AL-ṬABARĪ DAN *QIRĀ'ĀT MUTAWĀTIRAH*

(Studi atas Penolakan Al-Ṭabarī terhadap Beberapa *Qirā'āt* dalam Tafsir *Jāmi' Al-Bayān*)

SKRIPSI

Diajukan kepada Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga
Sebagai Salah Satu Syarat Untuk Memperoleh Gelar Sarjana
Dalam Bidang Ilmu Theologi Islam (S.Th.I)

Disusun oleh:

HELMI NAILUFAR

(10532021)

JURUSAN ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR

FAKULTAS USHULUDDIN DAN PEMIKIRAN ISLAM

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA

YOGYAKARTA

2014

SURAT PERNYATAAN

Yang bertanda tangan di bawah ini :

Nama	: Helmi Nailufar
NIM	: 10532021
Fakultas	: Ushuluddin, dan Pemikiran Islam
Jurusan/ Prodi	: Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
Alamat	: Ds. Nganguk Mranggen, Kec. Kota, Kab. Kudus
Hp	: 085729734585
Alamat di Yogyakarta	: P.P.P.Diponegoro, Sembego, Maguwoharjo, Sleman
Judul Skripsi	: AL-ṬABARĪ DAN *QIRĀ'ĀT MUTAWĀTIRAH*

Menyatakan dengan sesungguhnya bahwa

1. Skripsi yang saya ajukan adalah benar asli karya ilmiah yang saya tulis sendiri.
2. Bilamana skripsi telah dimunaqasyahkan dan diwajibkan revisi, maka saya bersedia merevisi dalam waktu 2 (dua) bulan terhitung dari tanggal munaqasyah, jika lebih dari 2 (dua) bulan revisi skripsi belum terselesaikan, maka saya bersedia dinyatakan gugur dan bersedia munaqasyah kembali dengan biaya sendiri.
3. Apabila kemudian hari ternyata diketahui bahwa karya tersebut bukan karya ilmiah saya (plagiasi), maka saya bersedia menanggung sanksi untuk dibatalkan gelar kesarjanaan saya.

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sebenar-benarnya.

Yogyakarta, 23 Januari 2014

Yang menyatakan,

METERAI TEMPEL 24B58ACF135624023 6000

Helmi Nailufar

NIM. 10532021

FORMULIR KELAYAKAN SKRIPSI

Dosen Ilmu al-Quran dan Tafsir
Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

NOTA DINAS
Hal : Skripsi Sdr. Helmi Nailufar
Lamp : 4 eksemplar

Kepada
Yth. Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Di Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr. wb.

Setelah membaca, meneliti, memberikan petunjuk dan mengoreksi serta mengadakan perbaikan seperlunya, maka kami selaku pembimbing berpendapat bahwa skripsi saudari:

Nama : Helmi Nailufar
NIM : 10532021
Jurusan/Prodi : Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
Judul Skripsi : AL-ṬABARĪ DAN *QIRĀ'ĀT MUTAWĀTIRAH*
(Studi atas Penolakan Al-Ṭabarī terhadap *Qirā'āt Mutawātirah* dalam Tafsir *Jāmi' Al-Bayān*)

Sudah dapat diajukan sebagai salah satu syarat memperoleh gelar sarjana strata satu dalam Jurusan/Prodi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir pada Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Dengan ini kami mengharap agar skripsi tersebut di atas dapat segera dimunaqasyahkan. Untuk itu kami ucapkan terima kasih.

Wassalamu'alaikum wr. wb.

Yogyakarta, 23 Januari 2014

Pembimbing,

Dr.H.Abdul Mustaqim,M.Ag
NIP. 19721204 199703 1 003

SURAT PERSETUJUAN SKRIPSI/TUGAS AKHIR

Hal : Skripsi Sdr. Helmi Nailufar
Lamp : -

Kepada
Yth. Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Di Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr. wb.

Setelah membaca, meneliti, memberikan petunjuk dan mengoreksi serta mengadakan perbaikan seperlunya, maka kami selaku pembimbing berpendapat bahwa skripsi saudari:

Nama : Helmi Nailufar
NIM : 10532021
Jurusan/Prodi : Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
Judul Skripsi : AL-ṬABARĪ DAN *QIRĀ'ĀT MUTAWĀTIRAH*
(Studi atas Penolakan Al-Ṭabarī terhadap *Qirā'āt Mutawātirah* dalam Tafsir *Jāmi' Al-Bayān*)

sudah dapat diajukan kembali kepada Fakultas Ushuluddin, Studi Agama, dan Pemikiran Islam. Jurusan/Program Studi : Ilmu al-Qur'an dan Tafsir UIN Sunan Kalijaga sebagai salah satu syarat memperoleh gelar sarjana strata satu (S.Th.i)

Dengan ini kami mengharap agar skripsi tersebut di atas dapat segera dimunaqasyahkan. Untuk itu kami ucapkan terima kasih.

Wassalamu'alaikum wr. wb.

Yogyakarta, 23 Januari 2014

Pembimbing,

Dr.H.Abdul Mustaqim,M.Ag
NIP. 19721204 199703 1 003

PENGESAHAN SKRIPSI
Nomor : UIN.02/DU/PP.00.9/ 449 /2014

Skripsi/Tugas Akhir dengan judul : AL-TABARI DAN QIRA'AT MUTAWATIRAH (Studi atas Penolakan Al-Tabari terhadap Qira'at Mutawatirah dalam Tafsir Jami' Al-Bayan)

Yang dipersiapkan dan disusun oleh :

Nama : HELMI NAILUFAR
NIM : 10532021

Telah dimunaqosyahkan pada : Senin, tanggal:3 Februari 2014
dengan nilai : 92 ...(A-)
Dan dinyatakan telah diterima oleh Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

PANITIA UJIAN MUNAQOSYAH :

Ketua/ Penguji I /Pembimbing

Dr.H.Abdul Mustaqim,M.Ag
NIP. 19721204 199703 1 003

Sekretaris/Penguji II

Drs.Muh.Mansur,M.Ag
NIP. 19680128 199303 1 001

Penguji III

Prof.Dr.H.Muhammad, M.Ag
NIP. 19590515 199001 1 002

Yogyakarta, 12 Februari 2014
Fakultas Ushuluddin danPemikiran Islam
DEKAN

Dr. H. Syaifan Nur, M.A
NIP. 19620718 198803 1 005

MOTTO

وما يلى المضاف يأتي خلفا

عنه فى الإعراب إذا ما حذفا

“Setiap pendidik pasti mati”

“Dan semua pasti akan terganti”

PERSEMBAHAN

Bagimu
Abah dan Umi yang Tercinta
Tetesan air susumu masih menetes dalam setiap ucapan
Hujan Kasih Sayangmu Tak Terbantahkan
Puncaknya aku yang dulu apa
Sekarang menjadi siapa

Hormat dan Kesetiaan delapan batu kerikil yang dulu engkau pendam
Sekarang menjadi mutiara yang memancar dalam keabadian

Wanita lembut dan santun yang selalu menuntun
Wanita yang tegas dan lantas bertindak dengan i lmunya Ibnu 'Abbas

Lelaki diam yang di dalam hatinya terdapat angan yang terpendam
Lelaki yang selalu ramah yang tidak jarang marah-marah

Wanita yang selalu memberi dan terkadang iri
Lelaki yang yakin bahwa dirinya selalu bisa akan keadaan yang ada

Wanita yang selalu menemani tidur dan terkadang ngelantur
Lelaki yang awalnya risih dalam mengerjakan skripsi ini

Untukmu semua
Keluargaku

ABSTRAK

Pada konteks kajian ilmu qirā'āt, keberadaan kajian tersebut tidak hadir begitu saja tanpa ada perkembangan, problematika, dan perbedaan yang menyertainya. Oleh karena itu perlu adanya penelusuran aspek sejarah tentang qirā'āt mutawātirah. Dengan melihat aspek historis, setidaknya akan menyempurnakan pemahaman yang utuh dan pandangan yang komperhensif. Secara historis, istilah qirā'āt mutawātirah menjadi *familiar* dengan digagasnya konsep-konsep qirā'āt oleh Ibn Mujāhid sebagai perwujudan qirā'āt ṣaḥīḥah yang menurutnya adalah qirā'āt sab'ah yang umum dibaca oleh masyarakat Islam sewaktu itu. Sebelum Ibn Mujāhid tampil dengan *masterpiece*-nya, yakni al-Sab'ah fī al-Qirā'ah, sebetulnya sudah ada beberapa 'ulama yang konsen terhadap bidang qirā'āt. Beberapa di- antaranya adalah al-Ṭabarī yang juga memiliki kitab tentang qirā'āt yang berjudul *al-Jāmī.* Kapasitas al-Ṭabarī dalam bidang qirā'āt juga terlihat dalam sebuah tafsir Jāmī al-Bayān 'an Ta'wīl āy al-Qur'ān yang menolak pemakaian qirā'āt yang telah dinyatakan sebagai qirā'āt mutawātirah oleh Ibn Mujāhid. Faktanya memang qirā'āt yang dinukilkan al-Ṭabarī dalam tafsirnya bukan qirā'āt yang disepakati oleh imam qurrā melainkan qirā'āt yang masih diperselisihkan.

Berangkat dari problematika tersebut, dalam penelitian skripsi ini peneliti mengangkat tema tentang pemakaian qirā'āt al-Ṭabarī dalam tafsir Jāmī al-Bayān 'an Ta'wīl āy al-Qur'ān. Penulis merumuskan beberapa masalah sebagai berikut: pertama, Apa tolok ukur diterimanya qirā'āt menurut al-Ṭabarī?, kedua, Mengapa al-Ṭabarī menolak qirā'āt mutawātirah versi 'ulama qurrā' dalam Jāmī al-Bayān dan bagaimana implikasinya dalam ranah penafsiran. Untuk menjawab problematika tersebut, pendekatan yang digunakan adalah historis-filosofis untuk menelusuri kesejarahan dan perkembangan qirā'āt dan melacak tolak ukur kevalidan suatu qirā'āt menurut al-Ṭabarī. Metode deskriptif-analisis untuk menggambarkan dan menganalisis data terkait dengan qirā'āt yang dipakai oleh al-Ṭabarī.

Hasil dari penelitian ini antara lain, al-Ṭabarī memandang bahwa qirā'āt harus komperhensif dari aspek bahwa qirā'āt merupakan suatu sunnah Rasulullah S.A.W. serta dari aspek bahwa qirā'āt adalah satu cabang kajian linguistik 'Arab yang tetap patuh dan tunduk kepada kaedah-kaedah linguistik. Terkait dengan penolakan al-Ṭabarī terhadap qirā'āt hakikatnya merupakan sikap kritisnya terhadap qirā'āt yang selama ini tersebar dengan memunculkan konsep Tafāwut al-Qirā'āt yang lebih dimaksudkan untuk mentarjih variasi penafsiran karena setiap qirā'āt memiliki tafsirnya tersendiri. Hal tersebut merupakan wujud ijtihad al-Ṭabarī untuk mengukuhkan suatu penafsiran yang dianggap sebagai perwujudan maksud Tuhan yang bersumber dari qirā'āt yang dipilihnya dan tetap menerima qirā'āt yang lain sebagai variasi linguistik.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, puji syukur ke hadirat Allah SWT, karena dengan limpahan Rahmat, dan Inayah-Nya penulis dapat menyelesaikan penyusunan skripsi ini dengan judul **"AL-ṬABARĪ DAN *QIRĀ'ĀT MUTAWĀTIRAH*" (Studi atas Penolakan Al-Ṭabarī terhadap Beberapa *Qirā'āt* dalam Tafsir *Jāmi' Al-Bayān*).** Shalawat dan salam semoga terlimpahkan kepada jungjunan alam, Nabi Muhammad SAW. kepada keluarganya dan kepada para sahabatnya sampai akhir zaman.

Skripsi ini diajukan sebagai salah satu syarat untuk mengikuti ujian munaqasyah guna memperoleh gelar Sarjana Theologi Islam jurusan Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir di Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta. Dalam penyelesaian skripsi ini, penulis telah banyak memperoleh bantuan dan bimbingan dari berbagai pihak. Untuk itu, dengan penuh rasa hormat, penulis menyampaikan terimakasih yang sebesar-besarnya kepada:

1. Prof. Dr. H. Musa Asy'arie. selaku Rektor Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta yang telah memberikan kesempatan belajar dan menuntut Ilmu pada Program Sarjana jurusan Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam.
2. Dr. H. Syaifan Nur, MA. Selaku Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

3. Dr. Phil. Sahiron Syamsuddin, MA. selaku Ketua Jurusan Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
4. Afdawaiza, M.Ag. selaku Sekretaris Jurusan Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
5. Pak Dr. H. Abdul Mustaqim, M.A, sebagai pembimbing sekaligus selaku dosen yang senantiasa berkenan meluangkan waktu untuk memberikan bimbingan dan wawasan keilmuan di bidang kajian Tafsir Qur'an dan Qira'at guna terselesaikannya skripsi ini.
6. Adib Sofia, S.S., M.Hum. sebagai dosen pembimbing akademik, yang dengan penuh perhatian dan rasa familiar memberikan bimbingan akademik kepada penulis mulai dari semester awal sampai akhir. Sehingga proses perkuliahan dan penyusunan skripsi ini dapat berjalan lancar.
7. Bapak dan Ibu Dosen Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta yang dengan penuh semangat dan dengan tulus telah memberikan Ilmu dan pengetahuan serta wawasan yang mendalam mengenai segala aspek keilmuan selama penulis mengikuti perkuliahan.
8. Seluruh pimpinan dan staf administrasi Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta yang telah membantu dan memberikan pelayanan yang baik selama penulis mengikuti perkuliahan sampai selesainya penulisan skripsi ini.

9. Seluruh sahabat dan rekan-rekan Mahasiswa Program Beasiswa Santri Berprestasi, khusus kepada teman-teman PBSB angkatan 2010, khususnya serta kakak dan adik kelas mulai angkatan 2007, 2008, 2009, 2011, 2012, 2013.
10. Seluruh keluarga Pondok Pesantren Pangeran Diponegoro Yogyakarta Bapak Drs. KH. Syakir Ali, M.si & Ibu Nyai. Hj. Mardliyyah beserta seluruh pengurus Yayasan Pangeran Diponegoro yang telah menjadi wadah pengabdian selama ini.
11. Seluruh keluarga di rumah, Bapak Shocheh Arham dan Ibu Alfiah, Isti, Nana, Obet, Kamal, Dewi, Hahan, dan adikku Dina serta keluarga besar yang selalu mendoakan proses 'ngangsu kaweruh' selama berada di Yogyakarta.
12. Untuk 'Umi Hilyah' yang telah bersabar atas segala kekurangan komunikasi dan selalu jatuh bangun membantu proses penulisan skripsi ini, satu-satunya wanita yang selalu ada semenjak awal di Yogyakarta.
13. Segenap dewan Asatidz P.P.P.Diponegoro yang selalu membuat canda tawa sehingga suasana pondok terasa nyaman. Khususnya K.H.M.Zaidun, Kh. Lc. M.Ag., seorang kyai, ustadz, teman seperjuangan, rekan dalam pengabdian, dan guru yang selalu membimbing penulis selama ini.
14. Tak lupa adikku MH. Ulin Nuha M., hafidz al-Qur'an yang selalu manja, selalu membelikan makanan bagi penulis yang memang selalu kelaparan. Serta seluruh masyarakat padukuhan Sembego yang masih mau

menghormati penulis, membantu, memberikan kontribusinya. Rasa hormat dan bangga penulis haturkan kepada seluruh masyarakat Sembego.

Penulis menyadari bahwa dalam penyusunan skripsi ini tentu masih jauh dari kesempurnaan dan masih banyak kekurangan serta kelemahan-kelemahan, baik itu dari teknik penyusunan dan kosakata yang tertulis, maupun dari isi dan pmbahasan yang ada dalam skripsi ini. Untuk itu, kritik dan saran yang sifatnya membangun sangat penulis harapkan untuk perbaikan dan kesempurnaan skripsi ini. Akhirnya penulis hanya memohon kepada Allah SWT. Semoga segala bantuan, bimbingan, motivasi dan dorongan yang telah diberikan oleh berbagai pihak mendapat pahala yang berlipat ganda dari Allah SWT. Amin.

Yogyakarta, 27 Januari 2014

Penulis,

Helmi Nailufar

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL ..... **i**
FORMULIR KELAYAKAN ..... **ii**
SURAT PERNYATAAN ..... **iii**
HALAMAN NOTA DINAS ..... **iv**
HALAMAN PENGESAHAN ..... **v**
HALAMAN MOTTO ..... **vi**
HALAMAN PERSEMBAHAN ..... **vii**
ABSTRAK ..... **viii**
KATA PENGANTAR ..... **ix**
DAFTAR ISI ..... **xii**
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN ..... **xiv**

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah 1
B. Rumusan Masalah 6
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian 6
D. Telaah Pustaka 7
E. Metode Penelitian 9
F. Sistematika Pembahasan 13

BAB II KAJIAN UMUM TENTANG QIRA'AT MUTAWATIRAH

A. Definisi Qira'at Mutawatirah 15
B. Historisitas Qira'at Mutawatirah 35
1. Masa Nabi S.A.W. 37
2. Masa Sahabat 45
3. Masa Tabi'in 57

4. Masa Takhassus Qira'at 59

5. Masa Pembukuan Qira'at 63

6. Masa Puncak Qira'at 65

7. Masa Pasca Puncak Qira'at 69

C. Kaidah Qira'at Mutawatirah 71

1. Tahap Awal 72

2. Tahap Kedua 73

3. Tahap Ketiga 74

4. Tahap Keempat 74

BAB III BIOGRAFI AL-ṬABARI

A. Riwayat Hidup 79

1. Seputar Kehidupannya 79

2. Pendidikan dan Karir Keilmuannya 83

3. Karya-Karyanya 88

4. Setting Politik dan Keilmuannya 91

B. Kitab Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl āy al-Qur'ān 94

1. Setting Historis Kitab Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl āy al-Qur'ān 94

2. Karakteristik Penafsiran 97

3. Metode Penafsiran 99

4. Sistematika Penafsiran 101

BAB IV ANALISIS QIRĀ'ĀT MUTAWĀTIRAH MENURUT AL-ṬABARĪ DALAM TAFSIRNYA

A. *Qirā'āt Mutawātirah* menurut al-Ṭabarī 103

B. Studi Kritis terhadap Pandangan Qira'at al-Ṭabarī..... 105

C. Argumentasi Penolakan al-Ṭabarī Terhadap Qira'at dan Implikasinya Terhadap Penafsiran 114

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan 125

B. Saran-Saran 127

DAFTAR PUSTAKA

LAMPIRAN

CURICULUM VITAE

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN
Sesuai dengan SKB Menteri Agama RI, Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI No. 158/1987 dan no.05436/U/1987
Tertanggal 22 Januari 1988

A. Konsonan tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	bā‘	B	Be
ت	tā‘	T	Te
ث	sā‘	ṡ	es (dengan titik di atas)
ج	jīm	J	Je
ح	ḥā‘	ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	khā‘	Kh	ka dan ha
د	dāl	D	De
ذ	zāl	Ż	zet (dengan titik di atas)
ر	rā‘	R	er
ز	Zai	Z	zet
س	sīn	S	es
ش	syīn	Sy	es dan ye
ص	ṣād	ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	ḍād	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	ṭā‘	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	ẓā‘	ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	‘ain	‘	koma terbalik di atas

غ	Gain	G	ge
ف	fā‘	F	ef
ق	qāf	Q	qi
ك	kāf	K	ka
ل	Lām	L	el
م	mīm	M	em
ن	nūn	N	en
و	wāwu	W	we
ه	Hā	H	ha
ء	hamzah	’	apostrof
ي	yā‘	Y	ye

B. Konsonan rangkap

Konsonan rangkap, termasuk tanda syaddah, ditulis rangkap, contoh:

متعقّدين ditulis *muta‘aqqadīn*

عدّة ditulis *‘iddah*

C. Ta’ marbūṭah di akhir kata

1. Bila dimatikan ditulis h,

هبة ditulis *hibah*

جزية ditulis *jizyah*

(ketentuan ini tidak diperlukan terhadap kata-kata Arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia seperti zakat, shalat dan sebagainya, kecuali dikehendaki lafal aslinya).

2. Bila dihidupkan karena berangkaian dengan kata lain, ditulis t, contoh:

نعمة الله ditulis *ni’matullah*

زكاة الفطر ditulis *zakātul-fiṭri*

D. Vokal pendek

َ(fatḥah) ditulis a contoh **ضَرَبَ** ditulis daraba

ِ(kasrah) ditulis i contoh **فُهِمَ** ditulis fahima

ُ(dammah) ditulis u contoh **كُتِبَ** ditulis kutiba

E. Vokal panjang

1. Fatḥah+alif ditulis ā (garis diatas)

جاهليّة ditulis *jāhiliyyah*

2. Fatḥah+alif maqṣūr, ditulis ā (garis diatas)

يسعى ditulis *yas'ā*

3. Kasrah+yā' mati, ditulis ī (garis diatas)

مجيد ditulis *majīd*

4. Dhammah+wāwu mati, ditulis ū (garis diatas)

فروض ditulis *furūd*

F. Vokal-vokal rangkap

1. Fatḥah dan yā' mati ditulis ai, contoh:

بينكم ditulis *bainakum*

2. Fatḥah dan wāwu mati ditulis au, contoh:

قول ditulis *qaul*

G. Vokal-vokal yang berurutan dalam satu kata, dipisahkan dengan apostrof (')

ااانتم ditulis *a'antum*

اعدّت ditulis *u'iddat*

لئن شكرتم ditulis *la'in syakartum*

H. Kata sandang Alif dan Lam

1. Bila diikuti huruf Qamariyyah contoh:

القران ditulis *Al-Qur'ān*

القياس ditulis *Al-Qiyās*

2. Bila diikuti huruf Syamsiyyah ditulis dengan menggandakan huruf Syamsiyyah yang mengikutinya, serta menghilangkan huruf l (el)-nya.

الشمس ditulis *Asy-Syams*

السماء ditulis *As-Samā'*

I. Huruf besar

Penulisan huruf besar disesuaikan dengan Ejaan Yang Disempurnakan (EYD)

J. Penulisan kata-kata dalam rangkaian kalimat

1. Dapat ditulis menurut penulisannya.

ذوى الفروض ditulis *Żawi al-furūd*

2. Ditulis menurut bunyi atau pengucapannya dalam rangkaian tersebut, contoh:

أهل السنة ditulis *Ahl as-Sunnah*

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Qirā'at yang sebagaimana telah disepakati dan dirumuskan oleh para ulama sebelumnya merupakan *qirā'at* yang masih dalam koridor *mutawātir* sampai kepada Rasulullah S.A.W. serta telah mafhum dan tidak menjadi hal yang asing di kalangan para pengkaji *qirā'at*.[1] Kedua aspek inilah, aspek ke-*mutawātir*-an sanad yang tersambung kepada rasul dan kemasyhuran *qirā'at* itu sendiri di kalangan para pengkajinya menjadi kriteria sebuah *qirā'at mutawātirah* yang selanjutnya status *qirā'at* tersebut dicontohkan langsung oleh Allah S.W.T.. Dalam artian *qirā'at* tersebut memang wahyu dari Allah S.W.T. sehingga validitasnya dapat dipertanggungjawabkan, atau *qirā'at* tersebut dilegalkan oleh Allah S.W.T. lewat *taqrīr* atau penetapan Nabi Muhammad S.A.W..[2]

Kajian tentang *qirā'at mutawātirah* setelah era Rasulullah S.A.W. menjadi sebuah diskursus yang sangat sensitif sehingga satu sama lain dari kaum muslimin

---

[1] Para ulama sebelumnya telah mengkaji masalah *qirā'at* ini seperti *'ulamā al-Qur'ān*, *ahl al-Uṣūl*, *ahl al-Ḥadīś*, dan juga *ahl al-Fiqh*. Sebagaimana yang telah diungkapkan oleh Labīb al-Sa'īd bahwa *qirā'at* diturunkan dari sisi Allah S.W.T. atau *qirā'at* dipraktekkan dengan seijin Allah S.W.T. atas legalitas Nabi Muhammad S.A.W. Di samping itu, *mutawātir*-nya suatu *qirā'at* harus *syāmil* (menyeluruh) dalam berbagai hal, baik hal yang bersifat pokok dari *qirā'at*, atau hal yang merupakan cabang dan turunan dari sebuah *qirā'at*. Dalam problematika sanad dan riwayat *qirā'at*, dalam hal ini sama seperti kajian sanad dan riwayat dalam keilmuan hadis ('*ulum al-Hadis*) yang secara umum karakter periwayat yang diterima periwayatannya meliputi *śiqqah*-nya seorang rawi, *amanah*, *Ḥusn al-Dīn* (berkepribadian baik dalam agama), *kamāl al-Dirāyah* (kesempurnaan dalam keilmuan), *diqqah al-Riwāyah* (ketelitian dalam periwayatan). Dan puncaknya seorang rawi tersebut benar-benar *muttaṣil* (periwayatan yang tersambung) dengan Nabi Muhammad S.A.W. sebagai seorang yang mendapatkan wahyu berupa al-Qur'an.
Lihat Labīb al-Saīd, *Difā' 'an al-Qirā'at al-Mutawātirah fī Muwājahah al-Ṭabarī al-Mufassir* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1978), hlm. 13.

[2] Labīb al-Saīd, *Difā' 'an al-Qirā'at al-Mutawātirah fī Muwājahah al-Ṭabarī al-Mufassir* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1978), hlm. 13.

mengklaim bahwa dirinya yang sah menjadi pengusung *qirā'at* yang *mutawātir* dari Nabi Muhammad S.A.W. sehingga selain dirinya dianggap salah dan sesat.[3] Kondisi seperti inilah yang melatarbelakangi Ibn Mujahid untuk menyusun sebuah kitab, yakni *Kitab al-Sab'ah fī al-Qirā'ah.* Munculnya karya Ibn Mujahid ini secara tidak langsung mempengaruhi *qirā'at* yang sebelumnya telah beredar.[4]

Konsep-konsep yang digagas oleh Ibn Mujahid dalam kitabnya ini yang akhirnya menjadi final dan ikut andil dalam menentukan mana *qirā'at* yang *mutawātir* dan mana *qirā'at* yang tidak *mutawātir* yang kemudian dibahasakan olehnya sebagai *qirā'at* yang *ṣaḥīḥah* dan *qirā'at* yang *syażżah*.[5] Konsep yang diusungnya dalam menetapkan *qirā'at* terpatok tiga kriteria, yaitu pertama, *mutawātir*. Kedua, sesuai dengan kaidah bahasa Arab. Ketiga, sesuai dengan salah satu mushaf uṣmani.[6] Tiga kriteria tersebut hanya merupakan kompilasi dari kriteria yang secara terpisah telah digunakan oleh ulama-ulama terdahulu.[7]

---

[3] Benih- benih perselisihan sebetulnya telah munculnya pada zaman Rasulullah S.A.W. dan semakin terus berkembang hingga puncaknya pada zaman kekhilafahan Uṡman bin Affan. Hal ini dapat dilihat sewaktu Huẑaifah bin al-Yaman menaklukan Azerbaijan. Huẑaifah melihat banyak perbedaan dalam tata cara membaca al-Qur'an yang disertai dengan pembenaran-pembenaran mutlak terhadap versi *qirā'at* yang mereka pegangi masing-masing adalah yang paling benar dan paling baik. Hal tersebut juga didasari atas sifat mereka yang selalu membanggakan *qirā'at* yang mereka pegangi sehingga memicu pelecehan dan penghinaan terhadap versi *qirā'at* yang lain hingga sampai tahap menyalahkan *qirā'at* yang lain dan menganggap bahwa hanya *qirā'at*-nya yang berasal dari Nabi dan yang paling sah untuk diamalkan. Inilah yang memicu satu sama lain untuk saling mengkafirkan bahkan beberapa pendapat menyatakan akan saling membunuh satu sama lain. Lihat Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an* (Yogyakarta : fkBA, 2001), hlm. 78; 'Alī al-Ṣābūnī, *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo : Dār al –Ma'ārif, 1992), hlm. 260.

