

IMPLIKASI KERAGAMAN QIRA'AT AL-QUR'AN TERHADAP TAFSIR DAN ISTINBATH HUKUM

H. Mustofa^{1*}

¹ UIN Sunan Gunung Djati Bandung; e-mail@asepmustofa354@gmail.com

* Correspondence: e-mail@royunahriya997@gmail.com

Received: 2022-7-12; Accepted: 2022-9-20; Published: 2022-12-20

Abstrac: This article discusses the implications of the diversity of qira'at on legal interpretation and istinbath. Al-Quran is considered a revelation that comes from God in substance and editorially comes from the Prophet Muhammad. Authentic and original holy books that cannot be separated from aspects of reading or how to read (*qira'at*). Historically, the process of copying the Al-Qur'an Mushaf occurred during the time of Caliph 'Uthman bin 'Affan against the backdrop of differences in how to read (*qira'at*) originating from differences in dialect which resulted in disputes among Muslims. History records that the qira'at of the Qur'an taught by the Prophet Muhammad. to his companions with various versions of qira'at. The Ulama agree that qira'at which is narrated mutawatir from the Prophet is qira'at sab'ah. The circulation of the mutawatir, famous, and syad versions of the qira'at sab'ah. The diversity of qira'at versions cannot be avoided so that they have implications for the quality of an interpretation so that they have major implications for legal istinbath. For example, as a result of the legal istinbāth contained in surah *al-Mā'idah* [5]: 89, Imam al-Shafi'i and Imam Malik are of the opinion that fasting for three days as a kifarath oath is not required to be consecutive, but it is permissible carried out sequentially or separately. The research method used in this research is library research.

Keywords: Qira'at, Legal Istinbath, Implications

Abstrak: Artikel ini membahas tentang implikasi keragaman qira'at terhadap tafsir dan istinbath hukum. Al-Quran dianggap sebagai wahyu yang berasal dari Allah secara substansi dan secara redaksi berasal dari Nabi Muhammad Saw. Kitab suci otentik dan original yang tidak dapat dipisahkan dari aspek bacaan atau cara baca (*qira'at*). Secara historis, proses penyalinan mushaf Al-Qur'an terjadi pada masa Khalifah 'Utsman bin 'Affan dilatarbelakangi adanya perbedaan cara baca (*qira'at*) yang bersumber dari perbedaan dialek yang berakibat perselisihan di antara kaum Muslim. Sejarah mencatat bahwa *qira'at* Al-Qur'an yang diajarkan Nabi Muhammad Saw. kepada para sahabatnya dengan beragam versi *qira'at*. Para Ulama bersepakat bahwa qira'at yang diriwayatkan secara mutawatir bersumber dari Rasulullah adalah qira'at sab'ah. Beredarnya versi qira'at sab'ah yang mutawatir, masyhur, dan syad. Keragaman versi *qira'at* ini tidak bisa dihindari sehingga berimplikasi terhadap kualitas sebuah tafsir sehingga berimplikasi besar terhadap *istinbath* hukum. Misalnya sebagai hasil istinbāth hukum yang terkandung dalam surat *al-Mā'idah* [5]: 89, Imam al-Syafi'i dan Imam Malik berpendapat, bahwa pelaksanaan puasa selama tiga hari sebagai kifarath sumpah tidak disyaratkan harus berturut-turut, akan tetapi boleh dilaksanakan secara berturut-turut ataupun secara terpisah. Metode penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah studi kepustakaan.

Kata Kunci: *Qira'at*, *Istinbāth* Hukum, Implikasi

1. Pendahuluan

Al-Qur'an memang tidak dapat dipisahkan dari aspek bacaan atau cara baca (*qirā'at*), karena al-Qur'an itu sendiri secara bahasa berarti 'bacaan' atau 'yang dibaca' (*al-maqrū'*). Allah berfirman:

الر تِلْكَ آيَاتِ الْكِتَابِ الْمُبِينِ (1) إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

"Alif laam raa. Ini adalah ayat-ayat Kitab (*al-Qur'ān*) yang nyata (dari Allah). Sesungguhnya Kami menurunkannya berupa al-Qur'an dengan berbahasa Arab agar kamu memahaminya" (QS. *Yūsuf* [12]: 1-2). Arti kata al-Qur'an dalam ayat tersebut sebenarnya adalah "bacaan", dan dalam arti yang lebih luas adalah bacaan yang dibaca sebagai kata-kata yang suci. Dalam ayat lainnya, Allah mengatakan kepada orang-orang kafir:

وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشَفَاءً وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَئِكَ يُنَادُونَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ (44)

"Dan jika Kami jadikan al-Qur'an itu suatu bacaan dalam bahasa selain bahasa arab, tentu mereka mengatakan: "Mengapa tidak dijelaskan ayat-ayatnya?" Apakah (patut al-Qur'an) dalam bahasa asing sedangkan (Rasul adalah orang) Arab?" (QS. *Fuṣṣilat* [41]: 44).

Qirā'at al-Qur'an sebenarnya diajarkan langsung oleh Nabi Muhammad Saw. kepada para sahabat sesuai dengan petunjuk bacaan yang diterimanya dari Malaikat Jibril. Selanjutnya para sahabat menyampaikan dan mengajarkan kepada anak-anak mereka dan generasi berikutnya dan demikian juga seterusnya, generasi demi generasi sampai hari ini (Al-Buhuts, 1971). Dalam sejarah Al-Qur'an, tercatat bahwa *qirā'at* al-Qur'an yang diajarkan Nabi Muhammad Saw. kepada para sahabat ternyata tidak hanya satu versi bacaan. Meski Mushhaf Utsmani disusun berdasarkan satu huruf dan membuang keenam huruf lainnya dalam dialek Quraisy. Namun, mengingat tulisan Al-Qur'an cenderung membuka peluang untuk dibaca dalam beragam versi *qirā'at*, maka tak terhindarkan beredar banyak *qirā'at* yang diragukan kebenaran dan keabsahannya sebagai berasal dari Nabi Saw.

Untuk mengantisipasi hal itu, maka pada pertengahan kedua abad pertama hijriah dan pertengahan pertama abad kedua hijrah, para ulama ahli *qirā'at* berusaha meneliti dan menyeleksi berbagai versi *qirā'at* yang berkembang pada waktu itu. Berdasarkan hasil penelitian mereka, terdapat tujuh versi *qirā'at* yang dinilai sebagai *qirā'at* yang diriwayatkan secara mutawātir bersumber dari Nabi Saw, yakni *qirā'at* Hafsh, Ibn 'Amir, Ibn Katsir, Abū 'Amr, Hamzah, Nāfi' dan al-Kisā'i. Dalam khazanah keilmuan *qirā'at*, ketujuh versi *qirā'at* yang diterima tersebut (maqbulah) kemudian dikenal dengan istilah *qirā'at* sab'ah (Bazmul, 1996).

Salah satu versi *qirā'at* sab'ah tersebut kemudian diformulasikan secara massal ke dalam mushhaf al-Qur'an hingga saat ini, yakni versi *qirā'at* Hafsh. Menurut dugaan Hasanuddin AF, pada umumnya kaum muslimin beranggapan bahwa al-Qur'an yang berada di tangan mereka merupakan satu-satunya versi *qirā'at* al-Qur'an yang boleh mereka baca. Padahal tidaklah demikian kenyataannya, karena di samping *qirā'at* sab'ah versi *qirā'at* hafsh juga terdapat *qirā'at* sab'ah Riwayat Warsy (Maroko, Tunis, Aljazair), Riwayat Qalun (Syria), Riwayat ad-Duri (Sudan) dan lainnya (Hasanuddin, 1996). Di samping itu, meski telah beredar versi *qirā'at* sab'ah yang *Mutawātirah* dan masyhurat tersebut, juga terdapat versi *qirā'at* Syadzdzah. Versi *qirā'at* ini tergolong versi *qirā'at* yang sanadnya sahih, sesuai dengan kaidah bahasa Arab, tetapi menyalahi rasm (tulisan) mushhaf al-Qur'an (Umar, 1996). *Qirā'at* syad seperti ini diakui oleh sementara ulama sebagai memiliki kedudukan yang sama dengan khabar ahad (Al-Karkhi, 1057). Namun berbagai macam versi *qirā'at* al-Qur'an tersebut, tidak bisa dihindari kemudian berimplikasi terhadap keragaman tafsir ayat-ayat al-Qur'an. Sehingga keragaman kedudukan versi *qirā'at* al-Qur'an pun kemudian akan berimplikasi terhadap kualitas sebuah tafsir, yakni apakah hasil tafsir dari versi *qirā'at* syad diterima sebagai

sebuah tafsir yang setara dengan tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an (tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an) sebagaimana hasil tafsir versi *qirā'at* al-Qur'an yang *Mutawātirah*.

Masalah tafsir yang muncul akibat dari versi *qirā'āt syadzdzah* tersebut misalnya tampak dalam surat *al-Mā'idah* [5]: 89 khususnya terhadap kalimat (فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ). Versi *qirā'at* syad dari riwayat Ubay Ibn Ka'b dan 'Abdullah Ibn Mas'ud menggunakan tambahan kata (منتبعت/berturut-turut) sehingga penafsirannya pun berbeda dengan versi *qirā'at Mutawātirah* yang tidak menggunakan tambahan kata tersebut. Sementara itu, implikasi *qirā'at* yang sedemikian besar terhadap keragaman tafsir ayat-ayat al-Qur'an seperti terlihat di atas, juga berimplikasi besar terhadap proses istinbāth hukum. Artinya, ketika keragaman versi *qirā'at* terjadi dalam ayat-ayat yang terkait dengan masalah hukum, maka tidak bisa dihindarkan terjadi keragaman pula dalam pengambilan istinbāth hukum.

Misalnya sebagai hasil istinbāth hukum yang terkandung dalam surat *al-Mā'idah* [5]: 89 di atas, Imam al-Syafi'i dan Imam Malik berpendapat, bahwa pelaksanaan puasa selama tiga hari sebagai kifarāt sumpah tidak disyaratkan harus berturut-turut, akan tetapi boleh dilaksanakan secara berturut-turut ataupun secara terpisah. Adapun alasan yang dikemukakan yaitu pemahaman terhadap zhāhir ayat di atas (fashiyām tsalātsat ayyām) yang tidak mengharuskan untuk melaksanakan puasa tersebut secara berturut-turut. Sementara itu, Imam Abu Hanifah dan Imam Ahmad Ibn Hanbal berpendapat bahwa pelaksanaan puasa dalam kifarāt sumpah disyaratkan berturut-turut. Karena itu bila puasa tersebut dilaksanakan secara terpisah, maka kifaratnya tidak sah. Pendapat mereka tersebut didasarkan pada *qirā'at* Ubay Ibn Ka'b dan Abdullah Ibn Mas'ud, yaitu (faman lam yajid fashiyām tsalātsat ayyām mutatābi'āt). Menurut mereka meskipun *qirā'at* tersebut tidak diriwayatkan secara mutawātir, namun menempati kedudukan sebagai hadis ahad bahkan masyhūr yang dapat dijadikan sebagai hujjat. Oleh karena itu, kemudian di kalangan sementara ulama muncul pernyataan populer sebagai berikut: (bi ikhtilāf al-*qirā'at* yuzhhar al-ikhtilāf fi al-ahkām) "Dengan adanya perbedaan *qirā'at* al-Qur'an akan muncul adanya perbedaan pendapat para ulama dalam masalah-masalah hukum". Berdasarkan latar belakang tersebut, penelitian ini akan memfokuskan pada kedua dampak dari keragaman *qirā'at* al-Qur'an tersebut, pertama seputar implikasi keragaman *qirā'at* terhadap keragaman tafsir ayat-ayat al-Qur'an dan kedua, implikasi keragaman *qirā'at* terhadap istinbāth hukum. Penelitian tentang kedua subjek ini tentu saja sangat signifikan mengingat beberapa alasan:

Pertama, sepanjang perkembangan kajian akademis terhadap 'ulūm al-Qur'ān, kajian *qirā'at* al-Qur'an ini sangat signifikan bila dikaitkan dengan kajian tafsir yang terasa sangat marak belakangan ini. Latar belakang salah satu munculnya keragaman penafsiran bisa disebabkan oleh adanya perbedaan versi *qirā'at* yang dijadikan pegangannya. Begitupun kajian *qirā'at* ini terasa penting bagi para pengamat perkembangan hukum Islam (fiqh), sebab keragaman versi *qirā'at* juga bisa jadi diakibatkan oleh perbedaan *qirā'at* yang dipegangnya. Kajian terhadap wacana *qirā'at* sebetulnya terasa sangat penting bila dikaitkan dengan posisinya sebagai salah satu wacana 'ulūm al-Qur'ān yang hampir selalu dibahas dalam keseluruhan buku-buku 'ulūm al-Qur'ān, baik klasik maupun modern. Hal ini menandakan begitu pentingnya wacana *qirā'at* dalam kajian al-Qur'an. Sehingga siapapun yang mengkaji wacana 'ulūm al-Qur'ān tidak boleh melewatkan wacana keilmuan *qirā'at*.

