

***QIRĀ'ĀT SYĀDZDZAH* DALAM WACANA TAFSIR AL-QUR'AN  
KLASIK: STUDI KONTEKSTUAL ATAS KITAB *AL-JĀMI' LI  
AHKĀM AL-QUR'ĀN***

**Sofian Effendi**

Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta

sofianeffendi@iiq.ac.id

**ABSTRACT**

This study critically examines the existence and role of *Qirā'āt Syādzdzah* in the classical tafsīr work *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* by al-Qurṭubī, as well as its implications for the construction of Qur'anic interpretation. The primary focus of this research lies in exploring how these non-mutawātir readings are treated by classical exegetes in determining legal meanings and normative values derived from the sacred text. Employing a qualitative-descriptive approach through library research, this study analyzes selected verses within al-Qurṭubī's tafsīr that reference and consider *Qirā'āt Syādzdzah*. The findings reveal that the presence of these readings in al-Qurṭubī's commentary not only showcases variant recitations but also plays a pivotal role in expanding interpretative horizons and enriching the dynamics of tafsīr. The study concludes that *Qirā'āt Syādzdzah* possess not only philological and historical significance, but also serve as hermeneutical instruments in the exegetical process of the Qur'an, particularly within the framework of classical tafsīr scholarship.

**Keywords:** *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān, Al-Qurṭubī, Classical,, Interpretation, Qirā'āt Syādzdzah.*

**ABSTRAK**

Penelitian ini mengkaji secara kritis eksistensi dan peran *Qirā'āt Syādzdzah* dalam kitab tafsir klasik *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* karya al-Qurṭubī, serta implikasinya terhadap konstruksi penafsiran Al-Qur'an. Fokus utama penelitian ini terletak pada bagaimana bacaan-bacaan yang tidak mutawātir tersebut diperlakukan oleh mufassir klasik dalam menetapkan makna hukum maupun nilai-nilai normatif dari teks suci. Melalui pendekatan kualitatif-deskriptif dengan metode studi kepustakaan (*library research*), penelitian ini menganalisis sejumlah kasus ayat dalam tafsir al-Qurṭubī yang menyebut dan mempertimbangkan *Qirā'āt Syādzdzah*. Hasil penelitian menunjukkan bahwa keberadaan *Qirā'āt Syādzdzah* dalam tafsir al-Qurṭubī bukan hanya sekedar menampilkan ragam qiraat saja, namun juga berperan dalam memperluas horizon pemaknaan dan memberikan variasi interpretatif yang memperkaya dinamika tafsir. Penelitian ini menyimpulkan bahwa *Qirā'āt Syādzdzah* tidak hanya memiliki nilai filologis dan historis, tetapi juga dapat menjadi instrumen hermeneutis dalam proses penafsiran Al-Qur'an, terutama dalam konteks keilmuan tafsir klasik.

**Kata Kunci:** *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān, Al-Qurṭubī, Penafsiran, Qirā'āt Syādzdzah, Tafsir Klasik.*

## A. PENDAHULUAN

*Qirâ'at* mulai dikenal pada masa sahabat Nabi SAW akan tetapi tidak dalam satu disiplin ilmu tertentu, tapi baru populer pada masa tabi'in di mana para tabi'in menjadikannya satu disiplin mandiri tentang bacaan al-Qur'ân. Karena populernya, ilmu ini kemudian berkembang menjadi aliran (mazhab) *Qirâ'at*. Aliran-aliran tersebut dalam banyak hal memiliki perbedaan, tetapi sudah disatukan dalam *Harf* Qura'isy (bahasa Arab dengan dialek Qura'isy) yang telah disepakati secara ijma' pada *Mushaf* Utsmânî (kumpulan lembaran/catatan Utsmân bin Affân). Pada periode awal perkembangan ilmu *Qirâ'at* ini, dikenal *tabaqah* (kelompok ahli) *Qirâ'at* dari sahabat Nabi SAW dan tabi'in serta kota-kota yang menjadi pusat pertumbuhan dan perkembangan suatu aliran *Qirâ'at*.

Perbedaan ini berlanjut pada tingkat tabi'in di setiap daerah penyebaran, demikian seterusnya sehingga munculnya imâm qurrâ'. Begitu banyaknya jenis *Qirâ'at* sehingga seorang imâm, Abu Ubaid al-Qâsim ibn Salam, tergerak untuk menjadi orang pertama yang mengumpulkan berbagai *Qirâ'at* dan menyusunnya dalam satu kitab. Menyusul kemudian ulama lainnya yang menyusun berbagai kitab *Qirâ'at* dengan masing-masing metode penulisan dan kategorisasinya. Argumen lain yang mendasari perbedaan *Qirâ'at* ini memiliki

konsekuensi pada perbedaan makna atau hukum itu berkaitan dengan permohonan Rasûlullâh SAW agar bacaan al-Qur'ân ditambahkan dari satu huruf menjadi tujuh huruf (Ali Fahrudîn, 2007), hlm. 3).

Salah satu ragam *Qirâ'at* yang dikenal walau tidak secara mutawatir adalah *Qirâ'at Syâdzdzah*. Para ulama masih berbeda pendapat tentang kebolehan berhujjah dengan *Qirâ'at Syâdzdzah*, ada yang mendukung ada yang menolak menjadikan dalam hujjah hukum syariah, lain halnya *Qirâ'at Mutawâtirah* yang sudah jelas disepakati oleh ulama bahagian dari Al-Qur'ân, dengan alasan pelarangannya di antaranya adalah bahwa *Qirâ'at Syâdzdzah* bukanlah al-Qur'ân, karena *Qirâ'at* tersebut tidak sesuai dengan Rasm Utsmâni sehingga tidak diakui keal-Qur'annnya (Ibn Hazm, 1980, 170-171).

Namun Menurut Nabil ibn Muḥammad Ibrahim *Qirâ'at Syâdzdzah* 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 (Muhammad Ibrâhim, 1986. 373-374). Apalagi *Qirâ'at Syâdzdzah* tersebut sampai mengalahkan *Qirâ'at Mutawâtirah*, sebab bagaimanapun *Qirâ'at Mutawâtir* lebih kuat daripada *Qirâ'at Syâdzdzah*.

Dari latar belakang masalah yang penulis paparkan di atas pengaruh-pengaruh ragam *Qirâ'at Syâdzdzah* terhadap penafsiran al-Qurthubî khususnya dalam beberapa Sûrah pantas untuk diteliti lebih lanjut, selain itu juga

belum banyak penelitian yang membahas dan menguraikan pemikiran al-Qurthubî terhadap ragam *Qirâ'at Syâdzdzah* yang ada dalam Tafsîr al-Jâmi' Li Ahkâm Al-Qur'ân .