[4] 'Abd al-Bāqī bin Abd al-Rahmān, *Qawāid al-Naqd al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah Dirāsah Naẓariyyah Taṭbīqiyyah* (Riyāḍ: Dār Kunūz Isybiliyya, 1429 H), hlm. 151-156.

[5] Ibn Mujāhid, *al-Sab'ah fī al- Qirā'ah* (Kairo : Dār al –Ma'ārif, 1992), hlm. 78.

[6] Ibn Mujāhid menggabungkan beberapa teori yang telah digagas sebelumnya yang menurutnya belum komperhensif. Dari kenyataan tersebut, Ibn Mujāhid merasa tertarik dan tergerak untuk menyatukan teori-teori tersebut, melihat bahwa Ibn Mujāhid memiliki kapasitas dan kapabilitas dalam ilmu *qirā'āt*. Lihat 'Abd al-Bāqī bin 'Abd al-Rahmān, *Qawāid al-Naqd al-*

Akan tetapi di sisi lain *al-Sab'ah fī al-Qirā'ah*-nya Ibn Mujāhid ini menimbulkan beberapa kontroversi dari para ulama setelahnya yang mengecam atas penetapan Ibn Mujāhid mengenai *qirā'āt mutawātirah* yang hanya berhenti pada tujuh *qirā'āt* imam saja. Diantaranya, *al-Nasyr fī al-Qirā'āt al-'Asyr* karya Ibn Jazari yang mengkritiknya dan menambah imam *qirā'āt* yang awal tujuh menjadi sepuluh, yakni dengan masuknya *qirā'āt* Abu Ja'far, Ya'qūb, dan Khalaf al-'Āsyir ke dalam *qirā'āt mutawātirah*.[8] Terlepas dari mana yang paling valid diantara ketiga kitab tersebut, karya Ibn Mujāhid diakui oleh mayoritas sebagai bacaan yang formal dan legal sebab didukung oleh otoritas politik pemerintah pada waktu itu.[9]

Secara historis, sebelum Ibn Mujāhid dengan *masterpiece*-nya muncul, sudah ada juga beberapa ulama yang konsen terhadap bidang *qirā'āt*. Beberapa diantaranya al-Ṭabarī yang semasa dengan Ibn Mujāhid[10] yang mana beliau juga memiliki kitab tentang *qirā'āt* yang berisi 11 jilid yang mencakup *qirā'āt* masyhur dan *syażżah* yang berjudul *'al-Jāmi''*.[11] Al-Ṭabarī juga membahas

---

Qirā'āt al-Qur'āniyyah Dirāsah Naẓariyyah Taṭbīqiyyah (Riyāḍ: Dār Kunūz Isybiliyya, 1429 H), hlm. 159-163.

[7] 'Abd al-Bāqī bin 'Abd al-Rahmān, *Qawāid al-Naqd al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah Dirāsah Naẓariyyah Taṭbīqiyyah* (Riyāḍ: Dār Kunūz Isybiliyya, 1429 H), hlm. 164.

[8] Muḥammad Tamīm al-Za'bi, *Ṭayyibah al-Nasyr fī al- Qirā'āt al-'Asyr li Muḥammad bin Muḥammad bin Muḥammad al-Jazari*, pdf, Muqaddimah, hlm. 3-5.

[10] Tercatat bahwa al-Ṭabarī wafat pada tahun 310 H, sedangkan Ibn Mujāhid wafat pada tahun 324 H. Hal ini membuktikan bahwa memang keduanya sezaman walaupun memang dari segi usia keduanya terpaut agak jauh. Lihat Ibn al-Jazari, *al-Nasyr fī al- Qirā'āt al-'Asry*, pdf, juz 1, hlm. 34.

[11] Ibn al-Jazari, *Ghāyah al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā'*, pdf, jilid 2, hlm. 107.

berkenaan dengan *qirā'āt* dalam *al-Jāmi' al-Bayān* berupa sisipan-sisipan komentar yang mendukung tafsirnya terhadap ayat-ayat al-Qur'an.[12]

Al-Ṭabarī dalam kapasitasnya sebagai penafsir, juga memiliki kapabilitas dalam bidang *qirā'āt* yang didapatkannya dari beberapa ahli *qirā'āt* semasanya seperti Sulaimān bin 'Abd al-Rahmān bin Ḥammād yang sudah masyhur dengan Ibn Khallād[13], al-'Abbās bin al-Walīd bin Mazīd[14] yang muaranya sampai kepada Ibnu Ẑakwan dan Hisyām yang merupakan rawi dari Ibn 'Āmir, salah satu imam *qirā'āt sab'ah*, serta Yūnus bin 'Abd al-A'lā yang mengambil *qira'at* hanya segi '*arḍ*-nya[15] dari imam Warsy.[16]

Namun kemudian al-Ṭabarī menolak pemakaian *qirā'āt* dalam tafsirnya yang dianggap oleh Ibn Mujāhid sebagai *qirā'āt* yang *mutawātirah* kepada Nabi serta mengingat bahwa kenyataannya al-Ṭabarī adalah seseorang mengetahui akan *qirā'āt*. Faktanya *qirā'āt* yang dinukilkan al-Ṭabarī dalam tafsirnya bukan *qirā'āt-qirā'āt* yang disepakati oleh imam *qurra'* melainkan *qirā'āt* yang masih

---

[12] al-Ṭabarī, *al-Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl ay al-Qur'ān*, juz 6, hlm. 80.

[13] Ibn al-Jazari, *Ghāyah al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā'*, jilid 2, pdf, hlm. 107.

[14] Ibn al-Jazari, *Ghāyah al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā'*, jilid 1, pdf, hlm. 355.

[15] Ibn al-Jazari, *Ghāyah al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā'*,, jilid 2, pdf, hlm. 406.

[16] Perlu diketahui, para ahli *qirā'āt* yang mengambil *qirā'āt* dari gurunya terbagi menjadi dua. *Pertama*, *Qirā'āt 'Arḍan* wa *Sima'an* yang memang mengambil *qirā'āt* tersebut memang dari aspek toeritis dan praksis. Hal ini biasanya diawali dengan seorang murid menyimak bacaan seorang *syaikh* atau guru al-Qur'an yang *muttaṣil* dengan Rasulullah S.A.W. yang kemudian murid itu membaca sesuai dengan yang diajarkan sedangkan gurunya pun menyimak bacaannya. Kedua, *Qirā'āt 'Arḍan* yang hanya mengambil *qirā'āt* dari aspek teoritis. Hal ini dapat dilihat sebagaimana dalam pengajaran formal dalam keilmuan-keilmuan selain ilmu *qirā'āt*. Seorang murid hanya mendengarkan penjelasan seorang guru tanpa adanya praktek setelah penjelasan selesai sehingga dalam *Qirā'āt 'Arḍan* ini tidak ada proses *check and re-check*. Lihat Sya'bān Muḥammad 'Ismā'īl, *al-Qirā'āt Ahkāmuhā waMaṣdaruhā*, pdf, hlm. 58.

rancu dan diperselisihkan.[17] Realitas tersebut menunjukkan adanya suatu pergeseran al-Ṭabarī yang mungkin dalam pemahaman dan pengertian terhadap *qirā'āt mutawātirah* baik secara teoritis maupun praksis.

Mengenai *qirā'āt* yang dipakai al-Ṭabarī tafsirnya sebagai objek kajian penelitian ini, berangkat kenyataan di atas, muncul ulama yang menunjukkan ketidaksetujuannya terhadap sikap al-Ṭabarī itu, yaitu Labīb al-Sa'īd, seorang ulama kontemporer dengan karyanya *Difā' 'an al-Qirā'āt al- mutawātirah fī Muwājahah al-Ṭabarī al-Mufassir*. Karya ini berisi studi kritis menggugat sikap penolakan al-Ṭabarī terhadap *qirā'āt mutawātirah* yang dia sendiri mengetahui akan seluk beluk *qirā'āt* namun malah bersikap kontras dan mengingkari *qirā'āt mutawātirah* itu.

Secara garis besar, penelitian ini sebetulnya mengupas lebih dalam akan sikap al-Ṭabarī tersebut dari berbagai perspektif, yakni perspektif al-Ṭabarī dalam penggunaan *qirā'āt* di dalam tafsir *al-Jāmi' al-Bayān* dengan dihadapkan pada *qirā'āt - qirā'āt* yang telah baku dalam perspektif Ibn al-Mujāhid di *al-Sab'ah fī al-Qirā'ah*. Dalam konteks penelitian ini tidak mengungkapkan seluruh *qirā'āt* yang dipakai oleh al-Ṭabarī dalam tafsirnya, namun hanya membatasi pada *qirā'āt - qirā'āt* yang memang sangat kontra terhadap *qirā'āt* yang ada, yakni mengkaji dan meneliti penolakan al-Ṭabarī terhadap *qirā'āt mutawātirah* dalam Tafsir *Jāmi' al-Bayān*.

---

[17] Labīb al-Saīd, *Difā' 'an al-Qirā'āt al-Mutawātirah fī Muwājahah al-Ṭabarī al-Mufassir* (Kairo: Dār al-Ma'arif, 1978), hlm.12.

B. Rumusan Masalah

Berangkat dari uraian latar belakang di atas, maka penulis merumuskan beberapa masalah sebagai fokus pembahasan, sebagai berikut:

1. Apa tolak ukur diterimanya *qirā'at* menurut al-Ṭabarī?
2. Mengapa al-Ṭabarī menolak *qirā'at mutawātirah* versi ulama *qurrā'* dalam tafsirnya *Jāmi' al-Bayān* dan bagaimana implikasi *qirā'at* al-Ṭabarī dalam ranah penafsiran al-Qur'an?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah dan tema pembahasan yang menjadi fokus kajian, tujuan dari penelitian ini, antara lain:

1. Mengetahui pandangan dan tolok ukur al-Ṭabarī tentang *qirā'at* yang kemudian menjadi dasar sikapnya dalam mengambil *qirā'at*.
2. Menjelaskan alasan al-Ṭabarī dalam memilih *qirā'at* pada tafsir *Jāmi' al-Bayān*.
3. Mengetahui implikasi *qirā'at* al-Ṭabarī dalam penafsiran al-Qur'an.

Adapun kegunaan penelitian ini, antara lain:

1. Sebagai bentuk kontribusi dalam penelitian selanjutnya, baik dalam studi besar *'Ulum al-Qur'ān* umumnya, lebih spesifik lagi dalam kajian *qirā'āt mutawātirah*.
2. Dapat menambah sumbangan pemikiran dan wacana tentang *qirā'āt mutawātirah*.

D. Telaah Pustaka

Dalam sebuah penelitian, umumnya terpilah menjadi dua objek penelitian, yakni objek material serta objek formal. Objek formal dalam lingkup permasalahan ini mengenai *qirā'āt mutawātirah* dan kajian tentang hal tersebut yang mungkin sudah banyak ulama yang telah mengkajinya, seperti *al-Sab'ah fī al-Qirā'ah* karya Ibn Mujāhid yang berisi himpunan *qirā'āt-qirā'āt* yang *mutawātirah*.[18] Kitab inilah yang kemudian dijadikan standar dan rujukan utama terhadap *qirā'āt* yang *mutawātirah*.[19]

Di samping itu terdapat juga kitab *al-Hujjah li al-Qurrā' al-Sab'ah* karya Abū 'Alī al-Fārisī yang di dalamnya memuat argumen-argumen imam *qirā'āt* tujuh dengan *qirā'āt*-nya masing-masing. Kitab ini juga memaparkan kajian komparatif berbagai bacaan imam sehingga pembaca mudah mengetahui titik tolak persamaan atau perbedaan antara imam *qirā'āt* tersebut.

Sedangkan objek materialnya memusatkan kepada kajian mengenai al-Ṭabarī dan *qirā'āt*-nya yang bisa didapati langsung dalam tafsirnya, *Jāmi' Al-Bayān*. Di samping itu juga, *qirā'āt* al-Ṭabarī terdapat dalam kitab *Difā' 'an al-Qirā'āt al-Mutawātirah fī Muwājahah al-Ṭabarī al-Mufassir* karya Labīb al-Sa'īd yang notabenenya kitab tersebut merupakan studi kritis terhadap al-Ṭabarī atas *qirā'āt* yang diambilnya dalam tafsir *Jāmi' al-Bayān*. Kitab tersebut berisi

---

[18] Nama beliau Abū Bakr Aḥmad bin Mūsā bin al-'Abbās al-Tamīmī al-Ḥafīẓ, lahir pada tahun 245 H dan wafat pada tahun 324 H. Ibn Mujāhid inilah yang mengkodifikasikan *qirā'āt* sehingga kitabnya tersebut menjadi rujukan utama dalam fan qira'at. 'Alī bin 'Umar al-Muqrī' berkomentar tentangnya, bahwa dalam halaqah atau majlis Ibn Mujāhid terdapat 84 *qari'* yang mengambil bacaan darinya dan kemudian menyebarkannya kepada masyarakat. (Lihat al-Bagdādī, *Tārīkh Bagdād*, juz 5, hlm. 144.)

[19] Lihat di Muqaddimah *al-Hujjah li al-Qurrā' al-Sab'ah li Abū 'Alī al-Fārisī*

pemaparan *qirā'āt* yang diambil al-Ṭabarī yang tidak sesuai dengan *qirā'āt* yang masyhur yang *mutawātir* kepada Rasulullah S.A.W.. Di dalamnya juga dijelaskan asumsi al-Ṭabarī yang lebih memilih kepada *qirā'āt* yang oleh para ulama dijustifikasi sebagai yang tidak *mutawātir*.

Dalam "Sejarah al-Qur'an" karya Muṣṭafā Aḥmad dipaparkan mengenai definisi al-Qur'an, sejarah al-Qur'an pada masa *Khulafā al-Rāsyidīn* dan masa sesudahnya. Selanjutnya dijelaskan tentang asal-usul *Tadwīn al-Qur'ān* (pembukuan al-Qur'an) berupa Rasm Uṡmānī yang menjadi pegangan umat Islam sampai sekarang.[20]

Hasanuddin AF dalam "Anatomi al-Qur'an": Perbedaan *Qirā'āt* dan Pengaruhnya terhadap Istimbat Hukum dalam al-Qur'an. Beliau mengulas lebih dalam tentang pengrtian, macam-macam, status *qirā'āt* dan pengaruh perbedaan *qirā'āt* lebih lanjut terhadap istinbat hukum.[21]

Dalam "Rekronstruksi Sejarah al-Qur'an" karya Taufik Adnan Amal. Beliau memaparkan bagaimana historisitas al-Qur'an dan proses pengumpulannya pada masa Nabi Muhammad S.A.W., baik dalam bentuk hafalan maupun dalam bentuk tulisan. Taufik Adnan Amal juga menjelaskan bahwa di masa nabi sudah muncul upaya untuk menulis al-Qur'an. Kaitannya dengan kajian ini, buku tersebut mengkaji tentang kodifikasi al-Qur'an dari zaman Nabi sampai pada zaman sahabat.[22]

---

[20] Muṣṭafā Aḥmad, *Sejarah al-Qur'an* (Surabaya : al-Ikhlas, 1994) , hlm. 13

[21] Hasanuddin AF, *Anatomi al-Qur'an* (Yogyakkarta : FkBA, 2001) ,hlm. 11

[22] Taufik Adnan Amal, *Rekonstruki Sejarah al-Qur'an* (Yogyakkarta : FkBA, 2001)

Faik Muhammad dalam penelitiannya, "Penggunaan *Qirā'āt Mutawātirah* dan *Syāżżah*" dalam Tafsir *Jāmi' al-Bayān* telah memaparkan bagaimana *qirā'āt-qirā'āt* yang dipakai al-Ṭabarī dalam tafsirnya. Beliau juga mengkaji motif-motif yang melatarbelakangi penggunaan *qirā'āt mutawātirah* dan *qirā'āt syāżżah* dalam tafsir *Jāmi' al-Bayān*.[23]

E. Metode Penelitian

Sebuah metode sangat penting dalam sebuah studi atau kajian. Metode selain sebagai basik utama dalam sebuah karya, juga sebagai pembimbing atau pengarah dalam penelitian yang sistematis sehingga sebuah karya bisa fokus dan sampai kepada tujuan yang dicari. Adapun metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah:

1. Jenis dan Sifat Penelitian

Jenis penelitian ini adalah *Library Research*[24]. Sebuah penelitian yang bersifat kepustakan yang menggunakan teknik atau cara pengumpulan data dan informasi menegenai tema pembahasan. Informasi dan data yang terkait langsung seperti karya tokoh yang diteliti atau tidak langsung dengan fokus dan tema kajian, baik itu berupa buku, majalah, dokumen-dokumen, dan lain-lain sebagai sumber data.

---

[23] Faik Muhammad, *Penggunaan Qirā'āt Mutawātirah* dan *Syāżżah* dalam tafsir *Jāmi' Al-Bayān,* Skripsi Fakultas Ushuluddin, Studi Agama, dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2005

[24] Kartini, *Pengantar Metodologi Penelitian Sosial* (Bandung: Bandar Maju, 1996), hlm. 71.

2. Sumber Data

Sumber data yang digunakan dalam penelitian ini ada dua macam. Pertama, sumber primer adalah Tafsir *Jāmi' al-Bayān* karya Ibn Jarīr al-Ṭabarī yang disamping sebagai wadah penafsiran al-Ṭabarī juga merupakan wahana praksis al-Ṭabarī terhadap *qirā'āt* tersebut.

Sedangkan sumber sekunder adalah *Difā' 'an al-Qirā'āt al-Mutawātirah fī Muwājahah al-Tābarī al-Mufassir* karya Labīb al-Sa'īd, *al-Qirā'āt 'inda ibn Jarīr al-Ṭabarī fī Ḍau' al-Lugah wa al-Nahw kamā waradat fī kitābihi Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl āy al-Qur'an* karya 'Abd al-'Azīz Burhām, *al-Sab'ah fī al-Qirā'ah* karya Ibn al-Mujāhid, dan *Tārīkh al-Qirā'āt fī al-Masyriq wa al-Magrib* karya Muḥammad Mukhtār Walīd Abbāh, serta *'Ilm al-Qirā'āt, Nasy'atuh wa Aṭwāruh wa Aṡāruh fī al-'Ulūm al-Syar'iyyah* karya Nabīl bin Muḥammad Ibrāhīm.

3. Teknik Pengumpulan Data

Pertama kali, tindakan yang dilakukan dalam pengumpulan data dalam penelitian ini adalah mengumpulkan berbagai data, informasi baik itu dari sumber primer atau sumber sekunder. Langkah selanjutnya setelah data terkumpul, memilah-milah sesuai dengan bab atau sub bab bahasan yang ada kemudian data yang tersedia dianalisis dengan kritis.

4. Analisis Data

Setelah data terkumpul, tahap selanjutnya peneliti menganalisa data dengan dua metode, yakni deskriptif-analisis. Metode deskriptif merupakan sebuah metode yang menggambarkan dan menjelaskan tema yang dibahas sesuai

dengan data yang tersedia, seperti situasi, pola interaksi, dan sikap tokoh yang akan dikaji.[25] Dalam hal ini adalah latar belakang kehidupan historis pemikiran al-Thabari. Hal ini dilakukan dalam rangka memberikan pengertian serta pemhaman yang menyeluruh tentang tema yang akan dibahas dengan menyajikan objek dan situasi secara real dan faktual.[26]

Sedangkan metode analisis, berupaya untuk menganalisa, mengkritisi data yang ada, sehingga mendapatkan hasil yang dicari. Tahapan analisis ini dipakai dalam rangka untuk menganalisis uraian deskriptif yang sudah ada secara konseptual mengenai *qirā'āt mutawātirah* dan pandangan al-Ṭabarī terhadap *qirā'āt*.

5. Pendekatan

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah historis-filosofis. Pendekatan historis berkaitan dengan unsur tempat, waktu, objek, latar belakang, dan pelaku serta sebuah peristiwa. Dengan pendekatan ini, dimaksudkan untuk mengungkap dan menelusuri latar belakang sosial, budaya, politik yang melingkupi kehidupan al-Ṭabarī. Selain itu, meneliti dan mengkaji perkembangan dan pergeseran *qirā'āt mutawātirah*, baik itu dalam konteks pengertian atau cakupannya beserta faktor-faktor yang berpengaruh di dalamnya.

Pendekatan filosofis, sebuah bentuk pendekatan yang berupaya menjelaskan inti, asas, dan sesuatu yang menjadi dasar. Dengan pendekatan ini, diharapkan mampu untuk mengurai pemikiran sampai kepada landasan awal

---

[25] Winarno Surakhmad, *Pengantar Penelitian Ilmiah* (Bandung: Tarsito, 1982), hlm. 139.

[26] Anton Bakker dan Charis Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), hlm. 54.

pemikiran tersebut.[27] Dalam konteks ini, berarti melakukan telaah atas landasan pemikiran al-Ṭabari mengenai *qirā'āt* dan penukilannya atas *qirā'āt* dalam tafsir *Jāmi' al-Bayān*.

F. Sistematika Pembahasan

Secara umum dalam sebuah penelitian terdiri dari tiga pokok bahasan umum, yakni pendahuluan, pembahasan, dan kesimpulan. Dalam pembagiannya secara spesifik penelitian ini terbagi menjadi lima bab, yaitu:

Bab pertama, pendahuluan yang terdiri latar belakang masalah, merupakan suatu kegelisahan akademik pribadi penulis yang mendorong untuk meneliti permasalahan yang ada. Fokus permasalahan terangkum dalam sebuah rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, metode penelitian, dan sistematika pembahasan.

Bab kedua, tinjauan umum mengenai *qirā'āt mutawātirah*, terdiri dari tiga sub bab. Pertama, pengertian *qirā'āt mutawātirah*. Kedua, historisitas *qirā'ātmutawātirah*. Ketiga, tentang kaidah penentuan *qirā'āt mutawātirah* dan sejarahnya.

Bab ketiga, ulasan tentang biografi al-Ṭabarī, konteks sosial, latar belakang kehidupan, karya, keahlian, beserta seluruh hal ihwalnya dalan kajian *qirā'āt*. Ditambah pula tentang sekilas tentang *Jāmi' al-Bayān* yang kupasannya lebih spesifik kepada aspek *qirā'āt*-nya saja.

---

[27] Anton Bakker dan Charis Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, hlm. 61.

Bab keempat, merupakan inti pembahasan, yakni analisis terhadap *qirā'āt* yang dipakai al-Thabari dalam tafsirnya. Di samping itu terhadap argumen yang dijadikan dasar oleh al-Thabari atas *qirā'āt* yang diusungnya dalam tafsirnya beserta implikasi-implikasi yang ditmbulkan dari *qirā'āt* tersebut.

Bab kelima, bab penutup, berisikan tentang kesimpulan akhir dari penelitian yang dilakukan, serta usulan dan saran untuk penelitian berikutnya.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Al-Tabari sebagai ‘ulama yang yang *multi-talent* juga telah memiliki pandangannya sendiri bahwa ke-*mutawātir*-an suatu *qirā’āt* harus menyeluruh kepada sumber *qirā’āt*, bagian-bagian *qirā’āt* serta sesuai dengan susunan *qirā’āt* tersebut. Ke-*mutawātir*-an tersebut menurutnya juga tetap disertai dengan mata rantai sanad yang benar-benar disandarkan kepada para imam *qirā’āt* dan hadis yang telah masyhur kredibilitasnya, dapat dipercaya, berkepribadian baik dalam agama, kesempurnaan dalam keilmuan, ketelitian dalam periwayatan dan juga harus benar-benar *muttaṣil* (periwayatan yang tersambung) dengan Nabi Muhammad S.A.W. sebagai seorang yang mendapatkan wahyu berupa al-Qur’an.

Al-Tabari memandang bahwa qira’at harus komperhensif atau menyeluruh dari sisi bahwa qira’at adalah suatu sunnah dari Nabi Muhammad S.A.W. serta sisi lain bahwa qira’at adalah satu cabang kajian lingistik ‘Arab yang tetap patuh dan tunduk dengan kaedah-kaedah linguistik yang telah dibakukan. Sehingga dapat dinyatakan bahwa setiap *qirā’āt* juga memiliki aspek kebahasaan di dalamnya yang juga merupakan sebagai alat bantu untuk memahami ayat-ayat al-Qur’an. *Qirā’āt* bukan hanya sebagai suatu sistem yang sudah dipatenkan oleh nabi sebagai variasi-variasi cara untuk membaca al-Qur’an, melainkan juga sebagai pertimbangan untuk memahami sebuah teks-teks ilahi dan mengkaji lebih dalam apa yang sebenarnya diinginkan oleh Tuhan lewat ayat-ayat al-Qur’an.

Dari pandangan al-Tabari tersebut maka muncullah sikap al-Tabari mengkritisi qira'at mutawatirah yang menurut 'ulama qurra' sebagai suatu penolakan dan penentangan terhadap qira'at yang notabenenya bersumber dan legal dari nabi. Al-Tabari meyakini bahwa dalam berbagai varian qira'at mutawatirah, pasti satu sama lain memiliki perbedaan dan selisih satu sama lain (*Tafawut al-Qira'ah*). Celah inilah dimanfaatkan al-Tabari untuk mendapatkan makna yang sesuai.

Konsep *Tafawut al-Qira'ah*-nya al-Ṭabarī adalah upaya kritis al-Ṭabarī untuk menafsirkan al-Qur'an. Tujuan utama al-Ṭabarī adalah untuk mendapatkan sebuah inti makna yang terkandung dalam sebuah ayat sehingga dalam perjalanan menafsirkan al-Qur'an, al-Ṭabarī tetap menerima *qirā'āt* mutawatirah sebagai *qirā'āt* yang sah dan bersumber dari nabi namun kemudian masih tetap mempertimbangkan beberapa *qirā'āt* yang oleh para ulama telah dinyatakan ke-*mutawātirah*-nya yang masih dalam koridor keilmuan yang ditekuninya guna mendapatkan suatu penafsiran yang mendekati kebenaran.