Dengan demikian, dari latar belakang yang telah diuraikan di atas, penulis merasa terdorong untuk melakukan kajian tentang topik *qirā'at* ini. Adapun judul penelitian yang penulis pilih adalah "Keragaman *Qirā'at* al-Qur'an dan Implikasinya terhadap Tafsir dan Istinbāth Hukum". Metode penelitian yang digunakan adalah metode deskriptif analitis dengan pendekatan kebahasaan, filosofis dan historis.

2. *Qirā'āt* dan Karakteristiknya

Definisi *Qirā'at*

Secara etimologi, *qirā'at* merupakan bentuk *masdar* (verbal *noun*) dari akar kata *qara'a* yang diartikan dengan membaca (*tala*), mengumpulkan (*al-jam'u*), menggabungkan (*ad-dhammu*). Secara

ontologis, *qira'at* diambil dari madzhab imam *qurra* yang berbeda dengan imam *qurra* yang lain. Sedangkan secara epistemologis, *qira'at* diterima melalui riwayat yang disandarkan kepada Nabi Muhammad SAW dengan syarat *qira'at* tersebut diriwayatkan secara *mutawattir*. Oleh karenanya dari proses tersebut kita mengenal *qira'at sab'ah*, *qira'at asyr*, hingga *qira'at arba'a asyr*. *Qira'at* didefinisikan sebagai perbedaan (cara mengucapkan) lafadz-lafadz Al-Qur'an, baik menyangkut huruf-hurufnya atau cara pengucapan huruf-huruf tersebut, seperti *takhfif* (meringankan), *tastqil* (memberatkan), dan tau yang lainnya (Badruddin Muhammad Az Zarkasyi, 1984). Pengertian *qira'at* dalam pengertian yang lain adalah suatu madzhab pelafalan Al-Qur'an yang dianut salah seorang imam berdasarkan sanad-sanad yang bersambung kepada Rasulullah SAW (Al-Šābūnī, n.d.). Definisi terluas dari *qira'at* adalah Madzhab yang dianut oleh seorang imam *qira'at* yang berbeda dengan lainnya dalam pengucapan Al-Quran serta kesepakatan riwayat-riwayat dan jalur-jalurnya, baik perbedaan itu dalam pengucapan huruf-huruf ataupun bentuk-bentuk lainnya (Zarqani, 1980).

Keragaman *Qira'at*

Secara historis perbedaan *qira'at* sudah terjadi sejak di Makkah, sebagaimana diriwayatkan dalam hadits dari Umar bin Khattab ra. Ia berkata:

ان هذا القرآن انزل على سبعة احروف فاقر او ما تيسر منه

"Sesungguhnya Al-Qur'an itu diturunkan dalam tujuh huruf. Maka bacalah mana yang kamu anggap mudah."

Demikianlah kemudahan dan kelonggaran yang diberikan Nabi Muhammad SAW kepada sahabat-sahabatnya untuk membaca Al-Qur'an lebih dari satu huruf (dialek). Hal ini sesuai dengan yang diajarkan Jibril demi memudahkan umatnya membaca dan menghafalkan Al-Qur'an. Dispensasi yang diberikan itu menimbulkan berbagai macam bentuk bacaan (*qira'at*) adalah Ubay, Ali, Zaid bin Tsabit, Ibnu Mas'ud, Abu Musa Al-Asy'ari, dan lain-lain.

Keragaman *qira'at* ini ada kalanya berkaitan dengan substansi lafadz dan adakalanya berkaitan dengan *lahjat* atau dialek kebahasaan. Perbedaan *qira'at* yang berkaitan dengan substansi lafadz bisa menimbulkan perbedaan makna, sementara perbedaan *qira'at* yang berkaitan dengan *lahjat* atau dialek kebahasaan tidak menimbulkan perbedaan makna.

Berdasarkan penelitian yang dilakukan oleh para Ulama ahli *qira'at* pada abad pertama hijriah dan pertengahan abad kedua hijriah, terdapat tujuh versi *qira'at* yang dinilai sebagai *qira'at* yang diriwayatkan secara *mutawattir* yakni: (1) *Qira'at Hafsh* (2) *Qira'at Ibn Amir* (3) *Qira'at Ibn Katsir* (3) *Qira'at Abu Amr* (4) *Qira'at Hamzah* (5) *Qira'at Nafi'* (6) *Qira'at Al-Kisa'I*. Tujuh versi *qira'at* ini dalam khazanah keilmuan lebih dikenal dengan istilah *Qira'at Sab'ah*. Selanjutnya para Ulama ahli *qira'at* menetapkan pedoman atau persyaratan tertentu untuk mengklasifikasikan kategori *qira'at*. Yakni *qiraat Masyhur*, *Mutawattir*, *Syad*, *Ahad*, *Maudhu*, *Mudraj*.

Keragaman *Qiraat* yang diterima (*Maqbul*)

Salah satu contoh kasus dari makna tafsir yang dihasilkan dari keragaman *qira'at* yang diterima (*maqbul*) ini adalah makna tafsir yang muncul akibat dari keragaman versi *qira'at* yang diterima dalam menafsirkan surat *al-Baqarah* [2]: 222. Allah berfirman:

ويسألونك عن الحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في الحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم
الله إن الله يحب المتطهرين (222)

Mereka bertanya kepadamu tentang haid. Katakalah: "Haid itu adalah suatu kotoran. Oleh sebab itu, hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haid, dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci. Apabila mereka telah suci, maka campurilah mereka di

tempat yang diperintahkan Allah kepadamu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang taubat dan menyukai orang-orang yang menyucikan diri. (QS. *al-Baqarah* [2]: 222).

Ayat tersebut merupakan larangan bagi seorang suami, dari melakukan hubungan seksual dengan isterinya yang dalam keadaan haid. Sehubungan dengan ini, para ulama telah sepakat tentang haramnya (seorang suami) melakukan hubungan seksual (bersenggama) dengan isterinya yang sedang menjalankan haid. Sama halnya dengan kesepakatan mereka, tentang bolehnya melakukan *istimta'* (bercumbu) bagi seorang suami dengan isterinya yang sedang mengalami mensturasi (haid). Adapun batas larangan yang disebutkan dalam ayat tersebut yaitu, sampai mereka (para isteri yang sedang mengalami haid) itu, dalam keadaan suci kembali (*hatta yathhurna*). Sementara itu, dalam versi *qirā'at* yang diterima atau yang termasuk dalam *qirā'at* sab'at, Hamzah, al-Kisa'i, dan 'Ashim riwayat Syu'bah, membaca kata *yathhurna* dengan (*yaththahharna*). Sedangkan Ibn Katsir, Nafi', Abu 'Amr, Ibnu 'Amir dan 'Ashim riwayat Hafsh, membaca (*yathhurna*).

Berdasarkan *qirā'at* (*yathhurna*) sebagian ulama menafsirkan ayat (*wala taqrabuhunna hatta yathhurna*) dengan "janganlah kamu bersetubuh dengan mereka, sampai mereka suci atau berhenti dari keluarnya haid mereka (*al-thuhr*)". Versi *qirā'at* ini disetujui oleh Imam Abu Hanifah yang berpendapat, bahwa yang dimaksud dengan (*wala taqrabuhunna hatta yathhurna*) dalam ayat tersebut yaitu, janganlah kamu bersetubuh dengan mereka, sampai mereka suci, dalam arti, telah berhenti dari darah haid mereka. Dengan demikian, para suami dibolehkan bersetubuh dengan isteri mereka, setelah darah haid mereka berhenti. Sedangkan *qirā'at* (*yaththahharna*) menunjukkan bahwa yang dimaksud dengan ayat (*wala taqrabuhunna hatta yathhurna*) yaitu, janganlah kamu bersenggama dengan mereka, sampai mereka bersuci (*al-tathahharu*). Versi *qirā'at* ini lebih disetujui oleh Imam Malik, Imam Syafi'i, al-Awza'i dan al-Tsawri, sehingga mereka berpendapat bahwa seorang suami haram hukumnya, bersetubuh dengan isterinya yang sedang dalam keadaan haid, sampai ia (isterinya) berhenti dari, dan mandi karena darah haidnya.

Dari uraian di atas tampak, bahwa perbedaan *qirā'at* yang diterima (*maqbul*) dalam hal ini dapat berimplikasi pada adanya perbedaan makna tafsir terhadap suatu ayat al-Qur'an yang kedua-duanya bisa diterima sebagai bagian dari tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an. Bahkan perbedaan makna tafsir yang dihasilkannya pun kemudian berimplikasi pada cara *istinbāth* hukum yang dihasilkannya, sebagaimana terlihat dari cara serta hasil *istinbāth* hukum dari Imam Syafi'i bila dibandingkan dengan cara serta hasil *istinbāth* hukum dari Imam Abu Hanifah dimana keduanya sudah memenuhi syarat dari *Qira'at Maqbul* yakni bacaan yang sanadnya shahih, sesuai dengan kaidah *rasm* mushaf Utsmani, serta sesuai dengan dialek bahasa arab sehingga memiliki kategori hukum yang disepakati.

Keragaman *Qira'at* Syad

Salah satu contoh kasus dari makna tafsir yang dihasilkan dari keragaman *qirā'at* syad ini adalah makna tafsir yang muncul akibat dari keragaman versi *qirā'at* syadzdzat dalam menafsirkan surat *al-Mā'idah* [5]: 89. Allah berfirman:

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامًا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (89)

"Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak dimaksud (untuk bersumpah), tetapi dia menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpah yang kamu sengaja, maka kaffārat (melanggar) sumpah itu, ialah memberi makan sepuluh orang miskin, yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi pakaian kepada mereka atau memerdekakan seorang budak. Barangsiapa tidak sanggup melakukan yang demikian, maka kaffarat-nya puasa selama tiga hari. Yang demikian itu adalah kaffarat sumpah-

sumpahmu bila kamu bersumpah (dan kamu langgar). Dan jagalah sumpahmu. Demikianlah Allah menerangkan kepadamu hukum-hukum-nya agar kamu bersyukur (kepada-nya).”