## B. LANDASAN TEORI

### 1. Seputar Qiraat

Kata *al-Qirâ'at* (القراءات) adalah bentuk jamak dari *qirâ'ah* (قراءة) yang merupakan bentuk masdar dari *qara'a* (قرأ). Menurut etimologi adalah الجمع والضم artinya mengumpulkan. (Ibnu Mandzûr, al-Maktabah al-Syamilah edisi ke-3.52) Oleh karenanya *Qirâ'at* berarti mengumpulkan beberapa huruf dengan yang lainnya kemudian membacakannya secara bersamaan. (al-Fanisan, 1997. Hlm 59). Ungkapan arab lain yang dipakaikan untuk menunjukkan arti bacaan adalah “التلاوة”, akan tetapi ada perbedaan antara *Qirâ'at* dan *Tilâwah* yaitu:

أَنَّ التِّلَاوَةَ لَا تَكُونُ إِلَّا لِكَلِمَتَيْنِ فَصَاعِدًا،  
وَالْقِرَاءَةُ تَكُونُ لِلْكَلِمَةِ الْوَاحِدَةِ أَوْ لِكَلِمَتَيْنِ  
فَصَاعِدًا

“Tilâwah tidaklah terjadi kecuali pada dua kalimat atau lebih, adapun *Qirâ'at* terjadi pada satu kalimat” (al-‘Askarî Maktabah Syamila, )

Muhammad ‘Alî al-Shâbûnî mendefinisikan *Qirâ'at* sebagai berikut:

القراءات: مَذْهَبٌ مِنْ مَذَاهِبِ النُّطْقِ مِنَ الْقُرْآنِ  
يَذْهَبُ بِهِ الْإِمَامُ مِنَ الْأَثَمَةِ الْقُرْآنِ مَذْهَبًا يُخَالِفُ  
غَيْرَهُ فِي النُّطْقِ بِالْقُرْآنِ الْكَرِيمِ وَهِيَ ثَابِتَةٌ بِأَسَانِيدِهَا  
إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

“*Qirâ'at* ialah suatu mazhab/cara tertentu dalam cara pengucapan Al-Qur'ân yang masing-masing imâm itu memilih satu cara yang berbeda dengan yang lainnya, berdasarkan sanad-sanadnya yang bersambung sampai kepada Rasulullah SAW.”

Sehubungan dengan ini, al-Dimyati sebagaimana dikutip oleh Dr. Abdul Hâdi al-Fadli mengemukakan sebagai berikut:

الْقِرَاءَاتُ: عِلْمٌ يُعْلَمُ مِنْهُ اتِّفَاقُ النَّاقِلِينَ لِكِتَابِ اللَّهِ  
تَعَالَى وَاخْتِلَافِهِمْ فِي الْحَذْفِ وَالْإِثْبَاتِ وَالتَّحْرِيكِ  
وَالْتَّسْكِينِ وَالْفُضْلِ وَالْوَصْلِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنْ هَيْئَةِ  
النُّطْقِ وَالْإِبْدَالِ وَغَيْرِهِ مِنْ حَيْثُ السَّمْعِ

“*Qirâ'at* yaitu suatu ilmu untuk mengetahui cara pengucapan lafal-lafal al-Qur'ân baik yang disepakati maupun di ikhtilafkan oleh para ahli *Qirâ'at*, seperti al-Hadzf (membuang huruf), al-Itsbat (menetapkan huruf), al-Tahrik (memberi harakat), al-Taskin (memberi tanda sukun), al-Fasl (memisahkan huruf), al-Wasl (menyambungkan huruf), al-Ibdâl (menggantikan huruf atau lafaz tertentu) dan

lain-lain yang diperoleh melalui indera pendengaran. (‘Alī al-Shābūnī, 1979. Hlm 63

Imām Syihab al-Dīn al-Qastalānī mengemukakan:

الْقِرَاءَاتُ: عِلْمٌ يُعْرَفُ مِنْهُ اتِّفَاقُهُمْ وَاحْتِلَافُهُمْ فِي  
اللَّغَةِ وَالْإِعْرَابِ وَالْحَذْفِ وَالْإِثْبَاتِ وَالْفَصْلِ  
وَالْوَصْلِ مِنْ حَيْثُ النَّقْلِ

”Qirâ’at adalah suatu ilmu untuk mengetahui kesepakatan serta perbedaan para ahli Qirâ’at (tentang cara pengucapan lafal-lafal al-Qur’ân) seperti yang menyangkut aspek kebahasaan, I’râb, *Hadzf*, *itsbât*, *fasl*, *wasl*, yang diperoleh dengan cara periwayatan”.

Dari definisi di atas dapat disimpulkan bahwa Qirâ’at al-Qur’ân berasal dari Nabi SAW. Melalui *al-Naql* dan *al-Sima’i*. Adapun yang dimaksud dengan *al-Simâ’i* yaitu bahwa Qirâ’at al-Qur’ân itu diperoleh melalui dengan cara langsung mendengar dari bacaan Nabi Muhammad SAW. Sedangkan *al-Naql* yaitu diperoleh melalui riwayat yang menyatakan bahwa Qirâ’at al-Qur’ân itu dibacakan dihadapan Nabi Muhammad SAW kemudian beliau membenarkannya.

Maka para pakar ilmu Qirâ’at mengklasifikasikan Qirâ’at berdasarkan tingkatan dan macamnya, Qirâ’at jika berdasarkan jumlah perawi dan juga mengacu pada kualifikasi validitas keabsahan Qirâ’at, ulama membagi menjadi

tiga Qirâ’at yaitu *Al-Qirâ’at as-Sab’* (Qirâ’at Tujuh), *al-Qirâ’at al-‘Asyr* (Qirâ’at Sepuluh) dan *al-Qirâ’at al-Arba’ata ‘Asyar* (Qirâ’at Empat Belas). (al-Qasthalani, 1997, hlm. 179). Sedangkan jika dilihat dari kualitas dan kuantitas mata rantai sanad menurut al-Suyûthî dan didukung oleh Ibn al-Jazarî, Qirâ’at dapat diklasifikasikan menjadi enam macam, yaitu Qirâ’at *Mutawatir*, Qirâ’at *Masyhur*, Qirâ’at *Âhâd*, Qirâ’at *Syâdz*, Qirâ’at *Maudhu’* dan Qirâ’at *Mudraj*. Sedang jika ditinjau dari segi nama jenisnya, ada empat macam, yaitu: Qirâ’âh, riwayat, *Tarîq*, dan *Wajah*. (Abdul Djalal, 2000, hlm. 334)

Adapun untuk Qirâ’at *Syâdzdzah* oleh sebahagian Ulama bisa dijadikan *hujjah* kebahasaan, lantas bagaimana dalam hal penetapan hukum. Pada prinsipnya Qirâ’at *Syâdzdzah* ini telah ada sejak zaman rasul dan diakomodasi oleh rasul sendiri. Adanya pembatasan Qirâ’at tujuh atau sepuluh adalah didasarkan atas pertimbangan maraknya Qirâ’at yang berkembang di masyarakat yang tidak sesuai dengan Qirâ’at yang diajarkan nabi. Pada saat bersamaan Qirâ’at *Syâdzdzah* merupakan Qirâ’at yang dibuat untuk membedakannya dengan Qirâ’at *Mutawatir*. Dan perlu diingat bahwa di antara Qirâ’at *Syâdzdzah* ada yang memiliki dasar periwayatan yang *shahih* dan dasar kebahasaan yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Adapun dalam hal membukukan, mengkaji, dan mempelajari Qirâ’at *Syâdzdzah*, ulama bersepakat untuk membolehkannya dan Qirâ’at *Syâdzdzah* dibolehkan juga sebagai

penjelas *Qirâ'at Mutawatir* . (al-Bilî, 1988, hlm. 112)