Pilihan *qirā'āt* yang dilakukan al-Ṭabarī itu bukan untuk menolak *qirā'āt mutawātirah* (القراءات) akan tetapi hal tersebut lebih dimaksudkan untuk mentarjih variasi penafsiran yang ada terhadap ayat-ayat al-Qur'an (الترجيح بين تفاسير القرأن), karena setiap *qirā'āt* memiliki tafsirnya tersendiri (لكل قراءة تفسيرها)

Memang yang menjadi masalah adalah statemen al-Ṭabarī yang memang ekstrem yang merupakan komentar-komentarnya terhadap *qirā'āt* yang tidak digunakan dalam tafsirnya seperti والقراءة التى هى القراءة هى كذا, والقراءة التى استجيزها هى

فمن قرأ بكذا فقد اغفل وظن خطأ ,كذا وهذه قراءة لا استجيزها , merupakan wujud sikap tegas al-Ṭabarī dalam porsi ijtihadnya bukan untuk menolak *qirā'āt mutawātirah* akan tetapi merupakan sebuah strategi untuk mengukuhkan suatu penafsiran yang dianggap sebagai perwujudan maksud Tuhan yang bersumber dari satu *qirā'āt* yang dipilihnya dan tetap menerima *qirā'āt mutawātirah* yang tidak dipakainya sebagai variasi linguistik dalam perjalanan turunnya wahyu Tuhan.

Hal tersebut dapat dilihat bagaimana Al-Ṭabarī lebih condong pada *qirā'at* "فأذنوا" daripad "فآذنوا" dalam ayat (فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ). Al-Ṭabarī lebih memilih "فأذنوا" atas dasar keumuman perintah tersebut kepada seluruh kaum muslimin dan hal ini terakomodir dalam "فأذنوا", yakni "فقد عمهم الأمر". Sedangkan "فآذنوا" hanya memiliki makna " أنفسكم أو بعضكم بعضا", hanya sebagian saja.

B. Saran - Saran

Fakta di lapangan menyatakan bahwa diskusi qira'at dalam tataran akademik khususnya dalam kaitannya dengan kajian Ilmu Qur'an-Tafsir tidak begitu menarik. Banyak faktor yang melatar-belakanginya, di antaranya sensitifnya diskursus ini dengan otentisitas al-Qura'n sebagai wahyu dari Allah yang dinyatakan telah final sehingga tidak perlu dikaji untuk selanjutnya. Qira'at memang berhubungan dengan al-Qur'an sehingga pasti mempunyai keterkaitan dengan otentisitas al-Qur'an.

Walaupun diskursus qira'at ternyata tidak begitu laku, namun diskursus ini memiliki andil yang cukup besar untuk membuka wawasan tentang realitas masa lalu yang telah terjadi tentang perjalanan al-Qur'an dari bahasa oral menuju

bahasa verbal. Di samping itu, diskursus qira'at berhubungan juga dengan disiplin ilmu lainnya, di antara kajian linguistik yang hal ini merupakan celah bagi kajian al-Tabari dalam rangka menafsirkan al-Qur'an. Di sini letak ketidak –sempurnaan peneliti dalam mengkaji lebih dalam hubungan qira'at dengan linguistik dikarenakan memang peneliti tidak memiliki basic linguistik 'Arab sebelumnya.

Dengan demikian diharapkan adanya *himmah* atau semangat terhadap diskursus qira'at dihidupkan kembali di lingkungan akademis, khususnya di jurusan Ilmu Qur'an-Tafsir yang mana masih minimnya tenaga pengajar serta pengkaji yang kredibidel dan mau mendalami qira'at secara teoritis dan praktis.

DAFTAR PUSTAKA

AF, Hasanuddin. *Anatomi al-Qur'an*. Yogyakkarta: FkBA, 2001.

Aḥmad, Muṣṭafā. *Sejarah al-Qur'an*. Surabaya : al-Ikhlas, 1994.

Amal, Taufik Adnan. *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an* . Yogyakarta : fkBA, 2001.

Anwar, Rosihon. *Melacak Unsur-Unsur Isra'iliyyat dalam Tafsir al-Thabari dan Tafsir Ibnu Katsir*. Bandung: Pustaka Setia, 1999.

Andalūsī, (al-) Abū Ḥayyān. *al-Baḥr al-Muḥīṭ.* Kairo: Dār al-'Ilm wa al-Ṡaqāfah, t.th.

Arkoun, Muhammad. *Islam Kontemporer,terj.* Ruslani. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.

Azra, Azyumardi (ed.). *Sejarah & 'Ulum al-Qur'an*. Jakarta : Pustaka Firdaus, 2000.

'Abbās, Faḍl Ḥasan. *Syuhubāt ḥaul al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah*, tp : Majallāt Dirasāt, 1988.

'Aqdī, (al-) Jindān M. Mahdī. *al-Naqd al-Lugawī 'inda al-Ṭabarī*. Beirut : Dar al-Kutob, 1992.

'Arīḍ, (al-) 'Alī Ḥasan. *Sejarah dan Metodologi Tafsir*. Terj. Ahmad Akrom. Jakarta : P.T. Raja Grasindoa Persada, 1994.

Asfihānī, (al-) Al-Ragīb. *Mu'jam Mufradāt li Alfāẓ al-Qur'ān*. Lebanon : Dār al-Kutob al-'Ilmiah, 2008.

'Āsī, Ḥusein. *'Alam Muarikh al-'Arab wa al-Islām.* Beirut : Dar al-Kutob, 1992.

'Askarī, (al-) Abū Hilāl. *al-Fānūq al-Lugawiyyah*. Kairo: Dār al-'Ilm wa al-Ṡaqāfah, t.th.

'Asyr, Ḥusain. *Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī wa Kitābuhū Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1992.

'Aṭār, (al-) Ṣidqī. *Muqaddimah Tafsīr Al-Ṭabarī* (Beirut: Dār- al Fikr, 1995

Baidan, Nasruddin. *Metodologi Penafsiran al-Qur'an.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998

Bagdādī, (al-). *Tārīkh Bagdād.* Riyāḍ: Maktabah Syamilah, versi 2.11., 2001 Bāqī , (al-)'Abd bin Abd al-Rahmān. *Qawāid al-Naqd al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah*

Dirāsah Naẓariyyah Taṭbīqiyyah. Riyāḍ: Dār Kunūz Isybiliyya, 1429.

Bakker , Anton Charis Zubair. *Metodologi Penelitian Filsafat.* Yogyakarta: Kanisius, 1990.

Bannā, (al-). *Al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah.* Riyāḍ: Dār Kunūz Isybiliyya, 1429. Bili, (al-) Aḥmad. *Ikhtilāf bain al-Qirā'āt.* Lebanon : Dār al-Kutob al-'Ilmiah, 1998.

Bukhārī, Imam. *Shahih Bukhari.* Riyāḍ: Maktabah Syamilah, versi 2.11., 2001.

Dabā', (al-) 'Alī Muḥammad. *Al-Iḍāh fī Uṣūl al-Qirā'ah.* t.p.: t.t.p, t.th.

Dani, (al-) Abu 'Amr. *al-Taisir fī Qirā'āt al-Sab'ah.* Lebanon : Dār al-Kutub al'Ilmiyyah.

------- *al-Muḥkam fī Nuqt al-Maṣāḥif.* Beirut : Dār al-Fikr, 1997

Daurī, Syams al-Dīn. *Ṭabaqāt al-Mufassirīn.* Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

Dāyif, Syauqī. *Mu'jam al-Wāsiṭ.* t.p.: Maktabah al-Syurūq al-Daulah, 2004.

------- *al-Madāris al-Naḥwiyyah.* t.p.: Maktabah al-Syurūq al-Daulah, 2004.

Dimyāṭī, (al-) Aḥmad bin Muḥammad al-Banā'. *Ittiḥāf Fuḍalā' al-Basyar bi al-Qirā'āt al-Arba'ah'Asyr.* t.p.: t.t.p, t.th.

Djunaidi, Wawan. *Sejarah Qirā'ātal-Qur'an Nusantara.* Jakarta: Pustaka STAINU, 2007.

Ensiklopedi Islam Indonesia. Jakarta: Jambatan 1992.

Fachruddin, Fuad Mohd.. *Sejarah Perkembangan Pemikiran Dalam Islam.* Jakarta: Yasaguna, 1988.

Fārisī, (al-). *al-Hujjah li al-Qurrā' al-Sab'ah.* t.p.: t.t.p, t.th.

Farrā, (al-). *Ma'āni al-Qur'ān.* t.p.: Maktabah al-Syurūq al-Daulah, 2001.

Farmawy, (al-) ‘Abd al-Hayy. *Metode Maudhu’i Suatu Pengantar*. Terj. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996

Faudah, Mahmud Basyuni. *Tafsir-tafsir al-Qur’an : Perkenalan dengan Metodologi Tafsir*. Bandung : Penerbit Pustaka, 1987.

Galāyinī, (al-), Muṣṭafā. *Jāmi’ al-Durūs al-‘Arabiyyah*. t.p.: t.t.p, t.th.

Ḥasan, Muḥammad Mas’ūd ’Alī. *Aṡar al-Qirā’āt al-Qur’āniyyah fī Fahm al-Lugawiyyi*. Kairo : Dār al-Salām, 2009.

Ḥasani. (al-) Muḥammad bin ‘Alawī al-Māliki al-Ḥasani, *Mutiara Ilmu-llmu al Qur’an*: “Intisari kitab al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān”. terj., Bandung: Pustaka Setia, 1999.

Ḥamāwī, (al-) Abu ‘Abdillāh Ya’qūb bin ‘Abdillāh Yāqūt. *Mu’jam al-Udabā’*. t.p.: t.t.p., 1998.

Ḥusain, Ṭāhā. *al-Adab al-Jāhilī*. Kairo : Dār Nuhīs, 1999

Ibrāhīm, Nabīl bin Muḥammad. *‘Ilm al-Qirā’āt; Nasy’atuh, Aṭwaruhu, Asaruhu fī al-‘Ulūm al-Syar’iyyah*. Riyadh: Maktabah al-Taubah, 2000.

‘Ismā’īl, Muḥammad Bakr. *Ibn Jarīr al-Ṭabarī wa Manhajuhū fi al-Tafsīr*. Kairo: Dar al-Manār, 1991.

‘Ismā’īl, Sya’bān Muḥammad, *al-Qirā’āt Ahkāmuhā waMaṣdaruhā*, t.p.: t.t.p., 2001

------- *Mengenal Qirā’āt al-Qur’ān*, terj. Agil Husin al-Munawar dkk. Semarang: Dina Utama, 1993.

‘Iṭr, Ḥasan Ḍiyā’ al-Din. *al-Aḥrūf al-Sab’ah.* Riyadh: Maktabah al-Taubah, 2001.

Jazari, (al-) Ibn. *al-Nasyr fī al- Qirā’āt al-‘Asry*. t.p.: t.t.p, t.th.

------- *Ghāyah al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā..* t.p.: t.t.p, t.th.

Ja’farian, Rasul. “ *al-Ṭabari dan Masa Hidupnya*”. Bandung: Mizan dan Yayasan Muṭahhari, 1993.

Jinnī, (al-) Ibn. *al-Muḥtasib fī Ta’yīn al-Wujūh.* Lebanon : Dār al-Kutob al-‘Ilmiah, 1998.

Jibrīl, Muḥammad al-Sayyid. *Madkhal ilā Manāhij al-Mufassirūn*. Kairo: Dār al-Risālah, 1987.

Juwainī, (al-) Musṭafā al-Ṣāwī. *Manāhij fī al-Tafsīr*. Iskandariah: Mansya'āt al-Ma'ārif, t.th.

Kartini, *Pengantar Metodologi Penelitian Sosial.* Bandung: Bandar Maju, 1996.

Karim, Khalil Abdul. *Negara Madinah.* Semarang: Dina Utama, 2000.

Lāhīn, Mūsā Syāhīn. *al-Laālī al-Ḥasan fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo : Dār al-Syurūq, 2002.

Makram, 'Abd al-'Alī Sālim. *Qaḍāyā Qur'āniyyah fī al-Ḍau al-Dirāsah al Lugāwiyyah.* ttp : Muassasah al-Risalāh, tth.

Makkī, (al-) bin Abī Ṭālib. *al-Ibānah* 'an Ma'ānī al-Qirā'at. Tp.: Dār Nahḍah, t.th.

Mālikī, (al-) 'Abd al-Wahīd bin Muḥammad. *al-Durr al-Naśīr wa al-'Aẓb al Namīr*. Lebanon: Dār al-Kutob al-Ilmiyyah, t.th.

Manẓūr , Ibn. *Lisān al-'Arab*. Beirut : Dār al-Ṣadr, 1992.

Muḥaiṣin, (al-) Sālim. *al-Qaul al-Sadīd fī al-Difā' Sya'bān 'an Qirā'āt al-Qur'ān al-Majīd.* Kairo: Dār Nuhīs, 2002.

------- "*Fī Rihāb li al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: al-Kullliyat al-Azhariyyah, t.th.

------- *Tārīkh al-Qur'ān al-Karīm.* Kairo: al-Kullliyat al-Azhariyyah, t.th.

Muhammad, Faik. *Penggunaan Qirā'āt Mutawātirah* dan *Syāżżah* dalam tafsir *Jāmi' Al-Bayān.* Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2005.

Mujāhid, Ibn. *al-Sab'ah fī al- Qirā'ah.* Kairo : Dār al –Ma'ārif, 1992.

Muqaddasī, (al-) Ibn Qudāmah. *Rauḍah al-Naẓīr.* Makkah : Aḥmad al-Bāz, 1401.

Naysābūrī, (al-) *Gharā'īb al-Qur'ān wa Ragā'īb al-Furqān.* Kairo: al-Kullliyat al-Azhariyyah, t.th.

Namr, (al-) 'Abd al-Mun'im. *'Ulūm al-Tafsīr: Kaifa Nasyā'a wa Taṭawwar ḥattā Intahā ilā 'Aṣrinā al-Ḥāḍir*. Kairo: al-Kullliyat al-Azhariyyah, t.th.

Nasir, Salihun A.. *Ilmu Tafsir al-Qur'an*. Surabaya : al-Ikhlas, 1987.

Nawīrī, (al-) Abŭ al-Qāsim. *Ṭībah al-Nasyr.* Kairo : Dār al –Ma'ārif, 1990.

Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: 2008.

Qāḍī, 'Abd al-Fattāḥ. *al-Budūr al-Ẓāhirah fī al-Qirā'āt al-'Asyr al-Mutawātirah.* Beirut : Dār al-Kutub al-'Arabi, 1981.

Qaṭṭān, (al-) Mannā'. *Mabāhiṡ fī 'Ulūm al-Qur'ān.* t.tp : Mansyūrāt al-'Aṣr al-Ḥadīṡ, t.th..

Qasṭalāni, (al-). *Laṭāif al-Isyārāt fī Funūn al-Qirā'āt.* Kairo: Lajnah Iḥyā' al-Turāṡ, 1972.

Qifṭī, (al-) Jamāl al-Dīn. *Inbāh al-Ruwāh ala Anbah al-Nuḥāh.* Kairo: Dār al-Ma'arif, 1978.

Rājihī, (al-) 'Abduh. *Naẓariyyah al-Ma'nā fī al-Dirāsah al-Nahwiyyah.* Kairo: tp, t.th.

Rosenthal, Franz. *The History of al-Ṭabarī.* New York: tp, t.th.

Ṣābŭnī , (al-)'Alī, *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān.* Kairo : Dār al –Ma'ārif, 1992.

Ṣagīr, (al-) Maḥmŭd Aḥmad. *al-Qirā'āt* al-*Syāżżah wa Taujīhuhā.* Kairo : Dār al-Ma'ārif, 1992.

Sa'īd (al-), Labīb. *Difā' 'an al-Qirā'at al-Mutawātirah fī Muwajahah al-Ṭabarī al-Mufassir.* Kairo: Dār al-Ma'arif, 1978.

Ṣālih, (al-) Ṣubḥī. *Membahas ilmu-ilmua al-Qur'an.* Terj. Tim Pustaka Firdaus, Jakarta : Pustaka Firdaus, 1999.

Sanadī, Abŭ al-Ḥasan. *Bahjah al-Naẓr.* Kairo: Dār al-Ma'arif, 1978.

Sanadī, (al-) Abd al-Qayyŭm bin 'Abd al-Ghafŭr. *Ṣafaḥāt fī 'Ulūm al-Qirā'āt.* Al Su'ŭdiyyah: Dār al-Basyar al-Islāmiyyah, 2001.

Ṣafaqāsi, (al-). *Ghaiṡ al-Naf' 'ala Hāmisy Sirāj al-Qāri'.* al-Su'ŭdiyyah: Dār al-Basyar al-Islāmiyyah, 2001.

Shaban, M.A.. *Sejarah Islam: Penafsiran Baru 600-750.* Jakarta: Rajawali Press, 1993.

Suyūṭī, (al-) Jalāl al-Dīn. *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Ma'arif, 1978.

------- *Ṭabaqāt al-Mufassirīn*. Beirut: Dar al-Kutob, 1999.

Syāṭibī, (al-). *Naẓm Ḥirz al-Amānī*. Kairo: Dār al-Ma'arif, 1978.

------- al-*Muwāfaqāt*. Kairo: Dār al-Ma'arif, 1990.

Syalbī, 'Abd al-Fattāh Syalbī, *al-Madkhal wa al-Tamhīd*. al-Su'ūdiyyah: Dār al-Basyar al-Islāmiyyah, 2001.

Syāmah, Abū . *Ibrāz al-Ma'ānī*. t.p.: t.t.p, t.th.

Syihāb, Quraisy. *Membumikan al-Qur'an*. Bandung : Mizan, 1999.

Surakhmad, Winarno. *Pengantar Penelitian Ilmiah*. Bandung: Tarsito, 1982.

Ṭabarī, (al-). *al-Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl ay al-Qur'ān*. t.p.: t.t.p, t.th.

Ṭaḥḥān, Mahmūd. *Taisīr Muṣṭalāh al-Ḥadīṡ*. Surabaya: Syirkah Bungkul Indah, 1998.

Ṭawīl, (al-) al-Sayyid Rizq. *fī 'Ulūm al-Qirā'āt*. t.p.: t.t.p, t.th.

Terjemah Kementrian Agama Replublik Indonesia P.T. Sygma Examedia Arkanleema.

'Umar, Muḥammad bin Ibrāhīm. *al-Wāfī bin al-Wafayāt*, Kairo : Dār al-Manār, 2005.

'Uṡmān, 'Abd al-Karīm. *Ma'ālim al-Ṡaqafāt al-Islāmiyah*. Beirut: Muassasāt al-Risālah, 1990.

Wansyirī, (al-). *al-Mi'yār al-I'rāb*. t.p.: t.t.p, t.th.

Wijaya, Aksin. *Studi Baru dalam 'Ulum al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.

Yatim, Badri. *Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004.

Yusuf, Muhammad. " *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Āy al-Qur'ān Karya Ibnu Jarīr al-Ṭabarī*", Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis, Vol. 4, No. 1, Yogyakarta, 2003.

Zābidī, (al-) Muḥammad Murtaḍā al-Ḥusainī. *Tāj al-'Urūsy min Jawāhir al Qāmūs*. Kuwait : t.t.p., 2001.

Za'bi, (al-), Muḥammad Tamīm. *Ṭayyibah al-Nasyr fī al- Qirā'āt al-'Asyr li Muḥammad al-Jazari*. t.p.: Maktabah Naẑar, t.th.

Zaghlūl, Salmān. *al-Adab fī 'Asrī 'Abbāsyiyyah*. Beirut: Dar al-Kutob al-Ilmiyyah, 1998.

Ẑahabi, (al-). *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn.* Beirut: Dar al-Kutob al-Ilmiyyah, 1998.

Zakariyyā, Aḥmad bin Fāris. *Mu'jam Maqāyis al-Lugah.* t.p.: t.t.p, t.th.

Zanjalah, Ibn. *Ḥujjah al-Qurrā'.* Kairo : Dār al-Kitāb al-'Arabī, 2005.

Zarkasyī, (al-). *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: Maktabah Dār al-Turāṡ, 1999.

Zarqānī, (al-). *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo : Dār al-Kitāb al-'Arabī, 2006.

Zuhdi, Masjfuk. *Pengantar Ulum al-Qur'an*. Surabaya: Karya Abdi Utama, 1997.

Zuhri, Ahmad. *Risalah Tafsir: Berinteraksi dengan al-Qur'an Versi Imam Al-Ghazali*. Bandung: Cita Pustaka Media,2007.

CURICULUM VITAE

Nama Lengkap	:	Helmi Nailufar
Tempat/Tanggal Lahir	:	Kudus, 28 Maret 1992
Jenis Kelamin	:	Laki-Laki
Agama	:	Islam
Email	:	sipazkuddusi@gmail.com
No. Telp/HP	:	085729734585
Alamat Rumah	:	Nganguk Mranggen, 01/V, Kota, Kudus
Domisili di Yogyakarta	:	P.P.P.Diponegoro, Sembego, Maguwoharjo.

ORANG TUA

Nama Ayah	:	Shocheh Arham
Nama Ibu	:	Alfiyah
Pekerjaan	:	Wiraswasta
Alamat	:	Nganguk Mranggen, 01/V, Kota, Kudus

RIWAYAT PENDIDIKAN FORMAL-NON FORMAL

1. SD NU Nawa Kartika Kudus (1998-2004)
2. MTs. NU Tasywiquth Thullab Salafiyyah Kudus (2004-2007)
3. MA NU Tsywiquth Thullab Salafiyyah Kudus (2007-2010)
4. UIN Sunan Kalijaga Fakultas Ushuluddin Studi Agama dan Pemikiran Islam (T.A. 2010-2011)
5. Pondok Pesantren Yanbu'ul Qur'an Kudus (2007-2010)
6. Pondok Pesantren Pangran Diponegoro Sleman (2010-sekarang)

PENGALAMAN ORGANISASI

1. Koordinator Keagamaan PP/OSIS MA NU TBS Kudus (2008-2009)
2. Divisi Buletin el-Insyaeth MA NU TBS Kudus (2007-2008)
3. Anggota CSS MORA UIN Sunan Kalijaga
4. Dewan Pengasuh P.P.P.Diponegoro Sleman (2012-sekarang)
5. Ketua Bidang Kurikulum Madrasah Diniyyah Yayasan Pangeran Diponegoro (2011-sekarang)

BAB III

AL-ṬABARĪ DAN JĀMI' AL-BAYĀN

A. Riwayat Hidup Al-Ṭabarī (840 M-923 M)

1. Seputar Kehidupan Al-Ṭabarī

Al-Ṭabarī yang merupakan seorang penafsir al-Qur'an yang terkenal mempunyai nama lengkap Abū Ja'far Muḥammad bin Jarīr bin Yazīd bin Kaṡīr bin Gālib al-Ṭabarī al-'Amūli.[180] Nama Abū Ja'far merupakan nama kunyah yang diberikan kepadanya sebagai penghormatan atas kepribadiannya yang sesuai dengan kebiasaan orang Arab memberi gelar kepada pemuka dan pemimpin mereka. Gelar kehormatan inilah yang sudah mentradisi di dunia Arab dan biasanya diberikan atau disandangkan kepada seseorang karena kebesarannya dan keagungannya.[181] Sedang nama al-Ṭabarī dinisbatkan kepadanya sebagai penisbatan tanah kelahirannya yang memang diambil dari nama suatu daerah di Iran, yakni Ṭabaristan.[182] Begitu juga nama al-'Amūli dinisbatkan juga kepadanya

---

[180]Para ahli sejarah sampai saat ini telah sepakat bahwa nama al-Ṭabarī adalah Muḥammad bin Jarīr bin Yazīd bin Kasīr bin Gālib. Nama inilah yang disebutkan oleh al-Khatīb al-Bagdādi, Ibn Kasīr, serta al-Żahabi. Ada beberapa ahli sejarah yang masih berselisih pendapat mengenai nama kakeknya, yakni antara Kaṡīr bin Gālib dan Khālid bin Gālib. Sebagian ulama seperti Ibnu al-Nāẓīm, Ibnu Khilikān, dan al-Safadi bersepakat bahwa nama kakeknya adalah Khalid bin Gālib. Akan tetapi beberapa ulama seperti al-Khatīb al-Bagdādi serta al-Żahabi menyatakan bahwa nama kakek beliau adalah Kaṡīr bin Gālib. Nama inilah yang lebih masyhur di kalangan ulama sampai sekarang. Lihat Ḥusain 'Asyr, *Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī wa Kitābuhū Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1992), cet. 1, hlm. 51-52.

[181]Ḥusain 'Asyr, *Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī wa Kitābuhū Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1992), cet. 1, hlm. 51-52.

[182]Para sejarawan menyatakan bahwa asal usul penamaan daerah tersebut dengan Ṭabaristan adalah dikarenakan letak geografisnya di sekitar pegunungan yang dihuni oleh para penduduk yang suka berperang dan memperluas kekuasaan dan wilayahnya dengan kampak (diistilahkan dengan al-ṭabar). Akan tetapi menurut Abū Ḥātim yang mendengar langsung

karena berasal dari Amul yang tidak lain adalah ibu kota Ṭabaristan yang merupakan suatu wilayah yang masyhur dengan banyaknya ulama dan merupakan salah satu tempat berkembangnya kebudayaan Islam pada era itu. Iklim yang seperti inilah yang secara ilmiah mendorongnya sejak kecil untuk mencintai ilmu dan ulama sebagai sumber ilmu.[183]

Penisbatan al-Ṭabarī kepada daerah Ṭabaristan umumnya mengindikasikan bahwa al-Ṭabarī bukanlah orang Arab asli. Namun asumsi ini kemudian ditolak oleh para ulama yang bersepakat bahwa al-Ṭabarī adalah orang Arab asli yang terlahir di daerah Ajam.[184]

---

penuturan al-Ṭabarī, bahwa daerah Ṭabaristan merupakan suatu wilayah yang dikelilingi oleh pepohonan yang oleh masyarakat setempat pepohonan tersebut ditebang dengan kampak (al-ṭabar) untuk bangunan hunian mereka. Lihat Muḥammad Bakr Ismā'īl, *Ibn Jarīr al-Ṭabarī wa Manhajuhū fī al-Tafsīr* (Kairo: Dar al-Manār, 1991), hlm. 9-10. ; Al-Zabīdī, Tāj al-Arūsy, juz 4, hlm. 495; Musṭafā al-Ṣāwī al-Juwainī, *Manāhij fī al-Tafsīr* (Iskandariah: Mansya'āt al-Ma'ārif, tt) hlm. 301.

[183] Kota Amūl merupakan ibu kota Ṭabaristan yang berbatasan dengan kota Babul dekat laut Kaspia. Lihat Musṭafā al-Ṣāwī al-Juwainī, *Manāhij fī al-Tafsīr* (Iskandariah: Mansya'āt al-Ma'ārif, tt) hlm. 301.

