kepada individu-individu tokohnya, madzhab dalam nahwu dinisbatkan kepada wilayah atau daerah yang menghidupi madzhab tersebut. Dalam fikih tradisional, misalnya kita mengenal madzhab Maliki, Hanafi, Syafi'i, Hanbali. Keempat madzhab itu disandarkan kepada mereka yang dianggap sebagai pendiri madzhab tersebut yakni Imam Malik, Imam Hanafi, Imam Syafi'i dan Ahmad ibn Hanbal. Demikian pula, madzhab dalam teologi Islam, yang terkenal di antaranya madzhab al-Asy'ariyyah dan al-Maturidiyah. Nama kedua madzhab tersebut mengikuti pendiri madzhab bersangkutan yaitu Imam Abu al-Hasan al-Asy'ari dan Imam Abu Manshur al-Maturidi. Sedangkan dalam nahwu dinisbatkan dengan mengatasnamakan daerah di mana komunitas para ahli nahwu itu berserikat, yakni madzhab Basrah, Kufah, Baghdad, Andalusia dan Mesir. Sebelum membahas berbagai madzhab dalam ilmu nahwu, penulis menjelaskan lebih dulu kapan dan siapa yang menjadi peletak dasar ilmu gramatika bahasa arab tersebut. Berikut penjelasannya.

a) Selayang Pandang Madzhab Nahwu

Dalam pembahasan kali ini, penulis mengawali pembahasan tentang madzhab nahwu dengan menjelaskan penggagas awal ilmu nahwu. Mayoritas literatur tentang gramatika bahasa arab mengabarkan kesepakatan yang sama bahwa Abu Aswad al-Duali yang menginspirasi gerakan kebahasaan pada periode selanjutnya. Kemudian estafet pembaharu kebahasaan berlanjut ke Khalil ahmad Farahidi, selanjutnya penulis membahas para tokoh yang sudah terkotak-kotak di berbagai madzhab nahwu yang berkembang saat itu. Mengikuti sistematika bukunya Syauqi Dhayf, *al-Madaris al-Nahwiyyah*, penulis membahas madzhab nahwu tersebut diawali dengan madzhab Basrah, Kufah, Baghdad dan Andalusia, dan Mesir dan di setiap madzhab nahwu itu penulis membahas satu atau dua tokoh yang mempunyai kontribusi dalam perkembangan gramatika bahasa arab. Berikut penjelasannya.

Abu Aswad al-Duali

Terjadi perbedaan pendapat siapa yang pertama kali menjadi perumus gramatika bahasa arab/nahwu. Ada yang mengatakan dia itu Nashr ibn 'Ashim, sebagian mengatakan Abdurrahman ibn Hurmuz, sebagian yang mengatakan al-Du'ali. Pendapat paling banyak adalah mereka yang memilih al-Du'ali. Nama lengkapnya adalah Abu al-Aswad Zhalam ibn

‘Amir ibn Sufyan ibn Jandal ibn Ya’mar ibn Hulais. Dia biasa dipanggil dengan nama kunyahnya yaitu Abu Aswad, al-Du’ali merupakan nisbat dari kabilahnya yang bernama Du’al dari bani Kinanah, hidup pada masa khalifah ‘Ali ibn Abi Thalib. Dikenal sebagai peletak dasar ilmu bahasa arab. Didorong semangat rasa tanggung jawab terhadap agama dan melindungi bahasa arab, Abu Aswad membangun teori dan prinsip/kaidah berbahasa. Dengan teori dan kaidah tersebut, Abu Aswad mengharapakan ke khalayak terhindar dari *lahn*, yakni kesalahan-kesalahan bacaan dalam tradisi bahasa dan bangsa arab. Keliru dalam berbahasa arab berarti tidak dianggap fasih.⁵⁸⁴

Ada dua riwayat alasan kenapa Abu Aswad al-Du’ali berinisiatif membuat gramatika bahasa arab, riwayat pertama dipicu oleh sebagian orang yang membaca keliru QS. At-Taubah (9): 3

أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ

Di ayat bergaris bawah di atas, sebagian orang membaca dengan harakat kasar pada huruf lam di kalimat tersebut. Riwayat kedua adalah ketika anaknya Abu Aswad al-Du’ali mengungkapkan kekaguman benda langit, dia mengatakan ما أحسن السماء. Anaknya tersebut mengucapkan kata tersebut dengan maksud untuk menyatakan kekaguman benda langit dengan *merafa’*kan kata *ahsan*. Padahal untuk menyatakan kekaguman adalah dengan menashabkan kata *ahsan* tersebut. Abu Aswad mengadakan kekeliruan anaknya itu kepada Ali ibn Thalib. Kemudian Abu Aswad merumuskan teori-teori gramatika bahasa arab atau biasa disebut dengan ilmu nahwu. Abu Aswad merumuskan tanda bacaan al-Qur’an yang sederhana yaitu berupa titik-titik. Titik di bagian atas sebuah huruf, titik di bagian bawah sebuah huruf, titik di bagian kiri atas sebuah huruf. Titik-titik pada huruf inilah di kemudian hari dikenal dengan istilah fathah, kasar dan dhamah. Abu Aswad juga yang membuat kaidah bab *al-fa’il*, *maf’ul bih*, *mudhaf*, *fi’il ta’ajjub*, *huruf al-nashab*, *al-jar* dan *al-Jazm*.⁵⁸⁵

Khalil Ahmad al-Farahidi

Tokoh kedua yang berpengaruh terhadap pengembangan ilmu nahwu adalah Khalil Ahmad. Sebelum kemunculan Khalil Ahmad, ada beberapa ahli nahwu Basrah yang menjadi peletak dasar madzhab Basrah yakni Abdullah ibn Ishaq (w. 117 H), Isa ibn Umar al-Tsaqafi (w. 149 H), dan Abu ‘Amr ibn al-‘Ala (w.154 H), Yunus ibn Habib (w. 182 H). Penulis hanya menulis tentang Khalil Ahmad karena di tangan Khalil Ahmad, ilmu Nahwu mencapai kedudukan tinggi yang tidak pernah dicapai pada masa sebelumnya. Nama lengkap Khalil adalah Khalil ibn Ahmad ibn ‘Amr al-

⁵⁸⁴ Abdullah al-Jabwuri, *Rasail fi al-Fiqh wa al-Lughah* (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1982), h. 150.

⁵⁸⁵ Sayyid Riziq al-Thawil, *al-Khilaf Bayna al-Nahwiyyin* (Riyadh: Maktabah al-Fayshaliyah, 1985), h. 16-17.

Farahidi al-Yahmadi al-Azdi, lahir di Basrah tahun 100 H. Khalil berguru kepada Isa ibn Umar al-Tsaqafi dan Abu 'Amr ibn al-'Ala.⁵⁸⁶

Khalil memperkenalkan berbagai istilah atau teori seperti *mubtada' khabar, kana* dan *inna* dan saudara-saudaranya beserta fungsi dan cara kerja masing-masing. Dia juga pembuat kategori atau klasifikasi kata kerja transitif (*al-af'al al-muta'addiyah*), baik yang berobjek tunggal, dua atau beberapa objek dan kata kerja yang intransitif (*al-af'al al-lazimah*). Khalil juga merumuskan istilah fa'il, berbagai jenis maf'ul, hal, tamyiz, tanda-tanda isim yang *marfu'*, *manshub* dan *majrur*, . Selain ilmu 'Arudh, Khalil juga menyusun kamus, yang dikenal dengan *mu'jam al-'ain*, kamus pertama dalam bahasa arab. Selain ilmu nahwu, Khalil Ahmad mengenalkan ilmu sharaf: aturan baku (*wazan*) dalam pembuatan kata kerja (*al-af'al*).⁵⁸⁷

1. Madzhab Basrah

Sebelum tampilnya kota Baghdad sebagai pusat intelektual, Basrah dan Kufah adalah dua kota utama yang bersaing menjadi pusat aktifitas intelektual. Basrah adalah kota terbesar kedua di Irak, terletak sekitar 545 km dari Baghdad. Dari Basrah ke arah tenggara kota Baghdad sekitar 300 mil terdapat sungai legendaris, sungai Tigris dan Eupharates. Basrah seringkali dijadikan tujuan para ilmuwan dan mereka bertemu penduduk asli dan membawa orang badui ke kota. Stabilitas masyarakat terjaga karena di Basrah tidak ada konflik politik, pertikaian antar madzhab ataupun kerusuhan antar kelompok sosial.⁵⁸⁸

Madzhab Basrah merupakan madzhab tertua dalam aliran-aliran nahwu yang ada. Karena kemunculan, lahir dan tumbuh kembangnya ilmu nahwu bermula di kota Basrah. Berbagai prinsip dan teori ilmu nahwu digagas dan berkembang biak di kota tersebut. Khalil ibn Ahmad al-Farahidi sebagai tokoh dan pakar kebahasaan merupakan guru dari murid-murid yang ke depannya menjadi tokoh pendiri madzhab Basrah, yakni Sibawaih dan tokoh pendiri madzhab Kufah, al-Kisa'i.⁵⁸⁹ Berikut profil singkat dan kontribusi Sibawaih dalam pengembangan ilmu nahwu.

Sibawaih

Setelah kewafatan Khalil ibn Ahmad, Sibawaih meneruskan kegigihannya dalam mengembangkan ilmu Bahasa. Nama lengkap Sibawaih adalah 'Amr ibn Utsman ibn Qanhar Abu Bisyr. Dia berasal dari

⁵⁸⁶ Shalah, *Mawaqif al-Nuhat min al-Qira'at al-Qur'aniyyah hatta Nihayah al-Qarn al-Rabi' al-Hijri*, h. 119.

⁵⁸⁷ Muhammad Afifi, *al-Manzhumah al-Nahwiyyah* (Mesir: Dar al-Kutub al-Misriyyah, 1995), h. 90-91.

⁵⁸⁸ Mahmud Ahmad Nahlah, *Ushul al-Nahwi al-'Arabi* (Beirut: Dar al-Ulum al-'Arabiyyah, 1987), h. 12.

⁵⁸⁹ Shalah, *Mawaqif al-Nuhat min al-Qira'at al-Qur'aniyyah hatta Nihayah al-Qarn al-Rabi' al-Hijri*, h. 120.

Persia, tepatnya di kota Baidha. Lalu dia hijrah ke Basrah. Sibawaih mempunyai kepribadian terbuka meski sudah berkuasa, yakni saat dia menerima tulisan dari gurunya yang berbunyi:

ليس من أصحابي إلا من لو شئت لأخذت عليه ليس أبا الدرداء

Sibawaih protes dengan tulisan gurunya tersebut, dan harusnya dibaca ليس أبو الدرداء. Gurunya langsung menimpali, “*ya Sibawaih, kamu itu salah, bukan itu yang aku maksudkan, tetapi lafazh ليس di sini berfungsi sebagai istitsna*, Sibawaih pun langsung berkata: “*Tentu aku akan mencari ilmu, di mana aku tidak akan salah membacanya.*” Berkat semangatnya mendalami ilmu nahwu, Sibawaih menjadi pakar nahwu terkenal dan menulis karya monumental, *al-kitab*. Para ulama menyebutnya karyanya itu sebagai nahwunya al-Qur’an.⁵⁹⁰

Syauqi dhaifi membagi periodisasi tokoh madzhab Basrah menjadi generasi kelima. Generasi pertama adalah Ibn Ishaq, Isa ibn Umar al-Saqafi, Abu ‘Amr al-‘Ala dan Yunus ibn Habib. Generasi kedua adalah Khalil ibn Ahmad al-Farahidi. Generasi ketiga adalah Sibawaih. Generasi keempat adalah al-Akhfas al-Awsat beserta murid-muridnya: Qatrab, Abu Utsman al-Mazani dan sebagainya dan generasi kelima adalah al-Mubarrad dan para sahabatnya: al-Zujaj, Ibn al-Siraj dan al-Sirafi.⁵⁹¹

2. Madzhab Kufah

Kufah merupakan salah satu kota di Irak, terletak 10 km dari timur laut Najaf dan 170 km di selatan Baghdad. Sekitar 100 tahun madzhab nahwu Kufah baru muncul. Berkembang belakangan karena ulama Kufah lebih tertarik kepada ilmu keislaman semisal fiqh, hadits dan qira’at al-Qur’an, dibanding ulama Basrah yang serius mendalami ilmu nahwu. Ulama Kufah lebih banyak memproduksi dan meriwayatkan syi’iran dibanding ulama Basrah. Para ulama yang menjadi pionir di madzhab Kufah ini adalah al-Kisa’i, al-Farra beserta murid-muridnya.⁵⁹² Berikut profil singkat para ulama pendiri madzhab Kufah dan kontribusinya dalam pengembangan madzhab Kufah

Al-Kisa’i

Dia mempunyai nama lengkap Ali ibn Hamzah, dilahirkan di Kufah 119 H. Al-Kisa’i berguru qira’at al-Qur’an kepada semua hampir para imam qira’at, di antaranya kepada Sulaiman ibn Arqam sebagai rawi qira’at Hasan al-Basri, Abu Bakr Syu’bah ibn ‘Iyyasy sebagai rawi qira’at ‘Ashim ibn Abi Najud, Sufyan ibn ‘Uyaynah sebagai rawi qira’at Ibn Katsir, dan kepada Hamzah ibn Habib al-Zayyat. Berguru juga kepada ulama Basrah,

⁵⁹⁰ Ahmad Ibrahim Sayyid Ahmad, *Min Masail al-Khilaf Bayna Sibawaih wa al-Akhfasy* (Mesir: Dar al-Thaba’ah al-Muhammadiyah, 1988), h. 35.

⁵⁹¹ Syauqi Dhayf, *al-Madaris al-Nahwiyyah* (Mesir: Dar al-Ma’arif, 1970), w. 93.

⁵⁹² Mahmi al-Mahzumi, *Madrasah al-Kufah wa Minhajahu fi Dirasah al-Lughah wa al-Nahwu* (Makhvumi, 2000), h. 12-13.

di antaranya kepada Isa ibn Umar, Abu ‘Amr ibn ‘Ala, Yunus ibn Habib. Al-Kisa’i juga memperdalam bahasa dengan cara mengunjungi orang Badui di daerah Najd, Hijaz dan Tihamah. Al-Kisa’i mempunyai murid khalifah Harun al-Rasyid, Khalifah Ma’mun, Khalifah Amin, al-Farra’, al-Ahmar, Hisyam ibn Mu’awiyah al-Dharir, Muhammad ibn Sa’dan.⁵⁹³

Dalam menentukan sumber dan otoritas yang dipandang sah sebagai rujukan dalam berbahasa, Kisa’i memperluas makna qiyas, maksudnya Kisa’i menggunakan tidak hanya sekedar atau tidak terbatas apa yang sudah menjadi bahasa keseharian orang pedalaman arab, namun mencakup keseluruhan apa yang diucapkan oleh orang-orang kota, yang bisa jadi dianggap sebuah kesalahan (*lahn*), menurut pandangan orang-orang Basrah. Bahkan Kisa’i memperluas rujukan dalam berbahasa dengan menggunakan sumber riwayat-riwayat qira’at al-Qur’an, baik yang mutawatir maupun yang syadz.⁵⁹⁴ Contoh Kisa’i membuat kaidah bahasa berdasarkan sumber qira’at al-Qur’an yang berstatus mutawatir dalam QS. al-Maidah (5): 69

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

Kisa’i mengomentari kata yang bergaris bawah di atas, bahwa kata tersebut marfu’ meski berkedudukan ma’tuf ke dalam isim inna, dibolehkan selama tidak berposisi sebelum khabar. Dengan demikian berdasar qira’at tersebut, Kisa’i membuat kaidah: boleh berma’tuf kepada isim inna, meski dirinya marfu’, asal posisinya sebelum khabar inna. sebagaimana contoh pada kalimat lain: إن محمدا وعلي مسافران. Prinsip Kisa’i ini bertentangan dengan apa yang dikaidahkan madzhab Basrah.⁵⁹⁵

Contoh Kisa’i membuat kaidah bahasa berdasarkan sumber qira’at al-Qur’an yang berstatus syadz

إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادًا أُمْتًا لَكُمْ

Berdasarkan qira’at syadz di atas, Kisa’i membuat kaidah bahasa bahwa amil inna nafiyah jika dia masuk ke jumlah ismiyyah maka kedudukannya sama dengan ‘amil laysa, yakni merafa’kan isim dan menasabkan khabar. Menurut Sibawaih, qira’at syadz tidak bisa dijadikan kaidah.⁵⁹⁶

Mahdi al-Makhzumi membagi periodisasi para ulama madzhab Kufah pasca Kisa’i menjadi tiga generasi: Generasi pertama yaitu Yahya ibn Ziyad al-Farra, Hisyam ibn Mu’awiyah, al-Lihyani, Abu Mashal, al-Qasim ibn al-Ma’an, Ibn al-A’rabi, Abu al-‘Abbas Tsa’lab, Ali ibn al-Mubarak al-Ahmar, Qutaybah al-Kufi. Generasi kedua yaitu Salmah Ibn

⁵⁹³ al-Thawil, *Fi Ulum al-Qira’at, Madkhal wa Dirasah wa Tahqiq*, h. 91.

⁵⁹⁴ Dhayf, *al-Madaris al-Nahwiyyah*, h. 175.

⁵⁹⁵ Ibn al-Barakat al-Anbari, *al-Inshaf fi Masa’il al-Khilaf baina al-Bashariyyin wa al-Kuffiyyin* (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2011), h. 158.

⁵⁹⁶ Shalah, *Mawaqif al-Nuhat min al-Qira’at al-Qur’aniyyah hatta Nihayah al-Qarn al-Rabi’ al-Hijri*, h. 166.

‘Ashim, Muhammad ibn Qadim, Ibn al-Sikkit, Muhammad ibn Sa’dan. Generasi ketiga yaitu Ali ibn Sulaiman al-Akhfasy, Abu Bakr al-Anbari, Abu al-Hasan al-Kaysan, Ahmad ibn Sulaiman al-Hamidh, Harun ibn al-Haik, Ibrahim ibn ‘Arafah.⁵⁹⁷

Perdebatan Kisa’i dan Sibawaih

Perdebatan antara Kisa’i yang mewakili madzhab Kufah dan Sibawaih yang mewakili madzhab Basrah makin mengentalkan perbedaan pandangan kedua madzhab nahwu ini. Perdebatan bermula dari undangan Yahya Ibn Khalid al-Barmaki, perdana menteri dari Khalifah Harun al-Rasyid. Yahya ingin mempertemukan perwakilan dari dua madzhab yang saat itu masyhur menjadi perbincangan khalayak ramai. Al-Zajjaj menceritakan proses dan jalannya debat di bawah paragraf ini. Ceritanya berdasarkan riwayat dari al-Farra’, perawi dan murid langsung dari al-Kisa’i:

Bermula dari kedatangan Sibawaih ke istana, menemui Yahya al-Barmaki. Yahya pun berinisiatif mempertemukan Sibawaih dan Kisa’i dan menentukan waktu pertemuan keduanya. Yahya beserta kedua anaknya, Ja’far dan al-Fadhl dan hadirin yang lainnya ikut menyaksikan perdebatan kedua tokoh utama tersebut. Saat tiba waktunya perdebatan, Sibawaih datang pertama kali, kemudian saya (al-Farra’), dan al-Ahmar datang lebih dulu. Al-Kisa’i datang terlambat. Kami berdua pun masuk ke forum perdebatan tersebut. Al-Ahmar langsung menanyakan beberapa pertanyaan ke Sibawaih, namun jawaban Sibawaih selalu tertolak. Apakah penolakannya itu murni demi pengetahuan karena ada kekeliruan ataukah karena perbedaan madzhab di antara kedua? Sibawaih pun tidak menerima diperlakukan demikian dan berkata: apa yang diucapkan al-Ahmar tersebut sebagai perwujudan dari akhlak yang buruk.⁵⁹⁸

Al-Farra pun menggantikan posisi al-Ahmar dan meminta Sibawaih memaklumi sifat buruknya al-Ahmar yang tempramen itu. Al-Farra lantas menanyakan Sibawaih, dan untuk kedua kalinya, jawabab Sibawaih tidak di terima oleh murid Kisa’i. Sibawaih pun menyatakan pendapatnya bahwa dirinya tidak ingin berdebat dengan al-Farra dan al-Fadhl atau yang lainnya, lebih tertarik berdebat dengan al-Kisa’i. Saat baru mendarat di arena perdebatan, Kisa’i menanyakan kepada Sibawaih: *“Kamu dulu yang bertanya, atau saya”*. Sibawaih pun mengatakan: *Kamu dulu lah yang bertanya*. Kisa’i: *“Oke, kalau begitu”*. *“Bagaimana pendapatmu, kalau ada pernyataan begini”*⁵⁹⁹:

⁵⁹⁷ al-Mahzumi, *Madrasah al-Kufah wa Minhajahu fi Dirasah al-Lughah wa al-Nahwu*, h. 94.

⁵⁹⁸ Kamil Kaylani, *al-Wa’zh al-Qashashi* (Beirut: Dar al-Fikr, 1986), h. 123.

⁵⁹⁹ Muhammad al-Tanthawi, *Nasy’at al-Nahwi wa Tarikhu Asyhar al-Nuhah* (Mesir: Dar al-Ma’arif, 2000), h. 54.

قد كنت أظن أن العقب أشد لسعة من الزنبور فإذا هو هي, أو فإذا هو إياها

“*Saya menduga bahwa kalajengking sengatannya lebih hebat daripada kumbang, ternyata sama saja*”

Sibawaih menjawab pernyataan pertama yang benar, yakni فإذا هو هي tidak bisa dinasabkan. Kisa’i pun menjawab: “*Kamu sudah melakukan kesalahan dalam berbahasa (lahn).*” Kemudian Kisa’i menanyakan kembali dengan pernyataan sejenis, dengan contoh yang berbeda:

خرجت فإذا عبد الله القائم أو القائم

“*Aku keluar, ternyata Abdullah berdiri*”

Yang ditanyakan adalah mana yang benar, apakah lafadh القائم berharakat dhamah atau fathah? Sibawaih konsisten dengan menjawab bahwa pernyataan yang benar adalah lafadh القائم *marfu’* (berharakat dhamah), tidak *manshub* (berharakat fathah).⁶⁰⁰ Berdasarkan keterangan dari Syauqi Dhayfi, Sibawaih menguatkan argumennya dengan mengatakan: orang-orang arab yang fasih dan guru saya, Khalil ibn Ahmad, juga tidak pernah menasabkan pernyataan tersebut, demikian pula dua ayat dalam al-Qur’an, keduanya *marfu’ bertarkib muftada khabar*:

فإذا هي بيضاء

فإذا هي حية

Kisa’i menjawab: apa yang diungkapkan Sibawaih tidaklah mewakili pernyataan orang arab. Mereka ada yang mendhamahkan kalimat القائم tersebut, ada juga yang memfathahkan. Setelah mendengar perdebatan keduanya, Yahya menjadi bingung menentukan mana yang benar. Yahya merasa kedua orang ini adalah yang paling ahli dalam bidang nahwu. Dengan demikian, sulit untuk memilih juri yang akan menentukan mana yang benar. Di tengah kebuntuan tersebut, al-Kisa’i mengusulkan agar orang-orang arab badui yang hadir dalam forum tersebut menjadi juri, mengingat arab badui adalah arab pedesaan yang masih murni bahasanya, belum tercampur dengan bahasa lain selain arab. Kemurnian bahasa arab badui diakui oleh sebagian pakar nahwu karena selama ini ucapan mereka dijadikan sebuah dalil dalam pembahasan dan debat tentang bahasa.⁶⁰¹

Yahya setuju dengan usulan al-Kisa’i dan memerintahkan agar mereka masuk dibawa di depan forum. Mereka pun masuk. Di antara orang badui tersebut adalah Abu Faq’as, Abu Ziyad, Abu al-Jarrah dan Abu Tsarwan. Mereka diminta menilai siapa yang benar antara Sibawaih dan al-Kisa’i terkait hal-hal yang didebatkan. Mereka pun lebih memihak dan

⁶⁰⁰ Ahmad Sulayman Yaqt, *Zhahirah al-l’rab fi al-Nahw al-’Arabi wa Tathbiqaha fi al-Qur’an al-Karim* (Iskandariyah: Dar al-Ma’rifah al-Jami’iyah, 1994), h. 116.

⁶⁰¹ Dhayf, *al-Madaris al-Nahwiyyah*, h. 70-72.

sependapat dengan pendapatnya al-Kisa'i. Dengan penilaian mereka tersebut, berakhir pula perdebatan tersebut dan forum tersebut dianggap selesai dengan "kekalahan" di pihak Sibawaih. Yahya berkata kepada Sibawaih: "*Anda sudah mendengarnya, wahai Sibawaih*" dan Sibawaih pun terdiam.⁶⁰² Syauqi Dhayfi memahami diamnya Sibawaih bukan dia mengalami kekalahan, namun dia tidak menganggap penilaian dari orang-orang arab Badui sebagai standar karena madzhab basrah lebih memilih orang-orang yang fasih dalam berbahasa, sehingga menurut madzhab Basrah apa yang diungkapkan arab badui sebagai bacaan syadz dengan standar qiyas yang digunakan madzhab Basrah.⁶⁰³

Setelah perdebatan tersebut, Kisa'i menghadap Yahya dan meminta perdana menteri tersebut memperhatikan kebutuhan Sibawaih. Sibawaih datang jauh dari Basrah. Yahya pun memberikan seribu dirham kepada Sibawaih meskipun "kalah" dalam debat. Sibawaih meneruskan perjalanannya ke tanah persia, dan dia tidak kembali lagi ke Basrah. Sibawaih tinggal sampai meninggal di daerah Persia.⁶⁰⁴

Perbedaan Madzhab Basrah dan Madzhab Kufah

Dari perdebatan kedua orang yang mewakili madzhabnya masing-masing, terlihat bagaimana Kisa'i sebagai wakil dari madzhab Kufah mempunyai kecenderungan memakai panca indera pendengaran dengan menangkap ucapan asli arab Badui sebagai standar "kebenaran". Dengan demikian, apa yang mereka dengar dijadikan sebagai dalil. Dan Sibawaih yang mewakili madzhab Basrah seakan tak berdaya dengan usulan Kisa'i tersebut. Pertanyaan selanjutnya, apa sebenarnya yang menjadi ciri khas atau karakteristik madzhab Basrah dan madzhab Kufah ini? Pada subbab ini penulis menguraikan kedua karakteristik masing-masing madzhab tersebut.

Basrah dan Kufah merupakan dua kota utama yang menjadi basis aktivitas intelektual Islam dan seringkali bersaing dan berbeda pandangan terutama terkait dengan bahasa (*ilmu al-nahwi*). Basrah mewarisi tradisi intelektual dan generasi sebelumnya yang akrab dengan berbagai pengetahuan yang bersifat helenis dengan karakternya yang rasional. Sedangkan Kufah mewakili ciri khas madzhab yang bersikap konservatif, mengawal dengan ketat warisan tradisional Islam. Dengan demikian, pengetahuan yang muncul dan berkembang dari kedua kota tersebut memiliki karakter masing-masing.⁶⁰⁵

Madzhab Kufah menjadikan sumber pengetahuan Nahwu lebih mengandalkan riwayat dan menerima atau mendengar kasus kebahasaan yang terjadi di tengah masyarakat. Madzhab Basrah menjadikan persoalan-persoalan nahwu dikaji dengan pendekatan logika formal (*manthiq*) dengan

⁶⁰² al-Thawil, *al-Khilaf Bayna al-Nahwiyyin*, h. 35.

⁶⁰³ Dhayf, *al-Madaris al-Nahwiyyah*, h. 42.

⁶⁰⁴ Kaylani, *al-Wa'zh al-Qashashi*, h. 124-125.

⁶⁰⁵ al-Mahzumi, *Madrasah al-Kufah wa Minhajahu fi Dirasah al-Lughah wa al-Nahwu*, h. 18.

berbagai silogismenya, alasan rasionalitasnya, kemungkinan-kemungkinan interpretasinya, kemudian setelah itu mengacu kepada kalam Allah dan kalam orang arab. Madzhab Kufah mengambil inisiatif segala hal yang terdengar dari orang arab, tanpa mempedulikan tingkat keabsahan atau tidaknya riwayat tersebut, dijadikan sebagai rujukan dalam mengambil keputusan sebuah kaidah bahasa. Sedangkan madzhab Basrah berupaya menjadikan bahasa memiliki system yang dapat dinalar dan menghindari segala aspek periwayatan untuk menentukan kaidah bahasa, dan justru malah seringkali dapat mengacaukan sistem bahasa.⁶⁰⁶

3. Madzhab Baghdad

Selain dua kota, Baghdad dan Kufah, yang menjadi pusat kebudayaan dan intelektual selanjutnya adalah Baghdad. Baghdad didirikan Abu Ja'far al-Mansur, Khalifah kedua bani Abbasiyah. Letaknya yang strategis, yang dikelilingi sungai Eufrat dan Dajlah, membuat kota Baghdad mengalami pertumbuhan cepat dalam segala hal, bahkan menjadi ibu kota daulah islamiyyah dan pusat pemerintahan. Banyak dari para intelektual madzhab Basrah dan madzhab Kasrah demi mencari posisi yang lebih strategis untuk mengembangkan keilmuan, berpindah ke kota Baghdad. Imigrasi para intelektual ke Baghdad dimulai dari para intelektual Kufah, karena Kufah ke Baghdad relatif lebih dekat daripada Basrah ke Baghdad.⁶⁰⁷

Setelah menyaksikan eksodus orang Kufah ke Baghdad, orang Basrah tidak mau ketinggalan. Mereka juga berminat meninggalkan kotanya, dan menuju Baghdad untuk mencari posisi dan penghormatan sebagaimana sudah diraih oleh rival mereka, madzhab Kufah. Hal ini semakin meramaikan kota Baghdad. Pada mulanya mereka bersaing, meembawa kekhasannya masing-masing dan tetap mengembangkan persaingan yang telah lama ada, sebelum menyadari perlunya mengakhiri persaingan. Kesadaran inilah yang pada akhirnya memunculkan madzhab baru dalam ilmu nahwu, madzhab Baghdad. Madzhab Baghdad sebagai bentuk sinkritisme dua madzhab sebelumnya. Dari sikap menggabungkan dua madzhab tersebut, Madzhab Baghdad mendapat julukan *al-khalithaini bayna al-naz'atani*. Karena dikenal sebagai kombinasi, madzhab Baghdad memiliki karakternya sendiri, yaitu tidak terlalu bersifat rasional seperti madzhab Basrah, namun tidak lalu bersifat tekstual sebagaimana madzhab Kufah.⁶⁰⁸

Menurut Syauqi Dhayfi, perintis madzhab Baghdad adalah Ibn Kaysan. Dia mempunyai nama lengkap Abu al-Hasan Muhammad ibn

⁶⁰⁶ Shalih Mahjub Muhammad, "Mawqif al-Nuhat Min al-Qira'at: Dirasah Ta'shiliyyah," *Jurnal al-Dirasah al-Lughawiyah wa al-Adabiyyah* Vol. I (2009): h. 103-104.

⁶⁰⁷ al-Tanthawi, *Nasy'at al-Nahwi wa Tarikhu Asyhar al-Nuhat*, h. 168.

⁶⁰⁸ Abdul Wahid ibn Ali Abu Thayyib al-Lughawi, *Maratib al-Nahwiyyin* (Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyyah, 2009), h. 125.

Ahmad ibn Kaysan (w.299 H). Dia berguru kepada Mubarrad dan Tsa'lab. Di antara karyanya adalah *Kitab Ikhtilaf al-Bashariyin wa al-Kufiyin*, *Kitab al-Kafi fi al-Nahwi*, *Kitab al-Tasharif*, *Kitab al-Mukhtar fi 'Ilal al-Nahwi*. Dalam menyikapi perbedaan pandangan antara madzhab Basrah dan Kufah, Ibn Kaysan tidak mempunyai sikap fanatik ke salah satu dari dua madzhab besar tersebut. Ibn Kaysan memilih selektif teori nahwu dari kedua madzhab tersebut sesuai pilihannya dan tidak jarang mempunyai ijtihad sendiri yang berbeda baik dengan madzhab Basrah maupun madzhab Kufah.⁶⁰⁹

Pendapat yang disetujui oleh Ibn Kaysan dari teori madzhab Basrah adalah di antaranya kata kerja yang menunjuk waktu sekarang atau waktu mendatang (fi'il mudhari') dinasabkan jika ada huruf lam ta'lil yang mendahuluinya karena ada huruf أَنْ yang tersimpan. Contoh جئت لأكرمك. Pada contoh tersebut fi'il mudhari' tersimpan karena ada setelah lam ta'lil ada huruf أَنْ yang tersimpan, seandainya ditampilkan menjadi جئت لأنْ أكرمك. Pandangan Ibn Kaysan dan ulama madzhab Basrah ini berbeda dengan pandangan ulama madzhab Kufah. Mereka mengatakan bahwa huruf lam ta'lil yang mendahului fi'il mudhari', ya memang itu fungsinya lam ta'lil adalah menasabkan fi'il mudhari, tanpa membutuhkan adanya huruf أَنْ yang tersimpan.⁶¹⁰

Pendapat yang disetujui Ibn Kaysan dari teori madzhab Kufah adalah di antaranya mendahulukan khabar مازال dihukumi boleh. Contoh قائما مازال زيد, Ulama madzhab Basrah tidak membolehkan contoh kalimat di atas. Teori kedua madzhab Kufah yang disetujui Ibn Kaysan adalah membolehkan isim muannats yang digunakan sebagai nama seorang laki-laki seperti Thalhhah (طلحة) dibuat bentuk jamak mudzakkhar salim, yaitu طلحون. Sebagaimana bolehnya kata طلحة dibuat jamak muannats salim seperti طلحات. Pendapat para ulama madzhab Kufah ini berbeda dengan para ulama madzhab Basrah. Menurut ulama Basrah, kata طلحة hanya boleh diubah menjadi jamak muannats salim seperti طلحات. Ibn Kaysan juga sering melakukan ijtihad sendiri dalam pengembangan gramatika bahasa arab ini, yang berbeda dengan kedua madzhab di atas. Contohnya Ibn Kaysan membolehkan fi'il yang menjadi khabar berbentuk mudzakar, jika muhtadanya berbentuk *muannats majazi*. Contohnya الشمس طالع. Ibn Kaysan membolehkan bentuk jamak dari kata أحمر menjadi bentuk mudzakkhar salim atau muannats salim حمراوت atau حمراء. Kebolehannya tentu berbeda dengan mayoritas ulama yang mengatakan bahwa bentuk jamak dari أحمر adalah حمراء.⁶¹¹

4. Madzhab Andalusia

Semangat keilmuan di Andalusia berlangsung selama kekuasaan bani Umayyah mendirikan kekhalifahan (138-422 H). Penduduk Andalusia

⁶⁰⁹ Dhayf, *al-Madaris al-Nahwiyyah*, h. 248.

⁶¹⁰ Dhayf, h. 249.