Adapun sebagai *hujjah* dalam penetapan hukum *fiqhiyah* para ulama masih berbeda pendapat, Imâm Abû *Hanifah* dan kalangan dari al-Ibadhi membolehkan ber*hujjah* dengan *Qirâ'at Asy-Syâdzdzah* dalam permasalahan hukum *fiqhiyah*, dengan dalih *Qirâ'at Syâdzdzah: Pertama* : bahwa *Qirâ'at Syâdzdzah* adalah Al-Qur'ân yang dinasakh bacaannya, *kedua* bahwa kedudukannya sama dengan *Khabar Ahâd* yang terdapat dalam Tafsîr. Ada dua alasan al-*Hanafiyah* yang membolehkan berdalil seperti contoh *Qirâ'at* Ibn Mas'ûd dan Ubay dalam masalah puasa kafarat karena menyalahi sumpah:

فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ إِيمَانِكُمْ  
إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا إِيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ

آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٨٩﴾

“.....Barangsiapa tidak sanggup melakukan yang demikian, maka kaffaratnya *puasa selama tiga hari*. Yang demikian itu adalah kaffarat sumpah-sumpahmu bila kamu bersumpah (dan kamu langgar)”.(Q.S: 5:89)

Adapun ibn Mas'ud dan ubay membaca dengan menambahkan dalam bacaan ini dengan (مَتَابِعَات) dan pendapat ini dipakai oleh abu *Hanifah* dalam menetapkan hukum puasa kifarati sumpah

harus dilakukan tiga hari berturut-turut. (al-Bilî, 1988, hlm. 113)

## 2. Seputar Imam Al-Qurthubi

Menurut Imam al-Suyûthî salah satu karyanya yang berisikan literatur 136 biografi *Mufasssîr* dengan judul *Thabaqât al-Mufasssirîn* disebutkan setidaknya enam nama ulama tafsîr yang nama *nisbatnya* al-Qurthubî yaitu: *pertama*, Baqî Ibn Makhlad Ibn Yazîd Abil 'Abd al-Rahman al-Andalusî al-Qurthubî (201-276 H/816-889 M) (al-Suyûthî, 1997, hlm. 359), beliau memiliki karangan di bidang tafsîr dan hadis, *kedua*, 'Abd al-Jalîl Ibn Mûsâ Ibn 'Abd al-Jalîl abu Muḥammad al-Anshârî al-Andalusî al-Qurthubî (w.608 H/1211 M), beliau adalah seorang sufi yang *zuhud*, 'Abd al-Rahman Ibn Marwan Ibn 'Abd al-Rahman al-Mutharrif al-Anshârî al-Qanazî'î al-Qurthubî (341-413 R/952-1022 M), 'Ubaydullah Ibn Muḥammad Ibn Mâlik Abu Marwan al-Qurthubî (340-400 H/951-1009 M), Muḥammad Ibn Aḥmad ibn Abi Farḥ al-Anshârî al-Khazrajî al-Mâlikî Abu 'Abdillah al-Qurthubî (w.671 H/1273 M) Muḥammad Ibn 'Umar Ibn Yûsuf Abû 'Abdillah al-Qurthubî al-Anshârî al-Mâlikî (558-631 H/ 631 H-1233 M).

Adapun Al-Qurthubî yang dimaksud dalam penelitian ini adalah Abu 'Abdullah Muḥammad Ibn Aḥmad ibn Abu Bakar Ibn Farḥ al-Anshârî al-Khazrajî al-Andalusî al-Mâlikî al-Qurthubî (w.671 H/1273 M) (Adz-Dzahabî, 2005, hlm. 401). Ia lahir di lingkungan keluarga di mana ayahnya seorang petani di Cordoba pada masa pemerintahan

*Muwahhidun* tahun 580 H/I 184 M. Tidak banyak sumber yang menjelaskan secara panjang lebar tentang latar belakang keluarga al-Qurthubî. Dalam beberapa kitab *thabaqât* dan *tarâjim* hanya terdapat keterangan sangat singkat mengenai nama, karya dan tahun wafatnya. ('Ali 'Iyazi, 1414hlm. 408)

Penulis kitab *al-Qurthubî wa manhajuh fi al-Tafsir* yang dikenal dengan nama al-Qashabi Maḥmūd Zalath, meneliti terhadap berbagai sumber, disimpulkan para ahli sejarawan sepakat bahwa imâm al-Qurthubî meninggal di Mesir tepatnya di Munyah Bani at-Khashib di sebelah Utara kota Asyuth, pada malam senin tanggal 09 Syawal 671 H / 29 April 1273 M. Dan kini makamnya sering didatangi oleh para peziarah. Pada tahun 1971 M di daerah tersebut dibangun sebuah masjid dengan nama masjid al-Qurthubî (al-Qashabî, 1981, hlm. 5 dan 30). Jika benar keterangan 'Ali iyazî bahwa al-Qurthubî lahir tahun 580 H / 1184 M, maka berarti at-Qurthubî hidup sampai usia kurang lebih 89 tahun menurut hitungan kalender masehi atau kurang lebih 91 tahun menurut kalender *Milâdiyyah*.

Perjalanan intelektual Imam al-Qurṭubî menunjukkan dinamika yang khas, dimulai dari Andalusia sebagai tanah kelahirannya, hingga rihlah ilmiahnya dan wafatnya di Mesir. Aktivitas keilmuan beliau di wilayah Andalusia, Spanyol, tidak dapat dipisahkan dari konteks sosio-kultural dan politik kawasan tersebut. Setelah runtuhnya Khilafah Umayyah di Spanyol

pada tahun 422 H / 1031 M, wilayah ini terfragmentasi menjadi sejumlah kerajaan kecil yang dikenal sebagai *mulūk al-ṭawā'if*. Pada paruh pertama abad ke-11, lebih dari dua puluh dinasti lokal berdiri di berbagai kota di Spanyol. Beberapa dinasti penting di antaranya adalah Bani Zīrī di Granada, Bani Hūd di Zaragoza, Bani 'Ibād di Sevilla dan Córdoba, Bani Ḥamūd di Adarīsah, serta yang paling berpengaruh, Bani Dhū al-Nūn yang menguasai Toledo, Valencia, dan Murcia (*Abd at-Hamid al-'Ibadi*, 1964, hal. 154-155).

