

**PENGARUH PERBEDAAN *QIRĀ'ĀT* TERHADAP  
INTERPRETASI AL-QURAN DAN *ISTINBĀTH* HUKUM  
(Kajian Analitis-Komparatif terhadap *Qirā'ah 'Asyrah* dalam  
Surat Al-Mâ'idah)**

**SKRIPSI**

Diajukan kepada Institut Agama Islam Negeri Jember untuk memenuhi salah satu persyaratan memperoleh gelar Sarjana Agama (S.Ag)  
Fakultas Ushuluddin, Adab dan Humaniora Jurusan Tafsir Hadits  
Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



Oleh :

**AHMAD SYAIFUDDIN AMIN**

**NIM : 082 142 076**

**INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN) JEMBER  
FAKULTAS USHULUDDIN, ADAB DAN HUMANIORA  
DESEMBER 2018**

**PENGARUH PERBEDAAN *QIRĀ'ĀT* TERHADAP  
INTERPRETASI AL-QURAN DAN *ISTINBĀTH* HUKUM  
(Kajian Analitis-Komparatif terhadap *Qirā'ah 'Asyrah* dalam  
Surat Al-Mâ'idah)**

**SKRIPSI**

Diajukan kepada Institut Agama Islam Negeri Jember untuk memenuhi salah satu persyaratan memperoleh gelar Sarjana Agama (S.Ag)  
Fakultas Ushuluddin, Adab dan Humaniora Jurusan Tafsir Hadits  
Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



Oleh :

**AHMAD SYAIFUDDIN AMIN**

**NIM : 082 142 076**

**INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN) JEMBER  
FAKULTAS USHULUDDIN, ADAB DAN HUMANIORA  
DESEMBER 2018**

**PENGARUH PERBEDAAN *QIRÁ'ÂT* TERHADAP  
INTERPRETASI AL-QURAN DAN *ISTINBÂTH* HUKUM  
(Kajian Analitis-Komparatif terhadap *Qirâ'ah 'Asyrah* dalam  
Surat Al-Mâ'idah)**

**SKRIPSI**

Diajukan kepada Institut Agama Islam Negeri Jember untuk memenuhi salah satu  
persyaratan memperoleh gelar Sarjana Agama (S.Ag)  
Fakultas Ushuluddin, Adab dan Humaniora Jurusan Tafsir Hadits  
Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Oleh :

**Ahmad Syaifuddin Amin**  
**NIM : 082 142 076**

Disetujui Pembimbing



**H. Mawardi Abdullah, Lc., MA**  
**NIP. 197407172000931001**

**PENGARUH PERBEDAAN *QIRĀ'ĀT* TERHADAP  
INTERPRETASI AL-QURAN DAN *ISTINBĀTH* HUKUM  
(Kajian Analitis-Komparatif terhadap *Qirā'ah 'Asyrah* dalam Surat  
Al-Mâ'idah)**

**SKRIPSI**

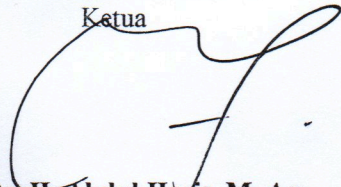
Telah diuji dan diterima untuk memenuhi salah satu persyaratan memperoleh gelar Sarjana  
Agama (S. Ag)  
Fakultas Ushuluddin, Adab dan Humaniora Jurusan Tafsir Hadits  
Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Pada

Hari : Senin  
Tanggal : 07 Januari 2019

Tim Penguji

Ketua



**Dr. H. Abdul Haris, M. Ag**  
NIP. 19710107 200003 1 003

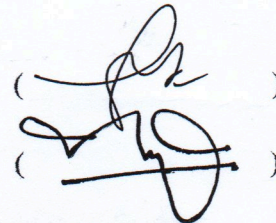
Sekretaris



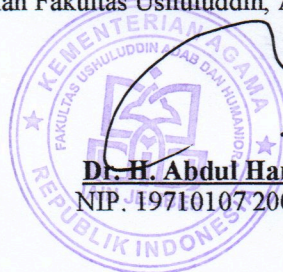
**MAKHRUS. MA**  
NIP. 19821126 201503 1 002

Anggota

1. Dr. Uun Yusufa, MA
2. H. Mawardi Abdullah, Lc., MA



Menyetujui  
Dekan Fakultas Ushuluddin, Adab, dan Humaniora

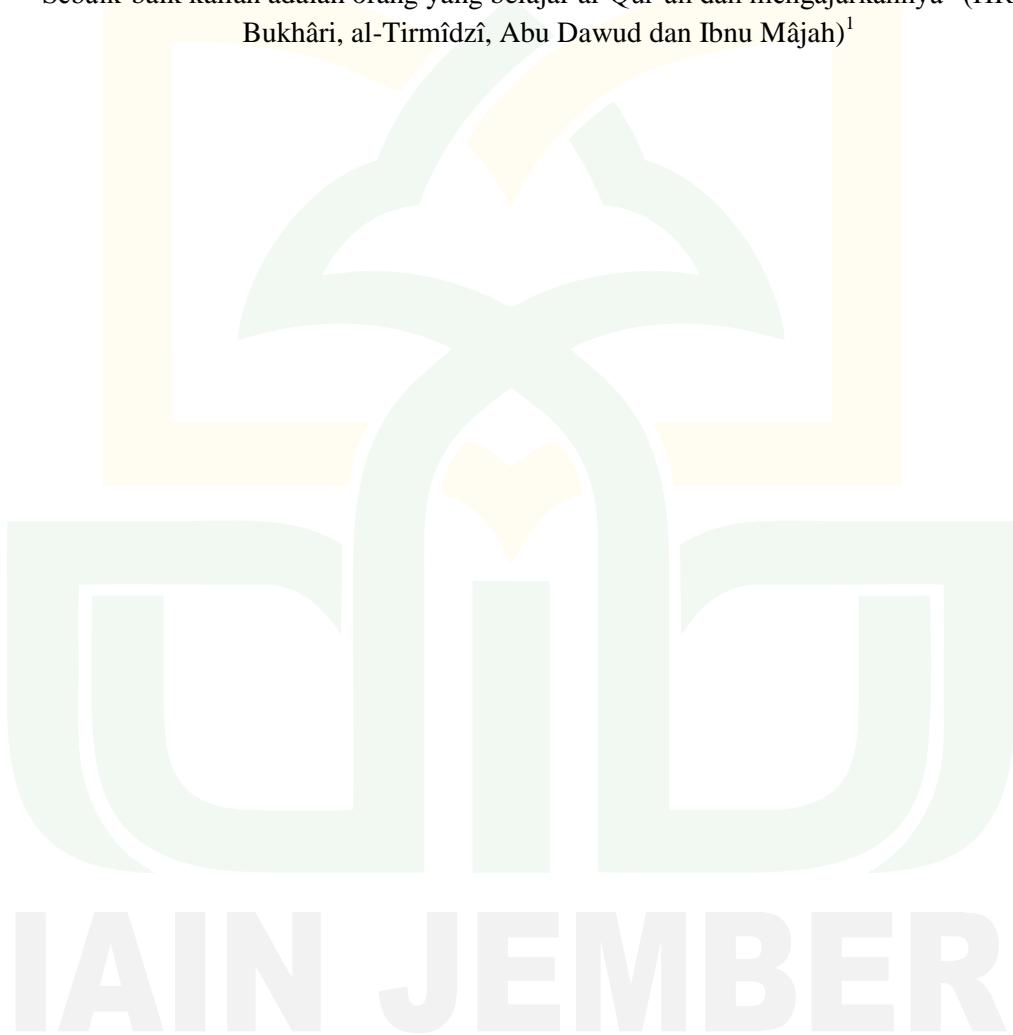


**Dr. H. Abdul Haris, M. Ag**  
NIP. 19710107 200003 1 003

## MOTTO

خَيْرُكُمْ مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ وَعَلَّمَهُ

“Sebaik-baik kalian adalah orang yang belajar al-Qur’an dan mengajarkannya” (HR. Al-Bukhâri, al-Tirmîdzî, Abu Dawud dan Ibnu Mâjah)<sup>1</sup>



---

<sup>1</sup> Muhammad bin Isma’îl al-Bukhârî, *al-Jâmi’ al-Musnid al-Şahîh li al-Bukhârî* vol. 6, (t.tp.t: Dâr Ṭawq al-Najah, 1422), 192 . Abu Dawud al-Azdi al-Sijistani, *Sunan Abi Dawud* vol 2, (Beirut: al-Maktabah al-‘Aşriyah, t.th.t), 70. Muhammad bin ‘Isa al-Tirmîdzî, *Sunan al-Tirmîdzî* vol.5, (Mesir: Muşţafa al-Bâbi al-Halabi, 1975), 173

## PERSEMBAHAN

Dengan berbagai keterbatasannya, kupersembahkan karya ini untuk :

1. Orang tua tercinta. Ibu yang sekaligus menjadi sosok Bapak bagiku sejak 4 tahun lalu. Tanpa untaian doa dan derai air matanya, entah menjadi apa diri yang faqir ini. Demikian juga Alm. Abah yang seandainya tanpa dorongan dan usaha keras beliau pasti sudah putus pendidikanku saat aku memaksa untuk tidak usah sekolah.
2. Adik-adik yang terus memberikan semangat untuk terus berkarya dan menjadi uswah yang baik bagi mereka.
3. Dosen pembimbing, Ust. H. Mawardi Abdullah, Lc, MA yang inspirasinya bukan hanya dalam penyelesaian skripsi tapi juga dalam tiap *dhawuh* dan kehidupannya.
4. Jajaran pengasuh, pengurus, staff dan donatur PPA Ibnu Katsir yang sepenuhnya telah mensupport lahir batin selama menempuh pendidikan. Terkhusus para ustadz yang telah rela mewakafkan seluruh waktunya dan memprioritaskan kepentingan santri-santrinya atas kepentingan pribadi dan keluarganya. KH. Khoirul Hadi, Ust. Abu Hasanuddin, Ust. Agus Rahmawan, Ust. Neman Agustono dan seluruh jajaran asatidz lainnya.
5. Bupati Banyuwangi, Bapak Abdullah Azwar Anas beserta jajaran dari Dispendik Banyuwangi terkhusus Kepala Dispendik,- Bapak Sulihdiyono dan Bunda Nuri,- Bunda sejuta mahasiswa,- serta seluruh jajaran Dispendik yang telah memberikan beasiswa kepada Kami melalui Program Banyuwangi Cerdas. Sungguh tanpa program tersebut, kuliah kami akan semakin terhambat dengan faktor ekonomi dan lainnya.
6. Seluruh dosen dan guru-guru yang telah mendidik tanpa kenal pamrih dan lelah
7. Keluarga-keluarga baru di Jember yang terus mengiringi dengan support dan doanya. Daddy Sholehuddin, Akh Qosim, Ibu Mentik dan seluruh keluarga halaqah yang terus memberikan pelajaran dan dukungan yang tiada terbalas dengan apapun
8. Keluarga MADINA Ibnu Katsir yang telah memberikan berjuta pengalaman dan pelajaran
9. Seluruh sahabat dan ikhwan yang terus membersamai langkah dan perjuangan.

## KATA PENGANTAR



Puji serta syukur bagi Allah SWT yang telah melimpahkan segala nikmat, karunia ilmu dan hidayah-Nya kepada penulis, sehingga skripsi ini dapat terselesaikan. Shalawat serta salam semoga tetap telimpahkan kepada keharibaan baginda Nabi Muhammad SAW beserta para sahabat, keluarga dan pengikutnya hingga hari kiamat.

Dengan upaya semaksimal mungkin, penulis berusaha menyajikan yang terbaik sehingga tersusunlah skripsi dengan judul “*PENGARUH PERBEDAAN QIRÁ’ÂT TERHADAP INTERPRETASI AL-QURAN DAN ISTINBÂTH HUKUM (Kajian Analitis-Komparatif terhadap al-Qirā’ah al-‘Asyrah dalam Surat Al-Mâ’idah)*” ini.

Dengan berbagai kekurangan dan keterbatasan penulis, tentu karya ini masih jauh dari sempurna. Oleh karena itu, kritik dan saran dari para semua pihak senantiasa penulis harapkan demi kesempurnaan penyusunan skripsi ini dan perbaikan karya-karya berikutnya. Selanjutnya penulis ucapkan banyak terimakasih kepada semua pihak yang telah membantu, terutama kepada yang terhormat :

1. Prof. Dr. H. Babun Suharto, SE.,MM selaku Rektor Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Jember
2. Dr. H. Abdul Haris, M. Ag sebagai Dekan Fakultas Ushuluddin, Adab dan Humaniora IAIN Jember

3. H. Mawardi Abdullah, Lc, M.A sebagai Ketua Jurusan Tafsir Hadits sekaligus pembimbing dalam penyusunan skripsi ini
4. Dr. Uun Yusufa, MA sebagai ketua program studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
5. Kepada dosen penguji yang telah berkenan meluangkan waktu dan pikirannya untuk menjadikan penulis lebih teliti lagi dalam penulisan skripsi ini
6. Bapak/Ibu dosen dan segenap civitas akademik IAIN Jember, terutama pihak dosen Fakultas Ushuluddin
7. Semua pihak yang memberikan kontribusi dan mendukung dalam penyelesaian skripsi ini

Mudah-mudahan segala bantuan yang mereka berikan akan mendapat balasan pahala dari Allah SWT. Akhir kata penulis panjatkan doa semoga skripsi ini membawa manfaat bagi penulis pada khususnya dan para pembaca pada umumnya. *Amin ya Rabb al-Alamin.*

Jember, 27 Desember 2018

Penulis

IAIN JEMBER

Ahmad Syaifuddin Amin



## PEDOMAN TRANSLITERASI

Transliterasi ini diambil dari buku pedoman penulisan karya ilmiah IAIN Jember tahun 2018.

TABEL TRANSLITERASI					
Vokal Tunggal			Vokal Panjang		
ا	A	ط	ṭ	ا	Â/â
ب	B	ظ	zh	و	Û/û
ت	T	ع	‘	ي	Î/î
ث	ts	غ	Gh		
ج	J	ف	F	Vokal Pendek	
ح	h	ق	Q	-	A
خ	kh	ك	K	-	I
د	D	ل	L	-	U
ذ	dz	م	M	Vokal Ganda	
ر	R	ن	N	ي	Yy
ز	Z	و	W	و	Ww
س	S	ه	H		
ش	sy	ء	‘	Diftong	
ص	sh	ي	Y	أو	Aw
ض	dl			أي	Ay

## ABSTRAK

**Ahmad Syaifuddin Amin. 2018.** “Pengaruh Perbedaan *Qirâ’ât* Terhadap Interpretasi Al-Quran Dan *Istinbâth* Hukum (Kajian Analitis-Komparatif Terhadap al-*Qirâ’ah* Al-‘*Asyrah* Dalam Surat Al-Mâ’idah)

Al-Qur’an yang diturunkan dalam *sab’ah ahruf* memang memudahkan umat Islam baik dalam bacaan maupun pengamalan. Hal ini terjadi karena perbedaan *sab’ah ahruf* yang kemudian berkembang dan terlembagakan dalam *qirâ’ât* seringkali menimbulkan perbedaan pemaknaan dan penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur’an. Sebagai kitab yang memuat hukum-hukum, perbedaan *qirâ’ât* itu juga menyebabkan perbedaan hukum yang diambil dari al-Qur’an.

Fokus masalah yang diteliti adalah: 1) Apa macam-macam perbedaan *qirâ’ât* dalam al-Qur’an? 2) Bagaimana Kriteria perbedaan *qirâ’ât* yang berpengaruh terhadap perbedaan penafsiran dan *istinbâth* hukum? 3) Bagaimana pengaruh perbedaan *qirâ’ât ‘asyrah* dalam surat Al-Mâ’idah terhadap penafsirannya serta *istinbâth* hukum darinya?

Skripsi ini disusun untuk mengetahui sejauh mana perbedaan tafsir dan *istinbâth* hukum yang disebabkan oleh perbedaan *qirâ’ât* serta melihat langsung pengaruh tersebut dalam surat Al-Mâ’idah.

Dengan mengambil sampel surat Al-Mâ’idah dan memfokuskan pada *qirâ’ât ‘asyrah*, penulis menganalisis perbedaan-perbedaan tafsir dan *istinbâth* hukum yang terjadi dikalangan *mufasssirin* dan *fuqahâ’* dengan terlebih dahulu melakukan upaya identifikasi jenis-jenis perbedaan *qirâ’ât* berikut keberpengaruhannya dalam tafsir dan *istinbâth*.

Perbedaan *qirâ’ât* dalam al-Qur’an terbagi menjadi dua yaitu perbedaan *ushûl* dan *furû’*. Perbedaan *ushûl* adalah perbedaan pada pokok-pokok *qirâ’ât* yang terulang dalam setiap surat dalam al-Qur’an. Salah satu iri dari perbedaan *ushûl* adalah perbedaan cara baca (*adâ’*) yang terlihat pada suara saja (perbedaan *şawty*). Perbedaan *ushûl* ini tidak berpengaruh pada tafsir maupun *istinbâth* hukum. Perbedaan *furû’* adalah perbedaan antara *qirâ’ât* yang hanya terjadi dalam satu atau beberapa tempat serta tidak terulang dalam setiap surat. Perbedaan *furû’* yang disebut juga sebagai *farsy al-huruf* sering kali tampak dalam tulisan. *Farsy al-huruf* terdiri dari perbedaan *nahwy*, *şarfî*, *taqdim wâ ta’khir* serta *al-hadzfu wa al-ziyâdah*.

Perbedaan *qirâ’ât* dalam surat Al-Mâ’idah terdiri dari perbedaan *ushûl* dan *furû’*. Perbedaan *ushûl* tidak menyebabkan perbedaan pemaknaan apapun baik tafsir hingga *istinbâth*. Adapun perbedaan *furû’*, terdapat perbedaan yang menyebabkan tafsir dan ada yang tidak. Perbedaan yang mempengaruhi interpretasi seringkali berupa perbedaan *nahwy*, sedangkan perbedaan *şarfî* tidak menyebabkan perbedaan tafsir hingga *istinbâth*. Dari sembilan belas perbedaan *furû’*, hanya dua tempat perbedaan yang menyebabkan perbedaan *istinbâth* hukum karena perbedaan lain tidak terdapat pada ayat *ahkâm* atau sekalipun berbeda lafazh tetapi tetap menunjukkan *madlûl* yang sama.

Kata kunci: *qirâ’ât*, ‘*asyrah*, tafsir, *istinbâth*, Al-Mâ’idah.



## DAFTAR ISI

	hal
HALAMAN JUDUL.....	i
LEMBAR PERSETUJUAN.....	ii
PENGESAHAN.....	iii
MOTTO.....	iv
PERSEMBAHAN .....	v
KATA PENGANTAR.....	vi
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	viii
ABSTRAK.....	ix
DAFTAR ISI.....	x
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Konteks Penelitian .....	1
B. Rumusan Masalah.....	10
C. Tujuan Penelitian.....	10
D. Manfaat Penelitian.....	11
E. Definifi Istilah.....	11
F. Metode Penelitian.....	13
a. Objek Penelitian .....	13
b. Jenis dan Pendekatan Penelitian .....	13
c. Sumber Data.....	14
d. Teknik Pengumpulan Data .....	15
e. Keabsahan Data.....	15
f. Metode Analisis Data ` .....	16
G. Sistematika Pembahasan .....	18
BAB II KAJIAN KEPUSTAKAAN .....	20
A. Kajian Terdahulu.....	20
B. Kerangka Teori.....	25
1. Pengertian <i>Qirâ'ât</i> al-Qur'an.....	25
2. Sejarah <i>Qirâ'ât</i> .....	32

3. Macam-Macam <i>Qirâ'ât</i> .....	73
4. <i>Al-Qirâ'ât al-'Asyrah</i> .....	84
5. Morfologi Bahasa Arab .....	88
6. <i>Istinbâth</i> Hukum.....	89
<b>BAB III PERBEDAAN <i>QIRÂ'ÂT</i> DAN PENGARUHNYA TERHADAP INTERPRETASI AL-QUR'AN DAN <i>ISTINBÂTH</i> HUKUM</b> .....	92
A. Macam-Macam Perbedaan <i>Qirâ'ât</i> .....	92
B. Perbedaan <i>Qirâ'ât</i> Berdasarkan Pengaruhnya terhadap Makna.....	103
C. <i>Ushûl</i> dan <i>Farsy</i> dalam <i>Qirâ'ât</i> .....	106
<b>BAB IV PERBEDAAN <i>AL-QIRÂ'ÂT AL-'ASYRAH</i> DALAM SURAT AL-MÂ'IDAH DAN PENGARUHNYA TERHADAP INTERPRETASI DAN <i>ISTINBÂTH</i> HUKUM</b> .....	113
A. Perbedaan <i>Qirâ'ât 'asyrah</i> dalam Surat Al-Mâ'idah.....	113
B. Pengaruh perbedaan <i>qirâ'ât 'asyrah</i> dalam Surat Al-Mâ'idah terhadap Penafsiran ..	121
D. Analisis Perbedaan Tafsir dan <i>Istinbâth</i> hukum karena Perbedaan <i>Qirâ'ât 'asyrah</i> dalam surat Al-Mâ'idah .....	143
<b>BAB V KESIMPULAN DAN SARAN</b> .....	151
A. Kesimpulan .....	151
B. Saran .....	152
<b>DAFTAR PUSTAKA</b> .....	154
<b>PERNYATAAN KEASLIAN TULISAN</b> .....	
<b>MATRIKS PENELITIAN</b> .....	
<b>BIOGRAFI</b> .....	

IAIN JEMBER

# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Konteks Penelitian

Salah satu bentuk rahmat Allah kepada umat Nabi Muhammad yang tidak diberikan kepada umat lainnya adalah diturunkannya al-Quran dengan beberapa ragam cara baca yang senantiasa dihafal oleh komunitas muslimin dalam setiap generasi, sementara umat-umat agama lain membaca kitab suci mereka dari lembaran-lembaran (*shuhuf*) mereka masing-masing. Selain menjadi salah satu keistimewaan umat Nabi Muhammad atas umat-umat agama lain, tradisi menghafal ini juga merupakan salah satu manifestasi dari penjagaan Allah terhadap al-Quran,<sup>1</sup> sebagaimana janjiNya dalam QS. Al-Hijr (15):9.<sup>2</sup> Ragam bacaan al-Quran yang bersifat *tawqifi* tersebut lebih berupa *rukhsah* dari Allah agar umat Nabi Muhammad yang berada di berbagai belahan dunia bisa memilih bacaan yang mudah dan sesuai dengan dialek bahasa masing-masing.

<sup>1</sup> Abu al-Faraj Ibn al-Jauzi, *Al-Hatsts 'Ala Hifzh Al-Ilmi* (Iskandariyah: Muassasah Syabab al-Jami'ah, 1412). 31

<sup>2</sup> إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

”Sesungguhnya Kami yang telah menurunkan *al-dzikir* (al-Quran) dan sungguh kamilah yang akan menjaganya”

Secara umum, ikhtilaf para mufassir mengenai makna ayat ini berpangkal kepada tiga pendapat utama yaitu *pertama*, Allah akan menjaga otentisitas al-Quran dari orang-orang yang berupaya untuk mengubahnya, *kedua*, Allah menjaga dari syaitan yang berkehendak menambahi al-Quran dengan kebatilan dan *ketiga*, Allah menjaganya di hati orang-orang yang Ia kehendaki kebaikan baginya. Masing-masing pendapat tersebut menguatkan konsep orisinalitas al-Quran dan keistimewaan al-Quran atas kitab suci lainnya. al-Mawardi, *Al-Nukat Wa Al-Uyûn*, vol. 3 (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, n.d.). 149. Syihab al-Dîn al-Qushtalani, *Al-Mawâhib Al-Ladduniyyah Bi Al-Minah Al-Muhammadiyah*, vol. 2 (Kairo: Dâr al-Taufiqiyah, n.d.). 416.

Pada periode awal Islam, ragam baca ini disebut sebagai *huruf*, berdasarkan hadits-hadits yang secara implisit menjelaskan bahwa al-Quran diturunkan dalam tujuh *huruf*.<sup>3</sup> Sistem pembacaan al-Quran tersebut diajarkan oleh Nabi Muhammad- sebagaimana ia pelajari dari Jibril- kepada para sahabat dan diwariskan turun-temurun secara *mutawâtir* dalam Islam. Upaya pelestarian ragam baca ini terlaksana salah satunya dengan berkat kebijakan Khalifah Utsman berupa pengiriman mushaf yang telah digandakan oleh tim kodifikasi wahyu dengan menyertakan seorang sahabat yang *muqri'* (ahli *qirâ'ât*) untuk mengajarkan bacaan berikut tafsirnya.<sup>4</sup> Namun di tengah perjalanannya, varian bacaan yang tidak pernah diajarkan Rasulullah mulai muncul di

<sup>3</sup> Hadits tentang *sab'ah ahruf* diriwayatkan oleh sejumlah besar sahabat yang masing-masing meriwayatkan secara pribadi dari Rasulullah. Diantaranya Umar bin Khatab, Hisyam bin Hakim, Ubay bin Ka'ab, Abdurrahman bin Auf dan sahabat-sahabat lainnya. Jika riwayat-riwayat tersebut dikumpulkan niscaya akan mengangkat hadits-hadits *âhâd* tersebut menjadi tingkat *mutawâtir* dari Rasulullah. Diantara hadits yang masyhur mengenai *sab'ah ahruf* ini adalah kisah Umar dan Hisyam bin Hakim yang diriwayatkan oleh Jama'ah dan hadits Abdullah bin Abbas yang diriwayatkan oleh Bukhari Muslim:

أَفْرَأَيْ جِبْرِيلَ عَلَى حَرْفٍ فَرَجَعْتُهُ، فَلَمْ أَزَلْ أُسْتَرْيِدُهُ وَيَزِيدُنِي حَتَّى انْتَهَى إِلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ

Muhammad Ibn al-Jazari, *Al-Nasyr fî Qirâ'ât Al-Asyr* (Riyadl: Maktabah al-Riyadl al-Haditsiyah, n.d.). 21 Muhammad bin Ismail al-Bukhâri, *Shahîh Al-Bukhâri*, vol. 6 (? :Dâr al-Thauq al-Najah, 1422). 184.

<sup>4</sup> Fakta sejarah ini sekaligus membatalkan pendapat orientalis yang mengklaim bahwa factor utama munculnya perbedaan qiraat sejak periode awal Islam adalah kondisi teks arab saat itu yang berpotensi menerima beberapa ragam cara baca. Misalnya firman Allah QS. Al-A'raf 48 :

قَالُوا مَا آغْنَىٰ عَنْكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا كُنْتُمْ تُسْتَكْبِرُونَ

Kata (تستكبرون) pada periode awal Islam tertulis tanpa titik sehingga sebagian sarjana qiraat membacanya (تستكثرون) dengan meletakkan tiga titik setelah huruf *kaf*. (Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir Dari Klasik Hingga Modern* (Yogyakarta: Kalimedia, 2015).9 . Kesalahan baca semacam ini hanya mungkin terjadi jika Rasulullah tidak mengutus sahabat untuk mengajarkan al-Quran ke suatu negara namun hanya memberikan teks saja. Namun sejarah mencatat bahwa hal itu telah dilakukan Rasulullah dan diikuti oleh sahabat-sahabat pemegang otoritas sepeninggal beliau. Pada masa Rasulullah misalnya, pernah terjadi pengutusan delegasi pengajar al-quran dan sunnah masal. Sebanyak tidak kurang dari 70 sahabat di utus ke beberapa kota untuk melaksanakan misi pengajaran tersebut (walaupun di tengah perjalanan terjadi peperangan dan menewaskan delegasi tersebut). Sehingga tradisi qiraat dalam Islam lahir sejak awal sebagai tradisi lisan *mutawâtir* secara turun-temurun. Muhammad bin Yusuf al-Shalihi, *Subul Al-Hâdi Wa Al-Rasyâd Fî Sirah Al-Khair Al-Ibâd* vol.6 (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1993). 60. Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad Ahmad Bin Hanbal* vol.21 (Beirut: Muassasah al-Risalah, 2001). 341

tengah komunitas muslim seiring berkembangnya dakwah Islam dan merebaknya *bid'ah* yang buruk, maka para ulama *tsiqqah* multidisipliner yang ahli dalam bidang bahasa, *qirâ'ât* dan riwayat memfokuskan diri untuk menghimpun bacaan-bacaan yang *shahîh* dari Rasulullah sebagai *counter* atas bacaan-bacaan yang tidak *shahîh*.<sup>5</sup> Sistem pembacaan setiap kata dalam al-Quran yang telah disistematiskan secara rapi berikut dengan macam-macamnya inilah yang kemudian dikenal sebagai ilmu *qirâ'ât*.<sup>6</sup>

Perbedaan bacaan yang terjadi antara *qirâ'ât* satu dengan *qirâ'ât* lain sekalipun lebih bersifat *tanawwu'* (perbedaan yang tidak menyebabkan pertentangan) bukan *tanaqqudl* (pertentangan) tetap tidak tehindarkan menjadi penyebab *ikhtilaf* dalam pemaknaan, penafsiran hingga *istinbâth* hukum meskipun tidak semua perbedaan *qirâ'ât* dapat menyebabkan perbedaan makna. Dalam ranah tafsir, perbedaan tersebut dapat dijadikan sebagai sumber tersendiri dalam penafsiran al-Quran. Bahkan diantara berbagai upaya interpretasi terhadap al-Quran, penggunaan al-Quran sebagai penafsir bagi al-Quran itu sendiri disepakati oleh *ijma'* sebagai bentuk tafsir terbaik (*ahsan al-ṭuruq al-tafsîr*) karena membiarkan al-Quran berbicara mengenai dirinya sendiri tentu memiliki potensi akurasi dan objektivitas tinggi daripada menjelaskan maksudnya dengan sumber lain. Terlebih jika ada riwayat yang menjustifikasi bahwa suatu ayat menjelaskan ayat lainnya misalnya jawaban Rasulullah atas

<sup>5</sup> al-Sayyid R al-Thawîl, *Madkhal Fî Ulûm Al-Qirâ'ât* (Makkah: al-Maktabah al-Faishaliyyah, 1419). 31

<sup>6</sup> Muhammad Khazir al-Majali, *Al-Wajîz Fî Ulûm Al-Kitâb Al-Azîz* (Kuala Lumpur: Dâr al-tajdîd, 2003). 137



pertanyaan sahabat tentang kata *zhulm* dalam QS. Al-An'am (6):82 bahwa maksudnya adalah syirik sebagaimana dalam QS. Luqman (31):13.<sup>7</sup>

Bentuk dari *tafsîr al-Qur'ân bi al-Qur'ân* lainnya adalah penggunaan riwayat *qirâ'ât* untuk menafsirkan *qirâ'ât* lainnya. Paradigma ini berangkat dari konsep dasar bahwa munculnya berbagai macam riwayat *qirâ'ât* semata-mata bersumber dari Allah SWT yang diajarkan Jibril kepada Muhammad dan diwariskan secara turun-temurun dalam dunia Islam sebagaimana al-Quran secara keseluruhan, terkecualikan *qirâ'ât-qirâ'ât* yang tidak shahîh. Oleh karena itu, penafsiran yang bersumber pada *qirâ'ah* termasuk dalam kelompok tafsir *bi al-ma'tsûr*. Berbeda dengan pendapat Ignaz Goldziher, sebagaimana banyak terpengaruh oleh pemikiran gurunya Theodor Noldeke yang menilai bahwa perbedaan *qirâ'ât* muncul dengan latar belakang budaya dan pemikiran madzhab<sup>8</sup> sehingga membawa kepada implikasi *bi al-dirâyah* nya penggunaan *qirâ'ât* sebagai tafsir *bi al-ma'tsûr*.<sup>9</sup>

Salah satu faktor utama yang mendasari fungsi interpretasi suatu riwayat *qirâ'ât* atas riwayat lain adalah perbedaan antar riwayat pada

<sup>7</sup> Muhammad Afifuddin Dimiyati, *Ilmu Al-Tafsîr Ushûluh Wa Manâhijuh* (Sidoarjo: Maktabah Lisan Arabi, 2016). 34

<sup>8</sup> Goldziher, *Mazhab Tafsir Dari Klasik Hingga Modern*. 7, 68

<sup>9</sup> Misalnya dalam kasus perbedaan qiraat pada QS. Al-Mâidah 89. Imam Abu Hanifah mengistibatkan bahwa kafarat sumpah berupa puasa harus dijalankan selama tiga hari berturut-turut. Ia menyandarkan pendapatnya kepada qiraat Ibnu Mas'ud yang terdapat redaksi (منتأبغات). Karena bacaan ini dinilai sebagai salah satu bacaan masyhur maka ia diposisikan sebagaimana hadits masyhur dalam hukum Islam. Ibnu Abidain, *Al-Radd Al-Mukhtâr Fî Al-Durr Al-Mukhtâr* vol.7(Beirut: Dâr al-Fikr, 1992). 737. Namun menurut Goldziher, fenomena ini terjadi karena upaya penambahan yang dilakukan oleh pendukung pendapat hanafiah mengenai pensyaratan berturut-turutnya puasa kafarat sumpah. Berbeda dengan jumhur yang mengambil keumuman redaksi qiraat *mutawâtir*. Penambahan ini dilakukan untuk menguatkan dalil isntibat mereka. Lihat Goldziher, *Mazhab Tafsir Dari Klasik Hingga Modern*.27

tataran *ziyâdah* dan *naqsh* sehingga riwayat yang lebih lengkap redaksinya menjadi *mubayyin* atas riwayat lain yang lebih singkat, di samping perbedaan lain seperti *wazn fi'il* dan *isim*. Namun kembali kepada proses pemaknaannya, suatu *qirâ'ât* menjadi interpreter bagi *qirâ'ât* lain jika terjadi perbedaan makna karena berbedanya *qirâ'ât* tersebut. Padahal tidak setiap perbedaan *qirâ'ât* menyebabkan perbedaan makna. Bahkan salah satu kaidah utama dalam proses pemaknaan al-Quran dan pen-*tarjih*-an tafsir al-Quran adalah mengarahkan kedua lafadz yang berbeda kepada makna yang sama selama dimungkinkan secara bahasa.<sup>10</sup> Namun jika proses penyatuan makna tersebut memang tidak dimungkinkan maka harus membenarkan makna yang ditimbulkan masing-masing *qirâ'ât* selama riwayatnya *shahîh*. Dalam konteks ini, pelaksanaan proses *tarjih* justru dinilai mereduksi validitas suatu *qirâ'ât* yang diajarkan oleh Rasulullah. Apalagi jika *qirâ'ât* tersebut *tsâbit* dari salah satu imam *qirâ'ât* yang *mutawâtir* maka berarti mereduksi *qirâ'ât* yang merupakan bagian dari al-Quran.<sup>11</sup>

Selangkah lebih lanjut, jika perbedaan *qirâ'ât* itu terjadi pada ayat yang berbicara masalah hukum atau memiliki potensi untuk dilakukan

<sup>10</sup> Dimiyati, *Ilmu Al-Tafsîr Ushûlul Wa Manâhijuh*.237

<sup>11</sup> Muhammad Ali al-Shabuni, *Rawâ'i Al-Bayân Fî Tafsîr Al-Qur'an*, vol. 1 (Beirut: Maktabah al-Ghazali, 1980). 424. Namun perdebatan panjang terjadi diantara mufassirin mengenai tolak ukur keabsahan qiraat baik dari segi riwayat maupun bahasa. Sebagian mufassirin memandang bahasa lebih dominan menentukan daripada riwayat karena al-Quran diturunkan dengan bahasa Arab yang *mubîn* (nyata) misalnya al-Mubarrad, al-Zamakhshari yang menolak salah satu qiraat sab'ah karena bertentangan dengan gramatika bahasa arab seperti QS. Al-Baqarah 177. Namun disisi lain, tantangan keras muncul dari golongan ulama' yang bersikukuh terhadap riwayat sebagai tolak ukur utama keabsahan qiraat misalnya Ibnu Munayyar yang menulis satu karya tersendiri dalam rangka mengomentari pendapat-pendapat al-Zamakhshari. Talal Yahya Al-Ṭûbiji, *al-Rudud Ibn Munayyar 'ala al-Zamakhshari fi al-Qiraat al-Qur'aniyyah*, (n.p:n.d), 4

*istinbâth* hukum didalamnya maka perbedaan itu bisa menyebabkan perbedaan *istinbâth* hukum.<sup>12</sup> Oleh karena itu, salah satu fokus kajian dalam tulisan ini adalah mengidentifikasi perbedaan *qirâ'ât* yang tidak berpengaruh terhadap makna dan perbedaan yang berimplikasi pada penafsiran dan *istinbâth* hukum. Pada dasarnya *istinbâth* hukum adalah upaya seseorang untuk mengeluarkan suatu hukum yang tidak dijelaskan dalam nash secara eksplisit dan tidak pula menjadi *ijma'* para ulama. Sedangkan sumber utama penggalian hukum dalam Islam adalah al-Quran yang tidak terlepas dari perbedaan-perbedaan *qirâ'ât* yang sama-sama diajarkan Rasulullah.<sup>13</sup>

Perbedaan *istinbâth* hukum yang dilatarbelakangi perbedaan *qirâ'ât* ini sering kali menjadi bagian tidak terpisah dari kajian tafsir *tahlili* yang membahas *qirâ'ât* dalam penafsirannya baik dalam literatur yang disusun sesuai tertib *mushafi* maupun *mawdlû'i*. Namun karena mayoritas yang dijadikan sorotan pelibatan *qirâ'ât* dalam tafsir adalah dampak dari perbedaannya terhadap *istinbâth* hukum, maka kajian *qirâ'ât* secara intens banyak ditemukan dalam karya-karya tafsir ahkam yang notabene dalam penelusuran *istinbâthnya* tidak terlepas dari penggunaan hadits dan sumber hukum lain. Di samping itu, beberapa kitab tafsir juga memasukkan *qirâ'ât âhâd* dan *syâdz* dalam perdebatan masalah hukum walaupun

<sup>12</sup> Hal ini berkaitan langsung dengan perbedaan pendapat ulama mengenai klasifikasi dan jumlah ayat ahkam dalam al-Quran. Bagi yang memasukkan ayat-ayat kisah sebagai ayat ahkam seperti al-Qarafi maka tentu cakupan ayat ahkam semakin luas. Ridwan HR, *Fiqih Politik Gagasan, Harapan, Dan Kenyataan* (Yogyakarta: FH UII Press, n.d.). 79

<sup>13</sup> *Wizârât Syu'ûn al-Awqâf wa al-Syu'ûn al-Islamiyyah, Al-Mawsû'ah Al-Fiqhiyyah Al-Kuwaytiyah*, vol. 4 (Kuwait: Dâr al-Salâsil, 1427). 111

kemudian mereduksinya dengan proses tarjih diakhir perdebatan. Untuk mengcounter masalah riwayat sekaligus mempertajam fungsi identifikasi pengaruh *qirâ'ât* terhadap *istinbâth* hukum, penulis memfokuskan pembahasan pada *qirâ'ât* yang dinilai *shahîh* menurut jumur yakni *qira'ah 'asyrah*. Sekalipun pencantuman *qirâ'ât ahâd* dan *syâdz* memperkaya suatu karya dan memperdalam diskusi suatu hukum, pada akhirnya makna, tafsir sekaligus hukum yang diterima tetap harus dikembalikan kepada dasar yang *shahîh*.

Di sisi lain, karya-karya ilmu *qirâ'ât* murni juga belum memfokuskan pembahasannya pada kajian interpretatif dan *istinbâth* hukum melainkan melulu pada pembahasan riwayat, *ushûl* dan *farsy al-harf*<sup>14</sup>, walaupun terkadang juga melibatkan pendekatan linguistik.

Berbeda dengan literatur tafsir yang kuat dalam hal analisa *qirâ'ât*, literatur *qirâ'ât* murni lebih memfokuskan pembahasan kepada cara pengucapan, ikhtilaf antar *thariq*, riwayat dan *qirâ'ât* serta tidak keluar dari pembahasan utama jumlah *qirâ'ât* yang dituju misalnya *al-Nasyr fi al-Qirâ'ât al-Asyr* karya Ibn al-Jazari yang membahas *qirâ'ât al-'asyrah*, *al-Taysir fi al-Qirâ'ât al-Sab'* karya al-Dâni membahas *qirâ'ât sab'ah*.

Fenomena ini terjadi karena memang latar belakang legalisasi ilmu *qirâ'ât* sebagai suatu disiplin ilmu yang independen dalam studi ilmu-ilmu al-

Quran adalah sebagai *counter* atas *qirâ'ât-qirâ'ât* yang tidak *shahîh*

<sup>14</sup> Misalnya *al-Taysir fi al-Qirâ'ât al-Sab'* karya Abu Amr al-Dâni hanya memuat perbedaan-perbedaan qiraat dalam sab'ah tanpa menyentuh perbedaan makna sama sekali. Sistematis yang sama namun dalam lingkup qiraat 'ashr terdapat *al-Budûr al-Zâhirah fi al-Qirâ'ât al-Ashr al-Mutawâtirah* karya Abd al-Fatah bin Abd al-Ghani al-Qâdli dan *al-Nasyr fi al-Qirâ'ât al-Ashr* karya Ibn al-Jazari.

dengan tetap melestarikan sistem bacaan yang diwariskan Rasulullah. Wajar jika ia mencukupkan diri dengan jumlah *qirâ'ât* tertentu. Berbeda dengan kitab tafsir yang berupaya menggali penafsiran seluas-luasnya maka ia lebih membuka diri terhadap riwayat-riwayat bacaan yang beragam.

Dalam tulisan ini, penulis berharap dapat mengurai metode *farsy al-huruf* yang dipakai oleh para penulis kitab *qirâ'ât*, kemudian menganalisis perbedaan-perbedaan yang ada dengan kajian linguistik dan bantuan riwayat-riwayat untuk mengetahui apakah perbedaan tersebut berimplikasi terhadap penafsiran dan hukum. Selain itu penelitian ini diharapkan dapat menjelaskan andil dan pengaruh *qirâ'ât* terhadap perbedaan interpretasi dan *istinbâth* hukum, serta di saat yang sama juga diketahui seberapa intensif perbedaan yang ada itu berdampak terhadap penafsiran lain yang notabene masing-masing kembali kepada satu sumber yaitu kalam Allah.

Lebih lanjut dalam percaturan tafsir kontemporer, sekalipun cenderung menyemarakan tafsir yang bersifat kontekstual, tokoh-tokoh tafsir kontemporer tidak mengalpakan kajian intratekstual al-Quran sebagai sumbernya. Namun dalam hal ini, kecenderungan memperhatikan *qirâ'ât* yang sebenarnya merupakan bagian tidak terpisahkan dari al-Quran justru sering tidak mendapatkan perhatian. Oleh karena itu dalam penelitian ini, penulis akan mencoba menggali urgensi pertimbangan *qirâ'ât* dalam tafsir dengan melihat keterpengaruhan tafsir akan perbedaan

*qirâ'ât* tersebut sehingga akan dapat menjadi pertimbangan bagi penafsir kontemporer apakah masih relevan melibatkan *qirâ'ât* sebagai sumber penafsiran intratekstual.

