

# ***QIRĀ`AT SHĀDHAH* DALAM TAFSIR SYIAH**

## **Studi Term Nikah Mut`ah dan Imam**

**Ahmad Musonnif Alfi**

[musonnif.alfi@gmail.com](mailto:musonnif.alfi@gmail.com)

Mahasiswa Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

### **Abstract**

*This study tries to investigate the use of Qirā`at shādhah in Shia interpretation. The discussion about Qirā`at shādhah in the study of al-Qur`an exegesis is still interesting to examine. It is indicated that different perspectives can affect the realization of understanding the Qur'an. This can be seen, for example, in the debates of al-Shāfi'i and Mālik with Abū Ḥanīfah and Aḥmad in understanding surah al-Māidah verse 89 which explains about the fine for violation of oaths which results different legal products. The use of Qirā`at shādhah seems to have also been of concern to the Shi'ah interpreters. Al-Ṭabāṭabā'i for example in al-Mīzan fī Tafsīr al-Qur`ān stated that permissiveness of mut'ah marriage was mentioned in the QS. al-Nisā' verse 24 which was corroborated by Qirā`at shādhah Ubay bin Ka'ab, Ibn Mas'ūd, and Ibn Abbās. Meanwhile, al-Shawkānī Shi'a scholar taking the Zaidiyyah thought, argued otherwise. Nikah mut'ah is not allowed because the argument is interrogated (mansūkh). This means that Qirā`at shādhah is also an important term for the Shi'ah group to be used as a tool for analysis in producing new laws in the products of their interpretation. Therefore, this paper will look at how the existence of Qirā`at shādhah in Shia Interpretation work, especially the differences between their scholars regarding it. In addition, the discussion of Qirā`at in Shi'ah is still rarely found. As a comparison, this paper will describe the terms nikah mut'ah and imāmah.*

**Keywords:** *Qirā`at Shādhah, Shia interpretation, Nikah Mut'ah, Imāmah.*

### **Abstrak**

Kajian ini berupaya menelusuri penggunaan *Qirā`at shādhah* dalam tafsir Syiah. Perbincangan seputar *Qirā`at shādhah* dalam kajian tafsir al-Qur`an hingga saat ini masih menarik untuk ditelaah. Diindikasikan bahwa perbedaan perspektif dapat berpengaruh terhadap realisasi pemahaman al-Qur`an. Ini bisa dilihat misalnya pada perdebatan al-Shāfi'i dan Mālik dengan Abū Ḥanīfah dan Aḥmad dalam memahami surat al-Māidah ayat 89 yang menerangkan tentang kafārat pelanggaran sumpah sehingga menghasilkan produk hukum yang berbeda. Penggunaan *Qirā`at shādhah* tampaknya juga menjadi atensi para mufassir Syiah. Al-Ṭabāṭabā'i misalnya dalam *al-Mīzan fī Tafsīr al-Qur`ān* mengemukakan bahwa bolehnya nikah mut`ah telah tersebut dalam QS. al-Nisā' ayat 24 yang dikuatkan dengan *Qirā`at shādhah* Ubay bin Ka'ab, Ibnu Mas'ūd, dan Ibnu Abbās. Sementara al-Shawkānī ulama Syi'ah berhaluan Zaidiyyah, berpendapat sebaliknya. Nikah mut`ah tidak diperbolehkan karena dalilnya telah terabrogasi (*mansūkh*). Ini artinya bahwa *Qirā`at shādhah* juga menjadi term penting bagi kelompok Syi'ah untuk dijadikan pisau analisis dalam menghasilkan hukum baru dalam produk tafsir mereka. Karena itu, tulisan ini akan melihat bagaimana eksistensi *Qirā`at shādhah* dalam karya-

karya tafsir Syiah, terlebih adanya perbedaan ulama mereka tentangnya. Selain itu, pembahasan *Qirā'at* dalam Syi'ah masih jarang ditemukan. Sebagai perbandingan, dalam tulisan ini akan dipaparkan *term* nikah mut'ah dan *imāmah*.

**Kata Kunci :** *Qirā'at Shādhaḥ*, Tafsir Syiah, Nikah Mut'ah, Imāmah.

## A. Pendahuluan

Berbicara tentang *qirā'at*, sama halnya dengan membahas al-Qur'an itu sendiri. Hal ini dikarenakan bahwa *Qirā'at* merupakan bagian integral dari al-Qur'an yang tidak terpisahkan. Fenomena keragaman bacaan al-Qur'an pada masa awal, dapat dipahami sebagai aspek normatif dan sosial.<sup>1</sup> Aspek normatif keragaman bacaan al-Qur'an yang biasa disebut *sab'ah al-ahrūf* dapat merujuk pada kisah 'Umar bin Khaṭṭāb dan Hishām bin Ḥakim yang berbeda bacaan dalam surat al-Furqān. Keduanya mengadu kepada Nabi Muhammad *Ṣallāhu 'alayhi wasallam* yang pada akhirnya dibenarkan semuanya oleh Nabi.<sup>2</sup> Sementara aspek sosial menggambarkan realitas umat muslim saat itu memiliki keragaman dialek dan tingkat intelektual yang beragam.

Dalam sejarahnya, terdapat perdebatan tentang awal kemunculan *Qirā'at* al-Qur'an. Satu pendapat mengatakan bahwa *Qirā'at* mulai diturunkan di Makkah bersamaan dengan diturunkannya al-Qur'an. Sementara pendapat lain mengatakan bahwa *Qirā'at* diturunkan di Madinah sesudah peristiwa hijrah.<sup>3</sup> Perdebatan lain adalah tentang kemunculan *Qirā'at shādhaḥ*. Pada umumnya, *Qirā'at shādhaḥ* merujuk pada masa khalifah Uthmān dengan rasm 'Uthmānī sebagai tolok ukurnya.<sup>4</sup> Sementara Sālim berpendapat bahwa *Qirā'at shādhaḥ* sudah ada sejak masa Nabi dengan bukti adanya ayat-ayat yang telah dimansūkh saat itu.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Miftahul Jannah, Dualitas Makna *Shādhaḥ* dalam Nomenklatur *Qirā'at*: Sejarah dan Perkembangannya dalam *Qirā'at Shādhaḥ*, *Jurnal Diyā al-Afkār*, Vol. 6, (2018), 294.

<sup>2</sup> Cermati hadis berikut:

عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ، قَالَ: سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ حَكِيمِ بْنِ جَزَامٍ يَقْرَأُ سُورَةَ الْفُرْقَانِ عَلَيَّ غَيْرَ مَا أَقْرَأُهَا، وَقَدْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَقْرَأَ نَبِيَهَا، قَالَ: فَأَخَذْتُ بِنُؤْيِهِ، فَذَهَبْتُ بِهِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَخْبَرْتُهُ، فَقُلْتُ: إِنِّي سَمِعْتُ هَذَا يَقْرَأُ سُورَةَ الْفُرْقَانِ عَلَيَّ غَيْرَ مَا أَقْرَأْتَنِي فَقَالَ: «أَقْرَأُ». فَقَرَأَ الْقِرَاءَةَ الَّتِي سَمِعْتُ مِنْهُ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «هَكَذَا أَنْزَلْتُ»، ثُمَّ قَالَ لِي: «أَقْرَأُ». فَقَرَأْتُ، فَقَالَ: «هَكَذَا أَنْزَلْتُ، إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ نَزَلَ عَلَيَّ سَبْعَةَ أَحْرَفٍ، فَأَقْرَأُوا مِنْهُ مَا تَيَسَّرَ»

Lihat Abū 'Ubaid al-Qāsim Ibn Sallām Ibn Abdullāh al-Harawī al-Baghdādī, *Faḍāil al-Qur'ān*, (Dimashq: Dār Ibn Kathīr, 1995), 1: 334.

<sup>3</sup> Sha'bān Muḥammad Ismā'īl, *al-Qirā'at Ahkāmuhā wa Maṣdāruhā*, (ttp: Da'wah al-Haq, 1402 H.), 58. Bandingkan dengan Ibrāhīm ibn Sa'id al-Dausarī, *al-Imām al-Mutawallī Wujūduhū fī 'Ilm al-Qirā'āt*, (Riyad: Maktabah al-Rusyd, 1999), 18-22.

