

## BAB II LANDASAN TEORI

Secara umum, *qirā'āt* terbagi menjadi dua kategori, yakni dari segi kualitas kesahihan *qirā'āt* dan kuantitas perawinya. *Qirā'āt* berdasarkan kualitas kesahihannya ada enam, yaitu *qirā'āt mutawātir*,<sup>54</sup> *masyhūr*,<sup>55</sup> *Aḥad*,<sup>56</sup> *syāzz*,<sup>57</sup> *mauḍū'*,<sup>58</sup> dan *mudraj*.<sup>59</sup> Sementara *qirā'āt* jika ditinjau dari segi kuantitas perawinya terbagi menjadi tiga, yaitu *qirā'āt sab'ah*,<sup>60</sup> *qirā'āt 'asyrah*,<sup>61</sup> dan

---

<sup>54</sup> *Qirā'āt mutawātir* adalah *qirā'āt* yang diriwayatkan oleh banyak orang dari setiap tingkatan, sehingga tidak ada kemungkinan kebohongan dari setiap tingkatannya. Lihat Nabīl ibn Muhammad Ibrāhīm Āl Ismā'īl, *'Ilm al-Qirā'āt Nasy'atuhū Aṭwāruhu Āṣaruhu fī al-'Ulūm as-Syar'iyati*, Ryāḍ: Maktabah at-Taubah, 2000, hal. 41-42.

<sup>55</sup> *Qirā'āt masyhūr* adalah *qirā'āt* yang memiliki kualitas sanad sahih, serta cocok dengan salah satu rasm *Mushaf 'Uṣmāni* dan kaidah tata bahasa Arab. Lihat Nabīl ibn Muhammad Ibrāhīm Āl Ismā'īl, *'Ilm al-Qirā'āt...*, hal. 42.

<sup>56</sup> *Qirā'āt aḥad* ialah *qirā'āt* yang diriwayatkan oleh seorang perawi atau lebih namun tidak sampai pada tingkatan *masyhūr* dan menyalahi rasm *Mushaf 'Uṣmāni*. Lihat Ahmad Fathoni, *Kaidah Qirā'āt Tujuh*, cet. VI, Tangerang Selatan: Yayasan Bengkel Metode Maisura, 2022, hal. 5.

<sup>57</sup> *Qirā'āt syāzz* adalah *qirā'āt* yang tidak memenuhi tiga syarat kualifikasi *qirā'āt sahih*. Lihat Ahmad Fathoni, *Kaidah Qirā'āt Tujuh...*, hal. 5.

<sup>58</sup> *Qirā'āt mauḍū'* adalah *qirā'āt* buatan yang tidak jelas mata rantai sanadnya. Lihat Romlah Widayati, *Implikasi Qirā'āt Syāzzah terhadap Istibat Hukum*, Ciputat: Transpustaka, 2015, hal. 39.

<sup>59</sup> *Qirā'āt mudraj* adalah *qirā'āt* yang disisipkan ke dalam Al-Qur'an oleh seseorang sebagai penafsiran. Lihat Romlah Widayati, *Implikasi Qirā'āt Syāzzah...*, hal. 40.

<sup>60</sup> *Qirā'āt sab'ah* adalah bacaan yang diriwayatkan oleh tujuh imam dan dari masing-masing imam memiliki dua perawi. Lihat Hasanuddin, *Anatomi Al-Qur'an: Perbedaan Qirā'āt dan Pengaruhnya terhadap Istibat Hukum dalam Al-Qur'an*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1995, hal. 146.

<sup>61</sup> *Qirā'āt 'asyrah* adalah *qirā'āt* yang diriwayatkan oleh sepuluh imam *qirā'āt*. Lihat Romlah Widayati, *Implikasi Qirā'āt Syāzzah...*, hal. 47.

*qirā'āt sab'a 'asyar*.<sup>62</sup>

Inti pembahasan dalam penelitian ini adalah mengenai *qirā'āt syāzzah*. Peneliti akan menguraikan secara mendalam tentang pengertian, sejarah perkembangan, tokoh-tokoh, serta kontribusi *qirā'āt syāzzah* terhadap penafsiran Al-Qur'an. Selain itu, akan disajikan pula contoh-contoh penggunaan *qirā'āt syāzzah* dalam penafsiran. Dengan pemahaman yang lebih mendalam tentang *qirā'āt syāzzah*, diharapkan dapat terungkap bagaimana variasi bacaan ini memengaruhi interpretasi teologis dalam Islam.

Pembahasan lainnya juga mencakup konsep teologis, mengingat *qirā'āt syāzzah* yang diteliti berkaitan dengan ayat-ayat teologis. Dalam konteks ini, peneliti akan menjelaskan definisi teologi, sejarah teologi Islam, pembagian dan ruang lingkup ayat-ayat teologis, serta urgensi penafsiran ayat-ayat teologis dalam kajian Islam. Tak ketinggalan, contoh kasus penafsiran ayat teologis dengan variasi *qirā'āt syāzzah* juga akan dibahas.

## A. Kajian *Qirā'at Syāzzah*

### 1. Definisi *Qirā'at Syāzzah*

Kata *al-Qirā'āt* adalah bentuk jamak dari kata *qirā'ah* yang berakar kata dari (قَرَأَ). Dari kata dasar tersebut lahir kata *qur'ān* dan *qirā'ah*. Secara bahasa kedua kata tersebut memiliki dua makna; (a) mengumpulkan dan menghimpun (*al-jam'u wa ad-dammu*) yaitu mengumpulkan dan menghimpun antara satu bagian dengan bagian lainnya (b) membaca (*at-tilawāh*) yakni mengucapkan kata-kata yang tertulis.<sup>63</sup> Sedangkan kata *Syāzzah* merupakan isim *musytaq* dari asal kata (ش-ذ-ذ) yang bermakna sendiri, jarang, dan sesuatu yang berbeda dengan asalnya. Seperti ungkapan *sayzzu ar-rajuli* (شَذَّ الرَّجُلُ) yang berarti menyelisih yang lain.<sup>64</sup>

Secara terminologi, para ulama mendefinisikan kata *qirā'ah* secara beragam, diantaranya adalah Badruddīn az-Zarkasī (745-794 H) di dalam *al-Burhān fī Ulūm al-Qur'ān* mendefinisikan sebagai berikut:

---

<sup>62</sup>*Qirā'āt sab'a 'asyar* adalah bacaan yang diriwayatkan oleh empat belas imam *qirā'āt*. Lihat Romlah Widayati, *Implikasi Qirā'āt Syāzzah...*, hal. 48

<sup>63</sup>Nabīl ibn Muhammad Ibrāhīm Al Ismā'īl, *'Ilm al-Qirā'āt...*, hal. 26.

<sup>64</sup>Nabīl ibn Muhammad Ibrāhīm Al Ismā'īl, *'Ilm al-Qirā'āt...*, hal. 44.

وَالْقِرَاءَاتُ هِيَ اخْتِلَافُ أَلْفَاظِ الْوَحْيِ الْمَذْكُورِ فِي كَتَبِ الْحُرُوفِ أَوْ كَيْفِيَّتِهَا مِنْ  
تَخْفِيفٍ وَتَثْقِيلٍ وَغَيْرِهِمَا<sup>65</sup>

“*Qirā’at* adalah perbedaan lafaz-lafaz wahyu (*Al-Qur’an*) dalam hal penulisan huruf maupun cara artikulasinya, seperti *takhfif* (membaca tanpa tasydid), *tasqīl* (membaca dengan tasydid), dan lain-lain”.

Jadi menurut az-Zarkas̄y, *qirā’at* adalah sistem penulisan huruf dan cara pengucapannya yang memiliki beragam variasi tanpa harus menyebutkan sanad atau asal-usul ragam tersebut. Berbeda lagi dengan al-Jazarī (w. 833 H), ia merumuskan definisi *qirā’at* sebagai berikut:

الْقِرَاءَاتُ عِلْمٌ بِكَيْفِيَّاتِ أَدَاءِ الْكَلِمَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ وَاخْتِلَافِهَا بِعَزْوِ النَّقْلِ<sup>66</sup>

“*Qirā’at* adalah ilmu tentang tata cara melafazkan beberapa kosa kata *Al-Qur’an* dan perbedaannya dengan merujuk kepada orang yang meriwayatkan”.

Dalam rumusan definisi al-Jazarī, *qirā’āt* merupakan ilmu tentang cara pengucapan kosa kata *Al-Qur’an* dan ragam perbedaannya yang disampaikan oleh sejumlah perawi yang bersumber dari Nabi Muhammad Saw. Cakupan definisi al-Jazarī lebih luas daripada pendefinisian az-Zarkas̄y. *Qirā’āt* tidak hanya sistem penulisan dan ragam pengucapan lafaz tetapi juga menjadi disiplin ilmu independen yang membenarkan bahwa sumber perbedaan *qirā’āt* bukan hasil ijtihad melainkan dinisbatkan pada riwayat.

