

BAB IV

KAJIAN PERBEDAAN *I'RAB* AL-QUR'AN DAN IMPLIKASINYA TERHADAP PERUBAHAN MAKNA

A. Surat Ali-'Imran Ayat 7

وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرُّسُلُ حُنُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

Padahal, tidak ada yang mengetahui takwilnya, kecuali Allah. Orang-orang yang ilmunya mendalam berkata, "Kami beriman kepadanya (Al-Qur'an), semuanya dari Tuhan kami." Tidak ada yang dapat mengambil pelajaran, kecuali ululalbab.

Di dalam tafsir ar-Razi dijelaskan bahwa al-Qur'an adalah kitab yang keseluruhannya ada yang *muhkam* dan *mutasyâbih*. Maksud dari *muhkam* adalah perkataan yang benar, lafazh-lafazh yang fasih, makna-makna yang sah, makna yang kuat dan tidak ada seorang pun yang bisa menandingi al-Qur'an. Adapun dalil yang menyatakan bahwa al-Qur'an keseluruhannya *muhkam* adalah pada QS. Yûnus ayat 1, QS. Hûd ayat 1.

Adapun dalil yang menyatakan bahwa al-Qur'an itu keseluruhannya *mutasyâbih* yaitu pada QS. Az-Zumar ayat 23. Namun yang dimaksud dengan *mutasyâbih* di sini adalah bahwa ayat al-Qur'an itu menyerupai sebagian ke sebagian yang lainnya dalam hal yang baik dan membenarkan sebagian ke sebagian yang lainnya.

Sebagaimana firman Allah:

وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا

Seandainya (al-Qur'an) itu tidak datang dari sisi Allah, tentulah mereka menemukan banyak pertentangan di dalamnya. (Q.S. al-Nisâ'/4:82).

Ar-Razî menjelaskan ayat ini jika al-Qur'an bukan datang dari Allah maka sebagian dari ayat-ayat al-Qur'an tersebut saling membatalkan bagi ayat-ayat yang lain. Adapun dalil yang menyatakan bahwa di dalam al-Qur'an terdapat ayat yang *muhkam* dan *mutasyâbih* yaitu ayat yang sedang dibahas ini.¹

Al-Qurthubî menyoroti perbedaan *i'râb* yang ada di dalam ayat ini yaitu pada kata وَالرَّسْحُونَ فِي الْعِلْمِ. Para ulama berbeda pendapat mengenai kedudukan *i'râb* kata tersebut, apakah menjadi *mubtada'* yang berarti pada pembicaraan sebelumnya tidak berhubungan dengan setelahnya atau menjadi *ma'thûf* kepada kata sebelumnya yaitu pada kata اللَّهُ. Maka al-Qurthubî menjelaskan mayoritas ulama menyatakan bahwa kata وَالرَّسْحُونَ فِي الْعِلْمِ tidak berhubungan lagi dengan pembicaraan sebelumnya yang mana pada ayat sebelumnya struktur kalimat sudah sempurna pada kata اللَّهُ. Maka الرَّسْحُونَ menjadi *mubtada'* sedangkan *khobar*-nya adalah *jumlah fi'liyah* يَفْعُلُونَ sebagaimana sesuai pendapat dari Ibn 'Umar, Ibn 'Abbâs, 'Âisyah, 'Urwah bin Zubair, 'Umar bin Abd al-Azîz dan yang lainnya. Sebagaimana pendapat ini juga diperpegangi oleh al-Kisâ'î, al-Akhfasy, al-Farrâ', Abû 'Ubaid dan yang lainnya. Mayoritas ulama berpendapat bahwa sempurnanya

¹Muhammad al-Râzî Fakhr al-Dîn, *Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtîh al-Ghayb*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1995), juz 4, 181.

waqaf yaitu pada *وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ*, adapun konteks ayat setelahnya adalah pembicaraan yang lain lagi.²

Dengan demikian menurut pemahaman dari kelompok ini adalah bahwa posisi *i'rab* pada kata *الرَّسِخُونَ* menempati *mubtada'*. Sehingga makna ayat tersebut berimplikasi bahwa hanya Allah yang mengetahui takwil ayat-ayat *mutasyâbih*.

Berbeda dengan pendapat ulama yang lainnya, Mujahid berpendapat bahwa *الرَّسِخُونَ* masih ada hubungannya dengan ayat sebelumnya dengan kata lain bahwa makna ayat itu menunjukkan bahwa ada yang mengetahui takwil ayat-ayat yang *mutasyâbih* selain daripada Allah. Mujahid berpendapat seperti ini karena menurutnya *jumlah fi'liyah يَقُولُونَ* menempati *hâl*. Pendapat Mujahid mendapat pertentangan oleh ahli bahasa, mereka menyanggah bahwa jika *يَقُولُونَ* dikatakan menjadi *hâl* maka yang demikian tidak diperbolehkan, karena orang Arab tidak menggabung *dhamîr* pada *fi'il* dan *maf'ûl* secara bersamaan dan tidak pula menyebut *hâl* kecuali bersamaan dengan adanya *fi'il*, seperti *عَبَدَ اللَّهُ يَتَكَلَّمُ بِبَيْنٍ يَصْلَحُ بَيْنَ النَّاسِ* (Abdullah berbicara untuk mendamaikan di antara manusia) maka kata *يَصْلَحُ* menempati *hâl*.³

Kemudian al-Qurthubî menyebutkan selaras dengan pendapat Mujahid, al-Khithâbî mengatakan Ibn Abbâs berpendapat *الرَّسِخُونَ athaf* dari *اللَّهُ* yang berarti makna ayat tersebut adalah orang-orang yang diberikan Allah ilmu yang mendalam

²Muhammad bin Ahmad al-Anshârî, *Tafsîr al-Qurthubî*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2010), juz 2, 12.