<sup>4</sup> Abd al-Qayyūm, *Ṣafahāt fī 'Ulūm al-Qirā'āt*, (Saudi: Dār al-Bashar al-Islamiyyah, 2001), 69.

<sup>5</sup> Sālim Muhaysin, *fī Rihāb al-Qur'ān al-Ka rīm*, (Bairut: Dār al-Jayl, 1989), 432-433.

Terkait dengan *Qirā'at shādhah*, diindikasikan bahwa perbedaan perpektif terhadap *Qirā'at* tersebut dapat berpengaruh terhadap realisasi pemahaman al-Qur'an. Ini bisa dilihat dalam penafsiran QS. al-Mā'idah ayat 89 yang menerangkan tentang kafārat pelanggaran sumpah. Kandungan ayat tersebut adalah bahwa apabila seseorang bersumpah, lalu ia melanggarnya, maka ia wajib membayar kafarat atau denda. Salah satu alternatif denda itu adalah berpuasa selama tiga hari. Persoalannya, ayat tersebut tidak menjelaskan apakah puasa itu harus dilaksanakan secara berturut-turut atau boleh secara terpisah. al-Shāfi'i dan Mālik, berpendapat bahwa pelaksanaan puasa kafārat sumpah tidak diharuskan berturut-turut dengan berpegangan pada teks ayat.<sup>6</sup> Sedangkan Abū Ḥanīfah dan Aḥmad berpendapat bahwa pelaksanaan puasa kafārat sumpah itu harus dilaksanakan secara berturut-turut. Pendapat ini didasarkan pada *Qirā'at* non kanonik (*shādhah*) Ubay bin Ka'ab dan Ibn Mas'ūd. Namun jenis qirā'at ini bisa dijadikan landasan hukum karena masuk dalam kategori hadis *aḥad*.<sup>7</sup> Perbedaan demikian disebabkan oleh perbedaan pandangan tentang *Qirā'at shādhah* terhadap pemahaman ayat al-Qur'an.

Penggunaan *Qirā'at shādhah* juga dilakukan oleh al-Ṭabāṭabā'ī dalam *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Paham Syi'ah yang dianutnya sedikit banyak berpengaruh dalam menghasilkan produk tafsirnya.<sup>8</sup> Dalam masalah nikah mut'ah misalnya, ia berpandangan bahwa kebolehan nikah mut'ah didasarkan pada *Qirā'at* Ubay bin Ka'ab, Ibnu Mas'ūd, dan Ibnu Abbās terhadap QS. al-Nisā' ayat 24.<sup>9</sup> Sementara dalam pandangan Sunni, *Qirā'at* ketiga sahabat tersebut adalah *shādhah*. Adapun al-Shawkānī, ulama Syiah berhaluan

<sup>6</sup> 'Abd al-Ḥalīm Ibn Muḥammad al-Hādī, *al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah: Tārīkhuhā, Thubūtuḥā, Ḥujjiyyatuhā wa Ahkāmuhā*, (Beirut: Dār al-Gurab al-Islāmī, 1999), 214.

<sup>7</sup> *Ibid.* Dalam konteks ini, Ibn Qudāmah menyatakan bahwa, qirā'at Ubay dan Ibn Mas'ūd itu baik diakui bagian dari al-Qur'an ataupun tidak, tetap dapat dijadikan sebagai landasan hukum. Sebab, walaupun ia tidak tergolong kepada al-Qur'an, ia merupakan riwayat dari Nabi Muhammad, yang boleh jadi, tambahan lafal *mutatābi'āt* (berturut-turut) itu adalah penjelasan dari Nabi yang kemudian dianggap sebagai bacaan al-Qur'an. jika demikian, maka ia berkedudukan sebagai khabar atau hadis, atau setidaknya sebagai tafsir atau penjelasan Nabi terhadap suatu ayat al-Qur'an. Dalam kaitan ini, menurut Ibn Qudāmah, nash yang mutlak harus selalu kongruen dengan nash yang muqayyad. Lihat juga Abī Muḥammad 'Abd Allāh Ibn Qudāmah al-Ḥanbalī, *al-Muḡnī*, (Riyadh: Dār Alam al-Kutub, 1997), 13: 529. Pendapat serupa juga dinyatakan Sha'bān. Lihat Sha'bān Muḥammad Ismā'īl, *al-Qirā'āt: Ahkāmuhā wa Maṣḍarūhā*, 124-125.

<sup>8</sup> Waryono Abdul Ghofur menyatakan bahwa tafsir ini dipandang cukup objektif, namun keobjektifan ini menemukan ambiguitas ketika bersinggungan dengan wilayah ideologi madzhab yang dipercayai oleh mufassirnya, Lihat Waryono Abdul Ghafur, *Millah Ibrahim dalam tafsir al-Mizan fī Tafsir al-Qur'an*, (Yogyakarta: Bidang Akademik UIN Sunan Kalijaga, 2008), 31. Bandingkan dengan Khairunnas Jamal, Pengaruh Pemikiran Husain Ṭabāṭabā'ī dalam Tafsir al-Misbah, *Jurnal Ushuluddin*, Vol. XVII, No. 2, (2011), 204.

<sup>9</sup> Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, (Beirut: Muassasah al-A'lāmī li al-Maṭbū'āt, 1997), 5: 300.

Zaidiyyah dalam *Fath al-Qadīr* berpendapat bahwa nikah mut'ah tidak diperbolehkan, karena dalilnya telah *mansūkh*.<sup>10</sup>

Penelitian ini menjadi menarik untuk melihat bagaimana eksistensi *Qirā`at shādhah* dalam tafsir-tafsir Syiah, terlebih adanya perbedaan ulama di kalangan Syi'ah tentang hal tersebut. Selain itu, kajian *Qirā`at* dalam tafsir Syiah masih jarang dilakukan. Sebagai perbandingan, dalam artikel ini akan dipaparkan *term* nikah mut'ah dan imāmah dengan merujuk pada penafsiran Ṭabāṭabā'ī, al-Shawkānī, dan al-Ṭūsī.

## B. Menelisik Qira`At Shādhah : Mulai Konsep Hingga Hukumnya

### 1. Konsep *Qirā`at Shādhah*

Term *qirā`at shādhah* terdiri dari dua kata, *qirā`at* dan *shādhah*. *Qirā`at* merupakan bentuk *maṣḍar* dari kata *qara`a-yaqra`u-qirā`atan* yang berarti mengumpulkan, menghimpun, dan membaca. Istilah *shādhah* (شاذ) terambil dari kata شذ يشذ شذودا yang mempunyai beberapa makna, yaitu menyendiri (انفرد), seperti ungkapan شذ الرجل yang dimaksud adalah laki-laki itu menyendiri dari teman-temannya. Ibn Fāris mengatakan, huruf *shīn* dan *dhal* pada kata *shādhah* menunjukkan makna sendiri (انفرد) yang berarti berpisah dengan yang lainnya<sup>11</sup>. Juga bisa bermakna langka atau jarang, keluar, berbeda dalam hal aturan, kelompok, sedikit, ganjil, dan menyimpang.<sup>12</sup>

Dari definisi tersebut dapat disimpulkan bahwa kata *shādhah* merupakan istilah yang digunakan untuk menunjuk sesuatu yang minoritas, tidak populer, dan berlawanan dari aturan.

Secara terminologi banyak variasi definisi yang dikemukakan oleh ulama. Yang intinya bahwa *Qirā`at* adalah ilmu tentang tata cara artikulasi lafal al-Qur`an yang memiliki sanad yang sampai kepada Nabi Muhammad *Ṣallāhu `Alayhi Wasallam* sebagai penerima wahyu pertama. Yang agak berbeda adalah definisi yang dirumuskan oleh al-Zarkashī dalam kitabnya *al-Burhānfi Ulūm al-Qur`ān* sebagai berikut:

<sup>10</sup> Muḥammad Ibn `Alī al-Shawkānī, *Fath al-Qadīr*, (Bairut: Dār al-Ma`rifah, 2007), 287-288.