‘Abd al-Fattāḥ al-Qāḍī (w. 1403 H), salah seorang ulama ahli *qirā’āt* kontemporer mendefinisikan *qirā’āt* dengan definisi yang tidak jauh berbeda dengan al-Jazarī. Ia mengatakan dalam sebuah karyanya, *al-Budūr az-Zāhirah* sebagai berikut:

عِلْمٌ يَعْرِفُ بِهِ كَيْفِيَّةَ النَّطْقِ بِالْكَلِمَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ وَطَرِيقَ أَدَائِهَا اتِّفَاقًا وَاخْتِلَافًا مَعَ  
عَزْوِ كُلِّ وَجْهِ لِنَاقِلِهِ<sup>67</sup>

<sup>65</sup>Abū ‘Abdillāh Badruddīn Muhammad ibn ‘Abdillāh az-Zarkas̄y, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, jilid I, t.t. Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyah, 1957, hal. 318.

<sup>66</sup>Ibn al-Jazarī, *Munjid al-Muqri’in wa Mursyid at-Ṭālibīn*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmuyyah, 1980, hal. 3.

<sup>67</sup>Abdu al-Fattāḥ al-Qāḍī, *al-Budūr az-Zāhirah fī al-Qirā’āt al-‘Asyr al-Mutawātirah*, Juz 1, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, t.th., hal. 7.

“Ilmu yang membahas tata cara pengucapan serta pelafalan kata-kata dalam Al-Qur’an, baik yang disepakati atau yang diperdebatkan dengan menyandarkan segala macam bacaan tersebut pada perawinya.”

Melalui beberapa definisi di atas, dapat disimpulkan sebuah definisi ilmu *qirā’āt*, yaitu ilmu yang membahas tentang berbagai macam bacaan yang disandarkan pada imamnya beserta sebab-sebab perbedaan bacaan dan implikasinya, kedudukan ataupun periwayatannya, dan perannya dalam menafsirkan Al-Qur’an.

Sedangkan definisi *syāzzah* secara terminologi, as-Suyūfī dalam kitab *al-Itqān* merumuskan definisi sebagai berikut:

هُوَ كُلُّ قِرَاءَةٍ فَقَدَتْ رُكْنًا أَوْ أَكْثَرَ مِنْ أَرْكَانِ الْقِرَاءَةِ الْمَقْبُولَةِ<sup>68</sup>

“*Qirā’āt syāzzah* adalah *qirā’āt* yang tidak memenuhi salah satu rukun atau lebih dari rukun-rukun diterimanya suatu *qirā’āt*.”

Jadi, menurut as-Suyūfī, *qirā’āt syāzzah* adalah *qirā’āt* yang di dalamnya tidak terpenuhi salah satu atau lebih dari tiga syara yang telah disepakati oleh ulama *qirā’āt*. Tiga syarat tersebut yaitu diriwayatkan secara mutawatir, sesuai dengan Rasm Usmani, dan sesuai dengan Kaidah Bahasa Arab.<sup>69</sup> Sebagaimana yang berkembang di tengah masyarakat, ada tiga kategori *qirā’āt* yang beredar, yaitu *qirā’āt sab‘ah*, *qirā’āt ‘asyrah*, dan *qirā’āt sab‘a ‘asyrah*. Hanya kategori terakhir yang termasuk *qirā’āt syāzzah*, sedangkan dua kategori sebelumnya termasuk *qirā’āt mutawātir*.<sup>70</sup> Maksudnya, dari empat belas *qirā’āt*, yang sepuluh adalah mutawatir dan empat lainnya dianggap *syāzz*.

Dari definisi ini, dapat disimpulkan bahwa *qirā’āt syāzzah* bisa dikelompokkan menjadi tiga. Pertama, *qirā’āt* yang sesuai dengan Rasm Mushaf Usmani dan tata bahasa Arab tetapi tidak memiliki sanad yang sahih. Kedua, *qirā’āt* yang sanadnya sahih dan sesuai dengan tata bahasa Arab, namun tidak sesuai dengan Rasm Mushaf Usmani. Ketiga, *qirā’āt* yang sesuai dengan tata bahasa Arab dan Rasm Mushaf Usmani tetapi tidak memiliki sanad.

---

<sup>68</sup> Abdurrahmān ibn Mu’adati as-Syuhri, *as-Syāhid as-Syi’ri fī Tafsīr Al-Qur’ān al-Karīm*, Riyāḍ: Dār al-Minhāj, 2010, hal. 784.

<sup>69</sup> Ahmad Fathoni, *Kaidah Qirā’āt Tujuh*, cet. VI, Tangerang Selatan: Yayasan Bengkel Metode Maisura, 2022, hal. 5.

<sup>70</sup> Abdu al-Fattāh al-Qāḍī, *al-Qirā’āt as-Syāzzah wa Taufīhuha min Lughah al-‘Arab*, cet. I, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1981, hal. 6.

## 2. Sejarah dan Perkembangan *Qirā'āt Syāzzah*

Keberagaman bacaan sudah ada sejak sebelum Nabi Muhammad Saw. lahir. Al-Qur'an diturun dalam bahasa Arab kepada bangsa Arab yang notabeneanya terdiri dari berbagai bahasa, etnik, dan dialek. Melihat situasi seperti inilah Nabi Muhammad Saw. meminta kepada Allah SWT. agar menurunkan Al-Qur'an lebih dari satu variasi. Hal ini dilakukan Nabi agar memudahkan umatnya dalam membaca Al-Qur'an sesuai dengan dialeknnya masing-masing.<sup>71</sup>

Dalam upaya permintaan Nabi tersebut diceritakan dalam sebuah riwayat, yaitu:

عَنْ أَبِي بِنِ كَعْبٍ قَالَ لَقِيَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جِبْرِيلَ فَقَالَ يَا جِبْرِيلُ إِنِّي  
بُعِثْتُ إِلَى أُمَّةٍ أُمِّيَّةٍ مِنْهُمْ الْعَجُوزُ وَالشَّيْخُ الْكَبِيرُ وَالْغُلَامُ وَالْجَارِيَةُ وَالرَّجُلُ الَّذِي لَمْ  
يَقْرَأْ كِتَابًا فَظُ قَالَ يَا مُحَمَّدُ إِنَّ الْقُرْآنَ أَنْزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ

*“Dari Ubay ibn Ka’ab, dia berkata, Rasulullah saw. menemui Jibril sembari berkata; Wahai Jibril, aku telah diutus kepada suatu umat yang ummi (tidak dapat baca tulis). Di antara mereka ada yang sudah lanjut usia, bamba sahaya, lelaki maupun perempuan, dan orang yang sama sekali tidak mengenal aksara. Maka Jibril berkata. Wahai Muhammad, sesungguhnya Al-Qur'an itu diturunkan dengan tujuh huruf”.*

Permohonan Rasulullah Saw. dikabulkan oleh Allah SWT. dengan diturunkannya berbagai macam bacaan yang kemudian dikenal dengan istilah *sab’ata ahrūf*. Inilah yang menjadi awal mula adanya ragam bacaan Al-Qur’an.<sup>72</sup> Namun meskipun sudah ada riwayat terkait *sab’ata ahrūf*, masih terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama tentang kapan *sab’ata ahrūf* itu diturunkan. Apakah diturunkan semenjak Rasulullah Saw. di Makah atau mulai diturunkan saat sudah di Madinah.<sup>73</sup>

Terlepas dari perbedaan pendapat tersebut semua ulama tetap mengakui keabsahan keragaman *qirā’āt*. Sejak masa inilah *qirā’āt* mulai berkembang dan meluas ke berbagai wilayah-wilayah Islam, baik pada era sahabat, tabiin, dan era seterusnya sampai saat ini. Tentu dalam sejarah perkembangan ilmu *qirā’āt* telah mengalami berbagai tantangan.

<sup>71</sup>M. Zaenal Arifin, *Khazanah Ilmu Al-Qur’an...*, hal. 305-306.

<sup>72</sup>Romlah Widayati, *Implikasi Qirā’āt Syāzzah terhadap Istinbat Hukum...*, hal. 22.

<sup>73</sup>Cece Abdulwaly, *Sejarah Ilmu Qirā’āt*, cet. II, Sukabumi: Haura Utama, 2022, hal. 44.

Dimulai dari masa pertumbuhan, lalu masa keemasan, kemudian masa kemunduran, berlanjut ke masa kebangkitan kembali hingga masa pencerahan.<sup>74</sup>

Pada era perkembangan *qirā'āt*, para sahabat mulai berpencar ke berbagai negeri Islam untuk mengajarkan Al-Qur'an, seperti Abū Darda' (586-652 M) ke kota Syam, Ibnu Mas'ūd (594-650 M) ke Kufah, Abū Mūsā al-Asy'arī (602-665 M) ke kota Baṣrah. Dengan begitu, lalu munculah komunitas para ahli *qirā'āt* di negeri-negeri tersebut. Kemudian periode berikutnya adalah periode kejayaan ilmu *qirā'āt*. Hal ini ditandai dengan meluasnya ragam *qirā'āt* ke pelosok negeri Islam dan dibukukannya ilmu *qirā'āt*.<sup>75</sup>

Dalam proses kodifikasi ilmu *qirā'āt*, pada akhir abad ketiga hijriyah mulai muncul kekhawatiran bercampurnya *qirā'āt* yang ṣaḥīḥ dengan yang *syāzz* karena pada masa itu ragam *qirā'āt* dituliskan tanpa terlebih dahulu memeriksa kesahihan bacaannya.<sup>76</sup> Baru pada awal abad keempat hijriyah, seorang ahli *qirā'āt* dari Baṣrah, yakni Ibnu Mujāhid berinisiatif untuk menghimpun serta meneliti *qirā'āt* dari berbagai daerah yang benar-benar ṣaḥīḥ dan bersambung kepada Nabi Saw. Penelitian tersebut menghasilkan karya monumental, yaitu Kitab *as-Sab'ah*, yang lebih masyhur dengan sebutan *qirā'āt sab'ah*.<sup>77</sup> Dari sinilah dimulai pengklasifikasian yang jelas antara *qirā'āt* yang ṣaḥīḥ dan yang *syāzzah*.