Penulis mengambil sampel surat Al-Mâ'idah sebagai wahana analisa dan hukum tersebut, karena surat ini adalah salah satu surat al-Quran yang memiliki pembahasan *ahkâm* secara lengkap baik *al-Ahkâm al-I'tiqâdiyah* (berkaitan dengan keyakinan), *al-Ahkâm al-Khuluqiyah* (berkaitan dengan budi pekerti), dan *al-Ahkâm al-Amaliyah* (berkaitan dengan perbuatan dan perkataan muallaf). Menurut Wahbah al-Zuhayli, lima utama tema pembahasan surat Al-Mâ'idah meliputi:

- a. Kesempurnaan agama Allah yang satu (Islam) sekalipun terdapat perbedaan syariat (antara para rasul)
- b. Penjelasan mengenai keumuman risalah yang dibawa Muhammad dan perintah menyampaikannya.
- c. Perintah-perintah Allah berkenaan hukum-hukum yang mengantarkan mukmin kepada kebaikan diri dan menghindarkannya dari keburukan dan kesesatan seperti perintah menunaikan janji dan lain-lain.
- d. Hukum-hukum tentang makanan
- e. Dan pembahasan mengenai hari pembaharuan.<sup>15</sup>

Dua dari lima tema utama tersebut membahas masalah *al-ahkâm al-Amaliyah* yang menjadi objek pembahasan hukum. Sehingga penulis memandang bahwa surat Al-Mâ'idah cukup merepresentasikan tujuan

<sup>15</sup> Wahbah al-Zuhayli, *Tafsîr Al-Munîr Fî Al-Aqîdah wa Al-Syarî'ah wa Al-Manhaj*, vol. 6 (Damaskus: Dâr al-fikr al-Mu'âshir, 1418). 62

penulis dalam mengidentifikasi implikasi perbedaan *qirâ'ât* terhadap penafsiran dan *istinbâth* hukum.

## B. Rumusan Masalah

- 1) Bagaimana kriteria perbedaan *qirâ'ât* yang berpengaruh terhadap perbedaan penafsiran dan *istinbâth* hukum?
- 2) Bagaimana pengaruh perbedaan *qirâ'ât al-'asyrah* dalam surat Al-Mâ'idah terhadap penafsiran dan *istinbâth* hukumnya?

## C. Tujuan Penelitian

Suatu riset pengetahuan pada umumnya bertujuan untuk menemukan, mengembangkan dan menguji kebenaran suatu pengetahuan.<sup>16</sup> Riset ini merupakan pengembangan dari literature tafsir tahlili dan literature *qirâ'ât* murni karena penelitian tidak hanya pada taraf deskriptif-eksploratif melainkan dilanjutkan pada taraf inferensial dimana objek-objek yang telah digambarkan akan ditarik kesimpulan umum setelah dilakukan pengamatan.

Secara rinci, tujuan penelitian ini adalah :

- 1) Mendeskripsikan perbedaan *qirâ'ât* yang berpengaruh dan tidak berpengaruh terhadap interpretasi al-Quran dan *Istinbâth* hukum
- 2) Menganalisis pengaruh perbedaan *qirâ'ât 'asyrah* dalam QS. Al-Mâ'idah terhadap interpretasi dan *istinbâth* hukum

<sup>16</sup> Sutrisno Hadi, *Metodologi Riset*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), 3

## D. Manfaat Penelitian

### a. Manfaat Teoritis

Secara teoritis, penelitian ini merupakan penelitian yang melanjutkan penelitian lain dalam ilmu *qirâ'ât* dengan secara spesifik dan mendalam menelusuri kaitan antara *qirâ'ât* dan tafsir. Dengan mengetahui seberapa besar peran *qirâ'ât* dalam menentukan penafsiran dan *istinbâth* hukum diharapkan juga hasilnya juga menjadi pertimbangan dalam wacana tafsir al-Quran kontemporer, karena pertimbangan *qirâ'ât* cenderung sangat rendah dalam tradisi tafsir kontemporer.

### b. Manfaat Praktis

Bagi peneliti, penelitian ini meningkatkan pengetahuan *ulūm* al-Quran khususnya mengenai *qirâ'ât* dan keberpengaruhannya dalam tafsir dan *istinbâth* hukum.

Bagi Peneliti lain diharapkan menjadi referensi dalam pembahasan *qirâ'ât* sekaligus menjadi alternatif pertimbangan signifikansi *qirâ'ât* dalam memahami dan menafsirkan al-Quran.

Bagi Masyarakat diharapkan dapat meningkatkan kesadaran akan urgensi pembelajaran dan pengetahuan *qirâ'ât* dalam memahami al-Quran dan mempelajari hukum Islam.

## E. Definifi Istilah

### 1. *Qirâ'ât*



Secara bahasa *qirâ'at* berarti bacaan. Sedangkan secara istilah *qirâ'ât* adalah perbedaan lafazh-lafazh wahyu (al-Qur'an) dalam penulisan huruf maupun cara pembacaannya baik dari segi penebalan atau penipisan bacaan dan lainnya.<sup>17</sup>

## 2. Interpretasi

Secara bahasa kata interpretasi merupakan serapan dari bahasa inggris *interpretation* yang berarti tafsir.<sup>18</sup> Tafsir dalam disiplin ilmu al-Qur'an adalah penjelasan tentang kitab Allah agar difahami sesuai dengan kehendak Allah sesuai dengan batas kemampuan manusia.<sup>19</sup>

## 3. *Istinbâth*

Kata (استنباط) berasal dari kata (أنبأ) yang berarti mengeluarkan. Dikatakan (أنبأ الماء) jika seseorang berusaha mengeluarkan air. Dalam al-Quran kata ini terdapat dalam QS. Al-Nisa 5: 83. Secara istilah, *istinbâth* berarti mengeluarkan suatu hukum atau *illat* yang tidak *dinash* serta tidak menjadi kesepakatan konsensus ulama.<sup>20</sup>

## 4. *Qirâ'ât Asyrah*

*Qirâ'ât Asyrah* adalah qiraat yang disandarkan kepada sepuluh imam qiraat yang memiliki kredibilitas tinggi. Kesepuluh imam *qirâ'ât*

<sup>17</sup> Al-Zarkasyi, *al-Burhân fî Ulûm al-Qur'ân vol.1*, (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1997), 318

<sup>18</sup> Wojowasito, Poerwadarminto, *Kamus Lengkap Bahasa Inggris*, (Bandung: Media Iptek, 2007), 89

<sup>19</sup> M. Husein al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn vol.1* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2013), 13

<sup>20</sup> Kementerian Waqaf dan Urusan Islam, *al-Mausu'ah al-Fiqhiyah al-Kuwaytiyah vol.4*, (Kuwait: Dar al-Salasil, 1404), 111

itu adalah hasil penambahan tiga imam selain *qirâ'ât sab'ah* yang telah dikenal sejak masa Ibnu al-Mujahid.<sup>21</sup>

## F. Metode Penelitian

### a. Objek Penelitian

Objek penelitian adalah bagian dari subyek yang menjadi target operasional suatu penelitian.<sup>22</sup>

Objek dalam penelitian ini adalah perbedaan *qirâ'ât* dalam surat Al-Mâ'idah yang diyakini mengandung semua jenis hukum yang ada dalam al-Quran baik hukum-hukum fundamental berupa keyakinan, hukum praktis-legal dan hukum-hukum moral sehingga diharapkan surat al-Maidah yang dijadikan sampel tersebut dapat mewakili populasi berupa keseluruhan surat dalam al-Qur'an.

### b. Jenis dan Pendekatan Penelitian

Penelitian ini termasuk bagian dari penelitian pustaka (*library research*) yang menjadikan dokumen-dokumen berupa buku-buku sebagai sumber data. Dilihat dari tujuan, metode dan hasil penelitiannya maka penelitian ini bersifat kualitatif karena ia bertujuan untuk menemukan pola hubungan yang bersifat interaktif dan memperoleh pemahaman makna sedangkan hasilnya berupa

<sup>21</sup> Shihab al-Din al-Dimyâti, *Ittihâf al-Fudlalâ' al-Basyar fi al-Qirâ'ât Arba' Asyar* vol.1 (Libanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2006) 8

<sup>22</sup> Nashruddin Baidan, Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016), 21, 24

dokumen tercatat dalam bentuk eksplanasi dan deskripsi kalimat-kalimat bukan angka-angka statistic.<sup>23</sup>

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah analitis-komparatis karena proses identifikasi pengaruh *qirâ'ât* terhadap tafsir selain membutuhkan proses analisis yang mendalam juga dibutuhkan perbandingan hasil intepretasi dan *istinbâth* mengenai ayat-ayat terkait.

### c. Sumber Data

Adapun data yang akan diteliti oleh penulis diperoleh dari sumber-sumber berikut.

#### a. Sumber Primer

Sumber data primer *qirâ'ât al-'asyrah* dan *farsy al-huruf* surat al-Maidah adalah *al-Nasyr fî al-Qira'ât al-Asyr* karya Ibn al-Jazari.

Sumber data primer komparasi *istinbâth* hukum *mufassirin* adalah tafsir-tafsir yang bercorak *tahlili* dan atau *fiqhi* karena sedikit sekali perbedaan *qirâ'ât* yang ditampilkan pada tafsir-tafsir ijmal. Dalam hal ini penulis mengambil *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an* karya al-Qurṭubi, dan *Jāmi' al-Bayān fi Ta'wîl Ây al-Qur'an* karya al-Thabari. Sekalipun karya al-Thabari tidak secara spesifik bercorak *fiqhi* tetapi sebagai karya tafsir awal

<sup>23</sup> Andi Prastowo, *Memahami Metode-Metode Penelitian*, (Yogyakarta: Ar-Ruz Media, 2011), 52

yang bersifat ensiklopedis, karya al-Thabari itu akan sangat membantu penelitian ini.

b. Sumber Data Sekunder

Untuk membantu melengkapi data dan analisa penulis mengambil data sekunder dari literature ilmu-ilmu al-Quran khususnya yang berkaitan dengan ilmu *qirâ'ât* dan kitab-kitab tafsir lain.

d. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini adalah teknik dokumentasi yaitu dengan mengambil data-data dari sumber-sumber literatur tertulis tentang *qirâ'ât* dan juga kitab-kitab tafsir. Beberapa langkah yang ditempuh penulis adalah sebagai berikut:

- a. Mengumpulkan jenis-jenis perbedaan *qirâ'ât*
- b. Menganalisis perbedaan yang berpengaruh terhadap interpretasi al-qur'an serta *istinbâth* hukum dan yang tidak berpengaruh
- c. Menemukan ayat-ayat yang memiliki perbedaan *qirâ'ât*
- d. Mengidentifikasi kandungan hukum dalam ayat yang mengandung perbedaan *qirâ'ât*
- e. Mengumpulkan penafsiran para ulama terhadap ayat yang mengandung perbedaan *qirâ'ât* 'asyrah.

e. Keabsahan Data

Untuk mengetahui kevalidan data yang didapat penulis menggunakan teknik triangulasi sumber data.<sup>24</sup> Triangulasi sumber dilakukan dengan cara melakukan cek ulang terhadap perbedaan *qirâ'ât* tidak hanya dari *al-Nasyr* tetapi juga dengan *al-mawsû'ah al-qur'âniyyah*. Juga merupakan upaya triangulasi sumber adalah membandingkan dan meningkatkan keakurasian data yang diperoleh dari referensi digital (baik pdf maupun *al-Maktabah al-Syâmilah*) dengan referensi/kita yang telah dicetak.

#### f. Metode Analisis Data`

Ada beberapa langkah yang akan ditempuh dalam proses analisa *qirâ'ât* dan pengaruhnya terhadap penafsiran dan penetapan hukum yaitu sebagai berikut:

1. Melacak macam-macam perbedaan *qirâ'ât* dan mengklasifikasikannya berdasarkan kecenderungan pengaruhnya

Dari sekian *qirâ'ât* yang beredar dalam literatur tafsir tentu dapat dikenali jenis-jenis dan letak perbedaannya. Secara umum, proses identifikasi letak perbedaan tersebut sudah dibicarakan panjang lebar dalam pembahasan hadits *sab'ah ahruf*. Maka dalam hal ini, penulis akan memilih pendapat yang representatif dalam proses klasifikasinya.

Lebih lanjut, data macam-macam perbedaan *qirâ'ât* tersebut dibagi kedalam dua kelompok besar yang dihipotesakan

<sup>24</sup> Lexy J Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2007). 330

sangat mempengaruhi kecenderungan implikasinya terhadap penafsiran dan pengambilan hukum

2. Memilih *qirâ'ât 'asyrah* dari sekian perbedaan *qirâ'ât* yang ada karena focus penelitian ini adalah meneliti perbedaan *qirâ'ât 'asyrah* yang dijunjung kredibilitasnya oleh jumbuh ulama. Dalam hal ini, penulis merujuk kepada teori *qirâ'ât 'asyrah* yang ditulis oleh Ibnu al-Jauzi dalam *al-Nasyr fi a-Qiraāt al-Ashr*.
3. Analisa kebahasaan terhadap perbedaan *qirâ'ât* yang ada sebagai langkah awal mengidentifikasi apakah suatu perbedaan *qirâ'ât* bersifat positif berpengaruh atau tidak.

Langkah ini berangkat dari salah satu konsep pensyaratan kesesuaian suatu *qirâ'ât* terhadap tata bahasa arab. Jika tidak sesuai maka beberapa ulama yang dipelopori salah satunya oleh al-Zamakhsyari menyatakan bahwa ia tidak dianggap sebagai *qirâ'ât* yang absah sekalipun secara *isnad* ia memiliki tingkat kredibilitas tinggi (shahîh). Namun, kembali berkaitan dengan dugaan penulis bahwa *qirâ'ât 'asyrah* yang diterima oleh kalangan luas masyarakat muslim tidak memiliki persinggungan secara negatif dengan tata bahasa arab kecuali sedikit.

4. Analisis penafsiran ulama terdahulu yang mengaitkan interpretasinya dengan keberadaan perbedaan *qirâ'ât*.

Karena penelitian kualitatif tidak hanya mementingkan *empirical framework* tetapi juga menggunakan *logical framework*

yang didukung oleh pendapat para ahli dalam bentuk *authoritative knowledge*<sup>25</sup>, maka penelitian ini akan sangat memperhatikan pendapat para mufassir dalam menarik suatu konklusi apakah suatu *qirâ'ât* berpengaruh terhadap penafsiran dan penetapan hukum.

5. Mengumpulkan data penafsiran terdahulu yang mengaitkan ayat yang sedang diteliti dengan ishtinbat hukum, karena bisa jadi suatu ayat dianggap tidak memiliki kandungan hukum sama sekali oleh seorang mufassir namun menurut mufassir lain dianggap memiliki kandungan hukum. Untuk itu, penggunaan klasifikasi ayat-ayat hukum akan sangat berperan dalam langkah ini. Identifikasi dan komparasi menjadi penting sebagai kelanjutan analisa dari interpretasi yang tidak berkaitan dengan hukum praktis (*amaliyah*) kepada analisa yang berkaitan dengan hukum.

## G. Sistematika Pembahasan

Bab I membahas tentang latar belakang penelitian yang menjelaskan urgensi penelitian yang diadakan penulis. Disusul dengan rumusan masalah. Karena penelitian ini termasuk riset kualitatif maka rumusan masalah nya juga disebut sebagai focus penelitian.<sup>26</sup> Sehingga diketahui tujuan dan manfaat penelitian. Bab ini juga memuat metodologi

<sup>25</sup> Jam'an Satori, Aan Komariyah, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: CV Alfabeta, 2014), 151

<sup>26</sup> Nur Solikin dkk, *Pedoman Penulisan Karya Ilmiah STAIN Jember*, (Jember: STAIN Press 2014), 44

penelitian yang meliputi jenis dan penekatan penelitian, subyek dan obyek penelitian, dilanjutkan dengan teknik pengumpulan data dan metode analisis data.

Bab II merupakan bagian kajian kepustakaan berisi kajian terdahulu yang memiliki kedekatan atau kemiripan pembahasan dengan penelitian ini serta kerangka teori yang akan digunakan sebagai alat bagi peneliti untuk menganalisa data.

Bab III berisi tentang prasyarat pembahasan inti yang meliputi pembahasan macam-macam perbedaan *qirâ'ât* serta identifikasi Perbedaan *Qirâ'ât* dan Pengaruhnya terhadap interpretasi dan *istinbâth* hukum.

Bab IV berisi tentang perbedaan *qirâ'ât* dalam surat Al-Mâ'idah berikut identifikasi dan analisis terkait perbedaan tafsir dan *Istinbâth* karena perbedaan-perbedaan tersebut.

## BAB V Kesimpulan dan Saran

Bagian Akhir meliputi Daftar Pustaka, Pernyataan Keaslian Tulisan dan Lampiran-Lampiran.

IAIN JEMBER



## BAB II

### KAJIAN KEPUSTAKAAN

#### A. Kajian Terdahulu

##### 1. Ilmu *Qirâ'ât*

Buku ini disusun oleh tim pengajar Ilmu *Qirâ'ât* di Institut Ilmu al-Quran Jakarta untuk mempermudah pembelajaran materi *qirâ'ât* di perguruan tinggi tersebut. Ia merupakan intisari dari beberapa kitab *qirâ'ât* seperti *al-Wāfi fī Syarh al-Syātibīyyah*, *Taqrīb al-Ma'ānī* dan kitab-kitab lainnya. Karya ini membahas pokok-pokok perbedaan antara *qirâ'ât* dan menyusunnya dalam matriks-matriks setiap pembahasan setelah pendahuluan berupa sejarah perkembangan ilmu *qirâ'ât*.

Secara umum karya ini jauh tidak sama dengan tulisan ini, karena ia hanya membahas *ushūl* dalam *qirâ'ât-qirâ'ât sab'ah*. Namun buku tersebut banyak membantu penulis dalam melakukan analisa identifikasi antara *ushūl* dan *ghairu ushūl* dalam perbedaan *qirâ'ât* yang diyakini oleh penulis memiliki pengaruh besar terhadap identifikasi perbedaan *qirâ'ât* yang berpengaruh terhadap penafsiran dan *istinbâth* hukum atau tidak.

##### 2. Implikasi Perbedaan *Qirâ'ât Mutawâtirah* terhadap Penafsiran Ayat- Ayat Ṭaharah, Shalat dan Puasa (Studi atas Kitab *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* karya al-Qurṭubi)

Ditulis oleh Nadliva Elan Nisa' sebagai skripsi pengajuan gelar S1 di Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Ampel Surabaya Februari 2016. Dengan pendekatan historis, karya ini menelusuri latar belakang kehidupan al-Qurṭubi serta mendeskripsikan pertumbuhan dan perkembangan *qirâ'ât* dalam tafsirnya dengan memfokuskan diri pada ayat-ayat ṭaharah, shalat dan puasa. Hasil dari penelitian tersebut antara lain bahwa al-Qurṭubi mengabaikan tiga *qirâ'ât mutawâtir* selain *sab'ah* dan hanya cenderung kepada *qirâ'ât sab'ah* saja. Hakikatnya bukan al-Qurṭubi meninggalkan dan menolak tiga *qirâ'ât* tetapi terkadang ia menyebut *qirâ'ât-qirâ'ât* itu. Ketika al-Qurṭubi menemukan perbedaan *qirâ'ât*, ia menampilkannya baik yang berimplikasi terhadap hukum maupun tidak kemudian ia memilih perbedaan *qirâ'ât* yang dianggap paling benar dan mengunggulkan salah satu imam *qirâ'ât* tersebut dengan mengembalikannya kepada makna dasar. Mengenai hasil penafsiran dan *istinbâth* nya dari ayat-ayat tersebut, al-Qurṭubi lebih condong kepada mazhab maliki termasuk ketika menafsirkan ayat-ayat yang terpengaruh dengan perbedaan *qirâ'ât mutawâtirah*.

Dalam skripsinya ini, Nisa' lebih berfokus pada interpretasi al-Qurṭubi terhadap ayat-ayat terkait sehingga kajian mengenai karya al-Qurṭubi lebih dominan daripada kajian mengenai implikasi *qirâ'ât* terhadap penafsiran ayat-ayat terkait.

3. Anatomi al-Qur'an: Perbedaan *Qirâ'ât* dan Pengaruhnya terhadap *Istinbâth* Hukum dalam al-Quran

Karya ini merupakan disertasi Hasanuddin AF di program doktoral IAIN Syarif Hidayatullah dan pertama kali diterbitkan oleh PT Raja Grafindo Persada pada November 1995. Dalam disertasinya tersebut, Hasanuddin membahas panjang lebar mengenai al-Quran dan *Qirâ'ât* dari pengertian, sejarah penulisan, macam-macam hingga statusnya. Selanjutnya ia juga membahas pengaruh adanya *qirâ'ât* sab'at dan *qirâ'ât* syadzdzat terhadap *istinbâth* hukum. Salah satu hasil analisisnya mengenai pengaruh *qirâ'ât* terhadap *istinbâth* hukum adalah bahwa perbedaan *qirâ'ât* yang berpengaruh terhadap *istinbâth* hukum, adakalanya hanya berpengaruh pada cara *istinbâth* hukum yang dilakukan para ulama, tanpa menimbulkan perbedaan ketentuan hukum yang *diistinbâthkan* oleh mereka dan adakalanya berpengaruh kepada kedua-duanya baik cara maupun hasil *istinbâth* hukum yang dilakukan.

Dalam disertasinya, Hasanuddin AF banyak membahas tentang al-Quran dan sejarahnya berikut aspek *Qirâ'ât* dalam al-Quran. Namun saat membahas pengaruhnya terhadap *istinbâth* hukum ia hanya mengambil beberapa contoh secara parsial baik pada bagian *qirâ'ât* sab'ah maupun syadzdzat tanpa ada identifikasi lebih lanjut

mengenai perbedaan yang berpengaruh terhadap *istinbâth* hukum. Identifikasi inilah ingin diteliti oleh penulis dalam karya ini.<sup>27</sup>

#### 4. Dampak *Qirâ'ât* al-Ashr terhadap Penafsiran al-Qur'an

Karya ini ditulis oleh Umar Zakka sebagai tesis program pascasarjananya di Prodi Ilmu KeIslaman, Ilmu al-Qur'an dan Tafsir UIN Sunan Ampel Surabaya pada Agustus 2015. Dengan metode korelasionalnya ia membahas perbedaan *qirâ'ât 'asyrah* yang terdapat pada Surat Al-Mâ'idah pada bingkai interpretasi al-Qurtubi dalam *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an*-nya. Hasil penelitiannya adalah

- Riwayat-riwayat tidak bisa dipisahkan dengan penafsiran dan *qirâ'ât* adalah salah satu bidang ilmu yang berdasarkan riwayat.
- Al-Qurtubi meninggalkan riwayat yang bersumber selain pada *qirâ'ât ashr*.
  - Al-Qurtubi menggunakan pendekatan bahasa, riwayat dan pendapat *fuqahâ'* yang terdapat pada ayat yang ada perbedaan *qirâ'ât* yang berimplikasi pada penafsiran al-Quran.
  - Jika perbedaan *qirâ'ât* terjadi pada ayat hukum maka akan berimplikasi kepada *istinbâth* hukum. Jika ia terjadi pada kisah maka akan berpengaruh pada alur kisahnya. Namun jika ia terjadi pada lafazh yang berhubungan dengan kaidah bahasa, maka ia berdampak pada i'rab dan hasil penafsirannya.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Hasanuddin AF, *Anatomi al-Qur'an, Perbedaan Qirâ'ât dan Pengaruhnya terhadap Istinbâth Hukum dalam al-Quran* (Jakarta:n PT. Raja Grafindo, 1995)

<sup>28</sup> Umar Zakka, *Dampak Qirâ'ât al-Ashr terhadap Penafsiran al-Qur'an*, (skripsi, UIN Sunan Ampel, 2015. Tidak diterbitkan)

Meskipun memiliki kesamaan objek yaitu *qirâ'ât 'asyrah* , tesis Zakka berfokus pada penafsiran yang dilakukan oleh al-Qurtubi sedangkan penulis mencoba membahasnya secara lebih luas dan mendalam dalam perspektif para mufassir. Hampir sama dengan Hasanuddin AF, Zakka juga belum mengidentifikasi lebih lanjut mengenai perbedaan-perbedaan yang berpengaruh terhadap penafsiran al-Quran.

5. *Al-Qirâ'ât al-Sab'ah wa Atsâruhâ fî Tafsîr wa Ahkâm al-Syar'i* ditulis oleh Dr. Nur Muhammad Utsmani, International Islamic University of Malaysia.

Dengan ringkas, Utsmani membahas tentang pengantar *qirâ'ât* dan pengaruhnya terhadap tafsir. Identifikasi implikasi perbedaan *qirâ'ât sab'ah* terhadap tafsir dan hukum syar'i ditampilkan dalam contoh-contoh yang dipisah dalam segmen-segmen klasifikasi ahkam. Misalnya perbedaan *qirâ'ât* dan implikasinya pada *ahkâm al-I'tiqâdiyah, ahkâm al-Amaliyah* berikut memperinci masing-masing ke dalam subbab yang lebih kecil.<sup>29</sup>

Hal menarik yang ditulis oleh Utsmani adalah identifikasinya mengenai perbedaan *qirâ'ât* yang berpengaruh terhadap penafsiran dan yang tidak berpengaruh. Sekalipun hanya berfokus pada *qirâ'ât sab'ah* , Tulisan Utsmani ini banyak menyumbang secara teoritis terhadap

<sup>29</sup>Nur Muhammad Utsmani, *al-Qirâ'ât al-Sab'ah wa Atsâruhâ fî al-Tafsîr wa Ahkâm al-Syar'I*, (InternatiaL Islame University of Malaysia, tidak diterbitkan)

kajian yang akan dilakukan penulis. Disaat yang sama, karya ini diharap menjadi kelanjutan dari karya tersebut karena cakupannya yang lebih luas yakni *qirâ'ât 'asyrah*. Disisi lain, jika pada uraian contoh implikasi, Utsmani memaparkan dalam beberapa bab-bab *ahkam*, penulis mencoba mengambil sampel satu surat penuh dalam al-Quran kemudian menganalisa perbedaan *qirâ'ât*nya sehingga dapat diketahui seberapa intens pengaruhnya terhadap tafsir secara tahlili dalam suatu surat. Berbeda dengan Utsmani yang lebih mengedepankan contoh-contoh dengan metode tematiknya.

## B. Kerangka Teori

### 1. Pengertian *Qirâ'ât* al-Qur'an

Al-Qur'an secara etimologis berasal dari kata قرأ *qirâ'* yang berarti membaca. Kata *Qur'an* merupakan *mashdar* dari kata kerja tersebut<sup>30</sup>. Kata *qur'an* berarti bacaan layaknya kata *qirâ'ât* yang juga sama-sama *mashdar* dari kata *qara'a* dan sama-sama berarti bacaan. Keduanya sama-sama *mashdar* karena memuat huruf asal dari kata kerja dasarnya.<sup>31</sup> Hanya saja dalam kata *qur'an* terdaat huruf

<sup>30</sup> *Maşdar* adalah suatu isim yang menunjukkan suatu pekerjaan tanpa disertai dengan makna waktu, tempat, maupun keterangan. Secara morfologis, *Maşdar* terbentuk dari semua huruf asal yang membentuk kata kerjanya (*fi'il*) atau disertai huruf yang mengganti huruf asal (*taqdîr*) atau huruf tambahan (*ziyâdah*). Jamal al-Dîn bnu Hisyâm, *Awðlah al-Masâlik ilâ Alfîyah ibn Mâlik* vol.3, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 170

<sup>31</sup> Berbeda dengan *isim maşdar* yang tidak memuat semua huruf asli dari kata kerja dasarnya. Misalnya (*عطاء*) sedangkan *maşdar* nya adalah (*اعطاء*). Secara umum perbedaan antara *maşdar* dan *isim maşdar* adalah huruf yang menyusunnya dan cara pembentukannya. Cara pembentukan *isim maşdar* murni harus *sima'I* (sesuai dengan kesepakatan arab) sedangkan *maşdar* memungkinkan *qiyâsi* (mengikuti aturan morfologis dalam bahasa arab/ *taşrif*). Abbas Hasan, *al-Nahwu al-Wâfi* vol.3, (Beirut: Dar al-Ma'arif, t.th), 209

tambahan berupa Alif dan Nun, sedangkan dalam kata *qirâ'ât* huruf tambahannya berupa Alif dan Ta'.

Pada dasarnya, kata *qirâ'ât* dan *qur'ân* bersinonim<sup>32</sup> namun terdapat perbedaan antara keduanya. Kata *qur'an* lebih sering menunjukkan bacaan dalam arti sesuatu yang dibaca (*al-maqrû'*) sedangkan *qirâ'ât* merujuk pada arti pekerjaan seseorang melakukan pekerjaan membaca. Namun dalam beberapa tempat, kata *qur'an* juga menunjukkan arti pekerjaan misalnya dalam QS. al-Isra' 78.<sup>33</sup> *Mashdar* kata *Qur'an* yang ditambah dengan *al* inilah yang kemudian digunakan untuk penyebutan suatu objek tertentu dalam syar'i.<sup>34</sup>

Secara terminologis menurut al-Bazdawi, al-Qur'an adalah kitab yang diturunkan kepada Rasulullah, tertulis dalam mushaf yang diriwayatkan secara *mutawâtir* dari Rasulullah tanpa adanya keraguan.<sup>35</sup> Al-Ghazâlî menyatakan bahwa al-Qur'an adalah yang dinukilkan kepada kita dalam mushaf melalui *qirâ'ât Sab'ah* yang *mutawâtir*.<sup>36</sup>

Berbeda dengan kedua tokoh diatas, al-Zarkasyi mendefinisikan bahwa al-Qur'an adalah Kalam yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW sebagai mukjizat dalam setiap ayat-

<sup>32</sup> Al-Zarqani, *Manâhil al-Irfân fî lûm al-Qur'ân* vol. 1 (Suriah: Maṭba'ah Isa al-Babi al-Halabi, t.th), 14

<sup>33</sup> Al-Adzrâ'I, *Syarh al-Aqîdah al-Taḥâwiyah* vol.1, (Mesir: Dâr al-Salam, 2005), 79

<sup>34</sup> Al-Zarqani, *Manâhil al-Irfân fî lûm al-Qur'ân* vol. 1 (Suriah: Maṭba'ah Isa al-Babi al-Halabi, t.th), 14

<sup>35</sup> Abd al-Aziz 'Alâ' al-Dîn al-Bukhâry, *Kasyf al-Asrâr Syarh Uṣûl al-Bazdawi* vol.1, (Beirut: Dar al-Kutub al-Islami, n.d), 22

<sup>36</sup> Abû Ḥâmid al-Ghazâlî, *al-Mustaşfâ* vol.1, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1993), 81.

ayatnya serta bacaannya dinilai ibadah. Hampir sama dengan al-Zarkasyi, al-Syaukani mendefinisikan al-Qur'an sebagai kalam yang diturunkan kepada Rasulullah SAW, tertulis di mushaf dan dinukil secara *mutawâtir*.<sup>37</sup>

Dengan demikian, definisi yang diajukan ulama seputar al-Qur'an berkuat pada beberapa unsur berikut:

1. Kalam Allah<sup>38</sup>
2. Diturunkan kepada nabi Muhammad<sup>39</sup>
3. Dinukil secara *mutawâtir*<sup>40</sup>

<sup>37</sup> Abdul Halim Qâbah, *al-Qirâ'ât al-Qur'âniyah* vol.1, (Beirut: Dâr al-Gharb al-Islami, t.th), 20

<sup>38</sup> Secara fundamental, bagian pertama dari definisi ini,- yaitu kalam Allah,- menjadi kesepakatan ulama selain Mu'tazilah dalam mendefinisikan al-Qur'an walaupun dalam beberapa titik terjadi perbedaan misalnya apakah Kalam tersebut azali atau tidak, apakah kalamNya itu terdiri dari huruf dan suara atau tidak dan beberapa perbedaan lain. Dengan demikian, Kalam Allah merupakan suatu yang urgen dalam definisi al-Qur'an. Al-Adzra'I mengumpulkan ada Sembilan perbedaan di kalangan sekte-sekte mauoun cendikiawan muslim yang semuanya menunjukkan bahwa al-Qur'an memang Kalam Allah selain satu kelompok yaitu Muktazilah. Al-Adzra'I, *Syarh al-Aqidah al-Ṭahâwiyah* vol.1, (Mesir: Dar al-Salâm, 2005), 169.

Imam Ahmad bin Hanbal juga mengumpulkan argumennya secara khusus dalam surat yang ia kirim kepada al-Mutawakkil terkait al-Qur'an adalah kalam Allah dan bukan mahluk. Ahmad bin Hanbal, *Risâlah fî Anna al-Qur'an Ghairu Makhlûq*, (Riyadh: Dâr al-'Ašimah, 1995), 35-61

<sup>39</sup> Unsur berikutnya adalah diturunkan kepada Nabi Muhammad. Jika perdebatan tentang Kalam Allah masih menyisakan perdebatan mengenai kalam *nafsi* dan huruf serta suaranya, maka al-Qur'an dalam definisi yang sudah diturunkan kepada Muhammad tentu menjadi titik awal kesepakatan bahwa yang diturunkan kepadanya sudah dalam bukan dimensi ketuhanan. Bahkan sebelum ia diturunkan kepada Muhammad, yaitu pada saat proses *inzâl* di *Lauh al-Mahfûzh* atau saat dibawa Jibril dari *Lauh al-Mahfûzh* kepada Muhammad.

Adapun pembatasan kepada Muhammad tentu menjadi pembeda antara kalam Allah yang diturunkan kepada Musa, Isa, maupun Daud. Dengan demikian unsur "diturunkan kepada Muhammad" juga penting dalam definisi al-Qur'an.

<sup>40</sup> Unsur ketiga adalah *tawâtur al-riwâyah*. *Tawâtur* adalah kondisi suatu berita baik hadits, khabar maupun atsar yang secara kuantitas periwayatnya (*râwi*) terdiri dari sejumlah orang yang tidak mungkin sepakat untuk berbohong di setiap generasi/tingkatannya. Implikasi dari adanya konsep *tawâtur* dalam periwayatan ini adalah adanya kebenaran yang pasti (*qath'i*) dan tidak pasti (*zhanni*) dalam Islam. Kebenaran dan validitas yang dihasilkan dari riwayat yang *mutawâtir* bersifat zhanni, sedangkan yang tidak *mutawâtir* bersifat *qath'i*.

Al-Qur'an sebagai *the main text* dalam Islam baik dalam otensitas maupun sumber hukum tentu harus didasarkan pada kebenaran yang pasti (*qath'i al-wurud*). Oleh karena itu, untuk menetapkan sesuatu itu merupakan bagian dari al-Qur'an harus dengan dalil yang *mutawâtir* pula. Misalnya dalam kasus kewajiban berturut-turutnya puasa *Kaffârat* sumpah terdapat riwayat *qirâ'ât* yang menyatakan bahwa rasul membaca:

فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ مُّتَّابِعَاتٍ



4. *Qirâ'ât Sab'ah*<sup>41</sup>
5. Sebagai mukjizat<sup>42</sup>
6. Tertulis di dalam mushaf<sup>43</sup>

---

Namun karena riwayat keberadaan tambahan lafadh dalam *qirâ'ât* tersebut tidaklah *mutawâtir* maka ia disepakati bukan bagian dalam al-QUR'an. Adapun Imam Malik yang menjadikannya sebagai dasar wajib berturut-turutnya *Kaffârat* sumpah dalam madzhabnya tidak berarti ia menganggapnya bagian dari al-Qur'an, tetapi riwayat ini dia posisikan sebagai *khbar ahâd* yang juga bisa dijadikan sumber dalam pengambilan hukum Islam. Abû Hâmid al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ* vol.1, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1993), 81.

<sup>41</sup> Unsur keempat adalah *qirâ'ât sab'ah* sebagaimana definisi yang diajukan al-Ghazali. Ia mencantumkan *Qirâ'ât Sab'at* dalam definisi al-Qur'an. Pencantuman ini menurut hemat penulis sudah terwakili dengan periwayatan yang *mutawâtir* di unsur ke tiga diatas, sekaligus tidak sesuai dengan pendapat-pendapat ulama' yang meyakini kemutawâtiran *qirâ'ât asyrah*. Ulama-ulama yang otoritatif dalam bidang *qirâ'ât* menjadikan *qirâ'ât asyrah* sebagai bagian dari *qirâ'ât* yang *mutawâtir* diantaranya adalah Abu Amr al-Dani, Abu Bakr bin Arabi, Abu al-Ala' al-Hamdan, Ibnu Shalah, al-Dzahabi dan ulama-ulama lain. Ibnu al-Jazari, *al-Nasyr...*, 37-43 Dengan demikian, *qirâ'ât sab'ah* dalam unsur definisi al-Qur'an yang diajukan oleh al-Ghazali kurang representatif selain karena sangat ikhtilaf juga sebenarnya sudah cukup terwakili dengan unsur ketiga yaitu diriwayatkan secara *mutawâtir*.

<sup>42</sup> Unsur kelima,- sebagaimana yang diajukan oleh al-Zarkasyi, yaitu menjadi mukjizat dari setiap ayat-ayatnya. Pembicaraan mengenai kemukjizatan al-Qur'an (*I'jâz al-Qur'an*).<sup>42</sup> Maksud dari al-Qur'an sebagai mukjizat adalah bahwa ia yang menyalahi kebiasaan disertai dengan adanya tantangan dan tidak dapat ditandingi atau dikalahkan oleh yang menantangnya, yang dibawa oleh orang yang mengklaim menjadi Nabi utusan Allah,- dalam hal ini adalah Muhammad SAW,- baik berupa sesuatu yang inderawi atau maknawi (pengetahuan). Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Itqan fi Ulum al-Quran* vol.4, (Mesir:al-Haiah al-Mishriyah, 1974), 3

Jika pembuatan sebuah definisi harus *jâmi'* sekaligus *mâni'*. (*Jâmi'* adalah mencakup semua jenis yang ada dalam kata yang sedang didefinisikan sedangkan *mâni'* adalah mengeluarkan atau mengecualikan semua hal yang bukan bagian dari kata yang didefinisikan. Muhammad Yusuf Najm, *Fann al-Maqâlah*, (Beirut: Dâr al-Şâdir, 1996), 75.) maka memunculkan *I'jâz* dalam pendefinisian al-Qur'an sangatlah tepat karena memang seluruh bagian dari al-Qur'an adalah mukjizat,- *Jâmi'*, sekaligus membedakan al-Qur'an dengan kalam Allah sebelum al-Qur'an dan kalam Allah yang juga diturunkan kepada Nabi Muhammad selain al-Qur'an yaitu hadits qudsi dan hadits nabawi,- *Mâni'*. Kendati demikian, definisi yang diajukan al-Zamakhsyari dengan menyatakan bahwa al-Qur'an adalah mukjizat dalam setiap ayatnya juga masih sangat kontroversial karena jumhur ulama memahami bahwa tantangan Allah yang disebutkan secara eksplisit menyatakan bahwa al-Qur'an itu *mu'jiz* hanya sampai pada satuan surat saja. Pendapat inilah yang diambil Jumhur karena ayat-ayat *tahaddî* (Ayat-ayat dalam al-Qur'an yang menantang orang-orang kafir untuk membuat hal yang serupa dengan al-Qur'an) berakhir pada tantangan untuk membuat satu surat seperti al-Qur'an. Ayat-ayat *tahaddî* itu terbagi ke dalam tiga kelompok yaitu *Pertama*, tantangan untuk membuat satu kitab yang sama dengan al-Qur'an sebagaimana dalam QS. al-Isra' 88 dan QS. al-Tûr 33, *Kedua*, tantangan untuk membuat sepuluh surat yang serupa dengan al-Qur'an sebagaimana dalam QS. Hûd 13, *Ketiga*, Tantangan untuk membuat satu surat yang serupa sebagaimana dalam QS. al-Baqarah 23 dan QS. Yûnus 38. Dari tingkatan ayat-ayat *tahaddî* inilah, Jumhur berpendapat bahwa mukjizat al-Qur'an terdapat minimal dalam satu surat dalam al-Qur'an baik surat yang panjang hingga surat yang terpendek sekalipun. eberapa tokoh seperti Fahd I-Rûmi berpendapat bahwa *I'jâz* al-Qur'an tidak berkaitan dengan jumlah atau kadar tertentu melainkan seluruh bagian dalam al-Qur'an. Fahd al-Rûmi, *Dirâsât fi Ulûm al-Qur'an*, (t.t.t.p, 2003), 271

## 7. Bacaanya bernilai ibadah<sup>44</sup>

Dari sekian unsur di atas, definisi al-Qur'an yang representatif adalah kalam Allah yang diturunkan kepada nabi Muhammad sebagai mukjizat, dinukil secara *mutawâtir* dan bacaannya dinilai sebagai ibadah.

