

KESAHIHAN *QIRĀ'AT* DALAM PANDANGAN AL-ZAMAKHSYARI

Abdul Wadud Kasful Humam

*STAI Al-Anwar
Gondanrojo-Kalipang Sarang Rembang
Email: kasyful_human@yahoo.co.id*

Abstrak

Artikel ini menyoal bagaimana ukuran kesahihan *qirā'at* al-Qur'an dalam pandangan al-Zamakhsyari sebagai tokoh rasionalis Mutazilah yang sangat fanatik terhadap premis mazhabnya. Namun dalam artikel ini, hanya akan dipaparkan tentang fanatisme al-Zamakhsyari terhadap mazhab nahwunya yang sangat berpengaruh terhadap pandangannya tentang kesahihan *qirā'at*. Bagi al-Zamakhsyari, tidak ada istilah bacaan kanonik (*qirā'at mutawatirah*) karena *qirā'at* menurutnya adalah inferensi dan hasil ijtihad para *qurra'*, bukan dari Rasulullah melalui mata rantai periwayatan (*asanid*) yang independen dan otoritatif. Pandangan tersebut berdampak pada kebiasaan al-Zamakhsyari untuk menyalahkan dan menganggap tidak benar sebagian *qirā'at*, mencela dan menganggap para rawi sebagai orang yang tidak mengetahui keindahan dan keagungan susunan kalimat al-Qur'an, mengunggulkan, memilih dan memilah sebagian *qirā'at* dan mengklaim salah para sarjana *qirā'at*, baik itu dari kalangan sahabat maupun tokoh-tokoh *qirā'at* pasca sahabat.

Kata Kunci: Kesahihan *qirā'at*, bacaan-bacaan kanonik, mazhab kebahasaan

A. Pendahuluan

Kepopuleran nama al-Zamakhsyari sudah tidak diragukan lagi dalam kancah studi tafsir al-Qur'an. Ia dikenal sebagai sarjana tafsir terkemuka yang kompeten dalam ilmu sastra, bahasa dan retorika, sehingga ia dianggap ulama yang paling sukses dalam mengungkap kemukjizatan al-Qur'an dari aspek bahasa (bayan, retorika dan *badī'*) melalui tafsir monumentalnya *al-Kasysyāf*.

Perangkat analisis yang digunakan al-Zamakhsyari dalam tafsirnya, tentu tidak hanya terfokus pada aspek

kebahasaan saja, tetapi juga aspek-aspek lain seperti syair Arab, hadis dan *qirā'at*. Yang disebut terakhir ia banyak mengambil dari Mushaf Abdullah bin Mas'ud, Mushaf Haris bin Suwaid, Mushaf Ubay bin Ka'ab dan Mushaf ulama Hijaz dan Syam.

Bacaan-bacaan dalam beberapa mushaf tersebut menurut mayoritas pakar *qirā'at* Sunni termasuk dalam bacaan-bacaan non-kanonik (*qirā'at syadzah*) yang tidak pernah diperhitungkan karena telah tereliminasi dari mushaf induk dan tidak masuk pada rangkaian bacaan-bacaan

yang independen dan otoritatif (*qirâ'at* tujuh).

Namun hal ini tidak jadi masalah bagi al-Zamakhsyari. Karena menurutnya, kesahihan *qirâ'at* bukan diukur berdasarkan riwayat valid yang menghubungkannya sampai kepada sumber pertamanya, atau kesesuaiannya dengan salah satu ortografi mushaf Usmani. Akan tetapi kesahihan tersebut didasarkan pada analogi mazhab kebahasaan yang dianutnya. Oleh sebab itu, tidak ada istilah bacaan kanonik (*qirâ'at mutawatirah*) bagi al-Zamakhsyari karena *qirâ'at* hanya inferensi dan hasil *ijtihad* para *qurra'*.

Artikel ini akan memaparkan bagaimana al-Zamakhsyari berbicara tentang kesahihan *qirâ'at* al-Qur'an dalam posisinya sebagai penganut Muktazilah yang demonstratif.

B. Konteks Intelektual al-Zamakhsyari

1. Latar Belakang Kehidupan al-Zamakhsyari

Al-Zamakhsyari lahir di tengah-tengah lingkungan sosial yang penuh dengan semangat kemakmuran dan keilmuan pada hari Rabu 27 Rajab 467 H bertepatan dengan 19 Maret 1075 M di Zamakhsyar (sekarang masuk dalam negara Uzbekistan bagian dari Uni

Soviet).¹²⁶ Kelahiran al-Zamakhsyari bertepatan dengan masa kejayaan Dinasti Saljuk yang waktu itu dipimpin oleh sultan Malik Syah¹²⁷ (w. 481-504 H/1070-1092 M) yang bergelar *Jalâl al-dunya wa al-dîn* dan wazirnya yang bernama Nizam al-Mulk¹²⁸ (w. 485 H/1092 M).¹²⁹

Al-Zamakhsyari memiliki beberapa gelar, diantaranya adalah *Jâr Allah*, karena ia pernah tinggal di Makkah dalam jangka waktu yang cukup lama.¹³⁰ Kemudian *imâm al-dunya* (pemimpin dunia), sebuah gelar yang ekuivalen dengan gelar doktor Universales Eropa. Gelar ini diberikan oleh para pengikut aliran Sunni yang mengistimewakannya. Gelar lain yang disandangnya adalah

¹²⁶ Fadil Salih al-Samira'i, *al-Dirâsat al-Nahwiyyah wa al-Lugawiyah inda al-Zamakhsyari* (t.p.: Dar al-Nazir, 1970), hlm. 11.

¹²⁷ Salah seorang raja Dinasti Saljuk yang sangat adil, berperangai baik dan pemberani. Di antara kebaikannya adalah apa yang ia lakukan terhadap aliran Batiniyyah. Ia yakin bahwa untuk menciptakan kemaslahatan negeri dan rakyatnya adalah dengan menghilangkan pengaruh aliran Batiniyyah dan membakar rumah-rumah yang mereka tempati. Al-Sawi al-Juwaini, *Manhâj al-Zamakhsyari fi Tafsîr al-Qur'an wa Bayâni I'jazih* (Mesir: Dar al-Ma'arif, t.th.), hlm. 34.

¹²⁸ Ia adalah orang yang religius, alim, adil dan bijaksana. Ia memiliki beberapa majlis ta'lim yang biasa dihadiri oleh para *qurra'*, pakar hukum Islam dan ulama' ahli hadis. Selain mendirikan majlis ilmu, ia juga mendirikan beberapa lembaga pendidikan yang tersebar di beberapa kota dan desa. *Ibid.*, hlm. 23.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ Muhammad Husain al-Zahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn* (Kairo: Dar al-Hadis, 2005), juz I, hlm. 362.

Syaikh al-Islâm (guru besar Islam) karena ia adalah sosok ahli fikih yang paham hadis, yang pada waktu itu tidak adaandingannya.¹³¹

Al-Zamakhsyari lahir dan besar dari sebuah keluarga miskin dan tidak memiliki banyak harta. Akan tetapi, ayahnya seorang yang alim dan taat beribadah. Ia seorang laki-laki yang terhormat dan bertanggungjawab. Suatu ketika, ayahnya menginginkan agar al-Zamakhsyari mengikuti kursus menjahit di desanya. Akan tetapi ia menolak. Ia lebih memilih untuk belajar dan mencari ilmu. Untuk itu, ia meminta ayahnya untuk membawanya keluar dari kampung halamannya untuk belajar. Sementara ibunya adalah sosok perempuan penyayang, berhati baik dan mustajab do'anya.¹³²

Dalam menjalani hidup di masa mudanya, al-Zamakhsyari lebih memilih untuk hidup membujang. Pilihannya itu, ia ungkapkan sebagai berikut:

“Janganlah menikahi wanita karena kecantikannya, tapi nikahilah mereka karena kesuciannya. Jika engkau mendapati kedua-duanya (cantik dan suci), maka sungguh itu sangat sempurna. Namun, yang lebih

¹³¹ Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir*, terj. M. Alaika Salamullah dkk. (Yogyakarta: Lkis, 2006), hlm. 150.

¹³² Al-Zamakhsyari, *al-Kasyshâf* (Riyad: Maktabah al-Abikah, 1998), juz I, hlm. 12.

sempurna adalah hidup dalam keadaan tidak tertarik dengan wanita, walaupun diberi hidup panjang selama bertahun-tahun.”

Kemudian di dalam sya'irnya, ia mengatakan:

حسبي تصانيفي وحسبي روايتها
 بنين بهم سيقت إلي مطالبي
 إذا الأب لم يأمن من ابن عقوقه
 ولا أن يعق الإبن بعض النوائب
 فإني منهم آمن وعلـيهم
 وأعقابهم أرجوهم للعوقب

*Cukup bagiku karya-karyaku dan orang yang mengkaji kitabku sebagai anak-anakku, sebab dengan mereka keinginanmu bisa tercapai. Ketika seorang ayah tidak merasa aman dari kedurhakaan anaknya dan tidak ada jaminan anak terhindar dari musibah, maka sesungguhnya aku orang yang selamat dari mereka, serta anak cucu mereka, aku berharap bagi mereka kesudahan yang baik.*¹³³

Menurut Kamil Muhammad Audah, yang menyebabkan al-Zamakhsyari memilih untuk hidup membujang adalah karena kefakirannya dan ketidakstabilan ekonominya, disamping karena kakinya yang cacat.¹³⁴

¹³³ Al-Sawi al-Juwaini, *Manhâj al-Zamakhsyâri fi Tafsir al-Qur'ân wa Bayâni I'jâzihi*, hlm. 43. Atau Ahmad Muhammad al-Hufi, *al-Zamakhsyari* (t.p.: al-Hai'ah al-Misriyyah al-Ammah li al-Kitab, t.th.), hlm. 98.

¹³⁴ Kamil Muhammad Audah, *al-Zamakhsyari al-Mufasssir al-Balig*, hlm. 57. Satu sumber mengatakan bahwa al-Zamakhsyari menggunakan kaki palsu yang terbuat dari kayu. Ketika berpakaian, ia selalu menggunakan pakaian

Sementara menurut Ahmad Muhammad al-Hufi adalah karena kesibukannya menuntut ilmu dan kecintaannya terhadap ilmu dan karya-karya yang ditulisnya.¹³⁵

2. Pergulatan Intelektual Al-Zamakhsyari

Setelah tumbuh dewasa, al-Zamakhsyari pergi ke kota Bukhara untuk menuntut ilmu, dimana saat itu Bukhara menjadi sentral ilmu pengetahuan yang terkemuka di bawah kekuasaan Dinasti Samanid dan tempat tinggal para ulama. Namun mendengar berita ayahnya dipenjarakan oleh sang penguasa, Mu'ayyid al-Mulk (w. 494 H), al-Zamakhsyari terpanggil untuk pulang setelah beberapa tahun merantau mencari ilmu hingga pada akhirnya ayahnya meninggal dunia. Menurut keterangan dari Shawi al-Juwaini, yang menyebabkan ayahanda al-Zamakhsyari dijebloskan ke dalam penjara adalah karena keterlibatannya di panggung politik waktu itu. Awalnya, al-Zamakhsyari meminta sang penguasa untuk membebaskan ayahnya dari jeruji penjara tersebut. Akan tetapi, sang penguasa menolak permintaannya hingga

panjang yang dapat menutupi kakinya, sehingga orang yang melihat akan menyangka bahwa al-Zamakhsyari hanya pincang biasa. Ibnu Khalikan, *Wafiyat al-A'yân* (Beirut: Dar Sadir, t.t.h), juz V, hlm. 169.