Situasi politik yang terpecah-pecah ini melemahkan pertahanan kolektif umat Islam terhadap ancaman eksternal. Kondisi tersebut membuka jalan bagi intervensi Yusuf bin Tāshfīn pada tahun 483 H / 1090 M bersama pasukan *Murābiṭūn* (Almoravid). Namun, kekuasaan *Murābiṭūn* tidak bertahan lama, karena kemudian digantikan oleh kekuatan *Muwahhidūn* (Almohad) di bawah pimpinan Muḥammad ibn Tūmart (470–524 H / 1078–1130 M). Pergantian kekuasaan ini memberikan pengaruh yang cukup besar terhadap dinamika keilmuan, termasuk terhadap aktivitas intelektual para ulama seperti al-Qurṭubî. Beberapa guru al-Qurṭubî yang terkenal di Cordoba : Ibn Abi Hujjah (w. 643 H / 1245), Rabi'bin 'Abd al Rahman (w. 633 H/1236 M), Yahyâ ibn 'Abd al Rahman (w. 638 H/ 1241 W), Abû al Hasan 'Alî bin Quthrâl (w. 651 H/1253 M), Abu Muhammad Hawtullahh (w. 612 R/1215 M) (Philip K. Hitti, *History of Arabs*, , 2006, hlm. 627-628).

Imām al-Qurṭubî diketahui menetap di kota Córdoba hingga kota tersebut jatuh ke

tangan pasukan Kristen. Setelah peristiwa tersebut, beliau melakukan hijrah ke Mesir. Namun demikian, hingga kini belum ditemukan informasi yang eksplisit dan otentik dalam literatur kitab-kitab *ṭabaqāt* mengenai kronologi atau alasan pasti di balik perpindahan beliau dari Córdoba ke Mesir.

Indikasi waktu keberangkatan al-Qurṭubī dari Spanyol dapat ditelusuri melalui keterangan yang terdapat dalam karya tafsirnya, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, khususnya saat beliau menafsirkan surah al-Isrā' ayat 45. Dalam penjelasan tersebut, tersirat informasi historis yang memberikan petunjuk mengenai masa hijrah beliau dari tanah kelahirannya.

Dalam karya tafsirnya, al-Qurṭubī meriwayatkan sebuah peristiwa historis yang berkaitan dengan turunnya surah al-Masad, yang mengecam Abū Lahab dan istrinya, Ummu Jamīlah. Dikisahkan bahwa Abū Lahab merasa tersinggung atas wahyu tersebut dan Ummu Jamīlah kemudian mencari Nabi Muhammad ﷺ dengan membawa kayu dan batu, bermaksud mencederai beliau. Saat itu, Nabi Muhammad ﷺ sedang berada di dekat Ka'bah bersama Abū Bakr. Ketika Ummu Jamīlah datang, meskipun Rasulullah ﷺ berada sangat dekat, ia sama sekali tidak melihat beliau. Nabi menjelaskan bahwa ketidak mampuannya melihat beliau disebabkan karena perlindungan malaikat. Dalam konteks ini, Rasulullah ﷺ membacakan surah al-Isrā': ayat 45 sebagai

penjelasan atas kejadian tersebut. Berkat kuasa Allah, pandangan Ummu Jamīlah terhalang dan ia hanya dapat melihat Abū Bakr, tanpa menyadari kehadiran Nabi di sampingnya (Al-Qurṭubī, 2010, hlm. 269).

Sepanjang perjalanan intelektualnya al-Qurṭubī memiliki beberapa karya berupa buku. Beberapa buku yang ditulis oleh al-Qurṭubī antaranya: *al-tadzkirah*, *Al-Asmā' al-Husnā*, *al-Tadzakir di Afdhal al-Adzkar*, *al-Wajiz fi al-fadhail al-kitab al-Aziz*, termasuk di dalamnya karya monumentalnya *al-Jāmi' Li Ahkām al-Qur'ān*, dan beberapa kitab lain yang sering al-Qurṭubī sebutkan dalam kitab tafsirnya (Al-Qashabi, 1981, hlm. 302).

### C. METODE

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif-deskriptif dengan metode studi pustaka (*library research*), yang bertujuan untuk mengeksplorasi dan menganalisis secara mendalam data-data tekstual dari kitab tafsir klasik serta literatur yang relevan dengan tema Qirā'āt Syādzdzah dan tafsir Al-Qur'an.

Sumber yang dijadikan rujukan utama pada Kajian langsung terhadap kitab *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* karya al-Qurṭubī sebagai objek utama penelitian sebagai sumber primer, serta literatur terkait, baik berupa kitab tafsir klasik lainnya, karya-karya ulama tafsir, jurnal akademik, disertasi, artikel ilmiah, serta referensi tentang qirā'āt dan ilmu al-Qur'an secara umum. Sebagai sumber sekunder.

Kemudian dilakukan analisis dengan pendekatan hermeneutika tafsir, khususnya

dalam memahami bagaimana Qirâ'ât Syâdzdzah dijadikan pertimbangan penafsiran oleh al-Qurṭubî.

#### D. HASIL PEMBAHASAN

##### 1. Tafsir *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân* (Tafsir Al-Qurṭhubî)

Judul kitab ini sebagaimana tertera pada sampul kitab bernama *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* di tambah dengan judul dalam tanda kurung *Tafsîr al-Qurṭhubî* dan nama pengarangnya. Akan tetapi al-Qurṭhubî sendiri menjelaskan dalam muqaddimah kitabnya dengan perkataannya “aku namakan (Tafsîr ini) dengan “*al-Jâmi' Li Ahkâm al-Qur'ân wa al-Mubayyin Limâ Tadhammanah min al-Sunnah wa Âyi al-Furqân*” yang berarti “Kumpulan Hukum-hukum al-Qur'ân, Penjelas terhadap kumpulan Sunnah dan Ayat-Ayat yang menjadi Tolak ukur antara yang Haq dan yang Bathil” tanpa menggunakan kata *Tafsîr* di awal penamaannya (Al-Qurṭhubî, 2010, hlm. 345). Menurut beberapa sumber, judul itu merupakan judul asli yang diberikan oleh al-Qurṭhubî sendiri (Ridha Kahalah, tt, hlm239).

Penyebutan judul kitab Tafsîr dengan penisbatan pada pengarangnya tampak telah lazim seperti dalam penyebutan kitab-kitab tafsîr lainnya. Sebut saja; kitab Tafsîr *Jâmi' al-Bayan fi Tafsîr* karya Ibn Jarir al-Thabarî (w.310 H/922 M) dikenal dengan *Tafsîr al-Thabarî*, ataupun *Tafsîr Mafâtîh al-Ghaib* karya Fakhrudîn

ar-Râzî (w.606 H/1204 M) dikenal dengan *Tafsîr ar-Râzî*, ada juga kitab Tafsîr *Anwâr At-Tanzîl Wa Asrâr At-Ta'wîl* karya Abdullah ibn Umar ibn Muḥammad ibn 'Ali al-Baidhâwî atau yang lebih dikenal dengan al-Baidhâwî (w.691 H/1289 M) dikenal dengan *Tafsîr al-Baidhâwî*, ada pula kitab *Lubâh al-Ta'wîl fi Ma'ani al-Khâzin*, kitab *Tafsîr al-Khâzin* (w.741 H/1340 M). Dikenal dengan nama *Tafsîr al-Khâzin*, kitab *Tafsîr al-Qur'ân al-Karim* karya Ahmâd bin Mushthafa al-Marâghî Bik (w.1371 H/1952 M) dikenal dengan nama *Tafsîr al-Marâghî*, dan kitab-kitab lainnya. Dilihat dari penamaanya, tampaknya al-Qurṭhubî ingin mengumpulkan dan menjelaskan (*al-Jâmi'* dan *al-Mubayyin*) seluruh ayat yang berkenaan dengan hukum dalam ayat-ayat al-Qur'ân.

