

**KAJIAN DESKRIPTIF
TERHADAP QIRA'AT NAFI' SERTA
IMPLIKASINYA PADA PENAFSIRAN
AYAT-AYAT FIQIH IBADAH**



Buku ini menguraikan secara deskriptif mengenai aspek-aspek yang berkaitan dengan qira'at Nafi' di antaranya sejarah dan perkembangannya, kaidah-kaidahnya, serta implikasinya pada penafsiran ayat-ayat fiqih ibadah. Temuan utama dari skripsi ini menunjukkan bahwa perbedaan bacaan dalam qira'at Nafi' dapat memperkaya makna, memperluas dimensi pemahaman syariat, dan memberikan alternatif dalam praktik ibadah. Oleh karena itu, kajian terhadap qira'at semestinya tidak hanya menjadi ranah ahli ilmu, tetapi juga mendapat perhatian luas demi menjaga keaslian dan kedalaman makna Al-Qur'an.

Buku ini diharapkan dapat memberi manfaat serta memberikan wawasan kepada khalayak bahwa terdapat ragam cara baca Al-Qur'an yang mutawatir sehingga perbedaan cara baca di dalamnya tidak menjadikan seseorang bersikap menyalahkan bacaan lainnya yang mana sikap tersebut terjadi atas ketidaktahuan.



**Universitas
PTIQ Jakarta**

**PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
FAKULTAS USHULUDDIN DAN PEMIKIRAN ISLAM
UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
JAKARTA 1447 H/ 2025 M**

قِرَاءَاتُ الْقُرْآنِ

**KAJIAN DESKRIPTIF
TERHADAP QIRA'AT NAFI' SERTA
IMPLIKASINYA PADA PENAFSIRAN
AYAT-AYAT FIQIH IBADAH**



Muhammad Arsil Sinaga
211410077

**PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
FAKULTAS USHULUDDIN DAN PEMIKIRAN ISLAM
UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
JAKARTA 1447 H/ 2025 M**

**KAJIAN DESKRIPTIF TERHADAP *QIRĀ'ATNĀFI'*
SERTA IMPLIKASINYA PADA PENAFSIRAN
AYAT-AYAT FIQIH IBADAH**

SKRIPSI

Diajukan Kepada Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
Universitas PTIQ Jakarta
Sebagai Salah Satu Persyaratan Menyelesaikan Program Studi
Strata Satu (S1)
Untuk Memperoleh Gelar Sarjana Agama (S.Ag.)

Oleh:

Muhammad Arsil Sinaga

NIM: 211410077



**Universitas
PTIQ Jakarta**

**PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
FAKULTAS USHULUDDIN DAN PEMIKIRAN ISLAM
UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
1446 H/ 2025 M**

LEMBAR PERNYATAAN KEASLIAN SKRIPSI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Muhammad Arsil Sinaga
Nomor Induk Mahasiswa : 211410077
Jurusan/Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Fakultas : Ushuluddin dan Pemikiran Islam
Judul Skripsi : Kajian Deskriptif terhadap *Qirā'at Nāfi'*
serta Implikasinya pada Penafsiran Ayat-
Ayat Fiqih Ibadah

Menyatakan bahwa:

1. Skripsi ini adalah murni hasil karya sendiri.
2. Apabila dikemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan skripsi ini hasil plagiat, maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan kampus Universitas PTIQ Jakarta dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 12 Juni 2025
Yang Membuat Pernyataan



Muhammad Arsil Sinaga

LEMBAR TANDA PERSETUJUAN PEMBIMBING

**Kajian Deskriptif terhadap *Qira'at Nafi'*
serta Implikasinya pada Penafsiran Ayat-Ayat Fiqih Ibadah**

Skripsi

Diajukan Kepada Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, Untuk Memenuhi
Persyaratan Strata Satu (S.1) Memperoleh Gelar Sarjana Agama (S. Ag.)

Disusun Oleh:

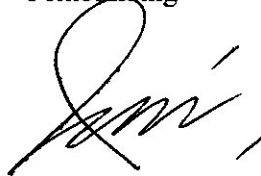
Muhammad Arsil Sinaga

NIM: 211410077

Telah selesai dibimbing kepada kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat
diujikan

Jakarta, 13 Juni 2025

Menyetujui:
Pembimbing



Masrur Ikhwan, MA.

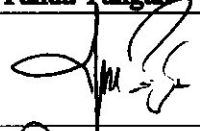
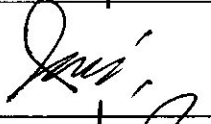
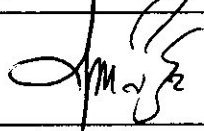
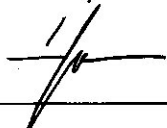
LEMBAR PENGESAHAN SKRIPSI

**Kajian Deskriptif terhadap *Qirā'at Nāfi'*
serta Implikasinya pada Penafsiran Ayat-Ayat Fiqih Ibadah**

Disusun Oleh:

Nama : Muhammad Arsil Sinaga
Nomor Induk Mahasiswa : 211410077
Jurusan/Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Fakultas : Ushuluddin dan Pemikiran Islam

Telah diujikan pada sidang munaqasah pada tanggal 20 Juni 2025

No.	Nama Penguji	Jabatan	Tanda Tangan
1.	Dr. Andi Rahman, MA.	Ketua Sidang	
2.	Masrur Ikhwan, MA.	Pembimbing	
3.	Dr. Andi Rahman, MA.	Penguji I	
4.	Hidayatullah, MA.	Penguji II	

Jakarta, 20 Juni 2025

Mengetahui:

Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam Universitas PTIQ Jakarta



Dr. Andi Rahman, MA.

MOTTO

فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ

“Bersabarlah! Sesungguhnya janji Allah itu benar.”
(QS. Ghāfir [40]: 77)

KATA PENGANTAR

Puji syukur kepada Allah SWT atas segala rahmat-Nya sehingga Penulis dapat menyelesaikan skripsi yang berjudul **“Kajian Deskriptif terhadap *Qirā’at Nāfi’* serta Implikasinya pada Penafsiran Ayat-Ayat Fiqih Ibadah”** sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Sarjana pada Program Studi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, Universitas PTIQ Jakarta.

Penyusunan skripsi ini tentu tidak terlepas dari bantuan, bimbingan, serta dukungan dari berbagai pihak. Oleh karena itu, pada kesempatan ini Penulis ingin menyampaikan ucapan terima kasih dan penghargaan yang sebesar-besarnya kepada:

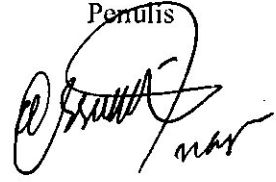
1. Bapak Prof. Dr. Nasaruddin Umar, MA., selaku Rektor Universitas PTIQ Jakarta yang telah memberikan kesempatan dan fasilitas untuk menempuh pendidikan di lingkungan universitas ini.
2. Bapak Dr. Andi Rahman, MA., selaku Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam yang telah memberikan dukungan dan arahan selama proses perkuliahan hingga penyusunan skripsi ini.
3. Bapak Dr. Lukman Hakim, MA., selaku Kepala Program Studi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir yang senantiasa memberikan motivasi dan dukungan akademik kepada mahasiswa.
4. Bapak Masrur Ikhwan M.Ag., selaku Dosen Pembimbing yang telah meluangkan waktunya, mengarahkan, dan memberikan masukan yang sangat berharga selama proses penyusunan skripsi ini.
5. Ayah dan Omak (Ibu), Arbai Sinaga dan Maimunah atas dukungan penuh terhadap Penulis dalam menempuh pendidikan ini. Do’a mereka tiada pernah terhenti, selalu menjadi alasan untuk terus bersemangat dalam menjalani aktivitas sebagai anak rantau.
6. Saudara-saudara kandung, Kakak Mabruro Sinaga dan Kakak Maula Sinaga yang selalu memberi nasihat dan masukan bagi penulis. Saudara kembar Muhammad Arsal Sinaga yang juga tengah menyelesaikan tugas akhir perkuliahan di UIN Sunan Gunung Djati Bandung, yang selalu menjadi tempat berkeluh kesah penulis. Selanjutnya Adik Makwa Sinaga, yang selalu memberi semangat bagi penulis.
7. Para sahabat yang selalu ada, dan mengisi perjalanan dan pengalaman hidup, serta teman-teman seperjuangan, IAT-C, MTQ Squard, dan lainnya, yang telah menjadi bagian penting dalam perjalanan studi ini.
8. Segenap DKM al-Mubarak Benhil, Jakarta Pusat yang memberikan kesempatan Penulis dalam mengembangkan diri.

Penulis menyadari bahwa skripsi ini masih jauh dari sempurna. Oleh karena itu, kritik dan saran yang membangun sangat Penulis harapkan demi perbaikan di masa mendatang.

Demikian, semoga skripsi ini dapat memberikan manfaat bagi pembaca dan menjadi kontribusi khazanah keilmuan, khususnya di bidang *Qirā’at* Al-Qur’an dan Tafsir.

Jakarta, 12 Juni 2025

Penulis

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Arsil Sinaga' with a stylized flourish at the end.

Muhammad Arsil Sinaga

ABSTRAK

Skripsi ini berjudul Kajian Deskriptif terhadap *Qirā'at* Nāfi' serta Implikasinya pada Penafsiran Ayat-Ayat Fiqih Ibadah. Penelitian ini menguraikan secara deskriptif mengenai aspek-aspek yang berkaitan dengan *qirā'at* Nāfi', di antaranya sejarah dan perkembangannya, kaidah-kaidahnya, serta implikasinya pada penafsiran ayat-ayat fiqih ibadah. Adapun penelitian ini bertujuan untuk mengenalkan salah satu *qirā'at* dari beberapa *qirā'at* yang sudah ada, namun jarang sekali ditemukan di berbagai wilayah khususnya di Indonesia. Metode penelitian yang digunakan adalah kualitatif-deskriptif dengan pendekatan studi pustaka (*library research*). Data dikumpulkan dari sumber primer berupa kitab-kitab *qirā'at* dan tafsir serta data sekunder dari buku, jurnal, dan artikel terkait. Penelitian ini menganalisis kaidah-kaidah bacaan Nāfi' melalui dua riwayat utamanya, yaitu Qālūn dan Warsy, serta menjelaskan bagaimana variasi bacaan tersebut berdampak terhadap makna ayat dan penetapan hukum, seperti dalam ayat-ayat mengenai salat, puasa, wudhu, dan haji. Temuan utama dari skripsi ini menunjukkan bahwa perbedaan bacaan dalam *qirā'at* Nāfi' dapat memperkaya makna, memperluas dimensi pemahaman syariat, dan memberikan alternatif dalam praktik ibadah. Oleh karena itu, kajian terhadap *qirā'at* semestinya tidak hanya menjadi ranah ahli ilmu, tetapi juga mendapat perhatian luas demi menjaga keaslian dan kedalaman makna Al-Qur'an.

ABSTRACT

This thesis is titled A Descriptive Study of the Qira'at of Nafi' and Its Implications on the Interpretation of Fiqih Worship Verses. This research descriptively elaborates on aspects related to the qira'at of Nafi', including its history and development, its rules, and its implications for the interpretation of fiqih worship verses. The purpose of this study is to introduce one of the qira'at among several existing qira'ats, which is rarely found in various regions, especially in Indonesia. The research method used is qualitative-descriptive with a library research approach. Data were collected from primary sources in the form of books on recitation (qira'at) and interpretation, as well as secondary data from books, journals, and related articles. This study analyzes the rules of reading Nafi' through its two main narrations, namely Qalun and Warsy, and explains how variations in reading affect the meaning of verses and the establishment of laws, such as in verses regarding prayer, fasting, ablution, and pilgrimage. The main finding of this thesis indicates that differences in reading in the qira'at of Nafi' can enrich meanings, broaden the dimensions of understanding of Islamic law, and provide alternatives in worship practices. Therefore, the study of qira'at should not only be the domain of scholars but also receive widespread attention to maintain the authenticity and depth of the meaning of the Qur'an.

DAFTAR ISI

LEMBAR PERNYATAAN KEASLIAN SKRIPSI.....	i
LEMBAR TANDA PERSETUJUAN PEMBIMBING.....	ii
LEMBAR PENGESAHAN SKRIPSI	iii
MOTTO	iv
KATA PENGANTAR.....	v
ABSTRAK.....	vii
DAFTAR ISI.....	ix
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB INDONESIA.....	xi
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi Masalah.....	5
C. Batasan Masalah	6
D. Rumusan Masalah	6
E. Tujuan Penelitian	6
F. Manfaat Penelitian	6
G. Tinjauan Pustaka.....	7
H. Metode Penelitian	9
I. Sistematika Penulisan	10
BAB II TINJAUAN UMUM MENGENAI <i>QIRĀ'AT</i> AL-QUR'AN.....	11
A. Definisi <i>Qirā'at</i> Al-Qur'an.....	11
B. Awal Kemunculan <i>Qirā'at</i> Al-Qur'an dan Perkembangannya	12
C. Macam-Macam <i>Qirā'at</i> Al-Qur'an	17
D. Syarat-Syarat <i>Qirā'at</i> Sahih.....	22
E. Hikmah Perbedaan <i>Qirā'at</i> Al-Qur'an	25
BAB III KAJIAN <i>QIRĀ'AT NĀFI'</i>.....	31
A. Biografi <i>Nāfi'</i>	31
B. Istilah-Istilah dalam Kajian <i>Qirā'at</i>	34
C. Kaidah <i>Uṣūl Qirā'at Nāfi'</i>	36
BAB IV IMPLIKASI <i>QIRĀ'AT NĀFI'</i> PADA PENAFSIRAN AYAT-AYAT FIQH IBADAH.....	49

A. <i>Tahārah</i>	49
B. Salat.....	56
C. Puasa.....	61
D. Haji.....	64
BAB V PENUTUP	73
A. Kesimpulan.....	73
B. Saran.....	73
DAFTAR PUSTAKA	75
BIOGRAFI PENULIS	81

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB INDONESIA

Transliterasi adalah menulis ulang sebuah kata dan kalimat yang berasal dari bahasa yang menggunakan aksara non latin ke dalam aksara latin. Transliterasi dilakukan saat menyalin ungkapan bahasa Arab. Dalam penulisan skripsi ini transliterasi arab-latin, mengacu pada berikut ini:

1. Konsonan Tunggal

Arab	Latin	Arab	Latin
ا	a	ض	ḍ
ب	b	ط	ṭ
ت	t	ظ	ẓ
ث	th	ع	‘
ج	j	غ	gh
ح	ḥ	ف	f
خ	kh	ق	q
د	d	ك	k
ذ	dh	ل	l
ر	r	م	m
ز	z	ن	n
س	s	و	w
ش	sy	ه	h
ص	ṣ	ي	y

2. Vokal

Vokal Tunggal	Vokal Panjang	Vokal Rangkap
a: <i>Fathah</i>	ā: ا	ai: اِي
i: <i>Kasrah</i>	ī: ي	au: و
u: <i>Dammah</i>	ū: و	

3. Kata Sandang

- a. Kata sandang yang diikuti *alif lam* (ال) *al-qamariyah* ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya.

Contoh: البقرة (*Al-Baqarah*), المدينة (*al-Madīnah*)

- b. Kata sandang yang diikuti *alif lam* (ال) *as-syamsiyah* ditransliterasikan sesuai dengan aturan yang digariskan di depan dan sesuai dengan bunyinya.

Contoh: الرجل (*ar-rajul*) dan الشمس (*asy-syams*)

4. Syaddah (*Tasydīd*)

Syaddah (*tasydīd*) dalam sistem aksara Arab digunakan lambang (ّ) sedangkan untuk alih aksara ini dilambangkan dengan huruf, yaitu dengan cara menggandakan huruf yang bertanda *tasydīd*. Aturan ini berlaku secara umum, baik *tasydīd* yang berada di tengahkata, di akhir kata ataupun yang terletak setelah kata sandang yang diikuti oleh huruf-huruf *syamsiyah*.

Contoh: امن بالله (*āmannā billāhi*) dan امن السفهاء (*āmana as-sufahā'u*)

5. Ta' Marbūṭah (ة)

Apabila berdiri sendiri, *waqaf* atau diikuti oleh kata sifat (*na'at*), maka huruf tersebut dialih aksarakan menjadi huruf "h".

Contoh: الافئدة (*al-af'idah*)

Sedangkan *ta' marbūṭah* (ة) yang diikuti atau disambungkan (*di-waṣal*) dengan kata benda (*isim*), maka dialih aksarakan menjadi huruf "t".

Contoh: الاية الكبرى (*al-āyat al-kubrā*)

6. *Hamzah* ditransliterasikan dengan apostrof. Namun, itu hanya berlaku bagi *hamzah* yang terletak di tengah dan pada akhir kata. Apabila terletak di awal kata, *hamzah* tidak dilambangkan, karena dalam bahasa Arab berupa *alif*.

Contoh: شيء (syai'un) dan امرت (umirtu)

7. Huruf Kapital

Sistem penulisan huruf Arab tidak mengenal huruf kapital, akan tetapi apabila telah dialih aksarakan maka berlaku ketentuan Ejaan Yang Disempurnakan (EYD) Bahasa Indonesia, seperti penulisan awal kalimat, huruf awal nama tempat, nama bulan, nama diri, dan lain-lain. Ketentuan yang berlaku pada EYD berlaku juga dalam alih aksara ini, seperti cetak miring (*italic*) atau cetak tebal (*bold*) dan ketentuan lainnya. Adapun untuk nama diri dengan kata sandang, maka huruf yang ditulis kapital adalah awal nama diri, bukan kata sandang. Contoh 'Ali Ḥasan al-'Arid, al-'Asqalānī, al-Farmāwī, dan seterusnya. Khusus untuk penulisan kata Al-Qur'an dan nama-nama surahnya menggunakan huruf kapital. Contoh: Al-Qur'an, Al-Baqarah, Al-Fātiḥah, dan seterusnya.

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an merupakan firman Allah SWT yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW, yang membacanya berpahala alias bernilai ibadah.¹ Lebih jelas lagi, 'Abdul Wahāb memberikan definisi Al-Qur'an dengan menghimpun beberapa aspek yang berkaitan dengannya, di antaranya; *pertama*, dari sudut isinya, Al-Qur'an adalah firman Allah, bukan sabda Rasulullah atau ucapan malaikat, jin dan sebagainya, *kedua*, dari segi turunnya, Al-Qur'an disampaikan melalui malaikat yang terpercaya (*ar-Rūh al-Amīn*) yakni malaikat Jibril. Ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an benar-benar terpelihara, yang dibuktikan dari keadaan malaikat Jibril selaku malaikat yang terpercaya, *ketiga*, dari sudut pembawanya, Al-Qur'an untuk pertama kali disampaikan kepada umat manusia oleh Nabi Muhammad SAW. Beliau pun dikenal sebagai "*al-Amīn*", yakni yang terpercaya. Hal ini semakin menguatkan bahwa Al-Qur'an sampai sekarang benar-benar murni dan otentik, *keempat*, dari sudut fungsinya, Al-Qur'an berfungsi sebagai dalil atas kerasulan Muhammad SAW dan sebagai pedoman bagi manusia, menjadi ibadah bagi yang membacanya dan sebagai sumber hidayah, dan *kelima*, dari segi susunannya, Al-Qur'an dihimpun dalam suatu mushaf yang dimulai dari surah Al-Fātiḥah dan diakhiri dengan surah An-Nās. Susunan ini menggambarkan bahwa Al-Qur'an benar-benar menjadi perhatian umat Islam sejak dulu kala.²

Al-Qur'an dibaca dengan sejumlah cara (*qirā'at*) seperti cara yang disampaikan oleh Jibril kepada Nabi Muhammad SAW. Selanjutnya, cara-cara baca itu diterima oleh sahabat dan demikian seterusnya dari generasi ke generasi seperti cara baca saat ini dan sampai generasi Hari Kiamat mendatang.³ Ilmu *Qirā'at* merupakan salah satu cabang '*Ulūmul Qur'an*' yang memiliki posisi sangat penting dalam kajian ilmu keislaman. Sebab ilmu ini sangat fokus dalam meneliti keabsahan *naṣ* Al-Qur'an, secara pengucapan maupun penulisannya, setelah dilakukan analisis oleh pakar *qirā'at*.⁴

Kajian ilmu *qirā'at* tidak lepas dari pembahasan tentang dua hal mendasar yakni; *Pertama*, pembahasan tentang perbedaan terkait pelafalan kosa kata dalam Al-Qur'an (kalimat Al-Qur'an) yang meliputi *ithbāt* dan *hadhf* (menetapkan dan membuang huruf), keadaan huruf berharakat maupun *sukun*, *ibdāl* (penggantian huruf), *tasydīd* dan *takhfīf*, perbedaan *taṣrīf*, *tashīl hamzah* dan *tahqīq*, dan lain

¹ Mannā' Khafīl al-Qaṭṭān, *Mabāhith fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, Cct. 3, (Riyadh: Maktabah al-Ma'ārif lin-Nasyr wa at-Tawzī', 2000), hal. 17.

² Muhaimin Zen, *Kuliah Al-Qur'an: Daras 'Ulumul Qur'an*, (Jakarta: Oase Al-Qur'an, 2015), hal. 22-23.

³ Muhsin Salim, *Metode Jama' Qira'at Imam Tujuh Thariq asy-Syathibiyah*, (Jakarta: Yataqi, 2021), hal. 4.

⁴ Ahsin Sakho Muhammad, *Memahami Ilmu Qira'at, Ilmu Rasm Usmani, Ilmu Tafsir, dan Relevansinya dengan Muslim Indonesia*, (Jakarta: Qaf, 2022), hal. 31.

sebagainya. *Kedua*, pembahasan terkait penukilan suatu *qirā'at* dari para imam *qirā'at* baik secara *mutawātir* maupun *aḥad*.⁵

Dilihat dari kuantitasnya, *qirā'at* Al-Qur'an yang terkenal dibagi menjadi tiga bagian, yakni; *qirā'at sab'ah*, *qirā'at 'asyarah*, dan *qirā'at arba'ah 'asyarah*.⁶ Jumhur ulama berpendapat bahwa *qirā'at sab'ah* telah memenuhi kriteria persyaratan *qirā'at ṣaḥīḥah*, sehingga mereka sepakat bahwa *qirā'at sab'ah* adalah *qirā'at* yang sah. Namun demikian pengakuan tersebut tidak berarti *qirā'at* yang diriwayatkan imam lain tidak ada yang sah. Sebagaimana halnya bahwa hadis yang diriwayatkan Bukhārī Muslim adalah hadis sah, namun hal itu tidak berarti bahwa yang diriwayatkan imam lain tidak ada yang sah. Dengan kata lain, yang dimaksud jumhur ulama tentang kesahihan *qirā'at ṣaḥīḥah* adalah keseluruhan dari versi *qirā'at sab'ah* adalah sah.⁷

Qirā'at sab'ah merupakan bacaan Al-Qur'an yang berasal dari periwayatan oleh tujuh imam *qirā'at* yang terkenal, yang mana setiap imam *qirā'at* tersebut masing-masing mempunyai dua orang perawi. Pemilihan satu imam *qirā'at* dan dua orang perawi ini merupakan metode yang diringkas oleh Abū 'Amr Ad-Dānī dari pendapat Ibnu Mujahid. Adapun tujuh imam *qirā'at* tersebut yakni; Nāfi' riwayat Qālūn dan Warsy, Ibnu Kathīr riwayat al-Bazzī dan Qunbul, Abū 'Amr riwayat ad-Dūrī dan As-Sūsī, Ibnu 'Amir riwayat Hisyām dan Ibnu Dhakwān, 'Āṣim riwayat Syu'bah dan Ḥafṣ, Ḥamzah riwayat Khalaf dan Khallād, dan al-Kisā'i riwayat Abul Ḥarīth dan ad-Dūrī.⁸

Dalam rangka memberi penghargaan kepada tujuh imam *qirā'at* tersebut dan untuk memudahkan ingatan, maka nama-nama mereka diabadikan pada *qirā'at* mereka masing-masing, seperti *qirā'at Nāfi'*, *qirā'at Ibnu Kathīr* dan lain sebagainya. Akan tetapi hal ini bukan berarti bahwa mereka sendiri yang menciptakan *qirā'at* tersebut. *Qirā'at* yang mereka gunakan itu tetap bersumber dari Rasulullah SAW melalui *talaqqi* (penerimaan langsung) kepada generasi-generasi sebelumnya.⁹

Imam *qirā'at* yang populer di dunia bahkan termasuk di Indonesia, yaitu 'Āṣim riwayat Ḥafṣ (melalui *ṭarīq* Asy-Syāthibiyah),¹⁰ yang lebih dikenal dengan sebutan *qirā'at masyhūrah* (*qirā'at* yang paling terkenal). *Qirā'at* ini adalah menjadi standar dalam pengajaran bacaan Al-Qur'an yang harus dikuasai. Setelah itu baru

⁵ Sopyan Hadi Musa, *Wawasan Qira'at Al-Qur'an: Mengenal Ragam Bacaan, Bentuk Tulisan, Tanda Baca, Hingga Mushaf Al-Qur'an di Dunia Islam*, (Indramayu: CV. Adanu Abimata, 2023), hal. 5.

⁶ Lilik Ummi Kaltsum, *Pergeseran Urgensitas Pencantuman Ragam Qira'ah dalam Literatur Tafsir*, (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2013), hal. 25.

⁷ Sasa Sunarsa, *Penelusuran Kualitas dan Kuantitas Sanad Qira'at Sab': Kajian Takhrij Sanad Qira'at Sab'*, (Wonosobo: CV. Mangku Bumi Media, 2020), hal. 117.

⁸ Sopyan Hadi Musa, *Wawasan Qira'at Al-Qur'an: Mengenal Ragam Bacaan, Bentuk Tulisan, Tanda Baca, Hingga Mushaf Al-Qur'an di Dunia Islam*, hal. 14-15.

⁹ Ahmad Fathoni, *Kaidah Qira'at Tujuh*, Cet. 1, (Jakarta Selatan: Darul Ulum Press, 1992), hal. 6.

¹⁰ Ahmad Hidayat A. dan Fakhri Putra Tanoto, *Analisis Qira'at Al-Qur'an Imam 'Ashim Riwayat Hafsh Melalui Thariq asy-Syathibiyah*, (Jakarta: Universitas PTIQ Jakarta, 2023), hal. 2.

kemudian mempelajari bacaan *qirā'at* yang lain, baik itu *qirā'at sab'ah* (*qirā'at* tujuh) maupun *qirā'at 'asyarah* (*qirā'at* sepuluh) yang telah diterima sebagai *qirā'at* yang sah dan *mutawātir*.¹¹

Ilmu *Qirā'at* sangat penting untuk disebarluaskan, sebab jika tidak, maka dapat menyebabkan munculnya kelompok orang-orang yang menyalahkan bacaan orang lain karena membaca Al-Qur'an dengan *qirā'at* yang berbeda. Padahal, mereka yang menyalahkan tidak mengetahui bahwa cara baca (*qirā'at*) yang dibacakan tersebut juga merupakan salah satu cara baca Al-Qur'an (*qirā'at*). Demikian dampak kurangnya peminat ilmu *qirā'at*, kecuali orang-orang tertentu, seperti kalangan akademik. Salah satu faktornya adalah ilmu *qirā'at* tidak berkaitan langsung dengan masalah kehidupan sehari-hari seperti ilmu fiqih, tafsir, dan hadis yang secara langsung membahas halal dan haram atau hukum-hukum tertentu dalam kehidupan manusia.¹²

Sejak dahulu sudah banyak terjadi kontra-produktif mengenai penggunaan *qirā'at* ini. Misalnya pada masa Khalifah 'Uthmān yakni ketika proses kodifikasi Al-Qur'an mengalami titik kritis kemanusiaan antara muslim yang satu dengan muslim lainnya karena saling menyalahkan aliran *qirā'at* yang berbeda-beda, lebih dari itu mereka hampir saling mengkafirkan.¹³ Pada sisi lain, terdapat pula orang yang hanya ikut-ikutan menggunakan bacaan tersebut tanpa mengetahui dasarnya.¹⁴

Kemudian pada tahun 322 H, Ibnu Miqdam seorang *qārī'* dan pakar bahasa terkemuka di Baghdad dalam satu persidangan resmi dipaksa menarik pandangannya bahwa seorang muslim berhak memilih bacaan yang selaras dengan kaidah kebahasaan dan memiliki makna yang masuk akal. Ia dipaksa menyatakan pertobatannya dan menandatangani berita acara, bahwa ia akan meninggalkan bacaan "khususnya".¹⁵

Lebih dari itu, *qirā'at* sangat berpengaruh dalam menetapkan hukum secara jelas serta cermat. Perbedaan *qirā'at* Al-Qur'an yang ada kaitannya dengan lafaz atau kalimat, terkadang memengaruhi makna dari lafaz tersebut terkadang pula tidak. Oleh karenanya, maka keragaman *qirā'at* Al-Qur'an terkadang dapat berpengaruh terhadap istinbat hukum, dan terkadang pula tidak.¹⁶ Demikian pula pentingnya mengetahui ketetapan hukum Islam, sebab pelaksanaannya merupakan ibadah,

¹¹ Muhammad Ali Mustofa Kamal, *Epistemologi Qira'at Al-Qur'an*, Cet. 1, (Yogyakarta: Deepublish, 2014), hal. 59.

¹² Acep Hermawan, *Ulumul Qur'an: Ilmu untuk Memahami Wahyu*, Cet. 3, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2016), hal. 149.

¹³ Syamsul Muarif, dkk., "Makna Qira'at Al-Qur'an dan Kaidah Sistem *Qira'at* yang Benar", *Mushaf Journal: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, (2022), vol. 2, no. 2, hal. 211.

¹⁴ St. Aisyah, *Qirā'at Al-Qur'an: Kajian Deskriptif Terhadap Qirā'at Ḥamzah Riwayat Khalaf*, (Makassar: UIN Alauddin Makassar, 2012), hal. 8.

¹⁵ Sasa Sunarsa, *Penelusuran Kualitas dan Kuantitas Sanad Qira'at Sab': Kajian Takhrij Sanad Qira'at Sab'*, hal. 119.

¹⁶ Gus Arifin dan Suhendri Abū Faqih, *Al-Qur'an Sang Mahkota Cahaya: Ajak dan Ajari Anak-Anak Kita Mencintai, Membaca, dan Menghawal Al-Qur'an*, (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2010), hal. 43-44.

sebagai simbol penyerahan diri manusia kepada kehendak Tuhannya (Tauhid), yang mana pada gilirannya dapat mendatangkan kemudahan atau meniadakan kesulitan.¹⁷

Contoh implikasi *qirā'at* terhadap penafsiran dapat dilihat pada QS. Al-Baqarah ayat 184. Kata *طَعَامٌ مِّنْكَائِنٍ* *qirā'at* Nāfi' dan Ibnu 'Amir, membaca dengan *jama'* (مَسَاكِينٍ), sedangkan *al-Bāqūn* membacanya dengan *mufrad* (مِسْكِينٍ).

Bacaan *qirā'at* dengan *mufrad* memberikan makna bahwa fidyah adalah memberikan makan satu orang miskin, maka pengertiannya harus diarahkan kepada pembayaran fidyah untuk setiap hari. Sedangkan bacaan *qirā'at* dengan *jama'* memberikan makna bahwa fidyah adalah memberikan makan orang-orang miskin, hal ini hendaknya dimaknai berbilangannya fidyah dengan bilangan hari. Jangan sampai disalah pahami, bahwa tidak sah memberikan beberapa fidyah, bila tidak puasa beberapa hari kecuali kepada satu orang miskin. Ini tidak benar.¹⁸ Sedangkan Abū 'Ubaid berpendapat bahwa bentuk *mufrad* menjelaskan bahwa setiap hari orang tersebut diwajibkan untuk memberikan makan satu orang. Sebutan 'satu' dapat diartikan untuk semua, namun sebutan 'semua' tidak dapat diartikan untuk 'satu'. Jika dalam bentuk *jama'*, maka tidak dapat diketahui berapa banyak dari orang miskin yang harus diberikan makan, kecuali Al-Qur'an menyebutkannya dengan bentuk tunggal. Bentuk *jama'* dari kata 'miskin' ini dihilangkan, meskipun sebelumnya disebutkan kata (يُطِيفُونَهُ) dengan bentuk *jama'*, untuk keterangan berapa banyak yang harus diberikan makanan.¹⁹

Dengan demikian semakin terlihat urgensi *qirā'at* dalam kehidupan sehari-hari. Demi menjaga keilmuannya, lembaga riset al-Azhar Kairo atau biasa disebut *Mu'tamar Majma' al-Buḥūth*, berpesan supaya para *qāri'* (pembaca Al-Qur'an) ikut tegas untuk tidak hanya membaca *qirā'at* Ḥafṣ saja, tujuannya agar *qirā'at-qirā'at* lain yang telah diyakini kebenarannya terjaga dan tidak terlupakan (musnah).²⁰ Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Pusat tahun 1983 dalam hal ini juga ikut menguatkan mengenai kewajiban menjaga *qirā'at sab'ah*. Berangkat dari sini, *qāri'-qāri'ah* Indonesia maupun luar negeri ikut serta dalam mempopulerkan *qirā'at-qirā'at* lain (selain *qirā'at* 'Aṣim riwayat Ḥafṣ) melalui rekaman suara kaset yang sering diputar di mesjid atau pada acara-acara tertentu.²¹

¹⁷ Ahmad Agus Ramdlany dan Ahmad Musadad, *Kaidah Hukum Islam Bidang Pidana Hudud dan Qishash*, (Surabaya: Scopindo Media Pustaka, 2022), hal. 31-32.