Ayat di atas antara lain menjelaskan bahwa apabila orang bersumpah lalu melanggar sumpahnya maka ia diwajibkan membayar kifarati (denda). Adapun salah satu alternatif kifarati yang disebutkan dalam ayat tersebut yaitu berpuasa selama tiga hari. Sementara itu, para ulama berbeda pendapat dalam hal apakah puasa tersebut harus dilaksanakan secara berturut-turut ataukah tidak? Imam al-Syafi'i dan Imam Malik berpendapat, bahwa pelaksanaan puasa selama tiga hari sebagai kifarati sumpah tidak disyaratkan harus berturut-turut, akan tetapi boleh dilaksanakan secara berturut-turut ataupun secara terpisah. Adapun alasan yang mereka kemukakan yaitu pemahaman terhadap zhahir ayat di atas (*fashiyāmu tsalātsat ayyām*) yang tidak mengharuskan untuk melaksanakan puasa tersebut secara berturut-turut. Sementara itu, Imam Abu Hanifah dan Imam Ahmad Ibn Hanbal berpendapat bahwa pelaksanaan puasa dalam kifarati sumpah disyaratkan berturut-turut. Karena itu bila puasa tersebut dilaksanakan secara terpisah, maka kifaratnya tidak sah. Pendapat mereka tersebut didasarkan pada qirā'at Ubay Ibn Ka'b dan Abdullah Ibn Mas'ud, yaitu (*faman lam yajid fashiyām tsalatsat ayyām mutatābi'āt*). Menurut mereka meskipun qirā'at tersebut tidak diriwayatkan secara mutawātir, namun menempati kedudukan sebagai hadis ahad bahkan masyhur yang dapat dijadikan sebagai hujjat. Dari uraian di atas tampak, bahwa perbedaan qirā'at yang salah satunya adalah qirā'at syad dalam hal ini dapat berimplikasi pada adanya perbedaan makna tafsir terhadap suatu ayat al-Qur'an. Dan tafsir yang dihasilkan dari qirā'at syadz tentu saja bisa diterima, meski hanya dianggap sebagai bagian dari tafsir al-Qur'an dengan pendapat sahabat Nabi sebagaimana di atas, yakni pendapat sahabat Ubay Ibn Ka'b dan Abdullah Ibn Mas'ud.

Contoh kasus yang hampir sama terjadi misalnya pada penafsiran terhadap QS. *Al-Baqarah* [2]: 183-184. Allah berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (183) أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامٌ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (184)

“Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa, (yaitu) dalam beberapa hari yang tertentu. Maka jika di antara kamu ada yang sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), maka (wajiblah baginya berpuasa) sebanyak hari yang ditinggalkan itu pada hari-hari yang lain. Dan wajib bagi orang-orang yang berat menjalankannya (jika mereka tidak berpuasa) membayar fidyah, (yaitu): memberi makan seorang miskin. Barangsiapa yang dengan kerelaan hati mengerjakan kebajikan, maka itulah yang lebih baik baginya. Dan berpuasa lebih baik bagimu jika kamu mengetahui. (QS. *Al-Baqarah* [2]: 183-184.

Ayat di atas antara lain menjelaskan bahwa apabila seseorang berbuka puasa di bulan Ramadhan dikarenakan sakit atau dalam perjalanan, maka ia diwajibkan mengqadhanya pada hari-hari lain di luar bulan Ramadhan. Sehubungan dengan ini, para ulama berbeda pendapat dalam hal, apakah mengqadha puasa Ramadhan itu diwajibkan berturut-turut atau tidak? Sesuai dengan kemuthlaq-an ayat al-Qur'an di atas mengenai hal ini, yaitu (*fa'iddat min ayyām ukhar*), jumhur ulama baik dari kalangan sahabat, tabi'in, maupun para fuqaha' berpendapat bahwa dalam mengqadha' puasa Ramadhan, seseorang tidak diwajibkan melaksanakannya secara berturut-turut. Ia boleh mengqadha'nya secara terpisah dan boleh pula secara berturut-turut. Sementara dalam qirā'at syadzdzat yaitu qirā'at Ubayy Ibn Ka'ab disebutkan (*fa'iddat min ayyām ukhar mutatābi'āt*). Berdasarkan qirā'at tersebut, ulama Hanafiyah berpendapat, diwajibkan bagi seseorang yang mengqadha puasa Ramadhan untuk melaksanakannya secara berturut-turut sebagaimana pelaksanaan puasa dalam kifarati sumpah di atas yang juga berdasarkan qirā'at syad (Al-Rāzi, 1420).

Keragaman Qira'at yang Tidak Diterima (Mardud)

Salah satu contoh kasus dari tertolaknya makna tafsir yang dihasilkan dari keragaman *qirā'at* mardūdat ini adalah makna tafsir yang muncul akibat dari keragaman versi *qirā'at* mardud dalam menafsirkan surat *Fāṭir*[35]: 28. Allah berfirman:

وَمِنَ النَّاسِ وَالْدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ (28)

“Dan demikian (pula) di antara manusia, binatang-binatang melata dan binatang-binatang ternak ada yang bermacam-macam warnanya (dan jenisnya). Sesungguhnya yang takut kepada Allah di antara hamba-hamba-Nya, hanyalah ulama. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Pengampun.” (QS. *Fāṭir*[35]: 28).

Ayat di atas dengan *qirā'at* tersebut antara lain menjelaskan bahwa sesungguhnya di antara hamba-hamba Allah yang takut kepada-Nya hanyalah ulama. Namun, terdapat salah satu versi *qirā'at* mardūdat yang dinukil oleh Abu al-Qasim al-Hadzali dari Abu al-Fadhl Muhammad ibn Ja'far Al-Khaza'i, yang tidak jelas sumbernya, bahwa ayat tersebut dibaca dengan me-*rafa'*-kan huruf *ha* dari lafadz *jalālat* (Allah) dan me-*nashab*-kan huruf hamzat dari kata al-'ulamā', yang dijadikan *maf'ūl bih* (objek). Sehingga hasil bacaan dari versi *qirā'at* mardud tersebut adalah justru Allah yang merasa takut kepada hamba-Nya, yaitu ulama. Karena makna tafsir yang dihasilkannya cenderung tidak masuk akal dan mengada-ada maka versi *qirā'at* ini ditolak oleh para ulama *qirā'at*. Selanjutnya, penulis akan lebih merinci penjelasan implikasi keragaman *qirā'at* terhadap tafsir dalam hal *qirā'at* maqbūlat dan *qirā'at* syad. Karena hasil dari keragaman kedua jenis *qirā'at* itu sajalah yang bisa berimplikasi terhadap keragaman makna tafsir. Sedangkan hasil keragaman *qirā'at* mardūdat, makna tafsirnya ditolak sama sekali, karena di samping menyalahi rasm al-mushhaf dan kaidah bahasa Arab, juga yang paling pokok adalah tidak didasarkan atas riwayat yang shahih. Terdapat tiga kedudukan *qirā'at* sehubungan dengan implikasinya terhadap tafsir al-Qur'an, yakni *qirā'at* yang bisa menjelaskan dan menguraikan makna suatu ayat, memperluas makna ayat; *qirā'at* yang bisa menghilangkan berbagai kemusykilan makna suatu ayat; menjelaskan aspek 'ām, ithlāq, dan ijmāl-nya; serta menguraikan keragaman uslūb yang mencakup berbagai aspek gaya bahasa dalam bahasa Arab.

3. Implikasi Keragaman Qira'at Terhadap Penafsiran Secara Umum

Pada bagian ini, penulis akan menjelaskan implikasi keragaman *qirā'at* terhadap penafsiran secara umum. Pertama: implikasi *qirā'at* yang menjelaskan dan menguraikan makna suatu ayat. Biasanya keragaman *qirā'at* tersebut akan lebih banyak jumlahnya dibanding dengan makna ayat, meski keragaman tersebut merujuk pada keselarasan makna yang tidak bertentangan secara diametral. Sehingga adanya keragaman *qirā'at* tersebut bisa dianggap menambah kejelasan makna suatu ayat. Dalam masalah ini, terdapat paling tidak dua belas ayat yang di dalamnya ditemukan keragaman *qirā'at* yang bisa memperjelas ayat-ayat tersebut. Salah satu contohnya adalah keragaman *qirā'at* dalam membaca ayat (مالك يوم الدين) QS. *Al-Fāṭihah* [1]: 4. Imam 'Ashim, al-Kisa'i, Ya'qub dan Khalaf membaca dengan (مالك), menggunakan alif sebagai mad. Begitu pun al-Hasan dan al-Mathwa'i dari al-A'masy. Sementara Baqi al-'Asyrah membacanya dengan (ملك) tanpa alif (Umar,1996).

Qirā'at (ملك) mengandung makna yang memiliki kewenangan perintah dan larangan secara resmi dalam kerajaan, berasal dari kata (الملك). Sementara *qirā'at* (ما لك) mengandung makna yang menguasai para anggota kerajaan apapun yang ia inginkan, berasal dari kata (الملك). Sehingga dengan kata (ملك), Allah menginformasikan bahwa ia sendirilah yang pada hari itu berkuasa, bukan para penguasa di dunia yang justru kerajaan menjadi rendah. Sementara kata (ما لك) Allah menginformasikan bahwa Ia sendirilah yang menjadi pemilik satu-satunya pada hari itu, sehingga tidak ada kekuasaan bagi siapapun dan tidak ada yang bisa memutuskan sesuatupun kecuali Allah Yang Maha Esa. Jadi, perbedaan antara *qirā'at* (ملك) dan māliki sangat erat kaitannya dengan Allah Swt., yakni bahwa maliki merupakan sifat bagi dzat-Nya, sementara kata māliki adalah sifat bagi perbuatan-Nya. Dengan demikian, keragaman *qirā'at* sebagaimana terlihat di atas adalah justru menambah penjelasan terhadap makna suatu ayat, karena di samping kedua versi *qirā'at* tersebut

sama-sama diterima oleh para ahli *qirā'at* al-Qur'an, juga makna tafsir ayat dari *qirā'at* keduanya saling menambahkan terhadap yang lainnya.

Kedua: *qirā'at* yang memperluas makna suatu ayat. Sehingga bisa menambah makna ayat lebih dari satu makna. Dalam masalah ini terdapat paling tidak sembilan puluh delapan ayat yang di dalamnya ditemukan keragaman *qirā'at* yang bisa memperluas makna ayat-ayat tersebut. Salah satu contohnya adalah keragaman *qirā'at* dalam membaca ayat (10) *بِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ*) QS. *Al-Baqarah* [2]: 10. Dalam membaca ayat terdapat keragaman *qirā'at*, khususnya dalam membaca kata *(يَكْذِبُونَ)*. Imam Abu Ja'far, Nafi', Abu 'Amr, Ibn Katsir, Ibn 'Amir dan Ya'qub membaca dengan *(يَكْذِبُونَ)*, dengan mendhammahkan huruf ya, memfathahkan huruf kaf dan mentasydidkan huruf dzal. *Qirā'at* yang sama digunakan oleh Ibn Muhayshan dan al-Yazidi. Sementara 'Ashim, Hamzah, al-Kisa'i dan Khalaf membaca dengan *(يَكْذِبُونَ)*, dengan memfathahkan huruf ya, mensukunkan huruf kaf, dan tidak mentasydidkan huruf dzal. *Qirā'at* yang sama digunakan oleh al-Hasan dan al-A'masy.