Salah satu tujuan al-Qurṭhubî menulis Tafsîr *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* sebagaimana termaktub dalam muqaddimah tafsîr dikarenakan atas dasar keinginan untuk mengcounter (memberikan jawaban) bagi orang-orang yang tergelincir dan tersesat (*al-radd 'ald ahl al-zaygh wa al-dhalalat*) di samping motivasi ingin mendapatkan pahala di akhirat kelak dari ilmu yang bermanfaat sebagaimana beliau tuliskan dalam kitab Tafsîr nya (Al-Qurṭhubî, 2010, Juz I, hlm. 3).

##### a. Sistematika Tafsîr al-Qurṭhubî

Secara umum, ada tiga jenis sistematika dalam penulisan kitab Tafsîr. *Pertama*, sistematika *mushhafi* yaitu penulisan kitab tafsîr dengan berpedoman pada urutan susunan surat-surat dan ayat-ayat sebagaimana tertera dalam *mushhaf*

dimulai dari surat al-Fatihah, al-Baqarah, ali 'Imran dan seterusnya hingga surat Al-Nâs. *Kedua*, sistematika *Nuzûlî*, yaitu penulisan kitab Tafsîr dengan berpedoman pada kronologi turunnya ayat-ayat. Tafsîr yang menggunakan sistematik seperti ini adalah *al-Tafsîr al-Hadits* karya Muhammad 'Izzah Darwazah, 1962 (Amin al-Khûlî, 1961, hlm. 300). *Ketiga*, sistematika *Mawadhu'i* yaitu menafsirkan al-Qur'ân berdasarkan topik-topik tertentu dengan cara mengumpulkan ayat-ayat yang relevan dengan topik tertentu kemudian ditafsirkan.

Bila dilihat dari sistematikanya, Tafsîr al-Qurthubî termasuk dalam kategori sistematika *mushhafî*, beliau memulai Tafsîrnya Fâtiḥah, kemudian sûrah Al-Baqarah dan seterusnya hingga sûrah al-Nâs sesuai dengan urutan sûrah dan ayat yang ada dalam mushḥaf al-Qur'ân.

#### **b. Metode Tafsîr al-Qurthubî**

Metode yang dipergunakan oleh al-Qurthubî, adalah metode *Tahlili*, di mana dengan metode ini mufasir berusaha menjelaskan seluruh aspek yang dikandung oleh ayat-ayat al-Qur'ân dan mengungkapkan segenap pengertian yang dituju (al-Farmawi, 1976, hlm. 18).

#### **c. Corak Tafsîr al-Qurthubî**

Abd al-Hayy Al-Farmawî dalam karyanya, membagi corak tafsîr menjadi

tujuh corak tafsîr, yaitu corak Tafsîr *al-Ma'tsur*, *al-Ra'yu*, *Sufi*, *Fiqhi*, *Falsafi*, *Ilmi*, dan *Adabi' Ijtima'i* (al-Farmawi, 1976, hlm. 18 dan al-Khuli, 1961, hlm. 300). Para pengkaji tafsîr memasukkan tafsîr karya al-Qurthubî ke dalam tafsîr yang mempunyai corak (*Laun*) *Fiqhi*, sehingga sering disebut sebagai Tafsîr Ahkâm (Adz-Dzahabî, 2005, hlm. 437 dan Manna' Khalil al-Qattan, 1973, Hlm. 514). Karena dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ân lebih banyak dikaitkan dengan persoalan-persoalan hukum.

Sebagai contoh dapat dilihat ketika beliau menafsirkan surat al-Fâtiḥah. Al-Qurthubî mendiskusikan persoalan-persoalan *fiqh*, terutama yang berkaitan dengan kedudukan *basmalah* ketika dibaca dalam shalat, juga bacaan al-Fâtiḥah makmun ketika shalat *Jahr* (al-Qurthubî, 2010, hlm 65-76). Terhadap ayat yang sama, para mufasir lain yang sama-sama dari kelompok mufasir Ahkâm hanya membahasnya secara ringkas, seperti yang dilakukan oleh Abû Bakr al-Jashshâs. Di mana beliau tidak membahas surat ini secara khusus, tetapi hanya menyinggung dalam sebuah bab kecil yang diberi judul *Bab Qirâ'at al-Fâiḥah fî al-Shalah* (al-Jashshâs, 1992, hlm. 7-19). Dalam hal ini Ibn al-'Arabî juga tidak membahas surat ini secara menyeluruh tentang basmalah dalam *Ahkâm al-Qur'ân* miliknya. Ibn al-'Arabî tidak menafsirkan ayat *al-Rahmân*, *al-Rahîm* dan *Mâlik Yaum al-Dîn* (Ibn al-'Arabî, tt., Jilid 1. Hlm. 6-7). Berbeda

dengan al-Qurthubî ketika membahas secara jelas kalimat per kalimat dalam menafsirkan *sûrah al-Fâtiḥah*.

## 2. Implikasi *Qirâ'at Syâdzdzah* terhadap Penafsiran Al-Qurthubi

Kajian umum dalam Ilmu *Qirâ'at* membagi bahasan dasar (kaidah) bacaan menjadi dua pokok bahasan. *Pertama*, hal yang berkenaan dengan kaidah *Ushûliyyah* (umum). *Kedua*, yang berkenaan dengan *Farsy al-Hurûf* (khusus).

Yang dimaksud dengan Kaidah *ushûliyyah* adalah beberapa masalah ilmu *Qirâ'at* yang memiliki Qaidah tertentu dari masing-masing Imâm *Qirâ'at* dan berlaku secara umum, seperti contoh : kaidah *idgham*, atau kaidah *mim jama'* dan lain sebagainya. Sedangkan kaidah khusus (*Farsy al-Hurûf*) adalah kaidah yang berkaitan dengan *variant* bacaan yang berbeda antara satu imam dengan Imâm *Qirâ'at* yang lain, dan tidak bisa dimasukkan dalam kaidah secara umum kaidah *ushûliyyah* dan tidak juga terulang di tempat lain dalam al-Qur'ân (Muflih al-Qudhat, 2001, hlm. 127).

Beberapa sampel ayat implikasi *Qirâ'at Syâdzdzah* terhadap penafsiran al-Qurthubi adalah:

### a. *Sûrah Al-Baqarah Ayat 184*

أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى  
سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ

فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ  
لَّهُ ۖ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٤﴾

“(yaitu) dalam beberapa hari yang tertentu. Maka barangsiapa di antara kamu ada yang sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), maka (wajiblah baginya berpuasa) sebanyak hari yang ditinggalkan itu pada hari-hari yang lain. Dan wajib bagi orang-orang yang berat menjalankannya (jika mereka tidak berpuasa) membayar fidyah, (yaitu): memberi makan orang miskin. Barangsiapa yang dengan kerelaan hati mengerjakan kebajikan, maka itulah yang lebih baik baginya. Dan berpuasa lebih baik bagimu jika kamu mengetahui.” (QS al-Baqarah/2: 184).

