

Analisis Ragam Qirā'at dan Implikasinya terhadap Penafsiran

(Kajian terhadap Tafsīr Al-Qurṭubī)

Sofian Effendi

Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta

Yans9781@iiq.ac.id

Abstract

This paper tries to analyze the influence of the various Qirā'at on the Tafsīr of Al-Jāmi 'li Ahkām Al-Qur'ān by Imam Al-Qurṭubī, the extent to which the Qirā'at implications in this interpretation are in determining the law or helping in interpreting verses that have variant Qirā'at various. The author finds that al-Qurṭubī is quite intense in presenting various Qirā'at to support or explain a verse, not only specifically Qirā'at Mutawātir, even sometimes Qirā'at Shādhah sometimes Qirā'at Mudrāj also he displays to explain the meaning of the verse, even though he does not always use it as one of the tools for establishing the law or choosing which opinion is the most correct from the interpretation through the different Qirā'at variants. Quite contrary to the majority of scholars of the Malikī's madhhab says that the Qirā'at which is not Mutawātir cannot be used as a tool for legal stipulation from the verse of law, this writing also serves as an anti-thesis as well from the opinion of most scholars that Qirā'at Shādhah refuses to use it as a tool for hujjah, however, an Al-Qurṭubī Dāred to violate the opinion of the majority of Malikī's madhhab.

Keywords : *Qirā'at, Mutawātir, Shādhah, Tafsīr, Al-Qurṭubī*

Abstrak

Tulisan ini mencoba Menganalisa pengaruh ragam Qirā'at terhadap Tafsīr Al-Jāmi 'li Ahkām Al-Qur'ān karya Imām Al-Qurṭubī, sejauh mana implikasi Qirā'at dalam tafsīr tersebut dalam penetapan hukum ataupun membantu dalam menafsirkan ayat-ayat yang memiliki varian Qirā'at yang beragam. Penulis mendapatkan bahwa al-Qurṭubī cukup intens mengetengahkan ragam Qirā'at untuk mendukung atau menjelaskan suatu ayat, bukan khusus Qirā'at Mutawātir saja, bahkan terkadang Qirā'at Shādhah pun kadang Qirā'at Mudrāj pun juga beliau tampilkan untuk menjelaskan maksud ayat, walau tidak selalu menjadikannya sebagai salah satu alat untuk penetapan hukum atau memilih pendapat yang mana yang paling benar Dari penafsiran melalui variant Qirā'at yang berbeda tadi. Cukup bertolak belakang dengan mayoritas ulama mazhab Malikī yang berpadangan bahwa Qirā'at yang tidak Mutawātir tidak bisa digunakan sebagai alat untuk penetapan hukum. Dari ayat hukum, tulisan juga ini sebagai anti tesis juga Dari pendapat kebanyakan ulama bahwa Qirā'at Shādhah menolak untuk menggunakannya sebagai alat dalam berhujjah, akan tetapi Al-Qurṭubī berani mendombrak pendapat mazhab mayoritas ulama Malikī.

Kata Kunci : *Qirā'at, Tafsīr, Al-Qurṭubī*

PENDAHULUAN

Salah satu bentuk kemudahan yang diberikan Allah kepada kita adalah Al-Qur'ān diturunkan tidak dengan satu varian bacaan saja. Adanya ragam bacaan ini sebagai bentuk toleransi Allah Swt. dari keragaman dialek bangsa arab pada masa Al-Qur'ān diturunkan.¹ Oleh karena perbedaan dan keragaman dialek-dialek bangsa arab merupakan salah satu alasan dari ragam varian bacaan yang diturunkan Allah, maka Al-Qur'ān yang diwahyukan Allah Swt. kepada Nabi Muhammad saw. menjadi sempurna kemukjizatannya apabila ia dapat mengakomodir ragam dialek dan macam-macam cara membaca Al-Qur'ān sehingga memudahkan mereka untuk membaca, menghafal dan memahaminya.

Ragam Qirā'at dalam suatu ayat ada yang tidak sampai memberikan pengaruh terhadap makna ayat, seperti *sukūn* dan *ṣillah* pada mim jama' ataupun bacaan *imālah* pada *Alif al-Maqṣūrah*. Ada pula yang bisa mendatangkan pengaruh terhadap makna ayat seperti potongan ayat keenam dari surah al-Māidah yang berbunyi *wa arjulakum* dalam Qirā'at yang lain dibaca *wa arjulikum*.

Salah satu instrumen yang bisa dipakai dalam menafsirkan Al-Qur'ān adalah dengan instrumen bahasa Al-Qur'ān itu sendiri yang dalam hal ini erat kaitannya dengan ilmu Qirā'at (ilmu tentang cara membaca Al-Qur'ān). Para 'ulama madzhab bahkan kebanyakan Mufassir sering mengambil istinbāṭ hukum melalui instrumen ini. Bermula dari permohonan rasul kepada Allah untuk menambah varian bacaan Al-Qur'ān. Sebagaimana Hadis Ibn 'Abbās yang menerangkan bahwa nabi pernah bersabda:

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَقْرَأَنِي جِبْرِيلُ عَلَى حَرْفٍ فَرَأَجَعْتُهُ فَلَمْ أَزَلْ أَسْتَزِيدُهُ وَيَزِيدُنِي حَتَّى إِنْتَهَى إِلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ (رواه البخاري و مسلم و احمد)

"Rasulullah berkata: Jibril membacakan (Al-Qur'ān) kepadaku dengan satu huruf. Kemudian berulang kali aku mendesak dan meminta agar huruf itu ditambah, Dan ia pun menambahnya kepadaku sampai tujuh huruf".

Rahasia yang terkandung dalam permohonan Rasulullah ini adalah fleksibilitas bacaan yang dapat diambil dari teks Al-Qur'ān.³ Selain fleksibilitas bacaan, aspek yang sering jadi obrolan adalah pengaruh perbedaan Qirā'at dalam sebuah ayat dalam aspek hukum (jika dalam Qirā'at itu memang terjadi perbedaan penafsiran), ada pernyataan sebuah kaidah yang terkenal dari para pakar Al-Qur'ān :

بِاخْتِلَافِ الْقِرَاءَاتِ يُظْهِرُ الْإِخْتِلَافَ فِي الْأَحْكَامِ

"Perbedaan Qirā'at menyebabkan tampaknya perbedaan dalam hukum".⁴

¹ Manna Khalil Qaṭṭan, *Mabāhith fi 'Ulūm Al-Qur'an*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1973), h. 160

² Al-Bukhāri, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri* (Beirut: Dār al-Tibā'at al-Muniriyyat, t.t.), juz ke-6, h. 227, Hadis ini juga diriwayatkan oleh Imam Ahmād (w. 241 H)

³ Ali Fahrudīn, *Pengaruh Qirā'at Terhadap Penafsiran Ayat-Ayat Tentang Gender*, tesis (Jakarta: Perpustakaan Umum UIN, 2007), h. 2.

⁴ Badrudīn Al-Zarkashī, *Al-Burhān fi Ulūm Al-Qur'an*, (Beirut: Dār Al-Kutb Al-Islamī, 1957), juz 1, h. 326.

