

**IMPLIKASI *QIRÁ'AT* TERHADAP
PENAFSIRAN RELASI GENDER**



Oleh :

MARZUKI
NPM : 163530090

**PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT PTIQ JAKARTA
2019 M/ 1441 H**

**IMPLIKASI *QIRÁ'AT* TERHADAP
PENAFSIRAN RELASI GENDER**

DISERTASI

**Diajukan kepada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir sebagai
salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Tiga (S3) untuk
memperoleh gelar Doktor di bidang Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir**



Oleh :

MARZUKI
NPM : 163530090

**PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT PTIQ JAKARTA
2019 M/ 1441 H**

ABSTRAK

Kesimpulan dari disertasi ini adalah bahwa setiap ayat yang memiliki perbedaan *qirâ'at* menunjukkan ada-nya indikasi bahwa ia memiliki makna yang berbeda pula, baik dari segi kata maupun susunan kalimat. Ragam *qirâ'at* berkontribusi dalam mengungkap hal-hal yang dimaksudkan oleh ayat-ayat yang terkait relasi gender sehingga dapat membantu dalam memahami kandungan ayat secara tematik dan kontekstual terhadap persoalan ketimpangan gender. Ayat-ayat tentang relasi gender yang terdapat perbedaan *qirâ'at* memberikan pengaruh positif terhadap penafsiran al-Qur'ân. Pengaruh tersebut tidak ada yang bersifat kontradiksi melainkan “pilihan hukum” yang dapat dipakai sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakat.

Disertasi ini memiliki kesamaan dengan Hasanuddin AF. (1994), Muhammad al-Habsy (1999), Syar'i Sumin (1998), Muhammad Alaiqa Nashrullah (2011), Siti Khodijah (2015), Ahmad Fathoni (2011), Nasaruddin Umar (1999), Anshari (2006), Zaitunah Subhan (1998) yang kesemuanya memiliki kesamaan pendapat bahwa beberapa ayat yang memiliki perbedaan *qirâ'at* berimplikasi terhadap perbedaan penafsiran.

Perbedaan kajian ini dengan para tokoh di atas terdapat pada fokus kajian yang peneliti kaji, yaitu kajian tentang ragam *qirâ'at* yang berimplikasi terhadap penafsiran relasi gender, sementara tidak ada satupun dari mereka yang mengkaji secara khusus tentang ayat-ayat yang memiliki perbedaan *qirâ'at* yang berimplikasi terhadap penafsiran relasi gender.

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode kualitatif dengan menggunakan metode penafsiran *maudhu'i*, sedangkan data yang digunakan dalam penelitian ini diperoleh melalui *library research*. Tahapan dalam penelitian ini melalui tiga tahap, yaitu membaca dan menelusuri literatur-literatur (primer atau sekunder), kemudian menganalisis data tersebut dengan kerangka berfikir deskriptif analitis, yang pada akhirnya diperoleh kesimpulan sesuai dengan rumusan dan tujuan penelitian.

ABSTRACT

The conclusion of this dissertation is that each verse has a different *qirâ'at* shows an indication it which has a different meaning, both in term of words and sentence structure. The variety of *qirâ'at* contributes to express that are meant by verses related gender relation, so that it can help to improve the content of verses thematically and contextually to the problem imbalances of gender. The verses of gender relation who get different *qirâ'at* it gives positive effect for al-Qur'ân interpretation. None of these influences are contradictory “legal choices“ it can be used in accordance with the situation and conditions of society.

The dissertation has similarities with Hasanuddin AF. (1994), Muhammad al-Habsy (1999), Syar'i Sumin (1998), Muhammad Alaika Nashrullah 2011), Siti Khodijah (2015), Ahmad Fathoni (2011), Nasaruddin Umar (1999), Anshari (2006), Zaitunah Subhan (1998) all of them which has the similarities opinion that some verses which have different *qirâ'at* because it implication of different interpretation.

The difference of this study and the figures above is in the focus of the study that the researcher is reviewed, namely the study of the variety of *qirâ'at* which has implications for the interpretation of gender relations, while none of them has specifically studied verses that have different *qirâ'at* which have implications of gender interpretation.

The method used in this study is a qualitative method using the *maudhû'i* interpretation method, while the data used in this study were obtained through library research, the steps of this study through three steps, namely reading and searching literatures (primary or secondary), then analyze the data with a descriptive analytical framework, which in the end is concluded in accordance with the formula and research objectives.

خلاصة

خلاصة هذه الأطروحة أن كل آية لها اختلاف في القراءات لا سيما من جهة الإعراب والصيغ لها آثار في اختلاف المعاني سواء كان من جهة الكلمات والتراكيب. اختلاف القراءات يتوصل بها كشف مقاصد الآيات التي تتعلق بعلاقة الجنسية وتساعد لفهم مضمونات الآيات الموضوعية مناسبة بالسياق التي تتعلق بمشكلات غير توازن الجنسانية. الآيات التي تتعلق بالجنسانية وفيها اختلاف القراءات لها آثار إيجابية في تفسير القرآن. تلك الآثار هي تنوع التفاسير التي يستطيع أن يختار لا التفاسير التضادية ويستطيع أيضا أن يعمل مناسبة بمقتضى الأحوال.

هذه الأطروحة تساوي أطروحة حسن الدين أف (١٩٩٤)، ومحمد الحبشي (١٩٩٩)، وشرعي سومن (١٩٩٨)، ومحمد عليك نصر الله (٢٠١١)، وسطي خديجة (٢٠١٥)، وأحمد فطاني (٢٠١١)، ونصر الدين عمر (١٩٩٩) وأنصاري (٢٠٠٦)، وزيتونة سبحان (١٩٩٨) من جهة أن اختلاف القراءات لها آثار في اختلاف المعاني.

واختلاف هذه الأطروحة بالأطروحات المذكورة هي أن هذه الأطروحة تختص بالبحث في اختلاف القراءات التي لها آثار في اختلاف التفاسير على علامة الجنسانية. وأما الأطروحات المذكورة لا أحد منهم أن يبحث عن علامة الجنسانية.

أما المنهج الذي يستخدم في هذه الأطروحة هو المنهج النوعي الموضوعي والبيانات المستخدمة في هذه الأطروحة بواسطة البحث المكتبي. وهذه الأطروحة له ثلاث مراحل: القراءة، بحث المراجع (الأساسي أو الثانوي) ثم التحليل على تلك البيانات بناء على فكرة الوصفي التحليلي وحاصله مناسب بمقاصد هذه الأطروحة.

SURAT PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Marzuki
Nomor Induk Mahasiswa : 163530090
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Disertasi : Implikasi *Qir'at* terhadap
Penafsiran Relasi Gender

Menyatakan bahwa:

1. Disertasi ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan disertasi ini hasil plagiat, maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Institut PTIQ Jakarta dan peraturan perundang-undangan yang berlaku

Jakarta, 09 November 2020



Marzuki

TANDA PERSETUJUAN DISERTASI

IMPLIKASI *QIRÁ'AT* TERHADAP
PENAFSIRAN RELASI GENDER

Disertasi

Diajukan kepada Pascasarjana Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Untuk Memenuhi Syarat-Syarat Memperoleh Gelar Doktor

Disusun oleh

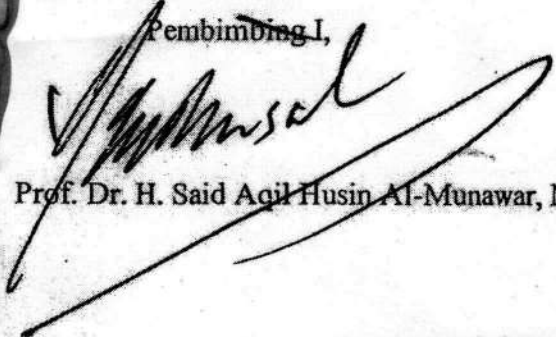
Marzuki
NIM : 163530090

Telah selesai dibimbing oleh kami dan disetujui untuk selanjutnya dapat
diujikan

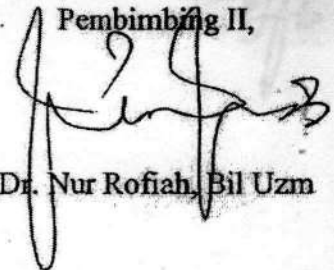
Jakarta, 13-10-2019

Menyetujui


Pembimbing I,


Prof. Dr. H. Said Agil Husin Al-Munawar, M.A.

Pembimbing II,


Dr. Nur Rofiah, Bil Uzm

Mengetahui
Ketua Program Studi,


Dr. Nur Arfiyah Febriani, MA.

PENGESAHAN DISERTASI

IMPLIKASI QIRĀ'AT TERHADAP PENAFSIRAN RELASI GENDER

Disusun oleh:

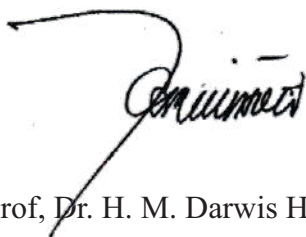
Nama : Marzuki
NIM : 163530090
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diujikan pada sidang munaqasah pada tanggal 09 November 2020

TIM PENGUJI

| No | Nama Penguji | Jabatan | Tanda Tangan |
|----|---|---------------------|---|
| 1 | Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A. | Ketua/Penguji I |  |
| 2 | Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si. | Penguji II |  |
| 3 | Prof. Dr. Zainun Kamaluddin Fakih, M.A. | Penguji III |  |
| 4 | Prof. Dr. H. Hamdani Anwar, M.A. | Penguji IV |  |
| 5 | Prof. Dr. H. Said Aqil Husin Al Munawar, M.A. | Pembimbing I |  |
| 6 | Dr. Hj. Nur Rofiah, Bil Uzm | Pembimbing II |  |
| 7 | Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriani, M.A. | Panitera/Sekretaris |  |

Mengetahui,
Direktur Pascasarjana
Institut PTIQ Jakarta,



Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si

PEDOMAN TRANSLITERASI

1. Di dalam naskah disertasi ini banyak dijumpai nama dan istilah teknis (*technical term*) yang berasal dari bahasa Arab ditulis dengan huruf Latin. Pedoman transliterasi yang digunakan untuk penulisan tersebut adalah sebagai berikut:

| Arab | Latin | Arab | Latin | Arab | Latin |
|------|----------|------|-------|------|-------|
| ا | | ز | z | ق | q |
| ب | b | س | s | ك | k |
| ت | t | ش | sy | ل | l |
| ث | ts | ص | sh | م | m |
| ج | j | ض | dh | ن | n |
| ح | <u>h</u> | ط | th | و | w |
| خ | kh | ظ | zh | ه | h |
| د | d | ع | ' | ء | ' |
| ذ | dz | غ | gh | ي | y |
| ر | r | ف | f | | |

2. Vokal rangkap atau diftong bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dengan huruf, transliterasinya dalam tulisan Latin dilambangkan dengan gabungan huruf sebagai berikut:

- a. Vokal rangkap (أَوْ) dilambangkan dengan gabungan huruf *aw*, misalnya: *al-yawm*.
- b. Vokal rangkap (أَيُّ) dilambangkan dengan gabungan huruf *ay*, misalnya: *al-bayt*.
3. Vokal panjang atau *madd* bahasa Arab yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya dalam tulisan Latin dilambangkan dengan huruf dan tanda *macron* (coretan horizontal) di atasnya, misalnya (الْفَاتِحَةُ = *al-fâtiḥah*), (الْعُلُومُ = *al-'ulûm*) dan (قِيَمَةٌ = *qîmah*).
4. Syaddah atau tasydid yang dilambangkan dengan tanda syaddah atau tasydid, transliterasinya dalam tulisan Latin dilambangkan dengan huruf yang sama dengan huruf yang bertanda syaddah itu, misalnya (حَدٌّ = *haddun*), (سَدٌّ = *saddun*), dan (طَيِّبٌ = *thayyib*).
5. Kata sandang dalam bahasa Arab yang dilambangkan dengan huruf alif-lam, transliterasinya dalam tulisan Latin dilambangkan dengan huruf “al”, terpisah dari kata yang mengikuti dan diberi tanda penghubung, misalnya (الْبَيْتُ = *al-bayt*), (السَّمَاءُ = *al-samâ'*).
6. *Tâ' marbûthah* mati atau yang dibaca seperti ber-*harakat sukûn*, sedangkan *tâ' marbûthah* yang hidup dilambangkan dengan huruf “t”, misalnya (رُؤْيَةٌ = *ru'yah al-hilâl* atau *ru'yatul hilâl*).
7. Tanda *apostrof* (') sebagai transliterasi huruf hamzah hanya berlaku untuk yang terletak di tengah atau akhir kata, misalnya (رُؤْيَةٌ = *ru'yah*), (فُقَهَاءُ = *fuqahâ'*).

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji dan syukur penulis persembahkan kehadiran Allah SWT yang telah melimpahkan rahmat dan hidayah-Nya serta kekuatan lahir dan batin sehingga penulis dapat menyelesaikan Disertasi ini.

Shalawat dan salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi akhir zaman, Rasulullah Muhammad SAW, begitu juga kepada keluarganya, para sahabatnya, para tabi'in dan tabi'ut tabi'in serta para umatnya yang senantiasa mengikuti ajaran-ajarannya. Amin.

Selanjutnya, penulis menyadari bahwa dalam penyusunan Disertasi ini tidak sedikit hambatan, rintangan serta kesulitan yang dihadapi. Namun berkat bantuan dan motivasi serta bimbingan yang tidak ternilai dari berbagai pihak, akhirnya penulis dapat menyelesaikan Disertasi ini.

Oleh karena itu, penulis menyampaikan ucapan terima kasih yang tidak terhingga kepada:

1. Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A. Rektor Institut Perguruan tinggi Ilmu Al-Qur'an (PTIQ) Jakarta yang telah memberikan kesempatan kepada penulis untuk menempuh studi S3 program Pascasarjana di PTIQ Jakarta.
2. Direktur Pascasarjana Institut Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an (PTIQ) Jakarta Prof. Dr. Darwis Hude, M.Si. yang telah memberikan dorongan agar penulisan Disertasi ini segera selesai.
3. Prof. Dr. H. Said Aqil Husin Al-Munawar, M..A. yang telah menyediakan waktu, pikiran dan tenaganya untuk memberikan petunjuk dan arahan kepada penulis dalam penulisan Disertasi ini.

4. Dr. Nur Rofiah, Bil Uzm yang telah menyediakan waktu, pikiran dan tenaganya untuk memberikan petunjuk dan arahan kepada penulis dalam penulisan disertasi ini.
5. Ketua Prodi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir Pascasarjana (PTIQ) Jakarta Dr. Nur Arfiyah Febriani, MA. yang telah memberikan rancangan awal dalam penulisan Disertasi ini.
6. Segenap Dosen Program Pascasarjana Institut Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an (PTIQ) Jakarta, yang telah mewariskan ilmunya kepada penulis. Semoga Allah SWT memberikan pahala yang berlipat ganda dan mencurahkan Rahmat dan Kasih sayang-Nya kepada beliau.
7. Seluruh staf karyawan Institut Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an (PTIQ) Jakarta, yang telah memberikan pelayanan administratif selama penulis terdaftar sebagai mahasiswa hingga melayani keperluan penulis dalam mengerjakan tugas akhir (Disertasi) di program Pascasarjana di Institut PTIQ Jakarta.
8. Kedua orang tua penulis yang telah memberikan dukungan terus menerus dalam menyelesaikan perkuliahan di Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta.
9. Keluarga besar penulis yang selalu memberikan semangat dan dukungan sehingga penulis menempuh pendidikan ini hingga menyelesaikan Disertasi ini di Institut PTIQ Jakarta.
10. Semua pihak dari kalangan kerabat dan para sahabat yang telah membantu penulis dan juga rekan-rekan seperjuangan di Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta.

Hanya harapan dan do'a, semoga Allah SWT memberikan balasan yang berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis menyelesaikan Disertasi ini.

Akhirnya kepada Allah SWT jualah penulis serahkan segalanya dalam mengharapkan keridhaan, semoga Disertasi ini bermanfaat bagi masyarakat umumnya dan bagi penulis khususnya, serta anak dan keturunan penulis kelak. Amin.

Penulis mengakui bahwa disertasi ini jauh dari kesempurnaan. Oleh karena itu segala kritik dan saran yang membangun sangat penulis harapkan demi kesempurnaan disertasi ini. Semoga bermanfaat buat siapa saja yang membacanya lebih-lebih penulis sendiri. Amin Ya Rabbal Alamin.

Jakarta,2019

Marzuki

DAFTAR ISI

| | |
|---|------|
| JUDUL | i |
| ABSTRAK | iii |
| ABSTRACT | v |
| KHULĀSHAH | vii |
| PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI | ix |
| HALAMAN PERSETUJUAN PEMBIMBING | xi |
| HALAMAN PENGESAHAN PENGUJI..... | xiii |
| PEDOMAN TRANSLITERASI | xv |
| KATA PENGANTAR..... | xvii |
| DAFTAR ISI..... | xix |
| A. Latar Belakang Masalah..... | 1 |
| B. Identifikasi Masalah | 11 |
| C. Pembatasan Masalah | 11 |
| D. Perumusan Masalah..... | 12 |
| E. Tujuan Penelitian..... | 12 |
| F. Manfaat Penelitian..... | 12 |
| G. Penelitian Terdahulu yang Relevan..... | 12 |
| H. Metode Penelitian..... | 16 |
| I. Sistematika Penulisan..... | 19 |

| | |
|---|------------|
| BAB II ASPEK-ASPEK POKOK AL-QUR'ÂN DAN QIRÂ'AT..... | 21 |
| A. ASPEK-ASPEK POKOK AL-QUR'ÂN DAN SEJARAHNYA | 21 |
| 1. Pengertian al-Qur'ân | 21 |
| 2. Proses Turun-nya al-Qur'ân..... | 28 |
| 3. Sejarah Penulisan dan Pengumpulan al-Qur'ân..... | 31 |
| B. ASPEK-ASPEK POKOK QIRÂ'AT | 80 |
| 1. Pengertian dan Landasan Konsep <i>Qirâ'at</i> | 81 |
| 2. Metodologi Para Imam <i>Qirâ'at</i> | 85 |
| 3. Standar <i>Qirâ'at</i> yang <i>Shahîh</i> | 118 |
| 4. Tingkatan dan Macam-macam <i>Qirâ'at</i> | 122 |
| 5. Sebab-sebab Terjadinya Perbedaan <i>Qirâ'at</i> | 129 |
| 6. Kaidah-kaidah <i>Qirâ'at</i> | 132 |
| 7. Kedudukan <i>Qirâ'at</i> Sebagai Hujjah dalam Penafsiran | 143 |
| C. SEJARAH DAN PERKEMBANGAN QIRÂ'AT | 151 |
| 1. Pertumbuhan dan Perkembangan <i>Qirâ'at</i> | 152 |
| 2. Para Ahli <i>Qirâ'at</i> Kalangan Sahabat dan <i>Tâbi'in</i> | 158 |
| 3. Biografi Singkat Para Imam dan Periwiyat <i>Qirâ'at</i> | 160 |
| 4. Pertumbuhan dan Perkembangan <i>Qirâ'at</i> di Indonesia | 168 |
| D. HIKMAH BERBILANG QIRÂ'AT AL-QUR'ÂN | 174 |
| 1. Hikmah Secara Umum | 174 |
| 2. Hikmah Secara Khusus | 177 |
| BAB III DIMENSI RELASI GENDER DALAM AL-QUR'ÂN | 183 |
| A. Pengertian dan Hakikat Gender | 183 |
| 1. Pengertian Relasi Gender..... | 183 |
| 2. Sekilas tentang Sejarah Istilah Gender..... | 184 |
| 3. Gender dan Prilaku Manusia..... | 188 |
| 4. Atribut Gender | 200 |
| B. Term-term al-Qur'ân tentang Relasi Gender | 202 |
| 1. Istilah-istilah yang Menunjuk kepada Laki-laki & Perempuan | 202 |
| 2. Gelar Status yang Berhubungan dengan Jenis Kelamin | 205 |
| 3. Kata Ganti (<i>Dhamîr</i>) yang Berkaitan dengan Jenis Kelamin.... | 213 |
| 4. Kata Sifat dalam Bentuk <i>Mudzakkar</i> atau <i>Muannats</i> | 214 |
| C. Dimensi-dimensi Relasi Gender dalam al-Qur'ân | 215 |
| 1. Kesetaraan dalam Mengesakan Allah | 215 |
| 2. Kesetaraan dalam Etika dan Tanggung Jawab..... | 222 |
| 3. Kesetaraan dalam Melaksanakan Hukum Agama..... | 235 |

| | |
|--|------------|
| BAB IV IMPLIKASI <i>QIRÁ'AT</i> TERHADAP RELASI GENDER | |
| DALAM KELUARGA..... | 251 |
| A. Implikasi <i>Qirâ'at</i> terhadap Hukum dalam Rumah Tangga..... | 252 |
| B. Implikasi <i>Qirâ'at</i> terhadap Hukum Perceraian | 270 |
| C. Implikasi <i>Qirâ'at</i> terhadap Kekerasan kepada Perempuan & Anak | 289 |
| BAB V PENUTUP | 303 |
| A. Kesimpulan..... | 303 |
| B. Saran..... | 304 |
| Daftar Pustaka..... | 305 |

BAB I PENDAHULUAN

1. Latar Belakang Masalah

Luxenberg meneliti tentang kosakata al-Qur'an dan perbedaan *qirâ'at* dalam al-Qur'an. Salah satu kesimpulannya adalah bahwa perbedaan *qirâ'at* menunjukkan ketidakotentikan al-Qur'an.¹

Namun dalam kajian ilmu *qirâ'at* al-Qur'an yang telah diteliti oleh Hasanuddin AF,² Muhammad al-Habsy,³ dan Alaika Nashrullah⁴ justru menyimpulkan sebaliknya, di mana perbedaan *qirâ'at* dan implikasinya terhadap penafsiran menunjukkan keotentikan al-Qur'an, karena maknanya yang saling mendukung dan sesuai dengan kondisi serta kebutuhan pembacanya.

Kecendrungan masyarakat untuk mempelajari dan mengkaji ilmu *qirâ'at* secara mendalam baik secara individu maupun secara kolektif lebih rendah dibandingkan dengan perhatian terhadap disiplin ilmu-ilmu agama yang lain. Rendahnya perhatian masyarakat untuk mempelajari ilmu *qirâ'at* tidak hanya terjadi di kalangan masyarakat yang tidak

¹ Christopher Luxenberg, *The Syro-Aramaic Reading of the Koran* (Berlin: Verla Hans Schiler, 2007).

² Hasanuddin AF, *Perbedaan qirâ'at dan Pengaruhnya terhadap Istimbâth Hukum dalam al-Qur'an*, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 1994

³ Muhammad al-Habsy, *al-Qirâ'at al-Mutawâtirah wa Atsaruhâ fi al-Rasm al-Qur'âni wa al-Ahkâm al-Syar'iyyah*, Bairut: Dâr al-Fikr, 1999.

⁴ Muhammad Alaika Nashrullah, *Perbedaan Qirâ'at dan Pengaruhnya terhadap Penafsiran al-Qur'an (Studi Qirâ'at Sab'ah pada Tafsîr al-Mishbah Karya Muhammad Quraish Shihab)*, Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 2011.

berpendidikan, akan tetapi pakta ini terjadi juga di kalangan masyarakat yang berpendidikan bahkan di kalangan para ulama.

Di Indonesia sudah terdapat upaya untuk mensosialisasikan ilmu *qirâ'at* melalui *musâbaqah-musâbaqah* (perlombaan) yang diadakan oleh pemerintah, namun upaya yang dilakukan oleh pemerintah tersebut belum maksimal dan belum mendapatkan hasil yang memuaskan, karena di samping terbatasnya *qirâ'at- qirâ'at* yang dilombakan, yaitu *qirâ'at* Nâfi' riwayat Warasy dan Qâlun, peserta yang ikut pada cabang mata lomba ini terbatas pada peserta yang memiliki suara yang indah, karena syarat peserta yang dapat mengikuti mata lomba ini disamping harus menguasai *qirâ'at* peserta juga harus menguasai *tilawah* atau *murottal*.

Di samping itu, kenyataan yang terjadi di lapangan bahwa peserta-peserta yang ikut dalam cabang *musâbaqah* ilmu *qirâ'at* jarang sekali ditemukan peserta yang di samping menguasai ilmu *qirâ'at* sekaligus menguasai bahasa Arab sehingga kesannya *musâbaqah-musâbaqah* yang diadakan oleh pemerintah sebatas pengenalan-pengenalan *qirâ'at*, supaya masyarakat jangan beranggapan bahwa al-Qur'ân itu hanya *qirâ'at* imam Âshim riwayat Hafsh. Sementara esensi dari mempelajari ilmu *qirâ'at* itu adalah memperkaya pemahaman dan penafsiran terhadap al-Qur'ân melalui perbedaan-perbedaan *qirâ'at* tersebut, karena kalimat-kalimat al-Qur'ân yang memiliki perbedaan *qirâ'at* baik ditinjau dari segi *i'râb* maupun bentuk-bentuk kalimatnya memiliki penafsiran dan pemahaman yang berbeda. Hal ini, berdasarkan kaidah yang diungkapkan ulama' yang menyatakan:

بِاخْتِلَافِ الْقِرَاءَاتِ يَظْهَرُ الْإِخْتِلَافُ فِي الْأَحْكَامِ.⁵

Perbedaan qirâ'at menyebabkan tampaknya perbedaan dalam hukum.

Argumen lain yang mendasari perbedaan *qirâ'at* yang berimplikasi pada perbedaan penafsiran adalah ungkapan ulama yang menyatakan:

الْقِرَاءَتَانِ إِذَا اخْتَلَفَا مَعْنَاهُمَا وَلَمْ يَظْهَرِ تَعَارُضُهُمَا وَعَادَتْ إِلَى ذَاتٍ وَاحِدَةٍ كَانَ ذَلِكَ

مِنَ الزِّيَادَةِ فِي الْحُكْمِ لِهَذِهِ الذَّاتِ.⁶

Apabila terdapat dua qirâ'at yang berbeda akan tetapi maknanya tidak bertentangan dan makna keduanya kembali kepada satu dzat (perkara) maka tambahan makna tersebut menunjuk kepada tambahan hukum dari perkara tersebut.

Sebagai contoh, dapat dilihat dalam surat al-Baqarah/ 2: 222.

⁵ Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Riyadh: Mansyurat al-Ashr al-Hadîts, t.th., cet. III, hal. 181.

⁶ Khâlid Ibn 'Utmân al-Sabt, *Qawâ'id al-Tafsîr; Jam'an wa Dirâsatan*, Mesir: Dâr Ibnu Affân, 1421 H, cet. I, hal. 89.

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

Mereka bertanya kepadamu tentang haidh. Katakanlah: "Haidh itu adalah suatu kotoran". Oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haidh; dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci. Apabila mereka telah suci, maka campurilah mereka itu di tempat yang diperintahkan Allah kepadamu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertaubat dan menyukai orang-orang yang mensucikan diri.

Al-Sya'rawî menjelaskan bahwa kata *al-mahîdh* bisa menunjukkan makna darah *haidh*, tepat *haidh*, dan waktu *haidh*. Allah Swt yang maha pencipta ingin menjelaskan di dalam ayat ini bahwa darah *haidh* yang keluar dari rahim perempuan adalah merupakan proses kimiawi yang terjadi bukan karena kehendak perempuan itu sendiri, akan tetapi merupakan kehendak Allah Swt yang bertujuan untuk kemaslahatan perempuan tersebut sekaligus cara Allah untuk melestarikan kehidupan manusia dengan memberikan keturunan kepadanya. Allah memerintahkan kepada para suami untuk menjauhi untuk berhubungan seksual dengan istri-istri mereka di saat sedang *haidh*, karena darah *haidh* adalah penyakit (sesuatu yang memudhoratkan) baik bagi perempuan atau laki-laki karena darah *haidh* dapat mengotori penis laki-laki dan virus-virus yang terdapat di dalamnya bisa membahayakan laki-laki tersebut.

وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ : bermakna larangan untuk mendatangi tempat keluarnya penyakit yaitu darah *haidh* sehingga dia suci (mandi) kata يَطْهُرْنَ menunjukkan makna mandi karena setelahnya menggunakan فَإِذَا تَطَهَّرْنَ⁷ tidak menyatakan

Syeikh Hariri menjelaskan bahwa ayat ini memerintahkan kepada suami untuk menjauhi berhubungan badan dengan istri di saat *haidh* sesuai dengan Sabda Rasulullah :

إِنَّمَا أَمْرُكُمْ أَنْ تَعْتَزِلُوا مَجَامِعَهُنَّ إِنْ حُضْنَ وَلَمْ يَأْمُرْكُمْ بِإِخْرَاجِهِنَّ مِنَ الْبُيُوتِ كَفِعْلٍ

⁷ Mutawalli Sya'rawi, *Tafsir al-Sya'rawi* Jilid 2 H. 566, Mesir: al-Tsaqâfah 1991

الْأَعَاجِمِ

Sesungguhnya kalian diperintahkan untuk tidak berhubungan seksual dengan istri jika mereka dalam keadaan haidh akan tetapi tidak memerintahkan kalian untuk mengeluarkan mereka dari rumah, seperti perbuatan-perbuatan orang-orang ajam (bukan penduduk Arab)

Ayat ini menunjukkan bahwa ajaran Islam sangat moderat dibandingkan dengan ajaran orang Yahudi yang tidak memperhatikan situasi dan kondisi istri-istri mereka yakni dengan menggaulinya walaupun dalam keadaan haidh dan orang Nasrani yang mengeluarkan istrinya dan tidak mau makan bersama mereka disaat haidh. Kata لا تقربوهن sebagai taukid (penguat) untuk tidak berhubungan dengan istri kecuali sudah suci dengan sebab mandi.⁸

Menurut versi *qirâ'ât sab'ah*, Hamzah, al-Kisâ'î dan 'Âshim riwayat Syu'bah membaca kata (يَطْهَرْنَ) dengan (يَطْهَرْنَ). Sedangkan Ibn Katsîr, Nâfi', Abû 'Amr, Ibn 'Âmir, dan 'Âshim riwayat Hafsh membaca (يَطْهَرْنَ).⁹

Dari perbedaan *qirâ'ât* diatas para Ulama berbeda pendapat tentang makna suci yang menyebabkan suami boleh melakukan hubungan seksual dengan istrinya yang sedang dalam keadaan haidh.

Imam Abu Hanifah berpendapat bahwa yang di maksud dengan suci dalam ayat ini adalah terputusnya darah haidh. Apabila darah haidh sudah terputus maka boleh bagi seorang suami untuk berhubungan seksual dengan istrinya sekalipun belum mandi dengan syarat apabila putusnya haidhnya setelah batas maksimal haidh yaitu sepuluh hari, akan tetapi apabila haidhnya putus sebelum batas maksimal maka tidak boleh bagi suami untuk berhubungan seksual dengan istrinya.

Imam Abu Hanifah memahami kata يَطْهَرْنَ dengan terputusnya darah haidh bukan mandi dan memahami lafaz تَطَهَّرْنَ pada kata فَاذَاتَطَهَّرْنَ dengan putusnya darah haidh. Maka pada ayat ini Allah menggunakan lafaz يَطْهَرْنَ yang bermakna يَطْهَرْنَ

Adapun mayoritas ulama yaitu imam Malik, imam Syafi'i, dan imam Ahmad berpendapat bahwa tidak boleh bagi suami untuk berhubungan seksual dengan istrinya yang sedang haidh kecuali sudah suci dengan sebab mandi. Pendapat ini didasari oleh pemahaman mereka yang memahami kata يَطْهَرْنَ dengan makna يَتَطَهَّرْنَ (mandi) dan berdalil juga

⁸ Muhammad al-Amin bin Abdullah al-Arummy al-Mawiy al-Hariry al-Syafi'i *Hadaïq al-Rauh Wa-al-Raihan*. Jilid 3 H. 290-291. Dar Thauq al-Najah. 2001 M. 1421H.

⁹ Ibn Mujâhid, *Kitâb al-Sab'ah fi al-Qirâ'ât*, Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t. Th., hal. 182.

dengan *qirâ'ât* Imam Hamzah yang membaca dengan *يَطَهَّرْنَ* (menggunakan *tasydid*) pada keduanya dan berhujjah juga dengan lafaz *تَطَهَّرْنَ* menunjukkan makna mandi sesuai dengan kaidah

زِيَادَةُ الْمَبْتَى تَدُلُّ عَلَى زِيَادَةِ الْمَعْنَى

Kalimat yang hurufnya lebih banyak menunjukkan maknanya lebih luas

Para ulama juga berbeda pendapat terhadap batas tubuh yang harus dijauhi oleh suami pada saat istrinya sedang haid. Dalam hal ada tiga pendapat ulama:

1. Wajib menjauhi semua badan. Pendapat ini di riwayatkan dari Ibnu Abbas dan Ubaidah al-Salmani
2. Antara pusar dan lutut. Pendapat ini adalah pendapat Imam Malik dan Abu Hanifah dan sebagian pendapat Imam Syafi'i.
3. Boleh menyentuh semua badannya kecuali kemaluan. Pendapat ini adalah pendapat sebagian syafi'iyah.

Pendapat pertama beralasan bahwa perintah untuk menjauhi istri yang sedang haidh redaksinya sangat umum tidak menentukan bagian tubuh yang mana yang tidak boleh disentuh. Oleh sebab itu wajib menjauhi semua tubuhnya.

Pendapat yang kedua berdalil dengan hadis yang di riwayatkan oleh Aisyah ra :

كُنْتُ أَعْتَسِلُ أَنَا وَالنَّبِيَّ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ كَلَانَا جُنُبٌ وَكَانَ يَا مُرْنِي فَأَنْزَرُ فَيَبَا
شِرْنِي وَأَنَا حَائِضٌ
(رواه البخارى)

Aku bersama Rasulullah mandi dalam satu bejana dan kami berdua dalam keadaan junub. beliau memerintahkan aku untuk mengenakan sarung maka akupun menggunakan sarung kemudian beliau merangkul aku pada saat itu aku dalam keadaan haidh.

Pendapat yang kedua ini juga dikuatkan oleh hadis yang diriwayatkan oleh Maimunah

كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُبَا شِرْنِسَاءَ هُ فَوْقَ الْأَزَارِ وَهِنَّ حَائِضٌ (رواه مسلم)

Rasulullah memeluk istri-istrinya diatas sarung sementara mereka dalam keadaan haidh.

Argumentasi pendapat yang ketiga adalah hadis Rasulullah Saw

إِصْنَعُوا كَلَّ شَيْئٍ إِلَّا التِّكَاحَ (أخرجه البخارى)

Kerjakanlah segala sesuatu kecuali nikah (hubungan seksual)

Pendapat ini diperkuat juga oleh hadis yang diriwayatkan oleh Masruq

قَالَ سَأَلْتُ عَائِشَةَ مَا يَجِلُّ لِلرَّجُلِ مِنْ أَمْرٍ تَه إِذَا آكَأَتْ حَائِضًا؟ قَالَتْ: كُلُّ شَيْءٍ إِلَّا التِّكَاحَ (أخرجه ابن جرير عن مسروق)

Masruq berkata: aku bertanya kepada Aisyah tentang apa saja yang dibolehkan terhadap seorang laki-laki kepada istrinya yang sedang haidh? Aisyah menjawab segala sesuatu diperbolehkan kecuali berhubungan seksual.

Dari perbedaan *qirâ'ât* diatas para Ulama berbeda pendapat tentang makna suci yang menyebabkan suami boleh melakukan hubungan seksual dengan istrinya yang sedang dalam keadaan haidh.

Upaya-upaya para ulama dan para cendikiawan muslim dalam menafsirkan kalam Ilahi, terus dilakukan hingga saat ini. Apa yang dilakukan seorang ulama, untuk memahami agamanya tak lain adalah upaya menarik konsep-konsep tentang kebenaran dari al-Qur'ân. Dan sampai hari ini, kita dapat menemukan banyak produk tafsir dengan corak, bentuk, dan metode yang beragam.

Salah satu cara dalam menafsirkan al-Qur'ân adalah dengan mengkaji dari segi bahasa al-Qur'ân itu sendiri yang dalam hal ini erat kaitannya dengan ilmu *qirâ'at* (ilmu tentang cara membaca al-Qur'ân). Penafsiran semacam ini seharusnya semakin memperkaya khazanah Islam, karena para ulama madzhab yang empat termasuk para mufassir acapkali mengambil (*istinbâth*) hukum melalui metode ini.

Ilmu *qirâ'at* yang berhubungan dengan al-Qur'ân bersumber dari Rasulullah saw yang diajarkan kepada para sahabatnya sesuai dengan wahyu yang diterima oleh beliau melalui perantaraan malaikat Jibril as. Selanjutnya para sahabat menyampaikan dan mengajarkannya pula kepada *tâbi'în* dan para *tâbi'în*-pun menyampaikannya serta mengajarkannya kepada para *tâbi' al-tâbi'în*, dan demikian seterusnya dari generasi ke generasi.

Qirâ'at al-Qur'ân yang dikenal dan dipelajari oleh kaum muslimin sejak zaman Nabi saw hingga sekarang, ternyata tidak hanya satu macam versi *qirâ'at* sebagaimana yang terbaca dalam mushaf yang dimiliki umat Islam sekarang. Ia memiliki berbagai versi *qirâ'at* lain yang juga bersumber dari Nabi saw. Namun demikian, dalam perjalanan sejarahnya pernah muncul sementara *qirâ'at* al-Qur'ân yang diragukan keberadaannya, dan diduga tidak bersumber dari Nabi saw.

Sehubungan dengan hal di atas, pada pertengahan ke dua di abad pertama hijrah dan pertengahan awal di abad kedua hijrah, para ulama ahli *qirâ'at* merasa terdorong untuk meneliti dan menyeleksi berbagai versi *qirâ'at* yang berkembang waktu itu.

Berdasarkan hasil penelitian mereka secara selektif dan akurat, tujuh versi *qirâ'at* di antaranya yang sekaligus dipopulerkan dan dilestarikan

oleh mereka, dinilai sebagai tergolong mutawâtir bersumber dari Nabi. Inilah yang dikenal dengan sebutan *qirâ'at* tujuh atau *qirâ'at sab'ah*.¹⁰

Adapun salah satu versi dari *qirâ'at sab'ah* tersebut adalah versi *qirâ'at* Ashim riwayat Hafsh¹¹ yang diformulasikan dalam *mushaf* yang dimiliki umat Isla *qirâ'at* m pada umumnya. Penulis berasumsi bahwa pada umumnya kaum muslimin beranggapan, bahwa al-Qur'ân yang berada di tangan mereka merupakan satu-satunya versi *qirâ'at* al-Qur'ân yang boleh mereka baca. Namun tidaklah demikian kenyataannya, karena di samping *qirâ'at sab'ah* versi *qirâ'at* Ashim riwayat Hafsh, juga terdapat *qirâ'at sab'ah* versi Nafi riwayat Warasy (maroko, Tunis, la-Jazair), Qâlûn (Syria), Dûrî (Sudan), dan lain-lain.

Adapun tiga versi *qirâ'at* lainnya, yang oleh sementara ulama digolongkan sebagai *qirâ'at* yang *masyhûr*, yaitu versi *qirâ'at* yang dinisbatkan kepada tiga pemuka *qirâ'at* terkenal lainnya. Mereka adalah sebagai berikut: Abû Ja'fâr ibn Qa'qâ' al-Madanî (w. 120 H), Ya'qûb al-Hadramî (w. 205 H), dan Khalaf al-Bazzâr (w. 229 H).¹²

Di samping *qirâ'at sab'ah* yang *mutawâtirah* dan *qirâ'at masyhûrah* tersebut, terdapat pula apa yang disebut *qirâ'at syâzzat*, yaitu *qirâ'at* yang sanadnya *shahîh*, sesuai dengan kaidah bahasa Arab, akan tetapi menyalahi *rasm al-mushhâf*.¹³ *Qirâ'at syâzzat* seperti ini diakui oleh sementara ulama sebagai *qirâ'at* yang memiliki kedudukan yang sama dengan *khabar ahâd*.¹⁴

Berbagai versi *qirâ'at* al-Qur'ân tersebut adakalanya berkaitan dengan substansi *lafazh*, dan adakalanya berkaitan dengan *lahjah* atau dialek kebahasaan. Perbedaan *qirâ'at* yang berkaitan dengan substansi *lafazh* bisa menimbulkan perbedaan makna, sementara perbedaan *qirâ'at* yang berkaitan dengan *lahjah* tidak menimbulkan perbedaan makna.

Al-Qur'ân memiliki nilai *kehujjahan* dalam segala aspeknya. Nilai *kehujjahan* al-Qur'ân itu terkandung pada setiap ayat-ayatnya atau bahkan di setiap huruf-hurufnya. Setiap ayat terkadang mengandung penafsiran yang sangat beragam dan juga dipengaruhi oleh latar belakang keilmuan

¹⁰ Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân*, ..., hal. 131.

¹¹ Sebenarnya Hafsh ini adalah salah seorang *râwi qirâ'at* 'Ashim. Nama yang disebut terakhir inilah sebenarnya yang merupakan salah seorang pemuka (imâm) *qirâ'at sab'ah*. Adapun enam orang pemuka *qirâ'at sab'ah* lainnya yaitu: Ibn 'Âmir, Ibn Katsîr, Abu 'Amr, Hamzah, Nâfi' dan al-Kisâ'i. Lihat: Muhammad 'Ali al-Shâbûni, *al-Tibyân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, t.tp.: t.p., 1980, cet. ke-2, hal. 229.

¹² Menurut Ibn al-Jazarî, ketiga versi *qirâ'at* tersebut juga tergolong kepada *qirâ'at mutawâtirah*. Lihat: Ibn al-Jazarî, *Taqrîb al-Nasyr fi al-Qirâ'at al-'Asyr*, Mesir: Dâr al-Fikr, t.th., hal. 45.

¹³ Abd al-Shabûr Syâhîn, *Târîkh al-Qur'ân*, Mesir: Dâr al-Qalam, t.th., hal. 206.

¹⁴ Lihat: pendapat al-Kurkhî dalam Muhammad Jamâl al-Dîn al-Qasimi, *Mahâsin al-Ta'wil*, Mesir: 'Isa al-Babî al-Halabî, 1975, cet. ke-1, juz ke-5, hal. 1149.

seseorang yang menafsirkannya. Tidak berlebihan jika sebagian ulama tafsir sering menyebut hadits Nabi:

وَلَا يَفْقَهُ الْعَبْدُ كُلَّ الْفِقْهِ حَتَّى يَرَى لِلْقُرْآنِ وُجُوهاً كَثِيرَةً (رواه ابن عبد البر)

*Seorang hamba tidak dikatakan paham benar tentang al-Qur'ân sehingga ia dapat mengetahui banyak ragam penafsiran di dalamnya.*¹⁵

Hadits ini, menurut al-Zubaidî adalah *mauqûf* sampai sahabat Abû Dardâ'.¹⁶ Meskipun begitu, pernyataan ini menguatkan pendapat bahwa al-Qur'ân itu memang *multiple meaning* atau *yahtamilu wujûh al-ma'na*, mengandung banyak kemungkinan makna, sebagai bentuk reduksi dari keluasan kandungan makna al-Qur'ân itu sendiri.¹⁷

Apalagi jika dalam ayat yang ditafsirkan itu mengandung versi bacaan yang berbeda yang berimplikasi pada perbedaan makna, maka tentu dengan penafsiran semacam ini seharusnya semakin kaya. Ini merupakan salah satu kemukjizatan al-Qur'ân dimana ia senantiasa dapat dipahami oleh para penafsir al-Qur'ân di masanya (*shâlih li kulli zamân wa makân*).

Minimnya perhatian terhadap ilmu *qirâ'at* bukan hanya terjadi di Indonesia yang jauh dari pusat turunnya wahyu, akan tetapi, hal ini juga terjadi di negara-negara lainnya. Menurut pakar al-Qur'ân bahwa di dunia Islam dewasa ini telah mencapai titik kritis yang sangat mengkhawatirkan, dimana orang-orang Islam jarang menguasai *qirâ'at* selain *qirâ'at* Hafs. Oleh karena tidak populernya jenis bacaan yang lain di kalangan umat Islam dewasa ini khususnya di Indonesia, membuat beberapa kalangan merasa heran akan adanya perbedaan bacaan dengan riwayat yang telah umum digunakan khususnya di Indonesia. Mereka menganggap bahwa bacaan yang baru mereka dengar itu adalah bacaan yang salah. Padahal mereka sendiri yang tidak mengetahui bacaan tersebut. Di sisi lain, sebagian mereka ada yang ikut-ikutan menggunakan bacaan tersebut tanpa mengetahui dasarnya. Jika persoalan ini tidak diantisipasi secepatnya dalam kurun tertentu pada masa yang akan datang, di khawatirkan *qirâ'ât mutawâtir* selain *qirâ'at* Hafs akan musnah. Maka wajar bila *Majma' al-Buhûts* (Lembaga Riset) al-Azhar Kairo pada tanggal 20-27 April 1971 telah merumuskan dalam Mu'tamar ke VI sebagai berikut:

¹⁵ Muhammad al-Husaini al-Zubaidî, *Ittihâf al-Sâdah al-Muttaqîn bi Syarh Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*, Bairut: Dâr al-Fikr, t.th., jilid 4, hal. 527.

¹⁶ Muhammad al-Husaini al-Zubaidî, *Ittihâf al-Sâdah al-Muttaqîn bi Syarh Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*, ..., hal. 527.

¹⁷ Abd al-Mustaqîm, *Tafsîr Feminis Versus Tafsîr Patriarki*, Yogyakarta: Sabda Persada, 2003, hal. VIII.

فِيْمَا يَتَعَلَّقُ بِالْقِرَاءَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ يُقَرَّرُ الْمُؤْتَمَرُ أَنَّ الْقِرَاءَاتِ لَيْسَتْ إِجْتِهَادِيَّةً بَلْ هِيَ تَوْقِيفِيَّةً تَعْتَمِدُ عَلَى الرَّوَايَاتِ الْمُتَوَاتِرَةِ.¹⁸

Mengenai hal yang berhubungan dengan qirâ'at al-Qur'ân, Mu'tamar menetapkan bahwa qirâ'at al-Qur'ân bukan hasil ijihad tetapi tauqîfi (dari Allah semata) yang berpegang teguh pada riwayat-riwayat yang mutawâtir.

Dalam sebagian rumusan Mu'tamar ke VI, juga menyatakan:

يُوصَى الْمُؤْتَمَرُ بِتَشْجِيعِ مُفْرِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ عَلَى أَنْ لَا يَفْتَصِرُوا عَلَى قِرَاءَةِ حَفْصِ حِفْظًا لِكُلِّ هَذِهِ الْقِرَاءَاتِ الثَّابِتَةِ مِنَ النَّسِيَانِ وَالْإِنْدَانِ.¹⁹

Mu'tamar memutuskan agar pengajar al-Qur'ân ikut menggalakkan untuk tidak hanya membaca qirâ'at Hafsh saja demi menjaga qirâ'at-qirâ'at lainnya yang telah diyakini kebenarannya dari terlupakan dan kemusnahan.

Dalam hal ini perlu disadari bahwa Abd al-Rauf al-Sinkili (w. 1150 H) seorang ulama yang hidup di dalam kerajaan Aceh Darussalam, dilahirkan di Sungkel di Pantai Barat Sumatera pada sekitar tahun 1615 M. Pada tahun 1642 M, ia berangkat ke Tanah Suci untuk belajar. Banyak para guru tempat ia menimba ilmu, dan jaringan guru-guru al-Sinkili jelas menjadi lebih kompleks ketika ia melanjutkan studinya di Zabid. Di antara guru-gurunya adalah Abd al-Rahim bin al-Siddiq al-Khas dan Abdullah bin Muhammad al-Adani yang disebut oleh al-Sinkili sebagai pembaca al-Qur'ân (*qâri'*) terbaik di wilayah itu. Tahap akhir dari perjalanan panjang al-Sinkili dalam menuntut ilmu adalah di Madinah. Di kota Nabi ini dia merasa puas bahwa dia akhirnya dapat menyelesaikan pelajarannya dengan gurunya Ahmad al-Qusyasyi (w. 1071 H) dan Ibrahim al-Kurani (w. 1101 H).²⁰

Abd Rauf al-Sinkili mempunyai sebuah kitab Tafsir yang bernama "Tarjuman al-Musthafid", di dalamnya antara lain ia menjelaskan para imam *qirâ'at* dan perawinya. Tetapi penjelasan tersebut hanya mengangkat tiga orang rawi/ periwayat/ murid dari imam-imam *qirâ'at*, yaitu Qâlûn (w. 220 H) dari Imam Nâfi' (w. 169 H), al-Dûri (w. 246 H) dari imam Abû Amr (w. 154 H) dan Hafsh (w. 180 H) dari Imam Âshim (w. 127 H).

¹⁸ Al-Mu'tamar al-Sâdits, *Buhûts Qur'âniyah*, Kairo: Syirkah Mishriyah, 1971 M, hal. 98.

¹⁹ Al-Mu'tamar al-Sâdits, *Buhûts Qur'âniyah*, ..., hal. 98-99.

²⁰ A.H. Johns, *Islam in Malay; An Exploratory Survey with Some Refrence to Quranic Elegenis, Islam in Asia*, Jerusalem: The Magnes Press, 1984, hal. 5.

Nâfi' (w. 169 H) adalah Imam *qirâ'at* di Madinah, tempat Syekh Abdurrauf al-Sinkili belajar, karena itu adalah wajar bila ia mengenal *qirâ'at* imam tersebut. Abû Amr adalah imam *qirâat* di Basrah. Namun ia pernah menetap di Hijaz, sehingga *qirâ'at*-nya berkembang di sini dan masih diikuti masyarakat sampai saat Abdurrauf tiba. Hafs adalah periwayat/ murid Imam Âshim yang menjadi imam *qirâ'at* di Kufah. *Qirâ'at* Imam Âshim riwayat Hafs inilah yang banyak diikuti dan dibaca umat Islam, kecuali Afrika Utara yang mengikuti *qirâ'at* Imam Nâfi'.²¹ Qâlun adalah murid Imam Nâfi' dan al-Dûrî adalah murid Imam Abû Amr. Kedua murid ini mempopulerkan *qirâat* gurunya, terutama yang berkenaan dengan masalah *madd*.²²

Dengan demikian, perbedaan *qirâ'at* yang ditampilkan dalam karya Abd al-Rauf al-Sinkili ini hanya berasal dari tiga imam, yaitu Nâfi', Abû Amr dan Âshim. Fakta ini menimbulkan dugaan bahwa hanya *qirâ'at* tiga imam itulah yang dikenal di Tanah Suci saat Syekh Abdurrauf al-Sinkili belajar di sana. Sedangkan *qirâ'at* dari empat imam lain, yang dikenal dengan "*qirâ'at tujuh*" sudah tidak hidup lagi pada masa itu yaitu *qirâ'at* Imam Ibn Katsîr (w. 120 H) di Makkah, *qirâ'at* Imam Hamzah (w. 156 H) dan al-Kisâ'î, keduanya sama-sama di Kufah, dan *qirâ'at* Imam Ibn Âmir (w. 118 H) di Syam (Syria).²³

Salah satu ilmu *zâhir* yang dipelajari oleh Syekh Abdurrauf al-Sinkili di Yaman adalah "ilmu *qirâ'at*" yang dipelajari dari seorang ulama yang disebut "Syekh al-Qurrâ'". Sementara itu di Madinah ialah Ibrahim al-Kuranî yang pernah mempelajari ilmu tersebut di al-Azhar.²⁴

Dari uraian di atas, penulis dapat menegaskan bahwa Syekh Abdurrauf al-Sinkili adalah ahli dalam ilmu *qirâ'at* dan pada abad ketujuh belas Masehi atau abad kedua belas Hijriah, *qirâ'at al-sab'ah* yang berkembang lagi hanya *qirâ'at* riwayat Hafs dari Imam Âshim, *qirâ'at* riwayat al-Dûrî dari Imam Abû Amr dan *qirâ'at* riwayat Qâlûn dari Imam Nâfi'. Di samping itu, *qirâ'at* al-Qur'ân yang terbanyak dibaca umat Islam sampai sekarang adalah bacaan al-Qur'ân riwayat Hafs dari Imam Âshim.

Keterangan di atas dipertegas lagi oleh Syekh Muhammad al-Thâhir Ibn Âsyûr dalam mukaddimah tafsîrnya "*al-Tafsîr wa al-Tanwîr*" juz I, halaman 57 cetakan tahun 1964 M yang dikutip oleh Abû Zar'ah Abdurrahman bin Muhammad bin Zanjalah, yaitu sebagai berikut:

الْقِرَاءَاتُ الَّتِي يُقْرَأُ بِهَا الْيَوْمَ فِي بِلَادِ الْإِسْلَامِ مِنْ هَذِهِ الْقِرَاءَاتِ السَّبْعِ أَوْ الْعَشْرِ هِيَ:

²¹ Al-Mu'tamar al-Sâdits, *Buhûts Qur'âniyah*, ..., hal. 98-99.

²² Salman Harun, *Mutiara al-Qur'ân*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999 M, cet. I, hal. 202.

²³ Salman Harun, *Mutiara al-Qur'ân*, ..., hal. 202.

²⁴ AH. Johns, *Islam in Malay; An Exploratory Survey with Some Reference to Quranic Elegenis, Islam in Asia*, ..., hal. 5.

١. قِرَاءَةٌ نَافِعٍ بِرِوَايَةِ قَالُونَ : فِي بَعْضِ الْقَطْرِ التُّونِسِيِّ وَفِي بَعْضِ الْقَطْرِ الْمِصْرِيِّ وَفِي لِيْبِيَا.
- قِرَاءَةٌ نَافِعٍ بِرِوَايَةِ وَرَشٍ : فِي بَعْضِ الْقَطْرِ التُّونِسِيِّ وَفِي بَعْضِ الْقَطْرِ الْمِصْرِيِّ وَفِي جَمِيعِ الْقَطْرِ الْجَزَائِرِيِّ وَجَمِيعِ الْمَغْرِبِ الْأَقْصَى وَالسُّودَانَ.
٢. قِرَاءَةٌ عَاصِمٍ بِرِوَايَةِ حَفْصِ بْنِ غَالِبٍ : فِي جَمِيعِ الشَّرْقِ مِنَ الْعِرَاقِ وَالشَّامِ وَغَالِبِ الْبِلَادِ الْمِصْرِيَّةِ (وَجَزِيرَةِ الْعَرَبِ) وَالْهِنْدِ وَبَاكِسْتَانَ وَتُرْكِيَا وَالْأَفْغَانَ وَالْإِنْدُونِسِيَا وَمَالِيزِيَا.
٣. قِرَاءَةٌ أَبِي عَمْرٍو الْبَصْرِيِّ : فِي السُّودَانَ الْمَجَاوِرِ لِمِصْرٍ.²⁵

Di antara qirâ'at tujuh atau sepuluh yang masih dibaca sampai sekarang di setiap negeri Islam adalah: (1) Qirâ'at Imâm Nâfi' dengan riwayat Qâlûn. Qirâ'at tersebut tersebar di sebagian daerah Tunis dan Mesir serta Libia. Selanjutnya qirâ'at Imâm Nâfi' dengan riwayat Warsy tersebar di sebagian daerah Tunis, Mesir, dan seluruh daerah Jazâ'ir Magrib dan Sudan, (2) Qirâ'at Imâm Âshim dengan riwayat Hafsh. Qirâ'at ini tersebar di seluruh negeri Irak bagian Timur, Syiria dan mayoritas Mesir (jazirah Arab), India, Pakistan, Turki, Afganistan, Indonesia, dan Malaysia, (3) Qirâ'at Abû Amr al-Bashrî. Qirâ'at ini tersebar di Sudan yang berbatasan dengan Mesir.

Demikian juga Majelis Ulama Indonesia (MUI) pada tanggal 2 Maret 1993, memutuskan dalam fatwanya, bahwa *qirâ'at al-sab'ah* wajib dikembangkan dan dipertahankan eksistensinya. Dan sebagaimana disebutkan sebelumnya bahwa di Indonesia, khususnya di IAIN telah mulai diajarkan ilmu *qirâ'at*, khususnya pada jurusan Tafsîr-Hadîts dan juga Perguruan Tinggi lainnya, seperti Perguruan Tinggi Ilmu al-Qur'ân (IIQ), Sekolah Tinggi Agama Islam Pengembangan Ilmu al-Qur'ân (STAI-PIQ) dan lain sebagainya. Pada masa sekarang bacaan al-Qur'ân (*qirâ'at*) yang banyak dipergunakan di seluruh dunia adalah *qirâ'at* Imam Âshim riwayat Hafsh namun demikian, bacaan selain Hafsh masih digunakan oleh sebagaian umat Islam seperti bacaan Warsy banyak digunakan di negara-negara Afrika Utara seperti al-Jazair, Mauritania, bacaan Qâlûn digunakan di Libia, bacaan al-Dûrî Abû Amr masih digunakan di Sudan,²⁶ sehingga saat ini, selain empat bacaan tersebut diduga sudah sedikit yang menggunakannya, bahkan dapat dikatakan sudah tidak ada yang menggunakannya.

²⁵ Abû Zar'ah, *Hujjât al-Qirâ'ât*, Beirut: Muassasât al-Risâlah, 1984, hal. 66-67.

²⁶ Muhaimin Zain, *Qirâ'at Tujuh dan Kaidahnya*, Jakarta: LBIQ, 1994 M, hal. 28-29.

Sejalan dengan itu, penentuan standarisasi *rasm mushhâf* yang dilakukan oleh Khalifah Utsmân Ibn Affân, dengan ditetapkannya *rasm Utsmâni* sebagai satu-satunya penulisan al-Qur'ân yang diakui oleh umat Islam, selanjutnya terjadi pembakuan *qirâ'ât* yang dipilih sesuai dengan penulisan *rasm Utsmâni* tersebut. Maka Ibn Mujâhid menyeleksi dari sekian *qirâ'ât* yang pernah beredar hanya tujuh *qirâ'ât* saja yang dianggap *mutawâtir*,²⁷. Selanjutnya dengan berjalannya waktu dan kurangnya sosialisasi ilmu *qirâ'ât* di kalangan umat Islam, maka saat ini hanya satu *qirâ'ât* saja yang yang dikenal oleh masyarakat pada umumnya (awam), yakni *qirâ'at* yang melalui riwayat Hafsh dari Âshim, sementara *qirâ'ât* lain sangat sedikit dari kaum muslimin yang menggunakannya dalam bacaan mereka sehari-hari, bahkan orang-orang Arab sendiri.

Proses standarisasi al-Qur'ân sehingga menjadi satu macam bacaan ini tentunya berimplikasi terjadinya penafsiran yang hanya tertuju pada bacaan yang berkembang saat ini. Dan ini tentunya menjadikan hukum yang dikeluarkan darinya semakin sempit, sehingga ada kalangan tertentu yang berpendapat bahwa proses standarisasi itu menjadikan penafsiran terhadap teks ini memiliki bias gender, terutama yang menyudutkan kaum wanita.²⁸

Kaum wanita yang sepatutnya mendapatkan perlakuan yang setara dengan kaum pria, seolah termarjinalisasi dengan kelemahannya dan doktrin agama yang keliru sehingga muncul anggapan bahwa ajaran Islam telah menyudutkan mereka, padahal Islamlah yang sangat menghargai kaum wanita. Al-Qur'ân adalah sumber nilai yang pertama kali menggagas konsep keadilan gender. Di antara kebudayaan dan peradaban dunia yang hidup pada masa turunnya al-Qur'ân, seperti Yunani (*Greek*), Romawi, Yahudi, Persia, China, India, Kristen, dan Arab pra Islam, tidak ada satu-pun yang menempatkan perempuan lebih terhormat dan lebih bermartabat daripada nilai-nilai yang telah diperkenalkan oleh al-Qur'ân.²⁹

Sementara itu, ada pihak lain yang beranggapan bahwa subordinasi penafsiran kaum perempuan ini disebabkan karena para mufassir kitab suci ini didominasi oleh ideologi patriarkhi, karena kebanyakan para mufassir adalah kaum laki-laki sehingga mereka kurang mengakomodir kepentingan perempuan. Karena itu, diperlukan semacam rekonstruksi bahkan dekonstruksi paradigmatis terhadap model tafsir patriarkhi yang cenderung meminggirkan kaum perempuan.

²⁷ Ibn Mujâhid, *Kitâb al-Sab'ah fi al-Qirâ'ât*, ..., hal. 53-87.

²⁸ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'ân*, Jakarta: Paramadina, 1990, hal. 268-272.

²⁹ Umar, *Bias Gender dalam al-Qur'ân*, Makalah Seminar Nasional "Bias Gender dalam Penafsiran al-Qur'ân", Jakarta: Pusat Studi Wanita, 2002, hal. 11.

Dari sinilah, perlunya mengkaji ulang penafsiran al-Qur'ân dari sudut *qirâ'ât* tentang ayat-ayat yang berkenaan dengan gender. Diharapkan nantinya ada alternatif hukum yang mungkin dapat dikeluarkan dari al-Qur'ân sehingga penafsiran di satu ayat yang terkesan “rigid” setelah dikaji, misalnya dalam versi *qirâ'ât* lain ternyata penafsirannya agak lebih fleksibel. Demikian pula, tidak mustahil dapat memberikan penyegaran paradigma baru terhadap konsep-konsep yang terbangun begitu kokoh yang ada dalam tradisi Islam pada umumnya.

2. Identifikasi Masalah

Sesuai dengan latar belakang yang telah penulis paparkan, maka penulis mengidentifikasi beberapa masalah sebagai berikut:

1. Perbedaan *qirâ'at* mengindikasikan adanya perbedaan pemahaman penafsiran al-Qur'ân.
2. Perbedaan *qirâ'at* terkadang berimplikasi kepada perbedaan penafsiran al-Qur'ân, khususnya yang berkaitan dengan relasi gender.
3. Perbedaan *qirâ'at* berimplikasi terhadap ketentuan aturan suatu hukum, termasuk dalam hal aturan Islam tentang relasi gender.
4. Kurangnya perhatian umat Islam terhadap ilmu *qirâ'at* sebagai bagian dari kajian Ilmu Tafsir, sehingga mencapai titik kritis yang sangat mengkhawatirkan, yang dapat mengakibatkan musnahnya ilmu *qirâ'at* dalam kajian Islam di masa mendatang.
5. Perbedaan pandangan orientalis terhadap *qirâ'at* al-Qur'ân yang menuntut adanya standarisasi *qirâ'at* yang *shahîh*.
6. Gender sebagai sebuah konsep yang dipopulerkan belakangan ini oleh orang Barat, merupakan konsep yang diusung berdasarkan konsep kesetaraan hak-hak perempuan. Kaitannya dengan hal tersebut, bagaimana al-Qur'ân mengungkap relasi gender dalam perspektif Islam melalui kajian *qirâ'at*.

3. Pembatasan Masalah

Persepsi yang pertama kali muncul ketika orang membaca tentang ayat-ayat gender adalah ayat-ayat yang membahas tentang poligami, kepemimpinan wanita, hijab, jilbab, pengekangan kebebasan perempuan di luar rumah, dan sebagainya yang dianggap berimplikasi kepada diskriminasi terhadap perempuan.

Untuk memperjelas ruang lingkup pembahasan yang akan diteliti pada masalah di atas, kiranya dikemukakan batasan masalah sebagai berikut:

1. Aspek-aspek pokok tentang al-Qur'ân dan *qirâ'at*-nya
2. Dimensi relasi gender dalam al-Qur'ân
3. Implikasi *qirâ'at* terhadap penafsiran relasi gender dalam keluarga.

Pembatasan masalah pada implikasi *qirâ'at* terhadap penafsiran lelesi gender dalam keluarga dikarenakan ayat al-qur'an yang terkait relasi gender kerap ditafsirkan secara patriarkis atau *man oriented*. Disertasi ini bertujuan untuk memberikan pandangan yang berbeda dengan tafsir yang terkesan patriarkis.

4. Perumusan Masalah

Berdasarkan pada pokok pemikiran yang telah diungkap dalam latar belakang di atas, maka ditentukan rumusan masalah dari rencana penelitian disertasi ini sebagai berikut: “*Bagaimana Implikasi Qirâ'at terhadap Penafsiran Relasi Gender dalam Keluarga ?*”.

Dari rumusan masalah ini kemudian dirinci menjadi beberapa pertanyaan berikut ini:

1. Apa saja aspek pokok al-Qur'an dan *qirâ'at*?
2. Bagaimana konsep relasi gender dalam al-Qur'an?
3. Bagaimana implikasi *qirâ'at* terhadap relasi gender dalam keluarga?

5. Tujuan Penelitian

Penelitian ini memaparkan tentang ilmu *qirâ'at* bukan hanya sebatas ilmu untuk membaca al-Qur'ân saja, melainkan ilmu ini juga dapat digunakan untuk menafsirkan al-Qur'ân. Bahasa Arab, sebagaimana yang dimaklumi, mempunyai keragaman makna terlebih lagi kalau sudah berbeda penulisan baik *harakat* maupun *lafadznya*. Untuk itu, tujuan dari penelitian ini adalah: mengungkap aspek-aspek pokok tentang al-Qur'ân dan *qirâ'at*-nya, mengungkap dimensi relasi gender dalam al-Qur'ân, dan menganalisis implikasi *qirâ'at* terhadap relasi gender dalam keluarga.

6. Manfaat Penelitian

Adapun manfaat dari penelitian ini adalah:

1. Untuk memperkaya khazanah Islam dalam bidang Tafsir al-Qur'ân, khususnya tentang *Qirâ'at* dan Implikasinya terhadap Penafsiran Relasi Gender, disamping itu penelitian ini juga diharapkan berguna sebagai bahan pembantu dan pembuka jalan bagi penelitian-penelitian lain dalam topik-topik yang sama.
2. Untuk membuktikan pentingnya pengaruh *qirâ'at* dalam penafsiran, dan juga berusaha meng-*istinbâth* (mengeluarkan) hukum yang berkenaan dengan wanita dari ayat-ayat yang memiliki perbedaan *qirâ'at*.
3. Sebagai salah satu syarat guna meraih gelar Doktor dalam bidang Agama Islam Konsentrasi Ilmu Tafsir pada Program Doktor Ilmu al-Qur'ân dan Tafsir di Institut Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'ân Jakarta.

7. Kajian pustaka

Memang diakui bahwa kajian mengenai qirâ'at bukanlah hal yang baru, namun sejauh pengamatan penulis, belum ada karya ilmiah yang mengkaji khusus tentang *qirâ'at* berkenaan dengan masalah gender. Karya-karya *qirâ'at* dan gender yang pernah dikaji oleh penulis karya ilmiah sebelumnya antara lain:

Hasanuddin AF., *Perbedaan Qirâ'ât dan Pengaruhnya terhadap Istinbâth Hukum dalam al-Qur'ân*, Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1994. Penelitian ini membahas kajian tentang pengaruh *qirâ'ât* terhadap *istinbâth* hukum yang dianalisis secara umum. Tulisan ini menyimpulkan bahwa ayat-ayat al-Qur'ân yang memiliki ragam *qirâ'at* itu ada yang memiliki perbedaan pengaruh dalam *istinbâth* hukum dan ada pula tidak sama sekali. Dalam tulisan ini juga memaparkan bahwa *qirâ'at syâdz* kadang-kadang itu dapat berpengaruh pula dalam *istinbâth* hukum.

Dalam penelitian ini, penulis berusaha mengambil pijakan dari disertasi ini. Kajian-kajian yang dilakukan oleh Hasanuddin ini belum final sehingga perlu diteliti lebih lanjut hasil kesimpulannya ini. Apakah benar ayat-ayat yang memiliki perbedaan versi *qirâ'at* ada yang tidak menghasilkan pengaruh berbeda dalam *istinbâth* hukum? Beberapa contoh yang dikemukakan dalam disertasi ini yang berkaitan dengan relasi gender berusaha kami teliti, baik yang menurutnya dapat menghasilkan implikasi hukum atau yang tidak, contohnya ayat yang berkaitan dengan *zhihâr*.

Muhammad al-Habsy, *al-Qirâ'ât al-Mutawâtirah wa Atsaruhâ fi al-Rasm al-Qur'âni wa al-Ahkâm al-Syar'iyyah*, Bairut: Dâr al-Fikr, 1999. Di dalam tesis ini dijelaskan tentang pengaruh perbedaan *qirâ'at mutawâtir* yang berimplikasi kepada *rasm mushhâf* al-Qur'ân yang sekarang ini berkembang dan perbedaannya dalam hukum syari'at. Hanya saja, hukum yang diperoleh dari perbedaan *qirâ'at* ini tidak semua diungkapkan, terutama karena memang yang diungkap hanya dari *qirâ'at mutawâtir* saja. Sementara dalam tesis ini diungkap juga tentang segi hukum yang mungkin dapat di *istinbâth*-kan melalui *qirâ'at syâdz* karena ia juga merupakan salah satu bagian dari al-Qur'ân yang pernah ada di zaman Rasulullah.

Syar'i Sumin, *Seni Membaca al-Qur'ân dan Qirâ'ât Tujuh serta Pelaksanaannya dalam Kurikulum STAI-PIQ Sumatra Barat*, Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1998. Di dalam disertasi ini menyinggung masalah *qirâ'at*, tetapi obyeknya lebih difokuskan kepada pembahasan tentang pengajaran *qirâ'at* dalam perguruan tinggi al-Qur'ân di Sumatera Barat, sehingga apa yang tertera dalam tesis ini jauh dari pembahasan apa yang akan diuraikan dalam tesis ini.

Syar'i Sumin, *Qirâ'ât Sab'ah Menurut Perspektif Para Ulama*, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2005. Masalah yang diungkap oleh

penulisnya hanya berupa deskripsi tentang seluk beluk *qirâ'at sab'ah* dan pendapat para ulama dalam menanggapi otentitas, popularitas, standarisasi, dan eksistensi *qirâ'at* tersebut hingga saat ini. Penelitian ini juga meneliti tentang keistimewaan bacaan riwayat Hafsh dari Âshim sehingga ia lebih masyhur dibandingkan *qirâ'at* lainnya. Tujuan penulis buku ini ingin memperkenalkan lebih detail tentang apa yang disebut *qirâ'at sab'ah*. Dengan demikian, tentunya apa yang diungkap dalam buku ini berbeda dengan obyek kajiannya dengan apa yang penulis teliti dalam tesis ini, meskipun sama-sama mengkaji tentang segi ilmu *qirâ'at*. Perbedaannya, jika disertasi ini menjadikan *qirâ'at sab'ah* sebagai obyek kajiannya, sementara penulis menjadikan *qirâ'at* ini sebagai alat untuk membedah penafsiran yang terdapat dalam perbedaan *qirâ'at* tersebut.

Muhammad Alaika Nashrullah, *Perbedaan Qirâ'ât dan Pengaruhnya terhadap Penafsiran al-Qur'ân (Studi Qirâ'at Sab'ah pada Tafsîr al-Mishbah Karya Muhammad Quraish Shihab)*, Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 2011. Kesimpulan dari penelitian ini adalah bahwa Quraish Shihab menggunakan perbedaan *qirâ'at* sebagai salah satu instrumen penafsiran pada ayat-ayat yang memiliki perbedaan *qirâ'at*, dikatakan bahwa perbedaan tersebut mempunyai implikasi terhadap berbedanya makna yang dihasilkan, namun terkadang Quraish Shihab tidak menyinggung perbedaan bacaan jika dipandang perbedaan itu tidak menimbulkan perbedaan makna. Di samping itu, Quraish Shihab lebih sering dijumpai menggunakan riwayat Hafs dari 'Asim.

Siti Khodijah, *Pengaruh Perbedaan Qirâ'at Terhadap Penafsiran Ayat Ahkan (Studi Komparatif terhadap al-Bayan karya ath-Thabari dan al-Bahr al-Muhith Karya Abu Hayyan al-Andalusi)*, Jakarta: IIQ, 2015. Penelitian ini memfokuskan kajian pada perbedaan *qirâ'at* terhadap ayat-ayat ahkam dalam surat al-Baqarah ayat 184, 222, 236, 240, 245, 271, 282 dan 283 serta implikasi perbedaan *qirâ'at* tersebut terhadap penafsiran kitab *tafsîr* at-Thabari dan Abu Hayyyan.

Khairuddin Yusuf, *al-A'zamî dan Fenomena Qirâ'at al-Qur'an antara Multiple Reading dengan Variant Reading*, Jurnal Studi Islamika vol. 11, No. 1, Juni 2014. Dalam jurnal ini dijelaskan salah satu fenomena dalam ilmu-ilmu al-Qur'an dari sudut pandang tokoh kontemporer yaitu Muhammad Mushtafâ al-A'zamî. Ia mengungkapkan bahwa salah satu pintu masuk orientalis terhadap otentitas al-Qur'an adalah melalui fenomena *qirâ'at*. Al-A'zamî mengkritisi pendapat orientalis dari segi metodologi, proses analisis dan hasil kajian yang terkesan dipaksakan. Tidak adanya tanda titik dan diakritikal tidak masalah bagi al-Qur'an, karena sistem bacaan yang benar diajarkan langsung oleh Nabi saw melalui hafalan. Sistem hafalan yang benar sudah ada dalam benak para sahabat Nabi saw.

Ahmad Fathoni, *Tuntunan Praktis 100 Maqra Qirâ'at Mujawwad Riwayat Qâlun- Warsy- Khalaf dan Qiraat Sab'ah*, Jakarta: IIQ, 2011. Buku ini berisi kumpulan ayat-ayat dalam *qirâ'at* Hafs yang sudah di tandai bagian-bagian yang mengandung *qirâ'at* Qâlun, Warsy dan Khalaf beserta perubahannya. Buku ini biasanya digunakan pada ajang Musabaqah Tilawati al-Qur`an di Indonesia untuk cabang Tilawah golongan *Qirâ'at Sab'ah*.

Nasaruddin Umar, *Argument Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur`ân*, Jakarta: Paramadina, 1999. Karya ini memberi inspirasi pada penulis untuk mengkritisi atau mengembangkan apa yang ada di dalamnya. Dalam buku ini dijelaskan bahwa salah satu hal yang mempengaruhi pemahaman teks adalah pembakuan tanda huruf, tanda baca, dan *qirâ'at*. Dengan mengeliminir beberapa versi bacaan yang tidak sesuai dengan *rasm Utsmânî*, dimungkinkan memiliki bias gender. Penulis ingin mendalami pernyataan ini dengan mengkajinya lebih mendalam dengan mengumpulkan semua ayat-ayat yang berkaitan dengan relasi gender yang terdapat perbedaan versi *qirâ'at*, kemudian menelitinya, apakah benar perbedaan *qirâ'at* ini memiliki bias gender?

Anshari, *Penafsiran Ayat-ayat Gender dalam Tafsir al-Misbah*, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2006. Di antara kesimpulan dari penelitian ini bahwa pemahaman tentang gender, menurut Quraish Shihab adalah seks (jenis kelamin). Dia berpijak dari sifat kelelakian dan keperempuanan. Dari perbedaan sifat tersebut muncul perbedaan peran dan status antara laki-laki dan perempuan dan pada akhirnya terjadi perbedaan hak dan kewajiban antara kaum laki-laki dan perempuan sesuai dengan kodratnya masing-masing. Bias gender menurut Muhammad Quraish Shihab adalah memberi kepada seseorang sesuai kodratnya. Maka menyamakan perempuan secara penuh dengan lelaki, menjadikan mereka menyimpang dari kodratnya, dan ini adalah pelecehan terhadap perempuan atau disebut gender.

Zaitunah Subhan, *Kemitrasejajaran Pria dan Wanita dalam Perspektif Islam*, (selanjutnya tertulis Kemitrasejajaran Pria dan Wanita) Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 1998. Diantara kesimpulan dari penelitian ini adalah laki-laki dan perempuan sebagai mitra dalam sebuah rumah tangga, kemitrasejajaran bukan merupakan hubungan yang satu menggungguli atau lebih rendah dari yang lain, bukan pula yang satu mendominasi dan yang lain didominasi, tetapi kemitrasejajaran adalah hubungan yang saling timbal balik. Adanya kesenjangan diakibatkan karena pemahaman agama yang tidak proporsional dalam memberikan makna kemitrasejajaran. Penafsiran yang ada sering kali berfungsi sebagai penguat isu-isu yang tersebar di masyarakat. Hal ini akibat dari penafsiran lama yang sulit diterima pada masa kini. Sumber Islam (*al-Qur`ân* dan *al-*

Hadīts) tidak saja dapat dipahami secara normatif, tetapi juga harus diperhatikan konteksnya. Oleh karena itu, pemahaman secara kontekstual sangat diperlukan.

Faqihuddin Abdul Kadir, *Qirâ'ah Mubâdalah, Tafsir Progresif untuk Keadilan Gender dalam Islam*, Yogyakarta: IRCiSoD 2019. Buku ini membahas tentang perspektif dan pemahaman dalam relasi tertentu antara dua pihak yang mengandung nilai dan semangat kemitraan, kerja sama, kesalingan, timbal balik dan perinsip resiprokal. Baik relasi antara manusia secara umum, Negara dan rakyat, majikan dan buruh orang tua dan anak guru dan murid, mayoritas dan minoritas. Antara laki dan perempuan, atau antara perempuan dengan perempuan. Antara individu dengan individu, atau antara masyarakat. Baik skala lokal maupun global. Namun dalam buku ini lebih difokuskan pada relasi laki-laki dan perempuan di ruang domestik maupun public. Relasi yang didasarkan pada kemitraan dan kerja sama.

Fadjar Nugraha Syamhudie, *Gender dalam al-Qur'an*, Ciputat: Lembaga Kajian Islam "Nugraha" 2015. Buku ini membahas tentang laki-laki dan perempuan sama-sama memiliki hak untuk menjadi khalifah di muka bumi ini, sama-sama berpotensi meraih prestasi, sama-sama memiliki kewajiban dan tanggung jawab di dalam melaksanakan ajaran agama, dan sama-sama menerima perjanjian di sisi Allah swt.

Dari judul-judul karya ilmiah di atas, tergambar bahwa tidak satupun yang mengkaji khusus tentang *qirâ'at* berkenaan dengan masalah gender, meskipun didalamnya terdapat juga pembahasan yang berkaitan dengan gender.

Dengan demikian, penelitian ini bukanlah pengulangan dari apa yang telah dilakukan oleh peneliti. Penelitian ini berupaya mengungkap bagaimana implikasi *qirâ'at* terhadap relasi gender dalam penafsiran untuk mengembangkan lebih lanjut temuan-temuan penelitian terdahulu. Agar diperoleh kajian yang lebih utuh, akan dipilih pendekatan dan analisa tertentu seperti yang akan dijelaskan pada bagian metode penelitian di bawah ini.

8. Metode Penelitian

Dalam usaha memperoleh data ataupun informasi yang dilakukan maka penelitian ini menggunakan metode sebagai berikut:

1. Jenis Penelitian

Secara garis besar, penelitian terbagi menjadi dua macam yakni kajian pustaka dan lapangan. Jenis Penelitian ini merupakan penelitian pustaka (*library research*), yaitu penelitian yang bermaksud untuk memahami fenomena tentang apa yang dialami oleh subjek penelitian misalnya perilaku, persepsi, motivasi, tindakan, dan lain-lain secara

holistik dan dengan cara deskripsi dalam bentuk kata-kata dan bahasa pada suatu konteks khusus yang alamiah dan memanfaatkan berbagai metode alamiah.³⁰ Jadi data yang dimaksud di sini adalah data yang disajikan dalam bentuk kata verbal, bukan dalam bentuk angka. Sumber-sumber yang dijadikan sebagai bahan penelitian kualitatif berasal dari bahan-bahan tertulis yang ada kaitannya dengan tema yang dibahas.

2. Pendekatan

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif kajian tematik, yakni data yang disajikan dalam bentuk kata verbal, bukan dalam bentuk angka. Sumber-sumber yang dijadikan sebagai bahan penelitian kualitatif berasal dari bahan-bahan tertulis yang ada kaitannya dengan tema yang dibahas. Mengingat permasalahan yang akan dibahas dalam penelitian ini banyak menyangkut kajian tentang kata atau bahasa yang terdapat perbedaan versi *qirâ'at*-nya, maka analisis yang digunakan dalam pembahasan masalah dengan metode semantik.³¹

Selain menggunakan metode *maudû'î* dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang dapat dipandang "steril" dari bias gender, digunakan juga metode baru, yakni metode historis-kritis-kontekstual yang digagas oleh Riffat Hasan. Adapun cara kerja metode ini adalah, *pertama*, memeriksa ketetapan makna kata/bahasa (*language accuracy*), yaitu dengan melihat terlebih dahulu secara keritis sejarah kata dan akar katanya sesuai dengan konteks zamannya. Selanjutnya Riffat melihat dengan analisis semantiknya (yang berkaitan dengan arti kata), bagaimana konteks saat itu dan bagaimana sosio kulturalnya. *Kedua*, melakukan pengujian atas konsistensi filosofis dari penafsiran yang ada. *Ketiga*, menguji dengan prinsip etis yang didasarkan atas prinsip keadilan, yang merupakan refleksi dari keadilan Tuhan³².

3. Sumber Data

Data yang dikumpulkan dalam penelitian ini bersifat kualitatif. Sedangkan pengumpulan data ditempuh melalui penelitian pustaka (*library research*) sebagai sumber data. Dalam penelitian ini, sumber data

³⁰ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2005, hal. 6.

³¹ Metode semantik adalah suatu bidang studi dalam linguistik yang mempelajari makna atau arti dalam bahasa. Lihat Abdul Chaer, *Pengantar Semantik Bahasa Indonesia*, Jakarta: Rineka Cipta, 2002, hal. 2. Dalam Bahasa Arab, metode semantik ini membutuhkan beberapa ilmu tata bahasa, antara lain: ilmu *isytiqâq* (etimologi), ilmu *mu'jâm* (tentang perkamusan), ilmu *bayân* yang mencakup *isti'ârah*, *majâz*, *ma'ânî*, *qashr*, dan *al-washl wa al-fashl*. Lalu ilmu *badi'* yang mencakup bentuk kalimat dan keindahannya, kata *musytarâk* dan sebagainya. Lihat Sayuthi Anshari Nasution, *Metode Semantik dan Pengaruhnya terhadap Makna Bahasa Arab*, Majalah al-Wa'ie, 2004.

³² Riffat Hasan, *Feminisme dal al-Qur'an*, sebuah pecakapan dengan Riffat Hasn, Vol. 11, 1990

yang dipergunakan, dibagi menjadi dua: sumber primer dan sekunder. Sumber primer adalah data autentik atau data yang berasal dari sumber pertama. Sedangkan sumber sekunder yaitu data yang materinya secara tidak langsung berhubungan dengan masalah yang diungkapkan.³³

Karena studi ini menyangkut al-Qur'ân secara langsung dan *qirâ'at*, maka kitab suci al-Qur'ân dan kitab *al-wâfi fî Syarhi al-Syâtibiyyah* merupakan sumber data primer.

Selain menggunakan kitab suci al-Qur'ân, karena penelitian ini berhubungan erat dengan *tafsîr*, *qirâ'at*, *hadîts*, bahasa, serta hukum maka penulisan disertasi ini merujuk beberapa kitab-kitab yang relevan dengan tema yang dibahas sebagai sumber data skunder. Keterangan dan pendapat ulama' dalam sejumlah kitab-kitab rujukan, dijadikan sebagai informasi awal dan informasi bandingan dalam rangka melakukan analisa dan interpretasi lebih lanjut.

Penulis juga menggunakan CD hadîts untuk memudahkan kami dalam melacak kitabnya. Kadangkala kami mencantumkan sumber dari CD-nya dengan asumsi bahwa apa yang tertera di dalamnya sama dengan apa yang tertulis dalam kitab aslinya.

3. Teknik Pengumpulan Data

Dalam penelitian ini digunakan tehnik pengumpulan data berupa studi literatur, hal ini dikarenakan sumber datanya diperoleh dari literatur. Berbagai literatur yang diteliti merupakan data, baik yang bersifat primer seperti ayat-ayat al-Qur'ân yang berkenaan dengan gender, maupun yang skunder seperti kitab-kitab Tafsir dan sejumlah buku penunjang lainnya. Fakta mengenai data yang ada yang berkaitan dengan penelitian akan dikumpulkan melalui studi kepustakaan atas berbagai literatur yang diperoleh.

Untuk mendapatkan data-data yang diperlukan, pertama-tama penulis membaca dan meneliti berbagai literatur yang ada kaitannya dengan pembahasan disertasi ini, bahan-bahan yang ditemukan itu dicatat dan dikumpulkan dalam catatan-catatan khusus, kemudian dipilah-pilah dan disusun sesuai dengan komposisi bab disertasi ini.

Pembahasan inti dalam disertasi ini adalah untuk mengungkap implikasi *qirâ'at sab'ah* terhadap relasi gender dalam penafsiran. Sebelum memasuki pembahasan ini, penulis dituntut untuk melakukan inventarisasi terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan tema yang dibahas.

Setelah data-data yang diperlukan terkumpul, langkah berikutnya adalah menyusun dan menganalisa data. Penulis melakukan analisa secara sistematis dan mendalam terhadap makna yang terkandung dalam

³³ Hadiri Nawawi dan Mimi Martini, *Penelitian Terapan*, Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1991, hal. 216.

keseluruhan data yang diperlukan. Dengan demikian setelah data dideskripsikan apa adanya maka yang berperan selanjutnya adalah analisis tersebut sehingga corak sajian datanya adalah deskriptif analisis.

4. Analisis Data

Analisa data merupakan tindak lanjut dari kegiatan sebelumnya (pengumpulan data, dan lain-lain). Dalam hal ini, peneliti menggunakan metode deduktif yaitu metode yang di gunakan untuk menganalisa data yang bersifat umum kemudian prinsip-prinsip tersebut diterapkan kepada persoalan-persoalan yang lebih khusus. Disamping menggunakan metode deuktif, penulis juga menggunakan metode induktif yaitu metode yang digunakan untuk menganalisis persoalan-persoalan khusus lalu menjadikannya sebagai prinsip-prinsip yang bersifat umum.

Di samping itu, peneliti juga menggunakan metode *tafsîr tahlîlî* dan metode *tafsîr maudhû'î*. Metode *tafsîr tahlîlî* ialah metode pembahasan secara kronologis berdasarkan urutan ayat. Metode ini berusaha menjelaskan kandungan setiap ayat dari berbagai segi dengan memperhatikan runtutan ayat sebagaimana dalam *mushhâf*. Adapun metode *tafsîr maudhû'î* yakni memahami dan menjelaskan ayat-ayat al-Qur'ân dengan cara menghimpun ayat-ayat dari berbagai surat yang berkaitan dengan satu topik, lalu dianalisis kandungannya hingga menjadi satu kesatuan konsep yang utuh.³⁴ Metode *tahlîlî* digunakan saat membedah kalimat, *i'râb*, *munâsabah* ayat, dan konteks ayat. Sedangkan metode *maudhû'î* digunakan untuk menjelaskan ayat secara tematik dengan mencantumkan ayat-ayat lain yang berkaitan dengan tema ini.

9. Sistematika Penulisan

Untuk mendapatkan suatu gambaran yang jelas dan singkat tentang penulisan ini, penulis membagi dalam lima bab, yang mana masing-masing bab berisi persoalan-persoalan tertentu dengan tetap berkaitan antara bab yang satu dengan bab lainnya, adapun rencana sistematika penulisan yang akan dijabarkan tersusun sebagai berikut:

Bab *pertama*, berisi gambaran umum permasalahan yang akan diteliti dengan memaparkan latar belakang masalah, identifikasi masalah, pembatasan masalah, perumusan masalah yang akan dikaji, tujuan penelitian, manfaat penelitian, penelitian terdahulu yang relevan, memaparkan metode penelitian dan sistematika penelitian.

Bab *kedua*, berisi aspek-aspek pokok tentang al-Qur'ân dan *qirâ'at*-nya. Bab ini membahas tentang: 1) Aspek-aspek pokok tentang al-Qur'ân dan sejarahnya yang meliputi: pengertian al-Qur'ân, proses turunnya al-

³⁴ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'ân*, Bandung: Mizan, 1992, hal. 86-87.

Qur'ân, sejarah penulisan dan pengumpulan al-Qur'ân yang mencakup: penulisan al-Qur'ân pada masa Nabi saw, pengumpulan al-Qur'ân pada masa Abû Bakar, penulisan al-Qur'ân pada masa 'Utsmân, penulisan al-Qur'ân pasca 'Utsmân. 2) Aspek-aspek pokok tentang *qirâ'at* yang meliputi: pengertian dan landasan konsep *qirâ'at*, metodologi para imam *qirâ'at*, standar *qirâ'at* yang *shahîh*, tingkatan dan macam-macam *qirâ'at*, sebab-sebab terjadinya perbedaan *qirâ'at*, kaidah-kaidah *qirâ'at*, kedudukan *qirâ'at* sebagai hujjah. 3) Sejarah dan perkembangan *qirâ'at* yang meliputi: pertumbuhan dan perkembangan *qirâ'at*, para ahli *qirâ'at* kalangan sahabat dan *tâbi'in*, biografi singkat para imam dan periwayat *qirâ'at*, pertumbuhan dan perkembangan *qirâ'at* di Indonesia. 4) Hikmah berbilang *qirâ'at* al-Qur'ân yang mencakup: hikmah secara umum dan hikmah secara khusus.

Bab *ketiga*, berisi dimensi relasi gender dalam al-Qur'ân. Bab ini terdiri dari beberapa sub, antara lain: 1) Pengertian dan hakikat gender yang meliputi: pengertian relasi gender, dan sekilas tentang sejarah istilah gender. 2) Term-term al-Qur'ân tentang relasi gender yang meliputi: Istilah-istilah yang menunjuk kepada laki-laki dan perempuan, gelar status yang berhubungan dengan jenis kelamin, dan kata ganti yang berkaitan dengan jenis kelamin.

Bab *kempat*, berisi implikasi *qirâ'at* terhadap relasi gender dalam keluarga, yakni suatu uraian tematik dengan mengambil pokok bahasan ayat-ayat tentang relasi gender yang di dalamnya terdapat perbedaan *qirâ'at*. Berangkat dari sini, penulis mencoba menguraikan tentang: 1) Implikasi *qirâ'at* terhadap hukum dalam rumah tangga yang meliputi: bersentuhan dengan lawan jenis, aktivitas perempuan di sektor domestik dan publik, menampakkan perhiasan kepada pekerja rumah tangga, nikah *mut'ah*: hukum dan relevansinya di zaman modern, hubungan seksual setelah selesai haid sebelum mandi. 2) Implikasi *qirâ'at* terhadap hukum perceraian yang mencakup: hak cerai bagi istri, perceraian sebelum hubungan seksual dan pemberian cindera mata setelah bercerai, *ilâ'*: bentuk pelecehan terhadap istri, *zhîhâr*: bentuk pelecehan terhadap istri pada tradisi jahiliyah. 3) Implikasi *qirâ'at* terhadap kekerasan kepada perempuan dan anak yang mencakup: larangan mewarisi perempuan dan menyakitinya, dan larangan menelantarkan anak-anak.

Bab *kelima*, berisi penutup yang terdiri dari kesimpulan penelitian disertasi ini dan saran bagi para peneliti berikutnya dalam topik-topik yang sama.

BAB II

ASPEK-ASPEK POKOK AL-QUR'ÂN DAN QIRÂ'AT

Al-Qur'ân bagi kaum muslimin merupakan *kalâmullâh* yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad saw melalui perantaraan Jibril selama kurang lebih dua puluh tiga tahun. Al-Qur'ân juga merupakan salah satu sumber hukum Islam yang menduduki peringkat paling atas. Seluruh ayatnya berstatus *qath'î al-wurûd* yang diyakini eksistensinya sebagai wahyu Allah swt. Sebagai wahyu Ilâhi, yang kemudian mewujud dalam bentuk Mushhaf 'Utsmânî, al-Qur'ân memiliki beberapa aspek atau perangkat yang melingkupinya. Salah satu dari perangkat atau aspek al-Qur'ân tersebut adalah *qirâ'at*.

10. ASPEK-ASPEK POKOK AL-QUR'ÂN DAN SEJARAHNYA

Al-Qur'ân adalah kitab suci umat Islam yang diturunkan Allah swt kepada Nabi Muhammad saw secara berangsur-angsur. Al-Qur'ân juga merupakan kitab suci yang keasliannya senantiasa terjaga dan terpelihara dengan baik sejak masa nabi hingga saat ini. Di dalam al-Qur'ân terdapat banyak sekali pelajaran yang dapat diambil. Berikut paparan terkait aspek-aspek pokok al-Qur'an dan sejarahnya.

1. Pengertian al-Qur'ân

a. Definisi al-Qur'ân menurut bahasa Menurut bahasa, kata **قُرْآن** adalah akar kata (*mashdar*) dari kata kerja **قَرَأَ** yang berarti membaca. Bentuk *mashdar* dari **قَرَأَ** ada dua yaitu:

قِرَاءَةً dan قُرْآنًا, keduanya bermakna bacaan.³⁵ kata قُرْآن yang berarti bacaan ini terdapat dalam al-Qur'ân surat *Qiyamâh*: 17-18.

Kata قُرْآن adalah bentuk *mashdar* yang berpola فُعْلَان. Pola *mashdar* ini dijadikan nama bagi wahyu yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. tidak kurang dari 68 kali.³⁶

Sebagian ulama berpendapat bahwa kata قُرْآن adalah kata sifat yang bermakna “himpunan” atau “kumpulan” kemudian kata ini digunakan sebagai nama kalâmullâh, karena al-Qur'ân adalah kumpulan surat-surat dan ayat-ayat atau karena terhimpun di dalamnya inti sari dari kitab-kitab yang sebelumnya.

Sementara al-Suyuthî (w. 911 H) lebih tegas berpendapat bahwa kata قرآن bukan pecahan atau perubahan bentuk dari kata lain atau yang disebut *musytaq* dalam bahasa Arab, akan tetapi ia merupakan kata atau kata baku bagi kalâmullâh yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw.

Perbedaan pendapat itu bermula dari, apakah kata قرآن merupakan pecahan dari kata قَرَأَ yang bermakna *talâ* (تَلَا) yang berarti membaca atau makna جمع yang berarti mengumpulkan atau kata itu bukan pecahan atau *musytâq* dari kata lain melainkan ia adalah kata yang baku (*jâmid*)

Apabila kata قرآن itu dipahami sebagai pecahan dari kata قرأ Mannâ' al-Qaththân mengemukakan bahwa kata قرآن yang berpola *fu'lân* merupakan pecahan dari kata qur'an yang bermakna *jam'un* dalam bahasa Indonesia bermakna kumpulan. Alasannya karena al-Qur'ân menghimpun kandungan kitab-kitab suci sebelumnya.³⁷ Demikian pula al-Lihyânî (w. 355 H) berpendapat bahwa lapaz al-Qur'ân yang sepola dengan *gufrân*, merupakan pecahan dari kata *qara'a* yang bermakna *talâ* dalam bahasa Indonesia bermakna membaca. Jadi al-Qur'ân adalah kata yang berbentuk *mashdar* akan tetapi bermakna *isim maf'ûl* yang artinya yang dibaca.

Sebaliknya, apabila kata al-Qur'ân bukan pecahan dari *qara'a* sesuai dengan pendapat al-Suyuthî di atas, Imam Syâfi'i (w. 204 H) mengatakan bahwa lapaz al-Qur'ân bukan isim *musytâq* (yang dipecah dari kata lain) melainkan isim *murtajal* yaitu isim yang sejak semula ditetapkan sebagai *isim alam* (nama), yakni nama dari kitab Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammmad saw dan selalu disertai oleh *alif lam*. Dengan kata lain,

³⁵ Ibrâhîm Anîs, *al-Mu'jam al-Wasîth*, Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1392 H, cet. II, hal. 722.

³⁶ Muhammad Fuad 'Abd al-Bâqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâz al-Qur'ân*, Bairut: Dar al-Fikr, 1407 H, hal. 539-540.

³⁷ Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Riyadh: Mansyurat al-Ashr al-Hadîts, t.th., hal. 20.

lapaz itu sudah lazim digunakan sebagai nama dari *kalânullâh* yang di turunkan kepada Nabi Muhammad saw. Argumentasi dari ulama yang berpendapat seperti ini adalah kalau kata قرآن merupakan pecahan dari kata *qara'a* yang bermakna membaca maka tentu setiap yang dibaca pantas untuk dikatakan al-Qur'ân, sama halnya dengan nama Taurat dan Injil.³⁸ Berbeda dengan pendapat Imam al-Syâfi'i, yakni al-Farra' (w. 207 H.) berpendapat bahwa kata al-Qur'ân terpecah dari kata *qarâ'in* bentuk jamak dari kata *qarînah* yang bermakna kaitan, karena al-Qur'ân berkaitan antara yang satu dengan yang lainnya. Dengan demikian huruf nun yang terdapat dalam kata al-Qur'ân merupakan huruf asli bukan huruf tambahan.³⁹

Dari uraian di atas dapat diambil kesimpulan sebagai berikut:

- 1) Kata al-Qur'ân adalah kata yang *musytaq* (kata jadian) dari kata lain. Dalam menentukan berasal dari kata apa, terdapat dua pendapat, yaitu ada pendapat yang mengatakan kata jadian dari kata *qara'a* yang bermakna *talâ* (membaca) dan ada pula yang berpendapat bermakna *jama'a* yang bermakna mengumpulkan. Kata قرآن merupakan bentuk *mashdar* yang berpola *fu'lân* kemudian mendapat tambahan *alîf lam* sebagai tanda *makrifat* (bacaan yang sudah tertentu) dalam hal ini al-Qur'ân berarti bacaan atau sesuatu yang dibaca. *Kedua* adalah pendapat yang mengatakan bahwa al-Qur'ân berasal dari kata *qarâ'in* bentuk *jamak* dari *qarînatun* yang bermakna kaitan atau hubungan.
- 2) Kata al-Qur'ân bukan pecahan atau *musytaq* dari kata lain, akan tetapi ia adalah kata yang *jâmid* yang digunakan sebagai nama dari wahyu Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. sebagaimana sebutan Injil, Taurat, dan Zabûr yang diturunkan kepada nabi-nabi sebelumnya.