Dalam tafsir Al-Qurthubi ditampilkan salah satu varian *Qirâ'at* ”يَطَوَّقُونَهُ” berasal

dari ”يَتَطَوَّقُونَهُ” , Imâm al-Qurthubî

menyebutkan bahwa *Qirâ'at* ini adalah benar secara bahasa karena pada asalnya *Qirâ'at* ini berasal dari ”يَتَطَوَّقُونَهُ” di mana huruf “ت”

disukunkan kemudian di Idghamkan “ت” ke

“ط” maka jadilah mensyiddahkan huruf

“ت”, akan tetapi menurut Imâm al-Qurthubî

dan dibenarkan juga oleh mufassir yang lain bahwa *qirâ'at* ini bukanlah al-Qur'ân , kecuali bagi yang menetapkan sebagai al-Qur'ân, *qirâ'at* ini menurut Imâm al-Qurthubî hanya

*Qirâ'at Tafsîriyah* “penjelas” (al-Qurthubî, 2010, jilid 2, hlm. 192).

Adapun *Qirâ'at* “يُطَوِّفُونَهُ” maknanya adalah “يُكَلِّفُونَ” (membebani, menyusahkan), sedangkan “يُطَيِّفُونَهُ” menurut Imâm al-Qurthubî maknanya batil dan tidak ada asal dalam kalimat bahasa arab, karena huruf “و” dalam kalimat ini wajib ada, dan huruf “ي” tidak bisa masuk pada kalimat ini. Sedangkan “يُطَيِّفُونَهُ” maknanya adalah “يُطَيِّفُونَهُ” artinya sanggup, mampu, kuasa (al-Qurthubî, 2010, jilid 2, hlm. 192).

Menurut ibn Hayyân dalam tafsîrnya dan pendapat ini juga disetujui oleh Imâm al-Qurthubî bahwa keenam macam *Qirâ'at* ini bermakna sama yaitu “الإستطاعة و القدرة” artinya sanggup, mampu, kuasa (Abû Hayyân, 1993, jilid 2, hlm. 43).

Selanjutnya Imâm al-Qurthubî mengutip pendapat ibn Abbâs bahwa ayat ini diturunkan khusus bagi orang tua dan orang yang lemah, apabila mereka berbuka puasa padahal mereka mampu untuk berpuasa, tetapi ayat ini dinasakh hukumnya ketika ayat selanjutnya turun بِطَيِّفُونَهُ maka hilangkan dispensasi tersebut

kecuali bagi orang tua yang lemah (al-Qurthubî, jilid 2, hlm. 193).

*Qirâ'at* “يُطَوِّفُونَهُ” maknanya adalah “يُكَلِّفُونَهُ” membebani dengan kesulitan kepayahan seperti terbenani oleh penyakit dan hamil sementara mereka mampu untuk melakukan puasa akan tetapi mereka mengalami kesulitan, maka jika mereka berpuasa maka mereka berpahala, akan tetapi mereka merasa kesulitan karena tidak bisa maka bagi mereka mengganti puasa tersebut.

Pada ragam *qirâ'at* yang ditulis oleh Imâm al-Qurthubî dalam Tafsîr nya, terlihat bahwa Imâm al-Qurthubî hanya menampilkan saja versi *Qirâ'at Syâdzdzah* tanpa menjadikan *Qirâ'at Syâdzdzah* tersebut sebagai hujjah dalam berhukum. Dan boleh jadi juga al-Qurthubî menjadikan *Qirâ'at Syâdzdzah* sebagai pendukung *Qirâ'at* mutawatir.

## b. Sûrah Al-Baqarah Ayat 238

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ

قَتْنَيْنِ ﴿٢٣٨﴾

“Peliharalah semua shalat(mu), dan (peliharalah) shalat wusthaa. Berdirilah untuk Allah (dalam shalatmu) dengan khusyu'.(Q.S. Al-Baqarah ayat 238)

Shalat merupakan ibadah paling utama dalam ajaran Islam, sehingga Nabi Muhammad ﷺ kerap menegaskan keutamaan dan kedudukannya dibanding ibadah lainnya. Dalam salah satu sabdanya, beliau menyatakan

bahwa "*shalat adalah tiang agama*", menandakan perannya yang sangat mendasar dalam struktur ke-Islaman seseorang. Dalam hadis lain, Rasulullah ﷺ menegaskan bahwa "*barang siapa yang secara sengaja meninggalkan shalat, maka ia telah kafir secara terang-terangan*." Terdapat banyak riwayat yang menunjukkan betapa pentingnya menjaga dan menunaikan ibadah shalat sebagai kewajiban pokok dalam kehidupan seorang Muslim.

Secara khusus, Allah memberikan penekanan tersendiri terhadap pelaksanaan shalat wustha, sebagaimana termaktub dalam Al-Qur'an. Namun demikian, para ulama memiliki perbedaan pandangan mengenai identitas pasti dari shalat wustha tersebut. Sebagian berpendapat bahwa yang dimaksud adalah shalat zuhur, sementara yang lain menyebutkan ashar, maghrib, atau bahkan isya. Di antara beragam pandangan tersebut, pendapat yang paling dominan dan banyak diikuti menyatakan bahwa shalat wustha merujuk pada shalat ashar.

Salah satunya didukung aspek qira'at ada di mana ayat ini memiliki variasi yang berbeda dalam ayat ini : Dalam ayat ini yang dimaksud dengan sholat *wushtâ* adalah dijelaskan melalui keterangan Hafshah, bahwa Umar ibn Rafi' pernah disuruh diminta oleh Sayyidah Hafshah untuk menuliskan sebuah mushaf, ketika sampai pada ayat (وَالصَّلَاةَ الْوُسْطَى), lantas sayyidah Hafshah menyebutkan ( وصلاة

العصر) Dan penambahan dua kalimat ini menurut ulama adalah *Qira'at* Yang Tidak Mutawatir (Effendi. 2021, 1-16).

Ibn Hayyan menjelaskan dengan menambahkan *Qira'at* Ubay, Ibn Abbas, dan Ubaid ibn Umair yang juga menunjukkan salah ashar:

وَالصَّلَاةُ الْوُسْطَى صَلَاةُ الْعَصْرِ

Adapun al-Quthubî dalam tafsirnya berpendapat sama dengan para mufasssir lain walau Imâm al-Quthubî juga menampilkan ragam pendapat lain tentang status shalat wusthâ ini (al-Qurthubî, 2010, jilid 2, hlm. 138-146).