[184] Statemen tersebut juga dapat ditinjau dari beberapa hal, diantaranya:

a) Pengetahuannya yang sangat luas mengenai pengetrahuan bahasa Arab dan dialek-dialek Arab yang bermacam sehingga al-Ṭabarī dapat menyeleksi, memilah, serta memilih qira'at-qira'at dengan berbagai kualitasnya sebagai alat bantu dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Seseorang yang paham dan menguasai secara mendalam lahjah Arab adalah orang yang asli Arab. Pendapat lain menambahkan bahwa al-Ṭabarī adalah orang yang sangat faṣih untuk mengeja alfabetis Arab. Pendapat ini juga mendukung statemen yang menyatakan bahwa al-Ṭabarī adalah orang asli Arab walaupun memang secara fisik al-Ṭabarī berperawakan tinggi dan memiliki warna kulit kuning kecoklat-coklatan yang umumnya merupakan ciri fisik orang Ajam. b) Gaya bahasa yang dipergunakan al-Ṭabarī dalam tafsir *Jāmi' al-Bayān* sangat jelas dan mudah serta tidak ada cela bahasa di dalamnya. Hal ini berbeda dengan dengan kitab tafsir Ajam lainnya. c) Al-Ṭabarī tumbuh dalam lingkungan keluarga yang agamis. Orang tuanya memberikan perhatian yang lebih pada penguasaan bahasa Arab yang meruapakan bahasa al-Qur'an dan Hadis sehingga tidak heran apabila al-Ṭabarī hafal al-Qur'an dalam usia tujuh tahun dan menjadi imam shalat serta menulis hadis dalam usia yang tidak lebih dari sembilan tahun. Atas kecerdasan dan ketekunannya ini, al-Thabari memperoleh kepercayaan menjadi imam shalat di usia yang relatif kecil, yakni usia 8 tahun. Lihat Abū 'Abdillah Ya'qūb bin 'Abdillah Yāqūt, *Mu'jam al-Udabā'*, juz 2, hlm. 348. d) Dalam kitab tarikhnya, al-Ṭabarī mampu merujuk dalil-dalil klasik (Arab) sebagai indikasi keterkaitannya dengan dunia Arab. e) Nama ayah dan kakeknya adalah nama-nama Arab sebagai bukti bahwa keluarrga al-Ṭabarī adalah orang Arab yang melakukan ekspansi

al-Ṭabarī dilahirkan dikota Bahgdad pada akhir tahun 224 H awal tahun 225 H bertepatan dengan 840 M dan wafat pada tahun 310 H atau 923 M yang Islam pada abad itu berada dalam kemajuan dan kesuksesan pemikiran.[185] Keadaan inil turut berperan dalam pembentukan karakter al-Ṭabarī dalam perkembangan keilmuan dan intelektualnya pada masa yang akan datang.[186]

Kecerdasan dan ketenaran namanya sebenarnya sudah diketahui oleh ayahnya sewaktu al-Ṭabarī masih kecil. Ayahnya pernah mendapatkan isyarat lewat mimpi pada suatu malam. Mimpi tersebut berisi bahwa al-Ṭabarī berada di dekat Rasulullah S.A.W. yang kemudian memberikan segenggam batu. Lalu mereka berdua melempar-lemparkan batu tersebut bersama-sama. Mimpi tersebut diartikan bahwa kelak di masa akan datang al-Ṭabarī akan menjadi penasehat agama dan memelihara syari'at Rasulullah S.A.W.[187]

Sejak saat itu, ayahnya selalu giat mendidik, mengajar, serta melatihnya sehingga al-Ṭabarī tumbuh sebagai seorang yang mempunyai akhlak mulia, berpengetahuan luas dan sangat *wara*', serta lebih mementingkan pemenuhan

---

ke negara Ṭabaristan pada masa kekhilafahan 'Uṡmān bin 'Affān.Lihat Muḥammad Bakr Ismā'īl, Ibn Jarīr al-Ṭabarī *wa Manhajuhū fī al-Tafsīr* (Kairo: Dar al-Manār, 1991),hlm. 11-12.

[185]Para sejarawan belum bisa melacak secara pasti tahun kelahiran al-Ṭabarī. Sebagian menyatakan al-Ṭabarī lahir di akhir tahun 224 H atau awal tahun 225 H (sekitar tahun 839/840 M). Adanya ketidakpastian tahun kelahiran al-Thabari ini disebabkan oleh sistem penanggalan pada waktu itu yang masih tradisional yang mengacu pada kejadian-kejadian besar yang mengiringi bukan dengan angka. Lihat Rosihon Anwar, *Melacak Unsur-Unsur Isra'iliyyat dalam Tafsir al-Thabari dan Tafsir Ibnu Katsir*, (Bandung : Pustaka Setia, 1999), hlm. 58; Muḥammad bin Ibrāhīm bin 'Umar, *al-Wāfī bin al-Wafayāt*, pdf, hlm. 284.

[186]Al-Ṭabarī hidup pada era dinasti Bani 'Abbasyiah, yakni pada akhir periode pertama (132 H /750 M – 232 H /847 M) sampai akhir periode kedua (232 H /847 M – 334 H /945 M), di kedua periode ini dinasti 'Abbasyiah mulai terpengaruh dengan tradisi-tradisi bangsa Turki yang sebelumnya tradisi-tradisi Persia telah masuk dan berasimilasi dengan tradisi Arab. Lihat Salmān Zaghlūl, *al-Adab fī 'Asrī 'Abbāsyiyyah* (Beirut: Dar al-Kutob al-Ilmiyyah, 1998), hlm. 56.

[187]Hal ini diungkapkan langsung oleh al-Ṭabarī kepada Abu Bakar bin Kamil sewaktu mereka bertemu sebelum melakukan jama'ah. Lihat Abu Ja'far Muhammad bin Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Tafsīr ay al-Qur'an*, jilid I, (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), hlm. 8.

aspek spiritual dibanding material. Berkat didikan ayahnya juga, al-Ṭabarī menguasai berbagai disiplin ilmu telah berkembang saat itu terutama hadis, fiqh, tarikh, serta balaghah.

Al-Ṭabari yang juga terkenal sebagai ahli fiqh yang awalnya menganut Mazhab Syafi'i akan tetapi kemudian membentuk mazhab sendiri setelah meneliti lebih jauh mengenai mazhab tersebut. Hal ini terjadi sekembalinya dari Mesir setelah 10 tahun menimba ilmu di sana. Mazhab al-Ṭabarī ini kemudian oleh muridnya dinamakan mazhab "Jaririyah".[188] Namun mazhab bentukan al-Ṭabarī ini lambat laun dilupakan dan ditinggalkan pengikutnya karena dianggap bertentangan dengan Mazhab Syafi'i dan Mazhab Hambali.[189]

Al-Ṭabarī menghabiskan waktunya dalam beribadah dan menuntut ilmu. Letak pusat pendidikan dan pengajaran ilmu yang berada jauh dari tempat

---

[188]Nama "Jaririyah diambil dari nama ayahnya, yakni Jarir bin Katsir. Awalnya al-Ṭabarī menganut mazhab Syafi'i karena memang keluarganya merupakan penganut Syafi'iyyah. Namun tidak ada data yang jelas akan alasan al-Tabari keluar dari mazhab Syafi'i dan kemudian mendirikan mazhab Jaririyyah. Al-Suyuthi menuturkan bahwa sekembalinya al-Ṭabarī dari Mesir, dia mulai mengeluarkan pendapat-pendapat, beristinbat dan berijtihad sendiri, dan kemudian menentukan pilihan-pilihan sendiri. Lambat laun al-Ṭabarī memiliki sejumlah pengikut yang terdiri dari para muttabi' dan para muqallid, bahkan memiliki beberapa kitab ushul dan furu'. Secara personal, al-Ṭabarī tidak mendeklarasikan mazhabnya sebagai saah satu mazhab dari mazhab yang lain, akan tetapi para pengikutnya yang kemudian memproklamirkan sebagai suatu mazhab resmi yang bernama 'Mazhab Jariri' yang diambil dari nama ayahnya Jarir yang memang sebelum masyhur dengan nama al-Ṭabarī, lebih masyhur dengan nama kunyah Ibnu Jarir. Dan pengikutnya disebut sebagai 'Jaririyah'. Namun mazhab ini kehilangan pamor dan mengalami stagnansi, terlebih setelah al-Ṭabarī meninggal dunia hingga benar-benar hilang pada abad ke-4. Dengan berdirinya mazhab Jariri ini sebagai mazhab baru, timbullah gesekan-gesekan dengan mazhab lain yang lebih mu'tabar sampai terjadi perselisihan, terlebih dengan mazhab Hanbali yang merupakan mazhab yang ketat dan ekstrim. Sebagian riwayat ada yang menyatakan bahwa para pengikut Hanbaliah sampai melempari kediaman al-Ṭabarī dengan batu-batu atas dasar ketidak-sukaannya dengan mazhab al-Ṭabarī yang dianggap baru dan sesat karena tidak sesuai dengan para imam mazhab yang mu'tabar. Lihat al-Khatīb al-Bagdādī, *Tārīkh Bagdād*, Syameela, versi 2.11, Jilid 1, hlm. 166.; Jalāl al-Suyūṭi, *Ṭabaqāt al-Mufassirīn* (Beirut: Dar al-Kutob, 1999), hlm. 3.; Syams al-Dīn al-Daurī, *Ṭabaqāt al-Mufassirīn* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t), hlm.117.

[189]Rosihon Anwar, *Melacak Unsur-Unsur Israiliyyat dalam Tafsir al-Ṭabarī dan Tafsir Ibnu Kaṡīr*, (Bandung: Pustaka Setia, 1999), hlm. 60.

tinggalnya mengharuskan dia untuk meninggalkan tanah kelahirannya. Al-Ṭabarī mengembara dari satu daerah ke daerah yang lain untuk mencari dan mengkaji ilmu hingga akhirnya wafat pada Senin, 27 Syawal 310 H bertepatan 17 Februari tahun 923 M di Baghdad dalam usia 85 tahun dan dimakamkan di sana juga.[190]

2. Pendidikan dan Karir Keilmuanya

Al-Ṭabarī memulai pendidikannya di kampung halamannya sendiri, yakni Amul dan masih dalam asuhan ayahnya sendiri yang latar belakang agamanya sangat kuat. Dalam asuhan ayahnya inilah al-Ṭabarī belajar al-Qur'an, menghafal al-Qur'an, dan menulis serta menghafal hadis sampai benar-benar mapan dalam bidang al-Qur'an-Hadis. Di kota Amul, al-Ṭabari juga belajar kepada cendekiawan muslim yang berada di sana untuk belajar ilmu-ilmu agama selain yang didapatkan dari ayahnya.[191]

Setelah merasa cukup belajar di kota Amul, Al-Ṭabarī kemudian hijrah ke Rayy dan daerah sekitarnya.[192] Al-Ṭabarī menimba ilmu kepada Abū Abdillāh Muḥammad bin Ḥumaid al-Rāzī dan Muṡannā bin Ibrāhīm al-Abīlī khusus

---

[190]Al-Khaṭīb al-Bagdādī mengungkapkan bahwa pada saat al-Ṭabarī dikebumikan, banyak sekali kaum muslimin yang berkumpul di pusaranya. Tidak ada yang tahu pasti berapa jumlahnya karena saking banyaknya pelayat. Di pusaranya, para pelayat melakukan shalat siang dan malam selama berbulan-bulan setelah kewafatannya. Kepergiannya juga ditangisi oleh para sastrawan dan cendikiawan di masanya. Mengenai hari kewafatannya, Al-Khatib menyatakan bahwa al-Ṭabarī meninggal bukan di hari Senin melainkan hari Sabtu, 25 Syawwal 310 H dan kemudian dikebumikan di sebuah rumah yang terletak pada tanah lapang 'Ya'qūb' pada esok harinya, yakni hari Ahad. Lihat Muhammad Bakr Isma'il, *Ibn Jarīr al-Ṭabarī wa Manhajuhū fī al-Tafsīr* (Kairo: Dar al-Manar, 1991), hlm. 6-7.; *Mu'jam al-Udabā'*, juz 2, hlm. 362.

[191]Jamāl al-Dīn al-Qifṭī, *Inbāh al-Ruwāh ala Anbah al-Nuḥāh*, hlm. 452.

[192]Rayy merupakan kota tua yang terletak di bagian Utara Iran. Kota ini merupakan tempat kelahiran Khalifah Harun al-Rasyid dan merupakan tempat yang melahirkan banyak cendekiawan muslim, diantaranya Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Lihat Franz Rosenthal, *The History of al-Ṭabarī* (New York: tt, ttp), vol 1, hlm. 16.

dalam bidang hadis. Di samping itu juga al-Ṭabarī belajar sejarah kepada Muḥammad bin Aḥmad bin Ḥammad al-Dawlabī.

Setelah belajar di Rayy, al-Ṭabarī melanjutkan rihlah ilmiah menuju Baghdad. al-Ṭabari menuju Baghdad untuk belajar kepada Ahmad bin Ḥanbal (164-241 H). Namun sesampainya di Bahgdad, al-Ṭabarī mendapatkan berita bahwa Imam Ahmad bin Ḥanbal telah wafat. Kewafatan Imam Ahmad tidak membuatnya putus asa. Kesempatannya berada di Baghdad digunakannya untuk bertemu dan menimba ilmu kepada beberapa ulama seperti Muḥammad bin Mūsā al-Ḥarasy, ‘Ammār bin Mūsā al-Qazzāz, dan lain sebagainya.

Dari Baghdad, Al-Ṭabarī bertolak menuju Basrah. Di Bashrah al-Ṭabarī berguru kepada Muḥammad bin ‘Abd al-‘Alā’ al-San’āni (w. 245 / 859), Muhammad bin Mūsā al-Ḥarasy (w. 248 / 862), Abū al-‘Abbās al-‘Aṣ’aṡ, Aḥmad bin al-Miqdām (w. 253 / 867), dan Abu al-Jawzā’ Aḥmad bin Uṡman (w. 246 / 860). Sewaktu di Bashrah juga, al-Ṭabarī belajar khusus di bidang tafsir serta kajian yang berhubungan dengan seluk beluk tafsir kepada Ḥumaid bin Masy’adah dan Bisyr bin Mu’āẓ al-‘Aqādi (w. 245 / 860).[193]

Dari Bashrah, al-Ṭabarī melanjutkan perjalanannya menuju Kufah yang sebelumnya telah singgah terlebih dahulu di daerah Wasit untuk belajar hadis.[194] Di Kufah inilah al-Ṭabarī belajar secara mendalam tentang ilmu hadis dan kajian-kajian keilmuan yang berkaitan dengannya. Kota Kufah inilah yang mencetak al-Ṭabarī pada masa selanjutnya sebagai salah satu ulama hadis yang sangat terkenal.

---

[193]Muhammad Yusuf, “ *Jāmi’ al-Bayān fi Tafsīr Āy al-Qur’ān Karya Ibnu Jarīr al-Ṭabarī*”, Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur’an dan Hadis, Vol. 4, No. 1, Yogyakarta, 2003, hlm. 22.

[194]Rosihon Anwar, *Melacak Isra’iliyyat*,... hlm. 58.

Banyak ulama hadis yang ditemuinya, diantaranya Ḥanād bin al-Ṡuray, Ismā'īl bin Mūsā al-Fazārī (w. 245), Ḥammad bin al-Sirrī al-Dārīmi al-Kūfī (w. 243) dan beberapa ulama lainnya terlebih kepada Abū Kurayb Ibrāhīm bin A'lā al-Ḥamdānī (w. 248) , seorang maestro hadis, karena dari beliaulah al-Ṭabarī mendapatkan lebih dari 100.000 hadis.[195] Di Kufah, al-Ṭabarī mulai belajar qira'at dan dasar-dasarnya kepada Sulaimān al-Ṭulhī bin Khallād al-Samīrī (w. 261).[196]

Selang beberapa waktu di Kufah, al-Ṭabari kembali ke Baghdad dan menetap dalam waktu yang cukup lama. Dalam hijrahnya yang kedua kali di Baghdad, al-Ṭabarī melanjutkan pengembaraannya di bidang qira'at secara lebih dalam dan komperhensif kepada Aḥmad bin Yūsuf al-Ṡa'labī. Dalam singgahnya yang kedua kalinya di Baghdad ini, al-Ṭabarī mulai mengkaji fiqh, terlebih fiqh Syafi'iyyah kepada al-Ḥassān bin Muḥammad al-Ṣabbāh al-Za'farānī dan Abī Sa'īd al-Astakhāri.

Selang beberapa tahun kemudian, tepatnya pada tahun 253 H, al-Ṭabarī pindah ke Mesir yang pada masa itu merupakan masa awal-awal pemerintahan Aḥmad bin Ṭulūn. Namun sebelum sampai ke Mesir, al-Ṭabarī singgah terlebih

---

[195]Para ulama Kufah mengagumi kecerdasan dan kekuatan hafalan al-Ṭabarī maka pantaslah al-Thabari mendaapatkan 100.000 hadis dari sang maestro hadis Kufah, Abu Kuraib al-Hamdani. Kecerdasannya ini pula dapat dilihat dari banyaknya buah karya yang dihasilkan oleh al-Ṭabarī. Al-Khatib al-Bahgdadi mendengar 'Ali bin 'Ubaidillah al-Lughawi al-Sanusi menyatakan bahwa al-Ṭabarī aktif menulis selama 40 tahun dengan perkiraan setiap harinya menulis 40 lembar. Al-Farqani menyebutkan bahwa sebagian murid al-Ṭabarī memperhitungkan apabila jumlah kertas yang pernah ditulisnya dibagi dengan usianya yang dihitung semenjak usia baligh sampai wafat, maka diperkirakan bahwa al-Ṭabarī menulis 14 lembar setiap harinya. Lihat *Ensiklopedi Islam Indonesia*, (Jakarta: Jambatan 1992), hlm. 362; Muṣṭafā al-Ṣāwī al-Juwainī, *Manāhij fī al-Tafsīr*, pdf, hlm. 309.

[196]Jamāl al-Dīn al-Qifṭī, *Inbāh al-Ruwāh ala Anbah al-Nuḥāh*, hlm. 452; Abu 'Abdillāh Ya'qūb bin 'Abdillāh Yāqūt al-Ḥamāwī, *Mu'jam al-Udabā'*, juz 2, hlm. 348.

dahulu di Syam[197] untuk melanjutkan pembelajarannya di bidang qira'at secara lebih dalam kepada al-'Abbās bin al-Wālid dan juga mengetahui aliran-aliran fiqh yang berkembang di sana. Barulah setelah dirasa cukup, al-Ṭabarī bertolak ke Mesir.[198]

Secara umum kehidupan al-Ṭabarī di Mesir adalah untuk menimba berbagai macam bidang keilmuan seperti nahwu, sastra, bahasa, serta sejarah kepada ulama-ulama kenamaan. Namun al-Ṭabarī lebih menitikberatkan pendidikannya di bidang fiqh. Al-Ṭabarī belajar fiqh Syafi'iyyah kepada al-Rabī' bin Sulaimān al-Murādī, Ismā'īl bin Ibrāhīm al-Muzannī, Muḥammad bin 'Abdullāh bin al-Hakam beserta saudaranya, 'Abd al-Rahman bin 'Abdullah bin al-Hakam.[199] Di samping fiqh Syafi'iyyah, al-Ṭabarī juga belajar fiqh Malikiyyah kepada murid-murid 'Abdullāh bin Wahb. Di Mesir ini juga, al-Ṭabarī mendalami qira'at untuk ketiga kalinya kepada Yūnus bin 'Abd al-A'la al-Ṣadafi khusus qira'at Ḥamzah dan qira'at Warasy setelah belajar qira'at di Baghdad dan Syam. Di Mesir ini, al-Ṭabarī berkesempatan menimba ilmu kepada Muhammad bin Ishaq bin Khuzaimah, yaitu seorang sejarawan Mesir dan salah seorang pengarang

---

[197]Beberapa sumber menyatakan bahwa sebelum al-Ṭabarī menuju Syam, dia singgah terlebih dahulu di Fustat, akan tetapi hanya sebentar saja. Sehingga beberapa ahli sejarah tidak memasukkan perjalanan al-Ṭabarī ke Fustat kedalam auto biografi al-Ṭabarī. Lihat *Ensiklopedi Islam Indonesia* (Jakarta : Jambatan 1992), hlm. 362; Rosihon Anwar, *Melacak Isra'iliyyat*, hlm. 58.

[198]Muḥammad Bakr Ismā'īl, *Ibn Jarīr al-Ṭabarī wa Manhajuhū fī al-Tafsīr* (Kairo : Dar al-Manar, 1991), hlm. 25.

[199]Sewaktu berada di Mesir, al-Ṭabarī memiliki kawan sejawat untuk berdebat hingga akhirnya mengakui kecerdasan dan ke'aliman al-Ṭabarī, yaitu Abū al-Ḥasan 'Alī al-Sirājī al-Miṣrī. Lihat Ḥusein 'Āsī, *'Alam Muarikh al-'Arab wa al-Islām,* (Beirut : Dar al-Kutob, 1992), hlm. 93.

kitab *sirah* yang kemudian dijadikan rujukan dalam karya sejarahnya yang monumental, "Tarikh al-Umam wa al-Muluk".[200]

Setelah puas menimba ilmu di Mesir, al-Ṭabarī kembali ke Baghdad dan menetap di sana untuk mengajar dan mengarang kitab. Di samping itu juga, mempelajari tradisi-tradisi Arab. Selama berdomisili di Baghdad, al-Ṭabarī menolak seluruh imbalan atas jasanya mengajar dan menulis kitab serta menolak tawaran-tawaran untuk menduduki jabartan-jabatan penting dalam pemerintahan. Sikapnya tersebut membuatnya lebih fokus dan konsentrasi dalam menggeluti berbagai bidang ilmu yang tidak terbatas pada bidang sejarah, fiqh, tafsir, dan hadis, melainkan juga dalam bidang sastra, leksikografi, tata bahasa, tradisi Arab, logika, dan kedokteran.[201]

Puncaknya adalah sewaktu guru-gurunya, yakni Sufyān bin 'Uyainah, Wakī' bin Jarrah, Syu'bah bin al-Hallāj, Yazīd bin Hārūn, dan Abd Ibn Hamīd mendorong dan membuka jalan bagi al-Ṭabarī untuk menulis sebuah tafsir al-Qur'an yang kemudian menjadi *masterpeice*-nya yang monumental di bidang disiplin ilmu tafsir, yakni *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Ay al-Qur'ān*.[202]

---

[200] Ḥusein 'Āsī, *'Alam Muarikh al-'Arab wa al-Islām*, (Beirut : Dar al-Kutob, 1992), hlm. 93.

[201] Al-Ṭabarī berdomisili di Baghdad sampai akhir hayatnya tahun 923 M. Setiap tempat yang dikunjunginya dan berjumpa dengan ulama-ulama besar yang kemudian al-Ṭabarī menimba ilmu dari mereka. Tidak terbatas pada satu bidang tertentu, melainkan semua bidang ilmu yang memungkinkannya diberi gelar Ilmuan Ensiklopedik. Atau dapat diistilahkan Ensiklopedi berjalan. Lihat Rosihon Anwar, *Melacak Isra'iliyyat*, hlm 60.

[202] Ṣubhī al-Ṣālih, *Membahas Ilmu-Ilmu al-Qur'an*, terj. Tim Pustaka Firdaus, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), hlm. 384-385.

3. Karya-karyanya

Al-Ṭabarī merupakan seorang ulama yang produktif dalam karya tulis sehingga banyak karyanya dalam berbagai bidang. Namun secara fisik tidak semua karyanya dapat ditemukan sekarang. Diperkirakan beberapa karyanya terutama dalam bidang hukum turut lenyap bersamaan dengan lenyapnya mazhab al-Ṭabarī sehingga hanya menyisakan beberapa karya yang dapat ditemukan hingga kini.[203] Di antaranya, dalam bidang tafsir al-Qur'an; "Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Ay al-Qur'ān" yang ditulisnya pada abad ke-3, yakni pada tahun 283 H sampai 290 H.[204] Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Ay al-Qur'ān yang terdiri dari 30 jilid pada mulanya dianggaap hilang namun kemudian ditemukan oleh salah seorang 'Amir Najd, yang bernama Ḥamad bin Abd al-Rasyid yang menjadi koleksi milik pribadi.[205]

Dalam bidang sejarah, al-Ṭabarī memiliki beberapa karya, antara lain; "Tārīkh al-Umam wa al-Mulk" yang merupakan kitab pertama sejarah Islam yang lengkap. Banyak persoalan umat Islam sampai akhir abad ke-3 yang hanya didapati dalam kitab ini yang pada bagian awal kitab ini membicarakan sejarah Arab, Persia, serta Roma sebelum Islam. Kitab ini juga menjadi rujukan utama

---

[203]Muṣṭafā al-Juwainī, *Manāhij fī al-Tafsīr*, hlm. 310.

[204]Abū Bakar bin Balwaih adalah murid langsung al-Ṭabarī menyatakan bahwa kitab tersebut merupakan sumber rujukan kitab-kitab tafsir pada era setelahnya, khususnya dalam tafsir bi al-ma'ṡūr. Lihat Ṣubhī al-Ṣālih, *Membahas Ilmu-Ilmu al-Qur'an*, terj. Tim Pustaka Firdaus, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), hlm. 384-385.

[205]Ibn Al-Subkī menyatakan bahwa kitab *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl ay al-Qur'ān* terdiri dari 30.000 jilid sehingga bentuk yang sekarang hanya merupakan ringkasan dari kitab aslinya. Di samping itu, Goldziher mengungkapkan bahwa Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl ay al-Qur'ān awalnya hanya berbentuk manuskrip yang ditemukan pada maktabah Amir pada masa kebangkitan percetakan awal abad ke-20. Lihat 'Abd al-Mun'im al-Namr, *'Ulūm al-Tafsīr: Kaifa Nasyā'a wa Taṭawwar ḥattā Intahā ilā 'Aṣrinā al-Ḥāḍir*. Bandingkan dengan Depag R.I., *Ensiklopedi Indonesia*, Jilid IV 1987/1988, hlm. 54.

para sejarawan Barat.[206] Di samping itu, Al-Ṭabarī juga memiliki kitab sejarah yang berorientasi pada nilai-nilai positif seorang tokoh, di antaranya Kitab Faḍā'il al-'Abbas yang menuturkan keutamaan paman nabi, yakni al-'Abbas, Kitab Faḍā'il 'Alī bin Abī Ṭālib, serta Kitab Faḍā'il Abū Bakar wa 'Umar. Beberapa tahun sebelum kewafatannya, al-Ṭabarī juga sempat menulis kitab yang berisi tentang riwayat para ṣahābat dan para tābi'īn, yakni kitab Zayl al-Muzayl.[207]

Dalam bidang hadis, al-Ṭabarī memiliki beberapa buah kitab, yakni 'Ibārah al-Ru'yā dan al-Musnād al-Mujarrad yang keduanya merupakan kitab hadis antologi. Ada pula kitab Faḍā'il dan Tahẓīb al-Aṡal wa al-Tafsīr al-Ṡabit 'an Rasūlillāh fi al-Akhbār yang penulisan kedua kitab tersebut belum sempurna.[208]

Dalam bidang fiqh, antara lain; Laṭīf al-Qawl fī Aḥkām Syarā'i' al-Islām dan Basīṭ al-Qawl fī Aḥkām Syarā'i' al-Islām yang menjelaskan tentang bangunan hukum-hukum Islam yang mendalam. Ikhtilāf 'Ulūm al-Amṣār fī Aḥkām Syarā'i' al-Islām yang menuturkan perbedaan-perbedaan hukum dalam beberapa wilayah Islam sewaktu itu. Radd 'alā bin 'Abd al-Ḥakam yang ditulisnya pada tahun 255 H. Mukhtaṣar Manāsik al-Ḥajj dan Mukhtaṣar al-Farā'iḍ yang merupakan ringkasan praktek ḥaji dan hal iḥwal pembagian warisan. Kitab Adab al-Quḍāh yang menjelaskan tentang syarat, kriteria, ketentuan, dan sikap untuk

---

[206]Muṣṭafā al-Juwainī, *Manāhij fī al-Tafsīr*, hlm. 310.