Sedangkan *qirâ'ât* secara terminologis didefinisikan oleh Ulama sebagai berikut:

1. Al-Zarqâni menyatakan bahwa *qirâ'ât* adalah madzhab yang dianut oleh salah satu imam *qurrâ'* yang berbeda dengan imam lain dalam cara pembacaan al-Qur'an disertai dengan kesamaan riwayat maupun jalan periwayatannya

<sup>43</sup> Unsur keenam yaitu tertulis dalam mushaf. Jika maksud dari pencantuman unsur tertulis di mushaf dalam pendefinisian al-Qur'an adalah untuk membedakan yang *mansûkh* seperti ayat rajam maupun ayat tentang sepersusuan maka ia sudah terepresentasikan dengan batas *mutawâtir*. Namun jika yang dimaksud adalah untuk memasukkan basmalah sebagai bagian dari al-Qur'an juga sudah terepresentasikan dengan basmalah yang ada dalam QS. al-Naml 30. Sangat wajar jika hal ini dilakukan oleh al-Ghazali, memasukkan mushaf sebagai unsur dalam definisi al-Qur'an karena ia adalah seorang ulama yang menganut madzhab Syafi'i.<sup>43</sup> Syafi'iyah meyakini bahwa basmalah merupakan bagian dari setiap surat dalam al-Qur'an selain al-Taubah sehingga ia juga harus dibaca dalam shalat.<sup>43</sup> Salah satu argumen yang diusung oleh Syafi'iyah bahwa ia dianggap sebagai bagian dari tiap surat dalam al-Qur'an karena dalam mushaf 'utsmani<sup>43</sup> lafadh basmalah selalu ditulis di awal setiap surat dengan bentuk tulisan yang sama dengan tulisan ayat lainnya. Jika ia bukan bagian dari surat tersebut apalagi bukan bagian dari al-Qur'an layaknya difahami oleh Malikiyah tentu tidak akan ditulis di awal tiap surat. Hal itu menunjukkan sikap hati-hati para sahabat dalam menuliskan sesuatu yang bukan al-Qur'an di dalam mushaf. Bahkan nama surat sekalipun, karena ia bukan bagian dari al-Qur'an yang diriwayatkan secara *mutawâtir* maka ia pun tidak ditulis di Mushaf al-Imam. (Muhammad Ali al-Şabûni, *Rawâ'î' al-Bayân fî Tafsîr Âyât al-Ahkâm* vol.1, (Beirut: Maktabah al-Ghazali, 1980), 47) Kendati demikian, memasukkan unsur "tertulis dalam mushaf" dalam mendefinisikan al-Qur'an sudah mewakili dengan unsur-unsur lainnya diatas karena ikhtilaf ulama' sebenarnya bukan terletak pada basmalah bagian dari al-Qur'an atau bukan karena ijma' menyepakati bahwa basmalah bagian dari al-Naml 30 hanya saja mereka berselisih apakah ia diulangdalam setiap surat atau tidak

<sup>44</sup> Unsur ke tujuh adalah nilai ibadah dalam bacaannya. Salah satu tujuan dalam memasukkan unsur *ta'abbud* dalam bacaan al-Qur'an ini adalah membedakan antara al-Qur'an dan kalam lain yang diturunkan kepada rasuullah baik berupa hadits qudsi maupun hadits nabawi, selain itu juga untuk membedakan dengan ayat-ayat yang sudah di *nasakh*. Maka unsur ini memang layak untuk dimasukkan kedalam unsur definisi al-Qur'an.

baik dalam segi cara pengucapan huruf maupun pengucapan keadaan huruf tersebut.<sup>45</sup>

2. Ibnu al-Jazari mendefinisikan *qirâ'ât* sebagai ilmu yang membahas tentang cara pengucapan kalimat-kalimat al-Qur'an dengan menyandarkan kepada periwayatnya.<sup>46</sup>
3. Al-Dimyâti menyatakan bahwa *qirâ'ât* adalah ilmu untuk mengetahui kesepakatan dan perbedaan para periwayat al-Qur'an baik dalam *hazf, itsbât, harakât, sukûn, ibdâl* dan keadaan-keadaan lain dengan bersandar pada *sama'I* (sebagaimana didengar dari para sahabat dari Rasulullah)
4. Al-Zarkasyi mendefinisikan *qirâ'ât* adalah perbedaan lafazh-lafazh wahyu (al-Qur'an) dalam penulisan huruf maupun cara pembacaannya baik dari segi penebalan atau penipisan bacaan dan lainnya.<sup>47</sup>

Dari sekian definisi diatas, definisi yang diajukan al-Dimyâti dan Ibnu al-Jazari lebih sesuai dengan ilmu *qirâ'ât*. Kendati demikian unsur-unsur penyusun definisi keduanya, terutama Ibnu al-Jazari, sangat representatif karena sudah menyebutkan *kaiyyah adâ'* sekaligus periwayatan. Berbeda dengan definisi yang diajukan al-Zarkasyi dan al-Zarqâni. Keduanya lebih memfokuskan pada titik perbedaan saja. Lebih lanjut al-Zarqâni

<sup>45</sup> Al-Zarqâni, *Manâhil al-Irfân fî lûm al-Qur'ân* vol. 1., 412

<sup>46</sup> Abu Syâmah, *Ibrâz al-Ma'âni min Hirz al-Amâni* vol. 1, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, t.th), 772

<sup>47</sup> Al-Zarkasyi, *al-Burhân fî Ulûm al-Qur'ân* vol. 1, (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1997), 318

malah menambah perbedaan cara baca yang disertai kesamaan riwayat atau jalan periwayatan (*thariq*), padahal tidak semua perbedaan diantara *qirâ'at* memiliki *ṭariq* yang sama.<sup>48</sup> Dari sekian definisi diatas, penulis lebih cenderung kepada definisi *qirâ'ât* sebagai madzhab-madzhab para penukil Kitab Allah dalam cara pembacaan kalimat-kalimat al-Qur'an.<sup>49</sup>

Dari definisi kedua kata diatas dapat disimpulkan bahwa secara bahasa al-Qur'ân cenderung difahami sebagai *al-Maqrû'* (objek yang dibaca) sedangkan *Qirâ'ât* banyak difahami sebagai pekerjaan seseorang membaca atau cara seseorang dalam membaca objek tersebut. Namun dalam arti terminologis, pengertian kedua lah yang dipakai dalam pembahasan tulisan ini.

Beberapa ulama' memahami bahwa *qirâ'ât* dan al-Qur'an adalah dua hal yang sama, sehingga setiap *qirâ'ât* adalah al-Qur'an. Diantara ulama yang berpendapat demikian adalah Ibnu Daqîq al-Id. Ia berargumen bahwa tidak ada *qirâ'at syâdz* dalam konsep *qirâ'ât* layaknya *syâdz* dalam hadits tetapi yang ada adalah *qirâ'at ahâd* karena yang dimaksud oleh ulama lain sebagai ahad sebenarnya telah diriwayatkan dari Rasulullah SAW sehingga ia tidak layak dikatakan sebagai *syâdz*.<sup>50</sup>

<sup>48</sup> Abdul Halim Qâbah, *al-Qirâ'ât al-Qur'âniyah* vol.1, (Beirut: Dâr al-Gharb al-Islami, t.th), 25

<sup>49</sup> Abdul Halim Qâbah, *al-Qirâ'ât al-Qur'âniyah* vol.1, 26

<sup>50</sup> Ibnu al-Jazari, *Munjid al-Muqri'in* vol. 1, (Beirut: Daâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1999), 22

Sedangkan kelompok kedua membedakan antara *qirâ'at* dengan al-Qur'an itu sendiri.<sup>51</sup> Diantara ulama' yang memandang bahwa *qirâ'ât* berbedan dengan al-Qur'an adalah al-Makki bin Abi Thâlib al-Qîsi dan al-Zarkasyî. Al-Qîsi memandang bahwa keduanya berbeda jika suatu *qirâ'âh* tidak memenuhi salah satu atau lebih dari persyaratan *qirâ'ât* shahîh. Adapun *qirâ'at* yang memenuhi kriteria *shahîh* maka ia sama dengan al-Qur'an. Pendapat ini juga diamini oleh Abu Amr al-Dani, al-Sakhâwi,<sup>52</sup> dan Abu Syâmah.<sup>53</sup>

Dari kedua kelompok tersebut, penulis lebih cenderung mengambil jalan tengah dan menyetujui pendapat Ibnu al-Jazari yang menyatakan bahwa *qirâ'ât* dan al-Qur'an bisa disamakan asalkan *qirâ'ât* yang dimaksud adalah *qirâ'ât* yang *shahîh*. Adapun jika kedua kata tersebut disandingkan, maka sudah tentu yang dimaksud adalah dua entitas yang berbeda. Al-Qur'an adalah teks yang memuat Kalam Allah sedangkan *Qirâ'ât* adalah cara membaca kalimat-kalimat dari teks tersebut.

## 2. Sejarah *Qirâ'ât*

### 1) *Qirâ'ât* pada masa Rasulullah

Allah SWT menciptakan manusia sebagai khalifah yang mengemban amanat untuk memakmurkan bumi sekaligus

<sup>51</sup> Ibnu Jabarin, *Syarh al-Aqîdah al-Tahâwiyah* vol.19, (t.tp:t.p, t.th), 9

<sup>52</sup> Al-Sakhâwi, *Jamâl al-Qurrâ' wa Kam,l al-Iqrâ'* vol.2, (Beirut: Dar al-Ma'mûn li al-Turâts, 1997), 440

<sup>53</sup> Abu Qasim al-Maqdisi Abu Syâmah, *al-Mursyid l-Wajîz ilâ Ulûm Tata'allaq bi al-Kitâb al-Azîz* vol. 1 (Beirut: Dâr Şâdir, 1975), 172

beribadah kepadaNya. Untuk merealisasikan itu semua lah, al-Qur'an diturunkan sebagai petunjuk bagi seluruh manusia sekaligus menyempurnakan risalah-risalah sebelum kenabian Muhammad. Sebagai petunjuk, tentu al-Qur'an diturunkan dengan bahasa yang bisa difahami oleh masyarakat yang menerima wahyu tersebut. Bahasa arab lah yang kemudian Allah pilih sebagai bahasa al-Qur'an dengan berbagai kelebihanannya. Ungkapan-ungkapan “*Innâ anzalnâhu qur'ânan 'arabiyyan*” dalam al-Qur'an menunjukkan bahwa sebenarnya Allah sungguh berkuasa untuk menurunkan Kitab al-Qur'an dengan bahasa lain<sup>54</sup>, tetapi kehendakNya demikian menurunkan al-Qur'an dengan bahasa arab sedangkan Ia tidak bisa dipertanyakan akan kehendakNya yang mutlak.

لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ

”Dia (Allah) tidak ditanya tentang apa yang Ia kerjakan sedangkan mereka (mahluk) dan ditanya (tentang perbuatan mereka)” (QS. al-Anbiyâ' 23)<sup>55</sup>

Adapun hikmahnya menurut Wahbah al-Zuhaili adalah karena bahasa arab menempati posisi tertinggi dalam kefasihan, kejelasan dan keluasan makna.<sup>56</sup> Kendati demikian, Jazirah Arab yang terdiri dari berbagai suku juga meniscayakan adanya

<sup>54</sup> Al-Râzi, *Maîfâtiî al-Ghaib* vol.1, (Beirut: Dâr Iîhya al-Turats al-Araby, 1420), 416

<sup>55</sup> Menurut Izz bin Abd al-Salâm penafsiran para Ulama terhadap ayat ini dapat disimpulkan bahwa Allah SWT tidak bisa diganggugat akan keputusan/*Qadla*'nya dan tidak pula akan dihisab karena perbuatannya. Salah satunya adalah menjadikan rasul penutup, Muhammad dari bangsa arab sehingga menurunkan al-Qur'an pun dengan bahasa Arab. Izz bin Abd al-Salâm, *Tafsîr al-Qur'ân* vol.2 (Beirut: Dâr Ibn Hazim, 1996), 321

<sup>56</sup> Wahbah al-Zuhaili, *Tafsîr al-Munîr fi al-Aqidah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj* vol.12, (Damsaskus: Dâr al-Fikr al-Mu'asir, 1999), 201

perbedaan-perbedaan dalam bahasa arab sendiri sejak masa pewahyuan. Oleh karena itu, al-Thabari menafsirkan “*qur’ānan ‘arabiyyan*” sebagai arab secara umum yaitu mencakup berbagai bahasa arab yang ada baik dialek maupun lainnya. Lebih lanjut, al-Thabari menolak pandangan yang menyatakan bahwa didalam al-Qur’an terdapat kata atau kalimat yang bukan bahasa Arab.<sup>57</sup>

Kemajemukan arab inilah yang kemudian memunculkan keberatan dalam diri Rasulullah saat Jibril menurunkan al-Qur’an hanya dengan satu jenis ragam baca. Keberatan ini direkam dalam banyak hadits shahîh diantaranya:

(1) عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، حَدَّثَهُ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «أَقْرَأَنِي جِبْرِيلُ عَلَى حَرْفٍ فَرَجَعْتُهُ، فَلَمْ أَزَلْ أُسْتَزِيدُهُ وَيَزِيدُنِي حَتَّى انْتَهَى إِلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ»

Dari Abdullah bin Abbas RA bahwa Rasulullah SAW Bersabda: "Jibril membacakan (al-Qur’an) kepadaku dalam satu huruf kemudian aku mengulanginya. Maka aku tidak berhenti meminta tambahan (huruf) kepadanya, kemudian ia menambahkannya kepadaku hingga sampai tujuh huruf. (Muttafaq ‘Alaih)<sup>58</sup>

<sup>57</sup> Jika suatu kata ternyata dipakai oleh bahasa lain selain Arab pun maka tidak ada satupun fakta sejarah yang membuktikan bahwa kata tersebut lebih dahulu dipakai oleh bahasa ‘ajam selain arab itu. Maka baik ‘*ajam musta’ribah* maupun ‘*aribah musta’jimah* adalah btermasuk bahasa arab sebagaimana diulang-ulang pernyataan Allah dalam al-Qur’an bahwa Ia menurunkan al-Qur’an dalam bahasa arab. Ibnu Jarîr al-Ṭabari, *Jâmi’ al-Bayân fî Tafsîr al-Qur’ân* vol.1, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 2000), 20

<sup>58</sup> Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *al-Jâmi’ al-Ṣahîh li Muslim* vol.6, (t.tp.t: Dar Ṭauq al-Najah, 1422), 184  
Abu Nashr Muhammad bin Futuh al-Azdi, *al-Jam’u Baina al-Ṣahîhain* vol. 2, (Beirut: Dar Ibnu Hazm, 2002), 10

(2) عَنْ الْمَسُورِ بْنِ مَحْرَمَةَ، وَعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَبْدِ الْقَارِيِّ أَنَّ عُمَرَ قَالَ: سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ حَكِيمِ بْنِ حَزَامٍ يَقْرَأُ سُورَةَ " الْفُرْقَانَ " فِي حَيَاةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَاسْتَمَعْتُ لِقِرَاءَتِهِ، فَإِذَا هُوَ يَقْرَأُ عَلَى حُرُوفٍ كَثِيرَةٍ لَمْ يَقْرَأْنِيهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَكَدْتُ أَسَاوِرُهُ فِي الصَّلَاةِ، فَتَرَبَّصْتُ حَتَّى سَلِمَ، فَلَبِيتُهُ بِرِدَائِهِ فَقُلْتُ: مَنْ أَقْرَأَكَ هَذِهِ السُّورَةَ الَّتِي سَمِعْتُكَ تَقْرَأُهَا؟ قَالَ: أَقْرَأَنِيهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَقُلْتُ: كَذَبْتَ؛ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ أَقْرَأَنِيهَا عَلَى غَيْرِ مَا قَرَأْتَ. فَأَنْطَلَقْتُ بِهِ أَقْوَدَهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ،. إِنِّي سَمِعْتُ هَذَا يَقْرَأُ سُورَةَ " الْفُرْقَانَ " عَلَى حُرُوفٍ كَثِيرَةٍ لَمْ تَقْرَأْنِيهَا. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَرْسَلُهُ، اقْرَأْ يَا هِشَامُ. " فَقَرَأَ عَلَيْهِ الْقِرَاءَةَ الَّتِي سَمِعْتَهُ يَقْرَأُهَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " هَكَذَا أَنْزَلْتُ " ثُمَّ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " اقْرَأْ يَا عُمَرُ " فَقَرَأْتُ الْقِرَاءَةَ الَّتِي أَقْرَأَنِي، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " هَكَذَا أَنْزَلْتُ؛ إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ أَنْزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ، فَاقْرَءُوا مَا تيسَّرَ مِنْهُ " .

“Dari Miswar bin Makhramah dan Abdurrahman bin Abd al-Qari, keduanya menceritakan bahwa keduanya mendengarkan Umar mengatakan : “Aku pernah mendengar Hisyam bin Hakim bin Hizam sedang membaca surat al-Furqan di masa Rasulullah SAW, aku pun mendengarkan bacaannya dengan sesam. Maka ternyata ia membacakannya dengan huruf yang banyak dan tidak pernah Rasulullah membacakan seperti itu kepadaku. Maka aku pun hampir mencekiknya sata ia shalat, namun aku bersabar sampai ia selesai salam. Setelah itu, aku langsung meninting lengan bajunya seyara bertanya: “Siapa yang membacakan surat yang telah aku dengar darimu?”. Ia menjawab: “Rasulullah yang mmebacakan kepadaku”. Aku berkata: “Kamu berdusta! Sesungguhnya Rasulullah telah membacakannya kepadaku, namun tidak sebagaimana engkau baca”. Maka aku pun segera



menuntunnya untuk menemui Rasulullah SAW. Selanjutnya Aku berkata kepada beliau: “Sesungguhnya aku mendengar orang ini membaca surat al-Furqan dengan huruf yang belum pernah anda bacakan kepadaku”. Maka Rasulullah pun bersabda: “Bacaah wahai Hisyam!” Lalu ia pun membaca sebagaimana bacaan yang telah aku dengar sebelumnya. Maka Rasulullah SAW pun bersabda: “Begitulah ia diturunkan”. Kemudian beliau bersabda: “Bacalah wahai Umar!”. Maka aku pun membaca dengan bacaan sebagaimana Rasulullah mengajarkan kepadaku. Setelah itu beliau bersabda”Seperti itulah surat itu diturunkan. Sesungguhnya al-Qur’an diturunkan dengan tujuh huruf. Maka bacalah ia sesuai dengan huruf yang mudah bagi kalian” (Muttafaq ‘Alaih).<sup>59</sup>

(3) عَنْ أَبِي بِنِ كَعْبٍ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ عِنْدَ أَضَاةِ بَنِي غِفَارٍ، قَالَ: فَأَتَاهُ جِبْرِيْلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتِكَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفٍ، فَقَالَ: «أَسْأَلُ اللَّهَ مُعَافَاتَهُ وَمَغْفِرَتَهُ، وَإِنَّ أُمَّتِي لَا تُطِيقُ ذَلِكَ»، ثُمَّ أَتَاهُ الثَّانِيَةَ، فَقَالَ: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتِكَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفَيْنِ»، فَقَالَ: «أَسْأَلُ اللَّهَ مُعَافَاتَهُ وَمَغْفِرَتَهُ، وَإِنَّ أُمَّتِي لَا تُطِيقُ ذَلِكَ»، ثُمَّ جَاءَهُ الثَّلَاثَةَ، فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتِكَ الْقُرْآنَ عَلَى ثَلَاثَةِ أَحْرَفٍ، فَقَالَ: «أَسْأَلُ اللَّهَ مُعَافَاتَهُ وَمَغْفِرَتَهُ، وَإِنَّ أُمَّتِي لَا تُطِيقُ ذَلِكَ»، ثُمَّ جَاءَهُ الرَّابِعَةَ، فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتِكَ الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ، فَأَيُّمَا حَرْفٍ قَرَأُوا عَلَيْهِ فَقَدْ أَصَابُوا.

Dari Ubay bin Ka’ab berkata bahwa ketika Rasulullah berada di Kolam air Bani Ghifar , datanglah Jibril kepadanya dan berkata:” Sesungguhnya Allah mengutusmu agar engkau membacakan al-Qur’an kepada umatmu dengan satu huruf”. Maka Rasulullah menjawab: “Aku memohon maaf dan ampunan kepada Allah, sesungguhnya umatku tidak akan sanggup dengan hal itu”. Kemudian datanglah Jibril untuk kedua kalinya dan mengatakan: “Sesungguhnya Allah mengutusmu agar engkau membacakan al-Qur’an kepada umatmu dengan dua huruf”. Maka Rasulullah

<sup>59</sup> Abu Nashr Muhammad bin Futuh al-Azdi, *al-Jam’u Baina al-Sahihain* vol. 1 , (Beirut: Dar Ibnu Hazm, 2002), 111

menjawab: “Aku memohon maaf dan ampunan kepada Allah, sesungguhnya umatku tidak akan sanggup dengan hal itu”. Kemudian datanglah Jibril untuk ketiga kalinya dan mengatakan: “Sesungguhnya Allah mengutusmu agar engkau membacakan al-Qur’an kepada umatmu dengan tiga huruf”. Maka Rasulullah menjawab: “Aku memohon maaf dan ampunan kepada Allah, sesungguhnya umatku tidak akan sanggup dengan hal itu”. Kemudian datanglah Jibril untuk kedua kalinya dan mengatakan: “Sesungguhnya Allah mengutusmu agar engkau membacakan al-Qur’an kepada umatmu dengan tujuh huruf, dengan huruf manapun mereka membacanya maka mereka telah benar”. (HR. Muslim, al-Nasa’i dan Ahmad)<sup>60</sup>

Hadits-hadits tentang diturunkannya al-Qur’an dalam tujuh huruf sekalipun merupakan hadits-hadits *ahâd* tetapi diriwayatkan oleh banyak sahabat dan dalam banyak jalur periwaatan sehingga ia dinilai *mutawâtir* oleh sebagian ulama’. Diantara ulama yang menilai *tawâtur* nya hadits *sab’ah ahruf* adalah Abu Ubaidah, Abu Ubaid al-Qasim, Ibn al-Jazari, dan al-Alusi. Diantara argumen yang diajukan adalah salah satu riwayat Abu Ya’la dalam *musnad*-nya bahwa suatu hari Utsman berkata diatas mimbarinya: “Siapa sajakah yang mendengar dari Rasulullah SAW berkata bahwa al-Qur’an diturunkan dalam tujuh huruf yang keseluruhnya mencukupi dan mengobati?” Maka tatkala ia berdiri, berdirilah orang-orang yang mendengar hadits tersebut dari Rasulullah SAW sampai jumlahnya tidak terhitung dan mereka bersaksi bahwa

<sup>60</sup> Muslim bin Hajjâj, *al-Jâmi’ al-Shahih li Muslim* vol.2 no.274 , (Beirut:Ihya’ al-Turâts al-Arabay, t.th.t), 562

Ahmad bin Syuaib al-Nasâ’i,*al-Mujtabâ min al-Sunan* vol.2, (Halb: Maktab al-Matbû’at al-Islamiyyah, 196), 152

Ahmad bin Hanbal, *Musnad al-Imam Ahmad bin Hanbal*, (Beirut: Muasasah al-Risâlah, 2001), 103

mereka mendengar nya dari Rasulullah SAW. Kemudian Utsman mengatakan:” Maka aku ikut bersaksi bersama mereka dan jumlah mereka mencapai dua puluh satu orang”.<sup>61</sup> Penelitian lain tentang riwayat hadits *ahruf sab’ah* ini menunjukkan bahwa ia diriwayatkan oleh lima belas sahabat dalam empat puluh enam jalur periwayatan. Enam diantaranya berkualitas *dla’if*.<sup>62</sup>

Secara etimologi kata *sab’ah* berarti tujuh sedangkan *ahruf* merupakan jamak dari kata huruf yang berarti tepi, keadaan, cara, dan bagian dar sesuatu baik suatu kata ataupun suatu makna.<sup>63</sup>

Dalam pemaknaan kata *sab’ah*, ulama berbeda pendapat mengenai makna tujuh. Pendapat pertama mengatakan bahwa maksud kata *sab’ah* lebih menunjukkan kemudahan dan keringanan yang diberikan Allah kepada umat Islam dengan huruf manapun yang diketahui bukan sebuah batasan jumlah huruf yang ada. Pendapat ini disampaikan oleh Qâdli ‘Iyâdl.<sup>64</sup> Sedangkan pendapat Kedua yang diambil Jumbuh menyatakan bahwa maksud kata *sab’ah* memang menunjukkan batas dan jumlah huruf yang diajarkan Rasulullah SAW.

<sup>61</sup> Muhammad Tâhir al-Kurdi al-Khattât, *Târikh al-Qur’ân al-Karîm* vol.1, (Jeddah; al-Fath, 1946), 77

<sup>62</sup> Muhammad Khâzir al-majalli, *al-Wajîz fî Ulûm al-Kitâb al-Azîz*, (Kuala Lumpur: dar al-Tajdid, 2003), 87

<sup>63</sup> Ibrahim Mushtafa, Ahmad al-Ziyat, Hamid Abd al-Qadir, Ahmad al-Najjar, *Mu’jam al-Wasît* vol.1, (Kairo: Dar al-Da’wah, t.th.t), 167

<sup>64</sup> Muhy al-Dîn al-Nawawi, *al-Minhaj Syarh Shahih Muslim bin Hajjâj* vol.6, (Beirut: Dâr Ihyâ’ Turats al-Araby, 1396), 98

Kata *ahruf* dalam hadits ini dimaknai sebagai tujuh macam atau keadaan sebagaimana firman Allah SWT:

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ

“Dan diantara manusia, ada yang menyembah Allah dalam satu keadaan saja. Tatkala ia mendapatkan suatu kebaikan, ia menjadi tenang dengan kebaikan itu”(QS. al-Hajj 11)

Ayat diatas menceritakan keimanan suatu kaum yang hanya menyembah Allah dalam suatu keadaan dalam kehidupannya saja yaitu saat ditimpa kebaikan. Namun tatkala mereka ditimpa cobaan mereka berpaling dari Allah SWT.<sup>65</sup> Dari makna tujuh macam atau tujuh keadaan itulah kemudian para ulama berbeda pendapat mengenai tujuh macam atau tujuh keadaan apa yang dimaksud dalam hadits-hadits *sab'ah ahruf*.

Al-Suyûthi menyebutkan hingga 35 perbedaan ulama mengenai pemakaian *sab'ah ahruf* dan menutup penjelasan itu dengan mengutip perkataan Ibnu Hibban: “tiga puluh lima pendapat ini adalah perkataan para ahli bahasa dan ahli ilmu mengenai hadits tentang turunnya al-Qur'an dalam tujuh huruf. Masing-masing pendapat cenderung memiliki kesamaan dengan pendapat lain dan saling beririsan antara satu dengan lainnya”.

Dari 35 pendapat yang dikutip oleh al-Suyûthi di *al-Itqân*, Dr. Khozir al-Majalli menyimpulkan bahwa terdapat tiga garis besar dari perdebatan tentang pemakaian *sab'ah ahruf* tersebut.

<sup>65</sup> Al-Nasafi, *Madârik al-Tanzîl wa Haqâ'iq al-Ta'wîl* vol. 2, (Beirut: Dar al-Kalam al-Thayyib, 1998), 430

*Pertama*, Pendapat-pendapat yang menyatakan bahwa makna *sab'ah ahruf* adalah tujuh bahasa yang bersinonim dan memiliki makna yang satu. Al-Thabari menyatakan: “Teks hadits ini menunjukkan bahwa yang dimaksud adalah perbedaan lafadh seperti perkataanmu “Kesinilah (*halumma*) dan kemarilah (*ta'âla*) yang memiliki kesamaan makna, tidak berbeda maknanya sehingga tidak menghasilkan perbedaan hukum”. Pendapat ini disandarkan kepada al-Thabari karena dia yang memperinci lebih lanjut tentang pandangan ini sekalipun secara umum dia sudah pernah disampaikan oleh pendahulunya seperti Sufyan bin ‘Uyainah dan Ibnu Wahb.<sup>66</sup>

*Kedua*, Pendapat yang berkesimpulan bahwa maksud *sab'ah ahruf* adalah tujuh dialek dari berbagai dialek-dialek yang ada. Tujuh dialek tersebut merupakan dialek yang paling baik dan fasih diantara dialek-dialek lainnya. Abu Ubaid mengatakan bahwa yang dimaksud bukanlah setiap kalimat diturunkan dalam tujuh dialek melainkan tujuh dialek tersebut terpisah di persebaran kata dalam al-Qur'an, sebagian dengan bahasa Quraisy, Hudzail, Yaman dan sebagian dengan bahasa yang lain.<sup>67</sup> Tujuh dialek yang dimaksud antara lain Quraisy, Hudzail, Tamim, Tsaqif, Hawazin, Kinanah dan Yaman. Sekalipun masih terdapat perbedaan pula

<sup>66</sup> Muhammad Khâzîr al-majallî, *al-Wajîz fî Ulûm al-Kitâb al-Azîz*, 92

<sup>67</sup> Al-Zarqani, *Manâhil al-Irfân fî lûm al-Qur'ân* vol. 1., 180

antara ulama yang juga menafsirkan *sab'ah ahruf* sebagai tujuh dialek seperti ini.

Pendapat inilah yang juga diamini oleh Ibnu al-Atsîr<sup>68</sup> dan dikomentari oleh al-Zarqani sebagai pendapat yang paling shahîh, paling dekat dengan kebenaran dan diambil oleh kebanyakan ulama, dishahîhkan oleh al-Baihaqi dan Ibnu al-Manzhur.<sup>69</sup>

Pendapat ketiga adalah pendapat yang memahami bahwa maksud *sab'ah ahruf* adalah tujuh macam perubahan kalimat yang ada dalam berbagai *qirâ'ât*. Pendapat ini disampaikan oleh al-Râzi, al-Bâqillâni, Ibn al-Jazari dan Ibnu Qutaibah.<sup>70</sup> Sekalipun awalnya Ibnu Qutaibah memahami layaknya pemahaman kedua diatas, namun pada akhirnya ia mengatakan “Namun setelah saya elajari ternyata perbedaan yang ada dalam *qirâ'ât* memang ada tujuh macam”.<sup>71</sup>

Tujuh macam perubahan itu adalah:

1. Perubahan I'rab yang tidak mengubah makna misalnya dalam وَهَلْ نُجَارِي إِلَّا الْكُفُورَ (QS. Saba' 17) sebagian *qirâ'ât* membaca *hal yujâzi*.

<sup>68</sup> Ibnu al-Atsîr, *al-Nihâyah fi Gharîb al-Hadîts wa al-Atsâr* vol.1, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1979), 369

<sup>69</sup> Al-Zarqani, *Manâhil al-Irfân fi lûm al-Qur'ân* vol. 1..., 180

<sup>70</sup> Muhammad Khâzîr al-majalli, *al-Wajîz fi Ulûm al-Kitâb al-Azîz*, 93

<sup>71</sup> Ibnu Qutaibah, *Ta'wil Musykîl al-Qur'ân* vol.1, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.th.t), 31

2. Perubahan I'rab kalimat yang menunjukkan perbedaan makna seperti dalam رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا (QS. Saba' 19) sebagian *qirâ'ât* membaca *rabbanâ bâ'ada baina asfârinâ*.
3. Perbedaan huruf tanpa disertai perubahan I'rab namun mengubah makna. Seperti dalam Firman Allah: وَأَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا (QS. al-Baqarah 259) yang dibaca *nunsiyruha* dalam *qirâ'ât* lain.
4. Perbedaan bentuk/kalimat dalam kitab tetapi tidak disertai perbedaan makna misalnya dalam firmanNya: إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً (QS. Yâsîn 29) yang dibaca *zaqyatan* dalam *qirâ'ât* lain.
5. Perbedaan kalimat yang menyebabkan perbedaan makna misalnya dalam firman Allah SWT: وَطَلَحَ مَنْضُودٍ (QS. Al-Wâqi'ah 29). Sebagian *Qirâ'ât* membaca *wa tal'in Mandlûd*.
6. Perbedaan susunan kata dalam kalimat sebagian mendahului suatu kata tertentu (*taqdîm*), dan sebagian mengakhirkan (*ta'khîr*) misalnya dalam firman Allah SWT: وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ (QS. Qâf 19) . *Qirâ'ât* lain ada yang membaca *سكرة الحق بالموت*.

7. Perbedaan karena adanya tambahan atau pengurangan dalam kalimat msalnya firmanNya: *وَمَا عَمَلُهُمْ إِلَّا فِي سَبْحٍ* (QS. Yâsîn 35).

*Qirâ'ât* lain ada yang membacanya tanpa ha dlamir.

Berbeda dengan Ibnu Qutaibah,- al-Râzi sekalipun sama-sama memaknai *sab'ah ahruf* sebagai tuuh perubahan tetapi menurut al-Râzi yang dimaksud tujuh perubahan itu adalah sebagai berikut:

1. Perbedaan Isim baik *jama' mudzakkar*-nya maupun *ifrâd, tatsniyah* dan *jama'*nya.
2. Perbedaan fiil *madly, mudlâri'* dan *'amr* nya.
3. Perbedaan *tashrif fi'il*
4. Perbedaan *I'râb*
5. Perbedaan dengan *ziyâdah* dan *naqs*
6. Perbedaan dengan mengganti huruf (*ibdâl*) maupun kalimat.
7. Perbedaan dialek sehingga menimbulkan perbedaan *imâlah, tafkhîm, roum* dll..<sup>72</sup>

Jika dibandingkan dengan dua pendapat sebelumnya, pendapat inilah yang lebih komprehensif dan mengakomodir berbagai jenis perbedaan yang ada. Adapun perbedaan antara ulama' dalam menentukan tujuh macam perubahan apakah yang termasuk *sab'ah ahruf* itu tidak mencederai kekuatan validitas

<sup>72</sup> Al-Zarqani, *Manâhil al-Irfân fi lûm al-Qur'ân* vol. 1., 155



pendapat ini karena masing-masing telah merepresentasikan setiap perubahan yang ada dalam perbedaan *qirâ'ât*.

Selain dapat merepresentasikan berbagai perbedaan dalam *qirâ'ât* yang ada, pemahaman *sab'ah ahruf* yang ketiga ini juga sesuai untuk memahami dalil-dalil *sab'ah ahruf* diatas, oleh karena itu dalam hal ini penulis memandang bahwa pendapat ketiga inilah yang lebih *râjih* diantara pendapat-pendapat lain sebagaimana yang dipilih oleh al-Zarqani dan ulama-ulama terdahulu lainnya.

*Sab'ah ahruf* adalah sebuah gambaran cara al-Qur'an diturunkan yang tidak dalam satu ragam cara baca saja melainkan pdalam perbedaan-perbedaan yang menimbulkan ragam makna yang tidak bertentangan. Sedangkan *Qirâ'ât* yang difahami sebagai madzhab-madzhab para penukil Kitab Allah dalam cara pembacaan kalimat-kalimat al-Qur'an<sup>73</sup> tentu berbeda dengan *sab'ah ahruf* yang difahami sebagai cara diturunkannya al-Qur'an tersebut.

Berikut adalah perbedaan antara *sab'ah ahruf* dengan *qirâ'ât* :

- a. *Sab'ah ahruf* adalah cikal bakal *qirâ'ât* yang terlembagakan setelah masa Rasulullah SAW
- b. *Sab'ah ahruf* tidak terlembagakan dalam suatu periwayatan tertentu karena ia diajarkan oleh Rasulullah tidak hanya kepada satu sahabat, sehingga tidak ada satupun sahabat atau *râwi*

<sup>73</sup> Abdul Halim Qâbah, *al-Qirâ'ât al-Qur'âniyah* vol.1, 26

yang mengklaim bahwa bacaannya adalah *sab'ah ahruf*. Berbeda dengan *qirâ'ât* yang memang disandarkan kepada seorang periwayat yang mengajarkannya baik dari kalangan sahabat, tabi'in ataupun *muqri'* setelahnya misalnya *qirâ'ât* Ibnu Mas'ud, *qirâ'ât* Nafi' dan lain-lain.

- c. *Sab'ah ahruf* adalah bagian dari al-Qur'an karena secara keseluruhan ia berasal dari Allah dan diajarkan oleh Rasulullah SAW berbeda dengan *qirâ'ât* yang masih diklasifikasikan dalam *ṣahih*, *syâdz*, *mudraj*, dan *mawdlû'*.
- d. *Sab'ah ahruf* tersebar dalam *qirâ'ât-qirâ'ât* yang *ṣahih* dan memenuhi kriteria persyaratan *qirâ'ât* yang diterima.

Secara lebih rinci, berikut adalah tahapan perkembangan *Qirâ'ât* pada masa Rasulullah diantaranya adalah sebagai berikut:

- a. Jibril menerima wahyu al-Qur'an dari Allah

Para ulama sepakat bahwa Nabi Muhammad SAW menerima wahyu al-Qur'an dari Allah melalui perantara Jibril as, namun mereka berbeda pendapat bagaimana Jibril menerima wahyu tersebut dari Allah. Setidaknya ada tiga pandangan yang menjelaskan cara penerimaan al-Qur'an tersebut:

*Pertama*, Jibril menerima al-Qur'an dengan cara *simâ'I* (mendengar) dari Allah SWT. Dalil dari kelompok ini

adalah hadits-hadits tentang Kalam Allah SWT misalnya hadits Nawwas bin Sam'an yang menjelaskan bahwa Allah ber-kalam sehingga tatkala mahluk-mahluk mendengarnya niscaya mereka berteriak karena kaget kemudian sujud tersungkur. Jibril lah yang kemudian pertama kali bangun dan Allah menyampaikan Kalam-Nya kepada Jibril sesuai yang Ia kehendaki.<sup>74</sup> Sekalipun hadits diatas membicarakan wahyu secara umum, namun al-Qur'an tentu masuk kedalamnya sebagai bagian dari wahyu bahkan al-Qur'an lah yang paling dekat dari maksud hadits diatas.

Pendapat inilah yang kemudian diikuti oleh jumbuh ulama ahlussunnah seperti Imam Ahmad bin Hanbal dan para ahli *ulûm al-Qur'ân* seperti al-Zarqani, Muhammad bin Husein al-Dzahabi, Şâlih al-Bulaihi, dan Ibrahim Ali Umar.<sup>75</sup>

*Kedua*, Jibril mengambil al-Qur'an dari *Lauh al-Mahfûzh* sebagaimana firman Allah:

بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ (21) فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ (22)

"Tetapi adalah al-Qur'an yang Agung. yang berada di *lauh al-Mahfûzh*." (QS. al-Buruj, 21-22)

<sup>74</sup> Ibnu hajar al-Atsqalani, *Fath al-Bârî Syarh Şahîh al-Bukhârî* vol.13, (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1379), 459

<sup>75</sup> Nabil Muhammad, *Ilm al-Qirâ'ât Nasy'atuhu wa Aţwâruhu wa Atsâruhu fi al-Ulûm al-Syar'iyah*, (Riyadl: Maktabah al-Tawbah, 1419), 60

Diantara ulama yang berpendapat demikian adalah al-Quṣṭalani.

*Ketiga*, al-Qur'an disampaikan oleh Allah dalam bentuk ilham sedangkan redaksinya dari Jibril atau Muhammad. Pendapat inilah yang dipegang oleh Jahmiah.<sup>76</sup>

Pendapat pertama lebih kuat secara ideologis maupun historis. Secara ideologis kuat karena didukung dalil-dalil baik dari al-Qur'an maupun Sunnah-sunnah valid yang menyatakan bahwa al-QUR'an adalah kalam Allah secara hakiki. Diantara ayat-ayat yang mendukung pendapat tersebut misalnya firman Allah:

وَإِنَّكَ لَتَلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ

"Dan sesungguhnya Kamu benar-benar menerima al-Quran dari sisi (Allah) yang maha bijaksana dan mengetahui" (QS. al-Naml 6)

Sedangkan secara historis, konsep ini akan lebih relevan dengan konsep al-Qur'an sebagai kalam Allah dan keotentikan al-Qur'an.

#### b. Rasulullah menerima wahyu dari Jibril

Secara umum, proses pewahyuan Allah kepada rasulnya melalui tiga cara yang disebut dalam QS. al-Syûrâ

<sup>76</sup> Nabil Muhammad, *Ilm al-Qirâ'ât...*, 61

وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ  
رَسُولًا فَيُوحِي بِلَاذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ

Dalam ayat diatas, Allah menjelaskan bahwa caraNya berkalam dengan rasul-rasulNya meliputi tiga cara:

1. Ilham dan isyarat yang cepat sehingga rasulNya memahami dan menghafal wahyu tersebut. Sebagai contoh misalnya wahyu yang disampaikan dalam mimpi.<sup>77</sup>
2. Melalui kalam Allah secara langsung dibalik hijab. Maksud hijab di ayat ini menurut al-Nasafi adalah halangan yang diciptakan di penglihatan seorang hamba atau rasul sehingga tidak bisa melihat dzat yang berbicara (Allah), bukan *hijab* dalam arti yang menutupi Allah karena dzatNya tidak ayak disandarkan kepada sesuatu yang jismi.<sup>78</sup> Misalnya dalam peristiwa *mi'raj* dan kisah dialogNya dengan nabi Musa.<sup>79</sup> Lebih lanjut,
3. Melalui perantara seorang utusan yakni malaikat baik Jibril maupun malaikat lain. Sedangkan menurut Jumhur mufassir menurut al-Mawardi bahwa yang dimaksud

<sup>77</sup> Al-Baghawi, *Ma'âlim al-Tanzîl fi Tafsi'r al-Qur'ân* vol.7, (t.tp.t: Dâr al-Ṭîbah li al-Nasyr, 1997), 200

<sup>78</sup> Abdullah Ahmad al-Nasafi, *Madârik al-Tanzîl wa Haqâ'iq al-Ta'wil* vol.3, (Beirut: Dâr al-Kalim al-Ṭîb, 1998)

<sup>79</sup> Al-Baidlawi, *Anwâr al-Tanzîl w aAsrâr al-Ta'wil* vol.5, (Beirut: Dar Ihya' al-Araby, 141)

utusan dalam ayat ini adalah Jibril<sup>80</sup> karena pada dasarnya Jibril lah malaikat yang ditugaskan menjaga dan menyampaikan wahyu sebagaimana hadits riwayat Tabrani yang diikuti Ibnu Hajar diatas. al-Sam'ani mengutip riwayat dari Ibnu Abbas bahwa pewahyuan yang ketiga ini hanya diterima oleh empat Rasul yaitu Musa, Isa, Zakariya dan Muhammad.<sup>81</sup> Adapun nabi lain menerima wahyu dengan cara pewahyuan pertama.

Dari ketiga cara pewahyuan diatas, cara ketiga merupakan cara yang dipilih Allah untuk menyampaikan al-Qur'an kepada Rasulullah. Lebih lanjut cara pewahyuan melalui Jibril kepada Rasulullah, pernah ia ceritakan sebagaimana dalam hadits riwayat Bukhari berikut:

عَنْ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، أَنَّ الْحَارِثَ بْنَ هِشَامٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، كَيْفَ يَأْتِيكَ الْوَحْيُ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَحْيَانًا يَأْتِينِي مِثْلَ صَلْصَلَةِ الْجَرَسِ، وَهُوَ أَشَدُّ عَلَيَّ، فَيُفْصِمُ عَنِّي وَقَدْ وَعَيْتُ عَنْهُ مَا قَالَ، وَأَحْيَانًا يَتَمَثَّلُ لِي الْمَلَكُ رَجُلًا فَيُكَلِّمُنِي فَأَعْيِي مَا يَقُولُ

Dari Aisyah RA meriwayatkan bahwa al-Harits bin Hisyam bertanya kepada Rasulullah dan berkata: “Wahai Rasulullah, bagaimana wahyu dating kepadamu?”. Ia menjawab: “Terkadang ia datang seperti bunyi lonceng. Itulah yang paling berat bagiku. Maka kemudian bunyi

<sup>80</sup> Al-Mawardi, *al-Nukat wa al-Uyûn* vol.5, (Beirut: Dar al-Kutub al-Imiyah, t.th.t), 211

<sup>81</sup> Abu al-Muzhoffar al-Sam'ani, *Tafsîr al-Qur'ân* vol.5, (Riyadh: Dâr al-Waṭan, 1995), 87

terputus dan aku memahami apa yang ia katakan, dan terkadang malaikat datang kepadaku dalam bentuk manusia seraya berbicara kepadaku maka aku pun memahami apa yang ia katakan. (HR. Bukhari dan lainnya)<sup>82</sup>

- c. Rasulullah menerima atau diizinkan untuk membaca al-Qur'an dalam *sab'ah ahruf*.