Pada saat itu, *qirā'āt syāzzah* telah mendapatkan perhatian serius dari para ulama. Beberapa ulama bahkan berhasil menulis kitab yang menghimpun ragam *qirā'āt syāzzah*. Jika ditelusuri lebih dalam, jejak *qirā'āt syāzz* sudah ada sejak masa sahabat. Menurut sebagian ulama, awal mula kemunculan *qirā'āt syāzzah* disebabkan oleh mushaf para sahabat yang tidak sempat diserahkan pada Khalifah Usman untuk dibakar. Mushaf tersebut mengandung bacaan yang berbeda dengan bacaan Usman yang sudah distandarkan. Bacaan-bacaan inilah yang kemudian menyebar di masyarakat dan dikenal dengan istilah *qirā'āt syāzzah*.<sup>78</sup>

---

<sup>74</sup>Ahsin Sakho Muhammad, *Ilmu Al-Qur'an*, Jakarta: Penerbit Qaf, 2022, hal. 44.

<sup>75</sup>Ahsin Sakho Muhammad, *Ilmu Al-Qur'an...*, hal. 54-56.

<sup>76</sup>Ahsin Sakho Muhammad, *Ilmu Al-Qur'an...*, hal. 56-57.

<sup>77</sup>M. Zaenal Arifin, *Khazanah Ilmu Al-Qur'an...*, hal. 311.

<sup>78</sup>'Abd ar-Raḥmān ibn 'Abd al-Majīd as-Ṣafrawi, *at-Taqrīb wa al-Bayān fī Ma'rifati Syawāzī al-Qur'ān*, t.t., t.p., 1990, hal. 15.

Apabila ditelusuri lebih lanjut, banyak dari *qirā'āt syāzzah* yang berbeda dari Mushaf 'Uṣmani. Perbedaan ini kadang disebabkan oleh *qirā'āt* yang terdapat dalam mushaf para sahabat, yang merupakan bacaan bersifat penafsiran terhadap bacaan yang ada (*qirā'āt tafsiriyah*). Bacaan tersebut awalnya bukan bagian dari ayat Al-Qur'an, melainkan hanya sebuah penafsiran. Namun, seiring waktu, *qirā'āt tafsiriyah* tersebut dianggap sebagai bacaan yang berasal dari para sahabat pemilik mushaf tersebut.<sup>79</sup>

Pendapat lain menyatakan bahwa lahirnya *qirā'āt syāzzah* disebabkan adanya bacaan yang sebenarnya telah dihilangkan (di *nasakh*) pada saat *al-'arḍah al-ākhirah* (proses pembacaan Al-Qur'an terakhir kali oleh Malaikat Jibril kepada Nabi Muhammad Saw). Artinya, di saat pembacaan terakhir itu Jibril melewati atau tidak membacakan sebagian bacaan yang kemudian disebut dengan istilah *nasakh*.<sup>80</sup>

Pendapat yang disebutkan terakhir ini masih diperselisihkan oleh sebaian ulama, karena riwayat yang menyatakan *nasakh* itu masih berupa riwayat *aḥad* dan tidak terlalu meyakinkan. Akan tetapi, kesepakatan para ulama, apabila terdapat bacaan yang berbeda dengan *Mushaf Usmani* mereka menganggapnya sebagai bacaan yang telah di-*nasakh* pada al-'Arḍah al-Ākhirah. Para ulama tersebut menyepakinya karena riwayat-riwayat yang dikemukakan menggunakan redaksi bacaan itu yang pernah diturunkan.<sup>81</sup>

Melalui uraian di atas, dapat disimpulkan bahasanya embrio awal *qirā'āt syāzzah* sudah dimulai sejak masa sahabat. Hal ini dibuktikan dengan beredarnya berbagai ragam bacaan yang berbeda dengan Mushaf Usmani. Berawal dari *qirā'āt* yang berbeda itu yang pada akhirnya disebut sebagai *qirā'āt syāzzah*.

### 3. Tokoh-tokoh Penulis *Qirā'āt Syāzzah*

Ilmu *qirā'āt* mulai menyebar luas ke berbagai wilayah Islam sejak era tabi'in. Pada era ini, mulai bermunculan para ahli *qirā'āt* dari berbagai wilayah Islam. Misalnya, di Madinah terdapat Abū Ja'far Yazid ibn Qa'qa' (w. 130 H), Nafi' ibn 'Abd ar-Raḥmān (w. 169 H), di Makah ada Ḥumaid ibn Qa'is al-A'raj (w. 123 H), qurra' Kufah ada Sulaiman al-

---

<sup>79</sup>Abd ar-Raḥmān ibn 'Abd al-Majīd as-Ṣafrawi, *at-Taqrīb wa al-Bayān...*, hal. 16.

<sup>80</sup>Abd ar-Raḥmān ibn 'Abd al-Majīd as-Ṣafrawi, *at-Taqrīb wa al-Bayān...*, hal. 16.

<sup>81</sup>Romlah Widayati, *Implikasi Qirā'āt Syāzzah terhadap Istinbat Hukum...*, hal. xii.

A‘masy (w. 119 H), Ḥamzah ibn Ḥubaib az-Zayyāt (w. 188 H), di daerah Baṣrah ada Abū ‘Amr (w. 154 H), dan ‘Abdullāh al-Yaḥṣubi atau lebih masyhur dengan nama Ibnu ‘Amir (w. 188 H) dari Syam.<sup>82</sup>

Melihat antusias masyarakat yang sangat tinggi dalam mengkaji ilmu *qirā’āt*, Abū ‘Ubaīd al-Qāsim ibn Sallam (154-224 H) tergerak untuk menulis sebuah buku dalam bidang *qirā’āt* yang kemudian diberi nama *al-Qirā’āt*. Ia menghimpun sebanyak 25 *qirā’āt* dalam karyanya tersebut. Melalui karya Abū ‘Ubaīd tersebut menunjukkan awal mula lahirnya disiplin ilmu *qirā’āt*.<sup>83</sup> Namun perlu dicatat, menurut sebagian ulama lain yang pertama kali menulis disiplin ilmu *qirā’āt* adalah Abū Ḥātim as-Sijistānī (w. 255 H) dan ada pula yang berpendapat Yaḥya ibn Ya‘mar (w. 90 H), tetapi mayoritas ulama berpendapat Abū ‘Ubaīd sebagai pencetus.<sup>84</sup>

Langkah Abū ‘Ubaīd dalam menulis disiplin ilmu *qirā’āt* kemudian diikuti oleh para ahli *qirā’āt* lainnya. Diantaranya adalah Ahmad ibn Jubair al-Kūfī (w. 258 H) dengan menulis kitab *al-Qirā’āt al-Khamsah*, at-Ṭabari (w. 310 H) dengan menulis kitab yang diberi nama *al-Jāmi’*, ia menghimpun sekitar 20 *qirā’āt*, Abū Bakar ad-Dājūnī (w. 324 H), dan Ibnu Mujāhid (w. 324 H) yang menyusun buku berjudul *Kitāb as-Sab‘ah fī al-Qirā’āt*.<sup>85</sup>

Deretan tokoh-tokoh yang sudah disebutkan terbilang masih umum dalam menulis buku *qirā’āt*. Maksudnya dari beragam *qirā’āt* yang ditulis masih bercampur antara bacaan yang *ṣaḥiḥ* dengan yang *syāẓẓ*. Untuk itu, penulis akan memaparkan tokoh-tokoh *qirā’āt syāẓẓah* mulai dari generasi awal sampai generasi sekarang beserta dengan karya yang dimilikinya. Berikut tokoh-tokoh tersebut:

- a. Hārūn ibn Mūsā al-A‘wari al-Baṣrī (w. 200 H). Ada pula yang berpendapat yang memulai adalah Abū Ḥātim as-Sijistānī (w.225 H).<sup>86</sup>
- b. Ahmad ibn Yah’yā ibn Zaid ibn Sayyār an-Naḥwī (208-291 H) dengan karyanya yang berjudul *Kitāb as-Sawāz*.

---

<sup>82</sup>Muhammad ibn ‘Umar Bazamul, *al-Qirā’āt wa Ḍ-Ṣāruḥā fī at-Taḥsīr wa al-Aḥkām*, Riyāḍ: Dār al-Ḥijrah, 1993, hal. 91-94.

<sup>83</sup>Az-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’an*, jilid 1, hal. 416.

<sup>84</sup>Cece Abdulwaly, *Sejarah Ilmu Qirā’āt*, Sukabumi: Haura Utama, 2022, hal. 59.

<sup>85</sup>Romlah Widayati, *Implikasi Qirā’āt Syāẓẓah terhadap Istinbat Hukum...*, hal. 30.

<sup>86</sup>Al-Jazari, *al-Gāyah an-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qura’*, jilid 2, t.t. Maktabah Ibnu Taymiyah, 1932, hal. 348.