⁶¹¹ Dhayf, h. 252.

banyak menimba ilmu ke Timur dan pada umumnya mereka memiliki latar belakang sebagai ahli qira'at al-Qur'an dan ilmu fikih, dua ilmu inilah yang lebih dahulu berkembang di bumi Andalusia. Setelah itu, ilmu nahwu muncul dan berkembang beberapa tahun kemudian. Di antara tokohnya adalah Judiy ibn Utsman al-Mawruri (w.198 H). Dia belajar ilmu nahwu kepada al-Kisa'i dan al-Farra'. Selain Judiy, ada Abu Abdullah yang belajar ilmu Nahwu kepada Utsman ibn Sa'id al-Mishri/Warsy. Pada abad ketiga, muncul Abdul Malik ibn Habib al-Sullami (w.238 H). Di samping ahli Nahwu, al-Sullami dikenal sebagai tokoh fikih, hadits dan bahasa.⁶¹²

Dari informasi pada paragraf di atas, nahwu yang pertama dipelajari para ilmuwan Andalusia adalah nahwu madzhab Kufah. Baru abad ke empat, mereka belajar nahwu madzhab Basrah. Madzhab ini dikenalkan oleh al-Ushfuniq Muhammad ibn Musa ibn Hisyam (w.307 H). Dia pergi ke Timur dan belajar ilmu nahwu kepada Abu Ja'far al-Dinawari di Mesir. Buku yang dipelajari adalah karya Sibawaih, *al-Kitab*. Selain al-Ushfuniq, yang mempelajari kitabnya Sibawaih, adalah Muhammad ibn Yahya al-Mahlabi al-Rabahi al-Jayyani (w.353 H), seorang yang juga mendalami ilmu filsafat, logika dan ilmu teologi. Dia belajar nahwu di Mesir di bawah asuhan Ibn al-Nuhas kemudian mengajar di Cordoba. Tiap pekan, diadakan forum dialog tentang permasalahan nahwu. Berkat perannya, kajian nahwu makin berkembang.⁶¹³

Perkembangan ilmu nahwu di Andalusia begitu pesat, disebabkan selain banyak para ilmuwan Andalusia yang mencari ilmu di daerah Timur, juga diramaikan oleh para intelektual Baghdad yang eksodus mencari penghidupan yang layak di Andalusia setelah kondisi sosial politik Baghdad yang sedang mengalami kemunduran. Dengan demikian, bertemunya tiga aliran Madzhab (Kufah, Basrah dan Baghdad) membawa konsekuensi logis bagi perdebatan akademis bidang nahwu yang sedang dalam puncak kejayaannya. Secara umum, polarisasi madzhab Kufah dan Basrah masih terjadi, meski pada saat bersamaan, di Andalusia sedang berkembang ilmu spekulatif (filsafat, logika dan teologi), madzhab Basrah lebih banyak diminati dibanding madzhab Kufah. Mereka tidak hanya berpijak pada madzhab Basrah atau Kufah dalam hal pilihan pendapat, mereka bahkan cenderung memperbanyak argumentasi hingga muncul pendapat-pendapat baru.⁶¹⁴

Menurut Syauqi Dhayfi, orang pertama yang membangun metode madzhab Andalusia adalah al-A'lam Syanta Maria (w. 476 H). Jejak yang ditinggalkan al-A'lam di antaranya dia menjelaskan kitab *al-Jumal* karya dari al-Zajjaji al-Baghdadi, meriwayatkan karya sastra penyair masa lalu

⁶¹² Ibn Abdurrahman, *Manhaj al-Madrasah al-Andalusiyah, Shifatuhu wa Khashaishuhu*, h. 24.

⁶¹³ Karim, *Madrasah al-Qira'ah bi al-Andalusi, Nasy'atuha, wa Athwaruha wa Atsaruha*, h. 25.

⁶¹⁴ Ibn Abdurrahman, *Manhaj al-Madrasah al-Andalusiyah, Shifatuhu wa Khashaishuhu*, h. 37-38.

seperti Umru al-Qais, Zuhair, Nabighah, al-Qamah, Tharfah dan ‘Antarah dan Asmu’i. Al-A’lam belajar al-Kitab karya Sibawaih dari Ibn al-Iflili, dan mengajarkannya kepada para muridnya. Prinsip analogi dan ta’lil yang menjadi karakter madzhab Basrah dikembangkan sedemikian rupa oleh al-A’lam. Jika madzhab Basrah cukup dengan merumuskan teori dan ketentuan hukum *mubtada* harus dibaca *rafa*’, maka madzhab Andalusia mengajukan pertanyaan lanjutan, kenapa *mubtada* dibaca ra’fa, tidak dibaca nashab atau yang lainnya, apa alasannya. Pertanyaan lanjutan dalam ilmu nahwu dikenal dengan istilah *al-‘illah al-tsaniyyah*.⁶¹⁵

Akibat rasionalisasi ini, ilmu nahwu dipandang menjadi semakin sulit, maka muncul para pengkritik nahwu yang dianggap semakin jauh dari ideal sebagai media pembelajaran untuk memahami teks arab. Di antara pengkritik terkemuka adalah Ibn Madha al-Qurthubi yang menulis buku *Kitab al-Radd ‘ala al-Nuhat*. Di dalamnya, Ibn Madha mengkritik penggunaan ‘amil, yang justru memperumit ilmu nahwu.⁶¹⁶

Pada hal-hal tertentu, al-A’lam memilih secara selektif pendapat dari madzhab Basrah, Kufah dan Baghdad. Contohnya al-A’lam mengikuti pendapat al-Sayrafi al-Bashri yang menyamakan lafazh *min* dengan lafazh *bima* dengan mengajukan contoh kalimat atau pernyataan dari *al-Kitab* karya Sibawaih *واعلم أنهم مما يحذفون كذا*. Al-A’lam juga mengikuti al-Farra al-Kufi untuk menambahkan huruf fa dalam kalimat *khavar* yang berupa perintah atau larangan, seperti dalam kalimat perintah *زيد فكلمه* atau kalimat larangan *زيد فتكلمه*. Sibawaih, Mubarrad, Ibn Siraj, Hisyam melarang ‘athaf secara bergantian tanpa ditambahkan huruf sesudah waw ‘athaf sebagaimana contoh *محمد فى الحجره محمد فى الدار زيد والحجره محمد*. Di dalam contoh tersebut lafazh *fiddari* dan *wal hujrati* berharakat majrur, dan lafazh *zaydun* dan *muhammadun* berharakat marfu’. Namun berbeda dengan pendapat Sibawaih dan kawan-kawannya tersebut yang melarang penggunaan seperti contoh di atas, al-Akhfas, al-Kisa’i, al-Farra’, al-Zujjaj al-Baghdadi membolehkannya. Pendapat terakhir ini juga disetujui oleh al-A’lam.⁶¹⁷

5. Madzhab Mesir

Kajian keilmuan terutama disiplin ilmu nahwu di Mesir sudah muncul dan berkembang sejak masa lahirnya ilmu nahwu itu sendiri. Keinginan untuk tetap menjaga kemurnian al-Qur’an dari sisi gramatika itulah yang menjadi bagian pendorong menjadikan ilmu nahwu tetap ada dan dipelajari secara berkesinambungan di Mesir. Abdurrahman ibn Hurmuz (w.117 H), yang menjadi pengikut Abu Aswad al-Du’ali, ditandai sebagai orang pertama yang mengabdikan hidupnya belajar ilmu nahwu dan qira’at al-Qur’an. Imam Nafi’ ibn Abi Nu’aim yang termasuk salah satu

⁶¹⁵ Dhayf, *al-Madaris al-Nahwiyyah*, h. 265.

⁶¹⁶ Ibn Madha al-Qurthubi, *Kitab al-Raddu ‘ala al-Nuhat* (Mesir: Dar al-Fikr al-‘Arabi, 1990), h. 17.

⁶¹⁷ al-Anbari, *al-Inshaf fi Masa’il al-Khilaf baina al-Bashariyyin wa al-Kuffiyyin*, h. 53.

imam qira'at tujuh, berguru qira'at kepadanya. Bacaan qira'at Nafi' ini kemudian berkembang di Mesir berkat muridnya, yaitu seorang penduduk Mesir yang bernama lengkap 'Utsman bin Sa'id. Utsman Ibn Sa'id nama lain dari Imam Warsy.⁶¹⁸

Madzhab Mesir menegaskan eksistensinya dan dengan sendirinya menampakkan perbedaannya dengan madzhab Nahwu yang lebih dulu muncul sejak hadirnya Wallad bin Muhammad At-Tamimi, yang berasal dari Basrah tetapi tumbuh di Fusthath Mesir. Beliau berguru kepada Al-Khalil bin Ahmad di Iraq. Salah satu tokoh yang sezaman dengan Wallad ini adalah Abul Hasan al-A'azz yang belajar nahwu kepada Al-Kisa'i. Dari adanya dua tokoh inilah mulai muncul aliran baru paduan antara kedua aliran yang telah ada, yaitu Kufah dan Basrah. Dua tokoh inilah generasi pertama Nahwu Mesir. Madzhab Mesir ini tidak jauh berbeda dengan madzhab Baghdad, mereka melakukan seleksi dalam memilih perbedaan teori di antara dua madzhab itu dan tidak jarang melakukan ijtihad sendiri.⁶¹⁹

Pasca al-Wallad, generasi berikutnya adalah Ahmad ibn Ja'far al-Dinawari (w. 289 H). Di Basrah, al-Dinawari belajar *al-Kitab* milik Sibawaih dari Al-Mazini. Di Baghdad belajar kepada Tsa'lab, lalu pindah belajar kepada Al-Mubarrad. Setelah itu, al-Dinawari kembali ke Mesir dan mengajar Nahwu di sana dan menulis sebuah buku berjudul *al-Muhadzdzab* yang beliau peruntukkan bagi para muridnya di sana. Setelah itu, generasi berikutnya adalah Ali bin Husain Al-Hunna'i (w. 320 H), dan Abul 'Abbas Ahmad bin Muhammad bin Wallad At-Tamimi (w. 332 H). Ali bin Husain adalah penulis *Al-Mundhad*. Beliau adalah salah seorang tokoh yang memadukan dua pandangan aliran nahwu yaitu aliran Basrah dan Kufah. Selain itu, ada Abu al-Hasan al-A'azz pergi ke Irak untuk tujuan yang sama. Bedanya kota yang dituju Abu al-Hasan adalah Kufah. Dia belajar nahwu ke Ali ibn Hamzah al-Kisa'i. setelah dua orang itu, menyusul kemudian Abu al-Abbas Ahmad ibn Muhammad al-Walid dan Abu Ja'far Ahmad ibn Muhammad Ismail/ al-Nuhhas. Dua orang terakhir belajar nahwu ke Abu Ishaq al-Zajaj di Baghdad.⁶²⁰

Ibn al-Hajib

Di antara yang berjasa dan memberikan kontribusi kepada nahwu madzhab Mesir adalah Ibn al-Hajib. Penulis mengetengahkan brografinya secara ringkas. Ibn al-Hajib mempunyai nama lengkap yaitu Jamaluddin Utsman bin Umar bin Abi Bakr. Beliau di Esna wilayah Mesir bagian hulu pada tahun 570 H. Dan kemudian beliau tumbuh dikairo. Ayah beliau merupakan seorang pelayan Raja pada masa itu, Izzuddin al-Sholahi.⁶²¹

⁶¹⁸ 'Abduh al-Rajih, *Durus fi al-Madzahib al-Nahwiyyah* (Beirut: Dar al-Nahdhiyyah al-'Arabiyyah, 1980), h. 249.

⁶¹⁹ al-Tanthawi, *Nasy'at al-Nahwi wa Tarikhu Asyhar al-Nuhat*, h. 213.

⁶²⁰ Dhayf, *al-Madaris al-Nahwiyyah*, h. 328.

⁶²¹ al-Tanthawi, *Nasy'at al-Nahwi wa Tarikhu Asyhar al-Nuhat*, h. 215.

Ketekunan Ibn al-Hajib membuahkan hasil. Dia menguasai berbagai disiplin ilmu keislaman, terutama ilmu fiqh, ilmu ushul dan ilmu nahwu. Setelah menyerap ilmu banyak di negeri sendiri, Dia pergi ke Damaskus untuk menimba ilmu sekaligus mengajar di sana. Ibn al-Hajib banyak menyusun dalam bidang fikih maliki, ushul dan 'arudh. Kitab populer karyanya adalah kitab al-kafiyah dan kitab al-syafiyah. Keduanya membahas gramatika bahasa arab dan morfologinya. Dengan banyak ilmu yang dia kuasai, banyak juga murid-muridnya yang mempelajari berbagai macam ilmunya tersebut. Setelah beberapa tahun Ibnu al-Hajib pun kembali ke Kairo dan mengajar Ilmu Nahwu di Madrasah al-Fadhiliyyah Kairo. Setelah puas di Kairo dia pun pindah dan menetap di Alexandria sampai wafatnya pada tahun 646 H.⁶²²

Ibnu al-Hajib memiliki banyak pemikiran yang sebagian disepakati oleh para ulama nahwu dan sering pula bertentangan dengan pendapat-pendapat ulama nahwu lainnya. Di antara pemikirannya, dia beranggapan bahwa dua kata ini دان dan ان□ adalah isim isyarah yang ditempatkan atau diposisikan untuk mutsanna. Akan tetapi, keduanya bukanlah bentuk mutsanna yang sebenarnya, mengapa? Karena دان tersebut merupakan sighthah (bentuk) dalam posisi rafa', dan dapat berubah menjadi ذين yang merupakan bentuknya yang lain yang berposisi nashab dan jar begitu pula dengan ان□⁶²³

Ibn al-Hajib menyetujui pendapatnya Abu 'Ali al-Farisi yang membolehkan *fi'il mudzakkar* meskipun *fa'ilnya jamak mu'annats salim*. Contoh قال الزينابات وقالت. Sebagian besar ulama Nahwu berpendapat bahwa kalimat seperti غلامي adalah mabniy karena diidhofahkan kepada dhomir mabniy, tapi Ibnu al-Hajib berpendapat lain menurut beliau bahwa kalimat غلامي berkedudukan sebagai mu'rab muqaddar dengan acuan beliau kepada kalimat غلامك, غلامه. Kemudian pendapat beliau tentang lam ibtida'. Beliau sependapat dengan Imam Zamakhsyari bahwa lam yang terdapat pada mu'tada'itu menjadi satu menjadi *lam ibtida'* contoh لزيد قائم dan لزيد قائم, adapun selain dari posisi tersebut beliau berpendapat bahwa lamnya adalah lam muakkadah contoh إن محمدا لقائم.⁶²⁴

b) Pilihan Zamakhsyari Terhadap Madzhab Nahwu

Perbedaan sikap dan penilaian terhadap qira'at tujuh antara Zamakhsyari dan Abu Hayyan tidak lepas dari pra-pemahaman keduanya dalam memandang riwayat. Bagaimana posisi riwayat –termasuk riwayat qira'at tujuh- ditengah perbedaan kaidah bahasa antar berbagai madzhab terutama madzhab nahwu Basrah dan Kufah. Apakah Zamakhsyari dan Abu Hayyan memilih independen atau memilih kecenderungan ke salah satu

⁶²² Dhayf, *al-Madaris al-Nahwiyyah*, h. 331.

⁶²³ Muhammad ibn Hasan al-Istirabadzi, *Syarh Kafiyah Ibn al-Hajib*, vol. III (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2001), h. 77.

⁶²⁴ al-Anbari, *al-Inshaf fi Masa'il al-Khilaf baina al-Bashariyyin wa al-Kuffiyyin*, h. 352.

madzhab yang sudah ada. Berikut penjelasan penulis tentang kecenderungan Zamakhsyari dan Abu Hayyan dalam berbahasa.

Zamakhsyari banyak mendukung pendapat para ulama madzhab Basrah terutama merujuk kepada Sibawaih tentang pembahasan nahwu dalam al-Qur'an⁶²⁵, berikut beberapa contohnya yang menunjukkan bagaimana Zamakhsyari mempunyai kecenderungan membela dan berpihak kepada madzhab Basrah:

Zamakhsyari mengomentari tentang lafaz اللهم. Menurut Zamakhsyari lafazh tersebut menjadi perdebatan di antara madzhab Kufah dan Basrah. Madzhab Basrah berpendapat bahwa huruf mim dalam kalimat اللهم adalah pengganti dari huruf nida yang di depan, asalnya adalah يا الله. Berbeda dengan madzhab Basrah, madzhab Kufah menyatakan bahwa huruf mim pada kalimat اللهم bukanlah pengganti dari يا huruf nida, tetapi ringkasan dari يا الله أمنا بخير untuk meringkas pengucapan agar tidak berlebihan maka digunakan اللهم. Fenomena seperti ini, menurut ulama Kufah, sudah biasa dalam bahasa arab. Contohnya هَلْ أَيْ شَيْءٌ هَلَمْ, أَي شَيْءٌ هَلْ berasal dari هَلْ أَمْ هَلْ artinya cepatlah, أَمْ artinya bertujuanlah. Pendapat ulama Kufah bahwa huruf mim pada lafazh اللهم bukan pengganti ya nida ini mendasarkan diri pada syi'ir, dan dalam syi'ir tersebut lafazh ya nida dan Allahumma bergabung dalam satu tempat. Ini sebagai jawaban dari argumen Basriyun yang menyatakan tidak bisa dalam satu kalimat bergabung antara يا dan اللهم.⁶²⁶ Berikut syi'ir tersebut:

إِنِّي إِذَا مَا حَدَّثَ أَلْمَا أَقُولُ يَا اللَّهُمَّ يَا اللَّهُمَّا

Pada contoh lain Zamakhsyari mendukung pendapat ulama Basrah terkait masalah isim marfu' yang posisinya setelah *in syarhiyyah*

وَأَنَّ أَحَدًا مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجَرْتَهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلغُهُ مَا مَنَّهُ ذَلِكَ بِأَهْمٍ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ

Dalam QS. Ali Imran (3): 6 yang bergaris bawah di atas, Zamakhsyari berkomentar bahwa kata *ahadun* berharakat *marfu'* karena ada kata kerja yang tersimpan, yang dipahami dari yang nampak. Jika dinyatakan maka berbunyi *wa in istajaraka ahadun*, dan tidak dibaca *rafa'* sebab muftada karena ada huruf *in syarhiyyah* sebagai 'amil. Demikian pendapat dari ulama Basrah. Alasan ulama Basrah adalah karena tidak boleh memisahkan huruf jazm (*in syarhiyyah*) dengan fi'il sebab ada isim yang tidak mempunyai fi'il yang berfungsi sebagai 'amil. Hal ini berbeda dengan Ulama Kufah yang jika ada isim (kata benda sebagai subjek) yang didahului oleh huruf *in syarhiyyah*, maka dia dirafa'kan karena ada fi'il

⁶²⁵ Abdul 'Al Salim Mukrim, *al-Qur'an al-Karim wa Atsaruhu fi al-Dirasat al-Nahwiyyah* (Mesir: al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turats, 1965), h. 230-231.

⁶²⁶ al-Anbari, *al-Inshaf fi Masa'il al-Khilaf baina al-Bashariyyin wa al-Kuffiyyin*, h. 290-291.

(kata kerja) meski posisinya dibelakang, tidak harus seakan-akan ditampakkan di depan (*taqdir*).⁶²⁷

Kecenderungan Zamakhsyari memihak madzhab Basrah bukan hanya secara umum, namun Zamakhsyari memihak spesifik kepada Sibawaih, tokoh utama dari madzhab Basrah. Dalam mengomentari QS. al-Baqarah (2): 138, Zamakhsyari memilih pendapat Sibawaih dibanding yang lainnya. Berikut ayat tersebut:

صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ

Zamakhsyari berpendapat bahwa lafazh *sibghatallahu*, dibaca manshub, karena posisinya sebagai masdar muakkad dari kalimat atau ayat sebelumnya yakni أَمَّا بِاللَّهِ dan ayat وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ ber'athaf kepada lafazh أَمَّا بِاللَّهِ juga. Sebagian orang bilang lafazh صِبْغَةَ اللَّهِ itu posisinya sebagai *ighra*, perintah agar sesuatu itu dilaksanakan عليكم صبغة الله, orang yang berpendapat kedua ini adalah menurut Zamakhsyari sebagai orang yang lemah dalam memahami susunan al-Qur'an, sedangkan pendapat pertama yang menjelaskan bahwa lafazh tersebut posisinya sebagai masdar muakkad adalah Sibawaih.⁶²⁸

Di dalam QS. an-Nisa (5): 162, Zamakhsyari lebih memilih pendapat Sibawaih di banding ulama Kufah, berikut ayat tersebut:

لَكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ
الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا

Yang bergaris bawah pada ayat di atas, Zamakhsyari mengatakan bahwa kalimat وَالْمُقِيمِينَ berharakat mansub, yang berbeda dengan kalimat sebelum dan sesudahnya yang berharakat marfu', karena pada kalimat tersebut, menurut Sibawaih, dalam ilmu nahwu masuk ke dalam pembahasan *al-madhu* (المدح) yang berarti perhatian atau pujian untuk menunjukkan keutamaan shalat. Pendapat Sibawaih yang dinukil Zamakhsyari ini berbeda dengan Kufiyun yang mengatakan pada ayat tersebut berkedudukan sebagai majrur, karena kalimat وَالْمُقِيمِينَ ber'athaf kepada huruf مَا pada kalimat بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ.⁶²⁹

Namun Zamakhsyari tidak selalu berpihak kepada madzhab Basrah, dalam beberapa tempat, Zamakhsyari mengikuti pendapat yang disepakati madzhab Kufah. Seperti dalam permasalahan isim isyarah yang bisa digantikan posisinya dengan isim mawshul, ulama Kufah berbeda pendapat dengan Ulama Basrah. Ulama Kufah menyetujui pendapat tentang isim isyarah yang bisa digantikan posisinya dengan isim mawshul karena hal

⁶²⁷ Rufaida, *al-Nahwu wa Kutub al-Tafsir*, 1990, II:h. 690.

⁶²⁸ Rufaida, II:h. 691.

⁶²⁹ al-Zamakhsyari, *al-Kasyshaf 'an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*, 1998, 1:h. 457.

tersebut terdapat dalam bait-bait sya'ir bahkan dalam ayat al-Qur'an itu sendiri. Berikut ayat dalam QS. an-Nisa (4): 109 sebagai contoh:

هَآأَنْتُمْ هَؤُلَاءِ جَادَلْتُمْ عَنْهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَمَنْ يُجَادِلُ اللَّهَ عَنْهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَمْ مَنْ يَكُونُ عَلَيْهِمْ
وَكَيْلًا

Pendapat para ulama madzhab Kufah bahwa isim isyarah yang terdapat di garis bawah itu atau isim isyarah yang berada di ayat yang lain, bisa digantikan posisinya dengan isim mausul. Bila ayat tersebut isim isyarahnya diganti menjadi (*taqdiruhu*):

هَآأَنْتُمْ الَّذِينَ جَادَلْتُمْ عَنْهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا

Dengan demikian, kedudukannya pun sama, lafazh *ha antum* menjadi muftada, lafazh *haaulaa/alladziina* menjadi khabar. Adapun para ulama madzhab Basrah menolak posisi isim isyarah bisa diganti dengan isim mausul, karena fungsi keduanya berbeda, isim isyarah berfungsi sebagai penunjuk kepada sesuatu sedangkan isim mausul tidak demikian. Dalil yang digunakan ulama Kufah untuk melegitimasi teorinya tersebut berupa QS. an-Nisa (4): 109 di atas ditolak oleh para ulama Basrah. Ayat tersebut, menurut ulama Basrah, tidak menunjukkan apa yang dikehendaki ulama Kufah karena هَؤُلَاءِ sebagai isim isyarah tidak tergantikan dengan isim maushul, karena posisinya manshub karena ikhtishash, jika ditampilkan lafazh tersebut (*taqdiruhu*) menjadi هَؤُلَاءِ *أعني هَؤُلَاءِ* lafazh ini serupa dengan hadits nabi yang menyatakan *سلمان منا أهل البيت*. Dalam pernyataan hadits tersebut lafazh *أهل البيت* kedudukannya manshub/berharakat fathah, karena kata *ahla al-bayti* merupakan bentuk ikhtishash, jika ditampilkan menjadi *أعني أهل البيت*. Lafazh هَؤُلَاءِ juga berposisi sebagai manshub dan kedudukannya sebagai penguat (*ta'kid*) dari kalimat sebelumnya (*أنتم*). Lafazh هَؤُلَاءِ juga berfungsi sebagai *munada mufrad* (yang dipanggil), *taqdirnya* menjadi *ثم أنتم يا هولااء قتلون أنفسكم*. Lafazh قتلون berkedudukan sebagai khabar sedangkan huruf panggilannya (*harf al-nida*) dihilangkan.⁶³⁰

Dari perbedaan pendapat antara madzhab Basrah dan Kufah tentang hal di atas, Zamakhsyari mengambil sikap yang bertentangan dengan ulama Basrah dan berpikiran sama dengan ulama Kufah, yakni menyetujui teori yang menunjukkan kebolehan isim isyarah diganti dengan isim mausul. Di ayat lain, Zamakhsyari mengambil ijtihad sendiri, yang berbeda dengan pendapat para ulama Basrah dan Kufah.⁶³¹ Berikut contoh dalam QS. Ali Imran (3): 97, bagaimana Zamakhsyari berbeda dengan teori madzhab Basrah dan Kufah.

فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مِّمَّا فِى الْكِتَابِ وَبُحُرَانِ الْكِتَابِ وَمِنْ دَحْلِهِ كَانَ آمِنًا

Zamakhsyari mengomentari ayat di atas bahwa lafazh *maqaamu ibrahim* ber'athaf bayan kepada lafazh sebelumnya yakni *ayaatun*

⁶³⁰ Rufaida, *al-Nahwu wa Kutub al-Tafsir*, 1990, II:h. 703.

⁶³¹ Rufaida, II:h. 701.

bayyinaatun, hal ini dibolehkan, meski keduanya berbeda dalam bentuk mufrad dan jamaknya karena *maqamu Ibrahim* walaupun berbentuk mufrad, menurut Zamakhsyari, menunjukkan kemulyaan tempatnya dan menunjukkan kekuasaan Allah karena ada bekas telapak kaki Nabi Ibrahim saat membangun Ka'bah. Demikian pula lafazh setelah *wa man dakhlahu kaana aaminaa* ber'athaf bayan kepada *ayaatun bayyinatun*. Para ulama madzhab Basrah dan Kufah sepakat bahwa *ma'thuf* dan *ma'thuf 'alaihi* harus sepadan baik dalam bentuk mufrad atau jamaknya maupun dalam bentuk makrifat atau nakirahnya.⁶³²

Dari uraian di atas, Zamakhsyari dalam bermadzhab nahwu memilih selektif, Zamakhsyari tidak selalu mengikuti teori baik yang dibangun madzhab Basrah maupun madzhab Kufah. Di ayat-ayat tertentu yang lain, Zamakhsyari juga mempunyai pikiran dan ijtihad sendiri, yang terkadang berbeda dengan teori yang sudah dipegang erat madzhab Basrah dan Kufah. Ini menunjukkan bahwa Zamakhsyari mempunyai pikiran yang merdeka, tidak ikut ke madzhab tertentu kecuali disertai argument kenapa Zamakhsyari memilih pandangan tertentu dari kedua madzhab itu, dan bahkan dengan alasan tertentu Zamakhsyari mempunyai ijtihad sendiri, yang dianggap berbeda dari kedua madzhab tersebut sebagaimana contoh di atas. Dari sikap dan cara pandang Zamakhsyari menyikapi perbedaan dalam teori gramatika bahasa arab, pada teori satu Zamakhsyari sepakat dengan madzhab Basrah, teori lain sepakat dengan madzhab Kufah dan teori yang lainnya lagi, mempunyai pendapat yang berlainan dengan madzhab keduanya, Syauqi Dhayfi menggolongkan Zamakhsyari sebagai pembawa madzhab nahwu aliran Baghdad periode belakangan, setelah sebelumnya banyak ulama lain yang merintis aliran Baghdad ini seperti Ibn Kaysan (w. 299 H), al-Zajjaji (w. 337 H), Abu 'Ali al-Farisi (w. 377 H), dan Ibn Jinni (w. 392 H).⁶³³

c) Pilihan Abu Hayyan Terhadap Madzhab Nahwu

Tidak berbeda dengan Zamakhsyari, saat ada perbedaan teori nahwu antara madzhab Kufah dan madzhab Basrah, Abu Hayyan memilih selektif. Sikap merdeka dari belenggu madzhab ini pernah dinyatakan Abu Hayyan dalam satu statemennya ketika mengomentari perbedaan qira'at dalam QS. a-Nisa (4): 1, bahwa "Kita bukanlah hamba sahaya dari apa yang diperselisihkan oleh madzhab Basrah dan madzhab Kufah. Banyak aturan gramatika ulama madzhab Kufah tidak disetujui oleh ulama madzhab Basrah, begitupun sebaliknya. Hanya orang berpengalaman luaslah yang mengetahui hal demikian".⁶³⁴ Pada ayat tertentu, Abu Hayyan lebih memilih Basrah, contohnya bacaan qira'at tujuh dalam QS. Abasa (80): 4,

⁶³² al-Zamakhsyari, *al-Kasasyaf 'an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*, 1998, 1:h. 588.

⁶³³ Dhayf, *al-Madaris al-Nahwiyyah*, h. 248.

⁶³⁴ al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhith fi al-Tafsir*, 2010, 3:h. 167.

وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهٗ يَرْكَبِي (3) أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الدِّكْرَى (4)

Terkait ayat di atas, Abu Hayyan mengatakan bahwa semua ahli qira'at tujuh membaca rafa' pada huruf fa' di ayat yang bergaris bawah selain qira'at 'Ashim⁶³⁵ karena sebagai 'athaf dari kalimat *yadzdzakaru*. Madzhab Kufah, lanjut Abu Hayyan, membolehkan dengan menashabkan huruf fa tersebut sebagaimana qira'at 'Ashim. Sedangkan madzhab Basrah melarang untuk membaca nashab, karena ungkapan tersebut termasuk jawaban dari ungkapan *tarajji*, bukan *tamanni*' dan madzhab Basrah tidak mengenal adanya jawaban dari ungkapan *tarajji*.⁶³⁶ Penjelasan itu dipungkasi dengan kalimat Abu Hayyan: "Kami ikut madzhab Basrah dalam menashabkan fi'il mudhari".⁶³⁷ Pembelaan Abu Hayyan terhadap madzhab Basrah ini terjadi juga ketika Ia mempertanyakan ungkapan Ibn 'Athiyah ketika Ibn 'Athiyah memilih membaca nashab/fathah pada ayat *ويسفك* dalam QS. al-Baqarah (2): 30 dengan mengatakan bahwa membaca fathah pada ayat tersebut adalah bacaan/qira'ah yang baik. Abu Hayyan merespon ungkapan Ibn 'Athiyah, "Saya heran dengan ungkapan Ibn 'Athiyah itu, dia memuji bacaan yang menashabkan kalimat *ويسفك* dengan dalih huruf wawu di sana adalah wawu *ma'iyah*, sedangkan madzhab Basrah sendiri tidak menashabkan jika huruf wawu tersebut sebagai wawu *ma'iyah*.⁶³⁸

Pada ayat yang lain, Abu Hayyan setuju dengan pendapat para ulama madzhab Kufah, di antaranya sikap Abu Hayyan yang menyetujui seorang ulama Kufah, al-Akhfas, yang mengatakan bahwa fi'il madhi bisa dijadikan atau berposisi sebagai *hal*, meski tidak dibarengi dengan huruf *qad*. Sebagaimana QS. An-Nisa (4): 90

أَوْ جَاؤُكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ

Tema tentang fi'il madhi berposisi sebagai *hal* tanpa dibarengi huruf *qad* sebelumnya sudah menjadi perdebatan antara para ulama madzhab Basrah dan madzhab Kufah. Ulama Kufah membolehkannya berdasarkan naql dan qiyas. Berdasarkan naql berupa ayat QS. An-Nisa (4): 90 di atas, dan berdasarkan qiyas: setiap yang dibolehkan sebagai sifat dalam nakirah, dibolehkan juga sebagai hal dalam ma'rifat. Demikian pula fi'il madhi sebagai sifat dalam nakirah dan sebagai hal dalam ma'rifat⁶³⁹. Berikut contoh-contohnya:

مررت برجل قاعد

⁶³⁵ al-Ma'sharawi, *al-Kamil al-Mufashshal fi al-Qira'at al-Arba'ati 'Asyar*, h. 585.

⁶³⁶ Rufaida, *al-Nahwu wa Kutub al-Tafsir*, 1990, II:h. 912.

⁶³⁷ Muhammad ibn Yusuf Abu Hayyan al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhith fi al-Tafsir*, vol. 8 (Beirut: Dar al-Fikr, 2010), h. 419.

⁶³⁸ al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhith fi al-Tafsir*, 2010, 1:h. 290.

⁶³⁹ al-Anbari, *al-Inshaf fi Masa'il al-Khilaf baina al-Bashariyyin wa al-Kuffiyyin*, h. 212.

مررت بالرجل قاعدا

مررت برجل قَعَدَ

مررت بالرجل قَعَدَ

Sedangkan para ulama Basrah tidak membolehkan fi'il madhi berposisi sebagai *hal* tanpa dibarengi huruf *qad* dengan alasan *pertama*, bahwa fi'il madhi tidaklah menunjukkan sebagai hal, tidak menempati tempat yang sebenarnya. *Kedua*, jika menunjuk pada *hal*, maka perlu kata kerja/fi'il yang bermakna sekarang "*nazhartu ila Zaydin yadhribu*". *Ketiga*, fi'il madhi sebagai hal dibolehkan jika dibarengi huruf *qad* dan *al-Aan*, contohnya *qad qaama al-Aan*. Adapun hujjahnya ulama Kufah dengan ayat QS. An-Nisa (4): 90 di atas, dijawab oleh ulama Basrah bahwa ayat tersebut tidak menunjuk pada *hal* namun sebagai sifat dari kalimat *qawmin* pada ayat sebelumnya⁶⁴⁰, ayat lengkapnya sebagai berikut:

إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاؤُكُمْ حَضِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ

Adapun qiyas yang ditunjukkan ulama Kufah sebagai hujjah fi'il madhi bisa berposisi sebagai *hal*, menurut ulama Basrah adalah qiyas yang keliru. Karena fi'il madhi tidak menempati dan menunjukkan sebagai waktu yang akan datang (*mustaqbal*), dan berbeda dengan isim fa'il yang boleh berposisi sebagai *hal* sebagaimana contoh di atas, fi'il madhi tidak boleh dijadikan atau berposisi sebagai *hal*.⁶⁴¹

Abu Hayyan menolak pendapatnya Ibn Malik yang menyamakan huruf *hal* dengan *qad* pada ayat "*hal ata 'ala al-insani*", menurut Abu Hayyan mengomentari pendapat Ibn Malik ini bahwa persoalan bahasa harus dikembalikan kepada ahli nahwu, bukan ahli tafsir.⁶⁴² Abu Hayyan juga dalam beberapa hal berijtihad sendiri dan berbeda dengan para ulama madzhab Basrah dan madzhab Kufah. Para ulama di kedua madzhab tersebut memahami contoh kalimat: "*Anta ar-Rajulu 'Aliman, aw Adaban aw Hilman*" sebagai *hal*, namun Abu Hayyan mengatakan bahwa kalimat itu berposisi sebagai *tamyiz*.

Meski Abu Hayyan pernah tinggal di Andalusia, yang para ulamanya seperti al-'Alam Santa Maria, mengembangkan prinsip analogi dan *ta'lil* yang menjadi karakter madzhab Basrah, dengan membuat argumen-argumen baru yang biasa disebut *al-'illal al-tsawani* dan *al-'ilal al-tsawalits*, Abu Hayyan tidak mengikuti jejak al-'Alam tersebut dan lebih setuju pendapatnya Ibn Madha. Ibn Madha tidak setuju dengan *al-'illal al-tsawani* dan *al-'ilal al-tsawalits* tersebut, karena mempersulit ilmu nahwu itu sendiri. Ketidaksetujuan Ibn Madha dituangkan dalam sebuah karyanya,

⁶⁴⁰ al-Anbari, h. 214.