Ulama terbagi kepada dua kubu menyikapi raga Qirā'at dalam sebuah ayat, sebagian 'ulama beranggapan bahwa perbedaan Qirā'at itu tidak berpengaruh sama sekali pada makna maupun produk hukum yang dihasilkan oleh suatu ayat. Sementara itu, sebagian lain justru berpendapat bahwa perbedaan Qirā'at ini mempengaruhi perbedaan penafsiran Al-Qur'ān dengan Al-Qur'ān termasuk ketika bersentuhan dengan Qirā'at *Shādhah*.⁵ Terlebih lagi perbedaan pendapat semakin serius ketika membahas tentang kehujjahan Qirā'at *Shādhah* dalam hukum syariat, ada yang menolak menjadikannya alat untuk berhujjah, lain halnya Qirā'at *mutawātirah* yang sudah jelas disepakati oleh ulama bahagian dari Al-Qur'ān, dengan alasan pelarangannya diantaranya adalah bahwa Qirā'at *Shādhah* bukanlah Al-Qur'ān, karena Qirā'at tersebut tidak sesuai dengan Rasm Utsmāni sehingga tidak diakui kequr'annya.⁶

Dari dua pendapat yang berbeda di atas, Nabil ibn Muhammad Ibrahim mengambil sikap jalan tengah. Menurutnya, *Qirā'at Shādhah* dapat dijadikan *hujjah* dalam upaya untuk mempertegas hukum yang telah ditetapkan berdasarkan dalil yang kuat. Namun apabila dijadikan dasar utama dalam menetapkan hukum tentu tidak dapat dilakukan.⁷ Apalagi eksistensi *Qirā'at Shādhah* tersebut sampai mengalahkan *Qirā'at mutawātirah*, sebab bagaimanapun *Qirā'at mutawātir* lebih kuat daripada *Qirā'at Shādhah*.

Dalam ranah tafsir, Para Mufassir *bi al-ma'tsūr* adalah para penafsir yang menggunakan *Qirā'at* sebagai salah satu alat dalam menafsirkan Al-Qur'ān-baik itu *Qirā'at mutawātirah* maupun *Qirā'at Shādhah*. Sebut saja Ibnu Jarīr at-Ṭabarī (224-310 H/839-925) seorang Mufassir yang menampilkan ragam *Qirā'at* sebagai sarana menafsirkan Al-Qur'ān. Atapun Imam Fakhruddīn al-Rāzī (534-606/1149-1210) yang sering disebut imam ar-Rāzī merupakan generasi Mufassir selanjutnya dari kalangan Shāfi'ī yang memasukkan unsur ragam *Qirā'at* dalam penafsirannya, sebagaimana at-Ṭabarī Imam al-Rāzī dalam mengkaji Al-Qur'ān banyak menguraikan ragam *Qirā'at* kemudian menafsirkannya. Termasuk dalam golongan yang ulama yang mendukung pendapat ini adalah Imām Mālīk,⁸ didukung pula salah satu pendapat Shāfi'ī dan sebahagian pengikutnya serta sebahagian pengikut Imam Hambalī dan Pendapat Ibn Hazm dari penganut Zāhiriyyah.⁹

Adapun pihak yang mendukung pendapat membolehkan *Qirā'at Shādhah* sebagai hujjah tentang kehujjahan *Qirā'at Shādhah* dalam penetapan hukum, adalah Mazhab Hanafi, Hambali, sebagian penganut mazhab Shafi'ī, sebahagian golongan pengikut mazhab Maliki.¹⁰ Akan tetapi lain halnya dengan Al-Qurtubī (580-671 H/1184-

⁵ Qirā'at *Shādhah*, yaitu *Qirā'at* yang persyaratannya tidak sampai pada derajat *Qirā'at* Shahih yaitu: Sanad Mutawātir, Sesuai dengan Rasm Utsmāni, dan sesuai dengan kaidah bahasa arab, lihat: Al-Shafagashi, *Ghaithu al-Naf'i fī Qirā'at al-Sab'i*, (Beirut : Dār al-Fikr, 1978) Cet. Ke-4, h.17.

⁶ Muhammad ibn Yusuf ibn 'ali ibn Ahmād ibn Hazm, *al-Ihkām fī Ushūl al-Ahkām*, Beirut: Dār al-Āfaq al-Jadīdah, 1400) cet ke-2, Juz IV, h. 170-171.

⁷ Nabil ibn Muhammad Ibrāhīm, *al-Qirā'at Nash'atuhu Aṭwāruhu Āthāruhu fī al-Ulūm al-Shar'iyah*, (Riyadh: Maktabah al-Taubah, 1421/2000) Cet I, h. 373-374

⁸ Abdul ali al-Mas'uli, *Qiraat Shādh'ah Dhawābituhu wal Ihtijaju bihā fī al-Fiqh wa al-'Arabiyyah*, (Mesir:Dār al Ibn Affān, 2008), h. 191

⁹ Nabil ibn Muhammad Ibrāhīm, *al-Qirā'at Nash'atuhu Aṭwāruhu Ātsāruhu fī al-Ulūm al-Shar'iyah*, h. 23-24

¹⁰ Abdul ali al-Mas'uli, *Qiraat Syādhah Dhawābituhu*, h. 207

1273M) yang nota banenya seorang mufassir dari kalangan mazhab *Mālikiyah*¹¹ dengan Tafsīrnya "Al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'ān" yang banyak mencantumkan ragam macam Qirā'at baik itu Qirā'at *mutawātirah* sampai Qirā'at *Shādhah* yang oleh mayoritas ulama Mālikiyah tidak diakui sebagai salah satu sumber penafsiran dan penetapan hukum, akan tetapi tidak menyurutkan langkah Al-Qurṭubī untuk tetap menjadikan berbagai macam Qirā'at sebagai landasan penafsiran beliau bahkan terkadang menjadikan Qirā'at *Shādhah* sebagai penjelas beberapa hukum.¹²

Dari latar belakang masalah yang penulis paparkan di atas maka penulis akan mencoba menelaah sejauh mana pengaruh pengaruh ragam Qirā'at terhadap penafsiran al-Qurṭubī dalam Tafsīrnya *Jāmi' li Ahkām Al-Qur'ān*, Khususnya lagi ketika menafsirkan ayat-ayat hukum.

PENGERTIAN QIRĀ'AT DAN PENGARUHNYA TERHADAP PENAFSIRAN

Kata Qirā'āt adalah bentuk jamak dari *qirā'ah* yang merupakan bentuk maṣḍar dari *qara'a*. Menurut etimologi adalah *al-jam' wa ad-dham* artinya mengumpulkan. Oleh karenanya Qirā'at berarti mengumpulkan beberapa huruf dengan yang lainnya kemudian membacanya secara bersamaan.¹³ 'Ulama salaf menjadikan kata Qirā'at untuk istilah yang dipakai *Qurrā'* (para pakar di bidang bacaan Al-Qur'ān) dalam membaca *nas* Al-Qur'ān.¹⁴

Adapun secara terminologi Qirā'at mempunyai beberapa pengertian, di antaranya yang telah dirumuskan oleh Abū Shamah ad-Dimasyqī (w. 665 H/1266 M):

عِلْمٌ بِكَيْفِيَّاتِ آدَاءِ بِكَلِمَاتِ الْقُرْآنِ وَإِخْتِلَافِهَا مَعْرُوءًا لِنَاقِلِهَا

"Qirā'at adalah sebuah disiplin ilmu yang mempelajari tata cara melafazkan beberapa kosa kata Al-Qur'an dan perbedaan pelafadzannya dengan menisbahkan pada orang yang meriwayatkan".¹⁵

Rumusan definisi Abu Shamah menekankan Qirā'at sebagai sebuah disiplin ilmu yang independen. Hampir sama dengan pengertian yang disampaikan oleh Abū Shamah, maka imam Ibnu Al-Jauzī dalam kitab *Munjīd al-Muqri'īn* sebagaimana di kutip Abū Djalāl menerangkan bahwa terminologi ilmu *Qirā'āt* ilmu :