- c. Abī Bakar Ahmad ibn Mūsā ibn al-‘Abbās ibn Mujāhid al-Bagdādī (w. 324 H) dengan karyanya *Kitāb as-Syawāz fī al-Qirā’āt*.
- d. Ibnu Syanbūz Abī al-Hasan Muhammad ibn Ahmad ibn Ayyūb al-Bagdādī (w. 328 H). Ia memiliki karya kitab *Syawāz al-Qirā’āt*.
- e. Abī Ahmad Muhammad ibn Ahmad ibn Ibrāhīm ibn Sulaimān ibn Muhammad al-Aṣbahānī (w. 349 H) dengan karya *Garīb al-Qirā’āt*.
- f. Abī ‘Alī Ḥasan ibn Dāud an-Naqqār al-Kūfī al-Amawī (w. 352 H). Ia menulis kitab berjudul *Qirā’at al-A‘masy*.
- g. Ibnu Khālawaih (w. 370 H) dengan karyanya *Mukhtaṣar fī Syawāz Al-Qur’an mi Kitāb al-Badī’*.
- h. Abī ‘Alī al-Jasan ibn Muhammad al-Ahwazī (w. 446 H) dengan buah karya *Qirā’at Ibnu Muhaisin*.
- i. ‘Abdullāh ibn al-Muhaisin ibn ‘Abdullāh ibn al-Husain (w. 629 H) dengan kitabnya *I’rāb al-Qirā’āt as-Syawāz*.
- j. Ja’barī Ibrāhīm ibn ‘Umar ibn Ibrāhīm (w. 732 H). Ia memiliki karya berjudul *Rasālah fī as-Syawāz*.
- k. Syihabuddīn Ahmad ibn Muhammad (w. 1069 H). Karyanya berjudul *Risālah fī al-Qirā’āt as-Syāzāh wa Hukmihā*.
- l. ‘Abdullāh ibn Muhammad ibn Yūsuf al-Hanafī ar-Rūmī (w. 1168 H). Karyanya yaitu *Risālah Syawāz fī Wujūh al-Qirā’āt*.
- m. ‘Abd al-Fattāh ibn ‘Abd al-Ḡanī al-Qāḍī (w. 1403 H). Ia memiliki karya dengan judul *al-Qirā’āt as-Syāzāh wa Taujīhihā min Lughat al-‘Arab*.<sup>87</sup>

#### 4. Pengaruh *Qirā’āt Syāzāh* terhadap Penafsiran Al-Qur’an dan Contohnya

Keberagaman bacaan Al-Qur’an memiliki manfaat yang sangat besar dalam pengembangan interpretasi dan pemahaman terhadap Al-Qur’an. Berbagai variasi *qirā’āt* tidak hanya memperkaya makna yang terkandung dalam ayat-ayat Al-Qur’an, tetapi juga memberikan fleksibilitas dalam memahami konteks historis dan linguistik yang melatarbelakanginya. Dengan adanya ragam bacaan, penafsiran terhadap Al-Qur’an menjadi lebih luas dan mendalam, memungkinkan para ulama dan mufasir untuk menggali berbagai aspek kebahasaan, hukum, dan teologi dengan sudut pandang yang lebih komprehensif.<sup>88</sup>

<sup>87</sup>‘Abd ar-Rahmān ibn ‘Abd al-Majīd as-Ṣafrawī, *at-Taqrīb wa al-Bayān...*, hal. 24-29.

<sup>88</sup>Cece Abdulwaly, *Implikasi Qirā’āt terhadap tafsir*, Sukabumi: Haura Utama, 2020, hal.

Meskipun terdapat banyak variasi *qirā'āt*, semuanya tetap berada dalam koridor otentisitas yang telah diterima oleh umat Islam. Setiap ragam bacaan tidak bertentangan satu sama lain, melainkan justru saling melengkapi dan memperkuat makna yang terkandung dalam Al-Qur'an. Hal ini menunjukkan bahwa keanekaragaman dalam *qirā'āt* bukanlah sumber perpecahan, tetapi merupakan bagian dari kekayaan tradisi Islam yang semakin memperkokoh keutuhan wahyu Ilahi.<sup>89</sup>

Az-Zarqānī (w. 1367 H) menjelaskan dalam kitabnya *Manāhil al-'Irfān* bahwa variasi bacaan Al-Qur'an mengandung nilai keindahan yang tinggi dan merupakan salah satu dari kemukjizatan Al-Qur'an. Selain itu, keberagaman *qirā'āt* menjadi bukti yang jelas dan tegas bahwa Al-Qur'an adalah firman Allah SWT. dan kebenaran yang dibawa oleh Rasulullah Saw. Sebanyak apapun perbedaan bacaan dalam Al-Qur'an tidak menyebabkan kontradiksi terhadap makna, tetapi saling menguatkan satu sama lain sesuai dengan gaya bahasa yang konsisten dan tujuan yang sama dalam memberikan petunjuk dan pengetahuan.<sup>90</sup>

Dalam Al-Qur'an sendiri ditegaskan bahwa tidak ada bacaan yang saling bertentangan antara satu dengan yang lain, sebagaimana disebutkan pada surah QS. an-Nisa'[4]: 82, yaitu:

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا

*“Tidaklah mereka mentadabburi Al-Qur'an? Seandainya (Al-Qur'an) itu tidak datang dari sisi Allah, pastilah mereka akan menemukan banyak pertentangan di dalamnya”.*

Al-Jazari (w. 833 H) mengutip ayat tersebut dalam karyanya sebagai bukti bahwa tidak ada kontradiksi dalam Al-Qur'an. Ia berpendapat bahwa pertentangan dalam ayat-ayat Al-Qur'an adalah sesuatu yang mustahil terjadi, karena kitab suci ini berasal dari Allah SWT. dan memiliki kesempurnaan yang tidak dapat disamakan dengan teks buatan manusia. Lebih jauh, pandangannya juga menegaskan bahwa keutuhan dan konsistensi Al-Qur'an merupakan salah satu aspek kemukjizatannya. Dengan tidak adanya kontradiksi dalam ayat-ayatnya, Al-Qur'an menjadi bukti keagungan wahyu Ilahi yang tetap relevan sepanjang zaman.<sup>91</sup>

---

<sup>89</sup>Salman Harun, *Kaidah-kaidah Tafsir*, Jakarta: Qaf Media Kreativa, 2020, hal. 73.

<sup>90</sup>Muhammad 'Abdul'azīm az-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Fikr, t.th, hal. 105.

<sup>91</sup>Cece Abdulwaly, *Implikasi Qirā'āt terhadap tafsir...*, hal. 44.

Salah satu manfaat dari *qirā'at syāzzah* adalah kemampuannya dalam memperkuat atau menegaskan makna yang terkandung dalam *qirā'at mutawātirah*. Pendekatan ini memungkinkan adanya variasi dalam pemahaman ayat-ayat Al-Qur'an, sehingga memberikan perspektif tambahan dalam kajian tafsir.<sup>92</sup> Pendapat serupa juga dikemukakan oleh Nabil Muhammad Ibrahim, yang menyoroti peran *qirā'at* syazah dalam memperkaya interpretasi Al-Qur'an. Ia berpendapat bahwa meskipun *qirā'at syāzzah* tidak memenuhi standar *mutawātir*, keberadaannya tetap memiliki kontribusi dalam memahami makna ayat secara lebih luas dan mendalam. Dalam beberapa kasus, *qirā'at syāzzah* dapat memberikan konteks tambahan yang membantu dalam memahami maksud suatu ayat, terutama dalam aspek kebahasaan dan hukum Islam.

Sebagai contoh yaitu ketika az-Zamakhshārī menafsirkan QS. Al-Mā'idah [5]: 38 sebagai berikut:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

*“Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya sebagai pembalasan atas apa yang mereka kerjakan, sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Mahaperkasa lagi Mahabijaksana.”*

Dalam penafsirannya terhadap ayat ini, az-Zamakhshārī menunjukkan pendekatan linguistik dan retorik yang mendalam. Ia juga memanfaatkan *qirā'at syāzzah* sebagai bahan pertimbangan dalam memahami nuansa makna ayat secara lebih luas. Salah satu *qirā'at syāzzah* yang dikutip oleh az-Zamakhshārī adalah bacaan *فَاقْطَعُوا أَيْمَانَهُمَا* sebagai ganti dari *أَيْدِيَهُمَا*.<sup>93</sup>

Bacaan ini meskipun tidak termasuk *qirā'at mutawātirah*, menurut az-Zamakhshārī memberikan kontribusi penjelas terhadap makna praktis dalam hukum fikih, khususnya penentuan bagian tangan yang harus dipotong. Dalam bacaan mutawatirah disebutkan *أَيْدِيَهُمَا* yang secara gramatikal bersifat jamak dan umum. Namun bacaan *أَيْمَانَهُمَا* (tangan kanan mereka berdua) menegaskan bahwa yang dimaksud adalah tangan kanan—sebuah informasi penting yang kemudian dijadikan dasar oleh

<sup>92</sup>Romlah Widayati, *Implikasi Qirā'at Syāzzah terhadap Istinbat Hukum...*, hal. 56.