¹⁸ Abdur Rokhim Hasan, *Qira'at Al-Qur'an dan Tafsirnya*, (Jakarta: Yayasan Alumni PTIQ, 2020), hal. 82-83.

¹⁹ Muḥammad bin Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Aḥkām Al-Qur'an*, Cct. 2, (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964), jil. 2, hal. 287.

²⁰ Bustami A. Ghani, *Beberapa Aspek Ilmiah Tentang Al-Qur'an*, (Jakarta: PT. Litera Antar Nusa, 1986), hal. 135.

²¹ Ahmad Fathoni, *Tuntunan Praktis 99 Maqra' al-Kalimat al-Farsiyiyah: Qira'at Ibnu Katsir Cabang Mujawwad maupun Murattal Riwayat al-Bazziy & Qunbul dalam Thariq asy-Syathibiyyah*, (Tangerang Selatan: Pesantren Takhasus IIQ Jakarta, 2016), hal.2.

Di samping itu pula telah banyak lembaga-lembaga, madrasah, hingga pondok pesantren yang telah mengadakan pembelajaran ilmu *Qirā'at*. Hal ini bertujuan agar menambah pengetahuan santri tentang macam-macam membaca Al-Qur'an, sehingga akan terhindar dari kesalahan-kesalahan dalam membaca Al-Qur'an dan keaslian Al-Qur'an akan tetap terjaga sampai akhir zaman.²²

Pada tahun 2002, terciptalah satu cabang dalam Musabaqah Tilawatil Qur'an (MTQ) yaitu *qirā'at mujawwad*. Sejalan dengan tujuan mempelajarinya, *event* MTQ secara tidak langsung menjadi salah satu upaya menjaga ilmu *qirā'at*, khususnya di kalangan pelajar. Hal ini disampaikan oleh Nasaruddin Umar kepada mahasiswa/mahasiswi Universitas PTIQ Jakarta pada tahun 2019 melalui kata pengantar dalam buku yang ditulis oleh Muhsin Salim "Mengingat, dalam MTQ Nasional ada cabang *qirā'at* baik *mujawwad* maupun *murattal* untuk golongan remaja dan dewasa. Sampai sekarang, sejak pertama kali *qirā'at* dipertandingkan pada MTQ tingkat Nasional di NTB, sudah ada dua *qirā'at* yang dipertandingkan yakni *Qirā'at Nāfi'* riwayat Qālūn dan Warsy serta *Qirā'at* Ibnu Kathīr riwayat al-Bazzī dan Qunbul. Untuk selanjutnya, setiap lima kali MTQ ditambah satu *Qirā'at* sehingga pada saatnya menjadi tiga *qirā'at* dan demikian seterusnya. Boleh jadi pada waktunya nanti golongan *jama' qirā'at* pada cabang *qirā'at* akan diadakan oleh LPTQ Nasional. Oleh karena itu, khususnya mahasiswa/mahasiswi Institut PTIQ Jakarta harus memahami apa, bagaimana dan betapa *jama' qirā'at* itu karena pada akhirnya ia merupakan kebutuhan masyarakat terutama pada MTQ cabang *qirā'at*."²³

Berkat upaya-upaya yang dilakukan dalam menjaga Ilmu *Qirā'at*, kini *Qirā'at Nāfi'* mulai populer di masyarakat khususnya pada kalangan pelajar dan peserta MTQ. Oleh karenanya, dalam rangka mengembangkan khazanah kajian *qirā'at* dan tafsir, Penulis tertarik untuk mengurai skripsi dengan judul "*Kajian Deskriptif terhadap Qirā'at Nāfi' serta Implikasinya pada Penafsiran Ayat-Ayat Fiqih Ibadah*". Dalam penelitian ini, Penulis akan melakukan analisis terhadap kaidah-kaidah bacaan, kekhasan suatu bacaan, variasi dalam bacaan, serta implikasi *qirā'at* terhadap penafsiran Al-Qur'an.

B. Identifikasi Masalah

Identifikasi masalah adalah suatu tahap permulaan dari penguasaan masalah yang di mana suatu objek tertentu dalam situasi tertentu dapat dikenali sebagai suatu masalah. Kemudian tujuannya ialah agar pembaca mendapatkan sejumlah masalah yang berhubungan dengan judul penelitian.²⁴ Maka berdasarkan latar belakang di

²² Khumairoh An-Nahdliyyah dan Nurul Chofifah, "Implementasi Pembelajaran Qira'at Sab'ah di Pondok Pesantren Nurul Qur'an Bendungrejo Jogoroto Jombang", *Urwatul Wutsqo: Jurnal Kependidikan dan Keislaman*, (2022), vol. 11, no. 1, hal. 103-104.

²³ Muhsin Salim, *Metode Jama' Qira'at Imam Tujuh Thariq asy-Syathibiyyah*, hal. 2.

²⁴ Edy Suwandi, *Metodologi Penelitian*, (Jakarta Selatan: Scifintech Andrew Wijaya, 2022), hal. 40.

atas, permasalahan yang dapat diidentifikasi dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Mengapa ada sebagian orang yang menyalahkan bacaan Al-Qur'an yang berbeda dengan bacaannya sendiri?
2. Mengapa masyarakat Indonesia masih sedikit yang mengenal *qirā'at* Al-Qur'an?
3. Bagaimana *qirā'at* Ḥafṣ menjadi *qirā'at* yang paling populer di antara *qirā'at* lainnya?
4. Bagaimana Musabaqah Tilawatil Qur'an (MTQ) menjadi salah satu upaya menjaga ilmu *qirā'at*?
5. Bagaimana perbedaan *qirā'at* mempengaruhi penafsiran ayat-ayat fiqh ibadah?

C. Batasan Masalah

Batasan masalah adalah suatu batasan terhadap sebuah ruang lingkup dari suatu permasalahan supaya pembahasan yang akan disampaikan tidak terlampaui jauh dan melebar dengan tujuan agar pembahasan bisa fokus pada satu penelitian saja.²⁵ Oleh karenanya, Penulis membatasi penelitian ini khusus pada kajian deskriptif terhadap *Qirā'at* Nāfi' riwayat Qālūn dan Warsy serta implikasinya pada penafsiran ayat-ayat fiqh ibadah.

D. Rumusan Masalah

Berdasarkan pembatasan masalah di atas, maka masalahnya dapat dirumuskan yakni apa saja kaidah atau bentuk *Qirā'at* Nāfi' riwayat Qālūn dan Warsy serta bagaimana implikasinya terhadap penafsiran ayat-ayat fiqh ibadah?

E. Tujuan Penelitian

Dari uraian yang Penulis kemukakan diatas, bisa dipahami bahwa tujuan penelitian ini adalah untuk mengetahui kaidah atau bentuk *Qirā'at* Nāfi' riwayat Qālūn dan Warsy serta bagaimana implikasinya terhadap penafsiran ayat-ayat fiqh ibadah

F. Manfaat Penelitian

Adapun manfaat penelitian ini terbagi dua, yakni; manfaat teoritis dan manfaat praktis.

1. Manfaat Teoritis

Penelitian ini memiliki manfaat sebagai sumbangan keilmuan di bidang Al-Qur'an serta dapat menjadi salah satu referensi untuk pengembangan penelitian selanjutnya. Penelitian ini juga sebagai salah satu syarat bagi peneliti untuk memperoleh gelar Sarjana Agama (S. Ag) di Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, Universitas PTIQ Jakarta.

²⁵ Muhammad Ramdhan, *Metode Penelitian*, (Surabaya: Cipta Media Nusantara, 2021), hal. 23.

2. Manfaat Praktis

Penelitian ini bermanfaat untuk membantu memberikan informasi dan tambahan khazanah keilmuan kepada pembaca mengenai pembahasan tentang kajian deskriptif terhadap *Qirā'at Nāfi'* riwayat Qālūn dan Warsy serta implikasinya terhadap penafsiran ayat-ayat fiqih ibadah.

G. Tinjauan Pustaka

Kajian *Qirā'at* Al-Qur'an telah banyak ditemukan pada penelitian-penelitian terdahulu, akan tetapi *Qirā'at* Al-Qur'an ini selalu menarik untuk diteliti. Adapun dalam penelitian ini, Penulis telah menemukan beberapa penelitian-penelitian terdahulu yang pembahasannya atau topik utamanya sama-sama tentang *Qirā'at* Al-Qur'an, namun juga terdapat perbedaan padanya. *Pertama*, skripsi yang ditulis oleh Ahmad Dasuki, alumni Universitas PTIQ Jakarta Tahun 2024 dengan judul *Qirā'at* Al-Qur'an Serta Implikasinya Terhadap Penafsiran: Kajian *Qirā'at* Imam Nāfi' Riwayat Qālūn dan Warsy pada Surah Al-Baqarah. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa kaidah-kaidah *qirā'at* Nāfi' riwayat Qālūn dan Warsy mencakup kaidah *isti'adzah*, *basmalah*, *hukum mad*, *mim jama' silah*, dan *ha' damir*. Dalam aplikasi kaidah-kaidah tersebut, sering terjadi perbedaan bacaan antara *qirā'at* Nāfi' riwayat Qālūn dan Warsy dengan *qirā'at* lainnya, terutama dengan *Qirā'at* umum yang populer di masyarakat, yaitu *qirā'at* 'Āṣim riwayat Ḥafṣ. Perbedaan inilah yang menjadi ciri khas bagi *qirā'at* Nāfi' riwayat Qālūn dan Warsy.²⁶ Ahmad Dasuki meneliti tentang *Qirā'at* Al-Qur'an serta Implikasinya terhadap Penafsiran: Kajian *Qirā'at* Imam Nāfi' Riwayat Qālūn dan Warsy pada Surah Al-Baqarah, berbeda dengan penelitian yang akan Penulis teliti yakni tentang Kajian Deskriptif terhadap *Qirā'at* Nāfi' serta Implikasinya pada Penafsiran Ayat-Ayat Fiqih Ibadah.

Kedua, skripsi yang ditulis oleh Khairul Umam alumni Universitas PTIQ Jakarta tahun 2023 dengan judul *Qirā'at* Al-Qur'an: Kajian Deskriptif terhadap *Qirā'at* Imam Ibnu Kathīr Riwayat al-Bazzī Dan Qunbul. Hasil penelitian ini adalah kaidah-kaidah *qirā'at* Ibnu Kathīr riwayat al-Bazzī dan Qunbul mencakup kaidah *isti'adzah*, *basmalah*, *hukum mad*, *mim jama' silah*, dan *ha' damir*. Dalam aplikasi kaidah-kaidah tersebut, sering terjadi perbedaan bacaan antara *qirā'at* Ibnu Kathīr riwayat al-Bazzī dan Qunbul dengan *qirā'at* lainnya, terutama dengan *qirā'at* umum yang populer di masyarakat, yaitu *qirā'at* 'Āṣim riwayat Ḥafṣ. Perbedaan inilah yang menjadi ciri khas bagi *qirā'at* Ibnu Kathīr riwayat al-Bazzī dan Qunbul.²⁷ Khairul Umam meneliti tentang *Qirā'at* Al-Qur'an: Kajian Deskriptif Terhadap *Qirā'at* Ibnu Kathīr Riwayat al-Bazzī dan Qunbul, berbeda dengan penelitian yang akan Penulis

²⁶ Ahmad Dasuki, *Qirā'at* Al-Qur'an Serta Implikasinya Terhadap Penafsiran: Kajian *Qirā'at* Imam Nāfi' Riwayat Qālūn dan Warsy pada Surah Al-Baqarah, (Jakarta: Univ. PTIQ Jakarta, 2024), hal. 73.

²⁷ Khairul Umam, *Qirā'at* Al-Qur'an: Kajian Deskriptif Terhadap *Qirā'at* Imam Ibnu Kathīr Riwayat al-Bazzī dan Qunbul, (Jakarta: Univ. PTIQ Jakarta, 2023) hal. 77.

teliti yakni tentang Kajian Deskriptif Terhadap *Qirā'at Nāfi'* serta Implikasinya pada Penafsiran Ayat-Ayat Fiqih Ibadah.

Ketiga, skripsi yang ditulis oleh St. Aisyah alumni UIN Alauddin Makassar tahun 2012 dengan judul *Qirā'at Al-Qur'an: Kajian Deskriptif terhadap Qirā'at Ḥamzah Riwayat Khalaf*. Hasil dari penelitian ini adalah kaidah-kaidah *qirā'at Ḥamzah* riwayat Khalaf yang mencakup kaidah *isti'adzah* dan *basmalah*, hukum *mim jama'*, *ha kinayah*, *mad* dan *qaṣr*, dua *hamzah* dalam satu kata, dua *hamzah* dalam dua kata, *an-naql* dan *as-sākin al-mafṣūl*, *izhār* dan *idghām*, *al-fath*, *al-imālah* dan *at-taqīl*, *ya' idāfah*, *ya' zāidah*, dan *waqaf* pada huruf *hamzah*. Dalam aplikasi kaidah-kaidah tersebut, seringkali terjadi perbedaan bacaan antara *qirā'at Ḥamzah* riwayat Khalaf dengan *qirā'at* lainnya. Perbedaan inilah yang menjadi kekhususan tersendiri bagi *qirā'at Ḥamzah* riwayat Khalaf.²⁸ St. Aisyah meneliti tentang *Qirā'at Al-Qur'an: Kajian Deskriptif terhadap Qirā'at Ḥamzah Riwayat Khalaf*, berbeda dengan penelitian yang akan Penulis teliti yakni tentang Kajian Deskriptif Terhadap *Qirā'at Nāfi'* serta Implikasinya pada Penafsiran Ayat-Ayat Fiqih Ibadah.

Kempat, skripsi yang ditulis oleh Lailatul Amaliah alumni UIN Kiai Haji Achmad Siddiq Jember tahun 2021 dengan judul *Qirā'at Al-Qur'an: Kajian Deskriptif terhadap Qirā'at Nāfi' Riwayat Warsy*. Hasil penelitian ini adalah kaidah-kaidah *qirā'at Nāfi'* riwayat Warsy mencakup kaidah *isti'adzah* dan *basmalah*, hukum *mad*, hukum *mim jama'*, lafaz *ana*, bab *hamzah*, *an-naql*, *al-imālah*, *lam taghlīz*, dan bab *ra'*. Dalam aplikasi kaidah-kaidah tersebut, sering terjadi perbedaan bacaan antara *qirā'at Nāfi'* riwayat Warsy dengan *qirā'at* lainnya, terutama dengan *qirā'at* umum yang populer di masyarakat, yaitu *qirā'at 'Aṣim* riwayat Ḥafṣ. Perbedaan inilah yang menjadi ciri khas bagi *qirā'at Nāfi'* riwayat Warsy.²⁹ Lailatul Amaliah meneliti tentang *Qirā'at Al-Qur'an: Kajian Deskriptif terhadap Qirā'at Nāfi' Riwayat Warsy*, berbeda dengan penelitian yang akan Penulis teliti yakni tentang Kajian Deskriptif Terhadap *Qirā'at Nāfi'* serta Implikasinya pada Penafsiran Ayat-Ayat Fiqih Ibadah.

Kelima, skripsi yang ditulis oleh Nur Ramdani Awaludin alumni Universitas PTIQ Jakarta tahun 2022 dengan judul *Dampak Ragam Qirā'at terhadap Penafsiran Al-Qur'an (dalam Kajian Ayat-ayat Taharah)*. Hasil penelitian ini adalah kebanyakan para mufassir lebih memilih bacaan yang menggunakan dikalangan mayoritas, dan juga lebih memilih bacaan yang menimbulkan makna dan hukum yang berbeda. Setiap ragam *qirā'at* ternyata memang berbeda mazhab juga, jadi sangat mempengaruhi terhadap ragam *qirā'at* ini terutama dalam kajian ayat tharah. Walaupun terdapat perbedaan yang tidak bisa dikompromikan maka hal itu justru memberikan alternatif kepada umat Islam untuk menjalankan agamanya secara lebih

²⁸ St. Aisyah, *Qirā'at Al-Qur'an: Kajian Deskriptif terhadap Qirā'at Ḥamzah Riwayat Khalaf*, hal. 102.

²⁹ Lailatul Amaliah, *Qirā'at Al-Qur'an: Kajian Deskriptif terhadap Qirā'at Nāfi' Riwayat Warsy*, (Jember: UIN Kiai Haji Achmad Siddiq Jember, 2021), hal. 74.

beragam dan lebih mudah sesuai tuntunan situasi dan kondisi.³⁰ Nur Ramdani Awaludin meneliti tentang Dampak Ragam *Qirā'at* terhadap Penafsiran Al-Qur'an (dalam Kajian Ayat-ayat Taharah), berbeda dengan penelitian yang akan Penulis teliti yakni tentang Kajian Deskriptif Terhadap *Qirā'at Nāfi'* serta Implikasinya pada Penafsiran Ayat-Ayat Fiqih Ibadah.

H. Metode Penelitian

Agar penelitian ini mampu mencapai tujuan dengan tetap mengacu pada standar ilmiah sebuah karya akademis, maka Penulis meramu serangkaian metode yang telah ada sebagai acuan dalam melaksanakan penelitian. Di antara metode-metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Metode dan Jenis Penelitian

Metode Penelitian ini bersifat kualitatif dengan sumber kepustakaan (*library research*), yaitu menunjukkan hasil data deskriptif berupa kalimat, kata-kata atau data yang tertulis dari berbagai sumber yang diperoleh dari studi kepustakaan seperti buku, jurnal, hasil penelitian dan literatur lain yang masih relevan dengan skripsi.³¹

Langkah-langkah yang dilakukan ialah dengan mengumpulkan data yang telah membaca, kemudian mencatat dan mengolah bahan data yang ditemukan berkenaan dengan judul penelitian. Dengan demikian, penelitian ini bersifat mengutamakan hasil penafsiran agar dapat terjamin kualitasnya dalam suatu penafsiran, dan buku-buku serta sumber lain yang berkaitan dengan penelitian.³²

2. Teknik Pengumpulan Data

Untuk mendapatkan data yang diperlukan dalam penelitian ini, maka teknik pengumpulan datanya menggunakan teknik dokumentasi. Teknik dokumentasi yaitu mencari data mengenai hal-hal atau variable yang berupa catatan, transkrip, buku, surat kabar, majalah, prasasti, notulen rapat, lengger, agenda, dan sebagainya.³³

3. Sumber Data

Adapun sumber data yang Penulis gunakan adalah:

- a. Data Primer; sumber data primer yang digunakan dalam penelitian ini yaitu bersumber dari buku-buku tentang *Qirā'at* Al-Qur'an dan kitab-kitab tafsir.
- b. Data Sekunder; sumber data sekunder adalah buku-buku, kitab tafsir, kitab hadis, kamus, jurnal, artikel-artikel di majalah dan internet, ataupun media informasi lainnya yang dapat dipertanggungjawabkan kebenaran datanya yang berkaitan dengan topik permasalahan pada penelitian ini.

4. Metode Analisis Data

Dalam menganalisis data, Penulis menggunakan metode analisis kualitatif. Adapun proses analisis data ini dilakukan melalui tahapan; reduksi data, penyajian

³⁰ Nur Ramdani Awaludin, *Dampak Ragam Qirā'at terhadap Penafsiran Al-Qur'an (dalam Kajian Ayat-ayat Taharah)*, (Jakarta: Univ. PTIQ Jakarta, 2022), hal. 70.

³¹ M. Nazir, *Metode Penelitian*, (Jakarta: PT Ghalia Indonesia, 2003), hal. 27.

³² Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D*, (Bandung: Penerbit Alfabeta, 2011), hal. 78.

³³ Sandu Siyoto dan M. Ali Sodik, *Dasar Metodologi Penelitian*, Cct. 1, (Yogyakarta: Literasi Media Publishing, 2015), hal. 66.

atau display data dan kesimpulan atau verifikasi. Adapun penjelasannya sebagai berikut:

- a. Reduksi Data; yakni merangkum, memilih hal-hal yang pokok, memfokuskan pada hal-hal yang penting, dicari tema dan polanya dan membuang yang tidak perlu.
- b. Penyajian Data; menurut Miles dan Huberman bahwa: Penyajian data adalah sekumpulan informasi tersusun yang memberi kemungkinan adanya penarikan kesimpulan. Hal ini dilakukan dengan alasan data yang diperoleh selama proses penelitian kualitatif biasanya berbentuk naratif, sehingga memerlukan penyederhanaan tanpa mengurangi isinya.
- c. Kesimpulan atau verifikasi; merupakan tahap akhir pada proses analisa data. Pada tahap ini peneliti mengutarakan kesimpulan dari data yang telah diperoleh. Kegiatan ini dimaksudkan untuk mencari makna data yang dikumpulkan dengan mencari hubungan, persamaan dan perbedaan.³⁴

I. Sistematika Penulisan

Penulisan dalam skripsi ini dirancang dalam sistematika penulisan dengan tujuan agar pembahasan dapat menyeluruh dan terstruktur. Kemudian memastikan setiap aspek dari topik yang dibahas dapat dipahami dengan mudah dan jelas oleh pembaca, maka dalam penelitian ini, Penulis membagi menjadi beberapa Bab sebagai berikut:

Bab Pertama, bab ini merupakan Pendahuluan yang terdiri dari Latar Belakang Masalah, Identifikasi Masalah, Batasan Masalah, Rumusan Masalah, Tujuan Penelitian, Manfaat Penelitian, Tinjauan Pustaka, Metode Penelitian, dan Sistematika Penulisan.

Bab Kedua, membahas tentang Tinjauan Umum mengenai *Qirā'at* Al-Qur'an, di antaranya: Definisi *Qirā'at* Al-Qur'an, Awal Kemunculan *Qirā'at* Al-Qur'an dan Perkembangannya, Macam-Macam *Qirā'at* Al-Qur'an, Syara-Syarat *Qirā'at* Sahih, dan Hikmah Perbedaan *Qirā'at* Al-Qur'an.

Bab Ketiga, pada bab ini akan membahas tentang Kajian *Qirā'at* Nāfi' yang meliputi Biografi Nāfi', Istilah-Istilah dalam Kajian *Qirā'at*, serta Kaidah Usdan Bentuk *Qirā'at* Nāfi'.

Bab Keempat, bab ini akan menjabarkan Implikasi *Qirā'at* Nāfi' pada Penafsiran Ayat-Ayat Fiqih Ibadah.

Bab Kelima, merupakan bab terakhir yang berisi tentang Penutup. Adapun isinya terdiri dari Simpulan, Saran, dan dilengkapi dengan Daftar Pustaka.

³⁴ Sandu Siyoto dan M. Ali Sodik, *Dasar Metodologi Penelitian*, hal. 100-101.

BAB II TINJAUAN UMUM MENGENAI *QIRĀ'AT* AL-QUR'AN

A. Definisi *Qirā'at* Al-Qur'an

Qirā'at secara etimologi merupakan asal kata dari قَرَأَ - يَفْرَأُ - قَرَأًا - وَقْرَاءَةً - قَرَأَاتٍ, yang artinya bacaan, قِرَاءَةٌ merupakan *mashdar*, bentuk *jama'*-nya adalah قِرَاءَاتٍ, artinya كَيْفِيَّةُ الْقِرَاءَةِ (cara-cara baca).³⁵

Sedangkan secara terminologi, terdapat beberapa pengertian yang diungkapkan oleh para ulama. Menurut 'Ali Aṣ-Ṣābūnī *qirā'at* adalah suatu aliran pembacaan Al-Qur'an yang dipelopori oleh imam *qirā'at* dengan aliran yang berbeda dengan yang lainnya dalam pembacaan Al-Qur'an Al-Karim, dan aliran ini tetap dengan sanad-sanadnya (yang kuat) sampai kepada Rasulullah SAW.³⁶ Al-Jazari berpendapat bahwa *qirā'at* adalah ilmu tentang pengucapan kalimat Al-Qur'an dan berbagai perbedaannya serta hubungannya dengan aspek penukilannya. Kemudian Abū Syamah menjelaskan bahwa *qirā'at* merupakan disiplin ilmu yang mempelajari tata cara melafalkan beberapa kosa kata Al-Qur'an dan perbedaan pelafalannya dengan menisbatkan pada orang yang meriwayatkan.³⁷

Dari beberapa pengertian di atas, maka dapat disimpulkan beberapa point penting berikut:

1. *Qirā'at* merupakan aliran cara baca Al-Qur'an bagi para imam.
2. Di dalam *qirā'at* terdapat perbedaan dan persamaan cara baca.
3. Objek *qirā'at* merupakan dalam hal baca Al-Qur'an.
4. Setiap *qirā'at* sanadnya harus sampai kepada Rasulullah SAW.³⁸

Term Al-Qur'an dan *Qirā'at* merupakan dua entitas yang berbeda, namun merupakan satu rangkaian yang berkesinambungan. Badruddin az-Zarkasyi memaknai dua entitas tersebut sebagai dua hakikat yang berbeda. Al-Qur'an merupakan wahyu Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW sebagai penjelas (*bayān*) dan mengandung *i'jaz*. Sedangkan *qirā'at* adalah perbedaan dalam pelafalan wahyu tersebut yang meliputi aspek huruf, tata cara dari yang dibaca ringan (*takhfif*), dan yang berat (*tasydīd*) dan aspek yang lain, dan prosesnya melalui *talaqqi* (pertemuan) dan *musyafahah* (bersambung sanad gurunya).³⁹

Demikian juga pengertian *qirā'at* tidak sama dengan pengertian *qirā'at/ qirā'ah* dalam percakapan sehari-hari yang sepadan dengan *tilāwah* yaitu hanya

³⁵ Luwais Ma'lūf, *Al-Munjid*, (Beirut: Dār al-Masyriq, 1973), hal. 617.

³⁶ Muhammad 'Alī Aṣ-Ṣābūnī, *At-Tibyān fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, (Beirut: 'Ulūm al-Kitāb, 1985), hal. 229.

³⁷ Muhammad Ali Mustofa Kamal, *Epistemologi Qirā'at Al-Qur'an*, hal. 18.

³⁸ Hasan Bisri, *Mengenal Ilmu Qirā'at*, Cet. 1, (Yogyakarta: Diandra Kreatif, 2015), hal. 24.

³⁹ Muhammad Ali Mustofa Kamal, *Epistemologi Qirā'at Al-Qur'an*, hal. 17.

sekadar dalam pengertian membaca atau bacaan, atau *qirā'at/ qirā'ah* dengan pengertian membaca Al-Qur'an dengan irama atau lagu tertentu. *Qirā'at* dalam pengertian sehari-hari berarti bagaimana cara membaca Al-Qur'an dengan benar, baik *makharijul huruf* maupun *tajwid*-nya, termasuk juga mempelajari lagu atau irama membacanya. Akan tetapi *qirā'at* dalam pembahasan '*Ulumul Qur'an* adalah satu cara membaca Al-Qur'an (mazhab) yang dipilih oleh seorang imam ahli *qirā'at* dengan sanad yang bersambung sampai kepada Nabi Muhammad SAW.⁴⁰

Dalam ilmu *qirā'at* terdapat beberapa istilah yang perlu diketahui, sebagai berikut:⁴¹

1. Imam *qirā'at* adalah sumber penukilan awal sebagai penisbatan atas kodifikasi mazhab *qirā'at*.
2. Riwayat adalah segala perbedaan yang dipisahkan dan dinisbatkan pada seorang perawi dari seorang imam *qirā'at* dalam meriwayatkan *qirā'at*.
3. *Tarīq* adalah segala perbedaan jalur yang dinisbatkan dan diambil dari pada perawi.
4. *Wajah* adalah segala perbedaan bacaan yang dinisbatkan pada *ikhtiyar* para *qāri'*. *Wajah* dibagi menjadi dua yakni *khilaf wajib* dan *khilaf jaiz*.
 - a. *Khilaf wajib* adalah perbedaan yang ada dalam bacaan Al-Qur'an yang wajib dijaga dan wajib dibaca secara berbeda pula. *Khilaf wajib* mencakup *qirā'at*, riwayat, dan *tarīq*.
 - b. *Khilaf jaiz* adalah perbedaan dalam beberapa cara yang boleh diberlakukan dengan cara memilih salah satunya sehingga mana saja yang diberlakukan oleh pembaca sesuai pilihannya. Maka hal itu dianggap memadai dan tidak dinyatakan kurang dalam membaca suatu perwayatan. Seperti memilih salah satu dari ragam cara membaca *basmalah* di antara dua surah. Ragam cara seperti ini (*aujuh ikhtiyariyah*) boleh dipilih sebab bukan termasuk kategori macam-macam *qirā'at* tertentu, macam-macam riwayat tertentu, dan macam-macam *tarīq* tertentu, melainkan *aujuh dirayah* (cara-cara yang dikenal oleh semua imam *qirā'at*).

B. Awal Kemunculan *Qirā'at* Al-Qur'an dan Perkembangannya

Allah SWT telah menganugerahkan kemudahan dalam membaca Al-Qur'an kepada umat Islam lewat dispensasi *sab'ah ahruf* (tujuh huruf).⁴² Tidak ditemukan *naş şarih* terkait maksud dari *sab'ah ahruf*, sehingga para ulama berbeda-beda dalam pendapatnya.⁴³ Dari berbagai pendapat ulama, pendapat terkuat mengatakan bahwa yang dimaksud dengan tujuh huruf atau *sab'ah ahruf* adalah tujuh macam bahasa dari

⁴⁰ Fitrah Sugiarto, '*Ulumul Qur'an: Ringkasan Materi Dasar Ilmu-Ilmu Tentang Al-Qur'an*, Cet. 1, (Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2021), hal. 40.

⁴¹ Muhammad Ali Mustofa Kamal, *Epistemologi Qira'at Al-Qur'an*, hal. 19.

⁴² Muhammad Ali Mustofa Kamal, *Epistemologi Qira'at Al-Qur'an*, hal. 20.

⁴³ Abduh Zulfidar Akaha, *Al-Qur'an dan Qiroat*, Cet. 1, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1996), hal. 92.

bahasa Arab dalam mengungkapkan makna yang sama, yang pada zaman sahabat ‘Uthmān sudah diseragamkan.⁴⁴

Turunnya *sab’ah ahruf* dilatarbelakangi oleh faktor kurang mampunya umat Nabi Muhammad SAW. Beliau sangat mengetahui keberadaan umatnya yang berkemampuan lemah, sehingga ketika beliau didatangi oleh malaikat Jibril agar umatnya membaca Al-Qur’an dengan satu *wajah qirā’at*, beliau menjawab bahwa umatnya tidak mampu membaca Al-Qur’an hanya dengan satu *wajah qirā’at*. Beliau menolaknya dan terus meminta agar ditambah, sampai pada akhirnya malaikat Jibril menyampaikan tujuh *wajah qirā’at*, lalu beliau menerimanya.⁴⁵ Sesuai dengan hadis yang diriwayatkan oleh Bukhārī dan Muslim:

عَنْ أَبِي بِنِ كَعْبٍ؛ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ عِنْدَ أَصَاةِ بَنِي غِفَارٍ. قَالَ فَأَتَاهُ جِبْرِيلُ 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, bahwa Nabi SAW ketika berada Adhāt Banī Ghaffār (suatu tempat di Madinah), dia berkata, Beliau (Nabi SAW) di datangi oleh malaikat Jibril, lalu berkata: Sesungguhnya Allah menyuruhmu agar umatmu membaca Al-Qur’an dengan satu cara baca, lalu beliau menjawab memohon maaf dan ampun kepada Allah, sesungguhnya umatku tidak mampu melakukan itu. Kemudian didatangi kedua kalinya, lalu berkata: Sesungguhnya Allah menyuruhmu agar umatmu membaca Al-Qur’an dengan dua cara baca, lalu beliau menjawab memohon maaf dan ampun kepada Allah, sesungguhnya umatku tidak mampu melakukan itu. Kemudian didatangi yang ketiga kalinya, seraya malaikat Jibril berkata: Sesungguhnya Allah menyuruhmu agar umatmu membaca Al-Qur’an dengan tiga cara baca, lalu beliau menjawab memohon maaf dan ampun kepada Allah,

⁴⁴ Moh. Ali Abdul Shomad, *Studi Al-Qur’an dan al-Hadits: Memahami Al-Qur’an dan al-Hadits Secara Kritis dan Integratif*, (Yogyakarta: Penerbit Garudhawaca, 2023), hal. 41.