[207]Jamāl al-Dīn al-Qifṭī, *Inbāh al-Ruwāh alā Anbāh al-Nuḥāh*, hlm. 452; Abū 'Abdillāh Ya'qūb bin 'Abdillāh Yāqūt al-Ḥamāwi, *Mu'jam al-Udabā'*, juz 2, hlm. 348.

[208]Abu 'Abdillāh Ya'qūb bin 'Abdillāh Yāqūt al-Ḥamāwi, *Mu'jam al-Udabā'*, juz 2, hlm. 348.; Muṣṭafā al-Juwainī, *Manāhij fī al-Tafsīr*, hlm. 311.

menjadi seorang hakim. Al-Adar fi al-Uṣūl merupakan kitab tentang ushul fiqh serta Khafīf yang proses penulisannya selama lima tahun, yakni 291 H-296 H.[209]

Dalam bidang *qira'āt*, al-Ṭabarī memiliki dua kitab *qira'āt*, yakni "Faṣl al-Bayān fi al- Qira'āt" dan "al-Qira'āt wa Tanzīl al-Qur'ān". Dalam kitab al-Qira'āt wa Tanzīl al-Qur'ān ini, al-Ṭabarī banyak memaparkan perbedaan ahli qira'āt mengenai aḥruf al-Qur'ān. Kitab ini terdiri dari 18 jilid dan menerangkan semua jenis qira'āt baik yang mutawatir, masyhur, maupun yang syaẓ. Kitab ini juga mengklasifikasi qira'āt menjadi kelompok Madinah, Makkah, Kufah, dan Baṣrah beserta ciri-ciri bacaannya.[210]

Beberapa kitab al-Ṭabarī dalam bidang teologi, antara lain, Dalālah, Ṣarīḥ, al-Radd 'alā al-Ḥarqisiyyah, al-Baṣirah fī Ma'ālim al-Dīn, al-Mu'jam serta al-Radd 'alā ẓi al-Asfar yang kitab ini ditulisnya sebelum tahun 270 H. Di samping itu, al-Ṭabarī juga memiliki beberapa karya dalam bidang etika keagamaan, di antaranya Adāb al-Nufūs al-Jayyidah wa al-Akhlāq al-Nafīsah, Faḍā'il wa Mujāz, serta Adāb al-Tanzīl yang masih berupa risalah.

4. Setting Politik dan Keilmuannya

Al-Ṭabarī hidup pada era kekuasaan Dinasti Bani 'Abbasiyah. Pada saat itu Islam berada dalam masa kejayaan, baik dari aspek politik, ekonomi, pemerintahan, serta keilmuan. Secara periodik, Dinasti Bani 'Abbasiyah ini

---

[209] Abu 'Abdillāh Ya'qūb bin 'Abdillāh Yāqūt al-Ḥamāwi, *Mu'jam al-Udabā'*, juz 2, hlm. 349; Muṣṭafā al-Juwainī, *Manāhij fī al-Tafsīr*, hlm. 311.

[210] Abu 'Alī Ḥasan bin Alī al-Aḥwaẓī menilai kitab al-Qira'āt wa Tanzīl al-Qur'ān sebagai sebuah kitab qira'āt yang lengkap. Lihat Muṣṭafā al-Juwainī, *Manāhij fī al-Tafsīr*, hlm. 311.

terbagi menjadi lima, yakni :[211] *Periode pertama*, masa kekuasaan dalam pengaruh Arab dan Persia I, yakni antara 132-232 H. *Periode kedua*, dipengaruhi oleh Turki I, yakni antara 232-334 H. *Periode ketiga*, masa kekuasaan Dinasti Buwaih atau pengaruh Persia II, yakni antara 334-447 H. *Periode keempat*, masa kekuasaan Bani Saljuk atau pengaruh Turki I, yakni antara 447-590 H. Dan terakhir, *periode kelima*, masa kekhilafahan yang bebas dari pengaruh dinasti lain, akan tetapi kekuasaannya hanya di sekitar Baghdad antara 590-656 H. Berdasarkan kelima periode tersebut, al-Ṭabarī hidup dalam dua periode yang dilatar-belakangi setting politik yang berbeda, yakni periode pertama yang dipengaruhi oleh Persia I dan periode kedua yang dipengaruhi oleh Turki I (232-334). [212]

Al-Ṭabarī lahir sekitar tahun 225 H/ 840 M yang merupakan penghujung masa kepemimpinan al-Mu'taṣim Billah (833 M-842 M) yang merupakan transisi dari pengaruh Arab dan Persia menuju pengaruh Turki. Hal ini dapat dilihat dari sikap al-Mu'taṣim yang lebih memilih tentara yang berdarah Turki dari pada Arab. Transisi ini juga yang menjadikan teologi Mu'tazilah dan Syi'ah mulai bergumul dengan pemerintah sampai mendapatkan dukungan dari pemerintah.Setelah al-Mu'taṣim billah meninggal, jabatan khalifah dilanjutkan oleh al-Waṡīq yang memerintah mulai 842 M- 847 M yang suasana politik waktu itu masih sama seperti sebelumnya.

---

[211]Bani 'Abbasiyyah didirikan oleh 'Abdullah al-Ṣaffāh bin Muḥammad bin 'Alī bin 'Abdullāh bin 'Abbās. Mulanya dinasti ini ber-ibu kota di Hamsyiyyah, dekat Kufah. Kemudian pada masa khalifah al-Manṣūr, ibu kota dipindahkan ke Baghdadi tepi barat sungai Tigris antara tahun 762 M dan 767 M. Lihat Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), hlm. 49.

[212]Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, hlm. 62.

Kemudian dilanjutkan masa al-Mutawakkil (847-861) yang pada saat itu bangsa Turki yang memiliki pengaruh yang kuat terhadap dinasti Abbasiyyah dan merekalah yang memilih dan mengangkat khalifah.[213] Sepeninggal al-Mutawakkil, kekhilafahan dipegang oleh al-Musta'in (861-866), dan dilanjutkan oleh al-Mu'tazz (866-869) dan al-Muhtadi (869-870).

Pada masa kekhilafahan al-Mutawakkil dan beberapa khalifah setelahnya, keadaan menjadi terbalik. Sunni mendapat dukungan penuh dari pemerintah yang condong kepada aliran tekstual dengan figur Ahmad bin Hanbal. Dengan kondisi seperti ini, maka teologi Mu'tazilah dan Syi'ah mulai disingkirkan oleh pemerintah sehingga hanya Sunni Hanbaliah saja yang diuntungkan dan dimanjakan oleh pemerintah. Hal inilah yang kemudian menjadi salah satu sebab kajian hadis dapat berkembang dengan pesat. [214]

Menetapnya al-Ṭabarī di Baghdad setelah mengembara ke beberapa tempat memicu konflik dengan mayoritas penduduk Hanbaliah (pengikut maẓhab Imam Ahmad bin Hanbal). Iklim Baghdad yang tidak sesuai dan sepaham dengan Al-Ṭabarī membuatnya bersitegang dan berselisih dengan para pengikut mazhab

---

[213]Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, hlm. 62.

[214]Di satu sisi keperbihakan pemerintah terhadap Sunni Ekstrem Kanan (Mazhab Hanbali) menjadikan kajian hadis berkembang. Hal ini dapat dilihat dari karya-karya dalam bidang hadis, terlebih dengan tersusunnya kutub al-sittah. Akan tetapi di sisi lain Sunni Ekstrem Kanan ini sangat tekstualis dengan berusaha menyamakan apa yang tidak sama hinggaa akhirnya jatuh pada pemkasaan kehendak. Hal ini dapat dilihat pada kasus penolakan al-Tabari terhadap pendapat Hanabilah yang menyatakan bahwa Nabi Muhaammad S.A.W. duduk di atas 'arsy Tuhan bersama Tuhan yang didasarkan kepada penafsiran kata 'maqam mahmudah' yang terdapat dalam Q.S.al-Isra' : 76 yang menurut al-Tabari kata 'maqam mahmudah' bukan suatu tempat secara tekstual melainkan hanya sebuah istilah yang merujuk kepada syafa'at Nabi Muhammad. S.A.W. pada hari qiamat. Atas penolakannya ini, al-Ṭabarī digugat dan dituduh sebagai seorang yang rafid, yaitu orang yang telah condong kepada Syi'ah. Lihat Fuad Mohd. Fachruddin, *Sejarah Perkembangan Pemikiran Dalam Islam* (Jakarta: Yasaguna, cet. I, 1988), hlm. 29-106.

Hanbali. Kondisi tersebut dihadapi oleh Al-Ṭabarī dengan keberanian moral dan ketegasan sikap, terlebih dalam persoalan sifat al-Qur'an, paham antropomorfisme, celaan terhadap 'Ali, dan pembelaan terhadap fatwa-fatwa para pendahulu. Al-Ṭabarī yang secara vulgar mengemukakan pendapat-pendapat untuk membantah pandangan mereka dan berupaya menunjukkan kelemahan basic intelektual Hanbaliah sampai pada suatu tahap di mana Al-Ṭabarī menilai bahwa Ahmad bin Hanbal hanya mempunyai otoritas dalam bidang hadis, bukan dalam fiqh.[215]

Sikap Al-Ṭabarī yang seperti itu mengakibatkannya dimaki oleh para pendukung mazhab Hanbali sampai pada taraf penyiksaan yang dialaminya dari tangga kekuasaan Hanbaliah yang mengisolasinya dengan melarang para tamu dan muridnya untuk bertemu Al-Ṭabarī atau sekadar belajar darinya. [216]

B. Kitab *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl āy al-Qur'ān*

1. Setting Historis *Kitab Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl āy al-Qur'ān*

Kitab *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl āy al-Qur'ān* disusun oleh al-Ṭabarī pada abad ke-3 H yang merupakan masa pembentukan peradaban Islam untuk mempersiapkan kekuatan dalam panggung sejarah manusia. Banyak para pemikir dan cendekiawan muslim yang melibatkan diri dalam studi dan penelitian ilmiah

---

[215]Rasul Ja'farian, " *al-Ṭabari dan Masa Hidupnya*", al-Hikmah, No.9. Bandung: Mizan dan Yayasan Muṭahhari, 1993, hlm. 111.

[216]Yaqūt al-Ḥamāwī, *Mu'jam al-Udabā'*, juz XVIII, hlm. 42-43.

yang tersebar di berbagai wilayah, terutama di pusat-pusat peradaban umat Islam, yaitu Mesir dan Baghdad, tempat singgah dan menetapnya al-Ṭabarī.[217]

Hal tersebut juga didukung dengan berkembangnya kajian-kajian keilmuan, terlebih kajian ilmu hadis yang menjadi satu bidang kajian yang banyak diminati memegang peranan penting dalam munculnya berbagai disiplin ilmu yang masing-masing berkembang menjadi sebuah kajian yang independen.[218] Lembaga-lembaga yang formal dan informal mulai dipenuhi oleh para cendekiawan hadis yang mulai sering mengadakan rihlah ilmiah ke satu wilayah menuju wilayah lainnya, seperti Baghdad, Rayy, Kufah, Naysabur, Syam, serta beberapa kota lainnya dalam rangka menjaga kelangsungan kajian hadis sebagai salah satu warisan peradaban Islam.[219]

Berkembangnya kajian keilmuan pada periode tersebut juga diiringi dengan munculnya beberapa karya ilmiah di berbagai bidang yang sebelumnya telah muncul upaya menerjemahkan berbagai literatur-literatur Yunani, Persi, dan India ke dalam bahasa Arab yang selanjutnya hasil terjemahan tersebut dikaji dan

---

[217]Rasul Ja'farian " *al-Ṭabari dan Masa Hidupnya*", al-Hikmah, No.9. Bandung, Mizan dan Yayasan Muṭahhari, 1993, hlm. 109.

[218]Pada abad ini juga hadiṡ dijadikan alat justivikasi berbagai maẓhab sebagai alat propaganda serta memperkuat fondasi maẓhabnya. Keadaan seperti ini mendorong para pengikut maẓhab untuk saling mengumpulkan hadiṡ lebih banyak untuk membela pendapat dalam suatu maẓhab. Mereka berhasil menyusunnya dalam beberapa bentuk kompilasi hadiṡ, yakni musnad, muṣannif, sunan, ṣahih, dan yang lainnya. Rasul Ja'farian "*al-Ṭabari dan Masa Hidupnya*", al-Hikmah, No.9. Bandung, Mizan dan Yayasan Muṭahhari, 1993, hlm. 111.

[219]Rasul Ja'farian "*al-Ṭabari dan Masa Hidupnya*", al-Hikmah, No.9. Bandung, Mizan dan Yayasan Muṭahhari, 1993, hlm. 110

dijadikan rujukan dalam kajian keilmuan di lembaga-lembaga formal dan informal.[220]

Pada periode ini, kajian tafsir mulai berdiri sendiri setelah sebelumnya menjadi bagian dari kajian hadis. Istilah tafsir sebelumnya belum ada dan masih ditulis bersamaan dengan hadis di mana kodifikasinya secara resmi pada masa ‘Umar bin ‘Abd al-‘Aziz.[221] Perkembangan tafsir pada abad ke-3 H ini ditandai dengan munculnya dua madrasah aliran tafsir, yakni tafsir bi al-Ma’ṡūr dan bi al-Ra’yi. Di samping itu orientasi dan paradigma kajian tafsir sudah mulai dikaitkan dengan berbagai disiplin ilmu, seperti fiqh, kalam, sejarah, serta filsafat.[222]

Keterpisahaan kajian tafsir dari kajian hadis tidak benar-benar berdiri sendiri dengan konsep dan paradigma sendiri. Akan tetapi kajian tafsir masih tetap menggunakan konsep periwayatan yang memang menjadi pondasi dalam kajian hadis. Kemudian setelah keterpisahannya dari kajian hadis, tafsir tidak serta merta bebas menjadi suatu kajian yang independen akan tetapi tafsir mulai dihadapkan dengan berbagai persoalan yang sangat serius, seperti munculnya varian riwayat, dari riwayat yang *ṣahih* sampai riwayat yang tidak bisa dipertanggung-jawabkan ataupun dipalsukan. [223]

Keadaan tersebut mengakibatkan adanya pembauran riwayat ditambah pula dengan masuknya unsur-unsur luar ke dalam Islam, yakni riwayat-

---

[220]‘ Abd al-Karīm ‘Uṡmān, *Ma’ālim al-Ṡaqafāt al-Islāmiyah*, (Beirut: Muassasāt al-Risālah, 1990), hlm. 350.

[221]Salihun A.Nasir, *Ilmu Tafsir al-Qur’an*, (Surabaya : al-Ikhlas, 1987), hlm. 26.

[222]‘Alī Ḥasan al-‘Arīḍ, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, penerjemah Ahmad Akrom (Jakarta : P.T. Raja Grasindoa Persada, 1994), hlm. 48. Rosihon Anwar, *Melacak Unsur-Unsur Isra’iliyyat*,,,,, hlm. 56-57.

[223]Rosihon Anwar, *Melacak Unsur-Unsur Isra’iliyyat*,... hlm. 56-57.

riwayatIsra'iliyyat[224] yang bersumber dari Yahudi dan Nasrani yang telah masuk Islam, seperti Ka'ab al-Ahbar, Wahb bin Munabbih, Ibnu Juraij, dan sebagainya.[225]

Di tengah realitas yang demikian, al-Ṭabarī mulai tergugah untuk membuat suatu karya tulis, khususnya dalam bidang tafsir. Oleh sebab itu, al-Ṭabarī berusaha menghimpun riwayat-riwayat penafsiran al-Qur'an ke dalam sebuaah karya tafsir yaang kemudian diberi nama *Jāmi' al-Bayān*.[226]

2. Karakteristik Penafsiran

---

[224]Para ulama menggunakan istilah *israilliyat* untuk riwayat yang didapat dari orang-orang Yahudi dan Nasrani, baik berupa kisah-kisah atau dongeng yang umumnya berkaitan dengan fakta-fakta sejarah, keadaan umat pada masa lampau dan berbagai hal yang pernah terjadi pada para Nabi dan Rasul, serta informasi tentang penciptaan manusia dan alam. Selanjutnya istilah *israilliyat* juga ditujukan untuk semua penafsiran kisah-kisah dalam al-Qur'an yang tidak diketahui sumber dan asal-usulnya, atau disebut juga *al-dakhil*, yang banyak terdapat di dalam kitab-kitab tafsir lama. *Israiliyyat* digunakan dalam penafsiran dikarenakan ada kesamaan antara al-Qur'an dengan Taurat dan Injil dalam sejumlah masalah, khususnya mengenai kisah-kisah umat terdahulu, dimana dalam al-Qur'an dikisahkan secara singkat dan ringkas (ijaz), namun di dalam kitab-kitab sebelumnya dibahas secara panjang lebar (ithnab). Ahmad Zuhri, *Risalah Tafsir: Berinteraksi dengan al-Qur'an Versi Imam Al-Ghazali* (Bandung: Cita Pustaka Media,2007), hal. 135.

[225]Kondisi seperti inilah yang nantinya membuat al-Ṭabarī terpengaruh riwayat Isra'iliyyat dalam menafsirkan al-Qur'an dan memasukkannya dalam tafsirnya. Dari sekian banyak kisah israiliyyat yang terdapat dalam tafsir al-Ṭabarī terkadang memberikan komentar dan sebaliknya membiarkannya begitu saja. Sikap al-Ṭabarī yang terkadang kritis dikarenakan memang al-Ṭabarī memiliki hujjah dan bukti-bukti tentang kisah tersebut sehingga dia memberanikan diri untuk berkomentar. Sedangkan sikapnya yang terkadang diam dan membiarkan saja riwayat-riwayat karena mungkin al-Ṭabarī tidak memiliki data yang cukup tentang riwayat tersebut sehingga memilih untuk diam sebagai sikap kehati-hatiannya. Hal tersebut sesuai dengan sabda Nabi;

وَلَا تَصَدَّقُوْا اَهْلَ الْكِتَابِ وَلَا تَكَذِّبُوْهُمْ وَقُوْلُوْا اٰمَنَّا بِاللهِ وَمَا اُنْزِلَ اِلَيْنَا (البخارى)

"*Dan janganlah kalian membenarkan ahli kitab dan jangan pula mendustakan mereka, katakanlah kami telah beriman kepada Allah dan segala yang Ia turunkan kepada kami*"
Rosihon Anwar, *Melacak Unsur-Unsur*...., hlm. 56-57. Lihat *Al-Isrāiliyyāt wa al-Mauḍū'āt fī Kutub al-Tafsīr* oleh Muḥammad ibn Muḥammad Abū Syuhbah, cet. 4, Kairo: Maktab al-Sunnah, 1408 H.

[226]Secara umum para ulama sependapat dengan judul awal kitab tersebut, yakni *Jāmi' al-Bayān*. Namun ulama tafsir berbeda pendapat mengenai kata selanjutnya. Sebagian menyatakan *fī Tafsīr al-Qur'ān*. Akan tetapi sebagian yang lain menyatakan dengan *'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, bahkan ada yang hanya menyatakan dengan *'an Ta'wīl al-Qur'ān*. Dari beberapa nama tersebut mayoritas ulama menggunakan nama *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl āy al-Qur'ān*. Lihat al-Ṭabari, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl āy al-Qur'ān* (Beirut: Dar al-Kutob al-Ilmiyyah, 1992).

Tafsir *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl āy al-Qur'ān* karya al-Ṭabarī merupakan kitab tafsir pertama yang paling bernilai yang menjadi referensi utama bagi para mufassir yang orientasinya bukan hanya kepada al-Tafsir al-Naql (penafsiran tekstual) akan tetapi juga berorientasi kepada sebuah ittijah (interpretasi rasional) tertentu.[227]

Secara umum tafsir al-Ṭabarī bertumpu pada tiga aspek, yaitu tafsir, tarikh, dan fiqh. Ketiga bidang inilah yang pada dasarnya mewarnai tafsirnya. Dari sisi linguistik, al-Ṭabarī sangat memperhatikan penggunaan bahasa Arab sebagai pegangan dengan bertumpu pada syari-syair Arab kuno dalam menjelaskan makna kosa kata, dan penggunaan bahasa Arab yang telah dikenal secara luas di kalangan masyarakat. Di samping itu juga penggunaan riwayat-riwayat sebagai sumber penafsiran sangat kental yang disandarkan pada pendapat dan pandangan para sahabat, tabi'in dan ta-bi' al ta-bi'in. [228]

Aspek penting lainnya di dalam kitab tersebut adalah pemaparan qira'ah secara variatif dan menganalisisnya lebih lanjut dengan menghubungkan makna-makna yang berbeda-bedabaru kemudian menjatuhkan pilihan pada satu qira'ah tertentu yang dianggap paling tepat sesuai dengan konteks ayat yang sangat membantu untuk menggali maksud dan kandungan al-Qur'an pada masa awal

---

[227] *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl āy al-Qur'ān* disepakati sebagai kitab tafsir bi al-ma'ṡur pertama yang dibukukan secara lengkap dalam sejarah peradaban Islam. Apabila ada kitab tafsir yang mendahuluinya, seperti kitab *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibnu 'Abbās* yang disusun oleh Fairuzabadi, maka kitab tersebut hanya kumpulan dari beberapa penafsiran yang datang dari ṣahabat Ibnu 'Abbas bukan merupakan koleksi tafsir yang utuh. Lihat al-Ẑahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, hlm. 209.

[228] Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāhiṡ fī Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: Mansyūrāt al-'Aṣr al-Ḥadīṡ, 1393H/1973M), hlm. 363.

diturunkan.[229]

Di sisi yang lain, al-Ṭabarī tidak terjebak dalam belenggu taqlid, terutama dalam mendiskusikan persoalan-persoalan fiqh. la selalu berusaha untuk menjelaskan ajaran-ajaran Islam (kandungan al-Qur'an) tanpa melibatkan diri dalam perselisihan dan perbedaan paham yang dapat menimbulkan perpecahan melihat situasi politik yang berkembang pada waktu itu.[230]

Hal tersebut juga didukung dengan sikap al-Ṭabarī yang mengupas masalah-masalah fiqh dengan melakukan seleksi atas pernyataan para fuqaha' mazhab tertentu daalam kaitannya dengan konsep-konsep hukum baru kemudian kemudian memilih pendapat yang terbaik dan terjamin keabsahannya melalui penalaran daan hipotesis ilmiahnya. [231]

3. Metode Penafsiran

Al-Ṭabarī dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an menggunakan sebuah metode Taḥlīlī, sebuah metode analisis dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an sesuai urutan mushafi ayat dengan jalan memaparkan segala aspek yang terkandung dalam ayat serta menerangkan makna-makna yang terkandung dalam ayat tersebut.[232] Kemudian disertakan dengan beberapa riwayat yang legalitas

---

[229]M. Quraish Shihab, "*Ibn Jarīr al-Ṭabarī: Guru Besar para Ahli Tafsir*", dalam jurnal Ulumil Qur'an, Vol. I, No. I, 1989, hlm. 5.

[230]Ṣidqī al-'Aṭār, *Muqaddimah Tafsīr Al-Ṭabarī* (Beirut: Dār- al Fikr, 1995), hlm. 11.

[231]Hal ini dapat diihat dalam tafsir al-Tabari pada Q.S. al-Nahl : 8, mengenai hukum memakan daging kuda, bigal (peranakan kuda dengan keledai) dan keledai. al-Ṭabarī memaparkan pendapat para ulama dalam menentukan hukumnya disertai dengan penyebutan sanad hadis. Dalam konteks semacam ini biasanya al-Ṭabarī mengambil sikap tegas dengan menyetujui salah satu pendapat yang baginya merupakan hasil ijtihad yang dapat diterima. Ṣidqī al-'Aṭār, *Muqaddimah Tafsīr Al-Ṭabarī* (Beirut: Dār- al Fikr, 1995), hlm. 11.

[232]Metode Tahlili merupakan sebuah metode yang menguraikan makna yang terkandung dalam al-Qur'an satu ayat demi satu ayat berlanjut pada surat demi surat sesuai dengan urutan

sanadnya sampai kepada Nabi, ṣahabat, maupun tabi'īn yang memang sebelumnya telah diteliti akan status riwayat tersebut.[233]

Sedangkan untuk variasi penafsiran dalam satu ayat, al-Ṭabarī mengemukakan keseluruhannya disertai dengan riwayat-riwayat yang mendukungnya sehingga apabila satu sama lain bertentangan, al-Ṭabarī mengambil jalan tarjīh, yakni memilah-milah riwayat dan memilih satu riwayat untuk diunggulkan yang didasarkan kepada beberapa aspek.[234]

Tafsir al-Ṭabarī dikenal sebagai *tafsir bi al-ma'sur* [235] yang mendasarkan penafsirannya pada riwayat-riwayat otoritas awal. Kendati demikian al-Ṭabarī dalam menafsirkan ayat tidak semata-mata mengandalkan riwayat begitu saja akan tetapi juga menggunakan ra'yi (nalar) serta analisis atas basic linguistik Arabnya yang sangat berperan penting dalam menafsirkan al-Qur'an. Hal ini dapat dilihat dalam penggunaan syair-syair Jahiliyyah pra-Islam dan sesudahnya

---

mushaf. Urutan tersebut melibatkan berbagai aspek meliputi penjelasan kosa kata, konotasi kalimat, dan latar belakang turunnya ayat yang berkaitan dengan ayat-ayat lain dan pemaparan pendapat-pendapat yang berkaitan dengan tafsiran ayat tersebut baik bersumber dari Nabi, shahabat, tabi'in, maupun ahli tafsir lainnya. Muḥammad al-Sayyid Jibrīl, *Madkhal ilā Manāhij al-Mufassirīn* (Kairo: Dār al-Risālah, 1987), hlm. 119. Nasruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), hlm. 31.

[233] Mahmud Basyuni Faudah, *Tafsir-tafsir al-Qur'an : Perkenalan dengan Metodologi Tafsir*, (Bandung : Penerbit Pustaka, 1987), hlm. 54.

[234]Al-Ṭabarī tidak membatasi penafsirannya pada nukilan riwayat-riwayat salaf al-Ṣālih saja. Al-Ṭabarī berusaha keras untuk menganalisa maksud dari al-Qur'an dan memunculkan penafsiran hasil konstruksi pemikirannya. Lihat Muḥammad Bakr Ismā'īl, *Ibn Jarīr al-Ṭabarī wa Manhajuhū fī al-Tafsīr* (Kairo : Dār al-Manār, 1991), hlm. 31.