Sebagaimana riwayat-riwayat hadits tentang *sab'ah ahruf*, dijelaskan bahwa Rasulullah awalnya menerima al-Qur'an dari Allah dalam satu huruf saja, namun kemudian Rasulullah meminta agar tidak diturunkan dalam satu huruf, dua huruf hingga tujuh huruf.

Masalah selanjutnya adalah apakah tujuh huruf itu diterima Rasulullah SAW dari Allah langsung ataukah Rasulullah hanya diberi legitimasi untuk membacanya dalam tujuh huruf oleh Rasulullah. Terdapat beberapa pendapat mengenai masalah ini. *Pertama*, Tujuh huruf tersebut merupakan firman Allah secara keseluruhan yang diwahyukan kepada Rasulullah SAW.<sup>83</sup> Pendapat ini berdasarkan beberapa hadits Ibnu Abbas yang diriwayatkan al-Bukhari dan Muslim bahwa Rasulullah yang memang meminta Jibril untuk menambahkan huruf dari yang semula diturunkan dalam satu huruf hingga menjadi tujuh huruf atas permintaan Rasulullah tersebut. Demikian pula dalam kisah

<sup>82</sup> Redaksi ini dalam al-Bukhari. Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *al-Jâmi' al-Şahih* vol.1..., 6

<sup>83</sup> Al-Zarkasyi, *al-Burhân fî Ulûm al-Qur'ân* vol.1 (Beirut: Dar Ihya' al-Kutub al-Arabiyyah 'Isa al-Babi al-Halabi, 1957), 326

perdebatan antara Umar bin Khattab dengan Hisyam bin Hakim bin Hizam yang diriwayatkan Syaikhani dari al-Miswar bin Makhramah, Rasulullah mengatakan saat Hisyam selesai membaca surat al-Furqan yang dipermasalahkan oleh Umar: “Demikianlah ia diturunkan”. Perkataan yang sama juga dikatakan Rasulullah saat Umar membaca surat al-Furqan sebagaimana Rasulullah ajarkan kepada Umar namun berbeda dengan yang dibaca Hisyam.

Berbeda dengan pendapat pertama, pendapat kedua menyatakan bahwa Allah SWT hanya berfirman dengan salah satu huruf saja, kemudian Rasulullah diizinkan untuk membacanya dengan beberapa huruf. Pendapat ini berdasarkan beberapa Hadits Ubay bin Ka’ab riwayat Abu Dawud:

عَنْ أَبِي بِنِ كَعْبٍ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ عِنْدَ أَصَاةِ بَنِي غِفَارٍ، فَأَتَاهُ جِبْرِيلُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: عَزَّ وَجَلَّ يَا مُرْكُ أَنْ تُقْرَأَ أُمَّتَكَ عَلَى حَرْفٍ، قَالَ: «أَسْأَلُ اللَّهَ مُعَافَاتَهُ وَمَغْفِرَتَهُ، أُمَّتِي لَا تُطِيقُ ذَلِكَ»، ثُمَّ أَتَاهُ ثَانِيَةً فَذَكَرَ نَحْوَ هَذَا حَتَّى بَلَغَ سَبْعَةَ أَحْرَفٍ، قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ يَا مُرْكُ أَنْ تُقْرَأَ أُمَّتَكَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ، فَأَيُّمَا حَرْفٍ قَرَأْتُمْ عَلَيْهِ، فَقَدْ أَصَابُوا»

Dari Ubay bin Ka’ab RA bahwa Nabi SAW di rawa-rawa Bani Ghifar, Maka Jibril datang kepadanya dan mengatakan: “ Allah memerintahkanmu untuk membacakan (al-Qur’an) kepada umatmu dalam satu huruf.



Rasulullah bersabda: “Aku meminta maaf dan ampun kepada Allah SWT. Umatku tidak akan mampu akan hal itu.” Kemudian ia datang untuk kedua kalinya dan menyebutkan hal yang sama hingga sampai pada tujuh huruf berkata: ”Sesungguhnya Allah memmerintahkanmu untuk membacakan (al-Qur’an) kepada umatmu dalam tujuh huruf. Maka huruf manapun yang mereka baca, mereka telah benar. (HR. Abu Dawud)<sup>84</sup>

Dalam jalur lain, Abu Dawud juga meriwayatkan:

عَنْ أَبِي بِنِ كَعْبٍ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " يَا أُبَيُّ، إِنِّي أَقْرَأْتُ الْقُرْآنَ فَقِيلَ لِي: عَلَى حَرْفٍ، أَوْ حَرْفَيْنِ؟ فَقَالَ الْمَلَكُ الَّذِي مَعِيَ: قُلْ: عَلَى حَرْفَيْنِ، قُلْتُ: عَلَى حَرْفَيْنِ، فَقِيلَ لِي: عَلَى حَرْفَيْنِ، أَوْ ثَلَاثَةٍ؟ فَقَالَ الْمَلَكُ الَّذِي مَعِيَ: قُلْ: عَلَى ثَلَاثَةٍ، قُلْتُ: عَلَى ثَلَاثَةٍ، حَتَّى بَلَغَ سَبْعَةَ أَحْرُفٍ "، ثُمَّ قَالَ: " لَيْسَ مِنْهَا إِلَّا شَافٍ كَافٍ، إِنْ قُلْتَ: سَمِيعًا عَلِيمًا عَزِيزًا حَكِيمًا، مَا لَمْ تَخْتِمَ آيَةَ عَذَابٍ بِرَحْمَةٍ، أَوْ آيَةَ رَحْمَةٍ بِعَذَابٍ "

Dari Ubay bin Ka’ab RA berkata: “Rasulullah SAW bersabda: “Wahai Ubay! Sesungguhnya al-Qur’an dibacakan kepadaku. Maka dikatakan kepadaku: “dalam satu huruf atau dua huruf?” Maka malaikat yang ada bersamaku mengatakan “Bacalah dalam dua huruf”. Maka dikatakan kepadaku: “Dalam dua huruf atau tiga huruf”. Maka berkatalah malaikat yang ada disampingku: “Bacalah dalam tiga huruf”. Maka aku mengatakannya dalam tiga huruf sampai berakhir pada tujuh huruf. Kemudian ia berkata: “walau engkau membaca *sami’an aliiman* dengan ‘*azizan hakiman*’ selama tidak menutup ayat rahmat dengan adzab dan menutup ayat adzab dengan rahmat (HR. Abu Dawud)<sup>85</sup>

<sup>84</sup> Abu Dawud al-Azdi al-Ṭayalisi, *Sunan Abi Dawud* vol.2, (Beirut: Maktabah al-Aṣriyah, t.th.t), 76

<sup>85</sup> Abu Dawud al-Azdi al-Ṭayalisi, *Sunan Abi Dawud* vol.2, (Beirut: Maktabah al-Aṣriyah, t.th.t), 76

Saat menjelaskan tentang hadits *sab'ah ahruf*, Ibnu Hajar mengambil kesimpulan bahwa hadits ini menunjukkan kalau al-Qur'an diturunkan dalam satu huruf yaitu Quraisy namun kemudian Allah memberi keringanan kepada umat untuk membacanya dalam tujuh huruf.<sup>86</sup>

Dari dua perbedaan diatas, al-Zarkasyi mengambil jalan tengah dengan menyatakan bahwa jika dua *qirâ'ât* menimbulkan perbedaan tafsir, maka keduanya adalah firman Allah SWT seperti firman Allah (وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ). Maka dua *qirâ'ât* tersebut seperti menempati dua ayat yang turun. Sedangkan jika perbedaan *qirâ'ât* tidak menimbulkan perbedaan tafsir, maka Allah menurunkannya dalam satu huruf saja kemudian memperbolehkan setiap kabilah maupun kaum untuk membacanya sesuai dengan kebiasaan lisan mereka dalam berbahasa arab.<sup>87</sup>

Lebih lanjut, keberatan Rasulullah dalam menerima al-Qur'an dalam hadits-hadits tidak disertai dengan keterangan waktu tertentu sehingga sulit untuk dihubungkan mengenai awal mula diturunkannya al-Qur'an dalam *sab'ah ahruf*. Satu-satunya data yang mengaitkannya dengan waktu adalah hadits Ubay bin

<sup>86</sup> Ibnu Hajar al-Atsqalani, *Fath al-Bâri Syarh Şahîh al-Bukhari* v01.9 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1397), 27

<sup>87</sup> Al-Zarkasyi, *al-Burhân fî Ulûm al-Qur'ân* vol.1 (Beirut: Dar Ihya' al-Kutub al-Arabiyyah 'Isa al-Babi al-Halabi, 1957), 326

Ka'ab yang diriwayatkan oleh Muslim<sup>88</sup>, al-Nasa'i<sup>89</sup>, Abu Dawud<sup>90</sup> dan Ahmad<sup>91</sup>. Ubay menceritakan bahwa saat Rasulullah berada di sebuah rawa bani Ghifar, Jibril datang membawa wahyu al-Qur'an dalam satu huruf, kemudian Rasulullah meminta keringanan hingga tujuh huruf. Rawa-rawa bani Ghifar yang terletak di Madinah tentu baru dikunjungi Rasulullah SAW setelah hijrah. Hal ini menunjukkan bahwa permintaan Rasulullah kepada Jibril untuk tidak menyampaikan al-Qur'an dalam satu huruf baru dimulai pada periode Madinah. Jika di Makkah, al-Qur'an sudah diturunkan dalam *sab'ah ahruf*, tentu rasul tidak mendesak Jibril sampai berkali-kali untuk meminta hal tersebut.

Demikian pula tujuan mempermudah umat dengan turunya al-Qur'an dalam *sab'ah ahruf* juga belum urgen pada periode Makkah, karena populasi muslim masih sangat sedikit dan relative homogen dari orang-orang quraisy. Adapun di Madinah, *sab'ah ahruf* menjadi penting

<sup>88</sup> Muslim bin Hajjâj, *al-Jâm'' al-Shahih li Muslim* vol.2 no.274 , (Beirut:Ihya' al-Turâts al-Arabay, t.th.t), 562

<sup>89</sup> Ahmad bin Syuaib al-Nasâ'I, *al-Mujtabâ min al-Sunan* vol.2, (Halb: Maktab al-Matbû'at al-Islamiyyah, 196), 152

<sup>90</sup> Abu Dawud al-Azdi al-Ṭayalisi, *Sunan Abi Dawud* vol.2, (Beirut: Maktabah al-Aṣriyah, t.th.t), 76

<sup>91</sup> Ahmad bin Hanbal, *Musnad al-Imam Ahmad bin Hanbal*, (Beirut: Muasasah al-Risâlah, 2001), 103

mengingat jumlah muslimin yang mulai banyak dan terdiri dari berbagai suku.

Adapun surat al-Furqan yang diperselisihkan oleh Umar dan Hakim bin Hizam termasuk surat Makiyah.<sup>92</sup> Status ke-*makkiyah*-an surat al-Furqân itu juga tidak menunjukkan bahwa permulaan turunnya *sab'ah ahruf* sejak di Makkah karena aktor dalam kisah perselisihan surat al-Furqon dalam semua riwayat adalah Umar bin Khaṭṭâb dan Hisyâm bin Hakîm bin Hizâm. Menurut penuturan para *muarrikh*, Hisyâm bin Hakim baru masuk Islam pada saat *fathu Makkah* bersama ayah dan saudaranya, Abdullah.<sup>93</sup> Dengan demikian, walaupun al-Furqan termasuk surat Makiyah, perselisihan antara Umar dan Hisyam terjadi di periode Madinah, bahkan akhir periode Madinah karena terjadi setelah *fathu Makkah*. Alasan terjadinya perselisihan tersebut menurut Ibnu Hajar juga berkaitan erat dengan status muallafnya Hisyâm. Umar menyangka karena Hisyâm baru masuk Islam, maka ia belum sebaik hafalan Umar yang telah lama menjadi sahabat Rasulullah SAW.<sup>94</sup> Selain itu, Umar juga belum mendengar hadits tentang *sab'ah ahruf* sehingga ia tegas

<sup>92</sup> Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Itqan fi Ulum al-Quran* vol.1, 41

<sup>93</sup> Ibnu Abd al-Barr, *al-Istî'âb fi Ma'rifati Ashâb* vo.4, (Beirut: Dar al-Jîl, 1992), 1538

<sup>94</sup> Ibnu hajar al-Atsqalani, *Fath al-Bârî Syarh Sahîh al-Bukhârî* vol.9, 25

menyalahkan Hisyam saat bacaannya berbeda dengan bacaan Umar.

d. Rasulullah menyampaikan *qirâ'ât* kepada sahabat

Setelah Rasulullah menerima al-Qur'an dari Jibril dalam *sab'ah ahruf*, Rasulullah SAW menyampaikannya kepada para sahabat melalui beberapa cara antara lain<sup>95</sup>:

- a) Rasulullah membacakan kepada sahabat saat sendirian satu *qirâ'ât* atau lebih
- b) Rasulullah membacakan suatu *qirâ'ât* kepada khalayak sahabat misalnya dalam shalat, ta'lim dan lain-lain
- c) Para sahabat membacakan *qirâ'ât* yang ia terima dari rasululla kepada sahabat lain sebagaimana pesan Rasulullah "Sampaikanlah dariku walaupun satu ayat"
- d) Rasulullah menganjurkan kepada para sahabat untuk elajar *qirâ'ât* kepada orang-orang yang banyak diajari langsung oleh beliau misalnya dalam hadits Abdullah bin Amr berikut:

عَنْ مَسْرُوقٍ، قَالَ: دُكِرَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ عِنْدَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، فَقَالَ: ذَلِكَ رَجُلٌ لَا أَرَأَى أَنْ أُحِبَّهُ، سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «خُذُوا الْقُرْآنَ مِنْ أَرْبَعَةٍ مِنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ - فَبَدَأَ بِهِ -، وَسَالِمٍ، مَوْلَى أَبِي حُدَيْفَةَ، وَمُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، وَأَبِي بِنِ كَعْبٍ»

Dari Masruq, ia berkata bahwa disebutkan Abdullah bin Mas'ud di sisi Abdullah bin Amr. Maka

<sup>95</sup> Abd al-Halim Qabbah, *al-Qirâ'ât al-Qur'aniyah*, (Beirut: Dar al-Gharb, 1999), 52

Abdullah bin Amr mengatakan: dia adalah laki-laki yang senantiasa aku cintai, karena aku mendengar Rasulullah SAW bersabda: “Ambillah (bacaan) al-Qur’an dari empat orang, Abdullah bin Mas’ud, Salim,- Budak yang dimerdekakan Abu Hudzaifah-, Muadz bin Jabal, dan Ubay bin Ka’ab. (HR. Al-Bukhari)<sup>96</sup>

## 2) *Qirâ’ât* pada masa sahabat

Pada masa sahabat, penyebaran *qirâ’ât* berjalan bersama dengan dakwah dan pengajaran al-Qur’an oleh para sahabat-sahabat yang ahli *qirâ’ât*. Diantara sahabat-sahabat yang memiliki keahlian dalam bidang *qirâ’ât* ini antara lain<sup>97</sup>:

- a. Utsman bin Affan. Diantara muridnya yaitu al-Mughirah al-Makhzumi
- b. Ali bin Abi Tâlib. Diantara muridnya adalah Abu Abd al-Rahmân al-Salma, Abu al-Aswad al-Du’ali dan Abd al-Rahman bin Abi Laila.
- c. Ubay bin Ka’ab. Muridnya antara lain: Abdullah bin Abbas, Abu Hurairah, Abu Abd al-Rahman al-Salma.
- d. Zaid bin Tsabit yang mengajarkan kepada penduduk Madinah sebagai duta yang dikirim kesana oleh Utsman. Diantara muridnya adalah Ibnu Abbas, Ibnu Umar dan Abu Hurairah.

<sup>96</sup> Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *al-Jâmi’ al-Şahih* vol.5., 36

<sup>97</sup> Abd al-Halim Qabbah, *al-Qirâ’ât al-Qur’aniyah..*, 53

- e. Abdullah bin Mas'ud. Diantara muridnya adalah Alqamah bin Qais, al-Aswad bin Yazid al-Nakha'I, Masruq dan al-Salma.
- f. Abu Musa al-Asy'ari. Diantara muridnya adalag Sa'id bin Musayyab, Haṭṭan al-Riqasyi dan Abu Rajâ'.

Salah satu kebijakan masa sahabat yang sangat berpengaruh terhadap *qirâ'ât* adalah kodifikasi al-Qur'an pada masa Utsman. Jika pada masa Abu Bakar, al-Qur'an yang ditulis sekaligus memuat *sab'ah ahruf*, pada masa Utsman berdasarkan kebijakannya, kesepakatannya dengan tim dan persetujuan dari sahabat lain, Mushaf dikodifikasikan dalam satu standard yaitu sesuai dengan bacaan terakhir Rasulullah kepada Jibril di tahun wafat beliau. Demikianlah pendapat mayoritas ulama seperti al-Thabari, Ibn Abd al-Barr, Abu al-Abbas al-Mahdi, al-Makki, al-Syâtîbi, Ibnu Taimiyah dan yang lainnya.<sup>98</sup>

Demikian pula Ibnu al-Jazari menyatakan: “Jika kita mengatakan bahwa mushaf Utsmani memuat *sab'ah ahruf* yang diturunkan oleh Allah SWT sekaligus, itu artinya kita menyatakan bahwa bacaan yang tidak terdapat dalam mushaf utsmani bukanlah termasuk *sab'ah ahruf*. Pendapat semacam ini berbahaya karena banya bacaan yang tidak sama dengan

<sup>98</sup> Muhammad bin Umar Bazmul, *al-Qirâ'ât wa Atsâruhâ fî al-Tafsîr wa al-Ahkâm* vol.1, (Kairo: Dâr al-Furqân, 2009), 66

mushaf (*rasm*) namun shahîh dari para sahabat *radliyallah ‘anhum*”<sup>99</sup>

Kebijakan yang diambil Utsman ini dilatarbelakangi karena ikhtilaf yang mulai terjadi di kalangan kaum muslimin dalam bacaan al-Qur’an sehingga alternative yang diambil Utsman mendapat dukungan massif dari seluruh sahabat. Tidak terkecuali Ali bin Abi Talib yang berkata: “Seandainya aku yang menjadi pemimpin, niscaya aku pun akan melakukan hal yang dilakukan oleh Utsman”<sup>100</sup>

Kebijakan lain yang sangat membantu penyabaran *qirâ’ât* pada masa Utsman antara lain dikirimnya mushaf-mushaf hasil kodifikasi pada masa Utsman bersama *qurro’* yang mengajarkan al-Qur’an di kota-kota besar pusat perkembangan Islam. Utsman mengirim Abdullah bin Sa’ib al-Makhzumi ke Makkah, Abu Abd al-Rahman al-Salma ke Madinah, ‘Amir bin Abd Qais ke Basrah dan menetapkan Zaid bin Tsabit di Madinah.<sup>101</sup>

### 3) *Qirâ’ât* pada masa tabiin

Madrasah-Madrasah *Qirâ’ât* pada masa sahabat dilanjutkan oleh murid-muridnya dari kalangan Tabi’in. Para *qâri’* yang mu’tabar dan kredibel banyak lahir dari kedua masa

<sup>99</sup> Ibn al-Jazari, *al-Nasyr fî al-Qirâ’ât al-Asyr* vol. 1, (t.tp.t: t.th.t, al-Matthba’ah al-Tijaniyah al-Kubra), 31

<sup>100</sup> Abu Zaid Umar bin Syabbah, *Târikh al-Madînah li Ibnî Syabbah* vol.3, (t.tp.t, 1399), 995

<sup>101</sup> Abd al-Halim Qabbah, *al-Qirâ’ât al-Qur’aniyah*, (Beirut: Dar al-Gharb, 1999), 55



ini baik pada masa sahabat dan tabi'in. Diantara sekian *qurrâ'* yang terlembagakan dalam *qirâ'ah 'asyrah Sembilan* diantaranya adalah produk masa tabi'in ini sehingga sanad *qirâ'ât* mereka kepada Rasulullah masih sangat tinggi karena hanya melewati dua generasi saja.

#### 4) *Qirâ'ât* pada masa kodifikasi

Pembukuan *Qirâ'ât* terbagi kedalam dua bentuk pembukuan:

##### a. Pembukuan *Qirâ'ât* dalam kitab-kitab disiplin ilmu lain

Layaknya disiplin ilmu lain, pada awalnya *qirâ'ât* tidak langsung dibukukan secara langsung dalam suatu buku tertentu yang membahas ilmu *Qirâ'ât* tetapi *Qirâ'ât* mulanya dibahas di dalam disiplin induknya yaitu Ilmu al-Qur'an maupun dalam lintas disiplin ilmu seperti nahwu dan hadits.

##### i. *Qirâ'ât* dalam kitab-kitab *ulûm al-Qur'ân*

*Ulûm al-Qur'an* yang merupakan induk dari ilmu *Qirâ'ât* tentu memberikan sumbangsih besar dalam pembahasan ilmu *Qir'at* baik secara teoritis maupun praktis. Secara teoritis dalam arti menyajikan definisi, sejarah, batasan maupun problematikanya. Sedangkan secara praktis, memberikan sumbangsing riwayat-riwayat yang dinukil dalam disiplin ilmu *Qirâ'ât*. Dengan demikian, peran referensi *ulûm al-Qur'ân* tidak hanya

terhenti saat kitab-kitab khusus yang membahas ilmu *Qirâ'ât* belum banyak diperhatikan, tetapi ia terus berperan bahkan hingga saat kitab-kitab khusus tentang ilmu *Qirâ'ât* sudah kembali jarang diperhatikan.

Berikut adalah beberapa kitab *ulûm al-Qur'ân* yang banyak membahas tentang *Qirâ'ât*:

No	Kitab	Penulis	Peran/Kandungan
1	<i>Fadlâ'il al-Qur'ân</i>	Abu 'Ubaid al-Qâsim bin Salam al-Harâwi, al-Baghdâdi (w. 224 H)	Memuat empat bab yang menjelaskan tentang <i>qirâ'ât</i> yaitu bab <i>al-Riwâyah min al-huruf allatî Khûlifa bihâ al-Khatt, Bâb Mâ rufi'a min al-Qur'ân ba'da nuzulih</i> , Bab tentang perbedaan antara mushaf penduduk Hijaz, Syam dan Irak, <sup>102</sup>
2	<i>Ta'wîl Musykîl al-Qur'ân</i>	Abu Muhammad Abd Allah bin Muslim bin Qutaiba/ Ibn	Bab kedua dalam kitab ini ( <i>bab al-Radd 'alaihîm fî wujûh al-Qirâ'ât</i> ) banyak memuat tentang perbedaan-perbedaan dalam <i>qirâ'ât</i> sekaligus

<sup>102</sup> Abu Ubaid al-Qâsim, *Fadlâ'il al-Qur'ân* vol.1, (Damaskus: Dâr Ibn Katsir, 1995), 280

		Qutaibah (W. 276 H)	bantahan bagi tuduhan-tuduh kesalahan dala al-Qur'an <sup>103</sup>
3	<i>Al-Maṣāḥif</i>	Abu Bakar bin Abi Dawud al-Azdi al-Sijistani (W. 316 H)	Memuat tentang perbedaan-perbedaan yang ada dalam mushaf sahabat da tabi'in , serta memuat perbedaa bacaan sahabat dalam surat-surat al-Qur'an. <sup>104</sup>
4	<i>Al-Ibānah 'an Ma'āi al-Qirā'ât</i>	Mâki bin Abî Ṭālib al-Qîsi (W. 437 H)	Memuat tentang makna hadits <i>sab'ah ahruf</i> , hubungan <i>sab'ah ahruf</i> dengan <i>qirā'ât sab'ah</i> , sebab popularitas <i>qirā'ât sab'ah</i> dan contoh perbedaa <i>qirā'ât</i> . <sup>105</sup>

## ii. *Qirā'ât* dalam kitab-kitab tafsir

Hubungan erat antara tafsir dan *Qirā'ât* meniscayakan keterkaitan erat antara literature-literatur dari kedua cabang tersebut. Ilmu *Qirā'ât* sangat terbantu dengan literatur tafsir karena kitab-kitab tafsirlah yang banyak mencantumkan riwayat-riwayat *Qirā'ât* yang

<sup>103</sup> Abu Qutaibah, *Ta'wil Musykil al-Qur'an* vol.1, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, t.th.t), 31

<sup>104</sup> Abu Bakar bin Abi Dawud al-Azdi, *Al-Maṣāḥif* vol.1, (Kairo: al-Fârûq al-Hadithisyah, 2002), 33

<sup>105</sup> Mâki bin Abî Ṭālib al-Qîsi, *Al-Ibānah 'an Ma'āi al-Qirā'ât* vol.1 (Mesir: Dâr al-Nahdlah, t.th.t), 18

ada. Selain itu, tanpa bantuan tafsir, *Qirâ'ât* kurang terdialektikkan dengan makna al-Qur'an. Sebagai bentuk hubungan mutualitatif, literature *Qirâ'ât* juga berperan bagi disiplin ilmu tafsir karena *qirâ'ât* merupakan salah satu *mashdar al-tafsir* yang memiliki otoritas tinggi dalam interpretasi.

Secara umum, tafsir berdasarkan sumber penafsirannya dipetakan menjadi dua yaitu *tafsîr bi al-ma'tsîr* dan *tafsîr bi al-ra'yi*. Tafsir *bi al-ma'tsûr* adalah setiap penafsiran yang bersumber pada periwayatan baik al-Qur'an, sunnah, pendapat sahabat maupun tabi'in yang menjelaskan maksud dari firman Allah SWT. Sedangkan tafsir *bi al-ra'y* adalah penafsiran yang bersumber pada ijtihad seorang mufassir baik dengan pengetahuannya terhadap bahasa arab, budaya dan syair arab dan lain-lain.<sup>106</sup> Dengan demikian, aliran tafsir *bi al-ra'y* tentu menjadi lahan utama persebaran *qirâ'ât* karena penggunaan *qirâ'ât* dalam penafsiran termasuk salah satu bentuk tafsir al-Qur'an dengan periwayatan.

Berikut adalah kitab-kitab tafsir yang banyak memuat *qirâ'ât*:

<sup>106</sup> Muhammad bin Husein al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufassirîn* vol. 1, (kairo: Maktabah Wahbah, t.th.t), 183

No	Kitab	Penulis	Peran/Kandungan
1	<i>Ma'ânî al-Qur'an</i>	Yahya bin Ziyad al-Farrâ'	Tafsir al-Farra' yang dinilai oleh al-Dzahabi sebagai salah satu tafsir lengkap tertua yang sampai terbukukan banyak mengutip beberapa <i>qirâ'ât</i> dalam penafsirannya. Walau tidak menjelaskan penisbatan <i>qirâ'ât</i> kepada seorang imam atau periwayat tertentu, terkadang al-Farra' mengkritik <i>qirâ'ât</i> yang sedang ia kutip. Misalnya dalam penafsirannya terhadap QS. al-Nisa' 1 dan QS. Ibrahim 22. <sup>107</sup>
2	<i>Jâmi' al-Bayân fi Ta'wîl Âyi al-Qur'ân</i>	Ibn Jarir al-Thabari	Sebagaimana dijuluki sebagai Bapak Tafsir, Al-Thabari banyak menyebutkan riwayat-riwayat <i>qirâ'ât</i> dalam penafsirannya beserta sanadnya. <sup>108</sup> Namun kajian

<sup>107</sup> Yahya bin Ziyad al-Farra', *Ma'ânî al-Qur'ân* vol.1 (Mesir: Dar al-Mishriyah li al-Ta'lif wa al-Tarjamah, t.th.t), 253

<sup>108</sup> Muhammad bin Husein al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn* vol. 1., 148

			kebahasaannya yang kuat juga menyebabkan ia menolak beberapa <i>qirâ'ât</i> yang <i>mutawâtir</i> dan mengutamakan suatu <i>qirâ'ât</i> yang shahîh atas <i>qirâ'ât</i> yang lainnya. <sup>109</sup>
--	--	--	--

### iii. *Qirâ'ât* dalam kitab-kitab Hadits

Selain kitab-kitab dalam disiplin ilmu a;- Qur'an dan tafsir ternyata kitab-kitab hadits juga banyak mencantumkan riwayat-riwayat bacaan Rasulullah SAW. Sekalipu status *qirâ'ât* dalam kitab-kitab hadits tersebut masih terdapat yang shahîh dan tidakm setidaknya ilmu hadits membantu disiplin ilmu *qirâ'ât*. Diantara kitab-kitab yang memuat tentang *qirâ'ât* dalam disiplin kitab ilmu hadits adalah :

- a. Musnad Ahmad misalnya membaca rafa' pada kata '*ain* dalam QS. Al-Mâ'idah 45.

<sup>109</sup> Diantara kritikan para Ulama' terhadap al-Ṭabari adalah penolakannya terhadap qiraat yang *mutawâtir* terutama Ibnu 'Amir, misalnya saat menafsirkan QS. al-An'am 137 . Ibn al-Jazari, *al-Nasyr..*, vo.2, 264. Maka al-Syatibi pun memberi peringatan khusus kepada Ibn al-Jazari terhadap penolakan-penolakan yang banyak dilakukan oleh al-Ṭabari terhadap qiraat *mutawâtir* terutama Ibnu 'Amir. Ali bin Muhammad al-Sakhawi, *Jamâl al-Qurrâ' wâ Kamâl al-Iqrâ'* vol.1 (Beirut: Dar al-Ma'mun li al-Turâts, 1997), 513

- b. Shahîh Bukhari misalnya membaca tentang koreksi Abdullah bin Mas'ud terhadap bacaan Alqamah QS. al-Lail 3.
- c. Shahîh Muslim misalnya tentang bacaan al-Qamar ayat 15.<sup>110</sup>

iv. *Qirâ'ât* dalam kitab-kitab Nahwu

Al-Qur'an yang berbahasa arab menyebabkan adanya hubungan antara *Qirâ'ât* yang merupakan cara baca kalimat-kalimat dalam al-Qur'an yang berbahasa arab dengan para pakar bahasa arab (*nuhât*). Secara umum, pandangan ahli nahwu terhadap *Qirâ'ât* terbagi menjadi dua yaitu *Pertama*, *Qirâ'ât* yang disepakati oleh semua ahli nahwu dan menjadikannya *hujjah* layaknya mereka menjadikan kalam orang-orang arab sebagai *hujjah* dalam bahasa mereka. *Kedua*, *Qirâ'ât* yang tidak disepakati oleh sebagian ahli nahwu. Karena mereka memandang bahwa, *qirâ'ât-qirâ'ât* tersebut tidak sesuai dengan kaidah nahwu maka mereka mentakwil *qirâ'ât* tersebut atau menentangnya baik secara samar atau terang-terangan.

Walau tidak sebanyak literatur tafsir dan *ulûm al-Qur'an*, *Qirâ'ât* juga bditemukan dalam kitab-kitab

<sup>110</sup> Muhammad bin Imran bin Salim Bazmul, *al-Qirâ'ât wa Atsaruhâ fi al-Tafsîr wa a-Ahkâm* vol.1 (Kairo: Dâr al-Furqân, 2009), 242-243

nahwu induk seperti dalam *al-Kitâb*, Karya monumental Sibawaih<sup>111</sup> yang memuat setidaknya 419 *syawâhid* dari al-Qur'an dan menisbatkan *qirâ'ât* yang ia kutip kepada periwayatnya. Kitab nahwu lain yang juga banyak menyebutkan *Qirâ'ât* sebagai *syawâhid* nya adalah al-Muqtadlab karya al-Mubarrid. Karya ini memuat *syawâhid* al-Qur'n lebih dari 500 kali. Al-Mubarrid juga mengkritik beberap *qirâ'ât* dengan tegas misalnya *qirâ'ât* Hamzah dan Kisâ'I yang membaca (ثلاث مائة سنين) dengan meng-*idlafah*-kan semua kalimatnya. Menurut al-Mubarrid, kalimat tersebut salah dan sama sekali tidak boleh dilakukan kecuali dalam syair karena alasan darurat.<sup>112</sup>

b. Kodifikasi *Qirâ'ât* dalam kitab khusus ilmu *Qirâ'ât*

Pada awalnya *Qirâ'ât* hanya dipelihara dengan tradisi lisan. Namun seiring berjalannya waktu, beberapa ulama menulis kitab-kitab tentang *Qirâ'ât* secara independent. Diantara para ulama, yang terhitung paling awal dalam penyusunan karya di bidang *Qirâ'ât* adalah Yahya bin Ya'mar. Walau tidak ditemukan karyanya secara langsung, rekaman-

<sup>111</sup> Sibawaih adalah seorang ulama besar ahli bahasa , murid Khalil bin Ahmad, namun menurut beberapa ulama justru lebih hebat daripada gurunya. Ia menulis *al-Kitâb* yang menjadi induk sekaligus diakui oleh semua ulama' bahasa. Abu al-Mahasin al-Tanukhi, *Târîkh al-Ulamâ' al-Nahwiyyîn min al-Baṣriyyîn wa al-Kûfiyyîn wa Ghairihim* vol1, (Kairo: Hajr li al-TThaba'ah wa al-Nasyr, 1992), 90

<sup>112</sup> Muhammad bin Imran bin Salim Bazmul, *al-Qirâ'ât wa Atsaruhâ fi al-Tafsîr wa a-Ahkâm* vol.1., 255



rekaman sejarah dalam biografi maupun perkataan para ulama menunjukkan bahwa ia memang memiliki karya di bidang *Qirâ'ât*. Diantara yang membenarkan pernyataan ini adalah Ibnu 'Aṭīyah dan al-Qurṭūbi.<sup>113</sup> Yahya bin Ya'mar adalah seorang murid Abu al-Aswad al-Du'ali yang wafat pada tahun 90 H.

Tidak jauh dengan masa Yahya bin Ya'mar, beberapa ulama yang menulis karya dalam disiplin *Qirâ'ât* adalah:

No	Periode	Penulis	Karya
1	Abad II	Abân al-Kûfi (w. 141 H)	-
		Muqâtil bin Sulaiman (w. 150 H)	-
		Zâ'idah bin Qudâmah al-Tsaqafi (w. 161 H)	-
		Abdullah bin 'Amir (W. 181 H)	Ikhtilâfât Maṣâhif al-Syâm wa al-Hijâz wa al-Irâq <sup>114</sup>
		Hamzah bin Unaid al-Ziyât (156) <sup>115</sup>	-
		Ali bin Hamzah al-Kisâ'i (W. 189 H) <sup>116</sup>	-

<sup>113</sup> Muhammad bin Imran bin Salim Bazmul, *al-Qirâ'ât wa Atsaruhâ fi al-Tafsîr wa a-Ahkâm* vol.1..., 197

<sup>114</sup> Nabil Muhammad Ibrahim, *Ilm al-Qirâ'ât: Nasy'atuh, Aṭwâruh, Âtsâruh fi al-Ulûm al-Syar'iyyah*, (Riyadl: Maktabah al-Tawbah, 2000), 100

<sup>115</sup> Nabil Muhammad Ibrahim, *Ilm al-Qirâ'ât...*, 101

<sup>116</sup> Nabil Muhammad Ibrahim, *Ilm al-Qirâ'ât...*, 101

2	Abad ke 3 H	Yahya bin al-Mubâarak al-Yazîdi (w. 202 H)	-
		Ya'qûb bin Ishâq al-Hadlrami (w. 205 H)	<i>al-Jâmi'</i> , - menjelaskan perbedaan <i>qirâ'ât</i> dan menisbatkan kepada tokoh yang membacanya
		Abu Ubaid al-Qâsim bin Sâlam (w. 224)	<i>Al-Qirâ'ât</i> ,- Menjadikan dalam 25 <i>qurrâ'</i> dan termasuk semua <i>qirâ'at sab'ah</i>

Tabel diatas setidaknya menunjukkan jejak karya-karya di bidang *qirâ'ât* yang pernah disebutkan para ulama dalam kitab mereka walaupun kebanyakan karya *qirâ'ât* pada abad pertama hingga kedua tidak ditemui manuskrip maupun cetakannya. Hal ini cukup menjadi argumen bahwa abad 1 hingga kedua hijriah, *qirâ'ât* lebih banyak dipelihara dalam tradisi lisan. Adapun kodifikasi secara resmi dan komprehensif, baru dimulai abad ketiga tepatnya oleh Abu Ubaid al-Qâsim bin Salam dengan karyanya “al-Qirâ'ât”.

Ibn al-Jazari menyatakan: “Maka pada abad ke tiga, tatkala budaya menghafal dengan kuat mulai melemah, Ilmu al-Qur'an dan al-Sunnah juga telah berkembang dengan pesat, sebagian Ulama tergerak untuk mendokumentasikan dan

merapikan riwayat-riwayat mereka dalam ilmu Qirâ'ât. Adapun imam mu'tabar yang pertama kali mengumpulkan dan menyusun *qirâ'ât* dalam satu kitab tersendiri adalah Abu Ubaid al-Qâsim bin Salâm. Ia menjadikan *qirâ'ât* dalam kitabnya tersebut 25 *qirâ'ât* termasuk para imam yang tujuh”<sup>117</sup>

Jika hingga pada masa Abu Ubaid , belum ada pembatasan *qirâ'ât* dalam *qirâ'ât sab'ah* , maka penafsiran *sab'ah ahruf* dengan *sab'ah qirâ'âh* tentu suatu kesalahan yang sama sekali tidak pernah dikenal oleh masa-masa awal perkembangan *qirâ'ah*. Dengan demikian, dalam pemetaan pemaknaan ulama terhadap konsep *sab'ah ahruf* tidak dimasukkan pemaknaan tersebut.

Pembatasan *qirâ'at* menjadi tujuh dala *qirâ'ah sab'âh* pertama kali dilakukan oleh Ibnu Mujâhid. Ketika melihat terlalu banyaknya perbedaan *qirâ'ât* pada masanya, ia merasa khawatir akan menjadi salah satu sebab masuknya permasalahan dan kekacauan di tengah para *qurrâ'*. Di saat yang sama mulai banyak ditemukan *qirâ'ât syâdz* yang menyelisihi *rasm utsmani*. Ia memandang sangat urgen untuk menetapkan syarat-syarat penerimaan suatu *qirâ'ât* sehingga ia mulai meletakkan dasar-dasar persyaratan itu serta memilih *qirâ'ât* yang sesuai dengan kriteria yang ia tetapkan itu. Maka dirumuskanlah *qirâ'ât sab'ah*

---

<sup>117</sup> Ibnu al-Jazari, *al-Nasyr.*, 34

*sab'ah* yang dia ambil dari *qirâ'ât-qirâ'ât* yang masyhur di Negara-negara Islam dengan menjelaskan nasab, silsilah keguruan para *qâri'* dan periwayat dalam *qirâ'ât* tersebut hingga Rasulullah SAW. Semua itu terangkum dalam *magnum opus*-nya *al-Sab'ah fî al-Qirâ'ât*.

*Qirâ'ât sab'ah* yang disusun oleh Ibnu Mujahid sama sekali bukan merupakan representasi keseluruhan dari *sab'ah ahruf* yang ada dalam hadits-hadits. Hal ini merupakan *ijma'* seluruh ulama'. Ibnu Taimiyah berpendapat bahwa tidak ada pertentangan sama sekali diantara para ulama' bahwa yang dimaksud *sab'ah ahruf* bukanlah *qirâ'ât sab'ah* yang disusun oleh Ibnu Mujahid, melainkan Ibnu Mujahid menyusun *qirâ'ât* ke dalam tujuh *qirâ'ât* agar sesuai dengan jumlah bilangan *sab'ah ahruf* saja tanpa ada keyakinan baik dari dirinya maupun dari ulama' lain bahwa diluar *qirâ'ât sab'ah* yang ia susun bukan bagian dari *sab'ah ahruf*.<sup>118</sup>

Tujuh *qirâ'ât* yang disusun oleh Ibnu Mujahid adalah Nafi', Ibn Katsir, Abu Amr, Ibn Amr, Ashim, Hamzah dan al-Kisa'I<sup>119</sup>:

Sejak diperkenalkan oleh Ibnu Mujâhid, *qirâ'ât sab'ah* menjadi populer dalam disiplin *qirâ'ât* sehingga banyak orang yang menyangka bahwa *qirâ'ât* terbatas pada *sab'ah* tersebut.

<sup>118</sup> Ibnu al-Jazari, *al-Nasyr...*, 39

<sup>119</sup> Ibnu Khalaf al-Muqri', *al-'Unwân fî al-Qirâ'ât al-Sab'*, (Beirut: 'Alam al-Kitab, 1405), 40

Sebagian menyangka bahwa selain *sab'ah* tidaklah mencapai derajat *mutawâtir*. Hal ini terjadi karena ;

a. Kualifikasi dan kompetensi para imam dalam *qirâ'ât sab'ah*

Ketika melihat banyaknya *qurrâ'* dan perbedaan *qirâ'ât* pada abad ke dua dan tiga hijriah, maka orang-orang di abad ke empat seakan mengharapkan adanya simplifikasi *qirâ'ât* agar mudah untuk dihafal , sesuai dengan mushaf dan juga diakui kredibilitasnya oleh *qurrâ'* yang lain. Maka mereka mencari sosok-sosok yang masyhur ke-*tsiqqah*-ananya, amanah, bagus agamanya, sempurna pengetahuannya serta disepakati oleh penduduk negaranya bahwa ia *adil* dalam periwayatan, *tsiqah* dalam hafalan, mengetahui benar bacaan yang ia pakai serta sesuai dengan mushaf maka dipilihlah salah satu dari *qurrâ'* yang ada di masing-masing kota yang telah dikirim mushaf pada masa Utsman yang bacaannya sesuai dengan mushaf yang dikirim ke kota tersebut. Terpilihlah Abu 'Amr diantara penduduk Basrah, 'Aşim dari penduduk Kufah, al-Kisa'I dari penduduk Irak, Ibnu Katsir dari penduduk Makkah, Ibnu 'Amir dari penduduk Syam, dan Nafi' dari kalangan penduduk Madinah. Setiap Imam tersebut telah memenuhi kualifikasi diatas menurut penduduk di negaranya masing-masing dan

telah diakui oleh *qurrâ'* yang lain<sup>120</sup> sehingga seakan setalah munculnya *qirâ'ât sab'ah* tersebut, perlahan *qirâ'ât* lain mulai diingkari dan ditinggalkan lantaran dianggap tidak *mutawâtir* terutama sejak abad ke lima hijriah saat istilah *mutawâtir* mulai dikenal dalam disiplin *qirâ'ât*.