¹³⁵ Ahmad Muhammad al-Hufi, *al-Zamakhsyari*, hlm. 98.

akhirnya ayahanda al-Zamakhsyari meninggal dunia.¹³⁶ Setelah kepergian ayahnya, al-Zamakhsyari tergugah untuk kembali mencari ilmu. Ia pergi ke Marwa untuk berguru dengan imam Sam'ani (w. 562 H). Dari dua kota tersebut, al-Zamakhsyari menguasai berbagai bidang keilmuan seperti ushul fikih, hadis, tafsir, teologi dan bahasa Arab.

Di samping itu, al-Zamakhsyari juga berguru dengan sejumlah ulama lain seperti Abu al-Hasan Ali bin al-Muzaffar al-Nisaburi, al-Sadid al-Khiyati (guru fikih), Al-Muhsin bin Muhammad bin Karamah al-Baihaqi (w. 494 H), Ruknuddin Muhammad al-Ushulî (guru ushul fikih), Abu Mansur Nasr al-Haris (guru hadis), Abu al-Khitab Nasr bin Ahmad bin Abdullah al-Batar (w. 494 H) dan Abu Mansur al-Jawaliqi Mauhub bin Abi Tahir (w. 539 H).

Kebesaran nama al-Zamakhsyari di panggung intelektual, telah mengundang berbagai kalangan pecinta ilmu untuk memperdalam keilmuan kepadanya. Diantara murid-murid al-Zamakhsyari yang kemudian menjadi pakar bahasa dan sastra terkemuka pada masanya adalah Ali bin Muhammad al-Imrani al-Khawarizmi yang bergelar *Hujjah al-Afâdhil wa Fakhr*

¹³⁶ Al-Shawi al-Juwaini, *Manhâj al-Zamakhsyari*, hlm. 25-26.

al-Masyâyih (w. 560 H), Abu al-Fadl al-Biqali al-Khawarizmi Muhammad bin Abi al-Qasim Bayajul yang mempunyai gelar *Zain al-Masyayikh*, Abu Yusuf Ya'qub bin Ali bin Muhammad bin Ja'far al-Balkhi (pakar nahwu dan sastra) dan Abu Tahir al-Khusyû'i.¹³⁷

Selain konsen di dunia intelektual, al-Zamakhsyari juga dikenal sebagai ulama yang berambisi memperoleh kedudukan di pemerintahan. Ia merasa kecewa melihat orang-orang yang dari segi ilmu dan akhlaq lebih rendah dari dirinya diberi jabatan-jabatan tinggi oleh penguasa, sementara ia sendiri tidak mendapatkannya walaupun telah dipromosikan oleh guru yang sangat disegani dan dihormatinya, yaitu Syaikh Abu Mudar. Keadaan seperti ini, memaksanya untuk pindah ke Khurasan dan memperoleh sambutan baik serta pujian dari kalangan pejabat pemerintahan Abu al-Fath ibn al-Husain al-Ardastani dan Ubaidillah Nizam al-Mulk. Di sana, ia diangkat menjadi sekretaris, tetapi karena tidak puas dengan jabatan tersebut, ia pergi ke pusat pemerintahan Daulah Bani Saljuk di kota Isfahan.

Ada dua kemungkinan yang menyebabkan al-Zamakhsyari selalu gagal

¹³⁷ Al-Zamakhsyari, *al-Kasyshâf*, juz 1, hlm. 13-15.

dalam mewujudkan keinginannya duduk di kursi pemerintahan. Kemungkinan *pertama*, karena ia bukan saja dari ahli bahasa dan sastra Arab saja, akan tetapi juga seorang tokoh Mu'tazilah yang sangat aktif dalam menyebarkan-luaskan fahamnya, sehingga kurang disenangi oleh kalangan di luar Mu'tazilah. Kemungkinan kedua, memiliki cacat fisik, yaitu kehilangan satu kakinya.¹³⁸

Pada tahun 512 H/1118 M, al-Zamakhsyari menderita sakit keras yang menyebabkannya ia harus melupakan apa yang ia idam-idamkan selama hidupnya. Merasa bahwa sakit yang dideritanya itu merupakan ujian berat dari Tuhan, ia berjanji jika sembuh nanti, ia tidak akan lagi menginjakkan kakinya di halaman kesultanan, menyanjungnya atau menginginkan suatu jabatan lagi. Allah benar-benar mendengar do'a al-Zamakhsyari. Setelah sembuh, ia pergi ke Bagdad untuk belajar hadis kepada Abu al-Khattab bin al-Batr, Abu Sa'ad al-Syifani dan Syaikh al-Islam Abu Mansur al-Harisi. Selain mempelajari hadis, al-Zamakhsyari juga memperdalam fikih kepada syaikh al-Damigani dan al-Syarif ibn al-Syajarî.

¹³⁸ Fauzan Naif, "al-Kasyshâf" dalam Muhammad Yusuf, dkk., *Studi Kitab Tafsir* (Yogyakarta: Teras, 2006), hlm. 45. Lihat juga Depag, *Ensiklopedia Islam* (Jakarta: Anda Utama, 1993), jilid 3, hlm. 1323.

Untuk menghilangkan dosa-dosa yang telah ia perbuat, yakni dosa karena telah bercita-cita untuk mendapatkan pangkat di kesultanan, mengharapkan gaji dari sultan dan menjauh dari sultan karena apa yang ia idam-idamkan tidak terpenuhi, al-Zamakhsyari melakukan pertaubatan dengan cara mandi taubat. Ia sadar bahwa perbuatan yang ia lakukan itu adalah perbuatan dosa. Oleh karena itu, (untuk menebus dosanya itu), ia pergi ke Mekkah untuk bertemu Amir, Ali bin Isa bin Hamzah bin Wihas, salah satu ulama terkemuka di Mekkah yang memiliki banyak karya. Al-Zamakhsyari juga berguru dengan Abdullah bin Talhah al-Yabiri (w. 518 H/1124 M) selama dua tahun untuk memperdalam kitab *Sibawaih*.

Kerinduan al-Zamakhsyari terhadap kampung halamannya sudah tidak dibendung lagi, sehingga mengharuskannya meninggalkan Mekkah dan kembali ke Khawarizmi. Namun pada tahun 526 H/1132 M, ia kembali lagi ke Mekkah untuk kedua kalinya selama 3 tahun dan menyusun kitab *al-Kasysyâf*. Di tengah perjalanannya ke Mekkah, ia menyempatkan waktu untuk singgah di Syam dan mendapat sambutan istimewa dari penguasa Damaskus, Taj al-Mulk (w. 526 H/1132 M). Selanjutnya, ia pulang ke Khawarizmi untuk memperdalam nahwu dan sastra kepada Abu Mudar dan

Mahmud bin Jarir al-Dabbi al-Asfihani (w. 507 H). Pada saat perjalanan menuju Khawarizmi, al-Zamakhsyari singgah di Bagdad, yakni pada tahun 533 H dan memperdalam sastra kepada Abu al-Mansur al-Jawaliqi.¹³⁹

Kecintaannya terhadap ilmu pengetahuan, membuat al-Zamakhsyari harus konsen di dunia akademik dan menghabiskan waktunya untuk menulis, hingga akhirnya meninggal pada malam Arafah tahun 538 H bertepatan dengan 14 Juni 1144 M di Jurjaniyah, setelah kembali dari Mekkah.¹⁴⁰ Sebelum meninggal, ia berwasiat untuk menuliskan *sya'ir* di batu nisannya. *Sya'ir* itu berbunyi:

إلهي قد أصبت ضيفك في الثرى
 وللضيف حق عند كل كريم
 فهب لي ذنوبي في قبري فإنها
 عظيم ولا يقرى بغير عظيم

*Tuhan, di tanah yang basah ini aku telah menjadi tamu-Mu. Setiap tamu punya hak di hadapan dzat yang mulia. Di kuburan ini aku memohon ampunilah dosa-dosaku, karena sesungguhnya dosa itu amatlah besar, tiada yang bisa mengampuninya kecuali dzat yang maha Besar.*¹⁴¹

¹³⁹ Al-Sawi al-Juwaini, *Manhaj al-Zamakhsyâri*, hlm. 35-42.

¹⁴⁰ Fadil Salih al-Samira'i, *al-Dirasat al-Nahwiyyah wa al-Lugawiyah inda al-Zamakhsyari* (t.p.: Dar al-Nazir, 1970), hlm. 13.

¹⁴¹ Sayyid Jibril, *Madkhal Ila Manâhij al-Mufasssîrîn* (Kairo: Bab al-Ahdhar al-Masyhad al-Husaini, 1987), hlm. 188.

C. Karya-karya Ilmiah al-Zamakhsyari

Al-Zamakhsyari diketahui memiliki 50 karya baik dalam bidang tafsir, teologi, sastra, nahwu, retorika dan lain-lain. Berikut karya-karya al-Zamakhsyari: *Al-Muhâjah fî al-Masâ'il al-Nahwiyyah*, *Al-Mufasssal fî Ta'lim al-Nahwi*, *Al-Anmuzaj* (ringkasan kitab *Al-Mufasssal*), *al-Mufrad wa al-Muallaf*, *Syarh Abyat Kitâb Sibawaih*, *Syarh Ba'dhi Musykilat Al-Mufasssal* (nahwu), *Asas al-Balagah* (membahas tentang majaz dan *isti'arah*), *Muqaddimah al-Adab* (menggunakan 3 bahasa, non-Arab, Arab dan Persia), *Jawâhir al-Lughah*, *al-Ajnas*, (bahasa), *Dalat al-Nasyîd wa al-Raid* (faraid), *al-Faiq fî Gharîb al-Hadîs* (hadis), *Ru'us al-Masâil* (berisi perdebatan *mazhab* fikih antara imam Abu Hanifah dengan imam Syafi'i), *Al-Qisthas* (arud), *Al-Minhâj fî al-Ushûl* (usul fikih), *Al-Mufrad wa al-Murakkab* (bahasa Arab), *Dîwân qirâ'at Rasâ'il*, *Diwan al-Tamstîl*, *Tasliyat al-Dharîr* (sastra), *al-Amkinah wa al-Jibâl wa al-Miyah wa al-Biqâ'* (ilmu bumi), *Rabi' al-Abrâr wa Nushush al-Akhabâr* (membahas sastra, sejarah, dan ilmu-ilmu lain), *al-Kasyf fî al-Qirâ'at al-Asyr* (ilmu *qirâ'at*), *Mutasyâbih Asma' al-Ruwât*, *al-Kalim al-Nabawî fî al-Mawâizh*, *Kitab fî Manâqib al-Imam Abi Hanîfah* (akhlak), *al-Kasyshâf an Haqâiq al-Tanzîl wa*