Qirā'at *(يَكْذِبُونَ)* yang menggunakan tasydid mengandung makna bahwa mereka (kaum Munafik) memang berhak mendapatkan siksaan yang pedih disebabkan pendustaan mereka terhadap Rasulullah Saw. Sementara *qirā'at* yang tanpa tasydid (takhfif) mengandung makna bahwa mereka berhak mendapatkan siksaan yang pedih disebabkan telah jelasnya Islam bagi mereka tetapi mereka mengkafirinya dalam batin dan mendustakan dalam ucapan (*āmānā billāh wa bi al-yawm ākhir*). Bagi Ibn Taymiyyah, kedua *qirā'at* tersebut telah masyhur, karena mereka berdusta dalam ucapan (*أَمْنَا بِاللهِ واليوم الآخر*) serta mendustakan Rasul dalam hati sekalipun secara dzahir mereka membenarkannya.

Ketiga: *qirā'at* yang bisa menghilangkan berbagai kemusykilan makna suatu ayat. Dalam masalah ini, terdapat paling tidak enam ayat yang di dalamnya ditemukan keragaman *qirā'at* yang bisa menghilangkan berbagai kemusykilan makna suatu ayat. Salah satu contohnya adalah keragaman *qirā'at* dalam membaca ayat (*وَإِذْ لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُنَا عَلَيْكَ قَالَ عَدَايَ أُصِيبُ بِهِ مِنْ أَشَاءِ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ*) (156) QS. *Al-A'raf* [7]: 156. Dalam membaca ayat terdapat keragaman *qirā'at*, khususnya dalam membaca kata *(أصيب من اشاء)*. Para ahli *qirā'at* yang sepuluh membaca ayat tersebut dengan cara demikian. Tetapi al-Hasan, Zayd Ibn 'Ali, Thawus, dan 'Amr al-Aswari membacanya dengan *(أصيب من اشاء)*.

Qirā'at yang dibaca oleh para ahli *qirā'at* yang sepuluh tersebut mengandung makna: bahwa Allah ta'ala menimpakan siksa kepada siapa yang dikehendaki-Nya. Tiada seorang pun yang bisa menolak kehendak Allah. Ini merupakan suatu ketetapan menurut para ahli sunnah yang juga meliputi ketetapan bahwa Allah tidak akan menzalimi hamba-Nya. Allah ta'ala juga tidak akan menyiksa seseorang kecuali atas dosa dan kesalahan yang pernah dilakukannya. Sementara bacaan *qirā'at* syadzdzat mengandung makna bahwa kata *(أصيب من اشاء)* dari kata al-'isā'at yang berarti kesalahan atau keburukan. Yakni aku akan timpakan siksaku kepada orang yang melakukan kesalahan, dan di dalamnya terdapat penjelasan akan sebab ditimpakannya siksaan Allah Swt. Artinya, *qirā'at* mutawātir mengandung makna bahwa siksaan Allah akan menimpa orang yang Ia kehendaki dari hamba-Nya, baik berbuat buruk ataupun tidak. Sementara *qirā'at* syadzdzat cenderung pada makna bahwa ayat tersebut menunjukkan bahwa siksaan Allah akan menimpa pada orang yang dikehendaki-Nya dari orang yang berbuat jahat.

Dari sini terlihat adanya *qirā'at* yang berupaya menghilangkan kemusykilan makna suatu ayat. *Qirā'at* mutawātir sendiri sebetulnya mengandaikan makna di atas berdasar pada tiadanya teks lain yang menetapkan makna lain disebabkan karena keadilan Allah beserta pengetahuan-Nya. Sementara *qirā'at* syadzdzat terhadap ayat itu, menurut Abu Hayyan al-Andalusi (w. 754 H) merupakan *qirā'at* Mu'tazilah yang menganut paham wa'd wa al-wa'id dan paham bahwa manusia menciptakan perbuatannya sendiri yang sama sekali terpisah dari perbuatan Allah. Sehingga bila seseorang melakukan perbuatan buruk, maka perbuatan itu bukanlah hasil ciptaan Allah. Di sini terlihat adanya implikasi keragaman *qirā'at* terhadap tafsir, yakni bahwa keragaman *qirā'at* antara yang mutawātir dan syadzdzat bisa menghilangkan berbagai kemusykilan makna suatu ayat. Dalam masalah ini, kemusykilan makna terdapat pada *qirā'at* hasil pembacaan kaum Mu'tazilah (*أصيب من*

اشاء) yang sama sekali berbeda dengan pendapat mayoritas ulama yang menggunakan *qirā'at* mutawātir (اصيب من اشاء)

4. Implikasi Keragaman Qira'at Terhadap Penafsiran Secara Umum

Pada bagian ini, penulis akan menjelaskan implikasi keragaman *qirā'at* terhadap tafsir dalam hal *qirā'at* yang bisa menjelaskan aspek 'ām, ithlāq, dan ijmāl-nya suatu ayat al-Qur'an. Artinya, suatu *qirā'at* yang membaca secara umum akan diberikan makna khusus (takshshīsh) oleh versi *qirā'at* lainnya. Begitu juga suatu *qirā'at* yang membaca suatu ayat secara muthlaq akan diberikan pembatasan makna (taqyīd) oleh versi *qirā'at* lainnya; serta suatu *qirā'at* yang membaca secara mujmal akan diberikan makna penjelasnya (mubayyan) oleh versi *qirā'at* lainnya. Pertama, penulis akan menjelaskan implikasi keragaman *qirā'at* terhadap tafsir dalam hal *qirā'at* yang bisa menjelaskan aspek 'ām suatu ayat dan akan diberikan makna khusus (takshshīsh) oleh versi *qirā'at* lainnya. Dalam masalah ini, terdapat paling tidak tiga belas ayat yang di dalamnya ditemukan keragaman *qirā'at* terhadap tafsir dalam hal *qirā'at* yang bisa menjelaskan aspek 'ām suatu ayat. Salah satu contohnya adalah keragaman *qirā'at* dalam membaca ayat (لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ (198)) QS. *Al-Baqarah* [2]: 198. Dalam membaca ayat terdapat keragaman *qirā'at*, khususnya dalam membaca kata (ushību man asyā'a). Para ahli *qirā'at* yang sepuluh membaca ayat tersebut dengan cara demikian. Tetapi Ibn 'Abbas dan Ibn Zubayr membacanya dengan (*laysa 'alaykum junāh antabtaghū fadhlan min rabbikum fī mawāsim al-hajj*).

Menurut Ibn 'Abbas, pasar 'Ukazh, Mujnah dan Dzu al-Majaz merupakan pasar di masa jahiliyah. Ketika Islam datang, seolah-olah kemudian mereka menghindari dari pasar itu. Maka turunlah ayat: *laysa 'alaykum junāh antabtaghū fadhlan min rabbikum fī mawāsim al-hajj*. Demikian Ibn 'Abbas membacanya. Bila dibandingkan, maka *qirā'at* mutawātir sebetulnya mengandung makna bolehnya mencari karunia Allah, yakni berdagang, di manapun dan kapanpun tanpa pengkhususan (takshshīsh). Sementara *qirā'at* syadzdzat nampaknya mentakshshīsh sebagian unsur dari lafadz umum tersebut dengan menyebutkan kalimat "mawāsim al-hajj". Sehingga dapatlah disimpulkan bahwa versi *qirā'at* mutawātir mengandung makna umum, sedangkan versi *qirā'at* syadzdzat mengandung makna khusus. Menurut sebagian ulama seperti Abu Hayyan, karena versi *qirā'at* Ibn 'Abbas tersebut cenderung menyalahi mushhaf yang telah disepakati ummat, maka versi *qirā'at* tersebut termasuk *qirā'at* syadzdzat yang kedudukan atau hukumnya dianggap tafsir bukan al-Qur'an itu sendiri. Hal senada dikemukakan oleh Ibn Hajar dan lainnya.

Kedua, implikasi keragaman *qirā'at* terhadap tafsir dalam hal *qirā'at* yang bisa menjelaskan aspek ithlāq suatu ayat dan akan diberikan akan diberikan pembatasan makna (taqyīd) oleh versi *qirā'at* lainnya. Dalam masalah ini, terdapat paling tidak sembilan ayat yang di dalamnya ditemukan keragaman *qirā'at* terhadap tafsir dalam hal *qirā'at* yang bisa menjelaskan aspek ithlāq suatu ayat. Salah satu contohnya adalah keragaman *qirā'at* dalam membaca ayat (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا حُجِّبْ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا حُجِّبَ عَلَى (183)) QS. *Al-Baqarah* [2]: 183. Dalam membaca ayat terdapat keragaman *qirā'at*, khususnya dalam membaca kata (fa'iddat min ayyām min ukhar). Para ahli *qirā'at* yang sepuluh membaca ayat tersebut dengan cara demikian. Tetapi Ubay Ibn Ka'b membacanya dengan (fa'iddat min ayyām ukhar mutatabi'āt). Bila versi *qirā'at* mutawātir menunjukkan bahwa mengqadha puasa bulan Ramadhan boleh secara terpisah-pisah atau berturut-turut, maka versi *qirā'at* Ubay Ibn Ka'b mensyaratkan puasa berturut-turut bagi mereka yang melakukan qadha' puasa Ramadhan. Artinya, *qirā'at* syadzdzat tersebut dianggap telah mentaqyid hukum muthlaq yang terdapat dalam *qirā'at* mutawātir sehingga tidak membolehkan mengqadha kecuali hanya secara berturut-turut. Namun, sayangnya versi *qirā'at* Ubay Ibn Ka'b tersebut telah dimansukh sebagaimana ditunjukkan oleh hadis 'Aisyah bahwa ia berkata: "telah diturunkan ayat (fa'iddat min ayyām min ukhar mutatabi'āt)" maka dibuanglah kata "mutatabi'āt". Lagi pula semua imam mazhab (Hanafiyah, Malikiyah, Syafi'iyah dan Hanbaliyah) sepakat bahwa mengqadha puasa Ramadhan boleh dilakukan secara terpisah-pisah, tidak hanya berturut-turut.

Ketiga, implikasi keragaman *qirā'at* terhadap tafsir dalam hal *qirā'at* yang bisa menjelaskan aspek mujmal suatu ayat dan akan diberikan makna penjelasnya (mubayyan) oleh versi *qirā'at* lainnya. Dalam masalah ini, terdapat paling tidak empat puluh tiga ayat yang di dalamnya ditemukan keragaman *qirā'at* terhadap tafsir dalam hal *qirā'at* yang bisa menjelaskan aspek mujmal suatu ayat. Salah satu contohnya adalah keragaman *qirā'at* dalam membaca ayat (وَفَلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ (35) فَأَخْرَجَهُمَا بِمَا كَانَا فِيهِ وَأَفْطَا بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوًّا وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ حِينٌ مِمَّا تَتَذَكَّرُونَ (36)) QS. *Al-Baqarah* [2]: 35-36. Dalam membaca ayat terdapat keragaman *qirā'at*, khususnya dalam membaca kata (fa'azallahumā). Para ahli *qirā'at* yang sepuluh membaca ayat tersebut dengan cara demikian, yakni tanpa mad/alif. Demikian juga al-Hasan, Ibn Muhayshin dan al-Yazidi. Tetapi Hamzah dan al-A'masy membacanya dengan (fa'zālahumā).