الْقِرَاءَةُ عِلْمٌ بِكَيْفِيَّاتِ آدَاءِ كَلِمَاتِ الْقُرْآنِ وَإِخْتِلَافِهَا

"Qirā'at ialah ilmu mengenai cara mengucapkan kalimat-kalimat al-Qur'ān dan perbedaan-perbedaannya".¹⁶

¹¹ Muhammad Alī Iyāzi, *al-Mufasssīrūn Ḥayātuhum wa Mahajuhum*, (taheran:Muassasah al-Ṭibā'ah wa al-Nashr Wizārah al-Tsaqāfah wa al-Irsyād al-Islāmy, 1414 H), h.408

¹² Naimah Zagh, *Risalah Al-Majistir: Al-Qirā'at fi at-Tafsīr al-Qurṭubī wa Atharuha fi at-Taujihih Al-Qur'ān al-Fiqh*, (al-Jazair :Jāmi' al-Amir Abdul al-Qadir li Ulum al-Islami, 2000), h. 141

¹³ Su'ūd Ibn Abdullāh al-Fanisan, *Ikhtilāf al-Mufasssīrīn* (Riyad: Markāz al-Irsyād wal I'lām, 1997), cet ke-1, h. 59

¹⁴ Muhammad Habsy, *al-Qirā'āt al-Mutawātirah wa Aṭaruhā fi al-Rasm Al-Qur'āni wa al-Ahkām ash-Shar'iyyah* (Beirut, Dār al-Fikr, 1999), h. 32

¹⁵ Abū Shamah al-Dimasqī, *Ibrāz al-Ma'ānī Min Hirz al-Amaniy fi al-Qirā'at al-Sab'i* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1980), h. 3.

¹⁶ Abdul Djalāl, *'Ulūm al-Qur'ān* (Surabaya: Dunia Ilmu, 2000), cet. ke-2, h. 328.

Dari definisi di atas dapat disimpulkan bahwa Qirā'at Al-Qur'ān berasal dari Nabi saw. melalui *an-naql* dan *as-simā'i*. Adapun yang dimaksud dengan *as-simā'i* yaitu bahwa Qirā'at Al-Qur'ān itu diperoleh melalui dengan cara langsung mendengar dari bacaan Nabi Muhammad saw. Sedangkan *an-naql* yaitu diperoleh melalui riwayat yang menyatakan bahwa Qirā'at Al-Qur'ān itu dibacakan dihadapan Nabi Muhammad saw kemudian beliau membenarkannya. Ini artinya Qirā'at Al-Qur'an bersifat tauqifi. Keberadaannya adalah keniscayaan yang harus diterima oleh seluruh kaum muslimin dan memiliki hikmah yang berguna bagi umat Islam.

Terkait pengaruh perbedaan Qirā'at yang diturunkan tersebut adakalanya berkaitan dengan substansi lafadz dan adakalanya berkaitan dengan *lahjah* atau dialek kebahasaan. Adapun perbedaan yang berkaitan dengan substansi lafadz bisa berimplikasi pada perbedaan makna, sementara perbedaan Qirā'at yang berkaitan dengan *lahjah* atau dialek kebahasaan tidak menimbulkan perbedaan makna.¹⁷

Dari berbagai variant Qirā'at Al-Qur'ān tersebut, ada varian bacaan yang berkaitan dengan ayat-ayat hukum dan bisa memiliki implikasi hukum yang berbeda pula, oleh karena itu para ulama membuat kaidah sebagai berikut:

بَاخْتِلَافِ الْقِرَاءَاتِ يَظْهَرُ الْإِخْتِلَافُ فِي الْأَحْكَامِ ﴿١٨﴾

“Dengan adanya perbedaan Qirā'at Al-Qur'ān, akan muncul adanya perbedaan pendapat dalam masalah hukum”.

Pada Ayat yang memiliki variant Qirā'at yang berkaitan dengan substansi lafadz yang berbeda dan dipastikan variasi Qirā'atnya tergolong *Mutawātir* maka akan memiliki implikasi perbedaan penafsiran dan istinbāt hukum dari masing-masing mazhab fiqh, dan menurut kaidah Tafsīr yang dijelaskan Khālid Uthmān al-Sabt bahwa antara variant Qirā'at yang satu dengan yang lainnya berfungsi sebagai penjelas antara satu dengan yang lainnya, bunyi teksnya adalah :

الْقِرَاءَاتُ يُبَيِّنُ بَعْضُهَا بَعْضًا

“Macam-macam Qirā'at dalam suatu ayat berfungsi sebagai penjelas antara varian bacaan yang satu terhadap variant yang lain”.¹⁹

Contoh lain dari ayat Al-Qur'ān yang mempunyai varian bacaan yang berbeda adalah:

وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمْ تَمْسُتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ

“Dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali Dari tempat buang air (kakus) atau menyentuh perempuan, maka jika kamu tidak memperoleh air, maka bertayamumlah dengan debu yang baik (suci); usaplah wajahmu dan tanganmu dengan (debu) itu”. (QS Al-Maidah [5]: 6)

¹⁷ Hasanuddin AF., *Perbedaan Qirā'at*, h. 7

¹⁸ Mannā Qattān, *Mabāhish fī al-Ulūm al-Qur'ān*, h. 131

¹⁹ Khālid Uthmān al-Sabt, *Qawāid al-Tafsīr*, (Mesir: Dār ibn Affān, 1421) cet. 1, jilid 1, h.90

Ayat ini menjelaskan bahwa penyebab seseorang yang mengharuskan untuk bertayammum dalam kondisi ketidakadaan air adalah ketika seseorang menyentuh wanita (*lā mastum*) variasi bacaan ini merupakan Qirā'at ibn Kathīr, 'Āṣim, Abū 'Amr, Ibn 'Āmir, sedangkan Qirā'at imam Hamzah dan Kisā'ī membacannya dengan (*lamastum*).²⁰ Adanya perbedaan ini berimplikasi terhadap perubahan makna. Misalnya ibn Abbās, al-Hasan, Mujāhid, Qatādah dan Abu Hanīfah berpendapat bahwa yang dimaksud dengan lafadz ini adalah “bersetubuh” maka seseorang batal Wudhunya ketika bersetubuh dengan istrinya. Sementara Ibn Mas'ūd, Ibn 'Umar, al-Nakhā'ī, Imam Shāfi'ī berpendapat bahwa maksud lafadz ini adalah “bersentuhannya kulit laki-laki dan perempuan, baik dalam bentuk bersetubuh ataupun dalam bentuk yang lain, imam Shāfi'ī menambahkan baik dengan bersyahwat ataupun tidak bersyahwat maka wajib bertayammum ketika tidak ada air.²¹

Selain itu, terdapat Qirā'at *Shādhah* yang oleh sebagian ulama bisa dijadikan *hujjah* kebahasaan, lantas bagaimana dalam hal penetapan hukum. Pada prinsipnya Qirā'at *Shādhah* ini telah ada sejak zaman rasul dan diakomodasi oleh rasul sendiri. Adanya pembatasan Qirā'at tujuh atau sepuluh adalah didasarkan atas pertimbangan maraknya Qirā'at yang berkembang di masyarakat yang tidak sesuai dengan Qirā'at yang diajarkan nabi. Pada saat bersamaan Qirā'at *Shādhah* merupakan Qirā'at yang dibuat untuk membedakan dengan Qirā'at *Mutawātir*. Perlu diingat bahwa diantara Qirā'at *Shādhah* ada yang memiliki dasar periwayatan yang sahih dan dasar kebahasaan yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Adapun dalam hal membukukan, mengkaji, dan mempelajari *Qirā'at Shādhah*, ulama bersepakat untuk membolehkannya dan *Qirā'at Shādhah* dibolehkan juga sebagai penjelas *Qirā'at Mutawātir*.²²

Adapun sebagai hujjah dalam penetapan hukum *fiqhiyah* para ulama masih berbeda pendapat, Imam Abū Hanīfah dan kalangan Dari al-Ibadhī membolehkan berhujjah dengan Qirā'at *Shādhah* dalam permasalahan hukum *Fiqiyah*, dengan dalih *Qirā'at Shādhah: Pertama:* bahwa *Qirā'at Shādhah* adalah Al-Qur'ān yang di-*nasakh* bacaannya, *kedua* bahwa kedudukannya sama dengan *khbar ahād* yang terdapat dalam tafsīr.