<sup>11</sup> Aḥmad Ibn Fāris Ibn Zakariyā` al-Rāzī, *Mu`jam Maqāyis al-Lughah*, (Bairut: Dār al-Fikr, 1989), 180.

<sup>12</sup> `Abd al-`Alī al-Mas`ūl, *al-Qirā`at al-Shādhahdhah: Dawābituhā wa al-Ihtijāju Bihā fi al-Fiqh wa al-`Arābiyyah*, (Kairo: Dār Ibn `Affān, 2008), 20.

واعلم أن القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان فالقران هو الوحي المنزل على محمد صلى  
الله عليه وسلم للبيان والإعجاز والقراءات اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في الحروف  
وكيفيتها من تخفيف وتشديد وغيرها<sup>13</sup>

Ketahuilah bahwa al-Qur`an dan *Qirā`at* adalah dua esensi yang berbeda. Al-Qur`an adalah wahyu yang diturunkan kepada Nabi Muhammad *Ṣallāhu 'Alayhi Wasallam* sebagai penjelas dan i`jaz, sedangkan *Qirā`at* merupakan perbedaan lafal-lafal wahyu, baik menyangkut huruf-hurufnya maupun cara pengucapan atau artikulasi huruf-huruf tersebut, seperti *takhfīf*, *tashdīd* dan lain-lain.

Terdapat beberapa hal yang dapat digarisbawahi dari definisi al-Zarkashī di atas; *Pertama*; bahwa *Qirā`at* bukanlah sebuah disiplin ilmu yang independen, melainkan merujuk pada keragaman cara melafalkan al-Qur`an itu sendiri. Apabila seperti itu, maka *Qirā`at* sebagai disiplin ilmu yang terkait dengan konteks, dalam arti *Qirā`at* sebagai disiplin ilmu yang relevan untuk konteks sekarang dan yang akan datang, bukan hanya ketika masa Nabi Muhammad *Ṣallāhu 'Alayhi Wasallam* atau masa awal Islam. *Kedua*, pendapat al-Zarkashī menitikberatkan pada perbedaan-perbedaan dalam pengujaran al-Qur`an. *Qirā`at* bertempat pada lafal-lafal yang memiliki perbedaan dalam melafalkannya, tidak pada lafal yang sama dalam pengucapannya. Hal inilah yang juga dipahami oleh Ibn al-Jazarī atau Muḥammad al-Banā al-Dimyātī.<sup>14</sup> *Ketiga*, bagi al-Zarkashī al-Qur`an dan *Qirā`at* adalah dua hal yang berbeda, bukan sesuatu yang sama. Pendapat ini berbeda dengan pendapat Sālim yang mengatakan bahwa al-Qur`an dan *Qirā`at* merupakan dua hal yang bermakna satu.<sup>15</sup>

Sha`bān Muḥammad Ismā`īl mengatakan bahwa jika yang dimaksud “تغاير” oleh al-Zarkashī adalah perbedaan secara *tām* (sempurna), maka kurang tepat, karena *Qirā`at* yang *ṣaḥīḥ* merupakan bagian dari al-Qur`an atau keduanya memiliki relasi *juz`i bi al-kul* (partikular dengan universal). Namun Sha`bān juga menolak pendapat Sālim yang mengatakan bahwa *Qirā`at* dan al-Qur`an adalah sama. Karena tidak semua ayat al-Qur`an

<sup>13</sup>Abū Abdillāh Badr al-Dīn Muḥammad Ibn Abdillāh al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al - Qur`ān*, (Kairo: Maktabah Dār al-Turath, tth), 318.

<sup>14</sup> Ibn Jazarī mendefinisikan qirā`at sebagai ilmu yang mempelajari tata cara menyampaikan atau membaca kalimat-kalimat al-Qur`an dan perbedaan-perbedaannya yang disandarkan kepada orang yang menukilnya. Sedangkan al-Dimyātī mendefinisikan qiraat sebagai ilmu untuk mempelajari kesepakatan periwayat mengenai al-Qur`an serta perbedaannya, baik dalam *hadhf*, *ithbāt*, *tahrīk*, *taskīn*, *faṣl*, *waṣl*, dan yang lain, dari bentuk pengucapan dan *ibdāl* dan selainnya dengan cara *al-Simā`* (mendengar).

<sup>15</sup> Terdapat dua argumentasi yang diajukan oleh Sālim; *Pertama*, kata al-Qur`an berupa masdar dan maknanya muradif dengan kata qiraat. *Kedua*, terdapat beberapa hadis yang berisikan perintah Allah kepada Nabi dan umatnya untuk membaca al-Qur`an dengan *sab`ah ahruf*, yakni sama-sama sebagai wahyu. Lihat Sālim Muḥaysin, *al-Qawl al-Sadīd fī al-Difa' Sha`bān 'an Qirā`at al-Qur`ān al-Majīd*, 7.

memiliki *Qirā`at* yang beragam.<sup>16</sup> Pendapat ini menginterpretasikan bahwa relasi yang kuat antara *Qirā`at* dan al-Qur`an adalah kemutawatiran atau *keṣaḥīḥ*-annya. Jika terdapat *Qirā`at* non kanonik (*shādhah*) misalnya, maka tidak dapat dikatakan bahwa *qirā`at* tersebut adalah bagian dari al-Qur`an.

Sementara Hasan Ahmad al-Adāwī mengatakan bahwa definisi *Qirā`at shādhah* dapat dikelompokkan menjadi; *Pertama*, berkaitan dengan sanad, *Qirā`at shādhah* adalah *qirā`at* yang tidak mutawātir. Begitu kata al-Shakhāwī (w. 643), Abū Amr bin Ṣalāh (w. 643), Ibn Hājib (w. 646), dan Ibn Daqīq al-`īd (w. 702). Pendapat ini berangkat dari keyakinan bahwa al-Qur`an dalam transmisinya harus bersifat mutawātir.<sup>17</sup> Oleh karena itu, *Qirā`at* sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari al-Qur`an harus mutawātir. Maka, *Qirā`at* non kanonik meski diriwayatkan dari rawi yang *thiqah*, sesuai rasm `uthmānī, atau sesuai kaidah bahasa Arab, tetap masuk dalam kategori *shādhah*.

*Kedua*, *Qirā`at shādhah* ialah *Qirā`at* yang menyalahi rasm `Uthmānī atau bahasa Arab, baik ditransmisikan dari rawi yang *thiqah* atau tidak. Artinya, jika sebuah *Qirā`at ṣaḥīḥ* sanadnya namun menyalahi rasm `Uthmānī, maka *Qirā`at* tersebut dianggap *shādhah*.<sup>18</sup> *Ketiga*, *Qirā`at shādhah* adalah *Qirā`at* yang berkaitan dengan *Qirā`at* kelompok ulama' tertentu, seperti pendapat al-Bulqīnī (w. 824) yang mengatakan bahwa *Qirā`at shādhah* adalah *Qirā`at* tabiin, seperti *qirā`atnya* al-A'mash (w. 148), *Qirā`at* Yahya ibn Wassāb (w. 103), *Qirā`at* Ibn Zubayr, atau membatasi dengan jumlah *qirā`at* tertentu, yaitu selain *Qirā`at* tujuh, sepuluh atau empat belas.

Pendapat ini merujuk pada kesimpulan akhir atau generalisasi dalam menentukan sebuah *Qirā`at shādhah*. Padahal, tidak semua *Qirā`at* al-A'mash atau Yahya ibn Wassāb secara keseluruhan adalah *Qirā`at shādhah*. *Keempat*, *Qirā`at shādhah* berkaitan dengan hilangnya salah satu syarat *Qirā`at ṣaḥīḥ*, yakni; *mutawātir*, sesuai dengan rasm `Uthmānī dan sesuai dengan bahasa Arab, atau kurang salah satu dari syarat-syarat tersebut.<sup>19</sup>

Pendapat terakhir adalah pendapat mayoritas ulama dan yang mengakomodir perbedaan pengertian *Qirā`at shādhah*, karena mencakup secara keseluruhan pengertian yang ada. Jika dilihat, pada dasarnya sebuah *Qirā`at* dapat diterima karena kemutawatirannya.