⁶⁴¹ al-Anbari, h. 216.

⁶⁴² Salim Mukrim, *al-Qur'an al-Karim wa Atsaruhu fi al-Dirasat al-Nahwiyyah*, h. 190.

al-Raddu 'ala al-Nuhat.⁶⁴³ Menurut Syauqi Dhayf, alasan kenapa Abu Hayyan lebih setuju dengan Ibn Madha karena terkait dengan pola pikir zhahirinya yang cenderung hanya pada level harfiyah, tidak suka dengan membuang waktu menganalisis 'amil dalam ilmu nahwu.⁶⁴⁴ Abu Hayyan menolak alasan berdebat kenapa fi'il tidak berharakat majrur dan isim tidak berharakat jazm, demikian pula Abu Hayyan tidak mau memperpanjang perdebatan kenapa fi'il madhi yang subjeknya *mutakallim wahdah* berharakat dhamah, *mukhatab mudzakkar* berharakat fathah dan mukhathab muannats berharakat kasrah. Abu Hayyan juga menolak berdebat apakah *al ta'rif* itu hamzahnya berupa *hamzah washal* atau *hamzah qatha'*, apakah asal kata itu berasal dari fi'il atau dari masdar. Dari semua perdebatan itu, Abu Hayyan tidak mau mengomentarnya dan mengatakan bahwa semua perbedaan itu tidak mendatangkan manfaat yang banyak dan perdebatan itu tidak usah diperpanjang.⁶⁴⁵

Berdasar sikap Abu Hayyan dalam yang mempunyai kemerdekaan dalam berpendapat dengan memilih secara selektif antara madzhab Basrah dan madzhab Basrah, menolak pendapat dengan al-A'lam Santa Maria dan menyetujui Ibn Madha terkait *al-'illal al-tsawani* dan *al-'ilal al-tsawalits*, Syauqi Dhayf memasukkan Abu Hayyan sebagai ahli nahwu bermadzhab Andalusia *muta'akhir* (belakangan) yang hidup abad ke ketujuh, setelah sebelumnya hidup banyak para ahli nahwu Andalusia yakni Ibn al-Hajj (w. 651 H), Ibn Dha'i (w. 680 H), dan Ibn Abi Rabi' (w. 688 H).⁶⁴⁶

d) Sumber Perbedaan: Sima'i dan Qiyas

Penulis menilai ada prinsip tersirat yang dipegang teguh Zamakhsyari dan Abu Hayyan sehingga keduanya memunculkan polemik dan perbedaan pandangan terhadap variasi bacaan/qira'at tertentu. Penulis mengambil posisi berbeda dengan para pengamat bahasa yang lain yang mengatakan bahwa Zamakhsyari dan Abu Hayyan mempunyai kecenderungan yang sama, yakni mengikuti madzhab Basrah, penulis menilai dalam berbahasa, keduanya memilih selektif, bahkan pada kaidah-kaidah tertentu, sebagaimana sudah dijelaskan di atas, keduanya berani keluar baik dari madzhab Kufah maupun madzhab Basrah. Zamakhsyari dan Abu Hayyan berbeda di dalam memandang dan menyikapi qira'at

⁶⁴³ al-'Illal al-Tsawani atau al-'Illal al-Tsawalits/alasan kedua atau alasan ketiga adalah alasan kenapa kalimat tertentu dibaca demikian. Contoh kalimat قام زيد kenapa Zaidun dalam kalimat tersebut dibaca rafa', karena dia sebagai fa'il (alasan pertama/al-'illat al-ula) dan ketika ada pertanyaan kenapa fa'il dibaca rafa', maka alasan kedua dan mungkin alasan ketiga tidak perlu dijawab, karena itu hanya buang waktu saja. Selengkapnyanya baca al-Qurthubi, *Kitab al-Raddu 'ala al-Nuhat*, h. 151-152.

⁶⁴⁴ Dhayf, *al-Madaris al-Nahwiyyah*, h. 321.

⁶⁴⁵ Jalaluddin Abdurrahman Ibn Abu Bakr al-Suyuthi, *Ham' al-Hawami' fi Syarh Jam' al-Jawami'*, vol. I (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998), h. 21.

⁶⁴⁶ Dhayf, *al-Madaris al-Nahwiyyah*, h. 317-319.

tujuh. Zamakhsyari lebih mengutamakan qiyas, artinya ketika terdapat qira'at meskipun qira'at itu mutawatir, namun bacaannya bertentangan dengan prinsip qiyas yang diyakininya, maka qira'at tersebut tidak dipakai oleh Zamakhsyari dan dinilai sebagai qira'at yang buruk, sedangkan Abu Hayyan lebih menempatkan qira'ah mutawatir sebagai sumber otoritatif dan rujukan dalam berbahasa, sehingga Abu Hayyan mempunyai sikap penerimaan total terhadap semua qira'at mutawatir dengan memegang prinsip *sima'i*. Jika dilihat dari sejarah pengaruh dan pra pemahaman, keduanya wajar memilih berbeda karena Zamakhsyari lebih banyak berguru dan belajar dalam aspek kebahasaan yang mementingkan kaidah kebahasaan (qiyas), sedangkan Abu Hayyan selain mempelajari bahasa, Ia mempelajari semua qira'at al-Qur'an dan mempunyai sanad guru-guru qira'at tujuh, sehingga sikapnya pun mengikuti apa yang sudah terbentuk dan terjadi pada sejarah pengaruh dan pra pemahaman yang dimiliki keduanya.

Sebelum membahas tentang prinsip-prinsip bahasa yang dianut Zamakhsyari dan Abu Hayyan sehingga mereka memiliki sikap berbeda dalam menilai variasi qira'at sab'ah, penulis lebih dahulu membahas tentang pengertian, asal usul dan bagaimana *sima'i* dan qiyas sehingga keduanya menjadi akar (sumber) perbedaan di kalangan nahwu pada umumnya dan khususnya Zamakhsyari dan Abu Hayyan.

1. *Sima'i*

Sima'i secara bahasa adalah pendengaran atau sesuatu yang didengar. Ibn Anbari mendefinisikan secara istilah *sima'i* adalah ungkapan-ungkapan orang arab yang diriwayatkan dengan periwayatan yang sahih dari lingkup yang kecil sampai dengan lingkup yang lebih banyak/luas. *Sima'i* dapat terwujud dari upaya para pengumpul bahasa untuk mendapatkan bahasa dari orang-orang arab yang fasih (bicaranya baik), dengan cara mendokumentasikan puisi dan prosa mereka dan menyediakan waktu yang panjang bersama mereka sehingga memungkinkan mendapatkan pengetahuan bahasa dan mengamati keseharian mereka dalam beragam situasi. Hasil dari petualangannya adalah para pengumpul bahasa tersebut mendapatkan bahasa yang berasal dari ucapan mereka, baik dari sisi pelafalan maupun cara mereka bicara.⁶⁴⁷

Para pengumpul bahasa memilih tempat dari orang-orang badui yang belum tersentuh peradaban sebagai bahasa yang dijadikan referensi. Bahasa mereka layak dijadikan referensi karena bahasa mereka belum tercampuri dengan bahasa yang lainnya. Kabilah yang dikenal dari pedalaman dan steril dari pengaruh luar adalah kabilah Qais, Tamim dan Asad, Hudzail, Kinanah dan Thaiy. Bahasa dari berbagai kabilah ini yang menjadi rujukan dalam berbahasa. Jika suatu kabilah itu berasal dari pelosok jauh di pedalaman, maka bahasanya dinilai bahasa yang fasih, dan kepercayaan kepadanya pun meningkat. Jika suatu kabilah itu sudah berada dipinggiran

⁶⁴⁷ Ahmad Nahlah, *Ushul al-Nahwi al-'Arabi*, h. 31.

kota, maka kefasihan bahasanya diragukan. Standar bahasa yang fasih sebisa mungkin bahasa itu steril dari pengaruh luar, karena ketika bahasa itu sudah tercampur dengan bahasa luar, maka bahasa itu dinilai sebagai bahasa yang buruk. Kisaran waktu yang bisa dianggap steril dan diyakini belum tercampur dengan peradaban lain sehingga bisa dijadikan rujukan atau standar dalam berbahasa adalah jika orang arab perkotaan sampai pertengahan abad kedua hijrah, jika orang pedalaman yang diyakini belum tercampuri dengan peradaban lain yakni sampai abad keempat hijriyah. Waktu itulah sebagai batasan bagi pengumpul bahasa untuk menjadikan bahasa arab sebagai standar dan sumber inspirasi bagi kaidah-kaidah qiyas yang bisa dirumuskan.⁶⁴⁸

Sebagai sumber rujukan dalam berbahasa, prinsip sima'i dipakai kedua madzhab nahwu, Basrah dan Kufah. Perbedaan keduanya adalah orang bermadzhab Basrah hanya membatasi sebagian kabilah yang disebutkan di atas dan dari sebagian kabilah itulah kaidah qiyas dirumuskan. Sedangkan orang yang bermadzhab Kufah menggunakan prinsip sima'i ini secara maksimal. Maksudnya orang bermadzhab Kufah mengambil semua kebiasaan berbahasa para kabilah arab sebagai rujukan dalam berbahasa secara keseluruhan dan menganggap semuanya sah. Dari semua kebiasaan berbahasa dari kabilah itulah, aturan berbahasa segera ditegakkan. Dalam menerapkan berbahasa, ulama Kufah tidak seketat aturan yang digunakan ulama Basrah. Ulama Kufah meyakini bahasa bisa tumbuh dan berkembang jika dalam suasana bebas kondusif, membatasinya dengan kaidah-kaidah yang ketat dan undang-undang yang terikat sama saja menghilangkan hakikat berbahasa. Dengan demikian, madzhab Kufah dalam memegang prinsip sima'i lebih terbuka di banding madzhab Basrah. Berbeda dengan madzhab Basrah yang mengedepankan prinsip qiyas, madzhab Kufah lebih mengunggulkan prinsip sima'i. Perbedaan prinsip keduanya bisa diilustrasikan dengan pernyataan: madzhab Basrah berpegangan pada aturan yang dibukukan, tertutup dan terbatas sedangkan madzhab Kufah berpegangan pada aturan yang dibukukan, terbuka dan tidak terbatas.⁶⁴⁹

Orang bermadzhab Kufah memandang sumber bahasa dengan kacamata yang sama, baik itu sumber itu datang dari pedalaman maupun dari orang kota. Sebagaimana ungkapan Suyuthi: para ahli Kufah mengambil semua apapun yang mereka dengar. Mereka tidak memperhatikan sah tidaknya riwayat, kredibel atau tidak sang pembawa bahasa. Oleh karena itu, jika mereka mendengar satu orang saksi sebagai sumber, dan dia berbahasa berbeda dengan pokok atau aturan yang sebelumnya sudah disepakati, maka saksi tersebut dijadikan sumber baru

⁶⁴⁸ Shalah, *Mawaqif al-Nuhat min al-Qira'at al-Qur'aniyyah hatta Nihayah al-Qarn al-Rabi' al-Hijri*, h. 32.

⁶⁴⁹ Muhammad Kintawi, "al-Sima' Bayna al-Basriyyin wa al-Kufiyyin (Muqarabah fi al-Manhaj)," *Journal of Teacher's Forum XI* (November 2011): h. 140-141.

dan aturan baru (qiyas) yang berasal dari sumber baru tersebut. Bahkan Abdul Jalil mengatakan: “Seandainya tidak ada para ahli bahasa Kufah, maka peninggalan yang berupa dialek bahasa yang beragam itu akan punah, mereka bersedia melebarkan sayap penelitian sampai ke banyak kabilah yang beragam”. Mereka menjadikan qiyas sebagai sumber kedua, lebih mendahulukan *sima'i*. Para ahli Basrah meneliti lebih dahulu dari setiap riwayat, baik dari sisi yang menyampaikan ataupun kualitas periwayatannya. Apakah yang meriwayatkannya seorang yang terpercaya (*tsiqah*), fasih atau tidak. Apakah sebuah riwayat itu bisa dilacak sumber yang meriwayatkannya atau tidak. Jika ungkapan bahasa itu tidak diketahui asal usulnya dan yang meriwayatkannya diragukan maka ungkapan tersebut tertolak. Kedua madzhab ini pun berbeda menetapkan akar dari bahasa, madzhab Basrah mengatakan bahwa isim mashdar sebagai sumber dari bahasa, kata kerja (*fi'il*) sebagai turunan dari mashdar, sedangkan madzhab Kufah sebaliknya. Para ahli bahasa madzhab Basrah memposisikan puisi-puisi arab pra Islam sama saja ketika mereka memposisikan variasi bacaan al-Qur'an, ketika sekiranya bertentangan dengan aturan qiyasnya, mereka tidak segan mengkritiknya. Mereka juga tidak menjadikan hadits-hadits nabi sebagai sumber bahasa, karena mereka meyakini sebagian besar hadits nabi berasal periwatatan dengan makna, lafazh atau ungkapannya bukan berasal dari Nabi, apalagi sebagian besar yang meriwayatkan hadits nabi adalah orang non arab, yang tentu banyak salahnya dalam berbahasa. Berbeda dengan madzhab Basrah, para ahli madzhab Kufah memandang qira'at al-Qur'an terutama yang qira'ah sab'ah sebagai sumber bahasa, demikian juga hadits-hadits Nabi, karena mereka meyakini perkataan Nabi: “Saya adalah orang yang fasih dalam berbahasa arab, karena saya berasal dari suku Quraisy”.⁶⁵⁰

2. Qiyas

Qiyas adalah sumber kedua dari asal usul gramatika bahasa arab. Qiyas pada umumnya mengikuti apa yang sudah didengar. Karena dasar dari membuat kaidah bahasa adalah memelihara apa yang sudah didengar dari orang arab, kemudian berusaha untuk mengkodifikasinya menjadi aturan, agar bisa dipahami baik oleh orang arab maupun non arab sehingga bisa mengidentifikasi tata bahasanya, yang pada akhirnya aturan tersebut menjadi standar linguistik yang harus dipatuhi bagi yang ingin memahami dan mendalami bahasa. Pembahasan selanjutnya terkait dengan sumber kedua ini, apakah qiyas merupakan warisan internal dari bangsa arab sendiri atau hasil persinggungan dari orang luar? Qiyas secara bahasa yaitu perbandingan kalimat satu dengan kalimat lain, ungkapan satu dengan ungkapan lain yang bertujuan untuk memperluas cakupan bahasa, seakan qiyas dapat dipahami sebagai cara yang memudahkan orang berbahasa

⁶⁵⁰ Sholihah Ya'kub, “al-Kufiyun wa al-Basriyun: al-Manhaj al-Mutabadal fi Qadhaya al-Qiyas wa al-Sima': Dirasah Qur'aniyyah Tahliliyyah,” *Journal of Arabic Language Specialized Research* I (Januari 2015): h. 20-23.

sesuai standar bahasa dan menjadi sarana yang memungkinkan orang mampu mengucapkan ribuan ungkapan tanpa mencari tahu pengetahuan *sima'i* (hasil dari mendengar) sebelumnya.⁶⁵¹

Qiyas menurut istilah adalah penentuan hukum sesuatu yang belum diketahui (tidak ada dalam nash), dengan cara menyamakan dengan hukum yang sudah ada. Ada juga yang mendefinisikan qiyas adalah membawa hukum majhul (tidak diketahui) kepada hukum ma'lum (diketahui) atau membawa hukum yang belum didengar hukumnya kepada hukum yang sudah didengar hukumnya. Ibn al-Anbari mendefinisikan qiyas sebagai penentuan hukum cabang berdasarkan hukum pokok karena ada kesamaan *'illat*. Kapan qiyas ini muncul? Kalangan ahli bahasa berbeda pendapat, pendapat pertama bahwa qiyas arab terpengaruh dari ajaran logika Yunani. Aristoteles yang menjelaskan empat macam *'illat* dalam pembuktian dalil yaitu al-madiyah (materi) untuk menjawab pertanyaan "Apa itu?", al-shuriyyah (bentuk) merupakan jawaban dari pertanyaan "Bagaimana itu?", al-fa'iliyyah (pelaku) merupakan jawaban dari pertanyaan "Siapa yang melakukan ini?", al-ghayyah (tujuan) merupakan jawaban dari pertanyaan "Kenapa melakukan itu?". Siapapun yang beristidlal dengan empat *'illat* itu akan melahirkan dalil yang benar dan ilmiyyah jika mengacu kepada variable yang kuat. Pendapat kedua bahwa qiyas merupakan perangkat hukum yang berasal dari ajaran Islam sendiri, bahkan sebagian produk hukum syar'iyah berlandaskan qiyas. Keberadaan qiyas digunakan sebagai inspirasi membuat kaidah-kaidah bahasa oleh para ahli dan dijadikan sebagai aturan untuk mencegah ungkapan-ungkapan yang tidak sesuai dengan standar berbahasa. Ungkapan yang tidak sesuai tersebut dinilai sebagai ungkapan yang syadz. Dengan adanya qiyas juga bahasa dapat diperluas di antaranya dengan membuat *isytiqaq*, dan menyempurnakan penelitian induktif yang terbatas.⁶⁵²

Qiyas antara madzhab Basrah dan Kufah

Ulama Basrah lebih dulu mengkaji bahasa daripada ulama Kufah, ulama basrah membangun kaidah berdasarkan apa yang didengar dari perkataan orang-orang arab, jika kaidah utama bertentangan dengan apa yang didengar dari orang arab, maka mereka mentakwilnya atau dianggap sebagai riwayat syadz. Hal itu disebabkan ulama Basrah tidak sepenuhnya mengambil apa yang mereka dengar dari orang arab kecuali dari enam kabilah, yakni Tamim, Qais, Asad, Hudzail, Kinanah dan Thayyi. Di antara ulama bermadzhab Basrah yakni Ibn Abi Ishak al-Hadrami, Isa ibn Umar al-Saqafi, Abu Usman al-Mazini, al-Mubarrid, al-Zajaj, Ibn al-Sarraj, al-Shayrafi, Sibawaihi. Berbeda dengan ulama Basrah, ulama Kufah, jika

⁶⁵¹ Adil Shalih 'Alawi, "Ta'arudh al-Sima' wa al-Qiyas fi al-Qira'at (Dirasatan Bayna al-Qurra wa al-Nahwiyyin)," *Journal of Tikrit College for Sciences*, 20, III (2013): h. 3-6.

⁶⁵² Ya'kub, "al-Kufiyun wa al-Basriyun: al-Manhaj al-Mutabadal fi Qadhaya al-Qiyas wa al-Sima': Dirasah Qur'aniyyah Tahliliyyah," h. 18-21.

mendengar satu bait sya'ir yang bertentangan dengan kaidah utama, maka mereka menjadikannya sebagai kaidah utama, dan menjadikannya bab baru. Dengan demikian, terbangun opini bahwa madzhab Basrah adalah madzhab qiyas dan madzhab Kufah adalah madzhab sima'i.⁶⁵³

Contoh Prinsip Qiyas Zamakhsyari Dalam Menilai Qira'ah Tujuh.

Zamakhsyari merupakan mufasir sekaligus ahli bahasa yang mempunyai kecenderungan mengikuti Basrah, yakni menggunakan qiyas dalam menilai kelayakan berbahasa termasuk menilai qira'ah sab'ah. Pada bab III penulis sudah menjelaskan qira'at apa saja yang sudah dikritik Zamakhsyari. Berbagai kritik Zamakhsyari yang ditujukan kepada qira'at sab'ah tersebut berdasarkan kaidah-kaidah bahasa yang disusunnya, dan dengan kaidah bahasa itu, Zamakhsyari "mengadili" variasi bacaan qira'at tersebut. Bagi Zamakhsyari, qira'ah sab'ah yang tidak sesuai dengan prinsip qiyas atau kaidah bahasa yang dibangunnya maka qira'ah tersebut tidak layak diposisikan sebagai bagian dari qira'at al-Qur'an, seperti Zamakhsyari mengkritik dan menilai lemah bacaan idgham riwayat as-Susi qira'at Abu 'Amr dalam QS. an-Nur (24): 62, Zamakhsyari merespon bacaan tersebut dengan mengatakan bahwa "Saya tidak mau ikut campur dari bacaan cacat yang diriwayatkan Abu Syu'aib", Zamakhsyari menilai buruk bacaan tersebut karena bacaan tersebut bertentangan dengan prinsip qiyasnya (kaidah bahasa) yang tidak membolehkan pengidghaman huruf dladl ke dalam huruf syin.

Terkait dengan bacaan idgham, Zamakhsyari mempunyai kajian tersendiri, sehingga penulis merasa perlu untuk mem bahas nya, agar kita bisa mengetahui alasan kenapa Zamakhsyari menolak bacaan idgham qira'at Kisai dalam QS. Saba (34): 9, dan qira'at Abu 'Amr QS. an-Nur (24): 62. Penolakan Zamakhsyari terhadap dua bacaan itu sudah dibahas pada bab III. Zamakhsyari dalam kitabnya, *al-Mufashshal fi al-Ilmi al-'Arabiyyah*, mengkategorikan bacaan idgham sebagai *al-miqyas al-shawti*⁶⁵⁴ (prinsip qiyas dari sisi suara). Yang termasuk *al-miqyas al-shawti* lainnya adalah bacaan *imalah*, *makharij al-huruf* beserta sifatnya, cara membaca *washal* (menyambungkan bacaan dari ayat satu ke ayat yang lain), bacaan *waqaf* (berhenti dalam setiap ayat) dan sebagainya.⁶⁵⁵

Zamakhsyari memulai membahas idgham ini dengan menjelaskan bacaan idgham yang wajib, boleh dan terlarang. Idgham secara bahasa adalah memasukkan sesuatu ke dalam sesuatu yang lain. Tujuan bacaan idgham adalah untuk memudahkan bacaan.⁶⁵⁶ Bacaan yang wajib dibaca

⁶⁵³ Dhayf, *al-Madaris al-Nahwiyyah*, h. 45-46.

⁶⁵⁴ Abu Qasim Mahmud Ibn 'Umar al-Zamakhsyari, *al-Mufashshal fi Ilmi al-'Arabiyyah* (Amman: Dar 'Ammar, 2004), h. 418.

⁶⁵⁵ Muhammad Habib al-'Allani, *al-Syahid al-Qur'ani fi Kitab al-Mufashshal li al-Zamakhsyari* (Tunisia: Dar Ibn Hazm, 2014), h. 237.

⁶⁵⁶ Ibn Ya'isy al-Maushili, *Syarh al-Mufashshal li al-Zamakhsyari*, vol. V (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2001), h. 513-514.

idgham, menurut Zamakhsyari, adalah bacaan yang berkategori idgham mutamatsilain yakni jika huruf pertama bertanda sukun dan huruf kedua berharakat, contoh الم اقلُّ لَك (QS. al-Kahfi [18]: 75). Namun tidak diperkenankan membaca idgham jika huruf pertama berharakat dan huruf kedua bertanda sukun, contoh ظَلَّتْ. Jika huruf pertama dan kedua sama-sama berharakat namun dalam satu kalimat maka wajib membaca idgham, contoh مَدَّ, namun jika itu terjadi dalam dua kalimat, maka hukum membaca idgham adalah jaiz, yakni boleh dibaca idgham, boleh juga tidak, contohnya جعلَ لَكُمْ (QS. al-Baqarah [2]: 22)⁶⁵⁷.

Zamakhsyari melanjutkan bahwa bacaan yang tidak diperkenankan idgham adalah pertama, jika kata kerja berupa fi'il mazid, contohnya جَلَبَبَ, kedua jika kata kerja tersebut diidghamkan maka terjadi keserupaan dengan kata kerja yang lain, contohnya جَدَّدَ, ketiga jika ada dua kalimat yang mempunyai dua huruf yang sama itu, sebelumnya bertanda sukun yang tidak dibaca panjang, contohnya قَرُمُ مَالِك⁶⁵⁸ jika kalimat tersebut dibaca idgham, maka terjadi bertemu dua sukun, yakni sukun yang terdapat di huruf ro dan huruf mim. Terkait dengan contoh terakhir ini, Zamakhsyari tidak mengakui bacaan idgham qira'ah Abu 'Amr, riwayat al-Susi, karena bertentangan dengan prinsip ini, contoh bacaan نَحْنُ نَقَصَ dalam QS. al-Kahfi (18):13⁶⁵⁹, penjelasan bacaan tersebut adalah bertemunya dua huruf yang sama dalam dua kalimat meskipun berharakat yang berbeda.

Kemudian Zamakhsyari menjelaskan bahwa bacaan yang dekat (*mutaqaribain*) secara makhraj tidak mesti harus diidghamkan dan bacaan yang jauh (*mutaba'idain*) secara makhraj tidak mesti dilarang untuk diidghamkan. Huruf berikut ini tidak bisa diidghamkan kepada huruf yang lebih lemah: huruf dhodh, mim, syin, fa dan ro yang digabungkan menjadi شُفْر .⁶⁶⁰ Huruf-huruf tersebut mempunyai sifat tambahan seperti terdapat *istithalah*⁶⁶¹, *ghunnah*⁶⁶², *tafasysyi*⁶⁶³, *ta'fif* dan *takrir*⁶⁶⁴, maka ia tidak bisa

⁶⁵⁷ Ibn 'Umar al-Zamakhsyari, *al-Mufashshal fi Ilmi al-'Arabiyyah*, h. 419.

⁶⁵⁸ al-Maushili, *Syarh al-Mufashshal li al-Zamakhsyari*, V:h. 515.

⁶⁵⁹ al-Ma'sharawi, *al-Kamil al-Mufashshal fi al-Qira'at al-Arba'ati 'Asyar*, h. 294.

⁶⁶⁰ Ibn 'Umar al-Zamakhsyari, *al-Mufashshal fi Ilmi al-'Arabiyyah*, h. 424.

⁶⁶¹ Istithalah adalah memanjangnya suara yang dimulai dari sisi lidah sampai selesai. Selengkapnya baca Muhammad Ahmad Ma'bad, *al-Mulkhis al-Mufid fi 'Ilmi al-Tajwid* (Beirut: Dar al-Salam, 2000), h. 72.

⁶⁶² Ghunnah adalah suara yang keluar dari rongga hidung. Selengkapnya baca Ghanim Qaddur Hamad, *al-Dirasah al-Shawtiyyah 'inda 'Ulama al-Tajwid* (Saudi: Dar Gharib, 2003), h. 86.

⁶⁶³ Tafasysyi menurut Imam Makki dalam kitabnya al-Ri'ayah adalah tersebarnya angin yang deras ketika mengucapkan huruf tertentu, yang timbul dari ruang antara lidah dan langit-langit mulut Mahmud Khalil al-Hushari, *Ahkam Qira'at al-Qur'an* (Saudi: al-Maktabah al-Makkiyah, 2000), h. 107.

⁶⁶⁴ Takrir secara bahasa adalah pengulangan sesuatu dari satu ke yang lain, secara istilah adalah mengayunkan dua ujung lidah ketika mengucapkan huruf ro'.

diidghamkan ke dalam huruf yang kurang/*naqish*, tidak ada tambahan/*ziyadah*). Karena akan menghilangkan sifat ziyadah yang ada di huruf tersebut. Huruf mim tidak bisa diidghamkan ke dalam huruf ba, contohnya *أَكْرَمُ بَكْرًا*, karena mim mempunyai sifat *ghunnah*, namun tidak sebaliknya, huruf ba bisa diidghamkan ke dalam huruf mim, contohnya *إِصْحَابُ مَطَرًا*.⁶⁶⁵

Huruf syin tidak diidghamkan ke dalam huruf jim, karena huruf syin terdapat sifat *tafasysi*. Namun sebaliknya, huruf jim diidghamkan ke dalam huruf syin. Huruf ro tidak bisa diidghamkan ke dalam huruf lam, karena huruf ro mempunyai sifat takrir, contohnya *إِخْتَرُ لَهُ*. Huruf lam diidghamkan ke dalam huruf ro, contohnya *وَقُلْ رَبِّ اغْفِرْ*. Huruf fa tidak diidghamkan ke dalam huruf ba, karena huruf fa mempunyai sifat *ta'fif*⁶⁶⁶, contohnya *إِعْرَفْتُ*. Huruf ba bisa diidghamkan ke dalam huruf fa, contoh *إِذْهَبْ فِي كِتَابِكَ*. Terkait dengan contoh terakhir ini, Zamakhsyari mengdhoifkan qira'at al-Kisa'i yaitu *نَخَسَفُ بِهِمُ الْأَرْضَ* karena bertentangan dengan prinsipnya ini, yakni tidak boleh mengidghamkan huruf fa ke dalam huruf ba, karena mengurangi sifat *ta'fif* (suara yang keluar akibat mengucapkan huruf fa) dari huruf fa.⁶⁶⁷

Zamakhsyari kemudian menambahkan aturan idgham selanjutnya sebagai berikut: huruf Ha/ه diidghamkan ke dalam huruf Ha/ه yang lain dan ke huruf ha/ح karena huruf Ha/ه merupakan huruf *halqi* (tenggorokan), contohnya *إِخْبَةُ حَمَلًا*, tidak sebaliknya yakni huruf ha/ح tidak diidghamkan ke dalam huruf Ha/ه karena huruf ha/ح lebih dekat ke mulut, contohnya *إِذْخُ*. Huruf 'ain tidak diidghamkan ke dalam huruf ha, karena huruf 'ain lebih dekat dengan mulut. Huruf ha diidghamkan ke dalam huruf 'ain, contohnya *فَمَنْ زَحْزَحَ عَنِ النَّارِ فَقَدْ فَازَ* (QS. Ali Imran [3]: 185). Huruf ghin dan huruf kha, masing-masing saling mengidghamkan, demikian pula huruf qaf dan kaf. Berikut masing-masing contohnya: huruf ghin diidghamkan ke dalam huruf kha *وَإِدْمَعُ خَلْفًا*, huruf kha diidghamkan ke dalam huruf ghin *وَاسْلُخْ* dan huruf qaf diidghamkan ke dalam huruf kaf *خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ* (QS. an-Nur [24]: 45), dan huruf kaf diidghamkan ke dalam huruf qaf *مَنْ عِنْدَ قَالُوا* (QS. Muhammad [47]: 16). Huruf jim diidghamkan ke huruf jim, huruf syin, huruf ta sebagaimana qira'at Abu 'Amr. Berikut masing-masing contohnya: *ذِي الْمَعَارِجِ* (QS. al-Ma'arij [70]: 3, 4), *أَخْرَجَ شَطَأَهُ* (QS. al-Fath [48]: 29), *عَرَجَ الْمَلَانِكَةَ* (QS. al-Ma'arij [70]: 3, 4). Huruf tho', dal, ta, zho, dzal dan tsa diidghamkan ke

Selengkapnya baca Muhammad 'Ishom Muflih, *al-Wadhiih fi Ahkam al-Tajwid* (Beirut: Dar al-Nafais, 2005), h. 51.

⁶⁶⁵ al-Maushili, *Syarh al-Mufashshal li al-Zamakhsyari*, V:h. 529.

⁶⁶⁶ Ta'fif adalah sifat dari huruf fa, yang artinya keluar dari bibir bawah bagian dalam yang bertemu dengan ujung gigi seri atas. Selengkapnya baca Anjab Ghulam Ibn Ghulam Muhammad, *al-l'al wa al-lbdal wa al-lidgham fi Dhaw'i al-Qira'at al-Qur'aniyyah wa al-Lahjah al-'Arabiyyah* (Saudi: Dar Hijr, 1989), h. 873.

⁶⁶⁷ Ibn 'Umar al-Zamakhsyari, *al-Mufashshal fi Illmi al-'Arabiyyah*, h. 430.

dalam huruf jim. Berikut masing-masing contohnya: *واربط جابرا, واحمد جابرا, ولم يلبث جالسا, واذا جاؤكم, واحفظ جار□, ووجبت جنوبها*.⁶⁶⁸

Huruf syin hanya bisa diidghamkan ke dalam huruf syin juga, sedangkan yang diidghamkan ke dalam huruf syin adalah huruf yang sama yang diidghamkan ke dalam huruf jim di atas. Huruf ya diidghamkan dengan huruf ya boleh jika sebelum ya tersebut berharakat fathah, contoh *اخشى ياسرا* dan tidak boleh diidghamkan jika sebelumnya berharakat kasrah, contohnya *إظلمي ياسرا*. Huruf wawu dan nun diidghamkan ke huruf ya. Huruf dhodh tidak diidghamkan selain kepada huruf dhodh lainnya, maka Zamakhsyari menganggap buruk qira'at Abu 'Amr, riwayat as-Susi yang mengidghamkan huruf dhodh ke dalam huruf syin yakni *لبعض شأنهم* (QS. an-Nur [24]: 62) dengan berkomentar: "*Saya tidak ikut mengikuti riwayat cacat dari Abu Syuaib*". Huruf-huruf yang boleh diidghamkan ke dalam huruf dhodh sama halnya huruf yang diidghamkan ke dalam huruf jim di atas. Huruf lam diidghamkan sesama huruf lam, tho', dal, ta, zho, dzal, tsa, shad, sin, zay, syin, dhodh, nun dan ro.⁶⁶⁹ Menurut Ibn Ya'isy dalam karyanya, Syarh al-Mufashshal, alasan kenapa huruf lam diidghamkan ke dalam huruf-huruf tersebut karena makhrajnya berdekatan dan bunyi lam ma'rifah lebih tebal dalam pengucapan. Sedangkan huruf yang diidghamkan ke dalam huruf lam beragam tingkatan kebolehamnya, hukumnya baik (*hasan*) jika huruf lam diidghamkan ke dalam huruf ro, contohnya *وقل رب اغفر*, buruk (*qabih*) jika diidghamkan ke dalam huruf nun, contohnya *هل نجرج*, pertengahan (*wasth*) jika diidghamkan selain ke dua huruf tersebut, contohnya *هل ثوب الكفار* (QS. al-Muthaffifin [83]: 36). Huruf ro hanya diidghamkan ke sesama huruf ro'. Sedangkan huruf lam dan nun diidghamkan ke dalam huruf ro. Berikut contohnya masing-masing: *واذكر ربك* (QS. Ali Imran [3] 41), *كيف فعل ربك* (QS. al-Fajr [89]: 6), *واذن ركم* (QS. Ibrahim [14]: 7).⁶⁷⁰

Zamakhsyari dalam membahas idgham huruf nun sama dengan ulama umum lainnya, yakni huruf nun yang diidghamkan pada huruf yang terkumpul pada huruf idgham *bighunnah* (dengung) dan idgham *bila ghunnah* (tanpa dengung), yang disingkat *يرملون*. Huruf fa hanya diidghamkan dengan huruf fa lainnya. Namun, Zamakhsyari tidak membolehkan huruf fa diidghamkan dengan huruf ba karena dapat menghilangkan sifat ta'fif dari huruf fa. Maka dengan prinsip ini, Zamakhsyari menilai dho'if qira'at Kisa'i yang mengidghamkan huruf fa ke dalam huruf ba' pada ayat *نخسف بهم* dalam QS. Saba (34): 9⁶⁷¹. Huruf ba diidghamkan ke dalam huruf ba, fa, dan lam. Berikut contohnya: *لذهب بسمع* (QS. al-Baqarah [2]: 20), *ويعدب من يشاء, اذهب فمن*. Huruf mim hanya bisa

⁶⁶⁸ al-'Allani, *al-Syahid al-Qur'ani fi Kitab al-Mufashshal li al-Zamakhsyari*, h. 323.

⁶⁶⁹ Ibn 'Umar al-Zamakhsyari, *al-Mufashshal fi Ilmi al-'Arabiyyah*, h. 427.