Dari dua kesimpulan di atas, penulis lebih cenderung kepada pendapat yang mengatakan bahwa al-Qur'ân merupakan *mashdar* dari kata *qara'a* yang berpola *fu'lân* kemudian mendapat tambahan *alîf lam* dan bermakna sama seperti *isim maf'ûl* (yang dibaca). Alasannya karena ini lebih relevan dengan peraturan *isytiqâq* dalam ilmu *sharaf* sebagai bagian dari *qawâ'id* (kaidah bahasa Arab). Kata al-Qur'ân sebagaimana dikatakan oleh Abdul Jalal, merupakan pindahan dari bentuk *mashdar*, kemudian dijadikan sebagai nama bagi *kalânullâh* yang *mu'jiz* (melemahkan orang-orang yang membantah kebenarannya) yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw.⁴⁰

³⁸ Abd al-Jalâl, 'Ulûm al-Qur'ân, Surabaya: Dunia Ilmu, 2001, hal. 4.

³⁹ Al-Suyûthî, *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Mesir: Musthafa al-Bâbi al-Halabi, 1951 M, hal. 87.

⁴⁰ Abd al-Jalâl, 'Ulûm al-Qur'ân, ..., hal. 7.

b. Definisi al-Qur'ân menurut istilah

Adapun definisi al-Qur'ân menurut istilah banyak sekali yang dikemukakan oleh para ulama. Masing-masing mengemukakan redaksi yang berbeda, di antaranya adalah:

Mannâ al-Qaththân (w. 1420 H) mengemukakan definisi al-Qur'ân sebagai berikut:

الْقُرْآنُ هُوَ كَلَامُ اللَّهِ الْمُنَزَّلُ عَلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَتَعَبَّدُ بِتِلَاوَتِهِ.⁴¹

Al-Qur'ân adalah firman Allah yang diturunkan kepada Nabi Nabi Muhammad saw yang bernilai ibadah dengan sebab membacanya.

Sementara Muhammad al-Syaukâni (w. 1250 H.) mengemukakan definisi al-Qur'ân sebagai berikut:

كَلَامُ اللَّهِ الْمُنَزَّلُ عَلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَثْلُو الْمُتَوَاتِرُ.⁴²

Firman Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw yang dibaca dan diriwayatkan secara mutâwatir.

Ali al-Shâbûni mendefinisikan al-Qur'ân sebagai berikut:

الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ هُوَ كَلَامُ اللَّهِ الْمُنَزَّلُ عَلَى خَاتِمِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِوَسِيئَةِ الْمَلَكِ جِبْرِيلَ الْأَمِينِ الْمُنْقُولُ إِلَيْنَا بِالْمُتَوَاتِرِ الْمَتَعَبَّدُ بِتِلَاوَتِهِ الْمَكْتُوبُ فِي الْمَصَاحِفِ الْمَبْدُوءُ بِسُورَةِ الْفَاتِحَةِ الْمَخْتُومُ بِسُورَةِ النَّاسِ.⁴³

Al-Qur'ân adalah kalâmullâh yang diturunkan kepada penutup para nabi dan Rasul yaitu Nabi Muhammad saw melalui perantaraan malaikat jibri yang terpercaya, bernilai ibadah didalam membacanya, tertulis dalam lembaran-lembaran, di awali dengan surat al-Fatihah dan di akhiri dengan surat al-Nas.

Apabila diperhatikan secara seksama beberapa definisi di atas kendati terdapat perbedaan redaksi dari masing-masingnya, namun secara tidak langsung ada unsur-unsur pokok yang sesungguhnya di sepakati oleh para ulama. Unsur pokok tersebut sebagai berikut:

- 1) Al-Qur'ân adalah wahyu atau *kalâmullâh*. Artinya selain *kalâmullâh* tidak dapat dikatakan al-Qur'ân, sekalipun maknanya berasal dari Allah swt. Misalnya hadis qudsi, karena redaksinya bukan berasal dari Allah melainkan berasal dari Rasulullah. Oleh karenanya tidak dapat dikatakan al-Qur'ân.
- 2) Al-Qur'ân diturunkan kepada Nabi Muhammad saw, berarti wahyu yang diturunkan kepada selain Nabi Muhammad, tidak dapat

⁴¹ Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân*, ..., hal. 21.

⁴² Muhammad al-Syaukâni, *Irsyâd al-Fuhûl ilâ Tahqîq al-Haqq min 'Ilm al-Ushûl*, Mesir: Matba'at al-Muniriyyah, 1347 H., hal. 27.

⁴³ Muhammad Ali al-Shâbûni, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Bairut: Dâr al-'Ilmi li al-Malâ'yîn, 1966 M, hal. 8.

dikatakan al-Qur'ân, seperti wahyu yang diturunkan kepada Nabi-nabi sebelumnya, yaitu Taurat yang diturunkan kepada Nabi Musa, Injil yang diturunkan kepada Nabi Isa, dan Zabûr yang diturunkan kepada Nabi Daud.

- 3) Al-Qur'ân disampaikan kepada Nabi Muhammad melalui malaikat Jibril atau disebut juga al-Rûh, al-Rûh al-Amîn, al-Rûh al-Qudus, dan Syadîd al-Quwa, yakni malaikat yang khusus bertugas untuk menyampaikan wahyu.
- 4) Unsur-unsur lain yang disepakati oleh ulama akan tetapi tidak disebut di dalam semua definisi adalah sebagai *mu'jizat*, diriwayatkan secara mutawâtir, bernilai ibadah di dalam membacanya, dengan menggunakan bahasa Arab, dan merupakan kitab terakhir yang diturunkan.

Bila dilihat dari uraian di atas, definisi yang paling banyak atau kalau bisa dikatakan paling lengkap adalah definisi yang diungkapkan oleh Muhammad Ali al-Sâbûni. Akan tetapi banyaknya redaksi sebuah definisi bukan menentukan sempurnanya definisi tersebut, justru terkadang hal tersebut bisa mengurangi sifat *jami' dan mani'*nya sebuah definisi. Kalau dilihat dari *mani' dan jami'*nya sebuah definisi, sebagaimana dikatakan oleh Hasanuddin A.F.⁴⁴, maka penulis lebih cenderung berpegang kepada definisi yang dikemukakan oleh Mannâ' al-Qaththân (w. 1420 H) tersebut di atas.

Secara tegas bisa dikatakan bahwa al-Qur'ân adalah *kalâmullâh* yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw, bernilai ibadah apabila membacanya. Dengan demikian, tidak dapat dikategorikan al-Qur'ân hal-hal sebagai berikut:

- 1) Selain *kalâmullâh*, seperti perkataan malaikat, jin, manusia, atau nabi sekalipun.
- 2) *Kalâmullâh* yang tidak diturunkan, sebagaimana dijelaskan dalam surat al-Kahfi ayat 109 dan Luqmân ayat 27.
- 3) *Kalâmullâh* yang diturunkan kepada selain Nabi Muhammad saw, seperti Taurat, Zabûr, dan Injil.

Sedang ungkapan (الْمُتَعَبَّدُ بِتِلَاوَتِهِ) menunjukkan hadîts qudsi dan qirâ'at yang tidak mutawâtir tidak dianggap al-Qur'ân karena keduanya tidak sah dibaca dalam shalat.⁴⁵

⁴⁴ Hasanuddin A.F., *Anatomi al-Qur'ân: Perbedaan Qirâ'ât dan Pengaruhnya terhadap Istinbat Hukum dalam al-Qur'ân*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1995 M., cet. I, hal. 18.

⁴⁵ Muhammad Abd al-'Azhîm al-Zarqâni, *Manâhi al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Bairut: Dâr al-Fikr, 1988, juz 2, hal. 15.

Di samping itu, ada suatu daya tarik bagi penulis terhadap definisi yang dikemukakan oleh al-Syaukâni (w. 1250 H.), karena susunan kata perkata yang digunakannya dalam mendefinisikan al-Qur’ân semuanya dipakai dan berlaku, baik semasa Nabi, sekarang maupun masa yang akan datang. Karena definisi-definisi yang di ungkapkan oleh selain al-Syaukâni (w. 1250 H.) ada yang ditemukan kata-kata antara lain (المَكْتُوبُ) (فى المَصَاحِفِ) yang artinya tertulis dalam lembaran-lembaran. Dengan demikian definisi tersebut tidak relevan dengan al-Qur’ân pada masa Nabi, karena al-Qur’ân pada itu belum tertulis dalam lembaran-lembaran seperti masa sekarang ini. al-Qur’ân tertulis di dalam *Mushhaf-Mushhaf* mulai pada masa pemerintahan ‘Utsmân bin ‘Affân. Oleh karenanya kata-kata *al-maktub fi al-mashâhif* dalam definisi tersebut adalah terbatas untuk definisi al-Qur’ân mulai priode ‘Utsmân Selanjutnya, penulis sangat tertarik dengan definisi yang dikemukakan oleh al-Syaukâni (w. 1250 H.), karena semua kata yang terdapat dalam definisi tersebut memiliki pendukung dari ayat-ayat al-Qur’ân. Seperti kata *kalâmulâh* terdapat dalam surat *al-Taubah/9: 6*.

وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ
أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٦﴾

Dan jika seorang diantara orang-orang musyrikin itu meminta perlindungan kepadamu, Maka lindungilah ia supaya ia sempat mendengar firman Allah, kemudian antarkanlah ia ketempat yang aman baginya. demikian itu disebabkan mereka kaum yang tidak mengetahui.

Perkataan الْمُنَزَّلُ عَلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ dikuatkan oleh firman Allah antara lain dalam surat *al-Insân/76: 23*

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا ﴿٢٣﴾

Sesungguhnya Kami telah menurunkan Al Quran kepadamu (hai Muhammad) dengan berangsur-angsur.

Berikutnya terdapat kata الْمَثَلُ kata ini dukung antara lain oleh ayat yang terdapat dalam surat *Âli Imrân/3: 58*

ذَٰلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ ﴿٥٨﴾

Demikianlah (kisah 'Isa), Kami membacakannya kepada kamu sebagian dari bukti-bukti (kerasulannya) dan (membacakan) Al Quran yang penuh hikmah.

Didukung juga oleh ayat 252 yang terdapat dalam surat *al-Baqarah*/ 2:

تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴿٢٥٢﴾

Itu adalah ayat-ayat dari Allah, Kami bacakan kepadamu dengan hak (benar) dan Sesungguhnya kamu benar-benar salah seorang di antara nabi-nabi yang diutus.

Q.S. *al-An'âm*/ 6: 91-92

إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴿٩١﴾ وَأَنْ أَتْلُوا الْقُرْآنَ فَمَنْ أَهْتَدَىٰ فَأِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ ۗ

وَمَنْ ضَلَّ فَكُلَّ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿٩٢﴾

Aku hanya diperintahkan untuk menyembah Tuhan negeri ini (Mekah) yang telah menjadikannya suci dan kepunyaan-Nya-lah segala sesuatu, dan aku diperintahkan supaya aku Termasuk orang-orang yang berserah diri. Dan supaya aku membacakan Al Quran (kepada manusia). Maka Barangsiapa yang mendapat petunjuk Maka Sesungguhnya ia hanyalah mendapat petunjuk untuk (kebaikan) dirinya, dan Barangsiapa yang sesat Maka Katakanlah: "Sesungguhnya aku (ini) tidak lain hanyalah salah seorang pemberi peringatan".

Di samping itu terdapat juga kata *mutawâtir*. Kata ini diisyaratkan oleh firman Allah dalam surat *al-Hijr*/ 15: 9

إِنَّا خُنُّنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴿٩﴾

Sesungguhnya Kami-lah yang menurunkan *al-Qur'ân*, dan Sesungguhnya Kami benar-benar memeliharanya.

Dengan demikian, semua kata-kata dalam definisi *al-Qur'ân* yang dikemukakan oleh al-Syaukâni (w. 1250 H.) memiliki pendukung dari ayat-ayat *al-Qur'ân*, sehingga definisi tersebut memiliki daya tarik tersendiri.

2. Proses Turun-nya *al-Qur'ân*

Al-Qur'ân diturunkan dalam waktu 22 tahun 2 bulan 22 hari, yaitu mulai dari malam 17 Ramadhan tahun 41 dari kelahiran Nabi "yaitu malam

Lailatul Qadar" sampai 9 Dzulhijjah,⁴⁶ terdiri dari 30 juz, 114 surat, dan sekitar 6000 ayat.⁴⁷ Al-Qur'ân diturunkan pada malam *Lailatul Qadar*, hal ini sesuai dengan firman Allah swt dalam surat *Al-Qadar*/ 97: 1 dan surat *al-Dukhân*/ 44: 3-4.⁴⁸

Para ulama berbeda pendapat tentang *kaifiyah* diturunkannya al-Qur'ân. Dalam hal ini para ulama mempunyai tiga pendapat, yaitu: *Pertama*, al-Qur'ân itu diturunkannya ke langit dunia pada malam *al-Qadar* sekaligus, yaitu lengkap dari awal hingga akhirnya. Kemudian diturunkan berangsur-angsur sesudah itu dalam tempo 20 tahun atau 23 tahun atau 25 tahun berdasarkan kepada perselisihan yang terjadi tentang berapa lama Nabi bermukim di Makkah sesudah beliau diangkat menjadi Rasul. *Kedua*, al-Qur'ân diturunkan ke langit dunia dalam 20 kali *Lailatul Qadar* dalam 20 tahun, atau dalam 23 kali *Lailatul Qadar* dalam 23 tahun, atau dalam 25 *Lailatul Qadar* dalam 25 tahun. Pada tiap-tiap malam diturunkan ke langit dunia sekedar yang hendak diturunkan dalam tahun itu kepada Muhammad saw dengan cara berangsur-angsur. *Ketiga*, permulaan al-Qur'ân turunnya ialah di malam *al-Qadar*, kemudian diturunkan sesudah itu dengan berangsur-angsur dalam berbagai waktu.⁴⁹

Dari ketiga pendapat di atas, pendapat yang pertama itulah yang sangat terkenal di kalangan masyarakat. Banyak disebut dalam tafsir-tafsir yang tersebar dalam masyarakat yang memegang *taqlîd*.

Demikian juga, terjadi perbedaan pendapat di kalangan para ulama tentang cara turunnya al-Qur'ân kepada Malaikat Jibril, yaitu: *Pertama*, Malaikat Jibril menerima secara pendengaran dari Allah langsung dengan lafalnya yang khusus. *Kedua*, Malaikat Jibril menghafalnya dari *Lauh al-Mahfûzh*. *Ketiga*, bahwa maknanya disampaikan kepada Malaikat Jibril, sedang lafalnya dari lafal Jibril atau lafal Muhammad saw.⁵⁰

Dari beberapa pendapat di atas, maka pendapat pertama yang benar, dan pendapat itu dijadikan pegangan oleh *Ahlu al-Sunnah wa al-Jamâ`ah*, serta diperkuat oleh hadis Nabi. Al-Qur'ân adalah kalam Allah dengan lafalnya, bukan kalam jibril atau kalam Muhammad, sedangkan pendapat kedua di atas tidak dapat dijadikan pegangan. Sebab adanya al-Qur'ân di lauhul mahfudz itu seperti hal-hal gaib yang lain, termasuk al-Qur'ân. Sementara pendapat ketiga lebih sesuai dengan Hadîts, sebab Hadîts itu

⁴⁶Rosihon Anwar, *'Ulûm al-Qur'ân*, Bandung: CV Pustaka Setia, 2004, hal. 33.

⁴⁷Jaih Mubarak, *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam, Pengantar Juhaya S. Praja*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2000, hal. 26.

⁴⁸Abdullah al-Zanjani, *Wawasan Baru Tarikh al-Qur'ân*, terj. Kamaluddin Marzuki Anwar, Bandung: Mizan, 1993, hal. 45.

⁴⁹Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'ân dan Tafsîr*, Jakarta: PT. Pustaka Rizki Putra, 2014, hal. 35.

⁵⁰Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhits fi 'Ulûm al-Qur'ân*, ..., hal. 42.

merupakan wahyu dari Allah swt kepada Jibril, kemudian kepada Muhammad saw secara maknawi saja, lalu hal itu diungkapkan dengan ungkapan beliau sendiri. Hal ini, sebagaimana firman Allah swt dalam surat *al-Najm/ 53: 3-4*.⁵¹

Hadis nabawi ada dua macam: *pertama*, merupakan ijtihad Rasulullah saw dan ini bukanlah wahyu. Pengakuan wahyu terhadapnya dengan cara membiarkan, bila ijtihad itu benar. *Kedua*, maknanya diwahyukan, sedangkan lafalnya dari Rasulullah sendiri. Ini termasuk Hadîts Kudsi menurut pendapat yang kuat.⁵²

Allah memberikan wahyu kepada para Rasul-Nya ada dua macam. *Pertama*, melalui perantaraan. *Kedua*, ada yang tidak melalui perantaraan atau secara langsung. Adapun cara penyampaian wahyu melalui perantara malaikat kepada Rasul ada dua macam, yaitu:

Pertama, datang kepadanya suara seperti lonceng dan suara yang amat kuat yang mempengaruhi faktor kesadaran, sehingga ia dengan segala kekuatannya siap menerima pengaruh itu. Cara ini adalah cara yang paling berat bagi Rasul.

Kedua, Malaikat menjelma kepada Rasul sebagai seorang laki-laki dalam bentuk manusia. Cara yang demikian ini lebih ringan dari pada cara sebelumnya, karena ada persamaan antara pembicara dengan pendengar. Dan Rasul merasa senang sekali karena merasa seperti seorang manusia yang berhadapan dengan saudaranya sendiri⁵³. Keadaan Jibril menampakkan diri seperti seorang laki-laki itu tidaklah mengharuskan ia melepaskan sifat kerohanianannya. Dan tidak berarti dzatnya berubah menjadi laki-laki, akan tetapi yang dimaksudkan ialah bahwa ia menampakkan diri dalam bentuk manusia tadi adalah untuk menyenangkan diri Rasulullah sebagai manusia.

Sosok figur dan kepribadian Nabi Muhammad memang sudah dipersiapkan secara bertahap, suatu masa yang penuh kebimbangan dalam melihat berbagai kejadian dan visi pandangan yang ada. Disamping itu juga ikut ambil bagian dalam mempersiapkan kematangan jiwanya dimana Jibril berulang kali hadir memperkenalkan diri. Pertama kali muncul di depan Nabi Muhammad saat ia berada di Gua Hiro, Jibril minta membaca dan beliau mengatakan tidak tahu. Kemudian malaikat mengulangi permintaannya tiga kali dan ia menjawab dalam keadaan serba-bingung dan ketakutan sebelumnya, mengetahui kenabian yang tak terduga dan pertama kali mendengar al-Qur`ân, yaitu al-Qur`ân surat *al-Qalam/ 96: 1-5*.

⁵¹ Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur`ân*, ..., hal. 871.

⁵² Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur`ân*, ..., hal. 1.

⁵³ Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur`ân*, ..., hal. 1.

Setelah ayat tersebut diterima oleh diri Rasulullah, terjadilah sesuatu yang mengejutkan dengan perasaan dan melihat sesuatu yang tak pernah terlintas dalam pikirannya tentang tugas tersebut.⁵⁴ Nabi Muhammad kembali dalam keadaan gemetar menemui Khadijah minta agar dapat menghibur dan mengembalikan ketenangan jiwanya.⁵⁵ Sebagai orang Arab, tentu ia paham susunan ekspresi syair dan prosa, akan tetapi tak terlintas di otak sama sekali tentang ayat-ayat wahyu al-Qur'ân yang ia terimanya. Sesuatu yang tak pernah terdengar sebelumnya serta susunan kata-kata yang tak ada bandingannya.⁵⁶

Al-Qur'ân sebagai mukjizat terbesar yang pertama ia terima. Pada suatu waktu di tempat yang berbeda, Nabi Musa diberi mukjizat sinar cahaya memancar dari tangan, tongkat menjadi ular raksasa sebagai tanda kenabiannya. Berbeda dengan peristiwa yang dialami Nabi Muhammad saw dari gua dalam sebuah gunung. Mukjizatnya bukannya seekor ular naga, benda logam, kemahiran menyembuhkan penyakit, melainkan kata-kata ajaib yang tak pernah terlintas ditelinga siapa pun orangnya.⁵⁷

3. Sejarah Penulisan dan Pengumpulan al-Qur'ân

Pada umumnya, dalam literatur yang membahas ilmu-ilmu al-Qur'ân, para penulis menggabungkan dua pokok bahasa di atas yaitu *penulisan al-Qur'ân* dan *pengumpulan al-Qur'ân* dalam satu istilah bahasa yang disebut dengan "*pengumpulan al-Qur'ân*" sebagai terjemahan dari bahasa Arab "*jam 'al-Qur'ân*" (جَمْعُ الْقُرْآنِ).

Istilah *Jam' al-Qur'ân* (جَمْعُ الْقُرْآنِ) memunyai dua pengertian. *Pertama*, penghimpunan ayat-ayat al-Qur'ân dalam dada Nabi Muhammad saw. Dengan kata lain tersimpan secara hafalan. Hal ini dipahami dari firman Allah swt:

إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ۝١٧

Sesungguhnya atas tanggungan Kamilah penghimpunannya (di dalam dadamu) dan (membuatmu pandai) membacanya. (QS. al-Qiyâmah/75: 17)

⁵⁴ Shaleh, *Asbâb al-Nuzûl, Latar Belakang Historis Turunnya Ayat-ayat al-Qur'ân*, Bandung: Diponegoro, 2009, hal. 263.

⁵⁵ Al-A`zami, *Sejarah Teks al-Qur'ân dari Wahyu sampai kompilasi Kajian Perbandingan dengan Perjanjian lama dan Perjanjian Baru*, Jakarta: Gema Insani, 2005, hal. 51.

⁵⁶ M. Quraish Shihab, *Mukjizat al-Qur'ân, Ditinjau dari Aspek Kebahasaan Isyarat Ilmiah dan Pembicaraan Gaib*, Bandung: Mizan, 1997, hal 26.

⁵⁷ Al-A`zami, *Sejarah Teks al-Qur'ân dari Wahyu sampai kompilasi Kajian Perbandingan dengan Perjanjian lama dan Perjanjian Baru, ...*, hal. 51.

kedua, pencatatan dan penulisan serta pembukuan ayat-ayat al-Qur'ân secara keseluruhan yang memisahkan masing-masing ayat dan suratnya hingga menjadi sebuah Mushhaf yang lengkap dan tersusun secara tertib.⁵⁸

Sejalan dengan itu Muhammad Ali al-Şâbûnî membagi makna kata *jam'* kepada dua bagian: bagian 1) *الْجَمْعُ فِي الصُّدُورِ* dengan arti proses penghafalan dan pemahaman, dan 2) *الْجَمْعُ فِي السُّطُورِ* (penghimpunan dalam bentuk penulisan) dengan maksud proses pencatatan dan penulisan.⁵⁹

Sebagai literatur memakai istilah *كِتَابَةُ الْقُرْآنِ* (*kitâbat al-Qur'ân*) dengan arti penulisan al-Qur'ân dan *تَدْوِينُ الْقُرْآنِ* (*tadwîn al-Qur'ân*) dengan arti pembukuan atau pengkodifikasian al-Qur'ân.⁶⁰ yang dimaksudkan dengan *kitâbat al-Qur'ân* di sini penulisan al-Qur'ân pada masa Nabi, sedang *tadwîn al-Qur'ân* pembukuan al-Qur'ân pada masa 'Utsmân. Kelihatannya perbedan tersebut hanya sekitar pemakaian istilah yang digunakan saja, adapun subtansi pembahasannya tidak jauh berbeda.

Lebih dari itu penulis melihat adanya fenomena baru dan menarik dalam sejarah perkembangan al-Qur'ân, dan itu amat sedikit dibahas dan dibicarakan dalam kajian atau studi al-Qur'ân. Fenomena dimaksud, selain aspek penghafalan dan penulisan di atas, adalah berupa proses perekaman (*التَّسْجِيلُ/recording*) bacaan al-Qur'ân, yaitu suara bacaan al-Qur'ân dari seorang qari' direkam dalam bentuk piringan hitam atau kaset baik kaset audio maupun video. Upaya perekaman bacaan ayat-ayat al-Qur'ân seperti itu, setelah melalui berbagai diskusi dan perdebatan panjang dikalangan ulama, baru terwujud pada awal paroh kedua abad dua puluh ini.⁶¹ Dengan demikian, jika sebelumnya ada dua bentuk *al-jam'* yaitu *al-jam' fi al-şudûr* (*الْجَمْعُ فِي الصُّدُورِ*) dan *al-jam' fi al-suţûr*, (*الْجَمْعُ فِي السُّطُورِ*). maka yang ketiganya adalah *al-jam' fi al-Tasjîl* (*الْجَمْعُ فِي التَّسْجِيلِ*).

Jadi yang dimaksud dengan penulisan dan penggumpulan al-Qur'ân di sini adalah suatu upaya atau proses penyampaian, pencatatan, penulisan dan penggumpulan ayat-ayat al-Qur'ân hingga menjadi Mushhaf yang

⁵⁸ Mannâ al-Qaththân, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân*, ..., hal. 118, Al-Zarqânî, *Manâhi al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, ..., hal. 239, Sya'bân Muhammad Ismâ'il, *Ma'a al-Qur'ân al-Karîm*, t.tp., t.p., t.th., hal. 78.

⁵⁹ Muhammad 'Ali al-Şâbûnî, *al-Tibyân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, t.tp.: t.p., 1980, cet. ke-2, hal. 49.

⁶⁰ Muḥammad Sâlim Muhaisin, *Târîkh al-Qur'ân*, Bairut: Dâr Jil Bairut, 1922, hal.127, Ahmad Adil Kamal, *'Ulûm al-Qur-ân*, t. tp. t.p., t.th., hal. 34.

⁶¹ Labîb al-Sa'id, *al-Jam' al-Shautî al-Awwal li al-Qur'ân al-Karîm*, Mesir: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, t.th., hal. 114.

lengkap isinya dan tertib susunannya. Sementara proses perekaman bacaan al-Qur'ân secara lengkap seperti digambarkan di atas, disebut dengan *al-jam' al-ṣauti* (الْجَمْعُ الصَّوْتِي) atau *al-Mushhaf al-murattal* (المُصْحَفُ المرْتَل).⁶²

Sepanjang perjalanan sejarah al-Qur'ân, kenyataannya ketiga aspek (penghafalan, penulisan dan perekaman) tersebut merupakan aspek penting dan mendasar dalam upaya pemeliharaan ayat-ayat suci al-Qur'ân. Agaknya upaya dan proses seperti inilah, sebagai dikemukakan Quraish Shihab,⁶³ yang termaktub dalam kandungan firman Allah yang berbunyi:

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ۝

Sesungguhnya Kami yang menurunkan al-Zikr (al-Qur'ân) dan sesungguhnya Kami benar-benar memeliharanya. (QS. al-Hijr/15: 9)

Dari terjemahan ayat di atas, secara eksplisit hanya Allah yang menurunkan al-Qur'ân dan Allah sendiri yang akan menjamin pemeliharannya. Pengertian bahwa Kami (Allah) saja yang menurunkan al-Qur'ân, sebagaimana bunyi penggalan pertama ayat di atas, tidak sulit untuk dipahami. Karena memang Allah yang punya kekuasaan dan wewenang untuk menurunkan wahyu. Akan tetapi akan ada pertanyaan, ketika membaca penggalan kedua ayat tersebut, yaitu bagaimana caranya Allah (نحن) memelihara ayat-ayat-Nya?.

Apabila diperhatikan, kata ganti yang digunakan untuk menyatakan subjek atau pelaku dalam ayat itu (نحن dan نا) adalah kata ganti dalam bentuk orang pertama jamak, yang berarti *kami*, dalam kaidah bahasa Arab disebut (ضَمِيرٌ مُتَكَلِّمٌ مَعَ غَيْرِهِ). Padahal yang dimaksud 'kami' dalam ayat itu, Allah swt. Pertanyaan kenapa Allah memakai kata ganti, bukankah Allah itu Maha Esa? Mengapa Allah tidak pakai kata ganti orang pertama saja?⁶⁴

Quraish Shihab dalam bukunya *Wawasan Al-Qur'ân*, mencoba menjelaskan hikmah dari pemakaian kata ganti dalam ayat tersebut. Ia

⁶² Sehingga Lâbîb al-Sa'îd memberi judul bukunya memakai kata "atau" diantara redaksi judulnya, artinya bersifat alternatif. Lengkapnya judul buku tersebut berbunyi: "*al-Jam' al-Ṣauhtî al-Awwal li al-Qur'ân al-Karîm aw al-Muṣḥaf al-Murattal*" (الجمع الصوتي الأول للقرآن الكريم أو المصحف المرتل)

⁶³ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'ân, Tafsir Maudhu'î atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Penerbit Mizan, 1997, cet. ke 4, hal. 6.

⁶⁴ Di dalam kaidah bahasa Arab, kata ganti *nûn* mempunyai dua arti, bisa berarti orang pertama jamak dan bisa juga untuk orang tunggal yang mempunyai sifat kebesarannya. Seperti, Allah berkata untuk dirin-Nya. Lihat Mushthafâ al-Gulâyainî, *Jâmi' al-Durûs*, Bairut: al-Maktabah al-'Ashriyyah, 1987 M, jilid 1, hal.209.

menerjemahkan ayat di atas dengan “*sesungguhnya Kami (Allah bersama Jibril yang di perintahkan-Nya) menurunkan al-Dzikir (al-Qur’ân) dan sesungguhnya Kami (yakni Allah dengan keterlibatan manusia) yang memeliharanya*”. Dari terjemahan itu agaknya dapat dipahami bahwa yang dimaksud dengan “Kami yang menurunkan” adalah Allah mengakui keterlibatan Jibril atas perintah-Nya dalam proses penurunan wahyu. Demikian pula ketika Allah menyatakan “Kami yang memeliharanya”, maka yang dimaksudkan adalah Allah melibatkan Nabi sebagai utusan-Nya beserta umat manusia sebagai pengikut Rasul yang diberinya kemampuan untuk proses pemeliharaan ayat-ayat al-Qur’ân, dan memang demikian kenyataannya dalam perjalanan sejarah.⁶⁵

Sejalan dengan maksud ayat ini⁶⁶ Allah berfirman antara lain sebagai berikut:

بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ

Sebenarnya al-Qur’ân itu adalah ayat-ayat yang nyata didalam dada orang-orang yang diberi ilmu. Dan tidak ada yang mengingkari ayat-ayat Kami kecuali orang-orang zhalim. (QS. al-‘Ankabût/29: 49).

Pembahasan tentang penulisan dan pengumpulan al-Qur’ân ini akan dibagi kepada empat tahap atau periode, yaitu: 1) periode Nabi Muhammad saw, 2) periode Abû Bakar, 3) periode ‘Utsmân ibn ‘Affân, dan 4) periode pasca ‘Utsmân ibn ‘Affân.

a. Penulisan Al-Qur’ân pada Masa Nabi Muhammad saw

Berbicara tentang penulisan wahyu di masa Nabi saw, agaknya kita harus mengetahui kondisi riil masyarakat Arab dari segi budaya tulis menulis. Dari banyak literatur dapat dipahami bahwa pada masa-masa awal kedatangan agama Islam, masyarakat Arab tergolong ke dalam bangsa yang buta aksra, tidak pandai menulis dan membaca. Namun bukan berarti tidak ada seorangpun yang bisa menulis dan membaca. Menurut suatu riwayat, di zaman pra Islam sudah ada orang yang terbiasa menulis, seperti Waraqah ibn Naufal, paman Khadijah, pernah menulis buku dalam bahasa Arab dan menulis sebgian kitab Injil dengan bahasa Arab.⁶⁷

Dengan demikian tentu tidak tertutup kemungkinan, ada di antara masyarakat Arab lainnya yang bisa menulis dan membaca, kemudian masuk Islam dan menjadi sahabat Nabi. Dalam hal penulis wahyu seperti sudah disebut di atas bahwa intensitas budaya tulis baca pada masyarakat Arab ketika Islam datang masih kecil, justru itu Nabi harus memilih di antara sahabat yang mempunyai keterampilan menulis, lalu

⁶⁵ Muṣṭafâ Gulâyainî, *Jâmi’ al-Durûs*, ..., jilid 1, hal.209.

⁶⁶ Lihat QS 6:115, 18:27, 35: 32, dan 41: 42.

⁶⁷ Imâm Muslim, *Saḥîh Muslim*, ..., jilid 1. hal. 79.

diperintahkannya menulis untuk menulis wahyu. Sebagian sahabat ada yang berperan ganda, yaitu disamping *Hâfizh* (penghafal wahyu atau al-Qur'ân). Tersebut nama-nama penulis wahyu diantara sahabat, disamping Khalifah berempat (*Khulafâ' al-Râsyidîn*), seperti Mu'âwiyah ibn Abî Sufyân, Zaid ibn Tsabit, Khâlîd ibn Wâlid, Ubay ibn ka'ab dan Şâbit ibn Qais.⁶⁸

Sedangkan penulis wahyu yang terkenal dari kalangan sahabat menurut Mannâ' al-Qaththân (w. 1420 H), ada lima orang yaitu: Ali ibn Abi Thâlib (w. 40 H), Mu'âz ibn Jabal (w. 18 H), Ubay ibn Ka'ab (w. 30 H), Zaid ibn Şâbit (w. 45 H) dan 'Abdullah ibn Mas'ûd (w. 32 H).

Perbedaan jumlah dan nama-nama penulis wahyu ini sebetulnya mengisyaratkan bahwa para penulis wahyu pada masa Nabi ternyata jumlahnya tidak sedikit. Lebih dari itu, Blachere, sebagaimana dikutip Shubhî al-Shâlih, mengumpulkan nama-nama pencatat wahyu sampai 40 orang.⁶⁹

Walau tidak terlalu tegas, apakah Nabi Muhammad saw dapat menulis, namun sudah menjadi kesepakatan ulama bahwa Nabi sendiri tidak pernah mencatat wahyu yang diterimanya. Al-Qur'ân dengan sendiri tidak pernah menyatakan bahwa Nabi Muhammad saw tidak pernah (dapat) membaca suatu kitab apapun sebelum al-Qur'ân diturunkan. Sebagaimana firman Allah:

وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَأَرْتَابَ الْمُبِطِلُونَ^{٤٨}

Dan kamu (Muhammad) tidak pernah membaca sebelumnya (al-Qur'ân) ini suatu kitabpun, dan kamu (juga) belum pernah menulis suatu kitabpun dengan tangan kananmu; andaikan (kamu pernah membaca dan menulis), maka niscaya lebih ragu-ragu lagi orang-orang yang mengingkari kamu. (QS. al-'Ankabût/29 :48).

Dalam berbagai kesempatan al-Qur'ân menyebutkan bahwa Nabi Muhammad adalah seorang *ummiy* (أُمِّي), Nabi Muhammad adalah seorang utusan (Rasul) yang berasal dari *ummiyyîn* (أُمِّيِّينَ).⁷⁰

Penulis dalam hal ini, pada prinsipnya sependapat dengan apa yang disepakati para ulama yang mengatakan, bahwa yang dimaksud *ummiy*, terutama dalam rangka mempertahankan kemukjizatan al-Qur'ân, adalah tidak dapat menulis dan membaca. Melihat kondisi bangsa Arab

⁶⁸ Shubhî al-Shâlih, *Mabâhîts fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Bairut: Dâr al-Qalam li al-Malayin, 1988, hal. 69.

⁶⁹ Subhî al-Shâlih, *Mabâhîts fî 'Ulûm al-Qur'ân*, ..., hal. 69. Lihat juga al-Zarqânî, *Manâhi al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, ..., Jilid 1, hal. 238. Dan juga al-Shâbûnî, *al-Tibyân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, ..., cet. ke-2, hal. 52.

⁷⁰ Lihat QS 7: 157-158, 2: 78 dan 62: 2.

kedatangan Islam, demikian mereka beralasan, amat tepatlah kalau ayat pertama turun berbicara tentang perintah membaca dan menulis, karena budaya baca tulis belum memasyarakat, disamping belum ada standar penulisan yang baku di masa lalu.

Akan tetapi di sisi lain, penulis sangat menghargai pendapat yang dikemukakan para penulis belakangan, W. Montegemery Watt dan beberapa sarjana muslim lain umpamanya, menolak pendapat yang mengatakan bahwa Nabi Muhammad tidak bisa tulis menulis dan membaca alias buta-huruf.⁷¹

Berbicara tentang sarana yang dipakai untuk menulis wahyu, tentu sesuai dengan kondisi yang ada pada saat itu, karena ketiadaan kertas dan tinta untuk menulis, para sahabat menggunakan benda-benda seadanya, seperti: potongan kulit atau daun, pelepah korma, tulang, permukaan batu tipis dan benda-benda lainnya yang layak dijadikan untuk menulis.⁷²

Ayat-ayat yang sudah ditulis oleh para penulis wahyu umumnya di simpan di rumah Nabi, di samping itu mereka menyalinnya lagi untuk mereka simpan di tempat masing-masing. Dengan kata lain, ayat-ayat yang sudah ditulis belum dikumpulkan atau disimpan di satu tempat khusus secara keseluruhan, tetapi masih berpancar pada beberapa tempat dimana para sahabat menulis wahyu. Dengan kata lain, pengumpulan wahyu berupa materi yang sudah ditulis sampai Nabi wafat, secara resmi memang belum ada. Lalu dimanakah wahyu yang secara utuh terkumpul dan tersimpan? Jawaban inilah yang disebut oleh sebagian ulama dengan istilah *al-jam' fi al-ṣudūr* (الْجَمْعُ فِي الصُّدُورِ), artinya tersimpan dalam dada Nabi dan dada para sahabat Nabi. Penyimpanan wahyu dengan cara hafalan ini justru lebih dominan dibandingkan dengan penyimpanan dalam bentuk tulisan (الْجَمْعُ فِي السُّطُورِ).

Seperti diketahui, walaupun bangsa Arab di awal kedatangan Islam disebut buta aksara, akan tetapi mereka mempunyai daya ingat yang luar biasa kuat. Allah swt memberikan keistimewaan kepada mereka berupa kemampuan menghafal. Mereka sudah terbiasa menghafal bait-bait *syi'r* yang sangat panjang dan banyak, sehingga biasa dikatakan bahwa standar kehebatan seseorang di bidang ilmu pengetahuan pada waktu itu diukur dengan kekuatan hafalan. Nabi sendiri dikenal sebagai penghafal al-

⁷¹ Watt mengemukakan beberapa alasan bahwa Nabi Muhammad bukan seseorang buta huruf, antara lain ia seorang kepercayaan Khadijah untuk menjalankan misi dagangnya ke luar negeri, dengan demikian tentu transaksi tertulis tidak bisa dihindarkan.

⁷² Al-Shābūnī, *al-Tibyān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, ..., cet. ke-2, hal. 53, dan Mannā al-Qathhān, *Mabāhith fi 'Ulūm al-Qur'ān*, ..., hal. 123.

Qur'ân pertama (سَيِّدُ الْحَفَاطِ) sebelum sahabat dan para pengikutnya. Setiap kali wahyu al-Qur'ân turun, beliau langsung mengingat dan menghafalnya. Selanjutnya beliau memberitahukan dan membacakannya kepada sahabat, agar mereka mengingat dan menghafalnya pula.⁷³

Pada awal-aawal turun wahyu, terkesan Nabi agak tergesa-gesa untuk mengingat dan menghafalnya. Lalu Allah memberikan teguran agar Nabi tidak terburu-buru, sebab Allah memberikan jmainan kepada Nabi untuk bisa menghafal dan memahami maksud atau kandungan setiap ayat turun. Sehubungan dengan itu Allah berfitman sebagai berikut:

لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ۚ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ۗ فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ۗ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ۗ

Janganlah kamu gerakkan lidahmu untuk (membaca) al-Qur'ân karena hendak cepat-cepat (menguasi)-Nya. Sesungguhnya atas tanggungan Kamilah mengumpulkannya (dada) dan (membuatmu pandai) mebacanya. Apabila Kami telah selesai membacakannya maka ikutilah bacaannya itu. Kemudian, sesungguhnya atas tanggungan Kamilah penjelasannya. (QS.al-Qiyâmah/75: 16-19)

وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ ۚ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا ۝

Dan janganlah kamu tergesa-gesa membaca al-Qur'ân sebelum disempurnakan mewahyukannya kepadamu, dan katakanlah: "Ya Tuhanku tanbahkanlah kepadaku ilmu pengethwan. (QS.Tâhâ/20:114)

Kekuatan daya hafal bangsa Arab, terutam para sahabat, betul-betul dimanfaatkan oleh Nabi semaksimal mungkin untuk menyerap dan menghafal setiap kali ayat al-Qur'ân diturunkan. Dengan demikian muncullah para penghafal al-Qur'ân dalam jumlah cukup banyak.⁷⁴ Abû 'Ubaid al-Qâsim dalam kitabnya *al-Qirâ'ât*, menyebutkan bahwa dari mereka inilah kemudian berbagai bentuk perbedaan *qirâ'at* al-Qur'ân terbesar di kalangan masyarakat Islam.⁷⁵

Sebelum hijrah, Nabi mengirim diantara sahabat untuk mengajar al-Qur'ân ke berbagai kota dan wilayah. Tersebut nama seperti Muş'ab ibn 'Umar dan Ibn Ummî Maktûm yang dikirim untuk mengajarkan al-Qur'ân

⁷³ Hasanuddin A.F., *Anatomi al-Qur'ân: Perbedaan Qirâ'ât dan Pengaruhnya terhadap Istibat Hukum dalam al-Qur'ân*, ..., hal. 45.

⁷⁴ Menurut suatu riwayat menyebutkan jumlah 140 orang. Lihat al-Shâbûnî, *al-Tibyân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, ..., cet. ke-2, hal. 51. Lihat 'Abd al-Hâdî al-Fadlî, *al-Qirâ'ât al-Qur'âniyyah*, hal. 21. Juga Mannâ' al-Qatthân, *Mabâhits fi 'Ulûm al-Qur'ân*, ..., hal. 122.

⁷⁵ 'Abd al-Hâdî al-Fadlî, *al-Qir'ât al-Qur'âniyyah*, ..., hal. 21.

ke Madinah. Setelah hijrah ke Madinah Nabi mengirim Mu'âz ibn Jabal untuk mengajar ke Makkah.⁷⁶

Untuk memelihara kebenaran dan ketepatan hafalannya para shabat selalu mengujinya di hadapan Rasulullah saw dan membiasakan bertadarrus sesama mereka, membacanya dalam shalat fardu dan shalat sunnat. Rasul selalu membantu dan memberi dorongan yang kuat kepada mereka untuk memantapkan hafalannya ketika bertadarrus. Lebih dari itu beliau memilih salah satu diantara mereka yang paling bagus penguasaan hafalannya untuk mengajar teman-temannya. Bila ada penduduk Makkah yang berhijrah ke Madinah, Nabi memerintahkan agar menemui salah seorang sahabat untuk membaca al-Qur'ân. Diantara sahabat yang dikenal pandai mengajar al-Qur'ân, tersebut seperti 'Utsmân ibn 'Affân (w. 35 H), Ali ibn Abî Thâlib (w. 40 H), Ubay ibn Ka'ab (w. 30 H), Zaid ibn Sâbit (w. 45 H), 'Abdullah ibn Masûd (w. 32 H), Abû Mûsâ Asy'arî (w. 44 H).⁷⁷

Dari uraian di atas dapat dipahami pada masa Nabi wahyu al-Qur'ân dipelihara melalui dua cara, yaitu: upaya penulisan dan penghafalan sekaligus. Setiap kali wahyu turun, langsung ditulis oleh para penulis wahyu, disamping sekaligus juga dihafal oleh Nabi bersama sahabat.

b. Pengumpulan Al-Qur'ân pada Masa Abû Bakar

Setelah wahyu turun dengan sempurna hingga wafatnya Rasulullah saw. (10 H. /632 M.), wahyu yang sudah ditulis oleh para sahabat belum lagi tersimpan di satu tempat khusus, akan tetapi masih terpecah di rumah masing-masing sahabat yang terlibat dengan penulisan wahyu. Kondisi ini berjalan sampai pada masa pemerintahan Abû Bakar al-Şiddîq (10-12 H. /632-634 M.).

Seperti diketahui, masa pemerintahan Abû Bakar diawali dengan berbagai kendala, berupa tantangan dan ancaman, baik yang datang dari dalam maupun dari luar. Di mana-mana muncul kelompok masyarakat yang membakang membayar zakat, adanya orang-orang yang mengaku sebagai Nabi, lebih dari itu malah ada diantara mereka yang murtad, terang-terangan menyatakan diri keluar dari Islam setelah mereka mendengar kematian Nabi Muhammad saw.

Menghadapi semua ini Abû Bakar segera mempersiapkan pasukan perang. Sehingga sebagian besar kaum muslimin disibukkan untuk mengikuti berbagai peperangan. Diantara peperangan itu yang paling besar adalah perang Yamamah (12 H), yaitu perang antara kaum muslimin dibawah pimpinan Khâlid ibn Wâlid melawan Musailamah al-Kazzâb (orang yang mengaku dirinya nabi) dengan para pengikutnya. Kendati

⁷⁶ Al-Shâbûnî, *al-Tibyân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, ..., cet. ke-2, hal. 51.

⁷⁷ Al-Zarqânî, *Manâhi al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, ..., jilid 1, hal. 313.

pertempuran ini dimenangkan pihak kaum muslimin, namun tidak sedikit dari mereka yang mati syahid, diantara yang syahid itu adalah para *qurrâ* dan *huffâz*.⁷⁸ Karena banyaknya jumlah *qurrâ* dan *huffâz* yang wafat dalam berbagai pertempuran yang dilalui, membuat umat Islam jadi sedih dan cemas terhadap kelestarian al-Qur'ân, sebab dengan banyaknya *syuhadâ'* dari kalangan penghafal al-Qur'ân, secara tidak langsung keberadaan al-Qur'ân pun dari segi penghafalnya akan ikut hilang.⁷⁹

Umar ibn Khattâb (w. 23 H./644 H) adalah orang pertama yang mencoba menyampaikan kecemasan dan kekhawatiran itu kepada Khalîfah Abû Bakar. Lalu ia mengusulkan bagaimana kalau ayat-ayat al-Qur'ân yang sudah ditulis ketika Nabi masih hidup, dikumpulkan pada satu tempat, sebab sampai saat itu ayat-ayat tersebut masih tersebar di beberapa tempat. Abû Bakar kelihatannya tidak serta merta menerima saran yang disampaikan Umar. Disatu sisi Abû Bakar berpikir bahwa itu bukanlah suatu pekerjaan kecil dan mudah, disamping bahwa perbuatan itu belum pernah dilakukan oleh Rasulullah saw.⁸⁰

Setelah Abû Bakar berpikir dan mempertimbangkan betapa penting dan mendasarnya usul yang disampaikan Umar, akhirnya Abû Bakar dapat menerima. Ia langsung menunjuk Zaid ibn Tsâbit dan di bantu Umar ibn Khattâb, untuk mengemban tugas pengumpulan ayat-ayat al-Qur'ân.⁸¹

Zaid ibn Sâbit pun merasa bahwa tugas yang diberikan kepadanya adalah suatu pekerjaan besar dan tidak mudah. Akhirnya Zaid dan Umar menerima tugas itu dengan ikhlas. Atas petunjuk Abû Bakar, mereka berdua duduk dipintu masjid dan meminta kepada siapa saja yang mempunyai catatan wahyu atau ayat al-Qur'ân yang di tulis dimasa hidup Nabi, agar berkenan membwa dan memberikannya. Akan tetapi catatan wahyu baru bisa diterima apabila ada dua orang saksi yang menyaksikan penulisan itu di hadapan Nabi. Kedua saksi diisyaratkan harus orang yang adil. Dengan persyaratan itu, kelihatan betapa hati-hatinya Abû Bakar dalam melakukan proses pengumpulan ayat-ayat al-Qur'ân. Diriwayatkan bahwasanya Abû Bakar berkata kepada 'Umar dan Zaid: "Duduklah kamu berdua dipintu masjid Siapa yang datang kepadamu

⁷⁸ *Qurrâ'* adalah jamak dari *qârî'* artinya pembaca, *huffâz* jamak dari *hâfîz* artinya penghalal. Jadi *Qurrâ* dan *huffâz* adalah sebutan untuk orang-orang yang ahli dan senantiasanya menyibukkan dirinya dengan membaca dan menghafal al-Qur'ân.

⁷⁹ 'Abd al-Fattâh al-Qâdî, *Târîkh al-Mushaf al-Syarîf*, ..., hal. 45-46.

⁸⁰ Al-Imâm al-Bukhârî, *Ṣaḥîḥ al-Bukhârî*, ..., bab Jam' al-Qur'ân, Jilid 6, 119-120.

⁸¹ Al-Imâm al-Bukhârî, *Ṣaḥîḥ al-Bukhârî*, ..., bab Jam' al-Qur'ân, Jilid 6, 119-120.

membawa sesuatu tentang Al-Qur'ân bersama kedua orang saksi, maka tulislah (ayat) itu.⁸²

Gambaran lain juga dikatakan bahwa Umar ibn Khaṭṭâb secara tegas pernah menolak usul putrinya Hafṣah ketika hendak memasukan sesuatu

(وَهِيَ صَلَاةُ الْعَصْرِ) yang dikatakannya sebagai ayat al-Qur'ân,

setelah firman Allah (حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى),⁸³ karena

Hafṣah tidak bisa menjadi saksi untuk membuktikan kebenarannya. Seraya 'Umar berkata: "Demi Allah, kami tidak akan memasukan ke dalam al-Qur'ân ini sesuatu (ayat) yang hanya disaksikan oleh seorang perempuan tanpa ada bukti atau saksi lain".⁸⁴

Cara yang disebutkan di atas dapat dikatakan sebagai tahap awal dari proses pengumpulan ayat-ayat al-Qur'ân. Setelah ayat-ayat al-Qur'ân dapat terkumpul menjadi satu Mushhaf, Mushhaf tersebut lalu disimpan oleh Abû Bakar sampai akhir masa pemerintahannya (12 H./634 M.) Setelah itu diserahkan kepada Umar ibn Khaṭṭâb hingga ia wafat. Atas wasiat dari Umar Mushhaf tersebut dipegang oleh putrinya Hafṣah (w. 45 H./665 M.), sampai datangnya masa pemerintahan 'Utmân ibn 'Affân.⁸⁵ Pada masa pemerintahan 'Utmân inilah nanti ayat-ayat al-Qur'ân ditulis ulang dan digandakan.

c. Penulisan Al-Qur'ân pada Masa Utmân

1) Latar Belakang Penulisan

Kondisi pemerintahan Khalîfah 'Utmân (w. 35 H) sudah jauh berbeda dari masa-masa sebelumnya. Wilayah kekuasaan Islam sudah semakin luas, pemeluk Islam-pun jauh lebih banyak, bukan hanya orang Arab tapi juga non-Arab ('ajam). Para *qurrâ'* dan *huffâz* dari kalangan sahabat yang menyibukkan diri berdakwah dan mengerjakan al-Qur'ân tidak lagi terpusat di Madinah, akan tetapi mereka telah berpencar ke berbagai negeri seperti Syam, Kûfah dan Basrah.

Para pemeluk agama Islam di berbagai daerah tersebut menerima dan mempelajari al-Qur'ân dari para guru al-Qur'ân yang ada di daerah itu. Umat Islam yang berada di Syam belajar dan membaca al-Qur'ân dengan *qira'ât* Ubay ibn Ka'ab, masyarakat Kûfah dengan *qirâ'at* 'Abdullâh ibn Mas'ûd, di Basrah dengan *qirâ'at* Abû Mûsâ al-Asy'arî, di

⁸² Al-Suyûthî, *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, ..., jilid 1, hal. 60. Lihat juga Labîb al-Sa'id, *al-Shauhtî al-Awwal li al-Qur'ân al-Karîm*, ..., hal. 44.

⁸³ Q.S al-Baqarah /2: 238.

⁸⁴ Labîb al-Sa'id, *al-Shauhtî al-Awwal li al-Qur'ân al-Karîm*, ..., hal. 45.

⁸⁵ Subhi al-Shâlih, *Mabâhîs fi 'Ulûm al-Qur'ân*, ..., hal. 75. Lihat juga al-Zarqânî, *Manâhi al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, ..., jilid 1, hal. 243.

Himsh dengan *qirâ'at* Ubâdah ibn Şhâmit dan di Damaskus dengan *qirâ'at* Abû Darda'. Sementara *qirâ'at* atau bacaan antara satu sahabat dengan yang lainnya terdapat perbedaan dalam berbagai hal, karena masing-masing sahabat membaca dan mengajarkan al-Qur'ân menurut *qirâ'at* yang mudah bagi mereka. Akibatnya bacaan al-Qur'ân antara masyarakat Islam di berbagai daerah pun terdapat perbedaan karena berbedanya versi bacaan yang mereka pelajari dari gurunya masing-masing.⁸⁶

Pada gilirannya perbedaan itu menimbulkan persoalan baru yang sangat mendasar. Antara penduduk Syâm dan penduduk Irak terjadi pertentangan, penduduk Syâm membaca al-Qur'ân dengan *qirâ'at* Ubay ibn Ka'ab, dan penduduk Irak membacanya dengan *qirâ'at* 'Abdullâh ibn Mas'ûd. Masing-masing mereka saling membanggakan versi bacaannya, saling mengaku bahwa bacaan merekalah yang paling baik dan benar, lebih dari itu, mereka saling menyalahkan bacaan yang tidak sama dengan bacaannya, bahkan hampir saja terjadi di antara mereka saling mengafirkan.⁸⁷

Gambaran kondisi masyarakat seperti itu diilustrasikan dalam satu hadits dari Anas ibn Mâlik, bahwasanya Huzaifah ibn al-Yamân datang menghadap 'Utsmân, sesaat setelah ia pulang dari peperangan bersama penduduk Syâm dan Irak dalam penaklukan Armenia dan Azerbaijan. Huzaifah sangat terkejut begitu mendengar bacaan al-Qur'ân di antara sesama mereka saling berbeda, lalu ia berkata kepada 'Utsmân: "Wahai Amîrul Mukminîn, satukanlah umat ini sebelum mereka berselisih seperti Yahudi dan Nasrani"⁸⁸

Menindaklanjuti usul dari Huzaifah, maka 'Utsmân membawanya ke sidang musyawarah, untuk meminta pendapat para sahabat tentang itu. Setelah mendapat kata sepakat, 'Utsmân segera meminta kepada Hafşah agar mengirim Mushhaf yang ada padanya untuk disalin menjadi beberapa *Mushhaf*. Pada awalnya Hafşah merasa keberatan atas permintaan itu, tetapi akhirnya diberikannya, dengan perjanjian, setelah selesai proses penyalinan, Mushhaf itu segera dikembalikan kepadanya, Hafşah kemudian mengirimkan Mushhaf itu kepada 'Utsmân. Lalu 'Utsmân memerintahkan kepada Zaid ibn Tsâbit, 'Abdullah ibn Zubair, Saïd ibn

⁸⁶ 'Abd al-Fattâh al-Qâdî, *Târîkh al-Muşhaf*, ..., hal. 51. Lihat juga Muhammad Sâlim Muḥaisin, *Târîkh al-Qur'ân*, ..., hal. 142-143.

⁸⁷ Ibn al-'Asqalânî, *Fath al-Bârî bi Syarḥ Şaḥîḥ al-Bukhârî*, Kairo: al-Maṭb'ah al-Bahîmat al-Miṣriyyah, 1348 H., Jilid 9, h. 14. Lihat juga Labîb al-Sa'îd, *al-Şauhtî al-Awwal li al-Qur'ân al-Karîm*, ..., hal. 55. Dan 'Abd al-Hâdî al-Faḍlî, *Al-Qirâ'at al-Qur'âniyyah*, ..., hal. 24-25.

⁸⁸ Al-Imâm al-Bukhârî, *Şaḥîḥ al-Bukhârî*, ..., bâb Jam' al-Qur'ân, jilid 6, hal. 121. Lihat juga Labîb al-Sa'îd, *al-Şauhtî al-Awwal li al-Qur'ân al-Karîm*, ..., hal. 56.

al-‘Āsh dan ‘Abdurrahmân ibn al-Hâriş ibn Hisyâm untuk menyalinnya.⁸⁹

Dalam proses penulisan ulang itu, Utsman berpesan kepada kelompok yang dari suku Quraisy (yaitu selain Zaid ibn Šâbit): “Jika kamu berbeda pendapat dengan Zaid tentang sesuatu dari al-Qur’ân, maka tulislah dengan bahasa Quraisy karena al-Qur’ân sesungguhnya diturunkan dengan bahasa mereka. Selesai penyalinan Mushhaf itu, sesuai dengan janjinya, ‘Utsmân mengembalikan Mushhaf tadi kepada Hafşah. Lalu Utsman mengirim satu Mushhaf ke setiap pelosok negeri, seraya memerintahkan kepada masyarakat Islam untuk membakar semua lembaran yang bertuliskan ayat al-Qur’ân selain Mushhaf itu.⁹⁰

Mushhaf yang ada pada Hafşah tetap disimpan sampai akhir hayatnya. Setelah Hafşah wafat, ketika Marwân ibn Hakam (w. 65 H./686 M.) menjadi walikota Madinah, ia memerintahkan ‘Abdullâh ibn ‘Umar untuk mengambil Mushhaf tersebut lalu membakarnya.⁹¹

2) Penggandaan dan Pengiriman Mushhaf

‘Utsmân membentuk tim penulis *Mushhaf*, semula terdiri dari empat orang, yaitu: Zaid ibn Šâbit, ‘Abdullâh ibn Zubair, Sa’id ibn al-‘Āsh, dan ‘Abdurrahmân ibn al-Hâriş ibn Syâm. Mengingat pekerjaan penulisan dan penggandaan Mushhaf tersebut relatif berat, tim empat tadi ditambah lima orang lagi, hingga menjadi Sembilan. Mereka itu ialah Mâlik ibn Abî ‘Āmir, Katsîr ibn Aflah, Ubay ibn Ka’ab, Ānas ibn Mâlik, dan ‘Abdullâh ibn ‘Abbâs.⁹²

Berapa banyak Mushhaf yang tertulis oleh tim penulis yang dibentuk ‘Utsmân? Ulama berbeda pendapat dalam hal ini. Pendapat yang mashur mengatakan enam buah. Masing-masing dikirim ke Makkah, Kûfah, Başrah, Syâm, dan Madînah, sedang yang satu lagi pada ‘Utsmân ibn Affân yang disebut juga muşhaf al-Imâm.⁹³ Al-Suyûtî dan Ibn Hajar, sebagai dikatakan al-Zarqânî, berpendapat lima buah, dan itu barangkali selain muşhaf al-Imâm.⁹⁴ Pendapat lain mengatakan delapan buah,

⁸⁹ Labîb al-Sa’id. *Al-Shauhtî al-Awwal li al-Qur’ân al-Karîm*, ..., hal..57.

⁹⁰ Al-Imâm al-Bukhârî, *Şahîh al-Bukhârî*, ..., bâb Jam’ al-Qur’ân, Jilid 6, hal. 121. Lihat juga Subhi al-Shâlih, *Mabâhîts fi ‘Ulûm al-Qur’ân*, ..., hal. 78. Mannâ’ al-Qaththân, *Mabâhîts fi ‘Ulûm al-Qur’ân*, ..., hal. 129. Dan ‘Alî Ismâ’îl Handâwî, *Jâmi’ al-Bayân*, ..., hal. 16.

⁹¹ Subhi al-Shâlih, *Mabâhîts fi ‘Ulûm al-Qur’ân*, ..., hal. 83

⁹² Menurut Ibn Sirîn, sebagai dikutip Labîb al-Sa’id, anggota tim penulis yang dibentuk ‘Utsmân itu, berjumlah 12 orang laki-laki yang berasal dari muhajirin dan anshar. Lihat Labîb al-Sa’id. *Al-Shauhtî al-Awwal li al-Qur’ân al-Karîm*, ..., hal. 58.

⁹³ Al-Zarqânî, *Manâhi al-‘Irfân fi ‘Ulûm al-Qur’ân*, ..., jilid 1, hal. 372. Lihat juga ‘Abd al-Fattâh al-Qâdî, *Tarîkh al-Muşhaf*, ..., hal. 59.

⁹⁴ Al-Zarqânî, *Manâhi al-‘Irfân fi ‘Ulûm al-Qur’ân*, ..., jilid 1, hal. 372.

masing-masing dikirim, selain yang enam daerah di atas, ke Bahrain dan Yaman⁹⁵

Terlepas dari perbedaan pendapat tentang berapa banyak Mushhaf yang ditulis, yang lebih penting dicatat bahwa Khalifah ‘Utsmân telah berhasil mengambil suatu keputusan yang tepat yaitu menulis ulang Mushhaf dan memperbanyak sekaligus, guna mengantisipasi terjadinya perselisihan dan perpecahan di antara sesama kaum muslimin. Kebijakan yang diambil oleh ‘Utsmân ini merupakan suatu keputusan yang monumental dalam perjalanan sejarah al-Qur’ân.

Lebih dari itu, Mushhaf yang tertulis itu dikenal sampai sekarang dengan sebutan “Mushhaf ‘Utsmân” atau “Mushhaf Rasm al-’Utsmân”. Sebutan Mushhaf dengan menisbakkannya kepada nama ‘Utsmân adalah karena cara yang ditempuh oleh ‘Utsmân dalam proses penulisan Mushhaf, dimana ‘Utsmân membentuk suatu panitia atau lajnah khusus yang dipimpin oleh Zaid ibn Šâbit dengan sejumlah anggota yang dianggap cakap dan layak mengerjakan pekerjaan tersebut, karena ‘Utsmân memang punya kapasitas yang tidak diragukan lagi untuk itu. Seperti diketahui bahwa ‘Utsmân adalah salah seorang sahabat yang termasuk huffâz (penghafal al-Qur’ân) dan penulis wahyu dimasa Nabi SAW.

Dalam proses penulisan ulang dan penggandaan Mushhaf itu, ‘Utsmân membuat beberapa ketentuan dan kriteria untuk dijadikan acuan atau pedoman yang disebut *manhaj*⁹⁶ atau *qânûn*⁹⁷ bagi para penulis. Pedoman tersebut adalah sebagai berikut:⁹⁸

- a) Betul-betul berpegang teguh dan berpedoman pada Mushhaf Hafşah binti ‘Umar, hasil pengumpulan dan penulisan wahyu pertama kali pada masa pemerintah Abû Bakar.
- b) Tim ini langsung dibawah pengawasan Khalifah ‘Utsmân
- c) Melibatkan setiap orang yang dianggap punya kapasitas dalam kepemilikan wahyu yang didengarkannya langsung dari Nabi SAW.
- d) Apabila terjadi perbedaan pendapat diantara para penulis, dalam menulis suatu ayat, maka diselidiki sumbernya, dan dicari kepada siapa ayat tersebut dibacakan Nabi, sehingga setiap ayat, betul-betul dapat dikonfirmasi secara jelas.

⁹⁵ Al-Imâm Badr al-Dîn Muḥammad ibn ‘Abdullah al-Zarkasyî, *al-Burhân fi ‘Ulûm al-Qur’ân*, t.tp.: Dâr al-Fikr, 1400 H./1980 M, Jilid 1, hal.240. Lihat juga Muḥammad Sâlim Muhaisin, *Târîkh al-Qur’ân*, ..., hal.149.

⁹⁶ Labîb al-Sa’id, *al-Şauhtî al-Awwal li al-Qur’ân al-Karîm*, ..., hal. 71

⁹⁷ ‘Abd al-Fattâh al-Qâdî, *Târîkh al-Muşhaf*, ..., hal. 53. Lihat juga Muḥammad Sâlim Muhaisin, *Târîkh al-Qur’ân*, ..., hal. 145.

⁹⁸ Labîb al-Sa’id. *Al-Şauhtî al-Awwal li al-Qur’ân al-Karîm*, ..., hal. 71-78.

- e) Disederhanakan penulisannya apabila terjadi perbedaan pendapat dengan mempedomani bahasa Quraisy.⁹⁹
- f) Yang dimaksud dengan pengumpulan dan penulisan Mushhaf dalam satu bahasa (بلغة واحدة) disini adalah, penulisan dalam satu qirâ'at yang mutawir, walaupun terdapat berbagai versi qirâ'at.
- g) Bila terdapat suatu lafaz yang mutawâtir pengucapannya dari Nabi, dengan satu atau lebih bentuk ucapan, yang rasm-nya tanpa tanda baca dan tanda huruf, maka ditulis seperti apa adanya, sehingga bisa saja ada satu lafaz untuk dua atau lebih bacaan dan makna.
- h) Untuk menghindari hal-hal yang merusak dan meragukan, maka dilarang menulis tilawah yang sudah di-nasakh,¹⁰⁰ qirâ'at yang tidak mutawâtir atau qirâ'at Ahâd, dan qirâ'at yang tidak diakui ke-qur'an-annya, seperti qirâ'at tambahan yang ditulis oleh sahabat pada Mushhaf pribadinya.
- i) Bila suatu perbedaan qirâ'at dapat ditulis dalam satu bentuk atau rasm, maka ditulis dengan rasm yang sama pada setiap Mushhaf. Dan bila perbedaan itu tidak bisa ditulis dengan satu rasm, maka ditulis dengan dua rasm pada Mushhaf yang berbeda.¹⁰¹
- j) Urutan atau tertib ayat dan surat, tetap mengacu pada urutan ayat dan surat yang telah ditetapkan Nabi SAW.
- k) Setelah selesai penulisan satu Mushhaf, sebelum diperbanyak menjadi beberapa Mushhaf, terlebih dahulu diperiksa dan diteliti ulang oleh Zaid bin Sabit sebanyak tiga kali, dan oleh Khalîfah 'Utsmân sendiri, sehingga akhirnya diyakini, tidak ada lagi satupun yang tertinggal atau terlupakan.

Selesai proses penggandaan, Mushhaf tersebut dikirim ke beberapa kota umat Islam. Setiap Mushhaf yang dikirim diiringi dengan seorang

⁹⁹ Berikut contoh perbedaan pendapat penulis Mushhaf, berkaitan dengan penulisan bahasa Arab al-Qur'ân. Mereka berselisih tentang penulisan lafaz (التابوت), menurut Zaid, penulisan lafaz itu adalah (التابوه), sedangkan menurut para penulis dari suku Quraisy (التابوت), lalu mereka menanyakan persoalan itu kepada 'Usmân, 'Usmân lalu memerintahkan agar menulis dengan kalimat (التابوت), seraya mengatakan, "Sesungguhnya al-Qur'ân itu diturunkan dengan bahasa Quraisy". Sebelumnya 'Usmân dengan tegas telah mengatakan: "Apabila kamu berbeda pendapat dengan Zaid ibn Sâbit tentang (penulisan) sesuatu dari Al-Qur'ân itu diturunkan dengan bahasa mereka. Lihat Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân*, ..., hal. 147.

¹⁰⁰ Ulama dalam hal ini berbeda pendapat, ada yang mengakui adanya *nâsikh* dan *mansûkh* dan ada yang tidak. Masing-masing pendapat mempunyai alas an. Lihat al-Zarqânî, *Manâhi al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, ..., jilid 2, hal. 186 dan 209. Lihat Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân*, ..., hal. 334-336.

¹⁰¹ Contohnya dapat dilihat pada bahasan berikut tentang *rasm* Mushhaf.

guru al-Qur'ân (*muqri'*), dengan alasan bahwa penyampaian al-Qur'ân itu harus bersifat *talaqqî* (didengar langsung) dan diambil dari guru al-Qur'ân itu secara bersambung oleh seorang imam dari imam tertentu, begitu seterusnya sampai kepada Nabi saw. Atas perhitungan itulah 'Utsmân tidak mau mengirim Mushhaf itu begitu saja, tetapi harus didampingi oleh seorang imam untuk menjadi rujukan bagi umat yang ada di sana. Imam yang dikirim tersebut mestilah seorang yang adil lagi *dhâbiṭ* (kuat hafalannya) *qirâ'at* yang dikuasainya mayoritas sesuai dengan Mushhaf yang dibawanya. Lengkapnya pengiriman Mushhaf tersebut adalah sebagai berikut:¹⁰²

- (1) Ke Makkah dikirim satu Mushhaf bersama 'Abdullah ibn Sâ'ib (w. 70 H./691 M.)
- (2) Ke Syâm dikirim satu Mushhaf bersama Mugîrah ibn Syihâb (w. 91 H./709 M.)
- (3) Ke Kûfah dikirim satu Mushhaf bersama Abû 'Abd al-Rahmân al-Salamî (w.73 H./693 M.)¹⁰³
- (4) Ke Baṣrah dikirim satu Mushhaf bersama 'Âmir bin Qais (sekitar 55 H./676 M.)
- (5) Satu Mushhaf tinggal di Madinah dan diperhatikan Zaid ibn Sâbit (w.45 H./666 M.) untuk mengajarkannya disana.

Sementara ulama yang berpendapat bahwa Mushhaf itu digandakan sampai dengan tujuh dan delapan, masing-masing dikirim ke Bahrain dan Yaman, akan tetapi tidak ada informasinya tentang siapa yang dikirim kedua kota tersebut.¹⁰⁴

Dari uraian di atas dapat dilihat, begitu ketat dan sangat hati-hatinya khalîfah 'Utsmân mengadakan pengawasan dalam proses penulisan wahyu. Hal itu kelihatan dari upaya 'Utsmân yang sungguh-sungguh membuat sebelas acuan untuk dipedomani oleh tim penulis dalam proses penggadaan Mushhaf. Setelah dikirim satu Mushhaf ke setiap kota, masing-masing didampingi oleh seorang *muqri'*, maka tidak diperbolehkan lagi ada penulisan wahyu al-Qur'ân kecuali harus sesuai dengan rasm Mushhaf 'Utsmâni. Hal ini menurut penulis, juga merupakan salah satu alasan kuat bagi kemutawâtiran ayat-ayat al-Qur'ân.

3) Rasm Mushhaf 'Utsmâni

¹⁰² 'Ali Ismâil Handâwî, *Jâmi al-Bayân*, ..., hal. 20. Lihat juga 'Abd al-Fattâh al-Qâḍî, *Tarikh al-Mushhaf*, ..., hal. 61. Dan juga Muḥammad Sâlim Muḥâsin, *Tarikh al-Qur'ân*, ..., hal. 151. Bandingkan dengan Abd al-Hâdî al-Faḍlî, *al-Qirâ'at al-Qurâniyyah*, ..., hal. 22-23.

¹⁰³ Abd al-Hâdî al-Faḍlî menyebutkan wafatnya tahun 47 H. Lihat Abd al-Hâdî al-Faḍlî, *al-Qirâ'at al-Qurâniyyah*, ..., hal. 22-23.

¹⁰⁴ 'Ali Ismâ'il Handâwî, *Jâmi al-Bayân*, ..., hal. 21.

Rasm (رَسْمٌ) dengan tambahan alîf lâm diawalnya sehingga menjadi al-rasm (الرَّسْمُ) dengan makna al-marsûm (المَرْسُومُ) berasal dari bahasa Arab. Secara bahasa ia berarti al-aşr (الأثر) dengan arti bekas atau jelek. Kata (الرَّسْمُ) itu bersinonim dengan al-khatt (الْخَطُّ), al-kitâbah (الْكِتَابَةُ), al-zabr (الزَّبْرُ), al-saṭr (السَّطْرُ), dan al-raqm (الرَّقْمُ), sedang yang dimaksud dengan rasm (الرَّسْمُ) di sini adalah penulisan huruf-huruf al-Qur'ân.¹⁰⁵

Rasm itu ada tiga macam: 1) rasm qiyâsî (رَسْمٌ قِيَاسِيٌّ) atau rasm imlâ'î (رَسْمٌ اِمْلَائِيٌّ), 2) rasm 'aruḍî (رَسْمٌ عَرُوضِيٌّ), dan 3) 'Utsmâni (رَسْمٌ اُتْسْمَانِيٌّ) atau rasm iştîlâhî (رَسْمٌ اِصْطِلَاحِيٌّ). Yang dimaksud dengan Rasm qiyâsî adalah penggambaran atau penulisan ucapan dengan huruf ejaannya, dengan kata lain yang ditulis, sama dengan yang diucapkan, disertai dengan ketentuan cara memulai dan menghentikannya. Rasm qiyâsî dari huruf نُونٌ (nûn), قَافٌ (qâf) صَادٌ (shâd) dan جِيمٌ (jîm). Demikian pula penulisan hamzah washl pada kalimat جَاءَ الْحَقُّ (tanpa alîf), walaupun alîf (disebut hamzah washl)-nya tidak diucapkan, sebab bila ia dimulai dari kata الْحَقُّ (al-haqq), maka hamzah washl-nya harus dibunyikan.¹⁰⁶

Rasm 'aruḍî yaitu penulisan ucapan dengan harakah dan sukûn.¹⁰⁷ Ini biasanya dibicarakan dalam kajian ilmu 'Arûḍ, yaitu ilmu untuk mempelajari timbangan (wazn) bait-bait sya'ir Arab sesuai dengan kebutuhan buhûr-nya.

Perhatikan contoh berikut :

تَرَجُّو النَّجَاةَ وَلَمْ تَسْأَلْكَ مَسَالِكَهُمَإِنَّ السَّفِيْنَةَ لَا تَجْرِي عَلَى الْيَاسِ

Menurut ketentuan waqf (penghentian bacaan) huruf (sîn) di akhir bait kedua seharusnya di-sâkin-kan atau dimatikan. Akan tetapi karena harus menyesuaikan dengan timbangan membaca sya'ir, maka dalam bacaannya diberi harakah, dalam hal ini harakah kasrah.

Adapun rasm 'Utsmâni atau iştîlâhî adalah penulisan yang disandarkan kepada penulisan Mushhaf oleh sahabat pada masa 'Utsmân ibn 'Affân.¹⁰⁸ Dikatakan rasm 'Utsmâni atau iştîlâhî karena berbedanya pola-pola penulisan Mushhaf tersebut dengan pola penulis yang berlaku

¹⁰⁵ 'Alî Ismâ'il Handâwî mengutipnya dari al-Bustânî, *Muḥit al-Muḥîṭ*, Bairut: Maktabaṭ Lubnân, t.th, materi *khaṭṭ* hal. 242, *zabr* hal. 265, *rasm* hal. 265, *rasm* hal. 335, *raqm* hal. 347, dan *saṭr* hal. 410. Lihat 'Alî Ismâ'il Handâwî, *Jâmi' al-Bayân*, ..., hal. 7.

¹⁰⁶ 'Alî Ismâ'il Handâwî, *Jâmi' al-Bayân*, ..., hal. 7.

¹⁰⁷ 'Alî Ismâ'il Handâwî, *Jâmi' al-Bayân*, ..., hal. 7.

¹⁰⁸ 'Alî Ismâ'il Handâwî, *Jâmi' al-Bayân*, ..., hal. 7.

pada rasm qiyâsî atau imlâ. Justeru itu ulama al-Qur'ân mendefinisikan Ilmu Rasm sebagai berikut :

عِلْمُ الرَّسْمِ: هُوَ عِلْمٌ يُعْرَفُ بِهِ مُخَالَفَاتُ خَطِّ الْمَصَاحِفِ الْعُتْمَانِيَّةِ لِأَصُولِ الرَّسْمِ الْقِيَاسِيِّ.

*Ilmu Rasm adalah ilmu untuk mengetahui (bentuk-bentuk) perbedaan (ketidaksamaan) penulisan antara Mushhaf 'Utsmânî dan dasar-dasar (kaidah) rasm qiyâsî.*¹⁰⁹

Sejalan dengan pengertian *rasm al-Mushhaf'Utsmânî* di atas, dikatakan dalam *Buhûs Qur'âniyyât* sebagai dikutip Hasanuddin A.F., bahwa yang dimaksud dengan *rasm al-Mushhaf'Utsmânî* adalah :

الْوَضْعُ الَّذِي ارْتَضَاهُ سَيِّدُنَا عُمَرَانُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَمَنْ كَانَ مَعَهُ مِنَ الصَّحَابَةِ، فِي كِتَابَةِ الْقُرْآنِ وَرَسْمِ حُرُوفِهِ، وَالَّذِي وُجِدَ فِي الْمَصَاحِفِ الَّتِي وُجِدَ إِلَى الْأَفَاقِ وَالْأَمْصَارِ، وَالْمُصْحَفِ الْإِمَامِ الَّذِي اخْتَفَظَ بِهِ لِنَفْسِهِ.

Ketentuan atau pola yang digunakan 'Utsmân ibn 'Affân bersama-sama sahabat lainnya dalam penulisan al-Qur'ân, berkaitan dengan susunan huruf-hurufnya, yang terdapat dalam Mushhaf-Mushhaf yang dikirim ke berbagai daerah dan kota, serta Mushhaf al-Imâm yang berada di tangan 'Utsmân sendiri.

Karena rasm di sini dinisbahkan kepada rasm 'Utsmânî itu bukan tauqîfî, tetapi ia merupakan ijtihad para sahabat Nabi. Alasan yang dikemukakan antara lain adalah karena tidak adanya naş yang tegas tentang itu, Nabi adalah seorang yang ummî, tidak bisa membaca dan menulis, di samping -justru itu - rasm tersebut dikatakan rasm 'Utsmânî, artinya dinisbahkan kepada rasm 'Utsmân, dan tidak dikatakan rasm Nabawî.¹¹⁰

Akan tetapi jumbuh ulama berpendapat bahwa pola penulisan al-Qur'ân dalam Mushhaf 'Utsmânî itu bersifat *tauqîfî*, artinya berdasarkan ketentuan atau penjelasan dari Nabi SAW. Ibn al-Mubârak (w. 181 H) mengutip dari gurunya dalam buku *al-Ibrîz*, mengatakan :

مَا لِلصَّحَابَةِ وَلَا لِغَيْرِهِمْ فِي رَسْمِ الْقُرْآنِ وَلَوْ شَكَّلَتْ وَاجِدَةً. وَإِنَّمَا هُوَ تَوْقِيفٌ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ الَّذِي أَمَرَهُمْ أَنْ يَكْتُبُوهُ عَلَى الْهَيْئَةِ الْمَعْرُوفَةِ بِزِيَادَةِ الْأَلْيَفِ وَنُقْصَانِهَا لِأَسْرَارٍ لَا يَهْتَدِي إِلَيْهَا الْعُقُولُ وَهُوَ سِرٌّ مِنَ الْأَسْرَارِ حَصَّ اللَّهُ بِهِ كِتَابَهُ الْعَزِيزَ دُونَ سَائِرِ الْكُتُبِ السَّمَاوِيَّةِ، وَكَمَا أَنَّ نَظْمَ الْقُرْآنِ مُعْجَزٌ فَرَسْمُهُ أَيْضًا مُعْجَزٌ.

Tidak ada (wewenang dan campur tangan) bagi sahabat maupun yang lainnya dalam (hal) penulisan al-Qur'ân (rasm al-Qur'ân) walau berupa satu tanda sekalipun. Penulisan al-Qur'ân itu semata-mata berdasarkan petunjuk atau penjelasan dari Nabi SAW. Dia yang menyuruh para

¹⁰⁹ Ali Ismâ'il Handâwî, *Jâmi' al-Bayân*, ..., hal. 7.

¹¹⁰ Hasanuddin A.F., *Anatomi al-Qur'ân: Perbedaan Qirâ'ât dan Pengaruhnya terhadap Istibat Hukum dalam al-Qur'ân*, ..., hal. 86-88.

sahabat untuk menulis pada kata tertentu dengan menambahkan alif atau menguranginya, karena (semuanya itu mengandung) berbagai rahasia yang tak dapat dijangkau akal, dan setiap rahasia itu dikhususkan oleh Allah pada Kitab-Nya yang mulia di luar kitab-kitab samawi lainnya. Sama halnya dengan susunan al-Qur'ân, maka rasm-nya pun merupakan mukjizat.¹¹¹

Penulis dalam hal ini, cenderung berpendapat bahwa penulisan al-Qur'ân dengan rasm 'Utsmâni itu bersifat *tauqîfi*, disebabkan beberapa alasan sebagai berikut:

- a) Para sahabat yang diangkat oleh 'Utsmân untuk menulis dan mengadakan Mushhaf adalah orang-orang yang berperan aktif dalam hal penulisan wahyu sejak dari masa Nabi masih hidup. Siapa orang yang meragukan ketokohan Zaid ibn Sâbit bersama sahabat lainnya dalam soal penulisan wahyu di masa Nabi, pengumpulan wahyu pada Abû Bakar hingga proses penggandaan Mushhaf pada masa 'Usmân. Ternyata tidak ada satupun dari mereka yang berupaya untuk merubah rasm Mushhaf yang sudah ada, walaupun dengan alasan untuk kemudahan membaca.
- b) Berbagai bentuk rasm muṣḥaf dalam penulisan al-Qur'ân, seperti penambahan alif pada lafaz مَلَأْتُمْ أَرْبَهُمْ، لَا أَوْضَعُوا، لَا أَدْبَحْتَهُ لِشَيْءٍ، يَلْقَاءِى، بِأَيِّكُمْ، وَإِنْتَاءِى الظُّنُونَا، عِلْمُوا penulisan hamzah pada lafaz الضُّفْعُوا شَفَعُوا, and berbagai kaidah rasm lainnya, yang jelas-jelas berbeda dari kaidah rasm imlâi, ternyata masih tetap saja dipertahankan keberadaannya oleh umat Islam sepanjang generasi, mulai dari generasi sahabat, *tâb'in*, *tâbi' al-tâbi'in*, para imam mujtahid dan ulama Islam di berbagai pelosok dunia sampai sekarang. Apakah tidak lebih mudah membacanya kalau saja penulisan itu dibuat seragam, sesuai kaidah rasm imlâi.
- c) Kecuali itu, untuk memberi kemudahan, tidak ada salahnya jika untuk konsumsi masyarakat awam atau generasi pelajar yang dibangku pendidikan, penulisan berupa cuplikan atau kutipan ayat-ayat al-Qur'ân, ditulis berdasarkan kaidah rasm imlâi.
- d) Akan tetapi, penulisan al-Qur'ân secara utuh untuk pegangan umat Islam, seharusnya berpijak pada kaidah-kaidah rasm 'Utsmâni, walaupun berbeda pola penulisannya dengan rasm imlâi atau *qiyâsî*. Hal itu dimaksudkan untuk senantiasa menjaga berbagai rahasia dan

¹¹¹ Hasanuddin A.F., *Anatomi al-Qur'ân: Perbedaan Qirâ'ât dan Pengaruhnya terhadap Istibat Hukum dalam al-Qur'ân*, ..., hal. 86-88.

hikmah yang terkandung dalam setiap pola dan rasm Mushhaf dalam penulisan al-Qur'ân, di samping untuk menjaga kelestarian berbagai versi *qirâ'at*.

Untuk memperjelas uraian pada pembahasan yang lalu, terutama tentang keragaman penulisan Mushhaf disebabkan berbedanya *qirâ'at*, sebagai tersebut dalam *manhaj* atau *qânûn* yang dibuat oleh 'Usmân diwaktu penggandaan Mushhaf, berikut penulis kemukakan kaidah-kaidah yang dipakai dalam penulisan atau *rasm mushhaf 'Utsmânî*.

Di sini penulis kemukakan secara garis besarnya saja disertai dengan beberapa contoh, sebab rincian dari kaidah-kaidah tersebut sangat luas, dan setiap kaidah itu pada umumnya mempunyai bentuk-bentuk pengecualian. Sebagian dari pengecualian itu pun adakalanya dengan kaidah tertentu pula. Artinya, satu kaidah tidak mutlak berlaku untuk seluruh lafaz di semua tempat dalam al-Qur'ân. Akan tetapi untuk lafaz-lafaz tertentu dikeluarkan dari kaidah tersebut.

Secara garis besarnya ada enam kaidah dalam penulisan (*rasm*) Mushhaf 'Utsmânî yang membedakannya dengan *rasm qiyâsî*. Keenam kaidah tersebut adalah sebagai berikut:⁷⁸

a) *Al-hadzf* (الحذف), yaitu berupa pengurangan huruf, seperti:

(1) Pengurangan *alîf* (ا) pada beberapa lafaz dan ayat berikut:

1. يَا أَيُّهَا الرَّحْمَنُ، سُبْحَانَ، بِسْمِ، وَسَنَل.
2. سَمْعُونَ لِلْكَذِبِ سَمْعُونَ لِقَوْمٍ آخِرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ.
(المائدة/٤١: ٥)
3. إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ
وَالْقَنَاتِ وَالْقَنَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ
وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَشِيعِينَ وَالْخَشِيعَاتِ (الأحزاب/ 33-

(35)

(2) Pengurangan huruf *wâw* (و) pada beberapa ayat di bawah ini:

⁷⁸ 'Ali Ismâîl Handâwî dalam bukunya, *Jâmi' al-Bayân*, menjelaskan semua kaidah itu secara rinci disertai contoh-contoh yang lengkap mulai dari surat *al-Fâtiḥah* sampai akhir al-Qur'ân. Lihat 'Ali Ismâî Handâwî, *Jâmi' al-Bayân*, ..., hal. 45-58. Lihat juga al-Zarqânî, *Manâhi al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, ..., hal. 343-347. Dan Hasanuddin A.F., *Anatomi al-Qur'ân: Perbedaan Qirâ'ât dan Pengaruhnya terhadap Istinbat Hukum dalam al-Qur'ân*, ..., hal.80-85.

1. وَيَدْعُ الْإِنْسَانَ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ (الإسراء/17):
(11)

2. وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَطِلَ وَيُجِئُ الْحَقَّ بِكَلِمَاتٍ عَظِيمَةٍ (الشورى/42):
(24)

3. يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَى شَيْءٍ تُكْرَهُ (القمر/ 54: 6)

(3) Pengurangan huruf *yâ* (ي) pada beberapa ayat berikut:

1. فَمَنْ أَضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ. (البقرة/ 2: 173)

2. وَسَوْفَ يُؤْتِ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا. (النساء/4: 146)

3. أُحِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ. (البقرة/ 2: 186)

b) *Al-ziyâdah* (الزِّيَادَةُ) yaitu penambahan *alif* (ا) seperti pada beberapa lafaz dan ayat berikut:

1. الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلْقُوا رَبِّهِمْ. (البقرة/ 2: 46)

2. الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلْقُوا اللَّهَ. (البقرة/ 2: 249)

3. قَالَ ءَامَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي ءَامَنْتُ بِهِءَ بَنُو إِسْرَائِيلَ
(يونس/10: 90)

4. الرَّسُولَ، السَّبِيلَ. (الأحزاب/ 33: 66, 67)

5. وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا (الكهف/18: 23)

6. أَوْ لَا أَذْبَحْتَهُ أَوْ لِيَأْتِيَنَّيَ بِسُلْطٰنٍ مُّبِينٍ (النمل/ 27: 21)

Berikut penambahan huruf *yâ* pada ayat-ayat berikut ini:

1. وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ (الذاريات/51: 47)

2. وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَائِ رَبِّهِمْ لَكٰفِرُونَ (الروم/ 30: 8)

Terakhir penambahan (و), pada beberapa lafaz berikut:

أولو، أولئك، أولاء، أولات.

- c) Kaidah *Hamzah* (ء), yaitu penulisan *Hamzah* di akhir lafaz memakai *wâw* (و) disertai *alîf*, pada beberapa lafaz tertentu sebagai berikut:

1. عُلِّمُوا بَنِي إِسْرَائِيلَ. (الشعراء/ 26: 197)
2. إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ. (فاطر/ 35: 28)
3. فَقَالَ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا. (إبراهيم/ 14: 21)

Pada hal menurut kaidah *rasm imlâ'î*, *hamzah* di akhir lafaz yang didahului *alîf* maka *hamzah* ditulis tanpa *wâw* atau *şûrah* lainnya, seperti beberapa contoh lafaz berikut:

- يَشَاءُ (ال عمران/ 3: 40), السُّفَهَاءُ (البقرة/ 2: 13), الأَعْدَاءُ
- (الأعراف/ 7: 140), مِنْ السَّمَاءِ (البقرة/ 2: 22), جَاءَ
- (الأنعام/ 6: 61).

- d) *Al-badl* (البدل), yaitu penggantian suatu huruf dengan huruf lain, seperti mengganti huruf *alîf* (ا) dengan huruf *wâw* (و) pada beberapa ayat di bawah ini:

1. وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ (البقرة/ 2: 43)
1. يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرِي الصَّدَقَاتِ (البقرة/ 2: 276)

Tetapi dikecualikan dari kaidah ini, antara lain lafaz-lafaz seperti QS *al-Mâ'ûn*/107:5 (عَنْ صَلَاتِهِمْ) dan QS *al-Anfâl*/8:35 (كَانْ) (وَ مَا صَلَاتُهُمْ)

- e) *Al-washl wa al-fashl* (الوصلُ والفصلُ). *Al-washl* yaitu penggabungan suatu lafaz dengan lafaz lain yang lazimnya di pisahkan, seperti menggabungkan lafaz *أن* dengan lafaz *لن* dalam ayat-ayat berikut:

1. أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ، (القيامة/ 75: 3)
2. بَلْ زَعَمْتُمْ أَنْ نَجْعَلَ لَكُمْ مَوْعِدًا (الكهف/ 18: 48)

Sedang *al-fashl* yaitu pemisahan suatu lafaz dengan lafaz lain yang lazimnya digabungkan, seperti memisahkan lafaz *أَنَّ* dengan *ما* sebagai yang pada ayat berikut:

1. وَأَنْ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَطِيلُ (لقمان/ 31: 30)

2. وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ (الحج/ 22: 62)

f) *Mâ fihi qirâ'atâni* (مَا فِيهِ قِرَاءَتَانِ), yaitu lafaz yang mempunyai dua bacaan.

Dalam hal ini ada dua kemungkinan:

- (1) Bila memungkinkan ditulis dalam bentuk tulisan yang sama, maka pola penulisannya sama dalam setiap Mushhaf 'Utsmânî. Sebagai contoh, dapat dilihat dalam firman Allah berikut ini:

مَلِكٍ يَوْمَ الدِّينِ (الفاحة/ 1: 4)

Huruf م pada lafaz مالك dalam ayat di atas bisa dibaca panjang (*madd*) dengan memakai *alif*, sehingga dibaca dan bisa di baca ملك, tanpa *madd*.

وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ ... (البقرة: 2: 9)

Lafaz يَخْدَعُونَ dalam ayat di atas bisa dibaca يُخَادِعُونَ dan bisa juga dibaca يَخْدِعُونَ. dan banyak lagi contoh-contoh lain seperti lafaz يُطَهِّرُونَ dibaca dan lain-lain.

- (2) Akan tetapi bila tidak memungkinkan ditulis dalam bentuk tulisan yang sama, maka ditulis dengan dua *rasm* dalam Mushhaf 'Utsmânî yang berbeda.

Banyak ulama yang menegaskan bahwa di antara Mushhaf 'Utsmânî terdapat beberapa perbedaan *rasm* guna menampung berbagai perbedaan *qirâ'at* al-Qur'ân. 'Abd al-Fattâh al-Qâdî dalam penjelasannya menegaskan bahwa ayat yang mempunyai dua atau lebih bacaan, tetapi bisa ditulis dengan satu *rasm*, maka ditulis dengan *rasm* yang sama pada semua Mushhaf. Selanjutnya ia berkata:⁷⁹

أَمَّا الْكَلِمَاتُ الَّتِي وَرَدَتْ عَلَى قِرَاءَتَيْنِ أَوْ أَكْثَرَ وَتَحْرِيْدُهَا مِنَ النُّقْطِ وَالشُّكْلِ لَا يَجْعَلُهَا مُحْتَمِلَةً لِمَا وَرَدَ فِيهَا مِنَ الْقِرَاءَاتِ لَمْ يَكْتُبُوا بِرِسْمٍ وَاحِدٍ فِي جَمِيعِ الْمَصَاحِفِ، وَإِنَّمَا كَتَبُوهَا فِي بَعْضِ الْمَصَاحِفِ بِرِسْمٍ يَدُلُّ عَلَى قِرَاءَةٍ وَفِي بَعْضِهَا بِرِسْمٍ آخَرَ يَدُلُّ عَلَى الْقِرَاءَةِ الْأُخْرَى نَحْوُ "وَأَوْصَى بِهَا إِبْرَاهِيمَ" فِي الْبَقْرَةِ رُسِمَتْ فِي بَعْضِ الْمَصَاحِفِ بِوَاوَيْنِ قَبْلَ الصَّادِ مِنْ غَيْرِ أَلْفٍ بَيْنَهُمَا وَفِي بَعْضِهَا بِإِثْبَاتِ الْأَلِفِ بَيْنَ وَاوَيْنِ. وَإِنَّمَا لَمْ يَكْتُبُوا هَذَا النَّوعَ مِنَ الْكَلِمَاتِ

⁷⁹ 'Ali Ismâil Handâwî, *Jâmi' al-Bayân*, ..., hal. 45-58.

بِرِسْمَيْنِ مَعًا فِي مُصْحَفٍ وَاحِدٍ حَشِيَّةٌ أَنْ يَتَوَهَّمَنَّ أَنَّ اللَّفْظَ نُزِلَ مُكْرَّرًا بِقِرَاءَةٍ وَاحِدَةٍ وَوَلَيْسَ
كَذَلِكَ بَلْ هُمَا قِرَاءَتَانِ نَزَلَ اللَّفْظُ فِي إِحْدَاهُمَا بِوَجْهِهِ وَالثَّانِي بِوَجْهِ آخَرَ مِنْ غَيْرِ تَكَرَّرٍ فِي
وَاحِدٍ مِنْهُمَا.

Adapun kalimat-kalimat yang memiliki dua qirâ'at atau lebih dan tidak memiliki titik, harakat, dan tidak menjadikan/ menyebabkannya menjadi tidak jelas atau diragukan, karena mereka tidak menulis semua qirâ'at tersebut dengan satu rasm dalam semua Mushhaf akan tetapi mereka menulis qirâ'at tersebut dalam sebagian Mushhaf dengan satu rasm yang menunjukkan atas qirâ'at tertentu dan sebagian Mushhaf yang lain mereka menulisnya dengan rasm yang lain yang menunjukkan bahwa qirâ'at tersebut adalah qirâ'at yang berbeda dengan qirâ'at sebelumnya, seperti lafaz "وأوصى بها إبراهيم" yang terdapat di dalam surat al-Baqarah, di dalam sebagian Mushhaf ditulis dengan dua waw sebelum huruf shâd dengan tanpa alif/ hamzah antara kedua dan dalam sebagian Mushhaf yang lain ditulis dengan menetapkan alif antara dua waw. Mereka tidak menulis bentuk kalimat ini dengan dua rasm secara bersamaan dalam satu Mushhaf karena dikhawatirkan adanya persangkaan bahwa lafaz tersebut diturunkan secara berulang-ulang dengan satu bacaan padahal bukan demikian akan tetapi keduanya adalah dua bacaan yang lafaznya diturunkan dengan satu bentuk qirâ'at dan pada waktu yang berbeda diturunkan dengan bentuk qirâ'at yang berbeda dengan tanpa mengulang qirâ'at yang sudah diturunkan sebelumnya.

Dari penjelasan al-Qâdhî ini dapat dipahami bahwa lafaz-lafaz yang mempunyai dua bacaan atau lebih, dan tidak dapat disebut dengan rasm, maka para penulis wahyu, tidak menulisnya dengan satu rasm pada semua Mushhaf. Mereka justru menulisnya pada sebagian Mushhaf dengan satu rasm untuk satu qirâ'at, dan disebagian Mushhaf ditulis satu rasm pula untuk qirâ'at yang lain.

Para penulis wahyu tidak mau menulis lafaz-lafaz seperti itu secara bersamaan dalam satu Mushhaf, sebab dikhawatirkan hal itu akan menimbulkan dugaan bahwa kedua lafaz diturunkan secara berurutan dengan satu bacaan, padahal bukan dengan demikian. Yang benar adalah, satu lafaz (وأوصى) diturunkan dengan satu qirâ'at pula.

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa Mushhaf 'Utsmânî dengan perbedaan rasm-nya, tanpa tanda baca dan tanpa huruf, dapat menampung berbagai bentuk perbedaan qirâ'at al-Qur'ân, khususnya qirâ'at mutawâtir. Ayat-ayat yang mempunyai dua bacaan atau lebih dan dapat ditulis dengan rasm yang sama, maka dia ditulis dengan satu rasm

di semua Mushhaf. Akan tetapi bila tidak bisa ditulis dengan satu *rasm*, maka satu *rasm* untuk suatu *qirâ'at* ditulis pada sebagian Mushhaf dan satu *rasm* lagi untuk *qirâ'at* yang lain pada sebagian Mushhaf yang lain pula.