Uyun al-Aqâwil fî Wujûh al-Ta'wîl (tafsir), *Athwaq al-Dzahab*, *al-Nashâih al-Shigar*, *al-Risâlah al-Nashihah*, *al-Bawâlig al-Kibâr* (nasehat), *Nawabig al-Kalîm*, *Nukat al-A'rab fî Gharîb al-I'râb*, *Nuzhat al-Musta'nis*, *Maqâmat al-Zamakhsyari*, *Mu'jam al-Hudûd*, *al-Mustaqsa fî Amsâl al-Arab*, *Mas'alah fî Hikmat al-Syahadah*, *Mukhtashar al-Muwafaqah baina Ahl al-Bait wa al-Sahâbah*, *al-Qasîdah al-Bu'udiyah* (tentang imam Ghazali), *Samîm al-Arabiyyah*, *Sawâir al-Amsâl*, *Ta'lim al-Mubtadi wa Irsyâd al-Muhtadi* (ditulis dengan bahasa Arab dan diterjemahkan ke dalam bahasa Persia), *al-Amali fî Kulli Fannin*.¹⁴²

Dari 50 karya tersebut, 20 diantaranya tercatat telah hilang. Karya-karya al-Zamakhsyari yang masih ada di samping *al-Kasyshâf* adalah sebagai berikut: kitab *Unmudaj fî al-Nahwi*, *al-Amkinah wa al-Jibâl wa al-Miyah wa al-Biqâ'* (Leiden 1859), *Al-Mufrad wa al-Muallaf fî al-Nahwi*, *al-Mustaqsha fî Amsâl al-Arab* (Majlis Dairah al-Ma'arif, 1962), *Al-Muhayyat wa Mutammim Maham Arabah al-Hajah fî al-Ahaji wa al-Gaz* (Universitas Bagdad, 1973), *Mas'alah fî Hikmat al-Syahâdah* (Majma' al-Ilm al-

¹⁴² Al-Zamakhsyari, *al-Kasyshâf*, juz I, hlm. 15-16. Lihat juga, Syihabuddin Abi al-Falah, *Syuzurat al-Zahab* (Beirut: Dar Ibnu Kasir, 1991), juz VI, hlm. 195.

Bagdadi, 1967), *Râbi' al-Abrâr wa Nushush al-Akhabâr*, pernah diajukan menjadi tesis doktor oleh Bahijah al-Hasani ke Universitas Cambridge, *Syarh Abyat Kitab Sibawaih, Nukat al-A'rab fi Gharîb al-I'râb, Dîwan al-Syi'ri, Nuzhat al-Musta'nis wa al-Nuzhat al-Muqtabis, Al-Minhâj fi al-Ushul, al-Kasyf fi al-Qira'at, Ru'us al-Masâ'il fi al-Fiqh, Al-Durr al-Darr al-Muntakhab fi Kinâyah wa Isti'ârah wa Tasybihat al-Arab, al-Qisthas al-Mustaqîm fi Ilm al-Arudh, Athwaq al-Dzahab fi al-Mawâizh*, diterjemahkan oleh H.L. Fleishar, Leipzig tahun 1835, G. Well, Stuttgart tahun 1963, *Khashâish al-Asyrah al-Kirâm al-Bararah, Nawâbig al-Kalim* (diedit oleh J.G. Sipaphanslar dan diterbitkan di Leipzig tahun 1844), *A'jab al-Ujûb Syarh Lamiyyat al-Arab, al-Faiq fi Gharîb al-Hadîts, Maqamat fi al-Mawâizh*, diterjemahkan oleh O. Rescher, Beitrage Zur Magamen Literatur, Greeifswald tahun 1913. Nama lain dari karya ini adalah *al-Nasâih al-Kibar. Mukhtasar al-Muwafaqah baina Ahl al-Bait wa al-Shahabah, Masâ'il al-Ghazali*, yang terdapat di Museum Berlin. *Al-Qashîdah al-Bu'udiyah, Al-Mufashshal*, diterbitkan oleh J.B Broch, Christiania 1859, 1879 di Cairo 1325 dan 1905, Iskandariyah 1291, New Delhi 1891, Paris

1876, dan Lugduni Batavorum 1772 dan *Syarh al-Maqâmat*.¹⁴³

D. Muktaẓilah dan Orientalis Berbicara *Qirâ'at Mutawâtirah*

Istilah bacaan kanonik (*qirâ'at mutawâtirah*) sepertinya hanya dikenal dalam tradisi Sunni, yang diyakini sebagai *qirâ'at* yang independen dan otoritatif. Sebaliknya, bagi aliran lain seperti Muktaẓilah *qirâ'at mutawâtirah* tidak diperhitungkan karena bagi mereka *qirâ'at* adalah hasil ijtihad manusia, bukan bersumber dari Nabi. Oleh sebab itu, tak jarang mereka mengubah makna ayat-ayat al-Qur'an meskipun harus menentang bacaan-bacaan kanonik tersebut. Biasanya hal itu mereka lakukan ketika bacaan dalam *mushaf* induk (*mushaf Usmani*) ditemukan tidak cocok dengan mazhabnya, baik itu mazhab nahwu maupun mazhab teologinya.

Hal ini dapat dilihat misalnya ketika Muktaẓilah menafsirkan QS. Al-Nisa': 164:

وكلم الله موسى تكليماً

“Dan Allah telah berbicara langsung dengan Musa” (QS. Al-Nisa': 164)

Qirâ'at nominatif (rafa') pada lafadz Allah sebagai subjek dan akusatif

¹⁴³ Depag, *Ensiklopedia Islam*, jilid 3, hlm. 1323

(*nasab*) pada kata Musa sebagai objek sebagaimana yang terdapat dalam ortografi *mushaf* Usmani termasuk dalam bacaan kanonik. Di dalam ayat ini, bentuk *infinitif* (*taklima*) menjadi keterangan penguat verbal (*fi'il*) yang meniadakan kemungkinan adanya makna metaforis. Namun, karena *qirâ'at* ini tidak sejalan dengan doktrin Muktazilah tentang sifat Allah "al-kalam", maka mereka mengubahnya dengan meng-*akusatif*-kan lafadz Allah sebagai objek dan me-*nominatif*-kan kata Musa sebagai subjek. Hal itu dilakukan untuk menolak paham keqadiman al-Qur'an, karena menurut mereka kalam (*verbum dey*) itu terdiri dari huruf-huruf atau suara-suara yang terbentuk dengan *jism*, bukan dengan Zat Allah.¹⁴⁴

Jika diperhatikan, pendapat Muktazilah ini tak jauh berbeda dengan pendapat para orientalis diantaranya Ignaz Goldziher dan Theodor Noldeke, yang mengatakan bahwa keragaman bacaan al-Qur'an muncul karena ijtihad dan rekayasa para *qurra'*. Salah satu contoh yang dikemukakan Ignaz adalah surat al-Fath:9

لَتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بِكُرَّةٍ وَأَصِيلًا

¹⁴⁴ Al-Zamakhshyar, *al-Kasasyâf*, juz I, hlm. 45.

"Supaya kamu sekalian beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, menguatkan (agama)-Nya, membesarkan-Nya dan bertasbih kepada-Nya di waktu pagi dan petang." (QS. Al-Fath:9)

Menurut Ignaz, sebagai ganti dari rangkaian konsonantal *watu'azziruhu* (وتعزروه) yang bermakna *tusa'iduhu* (membantulah kamu sekalian kepada-Nya), sebagian sarjana *qirâ'at* membacanya dengan vokalisasi *watu'azzizuhu* (وتعزروه) yang artinya "Mengagungkanlah kamu sekalian kepada-Nya". Menurutny, salah satu faktor pendorong perubahan teks pada kasus ini adalah sebuah kekhawatiran apabila Allah Swt. dipersepsikan menunggu bantuan dan pertolongan dari manusia.¹⁴⁵

Di dalam ensiklopedia *qirâ'at* disebutkan bahwa vokalisasi "وتعزروه" adalah bacaan Ibnu Abbas yang tidak pernah diperhitungkan (*non-kanonik*).¹⁴⁶ Meski demikian, tidak lantas dipahami bahwa Ibnu Abbas membaca atas inisiatif sendiri. Karena ketika manusia diberi kebebasan untuk membaca al-Qur'an atas inisiatif dan ijtihad-nya sendiri, tentunya

¹⁴⁵ Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir*, terj. M. Alaika Salamullah dkk., hlm. 12.

¹⁴⁶ Abd al-Latif al-Khatib, *Mu'jam al-Qira'at* (t.p.: Dar Sa'd al-Din, t.th), juz 9, hlm. 46.

al-Qur'an tak ubahnya seperti karya ilmiah, yang boleh dibaca sesuai dengan selera dan pemahaman *reader*-nya. Jika pernyataan Ignaz itu benar, tentunya semua ayat yang dipersepsikan bahwa Allah serupa dengan makhluk-Nya, seperti meminta bantuan (surat Muhammad ayat 7), menghutangi (surat al-Maidah ayat 12), dan lain sebagainya akan dibaca dan diganti oleh pakar *qirâ'at* dengan vokalisasi lain, karena ada kekhawatiran seakan-akan Allah membutuhkan bantuan manusia, namun kenyataannya tidak demikian. Di samping itu, ini berarti ayat-ayat Allah yang unik dan mengandung mu'jizat *ilahiyah* diekspresikan oleh manusia yang tidak luput dari kesalahan dan subjektifitas. Dengan demikian, karakter *ilahiyah* Tuhan akan bercampur dengan karakter manusia, sehingga al-Qur'an sudah tidak murni *verbum dey* yang suci.

Ada kemungkinan bahwa vokalisasi yang diasumsikan Ignaz sebagai rekayasa Ibnu Abbas adalah penjelas atau penafsiran dari Ibnu Abbas (bukan *qirâ'at*) atas lafaz “وتعزروه” yang kemudian ditulis dalam *mushaf*-nya dengan lafaz “وتعزروه”, seperti kasus ayat “كالعهن المنفوش” dalam surat al-Qari'ah ayat 5, yang oleh Ibnu

Mas'ud dibaca “كالصوف المنفوش” sebagai penjelas dari lafaz “العهن” atau ayat “فاسعوا إلى ذكر الله” dalam surat al-Jum'ah ayat 9 dibaca oleh Ibnu Mas'ud dengan “فامضوا إلى ذكر الله”. Karena seperti yang dikatakan oleh Sya'ban Muhammad Isma'il yang kemudian dikutip oleh Hasanuddin AF bahwa pada masa sahabat, sebagian dari mereka memiliki *mushaf* pribadi yang ditulis untuk kepentingan pribadi mereka masing-masing. Apa yang mereka tulis di dalamnya tidak hanya terbatas pada *qirâ'at* yang *mutawatir* saja, bahkan terdapat ayat-ayat yang sudah dihapus bacaannya, termasuk juga *qirâ'at* yang berfungsi sebagai tafsir atau penjelas terhadap ayat-ayat tertentu.¹⁴⁷

E. Kesahihan *Qirâ'at* Versi al-Zamakhshyari

Para pakar al-Qur'an dengan berbagai latar belakang keilmuan dan aliran, memiliki pandangan yang berbeda-beda dalam mengukur kesahihan *qirâ'at*. Sebagian teolog misalnya, cenderung memperbolehkan rasio dan *ijtihad* untuk

¹⁴⁷ Hasanuddin AF, *Perbedaan Qira'at dan Pengaruhnya Terhadap Istibath Hukum dalam al-Qur'an*, hlm. 167.