<sup>16</sup> Sha'bān Muhammad Isma'īl, *'al-Qirā`at Ahkāmuhā wa Maṣḍāruhā*, 24.

<sup>17</sup> Hasan Ahmad al-`Adawī, *al-Qirā`at Shādhahdhah, Dirāsah Ṣautiyyah wa Dalāliyah*, (Kairo: Dār al-Ṣahab, 2006), 29.

<sup>18</sup> *Ibid*

<sup>19</sup> *Ibid*, 31.

Apabila seperti itu, kedua syarat lain yaitu rasm 'Uthmānī dan sesuai dengan bahasa Arab hanya sebagai pelengkap.

## 2. Sejarah Munculnya *Qirā`at Shādhah*

Secara umum, setidaknya terdapat dua pendapat yang berkembang tentang awal munculnya qirā`at. *Pertama*, *Qirā`at* diturunkan di Makkah bersamaan dengan turunnya al-Qur`an. Pendapat ini berdasarkan bahwa banyak ayat al-Qur`an beserta bacaannya yang diturunkan di Makkah, dan juga melihat surat yang diperdebatkan antara 'Umar dan Hishām bin Hākīm adalah surat al-Furqān yang merupakan surat yang turun pada periode Makiyyah. *Kedua*, *Qirā`at* mulai diturunkan di Madinah sesudah peristiwa hijrah. Pendapat tersebut berargumen bahwa ketika di Madinah banyak orang yang masuk Islam dan mereka mempunyai dialek dan bahasa yang berbeda-beda, sebab itu Allah memberi keringanan untuk membaca al-Qur`an dengan tujuh huruf.<sup>20</sup>

Terkait surat yang diperdebatkan antara 'Umar dengan Hishām bin Hākīm memang surat al-Furqān yang merupakan surat Makiyyah. Namun, kenyataan ini tidak melemahkan pendapat kedua yang menyatakan bahwa *Qirā`at* turun di Madinah. Mengingat Hishām adalah seorang sahabat yang masuk Islam ketika *fath Makkah* (pembukaan kota Makkah).<sup>21</sup> Sehingga ketika ia membaca surat tersebut, bukan ketika pertama kalinya surat al-Furqān diturunkan atau ia mengerti bacaan surat tersebut setelah *fath Makkah* yang juga setelah Nabi hijrah. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa perbedaan bacaan yang terjadi tentunya setelah Nabi menetap di Madinah yang secara tidak langsung dapat diartikan bahwa *Qirā`at* turun di Madinah.

Terlepas dari perdebatan di atas, pada dasarnya kedua pendapat dapat dikompromikan. *Qirā`at* memang diturunkan di Makkah bersamaan dengan al-Qur`an, namun pelaksanaannya dilakukan di Madinah. Hal demikian mengingat konteks sosial di Makkah pada saat itu tidak semajemuk di Madinah, di mana banyak orang-orang masuk Islam dari berbagai suku dan memiliki dialek yang beragam. Kompromisasi lain adalah dengan melihat cakupan makna qirā`at, apakah dalam arti luas atau sempit. Pendapat yang mengatakan bahwa *Qirā`at* diturunkan di Madinah, kemungkinan mengartikan *Qirā`at* yang hanya mencakup perbedaan-perbedaan bacaan al-Qur`an. Sementara itu, pendapat yang mengatakan *Qirā`at* diturunkan di

<sup>20</sup> Ismā'il, *'al-Qirā`at Ahkāmuhā Wa Masdāruha*, 58.

<sup>21</sup> Ibn al-Athīr, *Usud al-Ghābah fī Ma'rifah al-Shāhābah*, (Kairo: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah: 1995), 372.

Makkah, mengartikan bahwa *Qirā`at* dipahami secara luas, tidak hanya pada perbedaan-perbedaan namun juga kesamaan dalam membaca al-Qur`an.<sup>22</sup>

Perbedaan pendapat pun juga terjadi tentang awal kemunculan *Qirā`at shādhah*. *Qirā`at shādhah* sudah ada sejak zaman Nabi Muhammad *Ṣallallāhu Alayhi Wasallam*, tepatnya ketika Nabi melaksanakan pemeriksaan bacaan al-Qur`an terakhir kepada malaikat Jibril di bulan Ramadhan. Disebutkan bahwa setiap tahun di bulan Ramadhan malaikat Jibril melakukan pemeriksaan terhadap bacaan al-Qur`an Nabi. Pada tahun terakhir sebelum wafatnya Nabi Muhammad, malaikat Jibril melakukan pemeriksaan dua kali selama bulan Ramadhan. Dengan demikian semua bacaan yang telah dihapus (*mansūkh*) dari al-Qur`an hingga terjadinya pemeriksaan terakhir dapat dikatakan *shādhah*.<sup>23</sup> Demikian pendapat Sālim Muhayṣin, yang secara tidak langsung menunjukkan konsistensinya bahwa al-Qur`an dan *Qirā`at* sebagai satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan.

Hanya saja Sālim tidak menjelaskan konsep *mansūkh* seperti apa yang dimaksudnya.<sup>24</sup> Karena kajian *nāsikh mansūkh* dalam al-Qur`an, meski menggunakan istilah *tilāwah* dalam meredaksikan ayat yang *mansūkh* (dihapus), namun yang dikehendaki adalah ayat atau lafal al-Qur`an, bukan keragaman cara membaca al-Qur`an atau *qirā`atnya*.<sup>25</sup> Analisis logisnya adalah jika ayat atau lafal al-Qur`an telah terhapus, tentu cara membaca atau *qirā`atnya* terhapus juga. Berbeda jika cara membaca atau *Qirā`at* yang di *mansūkh*, maka tidak selalu ayatnya akan terhapus.

Sementara pendapat yang umum mengatakan bahwa *Qirā`at shādhah* baru muncul pada masa pemerintahan khalifah `Uthmān. Standarisasi mushaf yang dicetuskan oleh `Uthmān dan adanya upaya pembakaran terhadap mushaf-mushaf yang lain secara tidak langsung telah dilakukan kualifikasi *qirā`at shādhah* dan *qirā`at ṣaḥīḥ*. Namun demikian, terdapat kemungkinan lain bahwa khalifah `Uthmān memperbolehkan umat Islam membaca *Qirā`at* yang berbeda atau *Qirā`at* yang tidak tercakup dalam mushaf `Uthmānī atau para sahabat tidak benar-benar membakar mushaf mereka.<sup>26</sup> Sehingga keberadaan *Qirā`at shādhah* menyebar ke seluruh wilayah Islam dan diikuti atau dipelajari oleh para generasi setelah sahabat.

<sup>22</sup> Jannah, Dualitas Makna, 297.

<sup>23</sup> Isma`īl, *al-Qirā`at Ahkāmuhā wa Maṣḍāruhā*, 115.

<sup>24</sup> Jannah, Dualitas Makna, 298.

<sup>25</sup> Ahmad Ibn Abd al-Laṭīf al-Khaṭīb, *al-Nafahāt `Ala Sharḥ al-Waraqāt*, (Surabaya: al-Haramayn, 2006), 103.

<sup>26</sup> Lihat Isma`īl, *al-Qirā`at Ahkāmuhā wa Maṣḍāruhā*, 116.

Pendapat terakhir yang dimaksud adalah selain didasarkan sanad yang sambung kepada Nabi Muhammad *Ṣallallāhu Alayhi Wasallam*, penentuan *Qirā'at shādhah* atau *ṣaḥīḥ*, juga harus sesuai standar mushaf 'Uthmānī. Melihat kenyataan bahwa para sahabat mengetahui *Qirā'at* secara langsung dari Nabi Muhammad dan sanadnya bersambung, tetapi – merujuk pendapat Sālim - hal ini menjadi pertimbangan bahwa dimungkinkannya terdapat beberapa sahabat yang tidak mengetahui bahwa *Qirā'at* yang ia ketahui telah di-*mansūkh* pada pemeriksaan (*talaqqi*) terakhir.