³Muhammad bin Ahmad al-Anshârî, *Tafsîr al-Qurthubî*,..., juz 2, 12.

dapat mengetahui makna ayat-ayat *mutasyâbih* sehingga dengan pengetahuan ini mereka mengatakan *يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ* (mereka berkata, “Kami beriman kepadanya (Al-Qur’an). Pada pendapat ini *يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ* menempati *hâl*. Sebagaimana di dalam bait syair:

الرياح تبكي شجوها* والبرق يلمع في الغمامة

Angin menangis kesedihannya, sedangkan kilat bersinar di dalam awan.

Dalam dua bait ini terdapat dua kemungkinan. Pertama, البرق boleh menjadi *mubtada’* sedangkan *jumlah fi’liyah* يلمع adalah *khavar* maka maknanya adalah tidak ada hubungan dengan konteks kalimat sebelumnya. Kedua, *jumlah fi’liyah* يلمع boleh menjadi *hâl*. Oleh karena itu pada pembahasan ayat ini bagi mereka yang berpendapat وَالرَّسِخُونَ masih ada hubungan dengan konteks kalimat sebelumnya, mereka menganggap bahwa Allah swt memuji bagi mereka yang diberikan pengetahuan khusus untuk mengetahui takwil ayat-ayat *mutasyâbih*, mana mungkin Allah menyifati mereka dengan الرَّسِخُونَ sedangkan mereka orang-orang yang jahil?. Pendapat ini pula diperkuat dengan perkataan Ibn Abbâs: aku termasuk dari pada orang yang mengetahui takwil ayat. Sebagaimana perkataan Ibn Abbâs ini diceritakan oleh Imam al-Harâmain dan Abû al-Ma’âlî.⁴

Al-Thabarî dalam tafsirnya memaparkan pula ada perbedaan antara ulama mengenai kedudukan *i’râb* الرَّسِخُونَ ada yang mengatakan menjadi athaf kepada الله

⁴Muhammad bin Ahmad al-Anshârî, *Tafsîr al-Qurthubî*,..., juz 2, 13.

dengan makna bahwa Allah memberikan mereka ilmu sehingga dengan ilmu tersebut bisa untuk mentakwilkan ayat-ayat *mutasyâbih*. Ada yang mengatakan bahwa mereka tidak mampu mentakwilkan ayat-ayat *mutasyâbih* bahkan mereka mengatakan kami hanya mengimani dan tidak ada yang bisa mengetahui takwilnya melainkan Allah.

Selaras dengan al-Qurthubî, al-Thabarî menjelaskan perbedaan kedua kelompok ulama tersebut. Bagi mereka yang menyatakan bahwa hanya Allah saja yang mengetahui takwil ayat-ayat *mutasyâbih* disebabkan mereka menganggap kedudukan *i'râb* pada الرَّسْحُونِ adalah menjadi *mubtada'*, tidak ada hubungan dengan konteks sebelumnya. Pendapat ini pula didukung beberapa riwayat yang menjelaskan bahwa hanya Allah yang mengetahui takwil tersebut yaitu di antaranya dari 'Aisyâh, Ibn Abbâs, Hisyâm bin 'Urwah, dan ulama-ulama yang lainnya.⁵

Mereka yang berpendapat bahwa الرَّسْحُونِ kedudukan *i'râb*-nya menjadi *athaf* kepada الله yang berarti makna ayat tersebut bahwa Allah memberikan pengetahuan kepada hamba-hambanya sehingga bisa mengetahui takwil ayat-ayat *mutasyâbih*. Bahkan al-Thabarî sendiri berpendapat bahwa pendapat yang benar menurutnya adalah pendapat yang mengatakan الرَّسْحُونِ kedudukan *i'râb* sebagai *mubtada'* dan *jumlah fi'liyah* يَقُولُونَ menjadi *khavar*.⁶ Dalam hal ini al-Thabarî

⁵Abû Ja'far Muhammad bin Jarîr al-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl al-Qur'an*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2009), juz 3, 183.

⁶Abû Ja'far Muhammad bin Jarîr al-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl al-Qur'an*, ..., juz 3, 184.

mendukung pendapat yang mengatakan bahwa yang hanya mengetahui takwil ayat-ayat *mutasyâbih* hanya Allah semata.

Dengan demikian berbeda dengan kelompok sebelumnya mengenai posisi *i'râb* kelompok ini berpendapat bahwa kata الرُّسْحُونَ menempati *ma' thûf* kepada kata sebelumnya yaitu الله maka makna yang dihasilkan adalah bahwa ada yang mengetahui tentang takwil ayat-ayat *mutasyâbih* selain Allah swt. Dari sini bisa dilihat bahwa perbedaan dalam memahami posisi *i'râb* bisa mempengaruhi makna ayat.