menetapkan bacaan yang valid, bentuk-bentuk dan huruf-hurufnya, jika keragaman bacaan al-Qur'an (*variae lectiones*) tersebut sejalan dengan kaidah bahasa Arab, meskipun tidak ada riwayat yang menyatakan bahwa Nabi Muhammad pernah membacanya.¹⁴⁸

Sebaliknya, mayoritas ulama Sunni sangat ketat dalam menentukan kesahihan *qirâ'at* al-Qur'an, sehingga mereka memberikan 3 syarat diterimanya sebuah keragaman bacaan; (1). memiliki transmisi melalui mata rantai periwayatan (*asanid*) yang independen dan otoritatif (*mutawatir*)¹⁴⁹ dalam skala yang sangat luas sampai kepada sumber pertamanya, (2). tidak menyalahi salah satu ortografi mushaf yang dikirim Usman ke beberapa negara Islam, dengan dasar bahwa teks al-Qur'an yang ditulis di dalam mushaf-mushaf tersebut adalah benar-benar dari

Nabi dan tidak mengalami *abrogasi* (*mansukh*) pada saat Jibril melakukan verifikasi bacaan terakhir kali kepada Nabi Muhammad, dan (3). sesuai dengan kaidah bahasa Arab.¹⁵⁰

Sementara kaum Muktaẓilah memiliki pandangan yang berbeda. Mereka tidak mensyaratkan adanya sanad yang valid karena bagi mereka *qirâ'at* adalah hasil inferensi dan *ijtihad* para *qurra'*, dan *qirâ'at* itu tidak ditransmisikan dan dinukil secara *sima'i*. Oleh sebab itu, bagi al-Zamakhsyari, kesahihan *qirâ'at* itu tidak harus memiliki rangkaian sanad yang menghubungkan kepada Nabi, asal *qirâ'at*

¹⁴⁸ Abu Bakar al-Baqilani, *al-Intisâr li al-Qur'an* (Beirut: Dar Ibn Hazm, 2001), juz 1, hlm. 69.

¹⁴⁹ Yang demikian adalah pendapat mayoritas ulama diantaranya Ibnu Atiyyah (w. 383 H/993 M), Ibn Abd al-Barri (w. 463 H/1071 M), Abu al-Qasim al-Hazali (w. 465 H/1073 M), Abu Hamid al-Ghazali (w. 505 H/1112 M), Ibn Qudamah al-Maqdisi (w. 620 H/1223 M), Abu al-Qasim al-Safrawi (w. 636 H/1239 M), Ibn al-Hajib (w. 646 H/1248 M), al-Nawawi (w. 676 H/1277 M), Ibnu Taimiyah (w. 728 H/1328 M), al-Ja'bari (w. 732 H/1332 M), Taj al-Din al-Subuki (w. 771 H/1370 M), Abu al-H{asan al-Sakhawi (w. 902 H/1497 M), Jalaluddin al-Suyuti (w. 911 H/1505 M) dan Ibn al-Jazari dalam kitabnya *Munjid al-Muqri'in*. Sya'ban Muhammad Isma'il, *al-Madkhal ilâ Ilm al-Qira'at* (Mekkah: Maktabah Salim, 2001), hlm. 63.

¹⁵⁰ Sya'ban Muhammad Isma'il, *al-Madkhal ila Ilm al-Qira'at*, hlm. 48-49. Hal ini tidak lantas dipahami bahwa analogi nahwu-lah yang menjustifikasi al-Qur'an. Akan tetapi, al-Qur'an yang diturunkan dengan bahasa Arab, tidak mungkin di dalamnya terdapat susunan yang menyalahi kaidah-kaidah sintaksis yang telah menjadi kesepakatan mayoritas. Juga tidak berarti bahwa pendapat para pakar sintaksis-lah yang menghukumi al-Qur'an, akan tetapi sebaliknya, mereka justru mendasarkan pendapatnya dari al-Qur'an. Aliran nahwu Kufah misalnya yang berhujjah dengan *qira'at* imam Hamzah yang membaca *genitif* (*majrûr*) lafaz "الأرحام" dalam surat al-Nisa' ayat 1 karena berkonjungsi (*ataf*) pada *pronomina* "به". Maka dari situlah muncul kaidah *athaf* pada *pronomina* (*isim dhamîr*) yang berbentuk *genitif* diperbolehkan tanpa harus mengulang preposisi *jar*, walaupun kaidah ini ditentang oleh koalisinya (Bashrah). Sebaliknya, aliran Bashrah mengatakan bahwa pembacaan dalam bentuk *genitif* tersebut adalah karena sebagai *qasam*, yakni untuk memuliakan "الأرحام" dan dorongan untuk tetap menjaga silaturrahi. Nabil bin Muhammad Ibrahim Alu Isma'il, *Ilm al-Qira'at; Nasyatuhu Athwâruhu Atsaruhu fi al-Ulûm al-Syar'iyah* (Riyadh: Maktabah al-Taubah, 2000), hlm. 38.

tersebut sesuai dengan kaidah bahasa Arab dan gaya bahasa yang formal (*fusha*).¹⁵¹

Karena pandangannya inilah, al-Zamakhsyari sering menyalahkan dan menganggap tidak benar sebagian bacaan-bacaan kanonik jika bacaan tersebut bertentangan dengan prinsip-prinsip atau kaidah *mazhab* yang dianutnya. Ia mencela, menganggap para rawi sebagai orang yang tidak mengetahui keindahan dan keagungan susunan kalimat al-Qur'an, yang menurutnya disebabkan oleh kurangnya kompetensi mereka dalam menguasai kaidah gramatika (sintak) dan bahasa Arab. Ia juga mengklaim salah para sarjana *qirâ'at*, baik itu dari kalangan sahabat maupun tokoh-tokoh *qirâ'at* pasca sahabat, jika bacaan mereka tidak sesuai dengan selera al-Zamakhsyari.

Ada beberapa bukti yang cukup menguatkan hipotesa mengenai pandangan al-Zamakhsyari ini, diantaranya adalah ketika al-Zamakhsyari menafsirkan QS. al-An'am:137:

وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لَكثيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ
شُرَكَاءَهُمْ لِيَرُدُّوهُمْ وَلِيَلْبَسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ
اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرَهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ

¹⁵¹ Ibrahim Abdilllah Rafidah, *al-Nahwu wa Kutub al-Tafsir* (t.p. : Dar al-Jamahiriyyah li al-Nasyr wa al-Tauzi' wa al-I'lan, t.th.), hlm. 731. Lihat juga Fadil Shalih al-Samira'i, *al-Dirâsat al-Nahwiyyah wa al-Lugawiyyah inda al-Zamakhsyâri*, hlm. 179.

“Dan demikianlah pemimpin-pemimpin mereka telah menjadikan kebanyakan dari orang-orang musyrik itu memandang baik membunuh anak-anak mereka untuk membinasakan mereka dan untuk mengaburkan bagi mereka agama-Nya. Dan kalau Allah menghendaki, niscaya mereka tidak mengerjakannya, maka tinggallah mereka dan apa yang mereka ada-adakan”.(Q.S. al-An'am ayat:137)

Verbal *zayyana* (زَيْن) bisa dibaca dalam bentuk aktif (*mabni ma'lum*) yakni *wakadzâlika zayyana* (وَكَذَلِكَ زَيْنٌ) dengan subjek berupa kata *syurakâuhum* (شُرَكَاءُهُمْ) dan menasabkan kata *qatla aulâdihim* (قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ), sebagai *maf'ul* (objek). Selain itu, kata *zayyana* juga bisa dipasifkan (*mabni majhul*) yakni *wakazâlika zuiynna* (وَكَذَلِكَ زَيْنٌ) dengan objek berupa lafaz *qatla aulâdihim*, dan merafa'kan kata *syurakâuhum* (شُرَكَاءُهُمْ) dengan mengira-ngirakan verbal yang tersembunyi, yakni *zayyana* (زَيْن).
Seolah-olah muncul pertanyaan, “Kalau mereka memandang baik membunuh anak-anak mereka sendiri, lalu siapa yang menyebabkan mereka memandang baik?”. Jawabannya, “Yang menyebabkan mereka memandang baik

adalah pemimpin-pemimpin mereka sendiri.”

Menurut al-Zamakhshari, dua ragam *qirâ'at* di atas dapat dibenarkan, namun ia menyalahkan bacaan Ibnu Amir “*وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ*” dengan mengasimilasikan kata “*شُرَكَائِهِمْ*”, dengan mengasimilasikan kata *qatlu* (قتل) kepada lafaz *syurakauhum* (شركائهم), di mana antara *mudhaf* dengan *mudhaf ilaih* dipisah selain *adverbia* (*zharaf*). Menurutnya, *qirâ'at* semacam ini tidak dapat dibenarkan walaupun untuk menjaga kesesuaian ritma (sajak) dalam sebuah syair. Jika pemaksaan seperti ini diperbolehkan dalam sebuah prosa, apakah juga diperbolehkan dalam al-Qur'an yang mengandung mukjizat karena keindahan dan keagungan susunan kalimatnya?.

Tentu tidak – kata al-Zamakhshari. Al-Qur'an tidak dapat disamakan dengan prosa biasa. Menurut al-Zamakhshari, Ibnu Amir kurang teliti terhadap pilihan bacaannya. Ia memilih bacaan tersebut hanya karena ia melihat pada sebagian *mushaf* tertulis dengan menggunakan *ya'* (شركائهم). Seandainya Ibnu Amir membaca *kasrah* lafazh “الأولاد” dan lafazh “شركائهم”

– karena anak-anak juga berhak atas harta

mereka – maka *qirâ'at*-nya dapat dibenarkan. Namun sayang tidak. Maka jelas *qirâ'at*-nya kurang tepat.¹⁵²

Nampaknya pernyataan al-Zamakhshari di atas didasarkan pada analogi gramatika Bashrah yang dianutnya, yang tidak memperbolehkan ada pemisah antara *mudhaf* dengan *mudhaf ilaih* berupa selain *adverbia* (*zharaf*) kecuali dalam *sya'ir*. Analogi tersebut, menurut Abu Hayyan sebenarnya masih menjadi perdebatan di kalangan para pakar nahwu. Mayoritas ulama Bashrah memang tidak memperbolehkannya kecuali untuk menjaga kesesuaian sajak dalam *sya'ir*. Akan tetapi, ada sebagian ulama nahwu yang memperbolehkannya. Dan pendapat itu, menurut Abu Hayyan valid karena berlaku juga dalam bacaan kanonik seperti pada bacaannya Ibnu Amir.

Selain itu, susunan kalimat seperti tersebut di atas juga banyak digunakan orang-orang Arab dalam *lahjah* keseharian mereka sebagaimana tersebut dalam kitab *Manhâj al-Masâlik*. Bahkan, ada sebagian para pakar bahasa Arab yang tetap tidak memperbolehkan pemisahan antara *mudhaf* dengan *mudhaf ilaih* meskipun berupa *zharaf* kecuali dalam *sya'ir*. *Sya'ir* itu berbunyi:

¹⁵² Al-Zamakhshari, *al-Kasysyâf*, Juz 2, hlm. 401.