- b. Tempat berkembangnya *qirâ'ât sab'ah* adalah kota-kota besar berkembangnya keilmuan dan peradaban Islam saat itu seperti Makkah, Madinah, Kufah dan lain-lain.<sup>121</sup>
- c. Dukungan para ahli *qirâ'ât* yang lain terhadap tindakan yang dilakukan Ibnu Mujahid seperti dditulisnya matan *Shâtibiyyah* oleh al-Shâtibi dan *Taysîr* oleh Abu 'Amr al-Dâni. Kedua karya monumental tersebut memudahkan para pelajar dalam menghafal *qirâ'ât sab'ah* hingga orang-orang pun menyangka bahwa *sab'ah ahruf* sudah termaktub dalam kedua kitab tersebut sedangkan yang di luar *Shâtibiyyah* dan *Taysîr* bukanlah termasuk *sab'ah ahruf*. Dalam masalah inilah Ibnu al-Jazari mengkritik panjang lebar terhadap pandangan semacam itu.<sup>122</sup>

### 3. Macam-Macam *Qirâ'ât*

Sebagaimana *qirâ'ât* didefinisikan sebagai madzhab-madzhab para penyampai al-qur'an dalam cara membaca dan

<sup>120</sup> Makki bin Abi Tâlib, *al-Ibânah 'an Ma'âni al-Qirâ'ât* vol.1, (Mesir: Dar Nahdlah, t.th.t), 87

<sup>121</sup> Abd al-Hâlim Qâbah, *al-Qirâ'ât al-Qur'aniyyah ...*, 193

<sup>122</sup> Ibnu al-Jazari, *al-Nashr...*, 37

mengucapkan kalimat-kalimat al-Qur'an, maka tidak dapat dihindarkan bahwa terdapat banyak sekali madzhab-madzhab yang ada dalam disiplin *qirâ'ât*. Madzhab-madzhab tersebut menyandarkan kepada sahabat maupun Rasulullah dengan jalur periwayatan masing-masing. Dari sekian banyak *qirâ'ât* yang ada dapat diklasifikasikan berdasarkan jumlah penukilannya dan berdasarkan diterima dan tidaknya

### 1. Klasifikasi *Qirâ'ât* berdasarkan jumlah periwayatnya

Periwayatan yang dimaksud keterlibatan para *qâri'* dan *râwi* yang turut serta menyampaikan dan meriwayatkan suatu *qirâ'at* dengan sanad masing-masing. Dengan melihat dari sisi jumlah penukilnya ini, *qirâ'ât* terbagi menjadi dua yaitu *qirâ'ât mutawâtir* dan *âhâd*.

- a. *Qirâ'ât mutawâtir* adalah *qirâ'ât* yang diriwayatkan oleh sejumlah orang yang tidak mungkin sepakat untuk berbohong dari generasi awal hingga ke generasi akhir.

Pada dasarnya, istilah *mutawâtir* dalam *qirâ'ât* tidak dikenal oleh ulama' generasi salaf. Istilah *mutawâtir* lebih cenderung digunakan dalam ilmu hadits. Menurut Ahmad Said al-Ma'îri, istilah *mutawâtir* yang disematkan pada *qirâ'ât* sama sekali tidak ditemukan hingga akhir abad ke empat hijriah. Istilah *mutawâtir* dalam pembahasan *qirâ'ât* muncul hanya untuk menjelaskan bahwa hadits *ahruf*

*sab'ah* dinilai *mutawâtir* menurut para ahli hadits. Misalnya pernyataan Abu Ubaid bin Salam : “sesungguhnya semua hadits-hadits *ahruf sab'ah* ini adalah hadits-hadits yang *mutawâtir* kecuali satu hadits saja yaitu hadits Samurah”.<sup>123</sup>

Istilah *tawâtur* dalam *qirâ'ât* baru ditemukan dipakai pada abad ke lima hijriah. Tercatat beberapa nama yang menyematkan predikat *tawâtur* pada *qirâ'ât* seperti Mâki dalam *al-Tabshîrah*, al-Dâni dalam *Syarh al-Qashîdah al-Khâqâniyah*, al-Syahrâzuri dalam *al-Miṣbâh*<sup>124</sup>, dan al-Sakhâwi dalam *al-Mursyîd al-Wajîz*.<sup>125</sup>

Seiring dengan baru munculnya istilah *mutawâtir* dalam *qirâ'ât* pada abad ke lima hijriah, maka persyaratan *mutawâtir* dalam penerimaan suatu *qirâ'ât* pun juga merupakan suatu hal yang baru dari sebagian kalangan *muta'akhhirin*. Salah satu sebab masuknya *tawâtur* dalam *qirâ'ât* adalah karena dipakainya teori *qath'i* dan *zhanni* dalam *ushûl fiqh* untuk membaca dan menganalisa *qirâ'ât* yang ada. Walau penyematan *tawâtur* pada *qirâ'ât* sudah mulai disematkan sejak abad ke lima, namun pada masa tersebut sama sekali masih belum ada yang menjadikan *tawâtur* sebagai syarat diterimanya suatu *qirâ'ât*. Ia

<sup>123</sup> Ahmad Sa'id al-Maṭṭirî, *Asânîd al-Qirâ'ât wa Manhaj al-Qurrâ' fî Dirâsatihâ*, (Saudi: Maktabah al-Malik Fahd, 2013), 320

<sup>124</sup> Ahmad Sa'id al-Maṭṭirî, *Asânîd al-Qirâ'ât*., 317

<sup>125</sup> Abu Qasim al-Maqdisi Abu Syâmah, *al-Mursyîd l-Wajîz*., 176



menyatakan bahwa “ditetapkannya suatu *qirâ’ât* cukup dengan periwayatan yang shahîh”<sup>126</sup>

Pensyaratan *tawâtur* dalam keshahîhan *qirâ’ât* baru muncul sekitar abad ke tujuh dan delapan hijriah. Diantara ulama-ulama masa tersebut yang mensyaratkan *tawâtur* dalam keshahîhan *qirâ’ât* adalah al-Sakhâwî dalam *Jamâl al-Qurrâ’ wa Kamâl al-Iqrâ’*. Ia mengusung argument bahwa penetapan al-Qur’an harus dengan *tawâtur*, maka penetapan *qirâ’ât* yang meruakan bagian dari al-Qur’an juga harus *tawâtur*. Jika *qirâ’ât* tidak ditetapkan dengan syarat *tawâtur* akan menyebabkan tidak *mutawâtirnya* bagian dari al-Qur’an.<sup>127</sup>

Pada abad ke Sembilan hijriah, *tawâtur* lebih mendapatkan tempat dalam disiplin *qirâ’ât*. Adalah Ibnu al-Jazari yang memproklamirkan lebih tegas pensyaratan *tawâtur* dalam *qirâ’ât*. Syarat itu kemudian didetailkan oleh al-Nuwairi dalam *Syarh* nya terhadap *Thaybah al-Nasyr*.<sup>128</sup>

Argumen yang ditunjukkan oleh para ulama *ushûl* fiqh seperti Ibnu Şalâh, Ibnu al-Hâjib, dan al-Sakhâwi yang menyatakan bahwa alasan tidak diterimanya *qirâ’ât* yang tidak mencapai derajat *mutawâtir* adalah tidak dicapainya

<sup>126</sup> Ahmad Sa’id al-Maṭṭirî, *Asânîd al-Qirâ’ât...*, 321

<sup>127</sup> Ahmad Sa’id al-Maṭṭirî, *Asânîd al-Qirâ’ât...*, 325

<sup>128</sup> Muhammad Abu al-Qâsim al-Nuwairi, *Syarh Taybah al-Nasyr* vol.1, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, 2003), 127

kebenaran yang *qath'i* dalam *ushûl* fiqh kecuali dengan berita yang *mutawâtir*. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa benih-benih munculnya persyaratan *tawâtur* dalam *qirâ'ât* lahir dari Rahim *ushûl* fiqh.

Namun ternyata persyaratan *tawâtur* dalam keshahîhan *qirâ'ât* mengalami banyak permasalahan. Diantaranya adalah penelitian sanad-sanad *qirâ'ât* oleh ahli *qirâ'ât* yang menunjukkan bahwa tidak semua bagian dari *qirâ'ât sab'ah* maupun *'asyrah* pun mencapai derajat *mutawâtir*. Klaim bahwa semua bagian dari *qirâ'ât sab'ah* maupun *'asyrah* adalah *mutawâtir* muncul dari kalangan ahli *ushûl* fiqh yang tidak melakukan penelitian langsung secara mendalam terhadap sanad masing-masing *qirâ'ât*. Adapun ahli *qirâ'ât* yang sejak awal konsentrasi dalam disiplin *qirâ'ât* dan melakukan penelitian mendalam terhadap sanad-sanad *qirâ'ât* yang ada menyatakan bahwa sekalipun *qirâ'ât- qirâ'ât* tersebut secara kualitatif tidak mencapai derajat *tawâtur* tetapi sudah sangat cukup untuk dikatakan sebagai suatu kebenaran yang *qath'i*.<sup>129</sup>

Penelitian demi penelitian itulah yang menjadi sebab pergeseran pemikiran Ibnu al-Jazari yang awalnya menjadikan *tawâtur* sebagai salah satu syarat dalam

<sup>129</sup> Ahmad Sa'id al-Maṭîrî, *Asânîd al-Qirâ'ât...*, 333

penerimaan *qirâ'ât* kepada paradig baru bahwa keshahîhan sanad walaupun *âhâd* cukup menjadi salah satu prasyarat keshahîhan *qirâ'ât*. Ia menyatakan jika alasan *mutawâtir* dijadikan sebagai syarat diterimanya *qirâ'ât* adalah untuk mengambil kebenaran yang *qath'i* maka tidak lagi dibutukan syarat lain seperti kesesuaiannya dengan bahasa arab dan *rasm 'Utsmani'*<sup>130</sup>

Al-Qusthalani memetakan *qirâ'ât* berdasarkan kemutawâtirannya sebagai berikut:

1. *Qirâ'ât* yang disepakati *tawâturnya* yaitu *qirâ'ât 'asyrah*
  2. *Qirâ'ât* yang diperselisihkan *tawâturnya* yaitu tiga *qirâ'ât 'asyrah* yang bukan termasuk *sab'ah*
  3. *Qirâ'ât* yang disepakati *syâdz-nya*, - tidak *mutawâtir* yaitu *qirâ'ât arba' 'asyrah* yang bukan termasuk *'asyrah*.
- b. *Qirâ'ât âhâd* adalah *qirâ'ât* yang diriwayatan oleh sejumlah orang yang tidak sampai pada derajat *mutawâtir*.

*Qirâ'ât* yang tidak mencapai tingkatan *mutawâtir* terbagi menjadi dua yaitu *qirâ'at âhâd al-masyhûrah* dan *qirâ'ât ahâd ghairu masyhûrah*.<sup>131</sup>

<sup>130</sup> Ibnu al-Jazari, *al-Nasyr..*, 13

<sup>131</sup> Muhammad bin Imran bin Salim Bazmul, *al-Qirâ'ât wa Atsaruhâ fi al-Tafsîr wa a-Ahkâm* vol.1., 146

1. *Qirâ'at âhâd al-masyhûrah* disebut juga *qirâ'at al-mustafîdlah*, yaitu *qirâ'at* yang diriwayatkan oleh sejumlah periwayat, dikenal diantara kalangan para *qurrâ'*, sesuai dengan rasm mushaf dan bahasa arab. Pengertian diatas dapat difahami dari istilah *mustafîdl* yang sekaligus membedakan antara makna *ahâd* yang berarti tidak mencapai derajat *mutawâtir* dan *ahâd* yang berarti diriwayatkan oleh satu orang. *Âhâd* dalam pengertian pertama masih dapat diterima oleh sebagian ulama jika disertai dengan *istifâdlah*, sedangkan *âhâd* dalam arti kedua tidak dapat diterima karena memiliki arti *infirâd* (sendirinya perawai dalam suatu periwayatan), sekaligus bermakna *syâdz*

Diantara ulama yang mencukupan *istifâdlah* sebagai persyaratan diterimanya *qirâ'ât* adalah Abu Syamah yang mengatakan: “dan tidak diwajibkan adanya *tawâtur* dalam penetapan *qirâ'ât* ini, melainkan cukup dengan riwayat *ahâd* yang masyhur dan sesuai dengan rasm utsmani serta tidak dipungkiri dalam segi bahasa arab”<sup>132</sup>

2. *Qirâ'ât âhâd ghairu masyhûrah*

<sup>132</sup> Abu Syamah, *al-Mursyîd al-Wajîz ilâ al-ûlûmi Tata'allaq bi al-Kitâb al-Azîz* vol.1, (beirut: Dar al-Şâdir, 1975), 91

*Qirâ'ât âhâd ghairu masyhûrah* adalah *qirâ'ât* yang tidak memenuhi salah satu persyaratan *qirâ'ât âhâd masyhûrah*. Sebagian dari *qirâ'ât* ini diterima dan sebagian ditolak sesuai dengan standard penerimaan *qirâ'ât*.

### 3. Klasifikasi *Qirâ'ât* berdasarkan diterima dan tidaknya

Berdasarkan diterima dan tidaknya, *qirâ'ât* terbagi menjadi dua:

a) *Al-Qirâ'ât al-maqbûlah* yaitu *qirâ'ât* yang dapat diterima dan diamalkan dalam bacaan al-quran umat Islam. *Qirâ'ât al-maqbûlah* terdiri dari:

1) *Al-Qirâ'ât al-mutawâtirah*

Dalam pandangan ulama *ushûl fiqh*, *mutawâtir* menimbulkan kebenaran yang *qath'i*. Sehingga *qirâ'ât* yang sudah disepakati *tawâtur*-nya tidak lagi dapat diingkari validitasnya. Mengenai kemungkinan *tawâtur*-nya suatu *qirâ'ât*, Abu Syâmah dan al-Zarkasyi berpendapat bahwa ada dasarnya kemutawâtiran *qirâ'ât* sampai Rasulullah masih dipermasalahkan. Adapun *tawâtur*-nya sampai para imam *qirâ'ât* tersebut memang benar adanya, namun *tawâtur*-nya sampai Rasulullah masih bermasalah.

Karena sesungguhnya sanad para imam tersebut terdapat dalam kitab-kitab mereka dan sanad itu menunjukkan bahwa transmisi *qirâ'ât* tersebut berasal dari satu orang ke satu orang saja sehingga tidak patut dikatakan sebagai suatu yang *mutawâtir*.<sup>133</sup>

Pendapat demikian disanggah oleh Muhammad bin Labban, salah satu guru Ibnu al-Jazari. Ibn al-Labban berpendapat bahwa terbatasnya sanad *qirâ'ât* pada orang-orang tertentu dalam kitab-kitab *qirâ'ât* tidak membatasi datangnya dan dipakainya suatu *qirâ'ât* oleh orang-orang lain. Karena pada dasarnya suatu *qirâ'ât* telah dibaca oleh sejumlah orang yang banyak dalam suatu generasi yang mereka ambil dari para guru yang juga dalam jumlah banyak di generasi sebelumnya dan telah mencapai ketentuan *mutawâtir*, hanya saja kemudian bacaan itu dinisbatkan kepada seorang imam yang memang mendalami, menghafal syaikh-syaikhnya dan terkenal dengan bacaan tersebut.<sup>134</sup>

## 2) *Al-Qirâ'ât al-masyhûrah*

Sebagaimana dijelaskan dalam klasifikasi *qirâ'ât* berdasarkan kuantitas periwayatnya, bahwa *qirâ'ât al-masyhûrah* diterima oleh para ulama sebagai

<sup>133</sup> Al-Zarkasyi, *al-Burhân fî Ulûm al-Qur'ân* vol.1..., 319

<sup>134</sup> Muhammad bin Imran bin Salim Bazmul, *al-Qirâ'ât wa Atsaruhâ fî al-Tafsîr wa a-Ahkâm* vol.1..., 149

*qirâ'ât* yang valid. *Qirâ'ât Masyhûrah* ini ditetapkan *qirâ'ât* yang shahîh dan diterima jika memenuhi dua syarat lain yaitu sesuai dengan kaidah bahasa arab walau dalam suatu wajah dan sesuai dengan *rasm utsmani* walau dalam suatu wajah tertentu.<sup>135</sup>

Beberapa contoh *qirâ'ât* yang masyhur namun tidak mencapai derajat *mutawâtir* adalah:

- *qirâ'ât* Ibnu Dzakwan yang membaca (وَلَا تَتَّبِعَانِ) QS. Yunus 89. Ibnu Dzakwan membaca sukun ta' kedua dan fathahnya ba' sedangkan *qirâ'ât* lain mentasydidkan ta' dan membaca kasrah ba'.<sup>136</sup>
- *qirâ'ât* Hisyâm , (فَاجْعَلْ أَفْنَدَةً مِنَ النَّاسِ) yang menambahkan ya' setelah hamzahnya lafazh *af'idah*. Sedangkan *qirâ'ât* lain membacanya tanpa ya' , bahkan disalah satu riwayatnya Hisyam pun membaca tanpa ya' juga.

Ibnu al-Jazari menyatakan bahwa *qirâ'ât masyhur* ini termasuk *qirâ'ât shahîh* yang pasti kebenarannya dari Rasulullah SAW, serta termasuk bagian dari *sab'ah ahruf* yang dijelaskan dalam hadits-hadits. *qirâ'ât* jenis ini disamakan dengan *qirâ'ât*

<sup>135</sup> Al-Suyûtî, *al-Itqân...*, 118

<sup>136</sup> Ibnu al-Mujâhid, *al-Sab'ah fî al-Qirâ'ât* vol.1, (Kairo: Dâr al-Ma'arif, 1400), 329

*mutawâtir* , walaupun secara kualitas dasarnya tidak sama dengan *mutawâtir*.<sup>137</sup>

b) *Al-Qirâ'ât al-Mardûdah*

*Al-Qirâ'ât al-mardûdah* adalah *qirâ'ât* yang ditolak karena tidak memenuhi salah satu dari kriteria keshahîhan *qirâ'ât*. *Al-Qirâ'ât al-mardûdah* terdiri dari :

- a. *Qirâ'ât syâdz* yaitu *qirâ'ât* yang sanadnya tidak shahîh. Misalnya *qirâ'ât* yang membaca *malaka yaum al-dîn* pada QS. al-Fatihah 4, dan bacaan *iiyyâka yu'badu* pada ayat ke lima dari surat yang sama.<sup>138</sup>
- b. *Qirâ'ât mawdlû'* yaitu *qirâ'ât* palsu yang dibuat-buat misalnya *qirâ'ât al-Khuza'i*.
- c. *Qirâ'ât mudraj* yaitu *qirâ'ât shahîh* yang didalamnya disisipkan sesuatu yang berupa tafsiran sahabat terhadap ayat tersebut padahal ia bukan bagian dari al-Qur'an. Penyisipan tersebut tidak dilakukan oleh sahabat, tetapi dilakukan oleh orang lain dengan sangkaan bahwa penafsiran sahabat tersebut termasuk bagian dari al-Qur'an. Misalnya ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم في مواسم الحج. Sekalipun diriwayatkan oleh al-Bukhari, *qirâ'ât* tersebut termasuk

<sup>137</sup> Ibnu al-Jazari, *Munjid al-Muqri'în wa Mursyid al-Ṭâlibîn* vol.1 (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, 1999), 16

<sup>138</sup> Al-Suyûtî, *al-Itqân...*, 118



*qirâ'ât* yang *mardûdah* karena terdapat sisipan penafsiran Ibnu Abbas yaitu kata *fî mawâsim al-hajj*.

- d. *Qirâ'ât* yang memiliki sanad yang shahîh tapi tidak sesuai dengan wajah bahasa arab manapun. Misalnya salah satu riwayat dari Nafi' yang membaca (معائش)
- e. *Qirâ'ât* yang memiliki sanad yang shahîh tetapi tidak sesuai dengan mushaf manapun. Misalnya bacaan yang dinisbatkan kepada Ibnu Abbas ( وكان أمامهم ملك يأخذ كل سفينة (صالحة) . *Qirâ'ât* ini sekalipun memiliki sanad yang shahîh tetapi ditolak dengan landasan Ijma'. Bahwa para sahabat telah berijma' atas unifikasi Utsman dalam program kerja kodifikasi al-Qur'an di masanya.<sup>139</sup>

#### 4. *Al-Qirâ'ât al-'Asyrah*

*Al-Qirâ'ât al-'asyrah* adalah *qirâ'ât* yang disandarkan kepada sepuluh imam *qirâ'ât* yang memiliki kredibilitas tinggi. Berawal dari merebaknya bacaan-bacaan yang tidak sesuai dengan mushaf dan kaidah bahasa arab, para ahli *qirâ'ât* yang dipelopori oleh Ibnu Mujahid mengambil langkah untuk memfilter bacaan *syadz* dan *maudlu'* dengan mempopulerkan tujuh *qirâ'ât* yang disepakati *kemutawâtirannya*. Tujuh *qirâ'ât* yang kemudian

<sup>139</sup> Al-Suyûtî, *al-Itqân...*, 118

disebut *qirâ'ât sab'ah* tersebut juga dipopulerkan oleh beberapa pakar *qirâ'ât* setelah Ibnu Mujahid, seperti Abu Amr al-Dhani dalam (التيسير فى القراءت السبعة) dan Abu al-Qasim al-Syathibi dalam (حرز الأمانى ووجه التهاني).<sup>140</sup>

Sejak dipopulerkannya *sab'ah*, hampir setiap *qirâ'ât* ditinggalkan oleh muslimin selain segelintir *qirâ'ât* saja yang masih diyakini kualifikasinya oleh para imam yang lain. Oleh karena itu, muncullah beberapa tokoh yang kembali menyuarakan bahwa *qirâ'ât sab'ah* bukanlah sama dengan *sab'ah ahruf* yang dimaksud Rasulullah dalam hadits-haditsnya, juga bukan merupakan batasan diterima dan tidaknya *qirâ'ât* selainnya, melainkan standar diterima dan tidaknya adalah validitas sanad, kesesuaian dengan kaidah bahasa arab dan rasm mushaf. Diantaranya adalah *qirâ'ât* Abu Ja'far al-Madani, Ya'qub al-Hadlrami dan Khalaf. Ketiga *qirâ'ât* tersebut diakui kredibilitasnya oleh para imam seperti al-Dimyâti yang menyatakan: “dan para imam sepakat bahwa tidak ada yang *mutawâtir* selain *qirâ'ât 'asyrah* yang sudah masyhur”<sup>141</sup>

Demikian pula al-Harawi,- sebagaimana dikutip oleh al-arkasyi bahwa penetapan dan pembatasan *qirâ'ât sab'ah* sama sekali bukanlah sunnah sehingga selama ada diluar *sab'ah* yang juga memenuhi kriteria tetap bisa dipakai dan dijadikan pegangan.

<sup>140</sup> Ibnu al-Jazari, *al-Nasyr..*, 36

<sup>141</sup> Shihâb al-Dîn al-Dimyâti, *Ittihâf Fudlalâ' al-Bashar fi al-Qirâ'ât al-Arba'ah Ashar* vol.1, (Libanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2006), 8

Dan demikianlah yang ditemukan oleh al-Harawi dalam *qirâ'ât 'asyrah*.<sup>142</sup>

Adalah Ibnu al-Jazari yang pertama kali menyuarakan dengan lantang bahwa ketiga *qirâ'ât* dalam *'asyrah* disepakati status *maqbûl*-nya oleh para imam. Masing-masing dinilai *qath'i* dan pada masa tersebut, - menurut Ibnu al-Jazari, tidak ada yang *mutawâtir* lagi selain *qirâ'ât 'asyrah*. Walaupun ia tidak menutup kemungkinan bahwa ada *qirâ'ât* yang *mutawâtir* selain *'asyrah* pada masa sebelumnya, namun tidak sampai di masa Ibnu al-Jazari.<sup>143</sup> Di dalam karyanya, *al-Nashr*, Ibnu al-Jazari menjelaskan panjang lebar tentang sanad dan argument *tawâtur*-nya *qirâ'ât 'asyrah* sehingga pandangan tersebut kemudian diamini oleh ulama-ulama setelahnya.

Diantara *qirâ'ât-qirâ'ât* yang dinilai *mutawâtir* dan dipertahankan keabsahan dan *kemutawâtirannya* oleh banyak ulama adalah *qirâ'ât 'asyrah*, *Qirâ'ât 'asyrah* adalah tujuh *qirâ'ât* yang ada dalam *sab'ah*, - yaitu:

1. Nafi' dengan dua periwayat yaitu Qalun dan Warsy
2. Ibnu Katsir dengan dua periwayat yaitu Al-Bazzi dan Qunbul
3. Abu Amr dengan dua periwayat yaitu al-Duri dan al-Susi
4. Ibnu Amir dengan dua periwayat yaitu Ibnu Dzakwan dan

Hisyam

<sup>142</sup> Abd al-Hâlim Qâbah, *al-Qirâ'ât al-Qur'aniyyah ...*, 193

<sup>143</sup> Ibnu al-Jazari, *Munjîd al-Muqri'în* vol. 2., 15-16

5. 'Ashim dengan dua periwayat yaitu Syu'bah dan Hafsh
6. Hamzah dengan dua periwayat yaitu Khalaf dan Khalad
7. Al-Kisâ'I dengan dua periwayat yaitu Abu al-Harits dan al-Duri al-Kisa'i.

Ketujuh *qirâ'ah sab'ah* tersebut kemudian disempurnakan dengan tiga *qirâ'ât* lain yaitu:

1. Abu Ja'far dengan dua periwayat yaitu Ibnu Wardan dan Ibnu Jammaz
2. Ya'qub dengan dua periwayat yaitu Ruwais dan Rauh
3. Khalaf dengan dua periwayat yaitu Ishaq al-Warrâq dan Idris.

Ibnu al-Jazari dalam *al-Nasyr* nya mencela pandangan orang-orang yang fanatik dengan *sab'ah* dan menolak keabsahan *qirâ'ât 'asyrah* ini. Menurut Ibn al-Jazari, keabsahan *qirâ'ât* ini disepakati oleh ulama dan bahkan dinilai sebagai *qirâ'ât* yang juga *mutawâtir* dari Rasulullah dengan menukil,- sebagai dukungan atas pendapatnya,- pendapat para ulama otoritatif seperti Abu Amr al-Dani, Abu Bakr bin Arabi, Abu al-Ala' al-Hamdani, Ibnu Shalah, al-Dzahabi dan ulama-ulama lain.<sup>144</sup>

Atas dasar inilah, kemudian menurut penulias teori *qirâ'ât 'asyrah* akan sangat representative dalam memotret perbedaan tafsir dan produk hukum yang dilatarbelakangi perbedaan *qirâ'ât* karena selain disepakati keabsahannya dalam Islam juga lebih luas

<sup>144</sup> Ibnu al-Jazari, *al-Nasyr*., 37-43

daripada sekedar *qirâ'ât sab'ah*. Adapun rujukan utama penulis dalam penggunaan teori *qirâ'ât al-'asyrah* adalah karya monumental al-Jazari, *al-Nasyr fi al-Qirâ'ât al-Ashr*.

## 5. Morfologi Bahasa Arab

Menurut Kamus Bahasa Indonesia, Morfologi adalah ilmu bentuk.<sup>145</sup> Sedangkan dalam bingkai ilmu bahasa, Morfologi adalah bagian ilmu bahasa yang mengkaji seluk-beluk bentuk kata serta fungsi perubahan-perubahan bentuk kata itu, baik fungsi gramatik maupun semantik.<sup>146</sup>

Dalam bahasa arab, morfologi disebut juga sebagai *sharf*, yaitu ilmu tentang asal-usul suatu kata sehingga diketahui bentuk-bentuk kata berdasarkan maknanya serta keadaanya selain yang berkaitan dengan *I'rab* dan *binā'*. Maka ruang lingkup pembahasan morfologi Bahasa Arab sesuai definisi diatas adalah:

- Isim yang *mutamakkin* (dapat di *I'rab*)
- Kata kerja yang dapat ditashrif

<sup>145</sup> WJS. Poerwadarmita, *Kamus Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1991), 655

<sup>146</sup> Abdul Muin, *Analisis Kontrasif Bahasa Arab dan Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Pustaka al-Husna Baru, 2004), 87. Pengertian diatas adalah pengertian morfologi dalam bingkai linguistik karena sebagaimana makna kamus bahwa secara umum morfologi adalah ilmu bentuk. Maka dalam ilmu bahasa, morfologi membahas bentuk kata sedangkan dalam biologi, morfologi adalah cabang ilmy yang membahas bentuk organ-organ tubuh mahluk hidup.

Dalam tataran pluralitas kebahasaanpun, terkadang morfologi bahasa satu dan bahasa lain akan memiliki beberapa perbedaan. Misalnya dalam bahasa Indonesia dan Bahasa Arab. Dalam Bahasa Indonesia subyek suatu kalimat atau frasa selalu akan ditampilkan dalam bentuk kata termasuk jika subyek berupa kata ganti sehingga akan menjadi pembahasan gramatika sedangkan dalam bahasa arab sering kali kata ganti (*dlamir*) mempengaruhi proses morfologis suatu kata karena dirangkai dengan kata kerjanya misalnya dalam kasus *fiil mudlari'*. Demikian perbedaan morfologi bahasa satu dengan bahasa lain dari segi cakupannya. Dari segi substansi nya pun terkadang juga memiliki perbedaan misalnya dalam bahasa Indonesia kata kerja tidak diikuti makna waktu sedangkan dalam bahasa arab disertai makna waktu. Ibid.,

- *Tashrif*
- *I'lal*
- *Idgham* dan
- Penggantian huruf<sup>147</sup>

Karena pembahasan utama dalam kajian morfologi adalah kata yang merupakan bentuk bebas paling kecil atau persatuan terkecil yang dapat diucapkan secara berdikari<sup>148</sup> maka menurut penulis akan sangat sesuai jika digunakan untuk menganalisa perbedaan *qirâ'ât* yang berada dalam ranah *farsy al-huruf*. Hal ini berangkat dari keberadaan *farsy al-huruf* yang banyak berkaitan dengan proses morfologis suatu kata. Namun jika analisa dari segi morfologi tidak dapat menjelaskan korelasi antara perbedaan *qirâ'ât* dan tafsir maka tidak menutup kemungkinan menggunakan analisa linguistic lain seperti gramatika (*nahwu*).

## 6. *Istinbâth* Hukum

Kata (استنباط) berasal dari kata (أنبأ) yang berarti mengeluarkan. Dikatakan (أنبأ الماء) jika seseorang berusaha mengeluarkan air. Dalam al-Quran kata ini terdapat dalam QS. Al-Nisa 5: 83. Secara istilah, *istinbâth* berarti mengeluarkan suatu hukum atau *illat* yang tidak *dinash* serta tidak menjadi kesepakatan konsensus ulama. Istilah ini memiliki hubungan erat dengan kata lain yaitu *ijtihad*, hanya saja *ijtihad* lebih umum daripada *istinbâth*

<sup>147</sup> Abdul Muin, *Analisis Kontrastif Bahasa Arab dan Bahasa Indonesia...*, 87

<sup>148</sup> Abdul Muin, *Analisis Kontrastif Bahasa Arab dan Bahasa Indonesia...*, 87

karena ijthid mencakup *istinbâth*, memahami teks-teks hukum dan melakukan proses *tarjih* antara perbedaan.<sup>149</sup>

Secara umum, metode *istinbâth* dilakukan ulama dalam tiga bagian yaitu *istinbâth* dari segi kebahasaan, dari segi *maqashid al-syari'ah* dan penjelasan dalil-dalil yang bertentangan. *Istinbâth* dari segi kebahasaan dilakukan dengan menelusuri lafal-lafal yang '*amm-khass, mutlaq-muqayyad, amar-nahi, mantuq-mafhum* dan unsur-unsur lainnya. Metode lain merupakan metode pendukung yang menyertai *istinbâth* segi kebahasaan, misalnya *maqashid al-syari'ah* akan ditelusuri dalam rangka mencari *illat* suatu hukum, metode *al-jam'u* dan *tarjih* akan digunakan saat menemui pertentangan dzahir antara dua nash. Dalam istilah Abu Zahrah, dua langkah dibawah *istinbâth* tersebut dinamakan *taṭbiq*. Jadi ijthid meliputi *istinbâth* dan *taṭbiq* nya.<sup>150</sup>

Berbagai teori dalam *istinbâth* tersebut tentu tidak akan digunakan secara langsung oleh pribadi penulis karena selain menyebabkan terlalu luasnya pembahasan juga tujuan dari penelitian ini adalah memotret bagaimana perbedaan *qirâ'ât* menyebabkan perbedaan *istinbâth* hukum diantara kalangan pemegang otoritas *istinbâth* yaitu para ulama. Maka penggunaan *istinbâth* sebagai landasan teori disini sifatnya lebih kepada eksplorasi hasil *istinbâth* para ulama terhadap ayat-ayat yang

<sup>149</sup> Kementrian Waqaf dan Urusan Islam, *al-Mausu'ah al-Fiqhiyah al-Kuwaytayah* vol.4, (Kuwait: Dar al-Salasil, 1404), 111

<sup>150</sup> Hasanuddin AF, *Anatomi al-Quran*, (Jakarta: Rajawali Press, 1995), 194

memiliki perbedaan *qirâ'ât* kemudian menganalisa letak dan sebab perbedaanya.







### BAB III

## PERBEDAAN *QIRÂ'ÂT* DAN PENGARUHNYA TERHADAP INTERPRETASI AL-QUR'AN DAN ISTINBÂTH HUKUM

#### A. Macam-Macam Perbedaan *Qirâ'ât*

Pemetaan macam-macam *qirâ'ât* diatas bermuara pada perbedaan-perbedaan yang terjadi antara *qirâ'ât* satu dengan *qirâ'ât* lainnya. Untuk mengidentifikasi apakah suatu perbedaan berpotensi mempengaruhi interpretasi dan *istinbath* diperlukan analisis terhadap jenis perbedaannya terlebih dahulu.

Untuk mengetahui berbagai jenis perbedaan yang terjadi antara *qirâ'ât* satu dengan *qirâ'ât* lainnya, berikut penulis akan memberikan contoh tidak hanya dari *qirâ'ât asyrah* untuk memperluas contoh-contoh dari masing-masing perbedaan.

Berikut adalah macam-macam perbedaan antara *qirâ'ât* satu dengan *qirâ'ât* lainnya:

1. Perbedaan dalam segi bahasa (*al-Ikhtilâf al-Lughawi*)

Perbedaan dalam segi bahasa ini terjadi jika ada perbedaan antara *qirâ'ât* satu dengan *qirâ'ât* lain karena alasan perbedaan bahasa atau dialek tertentu. Perbedaan ini banyak terjadi dalam kata benda atau isim. Diantara bentuk-bentuk perbedaan *lughawi* antara lain:

- a. Perbedaan kalimat *isim* baik *harakat* maupun struktur hurufnya.

Misalnya pada QS. al-Baqarah 248:

(إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ)

Suatu *qirâ'ât* yang disadarkan kepada zaid bin Tsabit membacanya *tâbuh* ,- mengganti *ta'* dengan *ha'*.

Perbedaan-perbedaan diatas disebut sebagai perbedaan bahasa karena memang akar dari perbedaan-perbedaan itu adalah karena perbedaan bahasa yang dipakai suatu kaum atau kabila dengan kaum atau kabilah yang lainnya. Misalnya kata *tâbût* yang berarti kotak biasa disebutoleh orang-orang arab yang berlahjah *anşariyyah* dengan *tâbuh*, demikian juga kata *furât* yang biasa dibaca *furâh* dengan mengganti *ta'* dengan huruf *ha'*. Perbedaan semacam ini tidak menyebabkan perbedaan makna, tafsir maupun *istinbâth* hukum.<sup>151</sup>

Perbedaan tersebut juga bisa terjadi pada taraf perbedaan harakat, dengan alasan yang sama yaitu perbedaan *lahjah*. Misalya pada QS. Al-Baqarah 197 (الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ) sebagaiian *qirâ'ât* membacanya *al-hijju* dengan meng-*kasrah*-kan *ha'*.

- b. Penyebab lain dari perbedaan bahasa adalah perbedaan penentuan *mashdar*. Pada dasarnya, *mashdar* bersifat *samâ'I* (ditentukan dari kebiasaan orang arab menentukan *mashdar* suatu kata). Namun Khalil bin Ahmad dan Akhfasy berpendapat bahwa jika seseorang tidak mengetahui bagaimana orang arab membaca *mashdar* suatu

<sup>151</sup>Al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân* vol.3..., 285

kata tertentu, maka ia diperolehkannya dengan syarat dan ketentuan tertentu dalam gramatika arab.<sup>152</sup> Mengqiyaskan *mashdar* itulah yang kemudian menghasilkan *mashdar qiyâsi*. Lebih lanjut, Al-Farrâ' menyatakan bahwa *mashdar qiyasi* tetap bisa menjadi pilihan saat *mashdar samâ'I* –nya telah diketahui.<sup>153</sup> Perbedaan *mashdar* itulah yang kemudian menjadi salah satu bentuk perbedaan *qirâ'ât*. Misalnya pada kalimat *al-rafats* dan *al-rufûts* di QS. Al-Baqarah 187

(أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفْتُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ)

Sebagian *qirâ'ât* membaca *al-rufûts* dengan mendlomahkan *ra'* dan *fa'*.

*Al-rafats* adalah bentuk *mashdar samâ'I* –nya, sedangkan penggunaan *mashdar qiyâsi* meniscayakan membacanya *al-rufûts*.<sup>154</sup> Perbedaan pilihan *mashdar* ini juga tidak berpengaruh terhadap pemaknaan dan penafsiran suatu ayat.<sup>155</sup>

- c. Bentuk lain perbedaan *lughawi* adalah perbedaan kata yang bersinonim (*mutarâdifât*). Misalnya dalam QS. al-Baqarah 48 (وَاتَّقُوا )

<sup>152</sup> Ali bin Muhammad al-Asymuni, *Syarh al-Asymûni 'ala Alfiyah Ibn Malik* vol.2 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1998), 232

<sup>153</sup> M. Sholihuddin Shofwan, *Maqoshid An-Nahwiyyah* vol.3, (Jombang: Darul Hikmah, 2005), 52

<sup>154</sup> Sebagaimana kaidah *maşdar qiyâsi* dari *fi'il tsulâtsi mujarrad* yang *fath dlammin* adalah mengikuti *wazan fu'ûlun* seperti *qu'ûdun*. Badr al-Dîn Hasan bin Qasim al-Murâdi, *Tawdlîh al-Maqâşid wa al-Masâlik bi Syarh Alfiyah bin Mâlik* vol. 2, (Beirut: Dâr al-Fikr, 2008), 862

<sup>155</sup> Al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân* vol.3..., 487

(يَوْمًا لَا تَجْرِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا) sebagian *qirâ'at* membaca *nismatun 'an nismatin* sebagai ganti kata *nafsin*. Demikian pula dalam QS. al-Baqarah 148 (وَلِكُلِّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيَهَا) yang dibaca oleh sebagian *qirâ'at* dengan mengganti kata *wijhah* dengan kata *qiblah*. Perbedaan jenis ini sekalipun berdampak pada hikmah pemilihan kata dalam al-Qur'an tetapi di tidak berpengaruh pada *madlûl* dan tafsirya karena pada dasarnya ia menunjukkan suatu hal yang sama.<sup>156</sup>

- d. Bentuk perbedaan bahasa berikutnya adalah perbedaan harakat yang disebabkan karena perbedaan penentuan bentuk jamak suatu kata. Misalnya QS. al-Baqarah 88 (وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ) sebagian *qirâ'at* membacanya *ghuluf* dengan men-dlammah-kan huruf *lam*, - yaitu *qirâ'at* Ibn Abbas, Hasan al-Bashri, al-Zuhri dan Ibnu Hurmuz. Sekalipun sesuai dengan *rasm* juga, tetapi kedua kata tersebut memiliki arti yang berbeda karena *ghulf* merupakan bentuk jamak dari kata *aghlaf* yang berarti tertutup. Sedangkan kata *ghuluf* bermakna *aw'iyah* yaitu wadah.<sup>157</sup> Dengan demikian, perbedaan harakat yang disebabkan karena perbedaan asal *mufrad* suatu kata meniscayakan analisis lebih lanjut penyebab dari perbedaan harakat itu sendiri sehingga bisa disimpulkan apakah ia berpengaruh terhadap tafsir atau tidak berpengaruh.

<sup>156</sup> Ahmad al-Bîli, *al-Ikhtilâf baina al-Qirâ'ât.*, 138

<sup>157</sup> Ahmad al-Bîli, *al-Ikhtilâf baina al-Qirâ'ât.*, 140

## 2. Perbedaan dalam segi *nahwu* (*al-Ikhtilâf al-Nahwy*)

Jika ilmu *nahwu* adalah ilmu untuk mengetahui tentang keadaan akhir kalimat dan dasar-dasarnya<sup>158</sup> maka perbedaan *qirâ'ât* yang terjadi dalam segi *nahwu* adalah perbedaan akhir kalimat yang disebabkan karena perbedaan faktor-faktor yang menyebabkannya. Seringkali dalam *qirâ'ât* terjadi perbedaan antara *qirâ'ât* satu dengan *qirâ'ât* lainnya di akhir kalimat. Hal ini terjadi karena perbedaan kedudukan suatu kata dalam *qirâ'ât* tertentu. Misalnya QS. Al-Baqarah 124:

قَالَ لَا يَنْأَلُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ

Sebagian *qirâ'ât* membaca kalimat *al-zhâlimîn* dalam *I'rab rafa'* sehingga menjadi *al-zhâlimûn*.<sup>159</sup> Perbedaan tersebut terjadi karena penentuan *fâ'il* yang berbeda. Pada *qirâ'ât* jumbuh kata *al-zhâlimin* dibaca *nashab* karena diposisikan sebagai *maf'ûl* sedangkan di *qirâ'ât* lain dibaca *rafa'* karena posisinya sebagai *fâ'il*. Namun keduanya bermakna sama bahwa orang-orang kafir tidak berhak menjadi imam atas orang-orang mukmin yang baik.<sup>160</sup>

## 3. Perbedaan dalam segi *sharf* (*al-Ikhtilâf al-Sharf*)

Perbedaan *qirâ'ât* dari segi perubahan kalimat (*sharf*)nya terdiri dari:

<sup>158</sup>Rukn al-Din Hasan bin Muhammad, *Syarh Syâfiyah Ibn al-Hâjib* vol.1, (t.t.t: Maktabah al-Tsaqâfah al-Dîniyyah, 2004), 164

<sup>159</sup> Ahmad al-Bîli, *al-Ikhtilâf baina al-Qirâ'ât.*, 315

<sup>160</sup> Al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib* vol. 5., 38

a. Perbedaan pada *mufrad*, *tatsniyah* dan *jama'*

Dalam banyak tempat, kata yang didatangkan dalam bentuk *mufrad* di suatu *qirâ'at* namun dibaca *jama'* dalam *qirâ'at* lain. Misalnya QS. Al-Baqarah 266 (أَبَوْدُ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَجِيلٍ وَأَعْتَابٍ).

Sebagian *qirâ'at* membaca *jannât* dalam bentuk *jama'*.