SEPUTAR IMAM AL-QURṬUBĪ DAN TAFSĪRNYA

Setting Historis-Biografi Al-Qurṭubī

Bila disimak nama Al-Qurṭubī, tentunya yang ada dibenak pikiran pembaca adalah salah seorang Mufassir ternama dari Spanyol yang memiliki karangan monumental “*Al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'ān*”. Nama lengkapnya Abu 'Abdullah Muhammad Ibn Ahmād ibn Abū Bakr Ibn Farih al-Anshārī al-Khazrajī al-Andalusī al-Malikī al-Qurṭubī (w.671 H/1273 M).²³ Ia lahir di lingkungan keluarga dimana ayahnya seorang petani di Cordoba pada masa pemerintahan atau Dinasti *Muwahhidun* tahun

²⁰ Ibnu Mujahid, *Kitāb al-Sab'ah*, h 234

²¹ Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'ān*, jilid 5, h. 147

²² Muhammad al-Billī, *al-Ikhtilāf bain al-Qirā'at*, (Beirut: Dār el-Jail, 1988) h. 112

²³ Muhammad Husein Adz-Dzahabī, *Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, (Kairo: Dār el hadits, 2005) Jilid. 2, h.. 401

580 H/I 184 M.²⁴

Ayahnya meninggal, sebagaimana yang diceritakan dalam Tafsir *al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'ān*, pada tanggal 03 Ramdhan 627 H/ 16 Juli 1230 M dalam serbuan musuh yang mendadak pada pagi hari. Sekelompok musuh menyerbu rumah-rumah penduduk Cordoba. Sebagian penduduk ditawan dan sebagian lainnya dibunuh. Termasuk yang dibunuh adalah ayah al-Qurṭubī.²⁵

Dalam pernikahannya dengan istrinya Al-Qurṭubī dikaruniai dua orang putra, yang bernama 'Abdullah dan Syihābuddīn Ahmād. Dari nama anak pertamanya, beliau diberi nama *kunyah Abū 'Abdillah*.²⁶ Nama al-Qurṭubī adalah nisbat kepada salah satu nama kota terbesar di Andalusia (Spanyol) saat itu; Cordoba (dalam bahasa arabnya *Qurṭubah*).

Aktivitas Keilmuan Al-Qurṭubī

Perjalanan keilmuan Al-Qurṭubī cukup dinamis, mulai dari tanah *andalusia*, sampai Mesir. Aktivitas keilmuan Al-Qurṭubī di tanah Andalusia Spanyol sebagai tanah kelahiran, tidaklah bisa terlepas dari bagaimana sosio-kultur tanah Spanyol ketika itu. Karena ketika Khilafah Banī Umayyah di Spanyol tumbang pada tahun 422 H /1031 M. Sejak itu Spanyol terpecah dalam kerajaan-kerajaan kecil (*Mulūk al-Ṭawā'if*).²⁷ Data-data sejarah menunjukkan bahwa masa hidup al-Qurṭubī di Spanyol dilingkupi dengan suasana sosial-politik yang penuh dengan hiruk-pikuk peperangan, baik peperangan karena perebutan kekuasaan intern muslim antara dinasti Murābiṭun dan Muwahidun maupun perang antara kaum muslim dengan orang Kristen Spanyol.²⁸

Kurikulum pembelajaran yang dikembangkan oleh intelektual muslim Andalusia pada saat itu selalu dimulai dari mempelajari Al-Qur'an, bahasa Arab, sastra dan syair, dan ilmu tulis-menulis. Sistem pembelajaran seperti inilah yang menjadikan umat Islam Spanyol dapat dengan mudah untuk melakukan pendalaman lebih lanjut terhadap cabang-cabang ilmu keagamaan lainnya. Ketika al-Qurṭubī menginjak usia sekolah, ia juga mulai belajar bahasa Arab dan syair disamping mempelajari Al-Qur'an. Untuk melacak genealogi intelektual Al-Qurṭubī penting untuk mengungkapkan beberapa gurunya di Andalusia yang cukup berpengaruh bagi masa depan intelektualnya. Mereka adalah: Ibn Abī Hujjāh (w. 643 H /1245), Rabi' bin 'Abd al-Rahman (w. 633 H/1236

²⁴ Dalam *Ṭabaqāt al-Mufasssirin* karya al-Suyūṭī maupun dalam *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn* karya Muhammad Husain adz-Dzahabi tidak terdapat keterangan tahun kelahiran al-Qurṭubī. Se jauh ini buku sumber yang menyebutkan angka tahun kelahirannya hanya al-Sayyid Muhammad 'Ali iyazi dalam *al-Mufasssiran: Hayātuhum wa Manhājhum*. (Teheran: Mu'assasah aṭ-Ṭiba'ah wa al-Nashr, 1414), h 408.

²⁵ Kisah ini beliau tuliskan ketika menafsirkan QS Ali 'Imran: 169, dalam masalah kelima tentang hukum orang yang dibunuh oleh musuh dan meninggal di rumah Al-Qurṭubī, dan pada itu beliau meminta fatwa beberapa orang gurunya akan status kematian ayahnya, apakah ayahnya wafat dalam keadaan syahid atau wafat dengan mati biasa, Abū 'Abdullah Muhammad al-Qurṭubī *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, (Beirut: Dār Kutb al-al-'Alamiyah, 2010), Juz IV, h. 174.

²⁶ Mashhur Hasan Mahmūd Salmān-*al-Imam al-Qurṭubī Shaikh A'immât al-Tafsīr*, (Damaskus: Dār al-Qalam, 1993), h. 14.

²⁷ Abd at-Hāmid al-'Ibadi, *al-Mujmal fī Tārikh al-Andalūs*, (Kairo: Dār al-Qalam, 1964), h. 167.

²⁸ Philip K. Hitti, *History of Arabs*, terj. R. Cecep Lukman Hakim & Dedi Slamet Riyadi, (Jakarta: Serambi, 2006), h. 700

Analisis Ragam Qirā'at dan Implikasinya terhadap Penafsiran

(Kajian terhadap *Tafsīr Al-Qurṭubī*)

M), Yahyā bin ‘Abd al-Rahman (w. 638 H/ 1241 M), Abū al-Hasan ‘Alī bin Quṭrāl (w. 651 H/1253 M), Abu Muhammad Hawtullah (w. 612 H/1215 M).