كما خط الكتاب بكف يوما
يهودي يقارب أوزيريل

Sebagaimana pada suatu hari, surat itu dicap dengan telapak tangan seorang Yahudi yang mendekati atau menghilang.¹⁵³

Truth-claim tersebut oleh al-Zamakhsyari sebenarnya didasarkan atas beberapa sudut pandang. Baik itu dari *mazhab* nahwu yang dianutnya, makna etimologi (makna dasar), fonologi dan *mazhab* kebahasaannya seperti *tashîl*, *tahqîq*, *idghâm*, *izhhâr*, *ibdâl* dan lain sebagainya, maupun fanatisme yang berlebihan terhadap premis-premis teologis Muktazilah. Di sini, penulis akan memaparkan kembali sudut pandang itu disertai dengan bukti-buktinya sebagai berikut:

a) *Mazhab Kebahasaan*

Nahwu memiliki keterkaitan dan hubungan yang erat dengan ilmu *qirâ'at*, dimana nahwu diciptakan untuk mendedikasikan dirinya untuk al-Qur'an dan memelihara bahasa Arab dari kesalahan, khususnya al-Qur'an dan *qirâ'at*-nya. Keterkaitan tersebut antara lain: *Pertama*, kesesuaian *qirâ'at* dengan kaidah bahasa Arab merupakan salah satu syarat diterimanya sebuah *qirâ'at*. *Kedua*,

¹⁵³ Abu Hayyan, *al-Bahr al-Muhîth* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993), juz 4, hlm. 231.

pembahasan mengenai *qirâ'at* beserta *i'rab*-nya, yang menurut al-Zarkasyi dapat mengungkap keagungan dan keindahan makna al-Qur'an banyak dibahas oleh ulama diantaranya *al-Hujjah* karya Abu Ali al-Farisi, *al-Kasyf an Wujûh al-Qirâ'at* karya al-Makki, *Ma'âni al-Qira'at* karya Abu Manshur al-Azhari (w. 370 H/981 M) dan lain-lain. *Ketiga*, menyebutkan *qirâ'at* al-Qur'an sebagai contoh dan *syâhid* dalam kitab-kitab nahwu. Terkadang, *qirâ'at* dijadikan *syahid* atas kebenaran *mazhab* atau pendapat para pakar nahwu sehingga *qirâ'at* menjadi penguat *mazhab* itu. Di antara kitab yang membahas tentang ini adalah *al-Kitab li Sibawaih* karya imam *Sibawaih* (w. 180 H/796 M), *al-Insâf fi Masâil al-Khilaf* karya Ibn al-Anbari (w. 577 H/1181 M) dan *Syawâhid al-Tauhdih* karya Ibnu Malik (w. 672 H/1274 M), dan *Syarh Qatru al-Nada* karya Ibnu Hisyam (w. 761 H/1360 M).¹⁵⁴

Dalam khazanah pemikiran nahwu dikenal 2 aliran besar yang sangat berpengaruh dan masing-masing memiliki teori, metodologi dan karakter yang berbeda-beda. *Pertama*, aliran Bashrah yang didirikan oleh Anbasah (w. 100

¹⁵⁴ Mabruk Hamud, *al-Qira'at al-Asyr al-Mukhtalifah fi al-'Alamât al-I'rabiyyah wa asaru Zalika fi al-Ma'na min Khilali Kitab al-Nasyr li Ibn al-Jazari*, tesis Jurusan Dirasah al-Ulya al-Arabiyyah Fakultas Bahasa Arab Universitas Umm al-Qura, 2001, hlm. 15-18.

H/719 M). *Kedua*, aliran Kufah yang didirikan oleh al-Ru'asi (w. 181 H/797 M).¹⁵⁵ Dalam perkembangannya, kedua aliran ini diteruskan oleh murid-murid Anbasah dan al-Ru'asi. Angkatan (*thabaqat*) terakhir yang disebut-sebut sebagai penerus aliran Basrah adalah Abu al-Abbas Muhammad ibn Yazid al-Mubarrid (w. 285/898 M), sementara dari Kufah adalah Abu al-Abbas bin Yahya Sa'lab (w. 291 H/904 M). Beberapa tahun kemudian, seperti yang dikatakan Fadil Salih al-Samira'i, muncul aliran baru yakni aliran Baghdad¹⁵⁶ yang awal-awalnya condong kepada pendapat-pendapat aliran Kufah, namun di banyak hal mereka juga mengikuti pendapat-pendapat aliran Bashrah.¹⁵⁷

Mengenai posisi al-Zamakhsyari, ulama berbeda pendapat apakah al-Zamakhsyari pengikut aliran Bashrah, Kufah ataukah aliran Baghdad. Abd al-Hamid Hasan dan Syauqi Dhaif mengatakan bahwa al-Zamakhsyari

adalah pengikut aliran Bagdad.¹⁵⁸ Sementara menurut Ahmad Muhammad al-Hufi al-Zamakhsyari adalah penganut *mazhab* Sibawaih dan ulama Basrah.¹⁵⁹ Dari kedua pendapat tersebut, penulis sependapat dengan Ahmad Muhammad al-Hufi yang mengatakan bahwa al-Zamakhsyari adalah pengikut mazhab Bashrah.

Di dalam kitab *al-Faiq fi Gharib al-Hadîts*, al-Zamakhsyari sering menggunakan istilah *inda ashâbina al-bashriyyin* (عند أصحابنا البصريين) ketika mengungkapkan pendapat mazhabnya mengenai makna sebuah kata atau kalimat. Misalnya ketika al-Zamakhsyari menjelaskan makna *al-tabsyisy* (التبشيش)

dalam hadis Nabi yang berbunyi: “لا يوطن من المسجد للصلاة والذكر رجل ألا تبشيش... الله” yang menurutnya sepadan

maknanya dengan *irtidha'* (إرتضاء).¹⁶⁰ Atau ketika menjelaskan lafazh “الصدائق” yang menurut pendapat *mazhab*-nya lebih tepat

¹⁵⁵ Fadil Salih al-Samira'i, *al-Dirâsat al-Nahwiyyah*, hlm. 30.

¹⁵⁶ Menurut Fadil Salih al-Samira'i, penyebutan aliran Baghdad yang dimaksud adalah aliran Kufah karena ulama Kufah yang tinggal di Bagdad memiliki hubungan erat dengan para khalifah. Berbeda dengan Abu Ali al-Farisi yang mengatakan bahwa siapa saja yang tidak setuju dengan pendapat imam Mubarrid dan Sa'lab, maka mereka disebut aliran Bagdad, seperti Abu Bakar bin al-Siraj dan Mubraman. Lihat selengkapnya *ibid.*, hlm. 316.

¹⁵⁷ *Ibid.*, hlm. 314.

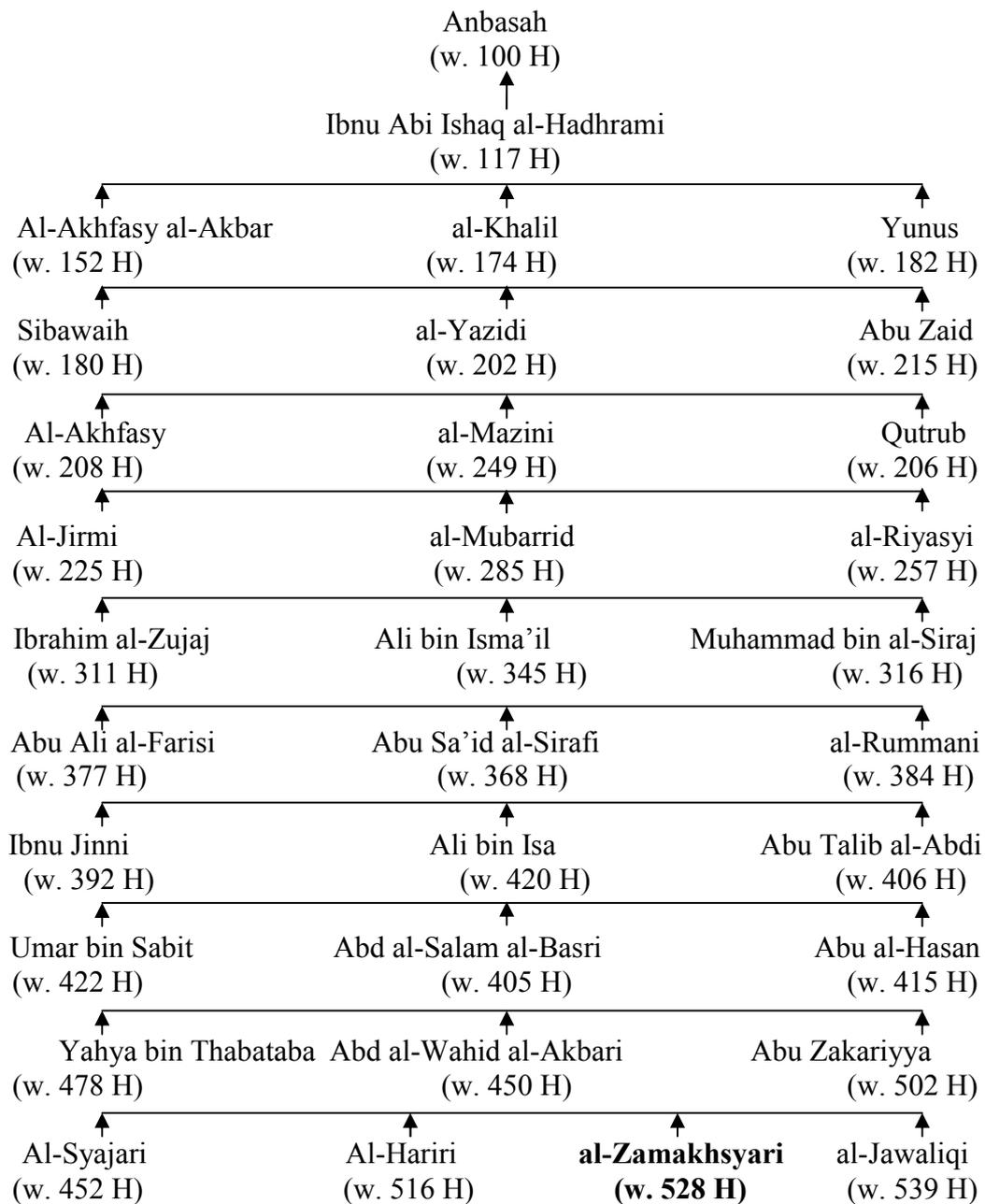
¹⁵⁸ *Ibid.*, hlm. 319.

¹⁵⁹ Ahmad Muhammad al-Hufi, *al-Zamakhsyari*, hlm. 268.

¹⁶⁰ Al-Zamakhsyari, *al-Faiq fi Gharib al-Hadîts* (Mesir: Isa al-Babi al-Halabi wa Syirkah, t.th), juz 1, hlm. 110.

jika dibaca *al-shidaq* (الصِّدَاقُ) daripada *al-shadaq*.¹⁶¹ Disamping itu, penulis menemukan silsilah sanad *mazhab* nahwu pakar nahwu Basrah yang juga murid dari

al-Zamakhshari yang sampai kepada imam al-Mubarrid (w. 285 H), salah seorang al-Mazini (w. 249 H), murid dari al-Akhfasy (w. 208 H). Sanad tersebut adalah sebagai berikut:¹⁶²



Bagan silsilah pendiri *mazhab* Basrah

¹⁶¹ *Ibid.*, juz 1, hlm. 56. Fadil al-Samirani, *al-Dirâsat al-Nahwiyyah*, hlm. 321.