### c. Sûrah Ali Imran ayat 153

Kisah saat terjadinya peperangan Uhud, yang menjadi penyebab kegagalan kaum muslimin saat diperintahkan Rasul untuk tetap di tempat masing-masing:

﴿ إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلَوْنَ عَلَى أَحَدٍ وَالرَّسُولُ

يَدْعُوكُمْ فِي أُخْرَاكُمْ فَأَتَابَكُمْ عَمَّا بَعِمَ لَكِنَّا لَا نَحْزَنُوا

عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا مَا أَصَابَكُمْ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا

تَعْمَلُونَ ﴿١٥٣﴾

"(Ingatlah) ketika kamu lari dan tidak menoleh kepada siapa pun, sedangkan Rasul (Muhammad) memanggilmu dari belakang. Oleh karena itu, Allah menimpakan kepadamu kesedihan demi kesedihan agar kamu tidak bersedih hati (lagi) terhadap apa yang luput dari kamu dan terhadap apa yang

*menimpamu. Allah Maha kawan-kawanmu teliti terhadap apa yang kamu kerjakan.” (QS. Ali Imrah ayat 153)*

Dalam tafsir al-Wajiz dijelaskan peristiwa yang terjadi saat terjadinya peperangan Uhud, sebagai perang balasan dari kafir Quraisy atas kekalahan mereka di peperangan Badar, kemudian Allah mengingatkan peristiwa ketika sebagian kaum muslimin lari meninggalkan pertempuran dan tidak menoleh kepada siapa pun akibat rasa takut yang berlebihan, sedang Rasul yang berada di antara kawan-kawanmu yang lain bertahan di medan perang memanggil kamu, karena itu Allah menimpakan kepadamu kesedihan demi kesedihan, yaitu kabar wafatnya Rasulullah, luka kamu, gugurnya sahabat-sahabat kamu, dan kegagalan meraih kemenangan dalam perang, agar kamu tidak bersedih hati lagi terhadap apa yang luput dari kamu, yaitu kemenangan dan harta rampasan perang, dan terhadap apa yang menimpamu, yakni luka kamu dan gugurnya sahabat-sahabat kamu. Dan Allah Maha Teliti atas apa yang kamu kerjakan (Muchlis M Hanafi, 2025, hlm. 2030).

*Qira'at* yang umum membacanya dengan (تَصْعِدُونَ) yang diartikan lari, namun terdapat juga beberapa *qira'at* yang tidak mutawatir (تَصْعِدُونَ) yang artinya menaiki (naik gunung), demikian juga ada yang membaca (يُصْعِدُونَ وَلَا يَلَوْنَ) dibaca

dengan dhomir ghaib yang artinya mereka lari dan tidak menoleh ke belakang, selain itu juga ada Ubay membaca (يُصْعِدُونَ فِي الْوَدِيِّ)

mereka menuruni lembah, beberapa *qira'at* ini menunjukkan beberapa keadaan kaum muslimin saat terdesak dalam peristiwa Uhud, yang lari tunggang langgang tanpa arah, ada yang menuruni lembah kemudian menaiki bukit setelahnya, dan antara satu *qira'at* dengan *qira'at* yang lain, baik itu *qira'at* yang umum ataupun dari *Qira'at Syadzah* dalam tafsir Qurthubi saling melengkapi (al-Qurthubi, 2010, jilid 4, hlm. 254).

#### d. Sûrah Al-Nisâ Ayat 12

Pada 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 “*kalâlah*”, adapun pengertian “*kalâlah*” dalam Mu'jam al-wasîth adalah :

أَنَّ يَمُوتَ الْمَرْءَ وَلَيْسَ لَهُ وَالِدٌ أَوْ وَلَدٌ يَرِثُهُ بَلْ يَرِثُهُ

ذَوُو قَرَابَتِهِ

“*Kalâlah* ialah “bahwa seseorang yang meninggal dengan tidak ada ahli waris baik itu orang tua ataupun anak, dan yang mewarisinya adalah kaum kerabat terdekat”(Ibrahîm Musthafa dkk, maktabah syamelah, Hlm. 508)

Dalam hal ini al-Qur'ân memberikan arahan tentang ahli waris dari seseorang yang tidak meninggalkan ahli waris sama sekali, lewat tuntunan al-Qur'an dalam sûrah an-Nisâ ayat 12 yang bunyinya:

فَإِنْ كَانَ لَهُ َوَّاحٌ إِخْوَةٌ فَلِلْمِثْلِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ

وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا ت

“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-Nisâ ayat 12)

Dalam ayat ini dijelaskan bahwa, ahli waris dari seorang yang meninggal dengan status *kalâlah* maka 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.

Dari keterangan Qiraât yang ditampilkan di atas bahwa jika terjadi kasus kematian dan si mayit statusnya adalah *kalâlah* 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 landasan para mufassir ketika menafsirkan ayat ini

(al-Qurthubî, 2010, Juz 5, Hlm. 79).

Dan dalam kasus ini Imâm al-Quthubî menggunakan *Qiraât asy-Syadzah* di atas sebagai landasan penetapan hukum bagi mayit yang berstatus *kalâlah* dan Imâm al-Quthubî tidak memperpanjang perdebatan berkaitan dengan permasalahan ini (al-Qurthubî, 2010, jilid 6, hlm. 109).

#### e. Sûrah al-Mâidah ayat 38

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا

نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾

“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 ayat 38).

Adapun Qirâ'at ibn Mas'ûd di atas merupakan *Qirâ'at Syâdzdzah* yang menurut Imâm al-Quthubî, Qirâ'at Ibnu Mas'ûd ini memperkuat *Qirâ'at Jamâ'ah*, karena pada *Qirâ'at Mutawatir* tidak disebutkan tidak dijelaskan secara jelas tempat yang dipotong dari tangan tersebut, sedangkan pada *Qirâ'at Syâdzdzah* dijelaskan bahwa yang dipotong adalah tangan yang kanan (al-Qurthubî, 2010, jilid 6, hlm. 109).

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, Imâm Mâlik, Imâm Syâfi'î berpendapat

yang dipotong adalah kakinya yang kiri dan seterusnya. Jika mencuri lagi maka yang dipotong adalah tangan kiri (al-Qurthubî, 2010, jilid 6, hlm. 112).

Akan tetapi Imâm al-Quthubî tidaklah menjadi Qirâ'at Ibnu Mas'ud di atas sebagai landasan dalam menetapkan hukum, Qirâ'at Ibnu Mas'ud di atas hanya berfungsi sebagai penjelas dan dalil pendukung tentang tangan yang mana yang dipotong.

Keterangan tentang pemotongan tangan kanan sebagai had bagi pencuri diperkuat oleh pendapat Imâm 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*” (Ahmad ibn Rusyd, 1995, jilid 2, hlm. 443).

Seungguhnya landasan hukum potong tangan adalah kajian kejiwaan dan pemikiran manusia. Oleh karena itu, hukuman potong tangan ini adalah hukuman yang cocok bagi setiap individu. Pada waktu yang sama, juga tepat bagi masyarakat karena hukuman ini akan meminimalisir kejahatan dan menentramkan masyarakat. Kalau hukuman itu paling cocok bagi perorangan dan tepat bagi masyarakat, maka itu merupakan hukuman yang paling utama dan paling adil.

## E. KESIMPULAN

Berdasarkan penelitian dan analisa yang sudah dilakukan maka penulis berkesimpulan bahwa:

*Pertama: Qirâ'ât* menempati posisi yang sangat penting dalam khazanah ilmu tafsir Al-Qur'an, berfungsi sebagai perangkat utama dalam mengungkap kedalaman makna ayat-ayat ilahiah. Kedudukan strategis ini tampak nyata dalam karya tafsir klasik Imâm al-Qurṭubî, *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, yang secara komprehensif tidak hanya membahas *Qirâ'ât Mutawâtir* sebagai bacaan yang diterima secara luas dalam tradisi keislaman, tetapi juga turut menyertakan *Qirâ'ât âḥād* bahkan *Qirâ'ât syādzdzah*. Ragam bacaan tersebut diolah secara kritis oleh al-Qurṭubî sebagai dasar dalam memperkuat argumentasi hukum serta memperluas cakrawala penafsiran terhadap teks suci.