Kemungkinan lain adalah bahwa mushaf 'Uthmānī tidak mencakup keseluruhan *aḥruf al-sab'ah*. Bahkan menurut al-Ṭabarī, mengutip pernyataan al-Jazarī, *aḥruf al-sab'ah* tidak lagi diwajibkan atas umat Islam, yang pada awal Islam diperbolehkan sebagai bentuk keringanan dalam membaca al-Qur'an. Namun ketika para sahabat mempertimbangkan bahwa umat akan terpecah karena saling mengklaim bahwa qirā'at dari masing-masing merekalah yang benar, maka menyatukan bacaan dalam satu ragam *Qirā'at* dan meninggalkan enam huruf tidaklah dilarang dan tidak haram.<sup>27</sup>

Jadi keberadaan mushaf 'Uthmānī bukan untuk menyingkirkan *Qirā'at* sahabat lain yang secara bersamaan menghukuminya sebagai *Qirā'at shādhah*, namun untuk mengakomodir keragaman bacaan ketika itu. Di mana ketika itu terdapat bacaan yang tercakup dalam mushaf 'Uthmānī dan ada yang tidak. Bacaan yang tidak tercakup tidak kemudian dianggap sebagai qirā'at *shādhah*.

Namun kenyataannya, penyebaran ragam *Qirā'at* tidak bisa dihindari. Penyebaran *Qirā'at* yang tidak sesuai dengan rasm 'Uthmānī bisa terlihat pada masa tābi'in, seperti yang dilakukan 'Aṣim al-Jahdarī (w. 128 H) yang menulis al-Qur'an sesuai dengan rasm 'Uthmānī, yaitu "المقيمين" dan الصابئون, namun ia membacanya sesuai riwayat yang ia dapati, yakni المقيمين dan الصابئين.<sup>28</sup> 'Ubayd bin 'Amīr al-Laythī (w. 74 H), al-Aswad bin Yazīdī (w. 75 H), Sa'īd bin Jubayr (w. 95 H), dan Mujāhid bin Jabr (w. 103 H) masih menghafal *Qirā'at* di luar mushaf 'Uthmānī dan membedakannya dengan *Qirā'at* yang masyhur (*Qirā'at* yang tercakup dalam mushaf 'Uthmānī).<sup>29</sup> Dengan demikian, pada masa tābi'in, *Qirā'at* mashhūr adalah *Qirā'at* sesuai dengan rasm 'Uthmānī, atau yang kemudian disebut qirā'at *ṣaḥīḥāh*.

<sup>27</sup> Ibn al-Jazarī, *al-Nashr fī al-Qirā'at al-'Ashr*, (Kairo: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, tth), 31.

<sup>28</sup> Maḥmūd Aḥmad al-Ṣaghīr, *al-Qirā'at al-Shādhahdhah wa Taujihuhā al-Naḥwi*, (Bairut: Dār al-Fikr, 1999), 36.

<sup>29</sup> *Ibid*, 38.

Sedangkan *Qirā'at* yang tidak mashhūr karena tidak sesuai dengan rasm 'Uthmānī, disebut dengan qirā'at *shādhah*.

### 3. Kehujjahan *Qirā'at Shādhah*

Mengenai hukum membaca *Qirā'at shādhah*, terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama. Mayoritas ulama menyatakan tidak boleh membacanya secara mutlak, baik dalam shalat maupun di luar shalat. Alasannya karena *Qirā'at* tersebut tidak tergolong al-Qur'an.<sup>30</sup> Sementara sebagian ulama membolehkan membaca *Qirā'at shādhah* dalam shalat, sebab para sahabat dan tābi'in juga membacanya dalam shalat mereka.<sup>31</sup>

Para ulama juga berbeda pendapat terkait dengan kehujjahan *Qirā'at shādhah*. Di antara mereka ada yang menerima *Qirā'at* ini sebagai landasan hukum, dan sebagian yang lain menolaknya. Kelompok pertama diwakili oleh imam Ḥanafī dan imam Ḥanbalī. Mereka berpendapat bahwa *Qirā'at shādhah* boleh dijadikan hujjah atau dalil dalam penetapan hukum, karena berkedudukan sebagai hadis *aḥad* dari Nabi Muhammad, sehingga dapat diamalkan dan dijadikan landasan hukum, meskipun disyaratkan *Qirā'at* tersebut harus mencapai derajat mashhūr.<sup>32</sup> Sha'bān Muḥammad Ismā'īl mengatakan pendapat inilah yang diikuti oleh mayoritas ulama.<sup>33</sup>

Kelompok kedua diwakili oleh imam Shāfi'ī dan imam Mālik. Mereka berpendapat bahwa *Qirā'at shādhah* tidak bisa dijadikan hujjah atau dasar dalam penetapan hukum, karena tidak dapat dikategorikan sebagai hadis, sebab orang yang meriwayatkannya hanya bermaksud meriwayatkannya sebagai al-Qur'an.<sup>34</sup>

### 4. Geliat *Qirā'at* Dalam Perspektif Cendekiawan Syiah

Dalam kajian teologi, Syiah mempunyai kecenderungan dan paham yang berbeda dengan Sunni.<sup>35</sup> Termasuk dalam kajian hadis. Ahlu al-Sunnah menjadikan *Ṣaḥīḥ Bukhārī* dan

<sup>30</sup> Ahmad Khālīd Shukrī dan Muḥammad Khālīd Maṣūr, *Muqaddmāt fī Ilm al-Qirā'at*, (Oman: Dār Amār, 2001), 74. Lihat juga Ismā'īl, *al-Qirā'at: Aḥkāmuhā wa Maṣdaruhā*, 123. 'Abd al-'Alā al-Mas'ūl, *al-Qirā'at al-Shādhahdhah: Dawābiṭuhā wa al-Iḥtijāj bihā fī al-Fiqh wa al-'Arabiyyah*, (Cairo: Dār Ibn 'Affān, 2008), 228. Hasanuddin, *Anatomi al-Qur'an: Perbedaan Qirā'at dan Pengaruhnya terhadap Istibath Hukum dalam al-Qur'an*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1995), 169.

<sup>31</sup> Ibn al-Jazarī, *al-Nashr fī al-Qiraat al-'Ashr*, 14.

<sup>32</sup> Al-Mas'ūl, *al-Qirā'at al-Shādhahdhah*, 192.

<sup>33</sup> Ismā'īl, *al-Qirā'at: Aḥkāmuhā wa Maṣdaruhā*, 124.

<sup>34</sup> Al-Mas'ūl, *al-Qirā'at al-Shādhahdhah*, 192.

<sup>35</sup> Syiah secara bahasa berarti mendukung, membela dan menolong. Secara istilah, Syiah adalah mereka yang mendukung Ali secara khusus dan meyakini imamah dan khilafahnya berdasarkan nash dan wasiat, baik nash secara terang maupun nash samar dan mereka meyakini bahwa imamah tidak akan keluar dari anak cucu Ali bin

*Ṣaḥīḥ Muslim* sebagai kitab hadis paling otoritatif, sedangkan Syiah dengan al-Kāfīnya. Sunni dan Syi'ah juga sama-sama mengakui keragaman qirā'at. Tesis ini dapat dibuktikan dari beberapa karya tafsir mereka, baik periode klasik maupun kontemporer. al-Ṭūsī misalnya, representasi ulama Syiah klasik, dalam *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān* berkomentar tentang *sab'ah aḥruf* berikut :

وهذا الخبر عندنا وان كان خيرا واحدا لا يجب العمل به. فالوجه الاخير اُصلح الوجه  
على ما روي عنهم عليه السلام من جواز القراءة بما اختلفت القراءة فيه.<sup>36</sup>