¹⁶² *Ibid.*, hlm. 30-31.

Diantara contoh-contoh mengenai sikap al-Zamakhshari yang mendasarkan pemikirannya terhadap kaidah nahwu Bashrah adalah sebagai berikut:

Mengatafkan isim zhahir kepada pronomina (isim *dhamir*)

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ
 كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ
 وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ

Di dalam ayat ini, al-Zamakhshari menyebutkan beberapa variasi *qirâ'at* diantaranya mengenai lafazh “ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ” yang oleh mayoritas imam *qira'at* dibaca dalam bentuk *genitif (majrûr)*. Pembacaan *jâr* tersebut menurut al-Zamakhshari, karena berkonjungsi pada lafazh “ عَن سَبِيلِ اللَّهِ ”, bukan pada *pronomina* به.¹⁶³

Menurut Abu Hayyan, pendapat al-Zamakhshari tersebut didasarkan pada analogi gramatika aliran Bashrah yang tidak memperbolehkan *isim zhahir* berkonjungsi pada *pronomina* kecuali dengan mengulang preposisi (*harf al-jâr*). Sebenarnya, ada 3 pendapat yang membahas tentang hukum isim *zhahir athaf* pada *pronomina*. Pertama,

mayoritas ulama Bashrah yang tidak memperbolehkan tanpa mengulang *preposisi (harf al-jar)*, kecuali untuk menjaga kesesuaian sajak dalam *syâ'ir*. Sebaliknya, jika untuk menjaga sajak, maka yang demikian itu diperbolehkan tanpa harus mengulang *preposisi*. Kedua, ulama Kufah, imam Yunus (w. 182 H/798 M), Abu al-Hasan al-Rummani (w. 384 H) dan Abu Ali al-Syalaubin memperbolehkan tanpa syarat apapun. Ketiga, mazhab imam al-Jirmi (w. 225 H) yang memperbolehkan dengan syarat *pronomina (isim dhamîr)* yang menjadi *ma'thûf alaih* tersebut dipertegas dengan keterangan penguat (*tawkid*), seperti pada kalimat “ مَرَرْتُ بِكَ نَفْسِكَ وَزَيْدٍ ”.

Selanjutnya, Abu Hayyan memilih pendapat yang memperbolehkan secara mutlak, dengan alasan bahwa pandangan tersebut didasarkan secara *sima'i* dari orang Arab dan diperkuat dengan analogi (*qiyâs*). Contoh secara *sima'i* tersebut adalah ungkapan orang Arab “ مَافِيهَا غَيْرُهُ ”, dengan membaca *genitif* lafazh *غَيْرُهُ*, dikonjungsikan pada *pronomina* الْفَرَسِ.

¹⁶³ Al-Zamakhshari, *al-Kasasyâf*, juz 1, hlm. 425.

Jika ditampakkan, maka bunyinya menjadi “ما فيها غيره وغير فرسه”¹⁶⁴

b) *Harakat al-itba'*

Contoh firman Allah:

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ
أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ

Dalam konteks ayat ini, al-Zamakhshari mengutip *qirâ'at* Abu Ja'far yang membaca “إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا”, *itba'* pada harakat jim. Menurutnya, bacaan yang dipilih Abu Ja'far ini menyebabkan terjadinya perusakan harakat *i'rab* oleh harakat *itba'* yang tidak diperbolehkan kecuali pada bacaan non-kanonik (*qirâ'at syazah*) saja, seperti pada kalimat “الْحَمْدُ لِلَّهِ”, yang *itba'* pada harakat lam.¹⁶⁵

Sebenarnya tidak hanya al-Zamakhshari yang mengkritik vokalisasi bacaan Abu Ja'far. Tetapi pendahulu-pendahulunya seperti al-Zajjaj, al-Farisi dan Ibnu Jinni juga menganggap *qirâ'at* Abu Ja'far tersebut sebagai bacaan yang salah. Ibnu Jinni mengatakan bahwa *qirâ'at* Abu Ja'far dapat dibenarkan ketika itu terjadi pada lafaz yang huruf

sebelumnya berharakat mati seperti pada kalimat “وَقَالَتْ أُخْرَجُ”.

Berawal dari persyaratan diterimanya sebuah *qirâ'at* yang diantaranya adalah tidak menyalahi kaidah bahasa Arab, tidak lantas dipahami bahwa al-Qur'an harus tunduk kepada hukum nahwu. Karena al-Qur'an adalah gagasan Tuhan yang unik, sementara nahwu adalah gagasan manusia, sehingga mustahil gagasan Tuhan yang suci itu harus tunduk pada gagasan manusia yang memiliki kecenderungan salah dan berfikir subjektif. Oleh karena itu, jika secara tekstual terdapat susunan kalimat yang menyalahi kaidah nahwu, maka bukan berarti terdapat kesalahan gramatika dalam al-Qur'an, akan tetapi kaidah nahwulah yang harus diklarifikasi kembali karena ia adalah buatan manusia yang bisa saja salah. Dan mustahil di dalam al-Qur'an terdapat kesalahan-kesalahan gramatika, karena munculnya kaidah nahwu berawal dan bersumber dari al-Qur'an, yakni untuk memenuhi kebutuhan umat dalam membantu memahami al-Qur'an sekaligus sebagai tindakan preventif untuk menjaga *lahn* yang pernah terjadi di lingkungan bangsa Arab. Dengan demikian, apa yang dilakukan oleh al-Zamakhshari jelas tidak dibenarkan karena kesahihan *qirâ'at* hanya diukur berdasarkan analogi gramatika

¹⁶⁴ Abu Hayyan, *al-Bahr al-Muhîth*, juz 2, hlm. 156.

¹⁶⁵ Al-Zamakhshari, *al-Kasysyâf*, juz 1, hlm. 254.

semata. Seakan-akan analogi gramatika adalah sesuatu yang pasti.

c) Makna Etimologi

Kemahiran al-Zamakhshari dalam bidang bahasa, yang diantaranya tertuang di dalam kitab *Asas al-Balaghah*, *al-Mustaqsha fi Amstâl al-Arab* dan *Nawâbig al-Kalîm* dijadikan paramater untuk menolak bacaan para *qurra'*, baik sebelum maupun sezaman dengannya.¹⁶⁶ Ia memilih dan memilah antara bacaan-bacaan kanonik dan mengunggulkan salah satu bacaan tersebut tanpa adanya standarisasi yang jelas, seolah ada bacaan (*qirâ'at*) yang unggul dan diunggulkan. Dalam konteks ini, Al-Zamakhshari biasanya melakukan korelasi kata secara etimologis.¹⁶⁷ Diantara contohnya adalah ketika al-Zamakhshari menafsirkan surat al-Fatihah ayat 4:

“Yang menguasai di hari Pembalasan”
 (Q.S. al-Fatihah:4)

Para *qurra'* berbeda menyangkut vokalisasi “مالك يوم الدين”. Imam Ashim dan imam al-Kisa'i membaca dalam bentuk vokal panjang “مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ”

(Yang memiliki hari pembalasan),¹⁶⁸ imam Hamzah, Ibnu Kastir, Abu Amr, Ibnu Amir dan imam Nafi' membacanya dalam bentuk vokal pendek “مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ” (Yang merajai hari pembalasan), Abu Amr yang diriwayatkan Abd al-Waris membaca “مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ”, imam Abu Hanifah membaca “مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ”, Abu Hurairah membaca “مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ”¹⁶⁹, Umar bin Abd al-Aziz membaca “مَالِكُ يَوْمِ الدِّينِ” dan Abu Hayah membaca “مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ”.¹⁷⁰

Dari kasus perbedaan vokalisasi kerangka konsonantal tersebut, al-Zamakhshari memilih dan mengunggulkan bacaan “مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ” karena selain bacaan ini merupakan bacaan para *qurra'* *Haramain* (Mekkah dan Madinah), juga didasarkan pada

¹⁶⁶ Ahmad Muhammad al-Hufi, *Al-Zamakhshari*, hlm. 189.

¹⁶⁷ Nabil bin Muhammad Ibrahim Alu Isma'il, *Ilm al-Qira'at; Nasyatuhu*, hlm. 335.

¹⁶⁸ Diriwayatkan dari al-Zuhri bahwa Nabi Muhammad membaca *qira'at* ini. Selain itu, para sahabat seperti Abu Bakar, Umar, Usman, Ali, Ibnu Mas'ud, Ubay bin Ka'ab, Mu'az bin Jabal, Thalhah dan Zubair juga membacanya. Lihat Ibnu Athiyyah, *al-Muharrar al-Wajiz* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), juz 1, hlm. 68.

¹⁶⁹ Menurut Makki bin Abi Thalib, Ibnu Khalawaih dan Ibnu Athiyyah bacaan akusatif tersebut menyimpan makna vokatif (huruf nida'), yaitu “يا مالك يوم الدين”. Abd al-Lathif al-Khatib, *Mu'jam al-Qira'at*, juz 1, hlm. 11.

¹⁷⁰ Al-Zamakhshari, *al-Kasysyâf*, juz 1, hlm. 115. Ibnu Athiyyah, *al-Muharrar al-Wajiz*, juz 1, hlm. 68. Abd al-Lathif al-Khatib, *Mu'jam al-Qira'at*, juz 1, hlm. 8-11.

firman Allah yang lain dalam surat Ghafir:16 “لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ” (kepunyaan siapakah kerajaan pada hari ini?) dan surat al-Nas: 2 “مَلِكِ النَّاسِ” (raja manusia), dan juga berdasar bahwa lafaz “مَلِكٌ” maknanya lebih umum dari lafaz “مَالِكٌ”.¹⁷¹

Lebih umum *maliki* (مَلِكٍ) daripada *mâliki* (مَالِكٍ) karena setiap raja itu pasti pemilik, namun tidak semua pemilik itu bisa menjadi raja (merajai). Dan rajalah yang mengatur segala yang dimiliki oleh sang pemilik, sehingga ia tidak boleh menggunakan fasilitas miliknya sesuai yang ia kehendaki kecuali mendapat persetujuan dari raja.¹⁷² Inilah alasan al-Zamakhshyari, sehingga ia menganggap yang lebih benar adalah *maliki* bukan *mâliki* meskipun dua-duanya termasuk bacaan otoritatif.

Contoh lain adalah Q.S. al-Baqarah:278-279:

“Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan tinggalkan sisa riba (yang belum dipungut) jika kamu orang-orang yang beriman. Maka jika kamu tidak

mengerjakan (meninggalkan sisa riba), maka yakinlah, bahwa Allah dan rasul-Nya akan memerangimu. dan jika kamu bertaubat (dari pengambilan riba), maka bagimu pokok hartamu; kamu tidak menganiaya dan tidak (pula) dianiaya”. (Q.S. al-Baqarah:278-279).