B. Surat An-Nur Ayat 4

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ۖ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ٥

Orang-orang yang menuduh (berzina terhadap) perempuan yang baik-baik dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka (para penuduh itu) delapan puluh kali dan janganlah kamu menerima kesaksian mereka untuk selama-lamanya. Mereka itulah orang-orang yang fasik, kecuali mereka yang bertobat setelah itu dan memperbaiki (dirinya), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. kecuali mereka yang bertobat setelah itu dan memperbaiki (dirinya), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (QS. An-Nur/24:4)

Ayat ini menjelaskan hukuman orang yang menuduh perempuan yang baik (*muhsanât*) berzina, namun mereka tidak bisa membuktikan kebenaran akan tuduhan mereka yaitu dengan mendatangkan empat orang saksi yang adil. Maka hukuman yang didapat mereka adalah didera delapan puluh kali. Karena mereka membuat malu dan merusak nama baik orang yang dituduh dan juga keluarganya. Penuduh tersebut selain mendapatkan hukuman didera delapan puluh kali juga

mendapat konskuensi ucapannya tidak bisa dipercaya dan tidak dapat diterima kesaksianannya dalam hal apapun selamanya dan mereka adalah orang-orang yang fasik. Penuduh-penuduh itu tidak dapat dipercayai ucapannya dan tidak dapat diterima kesaksiannya dalam hal apapun selamanya, karena mereka itu pembohong dan fasik, yaitu sengaja melanggar hukum-hukum Allah.⁷

Pada ayat ini *i'râb* yang dipermasalahkan adalah kedudukan *إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا* di sini al-Qurthubî menjelaskan bahwa ada dua kemungkinan *i'râb* pada kata tersebut. Bisa menempati *nashb* sebagai *istitsnâ'* dan menempati *khafdh* sebagai *badl*. Jika menempati *nashb* sebagai *istitsnâ'* maka bermakna semua konsekuensi hukuman yang diberikan orang yang menuduh berzina akan dimaafkan jika ia bertaubat. Jika menempati sebagai *badl* maka bermakna semua persaksiannya tidak bisa diterima selama-lamanya kecuali mereka bertaubat dan berbuat baik sesudah itu.⁸

Pada ayat ini mengandung tiga hukum bagi orang yang menuduh berzina yaitu hukuman dera, persaksiannya ditolak dan dihukumi sebagai orang fasik. Di sini ada terjadi perdebatan bahwa *istitsnâ'* di sini tidak bisa berfungsi untuk hukuman cambuk dan hanya bisa berfungsi pada hukum orang fasik saja pendapat ini sesuai dengan *ijmâ'*. Namun perdebatan di kalangan ulama tertuju pada kesaksian yang tertolak apakah termasuk dalam *istitsnâ'* atau tidak. Menurut Syuraih al-Qhâdhî, Ibrâhîm al-Nakha'î, Hasan al-Bashrî, Sufyân al-Tsaurî dan Abû

⁷Quran Kemenag, dalam <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/3?from=1&to=200>, diakses pada 22 Januari 2025.

⁸Muhammad bin Ahmad al-Anshârî, *Tafsîr al-Qurthubî*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2021), Juz 6, 119.

Hanifah mengatakan *istitsnâ'* tidak bisa berfungsi pada hukuman kesaksian yang tertolak, namun bisa berfungsi pada hukum orang fasik saja. Adapun kesaksiannya tidak bisa dimaafkan selama-lamanya sekalipun dengan bertaubat karena dia telah mendustakan dirinya sendiri.

Demikian menurut kelompok ini bahwa *istitsnâ'* berlaku hanya kepada yang paling dekat dalam konteks ini yang paling dekat adalah dihukumi fasik, jika seseorang sudah bertaubat maka yang dimaafkan hanya hukum fasiknya saja namun tetap dihukum dera dan kesaksiannya tetap ditolak.

Sedangkan mayoritas ulama mengatakan bahwa kesaksiannya akan tetap diterima jika ia bertaubat, karena ditolaknya kesaksiannya disebabkan dihukumkan sebagai fasik, jika ia bertaubat maka dimaafkanlah secara mutlak baik sebelum dihukum ataupun sesudahnya pendapat ini diperpegangi oleh mayoritas ulama fikih.⁹

Menurut Imam Mâlik dan as-Syâfi'î menganggap bahwa jika *istitsnâ'* diikuti dengan *jumlah-jumlah* yang di-*athaf*-kan maka kembali kepada seluruhnya. Berbeda dengan pendapat keduanya, Imam Abû Hanifah dan pembesar *ashab*-nya berpandangan bahwa *istitsnâ'* itu kembali kepada yang paling dekat posisinya, maka dalam konteks pembahasan ini adalah orang fasik. Oleh karena itu tidak diterima kesaksiannya.

⁹Muhammad bin Ahmad al-Anshârî, *Tafsîr al-Qurthubî*,..., Juz 6, 119.