<sup>93</sup>Abū Ḥayyān al-Andalūsī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ...*, jilid 1, hal. 631-632.

banyak ahli fikih untuk menetapkan bahwa yang dipotong adalah tangan kanan bagian pergelangan.<sup>94</sup>

Manfaat dari *qirā'āt syāzzah* ini terletak pada fungsinya sebagai *tafsīr* atau penjelas terhadap lafaz Al-Qur'an. Meski tidak dijadikan landasan hukum karena tidak memenuhi syarat *mutawātir*, namun tetap berharga dalam konteks *istinbāḥ* makna, penajaman tafsir, dan penyusunan kaidah *fiqhiyyah*. Az-Zamakhshārī, dengan latar belakang linguistik yang kuat dan kecenderungan rasional dalam tafsirnya, menjadikan *qirā'āt* seperti ini sebagai perangkat pendukung untuk menjelaskan maksud ayat secara lebih kontekstual dan aplikatif.

Demikianlah uraian mengenai *qirā'āt syāzzah* dan pengaruhnya terhadap penafsiran. Secara umum dapat disimpulkan bahwa *qirā'āt syāzzah* memiliki implikasi yang nyata terhadap interpretasi ayat-ayat Al-Qur'an, baik dalam aspek hukum maupun teologi. Perbedaan bentuk bacaan dapat mengubah arah makna, memperluas atau membatasi cakupan hukum, bahkan memengaruhi bangunan akidah secara mendasar.

## B. Kajian Teologis

### 1. Pengertian Teologi

Teologi berasal dari bahasa Yunani yang terdiri dari dua kata, yaitu *theos* yang berarti Tuhan dan *logos* yang berarti ilmu pengetahuan. Teologi diartikan sebagai cabang ilmu yang khusus membahas dan mengkaji secara mendalam segala hal yang berkaitan dengan ketuhanan.<sup>95</sup> Harun Nasution, dalam bukunya yang berjudul *Teologi Islam* menjelaskan bahwa teologi adalah ilmu yang mempelajari dan menggali ajaran dasar suatu agama. Hal ini penting karena manusia perlu memahami agama yang dianutnya secara mendalam, bukan hanya mengikuti tradisi secara membuta. Melalui teologi, seseorang dapat mencapai keyakinan yang kokoh dan tidak mudah terpengaruh oleh perubahan zaman.<sup>96</sup>

Menurut Ibnu Khaldun, teologi adalah disiplin ilmu yang menggunakan argumen rasional untuk mempertahankan keyakinan agama. Ilmu ini juga berfungsi untuk membantah pandangan-pandangan

---

<sup>94</sup>Abū Ḥayyān al-Andalusī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ...*, jilid 1, hal. 632.

<sup>95</sup>Hasan Mahmud Syafi'i, *al-Madkhal ilā Dirāsāt 'Ilm al-Kalām*, cet. II, Kairo: Maktabah Wahbah, 1991, hal. 260.

<sup>96</sup>Harun Nasution, *Teologi Islam*, cet. V, Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1986, hal.

yang menyimpang dari ajaran golongan *salaf* dan *ahl as-sunnah*. Sementara itu, Aristoteles dianggap sebagai salah satu filsuf pertama yang menjadikan teologi sebagai disiplin ilmu, dengan menyamakannya dengan filsafat pertama yang kemudian dikenal sebagai metafisika.<sup>97</sup>

Dalam tradisi Islam, terdapat berbagai istilah untuk menyebut ilmu yang membahas ketuhanan, seperti *‘ilm al-kalām*, *fiqh al-akbar*, *‘ilm uṣuluddīn*, dan *‘ilm at-tauhid*. Dari berbagai istilah tersebut, *‘ilm al-kalam* adalah yang paling sering digunakan, meskipun *fiqh al-akbar* merupakan istilah yang muncul lebih awal. Abū Hanifah adalah tokoh pertama yang memperkenalkan konsep *fiqh al-akbar*. Ia membedakan fikih pada masanya menjadi dua kategori, yaitu *fiqh al-akbar* dan fikih. *Fiqh al-akbar* digunakan untuk mengkaji hal-hal yang berkaitan dengan ketuhanan, sedangkan fikih berfokus pada pembahasan hukum, syariat, dan muamalah.<sup>98</sup>

Berdasarkan uraian di atas, teologi Islam dapat dipahami sebagai disiplin ilmu yang membahas masalah keimanan terhadap Tuhan dan segala hal yang berkaitan dengannya, serta hubungan Tuhan dengan manusia dengan mengedepankan argumen yang rasional dan logis.

## 2. Sejarah Teologi Islam

Pergulatan ilmu kalam dalam Islam tidak muncul tanpa alasan yang mendasarinya. Namun, menarik untuk dicermati bahwa persoalan pertama yang mencuat dalam Islam bukanlah isu teologi, melainkan politik. Persoalan politik inilah yang kemudian berkembang menjadi isu teologis. Dalam sejarah, ketika Nabi Muhammad hijrah dari Mekah ke Madinah, peran beliau di Mekah hanya sebatas sebagai pemimpin agama. Namun, di Madinah, Nabi Muhammad tidak hanya memimpin sebagai kepala agama tetapi juga sebagai kepala pemerintahan. Melalui kepemimpinannya, Rasulullah berhasil menyatukan seluruh Semenanjung Arab di bawah otoritas pemerintahannya.<sup>99</sup>

Konteks politik inilah yang menjadi cikal bakal munculnya teologi dalam Islam. Ketika Rasulullah wafat, masyarakat Madinah lebih sibuk memperdebatkan siapa yang akan menjadi penggantinya, sehingga pemakaman Nabi dianggap sebagai urusan kedua. Akhirnya, Abū Bakar

---

<sup>97</sup>Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia, 1996, hal. 1090-1091.

<sup>98</sup>Muh. Subhan Azhari, "Teologi Islam Perspektif Harun Nasution," *An-Nur: Jurnal Studi Islam*, vol. 12, no. 1, 2020, hal. 73-96.

<sup>99</sup>Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI-Press, 2008, 3-5.

terpilih sebagai pengganti Rasulullah. Setelah itu, kepemimpinan beralih kepada ‘Umar ibn al-Khattāb, kemudian ‘Utsmān ibn ‘Affān, dan selanjutnya ‘Alī ibn Abi Ṭālib. Sejak masa ini, pergulatan pemikiran mulai mengambil peran penting dalam perkembangan peradaban Islam.<sup>100</sup>

Kemunculan paham teologi dalam Islam dapat ditelusuri melalui sejarah perkembangan ilmu kalam sebelum munculnya Khawarij. Perkembangan ini erat kaitannya dengan dua faktor utama dalam sejarah Islam. Pertama, faktor historis yang melibatkan dinamika kekuatan politik dan kepentingan kelompok. Kedua, interaksi tradisi Islam dengan wacana budaya lain. Kedua faktor ini dianggap lebih berperan dalam memunculkan isu-isu teologis dibandingkan pengaruh dari aspek internal dalam teologi Islam itu sendiri.<sup>101</sup>

Permasalahan dalam ilmu kalam dapat ditelusuri sejak awal munculnya perbedaan pandangan di kalangan ulama kalam atau aliran-aliran sebelum kemunculan Muktazilah. Bahkan, periode awal kenabian dan kehidupan para sahabat dapat dianggap sebagai titik awal munculnya isu-isu kalam atau teologis dalam Islam. Hal ini terlihat ketika para sahabat mulai mengajukan pertanyaan tentang ketuhanan kepada Nabi Muhammad. Pada masa itu, kalam sebagai sistem kepercayaan masih didasarkan pada penggunaan teks-teks agama secara sederhana, tanpa adanya upaya teoritisasi. Tanpa peran akal, teks-teks agama cenderung menjadi argumen yang mendukung otoritas. Dengan demikian, sistem kepercayaan pada saat itu lebih bertumpu pada otoritas teks dan kekuatan iman.<sup>102</sup>

Namun, ketika umat Islam mulai berinteraksi dengan budaya lain dan wilayah kekuasaan Islam semakin meluas, persoalan sosial-politik pun menjadi semakin kompleks. Pada masa kekhalifahan ‘Alī ibn Abi Ṭālib, konteks politik inilah yang menjadi awal pembahasan mengenai teologi. Kemunculan ilmu kalam atau teologi Islam mulai berkembang setelah pertempuran antara kelompok ‘Alī ibn Abi Ṭālib dan kelompok Muawiyah.<sup>103</sup>

---

<sup>100</sup>Taufiqurrahman, *Sejarah Sosial Politik Masyarakat Islam: Dasar Sejarah Peradaban Islam*, Surabaya: Pustaka Islamika Press, 57-59.

<sup>101</sup>Bahrus Surur-Iyunk, *Teologi Amal Saleh: Membongkar Nalar kalam Muhammadiyah Kontemporer*, Surabaya: Lembaga Pengkajian Agama dan Masyarakat, 2005, hal. 19.

<sup>102</sup>Bahrus Surur-Iyunk, *Teologi Amal Saleh...*, hal. 19.

<sup>103</sup>Bahrus Surur-Iyunk, *Teologi Amal Saleh...*, hal. 20.