Di sisi lain bila dilihat sepintas, *rasm* 'Utsmânî itu adalah pesan tidak konsisten dalam penulisannya, apa lagi diukur dari kaidah-kaidah *rasm imlâ'î*, sebab dalam Mushhaf Utsmânî terhadap lafaz-lafaz yang sama pada ayat yang berbeda dengan pola penulisan yang berbeda sehingga ada ulama yang berpendapat, sebagai dikutip Hasanuddin A.F.,⁸⁰ bahwa tidak mungkin kita mengikuti pola atau kaidah penulisan menurut versi Mushhaf 'Utsmânî dalam penulisan al-Qur'ân secara umum, karena Mushhaf 'Utsmânî tidak memiliki kaidah penulisan yang baku. Ada kalanya para sahabat Nabi menulis lafaz al-Qur'ân dalam suatu ayat dengan pola tertentu, akan tetapi pada ayat yang lain ditulis dengan pola yang lain pula. Karena itu para ulama mengatakan : "Pola penulisan al-Qur'ân dalam Mushhaf 'Utsmânî tidak dapat dijadikan pedoman yang baku."

Dari sudut pandang terakhir ini menurut hemat penulis, memang ada betulnya, akan tetapi tidaklah benar, jika demikian lalu dikatakan bahwa hal itu merupakan kekurangan dan kelemahan dari *rasm* 'Utsmânî sebagai *rasm* al-Qur'ân. Sebab apabila kembali kepada pengertian atau definisi *rasm* 'Utsmânî sebagai dikemukakan di atas, justru pada berbagai perbedaan itulah maka ia dinamakan *rasm* 'Utsmânî atau *rasm Iştilâhî*, di samping banyak hikmah dan rahasia makna yang terkandung di dalamnya. Dan itu merupakan bagian dari kemukjizatan al-Qur'ân yang diwahyukan Allah swt.

Ada memang beberapa persoalan yang muncul disekitar *rasm* 'Utsmânî ini. Antara lain ada riwayat yang mengatakan bahwa terdapat beberapa kesalahan para penulis wahyu dalam menulis beberapa lafaz ayat al-Qur'ân, hingga saat ini masih ada kesalahan tersebut. Kemudian ada riwayat yang menyebutkan bahwa Hajjâj ibn Yûsuf al-Şaqâfî melakukan perubahan penulisan sebanyak sebelas huruf pada Mushhaf 'Utsmânî. Akan tetapi pendapat yang bersumber dari riwayat tersebut mendapat pembelaan dari ulama lain disebabkan beberapa kelemahan, baik dari segi *sanad* maupun *matan*-nya.⁸¹

4) Pengertian dan Susunan Ayat serta Surat

⁸⁰ Hasanuddin A.F., *Anatomi al-Qur'ân: Perbedaan Qirâ'ât dan Pengaruhnya terhadap Istibat Hukum dalam al-Qur'ân, ...*, hal. 85.

⁸¹ Ibn Sâlim Bâzmûl, *al-Qirâ'ât, ...*, jilid 1. hal. 350-355 dan 360-364.

Ayat (آيَةٌ) bentuk jamaknya (آيَاتٌ dan آيٌ) menurut bahasa mempunyai dua arti. *Pertama*, berarti *jamâ'ah* (جَمَاعَةٌ) dengan makna *kelompok* atau *kumpulan*, dengan arti ini tentu yang dimaksudkan adalah kumpulan huruf-huruf al-Qur'ân. *Kedua*, berarti '*alâmah* (عَلَامَةٌ) dengan makna *tanda*, dengan arti ini yang dimaksudkan adalah tanda pembatas tempat memulai dan menghentikan.⁸²

Dari kedua arti itu dialihkan pemakaiannya ke dalam pengertian ayat, sehingga *ayat* dapat didefinisikan sebagai berikut:

طَائِفَةٌ مِنَ الْقُرْآنِ ذَاتَ مَبْدَأٍ وَمَقْطَعٍ مُسْتَعْنِيَةٍ عَمَّا قَبْلَهَا وَمَا بَعْدَهَا.⁸³

Kumpulan (berupa huruf-huruf) dari al-Qur'ân yang mempunyai awal dan akhir karena dipandang terpisah dari yang sebelum dan sesudahnya.

Adapun definisi yang lebih sesuai dengan pengertian ayat dalam pembahasan ini adalah, apa yang dikemukakan oleh Mannâ' al-Qaththân (w. 1420 H), yaitu:

الْجُمْلَةُ مِنْ كَلَامِ اللَّهِ الْمُنْدَرِجَةُ فِي سُورَةٍ مِنَ الْقُرْآنِ

Kumpulan kalam Allah yang terdapat dalam satu surat dari al-Qur'ân.

Sementara kata *sûrah* (سُورَةٌ) jamaknya (سُورَاتٌ , سُورٌ , dan سُورَاتٌ) menurut bahasa berarti 'suatu penggalan yang berdiri sendiri'

(الْقِطْعَةُ الْمُسْتَقِلَّةُ)⁸⁴. Sedangkan yang dimaksud dengan *surat al-Qur'ân* dalam bahasan ini yaitu:

الْجُمْلَةُ مِنْ آيَاتِ الْقُرْآنِ ذَاتِ الْمَطْلَعِ وَالْمَقْطَعِ.⁸⁵

Kumpulan ayat-ayat al-Qur'ân yang mempunyai awal dan akhir.

Dalam hal penempatan urutan ayat dalam surat-surat al-Qur'ân mulai dari awal sampai dengan akhir turun wahyu, para ulama sepakat mengatakan bahwa hal itu bersifat *tauqifi* (bedasarkan ketetapan Nabi), bukan *ikhtiyari* (atas usaha atau ijtihad para sahabat).

Mannâ' al-Qaththân (w. 1420 H) mengutip pendapat ulama seperti Imam al-Zarkasyi (745-794 H.) dalam bukunya *al-Burhan* dan Abû Ja'far ibn al-Zubair (807 H./1407 M.) dalam *munasabah*-nya, yang mengatakan bahwa urutan ayat-ayat pada setiap surat adalah suatu ketetapan dan perintah dari

⁸² Lihat *al-Munjid fi al-Lughah wal-A'lâm*, Bairut: Dâr al-Masyriq, 1002, cet. ke-39, hal. 22. Lihat juga Muḥammad Sâlim Muḥaisin, *Târîkh al-Qur'ân*, ..., hal. 114. Lihat Al-Qaththân, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân*, ..., hal. 139.

⁸³ Muḥammad Sâlim Muḥaisin, *Târîkh al-Qur'ân*, ..., hal. 115.

⁸⁴ Luis Ma'l'lûf, *al-Munjid fi al-Lughah wal-A'lâm*, ..., hal. 362.

⁸⁵ Luis Ma'l'lûf, *al-Munjid fi al-Lughah wal-A'lâm*, ..., hal. 362.

Nabi saw. tanpa ada perbedaan pendapat di kalangan umat islam. Al-Suyûfî pun menegaskan bahwa adanya kesepakatan ulama yang tak dapat diragukan lagi tentang urutan ayat-ayat al-Qur’ân itu merupakan *tauqîfi* dari Nabi saw setiap kali malaikat Jibril menurunkan wahyu baik satu ayat atau beberapa ayat kepada Rasulullah, Jibril selalu memberi tahu tempat ayat itu dalam suatu surat tertentu atau di antara ayat-ayat yang sudah turun sebelumnya. Rasul pun memerintahkan kepada para penulis wahyu agar meletakkan ayat itu pada tempatnya, sesuai dengan petunjuk dari malaikat tadi.⁸⁶ Hal itu sesuai dengan sabda Rasulullah saw dari ‘Utsmân ibn ‘Affân, ia berkata:

فَكَانَ إِذَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ الشَّيْءُ يَدْعُو بَعْضَ مَنْ يَكْتُبُ عِنْدَهُ فَيَقُولُ ضَعُوا هَذَا فِي السُّورَةِ الَّتِي يُذَكِّرُ فِيهَا كَذَا وَكَذَا وَيَتَرَّلُ عَلَيْهِ الْآيَاتُ قَالَ ضَعُوا هَذِهِ الْآيَاتِ فِي السُّورَةِ الَّتِي يُذَكِّرُ فِيهَا كَذَا وَكَذَا وَيَتَرَّلُ عَلَيْهِ الْآيَةُ قَالَ ضَعُوا هَذِهِ الْآيَةَ فِي السُّورَةِ الَّتِي يُذَكِّرُ فِيهَا كَذَا وَكَذَا.⁸⁷

Maka apabila diturunkan kepada rasulullah sesuatu (ayat), beliau memanggil penulis wahyu dan berkata: "Letakkan ayat-ayat ini pada surat yang didalamnya disebutkan (bunyi ayatnya) begini dan begini". Dan (bila) diturunkan lagi beberapa ayat, beliau berkata: "Letakkan ayat-ayat ini pada surat yang didalamnya disebutkan (bunyi ayatnya) begini dan begini". Dan (bila) diturunkan lagi (pada kesempatan lain) satu ayat, beliau berkata: "Letakkan ayat ini pada surat yang disebutkan (bunyi ayatnya) begini dan begini".

Dari hadis di atas dapat dipahami bahwa setiap ayat turun, Nabi langsung menunjukkan di mana ayat itu diletakkan. Dengan kata lain, urutan penempatan ayat bukan hasil ijtihad para sahabat.

Berbeda dengan urutan dan tertib ayat, dalam hal urutan surat-surat al-Qur’ân terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama. *Pertama*, pendapat yang mengatakan bahwa tertib atau urutan surat-surat itu bersifat *tauqîfi*, artinya berdasarkan petunjuk dari Nabi saw. sama halnya dengan petunjuk tentang urutan ayat. Atas dasar itu pula disusun Mushhaf Utsmân yang telah disepakati oleh semua ulama sebagaimana yang kita dapati sekarang. Pendapat ini diperkuat dengan alasan bahwa Nabi saw. dalam shalat, biasa menyambungkan akhir satu surat dengan awal surat berikutnya.⁸⁸

⁸⁶ Ibn al-Khatîb, *al-Furqân*, Bairut, Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, t.th, hal. 47; Lihat juga Mannâ’ al-Qaththân, *Mabâhith fi ‘Ulûm al-Qur’ân*, ..., hal. 139-140.

⁸⁷ Ahmad ibn Hambal, *Musnad al-Imâm Ahmad*, Mesir: Dâr Ma’rifah, 1980 M., hadits nomor 376 dan 468. Lihat juga al-Suyûthî, *al-Itqân fi ‘Ulûm al-Qur’ân*, ..., jilid 1, hal. 62-63.

⁸⁸ al-Suyûthî, *al-Itqân fi ‘Ulûm al-Qur’ân*, ..., jilid 1, hal. 141

Kedua, pendapat yang mengatakan bahwa penyusun surat dan pemberian nama surat itu adalah atas inisiatif atau ijtihad para sahabat yang menulis wahyu. Artinya tidak bersifat *tauqifi* tetapi bersifat *ikhtiyâri*. Hal itu kelihatan dari susunan surat dalam satu Mushhaf antara satu sahabat dan sahabat lainnya terdapat perbedaan.⁸⁹

Ketiga, pendapat yang menkompromikan antara kedua pendapat di atas. Pendapat ini mengatakan bahwa sebagian dari surat-surat itu bersifat *tauqifi* dan sebagian lainnya bersifat *ikhtiyâri*.⁹⁰

Pendapat yang lebih kuat, menurut al-Qaththân, adalah pendapat pertama, yang mengatakan bahwa tertib surat itu disusun berdasarkan pada ketetapan dari Nabi (*tauqifi*). Perbedaan susunan surat pada beberapa orang sahabat, tidak dapat dijadikan alasan yang *mu'tamad* (dapat dipegang) untuk mengatakan bahwa susunan surat itu adalah ijtihad para sahabat. Sebab ijtihad dari sebagian sahabat untuk menyusun urutan surat itu adalah khusus untuk mereka sebelum ayat-ayat al-Qur'ân dikumpulkan pada masa 'Usmân dengan menyusun ayat dan surat-suratnya sekaligus, lalu ditulis oleh satu tim yang diangkat secara selektif, maka semua Mushhaf yang tidak sama atau berbeda dari itu sudah tidak boleh dipakai lagi.⁹¹

Menyikapi perbedaan pendapat di atas, penulis lebih cenderung kepada pendapat pertama yang mengatakan bahwa tertib ayat dalam surat al-Qur'ân bersifat *tauqifi*, artinya disusun berdasarkan petunjuk dan arahan dari Nabi saw sebagaimana diwahyukan oleh Allah swt melalui malaikat Jibril as.

d. Penulisan al-Qur'ân Pasca Utsmân

Penulisan Mushhaf pada masa Utsmân amat sederhana dan belum seperti yang kita dapati sekarang. Huruf-hurufnya belum mempunyai tanda baca serupa *syakal* atau *harakat* (*fathah, kasrah dan dhammah*) dan mempunyai tanda huruf berupa titik atau *nuqat*, sehingga amat sulit untuk di bedakan, antara satu huruf dan huruf yang lainnya yang bentuknya sama.

⁸⁹ Mushhaf 'Ali ra. umpamanya, urutan suratnya dimulai dengan surat *Iqra'* (*al-'Alaq*), kemudian *al-Muddatssir, al-Nûn, al-Muzzammil, al-Lahab, al-Takwir, dan begitu seterusnya sampai wahyu terakhir turun*. Adapun Mushhaf Ibnu Mas'ud dimulai dengan surat *al-Baqarah, surat al-Nisâ', Âli Imrân dan seterusnya*. Demikian pula Mushhaf Ubai ibn Ka'ab, diawali dengan surat *al-fâtihah, al-Baqarah, an-Nisâ', Âli 'Imrân, dan seterusnya*. Lihat Ibn al-khaṭīb, *al-Furqân*, hal. 47; Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhits fi 'Ulûm al-Qur'ân, ...*, hal. 141-143

⁹⁰ Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhits fi 'Ulûm al-Qur'ân, ...*, hal. 143.

⁹¹ Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhits fi 'Ulûm al-Qur'ân, ...*, hal. 144.

وَرَسُولُهُ)، فقال الأعرابي: وَأَنَا وَاللَّهِ أَتَبْرَأُ مِمَّنْ بَرِيَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْهُمْ، فَأَمَرَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنْ لَا يَقْرَأَ الْقُرْآنَ إِلَّا عَالِمٌ بِاللُّغَةِ. وَأَمَرَ أَبَا الْأَسْوَدِ الدُّؤَلِيَّ أَنْ يَضَعَ النَّحْوَ.⁹²

Sesungguhnya
nya khalifah Umar bin Khattâb pernah didatangi oleh orang Arab pedalaman (*Badwi*) dan berkata: “siapakah yang bisa membacakanku sesuatu yang telah diturunkan Allah kepada Nabi Muhammad?” Seorang laki-laki lalu membaca surat *al-Barâ’ah*, yaitu اللَّهُ بَرِيٌّ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ (أَنَّ اللَّهَ) dengan mengkasrakan lafaz وَرَسُولُهُ. Maka sampailah berita tentang orang Arab pedalaman tersebut kepada khalifah Umar, kemudian Umar memanggilmu dan berkata: “wahai orang Arab Badwi! apakah engkau membebaskan diri dari Rasulullah?” Orang Badwi tersebut menjawab: “wahai amîr al-mu’minîn! Aku datang ke Madinah dengan kondisi tidak memiliki pengetahuan tentang *al-Qur’ân*”. Kemudian aku bertanya “siapakah yang bisa membacakanku *al-Qur’ân*?” Orang ini kemudian membacakanku surat *al-Barâ’ah* kemudian aku berkata: “apakah Allah membebaskan dirinya dari Rasul-Nya? Jika Allah membebaskan diri dari Rasul-Nya, maka akupun akan membebaskan diri dari-Nya. Umar bin Khattâb kemudian berkata: “bukan begitu maksudnya wahai orang Badwi”. Orang Badwi lalu berkata: “kalau begitu, bagaimana wahai amîr al-mu’minîn? Umar kemudian membaca: أَنَّ اللَّهَ) (أَنَّ اللَّهَ) Orang Badwi berkata: “kalau begitu demi Allah, aku berlepas diri dari orang yang Allah dan Rasul-Nya berlepas diri dari mereka”. Sejak saat itu, Umar memerintahkan supaya tidak boleh *al-Qur’an* itu dibacakan kecuali oleh orang yang memahami bahasa dan beliau kemudian memerintahkan Abû al-Aswad al-Du’ali untuk meletakkan/menyusun ilmu Nahwu.

Dari riwayat di atas dapat di pahami bahwa ada seorang Arab pedalaman (*A’râbî*) yang sengaja datang ke Madinah, dan meminta siapa saja yang berkenan membacakan *al-Qur’ân* buat dia. Lalu ada seseorang yang mau membacakan surat *Barâ’ah* atau *al-Taubah*. Sesampainya bacaan orang itu, sebagai di dengar orang *A’râbî* tadi, pada ayat tiga di atas, tepatnya lafaz *warasûluh*, di bacanya *warasûlih*. Sepontan si *A’râbî* itu berkata: “Apakah betul Allah berlepas diri dari Rasulullah? Jika Allah berlepas diri dari Rasulullah, maka akupun berlepas diri dari padanya”. Berita tentang *A’râbî* dalam kasus itu sampai kepada Umar. Lalu Umar

⁹² Ibn al-Ambârî, *Nuzhat al-Alubbâ fi Tabaqât al-Udabâ’*, Kairo: t.tp, 1294 H., hal. 8-9.

memanggilnya, dan menyatakan tentang kebenaran pernyataan itu. *A'rabî* itu menjelaskan duduk persoalannya. Dikatakannya ia sengaja datang ke Madinah tanpa modal ilmu pengetahuan, justru itu ia minta dibacakan ayat al-Qur'ân. Seseorang berkenan membacakan surat *Barâ'ah*, seperti disebutkan di atas. Lantas Umar mengatakan bahwa bukan seperti itu maksudnya. *A'râbi* balik bertanya: "Lalu bagaimana persoalannya ya Amîrul Mukminîn". Dibacakanlah oleh Umar bahwa yang betul adalah *warasûluh* (bukan *warasûlih*). Sepontan pula *A'rabî* berkata: "Aku pun berlepas diri dari orang-orang yang Allah dan Rasul-Nya berlepas diri dari mereka".

Diketahui dari bacaan di atas, bahwa kesalahan membaca *harakah lâm* pada lafaz *warasûluh*, akan membawa kepada perubahan makna ayat. Dengan bacaan terakhir ini arti berubah menjadi "Bahwasanya Allah berlepas diri dari orang-orang musyrik dan Rasul-Nya.

Dalam versi lain dikatakan bahwa yang mendengar kesalahan baca pada lafaz tersebut adalah Abû al-Aswad al-Du'ali sendiri, sehingga ia berkata: "Tidak ada pilihan lain, kecuali aku harus membuatkan sesuatu untuk memperbaiki kesalahan seperti ini".⁹³

Masih dalam kasus ayat yang sama, Abû Hayan al-Tauhîdî mengatakan bahwa yang mendengar kesalahan baca pada ayat tersebut ialah Ali bin Abi Thâlib (35-41 H./656-661 M.). Lalu Ali datang menemui Abû al-Aswad al-Du'ali, sehingga al-Du'ali membuatkan dasar-dasar, contoh-contoh, dan berbagai bab kaidah bahasa Arab serta *tahsrîf*.⁹⁴

Menyikapi perbedaan riwayat di atas, 'Abd al-Sâlim Mukrim berkata bahwa, pada umumnya ulama sependapat tentang peranan Abû al-'Aswad al-Du'ali sebagai orang pertama peletak dasar-dasar tanda baca ini. Akan tetapi riwayat yang mengatakan bahwa Umar Ibn Khttab yang menyuruh al-Du'ali untuk menyusun *al-Nahwu* berkaitan dengan

⁹³ Dengan substansi yang sama, sebagai alasan pemberian tanda baca dan tanda huruf pada Mushhaf, terdapat beberapa versi riwayat. *Pertama*, suatu riwayat yang menyebutkan bahwa yang mendengar kesalahan bacaan tersebut adalah 'Ali ibn Abi Thâlib, lantas 'Ali meminta Abu al-aswad al-Duali agar memberikan tanda baca pada Mushhaf. *Kedua*, ada riwayat yang menyebutkan bahwa yang mendengar kesalahan itu adalah Abu al-Aswad al-Du'ali, lalu ia katakana pada Ziyad ibn Syamsiyah, bahwa ia berkenan mengabulkan permintaan Ziyad untuk memberikan tanda baca pada Mushhaf, karena sebelumnya ia sudah diminta oleh Ziyad, untuk melakukan itu, akan tetapi al-Duali terlambat memberikan jawabannya. Al-Suyûfî dalam *al-Itqân*, sebagai di kutip Mannâ' al-Qaththân, mengatakan bahwa al-Duali sebagai orang pertama memberikan tanda baca itu, adalah perintah dari 'Abd al-Mâlik ibn Marwân, bukan atas permintaan Ziyad. Lihat Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhîts fi 'Ulûm al-Qur'ân*, ..., hal. 151; Subhi al-Shâlih, *Mabâhîts fi 'Ulûm al-Qur'ân*, ..., hal. 92; dan Labîb al-Sa'id, *al-Şhauhtî al-Awwal li al-Qur'ân al-Karîm*, ..., hal.152.

⁹⁴ Labîb al-Sa'id, *Al-Şhauhtî al-Awwal li al-Qur'ân al-Karîm*, ..., hal. 153.

kesalahan baca dalam surat *al-Taubah* seperti yang disebutkan Ibn al-Anbâri di atas, adalah merupakan suatu kesalahan sejarah yang perlu diluruskan. Dan bukan hanya Ibn al-Anbâri sendiri yang berbuat seperti itu, tetapi juga Zamakhsyarî dalam *al-Kasysyâff*-nya.

Kesalahan ini jelas sekali, demikian yang dikatakan ‘Abd al-Sâlim Mukrim karena Umar tidak pernah berkunjung ke Irak semasa Islam. Sedangkan munculnya dasar-dasar ilmu yang berkaitan dengan *Nahw ini* dari kota Bashrah, sudah menjadi kesepakatan ahli sejarah⁹⁵. Kemungkinan Umar pernah datang ke Irak adalah sebelum Islam, demikian dikatakan al-Hamdâni (334 H) dalam kitabnya *al-Iklil*, jilid 2 halaman 35, dicetak di Bagdad pada tahun 1931.⁹⁶

Terlepas dari perbedaan pendapat mengenai waktu dan tempatnya, para ulama cenderung sepakat bahwa secara bertahap pemberian tanda baca dan tanda huruf ini dimulai dari Abû al-Aswad al-Duali . Ia ciptakan tanda *fathah* atau tanda bunyi (a), dengan membubuhkan tanda titik (نقطة) atau terletak di atas huruf (ك - م), tanda *Kasrah* atau tanda bunyi (i) dengan membubuhkan tanda titik satu terletak di bawah huruf (ل - م), tanda *dammah* atau tanda bunyi (u) dengan membubuhkan tanda titik satu terletak pada bagian-bagian huruf (ك - م), sementara tanda *sukûn* atau konsonan, dengan tidak membubuhkan tanda apa-apa pada huruf yang bersangkutan.⁹⁷

Tatkala Islam telah meluas ke berbagai daerah, banyak masyarakat non Arab yang masuk Islam, sehingga kesulitan baru pun muncul bagi mereka untuk membedakan huruf yang bentuknya sama, bila ditulis tanpa tanda sama sekali. Untuk mengatasi kesulitan itu timbul upaya untuk menciptakan tanda-tanda huruf al-Qur’ân. Hal itu di maksudkan agar tidak terjadi kesulitan bahkan kekeliruan dalam membaca al-Qur’ân terutama bagi kaum muslimin non Arab yang baru masuk Islam.

Abdul Malik ibn Marwan (65-87 H./685-705 M.), salah seorang khalîfah Bani Umayyah (661-750 M.) meminta seorang ulama bernama Al-Hajjâj ibn Yûsuf al-Tsaqâfi (w. 96 H./714 M.), untuk menciptakan tanda-tanda huruf al-Qur’ân (نقط الاعجام).⁹⁸

⁹⁵ Abd al-Sâlim Mukrim, *al-Qurân al-karîm wa âsarhû fi al-Dirâsât al-Nahwiyyah, al-Qurân al-Karîm*, ..., hal. 56-57.

⁹⁶ Abd al-Sâlim Mukrim, *al-Qurân al-Karîm wa Atsaruhû fi al-Dirâsât al-Nahwiyyah*, ..., hal. 56-57.

⁹⁷ Abd al-Sâlim Mukrim, *al-Qurân al-karîm wa âsarhû fi al-Dirâsât al-Nahwiyyah*, ..., hal. 56-57.

⁹⁸ Ibn al-Khatîb, *al-Furqân*, ..., hal. 49.

Untuk mewujudkan usaha tersebut al-Hajjâj mendelegasikannya kepada Naşr ibn ‘Âşim (w. 90 H./ 708 M.) dan Yahyâ ibn Ya’mur (w. 131 H./747 M.) keduanya adalah murid Abû al-Aswad al-Duali. Akhirnya kedua ulama tersebut berhasil menciptakan tanda-tanda huruf al-Qur’ân dengan cara membubuhkan tanda “titik” (•) pada huruf-huruf yang bentuknya serupa, agar dapat dibedakan antara satu huruf dengan huruf yang lainnya. Maka untuk membedakan huruf ب, ت, dan ث, huruf ح, ح, ح dan خ huruf د dan ذ, huruf س dan ش, huruf ص dan ض diberikan titik dengan jumlah dan letak yang berbeda.

Sekarang ada dua fungsi dari titik. Yang pertama sebagai tanda baca, dan yang kedua sebagai tanda huruf. Agar tidak timbul kesulitan untuk membedakan kedua fungsi titik tersebut, maka titik yang berfungsi sebagai tanda baca diberi warna merah, sedang titik sebagai tanda huruf, tetap memakai warna hitam sama dengan huruf.⁹⁹

Di samping penyempurnaan tanda baca dan tanda huruf, faktor keindahan tulisan Mushhaf pun cukup mendapat perhatian dari para pemimpin Islam. Khalifah Walid ibn Abd al-Malik (86-96 H./705-715 M.) memerintahkan Khâ ibn Abi Hayyâj,¹⁰⁰ seorang yang dikenal punya tulisan indah, untuk menulis Mushhaf. Lalu Khalid menulisnya dengan tulisan *khatt Kûfi*.¹⁰¹

Penulisan Mushhaf seperti ini berakhir sampai abad ke 4 hijriah, dan setelah itu, mulai abad ke 5, Mushhaf ditulis dengan *khatt Naskhi*,¹⁰² sebagaimana pada umumnya penulisan al-Qur’ân sampai saat ini.

Tahap berikutnya, upaya Abû al-Aswad dan Hajjâj tadi, di kembangkan menjadi lebih sempurna oleh ulama sesudahnya. Karena terlalu banyak titik yang dipakai, baik untuk tanda baca atau tanda huruf, apalagi lama kelamaan warna titik merah sebagai tanda baca pun menjadi pudar, maka untuk lebih memudahkan bagi umat Islam dalam membaca al-Qur’ân, diadakan lagi upaya penyempurnaan berupa perubahan tanda baca, dari yang tadinya berupa titik, kepada bentuk lain.

Upaya penyempurnaan itu terjadi pada masa Khilafah Abbâsiyyah (132-656 H./750-1258 M.) atas prakarsa seorang ulama yang bernama

⁹⁹ Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Quran*, Yogyakarta: FkBA, 2001, hal. 281-282. Lihat juga Subhi al-Shâlih, *Mabâhîts fi ‘Ulûm al-Qur’ân*, ..., hal. 93-94. Dan Mannâ al-Qaththân, *Mabâhîts fi ‘Ulûm al-Qur’ân*, ..., hal.151.

¹⁰⁰ Ia dikenal sebagai ahli khat, dan mendapat kepercayaan membuat tulisan indah di mihrab masjid Nabawi. Lihat Subhi al-Shâlih, *Mabâhîts fi ‘Ulûm al-Qur’ân*, ..., hal.98-99.

¹⁰¹ *Khatt Kûfi*, salah satu jenis tulisan atau *khatt* Arab. Kecuali itu, jenis *khatt* Arab lainnya adalah *Naskhi*, *Riq’î*, *Dîwânî*, *Fârisî*, dan *Sulus*.

¹⁰² Subhi al-Shâlih, *Mabâhîts fi ‘Ulûm al-Qur’ân*, ..., hal. 98-99.

Khalil ibn Ahmad (w. 170 H./784 M.)¹⁰³ Al-Khalil merubah tanda baca yang tadinya berupa titik warna merah, diganti dengan bentuk lain, yaitu berupa *fathah* atau tanda baca (a) dengan membubuhkan huruf *alif* (ا) kecil terletak di atas huruf (ﺍ), tanda *ḍammah* atau tanda bunyi (u) dengan membubuhkan huruf *wâw* (و) kecil terletak di atas huruf (ﺍ), tanda *Kasrah* atau tanda bunyi (i) dengan membubuhkan huruf *yâ'* (ﻱ) kecil terletak di bawah huruf (ﺍ), tanda *sukûn* atau tanda bunyi konsonan (huruf mati) dengan membubuhkan kata *hâ'* (ﺡ) terletak di atas huruf (ﺍ), sementara tanda *syaddah* atau kosonan ganda, dengan membubuhkan tanda kepala huruf *sin* (ﺱ) terletak di atas huruf (___) serta tanda *tanwin* dengan *harakah* ganda pada posisi yang sama.¹⁰⁴ Dan al-Khalil juga merupakan orang pertama membubuhkan *hamzah*, *al-raum* dan *al-isymâm*, hingga akhirnya, dipenghujung abad ke tiga hijrah, dari segi keindahan, penulisan Mushhaf sudah mencapai puncak kesempurnaannya.¹⁰⁵ Sebelum proses penyempurnaan format al-Qur'ân selanjutnya, dikatakan bahwa pembagian al-Qur'ân itu sudah ada sejak masa Nabi saw. dari segi surat-suratnya al-Qur'ân dibagi pada empat bagian, yaitu:¹⁰⁶

- a) *Al-sab' al-tuwâl*, artinya surat terpanjang dalam al-Qur'ân, yaitu: *al-Baqarah*, *Âli 'Imrân*, *al-Nisâ'*, *al-Maidah*, *al-An'âm*, *al-A'râf*, dan yang ketujuh, ulama berbeda pendapat, menurut Sa'id ibn Sirin ibn Hisyâm, yang ketujuh surat *Yûnus*. Sedang ulama lain mengatakan surat *al-Anfâl* dan *Barâ'ah*. Pendapat kedua melihat antara surat *al-Anfâl* dan *Barâ'ah* sebagai satu surat, karena tidak di batasi dengan *basmalah*.¹⁰⁷

¹⁰³ Mannâ al-Qaththân, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân*, ..., hal. 151.

¹⁰⁴ Mannâ al-Qaththân, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân*, ..., hal. 151.

¹⁰⁵ Subhi al-Shâlih, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân*, ..., hal. 94. Lihat juga Mannâ al-Qaththân, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân*, ..., hal. 151. Dan juga Labîb al-Ša'id, *al-Šauhtî al-Awwal li al-Qur'ân al-Karîm*, ..., hal. 153.

¹⁰⁶ Pembagian ini bersumber dari hadis *marfû'* di-takhrij oleh Abu 'Ubaid dari Wâsilah ibn al-Aqsa'. Akan tetapi menurut Abû Daûd al-Ṭayâlisî, ini adalah hadis *garîb*, karena salah satu sanadnya bernama sa'id ibn Basyîr dikenal sebagai orang yang lemah. Lihat al-Zarkasyî, *al-Burhân*, ..., jilid 1, hal. 244-245.

¹⁰⁷ Tidak dituliskan *basmalah* antara surat *al-Anfâl* dan *Barâ'ah* menurut satu riwayat dari Ibn 'Abbâs diceritakan bahwa Usmân ibn 'affân berkata: "Surah *al-Anfâl* merupakan surat yang turun pada periode awal di Madinah, sedang surat *Barâ'ah* turunnya terakhir. Isi cerita antara kedua surat sepertinya sama. Lantas Nabi wafat, sedang beliau

- b) *Al-mi'ûn*, yaitu surat-surat yang jumlah ayatnya sekitar seratus atau lebih. Suratnya adalah tujuh surat sampai dengan akhir al-Sajadah.
- c) *Al-masâni*, yaitu surat yang berisi berupa berita dan kisah yang berulang-ulang. Suratnya mulai awal surat *al-Ahzâb* sampai dengan awal *qâf*, atau awal al-Hujurât.
- d) *Al-mufaṣṣal*, yaitu surat-surat pendek. Di sebut al-mafaṣṣal karena banyaknya pembatas antara satu surat dengan surat yang lainnya. Suratnya mulai dari awal surat *Qâf* atau al-Hujurât sampai dengan surat *al-Nâs*.

Kecuali itu, ada sumber yang menyebutkan bahwa pemberian tanda-tanda ayat al-Qur'ân pada awalnya adalah berupa titik setiap akhir ayat, setelah itu pembatas awal surat dan akhir surat, berikutnya tanda pembatas setiap lima ayat dan sepuluh ayat. Seperti dikatakan al-Auza'i (w. 157 H) bahwa ia mendengar dari Yahyâ ibn Katsîr berkata: "Pada mulanya al-Qur'ân itu sebagai Mushhaf belum punya tanda apa-apa. Kemudian setelah diciptakan tanda-tanda huruf berupa titik, para ulama waktu itu membiarkannya, setelah itu dibubuhkan lagi titik pada setiap akhir ayat, lalu pembatas awal dan akhir surat". Kemudian ia mendengar pula dari Qatâdah berkata: "Berilah tanda-tanda untuk permulaan, lalu beri titik, dan tanda pada setiap lima dan sepuluh ayat".¹⁰⁸

Dari urain di atas dapat dipahami bahwa pemberian batas ayat dengan ayat, pada awalnya hanya berupa titik, demikian juga setiap lima ayat dan sepuluh ayat, serta antara surat dengan surat diberi pula tanda khusus. Akan tetapi tanda pembatas seperti apa yang di maksudkan, tidak ada penjelasan lebih rinci.

Di sisi lain dapat pula dipahami bahwa di samping proses dan tahapan pemberian tanda-tanda pada format al-Qur'ân itu tidak sekali jadi, tetapi memakan waktu yang relatif panjang, dari segi persetujuan dan kesepakatan ulama, juga ada prosesnya. Pada mulanya para ulama seperti Ibn Umar, Hasan, Ibn sirin, dan termasuk Qatâdah sendiri dikatakan menyetujui pemberian titik sebagai tanda baca Mushhaf. Abdullah ibn Mas'ûd melarang dengan tegas agar tidak mencampurkan sesuatu apapun ke dalam al-Qur'ân akan tetapi belakangan karena melihat bahwa hal itu merupakan suatu kebutuhan dan kemudahan barangkali, akhirnya sebagian ulama secara berangsur menyetujui dan menyetujuinya.¹⁰⁹

belum sempat menjelaskan apakah surat *Barâ'ah* itu bahagian dari surat *al-Anfâl*, aku menduganya bahagian dari surat *al-Anfâl*, maka dari itu aku gandengkan dari keduanya tanpa member garis pemisah. Lihat Aḥmad ibn Ḥambal (w. 241 HAL.), *musnad al-Imâm Aḥmad ibn Ḥambal*, t.tp.: Dâr Iḥyâ' al-Turâs al-'Arabî, (w. 1991 M), Hadis 376.

¹⁰⁸ 'Ali Ismâîl Handâwî, *Jâmi' al-Bayân*, ..., hal. 28-29.

¹⁰⁹ Demikian beberapa riwayat dikutip Handâwî dari *al-Muḥkam* oleh Abû 'Umar al-Dânî. Lihat Ali Ismâîl Handâwî, *Jâmi' al-Bayân*, ..., hal. 28.

Proses penyempurnaan penulisan al-Qur'ân selanjutnya terjadi pada abad ke tiga hijriah. Seiring dengan perkembangan *khat kufi* dan *naskhi*. Penulisan huruf-hurufnya semakin di sempurnakan dengan menggunakan *khatt* atau tulisan indah. Orang-orang pada berlomba membuat *khatt* indah untuk menulis al-Qur'ân dan diciptakan berbagai tanda-tanda pembatas untuk lebih memudahkan bagi setiap orang yang ingin membaca dan menghafal al-Qur'ân. Akan tetapi siapa yang berperan pertama kali dalam pemberian nomor ayat, pembatas satu surat dengan surat, juz dengan juz, penulis belum menemukan sumber yang lebih rinci menjelaskan tentang itu.

Akan tetapi upaya penyempurnaan, seperti menempatkan nomor dan nama surat, pemberian nomor ayat, berbagai tanda *waqaf*, seperti *waqaf lazim* (م), *mamnû'* (لا), *wasl aulâ* (صلى), *waqaf aulâ* (قلى), dan *mu'âqah* (عنه). Tanda *raka'*, *rubu'*, *nişf*, *hizb*, dan lain-lainnya berjalan secara berangsur-angsur setiap kali penulisan al-Qur'ân, hingga mencapai bentuknya yang lebih sempurna seperti yang kita dapat lihat saat ini.¹¹⁰

Penulisan ulang Mushhaf ini, terus dilanjutkan secara berkelanjutan dari masa ke masa. Para penguasa di negeri-negeri Islam, di samping memperindah dan menyempurnakan tulisan atau *rasm al-Mushhaf*, selalu memberikan perhatian besar pada setiap proses penulisan Mushhaf al-Qur'ân untuk menjaga keutuhan dan kemurnian wahyu sehingga terhindar dari berbagai bentuk penyimpangan, baik berupa pengurangan atau penambahan. Dengan kata lain kelestarian penulisan dengan *rasm al-'Utsmânî*, tetap terpelihara secara utuh.

Salah satu contoh bentuk kepedulian pemimpin Islam terhadap penulisan al-Qur'ân, dapat dilihat dari sebuah ilustrasi yang termuat dalam satu riwayat yang menceritakan, bahwa Abd al-'Azîz ibn Marwân ketika menjadi gubernur Mesir, pernah memerintahkan untuk menulis sebuah Mushhaf. Begitu proses penulisan selesai, segera diedarkan sesuatu maklumat yang isinya meminta kepada siapa saja yang dapat menemukan suatu kesalahan dalam penulisan Mushhaf ini, ia akan di beri hadiah satu ekor unta merah, ditambah uang sebanyak 30 dinar. Salah satu *qurra'* dari Kufah, kebetulan menemukan salah satu kesalahan, yaitu lafaz yang

¹¹⁰ Mannâ' al-Qatthân, *Mabâhits fi 'Ulûm al-Qur'ân*, ..., hal. 151-152. Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'ân*, ..., hal. 282.

seharusnya ditulis *نعجة* (*na'jah*)¹¹¹, tertulis *نجعة* (*naj'ah*). Dengan demikian, ia berhak mendapatkan hadiah tadi, lalu diserahkan.¹¹²

2) Penghitungan surat dan ayat al-Qur'ân

Berbicara tentang penghitungan surat dan ayat al-Qur'ân, terdapat perbedaan di kalangan ulama. Ada ulama yang berpendapat jumlah surat al-Qur'ân 113, karena surat al-Anfâl dan al-Taubah dihitung sebagai satu surat, sedang ulama yang menganggapnya dua surat, berarti jumlahnya 114. Dan yang terakhir ini adalah *ijmâ* ulama.¹¹³ Demikian juga dalam penghitungan ayat, banyak sekali perbedaan ulama. Riwayat dari Ibn 'Abbâs mengatakan, 6616 ayat. Al-Dânî (w. 4444 H) mengatakan ulama sepakat dalam bilangan ribuannya, sedang selebihnya tidak, ada yang mengatakan 204, 214, 219, 225, dan 236.¹¹⁴

Ada tiga faktor yang menyebabkan perbedaan penghitungan ayat. *Pertama*, faktor dalam menentukan pemenggalan dan pembatas ayat, sehingga jumlah penghitungan ayat tiap surat berbeda-beda antara satu ulama dengan yang lainnya. *Kedua*, faktor perbedaan dalam menetapkan huruf-huruf potongan di awal surat (*fâtihatu al-suwâr*), ada yang memasukkan ke dalam hitungan ayat dan ada yang tidak. Dan yang *ketiga*, perbedaan dalam penetapan *basmalah*, ke dalam hitungan dan ada yang tidak. Contoh yang paling sederhana dalam hal ini adalah perbedaan pendapat tentang hitungan ayat pada surat *al-Fatihah*. Dari segi jumlahnya ulama sepakat mengatakan tujuh ayat, tetapi tujuh ayat itu ada yang memasukkan *basmalah*, dan ada yang tidak. Yang tidak memasukkan *basmalah*, ayat terakhir dipenggal menjadi dua ayat (antara lafaz *أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ* dan *غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ* dianggap batas ayat ke enam dan ke tujuh). Demikian pula ayat-ayat lain di berbagai surat. Akan tetapi satu hal yang perlu dicatat bahwa perbedaan penghitungan ayat tidak berakibat pada pengurangan atau penambahan substansi ayat.¹¹⁵

Perbedaan jumlah penghitungan ayat seperti disebutkan di atas, masih tetap mewarnai pencetakan al-Qur'ân di dunia Islam sampai saat ini. Di Indonesia misalnya, antara al-Qur'ân versi Sunni, Syi'ah dan Ahmadiyah, dari jumlah ayat, terdapat beberapa perbedaan. Hal itu

¹¹¹ QS *Shâd*/ 38: 23.

¹¹² Labîb al-Sai'id, mengutip dari *Al-Khuṭaṭ wa al-Âsar*, oleh Maqrîzî. Lihat Labîb al-Sa'id, *al-Shauhtî al-Awwal li al-Qur'ân al-Karîm*, ..., hal. 155.

¹¹³ Al-Suyûthî, *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, ..., jilid 1, hal. 66. Lihat juga al-Zarkasyi, *al-Burhân*, ..., jilid 1, hal. 249-252

¹¹⁴ Al-Suyûthî, *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, ..., jilid. 1, hal. 69. Lihat juga al-Zarkasyi, *al-Burhân*, ..., hal. 249-252.

¹¹⁵ Al-Suyûthî, *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, ..., jilid. 1, hal. 70-71.

disebabkan oleh sebagian terbitan, ada yang memasukkan *basmalah* ke dalam hitungan ayat, sementara terbitan lain tidak memasukkannya.

3) Upaya pencetakan al-Qur`ân

Cukup panjang masanya perjalanan Mushhaf al-Qur`ân, dan entah sudah berapa banyak jumlahnya yang ditulis tangan, sebelum usaha penulisan dengan pencetakan khusus.

Sebelum umat Islam memiliki percetakan untuk menulis al-Qur`ân, sudah ada tiga kali percetakan al-Qur`ân, yaitu pada tahun 1530 M, dan 1694 M., dan 1698 M. Akan tetapi dikatakan, bahwa dari ketiga kali percetakan itu, tidak ada ditemukan peninggalan di dunia Islam. Pencetakan al-Qur`ân yang dikelola oleh Islam pertama kali, baru pada tahun 1787 M, yaitu sebuah percetakan yang didirikan oleh maula Utşman, di Saint Petersburg Rusia, kemudian menyusul dua percetakan lainnya, masing-masing di Teheran Iran, tahun 1248 H/1828 M., di Tabaris, tahun 1248 H./1833 M. Setahun kemudian Fluger mendirikan percetakan pula di Leipziq.

Di Mesir, pencetakan al-Qur`ân pertama kali pada tahun 1308 H/1890 M. Karena pada pencetakan pertama ini terdapat beberapa kelemahan dari segi penulisannya, dibentuklah suatu tim tau panitia khusus untuk pencetakan Mushhaf, yang diprakarsai oleh Kementerian Pendidikan Mesir. Tim itu terdiri dari tiga orang Guru Besar Al-Azhar, yaitu Hanafi Naşif, Ahmad al-Iskandari, dan Muştafa `Anani. Sebagai ketua tim ialah Syaikh al-Azhar sendiri. Usaha ini baru terealisasi pada tahun 1337 H./1918 M.¹¹⁶

Berbagai usaha pencetakan al-Qur`ân sampai periode ini, tidak ada penjelasan, dengan versi *qirâ`at* itu ditulis. Pencetakan al-Qur`ân yang lebih sempurna dan disesuaikan dengan versi *qirâ`at* `Aşim, riwayat Hafş, pertama kali baru terbit pada tahun 1342 H./1923 M. Usaha ini terbentuk atas prakarsa Raja Fu`ad I,¹¹⁷ dengan anggota timnya terdiri dari, Syaikh Muhammad `Ali al-Najjar, Syaikh `Abd al-Hakim Basyuni dan Seikh `Ali Muhammad al-Dibba`.¹¹⁸ Pencetakan Mushhaf ini selalu diulang setiap tahun dalam jumlah cukup besar, untuk dikirim dan dibagikan ke seluruh pelosok dunia Islam, agar dapat dijadikan pedoman bagi penulisan Mushhaf di negerinya masing-masing.¹¹⁹

4) Upaya perkaman bacaan al-Qur`ân

Seiring dengan kemajuan ilmu dan teknologi modern, bacaan al-Qur`ân direkam pada piringan hitam, kaset atau kepingan VCD. Siapa

¹¹⁶ `Abd al-Hâdi al-Fađli, *al-Qirâ`at al-Qur`âniyah*, hal. 134-135.

¹¹⁷ Subhi al-Shâlih, *Mabâhîts fi `Ulûm al-Qur`ân*, ..., hal. 100.

¹¹⁸ Abd al-Hâdi al-Fađli, *al-Qirâ`at al-Qur`âniyah*, ..., hal. 135.

¹¹⁹ Abd al-Hâdi al-Fađli, *al-Qirâ`at al-Qur`âniyah*, ..., hal. 135.

orang yang pertama kali berupaya merekam bacaan al-Qur`ân tersebut, penulis menemukan dua versi yang sedikit berbeda.

Labîb al-Sa`id dalam bukunya *al-Jam` al-Shauhî al-Awwal li al-Qur`ân al-Karîm*, menyebutkan bahwa dialah yang orang pertama merintis usaha rekaman bacaan al-Qur`ân itu. Dikatakan bahwa upaya itu dimulai dari sebuah pemikiran yang dituangkan dalam sebuah proposal yang diajukan dalam sebuah forum diskusi pada awal Maret 1959 M.

Kelihatan pada awalnya, demikian Labîb al-Sa`id, bahwa tidak serta merta para ulama yang ikut dalam diskusi itu menyetujui pemikiran dan upaya rekaman tersebut. Akan tetapi setelah melalui berbagai perdebatan dan diskusi panjang akhirnya pada bulan 23 juli 1959 M., pertama kali rekaman bacaan al-Qur`ân secara *murattal*¹²⁰ itu berhasil diwujudkan. Bacaan al-Qur`ân yang direkam pertama kali itu adalah dengan *qirâ`at* `Asim riwayat Hafş yang dibacakan oleh *qâri`* (pembaca al-Qur`ân) terkenal waktu itu, yaitu Al-Syaikh Mahmud al-Huşari.¹²¹

Menyusul setelah itu pada tahun 1962 M., berhasil direkam bacaan al-Qur`ân secara *murattal* dengan *qirâ`at* Abû `Amr riwayat al-Duri pada tahun 1962 M. *Qirâ`at* ini lebih banyak tersebar dan terpakai oleh masyarakat Islam di Sudan, Nigeria dan beberapa wilayah di Afrika tengah. Menghindari rasa bosan mendengar bacaan dari seorang *qâri`*, maka untuk *qirâ`at* Abû `Amr riwayat al-Duri ini direkamlah suara bacaan tiga orang *qâri`* terkenal waktu itu. Mereka itu ialah Syaikh Fu`ad al-Arusi, Syaikh Muhammad Şhadîq al-Mansyawi dan Syaikh Yûsuf al-Bahtimi.¹²²

Usaha ini terwujud berkat kerja sama antar berbagai lembaga yang ada seperti Perguruan Tinggi al-Azhar, Kementerian Wakaf Republik Mesir serta dukungan dari Jamal `Abd al-Nasir sebagai Presiden Mesir waktu itu.¹²³

Berbeda dari versi di atas, tentang proses perekaman bacaan *murattal* pertama kali pada piringan hitam atau kaset, Abdul Badi` Şaqar dalam bukunya *al-Tajwid wa `Ulum al-Qur`ân*, mengatakan bahwa ia adalah *qâri`* pertama yang direkam suaranya dalam piringan hitam. Waktu itu, ia menjabat sebagai direktur (*mudir*) Ma`ârif Qatar. Satu set rekaman bacaan *murattal* tersebut dihadiahkan untuk perpustakaan al-Azhar al-

¹²⁰ *Murattal*, istilah tingkatan bacaan al-Qur`ân (مراتب القراءة), maksudnya adalah membaca al-Qur`ân dengan kecepatan sedang, antara bacaan *Tartîl* dan *Hadr*. Namun bacaannya tetap berjalan menurut kaidah-kaidah Ilmu Tajwid. Lihat Muḥammad Aḥmad Ma`bad, *al-Mufîd fi `Ilmi al-Tajwid*, ..., hal. 21-22; juga Labîb al-Sa`id, *al-Shauhî al-Awwal li al-Qur`ân al-Karîm*, ..., hal. 88.

¹²¹ Labîb al-Sa`id, *al-Shauhî al-Awwal li al-Qur`ân al-Karîm*, ..., hal. 99-115.

¹²² Labîb al-Sa`id, *al-Shauhî al-Awwal li al-Qur`ân al-Karîm*, ..., hal. 114.

¹²³ Labîb al-Sa`id, *al-Shauhî al-Awwal li al-Qur`ân al-Karîm*, ..., hal. 115.

Syarif pada tahun 1376H./1955 M., sedang satu set lagi untuk perputakaan Ma`ârif Qatr.¹²⁴

Setelah itu, sebagaimana yang dikatakan `Abd al-Badi` Şaqar, tersebar berita bahwa beberapa negara jajahan, atas bantuan Yahudi, mencetak "*Qur`ân Mukhtashar*" yang bertujuan untuk merusak Islam, yaitu dengan menghilangkan ayat-ayat yang berhubungan dengan jihad dan ayat-ayat yang mengandung celaan terhadap Yahudi. Menanggapi hal itu, Republik Persatuan negara-negara Arab mengadakan *musabaqah* membaca al-Qur`ân. Keluar sebagai pembaca terbaiknya waktu itu Syaikh Mahmud Khalil al-Huşari.¹²⁵

Setelah itu barulah bacaan Syaikh Mahmud Khalil al-Huşari direkam dan diperbanyak ke dalam piringan hitam. Rekaman dengan bacaan al-Huşari itu diproduksi pertama kali pada tahun 1380 H./1960 M., sebagian piringan hitamnya ada yang dijual dan ada yang dihadiahkan ke berbagai dunia Islam. Upaya itu dimaksudkan untuk menghapus langkah-langkah jahat dan usaha yang merusak dari Yahudi tadi, sehingga terpelihara al-Qur`ân dari berbagai upaya yang menyesatkan dan bentuk-bentuk penyimpangan.¹²⁶

Bila diperhatikan kedua versi uraian di atas, kelihatan ada beberapa hal yang berbeda. *Pertama*, dari segi waktu pertama kali terwujudnya usaha rekaman, dan *kedua*, tentang siapa *qâri`* pertama yang direkam bacaannya dalam piringan hitam atau kaset itu.

Mengingat sumber informasi ini sekaligus juga adalah pelaku sejarah, penulis menduga bahwa rekaman pertama sebagai dikatakan `Abd al-Badi` Şaqar, yang tahunnya enam tahun lebih awal dari yang dikatakan Labîb al-`Sa`id, kemungkinan melalui upaya suatu yayasan yang bersifat swasta. Sedang usaha produksi rekaman sebagai dikatakan Labîb al-`Sa`id adalah atas dukungan berbagai lembaga pendidikan resmi seperti Universitas al-Azhar dan beberapa lembaga pemerintah di bawah naungan Presiden Mesir sendiri.

Jadi proses perekaman yang dirintis dan diupayakan oleh Labîb al-Sa`id, lebih resmi dan lebih dikenal dibanding upaya yang dilakukan oleh Şaqar. Adapun tentang suara bacaan Mahmud al-Huşari yang direkam, kedua sumber sepakat kecuali soal waktu yang berbeda satu tahun.

Usaha rekaman bacaan al-Qur`ân seperti itu masih tetap berlangsung hingga saat ini. Mengingat sulitnya pemeliharaan piringan hitam yang menyimpan bacaan al-Qur`ân, dibarengi pula dengan penemuan baru di

¹²⁴ Abd al-Badi` Şaqar, *al-Tajwîd wa 'Ulûm al-Qur`ân*, Bairut: al-Maktab al-Islâmi, t.th., hal. 20.

¹²⁵ Abd al-Badi` Şaqar, *al-Tajwîd wa 'Ulûm al-Qur`ân*, ..., hal. 21.

¹²⁶ Abd al-Badi` Şaqar, *al-Tajwîd wa 'Ulûm al-Qur`ân*, ..., hal. 21-22.

bidang teknologi rekaman, maka dipindahkan rekaman tadi ke kaset rekorder dan kepingan VCD, seperti yang kita jumpai sekarang.

Tidak tertutup kemungkinan, sejalan dengan perkembangan teknologi dan ilmu pengetahuan, berbagai bentuk proses transformasi bacaan al-Qur`ân akan tetap berlangsung. Seperti produk terbaru tentang rekaman bacaan al-Qur`ân saat ini, adalah apa yang disebutkan dengan al-Qur`ân digital. Hanya dalam sebuah kotak ukuran mini, sudah tersimpan bacaan al-Qur`ân sebanyak 30 juz, itupun bukan hanya suara, tetapi salah satu permukaan kotak tadi, sudah sekaligus berfungsi sebagai layar monitor yang menampilkan tulisan al-Qur`ân dalam bahasa Arab sesuai dengan bacaan yang didengar. Dan jika perlu tulisan yang ada di monitor bisa diganti dengan terjemahannya dalam bahasa Inggris dalam waktu yang bersamaan.

Bila dicermati berbagai upaya rekaman bacaan al-Qur`ân seperti diuraikan di atas, penulis melihat bahwa itu merupakan bagian tahapan penting dalam perjalanan sejarah al-Qur`ân. Pada gilirannya berbagai kemungkinan pertanyaan baru, akan muncul sesudahnya. Antara lain, apakah ketentuan ber-*talaqqi* dan ber-*musyafahah* dalam proses pengambilan *qirâ`at* tertentu dari bacaan imam tertentu masih tetap berlaku seperti yang dipahami selama ini? Apakah dengan adanya bacaan al-Qur`ân dalam bentuk rekaman ini - dari satu sisi lain ia bisa berperan sebagai guru atau syaikh - dapat menggeser pengertian terhadap kriteria di atas, dalam prosese penerimaan *qirâ`at* al-Qur`ân? Untuk menjawab pertanyaan itu, agaknya memerlukan suatu studi khusus dan mendalam untuk melihat berbagai kemungkinan dari berbagai aspek positif dan negatifnya.

Usaha perekaman bacaan al-Qur`ân dan pencetakan seperti disebutkan di atas, sampai saat ini tetap berlangsung di berbagai pelosok dunia Islam. Berbagai usaha dalam bentuk kerja sama, antar negara yang berbeda bahasa pun, sejak dekade terakhir ini, berjalan dengan baik. Hampir tiada negara, mempunyai Mushhaf al-Qur`ân yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasanya masing-masing, dengan format cetakan yang lebih sempurna.

Dari uraian di atas, untuk lebih mudahnya dilihat tahapan perkembangan penulisan Mushhaf sampai dengan perekaman al-Qur`ân pasca Utsmân ibn `Affân, penulis mencoba memberikan gambaran sejarahnya secara ringkas per dekade yang dilaluinya, sebagai berikut:

- a) Dekade I pertama Hijrah adalah periode Madinah, yaitu periode turun wahyu sejak Nabi Hijrah dari Makkah ke Madinah hingga beliau wafat (10 H..632 M.). Setiap wahyu turun, di samping dihafal oleh Nabi bersama para sahabat, juga ditulis oleh para penulis wahyu

sampai wahyu terakhir turun. Wahyu yang turun pada periode Madinah ini disebut ayat-ayat *Madaniyyah*.

- b) Dekade II pertama Hijrah, ada dua peristiwa penting. *Pertama*, upaya pengumpulan wahyu pertama kali oleh khalifah Abû Bakar, atas usul `Umar ibn al-Khattab. Setelah terkumpul menjadi satu Mushhaf, disimpan oleh Abû Bakar hingga akhir masa pemerintahannya (13 H./635 M.). Selanjutnya penyimpanan Mushhaf dilanjutkan oleh khalifah `Umar (23 H./644 M.). *kedua*, masuk dekade III awal, penyimpanan Mushhaf selanjutnya dialihkan kepada Hafshah binti `Umar (w. 45 H.) sampai datang permintaan dari `Utsman ibn `Affân untuk ditulis ulang dan digandakan.
- c) Dekade III paroh pertama Hijrah, diadakan proses penulisan ulang dan penggandaan Mushhaf untuk dikirim ke beberapa daerah kekuasaan Islam. Usaha ini dilakukan pada masa pemerintahan khalifah `Utsmân ibn `Affân (23-36 H./644-656 M.) dengan membentuk satu tim khusus (*lajnah*) penulis wahyu dibawah pimpinan `Utsmân ibn `Affân sendiri. Selesai ditulis dan diperbanyak, setiap Mushhaf dikirim ke beberapa kota umat Islam, disertai dengan seorang *muqri`* (guru al-Qur`ân).
- d) Dekade IV paroh pertama Hijrah, munculnya suatu upaya untuk memberi tanda baca (*syakal*) berupa titik pada huruf-huruf al-Qur`ân. Untuk tanda *fathah*, *kasrah* dan *dhammah* masing-masing diberi titik satu di atas, di bawah dan di antara bagian huruf. Dan untuk tanda *tanwîn*, titiknya digandakan. Usaha ini dirintis oleh Abû al-Aswad al-Duali (69 H./689 M.) pada masa pemerintahan Mu`awiyah (41-60 H./661-680 M.) atas permintaan Ziyad (w. 53 H./673 M.), gubernur Basrah waktu itu. Pendapat lain mengatakan bahwa usaha Al-Duali itu atas perintah Ali ibn Abi Thâlib (35-41 H./656-661 M.). sementara al-Suyuti mengatakan, atas perintah `Abd al-Malik ibn Marwan.
- e) Dekade VII dan VIII paroh kedua Hijrah, adanya upaya pemberian tanda huruf berupa titik (*nuqat al-`î`jam*) untuk membedakan huruf yang sama bentuk (*ṣurah*)-nya, agar lebih mudah dibaca. Untuk membedakan fungsi antara kedua titik ini, maka titik sebagai tanda huruf diberi tinta warna merah dan sebagai tanda huruf diberi warna hitam. Upaya ini dilaksanakan pada masa pemerintahan Abdul Malik ibn Marwan (65-86 M./685-705 M.), atas prakarsa Hajjaj ibn Yûsuf al-Saqafi (w. 96 H./714 M.), dan pekerjaan ini didelegasikan kepada Nasr ibn `Asin (w. 90 H./708 M.) dan Yahya ibn Ya`mur (w. 131 H./747 M.).
- f) Dekade IX dan X pertama Hijrah, adalah upaya penyempurnaan penulisan al-Qur`ân dari segi *rasm* atau bentuk tulisan al-Qur`ân.

Pada periode ini al-Qur`ân pertama kali ditulis dengan *khatt kufi* oleh Khalid ibn Abi Hayyaj pada masa pemerintahan Khalifah Walid ibn `Abd al-Malik (86-96 H./705-715 M.). Setelah itu al-Qur`ân ditulis berulang-ulang entah sampai beberapa banyak.

- g) Sekitar pertengahan abad ke dua Hijrah, yaitu perubahan bentuk tanda baca yang tadinya berupa titik dengan warna merah, diganti dengan *alif* kecil di atas huruf sebagai *harakah fathah*, *waw* kecil di atas huruf sebagai *dhammah*, *yâ`* kecil di bawah huruf sebagai *kasrah*, kepala *hâ`* di atas huruf sebagai tanda *sukun*, kepada *sîn* di atas huruf sebagai tanda *tasydîd*. Berikut tanda *iqlâb* berupa *mîm* kecil berwarna merah di atas *nûn sâkin* dan *tanwîn*, tanda *sukun* sebelumnya huruf *halq* yang terletak sesudah *nûn sâkin* dan *tanwîn*, dan lain-lainnya. Upaya ini semua dilakukan oleh Al-Khalil ibn Ahmad (w. 170 H./784 M.) pada masa khalifah `Abbasiyah. Ia juga dikenal sebagai orang pertama yang menumbuhkan *hamzah*, *al-raum* dan *al-isymam* dalam Mushhaf al-Qur`ân.
- h) Pada abad ke tiga Hijrah, orang-orang pada belomba membuat *khatt* indah untuk menulis al-Qur`ân dan diciptakan berbagai tanda berupa titik sebagai pembatas ayat, seterusnya pembatas satu surat dengan surat, juz dengan juz. Akan tetapi siapa yang melakukan semua itu, penulis belum menemukan sumber yang lebih rinci tentang itu.

Berikutnya upaya penyempurnaan, seperti menampilkan nomor dan nama surat, pemberian nomor ayat, tanda *wakaf lâzim* (م), *mamnû`* (لا), *washl aula* (صلى), *waqf aula* (قلى), dan *mu`anaqah* (-), tanda *raka`*, *rubu`*, *nisf*, dan *hizb*, tanda *waqaf*, dan lain-lainnya berjalan secara berangsurangsur setiap kali penulisan al-Qur`ân, hingga mencapai bentuknya yang lebih sempurna seperti yang kita dapati saat ini.

Perkembangan yang sangat berarti saat itu terjadi sekitar awal dan pertengahan abad 20, yaitu berupa pencetakan al-Qur`ân dan rekaman bacaan al-Qur`ân secara *murattal* dengan *qirâ`at* tertentu, dalam berbagai media audio visual, seperti kaset recorder, piringan hitam, VCD dan al-Qur`ândigital.

11. ASPEK-ASPEK POKOK QIRÁ'AT

Qirâ`at merupakan salah satu cabang ilmu dalam `Ulûm al-Qur`ân, namun tidak banyak orang yang tertarik untuk mempelajarinya, kecuali orang-orang tertentu saja. Banyak faktor yang menyebabkan hal itu, di antaranya adalah ilmu ini cukup rumit untuk dipelajari, banyak hal yang harus diketahui oleh peminat ilmu *qirâ`at* ini, di antaranya adalah pengenalan al-Qur`ân secara mendalam dalam banyak seginya, demikian

juga pengetahuan bahasa Arab yang mendalam dan luas dalam berbagai seginya, merupakan salah satu kunci memasuki gerbang ilmu ini. Pengenalan terhadap aspek-aspek pokok *qirâ'at* merupakan hal yang mutlak bagi pengkaji ilmu ini.

1. Pengertian dan Landasan Konsep *Qirâ'at*

Secara *etimologi* lapaz *qirâ'at* adalah bentuk *mashtar* dari kata *qara'a* yang bermakna bacaan, membaca, sebagaimana lapaz قرآن.¹²⁷

Dengan demikian pengertian *qirâ'at* menurut bahasa adalah bacaan.

Berbicara mengenai definisi *qirâ'at* secara terminologi, maka yang terlintas dalam pemikiran penulis adalah bermacam-macam versi *qirâ'at* (*al-ikhtilaf fi al-Qirâ'at*) namun yang terdapat satu versi *qirâ'at* (*al-ittifâq fi al-qirâ'at*) di antara para imam *qirâ'at* tetap juga dikatakan *qirâ'at*. Oleh karena itu, para ahli *qirâ'at* di dalam memberikan definisi *qirâ'at*, menurut hemat penulis banyak yang memakai kata-kata *ikhtilâf* (perbedaan) dibandingkan dengan memasukkan kedua kata tersebut (*ittifâq dan ikhtilâf*) ke dalam definisi *qirâ'at*. Definisi yang menonjolkan *ikhtilâf* dianggap sebagai definisi yang sempit pengertiannya. Sedangkan definisi yang mencakup *ittifâq dan ikhtilâf* dijadikan definisi yang luas pengertiannya.

Adapun definisi-definisi tersebut sebagai berikut:

a. Muhammad Ali al-Shâbûni mengemukakan:

مَذْهَبٌ مِنْ مَذَاهِبِ النُّطْقِ يَذْهَبُ بِهِ إِمَامٌ مِنْ أَيْمَةِ الْقُرَّاءِ يُخَالِفُ غَيْرَهُ بِالنُّطْقِ
بِالْقُرْآنِ الْكَرِيمِ وَهِيَ ثَابِتَةٌ بِأَسَانِيدِهَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.¹²⁸

Suatu sistim dari beberapa sistim bacaan al-Qur'ân yang digunakan oleh salah seorang imam dari imam-imam qirâ'at yang sistimnya itu berbeda dengan sistim yang dipergunakan oleh yang lainnya dalam hal mengucapkan ayat al-Qur'ân dan qirâ'at tersebut tetap terbukti dengan sanad-sanad yang bersambung langsung kepada Rasulullah saw.

b. Muhammad Abd al-'Azhîm al-Zarqâni (w. 1014 H) mengemukakan dalam kitabnya "*Manâhi al-Irfân fi Ulûm Al-Qur'ân*" sebagai berikut:

¹²⁷ Jubrân Mas'ûd, *Qâmûs Râid al-Thullâb, Mu'jam Lughawi li al-Thullâb*, Bairut: Dâr al-Ilm li al-Malâ'yîn, 1979 M., cet. IV, hal. 723.

¹²⁸ Muhammad Ali al-Shâbûni, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân*, ..., hal. 249.

مَذْهَبٌ يَذْهَبُ بِهِ إِمَامٌ مِنْ أَيْمَةِ الْقُرَّاءِ مُخَالَفًا غَيْرُهُ بِالنُّطْقِ بِالْقُرْآنِ الْكَرِيمِ مَعَ اتِّفَاقِ
الرَّوَايَاتِ وَالطَّرِيقِ عَنْهُ سِوَاءِ هَذِهِ الْمُخَالَفَةِ فِي نُطْقِ الْحُرُوفِ أَمْ فِي هَيْئَاتِهَا.¹²⁹

Salah satu sistim yang dipakai oleh seorang imam dari imam-imam qirâ'at yang berbeda dengan imam qirâ'at yang lainnyadi dalam membaca al-Qur'ân al-karim serta disepakati riwayatdan jalur-jalurnya, baik perbedaan tersebut dalam pengucapan huruf atau dalam hal hal pengucapan pembawaan (dialek huruf-huruf tersebut).

- c. Imam al-Zarkasyi (w. 794 H) mengemukakan definisi *qirâ'at* sebagai berikut:

الْقُرَاءَاتُ اِخْتِلَافُ اَلْفَاطِ اَلْوَحْيِ فِي الْحُرُوفِ وَكَيْفِيَّاتِهَا مِنْ تَخْفِيفٍ وَتَشْدِيدٍ وَنَحْوِهَا.¹³⁰
qirâ'at adalah perbedaan lapaz Al-Qur'ân dari segi huruf dan cara mengucapkan baik dari segi tasydîd, sukun, dan lain sebagainya.

- d. Mannâ' al-Qaththân (w. 1420 H) mengemukakan definisi *qirâ'at* sebagai berikut:

اَلْقُرَاءَاتُ مَذْهَبٌ مِنْ مَذَاهِبِ النُّطْقِ فِي الْقُرْآنِ يَذْهَبُ بِهِ إِمَامٌ مِنْ أَيْمَةِ الْقُرَّاءِ
مَذْهَبًا يُخَالَفُ غَيْرَهُ.¹³¹

Qirâ'at adalah salah satu sistim dari beberapa sistim membaca Al-Qur'ân yang dipilih oleh salah seorang imam qirâ'at yang berbeda dengan sistim yang dipilih oleh imam qirâ'at yang lain.

- e. Al-Sayyid Rizq al-Thawil mendefinisikan *qirâ'at* sebagai berikut:

الْقُرَاءَاتُ وَجْهَةٌ مُخْتَلِفَةٌ فِي الْأَدَاءِ مِنَ النَّوَاحِي الصَّوْتِيَّةِ أَوْ النَّصْرِيَّةِ أَوْ النَّحْوِيَّةِ.¹³²
Qirâ'at adalah suatu bentuk atau sistim yang berbeda-beda dalam hal mempraktekkan atau mengcapkan bacaan, baik dari segi suara, (dialek) atau dari segi sharf (morfologi) atau dari segi nahwunya (sintaksis).

Dari beberapa definisi di atas, kelihatannya pengertian *qirâ'at* sebagaimana dikemukakan dari no 1 sampai no 5 di atas hanya terbatas pada lapaz-lapaz yang memiliki perbedaan *qirâ'at*. Artinya terlintas suatu pengertian, bahwa tidak termasuk *qirâ'at* yang memiliki satu macam bacaan. Sementara sebagaimana ulama mendefinisikannya dalam lingkup

¹²⁹ Muhammad Abd al-'Azhîm al-Zarqâni, *Manâhi al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, ..., hal. 405.

¹³⁰ Imam al-Zarkasî, *al-Burhân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Bairut: Dâr al-Ma'rifah wa al-Nasyîr, 1957, juz I, cet. 2, hal. 318.

¹³¹ Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân*, ..., hal. 170.

¹³² Al-Sayyid Rizq, *al-Ta'wil fi 'Ulûm al-Qirâ'at: Madkhal wa Dirâsat wa Tahqîq*, Makkah: Maktabah Faisâliyah, 1990, hal. 27.

yang lebih luas, yaitu mencakup *qirâ'at* yang memiliki perbedaan *qirâ'at* dan yang tidak memiliki perbedaan.

Adapun contoh lapaz Al-Qur'ân yang memiliki perbedaan *qirâ'at* antara lain:

مَا نُزِّلُ الْمَلَائِكَةَ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَا كَانُوا إِذَا مُنْظَرِينَ ﴿٨٦﴾

Kami tidak menurunkan Malaikat melainkan dengan benar (untuk membawa azab) dan Tiadalah mereka ketika itu diberi tangguh.

Pada ayat الْمَلَائِكَةَ مَا نُزِّلُ terdapat tiga macam *qirâ'at*, pertama نُزِّلُ bacaan ini adalah *qirâ'at* Ashim riwayat Hafs (w. 180 H), Kisa'I (w. 189 H) dan Khalaf (w. 229 H). kedua تُنَزَّلُ bacaan ini adalah *qirâ'at* Ashim (w. 127 H) riwayat Syu'bah (w. 193 H). ketiga تَنْزَلُ *qirâ'at* ini dibaca menurut Imam Nafi' (w. 169 H), Ibnu Katsir (w. 120 H), Abû Amr (w. 154 H) dan Ibnu Âmir (w. 118 H).¹³³

Sedangkan contoh lapaz al-Qur'ân yang tidak memiliki perbedaan *qirâ'at* atau yang disepakati bacaannya oleh semua imam *qirâ'at*, antara lain:

وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴿٨٧﴾

dan tidak ada sesuatupun melainkan pada sisi Kami-lah khazanahan dan Kami tidak menurunkannya melainkan dengan ukuran yang tertentu.

Semua imam *qirâ'at* sepakat membaca kalimat وما نزل dengan satu *qirâ'at*.¹³⁴

f. Muhammad Salim Muhaisin menjelaskan sebagai berikut:

عِلْمٌ يُعْرَفُ بِهِ كَيْفِيَةُ النُّطْقِ بِالكَلِمَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ وَطَرِيقُ أَدَائِهَا إِتْفَاقًا وَاخْتِلَافًا
مَعَ عَزْوِ كُلِّ وَجْهِ لِنَاقِلِهِ.¹³⁵

Suatu cabang ilmu yang diketahui dengannya bagaimana mengucapkan kalimat-kalimat Al-Qur'ân dan cara prakteknya, baik yang disepakati atau tidak disepakati serta masing-masing bentuk qirâ'at tersebut disandarkan kepada imamnya.

¹³³ Ibn Mujâhid, *Kitâb al-Sab'ah fi al-Qirâ'at*, Mesir: Dâr al-Ma`ârif. 1400 H, cet. II, hal. 366.

¹³⁴ Ibn Mujâhid, *Kitâb al-Sab'ah fi al-Qirâ'at*, ..., cet. II, hal. 366.

¹³⁵ Muhammad Sâlim Muhaisin, *al-Irsyâdât al-Jaliyyah fi al-Qirâ'at al-Saba' Min Tarîq al-Syâtibiyyah*, Mesir: Maktabah al-Kulliyyah al-Azhâriyyah, 1974 M., hal. 5.

- g. Al-Dimyathi (w. 1117 H) sebagaimana dikutip oleh abd al-Hadi al-Fadli mengemukakan sebagai berikut:

الْقِرَاءَاتُ عِلْمٌ يُعْرَفُ بِهِ اتِّفَاقُ النَّاقِلِينَ لِكِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى وَاحْتِلَافُهُمْ فِي الْحَذْفِ
وَالْإِثْبَاتِ وَالتَّحْرِيكِ وَالتَّسْكِينِ وَالْفَصْلِ وَالْوَصْلِ وَعَيْرِ ذَلِكَ مِنْ هَيْئَةِ النُّطْقِ
وَالْإِبْدَالِ وَعَيْرِ ذَلِكَ مِنْ حَيْثُ السَّمَاعِ.¹³⁶

Qirâ'at adalah suatu cabang ilmu untuk mengetahui cara pengucapan lapaz-lapaz al-Qur'ân baik yang disepakati atau yang diperselisihkan oleh para imam *Qirâ'at*, seperti pembuangan, penetapan, harokat, sukun, pemisahan dan penyambungan huruf, penggantian huruf dengan huruf yang lain dan lain sebagainya yang diperoleh melalui indra pendengaran.

- h. Imam syihAbûddin al-Qatallani (w. 923 H.) mengemukakan

الْقِرَاءَاتُ عِلْمٌ يُعْرَفُ مِنْهُ اتِّفَاقُهُمْ وَاحْتِلَافُهُمْ فِي اللَّعَةِ وَالْإِعْرَابِ وَالْحَذْفِ وَالْإِثْبَاتِ وَالْفَصْلِ
وَالْوَصْلِ مِنْ حَيْثُ النَّقْلِ.¹³⁷

Qirâ'at adalah ilmu yang diketahui dengannya kesepakatan dan perbedaan ulama *qirâ'at* dari segi bahasa, *i'raâb*, pembuangan, penetapan, pemisahan, dan penyambungan huruf yang diperoleh melalui periwayatan.

Dari definisi yang dikemukakan oleh Salim Muhaisin, al-Dimyathi, dan al-Qasthallani di atas, tampak bahwa *qirâ'at* al-Qur'ân mencakup *qirâ'at* yang memiliki perbedaan dan persamaan dan semua *qirâ'at* tersebut berasal dari Nabi Muhammad saw melalui pendengaran dan periwayatan. Adapun yang dimaksud dengan *sima'* adalah *qirâ'at* tersebut diperoleh dengan secara langsung mendengar dari Rasulullah saw, sementara yang dimaksud dengan *naql* adalah diperoleh melalui riwayat yang mengatakan bahwa *qirâ'at* tersebut dibaca dihadapan Nabi saw lalu beliau menetapkan atau membenarkannya.¹³⁸

Berdasarkan uraian di atas, peneliti menyimpulkan bahwa *qirâ'at* dapat diartikan sebagai tata cara pengucapan lafaz-lafaz al-Qur'ân sekaligus dengan prakteknya, baik yang disepakati maupun yang terdapat perbedaan praktek bacaannya, baik dari segi suara (dialek, lahjah, aksentuasi) ataupun segi tafsirnya (*musytâq*, asal katanya), baik perbedaan itu dalam hal pengucapan huruf ataupun dalam hal perilaku huruf, yang

¹³⁶ Abd al-Hâdî al-Fadlî, *al-Qirâ'ât al-Qur'âniyyah*, Bairut: Dâr al-Majma' al-Ilmî, 1979 M., hal. 63.

¹³⁷ Syihâbuddîn al-Qastallânî, *Latâ'if al-Isyârat li Funûn al-Qirâ'at*, Kairo: Matba'ah al-Majlis al-A'lâ li al-Syu'ûn al-Islâmiyyah, 1972 M., hal. 170.

¹³⁸ Ibn Mujâhid, *Kitâb al-Sab'ah fi al-Qirâ'ât*, ..., cet. II, hal. 9.

diperoleh melalui indra pendengaran dan berdasarkan periwayatan dari Nabi Muhammad saw, *fi'liyyah* atau *taqrîriyyah* dan disandarkan pada seorang imam *qirâ'at* yang berbeda dengan yang lainnya serta diakui sanadnya sampai kepada Rasulullah saw.

2. Metodologi Para Imam *Qirâ'at*

Untuk mengetahui bentuk-bentuk perbedaan *qirâ'at* pada masing-masing imam dan membedakannya antara satu dengan yang lain dapat dilihat dari metode (*manhaj*) mereka masing-masing.

Manhaj berasal dari bahasa Arab. Secara harfiah *manhaj* bermakna jalan, cara, atau metode. Adapun pengertian *manhaj* adalah kaidah-kaidah umum yang dijadikan pedoman di dalam membaca al-Qur'ân atau membawakan suatu *qirâ'at* menurut versi imam tertentu. Maka yang dimaksud dengan metodologi *qirâ'at* disini adalah beberapa ketentuan di dalam membawakan suatu *qirâ'at* al-Qur'ân yang berhubungan dengan kaidah *ushûl* atau substansi *lahjah* (dialek kebahasaan) yang dijadikan pedoman atau ciri khas bacaan menurut versi imam *qirâ'at* tertentu.

Manhaj antara satu imam dengan imam yang lain ada perbedaan dan ada persamaan. Satu imam *qirâ'at* tidak mutlak memiliki satu *manhaj*, tetapi bisa saja memiliki dua *manhaj* melalui dua *râwi* yang berbeda. Seperti diketahui bahwa *qirâ'at* masing-masing imam di populerkan oleh dua orang muridnya yang terkenal sebagai periwayatnya. Qalun dan Warsy adalah perawi dari imam Nâfi', Qambul dan al-Bazzi adalah perawi dari Ibnu Katsîr dan seterusnya. Antara mereka berdua terdapat persamaan dan perbedaan *qirâ'at*.

Pada pembahasan ini, peneliti akan menguraikan *manhaj* imam *qirâ'at* tersebut satu persatu, terutama yang berhubungan dengan kaidah umum atau kaidah *ushûl* yakni bentuk-bentuk perbedaan *qirâ'at* al-Qur'ân yang berhubungan dengan substansi *lahjah* (dialek kebahasaan).

1. Metode Imam Nâfi' (w. 169 H) tentang *Qirâ'at* al-Qur'ân

Adapun metode *qirâ'at* imam Nâfi' sebagai ciri khas bacaannya adalah sebagai berikut:

- 1) Imam Nâfi' riwayat Qâlûn membaca *mîm jama'* (ميم الجمع) dengan dua cara (baik huruf hidup sesudahnya berupa *hamzah qata'* ataupun bukan), yaitu:
 - a) *Shilâh mîm jama'*, seperti: *مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا* dan *عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَعْصُوبِ*

- b) *Sukûn mîm jama'*, seperti: *عَلَيْهِمْ غَيْرِ* dan *مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَرْوَاجًا* ¹³⁹ *الْمَغْضُوبِ*
- 2) Imam Nâfi' riwayat Qâlûn membaca *madd munfashil* dengan dua cara (*جَوَازُ الْوَجْهَيْنِ*), yaitu:
- a) *Qasr* (sepanjang dua *harakat*) seperti: *قُوا أَنْفُسَكُمْ* (*quu*).
- b) *Tawssuth* (sepanjang empat *harakat*) seperti: *قُوا أَنْفُسَكُمْ* (*quuuuu*).¹⁴⁰
- 3) Imam Nâfi' riwayat Qâlûn membaca *madd muttashil* dengan *tawassuth* (sepanjang empat *harakat*), seperti: *يُضِيءُ - وَالصَّائِمِينَ - جَاءَ* ¹⁴¹.
- 4) Mengenai dua *hamzah* yang terdapat dalam satu kata, baik *hamzah* yang kedua itu berbaris di atas, seperti: (المائدة: ١١٦) *أَنْتُمْ* berbaris di bawah seperti: (فصلت: ٩) *أَنْتُمْ* ataupun berbaris di depan, seperti: (آل عمران: ١٥) *أَوْ أَنْتُمْ*. Dalam hal ini, Qâlûn dari imam Nâfi' membacanya dengan men-*tashîl*-kan *hamzah* kedua serta *idkhâl alîf* antara keduanya.¹⁴²
- 5) Dua *hamzah* yang terdapat dalam dua kata (*hamzah* pertama merupakan akhir kata pertama dan *hamzah* kedua menjadi awal kata kedua). Dalam hal ini Qâlûn membacanya sebagai berikut:
- a) Menghilangkan *hamzah* pertama, apabila dua *hamzah* tersebut sama-sama mempunyai baris di atas, seperti: *ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنْشَرَهُ* (عبس: ٢٢).
- b) Apabila dua *hamzah* tersebut sama-sama mempunyai baris di bawah, seperti: (البقرة: ٣١) *هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ*, atau sama-sama baris

¹³⁹ Muhammad Sâlim Muhaisin, *al-Irsyâdât al-Jaliyyah fi al-Qirâ'ât al-Saba' Min Tarîq al-Syâtibiyyah*, ..., hal. 36-37.

¹⁴⁰ Ali bin Utsmân bin muhammad bin Ahmad al-Mubtadi al-Bagdâdî, *Sirâj al-Qârî*, Bairut: Dâr al-Fikr, t.th., cet. I, hal. 48.

¹⁴¹ Lâsyin Abû al-Farah dan Khâlid Muhammad, *Taqrîb al-Ma'ânî*, Madinah: Dâr al-Zamân, 1413 H, cet. I, hal. 63.

¹⁴² Ibn Mujâhid, *Kitâb al-Sab'ah fi al-Qirâ'ât*, ..., cet. II, hal. 134.

dapan, seperti: (الأحقاف: ٣٢) *أَوْلِيَاءَ أَوْلِيَّكَ*, maka dalam hal ini, Qâlûn dari imam Nâfi' membacanya dengan men-*tashîl*-kan *hamzah* pertama dan *tahqîq hamzah* kedua.

c) Kalau dua *hamzah* dalam dua kata itu berbeda barisnya, mak Qâlûn membacanya sebagai berikut:

(1) Membaca dengan men-*tashîl*-kan *hamzah* kedua, apabila *hamzah* kedua berbaris di bawah dan *hamzah* pertama berbaris di atas, seperti:

(يوسف: ٥٨) *وَجَاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ* atau *hamzah* kedua berbaris

dapan dan *hamzah* pertama berbaris di atas, seperti: *كُلُّ*

مَا جَاءَ أُمَّةً رَسُولُهَا (المؤمنون: ٤٤).

(2) Mengganti *hamzah* kedua menjadi *ya* ', apabila *hamzah* kedua berbaris di atas dan *hamzah* pertama berbaris di bawah, seperti:

(الشعراء: ٤) *مِنَ السَّمَاءِ آيَةً* (الشعراء: ٤).

(3) Mengganti *hamzah* kedua menjadi *wau* yang murni, apabila *hamzah* kedua tersebut berbaris atas dan *hamzah* pertama berbaris dapan:

أَنْ لَوْ نَشَاءُ أَصَبْنَهُمُ (الأعراف: ١٠١).

(4) Men-*tashîl*-kan *hamzah* kedua atau menggantinya dengan *wau*, apabila *hamzah* kedua itu berbaris di bawah, dan *hamzah* pertama berbaris dapan, seperti:

*يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى*¹⁴³

6) Qâlûn membaca dengan meng-*idgam*-kan *dzâl* pada *tâ* ', seperti: *أخذت - أخذتم - اتخذتم* dan lainnya.

7) Qâlûn membaca dengan *taqlîl* pada lafaz التوراة dan *imâlah pada lafaz* *جُرْفٍ هَارٍ*.

8) Qâlûn dan Warsy sama-sama membaca dengan *fathah* pada setiap *yâ* ' *idhâfah*, bila sesudahnya terdapat *hamzah* yang berbaris di atas

¹⁴³ Abd al-Fattâh Abd al-Gani al-Qâdî, *al-Wâfi fi Syarh al-Syâtibiyah fi al-Qirâ'ât al-Sab'*, Madinah: Maktabah al-Dâr, 1411 H, cet. III, hal. 88-89.

- atau di bawah atau di depan, seperti: *إني أعلم – فتقبل مني إنك – إني أريد* atau sesudahnya terdapat *isim ma'rifah*, seperti: *لا ينال عهدي الظالمين*.
- 9) Demikian juga, sebagian *yâ' zaidah* ada yang dimunculkan (di-*isbât-*kan) ketika *washal*, seperti dalam surat Hûd ayat *يوم يأتي*, dalam surat al-Kahfi ayat: *ذلك ما كنا نبغي*.¹⁴⁴
- 10) Imam Nâfi' riwayat Warsy membaca dengan *shilah mîm jama'* (صلة) bila *mîm jama'* itun terletak sebelum huruf berupa *hamzah qata'*, seperti: *أأندرتهم أم لم*.¹⁴⁵
- 11) Warsy dari imam Nâfi' membaca dengan *sukûn mîm jama'* (سكون) bila *mîm jama'* itu terletak sebelum huruf hidup yang bukan *hamzah qata'*, seperti: *عليهم غير المغضوب*.¹⁴⁶
- 12) Dia membaca *madd munfashil* dengan *isybâ'* (sepanjang enam *harakat*), seperti *ياأيها* dan *قوا أنفسكم* dan membaca *madd muttashil* juga dengan *isybâ'* (sepanjang enam *harakat*), seperti *ياأيها* - *ياأيها* - *ياأيها*.¹⁴⁷
- 13) Warsy membaca *mad badal* dengan tiga macam cara dan ini khusus *manhaj* Warsy dari Imam Nâfi':
- Qashr* (dua *harakat*), seperti: *أوتوا*.
 - Tawassuth* (empat *harakat*), seperti: *إيمان*.
 - Isybâ'* (enam *harakat*), seperti: *آمنوا*.¹⁴⁸
- 14) Warsy dari Imam Nâfi' membaca *mad lien* dengan dua macam cara, yaitu:

¹⁴⁴ Lâsyin Abû al-Farah dan Khâlid Muhammad, *Taqrîb al-Ma'ânî*, ..., hal. 63.

¹⁴⁵ Abd al-Fattâh Abd al-Gani al-Qâdî, *al-Wâfi fi Syarh al-Syâtibiyyah fi al-Qirâ'ât al-Sab'*, ..., hal. 51.

¹⁴⁶ Ibn Mujâhid, *Kitâb al-Sab'ah fi al-Qirâ'ât*, ..., cet. II, hal. 108-109.

¹⁴⁷ Abd al-Fattâh Abd al-Gani al-Qâdî, *al-Wâfi fi Syarh al-Syâtibiyyah fi al-Qirâ'ât al-Sab'*, ..., hal. 73.

¹⁴⁸ Muhammad Sâlim Muhaisin, *al-Irsyâdât al-Jaliyyah fi al-Qirâ'ât al-Saba' Min Tarîq al-Syâtibiyyah*, ..., hal. 26.

- a) *Tawassuth* (empat *harakat*), seperti: السوء.
- b) *Isybâ* (enama *harakat*), seperti: كلَّ شيءٍ.¹⁴⁹
- 15) Ciri khas bacaan Warsy berikutnya adalah membaca dengan hukum نقل kalimat-kalimat berikut:
- a) *Tanwînm*, seperti: عذابٌ أليمٌ dibaca ‘*azâbunalîm*’.
- b) *Alîf lâm*, seperti: الأَحَارُ dibaca *alanhâr*.
- c) *Nûn sâkin*, seperti: مَنْ آمَنَ dibaca *manâmana*.
- d) *Tâ’ ta’nîs*, seperti: قَالَتْ أُولَهُمْ dibaca *qâlatulâhum*.
- e) *Huruf lien*, seperti: إِبْنِي آدَمَ dibaca *ibnayâdama*.
- f) Huruf-huruf selain tersebut di atas, seperti: فَذَ أَفْلَحَ, dibaca *qadaflaha* dan lain sebagainya.¹⁵⁰
- 16) Setiap kata-kata dibaca dengan *imâlah kubrâ* menurut Imam Hamzah, maka Warsy dari Imam Nâfi’ membacanya dengan *imâlah shugrâ* atau *taqlîl*, yaitu:
- a) Setiap *alîf* yang berada di akhir kata yang asalnya “*yâ*” seperti:
فَعَصَى - إِشْتَرَى - هَدَى.
- b) Setiap *alîf ta’îts* yang mengikuti *wazan*:
النَّجْوَى - الموتَ فَعَلَى.
إِحْدَى - الدِّكْرَى فَعَلَى.
الأُنثَى - الدُّنْيَا فُعَلَى.
- c) Setiap *alîf* yang terletak di akhir kata yang terletak sesudah huruf *râ’*, seperti: إِشْتَرَى - قَدْ نَرَى.
- d) Pada setiap *alîf* yang terletak sebelum *râ’* berbaris di bawah pada akhir kata, seperti: الكُفَّارِ - الدَّارِ - الحِمَارِ.¹⁵¹

¹⁴⁹ Abd al-Fattâh Abd al-Gani al-Qâdî, *al-Wâfi fi Syarh al-Syâtibiyyah fi al-Qirâ’ât al-Sab’*, ..., hal. 103.

¹⁵⁰ Muhammad Sâlim Muhaisin, *al-Irsyâdât al-Jaliyyah fi al-Qirâ’ât al-Saba’ Min Tarîq al-Syâtibiyyah*, ..., hal. 43.

¹⁵¹ Lâsyin Abû al-Farah dan Khâlid Muhammad, *Taqrîb al-Ma’ânî*, ..., hal. 141-143.

- 17) Imam Nâfi' riwayat Warsy membaca dengan *tarqîq* pada setiap *râ'* yang berbaris di atas (فتحة) atau di depan (ضمة) dan sebelum *râ'* itu *yâ'* mati atau huruf berbaris *kasrah* asli yang berhadapan langsung dengan *râ'* dalam satu kata, seperti: حَيْرَات - مِيرَاث - شَاكِرًا - كَبِيرًا. Dengan demikian Warsy membaca dengan tebal (تفخيم) ¹⁵² ذِرَاعِيهِ. Kalau tidak dalam satu *kalîmah*/ kata, seperti: برشيد بأمر ربك.
- 18) Warsy juga membaca dengan *tarqîq* pada setiap *râ'* yang berbaris di atas (فتحة) atau sebelumnya huruf yang mati (selain *qâf*, *tâ'*, dan *shâd*) dan didahului pula oleh huruf yang berbaris di bawah (كسرة), seperti: دِرْكَ - إِخْرَاج - وَرْزَك. dengan demikian, Warsy membaca dengan tebal (تفخيم) kalau huruf yang mati itu *qâf*, *tâ'* dan *shâd*, seperti: مِصْرًا - قِطْرًا - مِصْرًا. ¹⁵³
- 19) Apabila ada *hamzah* berbaris di atas, menjadi *fâ' fi'il* dan sebelumnya huruf berbaris dapan, Warsy mengganti *hamzah* tersebut dengan *wau*, seperti: مُوَجَّلًا dibaca مُوَجَّلًا.
- 20) Imam Nâfi' riwayat Qâlûn membaca *lafaz-lafaz* berikut dengan *qashr hâ' kinâyah*, pada: نُؤْتِيهِ - نُؤْتِيهِ - نُؤْتِيهِ - نُؤْتِيهِ - نُؤْتِيهِ - نُؤْتِيهِ, dan *kasrah qâf* serta *qashr* (dua *harakat*) *hâ' kinâyah*, pada: وَبَيَّتَقِيهِ (النور: ٥٢).
- 21) Imam Nâfi' riwayat Warsy membaca *lafaz-lafaz* berikut dengan *isybâ'* (enam *harakat*) *hâ' kinâyah*, yaitu: نُؤْتِيهِ - نُؤْتِيهِ - نُؤْتِيهِ - نُؤْتِيهِ - نُؤْتِيهِ - نُؤْتِيهِ, dan *kasrah qâf* serta *Isybâ' hâ' kinâyah*, yaitu: وَبَيَّتَقِيهِ. Imam Nâfi' riwayat Qâlûn membaca *hâ' kinâyah* pada *lafaz* (طه ٧٥) وَمَنْ يَأْتِيهِ dengan dua cara, yaitu:
- a) *Qashr hâ' kinâyah*: يَأْتِيهِ.

¹⁵² Abd al-Fattâh Abd al-Gani al-Qâdî, *al-Wâfi fi Syarh al-Syâtibiyyah fi al-Qirâ'ât al-Sab'*, ..., hal. 161.

¹⁵³ Abû al-Qâsim Ali bin Utsmân bi Muhammad bin Ahmad al-Bagdâdî, *Sirâj al-Qâri' al-Mubtadî*, Bairut: Dâr al-Fikr, t.th., cet. III, hal. 119-120.

- b) *Isybâ' hâ' kinâyah*: يُأْتِيهِ.¹⁵⁴
- 22) Imam Nâfi' riwayat Qâlûn tentang hal dua *hamzah* dalam satu kata, membaca dengan *tashîl hamzah* kedua *idkhâl*, baik *hamzah* kedua berbaris di atas: ءَأَنْذَرْتَهُمْ, berbaris di bawah: أُنْتَنَا, ataupun di depan seperti: أَوْئِنْتِكُمْ.¹⁵⁵
- 23) Imam Nâfi' riwayat Warsy membaca dua *hamzah* dalam satu kata yang *hamzah* kedua berbaris di atas dengan dua cara, yaitu:
- Membaca *ibdâl hamzah* kedua tanpa *idkhâl*.
 - Membaca *tashîl hamzah* kedua dengan *idkhâl* seperti: ءَأَنْذَرْتَهُمْ.

Apabila *hamzah* kedua berbaris di bawah atau di depan, 'Âshim riwayat Warsy membaca *tashîl hamzah* kedua tanpa *idkhâl*, seperti: 156. آتْنَا - آؤْنِبْنِكُمْ

- 24) Imam Nâfi' membaca dua *hamzah* dalam dua kata sama halnya dengan Imam Ibn Katsîr dan Abû 'Amr.¹⁵⁷ Hal ini akan diuraikan pada bahasan selanjutnya.
- 25) Warsy membaca setiap *lâm* yang berbaris di atas dengan tebal (*taglîzh*), apabila sebelumnya terdapat salah satu dari tiga huruf berikut, yaitu: *shâd*, *tâ'*, dan *zâ'*, baik huruf yang tiga itu berbaris di atas (مفتوحة) ataupun mati (ساكنة), seperti: وَأَصْلِحُوا - وَيَقِيمُونَ الصَّلَاةَ - 158. ظَلَّ وَجْهُهُ - فَيَظْلَلْنَ - مَطْلَعُ الْفَجْرِ - طَلَبًا

Dengan mencermati secara seksama tentang *manhaj* atau metode Imam Nâfi', maka dapatlah disimpulkan bahwa bentuk-bentuk perbedaan bacaan Al-Qur'ân Imam Nâfi' terlihat pada:

- Mîm jama'* (ميم الجمع) dengan *shilah* atau *sukûn*.
- Hukum-hukum *madd* yaitu:
 - Madd muttashil* (المد المتصل) dengan *tawassuth* atau *isybâ'*.

¹⁵⁴ Muhammad Sâlim Muhaisin, *al-Irsyâdât al-Jaliyyah fi al-Qirâ'ât al-Saba' Min Tarîq al-Syâtibiyyah*, ..., hal. 24-26.

¹⁵⁵ Ibn Mujâhid, *Kitâb al-Sab'ah fi al-Qirâ'ât*, ..., cet. II, hal. 134.

¹⁵⁶ Abd al-Fattâh Abd al-Gani al-Qâdî, *al-Wâfî fi Syarh al-Syâtibiyyah fi al-Qirâ'ât al-Sab'*, ..., hal. 84-85.

¹⁵⁷ Lâsyin Abû al-Farah dan Khâlid Muhammad, *Taqrîb al-Ma'ânî*, ..., hal. 141-143.

¹⁵⁸ Lâsyin Abû al-Farah dan Khâlid Muhammad, *Taqrîb al-Ma'ânî*, ..., hal. 148.

- (2) *Madd munfashil* (المد المنفصل) dengan *qashar tawassuth* dan *isybâ'*.
- (3) *Madd badl* dengan tiga cara.
- (4) *Madd lien* dengan *tawassuth* dan *isybâ'*
- c) Men-*tashîl*-kan dua *hamzah* atau bukan
- d) Meng-*idghâm*-kan *zâl* pada *tâ'*.
- e) Men-*taghlîz*-kan *zâl* pada *tâ'*.
- f) Membaca dengan *fathah* pada setiap *idhâfah*.
- g) *Yâ' zâ'idah* dimunculkan ketika *washl*.
- h) Memakai bacaan *naql*.
- i) Mempergunakan bacaan *imâlah shugrâ* atau *taqlîl*
- j) *Tarqîq râ'* (hukum *râ'*)
- k) *Ibdâl hamzah*, contoh: مُؤَجَّلًا dibaca مُؤَجَّلًا.
- l) *Hâ' kinâyah* pada contoh: نُؤْتُهُ - نُصَلِّهِ - نُؤَلِّهِ - نُؤَدِّهِ - فَأَلْقَهُ - وَيَتَّقَهُ - يَأْتُهُ, dengan *qashr* atau *isybâ'*.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa dalam *qirâ'at* Imam Nâfi' tidaklah populer istilah *qirâ'at* tentang hukum *mîm sâkin* dan *tawassuth*. Di samping itu tidak memakai *saktah* dan *imâlah kubrâ*.