Dalam memahami makna kedua versi *qirā'at* ini, Abu 'Ubayd menyatakan bahwa siapa yang membacanya dengan tanpa alif (sebagaimana mayoritas ulama *qirā'at*) mengandung makna tergelincir (al-zalal) dalam agama sebagaimana pada ayat (*fatazilla qadam ba'da tsubūtihā*) QS. *Al-Nahl* [16]: 94. Tetapi siapa yang meringankannya dengan menggunakan alif (fa'azālahumā) mengandung makna memindahkan (al-zawāl) keduanya dari tempatnya. Sehingga jelaslah bahwa *qirā'at* Hamzah mengandung makna bahwa Iblis memindahkan Adam dan Hawa dari tempatnya di surga, tetapi *qirā'at* ini mengandung makna mujmal dalam menjelaskan proses peralihan dan perpindahannya ini. Maka versi *qirā'at* mutawātir menetapkan proses keberhasilan Iblis dalam memindahkan keduanya. Yakni dengan sebab terjerumusnya mereka dalam ketergelinciran dan maksiat. Jadi ketergelinciran dan maksiatlah sesungguhnya yang menyebabkan mereka berdua berpindah tempatnya. Sehingga jelaslah bahwa *qirā'at* Hamzah mengandung makna bahwa Iblis memindahkan Adam dan Hawa dari tempatnya di surga, tetapi *qirā'at* ini mengandung makna mujmal dalam menjelaskan proses peralihan dan perpindahannya ini. Maka versi *qirā'at* mutawātir menetapkan proses keberhasilan Iblis dalam memindahkan keduanya. Yakni dengan sebab terjerumusnya mereka dalam ketergelinciran dan maksiat. Jadi ketergelinciran dan maksiatlah sesungguhnya yang menyebabkan mereka berdua berpindah tempat.

5. Implikasi Keragaman Qira'at Terhadap Penafsiran Secara Ushlub

Pada bagian ini, penulis akan menjelaskan implikasi keragaman *qirā'at* terhadap tafsir, yakni dalam hal *qirā'at* yang bisa menjelaskan dan menguraikan keragaman uslub yang mencakup berbagai aspek gaya bahasa dalam bahasa Arab. Untuk memudahkan pembahasan penulis akan membaginya pada dua sub-bagian, yakni 1) keragaman *qirā'at* yang terkait dengan struktur *fā'il*, *maf'ul* dan iltifāt; serta 2) keragaman *qirā'at* yang terkait dengan persoalan *isti'nāf*. Pertama, penulis akan menjelaskan implikasi keragaman *qirā'at* terhadap tafsir, yakni dalam hal *qirā'at* yang bisa menjelaskan keragaman uslub (gaya bahasa) khususnya yang berhubungan dengan struktur *fā'il* dan *maf'ul*. Pada dasarnya susunan kalimat sempurna dalam bahasa Arab terdiri dari *fā'il*, *fi'l* dan *maf'ul bih*. Tetapi terkadang ketika orang Arab berbicara terdapat berbagai macam gaya bahasa dalam mengungkapkan susunan kalimat sempurna tersebut, salah satunya misalnya terdapat gaya bahasa yang mendahulukan *maf'ul bih* dari pada *fā'il*. Seringkali perubahan struktur kalimat tersebut juga terdapat dalam berbagai versi *qirā'at*. Artinya bisa jadi dalam satu *qirā'at* ayat tertentu terdiri dari struktur *fā'il* sementara dalam versi *qirā'at* lainnya tidak demikian. Salah satu contohnya adalah keragaman *qirā'at* dalam membaca ayat ((109)) *QS. Al-Taubah* [9]: 109. Imam Nafi' dan Ibn 'Amir membacanya dengan kata (ussisa) dalam dua tempat ayat tersebut dengan mendhamahkan hamzah dan mengkasrahkan huruf *sīn* dengan struktur *fi'l majhul*, sementara kata (*bunyānuh*) yang di-rafa'-kan menjadi *nā'ib fā'il*-nya.

Sementara yang mutawātir sebagaimana terlihat di atas membacanya dengan (assasa) dengan memfathahkan hamzah dan *sīn* dengan struktur *fi'l mādhī ma'lūm* yang mengandung *fā'il*, yakni dhamīr mustatir yang kembali pada kata (man) dan kata (*bunyānah*) berkedudukan nashb sebagai *maf'ul bih*-nya. Adapun implikasi keragaman *qirā'at* terhadap tafsir, yakni dalam hal *qirā'at* yang bisa

menjelaskan dan menguraikan keragaman *uslūb* khususnya yang berhubungan dengan *iltifāt*, salah satu contohnya adalah keragaman *qirā'at* dalam membaca QS. *Al-Baqarah* [2]: 74:

ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشْقَى
فِيخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ (74)

Dalam membaca ayat terdapat keragaman *qirā'at*, khususnya dalam membaca kata ('ammā ta'malūn). Para ahli *qirā'at* yang sepuluh membaca ayat tersebut dengan cara demikian. Tetapi Ibn Katsir dan Ibn Muḥayshin membacanya dengan menggunakan huruf yā' ghā'ibat ('ammā ya'malūn). Kedua versi *qirā'at* tersebut sebenarnya mengandung makna yang sama, tetapi berbeda dalam hal *iltifāt*. Kalau dengan huruf yā' ghā'ibat maka *khithāb* atau objek pembicaraannya adalah bersama kaum Bani Isra'īl. Di sini *iltifāt* terjadi, karena di awal ayat, Allah menggunakan *khithāb* kum dalam (tsumma qasat qulūbukum), tetapi di akhir mengalihkannya pada *dhamīr* ghā'ibat (ya'malūn). Namun, bila versi *qirā'at*-nya dengan menggunakan ta' mukhāthabat (ta'malūn) maka *khithāb*-nya adalah Nabi Saw.

Kedua, implikasi keragaman *qirā'at* terhadap tafsir, yakni dalam hal *qirā'at* yang bisa menjelaskan dan menguraikan keragaman *uslūb* khususnya yang berhubungan dengan *isti'nāf*. Terkadang dalam bahasa Arab, bentuk keragaman *qirā'at* juga terjadi dalam kalimat yang menjadi jumlah *isti'nāf* atau yang bukan jumlah *isti'nāf*. Artinya, kapan suatu jumlah menjadi dianggap *isti'nāf* atau sebaliknya. Ini terjadi dalam beberapa *qirā'at* yang seringkali terjadi dalam banyak ayat. Salah satu contohnya adalah keragaman *qirā'at* dalam membaca ayat (يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ) QS. *Āli 'Imrān* [3]: 171. Dalam membaca ayat terdapat keragaman *qirā'at*, khususnya dalam membaca kata (*wa anna Allāha...*). Para ahli *qirā'at* yang sepuluh membaca ayat tersebut dengan cara demikian, yakni dengan mem-fathat-kan huruf hamzah. Tetapi lain halnya dengan al-Kisa'i yang membacanya dengan (*wa inna*), dengan meng-kasrat-kan hamzah pada kata (*anna*). Makna *qirā'at* al-Kisa'i dengan (*wa inna*) dalam *isti'nāf* adalah bahwa Allah tidak akan menyia-nyiakan pahala kaum beriman, sehingga jumlah kalimat *musta'naf* tersebut tidak berkaitan sama sekali dengan kalimat sebelumnya dari sisi *i'rab*-nya. Sedangkan makna *qirā'at* *jumhur* dengan mem-fathat-kan hamzah mengandung makna bahwa mereka mendapatkan kabar gembira dengan nikmat dan karunia dari Allah, serta kabar gembira bahwa Allah tidak menyia-nyiakan pahala kaum beriman.

Implikasi Keragaman Qiraat terhadap Istibath Hukum

Sebagaimana telah dijelaskan, bahwa bila keragaman versi *qirā'at* berimplikasi kepada penafsiran terhadap ayat-ayat yang terkait dengan masalah hukum, maka tidak bisa dihindarkan terjadi keragaman pula dalam pengambilan *istinbāth* hukum. Berikut adalah uraian seputar implikasi keragaman *qirā'at* terhadap *istinbāth* hukum. Namun tidak semua perbedaan *qirā'at* al-Qur'an tersebut memiliki implikasi terhadap *istinbāth* hukum dalam al-Qur'an. Karena ayat-ayat al-Qur'an yang di dalamnya terdapat perbedaan *qirā'at* ternyata hanya berbeda pada substansi lafadznya saja, tidak meluas pada makna ayat itu sendiri, sehingga tidak mempengaruhi hasil *istinbāth* hukum. Namun demikian adanya perbedaan *qirā'at* tersebut ternyata dapat menambah keluasan serta wawasan dalam memperkaya wacana hukum Islam dalam muatan al-Qur'an (Hasanuddin, 1996).

Beberapa Qira'at Berimplikasi terhadap Istibath Hukum

Adapun perbedaan *qirā'at* al-Qur'an yang khusus menyangkut ayat-ayat hukum, dan berimplikasi terhadap *istinbāth* hukum, dapat penulis kemukakan beberapa contoh sebagai berikut:

a) Firman Allah:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا (43)

Dan jika kamu sakit atau sedang dalam musafir atau datang dari tempat buang air atau kamu telah menyentuh perempuan, kemudian kamu tidak mendapat air, maka bertayamumlah kamu dengan tanah yang baik (suci), sapulah mukamu dan tanganmu. Sesungguhnya Allah Maha Pemaaf lagi Maha Pengampun (QS *al-Nisā* [4]:43). Ayat tersebut di atas menjelaskan, bahwa salah satu penyebab yang mengharuskan seseorang bertayammum dan dalam kondisi tidak ada air, yaitu, apabila ia telah 'menyentuh' wanita (*lamastum al-nisā'*). Sementara itu, Ibn Katsir, Nafi', Ashim, Abu'Amr, dan Ibn'amir, membaca: (*lāmastum al-nisā'*). Sedangkan Hamzah dan Al-Kisa'i, membaca: (*lamastum al-nisā'*).

Sehubungan dengan *qirā'at* (*lamastum al-nisā'*), ada tiga versi pendapat para ulama mengenai makna (*lamastum*) yaitu: bersetubuh (*jama'tum*), bersentuh (*bashartum*), dan bersentuh serta bersetubuh (*yajma'u al-amrayni jamī'an*). Demikian pula makna (*lāmastum al-nisā'*) menurut kebanyakan ulama. Akan tetapi sebagian ulama, antara lain Muhammad Ibn Yazid berpendapat, bahwa yang lebih tepat, makna (*lāmastum*) adalah berciuman (*qabbaltum*) dan yang sebangsanya, karena kedua belah pihak (yang berciuman) bersifat aktif, sementara makna (*lamastum*) adalah menyentuh (*masastum*), karena pihak wanita (yang disentuh), dalam hal ini tidak aktif. Sehubungan dengan ini, para ulama berbeda pendapat tentang, apa sebenarnya yang dimaksud dengan (*lāmastum*) dalam ayat tersebut. Ibn 'Abbas, al-Hasan, Mujahid, Qatadah, dan Abu Hanifah berpendapat, bahwa yang dimaksud adalah bersetubuh (*al-jimā'*). Sementara Ibn Mas'ud, Ibn Umar, Al-Nakha'i, dan Imam Syafi'i berpendapat, bahwa yang dimaksud adalah, bersentuh kulit (*iltiqā' al-basyaratayni*) baik dalam bentuk persetubuhan maupun dalam bentuk lainnya.