⁶⁷⁰ al-Maushili, *Syarh al-Mufashshal li al-Zamakhsyari*, V:h. 324.

⁶⁷¹ al-Ma'sharawi, *al-Kamil al-Mufashshal fi al-Qira'at al-Arba'ati 'Asyar*, h. 429.

diidghamkan dengan huruf mim lainnya, seperti *فتلقى آدم من ربه* (QS. al-Baqarah [2]: 37). Huruf nun dan ba diidghamkan ke dalam huruf mim.⁶⁷² Dari penjelasan di atas, Zamakhsyari dalam penjelasan idgham ini, selain membolehkan bacaan *idgham shaghir*, juga membolehkan bacaan *idgham kabir*, dengan beberapa pengecualian, yakni Zamakhsyari tidak membolehkan bacaan *idgham kabir*⁶⁷³ ketika bacaan yang di dalamnya berupa huruf nun bertemu dengan huruf nun lainnya, seperti bacaan *نحن نقص* yang terdapat dalam QS. al-Kahfi (18): 13 dan QS. Yusuf (12): 3, qira'at Abu 'Amr riwayat al-Susi membaca dengan mengidghamkan huruf nun pertama ke dalam huruf nun kedua⁶⁷⁴, Zamakhsyari tidak mengakuinya sebagai idgham⁶⁷⁵, huruf dhodh bertemu dengan syin seperti bacaan *لبعض شأنهم* yang terdapat dalam QS. an-Nur (24): 62, qira'at Abu 'Amr riwayat al-Susi membaca dengan mengidghamkan huruf dhodh ke dalam huruf syin⁶⁷⁶, Zamakhsyari tidak mengakui pengidghaman tersebut dan mengatakan "Saya tidak ikut qira'at cacat dari Abu Syu'aib"⁶⁷⁷. Sedangkan pada idgham shaghir, pengecualiannya ketika ada bacaan yang di dalamnya berupa huruf fa ketemu huruf ba, seperti dalam bacaan *نخسف بهم* yang terdapat dalam QS. Saba (34): 9, qira'at al-Kisai mengidghamkan huruf fa ke dalam huruf mim⁶⁷⁸, Zamakhsyari menilai qira'at tersebut tidak kuat atau lemah.⁶⁷⁹

Kritik Terhadap Prinsip Qiyas

Qiyas menjadi sumber kedua terpenting setelah *sima'i* dalam memberikan standar dalam berbahasa, para ahli membuat kaidah dan metode kebahasaan berdasarkan qiyas ini, bahkan Ibn al-Anbari mengatakan ilmu gramatika bahasa (*ilmu al-nahwi*) mengatakan pengingkaran qiyas tidak mungkin terjadi karena ilmu nahwu secara keseluruhan adalah qiyas. Berdasarkan perkataan Ibn al-Anbari ini, kemudian para ulama mendefinisikan ilmu nahwu sebagai ilmu yang

⁶⁷² Ibn 'Umar al-Zamakhsyari, *al-Mufashshal fi Ilmi al-'Arabiyyah*, h. 430.

⁶⁷³ Idgham Kabir adalah jika huruf pertama yang diidghamkan dan huruf kedua berharakat, sedangkan idgham shaghir jika huruf pertama bertanda sukun, dan huruf kedua berharakat. Selengkapnya baca Nisrin Abdullah, *Atsar al-Lahjat al-'Arabiyyah fi Tawjih al-Ma'na al-Nahwi* (Lebanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2000), h. 51.

⁶⁷⁴ Muhammad Syaraf, *Mushaf Dar al-Shahabah fi al-Qira'at al-'Asyr al-Mutawatirah min Thariq al-Syathibiyyah wa al-Durrah*, h. 235.

⁶⁷⁵ al-Maushili, *Syarh al-Mufashshal li al-Zamakhsyari*, V:h. 515.

⁶⁷⁶ Muhammad Syaraf, *Mushaf Dar al-Shahabah fi al-Qira'at al-'Asyr al-Mutawatirah min Thariq al-Syathibiyyah wa al-Durrah*, h. 359.

⁶⁷⁷ al-'Allani, *al-Syahid al-Qur'ani fi Kitab al-Mufashshal li al-Zamakhsyari*, h. 236.

⁶⁷⁸ Muhammad Syaraf, *Mushaf Dar al-Shahabah fi al-Qira'at al-'Asyr al-Mutawatirah min Thariq al-Syathibiyyah wa al-Durrah*, h. 429.

⁶⁷⁹ al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf 'an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*, 1998, 5:h. 110.

berdasar qiyas yang diperoleh dari penelitian tradisi lisan orang arab. Siapa yang mengingkari qiyas, pada dasarnya ia mengingkari ilmu nahwu. Tidak ada seorang pun ulama yang mengingkari keberadaan qiyas dengan dalil yang meyakinkan.⁶⁸⁰ Prinsip qiyas ini digunakan sebagian besar ulama Basrah, termasuk Zamakhsyari, dalam menilai riwayat termasuk dalam menyikapi variasi bacaan al-Qur'an atau qira'ah sab'ah. Menurut Salim Mukrim, prinsip qiyas ini tidaklah berdiri pada pijakan yang kokoh jika sebagai pengadil qira'at al-Qur'an. Karena sumber dari qiyas itu sendiri berasal dari sebagian kabilah dan kabilah yang terpilih adalah kabilah pedalaman, yang belum tercampuri dengan peradaban lain. Meskipun para pengumpul bahasa pendukung qiyas beralih agar bahasa arab dijamin kemurniannya. Semakin dalam, steril dari peradaban lain, semakin murni sebuah bahasa. Dalih tersebut justru menjauhkan dari kebenaran dan kebijaksanaan.⁶⁸¹

Kabilah yang dipilih pendukung qiyas adalah kabilah yang terpenjara di lingkungannya sendiri, terisolir, menutup diri dan tidak terhubung dengan peradaban lain, tentu ilmu pengetahuan tidak terakses dengan baik dengan peradaban seperti itu.⁶⁸² Hal itu bertentangan dengan kosmpololitnya bahasa quraisy, bahasa yang dipakai al-Qur'an. Bahasa Quraisy adalah bahasa yang tidak terisolir dari dunia luar. Mekah sebagai tempat bersemayamnya bahasa Quraisy adalah kota yang ramai, orang dari segala penjuru datang berkunjung kepada kota tersebut. Kota yang menjadi kiblat orang arab baik masa pra-islam maupun sejak Islam datang dan menjadi kota jalur perdagangan bagi orang yang mau berkunjung ke arah selatan, ke daerah Yaman dan ke arah utara, ke daerah Syam. Bahasa Quraisy pun digunakan mereka yang datang dan tersebar ke berbagai penjuru wilayah. Dengan demikian, menurut Salim Mukrim, orang yang bermadzhab Basrah termasuk Zamakhsyari dengan prinsip qiyasnya mengkritik variasi bacaan qira'ah sab'ah justru malah menjauhkan dirinya dari kebenaran apa yang diriwayatkan oleh para ahli qira'at al-Qur'an dan tidak pada tempatnya qiyas yang sumbernya dari kabilah yang terisolir dari peradaban luar mengkritik atau menilai buruk qira'at al-Qur'an yang berasal dari bahasa Quraisy yang kosmopolit.⁶⁸³

e) Perbedaan Dalam Kaidah Bahasa

Pada subbab ini, penulis mengelaborasi lebih jauh perbedaan sikap dalam menilai variasi bacaan qira'at sab'ah antara Zamakhsyari dan Abu

⁶⁸⁰ Shalah, *Mawaqif al-Nuhat min al-Qira'at al-Qur'aniyyah hatta Nihayah al-Qarn al-Rabi' al-Hijri*, h. 84.

⁶⁸¹ Salim Mukrim, *al-Qur'an al-Karim wa Atsaruhu fi al-Dirasat al-Nahwiyyah*, h. 96.

⁶⁸² Shalah, *Mawaqif al-Nuhat min al-Qira'at al-Qur'aniyyah hatta Nihayah al-Qarn al-Rabi' al-Hijri*, h. 32.

⁶⁸³ Salim Mukrim, *al-Qur'an al-Karim wa Atsaruhu fi al-Dirasat al-Nahwiyyah*, h. 97-98.

Hayyan yang sudah dijelaskan pada bab III, dengan menelisik prinsip dan argumentasi keduanya, dan membahas akar dan sumber rujukan keduanya, yakni Zamakhsyari memegang teguh madzhab Basrah dalam menyeleksi riwayat apapun termasuk menilai benar atau tidaknya variasi qira'at sab'ah, sedangkan Abu Hayyan dalam mempertahankan eksistensi variasi qira'at sab'ah, berpatokan kepada kaidah-kaidah yang dirumuskan para ulama madzhab Kufah. Keduanya mempunyai argumentasi masing-masing sehingga mereka berbeda dalam menyikapi variasi bacaan qira'at sab'ah.

Berikut prinsip-prinsip yang menjadi titik beda keduanya sehingga mempengaruhi keduanya dalam menilai variasi bacaan qira'at mutawatir tersebut:

- a. Memisahkan *mudhaf* dan *mudhaf ilaihi*.

Berdasarkan pembahasan di Bab III, penulis sudah mengungkapkan perbedaan Zamakhsyari dan Abu Hayyan dalam menyikapi bacaan qira'at QS. Al-An'am (6): 137.

وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءِهِمْ لِيُزِدُوهُمْ

Zamakhsyari tidak menyetujui bacaan/qira'at Ibn 'Amir karena qira'at Ibn 'Amir dalam ayat tersebut memisahkan *jumlah idhafah*, yakni adanya kalimat lain yang memisahkan *mudhaf* dan *mudhaf ilaihi*. Zamakhsyari menilai qira'at Ibn 'Amir sebagai bacaan buruk dan tertolak sebagai bacaan al-Qur'an sedangkan Abu Hayyan membantah penilaian Zamakhsyari tersebut dengan mengatakan bahwa qira'at tersebut sah sebagai qira'at al-Qur'an, selain qira'at tersebut mutawatir diriwayatkan oleh orang arab asli (maksudnya Ibn 'Amir), banyak syi'ir arab juga yang memisahkan jumlah idhafah tersebut dan Abu Hayyan mengaku heran karena ada orang non arab/'*ajam* (maksudnya Zamakhsyari) yang menolak bacaan yang diriwayatkan qira'at yang diriwayatkan oleh orang arab asli tersebut.

Meski Zamakhsyari dan Abu Hayyan tidak mengungkapkan prinsip dan argumentasinya kenapa mereka menolak, justru malah melakukan *ad hominem* dalam menilai perbedaan bacaan/qira'at tersebut, penulis berpendapat bahwa keduanya memegang prinsip yang berlawanan, Zamakhsyari tidak membolehkan adanya pemisahan *jumlah idhafah* (*mudhaf* dan *mudhaf ilaihi*), sedangkan Abu Hayyan membolehkan. Dalam hal ini, Zamakhsyari mengikuti prinsip yang dianut ulama madzhab Basrah, sedangkan Abu Hayyan mengikuti prinsip yang diyakini ulama madzhab Kufah. Adapun alasan ulama Kufah membolehkan pemisahan jumlah idhafah adalah banyak orang arab dalam membuat puisi atau syi'irnya memisahkan *jumlah idhafah*, berikut contoh syi'ir tersebut:

فَزَجَجْتُهَا بِمِرْجَةٍ # رَجَّ الْقُلُوصَ أَبِي مَرَادَه

Pada syi'ir di atas, ada pemisahan *jumlah idhafah*, kata *zajja* sebagai *mudhaf* dan kata *abi mazadah* sebagai *mudhaf ilaihi*, keduanya dipisahkan oleh kata *al-qalusha*, yang berkedudukan sebagai objek/*maf'ul bih*.

Contoh syi'ir berikutnya:

تَمَّرٌ عَلَى مَا تَسْتَمِيرُ وَقَدْ شَفَّتْ # عَلَائِلُ عَبْدِ الْقَيْسِ مِنْهَا صُدُورُهَا

Pada syi'ir di atas, ada pemisahan *jumlah idhafah*, kata *ghalail* sebagai *mudhaf* dan kata *shuduriha* sebagai *mudhaf ilaihi*, keduanya dipisahkan oleh kalimat '*abd al-qaysi minha*.

Al-Kisa'i dan Abu 'Ubaidah juga memberi contoh riwayat dari perkataan orang arab yang menjadi argument kebolehan memisahkan jumlah idhafah tersebut sebagai berikut:

هَذَا عَلَامٌ وَاللَّهِ زَيْدٌ إِنَّ الشَّاةَ لَجَمْرٌ فَتَسْمَعُ صَوْتِ وَاللَّهِ رَجَمًا

Ulama Basrah tetap tidak membolehkan pemisahan *jumlah idhafah*, ada kata atau kalimat yang memisahkan *mudhaf* dan *mudhaf ilaihi*. Karena bagi ulama Basrah, *mudhaf* dan *mudhaf ilaihi* adalah satu kesatuan, tidak dibolehkan ada kata atau kalimat yang memisahkan keduanya. *Mudhaf* dan *mudhaf ilaihi* hanya boleh dipisahkan jika kata pemisah itu berupa *zharaf* atau huruf *jar*.

Contoh *mudhaf* dan *mudhaf ilaihi* yang dipisahkan *zharaf* adalah perkataan dari Abu Hayyah al-Namiri sebagai berikut:

كَمَا حُطَّ الْكِتَابُ بِكَفِّ يَوْمًا يَهُودِيٍّ يُقَارِبُ أَوْ يُزِيلُ

Contoh *mudhaf* dan *mudhaf ilaihi* yang dipisahkan huruf *jar* adalah perkataan Dzu al-Rimmah sebagai berikut:

كَأَنَّ أَصْوَاتَ مَنْ إِنْغَاهَيْنَ بِنَا # أَوْاجِرِ الشَّمْسِ أَصْوَاتُ الْفَرَارِيحِ

Menurut ulama Basrah, hujjah atau argument yang dibangun ulama Kufah kurang layak karena contoh yang dikemukakan berupa syi'ir yang tidak terkenal dan penggunaannya sedikit. Sedangkan apa yang sudah dicontohkan al-Kisa'i dan Abu Ubaidah, kalimat pemisah itu berupa huruf qasam yang berfungsi sebagai penguat saja, tidak merubah susunan jumlah idhafah. Dengan demikian, menurut ulama Basrah, qira'at Ibn 'Amir yang terkait ayat di atas yang memisahkan *mudhaf* dan *mudhaf* tidak layak sebagai hujjah dan tertolak sebagai qira'at al-Qur'an.

b. Mengikuti harakat ('*athaf*) kepada dhamir yang berharakat kasrah.

Penulis sudah mengungkapkan di bab III perbedaan sikap Zamakhsyari dan Abu Hayyan di dalam menilai qira'at Hamzah dalam QS. An-Nisa (4):1.

وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

Imam Hamzah menkasrahkan ayat pada kalimat *wal arhami*, sedangkan imam qira'at lainnya memfathahkannya (*wal arhama*). Zamakhsyari menilai bahwa qira'at imam Hamzah adalah qira'at yang tidak benar karena menyalahi aturan bahasa. Aturan bahasa tidak membenarkan isim zhahir (kata *al-arham*) ber'*athaf* kepada isim dhamir (kata *bih*). Hal demikian bisa dibenarkan jika pada isim zhahir tersebut disertakan atau

menuliskan kembali ‘amil/huruf yang sama dengan yang ada di isim dhamir, contohnya مررت به ويزيد.⁶⁸⁴ Sedangkan Abu Hayyan membolehkan bacaan dari qira’at Hamzah tersebut, karena qira’at Hamzah merupakan qira’at yang mempunyai rantai periwayatan yang bersambung sampai rasulullah. Abu Hayyan menilai penolakan Zamakhsyari sesuatu yang tidak berdasar dan penolakannya tersebut mendekati kekufuran. Dalam perbedaan bacaan tersebut, Abu Hayyan mengatakan bahwa yang membolehkan isim zhahir ber’athaf kepada isim dhamir adalah ulama Kufah sedangkan yang melarangnya adalah ulama Basrah. Namun dalam hal ini, Abu Hayyan tidak mengungkap lebih jauh kenapa mereka berbeda. Dengan demikian, penulis dalam subbab ini menjelaskan lebih jauh perbedaan prinsip antara ulama Basrah dan Kufah tersebut, yang menjadi akar pertentangan Zamakhsyari dan Abu Hayyan dalam menilai qira’at Hamzah tersebut.

Ulama Kufah membolehkan isim zhahir ber’athaf kepada isim dhamir yang berharakat kasrah tanpa mengulang amil/huruf jar yang terdapat pada isim dhamir. Contohnya:

مَرَرْتُ بِكَ وَزَيْدٍ

Ulama Kufah berhujjah bahwa teorinya tersebut sesuai dengan qira’at Hamzah pada QS. An-Nisa (4): 1. Qira’at Hamzah ini, menurut Ulama Kufah, juga merupakan qira’ah yang diriwayatkan Qatadah, Yahya ibn Watsab, Thalhah ibn Mashrif, al-A’masy, al-Ashfahani dan al-Halabi dari Abd al-Warits. Selain QS. An-Nisa (4): 1, ulama Kufah mendasarkan diri pada QS. An-Nisa (4): 162 sebagai berikut:

لَكِنَّ الرَّاسِحُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ
الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا

Dalam ayat di atas, kalimat *wal muqimiina* sebagai isim zhahir ber’athaf kepada isim dhamir *muttashil mukhatab* huruf kaf pada kalimat *ilaika*, atau bisa juga ber’athaf pada isim dhamir *muttashil mukhatab* huruf kaf pada kalimat *qabluka*. Ulama Kufah juga mendasarkan diri pada QS. Al-Baqarah (2): 217 sebagai berikut:

وَصَدُّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ

Dalam ayat di atas, kalimat *al-masjidil harami* sebagai isim zhahir ber’athaf ke isim dhamir *muttashil ghaib*. Ulama Kufah juga mendasarkan diri pada syi’ir sebagai berikut:

فَالْيَوْمَ قَرَّبْتَ صَحْبَنَا وَتَشْتَمَنَا # فَادْهَبْ فَمَا بِكَ وَالْأَيَّامِ مِنْ عَجَبٍ

⁶⁸⁴ Mohammad Faizul Amri, “Orientalist Criticism To Qira’at Mutawatirah And Defense (A Fact and Reality),” *Jurnal Ushuluddin*, No. 2, Vol. 24 (2016): h. 130-131.

Ulama Basrah tetap tidak membolehkan isim zhahir mengikuti harakat (*'athaf*) kasrah pada isim dhamir tanpa disertai/mengulang kembali 'amil atau huruf jar yang terdapat pada isim dhamir, karena huruf jar dan majrur satu kesatuan, tidak bisa dipisahkan. Demikian pula sebaliknya ulama Basrah tidak membolehkan isim dhamir ber'*athaf* majrur pada isim zhahir, seperti contoh sebagai berikut:

مَرَزْتُ بِكَ وَرَزَيْدٍ مَرَزْتُ بِرَيْدٍ وَكَ

Ulama Basrah mengomentari QS. An-Nisa (4): 1 bahwa kalau pun berharakat kasrah pada ayat *wal arhami* itu bukanlah ber'*athaf* kepada huruf jar yang terdapat pada isim dhamir (*bihi*), namun huruf wawu pada kalimat *wal arhami* adalah huruf qasam yang bermakna sumpah, sehingga harakat kasrah pada kalimat *wal arhami* sebab ada huruf wawu qasam, sedangkan jawab qasamnya adalah pada kalimat berikutnya di ayat tersebut yaitu *innallaha kana 'alaikum raqiba*.⁶⁸⁵ Ulama Basrah termasuk Sibawaih juga mengomentari QS. An-Nisa (4): 162 bahwa kalimat *wal muqimina* pada ayat tersebut bukanlah majrur atau ber'*athaf* kepada isim dhamir sebelumnya, namun kalimat *wal muqimina* berkedudukan sebagai *manshub* sebab *al-madhu*, sebagai peringatan atau memberikan penekanan khusus kepada *wal muqimina*.⁶⁸⁶

Adapun sandaran ulama Kufah kepada QS. al-Baqarah (2): 217, ulama Basrah menjawabnya bahwa kalimat *al-masjidil harami* berharakat kasrah bukan ber'*athaf* kepada isim dhamir *bihi* tetapi ber'*athaf* kepada isim zhahir sebelumnya yaitu kalimat '*an sabilillahi*. Sedangkan syi'ir di atas yang menjadi sandaran ulama Kufah, ulama Basrah meresponnya bahwa kalimat *wal ayyami* tidaklah ber'*athaf* kepada isim dhamir *bika*, namun huruf wawu pada kalimat *wal ayyami* adalah huruf qasam, sehingga *wal ayyami* berharakat kasrah karena didahului huruf wawu qasam.⁶⁸⁷

c. Perbedaan Penilaian Terhadap *Hamzah Baina Baina*.

Apabila ada dua hamzah bertemu dalam satu kalimat, maka hamzah kedua itu dinamakan hamzah baina baina. Cara membaca ayat yang terdapat dua hamzah dalam satu kalimat, para ulama qira'at berbeda-beda. Qalun, dan Abu 'Amr mentahqiqkan hamzah pertama dan mentashilkan hamzah kedua disertai *idkhal* di antara kedua hamzah tersebut, Ibn Katsir mentashilkan hamzah kedua tanpa *idkhal*, Hisyam ada tiga bacaan: pertama, mentahqiqkan hamzah pertama dan mentashilkan hamzah kedua tanpa *idkhal*, kedua, mentahqiqkan kedua hamzah tersebut disertai *idkhal*, ketiga mentahqiqkan keduanya tanpa *idkhal*. Yang tidak boleh menurut Hisyam

⁶⁸⁵ al-Anbari, *al-Inshaf fi Masa'il al-Khilaf baina al-Bashariyyin wa al-Kuffiyyin*, h. 374.

⁶⁸⁶ al-Sajastani, *Kitab al-Mashahif*, h. 238.

⁶⁸⁷ al-Anbari, *al-Inshaf fi Masa'il al-Khilaf baina al-Bashariyyin wa al-Kuffiyyin*, h. 377.

mentashilkan hamzah kedua tanpa disertai idkhal.⁶⁸⁸ Warsy mengganti hamzah kedua dengan huruf alif yang panjangnya enam harakat, dengan mentashilkan tanpa *idkhal*.⁶⁸⁹ Ibn Dzakwan, Ashim, Hamzah, Kisa'i mentahqiqkan kedua hamzah tersebut tanpa disertai *idkhal*.⁶⁹⁰

Contoh dua hamzah yang bertemu dalam satu kalimat pada QS. Al-Baqarah (2): 6

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْتَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ

Dalam perbedaan bacaan/qira'at pada ayat di atas, Zamakhsyari mencela bacaan atau qira'at Warsy, murid dari Nafi,' pada ayat yang bergaris bawah di atas. Qira'at Warsy dalam ayat tersebut mengganti huruf hamzah kedua dengan huruf alif. Menurut Zamakhsyari jika huruf hamzah kedua diganti dengan huruf alif, yang terjadi adalah bertemunya dua sukun dalam satu tempat. Dengan demikian jika huruf hamzah kedua diganti dengan huruf alif, maka hal tersebut bertentangan dengan kaidah bahasa. Sikap Zamakhsyari ini direspon Abu Hayyan. Abu Hayyan berpendapat bahwa sikap Zamakhsyari demikian karena kecenderungannya mengikuti prinsip yang diyakini para ulama madzhab Basrah, yang tentu berbeda dengan prinsip yang dipegang oleh para ulama madzhab Kufah. Para ulama Kufah, lanjut Abu Hayyan, mempercayai qira'at Warsy karena qira'at tersebut sah secara periwayatan.

Dalam menilai sebuah qira'at, Zamakhsyari tidak menyertakan lebih dahulu perbedaan definisi dan cara pandang antara madzhab Basrah dan Kufah terhadap hamzah baina baina itu sendiri, bahkan tersirat cenderung membela madzhab Basrah. Sedangkan Abu Hayyan dalam merespon kritikan hanya sebatas menilai bahwa Zamakhsyari mengikuti prinsip ulama Basrah, tidak lebih jauh mengulas apa letak masalahnya sehingga kedua madzhab tersebut berbeda pandangan. Untuk itu, penulis mengungkapkan akar perbedaan kedua madzhab tersebut dalam memandang hamzah baina baina.

Akar masalah kedua madzhab nahu tersebut adalah perbedaan dalam mendefinisikan dan menandakan apa itu hamzah baina baina. Ulama Kufah mendefinisikan bahwa hamzah baina baina bertanda sukun. Argumen yang dibangun ulama Kufah adalah karena hamzah baina baina bertanda sukun, maka posisi hamzah tersebut tidak boleh terletak di awal kalimat. Seandainya tandanya hamzah itu harakat, tentu boleh berada di awal kalimat. Ketika dia dilarang berada di awal kalimat, maka hal itu menandakan bahwa hakikatnya hamzah baina baina itu bertanda sukun. Sedangkan madzhab Basrah mendefinisikan bahwa hamzah baina baina

⁶⁸⁸ al-Ma'sharawi, *al-Kamil al-Mufashshal fi al-Qira'at al-Arba'ati 'Asyar*, h. 3.

⁶⁸⁹ Muhammad Syaraf, *Mushaf Dar al-Shahabah fi al-Qira'at al-'Asyr al-Mutawatirah min Thariq al-Syathibiyah wa al-Durrah*, h. 3.

⁶⁹⁰ al-Jazari, *al-Nasyr fi al-Qira'at al-'Asyr*, 2016, l:h. 363-365.

bertanda harakat. Argumen yang dibangun ulama Basrah adalah hamzah baina baina bertanda harakat, karena fungsinya untuk meringankan (*tashil/takhfif*) bacaan hamzah tersebut. Dengan demikian, hamzah baina baina bertanda harakat untuk menghindari bertemunya dua sukun yang berdekatan dalam satu kalimat.⁶⁹¹

Dari kedua pandangan ulama Basrah dan Kufah tersebut, penulis menilai bahwa kritikan Zamakhsyari dan penolakannya terhadap qira'at Warsy, yang mengganti huruf hamzah kedua menjadi huruf alif pada dasarnya sama halnya Zamakhsyari tidak menyetujui pendapat ulama Kufah yang menganggap bahwa hamzah baina baina itu bertanda sukun dan membela prinsip ulama Basrah yang menyatakan bahwa tanda hamzah baina baina itu bertanda harakat, yang fungsinya meringankan (*tashil*). Dengan demikian, Zamakhsyari tidak menolak selain bacaan imam Warsy. Qira'at lain yang membaca huruf hamzah kedua dengan *tashil* menjadi pilihan Zamakhsyari, karena madzhab yang diikuti Zamakhsyari yakni madzhab Basrah menganggap tanda hamzah kedua itu harakat.

C. Kepentingan di Balik Perbedaan Penilaian Terhadap Variasi Bacaan Qira'at Tujuh.

Subbab terakhir dari bab IV ini menjawab pertanyaan adakah kepentingan Zamakhsyari dan Abu Hayyan di balik perbedaan sikap dan penilaian keduanya terhadap qira'ah tujuh. Berbeda dengan Gadamer yang mengatakan bahwa pemahaman seseorang tergantung bagaimana dengan pra pemahaman dan sejarah pengaruh sebelumnya, sehingga melahirkan pemahaman yang baru karena terjadi *fusion of horizon*, peleburan cakrawala yang terkandung dalam teks dan cakrawala pembaca teks, menurut Habermas, pemahaman bukan hanya sekedar itu, karena tradisi yang pra pemahaman dan sejarah pengaruh berasal bisa dikritisi, Habermas mengajukan tesis bahwa setiap pemahaman atau setiap bentuk penafsiran dipastikan ada bias-bias dan unsur-unsur kepentingan politik, ekonomi, sosial, termasuk bias strata kelas, suku dan gender. Dengan menggunakan pendekatan Habermas, penulis mengungkap kepentingan apa di balik perbedaan antara Zamakhsyari dan Abu Hayyan dalam menilai ragam bacaan qira'at tujuh bahkan Abu Hayyan mengkritik secara tajam atas kritik Zamakhsyari terhadap qira'at tujuh. Selain menggunakan pendekatan hermeneutika Habermas, juga menggunakan kritik Thabathaba'i untuk menanggapi kepentingan dalam sebuah pemahaman atau perbedaan sikap keduanya tersebut.

Zamakhsyari dalam menyikapi berbagai bacaan dalam qira'at sab'ah tidak pernah konsisten. Tergantung apakah kandungan makna qira'at tersebut mendukung ideologi Muktazilah atau tidak. Jika sekiranya mendukung, maka Zamakhsyari mengakuinya sebagai qira'at al-Qur'an. Jika tidak, Zamakhsyari tidak segan untuk tidak menganggapnya sebagai

⁶⁹¹ al-Anbari, *al-Inshaf fi Masa'il al-Khilaf baina al-Bashariyyin wa al-Kuffiyyin*, h. 587-588.

qira'at al-Qur'an, bahkan sebagai alternatif Zamakhsyari memakai qira'at syadz sebagai rujukan dalam menguatkan ideologi Mukhtazilah yang dianutnya itu. Bagi Zamakhsyari, qira'at tujuh tidak lain hanyalah ijtihad dari para ulama. Pemahaman Zamakhsyari demikian karena Zamakhsyari mempunyai pra pemahaman sebelumnya bahwa sumber dari adanya qira'at tujuh yakni hadits sab'atu ahurf (al-Qur'an diturunkan terdiri atas tujuh huruf) berstatus hadits ahad. Sedangkan Zamakhsyari dan para teolog mukhtazilah yang lain tidak menggunakan hadits ahad sebagai sumber atau landasan dalam beragama. Penilaian Zamakhsyari terhadap hadits sab'atu ahurf sebagai hadits ahad dibantah Manna al-Qaththan sebagaimana sudah penulis jelaskan pada subbab sebelumnya. Berbeda dengan Zamakhsyari, Abu Hayyan –terkait dengan kritiknya terhadap kritik Zamakhsyari kepada qira'at tujuh ingin mempertahankan doktrin Asy'ariyah bahwa al-Qur'an atau qira'ah tujuh sebagai qira'at mutawatir sehingga siapa pun yang mengingkarinya dianggap kafir. Penulis sudah menjelaskan perdebatan antar ulama tentang mutawatir di subbab atas yang bertujuan untuk mengklarifikasi klaim kemutawatiran yang selalu dibawa Abu Hayyan dalam menjawab kritik Zamakhsyari terhadap variasi bacaan qira'at tujuh.

Model penafsiran Zamakhsyari yang mengedepankan ideologi Mukhtazilah dikritik Thabathaba'i. Ulama Iran yang membuat karya tafsir, *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* ini, dalam pembukaan tafsirnya mengatakan bahwa banyak dari para teolog yang menafsirkan ayat al-Qur'an hanya yang sesuai dengan madzhab teologi yang diyakininya. Thabathaba'i mengkategorikan sikap para teolog tersebut sebagai *tathbiq*, bukan tafsir.⁶⁹² Menurut Thabathaba'i, ada dua metode untuk menjelaskan sebuah ayat, dan dapat dijelaskan dengan membuat daftar pertanyaan sebagai berikut: "Apa yang dikatakan al-Qur'an? atau "Dengan cara bagaimana ayat ini dapat dijelaskan sehingga dapat diterima oleh keyakinanmu?". Dua pertanyaan tersebut mencerminkan dua sudut pandang atau sikap dalam memahami ayat. Sudut pandang dari pertanyaan pertama adalah berupaya untuk meniadakan semua analisis pembahasan (dari sudut pandang mufasir) dan menyandarkan kepada hal yang bukan analisis pembahasan tersebut. Yang dimaksud Thabathaba'i adalah menunda semua segala prasangka, konsepsi, pemikiran yang dianut mufasir dan menyerahkan/membiarkan sepenuhnya bagaimana al-Qur'an berbicara, sedangkan sudut pandang dari pertanyaan kedua adalah meletakkan pandangan dan pemikirannya, kecenderungannya di atas ayat al-Qur'an, biasanya yang kedua ini tidak mengkaji makna yang sebenarnya dari ayat al-Qur'an namun bagaimana ayat al-Qur'an disesuaikan dengan ideologi mufasir. Thabathaba'i menilai jawaban dari pertanyaan pertama di atas menghendaki tafsir dari ayat al-Qur'an. Tafsir menurut Thabathaba'i adalah menjelaskan makna-makna ayat al-Qur'an, dan menyingkap maksud dan kehendak dari ayat-ayat al-Qur'an. Sedangkan pertanyaan kedua, yang dikehendaki adalah *tathbiq*. *Tathbiq* menurut

⁶⁹² Muhammad Husain al-Thabathaba'i, *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, vol. 1 (Beirut: Muassasah al-A'lami, 1997), h. 9.

Thabathaba'i adalah memaknai al-Qur'an sesuai dengan apa yang dikehendaki atau sejalan dengan ajaran atau doktrin dari madzhab ideologi yang dipeluknya. Al-Qur'an dijadikan oleh para ideolog itu sebagai penentu untuk memisahkan makna yang benar dan makna yang salah. Makna yang benar adalah makna yang sesuai ajaran atau madzhab ideologinya. Thabathaba'i mengecam dan menilai tindakan *tathbiq* tidak sesuai dengan tujuan dari penafsiran al-Qur'an.⁶⁹³

Tindakan *tathbiq* tidak hanya dilakukan para teolog, namun, menurut Thabathaba'i, para filosof, kaum sufi dan kaum materialis juga turut serta melakukannya. Para filosof berusaha memaknai al-Qur'an dengan menyeleraskan ayat-ayat sesuai dengan prinsip-prinsip atau doktrin metafisika yang diyakininya. Demikian pula para sufi. Para sufi yang dikritik Thabathaba'i adalah para sufi yang melulu fokus makna batin, dengan mengabaikan makna zhahir dari ayat al-Qur'an. Thabathaba'i bukan berarti mengingkari makna batin al-Qur'an. Thabathaba'i menghendaki makna batin yang tidak mengingkari makna lahir dari ayat al-Qur'an. Dalam pembacaan Thabathaba'i, makna tersirat (batin) al-Qur'an tidak menghilangkan makna tersurat (zhahir) ayat. Bahkan ia bagaikan nyawa yang menghidupi badan. Hubungan yang saling melengkapi. Sikap Thabathaba'i ini selain kritik terhadap sebagian sufi yang hanya fokus terhadap makna batin, juga kritik terhadap ahli zhahir yang melulu fokus pada makna lahir dari ayat-ayat al-Qur'an.⁶⁹⁴

Ahli zhahir, menurut Thabathaba'i, termasuk para mufasir kontemporer. Para mufasir itu meragukan dimensi spritual ajaran Islam. Mereka mempunyai kecenderungan mengikuti para filosof materialis (*al-hissiyyun*) Eropa. Mereka beranggapan bahwa ajaran Islam tidaklah bertentangan dengan ilmu pengetahuan. Ilmu pengetahuan yang dimaksud adalah ilmu material yang bisa dikuantifikasi. Mereka tidak meyakini kecuali pengetahuan yang bersifat materialis. Dengan demikian, mereka tidak meyakini hal-hal yang gaib. Para mufasir itu berusaha menakwilkan 'arsy, kursi, al-lauh, qalam, dan sebagainya yang terkait dengan alam ruh dengan tafsir yang materialis (*al-maadiyah*). Mereka juga mengajak mengingkari riwayat, hanya riwayat yang selaras dengan al-Qur'an yang layak jadi pegangan. Mereka menolak penafsiran al-Qur'an yang tidak berdasarkan hasil observasi dan penelitian ilmiah.⁶⁹⁵

Thabathaba'i mengatakan bahwa apa yang ditafsirkan sebagian para teolog termasuk Zamakhsyari, para filosof, para sufi dan para mufasir kontemporer itu sejatinya bukanlah tafsir tapi *tathbiq*. Mereka mendudukan ayat-ayat al-Qur'an sesuai dengan apa yang dikehendakinya. Mereka menyeleraskan ayat al-Qur'an dengan sebuah konsepsi luar yang sebenarnya tidak terkait dengan kandungan ayat al-Qur'an. Mereka menjadikan makna sebenarnya (*al-haqiqah*) sebagai makna metafor (*al-*

⁶⁹³ al-Thabathaba'i, l:h. 8-9.