2. Metode Imam Ibn Katsîr (w. 120 H) tentang *Qirâ'at Al-Qur'ân*

Adapun metode *qirâ'at* Ibn Katsîr sebagai ciri khas bacaannya adalah sebagai berikut:

- 1) Imam Ibn Katsîr membaca dengan memakai *صلاة ميم الجمع* pada setiap *mîm jama'*, yang terletak sebelum huruf hidup, baik berupa *hamzah qata'* atau bukan, seperti: *عليهمو غير المغضوب من أنفسكمو أزواجا* dan *من أنفسكمو أزواجا*. Dengan demikian Imam Ibn Katsîr dan seluruh imam *qirâ'at al-sab'ah* membaca dengan *dhammah mîm jama'* tanpa *shilah* apabila terletak sebelum huruf mati, seperti: *منهم المؤمنون - وأنتم الأعلون*.¹⁵⁹
- 2) Imam Ibn Katsîr membaca *madd munfashil* dengan *qashar* (sepanjang dua *harakat*), seperti: *قوا أنفسكم* dan *madd muttashil* dengan *tawassuth* (sepanjang empat *harakat*), seperti: *جاء - أولئك* - *والصائمين*.¹⁶⁰

¹⁵⁹ Ibn Mujâhid, *Kitâb al-Sab'ah fi al-Qirâ'ât*, ..., cet. II, hal. 108-109.

¹⁶⁰ Lâsyin Abû al-Farah dan Khâlid Muhammad, *Taqrîb al-Ma'ânî*, ..., hal. 48-

- 3) Imam Ibn Katsîr membaca dengan *shilah wau lafziyah* pada *hâ'* yang berbaris depan (*dhammah*) dan *shilah yâ' lafziyah* pada *hâ'* yang berbaris bawah (*kasrah*) dan sebelumnya terdapat huruf yang mati. Contoh: ¹⁶¹فِيهِ (فِيهِ هُدًى) dan اجْتَبَاهُو (اجْتَبَاهُ) – هَدَاهُو (هَدَاهُ)
- 4) Men-*tashîl*-kan *hamzah* yang kedua dari dua *hamzah* yang terdapat dalam satu kata tanpa ادخال الألف antara keduanya, seperti: -ء أنزل -ء ألقى -ء الد -ء أؤنبئكم -ء أننكم -ء أنذرتهم -ء آئنا -ء اعجمي مضمومة أو مكسورة , مفتوحة
- 5) Hukum dua *hamzah* yang terdapat dalam dua kata yang barisnya sama-sama di atas (مفتوحة), Imam Ibn Katsîr riwayat al-Bazzi menggugurkan *hamzah* pertama, seperti: ثمّ إذا شاء أنشره (عبس: ٢٢) - جاء أمرنا -
- 6) Imam Ibn Katsîr riwayat al-Bazzi men-*tashîl*-kan *hamzah* yang pertama dan men-*tahqîq*-kan *hamzah* yang kedua apabila dua *hamzah* tersebut sama-sama berbaris di bawah (مكسورتان) atau di depan (مضمومتان), seperti: وليس له من دونه أولياء - هؤلاء إن كنتم (البقرة: ٣١) أولئك (الأحقاف: ٣٢)
- 7) Imam Ibn Katsîr riwayat Qunbûl men-*tashîl*-kan *hamzah* kedua atau mengganti *hamzah* kedua dengan huruf *madd*, baik kedua *hamzah* tersebut atau (sama-sama baris di atas atau sama-sama baris di bawah), atau (sama-sama berbaris di depan), seperti: - هؤلاء إن كنتم (البقرة: ٣١) - أولياء أولئك (الأحقاف: ٣٢) ثمّ إذا شاء أنشره (عبس: ٢٢)¹⁶²
- 8) Kalau dua *hamzah* dalam dua kata itu berbeda barisnya, ketentuannya sebagai berikut:
- a) *Hamzah* pertama berbaris di atas dan *hamzah* kedua berbaris di bawah, seperti: (وجاء إخوة), atau *hamzah* pertama berbaris di atas dan *hamzah* kedua berbaris di depan seperti: (كلما جاء)

¹⁶¹ Abd al-Fattâh Abd al-Gani al-Qâdî, *al-Wâfi fi Syarh al-Syâtibiyyah fi al-Qirâ'ât al-Sab'*, ..., hal. 67-68.

¹⁶² Abd al-Fattâh Abd al-Gani al-Qâdî, *al-Wâfi fi Syarh al-Syâtibiyyah fi al-Qirâ'ât al-Sab'*, ..., hal. 86-87.

- (أُمَّه), maka Imam Ibn Katsîr membaca dengan men-*tashîl*-kan *hamzah* kedua.
- b) *Hamzah* pertama berbaris di bawah dan yang kedua berbaris di atas, seperti: (مَنْ السَّمَاءِ آيَةً), maka Ibn Katsîr membaca dengan mengganti *hamzah* kedua menjadi *yâ*'.
- c) Imam Ibn Katsîr dengan mengganti *hamzah* kedua menjadi *wau* apabila *hamzah* yang pertama berbaris di depan dan *hamzah* kedua berbaris di atas, seperti: (أَنْ لَوْ نَشَاءُ أَصَبْنَاَهُمْ).
- d) Men-*tashîl*-kan *hamzah* kedua atau mengganti *hamzah* kedua menjadi *wau*, apabila *hamzah* pertama berbaris depan dan *hamzah* kedua berbaris di bawah, seperti: (يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى).¹⁶³
- 9) Membaca dengan baris di atas (فتحة) pada setiap *yâ*' *idhâfah*, baik sesudahnya terdapat *hamzah qata*' berbaris di atas atau *hamzah washl* serta *lâm al-ta'rîf* ataupun tidak, seperti: لا ينال - إني أسكنت
 164. هارون أخي اشدد - عهدي الظالمين
- 10) Dia berwaqaf dengan memakai *hâ*' pada setiap *tâ*' *marbûthah* yang ditulis dengan *tâ*' *marbûthah* dalam *Mushhaf*, seperti: رحمة الله dan
 165. جنت نعيم
- 11) Imam Ibn Katsîr membaca dengan *isybâ*' (enam *harakat*) *hâ*' *kinâyah* pada contoh-contoh berikut: نؤده - نؤله - نصله - نؤته -
 166. يآته dan dengan *isybâ*' serta *kasrah qâf* pada contoh: ويتقه.¹⁶⁷

Dengan mencermati secara seksama tentang *manhaj* atau metode Imam Ibn Katsîr tentang *qirâ'at* Al-Qur'ân, maka terlihatlah ciri-ciri khas *qirâ'at*nya pada:

¹⁶³ Abd al-Fattâh Abd al-Gani al-Qâdî, *al-Wâfi fi Syarh al-Syâtibiyyah fi al-Qirâ'ât al-Sab'*, ..., hal. 88-89.

¹⁶⁴ Abd Ali Sâlim Mukram, *Asar al-Qirâ'ât al-Qur'âniyyah fi al-Dirâsât al-Nahwiyah*, Kuwait: Muassasah 'Alâ Jarâh, 1978, cet. I, hal. 136.

¹⁶⁵ Abd al-Fattâh Abd al-Gani al-Qâdî, *al-Wâfi fi Syarh al-Syâtibiyyah fi al-Qirâ'ât al-Sab'*, ..., hal. 173-174.

¹⁶⁶ Lâsyin Abû al-Farah dan Khâlid Muhammad, *Taqrîb al-Ma'âni*, ..., hal. 14-17.

¹⁶⁷ Muhammad Sâlim Muhaisin, *al-Irsyâdât al-Jaliyyah fi al-Qirâ'ât al-Saba' Min Tarîq al-Syâtibiyyah*, ..., hal. 27.

- a) *Shilah mîm al-jama'*
- b) *Madd muttashil* dan *madd munfashil*
- c) *Hâ' kinâyah*
- d) Dua *hamzah* dalam satu kata
- e) Dua *hamzah* dalam dua kata
- f) *Yâ' idhâfah*
- g) *Tâ' marbûthah/ maftûhah*

Dari uraian di atas, dapat dipahami bahwa dalam *qirâ'at* Imam Ibn Katsîr tidaklah populer istilah-istilah *qirâ'at* berikut ini: *badl*, *madd lien*, hukum *nûn sukûn* dan *tanwîn*, dan juga Ibn Katsîr tidak memakai hukum *naql*, *saktah*, dan *imâlah* serta *tarqîq râ'*.

3. Metode Imam Abû 'Amr (w. 154 H) tentang *Qirâ'at* Al-Qur'ân

Adapun metode Imam Abû 'Amr sebagai ciri khas bacaannya adalah sebagai berikut:

- 1) Abû 'Amr riwayat al-Sûsî (w. 261 H) membaca dengan *izhâr* huruf pertama pada *mitslain* dalam satu kata, seperti: بِشِرْكُمْ - وَجُوهُمْ - بِأَعِينَا¹⁶⁸ dan مَا سَلَكَكُمْ مَنَاسِكَكُمْ - جِبَاهِهِمْ - بِأَعِينَا
- 2) Abû 'Amr riwayat al-Sûsî membaca dengan *idghâm* pada *mitslain* seperti: الرَّحِيمِ مَلِكٌ, *mutaqâribain*, seperti: وَشَهِدَ شَاهِدًا, dan *mutajânisain*, seperti: الصَّالِحَاتِ طُوبَى dengan syarat-syarat tertentu.¹⁶⁹
- 3) Al-Sûsî meng-*idghâm*-kan huruf pertama pada *mitslain* dalam dua kata, baik sebelum huruf pertama itu huruf hidup, seperti: وَطَبَعَ عَلَى - قُلُوبِهِمْ - يُعَلِّمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ - قُلُوبِهِمْ, atau huruf mati yang meliputi huruf *madd*, seperti: فِيهِ هُدًى, huruf *shahîh* mati, seperti: حُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ dan huruf *lien*, seperti: كَيْفَ فَعَلَ.¹⁷⁰
- 4) Abû 'Amr tidak membaca dengan *idghâm* bilamana:
 - a) Huruf pertama berupa *tâ' dhamîr* yang menunjukkan "*mutakallim*", seperti: يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا, atau *mukhâtab*, seperti:

¹⁶⁸ Lâsyin Abû al-Farah dan Khâlid Muhammad, *Taqrîb al-Ma'âni*, ..., hal. 43-44.

¹⁶⁹ Ibn Mujâhid, *Kitâb al-Sab'ah fî al-Qirâ'ât*, ..., cet. II, hal. 113, 125.

¹⁷⁰ Abd al-Fattâh Abd al-Gani al-Qâdî, *al-Wâfî fî Syarh al-Syâtibiyyah fî al-Qirâ'ât al-Sab'*, ..., hal. 113-125.

وما كنت تتلوا - أفأنت تكره الناس.

- b) Huruf pertama bertanwîn, seperti: واسع عليهم.
- c) Huruf pertama bertasydîd, seperti: فتَمَّ ميقات ربه.
- d) Huruf pertama ada *nûn sukûn* yang harus di-*ikhfâ*'-kan kepadanya, seperti: ¹⁷¹فلا يحزنك كفره (لقمان: ٢٣).
- 5) Abû 'Amr membaca dengan *idghâm* bila dalam satu kata terdapat dua huruf yang berdekatan *makhrâj* dan *shifât*-nya (متقاربان) dengan ketentuan, huruf pertama berupa *qâf* (ق) dan sesudahnya huruf mati, serta huruf kedua berupa *kâf* (ك) dan sesudahnya *mîm jama'*, seperti: ¹⁷²واثقكم - خلقكم - يرزقكم.
- 6) Abû 'Amr riwayat al-Sûsî membaca *madd munfashil* dengan *qashr* (sepanjang dua *harakat*), seperti: قوا أنفسكم, dan Abû 'Amr riwayat al-Dûri membaca *madd munfashil* dengan dua cara, yaitu: *qashr*, (sepanjang dua *harakat*), seperti: قوا أنفسكم dan *tawassuth* (sepanjang empat *harakat*), seperti: ¹⁷³قوا أنفسكم.
- 7) Abû 'Amr dengan dua orang perawinya al-Sûsî dan al-Dûri membaca *madd muttashil* dengan *tawassuth* (sepanjang empat *harakat*), seperti: ¹⁷⁴يضيء.
- 8) Abû 'Amr membaca dengan *taqlîl* (*imâlah shugrâ*) pada setiap *alîf ta'nîts* yang tidak didahului oleh huruf *râ'* menurut *wazan*:
النجوى - الموتى - السلوى ^{فَعْلَى} seperti:
إحدى - سيما ^{فِعْلَى} seperti:
أنثى - دنيا ^{فُعْلَى} seperti:

¹⁷¹ Lâsyin Abû al-Farah dan Khâlid Muhammad, *Taqrîb al-Ma'ânî*, ..., hal. 48-50.

¹⁷² Abd al-Fattâh Abd al-Gani al-Qâdî, *al-Wâfi fi Syarh al-Syâtibiyyah fi al-Qirâ'ât al-Sab'*, ..., hal. 113-125.

¹⁷³ Muhammad Sâlim Muhaisin, *al-Muhazzab fi al-Qirâ'ât al-'Asyr wa Tanjihihâ*, Mesir: Maktabat al-Kulliyyât al-Azhariyyah, 1969 M, hal. 38-39.

¹⁷⁴ Lâsyin Abû al-Farah dan Khâlid Muhammad, *Taqrîb al-Ma'ânî*, ..., hal. 48-50.

Selanjutnya Abû ‘Amr membaca dengan *imâlah* pada:

- a) Setiap *alîf* yang mempunyai bentuk *yâ*’ dan terletak sesudah *râ*’, seperti: الذكري - إشتري.
 - b) Setiap *alîf* yang sesudahnya terdapat *râ*’ yang berbaris di bawah (*كسرة*) di ujung kata, seperti: وعلى أبصارهم - من ديارهم.
 - c) Setiap *alîf* yang terletak antara dua *râ*’ dan *râ*’ yang kedua berbaris di bawah (*كسرة*), yang merupakan ujung/ akhir kata, seperti: إن كتاب الأبرار - من الأشرار.
 - d) Setiap kata-kata الناس yang berbaris di bawah, dan ini khusus menurut riwayat al-Dûrî dari imam Abû ‘Amr.¹⁷⁵
- 9) Men-*tashîl*-kan *hamzah* yang kedua dari dua *hamzah* yang terdapat dalam satu kata dengan memakai ادخال الألف antara keduanya, baik dua *hamzah* itu sama-sama berbaris di atas ataupun di bawah, seperti: ءانتم - ءإنكم. Kalau *hamzah* kedua berbaris di depan (*ضمة*) maka Abû ‘Amr membaca *hamzah* kedua dengan dua cara, yaitu:
- a) *Tashîl hamzah* kedua tanpa *idkhâl*
 - b) *Tashîl hamzah* kedua dengan *idkhâl*.¹⁷⁶
- 10) Membuang *hamzah* yang pertama dari dua *hamzah* yang terletak dalam dua kata yang sama-sama barisnya, seperti:
- وليس له من دونه أولياء أولئك - هؤلاء إن كنتم - ثم إذا شاء أنشره.¹⁷⁷
- 11) Abû ‘Amr membaca dua *hamzah* dalam dua kata yang berbeda *harakat* barisnya dengan lima macam bacaan, yaitu:
- a) Membaca *hamzah* yang kedua dengan *tashîl ka al-yâ*’ (تسهيل) yakni *tashîl baina baina* (تسهيل بين بين) yaitu: تسهيل بين (كالياء) ababila *hamzah* pertama berbaris di atas (*فتحة*) dan *hamzah* kedua berbaris di bawah (*كسرة*), seperti: وجاء إخوة حتى تقيء إلى (الحجرات: ٩) - يوسف (يوسف: ٥٨)

¹⁷⁵ Abû al-Qâsim Ali bin Utsmân bi Muhammad bin Ahmad al-Bagdâdî, *Sirâj al-Qâri’ al-Mubtadî*, cet. III, hal. 105.

¹⁷⁶ Ibn Mujâhid, *Kitâb al-Sab’ah fî al-Qirâ’ât*, ..., cet. II, hal. 290.

¹⁷⁷ Abd al-Fattâh Abd al-Gani al-Qâdî, *al-Wâfî fî Syarh al-Syâtibiyyah fî al-Qirâ’ât al-Sab’*, ..., hal. 86-87.

- b) Apabila *hamzah* pertama berbaris di atas () dan *hamzah* kedua berbaris di depan (ضممة), maka Abû ‘Amr membaca *hamzah* kedua dengan تسهيل بين تسهيل كالواو , yakni تسهيل بين تسهيل yaitu: تسهيل بين تسهيل , الهمزة وبين الواو , seperti: (المؤمنون: ٤٤) .
- c) Apabila *hamzah* pertama berbaris di depan (ضممة) dan *hamzah* kedua berbaris di atas (فتحة) maka Abû ‘Amr membaca *hamzah* kedua dengan ابدال الواو , yakni menggantikan *hamzah* kedua menjadi *wau*, seperti: (الأعراف: ١٥٥) : أن لو نشاء أصبناهم (الأعراف: ١٥٥) .
ويا سماء ألقعي (٤٤) –
- d) Apabila *hamzah* pertama berbaris di bawah (كسرة) dan *hamzah* kedua berbaris di atas (فتحة), maka Abû ‘Amr membaca *hamzah* kedua dengan ابدال الياء , yakni mengganti menjadi *yâ* , seperti:
من السماء اية (الشعراء: ٤) – من السماء أو ائتنا (الأنفال: ٣٢)
- e) Apabila *hamzah* pertama berbaris depan (ضممة) dan *hamzah* kedua berbaris di bawah (كسرة), maka Abû ‘Amr membaca *hamzah* kedua dengan dua cara, yakni:
- (1) تسهيل بين الهمزة وبين تسهيل بين تسهيل كالياء , yakni تسهيل بين تسهيل yaitu: يشاء إلى , الياء , seperti: يشاء إلى
 - (2) يشاء يشاء إلى , yakni , seperti: يشاء يشاء إلى , yakni , seperti: يشاء يشاء إلى , yakni , seperti: يشاء يشاء إلى .¹⁷⁸

12) Abû ‘Amr membaca *hâ*’ *kinâyah* pada contoh-contoh berikut:

- a) Dengan *sukûn hâ*’ *kinâyah*, yaitu: نؤده - نوله - نصله - فألقه.¹⁷⁹

¹⁷⁸ Ibn Mujâhid, *Kitâb al-Sab’ah fi al-Qirâ’ât*, ..., cet. II, hal. 136-138.

¹⁷⁹ Muhammad Sâlim Muhaisin, *al-Irsyâdât al-Jaliyyah fi al-Qirâ’ât al-Saba’ Min Tarîq al-Syâtibiyyah*, ..., hal. 24-26.

- b) Abû ‘Amr membaca *hâ’ kinâyah* pada (النور: ٥٢) dengan *kasrah qâf* dan *sukûn hâ’ kinâyah*, yaitu: ويتقه.
- c) al-Sûsî dari Imam Abû ‘Amr membaca *sukûn hâ’ kinâyah* pada contoh: يأتته.
- d) al-Dûrî dari Imam Abû ‘Amr membaca *isybâ’ hâ’ kinâyah* pada contoh: يأتته.¹⁸⁰
- 13) Abû ‘Amr riwayat al-Sûsî membaca dengan mengganti *hamzah* yang mati dengan huruf *madd*, seperti: اطمانتتم menjadi اطمانتتم الذئب, المؤمنون menjadi المؤمنون, الذئب.¹⁸¹
- 14) Abû ‘Amr membaca dengan *idghâm* huruf ذال pada دال seperti: اذدّخلوا pada ذاء seperti: فقد ظلم, تاء التأنيث, فقد ظلم, تاء pada التاء seperti: اذدّخلوا pada ذاء seperti: هل ترى من فطور, تاء pada ذاء seperti: هل ترى من فطور, تاء pada ذاء seperti: هل ترى من فطور.¹⁸²
- 15) Dia *mewaqaqfkan* dengan *hâ’ (الهاء)* pada setiap التاء المربوطة yang ditulis dengan تاء seperti: بقية menjadi بقية إن شجرة, بقية الله menjadi بقية إن شجرة الزقوم.¹⁸³
- 16) Membaca dengan baris di atas (فتحة) pada setiap:
- a) *Yâ’ idhâfah* yang sesudahnya terdapat *hamzah qata’* yang berbaris di atas (فتحة) seperti: إني أعلم.
- b) *Yâ’ idhâfah* yang sesudahnya terdapat *hamzah qata’* yang berbaris di bawah (كسرة) seperti: فيأته مني إلا.

¹⁸⁰ Lâsyin Abû al-Farah dan Khâlid Muhammad, *Taqrîb al-Ma’âni*, ..., hal. 14-17.

¹⁸¹ Lâsyin Abû al-Farah dan Khâlid Muhammad, *Taqrîb al-Ma’âni*, ..., hal. 19.

¹⁸² Abd al-Fattâh Abd al-Gani al-Qâdî, *al-Wâfi fi Syarh al-Syâtibiyyah fi al-Qirâ’ât al-Sab’*, ..., hal. 129-132.

¹⁸³ Abd al-Fattâh Abd al-Gani al-Qâdî, *al-Wâfi fi Syarh al-Syâtibiyyah fi al-Qirâ’ât al-Sab’*, ..., hal. 173-174.

- c) *Yâ' idhâfah* yang sesudahnya terdapat *lâm ta'rîf (alîf lâm)*, seperti: لا ينال عهدي الظالمين.
- d) *Yâ' idhâfah* yang sesudahnya terdapat *hamzah wasl* yang tidak pakai *lâm ta'rîf*, seperti:
١٨٤. هارون أخي اشدد (طه: ٣٠-٣١)

17) Imam Abû 'Amr membaca sewaktu *wasl* dengan menetapkan/memunculkan kembali *yâ'* tambahan (ياءات الزوائد) seperti:

١٨٥. أجيب دعوة الداع إذا دعان (البقرة: ١٨٦)

Dengan mencermati secara seksama tentang metode Imam Abû 'Amr tentang *qirâ'at* Al-Qur'ân, maka terlihatlah ciri-ciri khas *qirâ'at*nya pada:

- 1) *Izhâr* dan *idghâm*
- 2) *Madd muttashil* dan *munfashil*
- 3) *Fath*, *imâlah* dan *taqlîl*
- 4) Dua *hamzah* dalam satu kata, dengan *tashîl* atau bukan
- 5) Dua *hamzah* dalam dua kata, dengan *tashîl* atau bukan
- 6) *Hâ' kinâyah*
- 7) *Yâ' idhâfah*
- 8) *Yâ' zâidah*

Setelah peneliti mengemukakan materi-materi perbedaan *qirâ'at* menurut Abû 'Amr, maka dapatlah dikemukakan beberapa materi yang tidak dipopulerkannya, yaitu: *shilah mîm jama'*, *madd badl*, *madd lien*, hukum *mîm sukûn* dan *tanwîn*, *naql*, *saktah*, dan *tarqîq râ*.

4. **Metode Imam Ibn 'Âmir (w. 1118 H) tentang *Qirâ'at* Al-Qur'ân**
Adapun metode *qirâ'at* ibn 'Âmir sebagai ciri khas bacaannya adalah sebagai berikut:

- 1) Imam ibn 'Âmir membaca *madd muttashil* dan *madd munfashil* dengan cara *tawassuth* (sepanjang empat *harakat*), seperti: قوا، أولئك،
أنفسكم.¹⁸⁶

¹⁸⁴ Abû al-Qâsim Ali bin Utsmân bi Muhammad bin Ahmad al-Bagdâdî, *Sirâj al-Qâri' al-Mubtadî*, cet. III, hal. 132.

¹⁸⁵ Abd al-Fattâh Abd al-Gani al-Qâdî, *al-Wâfî fi Syarh al-Syâtibiyyah fi al-Qirâ'ât al-Sab'*, ..., hal. 192.

¹⁸⁶ Muhammad Sâlim Muhaisin, *al-Irsyâdât al-Jaliyyah fi al-Qirâ'ât al-Saba' Min Tarîq al-Syâtibiyyah*, ..., hal. 25-26.

- 2) Imam ibn ‘Âmir riwayat Hisyâm (w. 245 H) membaca dengan *imâlah (imâlah kubrâ)* pada:
- a) *Alîf* إناه yaitu: (الأحزاب: ٥٣) غير ناظرين إناه.
 - b) *Alîf* مشارب yaitu: (يس: ٧٣) لهم فيها منافع ومشارب (يس: ٧٣).
 - c) *Alîf* عابدون\عابدون yaitu: (الكافرون: ٣-٤) ولا أنتم عابدون ما أعبد ولا أنا عابد (الكافرون: ٣-٤).
 - d) *Alîf* أنية yaitu: (الغاشية: ٥)¹⁸⁷ تسقى من عين أنية (الغاشية: ٥).
- 3) Imam ibn ‘Âmir riwayat ibn Zakwân (w. 202 H) membaca dengan *imâlah kubrâ* pada kata-kata: إكراهنّ - المحراب - حمارك - زاد - شاء - جاء - إكراهنّ - إكراهنّ - عمران - والاكرام - كمثل الحمار¹⁸⁸.
- 4) Menurut bacaan Imam ibn ‘Âmir:
- a) Riwayat Hisyâm membaca kata-kata إبراهيم pada sebagian tempat dengan إبراهيم (yaitu *hâ’* berbaris di atas dan sesudahnya pakai *alîf*).¹⁸⁹
 - b) Imam ibn ‘Âmir riwayat ibn Zakwân membaca dengan *me-washl*-kan *hamzah* pada kata-kata وَإِنَّ الْيَأْسَ وَإِنَّ الْيَأْسَ menjadi وَإِنَّ الْيَأْسَ وَإِنَّ الْيَأْسَ.
 - c) Imam ibn ‘Âmir membaca dengan *idghâm* pada kata-kata seperti: لَيْثُثُ - لَيْثُثُ (البقرة: ٢٥٩) - ومن يرد ثواب (آل عمران: ١٤٥) لَيْثُثُ - لَيْثُثُ (الأنفال: ٦٨) - لَيْثُثُ (الكهف: ١٩) - (البقرة: ٢٥٩) أَخَذْتُمْ (الأنفال: ٦٨) - لَيْثُثُ (الكهف: ١٩) - (البقرة: ٢٥٩).
 - d) Sedangkan bacaan Imam ibn ‘Âmir riwayat Hisyâm tetap membaca dengan *idghâm* pada kata: إِذْ تَبَرَّأَ¹⁹⁰.
- 5) Bacaan Imam ibn ‘Âmir tentang dua *hamzah* dalam satu kata:

¹⁸⁷ Lâsyin Abû al-Farah dan Khâlid Muhammad, *Taqrîb al-Ma’âni*, ..., hal. 21-22.

¹⁸⁸ Lâsyin Abû al-Farah dan Khâlid Muhammad, *Taqrîb al-Ma’âni*, ..., hal. 21-22.

¹⁸⁹ Lâsyin Abû al-Farah dan Khâlid Muhammad, *Taqrîb al-Ma’âni*, ..., hal. 21-22.

¹⁹⁰ Abd al-Fattâh Abd al-Gani al-Qâdî, *al-Wâfi fi Syarh al-Syâtibiyyah fi al-Qirâ’ât al-Sab’*, ..., hal. 128-129.

- a) Bila terdapat dua *hamzah* dalam satu kata dan *hamzah* yang kedua berbaris di atas (فتحة) maka Imam ibn ‘Âmir riwayat Hisyâm membaca dengan dua cara, yaitu:
- (1) *Tahqîq hamzah* yang kedua serta *idkhâl*.
 - (2) *Tashîl hamzah* yang kedua serta *idkhâl*, seperti: *ءانذرتهم* (البقرة: ٦), dan khusus pada kata (حم السجدة: ٤٤) *أَعْجَمِي*, Hisyâm membaca dengan membuang *hamzah* pertama (اسقاط الهمزة الأولى)¹⁹¹ maka bacaannya menjadi *أَعْجَمِي*.
- b) Bila terdapat dua *hamzah* dalam satu kata dan *hamzah* yang kedua berbaris di bawah (كسرة) atau di depan (ضمة) maka menurut ibn ‘Âmir riwayat Hisyâm membaca dengan dua cara, yaitu:
- (1) *Tahqîq hamzah* yang kedua tanpa *idkhâl*.
 - (2) *Tahqîq hamzah* yang kedua serta *idkhâl* seperti: *أَوْ نَبِيُّكُمْ* - *أَيْنَّا* - *أَيْنَّا*, kecuali tujuh tempat, Hisyâm hanya membaca dengan satu cara, yaitu *tahqîq* serta *idkhâl*. Adapun tujuh tempat yang dimaksudkan adalah: *أَيْنَ - أَدَا (مريم: ٦٦)* - *أَيْنَا* - *أَيْنَا* (الصافات: ٨٦) - *أَنْكَ (الصافات: ٥٢)* - *(الشعراء: ٤١)* - *أَيْنَاكُمْ (فصلت: ٩)*.

Khusus pada *أَيْنَاكُمْ* surat *Fussilat* ayat 9 ini, Hisyâm di samping membaca dengan *tahqîq* serta *idkhâl* juga dibacanya dengan *tashîl*, dan pada kata-kata *أَنْزَلَ* dan *أَنْزَلِي*, Hisyâm membaca dengan tiga cara, yaitu:

- (a) *Tahqîq hamzah* kedua tanpa ادخال.
 - (b) *Tahqîq hamzah* kedua serta ادخال.
 - (c) *Tahqîq hamzah* kedua serta ادخال.¹⁹²
- 6) Mengenai *hâ' kinâyah* menurut ibn ‘Âmir adalah sebagai berikut:

¹⁹¹ Ibn Mujâhid, *Kitâb al-Sab'ah fî al-Qirâ'ât*, ..., cet. II, hal. 134.

¹⁹² Abd al-Fattâh Abd al-Gani al-Qâdî, *al-Wâfî fî Syarh al-Syâtibiyyah fî al-Qirâ'ât al-Sab'*, ..., hal. 84-85.

- a) Imam ibn ‘Âmir riwayat Hisyâm membaca *hâ’ kinâyah* pada kata-kata : (النساء: - نؤته منها (ال عمران: ١٤٥، الشعراء: ٢٠) - (النمل: ٢٨) - يُؤدّه (ال عمران: ٧٥) - (النساء: ١١٥) نوله - (١١٥) فآلقه, dengan dua cara:
- (1) Membaca dengan *qashr* (dua *harakat*) *hâ’ kinâyah*, yakni: نؤته - نصله - نوله - يُؤدّه - فآلقه.
 - (2) Membaca dengan *isybâ’* (enam *harakat*) *hâ’ kinâyah* menjadi: نؤته - نصله - نوله - يُؤدّه - فآلقه.¹⁹³
- b) Imam ibn ‘Âmir riwayat ibn Zakwân membaca dengan *isybâ’ hâ’ kinâyah* berikut, yaitu: نؤته - نصله - نوله - يُؤدّه - فآلقه.¹⁹⁴
- c) Imam ibn ‘Âmir riwayat Hisyâm membaca *hâ’ kinâyah* ويتقه (النور: ٥٢) dengan dua cara, yaitu:
- (1) Membaca *qâf* dengan baris di bawah dan *qashr hâ’ kinâyah*, yaitu: ويتقه.
 - (2) Membaca *qâf* dengan baris di bawah dan *isybâ’ hâ’ kinâyah*, yaitu: ويتقه.
- d) Imam ibn ‘Âmir riwayat ibn Zakwân membaca *hâ’ kinâyah* ويتقه dengan *kasrah qâf* dan *isybâ’ hâ’ kinâyah*, yaitu: ويتقه.
- e) Imam ibn ‘Âmir membaca *hâ’ kinâyah* pada (طه: ٧٥) يآته dengan *isybâ’ hâ’ kinâyah*, yaitu: يآته.¹⁹⁵

Dengan mencermati secara seksama tentang metode Imam ibn ‘Âmir tentang *qirâ’at* Al-Qur’ân, maka ciri-ciri khas *qirâ’at*nya pada:

- a) *Madd muttashil* dan *munfashil*
- b) *Imâlah*
- c) Lafaz إبراهيم dibaca إبراهيم

¹⁹³ Muhammad Sâlim Muhaisin, *al-Irsyâdât al-Jaliyyah fi al-Qirâ’ât al-Saba’ Min Tarîq al-Syâtibiyyah*, ..., hal. 72.

¹⁹⁴ Lâsyin Abû al-Farah dan Khâlid Muhammad, *Taqrîb al-Ma’âni*, ..., hal. 14-17.

¹⁹⁵ Muhammad Sâlim Muhaisin, *al-Irsyâdât al-Jaliyyah fi al-Qirâ’ât al-Saba’ Min Tarîq al-Syâtibiyyah*, ..., hal. 72.

- d) *Izhâh* dan *idghâm*
 e) Dua *hamzah* dalam satu kata dengan *tashîl* atau bukan
 f) *Hâ' kinâyah*: فَأَلْقَهُ - يُؤَدِّهِ - نَوْلَهُ - نَصَلَهُ - نَوْتَهُ - وَيَتَقَهُ - يَأْتَهُ.

Dari uraian di atas, dapat dipahami bahwa dalam *qirâ'at* Imam ibn 'Âmir, tidaklah populer istilah-istilah *qirâ'at* berikut ini, yaitu: *mîm jama'*, *madd badl*, *madd lien*, hukum *nûn sukûn* dan *tanwîn*, bacaan *naql*. Di samping itu, Imam ibn 'Âmir tidak memakai hukum *saktah* dan *tarqîq râ'* serta hukum dua *hamzah* dalam dua kata.

5. Metode Imam Âsim (w. 127 H) tentang *Qirâ'at* Al-Qur'ân

Adapun metode *qirâ'at* Imam Âsim sebagai ciri khas bacaannya adalah sebagai berikut:

- 1) Membaca *madd muttashil* seperti جاء dan *madd munfashil* seperti أوتوا, إيماناً, أمنوا: *madd* dengan *tawassuth* (sepanjang 4 *harakat*).¹⁹⁶
- 2) Imam Âsim tidak mempersoalkan *madd badl* seperti: أوتوا, إيماناً, أمنوا: dia tetap membaca dengan *qashr* (sepanjang dua *harakat*), kecuali kata-kata ائتوني (dibaca ايتوني) ketika *ibtidâ'*.¹⁹⁷
- 3) Mengenai hukum *nûn sukûn* dan *tanwîn*, Imam Âsim tetap membaginya kepada dua bagian, yaitu: *idghâm bi ghair al-gunnah*, seperti: غفور رحيم, من ربكم, من لدنه. Ada juga *idghâm bi al-gunnah*, seperti: من وال - فئمة ينصرونه - من يقول - ورعد وبرق.¹⁹⁸
- 4) Imam Âsim riwayat Hafs (w. 180 H) membaca dengan *naql* pada kata-kata: بئس الاسم (الحجرات: ١١).¹⁹⁹
- 5) Imam Âsim riwayat Hafs membaca dengan *saktah* pada empat tempat dalam Al-Qur'ân, yaitu:
 - a) Surat *al-Kahfî* ayat 1-2: عوجاً قِيَّماً.

¹⁹⁶ Muhammad Sâlim Muhaisin, *al-Irsyâdât al-Jaliyyah fi al-Qirâ'ât al-Saba' Min Tarîq al-Syâtibiyyah*, ..., hal. 25-26.

¹⁹⁷ Abd al-Hannân Sa'id, *Taisîr al-Musykilât fi qirâ'at al-'Âyat*, Jakarta: LBIQ DKI Jakarta, 1995, cet. VIII, hal. 28.

¹⁹⁸ Shâdiq Qamhawî, *al-Burhân fi Tajwîd al-Qur'ân*, Kuwait: Dâr al-Qur'ân al-Karîm, 1392 H, cet. XI, hal. 12-13.

¹⁹⁹ Abd al-Fattâh Abd al-Gani al-Qâdî, *al-Wâfî fi Syarh al-Syâtibiyyah fi al-Qirâ'ât al-Sab'*, ..., hal. 103.

- b) Surat *Yâsin* ayat 52: من مرقدنا هذا.
- c) Surat *al-Qiyâmah* ayat 27: وقيل من راق.
- d) Surat *al-Muthaffifîn* ayat 14: كَلَّا بل ران.²⁰⁰
- 6) Imam Âsim riwayat Hafs membaca dengan *shilah hâ' kinâyah* (صلة هاء الكناية) pada ayat 69 surat *al-Furqân* yaitu فيه مهانا²⁰¹
- 7) Imam Âsim riwayat Syu'bah membaca dengan *imâlah kubrâ* pada kata-kata: ومن كان في هذه أعمى فهو في - ولكن الله رمى (الأنفال: ١٧) كَلَّا بل ران - ونأى بجانبه (الاسراء: ٨٣) - الأخره أعمى (الاسراء: ٧٢) شفا جرف هار (التوبة: ١٠٣) - (المطففين: ١٤)²⁰²
- 8) Imam Âsim riwayat Hafs membaca dengan *taqlîl* atau *imâlah shugrâ* pada kata بسم الله مجراها (هود: ٤١).
- 9) Imam Âsim riwayat Hafs mempunyai tiga macam bacaan *râ'*, yaitu: tebal (تفخيم) seperti ريتنا, tipis (ترقيق) seperti رجال, dan boleh tebal dan tipis (جواز الوجهين) seperti من كل فرق.
- 10) Imam Âsim riwayat Hafs membaca dengan *isymâm* pada kata مالك لا تأمنا (يوسف: ١١)²⁰³
- 11) Imam Âsim riwayat Hafs membaca dengan *tashîl* tanpa *idkhâl* pada kata أعجمي (فصلت: ٤٤)²⁰⁴
- 12) Bacaan Syu'bah (w. 193 H) dari imam Âsim pada kata-kata berikut:
- a) Âsim riwayat Syu'bah membaca dengan baris di atas (فتحة) pada *yâ' idhâfah* seperti اسمه أحمد.
- b) Syu'bah dari Imam Âsim membaca dengan *sukûn* pada:

²⁰⁰ Abd al-Rahmân Umar, *Ilmu Qirâ'at Imâm Hafs*, Bandung: PT. al-Ma'ârif, t.th., cet. IV, hal. 18-19.

²⁰¹ Abd al-Badî' Saqar, *al-Tajwid wa 'Ulûm al-Qur'ân*, Damasyqi: al-Syirkah al-Muttahidah li al-Tauzî, 1391 H, cet. IV, hal. 61.

²⁰² Lâsyin Abû al-Farah dan Khâlid Muhammad, *Taqrîb al-Ma'âni*, ..., hal. 22-23.

²⁰³ Abd al-Hannân Sa'id, *Taisîr al-Musykilât fi Qirâ'at al-'Âyat*, ..., cet. VIII, hal. 14.

²⁰⁴ Abd al-Rahmân Umar, *Ilmu Qirâ'at Imâm Hafs*, ..., cet. IV, hal. 18-19.

- (1) Surat al-Mâidah ayat 116, yaitu: وَأُذِي إِلَهَيْنِ.
- (2) (هود: ١٥، ٢٩) *إِنِ أَجْرِي إِلَّا* pada seluruh tempat dalam Al-Qur'ân.
- (3) فقل أسلمت وجهي لله ومن اتبعن (ال عمران: ٢٠)، إِيَّيَّ وَجْهَتِ
 وَجْهِي لِلَّذِي (الأنعام: ٧٩).²⁰⁵
- c) Imam Âsim riwayat Syu'bah membaca dengan membuang *yâ* tambahan (الياء الزائدة) baik ketika *washl* ataupun *waqf* pada kata-kata *فَمَا أَتَانِ اللَّهُ خَيْرٌ* *فَمَا أَتَانِي اللَّهُ خَيْرٌ* (النمل: ٣٦) menjadi *فَمَا أَتَانِ اللَّهُ خَيْرٌ*.²⁰⁶
- 13) Bacaan imam Âsim pada *lafaz hâ' kinâyah* berikut:
- a) Imam Âsim riwayat Hafs membaca *hâ'* dengan *isybâ'* yaitu: نُؤَدِّهِ - نُولِهِ - نَصَلِهِ - نَوْتِهِ.
- b) Imam Âsim membaca *hâ' kinâyah* pada *lafaz فَأَلَقَهُ* dengan *sukûn hâ' kinâyah*, yaitu: (النمل: ٢٨) فَأَلَقَهُ إِلَيْهِمْ.
- c) Imam Âsim riwayat Hafs membaca *sukûn qâf* dan *qashr hâ' kinâyah* yaitu: وَيَتَّقُهُ.
- d) Imam Âsim riwayat Syu'bah membaca dengan *kasrah qâf* dan *sukûn hâ' kinâyah*, yaitu: وَيَتَّقُهُ.
- e) Imam Âsim membaca *hâ' kinâyah* pada *يَأْتُهُ* dengan *isybâ' hâ' kinâyah* *يَأْتُهُ*.²⁰⁷
- 14) Imam Âsim dalam hal dua *hamzah* dalam satu kata, sama halnya dengan imam Hamzah (w. 156 H) dan imam al-Kisâ'î (w. 189 H), yaitu membaca *hamzah* kedua dengan *tahqîq* tanpa *idkhâl*, baik *hamzah* kedua itu berbaris di atas, seperti: *أَنْذَرْتَهُمْ*, berbaris di bawah, seperti: *أَنْذَرْتَهُمْ*, ataupun berbaris di depan, seperti: *أَنْذَرْتَهُمْ*.²⁰⁸

²⁰⁵ Abd al-Fattâh Abd al-Gani al-Qâdî, *al-Wâfi fi Syarh al-Syâtibiyyah fi al-Qirâ'ât al-Sab'*, ..., hal. 183-184.

²⁰⁶ Abd al-Fattâh Abd al-Gani al-Qâdî, *al-Wâfi fi Syarh al-Syâtibiyyah fi al-Qirâ'ât al-Sab'*, ..., hal. 192-194.

²⁰⁷ Muhammad Sâlim Muhaisin, *al-Irsyâdât al-Jaliyyah fi al-Qirâ'ât al-Saba' Min Tarîq al-Syâtibiyyah*, ..., hal. 24-27.

²⁰⁸ Ibn Mujâhid, *Kitâb al-Sab'ah fi al-Qirâ'ât*, ..., cet. II, hal. 134.

Mencermati secara seksama tentang *manhaj* atau metode imam Âsim, maka terlihatlah ciri-ciri khas *qirâ'at*nya pada:

- a) *Madd muttashil* dan *munfashil*
- b) *Naql* riwayat Hafs
- c) *Saktah* riwayat Hafs
- d) *Shilah hâ' kinâyah* riwayat Hafs
- e) *Imâlah shugrâ* riwayat Hafs dan *imâlah Kubrâ* riwayat Syu'bah
- f) *Madd badl* riwayat Hafs
- g) *Isymâm* riwayat Hafs
- h) *Tashîl* riwayat Hafs
- i) *Yâ' idhâfah* riwayat Syu'bah
- j) *Yâ' zâidah* riwayat Syu'bah dengan Hafs
- k) *Alîf rasm Utsmânî*, seperti rumus أَبَّخ .

Dari uraian di atas, terlihatlah bahwa metode imam Âsim tentang *qirâ'at* Al-Qur'ân tidak mempersoalkan *mîm jama'*, *madd lien*, hukum *nûn sukûn* dan *tanwîn*, dan *tarqîq râ'* serta dua *hamzah* dalam dua kata.

6. Metode Imam Hamzah (w. 156 H) tentang *Qirâ'at* Al-Qur'ân

Adapun metode *qirâ'at* imam Hamzah, sebagai ciri khas bacaannya adalah sebagai berikut:

- 1) Imam Hamzah membaca *hâ' dhamîr* dengan berbaris depan (ضمة), baik ketika *washl* ataupun *waqâf* pada kata-kata berikut:

عَلَيْهِمْ - إِلَيْهِمْ - لَدَيْهِمْ²⁰⁹

- 2) Mengenai *hâ' kinâyah* pada contoh-contoh berikut:

- a) Imam Hamzah membaca dengan *sukûn hâ' kinâyah* pada contoh-contoh berikut: نُؤَلِّهِ - نُؤَلِّهَ - نُؤَلِّهْ - نُؤَلِّهِمْ - نُؤَلِّهِمْ
- b) Imam Hamzah riwayat Khalaf (w. 229 H) membaca *hâ' kinâyah* pada وَيَتَّقُهُ dengan *kasrah qâf* dan *isybâ' hâ' kinâyah*, yaitu: وَيَتَّقِهْ.
- c) Imam Hamzah riwayat Khallâd (w. 220 H) membaca *hâ' kinâyah* pada وَيَتَّقُهُ (النور: ٥٢), dengan dua cara, yaitu:
 - (1) Dengan *kasrah qâf* dan *sukûn hâ' kinâyah*, menjadi وَيَتَّقِهْ.

²⁰⁹ Muhammad Sâlim Muhaisin, *al-Irsyâdât al-Jaliyyah fi al-Qirâ'ât al-Saba' Min Tarîq al-Syâtibiyyah*, ..., hal. 24-25.

- (2) Dengan *kasrah qâf* dan *isybâ' hâ' kinâyah* menjadi
 وَيَتَّقَهُ.
- d) Imam Hamzah membaca *hâ' kinâyah* pada (طه: ٧٥) يَأْتِيَهُ
 dengan *isybâ' hâ' kinâyah*, yaitu: يَأْتِيَهُ.²¹⁰
- 3) Mengenai *madd muttashil* dan *madd munfashil*, imam Hamzah
 membaca dengan *isybâ'* (sepanjang enam *harakat*), seperti: جاء dan
 يَا أَيُّهَا.²¹¹
- 4) Imam Hamzah riwayat Khalaf (w. 229 H) membaca dengan tidak
 berdengung (إدغام بغير الغنة), pada setiap *nûn sukûn* atau *tanwîn* yang
 bertemu dengan *wau* atau *yâ'*, seperti:
 من وال - ورعد وبرق - من يقول - فئمة ينصرونه.²¹²
- 5) Setiap kata yang di-*naql*-kan oleh Warsy (w. 197 H) di-*saktah*-kan
 oleh imam Hamzah dan tidak sebaliknya. Imam Hamzah membaca
 dengan *saktah* pada kata-kata berikut:
- a) *Alîf lâm* yang masuk pada suatu kata yang berawal dengan
 huruf *hamzah*, seperti: الأرض - الأنهار - الأنصار.²¹³
- b) Kata-kata: شَيْئًا - شَيْءٍ - شَيْءٌ.
 Kata-kata seperti bagian a) dan b) di atas, ketika *washl* (terus),
 Khalaf membaca dengan *saktah*. Sedangkan Khallâd membaca
 dengan dua cara, yaitu: *saktah* dan *tahqîq*.²¹⁴
- c) Huruf *shahîh* yang mati (ساكن مفصول) terletak pada akhir kata
 dan awal kata berikutnya berupa *hamzah qata'*, seperti:
 عذاب أليم - من آمن - قد أفلح - قالت أولهم.

²¹⁰ Lâsyin Abû al-Farah dan Khâlid Muhammad, *Taqrîb al-Ma'ânî*, ..., hal. 22-23.

²¹¹ Abû al-Qâsim Ali bin Utsmân bi Muhammad bin Ahmad al-Bagdâdî, *Sirâj al-Qâri' al-Mubtadî*, cet. III, hal. 132.

²¹² Lâsyin Abû al-Farah dan Khâlid Muhammad, *Taqrîb al-Ma'ânî*, ..., hal. 22-23.

²¹³ Abd al-Fattâh Abd al-Gani al-Qâdî, *al-Wâfi fi Syarh al-Syâtibiyyah fi al-Qirâ'ât al-Sab'*, ..., hal. 104.

²¹⁴ Abû al-Qâsim Ali bin Utsmân bi Muhammad bin Ahmad al-Bagdâdî, *Sirâj al-Qâri' al-Mubtadî*, ..., cet. III, hal. 79-80.

Imam Hamzah riwayat Khalaf membaca contoh-contoh tersebut dengan dua cara, yaitu: *saktah* dan *tahqîq*, sedangkan selain Khalaf membaca dengan *tahqîq*.²¹⁵

- 6) Imam Hamzah, ketika *waqâf* mengganti *hamzah*, baik yang berbaris (حركة) atau mati (سكون), baik di tengah kata ataupun di akhir kata, dengan huruf *madd*, seperti: يُؤْمِنُونَ menjadi يُؤْمِنُونَ, يُنْشِئُ menjadi يُنْشِئُ.²¹⁶
- 7) Imam Hamzah membaca dengan *imâlah kubrâ* pada kata-kata berikut:
- a) Setiap *alîf* yang berada di akhir kata, dimana *alîf* tersebut asalnya *yâ* ' seperti: اِشْتَرَى dan فَعَصَى.
 - b) Setiap *alîf* yang ditulis dengan *yâ* ' pada setiap *Mushhaf*, seperti: التَّجْوَى - الهُدَى.
 - c) Setiap *alîf ta'nîts* yang mengikuti *wazân*:
 - (1) التَّجْوَى - الموتى فَعَلَى
 - (2) إِحْدَى - الذكرى فِعْلَى
 - (3) الْأُنْثَى - الدنيا فُعْلَى
 - d) Pada kata-kata berikut ini: حَابٌ - خافوا - طاب - ضاقت - حاق - زاغ - زاد - شاء - جاء -²¹⁷
Yaitu setiap *alîf* pada *fi'il mâdi* yang merupakan ganti dari *wau* atau *yâ* ' yang menjadi 'ain *fi'il*.
 - e) Imam Hamzah membaca dengan *imâlah shugrâ/ taqlîl* pada setiap *alîf* yang terdapat antara dua huruf *râ* ' atau bukan, sedangkan *râ* ' yang kedua merupakan akhir kata dan berbaris di bawah (كسرة), seperti: كَمَثَلِ الْحَمَارِ - مِنَ الْأَشْرَارِ - إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ (كسرة),²¹⁸
فِي الدَّارِ - عَلَى الْكُفَّارِ -

²¹⁵ Abû al-Qâsim Ali bin Utsmân bi Muhammad bin Ahmad al-Bagdâdî, *Sirâj al-Qâri' al-Mubtadî*, ..., cet. III, hal. 79-80.

²¹⁶ Abû al-Qâsim Ali bin Utsmân bi Muhammad bin Ahmad al-Bagdâdî, *Sirâj al-Qâri' al-Mubtadî*, ..., cet. III, hal. 79-80.

²¹⁷ Lâsyin Abû al-Farah dan Khâlid Muhammad, *Taqrîb al-Ma'âni*, ..., hal. 23-24.

²¹⁸ Ibn Mujâhid, *Kitâb al-Sab'ah fî al-Qirâ'ât*, ..., cet. II, hal. 147.

- 8) Imam Hamzah tentang *idghâm* إِذْ, تَاءُ التَّائِيثِ, قَدْ, هَلْ dan بل adalah sebagai berikut:
- Imam Hamzah riwayat Khalaf membaca dengan meng-*idghâm*-kan *dzâl* (ذال) kepada huruf *dâl* (دال) dan *tâ'* (تاء) seperti: إِذْ تَمْشِي - إِذْ دَخَلْتُ - إِذْ تَخْلُقُ - إِذْ دَخَلُوا. Sedangkan menurut Khallâd, membaca dengan meng-*idghâm*-kan *dzâl* kepada seluruh hurufnya yang enam selain *jîm* (الجيم), seperti: إِذْ سَمِعْتُمُوهُ - إِذْ زَيْنَ - إِذْ تَمْشِي - إِذْ صَرَفْنَا - إِذْ دَخَلُوا pada جَعَلْنَا.²¹⁹
 - Imam Hamzah meng-*idghâm*-kan huruf *dâl* (الدال) kepada huruf-huruf yang delapan, yaitu: وَقَدْ صَرَفْنَا - وَقَدْ ذَرَأْنَا - قَدْ سَمِعَ - وَقَدْ شَعَفَهَا - وَقَدْ صَرَفْنَا - قَدْ جَاءَكُمْ - وَقَدْ زَيْنَا - فَقَدْ ظَلَمَ.²²⁰
 - Imam Hamzah meng-*idghâm*-kan huruf *tâ'* *ta'nîts* kepada seluruh huruf yang enam, yaitu: كَذَّبَتْ ثَمُودُ - أَنْبَتِ سَبْعَ سَنَابِلَ - نَضِجَتْ - كَانَتْ ظَالِمَةً - كَلَّمَا حَبَتِ زِدْنَاهُمْ - حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ - جُلُودُهُمْ.²²¹
 - Imam Hamzah membaca dengan meng-*idghâm*-kan huruf *lâm* (لام) kepada *tsâ'* (التاء) seperti: هَلْ تُوِّبَ الْكُفَّارَ, *lâm* kepada *sîn* (السين), seperti: بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ (السين), seperti: بَلْ (التاء) seperti: بَلْ (التاء) seperti: إِتَّخَذْتُمْ, *dzâl* (الذال) kepada *tâ'* (التاء) seperti: إِتَّخَذْتُمْ, *tsâ'* (تاء) kepada *tâ'* (تاء) seperti: أُورِثْتُمُوهَا, لَبِثَتْ. Adapun riwayat Khallâd meng-

²¹⁹ Abd al-Fattâh Abd al-Gani al-Qâdî, *al-Wâfi fi Syarh al-Syâtibiyyah fi al-Qirâ'ât al-Sab'*, ..., hal. 129.

²²⁰ Lâsyin Abû al-Farah dan Khâlid Muhammad, *Taqrîb al-Ma'ânî*, ..., hal. 110.

²²¹ Lâsyin Abû al-Farah dan Khâlid Muhammad, *Taqrîb al-Ma'ânî*, ..., hal. 112.

وَأِنْ تَعَجَّبَ (الفاء) kepada *fâ'* المجزومة *idghâm*-kan²²² فَعَجَّبَ.

- 9) Imam Hamzah membaca dengan *sukûn yâ' idhâfah* seperti: قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا (الزمر: ٥٣), لِعِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا (إبراهيم: ٣١). Selanjutnya, Imam Hamzah membaca dengan memakai *yâ' zâidah* (tambahan) pada:
 223. رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِ (إبراهيم: ٤٠) - أُمَّتُؤُنَّ بِمَالٍ (النمل: ٣٦)
- 10) Imam Hamzah mengenai dua *hamzah* dalam satu kata, sama halnya dengan imam Âsim dan al-Kisâ'i, yaitu membaca *hamzah* kedua dengan *tahqîq* tanpa *idkhâl*, baik *hamzah* kedua itu berbaris di atas, di bawah ataupun di depan, seperti: 224. أءَنْذَرْتَهُمْ - أَيْنَا - أَوْ تَبَيْتُكُمْ

Dengan memahami secara seksama tentang metode Hamzah tentang materi *qirâ'at* Al-Qur'ân, maka terlihatlah ciri-ciri bacaannya pada:

- Hâ' mîm jama'*
- Hâ' kinâyah*
- Madd muttashil* dan *munfashil*
- Hukum *nûn sukûn* dan *tanwîn*
- Saktah*
- Ibdâl hamzah*
- Imâlah*
- Idghâm* هَلْ dan بَلْ, تَاءُ التَّائِيْتِ - فَذْ - إِذْ
- Yâ' idhâfah*
- Yâ' zâidah*
- Dua *hamzah* dalam satu kata

Dengan memahami metode imam Hamzah tentang materi-materi *qirâ'at* Al-Qur'ân, maka di dalam *manhajnya* tidak mengemukakan istilah-istilah *qirâ'at* berikut ini, yaitu: *mîm jama'*, *madd badl*, *madd lien*, dua *hamzah* dalam dua kata dan *naql*. Menurut hemat penulis dalam memahami metode imam Hamzah ini, bisa dimunculkan standar baru,

²²² Lâsyin Abû al-Farah dan Khâlid Muhammad, *Taqrîb al-Ma'âni*, ..., hal. 23-24.

²²³ Ibn Mujâhid, *Kitâb al-Sab'ah fî al-Qirâ'ât*, ..., cet. II, hal. 151.

²²⁴ Muhammad Sâlim Muhaisin, *al-Irsyâdât al-Jaliyyah fî al-Qirâ'ât al-Saba'* *Min Tarîq al-Syâtibiyyah*, ..., hal. 84.

yaitu: setiap *naql* oleh Warsy menjadi *saktah* oleh imam Hamzah an bukan sebaliknya.

7. Metode Imam al-Kisâ'î (w. 189 H) tentang *Qirâ'at Al-Qur'ân*

Adapun metode *qirâ'at* imam al-Kisâ'î sebagai ciri khas bacaannya adalah sebagai berikut:

- 1) Imam al-Kisâ'î membaca *madd muttashil* seperti أولئك, dan *madd munfashil* seperti: قوا أنفسكم dengan *tawassuth*, yaitu sepanjang empat *harakat*.²²⁵
- 2) Imam al-Kisâ'î membaca dua *hamzah* dalam satu kata, sama halnya dengan imam Âsim dan imam Hamzah yaitu dengan *tahqîq hamzah* kedua tanpa *idkhâl*, baik *hamzah* kedua itu berbaris di atas, di bawah, ataupun di depan (ضممة، كسرة، فتحة), seperti: أءَنْذَرْتَهُمْ - أَئِنَّا - أَوْ نَبِيَّتِكُمْ²²⁶
- 3) Imam al-Kisâ'î tentang *idghâm* إِذْ, قَدْ, تَاءُ التَّائِيثِ, هَلْ dan بَلْ adalah sebagai berikut:
 - a) Imam al-Kisâ'î membaca dengan meng-*idghâm*-kan *dzâl* (الذال) kepada seluruh hurufnya yang enam, selain *jîm* (الجيم) sebagaimana halnya riwayat Khallâd dari imam Hamzah, seperti: إِذْ سَمِعْتُمُوهُ - إِذْ زَيْنَ - إِذْ تَمَشَى - إِذْ صَرَفْنَا - إِذْ دَخَلُوا dan tidak *idghâm* pada contoh: إِذْ جَعَلْنَا²²⁷
 - b) Imam al-Kisâ'î membaca dengan meng-*idghâm*-kan *dâl* dalam kata قَدْ kepada seluruh hurufnya yang delapan, yaitu: قَدْ سَمِعَ - وَقَدْ - قَدْ جَاءَ كُمْ - وَقَدْ زَيْنًا - فَقَدْ ظَلَمَ - وَقَدْ صَرَفْنَا - وَقَدْ دَرَأْنَا - قَدْ شَعَفَهَا - صَرَفْنَا²²⁸

²²⁵ Muhammad Sâlim Muhaisin, *al-Irsyâdât al-Jaliyyah fi al-Qirâ'ât al-Saba' Min Tarîq al-Syâtibiyyah*, ..., hal. 25.

²²⁶ Ibn Mujâhid, *Kitâb al-Sab'ah fi al-Qirâ'ât*, ..., cet. II, hal. 134-135.

²²⁷ Lâsyin Abû al-Farah dan Khâlid Muhammad, *Taqrîb al-Ma'ânî*, ..., hal. 25.

²²⁸ Abd al-Fattâh Abd al-Gani al-Qâdî, *al-Wâfi fi Syarh al-Syâtibiyyah fi al-Qirâ'ât al-Sab'*, ..., hal. 135.

- c) Imam al-Kisâ'î juga meng-*idghâm*-kan *tâ' ta'nîts* (تاء التأنيث) kepada huruf yang enam, yakni: كَذَبَتْ تَمُودُ - أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ - نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ - كَانَتْ ظَالِمَةً - كَلَّمَا حَبَتِ زِدْنَاهُمْ - حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ.
- d) Dia juga meng-*idghâm*-kan *lâm hal* (لام هل) kepada huruf berikut ini: بَلْ - بَلْ نَقْدِفُ - هَلْ تَرَى - هَلْ نُنَبِّئُكُمْ - هَلْ تُوْبَ الْكُفَّارَ - بَلْ طَبَّعَ - بَلْ سَوَّلَتْ - بَلْ رُئِينَا - بَلْ ظَنَنْتُمْ - بَلْ صَلَّوْا - تَأْتِيهِمْ.²²⁹
- e) Dia membaca dengan meng-*idghâm*-kan
- (1) *Fâ'* (الفاء) yang *majzûm* kepada huruf *bâ'* (الباء) yaitu:

إِنْ نَشَاءَ نَخِيفُ بِهِمْ
 - (2) *Dzâl* (الذال) kepada huruf *tâ'* (التاء), seperti:

فَنَبِّدُهَا - إِتَّخَذْتُمْ - أَخَذْتُمْ
 - (3) *Tsâ'* (التاء) kepada huruf *tâ'* (التاء), seperti: أَوْرِثْتُمُوهَا - لَبِثْتُمْ - لَبِثْتُمْ.
 - (4) *Lâm* yang *majzûm* kepada huruf *dzâl* (الذال) di mana saja dalam Al-Qur'ân, seperti: يَفْعَلُ ذَلِكَ (ini khusus *qirâ'at* al-Kisâ'ai riwayat Abû al-Hâris).²³⁰
- 4) Imam al-Kisâ'î membaca *imâlah*:
- a) Pada *lafaz* yang dibaca dengan *imâlah* oleh imam Hamzah
 - b) Imam al-Kisâ'î membaca dengan *imâlah* sewaktu *waqâf* pada setiap huruf yang terletak sebelum *hâ' ta'nîts*, seperti: رحمة - الملائكة.²³¹

²²⁹ Abû al-Qâsim Ali bin Utsmân bi Muhammad bin Ahmad al-Bagdâdî, *Sirâj al-Qâri' al-Mubtadî*, ..., cet. III, hal. 102.

²³⁰ Lâsyin Abû al-Farah dan Khâlid Muhammad, *Taqrîb al-Ma'ânî*, ..., hal. 25.

²³¹ Abû al-Qâsim Ali bin Utsmân bi Muhammad bin Ahmad al-Bagdâdî, *Sirâj al-Qâri' al-Mubtadî*, ..., cet. III, hal. 102.

- 5) Imam al-Kisâ'î mewaqaqfkan dengan memakai *hâ'* (الهاء) pada setiap *tâ' marbûthah/ maftûhah* yang bukan *tâ' marbûthah*, seperti: بِقِيَّتٍ - شَجَرَتٍ.²³²
- 6) Imam al-Kisâ'î membaca dengan *sukûn* () *yâ' idhâfah* pada surat *Ibrâhîm* ayat 31, yaitu: قُلْ لِعِبَادِي الَّذِينَ آمَنُوا dan surat *al-'Ankabût* ayat 56: قُلْ يَا عِبَادِي الَّذِينَ آمَنُوا: أَسْرَفُوا.
- 7) Imam al-Kisâ'î membaca tetap ada *yâ' zâidah* ketika *washl* pada surat *Hûd* ayat 105, yaitu: يَوْمَ يَأْتِ dan surat *al-Kahfî* ayat 64, yaitu: مَا كُنَّ نَبِيًّا.²³³

Demikianlah *manhaj* atau metode imam al-Kisâ'î tentang *qirâ'at* Al-Qur'ân, sebagai ciri-ciri khas *qirâ'at*nya terlihat pada:

- a) *Madd muttashil* dan *munfashil*
- b) Dua *Hamzah* dalam satu kata
- c) *Idghâm* - هَلْ - تَأْتِ التَّائِيثِ - قَدْ - إِذْ dan بَلْ.
- d) *Imâlah*
- e) *Hâ'* yang ditulis dengan *tâ' maftûhah/ mabsûthah*
- f) *Yâ' idhâfah*
- g) *Yâ' zâidah*

Setelah memperhatikan materi-materi atau bentuk-bentuk perbedaan *qirâ'at* al-Kisâ'î, maka ternyata dia tidak menonjolkan istilah-istilah *qirâ'at* berikut, yaitu: *madd badl*, *madd lien*, hukum *nûn sukûn* dan *tanwîn* serta *saktah* dan hukum dua *hamzah* dalam dua kata. Artinya, dia membaca materi-materi tersebut sama dengan bacaan Hafs.

Dengan mendalami ciri-ciri khas bacaan masing-masing imam tersebut, maka akan mudahlah menentukan dan membedakan bacaan seorang imam dengan imam lainnya, sekalipun dalam sebagian materi ada persamaannya di antara mereka.

3. Standar *Qirâ'at* yang *Shahîh*

Pada masa sahabat, para ahli *qirâ'at* di kalangan mereka telah berpecah dan bertempat tinggal di berbagai daerah. Oleh karena masing-masing memiliki dan menguasai versi *qirâ'at* yang berbeda, maka para

²³² Lâsyin Abû al-Farah dan Khâlid Muhammad, *Taqrîb al-Ma'ânî*, ..., hal. 25.

²³³ Ibn Mujâhid, *Kitâb al-Sab'ah fî al-Qirâ'ât*, ..., cet. II, hal. 151-152.

tâbibi'în yang mempelajari dan mendalami *qirâ'at* dari mereka, sudah barang tentu memiliki dan menguasai versi *qirâ'at* yang berbeda pula.

Demikianlah setelah masa sahabat berlalu, para ahli *qirâ'at* dari kalangan *tâbi'în* mengajarkan al-Qur'ân sesuai dengan versi *qirâ'at* yang mereka kuasai dan terima dari para sahabat.

Dalam perkembangan selanjutnya, pada pertengahan kedua di abad pertama Hijriah, dan pertengahan awal di babad kedua Hijriah, meuncullah beberapa ahli *qirâ'at* terkenal yang berupaya meneliti dan menyeleksi berbagai versi *qirâ'at* yang ada dan berkembang saat itu.²³⁴

Upaya mereka tersebut dilatarbelakangi antara lain oleh suatu kondisi di mana pada saat itu telah berkembang di kalangan umat Islam berbagai *qirâ'at* yang diragukan kebenarannya, menyalahi *rasm al-Mushhaf*. Di samping itu, ada pula sementara *qirâ'at* yang tidak menyalahi *rasm Mushhaf*, akan tetapi tidak seorang-pun ahli *qirâ'at* sebelumnya pernah membacanya.²³⁵ Hal ini mengingat juga semakin meluasnya daerah kekuasaan Islam, serta semakin banyak pula pemeluk agama Islam dari luar kalangan bangsa Arab.

Dengan upaya tersebut di atas dapat dibedakan mana *qirâ'at* yang bisa dipertanggungjawabkan dan diakui ke-Qur'ânannya dan mana yang tidak. Terkenallah di kala itu sejumlah ahli *qirâ'at* yang secara seksama meneliti dan menyeleksi berbagai *qirâ'at* al-Qur'ân yang ada. Mereka antara lain, yaitu para imam *qirâ'at* tujuh.

Secara umum, pedoman yang mereka gunakan dalam upaya meneliti dan menyeleksi *qirâ'at* al-Qur'ân tersebut ialah:

- a. Sesuai dengan kaidah bahasa Arab
- b. Sesuai dengan *rasm al-Mushhaf al-'Utmânî*
- c. Diridayatkan dengan *sanad* yang *shahîh*.²³⁶

Maka untuk diakuinya suatu *qirâ'at* yang dapat dikatakan sebagai *qirâ'at* al-Qur'ân, para ulama memakai kriteria dengan menetapkan beberapa persyaratan yang amat selektif dan ketat.

Dari itu, Abd al-Hâdî al-Fâdlî, dalam bukunya *al-Qirâ'ât al-Qur'âniyyah*²³⁷ mengemukakan pendapat lima orang ulama, masing-masing dengan redaksi yang berbeda, disertai beberapa kriteria bagi *shahîhnya* suatu *qirâ'at*.

²³⁴ Ibn al-jazarî, *Taqrîb al-Nasyr fî al-Qirâ'ât al-'Asyar*, Bairut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th., juz I, hal. 9.

²³⁵ Muhammad Abd al-Azîm al-Zarqânî, *Manâhi al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Mesir: Dâr al-Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyah 'Isâ al-Bâbî al-Halabî, 1951 M, cet. III, juz. I, hal. 407.

²³⁶ Abd al-Hâdî al-Fâdlî, *al-Qirâ'ât al-Qur'âniyyah*, Bairut: Dâr al-Qalam, 1980 M, cet. II, hal. 123-125.

²³⁷ Abd al-Hâdî al-Fâdlî, *al-Qirâ'ât al-Qur'âniyyah*, ..., cet. II, hal. 123-125.

Pertama, Ibn Mujâhid (w. 324 H) memakai kriteria yang sangat detail, yaitu tiga persyaratan yang ditetapkan oleh kebanyakan para ulama dan ditambah lagi dengan persyaratan-persyaratan khusus sebagai hasil pertimbangan beliau, yaitu:

- a. *Qirâ'at* tersebut harus mempunyai *sanâd* yang *shahîh*.
- b. *Qirâ'at* tersebut harus sesuai dengan salah satu *rasm al-masâhif al-Utsmânîyah*.
- c. *Qirâ'at* tersebut harus sesuai dengan salah satu *wajh* kaidah bahasa Arab.
- d. Imam/ *qâri'* yang punya *qirâ'at* harus terkenal dan diakui *qirâ'at*nya oleh jumbuh ulama yang benar-benar mendalam ilmunya tentang seluk beluk *qirâ'at* al-Qur'ân dan bahasa Arab.
- e. Para imam *qirâ'at* tersebut harus dipertimbangkan segi senioritas mereka dan jumlah pengikut serta popularitas *qirâ'at* mereka pada masa bersangkutan dan *qirâ'at* tersebut disepakati untuk dapat diambil dan dikembangkan.²³⁸

Kedua, Ibn Khalawaih (w. 370 H) menetapkan tiga persyaratan, yaitu sebagai berikut:

- a. *Qirâ'at* tersebut sesuai dengan *rasm al-Mushhaf al-Utsmânî*
- b. *Qirâ'at* tersebut sesuai dengan kaidah bahasa Arab
- c. *Qirâ'at* tersebut tidak terputus periwayatannya

Ketiga, Makkî bin Abî Thâlib al-Qaisî (w. 437 H) menetapkan tiga persyaratan yaitu sebagai berikut:

- a. *Qirâ'at* tersebut sesuai dengan kaidah bahasa Arab walaupun satu segi.
- b. *Qirâ'at* tersebut sesuai dengan *rasm al-Mushhaf al-Utsmânî*.
- c. *Qirâ'at* tersebut disepakati oleh para ulama *qirâ'at* pada umumnya.

Keempat, al-Kawâsyî (w. 680 H) menetapkan tiga persyaratan, yaitu:

- a. *Qirâ'at* tersebut memiliki *sanad* yang *shahîh*.
- b. *Qirâ'at* tersebut sesuai dengan kaidah bahasa Arab.
- c. *Qirâ'at* tersebut sesuai dengan *rasm al-Mushhaf*.

Kelima, Ibn al-Jazarî (w. 833 H) menetapkan tiga persyaratan, yaitu:

- a. *Qirâ'at* tersebut memiliki *sanad* yang *shahîh*.
- b. sesuai dengan kaidah bahasa Arab secara mutlak.
- c. *Qirâ'at* tersebut pada dasarnya sesuai dengan *rasm al-Mushhaf* walaupun secara implisit (*ihimâl*).²³⁹

Berikutnya peneliti merasa perlu juga mengemukakan pendapat dua orang tokoh kontemporer yang hidup pada abad keempat belas dan kelima belas hijrah ini, yaitu:

²³⁸ Ibn Mujâhid, *Kitâb al-Sab'ah fî al-Qirâ'ât*, ..., cet. II, hal. 19.

²³⁹ Ibn al-jazarî, *Taqrîb al-Nasyr fî al-Qirâ'ât al-'Asyar*, ..., juz I, hal. 9.

1. Muhammad Sâlim Muhaisin (w. 1394 H), beliau selaku dosen utama pada Perguruan al-Qirâ'at dan anggota Lajnah Pentashih dan Pembahas Kitab Suci al-Qur'ân pada kantor atau lembaga penelitian dan kebudayaan al-Azhar Mesir.
2. Khâlid bin Muhammad al-Hâfiz al-'Ilmî, pengarah Pendidikan Islam Wilayah Madinah al-Munawwarah.

Kedua tokoh tersebut di atas menetapkan tiga kriteria persyaratan bagi *shahîhnya* suatu *qirâ'at*, yaitu sebagai berikut:

الْأَوَّلُ : أَنْ تُوَافِقَ اللَّغَةَ الْعَرَبِيَّةَ بِوَجْهِهِ مِنَ الْوُجُوهِ، سَوَاءً أَكَانَ أَفْصَحَ أَمْ فَصِيحًا، مُجْمَعًا عَلَيْهِ أَمْ مُخْتَلَفًا فِيهِ.

الثَّانِي : أَنْ تَكُونَ مُوَافِقَةً لِرِسْمِ أَحَدِ الْمَصَاحِفِ الْعُثْمَانِيَّةِ وَلَوْ إِحْتِمَالًا

الثَّلَاثُ : اِلْتِمَاتُ وَهُوَ أَنْ يَرَوِيَ الْقِرَاءَةَ جَمَاعَةٌ يَسْتَحِيلُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى

الْكَذِبِ عَنْ مِثْلِهِمْ وَهَكَذَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

وَسَلَّمَ بِدُونِ انْقِطَاعٍ فِي السَّنَدِ.²⁴⁰

Artinya :

Pertama : *Qirâ'at* tersebut sesuai dengan kaidah Bahasa Arab, sekalipun dalam satu segi, baik segi itu *fashîh* maupun lebih *fashîh*, baik segi itu disepakati maupun diperselisihkan.²⁴¹

Kedua : *Qirâ'at* tersebut sesuai dengan dengan rasm salah satu *Mushhaf Utsmâni*, sekalipun secara implisit.²⁴²

²⁴⁰ Muhammad Sâlim Muhaisin, *al-Irsyâdât al-Jaliyyah fi al-Qirâ'ât al-Saba'* *Min Tarîq al-Syâtibiyyah*, ..., hal. 15.

²⁴¹ Contohnya antara lain *qirâ'at* imam Hamzah pada ayat: وَأَنْعَمُوا اللَّهُ الَّذِي تَسَاءَلُونَ وَأَنْعَمُوا اللَّهُ وَالَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ (النساء: ١) وَالْأَرْحَامِ وَأَنْعَمُوا اللَّهُ وَالَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامِ yaitu diatafkan kepada *dhamîr majrûr* menurut kaidah *Nahwu* Mazhab *Kûfah* atau sebagai *qasam* (sesuatu yang disumpahkan) sebagai penghormatan bagi kaum kerabat sekaligus untuk memelihara dan memperkokoh tali silaturrahmi. Baca al-Dimyâtî (w. 1117 H), *Ithâf Fudalâ al-Basyar fi al-Qirâ'ât al-Arba'* 'Asyar, Kairo: Masyhad al-Husainî, 1359 H, hal. 185.

²⁴² Contohnya antara lain *qirâ'at* imam Ibn Katsîr (w. 120 H) pada ayat:

(التوبة: ١٠٠) جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ menambah sesuai dengan tulisan yang terdapat

pada *Mushhaf* yang dikirim ke kota Makkah, yaitu: جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ. Yang dimaksud dengan kata *ولو احتمالاً* adalah *qirâ'at* yang sesuai dengan tulisan dalam *Mushhaf* secara tersirat (terkandung di dalamnya) atau secara implisit. Contohnya antara lain dalam surat *al-Fâtiyah* ayat 4: lafal pada semua *Mushhaf* ditulis tanpa *alîf*, maka dibaca tanpa *madd*

Ketiga : *Qirâ'at* tersebut harus *mutawâtir*, yaitu diriwayatkan oleh orang banyak (*jamâah*) yang *mustahil* kesepakatan mereka berlaku bohong dari seumpama mereka dan begitulah seterusnya sampai kepada Rasulullah saw tanpa *sanadnya* terputus.

Bila dilihat persyaratan-persyaratan yang dikemukakan para ulama di atas, dapat dikatakan bahwa kriteria yang dipersyaratkan untuk diakui suatu *qirâ'at* dapat dikategorikan *shahîh*, pada prinsipnya adalah sama. Kendati di antara para ulama tersebut ada yang memberikan berupa penekanan-penekanan tertentu terhadap kriteria yang diajukannya.

Ibnu Mujâhid umpamanya, di samping beliau mengutamakan *sanad*, *rasm al-Mushhaf* dan kaidah bahasa Arab, beliau lebih menekankan pada kualitas imam yang punya *qirâ'at* karena kualitas imam yang punya *qirâ'at*, demikian al-Fadli, justru menentukan kualitas *qirâ'at*. Makkî bin Abî Thâlib al-Qaisî menekankan bahwa *qirâ'at* itu harus sesuai dengan kaidah bahasa Arab walaupun satu segi. Untuk pernyataan yang sama, Ibn al-Jazarî menekankan dengan ungkapan “harus sesuai dengan kaidah bahasa Arab secara mutlak”.²⁴³

Demikian pula halnya, ketika menyebutkan persyaratan “harus mempunyai *sanad* yang *shahîh*”, masing-masing ulama memakai ungkapan yang berbeda. Al-Kawasyî (w. 680 H) dan al-Jazarî (w. 833 H) menyebutkan dengan istilah *صِحَّةُ السَّنَدِ*, Ibn Khalawaih (w. 370 H) menyebutnya dengan ungkapan *تَوَارُثُ نَقْلِ الْقِرَاءَةِ*, Makkî al-Qaisî (w. 437 H) menyebutnya dengan *اجْتِمَاعُ الْعَامَّةِ عَلَيْهَا*, Ibn Mujâhid menyebutnya dengan ungkapan

مَنْقُولَةٌ عَنِ الرُّوَاةِ التِّقَاتِ. sementara Muhammad Salim Muhaisin (w. 1394 H) dan Khâlid bin Muhammad al-Hâfiz al-‘Ilmi secara eksplisit memakai ungkapan (*qirâ'at* itu harus *mutawâtir*), namun secara umum para ulama sepakat menetapkan tiga persyaratan untuk suatu *qirâ'at* dikatakan *shahîh*, yaitu:

- a. *Qirâ'at* itu harus mempunyai *sanad* yang *shahîh*.
- b. *Qirâ'at* tersebut harus sesuai dengan *rasm al-Mushhaf*.
- c. *Qirâ'at* tersebut harus sesuai dengan kaidah bahasa Arab.

karena sesuai dengan kenyataan bentuk tulisan, dan juga dapat dibaca dengan pakai *madd* karena secara tersirat/ implisit mengandung kemungkinan yaitu . Baca: Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân*, ..., hal. 175-177.

²⁴³ Hasan Diyâ al-Dîn 'Itir, *al-Ahruf al-Sab'ah wa Manzilat al-Qirâ'at Minhâ*, Bairut: Dâr al-Basyâr al-Islâmiyyah, 1988 M, cet. I, hal. 317-319.

Selain ketiga syarat tersebut, Ibn Mujâhid juga mempertimbangkan kredibilitas para imam *qirâ'at* dengan kriteria kefasihan bacaan, senioritas, jumlah pengikut, popularitas *qirâ'at* pada masanya dan ada kesepakatan untuk diambil dan dikembangkan *qirâ'at*-nya.

4. Tingkatan dan Macam-macam *Qirâ'at*

1. Tingkatan *Qirâ'at*

Bertolak dari pembahasan di atas dan berkenaan dengan beberapa persyaratan suatu *qirâ'at* dapat dikatakan *shahîh*, para ulama *qirâ'at* mengklasifikasikan *qirâ'at* al-Qur'ân kepada beberapa tingkatan. Imam al-Suyûthî (w. 911 H) dalam kitabnya *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, menukil dari Ibn al-Jazarî membagi *qirâ'at* al-Qur'ân kepada enam tingkatan.²⁴⁴

- 1) *Mutawâtir*, yaitu *qirâ'at* yang diriwayatkan oleh banyak orang, dari banyak orang yang tidak mungkin di antara mereka sepakat untuk berdusta. *Pe-nuqil*-an secara *mutawâtir* itu, merupakan unsur utama untuk diterimanya suatu *qirâ'at*, sehingga ulama dalam mendefinisikan al-Qur'ân menyebutkan kalimat المنقول عنه متواترا بلا

²⁴⁵ *Qirâ'at mutawâtir* yang disepakati jumhur ulama, adalah *qirâ'at al-sab'ah*, yaitu *qirâ'at* yang dinisbahkan kepada imam tujuh. Mereka ialah imam Nâfi' al-Madanî, Ibn Katsîr al-Makkî, Abû 'Amr al-Basrî, Ibn 'Âmir al-Syâmî, 'Âsim, Hamzah, dan al-Kisâ'î – tiga terakhir ini adalah ulama Kûfah.²⁴⁶

- 2) *Masyhûr*, yaitu *qirâ'at* yang *shahîh sanadnya*, di mana para perawinya terdiri dari orang yang adil dan *tsiqah* (terpercaya), sesuai dengan kaidah bahasa Arab dan *rasm al-Mushhaf*, akan tetapi derajatnya tidak sampai ke tingkat *masyhûr*, baik *qirâ'at* itu berasal dari imam *qirâ'at* tujuh atau imam *qirâ'at* sepuluh, maupun imam lainnya yang dapat diterima *qirâ'atnya*, dan dikenal di kalangan para imam *qirâ'at*, bahwa *qirâ'at* itu tidak *syâdz*. Misalnya, *qirâ'at* yang dalam penukilannya berbeda *thuruq* dari imam yang tujuh, atau dapat juga dikatakan *qirâ'at* yang diperselisihkan periwayatnya dari imam *qirâ'at al-sab'ah*. Banyak *qirâ'at masyhûr* ini dipopulerkan oleh Abû Ja'far Yazîd bin al-Qa'qâ' (w. 130 H), contohnya antara

²⁴⁴ Jalâluddîn Abd al-Rahmân al-Suyûthî, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, ..., cet. I, hal. 77-80.

²⁴⁵ Labîb al-Sa'id, *al-Jam' al-Shaufî al-Awwal li al-Qur'ân al-Karîm*, ..., hal. 169.

²⁴⁶ Labîb al-Sa'id, *al-Jam' al-Shaufî al-Awwal li al-Qur'ân al-Karîm*, ..., hal. 168.

- lain: (الفاتحة: ٢) *أَلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ*, dibaca dengan *dhammah bâ'* sebagai *khavar al-mubtada'* dari “*huwa*” yang dibuang.²⁴⁷
- 3) *Âhâd*, yaitu *qirâ'at* yang tidak mencapai tingkat *masyhûr*, *sanadnya shahîh*, akan tetapi menyalahi kaidah bahasa Arab atau menyalahi *rasm 'Utsmânî*. *Qirâ'at âhâd* tidak boleh dipakai untuk membaca Al-Qur'ân dan tidak wajib meyakininya sebagai Al-Qur'ân. Contoh *qirâ'at âhâd* adalah sebagai berikut *qirâ'at* riwayat Abû Bakar (w. 13 H) bahwa Nabi saw pernah membaca *رَفْرَفٍ وَعَبْقَرِيٍّ* dalam ayat: *رَفْرَفٍ مُتَكَبِّرٍ عَلَى رَفْرَفٍ حُضْرٍ وَعَبْقَرِيٍّ حِسَانٍ (الرحمن: ٧٦)* dan *عَبْقَرِيٍّ*. dan bacaan Ibn Abbâs (w. 86 H) bahwa Nabi saw pernah membaca *أَنْفُسِكُمْ* dibaca dengan *أَنْفُسِكُمْ* dalam ayat: *لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ (التوبة: ١٢٨)*²⁴⁸
- 4) *Syâdz*, yaitu *qirâ'at* yang *sanadnya* tidak *shahîh*, seperti bacaan *مَلِيكَ* dalam ayat *يوم الدين ملك* dibaca oleh Abû Hurairah (w. 57 H) *ملك يوم الدين*.
- 5) *Maudû'*, yaitu *qirâ'at* yang *dinisbahkan* kepada orang yang mengatakannya tanpa mempunyai dasar periwayatan sama sekali. Dengan kata lain yaitu *qirâ'at* yang tidak berasal dari Nabi saw. Seperti *qirâ'at* yang dibaca oleh Abû al-Fadl Muhammad bin Ja'far al-Khuza'î dan *menisbahkannya* kepada imam Abû Hanîfah (w. 150 H). Ia membaca firman Allah berikut: *إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ* (فاطر: ٢٨) dengan merubah *harkat fathah* pada lafaz menjadi *dhammah* dan *harkat dhammah* pada lafaz *الْعُلَمَاءُ* menjadi *fathah*.²⁴⁹
- 6) *Syabîh bi al-Mudraj*, yaitu *qirâ'at* yang telah memperoleh sisipan atau tambahan yang berfungsi sebagai tafsiran atau penjelasan terhadap ayat al-Qur'ân tersebut. Berikut akan dikemukakan beberapa contoh:

²⁴⁷ Abd al-'Âli Sâlim Mukram dan Ahmad Mukhtar Umar, *Mu'jam al-Qirâ'ât al-Qur'âniyyah Ma'a Muqaddimah fi al-Qirâ'ât wa 'Asyar al-Qurrâ'*, Kuwait: Jam'iat al-Kuwait, 1982 M, cet. I, hal. 6-7.

²⁴⁸ Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân*, ..., hal. 76.

²⁴⁹ Muhammad Abd al-Azîm al-Zarqânî, *Manâhi al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, ..., cet. III, juz. I, hal. 423.

- a) *Qirâ'at* Sa'ad ibn Abî Waqâs (w. 55 H) pada surat *al-Baqarah* ayat 198: لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ فِي مَوْسِمِ الْحَجِّ. kalimat *فِي مَوْسِمِ الْحَجِّ* adalah keterangan tambahan yang berfungsi sebagai penjelasan dari ayat yang bersangkutan. Lafaz *مِنْ أُمَّ* وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ مِنْ أُمَّ (النساء: ١٢) adalah tambahan dan merupakan tafsiran dari kalimat sebelumnya.
- b) *Qirâ'at* 'Aisyah (w. 57 H) pada surat *al-Baqarah* ayat 238:²⁵⁰
- c) ... Lafaz *صَلَاةٍ مِنْ حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى صَلَاةِ الْعَصْرِ* ... *صَلَاةِ الْعَصْرِ* adalah *qirâ'at* 'Aisyah yang dianggap sebagai penjelasan dari *الصَّلَاةِ الْوُسْطَى* sebelumnya, bahwa yang dimaksud dengan *al-shalât wuthâ* pada ayat itu adalah shalat 'Asar.²⁵¹

Muhammad Ibn Umar Ibn Sâlim Bâzmûl, membagi *qirâ'at* dilihat dari dua segi, yaitu:

- 1) Segi periwayatan (مِنْ جِهَةِ النَّقْلِ). Dari segi inilah muncul tingkatan *qirâ'at*.
- 2) Segi penerimaan (مِنْ جِهَةِ الْقَبُولِ). Dari sini pulalah munculnya macam-macam *qirâ'at*.

Dari segi periwayatan, *qirâ'at* terbagi kepada dua tingkatan, yaitu:

- 1) *Mutawâtirah* (متواترة)
- 2) *Âhâdiyah* (أحادية)

Qirâ'at Âhâdiyah terbagi lagi kepada dua tingkatan, yaitu: *masyhûrah* (مشهورة) dan *ghairu masyhûrah* (غير مشهورة).

Pengertian *qirâ'at âhâdiyah masyhûrah* sebagai dikatakan Bâzmûl, sama dengan *qirâ'at masyhûr* di atas kecuali ia menambahkan satu sifat, yaitu *masyhûr* diterima di kalangan *qurrâ'*. Contohnya, *qirâ'at* yang diriwayatkan oleh satu orang saja, seperti *qirâ'at* Ibn Zakwân pada (تَبَعًا) (يونس: ٨٩) dengan *takhf îf al-nûn*, sedang selain dia semua membaca

²⁵⁰ Labîb al-Sa'id, *al-Jam' al-Shautî al-Awwal li al-Qur'ân al-Karîm*, ..., hal. 284.

²⁵¹ Labîb al-Sa'id, *al-Jam' al-Shautî al-Awwal li al-Qur'ân al-Karîm*, ..., hal. 283.

tasydîd atau *qirâ'at* Hisyâm pada (أَفْعِدَّةً) dengan menambah *yâ* 'sesudah *hamzah* (إِبْرَاهِيمَ: ٣٧ أَفْعِدَّةً), sedang selain dia membacanya tanpa *yâ*'. Sedangkan *qirâ'at âhâdiyâh masyhûrah* yaitu, *qirâ'at* yang kurang salah satu dari syarat *âhâdiyâh masyhûrah* di atas.²⁵²

Bila dibandingkan antara pembagian *qirâ'at* terakhir ini dan pembagian sebagai sisebutkan Ibn al-Jazarî di atas, maka yang dimaksud dengan tingkatan *qirâ'at* adalah pembagian *qirâ'at* dilihat dari segi *sanad* atau periwayatannya. Sementara pembagian *qirâ'at* dilihat dari segi diterima atau tidaknya, termasuk macam-macam *qirâ'at*.

Berbicara mengenai *qirâ'at* yang *mutawâtir*, para ulama kelihatannya hanya sepakat tentang ke-*mutawâtir*-annya kepada imam-imam *qirâ'at*, akan tetapi mereka berbeda pendapat tentang ke-*mutawâtir*-an *qirâ'at* tersebut sampai kepada Nabi saw. Tersebut di antaranya Syihâb al-Dîn Abû Syâmah (w. 665 H) kemudian diikuti oleh al-Zarkasyî (w. 794 H) sebagai orang yang meragukan hal itu, karena di antara tingkatan *sanad*, sebagai disebutkan dalam kitab-kitab *qirâ'at*, ada yang tidak memenuhi jumlah²⁵³ yang disebut *mutawâtir*.²⁵⁴

Akan tetapi di antara ulam, seperti Abû al-Ma'âlî (w. 776 H) dan al-Jazarî (w. 833 H), sebagai dikutip Ibn Sâlim Bâzmûl, mengatakan bahwa kurangnya jumlah *sanad* di antara tingkatannya, sebagai disebutkan dalam kitab-kitab *qirâ'at*, tidak dapat dikatakan bahwa *qirâ'at* itu tidak *mutawâtir*.²⁵⁵

Ukuran ke-*mutawâtir*-an *qirâ'at* Al-Qur'ân itu tidak hanya berpedoman pada jumlah *sanad* yang tertera dalam kitab-kitab *qirâ'at*. Sebab *sanad* yang disebutkan merupakan nama yang mewakili orang banyak sebagai orang yang menspesialisasikan dirinya meriwayatkan *qirâ'at* tertentu secara teliti. Setiap *qirâ'at* itu dipelajari dan dipakai oleh penduduk setiap negeri dari generasi ke generasi, ibarat ke-*mutawâtir*-an

²⁵² Muhammad bin Umar bin Sâlim Bâzmûl, *al-Qirâ'ât wa Atsaruhâ fî al-Tafsîr wa al-Ahkâm*, Riyâd: Dâr al-Hijrah, 1417 H/ 1996 M, cet. I, hal. 151-152.

²⁵³ Ulama berbeda pendapat tentang bilangan atau jumlah *sanad* yang dianggap memenuhi syarat *mutawâtir*. Ada yang mengatakan enam, dua belas, dua puluh, empat puluh, malah ada yang sampai tujuh puluh. Lihat Muhammad bin Umar bin Sâlim Bâzmûl, *al-Qirâ'ât wa Atsaruhâ fî al-Tafsîr wa al-Ahkâm*, ..., cet. I, hal. 146.

²⁵⁴ Muhammad bin Umar bin Sâlim Bâzmûl, *al-Qirâ'ât wa Atsaruhâ fî al-Tafsîr wa al-Ahkâm*, ..., cet. I, hal. 147-148.

²⁵⁵ Muhammad bin Umar bin Sâlim Bâzmûl, *al-Qirâ'ât wa Atsaruhâ fî al-Tafsîr wa al-Ahkâm*, ..., cet. I, hal. 149-150.

berita tentang haji *wada'*, sama dengan *qirâ'at* Al-Qur'ân tetap saja diterima orang di setiap masa sebagai berita yang *mutawâtir*.²⁵⁶

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa ke-*mutawâtir*-an suatu *qirâ'at* tidak hanya diukur dari jumlah *sanad* yang disebutkan dalam buku-buku *qirâ'at*. Sebab jaringan *sanad* suatu *qirâ'at* dari imam *qirâ'at* sampai kepada Nabi, sebagai tertera dalam silsilah *sanad* dalam kitab-kitab *qirâ'at*, hanyalah merupakan nama-nama yang mewakili orang banyak dalam periwayatan *qirâ'at* tertentu.

2. Macam-macam *Qirâ'at*

Yang dimaksud dengan macam-macam *qirâ'at* di sini adalah pembagian *qirâ'at* dilihat dari segi diterima atau ditolaknya berdasarkan pada kekuatan *sanad*. Dengan demikian, *qirâ'at* terbagi kepada tiga: 1) diterima (مقبولة), 2) ditolak (مرذودة), dan 3) diragui (المُتَوَقَّفُ فِيهَا), biasa juga disebut dengan *qirâ'at tafsîriyyah*. *Qirâ'at* yang diterima, dua macam: 1) *qirâ'at mutawâtir*, dan 2) *qirâ'at shahîh* lagi *masyhûr*. *Qirâ'at* yang ditolak, tiga macam: 1) *qirâ'at* yang *shahîh sanad*-nya, sesuai dengan *rasm al-Mushhaf*, akan tetapi menyalahi kaidah bahasa Arab, 2) *qirâ'at* yang tidak *shahîh sanad*-nya, dan 3) *qirâ'at* yang tidak punay *sanad* sama sekali. Sedangkan *qirâ'at* yang didiamkan/ ditanggihkan diragui (المُتَوَقَّفُ فِيهَا) yaitu *qirâ'at* yang *shahîh sanad*-nya, sesuai dengan kaidah bahasa Arab, akan tetapi menyalahi *rasm al-Mushhaf*.²⁵⁷

Sementara itu ada ulama seperti al-Qustallânî (w. 923 H) yang menetapkan macam-macam *qirâ'at* berdasarkan pada penisbahan *qirâ'at* kepada imam *qirâ'at*.²⁵⁸ Dengan demikian *qirâ'at* dapat dibagi kepada tiga, yaitu:

- 1) *Qirâ'at al-Sab'ah* (*qirâ'at* tujuh), yaitu *qirâ'at* yang dinisbatkan kepada tujuh imam *qirâ'at*, sebagai disebutkan di atas. *Qirâ'at al-sab'ah* disepakati ke-*mutawâtir*-annya oleh ulama ahli *qirâ'at*.
- 2) *Qirâ'at al-'Asyarah* (*qirâ'at* sepuluh), yaitu *qirâ'at* yang dinisbahkan kepada sepuluh imam *qirâ'at* sebagai disebutkan pada pembahasan yang lalu. *Qirâ'at* sepuluh ini diperselisihkan oleh ulama tentang ke-*mutawâtir*-annya. Ibn al-Jazarî berpendapat bahwa

²⁵⁶ Muhammad bin Umar bin Sâlim Bâzmûl, *al-Qirâ'ât wa Atsaruhâ fî al-Tafsîr wa al-Ahkâm*, ..., cet. I, hal. 149-150.

²⁵⁷ Muhammad bin Umar bin Sâlim Bâzmûl, *al-Qirâ'ât wa Atsaruhâ fî al-afsih wa al-Ahkâm*, ..., cet. I, hal. 150-151.

²⁵⁸ Syihâbuddîn al-Qustallânî, *latâ'if al-Isyârat li Funûn al-Qirâ'ât*, Tahqîq Syeikh Amir al-Sa'îd Utsmân dan Abd al-Sâbûr Sâhin, Mesir; Matba'at al-Majlis al-A'lâ li al-Syu'ûn al-Islâmiyah, 1972 H, jilid I, hal. 170.

qirâ'at sepuluh adalah *qirâ'at mutawâtirah*. Artinya, tiga *qirâ'at* sesudah *qirâ'at* tujuh, sama *mutawâtirnya* dengan *qirâ'at* tujuh.

Terkenalnya *qirâ'at al-sab'ah* sebagai *qirâ'at mutawâtir*, lantaran Ibn Mujâhid (w. 324 H) dalam menulis kitabnya, membatasi pada tujuh *qirâ'at* saja, seakan *qirâ'at* lain, tidak ada lagi yang *mutawâtir*. Padahal *qirâ'at* sepuluh-pun, demikian al-Jazarî, juga diriwayatkan oleh banyak orang, yang mustahil mereka bersepakat untuk berdusta.²⁵⁹

- 3) *Qirâ'at arba'at 'asyar* (*qirâ'at* empat belas), yaitu *qirâ'at al-'asyarah* ditambah dengan empat *qirâ'at* yang dinisbahkan kepada empat orang imam selain imam sepuluh. Empat orang imam itu adalah: Ibn Muhaisin (w. 123 H), al-Yazîdî (w. 202 H), Hasan al-Basrî (w. 110 H) dan al-A'masy (w. 148 H).