Adapun kegiatan keilmuan al-Qurṭubī di Mesir dimulai sejak jatuhnya kota Cordoba ke tangan pasukan Kristen. Inilah yang membuat al-Qurṭubī harus hijrah menuju Mesir. Satu hal yang masih misteri adalah kapan al-Qurṭubī keluar dari tanah Spanyol. Sejauh ini tidak ditemukan dalam kitab-kitab *ṭabaqāt* keterangan yang pasti mengenai kapan dia *hijrah* dari Cordoba menuju ke Mesir. Kemungkinan Imam al-Qurṭubī keluar dari Andalusia menuju Mesir kurang lebih antara tahun 635 H-645 H/I 238-1248 M. Yang pasti ia keluar dari Spanyol tidak melewati tahun 638 H/1241 M, karena dalam catatan sejarah al-Qurṭubī pernah belajar kepada Abu Muhammad ‘Abd al-Mu’ṭī al-Lakhmī yang wafat pada tahun 638 H/1241 M.²⁹ Ini artinya al-Qurṭubī keluar dari Spanyol menuju Mesir dalam usia 58 tahun dan hidup di Mesir selama sembilan tahun pada masa kekuasaan dinasti Ayyubi. Sementara sisanya (dua puluh dua tahun) pada masa dinasti *Mamālik*.³⁰

Selama di Mesir, al-Qurṭubī singgah di beberapa kota mulai dari Iskandariyah, Fayyum, Manshūrah, Kairo dan terakhir singgah di Munyah Bani Khushayb. Pengembaraan di beberapa kota itu tercermin dari beberapa guru yang ia sebutkan dalam beberapa bukunya sebagai berikut; Ibn-Jumayzī. (w. 649 H/1252M), Abū al-‘Abbās al-Anshārī (w. 656 H/1258M), Abū ‘Alī al-Hasan bin Muhammad ibn Muhammad an-Naisāburī al-Bakrī (w. 656 H/1258 M), Abū Muhammad ‘Abd al-Mu’thī al-Lakhmī (w. 638 H/1241 M) dan Abū Muhammad bin Rawij (w.648 H/1250 M)

Seputar Kitab *Al-Jāmi’ li Ahkām Al-Qur’ān*

Judul lengkap dari kitab *Tafsīr* ini adalah *al-Jāmi’ li Ahkām Al-Qur’ān wa al-Mubayyin Limā Tadhammanah min as-Sunnah wa Āyi al-Furqān* (himpunan hukum-hukum Al-Qur’an dan penjelas bagi kumpulan sunnah dan ayat-ayat al-Furqān yakni pembela antara yang haq dan yang bathil), tanpa menggunakan kata *Tafsīr* di awal penamaannya. Menurut beberapa sumber,³¹ judul itu merupakan judul asli yang diberikan oleh al-Qurṭubī sendiri.

Dalam *muqaddimah* tafsirnya, beliau hanya menjelaskan salah satu tujuan menulis tafsir adalah karena didasari keinginan kuat untuk menolak (memberikan jawaban) orang-orang yang tergelincir dan tersesat (*al-radd ‘ala ahl al-zaygh wa al-dhalalāt*) disamping motivasi ingin mendapatkan pahala di akhirat kelak dari ilmu yang bermanfaat sebagaimana beliau tuliskan dalam kitab tafsirnya³².

Dilihat dari konteks historisnya sebagaimana telah dijelaskan dibagian awal bab ini, bahwa kitab ini ditulis dalam konteks suasana “perang pemikiran dan ideologi”

²⁹ Ismā’īl Basyā al-Baghdād, *Hadyat al-‘Āriīn fī Asmā’ al-Mu’alifīn wa Atsār al-Mushanifīn*, (Istanbul: Wakālat al-Ma’ārif, 1955), Juz I, h. 329.

³⁰ Dinasti Ayyubī memerintah Mesir tahun 565-647 H/ 1170-1250 M dan dinasti Mamālik memerintah pada tahun 647-923 H/1250-1517 M. Lihat ‘Alī Salamah al-Jamal, *Mudhakkirāt fī Tarikh Miṣr al-Qadīm wa al-Hadith*, (Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1997), h. 25-26.

³¹ ‘Umar Ridhā Kahālah, *Mu’Jam al Mu’allifīn*, Juz VIII, (Beirut: Dār Ihya’ al-‘Arabī,t.th), h. 239 Ibn Farhun, *al-Dibaj al-Mudzahhab*, h. 406.

³² Al-Qurṭubī, *al-Jāmi’*, Juz I, h. 3.

antara berbagai aliran teologi (seperti Mu'tazilah, Shi'ah dan Ash'ariyah) dan aliran fiqh (seperti Hanafiyah, Mālikiyah, Shāfi'iyah, Hanabilah serta Shi'ah).³³

Secara umum, ada tiga jenis sistematika dalam penulisan kitab Tafsīr. Pertama, sistematika *muṣḥafī*³⁴ yaitu penulisan kitab Tafsīr dengan berpedoman pada urutan susunan surat-surat dan ayat-ayat sebagaimana tertera dalam *muṣḥaf* dimulai dari QS. al-Fatihah, al-Baqarah, 'Ali 'Imrān dan seterusnya hingga QS. Al-Nas. Kedua, sistematika *Nuzulī*,³⁵ yaitu penulisan kitab Tafsīr dengan berpedoman pada kronologi turunnya ayat-ayat. Tafsīr yang menggunakan sistematik seperti ini adalah *al-Tafsīr al-Hadīth* karya Muhammad 'Izzah Dārwarzah, 1962.³⁶ Ketiga, sistematika *Mawdhū'i* yaitu menafsirkan Al-Qur'an berdasarkan topik-topik tertentu dengan cara mengumpulkan ayat-ayat yang relevan dengan topik tertentu kemudian ditafsirkan. Tafsir Al-Qurṭubī ini masuk dalam tafsīr bersistematika *muṣḥafī*, dengan metode tafsīr tahlili.

Para pengkaji tafsir memasukkan tafsir karya al-Qurṭubī ke dalam tafsir yang mempunyai corak *fiqhī*, sehingga sering disebut sebagai Tafsir Ahkam.³⁷ Karena dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an lebih banyak dikaitkan dengan persoalan-persoalan hukum.

PENGARUH RAGAM QIRĀT TERHADAP PENAFSIRAN AL-QURṬUBĪ

Dari sekian banyak ragam Qirā'at yang disampaikan al-Qurṭubī dalam penafsirannya, tidak semuanya berpengaruh pada penafsiran atau istimbat hukum. Berikut ini adalah beberapa contoh *farsh al-ḥurūf* dari ragam Qirā'at pada beberapa ayat yang mendatangkan implikasi dalam penafsiran dan penetapan hukum dalam tafsir al-Qurṭubī:

Pertama, surah an-Nisā ayat 12. Ayat ini merupakan satu potongan ayat ke-12 yang berisikan tentang ketentuan pembagian warisan Dari seorang yang meninggal, mulai dari ketentuan hak warisan bagi suami bila ditinggal istrinya, bagian istri bila ditinggal suaminya dan khusus pada potongan ayat ini memuat hak waris bagi seseorang yang meninggal akan tetapi statusnya “*kalālah*”, adapun pengertian “*kalālah*” dalam *Mu'jam al-Wasīth* adalah :

أَنَّ يَمُوتَ الْمَرْءَ وَلَيْسَ لَهُ وَالِدٌ أَوْ وَلَدٌ يَرِثُهُ بَلْ يَرِثُهُ ذَوْو قَرَابَتِهِ ۖ

“*Kalālah* ialah “bahwa seseorang yang meninggal dengan tidak ada ahli waris baik itu orang tua ataupun anak, dan yang mewarisinya adalah kaum kerabat terdekat”

Dalam hal ini Al-Qur'ān memberikan arahan tentang ahli waris dari seseorang yang

³³ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi'*, Juz X, h. 270.