Sedangkan dalam bentuk *tatsniyah* juga ditemukan contoh perbedaannya. Suatu *qirâ'at* membaca suatu kata dengan bentuk *tatsniyah* sedangkan *qirâ'at* lainnya membaca dalam bentuk jamak. Misalnya QS. al-Baqarah 128 (رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ) . *Qirâ'at* lain dibaca *muslimîn* dalam bentuk jamak.

Perbedaan ini berpotensi mempengaruhi perbedaan arti dan tafsir kecuali jika *madlûl* dari suatu kata yang *jama'* dan *mufrad* sama misalnya pada masalah *jama'* pada *muannats majazi*.

b. Perbedaan pilihan *mashdar*

Perbedaan *mashdar* terjadi karena tiga hal yaitu *pertama*, karena perbedaan pilihan *mashdar* lantaran terdapat lebih dari satu *mashdar samâ'i* misalnya pada kalimat *wus'ahâ* pada ayat (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا). Sebagian *qirâ'at* membaca *kasrah* kalimat *wis'ahâ*.<sup>161</sup> *Kedua*, perbedaan terjadi karena penggunaan *mashdar qiyâsi* dan *simâ'I* seperti contoh kalimat *al-rafats* dan *al-rufûts* diatas. *Ketiga*, perbedaan terjadi karena penggunaan *mashdar* dan

<sup>161</sup> Ahmad al-Bîli, *al-Ikhtilâf baina al-Qirâ'ât.*, 339

bentuk lain selain *mashdar*.<sup>162</sup> Perbedaan ini jga memiliki sedikit potensi pengaruh terhadap makna. Namun ia berpotensi memiliki pengaruh misalnya jika ternyata *mashdar* suatu *qirâ'at* dengan *qirâ'at* lainnya berasal dari akar kata yang berbeda seperti kata *ghulf* dan *aghlaf* diatas.

c. Perbedaan *shighah isim fâ'il*

Sebagaimana perbedaan pada *mashdar*, perbedaan *shighah isim fâ'il* terjadi karena sebagian *qirâ'at* membaca suatu kalimat dalam bentuk *isim fâ'il* sedangkan *qirâ'at* lain membacanya dalam *shighah* lain juga. Misalnya dalam QS. Al-Baqarah 236 (وَمَتَّعُوهُمْ عَلَىٰ الْمَوْسَىٰ قَدْرَهُ) . sebagian *qirâ'at* membaca kalimat *al-mûsi'* dengan *isim maf'ul (al-muwassa')*. Walaupun memiliki arti yang berbeda sering kali perbedaan jenis ini menunjukkan *madlûl* yang sama. Jika *madlûl* yang ditunjukkan sama maka tidak menyebabkan perbedaan tafsir namun jika menunjukkan *madlûl* yang berbeda maka ia berpotensi menyebabkan perbedaan tafsir.<sup>163</sup>

d. Perbedaan karena *shighah isim tafdhîl*

Perbedaan *shighah isim tafdhîl* terjadi jika suatu *qirâ'at* menggunakan *isim tafdhîl* sedangkan *qirâ'at* lain membaca kalimat tersebut dengan *shighah isim tafdhîl* dalam bentuk lain.

<sup>162</sup> Ahmad al-Bîli, *al-Ikhtilâf baina al-Qirâ'ât.*, 338

<sup>163</sup> Ahmad al-Bîli, *al-Ikhtilâf baina al-Qirâ'ât.*, 338



Misalnya pada kalimat *adnâ* pada QS. Al-Baqarah 61 (أَتَسْتَبِدُّونَ الَّذِينَ هُمْ أَدْنَىٰ بِاللَّيِّ هُوَ خَيْرٌ). Pada *qirâ'ât* lain, kalimat tersebut dibaca *adna'u* (أَدْنَىٰ).<sup>164</sup> Sama dengan perbedaan sebelumnya, perbedaan *shighah* ini masih tidak merubah *madlul* walaupun merubah arti sehingga tafsiran pun tidak berubah. kata *adnâ* berasal dari *dunuw* dan *danâwah* yang berarti dekat. Maksudnya orang-orang Bani Israil meminta makanan yang lebih dekat dengan kehidupan mereka bukan *al-manna* dan *salwa*. sedangkan kata *adna'u* berasal dari kata *danâyah* yang berarti hina. Maksudnya orang-orang Bani Israil meminta kepada Musa makanan yang lebih hina daripada makanan yang lebih mulia berupa *al-mannâ* dan *salwâ* yang diberikan Allah.

e. Perbedaan penggunaan *fi'il*

*Fi'il* berdasarkan struktur pembentuk katanya terdiri dari *fi'il mujarrâd* dan *fi'il mazid*. *Fi'il mujarrad* adalah kata kerja dasar yang semua hurufnya asli, belum mendapat imbuhan dan tambahan awalan maupun akhiran.<sup>165</sup>

Perbedaan penggunaan *fi'il* terjadi jika suatu *qirâ'ât* membaca suatu kata kerja dengan bentuk *mujarrad* sedangkan *qirâ'ât* lainnya menggunakan bentuk *mazîd* dan atau sebaliknya.

<sup>164</sup> Ahmad al-Bîli, *al-Ikhtilâf baina al-Qirâ'ât..*, 378

<sup>165</sup> Fuad Ni'mah, *Mulakhkhas Qawâ'id al-Lughah al-'Arabiyah* vol.2, (sSurabaya: al-Hidayah, t.th.t), 65

Perbedaan penggunaan *fi'il* juga terjadi jika sama-sama menggunakan *mujarrad* atau *mazid* tetapi dengan bentuk lainnya.

Misalnya dalam QS. al-Baqarah 10

(وَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ)

Sebagian *qirâ'ât* membaca *yukadzdzibûn*. *Qirâ'ât* jumbuh membaca dalam bentuk *mujarrad* sedangkan *qirâ'ât* tersebut membacanya dengan bentuk *mazîd*. *Qirâ'ât* yang membacanya dalam bentuk *mujarrad* meniscayakan makna bahwa sebab Allah menyiksa mereka karena mereka berdusta atas pengakuan iman mereka padahal hati mereka kufur. Sedangkan *qirâ'ât* yang membacanya dalam bentuk *mazîd* dimaknai bahwa sebab penyiksaan mereka karena mereka mendustakan agama yang dibawa oleh Rasulullah.<sup>166</sup> Dari contoh diatas dapat disimpulkan bahwa perbedaan penggunaan *fi'il* berpotensi menyebabkan perbedaan pada tafsir.

#### 4. Perbedaan karena penambahan dan pengurangan kalimat

Perbedaan penambahan dan pengurangan kalimat terjadi jika suatu *qirâ'ât* membaca dengan kalimat yang lebih banyak atau lebih sedikit daripada kalimat lain. Selisih jumlah kata ini yang kemudian berpotensi menyebabkan perbedaan jika kata tersebut krusial dalam penentuan makna suatu kata. Namun jika kata tersebut tidak memiliki

<sup>166</sup> Al-Tabari, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl al-Qur'ân* vol.1, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 284), 284

posisi yang krusial dalam penentuan makna maka perbedaann tersebut pun tidak berpengaruh terhadap makna dan tafsiran ayat.

Misalnya QS. al-Baqarah 133:

قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ )

(وَإِسْحَاقَ).

Sebagian *qirâ'ât* membacanya tanpa *ilâh* yang kedua sehingga kalimat *Ibrahim wa Ismâ'il wa Ishâq* yang awalnya menjadi *badal* langsung berubah status menjadi *muḍlâf ilaih*. Karena tidak ada sesuatu yang hilang dari maknanya, maka perbedaan tersebut pun tidak menyebabkan perbedaan makna dan tafsir.

Demikian pula dalam QS. al-Baqarah 234:

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ )

(وَعَشْرًا)

Sebagian *qirâ'ât* membacanya dengan *arba'ata asyhurin wa 'asya layâlin*, -dengan tambahan kalimat *layâlin*.<sup>167</sup> Walaupun terdapat tabahan kalimat dan pada ayat *ahkâm* , perbedaan tersebut tidak menyebabkan perbedaan tafsir dan istinbat hukum karena memang tambahan kata tersebut tidak memiliki signifikansi dalam makna kalimat.

<sup>167</sup> Ahmad al-Bîli, *al-Ikhtilâf baina al-Qirâ'ât..*, 381

## 5. Perbedaan urutan kalimat

Perbedaan urutan kalimat terjadi saat suatu *qirâ'ât* mendahulukan suatu kata atas kata lain. Misalnya QS. al-Baqarah 210.

:

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْعَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ

Sebagian *qirâ'ât* mendahulukan kata *al-malâ'ikah* tepat setelah *ma'tûf 'alaih*-nya denga membaca:

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ وَالْمَلَائِكَةُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْعَمَامِ وَقُضِيَ

الْأَمْرُ

Walaupun berbeda urutan, perbedaan tersebut tidak menyebabkan perbedaan makna karena posisi kalimat *al-malâ'ikah* adalah *ma'tûf 'alaih* dari isim jalalah sehingga mendahulukannya atas pemisah antara *'athaf* dan *'athaf alaih* tidak menyebabkan perbedaan spesifik dalam segi makna dan tafsir.

Layaknya perbedaan *taqdîm* dan *ta'khîr* dalam ayat di atas, perbedaan *taqdîm* dan *ta'khîr* di ayat lain juga tidak selalu berpengaruh terhadap tafsir sesuai dengan posisi kalimat yang di-*taqdim* atau di-*ta'khîr*-kan. Perbedaan makna yang disebabkan oleh *taqdîm* dan *ta'khîr*

diatas termasuk perbedaan yang dapat dikompromikan antara dua makna yang ditimbulkan.

6. Perbedaan suara bacaan (*al-Ikhtilâf al-Shawty*)

Jika perbedaan sebelumnya tampak pada tulisan kalimat al-Qur'annya, maka perbedaan terakhir ini hanya ada pada taraf suara saja, tidak sampai pada perbedaan huruf ataupun harakat ataupun kalimat. Perbedaan ini terjadi karena ada perbedaan cara baca yang mendasar antara *qirâ'ât* satu dengan *qirâ'at* lainnya. Dikatakan perbedaa mendasar karena hampir setiap kalimat yang tertulis demikian, suatu *qirâ'ât* memiliki cara baca yang berbeda dengan *qirâ'ât* lain. Misalnya pada carabaca *mad jâ'iz munfaşil*. Sebagian membaca dua harakat, sebagian membaca empat hingga enam harakat. Contoh lainnya misalnya *idzhâm*, Ibnu Dzakwan mengidzgham-kan huruf *dal* saat bertemu dengan huruf *dzal*, *dlad* dan *ta'*. sedangkan jumhur tidak.

Perbedaan cara menyampaikan sebuah kalimat yang bertulisan sama ini (*adâ'*) tidak berpengaruh terhadap pemaknaan karena tidak merubah struktur bahasa baik susunan, *I'rab* maupun *şarfnya*.

## B. Perbedaan *Qirâ'ât* Berdasarkan Pengaruhnya terhadap Makna

Berdasarkan pengaruhnya terhadap makna, perbedaan *qirâ'ât* terbagi menjadi:

1. Perbedaan yang menyebabkan pertentangan makna

Perbedaan ini telah ditiadakan oleh firman Allah SWT:

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

“Maka apakah mereka tidak memahami al-Qur’an? Dan seandainya ia dari selain Allah SWT niscaya sungguh mereka akan menemukan didalamnya perbedaan yang sangat banyak”

Al-Mawardi memetakan penafsiran para ulama terhadap ayat ini menjadi tiga pendapat utama yaitu *pertama*, perbedaan dimaknai sebagai pertentangan antara yang haq dan yang batil. Pendapat ini disandarkan pada Qatadah dan Ibnu Zaid. *Kedua*, perbedaan dimaknai sebagai pertentangan antara susunan dan gaya bahasa yang baik dan buruk. Pendapat ini disandarkan pada para ulama Bashrah. *Ketiga*, perbedaan dimaknai sebagai pertentangan berita-berita tentang hal-hal yang tersembunyi.<sup>168</sup>

Dengan pemahaman-pemahaman diatas maka tidaklah ditemukan pertentangan-pertentangan dalam al-Qur’an. Jika ditemukan suatu perbedaan pun justru bisa dibingkai menjadi suatu yang positif. Sebagaimana perbedaan yang bertentangan ini ditiadakan, perbedaan antar *qirâ’ât* satu dengan *qirâ’ât* lain juga ditiadakan dengan asumsi bahwa sumber *qirâ’ât* adalah pengajaran langsung dari rasulullah SAW.

<sup>168</sup> Al-Mawardi, *al-Nukat wa al-Uyûn* vol.1..., 511

2. Perbedaan yang bersifat *tanawwu'* (keragaman tanpa adanya pertentangan)

Perbedaan yang bersifat *tanawwu'* inilah yang banyak terjadi dalam al-Qur'an. Perbedaan-perbedaan tersebut yang kemudian menjadikan suatu ayat menjadi tafsir terhadap ayat yang lain. Misalnya dalam beberapa ayat, Allah menjelaskan bahwa manusia diciptakan dari bahan dasar tanah sedangkan di ayat-ayat lain dijelaskan bahwa manusia diciptakan dari air mani. Keduanya bukanlah suatu hal yang bersifat *tadlâd* melainkan justru menjelaskan ragam penciptaan manusia. penciptaan manusia dari saripati tanah difahami sebagai penciptaan nenek moyang manusia yaitu Adam sedangkan penciptaan manusia dari air mani difahami sebagai penciptaan anak keturunan adam.<sup>169</sup>

Perbedaan –perbedaan *tanawwu'* tersebut terbagi menjadi dua yaitu:

- a) Perbedaan yang dapat dikompromikan misalnya dalam QS. Al-Baqarah QS. Al-Fatihah ayat 4. Sebagian *qirâ'ât* membaca kata *mâliki* dengan kata *malik*, - tanpa memanjangkan huruf *mim*.<sup>170</sup> Sekalipun kata *mâlik* berarti

<sup>169</sup> Al-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghaib* vol.23...., 264

<sup>170</sup> Para ulama berbeda pendapat mengenai lebih *mubalaghah*-nya kedua kata tersebut. Sebagian menyatakan bahwa kata *mâlik* yang berarti pemilik lebih sesuai daripada *malik* yang berarti raja karena dari pasukan dan pengikut raja tidak ada yang patuh kepada rajanya namun juga ada yang tidak patuh pada rajanya sedangkan di hari pembalasan semuanya pasti tunduk kepada Allah SWT layaknya suatu barang yang sepenuhnya terserah pemiliknya hendak diberlakukan apapun.

pemilik sedangkan kata *malik* berarti raja namun keduanya menunjukkan *madlûl* yang sama yaitu Allah SWT.

- b) Perbedaan yang tidak dapat dikompromikan misalnya pada Misalnya dalam QS Yusuf 110

وَضَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا

Bacaan dengan tanpa men-*tasydîd* huruf *dzal* lafazh *kudzibû* diatas adalah bacaan Hamzah, ‘Ashim dan al-Kisa’i. sedangkan *qirâ’ât* jumbuh membacanya dalam bentuk dengan men-*tasydîd* huruf *dzal* sehingga terbaca *kudzdzibû*. Jika dibaca dengan *tasydîd* maka yang didustakan adalah para rasul yang diutus sedangkan jika dibaca dengan tanpa *tasydîd* maka yang didustakan adalah agama atau kitab yang dibawa oleh para utusan tersebut.<sup>171</sup>

### C. Ushûl dan Farsy dalam Qirâ’ât

Dari sekian macam perbedaan *qirâ’ât* diatas, jika ditinjau dari segi intensitas perbedaannya dapat dikelompokkan kedalam dua jenis perbedaan:

#### 1. Perbedaan *ushûl*

Perbedaan *ushûl* dalam *qirâ’ât* adalah perbedaan yang berulang dan terus menerus terjadi dalam surat-surat di al-Qur’an. Disebut *ushûl*

---

Sedangkan pendapat lain menyatakan bahwa kata *malik* lebih sesuai karena raja bukan hanya memiliki suatu barang tetapi juga berhak untuk mennetukan peraturan-peraturan atas kepemilikannya. Al-Qurthubi, *al-Jâmi li Ahkâm Al-Qur’ân* vol.1., 140

<sup>171</sup> Al-Razi, *Mafâtih al-Ghaib* vol.18., 521



yang berarti pokok karena masing-masing *qirâ'ât* memiliki pokok-pokok dan ciri tertentu dalam tingkatan *ushûl* ini.<sup>172</sup> Misalnya dalam *idzghâm*, suatu *qirâ'ât* tentu memiliki cara tertentu dalam *idzghâm* yang diaplikasikannya dalam seluruh al-Qur'an. Cara tersebut jika berbeda dengan *qirâ'ât* lain maka, ia akan menjadi ciri pokok dari *qirâ'ât* tersebut. Misalnya *naql* (memindah harakat huruf *hamzah* ke huruf sebelumnya) yang banyak dilakukan dalam *qirâ'ât* Warsy sehingga istilah *naql* selalu diidentikkan dengan Warsy walaupun *qirâ'ât* lain juga memakai namun hanya dalam beberapa tempat saja.<sup>173</sup>

Qâdli Ahmad bin Umar Abu Ridla al-Hamawi menghitung setidaknya terdapat tiga puluh satu jenis perbedaan yang termasuk perbedaan *ushûl* dalam *qirâ'ât*. Diantaranya adalah<sup>174</sup>:

- 1) *Tasmiyah* (cara baca basmalah)
- 2) *Madd* (ukuran bacaan panjang suatu huruf)
- 3) *Math*
- 4) *Mathal* (keduanya istilah yang hampir sama dengan *mad*)
- 5) *Al-lîn* (huruf lin yang dibaca mati)
- 6) *Qashr* (*mad tâbi'i*)
- 7) *Al-tamkîn*

<sup>172</sup> Al-Sayyid Rizq Tawîl, *Fî 'Ulûm al-Qirâ'ât; Madkhal wa Dirâsah wa Tahqîq*, (Makkah: al-Maktabah al-Faişaliyyah, 1985), 156

<sup>173</sup> Ibnu Khalaf al-Muqri', *al-Unwân fî al-Qirâ'ât al-Sab'*, (Beirut: 'Alam al-Kitâb, 1405), 48

<sup>174</sup> Ahmad bin Umar Abu Ridla al-Hamawi, *al-Qawâ'id wa al-Isyîrât fî Uşûl al-Qirâ'ât* (Damaskus: Dar al-Qalam, 1986), 52

8) *Al-Ittisâ'* (menyempurnakan suatu hukum tertentu karena dilemahkannya harakat huruf yang jatuh sebelum hamzah sehingga hamzahnya diubah menjadi *alif*)

9) *Idzghâm*

10) *Idzhâr*

11) *Al-Bayân*

12) *Al-Ikhfâ'*

13) *Iqlâb*

14) *Tashîl* (mengubah batasan huruf hamzah pada keadaan tertentu)

15) *Badal* (mengganti bunyi atau suara huruf tertentu)

16) *Takhfîf*

17) *Tasydîd*

18) *Tatsqîl*

19) *Al-tatmîm*

20) *Al-Naql*

21) *Al-tahqîq* (lawan dari *tashîl*)

22) *Al-irsâl* (mengharakati huruf *ya'* yang diidlâfahkan dengan fathah)

23) *Imâlah* (bacaan antara harakat fathah dengan kasrah)

24) *Al-bathhu*

25) *Al-Idljâ'* (hampir sama dengan *imâlah kubrâ*)

26) *Al-taghlîzh* (penebalan diatas *tafkhîm*)

27) *Al-Roum* (menghilangkan sebagian besar bagian dari harakat saat *waqaf*)

28) *Al-Tarqîq*

29) *Isymâm* (mengumpulkan kedua bibir saat membaca suatu kalimat tanpa disertai suara dengan tujuan menunjukkan adanya *dammah* pada huruf yang sedang dibaca<sup>175</sup>)

30) *Ikhtilâs* (mempercepat bacaan suatu harajat sehingga pendengar seperti megira bahwa tidak ada harakat tersebut)

31) *Al-Ikhtitâf* (hampir sama dengan *ikhtilâs* namun dengan kadar yang berbeda)<sup>176</sup>

Perbedaan *qirâ'ât* yang terjadi karena perbedaan cara bacaan tersebut sama sekali tidak merubah arti suatu kalimat sehingga makna dan tafsirnya pun tidak terpengaruh dengan perbedaan-perbedaan diatas.

Perbedaan cara bacaan yang dimaksud adalah perbedaan seperangkat peraturan yang telah ditentukan dalam masing-masing *qirâ'ât* bukan termasuk perbedaan cara baca masing-masing individu yang bisa berpengaruh terhadap makna. Seperangkat aturan tersebut misalnya *naql* (memindah harakat suatu huruf ke huruf sebelumnya) yang banyak diterapkan *qirâ'ât* Warsy setiap ada hamzah yang berharakat di awal kalimat dan kalimat sebelumnya diakhiri dengan huruf yang mati/*sukun*.<sup>177</sup> Sedangkan dalam *qirâ'ât* lain hanya menerapkannya di satu dua tempat saja, misalnya 'Ashim hanya membaca *naql* pada QS. al-Hujurat 11.

<sup>175</sup> Abu Umar al-Hamawi, *al-Qawâ'id wa al-Isyârât fi Ushûl al-Qirâ'ât* (Damaskus: Dar al-Qalam, 1986), 51

<sup>176</sup> Ahmad bin Umar Abu Ridla al-Hamawi, *al-Qawâ'id wa al-Isyârât fi Ushûl al-Qirâ'ât* (Damaskus: Dar al-Qalam, 1986), 52

<sup>177</sup> Ibnu Khalaf al-Muqri', *al-Unwân...*, 48

Untuk itu harus dibedakan antara perbedaan cara baca yang memang disebabkan karena perbedaan aturan dalam *qirâ'ât* dengan perbedaan yang disebabkan karena kesalahan individu pembaca. Misalnya dalam masalah *mad*. Sebagian *qirâ'ât* membaca *mad* setiap huruf hamzah yang bertemu dengan *mad ashli* dengan *qashr* (seukuran dua *harakat* saja), sedangkan *qirâ'ât* lain membacanya dengan panjang empat *harakat* dan sebagian membacanya *isyba'* (sangat memanjangkan bacaan *mad* hingga 6 *harakat*). Perbedaan cara membaca *mad* tersebut tidak menyebabkan perbedaan makna pada kalimat yang dibaca berbeda dengan kesalahan individu dalam membaca *mad*. Misalnya dengan memanjangkan bacaan yang seharusnya bukan *mad* atau salah dalam memberikan penekanan (suprasegmental) dalam membaca kalimat al-Qur'an. Sebagai contoh pada QS. al-Maidah 52:

فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَى أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ  
فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ فَيُضْبِحُوا عَلَى مَا أَسْرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ نَادِمِينَ

Penekanan yang tepat saat membaca ayat tersebut adalah sedikit memberikan tekanan pada huruf *fa'* karena jika ia dibaca cepat akan menunjukkan makna yang berbeda. Penekanan pada *fa'* menunjukkan bahwa *fa'* adalah satu huruf tersendiri yang berbeda dengan kalimat *tara* sesudahnya. Sedangkan membaca cepat pada ketiga huruf tersebut akan menyebabkan kesan bahwa kata *fatara* adalah satu kalimat independent yang berarti masa atau waktu.

Contoh lain misalnya pada QS. Ali Imran 198:

وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ لِلْأَبْرَارِ

Jika penekanan dilakukan pada kalimat *khairun* maka makna yang terdengar akan sesuai bahwa apa yang ada di sisi Allah itu baik bagi orang-orang yang berbuat baik sedangkan jika yang ditekan adalah kata *mâ* nya maka kesan yang terdengar adalah bahwa *mâ* dalam kalimat tersebut adalah *mâ nafy* sehingga maknanya menjadi “tidak ada di sisi Allah kebaikan bagi orang-orang yang baik”.

## 2. *Farsy al-Huruf*

Kata *farasya* berarti membenteng. *Farsy al-huruf* berarti membentangkan huruf. Disebut *farsy al-huruf* karena setiap perbedaan harus dijelaskan karena ia tidak sama dengan tempat lain dan hanya berlaku di suatu surat tertentu saja. dengan kata lain, *farsy al-huruf* adalah kebalikan dari *ushûl*. Jika *ushûl* berlaku hampir dalam setiap surat maka *farsy* hanya berlaku di tempat tertentu. *Farsy al-huruf* disebut juga perbedaan *furu'* oleh sebagian ahli *qirâ'ât*.<sup>178</sup>

Dari perbedaan-perbedaan yang dipetakan berdasarkan letak perbedaannya di atas, selain perbedaan *shawty* digolongkan dalam *farsy al-huruf*. Perbedaan yang termasuk *farsy al-huruf* meliputi perbedaan *lughawi*, *nahwy*, *sharfy*, *Taqdîm wa ta'khir* serta *al-hadzfu*. Pada dasarnya, setiap *farsy al-huruf* berpotensi memiliki pengaruh dalam

<sup>178</sup> Al-Sayyid Rizq Ṭawîl, *Fî Ūlûm al-Qirâ'ât; Madkhal wa Dirâsah wa Tahqîq*, (Makkah: al-Maktabah al-Faişaliyyah, 1985), 158

makna dan tafsir hingga *istibâth ahkâm* sedangkan perbedaan dalam *ushûl* tidak berpengaruh terhadap tafsir dan *istinbâth* hukum.





**BAB IV**  
**PERBEDAAN AL-QIRĀ'ĀT AL-'ASYRAH DALAM SURAT AL-MĀ'IDAH**  
**DAN PENGARUHNYA TERHADAP INTERPRETASI DAN ISTINBĀTH**  
**HUKUM**

**A. Perbedaan Qirā'ât 'asyrah dalam Surat Al-Mâ'idah**

Perbedaan *qirā'ât* dalam surat Al-Mâ'idah tentulah sangat banyak jika tidak dipisahkan antara *qirā'ât* yang *shahîh* dan tidak. Namun pada penelitian ini, peneliti berfokus pada perbedaan *qirā'ât* di surat Al-Mâ'idah yang masih dalam batasan *qirā'ât* 'asyrah, karena *qirā'ât* ini yang dinilai *shahîh* oleh para ulama walaupun masih diperselisihkan *tawâtur*-nya. Kembali kepada prinsip awal bahwa persyaratan *mutawâtir* dalam ilmu *qirā'ât* adalah suatu hal baru yang juga diperdebatkan oleh kalangan *ushûliyyin* dan *qurrâ'*. Namun pada lapis kedua, *qirā'ât* yang masyhur dengan sanad yang *shahîh* dapat diajarkan tolak ukur validitas *qirā'ât* jika sesuai dengan *rasm* serta salah satu wajah bahasa arab. Dengan demikian, 'asyrah menjadi *qirā'ât* yang memenuhi kriteria *qirā'ât* yang valid tersebut sehingga representatif untuk melihat keterpengaruhannya dalam interpretasi al-Qur'an dan *Istinbâth* hukum darinya.

Perbedaan *qirā'ât* 'asyrah dalam surat Al-Mâ'idah terbagi menjadi dua kelompok besar yaitu perbedaan *ushûl* dan perbedaan *furu'*. Setiap perbedaan *ushûl* dalam surat Al-Mâ'idah seperti *mim jama'*, *mad*, *idzgham*, *imâlah* dan lainnya tidak berpengaruh terhadap tafsir dan *Istinbâth* hukum. Maka dalam bab ini, penulis fokus dengan *farsy al-huruf* surat Al-Mâ'idah.



Perbedaan-perbedaan *furu'* atau *farsy al-huruf* Al-Mâ'idah dengan *qirâ'at* 'asyrah adalah sebagai berikut:

1. Lafadz (لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ) pada QS. Al-Mâ'idah ayat 2 dan 7

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهُدْيَ وَلَا الْأَقْلَامِدَ وَلَا  
 آمِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ  
 شَنَاٰنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا  
 تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (٢)  
 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا  
 تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ (٧)

Lafadz (لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ) pada kedua ayat di atas dibaca dalam *qirâ'at* Ibnu 'Amir dan dalam riwayat Ibnu Wardân, Syu'bah dengan men-*sukun*-kan huruf *nun* pertamanya kalimat *syana'ânu* sehingga terbaca *syana'ânu*. Adapun dalam bacaan Ibnu Jammâz, al-Hasyimi membacanya *sukun* sedangkan riwayat lain membacanya *fathah*. Selain keempat riwayat diatas, semua *qirâ'at asyrah* membacanya *fathah*.<sup>179</sup>

2. Lafazh (أَنْ صَدُّوكُمْ) pada QS. Al-Mâ'idah ayat 2

Lafazh (أَنْ صَدُّوكُمْ) pada ayat dua di atas, Ibnu Katsir dan Abu 'Amr membaca kasrah *hamzah*-nya kalimat tersebut (*in şaddûkum*) sedangkan *qirâ'at* lainnya membaca *fathah*.<sup>180</sup>

3. Lafazh (فَمَنْ اضْطُرَّ) pada QS. Al-Mâ'idah ayat 3

<sup>179</sup> Ibnu al-Jazari, *al-Nasyr* vol.2..., 253. Ibrahim bin Ismail al-Abyari, *al-Mawsû'ah al-Qur'âniyyah* vol. 5 (t.tp.t: Muassasah Sijl al-Arab, 1405 H), 195

<sup>180</sup> Ibnu al-Jazari, *al-Nasyr* vol.2..., 254. Ibrahim bin Ismail al-Abyari, *al-Mawsû'ah al-Qur'âniyyah* vol. 5..., 195

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالِدًا وَالْحُنْزِيرُ وَمَا أُهْلِيَ لِعَیْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ  
وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصَبِ وَأَنْ  
تَسْتَفْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فَسِنٌّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْيَوْمِ يَكْفُرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تُخْشَوْهُمْ  
وَاحْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ  
دِينًا فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Lafazh (فَمَنْ اضْطُرَّ) dibaca Abu Ya'qub dengan meng-*kasrah* huruf

*tha* ' sedangkan yang lain membacanya *dammah*<sup>181</sup>

4. Lafazh (وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ) pada QS. Al-Mâ'idah ayat 6

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ  
وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى  
أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً  
فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ  
مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيَسِّمَ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (6)

Lafazh (وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ) dibaca dalam *qirâ'ât* Nafi', Ibnu

Amir, al-Kisâ'I dan Ya'qub dengan me-*nashab*-kan huruf *lam* – ( *wa arjulakum*), sedangkan yang lain membacanya *jar* (*wa arjulikum*)<sup>182</sup>

5. Lafazh قَاسِيَةً pada QS. Al-Mâ'idah ayat 13

فِيمَا نَقَضْتُمْ مِيثَاقَهُمْ لَعْنَتُهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ  
وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَاعْفُ  
عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ

<sup>181</sup> Ibnu al-Jazari, *al-Nasyr* vol.2..., 254. Ibrahim bin Ismail al-Abyari, *al-Mawsû'ah al-Qur'âniyyah* vol. 5..., 195

<sup>182</sup> Ibnu al-Jazari, *al-Nasyr* vol.2..., 254. Ibrahim bin Ismail al-Abyari, *al-Mawsû'ah al-Qur'âniyyah* vol. 5..., 196

Pada lafazh (وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً), Hamzah dan al-Kisa'I men-*tasydid*-kan huruf *ya*' pada kata *qasiyah* dengan tanpa *alif* sehingga terbaca *qasiyyah*. Sedangkan yang lain membacanya *qâsiyah* tanpa tasydid.<sup>183</sup>

#### 6. QS. Al-Mâ'idah 45

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ  
وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ  
اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

Pada kalimat ( وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ ) Al-Kisa'I membaca *rafa'* kata '*ain, anf, udzun, sinn* dan *al-juruh* (قصاص) yang jatuh setelah *wawu*. Ibnu Katsir, Abu 'Amr, Abu Ja'far, dan Ibnu 'Amir hanya membaca *rafa'* kalimat *al-juruh*. Sedangkan *qirâ'at* lain membacanya *fathah*.<sup>184</sup>

#### 7. Lafazh يَبْغُونَ pada QS. Al-Mâ'idah 50

أَفْحَكَمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوفُونَ

Pada kalimat (أَفْحَكَمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ), Ibnu 'Amir membaca kalimat *yabghûn* dengan *dlamîr mukhâtab* sehingga terbaca *tabghûn*. Sedangkan *qirâ'at* lain membacanya dengan *dlamâr ghâ'ib* (*yabghûn*).<sup>185</sup>

<sup>183</sup> Ibnu al-Jazari, *al-Nasyr* vol.2..., 254. Ibrahim bin Ismail al-Abyari, *al-Mawsû'ah al-Qur'âniyyah* vol. 5..., 198

<sup>184</sup> Ibnu al-Jazari, *al-Nasyr* vol.2..., 254. Ibrahim bin Ismail al-Abyari, *al-Mawsû'ah al-Qur'âniyyah* vol. 5..., 203

<sup>185</sup> Ibnu al-Jazari, *al-Nasyr* vol.2..., 254. Ibrahim bin Ismail al-Abyari, *al-Mawsû'ah al-Qur'âniyyah* vol. 5..., 204

8. Huruf *wawu* pada awal QS. Al-Mâ'idah 53

وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا أَهْلُآءِ الَّذِينَ أَفْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ إِنَّهُمْ لَمَعَكُمْ حَبِطَتْ  
أَعْمَاهُمْ فَاصْبِرُوا حَاسِرِينَ

Pada kalimat (وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا), Nafi', Abu Ja'far, Ibnu Katisr dan Ibnu 'Amir membacanya tanpa *wawu* sebagaimana tertulis dalam *mushaf madînah* (*yaqûl al-ladzîna kafarû*), sedangkan yang lain dengan *wawu*<sup>186</sup>

9. Lafazh *YIRZAD* pada QS. Al-Mâ'idah 54

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ  
أَذَلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ  
ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

Pada kalimat (مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ), Nafi', Abu Ja'far dan Ibnu 'Amir membaca kalimat *man yartadda* dengan dua huruf *dal*. *Dal* pertama berharakat *kasrah* sedangkan *dal* kedua berharakat *sukun* sehingga terbaca *yartadid*. Sebagaimana dalam *mushaf Madinah* dan *Syam* tertulis (يرتدد).<sup>187</sup>

10. Lafazh *al-kuffar* pada QS. Al-Mâ'idah 57

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَلَعِبًا مَنِ الَّذِينَ أَوْثُوا  
الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكَفَّارَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ

<sup>186</sup> Ibnu al-Jazari, *al-Nasyr* vol.2..., 254. Ibrahim bin Ismail al-Abyari, *al-Mawsû'ah al-Qur'âniyyah* vol. 5..., 205

<sup>187</sup> Ibnu al-Jazari, *al-Nasyr* vol.2..., 255. Ibrahim bin Ismail al-Abyari, *al-Mawsû'ah al-Qur'âniyyah* vol. 5..., 207

Pada kalimat (مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكَافِرَ), Abu ‘Amr dan Ya’qub membaca *jar* kata *kuffâr* sehingga terbaca (*al-kuffâri*) sedangkan *qirâ’ât* lain me-*nasab*-kannya.<sup>188</sup>

11. Kalimat (وَعَبَدَ الطَّاغُوتِ) pada QS. Al-Mâ’idah 60

قُلْ هَلْ أَنْبِئُكُمْ بِشَرِّ مِنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَعَظِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتِ أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلُّ عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ

Pada kalimat (وَعَبَدَ الطَّاغُوتِ), Hamzah membaca *dammah* huruf *ba’* dan *jar* pada huruf *ta’* (*wa ‘abuda al-tâghûti*) sedangkan *qirâ’ât* lain membacanya (*wa ‘abada al-tâghûti*).<sup>189</sup>

12. Kalimat (فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ) pada QS. Al-Mâ’idah 67

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ

Pada kalimat (فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ), Nafi’, Abu Ja’far, Ibnu ‘Amir, Ya’qub dan Syu’bah membaca kalimat *risâlah* dalam bentuk *jama’ muanats* menjadi *risâlâtihi* dengan tambahan *alif* dan *kasrah*-nya *ta’*.<sup>190</sup>

13. Kata تَكُونُ pada QS. Al-Mâ’idah 71

وَحَسِبُوا أَلَّا تَكُونَ فِتْنَةً فَعَمَّوْا وَصَمَّوْا ثُمَّ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ثُمَّ عَمَّوْا وَصَمَّوْا كَثِيرٌ مِنْهُمْ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ

<sup>188</sup> Ibnu al-Jazari, *al-Nasyr* vol.2..., 255. Ibrahim bin Ismail al-Abyari, *al-Mawsû’ah al-Qur’âniyyah* vol. 5..., 206

<sup>189</sup> Ibnu al-Jazari, *al-Nasyr* vol.2..., 255. Ibrahim bin Ismail al-Abyari, *al-Mawsû’ah al-Qur’âniyyah* vol. 5..., 207

<sup>190</sup> Ibnu al-Jazari, *al-Nasyr* vol.2..., 255. Ibrahim bin Ismail al-Abyari, *al-Mawsû’ah al-Qur’âniyyah* vol. 5..., 208

Pada kalimat (وَحَسِبُوا أَلَّا تَكُونَ). Abu 'Amr, Ya'qub, Hamzah, Al-Kisa'I dan Khalf membaca *rafa'* pada huruf *nun* sedangkan yang lainnya membaca *nashab*.

14. Kalimat فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ pada QS. Al-Mâ'idah 95

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيِّدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدِيًّا بِأَلْعِ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ

Pada kalimat (فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ), Aşim, Hamzah dan al-Kisa'I serta Ya'qub membaca *tanwin* pada *hamzah*-nya kalimat *jazâ'un*, sedangkan kata *mitslu* nya *marfû'*. Adapun *qirâ'ât* lain membaca *jazâ'* tanpa *tanwin* dan kata *mitsl* dibaca *kasrah* (*fa jazâ'u mitsli*)

15. Kata أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ pada QS. Al-Ma'dah 95

Pada kalimat (أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ), Nafi', Abu Ja'far dan Ibnu Amir membaca *tanwin* pada kata *kaffârah* dan *dammah* pada kata *tha'âm*. Sedangkan *qirâ'ât* lain tidak mensukunkan *kaffârah* dan men-*khafadz*-kan kata *tha'âm*, maka terbaca *kaffâрати tha'âm*.

16. Kalimat مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلِيَانِ pada QS. Al-Ma'dah 107

فَإِنْ عَثَرَ عَلَىٰ أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْمًا فَآخِرَانِ يُقِيمَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلِيَانِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ لَشَهَادَتُنَا أَحَقُّ مِنْ شَهَادَتِهِمَا وَمَا اعْتَدَيْنَا إِنَّا إِذَا لَمِنَ الظَّالِمِينَ

Pada kalimat (مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلِيَانِ), Hamzah, Khalaf, Ya'qub, Syu'bah membaca kata *awlayâni* dalam bentuk jamak sehingga terbaca (الأُولِيَانِ). Sedangkan *qirâ'ât* lain membacanya dalam bentuk *tatsniyah* (الأُولِيَانِ).

17. Kata الطير pada QS. Al-Mâ'idah 110

إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ادْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ  
الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ  
وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ  
الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ  
جِئْتَهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ

Pada kalimat (كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي), Abu Ja'far membaca kata *al-tair* dalam bentuk mufrad,- yaitu dengan memanjangkan *ta'* serta mengganti *ya'* dengan *hamzah* yang berharakat *kasrah* (الطائر). Sedangkan *qirâ'ât* lainnya tetap membacanya dalam keadaan jamak (*al-ṭayr*)<sup>191</sup>

18. Kalimat (هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ) pada QS. Al-Mâ'idah 112

إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ  
السَّمَاءِ قَالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

Pada kalimat (هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ), Al-Kisa'I membacanya dengan *dlamîr mukhâtab* dan *me-nashab-kan* kata *rabb* sehingga terbaca ( هَلْ

<sup>191</sup> Ibnu al-Jazari, *al-Nasyr* vol.2..., 240. Ibrahim bin Ismail al-Abyari, *al-Mawsû'ah al-Qur'âniyyah* vol. 5..., 213

(تَسْتَطِيعُ رَبَّكَ). Sedangkan *qirâ'ât* lain tetap dengan *dhamîr ghâib* dan me-*rafa*'-kan kata *rabb*.<sup>192</sup>

#### 19. Kata يوم pada QS. Al-Mâ'idah 119

قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ  
خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ

Pada kalimat (هَذَا يَوْمٌ يَنْفَعُ), Nafi' membaca kata *yawm* dengan *nashab* sedangkan *qirâ'ât* lain membacanya *rafa*'.<sup>193</sup>

### B. Pengaruh perbedaan *qirâ'ât* 'asyrah dalam Surat Al-Mâ'idah terhadap Penafsiran

#### 1. Pengaruh perbedaan *qirâ'ât* *asyrah* pada penafsiran QS. Al-Mâ'idah ayat 2 dan 8

Kata *syana'ânu* yang berharakat *fathah* (*qirâ'ât* Ibnu 'Amir dan dalam riwayat Ibnu Wardân, Syu'bah) menurut al-Thabari bermakna kebencian dengan suatu kaum. Sebagaimana *wazân* "fa'alan" lainnya yang menunjukkan *mashdar* seperti (الطيران, النسلان, الرملان). Sedangkan kata *syana'ân* yang di *sukun* lebih menunjukkan kepada sosok atau orang tertentu. Al-Thabari menyatakan bahwa makna *syana'ân* adalah orang yang membenci suatu kaum. Walaupun perbedaan sangatlah tipis, tetapi hal ini cukup menjadi arguen bagi Al-Thabari bahwa *qirâ'ât* yang membaca *syana'ân* lebih fasih daripada

<sup>192</sup> Ibnu al-Jazari, *al-Nasyr* vol.2..., 256. Ibrahim bin Ismail al-Abyari, *al-Mawsû'ah al-Qur'âniyyah* vol. 5..., 214

<sup>193</sup> Ibnu al-Jazari, *al-Nasyr* vol.2..., 256. Ibrahim bin Ismail al-Abyari, *al-Mawsû'ah al-Qur'âniyyah* vol. 5..., 215



*qirâ'ât* yang membaca *syana'ân*.<sup>194</sup> Walau bisa dimaknai sama, kata *syana'ân* lebih tepat dipakai dalam menunjukkan makna *mashdar*.

Dengan demikian perbedaan *syana'ân* dan *syana'ân* dapat menyebabkan perbedaan tafsir namun karena konteks dan hadits menyebutkan bahwa yang lebih sesuai adalah kata *syana'ân*, maka kata *syana'ân* pun bisa dibawa untuk dimaknai dengan makna yang sama dengan *syana'ân*.