Ulama sepakat mengatakan bahwa empat *qirâ'at* terakhir ini termasuk *qirâ'at Syâdz*. *Qirâ'at Syâdz* yaitu *qirâ'at* yang *sanadnya shahîh*, sesuai dengan kaidah bahasa Arab, akan tetapi menyalahi *rasm al-Mushhaf*.²⁶⁰

Dari uraian di atas, baik dari segi *penisbahan qirâ'at* kepada imam *qirâ'at*, syarat-syarat *qirâ'at shahîh* maupun dari segi macam-macam dan tingkatan *qirâ'at*, dapat dipahami bahwa secara garis besar, *qirâ'at* Al-Qur'ân dapat dibagi kepada tiga macam bagian. *Pertama*, *qirâ'at* yang disepakati oleh ulama tentang ke-*mutawâtir*-annya, yaitu *qirâ'at* tujuh. *Kedua*, *qirâ'at* yang diperselisihkan ke-*mutawâtir*-annya, yaitu *qirâ'at* sepuluh, karena tiga *qirâ'at* selain *qirâ'at al-sab'ah* ada yang mengkategorikannya kepada *qirâ'at masyhûr*. *Ketiga*, *qirâ'at* yang tidak diakui ke-*mutawâtir*-annya oleh ulama, yaitu empat *qirâ'at* yang melengkapi *qirâ'at* empat belas.

Akan tetapi dari segi eksistensi dan status *qirâ'at*, maka *qirâ'at* tujuh dan sepuluh disepakati oleh ulama hukumnya sebagai al-Qur'ân yang diwahyukan oleh Allah swt dan boleh dibaca, baik dalam shalat, maupun di luar shalat. Sementara *qirâ'at Syâdz*, ulama menetapkan bahwa haram hukumnya membaca *qirâ'at Syâdz*, baik dalam ataupun di luar shalat dan haram meyakini sebagai al-Qur'ân yang diwahyukan oleh Allah swt.²⁶¹

²⁵⁹ Ibn al-Jazarî, *Taqrîb al-Nasyr fî al-Qirâ'ât al-'Asyar*, ..., jilid I, hal. 46.

²⁶⁰ Sebagaimana ulama dalam mendefinisakan *qirâ'at syazz*, ada yang lebih ketat dari definisi di atas. Mereka mengatakan bahwa *qirâ'at* walaupun sudah sesuai dengan kaidah bahasa Arab, sesuai dengan *rasm al-Mushhaf* dan diriwayatkan oleh *sanad* yang *shahîh*, akan tetapi tidak *mutawâtir*, maka *qirâ'at* itu pun digolongkan kepada *qirâ'at syazz*. Lihat Abû Zar'ah, *Hujjât al-Qirâ'ât*, Bairut: Muassasât al-Risâlah, 1984 M/ 1403 H, hal. 14.

²⁶¹ Ibn al-Jazarî, *Taqrîb al-Nasyr fî al-Qirâ'ât al-'Asyar*, ..., jilid I, hal. 46.

5. Sebab-sebab Terjadinya Perbedaan *Qirâ'at*

Terdapat perbedaan pendapat di kalangan para ulama tentang apa sebenarnya yang menyebabkan terjadinya perbedaan *qirâ'at* Al-Qur'ân. Berikut ini penulis kemukakan pendapat-pendapat tersebut, antara lain sebagai berikut:²⁶²

- a. Sebagian ulama berpendapat bahwa perbedaan *qirâ'at* Al-Qur'ân itu disebabkan karena perbedaan *qirâ'at* Nabi saw. Artinya, dalam menyampaikan dan mengajarkan Al-Qur'ân kepada para sahabatnya, beliau membacakannya dalam berbagai versi *qirâ'at*. Sebagai contoh, Nabi saw pernah membaca ayat 76 surat *al-Rahmân* dengan *qirâ'at* yang berbeda. Ayat tersebut berbunyi:

مُتَّكِنِينَ عَلَى رُفْرَفٍ خُضْرٍ وَعَبْقَرِيٍّ حِسَانٍ (الرحمن: ٦)

Mereka bertelekan pada bantal-bantal yang hijau dan permadani-permadani yang indah. (QS. Al-Rahmân/ 55: 6).

Lafaz (رُفْرَفٍ) juga pernah dibaca oleh Nabi saw dengan bacaan

(رَفَارِفٍ) demikian pula lafaz (عَبْقَرِيٍّ) pernah dibaca beliau dengan

bacaan (عَبَاقِرِيٍّ), sehingga bunyi ayat tersebut menjadi: عَلَى مُتَّكِنِينَ

رَفَارِفٍ خُضْرٍ وَعَبَاقِرِيٍّ حِسَانٍ

Qirâ'at tersebut menurut riwayat Abû Bakar (w. 13 H) yaitu:

مَارُؤِي عَنْ أَبِي بَكْرٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَرَأَ "مُتَّكِنِينَ عَلَى رَفَارِفٍ

خُضْرٍ وَعَبَاقِرِيٍّ حِسَانٍ" (أخرجه الحاكم).²⁶³

Menurut riwayat Abû Bakar bahwa Nabi saw pernah membaca:

مُتَّكِنِينَ عَلَى رَفَارِفٍ خُضْرٍ وَعَبَاقِرِيٍّ حِسَانٍ. (HR. Al-Hâkim).

Contoh lain, Nabi saw pernah membaca ayat 128 surat *al-Taubah* dengan *qirâ'at* yang berbeda. Ayat tersebut berbunyi:

لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ (التوبة: ١٢٨)

Sesungguhnya telah datang kepadamu seorang rasul dari kaummu sendiri. (QS. Al-Taubah/ 9: 128).

Lafaz أَنْفُسِكُمْ ("fâ" baris *dhammah*) pernah juga dibaca oleh Nabi

saw dengan أَنْفُسِكُمْ ("fâ" baris *fathah*) sehingga bunyi ayat menjadi:

²⁶² Abd Hâdî al-Fadlî, *al-Qirâ'ât al-Qur'âniyyah*, Bairut: Dâr al-Qalam, 1980 M, cet. II, hal. 104-110.

²⁶³ Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhits fi 'Ulûm al-Qur'ân*, ..., hal. 178.

لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ

Qirâ'at tersebut أَنْفُسِكُمْ (yang dibaca dengan *fathah* “fâ”) adalah menurut riwayat Ibn Abbâs, yaitu:

مَا رَوَى عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ قَرَأَ " لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ " بِفَتْحِ
الْفَاءِ . (أَخْرَجَهُ الْحَاكِمُ).²⁶⁴

Menurut riwayat Ibn ‘Abbâs bahwa Nabi saw pernah membaca:

لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ dengan “fâ” berbaris di atas. (HR. Al-Hâkim).

- b. Pendapat lain mengatakan bahwa perbedaan *qirâ'at* Al-Qur’ân disebabkan karena adanya *taqrîr* atau pengakuan Nabi saw terhadap berbagai *qirâ'at* yang berlaku dikalangan kaum muslimin waktu itu hal ini menyangkut perbedaan *lahjah* atau dialek kebahasaan di antara mereka dalam mengucapkan lafaz-lafaz tertentu dari Al-Qur’ân.²⁶⁵

Sebagai contoh “حَتَّى حِينَ (يوسف: ٣٥)” (dengan “hâ” berharakat *kasrah*) dibaca حَتَّى عَيْنَ (dengan ‘ain berharakat *kasrah*), أَلَمْ تَعْلَمُ (dengan “tâ” berharakat *fathah*), dibaca أَلَمْ تَعْلَمُ (dengan “tâ” berharakat *kasrah*), وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (البقرة: ٢٢), dengan “tâ” berharakat *kasrah*) dibaca وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (dengan “tâ” berharakat *kasrah*). أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ (يس: ٦٠) dengan *hamzah* berharakat *fathah*) dibaca أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ (dengan *hamzah* berharakat *kasrah*).

- c. Ada yang mengatakan bahwa perbedaan *qirâ'at* Al-Qur’ân itu disebabkan karena berbedanya *qirâ'at* yang diturunkan oleh Allah swt melalui perantaraan Malaikat Jibrîl as.
- d. Berikutnya jumbuh ulama ahli *qirâ'at* berpendapat bahwa adanya perbedaan *qirâ'at* Al-Qur’ân disebabkan karena adanya riwayat dari para sahabat Nabi saw menyangkut berbagai versi *qirâ'at* yang ada.
- e. Sebagian ulama berpendapat bahwa adanya perbedaan *qirâ'at* Al-Qur’ân disebabkan karena adanya perbedaan *lahjah* atau dialek

²⁶⁴ Mannâ’ al-Qaththân, *Mabâhith fi ‘Ulûm al-Qur’ân*, ..., hal. 178.

²⁶⁵ Ibn al-Jazarî, *Taqrîb al-Nasyr fi al-Qirâ’ât al-‘Asyar*, ..., jilid I, hal. 60.

kebiasaan di kalangan bangsa Arab pada masa turunnya Al-Qur’ân. Contohnya antara lain, seperti firman Allah:

... بِسْمِ اللَّهِ مَجْرِبَهَا وَمُرْسَلَهَا إِنَّ رَبِّي لَعَفُورٌ رَحِيمٌ (هود: ٤١) ²⁶⁶

Dengan menyebut nama Allah di waktu berlayar dan berlabuhnya. (QS. *Hûd*/ 11: 41).

Dari kelima pendapat para ulama tersebut di atas, dapat disimpulkan bahwa semua pendapat mereka pada prinsipnya sama, yaitu bahwa sumber penyebab adanya perbedaan *qirâ’at* al-Qur’ân adalah bermuara kepada Nabi saw, baik karena memang beliau menyampaikan dan membacakannya kepada para sahabat dengan versi *qirâ’at* yang berbeda maupun berdasarkan *taqrîr* atau pengakuan beliau terhadap *qirâ’at* al-Qur’ân yang berbeda di kalangan para sahabat waktu itu.

- f. Pendapat lain menyatakan bahwa perbedaan *qirâ’at* al-Qur’ân merupakan hasil ijtihad atau rekayasa para imam *qirâ’at*, bukan bersumber dari Nabi saw. Hal ini disebabkan menurut pendapat tersebut, karena *Mushhaf* yang ditulis pada masa Khalîfah Utsmân ibn ‘Affân (w. 35 H) dengan *Mushhaf Utsmânîyyah*-nya, tidak memiliki tanda huruf (النقط) dan tanda baca (الشكل), sehingga memberikan peluang bagi al-Qur’ân untuk dibaca dengan *qirâ’at* yang beragam. Pendapat tersebut khususnya dilontarkan oleh kaum orientalis seperti Gold Dzhisher (w. 1921 M) dan kaum orientalis lainnya.

6. Kaidah-kaidah *Qirâ’at*

Untuk mendalami *qirâ’at*, para ulama *qirâ’at* telah merumuskan dalam bentuk kaidah yang terdiri dari “kaidah umum” dan “kaidah khusus”, atau dengan menetapkan bentuk-bentuk perbedaan *qirâ’at* al-Qur’ân yang mencakup perbedaan dari segi dialek kebahasaan (الاختلاف في اللهجات), yang berhubungan dengan “kaidah umum” atau “kaidah

²⁶⁶ Ibn Mujâhid, *Kitâb al-Sab’ah fi al-Qirâ’at*,..., cet. II, hal. 333. Dalam kitab tersebut dijelaskan bahwa imam Nâfi’ dan *râwi* Syu’bah dari imam Âsim membaca keduanya dengan *imâlah* dan *tafkhîm*. Sedangkan Abû ‘Amr membaca dengan *imâlah* pada *مَجْرِبَهَا* dan *fathah* (tanpa *imâlah* pada *مُرْسَلَهَا*). Berikutnya Hafs dari imam ‘Âsim membaca dengan *imâlah shugrâ (taqlîl)* pada *مَجْرِبَهَا* dan *fathah* (tanpa *imâlah*) pada *مُرْسَلَهَا*. Imam Hamzah dan al-Kisâ’î Ibn Âmir membaca dengan *fathah* (tanpa *imâlah*) pada keduanya.

ushûl” dan perbedaan *qirâ’at* yang menyangkut substansi lafaz (الإختلاف) (في الألفاظ) yang berhubungan dengan “kaidah khusus” atau “*farsy al-huruf*”.

1. Kaidah Umum

Yang dimaksud dengan kaidah umum ialah suatu ketentuan (rumus) *qirâ’at* yang berlaku dari awal hingga akhir Al-Qur’ân menurut ketentuan umum. Dalam hal ini, Muhammad Fahad Khârûf menjelaskan bahwa “kaidah umum” disebut dengan “kaidah *ushûl*”, yaitu:

قَاعِدَةُ الْأَصُولِ: هِيَ الْأَحْكَامُ الْعَامَّةُ الَّتِي تُبْنَى عَلَى قَاعِدَةٍ يَطْرُقُ الْقِيَاسُ عَلَيْهَا.²⁶⁷

Hukum-hukum umum yang berdasarkan atas ketetapan yang bisa diqiyaskan.

Dengan perkataan lain, ketentuan yang bisa dianalogikan *qirâ’at* pada suatu ayat dengan ayat lain, seperti *imâlah*, *saktah*, *naql*, dan lain sebagainya. Contoh hukum *naql* pada kata والأرض و bisa diperlakukan pada kata الأُمَّار karena sama-sama ada *alîf lâm ta’rif* sebelum *hamzah qata’*.

Perlu diketahui bahwa pembicaraan tentang ketentuan-ketentuan yang menyangkut “kaidah umum” ini sangat banyak dan luas, antara lain:

1) *Mîm al-Jam’* (ميم الجمع)

Mîm al-Jam’ ialah “*mîm*” yang menunjukkan *jama’ mudzakkar* (laki-laki banyak), baik sebagai *mukhâtabah* maupun sebagai *ghâib*, yaitu *mîm jama’* adakalanya terletak sebelum huruf hidup (متحرك) dan adakalanya terletak sebelum huruf mati.²⁶⁸

a) *Mîm Jama’* yang terletak sebelum huruf hidup

Bila ada *mîm Jama’* terletak sebelum huruf hidup, menurut imam *qirâ’at* terjadi perbedaan bacaan. Perbedaan-perbedaan tersebut adalah:

(1) Bila huruf hidupnya berupa *hamzah qata’*, maka:

- (a) Warsy dan Ibn Katsîr membaca dengan *dhammah* “*mîm*” serta menghubungkan dengan “*wau*” (*shilah* “*mîm jama’*”) contoh:

عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ

- (b) Qâlûn membaca dengan dua macam cara, yaitu:

²⁶⁷ Abd al-‘Âli Sâlim Mukram dan Ahmad Mukhtar Umar, *Mu’jam al-Qirâ’ât al-Qur’âniyyah Ma’a Muqaddimah fi al-Qirâ’ât wa ‘Asyar al-Qurrâ’*, ..., cet. I, hal. 131.

²⁶⁸ Muhammad Sâlim Muhaisin, *al-Muhazzab fi al-Qirâ’ât al-‘Asyr wa Tanjihihâ*, ..., hal. 36-37.

1. *Shîlah mîm jama'* seperti: عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ
 2. *Sukûn mîm jama'* seperti: عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ
- (c) Abû 'Amr, Ibn 'Âmir, Âsim, Hamzah, dan al-Kisâ'î membaca dengan *sukûn mîm jama'* seperti: عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ.
- (2) Bila huruf hidupnya tidak merupakan *hamzah qata'* maka:
- (a) Ibn Katsîr membaca dengan *shilah mîm jama'*, contoh: عَلَيْهِمْ
عَيْرِ الْمَعْضُوبِ
 - (b) Qâlûn membaca dengan dua macam cara, yaitu:
 1. *Shîlah mîm jama'* seperti: عَلَيْهِمْ عَيْرِ الْمَعْضُوبِ
 2. *Sukû mîm jama'* seperti: عَلَيْهِمْ عَيْرِ الْمَعْضُوبِ
 - (c) Warsy, Abû 'Amr, Ibn 'Âmir, Âsim, Hamzah, dan al-Kisâ'î membaca dengan *sukûn mîm jama'* seperti: عَلَيْهِمْ عَيْرِ الْمَعْضُوبِ.
- b) *Mîm jama'* yang terletak sebelum huruf mati
Bila *mîm jama'* terletak sebelum huruf mati, maka seluruh imam tujuh sepakat membaca dengan baris depan (*dhammah*) tanpa *shilah mîm jama'*, seperti: مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ - وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ.²⁶⁹

Dengan memperhatikan kaidah-kaidah *qirâ'at* di atas yaitu tentang *mîm jama'*, maka peneliti mengemukakan suatu pegangan bahwa di antara ahli-ahli *qirâ'at* yang membaca dengan *shilah mîm jama'*, hanya imam Ibn Katsîr dan imam Nâfi'.

Demikianlah uraian peneliti tentang hukum-hukum *qirâ'at* yang berhubungan dengan *mîm jama'*.

2) *Al-Madd al-Munfashil* (المَدَّ المنفصل)

Madd munfashil ialah apabila ada huruf *madd* di akhir kata bertemu dengan *hamzah* yang terletak pada awal kata berikutnya seperti قُوا أَنْفُسَكُمْ - يَا أَيُّهَا, maka bacaan imam tujuh pada *madd munfashil* ini terbagi menjadi empat kelompok, yaitu:

- a) Qâlûn, Dûrî, Abû 'Amr membaca dengan dua *wajah*:
 - (1) *Qashr* (sepanjang dua *harakat*)
 - (2) *Tawassuth* (sepanjang empat *harakat*)

²⁶⁹ Muhammad Sâlim Muhaisin, *al-Irsyâdât al-Jaliyyah fi al-Qirâ'ât al-Saba'* *Min Tarîq al-Syâtibiyyah*, ..., hal. 23-24.

- b) Ibn Katsîr dan al-Sûsî membaca dengan *qashr* (sepanjang dua *harakat*)
- c) Ibn ‘Âmir, Âsim, dan al-Kisâ’î membaca dengan *tawassuth* (sepanjang empat *harakat*).
- d) Warsy dan Hamzah membaca dengan *isybâ’* (sepanjang enam *harakat*).²⁷⁰

Dengan memperhatikan prinsip masing-masing ahli *qirâ’at* tentang *madd munfashil* tersebut, peneliti berkesimpulan bahwa di antara para ahli *qirâ’at* itu ada yang membaca *madd munfashil* dengan dua *harakat*, ada yang membaca dengan empat *harakat* dan ada pula yang membaca dengan enam *harakat*. Dari itu, para pembaca boleh memilih mana yang akan dibaca asal konsekuen, yaitu membacanya menurut *qirâ’at* siapa.

3) *Al-Madd al-Muttashil* (المد المتصل)

Madd muttashil ialah apabila ada huruf *madd* berhadapan dengan *hamzah* dalam satu kata, seperti: *والصَّائِمِينَ, جاء, يضيئ*. Bacaan imam tujuh pada *madd muttashil* ini terbagi kepada dua kelompok, yaitu:

- a) Warsy dan Hamzah membaca dengan *isybâ’* (sepanjang enam *harakat*)
- b) Qâlûn, Ibn Katsîr, Ibn ‘Âmir, Abû ‘Amr, Âsim, dan al-Kisâ’î membaca dengan *tawassuth* (sepanjang empat *harakat*).²⁷¹

Perlu diketahui bahwa seluruh ahli *qirâ’at* telah sepakat bahwa *madd muttashil* ini tidak boleh dibaca dengan *qashr* (sepanjang dua *harakat*)

4) *Madd al-Badl* (مد البدل)

Madd badl adalah apabila ada *hamzah* terletak sebelum huruf *madd*, seperti *أَوْثُوا, يُؤْمِنُونَ, آمَنَ*. Bacaan imam tujuh pada *madd badl* ini ada dua kelompok:

- a) Warsy membaca dengan tiga macam *wajah* (cara), yaitu:
 - (1) *Qashr* (dua *harakat*)
 - (2) *Tawassuth* (empat *harakat*)
 - (3) *Isybâ’* (enam *harakat*)
- b) Selain Warsy membaca dengan *qashr* (dua *harakat*).²⁷²

²⁷⁰ Muhammad Sâlim Muhaisin, *al-Irsyâdât al-Jaliyyah fi al-Qirâ’ât al-Saba’ Min Tarîq al-Syâtibiyyah*, ..., hal. 23-24.

²⁷¹ Muhammad Sâlim Muhaisin, *al-Irsyâdât al-Jaliyyah fi al-Qirâ’ât al-Saba’ Min Tarîq al-Syâtibiyyah*, ..., hal. 23-24.

²⁷² Muhammad Sâlim Muhaisin, *al-Irsyâdât al-Jaliyyah fi al-Qirâ’ât al-Saba’ Min Tarîq al-Syâtibiyyah*, ..., hal. 23-24.

Dengan kaidah di atas, yaitu tentang *madd badl* ini, peneliti dapat mengemukakan bahwa di antara ahli-ahli *qirâ'at* yang dibicarakan hanyalah *râwi* Warsy dari imam Nâfi' karena satu-satunya dialah yang membaca *madd badl* dengan *qashr*, *tawassuth*, dan *isybâ'*, sedang selain dia hanya membaca dengan *qashr* (dua *harakat*).

5) **Madd Lien** (مد لين)

Madd lien adalah apabila ada *hamzah* terletak sesudah huruf *lien*. Adapun huruf *lien* itu ada dua, yaitu:

- a) *Wau* mati terletak sesudah huruf berbaris di atas seperti: الشَّوْء
- b) *Yâ'* mati terletak sesudah huruf berbaris di atas seperti: الشَّيْء

Bacaan imam tujuh pada *madd lien* ini terbagi menjadi dua kelompok, yaitu:

- 1) Warsy membaca dengan dua macam cara, yaitu:
 - (1) *Tawassuth* (empat *harakat*)
 - (2) *Isybâ'* (enam *harakat*)
- 2) Selain Warsy membaca dengan *qashr* (maksud *qashr* di sini adalah tanpa memanjangkan sama sekali).²⁷³

Dengan demikian hanya *râwi* Warsy lah yang punya *qirâ'at* khusus tentang *madd lien* ini, yaitu ia membaca dengan *tawassuth* dan *isybâ'*, sedangkan yang lain membaca dengan *qashr*.

6) **Hukum Nûn Sukûn dan Tanwîn** (أحكام النون الساكنة والتنوين)

Apabila terdapat *wau* atau *yâ'* sesudah *nûn sâkin* atau *tanwîn*, maka para ahli *qirâ'at* membacanya dengan:

- a) *Idghâm bighairi al-Gunnah* (إدغام بغير الغنة)

Di-*idghâm*-kan tanpa berdengung. Ini menurut bacaan riwayat Khalaf dari imam Hamzah.

Contoh: مِنْ وَالٍ - وَرَعْدٌ وَبَرَقٌ - مَنْ يَقُولُ - فِتْنَةٌ يَنْصُرُونَهُ.

- b) *Idghâm bi Gunnah* (إدغام بغنة)

Di-*idghâm*-kan serta berdengung. Ini menurut bacaan seluruh ahli *qirâ'at* selain riwayat Khalaf.²⁷⁴

Dengan ketentuan di atas, jelaslah bahwa satu-satunya *râwi* Khalaf dari imam Hamzah-lah yang membaca dengan tidak berdengung setiap

²⁷³ Muhammad Sâlim Muhaisin, *al-Irsyâdât al-Jaliyyah fi al-Qirâ'ât al-Saba'* *Min Tarîq al-Syâtibiyyah*, ..., hal. 23-24.

²⁷⁴ Muhammad Sâlim Muhaisin, *al-Irsyâdât al-Jaliyyah fi al-Qirâ'ât al-Saba'* *Min Tarîq al-Syâtibiyyah*, ..., hal. 27

nûn mati atau *tanwîn* yang bertemu dengan *wau* atau *yâ'*. Sedangkan *jumhûr qurrâ'* membaca dengan berdentung.

7) **Naql** (النقل)

Naql ialah memindahkan baris *hamzah qata'* kepada huruf *shahîh* yang mati (bukan huruf *madd*) sebelumnya. Dalam hal ini huruf *shahîh* yang mati tersebut adakalanya berupa:

- a) *Tanwîn*, seperti: عَذَابٌ أَلِيمٌ dibaca 'adzâbunalîm
- b) *Alîf lâm ta'rif*, seperti: الأَنْحَارُ dibaca *alanhâr*
- c) *Nûn sâkin*, seperti: مَنْ آمَنَ dibaca *manâmana*
- d) *Tâ' ta'nîts*, seperti: قَالَتْ أُولَئِكَ قَالَتْ أُولَئِكَ قَالَتْ أُولَئِكَ dibaca *qâlatulâhum*
- e) *Huruf lien*, seperti: إِبْنِي آدَمَ dibaca *ibnayâdama*
- f) Huruf-huruf selain tersebut di atas, seperti: قَدْ أَفْلَحَ dibaca *qadaflah*.²⁷⁵

Di samping itu, setelah peneliti mempelajari *qirâ'at* ini, dapat mengemukakan bahwa setiap *naql* oleh Warsy menjadi *saktah* oleh imam Hamzah dan tidak sebaliknya. Maka berikut ini peneliti akan membentangkan tentang *saktah*.

8) **Saktah** (السكّنة)

Saktah ialah menghentikan bacaan sejenak (selama dua *harakat*) tanpa bernafas. Yang diperbolehkan dibaca dengan *saktah* ada 4 macam, yaitu:²⁷⁶

- a) *Alîf lâm* (ال) yang masuk pada kata, dimana awal kata berupa *hamzah*, seperti: الأَنْحَارُ - الأَرْضُ - الأَنْصَارُ.
- b) Kata-kata: شَيْئًا - شَيْئًا - شَيْئًا

Râwi Khalaf ketika *washl* membaca dengan *saktah*, sedangkan *Khallâd* membaca dengan dua cara, yaitu *saktah* dan *tahqîq*. Adapun selain *Khalaf* dan *Khallâd* membaca dengan *tahqîq*.

²⁷⁵ Abd al-Fattâh Abd al-Gani al-Qâdî, *al-Wâfi fi Syarh al-Syâtibiyyah fi al-Qirâ'ât al-Sab'*, ..., hal. 104.

²⁷⁶ Muhammad Sâlim Muhaisin, *al-Irsyâdât al-Jaliyyah fi al-Qirâ'ât al-Saba' Min Tarîq al-Syâtibiyyah*, ..., hal. 27.

- c) *Sâkin mafsûl* (ساكن مفصول), yakni huruf *shahîh* yang mati terletak pada akhir kata dan awal kata berikutnya berupa *hamzah qata'*.

Contoh: مَنْ آمَنَ، عَذَابٌ أَلِيمٌ.

Râwi Khalaf membaca contoh-contoh tersebut dengan dua cara, yaitu: *saktah* dan *tahqîq*. Sedangkan selain Khalaf membaca dengan *tahqîq*.

- d) Empat kata (*kalimah*) berikut, yaitu: مِنْ - وَقْتِيلَ مَنْ رَاقٍ - كَلًّا بَلْ رَانَ -

عَوَجًا قَيِّمًا - مَرْقَدِنَا هَدَا

Râwi Hafs membaca *kalimah-kalimah* tersebut dengan *saktah*.²⁷⁷

Dengan mempedomani ketentuan-ketentuan di atas, maka para ahli *qirâ'at* yang membaca *saktah* ini ialah Khalaf, Khallâd, dan Hafs. Sedangkan para ahli *qirâ'at* yang lain, yaitu Ibn Katsîr, Nâfi', Abû 'Amr, Ibn Âmir, dan al-Kisâ'î tidak mempergunakan *saktah*.

- 9) ***Hâ' al-Kinâyah*** (هاء الكناية)

Hâ' al-Kinâyah menurut ulama *qirâ'at* ialah *hâ'* yang menunjukkan *mufrad mudzakkâr gâib*. Secara populernya juga disebut *هاء الضمير*. Bila ada *hâ' dhamîr* sebelumnya huruf mati dan sesudahnya huruf hidup, seperti: اجْتَبَاهُ - وَهَدَاهُ - فِيهِ هُدًى, terjadi perbedaan bacaan menurut imam tujuh, yaitu:

- a) Ibn Katsîr membaca dengan menghubungkan *wau lafzhiyah* pada *hâ'* bilamana *hâ'*-nya berbaris *dhammah*, seperti: اجْتَبَاهُ - وَهَدَاهُ, dan menghubungkan *yâ' lafzhiyah* pada *hâ'*, bilamana *hâ'*-nya berbaris di bawah, seperti: فِيهِ. di samping itu, Hafs juga membaca dengan *shilah* satu-satunya pada *kalimah* مُهَانًا فِيهِ yang terdapat dalam surat *al-Furqân* ayat 69.

- b) Selain Ibn Katsîr membaca dengan tanpa tambahan pada *hâ'*.

Contoh: اجْتَبَاهُ - وَهَدَاهُ - فِيهِ هُدًى.²⁷⁸

Berpedoman kepada ketentuan di atas, tampaknya satu ciri khas bacaan Ibn Katsîr dalam membaca *hâ' dhamîr* yang berbaris *dhammah* dan

²⁷⁷ Muhammad Sâlim Muhaisin, *al-Irsyâdât al-Jaliyyah fi al-Qirâ'ât al-Saba' Min Tarîq al-Syâtibiyyah*, ..., hal. 27.

²⁷⁸ Abd al-Fattâh Abd al-Gani al-Qâdî, *al-Wâfi fi Syarh al-Syâtibiyyah fi al-Qirâ'ât al-Sab'*, ..., hal. 68.

kasrah yang mati sebelumnya dengan *shilah*. Di samping itu, satu-satunya kalimah *فِيهِ* yang dibaca dengan *shilah* oleh Hafs, yaitu yang terdapat dalam surat *al-Furqân* ayat 69.

10) **Fathah dan Imâlah** (الفتحة والامالة)

Fathah ialah terbukanya mulut pembaca ketika mengucapkan huruf *alîf imâlah* menurut arti bahasa ialah miring. Menurut arti istilah ada dua jenis, yaitu:

- a) *Imâlah kubrâ* yaitu suatu ucapan antara baris *fathah* dengan baris *kasrah* dan antara *alîf* dengan *yâ*’, jelasnya seperti ucapan “e” pada kata “sate”. *Imâlah* ini juga bisa disebut dengan *imâlah mahdhah* (إمالة محضة) atau *idhjà*’ (إضجاع). Yang paling banyak memakai *imâlah kubrâ* ialah imam Hamzah dan al-Kisâ’î serta Abû ‘Amr. Mereka selalu membaca *imâlah kubrâ* pada setiap *alîf* yang berada di akhir *kalimah* dimana *alîf* tersebut asalnya *yâ*’, seperti: هَدَى - اِشْتَرَى - فَعَصَى. Demikian juga mereka membaca dengan *imâlah kubrâ* pada setiap *alîf tâ’nîts* yang mengikuti *wazan*:

النَّجْوَى - الْمُؤْتَى , فُعْلَى

إِخْدَى - الذِّكْرَى , فِعْلَى

الأُنْثَى - الدُّنْيَا , فُعْلَى

- b) *Imâlah shugrâ* atau *taqlîl*, yaitu ucapan antara *fathah* dengan *imâlah kubrâ*. *Taqlîl* ini tidak bisa diucapkan dengan tepat kecuali berpraktek pada guru yang ahli tentang *qirâ’at* al-Qur’ân. Yang paling banyak memakai *imâlah shugrâ* atau *taqlîl* ini ialah Warsy. Ia selalu membaca dengan *taqlîl* pada setiap *alîf* yang terletak di akhir *kalimah* yang jatuh sesudah huruf *râ*’. Contoh: اِشْتَرَى - قَدْ نَرَى. Demikian juga pada setiap *alîf* yang terletak sebelum *râ*’ berbaris *kasrah*, dimana *râ*’ ini terletak di akhir kata. Contoh: الدَّارِ - الحِمَارِ - الكُفَّارِ.²⁷⁹

Dengan ketentuan di atas, jelaslah bentuk bacaan dengan *imâlah shugrâ* ini, ada lima orang ahli *qirâ’at* yang memakai *imâlah shugrâ*, yaitu: Hamzah, al-Kisâ’î, Abû ‘Amr, dan Warsy serta Hafs. Selain dari mereka tersebut tidaklah memakai *imâlah shugrâ*.

²⁷⁹ Abd al-Fattâh Abd al-Gani al-Qâdî, *al-Wâfi fi Syarh al-Syâtibiyyah fi al-Qirâ’at al-Sab’*, ..., hal. 140.

11) *Tarqîq dan Tafkhîm Râ'* (ترقيق وتفخيم الراء)

Tarqîq ialah menipiskan ucapan huruf, sedangkan *tafkhîm* ialah menebalkan ucapan huruf. Warsy membaca dengan *tarqîq* pada setiap *râ'* yang berbaris *fathah* atau *dhammah* jika sebelum *râ'* tersebut berupa *yâ'* mati atau huruf berbaris *kasrah*. Dan diisyaratkan pula bahwa *yâ'* mati atau huruf berbaris *kasrah* itu berhadapan langsung dengan *râ'* dalam satu *kalimah* (kata). Contoh: حَيْرَات - مِيْرَات - شَاكِرًا - كَبِيْرًا.

Andai kata tidak dalam satu *kalimah*, maka Warsy membaca dengan *tafkhîm*. Contoh: بِأَمْرِ رَبِّكَ - بِرَشِيْدٍ. namun bila huruf berbaris *kasrah* itu bertemu dengan *râ'* dalam satu *kalimah*, tetapi dipisah oleh huruf mati selain huruf *isti'la'* (استعلاء), seperti: *qâf*, *tâ'*, dan *shâd*, maka Warsy tetap membaca dengan *tarqîq*. Contoh: إِخْرَاج - ذِكْرَكَ - وَزْرَكَ.

Dengan demikian, bila dipisah oleh huruf *استعلاء* (*qâf*, *tâ'*, dan *shâd*), maka Warsy membaca dengan *tafkhîm*. Contoh: وَقُرْأ - قِطْرًا - مِصْرٌ. imam tujuh selain Warsy tetap membaca dengan *tafkhîm* pada contoh-contoh tersebut di atas.²⁸⁰

Sampai di sini peneliti mencukupkan pembicaraan tentang ketentuan-ketentuan yang menyangkut kaidah umum yang sangat banyak dan luas. Peneliti menguraikan sebagian kecil saja sebagai suatu perkenalan dengan *qirât*.

2. Kaidah Khusus

Yang dimaksud dengan kaidah khusus dalam ilmu *qirâat* ialah:

الْأَحْكَامُ الْخَاصَّةُ فِي قِرَاءَةِ الْآيَاتِ الْمَخْصُوصَةِ الَّتِي تُبْنَى عَلَى قَاعِدَةٍ لَا تَنْطَوِي عَلَى الْجَمِيعِ وَلَا يَطْرُقُ الْقِيَاسُ عَلَيْهَا.²⁸¹

Hukum-hukum khusus dalam membaca ayat-ayat tertentu yang berdasarkan atas ketetapan yang tidak berlaku secara generalisasi dan tidak bisa dianalogikan (terhadap ayat lainnya).

Kaidah khusus atau juga disebut dengan (فرش الحروف) secara ringkas dimaksudkan yaitu suatu kadah *qirâ'at* yang hanya berlaku pada *kalimah-*

²⁸⁰ Abd al-Fattâh Abd al-Gani al-Qâdî, *al-Wâfi fi Syarh al-Syâtibiyyah fi al-Qirâ'ât al-Sab'*, ..., hal. 161-162.

²⁸¹ Muhammad Fahad Khârûf, *al-Tashîl li Qirâ'ât al-Tanzîl*, Damasyiq: Maktabat Dâr al-Bairut: 1420 H/ 1999 M, cet. I, hal. 3.

kalimah tertentu dalam setiap ayat yang tersebar dalam al-Qur’ân. Jika dalam kaidah umum demikian luas pembahasannya, maka lebih-lebih dalam kaidah khusus ini, sehingga tidak mungkin diuraikan satu persatu dalam tulisan ini. Oleh karena itu, di sini hanya akan diberikan beberapa contoh saja tentang kaidah khusus tersebut, antara lain:

1) Pada QS. *al-Iklâs*/ 112: 4

- a) Hafs membaca dengan *dhammah fâ’* dan memakai *wau* sesudahnya, baik ketika *washl* maupun *waqaf*, sehingga bacaannya berbunyi: كُفُّوًا .
- b) Imam Nâfi’, Ibn Katsîr, Abû ‘Amr, Syu’bah dan al-Kisâ’î membaca dengan *dhammah fâ’* dan memakai *hamzah* sesudahnya, baik ketika *washl* maupun ketika *waqaf*, hingga bacaannya menjadi: كُفُّوًا .
- c) Imam Hamzah membaca dengan mematikan *fâ’* dan memakai *hamzah* sesudahnya ketika *washl*, sehingga bacaannya menjadi: كُفُّوًا .

Adapun ketika *washl*, imam Hamzah membaca dengan dua *wajah* (cara), yaitu:

- a) Memindahkan baris *hamzah* pada *fâ’* dan sesudah itu *hamzah* dibuang sehingga menjadi: كُفِّي , dan sewaktu *waqaf* dicaca: كُفِّي .
- b) Mengganti *hamzah* dengan *wau* (كُفُّوًا) karena *waqaf* bacaannya menjadi: كُفُّوًا.²⁸²

2) Pada *kalimah* يَكْذِبُونَ yang terdapat dalam QS. *al-Baqarah*/ 2:10

فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ (البقرة: ١٠)

Imam Âsim, Hamzah, dan al-Kisâ’î membaca dengan *yâ’* berbaris di atas dan mematikan *kâf* serta tidak men-*tasydîd*-kan *dzâl*-nya, sehingga bacaannya menjadi: يَكْذِبُونَ. sedangkan imam Nâfi’, Ibn Katsîr, Ibn ‘Âmir dan Abû ‘Amr membaca dengan *yâ’* berbaris *dhammah* dan *kâf* berbaris di atas serta men-*tasydîd*-kan *dzâl*, maka bacaannya menjadi: يَكْذِبُونَ.²⁸³

3) Pada *kalimah* yang terdapat dalam QS. *al-Baqarah*/ 2: 83

²⁸² Ibn Mujâhid, *Kitâb al-Sab’ah fî al-Qirâ’ât*, ..., cet. II, hal. 701-702.

²⁸³ Abd al-Sâlim Mukram dan Ahmad Mukhtar Umar, *Mu’jam al-Qirâ’ât al-Qur’âniyyah Ma’a Muqaddimah fî al-Qirâ’ât wa ‘Asyar al-Qurrâ’*, ..., cet. I, hal. 26.

... وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا ... (البقرة: ٨٣)

Imam Hamzah dan al-Kisâ'î membaca dengan *hâ'* dan *sîn* yang berbaris di atas, hingga bacaannya menjadi *حَسْنًا*, sedangkan imam tujuh selain mereka membaca dengan *hâ'* berbaris *dhammah* dan mematikan *sîn*, yaitu: *حُسْنًا*. adapun *kalimah hasana* (*حَسَنًا*) yang terdapat pada selain surat *al-Baqarah* ayat 83 tersebut, seperti dalam surat *Âli Imrân* ayat 37, yang berbunyi: وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا, maka seluruh imam tujuh sepakat membacanya dengan *hâ'* dan *sîn* berbaris di atas, yaitu: *حَسْنًا*.²⁸⁴

4) Pada *kalimah* yang terdapat dalam QS. *al-Baqarah/ 2: 9*

... وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ ... (البقرة: ٩)

Imam Nâfi', Ibn Katsîr, dan Abû 'Amr membaca dengan *yâ'* berbaris *dhammah* dan memakai *alîf* sesudah huruf *khâ'*, hingga bacaannya berbunyi: وَمَا يُخَادِعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ, sedangkan imam 'Âsim, Ibn Âmir, Hamzah dan al-Kisâ'î membaca dengan *yâ'* berbaris di atas dan tanpa *alîf* sesudah *khâ'*, hingga bacaannya menjadi: وَمَا يَخْدَعُونَ.

7. Kedudukan *Qirâ'at* Sebagai Hujjah dalam Penafsiran

Penjelasan sebelumnya, sekilas sesudah diterangkan bahwa dimensi *qirâ'at* memiliki aspek yang sangat penting dalam penafsiran al-Qur'ân, bahkan pada priode *tabi'in*, sebagaimana diungkapkan oleh Mujâhid, *qirâ'at* menduduki posisi penting dalam penafsiran al-Qur'ân. Ada beberapa alasan mengapa *qirâ'at* menjadi sumber penafsiran pada masa ini, antara lain:

1. Pada priode *tâbi'in*, para ulama tafsir sangat mengunggulkan penafsiran al-Qur'ân dengan al-Qur'ân. Metode *al-Jam'u* (kompromi) antara beberapa *qirâ'at mutawâtir* merupakan bagian dari *tafsîr al-Qur'ân bi al-Qur'ân*.
2. Periwiyatan adalah satu sumber utama dalam masalah ini. Mereka sangat menghindari *tafsîr bi al-ra'yî*. Sementara sumber *qirâ'at* pasti melalui jalur periwiyatan. Peringkat *mufassir* terbaik setelah Rasulullah saw adalah para sahabat, karena kepada merekalah al-Qur'ân dituturkan dan mereka pula yang mengetahui penafsiran Rasulullah terhadap ayat-ayat al-Qur'ân. Sementara *qirâ'at- qirâ'at*

²⁸⁴ Abd al-Sâlim Mukram dan Ahmad Mukhtar Umar, *Mu'jam al-Qirâ'ât al-Qur'âniyyah Ma'a Muqaddimah fî al-Qirâ'ât wa 'Asyar al-Qurrâ'*, ..., cet. I, hal. 80.

mudraj (yang terdapat tambahan dari *Mushhaf Utsmânî*) dipastikan merupakan penafsiran sahabat atas ayat tersebut.

Inilah mengapa penafsiran dengan metode kajian *qirâ'at* sangat diperhitungkan. Berikut ini peneliti ingin memaparkan secara luas tentang kedudukan *qirâ'at syâdz* sebagai salah satu rujukan penafsiran dan penjelasan tentang corak penafsiran yang dimiliki oleh *tafsîr bi al-qirâ'ât*, apakah ia merupakan *tafsîr bi al-ma'tsûr* ataukah *tasîr bi al-ra'yî*.

a. Kedudukan *Qirâ'at Syâdzât* Dibandingkan dengan Hadits *Ahad*.

Qirâ'at syâdz, sebagaimana yang telah dibahas sebelumnya, merupakan *qirâ'at* yang keluar dari jalur *qirâ'at* yang *shahîh* dan *mutawnuâtir*. Adakalanya *shahîh sanadnya*, tetapi berbeda dengan *rasm 'Utsmânî*, contoh: وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى (الليل: ٣). Ibn Mas'ud membacanya tanpa مَا خَلَقَ sehingga berbunyi وَالذَّكَرُ وَالْأُنثَى.

Adakalanya sesuai dengan *rasm Utsmânî*, tetapi *sanadnya dhâ'if*, seperti *qirâ'at* Ibn al-Sumaifi dan Abû al-Sumail:

فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً

Maka pada hari ini Kami selamatkan badanmu supaya kamu dapat menjadi pelajaran bagi orang-orang yang datang sesudahmu...

Kata نُنَجِّيكَ (Kami menyelamatkan) dibaca dengan نُنَجِّيكَ (Kami menghidupkan) tanpa titik dan خَلَقَكَ (di belakangmu/ sesudahmu) dibaca خَلَقَكَ (sesudahmu). Atau *qirâ'at* yang secara keliru dinisbahkan kepada Abû Hanîfah dan diriwayatkan oleh Abû al-Qasîm al-Hudzailî, yakni: إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ. Mereka membaca lafaz الله dibaca *dhammah* dan الْعُلَمَاءُ dibaca *fathah*.²⁸⁵

Adakalanya karena *qirâ'at* itu tidak sesuai dengan kaidah bahasa Arab, seperti Hasan al-Bashri yang membaca lafaz: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ dengan cara membaca *kasrah* huruf *dâlnya*, menjadi:

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.²⁸⁶

²⁸⁵ Muhammad Abd al-'Azhim al-Zarqâni, *Manâhi al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, ..., hal. 434-435.

²⁸⁶ Ahmad bin Muhammad al-Banna, *Ittihâf Fudalâ'i al-Basyar bi al-Qirâ'at al-Arba'ah al-'Asyar*, ..., hal. 363.

Qirâ'at syâdz yang dapat berpotensi sebagai penafsiran ialah *qirâ'at shahîh* yang sanadnya sambung sampai Rasulullah saw. Ciri-ciri *qirâ'at* ini biasanya disandarkan kepada nama salah seorang sahabat yang meriwayatkannya. *qirâ'at* seperti ini mengandung dua kemungkinan: memang dibacakan langsung oleh Rasulullah saw demikian, dan merupakan salah satu dari tujuh huruf yang tidak terakomodir dalam Mushhaf *rasm 'Utsmânî* karena diriwayatkan secara *ahâd* atau *qirâ'at* itu merupakan penafsiran dari Rasulullah atau sahabat itu sendiri, lalu para periwayat setelahnya menganggap bahwa hal itu merupakan bagian dari al-Qur'ân. Jika memang demikian kemungkinannya, maka tidak ada salahnya bila keduanya dijadikan landasan penafsiran al-Qur'ân.

Khâlid Ibn 'Utsmân al-Sabt mengemukakan dua kaidah yang berkenaan dengan *qirâ'at syâdz* ini:

Kaidah pertama:

يُعْمَلُ بِالْقِرَاءَاتِ الشَّاذَّةِ إِذَا صَحَّ سَنَدُهَا تَنْزِيلًا لَهَا مِنْزِلَةً حَبْرِ الْأَحَادِ

Qirâ'at syâdzah itu dapat diamalkan bila sanadnya *shahîh*, kedudukannya seperti kedudukan hadits *ahâd*.²⁸⁷

Contoh dalam QS. *al-Maidah/ 5; 38*:

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

Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

Dalam ayat ini, *qirâ'at ahâd* dari Ibn Mas'ud membacanya: فَاقْطَعُوا (maka potonglah tangan kanan mereka). contoh lain dalam surat *al-Maidah/ 5; 89* yang menjelaskan tentang *kafarah* (denda) sumpah: فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ذَلِكُمْ كَفْرٌ أَتَيْنَكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ

Dalam *qirâ'at* Ibn Mas'ud, setelah kata فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ditambah dengan مُتَتَابِعَاتٍ. atas dasar inilah sebagian ulama berpendapat bahwa dendanya seseorang yang menyalahi sumpahnya itu puasa tiga hari berturut-turut.²⁸⁸

Qirâ'at syâdz ini kepastiannya seperti hadits *ahâd*. Adapun hadits *ahâd* yaitu:

²⁸⁷ Khâlid ibn Utsmân al-Sabt, *Qawâ'id al-Tafsîr Jam'an wa Dirâsah*, Kairo: Dâr Ibn Affân, 1421 H, Jilid I, hal. 15.

²⁸⁸ Khâlid ibn Utsmân al-Sabt, *Qawâ'id al-Tafsîr Jam'an wa Dirâsah*, ..., Jilid I, hal. 93.

مَا يَرْوِيهِ الْوَاحِدُ أَوْ الْإِثْنَانِ حَتَّى يَصِلَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْ مَا يَرْوِيهِ عَدَدٌ دُونَ الْمُتَوَاتِرِ.

Hadits yang diriwayatkan oleh seseorang atau dua orang sehingga sampai kepada Nabi Muhammad saw atau hadits yang jumlah perawinya di bawah mutawâtir (ada yang mengatakan di bawah sepuluh orang).

Khabar ahâd ini, menurut jumhur ulama merupakan *hujjah* dan seseorang wajib mengamalkannya sekalipun berfaidah *zhan* (prasangka yang mendekati pasti). Bahkan menurut imam Mâlik, *khabar ahâd* itu *qath'i* (pasti) wajib diketahui dan diamalkan.²⁸⁹

Kaidah kedua:

الْقِرَاءَةُ الشَّاذَّةُ إِنْ خَالَفتِ الْقِرَاءَةَ الْمُتَوَاتِرَةَ الْمُجْمَعَةَ عَلَيْهَا وَمَ يَكُنِ الْجُمُعُ فَهِيَ بَاطِلَةٌ

*Qirâ'at syâdz jika bertentangan dengan qirâ'at mutawâtir yang disepakati oleh ulama Qurrah' dan tidak mungkin dikompromikan maka qirâ'at itu bathil (tertolak).*²⁹⁰

Qirâ'at syâdz sekalipun dapat diterima sebagai *hujjah*, tetapi kedudukannya tetap di bawah *qirâ'at mutawâtir*, yang berjumlah sepuluh *qirâ'at*. Jika antara *qirâ'at syâdz* dan *mutawâtir* bertentangan, tentu yang diunggulkan *qirâ'at* yang *mutawâtir*. Pada kondisi ini, *qirâ'at syâdz* adakalanya di-*nasakh* (terhapus bacaannya maupun hukumnya) oleh *qirâ'at mutawâtir* atau sudah tidak berlaku lagi. Dan sudah menjadi kesepakatan ulama *qurrâ'* bahwa kesahihan al-Qur'ân tidak terbatas pada kesinambungan *sanad* dan adilnya perawi saja, melainkan harus dibarengi dengan ketiadaan *syâdz* dan *illat*, baik dalam *sanad* maupun *matannya*. Dengan demikian, jika terjadi pertentangan antara *qirâ'at mutawâtir* dan *syâdz* berarti telah tampak *illat* (cacat) *qirâ'at syâdz* tersebut. Contoh semacam ini dapat ditemukan pada QS. al-Baqarah/ 2: 158.

إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا ...

Sesungguhnya Shafaa dan Marwa adalah sebahagian dari syi'ar Allah. Maka barangsiapa yang beribadah haji ke Baitullah atau ber'umrah, maka tidak ada dosa baginya mengerjakan sa'i antara keduanya...

Diriwayatkan bahwa Ibn 'Abbâs membaca:

فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ لَا يَطَّوَّفَ بِهِمَا.²⁹¹

maka tidak ada dosa bagi yang tidak mengerjakan sa'i antara keduanya.

²⁸⁹ Musthafa al-Siba'i, *al-Sunnah wa Makânatuhâ fi Tasyri' al-Islâmy*, Bairut: al-Maktab al-Islâmy, 1398 H/ 1978 M, hal. 167.

²⁹⁰ Khâlid ibn Utsmân al-Sabt, *Qawâ'id al-Tafsîr Jam'an wa Dirâsah*, ..., Jilid I, hal. 93.

²⁹¹ Ibn Abû Daud, *al-Mashâhif*, ..., hal. 83.

Implikasinya dapat dipastikan bahwa kalimat positif dan negatif tidak bisa dikompromikan karena keduanya bertentangan sama sekali.

Demikianlah dua kaidah yang berkenaan dengan *qirâ'at syâdz* yang menjadi dasar acuan dalam menafsirkan ayat-ayat yang akan dikaji.

b. Corak Penafsiran dengan *Tafsîr bi al-Ma'tsûr* atau *bi al-Ra'yî*.

Tafsîr al-ma'tsûr menurut al-Dzahabi dalam *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn* ialah:

مَا جَاءَ مِنَ الْقُرْآنِ نَفْسِهِ مِنَ الْبَيَانِ وَالتَّفْصِيلِ لِبَعْضِ آيَاتِهِ وَمَا نُقِلَ عَنِ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَا نُقِلَ عَنِ الصَّحَابَةِ رِضْوَانِ اللَّهِ عَلَيْهِمْ وَمَا نُقِلَ عَنِ التَّابِعِينَ مِنْ كُلِّ مَا هُوَ بَيَانٌ وَتَوْضِيحٌ لِمُرَادِ اللَّهِ تَعَالَى مِنْ نُصُوصِ كِتَابِهِ الْكَرِيمِ.²⁹²

Sesuatu yang datang dari al-Qur'ân sendiri yang berupa penjelasan dan perincian bagi sebagian ayat-ayatnya, riwayat yang dikutip dari Rasulullah saw, dari sahabat, dan dari tabi'in yang juga merupakan penjelasan dan keterangan teks-teks kitab Allah.

Sementara *tafsîr bi al-ra'yî* ialah:

عِبَارَةٌ عَنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ بِالْإِجْتِهَادِ بَعْدَ مَعْرِفَةِ الْمُفَسِّرِ لِكَلَامِ الْعَرَبِ وَمَنَاهِجِهِمْ فِي الْقَوْلِ وَمَعْرِفَةِ الْأَلْفَافِ الْعَرَبِيَّةِ وَوُجُوهِ دَلَالَتِهَا وَاسْتِعَانَتِهِ فِي ذَلِكَ بِالشَّعْرِ الْجَاهِلِيِّ وَوُقُوفِهِ عَلَى أَسْبَابِ النُّزُولِ وَمَعْرِفَتِهِ بِالنَّاسِخِ وَالْمَنْسُوخِ مِنْ آيَاتِ الْقُرْآنِ وَعَبْرٍ ذَلِكَ مِنَ الْأَدْوَاتِ الَّتِي يَخْتَاجُ إِلَيْهَا الْمُفَسِّرُ.²⁹³

Suatu istilah untuk penafsiran al-Qur'ân dengan ijtihad, setelah penafsir mengetahui ungkapan orang-orang Arab dan tata bahasa mereka serta mengetahui kata-kata bahasa Arab dan aspek-aspek tujuan (pemaknaannya). Untuk itu, dia harus mengambil referensi dari syair-syair Arab jahiliah dan bersandar pada sebab turunnya ayat. Demikian pula harus mengetahui nâsikh dan mansûkh (ayat-ayat yang tetap dan yang terhapus) dan beberapa aspek ilmu lain yang dibutuhkan oleh seorang penafsir.

Al-Dzahabi mengatakan bahwa pada masa sahabat, mereka menjadikan sumber utama penafsiran al-Qur'ân dengan empat hal:

- 1) *Al-Qur'ân*
- 2) Hadits Nabi
- 3) Ijtihad dan kekuatan penalaran
- 4) Ahli kitab, baik Yahudi maupun Nasrani.²⁹⁴

²⁹² Al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, ..., jilid I, hal. 112.

²⁹³ Al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, ..., jilid I, hal. 31.

²⁹⁴ Al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, ..., jilid I, hal. 183.

Al-Qur'ân sebagai sumber utama penafsiran harus dikaji dengan beberapa ilmu yang akan membantu dalam penafsiran. Dengan ilmu-ilmu ini, seorang penafsir akan dapat membuka rahasia-rahasia yang terkandung dalam kalam Allah ini, baik dalam bentuk hukum-hukum maupun ilmu-ilmu pengetahuan lainnya. Ilmu-ilmu yang dibutuhkan tersebut antara lain:

- 1) Pengetahuan tentang ayat-ayat yang ringkas dan yang terperinci
- 2) Pengetahuan tentang ayat-ayat yang global dan yang jelas
- 3) Pengetahuan tentang ayat yang universal dan terbatas
- 4) Kemampuan untuk mengkompromikan ayat-ayat yang dianggap bertentangan
- 5) Pengetahuan tentang bermacam-macam versi *qirâ'at*.²⁹⁵

Yang disebutkan terakhir ini adakalanya berbeda lafaznya tetapi maknanya sama atau berdekatan, seperti dalam surat al-Isrâ'/ 17: 93 yang berbunyi:

أَوْ يَكُونُ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُحْرُفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ ...

Atau kamu mempunyai sebuah rumah dari zukhruf atau kamu naik ke langit ...

Ibnu Mas'ud membacanya:

أَوْ يَكُونُ لَكَ بَيْتٌ مِنْ ذَهَبٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ

Atau kamu mempunyai sebuah rumah dari emas atau kamu naik ke langit.

Kata *dzahab* (ذَهَبٍ) dalam ayat ini menafsirkan kata *zukhruf* (زُحْرُفٍ) yang terdapat dalam *qirâ'at mutawâtirah*.²⁹⁶

Adakalanya perbedaan *qirâ'at* ini dalam bentuk pengurangan dan penambahan teks ayat sehingga *qirâ'at* yang memiliki tambahan dapat menafsirkan maksud dari *qirâ'at* global di atas. Contoh bentuk tersebut dapat dapat terlihat dalam QS. *al-Baqarah*/ 2: 198 berikut:

لَيْسَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ

Tidak ada dosa bagimu untuk mencari karunia (rizki hasil perniagaan) dari Tuhanmu.

Ibnu 'Abbâs membacanya dengan sedikit tambahan:

لَيْسَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ فِي مَوَاسِمِ الْحَجِّ

Tidak ada dosa bagimu untuk mencari karunia (rizki hasil perniagaan) dari Tuhanmu di musim haji.

²⁹⁵ Al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, ..., jilid I, hal. 31-33.

²⁹⁶ Al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, ..., jilid I, hal. 32.

Kedua hal yang disebutkan tadi, dapat dipastikan bahwa itu merupakan segi *tafsîr bi al-ma'tsûr*. Alasannya jelas karena penafsirannya dengan sesama al-Qur'ân atau paling tidak melalui riwayat dari para sahabat yang sampai sanadnya kepada kita melalui buku-buku *qirâ'ât*, meskipun tidak mencapai derajat *mutawâtir*. Tetapi menjadi masalah jika penafsiran itu dilakukan dengan metode penafsiran yang membedahnya dengan alat ilmu tata bahasa Arab atau dengan metode semantik. Apakah ini tetap dikatakan sebagai *tafsîr bi al-ma'tsûr*? Ini karena kita sering menjumpai dalam penafsiran *qirâ'at mutawâtir* terjadi perbedaan dari segi *i'râb, sharaf, isyitiqâq* (ilmu pengambilan kata kunci), dan sebagainya. *Qirâ'at* semacam ini dapat terlihat dalam contoh berikut ini:

... فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَظْهَرَنَّ ... (البقرة: ٢٢٢)

... Oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haidh; dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci ... (QS. al-Baqarah/ 2: 222).

Imam Hamzah, al-Kisâ'î, Khalaf, dan Syu'bah membacanya sebagai berikut:

... فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَظْهَرَنَّ ... (البقرة: ٢٢٢).²⁹⁷

... Oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haidh; dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci ... (QS. al-Baqarah/ 2: 222).

Atau *qirâ'at* di bawah ini:

... أَوْ لَا مَسْتُمْ النِّسَاءَ فَلَمْ تَحِدُوا مَاءً ... (النساء: ٤٣)

... atau kamu telah menyentuh perempuan, kemudian kamu tidak mendapat air, ... (QS. al-Nisâ'/ 4: 43).

Imam Hamzah, al-Kisâ'î, dan Khalaf membacanya sebagai berikut:

... أَوْ لَمْ تَحِدُوا مَاءً ... (النساء: ٤٣).²⁹⁸

atau kamu telah menyentuh perempuan, kemudian kamu tidak mendapat air (QS. al-Nisâ'/ 4: 43).

Meskipun perbedaan *qirâ'at* di atas ini hanya perbedaan tanda baca atau *harakat* saja, namun mengandung perbedaan arti yang signifikan. Dan yang dapat mendeteksi perbedaan itu hanyalah orang yang mampu menguasai ilmu tata bahasa Arab. Karena itu, penafsiran semacam ini dapat dikategorikan sebagai *tafsîr bi al-ra'yi*.³⁰⁰ Kecuali jika kesimpulan

²⁹⁷ Muhammad Habsy, *al-Syâmil fî al-Qirâ'ât al-Mutawâtirah*, Bairut: Dâr al-Kalîm al-Thayyib, 1422 H/ 2001 M, hal. 178.

²⁹⁸ Muhammad Habsy, *al-Syâmil fî al-Qirâ'ât al-Mutawâtirah*, ..., hal. 178.

³⁰⁰ Tafsîr dengan penalaran ini dibagi menjadi dua, yaitu: 1) yang dianggap benar dan terpuji, yakni penalaran yang tidak bertentangan dengan al-Qur'ân, al-Sunnah,

yang diambil dari penafsiran itu dikuatkan dengan riwayat yang berasal dari hadist Nabi, sahabat ataupun *tabi'în*.

Hemat peneliti, penafsiran melalui pendekatan ilmu *qirâ'ât* ini sama dengan *tafsîr al-Qur'ân bi al-Qur'ân*. Dengan kata lain, ini termasuk dalam kategori *tafsîr bi al-ma'tsûr*, jika perbedaan terletak pada pengurangan dan penambahan ayat. Namun jika terletak pada perbedaan cara baca, maka termasuk kategori *tafsîr bi al-ra'yî*. Kecuali jika dikuatkan dengan hadits atau *atsâr* sahabat. Segala macam aspek ilmu yang berkaitan dengannya serta kemampuan seorang penafsir untuk mengungkap kandungan makna di dalamnya merupakan sesuatu yang harus dimiliki penafsir dan mengandung subyektifitas pribadinya.

12. SEJARAH DAN PERKEMBANGAN *QIRÂ'AT*

Satu hal yang selalu dialami oleh setiap bidang ilmu adalah *development process* dari yang sangat sederhana kemudian berkembang dan terus berkembang. Begitu juga halnya dengan ilmu *qirâ'at* yang secara embrional tentu bermula dari zaman Rasulullah saw. Berikut paparan terkait sejarah perkembangan ilmu *qirâ'at*.

1. Pertumbuhan dan Perkembangan *Qirâ'at*

Berikut ini, penulis akan menguraikan sekilas tentang sejarah *qirâ'at*. Muncul suatu persoalan dalam pembahasan ini, yaitu kapankah sebenarnya *qirâ'at* itu mulai dirurunkan? di Makkah atau di Madinah? Dalam permasalahan ini, ada dua pendapat:

Pertama, mengatakan bahwa *qirâ'at* mulai diturunkan di Makkah bersamaan dengan turunnya al-Qur`ân. Mereka yang memegang pendapat ini mengemukakan alasan bahwa sebagian besar surat-surat al-Qur`ân adalah *Makkiyah* dimana terdapat juga di dalamnya permasalahan *qirâ'at* sebagaimana yang terdapat dalam surat-surat *Madaniyah*. Keadaan ini menunjukkan bahwa *qirâ'at* itu sudah mulai diturunkan sejak di Makkah.

Kedua, mengatakan bahwa *qirâ'at* mulai diturunkan di Madinah sesudah peristiwa hijrah, dimana orang-orang yang masuk Islam sudah

dan perkataan ulama-ulama salaf. Tafsîr in mengambil argumen dari segi kaidah-kaidah tafsîr, bahasa, *nahwu*, *tashrîf*, ilmu bayan, dan *ushûl fiqh*; 2) yang dianggap menyeleweng yakni penalaran seseorang yang mengambil *nash-nash* al-Qur`ân untuk kepentingan hawa nafsunya atau hanya bersandar pada segi kebahasaan semata tanpa mengindahkan faktor-faktor historis dimana ayat itu diturunkan dan tanpa mencermati kebiasaan *syâri'* (pembuat undang-undang, Allah, dan Rasul-Nya) dalam penetapan hukum serta tanpa memperhatikan *siyaq al-Kalam* (arah pembicaraan) dan sebagainya. Dengan demikian, meskipun tafsîr dengan *qirâ'ât* ini dikatakan sebagai *tafsîr bi al-ra'yî*, tetapi termasuk penafsiran *bi al-ra'yî* yang dibenarkan dan terpuji. Lihat: Khâlîd ibn 'Utsmân al-Sabt, *Qawâ'id al-Tafsîr Jam'an wa Dirâsah*, ..., Jilid I, hal. 48-49.

banyak dan saling berbeda ungkapan bahasa Arab dan dialeknya. Allah swt memberikan keluasan dan keringanan kepada umat-Nya untuk membaca al-Qur`ân dalam tujuh huruf.³⁰¹

Pendapat kedua ini dikuatkan oleh Hadîts yang diriwayatkan oleh Imam Muslim (w. 261 H) dalam kitab *ṣahîh-nya*, demikian juga Ibn Jarîr al-Ṭabarî (w. 310 H) dalam kitab tafsirnya. Hadîts dimaksud adalah sebagai berikut:

عَنْ أَبِي بِنِ كَعْبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ فِي أُضَاةِ بَنِي غَفَّارٍ فَأَتَاهُ جِبْرِيْلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تُقْرَأَ أُمَّتَكَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفٍ فَقَالَ أَسْأَلُ اللَّهَ مُعَافَاتَهُ وَمَغْفِرَتَهُ وَأَنَّ أُمَّتِي لَا تَطْبِقُ ذَلِكَ ثُمَّ أَتَاهُ الثَّانِيَةَ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تُقْرَأَ أُمَّتَكَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفَيْنِ فَقَالَ أَسْأَلُ اللَّهَ مُعَافَاتَهُ وَمَغْفِرَتَهُ إِنَّ أُمَّتِي لَا تَطْبِقُ ذَلِكَ ثُمَّ جَاءَهُ الثَّلَاثَةَ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تُقْرَأَ أُمَّتَكَ الْقُرْآنَ عَلَى ثَلَاثَةِ أَحْرَفٍ فَقَالَ أَسْأَلُ اللَّهَ مُعَافَاتَهُ وَمَغْفِرَتَهُ وَأَنَّ أُمَّتِي لَا تَطْبِقُ ذَلِكَ ثُمَّ جَاءَهُ الرَّابِعَةَ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تُقْرَأَ أُمَّتَكَ الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ فَأَيُّمَا حَرْفٍ قَرَأُوا عَلَيْهِ فَقَدْ أَصَابُوا.³⁰²

“Dari Ubay bin Ka`ab ra. (w. 30 H), bahwasanya Nabi saw. ketika berada di tempat sumber air (seperti oase padang pasir) Bani Gaffâr, Jibrîl as. mendatangi Rasulullah saw. dan berkata: “Sesungguhnya Allah memerintahkan engkau untuk mengajarkan al-Qur`ân kepada umatmu dalam satu huruf.” Lalu Nabi SAW. berkata: “Aku bermohon kepada Allah ampunan dan kemurahan-Nya, sesungguhnya umatku tidak sanggup yang demikian itu (bacaan al-Qur`ân hanya dalam satu huruf).” Kemudian Jibrîl datang lagi untuk kedua kalinya dan berkata: “Sesungguhnya Allah memerintahkan engkau untuk mengajarkan Al-Qur`ân kepada umatmu dalam dua huruf.” Nabi saw. pun berkata: “Aku bermohon kepada Allah ampunan dan kemurahan-Nya, sesungguhnya umatku tidak sanggup yang demikian itu (bacaan al-Qur`ân hanya dalam dua huruf).” Kemudian Jibrîl datang lagi untuk ketiga kalinya dan berkata: “Sesungguhnya Allah memerintahkan engkau untuk mengajarkan al-Qur`ân kepada umatmu dalam tiga huruf.” Nabi saw. pun masih mengatakan: “Aku bermohon kepada Allah ampunan dan kemurahan-Nya, sesungguhnya umatku tidak sanggup yang demikian itu (bacaan al-Qur`ân hanya dalam tiga huruf).” Kemudian Jibrîl datang lagi untuk keempat kalinya dan berkata: “Sesungguhnya Allah memerintahkan

³⁰¹ Sya`bân Muhammad Ismâ`îl. *Al-Qirâ`ât Ahkâmuhâ wa Maṣḥdaruhâ*, (Terjemahan oleh: H. S. Agil Husain al-Munawar), Semarang: Toha Putra, 1993 M, cet. I, hal. 60-61.

³⁰² Imam Muslim, *Ṣahîḥ Muslim, Kitâb Ṣhalât al-Musâfirîn, bab Bayân: القرآن* an Qur`ân, Mesir: `Isâ al-Bâbî al-Ḥalabî, t.th., hal. 562.

emgkau untuk mengajarkan al-Qur`ân kepada umatmu dalam tujuh huruf. Maka dengan huruf yang mana pun mereka membacanya, sesungguhnya mereka itu telah benar.” (HR. Muslim).

Hadîts di atas menunjukkan tentang waktu bolehnya membaca al-Qur`ân dengan tujuh huruf yaitu sesudah hijrah, sebab sumber air Bani Gaffâr itu letaknya dekat kota Madinah.

Menurut hemat penulis bahwa kuatnya pendapat kedua ini, tidak berarti menolak membaca surat-surat yang diturunkan di Makkah dalam tujuh huruf, karena adanya Hadîs Umar bin Khattâb (w. 23 H) dan Hisyâm bin Hâkim mengenai perselisihan mereka dalam bacaan surat *al-Furqân* yang termasuk surat *Makkiyah* jelas menunjukkan bahwa surat-surat *Makkiyah* juga dalam tujuh huruf.

Tiap suku bangsa di dunia ini memiliki satu alat komunikasi antar sesamanya yang sangat efektif, yakni bahasa. Berbagai suku bangsa yang ada, berbagai ragam pula bahasa yang dipergunakan. Bahasa-bahasa tersebut berbeda satu sama lainnya ada yang memang berbeda sangat jauh, sehingga tak dapat saling mengerti, baik dalam bentuk kata maupun dalam susunan kalimat atau tata bahasa. Namun tidak jarang pula perbedaan-perbedaan tersebut hanya terletak pada dialek, vokal atau langgam. Sebagai contoh bangsa Indonesia dan Malaysia yang sama-sama masuk dalam kelompok rumpun bangsa melayu. Antara Indonesia dan Malaysia ada kata yang hanya berbeda dialek pengucapan, seperti kata “kemana” diungkapkan “*kemane*” oleh Malaysia. Ada pula kata yang berbeda, tapi sama artinya, seperti kata “sekretaris” sedangkan dalam bahasa Malaysia disebut “*setia usaha*”, ada pula berbeda susunan kalimat “tidak mengapa”, Malaysia mengucapkan dengan “*tak apelah*” dan lain-lain sebagainya.

Keadaan yang demikian terjadi juga pada bangsa Arab. Walaupun mereka berhimpun dalam keluarga besar bahasa Arab, namun satu kabilah atau satu suku dengan yang lainnya tidak jarang berbeda aksentuasi, dialek, langgam atau tata bahasa. Al-Qur`ân diturunkan Allah swt dengan memakai bahasa Arab. Nabi Muhammad saw mendapat tugas dan kewajiban dari Allah swt untuk membawa dan menyampaikan risalahnya, tentu sekaligus harus memperkenalkan dan menyampaikan pula bahwa al-Qur`ân adalah salah satu bukti kerasulannya.

Untuk mengajak bangsa Arab menyakini agama Tauhid, dan meninggalkan kepercayaan nenek moyang yang sudah berabad-abad mereka anut, Rasulullah saw memerlukan perjuangan yang gigih. Selanjutnya perlu diingat, bahwa landasan penukilan al-Qur`ân yang dominan adalah *talaqqî* atau *musyâfahah* (menerima

langsung/berhadapan) dengan seorang guru yang ahli. Sedang *masâhif* *‘Usmâniyah* hanya sebagai tempat rujukan (*marji*) saja.³⁰³

Sehubungan dengan itu, Khalifah ‘Usmân bin ‘Affân (w. 35 H) ketika mengirimkan masing-masing *mushaf* ke tiap-tiap daerah, menyertakan pula seorang *qâri* ahli al-Qur`ân, yang bacaannya bersesuaian dengan *mushaf* yang dikirimkan ke tiap-tiap daerah tersebut.³⁰⁴ Karena para sahabat pada masa Nabi saw ada yang menerima dengan dua macam bacaan, ada pula yang menerima lebih dari itu, kemudian para sahabat mengajarkan ke daerah-daerah. Maka dengan demikian, wajar seandainya perbedaan bacaan (macam-macam *qirâ`at*) terjadi pada masa periode *tâbi`în* dan periode-periode sesudahnya sampai kepada para imam *qirâ`at*.³⁰⁵

Untuk mengatasi masalah tersebut dan agar al-Qur`ân dapat dibaca dengan mudah dan ringan bagi bangsa Arab, maka Allah memberikan beberapa macam bacaan. Sehingga dengan demikian, bangsa Arab yang terdiri dari beberapa kabilah dan suku yang memiliki perbedaan dalam pengucapan sehari-hari dapat menerima dan mengucapkan ayat-ayat al-Qur`ân dengan mudah dan ringan.

Melihat kepada perkembangan *qirâ`at* begitu rupa, tertujulah pandangan dikala itu kepada ahli-ahli *qirâ`at* yang tertua umurnya, atau lama usianya dalam menekuni *qirâ`at*, diakui popularitasnya, bagus hafalanya dan banyak muridnya.³⁰⁶ Para ulama memantau perkembangan *qirâ`at* yang ada, maka segeralah para ulama mengadakan penelitian, seleksi serta menguji *qirâ`at* yang dikatakan sebagai bacaan al-Qur`ân. Adapun penelitian tersebut dilakukan dengan menggunakan tiga kriteria, seandainya tidak terpenuhi salah satunya, *qirâ`at* yang bersangkutan tidak dianggap *shahîh*. ketiga kriteria tersebut adalah.

- a. *Qirâ`at* tersebut harus mempunyai *sanad* yang *shahîh* sampai kepada Rasulullah saw dan *mutawâtir* dari awal *sanad* sampai akhirnya.
- b. *Qirâ`at* tersebut harus sesuai dengan salah satu *rasm mushaf* *‘Usmâni*.
- c. *Qirâ`at* tersebut harus sesuai dengan salah satu kaidah bahasa Arab.³⁰⁷

³⁰³ Ibn Mujâhid, *Kitâb al-Sab`ah fi al-Qirâ`at*, ..., cet. II, hal. 9.

³⁰⁴ Muhammad Abd al-‘Azîm al-Zarqânî, *Manâhi al-‘Irfân fi ‘Ulûm al-Qur`ân*, Mesir: ‘Isâ al-Bâbî al-Ḥalabî, 1951 M, cet. 3. hal. 412-413.

³⁰⁵ Al-Zarqânî, *Manâhi al-‘Irfân fi ‘Ulûm al-Qur`ân*, ..., cet. 3. hal. 412-413.

³⁰⁶ Mannâ` al-Qatthân, *Mabâhith fi ‘Ulûm al-Qur`ân*, ..., hal. 171.

³⁰⁷ Abu Zar`ah, *Hujjat al-Qirâ`at*, Beirût: Muassasat al-Risalah, 1404 H/1984 M, cet. IV. hal. 11-12.

Maka setelah diadakan penelitian, ternyata jumhur ulama berketetapan, bahwa *qirâ`at* yang sah dan bernilai *mutawâtir* hanya tujuh. Sedangkan *qirâ`at* tiga orang imam berikutnya yang biasanya disebut dengan “*qirâ`at* sepuluh”, masih terdapat perbedaan para ulama tentang ke-*mutawâtirannya*.³⁰⁸ Dari penelitian tersebut juga diketahui, bahwa ketujuh *qirâ`at* tersebut masing-masing dikuasai dan dipopulerkan oleh tujuh imam *qirâ`at* yang berbeda. Di Madinah didapati banyak ahli *qirâ`at* dan yang populer adalah Nâfi` bin Abdurrahmân (w. 169 H), di Makkah adalah Abdullah bin Kašîr (w. 120 H) di Kûfah yaitu `Âsim bin Abi al-Najûd (w. 127 H) kemudian Hamzah (w. 156 H) dan al-Kisâ`î (w. 189 H), di Bašrah adalah Abû `Amr bin al-`Alâ (w. 154 H), dan Syam adalah Abdullah bin `Âmir (w. 118 H).³⁰⁹

Untuk mempermudah ingatan, di samping suatu penghormatan kepada mereka, maka nama mereka diabadikan pada *qirâ`at* mereka masing-masing, seperti *qirâ`at* Imam Nâfi`, *qirâ`at* Imam Ibn Katsîr, Ibn `Amir, Abû `Amr `Âsim, Hamzah dan *qirâ`at* al-Kisâ`î. Akan tetapi bukan berarti mereka yang menciptakan *qirâ`at* tersebut. *Qirâ`at* mereka tetap terbukti dengan beberapa *sanadnya* sampai kepada Rasulullah saw.

Selanjutnya, banyak orang yang menaruh perhatian dan mempunyai minat untuk memperdalam serta menekuni dan mencurahkan pikirannya terhadap *qirâ`at*, sehingga terkenallah mereka itu sebagai ulama *qirâ`at* di kota-kota besar tersebut.

Perkembangan *qirâ`at* selanjutnya bertambah luas setelah para imam *qirâ`at* tersebar ke segala penjuru dari satu periode imam *qirâ`at* ke periode berikutnya, sehingga muncul beberapa perawi yang meriwayatkan *qirâ`at* dari pada *qirâ`at* imam tujuh, dah masing-masing imam dipopulerkan dan dicatatkan dua orang perawi sekalipun ada perawi-perawi yang lain. Mereka adalah Qâlûn (w. 220 H) dan Warsy (w. 197 H) meriwayatkan *qirâ`at* dari Nâfi` (w. 169 H). Qunbul (w. 291) dan al-Bazzî (w. 250 H) meriwayatkan *qirâ`at* Ibn Katsîr (w. 120 H). Dûrî (w. 246 H) dan Sûsî (w. 261 H) meriwayatkan *qirâ`at* Ibn `Âmir (w. 180 H). Syu`bah (w. 193 H) dan Hafş (w. 180 H) meriwayatkan *qirâ`at* Imam `Âsim (w. 127 H). Dûrî (w. 246 H) dan Abû Hâris (w. 240 H) meriwayatkan *qirâ`at* al-Kisâ`î (w. 189).³¹⁰

Dengan meluas dan berkembangnya pengaruh *qirâ`at* di kalangan masyarakat Islam, para ulama mulai membukukan ilmu *qirâ`at*, di antaranya: Abû `Ubaid al-Qâsim bin Sallâm (w. 224 H), Abû Hâtim al-Sajistânî (w. 225 H), dan Abû Ja`far al-Ṭabarî (w. 310 H), mereka telah

³⁰⁸ Mannâ` al-Qaththân, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân*, ..., hal. 171.

³⁰⁹ Mannâ` al-Qaththân, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân*, ..., hal. 171.

³¹⁰ Al-Suyûthî, *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, ..., cet. ke-2, hal. 75.

menyusun dan mengumpulkan *qirâ`at* serta membukukannya mulai dari *qirâ`at mutawâfîr*, *âhâd* dan *syâzz* dan seterusnya. Berikutnya tampillah Ibn Majâhid (w. 324 H) mengumpulkan khusus *qirâ`at al-sab`ah* dalam kitabnya “*Kitab al-Sab`ah fî al-Qirâ`ât*” pada penghujung abad ke-3 Hijrah di Bagdad. Kemudian dibukukan dan beredar pada abad keempat hijrah.

Dengan adanya pembukuan ilmu *qirâ`at* al-Qur`ân oleh para ulama tersebut, telah membuka jalan bagi para pengkaji untuk mendalami ilmu *qirâ`at*, sehingga orang-orang yang seperti al-Dânî (w. 444 H) dan al-Syâtîbî (w. 590 H) menulis risâlah dalam bentuk puisi maupun prosa tentang ilmu *qirâ`at*, yaitu *Nazm al-Syâtîbîyyah* dan *Hirz al-Amânî wa Wajh al-tahânî fî al-qirâ`ât al-Sab`*, oleh Imam Syâtîbî (w. 590 H) dan *al-Taisîr fî al-Qirâ`ât al-Sab`* oleh al-Dânî (w. 444 H).

Pada masa-masa selanjutnya, muncul pula dua orang tokoh yang menyusun ilmu *qirâ`at* ini berdasarkan tingkatan para imam *qirâ`at*. Dua tokoh tersebut ialah Abû Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Zahabî (w. 748 H) dengan kitabnya “*tazkirah al-Huffâz*” dan “*Ma`rifat al-Qurrâ` al-Kibâr.*” dan Ibn al-Jazarî dengan kitabnya “*Gâyat al-Nihâyah fî Tabaqât al-Qurrâ`.*”³¹¹ Dia adalah yang paling banyak menyusun buku-buku tentang *qirâ`at*, *tajwid* dan *rasm* al-Qur`ân.

Menurut pengamatan penulis, bahwa ulama-ulama yang paling kontemporer yang banyak menyusun buku-buku tentang ilmu *qirâ`at* adalah: Dr. Muhammad Sâlim Muhaisin (w. 1394) dengan kitab-kitab *qirâ`at*-nya antara lain:

1. *al-irshâdât al-jalîyye fî al-qirâ`at al-sab` min طرئق الشاطبيّة*
2. *al-tadkîrû fî al-qirâ`at al-thalâth wa-tawjîhûhâ min طرئق الدرّة*
3. *al-mustanîz fî tahrîj al-qirâ`at al-mutawâtirah min حيث اللّعة والإعراب والتفسير*
4. *al-muhaddb fî al-qirâ`at al-`ashr wa-tawjîhûhâ*
5. *tarîkh al-qur`ân al-karîm*
6. *al-muftabûs min huجات العربيّة والقرايّة*

Syeih Abd al-Fattâh al-Qâdhî, dengan kitab-kitab *qirâ`at*-nya antara lain:

1. *al-budûr al-zâherû fî al-qirâ`at al-`ashr al-mutawâtirah*
2. *al-qirâ`at al-shâddû*

³¹¹ Al-Zarqânî, *Manâhi al-`Irfân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, ..., cet. 3. hal. 412-413.

3. الْقِرَاءَاتُ فِي نَظَرِ الْمُسْتَشْرِقِينَ وَالْمُلْحِدِينَ

4. الْوَأْيُ فِي شَرْحِ الشَّاطِبِيَّةِ

5. تَارِيخُ الْمُصْحَفِ الشَّرِيفِ

6. إِبْحَاتُ فِي قِرَاءَاتِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ

Karangan-karangan mereka tersebut di atas, banyak beredar di mana-mana, termasuk di negara Indonesia yang sudah barang tentu banyak pula orang yang mengkajinya.

2. Para Ahli *Qirâ`at* Kalangan Sahabat dan *Tâbi`în*

Setelah Rasulullah saw wafat, para sahabat bertebaran ke seluruh kota-kota besar Islam untuk menyiarkan agama Islam, mengajarkan al-Qur`ân beserta *qirâ`at*-nya. Dari merekalah para *tâbi`în* memperoleh ajaran-ajaran Islam dan demikian pula generasi-generasi berikutnya menerima dari para *tâbi`în* dan seterusnya hingga saat ini.

a. Para Sahabat Ahli *Qirâ`at* yang Terkenal

1) ‘Utmân bin `Affân ra. (w. 35 H)

Beliau adalah Khalîfâh yang ketiga dan termasuk salah seorang dari rombongan pertama yang masuk Islam. Di antara para muridnya yang demikian banyak itu adalah Mugîrah bin Abî Syhâb al-Makhzûmî (w. 91 H).

2) ‘Alî bin Abî Thâlib ra (w. 40 H)

Beliau adalah khalîfâh ke empat, orang yang pertama kali masuk Islam dari golongan anak-anak dan salah seorang dari 10 orang sahabat yang dijamin Nabi Muhammad saw menjadi penghuni syurga. Di antara para muridnya ialah: Abû Abd al-Rahmân al-Sulamî (w. 69 atau 73 H), Abû al Aswad al-Dualî (w. 69 H), Abd al-Rahmân bin Abî Lailâ (w. 83 H).³¹²

3) Ubay bin Ka`ab ra. (w. 30 H)

Beliau adalah seorang tokoh dari golongan sahabat, penulis wahyu untuk Rasulullah saw., pembaca al-Qur`ân bagi Rasulullah saw, dan orang yang paling baik hafalannya pada masa Rasulullah saw. Di antaranya murid-muridnya ialah: Abdullâh bin Abbâs (w. 68 H), Abû Hurairah (w. 57 H), Abû Abd al-Rahmân al-Sulamî (w. 73 H).³¹³

4) Zaid bin Sâbit al-Anshârî ra. (w. 45 H)

³¹² Mannâ` al-Qaththân, *Mabâhith fi ‘Ulûm al-Qur’ân*, ..., hal. 170.

³¹³ Al-Zarqânî, *Manâhi al-‘Irfân fi ‘Ulûm al-Qur’ân*, ..., cet. 3. hal. 413.

Beliau adalah seorang penulis wahyu untuk Rasulullah SAW dan orang yang dua kali mengkodifikasikan al-Qur`ân yaitu pada masa jabatan khalifah Abû Bakar al-Şiddîq (w. 57 H) dan khalifah Usmân bin `Affân (w. 35 H) serta menjadi guru al-Qur`ân bagi penduduk Madinah. Di antara muridnya ialah: Abû Hurairah (w. 57 H), Abdullâh bin abbâs (w. 68 H), Anas bin mâlik (w. 93 H).³¹⁴

5) Abdullâh bin Mas`ûd ra. (w. 32 H)

Beliau adalah seorang tokoh golongan sahabat, salah seorang rombongan pertama yang masuk Islam dan termasuk yang paling baik. Diantara muridnya ialah: Alqamah bin Qais (w. 74 H), Aswad bin Yazîd al-Nakhâ`î (w. 75 H), Abû Abd al-Rahmân al-Sulâmî (w. 69 atau 73 H).³¹⁵

6) Abû Mûsâ al-Asy`arî RA. (w. 44 H)

Beliau seorang yang mulia dan orang yang paling indah suaranya dalam membaca al-Qur`ân. Di antara muridnya ialah: Sa`îd bin al-Musayyab (w. 94 H), Abû Rajâ` al-`Atâridî (w. 105 H).³¹⁶

b. Para *Tâbi`în* Ahli *Qirâ`at* yang Terkenal

Dari golongan *tâbi`în* yang terkenal sebagai ahli *qirâ`at* banyak sekali,³¹⁷ antara lain:

1) Di kota Madinah

Sa`îd bin al-Musayyab (w. 94 H), `Urwah bin Zubair (w. 94 H), Sâlim bin Abdullah (w. 106 H), Umar bin Abdul Azîz (w. 101 H), Sulaimân `Atâ bin Yasâr, Ibn al-Syihâb al-Zuhrî (w. 123 H), dan Abd al-Rahmân bin Hurmûz (w. 117 H).

2) Di kota Makkah

Baidillah (w. 113 H), `Athâ bin Abî Rabâh (w. 114 H), Mujâhid (w. 104 H), Tâwuz (w. 106 H), `Ikrimah (w. 105 H), Abdullah bin Abî Malîkah (w. 117 H).

3) Di kota Başrah

Amir bin Abdullah al-Qais, Abû al-`Âliyâh (w. 93 H), Abû Rajâ` al-`Atâridî (w. 105 H), Nasr bin `Âşim (w. 90 H), Yahyâ bin Ya`mar (w. 90 H), dan Ibn sîrîn (w. 110 H) dan lain-lain.

4) Di kota Kûfah

³¹⁴ Muhammad bin Umar bin Sâlim Bâzmûl, *al-Qirâ`at wa Atsaruhâ fî al-Tafsîr wa al-Ahkâm*, ..., cet. I, hal. 122.

³¹⁵ Mannâ` al-Qatthân, *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur`ân*, ..., hal. 170.

³¹⁶ Ibn al-Jazarî, *al-Nasyr fî al-Qirâ`at al-Asyar*, Beiût: Dâr al-kutub al-`Ilmiyah, t.th., juz I, hal. 6.

³¹⁷ Mannâ` al-Qatthân, *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur`ân*, ..., hal. 170-171.

Al-Qamah bin Qais al-Nakhâ'î (w. 74 H), Abû Abd al-Rahmân al-Sulâmi (w.73 H), al-Aswad bin yazid al- Nakhâ'î (w. 75 H), Masrûq bin al-Ajda` (w. 62 H), Sa`id bin Jubair (w. 95 H), Ubaidah al- Salmânî (w. 72 H), Umar bin Syarahbil (w. 105 H), dan lain-lain.

- 5) Di kota Syam
Mugîrah bin Abî Syihâb al-Makhzûmî (w. 91 H), Sâhib Utsmân (w. 80 H), Khâlîd bin Sa`ad al-Salâmânî, Sâhib Abû Dardâ` dan lain-lain.³¹⁸

Setelah mereka ini tampillah ke depan segolongan ulama yang secara khusus memperdalam pengetahuan dan penguasaan mereka terhadap *qirâ`at*, menuliskan dan memelihara perkembangannya, sehingga mereka menjadi imam-imam *qirâ`at* yang terkenal dan tempat orang menuntut ilmu *qirâ`at*. Mereka ini adalah para ahli *qirâ`at* dimana nama mereka diabadikan menjadi nama *qirâ`at* yang mereka ajarkan dan kembangkan; yang saat ini lebih dikenal dengan istilah *qirâ`at al-sab`ah* (*qirâ`at* tujuh) dan *qirâ`at `asyarah* (*qirâ`at* sepuluh).

3. Biografi Singkat Para Imam dan Periwat *Qirâ`at*

Para imam *qirâ`at* mempunyai murid-murid untuk menyambung dan meneruskan *qirâ`at* guru-guru mereka hingga dapat diketahui sekarang ini. Namun demikian, dalam dunia *qirâ`at*, biasanya di catat dan di ambil dua orang perawi (murid) dari masing masing imam sekedar mewakili dari sekian banyak murid/perawi imam tersebut.

Berikut ini penulis mengemukakan secara ringkas nama-nama serta riwayat singkat dari ketujuh imam *qirâ`at* yang masing-masing disertai dengan dua orang muridnya sebagai penerus dan pengemban *qirâ`at* gurunya.

- a. Imam Nâfi' (w. 169 H)

Nama lengkapnya ialah Nâfi bin Abî Nu`aim, disebut juga Abû Ruwaim. Beliau lahir di kota Aşbihân pada akhir tahun 70 H. Sejak muda beliau menekuni al-Qur`ân. Ia berguru tentang bacaan al-Qur`ân lebih dari tujuh puluh orang yang berstatus *tâbi`în*. Setelah dewasa Imam Nâfi' pergi ke kota Madinah dan menetap di sana, membaca dan mengajarkan al-Qur`ân selama tujuh puluh tahun. Beliau meninggal pada tahun 169 H. di kota madinah dalam usia 99 tahun.³¹⁹

³¹⁸ Ibn al-Jazari, *Gâyat al-Nihâyah fi tabaqât al-Qurrâ`*, Kairo, Muşthafâ al-Bâbî al-Ḥalabî 1352 H. Juz I, hal. 349.

³¹⁹ Abd al-`Âli Sâlim Mukram dan Ahmad Mukhtar Umar, *Mu`jam al-Qirâ`ât al-Qur`âniyyah Ma'a Muqaddimah fi al-Qirâ`ât wa 'Asyar al-Qurrâ`*, ..., cet. I, hal. 80.

Pernah diceritakan, bahwa Abdullâh bin Hanbal (w. 241 H), bertanya kepada ayahnya tentang *qirâ'at* mana yang paling disenanginya. Ahmad bin Hanbal menjawab. Ia menyenangi *qirâ'at* Madinah dan Jika tidak ada, maka *qirâ'at* 'Âşim. Dicitakan pula, bahwa Imam Nâfi', apabila berbicara, dari mulutnya keluar bau yang harum, seperti kasturi. Waktu ditanyakan, apakah dia mempergunakan pewangi mulut, ia menjawab tidak sama sekali. Dia menerangkan bahwa ia pernah bermimpi, Rasulullah saw membacakan al-Qur'ân dimulutnya, dan sejak itulah timbul bau harum tersebut bila ia berbicara.

Demikianlah secara ringkas peneliti mengemukakan riwayat tentang imam nâfi. Berikut beliau mempunyai dua orang râwi (murid) yaitu:

1) Qâlûn (w. 220 H)

Nama lengkapnya ialah Abû Mûsâ Isâ bin Mînâ, tapi ia lebih populer dengan julukan (*laqab*) yang melekat pada dirinya yaitu Qâlûn. Qâlûn diambil dari kata "*rûm*" yang berarti baik, karena baiknya bacaan al-Qur'ân yang diucapkannya. Qâlûn lahir pada tahun 120 H. dan wafat pada tahun 220 H. Sebagaimana gurunya, ia meneruskan mengajar dan menjadi guru *qirâ'at* dan bahasa Arab yang terkenal di kota Madinah.

Diceritakan, satu hal yang istimewa dalam sejarah hidup Qâlûn adalah tentang pendengarannya. Pada masa tuanya ia tuli, hingga tidak mendengar walaupun genderang dipukul di sampingnya. Akan tetapi bila orang membaca al-Qur'ân ia dapat mendengarkannya dengan baik.³²⁰

2) Warsy (w. 197 H.)

Nama lengkapnya ialah 'Utsmân bin Sa'id al-Mişhrî. Ia lebih populer dengan sebutan yang dimilikinya yaitu Warsy, karena sangat putihnya. Warsy lahir di Mesir tahun 110 Hijriah, dan meninggal pada tahun 197 Hijriah dalam usia 87 tahun. Ia belajar al-Qur'ân dengan Imam Nâfi' dan dapat menyelesaikan beberapa kali khatam al-Qur'ân di hadapan gurunya. Kemudian ia kembali ke Mesir. Warsy ini terkenal seorang *qâri'* yang memiliki suara yang baik dan merdu, menguasai ilmu *tajwîd* dan juga mahir dalam tata bahasa Arab.³²¹

b. Imam Ibn Katşîr (w. 120 H)

Nama lengkapnya Abû Ma'bad Abdullâh bin Katşîr al-Makkî. Ia termasuk golongan *tâbi'in*. Lahir di Makkah tahun 45 Hijriah. Satu-satunya imam tujuh yang berasal dari Makkah. Beliau pernah ke Iraq

³²⁰ Ibn al-Jazarî, *al-Nasyr fi al-Qirâ'at al-Asyar*, Beiût: Dâr al-kutub al-'Ilmiyah, t.th., juz I, hal. 112-113

³²¹ Mannâ' al-Qatthân, *Mabâhits fi 'Ulûm al-Qur'ân*, ..., hal. 182

mengajar ilmu *qirâ'at* di sana. Kemudian kembali ke Makkah, sebagai imam *qirâ'at* di kota Makkah, Ibn Katsîr terkenal dengan lidahnya yang fasîh dan menguasai bahasa Arab dengan baik. Beberapa orang imam telah menukilkan *qirâ'at* dari Imam Ibn Katsîr, yaitu Abû 'Âmr bin 'Âlâ' (w. 154 H), al-Khalîl bin Ahmad (w. 170 H) dan al-Syâfi'î (w. 204 H) serta lainnya.

Imam Ibn Katsîr sempat menemui beberapa orang sahabat di antaranya Abdullah bin zubeir (w. 73 H) Abû Ayyub al-Ansârî dan Anas bin Mâlik (w. 93 H). Ibn Katsîr meninggal tahun 120 Hijriah di makkah dalam usia 75 tahun dan beliau terkenal sebagai imam *al-Qurrâ'* Makkah.³²²

Berikut ini peneliti mengemukakan dua orang rawi terkenal dari Imam Ibn Kasîr yaitu:

1) Al-Bazzî (w. 250 H)

Rawi pertama dari Imam Ibn Katsîr ini, nama lengkapnya adalah Abû al-Hasan Ahmad bin Muhammad bin Abdillah Abî Bazzah al-Makkî. Ia lahir pada ahun 170 Hijriah, sedangkan wafatnya pada tahun 250 H di kota Makkah dalam usia 80 tahun. Sebagai penerus gurunya, al-Bazzî terkenal seorang ahli *qirâ'at* dan muazzin di Masjidil Harâm.³³³

2) Qunbul (w. 291 H)

Nama lengkapnya adalah Muhammad bin Abd al-Rahmân bin Muhammad bin Khâlîd bin Sa'îd al-Makkî al-Makzûmî. Qunbul merupakan nama *laqab*-nya. Ia lahir pada tahun 195 Hijriah dan meninggal pada tahun 291 Hijriah dalam usia 95 tahun. Beliau adalah Imam *qirâ'at* di Hijaz yang banyak di kunjungi orang dari berbagai negeri.³³⁴

Demikianlah riwayat ringkas tentang Imam Ibn Katsîr beserta dua orang *rawi* terkenal, yaitu al-Bazzî dan Qunbul.

c. Imam Abû 'Amr (w. 154 H)

Nama lengkapnya adalah Abû 'Âmr Zayyân bin al-'Alâ' bin 'Âmmâr bin Abdillâh bin al-Husain bin al-Hâris al-Mazinî al-Başrî. Ia lahir di kota Makkah pada tahun 68 atau 69 Hijriah. Imam Abû 'Amr menyebarkan ilmu *qirâ'at* di kota Başrah dan sebagai imam *al-qurrâ'* di sana, kemudian pindah ke Kûfah dan wafat di Kûfah pada tahun 154 Hijriah dalam usia 86 tahun. Ia terkenal sebagai seorang yang sangat mengerti tentang al-Qur'ân, bahasa Arab, jujur dan zuhud.

³²² Mannâ` al-Qathtân, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân*, ..., hal. 182.

³³³ Mannâ` al-Qathtân, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân*, ..., hal. 182.

³³⁴ Muhammad Salîm Muhaisin. *al-Irsyâdat al-Jaliyyâh fi al-Qirâ'ât al-sab'*, Mesir: Maktabat al-Kulliat al-Azhariyyah, 1974 M, hal. 6.