*Khabar ini (sab'ah aḥruf) menurut kita, walaupun khabarnya ahad tidak wajib diamalkan. Bagian yang akhir (tujuh macam perbedaan qira'at) merupakan bagian yang paling baik atas riwayat dari Nabi tentang bolehnya menggunakan Qirā'at yang mana para qurrā' berbeda atasnya.*

Pernyataan di atas menunjukkan bahwa al-Ṭūsī mengakui adanya keragaman bacaan (qirā'at) al-Qur'an. Begitu juga al-Ṭabarsī dalam kitabnya *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*.<sup>37</sup> Al-Ṭūsī menambahkan bolehnya memilih bacaan (qirā'at) yang mashur di kalangan *qurrā'*,<sup>38</sup> tanpa melalui *tarjīh* dan kritik. Misalnya tentang bacaan مالك. Imam 'Āṣim dan al-Kisā'ī membaca panjang lafaz مالك. Sedangkan selain kedua imam tersebut membacanya pendek.<sup>39</sup> Dari dua *Qirā'at* tersebut, al-Ṭūsī memilih *Qirā'at* 'Āṣim dan al-Kisā'ī, karena dari segi makna lebih kuat daripada *Qirā'at* yang membaca pendek (ملك).<sup>40</sup>

Dari kedua tokoh Syi'ah tersebut, menggambarkan bahwa Syi'ah tidak menolak dan menafikan keragaman *Qirā'at* al-Qur'an. Meski al-Ṭūsī berbeda dari al-Ṭabarsī dalam memilih bacaan tertentu, tetapi pada dasarnya hal tersebut bersifat *ikhtiyāriyyah*, dan bukan karena faktor ideologi.

---

Abi Thalib. Dan kalau keluar, maka itu dikarenakan adanya kezaliman dari pihak lain. Lihat al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, (Bairut: Dār al-Ma'rifah, 1975), I: 144-145.

<sup>36</sup> Abī Ja'far Muḥammad ibn Ḥasan al-Ṭūsī, *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*, (Bairut: Dār Ihyā' al-Turath al-Arabī, tth), 1: 9.

<sup>37</sup> Abū 'Ali al-Fadl Ibn Ḥasan al-Ṭabarsī, *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, (Bairut: Dār al-Ulūm, 2005), 1: 11.

<sup>38</sup> Cermati redaksi berikut :

ان القرآن نزل بحرف واحد, على نبي واحد غير انهم اجمعوا على جواز القراءة بما يتداوله القراء وأن الانسان مخير باي  
قراءة شاء قرأ

Lihat al-Ṭūsī, *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*, 7. Dan bandingkan juga dengan redaksi yang diungkapkan al-Ṭabarsī dalam *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, 10.

<sup>39</sup> al-Ṭabarsī, *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, 28-29.

<sup>40</sup> Hal yang sama dilakukan ketika mengomentari bacaan الصراط dengan ṣad, lebih bagus daripada dengan membaca sin atau za. Lihat: al-Ṭūsī, *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*, 735.

Al-Khū'ī, seorang tokoh Syi'ah terkemuka di abad modern juga turut memberikan komentar seputar qirā'at. Menurutny, *Qirā'at sab'ah* yang dipopulerkan Ibn Mujāhid tidak masuk dalam kategori *mutawātir*, tetapi hanya sebatas *aḥad*.<sup>41</sup> Ia menambahkan bahwa *Qirā'at* yang diakui dan boleh dibaca dalam shalat adalah *Qirā'at* pada masa ahlu al-bait.<sup>42</sup> Namun sayang, al-Khū'ī tidak menjelaskan alasannya, ketentuan dan kategori *Qirā'at* yang dapat diterima dalam perspektif Syi'ah, kecuali yang telah disebutkan di atas.

Tokoh populer Syi'ah yang lain adalah Hādi Ma'rifat. Ia mengatakan bahwa *Qirā'at* yang dapat diterima adalah *Qirā'at* 'Āsim, khususnya riwayat Ḥafs. Secara tidak langsung pendapat ini menafikan imam yang lain.<sup>43</sup> Misalnya perbedaan bacaan pada ayat *فاغسلوا وجوهكم* فأغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين. Ibnu Kathīr, Abū Amr, dan Ḥamzah membaca *jār*, sedangkan Nāfi', al-Ksā'i dan 'Āṣim membaca *naṣab*. Dari kedua *Qirā'at* tersebut, Hādi Ma'rifat menjatuhkan pilihannya pada *Qirā'at* yang membaca *naṣab*, karena merujuk pada bacaan 'Āṣim, Konsekuensi hukumnya bahwa yang wajib dalam berwudlu adalah membasuh kaki, bukan mengusapnya.<sup>44</sup>

Dari sini dapat disimpulkan bahwa Syi'ah mengakui keragaman *Qirā'at* al-Qur'an. Namun, mereka tidak mengakui *Qirā'at sab'ah* sebagai bacaan kanonik (*mutawātir*). Mereka juga tidak membagi klasifikasi *Qirā'at* menjadi *mutawātir*, *mashhūr*, atau *shādhah* sebagaimana yang diklasifikasikan kelompok Sunni. Dalam men-*tarjih* *Qirā'at* pun, tidak terjadi kesepakatan di dalam kelompok ini. Ada yang boleh memilih bacaan diantara para imam *qurrā'*. Ada yang mensyaratkan bahwa *Qirā'at* yang diterima adalah *Qirā'at* yang populer pada masa ahlu al-bait. Ada juga yang hanya menerima *Qirā'at* 'Āsim, khususnya riwayat Ḥafs.

## 5. Penggunaan *Qirā'at Shādhah* dalam Tafsir Syiah

Penelusuran terhadap keberadaan *Qirā'at shādhah* dalam literatur tafsir Syi'ah dapat dikatakan cukup sulit. Mengingat tidak banyak karya-karya tafsir Syi'ah yang terlibat aktif dalam perbincangan qirā'at. Oleh sebab itu, dalam hal ini hanya akan dipaparkan beberapa contoh *Qirā'at shādhah*. Sebagai acuannya, penulis menggunakan *Qirā'at shādhah* perspektif Sunni. Karena memang dalam tradisi Syi'ah tidak ada pembagian *Qirā'at* al-Qur'an menjadi *mutawātir*, *mashhūr*, atau *shādhah*.

<sup>41</sup> Al-Khū'ī, *al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, (Teheran: Dār al-Thaqalayn, 1429 H), 124-164.

<sup>42</sup> *Ibid*, 183.

<sup>43</sup> Hādi Ma'rifat, *al-Tamhīd fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Qum: Intishārāt Luqmān, 1413 H), 157.

<sup>44</sup> *Ibid*, 107.

### e. Legalitas Nikah Mut'ah

Polemik tentang status nikah mut'ah pada dasarnya bermuara pada silang pendapat mengenai penafsiran QS. al-Nisā' ayat 24:

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ  
 ذَٰلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ  
 أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا  
 حَكِيمًا (24)

Dan (diharamkan juga kamu menikahi) perempuan yang bersuami, kecuali hamba sahaya perempuan (tawanan perang) yang kamu miliki sebagai ketetapan Allah atas kamu. Dan Dihalalkan bagi kamu selain (perempuan-perempuan) yang demikian itu jika kamu berusaha dengan hartamu untuk menikahnya bukan untuk berzina. Maka karena kenikmatan yang telah kamu dapatkan dari mereka, berikanlah mas-kawinnya kepada mereka sebagai suatu kewajiban. Tetapi tidak mengapa jika ternyata di antara kamu telang saling merelakannya, setelah ditetapkan. Sungguh, Allah Mahamengetahui, Maha Bijaksana.<sup>45</sup>

Dalam menafsirkan ayat ini, al-Ṭabāṭabā'ī dalam *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān* menyebutkan beberapa akidah Sunni dan Syi'ah. Ia juga membahas hukum-hukum Islam (*fiqh*) tentang bolehnya nikah mut'ah.<sup>46</sup> Kemudian, ia menjelaskan bahwa sebagian ulama Sunni menilai konteks ayat di atas menjelaskan tentang pemenuhan mahar atau mas kawin dalam pernikahan yang sah. Sementara Syi'ah berpendapat bahwa yang di maksud dalam ayat tersebut adalah nikah mut'ah. Kelompok Sunni mengklaim bahwa Syi'ah menggunakan *Qirā'at* non kanonik (*shādhah*) dari Ubay bin Ka'ab, Ibnu Mas'ūd dan Ibnu Abbās yang menambahkan kalimat الى أجل مسمى (untuk batas tertentu). Dengan *Qirā'at* ini, Syi'ah meyakini kebolehan nikah mut'ah.<sup>47</sup>

Al-Ṭabāṭabā'ī juga mengemukakan bahwa pada permulaan Islam, istilah nikah mut'ah dan *istimtā'* sudah dikenal luas. Nikah mut'ah diperbolehkan secara mutlak dan tidak ada ayat yang menasakhnya. Bahkan ia mengkalim pendapat yang mengatakan bahwa dihilangkannya kemubahaan nikah mut'ah merupakan takwil tanpa disertai dengan dalil.<sup>48</sup> Sementara

<sup>45</sup> Kementrian agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Jakarta: PT. Sinergi Pustaka Indonesia, 2012), 106.