⁶⁹⁴ al-Thabathaba'i, l:h. 10-11.

⁶⁹⁵ al-Thabathaba'i, l:h. 12-13.

majaz), ayat-ayat lahiriah (*ayat al-tanzil*) sebagai ayat-ayat batiniah (*ayat al-ta'wilat*). Padahal, menurut Thabathaba'i, ayat-ayat al-Qur'an adalah ayat yang mudah dipahami dengan bahasa arab yang jelas. Al-Qur'an memperkenalkan dirinya sebagai petunjuk bagi alam semesta (QS. Ali Imran [3]: 96), cahaya yang nyata (QS. an-Nisa [4]: 174), dan penjelasan segala sesuatu (QS. an-Nahl [16]: 89). Perbedaan bukan berasal dari pemahaman ayat, karena al-Qur'an diturunkan dalam bahasa arab yang jelas, semua orang baik arab maupun non-arab dapat memahaminya. Tidak ada sebuah ayat pun yang sulit dipahami maknanya. Al-Qur'an adalah perkataan yang paling fasih. Sebagian syarat dari kefasihan adalah tidak adanya kalimat tertutup yang susah dipahami. Thabathaba'i menilai perbedaan itu hanya pada tingkatan *mishdaq*, bukan pada tingkatan *mafhūm*.⁶⁹⁶

Dari pernyataan Thabathaba'i di atas, penulis memahami bahwa ketika kita hendak mendekati al-Qur'an, kita bisa, menurut Thabathaba'i, menghilangkan atau menunda prasangka, konsepsi yang sudah ada di pikiran dan membiarkan al-Qur'an untuk berbicara. Apakah hal itu mungkin? Menurut perspektif hermeneutika Gadamer hal itu mustahil. Meski penulis tidak setuju dengan cara Zamakhsyari dalam mendekati al-Qur'an terutama dalam memperlakukan qira'at al-Qur'an, karena Zamakhsyari memposisikan ideologi Muktazilah yang dianutnya sebagai hakim atau penentu, jika qira'ah sab'ah tidak sesuai bahkan bertentangan dengan ideologinya sebagaimana dalam perbedaan qira'at QS. an-Nisa (4): 164 yang sudah dibahas di atas, Zamakhsyari tidak segan menolak bacaan seluruh qira'ah sab'ah pada ayat tersebut dan memilih qira'ah syadzah/maudhu'. Namun kritikan Thabathaba'i bahwa produk penafsiran para teolog termasuk Zamakhsyari, sebagai *tathbiq*, dengan asumsi bahwa mereka hanya mencocokkan ayat al-Qur'an dengan ideologinya dan peran ideal yang harus kita lakukan adalah membersihkan segala konsepsi, prasangka dan prapemahaman terlebih dahulu dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an. Sikap Thabathaba'i yang terakhir inilah yang penulis tidak menyetujuinya.⁶⁹⁷

Sikap Thabathaba'i tersebut mengandaikan bahwa konsepsi atau pemikiran kita ibarat sebuah benda yang bisa diletakkan dulu begitu saja

⁶⁹⁶ Dalam ilmu logika (*manthiq*), makna berdasarkan realitasnya terbagi menjadi dua bagian, yaitu *mafhūm/konsep* dan *mishdaq/ekstensi*. *Mafhūm* adalah makna yang berada di dalam pikiran, sedangkan *mishdaq* adalah makna yang berada di luar pikiran. Untuk menjelaskan keduanya, kita dapat menggunakan contoh manusia. Manusia memiliki individu-individu di luar pikiran kita seperti Muhammad, Abidin dan sebagainya. Semuanya itu adalah *mishdaq*. Sementara makna yang berada di dalam pikiran dan dijadikan sebagai predikat dan definisi pada manusia (manusia adalah hewan yang berakal budi) disebut dengan konsep. Selengkapnya baca Abdul Hadi al-Fadhli, *Khulashah al-Manthiq* (Iran: Muassasah Dairah Ma'arif al-Islami, t.t.), h. 85-86.

⁶⁹⁷ al-Thabathaba'i, *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, l:h. 17.

ketika kita mendekati al-Qur'an, hal ini menurut perspektif hermeneutika Gadamer sesuatu yang tidak mungkin, karena menurut Gadamer, pengetahuan kita, bahkan seluruh hidup kita, secara instrinsik dipengaruhi oleh kesejarahan yang kita hidupi di masa lampau kita, entah pengaruhnya pada ide kita, lembaga-lembaga, realitas politik maupun sosio ekonomi. Oleh karena itu, tidak perlu diragukan bahwa cakrawala besar masa lampau kita sangat berpengaruh pada diri kita dalam menentukan apa yang kita pahami, kita inginkan, kita harapkan atau kita takuti di masa depan.

Menerima hubungan erat antara masa lampau dan masa kini dapat memunculkan penolakan kritis bahwa tidak semua sejarah atau pengetahuan sejarah berhubungan dengan diri kita. Kenyataan ini disetujui Gadamer, namun demikian, diri kita tetap secara instrinsik memuat hubungan antara sejarah dan situasi kekinian kita, termasuk di dalamnya bagaimana cara kita memahami. Dengan demikian, hubungan antara kesejarahan dan pemahaman itu pada dasarnya bersifat instrinsik. Memahami berarti menciptakan makna baru atau menafsirkan sedemikian rupa sehingga tindakan semacam ini akhirnya menjadi bagian dari sejarah atau tradisi yang akan diwariskan untuk generasi mendatang. Kita senantiasa berusaha untuk memahami, mengkritisi dan mengasimilasi sesuatu, tetapi di sisi lain juga membiarkan pengalaman kita di masa lampau memberikan pengertian tentang diri kita, menempatkan diri kita dalam suatu perspektif tertentu.⁶⁹⁸

Pemahaman atau penafsiran juga bersifat historis dan bercorak temporal. Heidegger, sebagai guru dari Gadamer, dalam uraian mengenai pra-struktur pemahaman dan aspek kesejarahan instrinsik eksistensi manusia, menjelaskan bahwa interpretasi atau penafsiran tidak pernah tercapai jika tidak ada prasangka sebelumnya. Kita memahami sesuatu, lanjut Heidegger, tidak dari suatu kesadaran kosong, melainkan justru karena di dalam diri kita sudah tersimpan lebih dahulu intensi-intensi tertentu berkenaan dengan apa yang ingin kita pahami. Dalam diri kita sudah ada prasangka tertentu. Oleh karena itu, tidak mungkin ada pemahaman kekinian yang dimengerti tanpa mengandaikan masa lampau atau sebaliknya. Dengan kata lain, aktus pemahaman terikat pada ruang dan waktu keberadaan penafsir sendiri.⁶⁹⁹

Konsepsi atau pra pemahaman, menurut Gadamer, dicuirgai sejak berkembang pesatnya sains sejak Eropa abad ke-18. Konsep prasangka didiskreditkan sebagai penilaian yang tidak berdasar. Tentu saja yang mengklaim diri dapat membersihkan pengetahuan dari prasangka adalah sains, karena sains memiliki dasar dan justifikasi metodis. Ilmu-ilmu alam dan ilmu-ilmu sosial yang berkembang saat itu berupaya menghadirkan fakta yaitu kenyataan apa adanya bebas dari prasangka. Gadamer merehabilitasi prasangka dan berpendapat bahwa prasangka merupakan unsur yang wajar di dalam memahami atau menafsirkan dan bahkan kita

⁶⁹⁸ Hardiman, *Seni Memahami*, h. 180.

⁶⁹⁹ Hardiman, h. 166.

boleh mengatakan bahwa prasangka merupakan kondisi untuk memahami dan menafsirkan. Pengatasan segala prasangka, tuntutan global atas pencerahan ini, akan membuktikan dirinya sebagai sebuah prasangka.⁷⁰⁰

Dengan demikian, berdasar perspektif hermeneutik Gadamer di atas, apa yang dikritik Thabathaba'i bahwa para teolog dan dalam konteks ini Zamakhsyari sebagai teolog Muktaizilah dan Abu Hayyan sebagai teolog Asy'ariyah dalam memahami al-Qur'an hanya sekedar *tathbiq* (hanya menyelaraskan ayat al-Qur'an dengan ideologi yang dianutnya) tidak sepenuhnya benar. Kritik itu benar jika yang dimaksud adalah bahwa Zamakhsyari atau Abu Hayyan hanya ingin "menundukkan" al-Qur'an" untuk kepentingan madzhab teologinya, namun tidak benar, jika yang dimaksud pendapat Thabathaba'i adalah bahwa kita bisa melepaskan atau membersihkan semua prasangka, konsepsi atau pemahaman kita ketika kita memahami al-Qur'an, karena hal demikian mustahil berdasar teori memahami Gadamer yang sudah dijelaskan di atas. Selain itu, pendapat Thabathaba'i bertentangan juga dengan pendapat Ali ibn Abi Thalib ketika dirinya dinilai Kafir oleh kaum Khawarij bahwa al-Qur'an hanya berupa lembaran-lembaran mushaf yang tidak bisa bicara, manusialah yang bisa bicara atas namanya. Perkataan sahabat Ali ini menandakan bahwa al-Qur'an tidak kuasa mengatakan apa yang diinginkannya, hanya manusia dengan dilapisi berbagai sarat kepentingan, pengetahuan dan kemampuannya yang mampu memahami al-Qur'an, terlepas apakah pemahamannya sesuai semangat al-Qur'an atau tidak.

Penulis dalam penjelasan berikutnya ingin mengemukakan bukti kebenaran teori memahami Gadamer dan teori kepentingan Habermas di atas yang mengatakan bahwa siapapun orangnya ketika memahami teks terpengaruh oleh asumsi, konsepsi, prapemahaman atau prasangka yang sebelumnya sudah berada di dalam dirinya, dengan mengambil sebuah contoh satu ayat dari QS. al-Maidah (5): 67

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ

“Wahai Rasul, sampaikanlah apa yang diturunkan Tuhanmu kepadamu. Jika tidak engkau lakukan (apa yang diperintahkan itu), berarti engkau tidak menyampaikan amanat-Nya. Dan Allah menjaga engkau dari (gangguan) manusia. Sungguh, Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang kafir”.

Pada ayat di atas, Zamakhsyari, Abu Hayyan dan Thabathaba'i memahami berbeda pada kalimat yang bergaris bawah. Selain berbeda, Thabathaba'i menyediakan lebih banyak halaman di banding Zamakhsyari dan Abu Hayyan untuk membahas penafsirannya dalam ayat tersebut. Untuk menunjukkan betapa seriusnya ayat yang dibahas. Berikut penafsiran

⁷⁰⁰ Hardiman, h. 169.

Zamakhsyari, Abu Hayyan dan Thabathaba'i. Zamakhsyari dalam karya tafsirnya, *al-Kasysyaf*, terkait ayat bergaris bawah di atas mengatakan bahwa yang dimaksud adalah nabi diperintahkan untuk menyampaikan semua ajaran yang diturunkan kepadanya, apapun ajaran harus disampaikan meski tanpa seorang pun mengawasi dan nabi tidak usah takut jika mendapatkan respon yang tidak baik atau kebencian dari masyarakat. Pada ayat selanjutnya Zamakhsyari mengatakan bahwa jika nabi tidak menyampaikan semua ajaran dari Allah, sama halnya dengan tidak menyampaikan ajaran sama sekali, karena ajaran yang satu tidak lebih unggul dengan ajaran yang lainnya. Jika tidak menyampaikan satu ajaran, sama saja dengan tidak menyampaikan secara keseluruhan. Zamakhsyari juga mengqiyaskan penjelasan ayat tersebut dengan ayat lain di QS. *al-Maidah* (5): 67, yang artinya "*Barangsiapa membunuh seseorang bukan karena orang itu membunuh orang lain atau bukan karena kerusakan di bumi, maka seakan-akan dia telah membunuh semua manusia*". Kemudian Zamakhsyari melanjutkan bahwa Allah akan menjaga nabi dari musuh-musuhnya, apa bukti Allah menjaga nabi, sedangkan Allah membiarkan nabi terluka ketika perang Uhud? Zamakhsyari membuat pertanyaan yang kemudian dijawab sendiri bahwa Allah menjaga nabi maksudnya Allah menghindarkan nabi untuk tidak terbunuh. Zamakhsyari kemudian memahami penggalan ayat terakhir: "*Sesungguhnya Allah tidak memberikan hidayah kepada orang kafir*" bahwa Allah menghalangi orang-orang yang ingin membuat kerusakan atau pembunuhan kepada Nabi.⁷⁰¹

Abu Hayyan dalam menafsirkan ayat di atas memulai dengan mengatakan bahwa panggilan "*Ya Ayyuharrosul*" merupakan panggilan kehormatan dan perintah untuk menyampaikan bersifat berkesinambungan dan terus menerus. Abu Hayyan kemudian mengutip penafsiran Zamakhsyari yang sama persis sebagaimana penulis sudah mengungkapkan pada paragraf di atas, setelah itu Abu Hayyan mengutip Ibn 'Athiyah yang mengatakan bahwa nabi diperintahkan menyampaikan ajaran Allah itu harus secara penuh dan sempurna, tidak takut oleh siapa pun, meskipun di dalam ajaran-Nya, terdapat kecaman yang ditujukan kepada perilaku merusak dari orang-orang kafir. Karena Allah akan memberikan rasa aman kepada nabi dari gangguan orang-orang Nasrani dan Yahudi dan nabi akan terhindari dari pembunuhan. Kemudian Abu Hayyan mengutip kembali penafsiran Zamakhsyari tentang mengqiyaskan makna ayat di atas dengan ayat di QS. *al-Maidah* (5): 32, sebagaimana sudah dijelaskan di atas. Penjagaan Allah terhadap nabi ini, menurut Abu Hayyan, sebagai respon dari inisiatif Abu Thalib yang pernah menyuruh seseorang untuk menjaga nabi. Respon ini juga menandakan bahwa ayat 67 dari *al-Maidah* ini diturunkan di Mekah, namun ada riwayat lebih sahih ayat tersebut diturunkan di Madinah, saat Nabi baru tinggal satu bulan, yang menjaga nabi adalah Sa'ad dan Hudzaifah, kemudian ayat tersebut turun sebagai

⁷⁰¹ al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf 'an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*, 1998, 2:h. 269-271.

respon atas penjagaan tersebut. Terkait dengan penjagaan, ayat itu menggunakan kata kerja sedang dan yang akan datang/*fi'il mudhari'* yang berarti penjagaan tersebut berlangsung terus menerus (*waallahu ya'shimuka minannas*). Kata *annas* di ayat itu merujuk kepada orang-orang kafir yang hendak membunuh nabi, namun Allah menjaganya. Dengan demikian, penjagaan Allah tersebut sebagai tanda kenabian Muhammad. Ayat itu dipungkasi dengan kalimat *innallaha la yahdi al-qaum al-kafirina*. Abu Hayyan menjelaskan tanggungjawab nabi hanya sebatas menyampaikan, tidak sampai memberi hidayah. Kemudian Abu Hayyan mengutip Zamakhsyari. Ia memahaminya sebagai penghalangan Allah terhadap pembunuhan orang kafir kepada nabi.⁷⁰²

Thabathaba'i menafsirkan ayat 67 dari al-Maidah itu dengan mengawalinya dengan kalimat *waAllahu ya'shimuka minnas*/Allah akan menjagamu dari manusia. Kalimat ini, menurut Thabathaba'i, menunjukkan betapa pentingnya perintah penyampaian risalah yang ditugaskan kepada nabi sehingga dikhawatirkan menimbulkan ketakutan dari diri nabi akan keefektifan atau kesuksesan pesan itu sampai kepada audiennya. Pentingnya amanah ini melebihi amanah penyampaian ajaran yang lain, seperti ajaran mengajak bertauhid kepada Allah. Tidak diragukan lagi, menurut Thabathaba'i, bahwa ayat ini seakan tidak terkait dengan ayat sebelum dan sesudahnya, ayat ini khusus dan tersendiri. Kalimat penjagaan yang tertuang dalam ayat *waAllahu ya'shimuka minnas*, menandakan bahwa bukan nabi takut dibunuh sehingga nabi membatalkan penyampaian risalah-Nya, namun kekhawatiran nabi saat penyampaian risalah-Nya, mereka menuduhnya berbohong, yang pada akhirnya membuat kerusakan sehingga pesan ajaran-Nya itu terhambat. Thabathaba'i membantah sebagian mufasir yang mengatakan ayat ini turun di Mekah. Thabathaba'i juga membantah pendapat para mufasirin, termasuk Abu Hayyan dan Zamakhsyari, yang mengatakan bahwa yang dimaksud risalah itu adalah risalah keseluruhan nabi yang harus tersampaikan kepada ummat, pada ayat tersebut yang dimaksud adalah risalah khusus, karena ketika pesan ini tidak tersampaikan, sama saja dengan tidak tersampaikan ajaran secara keseluruhan. Berbeda dengan Abu Hayyan dan Zamakhsyari, Thabathaba'i mengatakan bahwa risalah ini terkait dengan pengangkatan Ali ibn Abi Thalib sebagai pengganti nabi dan ayat tersebut turun di Ghadir Khum, dan nabi mengatakan ketika itu, *man kuntu mawlah, fa hadza 'aliyyun mawlah* (jika ada orang yang menganggap saya pemimpin, begitu juga (anggaplah) Ali ini juga sebagai pemimpin). Penyampaian risalah itu bukanlah inisiatif nabi, namun merupakan wahyu dari Allah. Untuk menegaskan kedekatan nabi dengan Ali, Thabathaba'i mengutip hadis nabi yang mengatakan bahwa kedudukan nabi dengan Ali sama halnya kedudukan nabi Musa dan nabi Haru, hanya saja Ali bukan nabi setelahku. Kalimat *ya'shimuka* dalam ayat tersebut berarti penjagaan dan perlindungan Allah kepada nabi dari kejahatan manusia. Setelah menafsirkan ayat di atas, Thabathaba'i

⁷⁰² al-Andalusi, *al-Bahr al-Muhith fi al-Tafsir*, 2010, 3:538–40.

menampilkan banyak riwayat yang mendukung pengangkatan Ali sebagai pemimpin pengganti nabi.⁷⁰³

Dari produk penafsiran tiga orang mufasir yang sudah dijelaskan di atas dan menghasilkan masing-masing produk penafsiran yang berbeda, terutama pada penafsiran Thabathaba'i, penulis membuktikan bahwa asumsi Thabathaba'i bahwa *tathbiq* sebaiknya tidak dilakukan ketika kita memahami al-Qur'an sebagaimana Zamakhsyari dan Abu Hayyan, tidak sepenuhnya benar karena seseorang ketika memahami ayat al-Qur'an - sebagaimana teori memahami Gadamer- tidak bisa melepaskan ideologi, konsepsi atau prasangka yang sebelumnya sudah bersemayam di dalam pikiran, sehingga mempengaruhi pemahaman seorang terhadap al-Qur'an sebagaimana dalam pemahaman terkait ayat tersebut. Berbeda dengan Zamakhsyari dan Abu Hayyan, Thabathaba'i yang mempunyai latar belakang Syiah, memahami ayat 67 dari QS. al-Maidah sebagai legitimasi Ali menjadi pemimpin setelah kewafatan nabi. Untuk menguatkan legitimasi tersebut, Thabathaba'i perlu mencantumkan banyak riwayat tentang pernyataan nabi dalam "meresmikan" pengangkatan Ali sebagai pengganti nabi, yang berlangsung di Ghadir Khum itu.

D. Evaluasi Kritis: Pertimbangan dan Unsur Kemanusiaan Dalam Pembentukan Bacaan Resmi Ragam Qira'at al-Qur'an (Qira'at Tujuh).

Setelah pada subbab-subbab terdahulu mengungkap kesejarahan Zamakhsyari dan Abu Hayyan yang merupakan penyebab kenapa keduanya mempunyai cara pandang berbeda dalam menilai variasi qira'at tujuh, pada subbab terakhir ini penulis menjelaskan evaluasi kritis terhadap objek yang diperdebatkan Zamakhsyari dan Abu Hayyan itu sendiri yakni qira'at tujuh. Berdasarkan pendekatan Gadamer, penulis menganalisis dan membuktikan bahwa kitab suci al-Qur'an sekalipun berstatus teks suci yang diyakini sebagai kalam Allah, Zat yang melampaui sejarah, namun ketika wahyu tersebut masuk ke ruang manusia, dia mensejarah dan mempunyai sejarah sendiri, terlebih terkait dengan tujuh variasi bacaan al-Qur'an. Artinya, pertimbangan dan unsur kemanusiaan ikut serta dalam membidani, mengkodifikasi dan menjadikan qira'at tujuh sebagai qira'at/bacaan resmi al-Qur'an.

Berdasarkan penelitian penulis, bila ditarik lebih awal bagaimana bacaan al-Qur'an diajarkan oleh Nabi kepada para sahabatnya, sejak menit pertama pertimbangan kemanusiaan –di antaranya- menjadi sebab utama munculnya variasi bacaan al-Qur'an. Berdasarkan alasan sosiologis yakni Nabi hidup di tengah beragam suku, dan kabilah bangsa arab, yang tentu mempunyai ragam dialek dalam pengucapannya, Nabi membolehkan bacaan al-Qur'an sesuai dengan dialek masyarakatnya.⁷⁰⁴ Sebagian ulama memaknai hadits *sab'atu ahruf* (tujuh huruf) bahwa al-Qur'an diturunkan

⁷⁰³ al-Thabathaba'i, *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, l:h. 42-53.

⁷⁰⁴ Nijadi Fatimah, "al-'Allaqah Bayna al-Lahjat al-'Arabiyyah wa al-Qira'at al-Qur'aniyyah," *Journal of Qur'anic Studies* Vol. 40 (2009): h. 4.

berdasarkan pada berbagai macam dialek arab.⁷⁰⁵ Dengan demikian, ragam dialek bangsa arab sebagai faktor penting kemunculan variasi bacaan qira'at, bahkan ragam qira'at tersebut menjadi perekat di antara berbagai kabilah yang mempunyai banyak dialek bahasa tersebut. Nabi sebagai bagian dari suku Quraisy yang terbiasa dengan membaca dengan mentashil hamzah, namun memberikan keleluasaan bagi suku Tamim dengan mentahqiq hamzah,⁷⁰⁶ demikian pula nabi membolehkan suku Asdi dengan membaca sesuai dialeknnya, yang terbiasa membaca huruf kasrah pada awal kalimat seperti *ti'lamun, tiswaddu wujuh, alam i'hid ilaykum*, dan kompromi bacaan lainnya, seperti bacaan *mim jama', saktah*, dan sebagainya.⁷⁰⁷

Kompromi dengan pertimbangan manusia dalam bacaan al-Qur'an bahkan menurut Abu 'Ubaid Qasim ibn Salam, juga terjadi pada lafazz (*lughat*). Seperti sebagian lafazz-lafazz dalam QS. al-Baqarah berikut ini: al-Qur'an menggunakan lafazz *rijzan* (QS. al-Baqarah [2]: 59) dari *lughat*/bahasa dari suku Thay yang maknanya sepadan dengan lafazz *'adzaban*, lafazz *khaasi'iin* (QS. al-Baqarah [2]: 65) dari *lughat*/bahasa suku kinanah, yang maknanya sepadan dengan lafazz *shaghiriin*, lafazz *baghyan* (QS. al-Baqarah [2]: 90) dari *lughat*/bahasa suku Tamim, yang maknanya sepadan dengan lafazz *hasadan*, lafazz *fabaauu bighadhabin* (QS. al-Baqarah [2]: 90) dari *lughat*/bahasa dari suku Jurhum yang maknanya sepadan dengan lafazz *istawjabuu*, lafazz *syiqaqin ba'idin* (QS. al-Baqarah [2]: 176) dari suku Jurhum yang maknanya sepadan dengan lafazz *dhalalin ba'idin*, lafazz *afidhuu* (QS. al-Baqarah [2]: 199) dari *lughat*/bahasa Khaza'ah yang maknanya sepadan dengan lafazz *infiruu*, lafazz *'azamuu* (QS. al-Baqarah [2]: 227) dari *lughat*/bahasa Hudzail yang maknanya sepadan dengan lafazz *haqqiquu*, dan sebagainya.⁷⁰⁸ Pendapat Abu Ubaid Qasim ibn Salam ini⁷⁰⁹ melampaui pendapat dari Suyuthi. Suyuthi mengatakan bahwa al-Qur'an diturunkan berdasarkan *lughat*/bahasa suku Quraisy, kemudian suku-suku Arab yang lain

⁷⁰⁵ Muhammad Ibrahim Muhammad Musthafa, *Hadits Nuzul al-Qur'an 'ala Sab'ati Ahruf, Tafsiirun, wa Dirasatun wa Munaqasyatun* (Mesir: Dar al-Kalimah, 2012), h. 46.

⁷⁰⁶ Ismail 'Abbas Husain, "al-Dilalah al-Ijtima'iyah fi al-Qira'at al-Qur'aniyyah," *Journal of Qur'anic Studies* Vol. 84 (2011): h. 40.

⁷⁰⁷ Abu Muhammad Abdullah ibn Muslim Ibn Qutaybah, *Ta'wil al-Musykil al-Qur'an* (Beirut: al-Maktabah al-Ilmiyyah, 1990), h. 35.

⁷⁰⁸ Abu 'Ubaid Qasim Ibn Sallam, *Lughat al-Qabail al-Waridah fi al-Qur'an al-Karim* (Beirut: Markaz al-Dirasat al-Qur'aniyyah, 1980), h. 3.

⁷⁰⁹ Ibn Abbas, Abu Ubaid dan Abu al-Abbas, Ahmad ibn Yahya memaknai hadits Sab'atu Ahruf sebagai tujuh *lughat*/bahasa dalam bahasa arab. Selengkapnya baca Muhammad Musthafa, *Hadits Nuzul al-Qur'an 'ala Sab'ati Ahruf, Tafsiirun, wa Dirasatun wa Munaqasyatun*, h. 58.

dibolehkan membacanya dengan menggunakan dialek/ *lahjah* mereka yang beragam sesuai kebiasaan mereka.⁷¹⁰

Pendapat Abu ‘Ubaid Qasim ibn Sallam tersebut mendapatkan landasan historisnya pada qira’at Abdullah ibn ‘Abbas dalam QS. al-Baqarah (2): 100 yakni pada lafazh *nabadzahu fariiqun minhum* dibaca dengan redaksi *naqadhahu fariiqun minhum*⁷¹¹ dan pada qira’at Abdullah Ibn Mas’ud dalam QS. al-Qari’ah (101): 5 yakni lafazh *ka al-‘Thni al-Manfusy* dibaca dengan redaksi *ka al-shaufi al-manfusy*,⁷¹² QS. al-Baqarah (2): 61 yakni lafazh *wa fuumiha wa ‘adasiha* dibaca dengan redaksi *wa tsuumiha wa ‘adasiha*⁷¹³, QS. an-Nisa (4): 40 yakni lafazh *la yazhlimu mitsqala dzarrah* dibaca dengan redaksi *la yazhlimu mitsqala namlah*,⁷¹⁴ juga pada qira’at Ali ibn Abi Thalib dalam QS. al-Waqi’ah (56): 29 yakni lafazh *wa thalhin mandhudh* dibaca dengan redaksi *wa thal’in mandhudh*,⁷¹⁵ dan Kemudian pada masa Utsman ibn ‘Affan, terjadi pendisiplinan qira’at, seluruh bacaan/qira’at harus disesuaikan dengan lughat Quraisy dan rasm utsmani.⁷¹⁶ Berdasarkan peristiwa pendisiplinan itulah, Umar ibn Khatthab berkirim surat ke Abdullah ibn Mas’ud yang saat itu berada di wilayah Kufah, agar mengajarkan al-Qur’an ke masyarakat Kufah berdasarkan lughat Quraisy, bukan berdasarkan lughat Hudzail, suku Abdullah ibn Mas’ud itu berasal.⁷¹⁷

Peristiwa pendisiplinan qira’at dari berbagai qira’at al-Qur’an menjadi qira’at yang sesuai dengan rasm Utsmani berawal dari kegelisahan Hudzaifah al-Yamani melihat perbedaan di tengah masyarakat yang bahkan saling mengunggulkan qira’at sendiri dengan merendahkan qira’at lain,⁷¹⁸ yang dikhawatirkan sejarah pertikaian Yahudi dan Nasrani berulang pada sejarah Islam yang baru lahir beberapa tahun itu. Berdasar kegelisahan

⁷¹⁰ Jalaluddin as-Suyuthi, *al-Itqan fi Ulum al-Qur’an*, vol. Vol. I (Beirut: Markaz al-Dirasat al-Qur’aniyyah, 1978), h. 323.

⁷¹¹ Ahmad Mukhtar Umar, *Mu’jam al-Qira’at al-Qur’aniyyah ma’a Muqaddamati fi al-Qira’at wa Asyhur al-Qurra’*, vol. 1 (Kuwait: al-Maktab al-Islami, 1988), h. 94.

⁷¹² Ahmad Mukhtar Umar, *Mu’jam al-Qira’at al-Qur’aniyyah ma’a Muqaddamati fi al-Qira’at wa Asyhur al-Qurra’*, vol. 8 (Kuwait: al-Maktab al-Islami, 1988), h. 221.

⁷¹³ Mukhtar Umar, *Mu’jam al-Qira’at al-Qur’aniyyah ma’a Muqaddamati fi al-Qira’at wa Asyhur al-Qurra’*, 1988, 1:h. 63.

⁷¹⁴ Ahmad Mukhtar Umar, *Mu’jam al-Qira’at al-Qur’aniyyah ma’a Muqaddamati fi al-Qira’at wa Asyhur al-Qurra’*, vol. 2 (Kuwait: al-Maktab al-Islami, 1988), h. 133.

⁷¹⁵ Mukhtar Umar, *Mu’jam al-Qira’at al-Qur’aniyyah ma’a Muqaddamati fi al-Qira’at wa Asyhur al-Qurra’*, 1988, 1:h. 17.

⁷¹⁶ al-Sajastani, *Kitab al-Mashahif*, h. 195.

⁷¹⁷ Husain, “al-Dilalah al-Ijtima’iyyah fi al-Qira’at al-Qur’aniyyah,” h. 23.

⁷¹⁸ Sya’ban Muhammad Ismail, *Rasm al-Mushaf wa Dhahbtuhu Bayna al-Tawqif wa Istilahat al-Haditsah* (Mesir: Dar al-Salam, 2001), h. 15.

tersebut, Huzaifah al-Yamani menghadap Utsman ibn ‘Affan agar membuat kepanitiaan pendisiplinan qira’at yang bertujuan menstandarkan bacaan qira’at dan menetapkan qira’at yang sah adalah qira’at yang berdasar lughat quraisy dan rasm utsmani. Kemudian Utsman menyetujui usul Hudzaifah tersebut dan membuat kepanitiaan.⁷¹⁹ Utsman pun mengutus seorang untuk mengambil mushaf milik Hafshah dan berdasar mushaf Hafshah inilah⁷²⁰, Utsman menyalin beberapa mushaf dan menginstruksikan membakar mushaf yang bertentangan dengan qira’at rasm utsmani. Setelah penyalinan selesai, Utsman mengutus beberapa sahabat untuk mengajarkan al-Qur’an berdasarkan rasm utsmani tersebut ke berbagai daerah. Pada mulanya, pendisiplinan yang dilakukan Utsman ini menimbulkan pro kontra, sahabat Ali Ibn Thalib menerima keputusan Utsman tersebut dengan mengatakan “Seandainya saya berposisi seperti Utsman, saya pun melakukan hal sama” namun sikap Ali ini berbeda dengan Abdullah ibn Mas’ud. Dia memprotes dan menolak keras pendisiplinan qira’at al-Qur’an, karena berdalih ketika Zaid ibn Tsabit –ketua panitia pendisiplinan qira’at al-Qur’an- masih kecil, Ibn Mas’ud sudah menghafal tujuh puluh surat al-Qur’an langsung dari lisan Rasulullah.⁷²¹ meskipun pada beberapa waktu kemudian sahabat senior tersebut menyetujui apa yang dilakukan Utsman ibn Affan itu.⁷²²

Pengumpulan al-Qur’an zaman Utsman berbeda dengan pengumpulan al-Qur’an zaman Abu Bakr. Abu Bakr hanya mengumpulkan dari berbagai sumber tulis yang memuat ayat-ayat al-Qur’an ke dalam satu suhuf, sedangkan pengumpulan zaman Utsman ibn Affan adalah mengumpulkan atau mengkompilasi berbagai bacaan (qira’at) al-Qur’an yang masih tersambung (muttashil) sampai kepada Nabi⁷²³, memilih dan menetapkan rasm tertentu, belakangan disebut rasm al-Imam⁷²⁴ atau rasm

⁷¹⁹ Kepanitiaan itu terdiri dari ketua Zaid ibn Tsabit, dan tiga anggota: Sa’id ibn al-‘Ash, Abdurrahman ibn al-Harits ibn Hisyam, dan Abdullah ibn Zubair. Selengkapnya lihat di al-Sajastani, *Kitab al-Mashahif*, h. 196.

⁷²⁰ Menurut al-A’zami, shuhuf yang ada di Hafshah berfungsi sebagai verifikator dari Mushaf yang ditulis panitia. Proses verifikasi itu dilakukan Utsman di depan banyak sahabat, lihat selengkapnya di Muhammad Mustafa al-A’zami, *Sejarah Teks Al-Qur’an, Dari Wahyu Sampai Kompilasi* (Jakarta: Gema Insani Press, 2014), h. 94.

⁷²¹ Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Quran*, h. 348.

⁷²² Lihat riwayat lengkapnya tentang persetujuan Abdullah Ibn Mas’ud terhadap pendisiplinan qira’at di al-Sajastani, *Kitab al-Mashahif*, h. 189-193.

⁷²³ Badruddin al-Zarkasyi, *al-Burhan fi Ulum al-Qur’an* (Beirut: Dar al-Turats, 2008), h. 235-236.

⁷²⁴ Penyebutan rasm al-Imam berasal dari perkataan Utsman ibn Affan yang menyatakan: "Wahai para sahabat Muhammad, bersepakat dan tulislah (al-Qur’an) untuk masyarakat sebagai sebuah panduan (al-Imam). Lihat di al-Kurdi, *Tarikh al-Qur’an* (Jeddah: Mathba’ah al-Fath, 1990), h. 3.

utsmani –kemudian disebut mushaf utsmani⁷²⁵- serta tidak memasukkan qira'at yang berbeda dengan rasm yang ditetapkan.