Seorang ulama besar, Sufyân bin ‘Uyainah (w. 197 H atau 198 H) pernah bercerita, bahwa ia bermimpi bertemu dengan Rasulullah saw, lantas Sufyân bertanya: Orang banyak berselisih dengan *qirâ’at*, mana yang patut diikuti? Rasulullah menjawab: Bacalah menurut *qirâ’at* Abû ‘Amr (w. 154 H).³³⁵

Berikutnya peneliti mengemukakan dua orang murid dari Imam Abû ‘Amr, yaitu sebagai berikut:

1) Al-Dûrî (w. 246 H)

Nama lengkapnya adalah Abû Umar Hafş bin Umar bin Abd al-Azîz al-Dûrî adalah menunjukan suatu tempat di Bagdad. Al-Dûrî sebagai ulama *qirâ’at* pada masanya, di samping terkenal sebagai orang pertama yang mengumpulkan *qirâ’at*, beliau adalah *qâri’* dari kota Bagdad dan menyebarkan ilmu *qirâ’at* di negeri tersebut. Beliau wafat pada tahun 246 Hijriah di Bagdad.³³⁶

2) Al-Sûsî (w. 261 H)

Nama lengkapnya adalah Abû Syu’aib Şahih bin Zayyad bin Abdillâh al-Sûsî. Ia dilahirkan di kota Başrah pada tahun 171 Hijriah. Dalam usia 90 tahun. Ia seorang *qâri’* ternama di kota Başrah.³³⁷

d. Imam Ibn ‘Âmir (w. 118 H)

Nama lengkapnya adalah Abû ‘Imrân Abdullâh bin ‘Âmir bin Yazîd bin Tamîn bin Rabî’ah al-Yahqabî. Ia lahir di kampung Rihâb Dimisyqâ pada tahun 21 Hijriah dan wafat pada tahun 118 Hijriah dalam usia 97 tahun. Ibn ‘Âmr adalah seorang pemimpin dan *qâdi* penduduk Syam. Beliau termasuk seorang *tâbi’i* besar dan imam masjid “*al-Jâmi’ al-Umawî*” pada masa pemerintahan Umar bin Abd al-Azîz (w. 101 H).³³⁸

Berikutnya peneliti menguraikan riwayat ringkas dua orang *râwi* dari Ibn ‘Âmir al-Syâmî yaitu :

1) Hisyâm (w. 245 H)

Nama lengkapnya adalah Hisyâm bin ‘Ammâr bin Nâsir al-Qâdhî al-Dimisyqî. Ia dipanggil dengan Abû al-Walîd. Hisyâm dilahirkan pada tahun 153 H. dan wafat di kota Damaskus pada tahun 245 H. dalam usia 92 tahun Beliau adalah *qâri’* di kota Syam. Di samping

³³⁵ Ibn al-Jazarî, *al-Nasyr fi al-Qirâ’at al-Asyar*, Beiût: Dâr al-kutub al-‘Ilmiyah, t.th., juz I, hal. 134.

³³⁶ Abd al-Fattah al-Qâdi, *al-Budûr al-Zâhirah Qirâ’ât al-‘Asyr al-Mutawâtirah*, Mesir: Mustafâ al-Bâbî al-Halabî. 1955 M, hal. 23.

³³⁷ Abd Al-Fattâh al-Qâdi, *al-Budûr al-Zâhirah Qirâ’ât al-‘Asyr al-Mutawâtirah*, ..., hal. 23.

³³⁸ Abd al-‘Âli Sâlim Mukram dan Ahmad Mukhtar Umar, *Mu’jam al-Qirâ’ât al-Qur’âniyyah Ma’a Muqaddimah fi al-Qirâ’ât wa ‘Asyar al-Qurrâ’*, ..., cet. I, hal. 79.

ahli *qirâ'at* juga beliau ahli pidato, ahli Hadîs' dan sebagai *mufti* orang Damaskus.³³⁹

2) Ibn Żakwân (w. 242 H)

Nama lengkapnya adalah Abû A'mr Abdullâh bin Ahmad bin Basyîr bin Żakwan al-Qurasyî al-Dimisyqî. Beliau adalah seorang *qâri'* dan guru *qirâ'at* di negeri Syam, juga sebagai Imam besar di masjid "Jâmi' al-Umawî." Ia lahir pada tahun 173 Hijriah dan wafat pada tahun 242 H. di Damsyik.

Abû Zur'ah (w. 265 H) seorang hâfîz Damaskus pernah berkata, bahwa tidak terdapat di "Iraq, Hijaz, Syam, Mesir dan di Khurasan seorang *qâri'* yang melebihi Ibn Żakwân.³⁴⁰

Demikianlah peneliti mengemukakan secara ringkas riwayat tentang Imam Ibn 'Âmir dengan dua orang muridnya yaitu Hisyâm dan Ibn Żakwân.

e. Imam 'Âşim (w.127 H)

Nama lengkapnya ialah Abû Bakar 'Âşim Ibn Abî al-Nujûd. Ia dilahirkan di Kûfah (tidak jelas tahunnya) dan wafat di Kûfah pada tahun 127 Hijriah pada zaman pemeritahan Marwan. 'Âşim adalah imam *al-Qurrâ'* di Kûfah sampai wafatnya ia adalah *tâbi'in* dan sangat terkenal karena menguasai ilmu *tajwîd* dengan baik, memiliki suara yang merdu serta *faşîh* pula lidahnya dalam mengucapkan ayat-ayat al-Qu'ân.³⁴¹

Berikut ini peneliti menguraikan riwayat ringkas dua orang muridnya, yaitu:

1) Syu'bah (w. 193 H)

Nama lengkapnya ialah Abû Bakar Syu'bah bin'Abbâs bin Sâlim al-Kûfî. Ia lahir pada tahun 95 Hijriah dan wafat di kota Kûfah pada tahun 193 Hijriah dalam usia 98 tahun. Syu'bah termasuk *qâri'* yang banyak keistimewaannya. Di samping ia mendalami al-Qur'ân dengan segala cabang ilmunya, ia juga dikenal sebagai seorang Alim besar dan paling banyak menamatkan al-Qur'ân. Menurut pengakuannya sendiri, yang di sampaikan kepada saudara perempuannya menjelang ajalnya, bahwa ia telah menamatkan al-Qur'ân sebanyak 1018 kali atau 1024 kali.³⁴²

2) Hafş (w. 180 H)

Nama lengkapnya ialah Abû Umar atau Abû Dâûd Hafş bin Sulaimân bin al-Mugîrah al-Bazzâz al-Kûfî. Ia lahir pada tahun 90

³³⁹ Ibn al-Jazarî, *Taqrîb al-Nasyr fî al-Qirâ'ât al-'Asyar*, ..., juz I, hal. 144-145.

³⁴⁰ Ibn al-Jazarî, *Taqrîb al-Nasyr fî al-Qirâ'ât al-'Asyar*, ..., juz I, hal. 144-145.

³⁴¹ Al-Zahabî (w. 789 H), *Ma'rifat al-Qurrâ' al-Kibâr*, Kairo: Muassasat al-Risâlah, 1404 H., cet. I, Juz I, hal. 73.

³⁴² Al-Zahabî (w. 789 H), *Ma'rifat al-Qurrâ' al-Kibâr*, ..., cet. I, Juz I, hal. 90.

Hijriah dan wafat di kota Kûfah pada tahun 180 Hijriah dalam usia 90 tahun.

Hafş belajar al-Qur'ân langsung dengan Imam 'Âşim (w. 127 H) dan dialah satu-satunya murid Imam 'Âşim yang paling Alim. Bahkan Imam Yahyâ bin Ma'in (w. 234 H) mengatakan *qirâ'at* 'Âşim yang *shahîh* adalah yang diriwayatkan oleh Hafş.³⁴³

Perlu diingat, bahwa *qirâ'at* yang dibaca oleh sebagian besar kaum muslimin adalah *qirâ'at* riwayat Hafş ini. Bahkan bagi orang awam dengan ilmu *qirâ'at*, mungkin ada anggapan satu-satunya bacaan al-Qur'ân hanya *qirâ'at* ini.

f. Imam Hamzah (w. 156 H)

Nama lengkapnya ialah Abû 'Ammârah bin Ismâ'il Al-Ziyât al-Kûfî al-Taimî. Imam Hamzah adalah *tâbi' al-tâbi'in*. Ia lahir di kota Kûfah pada tahun 80 Hijriah dan wafatnya juga di Kûfah pada tahun 156 Hijriah dalam usia 76 tahun.³⁴⁴

Semasa hidupnya Imam Hamzah ini terkenal sebagai seorang imam *qirâ'at* di kota Kûfah. Selain itu, ia juga dikenal sebagai orang yang menguasai bahasa Arab, ilmu *farâid*, dan Hadîts. Demikian pula, ia dikenal sebagai orang yang *wara'*. Imam Abû Hanîfah (w. 150 H) pernah mengatakan tentang Imam Hamzah, bahwa ada dua hal yang tidak dapat dibantahkan dari Imam Hamzah yaitu al-Qur'ân dan *Farâid*. Hamzah sendiri pernah mengatakan bahwa ia tidak membaca satu hurufpun dari al-Qur'ân kecuali dengan *atsâr*.³⁴⁵

Berikutnya peneliti akan mengemukakan riwayat ringkas dua orang *râwi* (murid) Imam Hamzah sebagai berikut :

1) Khalaf (w. 229 H)

Nama lengkapnya ialah Abû Muhammad Khalaf bin Hisyâm al-Bazzâr. Ia lahir tahun 150 H dan wafat di Bagdad tahun 229 Hijriah dalam usia 79 tahun. Pada waktu berumur 10 (sepuluh) tahun ia telah hafal al-Qur'ân dan mulai belajar ilmu yang lain pada usia 13 tahun. Beliau menerima *qirâ'at* dari Sulaim bin 'îsâ, Abd al-Rahmân bin Hammâd yang menerimanya dari Imam Hamzah serta dari Abû Zaid Mas'ûd bin Aus al-Anşârî.³⁴⁶

³⁴³ Abd al-'Âli Sâlim Mukram dan Ahmad Mukhtar Umar, *Mu'jam al-Qirâ'ât al-Qur'âniyyah Ma'a Muqaddimah fi al-Qirâ'ât wa 'Asyar al-Qurrâ'*, ..., cet. I, hal. 79.

³⁴⁴ Abd al-'Âli Sâlim Mukram dan Ahmad Mukhtar Umar, *Mu'jam al-Qirâ'ât al-Qur'âniyyah Ma'a Muqaddimah fi al-Qirâ'ât wa 'Asyar al-Qurrâ'*, ..., cet. I, hal. 80-81.

³⁴⁵ Ibn al-Jazarî, *Taqrîb al-Nasyr fi al-Qirâ'ât al-'Asyar*, ..., juz I, hal. 166.

³⁴⁶ Mannâ` al-Qaththân, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân*, ..., hal. 183.

Khalaf tampil kemudian dengan *qirâ'at* tersendiri; memisahkan diri dari *qirâ'at* Imam Hamzah (w. 156 H). Oleh sebab itu, Khalaf termasuk ke dalam kelompok imam-imam “*qirâ'at* sepuluh”.

2) Khallâd (w. 220 H)

Nama lengkapnya adalah Abû ‘Îsa Khallâd bin Khâlid al-Şairafî al-Kûfî. Wafat pada tahun 220 Hijriah di Kûfah. Beliau adalah *qâri'* dan guru Al-Qur’ân di kota tersebut.³⁴⁷

Demikianlah peneliti mengemukakan riwayat ringkas tentang Imam Hamzah dan dua orang murid terkenalnya yaitu Khalaf dan Khallâd.

g. Imam Al-Kisâ’î (w.189 H)

Nama lengkapnya ialah Abû al-Hasan Ali bin Hamzah bin Abdillâh al-Nahwi al-Kûfî. Ia lahir (tidak jelas tahunnya) namun peneliti memperkirakan tahun 119 H, wafat pada tahun 189 Hijriah dalam usia ± 70 tahun.

Imam al-Kisâ’î juga dikenal sebagai orang yang menguasai ilmu tata bahasa Arab terutama ilmu Nahwu.³⁴⁸ Berikutnya peneliti kemukakan riwayat ringkas murid-muridnya yaitu sebagai berikut:

1) Abû al-Hâris (w. 240 H)

Nama lengkapnya Abû al-Hârits al-Laisî bin Khâlid al-Marwazî al-Bagdâdî. Ia adalah *qâri'* dan guru al-Qur’ân, wafat pada tahun 240 Hijriah.³⁴⁹

2) Al-Dûrî (w. 246 H)

Sejarah ringkas *râwi* ini telah diuraikan pada bahagian sebelumnya yaitu *râwi* dari Imam Abû ‘Amr (w. 154 H).

Demikianlah uraian peneliti tentang riwayat ringkas imam-imam *qirâ'at* beserta murid-muridnya. Dari merekalah diketahui sumber-sumber *qirâ'at* tersebut dan mereka pula yang memiliki *sanad* yang jelas dengan segala persyaratannya.

Dari uraian di atas dapat dideteksi bahwa para perawi *qirâ'at* ada yang terus dan langsung belajar dengan imamnya, tanpa perantaraan (*wasîtah*) orang lain dan ada pula melalui *wasîtah* yaitu orang yang menjadi penghubung sanad antara perawi dan imamnya, hanya saja mereka yang menjadi penghubung ini tidak populer sebagaimana perawi *qirâ'at* dan bukan berarti putus *sanadnya*.

³⁴⁷ Mannâ` al-Qaththân, *Mabâhits fi ‘Ulûm al-Qur’ân*, ..., hal. 183.

³⁴⁸ Abd al-‘Âli Sâlim Mukram dan Ahmad Mukhtar Umar, *Mu’jam al-Qirâ’ât al-Qur’âniyyah Ma’a Muqaddimah fi al-Qirâ’ât wa ‘Asyar al-Qurrâ’*, ..., cet. I, hal. 80.

³⁴⁹ Mannâ` al-Qaththân, *Mabâhits fi ‘Ulûm al-Qur’ân*, ..., hal. 183-184

4. Pertumbuhan dan Perkembangan *Qirâ'at* di Indonesia

Al-Qur'ân dengan *qirâ'at* Hafṣ (w. 180 H), Qâlûn (w. 220 H) dan Warsy (w. 197 H) sudah dibawa orang ke Indonesia oleh jamaah haji dan putera-putera Indonesia yang belajar di Timur Tengah.³⁵⁰ Seperti Syaikh Ma'mun (w. 1931 M) dari Banten dan Syaikh KH. Azra'i Abdurrauf (w. 1993 M) dari Medan, Buya Haji Abd al-Mu'in (w. 1963 M) dari Tanjung Alam Batusangkar, Buya Haji Abd al-Mâlik (w. 1962 M) dari Batuhampar Payakumbuh.³⁵² KH Abdurrahman dari Maluku, KH. Abû Bakar Husain dari Bima Nusa Tenggara Barat, KH. Muhammad Arwani Kudus Jawa Tengah, KH. Abdullah Munawir dari Krapyak Yokyakarta, KH. Abdullah Umar dari Semarang (w. 1428 H/ 2001 M), KH. Muhammad Hasyim dari Buntet Cirebon, KH. Tubagus Saleh Ma'mun dari Serang Banten (w. 1421 H/ 2000 M), KH. Abdur Rasyid Sidiq (w. 1426 H/ 1986 M) dan KH. A. Sadeli Mustafa (w. 2016 M), kedua-duanya dari Palembang, KH. Muhammad Daud al-Hâfiz dari Jambi, KH. Ibrahim Hosen dari Bengkulu (ahli fiqh, dan paham ilmu *qirâ'at* al-Qur'ân). KH. Muhammad Ramli dari Payukumbuh Sumatera Tengah, KH. Muhammad Wali dari Aceh, KH. Usmân Fattah dari Medan Sumatera Utara, KH. Abdul Karim Tanjung Pinang Riau, KH. Sulaiman al-Rasuli dari Bukittinggi Sumatera Barat, KH. Hasan Mugni Marwan dari Banjarmasin.³⁵³ Para ulama tersebut di atas merupakan ujung tombak dari para para ulama ahl *al-Qurrâ'* di Timur Tengah untuk mewariskan dan mensosialisasikan ilmu *qirâ'at* al-Qur'ân di Nusantara Indonesia.

Pertumbuhan *qirâ'at* di Indonesia sudah mulai terasa dan terlihat semenjak berdiri dan munculnya organisasi-organisasi al-Qur'ân yang digerakkan oleh para ulama ahl *al-Qurrâ' wa al-Huffâz*. sehingga pada kira-kira permulaan abad ke sembilan belas Masehi, di tiap pesantren dan madrasah muncul badan atau perkumpulan para ahli *qirâ'at* dan *hâfiz* al-Qur'ân, dengan macam-macam nama dan bentuk, antara lain:³⁵⁴

- a. Jam'iyat al-Huffâz di Kudus Jawa Tengah
- b. Nahdhat al-Qurrâ di Jombang Jawa Timur
- c. Wihdat al-Qurrâ di Sulawesi Selatan

³⁵⁰ Abd al-Hannân Sa'id, *Taisîr al-Musykilât fi Qirâ'ât al-Âyât*, Jakarta: LBIQ Jakarta. 1415 H/1995 M. Cet. VIII, hal. vii. Baca lagi: Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an (PTIQ), *Mengenal Bacaan al-Qur'an Qirâ'ât al-Sab'aha*, Jakarta: PTIQ Jakarta, 2003 M., hal. 2-3.

³⁵² Panitia MTQ Nasional III. *Tartil*, Banjarmasin: Sekretariat MTQ Nasional III, 1970 M., hal. 19.

³⁵³ Panitia MTQ Nasional III. *Tartil*, Banjarmasin: Sekretariat MTQ Nasional III, 1970 M., hal. 19.

³⁵⁴ Lembaga Pengembangan Tilawah Qur'an Tingkat Nasional, *25 Tahun MTQ dan 17 Tahun LPTQ*, Jakarta: LPTQ, 1415 H/1994 M, hal.128

- d. Pesantren Pelajar Ilmu Qirâ'at Al-Qur'ân di Banjarmasin
- e. Madrasah Al-Qur'ân di Palembang
- f. Jam'iyat al-Qur'ân di Medan
- g. Jam'iyat al-Qurrâ' wa al-Huffâz di Bukittinggi.³⁵⁵

Melalui lembaga-lembaga atau instansi tersebut di atas dapat ditumbuhkan dan dikembangkan *qirâ'ât* sehingga para pecinta *qirâ'ât* tersebut semakin banyak dan melahirkan kader-kader yang diharapkan di Nusantara ini.

Atas inisiatif al-marhum KH. A. Wahid Hasyim, yang ketika itu adalah Menteri Agama RI, pada tanggal 17 Ramadân 1317 H, atau tepatnya tahun 1950 M, bertempat di kediaman beliau, jalan Jawa 12 Jakarta dalam acara buka puasa bersama, maka dicetuskanlah berdirinya para ahli *qirâ'at* dan *huffâz* al-Qurân dengan nama "*Jam'iyat al-Qurrâ' wa al-Huffâz* (جمعية القراء والحفاظ).³⁵⁶

Ide tersebut diterima oleh ulama-ulama lain, dan mendapat restu dari KH. Wahab Hasbullah. Seperti diketahui bahwa KH. Wahid Hasyim salah seorang ulama yang paham *qirâ'ât* dan hafal al-Qur'an tiga puluh juz, di samping beliau sebagai seorang Menteri Agama, maka kondisi ini membuat program-program untuk kegiatan syiar al-Qur'ân dapat berjalan sesuai dengan yang diharapkan.

Selanjutnya, pada hari Jum'at tanggal 12 Rabiul Awal 1371 Hijriah atau tanggal 15 Januari 1951 dalam peringatan Maulid Nabi Muhammad saw di rumah Haji Asmuni di Sawah Besar, KH. Wahid Hasyim meresmikan berdirinya di Nusantara ini organisasi "*Jam'iyat al-Qurrâ' wa al-Huffâz*" yang ketuanya untuk periode ini (1951-1953) adalah KH. Abû Bakar Aceh dan Sekretarisnya Muhammad Nur, sedangkan untuk periode berikutnya (1954-1956) adalah KH. Tubagus M. Saleh Ma'mun, sedangkan sekretarisnya adalah KH. Tubagus Mansur Ma'mun.³⁵⁷ Begitulah untuk periode-periode selanjutnya.

Dengan lembaga/ organisasi tersebut sangat terasa pengaruhnya untuk pengembangan *qirâ'ât* di Indonesia dan telah dapat pula waktu itu mengukuhkan lima puluh cabang pengurus "*Jam'iyat al-Qurrâ' wa al-Huffâz*" dan komisariat wilayah pada setiap provinsi di Indonesia.³⁵⁸

³⁵⁵ Lembaga Pengembangan Tilawatil Qur'an Tingkat Nasional, *25 Tahun MTQ dan 17 Tahun LPTQ*, ..., hal. 128.

³⁵⁶ Lembaga Pengembangan Tilawatil Qur'an Tingkat Nasional, *25 Tahun MTQ dan 17 Tahun LPTQ*, ..., hal. 128-129

³⁵⁷ Panitia MTQ Nasional III. *Tartil*, Banjarmasin: Sekretariat MTQ Nasional III, 1970 M., hal. 27-28.

³⁵⁸ Lembaga Pengembangan Tilawatil Qur'an Tingkat Nasional, *25 Tahun MTQ dan 17 Tahun LPTQ*, ..., hal. 133.

Khusus untuk rujukan ilmu *qirâ'ât* waktu itu didisrtibusikan buku *qirâ'at* sebagai standar bersama yaitu kitab Imam al-Syâṭibi (w. 590 H) dengan judul “*Hirz al-Amânî wa wajh al-Tahâni*” (حِرْز الْأَمَانِي وَوَجْه التَّهَانِي), karya bersyair 1172 bait, atau lebih dekenal dengan nama “*Nazam al-Syâṭibî*” (نَظْم الشَّاطِبِي),³⁵⁹ merupakan karya terbesar Imam al-Syâṭibî” (w. 590 H) dalam bidang *qirâ'at* al-Qur'an.

Melalui kitab “*Nazam al-Syâṭibî*” (w. 590 H) tersebut para ulama *ahl al-Qurrâ'* di Nusantara ini mendalami dan mensosialisasikan ilmu *qirâ'ât*.

Pada periode *Jam'iyat al-Qurrâ' wa al-Huffâz* ini, perkembangan dan pensosialisasian *qirâ'ât*, di samping *qirâ'at* Imam Aṣim (w. 127 H) riwayat Hafṣ' (w. 180 H), terfokus kepada *qirâ'at* Imam Nâfi' (w. 169 H), baik riwayat Qâlûn (w. 220 H), manupun riwayat Warsy (w. 197 H), tanpa meninggal *qirâ'at* Imam lainnya.³⁶⁰

Sebagaimana diketahui, bahwa peranan lembaga-lembaga pendidikan al-Qur'an sangat besar dalam mensosialisasikan ilmu *qirâ'ât* di Indonesia. Maka pada tahun 1971, berdirilah di Indonesia Perguruan Tinggi Ilmu al-Qur'an (PTIQ), yang mahasiswanya dari tahun 1971 sampai dengan 1980 adalah utusan Pemerintah Daerah Tingkat 1 dari masing-masing provinsi se-Indonesia dan setelah tamat dari Perguruan Tinggi tersebut, pimpinan PTIQ memulangkan kembali ke provinsi yang mengutus mahasiswa tersebut, sehingga dapat mengabdikan ilmunya, termasuk ilmu *qirâ'at* al-Qur'an di daerahnya.³⁶¹

Sehubungan dengan itu, para alumnus dan mahasiswa perguuruan Tinggi Ilmu al-Qur'an Jakarta banyak tampil pada forum-forum musabaqah al-Qur'an, baik sebagai peserta ataupun sebagai dewan hakim. Demikian juga pada kegiatan peringatan-peringatan hari besar Islam, mereka membacakan dengan *qirâ'ât* dan malah diantara mereka ada yang direkam suaranya, serta ada juga yang aktif melatih para peserta musabaqah al-Qur'an di daerah-daerah Tingkat I di Indonesia. Mereka mempraktekkan dan mengajarkan *qirâ'ât* tersebut. Di samping itu, tidak kalah penting dari peranannya bahwa di antara para alumnus PTIQ telah dapat menyusun buku panduan *qirâ'ât* yang disebarkan keseluruh tanah air. Itu semua membuat *qirâ'ât* semakin membudaya dan memotivasi umat Islam untuk mengenali dan mencintai seni baca *qirâ'ât* al-Qur'an. Seperti

³⁵⁹ Ali Muhammad al-Dibâ, *Syarh al-Syâṭibiyah Irsyâd al-Murîd ilâ Maqṣûd al-Qaṣîd*, Mesir: Maṭba'ah Muhammad Ali Ṣabîh, 1318, hal. 3-4.

³⁶⁰ Abd Fattah, *Al-Qur'an dalam Lintasan Sejarah Umat Manusia*, Banda Aceh Panitia Penyelenggara MTQ Nasional ke-12, 1981 M., hal. 132.

³⁶¹ Institut PTIQ, *Aset dan Proyek*, Jakarta: Institut PTIQ, 2001 M., I, hal. 10-11.

buku “*Kaidah Qirâ’ât Tujuh*”, “*Tuntunan Praktis Qirâ’ât al-Sab’ah menurut Tarîq al-Syâtibî*”, serta buku “*Mengenal Bacaan al-Qur’ân Qirâ’ât al-Sab’ah Riwayat Qâlûn, Warsy dan al-Dûrî*”.

Dengan demikian, Perguruan Tinggi Ilmu al-Qur’ân Jakarta, telah memberikan saham besar bagi Indonesia untuk tumbuh dan berkembangnya *qirâ’ât*, *nagam* dan *tahfîz* al-Qur’ân Jakarta.

Pada periode Perguruan Tinggi Ilmu al-Qur’ân ini, bermuncullah beberapa lembaga pendidikan dan pengembangan al-Qur’ân di tanah air, yang kesemuanya menambah suburnya pengembangan dan pembelajaran ilmu *qirâ’ât*, yaitu seperti:

- a. Institut Ilmu al-Qur’ân (IIQ) tahun 1977 di Jakarta.
- b. Lembaga Pengembangan Tilawat al-Qur’ân (LPTQ) Tingkat Nasional tahun 1977.
- c. Lembaga Tinggi Ilmu al-Qur’ân (STIQ) Sumatera Barat, tahun 1981 dan sekarang namanya Sekolah Tinggi Agama Islam pengembangan Ilmu al-Qur’ân (STAI-PIQ) Sumatera Barat.
- d. Sekolah Tinggi Agama Islam pengembangan Ilmu al-Qur’ân (STAI-PIQ) Pekanbaru Riau tahun 1987.
- e. Ikatan Persaudaraan Qâri Qâriah - Hâfîz Hâfîzah (IPQAH) Tingkat Pusat, tahun 1988 yang diketuai oleh H. Mirwan Batubara (alumnus PTIQ Jakarta) dan periode berikutnya diketuai oleh Prof. Dr. H. S. Agil Husein al-Munawar, MA.³⁶²

Di samping itu, adanya Keputusan Komisi Majelis Ulama Indonesia (MUI), tanggal 2 Maret 1983, yang menyatakan bahwa *qirâ’ât* adalah bagian dari ilmu al-Qur’ân yang wajib diperkembangkan dan dipertahankan eksistensinya.²⁶³

Selanjutnya, *Mushhaf* al-Qur’ân dengan *qirâ’ât* yang terdapat di Indonesia ada empat macam, yaitu:

- a. *Mushhaf* al-Qur’ân dengan Riwayat Hafş (w. 180 H) dari Imam Âşim (w. 127 H).
- b. *Mushhaf* al-Qur’ân dengan Riwayat Qâlûn (w. 220 H) dari Imam Nâfi’ (w. 169 H).
- c. *Mushhaf* al-Qur’ân dengan Riwayat Wârsy (w. 197 H) dari Imam Nâfi’ (w. 169 H).
- d. *Mushhaf* al-Qur’ân dengan Riwayat al-Dûrî (w. 246 H) dari Imam Abû Umar (w. 154 H).²⁶⁴

³⁶² Sekolah Tinggi Ilmu Al-Qur’an, *Al-Qur’an dan Indonesia*, Padang: STIQ Sumatera Barat, 1994, hal. 17.

²⁶³ Sekolah Tinggi Ilmu Al-Qur’an, *Al-Qur’an dan Indonesia*, ..., hal. 17.

²⁶⁴ Sekolah Tinggi Ilmu Al-Qur’an, *Al-Qur’an dan Indonesia*, ..., hal. 2-3

Keempat-empatnya ditulis dengan *rasm al-'Utsmâni* yang tidak menyalahi kaidah-kaidah *rasm al-'Utsmâni*.

Dengan adanya *Mushhaf-Mushhaf* tersebut, maka umat Islam Indonesia lebih tertarik untuk membaca, mempelajari dan menguasainya serta mengajarkannya kepada orang lain. Namun disadari, bahwa *Mushhaf-Mushhaf* tersebut, selain riwayat Hafş masih sangat terbatas, belum dicetak dan diperbanyak sebagaimana riwayat Hafş di Indonesia dan samping itu, dimiliki oleh orang-orang/*muqri* tertentu saja.

Setelah didengar dan diikuti dengan seksama gema dan syiar *qirâ'ât* di Indonesia dalam masa-masa periode Perguruan Tinggi Ilmu al-Qur'ân, yaitu dari tahun 1971 sampai 2001, maka ternyata diantara *qirâ'ât* itu, yang paling populer dan sering berkumandang di Indonesia adalah tiga *qirâ'ât* dengan empat riwayat yaitu: *qirâ'ât* Imam 'Âşim (w. 127 H) dengan riwayat Hafş (w. 180 H), *qirâ'ât* Imam Nâfi' (w. 169 H), dengan riwayat Qâlûn (w. 220 H) dan Riwayat Wârsy (w. 197 H) dan Imam Abû Umar (w. 154 H) dengan Riwayat al-Dûrî (w. 246 H).²⁶⁵ Sedangkan *qirâ'ât-qirâ'ât* imam lainnya masih tetap didalami pada lembaga-lembaga pendidikan al-Qur'ân tersebut.

Berikut ini, peneliti mengemukakan tentang perkembangan *qirâ'ât* pada periode musabaqah *qirâ'ât* al-Qur'ân di Indonesia, yaitu dari tahun 2002 sampai sekarang.

Terlebih dahulu, peneliti mengemukakan bahwa pengertian musabaqah *qirâ'ât* al-Qur'ân adalah suatu jenis lomba membaca al-Qur'ân dengan macam-macam bacaan yang *mutawâtir* dan dibacakan secara *mujawwad* dan atau *murattal*, yang *dinisbah*-kan kepada Imam *qirâ'ât al-'asyarah* selain riwayat Hafş.³⁶⁶

Adapun *qirâ'ât* yang digunakan dalam musabaqah tersebut adalah *qirâ'ât al-sab'ah* dan atau *qirâ'ât al-'asyarah* menurut *Tarîq al-Syâṭibiyyah* dan *Al-Durrah*. Selanjutnya *maqrâ'* yang dibaca oleh peserta pada babak penyisihan adalah dengan memilih dua riwayat dari tiga riwayat berikut, yaitu riwayat Qâlûn (w. 220 H), Wârsy (w. 197 H) dan Khalaf (w. 229 H), sedangkan pada babak final, peserta membaca *maqrâ'* untuk tiga riwayat, dengan catatan selain bacaan riwayat Hafş (w. 180 H).³⁶⁷ Sebagai pedoman untuk musabaqah *qirâ'ât* al-Qur'ân, LPTQ bekerjasama dengan PTIQ Jakarta menyusun buku "*Tuntunan Praktis maqrâ' Babak Penyisihan dan Final Pada MTQ/STQ Nasional*".

²⁶⁵ Sekolah Tinggi Ilmu Al-Qur'an, *Al-Qur'an dan Indonesia*, ..., hal. 4.

³⁶⁶ Panitia Pusat MTQ Nasional XX, Pedoman Musabaqah Al-Qur'an, Jakarta: LPTQ Nasional, 2003, hal. 150.

³⁶⁷ Panitia Pusat MTQ Nasional XX, Pedoman Musabaqah Al-Qur'an, ..., hal. 154-155

Dari uraian diatas,peneliti menyimpulkan bahwa pertumbuhan dan perkembangan *qirâ'ât* al-Qur'ân di Tanah Air ini, peneliti kelompokan kepada tiga periode, yaitu :

- a. Periode *jam'iyat al-Qurrâ' wa al-Huffâz* di Indonesia, yaitu dari awal tahun dicetuskan berdirinya lembaga tersebut, tahun 1950 sampai dengan tahun 1970. Pada periode ini, adalah masa-masa pertumbuhan dan pembelajaran serta pensosialisasian tahap awal tentang *qirâ'ât* al-Qur'ân dan pada masa ini, belum begitu banyak para *muqri'* Indonesia mengemukakan/mengalunkan bacaan al-Qur'ân dengan *qirâ'ât* al-Qur'ân, seperti KH. Azra'i Abdurrauf dan KH. Tubagus Mansur Ma'mun. Di antara seluruh *qirâ'ât* tersebut, pada periode ini, *qirâ'ât* yang paling banyak digemari selain bacaan riwayat Hafş adalah riwayat Imam Nâfi' (w. 169 H), baik riwayat Qâlûn (w. 220 H), maupun riwayat Wârsy (w. 197 H) tanpa meninggalkan *qirâ'at-qirâ'at* lainnya.
- b. Periode Perguruan Tinggi Ilmu al-Qur'ân dari tahun 1971 sampai 2001, yaitu selama tiga puluh tahun, inilah masa-masa pertumbuhan lembaga-lembaga Perguruan Tinggi Ilmu al-Qur'ân. Pada periode inilah syiar al-Qur'ân lebih menggema ke daerah-daerah guna mensosialisasikan tiga cabang aspek kemuliaan al-Qur'ân sebagai saham besar PTIQ kepada Tanah Air Indonesia, yaitu *qirâ'at*, *nagam* dan *tahfiz*. Sebelumnya ketiga aspek tersebut terbatas pada daerah-daerah tertentu saja.

Pada perode ini, Majelis Ulama Indonesia (MUI) telah memberikan motivasi dan perintah untuk pengembangan *qirâ'ât* al-Qur'ân dan sudah terwujud rekaman bacaan al-Qur'ân dengan *qirâ'ât* al-Qur'ân. Seperti bacaan H. Muammar ZA, Hj. Maria Ulfa, MA, H. Mirwan Batubara dan lain-lain. Disamping itu, muşhaf-muşhaf al-Qur'ân selain bacaan riwayat Hafş (w. 180 H) sudah muncul di Indonesia dan *qirâ'at* yang paling banyak berkumandang, ada empat riwayat, yaitu: riwayat Hafş, Qâlûn, Warsy, dan riwayat al-Dûri.

- c. Periode musabaqah *qirâ'at* al-Qur'ân dari tahun 2001 di Nusa Tenggara Barat, tahun 2003 di Palangkaraya dan tahun 2004 di Bengkulu. Pada periode ini, minimal pada pecinta *qirâ'at* al-Qur'ân terfokus kepada tiga riwayat, yaitu riwayat Qâlûn, Warsy, dan riwayat Khalaf.

13. HIKMAH BERBILANG QIRÂ'AT AL-QUR'ÂN

Al-Qur'ân diturunkan dalam “*tujuh huruf*”, mengandung hikmah yang sangat banyak. Karena itu, para ulama berupaya mencoba menemukan dan mengungkapkannya. Pada garis besarnya, terdapat dua

macam hikmah pokok, yaitu: hikmah secara umum dan hikmah secara khusus.

1. Hikmah Secara Umum

Hikmah secara khusus yang berkaitan dengan maksud atau kandungan ayat, yaitu:

- a. Menunjukkan terjaminnya autentisitas (keaslian) al-Qur'ân dan terpeliharanya dari segala bentuk perubahan dan penyelewengan, meskipun mempunyai banyak pola bacaan.³⁶⁸
- b. Untuk memberi kemudahan bagi umat Islam, khususnya bangsa Arab dalam membaca dan memahami al-Qur'ân. Hal ini karena mereka terdiri atas berbagai suku bangsa (*kabilah*) yang masing-masing memiliki *lahjah* (dialek bahasa) yang berbeda-beda. Seandainya al-Qur'ân diturunkan dan hanya boleh dibaca dalam dialek bahasa dari suku bangsa Arab tertentu, sudah barang tentu suku bangsa Arab lainnya akan mendapatkan kesulitan dalam membaca al-Qur'ân dengan dialek bahasa yang bukan merupakan dialek bahasa mereka.³⁶⁹

Sehubungan dengan hikmah ini, peneliti mengemukakan contoh dari firman Allah swt dalam al-Qur'ân surat *al-Baqarah* ayat 222, yaitu:

... وَلَا تَقْرُبُوهُمْ حَتَّىٰ يَطْهُرُوا ...

... dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci ... (Q.S. *al-Baqarah*/ 2: 222).

Rasm (يَطْهُرُونَ) dalam ayat tersebut bisa dibaca يَطْهُرُونَ dan bisa pula dibaca يَطَّهَّرُونَ. Adapun yang membaca يَطْهُرُونَ ialah Hafs (w. 180 H), Imam Nâfi' (w. 169 H), Abû Amr (w. 154 H), ibn Âmir (w. 118 H) dan ibn Katsîr (w. 120 H). Sedangkan yang membaca يَطَّهَّرُونَ ialah imam Hamzah (w. 156 H), al-Kisâ'î (w. 189 H) dan Syu'bah (w. 193 H).³⁷⁰

Berdasarkan versi *qirâ'at* yang pertama (يَطْهُرُونَ) makna ayat tersebut adalah: “dan janganlah kamu mendekati mereka (istri-istrimu) sampai mereka suci (berhenti dari haid mereka tanpa mandi wajib terlebih dahulu)”. Sedangkan menurut versi *qirâ'at* yang kedua

³⁶⁸ Mannâ' al-Qathtân, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân*, ..., hal. 180.

³⁶⁹ Hasan Diyâ al-Dîn Itir, *al-Ahruf al-Sab'ah wa Manzilat al-Qirâ'at Minhâ*, ..., cet. I, hal. 220.

³⁷⁰ Ibn Mujâhid, *Kitâb al-Sab'ah fi al-Qirâ'ât*, ..., cet. II, hal. 182.

(يَطَّهَّرْنَ), makna ayat tersebut adalah: “dan janganlah kamu mendekati mereka (istri-istimu) sampai mereka mensucikan diri (berhenti dari haid mereka dan telah mandi wajib terlebih dahulu)”.

- c. Merupakan rahmat Allah swt untuk pemersatu umat Islam, terutama mempersatukan umat Islam di kalangan bangsa Arab yang relatif banyak perbedaan dialek kebahasaan menjadi satu dialek bahasa yang dapat mengikat persatuan di antara mereka, yaitu bahasa Quraisy yang dengannya al-Qur’ân diturunkan dan dapat mengakomodasi atau menampung unsur-unsur bahasa Arab dari kabilah-kabilah lainnya.³⁷¹ Di samping itu, lebih ditekankan lagi hikmahnya untuk menyatukan lidah umat Islam (dalam kesempatan melaksanakan ibadah haji di Makkah dan kota-kota Arab yang lainnya) dalam satu dialek bahasa yaitu dialek suku Quraisy di mana susunan bahasanya dan asal kata-katanya banyak yang merupakan bahasa pilihan dari suku-suku Arab lainnya yang berbeda. Sehubungan dengan itu, Utsmân bi Affân (w. 35 H) pernah menginstruksikan kepada para sahabat yang ditugaskan untuk menulis dan membukukan al-Qur’ân, antara lain Zaid ibn Tsâbit (w. 45 H), sebagai berikut:

إِذَا احْتَلَفْتُمْ أَنْتُمْ وَرَبْدُ بَنٍ ثَابِتٍ فِي شَيْءٍ مِنَ الْقُرْآنِ فَارْتَبُوهُ بِلِسَانِ قُرَيْشٍ فَإِنَّهُ إِمَّا نَزَلَ
بِلِسَانِهِمْ.³⁷²

Apabila kamu sekalian dan Zaid ibn Tsâbit (w. 45H) berada dalam suatu bacaan al-Qur’ân, maka tulislah apa yang sesuai dengan dialek kebahasaan Quraisy karena al-Qur’ân diturunkan dengan lisan Quraisy.

- d. Menunjukkan kemuliaan dan keutamaan umat Nabi Muhammad saw dari umat Nabi-nabi sebelumnya, karena kitab-kitab *samâwî* yang dahulu itu diturunkan sekaligus dan dalam satu versi *qirâ’at* (satu huruf). Sedangkan al-Qur’ân diturunkan secara berangsur-angsur dalam tujuh huruf. Sehubungan dengan ini, Nabi Muhammad saw bersabda:

عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: كَانَ الْكِتَابُ
الْأَوَّلُ نَزَلَ مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَعَلَى حَرْفٍ وَاحِدٍ وَنُزِلَ الْقُرْآنُ مِنْ سَبْعَةِ أَبْوَابٍ وَعَلَى
سَبْعَةِ أَحْرَفٍ.³⁷³

³⁷¹ Ahmad Adil Kamal, *‘Ulûm al-Qur-ân*, ..., hal. 90.

³⁷² Al-Imâm al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, ..., jilid 6, hal. 99.

³⁷³ Al-Hâkim, *al-Mustadrak*, ..., jilid 1, hal. 553.

Dari ibn Mas'ûd ra (w. 32 H) dari Nabi saw, beliau bersabda: kitab-kitab yang pertama itu diturunkan dari satu bab (pintu) dan dengan satu huruf. Sedangkan al-Qur'ân diturunkan dari tujuh bab (pintu) dengan tujuh huruf. (HR. al-Hâkim).

- e. Menunjukkan kegigihan umat Nabi Muhammad saw dalam mengemban kitab sucinya ini dan tentunya besar pula pahalanya dalam mencurahkan kemampuannya untuk menggali makna-makna al-Qur'ân. Karena itu sebagian ulama mengatakan:

زِيَادَةُ الْحَرْفِ تَدُلُّ عَلَى زِيَادَةِ الْمَعْنَى.³⁷⁴

Bertambahnya suatu bentuk huruf menunjukkan bertambahnya suatu arti.

Dan karena itu pula, maka mengetahui bermacam *qirâ'at* merupakan kebutuhan pokok untuk mengetahui tafsîr al-Qur'ân.

2. Hikmah Secara Khusus

Adapun hikmah secara khusus yang berkenaan dengan maksud atau kandungan ayat, terutama yang berkaitan dengan ayat-ayat hukum, dapat dikemukakan sebagai berikut:³⁷⁵

- a. Mengukuhkan atau menguatkan ketentuan hukum yang telah disepakati oleh para ulama. Sebagai contoh, menyangkut firman Allah swt sebagai berikut:

...وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَلَةً أَوْ امْرَأَةً وَوَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا
الْسُّدُسُ...^٣

... Jika seseorang mati, baik laki-laki maupun perempuan yang tidak meninggalkan ayah dan tidak meninggalkan anak, tetapi mempunyai seorang saudara laki-laki atau seorang saudara perempuan, maka bagi masing-masing dari kedua jenis saudara itu seperenam harta ... (Q.S. al-Nisâ' / 4: 12).

Berdasarkan ayat di atas, para ulama telah sepakat 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 *qirâ'at syâdz* yaitu *qirâ'at* Sa'ad bin Abi Waqash (w. 55 H), terdapat tambahan (مِنْ أُمِّ) sehingga bunyi ayat tersebut menjadi:

³⁷⁴ Abdurrahmân bin Ibrâhîm al-Matrûdî, *al-Aruf al-Qur'âniyyah al-Sab'ah*, Riyâd: Dâr al-Alâm al-Kutub, 1411 H, cet. 1, hal. 58.

³⁷⁵ Ahmad Adil Kamal, *Ulûm al-Qur-ân*, ..., hal. 90-92.

...وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُرِثُ كَلَلَةَ أَوْ امْرَأَةً وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتُ مِنْ أُمِّ فَلَيْكِلٍ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ...

... Jika seseorang mati, baik laki-laki maupun perempuan yang tidak meninggalkan ayah dan tidak meninggalkan anak, tetapi mempunyai seorang saudara laki-laki (seibu saja) atau seorang saudara perempuan (seibu saja), maka bagi masing-masing dari kedua jenis saudara itu seperenam harta ... (Q.S. *al-Nisâ'*/4: 12).

Dengan demikian *qirâ'at* Sa'îd bin Abi Waqash (w. 55 H) tersebut dapat memperkuat dan mengukuhkan ketetapan hukum yang telah disepakati oleh para ulama sebagaimana disebutkan di atas.

b. Men-*tarjih*-kan hukum yang di-*ikhtilâf*-kan oleh para ulama. Sebagai contoh terkait firman Allah swt sebagai berikut:

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّعْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَرْتُمْ بِهِ
إِطْعَامَ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ...

Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak dimaksud (untuk bersumpah), tetapi Dia menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpah yang kamu sengaja, maka kaffarat (melanggar) sumpah itu, ialah memberi makan sepuluh orang miskin, yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi pakaian kepada mereka atau memerdekakan seorang budak ... (Q.S. *al-Mâidah*/5: 89).

Dalam memahami ayat di atas, para ulama berbeda pendapat tentang *kifarat* berupa “memerdekakan seorang budak” bagi orang yang melanggar sumpah, apakah budak yang dimerdekakan itu mesti budak yang mukmin atautkah budak secara mutlak (artinya, boleh budak yang mukmin dan boleh juga budak yang tidak mukmin).

Sementara dalam *qirâ'at syâdz* disebutkan (أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ).

Tambahan kata (مُؤْمِنَةٍ) dapat berfungsi men-*tarjih*-kan pendapat sebagian ulama, antara lain imam Syâfi'î (w. 204 H) yang mewajibkan seorang budak yang mukmin.

Sementara itu, sebagian ulama lainnya seperti Abû Hanîfah (w. 150 H) berpendapat, bagi orang yang melanggar sumpah dibolehkan memerdekakan seorang budak mukmin ataupun budak yang bukan mukmin.

c. Dapat menggabungkan dua ketentuan hukum yang berbeda dengan mengakomodir dua macam bacaan/ *qirâ'at*. Sebagai contoh menyangkut firman Allah swt berikut:

وَبَسَّأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَدَى فَأَعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ ...

Mereka bertanya kepadamu tentang haidh. Katakanlah: "Haidh itu adalah suatu kotoran". Oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haidh; dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci. Apabila mereka telah suci, maka campurilah mereka itu di tempat yang diperintahkan Allah kepadamu ... (Q.S. al-Baqarah/ 2: 222).

Ayat di atas menjelaskan bahwa seorang dilarang melakukan hubungan intim dengan istrinya yang sedang dalam keadaan haid sebelum ia (istrinya) itu suci (حَتَّى يَطْهَرْنَ). Kata حَتَّى يَطْهَرْنَ dalam ayat tersebut, dipahami oleh sebagian ulama dengan makna sampai mereka (istri-istri) suci, dalam arti, telah berhenti dari darah haid mereka. Selanjutnya dalam ayat tersebut dijelaskan (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ).

Kata-kata فَإِذَا تَطَهَّرْنَ dipahami oleh para ulama dengan pengertian apabila mereka (suami-istri) telah bersuci dengan cara mandi.

Dengan demikian, dalam ayat tersebut (seolah-olah) terdapat dua ketentuan hukum yang berbeda. Sementara itu, dalam salah satu versi *qirâ'at*, pernyataan Allah حَتَّى يَطْهَرْنَ dalam ayat tersebut dibaca حَتَّى يَطْهَرْنَ yang artinya sampai mereka (istri-istri) bersuci dengan cara mandi.

Dengan adanya *qirâ'at* حَتَّى يَطْهَرْنَ tersebut, maka kedua ketentuan hukum yang (seolah-olah) berbeda dalam ayat al-Qur'ân di atas, bisa digabungkan. Hasilnya, seorang suami dilarang melakukan hubungan seksual dengan istrinya yang dalam keadaan haid, sebelum ia (istri) bersuci dari *hadats* besar (haid)nya dengan cara mandi wajib, yang otomatis tentunya harus sudah suci (berhenti) dari darah haidnya.

- d. Menunjukkan adanya dua ketentuan hukum yang berbeda dalam kondisi yang berbeda pula. Sebagai contoh, suhubungan dengan firman Allah swt sebagai berikut:

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

Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku,

dan sapulah kepalamu dan (basuh) kakimu sampai dengan kedua mata kaki ... (Q.S. *al-Mâidah*/ 5: 6).

Kata وَأَرْجُلِكُمْ dalam ayat di atas, menurut salah satu versi *qirâ'at*, bisa dibaca وَأَرْجُلِكُمْ. *Qirâ'at* وَأَرْجُلِكُمْ yang *ma'tûf* kepada فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ menunjukkan hukum wajibnya mencuci kaki. Sementara *qirâ'at* وَأَرْجُلِكُمْ yang *ma'tûf* kepada وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ menunjukkan hukum wajibnya menyapu kaki (dengan air).

Hukum yang terkandung dalam *qirâ'ati* versi kedua وَأَرْجُلِكُمْ, yaitu “menyapu kaki”, berlaku bagi orang yang dalam keadaan memakai *al-khuffain* (sepatu boot). Sementara hukum yang terkandung dalam *qirâ'at* pertama وَأَرْجُلِكُمْ yaitu “mencuci kaki”, berlaku bagi orang yang tidak dalam keadaan memakai *al-khuffain* (sepatu boot).

Dengan demikian, terdapat dua hukum sekaligus tanpa perlu pengulangan dan pembicaraan panjang lebar. Inilah yang peneliti maksudkan dengan makna *ijâz* (simpler kata dan mendalam isi) al-Qur'ân dengan adanya perbedaan *qirâ'at* tersebut.

- e. Menjadi hujjah bagi sementara ulama untuk memperkuat pendapatnya mengenai sesuatu masalah hukum. Sebagai contoh, menyangkut firman Allah swt sebagai berikut:

... وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ ...

... dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali dari tempat buang air (kakus) atau menyentuh perempuan, lalu kamu tidak memperoleh air, maka bertayammumlah dengan tanah yang baik (bersih); sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu ... (Q.S. *al-Mâidah*/ 5: 6).

Menurut ayat di atas, salah satu penyebab bagi seseorang untuk boleh melakukan *tayammum* dalam kondisi tidak menjumpai air adalah *dilâlah* ayat لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ. Sebagaimana ulama berpendapat, bahwa yang dimaksud dengan “لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ” dalam ayat tersebut adalah “bersentuh kulit” (التقاء البشرين), sementara sebagian ulama lainnya berpendapat, bahwa yang dimaksud dengan potongan ayat tersebut adalah “bersetubuh” (الجماع). Sementara, menurut salah satu versi *qirâ'at* bahwa potongan ayat “أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ” dalam ayat al-Qur'ân

tersebut bisa dibaca dengan “أَوْ لَمَسْتُمُ النَّسَاءَ”. *Qirâ'at* yang disebut terakhir ini “أَوْ لَمَسْتُمُ النَّسَاءَ” menjadi hujjah bagi pendapat yang mengatakan, bahwa yang dimaksud dengan kalimat “أَوْ لَمَسْتُمُ النَّسَاءَ” dalam ayat di atas adalah “bersentuh kulit”, karena “اللمس” berarti “المس” yaitu menyentuh atau bersentuh.³⁷⁶

- f. Menjelaskan suatu hukum dalam suatu ayat yang berbeda dengan makna menurut *dzâhir*-nya. Sebagai contoh terkait firman Allah swt sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ...

Hai orang-orang beriman, apabila diseru untuk menunaikan shalat Jum'at, maka bersegeralah kamu kepada mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli ... (Q.S. al-Jumu'ah/ 62: 9).

Kata “فَاسْعَوْا” dalam ayat di atas secara *dzâhir*-nya mengandung makna “segera”. Akan tetapi tidak demikian halnya, kalau dipahami berdasarkan versi *qirâ'at syâdz* yang dibaca dengan “فَامْضُوا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ”, karena kata فَامْضُوا tidak mengandung makna “segera”.

- g. Merupakan tafsîr atau penjelasan terhadap suatu lafaz dalam al-Qur'ân yang mungkin sulit untuk dipahami maknanya. Sebagai contoh terkait firman Allah swt berikut:

وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنفُوشِ .

dan gunung-gunung adalah seperti bulu yang dihambur-hamburkan. (Q.S. al-Qâri'ah/ 101: 5).

Dalam salah satu *qirâ'at syâdz*, kata “كَالْعِهْنِ” dalam ayat tersebut di atas bisa dibaca “كَالصُّوفِ” sehingga bunyi ayat tersebut menjadi “وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالصُّوفِ الْمَنفُوشِ”

Dengan *qirâ'at* yang disebut terakhir ini “كَالصُّوفِ”, maka menjadi jelaslah bahwa yang dimaksud dengan “كَالْعِهْنِ” dalam ayat tersebut adalah “الصُّوفِ”.

³⁷⁶ Hasan Diyâ al-Dîn Itir, *al-Ahruf al-Sab'ah wa Manzilat al-Qirâ'at Minhâ*, cet. I, hal. 214-228.

Demikianlah uraian peneliti tentang hikmah berbilang *qirâ'at* al-Qur'ân, baik hikmah secara umum maupun hikmah secara khusus. Dari itu, jelaslah bahwa perbedaan *qirâ'at* al-Qur'ân bertujuan untuk memudahkan umat Islam pada khususnya dan sebagai bentuk kasih sayang Allah swt kepada manusia.

BAB III

DIMENSI RELASI GENDER DALAM AL-QUR'ÂN

Isu gender menjadi sangat menarik ketika dihubungkan dengan wacana keislaman, yang memang merupakan salah satu komponen dalam berbagai perubahan sosial, kebudayaan dan bahkan politik. Berbagai upaya telah dilakukan untuk mengembangkan isu tersebut mulai dari dekonstruksi khazanah Islam sampai pada upaya rekonstruksinya. Salah satu yang menjadi pokok kajiannya adalah problem relasi laki-laki dan perempuan.

14. Pengertian dan Hakikat Gender

Isu gender sering kali menimbulkan berbagai penafsiran dan respons yang tidak proposional. Salah satu faktor yang mempengaruhi adanya kesenjangan gender adalah beragamnya tafsiran tentang pengertian. Oleh karena itu, penulis akan mengemukakan definisi dan hakikat gender guna menghindari pemahaman yang keliru.

(1) Pengertian Relasi Gender

Gender secara *etimologi* berasal dari bahasa Inggris yang berarti sex (jenis kelamin)¹¹². Sedangkan menurut *terminologi* dalam *Women's Studies Encyclopedia* dijelaskan bahwa gender adalah suatu konsep kultural yang berupaya membuat perbedaan (*distinction*) dalam hal peran, perilaku,

¹¹² AS Hornby, *Oxford Advanced Learner's*, Dictionary Oxford University press 1989 hal. 512.

mentalitas, dan karakteristik emosional antara laki-laki dan perempuan yang berkembang dalam masyarakat.¹¹³

Menurut data Menteri Negara Pemberdayaan Perempuan (MNPP) Republik Indonesia dalam buku ke-4 tentang *Fakta, Data dan Informasi Kesenjangan Gender di Indonesia*, gender ialah perbedaan peran, fungsi, tanggung jawab antara laki-laki dan perempuan yang merupakan hasil konstruksi sosial budaya yang dapat berubah dan atau diubah sesuai dengan kemajuan zaman.¹¹⁴

Dalam buku *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'ân*, Nasaruddin Umar menyimpulkan bahwa gender adalah suatu konsep yang digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dilihat dari segi sosial-budaya.¹¹⁵

Siti Musdah Mulia menegaskan bahwa, "Gender adalah seperangkat sikap, peran, tanggung jawab, fungsi, hak dan perilaku yang melekat pada diri laki-laki dan perempuan akibat bentukan budaya atau lingkungan masyarakat tempat manusia itu tumbuh dan dibesarkan".¹¹⁶

Kemudian Siti Musdah Mulia menyimpulkan bahwa, "Gender adalah suatu konsep yang mengacu pada peran-peran dan tanggung jawab laki-laki dan perempuan sebagai hasil konstruksi sosial yang dapat diubah sesuai dengan perubahan zaman".¹¹⁷

Dengan demikian, relasi gender dapat diartikan sebagai konsep yang mengidentifikasi hubungan laki-laki dan perempuan yang dianggap memiliki perbedaan menurut konstruksi sosial-budaya yang meliputi perbedaan peran, fungsi dan tanggung jawab.

Dari uraian di atas, maka dapat dibedakan antara sex dan gender. Sex adalah perbedaan laki-laki dan perempuan dari segi biologis atau *nature*, sedangkan gender adalah perbedaan antara keduanya disebabkan karena faktor sosial budaya yang menjadikan mereka berbeda seperti laki-laki bekerja di sektor publik sementara perempuan bekerja di sektor domestik (mengurus rumah dan anak-anak).

(2) Sekilas tentang Sejarah Istilah Gender

Sejarah perbedaan gender (*gender differences*) antara manusia jenis kelamin laki-laki dan perempuan terjadi melalui proses yang sangat

¹¹³ Helen Tierney (ed.), *Women's Studies Encyclopedia*, New York: Green Wood Press, Vol. I, hal. 153.

¹¹⁴ Tim Penyusun Meneg. PP. RI., *Fakta, Data dan Informasi Kesenjangan Gender di Indonesia*, Jakarta: Kantor Meneg. PP. R.I., 2001, buku 4, hal. 18.

¹¹⁵ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'ân*, Jakarta: Paramadina, 2001, cet. II, hal. 35.

¹¹⁶ Siti Musdah Mulia Dkk, *Keadilan Kesetaraan Gender Perspektif Islam*, Jakarta: LKAJ, 2003, cet. II, hal. viii.

¹¹⁷ Siti Musdah Mulia Dkk, *Keadilan Kesetaraan Gender Perspektif Islam*, Jakarta: LKAJ, 2003, cet. II, hal. ix.

panjang. Oleh karena itu, terbentuknya perbedaan-perbedaan gender disebabkan banyak hal, di antaranya dibentuk dan disosialisasikan melalui adat-istiadat budaya, ajaran keagamaan dan bahkan negara. Melalui proses yang panjang, sosialisasi gender tersebut akhirnya dianggap sebagai ketentuan Tuhan, seolah-olah biologis yang tidak dapat dirubah lagi, sehingga perbedaan-perbedaan gender dianggap sebagai kodrat laki-laki dan perempuan.

Sebaliknya, melalui dialektika bahwa konstruksi sosial gender yang tersosialisasikan secara evolusional dan perlahan-lahan mempengaruhi biologis masing-masing jenis kelamin, misalnya, karena konstruksi sosial gender, kaum laki-laki harus bersifat kuat dan agresif maka kaum laki-laki kemudian terlatih dan tersosialisasi kepada sifat-sifat gender yang ditentukan oleh masyarakat, yakni secara fisik lebih kuat dan lebih besar. Sementara perempuan yang sejak bayi dididik agar bersikap lemah lembut, maka proses sosialisasi tersebut tidak saja berpengaruh kepada perkembangan dan emosi kaum perempuan tetapi juga mempengaruhi perkembangan fisik dan biologis selanjutnya.¹¹⁸

Dewasa ini terjadi peneguhan pemahaman yang tidak pada tempatnya di masyarakat mengenai apa yang disebut dengan kodrat perempuan, di mana sesungguhnya hal itu merupakan gender, karena pada dasarnya konstruksi sosial merupakan faktor terpenting yang membentuk secara langsung hal-hal yang dianggap kodrat itu. Sebagai contoh, sering diungkapkan bahwa mendidik anak, mengelola dan merawat kebersihan rumah atau urusan domestik sering dianggap sebagai “kodrat perempuan”, padahal kenyataannya, peran gender yang demikian itu merupakan konstruksi kultural dalam suatu masyarakat tertentu. Karena itu, boleh jadi urusan anak dan merawat kebersihan rumah bisa dilakukan oleh laki-laki. Dengan demikian, apa yang sering disebut “kodrat perempuan” dalam kasus ini adalah masalah gender.

Kilas balik sejarah gender, terutama di Barat, yang menjadi asal istilah ini tidak lepas dari peranan feminis, yakni orang-orang yang memfokuskan diri mereka untuk memikirkan masalah-masalah yang berkaitan dengan perempuan.¹¹⁹ Kaum pemikir feminis ini berusaha semaksimal mungkin untuk mendekonstruksikan fenomena yang ada selama ini, di mana alasan utamanya antara lain: perempuan dianggap sebagai makhluk kedua, perempuan dipersalahkan karena jatuh tergoda iblis dan memimpin manusia ke dalam dosa asal, perempuan tidak suci dan

¹¹⁸ Mansour Fakhri, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Jakarta: Pustaka Pelajar, 1996, hal. 9-10.

¹¹⁹ Gadis Arivia, *Filsafat Berperspektif Feminis*, Jakarta: Jurnal Perempuan, 2003, hal. 83.

lebih rendah dari laki-laki, dan pandangan-pandangan lainnya.¹²⁰ Ini semua tercantum dalam Kitab Suci Bible sehingga kaum feminis berusaha untuk menafsirkan kembali teks-teks suci tersebut sehingga menjadi “firman yang membebaskan” dari justifikasi sebagai upaya diskriminasi terhadap perempuan.

Pandangan negatif terhadap perempuan ini berdampak kepada ketidakadilan yang mereka alami sehari-hari. Bahkan hal itu masuk dalam perundang-undangan negara Eropa saat itu. Sebagai contoh, menurut hukum Inggris, yang berlaku juga di Amerika yang pada awal abad ke-17 itu masih merupakan koloni Inggris, kaum perempuan mempunyai banyak kewajiban tetapi sedikit haknya. Perempuan yang sudah menikah akan kehilangan harta benda dan hak-hak sipil lainnya.¹²¹

Di Prancis, disebabkan institusi Gereja yang melarang perceraian, terutama gugatan yang diajukan dari pihak perempuan, maka pada tahun 1793, mereka menuntut hak perempuan untuk dapat bercerai dengan suaminya, tentu mereka menggugat demikian karena perlakuan dari suami-suami mereka yang sering melakukan tindak kekerasan dalam menghadapi masalah rumah tangga. Di Benua Amerika, ada seorang tokoh perempuan seperti Ellen Craft (1826-1891) yang menuntut diberlakukannya hak-hak politik bagi perempuan. Dia juga berusaha memperjuangkan nasib para budak.¹²²

Di Inggris, seorang perempuan bernama Merry Wollstonecraft (1759-1799) banyak menulis tentang posisi ekonomi dan sosial perempuan di Eropa yang tidak menguntungkan. Perempuan menengah digambarkan seperti burung dalam sangkar. Di satu sisi mereka harus mengorbankan kesehatan, kebebasan dan kemandiriannya, dan di sisi lain mereka diharuskan merasa bangga dengan kemajuan-kemajuan yang bukan dihasilkan dirinya sendiri tetapi kemajuan yang dihasilkan oleh suaminya.

Meskipun Wollstonecraft tidak pernah memakai istilah-istilah seperti “konstruksi sosial atau peranan gender”, namun ia telah melihat bahwa kondisi perempuan pada saat itu bukan hal yang alamiah tetapi lebih merupakan hasil dari pembentukan lingkungan. Wollstonecraft berargumentasi bahwa apabila laki-laki dimasukkan ke dalam “sangkar” seperti yang dilakukan pada perempuan, maka mereka-pun akan mempunyai perasaan ingin menyenangkan diri.¹²³

¹²⁰ M. Letty, Russel, ed., *Feminist Interpretation of The Bible*, Terj. Adji A. Sutama dan M. Oloan Tampubolon. Jakarta: Kanisius, 1998, hal. 25.

¹²¹ Soeyono, Nana Nurliana. *Gerakan Perempuan di Amerika; Suatu Tinjauan Historis*. Jakarta: Jurnal Perempuan untuk Pencerahan dan Kesetaraan, 2000, vol. XIV, hal. 17.

¹²² Gadis Arivia, *Filsafat Berperspektif Feminis*, ..., hal. 86.

¹²³ Gadis Arivia, *Filsafat Berperspektif Feminis*, ..., hal. 90.

Feminisme awal yang berkembang sejak tahun 1800-an ini merupakan representasi gelombang feminisme pertama. Saat itu yang menonjol dari kegiatan mereka adalah membentuk aktivis pergerakan perempuan. Selanjutnya feminisme gelombang kedua, tepatnya pada awal tahun 1960-an, pada gelombang ini muncul refleksi tentang persoalan-persoalan perempuan, dan sebagai turunannya lahir teori-teori yang menyusun mengenai kesetaraan perempuan dengan laki-laki. Sementara itu, pada gelombang ketiga, teori-teori yang muncul ini mengikuti atau bersinggungan dengan pemikiran-pemikiran kontemporer, dan dari sanalah lahir teori-teori feminisme yang lebih flural, misalnya feminisme postmodernisme, postkolonial, multikultural dan global.¹²⁴

Dari sekian lama sejarah feminisme ini dapat disimpulkan, setidaknya ada dua kelompok besar dalam diskursus feminisme mengenai konsep kesetaraan gender, dan keduanya saling bertolak belakang. Pertama adalah sekelompok feminis yang mengatakan bahwa konsep gender adalah konstruksi sosial *an sich*, sehingga perbedaan jenis kelamin tidak perlu mengakibatkan perbedaan peran dan perilaku gender dalam tatanan sosial. Karenanya, segala jenis perbedaan yang berbau gender, misalnya perempuan cocok untuk melakukan pekerjaan mengasuh anak, dan laki-laki sebagai pencari nafkah keluarga, harus dihilangkan dalam kehidupan sosial. Kalau tidak, akan sulit menghilangkan kondisi ketidaksetaraan. Kelompok feminis ini disebut feminis radikal.

Di lain pihak, ada kelompok feminis yang menganggap perbedaan jenis kelamin akan selalu berdampak terhadap konstruksi konsep gender dalam kehidupan sosial, sehingga akan selalu ada dan menjadi keharusan jenis-jenis pekerjaan berstereotip gender. Kelompok ini disebut dengan feminis liberal.

Kedua kelompok ini didasari oleh landasan dan ideologi yang berbeda, yang tentunya berpengaruh dalam kiprahnya dalam tatanan sosial.¹²⁵

Di Indonesia sendiri isu feminisme dan ketidakadilan gender ini mulai diperkenalkan oleh sejumlah aktifis lembaga sosial masyarakat (LSM) dalam kaitannya dengan pembangunan pada tahun 1970-an. Selanjutnya, isu tersebut secara sederhana dibagi menjadi tiga dasawarsa tahapan.

Periode pertama, tahapan “pelecehan”. Selama tahun 1975-1985 hampir semua aktivis LSM menganggap masalah gender bukan menjadi masalah penting bahkan banyak yang melakukan pelecehan terhadap

¹²⁴ Gadis Arivia, *Filsafat Berperspektif Feminis*, ..., hal. 84.

¹²⁵ Ratna Megawangi, *Mebiarkan Berbeda? Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender*, Bandung: Mizan, 1999, hal. 20.

perempuan. Pada umumnya mereka tidak menggunakan analisis gender, sehingga reaksi terhadap masalah ini sering menimbulkan konflik antar aktivis perempuan dan aktivis lainnya. Perlawanan terhadap masalah perempuan di kalangan aktivis mengambil bentuk bermacam-macam. Umumnya bentuk perlawanannya adalah dengan penjinakan demi kelancaran proyek dari agenda utama program organisasi yang bersangkutan.

Periode kedua, yaitu tahapan pengenalan dan pemahaman, yakni berkisar tahun 1985-1995. Pada dasawarsa ini, dimulai pengenalan dan pemahaman dasar tentang apa yang dimaksud analisis gender dan mengapa menjadi masalah pembangunan.¹²⁶ Puncaknya, ketika pada tahun 1995 UNDP (*United Nations Development Program*) merupakan salah satu konsep dalam mengukur indikator pembangunan manusia (*Human Development Index/ HDI*) dengan menetapkan adanya faktor kesetaraan gender (*gender equality*). Faktor kesetaraan gender ini harus selalu diikutsertakan dalam mengevaluasi keberhasilan pembangunan nasional.¹²⁷

Periode ketiga, yaitu tahapan yang sekarang sedang berjalan, yakni mengintegrasikan gender ke dalam seluruh kebijakan dan program di berbagai organisasi dan lembaga pendidikan dan strategi advokasi terhadap segala persoalan yang menyangkut ketidakadilan gender baik di masyarakat maupun di lembaga negara.¹²⁸

Dengan demikian, istilah gender banyak dibahas dalam diskusi-diskusi kenegaraan maupun politik, bahkan menjadi wacana yang umum dikaji oleh para ilmuwan, baik sosial keagamaan maupun sosial kemasyarakatan di Indonesia.

(3) Gender dan Prilaku Manusia

Setiap makhluk hidup dapat dikelompokkan pada dua jenis yaitu laki-laki dan perempuan, termasuk di dalamnya buah-buahan sebagaimana diungkap dalam al-Qur'ân surat *al-Ra'd/13:3*):

وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الْجَبَلِ جَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ اثْنَيْ عَشَرَ يُغَشَّى اللَّيْلَ اللَّيْلَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ۝

Dan Dialah Tuhan yang membentangkan bumi dan menjadikan gunung-gunung dan sungai-sungai padanya. Dan menjadikan padanya semua buah-buahan berpasang-pasangan, Allah menutupkan malam kepada

¹²⁶ Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, ..., hal. 160-161.

¹²⁷ Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda? Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender*, ..., hal. 23.

¹²⁸ Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, ..., hal. 163.

siang. *Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang memikirkan.*

وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ،

Dan segala sesuatu Kami ciptakan berpasang-pasangan supaya kamu mengingat kebesaran Allah. (Q.S. al-Dzâriyât/ 51:49).

وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى،

dan bahwasanya Dialah yang menciptakan berpasang-pasangan pria dan wanita. (Q.S. al-Najm/ 53: 45).

Berdasarkan ayat-ayat di atas Muhammad Quraish Shihab mengatakan bahwa, "Allah swt menciptakan segala sesuatu berpasang-pasangan. Keberpasangan mengandung persamaan sekaligus perbedaan. Persamaan dan perbedaan itu harus diketahui agar manusia dapat bekerja sama menuju cita-cita kemanusiaan."¹²⁹

Lelaki dan perempuan keduanya berkewajiban menciptakan situasi harmonis dalam masyarakat. Tentu saja situasi ini harus sesuai dengan kodrat dan kemampuan masing-masing. Ini berarti bahwa kita dituntut untuk mengetahui keistimewaan dan kekurangan masing-masing, serta perbedaan keduanya. Karena tanpa mengetahui hal-hal tersebut, maka orang bisa mempersalahkan dan menzalimi banyak pihak. Dia bisa mempersalahkan interpretasi agama dan menganiaya perempuan karena mengusulkan hal-hal yang justru bertentangan dengan kodratnya.¹³⁰

Dalam suasana maraknya tuntutan hak asasi manusia serta seruan keadilan dan persamaan, sering kali tanpa disadari, hilang hak asasi dan sirna keadilan lagi kabur makna persamaan yang dituntut itu.¹³¹

Muhammad Quraish Shihab mengutip pendapat Anis Manshur yang menyatakan bahwa, "Tidak ada satu masyarakat di seluruh persada dunia ini yang mempersamakan lelaki dan perempuan dalam segala hal, tidak pada masyarakat yang sangat maju, tidak juga pada masyarakat yang sangat terbelakang. Memang, lelaki dan perempuan masing-masing mempunyai lima indera, tetapi terdapat perbedaan-perbedaan yang sangat jelas, dalam dan tajam".¹³²

Ada tidaknya pengaruh biologi terhadap perilaku manusia para pakar berbeda pendapat, antara lain Nasaruddin Umar mengutip pendapat Unger tentang perbedaan emosional dan intelektual antara laki-laki dan perempuan sebagai berikut:

¹²⁹ M. Quraish Shihab, *Perempuan: dari Cinta sampai Seks*, Jakarta: Lentera Hati, 2005, hal. 2.

¹³⁰ M. Quraish Shihab, *Perempuan: dari Cinta sampai Seks*, ..., hal. 3.

¹³¹ M. Quraish Shihab, *Perempuan: dari Cinta sampai Seks*, ..., hal. 3.

¹³² M. Quraish Shihab, *Perempuan: dari Cinta sampai Seks*, ..., hal. 5.

| Laki-laki | Perempuan |
|---------------------------------------|--|
| Sangat agresif | Tidak terlalu agresif |
| Independen | Tidak terlalu independen |
| Tidak emosional | Lebih emosional |
| Dapat menyembunyikan emosi | Sulit menyembunyikan emosi |
| Lebih objektif | Lebih subjektif |
| Tidak mudah terpengaruh | Mudah terpengaruh |
| Tidak submisif | Lebih sumbasif |
| Sangat menyukai eksakta | Kurang menyukai eksakta |
| Tidak mudah goyah terhadap krisis | Mudah goyah menghadapi krisis |
| Lebih aktif | Lebih pasif |
| Lebih kompetitif | Kurang kompetitif |
| Lebih logis | Kurang logis |
| Lebih mendunia | Berorientasi ke rumah |
| Lebih terampil berbisnis | Kurang terampil berbisnis |
| Lebih berterus terang | Kurang berterus terang |
| Memahami perkembangan dunia | Kurang memahami perkembangan dunia |
| Berperasaan tak mudah tersinggung | Berperasaan mudah tersinggung |
| Lebih suka berpetualang | Kurang suka berpetualang |
| Mudah menghadapi persoalan | Sulit mengatasi persoalan |
| Jarang menangis | Lebih sering menangis |
| Umumnya terampil memimpin | Tidak umum terampil memimpin |
| Penuh rasa percaya diri | Kurang percaya diri |
| Lebih banyak mendukung sikap agresif | Kurang senang terhadap sikap agresif |
| Lebih ambisi | Kurang ambisi |
| Lebih mudah membedakan rasa dan rasio | Sulit membedakan antara rasa dan rasio |
| Lebih merdeka | Kurang merdeka |
| Tidak canggung dalam penampilan | Lebih canggung dalam penampilan |
| Pemikiran lebih unggul | Pemikiran kurang unggul |
| Lebih bebas berbicara | Kurang bebas berbicara ¹³³ |

Muhammad Quraish Shihab mengutip pendapat Murtadha Muthahari, seorang ulama terkemuka Iran dalam bukunya yang diterjemahkan oleh Abu al-Zahra al-Najafi ke dalam bahasa Arab dengan

¹³³ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'ân, ...*, hal. 43.

judul *Nizhâm Huqûq al-Mar'ah* yang intinya adalah bahwa lelaki secara umum lebih besar dan lebih tinggi dari perempuan, suara lelaki dan telapak tangannya kasar, berbeda dengan suara dan telapak tangan perempuan, pertumbuhan perempuan lebih cepat dari laki-laki. Namun perempuan lebih mampu membentengi diri dari penyakit dibanding lelaki Lebih cepat berbicara bahkan dewasa dari lelaki. Rata-rata bentuk kepala lelaki lebih besar dari perempuan, tetapi jika dibandingkan dari segi bentuk tubuhnya, maka sebenarnya perempuan lebih besar. Kemampuan paru-paru lelaki menghirup udara lebih besar/banyak dari perempuan, dan denyut jantung perempuan lebih cepat dari denyut lelaki.¹³⁴

Dari segi psikis, perasaan perempuan lebih cepat bangkit dari lelaki, sehingga sentiment dan rasa takutnya segera muncul, berbeda dengan lelaki yang biasanya lebih berkepal dingin. Perempuan biasanya lebih cenderung kepada upaya menghiasi diri, kecantikan, dan mode yang beraneka ragam, serta berbeda bentuk. Di sisi lain, perasaan perempuan secara umum kurang konsisten dibanding dengan lelaki. Perempuan lebih berhati-hati, lebih tekun beragama, cerewet, takut, dan lebih banyak berbasa-basi. Perasaan perempuan lebih keibuan, ini jelas tampak sejak anak-anak. Cintanya kepada keluarga serta kesadarannya tentang kepentingan lembaga keluarga lebih besar dari lelaki.¹³⁵

Menurut Muhammad Quraish Shihab: "Ada perbedaan tertentu antara lelaki dan perempuan baik fisik maupun psikis. Mempersamakannya dalam segala hal berarti melahirkan jenis ketiga, bukan jenis laki-laki dan bukan juga perempuan".¹³⁶

Muhammad Quraish Shihab selanjutnya menjelaskan: "Kita perlu menggarisbawahi bahwa laki-laki dan perempuan keduanya adalah manusia yang sama, karena keduanya bersumber dari ayah dan ibu yang sama. Keduanya berhak memperoleh penghormatan sebagai manusia. Tetapi akibat adanya perbedaan, maka persamaan dalam bidang tertentu tidak menjadikan keduanya sepenuhnya sama. Namun ketidaksamaan ini tidak mengurangi kedudukan satu pihak dan melebihkan yang lain. Maka persamaan di sini harus diartikan kesetaraan, dan bila kesetaraan dalam hal tersebut telah terpenuhi, maka keadilan pun telah tegak, karena keadilan tidak selalu berarti persamaan. Anda telah berlaku adil terhadap dua anak yang berbeda umur, jika anda memberikan keduanya bahan baju yang sama dalam kualitasnya, walau ukurannya berbeda akibat perbedaan badan mereka".¹³⁷

¹³⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Misbâh*, Jakarta: Lentera Hati, 2003, jilid 2, hal.405.

¹³⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Misbâh*, ..., jilid 2, hal.406.

¹³⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Misbâh*, ..., jilid 2, hal.407.

¹³⁷ M. Quraish Shihab, *Perempuan: dari Cinta sampai Seks*, ..., hal. 5.

Perbedaan-perbedaan yang ada itu dirancang Allah swt. agar tercipta kesempurnaan kedua belah pihak, karena masing-masing tidak dapat berdiri sendiri dalam mencapai kesempurnaannya tanpa keterlibatan yang lain.¹³⁸

Nasaruddin Umar menyatakan: "Bahwa kalangan feminis dan ilmuwan Marxis menolak anggapan di atas dan menyebutnya hanya sebagai bentuk stereotip gender. Mereka membantah adanya skematisasi perilaku manusia berdasarkan perbedaan jenis kelamin".¹³⁹

Kalangan feminis dan Marxis berkeyakinan bahwa perbedaan gender tersebut bukan karena kodrat atau faktor biologis (*divine creation*), tetapi karena faktor budaya (*cultural construction*).¹⁴⁰

Faisar Ananda Arfa mengatakan: "Bila kita membuka teks book sosiologi apa saja pada saat sekarang ini, maka akan ditemukan bagaimana lapangan sosiologi terbagi kepada dua kubu yang berbeda yakni teori fungsionalis dan teori konflik. Kedua teori tersebut - teori struktural fungsional dan teori sosial konflik - kelihatannya juga diterapkan dalam kajian perempuan".¹⁴¹

a. Teori Struktural Fungsional

Faisar Ananda Arfa mengutip pendapat Soerjono Soekanto yang mengatakan:

Pendekatan struktural fungsional ini mengakui adanya keragaman di dalam kehidupan sosial yang merupakan sumber utama dari adanya struktur masyarakat dan keragaman pada fungsi sesuai dengan posisi seseorang pada struktur sebuah sistem. Metode fungsionalisme bertujuan untuk meneliti kegunaan lembaga-lembaga kemasyarakatan dan struktur sosial di masyarakat. Metode ini berprinsip bahwa unsur-unsur yang membentuk masyarakat mempunyai hubungan timbal balik yang saling mempengaruhi; masing-masing mempunyai fungsi tersendiri terhadap masyarakat.¹⁴²

Selanjutnya Faisar Ananda Arfa mengutip pendapat August Comte yang menyatakan: "Bahwa perempuan secara konstitusional bersifat inferior terhadap laki-laki, sebab kedewasaan mereka berakhir pada masa kanak-kanak. Oleh sebab itu August Comte percaya bahwa perempuan menjadi *subordinat* laki-laki begitu mereka menikah. Perempuan tidak

¹³⁸ M. Quraish Shihab, *Perempuan: dari Cinta sampai Seks*, ..., hal. 7.

¹³⁹ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'ân*, ..., hal. 44.

¹⁴⁰ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'ân*, ..., hal. 44.

¹⁴¹ Faisar Ananda Arfa, *Wanita dalam Konsep Islam Modernis*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004, hal. 42.

¹⁴² Faisar Ananda Arfa, *Wanita dalam Konsep Islam Modernis*, ..., hal. 43.

punya hak untuk bercerai, sebab mereka adalah semata mata budak laki-laki manja".¹⁴³

Berkaitan dengan hal ini, Nasaruddin Umar berpendapat: "Bahwa, teori ini berangkat dari asumsi bahwa suatu masyarakat terdiri atas berbagai bagian yang saling mempengaruhi. Teori ini mencari unsur-unsur mendasar yang berpengaruh di dalam suatu masyarakat, mengidentifikasi fungsi setiap unsur, dan menerangkan bagaimana fungsi unsur-unsur tersebut di dalam masyarakat".¹⁴⁴

b. Teori Konflik

Nasaruddin Umar menegaskan bahwa:

Dalam soal gender, teori konflik terkadang diidentikkan dengan teori Marx karena begitu kuatnya pengaruh Karl Marx di dalamnya. Teori ini berangkat dari asumsi bahwa dalam susunan di dalam suatu masyarakat terdapat beberapa kelas yang saling memperebutkan pengaruh dan kekuasaan. Siapa yang memiliki dan menguasai sumber-sumber produksi dan distribusi merekalah yang memiliki peluang untuk memainkan peran utama di dalamnya.¹⁴⁵

Lebih lanjut dijelaskan bahwa teori konflik ini menjadi anutan dari feminisme radikal yang melihat tidak ada perbedaan antara tujuan personal dan politik, unsur-unsur seksual atau biologis, sehingga dalam melaksanakan analisis tentang penyebab penindasan terhadap kaum perempuan oleh laki-laki, mereka beranggapan berasal dari ideologi patriarki jenis kelamin. Karena itu secara biologis dan politis laki-laki merupakan bagian dari permasalahan.¹⁴⁶

Dalam penjelasan berikutnya Nasarudin Umar menjelaskan: "Bahwa aliran ini juga beranggapan penguasaan laki-laki terhadap fisik perempuan dalam bentuk hubungan seksual, misalnya merupakan bentuk dasar dari penindasan terhadap perempuan, sehingga patriarki merupakan dasar ideologi dari penindasan yang merupakan sistem hirarki seksual ketika laki-laki memiliki kekuasaan superior dan keistimewaan ekonomi".¹⁴⁷

Faisar Ananda Arfa mengatakan: "Bahwa Feminisme Marxis juga menganut teori konflik, namun mereka menolak biologi adalah dasar pembedaan gender. Menurut mereka, penindasan perempuan adalah

¹⁴³ Faisar Ananda Arfa, *Wanita dalam Konsep Islam Modernis*, ..., hal. 43.

¹⁴⁴ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an*, ..., hal. 51.

¹⁴⁵ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an*, ..., hal. 61.

¹⁴⁶ Faisar Ananda Arfa, *Wanita dalam Konsep Islam Modernis*, ..., hal. 54.

¹⁴⁷ Faisar Ananda Arfa, *Wanita dalam Konsep Islam Modernis*, ..., hal. 55.

bagian penindasan kelas dalam hubungan produksi. Persoalan perempuan kerap diletakkan pada kerangka kritik atas kapitalisme”.¹⁴⁸

Letak perbedaan kedua teori tersebut yaitu bahwa teori struktural fungsional melihat bahwa setiap unsur harus berfungsi menurut fungsinya, sehingga laki-laki dan perempuan masing masing harus menjalankan perannya masing masing. Sedangkan teori konflik menekankan pada pembagian kelas berdasarkan ekonomi bukan berdasarkan biologis.

Pada prinsipnya penulis kurang sependapat bahwa menafsirkan al-Qur’ân sebagai kebenaran mutlak menggunakan kedua teori tersebut yang sifatnya relatif. Bila penafsiran ayat tidak diketemukan dalam hadis Nabi, baru boleh berijtihad yang instrumennya juga menggunakan ayat al-Qur’ân dan hadis. Karena bila kebenaran mutlak mengikuti keinginan manusia, maka langit dan bumi berikut isinya akan hancur. Sesuai firman Allah:

وَلَوْ أَتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنِ
ذِكْرِهِمْ مُّعْرِضُونَ^{١١}

Andaikata kebenaran itu menuruti hawa nafsu mereka, pasti binasalah langit dan bumi ini, dan semua yang ada di dalamnya. Sebenarnya Kami telah mendatangkan kepada mereka kebanggaan (al-Qur’ân) mereka tetapi mereka berpaling dari kebanggaan itu. (Q.S. al-Mu’minûn/ 23: 71).

Sedangkan menafsirkan ayat dengan hadis karena hadis sebagai *tibyân* (penjelasan) terhadap ayat-ayat al-Qur’ân. Sesuai firman Allah:

... وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ^{١٢} “

... Dan Kami turunkan kepadamu Al Quran, agar kamu menerangkan pada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan. (Q.S. al-Nahl/ 16: 44).

Selain merupakan penjelasan dari ayat-ayat al-Qur’ân, hadis juga memiliki posisi kedua setelah al-Qur’ân. Hal ini sesuai dengan ayat al-Qur’ân:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ
وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا^{١٣}

Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya. (Q.S. al-Nisâ’ / 4: 59).

¹⁴⁸ Faisar Ananda Arfa, *Wanita dalam Konsep Islam Modernis*, ..., hal. 55.

Kemudian ditegaskan pula pada ayat-ayat lain seperti surat *al-Nisâ*'/4 ayat 69-80 dan *Âli Imrân*/3 ayat 32-132, dan masih banyak ayat yang lain yang menjelaskan tentang posisi hadis sebagai posisi kedua setelah al-Qur'ân.

Selain kedua teori di atas, Nasaruddin Umar menyatakan bahwa dalam studi gender dikenal beberapa teori yang cukup berpengaruh dalam menjelaskan latar belakang perbedaan dan persamaan peran gender laki-laki dan perempuan, antara lain :

a. Teori Psikoanalisa/ Identifikasi

Menurut Nasaruddin Umar: "Bahwa teori ini pertama kali diperkenalkan oleh Sigmund Freud (1856-1939). Teori ini mengungkapkan bahwa perilaku dan kepribadian laki laki dan perempuan sejak awal ditentukan oleh perkembangan seksualitas. Freud menjelaskan bahwa kepribadian seseorang tersusun di atas tiga struktur yaitu *id*, *ego*, dan *super ego*. Tingkah laku seseorang menurut Freud ditentukan oleh interaksi ketiga struktur itu".¹⁴⁹

Pertama, *id* sebagai pembawaan sifat-sifat fisik biologis seseorang sejak lahir, termasuk nafsu seksual dan insting yang cenderung selalu agresif. Kedua *ego* bekerja dalam lingkup rasional dan berupaya menjinakkan keinginan agresif dari *id*. Ketiga *super ego* berfungsi sebagai aspek moral dalam kepribadian, berupaya mewujudkan kesempurnaan hidup, lebih dari sekedar mencari kesenangan dan kepuasan. *Super ego* juga selalu mengingatkan *ego* agar senantiasa menjalankan fungsinya mengontrol *id*.¹⁵⁰

b. Teori-teori Feminis

Nasaruddin Umar mengatakan bahwa: "Dalam dua dekade terakhir kelompok feminis memunculkan beberapa teori yang secara khusus menyoroti kedudukan perempuan dalam kehidupan masyarakat. Kelompok feminis berupaya menggugat kemapanan patriarki dan berbagai bentuk stereotip gender lainnya yang berkembang luas di dalam masyarakat".¹⁵¹

Adapun teori-teori yang lahir dari kelompok-kelompok feminis tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut:

1) Feminisme Liberal

Dasar pemikiran kelompok ini adalah semua manusia, laki-laki dan perempuan, diciptakan seimbang dan serasi dan mestinya tidak terjadi

¹⁴⁹ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'ân*, ..., hal. 45.

¹⁵⁰ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'ân*, ..., hal. 46.

¹⁵¹ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'ân*, ..., hal. 64.

penindasan antara satu dengan lainnya. Meskipun dikatakan feminisme liberal, kelompok ini tetap menolak persamaan secara menyeluruh laki-laki dan perempuan. Dalam beberapa hal - terutama yang berhubungan dengan fungsi reproduksi - aliran ini masih tetap memandang perlu adanya perbedaan (*distinction*) laki-laki dan perempuan. Bagaimanapun juga, fungsi organ reproduksi bagi perempuan membawa konsekwensi logis di dalam kehidupan bermasyarakat.¹⁵²

2) Feminisme Marxis Sosial

Aliran ini mulai berkembang di Jerman dan di Rusia dengan menampilkan beberapa tokohnya, seperti Clara Zetkin (1857-1933) dan Rosa Luxemburg (1871-1919). Aliran ini berupaya menghilangkan struktur kelas dalam masyarakat berdasarkan jenis kelamin dengan melontarkan isu bahwa ketimpangan peran antara kedua jenis kelamin itu sesungguhnya lebih disebabkan oleh faktor budaya alam. Aliran ini menolak anggapan tradisional dan para teolog bahwa status perempuan lebih rendah daripada laki-laki karena faktor biologis dan latar belakang sejarah.¹⁵³

3) Feminisme Radikal

Menurut kelompok ini, perempuan tidak harus tergantung kepada laki-laki, bukan saja dalam hal pemenuhan kepuasan kebendaan tetapi juga pemenuhan kebutuhan seksual. Perempuan dapat merasakan kehangatan, kemesraan dan kepuasan seksual kepada sesama perempuan. Kepuasan seksual dari laki-laki adalah masalah psikologis. Melalui berbagai latihan dan pembiasaan kepuasan itu dapat terpenuhi dari sesama perempuan.¹⁵⁴

Aliran ini mendapat tantangan luas, bukan saja dari kalangan sosiolog tetapi juga di kalangan feminis sendiri. Tokoh feminis liberal yang banyak berpikir realistis tidak setuju sepenuhnya dengan pendapat ini. Persamaan secara total pada akhirnya akan merepotkan dan merugikan perempuan itu sendiri. Laki-laki yang tanpa beban organ reproduksi secara umum akan sulit diimbangi oleh perempuan.

Mastuhu mengutip surat kabar Easter Mail yang terbit di Kopenhagen Denmark, Mei 1975 yang memuat protes keras mahasiswi Universitas Kopenhagen terhadap pernyataan pemerintah Denmark yang menghina dan menjatuhkan derajat perempuan. Mereka (para mahasiswi) mengatakan, "Kami tak mau dijadikan barang-barang. Kami ingin tetap

¹⁵² Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'ân*, ..., hal. 64.

¹⁵³ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'ân*, ..., hal. 65.

¹⁵⁴ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'ân*, ..., hal. 67.

berdiam di rumah. Kembalikan sifat-sifat kewanitaan kami. Kami menolak hidup bebas tanpa kendali”.¹⁵⁵

Mastuhu selanjutnya mengutip Abdurahman al-Baghdadi (1990) menyatakan bahwa:

Ana Rode seorang penulis perempuan Denmark berkomentar, Masyarakat saat ini selalu menuntut mode dan hidup dengan mode tersebut. Aku tak sudi menuntut mode, aku ingin menjadi perempuan, bukan sebagai benda... Sesungguhnya, aktivitas-aktivitas yang menjengkelkanku saat ini adalah apa yang menamakan diri sebagai gerakan kebebasan perempuan. Padahal gerakan-gerakan semacam itu tak akan berhasil mengubah suatu kenyataan. Laki-laki selamanya tetap laki-laki dan perempuan selamanya tetap perempuan.¹⁵⁶

Sedangkan konsep Islam tentu sangat berbeda dengan konsep-konsep yang lainnya karena Islam menempatkan posisi perempuan pada tempat yang terhormat, seperti aurat perempuan berbeda dengan laki-laki, sehingga pakaiannyapun tentu harus berbeda. Namun dari segi lain banyak kesamaannya, seperti melaksanakan shalat, puasa, zakat, menuntut ilmu, berdakwah, berdagang, menjadi pejabat pemerintahan seperti menjadi hakim, dan lainnya.

c. Teori Sosio Biologis

Nasaruddin Umar menyatakan:

Teori ini dikembangkan oleh Pierre Van dan Berghe, Lionel Tiger, dan Robin Fox. Teori ini intinya menyatakan bahwa semua pengaturan peran jenis kelamin tercermin dari biogram dasar yang diwarisi manusia modern dari nenek moyang primat dan hominid mereka. Intensitas keunggulan laki-laki tidak saja ditentukan oleh faktor biologis tetapi oleh elaborasi kebudayaan atas biogram manusia. Teori ini disebut *bio sosial* karena melibatkan faktor biologis dan sosial dalam menjelaskan relasi gender.¹⁵⁷

Kemudian Nasaruddin Umar mengutip pendapat J.C. Friedrich yang menggambarkan secara jelas pengaruh sindrom menjelang menstruasi (*pre menstruation syndrome*), yaitu suatu masa menjelang menstruasi seorang perempuan senantiasa mengalami depresi dan berbagai bentuk stres.¹⁵⁸

Sedangkan kita semua sama-sama mengetahui bahwa semua perempuan akan mengalami menstruasi, maka bila pendapat di atas itu benar, tentu laki-laki tidak bisa disamakan perannya dengan perempuan.

¹⁵⁵ Mastuhu, *Peran Serta IIQ dalam Membentuk Ulama Wanita Menyongsong Abad XXI*, Majalah al-Furqan, hal. 6.

¹⁵⁶ Mastuhu, *Peran Serta IIQ dalam Membentuk Ulama Wanita Menyongsong Abad XXI*, ..., hal. 7.

¹⁵⁷ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'ân*, ..., hal. 68.

¹⁵⁸ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'ân*, ..., hal. 69.

Dan sekaligus memperkuat anggapan bahwa faktor biologis dapat berpengaruh pada perilaku manusia.

Pada prinsipnya Islam menyamakan antara laki-laki dan perempuan dalam kemanusiaan, sesuai dengan al-Qur'ân Surat *al-Nisâ'*/4 ayat 1. Namun tidak dapat dipungkiri bahwa dalam sejarah sejak Adam hingga sekarang terdapat perbedaan-perbedaan diantara manusia seperti ada yang kaya dan ada yang miskin, ada yang rajin dan ada yang malas, ada yang kuat dan ada yang lemah, ada yang sehat dan ada yang sakit. Perbedaan semacam ini memiliki pengaruh perbedaan, karena Allah yang menciptakan kesemuanya itu dan Dia mengetahui karakter, watak, dan kemampuan makhluknya. Untuk itu Allah membuat aturan sesuai dengan fitrah dan kemampuannya. Perbedaan diantara manusia, dijadikan Allah agar saling mengenal dan saling ketergantungan (Q.S. *al-Hujurât*/49: 13). Perbedaan ini seharusnya tidak menjadikan sebab yang satu merasa lebih tinggi daripada yang lain, dan tidak menjadikan adanya kelas-kelas atau tingkat-tingkat keistimewaan di masyarakat, karena keistimewaan itu hanya terletak pada ketakwaan seseorang. (Q.S. *al-Hujurât*/49: 13). Keunggulan seseorang tidak terlepas dari perbedaan hak dan kewajiban, bahkan keunggulan tersebut merupakan dasar tanggung jawab. Perbedaan harta, menyebabkan perbedaan kemampuan, maka tidak mungkin orang yang rajin disamakan dengan orang malas.¹⁵⁹

Allah telah membedakan rizki seseorang satu dengan yang lainnya (Q.S. *al-Nahl*/ 16: 71). Tetapi keunggulan ini yang menyebabkan perbedaan kewajiban dan tanggung jawab antara yang kaya dengan yang miskin. Orang kaya wajib zakat sedangkan yang miskin wajib menerima zakat.

Perbedaan laki-laki dan perempuan disebabkan oleh adanya perbedaan fungsi, misalnya laki-laki berfungsi menjadi pemimpin dan memberi nafkah dalam keluarga. Fungsi ini tidak lahir dari kesepakatan kedua belah pihak, tapi sudah ditetapkan Allah (Q.S. *al-Nisâ'*/ 4: 34). Untuk itu laki-laki dan perempuan tidak boleh saling iri (Q.S. *al-Nisâ'*/ 4: 32).

(4) Atribut dan Identitas Gender

Sejak seorang anak dilahirkan, maka seorang anak itu sudah dapat diketahui identitasnya. Jika anak yang dilahirkan memiliki alat kelamin penis, maka disebut anak laki-laki, dan jika memiliki alat kelamin vagina, maka disebut anak perempuan.

Setelah identitas seorang anak diketahui, maka masyarakat langsung memberikan atribut yang melekat pada identitas kelaminnya. Orang

¹⁵⁹ Salim al-Bahnasawi, *al-Mar'ah Baina al-Islâm wa al-Qawânin al-'âlamiyah*, Kuwait: Dâr al-Wafa, 2001, hal. 143.

tuanya mulai membentuk sifat-sifat yang harus dimiliki oleh anaknya sesuai jenis kelaminnya. Jika yang dilahirkan anak laki-laki maka orang tuanya setelah anak mulai mau bermain akan membelikan mobil-mobilan, sedangkan perempuan orang tuanya akan membelikan boneka.

Masyarakat memandang bahwa segala kelembutan dan kesabaran adalah kodrat yang harus dijalani seorang perempuan. Anak perempuan yang main tembak-tembakan atau memanjat pohon dikatakan menyimpang. Demikian pula dengan laki-laki, orang tua selalu mewanti-wanti pada mereka untuk tidak gampang menangis, walaupun ditimpa kesedihan atau kekesalan seberat apapun. Penampilan anak laki-laki harus pemberani, kuat, tidak cengeng, rasional, dan selalu harus ada di depan, karena anak laki-laki kelak akan menjadi seorang pemimpin.¹⁶⁰

Begitu seorang anak dilahirkan, maka pada saat yang sama ia memperoleh tugas dan beban gender (*gender assignment*) dari lingkungan budaya masyarakatnya. Jadi beban gender seseorang tergantung dari nilai-nilai budaya yang berkembang di dalam masyarakatnya. Dalam masyarakat *patrilineal* dan *androsentris*, sejak awal beban gender seorang anak laki-laki lebih dominan dibanding anak perempuan.¹⁶¹

Perbedaan gender telah melahirkan perbedaan peran sosial. Kadangkala peran sosial tersebut dibakukan oleh masyarakat, sehingga tidak ada kesempatan bagi perempuan atau laki-laki untuk berganti peranan.¹⁶²

Dari sini kita dapat melihat tradisi orang Arab Saudi Arabia yang membatasi peran perempuan hanya di rumah, sehingga seluruh kehidupannya habis untuk melayani suami dan anak-anaknya di rumah bahkan belanja ke pasar pun dilakukan oleh kaum laki-laki atau suami.