Dalam pertempuran tersebut, pasukan ‘Alī berhasil memukul mundur tentara Muawiyah. Namun, karena kelicikan Amr ibn al-‘As, tangan kanan Muawiyah, mereka menawarkan perdamaian dengan mengangkat Al-Qur’an sebagai simbol. Para *Qurra’* di pihak ‘Alī mendesak agar tawaran arbitrase ini diterima. Akibat kelicikan pihak Muawiyah, ‘Alī ibn Abi Ṭālib akhirnya kalah dan dirugikan, sehingga kekuasaan beralih ke tangan Muawiyah.<sup>104</sup>

Keputusan ‘Alī ibn Abi Ṭālib untuk menerima tawaran damai dari Muawiyah melalui arbitrase tidak sepenuhnya didukung oleh pasukannya. Sebagian tentara menolak arbitrase tersebut, berpegang pada keyakinan bahwa segala keputusan hanya milik Allah, dengan semboyan “*La hukma illa lillah*” (tidak ada hukum selain hukum Allah) atau “*La hakama illa Allah*” (tidak ada pengantara selain Allah). Berdasarkan pandangan ini, mereka menilai bahwa ‘Alī ibn Abi Ṭālib telah melakukan kesalahan besar. Akibatnya, kelompok yang tidak setuju ini keluar dari barisan pasukan Ali dan mulai menentangnya. Kelompok yang memisahkan diri ini kemudian dikenal sebagai golongan Khawarij. Dengan demikian, ‘Alī ibn Abi Ṭālib menghadapi dua musuh, yaitu Khawarij dan Mu’awiyah. Akhirnya, pada 17 Ramadhan 40 H (661 M), ‘Alī ibn Abi Ṭālib dibunuh oleh Ibn Muljam.<sup>105</sup>

Persoalan politik yang dijelaskan sebelumnya akhirnya menjadi pintu masuk bagi pergumulan dalam ilmu kalam atau teologi Islam. Peristiwa yang melibatkan ‘Alī ibn Abi Ṭālib melahirkan kelompok Khawarij, yang menganggap keputusan Ali untuk menerima arbitrase sebagai pelanggaran terhadap hukum Allah. Dalam pandangan mereka, pelanggaran terhadap hukum Allah sama dengan kekufuran. Pandangan inilah yang kemudian memunculkan persoalan teologis dalam Islam. Dari Khawarij, berkembang berbagai aliran teologi lain, hingga akhirnya muncul Muktazilah dan teologi al-Asy’ari.

### 3. Ruang Lingkup Ayat-ayat Teologi

Teologi Islam mengandung tiga ajaran pokok pembahasan, yaitu risalah ketuhanan, risalah kenabian, dan hal-hal yang berkenaan dengan

---

<sup>104</sup>Harun Nasution, *Teologi Islam...*, hal. 7.

<sup>105</sup>Harun Nasution, *Teologi Islam...*, hal. 8.

hari akhir.<sup>106</sup> Berikut uraian yang lebih rinci terkait tiga pokok pembahasan tersebut.

- a. Pengenalan terhadap Tuhan adalah istilah yang merujuk pada aspek-aspek yang berkaitan dengan Allah SWT. Hal ini mencakup pembahasan tentang zat Allah, sifat-sifat yang wajib dan mungkin disandarkan kepada-Nya, serta sifat-sifat yang harus disangkal dari-Nya. Selain itu, kajian ini juga meliputi persoalan iman, kekufuran, serta hubungan antara Tuhan dan manusia, seperti apakah Tuhan dapat dilihat pada hari kiamat, dan sejauh mana peran Tuhan dalam perbuatan manusia. Pembahasan ini dikenal sebagai *Qism al-Illahiyyāt*.<sup>107</sup>
- b. Pemahaman tentang perantara penyampai risalah yaitu istilah yang mengacu pada pembahasan seputar pihak-pihak yang menjadi penghubung antara Allah Swt. dan manusia. Hal ini meliputi Nabi dan Rasul, Malaikat, serta Kitabullah. Wilayah kajian ini dikenal dengan istilah *Qism an-Nubuwwāt*.
- c. Pengenalan terhadap eskatologi dan hari pembalasan, merujuk pada kajian mengenai hal-hal yang berada di luar jangkauan penglihatan manusia. Meskipun tidak dapat dilihat secara langsung, kebenarannya telah dibuktikan melalui Al-Qur'an dan Hadis. Contohnya mencakup peristiwa seperti Hari Kiamat, keberadaan surga dan neraka, jin, serta hal-hal serupa lainnya. Kajian ini dikenal dengan sebutan *Qism as-Sam'īyyāt*.<sup>108</sup>

Sementara dalil yang digunakan oleh para teolog Islam dalam mempertahankan pendapatnya adalah melalui dua hal. *Pertama*, dalil naqli, yaitu dalil yang digunakan untuk memperkuat argumentasi dengan mengajukan dalil dari nash-nash Al-Qur'an dan hadis Nabi. *Kedua*, dalil aqli, yaitu dalil yang digunakan para teolog Islam untuk mempertahankan dan memperkuat argumentasinya dengan mengajukan dalil akal rasional.<sup>109</sup>

---

<sup>106</sup>Ahmad Khudori Soleh, *Teologi Islam: Perbandingan al-Farabi dan al-Ghazali*, Malang: Penerbit Edulitera, 2024, hal. 41.

<sup>107</sup>Muhammad Abduh, *Tafsir Al-Mannar*, Kairo: Dar al-Mannar, 1966, hal. 7.

<sup>108</sup>Abd al-Mun'im, *Tarikh al-Hadarah al-Islamiyah fi al-Usur al-Wusta*, Mesir: Maktabah alAnjlu al-Misriyah, 1978, hal. 180.

<sup>109</sup>Hadis Purba dan Salamuddin, *Teologi Islam*, Medan: Perdana Publishing, 2016, hal. 23-24.

#### 4. Pandangan Muktaẓilah dan *Asy'ariyah* terhadap Konsep *Ru'yatullāh* dan Pelaku Dosa Besar

##### a. Pandangan Mengenai *Ru'yatullāh*

Konsep *ru'yatullāh*, atau kemungkinan manusia melihat Allah di akhirat, merupakan salah satu isu utama dalam perdebatan teologis antara aliran-aliran besar dalam Islam klasik, terutama antara Muktaẓilah dan *Asy'ariyyah*. Perbedaan pandangan mengenai hal ini tidak hanya terbatas pada interpretasi tekstual terhadap ayat-ayat Al-Qur'an, tetapi juga menyentuh aspek fundamental dalam teologi Islam, seperti hakikat Tuhan, sifat-sifat-Nya, dan hubungan antara Tuhan dengan makhluk-Nya.

Kaum Muktaẓilah secara tegas menolak kemungkinan *ru'yatullāh* baik di dunia maupun di akhirat. Penolakan ini berpijak pada prinsip *at-tanzīh*, yaitu upaya mensucikan Tuhan secara mutlak dari segala sifat yang menyerupai makhluk. Menurut mereka, sesuatu yang bisa dilihat oleh mata pasti berbentuk, berada dalam ruang, dan terbatas oleh waktu. Karena Allah Mahasuci dari segala bentuk materi, arah, dan tempat, maka mustahil bagi-Nya untuk dapat dilihat oleh makhluk-Nya.<sup>110</sup> Pandangan ini diwakili oleh az-Zamakhshārī, seorang mufassir besar yang berpaham Muktaẓilah, dalam tafsirnya *al-Kasysyāf*.

Ketika menafsirkan QS. al-An'ām [6]: 103, az-Zamakhshārī berpendapat bahwa penglihatan manusia tidak dapat menjangkau Allah, karena melihat sesuatu hanya mungkin terjadi jika objek tersebut memiliki arah dan bentuk. Dengan demikian, menurutnya, ayat ini menjadi bukti yang jelas bahwa Allah tidak dapat dilihat, karena keberadaan-Nya melampaui segala bentuk fisik. Selain itu, az-Zamakhshārī menolak pendekatan tekstual dalam memahami ayat-ayat yang tampaknya menunjukkan kemungkinan melihat Allah. Sebagai gantinya, ia menerapkan metode takwil yang berfokus pada analisis kebahasaan dan rasionalitas, sesuai dengan prinsip Muktaẓilah yang menekankan bahwa sifat-sifat Allah harus dipahami dalam kerangka keesaan-Nya, tanpa menyerupai makhluk dalam aspek apa pun.<sup>111</sup>

---

<sup>110</sup>Deki Ridho Adi Anggara, "Ru'yatullāh Perspektif Muktaẓilah dan Ahl al-Sunnah Wa al-Jamā'ah," *Studia Quranika*, Vol. 3, No. 2, Januari 2019, hal. 113.

<sup>111</sup>Ahmad Hanafi, *Teologi Islam (Ilmu Kalam)*, Jakarta: Bulan Bintang, 2001, hal. 150-151.