Dengan demikian, karena pembukuan masa Utsman termasuk kategori kompilasi –meski Utsman menetapkan rasm tertentu-memungkinkan lahir lebih dari satu bacaan dan tidak bisa diperas menjadi satu mushaf.⁷²⁶

Setelah proses penyalinan selesai, Utsman ibn Affan mendistribusikan berbagai variasi mushaf utsmani ke berbagai daerah sekaligus mengutus para sahabat sebagai pengajar qira'at (bacaan) al-Qur'an yang tertulis dalam rasm/mushaf utsmani tersebut. Sebagian ulama berpendapat Utsman mengutus para sahabat beserta rasm/mushafnya ke lima daerah⁷²⁷, yakni Zaid ibn Tsabit ke Madinah, Abdullah ibn Sa'id ke Makkah, Amir ibn Abd Qais ke Basrah, Abdurrahman al-Sulami ke Kufah⁷²⁸ dan al-Mughirah ibn Syihab ke Syam.⁷²⁹

Namun inisiatif Utsman ibn Affan mengutus para sahabat ke berbagai daerah mengajarkan al-Qur'an sesuai dengan rasm utsmani tidaklah serta merta merubah dengan singkat kebiasaan masyarakat mengikuti para utusan tersebut. Seperti di wilayah Kufah, qira'at yang dominan saat itu adalah qira'at Abdullah ibn Mas'ud, hal itu terjadi karena Umar ibn Khattab -pada saat menjadi khalifah- mengutus Abdullah ibn

⁷²⁵ Penyebutan mushaf al-imam atau mushaf utsmani mencakup semua mushaf yang ditulis atas perintah Utsman ibn Affan. Lihat di al-Hamad, *Rasm al-Mushaf, Dirasah Lughawiyah Tarikhiyyah*, h. 189.

⁷²⁶ Ada tiga jenis bacaan yang terkandung dalam rasm utsmani, jenis pertama rasm yang mempunyai dua bacaan, yang berbeda dalam salah satu hurufnya dan ditulis harus salah satu dari dua huruf yang berbeda tersebut, seperti kata *صراط, يبسط, المصيطرون*, semuanya tertulis dengan huruf shad meski aslinya huruf sin. Jika kata-kata tersebut dibaca awal hurufnya dengan memakai huruf shad maka pembaca ikut rasm (tulisan), jika dibaca dengan huruf sin, maka pembaca ikut huruf aslinya. Jenis kedua rasm yang mengandung dua bacaan atau lebih dan ditulis dalam satu rasm, yang mempunyai dua kemungkinan bacaan, seperti QS. al-Baqarah (2): 219 *إِثْمَ كَثِيرٍ* bisa dibaca *إِثْمَ كَثِيرٍ*, QS. al-Hujurat (49): 6 *فَتَنَّبِئُوا* bisa dibaca *فَتَنَّبِئُوا*. Jenis ketiga bacaan yang mengalami penambahan atau pengurangan kalimat, atau perbedaan dalam asal usul kata dan tidak mungkin ditampung dalam satu rasm, seperti *وَأَوْصَىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمَ بَنِيهِ*, di mushaf lain ditulis dengan *وَأَوْصَىٰ*. Selengkapnya baca Muhammad Ismail, *Rasm al-Mushaf wa Dhahabuhu Bayna al-Tawqif wa Istilahat al-Haditsah*, h. 27-29.

⁷²⁷ Pendapat sebagian ulama lain mengatakan bahwa Utsman mendistribusikan mushaf al-imam tersebut ke tujuh wilayah, lima wilayah yang disebutkan di atas, ditambah dua wilayah lagi yaitu Bahrain dan Yaman. Lihat di as-Suyuthi, *al-Itqan fi Ulum al-Qur'an*, Vol. I:h. 132.

⁷²⁸ Para ahli rasm mengatakan mushaf Makkah dan Madinah disebut mushaf Hijaz, mushaf Kufah dan Basrah disebut mushaf Irak. Lihat di Ali Ismail Sayyid Hindawi, *Jaami' al-Bayan fi Ma'rifah Rasm al-Qur'an* (Riyadh: Dar al-Furqan, 2000), h. 21.

⁷²⁹ al-A'zami, *Sejarah Teks Al-Qur'an, Dari Wahyu Sampai Kompilasi*, h. 96.

Mas'ud menjadi guru qira'at di wilayah tersebut.⁷³⁰ Wilayah Kufah dominan dengan qira'at Abdullah ibn Mas'ud juga diungkap al-A'masy yang menceritakan bahwa dia menjumpai masyarakat Kufah masih banyak menggunakan qira'at Abdullah ibn Mas'ud, hanya satu atau dua orang saja yang menggunakan qira'at Zaid ibn Tsabit (qira'at yang sesuai dengan rasm utsmani). Selain kesaksian al-A'masy tersebut, kesaksian juga diriwayatkan Ismail ibn Abdul Malik yang mengatakan bahwa Sa'id ibn Jabir ibn Hisyam al-Asdi al-Kufi –seorang tabi'in- pernah mengimami shalat malam bulan ramadhan, pada satu malam ia membaca berdasar qira'at Abdullah ibn Mas'ud, pada malam yang lain ia membaca berdasar qira'at Zaid ibn Tsabit.⁷³¹

Orang pertama di Kufah yang mengajarkan al-Qur'an berdasarkan qira'at yang sesuai dengan teks utsmani adalah Abu Abdurrahman al-Sulami (w. 74 H).⁷³² Al-Sulami sebagai imam Masjid dan mengajar qira'at di Kufah selama empat puluh tahun.⁷³³ Guru utama Abdurrahman di bidang qira'at⁷³⁴ adalah Ali ibn Thalib.⁷³⁵ Guru qira'at lainnya adalah Utsman ibn Affan dan Abdullah ibn Mas'id, sahabat lainnya. Qira'at berdasar teks utsmani baru tersebar secara massif di tangan para muridnya Abdurrahman al-Sulami. Di antara muridnya adalah Ashim ibn Abi al-Najud (w.127 H), 'Atha ibn al-Saib, 'Amir al-Sya'bi, Yahya ibn Abi Ayyub, Isma'il ibn Abi Khalid, Hasan dan Husain.⁷³⁶

Pada masa tabi'in dan pasca tabi'in (*taabi'u al-taabi'in*) itulah, lambat laun qira'at al-Qur'an menurut rasm utsmani mulai mendominasi dan para ahli qira'at bermunculan di beberapa wilayah kota besar. Sebagian ahli qira'at di daerah Hijaz (Mekkah dan Madinah) yaitu Abdullah ibn Katsir (w. 120 H), Syaibah ibn Nishah (w. 130 H), Abu Ja'far Yazid al-

⁷³⁰ Hekmat Nasser, *The Transmission of The Variant Readings of The Qur'an, The Problem of Tawatur and The Emergence of Shawwadhdh*, h. 56.

⁷³¹ Amin ibn Idris, *al-Ikhtiyar inda al-Qurra', Mafhumuhu, Marahiluhu wa Atsaruhu fi al-Qira'at*, h. 83.

⁷³² Ibn Mujāhid, *Kitab al-Sab'ah fi al-Qira'at*, h. 68.

⁷³³ al-Hamad, *al-Qira'at al-Qur'aniyyah, Manahij wa A'lam*, h. 46.

⁷³⁴ Menurut Abdurrahman al-Sulami, qira'at yang dikompilasi Zaid ibn Tsabit tidak banyak berbeda dengan qira'at Ali ibn Abi Thalib. Berbeda hanya pada kalimat al-Tabut (QS. al-Baqarah [2]: 238. Qira'at Zaid membaca dengan al-Tabuh, Ali membacanya dengan al-Tabut. Selengkapnya baca di Adz-dzahabi, *Ma'rifah al-Qurra al-Kibar 'ala al-Thabaqat wa al-A'shar*, l:h. 168.

⁷³⁵ Banyak riwayat yang menceritakan kedekatan Abdurrahman al-Sulami dengan Ali ibn Thalib. Di antaranya al-Sulami melancarkan hafalan dengan disima' oleh Ali ibn Abi Thalib, senantiasa shalat berjamaah dengan Sahabat Ali, al-Sulami juga merupakan guru ngaji dari Hasan dan Husain, putera sahabat Ali dan berada dalam satu barisan dengan sahabat Ali saat perang Shiffin, selengkapnya dibaca al-Thabari, *Tarikh al-Rusul wa al-Muluk*, V:h. 40.

⁷³⁶ Adz-dzahabi, *Ma'rifah al-Qurra al-Kibar 'ala al-Thabaqat wa al-A'shar*, l:h. 147.

Qa'qa' (w. 130 H), Nafi' al-Madani (w. 169 H). Di daerah Irak (Kufah dan Basrah) yaitu Abdurrahman al-Sulami (w. 73 H), Aswad ibn Yazid (w. 75 H), 'Ashim ibn Najud (w. 127 H), Abu 'Amr ibn 'Ala (w. 153 H), Hamzah ibn Habib al-Zayat (w. 156 H), Hafsh ibn Sulaiman al-Asadi (w. 180 H), Ali ibn Hamzah al-Kisa'i (w. 189 H), Di daerah Syam yaitu Abdullah ibn 'Amir al-Yahshibi (w. 118 H), Yahya al-Dzimmari (w. 145 H).⁷³⁷ Para ahli qira'at tersebut menerima qira'at dari banyak gurunya, masjid-masjid dipenuhi banyak orang belajar qira'at. Dari qira'at para guru tersebut, mereka memilih (*al-ikhtiyar*)⁷³⁸ qira'at yang menurut penilaian mereka sebagai qira'at yang kuat, sebagaimana perkataan Nafi': "Saya belajar qira'at al-Qur'an kepada tujuh puluh tabi'in. Saya menganalisis jika dua tabi'in sepakat dengan salah satu qira'at, maka saya ambil, jika hanya seorang tabi'in saja membaca salah satu qira'at, maka tidak saya ambil qira'at tersebut. Berdasarkan itulah, saya menyusun qira'at al-Qur'an".⁷³⁹ Demikian pula Ali Hamzah al-Kisa'i mengambil qira'at al-Qur'an selain dari Hamzah al-Zayyat, juga dari para ulama qira'at lainnya, yang semuanya tidak keluar dari jalur periwayatan.⁷⁴⁰

Masa tabi'in dan pasca tabi'in ini merupakan masa keemasan dalam disiplin ilmu qira'at. Masa ini merentang sejak dari permulaan abad kedua sampai akhir abad ketiga.⁷⁴¹ Disebut masa keemasan karena masa tersebut selain melainkan banyak para ahli qira'at, juga banyak dari para ulama yang mengumpulkan qira'at pilihannya. Orang pertama yang mengumpulkan qira'at tujuh –yang pada beberapa tahun berikut dipopulerkan Ibn Mujahid (w. 314 H) adalah salah satu murid dari Ali ibn Hamzah al-Kisa'i (w. 189 H) yaitu Abu 'Amr Hafsh ibn Umar Abdul Aziz al-Duri (w. 246 H),⁷⁴² Inisiatif Abu 'Amr Hafsh memilih tujuh qira'at ini dapat dipahami karena guru-guru qira'at Abu 'Amr mempunyai sanad yang tersambung dengan para ahli qira'at tujuh tersebut. Selain kepada al-Kisa'i, Abu Umar Hafsh al-Duri berguru juga kepada guru-guru yang mempunyai qira'at yang lain,

⁷³⁷ Selengkapnya tentang para ahli qira'at masa tabi'in dan tabi'i al-tabi'in baca di Muhammad Ibrahim, *Ilmu al-Qira'at, Nasy'atuhu wa Athwaruhu wa Atsaruhu fi al-Ilmi al-Syar'iyah*, h. 204-242.

⁷³⁸ Ikhtiyar dalam disiplin ilmu qira'at berarti setiap qari dari qira'at tujuh mengambil satu qira'ah dari sejumlah qira'at yang diterima dari para gurunya. Selengkapnya baca Abdul Aziz Ibn Abdul Fattah, *Hadits al-Ahruf al-Sab'ah, Dirasatan Li Isnadihi wa Matnihi wa Ikhtilafi al-Ulama fi Ma'nahu wa Shilathi bi al-Qira'at al-Qur'aniyyah* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 2002), h. 131.

⁷³⁹ Ibn Mujāhid, *Kitab al-Sab'ah fi al-Qira'at*, h. 62.

⁷⁴⁰ Muhammad al-Husain Maliton, "al-Qira'at al-Qur'aniyyah, Isykalayah al-Naqdi, Qira'atan fi Kitab al-Sab'ah li Ibn Mujahid," *Journal of Satil* Vol. 3 (2008): h. 29.

⁷⁴¹ Amin ibn Idris, *al-Ikhtiyar inda al-Qurra', Mafhumuhu, Marahiluhu wa Atsaruhu fi al-Qira'at*, h. 89.

⁷⁴² Muhammad Ibrahim, *Ilmu al-Qira'at, Nasy'atuhu wa Athwaruhu wa Atsaruhu fi al-Ilmi al-Syar'iyah*, w. 215.

Abu Umar al-Duri berguru qira'at Nafi kepada Ismail ibn Ja'far,⁷⁴³ berguru qira'at 'Ashim kepada Syu'bah,⁷⁴⁴ berguru qira'at Ibn 'Amir kepada Hisyam ibn 'Ammar (w.245 H),⁷⁴⁵ berguru qira'at Abu 'Amr ibn al-'Ala kepada al-Yazidi.⁷⁴⁶

Tradisi yang diawali Abu 'Amr Hafsh dalam menentukan pilihan qira'at sesuai penilaiannya tersebut disusul oleh dua murid al-Kisa'i lainnya yakni Abu Ubaid al-Qasim ibn Salam (w.224 H) mengumpulkan sebanyak dua puluh lima qira'at al-Qur'an,⁷⁴⁷ dan Ahmad ibn Jubair al-Anthakia (w.258 H) memilih sebanyak lima qira'at, yang masing-masing mewakili lima kota yang populer dengan qira'at al-Qur'an.⁷⁴⁸ Beberapa tahun kemudian, Ibn Jarir al-Thabari (w.310 H) yang berguru riwayat Khalad – murid imam Hamzah- kepada Sulaiman al-Thalhi, menyusun kitab *al-Jami'*. Di dalamnya, al-Thabari mengumpulkan dan menjelaskan dua puluh qira'at al-Qur'an.⁷⁴⁹ Abu Bakr Muhammad al-Dajuni (w. 324 H), orang yang semasa dengan Ibn Mujahid (w. 324 H),⁷⁵⁰ mengumpulkan sebelas qira'at al-Qur'an, dengan memasukkan qira'at Abu Ja'far.⁷⁵¹ Al-Dajuni meriwayatkan qira'at Ibn Amir dari Muhammad ibn Musa al-Shuri,⁷⁵² dan qira'at Ibn Katsir dari Abdullah ibn Jubair.⁷⁵³

Tradisi pengumpulan qira'at terpilih pun berlanjut, Ibn Mujahid memilih qira'at tujuh sebagai qira'at yang dikategorikan sebagai qira'at yang sah sebagai qira'at al-Qur'an. Dalam memilih tujuh imam qira'at tersebut, Ibn Mujahid mendasarkan diri pada riwayat kredibilitas dan kemasyhuran masing-masing imam qira'at serta testimoni dari orang-orang terhadap bacaan tertentu. Misalkan Ibn Mujahid lebih memilih Nafi' (w.169/785) sebagai qari di Madinah dibanding Abu Ja'far Yazid ibn al-Qa'qa' (w.130/747), meski Abu Ja'far lebih senior dibanding Nafi', karena

⁷⁴³ Ibn Jazari, *Ghayah al-Nihayah fi Thabaqat al-Qurra'*, 2006, I:h. 148.

⁷⁴⁴ al-Mukhtar, *Tarikh al-Qira'at Bayna al-Masyriq wa al-Maghrib*, h. 122.

⁷⁴⁵ Ibn Jazari, *Ghayah al-Nihayah fi Thabaqat al-Qurra'*, 2006, II:h. 308.

⁷⁴⁶ Ibn Jazari, II:h. 327.

⁷⁴⁷ al-Jazari, *al-Nasyr fi al-Qira'at al-'Asyr*, 2016, I:h. 34.

⁷⁴⁸ Qasṭallānī, *Lathāif al-Isyarat fi Funun al-Qira'at*, I:h. 154.

⁷⁴⁹ Kitab karya Thabari, al-Jami', tentang qira'at al-Qur'an dikabarkan hilang, dan kita mendapatkan pandangan Thabari tentang qira'at berserak di dalam tafsirnya. Selanjutnya Ghanim Qadduri al-Hamad, *al-Qira'at al-Qur'aniyyah, Manahij wa A'lam* (Irak: Jam'iyyah al-Muhafazhah 'Ala al-Qur'an al-Karim, 2018), h. 150.

⁷⁵⁰ Nama lengkapnya Muhammad ibn Ahmad ibn Umar ibn Ahmad ibn Sulaiman Abu Bakr al-Dajuni. Abu Bakr saling berguru dengan Ibn Mujahid. Menurut Ibn Jazari, Ibn Mujahid menyembunyikan nama Abu Bakar ini di kitabnya. Selengkapnya baca Ibn Jazari, *Ghayah al-Nihayah fi Thabaqat al-Qurra'*, 2006, II:h. 70.

⁷⁵¹ Qasṭallānī, *Lathāif al-Isyarat fi Funun al-Qira'at*, I:h. 155.

⁷⁵² Ibn Jazari, *Ghayah al-Nihayah fi Thabaqat al-Qurra'*, 2006, II:h. 234.

⁷⁵³ Ibn Jazari, *Ghayah al-Nihayah fi Thabaqat al-Qurra'*, 2006, I:h. 150.

saat itu lebih banyak orang yang membaca qira'at nafi'.⁷⁵⁴ Tidak berbeda dengan kriteria pemilihan qari di Madinah, di Makkah Ibn Mujahid memilih qari Ibn Katsir karena Ibn Katsir lebih masyhur dibanding Ibn Muhaisin (w.123/740). Qira'at Ibn Muhaisin, menurut Ibn Mujahid, tidak semua penduduk menyepakatinya dan tidak lebih banyak dibanding kesepakatan masyarakat terhadap qira'at Ibn Katsir.⁷⁵⁵ Standar yang sama dilakukan Ibn Mujahid ketika memilih Abu 'Amr sebagai qari kota Basrah. Abu 'Amr adalah seorang pakar qira'at dan mengetahui ragam bacaanya, teladan dalam penguasaan dan kemampuan dalam bahasa arab, setia dengan riwayat, dan qira'atnya nyaris tidak menyalahi dengan qira'at para pendahulunya. Abu 'Amr menjadi imam qira'at karena di tengah masyarakat Abu 'Amr lebih otoritatif di banding Hasan al-Basri.⁷⁵⁶ Demikian pula di Syam, Ibn Mujahid memilih Ibn 'Amir sebagai qari kota tersebut, karena mayoritas masyarakat Syam waktu itu lebih memilih Ibn 'Amir.⁷⁵⁷

Berbeda dengan empat wilayah lainnya, yang tiap wilayah dipilih satu qari, di wilayah Kufah, Ibn Mujahid memilih tiga qari dengan berbagai pertimbangan sosial politik yang berkembang saat itu.⁷⁵⁸ Pada mulanya, bacaan yang dominan di wilayah Kufah adalah bacaan (*qira'at*) al-Qur'an Abdullah ibn Mas'ud.⁷⁵⁹ 'Asim ibn Abi Najud ini yang dipilih Ibn Mujahid sebagai qari pertama di wilayah Kufah. 'Asim dikenal sebagai seorang yang terkenal fasih, kuat hafalannya dan pakar nahwu.⁷⁶⁰ Karena Asim kurang populer inilah, menurut Hekmat, Ibn Mujahid perlu menambahkan qari kedua yaitu Hamzah ibn Habib al-Zayyat (w.156 H).⁷⁶¹ Beberapa orang mengkritik bahkan meremehkan bacaan Hamzah.⁷⁶² Abdullah ibn Idris tidak menyukai bacaannya terkait mad dan huruf hamzah dan dinilainya sebagai bacaan berlebihan dan tercela,⁷⁶³ demikian pula Ahmad ibn Hanbal (w.241/855) dan Abu Bakr Syu'bah (w.193/809) yang menilai banyak dari bacaan hamzah yang mengandung unsur bid'ah (*innovation*)⁷⁶⁴. Dari banyak kritik tentang Hamzah inilah, Ibn Mujahid perlu menambah

⁷⁵⁴ Ibn Mujāhid, *Kitab al-Sab'ah fi al-Qira'at*, h. 63.

⁷⁵⁵ Ibn Mujāhid, h. 66.

⁷⁵⁶ Ibn Mujāhid, h. 80.

⁷⁵⁷ Ibn Mujāhid, h. 87.

⁷⁵⁸ Hekmat Nasser, *The Transmission of The Variant Readings of The Qur'an, The Problem of Tawatur and The Emergence of Shawwadhdh*, h. 55.

⁷⁵⁹ Ibn Mujāhid, *Kitab al-Sab'ah fi al-Qira'at*, 65.

⁷⁶⁰ Ibn Mujāhid, h. 70.

⁷⁶¹ Hekmat Nasser, *The Transmission of The Variant Readings of The Qur'an, The Problem of Tawatur and The Emergence of Shawwadhdh*, h. 57.

⁷⁶² Ibn Mujāhid, *Kitab al-Sab'ah fi al-Qira'at*, h. 74.

⁷⁶³ Ibn Mujāhid, h. 77.

⁷⁶⁴ Melchert, "Ibn Mujahid and the Establishment of Seven Qur'anic Readings," h. 21.

kekuatan lagi di wilayah Kufah dengan menambahkan qari ketiga, yaitu Ali ibn Hamzah al-Kisa'i (w.189 H), murid Hamzah dan pakar nahwu.⁷⁶⁵

Ijtihad Ibn Mujahid dalam menujukkan qira'at al-Qur'an selain mengikuti jejak para ulama sebelumnya, terkait juga dengan jaringan guru-gurunya sehingga membentuk pengetahuan Ibn Mujahid dalam memilih qira'at tujuh tersebut. Berikut penulis menjelaskan siapa saja guru-guru Ibn Mujahid dalam qira'at tujuh: Ibn Mujahid belajar qira'at Nafi' kepada enam belas guru, di antaranya Ahmad ibn Musa belajar riwayat Warsy (murid Nafi'). Guru Ibn Mujahid berikutnya yang mengajarkan qira'at nafi adalah Ismail al-Qadhi ibn Ishaq, yang mempunyai guru Qalun (murid Nafi'). Ibn Mujahid berguru qira'at Ibn Katsir dari Mudhir ibn Muhammad al-Asadi, dari Ahmad ibn Abi Bazah al-Bazzi (rawi Ibn Katsir) dari Ikrimah ibn Sulaiman dari Syibil ibn 'Iyyad dari Ibn Katsir. Syibil ibn 'Iyadh juga guru dari Qunbul (rawi Ibn Katsir). Ibn Mujahid belajar qira'at Abu 'Amr ibn 'Ala dari dua belas guru, di antaranya Abdullah ibn Katsir al-Bashari, dari Abu Zaid al-Anshari. Ibn Mujahid belajar qira'at Ibn 'Amir dari Ahmad ibn Yusuf dari Ibn Dzakwan dari Ayub ibn Tamim dari Yahya al-Dzimmari. Ibn Mujahid belajar qira'at 'Ashim riwayat Syu'bah melalui Ibrahim ibn Ahmad al-Waqi'i. Sedangkan Ibn Mujahid belajar qira'at 'Ashim riwayat Hafsh melalui al-Kisa'i al-Shaghir, Ahmad ibn Ali al-Hazaz, dan sebagainya. Ibn Mujahid belajar qira'at Hamzah melalui Musa ibn Ishaq dari Abu Hisyam dari Sulaiman ibn Isa. Ibn Mujahid belajar qira'at Kisa'i melalui Hasan ibn Abi Mihran.⁷⁶⁶

Meski Ibn Mujahid bukan orang pertama yang melakukan pilihan qira'at tujuh, namun dampaknya signifikan dalam dunia qira'at al-Qur'an di bandingkan apa yang sudah dilakukan ulama sebelumnya. Di antara faktor dominan yang melapangkan jalan pilihan Ibn Mujahid tersebut adalah karena Ibn Mujahid ditopang oleh kekuasaan.⁷⁶⁷ Upaya penjujukan qira'at Ibn Mujahid ini didukung oleh wazir pemerintahan waktu itu, yaitu Ibn Muqlah (w.328 H)⁷⁶⁸. Dari dukungan inilah, Ibn Mujahid melakukan pendisiplinan dengan menghukum orang yang membaca selain qira'at tujuh. Korban dari upaya pendisiplinan tersebut adalah Ibn Miqsam (w.354/965) dan Ibn Shanabudz. Keduanya tidak dikehendaki Ibn Mujahid, karena Ibn Miqsam membaca al-Qur'an sesuai rasm utsmani, namun tanpa

⁷⁶⁵ Hekmat Nasser, *The Transmission of The Variant Readings of The Qur'an, The Problem of Tawatur and The Emergence of Shawwadhdh*, h. 58.

⁷⁶⁶ al-Mukhtar, *Tarikh al-Qira'at Bayna al-Masyriq wa al-Maghrib*, h. 122-125.

⁷⁶⁷ Melchert, "Ibn Mujahid and the Establishment of Seven Qur'anic Readings," h. 22.

⁷⁶⁸ Nama lengkapnya Abu Ali Muhammad ibn Ali Ibn Muqlah. Ibn Muqlah menjabat menteri selama tiga khalifah bani Abbasiyah, yaitu pada masa al-Muqtadir Billah, al-Qahir Billah dan al-Radhi Billah. Lebih detail lihat Ibn Umroni, *al-Inba fi Tarikh al-Khulafa*, h. 166.

disertai sanad, sedangkan Ibn Shanabud⁷⁶⁹ membaca al-Qur'an yang tidak sesuai dengan rasm Utsmani, namun bersanad sahih yakni membaca al-Qur'an riwayat dari Ibn Mas'ud dan Abdullah ibn Ubay. Berkat dorongan Ibn Mujahid, Ibn Muqlah memerintahkan keduanya membuat surat pernyataan untuk patuh membaca qira'at yang sesuai rasm utsmani bersanad sahih dan qira'at yang sudah ditetapkan Ibn Mujahid, bahkan Ibn Shanabud⁷⁷⁰ dihukum cambuk tujuh kali sebelum memberikan surat pernyataan tersebut.⁷⁷¹

Penujahan qira'at yang dilakukan Ibn Mujahid menimbulkan pro kontra di kalangan para ulama. Yang kontra adalah para ulama qira'at yang mengecam tindakan penujahan qira'at tersebut. Mereka, termasuk Ibn Jazari⁷⁷², menilai bahwa penujahan qira'at yang dilakukan Ibn Mujahid memunculkan kebingungan (*al-syubhah*) yang sebagian orang menyamakan pemaknaan antara *al-qira'ah al-sab'ah* dan hadits *sab'atu ahruf*, yang sebenarnya merupakan dua konsep yang berbeda.⁷⁷³ al-Jaza'iri juga menolak klaim sebagian ulama bahwa tujuh qira'at itu sesuai dengan hadits nabi tentang *sab'atu ahruf*, bagaimana mungkin hal itu dari Nabi sedangkan Ibn Mujahid, lanjut Jaza'iri, dapat dengan mudah mengganti posisi semula Ya'qub al-Hadhrami sebagai salah satu qari dari tujuh qira'at menjadi Kisa'i. Ibn al-Qarrab mengatakan bahwa qira'at tujuh itu tidaklah berdasar riwayat atau sunnah. Itu hanya dilakukan oleh seorang ulama belakangan yang tidak membaca lebih banyak dari tujuh qira'at tersebut.⁷⁷⁴ Kritik juga datang dari Abu Muhammad al-Makki yang mengatakan bahwa terdapat tujuh puluh lebih ulama yang kedudukannya lebih tinggi di banding tujuh ahli qira'at,⁷⁷⁵ di antaranya Ibn Muhaisin (w.123 H), Abu Ja'far al-Madani (w.130 H), al-A'masy (w.148 H), Ya'qub al-Hadhrami (w.205 H).⁷⁷⁶

⁷⁶⁹ Menurut al-Dzahabi, terdapat persaingan pribadi antara Ibn Mujahid dan Ibn Shannabud. Ibn Syannabud menilai bahwa kakinya Ibn Mujahid tidak pernah berdebu mengejar pengetahuan, artinya Ibn Mujahid tidak pernah keluar dari Baghdad untuk mencari ilmu. Lebih lengkap baca Adz-dzahabi, *Ma'rifah al-Qurra al-Kibar 'ala al-Thabaqat wa al-A'shar*, I:h. 277.

⁷⁷⁰ Perintah cambuk dari Ibn Muqlah ini disambut oleh doa dari Ibn Syanabud agar tangan Ibn Muqlah terpotong. Kelak tangan kanan Ibn Muqlah terpotong pada masa al-Radhi billah, oleh wazir Ibn Ra'iq, pengganti Ibn Muqlah sendiri. Lebih lengkap baca buku Ibn al-Nadim, *Fihrisat*, h. 47.

⁷⁷¹ Ibn al-Imad, *Syadzarah al-Dzahab fi Akhbar Man Dzahab*, IV:h. 120.

⁷⁷² Ibn Muhammad ibn al-Jazari, *Munjid al-Muqri'in wa Mursyid al-Thalibin*, h. 27.

⁷⁷³ Christopher Melchert, "The Relation of the Ten Readings to One Another," *Journal of Qur'anic Studies* Vol. 10 (2008): h. 84.

⁷⁷⁴ al-Jaza'iri, *al-Tibyan li Ba'dh al-Mabahits al-Muta'alliqah bi al-Qur'an 'ala Thariq al-Itqan*, h. 113.

⁷⁷⁵ al-Qaysi, *al-Ibanah 'an Ma'ani al-Qira'at*, h. 36-37.

⁷⁷⁶ Shady Hekmat Nasser, "The Two-Rawi Canon before and after al-Dani (d. 444 H): The Role of Abu Thayyib ibn Ghalbun (d. 389 H) and the

Dengan demikian, yang kontra ingin menunjukkan bahwa qira'at yang kredibel dan layak masuk sebagai kategori qira'at al-Qur'an lebih dari tujuh qira'at yang dipilih Ibn Mujahid tersebut.

Sebagian ulama yang kontra, bukan hanya sekedar mengkritik langkah penunjukan Ibn Mujahid namun juga menyusun karya yang membahas pilihan qira'atnya dengan menambahkan qira'at selain qira'at yang dipilih Ibn Mujahid. Sebagian ulama yang menambahkan satu qira'at adalah Abu al-Hasan ibn Ghalbun (w.399) dalam karyanya, *al-Tadzkirah fi al-Qira'at al-Tsaman*, menambahkan qira'at Ya'kub al-Hadhrami. Selain Ibn Ghalbun, para ulama yang mengumpulkan qira'at delapan, di antaranya Abu Mi'syar al-Thabari, Ibrahim Abdurrazaq al-Anthakiya, Muhammad ibn al-Hasan bin Ali al-Anthakiya.⁷⁷⁷ Sebagian ulama yang menambahkan tiga qira'at di luar pilihan Ibn Mujahid adalah Abu Bakr Ahmad ibn Husain ibn Mihran (381 H) yang menyusun kitab *al-Ghayah fi al-Qira'at al-'Asyr*. Selain Ibn Mihran yang menambahkan tiga qira'at adalah di antaranya Muhammad ibn Ja'far al-Khuza'i (w.408 H), Abu 'Ali al-Baghdadi (w.438 H), Ahmad ibn Masrur (w.442 H), Abu al-Manshur (w.449 H), Abu al-Izz al-Qalanisi (w.521 H), dengan kitabnya *al-Irsyad*, Muhammad ibn Abdul Malik ibn Khairun al-'Aththar al-Baghdadi (w.539 H), dengan kitabnya *al-Mawdhih wa al-Miftah*, Abu Muhammad Abdullah ibn Abdul Mu'min al-Wasithi (w.740 H), dengan kitabnya *al-Kanzu Bayna al-Irsyad wa al-Taysir*, Ibn al-Jazari (w.832 H).⁷⁷⁸ Ibn Jazari menyusun kitab-kitab terkait qira'at al-Qur'an, di antaranya *al-Nasyr fi al-Qira'at al-'Asyr*,⁷⁷⁹ *Taqrib al-Nasyr*, *Thayyibah al-Nasyr*, *Ghayah al-Nihayah*,⁷⁸⁰ *Tahbir al-Taysir*.

Ulama yang mendukung penunjukan qira'at Ibn Mujahid dengan cara membuat karya yang berisi penjelasan dan dalil-dalil untuk menguatkan qira'at tujuh pilihan Ibn Mujahid tersebut. Di antara ulama itu adalah Abu Muhammad Makki ibn Abi Thalib al-Qaysi (w. 437 H) yang menyusun kitab-kitab utama dalam qira'at, yaitu *al-Tabshirah fi al-Qira'at al-Sab'* dan *al-Kasyf 'an Wujuh al-Qira'at al-Sab' wa 'Ilalaha wa Hujajuha*. Ulama lainnya adalah Ahmad ibn 'Ammar al-Mahdawi menyusun kitab *Syarh al-Hidayah fi al-Qira'at al-Sab'*, Ibn al-Fiham menuliskan karya *al-Mufradat fi al-Qira'at al-Sab'*, Imam ibn al-Khalawaih (w.370 H), menuangkan buah tangannya *al-Hujjah fi al-Qira'at al-Sab'ah*,⁷⁸¹ Utsman ibn Sa'id al-Qurthubi al-Dani (444 H) menyusun karyanya, *Jami' al-Bayan fi al-Qira'at al-Sab'* dan *al-Taysir fi al-Qira'at al-Sab'*.⁷⁸² Setelah al-Dani, Abu Thahir ibn Khalaf al-Andalusi (w.455 H) menulis kitab *al-Unwan fi al-*

Qayrawan/Andalus School in Creating the Two-Rawi Canon," *Journal of Oriens, Brill Leiden* Vol. 41 (2013): h. 43.

⁷⁷⁷ al-Mukhtar, *Tarikh al-Qira'at Bayna al-Masyriq wa al-Maghrib*, h. 176.

⁷⁷⁸ al-Mukhtar, h. 407-408.

⁷⁷⁹ al-Jazari, *al-Nasyr fi al-Qira'at al-'Asyr*, 2016.

⁷⁸⁰ Ibn Jazari, *Ghayah al-Nihayah fi Thabaqat al-Qurra'*, 2006.

⁷⁸¹ Khalawaih, *al-Hujjah fi al-Qira'at al-Sab'*.

⁷⁸² al-Mukhtar, *Tarikh al-Qira'at Bayna al-Masyriq wa al-Maghrib*, h. 259.

Qira'at al-Sab', Ibn al-Badzisy (w.540 H) dengan kitabnya *al-Iqna' fi al-Qira'at al-Sab'*, al-Syathibi, dengan kitabnya, *Hirz al-Amani wa Wajhu al-Tahani*. Kitab al-Syathibi berupa bait-bait sya'ir, yang merujuk pada kitab *al-Taysir* karya al-Dani. Kitab karya Syathibi ini merupakan kitab yang populer hingga kini di kalangan orang-orang yang mempelajari qira'at al-Qur'an.