<sup>46</sup> Al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, 1:299.

<sup>47</sup> *Ibid*, 300.

<sup>48</sup> *Ibid*.

kelompok Sunni mengharamkan nikah mut'ah secara mutlak berdasarkan QS. al-Mu'minūn ayat 5-7, QS. al-Talaq ayat 1 dan 4 dan QS. al-Baqarah ayat 228, yang mengabrogasi hukum dalam QS. al-Nisā' ayat 24 tersebut.

Al-Ṭūsī dalam tafsirnya *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān* juga sehaluan dengan al-Ṭabāṭabā'ī. Hanya saja, terdapat perbedaan argumentasi dari kedua ulama Syi'ah tersebut mengenai alasan bolehnya nikah mut'ah. Menurut al-Ṭūsī, alasan bolehnya nikah mut'ah disebabkan karena hadis yang melarang nikah mut'ah berstatus ahad, sehingga tidak bisa menghapus makna atau pengertian *ẓahir* dari ayat tersebut.<sup>49</sup> Dengan kata lain, menurut al-Ṭūsī, hadis ahad tidak mungkin menasakh al-Qur'an.<sup>50</sup> Selain itu, redaksi yang digunakan dalam ayat tentang nikah mut'ah dengan kata *ujūr* (أجور), yang secara bahasa, kata ini bermakna upah. Sedangkan istilah *ujūr* atau upah hanya ada dalam masalah nikah mut'ah, bukan nikah permanen. Sehingga pemaknaan yang tepat menurut al-Ṭūsī, ayat ini menjelaskan legalitas atau kebolehan nikah mut'ah. Dikuatkan lagi dengan *Qirā'at* Ibnu Masūd, meski statusnya adalah *shādhah*.<sup>51</sup>

Pemaparan di atas menggambarkan bagaimana Syi'ah – dalam hal ini direpresentasikan al-Ṭabāṭabā'ī dan al-Ṭūsī – memperlakukan *Qirā'at shādhah* sebagai *hujjah* atas kebolehan nikah mut'ah. Hanya saja dalam masalah mut'ah, keduanya memiliki argumentasi yang berbeda, Al-Ṭabāṭabā'ī menjadikan *Qirā'at shādhah* sebagai dasar utama dalam melegalkan nikah mut'ah. Sedangkan al-Ṭūsī menjadikannya sebagai penguat penafsirannya yang cenderung menggunakan pendekatan bahasa.

Berbeda dengan tokoh-tokoh Syi'ah yang lain, al-Shawkānī, representasi Syi'ah Zaidiyyah menyatakan bahwa menurut mayoritas ulama ayat ini berkenaan dengan nikah mut'ah pada masa awal Islam. Dan juga dikuatkan oleh *Qirā'at* Ubay bin Ka'ab, Ibn Abbās dan Saīd bin Jābir. Kemudian Rasulullah melarang nikah mut'ah sebagaimana riwayat Ali bin Abi Thalib berikut:

عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، نَهَى عَنْ مُنْعَةِ النِّسَاءِ  
يَوْمَ خَيْبَرَ، وَعَنْ لُحُومِ الْحُمْرِ الْإِنْسِيَّةِ.<sup>52</sup>

<sup>49</sup> al-Ṭūsī, *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*, 3: 166-167.

<sup>50</sup> *Ibid*, 177.

<sup>51</sup> *Ibid*.

<sup>52</sup> Malik Ibn Anas, *al-Muwaṭṭa'*, (Dubai: Muassasat Zayd Ibn Sulṭān, 2004), 3: 778.

Diceritakan dari Ali Ibn Abī Thalib, bahwa sesungguhnya Rasulullah Ṣallāhu ‘Alayhi Wasallam telah melarang nikah mut’ah pada hari Khaybar dan juga melarang memakan daging keledai.

Al-Shawkānī juga menambahkan komentar ‘Aisyah dan al-Qāsim bin Muḥammad bahwa pengharaman dan penghapusan (hukum) nikah mut’ah sudah ada dalam al-Qur’an.<sup>53</sup> Ini menunjukkan bahwa terdapat perbedaan pendapat di kalangan Syi’ah dalam masalah nikah mut’ah. Mayoritas Syi’ah mengakui kehalalan nikah mut’ah, sementara Syi’ah Zaidiyyah menolak kehalalan nikah mut’ah.

Perbedaan ketiga tokoh Syi’ah tersebut barangkali dilatarbelakangi oleh perbedaan sudut pandang dalam menafsiran ayat nikah mut’ah (QS. al-Nisā’ ayat 24). Mayoritas kelompok Syi’ah meyakini status kebolehan nikah mut’ah dengan berpegang pada pemaknaan kata *ujūr* (upah) dan dikuatkan dengan *Qirā’at* Ibnu Mas’ūd serta berdasarkan pemahaman bahwa hadis ahad tidak mungkin menasakh al-Qur’an. Sedangkan al-Shawkānī, ulama Syi’ah Zaidiyyah terkemuka dan Sunni mengharamkan nikah mut’ah secara mutlak berdasarkan hadis dan QS. al-Mu’minūn ayat 5-7, QS. al-Ṭalaq ayat 1 dan 4, dan QS. al-Baqarah ayat 228, yang menghapus hukum dalam QS. al-Nisā’ ayat 24.<sup>54</sup>

#### f. Imam

Konsep imam di antaranya terdapat dalam QS. al-Furqān ayat 74.

وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا

Dan orang-orang yang berkata: "Ya Tuhan Kami, anugerahkanlah kepada Kami pasangan Kami dan keturunan Kami sebagai penyeimbang hati (Kami), dan Jadikanlah Kami pemimpin bagi orang-orang yang bertakwa."<sup>55</sup>

Menurut al-Ṭabāṭabā’ī, kata *إِمَامًا* bermakna figur, bukan pemimpin. Ayat ini menjelaskan sifat orang-orang yang mendapat kemuliaan. Mereka memohon kepada Allah *subḥānahu wa ta’āla* agar menjadikan mereka figur (contoh) bagi orang-orang yang bertakwa dalam hal mencari kebaikan dan rahmat Allah *subḥānahu wa ta’āla*, sehingga orang-orang bertakwa mengikuti mereka.<sup>56</sup> al-Ṭabāṭabā’ī memperkuat argumentasinya dengan qirā’at yang bersumber dari ahli al-bait yaitu:

<sup>53</sup> Al-Shawkānī, *Faḥḥ al-Qadīr*, 287-288.

<sup>54</sup> Lebih lanjut untuk mengetahui argumen-argumen Sunni masalah nikah mut’ah bisa dilihat di: Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-Azīm*, (ttp: Dār Tayyibah li al-Nashr wa al-Tawzī’, 1999), 2: 259.

<sup>55</sup> Kementrian agama RI, *al-Qur’an dan Terjemahnya*, 106.

<sup>56</sup> al-Ṭabāṭabā’ī, *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’an*, 243-244.