Dalam kaitan ini, al-Razi berkomentar, bahwa pendapat yang disebut terakhir adalah lebih kuat, karena kata al-lums dalam *qirā'at* (*awlamastum al-nisā'*), makna hakikinya adalah, menyentuh dengan tangan (*al-lams bi al-yad*). Pada dasarnya, demikian lanjut al-Razi, suatu lafadz harus diartikan secara hakiki. Sementara itu, kata al-mulamasat dalam *qirā'at* (*awlamastum al-nisā'*), makna hakikinya adalah, saling menyentuh (*mufa'alat min al-mass*), dan bukan berarti bersetubuh (*al-jimā'*). Sehubungan dengan ini pula, al-Qasimi menyatakan sebagai berikut: "Kata al-mulāmasat dan al-lums secara bahasa berarti, menyentuh dengan tangan, dan juga berarti bersetubuh (*al-jimā'*). Karena itu, para ulama berbeda pendapat tentang hal ini. Ada yang berpendapat, bahwa kata al-lums arti hakikinya adalah, menyentuh dengan tangan, dan arti majazinya adalah bersetubuh. Pada dasarnya, suatu lafadz harus diartikan dengan dengan arti yang hakiki, karena cara demikianlah yang paling kuat, terlebih lagi berdasarkan *qirā'at* lamastum (*awlamastum al-nisā'*), karena kata al-lums tidak seterkenal kata al-mulamasat untuk digunakan dalam arti bersetubuh. Dalam pada itu, para ulama yang berpendapat bahwa kata al-lums dalam ayat tersebut berarti bersetubuh, berargumentasi, bahwa kata (al-lamsu) dan (al-mass) terdapat dalam al-Qur'an dengan pengertian (*al-jimā'*) atau bersetubuh. Contohnya seperti dalam firman Allah (*wa'in thallaqtumuhunna min qabli al-tamassuhunna*) dan firman Allah (*fatahrir raqabat min qabl an yatamassā*). Lagi pula, hadas itu ada dua macam: Pertama, hadas kecil, yaitu yang dimaksud oleh firman Allah (*aw jā'a ahad minkum min al-ghā'ith*). Kedua, hadas besar, yaitu yang dimaksud firman Allah (*awlamastum al-nisā'*). Seandainya firman Allah (*awlamastum al-nisā'*) dalam ayat tersebut dimaksudkan sebagai hadas kecil pula (bersentuh kulit, bukan bersetubuh), maka dalam ayat tersebut tidak ada keterangan mengenai hadas besar.

Perlu diketahui, bhwa para ulama yang berpendapat bahwa yang dimaksud dengan (*awlamastum al-nisā'*) dalam ayat tersebut adalah 'bersentuh kulit' mereka berbeda pendapat pula tentang rinciannya. Imam Syafi'i berpendapat, batal wudhu seorang laki-laki, apabila ia menyentuh anggota tubuh seorang wanita, baik dengan tangannya maupun dengan anggota tubuh lainnya. Hal ini juga merupakan pendapat Ibn Mas'ud, Ibn Umar, Al-Zuhri, dan Rabi'ah (Al-Qurthubi, 1384, p.

jilid 5, 168). Al-Awza'i berpendapat, apabila menyentuhnya dengan tangan, maka batal wudhunya. Dan bila menyentuhnya bukan dengan tangan, maka tidak batal wudhunya Adapun Imam Malik berpendapat, apabila menyentuhnya disertai dengan syahwat, maka batal wudhunya. Tetapi apabila menyentuhnya tidak dengan syahwat, maka tidak batal wudhunya (Zuhaily, 1985, p. jilid 1, 275). Ibn Al-Majisyun berpendapat, jika menyentuhnya dilakukan secara sengaja, maka batal wudhunya baik disertai dengan syahwat ataupun tidak (Hasan, 2006, p. 275).

Dari uraian di atas tampak, bahwa perbedaan *qirā'at* dalam ayat di atas, hanya berimplikasi terhadap cara istinbath hukum, di mana menurut sebagian ulama, versi *qirā'at* (*awlamastum al-nisā'*) sedikit lebih mempertegas pendapat, yang menyatakan bahwa yang dimaksud dengan (*awlamastum al-nisā'*) dalam ayat tersebut adalah, al-lums dalam arti yang hakiki yaitu 'bersentuh kulit' (*iltiqā' al-basyaratayn*) antara laki-laki dan wanita. Hal ini karena kata al-lums tidak sepopuler kata al-mulāmasat dalam kepemilikan arti 'bersetubuh'. Perbedaan *qirā'at* dalam ayat tersebut, tidak sampai berimplikasi terhadap ketentuan hukum yang di-istinbāth-kan, karena pada dasarnya baik *qirā'at* (*awlamastum al-nisā'*) maupun *qirā'at* (*awlāmastum al-nisā'*) sama-sama bisa melahirkan perbedaan pendapat para ulama. Pada garis besarnya perbedaan pendapat mereka terbagi dua pendapat yaitu, ada yang memahaminya dengan makna 'bersetubuh' (*al-jimā'*), dan ada pula yang memahaminya dengan makna bersentuh kulit (*iltiqā' al-basyaratayn*).

Dalam hal ini penulis cenderung berpendapat, batal wudhu orang yang menyentuh, atau bersentuhan dengan sengaja anggota tubuh laki-laki dan wanita. Hal ini mengingat arti hakiki dari kata (*lamastum*) yaitu: menyentuh, dan kata (*lāmastum*) yaitu: bersentuhan.

b) Firman Allah:

...يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ...

Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan salat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kakimu sampai dengan kedua mata kaki. (QS. *al-Mā'idah* [5]:6). Ayat ini menjelaskan, bahwa seseorang yang mau mendirikan salat (jika berhadhas), diwajibkan untuk berwudhu. Adapun caranya yaitu, dimulai dengan mencuci muka, kemudian mencuci dua tangan dengan sampai siku, mengusap kepala, dan membasuh kaki sampai dua mata kaki. Sementara itu, para ulama berbeda pendapat tentang, apakah dalam berwudhu, kedua kaki (*wa'arjulakum*) wajib dicuci atukah hanya wajib diusap dengan air? Hal ini dikarenakan, adanya dua versi *qirā'at* menyangkut hal ini. Ibn Katsir, Hamzah, dan Abu 'Amr membaca: (*wa'arjulikum*). Nafi', Ibn Amir, dan al- Kisa'i membaca: (*wa'arjulakum*). Sementara 'Ashim riwayat Syu'bah, membaca: (*wa'arjulikum*), sedangkan 'Ashim riwayat Hafsh membaca: (*wa'arjulakum*). *Qirā'at* (*wa'arjulakum*) menurut zhahirnya menunjukkan, bahwa kedua kaki (dalam berwudhu) wajib dicuci, yang dalam hal ini ma'thūf kepada (*faghsilū wujūhakum*). Sementara *qirā'at* (*wa'arjulikum*) menurut dzahirnya menunjukkan bahwa kedua kaki (dalam berwudhu) hanya wajib diusap dengan air, yang dalam hal ini ma'thūf kepada (*wamsahū bi ru'ūsikum*).

Jumhur ulama cenderung memilih *qirā'at* (*wa'arjulakum*). Dengan demikian, mereka berpendapat, bahwa dalam berwudhu kedua kaki wajib dicuci, dan tidak cukup diusap dengan air. Mereka memberikan argumentasi sebagai berikut: Pertama, berbagai riwayat tentang hadis menjelaskan, bahwa Nabi Saw. mengancam orang-orang yang mengabaikan mencuci tumit mereka ketika berwudhu, antara lain hadis berikut: "Dari Abdullah ibn Umar berkata: Dalam suatu perjalanan bersama kami, Rasulullah Saw. tiba belakangan. Kami menunggu beliau, sampai-sampai kami mengakhirkan salat 'ashar. Setelah beliau tiba, kami lalu berwudhu dan kaki hanya kami usap (dengan air). Abdullah ibn Umar berkata: Lalu Nabi Saw berseru dengan suara tinggi: "Api neraka ganjarannya bagi orang yang mengabaikan mencuci tumit (dalam berwudhu)". Hal ini diulanginya sampai dua atau tiga kali (Al-Ju'fi, n.d.). Sehubungan dengan hadis tersebut, Ibn Katsir memberikan komentar, seandainya dalam berwudhu kedua kaki hanya wajib diusap (dengan air), tentu Nabi Saw. tidak akan mengancam orang yang tidak mencuci kaki dalam berwudhu. Hal ini lanjut Ibn Katsir,

karena kata (*al-mash*) konotasinya hanya sebatas pengertian 'mengusap' sama halnya dengan mengusap al-khuff (sepatu), tidak meliputi seputar kaki. Kedua, dalam ayat tersebut Allah Swt. membatasi kaki (*arjulakum*) sampai dengan mata kaki, sebagaimana halnya membatasi tangan (*aydiyakum*) sampai dengan siku (*al-mirfaqayn*). Hal ini menunjukkan bahwa dalam berwudhu, kedua kaki wajib dicuci sebagaimana diwajibkan mencuci kedua tangan. Selain itu, Jumhur berupaya mentakwilkan *qirā'at* (*wa'arjulikum*) sebagai berikut:

Pertama, sebenarnya *qirā'at* (*wa'arjulikum*) kedudukannya ma'thūf kepada kata (*wa'aydiyakum*), akan tetapi kata (*wa'arjulikum*) dibaca majrūr disebabkan karena, berdekatan (*li al-jawār, li al-mujāwarat*) dengan kata yang sebelumnya yang juga majrūr yaitu (*ru'ūsikum*). Hal seperti ini dibolehkan, sebagaimana halnya dalam firman Allah Swt. QS. *Al-Rahmān* [55]: 35 sebagai berikut:

يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شَوْاظٌ مِّنْ نَّارٍ وَنُحَاسٌ فَلَا تَنْتَصِرَانِ (35)

Kata (*nuhāsun*) dalam ayat tersebut bisa dibaca (*nuhāsin*) dengan *syakl majrūr*, karena berdekatan (*li al-jawār, li al-mujāwarat*) dengan kata sebelumnya yang juga majrūr yaitu (*nārin*). Namun demikian pentakwilan jumhur ulama sebagaimana disebutkan di atas, dibantah oleh sementara ulama. Al-Rāzi misalnya, menyatakan bantahannya sebagai berikut: 1) Menyamakan bacaan suatu lafadz (dalam kedudukan *I'rab*-nya) dengan bacaan lafadz sebelumnya, dengan alasan karena kedua lafadz tersebut berdekatan (*li al-jawār, li al-mujāwarat*) biasanya hanya berlaku dalam *sya'ir*, itu pun dilakukan karena keterpaksaan. Al-Qur'an sebagai kalam Allah, terbebas dari hal semacam itu. 2) Dibolehkannya menyamakan bacaan antara dua lafadz dengan alasan karena keduanya berdekatan (*li al-jawār, li al-mujāwarat*), hanya berlaku apabila aman dari kemungkinan adanya kerancuan (*al-iltibās*). Contohnya, seperti dalam kalimat berikut: (هذا جهر ضب خرب). Lafadz (*kharbin*) yang statusnya *marfū'* (*kharbun*), bisa dibaca majrūr (*kharbin*) karena diketahui dengan pasti, bahwa lafadz (*kharbin*) merupakan sifat dari lafadz (*juhrun*), dan tidak mungkin merupakan sifat dari lafadz (*dhabbin*). Sedangkan dalam ayat al-Qur'an yang menjadi topik pembicaraan dalam hal ini, yaitu lafadz (*wa'arjulikum*), keamanan dari kerancuan seperti ini tidak terdapat. 3) Dibolehkannya menyamakan bacaan antara dua lafadz, dengan alasan seperti tersebut pada butir (1) dan (2), hanya berlaku apabila antara kedua lafadz tersebut, tidak dihubungkan dengan huruf 'athaf.