⁴⁵ Hasan Bisri, *Mengenal Ilmu Qira’at*, hal. 67-68.

sesungguhnya umatku tidak mampu melakukan itu. Kemudian didatangi yang keempat kalinya, seraya malaikat Jibril berkata: Sesungguhnya Allah menyuruhmu agar umatmu membaca Al-Qur'an dengan tujuh cara baca, maka qirā'at yang mana saja yang mereka baca, maka itulah qirā'at yang benar." (HR. al-Bukhārī dan Muslim)⁴⁶

Demikian hadis tersebut menjelaskan makna *sab'ah ahruf*, yang menunjukkan bahwa *qirā'at* merupakan pengaruh atas dispensasi yang diberikan kepada Rasulullah SAW untuk memudahkan umatnya dalam membaca Al-Qur'an.⁴⁷ Dengan kemudahan yang diberikan itu, maka diharapkan mereka akan lebih tertarik dengan Islam, sehingga mereka benar-benar merasakan bahwa Islam itu benar-benar diturunkan untuk membimbing mereka.⁴⁸

Turunnya *sab'ah ahruf* menjadi awal kemunculan *qirā'at*, namun mengenai kapan turunnya secara pasti, para ulama berselisih di antara dua pendapat. Pendapat pertama mengatakan bahwa *qirā'at* muncul pertama di Makkah sebelum hijrah. Pendapat ini menjelaskan bahwa *qirā'at* Al-Qur'an mengiringi saat penurunan wahyu Al-Qur'an kepada Nabi SAW. Adapun pendapat kedua mengatakan bahwa *qirā'at* muncul pertama di Madinah pasca hijrah dari Makkah. Pendapat ini memahami bahwa pada periode sebelum hijrah, tidaklah mungkin *rukḥṣah* Al-Qur'an sudah muncul, karena masyarakat saat itu adalah seragam yaitu dialek Quraisy, sedangkan pasca hijrah ke Madinah, masyarakat dari berbagai dialek Arab dan kabilah mulai berbondong-bondong masuk Islam, yang memungkinkan izin membaca dalam dialek Arab non Quraisy dan pada masa inilah *rukḥṣah* tujuh huruf itu diberlakukan oleh Nabi SAW.⁴⁹

Hadis mengenai *sab'ah ahruf* di atas menunjukkan tentang waktu bolehnya membaca Al-Qur'an dengan tujuh huruf yaitu sesudah hijrah, sebab sumber air Bani Ghaffar itu letaknya dekat kota Madinah. Dengan demikian hadis tersebut menguatkan pendapat kedua, namun tidak berarti menolak membaca surah-surah yang diturunkan di Makkah dalam tujuh huruf, karena adanya hadis 'Umar bin Khaṭṭāb dan Hisyām bin Ḥākīm mengenai perselisihan mereka dalam bacaan surah Al-Furqān (yang termasuk surah Makkiyah) jelas menunjukkan bahwa surah-surah Makkiyah juga dalam tujuh huruf.⁵⁰

Muhammad Ali Mustofa Kamal mengatakan bahwa pada periode Makkah, *qirā'at* Al-Qur'an yang memuat tujuh huruf sudah ada, namun sedikit presentase ayatnya, Nabi belum menyampaikan ragam *qirā'at* kepada para sahabat karena dialek

⁴⁶ Abū al-Ḥusain Muslim bin al-Hajjāj al-Qusyairī an-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, (Kairo: Maṭba'ah 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī wa Syurakā'uh, 1955), jil. 1, hal. 562.

⁴⁷ 'Abd aṣ-Ṣabur Syahin, *Tarikh Al-Qur'an*, Cet. 3, (Mesir: Nahdet, 2007), hal. 49.

⁴⁸ Moh. Ali Abdul Shomad, *Studi Al-Qur'an dan al-Hadits: Memahami Al-Qur'an dan al-Hadits Secara Kritis dan Integratif*, hal. 38.

⁴⁹ Muhammad Ali Mustofa Kamal, *Epistemologi Qira'at Al-Qur'an*, hal. 22-23.

⁵⁰ Sya'bān Muḥammad Ismā'īl, *Al-Qirā'āt Aḥkamuhā wa Maṣdaruhā*, terj. Said Agil Husin al-Munawar, dkk, Cet. 1, (Semarang: Dina Utama Semarang, 1993), hal. 62.

sahabat masih bisa menyesuaikan dengan dialek Nabi (dialek Quraisy). Sedangkan periode Madinah, terjadi pengulangan penurunan bacaan Al-Qur'an (*taqrīr*) pada ayat-ayat yang telah diturunkan di periode Makkah dan juga ayat yang baru diturunkan di periode Madinah dalam ragam tujuh huruf. Nabi menyampaikan bacaan Al-Qur'an pada periode Makkah dengan dialek Quraisy, namun seiring bertambahnya para sahabat dari latar belakang kabilah yang beraneka ragam, maka Nabi mengajarkan Al-Qur'an dengan paradigma tujuh huruf.⁵¹

Terdapat beberapa orang Sahabat Nabi SAW yang muncul sebagai ahli *qirā'at* atau disebut dengan *qāri'*. Para *qāri'* ini dispesialkan oleh Nabi dalam beberapa riwayat, contohnya ketika Nabi Muhammad SAW ingin diperdengarkan bacaan Al-Qur'an maka beliau memanggil sahabat yang bersuara bagus dan berirama bagus untuk membacakannya. Para *qāri'* yang diutus, di antaranya; 'Uthmān bin 'Affān, 'Alī bin Abī Ṭālib, Abū Mūsā al-Asy'ari, 'Ubay bin Ka'ab, Ibnu Mas'ūd, Zayd bin Thābit, dan Abū Darda'. Para *qāri'* tersebut menyebar ke berbagai kota Islam dengan membawa *qirā'at* masing-masing, yang pada akhirnya para tabi'in mengambil *qirā'at* dari masing-masing Sahabat tersebut.⁵²

Perlu diketahui bahwa dalam perkembangannya, *qirā'at* Al-Qur'an masih sesuai dengan *qirā'at* yang diajarkan oleh Nabi SAW. Faktor sanad *qirā'at* adalah sebagai justifikasi akan kebenaran *qirā'at* Al-Qur'an yang bersifat *tauqīfiy*.⁵³ Dalam menyampaikan *qirā'at* Al-Qur'an, terkadang Nabi SAW membacakan hanya satu *qirā'at* kepada para sahabat, terkadang di lain kesempatan, beliau juga membacakan beberapa *qirā'at* yang berbeda. Keadaan inilah yang menyebabkan para sahabat dalam mengambil bacaan Al-Qur'an dari Nabi SAW beragam versi, sehingga riwayat yang diambil oleh sebagian orang yang belajar kepada sahabat tersebut juga berbeda-beda.⁵⁴

Setelah Nabi SAW wafat, terjadi keriuhan atas perbedaan *qirā'at* pada masa kepemimpinan 'Uthmān bin 'Affān. Pasukan muslimin dari Syam dan Irak berperang membela dakwah agama Islam di Armenia dan Adzerbeidzan. Huzaifah bin Yāman mengadukan hal ini kepada Khalifah 'Uthmān bin 'Affān di Madinah. Khalifah dengan segera meminta Ḥafṣah untuk mengirimkan mushaf asli yang disimpannya. Kemudian ia memerintakan Zaid bin Thābit, 'Abdullāh bin Zubair, Sa'id bin al-'Aṣ, dan 'Abdurrahmān bin al-Hārith bin Hisyām supaya menyalin mushaf menjadi beberapa naskah. Kepada tiga orang Quraisy di antara mereka itu Khalifah 'Uthmān berpesan: "Kalau terjadi perbedaan antara kalian dan Zaid bin Thābit mengenai Al-Qur'an, maka tulislah menurut dialek Quraisy, karena Al-Qur'an diturunkan dalam bahasa mereka". Setelah penyalinan mushaf tersebut selesai, mushaf asli

⁵¹ Muhammad Ali Mustofa Kamal, *Epistemologi Qira'at Al-Qur'an*, hal. 24.

⁵² Harto, *Studi Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Deepublish, 2024), hal. 118.

⁵³ Muhammad Ali Mustofa Kamal, *Epistemologi Qira'at Al-Qur'an*, hal. 35.

⁵⁴ Najib Irsyadi, *Pengaruh Ragam Qira'at Terhadap al-Waqf wa al-Ibtida' dan Implikasinya dalam Penafsiran: Telaah Kritis atas Tanda Waqaf dalam Mushaf Qira'at 'Ashim dan Nafi'*, Cet. 1, (Banjarmasin: Antasari Press, 2020), hal. 62.

dikembalikan kepada Ḥafṣah, sedangkan naskah salinannya dikirim ke berbagai kawasan Islam. Bersamaan dengan itu pula, Khalifah ‘Uthmān memerintahkan agar mushaf-mushaf lain yang bertebaran di kalangan muslimin, segera dibakar.⁵⁵

Adanya perbedaan *qirā’at* yang dibawa oleh sahabat, baik melalui mushaf ‘Uthmāniy maupun melalui para *qāri’* yang diutus, menjadikan sanad tabi’in berbeda-beda pula. Para tabi’in yang mengambil *qirā’at* dari sahabat yang ditugaskan, di antaranya;

1. Di Makkah, antara lain; ‘Ubaīd bin Umayrat, Mujāhid bin Jabar, ‘Aṭā’ bin Abī Rabbah, ‘Ikrimah, dan sebagainya.
2. Di Madinah, antara lain; Mu’ādh bin al-Hārith al-Qāri’, Sa’īd bin al-Musayyāb, ‘Urwah bin al-Zubair, ‘Aṭā’ bin Yasar, dan sebagainya.
3. Di Kufah, antara lain; ‘Amr bin Syarhil, Aqlamah bin Qays, Masruq bin al-Ajda’, ‘Ubaid bin ‘Amr as-Salmānī, dan sebagainya.
4. Di Basrah, antara lain; ‘Āmir bin ‘Abd Qays, Naṣr bin ‘Āṣim al-Laysi, al-Ḥasan al-Baṣrī, Muḥammad bin Sirin, dan sebagainya.
5. Di Syam, antara lain; al-Mughīrah bin abī Syihab al-Makhzūmī, Khalifah bin Sa’ad.

Perlu diketahui bahwa para Sahabat dan Tabi’in yang berada di wilayah kependudukan Islam yang telah dikirim mushaf ‘Uthmāniy (yang tanpa titik dan *syakal*) tidaklah mereka mempelajari Al-Qur’an dengan baru, tetapi tetap meneruskan bacaan-bacaan mereka yang telah dikuasainya sesuai dengan mushaf-mushaf yang telah dikirimkan kepada mereka. Karena itu, mushaf-mushaf ‘Uthmāniy, bacaan-bacaannya telah mencakup semua *qirā’at*, baik secara keseluruhan atau sebagiannya.⁵⁶

Penyebaran *qirā’at* Al-Qur’an terus berlanjut sampai termodifikasi dalam sebuah mazhab *qurra’*. *Qirā’at* Al-Qur’an terkodifikasi menjadi *qirā’at sab’ah* (*qirā’at* tujuh) yang dipopulerkan oleh Ibnu Mujāhid. Pendapat lain beranggapan bahwa pengumpulan *qirā’at* Al-Qur’an sudah menjadi tradisi yang dilakukan ulama sebelum Ibnu Mujāhid, sehingga orang yang pertama mengumpulkan *qirā’at sab’ah* adalah Abū ‘Umar Ḥafṣ ad-Dūrī, sebab ia berguru pada semua guru *qirā’at sab’ah*, sedangkan Ibnu Mujāhid hanya meneruskan habitus para pendahulunya, yakni melakukan pengumpulan *qirā’at* Al-Qur’an.⁵⁷ Kemudian bermunculan pula *qirā’at* delapan, *qirā’at* sepuluh, *qirā’at* empat belas, dan berbagai *qirā’at syādh* yang tak terhitung jumlahnya.⁵⁸

⁵⁵ Subhi As-Shalih, *Membahas Ilmu-Ilmu Al-Qur’an*, Cet. 12, (Jakarta: Pustaka Firdaus), hal. 99-100.

⁵⁶ ‘Abdurrahmān bin Ibrāhīm al-Maṭrūdī, *Al-Ahruf Al-Qur’āniyyah as-Sab’ah*, terj. Said Agil Husin al-Munawar dan Ahmad Musthafa Hadna, Cet. 1, (Semarang: Dina Utama Semarang, 1994), hal. 94.

⁵⁷ Fuad Nawawi, *Konstruksi Pengetahuan Pengkritik dan Pembela Qira’at Sab’ah*, Cet. 1, (Tangerang Selatan: Iqralana, 2020), hal. 82-84.

⁵⁸ Muhammad Ali Mustofa Kamal, *Epistemologi Qira’at Al-Qur’an*, hal. 30.

Kemudian pada fase pembukuan ilmu *qirā'at*, penulisan kitab-kitab dimulai dengan penyusunan kaidah (*uṣūl*), dan *naẓm* tentang *qirā'at*. Para ahli sejarah berbeda pendapat siapakah yang pertama kali menulis kitab tersendiri tentang ilmu *qirā'at*. Dari sekian pendapat, para ulama merajihkan pendapat bahwa yang pertama kali menyusun ilmu *qirā'at* (meski dalam bentuk sederhana) adalah Yahyā bin Yamar, sebab pendapat yang mengatakan 'Ubaid al-Qasim bin Salam pertama kali menyusun ilmu *qirā'at*, ternyata telah didahului 19 orang penulis terdahulu, begitu juga pendapat al-Jazarī yakni as-Sajistānī, ternyata telah didahului oleh 32 pengarang kitab *qirā'at* terdahulu.⁵⁹ Buku-buku yang membahas keilmuan *qirā'at* tujuh berkembang pesat seperti *Hirz al-Amānī wa Wajh at-Tahānī* karya Asy-Syāṭibi, *At-Taysīr fī al-Qirā'at As-Sab'* karya Abī 'Amrū Ad-Dānī, serta *qirā'at* sepuluh seperti *An-Nasyr fī al-Qirā'at al-'Asyr* karya al-Jazarī yakni tokoh yang mempopulerkan *qirā'at* sepuluh yang termasuk juga dalam *qirā'at ṣaḥīḥah* dan *mutawātir*.⁶⁰

Demikian hingga saat ini mempelajari *qirā'at* diperbolehkan bagi siapapun. Namun barang siapa yang ingin membaca dengan *qirā'at* atau riwayat tertentu, tidak bisa tidak dia harus menguasai kaidah-kaidah tajwid secara sempurna terlebih dahulu. Sehingga bisa diibaratkan ketika dia membaca Al-Qur'an di hadapan seorang Syekh, Syekh tersebut tidak akan menyalahkannya sama sekali.⁶¹

C. Macam-Macam *Qirā'at* Al-Qur'an

Berbagai versi *qirā'at* yang beredar di kalangan umat Islam yang diriwayatkan oleh para *qāri'*, di antaranya ada yang sesuai dengan Riwayat yang berasal dari Rasulullah SAW, ada pula *qirā'at* yang bersumber dari Nabi tetapi periwayatannya *aḥad* (perorangan), kemudian ada pula *qirā'at* yang menyimpang dari system periwayatan.⁶² Oleh karenanya, Ibnu al-Jazarī mengklasifikasikan *qirā'at* berdasarkan kualitas sanadnya kepada 6 macam,⁶³

1. *Mutawātir* adalah *qirā'at* yang diriwayatkan oleh sejumlah periwayatan yang banyak dari periwayatan yang banyak pula sehingga mereka tidak mungkin sepakat untuk berdusta. *Qirā'at mutawātir* ini sah dan resmi sebagai Al-Qur'an dan dapat dijadikan *hujjah*.
2. *Masyhūr* adalah *qirā'at* yang sanadnya sahih yang diriwayatkan oleh orang banyak, akan tetapi tidak sampai kepada tingkatan *mutawātir*. *Qirā'at* ini bersesuaian dengan kaidah bahasa Arab dan *rasm* mushaf, masyhur di kalangan para imam *qirā'at* dan mereka tidak memasukkannya sebagai

⁵⁹ Najib Irsyadi, *Pengaruh Ragam Qira'at Terhadap Al-Waqf wa Al-Ibtida' dan Implikasinya dalam Penafsiran: Telaah Kritis atas Tanda Waqaf dalam Mushaf Qira'at 'Ashim dan Nafi'*, hal. 65.

⁶⁰ Muhammad Ali Mustofa Kamal, *Epistemologi Qira'at Al-Qur'an*, hal. 30.

⁶¹ Abduh Zulfidar Akaha, *Al-Qur'an dan Qiroat*, hal. 191.

⁶² Romlah Widayati, dkk., *Ilmu Qira'at: Buku Pembelajaran Ilmu Qira'at*, Cet. 3, (Tangerang Selatan: IIQ Press, 2018), jil. 1, hal. 16.

⁶³ Sasa Sunarsa, *Penelusuran Kualitas dan Kuantitas Sanad Qira'at Sab': Kajian Takhrij Sanad Qira'at Sab'*, hal. 83.

qirā'at yang salah atau menyimpang. *Qirā'at* ini sah untuk digunakan, tidak boleh ditolak, dan tidak bisa diingkari.

3. *Aḥad* adalah *qirā'at* yang tidak mencapai derajat *masyhūr*, sanadnya sahih, akan tetapi menyalahi *rasm* 'Uthmāniy maupun kaidah bahasa Arab. *Qirā'at* ini tidak sah dipakai dalam membaca Al-Qur'an. Berikut contoh bacaan *qirā'at aḥad*:

- a. QS. Ar-Raḥmān ayat 76:

مُتَّكِنِينَ عَلَى رُفْرِ حُضْرٍ وَعَبْقَرِيٍّ حِسَانٍ

“Mereka bertelekan pada bantal-bantal yang hijau dan permadani-permadani yang indah.” (QS. Ar-Raḥmān [55]: 76).

Riwayat al-Ḥākim dari jalur 'Aṣim al-Jāḥdarī dari Abī Bakrah membaca dengan menambahkan huruf *alif* setelah huruf *fa'* pada kata رُفْرِ sehingga menjadi رُفَارِفِ dan terdapat tambahan huruf *alif* setelah huruf *ba* pada kata عَبْقَرِيٍّ sehingga menjadi عَبَأَقَرِيٍّ.

- b. QS. At-Taubah ayat 128:

لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ

“Sungguh, benar-benar telah datang kepadamu seorang rasul dari kaummu sendiri. Berat terasa olehnya penderitaan yang kamu alami, sangat menginginkan (keimanan dan keselamatan) bagimu, dan (bersikap) penyantun dan penyayang terhadap orang-orang mukmin.” (QS. At-Taubah [9]:128).

Riwayat Ibnu 'Abbās membaca huruf *fa'* dengan harakat *fathah* pada kata أَنْفُسِكُمْ sehingga menjadi أَنْفُسَكُمْ.⁶⁴

4. *Syādh* (menyimpang) adalah *qirā'at* yang sanadnya tidak sahih walaupun bersesuaian dengan *rasm* mushaf dan kaidah bahasa Arab.⁶⁵ Menurut para ulama yang termasuk kepada *qirā'at syādh* ialah *qirā'at* al-Yazīdī, al-Ḥasan, al-A'masy, Ibnu Jubair, dan lain-lain.⁶⁶ Berikut contoh bacaan *qirā'at syādh*:

⁶⁴ Anshori, *'Ulumul Qur'an: Kaidah-Kaidah Memahami Firman Tuhan*, Cct. 3, (Jakarta: Rajawali Pers, 2016), hal. 150.

⁶⁵ Abad Badruzaman, *Ulumul Qur'an: Pendekatan dan Wawasan Baru*, (Malang: Madani, 2018), hal 126.

⁶⁶ Muhammad Zaini dan Abd Wahid, *Pengantar 'Ulumul Qur'an dan 'Ulumul Hadits*, (Banda Aceh: Yayasan PeNA, 2016), hal. 78.

- a. QS. Yūnus ayat 92:

فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَ آيَةً وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ عَنِ
أَيِّنَّا لَعٰغِفُونَ ء

“Pada hari ini Kami selamatkan jasadmu agar kamu menjadi pelajaran bagi orang-orang yang datang setelah kamu. Sesungguhnya kebanyakan manusia benar-benar lengah (tidak mengindahkan) tanda-tanda (kekuasaan) Kami.” (QS. Yūnus [10]: 92).

Pada *qirā’at* Ibnu As-Samaifi’ lafaz نُنَجِّيكَ dibaca dengan نُنَجِّيكَ, dan lafaz خَلَقَ dibaca dengan خَلَقَ.⁶⁷

- b. QS. Al-Fātiḥah ayat 4:

مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ

“Pemilik hari Pembalasan.” (QS. Al-Fātiḥah [1]: 4).

Kata مَلِكِ pada ayat ini dibaca *fi’il māḍi* (مَلَكٌ) sementara kata يَوْمِ dibaca *fathāḥ* (*naṣab*).

Adapun hukum membaca Al-Qur’an dengan *qirā’at syādh* yaitu:

- a. Haram dipakai dan tidak sah salat yang menggunakan *qirā’at* ini, karena ia bukan termasuk bagian dari bacaan Al-Qur’an.
 - b. Sebagian besar fuqaha, termasuk Syāfi’i, berpendapat tidak boleh ber-*hujjah* dengan *qirā’at syādh*, karena ia tidak termasuk model bacaan Al-Qur’an. Tapi menurut mazhab Hanafi dibolehkan ber-*hujjah* dengan *qirā’at* ini dalam masalah hukum, karena *qirā’at syādh* termasuk bagian dari tafsir.
 - c. Ber-*hujjah* dalam masalah bahasa dibolehkan dengan menggunakan *qirā’at* ini.⁶⁸
5. *Mauḍū’* (palsu) yaitu *qirā’at* yang hanya dinisbatkan kepada seseorang tanpa asal-usul yang pasti atau tidak sama sekali. Dengan kata lain, *qirā’at* ini tidak bersumber dari Nabi melainkan buatan seseorang. *Qirā’at mauḍū’* haram dipakai dan diakui sebagai cara membaca Al-Qur’an.⁶⁹ Adapun contoh bacaan *qirā’at mauḍū’* sebagai berikut:
- a. QS. An-Nisā’ ayat 164:

⁶⁷ Aida, dkk, “Variasi Qira’at dan Latar Belakang Perbedaan Qira’at”, *Mushaf Journal: Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Hadis*, (2022), vol. 2, no. 1, hal. 103.

⁶⁸ Anshori, ‘*Ulumul Qur’an: Kaidah-Kaidah Memahami Firman Tuhan*, hal. 150-151.

⁶⁹ Mannā’ Khafil al-Qaṭṭān, *Mabāhith fi ‘Ulūm Al-Qur’ān*, hal. 178.

وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْنَاهُمْ عَلَيْكَ يَوْمَكَ اللَّهُ
مُوسَىٰ تَكْلِيمًا

“Ada beberapa rasul yang telah Kami ceritakan (kisah) tentang mereka kepadamu sebelumnya dan ada (pula) beberapa rasul (lain) yang tidak Kami ceritakan (kisah) tentang mereka kepadamu. Allah telah benar-benar berbicara kepada Musa (secara langsung).” (QS. An-Nisā’ [4]: 164).

Pada ayat ini, *qirā’at* ahli bid’ah dari kelompok mu’tazilah membaca lafaz *مُوسَىٰ* sebagai *rafā’* dan kata *اللَّهُ* sebagai *naṣab*.

b. QS. Fāṭir ayat 28:

وَمِنَ النَّاسِ وَالْدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ
الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ عَلِيمٌ

“(Demikian pula) di antara manusia, makhluk bergerak yang bernyawa, dan hewan-hewan ternak ada yang bermacam-macam warnanya (dan jenisnya). Di antara hamba-hamba Allah yang takut kepada-Nya, hanyalah para ulama.” (QS. Fāṭir [35]: 28).

Berdasarkan *qirā’at* yang dikumpulkan oleh Muḥammad Ja’far al-Khuzā’i, ia mengatakannya bersumber dari Abū Ḥanīfah, membaca lafaz

الْعُلَمَاءُ dengan harakat *ḍammah* pada huruf *ha’* dan membaca lafaz *اللَّهُ* sebagai *maf’ūl* (objek).⁷⁰

6. *Mudraj* merupakan *qirā’at* yang mirip dengan hadis *mudraj*. Yaitu tambahan atau sisipan kata yang sebenarnya bukan merupakan ragam *qirā’at* melainkan lebih sebagai penjelasan ayat (tafsir). *Qirā’at* ini haram dipakai dan diyakini sebagai bagian dari model bacaan Al-Qur’an.⁷¹ Berikut contoh dari *qirā’at mudraj*:

a. QS. Al-Kahf ayat 79:

أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسْكِينٍ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرْدَتْ أَنْ أَعْيِبَهَا وَكَانَ
وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا

“Adapun perahu itu adalah milik orang-orang miskin yang bekerja di laut. Maka, aku bermaksud membuatnya cacat

⁷⁰ Ahmad Syadali dan Ahmad Rafi’I, ‘*Ulumul Qur’an I*, (Jakarta: CV. Pustaka Setia, 1997), hal. 228-230.

⁷¹ Anshori, ‘*Ulumul Qur’an: Kaidah-Kaidah Memahami Firman Tuhan*, hal. 151.

karena di hadapan mereka ada seorang raja (zalim) yang mengambil setiap perahu (yang baik) secara paksa.” (QS. Al-Kahf [18]: 79).

Pada ayat ini, *qirā’at* Ibnu ‘Abbās menambahkan kata *صَالِحَةً* setelah kata *سَفِينَةً*.⁷²

b. QS. Al-Baqarah ayat 198:

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ ۖ فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِّنْ عَرَفَاتٍ
فَادْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ ۖ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَيْتُمْ ۗ وَإِنْ كُنْتُمْ مِّنْ قَبْلِهِ
لَمِن الضَّالِّينَ

“Bukanlah suatu dosa bagimu mencari karunia dari Tuhanmu (pada musim haji). Apabila kamu bertolak dari Arafah, berzikirlah kepada Allah di Masyarilharam. Berzikirlah kepada-Nya karena Dia telah memberi petunjuk kepadamu meskipun sebelumnya kamu benar-benar termasuk orang-orang yang sesat.” (QS. Al-Baqarah [2]: 198).

Pada ayat ini, *qirā’at* Ibnu ‘Abbās menambahkan lafaz *فِي مَوَاسِمِ الْحَجِّ* setelah lafaz *فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ*.⁷³

Kemudian dilihat dari kuantitasnya, Subhi As-Sālih membagi tiga klasifikasi pelafalan *qirā’at* yang telah disepakati sebagai *ijma’* para ulama yaitu: *qirā’at sab’ah*, *qirā’at ‘asyarah*, dan *qirā’at arba’ah ‘asyarah*.⁷⁴

1. *Qirā’at sab’ah* merupakan bacaan Al-Qur’an yang berasal dari periwayatan oleh tujuh imam *Qirā’at* yang terkenal, yang mana setiap imam *Qirā’at* tersebut masing-masing mempunyai dua orang perawi. Pemilihan satu imam *Qirā’at* dan dua orang perawi ini merupakan metode yang diringkaskan oleh Abū ‘Amr Ad-Dāni dari pendapat Ibnu Mujāhid. Adapun tujuh imam *Qirā’at* tersebut yakni;
 - a. Nāfi’ Riwayat Qālūn dan Warsy.
 - b. Ibnu Kathīr Riwayat al-Bazzī dan Qunbul.
 - c. Abū ‘Amr Riwayat ad-Dūrī dan As-Sūsī.

⁷² Abad Badruzaman, *Ulumul Qur’an: Pendekatan dan Wawasan Baru*, hal 127.

⁷³ Umar Muhtahid, *Dasar-Dasar Ilmu Al-Qur’an*, Cet. 1, (Jakarta Timur: Ummul Qura, 2017), hal. 264.

⁷⁴ Lilik Ummi Kaltsum, *Pergeseran Urgensitas Pencantuman Ragam Qira’ah dalam Literatur Tafsir*, hal. 25.

- d. Ibnu ‘Āmir Riwayat Hisyām dan Ibnu Dhakwān.
 - e. ‘Aṣim Riwayat Syu’bah dan Ḥafṣ.
 - f. Ḥamzah Riwayat Khalaf dan Khallād.
 - g. Al-Kisā’i Riwayat Abul Hārith dan ad-Dūrī.
2. *Qirā’at ‘asyarah* merupakan *Qirā’at* yang diriwayatkan oleh sepuluh imam *Qirā’at*. Sepuluh imam tersebut terdiri dari imam tujuh pada *qirā’at sab’ah* yang ditambahkan padanya tiga imam lainnya. Adapun tiga imam yang dimaksud yakni;
 - a. Abū Ja’far Riwayat Ibnu Wardān dan Ibnu Jammāz,
 - b. Ya’qub Riwayat Ruwais dan Rauh,
 - c. Khalaf Riwayat Ishāq dan Idrīs.⁷⁵
 3. *Qirā’at arba’ah ‘asyarah* merupakan *Qirā’at* yang diriwayatkan oleh empat belas imam *Qirā’at*, di antaranya sepuluh imam pada *qirā’at ‘asyarah* yang ditambahkan empat imam lainnya. Adapun empat imam yang ditambahkan yakni;
 - a. Ibnu Muhaisin Riwayat al-Bazzī dan Ibnu Shannabudh.
 - b. Yahyā bin al-Mubārak al-Yazīdī Riwayat Sulaimān bin al-Ḥākim dan Ahmad bin Farāh.
 - c. Al-Ḥasan al-Baṣrī Riwayat Syujā’ bin Abī Naṣr al-Balkhī dan ad-Dūrī.
 - d. Al-A’masy Riwayat al-Ḥasan bin Sa’īd al-Wathwa’iy dan Abū Faraj as-Shanbudhy.⁷⁶

Qirā’at Al-Qur’an yang bisa dipertanggungjawabkan, baik secara ilmu atau agama, pada masa kini adalah *qirā’at* yang disandarkan kepada imam sepuluh (*qirā’at ‘asyarah*) yang otoritasnya diakui, yaitu Nāfi’, Ibnu Kathīr, Abū ‘Amr, Ibnu ‘Amir, ‘Āṣim, Ḥamzah, Kisā’i, Abū Ja’far, ya’qūb, dan Khalaf.⁷⁷

D. Syarat-Syarat *Qirā’at* Sahih

Sejak diturunkan, Al-Qur’an sudah mendapat jaminan penjagaan dari Allah SWT. Penjagaan dimaksud melibatkan partisipasi aktif umat Islam. Sebab itu, sejak awal Rasulullah SAW menaruh perhatian penuh terhadap upaya pelestarian dan pemeliharaan keautentikan Al-Qur’an dari upaya *tahrif* (mengubah). Penjagaan Al-Qur’an dari *tahrif* dilakukan melalui kegiatan belajar mengajar, melalui hafalan, melalui pengumpulan (kodifikasi), dan lain sebagainya.⁷⁸ Demikian pula salah satu upaya penjagaan Al-Qur’an adalah memastikan bahwa suatu *qirā’at* benar-benar berasal dari Nabi SAW. Oleh karena itu usaha yang dilakukan para ulama *qirā’at*

⁷⁵ Umar Mujtahid, *Qiraat, Qurra’ dan Kaidah Yang dibutuhkan Mufasir*, (Solo: Aqwan, 2024), hal. 42-43.

⁷⁶ Addin Kholisin, *Kajian Ilmu Qira’at; Menelisk Nilai Keabsahan Riwayat Pembacaan pada Riwayat Non Shatibiyyah dalam Kitab Faid al-Barakat fi Sab’ al-Qira’at Karya KH. Arwani Amin*, (Kalimantan Selatan: Ruang Karya, 2023), hal. 33.

⁷⁷ Ahsin Sakho Muhammad, *Oase Al-Qur’an: Petunjuk dan Penyeluk Kehidupan*, (Jakarta: Qaf, 2020), hal. 212.

⁷⁸ Muhaimin Zen, *Al-Qur’an 100% Asli: Sunni-Syiah Satu Kitab Suci*, Cet. 2, (Jakarta: Nur al-Huda, 2013), hal. 104.

untuk mengetahuinya adalah dengan menetapkan pedoman atau persyaratan tertentu kepada tiap-tiap *qirā'at*.

Qirā'at Al-Qur'an bersifat *tawqīfiy*, bukan *ikhtiyāriy*. Artinya ia sepenuhnya berdasarkan pada riwayat-riwayat dengan sanad yang sahih, bukan hasil ijtihad ahli *qirā'at*. Karena itu pula tidak ada satu versi *qirā'at* yang kualitasnya lebih baik atau lebih utama dibanding versi *qirā'at* yang lain. Jika ada dua versi *qirā'at* yang berbeda dan sama-sama sahih maka tidak bisa dikatakan bahwa salah satunya lebih baik karena keduanya berasal dari Nabi. Orang yang mengatakan demikian berdosa hukumnya.⁷⁹

Sementara itu, ulama lainnya seperti az-Zamakhsharī menyatakan bahwa persoalan *qirā'at* adalah *ikhtiyāriyyah* dalam arti persoalan pilihan atau ijtihad para ahli bahasa (*al-fuṣṣahā' dan al-bulaghā'*) berdasarkan kaidah-kaidah kebahasaannya. Namun pendapat ini tampak aneh mengingat sandaran *qirā'at* adalah riwayat yang sahih.

Secara umum, syarat-syarat kesahihan *qirā'at* sebagaimana dimaksud di atas adalah sebagai berikut:

1. Sesuai dengan salah satu *rasm* (tulisan) mushaf 'Uthmāniy.

Sebuah *qirā'at* dapat diterima jika pelafalan lisan sesuai dengan *rasm* di mushaf. Jika tidak benar-benar sama dengan *rasm* yang tertulis, setidaknya diduga kuat sesuai dengan *rasm*, sebab dalam menulis mushaf 'Uthmāniy, para sahabat berijtihad dalam membuat *rasm* sesuai bahasa-bahasa *qirā'at* yang mereka ketahui.⁸⁰ Di sisi lain, memang penulisan *rasm* mushaf mengikuti aturan-aturan khusus yang di tingkat pelafalan bisa lebih dari satu corak *qirā'at*.⁸¹ Contohnya pada penulisan QS. Al-Fātiḥah ayat 6:

إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

“Bimbinglah kami ke jalan yang lurus.” (QS. Al-Fātiḥah [1]: 6).