Dalam kajian ilmu qira'at –sebagaimana sudah dijelaskan pada bab III dalam disertasi ini- tujuh qari pilihan Ibn Mujahid itu dicantumkan masing-masing qari mempunyai dua rawi, yang kedua rawi tersebut mempunyai persamaan dan perbedaan dalam bacaan/qira'atnya. Rinciannya sebagai berikut: Qari pertama Nafi (w.169 H) dengan rawi Warsy (w.197 H), dan Qalun (w.220 H), qari kedua Ibn Katsir (w.120 H) dengan rawi Bazzi (w.250 H) dan Qunbul (w.291 H), qari ketiga Ibn 'Amir (w.118 H) dengan rawi Hisyam (w.245 H) dan Ibn Dzakwan (w.242 H), qari keempat Abu 'Amr ibn al-'Ala (w.154 H) dengan rawi al-Duri (w.246 H) dan al-Susi (w.261 H), qari kelima 'Ashim (w.127 H) dengan rawi Hafsh (w.180 H) dan Syu'bah (w.193 H), qari keenam Hamzah (w.156 H) dengan rawi Khalaf (w.229 H) dan Khallad (w.220 H), qari ketujuh al-Kisa'i (w.189 H) dengan rawi al-Duri (w.246 H), dan Abu al-Harits al-Layts (w.240 H).⁷⁸³ Empat dari tujuh qari di atas yakni Ibn Katsir, Ibn 'Amir, Abu 'Amr dan Hamzah tidak bertemu secara langsung dengan dua rawi terpilihnya, ada perantara di antara keduanya. Qari Ibn Katsir, jika dari jalur rawi Bazzi ada tiga perantara, deskripsinya sebagai berikut: Ibn Katsir – Syibl ibn 'Abbad – Isma'il al-Qusth – Ikrimah ibn Sulayman – al-Bazzi dan dari jalur rawi Qunbul ada empat perantara, deskripsinya sebagai berikut: Ibn Katsir – Ma'ruf ibn Musykan – Ismail al-Qusth – Wahib ibn Wadhah – al-Quwwas – Qunbul. Demikian pula qari Ibn 'Amir ada dua perantara sebelum rawi terpilih, dari jalur rawi Hisyam ibn 'Ammar, deskripsinya sebagai berikut: Ibn 'Amir – Yahya ibn al-Harits – 'Irak ibn Khalid – Hisyam ibn 'Ammar, dan dari jalur rawi Ibn Dzakwan, deskripsinya sebagai berikut: Ibn 'Amir – Yahya ibn al-Harits – Ayyub ibn Tamim – Ibn Dzakwan. Qari Abu 'Amr ada perantara al-Yazidi sebelum dua rawi terpilih. Qari Hamzah ada perantara Sulaiman ibn 'Isa sebelum dua rawi terpilih.⁷⁸⁴ Yang menjadikan alasan kenapa dua orang rawi itu terpilih, menurut Shady,⁷⁸⁵ karena dua orang rawi yang dimiliki tiap tujuh qari tersebut mempunyai banyak thariq di bandingkan rawi lainnya.⁷⁸⁶

⁷⁸³ W. Montgomery Watt and Richard Bell, *Introduction of The Qur'an* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991), h. 49.

⁷⁸⁴ Yasir Ibrahim al-Mazru'i, *Awdhahu al-Dilalah fi Asanid al-Qira'at* (Riyadh: Dar Ibn Katsir, 2009), h. 239.

⁷⁸⁵ Nasser, "The Two-Rawi Canon before and after al-Dani (d. 444 H): The Role of Abu Thayyib ibn Ghalbun (d. 389 H) and the Qayrawan/Andalus School in Creating the Two-Rawi Canon," h. 46.

⁷⁸⁶ Dalam diskursus qira'at ada perbedaan definisi qira'at, riwayat dan thariq. Qira'at adalah bacaan yang dinisbatkan kepada imam qira'at yang berbeda

Dalam bukunya, *Kitab al-Sab'ah fi al-Qira'at*, Ibn Mujahid (w. 324 H) belum secara khusus mencantumkan tiap qari mempunyai dua rawi. Ibn Mujahid dalam kitabnya tersebut mencantumkan sanad qari Nafi sebanyak 15 rawi, Ibn Katsir sebanyak 5 rawi, 'Ashim sebanyak 4 rawi, Hamzah sebanyak 2 rawi, Kisa'i sebanyak 3 rawi, Abu 'Amr sebanyak 10 rawi, Ibn 'Amir 1 rawi.⁷⁸⁷ Menurut Arthur Jeffrey, aturan baku tiap qari mempunyai dua rawi –selanjutnya penulis menyebut: empat belas rawi- baru diresmikan pada abad ke-5 yakni oleh al-Dani⁷⁸⁸ (w. 444 H) dalam kitabnya, *al-Taysir fi al-Qira'at al-Sab'*.⁷⁸⁹ Penilaian Arthur Jeffrey tersebut tidak sepenuhnya benar, karena orang pertama yang merumuskan empat belas rawi itu adalah Abu Thayyib ibn Ghalbun (w. 389 H) dan al-Dani yang mengikuti jejak dari bapak dari gurunya al-Dani itu⁷⁹⁰ tidak bermaksud menjadikan empat belas rawi itu sebagai aturan baku dalam mempelajari qira'at al-Qur'an, karena –sesuai dengan pengakuannya- hal tersebut bertujuan untuk memudahkan bagi para pelajar pemula dalam mempelajari dan menghafal bagian yang penting dari qira'at dan ragam bacaan yang ada dalam qira'at tujuh.⁷⁹¹ Berbeda dengan kitabnya, *al-Taysir*, al-Dani menampilkan rawi yang lebih banyak pada kitabnya yang lain, *Jaami' al-Bayan fi al-Qira'at al-Sab'*.⁷⁹² Al-Dani dalam kitabnya tersebut, mencantumkan empat rawi pada qari Nafi: Qalun, Warsy, Isma'il ibn Ja'far dan Ishaq al-Musayyibi, lima rawi pada qari Ibn 'Amir: Ibn Dzakwan, Hisyam, Walid ibn Utbah, Abdul Hamid ibn Bakr dan Walid ibn Muslim, empat rawi pada qari 'Ashim: Syu'bah, Hafsh, Mufadhhdhal dan Hammad ibn Abi Ziyad, lima rawi pada qari Kisa'i: al-Duri, Abu Harits al-Layts, Nusayr, al-Syayzari dan

dengan imam qira'at lainnya. Riwayat adalah setiap bacaan yang dinisbatkan kepada rawi dari imam qira'at, yang berbeda dengan bacaan rawi lainnya, thariq adalah bacaan yang dinisbatkan kepada orang yang mengambil bacaan tersebut dari rawi dan semuanya berasal dari wahyu. Selengkapnya baca Muhammad Ibrahim, *Ilmu al-Qira'at, Nasy'atuhu wa Athwaruhu wa Atsaruhu fi al-Ilmi al-Syar'iyyah*, h. 28-29.

⁷⁸⁷ Ibn Mujāhid, *Kitab al-Sab'ah fi al-Qira'at*, h. 88-101.

⁷⁸⁸ al-Dani mencantumkan empat belas rawi ini setelah menjelaskan guru-guru qira'at dari tujuh qari yang tersambung sampai Rasulullah. Selengkapnya baca Abu Amr Utsman ibn Sa'id al-Dani, *al-Taysir fi al-Qira'at al-Sab'*, h. 10-16.

⁷⁸⁹ Arthur Jeffrey, *The Qur'an as Scripture* (New York: Russel F. Moore Company, 1952), h. 100.

⁷⁹⁰ Guru qira'at dari al-Dani adalah Abu Hasan Ibn Ghalbun merupakan putera dari Abu Thayyib Ghalbun. Dalam kitabnya, *al-Tadzkiroh*, Abu Hasan selain mencantumkan empat belas rawi, menambahkan pada qari Nafi dua rawi: Isma'il ibn Ja'far dan al-Musayyibi, pada qari 'Ashim satu rawi: al-Mufadhhdhal, pada qari Kisa'i dua rawi: Nusair dan Qutaybah. Selengkapnya baca Abu Hasan Thahir ibn Abdul Mun'im ibn Ghalbun, *al-Tadzkiroh fi al-Qira'at al-Tsaman*, l:h. 11-56.

⁷⁹¹ Abu Amr Utsman ibn Sa'id al-Dani, *al-Taysir fi al-Qira'at al-Sab'*, h. 2-3.

⁷⁹² Hekmat Nasser, *The Transmission of The Variant Readings of The Qur'an, The Problem of Tawatur and The Emergence of Shawwadhdh*, h. 146.

Qutaybah, tiga rawi pada qari Ibn Katsir: al-Bazzi, Ibn Fulaih dan al-Qawwas, dua rawi pada qari Abu 'Amr: al-Yazidi dan Syuja', dan satu rawi pada qari Hamzah: Sulayman ibn 'Isa.

Dalam penjelasan al-Dani di atas, penulis menemukan bahwa penempatan seseorang menjadi rawi atau thariq tidak dilakukan secara konsisten oleh al-Dani. al-Dani menuliskan berbeda nama rawi pada Abu 'Amr dalam dua buku karyanya. Dalam *al-Taysir*, al-Dani menulis nama rawi qira'at Abu 'Amr adalah al-Duri dan al-Susi,⁷⁹³ sedangkan dalam *Jaami' al-Bayan*, al-Dani menulis nama rawi qira'at Abu 'Amr adalah al-Yazidi dan al-Syuja', al-Duri dan al-Susi hanya berposisi sebagai thariq.⁷⁹⁴ al-Dani juga dalam *Jaami' al-Bayan* menulis nama rawi qira'at Ibn Katsir sebanyak tiga orang, dengan menambahkan Fulayh dan al-Qawwas sebagai rawi. Posisi Qunbul sebagai rawinya Ibn Katsir dalam *al-Taysir*⁷⁹⁵, digantikan al-Qawwas sekaligus Qunbul menjadi rawinya al-Qawwas dalam *Jaami' al-Bayan*.⁷⁹⁶

Pencantuman empat belas rawi bahkan lebih itu bukan hanya dilakukan oleh Abu Thayyib Ghalbun, Abu Hasan Ghalbun, dan al-Dani sebagaimana dijelaskan di atas, namun juga dilakukan para ulama yang semasa dan sesudah al-Dani. Penulis membandingkan dengan empat belas rawi yang terdapat dalam *al-Taysir* karya al-Dani dengan empat ulama yang semasa dengan al-Dani. Ulama kedua pertama mewakili ulama timur (tengah), dan ulama kedua terakhir mewakili ulama barat (Andalusia). Ulama pertama yaitu Abu 'Ali al-Maliki al-Baghdadi (w.438 H). Ia dalam kitabnya, al-Rawdah, menambahkan di dalam qira'at Nafi' dua rawi: Ismail ibn Ja'far dan al-Musayyibi, di dalam qira'at Abu 'Amr mencantumkan tiga rawi yang berbeda: al-Yazidi, Syuja' dan Abu Zayd al-Nahwi, di dalam qira'at Hamzah mencantumkan empat rawi yang berbeda: Sulayman, al-'Ijli, al-'Absi dan Ibn Qaluqa, dan di dalam qira'at al-Kisa'i menambahkan enam rawi: Qutaybah ibn Mihran, Abu Hamdun, Nusayr, Hasyim al-Barbari, Isma'il ibn Mudan. Dua rawi sama dengan al-Taysir. Ulama kedua adalah Abu Ali al-Ahwazi. Ia dalam kitabnya, al-Wajiz, mencantumkan di dalam qira'at Hamzah dua rawi yang berbeda: Sulayman dan Abu Ayyub al-Dhabbi, mencantumkan di dalam qira'at Abu 'Amr dua rawi yang berbeda: al-Yazidi dan Syuja' ibn Abi Nashr. Selain qira'at Hamzah dan Abu 'Amr tersebut, al-Ahwazi dalam kitabnya, *al-Hadi*, mendaftarkan rawi yang sama dengan al-Dani dalam kitabnya, *al-Taysir*. Ulama ketiga dan keempat adalah Sufyan al-Qayrawan (w.413 H) dan Makki al-Qaysi (w.437 H). Keduanya dalam masing-masing kitabnya mendaftarkan empat belas rawi yang sama dengan al-Dani dalam kitabnya, *al-Taysir*.

⁷⁹³ Abu Amr Utsman ibn Sa'id al-Dani, *al-Taysir fi al-Qira'at al-Sab'*, h. 12-13.

⁷⁹⁴ Abu 'Amr Utsman ibn Sa'id al-Dani, *Jaami' al-Bayan fi al-Qira'at al-Sab' al-Masyhurah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2005), h. 116-117.

⁷⁹⁵ Abu Amr Utsman ibn Sa'id al-Dani, *al-Taysir fi al-Qira'at al-Sab'*, h. 11.

⁷⁹⁶ al-Dani, *Jaami' al-Bayan fi al-Qira'at al-Sab' al-Masyhurah*, h. 110.

Dalam perkembangannya, para ulama pasca al-Dani menulis kitabnya yang lebih banyak memilih sistem empat belas rawi yang digunakan al-Dani. Di antara para ulama itu adalah Abu Thahir ibn Khalaf al-Saraqusthi (w.455 H)⁷⁹⁷, Abu Qasim al-Qurthubi (w.463 H)⁷⁹⁸, Ibn Syuraih al-Ru'ayni (w.476 H)⁷⁹⁹, Ibn Ballimah al-Qayrawani (w.514 H)⁸⁰⁰, dan Ibn al-Badzisy (w.540 H). Mereka memilih sistem empat belas rawi tersebut karena saat itu di dalam masyarakat ahli qira'at familiar dengan kitab *al-Taysir* karya al-Dani dan kitab *al-Tabshirah* karya al-Makki dan keduanya mudah dipahami. Bahkan Ibn Badzisy al-Andalusi (w.540), seorang ulama yang memperoleh qira'at al-Qur'an dari 300 thariq ini, menjadikan keduanya sebagai kitab panduan untuk belajar qira'at dan menyusun kitab terkait qira'at, *al-Iqna'*, yang berisi penjelasan terhadap kitab *al-Taysir* dan *al-Tabshirah*.⁸⁰¹ Kedua kitab tersebut menjadi populer dan tersebar luas di kalangan masyarakat karena isinya ditulis dengan bahasa yang mudah dipahami dan memudahkan bagi para pembelajar untuk menghafal qira'at-qira'at yang dijelaskan kedua kitab tersebut.⁸⁰² Seiring waktu, kepopuleran *al-Taysir* karya al-Dani tidak surut sehingga di abad ke-6, Qasim al-Syathibi (w.590 H) di dalam kitabnya, *Hirz al-Amani wa Wajhu al-Tahaani fi al-Qira'at al-Sab'*, menyusun nazhaman (kumpulan

⁷⁹⁷ Pada pendahuluan kitabnya, Abu Thahir mengatakan, alasan kenapa kitab ini dinamakan al-Iktifa adalah siapa pun orangnya yang ingin meringkas, cukuplah (kafa) dengan kitab ini yang berisi tentang qira'ah masyhurah yang disepakati. Selengkapnya baca Abu Thahir Ismail ibn Khalaf al-Saraqusthi, *al-Iktifa' fi al-Qira'at al-Sab' al-Masyhurah* (Damaskus: Dar Naynawa, 2005), h. 16.

⁷⁹⁸ Abdul Wahab memberikan penjelasan terhadap karyanya tersebut bahwa buku ini merupakan ringkasan bacaan yang berbeda dalam qira'at tujuh dan sebagai kunci untuk memudahkan mempelajari kitab sebelumnya, al-Kitab al-Wajiz. Selengkapnya baca Abdul Wahab ibn Muhammad al-Qurthubi, *al-Miftah fi Ikhtilaf al-Qira'at al-Sab'ah al-Musammiiin bi al-Masyhurin* (Dubai: Dar al-Basyair, 2006), h. 23.

⁷⁹⁹ Ibn Syuraih dalam pembukaan bukunya ini mengatakan bahwa isi bukunya tentang empat belas rawi, terkait dengan ushul dan farsy hurufnya yang dikemas secara ringkas. Selengkapnya baca Ibn Syuraih al-Ru'ayni, *al-Kafi fi al-Qira'at al-Sab'*, h. 27.

⁸⁰⁰ Abu Ali Hasan ibn Khalaf Ibn Balimah, *Talkhis al-Ibarat bi Lathif al-Isharat fi al-Qira'at al-Sab'* (Jeddah: Dar al-Qiblah li al-Tsaqafah al-Islamiyyah, 1988).

⁸⁰¹ Dalam pembukaan kitabnya tersebut, Ibn Badzisy memuji kitab al-Taysir dan al-Tabshirah: Kedua kitab ini dari sisi makna cocok, ibarat sahabat dekat, yang membuka wawasan (al-Tabshirah) dan kemudahan (al-Taysir) bagi seorang pemula yang belajar qira'at. Selengkapnya baca Abu Ja'far Ahmad ibn Ali ibn Ahmad Ibn Badzisy al-Anshari, *al-Iqna' fi al-Qira'at al-Sab'* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2009), h. 48.

⁸⁰² Nasser, "The Two-Rawi Canon before and after al-Dani (d. 444 H): The Role of Abu Thayyib ibn Ghalbun (d. 389 H) and the Qayrawan/Andalus School in Creating the Two-Rawi Canon," h. 68.

bait) yang berisi 1173 bait⁸⁰³, yang mengikuti sistem empat belas rawi yang merujuk kepada kitab *al-Taysir* tersebut. Kitab karya Syatibi ini menjadi rujukan utama sampai sekarang oleh para pelajar yang mempelajari dan mendalami qira'at tujuh, cara membacanya, dan dihafalkan oleh ratusan bahkan ribuan orang yang tersebar di seluruh dunia, dengan berbagai format media, video dan audio yang memudahkan untuk diakses dan dipelajari. Dengan demikian, seiring berjalannya waktu, kepopuleran kitab *al-Taysir* karya al-Dani dan kitab *Hirz al-Amani* karya al-Syathibi ini menjadikan keduanya sebagai kanon atau bacaan resmi di dunia qira'at al-Qur'an dan mengalihkan perhatian ummat Islam dari kitab-kitab qira'at yang lainnya.⁸⁰⁴ Berbeda dengan Ibn Mujahid yang mendisiplinkan qira'at al-Qur'an menjadi qira'at tujuh lewat pendekatan kekuasaan formal, tersebar massifnya sistem empat belas rawi kitab *al-Taysir* karya al-Dani dan dikuatkan kitab *Hirz al-Amani* al-Syathibi sehingga menjadi bacaan resmi dikarenakan apresiasi dari masyarakat sendiri terhadap isi kandungannya yang memudahkan untuk dipelajari. Untuk mengakhiri subbab terakhir ini, penulis menukilkan ungkapan Abu Hayyan al-Andalusi, penyusun kitab tafsir *al-Bahr al-Muhith* ketika ditanya, "Apakah isi dari kitab *al-Taysir* dan *Matan al-Syathibiyyah* itu mencakup semua qira'at sebagaimana qira'at yang diajarkan Rasul atau hanya sebagiannya?" Abu Hayyan menjawab: "Itu hanya qira'at yang sedikit dan mudah (*nazrun yasirun*). Siapapun yang familiar dengan disiplin qira'at, dan mempelajari banyak buku yang ditulis oleh para ahli qira'at, maka ia akan tahu kenyataan ini".⁸⁰⁵

⁸⁰³ al-Syatibi, *Hirz al-Amani wa Wajh al-Tahaani fi al-Qira'at al-Sab'*, w. 93.

⁸⁰⁴ Nasser, "The Two-Rawi Canon before and after al-Dani (d. 444 H): The Role of Abu Thayyib ibn Ghalbun (d. 389 H) and the Qayrawan/Andalus School in Creating the Two-Rawi Canon," h. 74.

⁸⁰⁵ Ibn Muhammad ibn al-Jazari, *Munjid al-Muqri'in wa Mursyid al-Thalibin*, h. 25.

BAB VI

PENUTUP

A. KESIMPULAN

Dari hasil penelitian analisis perbandingan sikap Zamakhsyari dan Abu Hayyan terhadap qira'at tujuh, dapat disimpulkan hal-hal sebagai berikut:

1. Sejarah kehidupan dan tradisi yang melingkupi seseorang mempengaruhi dalam membentuk cara pandang dan pemahamannya terhadap teks, sekalipun tidak menyadarinya. Begitu pula pengaruh sosio historis yang membentuk sikap Zamakhsyari dan Abu Hayyan terhadap qira'at tujuh. Zamakhsyari begitu mudah mengkritik qira'at tujuh karena Zamakhsyari hidup di lingkungan Muktazilah dan guru-guru bahasa yang cenderung berpihak ke madzhab Basrah. Madzhab teologi Muktazilah memandang bahwa hadits *sab'atu ahruf* sebagai inspirasi adanya variasi bacaan qira'at tujuh sebagai hadits ahad. Hadits ahad menurut Muktazilah tidak layak menjadi hujjah dalam beragama dan Zamakhsyari memandang variasi bacaan qira'at tersebut hanyalah produk ijtihadi yang layak dikritik. Madzhab Basrah dalam menilai sebuah ungkapan bahasa itu fasih atau tidak, menggunakan alat berupa kaidah-kaidah bahasa yang bersumber dari

qiyas. Jika ada ungkapan bahasa arab –termasuk dalam hal ini qira’at tujuh-bertentangan dengan kaidah bahasa, maka ungkapan itu tidak layak dikategorikan sebagai ungkapan fasih, dan kalau ungkapan itu sebagai bagian dari qira’at tujuh, maka qira’at tersebut tidak termasuk qira’at al-Qur’an. Jadi, Zamakhsyari dalam hal ini, memposisikan kaidah bahasa sebagai hakim, yang menentukan apakah sebuah ungkapan atau qira’at itu fasih atau tidak dan menundukkan qira’at tujuh di bawah kaidah-kaidah bahasa tersebut. Berbeda dengan Zamakhsyari, Abu Hayyan selain bermadzhab Asy’ariyah, Ia mempunyai sanad dan guru-guru qira’at yang sampai kepada para ahli qira’at tujuh sehingga terkait sikapnya terhadap qira’at tujuh, Abu Hayyan lebih memilih membela variasi bacaan qira’at tujuh –ciri khas madzhab Kufah yang menjadikan riwayat sebagai sumber rujukan berbahasa- karena beranggapan bahwa qira’at tujuh sebagai wahyu ilahi, sehingga ia beranggapan qira’at tujuh wajib diimani dan diikuti. Dengan demikian, terkait pandangannya tentang qira’at tujuh, Abu Hayyan mengikuti madzhab Kufah sekaligus bermadzhab teologi Asy’ari. Madzhab teologi Asy’ariyah memandang qira’at tujuh sebagai wahyu ilahi dan mempunyai derajat mutawatir, sehingga kita wajib menerima apa adanya. Abu Hayyan dan Zamakhsyari dalam sikap berbahasa lebih memilih independen. Satu sisi keduanya membela kaidah bahasa madzhab Basrah, namun di sisi lain membela kaidah bahasa madzhab Kufah, dan tidak sedikit keduanya mempunyai sikap dengan membuat kaidah bahasa sendiri, di luar kaidah bahasa madzhab Basrah dan madzhab Kufah.

2. Selain terkondisikan sejarah pengaruh sebagaimana point pertama, pemahaman seseorang terhadap suatu hal tidak steril dari kepentingan, baik kepentingan itu dari sisi ideologi, maupun sosial atau ekonomi. Begitu pula, terdapat kepentingan yang membentuk sikap Zamakhsyari dan Abu Hayyan terhadap variasi bacaan qira’at tujuh. Zamakhsyari dalam menyikapi variasi bacaan qira’at tujuh, nampak sekali kepentingan ideologinya. Jika variasi bacaan qira’at itu nampak melegitimasi ideologi Muktazilah yang dianutnya, Zamakhsyari mengakui variasi bacaan qira’at tujuh tersebut, namun jika qira’at tujuh itu tidak mengakomodir ajaran teologinya maka Zamakhsyari tidak segan untuk membuang qira’at tujuh tersebut, bahkan sebagai gantinya menampilkan qira’at yang tergolong *maudhu’* (palsu). Berbeda dengan Zamakhsyari, kepentingan yang dibawa Abu Hayyan adalah mempertahankan ajaran madzhab teologi Asy’ariyah yang dianutnya yakni membela qira’at tujuh dari kritikan Zamakhsyari dan mufasir lain yang mengkritiknya karena ia berusaha mempertahankan dan meyakini qira’at tujuh sebagai wahyu ilahi yang sanadnya mutawatir dari Rasulullah.

B. SARAN-SARAN

1. Persoalan qira’at al-Qur’an banyak yang belum dibahas di dalam disertasi ini, terutama persoalan kemutawatiran qira’at tujuh, seperti apakah

tradisi verifikasi riwayat terhadap hadits juga dilakukan dalam tradisi qira'at al-Qur'an, seandainya berbeda, kenapa hal itu terjadi dan seandainya qira'at tujuh itu mutawatir, mutawatir dari sisi apa, dari sisi lafadh atau bacaan, jika klaim qira'at tujuh itu mutawatir, apakah juga termasuk bacaan imalah, idgham yang satu qari dengan qari yang lain berbeda dan banyak hal lain lagi yang perlu dilakukan oleh para peneliti selanjutnya.

2. Setelah pembahasan polemik Zamakhsyari dan Abu Hayyan dan penjelasan situasi sejarahnya yang mengkondisikan sehingga pemahaman mereka berbeda, penulis perlu mengajak para peneliti untuk mempunyai kesadaran sejarah pengaruh, yakni kesadaran atau kewaspadaan – berdasarkan teori hermeneutika Gadamer dan Habermas- bahwa pemahaman kita tersituasikan oleh sejarah, yang kita berada di dalamnya. Refleksi diri atas kesadaran sejarah pengaruh ini bertujuan selain mengakui keterbatasan pengetahuan kita, karena tersituasi oleh latar sosial budaya atau tradisi yang melingkupi juga meminimalisir kepentingan negatif yang mungkin peneliti lakukan meskipun atas nama kepentingan ilmiah.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah al-Zarkasyi, Badruddin Muhammad Ibn. *al-Burhan fi Ulum al-Qur'an*. Vol. I. Mesir: Maktabah Dar al-Turats, tt.
- Abdullah, Nisrin. *Atsar al-Lahjat al-'Arabiyyah fi Tawjih al-Ma'na al-Nahwi*. Lebanon: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2000.
- Abdurrahman al-Suyuthi, Jalaluddin. *Bughyah al-Wu'at fi Thabaqat al-Lughawiyyin wa al-Nuhat*. Vol. 2. Kairo: Mathba'ah 'Isa al-Babi al-Halabi, 1965.
- Abdurrahman, Ibtihaj Radhi. "Asbab al-l'tiradh 'ala al-Qira'at al-Qur'aniyyah al-Mutawatirah." *Jurnal Dirasat Ulum al-Syar'iyah wa al-Qanun*, Edisi 42, Vol. I (2015): 305–36.
- Abrori, Ahmad. "Refleksi Teori Kritis Jurgen Habermas Atas Konsensus Simbolik Perda Syariah." *Jurnal Ahkam*, 2, XVI (Januari 2016): 71–88.
- Abu al-Fadhl Syihabuddin Sayyid Mahmud al-Alusi. *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azhim wa al-Sab' al-Matsani*. Vol. III. Beirut: Dar Ihya al-Turats al-"arabi, t.t.
- Abu Amr Utsman ibn Sa'id al-Dani. *al-Taysir fi al-Qira'at al-Sab'*. Saudi: Dar al-Andalus, 2010.
- Abu Bakr ibn Khallikan, Syamsuddin Ahmad ibn Muhammad ibn. *Wafayat al-A'yan wa Anba Abna al-Zaman*. Vol. 5. Beirut: Dar al-Shadir, 1978.
- . *Wafayat al-A'yan wa Anba Abna al-Zaman*. Vol. I. Beirut: Dar al-Shadir, 1978.
- . *Wafayat al-A'yan wa Anba Abna al-Zaman*. Vol. 2. Beirut: Dar al-Shadir, 1978.
- Abu Hasan Thahir ibn Abdul Mun'im ibn Ghalbun. *al-Tadzkirah fi al-Qira'at al-Tsaman*. Vol. I. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2013.
- Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir al-Thabari. *Tafsir al-Thabari, Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*. Vol. Juz I. Mesir: Dar Hijr, 2001.
- . *Tafsir al-Thabari, Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*. Vol. 14. Mesir: Dar Hijr, 2001.
- . *Tafsir al-Thabari, Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*. Vol. 18. Mesir: Dar Hijr, 2001.
- . *Tafsir al-Thabari, Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*. Vol. 12. Mesir: Dar Hijr, 2001.
- . *Tafsir al-Thabari, Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*. Vol. 24. Mesir: Dar Hijr, 2001.
- . *Tafsir al-Thabari, Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*. Vol. 13. Mesir: Dar Hijr, 2001.

- Abu Musa, Muhammad Husain. *al-Balaghah al-Qur'aniyyah fi Tafsir al-Zamakhsyari wa Atsaruhu fi al-Dirasah al-Balaghiyyah*. Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1990.
- Abu Thayyib Abdul Mun'im ibn Ubaidillah ibn Ghalbun. *Kitab al-Istikmal*. Madinah: Dar Ibn Katsir, 1991.
- Abu Thayyib al-Lughawi, Abdul Wahid ibn Ali. *Maratib al-Nahwiyyin*. Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyyah, 2009.
- Adz-dzahabi, Syamsuddin Abdullah Muhammad ibn Ahmad ibn Utsman. *Ma'rifah al-Qurra al-Kibar 'ala al-Thabaqat wa al-A'shar*. Vol. I. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1997.
- Afifi, Muhammad. *al-Manzhumah al-Nahwiyyah*. Mesir: Dar al-Kutub al-Misriyyah, 1995.
- Ahmad Nahlah, Mahmud. *Ushul al-Nahwi al-'Arabi*. Beirut: Dar al-Ulum al-'Arabiyyah, 1987.
- 'Alawi, Adil Shalih. "Ta'arudh al-Sima' wa al-Qiyas fi al-Qira'at (Dirasatan Bayna al-Qurra wa al-Nahwiyyin)." *Journal of Tikrit College for Sciences*, 20, III (2013): 1–19.
- Alfiyah, Avif. "Kajian Kitab al-Kasasyaf Karya Zamakhsyari." *Al-Furqan* Vol. I, No. I (Juni 2018): 56–65.
- al-Kurdi. *Tarikh al-Qur'an*. Jeddah: Mathba'ah al-Fath, 1990.
- Allani, Muhammad Habib al-' . *al-Syahid al-Qur'ani fi Kitab al-Mufashshal li al-Zamakhsyari*. Tunisia: Dar Ibn Hazm, 2014.
- Alusi, Syihabuddin Sayyid Mahmud al-. *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azhim wa al-Sab' al-Matsani*. Vol. 8. Beirut: Dar al-Ihya al-Turats al-'Arabi, 1970.
- Amal, Taufik Adnan. *Rekonstruksi Sejarah al-Quran*. Jakarta: Pustaka Alvabet, 2013.
- Amin Ghofur, Saiful. *Mozaik Mufasir Al-Qur'an dari Klasik hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Kaukaba, 2013.
- Amin ibn Idris. *al-Ikhtiyar inda al-Qurra', Mafhumuhu, Marahiluhu wa Atsaruhu fi al-Qira'at*. Saudi: al-Maktabah al-Fayshaliyyah, 2001.
- Amin, Jamal Husain. *al-Dalil al-Lughawi Bayna al-Mu'tazilah wa al-Asya'irah*. Mesir: Dar 'Ain li al-Dirasah wa al-Buhuts al-Insaniyyah wa al-Ijtima'iyah, 2012.
- Anas, Mohammad. *Rekonstruksi Epistemologi Ilmu Pengetahuan, Analitis Kritis-Dialogis Jürgen Habermas dan M. Abid Al-Jabiri*. Malang: UB Press, 2018.
- Anbari, Ibn al-Barakat al-. *al-Inshaf fi Masa'il al-Khilaf baina al-Bashariyyin wa al-Kuffiyyin*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2011.
- Andalusi, Muhammad ibn Yusuf Abu Hayyan al-. *al-Bahr al-Muhith fi al-Tafsir*. Vol. 3. Beirut: Dar al-Fikr, 2010.
- . *al-Bahr al-Muhith fi al-Tafsir*. Vol. 2. Beirut: Dar al-Fikr, 2010.
- . *al-Bahr al-Muhith fi al-Tafsir*. Vol. 1. Beirut: Dar al-Fikr, 2010.

- . *al-Bahr al-Muhith fi al-Tafsir*. Vol. 5. Beirut: Dar al-Fikr, 2010.
- . *al-Bahr al-Muhith fi al-Tafsir*. Vol. 7. Beirut: Dar al-Fikr, 2010.
- . *al-Bahr al-Muhith fi al-Tafsir*. Vol. 4. Beirut: Dar al-Fikr, 2010.
- . *al-Bahr al-Muhith fi al-Tafsir*. Vol. 8. Beirut: Dar al-Fikr, 2010.
- ani, Abdul Karim ibn Muhammad ibn Mansur al-Sam'. *al-Ansab*. Vol. 3. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 1998.
- Asywah, Shabri al-. *I'jaz al-Qira'at al-Qur'aniyyah, Dirasatan fi Tarikh al-Qira'at wa Ittijihat al-Qurra'*. Mesir: Maktabah Wahbah, 1998.
- Aththar, Hasan al'. *Hasyiyah al-'Aththar "ala Jam'i al-Jawami" li al-Subki*. Vol. I. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2005.
- Azhari, Abu Mansur al-. *Ma'ani al-Qira'at*. Vol. III. Riyadh: Dar Gharib, 1991.
- Bakhit Khalid, Muddatsir Hasan. *al-Qira'at fi Tafsir al-Kasasyaf*. Sudan: Khartoum University Press, 2008.
- Banna, Ahmad ibn Muhammad al-. *Ittihaf Fudhala'i al-Basyar bi al-Qira'at al-Arba'ati 'Asyar*. Vol. I. Mesir: Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyyah, 1987.
- Baqilani, Abu Bakr al-Thayyib al-. *Al-Intisyar lil al-Qur'an*. Beirut: Dar Ibn Hazm, 2001.
- Bintu Muhammad Syarif, Ghadir. *Mutha'in al-Mufassirin fi al-Qira'at al-Mutawatirah*. Vol. Juz 3. Mekah: Ummul Qurra' Press, 2014.
- . *Mutha'in al-Mufassirin fi al-Qira'at al-Mutawatirah*. Vol. Juz 2. Mekah: Ummul Qurra' Press, 2014.
- Bleicher, Josef. *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as method, philosophy and critique*. London: Routledge and Kegan Paul, 1980.
- Dani, Abu 'Amr Utsman ibn Sa'id al-. *Jaami' al-Bayan fi al-Qira'at al-Sab' al-Masyurah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2005.
- Darmaji, Agus. "Dasar-dasar Ontologis Pemahaman Hermeneutik Hans-Georg Gadamer." *Jurnal Refleksi* Vol. 13 (2013): hal. 469-494.
- Davey, Nicholas. *Unqueit Understanding: Gadamer's Philosophical Hermeneutics*. New York: State University of New York Press, 2006.
- Dhayf, Syawqi. *al-Madaris al-Nahwiyyah*. Mesir: Dar al-Ma'arif, 1970.
- Dzahabi, Muhammad Husain al-. *al-Tafsir wa al-Mufassirun*. Vol. I. Mesir: Dar al-Hadits, 2005.
- . *al-Tafsir wa al-Mufassirun*. Vol. I. Mesir: Dar al-Hadits, 2012.
- Fadhli, Abdul Hadi al-. *Khulashah al-Manthiq*. Iran: Muassasah Dairah Ma'arif al-Islami, 2007.
- Faizul Amri, Mohammad. "Abu Hayyan al-Andalusi: A Qira'at Figure of 8th Century." *Journal of Applied Sciences Research*, Edisi 8, Vol. 8 (2012): 180-86.
- . "Orientalist Criticism To Qira'at Mutawatirah And Defense (A Fact and Reality)." *Jurnal Ushuluddin*, No. 2, Vol. 24 (2016): 123-34.