³⁴ Amin al-Khūlī, *Manāhij al-Tafsīr*, (Mesir Dār al-Ma'riah, 1961), h. 3.

³⁵ Al-Khan, *Manahij*, h. 306.

³⁶ Muhammad 'Izzah Dārwarzah, *al-Tafsīr al-Hadīth*, I-XII, (Mesir: 'Isā Bāb al-Halabī, 1962), h.

³⁷ Adz-Dzahabī, *Tafsīr wal Mufasssīrūn*, Jilid. 2, hal. 437, Manna' Khalil al-Qaṭṭān, Mannā Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāhith fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, (Riyadh: Manshūraat al-'Ashr al-Hadīth 1973), h. 514. Abd al-Hayy al-Farmawī, *al-Bidāyah fī Tafsīr al-Maudū'ī*, (Kairo: Dār al-Kutub al-'Arabiyah, 1976), h. 25.

³⁸ Ibrahīm Mustafā dkk, *Mu'jam al-Wasīth*, Juz 2, h. 508, al-Maktabah al-Syamilah edisi ke-3.52

tidak meninggalkan ahli waris sama sekali, lewat tuntunan Al-Qur'an dalam surah an-Nisā ayat 12 yang bunyinya :

وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَّةً أَوْ امْرَأَةً وَوَلَّهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُوسُ

"Jika seseorang meninggal, baik laki-laki maupun perempuan yang tidak meninggalkan ayah dan tidak meninggalkan anak, tetapi mempunyai seorang saudara laki-laki atau seorang saudara perempuan, maka bagi masing-masing dari kedua jenis saudara itu seperenam harta".(QS. an-Nisā [4]: 12)

Dalam ayat ini dijelaskan bahwa, ahli waris dari seorang yang meninggal dengan status *kalālah* yaitu dimana ahli warisnya adalah saudara laki-laki dan saudara perempuannya, akan tetapi ada permasalahan jika si mayit mempunyai saudara seibu atau seapak, maka siapakah yang lebih berhak menerima harta warisan dari si mayit.

Melalui beberapa Qirā'at ash-Shādhah dijelaskan sebagai berikut:

إختلاف القراءات		اللفظ
وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ	قراءة متوتر	وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ
وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ مِنْ أُمِّ	قراءة سِعد ابن أبي وقاص وأبي ابن كعب	
وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ مِنْ أُمِّهِ	قال القرطبي من قراءة سعد ابن أبي وقاص	
وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ مِنَ الْأُمِّ	قال ابن حيان من قراءة أبي ابن كعب	

Dari keterangan Qirā'at yang ditampilkan di atas bahwa jika terjadi kasus kematian dan si mayit statusnya adalah *kalālah* sedangkan si mayit mempunyai saudara seibu atau seapak, maka ijma' ulama bahwa yang lebih berhak menerima harta warisan dari si mayit adalah saudara laki-laki seibu atau saudara perempuan ibu. Dan ini pula yang menjadikan landasar para mufassir ketika menafsirkan ayat ini. Begitu pula al-Qurtubī mengambil Istinbat hukum dari ayat ini.³⁹

Dan dalam kasus ini Imām al-Qurtubī menggunakan *Qirā'at ash-Shādhah* di atas sebagai landasan penetapan hukum bagi mayit yang berstatus *kalālah* dan Imām al-Qurtubī tidak memperpanjang perdebatan berkaitan dengan permasalahan ini.⁴⁰

Kedua, yaitu pada surah al-Māidah ayat 38:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ
حَكِيمٌ

³⁹ Al-Qurtubī, *al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'an*, Juz 5, h. 79

⁴⁰ Al-Qurtubī, *al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'an*, Juz 5, h.. 79

“Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.”(QS. al-Maidah [5]: 38).

Adapun perbedaan Qirā’at dalam ayat ini:

إختلاف القراءات		اللفظ
قراءة ابن مسعود	وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْمَانَهُمْ	وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا

Adapun Qirā’at ibn Mas’ūd di atas merupakan *Qirā’at Shādhah* yang menurut Imām al-Qurtubī, Qirā’at Ibnu Mas’ūd ini memperkuat Qirā’at jamā’ah, karena pada *Qirā’at Mutawātir* tidak disebutkan dan tidak dijelaskan secara jelas tempat yang dipotong dari tangan tersebut, sedangkan pada *Qirā’at Shādhah* dijelaskan bahwa yang dipotong adalah tangan yang kanan.⁴¹

Ulama sepakat bahwa yang dipotong pertama kali ketika seseorang mencuri adalah tangan kanannya, adapun tangan yang mana yang dipotong jika mencuri untuk kedua kalinya, para ulama berbeda pendapat masalah ini, Imām Mālik, Imām Shāfi’ī berpendapat yang dipotong adalah kakinya yang kiri dan seterusnya. Jika mencuri lagi maka yang dipotong adalah tangan kiri.⁴²

Akan tetapi Imām al-Qurtubī menjadi Qirā’at Ibnu Mas’ūd diatas sebagai landasan dalam menetapkan hukum, Qirā’at Ibnu Mas’ūd di atas hanya berfungsi sebagai penjelas dan dalil pendukung tentang tangan yang mana yang dipotong. Pada *Qirā’at Mutawātir* tidak dijelaskan secara rinci ketentuan potong tangan dari had bagi pencuri, maka Qirā’at ibn Mas’ūd menjadi penjelas dari ketentuan potong tangan tersebut.⁴³

Keterangan tentang pemotongan tangan kanan sebagai had bagi pencuri diperkuat oleh pendapat Ibnu Rusyd “*adapun bagian pemotongan tangan pencuri laki-laki dan perempuan itu yang pertama adalah tangan kanan dengan batasan Dari siku-siku, dan inilah yang disepakati jumhur ulama*”⁴⁴

Ketiga, yaitu pada surah al-Baqarah [2]: 238:

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ ﴿٢٣٨﴾

"Peliharalah semua shalat(mu), dan (peliharalah) shalat wuṣṭā. Berdirilah untuk Allah (dalam shalatmu) dengan khusyu".(QS. Al-Baqarah [2]: 238)

Dalam ayat ini yang dimaksud dengan shalat wuṣṭā adalah dijelaskan melalaui keterangan Hafshah, bahwa Umar ibn Rafi’ pernah disuruh diminta oleh Sayyidah Hafshah untuk menuliskan sebuah mushaf, ketika sampai pada ayat (وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ), lantas sayyidah

⁴¹ Al-Qurtubī, *al-Jāmi’ li Ahkām Al-Qur’ān*, Juz 6, h. 109

⁴² Al-Qurtubī, *al-Jāmi’ li Ahkām Al-Qur’ān*, cet. 3, jilid 6, h. 112

⁴³ Al-Qurtubī, *al-Jāmi’ li Ahkām Al-Qur’ān*, cet. 3, jilid 6, h. 112

⁴⁴ Ahmād ibn Muḥammad ibn Ahmād ibn Rusyd, *Bidāyatul Mujtahid*, (Kairo: Dār el-Salam, 1995), jilid 2, h. 443

Hafshah menyebutkan (وصلاة العصر) Dan penambahan dua kalimat ini menurut ulama adalah Qirā'at Qurtubī, dengan alasan bahwa beliau mendengarkan ini dari Rasulullah. Dan hal ini dipertegas dengan hadis Rasul yang diriwayatkan oleh Imām Al-Baihaqī :

عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ: شُغِلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ الْأَحْزَابِ عَنْ صَلَاةِ الْعَصْرِ حَتَّى صَلَّى مَا بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ، فَقَالَ: "شَغَلُونَا عَنِ الصَّلَاةِ الْوُسْطَى صَلَاةِ الْعَصْرِ مَلَأَ اللَّهُ قُبُورَهُمْ وَبُيُوتَهُمْ نَارًا"

"Dari Ali, bahwa dia Berkata: Rosul disibukkan Dari sholat ashar pada hari peperangan ahzab sampai akhirnya beliau sholat pada saat antara sholat magrib dan Isya, kemudian beliau berkata: mereka telah menyibukkan kita dari sholat wusṭā yaitu shalat Ashr semoga Allah mengisi kubur dan rumah mereka dengan neraka".⁴⁵

Hal ini juga dipertegas bahwa sebelum ayat ini diturunkan, pernah diturunkan juga ayat sebelumnya yang menjelaskan secara rinci apa itu shalat yang harus dijaga:

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَصَلَاةِ الْعَصْرِ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ

Akan tetapi ayat ini dinasakh oleh Allah dengan menurunkan ayat :

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ

Akan tetapi mayoritas ulama berpendapat bahwa yang dimaksud dengan shalat wuṣṭā ini adalah shalat ashar, yang didukung oleh mayoritas mufassir yang menyebutkan bahwa shalat wuṣṭā ini adalah shalat ashar, diantaranya ibn Jarīr aṭ-Ṭabarī yang menjelaskan:

عن الحارث قال: سمعت عليا يقول: الصَّلَاةُ الْوُسْطَى صَلَاةُ الْعَصْرِ⁴⁶

Begitupun Ibnu Katsīr juga banyak mengemukakan pendapat bahwa shalat wuṣṭā itu adalah shalat ashar, dimana Ibnu Katsīr mengutip hadis shahih riwayat az-Zuhrī Dari Salim Dari ayahnya, bahwa rasul pernah berkata:

مَنْ فَاتَهُ صَلَاةُ الْعَصْرِ فَكَأَنَّمَا وَتَرَ أَهْلَهُ وَمَالَهُ⁴⁸

"Barang siapa yang meninggalkan shalat Ashar, maka seakan-akan dia telah dirampas hartanya dan keluarganya"

Ibn Ḥayyān menjelaskan dengan menambahkan Qirā'at Ubay, Ibn Abbas, dan Ubaid ibn Umair yang juga menunjukkan shalat asar:

وَالصَّلَاةُ الْوُسْطَى صَلَاةُ الْعَصْرِ⁴⁹

⁴⁵ Abū Bakr Al-Baihaqī, *Sunan al-Kubrā li Al-Baihaqī*, (Libanon: Dār al-Kutb al-Ilmiyah, 2003), Juz 2, h. 311

⁴⁶ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān an Ta'wīl ayi al-Qur'ān*, h. 481.

⁴⁸ Ibn Katsīr, *Tafsīr Al-Qur'ān al-Azīm*, h. 304.

⁴⁹ Abū Ḥayyān al-Andalūsī, *Tafsīr Bahr al-Muḥīṭ*, jilid 2, h. 235.

Adapun Imām al-Qurṭubī berpendapat sama dengan para mufassir lain walau Imām al-Qurṭubī juga menampilkan ragam pendapat lain tentang status shalat *wuṣṭā*, akan tetapi al-Qurṭubī tidak menetapkan serupa dengan mufassir lain bahwa yang dimaksud shalat *wuṣṭā* disini adalah shalat ashar.⁵⁰

Keempat, ayat yang terkait perintah berwudhu, dalam Tafsīr al-Qurṭubī, penulis kitab mencantumkan ragam varian Qirā’at dari tata cara praktek wudhu, khususnya terkait dengan bagaimana membersihkan kaki, apakah dengan menyapu atau dengan mencuci, surah al-Māidah ayat ke-6 menjelaskan tentang hal tersebut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ

"Wahai orang-orang yang beriman! Apabila kamu hendak melaksanakan salat, maka basuhlah wajahmu dan tanganmu sampai ke siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kedua kakimu sampai ke kedua mata kaki". (QS. Al-Maidah [5]: 6)

Pada potongan ayat yang digaris bawahi, Al-Qurṭubī menyebutkan ragam Qirā’at, baik yang mutawattir atau pun diluar Qirā’at Mutawātir. Adapun perbedaan Qirā’at dalam ayat ini:

إختلاف القراءات		اللفظ
وَأَرْجُلَكُمْ	قَرَأَ نَافِعٌ وَابْنُ عَامِرٍ وَالْكِسَائِيُّ	وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ
وَأَرْجُلَكُمْ	الرَّفِيعُ وَهِيَ قِرَاءَةُ الْحَسَنِ وَالْأَعْمَشُ سُلَيْمَانُ	
وَأَرْجُلِكُمْ	وَقَرَأَ ابْنُ كَثِيرٍ وَأَبُو عَمْرٍو وَحَمْرَةُ	

Al-Qurṭubī menyampaikan riwayat Ibn Abbās bahwa dalam berwudhu itu ada dua anggota wudhu yang dibasuh dan dua yang disapu, yaitu wajah dan tangan dibasuh sedangkan kepala dan kaki disapu. Disamping itu, Al-Qurṭubī juga mengutip pendapat Anas Ibn Mālik bahwa Al-Qur’ān turun dengan mengatakan bahwa kaki itu disapu, akan tetapi sunnah Rasul menerangkan dengan membasuh. Ikrimah berkata ketika menyapu kakinya “kaki itu tidak dibasuh tapi disapu”, akan tetapi Qatādah berpendapat bahwa “Allah mewajibkan dua basuhan dan dua sapuan” yang artinya beliau setuju bahwa kaki itu disapu, an-Nahās menggabungkan dua Qirā’at dengan *wa arjulikum* dan *wa*

⁵⁰ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li Ahkām Al-Qur’ān*, cet. 3, jilid 2, h. 139-140.

Analisis Ragam Qirā'at dan Implikasinya terhadap Penafsiran

(Kajian terhadap *Tafsīr Al-Qurṭubī*)

arjulakum dengan berpendapat bahwa menyapu dan membasuh kedua-duanya wajib. Imam Al-Qurṭubī agaknya berpendapat bahwa makna kata “المَسْحُ” di dalam ayat tersebut adalah “membasuh” bukan “menyapu”. Ibn Mas'ūd berpendapat, bahwa menyapu kaki itu dilaksanakan dalam keadaan memakai “*Khūf*” atau sepatu, kalau tidak memakai sepatu maka dibasuh.⁵¹