Al-Qurthubi memaparkan penyebab daripada perbedaan pendapat mengenai *istitsnâ'* setidaknya ada dua sebab: Pertama, bolehnya *athf* pada *jumlah* yang berbeda seperti pendapat Imam Abû Hanifah. Kedua, bahwa *istitsnâ'* serupa dengan *syarth* yang kembali kepada *jumlah* yang terdahulu, menurut *fuqahâ'* kembali kepada semua *jumlah* seperti pendapat Imam Mâlik dan as-Syâfi'î.¹⁰

Oleh karena itu menurut Imam Mâlik, Ahmad dan as-Syâfi'î bahwa apabila si penuduh bertaubat dari perbuatannya yaitu menuduh Perempuan baik berzina maka diterimalah kesaksiannya dan diangkat kefasikannya. Sedangkan menurut Imam Abû Hanifah *istitsnâ'* disini hanyalah kembali kepada *jumlah* yang dekat yang berarti konsekuensi yang didapat si penuduh jika ia bertaubat maka hanya terangkat kefasikannya saja sedangkan kesaksiannya tetap tidak bisa diterima.¹¹

Begitu pula di dalam tafsir al-Thabarî dipaparkan bahwa ada yang pro dan kontra apakah persaksian si penuduh tetap diterima setelah bertaubat atau tidak sama sekali. al-Thabarî memaparkan riwayat-riwayat yang mengatakan bahwa persaksiannya tidak akan diterima selama-lamanya meskipun sudah bertaubat yaitu salah satunya:

حدثنا ابن أبي الشوارب، قال: ثنا يزيد بن زريع، قال: ثنا أشعث بن سوار، قال: ثني الشعبي، قال: كان شريح يميز شهادة صاحب كل عمل إذا تاب إلا القاذف، فإن توبته فيما بينه وبين ربه، ولا نجيز شهادته.

¹⁰Muhammad bin Ahmad al-Anshârî, *Tafsîr al-Qurthubî*,..., Juz 6, 199.

¹¹Abû al-Fidâ' Ismâ'il bin 'Umar bin Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 2020), Juz 3, 240.

berlaku untuk seluruhnya, ada yang mengatakan bahwa *istitsnâ* berlaku hanya yang paling dekat posisinya. Dari sini bisa dilihat bahwa perbedaan dalam memahami posisi *i'râb* dapat berimplikasi terhadap perubahan makna ayat.

C. Surah Al-Naml ayat 24-25

وَجَدْتُمُهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَانَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ ۚ ٢٤ أَلَا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبْءَ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ

Aku (burung Hudhud) mendapati dia dan kaumnya sedang menyembah matahari, bukan Allah. Setan telah menghiasi perbuatan-perbuatan (buruk itu agar terasa indah) bagi mereka sehingga menghalanginya dari jalan (Allah). Mereka tidak mendapat petunjuk. Mereka (juga) tidak menyembah Allah yang mengeluarkan apa yang terpendam di langit dan di bumi dan yang mengetahui apa yang kamu sembunyikan dan yang kamu nyatakan.

Ayat ini berbicara tentang burung Hud-hud yang menyampaikan kepada Nabi Sulaiman apa yang terjadi pada kaum Saba' yaitu burung Hud-hud mendapati Ratu dan kaumnya menyembah matahari sebagai tuhan dan mengerjakan maksiat yang bertentangan dengan agama yang benar. Mereka melakukan yang demikian karena setan telah berhasil memperdaya mereka kedalam pikiran dan pandangan mereka sehingga mereka menganggap perbuatan buruk tersebut sebagai hal yang baik dan indah. Mereka tidak mengikuti ajaran-ajaran Rasul terdahulu. Mereka tidak bersujud kepada Allah namun bersujud kepada matahari.¹³

Pada ayat ini terjadi perdebatan mengenai posisi *i'râb* dan *qirâ'at* pada kata *أَلَا يَسْجُدُوا لِلَّهِ* ada yang membaca dengan *tasydîd* pada kata *أَلَا* seperti Abû 'Amr,

¹³Quran Kemenag, dalam <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/27?from=24&to=93>, diakses pada 22 Januari 2025.

Nâfi’, ‘Âshim dan Hamzah. Jika dibaca dengan *tasydîd* maka menurut Ibn al-Anbârî pada *لَا يَهْتَدُونَ فَهُمْ* belum sempurna *kalam* karena jika dibaca *tasydîd* makna ayat tersebut adalah setan telah menghiasi mereka dengan mereka tidak mau bersujud. Sebagaimana menurut al-Akhfasy bahwa *أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ* adalah *maf’ul bih* dari *زَيْنَ* yang berarti maknanya adalah setan menghiasi mereka supaya mereka tidak mau bersujud kepada Allah.¹⁴

Sedangkan menurut al-Kisâ’î *أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ* adalah *maf’ul bih* dari *صَدَّ* yang berarti maknanya adalah setan menyesatkan mereka untuk tidak mau bersujud. Sedangkan menurut al-Yazîdî dan ‘Alî bin Sulaimân bahwa *أَنَّ* adalah *badl* menempati *nashb* dari *أَعْمَاهُمْ* yang berarti bahwa setan mennghiasi amal-amal mereka termasuk untuk tidak bersujud. Sedangkan menurut Abû ‘Amr bahwa *أَنَّ* adalah *badl* dari *السَّبِيلِ* yang berarti bahwa setan menyesatkan mereka dari jalan Allah dengan membuat mereka tidak mau bersujud. Ada yang mengatakan pula bahwa *أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ* adalah ‘*âmil* dari *لَا يَهْتَدُونَ* yaitu berarti maknanya adalah mereka tidak mendapatkan petunjuk yaitu berupa sujud kepada Allah, menurut pendapat ini *لَا* adalah *zâ’idah* seperti firman Allah *أَيُّ مَا مَنَعَكَ (مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ)* (أَنَّ تَسْجُدَ).¹⁵

Dengan demikian bisa disimpulkan ada yang menganggap kedudukan dari kata *أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ* menjadi *maf’ul bih* dari *fi’il* *زَيْنَ*. Ada yang menganggap menjadi

¹⁴Muhammad bin Ahmad al-Anshârî, *Tafsîr al-Qurthubî*,..., juz 13, 124.