[235]Tafsir bi al-ma'sur adalah penafsiran al-Qur'an yang menggunakan penjelasan-penjelasan al-Qur'an, sunnah-sunnah Nabi, dan riwayat-riwayat yang berasal dari sahabat atau tabi'in. Sedangkan Tafsir bi al-ra'yi adalah penafsiran al-Qur'an yang menggunakan penjelasan-penjelasan ijtihad dengan syarat mufassir mengetahui perihal bahasa Arab, asbub al-Nuzul, Nasih Mansukh dan hal-hal lain yang diperlukan oleh seorang mufassir. Abd al-Hayy al-Farmawy, *Metode Maudhu'i suatu pengantar*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), hlm. 12-14.

yang dijadikan argumentasi terhadap pemilihan makna bagi sebuah term lafadz dalam al-Qur'an. [236]

4. Sistematika Penafsiran

Sistematika penafsiran al-Ṭabarī mengikuti tartib Mushafi. Dalam sistematika ini, sang mufasir menguraikan penafsirannya berdasarkan urutan ayat dan surah (tahlili) di dalam mushaf (Uṣmani). Sekalipun demikian, pada beberapa bagian tertentu, ia juga menggunakan pendekatan yang semi-tematis. Pendekatan ini terlihat ketika menguraikan penafsiran suatu ayat dengan memberikan sejumlah ayat-ayat lain yang berhubungan sebagai penguat penafsirannya. Namun, secara umum tidak keluar dari sistematika mushaf Uṣmani.[237]

Penafsiran al-Ṭabarī yang paling dahulu adalah pemaparan ayat-ayat yang akan ditafsirkan, dengan mengemukakan berbagai pendapat yang ada tentang ta'wil (tafsir) firman Allah. Ayat tersebut kemudian ditafsirkan dengan dasar riwayat-riwayat generasi awal Islam; para sahabat dan tabi'in, lengkap dengan sanadnya hingga sampai Nabi S.A.W. Langkah selanjutnya adalah analisis terhadap ayat dengan nalar kritisnya yang ditopang oleh perangkat-perangkat penting lainnya, yang telah dikemukan pada awal pembicaraan, termasuk linguistik. Atas dasar pemaparan terdahulu, ia merespons secara positif dan mengambil sikap untuk menetapkan satu pandangan yang paling tepat dan kuat. Demikian hingga penafsiran ayat terakhir dari al-Qur'an 30 juz.[238]

---

[236]Maḥmūd Basyuni Faudah, *Tafsir-tafsir al-Qur'an: Perkenalan dengan Metodologi Tafsir*, (Bandung : Penerbit Pustaka, 1987), hlm. 54-57.

[237] Ṣidqī al-'Aṭār, *Muqaddimah Tafsīr Al-Ṭabarī* (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), hlm. 10.

[238] Ṣidqī al-'Aṭār, *Muqaddimah Tafsīr Al-Ṭabarī* (Beirut: Dār al-Fikr, 1995),hlm. 11.

BAB IV

ANALISIS AL-ṬABARĪ TERHADAP QIRĀ'ĀT MUTAWĀTIRAH

A. *Qirā'āt Mutawātirah* menurut al-Ṭabarī

Istilah *Qirā'āt Mutawātirah* sebenarnya telah dilontarkan oleh para imam *qirā'āt* jauh sebelum al-Ṭabarī. Hal ini dapat dilihat dengan masyhurnya bacaan-bacaan yang dinukilkan oleh para imam *qirā'āt* waktu itu yang telah memiliki para pengamal *qirā'āt* yang bersumber kepada Rasulullah S.A.W. Walaupun demikian, masih terjadi perselisihan di kalangan para ulama untuk menilai ke-*mutawātir*-an sebuah *qirā'āt*. Akan tetapi secara umum para ulama memiliki pandangan yang hampir sama tentang *qirā'āt* yang *mutawātirah*.[239]

Mengenai masalah *qirā'āt mutawātirah* menurut pandangan al-Ṭabarī tidak berbeda dengan pandangan para ulama lain. Secara umum dapat dinyatakan sebagai berikut:

أن تواتر هذه القراءات شامل لأصلها وأجزاءها وترتيبها. وأنه بالأســـــانيد الصحيحة غاية الصحة عن أئمة القراءة والحديث المشهورين بالثقة والأمانة وحسن الدين وكمـــــال الدراية ودقة الرواية والمتصلة أسانيدهم بشخص النبي وهو المنزل عليه القران

Ke-*mutawātir*-an suatu *qirā'āt* harus menyeluruh kepada sumber *qirā'āt*, bagian-bagian *qirā'āt* serta sesuai dengan susunan *qirā'āt* tersebut. Dan ke-*mutawātir*-an itu juga harus disertai dengan mata rantai sanad yang benar-benar disandarkan kepada para imam *qirā'āt* dan hadis yang telah masyhur kredibilitasnya, dapat dipercaya, berkepribadian baik dalam agama, kesempurnaan dalam keilmuan, ketelitian dalam periwayatan dan juga harus benar-benar *muttaṣil* (periwayatan

---

[239] Al-Ṭabarī sebetulnya menyadari bahwa ke-*mutawātir*-an *qirā'āt* didasarkan kepada kesepakatan kaum muslimin untuk mengambil dan mengamalkan *qira'āt* tersebut dan menyatakan bahwa *qirā'āt* tersebut merupakan suatu bacaan yang memang dicontohkan oleh Nabi Muhammad S.A.W.. Inilah yang kemudian menjadi dasar larangan untuk membaca al-Qur'an hanya berdasarkan ra'yi karena hakekat *qira'āt* adalah suatu sunnah yang dicontohkan Nabi dan harus diikuti. Labīb al-Sa'īd, *Difā' an al-Qirā'āt al-Mutawātirah*, hlm. 15.

yang tersambung) dengan Nabi Muhammad S.A.W. sebagai seorang yang mendapatkan wahyu berupa al-Qur'an.[240]

Dalam menilai sebuah *qirā'āt*, al-Ṭabarī memiliki tiga kriteria umum sebagaimana yang telah disyaratkan oleh para ulama, yakni aspek ke-*ṣahih*-an sanad, ada kesesuaian dengan bahasa Arab, serta sesuai dengan rasm usmani. Secara teoritis, ketiga kriteria ini tetap menjadi dasar pegangan al-Ṭabarī untuk menilai, mengkaji, dan mengkritisi setiap *qirā'āt* yang memang menurutnya tidak sesuai. [241]

Hal tersebut tertera dalam Jāmi' al-Bayān dalam memberikan penilaian terhadap qirā'at Q.S. Ali 'Imran: 195 ;[242]

قال أبو جعفر: واختلفت القرأة في قراءة قوله:"وقاتلوا وقتلوا".فقرأه بعضهم: " وَقَتَلُوا وَقُتِّلُوا " بالتخفيف، بمعنى: أنهم قتلوا من قتلوا من المشركين.وقرأ ذلك آخرون:(وَقَاتَلُوا وَقُتِّلُوا) بتشديد"قتَّلوا"، بمعنى: أنهم قاتلوا المشركين وقتَّلهم المشركون، بعضًا بعد بعض، وقتلا بعد قتل.وقرأ ذلك عامة قرأة المدينة وبعض الكوفيين:(وَقَاتَلُوا وَقَتَلُوا) بالتخفيف، بمعنى: أنهم قاتلوا المشركين وقَتَلوا.وقرأ ذلك عامة قرأة الكوفيين:"وَقُتِلُوا" بالتخفيف."وقاتلوا"، بمعنى: أن بعضهم قُتِل، وقاتل من بقي منهم.

Namun dalam realitasnnya, di samping ketiga kriteria dasar tersebut, al-Ṭabarī juga memiliki sudut pandang yang lain berdasarkan pandangan al-Ṭabarī yang telah disampaikan di awal untuk mendekati kajian *qirā'āt*, yakni dengan perspektif linguistik karena memang hakekat *qirā'āt* adalah suatu bahasa oral yang kemudian ditransmisikan dalam bentuk oral juga. Sehingga dapat dinyatakan bahwa setiap *qirā'āt* memiliki argumentasi linguistik di dalamnya yang juga

---

[240] Labīb al-Sa'īd, *Difā' an al-Qirā'āt al-Mutawātirah*, hlm. 13.

[241] Jindān M. Mahdī al-'Aqdī, *al-Naqd al-Lugawī 'inda al-Ṭabarī*, hlm, 154.

[242] Al-Ṭabarī, Jāmi' al-Bayān, Maktabah Syameelah, versi 2.21. juz 7, hlm. 492.

sebagai variasi-variasi cara untuk memahami ayat-ayat al-Qur'an.[243] Maka menurut al-Ṭabarī, *qirā'āt* bukan hanya sebagai suatu sistem yang sudah dipatenkan oleh Nabi sebagai alat bantu untuk membaca al-Qur'an, melainkan juga sebagai jalan untuk memahami sebuah teks-teks ilahi dan mengkaji lebih dalam apa yang sebenarnya diinginkan oleh Tuhan lewat ayat-ayat al-Qur'an. [244]

B. Studi Kritis terhadap Penolakan al-Ṭabarī

Al-Ṭabarī menyadari bahwa ke-*mutawātir*-an tersebut adalah sebuah kesepakatan kaum muslimin untuk melegalkan bacaan-bacaan al-Qur'an yang memang telah dicontohkan oleh Rasulullah S.A.W. pada zaman awal diturunkannya al-Qur'an, disertai dengan legalitas sanad yang sampai kepadanya. Namun untuk memahami al-Qur'an secara utuh, tidak saja membutuhkan *qirā'āt* sebagai alat bantu, akan tetapi juga membutuhkan sub ilmu lain yang memang dibutuhkan untuk memahami ayat-ayat al-Qur'an seperti linguistik dan kaidah-kaidah bahasa. Dengan kata lain, dalam memahami al-Qur'an tidak hanya tunduk kepada *qirā'āt* saja melainkan kepada linguistik dan kaidah-kaidah bahasa.[245]

---

[243]Permasalahan perbedaan *qira'āt* tidak lain adalah bersumber dari perbedaan lahjat yang berkembang pada masa Rasulullah S.A.W. bahkan sebelum Rasul pun telah terjadi. Melihat realitas bangsa Arab pada waktu itu yang terdiri dari berbagai suku dan kabilah yang membuat mereka mempunyai dialek-dialek yang satu sama lain memiliki perbedaan dan berkembang sampai sekarang. Tradisi oral berupa lahjat atau dialek inilah yang mengiringi perjalanan turunnya al-Qur'an yang waktu itu masih berupa *korpus* yang terbuka yang selanjutnya Nabi mengakomodir beberapa dialek-dialek tersebut dalam bingkai *sab'atu ahruf.* Perbedaan lahjat inilah ketika al-Qur'an telah menjadi *korpus* yang tertutup berubah menjadi varian bacaan bagi ayat-ayat al-Qur'an atau yang biasa diistilahkan dengan *qira'āt.* Perjalanan *qira'āt* yang tidak terlepas dari aspek kebahasaannya inilah yang menjadi pertimbangan al-Ṭabarī untuk mengkaji *qira'āt* dengan menggunakan perspektif linguitik yang tujuannya untuk kepentingan tafsir yang ditulisnya. Lihat Jindān M. Mahdī al-'Aqdī, *al-Naqd al-Lugawī 'inda al-Ṭabarī*,hlm, 57.

[244] Jindān M. Mahdī al-'Aqdī, *al-Naqd al-Lugawī 'inda al-Ṭabarī*, hlm, 57.

[245]Labīb al-Sa'īd, *Difā' an al-Qirā'āt al-Mutawātirah*, hlm. 13

Model al-Ṭabarī dalam memahami dan menafsirkan al-Qur'an dengan menggabungkan antara *qirā'āt* dan kaidah linguistik merupakan satu hal yang sangat riskan karena menyatukan dua jalur yang memiliki perspektif yang berbeda jauh. Hal tersebut dapat dilihat bagaimana para ahli linguistik, terlebih para ulama yang ahli dalam kajian nahwu, menolak beberapa *qirā'āt* yang memang tidak sesuai dengan kaidah bahasa yang telah digagas sebelumnya. Mereka mengkritisi setiap *qirā'āt* yang menurut mereka tidak sesuai dengan pakem-pakem linguistik yang ada tanpa mempedulikan status *qirā'āt* tersebut sebelumnya.[246]

Lain halnya dengan pandangan para ulama *qurra'* yang memang mereka tidak sedikit pun mendekati ayat-ayat al-Qur'an hanya dengan kajian linguistik dan bahasa Arab. Untuk permasalahan al-Qur'an, para ulama *qurra'* hanya bersandar kepada riwayat-riwayat yang terpercaya yang tersambung kepada Nabi. Dalam permasalahan ini mereka lebih hati-hati dalam memainkan peranan linguistik dan kajian bahasa untuk membaca ayat-ayat al-Qur'an.[247]

---

[246]Al-Naysābūrī menambahkan bahwa para ulama nahwu sering mengkritisi dengan tajam setiap *qirā'āt* yang tidak sesuai dengan kaedah-kaedah linguistik. Mereka menunjukkan kesalahan setiap *qirā'āt* sedetail mungkin tanpa mempedulikan status suatu *qirā'āt*. Sehingga apabila ada sebuah kesalahan dalam suatu *qirā'āt*, walaupun statusnya mutawatir, maka tetap saja *qirā'āt* tersebut dianggap salah dan tidak sesuai dengan kaidah. Pandangan seperti inilah yang menyebabkan para ulama *qirā'āt* menjadi geram dan menganggap bahwa para ulama nahwu telah berlebihan dan melampaui batas. Para ulama *qurra'* berdalih bahwa القران المعجز حجة على اللغة وليست اللغة حجة عليه, bahwa al-Qur'an yang memang diturunkan sebagai mu'jizat merupakan hujjah bagi bahasa, bukan sebaliknya, bahasa adalah hujjah bagi al-Qur'an. Secara lugas dapat disimpulkan bahwa al-Qur'an tidak boleh tunduk kepada ilmu nahwu yang merupakan pelayan bagi al-Qur'an.Lihat al-Naysābūrī, *Gharā'īb al-Qur'ān wa Ragā'īb al-Furqān*, jilid 8, hlm. 37.; Labīb al-Sa'īd, *Difā' 'an al-Qirā'āt al-Mutawātirah*, hlm. 16.

[247]Pandangan para ulama *qurra'* dapat dilihat pada pernyataan Abuū 'Amr al-Dānī:
لا تعمل فى شيء من حروف القران على الافشى فى اللغة والاقيس فى العربية. والرواية اذا ثبتت عنهم لم يردها قياس عربية و فشو لغة. لان القراءة سنة متبعة يلزم قبولها والمصير اليها.
Tidak sedikitpun boleh menggunakan keumuman bahasa untuk membaca huruf-huruf al-Qur'an, apalagi hanya dikiaskan sesuai dengan bahasa Arab. Suatu riwayat yang apabila telah disepakati kualitasnya tidak boleh tergantikan dengan kias bahasa Arab dan keumuman bahasa karena hakekat *qirā'āt* merupakan sunnah yang harus diikuti dan wajib diterima sebagai tempat rujukan.

Posisi al-Ṭabarī yang mengkompilasikan dua bidang kajian tersebut, kemudian membuatnya memiliki dua perspektif yang berbeda dari kedua kajian tersebut dalam mengkaji ayat-ayat al-Qur'an. Dengan dua perspektif tersebut, al-Ṭabarī kemudian menghimpun seluruh perbedaan *qirā'āt* yang dapat dipertanggungjawabkan riwayatnya baru kemudian mengidentifikasinya serta mengelompokkan dalam klasifikasi yang telah ditentukannya sesuai dengan standarisasi linguistik. Hal ini dilakukan untuk mendapatkan *qirā'āt* yang paling fashih di antara beberapa *qirā'āt* yang *mutawātirah* yang hasilnya kemudian dijadikan dasar penafsiran al-Qur'an.

Hal tersebut merupakan sebuah konsistensi al-Ṭabarī dengan pandangan yang dilontarkannya sebelumnya:

الحكم على كلام الله عز و جل حكما صريحا بأن مثل كلام العباد يتفاوت فى الجودة فمنه جيد ومنه اجود.

"Hukum atas firman Allah S.W.T. telah jelas layaknya kalam manusia dalam hal التفاوت فى الجودة , keterpautan satu sama lain dari aspek kualitas keindahannya sehingga nantinya muncul bacaan yang bagus untuk dibaca dan bacaan yang lebih bagus untuk dibaca."[248]

Pandangan al-Ṭabarī tersebut memunculkan ketegangan antara al-Ṭabarī dengan beberapa ulama *qurra'* yang menyatakan bahwa apabila ada perbedaan antara *qirā'āt mutawātirah*, maka hal tersebut tidak perlu dipersoalkan karena memang ketika suatu *qirā'āt* berstatus *mutawātirah* maka hakikatnya perbedaan bacaan tersebut berasal dari Nabi Muhammad S.A.W. dan memang benar-benar

---

Dalam pandangan ini, memang dinyatakan urgensi aspek riwayat yang memang telah dinyatakan sah sebelumnya harus didahulukan daripada aspek kebahasaan *qirā'āt* itu sendiri. Sehingga apabila belum ada riwayat yang dianggap sah untuk melegalkan suatu bacaan, maka aspek kebahasaan pun menjadi penting untuk dijadikan pertimbangan dalam menerima *qira'āt*. Lihat Ibn al-Jazarī, *al-Nasyr fī al-Qira'āt al-'Asyr*, hlm. 10-11.

[248]Labīb al-Sa'īd, *Difā' 'an al-Qira'āt al-Mutawātirah*, hlm. 15; Jindān M. Mahdī al-'Aqdī, *al-Naqd al-Lugawī 'inda al-Ṭabarī*, hlm, 153.

dicontohkan oleh beliau sehingga apabila dicari mana yang lebih cocok, lebih bagus, ataupun lebih fashih sama halnya membanding-bandingkan bacaan Nabi Muhammad sendiri. Padahal Nabi Muhammad telah bersabda bahwa al-Qur'an diturunkan dalam tujuh huruf, maka bacalah yang menurutmu itu mudah"

Ketegangan ini juga ditambah dengan sikap al-Ṭabarī dalam tafsir-nya, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl ay al-Qur'ān*, sewaktu mengkritisi penggunaan beberapa *qirā'āt* yang berbeda dengan *qirā'āt*-nya yang masih dalam level *mutawātir* atau dapat diterima, dengan beberapa statemennya,والقراءة التى هى القراءة هى كذا, *yang dinamakan qirā'āt adalah bacaan yang seperti ini*. Statemen yang lain, والقراءة التى استجيزها هى كذا وهذه قراءة لا استجيزها, *qirā'āt yang saya memperbolehkannya untuk dibaca adalah qirā'āt ini, sedangkan qirā'āt lainnya tidak diperbolehkan*. Dan yang paling ekstrem , فمن قرأ بكذا فقد اغفل وظن خطأ , *siapa saja yang membaca qirā'āt tersebut maka sungguh dia telah lalai dan meyakini suatu kesalahan.*[249]

Di antara beberapa statemen tersebut dapat dilihat pada tafsir Q.S. al-An'ām : 137 dalam Jāmi' al-Bayān ;[250]

وَكَذٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ : قال أبو جعفر: والقراءة التي لا أستجيز غيرها الشركاء إليهم، ورفع القتل أولادهم بإضافة زين عليه،وخفض بوقوع القتل زين،ونصب من ،بفتح الزاي بفعلهم، لأنهم هم الذين زينوا للمشركين قتلَ أولادهم، على ما ذكرتُ من التأويل .
وإنما قلت:"لا أستجيز القراءة بغيرها"، لإجماع الحجة من القرأة عليه،

Pemilihan al-Ṭabarī kepada *qirā'āt mutawātirah* ditambah dengan komentar-komentar ekstremnya tersebut membuat para ulama *qurra'* mempunyai anggapan bahwa al-Ṭabarī telah melewati batas. Anggapan ini mungkin cukup

---

[249]Labīb al-Sa'īd, *Difā' 'an al-Qira'āt al-Mutawātirah*, hlm. 15

[250] Al-Ṭabarī, Jāmi' al-Bayān, Maktabah Syameelah, versi 2.21. juz 12, hlm. 138.

beralasan apabila ditinjau dari pandangan para ulama *qurra'* mengenai *qirā'āt* selama ini:

Setiap *qirā'āt* yang apabila telah ditetapkan, baik yang diperbolehkan dibaca atau tidak menurut kaum muslimin, ataupun yang diterima maupun ditolak kebenarannya, hakekatnya *qirā'āt* tersebut adalah suatu keniscayaan sebagai dasar utama bagi al-Qur'an untuk dapat dibaca sebagai wahyu Ilahi yang memiliki mu'jizat baik dari aspek lafadz maupun maknanya. *Qirā'āt* diturunkan satu paket dengan al-Qur'an sehingga keduanya merupakan satu kesatuan yang di dalamnya terdapat unsur *ta'abbud* apabila membacanya sehingga tidak pantas untuk ditinggalkan.[251]

Apa yang telah dilakukan al-Ṭabarī tersebut sebenarnya sudah pernah terjadi sewaktu zaman sahabat yang memang telah ada himbauan untuk tidak mengunggulkan satu *qirā'āt* dengan *qirā'āt* yang lain. Hal ini berdasarkan ucapan sahabat Tsa'lab yang mengungkapkan, "Apabila terjadi perselisihan *qirā'āt* dari aspek i'rabnya, maka aku tidak mengunggulkan suatu i'rab atas i'rab yang lain pada bacaan tersebut. Maka apabila aku keluar kepada khalayak manusia, aku unggulkan *qirā'āt* yang memang lebih kuat riwayatnya."[252]

Berdasarkan apa yang telah dikatakan oleh shahabat Tsa'lab di atas mengindikasikan adanya suatu himbauan untuk tidak menerima dan mengamalkan *qirā'āt* dari aspek i'rabnya saja. Tolok ukur yang utama dan pertama bagi *qira'āt*

---

[251]Jindān M. Mahdī al-'Aqdī, *al-Naqd al-Lugawī 'inda al-Ṭabarī*, hlm, 155.

[252]Para tokoh shahabat sewaktu itu telah mewanti-wanti untuk tidak melakukan pengunggulan *qirā'āt* yang dikhawatirkan akan terjadi perpecahan satu sama lain. Abu 'Umar al-Zāhid dalam kitab al-Yawāqīt menukilkan ucapan Ṡa'lab sebagai berikut

اذا اختلف الاعرابان فى القراءات لم افضل اعرابا على اعراب فاذا خرجت الى كلام الناس فضلت الاقوى.

Lihat al-Suyūṭi, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, jilid 1, hlm. 83.

bukan i'rab melainkan riwayat. Sehingga apabila *qirā'āt* ditempatkan untuk komsumsi masyarakat atau umum harus memang benar-benar *qirā'āt* yang sahih riwayatnya. Mengenai permasalahan i'rab *qirā'āt* tetap bisa dijadikan tolok ukur namun selayaknya ditempatkan untuk konsumsi pribadi atau orang-orang yang andil dalam kajian linguistik dan bahasa.

Al-Nuḥās juga berpendapat mengenai permasalahan tersebut:[253]

السلامة – عند أهل الدين – إذا صحت القراءتان ألا يقال أحداهما أجود لأنهما جميعا عن النبي صلى الله عليه وسلم فيأثم من قال ذلك

"Keselamatan bagi orang yang beragama apabila ada dua *qirā'āt* yang sahih tidak dikatakan bahwa salah satu dari keduanya adalah yang lebih bagus dan utama, karena hakekat kedua *qirā'āt* tersebut bersumber dari Nabi Muhammad S.A.W. maka berdosalah orang yang mengucapkan yang demikian. "

Abu Ja'far al-Nuḥās yang merupakan ulama nahwu yang terkenal tidak berani mengkritisi *qirā'āt-qirā'āt* yang berada dalam status *mutawātirah* atau *qirā'āt-qirā'āt* yang telah diriwayatkan oleh imam *qurra'* yang tujuh. Begitu pula dengan al-Farrā' yang menyatakan, "cukup bagi kaum muslimin untuk mempermasalahkan dan menerima *qira'āt* yang telah datang dari riwayat-riwayat yang ṣaḥīḥ."[254]

Hal ini juga didukung oleh Sībawaih dengan komentarnya pada ayat:

ما هذا بشرا . وبنو تميم يرفعونه إلا من درى كيف هى فى المصحف . وإنما كان كذالك : فى قوله تعالى لأن القراءة سنة مروية عن النبي صلى الله عليه و سلم ولا تكون القراءة بغير ما روى عنه

Berbanding terbalik dengan pandangan beberapa ulama, al-Ṭabarī mulai bersikap kritis terhadap *qirā'āt* dan menempatkannya bukan dalam bingkai *sunnah muttaba'ah* akan tetapi dalam sebuah bidang kajian yang pantas dikaji dan

---

[253]Lābīb al-Sa'īd, *Difā' 'an al-Qira'āt al-Mutawātirah*, hlm. 15

[254]Jindān M. Mahdī al-'Aqdī, *al-Naqd al-Lugawī 'inda al-Ṭabarī*, hlm, 152.

dikritisi lebih lanjut. Kritik yang dibangunnya masih dalam taraf penggalian makna dan maksud yang dalam hal ini merupakan tujuan utama dari sebuah kajian linguistik. [255]

Kritik yang dilakukan al-Ṭabarī ini tidak lain dipicu oleh ketidak-setujuannya dan kekecewaannya terhadap hegemoni ulama *qurra'* terhadap al-Qur'an yang seolah-olah sah atau tidaknya suatu bacaan berada dalam tangan mereka tanpa memperhatikan lebih lanjut makna yang terkandung dalam sebuah ayat. Para ulama *qurra'* hanya menitik-beratkan kepada permasalahan perbedaan bacaan atau dalam redaksi lain dapat dikatakan para ulama *qurra'* hanya mementingkan fisik al-Qur'an saja tanpa memperdulikan aspek makna dan maksud yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an sebagai dasar utama diturunkannya al-Qur'an kepada umat manusia.[256]

Bertolak pada keadaan yang demikian, al-Ṭabarī kemudian muncul dengan suatu pandangan kritis *qirā'āt* yang dapat disimpulkan dengan pernyataan sebagai berikut:

إن منهجه فى نقد القراءات يشوبه بعض الخلط ذلك أنه ينكر قراءات سبعية على أساس القياس اللغوي وهو بذ لك قد يرد قراءة صحيحة السند غير مبال بكون القراءة سنة متبعة

Metode al-Ṭabarī dalam kritik *qirā'āt*-nya memang bercampur kesalahan karena al-Ṭabarī menolak *qirā'āt* sab'ah atas dasar qiyas lughawi. Atas dasar tersebut, al-Ṭabarī menolak *qirā'āt* yang sanadnya shahih tanpa mempedulikan bahwa *qira'āt* tersebut adalah suatu sunnah yang harus diikuti.

---

[255]Jindān M. Mahdī al-'Aqdī, *al-Naqd al-Lugawī 'inda al-Ṭabarī*, hlm, 152.

[256]Jindān M. Mahdī al-'Aqdī, *al-Naqd al-Lugawī 'inda al-Ṭabarī*, hlm, 154.