Kemudian untuk memperkuat pendapatnya, ia juga menafsirkan QS. al-A‘rāf [7]: 143, yang membahas permintaan Nabi Musa untuk melihat Allah, az-Zamakhshārī berpendapat bahwa firman Allah لَنْ تَرِنِيْ mengandung makna penafian yang bersifat abadi, yang menunjukkan bahwa Allah tidak mungkin dapat dilihat dalam kondisi apa pun, kapan pun, dan oleh siapa pun. Pandangan ini sejalan dengan prinsip utama Muktazilah yang menekankan bahwa penglihatan terhadap Allah tidak dapat terjadi karena sifat-Nya yang melampaui bentuk fisik dan keterikatan ruang serta waktu.<sup>112</sup>

Lebih jauh, ketika menafsirkan QS. Yunus [10]: 26—yang sering dijadikan dalil oleh sebagian mufasir Sunni dalam menetapkan konsep *ru‘yatullāh*—az-Zamakhshārī mengalihkan makna *ziyādah* dalam ayat tersebut. Menurutnya, istilah ini tidak merujuk pada penglihatan terhadap Allah, melainkan tambahan karunia atau pahala non-material bagi orang-orang yang beriman. Dengan penafsiran ini, ia menegaskan konsistensinya dalam menolak segala bentuk pandangan antropomorfis terhadap Tuhan, serta tetap berpegang teguh pada prinsip rasionalitas dan penyucian Allah dari segala bentuk yang menyerupai makhluk.<sup>113</sup>

Sebaliknya, *Asy‘ariyyah* menegaskan bahwa *ru‘yatullāh* adalah sesuatu yang mungkin terjadi di akhirat, sebagai bentuk kenikmatan tertinggi bagi kaum mukmin. Salah satu tokoh terkemuka yang mewakili pandangan ini adalah Fakhruddin ar-Rāzī dalam karya monumentalnya *Mafātih al-Gaīb*. Dalam berbagai penafsirannya terhadap ayat-ayat *ru‘yatullāh*, ar-Rāzī membela keyakinan akan kemungkinan melihat Allah di akhirat dengan menggunakan pendekatan *naqliyah* dan *aqliyah* secara bersamaan.

Penafsirannya terhadap QS. al-Qiyāmah [75]: 22–23, ar-Rāzī berargumen bahwa lafaz *nāzīrah* yang disandingkan dengan kata *ilā* menunjukkan makna penglihatan secara langsung dan nyata. Menurutnya, tidak ada indikasi bahwa makna tersebut harus dipalingkan kepada makna majaz atau kiasan, sehingga ayat ini

---

<sup>112</sup>Az-Zamakhshārī, *Al-Kasasyāf ‘an Haqāiq...*, jilid 2, hal. 154-155.

<sup>113</sup>Az-Zamakhshārī, *Al-Kasasyāf ‘an Haqāiq...*, jilid 3, hal. 243.

adalah dalil kuat bahwa para penghuni surga kelak akan dapat melihat Tuhan mereka.<sup>114</sup>

Selain itu, ar-Rāzī juga memberikan penafsiran yang cermat terhadap QS. al-A‘rāf [7]: 143, dengan menjelaskan bahwa ketidakmampuan Nabi Musa untuk melihat Allah bukan karena ketidakmungkinan zat Allah untuk dilihat, melainkan karena keterbatasan potensi penglihatan manusia di dunia. Ia menjelaskan bahwa jika gunung yang besar saja hancur, maka manusia yang lemah tentu lebih tidak mampu melihat-Nya di dunia. Namun, di akhirat, potensi penglihatan manusia akan disempurnakan, sehingga penglihatan terhadap Allah menjadi mungkin.<sup>115</sup>

Terakhir saat menafsirkan QS. Yūnus [10]: 26, ar-Rāzī juga berbeda tajam dengan az-Zamakhshyārī Ia menegaskan bahwa yang dimaksud dengan *ziyādah* (tambahan) adalah *ru‘yatullāh*, berdasarkan pada hadis-hadis shahih yang diriwayatkan dari Rasulullah Saw. yang menyatakan bahwa orang-orang beriman akan melihat Allah dengan mata kepala mereka sendiri di surga.<sup>116</sup>

Dapat disimpulkan bahwa perbedaan pandangan antara Muktaẓilah dan *Asy‘ariyyah* terhadap *ru‘yatullāh* berakar pada perbedaan metodologis dan prinsip teologis. Muktaẓilah menolak kemungkinan melihat Allah karena dianggap bertentangan dengan prinsip pensucian Tuhan dari sifat makhluk. Sebaliknya, *Asy‘ariyyah* meyakini bahwa *ru‘yatullāh* akan terjadi di akhirat bagi orang-orang beriman, berdasarkan teks Al-Qur’an dan hadits, tanpa menyerupakan-Nya dengan makhluk. Perbedaan ini menunjukkan keragaman pendekatan dalam memahami ayat-ayat teologis dalam tradisi tafsir Islam.

## b. Pandangan Mengenai Pelaku Dosa Besar

Perdebatan mengenai status pelaku dosa besar menjadi salah satu isu utama yang memicu diskusi panjang di antara para ulama. Isu ini berkaitan dengan kaum muslim yang melakukan dosa besar seperti pembunuhan, perzinaan, atau meninggalkan kewajiban agama, namun tetap mengaku beriman. Dua mazhab besar dalam

---

<sup>114</sup>Muḥammad Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī ibn al-‘Alāmah Ḍiyā‘ Allāh ‘Umar, *Mafātīh al-Gaīb*, jilid. 3, Beirut: Dār al-Fikr, 1981, hal. 133-134.

<sup>115</sup>Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī, *Mafātīh al-Gaīb*..., jilid 3, hal. 240-241.

<sup>116</sup>Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī, *Mafātīh al-Gaīb*..., jilid 17, hal. 81.

ilmu kalam, Muktaẓilah dan *Asy‘ariyyah*, memiliki pendekatan yang berbeda dalam menilai posisi pelaku dosa besar, baik dalam kehidupan dunia maupun dalam konsekuensi akhirat. Perbedaan ini didasarkan pada metodologi dan prinsip akidah masing-masing aliran, yang secara fundamental berpengaruh terhadap cara mereka memahami hubungan antara iman, amal, dan nasib seseorang dalam kehidupan setelah mati.

Golongan Muktaẓilah merumuskan sebuah konsep teologis unik, yaitu *al-manẓilah baīn al-manẓilataīn* (posisi di antara dua posisi). Dalam kerangka pemahaman ini, seseorang yang melakukan dosa besar tidak dikategorikan sebagai mukmin, namun juga tidak langsung dihukumi sebagai kafir. Sebaliknya, ia berada dalam posisi teologis yang berada di antara keimanan dan kekufuran.<sup>117</sup>

Pandangan ini pertama kali dikembangkan oleh Wāsil ibn ‘Āṭa’, seorang pemikir awal dalam aliran Muktaẓilah. Konsep ini kemudian menjadi bagian dari lima prinsip dasar (*uṣūl al-khamsah*) yang dianut oleh Muktaẓilah, yang menegaskan bahwa status seseorang dalam kehidupan beragama tidak selalu hitam atau putih, tetapi dapat berada dalam kondisi pertengahan tergantung pada tindakan dan kesalahan yang dilakukannya.<sup>118</sup>

Menurut Muktaẓilah, iman adalah gabungan antara membenaran hati, pengakuan lisan, dan amal perbuatan. Karena itu, seseorang yang melakukan dosa besar dianggap telah merusak amalnya dan tidak lagi layak disebut sebagai mukmin. Namun, ia juga tidak dapat dikatakan kafir secara mutlak selama tidak mengingkari rukun-rukun iman. Dalam pandangan ini, pelaku dosa besar yang meninggal tanpa tobat akan kekal di dalam neraka, karena keadilan Tuhan (*‘adl*) menuntut adanya pembalasan atas dosa, dan Allah tidak akan memberikan ampunan kepada mereka yang tidak bertobat sebelum wafat.<sup>119</sup>

Az-Zamakhsyārī, sebagai mufassir yang berpemikiran Muktaẓilah, ketika menafsirkan ayat-ayat ancaman terhadap pelaku dosa besar, seperti QS. al-Nisā’ [4]: 93 atau QS. al-Muṭaffifin [83]:

---

<sup>117</sup>Ilyas Hasan, *Mengenal Ilmu Kalam*, Jakarta: Pustaka Zahra, 2002, hal. 35.

<sup>118</sup>Ahmad Amin. *Duha al-Islam*, Kairo: Maktabah an-Nahdah al-Misriyyah, t. th, hal. 318.

<sup>119</sup>Ilhamuddin. *Pemikiran Kalam al-Baqilani: Studi tentang Persamaan dan Perbedaannya dengan al-Asy‘ari*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1997, hal. 126-127.

14–16, cenderung menekankan pemaknaan literal sebagai bentuk peringatan tegas bahwa mereka akan mendapatkan balasan kekal jika tidak segera bertobat. Sikap tegas Muktaزيلah ini tidak hanya berpijak pada dalil naqli (teks), tetapi juga sangat dipengaruhi oleh pendekatan rasional dan moral terhadap keadilan Tuhan.