Para sahabat menulis kata الصِّرَاطَ menggunakan huruf *ṣad* sebagai ganti huruf *sin*. Mereka tidak menggunakan huruf *sin*, padahal huruf *sin* adalah aslinya. Walaupun hal ini menyalahi kaidah tulisan dari satu ragam, tapi ia telah datang sesuai dengan asal mula kata tersebut secara bahasa yang telah dikenal, sehingga antara bacaan dan dan tulisan menjadi selaras, dan jadilah bacaan dengan *isymām* mungkin untuk dilakukan.⁸²

2. Sesuai dengan kaidah bahasa Arab, sekalipun dalam satu segi.

Hal itu dikarenakan *qirā'at* adalah sunah yang harus diikuti, diterima apa adanya dan menjadi rujukan dengan berdasarkan *isnād*, bukan *ra'yu* (pemikiran). Yang dimaksud meskipun hanya dalam satu segi adalah satu

⁷⁹ Hasanuddin AF, *Anatomi Al-Qur'an: Perbedaan Qira'at dan Pengaruhnya Terhadap Istibath Hukum dalam Al-Qur'an*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995), hal. 123.

⁸⁰ Umar Mujtahid, *Dasar-Dasar Ilmu Al-Qur'an*, hal. 260.

⁸¹ Abad Badruzaman, *Ulumul Qur'an*, hal 125.

⁸² Umar Mujtahid, *Dasar-Dasar Ilmu Al-Qur'an*, hal. 260.

segi dari Ilmu Nahwu, baik disepakati maupun diperselisihkan. Jika suatu *qirā'at* telah tersebar luas, populer dan diterima para imam berdasarkan *isnād* yang sah dan sedikit berlawanan dengan kaidah nahwu maka tidak mengurangi kesahihan suatu *qirā'at*, karena *isnād* inilah yang menjadi dasar terpenting dan sendi paling utama.⁸³ Demikian Yang menjadi pertimbangan utama para imam *qirā'at* ketika mereka menerima sebuah *qirā'at* bukan sejauh mana *qirā'at* itu populer dan sesuai dengan kaidah bahasa, melainkan seberapa ia memenuhi kriteria riwayat yang sah. Begitu mereka memastikan bahwa sebuah *qirā'at* memenuhi kriteria sah, ketika itu pula mereka menerimanya tanpa mempertimbangkan kaidah bahasa dan penggunaannya di masyarakat. Yang jadi patokan dalam *qirā'at* adalah sunnah yang harus diterima dan menjadi rujukan.⁸⁴

3. Diriwayatkan secara *mutawātir* dengan sanad yang sah.

Qirā'at itu adalah *sunah muttabi'ah*, yakni suatu riwayat yang mengikuti periwayatan orang lain dari guru atau guru yang terdekat atau gurunya guru. Oleh karenanya dapat dipastikan bahwa ia berpedoman kepada catatan-catatan yang betul dan riwayat yang sah. Adapun periwayatnya adalah mereka yang *thiqah* atau dipercaya sebagai pembawa sanad ilmu,⁸⁵ kuat hafalan, tanpa menyimpang dan tanpa cela, mulai dari periwayat pertama hingga ujungnya.⁸⁶ Yang dimaksud dengan *mutawātir* adalah periwayatan oleh orang banyak dari orang yang banyak pula, sehingga menutup kemungkinan mereka dapat melakukan suatu kebohongan secara bersama-sama, sejak dari sanad pertama sampai kepada sanad yang terakhir.⁸⁷

Jika memenuhi tiga syarat di atas maka ia merupakan *qirā'at* sah yang harus diterima dan tidak boleh ditolak atau diingkari, sebab *qirā'at* yang sah merupakan *sab'ah ahruf* dimana Al-Qur'an diturunkan. Wajib bagi siapapun untuk menerimanya baik ia berasal dari *qirā'at sab'ah*, *qirā'at 'asyarah*, maupun yang lainnya. Demikian juga bila rukun-rukunnya tidak terpenuhi maka harus ditolak baik dari *qirā'at sab'ah* maupun yang lainnya. Syarat *mutawātir* pada dasarnya merupakan syarat yang prinsip. Sementara dua lainnya merupakan syarat pelengkap saja. Namun penyertaan kedua syarat tersebut untuk lebih mempertegas ke-*mutawātir*-an sebuah *qirā'at* sehingga diakui ke-Qur'an-annya (Al-Qur'an yang telah disampaikan dan diajarkan oleh Rasulullah SAW kepada para sahabat).⁸⁸

⁸³ Sasa Sunarsa, *Penelusuran Kualitas dan Kuantitas Sanad Qira'at Sab': Kajian Takhrij Sanad Qira'at Sab'*, hal. 116.

⁸⁴ Abad Badruzaman, *Ulumul Qur'an*, hal 124.

⁸⁵ Agus Pramono, *Buku Perkembangan Ilmu Pengetahuan dan Teknologi dalam Perspektif Islam*, Cet. 1, (Yogyakarta: Penerbit Deepublishing, 2021), hal. 49.

⁸⁶ Abad Badruzaman, *Ulumul Qur'an*, hal 124.

⁸⁷ Aḥmad 'Umar Ḥasyim, *Qawā'id Uṣūl al-Ḥadīth*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1984), hal. 143.

⁸⁸ 'Abd al-Ḥalīm bin Muḥammad al-Ḥādī Qābah, *Al-Qirā'āt Al-Qur'āniyyah*, (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1999), hal. 156-170.

E. Hikmah Perbedaan *Qirā'at* Al-Qur'an

Banyak kalangan orientalis yang menjadikan perbedaan *qirā'at* sebagai bahan untuk mengkritik Al-Qur'an dan menanamkan keragu-raguan dalam masyarakat Islam terhadap Al-Qur'an. Mereka mengatakan, "Perbedaan *qirā'at* itu muncul disebabkan oleh tidak adanya tanda *i'rab* dan *i'jam* pada huruf-huruf Al-Qur'an, mulai dari ketika ia turun sampai kepada masa pemberian tanda baca dan *i'jam*, orang-orang membaca sesuai dengan perkiraannya, sehingga muncullah perbedaan-perbedaan itu." Hal ini merupakan bagian dari usaha para orientalis menanamkan keragu-raguan pada masyarakat Islam terhadap Al-Qur'an, mereka (sebagai langkah awal) ingin menjadikan umat Islam ragu atau tidak meyakini bahwa *qirā'at* tersebut diajarkan oleh Nabi, tetapi ia merupakan buatan dan rekayasa orang-orang setelah Nabi. Tujuan akhir yang ingin mereka capai adalah agar umat Islam meragukan Al-Qur'an.⁸⁹

Adanya perbedaan *qirā'at* dalam Al-Qur'an tidak terlepas dari adanya hikmah yang terkandung di dalamnya. Pada dasarnya, ada dua pokok hikmah sehubungan dengan perbedaan *qirā'at* dalam Al-Qur'an, yaitu hikmah secara umum dan khusus.⁹⁰

Secara umum, terdapat hikmah adanya perbedaan *qirā'at* dalam Al-Qur'an, yaitu: *Pertama*, meringankan umat Islam dan memudahkan mereka untuk membaca Al-Qur'an. Keringanan ini sangat dirasakan khususnya oleh penduduk Arab pada masa awal diturunkannya Al-Qur'an, di mana mereka terdiri dari berbagai kabilah dan suku⁹¹ yang di antara mereka banyak terdapat perbedaan logat, tekanan suara dan sebagainya. Meskipun sama-sama berbahasa Arab. Sekiranya Al-Qur'an itu diturunkan dalam satu *qirā'at* saja maka tentunya akan memberatkan suku-suku lain yang berbeda bahasanya dengan Al-Qur'an.

Kedua, mempersatukan umat Islam di kalangan bangsa Arab yang relatif baru dalam satu bahasa yang dapat mengikat persatuan di antara mereka, yaitu bahasa Quraisy yang dengannya Al-Qur'an diturunkan, serta dapat mengakomodasi unsur-unsur bahasa Arab dari kabilah-kabilah lainnya.⁹²

Ketiga, menunjukkan kesempurnaan kemukjizatan Al-Qur'an dengan penggunaan kalimat yang ringkas, yang mana setiap *qirā'at* dengan *qirā'at* yang lain seperti kedudukan satu ayat dengan ayat yang lain. Hal ini merupakan salah satu bukti kemukjizatan dalam Al-Qur'an al-Karim, yang mana masing-masing *qirā'at* menunjukkan suatu makna, sebagaimana satu ayat yang terpisah menunjukkan makna.

Keempat, beragamnya *qirā'at* menambah pahala bagi umat Islam dalam membaca, mempelajari dan menghafalnya, dengan berbagai macam *qirā'at* tersebut.

⁸⁹ Kadar Muhammad Yusuf, *Studi Al-Qur'an*, edisi kedua, Cet. 1, (Jakarta: Amzah, 2012), hal. 50-51.

⁹⁰ Asep Sulhadi, "Pengaruh Perbedaan Qira'at terhadap Penafsiran Al-Qur'an", *Jurnal Samawat*, (2021), vol. 5, no. 1, hal. 7.

⁹¹ Ahmad Izzan, *'Ulumul Qur'an: Telaah Tekstualitas dan Kontekstualitas Al-Qur'an*, Cet. 4, (Bandung: Humaniora, 2011), hal. 208.

⁹² Hasanuddin AF, *Anatomi Al-Qur'an: Perbedaan Qira'at dan Pengaruhnya Terhadap Istibath Hukum dalam Al-Qur'an*, hal. 245.

Adapun secara khusus, hikmah perbedaan *qirā'at* adalah sebagai berikut:⁹³

1. Mengukuhkan atau menguatkan ketentuan hukum yang telah disepakati dan diijmakan oleh para ulama.

Contohnya firman Allah dalam QS. An-Nisā' ayat 12:

﴿ وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۗ وَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ ۚ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۗ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَلَةً أَوْ امْرَأَةً وَوَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ ۚ وَصِيَّةٌ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ

“Bagimu (para suami) seperdua dari harta yang ditinggalkan oleh istri-istrimu, jika mereka tidak mempunyai anak. Jika mereka (istri-istrimu) itu mempunyai anak, kamu mendapat seperempat dari harta yang ditinggalkannya setelah (dipenuhi) wasiat yang mereka buat atau (dan setelah dibayar) utangnya. Bagi mereka (para istri) seperempat harta yang kamu tinggalkan jika kamu tidak mempunyai anak. Jika kamu mempunyai anak, bagi mereka (para istri) seperdelapan dari harta yang kamu tinggalkan (setelah dipenuhi) wasiat yang kamu buat atau (dan setelah dibayar) utang-utangmu. Jika seseorang, baik laki-laki maupun perempuan, meninggal dunia tanpa meninggalkan ayah dan anak, tetapi mempunyai seorang saudara laki-laki (seibu) atau seorang saudara perempuan (seibu), bagi masing-masing dari kedua jenis saudara itu seperenam harta. Akan tetapi, jika mereka (saudara-saudara seibu itu) lebih dari seorang, mereka bersama-sama dalam bagian yang sepertiga itu, setelah (dipenuhi wasiat) yang dibuatnya atau (dan setelah dibayar) utangnya dengan tidak menyusahkan (ahli waris). Demikianlah ketentuan Allah. Allah Maha Mengetahui lagi Maha Penyantun.” (QS. An-Nisā' [4]: 12).

Para ulama telah berijmak, bahwa yang dimaksud dengan ‘saudara laki-laki’ dan ‘saudara perempuan’ (أَخٌ أَوْ أُخْتٌ) dalam ayat tersebut yaitu saudara laki-laki dan saudara perempuan seibu saja. Sementara itu, dalam *qirā'at syādh* yaitu *qirā'at* Sa'ad bin Abī Waqas, terdapat tambahan *min*

⁹³ Hasanuddin AF, *Anatomi Al-Qur'an: Perbedaan Qira'at dan Pengaruhnya Terhadap Istibath Hukum dalam Al-Qur'an*, hal. 248-253.

ummin (مِنْ أُمَّ). Dengan demikian, *qirā'at* Sa'ad bin Abī Waqas tersebut dapat memperkuat dan mengukuhkan ketetapan hukum yang telah diijmakkan oleh para ulama sebagaimana disebutkan di atas.⁹⁴

2. Men-*tarjih*-kan hukum yang diikhtilafkan oleh para ulama.

Contohnya firman Allah SWT QS. Al-Mā'idah ayat 89:

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ
إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ
يَمْنَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ بِذَلِكَ كَفَّارَةٌ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ
وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ ۚ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

“Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak disengaja (untuk bersumpah), tetapi Dia menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpah yang kamu sengaja. Maka, kafaratnya (denda akibat melanggar sumpah) ialah memberi makan sepuluh orang miskin dari makanan yang (biasa) kamu berikan kepada keluargamu, memberi pakaian kepada mereka, atau memerdekakan seorang hamba sahaya. Siapa yang tidak mampu melakukannya, maka (kafaratnya) berpuasa tiga hari. Itulah kafarat sumpah-sumpahmu apabila kamu bersumpah (dan kamu melanggarnya). Jagalah sumpah-sumpahmu! Demikianlah Allah menjelaskan kepadamu hukum-hukum-Nya agar kamu bersyukur (kepada-Nya).” (QS. Al-Mā'idah [5]: 89).

Dalam memahami ayat di atas, para ulama berbeda pendapat tentang kifarāt berupa ‘memerdekakan seorang budak bagi orang yang melanggar sumpah, apakah budak yang dimerdekakan itu mesti budak yang mukmin, ataukah budak secara mutlak (artinya, boleh budak yang mukmin dan boleh juga budak yang tidak mukmin). Sementara itu, dalam salah satu *qirā'at syādh* disebutkan *أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ*.

Tambahan kata *مُؤْمِنَةٍ* dalam *qirā'at* tersebut, dapat berfungsi men-*tarjih*-kan pendapat sebagian ulama, antara lain Syāfi'ī, yang mewajibkan memerdekakan seorang budak yang mukmin terhadap orang yang melanggar sumpah, sebagai salah satu alternatif kifarātnya.

Namun, Sebagian ulama lainnya seperti Abū Ḥanīfah berpendapat, bagi orang yang melanggar sumpah dibolehkan memerdekakan seorang

⁹⁴ Sasa Sunarsa, *Penelusuran Kualitas dan Kuantitas Sanad Qirā'at Sab': Kajian Takhrij Sanad Qirā'at Sab'*, hal. 87.

budak yang mukmin ataupun yang bukan mukmin sebagai salah satu alternatif kifaratnya.⁹⁵

3. Menjelaskan suatu hukum dalam suatu ayat, yang berbeda dengan makna menurut zahirnya.

Contohnya, firman Allah SWT dalam QS. Al-Jumu'ah ayat 9:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا
الْبَيْعَ ۚ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

“Wahai orang-orang yang beriman, apabila (seruan) untuk melaksanakan salat pada hari Jumat telah dikumandangkan, segeralah mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli. Yang demikian itu lebih baik bagimu jika kamu mengetahui.” (QS. Al-Jumu'ah [62]: 9).

Kata فَاسْعَوْا dalam ayat di atas, secara zahirnya mengandung makna ‘segera’. Akan tetapi tidak demikian halnya, kalau dipahami berdasarkan versi qirā’at lain, dalam hal ini qirā’at syādhah yaitu فَامْضُوا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ, karena kata فَامْضُوا tidak mengandung makna ‘segera’.

Selanjutnya firman Allah SWT dalam QS. Al-Baqarah ayat 222:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ ۗ قُلْ هُوَ أَدْنَىٰ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا
تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ
التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ

Mereka bertanya kepadamu (Nabi Muhammad) tentang haid. Katakanlah, “Itu adalah suatu kotoran.”⁶⁵ Maka, jauhilah para istri (dari melakukan hubungan intim) pada waktu haid dan jangan kamu dekati mereka (untuk melakukan hubungan intim) hingga mereka suci (habis masa haid). Apabila mereka benar-benar suci (setelah mandi wajib), campurilah mereka sesuai dengan (ketentuan) yang diperintahkan Allah kepadamu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertobat dan menyukai orang-orang yang menyucikan diri.” (QS. Al-Baqarah [2]: 222).

⁹⁵ Sasa Sunarsa, *Penelusuran Kualitas dan Kuantitas Sanad Qira'at Sab': Kajian Takhrij Sanad Qira'at Sab'*, hal. 88.

Lafaz *يَطْهُرَنَّ* dalam ayat ini dibaca dengan *tasydīd* dan juga dibaca dengan *takhfīf* (tanpa *tasydīd*). *Qirā'at* dengan *tasydīd* menjelaskan makna *qirā'at takhif* menurut jumhur. Dengan demikian, wanita haid tidak boleh digauli suaminya setelah ia suci dari haid, maksudnya setelah darah haid berhenti, sebelum si istri mandi.⁹⁶

- Merupakan tafsir atau penjelasan terhadap suatu lafaz dalam Al-Qur'an, yang mungkin sulit untuk dipahami maknanya.

Contohnya, firman Allah SWT dalam QS. Al-Qāri'ah ayat 5:

وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ

“Dan gunung-gunung seperti bulu yang berhamburan.” (QS. Al-Qāri'ah [101]: 5).

Dalam salah satu *qirā'at syādh*, kata *كَالْعِهْنِ* dalam ayat di atas, bisa dibaca *كَالصَّوْفِ* sehingga bunyi ayat tersebut menjadi *وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالصَّوْفِ الْمَنْفُوشِ*.

Dengan *qirā'at* yang disebut terakhir ini, maka menjadi jelas, bahwa yang dimaksud dengan *كَالْعِهْنِ* dalam ayat tersebut yaitu *كَالصَّوْفِ*.

- Meluruskan aqidah sebagian orang yang salah.

Misalnya dalam penafsiran tentang sifat-sifat surga dan penghuninya dalam QS. Al-Insān ayat 20:

وَإِذَا رَأَيْتَ ثُمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا

“Apabila melihat (keadaan) di sana (surga), niscaya engkau akan melihat berbagai kenikmatan dan kerajaan yang besar.” (QS. Al-Insān [76]: 20).

Dalam *qirā'at* lain lafaz *مُلْكًا* dibaca dengan mem-*fatḥah*-kan *mim* dan meng-*kasrah*-kan *lam* (*مَلِكًا*), sehingga *qirā'at* ini menjelaskan *qirā'at* pertama bahwa orang-orang mukmin akan melihat wajah Allah di akhirat nanti.⁹⁷

Dengan demikian, secara singkat dapat dikatakan bahwa hikmah adanya perbedaan *qirā'at* dalam Al-Qur'an adalah sebagai berikut:

- Meringankan dan memudahkan bagi umat.

⁹⁶ Umar Mujtahid, *Dasar-Dasar Ilmu Al-Qur'an*, hal. 266.

⁹⁷ Sasa Sunarsa, *Penelusuran Kualitas dan Kuantitas Sanad Qira'at Sab': Kajian Takhrij Sanad Qira'at Sab'*, hal. 89.

2. Menampakkan keutamaan dan kemuliaannya atas semua umat, sebab semua kitab sebelumnya diturunkan dengan satu *qirā'at*.
3. Memperbesar pahalanya, yaitu dengan usaha yang dikerahkan untuk meneliti dan memastikan *qirā'at*-nya kata demi kata bahkan tentang ukuran panjang bacaannya, kemudian mencari maknanya dan mengistinbat hukum-hukumnya dari penunjukan setiap lafaznya.
4. Menampakkan rahasia Allah dalam kitab-Nya dan pemeliharaan-Nya terhadap kitab tersebut tanpa mengalami perubahan dan perselisihan.
5. Menampakkan kemukjizatannya. Dalam hal ini melalui keragaman *qirā'at* sesuai kedudukan *i'rab* arab.
6. Sebagian *qirā'at* dapat menjelaskan apa yang ada dalam *qirā'at* lain yang masih bersifat *mujmal* (belum tertentu), misalnya *qirā'at* *يَطْهَرُونَ* dengan men-*tasydīd*-kan, menjelaskan bagi makna *qirā'at* yang di-*takhfif*-kan (tidak dibaca *tasydīd*). Begitu pula *qirā'at* *اللَّهُ ذَكَرَ إِلَى فَاْمَضُوا* menjelaskan bahwa maksud *qirā'at* *فَاسْعُوا* adalah pergi, bukan berjalan cepat.⁹⁸

Adapun mengenai *qirā'at syādh*, Abū 'Ubaid menyatakan dalam *Faḍā'il Al-Qur'an*, "Tujuan dari *qirā'at syādh* adalah untuk menafsirkan *qirā'at masyhūr* dan menjelaskan makna-maknanya."⁹⁹ Demikian juga beliau mengatakan bahwa *qirā'at* seperti ini diriwayatkan dari tabi'in di bidang tafsir lalu dianggap baik, lantas bagaimana kiranya jika diriwayatkan dari para tokoh sahabat? *Qirā'at* seperti ini lebih dari sekedar tafsir dan lebih kuat, karena dari versi-versi kata seperti ini paling tidak bisa dijadikan acuan untuk mengetahui kesahihan tafsir.¹⁰⁰

⁹⁸ Zainal Abidin, *Seluk Beluk Al-Qur'an*, (Jakarta: PT Rineka Cipta, 1992), hal. 181-182.

⁹⁹ Hasanuddin AF, *Anatomi Al-Qur'an: Perbedaan Qira'at dan Pengaruhnya Terhadap Istibath Hukum dalam Al-Qur'an*, hal. 152.

¹⁰⁰ Umar Mujaahid, *Dasar-Dasar Ilmu Al-Qur'an*, hal. 266.

BAB III KAJIAN *QIRĀ'ATNĀFI'*

A. Biografi Nāfi'

Nāfi' bin Nu'aim merupakan imam *qurrā'* generasi ketiga yakni ulama ahli *qirā'at* yang hidup pada pertengahan kedua abad dua hijriah.¹⁰¹ Nama lengkapnya adalah Nāfi' bin 'Abdurrahmān bin Nu'aim al-Laith al-Madanī. Ia berasal dari daerah Isfahan di kawasan Iran, yang biasa dipanggil dengan kunyah Abū Ruaim, atau Abū al-Ḥasan, atau Abū 'Abdurrahmān. Nāfi' lahir di Madinah pada 70 H,¹⁰² dan masih satu garis keturunan dari Ḥamzah bin 'Abdul Muṭālib, sebagai generasi ketiga setelah masa sahabat. Secara fisik, Nāfi' berkulit hitam, pendek namun gagah, tampan, sangat murah senyum, selalu memaparkan wajah ceria dan berperilaku terpuji, zuhud, serta dermawan. Beliau sangat alim dalam macam-macam *qirā'at* dan bahasa Arab, menjadi imam *qirā'at* di Madinah setelah Abū Ja'far, dan ia mengajar bacaan Al-Qur'an selama lebih dari 70 tahun.¹⁰³

Abdullah bin Ahmad bin Hanbal diceritakan pernah bertanya kepada ayahnya mengenai *qirā'at* (versi bacaan Al-Qur'an) apa yang paling disenangi. Ahmad bin Hanbal menjawab bahwa ia sangat menyukai *qirā'at* penduduk Madinah (yakni *qirā'at* Nāfi'), namun jika tidak ada, maka ia sangat suka *qirā'at* 'Āṣim.

Dalam sebuah riwayat juga disebutkan bahwa setiap kali membacakan Al-Qur'an kepada murid-muridnya, selalu tercium aroma parfum misik dari mulut beliau. Ketika ditanya apakah beliau selalu menggunakan wangi-wangian ketika akan mengajar, maka beliau menjawab bahwa beliau tidak pernah memakai parfum yang dimaksud. Namun, menurut pengakuannya, pada suatu malam beliau pernah bertemu dengan Nabi SAW di dalam mimpi, dan ketika itu Nabi SAW sedang membaca Al-Qur'an di mulut beliau. Semenjak itulah, aroma wangi selalu tercium dari mulut Nāfi'.

Berdasarkan testimoni (pengakuan dan kesaksian) dari salah seorang murid sekaligus perawi *qirā'at* Nāfi', Qālūn, bahwa gurunya tersebut termasuk orang yang paling bagus bacaannya. Selain itu, beliau juga memiliki akhlak yang sangat terpuji di kalangan masyarakat Madinah. Bahkan beliau sangat terbuka kepada siapa saja yang ingin belajar atau mengambil *qirā'at* darinya, walaupun harus menuruti kemauan dari orang yang ingin belajar tersebut.

Dalam periwayatan hadis, Ahmad bin Hanbal menilai Nāfi' tidak bagus sedangkan pakar hadis yang lain, seperti ad-Dūrī, An-Nasā'i dan Ibnu Ḥayyān, menilainya sebagai orang yang dapat dipercaya (*thiqah*). Selain di bidang hadis, Nāfi'

¹⁰¹ Ahmad Izzan, *'Ulumul Qur'an: Telaah Tekstualitas dan Kontekstualitas Al-Qur'an*, hal. 206.

¹⁰² Sopyan Hadi Musa, *Wawasan Qira'at Al-Qur'an: Mengenal Ragam Bacaan, Bentuk Tulisan, Tanda Baca, Hingga Mushaf Al-Qur'an di Dunia Islam*, hal. 49.

¹⁰³ Muhsin Salim, *Ilmu Qira'at Tujuh: Bacaan Al-Qur'an Menurut Tujuh Imam Qira'at dalam Thariq asy-Syathibiyyah*, Cct. 2, (Jakarta Selatan: Yataqi, 2008), jil. 1, hal. 32.

juga sangat menguasai disiplin ilmu-ilmu yang lain, seperti *qirā'at*, *lughah*, tafsir dan sebagainya. Penduduk Madinah pun sepakat dalam menerimanya bacaan dari Nāfi' ini.

Disebutkan dalam kitab *Itḥāf Fuḍalā al-Basyr*, bahwa Nāfi' belajar *qirā'at* kepada 70 guru dari kalangan Tabi'in. Beliau berguru kepada tokoh-tokoh terpercaya, namun Nāfi' tetap memberlakukan sistem penyaringan informasi. Nāfi' menetapkan ketentuan khusus agar bacaan gurunya ditransmisikan ke murid-murid Nāfi'. Ketentuan tersebut adalah mengharuskan adanya syahid atau saksi bacaan lain. Artinya, jika Nāfi' mendapati suatu bacaan dari seorang guru namun tidak didapati pada bacaan guru yang lain, maka bacaan tersebut ditinggalkannya.¹⁰⁴

Di antara guru-guru Nāfi' yang paling masyhur ialah Abū Ja'far Yazīd bin Qa'qa' (imam *qirā'at* ke delapan dalam *qirā'at* 'asyarah), Syaibah bin Nashah, Muslim bin Jundab, Yazīd bin Rumān, Muḥammad bin Muslim bin Syihāb az-Zuhrī dan 'Abdurrahmān bin Hurmuz al-A'rāj.¹⁰⁵

Adapun sanad *qirā'at*-nya, Abū Ja'far belajar *qirā'at* kepada 'Abdullāh bin 'Ayyāsy bin Abī Rabi'ah al-Makhzumī, 'Abdullāh bin 'Abbās bin 'Abdul Muṭālib, dan Abū Hurairah RA. Beliau bertiga ini belajar pada Ubay bin Ka'ab. Kemudian Abū Hurairah dan 'Abdullāh bin 'Abbās juga belajar kepada Zaid bin Thābit. Ubay bin Ka'ab dan Zaid bin Thābit langsung belajar pada Rasulullah SAW.

Syaibah bin Nashah, Muslim bin Jundab dan Yazīd bin Rumān belajar kepada 'Abdullāh bin 'Ayyāsy bin Abī Rabi'ah. Syaibah bin Nashah merupakan menantu dari Abū Ja'far. Muḥammad bin Muslim bin Syihāb az-Zuhrī belajar kepada Sa'īd bin Musayyāb. Sa'īd ini belajar kepada Ibnu 'Abbās dan Abū Hurairah. Sa'īd bin Musayyāb merupakan menantu dari Abū Hurairah. Selanjutnya 'Abdurrahmān bin Hurmuz al-A'rāj belajar kepada Ibnu 'Abbās, Abū Hurairah dan Ibnu 'Ayyāsy bin Abī Rabi'ah. Mereka merupakan murid-murid 'Ubay bin Ka'ab.

Dari beberapa jalur yang telah diungkap, maka jelas terlihat status *mutawātir*-an *qirā'at* Nāfi'. Apalagi dengan terungkap adanya saling berhubungan di antara satu jalur dengan jalur lainnya. Dengan kata lain, setiap jalur ada teman, syahid atau penguatnya. Tidak ada yang berdiri sendiri.¹⁰⁶

Nāfi' wafat dalam usia lebih kurang 99 tahun, di Madinah tahun 167 H pada masa Khalifah al-Hādī. Sebagian mengatakan bahwa ia wafat pada tahun 159 H pada masa Khalifah al-Mahdī. Ia meninggalkan sejumlah murid yang mengambil *qirā'at* darinya, sebagaimana yang disebutkan Ibnu an-Nadīm, di antaranya adalah Ismā'īl bin Ja'far al-Anṣārī al-Madanī, Ishāq bin Muḥammad bin 'Abdullāh al-Musaibī al-Madanī, Sulaimān bin Muslim bin Jammāz az-Zuhrī, Mālik bin Anas, Abū 'Amr dari

¹⁰⁴ Khoirul Muhtadin, *Pengantar Ushul Qira'at; Mengenal Imam, Rawi, dan Ciri Khas Bacaan*, cet.1, (Bandung: As-Syifa Press, 2024), hal. 7.

¹⁰⁵ Zainal Arifin, *Kuliah Al-Qur'an: Kajian Al-Qur'an dalam Teks dan Konteks*, Cet. 1, (Mataram: Sanabil, 2021), hal. 66.

¹⁰⁶ Rusydi Kinan, *Biografi & Kaidah Umum Sepuluh Imam Qira'at Mutawatir*, Cet. 1, (Malang: Literasi Nusantara, 2019), hal. 2-3.

Basrah, al-Laith bin Sa'ad dari Mesir, Abū Mashar ad-Dimasyq dan Khuwaylid bin Ma'dan dari Syam, dan lain sebagainya.

Di antara semua muridnya, ada dua murid yang sangat terkenal sekaligus sebagai perawi *qirā'at Nāfi'*, yakni 'Isa bin Mina atau yang dikenal dengan nama Qālūn, dan 'Uthmān bin Sa'īd atau yang lebih populer dengan nama Warsy.¹⁰⁷

1. Biografi Qālūn

Qālūn ialah 'Isa bin Mina bin Wardān bin 'Isa bin 'Abd aṣ-Ṣamad bin 'Umar bin 'Abdullāh az-Zarqī Tuan Bani Zahrah, dengan gelar Abū Mūsā dan dijuluki dengan Qālūn, yaitu seorang *qārī'* Madinah dan seluruh pelosoknya. Ada yang mengatakan bahwa beliau adalah anak tiri dari Nāfi', anak istrinya, dan beliau telah menetapkannya dengan kemanfaatan yang (begitu) banyak, dan beliau adalah yang menjulukinya dengan nama Qālūn, karena bagusnyanya dalam *qirā'at*. Qālūn adalah bahasa Rum, yang artinya bagus. Kakeknya adalah 'Abdullāh dari sebagian Tuan Rum pada masa khalifah yang kedua, yaitu 'Umar bin Khaṭṭāb, beliau menawarkannya kepada orang yang menyenangnya ke 'Umar di Madinah dan menjualnya, lalu dibelilah oleh sebagian kaum Anṣār, yaitu Tuan Muḥammad bin Muḥammad bin Fairuz dari kaum Anṣār.

Qālūn dilahirkan pada tahun ke 120 pada hari Hisyām bin 'Abdul Mālik, beliau berguru pada Nāfi' pada tahun 150 pada masa Khalifah al-Mansur. Dia berkata: "Saya berguru pada Nāfi' tidak sekali (saja)." Ada yang mengatakan, "Berapa kali kau berguru pada Nāfi'?" Beliau menjawab: "Saya sampai tidak bisa menghitungnya, kecuali saya telah bergaul setelah nganggur 20 tahun." Dia berkata: "Nāfi' telah bertanya: "Berapa kali kau berguru padaku? duduklah sampai ada orang yang diutus untuk berguru kepadamu!"

Beliau telah mengambil *qirā'at* dari Nāfi' yang mana Nāfi' tersebut telah belajarnya dari abī Ja'far, dan *qirā'at* yang telah Nāfi' pilih juga beliau telah mengajarkan *qirā'at* ini kepada 'Isa bin Wardān.