Konsep al-Ṭabarī untuk mengunggulkan satu di antara sekian banyak *qirā'āt mutawatirah*(المفاضلة بين القراءات) sebenarnya merupakan bentuk kemapanan dan keahlian al-Ṭabarī dalam bidang linguistik dan keluasan pengetahuannya dalam bidang bahasa 'Arab. Al-Ṭabarī yang sangat dalam mengkaji linguistik kemudian menggunakan keahliannya tersebut untuk mendekati beberapa *qirā'āt* guna untuk mendapatkan suatu *qirā'āt* yang menurutnya paling fashih dan cocok dengan konteks ayat. Namun yang menjadi permasalahan adalah status beberapa *qirā'āt* tersebut yang memang legal dan bersumber dari riwayat yang shahih yang disandarkan kepada Rasulullah S.A.W. sebagai satu-satunya orang yang mendapatkan wahyu berupa al-Qur'an. Dengaan kata lain, Nabi sendiri pun memperbolehkan untuk membaca berbagai macam *qirā'āt* yang memang telah mendapatkan legalitas darinya sehingga tidak perlu lagi untuk mencari mana yang fashih dan mana yang lebih fashih.[257]

Memang apa yang dilakukan al-Ṭabarī tersebut bukan hanya semata-mata masalah *qirā'āt* saja, akan tetapi *grand design* yang ada di balik *Tafawut al-Qira'ah*-nya al-Ṭabarī adalah upaya kritis al-Ṭabarī untuk menafsirkan al-Qur'an. Dengan kata lain, tujuan utama al-Ṭabarī adalah untuk mendapatkan sebuah inti makna yang terkandung dalam sebuah ayat sehingga dalam perjalanan menafsirkan al-Qur'an, al-Ṭabarī tetap menerima *qirā'āt* mutawatirah sebagai *qirā'āt* yang sah dan bersumber dari Nabi namun kemudian masih tetap

---

[257]Hal inilah yang diungkapkan oleh Faḍl Ḥasan 'Abbās dalam bukunya:
القراءة سنـــــة متبعة ويوجد فيها الفصيح والافصح وكل ذلك من تيسيره تعالى القران للذكـــر
'*Qirā'āt* adalah suatu sunnah yang harus diikuti dan didalamnya ada *qirā'āt* yang fashih dan yang lebih fashih. Kesemuanya itu adalah sebuaah kemudahan yang diberikan oleh Allah, yakni berupa al-Qur'an sebagai pengingat. Lihat Faḍl Ḥasan 'Abbās, *Syuhubāt ḥaul al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah*, tp : Majallāt Dirasāt, 1988, hlm. 142.

mempertimbangkan beberapa *qirā'āt* yang oleh para ulama telah dinyatakan ke-*mutawātiran*-nya yang masih dalam koridor keilmuan yang ditekuninya guna mendapatkan suatu penafsiran yang mendekati kebenaran. [258]

Mengenai masalah statemen al-Ṭabarī yang memang ekstrem yang merupakan komentar-komentarnya terhadap *qirā'āt* yang tidak digunakan dalam tafsirnya merupakan wujud sikap tegas al-Ṭabarī dalam porsi ijtihadnya bukan untuk menolak *qirā'āt mutawātirah* akan tetapi merupakan sebuah strategi untuk mengukuhkan paradigmanya untuk mendapatkan satu tafsir sebagai perwujudan maksud Tuhan yang bersumber dari satu *qirā'āt* yang dipilihnya dan tetap menerima *qirā'āt mutawātirah* yang tidak dipakainya sebagai variasi linguistik dalam perjalanan turunnya wahyu Tuhan.[259]

---

[258]Al-Ṭabarī meyakini bahwa tafsir adalah produk manusia yang di dalamnya terdapat kemungkinan-kemungkinan untuk dipersalahkan. Dari sini pantas bagi al-Ṭabarī berupaya untuk menjadikan tafsirnya sebagai tafsir yang paling cocok terhadap maksud Tuhan sehingga menurutnya dalam porsi sebagai seorang *Mufassir al-Qur'an,* "Dalam menafsirkan al-Qur'an tidak bisa hanya bertaqlid kepada pendapat-pendapat para'ulama walaupun terpercaya kebenarannya. Dibutuhkan juga adanya usaha dan porsi pemikiran (بذل الجهد) dari seorang mufassir dalam rangka ijtihad untuk mendapatkan suatu makna yang memang menjadi maksud Tuhan". Inilah alasan mengapa al-Ṭabarī mengkritik *qirā'āt* yang kemudian dianggap sebagai sikap al-Ṭabarī yang menolak *qirā'āt mutawātirah.* Jindān M. Mahdī al-'Aqdī, *al-Naqd al-Lugawī 'inda al-Ṭabarī*, hlm, 30-31; Al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān* , hlm. 30-31.

[259]Beberapa statemen al-Ṭabarī dalam tafsirnya *Jāmi'al-Bayān*, seperti ضعيف, خطاء , ظاهر الفساد, مخالف للسياق, لا استجي , yang menurut sebagian 'ulama sebagai statemen yang ekstrim dan menolak *qirā'āt mutawātirah.* Namun Jindān M. Mahdī memiliki pandangan lain tentang statemen tersebut. Menurutnya statemen-statemen tersebut secara lahiriyyah memang terkesan sebagai suatu penolakan yang sangat keras. Namun dari aspek linguistik, khususnya dalam bidang ilmu balaghah, ungkapan-ungkapan tersebut berfungsi untuk menanamkan kepada pendengar untuk fokus kepada satu pembahasan dan tidak meluber kepada pembahasan lainnya. Sehingga seolah-olah ungkapan tersebut mengagetkan pendengar dan mereka lupa kepada hal-hal lain yang menjadi lawan dari pemabahasan tersebut. Lihat Jindān M. Mahdī al-'Aqdī, *al-Naqd al-Lugawī 'inda al-Ṭabarī*, hlm, 31-32; *Aṡar al-Nuḥāh fī Baḥṡ al-Balāgī*, hlm. 88.

C. Penolakan al-Ṭabarī Terhadap Qira'at dan Implikasinya Terhadap Penafsiran

Pada sub bab ini, akan dijelaskan lebih lanjut beberapa kasus *qirā'āt* dalam ayat al-Qur'an yang ditolak oleh al-Ṭabarī. Tidak kurang dari 89 ayat dalam al-Qur'an yang di dalamnya terdapat *qirā'āt mutawātirah* yang dikomentari oleh al-Ṭabarī untuk tidak digunakan sebagi sumber panfsiran al-Qur'an.[260] Dari beberapa ayat tersebut, dalam sub bab ini hanya akan dijelaskan perdebatan *qirā'āt* yang ada dalam Q.S. al-Baqarah, di antaranya; [261]

1. Ayat 106 (مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا)

Para ulama *qurra'* berbeda pendapat dalam membaca lafadz "ننسها" dalam ayat tersebut. Sebagian dari mereka seperti Ibnu Kasir dan Abu 'Amr membacanya "ننسأها", dengan *nun* dan *sin* yang dibaca fathah yang disertai dengan *hamzah* yang disukun.[262] Secara linguistik, *qirā'āt* tersebut merupakan bentukan dari lafadz 'النسئ', yang bermakna 'التأخير', atau mengakhirkan, menunda, dan menangguhkan.[263] Hal ini dapat dilihat dalam perkataan orang Arab dalam menggunakan lafadz 'النسئ', ;[264]

نسأت الإبل عن الحوض و أنسأ الإبل عن ظمئها يوما أو يومين أو أكثر بمعنى أخرها عن الورد, ثم أتسأ الله في أجلك على ذلك بمعنى أخر إنزالها إلى وقت هو أولى بها و أصلح النـــاس

"Unta itu meninggalkan telaga tersebut dan unta itu melupakan dahaganya dalam satu hari, atau dua hari, atau lebih. Dengan kata lain, unta tersebut mengakhirkan atau menunda untuk minum. Kemudian Allah S.W.T menangguhkan ajalmu atas hal tersebut atau dengan kata lain bahwa Allah S.W.T mengakhirkan turunnya

---

[260] Labīb al-Sa'īd, *Difā' 'an al-Qirā'āt al-Mutawātirah*, hlm. 37.

[262] Ibn al-Jazarī, *al-Nasyr,* juz 2, hlm. 220

[263] Abū Ḥayyān al-Andalūsī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, juz 1, hlm. 344.

[264] Abū Syāmah, *Ibrāz al-Ma'ani*, hlm. 239; Abū Ḥayyān al-Andalūsī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, juz 1, hlm. 344.

kematian sampai datangnya waktu yang itu lebih utama dan bermanfaat bagi masyarakat."

Penggunaan lafadz "ننسأها" dalam ayat tersebut berimbas kepada pemaknaannya, bahwasanya Allah tidak sedikit pun menghapus ayat-ayat yang telah diturunkannya kepada Nabi Muhammad S.A.W. melainkan hanya menangguhkan ayat tersebut dan kemudian berimbas juga kepada penangguhan hukum dari ayat tersebut. Sehingga menurut ulama yang membacanya dengan *qirā'āt* tersebut bahwa di dalam al-Qur'an terdapat dua tipe ayat dalam kaitannya dengan *nasikh-mansukh*, yakni ayat-ayat yang memang telah dihapus baik lafadznya maupun hukumnya dan ayat-ayat yang ditangguhkan hukumnya melihat posisi lafadz "ننسخها" dengan "ننسأها" yang tidak dalam satu tataran makna.[265]

Hal tersebut menunjukkan bahwa lafadz "ننسأها" bukanlah penguat atau *taukid* bagi "ننسخها" melainkan berdiri sendiri dalam level yang berbeda sehingga sebenarnya ada dua istilah mengenai pembahasan tersebut, yakni *Nāsikh Mansūkh* yang merujuk kepada ayat yang memang murni telah dihapus dan direvisi hukumnya serta *Nāsikh Mansūkh* yang merujuk kepada ayat-ayat yang hukumnya belum dihapus melainkan ditangguhkan untuk sementara waktu.

Sedangkan para *qurra* selain Ibnu Kasir dan Abu 'Amr membacanya dengan "ننسها", bermakna 'الترك', atau meninggalkan, menghilangkan, atau menghapus.[266] Hal ini merujuk kepada ayat سنقرئك فلا تنسى dan واذكر ربك إذانسيت.

---

[265] Abduh al-Rājihī, *Naẓariyyah al-Ma'nā fī al-Dirāsah al-Nahwiyyah*, pdf, hlm. 12.

[266] Abū Ḥayyān al-Andalūsī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, juz 1, pdf, hlm. 344-345.; Al-Dimyāṭī, *Ittiḥāf Fuḍalā'*, hlm. 145, Ibn al-Jazarī, al-Nasyr, hlm. 221.

Dalam artian meninggalkan hukum dari suatu ayat atau bacaannya bahkan bacaan serta hukumnya.[267]

Dalam perdebatan ini kemudian al-Ṭabarī lebih memilih *qirā'āt* "ننسها" dibandingkan "ننسأها" dan menyatakan *qirā'āt* "ننسها" sebagai أولى القراءات, atau *qirā'āt* yang paling utama dalam ayat tersebut dengan argumen bahwa di dalam al-Qur'an terdapat penghapusan hukum-hukum dari sebuah ayat dengan tujuan untuk diganti dengan yang lebih baik atau lebih relevan dengan keadaan.[268]

Menurut al-Ṭabarī pula, bahwa "ننسأها" hakekatnya mengandung dua makna. Pertama, makna**"الإنساء"**yang bermakna "الترك" atau meninggalkan dan menghapus. Kedua, makna **"النَّساء"** yangbermakna "التأخير"atau menangguhkan dan mengakhirkan. Sehingga posisi lafadz "ننسها" sama dengan "ننسخها" dari segi makna dan tidak ada perbedaan antara keduanya karena lafadz "ننسها" hanyalah sebagai penguat atau *taukid* dari "ننسأها". [269]

Al-Ṭabarī juga menambahkan dengan logika sederhana mengenai pembahasan ini, "كل متروك فمؤخر على حال ما هو متروك" , bahwa setiap hal yang ditinggal hakikatnya diakhirkan atas keadaan hal yang tertinggal. Singkatnya, menurut al-Ṭabarī bahwa sesuatu hal yang ditunda atau ditangguhkan sama saja halnya dengan sesuatu hal yang diakhirkan.[270]

---

[267]Al-Zarqānī, al-Burhān, hlm.123.

[268]Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, juz 2, hlm. 478

[269] Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, juz 2, hlm. 479.

[270] Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, juz 2, hlm. 479.

2. Ayat 125 (وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى)

Imam Nafi' al-Madini dan Ibnu 'Amir membaca "وَاتَّخِذُوا" dengan *kha'* yang dibaca fathah dengan alasan mengikuti atau *athaf* kepada lafadz sebelumnya, yaitu "جَعَلْنَا". Dalam ayat ini seluruh kata kerja berupa *fi'il madi* sehingga di dalamnya terdapat kesesuaian dari segi susunannya. Secara tekstual, sighat dari lafadz-lafadz tersebut yang berupa *fi'il madi* bukan *fi'il amr* memberikan faidah berupa 'الامر' atau perintah melainkan sebagai 'التنبيه و التذكير' atau peringatan dan pengingat.[271]

Dalam kaitannya dengan *qirā'āt* ini, Makki bin Abi Talib menakdirkan ayat ini:

واذكر يا محمد إذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا واذكر إذ اتخذ الناس من مقام إبراهيم مصلى واذكر إذ عهدنا إلى ابراهيم.

'Ingatlah wahai Muhammad ketika Kami menjadi rumah ini sebagai tempat berkumpul dan tempat yang aman bagi manusia. Dan ingatlah ketika manusia mengambil Maqam Ibrahim sebagai shalat dan ingatlah ketika Kami memerintahkan kepada Ibrahim'[272]

Berbeda dengan Nafi' dan Ibnu 'Amir, para Qurra' selain mereka membaca "وَاتَّخِذُوا" dengan *kha'* yang dibaca kasrah yang merupakan sighat *amr*dari lafadz "اتخذ" . Q*irā'āt* tersebut mengindikasikan ada suatu perintah untuk mengambil Maqam Ibrahim sebagai tempat untuk shalat setelah melakukan Thawaf. [273]

Abu Syamah memberikan pandangannya mengenai permasalahan tersebut;

و إنما جعل الفتح أعم لان الضمير يرجع إلى عموم الناس فيكون الفعل موجها إلى الامم قبلنا فصار لنا بطريق الاتباع لهم لان شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد ناسخ وأما قراءة الكسر فتختص بالمأمورين

---

[271]Labīb al-Sa'īd, *Difā' 'an Qirā'āt*, hlm 39.

[272]Abū Syāmah, *al-Kasyf 'an Wujūh al-Qirā'āt*, juz 1, hlm. 264

[273]Labīb al-Sa'īd, *Difā' 'an Qirā'āt*, hlm 39.

‘Sesungguhnya *qirā’āt* “وَاتَّخِذُوا “ dengan *kha’* yang fathah dalam ayat tersebut, lebih umum karena merujuk kepada manusia secara umum melihat umat-umat sebelumnya telah melakukan hal tersebut (menjadikan Maqam Ibrahim sebagai tempat shalat). Sehingga kita hanya mengikuti tradisi itu atas dasar *syar’u man qablana*, yakni mengikuti tuntunan umat terdahulu asalkan belum ada *nasikh* atau penghapusan terhadap tuntunan tersebut. Sedangkan *qirā’āt* “وَاتَّخِذُوا “ dengan *kha’* yang kasrah merupakan pengkhususan terhadap kita sebagi sebuah perintah’.[274]

Al-Ṭabarī dalam tafsirnya menyatakan bahwa *qirā’āt* “وَاتَّخِذُوا “dengan *kha’* yang kasrah merupakan *qirā’āt* yang ’ الصواب من القول والقراءة في ذلك عندنا ’, yakni sebagai pendapat yang benar dan *qirā’āt* yang cocok menurut kami. Al-Ṭabarī beralasan bahwa ayat tersebut sebagai pengukuhan perintah dari Allah S.W.T. untuk menjadikan maqam Ibrahim sebagai tempat untuk melaksanakan shalat berdasarkan tuntunan Nabi Muhammad S.A.W. dalam hadis:

عمرو بن علي حدثنا قال، حدثنا يحيى بن سعيد قال، حدثنا جعفر بن محمد قال، حدثني أبي، عن جابر بن عبد الله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ:"واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى

‘Berceritera kepada kami Amr bin ‘Ali, dia berkata, berceritera kepada kami Yahya bin Sa’id, dia berkata, berceritera kepada kami Ja’far bin Muhammad, dia berkata, berceritera kepadaku Ubay, dari Jabir bin ‘Abdillah, bahsawanya Rasulullah S.A.W. membaca ayat: “maka jadikan maqam Ibrahim sebagai tempat shalat.”[275]

3. Ayat 279 (فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ)

Para ulama *qurra’* berselisih pendapat dalam lafadz “فأذِنوا”, dalam permasalahan *alif* yang dibaca panjang atau pendek dan *dzal* yang dibaca kasrah

---

[274]Hal tersebut juga dikuatkan dengan pendapatnya Abũ Ḥayyãn al-Andalũsī yang menukilkan pendapat al-Zamakhsyarī dalam kaitannya dengan ayat tersebut:

واتخذ الناس من مكان ابراهيم الذي وسم به لاهتمامه به وإسكان ذريته عنده قبلة يصلون اليه

‘Orang-orang itu menjadikan maqam Ibrahim dalam sholat mereka karena begitu pentingnya Ibrahim dan penduduk dari keturunan Ibrahim sebagai pemugar dan penjaga kiblat yang mereka menghadap kepadanya.’; Lihat Abũ Syãmah, *Ibrãz al-Ma’ãnī min Ḥirz al-Amãnī*, hlm.244; Abũ Ḥayyãn, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, hlm. 78.

[275]Hadis tersebut telah diriwayat oleh *Aṣḥãb al-Sittah.* Al-Ṭabarī, *Jãmi’ al-Bayãn*, hadis 1989, juz 2, hlm. 33

ataupun fathah. Sebagian besar ulama khususnya *qurra'* Madinah meriwayatkan dengan *alif* yang dibaca *qasr* atau pendek serta *ẓal* yang dibaca fathah (فَأْذَنُوا), di antara mereka Nafi', Ibnu Kasir, Abi 'Amr, Ibnu Amir, al-Kisa'i. Lafadz 'فَأْذَنُوا' merupakan bentuk *'amr* dari lafadz 'أذن', yang berarti "أذن بالشيئ إذا علم به", mengijinkan atau mengumumkan ketika mengetahui itu.[276]

Sedangkan 'Āṣim dan Ḥamzah meriwayatkan *qirā'āt* "فآذنوا"dari Abu Bakar r.a., yakni dengan *alif* yang dibaca panjang dan *dzal* yang dibaca kasrah. Mereka menganggap bahwa *qirā'āt* tersebut bukan berasal dari 'أذن' seperti yang dikemukakan di awal melainkan berasal dari 'آذنه', yang bemakna ' آذنه بالشيء وأعلمه' yakni mengumumkan dan memberitahu tentang suatu hal.[277]

Hal tersebut sebagaimana yang telah tertera dalam al-Qur'an;

فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ آذَنْتُكُمْ عَلَى سَوَاءٍ[278]

'Maka apabila mereka berpaling, maka katakanlah (Muhammad) : 'Aku telah mengumumkan (menyampaikan) kepadamu (ajaran) yang sama.'

Ayat tersebut bisa dijadikan pijakan bahwa kedua *qirā'āt* tersebut secara *qat'i* berada dalam level yang utama dari aspek kebenaran serta pemakaiannya. Namun berbeda dengan al-Ṭabarī yang menyatakan "إن الاولـــــى بالصواب قراءة فَأْذَنُوا , bahwa *qirā'āt* yang paling benar adalah *qirā'āt* 'فَأْذَنُوا'. Al-Ṭabarī juga mekritisi qira'at 'فآذنو' dan menyatakan dalam *qirā'āt* tersebut terdapat *illat* atau kesalahan

---

[276]Ibn Mujāhid, *al-Sab'ah fī al-Qirā'āt*, hlm.192.; Ibn Al-Jazarī, *al-Nasyr*, juz 2, hlm. 236. ; Al-Bannā', *al-Ittiaf*, hlm.165.;Abū Syāmah, *Ibrāz al-Ma'ānī*, hlm.263.

[277] Ibn al-Jazarī, *al-Nasyr*, juz 2, hlm. 236. ; Al-Bannā', *al-Ittihaf*, hlm.165.;Abū Syāmah, *Ibrāz al-Ma'ānī*, hlm.263.

[278]Q.S. al-Anbiyā' : 109

yang berimbas kepada penafsiran. Statemen al-Ṭabarī ini yang membuat para *qurra'* mengganggap al-Ṭabarī telah menolak *qirā'āt* yang *mutawātirah*.[279]

Al-Ṭabarī menyatakan pandangannya dalam Jāmi'al-Bayān; [280]

وأولى القراءتين بالصواب في ذلك قراءة من قرأ:"فأذنوا" بقصر ألفها وفتح ذالها، بمعنى: اعلموا ذلك واستيقنوه، وكونوا على إذن من الله عز وجل لكم بذلك.

'Di antara dua *qirā'at* tersebut yang paling benar adalah *qirā'at* "فأذنوا", yakni *alif* yang dibaca *qasr* serta *dzal* yang dibaca fathah. Sedangkan maknanya: 'Ketahuilah oleh kamu sekalian akan hal itu dan yakinilah dan berlakulah kamu sesuai ijin dari Allah S.W.T.'

Al-Ṭabarī lebih condong pada *qirā'at* "فأذنوا" dari "فآذنوا" karena keumuman perintah tersebut kepada seluruh kaum muslimin dan hal ini terakomodir dalam "فأذنوا", yakni "فقد عمهم الأمر". Sedangkan "فآذنوا" hanya memiliki makna "أنفسكم أو بعضكم بعضا", hanya sebagian saja.[281]

4. Ayat 282 (أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى)

Ḥamzah al-Kūfī meriwayatkan qira'at "أن تضل", dengan *alif* yang dikasrah karena merupakan *harf syartiyah*. Ditambah juga lafadz "فتذكر", dengan *kaf* yang dibaca tasydid serta *ra'* yang dibaca dammah"فتُذَكِّرُ" .[282] *Qirā'āt* tersebut juga diriwayatkan oleh Ibn Kaṡīr, Abi 'Amr, dan Ya'qūb, hanya saja untuk lafadz "فتذكر", terbaca fathah *ra'*-nya dan *kaf* yang terbaca sukun "فتذْكُرَ" .[283]

---

[279]Labīb al-Sa'īd, *Difā' 'an Qirā'āt*, hlm. 40.

[280]Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, juz 6, hlm. 24

[281]Labīb al-Sa'īd, *Difā' 'an Qirā'āt*, hlm. 41.

[282]Ibn Mujāhid, *al-Sab'ah*, hlm. 194.

[283]Al-Bannā', *al-Ittiḥaf*, hlm.166.;Ibn Mujāhid, *al-Sab'ah*, hlm. 194.

Para *qurra'* lainnya sepakat untuk meriwayatkan *qirā'āt* "أن تضل", dengan *alif*yang dibaca fathah yang merupakan *harf masdariyah* yang menasabkan fi'il setelahnya. Sedangkan "فتذكر", ditasydid huruf *kaf*-nya dan dibaca fathah *ra'*-nya karena di-*ataf*-kan atau diikutkan kepada "تضل".[284]

Al-Ṭabarī dalam tafsirnya lebih memilih *qirā'āt* "أن تضل" , dengan *alif* yang dibaca fathah serta "فتذكر", ditasydid huruf *kaf*-nya dan dibaca fathah *ra'*-nya dengan maksud bahwa apabila saksi dalam transaksi mu'amalah tidak didapati dua orang laki-laki maka dapat diganti dengan satu orang laki-laki dan dua orang wanita yang nantinya apabila salah satu wanita melakukan kesalahan maka wanita yang lain mengingatkannya. [285]

Al-Ṭabarī menambahkan komentarnya dalam Jāmi' al-Bayān;[286]

وإنما اخترنا ذلك في القراءة، لإجماع الحجة من قُدماء القرأة والمتأخرين على ذلك، وانفراد الأعمش ومن قرأ قراءَته في ذلك بما انفرد به عنهم. ولا يجوز تركُ قراءة جاء بها المسلمون مستفيضة بَينهم، إلى غيرها. وأما اختيارنا"فتذكر" بتشديد الكاف، فإنه بمعنى: ترديد الذكر من إحداهما على الأخرى، وتعريفها بأنها نسيت ذلك، لتذكر. فالتشديد به أولى من التخفيف.

'Sesungguhnya kami memilih *qirā'at* tersebut atas dasar kesepakatan para ulama terdahulu dan ulama belakangan kaitannya dengan ayat tersebut. Sedang al-A'masy dan beberapa ulama yang membaca sebaliknya hanya merupakan *qirā'āt* yang tersendiri yang tidak memiliki pendukung (*qirā'at aḥad*). Namun demikian tetap saja qira'at yang telah tersebar di kalangan kaum muslimin (*qirā'at aḥad*) tidak boleh ditinggalkan. Sedangkan pilihan kami terhadap *qirā't* "فتذكر", dengan *kaf* yang tertasydid dengan maksud ' ترديد الذكر' atau berunglang-kali mengingatkan dari salah satu wanita terhadap wanita lain sebagai pengganti dari satu saksi laki-laki. Sehingga mana saja yang lupa maka yang lain harus mengingatkannya. Oleh karena itu, *tasydīd* dalam *qirā't* ini lebih utama daripada *takhfif* (dibaca sukun).'

Hal inilah yang menjadi titik poin tafsir al-Ṭabarī tentang ayat tersebut. Faidah ' ترديد الذكر' yang terkandung dalam *qirā'āt* "فتذكر" yang dimaksudkan al-

---

[284]Abū Syāmah, *Ibrāz al-Ma'āni* , hlm. 264

[285]Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, juz 6, hlm. 65

[286] Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, juz 6, hlm. 65.

Ṭabarī sebagai apa yang dimaksudkan Allah dalam ayat tersebut. Hal ini dikarenakan dalam masalah mu'amalah adalah masalah yang begitu rumit sehingga dibutuhkan ketelitian pelakunya khususnya bagi para saksi. Oleh karena itu selayaknya saling mengingatkan satu sama lain dan hal itu bukan hanya sekali ataupun dua kali akan tetapi berkali-kali.

5. Ayat 283 (وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ)

Lafadz "رِهَانٌ" dalam ayat tersebut memiliki dua versi *qirā'at* yang sama-sama *mutawātirah*. Abu 'Amr dan Ibnu Kasir membacanya "رهن", yakni huruf *ra'* dan *ha'* di baca dammah yang merupakan bentuk plural. Ditambahkan pula bahwa rawi dari kedua imam tersebut membacanya dengan *ha'* yang tersukun.[287] Namun Nāfi', Ibn 'Amr, 'Āṣim, Ḥamzah, dan al-Kisā'i membacanya "رِهَانٌ", dengan kasrahnya *ra'* serta tambahan alif.[288]

Di sini al-Ṭabarī menyatakan ke-*syuẑūẑ*-an *qirā'at* "رهن", *ra'* dan *ha'* yang terbaca dammah dan mengukuhkan *qirā'at* "رِهَانٌ" sebagai 'أولى الصواب', dikarenakan sighat "فعال" merupakan bentuk plural dari wazan 'فَعْل' sebagaimana "كعب - كعاب", "حبل - حبال". Sehingga apabila terdapat 'فَعْل' yang di-*jama'*-kan tidak menurut shigat "فعال" maka hal tersebut tidak sesuai kaedah linguistik Arab dan termasuk sesuatu hal yang *syadz*atau tidak sesuai aturan yang ada.[289]

Walaupun demikian kaitannya dengan kandungan makna tidak mengalami perbedaan. Hanya memang tinjauan linguistik yang dipaparkan al-Ṭabarī sebatas perbedaan bentuk kata yang masih dalam satu koridor makna. Akan tetapi secara

---

[287] Ibn Mujāhid, *al-Sab'ah*, hlm. 194-195.