Beban kerja yang berat dan jam kerja yang banyak semakin dirasakan oleh perempuan, jika suaminya gagal memperoleh pekerjaan tetap atau diberhentikan dari pekerjaan tetapnya. Suami tidak dapat menjalankan perannya sebagai pencari nafkah, padahal kelangsungan rumah tangga harus tetap di jaga. Kondisi ini telah memaksa banyak perempuan mengambil alih tugas sebagai pencari nafkah. Namun celakanya alih tugas ini bukan berarti alih tanggung jawab tugas-tugas

¹⁶⁰ Siti Musdah Mulia Dkk, *Keadilan Kesetaraan Gender Perspektif Islam*, ..., cet. II, hal. 56.

¹⁶¹ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'ân*, ..., hal. 37.

¹⁶² Siti Musdah Mulia Dkk, *Keadilan Kesetaraan Gender Perspektif Islam*, ..., cet. II, hal. 56.

rumah tangga (tidak mengerjakan urusan rumah tangga), karena tugas-tugas ini tetap menjadi beban perempuan.¹⁶³

Selanjutnya Siti Musdah Mulia juga mengakui bahwa "Sumber-sumber ketidakadilan terhadap perempuan dalam masyarakat Islam tidak berasal dari ajaran dasar agama, tetapi lebih pada salah tafsir terhadap agama, seperti yang diperlihatkan sebahagian besar ulama Islam selama berabad-abad."¹⁶⁴

Penulis sependapat bahwa bias gender itu bukan diakibatkan oleh teks al-Qur'ân, tapi akibat penafsiran seorang mufasir. Karena seorang mufasir akan dipengaruhi oleh latar belakang pendidikan, budaya, sosial, politik, ekonomi dan lingkungannya.

Namun demikian tidak semua mufasir klasik keliru menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ân, sekalipun menurut para mufasir kontemporer sebagian mufasir klasik dianggap bias gender.

15. Term-term al-Qur'ân tentang Relasi Gender

Al-Qur'ân sebagai kitab suci yang merupakan petunjuk bagi umat manusia, senantiasa menempatkan manusia sesuai dengan posisinya. Manusia sebagai makhluk yang sama di hadapan Allah swt, namun berbeda dalam beberapa hal, yang mana perbedaan tersebut merupakan bukti keserasian di antara keduanya. Di dalam al-Qur'an, terdapat istilah-istilah yang digunakan dalam menjelaskan relasi laki-laki dan perempuan. Istilah-istilah tersebut antara lain:

1. Istilah-istilah yang Menunjuk kepada Laki-laki dan Perempuan
 - a. Kata-kata *al-Rijâl* dan *al-Nisâ*

Kata الرجل yang jamaknya الرجال dan امرأة atau المرأة yang jamaknya النساء. Kata رجل dalam berbagai bentuknya terulang sebanyak 55 kali dalam al-Qur'ân. Kata tersebut dapat memberikan arti: gender laki-laki (seperti dalam Q.S. al-Baqarah/ 2: 228), orang secara umum, baik laki-laki maupun perempuan (seperti dalam Q.S. al-Ahzâb/ 33: 23), tokoh masyarakat (seperti dalam Q.S. Yasin/ 36: 20), budak (seperti dalam Q.S. al-Zumar/ 39: 29).¹⁶⁵

Sementara kata النساء dalam berbagai bentuknya terulang sebanyak 59 kali dalam al-Qur'ân. Kecenderungan pengertiannya meliputi arti:

¹⁶³ Siti Musdah Mulia Dkk, *Keadilan Kesetaraan Gender Perspektif Islam*, ..., cet. II, hal. 62.

¹⁶⁴ Siti Musdah Mulia Dkk, *Keadilan Kesetaraan Gender Perspektif Islam*, ..., cet. II, hal. 89.

¹⁶⁵ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'ân*, ..., hal. 147-159.

gender perempuan (seperti dalam Q.S. al-Nisâ'/ 4: 7), istri-istri (seperti dalam Q.S. al-Ahzâb/ 33: 30).¹⁶⁶

Kedua kata ini lebih berkonotasi pada gender dengan menekankan aspek maskulinitas atau feminitas seseorang.

b. Kata-kata *al-Zakar* dan *al-Untsâ*

Kata *الذكر* disebutkan sebanyak 18 kali di dalam al-Qur'ân. Kata ini digunakan untuk menyatakan laki-laki dilihat dari faktor biologis (*sex*),¹⁶⁷ seperti dalam Q.S. al-Nisâ'/ 4: 124.

Demikian juga kata *الأُنثى* yang terulang sebanyak 30 kali dalam al-Qur'ân, kebanyakan berkonotasi pada jenis kelamin perempuan. Namun, ada juga kata *الذكر* dan *الأُنثى* ini yang berhubungan dengan relasi gender seperti pada ayat waris dalam Q.S. al-Nisâ'/ 4: 11.

Ayat ini juga menegaskan bahwa jenis kelamin apapun berhak mendapatkan hak asasinya, termasuk harta warisan dan harta benda lainnya. Terlebih ayat ini turun berkenaan dengan penghapusan tradisi jahiliyah yang tidak memberikan warisan kepada ahli waris perempuan.

Namun demikian, peneliti beranggapan bahwa selain ayat waris ini, ada ayat lain yang mengandung konotasi gender, seperti dalam Q.S. Âli 'Imrân/ 3: 36. Ini dapat dilihat dari segi kronologis munculnya ungkapan itu.

Ibnu Katsîr mengutip perkataan Ibnu Ishâq, bahwa istri Imrân yang bernama Hannah binti Faqûdz sangat ingin memiliki anak. Lalu dia berdoa kepada Allah agar dikarunai seorang anak. Ketika dia mengetahui bahwa Allah mengabulkan doanya, maka dia sangat berharap agar anaknya kelak menjadi anak yang shalih, ahli ibadah, dan dapat mengabdikan di Bait al-Maqdis.¹⁶⁸ Meskipun secara tersurat dia tidak menginginkan anak laki-laki, tetapi secara tersirat ada keinginan yang amat kuat agar anaknya dapat berkhidmat di tempat tersebut. Sementara kebiasaan orang dahulu, bahkan hingga saat ini, orang yang mengabdikan di tempat ibadah itu biasanya laki-laki, seperti marbot masjid, misalnya. Bukankah ini konstruksi budaya gender. Dalam hal ini, Ibn Katsîr menafsirkan kata *وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى* :

¹⁶⁶ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'ân*, ..., hal. 160-164.

¹⁶⁷ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'ân*, ..., hal. 165.

¹⁶⁸ Ibnu Katsîr, *Mukhtashar Tafsîr Ibnu Katsîr*, Jakarta: Dâr al-Sunnah, 2011, jilid I, hal. 278.

“laki-laki berbeda dengan perempuan dalam hal kekuatan, ketekunan dalam beribadah, dan dalam pengabdian di Bait al-Maqdis”.¹⁶⁹

Namun dengan tegas ayat ini menepis anggapan bahwa orang yang mengabdikan di tempat ibadah tidak harus laki-laki, perempuan pun bisa. Buktinya, meskipun Maryam itu perempuan, dia tetap mengabdikan di Bait al-Maqdis.

Dengan demikian, tidak semua الذَّكَرُ dan الأُنثَى hanya semata-mata mempunyai kaitan biologis (seks) saja, ia juga dapat berkonotasi gender.

c. Kata-kata *al-Mar'u* atau *Imru'un* dan *al-Mar'atu* atau *Imra'atun*

Kata المرء yang terulang sebanyak 11 kali dalam al-Qur'an, penggunaannya menunjukkan arti manusia secara umum, baik laki-laki maupun perempuan. Kata ini mirip dengan kata الرجل, ia digunakan untuk orang yang sudah mencapai kedewasaan dan kecakapan dalam bertindak. Ini dapat dilihat misalnya dalam Q.S. *al-Thûr*, ayat 21, yaitu:

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُمْ مِّنْ شَيْءٍ مِّنْ كُلِّ
أَمْرٍ يَمُرُّ بِمَا كَسَبَ رَهِيْنٌ ۝۱۱

Dan orang-orang yang beriman, dan yang anak cucu mereka mengikuti mereka dalam keimanan, Kami hubungkan anak cucu mereka dengan mereka, dan Kami tiada mengurangi sedikitpun dari pahala amal mereka. Tiap-tiap manusia terikat dengan apa yang dikerjakannya. (Q.S. al-Thûr/ 52: 21).

Demikian pula kata المرأة atau امرأة yang disebut sebanyak 13 kali dalam al-Qur'an juga menunjukkan arti wanita yang sudah dewasa, sebagaimana lawan kata الرجل.¹⁷⁰

Berdasarkan keterangan di atas, dapat disimpulkan bahwa seorang laki-laki disebut *al-rajul* (الرجل) atau *al-rijâl* (الرجال) atau perempuan disebut *imra'ah* (امرأة) atau *mar'ah* (مرأة) dan jamaknya *al-nisâ'* (النساء) ketika mereka sudah memenuhi sosial dan budaya tertentu seperti menginjak umur dewasa, telah berumah tangga atau telah mempunyai peran tertentu di dalam masyarakat.

¹⁶⁹ Ibnu Katsîr, *Mukhtashar Tafsi'r Ibnu Katsîr*, ..., jilid I, hal. 278.

¹⁷⁰ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an*, ..., hal. 171.

Berbeda dengan الذَّكْرُ dan الأُنْثَى yang cenderung lebih menunjukkan pada faktor biologis laki-laki maupun perempuan, meskipun ada sebagian kecil menunjuk kepada arti gender. Keduanya mengandung arti umum laki-laki atau perempuan, baik untuk identitas manusia maupun hewan dan tidak terbatas pada ukurannya yang besar ataupun kecil.

Sementara امرء atau امرؤ meskipun dilihat dari lafaznya menunjukkan laki-laki karena tidak disertai *ta marbuthah* (tetapi penggunaannya dalam al-Qur'ân bersifat umum, mencakup laki-laki maupun perempuan).

2. Gelar Status yang Berhubungan dengan Jenis Kelamin

a. Kata-kata *Zauj* dan *Zaujah*

Kata الزوج dalam al-Qur'ân mengandung arti pasangan bagi setiap sesuatu baik laki-laki maupun perempuan, hewan jantan atau betina, atau bahkan makhluk-makhluk lainnya. Dalam al-Qur'ân, kata الزوج yang terulang sebanyak 81 kali dengan berbagai bentuknya, mempunyai makna pengertian sebagai berikut: pasangan genetik jenis manusia (seperti dalam Q.S. al-Nisâ'/ 4: 1), pasangan genetik dalam dunia fana (seperti dalam Q.S. al-Ahzâb/ 33: 37), pasangan dari segala sesuatu (seperti dalam Q.S. al-Dzâriyât/ 51: 49).¹⁷¹

Dalam al-Qur'ân kata ini semuanya dalam bentuk *mudzakkar*, tanpa perbedaan antara makna yang berarti suami dan mana yang berarti istri. Kalangan ahli nahwu, khususnya dari Hijaz, menganggap bahwa kata ini memang dapat mengandung arti *mudzakkar* maupun *muannats*. Hal ini bisa dilihat dalam Q.S. al-Baqarah ayat 35, yang menunjukkan bahwa الزوج di sini diartikan sebagai istri.¹⁷²

وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ ٣٥

Dan Kami berfirman: "Hai Adam, diamilah oleh kamu dan isterimu surga ini, dan makanlah makanan-makanannya yang banyak lagi baik dimana saja yang kamu sukai, dan janganlah kamu dekati pohon ini, yang menyebabkan kamu termasuk orang-orang yang zalim. (Q.S. al-Baqarah/ 2: 35).

¹⁷¹ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'ân*, ..., hal. 176.

¹⁷² Ibnu al-Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, Bairut: Dâr al-Fikr, 1997, jilid III, hal. 212.

Para ahli fikih atau hukum Islam nampaknya mengikuti aliran *Baniî Tamîm* yang membedakan antara الزوج yang berarti suami dan الزوجة yang berarti istri.¹⁷³ Di samping itu, tujuannya adalah agar perbedaan antara keduanya terlihat jelas.

b. Kata-kata *Abu* dan *Ummu*

Kata أب berasal dari kata أبا atau أبو jamaknya أباء atau أبوة berarti bapak atau ayah. Berbeda dengan istilah والد yang mengndung arti ayah biologis, kata أب ini dapat digunakan untuk sebutan wali, pembimbing, dan pelopor terjadinya sesuatu, sebagaimana definisi yang diungkapkan oleh al-Asfahâni ialah:

مَنْ كَانَ سَبَبًا فِي إِيجَادِ شَيْءٍ أَوْ إِصْلَاحِهِ أَوْ ظُهُورِهِ أَبٌ

Seseorang yang menjadi sebab terjadinya sesuatu, memperbaiki, atau menampakkannya sebagai ayah.

Kata أب terulang sebanyak 87 kali dengan berbagai bentuknya dalam al-Qur'ân dan mencakup beberapa pengertian, antara lain: ayah kandung (seperti dalam Q.S. Yûsuf/ 12: 63), orang tua atau senior (seperti dalam Q.S. al-Taubah/ 9: 23), nenek moyang (seperti dalam Q.S. al-Baqarah/ 2: 170). Dalam arti nenek moyang atau leluhur ini tidak harus diartikan ayah dari jalur laki-laki saja, tetapi juga dari jalur perempuan sehingga istilah nenek moyang cenderung menekankan dari segi kualitas gender dari pada identitas kelamin mereka.¹⁷⁴

Sinonim kata أب adalah والد. Dalam bentuk *mufrad*, kata ini hanya diungkapkan sebanyak tiga kali dalam al-Qur'ân, demikian juga pasangannya والدة disebutkan sebanyak tiga kali. Sementara bentuk *mutsannâ*, kata ini diungkapkan sebanyak 20 kali. Dan dalam bentuk jamak *muannats* (والدات) hanya satu kali dalam konteks wanita yang menyusui seperti dalam surat *al-Baqarah* ayat 233,¹⁷⁵

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ.....

¹⁷³ Ibnu al-Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, ..., hal. 212.

¹⁷⁴ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'ân*, ..., hal. 182.

¹⁷⁵ M. Fuad Abd. al-Bâqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfazh al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Dâr al-Hadîts, 1996, hal. 853.

Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan..... (Q.S. al-Baqarah/ 2: 233).

Jika diteliti secara mendalam, kata والد dan والدة yang sejajar bilangannya menunjukkan bahwa masing-masing mempunyai andil yang sangat besar dalam melahirkan dan mendidik anak, sebagaimana diungkapkan dalam ayat di atas dan dalam Q.S. al-Balad ayat 3:

وَوَالِدٍ وَمَا وَلَدَ ۚ

Dan demi bapak dan anaknya. (Q.S. al-Balad/ 90: 3).

Hal ini diperkuat dalam bentuk *mutsannâ*, kata ini harus diartikan ibu-bapak. Dalam bentuk ini, konteks ayat yang dibahas meliputi waris, berbuat baik seorang anak kepada mereka ketika mereka masih hidup, dan mendoakan mereka ketika sudah meninggal dunia. Sedangkan dalam bentuk jamak hanya terdapat kata والدات dan bukan kata والدون. ini mengandung hikmah bahwa seorang ayah dapat memberikan andil dalam membuahi satu istri atau lebih. Dan kata والدات ini dalam al-Qur'ân disebutkan dalam konteks menyusui saja. Artinya, meskipun anak tersebut dihasilkan dari dua orang (ayah dan ibu/ والد dan والدة), tetapi yang menyusui mungkin bisa lebih dari satu, seperti yang terjadi pada diri Nabi Muhammad saw.

Pasangan kata أب adalah أمّ. Kata أمّ ini berasal dari kata أما يؤم, أمّ yang artinya bergerak, menuju, bermaksud. Sementara menurut al-Asfahâni:

لِكُلِّ مَا كَانَ أَصْلًا لَوْجُودِ شَيْءٍ وَتَرْبِيَّتِهِ أَوْ إِصْلَاحِهِ أَوْ مَبْدَأِهِ أُمٌّ

Segala sesuatu yang menjadi sumber terwujudnya sesuatu, membina, memperbaiki, dan memulai disebut ibu.

Kata أمّ ini juga menunjukkan arti ibu terdekat, yang melahirkan seseorang atau ibu yang terjauh baik nenek atau di atasnya. Karena itu, Hawa juga dapat dikatakan sebagai ibu.¹⁷⁶

Kata أمّ ini terulang sebanyak 35 kali dalam al-Qur'ân dengan berbagai macam bentuknya.¹⁷⁷ Dalam bentuk *mufrad* sebanyak 24 kali dan

¹⁷⁶ Al-Asfahâni, *Mu'jam Mufradât Alfâzh al-Qur'ân*, Bairut: Dâr al-Fikr, t.th., hal. 18.

¹⁷⁷ M. Fuad Abd. al-Bâqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâzh al-Qur'ân al-Karîm*, ..., hal. 98.

selebihnya dalam bentuk jamak (أمهات). Kata ini dalam bentuk *mufrad* mempunyai arti yang banyak tidak terbatas pada ibu. Misalnya: ibu kandung (seperti dalam Q.S. *al-Qashash/ 28: 7*), sesuatu yang pokok atau utama (seperti dalam Q.S. *Āli 'Imrân/ 3: 7*), arti pusat kota atau ibu kota (seperti dalam Q.S. *al-Qashash/ 28: 59*), arti tempat kembali (seperti dalam Q.S. *al-Qâri 'ah/101: 9*).¹⁷⁸

Dalam bentuk jamaknya, kata ini dalam al-Qur'ân mengarah pada arti ibu, baik ibu yang terdekat maupun ibu yang terjauh, sebagaimana dalam Q.S. *al-Nisâ' ayat 23*.

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأَخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ ...

*Diharamkan atas kamu (mengawini) ibu-ibumu; anak-anakmu yang perempuan; saudara-saudaramu yang perempuan, saudara-saudara bapakmu yang perempuan; saudara-saudara ibumu yang perempuan; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang laki-laki; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang perempuan; ibu-ibumu yang menyusui kamu; saudara perempuan sepersusuan; ibu-ibu isterimu (mertua)..... (Q.S. *al-Nisâ' / 4: 23*).*

Kata ini juga mengandung arti penghormatan sebagai istri seorang tokoh, seperti istri-istri nabi, yang disebut sebagai kaum mu'minin atau *ummahât al-mu'mîn*.

Kata *أب* dan *أم* tidak selamanya menjadi simbol identitas gender (ayah dan ibu) sebagaimana terlihat dalam beberapa arti yang sudah dikemukakan. Kedua kata ini seringkali mengacu pada pengertian kebahasaannya. Dalam al-Qur'ân, antara keduanya tidak dijumpai adanya perbedaan struktur makna. Ayah dan ibu masing-masing mempunyai tanggung jawab dalam pendidikan anak. Urusan keamanan dan tanggung jawab ekonomi banyak diperankan oleh ayah (*أب*), sementara ibu (*أم*) lebih banyak dihubungkan dengan tanggung jawab reproduksi dan pembinaan internal rumah tangga,¹⁷⁹ seperti mengandung dan menyusui, sebagaimana yang terdapat dalam Q.S. *Luqmân* ayat 14.

وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهَنَا عَلَى وَهْنٍ وَفَصَّلْتُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ ۝

¹⁷⁸ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'ân*, ..., hal. 185-188.

¹⁷⁹ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'ân*, ..., hal. 190.

Dan Kami perintahkan kepada manusia (berbuat baik) kepada dua orang ibu-bapak; ibunya telah mengandungnya dalam keadaan lemah yang bertambah-tambah, dan menyapuhnya dalam dua tahun. Bersyukurlah kepada-Ku dan kepada dua orang ibu bapakmu, hanya kepada-Kulah kembalimu. (Q.S. Luqmân/ 31: 14).

Dengan demikian, dalam arti ibu dan bapak, kata **أب** dan **أُمّ** jelas tidak semata-mata orang tua secara biologis, melainkan mereka merupakan simbol gender yang mengandung arti bermacam-macam.

c. Kata-kata *Ibnu* dan *Bintu*

Kata **الابن** berasal dari bahasa Arab yang akar katanya **بني - يبنى - بناء**, yang berarti membangun, membina, membuat pondasi, membuat sesuatu yang baru. Kata **ابن** ini menurut al-Asfahâni berasal dari kata **بَنَوُ**. kemudian *waw* ini diganti dengan hamzah *washal* yang diletakkan di awal kata ini sehingga menjadi **ابن** jamaknya **أبناء**, **بنون** atau **بنين**. dari akar kata yang sama lahir pula kata **ابنة** atau **بنت** yang jamaknya **بنات**.

Di dalam al-Qur'ân, kata yang disebutkan sebanyak 162 kali dalam berbagai bentuknya dan memiliki beberapa pengertian ini pada umumnya disandarkan kepada kata lain. Pengertiannya tergantung pada sandaran katanya, antara lain: jika disandarkan pada nama orang maka menunjukkan arti anak, misalnya **عيسى بن مريم** (Isa putra Maryam), sebagaimana diungkapkan dalam Q.S. al-Baqarah/ 2: 87.

Jika kata ini disandarkan kepada suatu benda, maka artinya menunjukkan bagian darinya atau dalam cakupannya, misalnya **ابن السبيل** (orang yang dalam perjalanan) seperti yang tertera di dalam Q.S. *al-Anfâl*/ 8: 41.

Menurut al-Asfahâni, asal kata **ابن** itu artinya:

كُلُّ مَا يَحْصُلُ مِنْ جِهَةٍ شَيْءٍ أَوْ مِنْ تَرْبِيئِهِ أَوْ بِتَفْقُؤِهِ أَوْ كَثْرَةَ خِدْمَتِهِ لَهُ أَوْ قِيَامِهِ بِأَمْرِهِ هُوَ
ابنٌ.

Setiap sesuatu yang diperoleh dari suatu arah atau dari bimbingannya atau dengan menemukannya atau banyak pengabdian padanya atau akan melaksanakan perintahnya ialah Ibn.¹⁸⁰

¹⁸⁰ Al-Asfahâni, *Mu'jam Mufradât Alfâzh al-Qur'ân*, Bairut: Dâr al-Fikr, t.th., hal. 60.

Bentuk jamak dari kata ini adalah بنين atau أبناء dan بنون yang tidak mengandung pengertian berbeda antara laki-laki dan perempuan dan menunjukkan bahwa kata ini mencakup semuanya, seperti dalam Q.S. *al-Kahfi* ayat 46:

الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا

Harta dan anak-anak adalah perhiasan kehidupan dunia tetapi amalan-amalan yang kekal lagi saleh adalah lebih baik pahalanya di sisi Tuhanmu serta lebih baik untuk menjadi harapan. (Q.S. *al-Kahfi*/ 18: 46).

Berbeda dengan kata بنت yang jamaknya بنات, kata ini hanya mengandung arti anak perempuan, seperti yang tertera dalam Q.S. *al-Nisâ'* ayat 23:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعُمَّتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأَخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ ...

Diharamkan atas kamu (mengawini) ibu-ibumu; anak-anakmu yang perempuan; saudara-saudaramu yang perempuan, saudara-saudara bapakmu yang perempuan; saudara-saudara ibumu yang perempuan; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang laki-laki; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang perempuan; ibu-ibumu yang menyusui kamu; saudara perempuan sepersusuan; ibu-ibu isterimu (mertua)..... (Q.S. *al-Nisâ'* / 4: 23).

Kata lain yang menunjukkan anak adalah ولد yang jamaknya أولاد. kata ini disebutkan sebanyak 57 kali di dalam al-Qur'ân dengan berbagai macam bentuknya.¹⁸¹ Dari sekian banyaknya kata di atas, tidak ada yang menunjukkan secara pasti bahwa kata ini menunjuk kepada laki-laki saja. Menurut Wahbah al-Zuhaili, kata ini memang dapat berarti laki-laki atau perempuan, namun keduanya tercakup dalam kata ini.¹⁸² Bahkan kata ولد yang berulang kali disebutkan dalam masalah waris, pasti menunjukkan anak dalam arti umum, baik laki-laki maupun perempuan. Jika dalam ayat tentang waris ini ada perbedaan dalam pembagian, maka secara konsisten al-Qur'ân menyebutkannya dengan الذكر untuk laki-laki dan الأنثى untuk perempuan. Contoh paling jelas disebutkan dalam Q.S. *al-Nisâ'* ayat 176:

¹⁸¹ M. Fuad Abd. al-Bâqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfazh al-Qur'ân al-Karîm*, ..., hal. 852-853.

¹⁸² Wahbah Al-Zuhaili, *Tafsîr al-Munîr fi al-Aqîdah wa al-Syari'ah wa al-Manhâj*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1991, jilid V, hal 54.

يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنْ أَمْرُؤُا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وُلْدٌ وَلَا أُوَاحِدَةٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وُلْدٌ فَإِنْ كَانَتَا أُثْمَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رَجَالًا وَنِسَاءً فَلِلَّذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ^{١٧٦}

Mereka meminta fatwa kepadamu (tentang kalalah). Katakanlah: "Allah memberi fatwa kepadamu tentang kalalah (yaitu): jika seorang meninggal dunia, dan ia tidak mempunyai anak dan mempunyai saudara perempuan, maka bagi saudaranya yang perempuan itu seperdua dari harta yang ditinggalkannya, dan saudaranya yang laki-laki mempusakai (seluruh harta saudara perempuan), jika ia tidak mempunyai anak; tetapi jika saudara perempuan itu dua orang, maka bagi keduanya dua pertiga dari harta yang ditinggalkan oleh yang meninggal. Dan jika mereka (ahli waris itu terdiri dari) saudara-saudara laki dan perempuan, maka bahagian seorang saudara laki-laki sebanyak bahagian dua orang saudara perempuan. Allah menerangkan (hukum ini) kepadamu, supaya kamu tidak sesat. Dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu. (Q.S. al-Nisâ'/ 4: 176).

Al-Asfahâni mengungkapkan bahwa kata ini bersifat umum, untuk menunjukkan besar maupun kecil anak tersebut, tunggal atau jamak, meskipun ia dalam bentuk *mufrad* (tunggal). Menurut beliau, selain digunakan untuk menyatakan anak kandung juga dapat berarti anak hasil adopsi.¹⁸³ Hal ini sebagaimana firman Allah dalam Q.S. *Yûsuf* ayat 21:

وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِأَمْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا ...

Dan orang Mesir yang membelinya berkata kepada isterinya: "Berikanlah kepadanya tempat (dan layanan) yang baik, boleh jadi dia bermanfaat kepada kita atau kita pungut dia sebagai anak"..... (Q.S. Yûsuf/ 12: 21).

Adapun dalam bentuk jamak *أولاد*, kata ini tidak berbeda jauh dari *mufrad*-nya, yakni mencakup anak laki-laki dan perempuan seperti dalam Q.S. *al-Nisâ'* ayat 11:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلَّذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ

Allah mensyari'atkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu: bahagian seorang anak lelaki sama dengan bahagian dua orang anak perempuan (Q.S. al-Nisâ'/ 4: 11).

d. Kata-kata Akhun dan Ukhtun

¹⁸³ Al-Asfahâni, *Mu'jam Mufradât Alfâzh al-Qur'ân*, Bairut: Dâr al-Fikr, t.th., hal. 569.

Kata *أخ* / *أخت* berasal dari kata *أخو*. makna asalnya adalah yang bersamaan dengan yang lain dalam hal kelahiran, baik dari kedua orang tua yang sama, salah satu dari keduanya, atau karena satu susuan. kata ini kadang-kadang juga digunakan untuk setiap orang yang sama dengan yang lain, baik dalam hal kesukuan, keagamaan, pekerjaan, kasih sayang, maupun hal-hal lainnya yang saling berhubungan.¹⁸⁴

Dalam al-Qur'ân kata ini terulang sebanyak 97 kali dalam berbagai bentuknya.¹⁸⁵ Kata *أخ* dan jamaknya mengandung arti yang bermacam-macam antara lain: saudara dari orang tua yang sama atau salah satunya (seperti dalam Q.S. *al-Nisâ'* / 4: 12), arti suku atau marga (seperti dalam Q.S. *al-Ahqâf*/ 46: 21), arti saudara seagama (seperti dalam Q.S. *al-Hujarât*/ 49: 10), arti golongan atau pengikut (seperti dalam Q.S. *al-Isrâ'*: 17: 27), arti kaum (seperti dalam Q.S. *Qâf*/ 50: 13).¹⁸⁶

Di antara makna-makna yang tersebut dalam al-Qur'ân ini yang menunjukkan gender adalah yang mempunyai makna saudara, baik yang sekandung, seibu, atau seayah. Sementara makna-makna lainnya akan menjadi identitas gender jika dilekatkan kapasitas mereka sebagai pribadi bukan kelompok.

Jamak kata *أخ* adalah *أخون*, *أخاء*, *إخوان*, *إخوان*, *إخوة*, *أخوة*, atau *أخوة*.

Namun yang sering digunakan adalah *إخوة* atau *إخوان* saja. Kata digunakan untuk jamak saudara yang terlahir bersamanya, baik sekandung atau salah satu dari kedua orang tuanya. Adapun kata *إخوان* biasanya digunakan untuk saudara yang berarti teman atau pengikut setia orang lain yang dianggap saudaranya, tetapi kadangkala kata *إخوان* juga digunakan untuk saudara sekandung.¹⁸⁷

Adapun kata *إخت* juga memiliki makna lain selain saudari dari orang tua yang sama atau salah satunya. Maknanya antara lain: saudara kandung (seperti dalam Q.S. *al-Qashash*/ 28: 11), dipersaudarakan karena kebaikannya (seperti dalam Q.S. *Maryam*/ 19: 28), sama dalam kenyataan

¹⁸⁴ Al-Asfahânî, *Mu'jam Mufradât Alfâzh al-Qur'ân*, Bairut: Dâr al-Fikr, t.th., hal. 8.

¹⁸⁵ M. Fuad Abd. al-Bâqî, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâzh al-Qur'ân al-Karîm*, ..., hal. 29-30.

¹⁸⁶ Al-Abadi, Thahir Muhammad al-Fairuz. *Tanwîr al-Miqbâs min Tafsîr Ibn Abbâs*. Jeddah: al-Haramain, t.th., hal. 325.

¹⁸⁷ Ibn al-Mandzûr. *Lisân al-'Arab*. Bairut: Dâr al-Fikr, 1997, jilid I, hal. 49.

dan kebenarannya (seperti dalam Q.S. Zukhrûf/ 43: 48), penolong atau pemimpin (seperti dalam Q.S. al-A'râf/ 7: 38).

Sementara dalam bentuk jamaknya (أخوات) kata ini tidak diartikan kecuali saudara karena hubungan nasab, seperti dalam (Q.S. *al-Nisâ'* ayat 23):

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأَخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ ...

Diharamkan atas kamu (mengawini) ibu-ibumu; anak-anakmu yang perempuan; saudara-saudaramu yang perempuan, saudara-saudara bapakmu yang perempuan; saudara-saudara ibumu yang perempuan; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang laki-laki; anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang perempuan; ibu-ibumu yang menyusui kamu; saudara perempuan sepersusuan..... (Q.S. *al-Nisâ'* 4: 23).

3. Kata Ganti (*Dhamîr*) yang Berkaitan dengan Jenis Kelamin

Relasi gender dalam al-Qur'ân seringkali menggunakan kata ganti (*dhamîr*) yang ditujukan untuk laki-laki maupun perempuan. Sebagaimana yang digunakan dalam identitas gender, kata ganti laki-laki lebih mendominasi di dalam al-Qur'ân dari pada kata ganti perempuan karena kaidah umum dalam bahasa Arab menyatakan:

إِذَا وَرَدَ الْأَمْرُ بِصُورَةٍ خِطَابِ الذَّكَرِ فَهُوَ عَلَى الذَّكَرِ دُونَ الْإِنَاثِ إِلَّا أَنْ يُقَوْمَ دَلِيلًا عَلَى دُخُولِ الْإِنَاثِ فِيهِ.¹⁸⁸

Penggunaan kata ganti, (*dhamîr*) dalam al-Qur'ân dibagi menjadi tiga bagian:

a. Kata Ganti untuk Orang Pertama (*Mutakallim*)

Kata ganti ini memiliki dua kategori, yaitu: 1) Kata ganti yang menunjukkan diri sendiri (أنا), 2) Kata ganti yang menunjukkan diri dan orang lain (نحن). Kedua kata ganti ini menunjukkan arti umum, tidak ada perbedaan antara laki-laki dan perempuan. Termasuk juga dalam kategori ini adalah segala bentuk perubahannya, seperti *يَ، يَ، يَ* untuk *أَنَا* dan *نَا* untuk *نَحْنُ*, sebagaimana yang tertera di dalam Q.S. *Thâhâ'* 20: 13-14.

b. Kata Ganti untuk Orang Kedua

¹⁸⁸ Ibn Hazm, *Al-Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm*, Mesir: Mathba'ah al-'Ashimah, t.th., hal. 324.

Kata ganti ini terdiri atas tiga bagian, yakni untuk kategori: 1) *Mufrad* (أنتِ / أنت), 2) *Mutsanna* (أنتما), 3) *Jamak* (أنتم / أنتن) dan semua bentuk perubahannya. Masing-masing memiliki bentuk khusus untuk laki-laki dan perempuan kecuali untuk kategori *muttsanna*. Kategori *muttsanna*, baik laki-laki maupun perempuan memiliki bentuk yang sama.

c. Kata Ganti untuk Orang Ketiga

Kata ganti orang ketiga ini pun terdiri dari tiga bagian, yakni untuk kategori 1) *mufrad* (هو / هي), 2) *Mutsanna* (هما), 3) *Jamak* (هن / هم) dan semua bentuk perubahannya.

4. Kata Sifat dalam Bentuk *Mudzakkar* atau *Muannats*

Kata sifat ialah kata yang menyifati seseorang atau suatu benda. Dalam bahasa Arab, kata sifat ini senantiasa mengikuti dan menyamakan diri dengan apa yang disifati. Jika yang disifati itu berbentuk *mudzakkar*, maka ia akan berbentuk itu juga, demikian pula kalau kata yang disifati itu berbentuk *muannats*. Contoh: *رجل صالح* dan *إمرأة صالحة*. Kadangkala kata-kata yang disifati dibuang karena sudah maklum atau diketahui, tetapi kata sifat itu didahului dengan (*alif dan lam*), seperti: *المؤمنون* dan *المؤمنات*.

Umumnya kata ini dibuat secara terpisah antara laki-laki dan perempuan. Maksudnya, *khitab* yang menggunakan kata sifat laki-laki untuk laki-laki sedangkan yang perempuan untuk perempuan. Namun kadang-kadang juga terjadi *khitab* yang ditujukan untuk laki-laki mencakup juga yang perempuan. Namun hal ini tidak berlaku untuk sebaliknya, yakni *khitab* itu ditujukan untuk perempuan maka ia dikhususkan untuk perempuan saja. Secara lengkap dapat dilihat dalam contoh ayat berikut ini:

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

Barangsiapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan sesungguhnya akan Kami beri balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan.

16. Kesetaraan Relasi Gender dalam al-Qur'ân

Dimensi-dimensi relasi gender yang akan dibahas dalam sub ini, terkait dengan keterangan yang terdapat dalam al-Qur'ân, antara lain:

kesetaraan dalam mengesakan Allah, kesetaraan dalam etika dan tanggung jawab, dan kesetaraan dalam melaksanakan hukum agama.

1. Kesetaraan dalam Mengesakan Allah

Manusia sebagai makhluk ciptaan Allah swt yang mulia memiliki keterikatan rohani yang sangat kuat dengan-Nya. Karena itu, ketika seorang manusia dilahirkan tanpa pengajaran dari orang tuanya sekalipun, dia tetap memiliki kepercayaan adanya kekuatan ghaib yang senantiasa menguasainya sehingga dia berusaha untuk mencari Tuhannya. Salah satu sebab utamanya adalah karena Allah swt itu menjadikan ruh manusia, yang menggerakkan segala aktifitasnya, berasal dari “bagian dari diri-Nya”, sebabagaiman firman Allah dalam Q.S. *Shâd* ayat 71-72:

إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّيْ خَلِقُ بَشَرًا مِّنْ طِيْنٍ ۗ۱۱ فَاِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِيْ فَقَعُوْا لَهٗۙ
سٰجِدِيْنَ ۗ۱۲

(Ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada malaikat: "Sesungguhnya Aku akan menciptakan manusia dari tanah". Maka apabila telah Kusempurnakan kejadiannya dan Kutiupkan kepadanya roh (ciptaan)Ku; maka hendaklah kamu tersungkur dengan bersujud kepadanya". (Q.S. *Shâd*/ 38: 71-72).

Imam al-Râzi (w. 604) mengatakan dalam *tafsîr*-nya bahwa dengan disandarkan kata ruh kepada Allah menunjukkan bahwa ruh itu esensi yang mulia, luhur, dan suci.¹⁸⁹ Dengan potensi ini, manusia diharapkan menjadi makhluk yang mau mengenal dan mengabdikan kepada Penciptanya. Di samping itu, ini juga menunjukkan penghormatan Allah terhadap manusia dibandingkan dengan makhluk-makhluk lainnya.

Ayat ini, menurut Muhammad Quthb (w. 2014 M), memberikan pengertian bahwa manusia memiliki dua kecenderungan dalam kehidupan, yaitu:

- a. Kecenderungan jasmani, yang timbul dari penciptaannya yang terbuat dari tanah, maka perilakunya yang banyak menyerupai hewan: makan, minum, dan menyalurkan kebutuhan biologisnya.
- b. Kecenderungan rohani, dari penciptaan ruh yang berasal dari Allah, menyebabkan dia ingin mengetahui Tuhannya dan mengabdikan kepada-Nya.

Selanjutnya, Muhammad Quthb (w. 2014 M) berkata: “Inilah keistimewaan manusia, jasmaninya berjalan di atas bumi, tetapi rohaninya dapat menembus langit.¹⁹⁰

¹⁸⁹ Fakhr al-Dîn, Al-Râzî, *Tafsîr al-Kabîr Mafâtiḥ al-Ghaib*, Bairut: Dâr al-Hayâ al-Turâts al-‘Arabî, 1990, jilid VIII, hal. 229.

¹⁹⁰ Al-Quthb, Muhammad. *Manhaj al-Fann al-Islâmî*. Kairo: Mathba’ah Dâr al-Qalam, t.th., hal. 54.

Potensi rohani manusia hanya dapat terwujud hingga mencapai puncak kemuliaannya, jika ia mampu bertauhid kepada Allah dengan baik dan benar karena tauhid itu mengandung kemerdekaan manusia di dunianya dari segala macam ketundukan pada suatu yang tidak memberikan manfaat dan mudharat, apalagi menjadikan manusia lainnya sebagai sandaran hidup, penguasa, atau Tuhan selain Allah. Dalam Q.S. *Âli 'Imrân* ayat 64, Allah berfirman:

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْءًا
وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ

*Katakanlah: "Hai Ahli Kitab, marilah (berpegang) kepada suatu kalimat (ketetapan) yang tidak ada perselisihan antara kami dan kamu, bahwa tidak kita sembah kecuali Allah dan tidak kita persekutukan Dia dengan sesuatupun dan tidak (pula) sebagian kita menjadikan sebagian yang lain sebagai tuhan selain Allah". Jika mereka berpaling maka katakanlah kepada mereka: "Saksikanlah, bahwa kami adalah orang-orang yang berserah diri (kepada Allah)". (Q.S. *Âli 'Imrân* : 3/ 64).*

Inilah dakwah al-Qur'ân yang mengajak kepada seluruh manusia, baik laki-laki maupun perempuan yang sudah beragama (tapi masih menyimpang) maupun yang belum beragama, untuk mengikrarkan kembali kalimat yang sama, yakni tauhid kepada Allah swt.

Dalam hal ini, al-Sya'rawi (w. 1420 H) mengomentari akhir ayat ini, yang artinya: "*Jika mereka berpaling maka katakanlah (kepada mereka): Saksikanlah bahwa kami adalah orang-orang yang berserah diri (kepada Allah)*", dengan pertanyaannya: "*Orang yang tidak mau menerima keharusan beribadah kepada Allah ialah orang yang masih mempercayai adanya Tuhan selain-Nya. Ini artinya hati orang tersebut tidak siap menerima tujuan keimanan karena tujuan iman itu supaya manusia dapat membedakan antara penguasa yang mutlak dengan yang tidak dan antara zat sumber penggerak aktivitas di bumi ini dengan yang bukan. Padahal segala aktivitas di alam raya ini tunduk kepada aturan (manhaj) Allah*".¹⁹¹

Karena itu, manusia yang arif dan bijaksana ialah mereka yang mampu berserah diri dan tunduk kepada kekuasaan Allah semata. Tanggung jawab berakidah dan bertauhid merupakan kewajiban untuk semua orang, bahkan untuk seluruh makhluk ciptaan-Nya.¹⁹² Manusia baik laki-laki maupun perempuan telah dianugerahi potensi akal dan jiwa untuk

¹⁹¹ Muhammad Mutawalli Al-Sya'rawi, *Tafsîr al-Sya'rawî*, Kairo: Akhbar al-Yaum, 1991, jilid III, hal. 1523.

¹⁹² Hal ini dapat ditunjukkan dengan ayat yang menyatakan bahwa segala sesuatu yang ada di alam semesta ini bertasbih dan tunduk kepada-Nya (Q.S. al-Isrâ' 17: 44)

berfikir akan kekuasaan Allah swt. Merekapun berhak untuk mendapatkan kemuliaan dan anugerah yang tidak dimiliki oleh makhluk selain manusia, sebagaimana firman Allah swt dalam Q.S. *al-Isrâ'* ayat 70:

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ
مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ۝

Dan sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam, Kami angkat mereka di daratan dan di lautan, Kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk yang telah Kami ciptakan. (Q.S. al-Isrâ' / 17: 70).

Manusia dengan kemuliaan yang dianugerahkan Allah swt ini akan mencapai puncaknya, jika mereka beriman dan beramal shalih, dan jika sebaliknya, mereka akan menjadi makhluk yang amat nista dan hina, jika tidak beriman dan beramal shalih, sebagaimana firman Allah swt dalam Q.S. *al-Tîn* ayat 5-6:

ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ ۖ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ ۝

Kemudian Kami kembalikan dia ke tempat yang serendah-rendahnya (neraka). kecuali orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh; maka bagi mereka pahala yang tiada putus-putusnya. (Q.S. al-Tîn/95: 5-6).

Keimanan yang amat kuat dalam diri mereka akan mewujudkan potensi amal shalih dan akhlak yang mulia namun sebaliknya, amal shalih yang tidak dilandasi dengan keimanan dia tetap akan menjadi hina, meskipun dia di dunia dianggap sebagai pahlawan atau berjasa kepada perkembangan ilmu pengetahuan. Sifat manusia seperti ini tidak ada nilainya di hadapan Allah swt sebagaimana diungkapkan dalam firman-Nya dalam Q.S. *al-Kahfi* ayat 103-105.

Mengapa keimanan menjadi faktor utama diterimanya suatu perbuatan di sisi Allah swt?. Syaikh Abd al-Razak Afifi dalam bukunya *Mudzâkirah al-Tauhîd* menjelaskan bahwa tauhid itu ada tiga, yaitu: 1) *Tauhîd al-rubûbiyyah*, 2) *Tauhîd al-asmâ wa al-shifât*, 3) *Tauhîd al-ilâhiyyah*.¹⁹³

Tauhîd al-rubûbiyyah adalah mengesakan Allah dengan menyatakan bahwa Allah berkuasa penuh atas segala perbuatan-Nya, berikrar bahwa Dialah yang menciptakan dan memiliki segala sesuatu, dan Dialah yang menetapkan, mengatur, dan memelihara segala sesuatu. Dalam ulasannya, Afifi mengatakan bahwa tauhid ini merupakan upaya

¹⁹³ Syaikh Abd al-Razak Afifi, *Mudzâkirah al-Tauhid*, Riyadh: Dâr al-Wathanu li al-Nasyr, 1413 H., hal. 32.

seseorang agar mempercayai bahwa Allah itu sumber segala kehidupan makhluk, Pemberi rizki, Pengutus para rasul, Penegak keadilan, Pemelihara makhluk sampai kematiannya.¹⁹⁴

Allah swt memperingatkan dalam al-Qur'ân secara logika, seandainya ada dua Pencipta dan Pemelihara alam semesta ini, maka keduanya akan saling berlomba untuk menjadi yang paling unggul dan saling mengalahkan kepada yang lainnya. Allah berfirman dalam Q.S. *al-Mu'minûn* ayat 91-92:

مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى
بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ ۝ عَلِيمٌ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَتَعَلَّىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ۝

Allah sekali-kali tidak mempunyai anak, dan sekali-kali tidak ada tuhan (yang lain) beserta-Nya, kalau ada tuhan beserta-Nya, masing-masing tuhan itu akan membawa makhluk yang diciptakannya, dan sebagian dari tuhan-tuhan itu akan mengalahkan sebagian yang lain. Maha Suci Allah dari apa yang mereka sifatkan itu. Yang mengetahui semua yang ghaib dan semua yang nampak, maka Maha Tinggilah Dia dari apa yang mereka persekutukan. (Q.S. al-Mu'minûn/ 23: 91-92).

Tauhîd al-asmâ wa al-shifât adalah menyebutkan nama Allah dan sifatnya sesuai dengan nama dan sifat yang disebutkan Allah sendiri dalam al-Qur'ân atau disebutkan melalui Rasulullah saw tanpa *tahrîf* (perubahan), *ta'wil* (penafsiran yang jauh dari makna asalnya), dan *tamtsîl* (penyerupaan dengan makhluk-makhluk lainnya). Hal ini dapat diwujudkan misalnya ketika seseorang melihat dan memperhatikan alam semesta ini, akan tampak baginya adanya hubungan yang erat antara penciptaan dan perintah yang terdapat nama-nama Allah dan sifat-sifat-Nya yang luhur. Di samping itu, dapat menimbulkan keyakinan bahwa segala sesuatu yang wujud di alam raya ini merupakan tanda-tanda yang jelas dari nama-nama Allah dan sifat-sifat-Nya.¹⁹⁵

Tanda-tanda kebesaran Allah ini akan terlihat sangat jelas ketika seseorang mampu memikirkan ciptaan-Nya, terutama pada sesuatu yang terdekat dengannya, yaitu bumi dan dirinya sendiri. Allah berfirman dalam Q.S. *al-Dzâriyât* ayat 20-21:

وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ ۝ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ۝

Dan di bumi itu terdapat tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi orang-orang yang yakin. dan (juga) pada dirimu sendiri. Maka apakah kamu tidak memperhatikan. (Q.S. al-Dzâriyât/ 51: 20-21).

¹⁹⁴ Syaikh Abd al-Razak Afifi, *Mudzâkirah al-Tauhid*, ..., hal. 29.

¹⁹⁵ Syaikh Abd al-Razak Afifi, *Mudzâkirah al-Tauhid*, ..., hal. 32.

Tauhîd al-ilâhiyyah yakni mengesakan Allah dalam beribadah, baik dalam ucapan, niat, maupun perubahan yang tujuannya karena Allah semata. Dijelaskan, bahwa cara untuk memantapkan *tauhîd ilâhiyyah* ini yaitu dengan terlebih dahulu harus yakin dengan *tauhîd rubûbiyyah*-Nya, karena hati manusia sangat berhubungan dengan sumber penciptanya.¹⁹⁶ Jika hati sudah yakin bahwa segala sesuatu di dunia ini yang mengatur, memelihara, dan menguasai adalah Allah, maka ia akan mudah digerakkan untuk melakukan sesuatu karena Allah.

Allah swt menyindir orang-orang yang enggan beriman kepada-Nya dan melakukan sesuatu bukan karena-Nya dalam Q.S. *Yûnus* ayat 31:

قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ٣١

Katakanlah: "Siapakah yang memberi rezeki kepadamu dari langit dan bumi, atau siapakah yang kuasa (menciptakan) pendengaran dan penglihatan, dan siapakah yang mengeluarkan yang hidup dari yang mati dan mengeluarkan yang mati dari yang hidup dan siapakah yang mengatur segala urusan?" Maka mereka akan menjawab: "Allah". Maka katakanlah "Mangapa kamu tidak bertakwa kepada-Nya)?. (Q.S. Yûnus/10:31).

Dengan demikian, wajar jika faktor keimanan seseorang kepada Allah swt menjadi tolak ukur diterimanya amal perbuatan.

Al-Hairi al-Ihqâfi mengatakan dalam bukunya *Risâlah al-Insâniyyah* bahwa keimanan kepada Allah swt menjadikan seseorang akan merasa dilihat, diawasi dan dipantau oleh Allah swt. Seseorang yang ingin melakukan suatu dosa di suatu tempat yang jauh dari pandangan manusia, apabila dia merasa yakin bahwa di sana ada yang melihat dan mengawasi gerak-gerik perbuatannya, tentu dia akan mengurungkan niatnya untuk melakukan perbuatan dosa tadi. Karena itu, orang yang melakukan perbuatan yang menimbulkan dosa, baik dosa besar maupun dosa kecil, hanyalah orang-orang yang tidak yakin terhadap adanya Zat yang senantiasa melihat dan mendengar, yakni Allah swt. Kalau dia meyakini adanya Allah, tentu mereka tidak akan melakukan perbuatan keji semacam ini.¹⁹⁷ Allah berfirman menanggapi orang-orang yang berlaku semacam ini dalam Q.S. *al-Nisâ'* ayat 108:

يَسْتَخْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّنُونَ مَا لَا يَرْضَى مِنَ الْقَوْلِ وَكَانَ اللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ حَاطًّا ١٠٨

¹⁹⁶ Syaikh Abd al-Razak Afifi, *Mudzâkirah al-Tauhid*, ..., hal. 40.

¹⁹⁷ Mirza Hasan al-Hairi Al-Ihqâfi, *Risâlah al-Insâniyyah: Manhaj li Shiyâghah al-Insân Wafqa Risâlah al-Sawâ*, Bairut: Muassasah al-Balagh, 1998, hal. 332.

Mereka bersembunyi dari manusia, tetapi mereka tidak bersembunyi dari Allah, padahal Allah beserta mereka, ketika pada suatu malam mereka menetapkan keputusan rahasia yang Allah tidak redlai. Dan adalah Allah Maha Meliputi (ilmu-Nya) terhadap apa yang mereka kerjakan. (Q.S. al-Nisâ' / 4: 108).

Seseorang yang beriman tetapi suatu ketika melakukan kemaksiatan, pada hakikatnya Allah telah mencabut keimanannya ketika dia melakukan perbuatan maksiat tersebut sehingga ketika itu dia tidak merasa terawasi oleh Allah atau memang dia sengaja melepaskan keimanannya kepada Allah dan dia menganggap Allah tidak tahu perbuatan maksiatnya itu. Rasulullah saw memperingatkan hal ini dengan sabdanya:

لَا يَزِيءُ الرَّابِي حِينَ يَزِيءُ وَلَا يَسْرِقُ السَّارِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلَا يَشْرَبُ الْخَمْرَ حِينَ يَشْرَبُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ. وَفِي رِوَايَةٍ: وَلَا يَغُلُّ أَحَدُكُمْ حِينَ يَغُلُّ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَإِيَّاكُمْ وَإِيَّاكُمْ.¹⁹⁸

Orang yang berzina tidak (mungkin) akan melakukan perzinaan jika ketika berzina dalam keadaan mukmin (beriman), orang yang mencuri tidak (mungkin akan) melakukan pencurian jika ketika mencuri dalam keadaan mukmin, orang yang minum khamr tidak (mungkin akan) minum jika ketika minum dalam keadaan mukmin. Dalam suatu riwayat disebutkan: dan seorang di antara kamu tidak (mungkin akan) berkhianat jika ketika akan berkhianat dalam keadaan mukmin, maka jagalah dirimu (jagalah keimananmu).

Imam Nawawi (w. 676 H) mengomentari Hadis ini dengan pernyataannya: “Hadis ini termasuk yang diperselisihkan maknanya oleh para ulama. Pendapat ini yang benar yang diikuti oleh para *muhaqqiq* ialah bahwa seseorang tidak akan melakukan kemaksiatan-kemaksiatan ini jika dia dalam keadaan sempurna keimanannya.”¹⁹⁹

Kesempurnaan manusia, apapun jenisnya, dituntut untuk mencapai kesempatan imannya. Keimanan dan keyakinan dalam diri manusia merupakan suatu sifat yang amat kuat untuk mendorong berlaku adil, berakhlak mulia dan membangun kesuksesan hidup. Inilah mengapa Allah swt menjanjikan orang yang beriman dan beramal shalih dengan kehidupan yang indah dan menyenangkan, sebagaimana firman-Nya dalam Q.S *al-Nahl* ayat 97:

¹⁹⁸ Imam Muslim, *Shâhîh Muslim bi Syarh al-Nawâwi, Kitâb al-Imâm*, Bairut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th., jilid II, hal. 41.

¹⁹⁹ Imam Muslim, *Shâhîh Muslim bi Syarh al-Nawâwi, Kitâb al-Imâm*, ..., hal. 42.

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً ۚ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ٩٧

Barang siapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan sesungguhnya akan Kami beri balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan. (Q.S al-Nahl/ 16: 97).

Muhammad al-Ghazali (w.1996 M), seorang ulama kontemporer mengatakan: Prinsip kesetaraan yang dianut oleh kaum muslimin dan pemahaman pemikiran kaum muslimin, adalah aturan tentang kualitas manusia yang bersumber dari tauhid yang benar serta ibadah-ibadah dan ajaran-ajaran yang terealisasi berdasarkan konsep tauhid.²⁰⁰

Dengan demikian tidak ada kesenjangan antara laki-laki dan perempuan di hadapan Allah. Keduanya memiliki kewajiban yang setara dalam mentauhidkan Allah swt, dan hanya kualitas takwa saja yang menjadi tolak ukur utama yang sangat mempengaruhi kemuliaan di sisi Allah swt. Hal ini, berdasarkan firman Allah swt dalam Q.S. *al-Hujurât* ayat 13:

يٰٓأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَاۗئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ١٣

Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling takwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal. (Q.S. al-Hujurât/ 49: 13).

2. Kesetaraan dalam Etika dan Tanggung Jawab

Manusia sebagai makhluk sosial memiliki hak-hak dan kewajiban yang berkenaan dengan tanggung jawab pribadinya sebagai bagian dari komunitas masyarakat. Hak-hak dan kewajiban tersebut, meskipun tidak tertulis semuanya dalam undang-undang, namun sudah menjadi ketentuan umum bahwa jika hak-hak tersebut diabaikan maka akan terjadi disharmonisasi dalam diri manusia itu sendiri dengan masyarakat. Laki-laki dan perempuan sama-sama membutuhkan kehidupan dalam komunitas masyarakat. Masyarakat sendiri merupakan tempat berkumpulnya manusia yang di dalamnya terdapat sistem hubungan, aturan serta pola-pola hubungan dalam memenuhi kebutuhan hidupnya.

²⁰⁰ Muhammad Al-Ghazali, *Huqûq al-Insân baina Ta'lim al-Islâmi wa I'ân al-Umam al-Muttahidah*, Mesir: Maktabah al-Tijariyyah, 1963, hal. 28.

Hal ini sejalan dengan pendapat Ibnu Khaldun yang mengatakan bahwa adanya masyarakat yang bercirikan demikian ini merupakan suatu keharusan karena menurut wataknya, manusia adalah makhluk sosial.²⁰¹

Ada sekian banyak ayat-ayat al-Qur'ân yang berbicara tentang tanggung jawab individu dan sosial yang semuanya mengarah kepada tuntutan yang sama antar laki-laki dan perempuan. Sebagaimana ayat-ayat yang berbicara tentang tauhid, ayat-ayat yang berkenaan dengan akhlak khitabnya juga untuk umum dengan kata-kata *بنی ادم*, *الناس*, *الذین امنوا*, atau jamak *mudzakkar* (laki-laki) yang di dalamnya mencakup perempuan. Ayat-ayat tersebut antara lain:

Q.S. *al-Nisâ'* ayat 1:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ۝

Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah menciptakan isterinya; dan dari pada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu. (Q.S. al-Nisâ' / 4: 1).

Q.S. *Âli 'Imrân* ayat 103:

وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ۝

*Dan berpeganglah kamu semuanya kepada tali (agama) Allah, dan janganlah kamu bercerai berai, dan ingatlah akan nikmat Allah kepadamu ketika kamu dahulu (masa Jahiliyah) bermusuh-musuhan, maka Allah mempersatukan hatimu, lalu menjadilah kamu karena nikmat Allah, orang-orang yang bersaudara; dan kamu telah berada di tepi jurang neraka, lalu Allah menyelamatkan kamu dari padanya. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu, agar kamu mendapat petunjuk. (Q.S. *Âli 'Imrân*/ 3: 103)*

Q.S. *al-Hujurât* ayat 10 dan 12:

²⁰¹ Ibn Khaldun, *Filsafat Islam tentang Sejarah*, terj. M. Hashem dari judul asli *Society an History*, Bandung: Mizan, 1986, hal. 15.

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ١٠ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا
 اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ
 أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ ١٢

Orang-orang beriman itu sesungguhnya bersaudara. Sebab itu damaikanlah (perbaikilah hubungan) antara kedua saudaramu itu dan takutlah terhadap Allah, supaya kamu mendapat rahmat. (10) Hai orang-orang yang beriman, jauhilah kebanyakan purba-sangka (kecurigaan), karena sebagian dari purba-sangka itu dosa. Dan janganlah mencari-cari keburukan orang dan janganlah menggunjingkan satu sama lain. Adakah seorang diantara kamu yang suka memakan daging saudaranya yang sudah mati? Maka tentulah kamu merasa jijik kepadanya. Dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah Maha Penerima Taubat lagi Maha Penyayang. (12). (Q.S. al-Hujurât/ 49: 10 dan 12)

Rasulullah saw juga menjelaskan sebagian dari hak-hak yang harus dilakukan oleh seorang muslim dengan muslim lainnya, beliau bersabda:

حَقُّ الْمُسْلِمِ عَلَى الْمُسْلِمِ سِتٌّ إِذَا لَقِيْتَهُ فَسَلِّمْ عَلَيْهِ وَإِذَا دَعَاكَ فَأَجِبْهُ وَإِذَا
 اسْتَنْصَحَكَ فَانصَحْ لَهُ وَإِذَا عَطَسَ فَحَمِدِ اللَّهَ فَشَمِّتْهُ وَإِذَا مَرِضَ فَعُدَّهُ وَإِذَا مَاتَ
 فَاتَّبِعْهُ. 202

Hak seorang muslim dengan muslim lainnya ada enam: 1) apabila kamu bertemu dengannya sampaikanlah salam, 2) apabila dia mengundangmu penuhilah undangannya, 3) apabila dia minta nasihatmu berilah nasihat kepadanya, 4) apabila dia bersin lalu mengucapkan tahmid berilah doa (yarhamukallah), 5) apabila dia sakit jenguklah ia, 6) apabila dia mati antarkanlah jenazahnya.

Dalam hadis yang lain beliau bersabda:

الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ. رواه البخاري

Orang muslim sejati ialah seseorang yang mana kaum muslimin merasa aman dari (bahaya) ucapannya dan tangannya. (HR. Bukhari).

Tuntutan dalam nash-nash al-Qur'ân dan hadis tentang hak dan kewajiban laki-laki dan perempuan dalam masyarakat tidak dibedakan, meskipun secara literal tuntutan itu mamakai kata-kata yang mengandung arti laki-laki. Kedua jenis ini dituntut untuk berbuat baik dalam perilaku mereka, baik secara agama maupun adat istiadat setempat.

Kehidupan di dunia ini merupakan ujian yang menuntut hasil maksimal dari apa yang dikerjakan. Terkadang laki-laki lebih unggul dari

²⁰² Muslim, *Shahîh Muslîm Kitâb al-Salâm*, No. 4023, CD Kutub al-Tis'ah.

perempuan dan tidak jarang pula justru perempuan lebih unggul dari pada laki-laki. Penilaian hasil amal perbuatan manusia, menurut al-Qur'ân ada di tangan Allah, Rasul-Nya dan orang-orang mukmin, sebagaimana firman Allah dalam Q.S. *al-Taubah* ayat 105:

وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عِلْمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ
فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ^{١٠٥}

Dan Katakanlah: "Bekerjalah kamu, maka Allah dan Rasul-Nya serta orang-orang mukmin akan melihat pekerjaanmu itu, dan kamu akan dikembalikan kepada (Allah) Yang Mengetahui akan yang ghaib dan yang nyata, lalu diberitakan-Nya kepada kamu apa yang telah kamu kerjakan. (Q.S. al-Taubah/ 9: 105).

Sifat kelakian dan keperempuanan dalam Islam tidak berpengaruh sama sekali dalam siapa yang didahulukan dan yang diakhirkan. Demikian pula, siapa yang lebih berpotensi mendapatkan pahala atau siksa. Semuanya tergantung amal perbuatannya.²⁰³ Rasulullah menegaskan bahwa perempuan adalah “saudara kandung laki-laki” dan semuanya akan mendapat tempat tertinggi di sisi Allah swt jika mereka bertakwa kepada-Nya. Allah swt menjelaskan secara lengkap sifat laki-laki dan perempuan yang memiliki nilai terbaik di sisi-Nya dalam Q.S. *al-Ahzâb* ayat 35:

إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَنِينَ وَالْقَنِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ
وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَشِيعِينَ وَالْخَشِيعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّامِتِينَ وَالصَّامِتَاتِ
وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا
عَظِيمًا^{٣٥}

Sesungguhnya laki-laki dan perempuan yang muslim, laki-laki dan perempuan yang mukmin, laki-laki dan perempuan yang tetap dalam ketaatannya, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan yang sabar, laki-laki dan perempuan yang khusyu', laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kehormatannya, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut (nama) Allah, Allah telah menyediakan untuk mereka ampunan dan pahala yang besar. (Q.S. al-Ahzâb/ 33: 35).

Imam al-Syathibi (w. 796 H) menjelaskan dalam bukunya *al-Muwâfaqât* bahwa setiap manusia mempunyai tanggung jawab masing-masing, baik laki-laki maupun perempuan, untuk menjaga lima perkara yang merupakan prinsip-prinsip penerapan hukum dalam kaitannya

²⁰³ Muhammad Al-Ghazali, *Huqûq al-Insân baina Ta'lim al-Islâmi wa I'ân al-Umam al-Muttahidah*, ..., hal. 133.

berinteraksi dengan dirinya selaku hamba Allah dan lingkungannya. Lima perkara tersebut adalah: a) menjaga agama, b) menjaga diri, c) menjaga akal, d) menjaga keturunan, e) menjaga harta benda.

Semua hukum yang ada dalam agama Islam ini bermuara pada lima aspek di atas. Berikut ini akan diuraikan satu persatu untuk memperjelas maksud masing-masing.

a. Menjaga Agama (حفظ الدين)

Setiap muslim, baik laki-laki maupun perempuan wajib meyakini kebenaran Islam. Dia memiliki tanggung jawab untuk memenuhi ajaran-ajaran agama, baik itu perintah maupun larangan dan mempertahankan serta membelanya dari semua musuh yang ingin menghancurkan Islam, baik secara terang-terangan maupun sembunyi-sembunyi.

Kata دین yang menunjuk pada arti agama berasal dari kata يدین - دان yang ternyata memiliki arti yang sangat kompleks, yang menarik untuk dikaji bahwa kata ini memiliki beberapa arti yang berlawanan, yaitu: *pertama*, menjadi rendah atau hina sekaligus menjadi mulia, *kedua*, taat sekaligus durhaka, *ketiga*, memberi pinjaman sekaligus meminjam, *keempat*, memaksa sekaligus membiarkan, dan juga beberapa arti lainnya.²⁰⁴ Hal ini menunjukkan bahwa dalam agama mengatur segala persoalan yang berkenaan dengan manusia dan hubungannya dengan Allah swt sebagai penciptanya. Dengan menjalankan agamanya secara lurus, manusia dapat menjadi mulia. Sebaliknya ketika dia tidak mengindahkan aturan-aturannya, maka dia akan menjadi hina. Imam Asfahâni mendefinisikan kata *al-Dîn* secara terminologis sebagai berikut:

الدِّينُ كَالْمَلَةِ لِكِنَّهُ يُقَالُ إِعْتَبَارًا بِالطَّاعَةِ وَالْإِنْتِقَادَ لِلشَّرِيعَةِ

*Kata al-Dîn itu seperti kata al-Millah (agama) tetapi kata al-Dîn sering diucapkan untuk ungkapan ketaatan dan keteguhan dalam menjalankan syariat.*²⁰⁵

Kaitannya seorang muslim dengan penegakan ajaran agamanya sangat dipengaruhi oleh kadar kesungguhannya dalam menjalankan perintah-perintah Allah swt, karena itu, Allah swt mengungkapkan agama dalam arti penegakan dan pembelaan terhadap-Nya, tidak menggunakan term *al-Dîn* tetapi *sabîlillâh* (jalan Allah), sebagaimana yang disebutkan dalam Q.S. *al-Anfâl* ayat 72:

²⁰⁴ Abû Ishâq Al-Syathibî, *Al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syari'ah*, Mesir: Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, t.th., jilid II, hal. 10.

²⁰⁵ Al-Asfahânî, *Mu'jam Mufradât Alfâzh al-Qur'an*, ..., hal. 177.

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوُوا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ
بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَرَثَةٍ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا
وَإِنْ أَسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ
بَصِيرٌ^{٢٠٦}

Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan berhijrah serta berjihad dengan harta dan jiwanya pada jalan Allah dan orang-orang yang memberikan tempat kediaman dan pertolongan (kepada orang-orang muhajirin), mereka itu satu sama lain lindung-melindungi. Dan (terhadap) orang-orang yang beriman, tetapi belum berhijrah, maka tidak ada kewajiban sedikitpun atasmu melindungi mereka, sebelum mereka berhijrah. (Akan tetapi) jika mereka meminta pertolongan kepadamu dalam (urusan pembelaan) agama, maka kamu wajib memberikan pertolongan kecuali terhadap kaum yang telah ada perjanjian antara kamu dengan mereka. Dan Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan. (Q.S. al-Anfâl/ 8: 72).

Imam al-Shâbûni menafsirkan ayat *وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ* dengan ungkapannya: yakni berjihadlah melawan para musuh dengan harta dan jiwa untuk memuliakan agama Allah. Dengan demikian, kata *سَبِيلِ اللَّهِ* diartikan sebagai agama Allah.²⁰⁶ Setelah diteliti hampir semua kata *سَبِيلِ اللَّهِ* yang terulang sebanyak 71 kali dalam al-Qur'ân maknanya adalah agama Allah. Ini menunjukkan suatu kesimpulan bahwa jika Allah ingin mengungkapkan agama dalam arti ajaran-ajaran dan syariat-syariat yang harus dipatuhi dan dilaksanakan, maka Allah menggunakan kata *al-Dîn*. Sementara jika Allah ingin mengungkapkan agama dalam arti sesuatu yang patut dibela dan ditegakkan, maka Allah menggunakan kata *sabillâh*.

Menurut al-Syathibî, menjaga agama ini mencakup beberapa hal, antara lain: meyakini rukun iman, mengucapkan *syahâdatain*, shalat, zakat, puasa, haji, dan sebagainya. Secara khusus hal-hal yang berkaitan dengan hukum akan diuraikan dalam sub bab berikutnya. Ulama Hanafiyah menambahkan kewajiban berjihad termasuk dalam kategori ini meskipun musuh kita bukan orang-orang kafir akan tetapi mereka memerangi kita, maka kita tetap berkewajiban untuk berjihad.²⁰⁷

b. Menjaga Diri (حفظ النفس)

²⁰⁶ Muhammad Ali al-Shâbûni, *Shafwah al-Tafâsîr*, Bairut: Dâr al-Fikr, 1996, jilid I, hal. 478.

²⁰⁷ Abû Ishâq Al-Syathibî, *Al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syari'ah*, ..., hal. 9.

Laki-laki dan perempuan juga dituntut untuk menjaga dirinya dari segala sesuatu yang mencelakakannya. Imam al-Syathibî memasukkan segala sesuatu yang berkaitan dengan adat sebagai bagian dari menjaga diri.²⁰⁸

Kata النفس dapat berarti jiwa atau ruh dan dapat juga berarti raga seseorang, sebagaimana firman Allah dalam Q.S. *al-Nisâ'* ayat 1:

يَأْتِيهَا النَّاسُ أَتَقُومُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ۝

Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah menciptakan isterinya; dan dari pada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu. (Q.S. al-Nisâ' / 4: 1).

Kata النفس dalam ayat ini, menurut al-Fayyumi dalam *al-Mishbâh al-Munîr*, jika yang dimaksud itu ruh maka ruh ini milik seorang wanita, tetapi jika yang dimaksud itu *al-syakhsh* (raga seseorang), maka yang dimaksud adalah orang laki-laki.²⁰⁹ Sementara yang dimaksud dalam حفظ

النفس di sini adalah menjaga diri, jiwa dan raga.

Kesehatan jiwa dan raga merupakan hal yang sangat penting dan keduanya juga sangat berkaitan erat. Jiwa adalah sumber kehidupan dan disitulah akal menempati tempatnya. Orang yang sehat mentalnya akan sempurna jika fisiknya sehat. Sebagaiman pepatah Arab menyatakan: *Akal yang sehat terletak dalam fisik yang sehat.*

Ada sekian banyak ayat al-Qur'ân yang menganjurkan agar kita dapat menjaga diri dari hal-hal yang dapat merusak mental dan fisik kita. Antara lain:

Q.S. *al-Baqarah* ayat 195:

وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ

²⁰⁸ Abû Ishâq Al-Syathibî, *Al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syari'ah*, ..., hal. 10.

²⁰⁹ Al-Muqri, Ahmad al-Fayyumi, *Al-Mishbâh al-Munîr: Mu'jam 'Arabi*, Bairut: Maktabah Lubnan, 1987, hal. 236.

Dan belanjakanlah (harta bendamu) di jalan Allah, dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan, dan berbuat baiklah, karena sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berbuat baik. (Q.S. al-Baqarah/ 2: 195).

Q.S. *al-Nisâ'* ayat 9:

وَلِيُخَشِ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَفًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا

Dan hendaklah takut kepada Allah orang-orang yang seandainya meninggalkan dibelakang mereka anak-anak yang lemah, yang mereka khawatir terhadap (kesejahteraan) mereka. Oleh sebab itu hendaklah mereka bertakwa kepada Allah dan hendaklah mereka mengucapkan perkataan yang benar. (Q.S. al-Nisâ' / 4: 9).

Al-Syathibî menjelaskan bahwa yang termasuk penjagaan diri antara lain: makan, minum, pakaian, tempat tinggal, dan *mu'âmalah* (interaksi sosial).²¹⁰

c. Menjaga Akal (حفظ العقل)

Menjaga akal sangat erat kaitannya dengan menjaga diri. Apabila seseorang ingin bahagia hidupnya, maka akal harus diasah dengan ilmu pengetahuan. Terkait dengan itu, Rasulullah saw menyatakan bahwa menuntut ilmu wajib bagi setiap orang Islam, sebagaimana sabdanya:

طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ

*Menuntut ilmu itu wajib bagi setiap orang Islam.*²¹¹

Kaitannya dengan حفظ النفس, sebagaimana yang diuraikan sebelumnya, bahwa orang yang sehat fisiknya akan memberi pengaruh positif pada perkembangan akalnya dan akal bisa bekerja dengan baik jika mentalnya tidak sakit. Dalam al-Qur'ân Allah menyebutkan kata yang diambil dari kata kerja يعقل - عقل ini sebanyak 49 kali. 48 kali dengan bentuk *mudhâri'* (kata kerja yang mengandung arti sedang terjadi dan akan terjadi) dan satu kali dengan bentuk *mâdhi* (kata kerja bentuk lampau).²¹² Kata yang diambil dari *fi'il mudhâri'* ini memberikan faidah *li al-tajaddud* (untuk senantiasa diperbaharui). Jadi orang yang akalnya sehat dituntut untuk senantiasa mengasah akalnya untuk memikirkan sesuatu yang tidak

²¹⁰ Abû Ishâq Al-Syathibî, *Al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syari'ah*, ..., hal. 10.

²¹¹ Abû Abdillâh Muhammad Al-Qurthubî, *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, Kairo: Dâr al-Kutub al-Arabi, 1967, jilid 8, hal. 295.

²¹² M. Fuad Abd. al-Bâqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfazh al-Qur'ân al-Karîm*, ..., hal. 575.

menyimpang dari ketentuan yang sudah digariskan dalam al-Qur'an. Bahkan dalam hal-hal tertentu Allah menganjurkan, antara lain:

- 1) Memikirkan kehidupan dan kematian (Q.S. *al-Baqarah*/ 2: 73)

فَقُلْنَا أَضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

Lalu Kami berfirman: "Pukullah mayat itu dengan sebahagian anggota sapi betina itu!" Demikianlah Allah menghidupkan kembali orang-orang yang telah mati, dan memperlihatkan padamu tanda-tanda kekuasaan-Nya agar kamu mengerti.

- 2) Memikirkan tanda-tanda kekuasaan Allah (Q.S. *al-Baqarah*/ 2: 242)

كَذَلِكَ يَبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ^{١٢}

Demikianlah Allah menerangkan kepadamu ayat-ayat-Nya (hukum-hukum-Nya) supaya kamu memahaminya.

- 3) Memikirkan apa yang terkandung dalam al-Qur'an (Q.S. *al-Anbiyâ'*/ 21: 10)

لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ^{١٣}

Sesungguhnya telah Kami turunkan kepada kamu sebuah kitab yang di dalamnya terdapat sebab-sebab kemuliaan bagimu. Maka apakah kamu tiada memahaminya.

- 4) Memikirkan perumpamaan-perumpamaan yang diungkapkan dalam al-Qur'an (Q.S. *al-'Ankabût*/ 29: 43)

وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ^{١٤}

Dan perumpamaan-perumpamaan ini Kami buat untuk manusia; dan tiada yang memahaminya kecuali orang-orang yang berilmu.

Karena keutamaan yang sangat besar bagi orang-orang yang berakal

ini, maka Islam menjadikan (حفظ العقل) sebagai salah satu prinsip yang harus dijaga dan dipergunakan dengan baik. Manakala ada sesuatu perbuatan yang merusak akal, maka Islam melarangnya, seperti meminum minuman keras dan mengkonsumsi narkoba.

- d. Menjaga Keturunan (حفظ النسل)

Allah swt sangat tegas dalam mensyariatkan masalah keturunan ini.

Bahkan ketika Nabi mengadopsi seorang anak (Zaid bin Harisah), lalu para sahabat menisbatkan anak tersebut kepada Nabi (Zaid bin Muhammad), Allah menegur mereka dengan firman-Nya dalam Q.S. *al-Ahzâb* ayat 5:

أَدْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا

Panggilah mereka (anak-anak angkat itu) dengan (memakai) nama bapak-bapak mereka; itulah yang lebih adil pada sisi Allah, dan jika kamu tidak mengetahui bapak-bapak mereka, maka (panggilah mereka sebagai) saudara-saudaramu seagama dan maula-maulamu. Dan tidak ada dosa atasmu terhadap apa yang kamu khilaf padanya, tetapi (yang ada dosanya) apa yang disengaja oleh hatimu. Dan adalah Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (Q.S. *al-Ahzâb*/ 33: 5).

Karena itu, hal-hal yang menimbulkan efek negatif yang memungkinkan terjadinya perzinaan dilarang dalam Islam, antara lain dengan cara:

- 1) Menahan pandangan kepada lawan jenis yang bukan mahram (Q.S. *al-Nûr*/ 24: 30)

قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ^{٣٠}

Katakanlah kepada orang laki-laki yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan memelihara kemaluannya; yang demikian itu adalah lebih suci bagi mereka, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang mereka perbuat".

- 2) Memasuki rumah tanpa izin pemiliknya (Q.S. *al-Nûr*/ 24: 27)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ^{٣١}

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memasuki rumah yang bukan rumahmu sebelum meminta izin dan memberi salam kepada penghuninya. Yang demikian itu lebih baik bagimu, agar kamu (selalu) ingat.

- 3) Larangan secara tegas untuk mendekati zina (Q.S. *al-Isrâ'*/ 17: 32)

وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْفَ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا^{٣٢}

Dan janganlah kamu mendekati zina; sesungguhnya zina itu adalah suatu perbuatan yang keji. Dan suatu jalan yang buruk.

Sebaliknya, hal-hal yang berkaitan dengan kelestarian keturunan yang baik, maka Islam sangat memberi perhatian, seperti: bagaimana mendidik anak-anak supaya menjadi anak-anak yang *shâlih* dan *shâlihah* dan lain-lain.

- e. Menjaga Harta Benda (حفظ المال)

Harta benda adalah amanah Allah yang harus dijaga dan dibelanjakan sesuai dengan yang semestinya. Allah menyebutkan kata المال dalam al-Qur'ân dengan bermacam-macam derivasinya ini sebanyak 88

kali. Kebanyakan dari ayat-ayat tersebut mengandung hukum tentang bagaimana cara menyalurkan harta dengan baik dan ancaman-ancaman bagi orang-orang yang tidak mempergunakan harta dengan tujuan yang baik dan mulia.

Islam mewajibkan kepada setiap pemeluknya untuk menjaga diri agar jangan sampai mengambil harta orang lain, sebagaimana firman Allah dalam Q.S. *al-Nisâ'* ayat 29:

يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنكُمْ
وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ٢٩

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka sama-suka di antara kamu. Dan janganlah kamu membunuh dirimu; sesungguhnya Allah adalah Maha Penyayang kepadamu. (Q.S. al-Nisâ' / 4: 29).

Harta sepatutnya dibelanjakan untuk kepentingan nafkah diri, keluarga, kerabat dan para fakir miskin, sebagaimana disebutkan dalam Q.S. *al-Baqarah* ayat 177:

لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ
وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ
السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ
فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ١٧٧

Bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat itu suatu kebajikan, akan tetapi sesungguhnya kebajikan itu ialah beriman kepada Allah, hari kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir (yang memerlukan pertolongan) dan orang-orang yang meminta-minta; dan (memerdekakan) hamba sahaya, mendirikan shalat, dan menunaikan zakat; dan orang-orang yang menepati janjinya apabila ia berjanji, dan orang-orang yang sabar dalam kesempitan, penderitaan dan dalam peperangan. Mereka itulah orang-orang yang benar (imannya); dan mereka itulah orang-orang yang bertakwa. (Q.S. al-Baqarah/ 2: 177).

Sebagai rasa syukur seorang hamba kepada Allah yang telah memberikan harta yang melimpah, maka ia diwajibkan menunaikan zakat dari sebagian hartanya untuk mensucikannya, sebagaimana yang disebutkan dalam Q.S. *al-Taubah* ayat 103:

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ^{١٠٣}

Ambillah zakat dari sebagian harta mereka, dengan zakat itu kamu membersihkan dan mensucikan mereka dan mendoalah untuk mereka. Sesungguhnya doa kamu itu (menjadi) ketenteraman jiwa bagi mereka. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui. (Q.S. al-Taubah/ 9: 103).

Orang-orang yang mampu menjaga dan menyalurkan hartanya, tidak ada lain balasannya kecuali syurga. Hal ini, sebagaimana yang dijelaskan dalam Q.S. al-Taubah ayat 111:

إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمْ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًّا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمْ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ^{١١١}

Sesungguhnya Allah telah membeli dari orang-orang mukmin diri dan harta mereka dengan memberikan surga untuk mereka. Mereka berperang pada jalan Allah; lalu mereka membunuh atau terbunuh. (Itu telah menjadi) janji yang benar dari Allah di dalam Taurat, Injil dan Al Quran. Dan siapakah yang lebih menepati janjinya (selain) daripada Allah? Maka bergembiralah dengan jual beli yang telah kamu lakukan itu, dan itulah kemenangan yang besar. (Q.S. al-Taubah/ 9: 111).

Sebaliknya, mereka yang terlalu sibuk mengurus hartanya sehingga melalaikan kewajibannya sebagai hamba Allah yang harus mengabdikan kepada-Nya, maka mereka termasuk orang-orang yang merugi dan menjadi penduduk neraka. Hal ini, sebagaimana firman Allah dalam Q.S. al-Munâfiqûn ayat 9:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ^٩

Hai orang-orang beriman, janganlah hartamu dan anak-anakmu melalaikan kamu dari mengingat Allah. Barangsiapa yang berbuat demikian maka mereka itulah orang-orang yang merugi. (Q.S. al-Munâfiqûn/ 63: 9).

Inilah tanggung jawab seorang muslim, baik laiki-laki maupun perempuan, keduanya dibebani dengan perintah dan larangan yang sama. Demikian pula menyangkut etika yang harus dipatuhi dalam berinteraksi dengan sesama manusia: harus saling menghormati, mengasihi, dan tolong menolong dalam kebaikan. Seandainya semua ajaran Rasulullah saw itu diterapkan secara maksimal, maka akan seperti satu bangunan, yang satu

menguatkan yang lain, tentu tidak ada orang kaya yang mati karena kesombongannya dan kezhalimannya kepada fakir miskin dan orang miskin yang mati karena kelaparan dan ketidakberdayaannya menanggung beban ekonomi keluarganya yang semakin tinggi.

3. Kesetaraan dalam Melaksanakan Hukum Agama

Islam tetap menggunakan prinsip *musâwâh* dalam aspek penerapan hukumnya. Semua pemeluknya, tidak pandang laki-laki atau perempuan, wajib melakukan ajaran-ajaran yang sudah ditentukan. Tanggung jawab mereka dalam beragama sama, antara laki-laki dan perempuan. Mereka dikenakan hukum dan aturan masing-masing, dan Allah menyediakan pahala bagi mereka sama, meskipun lahannya berbeda.

Mahmûd Syaltût (w. 1963) menguraikan dalam bukunya *al-Islâm: al-Aqîdah wa al-Syari'ah* sebagai berikut: "Tanggung jawab seorang wanita dalam menerapkan hukum-hukum agama memiliki kebebasan sendiri dari tanggung jawab laki-laki. Keburukan perangai laki-laki dan akidahnya tidak berpengaruh sama sekali bagi perempuan shalihah, demikian pula kebaikan laki-laki tidak bermanfaat bagi kerusakan perangai dan akidah perempuan. Keduanya disediakan balasan bagi apa yang mereka lakukan, yang baik dan yang buruk. Sebagaimana yang diceritakan Allah dalam al-Qur'ân tentang perumpamaan tipe-tipe perempuan".²¹³ Sebagaimana disebutkan dalam Q.S. *al-Tahrîm* ayat 10-11:

ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَامْرَأَتَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْءٌ ۖ وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّٰخِلِينَ ۝ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ ۚ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ۝

Allah membuat isteri Nuh dan isteri Luth sebagai perumpamaan bagi orang-orang kafir. Keduanya berada di bawah pengawasan dua orang hamba yang saleh di antara hamba-hamba Kami; lalu kedua isteri itu berkhianat kepada suaminya (masing-masing), maka suaminya itu tiada dapat membantu mereka sedikitpun dari (siksa) Allah; dan dikatakan (kepada keduanya): "Masuklah ke dalam jahannam bersama orang-orang yang masuk (jahannam)" (10) Dan Allah membuat isteri Fir'aun perumpamaan bagi orang-orang yang beriman, ketika ia berkata: "Ya Rabbku, bangunkanlah untukku sebuah rumah di sisi-Mu dalam firdaus, dan selamatkanlah aku dari Fir'aun dan perbuatannya, dan

²¹³ Mahmûd Syaltût, *Al-Islâm: al-Aqîdah wa al-Syari'ah*, Kairo: Dâr al-Qalam, 1966, hal. 14

selamatkanlah aku dari kaum yang zhalim (11). (Q.S. al-Tahrîm/ 66: 10-11).

Inilah tanggung jawab dalam Islam, dimana masing-masing memiliki apa yang seharusnya dilakukan dalam kapasitasnya sebagai hamba. Allah tidak membeda-bedakan antara keduanya, tetapi menerapkan hukum sesuai dengan sifat, naluri, dan aspek psikologinya. Hukum ini tidak akan keluar dari kodratnya yang telah Allah gariskan kepada mereka masing-masing.

Berikut ini akan diuraikan hukum-hukum pokok bagi setiap individu yang terkandung dalam ajaran Islam, yakni rukun Islam, selain syahadat karena syahadat secara implisit telah dibahas dalam sub bab yang menguraikan tentang kewajiban mengesakan Allah swt.

a. Shalat

Shalat merupakan salah satu ibadah fisik yang diwajibkan bagi setiap muslim dan muslimah sehari semalam hanya lima kali, pada waktu-waktu tertentu dengan menghadap ke arah Masjid al-Haram yang berada di Makkah. Nama-nama shalat tersebut yaitu: Subuh, Dzuhur, Ashar, Magrib, Isya'.

Al-Qur'ân telah mengisyaratkan bahwa waktu pelaksanaannya telah ditetapkan oleh Allah swt sendiri, sebagaimana firman-Nya dalam Q.S. *al-Nisâ* ayat 103:

فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَمًا وَقُعودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ
 إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا ۝۳

Maka apabila kamu telah menyelesaikan shalat(mu), ingatlah Allah di waktu berdiri, di waktu duduk dan di waktu berbaring. Kemudian apabila kamu telah merasa aman, maka dirikanlah shalat itu (sebagaimana biasa). Sesungguhnya shalat itu adalah fardhu yang ditentukan waktunya atas orang-orang yang beriman. (Q.S. al-Nisâ/ 4: 103).

Lalu Allah menjelaskan lebih lanjut dan terperinci dalam Q.S. *al-Isrâ* ' ayat 78:

أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا ۝۷۸

Dirikanlah shalat dari sesudah matahari tergelincir sampai gelap malam dan (dirikanlah pula shalat) subuh. Sesungguhnya shalat subuh itu disaksikan (oleh malaikat). (Q.S. al-Isrâ' / 17: 78).

Kata *الدلوك* artinya condong, al-Qurthubi (w. 671 H) mengutip Ibnu Athiyah, mengatakan bahwa awal masa *al-dulûk* ketika matahari tergelincir sampai terbenam. Jadi yang termasuk kategori ini ialah shalat

zuhur, ashar, dan magrib. Sementara yang dimaksud *ghasaq* ialah isya' dan *qur'ân al-fajr* itu shalat subuh.²¹⁴

Disyariatkan shalat bagi kaum muslimin tidak sekedar gerakan tubuh yang tanpa arti, melainkan ia mengandung rahasia besar di mana seseorang seharusnya mengeluarkan semua potensi yang dimilikinya. Potensi manusia ada empat, yakni: tubuh, lisan, akal, dan hati. Bagi tubuh, dia harus bergerak dengan berdiri, ruku', sujud, dan duduk. Sedangkan lisan, ia harus membaca al-Qur'ân, tasbih dan doa. Bagi akal, ia harus berpikir, mengerti dan memahami apa yang dibaca, sementara hati bekerja untuk khusu', konsentrasi, dan merasakan kehadiran Allah swt.²¹⁵ Apabila potensi manusia ini digunakan secara maksimal dalam shalat, niscaya shalat itu akan mempengaruhi jiwa dan raganya dalam mengerjakan amalan-amalan yang terpuji. Inilah perintah sekaligus janji Allah yang disebutkan dalam Q.S. *al-Hajj* ayat 77:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Hai orang-orang yang beriman, ruku'lah kamu, sujudlah kamu, sembahlah Tuhanmu dan perbuatlah kebajikan, supaya kamu mendapat kemenangan. (Q.S. al-Hajj/ 22: 77).

Adapun perbedaan cara pelaksanaan shalat antara laki-laki dan perempuan, dalam hal ini para orientalis sering mengatakan bahwa dalam ibadah orang Islam sering terjadi diskriminasi antara laki-laki dan perempuan. Mereka beranggapan bahwa dari sisi peribadatan saja terdapat diskriminasi gender, apalagi dari segi-segi lainnya tentu lebih banyak lagi, mereka mencontohkan seorang imam diharuskan laki-laki, sementara kalau ma'mum wanita di barisan yang paling belakang atau dibarisan depan tetapi ada penghalang antara laki-laki dan perempuan.

Apa yang mereka tuduhkan itu wajar untuk diungkapkan, karena tidak mengetahui hakikat yang terkandung dalam ibadah shalat. Esensi shalat bukan hanya sekedar gerakan, melainkan kekhusyu'an adalah faktor utama untuk diterimanya ibadah shalat, sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya bahwa shalat mencakup gerakan akal, lisan, hati, dan tubuh. Dalam pelaksanaannya, shalat ini harus menghindari dari hal-hal yang mengganggu kekhusyu'an shalat. Salah satunya adalah melihat gerakan wanita dan mendengarkan suaranya, yang bagi sebagian orang (laki-laki) dapat mengganggu kekhusyu'annya. Bahkan, jika tidak terjadi pemisahan antara keduanya, maka akan memberikan efek negatif bagi keduanya sehingga dimensi kekhusyu'an sulit didapatkan.

²¹⁴ Abû Abdillâh Muhammad Al-Qurthubî, *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, ..., jilid 10, hal. 304.

²¹⁵ Abû al-Hasan Ali al-Husairi Al-Nadwi, *Al-Ahkâm al-Arba'ah: al-shalâh, al-Zakâh, al-Shaum, al-Hajj*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 1999, hal. 31.

Seandainya para orientalis itu mengerti tentang esensi kekhusyu'an niscaya mereka dapat memahaminya. Sebagaimana firman Allah dalam Q.S. *al-Baqarah* ayat 45:

وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ ۖ

Jadikanlah sabar dan shalat sebagai penolongmu. Dan sesungguhnya yang demikian itu sungguh berat, kecuali bagi orang-orang yang khusyu'. (Q.S. *al-Baqarah*/ 2: 45).

Imam Fakh al-Dîn (w. 606 H) menafsirkan ayat ini sebagai berikut: “Orang yang khusyu’ menggunakan segenap anggota tubuhnya, hati, pendengaran, dan penglihatannya. Tidak boleh lupa dari zikir dan merendahkan diri kepada Allah ... orang yang tidak percaya bahwa di dalam shalat ada manfaatnya, tentu akan merasa berat dan susah menjalankannya. Ini disebabkan karena menyibukkan diri terhadap apa yang tidak ada faidahnya akan terasa susah. Sebaliknya, bagi mereka yang yakin bahwa di dalamnya terdapat manfaat yang amat besar, tentu mudah baginya untuk menjalankannya, karena dia percaya bahwa siapa yang menjalankannya akan mendapat pahala yang besar serta aman dari azab neraka.²¹⁶

Namun demikian, apabila faktor atau penyebab-penyebab “syahwat” di atas tidak ada, bahkan merupakan wanita tua yang sangat berwibawa, dihormati, dan disegani (yang tidak mungkin menimbulkan syahwat), maka beberapa ulama ada yang membolehkannya untuk menjadi imam shalat. Ulama tersebut adalah al-Thabari (w. 310 H), Daud (w. 270 H), Abû Tsaur (w. 240 H), dan al-Muzani (w. 246 H). Mereka berpendapat dengan mengungkapkan hadis Nabi yang berbunyi:

عَنْ أُمِّ وَرَقَةَ بِنْتِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَارِثِ الْأَنْصَارِيِّ: وَكَانَتْ قَدْ جَمَعَتِ الْقُرْآنَ وَكَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ أَمَرَهَا أَنْ تَرُومَ أَهْلَ دَارِهَا.

Dari Ummi Waraqah binti Abdullah ibn al-Harits al-Anshari. Beliau adalah seorang wanita yang telah mengumpulkan (membukukan) al-Qur'an. Nabi saw telah memerintahkannya untuk menjadi imam penghuni rumahnya. (HR. Abû Daud, al-Baihaqi, al-Daruquthni, al-Hakim, dan Ibnu Khuzaimah menshahihkannya).²¹⁷

²¹⁶ Fakh al-Dîn, Al-Râzî, *Tafsîr al-Kabîr Mafâtîh al-Ghaib*, ..., jilid II, hal. 54.

²¹⁷ Ahmad, *Musnad al-Qabâ'il*, Hadis No. 2603 daan Abû Daud, *Sunan Abî Daud Kitab al-Shalâh*, Hadis Nol 500 (CD al-Kutub al-Tis'ah). Hadis ini menurut Prof. Ali Musthafa Ya'qub, MA. kualitasnya dha'if karena disنادnya terdapat al-Walîd ibn Juma'i yang menurut sebagian kritikus hadis lemah periwayatnya, meskipun ada sebagian dari mereka yang menganggapnya *tsiqah* (kredibel). Ali Musthafa Ya'qub, *Imam Perempuan*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2006, hal. 38.

Penghuni rumahnya ternyata bukan hanya anak-anaknya saja, melainkan ada seorang laki-laki tua yang menjadi muadzzin dan seorang budak laki-laki, dan budak perempuan. Dengan alasan inilah ulama-ulama tersebut membolehkan wanita menjadi imam.²¹⁸

Dengan adanya pendapat ini, meskipun minoritas ulama, namun secara tidak langsung, agama telah memberikan tempat yang terhormat bagi kaum wanita. Siapapun yang menjaga kehormatannya, memiliki ilmu agama yang tinggi, dan tingkat derajat istimewa di mata agama (Allah) dan masyarakat adalah seorang yang patut menjadi imam suatu kaum, meskipun seorang wanita.

Dari hadis ini juga dapat diambil hikmah bahwa sejak Islam lahir, ia telah memuliakan perempuan untuk setara dengan laki-laki. Pekerjaan mengumpulkan dan membukukan al-Qur'ân yang dilakukan Ummu Waraqah, bukanlah pekerjaan yang mudah dan sederhana. Ia membutuhkan ilmu yang sangat tinggi. Di samping hafalan al-Qur'ânnya kuat, dia harus mampu menulis, menguasai bahasa al-Qur'ân dari segala aspeknya, dan ilmu-ilmu al-Qur'ân. Selain itu, ia juga harus paham tentang beberapa versi *qirâ'at*. Karena itu, dengan hadis ini telah membuktikan bahwa Islam juga menganjurkan perempuan untuk berilmu tinggi sebanding dengan laki-laki.

Dengan ini pula, kita memahami jika di Amerika ada seorang *feminis*, yakni DR. Amina Wadûd Muhsin, menjadi imam dari laki-laki yang mungkin kebanyakan masih muallaf atau tingkat pemahaman agamanya lebih rendah daripada perempuan tersebut.²¹⁹

Faktor lain yang menjadi perdebatan mereka adalah aurat perempuan di dalam shalat. Sebelum menjawab masalah ini, terlebih dahulu perlu diungkapkan aurat perempuan dalam shalat menurut madzhab lima, termasuk Syiah Imâmiyyah.

- 1) Hanafiyyah berpendapat bahwa perempuan harus menutupi bagian luar telapak tangan dan bagian dalam telapak kaki, sedangkan wajah tetap terbuka.

²¹⁸ Syaikh Hasan Ayyûb, *Fiqh al-Ibâdah bi Adillatiha fi al-Islâm*, Kairo: Dâr al-Salâm, 2002, hal. 258.

²¹⁹ Amina Wadûd adalah seorang wanita berdarah Afro-Amerika yang menjabat sebagai asisten profesor studi Islam Virginia Commonwealth University. Dia menjadi khatib sekaligus imam shalat jum'at yang diadakan di Gereja Katedral di Sundram Tagore Gallery, 137 Greene Street, New York AS. Dalam shalat tersebut, jamaahnya terdiri dari laki-laki dan perempuan yang berjumlah 100 orang dengan barisan campur-baur. Sebelum khutbah, adzan shalat dikumandangkan juga oleh seorang wanita tanpa memakai kerudung. Dikutip oleh Ali Musthafa Ya'qub, *Imam Perempuan*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2006, hal. 11 dari *Majalah GATRA*, No. 21 Jakarta 9 April 2005, hal. 25.

- 2) Syâfi'iyyah dan Mâlikiyyah: perempuan boleh membuka wajah dan telapak tangan, bagian dalam maupun luarnya.
- 3) Hanâbilah: semua badannya harus tertutup kecuali wajah saja yang terbuka.
- 4) Imâmiyyah: boleh membuka wajahnya dan telapak tangannya sampai pergelangan dan telapak kaki sampai mata kakinya, selain itu harus tertutup.²²⁰

Dari beberapa pendapat di atas menunjukkan bahwa mayoritas ulama menyatakan bahwa seluruh badan perempuan merupakan aurat yang harus tertutup di dalam shalat, kecuali wajah dan kedua telapak tangan. Perbedaan ini disebabkan penafsiran terhadap ayat yang terdapat dalam Q.S. *al-Nûr* ayat 31:

... وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ...

... Dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak dari padanya. Dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung kedadanya ... (Q.S. *al-Nûr*/ 24: 31).

Apakah pengecualian yang dimaksud adalah anggota-anggota tertentu, atau yang dimaksud anggota badan yang tidak layak ditampakkan?