Orang banyak telah meriwayatkan *qirā'at* darinya, berurutan satu persatu, yaitu Ibnu Jazārī dalam seluruh tingkatan *qurrā'*. Abū Muḥammad al-Baghdādī berkata: "Qālūn adalah orang yang sangat tuli, tidak mendengar bom, tetapi apabila ada orang membacakan Al-Qur'an kepadanya, beliau bisa mendengarkan, yaitu para *qārī'* yang membacakannya, dan beliau faham (benar) kesalahan mereka dan membetulkannya (dengan memberi contoh/ mempraktekkannya)." Beliau wafat pada tahun 200 pada masa Khalifah al-Ma'mun.¹⁰⁸

Pelanjut estafet (*tariq*) Qālūn adalah generasi Abū Nasyiṭ dan al-Halwanī. Abū Nasyiṭ belajar *qirā'at Nāfi'* riwayat Qālūn melalui Ibnu Buyan dan al-Qazzaz. Ibnu Buyan dan al-Qazzaz belajar pada Abū Bakr al-Asy'aṭ. Abū Bakr al-Asy'aṭ

¹⁰⁷ Najib Irsyadi, *Pengaruh Ragam Qira'at Terhadap al-Waqf wa al-Ibtida' dan Implikasinya dalam Penafsiran: Telaah Kritis atas Tanda Waqaf dalam Mushaf Qira'at 'Ashim dan Nafi'*, hal. 74-77.

¹⁰⁸ Hasan Bisri, *Tuntunan Qira'at Nafi' Riwayat Qalun*, Cet. 1, (Yogyakarta: Diandra Kreatif, 2017), hal. 13-14.

merupakan murid langsung dari Qālūn. Adapun al-Halwanī belajar *qirā'at* Nāfi' riwayat Qālūn melalui Ibnu Abī Mihrān dan Ja'far bin Muḥammad. Abū Nasyīṭ dan al-Halwanī merupakan murid langsung dari Qālūn.¹⁰⁹

2. Biografi Warsy

Namanya 'Uthmān bin Sa'īd bin 'Abdillāh bin 'Umar bin Sulaimān bin Ibrāhīm. Lahir tahun 110 H, biasa dipanggil Abū Sa'īd, dan digelari dengan gelar Warsy, dikarenakan kulitnya yang sangat putih, maka kata "*warsy*" dalam asal adalah dinisbatkan kepada sesuatu yang dibuat dari susu.

'Abd al-Fattāḥ al-Qāḍī, mengemukakan dalam kitabnya *Tārīkh Al-Qurrā' al-'Asyarah wa Ruwāṭihim*, bahwa Nāfi' menjuluki Warsy dengan seekor burung merpati yang ringan gerakannya. Beliau dengan tubuhnya yang pendek memakai pakaian yang pendek pula, maka ketika berjalan kelihatanlah kedua kakinya.¹¹⁰

Dari daerahnya, sudah punya modal lumayan. Jenis *qirā'at* yang dibawa dari daerahnya, ketika diperdengarkan pada Nāfi', langsung diterima dan diakui, karena kebetulan termasuk di dalam koleksi *qirā'at* Nāfi'. Dengan kata lain, belajar pada Nāfi' untuk ambil ijazah saja, sekaligus memperhalus, memperdalam dan menambah wawasan. Setelah khatam 4 kali selama belajar dengan Nāfi', Warsy kembali ke Mesir, mengembangkan ilmunya sebagai salah seorang pakar mumpuni.

Warsy terkenal pakar dalam hal Bahasa Arab dan Tajwid. Juga terkenal punya suara emas. Di majlis-majlis, sebelum penampilannya selesai, tidak ada seorangpun yang beranjak dari tempat duduknya.

Pelanjut estafet (*tarīq*) *qirā'at* Nāfi' riwayat atau Warsy yang terkenal adalah al-Azraq dan al-Aṣbahani. Al-Azraq melalui Ismā'il an-Nahhas dan Ibnu Saif. An-Nahhas dan Ibnu Saif murid langsung dari Warsy. Al-Aṣbahani melalui Ibnu Ja'far dan al-Muṭawwi'i. Ibnu Ja'far dan al-Muṭawwi'i melalui perantara beberapa orang terdekat Warsy. Warsy meninggal tahun 197 H.¹¹¹

B. Istilah-Istilah dalam Kajian *Qirā'at*

Dalam studi ilmu *qirā'at*, para pengkaji *qirā'at* terlebih dahulu perlu mengenal istilah-istilah yang dipakai dalam kajian *qirā'at*, di antaranya:¹¹²

1. Ilmu *qirā'at*

Qirā'at secara bahasa diambil dari kata قَرَأَ yang berarti membaca, sedangkan didalam makna istilah ialah suatu ilmu tentang bagaimana tata cara melafazkan atau membaca ayat dan kalimat di Al-Qur'an yang mana di

¹⁰⁹ Rusydi Kinan, *Biografi & Kaidah Umum Sepuluh Imam Qira'at Mutawatir*, hal. 4.

¹¹⁰ Hasan Bisri, *Tuntunan Qira'at Nafi' Riwayat Warasy*, Cct. 1, (Yogyakarta: Diandra Kreatif, 2017), hal. 17-18.

¹¹¹ Rusydi Kinan, *Biografi & Kaidah Umum Sepuluh Imam Qira'at Mutawatir*, hal. 5.

¹¹² Ai Syaripah, dkk, *Pengantar Studi Ilmu Qira'at*, Cct. 1, (Bandung: As-Syifa Press, 2024), hal. 29-31.

sini sesuai tema ilmu *qirā'at* yaitu sesuai kaidah pembacaan yang sesuai imam *qirā'at*. Sebagai contoh, jika ada bacaan suatu lafaz dinisbatkan kepada nama 'Aṣim, maka disebut *qirā'at* 'Aṣim.

2. Imam *qirā'at*

Imam *qirā'at* di sini yang dimaksud adalah pimpinan atau seseorang yang di depan yang terpilih bacaan yang sah keilmuannya yang dapat dijadikan rujukan para pembaca Al-Qur'an, ada berbagai versi ada yang mengatakan ada tujuh, sepuluh, hingga empat belas imam yang *mutawātirah* yang diakui kesahihan bacaannya.

3. Riwayat

Riwayat yaitu seseorang yang namanya menjadi suatu mata rantai bersambung dengan guru atau syaikh yang dapat dikatakan juga murid dari imam *qirā'at* dapat juga disebut sanad, contoh bacaan Al-Qur'an di Indonesia yaitu rawi Ḥafṣ dari 'Aṣim.

4. *Ṭarīq*

Ṭarīq dari sisi maknanya ialah jalan, dapat diartikan *ṭarīq* ini ialah pembacaan yang dikaitkan dengan para imam *qirā'at* dengan menyandarkan dengan bacaan para rawi. Di antara *ṭarīq* yang populer hingga kini yaitu: *ṭarīq* Asy-Syāṭibiy, *ṭarīq* At-Taysīr, dan *ṭarīq* Ṭayyibah An-Nasyr.

5. *Wajah*

Wajah yaitu model bacaan yang berbeda dalam satu imam, terdapat dua macam perbedaan:

- a. *Khilaf wajib* yaitu perbedaan yang wajib semuanya dibaca oleh pembaca, seperti *wajah mad badal* pada Warsy yang memiliki tiga macam cara baca, yakni dengan dua harakat, empat harakat, dan enam harakat.
- b. *Khilaf jaiz* yaitu perbedaan yang dapat dipilih salah satu dalam membacanya, seperti *wajah mad 'ariq lissukun* yang memiliki tiga *wajah*, yakni dua harakat, empat harakat, dan enam harakat. Maka pembaca dapat memilih salah satu dalam membacanya.¹¹³

6. *Tahqīq*

Tahqīq yang berarti *ḥaq* atau benar jadi ketika membaca Al-Qur'an dengan sesuai kaidah kaidah tajwid yaitu benar serta jelas melafazkan *makhraj* dan sifat hurufnya.

7. *Uṣūl*

Uṣūl adalah suatu metode pembacaan suatu kalimat dalam satu tempat yang mana nanti dapat diqiyaskan dengan tempat lain yang sama dalam hal bacaannya. Dengan demikian, untuk mempermudahnya hanya dengan belajar satu metode yang dapat digunakan pada kesamaan bacaan tersebut dalam Al-Qur'an.

8. *Farsy al-hurf*

Farsy al-hurf dalam hal ini ialah keterbalikan dengan istilah *uṣūl* di mana metode pembacaan *farsy al-hurf* tidak dapat diqiyaskan ke tempat yang

¹¹³ Fuadiyah Firdausiana, *Qira'at As-Salas dan Implikasinya Terhadap Tafsir: Telaah Penafsiran Surah-Surah Penting*, Cet. 1, (Bandung: Asy-Syifa Press, 2024), hal. 20.

lain walaupun kalimat atau katanya sama. Untuk mengidentifikasi *farsy al-hurf* yaitu tergantung masing-masing riwayat ditempuh dengan cara menghafal atau membaca mushaf yang sudah di-*tashih* dari riwayat tersebut.

C. Kaidah *Uṣūl Qirā'at Nāfi'*

1. Bacaan *basmalah*

Dalam membaca Al-Qur'an, *basmalah* memiliki tiga keadaan sebagai berikut:

a. Membaca *basmalah* di awal surah

Semua imam tujuh sepakat membaca *basmalah* pada setiap membaca awal surah dari semua surah dalam Al-Qur'an kecuali awal surah At-Taubah atau Barā'ah. Mereka sepakat tidak membaca *basmalah* ketika mulai membaca awal surah At-Taubah.

b. Membaca *basmalah* di tengah surah

Semua imam tujuh memberi kebebasan kepada pembaca Al-Qur'an untuk membaca *basmalah* atau tidak pada saat mulai membaca ayat yang terletak di tengah surah kecuali tengah surah At-Taubah. Namun sebagian ulama melarang membaca *basmalah* pada tengah surah At-Taubah seperti halnya melarang membacanya di awalnya.

c. *Basmalah* antara dua surah

Qālūn memisah dua surah dengan membaca *basmalah*. Warsy membaca dua surah dengan tiga cara, yakni memisahkannya dengan *basmalah*, sakt tanpa *basmalah*, dan menyambung suatu akhir surah dengan awal surah berikutnya tanpa *basmalah*.

Khusus di antara surah-surah berikut diutamakan untuk membaca *basmalah* (tidak *saktah* atau *waṣal*), yaitu:

- 1) Antara surah Al-Muddaththir dan surah Al-Qiyāmah.
- 2) Antara surah Al-Infīṭār dan surah Al-Muṭaffifin.
- 3) Antara surah Al-Fajr dan surah Al-Balad.
- 4) Antara surah Al-‘Aṣr dan surah Al-Humazah.¹¹⁴

Bagi mereka yang membaca dua surah dengan *basmalah* boleh memberlakukan tiga cara berikut ini:

- 1) *Waqaf* pada akhir surah dan *waqaf* pada *basmalah*, kemudian membaca awal surah berikutnya.
- 2) *Waqaf* pada akhir surah dan menyambung *basmalah* dengan awal surah berikutnya.
- 3) Membaca akhir surah, *basmalah* dan awal surah berikutnya secara sambung menyambung dalam satu nafas.

Adapun cara membaca akhir surah Al-Anfāl dan awal surah At-Taubah semua imam tujuh membaca dengan tiga cara baca, yaitu *qaṭa'*, *saktah*, dan *waṣal* dengan tanpa *basmalah*.¹¹⁵

¹¹⁴ Amānī binti Muḥammad ‘Āsyūr, *Al-Uṣūl an-Nayyirāt fī al-Qirā'at*, (Arab Saudi: Madar al-Waṭan, 2011), hal. 117.

¹¹⁵ Muhsin Salim, *Ilmu Qirā'at Tujuh: Bacaan Al-Qur'an Menurut Tujuh Imam Qirā'at dalam Thariq asy-Syathibiyyah*, jil. 1, hal. 47-50.

2. Mim *jama'*

Mim *jama'* ialah *mim* yang menunjukkan “*Jama' mudhakkar*” baik “*mukhāṭab*” (orang kedua *jama'*) seperti لَكُمْ - أَنْتُمْ atau “*ghāib*” (orang ketiga *jama'*) seperti هُمْ.¹¹⁶ Adapun istilah *ṣilah* adalah menyambungkan *mim jama'* dengan *wau*. Semua *qurrā'* membaca *mim jama'* dengan *ḍammah* tanpa *ṣilah* ketika setelahnya berupa *hamzah waṣal*, misalnya كُتِبَ عَلَيْكُمْ الْقِتَالُ، أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ، dan lain sebagainya.

Pada *qirā'at Nāfi'* terdapat 2 ketentuan lainnya dalam membaca *mim jama'*, sebagai berikut.

a. Apabila sesudah *mim jama'* berupa huruf hidup yang bukan *hamzah qaṭa'*, misalnya وَكُنْتُمْ قَوْمًا، maka Qālūn mempunyai 2 (dua) *wajah* bacaan, yaitu:

- 1) *Sukun mim jama'* yakni *mim jama'* dalam keadaan mati atau di *sukun*. Misalnya وَكُنْتُمْ قَوْمًا.
- 2) *Ṣilah mim jama'* yakni *mim jama'* di-*ḍammah* dan dihubungkan (*ṣilah*) dengan *wau sukun lafziyyah*. Misalnya وَكُنْتُمْ قَوْمًا dibaca وَكُنْتُمُوا قَوْمًا.

Adapun dalam *qirā'at Warsy* hanya dapat dibaca dengan *sukun mim jama'*, sebagaimana *wajah* pertama pada *qirā'at Qālūn*.

b. Apabila sesudah *mim jama'* huruf hidup yang berupa *hamzah qaṭa'*, misalnya وَإِنَّكُمْ إِذَا مِنْهُمْ، maka Qālūn mempunyai 3 (tiga) *wajah* bacaan, yaitu:

- 1) *Sukun mim jama'* dalam keadaan mati atau di-*sukun*.
- 2) *Ṣilah mim jama'* serta *qaṣr* (2 harakat).
- 3) *Ṣilah mim jama'* serta *tawassuṭ* (4 harakat).

Sedangkan dalam *qirā'at Warsy*, *mim jama'* dibaca *ḍammah* dengan *ṣilah thul* (6 harakat)¹¹⁷, cara ini berbeda dengan cara-cara Qālūn.

3. Mad *munfaṣil*

Mad munfaṣil adalah bertemunya huruf *mad* dengan *hamzah* yang terpisah, artinya huruf *mad* berada pada kalimat yang pertama dan *hamzah* berada pada kalimat yang kedua. Misalnya lafaz يَا أَيُّهَا، قُورَآئِنْفُسِكُمْ، dan lain sebagainya. Qālūn mempunyai dua *wajah* bacaan, yakni: *qaṣr* (2 harakat) dan

¹¹⁶ Ahmad Fathoni, *Kaidah Qira'at Tujuh*, hal. 28.

¹¹⁷ Muhsin Salim, *Ilmu Qira'at Tujuh: Bacaan Al-Qur'an Menurut Tujuh Imam Qira'at dalam Thariq asy-Syathibiyyah*, jil. 1, hal. 55.

tawassuṭ (4 harakat). Sedangkan ukuran Panjang *mad munfaṣil* menurut Warsy adalah *isybā’/ thūl* (6 harakat).

4. *Mad Muttaṣil*

Mad muttaṣil ialah huruf *mad* diikuti oleh huruf *hamzah* pada satu kata, misalnya lafaz *جَاءَ، هَيِّنَا*, dan lain sebagainya. Qālūn membaca dengan *tawassuṭ* (4 harakat). Sedangkan Warsy membaca dengan *isybā’/ thūl* (6 harakat).

5. *Mad Badal*

Mad badal yaitu huruf *mad* yang didahului oleh huruf *hamzah*. Misalnya lafaz *أَوْثُوا، ءَامِنُوا*, dan lain sebagainya. Semua imam tujuh termasuk Qālūn membaca Panjang *mad badal* dengan 2 harakat kecuali Warsy membaca dengan 2, 4, dan 6 harakat.

6. *Mad Lin*

Huruf *lin* yakni huruf *wau* dan *ya’* yang berharakat *sukun* didahului oleh huruf berbaris *fathah*. Apabila dua huruf *lin* diikuti oleh huruf *hamzah* pada satu kata seperti lafaz *السُّوءِ، شَيْئِ*, dan lain sebagainya, maka semua imam tujuh kecuali Warsy membaca dengan *qaṣr* atau *maddimma* (lebih dari 1 harakat namun kurang dari 2 harakat), saat *waṣal*, dan menjadi *mad ‘ariḍ lissukun* saat *waqaf*, boleh 2, 4, dan 6 harakat.

Adapun Warsy membaca dengan 4 dan 6 harakat baik saat *waṣal* maupun *waqaf* kecuali pada dua kata dalam Al-Qur’an yaitu *مَوْثَلًا* dan *الْمَوْءُودَةُ* sebab *wau sukun* pada kata tersebut datang kemudian. Dua kata ini dibaca dengan *maddimma* saja.¹¹⁸

7. *Tashīl*

Tashīl ialah membaca huruf *hamzah* yang berbaris *fathah* secara lunak antara bunyi *hamzah* dan *alif*, membaca huruf *hamzah* yang berbaris *ḍammah* secara lunak antara bunyi *hamzah* dan *wau* dan membaca huruf *hamzah* yang berbaris *kasrah* secara lunak antara bunyi huruf *hamzah* dan *ya’*. Pada umumnya, *qirā’at Nāfi’* membaca *tashīl* pada dua keadaan berikut.

a. *Hamzah* berada dalam satu kalimat

- 1) Dua *hamzah* yang berkumpul dalam satu kalimat dengan *hamzah* berharakat *fathah* yang sama, misalnya lafaz *ءَأَنْذَرَهُمْ* dan *ءَأَسَلْتُمْ*, Qālūn membaca *hamzah* kedua dengan *tashīl* bersama *idkhāl*. *Idkhāl* adalah memasukkan *alif* sebagai pemisah dua huruf *hamzah* yang

¹¹⁸ Muhsin Salim, *Ilmu Qira’at Tujuh: Bacaan Al-Qur’an Menurut Tujuh Imam Qira’at dalam Thariq asy-Syathibiyyah*, jil. 1, hal. 58.

bertemu dan panjangnya dua harakat.¹¹⁹ Demikian juga Warsy membaca *hamzah* kedua dengan *tashīl*, namun tidak bersama *idkhāl*.¹²⁰ Kemudian *qirā'at* Warsy juga membaca dengan *ibdāl mad*.¹²¹

- 2) Dua *hamzah* yang berkumpul dalam satu kalimat dengan *hamzah* pertama berharakat *fathah* dan *hamzah* kedua berharakat *kasrah* misalnya lafaz *أَنْفِكَ*, atau *ḍammah* misalnya lafaz *أَوْبَيْتِكُمْ*, maka Qālūn dan Warsy membaca *hamzah* kedua dengan *tashīl*.¹²²

b. *Hamzah* berada dalam dua kalimat

- 1) *Hamzah* yang pertama berada pada akhir kalimat pertama, dan *hamzah* yang kedua berada pada permulaan kalimat yang kedua dengan harakat yang sama, sebagai berikut.

a) *Fathah* bertemu *fathah* misalnya lafaz *جَاءَ أَحَدٌ*

b) *Kasrah* bertemu *kasrah* misalnya lafaz *هَوَّلَاءِ إِنْ*

c) *Ḍammah* bertemu *ḍammah* misalnya lafaz *أَوْلِيَاءُ أَوْلِكَ*

Maka Qālūn dan Warsy membaca *hamzah* yang kedua dari dua kalimat dengan *tashīl*.¹²³ Khusus Warsy, *fathah* bertemu *fathah* juga dapat dibaca dengan *ibdāl mad*.¹²⁴

- 2) *Hamzah* yang pertama berada pada akhir kalimat pertama, dan *hamzah* yang kedua berada pada permulaan kalimat yang kedua dengan harakat berbeda, sebagai berikut.

a) *Fathah* bertemu *ḍammah*, misalnya lafaz *جَاءَ أُمَّةٌ*

b) *Fathah* bertemu *kasrah*, misalnya lafaz *وَجَاءَ إِخْوَةٌ*

c) *Ḍammah* bertemu *fathah*, misalnya lafaz *لَوْ نَشَاءُ أَصْبَنَهُمْ*

d) *Ḍammah* bertemu *kasrah*, misalnya lafaz *مَنْ يَشَاءُ إِلَى*

e) *Kasrah* bertemu *fathah*, misalnya lafaz *مَنْ السَّمَاءِ أَوْ*

¹¹⁹ Muhsin Salim, *Ilmu Qira'at Tujuh: Bacaan Al-Qur'an Menurut Tujuh Imam Qira'at dalam Thariq asy-Syathibiyyah*, jil. 1, hal. 63.

¹²⁰ Muhsin Salim, *Ilmu Qira'at Tujuh: Bacaan Al-Qur'an Menurut Tujuh Imam Qira'at dalam Thariq asy-Syathibiyyah*, jil. 1, hal. 80.

¹²¹ Hasan Bisri, *Tuntunan Qira'at Nafi' Riwayat Warasy*, hal. 57

¹²² Hasan Bisri, *Tuntunan Qira'at Nafi' Riwayat Warasy*, hal. 61.

¹²³ Hasan Bisri, *Tuntunan Qira'at Nafi' Riwayat Qalun*, hal. 29.

¹²⁴ Hasan Bisri, *Tuntunan Qira'at Nafi' Riwayat Warasy*, hal. 57-58.

Maka Qālūn dan Warsy membaca *hamzah* yang kedua dari dua kalimat dengan dua cara yakni *tashīl* dan juga *ibdāl* dengan huruf *wau*, *alif*, dan *ya*.¹²⁵

Berbeda dengan Qālūn, *qirā'at* Warsy memiliki ketentuan lainnya dalam bacaan *tashīl* sebagai berikut.

- a. *Hamzah* pada *fi'il amr* dari *fi'il* سَأَلَ yang terjadi setelah huruf *wau* dan huruf *fa'*.
 - 1) Terjadi setelah huruf *wau*, misalnya lafaz وَسَأَلُوا اللَّهَ pada QS. An-Nisā' ayat 32 dibaca وَسَأَلُوا اللَّهَ, dan lafaz مَنْ أَرْسَلْنَا pada QS. Az-Zukhruf ayat 45 dibaca مَنْ أَرْسَلْنَا.
 - 2) Terjadi setelah huruf *fa'*, misalnya lafaz فَسَأَلُوا أَهْلَ pada QS. An-Nahl ayat 43 dan QS. Al-Anbiyā' ayat 47 dibaca فَسَأَلُوا أَهْلَ. *Tashīl* dalam lafaz-lafaz tersebut adalah dengan menggugurkan (*isqath*) *hamzah*, dan menjadikan harakatnya pada *sin*.
- b. *Hamzah* pada lafaz رَأَيْتَ dimasukkan oleh *hamzah istifham*, maka *tashīl* di sini *hamzah*-nya gugur, misalnya lafaz أَرَأَيْتَ الَّذِي pada QS. Al-Mā'ūn ayat 1 dibaca أَرَأَيْتَ الَّذِي.¹²⁶

8. *Ibdāl*

Ibdāl artinya mengganti. Mengganti di sini adalah mengganti suara huruf dengan huruf lain dalam *qirā'at*. Dalam *qirā'at* Nāfi', *ibdāl* mempunyai ketentuan apabila ada dua *hamzah* berkumpul dalam dua kalimat dengan syarat *hamzah* yang pertama berada pada akhir kalimat yang pertama, dan *hamzah* yang kedua berada pada awal kalimat yang kedua, dengan syarat sebagai berikut.¹²⁷

- a. Meng-*ibdāl*-kan *hamzah* kedua dengan *ya*' murni, apabila *hamzah* kedua berharakat *fathah*, sedangkan *hamzah* pertama berharakat *kasrah*, seperti lafaz مِنَ السَّمَاءِ يَايَّةً dibaca مِنَ السَّمَاءِ أَيَّةً.

¹²⁵ Hasan Bisri, *Tuntunan Qira'at Nafi' Riwayat Warasy*, hal. 63-64.

¹²⁶ Hasan Bisri, *Tuntunan Qira'at Nafi' Riwayat Warasy*, hal. 66-67.

¹²⁷ Hasan Bisri, *Tuntunan Qira'at Nafi' Riwayat Qalun*, hal. 33.

- b. Meng-*ibdāl*-kan *hamzah* kedua dengan *wau* murni, apabila *hamzah* kedua berharakat *fathah*, sedangkan *hamzah* pertama berharakat *ḍammah*, seperti lafaz لَوْنَشَاءُ وَصَبْنَاهُمْ أُصَبْنَاهُمْ dibaca لَوْنَشَاءُ وَصَبْنَاهُمْ.
- c. Meng-*ibdāl*-kan *hamzah* kedua dengan *wau* murni, apabila *hamzah* kedua berharakat *kasrah*, sedangkan *hamzah* pertama berharakat *ḍammah*, seperti lafaz مَن يَشَاءُ إِلَى مَن يَشَاءُ وَلى dibaca مَن يَشَاءُ وَلى.

Berbeda dengan Qālūn, *qirā'at* Warsy memiliki ketentuan lainnya dalam bacaan *ibdāl* sebagai berikut.

- a. *Hamzah* berada pada *fa' fi'il*, maka *hamzah* di-*ibdāl* dengan huruf yang sesuai dengan harakatnya yaitu *alif*, *wau*, dan *ya'* dengan ketentuan sebagai berikut.

- 1) *Hamzah sukun* terjadi pada *fa' fi'il*, maka *hamzah* tersebut di-*ibdāl* dengan huruf *mad*, misalnya lafaz يُؤْمِنُ dibaca يُؤْمِنُ. *Hamzah sukun* yang terjadi pada *fa' fi'il* ini terjadi setelah huruf *fa'*, *ya'*, *ta'*, *mim*, *nun*, dan *wau* (فَيَتَمَنَّوْ) sebagai berikut.
 - a) *Fa'* misalnya lafaz فَاتُّواْ dibaca فَاتُّواْ.
 - b) *Ya'* misalnya lafaz يُؤْمِنُ dibaca يُؤْمِنُ.
 - c) *Ta'* misalnya lafaz تُؤْمِنُ dibaca تُؤْمِنُ.
 - d) *Mim* misalnya lafaz مَاكُولٍ dibaca مَاكُولٍ.
 - e) *Nun* misalnya lafaz نُؤْمِنُ dibaca نُؤْمِنُ.
 - f) *Wau* misalnya lafaz وَأَمْرٌ dibaca وَأَمْرٌ.

Pengecualian pada jumlah الإِيَّاءِ yakni نُتَوِي، نُتَوِيه، مَاوَهُمْ، مَاوَهُمْ، المَأْوَى، dan فَأَوْآ. ¹²⁸

- 2) *Hamzah* berharakat *fathah* terjadi pada *fa' fi'il*, maka *hamzah* tersebut di-*ibdāl* dengan huruf, misalnya lafaz مُؤَجَّلًاْ dibaca مُؤَجَّلًاْ، مُؤَدِّدٌْ dibaca مُؤَدِّدٌْ، dan sebagainya.

¹²⁸ Hasan Bisri, *Tuntunan Qira'at Nafi' Riwayat Warasy*, hal. 55.

- b. *Hamzah* berada pada ‘*ain fi’il*, maka *hamzah* tersebut di-*ibdāl* dengan *mad*, misalnya lafaz *بُنِسَ* dibaca *بِيسَ*, *وَبِعِرَّ* dibaca *وَبِيرِ*, dan *الذِّئْبُ* dibaca *الذِّيبُ*, dan sebagainya
- c. *Hamzah* berada pada *lam* kalimat dalam lafaz-lafaz tertentu, misalnya lafaz *نَبِيٍّ* dibaca *نَبِيَّ*, *الْأَنْبِيَاءَ* dibaca *الْأَنْبَاءَ*, *هُرُؤًا* dibaca *هُرُؤًا*, dan sebagainya.
- d. *Hamzah* pada lafaz-lafaz tertentu di-*ibdāl* dengan *alif* dan panjang bacaannya *isybā’* ketika *waṣal* dan *waqaf*.
- 1) Lafaz *رَأَيْتَ* di antaranya sebagai berikut.
 - a) *أَرَأَيْتَ* dibaca *أَرَأَيْتَ*.
 - b) *أَفَرَأَيْتُمْ* dibaca *أَفَرَأَيْتُمْ*.
 - c) *أَفَرَأَيْتَ* dibaca *أَفَرَأَيْتَ*.
 - d) *أَرَأَيْتُمْ* dibaca *أَرَأَيْتُمْ*.
 - 2) Lafaz *هَأَنْتُمْ* dibaca *هَأَنْتُمْ*.
- e. *Hamzah* merupakan *hamzah* kedua dari dua *hamzah* yang berkumpul dalam satu kalimat, di samping dibaca *tashīl*, juga dibaca *ibdāl* dengan *alif*, apabila kedua *hamzah* berharakat *fathah*, misalnya lafaz *ءَأَنْتُمْ* dibaca *ءَأَنْتُمْ*.
- f. Berada pada *hamzah* kedua dari dua *hamzah* yang berkumpul dalam dua kalimat, di samping dibaca *tashīl*, juga dibaca *ibdāl* dengan huruf *mad*, misalnya lafaz *إِذَا شَاءَ أَنْشَرَهُ* ¹²⁹ *تُمْ* *إِذَا شَاءَ أَنْشَرَهُ* dibaca *تُمْ* *إِذَا شَاءَ أَنْشَرَهُ*.

9. *Idghām*

Idghām adalah memasukkan huruf pertama (*mudghām*) ke huruf kedua (*mudghām fih*). Apabila huruf *mudghām sukun* asli maka *idghām*-nya disebut *ṣaghīr*. Sedangkan jika huruf *mudghām* berbaris kemudian disukunkan dan baru kemudian dibaca *idghām* maka *idghām*-nya disebut *kabīr*.¹³⁰ Bacaan *idghām* dalam riwayat Qālūn adalah sebagai berikut.

¹²⁹ Hasan Bisri, *Tuntunan Qira’at Nafi’ Riwayat Warasy*, hal. 58.

¹³⁰ Muhsin Salim, *Ilmu Qira’at Tujuh: Bacaan Al-Qur’an Menurut Tujuh Imam Qira’at dalam Thariq asy-Syathibiyyah*, jil. 1, hal. 63.

- a. *Idghām dhal* pada *ta'*, misalnya lafaz اِتَّخَذْتُمْ.
- b. *Idghām ba'* pada *mim*, misalnya lafaz يُعَذِّبُ مَنْ.
- c. *Idghām tha'* pada *dhal*, misalnya lafaz يَلْهَثُ ذَلِكَ (boleh juga dibaca dengan *izhār*, namun lebih utama *idghām*).
- d. *Idghām ba'* pada *mim*, misalnya lafaz اَرْكَبُ مَعَنَا (boleh juga dibaca dengan *izhār*, namun lebih utama *idghām*).

Adapun dalam *qirā'at* Warsy memiliki sedikit perbedaan, sebagai berikut.

- a. *Idghām dal* pada *dad* dan *za'* misalnya lafaz لَقَدْ ظَلَمَكَ، قَدْ ضَلُّوا.
- b. *Idghām ta'* pada *za'*, misalnya lafaz كَانَتْ ظَالِمَةً.
- c. *Idghām dhal* pada *ta'*, misalnya lafaz اِتَّخَذْتُمْ.
- d. *Idghām nun* pada *wau* dalam lafaz يَسِ وَالْقُرْآنِ.
- e. *Idghām nun* pada *wau* dalam lafaz ن وَالْقَلَمِ (lebih utama dibaca dengan *izhār*).
- f. Membaca *izhār* antara *ba'* dan *mim* pada lafaz يُعَذِّبُ مَنْ.
- g. Membaca *izhār* antara *tha'* dan *dhal* pada lafaz يَلْهَثُ ذَلِكَ.
- h. Membaca *izhār* antara *ba'* dan *mim* pada lafaz اَرْكَبُ مَعَنَا.¹³¹

10. *Faḥ* dan *imālah*

Faḥ adalah membaca suatu kata dengan vokal a. Sedangkan *imālah* adalah membaca suatu kata dengan vokal antara a dan i, namun vokal i lebih banyak, sehingga pelafalan menjadi e, seperti gambaran bunyi e pada kata sate kambing yang disebut *imālah* kubra. Namun pada umumnya hanya disebut *imālah*.

Sedangkan jika memasukkan sedikit bunyi vokal a pada kata sate atau vokal antara a dan *imālah* maka bunyi itu disebut dengan *imālah* sughra.

Namun pada umumnya hanya disebut *taqlīl*. Misalnya lafaz مُوسَى (pada huruf *sin* dan *alif* bengkok) bisa dibaca dengan dengan *fath*, *imālah*, dan *taqlīl*

¹³¹ Muḥammad Taufiq Ibrāhīm Ḍamrah, *Ath-Thamr al-Yāni' fi Riwayāh Warsy 'an Nāfi' min Ṭarīq asy-Syāṭibiyah* (Al-Mamlakah al-Urduniyyah al-Hāsiyimiyyah), hal. 34.

sesuai dengan riwayat cara membacanya dan demikian juga pada kata-kata lainnya.

Dalam membaca suatu kata, Qālūn menerapkan *fath* kecuali pada beberapa kata yang dibaca dengan *imālah*. Sedangkan Warsy menerapkan *fath* dan *taqlil* atau dengan *taqlil* saja pada kata tertentu.¹³²

11. *Ya' idāfah*

Ya' idāfah ialah *ya'* tambahan yang menunjukkan *mutakallim*, yakni *ya'* yang bukan sebagai *lam fi'il* dan bukan sebagai kerangka kata (kalimat). Maka cara bacanya adalah dengan mem-*fathah* *ya' idāfah*-nya. *ya' idāfah* terdapat pada keadaan-keadaan berikut.