Kedua, lafadz (*wa'arjulikum*) dalam ayat tersebut dibaca majrūr, semata-mata karena ma'thūf (mengikuti) kepada lafadz (*wa'arjulikum*) yang majrūr. Akan tetapi ma'thūf-nya hanya dari segi lafaz, dan tidak dari segi makna (dalam pengertian: usaplah kepalamu dan [cucilah] kakimu, dengan *qarīnat* [alasan], hadis Ibn 'Umar di muka). Hal ini dibolehkan, sebagaimana dalam kalimat bahasa Arab berikut ini: (أكلت الحيز اللبن). Lafadz (*al-labana*) dalam kalimat di atas, ma'thūf kepada (*al-hubza*) hanya dari segi lafadz, tetapi tidak dari makna. Karena itu, terjemah dari kalimat tersebut bukan: "saya makan roti dan susu", tetapi "saya makan roti dan (minum) susu". Sementara itu, sebagian ulama, antara lain ulama dari kalangan Syi'ah Imamiyah, cenderung memilih *qirā'at* (*wa'arjulikum*). Dengan demikian, mereka berpendapat bahwa di dalam berwudhu hanya diwajibkan mengusap (dengan air) dua kaki, dan tidak diwajibkan mencucinya. Mereka menakwilkan *qirā'at* (*wa'arjulakum*) dengan menyatakan, bahwa lafadz (*wa'arjulakum*) yang *manshūb*, ma'thūf (mengikuti) kepada (*mahal al-jar wa al-majrūr*), atau huruf "ba" (*al-bā'*) dalam lafadz (*biru'ūsikum*) hanya merupakan tambahan (*zā'idat*) sementara lafadz (*wa'arjulakum*) ma'thūf kepada (*mahal al-ru'ūs al-manshūb*).

Dalam pada itu, sebagian ulama lainnya, yaitu ulama *Ahl al-Zhāhir* berpendapat bahwa dalam berwudhu diwajibkan menggabungkan (*al-jam'*) antara mengusap dan mencuci dua kaki, dengan alasan mengamalkan atau melaksanakan ketentuan hukum yang terdapat dalam kedua versi *qirā'at* tersebut, yaitu *qirā'at* (*wa'arjulakum*) dan *qirā'at* (*wa'arjulikum*). Sedangkan Ibn Jarir al-Thabari berpendapat bahwa seseorang yang berwudhu boleh memilih antara mencuci kaki dan mengusapnya (dengan air). Dari uraian di atas tampak jelas, bahwa perbedaan *qirā'at* dalam hal ini, dapat menimbulkan perbedaan istinbath hukum, baik dalam cara istinbāth maupun ketentuan hukum yang di-istinbāth-kan. *Qirā'at* (*wa'arjulakum*) dipahami oleh jumhur ulama dengan menghasilkan ketentuan hukum, bahwa dalam berwudhu diwajibkan mencuci kedua kaki. Sementara *qirā'at* versi lainnya

(*wa'arjulikum*) dipahami oleh sebagian ulama dengan menghasilkan ketentuan hukum, bahwa dalam berwudhu tidak diwajibkan mencuci kedua kaki, akan tetapi hanya diwajibkan mengusapnya (dengan air).

Dalam pada itu, sementara ulama lainnya mengakui adanya ketentuan hukum yang berbeda dalam kedua versi *qirā'at* tersebut, sehingga di antara mereka ada yang membolehkan untuk memilih salah satu dari kedua ketentuan hukum tersebut, dan ada pula yang mewajibkan untuk menggabungkan kedua ketentuan hukum tersebut. Dalam hal ini penulis berpendapat, wajib mencuci kaki dalam berwudhu sesuai dengan bayan yang ada dalam hadis.

Beberapa Qira'at Tidak Berimplikasi Terhadap Istinbath Hukum

Adapun perbedaan *qirā'at* al-Qur'an yang terdapat dalam *qirā'at* sab'at, akan tetapi tidak berimplikasi terhadap istinbath hukum, dapat penulis kemukakan beberapa contoh sebagai berikut:

a) Firman Allah:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدِيًّا بِأَلْفِ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمِ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ (95)

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu membunuh binatang buruan, ketika kamu sedang ihram. Barangsiapa di antara kamu membunuhnya dengan sengaja, maka dendanya ialah mengganti dengan binatang ternak seimbang dengan buruan yang dibunuhnya, menurut putusan dua orang yang adil di antara kamu sebagai had-nya yang dibawa sampai ke Ka'bah, atau (dendanya) membayar kaffārat dengan memberi makan orang-orang miskin, atau berpuasa seimbang dengan makanan yang dikeluarkan, supaya dia merasakan akibat yang buruk dari perbuatannya. Allah telah memaafkan apa yang telah lalu. Dan barangsiapa yang kembali mengerjakannya, niscaya Allah akan menyiksanya. Allah Maha Kuasa lagi Mempunyai (kekuasaan untuk) menyiksa. (QS. *Al-Mā'idah* [5]: 95).

Ayat di atas menjelaskan, bahwa bila seseorang yang sedang ihram membunuh binatang buruan dengan sengaja, maka salah satu alternatif dendanya yaitu memberi makan orang-orang miskin (*aw kaffārat tha'ām masākīn*) seimbang dengan harga binatang ternak yang akan dipergunakan untuk pengganti binatang ternak yang dibunuhnya. Sehubungan dengan ayat di atas, Ibn Katsir, 'Ashim, Abu 'Amr, Hamzah, dan al-Kisa'i membaca dengan (*aw kaffāratun tha'āmu masākīn*). Sementara Nafi' dan Ibn 'Amir membaca (*aw kaffāratu tha'āmi masakīn*), dengan cara meng-*idhāfat*-kan lafadz (*kaffārat*) kepada lafadz (*tha'ām*), tanpa terjadi perubahan maksud atau ketentuan hukum yang terkandung di dalamnya. Dalam pada itu, lafadz (*tha'ām*) dalam versi *qirā'at* pertama, berkedudukan sebagai *khābar* dari *mubtadā' mahdzūf* dengan perkiraan (*aw al-wājibu 'alayhi kaffāratun tha'āmu masākīn*).

b) Firman Allah

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ (6) وَالْحَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ (7) وَيَذُرُّ عَلَيْهَا الْعَذَابُ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ (8) وَالْحَامِسَةُ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ (9)

Dan orang-orang yang menuduh isterinya (berzina), padahal mereka tidak ada mempunyai saksi-saksi selain diri mereka sendiri, maka persaksian orang itu ialah empat kali bersumpah dengan nama Allah, sesungguhnya dia adalah termasuk orang-orang yang benar. Dan (sungguh) yang kelima: bahwa laknat Allah atasnya, jika dia termasuk orang-orang yang

berdusta. Isterinya itu dihindarkan dari hukuman oleh sumpahnya empat kali atas nama Allah sesungguhnya suaminya itu benar-benar termasuk orang-orang yang dusta, Dan (sumpah) yang kelima: bahwa laknat Allah atasnya, jika suaminya itu termasuk orang-orang yang benar. (QS. *Al-Nūr* [24]: 6-9).

Ayat di atas menjelaskan bahwa bila seorang suami menuduh isterinya berzina, tanpa menghadirkan empat orang saksi, maka untuk membuktikan kebenaran tuduhannya, dia diwajibkan mengucapkan empat kali sumpah (*arba' syahādāt*) dengan nama Allah, bahwa tuduhannya itu benar. Dan pada sumpah yang kelima, dia harus menyatakan bahwa dia berani menerima kutukan Allah (*anna la'nat Allāh 'alayh*), bilamana ternyata tuduhannya itu dusta. Ayat di atas menjelaskan, bahwa isteri bisa terlepas dari hukuman zina akibat tuduhan suaminya, dengan cara mengucapkan empat kali sumpah (*arba' syahādāt*) dengan nama Allah, bahwa tuduhan suaminya dusta belaka. Dan pada sumpah yang kelima, ia harus menyatakan bahwa ia berani menerima kutukan Allah (*anna ghadhaba Allāh 'alayh*), bilamana ternyata tuduhan suaminya itu benar.

Sehubungan dengan ayat di atas, Ibn Katsir, Nafi', Abu 'Amr, Ibn 'Amir, dan 'Ashim riwayat Syu'bah membaca (*arba'a syahādāt*). Sementara Hamzah, al-Kisa'I, dan 'Ashim riwayat Hafsh membaca (*arba'u syahādāt*). Sementara itu, Ibn Katsir, Ibn 'Amir, Abu 'Amr, 'Ashim, Hamzah dan al-Kisa'i membaca (*anna la'natallāhi'alayh*) dan (*anna ghadhaballāhi 'alayh*). Sedangkan Nafi' sendiri membaca (*an la'natullāhi*) dan (*an ghadhiballāhu*), tanpa terjadi perbedaan maksud atau kandungan hukumnya.

c) Firman Allah

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ مِمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمَتَّعُوهُنَّ
وَسَرَّخُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا (49)

Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu menikahi perempuan-perempuan yang beriman, kemudian kamu ceraikan mereka sebelum kamu mencampurinya maka sekali-kali tidak wajib atas mereka iddah bagimu yang kamu minta menyempurnakannya. Maka berilah mereka mut'ah dan lepaskanlah mereka itu dengan cara yang sebaik-baiknya. (QS. *Al-Aḥzāb* [33]: 49).

Ayat di atas menjelaskan bahwa seorang isteri yang diceraikan oleh suaminya, dalam keadaan belum disetubuhi, maka tidak ada masa 'iddah baginya. Masa 'iddah yaitu masa menunggu bagi seorang wanita yang diceraikan oleh suaminya, sebelum wanita tersebut dibolehkan kawin lagi dengan laki-laki lain. Berkaitan dengan ayat di atas, Hamzah dan al-Kisa'I, membaca (min qabli an tamassūhunna), sementara Ibn Katsir, Abu 'Amr, Ibn 'Amir, 'Ashim, dan Nafi' membaca (min qabli an tamassūhunna) tanpa menimbulkan perbedaan maksud atau ketentuan hukum yang terkandung di dalamnya.

d) Firman Allah:

الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ
اللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ (2)

Orang-orang yang menzihar isterinya di antara kamu, (menganggap isterinya sebagai ibunya, padahal) tiadalah isteri mereka itu ibu mereka. Ibu-ibu mereka tidak lain hanyalah wanita yang melahirkan mereka. Dan sesungguhnya mereka sungguh-sungguh mengucapkan suatu perkataan yang mungkar dan dusta. Dan sesungguhnya Allah Maha Pemaaf lagi Maha Pengampun. (QS. *Al-Mujādalah* [58]: 2).

Ayat di atas menjelaskan bahwa seorang suami yang melakukan zihar terhadap isterinya dianggap telah melakukan perbuatan dosa. Berkaitan dengan ayat di atas, Ibn Katsir, Nafi' dan Abu 'Amr membaca (*alladzīna yazhzhahharūna*). Ibn 'Amir, Hamzah, dan al-Kisa'i membaca (*alladzīna*

yazhzhāharūna). Sementara 'Ashim sendiri membaca (*alladzīna yazhāharūna*) tanpa menimbulkan perbedaan maksud atau ketentuan hukum yang terkandung di dalamnya.

e) Firman Allah:

أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (184)

(Yaitu) dalam beberapa hari yang tertentu. Maka jika di antara kamu ada yang sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), maka (wajiblah baginya berpuasa) sebanyak hari yang ditinggalkan itu pada hari-hari yang lain. Dan wajib bagi orang-orang yang berat menjalankannya (jika mereka tidak berpuasa) membayar fidyah, (yaitu): memberi makan seorang miskin. Barangsiapa yang dengan kerelaan hati mengerjakan kebajikan, maka itulah yang lebih baik baginya. Dan berpuasa lebih baik bagimu jika kamu mengetahui. (QS. *Al-Baqarah* [2]: 184).