PENUTUP

Berdasarkan penelitian dan analisa yang sudah dilakukan, maka penulis berkesimpulan bahwa *pertama*, Qirā'at memiliki peran yang sangat penting sebagai salah satu alat bantu dalam menafsirkan ayat Al-Qur'an, sebagaimana yang terlihat dalam *al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'an* karya Imām al-Qurṭubī, dimana Imām al-Qurṭubī menampilkan berbagai varian bacaan mulai dari *Qirā'at Mutawātir*, *Qirā'at Ahād*, *Qirā'at Shādhah*. *Kedua*, Imām al-Qurṭubī tidak hanya menggunakan Qirā'at Mutawātir sebagai alat dalam membantu penafsirannya, akan tetapi juga menampilkan sekaligus memakai berbagai ragam Qirā'at sebagai penunjang dan pendukung dalam penafsirkan ayat Al-Qur'an. Bahkan, terkadang Imām al-Qurṭubī menjadikan *Qirā'at Shādhah* sebagai pendukung dalam berhujjah yang menguatkan posisi Qirā'at Mutawātir ketika menetapkan hukum ayat tertentu. Tentunya, ini agak bertolak belakang dengan pendapat mayoritas ulama akan posisi *Qirā'at Shādhah* dalam berhujjah, dimana mayoritas ulama berpendapat bahwa *Qirā'at Shādhah* tidaklah dapat dipergunakan sebagai alat dalam berhujjah, tentunya pendapat Imām al-Qurṭubī ini dipakai selama Qirā'at Shādhah tersebut tidak mengalahkan kedudukan Qirā'at mutawātir dalam berhujjah.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Baghdadī, Ismā'il Bashā. *Hadyat al-'Ārifīn fī Asmā' al-Mu'alifīn wa Atsar al-Mushanifīn*, Istanbul: Wakālat al-Ma'arif, 1955.
- Al-Baihaqī, Abu Bakr. *Sunan al-Kubrā li Al-Baihaqī*, Libanon: Dār al-Kutb al-Ilmiyah, 2003.
- Al-Bilī, Muhammad. *Al-Ikhtilāf bain al-Qirā'at*, Beirut: Dār el-Jail, 1988.
- Al-Bukhārī, *Ṣaḥīh al-Bukhārī*, Beirut: Dār al-Tibā'at al-Muniriyyat, t.t.
- Ad-Danī, Abū Amr. *Jāmi' al-Bayān fī al-Qirā'at as-Sab'*, Emirat: Jāmi'ah ash-Syarq, 2007.
- Dārwazah, Muhammad 'Izzah. *al-Tafsīr al-Hadīth*, I-XII, Mesir: 'Īsā Bāb al-Halabī, 1962.
- Ad-Dimasqī, Abu Syamah. *Ibrāz al-Ma'ānī min Hirz al-Amānī fī al-Qirā'at as-Sab'I*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1980
- Djalāl, Abdul. *'Ulum Al-Qur'ān*, Surabaya: Dunia Ilmu, 2000.
- Adz-Dzahabī, Muhammad Husein. *Tafsīr wal Mufasssīrīn*, Kairo: Dār el Hadits, 2005.
- Fahrudin, Ali. *Pengaruh Qirā'at terhadap Penafsiran Ayat-Ayat Tentang Gender*, Tesis, Jakarta: Perpustakaan Umum UIN, 2007.

⁵¹ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'ān*, cet. 3, jilid 3, h. 61-62.

- Fanisan, A.D. Su'ūd Ibn Abdullāh. *Ikhtilāf al-Mufasssirīn*, Riyad: Markāz al-Irsyād wa al-I'lām, 1997.
- Faraj, Sayyid Laisyin dan Muhammad, Khalid. *Taqrīb al-Ma'ānī fī Syarh Hirz al-Amānī*, (Madinah: Maktabah Dār al-Zamān, 1413.
- Al-Farmawī, Abd al-Hayy. *al-Bidāyah fī Tafsīr al-Maudū'ī*, Kairo: Dār al-Kutub al-'Arabiyah, 1976.
- Habsy, Muhammad. *al-Qirā'at al-Mutawātirah wa Athāruhā fī ar-Rasm Al-Qur'ān wa Ahkām ash-Shar'īyyah*, Beirut, Dār al-Fikr, 1999.
- Hitti, Philip K. *History of Arabs*, terj. R. Cecep Lukman Hakim & Dedi Slamet Riyadi, Jakarta: Serambi, 2006.
- Al-Ḥadīdī, Abd al-Hāmid. *al-Mujmal fī Tārikh al-Andalus*, Kairo: Dār al-Qalam, 1964.
- Ibn Hamdān, al-Husain ibn Ahmād ibn Khalawaih. *Mukhtashar fī Shawādh Al-Qur'ān min Kitāb al-Badi'*, (Kairo: Maktabah al-Mutanabbi, t.th)
- Ibn Hazm, Muhammad ibn Yūsuf ibn 'Alī ibn Ahmād. *al-Ihkām fī Ushūl al-Ahkām*, (Beirut: Dār al-Āfaq al-Jadīdah, 1400.
- Ibn al-Jazarī, *Tayyibat al-Nasyr fī al-Qirā'at al-'Asyr*, Madinah: Maktabah Dār al-Hudā, 1421/2000.
- Iyazi, Muhammad Ali. *al-Mufasssirūn Hayātuhum wa Manāhijuhum*, Taheran: Muassasah aṭ-Ṭibā'ah wa an-Nasyr Wizārah al-Thaqāfah wa al-Irsyād al-Islāmī, t.th.
- Al-Jamal, 'Ali Salāmah. *Mudzakkirāt fī Tārikh Mishr al-Qadīm wa al-Hadīth*, Kairo: Dār al-Fikr al-'Arab, 1997.
- Kahālah, 'Umar Ridhā, *Mu'Jam al Mu'allifīn*, Juz VIII, Beirut: Dār Ihya' al-'Arabi, t.th.
- Al-Khūlī, Amin. *Manāhij al-Tafdid*, Mesir: Dār al-Ma'riah, 1961.
- Al-Mas'ūlī, Abdul 'Alī. *Qirā'at Shādhah Dhawābituhu wal Ihtijāju bihā fil Fiqh wal 'Arabiyyah*, Mesir: Dār al-Ibn Affān, 2008.
- Al-Qattan, Manna Khalil Al-Qaṭṭān. *Mabāhith fī Ulūm Al-Qur'ān*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1973.
- Al-Qudhāt, Muhammad Ahmād Muflih. dkk, *Muqaddimāt fī 'Ilm al-Qirā'at*, Oman: Dār el-ammār, 2001.
- Al-Qurṭubī, Abu Abdullah Muhammad Ibn Ahmad, *al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'ān*, Beirut: Dār el kutb al-'Ilmiyah, 2010.
- Rusyd, Ibn, Ahmād ibn Muḥammad Ibn Ahmād, *Bidāyatul Mujtahid*, Kairo: Dār el-Salām, 1995.
- As-Sabt, Khālid Uthmān, *Qawāid al-tafsīr*, Mesir: daar ibn Affan, 1421.
- Salman, Mashhūr Hasan Mahmūd. *al-Imām al-Qurṭubī Shaikh A'immāt al-Tafsīr*, Damaskus: Dār al-Qalam, 1993
- Sha'bān, Muhammad. *Al-Qirā'at Imāmuha wa Maṣdaruhā*, .Kairo: Dār el salām, 2004.
- Al-Shābūnī, Muḥammad 'Alī. *At-Tibyān fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, t.tp: t.p, 1980.
- Al-Shafagashī. *Ghaisu al-Naf'i fī Qirā'at as-Sab'i*, Bairut: Dār al-Fikr, 1978.
- Al-Suyūṭī, Jalaluddīn. *Al-Itqān fī 'Ulūm Al-Qur'an*, Mesir: Haiah Al-Misriyah, 1978.

Analisis Ragam Qirā'at dan Implikasinya terhadap Penafsiran
(Kajian terhadap *Tafsīr Al-Qurṭubī*)

Zagh, Naimah. *Risālah Al-Majistir: Al-Qirā'at fi at-Tafsīr al-Qurṭubī wa Āthāruhā fi at-Taujihīh al-Imām al-Fiqh*, al-Jazāir :Jāmi' al-Amīr Abdul al-Qādīr li 'Ulūm al-Islāmī, 2000.

Al- Zarkashī, Badruddīn. *Al-Burhān Fī Ulūm Al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Kutb al-Islāmī, 1957.

Al-Zarqanī, Abdul Adzīm. *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, Beirut: Dār al kutub al-'Arabī, 1995.