- Sesudah *ya' idāfah* berupa *hamzah qaṭa'* yang berharakat *fathah*. Untuk peristiwa ini di dalam Al-Qur'an ada 99 tempat misalnya pada QS. Al-Baqarah ayat 30 dan 33, yakni lafaz *إِنِّي أَعْلَمُ*, kemudian pada QS. Ali 'Imrān ayat 41 dan 49, yakni lafaz *لِي آيَةٌ* dan *أَنِّي أَحْلُقُ*.
- Sesudah *ya' idāfah* berupa *hamzah qaṭa'* yang berharakat *kasrah*. Misalnya pada QS. Al-Baqarah ayat 249, yakni lafaz *مِنِّي إِلَّا*, kemudian pada QS. Ali 'Imrān ayat 35 dan 52, yakni lafaz *مِنِّي إِنَّكَ* dan *أَنْصَارِي* إلى.
- Sesudah *ya' idāfah* berupa *hamzah qaṭa'* yang berharakat *ḍammah*. Misalnya pada QS. Ali 'Imrān ayat 36, yakni lafaz *وَإِنِّي أُعِينُهَا*.
- Sesudah *ya' idāfah* berupa *hamzah waṣal* yang disertai *lam ta'rif*. Misalnya pada QS. Al-Baqarah ayat 124, yakni lafaz *عَهْدِي الظَّالِمِينَ*.

12. *Ya' zawā'id*

Ya' zawā'id ialah *ya'* yang berada di akhir kata (*kalimah*), namun tidak tertulis dalam *rasm*. Ulama *qurrā'* berselisih pendapat tentang hal ini antara menetapkan *ya'* atau menghilangkannya. Misalnya pada QS. Al-Baqarah ayat 186, yakni lafaz *إِذَا دَعَانِ الدَّاعِ*. Lafaz *الدَّاعِ* dan *دَعَانِ* dapat dibaca dengan dua cara yaitu:

- Membaca dengan menetapkan *ya'* (*إِذَا دَعَانِي*) pada saat *waṣal* namun dibuang pada saat *waqaf*.

¹³² Muhsin Salim, *Ilmu Qira'at Tujuh: Bacaan Al-Qur'an Menurut Tujuh Imam Qira'at dalam Thariq asy-Syathibiyyah*, jil. 1, hal. 62.

- b. Membaca dengan menghilangkan *ya'* (الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ) baik pada saat *waṣal* maupun *waqaf*.¹³³

13. *Naql*

Naql merupakan pemindahan baris huruf *hamzah* ke huruf *sukun* yang mendahuluinya dan huruf *sukun* tersebut bukan huruf *mad*, kemudian huruf *hamzah* itu dibuang. Huruf *sukun* tersebut ada kalanya berbentuk *tanwin* seperti lafaz شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ atau *lam ta'rif* seperti lafaz فِي الْأَرْضِ atau *sukun asli* seperti lafaz قَدْ أَفْلَحَ dan *sukun zāidah* (tambahan) seperti lafaz خَلُّوا إِلَى. Imam yang membaca dengan *naql* adalah Warsy, sedangkan imam lainnya tanpa *naql* kecuali pada sejumlah kata tertentu.

14. *Tarqīq ra'*

Tarqīq ra' adalah mengucapkan huruf *ra'* dengan tipis dan tidak memenuhi mulut, disebabkan oleh sifat *tarqīq* itu sendiri yang masuk pada tubuh huruf *ra'*. *Tarqīq* berlaku apabila huruf *ra'* berharakat *sukun* yang didahului huruf berharakat *kasrah* misalnya lafaz فِرْعَوْنَ, dan apabila huruf *ra'* *sukun* 'arid' saat *waqaf* yakni *ra'* didahului huruf berharakat *sukun* atau *kasrah* dengan maksud *waqaf*, misalnya lafaz لَا خَيْرَ، بَصِيرًا، السِّحْرَ، مُنْتَشِرًا, dan فَأَسْرَ.¹³⁴

Adapun dalam *qirā'at* Warsy terdapat tambahan ketentuan mengenai *ra' tarqīq* sebagai berikut.¹³⁵

a. *Ra'* berharakat *fathah*

- 1) *Ra'* berharakat *fathah* terjadi setelah *ya' sukun*, misalnya lafaz فَمَنْ بِشِيرًا وَنَذِيرًا، تَطْوَعِ خَيْرًا
- 2) *Ra'* berharakat *fathah* terjadi setelah huruf yang berharakat *kasrah*, misalnya lafaz إِنَّ تَحْتَبِئُوا كِبَائِرَ، لِيُغْفِرَ لَكَ اللَّهُ
- 3) *Ra'* berharakat *fathah* terjadi setelah huruf *sukun* yang terdiri dari huruf sahif yang bukan huruf *ṣad*, *ṭa'*, dan *qaf*, misalnya lafaz وَعِيْرَ إِخْرَاجِ، وَإِخْرَاجِ أَهْلِهِ

b. *Ra'* berharakat *ḍammah*

¹³³ Muhsin Salim, *Ilmu Qira'at Tujuh: Bacaan Al-Qur'an Menurut Tujuh Imam Qira'at dalam Thariq asy-Syathibiyyah*, jil. 1, hal. 120.

¹³⁴ Hasan Bisri, *Tuntunan Qira'at Nafi' Riwayat Warasy*, hal. 103.

¹³⁵ Hasan Bisri, *Tuntunan Qira'at Nafi' Riwayat Warasy*, hal. 104.

Ra' berharakat *ḍammah* terjadi setelah huruf yang berharakat *kasrah* baik terjadi di tengah *isim* misalnya lafaz هُمْ الْحَسِرُونَ, maupun di tengah *fi'il* misalnya lafaz وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ.

15. *Taghlīz lam*

Taghlīz secara bahasa artinya tebal. Tebal membaca suatu huruf yang biasanya terjadi pada huruf *lam*. Seluruh *qurrā'* sepakat membaca *taghlīz* pada lafaz الله, yang terjadi setelah huruf yang berharakat *fathah* misalnya lafaz شَهِدَ اللهُ, atau *ḍammah* misalnya lafaz قَالُوا لِلَّهِمْ.¹³⁶

Dalam *qirā'at* Warsy, *taghlīz* pada huruf *lam* juga berlaku dengan ketentuan-ketentuan berikut.¹³⁷

a. Apabila huruf *lam* berharakat atas baik ber-*tasydīd* atau tidak, terletak di tengah atau di ujung lafaz yang sebelumnya berupa huruf *ṣad*, *ṭa'*, atau *ẓa'*, baik ketiga huruf tersebut berharakat atas atau *sukun*, maka Warsy membacanya dengan *taghlīz* seperti pelafalan الله. Berikut contoh-contohnya.

1) *Taghlīz lam* didahului huruf *ṣad*, misalnya lafaz الصَّلَاةُ.

2) *Taghlīz lam* didahului huruf *ṭa'*, misalnya lafaz الْمُطَلَّعَاتُ، الطَّلَاقُ، dan مَطْلَعٍ.

3) *Taghlīz lam* didahului huruf *ẓa'*, misalnya lafaz بِظُلَامٍ، أَظْلَمُ، dan ظَلَمَ.

b. Apabila huruf *lam* dan tiga huruf yang mendahuluinya dipisah oleh *alif*, maka Warsy membacanya dengan dua cara yaitu *taghlīz* dan *tarqīq*. Keadaan seperti ini hanya terdapat pada tiga lafaz berikut.

1) Lafaz أَفْطَالَ pada QS. Ṭāhā ayat 86, lafaz طَالَ pada QS. Al-Anbiyā' ayat 44, dan lafaz فَطَالَ pada QS. Al-Ḥadīd ayat 16.

2) Lafaz يُصْلِحَا pada QS. An-Nisā' ayat 128.

¹³⁶ Hasan Bisri, *Tuntunan Qira'at Nāfi' Riwayat Warasy*, hal. 111.

¹³⁷ Muhsin Salim, *Ilmu Qira'at Tujuh: Bacaan Al-Qur'an Menurut Tujuh Imam Qira'at dalam Thariq asy-Syathibiyyah*, jil. 1, hal. 64.

- 3) Lafaz **فِصَالًا** pada QS. Al-Baqarah ayat 233.
- c. Apabila huruf *lam* terletak di ujung lafaz dan dibaca secara *waqaf*, maka Warsy membacanya dengan dua cara yaitu *taghliz* dan *tarqiq*, namun dengan *taghliz* lebih kuat. Keadaan seperti ini hanya terdapat pada enam lafaz berikut.¹³⁸
- 1) Lafaz **أَنْ يُؤْصَلَ** pada QS. Al-Baqarah ayat 27 dan QS. Ar-Ra'd ayat 21 dan 25.
 - 2) Lafaz **فَصَلَ** pada QS. Al-Baqarah ayat 249.
 - 3) Lafaz **فَصَّلَ** pada QS. Al-An'am ayat 119.
 - 4) Lafaz **فَصَّلَ** pada QS. Sad ayat 20.
 - 5) Lafaz **بَطَلَ** pada QS. Al-A'raf ayat 118.
 - 6) Lafaz **ظَلَّ** pada QS. An-Nahl ayat 58 dan QS. Az-Zukhruf ayat 17.

¹³⁸ Muhsin Salim, *Ilmu Qira'at Tujuh: Bacaan Al-Qur'an Menurut Tujuh Imam Qira'at dalam Thariq asy-Syathibiyyah*, jil. 1, hal. 65.

BAB IV
IMPLIKASI QIRĀ'AT NĀFI'
PADA PENAFSIRAN AYAT-AYAT FIQIH IBADAH

A. Tahārah

Terdapat dua ayat mengenai *tahārah* yang memiliki perbedaan *qirā'at*, di antaranya pada QS. An-Nisā' ayat 43 dan QS. Al-Māidah ayat 6.

1. QS. An-Nisā' Ayat 43

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا

“Wahai orang-orang yang beriman, janganlah mendekati salat, sedangkan kamu dalam keadaan mabuk sampai kamu sadar akan apa yang kamu ucapkan dan jangan (pula menghampiri masjid ketika kamu) dalam keadaan junub, kecuali sekedar berlalu (saja) sehingga kamu mandi (junub). Jika kamu sakit, sedang dalam perjalanan, salah seorang di antara kamu kembali dari tempat buang air, atau kamu telah menyentuh perempuan, sedangkan kamu tidak mendapati air, maka bertayamumlah kamu dengan debu yang baik (suci). Usaplah wajah dan tanganmu (dengan debu itu). Sesungguhnya Allah Maha Pemaaf lagi Maha Pengampun.” (QS. An-Nisā' [4]: 43).

Ayat ini turun dilatarbelakangi *sabab an-nuzūl* berikut ini:

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَتْ: خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي بَعْضِ أَسْفَارِهِ، حَتَّىٰ إِذَا كُنَّا بِالْبَيْدَاءِ أَوْ بِذَاتِ الْجَيْشِ، انْقَطَعَ عَقْدُ لِي، فَأَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَيَّ التِّمَاسِيَةَ، وَأَقَامَ النَّاسُ مَعَهُ، وَلَيْسُوا عَلَيَّ مَاءً، وَلَيْسَ مَعَهُمْ مَاءٌ، فَأَتَى النَّاسُ إِلَىٰ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ فَقَالُوا: أَلَا تَرَىٰ مَا صَنَعَتْ عَائِشَةُ؟! أَقَامَتْ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَبِالنَّاسِ، وَلَيْسُوا عَلَيَّ مَاءً، وَلَيْسَ مَعَهُمْ مَاءٌ، فَجَاءَ أَبُو بَكْرٍ وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاضِعُ رَأْسِهِ عَلَيَّ فَخَذِي قَدْ نَامَ، فَقَالَ: حَبَسَتْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالنَّاسَ، وَلَيْسُوا عَلَيَّ مَاءً، وَلَيْسَ مَعَهُمْ مَاءٌ! قَالَتْ عَائِشَةُ: فَعَاتَبَنِي أَبُو بَكْرٍ، وَقَالَ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ

يَقُولُ، وَجَعَلَ يَطْعُنِي بِيَدِهِ فِي حَاصِرَتِي، وَلَا يَمْنَعُنِي مِنَ التَّحْرُكِ إِلَّا مَكَانَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى فَخْدِي، فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى أَصْبَحَ عَلَى غَيْرِ مَاءٍ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ آيَةَ التَّيْمُمِ، فَقَالَ أُسَيْدُ بْنُ حُضَيْرٍ: مَا هِيَ بِأَوَّلِ بَرَكَتِكُمْ يَا آلَ أَبِي بَكْرٍ، قَالَتْ: فَبَعَثْنَا الْبَعِيرَ الَّذِي كُنْتُ عَلَيْهِ، فَإِذَا الْعِقْدُ مَحْتَهُ.

“Dari ‘Aisyah RA isteri Nabi SAW berkata; “Kami pernah bersama Rasulullah SAW dalam sebagian perjalanannya, dan saat kami sampai di Al-Baida atau di Dhatuljaisy, kalungku hilang, maka Rasulullah SAW berhenti untuk mencarinya dan para sahabat juga ikut bersamanya. Mereka tidak mempunyai air dan juga Rasulullah SAW. Para sahabat datang kepada Abū Bakar RA dan berkata, ‘Apakah kamu tidak melihat apa yang diperbuat ‘Aisyah?! Ia menghentikan (menahan) Rasulullah SAW dan para sahabat, padahal mereka tidak pada tempat yang ada airnya dan mereka juga tidak mempunyai air’. Abū Bakar RA lalu datang (kepadaku) dan Rasulullah SAW. berbaring meletakkan kepalanya di atas pahaku dan beliau tertidur. Ia berkata, ‘Kamu menahan Rasulullah SAW dan manusia pada tempat yang tidak ada airnya dan mereka juga tidak mempunyai air?’” ‘Aisyah berkata, “Abū Bakar mencelaku dan beliau mengatakan sebagaimana yang dikehendaki Allah dan ia menekan lambungku dengan tangannya. Tidak ada yang menghalangiku untuk bergerak kecuali keadaan Rasulullah SAW yang berada di atas pahaku Rasulullah SAW tertidur hingga pagi, tanpa ada air. Kemudian Allah Azza wa Jalla menurunkan ayat tayamum, maka mereka pun bertayamum.” Usaid bin Hudhair berkata; “Ini bukan keberkahan keluargamu yang pertama wahai keluarga Abū Bakar!” ‘Aisyah berkata, “Lalu kami membangunkan unta yang kami tunggangi, dan kalung tersebut ternyata ada dibawahnya.”(HR. al-Bukhārī dan Muslim).¹³⁹

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 (لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ). Frase ini telah membuka sejumlah perbedaan dalam istinbat hukum karena adanya perbedaan *qirā’at* mengenainya.

Ibnu Kathīr, Nāfi’, ‘Aṣim, Abū ‘Amr dan Ibnu ‘Āmir membacanya dengan أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ, sedangkan Ḥamzah dan al-Kisā’i membacanya dengan أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ. Al-Qurṭubi, salah seorang penulis tafsir bermazhab Mālikī yang secara

¹³⁹ Abū al-Husain Muslim bin al-Hajjāj al-Qusyairī an-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, jil. 1, hal. 279.

khusus mengkonsentrasikan tafsirnya pada bidang hukum menguraikan bahwa *qirā'at* لَمَسْتُمْ memiliki tiga makna yakni bersetubuh (جَامِعْتُمْ), bersentuh (بَاشَرْتُمْ), dan bersentuh serta bersetubuh (بِجَمْعِ الْأَمْرَيْنِ جَمِيعًا). Demikian untuk makna لَمَسْتُمْ. Akan tetapi Muḥammad bin Yazīd lanjutnya berpendapat bahwa makna لَمَسْتُمْ adalah berciuman (قَبَلْتُمْ) karena kedua belah pihak bersifat aktif, sementara لَمَسْتُمْ adalah menyentuh karena pihak yang disentuh dalam hal ini tidak aktif.¹⁴⁰

Shubungan dengan ini, para ulama berbeda pendapat tentang apa sebenarnya yang dimaksud dengan لَمَسْتُمْ dalam ayat tersebut. Ibnu ‘Abbās, al-Ḥasan, Mujāhid, Qatādah, dan Abū Ḥanīfah berpendapat, bahwa yang dimaksud adalah bersetubuh. Sementara Ibnu Mas’ūd, Ibnu ‘Umar, al-Nakhā’i, dan Syāfi’ī berpendapat bahwa yang dimaksud adalah bersentuh kulit baik dalam bentuk persetubuhan maupun dalam bentuk lainnya.¹⁴¹

Dalam kaitan ini, Ar-Rāzī berkomentar bahwa pendapat yang disebut terakhir adalah lebih kuat, karena kata *al-lums* (اللمس) dalam *qirā'at* أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءِ, makna hakikinya adalah, menyentuh dengan tangan. Pada dasarnya, demikian lanjut ar-Rāzī, suatu lafaz harus diartikan dengan pengertian hakiki. Sementara itu, kata *al-mulāmasah* (المُلامسة) dalam *qirā'at* أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءِ, makna hakikinya adalah saling menyentuh dan bukan berarti bersetubuh.

Kata *al-mulāmasah* dan *al-lums* secara bahasa berarti menyentuh dengan tangan, dan juga berarti bersetubuh (الجماع). 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 lafaz harus diartikan dengan arti yang hakiki, karena cara demikianlah yang lebih kuat, terlebih lagi berdasarkan *qirā'at* أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءِ karena kata *al-lums* tidak seterkenal kata *al-mulāmasah* untuk digunakan dalam arti bersetubuh.¹⁴²

¹⁴⁰ Muḥammad bin Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'an*, jil. 5, hal. 223.

¹⁴¹ Fakhrudīn ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghaib*, Cet. 3, (Beirut: Dār Ihyā' at-Turāth al-'Arabiy, 1999), jil. 10, hal. 89.

¹⁴² Muḥammad Jamāluddīn bin Muḥammad Sa'īd bin Qāsim al-Qāsimī, *Mahāsin at-Ta'wīl*, Cet. 1, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), jil. 3, hal 125.

Para ulama yang berpendapat bahwa kata *al-lums* dalam ayat tersebut berarti bersetubuh, berargumentasi bahwa kata اللُّمَسُ dan الْمَسُ terdapat dalam Al-Qur'an dengan pengertian الْجِمَاع (bersetubuh). Contohnya seperti dalam firman Allah وَإِنْ فَتَحَرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا dan firman Allah طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ. Lagi pula, hadas itu ada dua macam, pertama: hadas kecil, yaitu yang dimaksud oleh firman Allah أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ. Kedua: hadas besar, yaitu yang dimaksud oleh firman Allah أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ. Seandainya firman Allah أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ dalam ayat tersebut dimaksudkan sebagai hadas kecil pula (bersentuh kulit, bukan bersetubuh), maka dalam ayat tersebut tidak ada keterangan mengenai hadas besar.¹⁴³

Perlu diketahui, para ulama yang berpendapat bahwa yang dimaksud dengan أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ dalam ayat tersebut adalah bersentuh kulit, mereka berbeda pendapat pula tentang rinciannya. Adapun pendapat mereka yakni sebagai berikut:

- Syāfi'ī 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 Ibnu Mas'ūd, Ibnu 'Umar, az-Zuhri, dan Rabī'ah.
- Al-Awzā'i berpendapat, apabila menyentuhnya dengan tangan, maka batal wudhunya. Dan bila menyentuhnya bukan dengan tangan, maka tidak batal wudhunya.
- Mālik berpendapat, apabila menyentuhnya disertai dengan syahwat, maka batal wudhunya. Tetapi bila menyentuhnya tidak disertai dengan syahwat, maka tidak batal wudhunya.
- Ibnu al-Majīsyūn berpendapat, jika menyentuhnya dilakukan secara sengaja, maka batal wudhunya baik disertai dengan syahwat maupun tidak.¹⁴⁴

Dengan demikian, *qirā'at* أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ berfungsi untuk lebih mempertegas pendapat, yang menyatakan bahwa yang dimaksud dengan أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ dalam ayat tersebut adalah *al-lums* dalam arti hakiki yaitu bersentuh kulit antara laki-laki dan wanita. Hal ini karena kata *al-lums* tidak sepopuler kata *al-mulāmasah* dalam kepemilikan arti bersetubuh.

¹⁴³ Fakhrud-dīn ar-Rāzī, *Mafātīh al-Ghaib*, jil. 10, hal. 89.

¹⁴⁴ Muḥammad bin Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'an*, jil. 5, hal. 224.

Perbedaan *qirā'at* ini tidak sampai berpengaruh terhadap ketentuan hukum yang diistinbatkan, karena pada dasarnya baik *qirā'at* أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ maupun *qirā'at* أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ sama-sama bisa melahirkan perbedaan pendapat para ulama. Pada garis besarnya perbedaan pendapat mereka terbagi kepada dua pendapat, yaitu ada yang memahaminya dengan makna bersetubuh (الْجِمَاع), dan ada pula yang memahaminya dengan makna bersentuh kulit (الْبَشْرَتَيْنِ).

2. QS. Al-Mā'idah Ayat 6

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

“Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu berdiri hendak melaksanakan salat, maka basuhlah wajahmu dan tanganmu sampai ke siku serta usaplah kepalamu dan (basuh) kedua kakimu sampai kedua mata kaki. Jika kamu dalam keadaan junub, mandilah. Jika kamu sakit, dalam perjalanan, kembali dari tempat buang air (kakus), atau menyentuh perempuan, lalu tidak memperoleh air, bertayamumlah dengan debu yang baik (suci); usaplah wajahmu dan tanganmu dengan (debu) itu. Allah tidak ingin menjadikan bagimu sedikit pun kesulitan, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu agar kamu bersyukur.” (QS. Al-Mā'idah [5]: 6).

Ayat di atas merupakan perintah berwudhu yang dikategorikan atas tiga hal, *pertama*, berwudhu ketika dari bangun tidur untuk menunaikan salat, *kedua*, berwudhu ketika akan mendirikan salat, dan *ketiga*, berwudhu untuk menghilangkan hadas besar maupun kecil.¹⁴⁵ Adapun caranya yaitu, dimulai dengan mencuci muka, kemudian mencuci dua tangan sampai siku, mengusap kepala, dan membasuh kaki sampai dua mata kaki. Para ulama berbeda pendapat tentang apakah dalam berwudhu, kedua kaki wajib dicuci ataukah hanya wajib diusap dengan air? Hal ini dikarenakan adanya dua versi *qirā'at* menyangkut hal ini. Nāfi', Ibnu 'Amir, Ḥafṣ,

¹⁴⁵ Abū al-Fidā' Ismā'īl bin 'Umar Ibnu Kathīr, *Tafsīr Al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Cet. 1, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), jil. 3, hal. 39.

dan al-Kisā'i membaca membaca huruf *lam* dengan *fathah* (وَأَرْجُلِكُمْ), sementara al-Bāqūn membaca huruf *lam* dengan *kasrah* (وَأَرْجُلِكُمْ).

Qirā'at وَأَرْجُلِكُمْ menurut zahirnya menunjukkan bahwa kedua kaki (dalam berwudhu) wajib dicuci, yang dalam hal ini *ma'thūf* kepada فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ. Sementara *qirā'at* وَأَرْجُلِكُمْ menurut zahirnya menunjukkan bahwa kedua kaki (dalam berwudhu) hanya wajib diusap dengan air, yang dalam hal ini *ma'thūf* kepada وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ.¹⁴⁶

Jumhur ulama cenderung memilih *qirā'at* وَأَرْجُلِكُمْ. Mereka berpendapat bahwa dalam berwudhu kedua kaki wajib dicuci dan tidak cukup diusap dengan air. Kemudian memberikan argumentasi sebagai berikut:¹⁴⁷

- a. Berbagai riwayat tentang hadis menjelaskan bahwa Nabi SAW mengancam orang-orang yang mengabaikan mencuci tumit mereka ketika berwudhu, antara lain hadis berikut:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ: تَخَلَّفَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنَّا فِي سَفَرَةٍ سَافَرْنَاهَا، فَأَدْرَكَنَا وَقَدْ أَرْهَقْنَا الْعَصْرَ، فَجَعَلْنَا نَتَوَضَّأُ وَمَسَّحُ عَلَيَّ أَرْجُلِنَا، فَنَادَى بِأَعْلَى صَوْتِهِ: "وَيْلٌ لِّلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ". مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا.

“Dari ‘Abdullāh bin ‘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). 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.” (HR. al-Bukhārī).¹⁴⁸

Sehubungan dengan hadis tersebut. Ibnu Kathīr memberikan komentar, seandainya dalam berwudhu kedua kaki hanya wajib diusap (dengan air), tentu Nabi SAW tidak akan mengancam orang yang tidak mencuci kaki dalam

¹⁴⁶ Muḥammad Jamāluddīn bin Muḥammad Sa‘īd bin Qāsim al-Qāsimī, *Mahāsin at-Ta’wīl*, jil. 4, hal. 68.

¹⁴⁷ Muṣṭafā Sa‘īd al-Khann, *Athar al-Ikhtilāf fī al-Qawā‘id al-Uṣūliyyah fī Ikhtilāf al-Fuqahā’*, Cet. 3, (Beirut: Muassasah ar-Risālah, 1982), hal. 38-39.

¹⁴⁸ Abū ‘Abdullāh Muḥammad bin Ismā‘īl bin Ibrāhīm al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Cet. 1, (Kairo: Dār at-Ta’ṣīl, 2012), jil. 1, hal. 312.

berwudhu. Hal ini karena kata *المَسْح* konotasinya hanya sebatas pengertian mengusap, sama halnya dengan mengusap *al-kuhff* (sepatu boot), tidak meliputi seputar kaki.¹⁴⁹

- b. Dalam ayat tersebut Allah SWT membatasi kaki sampai dengan mata kaki, sebagaimana halnya membatasi tangan sampai dengan siku. Hal ini menunjukkan bahwa dalam berwudhu, kedua kaki wajib dicuci sebagaimana diwajibkannya mencuci kedua tangan.

Selain itu, jumhur berupaya mentakwilkan *qirā'at وَأَرْجُلِكُمْ* sebagai berikut:¹⁵⁰

- a. Sebenarnya *qirā'at وَأَرْجُلِكُمْ* kedudukannya *ma'thūf* kepada kata *وَأَيْدِيكُمْ*, akan tetapi kata *وَأَرْجُلِكُمْ* dibaca *majrūr* disebabkan berdekatan dengan kata sebelumnya yang juga *majrūr* yaitu *بُرُءُوسِكُمْ*. Namun demikian pentakwilan Jumhur ulama dibantah oleh sementara ulama.
- b. Lafaz *وَأَرْجُلِكُمْ* dalam ayat tersebut dibaca *majrūr*, semata-mata karena *ma'thūf* (mengikuti) kepada lafaz *بُرُءُوسِكُمْ* yang *majrūr*. Akan tetapi *ma'thūf*-nya hanya dari segi lafaz dan tidak dari segi makna, dengan maksud “usaplah kepalamu dan cucilah kakimu”. Hal ini sebagaimana hadis yang telah disebutkan di atas.

Perbedaan *qirā'at* dalam hal ini dapat menimbulkan perbedaan istinbat hukum, baik dalam cara istinbat maupun ketentuan hukum yang diistinbatkan.

Qirā'at وَأَرْجُلِكُمْ menghasilkan ketentuan hukum bahwa dalam berwudhu diwajibkan mencuci kedua kaki. Sementara *qirā'at* versi lainnya *وَأَرْجُلِكُمْ* menghasilkan ketentuan hukum bahwa dalam berwudhu tidak diwajibkan mencuci kedua kaki, akan tetapi hanya diwajibkan mengusapnya (dengan air). 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.

¹⁴⁹ Muḥammad Jamāluddīn bin Muḥammad Sa'īd bin Qāsim al-Qāsimī, *Mahāsin at-Ta'wīl*, jil. 4, hal. 70.

¹⁵⁰ Muṣṭafā Sa'īd al-Khann, *Athar al-Ikhtilāf fī al-Qawā'id al-Uṣūliyyah fī Ikhtilāf al-Fuqahā'*, hal. 39-40.

B. Salat

Mengenai salat, terdapat tiga ayat yang memiliki perbedaan *qirā'at*, di antaranya pada QS. Al-Baqarah ayat 144 dan 148 mengenai arah kiblat, serta QS. Al-Muzzammil ayat 20 mengenai salat malam.

1. QS. Al-Baqarah Ayat 144

قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا ۗ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ۗ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ۗ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ ۗ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ

“*Sungguh, Kami melihat wajahmu (Nabi Muhammad) sering menengadahkan ke langit. Maka, pasti akan Kami palingkan engkau ke kiblat yang engkau sukai. Lalu, hadapkanlah wajahmu ke arah Masjid Al-Haram. Di mana pun kamu sekalian berada, hadapkanlah wajahmu ke arah itu. Sesungguhnya orang-orang yang diberi kitab benar-benar mengetahui bahwa (pemindahan kiblat ke Masjid Al-Haram) itu adalah kebenaran dari Tuhan mereka. Allah tidak lengah terhadap apa yang mereka kerjakan.*” (QS. Al-Baqarah [2]: 144).

Allah SWT menurunkan ayat ini tatkala Rasulullah SAW ingin salat menghadap ke arah Ka'bah. Dirwayatkan oleh Abū Ishāq dari al-Barrā', dia berkata, “Rasulullah SAW salat dengan menghadap ke Baitul Maqdis selama enam belas atau tujuh belas bulan. Saat itu beliau ingin salat dengan menghadap ke arah Ka'bah, maka Allah menurunkan ayat ini (قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ).¹⁵¹

Pada akhir ayat ini, terdapat perbedaan *qirā'at* pada lafaz عَمَّا يَعْمَلُونَ. *Qirā'at Nāfi'*, ‘Āṣim, dan Abū ‘Amr membaca dengan *ya'* dalam bentuk *ghaib* (يَعْمَلُونَ), sedangkan *al-Bāqūn* membacanya dengan *ta'* dalam bentuk *mukhāṭab* (تَعْمَلُونَ).¹⁵² Perbedaan *qirā'at* ini memunculkan dua makna yang berbeda, pertama adalah janji dari Allah (الْوَعْدُ) dan yang kedua dapat berarti ancaman (الْوَعِيدُ).¹⁵³

Qirā'at Ibnu ‘Āmir, Ḥamzah dan al-Kisā'i menunjukkan bahwa yang dimaksud (*fa'il*-nya) adalah orang mukmin berdasarkan kalimat sebelumnya yaitu

¹⁵¹ Muḥammad bin Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'an*, jil. 2, hal. 158.

¹⁵² Muhsin Salim, *Ilmu Qirā'at Tujuh: Bacaan Al-Qur'an Menurut Tujuh Imam Qirā'at dalam Thariq asy-Syathibiyyah*, jil. 1, hal. 112.

¹⁵³ Naṣiruddīn Abū Sa'īd 'Abdullāh bin 'Umar bin Muḥammad asy-Syirāzī al-Baiḍāwī, *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta'wīl*, Cet. 1, (Beirut: Dār Ihya' at-Turāth al-'Arabiy, 1997), jil. 1, hal. 112.

(فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ). Jika demikian, penafsirannya adalah “Allah tidak lalai terhadap amal perbuatan kalian, wahai orang-orang mukmin! Dalam mengikuti perintah-Nya, menaati kewajiban, iman kepada-Nya saat melakukan salat menghadap Baitul Maqdis, kemudian salat kalian menghadap Masjid Al-Haram setelah itu, Allah juga tidak akan lupa. Namun Allah akan mencatat amal perbuatan itu dan dikumpulkan di sisi-Nya hingga Allah akan memberi balasan terbaik dari amalan kalian, serta memberi sebaik-baik pahala.”¹⁵⁴ Sehingga di sini berarti sebuah janji terhadap orang-orang mukmin yang memalingkan arah kiblatnya ke Masjid al-Haram.

Bagi yang membacanya dengan huruf *ya'* tentu yang mereka maksudkan adalah Ahl al-Kitab yang enggan turut memalingkan kiblatnya, meskipun telah mereka ketahui bahwa berpaling ke Masjid al-Haram betul-betul dari Allah. Sehingga di sini mengandung arti ancaman terhadap mereka (Ahl al-Kitab), “Dan Allah sekali-kali tidak lengah dari apa yang mereka kerjakan.” Adanya ayat ini sebagai hiburan bagi Rasulullah SAW agar beliau tidak bersedih atas keengganan Ahli Kitab mengikuti beliau.¹⁵⁵ Bacaan ini merupakan yang ‘populer’ dipilih lantaran ada ‘*clue*’ dari jumlah sebelumnya yakni *أَنَّ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ*.