Ayat tersebut menjelaskan antara lain bahwa orang yang merasa berat untuk melaksanakan puasa Ramadhan, sementara tidak memungkinkan baginya untuk mengqadhanya (seperti orang yang sudah tua renta, misalnya) bisa ia berbuka, maka wajib baginya memberi makan seorang miskin untuk setiap kali tidak berpuasa. Dalam hubungannya dengan ayat di atas, Ibn Katsir, 'Ashim, Abu 'Amr, Hamzah, dan al-Kisa'I membaca (fidyatun tha'āmu miskīna), sementara Nafi' dan Ibn 'Amir membaca (fidyatu tha'āmi masākīna), tanpa menimbulkan perbedaan maksud atau ketentuan hukum yang terkandung di dalamnya. Sehubungan dengan masalah ini, al-Razi berkomentar sebagai berikut:

"Dalam *qirā'at* ini (fidyatu tha'ami masakina), lafadz (masakina) disebutkan dalam bentuk jama' (plural), karena yang berkewajiban membayar fidyah juga orangnya banyak (*alladzina yuthiqunahu*), jadi setiap orang dari mereka wajib memberi makan seorang miskin. Adapun versi *qirā'at* kedua (fidyatun tha'amu miskina), maka kalimat (tha'amu miskina) merupakan penjelasan terhadap lafadz (fidyath) sementara itu lafadz (miskina) dibaca mufrad (singular), karena maknanya adalah setiap orang dari mereka diwajibkan memberi makan seorang miskin (untuk setiap hari)(Al-Rāzi, 1420).

6. Kesimpulan

Mengenai kedudukan *qirā'at* dalam tafsir dan istinbāth hukum terbagi menjadi pertama, adanya makna tafsir yang dihasilkan dari perbedaan *qirā'at* yang diterima (maqbulat). Kedua, adanya makna tafsir yang dihasilkan dari *qirā'at* syadzdzat. Ketiga, ditolaknya makna tafsir yang dihasilkan dari *qirā'at* yang ditolak (mardūdat). Sementara kedudukan *qirā'at* dalam istinbāth hukum, sangat menentukan karena bi ikhtilāf *al-qirā'at yuzhhar al-ikhtilāf fī al-ahkām*. Dengan adanya keragaman *qirā'at* ini, tidak semua perbedaan *qirā'at* al-Qur'an tersebut berimplikasi terhadap istinbāth hukum dalam al-Qur'an. Dengan adanya perbedaan *qirā'at* tersebut ternyata dapat menambah keluasan serta wawasan dalam memperkaya dan menambah alternatif hukum Islam dalam muatan al-Qur'an. Perbedaan *qirā'at* yang berimplikasi terhadap istinbāth hukum adakalanya hanya berimplikasi terhadap cara istinbāth hukum yang dilakukan oleh para ulama, tanpa menimbulkan perbedaan hukum yang di-istinbāth-kan oleh mereka. Dan adakalanya sekaligus berimplikasi baik terhadap cara istinbāth hukum maupun hukum yang di-istinbāth-kan oleh mereka.

Referensi

- Abu Syuhbah, Muhammad Ibn Muhammad. (1992). *Al-Madkhal Lidirasat al-Qur'an al-Karim*, Maktabah as-Sunnah.
- Abu Zahrah, Muhammad. (1958). *Ushul al-Fiqh*. Dar al-Fikr al-'Arabi.
- Al-Bannā, Al-'Allāmat al-Syaikh Ahmad Ibn Muhammad. (1987) *Ittihāf Fadhla' al-Basyar bi al-Qirā'at al-Arba'at al-'Asyr*. Beirut: 'Ālam al-Kitub.

- Al-Dzahabi, Muhammad Husayn. (1971). Al-Tafsir wa al-Mufasssirūn, Juz I. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Hāfiẓ Abī al-Khayr Muhammad Ibn Muhammad al-Damsyiqī, al-Syāhir bi Ibn al-Jazarī. (1998). Al-Nasyr fi al-Qirā'at al-Asyr. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyat.
- Al-Ibrāhīm, Mūsā Ibrāhīm. (1996). Buhūts Manhajyyat fi 'Ulūm al-Qur'ān al-Karīm. Dār 'Ammār.
- Al-Islāmiyyat, Majma' al-Buhūts. (1971). Buhūts Qur'aniyyat. Mesir: al-Syirkat al-Mishriyyat.
- Al-Jazari, Abu Al-'Iz Ibn Ismail ibn Al-Razaz. (1978). Al-Muazdzab fi al-Qirā'at al-Asyr wa Taujihihā min Thariq Thayyibat al-Nasyr. Dar al-Anwar liththaba'ah.
- Al-Jurjani, 'Ali Ibn Muhammad. (1969). Kitab al-Ta'rifat. Beirut: Riyadh al-Sulh.
- Al-Khazin, Alauddin Abu Hasan. (1995). Tafsir al-Khazin. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Maraghi, Ahmad Mushthafa. (1950). Tafsir al-Maraghi. Mushthafa al-Babi al-Halabi.
- Al-Muhaysin, Muhammad Salim. (1974). Al-Irsyadāt al-Jaliyyat fi al-Qirā'at al-Sab' min Thariq al-Sathbiyyat. Mesir: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyat.
- Al-Muhaysin, Muhammad Sālim. (2002). Tārīkh al-Qur'ān al-Karīm. Muasasat Syabāb al-Mujami'at.
- Al-Murshafi, Abdul Fatah al-Sayyid 'Ajamiy. (1982). Hidāyat al-Qārī ila Tadwīd Kalām al-Bārī. Saudi Arabia: al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'udiyah.
- Al-Nasafi Abdullah Ahmad Ibn Muhammad. (1759). Tafsir al-Nasafi. Mushthafa al-Babi al-Halabi.
- Al-Qamhawi, Muhammad al-Shadiq. (1994). Al-Burhan fi Tajwid al-Qur'an, wa Risalat fi Fadlail al-Qur'an. Beirut: 'Alam al-Kutub.
- Al-Qāsimī, Muhammad Jamāl al-Dīn. (1057). Mahāsin al-Ta'wīl. Mesir: 'Isa al-Bāb al-Halabī.
- Al-Qaththān, Mannā' Khalīl. (1973). Mabāhits fi 'Ulūm al-Qur'ān. Beirut: Mansyūrat al-'Asyr al-Hadīts.
- Al-Qurthubi, Abi Abdullah Muhammad Ibn Ahmad al-Anshari. (1985). Al-Jami' Li Ahkam al-Qur'an. Beirut: Dar Ihya' al-Turast al-'Arabiyyah, 1985.
- Al-Razi, Muhammad. (1210). Mafatih al-Ghayb. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Shābūnī, Muhammad. (1985) 'Alī al-Tibyān fi 'Ulūm al-Qur'ān. Beirut: 'Alim al-Kutub.
- Al-Suyuthi, Jalal al-Din. (1996). Al-Itqān fi 'Ulum al-Qur'an. Beirut, Mu'asasah al-Kutub al-Tsaqafiyah.
- Al-Syaikh Khalid 'Abdurrahman al-'Ak. (1984). Ushul al-tafsir wa Qawa'iduh. Beirut: dar al-Nafa'is.
- Al-Syathibi, Abu Ishaq Ibrahim Ibn Musa. (1338). Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'at. Beirut: Dar al-Ma'rifat, tt.
- Al-Zarkasyi, Al-Imām Badr al-Din Muhammad Ibn 'Abdullah. (1988). Al-Burhān fi 'Ulum al-Qur'ān, Juz I. Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Zarqānī, Muhammad 'Abdul 'Azhīm. (2001). Manāhil al-'Irfān fi 'Ulūm al-Qur'ān. Mesir: 'Isa al-Bāb al-Halabī.
- Al-Zuhaylī, Wahbat. (1993). Al-Qur'ān al-Karīm, Bunyātuh al-Tasyri'yyat wa Khashāishuh al-Hadhariyyat. Damsyiq: Dār al-Fikr.
- Bazmūl, Muhammad 'Umar Ibn Sālim. (1996). Al-Qirā'at wa Atsaruhā fi al-Tafsīr wa al-Ahkām. Saudi Arabia: Dār al-Hijrat.
- Farjāni, Muhammad Rajab. (1978). Kaifa Nata'addab ma' al-Mushhaf, Kitābatan, Qirā'atan, Ta'īman, Istimā'an. Dār al-I'tishām, 1978.
- Fatoni, Ahmad. (1994). Beberapa Aspek Ilmiah tentang Qur'an. Jakarta: Litera Antar Nusa.
- Hasanuddin AF. (1996). Anatomi al-Qur'an: Perbedaan Qira'at dan Pengaruhnya terhadap Istinbath Hukum dalam Al-Qur'an. Jakarta: RajaGrafindo Persada.
- Hasballah, 'Ali. (1964). Ushul al-Tasyri' al-Islami. Mesir: Dar al-Ma'arif, 1964.
- Ibn Khalawiyat. (1990). Al-Hujjat fi qirā'at al-Sab'at. Muassasat al-Risalat.
- Ibn Taymiyyah. (1995). Muqaddimah fi Ushul al-Tafsir. Makkah al-Mukarramah: dar al-Risalah.
- Khalāf, 'Abdul Wahhāb. (1968). 'Ilm Ushūl al-Fiqh. Mesir: Maktabat al-Da'wah al-Islāmiyyat.
- Marzuki, Kamaluddin. (1994). 'Ulum al-Qur'an. Bandung: Rosda Karya
- Muhammad, Jamaluddin ibn Manzhur. (1290). Lisan al-'Arab. Mesir: Dar al-Mishriyyat.
- Munawwir, Ahmad Warson. (1984). Kamus Arab-Indonesia. Yogyakarta: Yayasan Pondok Pesantren al-Munawwir.
- Pedersen, J., Fajar. (1996). Intelektualisme Islam, Buku dan Sejarah Penyebaran Informasi di Dunia Arab, terj. Alwiyyah Abdurrahman. Bandung: Mizan.
- Shihab, M. Quraish. (1992). Membumikan Al-Qur'an. Bandung: Mizan
- Shubhī Shālih. (1996). Membahas Ilmu-ilmu al-Qur'an, terjemah oleh tim Pustaka Firdaus, Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Syaltūt, Mahmūd. (1996). Al-Islām, 'Aqīdat wa Syari'at. Mesir: Dār al-Qalam.
- Syammah Abu, Abdurrahman bin Ismail bin Ibrahim. (2002). Ibrāz al-Ma'ānī, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyat.
- Tim ISIQ. (1996). Kaidah Qirā'at Tujuh. Jakarta: Darul Ulum Press ISIQ.
- Umar, Muhammad Al-Razi. (1411). Mafatih al-Ghayb. Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah.

Utsman, Hasan Syaikh. (1994). *Haqq al-Tilawah*. Mekkah: Dar al-Minarah.



© 2020 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY SA) license (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/>).