وَأَجْعَلْ لَنَا مِنَ الْمُتَّقِينَ إِمَامًا

Dan jadikanlah untuk kami seorang (figur) contoh dari orang-orang yang bertakwa.

Namun al-Ṭabāṭabā'ī mengakui bahwa *Qirā'at* ini tidak mashhur di kalangan umat Islam.<sup>57</sup> Al-Ṭūsī juga tidak mengutip qirā'at tersebut dalam tafsirnya. Menurut mayoritas ulama Syiah Imāmiyah – sebagaimana dijelaskan Sālus – bahwa kata *imām* yang dimaksud adalah Imam Ja'far al-Šādiq. Pendapat ini didasarkan pada riwayat Abū Bašīr.<sup>58</sup> Namun sayangnya Sālus juga tidak menjelaskan bagaimana bunyi redaksi riwayat tersebut.

### C. Kesimpulan

Pengakuan keragaman qirā'at al-Qur'an tampaknya juga diakui oleh kelompok Syiah. Hal ini dapat dibuktikan dalam beberapa karya tafsir milik Syi'ah, di antaranya karya al-Ṭūsī dan al-Ṭabarīsī. Kaitannya dengan qirā'at, al-Ṭabarīsī membolehkan memilih bacaan-bacaan para imam *qurrā'*, meski tanpa kritik. Sementara menurut al-Khū'ī bahwa qirā'at *sab'ah* yang dipopulerkan Ibnu Mujāhid tidak masuk dalam kategori bacaan kanonik (*mutawātir*), tetapi hanya berstatus ahad. Sementara Hādī Ma'rifat mengatakan bahwa qirā'at yang bisa diterima hanya qirā'at 'Āsim, lebih-lebih riwayat Ḥafs.

Penelusuran terhadap keberadaan qirā'at *shādhah* dalam literatur tafsir Syiah dapat dikatakan cukup sulit. Mengingat minimnya karya-karya pemikir Syi'ah yang aktif dalam perbincangan qirā'at. Penggunaan qirā'at *shādhah* dalam tafsir Syiah diantaranya terkait hukum nikah kontrak (*mut'ah*) dalam QS. al-Nisā' ayat 24 dan *imamah* dalam QS. al-Furqān ayat 74.

### DAFTAR PUSTAKA

Adawī (al), Hasan Ahmad. *al-Qiraat Shādhahdhah*, Dirāsah Ṣautiyyah wa Dalāliyah, Kairo:

Dār al-Šahabah, 2006.

Hādī (al), 'Abd al-Halim Ibn Muhammad. *al-Qirā'āt al-Qur'a'niyyah: Tārīkhuhā, Thubūtuḥā, Ḥujjiyyatuhā wa Ahkāmuhā*, Beirut: Dār al-Gurab al-Islāmī, 1999.

Khūi. *al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Teberan: Dār al-Thaqalayn, 1429 H.

al-Qur'an

Shahrastānī. *al-Milal wa al-Nihal*, Bairut: Dār al-Ma'rifah, 1975.

<sup>57</sup> *Ibid*, 247.

<sup>58</sup> Ali bin Muḥammad Ali al-Sālus, *Ma'a al-Ithnāi 'Ashariyah fī al-'Uṣūl wa al-Furū'*, (Mesir: Maktabah Dār al-Qur'ān, 2003), 538.

- Baghdādī (al), Abū 'Ubaid al-Qāsim Ibn Sallām Ibn Abdullah al-Harawī. *Faḍā'il al-Qur'an*, (Dimashqa: Dār Ibn Kathīr, 1995).
- Dausarī (al), Ibrāhīm ibn Sa'id. *al-Imām al-Mutawallī Wujūduh fi 'Ilm al-Qira'āt*, Riyad: Maktabah al-Rusyd, 1999.
- Ghafur, Waryono Abdul, Millah Ibrahim dalam *Tafsir al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, Yogyakarta: Bidang Akademik UIN Sunan Kalijaga, 2008.
- Ḥanbalī (al), Abi Muhammad 'Abd Allah Ibn Qudāmah. *al-Mugnī*, Riyadh: Dār 'Alam al-Kutub, 1997.
- Hasanuddin. *Anatomi al-Qur'an: Perbedaan Qira'at dan Pengaruhnya terhadap Istinbath Hukum dalam al-Qur'an*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1995.
- Ibn al-Athīr. *Usud al-Ghābah fi Ma'rifah al-Ṣahābah*, Kairo: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah: 1995.
- Ibn al-Jazarī. *al-Nashr fi al-Qiraat al-'Ashr*, Kairo: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, tth.
- Ibn Kathīr. *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm*, ttp: Dār Tayyibah li al-Nashr wa al-Tawzī', 1999.
- Isma'il, Sha'bān Muhammad. *al-Qirā'āt: Ahkāmuhā wa Maṣḍāruhā*, ttp, Da'wah al-Haq, 1402 H.
- Jamal, Khairunnas, "Pengaruh Pemikiran Husain Thabathaba'i dalam Tafsir al-Mishbah", *Jurnal Ushuluddin*, Vol. XVII, No. 2, (2011).
- Jannah, Miftahul, "Dualitas Makna Shādhahdhah dalam Nomenklatur Qira'at: Sejarah dan Perkembangannya dalam Qira'at Shādhahdhah", *Jurnal Diyā al-Afkār*, Vol. 6, (2018).
- Kementrian agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, Jakarta: PT. Sinergi Pustaka Indonesia, 2012.
- Khaṭīb (al), Ahmad Ibn Abd al-Laṭīf, *al-Nafahāt 'Ala Sharḥ al-Waraqāt*, Surabaya: al-Haramayn, 2006.
- Ma'rifat, Hādi. *al-Tamhīd fi 'Ulūm al-Qur'an*, Qum: Intishārāt Luqmān, 1413 H.
- Malik Ibn Anas. *al-Muwaṭṭa'*, Dubai: Muassasat Zayd Ibn Sulṭān, 2004.
- Mas'ūl (al), 'Abd al-'Alā. *al-Qirā'āt al-Shādhahdhah: Dawābiṭuhā wa al-Ihtijāj bihā fi al-Fiqh wa al-'Arabiyyah*, Cairo: Dār Ibn 'Affān, 2008.

Maşūr, Ahmad Khālid Shukrī dan Muhammad Khālid. *Muqaddmāt Fī Ilm al-Qirāat*, Oman: Dār Amār, 2001.

Muhaysin, Sālīm. *Fī Rihāb al-Qur'ān al-Karīm*, Bairut: Dār al-Jayl, 1989.

Qayyūm (al), Abd. *Şafahāt fī 'Ulūm al - Qirā'āt*, Saudi: Dār al-Bashar al-Islamiyyah, 2001.

Rāzī (al), Ahmab Ibn Fāris Ibn Zakariya`. *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, Bairut: Dār al-Fikr, 1989.

Şaghīr (al), Mahmūd Ahmad. *Al-Qiraat al-Shādhahdhah wa Taujīhuhā al-Nahwi*, Bairut: Dār al-Fikr, 1999.

Sālus (al), Ali bin Muḥammad Ali. *Ma'a al-Ithnai 'Ashariyah fī al-'Uşūl wa al-Furū'*, Mesir: Maktabah Dār al-Qur'ān, 2003.

Shawkanī (al), Muhammad Ibn 'Ali. *Fath al-Qadīr*, Bairut: Dār al-Ma'rifah, 2007.

Ṭabarsī (al), Abū 'Ali al-Fadl Ibn Ḥasan. *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Bairut: Dār al-Ulūm, 2005.

Ṭabaṭaba'ī (al), Muḥammad Ḥusayn, *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'an*, Beirut: Muassasah al-A'lāmī li al-Maṭbū'āt, 1997.

Ṭūsī (al), Abi Ja'far Muhammad ibn Ḥasan, *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Bairut: Dār Ihyā' al-Turath al-Arabī, tth.

Zarkashī (al), Abū Abdillāh Badr al-Dīn Muhammad Ibn Abdillāh, *al-Burhān fī 'Ulūm al - Qur'ān*, Kairo: Maktabah Dār al-Turath, tth.