Ada juga yang memilih jalan tengah yaitu diperuntukkan kepada seluruh manusia sehingga akan menjadi ancaman bagi yang ingkar dan sekaligus janji bagi yang beriman. Abū Hayyān menambahkan bahwa dari kedua model pembacaan tersebut, baik dengan *ta'* ataupun *ya'*, keduanya mengandung makna bahwa sesungguhnya Allah sama sekali tidak akan tidak menghitung amal hambanya dan tidak akan pernah lengah dari segala perbuatannya.¹⁵⁶

2. QS. Al-Baqarah Ayat 148

وَلِكُلِّ وِجْهَةٍ هُوَ مُوَلِّيٰهَا فَاسْتَبِقُوا الْحَيْرَاتِ ۚ إِنَّ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعًا ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

“Bagi setiap umat ada kiblat yang dia menghadap ke arahnya. Maka, berlomba-lombalah kamu dalam berbagai kebajikan. Di mana saja kamu berada, pasti Allah akan mengumpulkan kamu semuanya. Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.” (QS. Al-Baqarah [2]: 148).

¹⁵⁴ Abū Ja'far Muḥammad bin Jarīr aṭ-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl ay Al-Qur'ān*, Cet. 1, (Kairo: Dār Hijr liṭ-Ṭibā'ah wan-Nasyr wat-Tawzī' wa al-I'lān, 2001), jil. 2, hal. 665.

¹⁵⁵ Wahbah az-Zuhāfilī, *At-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa at-Tasyrī'ah wa al-Manhaj*, Cet. 1, (Beirut: Dār al-Fikr, 1991), jil. 2, hal. 22.

¹⁵⁶ Abū Ḥayyān al-Andalusī, *Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī at-Tafsīr*, (Beirut: Dār al-Fikr, 2000), jil. 2, hal. 25.

Terdapat perbedaan pada ayat ini yakni lafaz *هُوَ مُؤَلِّيَهَا*. Ibnu ‘Āmir membaca huruf *lam* dengan *fathah* diikuti *alif* (*هُوَ مُؤَلَّاَهَا*), sedangkan *al-Bāqūn* membaca huruf *lam* dengan *kasrah* diikuti *ya’ sukun* (*هُوَ مُؤَلِّيَهَا*).¹⁵⁷

Kata *هُوَ مُؤَلِّيَهَا* kembali kepada *كُلٌّ* secara lafaz, bukan makna. Artinya, ia menghadapkan dirinya kepadanya dan mengarahkan salatnya kepadanya sebagai bentuk pendekatan kepada Allah. Kata objek kedua dari *هُوَ مُؤَلِّيَهَا* dihilangkan karena maknanya sudah dipahami, yaitu *هُوَ مُؤَلِّيَهَا وَجْهَهُ* “ia menghadapkan wajah atau dirinya.” Pendapat ini dikemukakan oleh Ibnu ‘Abbās, ‘Aṭā’, dan Ar-Rabi’.

Perbedaan *qirā’at* pada ayat ini menjadi penguat penafsiran satu sama lain, sebab ada juga pendapat lain yang mengatakan bahwa kata *هُوَ* kembali kepada Allah Ta’āla, sebagaimana dikatakan oleh al-Akhfasy dan az-Zajjāj, yakni Allah-lah yang menghadapkannya kepadanya. Orang yang mengikutinya akan tetap berpegang teguh, sementara yang meninggalkannya akan berpaling. Maka makna *هُوَ مُؤَلِّيَهَا* dalam pengertian ini adalah sebagai pihak yang mensyariatkan dan mewajibkan kiblat tersebut bagi mereka.¹⁵⁸

Diriwayatkan dari Ibnu ‘Abbās dan lainnya, mereka membaca ayat itu dengan kata-kata *هُوَ مُؤَلَّاَهَا* berarti “ia menghadap ke arahnya”, jadi ayat ini (menurut bacaan ini) *isim fa’il* tidak disebut, kalau *fa’il*-nya disebut maka akan menjadi seperti ini “dan setiap orang yang memiliki agama, Allah akan menghadapkan (condong) ke arahnya”.¹⁵⁹

Tujuan sebenarnya adalah keikhlasan ibadah kepada Allah, tempat mana pun yang menjadi arah menghadap dalam salat. Karena itu, perselisihan paham di antara para pengikut berbagai agama itu tidak boleh dieksploitasi. Manusia harus berlomba-lomba mengerjakan kebajikan dan perbuatan-perbuatan mulia. Mereka juga harus taat menjalani semua perintah Allah. Pergantian perintah-perintah, dengan pertamanya menghadap ke arah Baitul Maqdis kemudian ke arah Ka’bah sebagai perintah akhirnya, tidak lain merupakan ujian belaka untuk mengetahui siapa-siapa yang beriman dengan tulus dan mengungkap orang-orang yang dusta, membedakan antara

¹⁵⁷ ‘Abd al-Fattāh al-Qādhī, *Al-Budūr az-Zāhirah fī al-Qirā’āt al-‘Asyr al-Mutawātirah min Ṭarīqay asy-syāṭibiyyah wa ad-Durrah*, Cet. 1, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabiy, 1981), jil. 1, hal. 42.

¹⁵⁸ Abū Ḥayyān al-Andalusī, *Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī at-Tafsīr*, jil. 2, hal. 32.

¹⁵⁹ Abū Ja’far Muḥammad bin Jarīr at-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl ay Al-Qur’ān*, jil. 2, hal. 678.

yang kotor dan yang baik, yang muslim dan yang munafik. Jadi, pengalihan kiblat itu bukan bencana, melainkan nikmat yang sangat besar.¹⁶⁰

3. QS. Al-Muzzammil Ayat 20

﴿ إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِنْ ثُلُثَيِ اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَائِفَةٌ مِّنَ الَّذِينَ مَعَكَ ۗ وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ ۗ عَلِمَ أَنْ لَّنْ نُحِصُّهُ فِتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ ۗ عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَّرْضَىٰ وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ اللَّهِ يَوْمَآخِرُونَ يُعَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاقْرَأُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا ۗ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ مِّنْ خَيْرٍ يَّجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ وَأَعْظَمُ أَجْرًا ۗ وَاسْتَغْفِرُوا ۗ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝۲۰﴾

“*Sesungguhnya Tuhanmu mengetahui bahwa engkau (Nabi Muhammad) berdiri (salat) kurang dari dua pertiga malam, atau seperdua malam atau sepertiganya dan (demikian pula) segolongan dari orang-orang yang bersamamu. Allah menetapkan ukuran malam dan siang. Allah mengetahui bahwa kamu tidak dapat menghitungnya (secara terperinci waktu-waktu tersebut sehingga menyulitkanmu dalam melaksanakan salat malam). Maka, Dia kembali (memberi keringanan) kepadamu. Oleh karena itu, bacalah (ayat) Al-Qur’an yang mudah (bagimu). Dia mengetahui bahwa akan ada di antara kamu orang-orang yang sakit, dan yang lain berjalan di bumi mencari sebagian karunia Allah serta yang lain berperang di jalan Allah, maka bacalah apa yang mudah (bagimu) darinya (Al-Qur’an). Tegakkanlah salat, tunaikanlah zakat, dan berikanlah pinjaman kepada Allah pinjaman yang baik. Kebaikan apa saja yang kamu perbuat untuk dirimu niscaya kamu memperoleh (balasan)-nya di sisi Allah sebagai balasan yang paling baik dan yang paling besar pahalanya. Mohonlah ampunan kepada Allah. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.*” (Al-Muzzammil [73]: 20).

Ayat sebelum ini, menuntun umat manusia untuk menelusuri jalan Allah. Ini boleh jadi menjadikan sementara orang memberatkan dirinya dalam beribadah atau bahkan memberatkan orang lain. Untuk itu Allah SWT mengisyaratkan pada ayat di atas bahwa hendaknya seseorang bersikap moderat agar tidak memikul beban yang berat.¹⁶¹

¹⁶⁰ Wahbah az-Zuhailī, *At-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa at-Tasyrīh wa al-Manhaj*, jil. 2, hal. 35.

¹⁶¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*, Cet. 5, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), jil. 14, hal. 536.

إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِنْ ثُلُثَيِ اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ, Yakni, engkau melaksanakan salat malam dalam berbagai waktu yang berbeda, serta bersungguh-sungguh dalam ibadah dengan penuh keseriusan, sebagai bentuk ketaatan kepada perintah-Nya dan penghambaan diri kepada-Nya. Dan demikian pula, sekelompok orang yang bersamamu, yakni mereka juga diajarkan untuk melakukan hal yang sama.¹⁶²

Lafaz وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ dibaca oleh Ibnu Kathīr, ‘Āṣim, dan Ḥamzah Al-Kisā’i membacanya dalam bentuk *naṣab* (*fathah*) pada huruf *fā’* (وَنِصْفَهُ) dan *tha’* kedua (وَتُلُثَهُ), yang mengharuskan *ḍammah* pada huruf *ha’* dalam kedua kata tersebut (وَنِصْفَهُ وَتُلُثَهُ). Sedangkan *Al-Bāqūn* membacanya dalam bentuk *jar* (*kasrah*) pada huruf *fā’* (وَنِصْفِهِ) serta huruf *tha’* kedua (وَتُلُثِهِ), yang mengharuskan *kasrah* pada huruf *ha’* dalam kedua kata tersebut (وَنِصْفِهِ وَتُلُثِهِ).¹⁶³

Dalam *qirā’at naṣab* (وَنِصْفَهُ وَتُلُثَهُ), kedua kata ini terhubung dengan kata أَدْنَىٰ, maknanya, “kamu mendirikan salat kurang dari dua pertiga malam, yang kamu dirikan hanyalah setengah dan sepertiga malam saja.” Al-Farrā’ menanggapi bahwa *qirā’at* inilah yang terlihat lebih benar, karena yang dikatakan di awal adalah kurang dari dua pertiga, oleh karena itu setelahnya disebutkan penjelasan dari kekurangan tersebut, bukan lebih sedikit lagi.

Dengan demikian bacaan ini sesuai dengan pembagian yang disebutkan di awal surah. Sebab, jika seseorang bangun untuk beribadah sepanjang malam kecuali sedikit, maka ia telah benar-benar melakukan ibadah dalam durasi yang kurang dari dua pertiga malam. Karena waktu yang tidak digunakan untuk ibadah adalah sekitar sepertiga malam ditambah sebagian dari dua pertiga malam, maka ungkapan إِلَّا قَلِيلًا “kecuali sedikit” menjadi tepat.¹⁶⁴

¹⁶² Muḥammad Jamāluddīn bin Muḥammad Sa’īd bin Qāsim al-Qāsimī, *Mahāsin at-Ta’wīl*, jil. 9, hal. 344.

¹⁶³ ‘Abd al-Fattāh al-Qādhī, *Al-Budūr az-Zāhirah fī al-Qirā’āt al-‘Asyr al-Mutawātirah min Ṭarīqay asy-syāṭibiyyah wa ad-Durrah*, jil. 1, hal. 330.

¹⁶⁴ Abū Ḥayyān al-Andalusī, *Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī at-Tafsīr*, jil. 10, hal. 319.

Adapun *qirā'at* dengan jar (وَنُصِّفِهِ وَتُلْتِيهِ) yang dibaca oleh kebanyakan para ulama, karena kedua kata tersebut terhubung dengan kata تُلْتِيهِ, maknanya, “kamu mendirikan salat kurang dari dua pertiga malam, bahkan kurang dari setengah dan sepertiganya.” *Qirā'at* inilah yang diunggulkan oleh Abū ‘Ubaid dan Abū Hātim, karena pada firman Allah SWT selanjutnya disebutkan, عَلِمَ أَنَّ لَنْ تُخْصُوهُ “Allah mengetahui bahwa kamu sekali-kali tidak dapat menentukan batas-batas waktu-waktu itu.” Bagaimana mungkin mereka dapat melakukan salat setengah atau sepertiga malam sedangkan mereka tidak mengetahui batas-batasnya.¹⁶⁵

Qirā'at ini menunjukkan bahwa waktu ibadah malam yang dilakukan bervariasi, kadang kurang dari dua pertiga malam, kadang kurang dari setengahnya, dan kadang kurang dari sepertiganya. Hal ini terjadi karena manusia kesulitan dalam menentukan kadar waktu dengan tepat, terutama dengan adanya faktor tidur sebagai penghalang.¹⁶⁶

Nabi Muhammad SAW dan para sahabatnya melaksanakan apa yang diperintahkan, yakni salat malam yang ada di awal surah, قُمْ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا، نِصْفَهُ “Bangunlah (untuk salat) pada malam hari, kecuali sebagian kecil, (yaitu) separuhnya atau kurangi sedikit dari itu, atau lebih dari seperdua itu.” (Al-Muzzammil ayat 2-4). Kemudian kefarduan salat dengan ukuran yang berat ini dihapus oleh akhir surah dalam firman Allah SWT، إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومٌ “Sesungguhnya Tuhanmu mengetahui bahwasanya kamu berdiri (sembahyang).” Penghapusan ayat ini adalah dengan mewajibkan salat lima waktu.

Abū Naṣr al-Qusyairī mengatakan: pendapat yang masyhur adalah bahwa penghapusan salat malam adalah untuk umat Islam, sementara kefarduan itu tetap pada Nabi. Ada yang mengatakan penentuan jumlahnya dihapus dengan jumlah yang umum. Sementara hukum asli kewaiiban salat itu masih tetap.¹⁶⁷

C. Puasa

Terdapat perbedaan *qirā'at* mengenai ayat membayar fidyah puasa, yakni pada QS. Al-Baqarah ayat 184.

¹⁶⁵ Muḥammad bin Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'an*, jil. 19, hal. 52.

¹⁶⁶ Abū Ḥayyān al-Andalusī, *Al-Baḥr al-Muḥīṭ fi at-Tafsīr*, jil. 10, hal. 320.

¹⁶⁷ Wahbah az-Zuhāfī, *At-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa at-Tasyrī'ah wa al-Manhaj*, jil. 29, hal. 211-212.

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

“(Yaitu) beberapa hari tertentu. Maka, siapa di antara kamu sakit atau dalam perjalanan (lalu tidak berpuasa), (wajib mengganti) sebanyak hari (yang dia tidak berpuasa itu) pada hari-hari yang lain. Bagi orang yang berat menjalankannya, wajib membayar fidyah, (yaitu) memberi makan seorang miskin. Siapa dengan kerelaan hati mengerjakan kebajikan, itu lebih baik baginya dan berpuasa itu lebih baik bagimu jika kamu mengetahui.” (QS. Al-Baqarah [2]: 184).

Diriwayatkan dari al-Qutābi dan Salāmah bin al-Akwā’ bahwa ketika ayat ini turun, maka siapa pun yang ingin berbuka dan membayar fidyah diperbolehkan untuk melakukannya. Hingga turun ayat berikutnya yang menghapus ketentuan tersebut, yaitu firman Allah *فَلْيَصُومُهُ* “maka barang siapa di antara kalian yang menyaksikan bulan (Ramadhan), hendaklah ia berpuasa” (QS. Al-Baqarah ayat 185). Oleh karenanya, kewajiban puasa berlaku bagi orang kaya maupun orang miskin.

Sebagian ulama berpendapat bahwa ayat ini tidaklah dihapus, melainkan ditujukan bagi orang tua yang sudah sangat lemah, berat untuk melaksanakan puasa Ramadhan, sementara tidak memungkinkan baginya untuk mengqadanya, bila ia berbuka maka wajib baginya memberi makan seorang miskin untuk setiap kali tidak berpuasa.¹⁶⁸

Terdapat perbedaan *qirā’at* pada kalimat *فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ*. Di antaranya, Nāfi’ dan Ibnu Dhakwān membaca *فِدْيَةٌ* dengan *ḍammah* tanpa *tanwin*, *طَعَامُ* dengan *mim* berbaris bawah, serta *مَسَاكِينٍ* dengan huruf *nun* berbaris atas tanpa *tanwin* dalam bentuk *jama’* (*فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينٍ*). Adapun Ibnu Kathīr, Abū ‘Amr, ‘Āṣim, Ḥamzah dan Al-Kisā’i membaca *فِدْيَةٌ* dengan baris *tanwin ḍammah*, *طَعَامُ* dengan baris *ḍammah*, serta *مِسْكِينٍ* dengan huruf *nun* berbaris *tanwin* bawah dalam bentuk *mufrad* (*فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ*). Sedangkan Hisyām membaca *فِدْيَةٌ* dengan baris *tanwin*

¹⁶⁸ Abū Laith Naṣr bin Muḥammad bin Aḥmad bin Ibrāhīm as-Samarqandī, *Baḥr al-‘Ulūm*, Cet. 1, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993), jil. 1, hal. 184.

ḍammah, طَعَامٌ dengan *mim* baris *ḍammah*, serta مَسَاكِينٌ dengan *nun* berbaris atas tanpa *tanwin* dalam bentuk *jama'* (فِدْيَةٌ طَعَامٌ مَسَاكِينٌ).¹⁶⁹

Adapun *hujjah* yang dipakai oleh Nāfi' dan Ibnu 'Āmir dalam menggunakan *jama'* adalah firman Allah SWT pada QS. Al-Baqarah ayat 183:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

“Wahai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa.” (QS. Al-Baqarah [2]: 183).

Mayoritas ulama membaca ayat dengan bacaan فِدْيَةٌ طَعَامٌ مِسْكِينٍ, namun perbedaan *qirā'at* pada ayat ini tidak menimbulkan perbedaan maksud atau ketentuan hukum yang terkandung di dalamnya.

Adapun yang membaca (فِدْيَةٌ) dengan *tanwin*, maka kata طَعَامٌ berfungsi sebagai *badal* (pengganti) dari kata فِدْيَةٌ, sehingga dalam bacaan tersebut terdapat penjelasan tentang apa sebenarnya فِدْيَةٌ. Sedangkan mereka yang tidak menggunakan *tanwin* dan menyandarkan kata berikutnya, maka hal itu juga berfungsi sebagai penjelasan, serta memberikan spesifikasi melalui *idāfah* (penyandaran kata). *Idāfah* ini termasuk dalam kategori إِضَافَةُ الشَّيْءِ إِلَى جِنْسِهِ (penyandaran sesuatu kepada jenisnya), karena kata فِدْيَةٌ adalah istilah untuk jumlah yang wajib, sedangkan kata طَعَامٌ mencakup fidyah dan lainnya.¹⁷⁰

Ar-Rāzī menyatakan bahwa dalam *qirā'at* ini (فِدْيَةٌ طَعَامٌ مَسَاكِينٌ) lafaz مَسَاكِينٌ disebut kan dalam bentuk *jama'* (plural), karena yang berkewajiban membayar fidyah juga orangnya banyak (الَّذِينَ يُطِيفُونَهُ), jadi setiap orang dari mereka wajib memberi makan seorang miskin. Adapun versi *qirā'at* kedua (فِدْيَةٌ طَعَامٌ مِسْكِينٍ), maka kalimat طَعَامٌ مِسْكِينٍ merupakan penjelasan terhadap lafaz فِدْيَةٌ,

¹⁶⁹ Muhsin Salim, *Ilmu Qira'at Tujuh: Bacaan Al-Qur'an Menurut Tujuh Imam Qira'at dalam Thariq asy-Syathibiyyah*, jil. 1, hal. 119.

¹⁷⁰ Abū Ḥayyān al-Andalusī, *Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī at-Tafsīr*, jil. 2, hal. 191.

sementara itu lafaz *مَسْكِينٍ* dibaca *mufrad* (singular) karena maknanya adalah setiap orang dari mereka diwajibkan memberi makan seorang miskin (untuk setiap hari).¹⁷¹

Dengan demikian, bacaan *qirā'at* dengan *mufrad* memberikan makna bahwa fidyah adalah memberikan makan satu orang miskin, maka pengertihannya harus diarahkan kepada pembayaran fidyah untuk setiap hari. Sedangkan bacaan *qirā'at* dengan *jama'* memberikan makna bahwa fidyah adalah memberikan makan orang-orang miskin, hal ini hendaknya dimaknai berbilangnya fidyah dengan bilangan hari.

D. Haji

Terdapat empat ayat terkait ibadah haji yang memiliki perbedaan *qirā'at*, di antaranya pada QS. Al-Baqarah ayat 125 dan 197, QS. Al-Māidah ayat 95, serta QS. Al-Ḥajj ayat 29.

1. QS. Al-Baqarah Ayat 125

وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ

“(Ingatlah) ketika Kami menjadikan rumah itu (Ka’bah) tempat berkumpul dan tempat yang aman bagi manusia. (Ingatlah ketika Aku katakan,) “Jadikanlah sebagian *maqām* Ibrahim sebagai tempat salat.” (Ingatlah ketika) Kami wasiatkan kepada Ibrahim dan Ismail, “Bersihkanlah rumah-Ku untuk orang-orang yang tawaf, yang iktikaf, serta yang rukuk dan sujud (salat).” (QS. Al-Baqarah [2]: 125).

Ayat ini mengingatkan tentang *maqām* Ibrahim dan memerintahkan untuk salat di tempat tersebut. Jabīr bin ‘Abdillāh bercerita tentang tata cara haji Rasulullah SAW, “Saat Rasulullah SAW melakukan tawaf mengelilingi Ka’bah, beliau menyentuh rukun. Lalu beliau berlari kecil sebanyak tiga putaran, lalu berjalan kaki sebanyak empat putaran, kemudian menuju *maqām* Ibrahim dan membaca ayat ini: *وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ*”, dan beliau memosisikan *maqām* Ibrahim di antara dirinya dan Ka’bah, dan beliau salat dua raka’at.¹⁷²

Terdapat perbedaan *qirā'at* pada ayat ini. *Qirā'at* Ibnu ‘Āmir dan Nāfi’ membaca (وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ) dengan *fathah* huruf *kha*’-nya, *fi’il māḍi*. Adapun *al-Bāqūn* membaca (وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ) dengan *kasrah* huruf *kha*’-nya, *fi’il amr*.¹⁷³

¹⁷¹ Fakhrud-dīn ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghaib*, jil. 5, hal. 249.

¹⁷² Abū al-Fidā’ Ismā’īl bin ‘Umar Ibnu Kathīr, *Tafsīr Al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, jil. 1, hal. 291.

¹⁷³ Muhsin Salim, *Ilmu Qirā’at Tujuh: Bacaan Al-Qur’an Menurut Tujuh Imam Qirā’at dalam Thariq asy-Syathibiyyah*, jil. 1, hal. 109.

Qirā'at Ibnu 'Āmir dan Nāfi' membaca dengan bentuk *fi'il māḍi* dengan tinjauan *i'rāb*-nya bisa di-*ma'thūf*-kan kepada kata *جَعَلْنَا* atau kepada *ḍamīr mukhāṭab* pada *وَأَذِّ*. Jika dilihat dari bentuk bacaannya, versi *qirā'at* ini sebenarnya hanya ingin menginterpretasikan ayat tersebut sebagai pemberitaan (*akhbar*) tentang kisah orang-orang beriman pada masa Nabi Ibrahim bahwa mereka menjadikan *maqām* Ibrahim sebagai tempat beribadah.¹⁷⁴

Pernyataan tersebut diungkapkan dengan bentuk *khbar*, yang berfungsi sebagai *tanbīh* dan *tadhkīr* bagi Nabi SAW. Dari semua itu, salah satu bagian pentingnya adalah tentang bagaimana dahulu pengikut Nabi Ibrahim dan anak cucunya menjadikan *maqām* Ibrahim sebagai sarana untuk beribadah, sehingga dalam hal ini, Nabi SAW perlu diingatkan tentangnya.¹⁷⁵

Sementara pada bacaan jumbuh kalimat tersebut pada dasarnya ingin dimaknai sebagai bentuk imperatif (*amr*), yang *khīṭab* perintahnya ditujukan kepada Nabi Muhammad dan umatnya. *Hujjah* yang digunakan adalah hadis tentang *sabab an-nuzūl* ayat ini, yang secara pemaknaan menguatkan versi *qirā'at* ini. Riwayat tersebut berkenaan dengan kisah 'Umar bin Khaṭṭāb yang meminta kepada Nabi SAW agar bersedia menjadikan *maqām* Ibrahim sebagai tempat salat. Sesuai hadis yang diriwayatkan oleh Bukhārī berikut ini:

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: وَافَقْتُ رَبِّي فِي ثَلَاثٍ: فَعُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، لَوْ اتَّخَذْنَا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًى؛ فَفَزَلْتُ {وَإِتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًى}، وَآيَةُ الْحِجَابِ، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، لَوْ أَمَرْتَ نِسَاءَكَ أَنْ يَتَّحِبْنَ فَإِنَّهُ يُكَلِّمُهُنَّ الْبُرِّ وَالْفَاجِرُ؛ فَفَزَلْتُ آيَةَ الْحِجَابِ، وَاجْتَمَعَ نِسَاءُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْعَيْرَةِ عَلَيْهِ، فَعُلْتُ هُنَّ: عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكُنَّ؛ فَفَزَلْتُ هَذِهِ الْآيَةَ

“Dari Anas bin Mālik RA berkata, ‘Umar bin Khaṭṭāb RA berkata saya bertepatan dengan Tuhanku dalam tiga hal; maka saya berkata kepada Rasulullah SAW kalau kita jadikan *maqām* Ibrahim itu sebagai mushalla, maka turunlah ayat; “dan jadikanlan *maqām* Ibrahim sebagai mushalla” (surah Al-Baqarah: 125), dan ayat hijab, saya berkata; Ya Rasulallah seandainya engkau perintahkan isteri-isterimu untuk berhijab, karena akan berbicara kepada mereka orang yang baik dan buruk, maka turunlah ayat hijab, dan berkumpul isteri-isteri Nabi karena cemburu kepada Nabi,

¹⁷⁴ Muḥammad bin Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'an*, jil. 2, hal. 111.

¹⁷⁵ Abū Muḥammad Makkī bin Abī Ṭālib al-Qīsī, *Al-Kasyf 'an Wujūh al-Qirā'āt as-Sab' wa 'Ilaliḥā wa Hijajihā*, Cet. 2, (Beirut: Muassasah Ar-Risālah, 1981), jil. 1, hal. 263.

maka saya berkata kepada mereka; “Jika dia (Nabi) menceraikan kamu, boleh jadi Tuhan akan memberi ganti kepadanya dengan istri-istri yang lebih baik dari kamu” (QS. At-Tahrīm ayat 5) maka turunlah ayat ini.” (HR. al-Bukhārī).¹⁷⁶

Dalam hadis yang diriwayatkan oleh Muslim: redaksinya lebih singkat tapi intinya sama:

عَنْ ابْنِ عُمَرَ، قَالَ: قَالَ عُمَرُ: وَافَقْتُ رَبِّي فِي ثَلَاثٍ: فِي مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ، وَفِي الْحِجَابِ، وَفِي أُسَارَى بَدْرٍ.

“Dari Ibnu ‘Umar berkata, ‘Umar bin Khaṭṭāb berkata; Saya bertepatan (dengan turunnya wahyu) dalam tiga hal: tentang maqām Ibrahim, tentang hijab dan tentang tawanan perang badr.” (HR. Muslim).¹⁷⁷

Kejadian cerita ini bermula ketika dahulu kaum muslimin enggan untuk melaksanakan salat di belakang *maqām* Ibrahim, karena mereka tidak ingin ada sesuatu yang menghalanginya, atau membatasinya dengan Ka’bah. Karena mereka ingin melihat langsung dengan mata kepala dinding Ka’bah. Keengganan itu menjadikan arah di mana *maqām* Ibrahim berada seringkali terlihat kosong dari aktivitas ibadah. Melihat hal itu, ‘Umar bin Khaṭṭāb mengusulkan kepada Nabi saw agar arah di mana *maqām* itu berada dibenarkan pula untuk menjadi tempat salat. Oleh karena itu, ayat ini diturunkan sebagai bentuk pengabdian dan realisasi terhadap keinginan ‘Umar tersebut. Bahkan kini, tempat itu menjadi rebutan para pengunjung Masjid al-Haram.¹⁷⁸

Dalam perbedaan *wajah qirā’at* ini tidak ada pengaruh yang menonjol dalam fiqh, hanya memberi informasi, bahwa *maqām* Ibrahim itu semenjak dahulu sudah dijadikan *mushalla*, maka syari’at Islam datang dengan menetapkan hal itu.

2. QS. Al-Baqarah Ayat 197

الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ ۖ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ ۗ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ ۗ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ ۗ

“(Musim) haji itu (berlangsung pada) bulan-bulan yang telah dimaklumi. Siapa yang mengerjakan (ibadah) haji dalam (bulan-bulan) itu, janganlah berbuat rafath, berbuat maksiat, dan bertengkar dalam (melakukan ibadah) haji. Segala kebaikan yang kamu kerjakan (pasti) Allah mengetahuinya. Berbekallah karena sesungguhnya sebaik-baik bekal adalah takwa.

¹⁷⁶ Abū ‘Abdullāh Muḥammad bin Ismā’īl bin Ibrāhīm al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, jil. 1, hal. 466.

¹⁷⁷ Abū al-Ḥusain Muslim bin al-Hajjāj al-Qusyairī an-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, jil. 4, hal. 1865.

¹⁷⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*, jil. 1, hal. 321.

Bertakwalah kepada-Ku wahai orang-orang yang mempunyai akal sehat.”
(QS. Al-Baqarah [2]: 197).

Ayat ini memiliki pesan bagi yang telah memantapkan niat untuk melaksanakan ibadah haji, yang ditandai dengan memakai pakaian ihram, maka ia sangat dilarang untuk melaksanakan (رَفَثٌ) yakni bersetubuh atau bercumbu, tidak juga berbuat (فُسُوقٌ) yakni ucapan dan perbuatan yang melanggar norma-norma Susila dan agama. Tidak juga berbuat (جِدَالٌ) yakni perbantahan yang dapat mengakibatkan permusuhan, perselisihan, dan perpecahan.

Kemudian dilanjutkan dengan pesan berikutnya “maka ketahuilah bahwa sesungguhnya sebaik-baik bekal adalah takwa”. Takwa yakni upaya menghindari siksa dan sanksi Tuhan, baik duniawi akibat pelanggaran terhadap hukum-hukum Allah yang berlaku pada alam maupun *ukhrāwī* akibat pelanggaran hukum-hukum Allah yang ditetapkan-Nya dalam syariat.¹⁷⁹

Terdapat perbedaan *qirā’at* pada ayat ini, Ibnu Kathīr dan Abū ‘Amr membaca dengan *ḍammah* bersama *tanwin* pada huruf *tha’* dan *qaf* (فَلَا رَفَثٌ وَلَا فُسُوقٌ). *Al-Bāqūn* membaca dengan *fathah* tanpa *tanwin* (فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ).

Meskipun mereka berbeda *qirā’at* dalam membaca وَلَا فُسُوقَ, namun mereka sepakat untuk membaca وَلَا جِدَالَ dengan *fathah*. Bacaan *fathah* ini memperkuat *qirā’at naṣab* pada kalimat sebelumnya yakni فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ. Selain itu, maksud firman Allah ini adalah peniadaan bentuk *rafath*, kefasikan, dan berbantah-bantahan secara umum. Dengan bacaan *fathah*, ayat ini berada dalam satu irama dalam hal penafian semua unsur secara umum. Maka bentuk *naṣab* dalam ayat ini merupakan *qirā’at* yang dianut oleh mayoritas *qurrā’*.

Adapun alasan bentuk *rafā’* adalah bahwa huruf لَا ini mengandung makna lafaz لَيْسَ, sehingga *isim* yang ada setelahnya harus di-*rafā’*-kan, karena *isim* tersebut merupakan *isim* لَا (yang mengandung makna لَيْسَ). Adapun mengenai *khobar* لَا (yang mengandung makna لَيْسَ) ini, perlu diketahui bahwa *khobar*-nya dibuang.

¹⁷⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*, jil. 1, hal. 433.

Perkiraan susunan kalimatnya adalah *فَلَيْسَ رَفَثٌ وَلَا فُسُوقٌ فِي الْحَجِّ* “maka tidak ada *rafath* dan tidak ada pula kefasikan di dalam masa mengerjakan haji”. Hal ini ditunjukkan oleh kata *فِي الْحَجِّ* yang tertulis dengan jelas, dimana firman Allah merupakan *khobar* dari *وَلَا جِدَالَ*.¹⁸⁰

Ayat ini secara jelas menunjukkan akhlak yang baik, serta mengisyaratkan pentingnya menundukkan kekuatan syahwat melalui firman-Nya: *فَلَا رَفَثٌ* “maka tidak boleh ada *rafath*”, menundukkan kekuatan jiwa melalui firman-Nya: *وَلَا فُسُوقٌ* “dan tidak boleh ada kefasikan”, serta menundukkan kekuatan wahm (prasangka) melalui firman-Nya: *وَلَا جِدَالَ* “dan tidak boleh ada perdebatan”.

Allah menyebutkan tiga hal ini karena sumber kejahatan berawal pada ketiganya. Ketika Allah melarang perdebatan (*jidāl*), maka yang dimaksud adalah perdebatan yang bertujuan untuk memperkuat kebatilan, mencari keuntungan duniawi berupa harta dan kedudukan, bukan perdebatan dalam rangka memperjelas kebenaran, mengajak manusia kepada Allah, serta membela agama-Nya.¹⁸¹

3. QS. Al-Māidah Ayat 95

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ يَوْمَ مَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ يَوْمَ مَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ

“Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu membunuh hewan buruan, ketika kamu sedang berihram (haji atau umrah). Siapa di antara kamu membunuhnya dengan sengaja, dendanya (ialah menggantinya) dengan hewan ternak yang sepadan dengan (hewan buruan) yang dibunuhnya menurut putusan dua orang yang adil di antara kamu sebagai hadyu (hewan kurban) yang (dibawa) sampai ke Ka’bah atau (membayar) kafarat dengan memberi makan orang-orang miskin atau berpuasa, seimbang dengan makanan yang dikeluarkan itu, agar dia merasakan akibat buruk dari perbuatannya. Allah telah memaafkan perbuatan yang telah lalu. Siapa kembali mengerjakannya, pasti Allah akan menyiksanya. Allah Maha

¹⁸⁰ Muḥammad bin Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭubī, *Al-Jāmi’ li Ahkām Al-Qur’an*, jil. 2, hal. 408.