## 2. Pengaruh perbedaan *qirâ'ât asyrah* pada QS. Al-Mâ'idah ayat 2

Pada kata (أَنْ صَدُّوكُمْ), Ibnu Katsir dan Abu 'Amr membaca *kasrah hamzah*-nya kalimat tersebut (*in şaddûkum*) sedangkan *qirâ'ât* lainnya membaca *fathah*.<sup>195</sup>

Jika dibaca *fathah (an)* maka bermakna “janganlah kebencian kalian terhadap suatu kaum membuat kalian berbuat dosa karena mereka menghalangi kalian dari masjid al-Haram”. Sedangkan jika dibaca *in,-* menjadi bermakna “jika mereka menghalangi kalian dari Masjid *al-haram*”. Perbedaan makna tersebut akan tampak jika dikontekskan dengan peristiwa terhalangnya orang-orang mukmin dari masjidil haram oleh orang-orang kafir. Jika dibaca *fathah* maka maknanya akan sesuai apabila ayat ini turun setelah peristiwa Hudaibiyah. Adapun jika dibaca *kasrah*, akan sesuai jika dia turun sebagai larangan kepada orang-orang mukmin untuk tidak berbuat melebihbiatkan jika orang-orang kafir menghalangi mereka dari masjidil

<sup>194</sup> Al-Ṭabari, *Jâmi; al-Bayân fî Ta'wîl al-Qur'ân* vol. 9., 487

<sup>195</sup> Ibnu al-Jazari, *al-Nasyr* vol.2., 254

haram. Namun karena ayat ini disepakati oleh para ulama turun setelah peristiwa Hudaibiyah, maka bacaan *fathah* lebih jelas maknanya daripada ketika dibaca *kasrah*.<sup>196</sup> Dari uraian diatas, dapat disimpulkan bahwa perbedaan *harakat* pada kalimat tersebut mempengaruhi makna dan penafsirannya.

### 3. Pengaruh perbedaan *qirâ'ât asyrah* pada penafsiran QS. al-Maidah ayat 3

Lafazh (فَمَنْ اضْطُرَّ) dibaca Abu Ya'qub dengan meng-*kasrah* huruf *tha'* sedangkan yang lain membacanya *dammah*<sup>197</sup>. Perbedaan tersebut terjadi karena perbedaan penentuan bentuk *majhul* dari asal *fi'il ma'lum* kata اضطر. Bagi *qirâ'ât* yang membaca *dammah* maka mengikuti umumnya bentuk *fi'il mabni majhûl* untuk wazan *fi'il "ifta'ala"* yaitu dengan membaca *dammah* huruf sebelum huruf akhir yang di-*tadl'if* (*ditasydîd*) seperti kata اشْتَدَّ.<sup>198</sup> Adapun *qirâ'ât* yang membaca *kasrah* menyatakan bahwa asal kata اضطر dalam bentuk *mudlâ'af* adalah اضطرر, sehingga ketika diubah dalam bentuk *majhûl* di-*kasrah* huruf sebelum akhirnya. Namun ketika di-*tadl'if*, maka harakat *ra'* yang pertama tersebut dipindah kepada huruf *tha'*.<sup>199</sup>

Perbedaan *qirâ'ât* pada ayat ini termasuk perbedaan *sharfî* karena berpangkal pada penentuan bentuk kalimat *majhûl*-nya. Karena berasal

<sup>196</sup> Al-Ṭabari, *Jâmi; al-Bayân fî Ta'wîl al-Qur'ân* vol. 9..., 488

<sup>197</sup> Ibnu al-Jazari, *al-Nasyr* vol.2..., 254. Ibrahim bin Ismail al-Abyari, *al-Mawsû'ah al-Qur'âniyyah* vol. 5..., 195

<sup>198</sup> Badan Tarbiyah wa Taklim Madrasî PP. Sidogiri, *al-Miftâh li al-Ulûm* vol.5 (Pasuruan: Pustaka Sidogiri, 2018), 37

<sup>199</sup> Al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* vol.5..., 191

dari kata dan *shigah* yang sama, maka ia tidak berpengaruh terhadap makna dari kata اضطر itu sendiri.

4. Pengaruh perbedaan *qirâ'ât asyrah* pada penafsiran QS. Al-Mâ'idah ayat 6 (وَأْمَسَّحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ) . Nafi', Ibnu Amir, al-Kisâ'I dan Ya'qub membaca *nashab* huruf *lam* – ( *wa arjulakum*), sedangkan yang lain membacanya *jar* (*wa arjulikum*)<sup>200</sup>

Bagi *qirâ'ât* yang membaca fathah *lam*-nya kata *arjulakum*, maka kata *arjulakum* di-*athaf*-kan kepada kata *faghsilû* sehingga kaki menjadi bagian yang wajib dibasuh dalam wudlu. Sedangkan yang membacanya *kasrah*, maka ia di-*athaf*-kan kepada kata *wamsahû*. Maka kaki cukup diusap dalam wudlu, tidak harus dibasuh. Dari perbedaan ini, maka sebagian ulama seperti al-Thabari menyatakan bahwa cukup mengsap kaki saja dalam *wudlu* dengan dalil *qirâ'ât* yang membaca *jar*.<sup>201</sup> Dengan demikian perbedaan ini berpengaruh terhadap makna dan tafsirnya.

5. Pengaruh perbedaan *qirâ'ât asyrah* pada QS. Al-Mâ'idah ayat 13 (وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً). Hamzah dan al-Kisa'I men-*tasydid*-kan huruf *ya'* pada kata *qasiyah* dengan tanpa *alif* sehingga terbaca *qasiyyah*. Sedangkan yang lain membacanya *qâsiyah* tanpa *tasydid*.<sup>202</sup>

Al-Thabari menyatakan bahwa kata *qâsiyyah* lebih berat daripada *qâsiyah*. Kata *qâsiyah* bermakna hati mereka keras sedangkan *qasiyyah* bermakna keras dan palsu. Hati orang-orang Bani Israil itu

<sup>200</sup> Ibnu al-Jazari, *al-Nasyr* vol.2..., 254

<sup>201</sup> Al-Qurthûbi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* vol. 6., 106

<sup>202</sup> Ibnu al-Jazari, *al-Nasyr* vol.2..., 254

tidak lagi keras namun juga bagaikan dirham palsu karena mereka mencampuradukkan iman mereka dengan kekafiran.<sup>203</sup> Dengan demikian, perbedaan antara *qâsiyah* dan *qasiyyah* hanya pada taraf *mubâlaghah*. Keduanya bisa saling melengkapi antara makna satu *qirâ'ât* idengan *qirâ'ât* lainnya.

6. Pengaruh perbedaan *qirâ'ât asyrah* pada penafsiran QS. Al-Mâ'idah 45 ( وَالْعَيْنِ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفِ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُزُوعَ ) (قصاص).

Perbedaan *qirâ'ât* pada ayat di atas termasuk perbedaan *nahwi* karena letak perbedaannya hanya karena kedudukan dalam kalimat saja. Bagi yang membaca *nashab* maka kalimat tersebut semuanya di-'athaf-kan pada kata *anna*. Sedangkan yang membacanya *rafa'* semua maka memiliki dua kemungkinan posisi kedudukan kalimat. *Pertama*, di-'athaf-kan pada *dalamîr*-nya kata *al-nafs* yang tersimpan yaitu ( أَنْ ) (النَّفْسَ هِيَ مَأْخُودَةٌ بِالنَّفْسِ), maka kata '*ain, anf* dan *udzun* yang dibaca *rafa'* di-'athaf-kan pada *dalamîr hiya* yang tersimpan itu. *Kedua*, kata *wa al-'ain* dan seterusnya dianggap sebagai permulaan kalam (*ibtidâ'*) dan *khabar*-nya *muqaddar* berupa ( حُكْمٌ فِي الْمُسْلِمِينَ ). Perbedaan diatas bermuara pada makna yang sama bahwa *qishas* adalah syariat bagi kaum muslimin atas perbuatan criminal yang diperbuat.<sup>204</sup>

Ibnu Katsir menjelaskan bahwa maksud ayat ini adalah perintah kepada Yahudi agar menegakkan hukum *qishash* dengan mengganti

<sup>203</sup> Al-Ṭabari, *Jâmi; al-Bayân fî Ta'wîl al-Qur'ân* vol. 10., 127

<sup>204</sup> Al-Qurthûbi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* vol. 6., 194

satu jiwa yang telah membunuh jiwa lain yang tidak berdosa namun orang-orang Yahudi seperti Bani Quraizhah telah mengingkari ketetapan Allah ini sehingga mereka termasuk orang yang zhalim.<sup>205</sup> Demikian pula setiap perbuatan yang sampai mencelakai anggota tubuh seperti tangan, mata, dan kaki juga diganti dengan dilakukan *qishash* terhadap anggota tubuh tersebut. Penafsiran demikian juga disampaikan oleh al-Nasafi<sup>206</sup>, al-Qurthubi<sup>207</sup>, al-Mawardi<sup>208</sup> dan al-Baidlawi<sup>209</sup>. Perbedaan *qirâ'ât* hanya dijadikan sebagai pengantar saja dalam penafsiran-penafsiran diatas disertai dengan penjelasan kebahasaan yang tidak sampai berpengaruh pada penafsiran masing-masing.

7. Pengaruh perbedaan *qirâ'ât asyrah* pada QS. Al-Mâ'idah 50 ( أَفْحَكَمَ (الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ). Ibnu 'Amir membaca kalimat *yabghûn* dengan *dlamîr mukhâtab* sehingga terbaca *tabghûn*. Sedangkan *qirâ'ât* lain membacanya dengan *dlamâr ghâ'ib* (*yabghûn*).<sup>210</sup> Perbedaan antara *tabghûn* dan *yabghûn* tidaklah substansial. Jika memakai *dlamîr ghâ'ib* maka ia bermakna orang-orang kafir dan Yahudi sedangkan jika memakai *dlamîr mukhâtab* terdapat kata yangdisimpan yaitu

<sup>205</sup> Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-Azhîm* vol. 3, (t.p: Dâr al-Thibah li al-Nasyr, 1999), 120

<sup>206</sup> Al-Nasafi, *Madârik al-Tanzîl* vol. 1., 449

<sup>207</sup> Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-Azhîm* vol. 3, (t.p: Dâr al-Thibah li al-Nasyr, 1999), 121

<sup>208</sup> Al-Mawardi, *al-Nukat wa al-Uyûn* vol.2..., 43

<sup>209</sup> Al-Baidlawi, *Anwâr al-Tanzîl* vol.2..., 128

<sup>210</sup> Ibnu al-Jazari, *al-Nasyr* vol.2..., 254

wahai orang-orang kafir<sup>211</sup> sehingga perbedaan kedua *qirâ'ât* tersebut tidak berpengaruh terhadap tafsir.

8. Pengaruh perbedaan *qirâ'ât asyrah* pada QS. Al-Mâ'idah 53 ( وَيَقُولُ الَّذِينَ ) Nafi', Abu Ja'far, Ibnu Katisr dan Ibnu 'Amir membacanya tanpa *wawu* sebagaimana tertulis dalam *mushaf madînah (yaqûl al-ladzîna kafarû)*, sedangkan yang lain dengan *wawu*<sup>212</sup>

Layaknya perbedaan sebelumnya, perbedaan keberadaan *wawu* di ayat ini termasuk perbedaan yang tidak menentukan perbedaan tafsir. Sebagaimana perbedaan *al-hadzfu* lainnya, bahwa jika kata atau kalimat yang tidak terdapat dalam suatu *qirâ'at* tidak menempati posisi yang krusial baik dalam makna maupun kedudukan kalimatnya, maka ia tidak berpotensi mempengaruhi tafsir. *Wawu* dalam kalimat ini berfungsi sebagai *ibtidâ'*, sehingga keberadaannya atau tidak pun, tidak memiliki hubungan erat dengan makna atau pesan yang disampaikan ayat.<sup>213</sup>

9. Pengaruh perbedaan *qirâ'ât asyrah* pada QS. Al-Mâ'idah 54 ( مَنْ يَزِدْ ) Nafi', Abu Ja'far dan Ibnu 'Amir membaca kalimat *man yartadda* dengan dua huruf *dal*. *Dal* pertama berharakat *kasrah* sedangkan *dal* kedua berharakat *sukun* sehingga terbaca *yartadid*. Sebagaimana dalam mushaf Madinah dan Syam tertulis (يرتدد).<sup>214</sup> Baik kata *yartadid* maupun *yartadda* memiliki arti dan kedudukan yang sama dalam kalimatnya yaitu sama-sama menjadi *syarat*. Namun karena ia

<sup>211</sup> Al-Qurthûbi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* vol. 6., 191

<sup>212</sup> Ibnu al-Jazari, *al-Nasyr* vol.2., 254

<sup>213</sup> Al-Qurthûbi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* vol. 6., 216

<sup>214</sup> Ibnu al-Jazari, *al-Nasyr* vol.2., 255

ber-*I'rab* jazm, maka ia mungkin menggunakan kedua bentuk tersebut secara bahasa.<sup>215</sup>

10. Pengaruh perbedaan *qirâ'ât asyrah* pada QS. Al-Mâ'idah 57 ( مِنَ الَّذِينَ (أَوْثُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكَفَّارَ). Abu 'Amr dan Ya'qub membaca *jar* kalimat *kuffâr* sehingga terbaca (*al-kuffâri*) sedangkan *qirâ'ât* lain menasabkannya.<sup>216</sup> Jika kata *al-kuffâr* dibaca *nashab*, maka ia berkedudukan sebagai *'athaf* dari *isim mawşûl* yang pertama, sedangkan jika dibaca *jer* maka ia diposisikan sebagai *'athaf* dari *isim mawşûl* yang kedua. Pengaruhnya adalah pada penyematan sikap menjadikan agama sebagai senda gurau dan mainan. Jika dibaca *jar* maka orang-orang kafir pun disifati dengan sifat tersebut, namun jika dibaca *nashab* maka yang disifati dengan demikian hanyalah orang-orang Yahudi.

11. Pengaruh perbedaan *qirâ'ât asyrah* pada QS. Al-Mâ'idah 60 ( وَغِبْدَ (الطَّاغُوتِ). Hamzah membaca *dammah* huruf *ba'* dan *jar* pada huruf *ta'* (*wa 'abuda al-tâghûti*) sedangkan *qirâ'ât* lain membacanya (*wa 'abada al-tâghûti*).<sup>217</sup>

al-Qurthubi menginventarisir banyak wajah perbedaan *qirâ'ât* dalam kata ini dan menarik kesimpulan bahwa semuanya kembali pada *madlûl* yang sama yaitu menyembah berhala. Hanya saja kata *'abuda* pada *qirâ'ât* Hamzah lebih *mubâlaghah* karena menunjukkan keseriusan dan keseringan mereka dalam menyembah tuhan-tuhan

<sup>215</sup> Al-Qurthûbi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* vol. 6., 216

<sup>216</sup> Ibnu al-Jazari, *al-Nasyr* vol.2., 255

<sup>217</sup> Ibnu al-Jazari, *al-Nasyr* vol.2., 255

mereka selain Allah.<sup>218</sup> Dengan demikian, perbedaan ini tidak menyebabkan perbedaan tafsir karena sama-sama mengutuk *madlûl* yang sama yaitu para penyembah tuhan selain Allah hanya saja yang satu didatangkan dalam bentuk *isim* dan dalam *qirâ'ât* lain didatangkan dalam bentuk *fi'il*.

12. Pengaruh perbedaan *qirâ'ât asyrah* pada QS. Al-Mâ'idah 67 (فَمَا بَلَّغْتَ (رِسَالَتَهُ)).

Bagi *qirâ'ât* yang membaca kata *risâlatah* dalam bentuk *jama'*, ayat ini menjadi dalil bahwa Rasulullah diutus dengan membawa berbagai jenis risalah dan hukum yang bermacam-macam. Setiap ayat yang diturunkan Allah kepada rasulNya adalah *risâlah*. Oleh karena itu, didatangkan kata *risâlah* dalam ayat tersebut dalam bentuk *jamak*.

Adapun bagi *qirâ'ât* yang membaca dalam bentuk *mufrad*, tetap memaknainya dalam arti jamak karena memang *jama' niswah* untuk *muannats majazi* bisa didatangkan dalam bentuk mufrod.<sup>219</sup> Dengan demikian, sekalipun dapat dimaknai berbeda, perbedaan *qirâ'ât* pada ayat ini menyebabkan perbedaan tafsir yang masih dapat dikompromikan karena sama-sama menunjukkan bahwa nabi Muhammad telah menyampaikan semua *risâlah* yang Allah berikan kepadanya tidak seperti tuduhah *râfidlah* yang mengatakan bahwa

<sup>218</sup> Al-Qurthûbi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* vol. 6., 235

<sup>219</sup> Al-Râzi, *Mafâtih al-Ghaib* vol. 12, (BEIRUT: Dar al-Ihya' al-Turats al-Araby, 1420), 400



Nabi Muhammad menyembunyikan sebagian *risâlah* yang diamanatkan Allah kepadanya.<sup>220</sup>

13. Pengaruh perbedaan *qirâ'ât asyrah* pada QS. Al-Mâ'idah 71 ( وَحَسِبُوا أَلَّا ( تَكُونُ رَافَا' pada huruf *nun* sedangkan yang lainnya membaca *nashab*.

Al-Wahidi menganalisis perbedaan kedua *qirâ'ât* ini dengan menganalisis huruf *an* yang terimpan dalam kalimat *allâ* di ayat tersebut. Kata kerja (*fi'il*) dalam bahasa arab ditinjau dari keyakinan akan kenyataan dan kepastian terjadinya dibagi menjadi tiga yaitu *fi'il* yang menunjukkan pastinya atau teapnya suatu kejadian, *fi'il* yang menunjukkan ketidakpastian akan terjadinya suatu peristiwa, dan *fi'il* yang kadang dimaknai suatu keyakinan dan kepastian akan terjadinya suatu peristiwa dan sekaligus kadang menunjukkan makna ketidakpastian dan ketidakyakinan terhadap suatu peristiwa. *Fi'il-fi'il* yang menunjukkan kepastian dan keyakinan akan terjadinya suatu peristiwa didatangkan setelah *anna* yang *tsaqîlah* (karena ditasydid) misalnya dalam firman Allah SWT:

أَمْ يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ

Adapun *fi'il* jenis kedua biasanya didatangkan setelah *an* yang

*khafifah* (*an* yang *disukun*) misalnya firman Allah SWT:

تَخَافُونَ أَنْ يَتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ

<sup>220</sup> Al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* vol.6., 243

Adapun jenis *fi'il* yang ketiga, memungkinkan jatuh setelah *an* dan *anna*. Jika kalimat tersebut dianggap menyimpan *anna* maka *taqdirnya* adalah (أَنَّهُ لَا تَكُونُ) . kemudian *an* nya ditakhfif dan dlamir-nya dibuang maka dijadikanlah kata لا sebagai pengganti dari *dlamîr* , karena tanpa pengganti *dlamir* tidak akan dianggap bagus jika dibaca *rafa'* dalam susuna bahasa arab seperti contoh lain dalam QS. al-Muzammil ( عَلِمَ أَنْ ) (سَيَكُونُ). Adapun *qirâ'ât* yang membacanya *nashab*, maka *an* ya dianggap sebagai *an mashdari* yang menashabkan *fi'il tâm* berupa *kâna*.<sup>221</sup>

Pengaruhnya terhadap penafsiran adalah pemaknaan terhadap kekufuran orang-orang Bani Israil. Jika *hasiba* dimaknai sebagai *fi'il* yang menunjukkan keyakinan dan kepastian akan terjadinya suatu peristiwa, maka ia dibaca *rafa'* dan bermakna bahwa sebenarnya Bani Israil tahu bahwa kedustaan dan keingkaran adaah suatu kesalahan dan dosa yang menyebabkan mereka jatuh dalam fitnah dan siksa Allah. Adapun yang membacanya *nashab*, maka ia menyimpan *an mashdari* dan bermakna ketidakyakinan mereka atas siksa yang Allah timpakan kepada mereka karena memang mereka tidak meyakini keberadaan siksa bagi mereka di akhirat.<sup>222</sup>

#### 14. Pengaruh perbedaan *qirâ'ât asyrah* pada QS. Al-Mâ'idah 95 ( فَجَزَاءٌ مِّثْلُ )

(مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ).

<sup>221</sup> Muhy al-Din Darwis, *I'râb al-Qur'ân wa Bayânuhu* vol.2, (Hams: Dar al-Irsyâd lu Syu'ûn al-Jâmi'ah, 1415), 529

<sup>222</sup> Al-Râzi, *Mafâtih al-Ghaib* vol.12., 407

Adapun *qirâ'ât* lain membaca *jazâ'* tanpa tanwin dan kata *mitsl* dibaca *kasrah* (*fa jazâ'u mitsli*). Perbedaan harakat *jazâ'un* dan *misl* pada *qirâ'ât* ayat ini meniscayakan perbedaan kedudukan masing-masing kata dalam ayat itu. Bagi yang membaca *rafa'* maka *jawâb* dalam ayat itu adalah berupa *jumlah ismiyyah* yang *khobar*-nya berupa *khobar mufrad*, sedangkan yang membacanya dalam bentuk *idlâfah*, maka *jawab*-nya adalah *jumlah ismiyyah* yang *khobar*-nya berupa *syibh jumlah*. Penggunaan *idlâfah* menyebabkan ayat tersebut dimaknai bahwa balasan dari orang yang melanggar ketentuan berburu di *haram* adalah sesuatu yang setara dengan buruan yang dibunuh baik berupa dirham atau selainnya dengan menyesuaikan besar dan kecilnya hewan yang dibunuh. Sedangkan *qirâ'ât* yang membacanya *rafa'* maka dimaknai bahwa balasan orang yang melanggar peraturan buruan di *haram* adalah menyembelih hewan peliharaan sesuai dengan jenis binatang yang dibunuh.<sup>223</sup>

15. Pengaruh perbedaan *qirâ'ât asyrah* pada QS. Al-Ma'dah 95 (أَوْ كَفَّارَةٌ (طَعَامٌ مَسَاكِينٌ).

Ketika Allah SWT memberikan pilihan tiga jenis *kafârât* kepada hambanya saat melanggar peraturan berburu di *Haram*, yaitu berupa *penyembelihan*, puasa dan memberi makan maka didatangkan dalam bentuk *idlafah* untuk menunjukkan bahwa *kafârat* yang kedua ini adalah berupa pemberian makan bukan kafarat yang lainnya.

<sup>223</sup> Jamal al-Dîn al-Qâsimi, *Mahâsin al-Ta'wîl* vol 4, (Beirut: Dar al-Kutu al-Ilmiyah, 1418), 253

Berbeda dengan *qirâ'at* yang membacanya *rafa'*, dia tidak di-*idlâfah-*kan karena pada dasarnya *kaffârat* nya bukan karena makanan tetapi *kaffârat* ini dibayarkan karena membunuh hewan buruan di *Haram*.<sup>224</sup>

16. Pengaruh perbedaan *qirâ'ât asyrah* pada QS. Al-Ma'dah 107 ( مِنَ الَّذِينَ ) استَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلِيَانِ Hamzah, Khalaf, Ya'qub, Syu'bah membaca kata *awlayâni* dalam bentuk jamak sehingga terbaca (الأَوْلِيَيْنِ). Adapun *qirâ'ât* lain membacanya dalam bentuk *tatsniyah* (الأَوْلِيَانِ). Jika dibaca dalam bentuk *tatsniyah* maka yang dimaksud lebih berhak terhadap wasiat yang ditinggalkan oleh mayit adalah dua orang yang telah ditunjuk oleh mayit untuk menjalankan wasiatnya sedangkan *qirâ'ât* yang membaca dalam bentuk jamak meniscayakan bahwa sebenarnya keluarga yang lebih berhak menjalankan wasiat mayit karena kedekatan hubungannya serta perbuatan dusta yang dilakukan oleh dua orang yang diamanati wasiat.<sup>225</sup>

17. Pengaruh perbedaan *qirâ'ât asyrah* pada QS. Al-Mâ'idah 110 ( كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأُذُنِي ). Abu Ja'far membaca kata *al-tair* dalam bentuk mufrad,- yaitu dengan memanjangkan *ta'* serta mengganti *ya'* dengan *hamzah* yang berharakat *kasrah* (الطَّائِرِ). Sedangkan *qirâ'ât* lainnya tetap membacanya dalam keadaan jamak (*al-ṭayr*)<sup>226</sup> Dalam penafsiran ayat, al-Thabari mengutip dua pendapat, bahwa pendapat pertama menyatakan bahwa Nabi Musa tidak membuat selain kelelawar,- sehingga *qirâ'ât mufrad* lebih sesuai untuk penafsiran ini. Sedangkan

<sup>224</sup> Al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib* vol.12..., 435

<sup>225</sup> Al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib* vol.12..., 455

<sup>226</sup> Ibnu al-Jazari, *al-Nasyr* vol.2..., 240

riwayat lain menyatakan bahwa ia membuat berbagai jenis burung sehingga *qirâ'ât* jamak lebih sesuai dengan pemaknaannya.<sup>227</sup>

18. Pengaruh perbedaan *qirâ'ât asyrah* pada QS. Al-Mâ'idah 110 (إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ). Hamzah, al-Kisa'I dan Khalaf membaca kata *sihr* dalam bentuk isim *fa'il* sehingga menjadi (إِنْ هَذَا إِلَّا سَاحِرٌ مُّبِينٌ). Adapun *qirâ'ât* yang lain tetap dalam keadaan *mashdar* (إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ)<sup>228</sup> penggunaan *mashdar* merujuk pada kegiatan dan tindakan yang dilakukan oleh Isa sedangkan *isim fâ'il* merujuk pada pribadi musa yang melakukan tindakan tersebut. Keduanya tentu memiliki makna yang sama karena penyihir adalah seseorang yang melakukan sihir dalam hal ini adalah keajaiban-keajaiban yang diciptakan Allah untuk Isa as.<sup>229</sup>

19. Pengaruh perbedaan *qirâ'ât asyrah* pada penafsiran QS. Al-Mâ'idah 112 (هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ). Al-Kisa'I membacanya dengan *dlamîr mukhâtab* dan me-*nashab*-kan kata *rabb* sehingga terbaca (هَلْ تَسْتَطِيعُ رَبُّكَ). Sedangkan *qirâ'ât* lain tetap dengan *dlamîr ghâib* dan me-*rafa'*-kan kata *rabb*.<sup>230</sup> Penggunaan *dlamîr ghâ'ib* dimaknai “apakah tuhanMu bisa mengambilkanmu jika kamu meminta hal itu?” sedangkan jika menggunakan *mukhâtab* maka di-*ta'wil* (هَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تَسْأَلَ رَبَّكَ)

20. Pengaruh perbedaan *qirâ'ât asyrah* pada penafsiran QS. Al-Mâ'idah 119 (هَذَا يَوْمٌ يَنْفَعُ). Nafi' membaca kata *yawm* dengan *nashab* sedangkan

<sup>227</sup> Al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân* vol. 11..., 215

<sup>228</sup> Ibnu al-Jazari, *al-Nasyr* vol.2..., 256

<sup>229</sup> Al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* vol. 6..., 363

<sup>230</sup> Ibnu al-Jazari, *al-Nasyr* vol.2..., 256

*qirâ'ât* lain membacanya *rafa'*.<sup>231</sup> Bagi yang membaanya *rafa'* maka kata *yawm* dijadikan sebagai *isim* yang di-*marfu'*-kan dengan kata *hadzâ* dengan kata *al-yawm* yang di-*taqdir*-kan di kalimat *hâdzâ*. Sedangkan yang membacanya *nashab* maka kata *yawm* dijadikan sebagai waktu atau sifat sedangkan *hâdzâ* menyimpak *taqdir* berupa *al-amru* (هذا الأمر في يوم ينفع الصادقين صدقهم).

### C. Pengaruh Perbedaan *Qirâ'ah Asyrah* terhadap Perbedaan *Istinbâth*

#### Hukum surat Al-Mâ'idah

Surat Al-Mâ'idah yang terdiri dari 120 ayat memuat berbagai hukum-hukum layaknya surat-surat lain. Hukum-hukum yang terkandung dalam al-Qur'an baik *al-i'tiqâdiyah*, *al-khuluqiyah* dan *al-'amaliyah* sebagaimana dijelaskan oleh Wahbah al-Zuhayli dalam pengantar tafsir surat Al-Mâ'idah di *Tafsîr al-Munîr*-nya.<sup>232</sup> Dalam pembahasan pengaruh perbedaan *qirâ'ât asyrah* yang ada dalam surat al-Maidah terhadap *istinbâth* hukumnya, penulis berfokus pada ayat-ayat *ahkâm 'amaliyah* yang merupakan sumber hukum paling otoritatif dalam kajian hukum islam (*fiqh*).

Dari sembilan belas perbedaan *qirâ'ât asyrah* yang ada dalam QS. al-Maidah, sepuluh perbedaannya terletak pada ayat hukum. Hal ini sangat wajar karena surat Al-Mâ'idah adalah surat *Madaniyyah* yang memang

<sup>231</sup> Ibnu al-Jazari, *al-Nasyr* vol.2., 256

<sup>232</sup> Wahbah al-Zuhayli, *Tafsîr Al-Munîr Fî Al-Aqîdah wa Al-Syari'ah wa Al-Manhaj*, vol. 6 (Damaskus: Dâr al-fikr al-Mu'âshir, 1418). 62

banyak memuat ayat-ayat hukum.<sup>233</sup> Sepuluh perbedaan tersebut tersebar dalam delapan ayat yang berbeda karena terdapat dua ayat yang mengandung dua perbedaan *qirâ'ât* sekaligus.

Ayat-ayat *ahkâm* yang mengandung perbedaan *qirâ'ât asyrah* tersebut adalah sebagai berikut:

1. Lafadz (لا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ) pada QS. Al-Mâ'idah ayat 2 dan 7

Sebagaimana kemungkinan dikompromikannya makna antara *qirâ'ât* yang membaca *fathah* di *nun* pertama kata *syana'ân* dalam ayat tersebut, tidak terjadi perbedaan *istinbâth* hukum dalam ayat ini. Perbedaan tafsir yang disebutkan al-Mawardi,- bahwa pemahaman para ulama terhadap ayat ini terbagi menjadi dua yaitu kebencian suatu kaum dan pendapat lain menafsirkan permusuhan yang dilakukan oleh suatu kaum,- juga bukan karena dilatarbelakangi pada perbedaan *qirâ'ât*.<sup>234</sup> Adapun perbedaan pemaknaan yang disebutkan oleh al-Thabari tentang potensi perbedaan yang disebabkan karena perbedaan *harakat* pada huruf *nun* awal kata *syana'ân* adalah perbedaan yang dapat dikompromikan karena kata *syana'ân* bisa dimaknai juga dengan makna *syana'ân*.<sup>235</sup>

Adapun hukum yang di-*istinbâth*-kan para ulama dari ayat ini adalah bahwa kebencian suatu kaum atau permusuhan mereka kepada orang islam tidak boleh menyebabkan muslim melampaui batas-batas yang ditentukan Allah baik dalam melakukan peradilan, mengambil

<sup>233</sup> Al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib* vol. 11., 276

<sup>234</sup> Al-Mawardi, *al-Nukat wa al-Uyûn* vol. 2., 8

<sup>235</sup> Al-Thabari, *Jami' al-Bayân* vol. 9., 487

keputusan hukum, menyelesaikan sengketa hingga berbalas dendam terhadap kezhaliman yang mereka lakukan.<sup>236</sup>

2. Lafazh (فَمَنْ اضْطُرَّ) pada QS. Al-Mâ'idah ayat 3

Perbedaan *sharfi* yang ada pada ayat ini juga tidak lantas memberikan pengaruh terhadap hukum yang di-*istinbâth* para ulama dari ayat ini. Hal ini terjadi karena kesamaan makna antara *qirâ'ât* yang membaca *fathah* dan *qirâ'ât* yang membaca *dammah* pada kata اضْطُرَّ. Para mufassir sepakat bahwa keadaan darurat yaitu lapar membolehkan seseorang untuk memakan makanan yang pada dasarnya diharamkan oleh Allah SWT dalam ayat ini.<sup>237</sup>

3. Lafazh (أَنْ صَدُّوْكُمْ) pada QS. Al-Mâ'idah ayat 2

Sebagaimana telah dijelaskan di atas, bahwa perbedaan harakat huruf hamzah pada kata ان di ayat kedua surat Al-Mâ'idah ini menyebabkan penafsiran terhadap ayat tersebut. Kendati demikian, produk hukum yang di-*istinbâth* dari ayat tersebut tidaklah terpengaruhi dengan perbedaan sudut pandang turunnya karena perbedaan *harakat* huruf *hamzah* pada kata ان. Pada dasarnya konsep (العبرة بعموم اللفظ) cukup untuk menyamakan hukum yang diambil baik ketika ayat tersebut dianggap turun sebelum maupun sesudah peristiwa Hudaibiyah.

4. Lafazh (وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ) pada QS. Al-Mâ'idah ayat 6

<sup>236</sup> Wahbah al-Zuhayli, *Tafsîr al-Munîr* vol. 6., 74

<sup>237</sup> Al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân* vol. 9., 542. Al-Mawardi, *al-Nukat wa al-Uyûn* vol. 2., 13. Al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* vol.6.,64



Para ulama empat madzhab menyepakati bahwa membasuh kaki adalah salah satu rukun dalam wudlu. Mereka berpegangteguh pada *qirâ'ât* yang membaca kata *arjulakum* dengan *nashab*. Alasan yang menyebabkan mereka bersepakat memilih *qirâ'ât* tersebut adalah bahwa sekian banyak hadits Rasulullah SAW lebih kuat menunjukkan bahwa yang dicontohkan oleh Rasulullah SAW adalah membasuh kedua kaki tidak hanya mengusapnya. Adapun Syi'ah Imamiyah berpegag pada *qirâ'ât* yang membaca *jar* kata *arjulikum* sehingga mereka berpendapat bahwa cukup membasuh kaki saja sebagai rukun wudlu.<sup>238</sup> Masing-masing memang mengusung dalil untuk mendukung *qirâ'ât* yang dijadikan dasar namun yang *râjih* adalah wajib membasuh kaki sebagaimana diambil oleh empat madzhab.<sup>239</sup> Sebagian pendapat yang mewajibkan membasuh kaki memahami bahwa didatagkannya kata *arjulikum* yang dibaca *jâr* pada *qirâ'ât* yang *mutawâtir* mengandung beberapa hikmah diantaranya agar seseorang tidaklah berlebihan dalam membasuh kaki karena kecenderungannya berlebih-lebihan dalam berwudlu terjadi saat membasuh kaki.<sup>240</sup> Dengan demikian perbedaan ini berpengaruh pada tafsir sekaligus *istinbâth* hukum.

##### 5. QS. Al-Mâ'idah 45

<sup>238</sup> Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuhu* vol. 1, (Damaskus: Dar al-Fikr, t.tp.t), 326

<sup>239</sup> Abd al-Rahmân al-Jazîri, *al-Fiqh 'ala Madzâhib al-Arba'ah* vol. 1, (Beirut: Dar Ibn 'Isâmah, 2010), 65

<sup>240</sup> Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuhu* vol. 1, (Damaskus: Dar al-Fikr, t.tp.t), 327

Saat menafsirkan ayat ini, para ulama membuka penafsiran sesuai dengan konteks diturunkannya ayat bahwa kewajiban *qishash* diwajibkan kepada Bani Israil. Syariat yang diwajibkan kepada umat terdahulu ini disebut sebagai *syar'u man qablana*. *Syar'u man qablana* ini menjadi syariat juga bagi umat Muhammad SAW jika syariat itu diceritakan dalam al-Qur'an dan tidak ada dalil yang menasakhnya. Dengan demikian syariat *qishash* tersebut sekalipun di al-Qur'an diceritakan sebagai syariat bagi Bani Israil tetapi juga berlaku bagi umat Muhammad SAW karena tidak ada dalil yang menasakh syariat *qishâsh* tersebut.<sup>241</sup> *Qishâsh* tersebut dilakukan dengan membunuh orang yang telah membunuh orang lain tanpa alasan yang dibenarkan, memotong tangan atau telinga orang yang telah menyebabkan terpotongnya tangan atau telinga orang lain. Demikian pula, anggota tubuh lainnya. Demikian hukum yang di-*istinbâth* para ulama terhadap ayat tersebut diantaranya al-Qurthubi<sup>242</sup>, Ibnu Katsir<sup>243</sup> dan al-Baghâwi.<sup>244</sup> Perbedaan *qirâ'ât* yang terletak tepat pada ungkapan yang mewajibkan *qishâsh* tidak menyebabkan perbedaan hukum yang diambil dari ayat tersebut.

#### 6. Lafazh الْكُفَّارُ pada QS. Al-Mâ'idah 57

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya bahwa perbedaan *qirâ'ât* pada kata *kuffâr* menyebabkan perbedaan sifat yang

<sup>241</sup> Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-Azhîm* vol. 3..., 122

<sup>242</sup> Al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* vol. 6..., 192

<sup>243</sup> Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-Azhîm* vol. 3..., 123

<sup>244</sup> Al-Baghâwi, *Ma'âlim al-Tanzîl...*, 255

disandarkan pada ayat tersebut. Walaupun *qirâ'ât* yang membaca kata *kuffâr* dalam keadaan *nashab* tidak meniscayakan memperbolehkan mereka menjadikan orang-orang kafir sebagai *awliyâ'*.<sup>245</sup>

7. Kalimat *فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ* pada QS. Al-Mâ'idah 95

Para mufassir menafsirkan bahwa orang yang sedang *ihram* baik untuk haji maupun umrah dan atau orang yang masuk ke tanah haram dilarang memburu hewan-hewan buruan di dalamnya.<sup>246</sup> Sebagai bentuk konsekuensi, Allah menetapkan sanksi bagi orang-orang yang dengan sengaja melanggar ketentuan tersebut. Dalam masalah sanksi inilah, para *fuqâhâ'* berbeda pendapat seiring dengan perbedaan *qirâ'ât* yang terletak pada penggalan ayat yang menjelaskan pilihan sanksi pelanggaran di ayat tersebut. Berikut adalah perbedaan sanksi yang di-*istinbâth* ulama dari ayat tersebut:

- a. Abu Hanifah menyatakan bahwa pilihan sanksi pertama dari pelanggaran tersebut adalah dengan mengganti sejumlah uang yang sesuai dengan harga hewan yang dibunuh tersebut tidak harus melihat dan menyesuaikan besar kecilnya binatang yang dibunuh.
- b. Malik dan al-Syafi'i menyatakan bahwa sanksi harus diwujudkan berupa menyembelih hewan peliharaan yang sesuai dengan harga hewan yang telah dibunuh dan harus memperhatikan ukuran besar dan kecil hewan yang dibunuh untuk menentukan harganya.<sup>247</sup>

<sup>245</sup> Al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* vol. 6., 268

<sup>246</sup> Al-Mawardi, *al-Nukât wa al-Uyûn* vol.2., 67

<sup>247</sup> Al-Mawardi, *al-Nukât wa al-Uyûn* vol.2., 67

Demikian perbedaan yang diinventarisir al-Mawardi dalam tafsirnya. Al-Qurthubi memberikan analisis perbedaan masing-masing madzhab tersebut. Ia menyatakan bahwa munculnya pendapat kedua karena berpegang teguh pada *qirâ'ât* yang membacanya dalam bentuk *idlâfah* sedangkan pendapat pertama muncul karena berpegang teguh pada *qirâ'ât* yang membacanya dengan di-*tanwin*.<sup>248</sup> Bahkan al-Syafi'I menyatakan bahwa kedua *qirâ'ât* tersebut baik *rafa'* maupun *idlâfah* tetap meniscayakan wajibnya berkorban hewan yang sama dengan hewan yang dibunuh. Jika dibaca *rafa'* maka al-Syafi'I men-*taqdir*-kan maknanya (فَجَزَاءٌ مِّنَ النَّعْمِ مُمَاتِلٌ لِّمَا قَتَلَ).

menurut al-Syafi'I *taqdir*-nya adalah (فَجَزَاءٌ مَّا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ)<sup>249</sup>

dengan demikian perbedaan *qirâ'ât* ini menyebabkan perbedaan terhadap hukum fiqh yang diambil.

#### 8. Kata كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ pada QS. Al-Ma'dah 95

Dalam masalah pilihan kedua sanksi pelanggaran berburu di *Haram* ini terdapat beberapa perbedaan diantara kalangan ulama' diantaranya:

- a. Perbedaan tentang urutan sanksi. Sebagian ulama mengatakan bahwa urutan pilihan yang dijelaskan di ayat ini menunjukkan

<sup>248</sup> Al-Qurthûbi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* vol. 6., 310

<sup>249</sup> Al-Râzi, *Mafâtih al-Ghaib* vol.12., 432

urutan sanksi yang harus dipenuhi sesuai dengan kemampuan orang yang melanggar, sedangkan ulama lain memahami bahwa huruf *athaf* yang dipakai yaitu “aw” menunjukkan *takhyîr* yaitu kebebasan memilih. Seseorang diperbolehkan memilih sanksi ketiga atau kedua walaupun sebenarnya ia mampu melakukan pilihan pertama.

- b. Mereka juga berselisih tentang jumlah makanan yang diberikan kepada orang miskin. Sebagian ulama menyatakan bahwa jumlah makanan sesuai dengan harga hewan yang telah dibunuh. Sebagian lain menetapkan jumlah *mud* dari enam, dua puluh hingga 30 *mud* untuk hewan-hewan tertentu.

Dari perbedaan-perbedaan tersebut, baik al-Qurthûbi<sup>250</sup>, al-Mâwardi<sup>251</sup> maupun al-Razi<sup>252</sup> tidak menyandarkan perbedaan tersebut kepada perbedaan *qirâ'ât* yang ada. Dengan demikian perbedaan ini tidak berpengaruh terhadap *istinbâth* hukumnya.

9. Kalimat *مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلِيَانِ* pada QS. Al-Mâ'idah 107

Ayat *ahkâm* terakhir di Al-Mâ'idah yang mengandung perbedaan *qirâ'ât asyrah* adalah QS. Al-Mâ'idah 107. ayat sebelumnya berbicara tentang wasiat seseorang yang diamanahkan kepada dua orang yang dipercaya di tengah perjalanannya saat ia menjumpai kematian. Demikian amanat ayat sebelumnya yaitu QS.

<sup>250</sup> Al-Qurthûbi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* vol. 6., 315

<sup>251</sup> Al-Mawardi, *al-Nukât wa al-Uyûn* vol.2., 68

<sup>252</sup> Al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib* vol.12., 436

Al-Mâ'idah 106. Di ayat 107 ini, Allah memberikan antisipasi ketika kedua orang itu berkhianat terhadap amanah wasiat yang disampaikan yaitu dengan sumpah para ahli waris atau wali dari mayit tentang kedustaan orang-orang yang diamanati tersebut. Demikian ungkap al-Razi<sup>253</sup> dan al-Mâwardi.<sup>254</sup> Hanya saja al-Mâwardi menyebutkan bahwa rang-orang muslim selain keluarga juga berhak mengangkat masalah tersebut kepada Hakim<sup>255</sup> namun keduanya tidak menyandarkan perbedaan hukum tersebut pada perbedaan *qirâ'ât* yang ada. Dengan demikian, perbedaan *qirâ'ât* di ayat ini tidak menyebabkan perbedaan hukum yang di-*istinbâth*.