[288] Al-Bannā', *al-Ittiḥāf*, hlm.264.

[289] Al-Ṭabarī, *Jāmi al-Bayān*, juz 6, hlm. 97.

umum konstruksi pemikiran al-Ṭabarī dalam linguitik yang dijadikan sebagai alat bedah dalam mendekati *qirā'āt* tetap berpengaruh dalam pengambilan keputusannya terhadap *qirā'āt* itu sendiri dan berimbas kepada pemilihan makna dari ayat-ayat al-Qur'an. [290]

Beberapa contoh di atas hanya terambil dari surat al-Baqarah yang asumsinya surat tersebut adalah surat yang memiliki ayat paling banyak. Dari surat al-Baqarah hanya ditemukan lima ayat yang di dalamnya memuat *qirā'āt* yang diperselisihkan al-Ṭabarī. Walau hanya sedikit yang dipaparkan, namun hal itu sudah cukup menjadi bukti bagaimana analisis al-Ṭabarī terhadap *qirā'āt mutawātirah* dari sudut pandang linguistik Arab.

---

s[290]Jindān M. Mahdī al-'Aqdī, *al-Naqd al-Lugawī 'inda al-Ṭabarī*, hlm, 241.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Al-Tabari sebagai ‘ulama yang yang *multi-talent* juga telah memiliki pandangannya sendiri bahwa ke-*mutawātir*-an suatu *qirā’āt* harus menyeluruh kepada sumber *qirā’āt*, bagian-bagian *qirā’āt* serta sesuai dengan susunan *qirā’āt* tersebut. Ke-*mutawātir*-an tersebut menurutnya juga tetap disertai dengan mata rantai sanad yang benar-benar disandarkan kepada para imam *qirā’āt* dan hadis yang telah masyhur kredibilitasnya, dapat dipercaya, berkepribadian baik dalam agama, kesempurnaan dalam keilmuan, ketelitian dalam periwayatan dan juga harus benar-benar *muttaṣil* (periwayatan yang tersambung) dengan Nabi Muhammad S.A.W. sebagai seorang yang mendapatkan wahyu berupa al-Qur’an.

Al-Tabari memandang bahwa qira’at harus komperhensif atau menyeluruh dari sisi bahwa qira’at adalah suatu sunnah dari Nabi Muhammad S.A.W. serta sisi lain bahwa qira’at adalah satu cabang kajian lingistik ‘Arab yang tetap patuh dan tunduk dengan kaedah-kaedah linguistik yang telah dibakukan. Sehingga dapat dinyatakan bahwa setiap *qirā’āt* juga memiliki aspek kebahasaan di dalamnya yang juga merupakan sebagai alat bantu untuk memahami ayat-ayat al-Qur’an. *Qirā’āt* bukan hanya sebagai suatu sistem yang sudah dipatenkan oleh nabi sebagai variasi-variasi cara untuk membaca al-Qur’an, melainkan juga sebagai pertimbangan untuk memahami sebuah teks-teks ilahi dan mengkaji lebih dalam apa yang sebenarnya diinginkan oleh Tuhan lewat ayat-ayat al-Qur’an.

Dari pandangan al-Tabari tersebut maka muncullah sikap al-Tabari mengkritisi qira'at mutawatirah yang menurut 'ulama qurra' sebagai suatu penolakan dan penentangan terhadap qira'at yang notabenenya bersumber dan legal dari nabi. Al-Tabari meyakini bahwa dalam berbagai varian qira'at mutawatirah, pasti satu sama lain memiliki perbedaan dan selisih satu sama lain (*Tafawut al-Qira'ah*). Celah inilah dimanfaatkan al-Tabari untuk mendapatkan makna yang sesuai.

Konsep *Tafawut al-Qira'ah*-nya al-Ṭabarī adalah upaya kritis al-Ṭabarī untuk menafsirkan al-Qur'an. Tujuan utama al-Ṭabarī adalah untuk mendapatkan sebuah inti makna yang terkandung dalam sebuah ayat sehingga dalam perjalanan menafsirkan al-Qur'an, al-Ṭabarī tetap menerima *qirā'āt* mutawatirah sebagai *qirā'āt* yang sah dan bersumber dari nabi namun kemudian masih tetap mempertimbangkan beberapa *qirā'āt* yang oleh para ulama telah dinyatakan ke-*mutawātirah*-nya yang masih dalam koridor keilmuan yang ditekuninya guna mendapatkan suatu penafsiran yang mendekati kebenaran.

Pilihan *qirā'āt* yang dilakukan al-Ṭabarī itu bukan untuk menolak *qirā'āt mutawātirah* (القراءات) akan tetapi hal tersebut lebih dimaksudkan untuk mentarjih variasi penafsiran yang ada terhadap ayat-ayat al-Qur'an (الترجيح بين تفاسير القرأن), karena setiap *qirā'āt* memiliki tafsirnya tersendiri (لكل قراءة تفسيرها)

Memang yang menjadi masalah adalah statemen al-Ṭabarī yang memang ekstrem yang merupakan komentar-komentarnya terhadap *qirā'āt* yang tidak digunakan dalam tafsirnya seperti والقراءة التى هى القراءة هى كذا, والقراءة التى استجيزها هى

فمن قرأ بكذا فقد اغفل وظن خطأ , وهذه قراءة لا استجيزها كذا, merupakan wujud sikap tegas al-Ṭabarī dalam porsi ijtihadnya bukan untuk menolak *qirā'āt mutawātirah* akan tetapi merupakan sebuah strategi untuk mengukuhkan suatu penafsiran yang dianggap sebagai perwujudan maksud Tuhan yang bersumber dari satu *qirā'āt* yang dipilihnya dan tetap menerima *qirā'āt mutawātirah* yang tidak dipakainya sebagai variasi linguistik dalam perjalanan turunnya wahyu Tuhan.

Hal tersebut dapat dilihat bagaimana Al-Ṭabarī lebih condong pada *qirā'at* "فأذنوا" daripad "فآذنوا" dalam ayat (فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ). Al-Ṭabarī lebih memilih "فأذنوا" atas dasar keumuman perintah tersebut kepada seluruh kaum muslimin dan hal ini terakomodir dalam "فأذنوا", yakni "فقد عمهم الأمر". Sedangkan "فآذنوا" hanya memiliki makna " أنفسكم أو بعضكم بعضا", hanya sebagian saja.

B. Saran - Saran

Fakta di lapangan menyatakan bahwa diskusi qira'at dalam tataran akademik khususnya dalam kaitannya dengan kajian Ilmu Qur'an-Tafsir tidak begitu menarik. Banyak faktor yang melatar-belakanginya, di antaranya sensitifnya diskursus ini dengan otentisitas al-Qura'n sebagai wahyu dari Allah yang dinyatakan telah final sehingga tidak perlu dikaji untuk selanjutnya. Qira'at memang berhubungan dengan al-Qur'an sehingga pasti mempunyai keterkaitan dengan otentisitas al-Qur'an.

Walaupun diskursus qira'at ternyata tidak begitu laku, namun diskursus ini memiliki andil yang cukup besar untuk membuka wawasan tentang realitas masa lalu yang telah terjadi tentang perjalanan al-Qur'an dari bahasa oral menuju

bahasa verbal. Di samping itu, diskursus qira'at berhubungan juga dengan disiplin ilmu lainnya, di antara kajian linguistik yang hal ini merupakan celah bagi kajian al-Tabari dalam rangka menafsirkan al-Qur'an. Di sini letak ketidak –sempurnaan peneliti dalam mengkaji lebih dalam hubungan qira'at dengan linguistik dikarenakan memang peneliti tidak memiliki basic linguistik 'Arab sebelumnya.

Dengan demikian diharapkan adanya *himmah* atau semangat terhadap diskursus qira'at dihidupkan kembali di lingkungan akademis, khususnya di jurusan Ilmu Qur'an-Tafsir yang mana masih minimnya tenaga pengajar serta pengkaji yang kredibidel dan mau mendalami qira'at secara teoritis dan praktis.

DAFTAR PUSTAKA

AF, Hasanuddin. *Anatomi al-Qur'an*. Yogyakkarta: FkBA, 2001.

Aḥmad, Muṣṭafā. *Sejarah al-Qur'an*. Surabaya : al-Ikhlas, 1994.

Amal, Taufik Adnan. *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an* . Yogyakarta : fkBA, 2001.

Anwar, Rosihon. *Melacak Unsur-Unsur Isra'iliyyat dalam Tafsir al-Thabari dan Tafsir Ibnu Katsir*. Bandung: Pustaka Setia, 1999.

Andalūsī, (al-) Abū Ḥayyān. *al-Baḥr al-Muḥīṭ.* Kairo: Dār al-'Ilm wa al-Ṡaqāfah, t.th.

Arkoun, Muhammad. *Islam Kontemporer,terj.* Ruslani. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.

Azra, Azyumardi (ed.). *Sejarah & 'Ulum al-Qur'an*. Jakarta : Pustaka Firdaus, 2000.

'Abbās, Faḍl Ḥasan. *Syuhubāt ḥaul al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah*, tp : Majallāt Dirasāt, 1988.

'Aqdī, (al-) Jindān M. Mahdī. *al-Naqd al-Lugawī 'inda al-Ṭabarī*. Beirut : Dar al-Kutob, 1992.

'Arīḍ, (al-) 'Alī Ḥasan. *Sejarah dan Metodologi Tafsir*. Terj. Ahmad Akrom. Jakarta : P.T. Raja Grasindoa Persada, 1994.

Asfihānī, (al-) Al-Ragīb. *Mu'jam Mufradāt li Alfāẓ al-Qur'ān*. Lebanon : Dār al-Kutob al-'Ilmiah, 2008.

'Āsī, Ḥusein. *'Alam Muarikh al-'Arab wa al-Islām.* Beirut : Dar al-Kutob, 1992.

'Askarī, (al-) Abū Hilāl. *al-Fānūq al-Lugawiyyah*. Kairo: Dār al-'Ilm wa al-Ṡaqāfah, t.th.

'Asyr, Ḥusain. *Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī wa Kitābuhū Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1992.

'Aṭār, (al-) Ṣidqī. *Muqaddimah Tafsīr Al-Ṭabarī* (Beirut: Dār- al Fikr, 1995

Baidan, Nasruddin. *Metodologi Penafsiran al-Qur'an.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998

Bagdādī, (al-). *Tārīkh Bagdād.* Riyāḍ: Maktabah Syamilah, versi 2.11., 2001 Bāqī , (al-)'Abd bin Abd al-Rahmān. *Qawāid al-Naqd al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah*

Dirāsah Naẓariyyah Taṭbīqiyyah. Riyāḍ: Dār Kunūz Isybiliyya, 1429.

Bakker , Anton Charis Zubair. *Metodologi Penelitian Filsafat.* Yogyakarta: Kanisius, 1990.

Bannā, (al-). *Al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah.* Riyāḍ: Dār Kunūz Isybiliyya, 1429. Bili, (al-) Aḥmad. *Ikhtilāf bain al-Qirā'āt.* Lebanon : Dār al-Kutob al-'Ilmiah, 1998.

Bukhārī, Imam. *Shahih Bukhari.* Riyāḍ: Maktabah Syamilah, versi 2.11., 2001.

Dabā', (al-) 'Alī Muḥammad. *Al-Iḍāh fī Uṣūl al-Qirā'ah.* t.p.: t.t.p, t.th.

Dani, (al-) Abu 'Amr. *al-Taisir fī Qirā'āt al-Sab'ah.* Lebanon : Dār al-Kutub al'Ilmiyyah.

------- *al-Muḥkam fī Nuqt al-Maṣāḥif.* Beirut : Dār al-Fikr, 1997

Daurī, Syams al-Dīn. *Ṭabaqāt al-Mufassirīn.* Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

Dāyif, Syauqī. *Mu'jam al-Wāsiṭ.* t.p.: Maktabah al-Syurūq al-Daulah, 2004.

------- *al-Madāris al-Naḥwiyyah.* t.p.: Maktabah al-Syurūq al-Daulah, 2004.

Dimyāṭī, (al-) Aḥmad bin Muḥammad al-Banā'. *Ittiḥāf Fuḍalā' al-Basyar bi al-Qirā'āt al-Arba'ah'Asyr.* t.p.: t.t.p, t.th.

Djunaidi, Wawan. *Sejarah Qirā'ātal-Qur'an Nusantara.* Jakarta: Pustaka STAINU, 2007.

Ensiklopedi Islam Indonesia. Jakarta: Jambatan 1992.

Fachruddin, Fuad Mohd.. *Sejarah Perkembangan Pemikiran Dalam Islam.* Jakarta: Yasaguna, 1988.

Fārisī, (al-). *al-Hujjah li al-Qurrā' al-Sab'ah.* t.p.: t.t.p, t.th.

Farrā, (al-). *Ma'āni al-Qur'ān.* t.p.: Maktabah al-Syurūq al-Daulah, 2001.

Farmawy, (al-) ‘Abd al-Hayy. *Metode Maudhu’i Suatu Pengantar*. Terj. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996

Faudah, Mahmud Basyuni. *Tafsir-tafsir al-Qur’an : Perkenalan dengan Metodologi Tafsir*. Bandung : Penerbit Pustaka, 1987.

Galāyinī, (al-), Muṣṭafā. *Jāmi’ al-Durūs al-‘Arabiyyah*. t.p.: t.t.p, t.th.

Ḥasan, Muḥammad Mas’ūd ’Alī. *Aṡar al-Qirā’āt al-Qur’āniyyah fī Fahm al-Lugawiyyi*. Kairo : Dār al-Salām, 2009.

Ḥasani. (al-) Muḥammad bin ‘Alawī al-Māliki al-Ḥasani, *Mutiara Ilmu-llmu al Qur’an*: “Intisari kitab al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān”. terj., Bandung: Pustaka Setia, 1999.

Ḥamāwī, (al-) Abu ‘Abdillāh Ya’qūb bin ‘Abdillāh Yāqūt. *Mu’jam al-Udabā’*. t.p.: t.t.p., 1998.

Ḥusain, Ṭāhā. *al-Adab al-Jāhilī*. Kairo : Dār Nuhīs, 1999

Ibrāhīm, Nabīl bin Muḥammad. *‘Ilm al-Qirā’āt; Nasy’atuh, Aṭwaruhu, Asaruhu fī al-‘Ulūm al-Syar’iyyah*. Riyadh: Maktabah al-Taubah, 2000.

‘Ismā’īl, Muḥammad Bakr. *Ibn Jarīr al-Ṭabarī wa Manhajuhū fi al-Tafsīr*. Kairo: Dar al-Manār, 1991.

‘Ismā’īl, Sya’bān Muḥammad, *al-Qirā’āt Ahkāmuhā waMaṣdaruhā*, t.p.: t.t.p., 2001

------- *Mengenal Qirā’āt al-Qur’ān*, terj. Agil Husin al-Munawar dkk. Semarang: Dina Utama, 1993.

‘Iṭr, Ḥasan Ḍiyā’ al-Din. *al-Aḥrūf al-Sab’ah.* Riyadh: Maktabah al-Taubah, 2001.

Jazari, (al-) Ibn. *al-Nasyr fī al- Qirā’āt al-‘Asry*. t.p.: t.t.p, t.th.

------- *Ghāyah al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā..* t.p.: t.t.p, t.th.

Ja’farian, Rasul. “ *al-Ṭabari dan Masa Hidupnya*”. Bandung: Mizan dan Yayasan Muṭahhari, 1993.

Jinnī, (al-) Ibn. *al-Muḥtasib fī Ta’yīn al-Wujūh.* Lebanon : Dār al-Kutob al-‘Ilmiah, 1998.

Jibrīl, Muḥammad al-Sayyid. *Madkhal ilā Manāhij al-Mufassirūn*. Kairo: Dār al-Risālah, 1987.

Juwainī, (al-) Musṭafā al-Ṣāwī. *Manāhij fī al-Tafsīr*. Iskandariah: Mansya'āt al-Ma'ārif, t.th.

Kartini, *Pengantar Metodologi Penelitian Sosial.* Bandung: Bandar Maju, 1996.

Karim, Khalil Abdul. *Negara Madinah.* Semarang: Dina Utama, 2000.

Lāhīn, Mūsā Syāhīn. *al-Laālī al-Ḥasan fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo : Dār al-Syurūq, 2002.

Makram, 'Abd al-'Alī Sālim. *Qaḍāyā Qur'āniyyah fī al-Ḍau al-Dirāsah al Lugāwiyyah.* ttp : Muassasah al-Risalāh, tth.

Makkī, (al-) bin Abī Ṭālib. *al-Ibānah* 'an Ma'ānī al-Qirā'at. Tp.: Dār Nahḍah, t.th.

Mālikī, (al-) 'Abd al-Wahīd bin Muḥammad. *al-Durr al-Naśīr wa al-'Aẓb al Namīr*. Lebanon: Dār al-Kutob al-Ilmiyyah, t.th.

Manẓūr , Ibn. *Lisān al-'Arab*. Beirut : Dār al-Ṣadr, 1992.

Muḥaiṣin, (al-) Sālim. *al-Qaul al-Sadīd fī al-Difā' Sya'bān 'an Qirā'āt al-Qur'ān al-Majīd.* Kairo: Dār Nuhīs, 2002.

------- "*Fī Rihāb li al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: al-Kullliyat al-Azhariyyah, t.th.

------- *Tārīkh al-Qur'ān al-Karīm.* Kairo: al-Kullliyat al-Azhariyyah, t.th.

Muhammad, Faik. *Penggunaan Qirā'āt Mutawātirah* dan *Syāżżah* dalam tafsir *Jāmi' Al-Bayān.* Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2005.

Mujāhid, Ibn. *al-Sab'ah fī al- Qirā'ah.* Kairo : Dār al –Ma'ārif, 1992.

Muqaddasī, (al-) Ibn Qudāmah. *Rauḍah al-Naẓīr.* Makkah : Aḥmad al-Bāz, 1401.

Naysābūrī, (al-) *Gharā'īb al-Qur'ān wa Ragā'īb al-Furqān.* Kairo: al-Kullliyat al-Azhariyyah, t.th.

Namr, (al-) 'Abd al-Mun'im. *'Ulūm al-Tafsīr: Kaifa Nasyā'a wa Taṭawwar ḥattā Intahā ilā 'Aṣrinā al-Ḥāḍir*. Kairo: al-Kullliyat al-Azhariyyah, t.th.

Nasir, Salihun A.. *Ilmu Tafsir al-Qur'an*. Surabaya : al-Ikhlas, 1987.

Nawīrī, (al-) Abŭ al-Qāsim. *Ṭībah al-Nasyr.* Kairo : Dār al –Ma'ārif, 1990.

Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: 2008.

Qāḍī, 'Abd al-Fattāḥ. *al-Budūr al-Ẓāhirah fī al-Qirā'āt al-'Asyr al-Mutawātirah.* Beirut : Dār al-Kutub al-'Arabi, 1981.

Qaṭṭān, (al-) Mannā'. *Mabāhiṡ fī 'Ulūm al-Qur'ān.* t.tp : Mansyūrāt al-'Aṣr al-Ḥadīṡ, t.th..

Qasṭalāni, (al-). *Laṭāif al-Isyārāt fī Funūn al-Qirā'āt.* Kairo: Lajnah Iḥyā' al-Turāṡ, 1972.

Qifṭī, (al-) Jamāl al-Dīn. *Inbāh al-Ruwāh ala Anbah al-Nuḥāh.* Kairo: Dār al-Ma'arif, 1978.

Rājihī, (al-) 'Abduh. *Naẓariyyah al-Ma'nā fī al-Dirāsah al-Nahwiyyah.* Kairo: tp, t.th.

Rosenthal, Franz. *The History of al-Ṭabarī.* New York: tp, t.th.

Ṣābŭnī , (al-)'Alī, *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān.* Kairo : Dār al –Ma'ārif, 1992.

Ṣagīr, (al-) Maḥmŭd Aḥmad. *al-Qirā'āt* al-*Syāżżah wa Taujīhuhā.* Kairo : Dār al-Ma'ārif, 1992.

Sa'īd (al-), Labīb. *Difā' 'an al-Qirā'at al-Mutawātirah fī Muwajahah al-Ṭabarī al-Mufassir.* Kairo: Dār al-Ma'arif, 1978.

Ṣālih, (al-) Ṣubḥī. *Membahas ilmu-ilmua al-Qur'an.* Terj. Tim Pustaka Firdaus, Jakarta : Pustaka Firdaus, 1999.

Sanadī, Abŭ al-Ḥasan. *Bahjah al-Naẓr.* Kairo: Dār al-Ma'arif, 1978.

Sanadī, (al-) Abd al-Qayyŭm bin 'Abd al-Ghafŭr. *Ṣafaḥāt fī 'Ulūm al-Qirā'āt.* Al Su'ŭdiyyah: Dār al-Basyar al-Islāmiyyah, 2001.

Ṣafaqāsi, (al-). *Ghaiṡ al-Naf' 'ala Hāmisy Sirāj al-Qāri'.* al-Su'ŭdiyyah: Dār al-Basyar al-Islāmiyyah, 2001.

Shaban, M.A.. *Sejarah Islam: Penafsiran Baru 600-750.* Jakarta: Rajawali Press, 1993.

Suyūṭī, (al-) Jalāl al-Dīn. *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Ma'arif, 1978.

------- *Ṭabaqāt al-Mufassirīn*. Beirut: Dar al-Kutob, 1999.

Syāṭibī, (al-). *Naẓm Ḥirz al-Amānī*. Kairo: Dār al-Ma'arif, 1978.

------- al-*Muwāfaqāt*. Kairo: Dār al-Ma'arif, 1990.

Syalbī, 'Abd al-Fattāh Syalbī, *al-Madkhal wa al-Tamhīd*. al-Su'ūdiyyah: Dār al-Basyar al-Islāmiyyah, 2001.

Syāmah, Abū . *Ibrāz al-Ma'ānī*. t.p.: t.t.p, t.th.

Syihāb, Quraisy. *Membumikan al-Qur'an*. Bandung : Mizan, 1999.

Surakhmad, Winarno. *Pengantar Penelitian Ilmiah*. Bandung: Tarsito, 1982.

Ṭabarī, (al-). *al-Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl ay al-Qur'ān*. t.p.: t.t.p, t.th.

Ṭaḥḥān, Mahmūd. *Taisīr Muṣṭalāh al-Ḥadīṡ*. Surabaya: Syirkah Bungkul Indah, 1998.

Ṭawīl, (al-) al-Sayyid Rizq. *fī 'Ulūm al-Qirā'āt*. t.p.: t.t.p, t.th.

Terjemah Kementrian Agama Replublik Indonesia P.T. Sygma Examedia Arkanleema.

'Umar, Muḥammad bin Ibrāhīm. *al-Wāfī bin al-Wafayāt*, Kairo : Dār al-Manār, 2005.

'Uṡmān, 'Abd al-Karīm. *Ma'ālim al-Ṡaqafāt al-Islāmiyah*. Beirut: Muassasāt al-Risālah, 1990.

Wansyirī, (al-). *al-Mi'yār al-I'rāb*. t.p.: t.t.p, t.th.

Wijaya, Aksin. *Studi Baru dalam 'Ulum al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.

Yatim, Badri. *Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004.

Yusuf, Muhammad. " *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr Āy al-Qur'ān Karya Ibnu Jarīr al-Ṭabarī*", Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis, Vol. 4, No. 1, Yogyakarta, 2003.

Zābidī, (al-) Muḥammad Murtaḍā al-Ḥusainī. *Tāj al-'Urūsy min Jawāhir al Qāmūs*. Kuwait : t.t.p., 2001.

Za'bi, (al-), Muḥammad Tamīm. *Ṭayyibah al-Nasyr fī al- Qirā'āt al-'Asyr li Muḥammad al-Jazari*. t.p.: Maktabah Naẑar, t.th.

Zaghlūl, Salmān. *al-Adab fī 'Asrī 'Abbāsyiyyah*. Beirut: Dar al-Kutob al-Ilmiyyah, 1998.

Ẑahabi, (al-). *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn.* Beirut: Dar al-Kutob al-Ilmiyyah, 1998.

Zakariyyā, Aḥmad bin Fāris. *Mu'jam Maqāyis al-Lugah.* t.p.: t.t.p, t.th.

Zanjalah, Ibn. *Ḥujjah al-Qurrā'.* Kairo : Dār al-Kitāb al-'Arabī, 2005.

Zarkasyī, (al-). *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: Maktabah Dār al-Turāṡ, 1999.

Zarqānī, (al-). *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo : Dār al-Kitāb al-'Arabī, 2006.

Zuhdi, Masjfuk. *Pengantar Ulum al-Qur'an*. Surabaya: Karya Abdi Utama, 1997.

Zuhri, Ahmad. *Risalah Tafsir: Berinteraksi dengan al-Qur'an Versi Imam Al-Ghazali*. Bandung: Cita Pustaka Media,2007.

CURICULUM VITAE

Nama Lengkap	:	Helmi Nailufar
Tempat/Tanggal Lahir	:	Kudus, 28 Maret 1992
Jenis Kelamin	:	Laki-Laki
Agama	:	Islam
Email	:	sipazkuddusi@gmail.com
No. Telp/HP	:	085729734585
Alamat Rumah	:	Nganguk Mranggen, 01/V, Kota, Kudus
Domisili di Yogyakarta	:	P.P.P.Diponegoro, Sembego, Maguwoharjo.

ORANG TUA

Nama Ayah	:	Shocheh Arham
Nama Ibu	:	Alfiyah
Pekerjaan	:	Wiraswasta
Alamat	:	Nganguk Mranggen, 01/V, Kota, Kudus

RIWAYAT PENDIDIKAN FORMAL-NON FORMAL

1. SD NU Nawa Kartika Kudus (1998-2004)
2. MTs. NU Tasywiquth Thullab Salafiyyah Kudus (2004-2007)
3. MA NU Tsywiquth Thullab Salafiyyah Kudus (2007-2010)
4. UIN Sunan Kalijaga Fakultas Ushuluddin Studi Agama dan Pemikiran Islam (T.A. 2010-2011)
5. Pondok Pesantren Yanbu'ul Qur'an Kudus (2007-2010)
6. Pondok Pesantren Pangran Diponegoro Sleman (2010-sekarang)

PENGALAMAN ORGANISASI

1. Koordinator Keagamaan PP/OSIS MA NU TBS Kudus (2008-2009)
2. Divisi Buletin el-Insyaeth MA NU TBS Kudus (2007-2008)
3. Anggota CSS MORA UIN Sunan Kalijaga
4. Dewan Pengasuh P.P.P.Diponegoro Sleman (2012-sekarang)
5. Ketua Bidang Kurikulum Madrasah Diniyyah Yayasan Pangeran Diponegoro (2011-sekarang)