¹⁸¹ Abū Ḥayyān al-Andalusī, *Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī at-Tafsīr*, jil. 2, hal. 286.

Perkasa lagi Maha Memiliki (kekuasaan) untuk membalas.” (QS. Al-Mā'idah [5] :95).

Diriwayatkan oleh Ibnu Hātim bahwa sebab turunnya ayat ini adalah mengenai umrah Hudaibiyah ketika Allah menguji para sahabat dengan binatang buruan, sementara mereka dalam keadaan ihram. Binatang-binatang buas mengelilingi perjalanan mereka. Para sahabat sangat mungkin menangkapnya dengan tangan atau dengan tombak. Mereka pun berkeinginan menangkapnya. Lalu turunlah ayat ini.¹⁸²

Ayat ini menjelaskan bahwa orang yang sedang berihram bukanlah orang yang berhak menyembelih binatang buruan. Sebab hak tersebut tidak ditetapkan oleh akal melainkan oleh agama, yaitu dengan adanya izin dari Allah untuk melakukan penyembelihan, atau tidak adanya izin dari Allah karena adanya larangan melakukan penyembelihan.¹⁸³ Jika ia ingat terhadap ihramnya (kemudian dia membunuh binatang buruan), maka sesungguhnya ia telah halal dan tidak melakukan ibadah haji, karena telah melanggar larangan dalam ihramnya, sehingga batallah ihramnya. Barangsiapa yang tersalah (sengaja membunuh binatang buruan, tapi ia tidak ingat sedang melakukan ihram), maka ialah yang harus membayar denda tersebut.¹⁸⁴

Terdapat perbedaan *qirā'at* pada ayat ini. 'Aṣim, Ḥamzah, dan Al-Kisā'i membaca huruf *hamzah* dengan *rafa'* dan *tanwin* (فَجَزَاءٌ), dan huruf *lam rafa'* (مِثْلٌ), karena menjadi *sifat* bagi lafaz فَجَزَاءٌ. Sedangkan *al-Bāqūn* membaca huruf *hamzah* dengan *rafa'* tidak ber-*tanwin* (فَجَزَاءٌ), dan huruf *lam* dibaca *khafaḍ* (مِثْلٌ), karena di-*idāfah*-kan dengan lafaz فَجَزَاءٌ.¹⁸⁵

Qirā'at مِثْلٌ فَجَزَاءٌ mengindikasikan makna (فَعَلَيْهِ جَزَاءٌ مِّثْلُ مَا تَلَّ وَأَجِبُ أَوْ) “maka diwajibkan atau ditetapkan baginya denda yang sama (dengan binatang yang dibunuhnya), yaitu berupa binatang ternak”. Lafaz مِثْلٌ pada *qirā'at* ini bermakna denda itu sendiri.

¹⁸² Wabwah az-Zuhailī, *At-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa at-Tasyrī'ah wa al-Manhaj*, jil. 7, hal. 50.

¹⁸³ Muḥammad bin Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'an*, jil. 6, hal. 302-303.

¹⁸⁴ Muḥammad bin Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'an*, jil. 6, hal. 308.

¹⁸⁵ 'Abd al-Fattāh al-Qādhī, *Al-Budūr az-Zāhirah fī al-Qirā'āt al-'Asyr al-Mutawātirah min Ṭarīqay asy-syātibiyah wa ad-Durrah*, jil. 1, hal. 96.

Adapun *qirā'at* *مِثْلٍ فَجَزَاءٌ مِثْلٍ مَا قَتَلْتُمْ* mengindikasikan makna (فَعَلَيْهِ جَزَاءٌ مِثْلٍ مَا قَتَلْتُمْ)

“maka diwajibkan kepadanya denda seperti binatang yang dibunuhnya”. Lafaz *مِثْلٍ* di sini disisipkan, seperti ucapanmu “saya menghormati orang sepertimu”, sedangkan maksudmu adalah “saya menghormatimu”.¹⁸⁶

Abū Ḥanīfah berpendapat bahwa nilai hewan buruan ditaksir di tempat ia diburu. Jika nilainya mencapai harga hewan kurban (*هَدْيًا*), maka seseorang diberi pilihan antara menyembelih hewan ternak yang setara dengan nilai hewan buruan, atau menggunakan nilai tersebut untuk membeli makanan, lalu membagikannya kepada orang miskin, setiap orang mendapatkan setengah *sha'* gandum atau satu *sha'* selain gandum. Jika ia menghendaki, ia juga boleh berpuasa sebagai pengganti makanan, dengan satu hari puasa untuk setiap orang miskin. Jika setelah itu masih ada kelebihan yang tidak cukup untuk memberi makanan bagi satu orang miskin, maka ia boleh berpuasa satu hari atau menyedekahkan kelebihan tersebut.

Menurut Muḥammad dan Syāfi'ī, seseorang harus mengganti hewan buruan dengan hewan ternak yang memiliki kesetaraan. Jika tidak ditemukan hewan ternak yang serupa, maka pendapat Abū Ḥanīfah dijadikan pegangan.¹⁸⁷

Dua *qirā'at* ini membuka cakrawala luasnya fiqih Islam dan mendetil, maka setelah *qirā'at* ahlul kufah dengan membaca *rafā'* itu menunjukkan wajibnya *mumāthalah* (sama), untuk mewujudkan detilnya balasan dalam putusan. Sedangkan *qirā'at al-Bāqūn* dengan dibaca *khafaq* atau *jar* sebagai *muḍāf ilaih* memberitahukan bolehnya pindah ke harga dalam balasan. Hal ini mendorong diamalkannya dua *qirā'at* secara bersama sama, sesuai dengan mazhab Syāfi'ī dalam hal yang ada padanannya, dalam satu sisi, dan dalam hal yang tidak ada padanannya.

4. Al-Ḥajj Ayat 29

ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلِيُؤْتُوا نُذُورَهُمْ وَلِيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ

“Kemudian, hendaklah mereka menghilangkan kotoran yang ada di badan mereka, menyempurnakan nazar-nazar mereka, dan melakukan tawaf di sekeliling al-Bait al-'Atīq (Baitullah).” (QS. Al-Ḥajj [22]:29).

Firman Allah SWT (*ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ*) menunjukkan perintah menghilangkan kotoran-kotoran dari tubuh mereka (berhaji) dengan menggunting kuku, memangkas rambut, dan berbagai bentuk kebersihan diri yang lainnya. Selain itu, (*وَلِيُؤْتُوا نُذُورَهُمْ*) hendaklah mereka memenuhi nazar-nazar yang telah mereka

¹⁸⁶ Muḥammad bin Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'an*, jil. 6. hal. 309.

¹⁸⁷ Maḥmūd bin 'Umar bin Aḥmad az-Zamakhsyārī, *Al-Kasysyāf 'an Haqā'iq Ghiwāmid at-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh at-Ta'wīl*, Cct. 3, (Kairo: Dār ar-Rayyān lit-Turāth, 1987), jil. 1, hal. 678.

buat amalan kebajikan dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah SWT. Nazar adalah segala sesuatu yang menjadi waiib atau sesuatu yang ia wajibkan atas dirinya sendiri. (وَلِيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ) Hendaknya mereka bertawaf rukun atau tawaf *ifaḍah*.¹⁸⁸

Warsy, Qunbul, Abū ‘Amr, dan Ibnu ‘Āmir membaca huruf *lam* dengan *kasrah* saat *waṣal* dan saat menjadi pangkal kata (ثُمَّ لِيَقْضُوا). Sedangkan *al-Bāqūn* membaca huruf *lam* dengan *sukun* (ثُمَّ لِيَقْضُوا).¹⁸⁹ Kedua bentuk bacaan (dengan *sukun* dan *kasrah*) adalah *qirā’at* yang masyhur dan dua bentuk bahasa yang lazim, sehingga pembaca boleh memilih salah satunya. Namun, bacaan dengan *kasrah* lebih sesuai secara kaidah, dengan mensukunkan huruf *lam* dalam semua bacaan tersebut sebagai bentuk keringanan, sebagaimana mereka mensukunkan huruf *ha* dalam kata وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ketika didahului oleh huruf waw, seperti dalam firman Allah (وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ) pada QS. Al-Ḥafid ayat 6.¹⁹⁰

Lafaz تَفَثٌ diperselisihkan maknanya oleh pakar-pakar bahasa dan ulama tafsir. Az-Zajjāj berkata, “Sesungguhnya ahli bahasa tidak mengetahui makna تَفَثٌ kecuali dari tafsirnya.” Kemudian al-Mubarrad berpendapat bahwa makna asal تَفَثٌ dalam bahasa Arab adalah segala sesuatu yang kotor yang menempel pada manusia, yang wajib dibersihkan. Dalam konteks ayat ini, yang dimaksud adalah merapikan kumis, memotong kuku, mencabut bulu ketiak, dan mencukur bulu kemaluan.

Maksud dari قَضَى dalam ayat ini adalah menghilangkan تَفَثٌ. Al-Qaffāl meriwayatkan dari Naftawaih, yang berkata, “Aku pernah bertanya kepada seorang Arab fasih tentang makna firman Allah ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ, lalu ia menjawab, ‘Aku tidak menafsirkan Al-Qur’an, tetapi kami mengatakan kepada seseorang, “ مَا أَتَفَثَكَ ” Betapa kotormu, dan “ وَمَا أَذْرَنَكَ ” Betapa najismu.” Kemudian al-Qaffāl berkata, “Pendapat ini lebih kuat daripada pendapat az-Zajjāj, karena suatu pendapat lebih sah jika diungkapkan oleh orang yang menetapkan makna, bukan oleh orang

¹⁸⁸ Wahbah az-Zuhailī, *At-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa at-Tasyrīh wa al-Manhaj*, jil. 17, hal. 196.

¹⁸⁹ ‘Abd al-Fattāh al-Qādhī, *Al-Budūr az-Zāhirah fī al-Qirā’āt al-‘Asyr al-Mutawātirah min Ṭarīqay asy-syātibiyah wa ad-Durrah*, jil. 1, hal. 215.

¹⁹⁰ Abū Ja’far Muḥammad bin Jarīr at-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl ay Al-Qur’ān*, jil. 16, hal. 533.

yang menolaknya”.¹⁹¹ Ada pula pendapat yang menyatakan bahwa *tafath* dalam konteks ini merujuk pada prosesi melempar jumrah (رَمَى الْجِمَارِ). Ibnu ‘Umar dan Ibnu ‘Abbās mengatakan *tafath* adalah manasik haji secara keseluruhan.¹⁹²

Demikian mufasir berbeda-beda memaknai lafaz تَفَثٌ, namun makna yang populer adalah kotoran-kotoran yang melekat di badan. Ada juga yang memahaminya dalam arti memotong kuku dan mencukur kumis. Betapapun, makna-makna itu semua dapat diterima dan dapat ditampung oleh perintah ayat ini.¹⁹³

Qirā’at ثُمَّ لِيَقْضُوا قَضَى التَّفَثِ menunjukkan bahwa tujuan haji dan umrah adalah قَضَى التَّفَثِ berarti menghilangkan semua kotoran tersebut, juga berfungsi mengingatkan apa yang sudah menjadi tradisi bangsa Arab. Adapun *qirā’at* ثُمَّ لِيَقْضُوا memberikan makna amar atau perintah, yang menguatkan mazhab mereka membaca *sukun*.

¹⁹¹ Fakhrud-dīn ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghaib*, jil. 23, hal. 222.

¹⁹² Abū Muḥammad al-Ḥusain bin Mas’ūd Al-Baghawī, *Ma’ālim at-Tanzīl fī Tafsīr Al-Qur’ān*, Cet. 1, (Beirut: Dār Ihyā’ At-Turāth, 1999), jil. 3, hal. 1456.

¹⁹³ M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*, jil. 9, hal. 46.

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Qirā'at Al-Qur'an merupakan ragam cara baca Al-Qur'an yang terdiri dari kaidah *uṣūl* dan kaidah *farsy al-huruf*. Kaidah *uṣūl* pada *qirā'at* Nāfi' mencakup kaidah *basmalah*, *mim jama'*, *mad munfaṣil*, *mad muttaṣil*, *mad badal*, *mad lin*, *tashīl*, *ibdāl*, *idghām*, *fath* dan *imālah*, *ya' idāfah*, *ya' zawāid*, *naql*, *tarqīq ra'*, dan *taghfiẓ lam*. Perbedaan *qirā'at* pada kaidah *uṣūl* tidak melahirkan perbedaan dalam penafsiran.

Adapun farsyul huruf (dalam *qirā'at*) yang berbeda di antara *qirā'at* Nāfi' dengan *qirā'at* lainnya, tidak selamanya berpengaruh pada penafsiran, serta (yang berbeda) belum tentu berpengaruh pada istinbat hukum. Terdapat setidaknya 10 ayat mengenai fiqih ibadah yang memiliki perbedaan *qirā'at* pada farsyul huruf, di antaranya pada QS. Al-Baqarah ayat 125, QS. Al-Baqarah ayat 144, QS. Al-Baqarah ayat 148, QS. Al-Baqarah ayat 184, Al-Baqarah ayat 197, QS. An-Nisā' ayat 43, QS. Al-Māidah ayat 6, QS. Al-Māidah ayat 95, QS. Al-Ḥajj ayat 29, dan QS. Al-Muzzammil ayat 20.

Perbedaan *qirā'at* pada ayat-ayat tersebut, memiliki pengaruh terhadap penafsiran serta memiliki manfaat tersendiri baik untuk menguatkan suatu hukum, memberikan kemudahan umat Islam dalam beribadah dan lain sebagainya.

B. Saran

Kajian *qirā'at* ini ditulis sebagai bentuk ketertarikan Penulis sebagai penggiat Ilmu *Qirā'at* untuk mendalami dalam hal bacaan maupun pengaruhnya pada penafsiran. Maka dijadikanlah tulisan ini sebagai tugas akhir dalam penyelesaian studi.

Penelitian ini diharapkan dapat memberi manfa'at dalam beberapa hal, di antaranya, pertama, menambah wawasan khazanah keilmuan Islam, khususnya dalam kajian Al-Qur'an, kedua, memberikan wawasan kepada khalayak bahwa terdapat ragam cara baca Al-Qur'an yang *mutawātir* (bersumber dari Rasulullah SAW), sehingga perbedaan cara baca di dalamnya tidak menjadikan seseorang bersikap menyalahkan bacaan lainnya yang mana sikap tersebut terjadi atas ketidaktahuan.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Āsyūr, Amānī binti Muḥammad. (2011). *Al- Uṣūl an-Nayyirāt fī al-Qirā’at*. Arab Saudi: Madar al-Waṭan.
- A., Ahmad Hidayat dan Fakhri Putra Tanoto. (2023). *Analisis Qira’at Al-Qur’an Imam ‘Ashim Riwayat Hafṣ Melalui Thariq asy-Syathibiyyah*. Jakarta: Universitas PTIQ Jakarta.
- Abidin, Zainal. (1992). *Seluk Beluk Al-Qur’an*. Jakarta: PT Rineka Cipta.
- AF, Hasanuddin. (1995). *Anatomi Al-Qur’an: Perbedaan Qira’at dan Pengaruhnya Terhadap Istibath Hukum dalam Al-Qur’an*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Aida, dkk. (2022) “Variasi Qira’at dan Latar Belakang Perbedaan Qira’at”. *Mushaf Journal: Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Hadis*, 2 (1).
- Aisyah, St. (2012). *Qirā’at Al-Qur’an: Kajian Deskriptif Terhadap Qirā’at Ḥamzah Riwayat Khalaf*. Makassar: UIN Alauddin Makassar.
- Akaha, Abduh Zulfidar. (1996). *Al-Qur’an dan Qiroat*, Cet. 1. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar.
- Al-Andalusī, Abū Ḥayyān. (2000). *Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī at-Tafsīr*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Al-Baghawī, Abū Muḥammad al-Ḥusain bin Mas’ūd. (1999). *Ma’ālim at-Tanzīl fī Tafsīr Al-Qur’ān*, Cet. 1. Beirut: Dār Ihyā’ At-Turāth.
- Al-Baiḍāwī, Nāṣiruddin Abū Sa’īd ‘Abdullāh bin ‘Umar bin Muḥammad asy-Syīrāzī. (1997). *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta’wīl*, Cet. 1. Beirut: Dār Ihyā’ at-Turāth al-‘Arabiyy.
- Al-Bukhārī, Abū ‘Abdullāh Muḥammad bin Ismā’īl bin Ibrāhīm. (2012). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Cet. 1. Kairo: Dār at-Ta’ṣīl.
- Al-Khann, Muṣṭafā Sa’īd. (1982). *Athar al-Ikhtilāf fī al-Qawā’id al-Uṣūliyyah fī Ikhtilāf al-Fuqahā’*, Cet. 3. Beirut: Muassasah ar-Risālah.
- Al-Maṭrūdī, ‘Abdurrahmān bin Ibrāhīm. (1994). *Al-Aḥruf Al-Qur’āniyyah as-Sab’ah*, terj. Said Agil Husin al-Munawar dan Ahmad Musthafa Hadna, Cet. 1. Semarang: Dina Utama Semarang.
- Al-Qādhī, ‘Abd al-Fattāh. (1981). *Al-Budūr az-Zāhirah fī al-Qirā’āt al-‘Asyr al-Mutawātirah min Ṭarīqay asy-Syāḥibiyyah wa ad-Durrah*, Cet. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabiyy.
- Al-Qāsimī, Muḥammad Jamāluddīn bin Muḥammad Sa’īd bin Qāsim. (1997). *Mahāsīn at-Ta’wīl*, Cet. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

- Al-Qaṭṭān, Mannā' Khafil. (2000). *Mabāhith fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, cet. 3. Riyadh: Maktabah al-Ma'ārif lin-Nasyr wa at-Tawzī'.
- Al-Qīṣī, Abū Muḥammad Makkī bin Abī Ṭālib. (1981). *Al-Kasyf 'an Wujūh al-Qirā'at as-Sab' wa 'Ilalihā wa Hijjihā*, Cet. 2. Beirut: Muassasah ar-Risālah.
- Al-Qurṭubī, Muḥammad bin Aḥmad al-Anṣārī. (1964). *Al-Jāmi' li Aḥkām Al-Qur'ān*, Cet. 2. Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah.
- Amaliah, Lailatul. (2021). *Qirā'at Al-Qur'an: Kajian Deskriptif terhadap Qirā'at Nāfi' Riwayat Warsy*. Jember: UIN Kiai Haji Achmad Siddiq Jember.
- An-Nahdliyyah, Khumairoh dan Nurul Chofifah. (2022). "Implementasi Pembelajaran Qira'at Sab'ah di Pondok Pesantren Nurul Qur'an Bendungrejo Jogoroto Jombang". *Urwatul Wutsqo: Jurnal Kependidikan dan Keislaman*, 11 (1).
- An-Naisābūrī, Abū al-Ḥusain Muslim bin al-Hajjāj al-Qusyairī. (1955). *Ṣaḥīḥ Muslim*. Kairo: Maṭba'ah 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī wa Syurakā'uh.
- Anshori. (2016). *'Ulumul Qur'an: Kaidah-Kaidah Memahami Firman Tuhan*, Cet. 3. Jakarta: Rajawali Pers.
- Arifin, Gus dan Suhendri Abu Faqih. (2010). *Al-Qur'an Sang Mahkota Cahaya: Ajak dan Ajari Anak-Anak Kita Mencintai, Membaca, dan Menghapal Al-Qur'an*. Jakarta: Elex Media Komputindo.
- Arifin, Zainal. (2021). *Kuliah Al-Qur'an: Kajian Al-Qur'an dalam Teks dan Konteks*, Cet. 1. Mataram: Sanabil.
- Ar-Rāzī, Fakhrudḏīn. (1999). *Mafātīḥ al-Ghaib*, Cet. 3. Beirut: Dār Ihyā' at-Turāth al-'Arabiy.
- Aṣ-Ṣābūnī, Muḥammad 'Alī. (1985). *At-Tibyān fī 'Ulūm Al-Qur'ān*. Beirut: 'Ulūm al-Kitāb.
- As-Samarqandī, Abū Laith Naṣr bin Muḥammad bin Aḥmad bin Ibrāhīm. (1993). *Baḥr al-'Ulūm*, Cet. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- As-Shalih, Subhi. *Membahas Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, Cet. 12. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Aṭ-Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad bin Jarīr. (2001). *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl ay Al-Qur'ān*, Cet. 1. Kairo: Dār Hijr liṭ-Ṭibā'ah wan-Nasyr wat-Tawzī' wa al-I'lān.
- Awaludin, Nur Ramdani. (2022). *Dampak Ragam Qirā'at terhadap Penafsiran Al-Qur'an (dalam Kajian Ayat-ayat Taharah)*. Jakarta: Univ. PTIQ Jakarta.

- Az-Zamakhsharī, Maḥmūd bin ‘Umar bin Aḥmad. (1987). *Al-Kasysyāf ‘an Haqā’iq Ghiwāmiḍ at-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh at-Ta’wīl*, Cet. 3. Kairo: Dār ar-Rayyān lit-Turāth.
- Az-Zuhāilī, Wahbah. (1991). *At-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa at-Tasyrī’ah wa al-Manhaj*, Cet. 1. Beirut: Dār al-Fikr.
- Badruzaman, Abad. (2018). *Ulumul Qur’an: Pendekatan dan Wawasan Baru*. Malang: Madani.
- Bisri, Hasan. (2015). *Mengenal Ilmu Qira’at*, Cet. 1. Yogyakarta: Diandra Kreatif.
- Bisri, Hasan. (2017). *Tuntunan Qira’at Nafi’ Riwayat Qalun*, Cet. 1. Yogyakarta: Diandra Kreatif.
- Bisri, Hasan. (2017). *Tuntunan Qira’at Nafi’ Riwayat Warasy*, Cet. 1. Yogyakarta: Diandra Kreatif.
- Ḍamrah, Muḥammad Taufiq Ibrāhīm. (2008). *Ath-Thamr al-Yāni’ fī Riwāyah Warsy ‘an Nāfi’ min Ṭarīq asy-Syāṭibiyyah*. Al-Mamlakah al-Urduniyyah al-Hāsyimiyyah.
- Dasuki, Ahmad. 2024. *Qirā’at Al-Qur’an Serta Implikasinya Terhadap Penafsiran: Kajian Qirā’at Imam Nāfi’ Riwayat Qālūn dan Warsy pada Surah Al-Baqarah*. Jakarta: Univ. PTIQ Jakarta.
- Fathoni, Ahmad. (1992). *Kaidah Qira’at Tujuh*. Jakarta Selatan: Darul Ulum Press.
- Fathoni, Ahmad. (2016). *Tuntunan Praktis 99 Maqra’ al-Kalimat al-Farsyiyah: Qira’at Ibnu Katsir Cabang Mujawwad maupun Murattal Riwayat al-Bazziy & Qunbul dalam Thariq asy-Syathibiyyah*. Tangerang Selatan: Pesantren Takhusus IIQ Jakarta.
- Firdausiana, Fuadiyatu. (2024). *Qira’at As-Salas dan Implikasinya Terhadap Tafsir: Telaah Penafsiran Surah-Surah Penting*, Cet. 1. Bandung: Asy-Syifa Press.
- Ghani, Bustami A. (1986). *Beberapa Aspek Ilmiah Tentang Al-Qur’an*. Jakarta: PT. Litera Antar Nusa.
- Hāsyim, Aḥmad ‘Umar. (1984). *Qawa’id Uṣūl al-Hadīth*. Beirut: Daar Al-Fikr.
- Harto. (2024). *Studi Al-Qur’an*. Yogyakarta: Deepublish.
- Hasan, Abdur Rokhim. (2020). *Qira’at Al-Qur’an dan Tafsirnya*. Jakarta: Yayasan Alumni PTIQ.
- Hermawan, Acep. (2016). *‘Ulumul Qur’an: Ilmu untuk Memahami Wahyu*, Cet. 3. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Ibnu Kathīr, Abū al-Fidā’ Ismā’īl bin ‘Umar. (1998). *Tafsīr Al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Cet. 1. Beirut: Daar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

- Irsyadi, Najib. (2020). *Pengaruh Ragam Qira'at Terhadap al-Waqf wa al-Ibtida' dan Implikasinya dalam Penafsiran: Telaah Kritis atas Tanda Waqaf dalam Mushaf Qira'at 'Ashim dan Nafi'*, Cet. 1. Banjarmasin: Antasari Press.
- Ismā'īl, Sya'bān Muḥammad. (1993). *Al-Qirā'āt Ahkamuhā wa Maṣdaruhā*, terj. Said Agil Husin al-Munawar, dkk. Cet. 1. Semarang: Dina Utama Semarang.
- Izzan, Ahmad. (2011). *'Ulumul Qur'an: Telaah Tekstualitas dan Kontekstualitas Al-Qur'an*, Cet. 4. Bandung: Humaniora.
- Kaltsum, Lilik Ummi. (2013). *Pergeseran Urgensitas Pencantuman Ragam Qira'ah dalam Literatur Tafsir*. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah.
- Kamal, Muhammad Ali Mustofa. (2014). *Epistemologi Qira'at Al-Qur'an*, Cet. 1. Yogyakarta: Deepublish.
- Kholisin, Addin. (2023). *Kajian Ilmu Qira'at; Menelisik Nilai Keabsahan Riwayat Pembacaan pada Riwayat Non Shatibiyyah dalam Kitab Fa'id al-Barakat fi Sab' al-Qira'at Karya KH. Arwani Amin*. Kalimantan Selatan: Ruang Karya.
- Kinan, Rusydi. (2019). *Biografi & Kaidah Umum Sepuluh Imam Qira'at Mutawatir*, Cet. 1. Malang: Literasi Nusantara.
- Ma'lūf, Luwais. (1973). *Al-Munjid*. Beirut: Dār al-Masyriq.
- Muarif, Syamsul, dkk. (2022). "Makna Qira'at Al-Qur'an dan Kaidah Sistem Qira'at yang Benar". *Mushaf Journal: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, 2 (2).
- Muhammad, Ahsin Sakho. (2020). *Oase Al-Qur'an: Petunjuk dan Penyejuk Kehidupan*. Jakarta: Qaf.
- Muhammad, Ahsin Sakho. (2022). *Memahami Ilmu Qira'at, Ilmu Rasm Usmani, Ilmu Tafsir, dan Relevansinya dengan Muslim Indonesia*. Jakarta: Qaf.
- Muhtadin, Khoirul. (2024). *Pengantar Ushul Qira'at; Mengenal Imam, Rawi, dan Ciri Khas Bacaan*, Cet.1. Bandung: As-Syifa Press.
- Mujtahid, Umar. (2017). *Dasar-Dasar Ilmu Al-Qur'an*, Cet. 1, (Jakarta Timur: Ummul Qura.
- Mujtahid, Umar. (2024). *Qiraat, Qurra' dan Kaidah Yang dibutuhkan Mufasir*. Solo: Aqwam.
- Musa, Sopyan Hadi. (2023). *Wawasan Qira'at Al-Qur'an: Mengenal Ragam Bacaan, Bentuk Tulisan, Tanda Baca, Hingga Mushaf Al-Qur'an di Dunia Islam*. Indramayu: CV. Adanu Abimata.
- Musadad, Ahmad Agus Ramdlany dan Ahmad. (2022). *Kaidah Hukum Islam Bidang Pidana Hudud dan Qishash*. Surabaya: Scopindo Media Pustaka.

- Nawawi, Fuad. (2020). *Konstruksi Pengetahuan Pengkritik dan Pembela Qira'at Sab'ah*, Cet. 1. Tangerang Selatan: Iqralana.
- Nazir, M. (2003). *Metode Penelitian*. Jakarta: PT Ghalia Indonesia.
- Pramono, Agus. (2021). *Buku Perkembangan Ilmu Pengetahuan dan Teknologi dalam Perspektif Islam*, Cet. 1. Yogyakarta: Penerbit Deepublishing.
- Qābah, ‘Abd al-Ḥalīm bin Muḥammad al-Ḥādī. (1999). *Al-Qirā’āt Al-Qur’āniyyah*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Ramdhan, Muhammad. (2021). *Metode Penelitian*. Surabaya: Cipta Media Nusantara.
- Salim, Muhsin. (2008). *Ilmu Qira'at Tujuh: Bacaan Al-Qur'an Menurut Tujuh Imam Qira'at dalam Thariq asy-Syathibiyyah*, Cet. 2. Jakarta Selatan: Yataqi.
- Salim, Muhsin. (2021). *Metode Jama' Qira'at Imam Tujuh Thariq asy-syathibiyyah*. Jakarta: Yataqi.
- Shihab, M. Quraish. (2002). *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Cet. 5. Jakarta: Lentera Hati.
- Shomad, Moh. Ali Abdul. (2023). *Studi Al-Qur'an dan al-Hadits: Memahami Al-Qur'an dan al-Hadits Secara Kritis dan Integratif*. Yogyakarta: Penerbit Garudhawaca.
- Siyoto, Sandu, dan M. Ali Sodik. (2015). *Dasar Metodologi Penelitian*, Cet. 1. Yogyakarta: Literasi Media Publishing.
- Sugiarto, Fitrah. (2021). *'Ulumul Qur'an: Ringkasan Materi Dasar Ilmu-Ilmu Tentang Al-Qur'an*, Cet. 1. Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata.
- Sugiyono. (2011). *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D*. Bandung: Penerbit Alfabeta.
- Sulhadi, Asep. (2021). "Pengaruh Perbedaan Qira'at terhadap Penafsiran Al-Qur'an". *Jurnal Samawat*, 5 (1).
- Sunarsa, Sasa. (2020). *Penelusuran Kualitas dan Kuantitas Sanad Qira'at Sab': Kajian Takhrij Sanad Qira'at Sab'*. Wonosobo: CV. Mangku Bumi Media.
- Suwandi, Edy. (2022). *Metodologi Penelitian*. Jakarta Selatan: Scifintech Andrew Wijaya.
- Syadali, Ahmad dan Ahmad Rafi'I. (1997). *'Ulumul Qur'an I*. Jakarta: CV. Pustaka Setia.
- Syahin, ‘Abd aṣ-Ṣabūr. (2007). *Tārīkh Al-Qur'an*, Cet. 3. Mesir: Nahdet.
- Syaripah, Ai, dkk. (2024). *Pengantar Studi Ilmu Qira'at*, Cet. 1. Bandung: As-Syifa Press.

- Umam, Khairul. (2023). *Qirā'at Al-Qur'an: Kajian Deskriptif Terhadap Qirā'at Imam Ibnu Kathīr Riwayat al-Bazzī Dan Qunbul*. Jakarta: Univ. PTIQ Jakarta.
- Widayati, Romlah, dkk. (2018). *Ilmu Qira'at: Buku Pembelajaran Ilmu Qira'at*, Cet. 3. Tangerang Selatan: IIQ Press.
- Yusuf, Kadar Muhammad. (2012). *Studi Al-Qur'an, edisi kedua*, Cet. 1. Jakarta: Amzah.
- Zaini, Muhammad dan Abd Wahid. (2016). *Pengantar 'Ulumul Qur'an dan 'Ulumul Hadits*. Banda Aceh: Yayasan PeNA.
- Zen, Muhaimin. (2013). *Al-Qur'an 100% Asli: Sunni-Syiah Satu Kitab Suci*, Cet. 2. Jakarta: Nur al-Huda.
- Zen, Muhaimin. (2015). *Kuliah Al-Qur'an: Daras 'Ulumul Qur'an*. Jakarta: Oase Al-Qur'an.

BIOGRAFI PENULIS



Muhammad Arsil Sinaga bin Arbai Sinaga, lahir di Tanjung Balai, Sumatera Utara, 24 Agustus 2003. Anak ke empat dari lima bersaudara. Pendidikannya dimulai dari TK. Al-Hidayah Teluk Nibung, Tanjung Balai selama 1 tahun. Kemudian melanjutkan ke SDN 132411, Tanjung Balai dan sekolah sore MDTA MPI Sei. Merbau, Tanjung Balai. Kemudian melanjutkan Pendidikan di MTs S YMPI Sei. Tualang Raso, Tanjung Balai dan MAS. Pondok Pesantren Tahfizh Darul Qur'an, Deli Serdang. Saat ini sedang menempuh Pendidikan Sarjana di Universitas PTIQ Jakarta jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir. Di sinilah awal mula Penulis belajar belajar Ilmu *Qirā'at* dan dari sini pula mencapai prestasi juara *qirā'at murattal* remaja pada MTQ Kota Jakarta Selatan 2023. Sehingga adanya tulisan ini tidak lepas dari rasa ketertarikan dan penasaran Penulis tentang Ilmu *Qirā'at* serta pengaruhnya terhadap penafsiran ayat Al-Qur'an. Semoga adanya karya tulis ini bermanfaat bagi Penulis dan Pembaca sekalian. *Āmīn Yā Rabbal'ālamīn.*