¹⁵Muhammad bin Ahmad al-Anshârî, *Tafsîr al-Qurthubî*,..., juz 13, 124.

maf'ûl bih dari *fi'il* صَدَّ. Demikian pula ada yang menganggap *أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ* sebagai *badl* dari *أَعْمَاهُمْ*, ada pula yang menganggap sebagai *badl* dari السَّبِيل. Semua perbedaan untuk memahami *i'râb* ini berimplikasi terhadap makna ayat.

Bagi mereka yang menggunakan *qirâ'at* ini maka ayat ini tidak disunnahkan untuk sujud *tilâwah* karena ayat ini hanya menerangkan bagi mereka yang meninggalkan untuk bersujud kepada Allah.¹⁶ Berangkat dari berbeda *qirâ'at* ini, al-Zamakhsyarî berpendapat bahwa ayat ini tetap diwajibkan untuk sujud *tilâwah*, baik ada perintah bersujud atau pujian terhadap orang bersujud atau mencela terhadap orang yang tidak mau bersujud, karena melihat dari pengaruh *qirâ'at* mempengaruhi makna ayat ini.¹⁷

Ada pula dari para ahli *qirâ'at* yang membaca *أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ* dengan bacaan *takhfîf* yang berimbas kepada makna *أَلَا يَا هَؤُلَاءِ اسْجُدُوا* (ingatlah wahai kalian, bersujudlah kepada Allah). Sebagaimana ada syair mengatakan:

أَلَا يَا اسْمِي يَا هِنْدَ هِنْدَ بَنِي بَدْرِ ... وَإِنْ كَانَ حَيَّانَا عِدًّا آخِرَ الدَّهْرِ

Menurut al-Thabarî kedua *qirâ'at* ini benar adanya karena salah satu dari dua *qirâ'at* ini dipakai dan dari segi makna keduanya benar.¹⁸ Jika dibaca dengan

¹⁶Muhammad bin Ahmad al-Anshârî, *Tafsîr al-Qurthubî*,..., juz 13, 124.

¹⁷Mahmûd bin 'Amr bin Ahmad Al-Zamakhsyarî, *Tafsîr al-Kasysyâf*, (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 2009), 781.

¹⁸Abû Ja'far Muhammad bin Jarîr al-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl al-Qur'an*,..., juz 9, 510.

takhfif maka ketika membaca ayat tersebut maka *waqf* pada *لَا يَهْتَدُونَ* dan dimulai kembali pada *أَلَّا يَسْجُدُوا*.¹⁹

Demikian dapat disimpulkan perbedaan *i'râb* dan *qirâ'at* pada ayat ini juga bisa mempengaruhi pemahaman ulama mengenai sujud *tilâwah*. Ada yang mengatakan tidak perlu karena menganggap makna ayat tersebut hanya menghabiskan orang yang tidak mau bersujud, sedangkan ada pula yang mengatakan tetap disunnah-kan sujud *tilâwah*. Juga mempengaruhi pada *waqf*. Dari sini bisa dilihat bahwa perbedaan dalam memahami posisi *i'râb* dapat berimplikasi terhadap perubahan makna ayat.

D. Surah Al-Maidah Ayat 6

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

Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak melaksanakan salat, maka basuhlah wajahmu dan tanganmu sampai ke siku serta usaplah kepalamu dan (basuh) kedua kakimu sampai kedua mata kaki.

Ayat ini secara keseluruhan menjelaskan perintah tentang petunjuk persiapan yang harus dikerjakan ketika ingin melaksanakan salat, yaitu bersuci dengan berwudu, tayamun dan mandi.²⁰ Namun penulis hanya mencantumkan sebagian ayat yang terdapat perbedaan *i'râb* saja.

¹⁹Mahmûd bin 'Amr bin Ahmad Al-Zamakhsyarî, *Tafsîr al-Kasysyâf*,..., 781.

²⁰Quran Kemenag dalam <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/5?from=6&to=120>, diakses pada 22 Januari 2025.

Jika direnungkan ayat ini secara zahir maka seakan-akan ayat ini menunjukkan bahwa kewajiban berwudhu pada setiap kali ingin melaksanakan salat. Namun secara *ijmâ'* ulama mengatakan tidak seperti itu, karena berlandaskan riwayat bahwa Nabi saw pada hari *Fath Makkah*, salat lima waktu dengan satu kali wudhu'.²¹

Namun menurut Dâwûd wajib hukumnya berwudu setiap kali untuk melaksanakan salat. Alasan Dâwûd mengatakan seperti itu adalah bahwa secara zahir lafaz ayat tersebut menunjukkan bahwa setiap kali hendak melaksanakan salat maka diperintahkan untuk berwudu dan ayat tersebut menunjukkan keumuman oleh karena itu menurutnya salat adalah ibadah yang disertai dengan rasa hormat dan *ta'zhîm* yang ditandai dengan wudu pada setiap kali melaksanakan salat. Dâwûd mengatakan bahwa ada *qirâ'at* yang *syâdz*: إذا قمتم إلى الصلاة وأنتم محدثون (apabila kalian hendak melaksanakan salat sedangkan kalian dalam keadaan berhadas), menurutnya *qirâ'at* yang *syâdz* tersebut seacara mutlak tertolak.²²