#### **D. Analisis Perbedaan Tafsir dan *Istinbâth* hukum karena Perbedaan *Qirâ'ât 'asyrah* dalam surat Al-Mâ'idah**

Perbedaan-perbedaan *qirâ'ât 'asyrah* dalam surat Al-Mâ'idah terdiri dari perbedaan *ushûl* dan perbedaan *furû'*. Perbedaan *furû'* dalam surat Al-Mâ'idah tidak berpengaruh dalam interpretasi dan *Istinbâth* hukum dari surat Al-Mâ'idah, maka penulis tidak mencantumkannya dalam penelitian ini, walaupun Ibnu al-Jazari mencantumkannya dalam *al-Nashr*.

Perbedaan *furû'* dalam surat Al-Mâ'idah yang terdapat dalam *al-Nashr* terdiri dari Sembilan belas perbedaan yang masing-masing dijelaskan

<sup>253</sup> Al-Râzi, *Mafâtih al-Ghaib* vol.12..., 455

<sup>254</sup> Al-Mawardi, *al-Nukât wa al-Uyûn* vol.2..., 77

<sup>255</sup> Al-Mawardi, *al-Nukât wa al-Uyûn* vol.2..., 77

oleh Ibnu al-Jazari dalam bab surat Al-Mâ'idah kecuali perbedaan di ayat 13 (وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً) dan ayat 110 (كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأَذْنِي). Kedua ayat tersebut sudah dijelaskan oleh Ibnu al-Jazari di surat lein sehingga untuk menemukan ulasan perbedaan tersebut harus membuka surat yang memuat perbedaan tersebut. Kata *qâsiyah* yang ada di surat Al-Mâ'idah 13 telah diulas perbedaannya oleh Ibnu al-Jazari saat menjelaskan kata *qâsiyah* yang ada di surat al-Baqarah 74. Sedangkan kata *al-tayr* sudah dibahas saat Ibnu al-Jazari mengulas perbedaan di surat Ali Imran 39. Masing-masing memiliki konteks pembicaraan yang sama. Kata *qâsiyah* di QS. Al-Mâ'idah 13 dan QS. Al-Baqarah 74 sama-sama sedang membicarakan hati yang keras. Bahkan QS. Al-Mâ'idah 110 dan QS. Ali Imran 13 membiarkan suatu entitas yang sama yaitu burung yang dibuat Ia sebagai salah satu mukjizatnya.

Perbedaan yang ada pada kata *qâsiyah* termasuk perbedaan *sharfîy*. Kata yang ikut wazan *fa'il* (فَعِيل) memiliki makna *mubâlaghah*, yaitu memberikan penekanan dalam menyatakan suatu hal. Sebagaimana kata القدير menunjukkan arti memiliki kekuasaan yang lebih daripada sekedar kata القادر.<sup>256</sup> Dengan demikian, *qirâ'ât* yang membaca *qasiyyah* menjadi penafsir agi *qirâ'ât* yang membaca *qâsiyah*, bahwa hati Bani Israil yang melanggar janji-janji mereka bukan hanya sekedar keras biasa namun sangat keras sehingga diumpamakan dengan sepuhan logam mulia yang terlalu banyak campuran dengan materi logam biasa yang keras.

<sup>256</sup> Al-Râzi, *Mafâtih al-Ghaib* vol.11..., 325

Demikian pula perbedaan kata *ṭayr* dan *tâ'ir* termasuk perbedaan *sharfy* pada bentuk *mufrad* dan *jama'*. Namun kedua kata tersebut bisa disamakan maknanya dan tidak bertentangan karena pada dasarnya kata *al-ṭayr* adalah *isim jenis* yang bisa menunjukkan arti satu maupun jamak.<sup>257</sup> Adapun berdasarkan riwayat para *mufassirîn*, bahwa Isa membuat burung yang paling sulit menurut Bani Israil untuk dibuat yaitu kelelawar maka ia pun membuatnya.<sup>258</sup>

Perbedaan *farsy al-huruf* lain yang merupakan perbedaan *sharfi* lainnya adalah kata *شأن, بيغون, يرتدد, عبد*. Paparan perbedaan diatas menunjukkan bahwa perbedaan *sharfy* dalam kata-kata tersebut ternyata tidak memberikan pengaruh spesifik dalam pemaknaan. Dengan demikian, perbedaan *sharfi* memiliki pengaruh yang kecil terhadap perbedaan tafsir suatu ayat.

Selain perbedaan *sharfy*, perbedaan *farsy al-huruf* yang ada dalam surat Al-Mâ'idah adalah perbedaan *al-ziyâdah wa al-hadzfu*. Dalam QS. Al-Mâ'idah 53 (وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا) *kalimâh* yang ditambahkan hanyalah berupa *huruf wawu* yang tidak memiliki posisi strategis dalam pemaknaan kalimat. Jika dianggap sebagai *wawu isti'nâfiyah* maka keberadaannya tidak memberikan perbedaan makna apapun dalam kalimat<sup>259</sup>, sedangkan jika *wawu* tersebut dijadikan *wawu 'athaf*, maka ia di-'athaf-kan pada

<sup>257</sup> Al-Qurtubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* vol.8., 228

<sup>258</sup> Al-Tabari, *Jâmi' al-Bayân* vol. 6., 423

<sup>259</sup> Mahmud Abd al-Rahîm, *al-Jadwal fi I'rab al-Qur'ân* vol.6, (Damaskus: Dar al-Rasyid, 1418), 381



kalimat (أَنْ يَأْتِي) yang juga dalam *mahal rafa'* karena menjadi *khabar* dari kata 'asâ.<sup>260</sup>

Perbedaan *lughawi* dan *taqdîm wa ta'khîr* tidak ditemukan contohnya dalam *farsy al-huruf* surat Al-Mâ'idah. Adapun perbedaan *shawty* yang dimasukkan oleh Ibnu al-Jazari dalam *farsy al-huruf* juga tidak berpengaruh terhadap tafsir dan *Istinbâth* sehingga tidak dimasukkan oleh penulis dalam pembahasan ini. Misalnya *imâlah* dalam kalimat *إِنِّي* , dibaca *fathah* atau *dammah*-nya *ya' idlâfah* dalam kalimat *بِسَارِعُونَ* , *وَأُمِّي* , *يَدِي إِلَيْكَ* , *إِنِّي أَخَافُ* , *أُرِيدُ* 'Abu 'Amr, Nafi' dan atau Ibnu Katsir dan atau 'Ashim dengan memfathahkan *ya' idlâfah* sedangkan yang lainnya membacanya *sukun*.

Perbedaan yang paling banyak ditemukan dalam *fasry al-huruf* surat Al-Mâ'idah adalah perbedaan *nahwiyah*. Diantaranya ada yang tidak berpengaruh terhadap tafsir seperti QS. Al-Mâ'idah 119 (هَذَا يَوْمٌ يَنْفَعُ) , QS. Al-Mâ'idah 1 dan 7 (لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ) , dan QS. Al-Mâ'idah 67 (فَمَا بَلَّغْتُ) (رَسَالَتَهُ). Masing-masing tidak menyebabkan perbedaan karena penunjukkan dari kalimat yang berbeda di suatu *qirâ'ât* tetap sama dengan kalimat yang berbeda di *qirâ'ât* lain. Atau dalam bahasa lain, kalimatnya berbeda namun bisa menunjukkan arti dan maksud yang sama.

Adapun perbedaan *farsy al-huruf* yang terdapat dalam ayat *ahkâm* di surat Al-Mâ'idah ini terletak pada tujuh tempat yaitu di ayat 1 dan 7 ( لَا

<sup>260</sup> Abu al-Baqa' Abdullah al-'Akbari, *al-Tibyân fî 'Irâb al-Qur'ân* vol.1, (Mesir: I'sa al-Bâbi al-Halabi, t.th.t), 445

فَجَزَاءٌ (وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلُكُمْ) ayat 6 (يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمِ  
وَالْعَيْنِ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفِ) QS. Al-Mâ'idah 45 (أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ), (مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ  
مِنَ الَّذِينَ) dan QS. Al-Mâ'idah 57 (بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنِ وَالسِّنِّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحِ قِصَاصٌ  
مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمْ) (أَوْثُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكَفَّارِ  
(الْأُولِيَانِ)).

Dalam ayat 1 dan 7, perbedaan tidak berpengaruh pada hukum karena merujuk pada makna yang sama sebagaimana dalam tuntutan konteks ayat dan hadits yang mendukung sehingga pemaknaan *syana'ân* dan *syana'ân* disamakan menurut pandangan al-Thabari. Demikian pula pada ayat 95 yang kedua (أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ) juga tidak memberikan implikasi apapun terhadap *Istinbâth* hukum. Baik yang membacanya dalam *rafa'* maupun *nashab* tetap mempunyai kesimpulan hukum yang sama tentang *kaffârât* memberi makan ini, hanya yang membedakan adalah penekanan hubungan dengan kalimat sebelumnya. Hal yang sama juga terjadi di ayat 45. Sekalipun kedudukan banyak berbeda namun masing-masing hanya selisih di posisi 'athaf atau *isti'nâf* saja. ketika dibaca *nashab* maka 'athaf-nya pun kepada *jumlah ismiyyah* yang dimasuki *nawâsikh* berupa *inna* sehingga tidak menyebabkan perbedaan arti ketika *wawu* nya harus dianggap sebagai *isti'nâfiyah* dan dibaca *rafa'*.

Permasalahan 'athaf juga terjadi di ayat ke 57 dari surat Al-Mâ'idah. Namun perbedaannya tidak mengubah status hukum apapun dalam ayat itu, baik yang membaca kalimat *al-kuffâr* dalam bentuk *nashab* maupun *jâr* tidak menjadikan halal serang muslim untuk menjadikan

mereka sebagai *awliyâ'*. Adapun perbedaan *awalayâni* dan *awwalîn* di ayat 107 juga tidak menyebabkan perbedaan hukum walau pun dalam taraf penafsiran menyebabkan perbedaan. Jika dibaca *awlayâni* maka yang dimaksud adalah kedua orang yang telah diamanati oleh mayit untuk menjalankan wasiat sehingga kata *min* dimaknai sebagai *badal* sedangkan *qirâ'ât* yang membacanya dalam bentuk jamak (*awwalîn*) maka yang dimaksud orang yang lebih berhak terhadap wasiat mayit adalah keluarga asli yang memang diganti karena dalam keadaan safar. Keberhakan keluarga dikembalikan ketika kedua orang yang diamati itu diketahui berbuat dosa. Dengan demikian, *min* dimaknai sebagai *tab'îdl*. Perbedaan tafsir tersebut tidak menyebabkan hukum hak keluarga untuk mengajukan sumpahnya tatkala dua orang yang diamanati wasiat berbuat khianat dan dusta terhadap wasiatnya.

Adapun di dua ayat lainnya, perbedaan *qirâ'ât* memang nyata menyebabkan perbedaan *istinbâ'* hukum yaitu dalam ayat ke enam dan ayat ke 95. Perbedaan kata *arjulakum* menyebabkan perbedaan pengambilan hukum mengusap atau membasuh kaki dalam wudlu.

Walaupun empat madzhab berpegang teguh bahwa membasuh adalah wajib, namun ada beberapa ulama' yang berpegang teguh dengan *qirâ'ât* tersebut seperti al-Thabari. Setiap pendapat mengusung sejumlah hadits yang mendukung pendapat mereka, Namun argument-argumen tersebut mendukung *qirâ'ât* yang dipertahankan misalnya hadits tentang turunya

Jibril dengan perintah membasuh yang disebutkan al-Thabari untuk mendukung kuatnya *qirâ'ât* yang membacanya *jar*.<sup>261</sup>

Adapun dalam ayat Sembilan puluh lima, perbedaan yang disebabkan *qirâ'ât* tampak lebih jelas karena *qirâ'ât* yang membacanya dalam keadaan *idlâfah* maka tidak mewajibkan untuk mengganti dalam bentuk uang atau barang lain tanpa harus menyesuaikan dengan standard besar dan kecilnya hewan yang dibunuh. Pendapat inilah yang diambil oleh Abu Hanifah.<sup>262</sup> Sedangkan Malik, al-Syafi'I dan jumbuh berpegangteguh pada *qirâ'ât* yang membaca *rafa'* sehingga yang diwajibkan adalah hewan peliharaan yang seharga dengan hewan yang dibunuh serta harus menyesuaikan ukuran dan harganya.<sup>263</sup> Dengan demikian perbedaan hukum di kalangan ulama' memang karena ada perbedaan *qirâ'ât* yang dipegangi bukan hanya sekedar perbedaan dalil hadits atau perangkat *istinbât* lainnya. Adapun dalil hadits merupakan pendukung dari al-Qur'an yang mereka fahami dalam bingkai *qirâ'ât*.

Berikut adalah tabel yang menggambarkan pengaruh perbedaan *qirâ'ât asyrah* dalam surat Al-Mâ'idah terhadap tafsir dan *istinbâth* hukumnya:

<sup>261</sup> Al-Thabari, *J,mi' al-Bayân* vol.10., 61

<sup>262</sup> Al-Syawkani, *Fath al-Qadîr* vol.2, (Beirut: Dar Ibnu Katsir, 1414), 89

<sup>263</sup> Al-Qurthûbi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* vol. 12., 431

<b>N O</b>	<b>LETAK PERBEDAAN</b>	<b>JENIS PERBEDAAN</b>	<b>PENGARUH PADA TAFSIR</b>	<b>PENGARUH PADA ISTINBÂTH</b>
1	شنان (ayat 2 dan 8)	<i>sharfy</i>	Tidak berpengaruh	Tidak berpengaruh
2	ان صدوكم (ayat 2 )	<i>Nahwiy</i>	berpengaruh	Tidak berpengaruh
3	وأرجلكم (ayat 6)	<i>Nahwy</i>	berpengaruh	berpengaruh
4	اضطر (ayat 3)	<i>Sharfy</i>	Tidak berpengaruh	Tidak berpengaruh
5	قاسية (ayat 13)	<i>sharfi</i>	Tidak berpengaruh	Tidak berpengaruh
6	وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصًا (ayat 45)	<i>Nahwy</i>	Tidak berpengaruh	Tidak berpengaruh
7	بيغون (ayat 50)	<i>Sharfy</i>	Tidak berpengaruh	Tidak berpengaruh
8	و يقول الذين (ayat 53)	<i>Hadzfu</i>	Tidak berpengaruh	Tidak berpengaruh
9	من يرتد (ayat 54)	<i>Sharfy</i>	Tidak berpengaruh	Tidak berpengaruh
10	و الكفار (ayat 57)	<i>nahwy</i>	berpengaruh	Tidak berpengaruh
11	و عبد الطاغوت (ayat 60)	<i>Sharfy-nahwy</i>	Tidak berpengaruh	Tidak berpengaruh
12	رسالته (ayat 67)	<i>Nahwy</i>	Tidak berpengaruh	Tidak berpengaruh
13	و حسبوا الا تكون (ayat 71)	<i>Nahwy</i>	Berpengaruh	Tidak berpengaruh
14	فجزاء مثل ما قتل (ayat 95)	<i>Nahwy</i>	Berpengaruh	Berpengaruh
15	كفارة طعام مساكين (ayat 95)	<i>Nahwy</i>	Tidak berpengaruh	Tidak berpengaruh
16	الاوليان (ayat 107)	<i>Sharfy</i>	Tidak berpengaruh	Tidak berpengaruh
17	كهيئة الطير (ayat 110)	<i>Sharfy</i>	Berpengaruh	Tidak berpengaruh
18	هل يستطيع ريك (ayat 112)	<i>Sharfy-nahwy</i>	Tidak berpengaruh	Tidak berpengaruh
19	هذا يوم ينفع (ayat 119)	<i>Nahwy</i>	Tidak berpengaruh	Tidak berpengaruh

## BAB V

### KESIMPULAN DAN SARAN

#### A. Kesimpulan

Setelah dilakukan analisis terhadap data yang diperoleh dari kajian terhadap perbedaan *qirâ'ât* dan pengaruhnya terhadap tafsir dan *istinbâth* hukum serta melihat langsung perbedaannya di *qirâ'ât asyrah* dalam surat al-Mâ'idah dapat diambil kesimpulan sebagai berikut:

1. Perbedaan *qirâ'ât* terdiri dari perbedaan *ushûl* dan perbedaan *furû'*. Perbedaan *ushûl* yang terdiri dari 31 jenis perbedaan cara membaca dan menyuarakan bacaan kalimat al-Qur'an (*al-ikhtilâf al-shawty*) tidak mempengaruhi interpretasi dan *Istinbâth* hukum dari ayat-ayat al-Qur'an. Apapun perbedaan *furû'* atau yang sering disebut sebagai *farsy al-huruf* terdiri dari perbedaan *lughawy*, *nahwy*, *sharfy*, *al-tqdîm wa al-ta'khîr* serta *al-ziyâdah wa al-hadzfu*. Perbedaan *farsy al-huruf* ini berpotensi menyebabkan perbedaan tafsir dan hukum yang diambil dari suatu ayat. Faktor yang paling menentukan adalah apakah perbedaan tersebut berpengaruh pada *madlûl* atau tidak. Jika *madlul*-nya sama maka perbedaan tersebut cenderung tidak menyebabkan perbedaan tafsir dan *istinbât* hukum. Adapun perbedaan yang menunjukkan *madlûl* yang berbeda akan berakibat pada tafsir. Perbedaan *Istinbâth* hukum terjadi pada ayat-ayat *ahkâm* yang memiliki perbedaan *qirâ'ât* selain perbedaan *shawty*. Perbedaan *Istinbâth* tersebut berpangkal pada perbedaan *qirâ'ât*

namun didukung dengan perangkat *Istinbâth* lain seperti hadits dan perangkat kebahasaan lainnya.

2. Penelitian terhadap perbedaan *qirâ'ât 'asyrah* dalam surat Al-Mâ'idah ditemukan sembilan belas perbedaan *furû'* dari sepuluh *qirâ'ât*. Selain sembilan belas perbedaan tersebut, merupakan perbedaan *shawty* yang tidak berpengaruh terhadap tafsir dan *Istinbâth* walaupun dalam beberapa tempat disebutkan oleh Ibnu al-Jazary dalam *al-Nashr*. Perbedaan *sharfy* dalam surat Al-Mâ'idah tidak menyebabkan perbedaan tafsir karena masih menunjukkan *madlûl* yang sama. Sedangkan perbedaan *nahwy* lah yang paling banyak menunjukkan pengaruhnya terhadap perbedaan tafsir dan hukum. Dari sebelas perbedaan *nahwi*, hanya empat tempat perbedaan yang tidak menyebabkan perbedaan tafsir. Sedangkan tujuh lainnya menyebabkan perbedaan tafsir dalam taraf yang berbeda baik pada makna satu kata maupun kalimat.

Perbedaan *qirâ'ât* yang ada di ayat *ahkâm* pun tidak semuanya menyebabkan perbedaan *Istinbâth*. Perbedaan *qirâ'ât* yang menyebabkan perbedaan *istinbât* ada pada ayat ke enam dan Sembilan puluh lima. Pangkal dari perbedaan ulama' terhadap hukum memang berpangkal pada perbedaan *qirâ'ât* walaupun masing-masing berupaya mendukungnya dengan hadits-hadits dan pendapat sahabat.

## B. Saran

Keterlibatan *qirâ'ât* dalam tafsir dan *istinbât* hukum sudah seharusnya menjadi pertimbangan kembali dalam studi al-Qur'an di

Indonesia khususnya perguruan tinggi Islam. Karena kajian al-Qur'an dan tafsir dari sudut pandang *qirâ'ât*, bukan hanya mengayakan dan mendalami pemaknaan terhadap al-Qur'an tetapi juga menjadi pelengkap dalam kajian kebahasaan terhadap al-Qur'an.

*Qirâ'ât* sebagai warisan keilmuan Islam bukan hanya harus dilestarikan namun juga dikenalkan kepada generasi muslim untuk lebih mengetahui bahwa Islam adalah agama yang mudah lagi luas. Perguruan tinggi Islam dan mahasiswa Ilmu al-Qur'an dan Tafsir tentu harus mengambil bagian dalam hal ini. Hukum *fardlu kifâyah* dalam mempelajari *qirâ'ât* juga harus kembali disadarkan kepada para pelajar agar studi ilmu al-Qur'an agar nuansa *qirâ'ât* kembali tampak dalam disiplin ilmu-ilmu al-Qur'an layaknya studi Islam di masa keemasannya.

Untuk itu sangat disarankan adanya perguruan tinggi Islam yang secara spesifik membuka konsentrasi *qirâ'ât* dalam jenjang magister atau doctoral karena pembelajaran *qirâ'ât* secara mendalam bukan hanya butuh waktu yang intens tetapi juga perangkat pembelajaran dan pengajar yang baik dan mumpuni.

IAIN JEMBER



## DAFTAR PUSTAKA

- Abidain, Ibnu. 1992. *Al-Radd Al-Mukhtâr Fî Al-Durr Al-Mukhtâr*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Al-Adzrâ' I. 2005. *Syarh al-Aqîdah al-Taḥâwiyah*. Mesir: Dâr al-Salam.
- AF, Hasanuddin. 1995. *Anatomi al-Quran: Perbedaan Qirâ'ât dan Pengaruhnya terhadap Istinbâth Hukum dalam al-Quran*. Jakarta: Rajawali Press.
- al-Ubaid, Ali bin Sulaiman *Jam'u al-Qur'an: Hifzhan wa Kitâbatan*, (Madinah: Majma' al-Malik al-Fahd, t.th), 57
- Al-Alusi. terjemah Khoiron Nahdlyyin. 2011 dalam *Pemikiran Hermenutika dalam Tradisi Islam Reader*, Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Al-Alusi. 1415 H. *Rûh al-Ma'âni*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Al-Asymuni, Ali bin Muhammad. 1998. *Syarh al-Asymûnî 'ala Alfiyah Ibn Malik*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Al-Atsîr, Ibnu. 1979. *al-Nihâyah fî Gharîb al-Hadîts wa al-Atsâr*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah.
- Al-'Atsqalani, Ibn Hajar. 2000 *Nuzhah al-Nazhr fî Tawdlîh Nukhbah al-Fikr*, Damaskus: al-Şabâh.
- \_\_\_\_\_. 1397. *Fath al-Bâri Syarh Şahîh al-Bukhari*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Al-Azdi, Abu Dawud. t.th.t. *Sunan Abi Dawud*. Beirut: Maktabah al-Aşriyah.
- Al-Azdi, Abu Nashr Muhammad bin Futuh. 2002. *al-Jam'u Baina al-Şahîhain*. Beirut: Dar Ibnu Hazm.
- Al-Azdi, Abu Bakar bin Abi Dawud. 2002. *Al-Maşâhif*, Kairo: al-Fârûq al-Haditisiyah.
- Baidan, Nashruddin, Erwati Aziz. 2016. *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

- Al-Baidlawi. 1417 H. *Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl* . Beirut: Dar Ihya' al-Araby.
- Al-Baihaqi, Ahmad bin al-Husayn. 2003. *Sunan al-Baihaqi*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah.
- Al-Barr, Ibnu Abd. 1992. *al-Istî'âb fî Ma'rifati Aşhâb* . Beirut: Dar al-Jîl.
- Bazmul, Muhammad bin Imran bin Salim. 2009. *al-Qirâ'ât wa Atsaruhâ fî al-Tafsîr wa a-Ahkâm*. Kairo: Dâr al-Furqân.
- Al-Bîli, Ahmad. 1988. *al-Ikhtilâf baina al-Qirâ'ât*. Beirut:Dâr al-Jîl.
- Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail. 1422 H. *al-Jâmi' al-Şahih li al-Bukhari*. t.tp.t: Dar Tauq al-Najah.
- Al-Bukhâry , 'Abd al-Aziz 'Alâ' al-Dîn. t.th.t. *Kasyf al-Asrâr Syarh Ushûl al-Bazdawi* . Beirut: Dar al-Kutub al-Islami.
- Darwis, Muhy al-Din. 1415 H. *I'râb al-Qur'ân wa Bayânuhu*. Hams: Dar al-Irsyâd lu Syu'ûn al-Jâmi'ah.
- Dimiyati, Muhammad Afifuddin. 2016. *Ilmu Al-Tafsîr Ushûluh Wa Manâhijuh* . Sidoarjo: Maktabah Lisan Arabi.
- Dimyâti, Shihâb al-Dîn. 2006. *Ittihâf Fudlalâ' al-Bashar fî al-Qirâ'ât al-Arba'ah Ashar*. Libanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Al-Dzahabi, Muhammad bin Husein. t.th.t *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn* .Kairo: Maktabah Wahbah.
- Al-Farra', Yahya bin Ziyad. T.th.t *Ma'âni al-Qur'ân* . Mesir: Dar al-Mishriyah li al-Ta'lif wa al-Tarjamah.
- Al-Ghazâlî, Abû Hâmid. 1993. *al-Mustashfâ*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah.
- Goldziher, Ignaz. 2015. *Mazhab Tafsir Dari Klasik Hingga Modern*. Yogyakarta: Kalimedia.
- Hadi, Sutrisno. 2015. *Metodologi Riset*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Hajjâj, Muslim bin. t.th.t. *al-Jâm'' al-Shahîh li Muslim*. Beirut:Ihya' al-Turâts al-Arabay.
- Al-Hamawi, Ahmad bin Umar Abu Ridla. 1986. *al-Qawâ'id wa al-Isyîrât fî Ushûl al-Qirâ'ât* . Damaskus: Dar al-Qalam.

- Hanbal, Ahmad bin. 1995. *Risâlah fî Anna al-Qur'an Ghairu Makhlûq*. Riyadh: Dâr al-'Aşimah.
- Hanbal, Ahmad bin. 2001. *Musnad al-Imam Ahmad bin Hanbal*. Beirut: Muassasah al-Risâlah.
- Hasan, Abbas. 1t.th.t. *al-Nahwu al-Wâfi*. Beirut: Dar al-Ma'arif.
- Hisyâm, Jamal al-Dîn Ibnu. T.th.t, *Awdlah al-Masâlik ilâ Alfîyah ibn Mâlik*. Beirut: Dar al-Fikr.
- HR,Ridwan. t.th.t. *Fiqih Politik Gagasan, Harapan, Dan Kenyataan*. Yogyakarta: FH UII Press
- Ibrahim, Nabil Muhammad. 2000. *Ilm al-Qirâ'ât: Nasy'atuh , Aṭwâruh, Âtsâruh fî al-Ulûm al-Syar'iyah*. Riyadh: Maktabah al-Tawbah.
- Islamiyyah, Wizârât Syu'ûn al-Awqâf wa al-Syu'ûn al. 1427. *Al-Mausû'ah Al-Fiqhiyyah Al-Kuwaytiyah*. Kuwait: Dâr al-Salâsil.
- Ismail, Muhammad Bakr. 1999. *Dirâsât fî Ulûm al-Qur'ân* . t.tp.t: Dar al-Manâr.
- Ismail, Nail bin Muhammad Ali. T.th.t. *al-Ināyah fî al-Qur'an al-Karîm wa Ulūmih*. Madinah: Majma' Malik al-Fahd.
- Jabarin, Ibnu. T.th.t. *Syarh al-Aqîdah al-Ṭahâwiyah* . t.tp:t.p.
- Jauzi, Abu al-Faraj Ibn al. 1412 *Al-Ḥatsts 'Ala Ḥifzh Al-Ilmi* . Iskandariyah: Muassasah Syabab al-Jami'ah.
- Jazari, Ibnu al. 1999. *Munjid al-Muqri'in wa Mursyid al-Ṭâlibîn* . Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah.
- \_\_\_\_\_. *Al-Nasyr fî Qirâ'ât Al-Asyr*. Riyadh: Maktabah al-Riyadl al-Haditsiyah.
- Jaziri, Abd al-Rahmân al. 2010. *al-Fiqh 'ala Madzâhib al-Arba'ah* vol. 1, (Beirut: Dar Ibn 'Işâmah.
- Katsir, Ibnu. 2003. *Ṭabaqât al-Syâfi'iyîn*. Manşûrah: Dâr al-Wafâ'.
- \_\_\_\_\_. 1999. *Tafsîr al-Qur'ân al-Azhîm*. t.p: Dâr al-Thibah li al-Nasyr.
- Khaṭṭât, Muhammad Ṭâhir al-Kurdî al. 1946. *Târikh al-Qur'ân al-Karîm* . Jeddah; al-Fath.
- Mahdawi, Abu al-Abbâs al. 2006. *Bayân Sabab al-Mûjib li Ikhtilâf al-Qirâ'ât*. Beirut: Dâr Ibn Hazm.

- Majali, Muhammad Khazir. 2003. *al- Al-Wajîz Fî Ulûm Al-Kitâb Al-Azîz* Kuala Lumpur: Dâr al-tajdîd.
- Al-Maḥfîrî, Ahmad Sa'id. 2013. *Asânîd al-Qirâ'ât wa Manhaj al-Qurrâ' fî Dirâsatihâ*, (Saudi: Maktabah al-Malik Fahd.
- Mawardî, Al. t.th.t. *al-Nukat wa al-Uyûn*. Beirut: Dar al-Kutub al-Imiyah.
- Moleong, Lexy J. 2007. *Metodologi Penelitian Kualitatif* . Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- Muhammad, Rukn al-Din Hasan bin. 2004 *Sya.rh Syâfiyah Ibn al-Hâjib*. t.t.t: Maktabah al-Tsaqâfah al-Dîniyyah.
- Muin, Abdul . 2004. *Analisis Kontrastif Bahasa Arab dan Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pustaka al-Husna Baru.
- Al-Mujâhid, Ibnu. 1400. *al-Sab'ah fî al-Qirâ'ât* . Kairo: Dâr al-Ma'arif.
- Al-Muqri', Ibnu Khalaf. 1405. *al-'Unwân fî al-Qirâ'ât al-Sab'*. Beirut: 'Alam al-Kitab.
- Al-Murâdi, Badr al-Dîn Hasan bin Qasim. 2008. *Tawdlîh al-Maqâshîd wa al-Masâlik bi Syarh Alfîyah bin Mâlik*. Beirut: Dâr al-Fikr.
- Mushtafa, Ibrahim Ahmad al-Ziyat, Hamid Abd al-Qadir, Ahmad al-Najjar. T.th.t. *Mu'jam al-Wasîf* . Kairo: Dar al-Da'wah.
- Muslim, Muhammad Mushtafa. 1996. *Mabahits fî I'jaz al-Quran*. Riyadl: Dar Muslim.
- Najm, Muhammad Yusuf. 1996. *Fann al-Maqâlah*. Beirut: Dâr al-Şâdir.
- Al-Nasâ'I, Ahmad bin Syuaib. 1996. *al-Mujtabâ min al-Sunan*. Halb: Maktab al-Matbû'at al-Islamiyyah.
- Al-Nasafi, Abdullah Ahmad. 1998 *Madârik al-Tanzîl wa Haqâ'iq al-Ta'wîl*. Beirut: Dâr al-Kalim al-Ṭîb.
- Al-Nawawi, Muhy al-Dîn. 1396 H. *al-Minhaj Syarh Shahîh Muslim bin Hajjâj* . Beirut: Dâr Ihyâ' Turats al-Araby.
- Ni'mah, Fuad. T.th.t. *Mulakhhâṣ Qawâ'id al-Lughah al-'Arabiyah*. Surabaya: al-Hidayah.
- Al-Nuwairi, Muhammad Abu al-Qâsim. 2003. *Syarh Taybah al-Nasyr* . Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah.

- Poerwadarmita, WJS.. 1991. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Prastowo, Andi. 2011. *Memahami Metode-Metode Penelitian/* Yogyakarta: Ar-Ruz Media.
- Qabbah, Abd al-Halim. 1999. *al-Qirâ'ât al-Qur'aniyah*. Beirut: Dar al-Gharb.
- Al-Qâsim, Abu Ubaid. 1995. *Fadlâ'il al-Qur'ân*. Damaskus: Dâr Ibn Katsir.
- Al-Qâsimi, Jamal al-Dîn. 1418. *Mahâsin al-Ta'wîl* . Beirut: Dar al-Kutu al-Ilmiah.
- Al-Qîsi, Mâki bin Abî Tâlib. t.th.t. *Al-Ibânah 'an Ma'âi al-Qirâ'ât*. Mesir: Dâr al-Nahdlah.
- Al-Qurtûbi. 1964. *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*. Kairo: Dar al-Kutub al-Miṣriyah.
- Al-Qushtalani, Syihab al-Dîn. t.th.t. *Al-Mawâhib Al-Ladduniyyah Bi Al-Minah Al-Muhammadiyah*. Kairo: Dâr al-Taufiqiyah.
- Qutaibah, Ibnu. T.th.t. *Ta'wîl Musykîl al-Qur'ân* . Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah.
- Al-Razi. 1420. *Mafâtiḥ al-Ghaib* . Beirut: Dâr Ihya al-Turats al-Araby.
- Al-Rûmi, Fah. 2003. *Dirâsât fî Ulûm al-Qur'an*. T.tp.t
- Sâbiq, Sayyid.1977 *Fiqh al-Sunnah* .Beirut: Dar al-Kitâb al-'Araby.
- Al-Shabûni, Muhammad Ali. 1980. *Rawâ'I' al-Bayân fî Tafsîr Âyât al-Ahkâm*. Beirut: Maktabah al-Ghazali.
- Al-Şafadi, Şalah al-Dîn. 2002. *al-Wâfi bi al-Wafiyyat*. Beirut: Dâr hyâ' al-Turâts.
- Al-Sakhâwi. 1997. , *Jamâl al-Qurrâ' wa Kam,l al-Iqrâ'*. Beirut: Dar al-Ma'mûn li al-Turâts.
- Salâm, Izz bin Abd al. 1996. *Tafsîr al-Qur'ân* . Beirut: Dâr Ibn Hazim.
- Sam'âni, Abu al-Muzhoffar al. 1995. *Tafsîr al-Qur'ân* . Riyadh: Dâr al-Waṭan.
- Satori, Jam'an. Aan Komariyah. 2014. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: CV Alvabeta.
- Shalihi, Muhammad bin Yusuf al. 1993. *Subul Al-Hâdi Wa Al-Rasyâd Fî Sîrah Al-Khair Al-Ibâd*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah.

- Shofwan, M. Sholihuddin. 2005. *Maqoshid An-Nahwiyyah*. Jombang: Darul Hikmah.
- Al-Suyuthi, Jalaluddin. 1974. *al-Itqan fi Ulum al-Quran*. Mesir:al-Haiah al-Mishriyah.
- \_\_\_\_\_. 1988. *I'jâz al-Qur'ân wa Mu'tarik al-Aqran*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah.
- Syabbah, Abu Zaid Umar. 1399. *Târikh al-Madînah li Ibni Syabbah*. T.tp.t
- Syâmah, Abu . t.th.t. *Ibrâz al-Ma'âni min Hirz al-Amâni*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah.
- \_\_\_\_\_. 1975. *al-Mursyid l-Wajîz ilâ Ulûm Tata'allaq bi al-Kitâb al-Azîz*. Beirut: Dâr Şâdir.
- Al-Syawkani. 1414 H. *Fath al-Qadîr*. Beirut: Dar Ibnu Katsir.
- Al-Thabari, Ibnu Jarîr. 2000. *Jâmi' al-Bayân fi Tafsîr al-Qur'ân*. Beirut: Muassasah al-Risalah.
- Ṭâhân, Mahmud. 2004. *Taysîr Muṣṭalah al-Hadîts*. T.p: Dar al-Ma'arif.
- Taimiyah, Ibnu. 1995. *Majmu' al-Fatâwi*. Madinah: Majma' al-Malik al-Fahd.
- Tanukhi, Abu al-Mahasin al. 1992. *Târikh al-Ulamâ' al-Nahwiyyîn min al-Baṣriyyîn wa al-Kûfiyyîn wa Ghairihim*. Kairo: Hajr li al-Thaba'ah wa al-Nasyr.
- Ṭawîl, Al-Sayyid Rizq. 1985. *Fî Ūlûm al-Qirâ'ât; Madkhal wa Dirâsah wa Tahqîq*, Makkah: al-Maktabah al-Faiṣaliyyah.
- Al-Ṭûbiji, Ṭalal Yahya. T.th.t *al-Rudud Ibn Munayyar 'ala al-Zamakhsyari fi al-Qirâ'ât al-Qur'aniyyah*. t.tp.t.
- Al-Utsaimin, Muhammad bin Şâlih al. 1994. *Muṣṭalah al-Hadîts*. Kairo:Maktabah al-Ilm.
- Wojowasito, Poerwadarminto. 2007. *Kamus Lengkap Bahasa Inggris*. Bandung: Media Iptek.
- Zarkasyi, Al. 1957. *al-Burhân fi Ulûm al-Qur'ân*. Beirut: Dar Ihya' al-Kutub al-Arabiyah 'Isa al-Babi al-Halabi.
- Zarqani, Al-. t.th.t. *Manâhil al-Irfân fi lûm al-Qur'ân*. Suriah: Maṭba'ah Isa al-Babi al-Halabi.

Zuhayli, Wahbah al. 1418. *Tafsîr Al-Munîr Fî Al-Aqîdah wa Al-Syarî'ah wa Al-Manhaj*. Damaskus: Dâr al-fikr al-Mu'âshir.



## PERNYATAAN KEASLIAN TULISAN

Yang bertanda tangan di bawah ini :

Nama : Ahmad Syaifuddin Amin  
NIM : 082 142 076  
Fakultas / Prodi : Ushuluddin, Adab dan Humaniora/ Ilmu al-Qur'an dan Tafsir  
Institusi : IAIN Jember

Dengan ini menyatakan bahwa isi skripsi ini adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Jember, 27 Desember 2018

Menyatakan



Ahmad Syaifuddin Amin

NIM. 082 142 076



## MATRIKS PENELITIAN

### Pengaruh Perbedaan *Qirâ'ât* Terhadap Interpretasi al-Qur'an dan *Istinbât Hukum* (Kajian Analitis-Komparatif terhadap *al-Qirâ'at al-'asyrah* dalam Surat Al-Mâ'idah)

MASALAH PENELITIAN	PERTANYAAN PENELITIAN	VARIABEL	INDIKATOR
<p>Bagaimana pelbagai macam <i>qirâ'ât</i> yang diajarkan sejak masa Rasulullah berpengaruh terhadap interpretasi ayat dan pengambilan hukum dalam Islam, padahal satu teks saja pun sangat berpotensi terhadap keberagaman tafsir terhadapnya?</p>	<p>1. Apa macam-macam perbedaan <i>qirâ'ât</i> dan sejarah yang melatarbelakangnya?</p>	<p>1. Macam-macam <i>qirâ'ât</i></p>	<p>1. <i>Qirâ'ât</i> berdasarkan keabsahan</p>
			<p>2. <i>Qirâ'ât</i> berdasarkan jumlah imam</p>
		<p>3. Perbedaan-Perbedaan <i>Qirâ'ât</i></p>	<p>1. Perbedaan <i>qirâ'ât</i> karena bahasa</p>
			<p>2. Perbedaan <i>qirâ'ât</i> karena riwayat</p>
	<p>3. Bagaimana kriteria perbedaan <i>qirâ'ât</i> yang berpengaruh terhadap perbedaan penafsiran dan <i>istinbâth</i> hukum?</p>	<p>1. <i>Qirâ'ât</i> yang berpengaruh terhadap tafsir</p>	<p>1. Kriteria</p>
			<p>2. Argumentasi</p>
	<p>3. Bagaimana</p>	<p>1. <i>Qirâ'ât</i></p>	<p>1. Kriteria</p>
			<p>2. Argumentasi</p>
<p>3. Bagaimana</p>	<p>1. <i>Qirâ'ât</i></p>	<p>1. <i>Qirâ'ât</i></p>	

<p>pengaruh perbedaan <i>qirâ'ât al-'asyrah</i> dalam surat Al-Mâ'idah terhadap penafsiran ayat-ayat hukum didalamnya?</p>	'asyrah dalam surat Al-Mâ'idah	yang timbul karena bahasa
		2. <i>Qirâ'ât</i> yang timbul karena riwayat
	2. <i>Qirâ'ât 'asyrah</i> dalam Al-Mâ'idah yang berpengaruh terhadap tafsir	1. Perbedaan yang berpengaruh
		2. Bentuk pengaruh terhadap penafsiran
	3. <i>Qirâ'ât 'asyrah</i> dalam Al-Mâ'idah yang berpengaruh terhadap <i>istinbât</i> hukum	1. Perbedaan yang berpengaruh
		2. Bentuk pengaruhnya terhadap <i>istinbât</i>



## BIOGRAFI

### A. Identitas Diri:

1. Nama Lengkap : Ahmad Syaifuddin Amin
2. Jenis Kelamin : Laki-laki
3. Tempat, tanggal lahir : Banyuwangi, 14 Januari 1997
4. Alamat : Dusun Krajan. RT/RW : 002/006  
Desa Bangorejo



Kec. Bangorejo

Kab. Banyuwangi

5. Fakultas/Prodi : Ushuluddin, adab dan Humaniora/ Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
6. NIM : 082 142 076

### B. Riwayat Pendidikan:

1. TK : TK Khadijah 33 Tahun: 2002
2. SD : MI Sunan Ampel Bangorejo Tahun: 2008
3. SMP : MTs Miftahul Mubtadiin Muncar Tahun: 2011
4. SMA : MAN Pesanggaran Tahun: 2014

### C. Prestasi

- 1) Juara I MHQ 25 Juz antar pesantren se-ASEAN di PP. Darunnajah Jakarta 2018
- 2) Juara I MHQ 25 Juz antar pesantren se-Indonesia di PP. Darunnajah Jakarta 2018
- 3) Juara 2 MHQ 30 Juz dan tafsir Bahasa Arab tingkat nasional Jam'iyah Hufazh al-Qur'an Nahdlatul Ulama (JHQ NU) 2018 di PP as-Shiddiqiyah Karawang 2018
- 4) Juara 2 Musabaqah Fahmil Qur'an tingkat nasional di UNIDA Gontor 2018
- 5) Juara 2 al Mahir bi Fahmil Qur'an tingkat Nasional oleh Ha'iah Alami li Tahfizh al-Qur'an 2017
- 6) Harapan 1 MHQ 30 Juz LPPBMM antar PTKIN tingkat Nasional di IAIN Purwokerto 2018

### D. Pengalaman Organisasi:

1. Ketua OSIS MTs Miftahul Mubtaddin Sumberberas Muncar 2011/2012
2. Ketua Remaja Musholla Al-Ichsan MAN Pesanggaran 2012/2013
3. Kabag Tahfizh MADINA Ibnu Katsir Jember