*Kedua: Imâm al-Qurṭubî* menunjukkan pendekatan tafsir yang inklusif dan terbuka terhadap keragaman *qirā'āt*, tidak terbatas pada *Qirā'ât Mutawâtir* semata. Beliau secara aktif menyertakan beragam bacaan, bahkan *Qirā'ât Syādzdzah*, sebagai instrumen pendukung dalam menafsirkan makna ayat-ayat Al-Qur'an. Dalam sejumlah kasus, *Qirā'ât Syādzdzah* bahkan dijadikan sebagai penguat (*ta'yīd*) atas *Qirā'ât Mutawâtir*, terutama dalam menetapkan aspek-aspek hukum syar'i. Hal ini mencerminkan keluasan metodologis tafsir yang beliau kembangkan, sekalipun tidak sejalan dengan pandangan mayoritas ulama yang umumnya menolak legitimasi *Qirā'ât Syādzdzah* sebagai dasar

pengambilan hukum (*istinbāt*). Meski demikian, al-Qurṭubī tetap menjaga proporsi dengan tidak menempatkan *Qirā'at Syādzdzah* sebagai sumber utama dalam menetapkan hukum, melainkan hanya sebagai pendukung. Di sisi lain, ragam *qirā'at* yang ditampilkan dalam tafsirnya kerap berfungsi sebagai informasi tambahan yang memperkaya wawasan pembaca, tanpa konsekuensi hukum yang bersifat mengikat.

## DAFTAR PUSTAKA

- ‘Ali iyazi, al-Sayyid Muhammad. (1414). *al-Mufasssiran : Hayauhum wa Manhajulum*. (Teheran: Mu’assasah al-Thiba’ah wa al-Nasyr)
- A.D.Su’ūd Ibn Abdullāh al-Fanisan. (1997). *Ikhtilāf al-Mufasssirîn* (Riyad, Markāz al-Irsyād wal I’lām,), cet ke-1
- Abd al-Hayy al-Farmawi, (1976). *al-Bidayah fi Tafsir al-Maudu’i*, (Kairo: Dar al-Kutub al-‘Arabiyah)
- Abū Abdullah Muḥammad aḥmād al-Anshārī al-Qurthubī, (2010) *Tafsîr al-Qurthubî al-Jâmi’ li al-Ahkâm al-Qur’ân*, (Beirut: Dar el Kutb al-ilmiyyah), cet. 3,
- Abū Ḥayyân al-Andalusî, *Tafsîr Bahr al-Muḥith*,
- Abū Hilāl al-‘Askarî, *Al-Furûq al-Lughawî*, juz 1, hal. 140, al-Maktabah al-Syamilah edisi ke-3.52
- Aḥmād ibn Muḥammad ibn Aḥmād ibn Rusyd, (1995). *Bidâyatul Mujtahid*, (Kairo: dar el-Salam), jilid 2, hal. 443
- Ali Fahrudḍîn, (2007). Tesis;”*Pengaruh Qirā’ât Terhadap Penafsiran Ayat-Ayat Tentang Gender*”, (Jakarta: Perpustakaan Umum UIN)
- al-Jashshâs, Abu Bakar Ahmad ibn Ali ar-râzî, (1992). *Ahkâm al-Qur’ân, I*, (Beirut: Dar ihya at-turats al-‘Arabi)
- al-Kholi, Amin, (1961). *Manahij al-Tafdid*, (Mesir Dar al-Ma’riah)
- Al-Qashabi Mahmad Zalath, (1981). *al-Qurthubî wa manhajuh fi al-Tafsir*, Kuwait : Dar al-Qalam.
- al-Qurthûbi, Abu Abdullah Muhammad Ibn Aḥmād, (2010). *al-Jâmi’ Li Ahkâm al-Qur’ân*, (Beirut: Daar el kutb al-‘alamiyah)
- al-Shâbûni, Muhammad ‘Alî, (1973). *Mabâhist fi ‘Ulûm al-Qur’ân*, (Beirut; Mansyurât al-‘Ashr Hadist)
- al-Zarqani, Muhammad ‘Abd al-‘Azhim, (t.th). *Manâhil al-‘Irfân fi ‘Ulûm al-Qur’ân*, (Beirut: Dâr al-Fikr)
- Ibnu Ḥamdan, al-Ḥusain ibn Aḥmad ibn Khalawaih. (t.th). *Mukhtashar fi Syawâdz al-Qur’ân min Kitab al-Badi’*, (Kairo: Maktabah al-Mutanabbi)
- Imâm Syihabuddîn al-Qasthalâni, (1972). *Lathaif al-Isyarât li al-Funûn al-Qirâat*, (Kairo: lajnah ihya at-turats)
- Kahalalah, ‘Umar Ridha dan Muhammad Shofa’ Syaikh Ibrâhim Haqqî, (2004). *Ulum Al-Qur’ân Min Al-Khilâl*

- Muqaddimât Al-Tafasîr*, (Beirut: Muassasah ar-risalah)
- Muhammad ‘Alî al-Shâbûni, (1980). *Al-Tibyân fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, (t.tp: t.p)
- Muhammad Ahmâd Muflih al-Qudhat, dkk, (2001). *Muqaddimât fî ilm al-Qira’at*, (oman: dar el-ammar)
- Muhammad al-bilî, (1988). *al-Ikhtilâf Bain al-Qirâ’ât*, (Beirut: dar el-Jail)
- Muhammad Ibn Mukram Ibnu Mandzûr, *Lisân ‘Arâb*, Juz 1, hal. 128, al-Maktabah al-Syamilah
- Muhammad ibn Yûsuf ibn ‘Ali ibn Ahmad ibn Hazm, (1400). *al-Ihkam fî Ushûl al-Ahkam*, (Beirut: Dâr al-Âfaq al-Jadîdah) cet ke-2,
- Muhammad Yûsuf abû Hayyân al-Andalusî, (1993). *Tafsîr bahr al-Muhith*, (Beirut: dar el Kutb alamiyyah),
- Nabil ibn Muhammad Ibrâhim, *‘Ilmu al-Qirâ’ât Nasy’atuhu, Athwâruhu, Atsaruhu fî al-‘Ulûm asy-Syar’iyyah*,
- Philip K. Hitti, (2006). *History of Arabs*, terj. R. Cecep Lukman Hakim & Dedi Slamet Riyadi, Jakarta: Serambi.
- Sayyid Laisyin Faraj dan Khalid Muhammad, (1413). *Taqrîb al-Ma’âni fî Syarh Hirz al-Amâni*, (Madinah: Maktabah Dâr al-Zamân)
- Zalath, Al-Qashabi Mahmud, (1981). *al-Qurthubî wa manhajuh fî al-Tafsîr*, Kuwait : Dar al-Qalam.