Terjadi perbedaan vokalisasi dalam kalimat verbal “فَأَذْنُوا”. Imam Ibnu Kasir, Abu Amr, Nafi’, Ibnu Amir dan al-Kisa’i membaca *fa’dzanu* (فَأَذْنُوا), bentuk imperatif dari kata *adzina* (أَذِنَ) yang bermakna *istaiqana* (إِسْتَيْقَانَ), imam Ashim yang diriwayatkan Syu’bah dan imam Hamzah membaca *fa’adzinu* (فَأَذْنُوا), bentuk imperatif dari *aadzina* (آَذَنَ) yang bermakna *a’lama* (أَعْلَمَ), sementara Hasan al-Bashri membaca *fa’aiqinu* (فَأَيَّقِنُوا).¹⁷³

Dari variasi bacaan tersebut, al-Zamakhshyari mengunggulkan *qira’at* “فَأَذْنُوا”, karena menurutnya inilah yang benar dengan alasan bahwa *qira’at* al-

¹⁷¹ Al-Zamakhshyari, *al-Kasysyâf*, juz 1, hlm. 115.

¹⁷² Ibnu Athiyyah, *al-Muharrâr al-Wajîz*, juz 1, hlm. 69.

¹⁷³ Ibnu Athiyyah, *al-Muharrâr al-Wajîz*, juz 1, hlm. 375. Lihat juga Abd al-Lathif al-Khatib, *Mu’jam al-Qira’at*, juz 1, hlm. 405-406.

Hasan ini sebagai dalil yang menguatkan *qira'at ammah*, yakni “فَأَذِنُوا”¹⁷⁴.

Terlihat bagaimana al-Zamakhshari melakukan *tarjih* dan seleksi terhadap salah satu bacaan-bacaan kanonik. Untuk kasus pertama, ia mengunggulkan *qira'at* imam Hamzah, Ibnu Kastir, Abu Amr, Ibnu Amir dan imam Nafi' yang membaca dalam bentuk vokal pendek *maliki* (ملك).

Sementara untuk contoh kasus kedua, ia mengunggulkan *qira'at* Imam Ibnu Kastir, Abu Amr, Nafi, Ibnu Amir dan al-Kisa'i dengan beberapa alasan yang terkait dengan makna.

Apa yang dilakukan al-Zamakhshari ini memunculkan asumsi bahwa ada sebagian *qira'at* yang lebih unggul. Padahal semua bacaan kanonik itu bersumber dari Nabi. Oleh karena semuanya bersumber dari Nabi, maka semuanya memiliki nilai yang sama; tidak ada yang lebih unggul juga tidak ada yang diunggulkan. Hal ini sejalan dengan komentar Abu Ja'far al-Nuhas sebagaimana dikutip Abd al-Wahid bin Muhammad:

“Jika ada dua *qira'at* yang sama-sama shahih dan diriwayatkan secara independen dan otoritatif, maka tidak boleh muncul statemen bahwa salah

¹⁷⁴ Al-Zamakhshari, *al-Kasasyâf*, juz 1, hlm. 508.

satunya lebih baik, karena keduanya bersumber dari Nabi, sehingga orang yang berkata demikian telah berdosa.”¹⁷⁵

d) Fonologi

Fonologi yang penulis maksud di sini seperti *imalah*, *isymam*, *tarqiq*, *tafkhîm*, *tashîl*, *ibdâl*, *takhfîf*, *ghunnah*, *ikhfa'* dan lain sebagainya, yang terjadi karena perbedaan sistem artikulasi bahasa yang digunakan oleh kabilah-kabilah Arab yang masing-masing dari mereka tidak dapat mengucapkan seperti yang diucapkan oleh kabilah lain.¹⁷⁶

Kaitannya dengan ini, jika al-Zamakhshari menemukan *qira'at* yang berkaitan dengan *tashîl*¹⁷⁷, *tahqiq*¹⁷⁸,

¹⁷⁵ Abd al-Wahid bin Muhammad bin Ali bin Abi al-Sadad al-Maliki, *al-Durr al-Nasîr wa Azb al-Namîr* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003), hlm. 23.

¹⁷⁶ Ibrahim al-Ibyari, *Tarkh al-Qur'an* (Kairo: Dar al-Kitab al-Mishri, 1991), hlm. 143.

¹⁷⁷ Menurut bahasa artinya memudahkan, bisa juga diartikan dengan merubah. Menurut istilah adalah mengucapkan hamzah antara hamzah dan alif dengan memasukkan satu alif di antara keduanya dengan kadar dua harakat. Jika hamzah itu berharakat fathah, maka tashilnya adalah antara hamzah yang dibaca *tahqiq* dan alif (أَءَ), Jika hamzah berharakat kasrah, maka tashilnya adalah antara hamzah dan ya' maddiyah (ya' mati yang setelahnya kasrah (أَئَئَ), adapun ketika hamzah berharakat dhammah, maka tashilnya antara hamzah dan wawu maddiyah (أَؤَؤَؤَ). Bisa juga *tashil* itu berbunyi antara hamzah dan ha'. Pengertian inilah yang dimaksud dengan *tashil* baina-baina. Abduh Zulfidar Akaha, *al-Qur'an dan Qira'at* (Jakarta: Pustaka al-Kausar, 1996), hlm. 182.

¹⁷⁸ Secara bahasa adalah meneliti, menguatkan atau menekankan. Secara istilah adalah

*idghâm*¹⁷⁹, *izhâr*¹⁸⁰ dan *ibdâl*¹⁸¹ namun dianggapnya menyimpang dari kaidah

mengucapkan sesuatu menurut hakekat dan keaslian yang terkandung padanya. Maksudnya adalah mengucapkan hamzah yang keluar dari makhrajnya, yakni dari tenggorokan yang tertinggi, sempurna dengan sifat-sifatnya sedikitpun tanpa berbau *wawu* atau *ya'*. Misalnya lafazh *يؤيد، أوئيفكم،* *أئد* dan seluruh hamzah dalam al-Qur'an harus diucapkan sesuai dengan makhraj dan sifat-sifatnya. *Ibid.*, hlm. 181.

¹⁷⁹ Secara bahasa berarti memasukkan sesuatu ke dalam sesuatu. Sedangkan secara istilah adalah pengucapan dua huruf menjadi satu huruf. Misalnya lafazh "وما سللكم" atau "مناسلكم" yang diidgamkan sehingga menjadi "وَمَا سَلَّكُمْ" dan "مَنَاسَلَكُمْ". Lihat Ahmad Fathoni, *Kaidah Qira'at Tujuh*, hlm. 35-36.

¹⁸⁰ Kebalikan dari *idgham*, yakni mengucapkan huruf secara tersendiri dengan sifat-sifatnya secara jelas. Misalnya "قال لهم" atau "ذهب" *بسمهم*". Sayyid Rizq Tawil, *Fi al-Qira'a t; Madkhal wa Dirasât wa Tahqîq*, hlm. 178.

¹⁸¹ Secara bahasa diartikan mengganti tempat yang lain dengan sesuatu. Secara istilah adalah meletakkan alif, wawu, dan *ya'* pada tempat hamzah sebagai ganti dari hamzah tersebut. Dengan kata lain meng*ibdalkan* hamzah menjadi huruf mad sesuai dengan harakat huruf sebelumnya. Jika sebelumnya berharakat fathah, maka hamzahnya diibdalkan menjadi alif, seperti lafazh "لتأخذوها" menjadi "لناخذوها". Jika jatuh setelah kasrah, maka diibdalkan menjadi *ya'*, seperti lafazh "بئس" menjadi "بيس". Dan jika uatuh sesudah dhammah, maka hamzah diibdalkan menjadi wawu, seperti lafazh "يؤذن" menjadi "يودن". *Ibdal* juga bisa untuk hamzah yang berharakat. Jika hamzah itu berharakat fathah jatuh setelah dhammah, maka hamzah diibdalkan menjadi wawu, seperti lafazh "مؤذن" menjadi "مودن". Jika hamzah berharakat fathah jatuh setelah kasrah, maka diibdalkan menjadi *ya'*, seperti lafaz "فتين" menjadi "فتين", dan jika hamzah berharakat fathah jatuh setelah dhammah, maka hamzah diibdalkan menjadi wawu, seperti lafaz "ولا" menjadi "ولا يأب الشهداء وذا". *Abduh*

kebahasaan seleranya, maka ia menganggapnya salah. Bahkan terkadang ia menyebut imam *qurra'* sebagai *lâhin*, *mukhti' marratain*, *jahl azim* dan lain sebagainya. Sekedar memberi contoh dalam QS. Al-Baqarah:6:

"*Sesungguhnya orang-orang kafir, sama saja bagi mereka, kamu beri peringatan atau tidak kamu beri peringatan, mereka tidak juga akan beriman*". (Q.S. al-Baqarah:6).

Rangkain konsonan *ءأذرتهم* oleh imam Ashim, Hamzah, al-Kisa'i, Ibnu Amir, Khalaf dan Ya'qub yang diriwayatkan Rauh dibaca "ءأذرتهم". Ibnu Kasir, Nafi' riwayat Qalun, Abu Amr dan Ya'qub riwayat Ruwais membaca "ءأذرتهم". Sementara Nafi' yang diriwayatkan Warasy membacanya dengan *takhfif* (mengganti *hamzah* yang kedua dengan alif) "ءأذرتهم".¹⁸²

Mengenai perbedaan tersebut, al-Zamakhshari mengemukakan bahwa bacaan Nafi' riwayat Warasy kurang tepat, karena secara *i'rab* salah dan menyimpang dari aturan kaidah bahasa Arab yang benar, yaitu mengumpulkan dua huruf mati tanpa

Zulfidar Akaha, *al-Qur'an dan Qira'at*, hlm. 182-183.

¹⁸² Abd al-Lathif al-Khathib, *Mu'jam al-Qira'a t*, juz 1, hlm. 35-36.

aturan yang baku. Aturan yang benar menurut al-Zamakhshari apabila kedua huruf mati itu yang pertama berupa *alif* atau huruf *lin* dan yang kedua berupa huruf bertasydid, seperti nomina “الضَّالِّينَ” dan “حَوِيصَةً”. Selanjutnya, Nafi’ juga salah dalam menerapkan metode *takhfif* (meringankan bacaan *hamzah*). Pembacaan *takhfis* yang berharakat dan huruf sebelumnya berharakat *fathah* adalah dengan membaca antara *hamzah* dan *ha’* (*tashil baina baina*). Adapun *hamzah* yang boleh diganti *alif* adalah *hamzah* sukun yang didahului huruf berharakat *fathah*, seperti lafazh “رأس” (menjadi “راس”).¹⁸³

Contoh lain dalam QS. al-Baqarah:284:

لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي
 أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ
 وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

Rangkaian dua vokalisasi di atas dibaca Imam Ibnu Amir dan Ashim *fayaghfiru* (فَيَغْفِرُ) dan *wa yu’adzdzibu* (وَيُعَذِّبُ), khabar dari *mubtada’* yang dibuang, yakni *fahuwa* (فهو), sementara

¹⁸³ Al-Zamakhshari, *al-Kasasyâf*, juz 1, hlm. 163.