Selaras dengan pendapat Dâwûd para ahli fikih mengatakan:

إن كلمة ((إذا)) لا تفيد العموم بدليل أنه لو قال لامرأته: إذا دخلت الدار فأنت طالق فدخلت مرة طلقت، ثم لو دخلت ثانيا لم تطلق ثانيا، وذلك يدل على أن الكلمة ((إذا)) لا تفيد العموم،

²¹Muhammad bin Ahmad al-Khathîb al-Syarbînî, *Tafsîr al-Sirâj al-Munîr*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah), juz 1, 414.

²²Muhammad al-Râzî Fakhr al-Dîn, *Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtîh al-Ghayb*,..., juz 6, 154.

وايضا أن السيد إذا قال لعبده: إذا دخلت السوق فادخل على فلان وقل له كذا وكذا، فهذا لا يفيد الأمر بالفعل إلا مرة واحدة.²³

Kata إذا tidak dapat memberikan keumuman, seperti contoh seseorang mengatakan kepada istrinya “jika kamu masuk ke dalam rumah maka engkau tertalak, lalu istrinya masuk ke dalam rumah sekali maka dia tertalak dengan talak satu, kemudian dia masuk ke dalam rumah kedua kalinya maka dia tidak akan tertalak dengan talak dua. Juga seperti perkataan majikan terhadap budaknya: jika kamu masuk ke dalam pasar maka masuklah kepada fulan dan katakan padanya seperti ini seperti ini, maka tidaklah perintah ini didapatkan dengan suatu perbuatan melainkan hanya berlaku satu kali.

Mengenai perbedaan ini al-Thabarî menyebutkan setidaknya ada empat pendapat: *Pertama*, menganggap bahwa kewajiban wudu adalah hanya pada keadaan tertentu yakni pada ketika seseorang berhadass kecil. *Kedua*, kewajiban berwudhu pada setiap kali melaksanakan salat yaitu yang dimaksud adalah memperbarui wudhu'. *Ketiga* ketika bangun dari tidur lalu ingin melaksanakan salat. *Keempat*, bahwa kewajiban wudhu' pada setiap kali melaksanakan salat, lalu perintah tersebut di-*nasakh*. Kemudian al-Thabarî mengomentari bahwa pendapat yang benar adalah pendapat yang mengatakan kewajiban wudu pada ketika ingin melaksanakan salat yaitu memperbarui wudu karena sesuai dengan perbuatan Rasulullah saw.²⁴

Dengan demikian ada yang berpendapat bahwa perintah wudu dan salat itu secara bersamaan dengan alasan bahwa kata إذا tidak bisa memberikan keumuman

²³Muhammad al-Râzî Fakhr al-Dîn, *Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtîh al-Ghayb*,..., juz 6, 155.

²⁴Abû Ja'far Muhammad bin Jarîr al-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wil al-Qur'an*, ... juz 4, 454.

maka oleh karena itu setiap kali salat maka diwajibkan pula berwudu meskipun tidak berhadad.

Kemudian para ulama berbeda pendapat mengenai ukuran dalam mengusap kepala. Menurut Abû Hanîfah wajib untuk mengusap seperempat kepala lebih tepatnya di ubun-ubun, dengan alasan bahwa huruf *bâ'* kegunaannya adalah *ilshâq* maka makna ayat tersebut adalah usaplah tangan kalian yang mana tangan itu menempel pada kepala-kepala kalian. Karena ada kaidah yang mengatakan bahwa huruf *bâ'* jika masuk kepada objek yang diusap maka maknanya adalah meratakan alat yang dipakai yaitu (tangan) untuk mengusap. Pula jika *bâ'* masuk kepada alat yaitu (tangan) untuk mengusap maka maknanya adalah objek itu diusap secara keseluruhan. Maka melihat dari ayat tersebut *المسح* dibatasi dengan ukuran tangan, karena keseluruhan tangan jika menempel dengan kepala maka pada umumnya tidak menutupi keseluruhannya kecuali hanya semperempatnya, maka menurut pendapat ini mengusap kepala hanya semperempat saja.²⁵

Sedangkan menurut pendapat Mâlikiyyah dan Hanâbilah bahwa wajib mengusap seluruh kepala, dengan alasan bahwa huruf *bâ'* kegunaannya adalah *ilshâq* maksudnya adalah menempelkan perbuatan dengan objek yang diperbuat maka seakan-akan Allah berfirman: tempelkanlah dengan usapan pada kepala kalian.²⁶

²⁵Wahbah al-Zuhaylî, *Al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1985), juz 1, 220.

²⁶Wahbah al-Zuhaylî, *Al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh*,..., juz 1, 221.