- Fathoni, Ahmad. *Kaidah Qira'at Tujuh*. Vol. II. Jakarta: Darul Ulum Press, 2005.
- Fatihah, Nijadi. "al-'Allaqah Bayna al-Lahjat al-'Arabiyyah wa al-Qira'at al-Qur'aniyyah." *Journal of Qur'anic Studies* Vol. 40 (2009): 1–16.
- Gadamer, Hans Georg. *Truth and Method*. London: Continuum International Publishing, 1989.
- Ghamidi, Shalih ibn Gharmullah al-. *al-Masail al-Muktaziliyyah fi Tafsir al-Kasysyaf fi Dhaw'i Ma Warada fi Kitab al-Inshaf*. Saudi: Dar al-Andalus, 1998.
- Ghazali, Abu Hamid al-. *Mi'yar al-Ilmi fi al-Manthiq*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1990.
- Habermas, Jurgen. *Knowledge and Human Interests*. Boston: Beacon Press, 1972.
- Halim, Abdul. *al-Qira'at al-Qur'aniyyah, Tarikhuha, Tsubutuha, Hujjiyatuhu wa Ahkamuha*. Beirut: Dar al-Ghurabi al-Islami, 1999.
- Hamad, Ghanim Qaddur. *al-Dirasah al-Shawtiyyah 'inda 'Ulama al-Tajwid*. Saudi: Dar Gharib, 2003.
- Hamad, Ghanim Qadduri al-. *al-Qira'at al-Qur'aniyyah, Manahij wa A'lam*. Irak: Jam'iyyah al-Muhafazhah 'Ala al-Qur'an al-Karim, 2018.
- . *Rasm al-Mushaf, Dirasah Lughawiyah Tarikhiyyah*. Baghdad: Lajnah al-Wathaniyyah li al-Ihtifal, 1982.
- Hardiman, Budi. *Kritik Ideologi, Menyingkap Kepentingan Pengetahuan Bersama Jurgen Habermas*. Yogyakarta: Buku Baik, 2004.
- . *Seni Memahami*. Jakarta: Kanisius, 2015.
- Haryatmoko. *Membongkar Rezim Kepastian*. Yogyakarta: Kanisius, 2016.
- Hasan, Ubay Ali al-. *al-Hujjah li al-Qurra' al-Sab'ah*. Beirut: Dar al-Ma'mun li al-Turats, 2005.
- Hashkafi, Muhammad ibn Ali al-. *al-Durr al-Mukhtar*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003.
- Haydar, Khadim Sa'id. *Ulum al-Qur'an Bayna al-Burhan wa al-Itqan, Dirasah Muqaranah*. Madinah: Dar al-Zaman, 2005.
- Hekmat Nasser, Shady. *The Transmission of The Variant Readings of The Qur'an, The Problem of Tawatur and The Emergence of Shawwadhdh*. Leiden: Brill, 2013.
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama*. Jakarta: Mizan, 2011.
- Hosen, Nadirsyah. *Islam Yes, Khilafah No! Dinasti Abbasiyyah, Tragedi dan Munculnya Khawarij Zaman Now*. Vol. II. Yogyakarta: SUKA PRESS, 2018.
- Husain, Abu Lubabah. *Mawqif al-Mu'tazilah Min al-Sunnah al-Nabawiyah wa Mawathina Inhirafihim 'anha*. Tunisia: Dar al-Liwa, 1987.
- Husain, Ismail 'Abbas. "al-Dilalah al-Ijtima'iyyah fi al-Qira'at al-Qur'aniyyah." *Journal of Qur'anic Studies* Vol. 84 (2011): 20–45.

- Hushari, Mahmud Khalil al-. *Ahkam Qira'at al-Qur'an*. Saudi: al-Maktabah al-Makkiyah, 2000.
- i, Muhammad Husain al-Thabathaba'. *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Vol. I. Beirut: Muassasah al-A'lami, 1997.
- i, Yasir Ibrahim al-Mazru'. *Awdhahu al-Dilalah fi Asanid al-Qira'at*. Riyadh: Dar Ibn Katsir, 2009.
- Ibn Abdul Fattah, Abdul Aziz. *Hadits al-Ahruf al-Sab'ah, Dirasatan Li Isnadihi wa Matnihi wa Ikhtilafi al-Ulama fi Ma'nahu wa Shilathi bi al-Qira'at al-Qur'aniyyah*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 2002.
- Ibn Abdurrahman, Fahd. *Manhaj al-Madrasah al-Andalusiyah, Shifatuhu wa Khashaishuhu*. Riyadh: Maktabah Tawbah, 2010.
- Ibn Abi al-Wafa, Muhyiddin Abu Muhammad Abdul Qadir. *al-Jawahir al-Mudhiyyah fi Thabaqat al-Hanafiyah*. Vol. 4. Riyadh: Dar al-Ulum, 1993.
- Ibn Abi Thalib al-Qaysi, Makki. *Kitab al-Tabshirah fi al-Qira'at al-Sab'*. India: Dar al-Salafiyyah, 1982.
- Ibn Abu Bakr al-Suyuthi, Jalaluddin Abdurrahman. *Ham' al-Hawami' fi Syarh Jam' al-Jawami'*. Vol. I. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998.
- Ibn Ahmad al-Dawudi, Syamsuddin Muhammad ibn 'Ali. *Thabaqat al-Mufassirin*. Vol. 2. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 1983.
- Ibn al-'Allamah Dhiyauddin, Muhammad Fakhruddin al-Razi. *al-Tafsir al-Kabir*. Vol. 15. Beirut: Dar al-Fikr, 1981.
- . *al-Tafsir al-Kabir*. Vol. I. Beirut: Dar al-Fikr, 1981.
- . *al-Tafsir al-Kabir*. Vol. 6. Beirut: Dar al-Fikr, 1981.
- Ibn Ali al-Syaukani, Muhammad. *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haq min 'Ilmi al-Ushul*. Vol. I. Riyadh: Dar al-Fadhilah, 2000.
- Ibn al-Imad, Abdul Hayy ibn Ahmad ibn Muhammad. *Syadzarah al-Dzahab fi Akhbar Man Dzahab*. Vol. IV. Beirut: Dar Ibn Katsir, 1986.
- Ibn al-Nadim. *Fihrisat*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1990.
- Ibn 'Ammar al-Mahdawi, Abu Abbas Ahmad. *Syarh al-Hidayah*. Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 1995.
- Ibn Athiyyah al-Andalusi, Abu Muhammad Abdul Haq ibn Ghalib. *al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-'Aziz*. Vol. 1. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2001.
- . *al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-'Aziz*. Vol. 5. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2001.
- . *al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-'Aziz*. Vol. 3. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2001.
- Ibn Badzisy al-Anshari, Abu Ja'far Ahmad ibn Ali ibn Ahmad. *al-Iqna' fi al-Qira'at al-Sab'*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2009.

- Ibn Balimah, Abu Ali Hasan ibn Khalaf. *Talkhis al-Ibarat bi Lathif al-Isyarat fi al-Qira'at al-Sab'*. Jeddah: Dar al-Qiblah li al-Tsaqafah al-Islamiyyah, 1988.
- Ibn Ghulam Muhammad, Anjab Ghulam. *al-I'lal wa al-Ibdal wa al-Idgham fi Dhaw'i al-Qira'at al-Qur'aniyyah wa al-Lahjah al-'Arabiyyah*. Saudi: Dar Hijr, 1989.
- Ibn Hajib, Jamaluddin Abu 'Amr Utsman ibn Umar ibn Abu Bakr. *Mukhtashar Muntaha al-Su'al wa al-Amal fi 'Ilmay al-Ushul wa al-Jadal*. Beirut: Dar Ibn Hazm, 2006.
- Ibn Hamzah al-Alawi, Yahya. *Kitab al-Thiraz al-Mutadhammin li Asrar al-Balaghah wa 'Ulum Haqaiq al-I'jaz*. Mesir: Dar al-Kutub al-Khadiwiyyah, 1980.
- Ibn Jazari, Syamsuddin Abu al-Khair Muhammad ibn Muhammad. *Ghayah al-Nihayah fi Thabaqat al-Qurra'*. Vol. II. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2006.
- . *Ghayah al-Nihayah fi Thabaqat al-Qurra'*. Vol. I. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2006.
- Ibn Jinni, Abu al-Fath. *al-Muhtasib fi Tabyin Syawadz al-Qira'at wa al-Idhah 'anha*. Vol. I. Saudi: Dar Sazkin, 1986.
- Ibn Katsir al-Dimasyqi, Ismail ibn Umar. *al-Bidayah wa al-Nihayah*. Beirut: Dar Hijr, 1998.
- Ibn Maymun, Musa. *Dilalah al-Hairin*. Beirut: Maktabah al-Tsaqafah al-Diniyyah, 1990.
- Ibn Mihran, Abu Bakr Ahmad ibn Husain. *al-Ghayah fi al-Qira'at al-'Asyr*. Riyadh: Dar al-Syawaf, 1990.
- Ibn Muhammad al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. *al-Mustashfa Min al-Ilmi al-Ushul*. Vol. II. Beirut: Dar al-Arqam, 1994.
- Ibn Muhammad ibn al-Jazari, Syamsuddin Abu al-Khair Muhammad. *Munjid al-Muqri'in wa Mursyid al-Thalibin*. Mesir: Maktabah al-Qudsi, 2001.
- Ibn Mujāhid, Aḥmad ibn Mūsá. *Kitab al-Sab'ah fi al-Qira'at*. Mesir: Dar al-Ma'arif, 1972.
- Ibn Qutaybah, Abu Muhammad Abdullah ibn Muslim. *Ta'wil al-Musykil al-Qur'an*. Beirut: al-Maktabah al-Ilmiyyah, 1990.
- Ibn Sa'id al-Dani, Abu Amr Utsman. *al-Muhkam fi Naqth al-Mashahif*. Lebanon: Dar al-Fikr, 2004.
- Ibn Sallam, Abu 'Ubaid Qasim. *Lughat al-Qabail al-Waridah fi al-Qur'an al-Karim*. Beirut: Markaz al-Dirasat al-Qur'aniyyah, 1980.
- Ibn Sulaiman al-Mardawi, Abu Hasan Ali. *al-Tahbir Syarh al-Tahrir fi Ushul al-Fiqh*. Vol. I. Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 2005.
- Ibn Syuraih al-Ru'ayni, Abu Abdullah Muhammad. *al-Kafi fi al-Qira'at al-Sab'*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2009.

- Ibn Taymiyyah, Taqiyyuddin Ahmad. *Majmu' al-Fatawa*. Vol. XIII. Mesir: Dar al-Wafa, 2005.
- Ibn Thahir, Mukhtar. *Fatawa Ibn Rusyd*. Beirut: Dar al-Ghurab al-Islami, 1987.
- Ibn Umar al-Zamakhsyari, Abu al-Qasim Mahmud. *Maqamat al-Zamakhsyari*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 1982.
- Ibn 'Umar al-Zamakhsyari, Abu Qasim Mahmud. *al-Mufashshal fi Ilmi al-'Arabiyyah*. Amman: Dar 'Ammar, 2004.
- Ibn Umroni, Muhammad ibn Ali ibn Muhammad. *al-Inba fi Tarikh al-Khulafa*. Mesir: Dar al-Afaq al-'Arabiyyah, 1999.
- Ibn Utsman al-Dzahabi, Syamsuddin Abu Abdullah Muhammad ibn Ahmad. *Tarikh al-Islam wa Wafayat al-Masyahir wa al-A'lam*. Vol. III. Beirut: Dar al-Ghurab al-Islami, 2003.
- Ibn Yusuf al-Qifthi, Jamaluddin Abu Hasan Ali. *Inbah al-Ruwat 'ala Anbah al-Nuhat*. Vol. 3. Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1986.
- Ibrahim, Lutfi. "Zamakhsyari, His Life and Works." *Islamic Studies* Vol. 19 (1980): 95–110. <https://www.jstor.org/stable>.
- Ihsanudin, Nurul. "Hak Kebebasan Beragama (Analisis Hadits Perang Perspektif Hermeneutika Gadamer)." *Jurnal Kalam*, 2, XI (Desember 2017): 397–422.
- I'rab, Sa'id. *al-Qurra wa al-Qari'ah bi al-Maghrib*. Beirut: Dar al-'Arab al-Islami, 1990.
- iri, Thahir al-Jaza'. *al-Tibyan li Ba'dh al-Mabahits al-Muta'alliqah bi al-Qur'an 'ala Thariq al-Itqan*. Mesir: Matba'ah al-Manar, 2004.
- Irsyadunnas. "Tafsir Ayat-ayat Gender Ala Amina Wadud Perspektif Hermeneutika Gadamer." *Jurnal Musawa*, 2, XIV (Juli 2015): 123–42.
- Ismail, Sya'ban. *al-Qira'at Ahkamuha wa Mashadiruha*. Dar al-Salam, 1986.
- Istirabadzi, Muhammad ibn Hasan al-. *Syarh Kafiyah Ibn al-Hajib*. Vol. III. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2001.
- Jabwuri, Abdullah al-. *Rasail fi al-Fiqh wa al-Lughah*. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1982.
- Jazari, Syamsuddin Abu al-Khair Muhammad ibn Muhammad ibn al-. *al-Nasyr fi al-Qira'at al-'Asyr*. Vol. I. Beirut: Dar al-Fikr, 2012.
- . *al-Nasyr fi al-Qira'at al-'Asyr*. Vol. I. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2016.
- . *al-Nasyr fi al-Qira'at al-'Asyr*. Vol. II. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2016.
- Jeffrey, Arthur. *The Qur'an as Scripture*. New York: Russel F. Moore Company, 1952.
- Juwayni, Mushthafa al-Shawi al-. *Manhaj al-Zamakhsyari fi Tafsir al-Qur'an wa Bayan I'jazih*. Kairo: Dar al-Ma'arif, 1968.

- Karim, Abdul. *Madrasah al-Qira'ah bi al-Andalusi, Nasy'atuha, wa Athwaruha wa Atsaruha*. Beirut: Dar Hijr, 2004.
- Kaylani, Kamil. *al-Wa'zh al-Qashashi*. Beirut: Dar al-Fikr, 1986.
- Khairun Nisa, Dara Humaira. "Unsur I'tizali Dalam Tafsir al-Kasysyaf (Kajian Kritis Metodologi al-Zamakhsyari)." *Maghza* Vol. I No. 1 (Juni 2016): 31–40.
- Khalawaih, Abu Abdullah Husain ibn Ahmad ibn. *al-Hujjah fi al-Qira'at al-Sab'*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998.
- Khathib, Muhammad 'Ajaj al-. *Ushul al-Hadits, Ulumuhu wa Musthalahu*. Beirut: Dar al-Fikr, 1989.
- Kintawi, Muhammad. "al-Sima' Bayna al-Basriyyin wa al-Kufiyyin (Muqarabah fi al-Manhaj)." *Journal of Teacher's Forum XI* (November 2011): 139–58.
- Kiswati, Tsuroya. *Al-Juwaini, Peletak Dasar Teologi Rasional Dalam Islam*. Jakarta: Erlangga, 2005.
- Ma'bad, Muhammad Ahmad. *al-Mulkhis al-Mufid fi 'Ilmi al-Tajwid*. Beirut: Dar al-Salam, 2000.
- Mahjub Muhammad, Shalih. "Mawqif al-Nuhat Min al-Qira'at: Dirasah Ta'shiliyyah." *Jurnal al-Dirasah al-Lughawiyyah wa al-Adabiyyah* Vol. I (2009): 95–116.
- Mahmud, Muhammad. *al-Qira'at al-Mutawatirah fi Tafsir al-Kasysyaf*. Jordania: Yarmuk University Press, 2004.
- Mahmud, Nidhal. *al-Qira'at al-Qur'aniyyah fi Kitab al-Kasysyaf li al-Zamakhsyari, Dirasah Shawtiyyah, Sharfiyyah Nahwiyyah*. Jordania: Mutah University Press, 2006.
- Mahzumi, Mahmi al-. *Madrasah al-Kufah wa Minhajahu fi Dirasah al-Lughah wa al-Nahwu*. Makhvumi, 2000.
- Maliton, Muhammad al-Husain. "al-Qira'at al-Qur'aniyyah, Isykaliyah al-Naqdi, Qira'atan fi Kitab al-Sab'ah li Ibn Mujahid." *Journal of Satil* Vol. 3 (2008): 59–77.
- Maushili, Ibn Ya'isy al-. *Syarh al-Mufashshal li al-Zamakhsyari*. Vol. V. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 2001.
- Melchert, Christopher. "Ibn Mujahid and the Establishment of Seven Qur'anic Readings." *Studia Islamica*, no. 91 (2000): 5–22. <https://doi.org/10.2307/1596266>.
- . "The Relation of the Ten Readings to One Another." *Journal of Qur'anic Studies* Vol. 10 (2008): 73–87.
- Mootz, Francis J. *Gadamer and Ricoeur, Critical Horizons for Contemporary Hermeneutics*. London: Continuum International Publishing, 2011.
- Muflih, Muhammad 'Ishom. *al-Wadhah fi Ahkam al-Tajwid*. Beirut: Dar al-Nafais, 2005.
- Muhaisin, Muhammad Salim. *Fi Rihab al-Qur'an al-Karim*. Mesir: al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turats, tt.

- — —. *Tarikh al-Qur'an al-Karim*. Saudi: Dar Ibn Katsir, 1979.
- Muhammad, Ahsin Sakho, dan Ramlah Widayati. *Manba' al-Barakat fi Sab' al-Qira'at*. Jakarta: IIQ Press, 2012.
- Muhammad al-Jumaili, Hatim Jasim, dan Sami 'Uwaid Ahmad. "Adillah al-Mu'tazilah al-Sam'iyah 'ala Anna al-Qur'ana Makhuq wa Ahamm al-l'taradhat 'alaiha." *Jurnal Jami'ah Tikrit li al-'Ulum al-Insaniyyah* 11 (2013): 33–52.
- Muhammad Ibrahim, Nabil ibn. *Ilmu al-Qira'at, Nasy'atuhu wa Athwaruhu wa Atsaruhu fi al-Ilmi al-Syar'iyah*. Riyadh: Maktabah al-Tawbah, 2000.
- Muhammad Ismail, Sya'ban. *Rasm al-Mushaf wa Dhabtuhu Bayna al-Tawqif wa Istilahat al-Haditsah*. Mesir: Dar al-Salam, 2001.
- Muhammad Musthafa, Muhammad Ibrahim. *Hadits Nuzul al-Qur'an 'ala Sab'ati Ahruf, Tafsirun, wa Dirasatun wa Munaqasyatun*. Mesir: Dar al-Kalimah, 2012.
- Muhammad Syaraf, Jamaluddin. *Mushaf Dar al-Shahabah fi al-Qira'at al-'Asy' al-Mutawatirah min Thariq al-Syathibiyyah wa al-Durrah*. Mesir: Dar al-Shahabah li al-Turats, 2006.
- Mukhtar, Muhammad al-. *Tarikh al-Qira'at Bayna al-Masyriq wa al-Maghrib*. Maroko: Mansyurat al-Munazhzhomah al-Islamiyyah, 2001.
- Mukhtar Umar, Ahmad. *Mu'jam al-Qira'at al-Qur'aniyyah ma'a Muqaddamati fi al-Qira'at wa Asyhur al-Qurra'*. Vol. 1. Kuwait: al-Maktab al-Islami, 1988.
- — —. *Mu'jam al-Qira'at al-Qur'aniyyah ma'a Muqaddamati fi al-Qira'at wa Asyhur al-Qurra'*. Vol. 8. Kuwait: al-Maktab al-Islami, 1988.
- — —. *Mu'jam al-Qira'at al-Qur'aniyyah ma'a Muqaddamati fi al-Qira'at wa Asyhur al-Qurra'*. Vol. 2. Kuwait: al-Maktab al-Islami, 1988.
- Mulyono, Edi. *Belajar Hermeneutika Dari Konfigurasi Filosofis menuju Praksis Islamic Studies*. Yogyakarta: Ircisod, 2013.
- Muslih, Mohammad. *Filsafat Ilmu, Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma dan Kerangka Ilmu Pengetahuan*. Yogyakarta: Belukar, 2004.
- Muslim ibn al-Hajjaj, Abu al-Husain. *Shahih Muslim*. I. Vol. Juz I. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 1991.
- Muzini, Abdul Aziz ibn Sulaiman al-. *Mabahits fi Ilmi al-Qira'at*. Saudi: Dar Kunuz Isybiliya, 2011.
- Nasser, Shady Hekmat. "The Two-Rawi Canon before and after al-Dani (d. 444 H): The Role of Abu Thayyib ibn Ghalbun (d. 389 H) and the Qayrawan/Andalus School in Creating the Two-Rawi Canon." *Journal of Oriens, Brill Leiden* Vol. 41 (2013): 41–75.
- Nasysyar, Abu Hafsh Umar ibn Qasim al-. *al-Mukarrar fima Tawatara min al-Qira'at al-Sab' wa Taharrar*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2001.

- Nuhas, Abu Ja'far Ahmad ibn Ahmad ibn Muhammad al-. *I'rab al-Qur'an*. Vol. 5. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2015.
- Palmer, Richard E. *Hermeneutika, Teori Baru Mengenai Interpretasi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Qadhi, Abdul Fattah al-. *al-Budur al-Zahirah fi al-Qira'at al-'Asyr al-Mutawatirah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Araby, 2000.
- Qasṭallānī, Aḥmad ibn Muḥammad bin Abi Bakar. *Lathaij al-Isyarat fi Funun al-Qira'at*. Vol. I. Saudi: Markaz al-Dirasat al-Qur'aniyyah, 2006.
- Qaththan, Manna' al-. *Nuzul al-Qur'an 'ala Sab'ati Ahruf*. Mesir: Maktabah Wahbah, 2001.
- Qaysi, Abu Muhammad Makki ibn Abi Thalib al-. *al-Ibanah 'an Ma'ani al-Qira'at*. Beirut: Dar al-Ma'mun li al-Turats, 1979.
- Qurthubi, Abdul Wahab ibn Muhammad al-. *al-Miftah fi Ikhtilaf al-Qira'at al-Sab'ah al-Musammiin bi al-Masyhurin*. Dubai: Dar al-Basyair, 2006.
- Qurthubi, Abu Abdullah Muhammad ibn Ahmad al-Anshari al-. *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*. Vol. 9. Beirut: Muassasah al-Risalah, 2016.
- . *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*. Vol. 7. Beirut: Muassasah al-Risalah, 2016.
- . *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*. Vol. 5. Beirut: Muassasah al-Risalah, 2016.
- Qurthubi, Ibn Madha al-. *Kitab al-Raddu 'ala al-Nuhat*. Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1990.
- Rafiq, Ahmad. "Sejarah Al-Qur'an: Dari Pewahyuan Ke Persepsi (Sebuah Pencarian Metodologis)." Dalam *Islam, Tradisi dan Peradaban*, 327. Yogyakarta: Bina Mitra Press, 2012.
- Rajihī, Abduh al-. *al-Lahjah al-Arabiyyah fi al-Qira'at al-Qur'aniyyah*. Dar al-Masirah, 2008.
- Rajihī, 'Abduh al-. *Durus fi al-Madzahib al-Nahwiyyah*. Beirut: Dar al-Nahdhiyyah al-'Arabiyyah, 1980.
- Razi, Fakhruddin al-. *Khalq al-Qur'an Bayna al-Mu'tazilah wa Ahl al-Sunnah*. Beirut: Dar al-Jayl, 1992.
- Richard Bell, W. Montgomery Watt and. *Introduction of The Qur'an*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991.
- Rufaida, Abdullah Ibrahim. *al-Nahwu wa Kutub al-Tafsir*. Vol. Vol. I. Libya: Dar al-Kutub al-Wathaniyyah, 1990.
- . *al-Nahwu wa Kutub al-Tafsir*. Vol. II. Libya: Dar al-Kutub al-Wathaniyyah, 1990.
- Sa'id al-Qurasyi, Muhammad Hammad. *Ta'aqqubat Abi Hayyan al-Nahwiyyah li Jar Allah al-Zamakhsyari fi al-Bahr al-Muhith*. Saudi: Dar al-Ulum al-Ilmiyyah, 2000.

- Sa'id al-Zahrani, Ali ibn Muhammad ibn. *Mawaqif Abi Hayyan al-Nahwiyyah min Mutaqaddimi al-Nuhat hatta Awa'il al-Qarn al-Rabi' al-Hijri min Khilali Tafsirihi, al-Bahr al-Muhith*. Saudi: Dar al-Ulum al-Ilmiyyah, 2000.
- Sajastani, Ibn Abi Dawud al-. *Kitab al-Mashahif*. Beirut: Dar al-Basyair al-Islamiyyah, 2002.
- Saleh, Walid. A. *The Formation of The Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labi*. Leiden: Brill, 2003.
- Salim Mukrim, Abdul 'Al. *al-Qur'an al-Karim wa Atsaruhu fi al-Dirasat al-Nahwiyyah*. Mesir: al-Maktabah al-Azhariyyah li al-Turats, 1965.
- Santoso, Listiyono. *Epistemologi Kiri*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Press, 2013.
- Saraqusthi, Abu Thahir Ismail ibn Khalaf al-. *al-Iktifa' fi al-Qira'at al-Sab' al-Masyurah*. Damaskus: Dar Naynawa, 2005.
- Sayyid Ahmad, Ahmad Ibrahim. *Min Masail al-Khilaf Bayna Sibawaih wa al-Akhfasy*. Mesir: Dar al-Thaba'ah al-Muhammadiyah, 1988.
- Sayyid Hindawi, Ali Ismail. *Jaami' al-Bayan fi Ma'rifah Rasm al-Qur'an*. Riyadh: Dar al-Furqan, 2000.
- Shabir Hasan, Abu Sulaiman. *Kasyf al-Dhiya fi Tarikh al-Qurra'*. Beirut: Dar al-Alam al-Kutub, 1995.
- Shafaqasi, Ali Nuri ibn Muhammad al-. *Ghails al-Naf'i fi al-Qira'at al-Sab'*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2014.
- Shalah, Sya'ban. *Mawaqif al-Nuhat min al-Qira'at al-Qur'aniyyah hatta Nihayah al-Qarn al-Rabi' al-Hijri*. Mesir: Dar Gharib, 2005.
- sharawi, Ahmad Isa al-Ma'. *al-Kamil al-Mufashshal fi al-Qira'at al-Arba'ati 'Asyar*. Dar al-Imam al-Syathibi: Mesir, 2009.
- Suyuthi, Jalaluddin Abdurrahman Abu Bakr al-. *Tarikh al-Khulafa*. Qatar: Wizarah al-Awqaf wa al-Syu'un al-Islamiyyah, 2013.
- Suyuthi, Jalaluddin al-. *al-Azhar al-Mutanatsirah fi al-Akhbar al-Mutawatirah*. Beirut: Dar al-Fikr, 1996.
- Suyuthi, Jalaluddin as-. *al-Itqan fi Ulum al-Qur'an*. Vol. Vol. I. Beirut: Markaz al-Dirasat al-Qur'aniyyah, 1978.
- Syahin, Abdus Shobur. *Tarikh al-Qur'an*. Mesir: Nahdet Misr Publishing House, 2005.
- Syarifah binti Ahmad bin Ali Hazimi, Nimsyah binti Abdullah dan. "Mawqif al-Mukhalifin li Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah fi al-I'tiqad min al-Qira'at al-Qur'aniyyah." *Jurnal Tibyan li al-Dirasat al-Qur'aniyyah* XIII (2013): 409–84.
- Syatibi, Qasim ibn Fiyurah ibn Khalaf ibn Ahmad al-. *Hirz al-Amani wa Wajh al-Tahaani fi al-Qira'at al-Sab'*. Saudi: Maktabah Dar al-Huda, 2010.
- Syukri, Ahmad Khalid. *Abu Hayyan al-Andalusi wa Manhajuhu fi Tafsirihi al-Bahr al-Muhith wa fi Iradi al-Qira'at fih*. Amman: Dar 'Ammar, 2007.

- Tanthawi, Muhammad al-. *Nasy'at al-Nahwi wa Tarikhu Asyhar al-Nuhat*. Mesir: Dar al-Ma'arif, 2000.
- Thabari, Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir al-. *Jaami' al-Bayan 'an Ta'wil Ayil Qur'an*. Vol. 10. Beirut: Dar Hijr, 2000.
- Thabari, Muhammad ibn Jarir al-. *Tarikh al-Rusul wa al-Muluk*. Vol. V. Mesir: Dar al-Ma'arif, 2018.
- Thahan, Mahmud. *Taysir Musthalah al-Hadits*. Riyadh: Matba'ah al-Madinah, 1976.
- Thawil, Sayyid Riziq al-. *al-Khilaf Bayna al-Nahwiyyin*. Riyadh: Maktabah al-Fayshaliyah, 1985.
- . *Fi Ulum al-Qira'at, Madkhal wa Dirasah wa Tahqiq*. Mekkah: Maktabah al-Faishaliyah, 1985.
- Thayyar, Musa'id al-. *Musthalahat Ulama al-Qira'ah li al-Qira'ah al-Maqbulah Min Khilaf Kutub al-Qira'at fi al-Qarnain al-Hijri al-Rabi' wa al-Khamis*. Riyadh: Dar Gharib, 2006.
- Thompson, Jhon B. *Critical Hermeneutics. A Study in The Thought of Paul Ricoeur and Jurgen Habermas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Ullah, Kifayat. *al-Kashshaf, al-Zamakhshariis Mu'tazilite Exegesis of the Qur'an*. Berlin: De Gruyter, 2010.
- Walid al-Amudi, Shabir Muhammad Ahmad dan. *Tafsir al-Qur'an bi al-Qira'at al-Qur'aniyyah al-'Asyr*. Vol. 3. Ghaza: Rawabi' al-Quds, 2008.
- Warnke, George. *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*. Georgia: Polity Press, 2003.
- Weiss, Bernard. "Knowledge of The Past: The Theory of 'Tawatur' According to Ghazali." *Studia Islamica* No. 61 (1985): 81–105.
- Yahya Ibrahim, Thilal. "al-Nuhat al-Mu'tazilah." *Jurnal Adab al-Rafidin* Vol. 45 (2007).
- Yakhluif, Ramadhan. *al-Muwazanah Baina Tafsir al-Kasysyaf li al-Zamakhshari wa Tafsir al-Bahr al-Muhith li Abi Hayyan al-Andalusi*. Jazair: Dar al-Nadwah, 2007.
- Ya'kub, Sholihah. "al-Kufiyun wa al-Basriyun: al-Manhaj al-Mutabadal fi Qadhaya al-Qiyas wa al-Sima': Dirasah Qur'aniyyah Tahliliyyah." *Journal of Arabic Language Specialized Research I* (Januari 2015): 1–31.
- Yaqut, Ahmad Sulayman. *Zhahirah al-'rab fi al-Nahw al-'Arabi wa Tathbiqaha fi al-Qur'an al-Karim*. Iskandariyah: Dar al-Ma'rifah al-Jami'iyyah, 1994.
- Yaqut al-Hamawi, Abu Abdullah Ya'qub ibn Abdullah. *Mu'jam al-Udaba*. Vol. 6. Beirut: Dar al-'Arab al-Islami, 1993.
- Zafzaf, Muhammad al-. *al-Ta'rif bi al-Qur'an wa al-Hadits*. I. Beirut: al-Maktabah al-Ilmiyyah, tt.

- Zamakhsyari, Abu Qasim Mahmud ibn Umar al-. *al-Kasysyaf 'an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*. Vol. 2. Riyadh: Maktabah Ubaykan, 1998.
- . *al-Kasysyaf 'an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*. Vol. 1. Riyadh: Maktabah Ubaykan, 1998.
- . *al-Kasysyaf 'an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*. Vol. 3. Riyadh: Maktabah Ubaykan, 1998.
- . *al-Kasysyaf 'an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*. Vol. 4. Riyadh: Maktabah Ubaykan, 1998.
- . *al-Kasysyaf 'an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*. Vol. 5. Riyadh: Maktabah Ubaykan, 1998.
- . *al-Kasysyaf 'an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*. Vol. 6. Riyadh: Maktabah Ubaykan, 1998.
- zami, Muhammad Mustafa al-A'. *Sejarah Teks Al-Qur'an, Dari Wahyu Sampai Kompilasi*. Jakarta: Gema Insani Press, 2014.
- Zarkasyi, Badruddin al-. *al-Burhan fi Ulum al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Turats, 2008.
- Zarqani, Muhammad Abdul 'Azhim al-. *Manahil al-Irfan fi Ulum al-Qur'an*. Mesir: Isa al-Halabi Press, 2000.

Qirā'at sab'ah yang diyakini mayoritas ulama sebagai wahyu ilahi di tangan Zamakhsharī dan Abū Ḥayyān menjadi polemik. Zamakhsharī sebagai pengkritik qira'at berhadapan dengan Abū Ḥayyān sebagai pembela qira'at. Pertanyaan utama buku ini mengapa *qirā'at sab'ah* melahirkan polemik antara Zamakhsharī dan Abū Ḥayyān. Untuk menjawab pertanyaan utama tersebut, buku ini menganalisis konstruksi pengetahuan yang menjadi akar perbedaan keduanya. Dengan pendekatan hermeneutik Gadamer dan Habermas, penulis mengungkap konstruksi pengetahuan itu dengan menelusuri latar belakang sosial, budaya, ideologi (mazhab teologi dan mazhab nahu/naḥw) serta kepentingan yang dibawa keduanya.

Kesimpulan buku ini adalah sejarah kehidupan, tradisi, jaringan sosial budaya, ideologi dan kepentingan yang melingkupi seseorang –termasuk Zamakhsharī dan Abū Ḥayyān- mempengaruhi dalam membentuk cara pandang dan pemahaman terhadap pengetahuan, termasuk pengetahuan dan cara pandang tentang *qirā'at sab'ah*. Manusia sebagai pencerap pengetahuan adalah produk zamannya. Zamakhsharī kritis dengan *qirā'at sab'ah*, karena Zamakhsharī tidak bisa lepas dari latar belakang teologi muktzilahnya. Muktazilah beranggapan bahwa perbedaan bacaan dalam qirā'at sab'ah merupakan hasil ijtihad ulama sehingga bisa salah tidak semua bacaan dalam *qirā'at sab'ah* dianggap sebagai qira'ah al-Qur'an. Zamakhsharī dalam berbahasa berpihak kepada mazhab nahu Basrah. Mazhab Basrah yang mempunyai prinsip qiyas beranggapan bahwa kaidah bahasa berposisi sebagai "hakim" yang menentukan, jika ada bacaan yang tidak sesuai kaidah, maka dihukumi sebagai bacaan shādh. Berbeda dengan Zamakhsharī, Abū Ḥayyān membela *qirā'at sab'ah* karena Abū Ḥayyān bermazhab teologi Ash'ariyyah. Mayoritas ulama Ash'ariyyah menganggap *qirā'at sab'ah* sebagai qirā'at mutawātir, sehingga tidak berhak untuk dikritik. Abū Ḥayyān dalam hal berbahasa memiliki kecenderungan kepada mazhab nahu Kūfah. Mazhab Kūfah yang berpegang pada prinsip simā'i menganggap bahwa segala hal yang berasal dari ungkapan orang Arab diterima sebagai sumber bahasa, meski berbeda dengan kaidah umum. Dari ungkapan yang berbeda itu dibuat kaidah baru. Perhatian utama yang dijadikan sebagai sumber bahasa bagi mereka adalah riwayat baik berupa sya'ir, hadis, maupun *qirā'at* al-Qur'an.

Rédaksi:

CV. Iqbalana

Jl. Cabe V Kubis 4, No. B. 52 Pondok Cabe Ilir

Rt. 06 / Rw. 05 Tangerang Selatan 15418

Hp/Wa : 081284184376/181310808657

Email: cv_iqbalana@yahoo.com

ISBN 978 602 5388 05 7



9 786025 388057