Sementara *Asy'ariyyah* mengadopsi pendekatan yang lebih moderat dalam menilai status pelaku dosa besar. Mereka berpendapat bahwa seseorang tetap dianggap sebagai mukmin selama tidak menolak prinsip-prinsip dasar keimanan. Dalam perspektif ini, dosa besar tidak secara otomatis menghapus keimanan seseorang, karena iman didefinisikan sebagai membenaran dalam hati (*taṣdīq bi al-qalb*), yang tidak gugur hanya karena melakukan perbuatan maksiat. Pandangan ini menjadi pijakan dalam menolak klaim bahwa pelaku dosa besar harus dikeluarkan dari keimanan, sebagaimana yang diyakini oleh kelompok lain dalam diskursus teologi Islam.<sup>120</sup>

Dalam pandangan *Asy'ariyyah*, pelaku dosa besar berada di bawah kehendak Allah (*māsyī'atullāh*). Jika Allah berkehendak, Dia akan mengampuni dosa tersebut, tetapi jika tidak, pelakunya akan mendapatkan azab sesuai dengan keadilan-Nya—namun tidak akan mengalami siksa yang kekal di neraka. Dalil utama yang sering digunakan untuk mendukung pandangan ini adalah firman Allah dalam QS. an-Nisā' [4]: 48:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ  
فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا

*“Sesungguhnya Allah tidak akan mengampuni dosa syirik, dan Dia mengampuni dosa selain itu bagi siapa yang Dia kehendaki.”*

Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī, seorang mufassir yang berpegang pada pemikiran *Asy'ariyyah*, dalam tafsirnya *Mafāṭīḥ al-Ga'ib* mengkritik pandangan Muktaزيلah yang dianggap terlalu menitikberatkan aspek keadilan Tuhan, sehingga mengabaikan keluasan rahmat-Nya. Ia menegaskan bahwa rahmat Allah selalu mendahului murka-Nya, dan bahwa pengampunan merupakan hak mutlak Allah, bukan sekadar

---

<sup>120</sup>Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran aliran Sejarah Analisis Perbandingan*, Jakarta: UI Press, 1986, hal. 147-148.

hasil dari hukum sebab-akibat yang kaku sebagaimana yang dipahami oleh Muktazilah.<sup>121</sup>

Dalam pendekatannya, ar-Rāzī berusaha menyeimbangkan antara keadilan dan rahmat Tuhan, dengan menekankan bahwa Allah memiliki kebebasan penuh dalam menentukan siapa yang mendapatkan ampunan dan siapa yang menerima hukuman. Pandangan ini sejalan dengan prinsip *Asy'āriyyah* yang menolak pemahaman rasionalistik yang terlalu membatasi kehendak Tuhan dalam aspek keadilan dan hukuman.<sup>122</sup>

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa Muktazilah berpendapat pelaku dosa besar berada di antara keimanan dan kekufuran, dan jika meninggal tanpa bertaubat, maka ia akan kekal di neraka sebagai bentuk penerapan prinsip keadilan Tuhan yang absolut. Sebaliknya, *Asy'āriyyah* tetap menganggap pelaku dosa besar sebagai seorang mukmin, dengan nasibnya di akhirat bergantung sepenuhnya pada kehendak Allah—ia bisa mengampuni atau menghukumnya, namun tidak dengan siksa yang kekal. Perbedaan ini mencerminkan pendekatan teologis masing-masing: Muktazilah lebih menekankan rasionalitas dan aspek moral dalam memahami keadilan Tuhan, sedangkan *Asy'āriyyah* berpegang pada pendekatan tekstual dan teosentris dalam menjelaskan hubungan antara dosa dan pengampunan ilahi.

## 5. Urgensi Penafsiran Terhadap Ayat-Ayat Teologis

Tafsir memiliki peran penting sebagai kunci yang merepresentasikan upaya untuk mengungkap makna tersembunyi dalam Al-Qur'an. Dalam sistem ajaran Islam, tafsir berfungsi sebagai sarana (tariqah) untuk mencapai pemahaman yang mendalam terhadap makna Al-Qur'an, dengan tujuan memperoleh hikmah dan nilai-nilai berharga yang diibaratkan sebagai mutiara serta permata – simbol dari makna tertinggi yang terkandung di dalamnya.<sup>123</sup>

Pemahaman ini dijadikan sebagai landasan yang kuat dalam meraih kebahagiaan sejati. Oleh karena itu, segala bentuk kompetensi, baik yang

---

<sup>121</sup>Imam Muhammad Abu Zahrah, *Aliran Politik dan Aqidah dalam Islam*, Penerjemah Abd. Rahman Dahlan dan Ahmad Qarib, Jakarta: Logos, 1996, hal. 221.

<sup>122</sup>St Jamilah Amin, Penerapan Hukum Bagi Pelaku Dosa Besar Iman Dan Kufur Dalam Aliran Teologi, *Jurnal Syariah Dan Hukum*, vol. 12, No. 1, Januari 2014, hal. 115.

<sup>123</sup>Manna' Khalil Al-Qaṭṭān, *Mabāhiṣ fī 'Ulūm al-Qur'ān*, diterjemahkan oleh Mudzakir AS, *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an...*, hal. 329-330

berkaitan dengan aspek duniawi maupun ukhrawi, secara langsung bergantung pada keseimbangan dalam memahami makna yang terkandung dalam kalamullah sebagai sumber utama pedoman hidup. Begitulah keindahan tafsir yang mencakup kepentingan praktis-religius maupun pragmatis. Dari sini, dapat dipahami secara mendalam betapa mendesaknya kebutuhan akan tafsir.<sup>124</sup>

Selanjutnya, peneliti akan menyajikan perbandingan pandangan dari tiga ahli ulum Al-Qur'an tentang urgensi penafsiran Al-Qur'an. *Pertama*, menurut a-Ṣhabūnī, tafsir berperan sebagai kunci untuk mengakses kekayaan makna yang tersimpan dalam Al-Qur'an. Tanpa tafsir, seseorang tidak akan mampu menggali dan memperoleh mutiara serta permata hikmah yang terdapat di dalamnya. Oleh karena itu, tafsir menjadi suatu kebutuhan yang sangat mendesak, karena tanpa adanya tafsir, pemahaman yang benar terhadap berbagai ayat Al-Qur'an tidak akan dapat dicapai.<sup>125</sup>

*Kedua*, dengan ungkapan yang begitu indah, as-Ṣuyūṭī menegaskan pentingnya tafsir sebagai ilmu syari'at yang paling agung dan memiliki kedudukan tertinggi. Tafsir merupakan disiplin ilmu yang paling mulia baik dari segi objek kajian maupun tujuannya, serta sangat diperlukan. Objek kajiannya adalah kalamullah, yang menjadi sumber segala hikmah dan ladang segala keutamaan. Tujuan utamanya adalah berpegang teguh pada tali yang kokoh serta meraih kebahagiaan sejati. Kebutuhan terhadap tafsir pun sangat mendesak, karena kesempurnaan dalam aspek agama maupun dunia harus selaras dengan syariat, dan keselarasan tersebut bergantung pada pemahaman yang benar terhadap kitab Allah.<sup>126</sup>

*Ketiga*, tafsir adalah ilmu syari'at yang paling mulia dan memiliki kedudukan yang paling tinggi. Ilmu ini memiliki objek kajian dan tujuan yang sangat berharga serta tak tergantikan. Objek kajiannya adalah Kalamullah, sumber segala kebijaksanaan dan ladang keutamaan. Tujuan utamanya adalah agar kita dapat berpegang pada prinsip yang kuat dan mencapai kebahagiaan sejati. Kebutuhan akan tafsir sangat mendesak, karena kesempurnaan dalam agama dan kehidupan duniawi hanya dapat

---

<sup>124</sup>Manna Khalil Al-Qaththan, *Mabahits fi 'Ulumul Qur'an...*, hal. 461.

<sup>125</sup>Manna Khalil Al-Qaththan, *Mabahits fi 'Ulumul Qur'an...*, hal. 462.

<sup>126</sup>Jalaluddin As-Suyūṭī, *Al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān...*, hal. 175

tercapai jika selaras dengan syariat, yang sepenuhnya bergantung pada pemahaman yang benar terhadap Kitab Allah.<sup>127</sup>

Menurut hemat peneliti, penafsiran terhadap Al-Qur'an sangat dibutuhkan di tengah masyarakat modern, karena kampanye kebebasan berpikir, berekspresi, dan berbuat semakin gencar dilakukan oleh kelompok liberal, terlebih dalam masalah keyakinan. Kondisi diperparah dengan tersedianya media massa dan media sosial tanpa batas, yang menjangkau seluruh manusia di berbagai belahan dunia. Masyarakat sangat membutuhkan penafsiran-penafsiran ayat Al-Qur'an yang lebih segar, untuk mengaktifkan fungsi Al-Qur'an itu sendiri sebagai petunjuk atau pengingat, agar tidak terjerumus pada kesesatan dan melampaui batas.

Dari pembahasan di atas dapat disimpulkan bahwa *qirā'āt syāzzah* memiliki pengaruh yang signifikan terhadap penafsiran ayat-ayat teologis. Variasi bacaan yang menyimpang dari *qirā'āt mutawātirah* ini tidak jarang menjadi pijakan bagi lahirnya penafsiran yang berimplikasi langsung terhadap konsep-konsep dasar dalam akidah. Dua kitab tafsir yang secara intens menguraikan *qirā'āt syāzzah*, khususnya dalam konteks ayat-ayat teologis, adalah *Tafsir al-Kasasyāf* karya az-Zamakhshārī dan *al-Baḥr al-Muḥīṭ* karya Abū Ḥayyān. Adapun biografi mufassir dan karakteristik metodologi kedua kitab tersebut akan dibahas secara khusus pada bab berikutnya.

---

<sup>127</sup>Manna' Khafil Al-Qaṭṭān, *Mabāhiṣ fi 'Ulūm al-Qur'ān*, diterjemahkan oleh Mudzakir AS, *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an...*, hal. 433.