Menurut mazhab Syâfi'î yang wajib adalah mengusap sebagian kepala, meskipun hanya satu rambut pada batasan kepala, Namun pendapat yang paling sah dalam mazhab Syâfi'î adalah bolehnya membasuh keseluruhan kepala, dikarenakan membasuh itu lebih dari sekedar mengusap, dengan alasan ada hadis dari riwayat al-Mughirah yang menerangkan bahwa Nabi menyapu ubun-ubunnya di atas imamah, dengan berlandaskan hadis tersebut Nabi membolehkan dengan mengusap sebagian kepala. Dikarenakan yang maksud di dalam ayat ini secara mutlak adalah mengusap dapat dianggap hanya dengan sebagiannya saja. Sedangkan huruf *bâ'* jika masuk kepada sesuatu yang plural seperti yang di dalam ayat ini yaitu رُءُوسُ maka *bâ'* menjadi makna *tab'idh* (sebagian).²⁷

Dengan demikian masing-masing dari kelompok berbeda dalam memahami makna huruf *bâ'*, seperti Imam Abû Hanîfah yang mewajibkan mengusap hanya seperempat kepala saja, karena memiliki kaidah tersendiri pada huruf *bâ'*, sedangkan menurut Mâlikiyyah dan Hanâbilah wajib mengusap kepala keseluruhan karena memahami huruf *bâ'* sebagai *ilshâq* (menempel) kepada keseluruhan bagian kepala, adapun menurut mazhab Syâfi'î mengusap hanya sebagian kepala karena memahami huruf *bâ'* sebagai *tab'idh* (sebagian) karena huruf *bâ'* tersebut masuk kepada kata yang plural.

Pada ayat ini pula ada perbedaan *qirâ'at* pada kata وَأَرْجُلِكُمْ ada yang membaca dengan *nashb* yaitu *qirâ'at* dari Hijâz dan Irak, mereka menganggap

²⁷Wahbah al-Zuhaylî, *Al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh*,..., juz 1, 221.

وَأَرْجُلَكُمْ *athf* kepada وَأَيْدِيكُمْ yang juga *nashb* karena *athf* kepada وُجُوهَكُمْ yang mana statusnya menjadi *maf'ul bih* berarti maknanya إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ، وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ (apabila kamu hendak melaksanakan salat, maka basuhlah wajahmu dan tanganmu sampai ke siku juga kakimu sampai ke dua mata kaki dan usaplah kepalamu). Bagi mereka yang membaca *nashb* maka seakan-akan ayat itu mengatakan bahwasanya Allah memerintahkan untuk membasuh kaki-kaki bukan untuk mengusapnya.²⁸

Lalu ada juga yang membaca dengan *jar* pada وَأَرْجُلَكُمْ yaitu *qirâ'at* dari Hijâz dan Irak pula yang berarti maknanya adalah sesungguhnya Allah hanyasanya Dia memerintahkan hamba-hambanya untuk mengusap kaki-kaki mereka bukan untuk membasuhnya ketika berwudhu. Alasan mereka membaca seperti itu karena mereka menganggap وَأَرْجُلَكُمْ *athf* kepada بِرُءُوسِكُمْ.²⁹ Namun ada juga yang berpendapat bahwa yang dimaksud adalah mengusap *khuff*.³⁰

Berbeda dengan kedua pendapat yang terdahulu, al-Hasan membaca dengan *rafa'* sebagai kalimat yang terdiri dari *mubtada'* dan *khabar* dengan makna وَأَرْجُلَكُمْ (dan kakimu dibasuh atau diusap sampai ke dua mata kaki).³¹

²⁸Abû Ja'far Muhammad bin Jarîr al-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl al-Qur'an*, ..., juz 4, 467.

²⁹Abû Ja'far Muhammad bin Jarîr al-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl al-Qur'an*, ..., juz 4, 469.

³⁰Muhammad bin Ahmad al-Khathîb al-Syarbînî, *Tafsîr al-Sirâj al-Munîr*, ..., juz 1, 414.

³¹Mahmûd bin 'Amr bin Ahmad Al-Zamakhsharî, *Tafsîr al-Kasysyâf*..., 281.

Dengan demikian ada terdapat perbedaan dalam memahami status *i'râb* pada kata أَرْجُلِكُمْ, ada yang mengatakan *athf* kepada أَيَدِيكُمْ yang berimplikasi terhadap makna yang dihasilkan bahwa kaki itu dibasuh. Namun ada yang mengatakan pula bahwa أَرْجُلِكُمْ *athf* kepada بَرءِ وَسْكُمْ yang berimplikasi kepada makna bahwa kaki itu diusap, meskipun ada yang berpendapat yang dimaksud adalah mengusap *khuff*. Ada pula yang mengatakan bahwa أَرْجُلِكُمْ itu dibaca *rafa'* yang maknanya digabung antara membasuh dan mengusap. Dari sini bisa dilihat bahwa perbedaan dalam memahami posisi *i'râb* dapat berimplikasi terhadap perubahan makna ayat.

E. Surah Az-Zukhruf Ayat 88

وَقِيلَ لِرَبِّ إِنْ هَؤُلَاءِ قَوْمٌ لَا يُؤْمِنُونَ

Demi (kebenaran) ucapannya (Nabi Muhammad), "Ya Tuhanku, sesungguhnya mereka itu adalah kaum yang tidak beriman."