Ibnu Kasir, Nafi’, Abu Amr, Hamzah dan al-Kisa’i membaca *fayaghfir* (فَيَغْفِرُ) dan *wa yu’azzib* (وَيُعَذِّبُ), dikonjunksikan pada verbal *yuhâsibkum* (يُحَاسِبِكُمْ), *apodosis* (*jawab syarat*) dari *klausa kondisional* (*fi’il syarat*) “وَإِنْ تُبَدُّوا” dan meng-idghamkan huruf vokal *ra’* pada *lam* atau *ba’* pada *mim*.¹⁸⁴

Diantara dua variasi bacaan tersebut, al-Zamakhshari menyalahkan bacaan kedua yang mengidghamkan *ra’* pada *lam*. Menurutnya, perawi dari Abu Amr ini telah melakukan dua kesalahan yang sangat fatal, salah karena ia telah melakukan *lahn* dan salah karena menisbatkan bacaannya kepada orang yang sangat paham tentang seluk beluk bahasa Arab (Abu Amr). Ini menunjukkan bahwa perawi tersebut – lanjut al-Zamakhshari – bukan orang yang ahli dalam ilmu nahwu.¹⁸⁵

Sayang sekali al-Zamakhshari tidak menjelaskan alasannya menyalahkan bacaan dari perawi Abu Amr. Namun yang jelas sebagaimana disebut Ibnu Jinni,

¹⁸⁴ Abd al-Lathif al-Khathib, *Mu’jam al-Qira’at*, juz 1, hlm. 430. Ibnu Athiyyah, *al-Muharrar al-Wajiz*, juz 1, hlm. 390.

¹⁸⁵ Al-Zamakhshari, *al-Kasasyâf*, juz 1, hlm. 518.

bacaan tersebut tidak sesuai dengan premis nahwu aliran Bashrah yang dianutnya. Sebenarnya pendapat ini belum menjadi konsensus mereka. Artinya, ada sebagian ulama dari aliran Bashrah yang membolehkan penggunaan *idghâm* seperti pada kasus bacaan Abu Amr, semisal imam Ya'qub al-Hadhrami. Meskipun petinggi-petinggi Bashrah seperti imam Khalil, imam Sibawaih dan ulama Bashrah lainnya tidak memperbolehkannya karena terdapat repitisi (*takrîr*).

Oleh sebab itu, tidak salah jika Abu Amr memiliki empat kaidah tentang *idghâm*:¹⁸⁶ (1). mengidghamkan *ra'* berharakat pada *lam*, dimana huruf sebelumnya juga berharakat seperti dalam kalimat nominal "العَمَلُ لِكَيْلًا"

وَأَسْتَغْفِرَ لَهُمْ¹⁸⁷ dan kalimat verbal "وَأَسْتَغْفِرَ لَهُمْ الرَّسُولُ"¹⁸⁸ (2).

Mengidghamkan *ra'* yang berharakat *dhammah* dan *kasrah* pada *lam*, sementara huruf sebelum *ra'* mati seperti

الكِتَابُ،¹⁸⁹ (الْأَنْهَالُ لَهُمْ) "الْأَنْهَارُ لَهُمْ" kalimat "التَّالٍ لِيَجْزِي" (3). Mengidghamkan *ra'* pada *lam*, ketika *ra'* dibaca mati. Kaidah ini disepakati oleh mayoritas pakar nahwu, kecuali Ahmad bin Jabir dari al-Yazidi dari Abu Amr yang membacanya dengan jelas (*izhhar*). (4). Mengidghamkan huruf yang sama *makhraj* dan sifatnya seperti (الرَّحِيمِ مَلِكٌ) atau huruf yang berdekatan *makhraj* dan sifatnya seperti (فِيغْفَلُ مَنْ يَشَاءُ) فيغفر لكم diperbolehkan oleh imam al-Kisa'i dan al-Farra'. Jadi, selain *qira'at* Abu Amr di atas dari perspektif nahwu dibenarkan, *qira'at* tersebut juga termasuk dalam bacaan kanonik yang bersumber dari Nabi.

Namun jika *ra'* berharakat *fathah* dan sebelumnya berupa huruf *mad*, *lin* atau berupa huruf mati, maka Abu Amr membacanya jelas seperti pada kalimat "إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ"¹⁹¹, "مَنْ مِصْرَ لِإِمْرَأَتِهِ"¹⁹², "وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا"¹⁹⁴ atau "لَنْ تَبُورَ لِيُوفِيَهُمْ"¹⁹³

¹⁸⁶ Abu Hayyan, *Al-Bahr al-Muhith*, juz 1, hlm. 377-378.

¹⁸⁷ وَمِنْكُمْ مَنْ يُرِدُ إِلَى أَرْدَلِ الْعُمَرِ لِكَيْلًا يَعْلَمُ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا. Q.S. al-Hajj:5.

¹⁸⁸ فَاسْتَغْفِرُوا لِلَّهِ وَأَسْتَغْفِرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوْجَدُوا لِلَّهِ تَوَابًا. Q.S. al-Nisa':4. وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ رَحِيمًا

جَاتَتْ عَدَنٌ يَدْخُلُونَهَا تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُمْ فِيهَا. Q.S. al-Nahl:28. مَا يَشَاءُونَ كَذَلِكَ يَجْزِي اللَّهُ الْمُتَّقِينَ

¹⁹⁰ وَتَغَشَى وُجُوهُهُمْ النَّارُ (٥٠) لِيَجْزِيَ اللَّهُ كُلَّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ إِذْ اللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ. Q.S. Ibrahim:50-51.

¹⁹¹ وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِأَمْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا. Q.S. Yusuf:21.

A. Kesimpulan

Dari pemaparan tersebut di atas dapat disimpulkan bahwa menurut al-Zamakhsyari, kesahihan *qira'at* bukan diukur berdasarkan riwayat valid yang menghubungkannya sampai kepada sumber pertamanya, atau kesesuaiannya dengan salah satu ortografi *mushaf* Usmani. Akan tetapi kesahihan tersebut didasarkan pada analogi mazhab kebahasaan yang dianutnya.

Jadi, meskipun bacaan yang dipilihnya termasuk bacaan-bacaan non-kanonik yang tidak pernah diperhitungkan seperti bacaannya Ibnu Abbas, Ibnu Mas'ud, Ubay bin Ka'ab dan lain sebagainya, namun menurutnya sesuai dengan kaidah nahwunya, maka ia membenarkan. Sebaliknya, meskipun bacaan yang ia kutip dari *qira'at* tujuh dan konsisten dengan bacaan Nabi, namun secara kebahasaan bertentangan dengan mazhabnya, maka ia tolak.

Karena konsepsi inilah, al-Zamakhsyari sering menyalahkan, mencela dan menganggap para rawi sebagai orang yang tidak mengetahui keindahan dan

keagungan susunan kalimat al-Qur'an dan mengklaim salah para sarjana *qira'at*, baik itu dari kalangan sahabat maupun tokoh-tokoh *qira'at* pasca sahabat.

Truth-claim tersebut oleh al-Zamakhsyari didasarkan atas beberapa sudut pandang. Baik itu dari *mazhab* nahwu yang dianutnya, makna etimologi (makna dasar), fonologi seperti *tashîl*, *tahqîq*, *idghâm*, *izhhâr*, *ibdâl* dan lain sebagainya, maupun fanatisme yang berlebihan terhadap premis-premis Muktaẓilah.

DAFTAR PUSTAKA

- al-Baqilani, Abu Bakar. *al-Intisyâr li al-Qur'an*. Beirut: Dar Ibn Hazm, 2001.
- Abu Syahbah, Muhammad. *al-Madkhal li Dirâsat al-Qur'an al-Karim*. Riyadh: Dar al-Liwa', 1987.
- Abi al-Falah, Syihabuddin. *Syuzurât al-Zahab*. Beirut: Dar Ibnu Kasir, 1991.
- Al-Zamakhsyari, *al-Faiq fi Gharîb al-Hadîts*. Mesir: Isa al-Babi al-Halabi wa Syirkah, t.th.
- Athiyyah, Ibnu. *al-Muharrar al-Wajîz*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2001.

¹⁹² إِِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ. Q.S. al-Infitar:13.

¹⁹³ يَرْجُونَ جِبْرَةَ لَنْ تَبُورَ (٢٩) لِيُؤْفِقَهُمْ أَجْرَهُمْ وَيَزِيدَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ غَفُورٌ شَكُورٌ. Q.S. Fathir:29-30.

¹⁹⁴ وَالخَيْلِ وَالْبِغَالِ وَالْحَمِيرِ لَتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ. Q.S. al-Nahl:8.

- Akaha, Abduh Zulfidar. *Al-Qur'an dan Qira'at*. Jakarta: Pustaka al-Kausar, 1996.
- Depag, *Ensiklopedia Islam*. Jakarta: Anda Utama, 1993.
- Fathoni, Ahmad. *Kaidah Qira'at Tujuh*. Jakarta: Dar al-Ulum Press, 1996.
- Goldziher, Ignaz. *Mazhab Tafsir*, terj. M. Alaika Salamullah dkk. Yogyakarta, Lkis, 2006.
- Hufi (al-), Ahmad Muhammad, *al-Zamakhsyâri*. t.p.: al-Hai'ah al-Mishriyyah al-Ammah li al-Kitab, t.th.
- Hayyan, Abu. *al-Bahr al-Muhîth*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993.
- Ibrahim Alu Isma'il, Nabil bin Muhammad. *Ilm al-Qira'at; Nasy'atuhu, Athwaruhu, Asaruhu fi al-Ulûm al-Syar'iyyah*. Riyad: Maktabah al-Taubah, 2000.
- Ibyari (al-), Ibrahim. *Tarikh al-Qur'an*. Kairo: Dar al-Kitab al-Mishri, 1991.
- Juwaini (al-), Al-Shawi. *Manhâj al-Zamakhsyari fi Tafsîr al-Qur'an wa Bayâni I'jazihî*. Mesir: Dar al-Ma'arif, t.th.
- Jibril, Sayyid. *Madkhal Ila Manâhij al-Mufasssîrîn*. Kairo: Bab al-Ahdhar al-Masyhad al-Husaini, 1987.
- Khalikan, Ibnu. *Wafiyat al-A'yân*. Beirut: Dar Shadir, t.t.h.
- Khathib (al-), Abd al-Lathif. *Mu'jam al-Qira'at*. t.p.: Dar Sa'd al-Din, t.th.
- Maliki (al-), Abd al-Wahid bin Muhammad bin Ali bin Abi al-Sadad. *al-Durr al-Nasîr wa Azb al-Namîr*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003.
- Rafidah, Ibrahim Abdilllah. *al-Nahwu wa Kutub al-Tafsîr*. t.p. : Dar al-Jamahiriyyah li al-Nasyr wa al-Tauzi' wa al-I'lan, t.th.
- Rizq al-Thawil, Sayyid. *Fi Ulûm al-Qira'at; Madkhal wa Dirâsat wa Tahqîq*. Mekkah: al-Maktabah al-Faisaliyyah, 1985.
- Samira'i (al-), Fadil Salih. *al-Dirâsat al-Nahwiyyah wa al-Lugawiyyah inda al-Zamakhsyâri*. t.p.: Dar al-Nazir, 1970.
- Zahabi, Muhammad Husain, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*. Kairo: Dar al-Hadis, 2005.
- Zamakhsyari (al-), *al-Kasysyâf an Haqâiq al-Tanzîl wa Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wîl*, Riyad: Maktabah al-Abikah, 1998.
- Yusuf, Muhammad. dkk., *Studi Kitab Tafsir*. Yogyakarta: Teras, 2006.