Ayat ini ada *munasabah* dengan ayat sebelumnya yang berbicara tentang perkataan orang-orang musyrik yang saling bertentangan dengan perkataan mereka. Ketika ditanyakan kepada mereka, siapa yang menciptakan seluruh makhluk ini, maka mereka menjawab dan mengakui bahwa Allah yang menciptakannya. Sebenarnya mereka tidak sanggup membantah hal tersebut namun kenyataannya perbuatan dan tindakan mereka membuktikan bahwa mereka mempersekutukan Allah. Kemudian Nabi Muhammad mengadu kepada Allah dengan mengatakan,

“Ya Tuhanku, sesungguhnya mereka adalah kaum yang tidak beriman kepada-Mu dan kepada apa yang telah diturunkan kepada mereka.”³²

Pada ayat ini yang diperdebatkan adalah pada kata قِيلَهُ, ada tiga *qirâ'at* yang berbeda yaitu ada yang membaca *jar*, *nashb*, dan *rafa'*. Adapun yang membaca dengan *jar* adalah *qirâ'at* 'Âshim dan Hamzah. Adapun yang membaca dengan *nashb* adalah *qirâ'at* tujuh yang lain yakni mayoritas ahli *qirâ'at* dari Madinah, Makkah dan Bashrah.³³ Sedangkan yang membaca *rafa'* yaitu *qirâ'at* Qatâdah, Ibn Hurmuz, Muslim bin Jundab. Jika dibaca dengan *jar* maka konsekuensi makna pada ayat ini adalah “Hanya di sisi-Nyalah ilmu tentang hari Kiamat dan ilmu ucapan Nabi”. Pendapat ini beralasan bahwa قِيلَهُ *athf* kepada kata pada ayat sebelumnya yaitu وعنده علم الساعة yakni jika dibaca maka seperti وعنده علم قيله. Jika dibaca dengan *nashb* maka konsekuensi makna pada ayat ini adalah “Hanya di sisi-Nyalah ilmu tentang hari Kiamat dan Allah selalu mengetahui ucapan Nabi”. Pendapat ini mengatakan yang demikian mereka menganggap bahwa قِيلَهُ menempati *maf'ul bih* dari *fi'il* yang dibuang, وعنده علم الساعة ويعلم قيله, sebagaimana yang dikatakan oleh al-Anbârî.

Al-Farrâ' dan al-Akhfasy mengatakan: قِيلَهُ boleh *athf* kepada ayat sebelumnya yaitu أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ yang bermakna ”bahwa Kami tidak mendengar rahasia dan bisikan mereka? Juga ucapannya Muhammad?” jika dibaca

³²Quran Kemenag, dalam <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/43?from=80&to=89>, diakses pada 23 Januari 2025.

³³ Muhammad bin Ahmad al-Anshârî, *Tafsîr al-Qurthubî*,..., juz 15-16, 82.

maka seperti *انا لا نسمع سرهم ونجوهم وقيله؟*. Jika dibaca *nashb* seperti ini maka tidaklah bagus untuk *waqf* pada kata selanjutnya yaitu *يَكْتُبُونَ*. Mereka berdua pula membolehkan dibaca *nashb* karena di-*ta'wil* menjadi *masdâr* maka seakan-akan ayat itu berbunyi *وقال قيله*.³⁴ Sedangkan menurut Ibn Katsîr menyebutnya berbeda, bisa dibaca *nashb* karena *fi'il* yang dibuang yakni *قال قيله*.³⁵

Namun menurut al-Zamakhsyarî bahwa pendapat yang membolehkan *athaf* pada kata ada penghalang-penghalang atau terpisah jauh dari *ma'thûf*-nya, dalam konteks ini adalah pada ayat-ayat sebelumnya maka hal tersebut membuat makna pada ayat ini tidak kuat karena tidak bagus secara susunan kata. Al-Zamakhsyarî pula menawarkan pendapatnya yang paling kuat menurutnya bahwa boleh dibaca dengan *jar* dan *nashb* dengan menyembunyikan dan membuang huruf *qasam*.³⁶

Bisa juga dibaca *rafa'* karena dianggap sebagai *mubtada'*. Seakan-akan ayat itu berbunyi *قيله قيله يارب* maka dibuang *قيله* yang kedua yang mana kedudukannya adalah sebagai *khavar*.³⁷

Dengan demikian perbedaan memahami posisi *i'râb* bisa mempengaruhi makna pada suatu ayat, seperti kelompok yang menganggap bahwa *قيله* bisa dibaca *jar* karena menurut mereka menjadi *athf* pada ayat sebelumnya, begitu pula dibaca *nashb*, begitu pula ada yang menganggap sebagai *maf'ûl bih* dari *fi'il* yang dibuang.

³⁴Muhammad bin Ahmad al-Anshârî, *Tafsîr al-Qurthubî*,..., juz 8, 82.

³⁵Abû al-Fidâ' Ismâ'il bin 'Umar bin Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*,..., juz 4, 117.

³⁶Mahmûd bin 'Amr bin Ahmad Al-Zamakhsyarî, *Tafsîr al-Kasysyâf*..., 998.

³⁷Muhammad bin Ahmad al-Anshârî, *Tafsîr al-Qurthubî*,..., juz 8, 83.

Sehingga menciptakan beragam-ragam makna disebabkan berbeda dalam memahami posisi *i'râb*. Meskipun ada yang mengkritik hal tersebut seperti al-Zamakhshari yang tidak setuju dengan *athf* yang ada terdapat penghalang-penghalang yaitu seperti *athf* pada kata di ayat sebelumnya. Dari sini bisa dilihat bahwa perbedaan dalam memahami posisi *i'râb* dapat berimplikasi terhadap perubahan makna ayat.