Bagi pendapat pertama, yang dimaksud anggota-anggota tertentu adalah yang biasanya terbuka yaitu wajah dan telapak tangan, sebagian lagi membolehkan kedua telapak kaki. Sementara pendapat kedua, yang dimaksud anggota yang tidak layak ditampakkan ialah seluruh tubuhnya kecuali jika disengaja untuk ditampakkan.²²¹

Namun demikian, yang lebih penting dari semua itu adalah hikmah dari penutupan aurat itu sendiri, yakni:

- 1) Shalat merupakan bagian terpenting bagi ummat Islam dalam rangka penghormatan dan pengagungan kepada Allah, maka segala sesuatu yang mengandung titik godaan syaitan harus dihindari, salah satunya adalah tubuh wanita di mata laki-laki.
- 2) Shalat adalah praktek penyucian lahir dan bathin, maka dengan menutup aurat, bagian lahirnya terlihat kesuciannya. Adapun bathinnya menyesuaikan dengan nilai shalatnya.
- 3) Dengan tertutupnya aurat akan menjauhkan diri dari godaan orang fasik dan menenangkan hati agar lebih khusyu'.
- 4) Shalat adalah simbol ketakwaan seseorang kepada Allah swt menutup aurat juga merupakan simbol penjagaan keimanan serta

²²⁰ Muhammad Jawwâd Al-Mughniyyah, *Al-Fiqh 'alâ Madzâhib al-Khamsah*, Bairut: Dâr al-Jawwâd, 1983, jilid II, hal. 92-93.

²²¹ Muhammad ibn Ahmad ibn Rusyd al-Qurthubî, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, Bairut: Musthafa al-Bâbi al-Halabi, 1950, jilid I, hal. 115.

menyesuaikan dengan tabiat perempuan yang berusaha menjaga sifat malunya.²²²

Inilah hikmah ditutupnya aurat perempuan. Dari hikmah ini mengandung pengertian bahwa menutup aurat bagi perempuan bukanlah kendala yang mendiskriminasi perempuan, justru merupakan penghormatan agama terhadapnya.

b. Zakat

Zakat merupakan bagian dari rukun Islam yang wajib dilaksanakan oleh setiap muslim. Perintah ini sering kali diungkapkan bersamaan dengan perintah shalat, seperti dalam Q.S. *al-Baqarah* ayat 43:

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ ٤٣

Dan dirikanlah shalat, tunaikanlah zakat dan ruku'lah beserta orang-orang yang ruku'. (Q.S. al-Baqarah/ 2: 43).

Perintah semacam ini diungkapkan di dalam 82 ayat dalam berbagai bentuknya yang menunjukkan betapa pentingnya zakat ini dalam Islam.

Bagian yang terpenting dari diwajibkannya zakat bagi seluruh kaum muslimin adalah supaya kekayaan itu tidak hanya dinikmati dan berputar di kalangan orang-orang kaya saja, tetapi agar orang-orang miskin dapat juga merasakannya. Sebagaimana firman Allah dalam Q.S. *al-Hasyr* ayat 7:

... كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ ...

... Supaya harta itu jangan beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu ... (Q.S. al-Hasyr/59: 7).

Secara bahasa zakat berarti: suci, berkembang dan berkah (dapat menambah kebaikan). Ini menunjukkan bahwa orang yang mengeluarkan zakat, maka zakat itu akan mensucikan jiwanya, mensucikan hartanya, pahalanya bertambah dan harta bendanya menjadi berkah.

Sementara dalam arti istilah, zakat adalah penguasaan atau pemberian harta yang telah ditentukan (nishabnya) oleh syâri' (Allah dan Rasulullah) kepada orang-orang yang berhak menerimanya, dengan putusannya harta tersebut dari pemiliknya. Dalam definisi lain dikatakan bahwa zakat itu hak Allah yang wajib ditunaikan terhadap harta tertentu.²²³

Zakat merupakan perintah wajib yang sangat ditekankan oleh agama Islam setelah perintah shalat, dan termasuk rukun Islam yang ketiga. Apabila shalat diperintahkan sebagai penghubung antara hamba dan Allah, maka zakat diperintahkan sebagai penghubung antara seorang hamba dengan hamba lainnya. Diceritakan dari Anas bin Mâlik ra: Ada seorang

²²² Muhammad Fu'ad al-Barâzi, *Hijâb al-Muslimah*, Riyadh: Adhwâ' al-Salaf, 2000, hal 121-122.

²²³ Syaikh Hasan Ayyûb, *Fiqh al-Ibâdah bi Adillatiha fi al-Islâm*, ..., hal. 345.

berasal dari Bani Tamim menemui Rasulullah saw, lalu ia berkata “wahai Rasulullah, saya mempunyai harta yang banyak, keluarga dan rumah, beritahukanlah kepadaku apa yang harus aku perbuat dan bagaimana aku harus membelanjakan hartaku?” kemudian Rasulullah bersabda:

تُخْرِجُ الزَّكَاةَ مِنْ مَالِكَ فَإِنَّهَا طُهْرَةٌ تُطَهِّرُكَ وَتَصِلُ أَقْرَبَاءَكَ وَتَعْرِفُ حَقَّ الْمَسْكِينِ وَالْجَارِ
وَالسَّائِلِ.

“Kamu keluarkan zakat dari hartamu, karena ia dapat mensucikan dirimu, menyambung sanak familimu, dan kamu dapat mengetahui hak orang miskin, tetangga dan peminta-minta”²²⁴

Zakat mempunyai manfaat yang sangat besar yang berkaitan dengan harta, orang yang berzakat dan masyarakat. Harta yang diambil zakatnya akan mensucikan harta lainnya, menambah berkah, menjaga dari segala aspek negatif yang mungkin terjadi, dan Allah akan menghalanginya dari hal-hal yang menimbulkan kehancuran dan kerugian. Orang yang berzakat, dosanya akan diampuni, derajatnya akan diangkat, kebajikannya akan semakin bertambah, serta dihilangkan dari penyakit bakhil, tamak, egois, dan sombong.

Masyarakat yang gemar menunaikan zakat akan dijauhkan dari bencana yang membahayakan kehidupannya. Allah swt akan memberikan kesejahteraan kepada mereka karena mereka telah mensejahterakan hamba-hamba Allah yang kekurangan, seperti: anak yatim yang tidak ada orang yang menanggung kehidupannya, orang fakir, orang yang berhutang, orang yang berjihad, para penuntut ilmu dan lain-lain. Mereka sangat menunggu uluran tangan orang-orang kaya yang mau mensedekahkan dan memberikan zakat hartanya.²²⁵

Zakat adalah kewajiban bagi orang-orang yang mempunyai kelebihan harta, yakni mereka yang hartanya sudah mencapai *nishâb* (batas-batas minimal harta yang harus dikeluarkan zakatnya dan prosentasinya). Tidak ada keutamaan dan perbedaan antara laki-laki dan perempuan, selama harta itu dalam milik dan penguasaannya, maka mereka wajib menzakatinya. Di samping itu, harta tersebut telah dimilikinya minimal satu tahun dan dikeluarkan zakatnya setahun sekali terutama untuk zakat binatang ternak, barang-barang berharga, dan barang-barang dagangan. Adapun dalil yang menerangkan hal ini adalah sabda Nabi saw:

²²⁴ Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Ahmad, Para perawinya *tsiqah* (dapat dipercaya) semua. *Al-Targhib wa al-Tarhib*, jilid 2, hal. 98. Lihat juga dalam Ahmad, *Musnad Ahmad Kitâb al-Bâqî al-Muktsirîn*, No. 11945, CD Kutub al-Tis’ah.

²²⁵ Syaikh Hasan Ayyûb, *Fiqh al-İbâdah bi Adillatiha fî al-İslâm*, ..., hal. 346.

لَا زَكَاةَ فِي مَالٍ حَتَّى يَحْوَلَ عَلَيْهِ الْحَوْلُ

*Zakat harta tidak diwajibkan sehingga lewat satu tahun.*²²⁶

Imam Ibnu Qudâmah al-Maqdisi menjelaskan bahwa hadis ini ditujukan untuk harta yang dapat berkembang dengan pengelolaan, seperti: binatang ternak, barang-barang berharga (emas, perak, dan uang), dan barang-barang yang didagangkan. Harta ini dapat berkembang jika dikelola dengan baik selama satu tahun sehingga hasilnya dapat terlihat ketika dievaluasi dan dihitung keuntungannya di akhir tahun kepemilikannya.

Adapun harta yang berkembang dengan sendirinya, seperti tanaman dan buah-buahan, harus dikeluarkan ketika masa panennya. Demikian pula, hasil-hasil pertambangan²²⁷ ketika baru dikeluarkan dari bumi kecuali yang berupa barang-barang berharga (emas dan perak) yang jika dikelola selama satu tahun akan lebih menghasilkan keuntungan yang lebih banyak.²²⁸

Didin Hafidhuddin dalam bukunya *Panduan Zakat*, menjelaskan lebih jauh bahwa harta yang dapat dikeluarkan zakatnya tanpa harus menunggu dalam jangka satu tahun, pada masa sekarang ialah harta yang diperoleh dari suatu pekerjaan yang hasilnya memenuhi satu nishab emas, yakni bernilai setara dengan 85 gram atau lebih, seperti gaji para pejabat atau hasil dari proyek kontraktor. Sementara harta yang dihasilkan dari gaji bulanan yang tidak cukup nishabnya, tapi jika dikalkulasi selama satu tahun dapat mencapai nishabnya²²⁹ (setelah dipotong hutang yang jatuh tempo), maka boleh dizakatkan langsung satu tahun sekaligus atau untuk memudahkan dapat dizakatkan satu bulan sekali saat setelah menerima gaji.²³⁰

Di samping zakat mal (harta) yang sedikit telah diulas, ada juga yang disebut dengan zakat fitrah. Zakat fitrah atau *fitri*, dinamakan demikian karena dikeluarkan berkenaan saat menjelang hari raya idul fitri. Menurut

²²⁶ Hadis ini diriwayatkan oleh Ibnu Umar yang dikeluarkan oleh Ibn Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah Kitâb al-Zakât*, No. 1782, CD Kutub al-Tis'ah.

²²⁷ Yang termasuk hasil pertambangan adalah: 1) minyak dan segala macam bentuk dan jenisnya, 2) benda padat yang pengolahannya tanpa dicetak dengan api, seperti batu-batuan, intan, permata, 3) benda yang harus dicairkan dengan api, seperti emas, perak, tembaga, perunggu, besi dan lain-lain.

²²⁸ Ibn Qudamah al-Maqdisi *Al-Maqdisi, Al-Syarh al-Kabîr*, Riyadh: Jami'ah Imam Muhammad ibn Su'ud, t.th., jilid I, hal. 604.

²²⁹ Tentang nishab masing-masing harta, dapat dilihat secara terperinci dalam buku-buku fiqih.

²³⁰ Didin Hafidhuddin, *Panduan Zakat bersama Dr. KH. Didin Hafidhuddin*, Jakarta: Penerbit Republika, 2003, hal. 10-11.

istilah, zakat fitrah ialah harta yang diberikan kepada orang-orang yang berhak menerima zakat dengan syarat tertentu atau:

إِنْفَاقُ مِقْدَارٍ مَعْلُومٍ قَبْلَ صَلَاةِ عِيدِ الْفِطْرِ عَنْ كُلِّ فَرْدٍ مُسْلِمٍ يُعْطِيهِ فِي مَصَارِفَ مَخْصُوصَةٍ.

*Memberikan sesuatu dalam jumlah tertentu sebelum pelaksanaan shalat hari raya Idul Fitri dari seorang individu muslim yang diserahkan kepada para penerima yang telah ditentukan.*²³¹

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ: فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَكَاةَ الْفِطْرِ طُهْرَةً لِلصَّائِمِ مِنَ اللَّغْوِ وَالرَّفَثِ وَطَعْمَةً لِلْمَسَاكِينِ.

*Dari Abdullah bin Umar berkata: Rasulullah saw telah mewajibkan zakat fitrah sebagai penyuci bagi yang berpuasa dari perbuatan yang tidak bermanfaat dan ucapan kotor serta sebagai makanan bagi orang-orang miskin.*²³²

Jumlah yang dikeluarkan dalam zakat fitrah tidak beragam sebagaimana zakat mal. Antara yang kaya dan yang berkecukupan, zakatnya sama begitu juga antara laki-laki dan perempuan, kecil maupun dewasa, yakni 2,5 kg beras atau makanan pokok tempat yang bersangkutan.

Kewajiban zakat fitrah ini diberlakukan untuk semua orang muslim yang penting mereka mempunyai kelebihan harta dari apa yang dimakan, baik untuk diri maupun keluarganya dan orang-orang yang dalam tanggungannya, pada hari raya Idul Fitri dan malamnya. Bahkan dengan adanya kewajiban zakat fitrah ini, seorang fakir boleh menerima zakat orang lain, lalu dia memberikan zakatnya, sekaligus menerima zakatnya sendiri karena dialah orang yang berhak menerimanya pula.²³³ Ini menunjukkan bahwa aturan dalam Islam sangat luwes dan mudah untuk dilaksanakan.

Dengan demikian, dalam zakat fitrah-pun tidak terjadi diskriminasi gender, bahkan dapat menumbuhkan kasih sayang, mensucikan jiwa dan harta sekaligus supaya mencapai tingkat maksimal di akhir bulan ramadhan. Di samping itu, tujuan Idul Fitri, yakni kembali kepada kesucian sebagaimana seorang anak yang baru dilahirkan ibunya, yang dalam keadaan suci dari dosa, dapat tercapai di hari raya.

c. Puasa

²³¹ Muhammad Rawwas Qal'ahji, *Al-Mausû'ah al-Fiqhiyyah al-Muyassarah*, Kuwait: Dâr al-Nafâis, 2000, hal. 1017.

²³² Hadis ini diriwayatkan oleh Abû Daud, *Sunan Abî Daud Kitâb al-Zakâh*, No. 1371 dan Ibn Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah Kitâb al-Zakâh*, No. 1817, CD Kutub al-Tis'ah.

²³³ Yûsuf al-Qardhawi, *Fiqh al-Shiyâm*, Kairo: Dâr al-Wafa, 1992, hal. 11.

Al-Shiyâm atau puasa, menurut bahasa, artinya menahan dan menjauhkan diri dari suatu perbuatan. Sedangkan menurut istilah syar'i, ia adalah: menahan diri dari sesuatu yang dapat membatalkan puasa sejak terbitnya fajar sampai terbenamnya matahari disertai niat berpuasa. Kewajiban ini berlaku untuk semua orang Islam yang berakal dan tidak dalam keadaan haidh maupun nifas.

Dalil tentang kewajiban ibadah ini diungkapkan dalam Q.S. *al-Baqarah* ayat 183:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ^{١٨٣}

Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa. (Q.S. al-Baqarah/ 2: 183).

Sebelum disyariatkannya puasa Ramadhan ini, puasa sendiri menjadi ritual yang sering dilakukan orang-orang dahulu, demikian pula Arab jahiliyah, mereka sudah biasa melaksanakan puasa asyura sebagai perwujudan dari rasa ta'zhim kepada Allah. Oleh karena itu, pada masa Islam, Nabi saw memerintahkan untuk meneruskan tradisi puasa asyura sebelum diwajibkannya puasa bulan Ramadhan.

Ketika puasa Ramadhan diwajibkan, mereka segera melaksanakannya karena mereka paham sekali akan makna yang terkandung di dalamnya. Bahkan, tatkala ada seorang Arab Badui bertanya kepada Nabi saw tentang Islam, lalu dijawab: mengerjakan shalat lima waktu dan puasa Ramadhan, maka mereka tidak bertanya kembali tentang makna puasa. Namun justru mereka menanyakan apakah ada kewajiban lain untuk kami, selain dari itu.²³⁴

Inilah puasa Islami, puasa yang terbaik yang dikenal oleh manusia di antara sekian banyak puasa yang ada sebelumnya. Mengingat sebagian puasa telah disyariatkan juga oleh agama-agama lain, mereka ada yang berpuasa dari tiap-tiap sesuatu yang mempunyai nyawa, sementara makanan lain (termasuk minuman) yang lezat-lezat tetap mereka makan dan juga hubungan seksual, tetap mereka lakukan. Sebagian lain berpuasa terus-menerus sehingga jiwa dan raganya terasa berat, dan ini tidak bisa dilakukan, kecuali orang-orang tertentu saja. Adapun puasa yang diwajibkan oleh Islam dapat ditunaikan oleh manusia, tanpa pengecualian jenis kelamin.

Islam adalah agama yang sangat fleksibel dalam aturannya. Orang-orang yang sakit, dalam perjalanan yang melelahkan, orang tua yang tidak sanggup berpuasa, maka ada keringanan untuk tidak melakukannya, bahkan wanita yang memang diciptakan Allah memiliki kondisi fisik yang

²³⁴ Yûsuf al-Qardhawi, *Fiqh al-Shiyâm*, ..., hal. 11.

berbeda dengan laki-laki mendapatkan keringanan pada masa-masa tertentu, yakni ketika mereka sedang haidh, nifas, hamil, dan menyusui.

Dalam kondisi-kondisi tersebut, seorang wanita tidak dituntut untuk menjalankan puasa. Ini merupakan bentuk perwujudan kasih sayang Allah demi menjaga kesehatan dan jiwanya, bukan semata-mata *rukhsah* (keringanan) belaka. Karena itu, agama mengharamkan dengan tegas bagi muslimah yang haidh dan nifas untuk berpuasa, tetapi diwajibkan menunaikannya di hari lain. Sementara bagi yang hamil dan menyusui, kalau berdampak negatif bagi tubuhnya atau anaknya, maka agama menganjurkan untuk mengganti puasanya dengan mengqadha (membayar puasanya di hari lain) disertai dengan membayar fidyah.²³⁵

Demikianlah sekilas pembahasan mengenai puasa, di mana dalam puasa ini juga merupakan salah satu syariat Islam yang tidak ada diskriminasi gender. Semua keringanan yang disebutkan di atas merupakan keutamaan dari Allah bagi perempuan.

d. Haji

Rukun Islam kelima yang menjadi kewajiban bagi setiap muslim dan muslimah yang mampu (melaksanakannya) adalah haji. Kewajiban haji ini termuat dalam firman Allah Q.S. *Āli 'Imrân* ayat 97:

فِيهِ آيَةٌ بَيِّنَةٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ
إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ^{١٧}

Padanya terdapat tanda-tanda yang nyata, (di antaranya) maqam Ibrahim; barangsiapa memasukinya (Baitullah itu) menjadi amanlah dia; mengerjakan haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah, yaitu (bagi) orang yang sanggup mengadakan perjalanan ke Baitullah. Barangsiapa mengingkari (kewajiban haji), maka sesungguhnya Allah Maha Kaya (tidak memerlukan sesuatu) dari semesta alam. (Q.S. Āli 'Imrân/ 3: 97).

Ayat ini menuntut kewajiban bagi kaum muslimin yang mampu mengadakan perjalanan ke Tanah Haram. Nabi Muhammad saw mensyariatkan “kesanggupan mengadakan perjalanan” ini dengan adanya bekal dan kendaraan, bahkan dengan tegas Nabi mengancam siapapun kaum muslimin yang mampu tetapi tidak melaksanakan kewajiban haji, maka ia mati dalam keadaan *sū' al-khâtimah*, sebagaimana sabdanya:

مَنْ مَلَكَ زَادًا وَرَاحِلَةً يَبْلُغُهُ بَيْتَ اللَّهِ وَمَنْ يَحْجُّ فَلَا عَلَيْهِ أَنْ يَمُوتَ يَهُودِيًّا أَوْ نَصْرَانِيًّا وَذَلِكَ
أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ فِي كِتَابِهِ: وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا.

Siapa saja memiliki bekal yang cukup untuk menuju Baitullah, (tetapi) tidak menunaikan haji, maka tidak lain, pasti dia mati dalam keadaan

²³⁵ Yūsuf al-Qardhawi, *Fiqh al-Shiyâm*, ..., hal. 62.

*Yahudi atau Nasrani. Hal itu karena Allah swt telah berfirman dalam surat Âli 'Imrân/ 3: 97.*²³⁶

Secara logika, kewajiban haji ini tidak dapat diketahui secara pasti, bahkan para ulama sekalipun sedikit sekali yang mungkin mengetahui mengapa Allah swt menekankan ritual ini bagi yang mampu saja. Syaikh Muhammad bin Alwi al-Maliki al-Hasani dalam *fi Rihâb al-Bait al-Harâm* mengatakan: “Haji merupakan ibadah simbolis yang maknanya tidak dapat dirasionalisasikan dan hikmahnya tidak jelas. Semua yang ada di dalamnya pada hakikatnya terdapat banyak rahasia dan hikmah, tetapi akal tidak akan mampu mengungkap seluruhnya atau tidak terlihat jelas hikmahnya, justru hikmahnya lebih nampak dibalik setiap manasik yang dijalankannya”.²³⁷

Seandainya tujuan haji ini hanya “sekedar” peningkatan ketakwaan seseorang, tentu dengan ibadah-ibadah lain sudah tercukupi, yang terpenting adalah kesungguhannya untuk memperbaiki diri. Begitu pula, kalau ditujukan untuk “wisata rohani semata”, tentu tidak perlu harus pada waktu dan tempat yang sama karena kapa saja bisa dilakukan dan tempat-tempat bersejarah-pun tidak hanya di Makkah saja.

Sedikit rahasia yang dapat diterangkan di sini tentang kewajiban pelaksanaan ibadah haji ialah: *pertama*, bagaimanapun haji merupakan “napak tilas” atau wasata rohani dengan mengunjungi tempat suci para Nabi yang telah memelihara Agama Tauhid sehingga kuat dan berkembang, serta menghapuskan berbagai macam syirik dan penyembahan berhala. Apa yang dilakukan oleh Nabi Ibrahim as cukup menjadi bukti tentang hal ini, yakni tatkala beliau meninggalkan negerinya karena ada perintah dari Allah untuk mengunjungi tanah suci, lalu beliau membangun Ka'bah. Setelah itu, beliau meninggalkan keluarganya seraya memanjatkan doa yang tertera dalam Q.S. *Ibrahim* ayat 37:

رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْءِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَأَرْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ

Ya Tuhan kami, sesungguhnya aku telah menempatkan sebahagian keturunanku di lembah yang tidak mempunyai tanam-tanaman di dekat rumah Engkau (Baitullah) yang dihormati, ya Tuhan kami (yang demikian itu) agar mereka mendirikan shalat, maka jadikanlah hati sebagian manusia cenderung kepada mereka dan beri rezekilah mereka dari buah-buahan, mudah-mudahan mereka bersyukur. (Q.S. Ibrahim/ 14: 37).

²³⁶ Hadis ini diriwayatkan oleh Imam al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzi Kitâb al-Hajj*, No. 740, CD Kutub al-Tis'ah.

²³⁷ Muhammad ibn Alwi ibn Abbas al-Malikî al-Hasanî, *Fi Rihâb al-Bait al-Harâm*, Jeddah: Mathabi' Sahar, 1979, hal. 12.

Kedua, berkumpulnya kaum muslimin di tempat yang sama (tanah suci Makkah). Mereka dikumpulkan dalam satu tempat dengan niat yang ikhlas karena agamanya, taat kepada Allah dan kitab-Nya. Pertemuan ini jika dimanfaatkan sebaik-baiknya, akan mempererat tali persaudaraan Islam seluruh dunia dalam suatu acara yang mengandung dimensi spiritual yang amat tinggi. Mereka menjadi tamu-tamu Allah yang saling tolong-menolong untuk kebaikan dan ketakwaan.

Dalam ibadah haji ini pun tidak terdapat diskriminasi gender, karena semua orang baik laki-laki maupun perempuan, kalau dia memang telah memenuhi syarat-syarat yang ditetapkan, yakni: baligh, berakal, merdeka, Islam, dan mampu dari segi fisik maupun biaya, maka dia wajib untuk melaksanakannya.

Apa yang menjadi penghalang bagi seorang perempuan yang ingin menunaikan haji ini merupakan aturan lain (bukan bagian dari manasik haji sendiri). Ini pun masih bersifat khilafiyah (yang diperselisihkan oleh para ulama), antara lain:

Pertama, perempuan haji bersama seorang pendamping, baik suami maupun mahramnya yang lain. Jika tidak ada mereka, bolehkah dia pergi haji? Menurut Imam Syâfi'i: apabila ada seorang perempuan yang sudah mencapai syarat wajib haji, dan tidak ada seorang dari keluarganya yang menyertainya, maka ia tetap boleh melaksanakan ibadah haji bersama seorang wanita lainnya yang dapat dipercaya untuk bisa saling menjaga. Beliau berdalil dengan riwayat dari Aisyah, Ibn Umar, dan Ibn Zubair yang membolehkan hal ini. Juga ada riwayat dari Muslim dari Ibn Juraij, bahwasanya 'Atha (seorang ulama tabi'in) pernah ditanya tentang seorang perempuan yang ingin menunaikan haji tanpa suami dan mahram yang menyertainya tetapi dia bersama orang-orang dekatnya (tetangga atau temannya) yang dapat dipercaya untuk saling membantu menjaganya? Beliau menjawab: ya, boleh menunaikan haji.²³⁸ Pendapat ini dikuatkan oleh mazhab Mâliki, sementara mazhab Hanafi dan Hambali mengharuskan adanya suami atau mahramnya.²³⁹

Kedua, perempuan yang dalam keadaan iddah, baik karena perceraian atau wafat suaminya, ulama yang tidak membolehkan perempuan untuk berhaji pada masa iddah ini berargumentasi dengan Q.S. *al-Thalâq* ayat 1:

²³⁸ Muhammad ibn Idris Al-Syâfi'i, *Al-Umm*, Kairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah, 1961, jilid II, hal. 117.

²³⁹ Amir Abd al-Azîz, *Fiqh al-Kitâb wa al-Sunnah*, Kairo: Dâr al-Salâm, 1999, jilid II, hal. 881.

يَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْضُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تَخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا ۝

Hai Nabi, apabila kamu menceraikan isteri-isterimu maka hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi) iddahnya (yang wajar) dan hitunglah waktu iddah itu serta bertakwalah kepada Allah Tuhanmu. Janganlah kamu keluarkan mereka dari rumah mereka dan janganlah mereka (diizinkan) ke luar kecuali mereka mengerjakan perbuatan keji yang terang. Itulah hukum-hukum Allah dan barangsiapa yang melanggar hukum-hukum Allah, maka sesungguhnya dia telah berbuat zalim terhadap dirinya sendiri. Kamu tidak mengetahui barangkali Allah mengadakan sesudah itu sesuatu hal yang baru. (Q.S. al-Thalâq/ 65: 1).

Mereka menekankan agar haji ditunda pelaksanaannya di waktu lain, karena iddah tidak dapat diganti selain pada masa itu saja.²⁴⁰ Alasan lain karena haji merupakan hak Allah semata, sementara iddah di samping merupakan hak Allah dan aturannya, ia juga merupakan hak perempuan tersebut untuk menjaga rahimnya dan kejelasan status anaknya jika dia ternyata hamil. Lain halnya jika perempuan tersebut keluar untuk mencari kebutuhan hidupnya yang tanpa hal itu dia dan anak-anaknya tidak dapat bertahan hidup, maka ia diperkenankan untuk bekerja.

Demikianlah ketentuan yang dapat dibahas tentang masalah haji. Apa yang menjadi aturan-aturan di dalamnya tidak ada yang menyulitkan perempuan. Apabila ada perbedaan dari segi pelaksanaan ibadah, semata-mata karena Agama lebih mengetahui kemaslahatan pemeluknya. Allah dan Rasul-Nya sebagai pembuat syariat lebih mengetahui dampak positif dan negatif bagi manusia, terutama dalam menjadikan manusia sebagai makhluk yang mulia dan berperadaban.

4. Kesetaraan sebagai kholifah di bumi

Tujuan penciptaan manusia di bumi di samping untuk menjadi hamba Allah yang tunduk dan patuh serta mengabdikan kepada Allah SWT, juga menjadi khalifah di bumi (khalifah fi al-ardhi), untuk mengelola, mengolah dan memanfaatkan bumi dan seisinya. Kata “khalifah” tidak merujuk kepada salah satu jenis kelamin. Laki-laki dan perempuan punya fungsi yang sama sebagai khalifah, yang akan mempertanggungjawabkan tugas kekhalfahannya, sebagaimana juga mereka harus bertanggung jawab sebagai hamba Tuhan.

²⁴⁰ Amir Abd al-Azîz, *Fiqh al-Kitâb wa al-Sunnah*, ..., jilid II, hal. 882.

Jurnal Ilmiah Kajian Gender Peran sebagai khalifah yang dipercayakan kepada manusia baik laki-laki maupun perempuan membawa konsekuensi. Pertama, manusia secara kodrati akan senantiasa berusaha untuk berkembang, baik secara kuantitatif maupun secara kualitatif, sehingga memperoleh manfaat yang sebesar-besarnya. Kedua, ada perbedaan yang bersifat kodrati antara laki-laki dan perempuan karena peran yang berbeda, sehingga dapat melengkapi antara keduanya untuk memperoleh manfaat yang maksimal. Ketiga, karena hakikat kemuliaan manusia yang mengemban misi sebagai khalifah di bumi, maka ada serangkaian hak asasi yang menjadi hak manusia.²⁴¹ Sebagaimana firman Allah dalam *Q.S al-Baqoroh* ayat 30 :

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّىْ جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خَلِيْفَةًۭۙ قَالُوْۤا اَتَجْعَلُ فِیْهَا مَنْ یُّفْسِدُ فِیْهَا
وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَۙ قَالَ اِنِّىْۤ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ

Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi". Mereka berkata: "Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?" Tuhan berfirman: "Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui".

5. Kesetaraan dalam Amar Ma'ruf, Nahi 'an Munkar

Dalam al-Qur'an, Allah SWT mengisyaratkan bahwa yang berkewajiban melaksanakan amar ma'ruf nahi munkar adalah semua orang, tidak hanya laki-laki saja tetapi juga perempuan. Oleh karena itu, persyaratan dan persiapan yang diperlukan bagi orang yang akan melaksanakan amar ma'ruf nahi munkar adalah mempunyai keimanan yang teguh, kepribadian yang baik dan sehat, akhlak yang terpuji, taat beribadah, punya kemampuan dan kemauan untuk mengajarkan kebaikan.

Kewajiban amar ma'ruf nahi munkar bagi perempuan, ini berarti perempuan itu harus berpartisipasi dalam masyarakat membetulkan yang salah, memperbaiki yang kurang, meluruskan yang bengkok. Ia dapat memulainya dari diri sendiri, keluarga dan masyarakat. Karena itu Islam memandang bahwa perempuan mempunyai hak yang sama dengan laki-laki dalam melakukan tugas amar ma'ruf nahi munkar. Perempuan itu juga dituntut untuk tampil di tengah masyarakat sebagai pelopor pembebasan, pembaharuan dan kemajuan, asalkan perempuan tersebut memenuhi kriteria yang dibutuhkan oleh seseorang yang akan menjalankan tugasnya

²⁴¹ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*. Jakarta: Dian Rakyat, 2010, hal. 233.

di tengah masyarakat. Sebagaimana firman Allah dalam Q.S Ali-Imran ayat 104 :

يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسْرِعُونَ فِي
الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ

Mereka beriman kepada Allah dan hari penghabisan, mereka menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang munkar dan bersegera kepada (mengerjakan) pelbagai kebajikan; mereka itu termasuk orang-orang yang saleh.

6. Kesetaraan dalam Menerima Perjanjian di Sisi-Nya

Laki-laki dan wanita bersama-sama mengemban amanah dan menerima perjanjian primodal dengan Allah SWT. Seperti diketahui, menjelang seorang anak manusia makhluk Allah yang keluar dari rahim ibunya, ia terlebih dahulu harus menerima perjanjian dengan Tuhannya, seperti disebutkan dalam kitab suci al-Qur'an al-Karim Q.S *al-A'râf* ayat 172

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ
قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ

Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): "Bukankah Aku ini Tuhanmu?" Mereka menjawab: "Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi". (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: "Sesungguhnya kami (bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan)",

Menurut Fakhr al-Razi, tidak ada seorangpun anak manusia lahir di muka bumi ini yang tidak berikrar akan keberadaan Tuhan, dan ikrar mereka disaksikan oleh para malaikat. Tidak seorangpun yang mengatakan "tidak". Dalam islam, tanggung jawab individual dan kemandirian berlangsung sejak dini, yaitu semenjak dalam kandungan. Sejak awal sejarah umat manusia berada di muka bumi ini, dalam islam tidaklah dikenal adanya diskriminasi jenis kelamin. Pria dan wanita sama-sama menyatakan ikrar ketuhanan yang sama.

Di dalam tradisi Islam, wanita (mukallaf) dapat melakukan berbagai perjanjian, sumpah, dan nazar, baik kepada sesama manusia maupun kepada Tuhan. Tidak ada suatu kekuatan yang dapat mengugurkan janji, sumpah, atau nazr mereka, seperti tercantum dalam Q.S *al-Mâidah* ayat 89 :

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمْ بِالْأَيْمَانِ
فَكَفَرْتَهُوَ إِطْعَامَ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ
رَقَبَةٍ ۖ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ۚ ذَلِكَ كَفْرَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ۚ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ
كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ ۚ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak dimaksud (untuk bersumpah), tetapi Dia menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpah yang kamu sengaja, maka kaffarat (melanggar) sumpah itu, ialah memberi makan sepuluh orang miskin, yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi pakaian kepada mereka atau memerdekakan seorang budak. Barang siapa tidak sanggup melakukan yang demikian, maka kaffaratnya puasa selama tiga hari. Yang demikian itu adalah kaffarat sumpah-sumpahmu bila kamu bersumpah (dan kamu langgar). Dan jagalah sumpahmu. Demikianlah Allah menerangkan kepadamu hukum-hukum-Nya agar kamu bersyukur (kepada-Nya).

Dalam tradisi Islam, ayah dan suami juga mempunyai otoritas khusus tetapi tidak mencampuri urusan komitmen pribadi seorang wanita dengan Tuhannya. Bahkan dalam urusan –urusan keduniawiaan pun wanita memperoleh hak-hak sebagaimana halnya yang di diperoleh laki-laki.²⁴² Dalam suatu ketika Nabi Muhammad Saw., didatangi oleh sekelompok wanita untuk menyatakan politik (bai'ah), maka peristiwa langka ini menyebabkan turunnya Q.S *al-Mumtahanah* ayat 12 :

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْءًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْنَهُنَّ وَأَسْتَغْفِرْ لَهُنَّ ۗ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Hai Nabi, apabila datang kepadamu perempuan-perempuan yang beriman untuk mengadakan janji setia, bahwa mereka tiada akan menyekutukan Allah, tidak akan mencuri, tidak akan berzina, tidak akan membunuh anak-anaknya, tidak akan berbuat dusta yang mereka adakan antara tangan dan kaki mereka dan tidak akan mendurhakaimu dalam urusan yang baik, maka terimalah janji setia mereka dan mohonkanlah ampunan kepada Allah untuk mereka. Sesungguhnya Allah maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

7. Laki-laki dan Perempuan Berpotensi Meraih Prestasi

²⁴² Fajar Nugraha Syamhudie, *Jender Dalam Al-Qur'an*, Lembaga Kajian Islam, hal. 37

Pada prinsipnya Islam tidak membedakan hak untuk meraih prestasi baik bagi laki-laki ataupun bagi perempuan, hanya saja harus disesuaikan dengan kemampuan intelektual dan ketrampilannya. Karena itu perempuan mampu menjadi manusia yang produktif yang setara dengan laki-laki. Tidak ada halangan bagi perempuan untuk bekerja di sector publik, profesi apapun, jika ia menjaga kesopanan dan melindungi kesuciannya. Dalam tafsiran tradisional, laki-laki itu mempunyai superioritas atas perempuan. Para teolog hampir sepakat dalam persoalan ini. Mereka mengutip ayat al-Qur'an yang mendukung posisi mereka, *Q.S al-Nisa'* ayat 34.

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ
فَالصَّالِحَاتُ قَنَاطَتٌ يَلْعَبْنَ بِمَا خَفِيَ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ
وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ
عَلِيمًا كَبِيرًا

Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Sebab itu maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka mentaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar.

Kata *qawwam* dalam ayat ini bisa diinterpretasikan bermacam-macam seperti “wewenang”, “pelindung”, “berkuasa” dan “pendukung”. Menurut Ali Engeneer —tokoh yang concern dengan isu feminisme— tafsiran yang paling tepat itu adalah “pendukung” seperti yang ditunjukkan oleh bagian akhir ayat itu karena mereka telah menafkahkan sebahagian dari harta mereka. Jadi, laki-laki adalah pendukung perempuan karena mereka memberi nafkah untuk biaya hidup. Dengan demikian ayat yang ditafsirkan tersebut tidak memperkuat superioritas laki-laki atas perempuan.

Kata *qawwam* digunakan dengan pengertian “kekuasaan” dikaitkan dengan pemberian nafkah keluarga. Andai kata perempuan yang memberi

nafkah karena. suami tidak mampu, tentu laki-laki tersebut tidak menjadi berkuasa terhadap perempuan. Jadi superioritas laki-laki atas perempuan bukan karena nafkah. Yang jelas, dalam persoalan sosial, ekonomi, agama tidak memerikan kebijaksanaan yang final untuk itu.²⁴³

Kesimpulannya, islam dan sumber ajarannya yaitu al-Qur'an dan sunnah datang untuk memuliakan dan mengangkat martabat perempuan yang tadinya dilecehkan, dianggap sebagai barang yang bisa diwarisi bahkan mereka dijadikan bagaikan daun pisang, disaat dibutuhkan dimanfaatkan dan setelah selesai dimanfaatkan mereka dibuang begitu saja, dan tidak jarang juga perempuan dianggap membawa kesialan dan kehinaan sehingga mereka harus dibunuh hidup-hidup, akan tetapi setelah islam datang mereka menjadi orang yang terhormat bahkan islam memnjadikan pengabdian seorang anak kepada perempuan (ibu) tiga kali lipat dibandingkan dengan pengabdian kepada laki (bapak) dan islam juga menjadikan pahala merawat ibu yang sudah tua lebih utama dari pada berperang dijalan Allah.

²⁴³ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'ân, ...*, hal. 244..

BAB IV IMPLIKASI *QIRÂ'AT* TERHADAP RELASI GENDER DALAM KELUARGA

Persepsi yang pertama kali muncul ketika orang membaca tentang ayat-ayat gender adalah ayat-ayat yang membahas tentang poligami, kepemimpinan wanita, hijab, jilbab, pengekangan kebebasan perempuan di luar rumah, dan sebagainya yang dianggap berimplikasi kepada diskriminasi terhadap perempuan. Namun yang dimaksud dalam disertasi ini bukan itu, melainkan ayat-ayat yang mengandung relasi gender yang memiliki perbedaan *qirâ'at* dan berpengaruh kepada penafsiran. Karena itu, jika ada ayat-ayat tentang relasi gender tetapi tidak memiliki perbedaan *qirâ'at*, maka peneliti tidak memasukkan dalam pembahasan ini. Demikian juga, jika ayat tersebut hanya berbeda cara membacanya saja, seperti bacaan satu harus *imâlah* sementara bacaan yang lain tidak boleh *imâlah*, atau ayat tersebut perbedaannya tidak berimplikasi terhadap penafsiran, maka peneliti tidak mencantumkan ayat tersebut dalam pembahasan ini.

Prinsip yang digunakan dalam penafsiran al-Qur'ân ini mengacu kepada statement Shahrur bahwa setiap ayat yang memiliki perbedaan *qirâ'at* berarti ada indikasi bahwa ia memiliki makna yang berbeda pula, baik dari segi kata maupun susunan kalimat.²⁴⁴

Ayat-ayat yang berkaitan dengan relasi gender dan terdapat perbedaan *qirâ'at* di dalamnya, meskipun kualitas *sanad*-nya tidak *mutawâtir*, penulis masukkan ke dalamnya, karena bisa jadi *qirâ'at* yang

²⁴⁴ Muhammad Shahrur, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin, Yogyakarta: Elsaq Press, 2004, hal. 277.

tidak *mutawâtir* tersebut termasuk dalam katagori *qirâ'at* yang tidak masuk dalam kodifikasi *mushaf Utsmânî*. Demikian pula ayat-ayat yang *mudraj* (ayat tambahan dari *qirâ'at mutawâtiri*), kami masukkan dalam pembahasan disertasi ini. Kalaupun ayat *mudraj* ini bukan al-Qur'ân, tetapi itu adalah *tafsîr shahabat* yang kedudukannya lebih unggul dari pada penafsiran generasi berikutnya. Merekalah yang lebih mengetahui isi yang terkandung dalam al-Qur'ân dan penafsirannya.

Pembahasan ini diawali dengan ayat sentral yang menjadi pokok penelitian, kemudian distingsi versi *qirâ'at*. Jika ia termasuk *qirâ'at* sepuluh yang dianggap *mutawâtir* maka kami hanya menyebutkan imam atau periwayatnya saja, lalu dilanjutkan dengan uraian implikasi makna hukum dan sisi relasi gender.

1. Implikasi *Qirâ'at* terhadap Hukum dalam Rumah Tangga

Al-Qur'ân merupakan sumber hukum Islam yang pertama, namun para ulama berbeda pendapat dalam menetapkan beberapa hukum yang terdapat dalam al-Qur'ân. Perbedaan tersebut di antaranya disebabkan karena berbedanya *qirâ'at* dalam membaca al-Qur'ân. Perbedaan *qirâ'at* dari segi substansi lafaz atau kalimat adakalanya mempengaruhi perbedaan makna pada lafaz atau kalimat tersebut, sehingga berpengaruh terhadap *istinbath* hukum. Terkait dengan hal tersebut, penulis akan memaparkan beberapa *qirâ'at* yang berimplikasi terhadap hukum dalam rumah tangga.

Tabel Implikasi Qira'at terhadap Hukum dalam Rumah Tangga

| No | Surat dan Ayat | Qira'at dan Iman | Implikasi 1Makna | Qira'at dan Iman | Impilasi Makna |
|----|----------------|--|---|---|--------------------------------------|
| 1 | 4 / 43 | أولاً مستم النساء Nafi', Abu Amr, Ibn MR, Ibn Katsir, Ashim, khallad | Tidak batal Wudhu dengan sebab bersentuhan dengan lawan jenis | أو لمستم النساء Al-Kisa'i, Khallad | Batal Wudhu dengan sebab bersentuhan |
| 2 | 33 / 33 | قَرْنَ | Tidak boleh kerja di sektor publik | قَرْنَ Selain ketiganya | Boleh kerja di sektor publik |

| | | | | | |
|---|---------|---|---|---|--|
| | | Nafi', Ashim, Abu ja'far | | | |
| 3 | 24 / 31 | عَبْرَ أُولَى الْإِرْبَةِ Ibn Amir, Syu'bah, Abu Ja'far | Boleh menampakkan perhiasan pada orang yang tidak memiliki syahwat di saat memandang | غير أُولَى الْإِرْبَةِ Selain ketiganya | Tidak boleh menampakkan perhiasan kecuali kepada pembantu yang tidak memiliki syahwat |

1) Menyentuh Perempuan Yang Bukan Mahram

a. Al-Qur'an Surat *al-Nisâ'* / 4: 43

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ ۖ وَأَنْتُمْ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا ۚ وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا ۝٣

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu shalat, sedang kamu dalam keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan, (jangan pula hampiri mesjid) sedang kamu dalam keadaan junub, terkecuali sekedar berlalu saja, hingga kamu mandi. Dan jika kamu sakit atau sedang dalam musafir atau datang dari tempat buang air atau kamu telah menyentuh perempuan, kemudian kamu tidak mendapat air, maka bertayamumlah kamu dengan tanah yang baik (suci); sapulah mukamu dan tanganmu. Sesungguhnya Allah Maha Pemaaf lagi Maha Pengampun.

Di antara perbedaan qiroat yang berimplikasi kepada perbedaan hukum dalam menyentuh perempuan yang bukan mahram adalah surat *al-Maidah*/ 5: 6

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوْهُكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ۚ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا ۚ وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَيَجْعَلُ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ۝٦

Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku, dan

sapulah kepalamu dan (basuh) kakimu sampai dengan kedua mata kaki, dan jika kamu junub maka mandilah, dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali dari tempat buang air (kakus) atau menyentuh perempuan, lalu kamu tidak memperoleh air, maka bertayammumlah dengan tanah yang baik (bersih); sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu. Allah tidak hendak menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu, supaya kamu bersyukur.

b. Perbedaan *Qirâ'at*

Imam Hamzah, al-Kisai dan Khalaf membacanya dengan tanpa *alîf* pada kalimat أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ menjadi أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ sementara para imam lainnya membacanya dengan memanjangkan huruf *lâm* yaitu أَوْ لَمَسْتُمُ.

Demikian juga yang terdapat dalam surat al-Mâidah pada ayat yang menjelaskan tentang wudhu', yaitu Q.S. *al-Mâidah/ 5:6*

Imam Hamzah, al-Kisai dan Khalaf membacanya sama, yakni dengan tanpa *alîf* pada kalimat أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ menjadi أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ.²⁴⁵

c. Implikasi Makna

Al-lams berasal dari kata يَلْمَسُ - لَمَسَ yang artinya bersentuhan kulit. Dari devinisi kata ini, muncullah kata لَامَسَ yang berarti saling menyentuh atau menggauli, الْتَمَسَ yang berarti berusaha mencari, dan الْمَسَّ yang berarti membantu mencari sesuatu.²⁴⁶

Atas dasar itulah bagi ulama yang memperkuat bacaan لَمَسْتُمُ (tanpa *alîf*), mereka menganggap لَمَسَ diartikan selain bersetubuh atau jimak, seperti: mencium, meraba atau menyentuh dengan tangan. Perbuatan seperti ini menurut mazhâ'b ini dapat membatalkan wudhu'. Namun karena khitabnya ditujukan untuk kaum laki-laki, maka bagi perempuan meskipun disentuh, tetap tidak batal wudhu'nya.

Sementara para ulama yang condong dengan *qirâ'at* لَامَسْتُمُ, mereka mengartikannya dengan jimak atau bersetubuh. Karena mengikuti

²⁴⁵ Ibn al-Jazari, *Taqrîb al-Nasyr fî al-Qirâ'ât al-'Asyr*, Bairut: Dâr al-Fikr, t.th., jilid 2, hal. 105.

²⁴⁶ Ahmad Warson Munawir, *Kamus al-Munawir*, Yogyakarta: Pustaka Progressif, 1997, hal. 1286.

wazan مُفَاعَلَةٌ yang mengandung faidah *al-musyârahah baina itsnain* (melibatkan dua orang yang sama berkeinginan untuk maksud yang sama). Mereka juga berdalih dengan suatu riwayat yang berasal dari Ali ibn Abi Thalib ketika beliau menafsirkan ayat أَوْلَامَسْتُمُ النِّسَاءَ, beliau berkata: maksudnya kamu menyeturubuhinya, tetapi Allah mengungkapkan dengan kata sindiran.²⁴⁷

Dalam riwayat yang disandarkan kepada ibn ‘Abbâs bahwasanya beliau berkata: هو الغشيان والجماع yang artinya *al-lams* itu mendatangi dan berjimak,²⁴⁸ dan riwayat lain dari Sa’id ibn Jubair ra berkata: kami berada di rumah ibn Abbâs bersama ‘Atha ibn Rabbah, serta segolongan orang Mawali dan Arab. Lalu mereka berdiskusi mengenai kata اللمس. orang-orang Mawali menganggap kata itu bermakna menyentuh dengan tangan, sementara orang-orang Arab menganggap artinya jimak atau bersetubuh. Kemudian masalah ini dilemparkan kepada ibn ‘Abbâs, lalu beliau berkata: Mawali salah dan orang-orang Arab benar, kata المسس dan المسس artinya menyentuh untuk bersetubuh, yakni jimak. Hanya saja, Allah swt menyindir dengan kata ini secara halus sesuai dengan yang dikehendakinya.²⁴⁹

Dari kedua makna tersebut, para ulama berbeda pendapat tentang pengertian ayat ini disebabkan *alif* yang menjadi tambahan pada kata كَمَسْتُمُ diantaranya: *Pertama*, mengandung arti jimak sehingga dia harus mandi untuk mensucikan dirinya. Jika dia mempunyai wudhu’, maka wudhu’nya tidak batal ketika menyentuh wanita. *Kedua*, bersentuhan secara mutlak membatalkan wudhu’. *Ketiga*, bersentuhan membatalkan wudhu’, jika yang menyentuh dan yang disentuh merasa ada syahwat. *Keempat*, bersentuhan membatalkan wudhu’, jika yang menyentuh bersyahwat.²⁵⁰

Perbedaan di atas ini tidak semata-mata timbul berdasarkan keragaman *qirâ’at* saja, melainkan adanya perbedaan penafsiran makna, apakah mengambil makna hakikat atau majaz serta pola-pola pendukung masing-masing pendapat tersebut.

²⁴⁷ Jalâluddîn al-Suyûthî, *al-Dûr al-Mantsur fi Tafîsîr bi al-Ma’tsur*, Bairut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 2000, jilid 2, hal. 166.

²⁴⁸ Jalâluddîn al-Suyûthî, *al-Dûr al-Mantsur fi Tafîsîr bi al-Ma’tsur*, ..., jilid 2, hal. 166.

²⁴⁹ Jalâluddîn al-Suyûthî, *al-Dûr al-Mantsur fi Tafîsîr bi al-Ma’tsur*, ..., jilid 2, hal. 167.

²⁵⁰ Sayyid Quthub, *Fî Zhilâ al-Qur’ân*, Kairo: Dâr al-Syuruh, 1998, jilid 5, hal. 668.

d. Implikasi Perbedaan *Qirâ'at* terhadap Hukum Menyentuh Perempuan yang bukan Mahram

Alur pembicaraan kedua ayat di atas membahas masalah wudhu' dan hal-hal yang membatalkannya, termasuk diantaranya *lams al-mar'ah*. Dari kedua versi *qirâ'at* ini ternyata menimbulkan bermacam-macam hukum yang sebagian telah disebutkan di atas.

Untuk memperjelas pandangan ulama tentang hal ini, berikut ini kami ungkapkan satu persatu:

Pertama, Ali ibn Abû Thâlib, ibn 'Abbâs, Abû Mûsâ, al-Hasan 'Ubaidah, al-Sya'bî menyatakan bahwa kata ini berarti jimak atau bersetubuh. Jadi wudhu'nya tidak batal jika hanya bersentuhan saja dengan perempuan.

Kedua, Umar dan Abdullah ibn mas'ûd mengartikannya dengan bersentuhan dengan tangan. Karena itu, wudhu'nya batal jika menyentuh wanita.

Pendapat pertama ini didukung oleh *Fuqaha'* berikutnya seperti: Abû Hanîfah, Abû Yûsuf, al-Khuza'i, dan al-Tsauri. Mereka mengungkapkan wudhu' tidak batal meskipun menyentuh perempuan dengan syahwat.

Pendapat kedua didukung oleh Imam Mâlik, tetapi beliau menambahkan: jika menyentuhnya dalam keadaan syahwat, maka batal wudhu'nya, tapi jika tidak, maka wudhu'nya tidak batal. Bahkan meskipun yang disentuh adalah rambutnya, kalau dia bersyahwat maka batal wudhu'nya. Sementara menurut imam Syâfi'î dan ulama-ulama yang bermazhab Syâfi'î di antara mereka ada yang berpendapat wudhu'nya secara mutlak batal baik yang menyentuh maupun yang disentuh meskipun dilakukan tanpa syahwat. Di antara mereka juga berpendapat yang batal wudhu'nya adalah orang yang menyentuh saja sementara yang disentuh tidak batal.²⁵¹

Pendapat yang diutarakan di atas ini, umumnya mengacu kepada perempuan yang menjadi istrinya karena perempuan *ghairu mahram* (yang bukan mahram) yang terdekat dan halal bagi seorang laki-laki adalah istri. Sementara perempuan yang *mahram* (haram dinikahi), para ulama sepakat bahwa mereka tidak membatalkan wudhu'.²⁵²

Menurut hemat penulis untuk lebih ihtiaht (hati-hati), penulis lebih cenderung untuk memilih pendapat imam Syafi'i yang mengatakan bahwa bersentuhan dengan lawan jenis yang bukan mahram membatalkan

²⁵¹ Abû Bakar al-Râzi al-Jashshâsh, *Ahkâm al-Qur'ân*, Bairut: Dâr al-Fikr, 1993, jilid 2, hal. 519.

²⁵² Abû al-Walîd Muhammad ibn Ahmad ibn Rusyd al-Andalusî, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, Bairut: Dâr al-Fikr, 1995, jilid 1, hal. 34.

wudhu' dan juga lebih cenderung memilih pendapat ulama-ulama yang bermazhab Syafi'i yang menyatakan bahwa yang batal wudhu'nya adalah yang menyentuh saja adapun yang disentuh wudhu'nya tidak batal berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Aisyah. Beliau menceritakan "Pada suatu malam aku mencari Rasulullah di tempat tidur, aku meletakkan tanganku ditelapak kaki beliau di saat sedang sujud dan beliau tetap melanjutkan shalatnya. Dari hadis ini penulis mengambil kesimpulan seandainya orang yang disentuh wudhu'nya batal tentu Rasulullah memutuskan shalatnya dan pergi untuk berwudhu'.

2) Aktivitas Perempuan di Sektor Publik

a. Al-Qur'ân Surat *al-Ahzâb/ 33: 33*

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ
وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا

dan hendaklah kamu tetap di rumahmu dan janganlah kamu berhias dan bertingkah laku seperti orang-orang Jahiliyah yang dahulu dan dirikanlah shalat, tunaikanlah zakat dan taatilah Allah dan Rasul-Nya. Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, hai ahlul bait dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya.

b. Perbedaan *Qirâ'at*

Imam Nâfi', Âshim, dan Abû Ja'far membaca lafaz قَرْنَ dengan cara mem-*fathah*-kan huruf *qâf*-nya, yakni قَرْنَ, sementara tujuh imam lainnya membacanya dengan cara meng-*kashrah*-kan huruf *qâf*-nya, yakni قِرْنَ.²⁵³

c. Implikasi Makna

Kata قَرْنَ sama dengan kata إِسْتِقْرَارٌ yang artinya menetap, kata ini berasal dari *fi'il* يَقْرُ - قَرَّ.²⁵⁴ Kata قَرْنَ adalah gubahan dari kata إِقْرَرْنَ. huruf *râ'* yang pertama dihilangkan karena berat diucapkan, lalu *fathah*-nya dipindahkan ke huruf *qâf* yang sudah ber-*harakat*, maka jadilah قَرْنَ.²⁵⁵

²⁵³ Ibn al-Jazari, *Taqrîb al-Nasyr fî al-Qirâ'ât al-'Asyr*, ..., jilid 2, hal. 348.

²⁵⁴ Ahmad Warson Munawir, *Kamus al-Munawir*, ..., hal. 412.

²⁵⁵ Muhammad al-Habsy, *al-Qirâ'ât al-Mutawâtirah wa Atsaruhâ fî al-Rasm al-Qur'ân wa al-Ahkâm al-Syari'ah*, Bairut: Dâr al-Fikr, 1999, hal. 295.

Adapun kata قَرَنَ berasal dari kata يَقْرُ - وَقَرَ dan *mashdar*-nya وَقَار yang artinya tenang, berwibawa dan terhormat. قَرَنَ merupakan *fi'il amr* yang *mufrad*-nya قَرُ seperti kata عَد. Asalnya اَوْقَرَنَ, huruf *waw* dibuang karena jatuh di antara dua *kasrah*, kemudian huruf *alif* tidak dibutuhkan karena huruf *qâf* ber-*harakat*, maka menjadi قَرَنَ. Atau قَرَنَ juga bisa berasal dari kata يَقْرُ - قَرَ *mashdarnya* قُرَّ atau قُرَّةً yang artinya sejuk, memutuskan, senang.²⁵⁶ Kata ini adalah *fi'il amr* dan *jamak mu'annats*-nya اِقْرِرْنَ. Huruf *râ'* yang pertama dihilangkan lalu *kashrah* dipindahkan ke huruf *qâf* dan *alif* dihilangkan karena tidak diperlukan lagi, maka menjadi قَرَنَ.

Dengan demikian, jika قَرَنَ ini berasal dari kata يَقْرُ - قَرَ atau يَقْرُ - قَرَ, maka makna ayat وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ ialah:

- 1) Hendaklah kalian (kaum perempuan) menetap di rumahmu
- 2) Hendaklah kalian (kaum perempuan) merasa senang di rumahmu
- 3) Hendaklah kalian (kaum perempuan) dapat menentukan (kebijakan) di rumahmu (dalam urusan rumah tangga).

Dan jika قَرَنَ berasal dari kata يَقْرُ - وَقَرَ, maka makna ayat tersebut ialah dan hendaklah kalian (kaum perempuan) tinggal di rumahmu dengan terhormat dan penuh kewibawaan.²⁵⁷

d. Implikasi Perbedaan *Qirâ'at* terhadap Aktivitas Perempuan di Sektor Publik

Ayat ini ditujukan kepada para istri Rasulullah saw. Mereka sebagai *ummahât al-mu'minîn* patut menjadi suri tauladan bagi seluruh kaum muslimah lainnya. Aturan-aturan yang diberlakukan dalam rentetan ayat ini sangat ketat sesuai dengan kedudukan mereka yang sangat terhormat. Bahkan Allah mengancam mereka, bahwa siapa saja di antara mereka yang melakukan perbuatan keji secara terang-terangan, Allah akan melipatgandakan siksaan dua kali lipat dibandingkan dengan perempuan kaum muslimah umumnya (*al-Ahzâb/ 33: 30*). Demikian pula yang taat di antara mereka akan mendapat pahala dua kali lipat.

²⁵⁶ Ahmad Warson Munawir, *Kamus al-Munawir*, ..., hal. 1105.

²⁵⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Misbâh*, Jakarta: Lentera Hati, 2003, jilid 2, hal.

Para ulama salaf memandang bahwa ayat ini wajib dilakukan dan dilaksanakan oleh semua kaum muslimah.²⁵⁸ Sedangkan ulama kontemporer memandang ini merupakan kehususan bagi para istri Nabi saw. dan bagi kaum muslimah hukumnya sunnah untuk dilakukan.²⁵⁹

Muhammad Bitaji, mewakili ulama kontemporer, dalam *Makânah al-Mar'ah fi al-Qur'ân al-Karîm wa al-Sunnah al-Shahîhah*, mengatakan: “Teks ayat di atas dan ayat sebelumnya (al-Ahzâb/ 28: 33) ditujukan khusus bagi istri-istri Nabi. Di dalamnya terungkap dua panggilan yang ditujukan untuk mereka, yakni: يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ dan أَهْلُ الْبَيْتِ serta ungkapan-ungkapan yang memang tertuju bagi mereka, seperti: لستن كأحد من النساء, يضاعف لها العذاب ضعفين, dan نؤتها أجرها مرتين. Tidak diragukan lagi bahwa tidak mungkin pernyataan-pernyataan ini ditujukan untuk selain para istri Nabi. Berbeda dengan panggilan dan taklîf (beban hukum) yang ditujukan untuk semua muslimah, termasuk para istri Nabi, anak-anak perempuan beliau dan kaum perempuan mukmin semua, Allah secara tegas mengungkapkan perintah-Nya dengan menyebutkan mereka secara terperinci, sebagaimana firman-Nya:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزُوجِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلْبَابٍ ذَلِكُمْ أَذْنَىٰ أَمْ لَا يُعْرِفْنَ فَلَا يُؤْذِينَ ۗ وَكَانَ اللَّهُ عَفُورًا رَحِيمًا ۝

*Hai Nabi katakanlah kepada istri-istimu, anak-anak perempuanmu dan istri-istri orang mukmin: “Hendaklah mereka mengulurkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka”. Yang demikian itu supaya mereka lebih mudah untuk dikenal, karena itu mereka tidak diganggu. Dan Allah adalah Maha pengampun dan Maha Penyayang.” (al-Ahzâb/ 33: 59).*²⁶⁰

Pernyataan Bitaji ini ada benarnya bahwa memang ayat ini ditujukan khusus untuk para istri Nabi saw. Namun, apa yang dilakukan oleh keluarga Nabi merupakan suri tauladan yang harus diikuti oleh kaum muslimin. Jadi, ayat ini wajib bagi keluarga Nabi dan sunnah yang sangat dianjurkan bagi semua wanita muslimah.

Sementara jika perintah ini diberlakukan bagi kaum muslimah, maka tujuannya adalah agar mereka lebih menjaga kehormatan dirinya ini sesuai dengan maksud *qirâ'at* yang dibaca dengan cara mengkasrahkan huruf

²⁵⁸ Abû Bakar Muhammad ibn al-Arabî, *Ahkâm al-Qur'ân*, Bairut: Dâr Ihyâ' al-Kutub, 1958, jilid 3, hal. 1523.

²⁵⁹ Muhammad al-Habsy, *al-Qirâ'ât al-Mutawâtirah wa Atsaruhâ fi al-Rasm al-Qur'ân wa al-Ahkâm al-Syari'ah*, ..., hal. 259.

²⁶⁰ Muhammad Bitaji, *Makânah al-Mar'ah fi al-Qur'ân al-Karîm wa al-Sunnah al-Shahîhah*, Kairo: Dâr al-Salâm, 2000, hal. 255-256.

qâf-nya قَرْنَ. Ketika mereka melaksanakan kewajibannya sebagai seorang muslimah, yakni menutup aurat dengan sempurna, tidak berhias secara mencolok dan keluar rumah karena memang ada keperluan yang harus ditunaikan, maka tidak ada halangan bagi mereka untuk melakukannya. Dalam hal ini, busana sangat berpengaruh pada kehormatan dan kewajiban perempuan di hadapan lawan jenisnya. Apalagi jika keluarnya perempuan dari rumahnya bertujuan untuk kepentingan keluarga maupun masyarakat, tentu hal itu sangat dihargai oleh Agama.

Sayyidah Aisyah ra adalah salah seorang istri Rasulullah saw yang paling dicintainya setelah Khadijah ra. Beliau dapat dijadikan contoh bahwa apa yang dilakukannya dengan keluar rumah merupakan hal yang dibenarkan. Setidaknya ada dua peristiwa yang terjadi pada diri beliau, yakni:

Pertama, ketika Utsmân ibn Affân dikepung oleh orang-orang yang ingin membunuhnya, sedangkan dia ingin menunaikan haji, Marwan ibn Hakam berusaha mencegahnya. Dia berkata kepada Aisyah: “wahai *Ummul Mukminîn*, sebaiknya anda di sini saja dan suruhlah orang-orang tersebut menyingkir dari Utsmân. Sungguh perdamaian antara manusia lebih baik dari pada haji Anda”.²⁶¹ Bujukan Marwan ternyata berhasil dan beliau membatalkan haji dan berusaha mendamaikan mereka tetapi usaha beliau sia-sia karena mereka buru-buru membunuh Utsmân sebelum didamaikannya.

Kedua, ketika keluar dalam peristiwa perang ontâ, tujuan utama Aisyah juga ingin mendamaikan kedua belah pihak yang berseteru. Namun ketegangan antara kedua belah pihak sudah memuncak dan masing-masing sudah mengambil posisinya untuk berperang, sehingga langkah yang ingin dilakukan *Ummul Mukminîn* kembali gagal, bahkan beliau terjebak dalam peperangan tersebut.²⁶²

Khithâb atau perintah mendamaikan yang bersengketa merupakan kewajiban yang harus dilaksanakan manusia tanpa pandang jenis kelamin, laki-laki atau perempuan. Dengan demikian, apa yang dilakukan oleh Aisyah adalah tindakan yang dibenarkan. Beliau mengambil inisiatif untuk mendamaikan itu adalah *ijtihâd* sendiri untuk meredam konflik yang berlarut-larut antara kaum muslimin. Setiap *mujtahid* akan mendapatkan pahala sesuai dengan upayanya dalam memecahkan hukum, meskipun *ijtihâd*-nya salah, asalkan *ijtihâd*-nya itu ditetapkan atas dasar kemaslahatan manusia.

²⁶¹ Abû Bakar Muhammad Ibn al-Arabî, *Ahkâm al-Qur'ân*, Bairut: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-Ilmiyah, 1985, jilid 3, hal. 1524.

²⁶² Ibn al-Arabî, *Ahkâm al-Qur'ân*, ..., jilid 3, hal. 1524.

Adapun *qirâ'at* قَرْنَ memberi pemahaman bahwa perempuan harus senantiasa tinggal di rumah, memberi kenyamanan dalam keluarga dan menjadi penyejuk jiwa bagi suaminya, terutama ketika suaminya datang dirundung masalah.²⁶³ Dia juga harus memberikan keputusan terbaik dalam kehidupan rumah tangganya. Lebih lanjut al-Qurthûbî berkata bahwa *qirâ'at* قَرْنَ lebih menekankan perempuan untuk berada di rumah kecuali ada keperluan yang sangat mendesak. Kata ini mengandung perintah yang lebih sempit dan lebih membatasi ruang gerak atau aktifitas perempuan.²⁶⁴

Namun demikian, Rasulullah saw mengerti bahwa istri-istrinya tidak mungkin terus menerus di rumah mereka, maka meskipun ada firman Allah seperti yang demikian, beliau memberi izin mereka keluar rumah kalau ada yang diperlukan. Sebagaimana sabdanya:

إِنَّهُ قَدْ أُذِنَ لَكُنَّ أَنْ تَخْرُجْنَ فِي حَاجَتِكُنَّ.²⁶⁵

Sesungguhnya Allah mengizinkan kalian keluar (rumah) untuk memenuhi kebtutuhan-kebutuhan kalian.

Persoalannya adalah dalam batas-batas mana seorang perempuan boleh keluar rumah. Bolehkah mereka bekerja? Menanggapi pertanyaan ini, Quraish Shihab mengutip Muhammad Quthub menyatakan bahwa ayat itu bukan berarti setiap perempuan tidak boleh bekerja, melainkan ia tetap diperbolehkan bekerja tetapi itu bukan tuntutan Islam.²⁶⁶

Pada prinsipnya al-Qur'ân tidak melarang perempuan untuk bekerja. Anjuran untuk tinggal di rumah bertujuan untuk melindungi kaum perempuan dari gangguan laki-laki jahil. Jadi, hal itu mungkin lebih pada persoalan tindakan pencegahan dari pada prinsip. Di sisi lain, prinsipnya justru al-Qur'ân melengkapi perempuan dengan hak untuk bekerja, baik dalam arti mengerjakan amal shalih maupun mencari nafkah untuk kepentingan diri dan keluarganya,²⁶⁷ sebagaimana dinyatakan dalam al-Qur'ân:

... لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبْنَ وَسَاءَ لَوْلَا اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ
إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ۝۲۲

²⁶³ Abû Abdullah Muhammad al-Qurthûbî, *al-Jâmi' li Akâm al-Qur'ân*, Kairo: Dâr al-Kutub al-Arabî, 1967, jilid 14, hal. 179.

²⁶⁴ Al-Qurthûbî, *al-Jâmi' li Akâm al-Qur'ân*, ..., jilid 14, hal. 179.

²⁶⁵ Abû al-Abbâs Syihâbuddîn al-Qashthallânî, *Irsyâd al-Sârî li Syarh Shahîh al-Bukhârî*, Bairut: Dâr al-Fikr, 1304 H, jilid 7, hal. 237.

²⁶⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Misbâh*, ..., jilid 11, hal. 267.

²⁶⁷ Ashghâr Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan*, Terj. Agus Nuryanto, Yogyakarta: LkiS, 2003, hal. 265.

Bagi orang laki-laki ada bahagian dari pada apa yang mereka usahakan, dan bagi para wanita (pun) ada bahagian dari apa yang mereka usahakan, dan mohonlah kepada Allah sebagian dari karunia-Nya. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui segala sesuatu. (al-Nisâ'/ 4: 32).

Dengan demikian, sebenarnya tidak ada penghalang yang menjadikan perempuan itu dilarang keluar rumah kecuali tujuannya untuk bermaksiat. Di samping itu, Allah swt dalam surat *Âli 'Imrân/ 3: 104* dan *110* menuntut manusia, baik laki-laki maupun perempuan untuk mengemban tugas amar ma'ruf nahi mungkar. Apabila perempuan itu hanya mempunyai fungsi domestik semata, maka bagaimana mungkin ia dapat melaksanakan tugas mulia ini.

3) Menampakkan Perhiasan kepada Pekerja Rumah Tangga

a. Al-Qur'ân Surat al-Nûr/ 24: 31

وَقُلْ لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا
وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ
أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ
أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّبِيعِينَ غَيْرِ أُولِي الْأَرْبَابَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ
وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ
تُفْلِحُونَ ٣١

Katakanlah kepada wanita yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan kemaluannya, dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak dari padanya. Dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung kedadanya, dan janganlah menampakkan perhiasannya kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putera-putera mereka, atau putera-putera suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau putera-putera saudara lelaki mereka, atau putera-putera saudara perempuan mereka, atau wanita-wanita islam, atau budak-budak yang mereka miliki, atau pelayan-pelayan laki-laki yang tidak mempunyai keinginan (terhadap wanita) atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat wanita. Dan janganlah mereka memukulkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. Dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah, hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung.

b. Perbedaan *Qirâ'at*

Ibn Amir, Syu'bah yang meriwayatkan dari Âshim dan Abû Ja'far membaca ayat *أَوِ الْتَّبَعِينَ غَيْرِ أُولَى الْإِرْبَةِ* dengan cara memberi tanda baca *fathah* pada huruf *râ'* pada lafaz غَيْرِ, sedangkan ulama *Qurrâ'* lainnya memberi tanda baca *kasrah* pada lafaz itu, yakni غَيْرِ.²⁶⁸

c. Implikasi Makna

Jumhur ulama yang membaca *غَيْرِ أُولَى الْإِرْبَةِ* ini menunjukkan bahwa kata ini menjadi *shifat* dari kata *التَّبَعِينَ*. Maknanya, seorang perempuan itu boleh menampakkan perhiasannya kepada pelayan laki-laki atau pembantunya yang sudah tidak memiliki syahwat kepada perempuan. Sementara jika dibaca *غَيْرِ أُولَى الْإِرْبَةِ* menunjukkan bahwa kata ini menjadi *istitsnâ'* atau *hâl* yang berarti perempuan boleh menampakkan perhiasannya kepada laki-laki manapun yang tidak memiliki syahwat kepada wanita.

Ada dua kata penting dalam ayat ini yang menjadi perselisihan para ulama, yakni: makna *al-zînah al-zhâhirah* (perhiasan yang nampak pada perempuan) dan *ghairi ulî al-Irbah* (yang tidak mempunyai syahwat). Berikut ini kami paparkan keduanya sebagaimana yang telah dijelaskan oleh ibn al-Arabî dalam tafsirnya:

1) *Al-Zînah al-Zhâhirah*

Menurut ibn al-Arabî, setidaknya ada tiga pendapat dalam hal ini, yaitu:

- a. Ibn Mas'ûd: maksudnya adalah baju yang dikenakannya.
- b. Ibn Abbâs: yang dimaksud adalah celak dan cincin.
- c. Wajah dan telapak tangan. Aisyah ra menambahkan gelang juga termasuk di dalamnya.²⁶⁹

Semua pendapat ini dapat dibenarkan karena apa yang diungkapkan di atas adalah segala sesuatu yang dilihat secara jelas dari perempuan yang memakai jilbab, yaitu meliputi kepalanya hingga kaki yang tertutup selain wajah dan telapak tangan serta perhiasan yang dipakainya, seperti *make up*, dan cincin atau gelang.

Sementara cendekiawan Syiria kontemporer Muhammad Shahrur menyatakan bahwa perhiasan yang terdapat dalam tubuh perempuan dibagi menjadi dua, yakni:

Pertama, bagian tubuh yang terbuka secara alami, yaitu apa yang diperlihatkan oleh Allah dalam penciptaan tubuh perempuan seperti:

²⁶⁸ Ibn al-Jazari, *Taqrîb al-Nasyr fî al-Qirâ'ât al-'Asyr*, ..., hal. 149.

²⁶⁹ Ibn al-Arabî, *Ahkâm al-Qur'ân*, ..., jilid 3, hal. 1356.

kepala, perut, punggung, dua kaki, dan dua tangan. Dia berdalih bahwa Allah menciptakan laki-laki dan perempuan dalam keadaan telanjang bulat.

Kedua, bagian tubuh yang tidak tampak secara alami, yaitu yang disembunyikan oleh Allah dalam bentuk dan susunan tubuh perempuan. Bagian-bagian ini disebut *al-Juyûb* atau bagian-bagian yang berlubang. Menurutny, *al-Juyûb* adalah bagian terbuka yang memiliki dua tingkatan atau dua tingkatan sekaligus sebuah lubang yang secara rinci berupa: bagian antara dua payudara, bagian bawah payudara, bagian bawah ketiak, kemaluan dan pantat. Bagian inilah yang wajib ditutup oleh perempuan.²⁷⁰

Pendapat Shahrur ini ditentang oleh Quraish Shihab dengan pernyataannya:

“Kalaulah dasar yang digunakan dalam menentukan hiasan yang nyata adalah yang nampak ketika Allah menciptakan manusia, maka mengapa kemaluan, pantat dan lain-lain dia jadikan bagian hiasan yang tersembunyi? Bukankah bagian-bagian itu juga nampak ketika manusia lahir? Bukankah seperti dikatakannya sendiri bahwa manusia lahir telanjang? Sementara hidung, mulut dan kedua telinga yang memiliki lubang-lubang tidak termasuk dalam bagian dari hiasan yang tersembunyi. Membedakannya dengan bagian yang lain-lain sama sekali tidak beralasan, walau dengan menyatakan itu bagian dari wajah yang memperkenalkan identitas seseorang. Kalau logika itu yang digunakannya maka itu berarti wajah perempuan pun harus ditutup, tetapi dia sama sekali tidak berpendapat demikian”.²⁷¹

Selanjutnya Quraish Shihab membantah bahwa makna *juyûb* adalah lubang dari dua tingkatan. Kata ini, menurutnya tidak terdapat dalam Kamus Bahasa Arab manapun. Sayangnya, Shahrur sendiri tidak menyebutkan sumber pengambilan atau referensi dari pendapatnya tersebut sehingga susah untuk menelusurinya.²⁷²

Sementara pendapat yang tengah-tengah dalam hal ini, sebagaimana diungkapkan oleh Abû Hanîfah dan muridnya, Abû Yûsuf bahwa *zînah* (hiasan tubuh) yang boleh ditampakkan kepada orang yang bukan

²⁷⁰ Muhammad Shahrur, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin, ..., hal. 516. Jika pendapat ini dibenarkan maka perempuan yang memakai baju yang hanya menutupi bagian dada, ketiak, perut, kemaluan, dan pantat saja, seperti baju renang, dibolehkan. Ini berarti melegalkan praktek pornografi. Tentu saja, agama tidak mungkin sembrono melegalkan praktek jahiliyah semacam ini. Di samping itu, hal ini juga melanggar kode etik tradisi dan bangsa yang berperadaban.

²⁷¹ M. Quraish Shihab, *Jilbab: Pakaian Wanita Muslimah*, Jakarta: Lentera Hati, 2005, hal. 123.

²⁷² Setelah kami telusuri di berbagai macam kamus, maka kami tidak menemukan penjelasan mengenai kata *juyûb* yang berasal dari kata *jaiba* atau *jauba* yang menunjukkan arti lubang dari dua tingkatan.

muhrimnya ialah: wajah, tangan sampai siku, dan kaki,²⁷³ serta perhiasan yang dipakai oleh anggota tubuh tersebut, seperti: gelang, cincin, celak, dan gelang kaki.²⁷⁴

2) *Ghair Ulî Irbah*

Ulama berbeda pendapat juga mengenai kata ini. Al-Jashshâsh mengutarakan beberapa pendapat dalam tafsîrnya, antara lain:

- (1) Ibn ‘Abbâs, Qatadah dan Mujâhid: orang yang mengikutimu untuk mendapat makanan darimu (pelayan-pelayan), sementara dia tidak ada keinginan dengan perempuan.
- (2) Ikrimah: orang yang impoten atau lemah syahwat.
- (3) Thâwus, Atha’, Hasan: orang yang dungu atau idiot.
- (4) Ummu Salâmah ra: banci. Diriwayatkan oleh Hisyam dari Ummu Salâmah bahwa ketika Rasulullah saw mengetahui bahwa banci itu tidak mempunyai syahwat kepada perempuan, beliau membolehkan, tetapi ketika beliau tahu bahwa ada di antara mereka yang syahwat, maka beliau memberi hijab istri-istrinya dari banci itu.²⁷⁵

Selain di atas, ada pula beberapa pendapat ulama terdahulu (salaf) sebagaimana dikutip oleh ibn al-Arabî berikut ini:

- (1) Mujâhid: anak kecil.
- (2) Orang gila karena dia hilang syahwatnya.
- (3) Orang tua renta karena dia lemah syahwatnya.
- (4) Mujâhid: orang yang tidak mementingkan kehidupannya selain mengisi perutnya.
- (5) Hasan: pelayan suatu kaum untuk membantu pekerjaan.²⁷⁶

Menurut sebagian ulama, ada yang berpendapat bahwa yang termasuk dalam kategori ini adalah orang-orang yang memiliki birahi, tetapi karena status sosial mereka yang demikian rendah menjadikan mereka takut mengaitkan keinginan birahinya itu kepada siapa yang mereka layani.²⁷⁷

Sementara Shahrur menafsirkan bahwa mereka adalah golongan laki-laki yang hukumnya mengikuti golongan sebelumnya (orang yang menjadi mahramnya). Mereka itu adalah golongan laki-laki yang tidak memiliki kepentingan seksual, tetapi bukan golongan yang abnormal,

²⁷³ Diriwayatkan bahwa Aisyah dan Ummu Salim pada perang uhud bekerja sedemikian giat untuk memberi minum untuk pasukan kaum muslimin dan ketika itu Anas dan Abû Thalhah melihat gelang kaki yang dikenakan di betis-betis kedua perempuan mulia tersebut. M. Quraish Shihab, *Jilbab: Pakaian Wanita Muslimah*, ..., hal. 134.

²⁷⁴ Muhammad Ali al-Sais, *Tafsîr Ayat al-Ahkâm, Muqarrar al-Sanah al-Tsâlitsah*, Kairo: Mathba’ah Muhammad Ali Shabih, 1953, hal. 161

²⁷⁵ Abû Bakar al-Râzi al-Jashshâsh, *Ahkâm al-Qur’ân*, ..., jilid 3, hal. 424.

²⁷⁶ Ibn al-Arabî, *Ahkâm al-Qur’ân*, ..., jilid 3, hal. 1362.

²⁷⁷ M. Quraish Shihab, *Jilbab: Pakaian Wanita Muslimah*, ..., hal. 137.

karena dorongan seksual pada golongan ini tidak berarti telah padam. Beliau mencontohkan orang dalam kategori ini ialah dokter laki-laki yang dibolehkan melihat aurat perempuan.²⁷⁸

Dari beberapa pendapat di atas, dapat disimpulkan bahwa selain anak kecil yang pengecualiannya secara jelas disebutkan pada ayat berikutnya, yakni: “أَوْ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ” “anak kecil yang tidak nampak (adanya syahwat) pada aurat perempuan” maka mereka terbagi pada dua kelompok:

Pertama, yang benar-benar tidak mempunyai potensi syahwat pada perempuan, seperti: orang gila, orang dungu, orang idiot, banci (yang karakternya condong kepada perempuan), orang tua renta yang hilang syahwatnya.

Kedua, yang masih memiliki potensi syahwat pada perempuan, seperti: orang yang lebih mementingkan perutnya, pelayan, orang yang impoten (yang sangat mungkin dapat disembuhkan), orang yang status sosialnya rendah, dan sebagaimana pendapat Shahrur, orang yang tidak mempunyai kepentingan seks.

Kelompok pertama tidak perlu diperdebatkan karena sudah jelas tidak ada persoalan. Sementara kelompok kedua ditanggapi oleh Ibn al-Arabî sebagai berikut:

“Adapun orang yang tidak punya selera terhadap perempuan, meskipun ia masih mempunyai potensi syahwat padanya, maka analogi (dengan mahram) ini menunjukkan bahwa antara dia dengan perempuan memang tidak dalam keadaan darurat. Dalam hal ini, syariat memberikan rukhsah (keringanan) karena adanya keperluan mendesak dan dengan maksud untuk menghilangkan kesulitan (dalam pergaulan perempuan)”.²⁷⁹

d. Implikasi Perbedaan *Qirâ'at* terhadap Hukum Menampakkan Perhiasan kepada Pembantu Rumah Tangga

Perempuan pada dasarnya memiliki sifat yang menyukai keindahan. Keindahan ini adakalanya bersifat alami dan merupakan kodrat yang diberikan Allah swt kepadanya dan adakalanya buatan manusia sendiri untuk memperindah sesuatu. Allah swt telah menciptakan pada diri perempuan keindahan alami yang dapat memberikan pesona bagi lawan jenisnya. Karena itu, tubuh perempuan itu disebut الزينة (perhiasan) di mana jika ditampakkan bagian tertentu yang ada pada dirinya, maka akan menimbulkan hasrat dari lawan jenisnya.

²⁷⁸ Muhammad Shahrur, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin, ..., hal. 525.

²⁷⁹ Ibn al-Arabî, *Ahkâm al-Qur'ân*, jilid 3, ..., hal. 1362.

Adakalanya perhiasan itu berbentuk benda yang digunakan oleh perempuan untuk lebih mempercantik apa yang telah diberikan Allah pada dirinya. Perhiasan ini biasanya digunakan di bagian muka, seperti: *make up*, celak, di bagian tangan seperti: cincin dan gelang, di bagian telinga: anting, di bagian leher: kalung dan di bagian kaki: gelang kaki (meskipun pada masa sekarang perhiasan ini tidak lazim lagi, kecuali di negara atau daerah tertentu, seperti India misalnya).

Pada ayat ini Allah swt memperbolehkan perempuan untuk memperlihatkan perhiasannya kepada orang lain yaitu perhiasan yang biasa nampak, yakni wajah, tangan, kaki, dan apa yang dikenakannya. Sementara perhiasannya yang tidak tampak, yakni semua apa yang ada di tubuh perempuan dan apa yang dipakainya sebagai perhiasan,²⁸⁰ boleh diperlihatkan kepada suaminya, bapaknya, bapak suaminya, anak-anaknya, anak-anak suaminya, saudara-saudaranya, anak-anak saudaranya, anak laki-laki saudara perempuannya, perempuan mukmin lainnya, budak-budaknya, *tâbi 'în ghair ulî al-irbah*, dan anak-anak kecil. Al-Jashshâsh menambahkan, semua orang yang termasuk dalam mahram mu'abad (orang-orang yang diharamkan menikahinya) hukumnya sama dengan mereka.²⁸¹

Ulama berbeda pendapat dalam memberi makna *أَوِ التَّبِعِينَ غَيْرِ أُولَى* sebagaimana dipaparkan sebelumnya. Perbedaan ini disebabkan adanya dua *qirâ'at* *غَيْرِ*. jika kata *غَيْرِ* ini dibaca *jar* (kasrah) yang berarti sifat dari *التَّبِعِينَ*, maka menunjukkan bahwa perempuan itu boleh menunjukkan perhiasannya, diantaranya kepada para pengikutnya yang tidak mempunyai birahi atau syahwat pada perempuan. Imam al-Syaukani mendukung penafsiran ini. Beliau berkata: tidak perlu menetap siapa orang yang disebutkan dalam ayat ini, yang penting sebagaimana

²⁸⁰ Al-Jashshâsh mengatakan: ... karena Allah tidak menghususkan tempat-tempat perhiasan (baik bagian tubuh maupun apa yang dikenakannya) dan menyamakan hukum antara suami dan orang-orang yang disebutkan di atas, maka keumuman ayat ini menunjukkan kebolehan untuk melihat tempat perhiasan tersebut kepada orang-orang yang disebutkan sebagaimana apa yang diperbolehkan kepada suami untuk melihatnya. (Abû Bakar al-Râzi al-Jashshâsh, *Ahkâm al-Qur'ân*, jilid 3, hal. 462). Sementara menurut al-Râzi, sesuai dengan urutannya: 1) Suami; diperbolehkan melihat apa saja yang ada pada diri istrinya tanpa kecuali, 2) Mahram; boleh melihat rambut, dada, tangan, dan betis ke bawah, 3) Perempuan, budak perempuan, dan pelayan yang tidak mempunyai birahi; diperbolehkan melihatnya tanpa kerudung. Fakh al-Dîn al-Râzi, *Tafsîr al-Kabîr Mafâtiḥ al-Ghaib*, Bairut: Dâr al-Hayâ' al-Turâts al-Arabî, 1990, jilid 12, hal. 210.

²⁸¹ Abû Bakar al-Râzi al-Jashshâsh, *Ahkâm al-Qur'ân*, ..., jilid 3, hal. 462.

yang tertera dalam zahir ayat ini, yakni orang-orang yang mengikuti tuan rumah dan tidak ada keinginan (birahi) terhadap perempuan.²⁸²

Dalam menafsirkan kata *التَّعِينَ* ini, para ulama salaf cenderung memahaminya dengan orang-orang yang mendapatkan tanggung jawab material dari suatu keluarga,²⁸³ adakalanya dia memang tinggal dengan mereka atau karena seringnya dia ke rumah itu, misalnya menjadi pembantu atau sopir pribadinya sehingga dikatakan sebagai para pengikut. Mereka ini jika masih normal selera birahinya terhadap perempuan, maka hukumnya tidak berubah seperti mahram-mahram lainnya. Dengan kata lain, dia tetap dianggap sama seperti orang lain. Langkah ini wajar dilakukan karena bagaimanapun mereka masih mempunyai birahi. Tidak jarang kasus-kasus yang terjadi saat ini yang menunjukkan bahwa kurang waspadanya seseorang terhadap pekerja rumah tangganya, maka sering terjadi kasus pemerkosaan majikan kepada pembantunya atau sopir kepada majikan wanitanya.

Sementara penafsiran Shahrur memahami kata ini dengan orang-orang yang *hukumnya mengikuti mahram-mahram sebelumnya*, yang tidak memiliki dorongan seks kepada perempuan yang dimaksud, dikarenakan adanya hubungan kerja yang menuntut dia untuk berbuat secara profesional dan menghindari perbuatan-perbuatan yang negatif. Seperti dokter kandungan yang harus melihat aurat perempuan sesuai keperluan pemeriksaan. Menurut kami, penafsiran ini kurang cocok karena pernyataan *orang-orang yang mengikuti* mengindikasikan adanya orang yang diikuti, tidak lain dalam konteks ini adalah seorang perempuan yang menjadi majikannya. Kalau alasannya profesionalisme, laki-laki manapun yang masih normal pasti akan syahwat dengan tubuh wanita sekalipun itu tuntutan pekerjaannya. Langkah hati-hati adalah hal yang terbaik supaya tidak terjerumus dalam jeratan setan dan hawa nafsu. Tetapi kalau alasannya darurat untuk pengobatan, hal ini bisa dimaklumi karena seorang dokter pasti akan memeriksa bagian-bagian tubuh yang sepatutnya diperiksa.

Penafsiran ayat yang menggunakan *nashab* pada kata *غَيْرَ* menunjukkan bahwa kata ini kedudukannya sebagai *hâl* atau *istitsnâ'*. Apabila kedudukannya sebagai *hâl* (menunjukkan pada kondisi) maka artinya adalah (di antara yang dibolehkan melihat perhiasan perempuan

²⁸² Al-Syaukani, *Fath al-Qadîr*, Kairo: Musthafa al-Babi al-Halabi, 1964, jilid 4, hal. 24

²⁸³ Syihabuddîn Muhmûd al-Alûsi, *Rûh al-Ma'âni fî Tafsi'r al-Qur'ân al-Azhîm*, Bairut: Dâr Ihyâ' al-Turâts al-Arabî, 1985, jilid 17, hal. 144.

adalah) para pengikut atau pelayan yang mana kondisinya “saat itu” tidak mempunyai hasrat terhadap perempuan (majikannya). Dengan *qirâ’at* ini, kesan yang diperoleh lebih moderat, yakni disaat pengikut atau pelayan itu tidak ada hasrat terhadap perempuan majikannya, karena adanya tuntutan pekerjaan yang mengharuskan ia bergaul lebih sopan dan ramah dengan perempuan yang bukan mahramnya, maka dia diperkenankan melihat perhiasannya. Karena itu, ketika di saat lain dia ada perasaan hasrat birahi kepada majikannya itu, maka diharamkan untuk melihatnya.

Selanjutnya, jika kata *غَيْرُ* ini kedudukannya sebagai *istitsnâ’*, dalam hal ini ada dua kemungkinan:

Pertama, istitsnâ’ muttashil (pengecualian yang bersambung dengan kata sebelumnya). Dengan kedudukannya ini memberi penafsiran bahwa perempuan tidak boleh memperlihatkan perhiasannya kecuali (di antaranya) kepada para pengikut atau pelayannya selain yang mempunyai hasrat birahi terhadap perempuan. Dengan demikian, perempuan itu hanya diperbolehkan memperlihatkan perhiasannya kepada yang tidak memiliki hasrat birahi saja.

Kedua, istitsnâ’ munqathi’ (pengecualian yang terpisah). Pengecualian ini terjadi ketika pembaca memahami kata ini berdiri sendiri (bukan bagian dari orang yang di atas), namun bisa juga mengecualikan orang-orang yang dinyatakan dalam pembahasan sebelumnya. Penafsiran yang dapat diperoleh dari *istitsnâ’ munqathi’* ini menunjukkan bahwa perempuan itu boleh memperlihatkan perhiasannya kepada semua laki-laki yang memang tidak memiliki hasrat birahi terhadap perempuan yang sifatnya telah disebutkan di atas.

Dengan penafsiran ini, maka penggunaan *nashab* dalam kata *غَيْرُ أُولَى* lebih memberikan alternatif terbaik dalam konteks kekinian.

2. Implikasi *Qirâ’at* terhadap Masalah Seputar Perceraian

Perceraian adalah penghapusan perkawinan dengan putusan Hakim atas tuntutan salah satu pihak dalam perkawinan itu.²⁸⁴ Di dalam UU No. 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama dan Kompilasi Hukum Islam, dikenal 2 (dua) macam perceraian, yaitu cerai talaq dan cerai gugat.²⁸⁵ Berkenaan dengan hukum perceraian dalam Islam, berikut ini penulis akan mengemukakan hukum-hukum yang berlaku dalam perceraian yang dipengaruhi oleh perbedaan *qirâ’at*.

²⁸⁴ Djumairi Achmad, *Hukum Perdata II*, Semarang: Dosen Fakultas Syari’ah IAIN Walisongo, 1990, hal. 65

²⁸⁵ Sulaiman Rasjid, *Fiqh Islam*, Jakarta: Al-Tahiriyah, 2004, hal 380.

Tabel implikasi *qiro'ât* masalah seputar perceraian

| No | Surat dan Ayat | Qira'ât dan Iman | Implikasi Makna | Qira'ât dan Iman | Impilasi Makna |
|----|----------------|--|---|--|---|
| 1 | 2 / 229 | إِلَّا أَنْ يَخَافَا Semua Ulama qurra' kecuali riwayat dari Hamzah, Abu Ja'far, Ya'qub | Boleh cerai tanpa hakim | إِلَّا أَنْ يَخَافَا Hamzah, Abu Ja'far, Ya'qub | Cerai di hadapan hakim |
| 2 | 2 / 236 | مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ Selain Hamzah, al-Kisah'i, dan Khallaf | Selama engkau belum berhubungan badan (Inisiatif berhubungan dari suami saja) | مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ Al-Kisa'i, Khallaf | Selama engkau belum berhubungan badan. (Inisiatif berhubungan dari keduanya (Suami dan istri) |
| 3 | 58 / 2 | يُظَاهِرُونَ Ashim | Seorang perempuan (istri) merespon tindakan zihar yang dilakukan suaminya | يُظَاهِرُونَ Selain Ashim | Seorang perempuan (istri) tidak merespon tindakan zihar yang dilakukan suaminya |

- 1) **Hak Istri untuk Minta di Ceraikan**
 - a. **Al-Qur'ân Surat *al-Baqarah*/ 2: 229**

الْطَّلُقَ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَنٍ وَلَا يُحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا بِمَا آتَيْتُمُوهُنَّ
شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا
أَفْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ²⁸⁶

Talak (yang dapat dirujuki) dua kali. Setelah itu boleh rujuk lagi dengan cara yang ma'rif atau menceraikan dengan cara yang baik. Tidak halal bagi kamu mengambil kembali sesuatu dari yang telah kamu berikan kepada mereka, kecuali kalau keduanya khawatir tidak akan dapat menjalankan hukum-hukum Allah. Jika kamu khawatir bahwa keduanya (suami isteri) tidak dapat menjalankan hukum-hukum Allah, maka tidak ada dosa atas keduanya tentang bayaran yang diberikan oleh isteri untuk menebus dirinya. Itulah hukum-hukum Allah, maka janganlah kamu melanggarnya. Barangsiapa yang melanggar hukum-hukum Allah mereka itulah orang-orang yang zalim.

b. Perbedaan *Qirâ'at*

Imam Hamzah, Abû Ja'far, dan Ya'qûb membaca lafaz *يَخَافَا* dengan cara memberi *dhammah* pada huruf *yâ*'nya, yakni *يُخَافَا*. Sementara ulama *Qurrâ'* lainnya membacanya dengan cara memfathahkannya, yaitu *يَخَافَا*.²⁸⁶

c. Implikasi Makna

Bacaan *يُخَافَا* diambil dari *fi'il mudhâri' mabnî ma'lûm*, yang berarti suami istri itu merasa khawatir dan yakin mereka tidak menjalankan hak-haknya dalam berkeluarga secara baik, maka mereka sepakat untuk bercerai.

Sementara jika dibaca *يَخَافَا* yang diambil dari *fi'il mudhâri' mabnî majhûl*, yang artinya kedua suami istri itu dikhawatirkan tidak dapat menjalankan hak-haknya secara baik. Dalam hal ini, Hakim berperan untuk memutuskan perceraian mereka atas gugatan yang diajukan istri.

d. Implikasi Perbedaan *Qirâ'at* terhadap Hak Istri untuk Minta Cerai

Dalam ayat ini terkandung dua permasalahan penting, yaitu pembatasan perceraian dan hak perceraian bagi istri. Masalah pertama hanya sedikit disinggung karena masalahnya sudah jelas dan tidak ada

²⁸⁶ Ibn al-Jazari, *Taqrîb al-Nasyr fî al-Qirâ'ât al-'Asyr*, ..., hal. 96.

perbedaan *qirâ'at* di dalamnya. Fokus pembahasan ini terletak pada masalah kedua, dimana terdapat perbedaan *qirâ'at* yang perlu dikritisi segi-segi hukumnya.

Masalah pertama berkenaan dengan tradisi jahiliah yang suka memperalat perempuan. Ketika itu talak tidak ada batasnya. Seorang yang menceraikan istrinya, dia tidak menggaulinya lagi sehingga saat *iddah* hampir selesai, suaminya datang rujuk kembali. Perilaku semacam ini seringkali dilakukan oleh mereka. Bahkan menurut Qatadah, perbuatan ini dilakukan oleh mereka sampai sepuluh kali atau lebih.²⁸⁷ Tentu praktek semacam ini sangat merugikan perempuan. Kebebasan mereka sebagai istri terkatung-katung. Bahkan boleh jadi, nafkah lahirnya tidak terpenuhi, apalagi nafkah bathinnya. Allah swt tidak rela penganiayaan semacam ini terus-menerus berlangsung. Karena itu, tatkala di zaman Nabi saw, ada seorang perempuan yang merasa dianiaya dengan perbuatan jahiliah ini, Allah swt menurunkan ayat yang membatasi talak hanya sampai tiga kali.

Diriwayatkan oleh ibn Jarîr dari Hisyam ibn Urwah dari ayahnya bahwasanya ada seorang laki-laki dari golongan Anshar yang marah terhadap istrinya, lalu dia berkata pada istrinya: “saya tidak akan mendekatimu dan kamu tidak halal bagiku”. Istrinya berkata: “apa yang ingin kamu lakukan”, suaminya menjawab: “saya cerai kamu tapi nanti kalau *iddah* kamu sudah dekat, saya rujuk. Kemudian saya ceraikan kamu lagi, lalu saya rujuk kalau *iddah* kamu hampir selesai”. Perempuan itu kemudian mengadu kepada Rasulullah saw, lalu turunlah ayat ini:²⁸⁸

الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ ...

Talak (yang dapat dirujuki) dua kali. Setelah itu boleh rujuk lagi dengan cara yang ma'ruf atau menceraikan dengan cara yang baik... (al-Baqarah/ 2: 229).

Adapun masalah kedua berkenaan dengan hak cerai bagi perempuan atau dengan kata lain *khulu'*.²⁸⁹ Ibn Abbâs pernah ditanya tentang asal mula adanya *khulu'* ini. Beliau berkata: *khulu'* pertama kali terjadi dalam Islam berkenaan dengan gugatan cerai yang diajukan oleh suadari Abdullah ibn Ubay (yang bernama Jamilah istri Tsabit ibn Qois, dalam riwayat lain). Dia mengadu kepada Rasulullah: “ya Rasulullah, saya tidak mau berkumpul dengan dia lagi, selamanya. Saya telah lama memendam ini, yakni kalau saya melihatnya datang di suatu saat, maka saya (merasa

²⁸⁷ Muhammad Jarîr al-Thabary, *Jâmi' al-Bayân fi ta'wîl ây al-Qur'ân*, Bairut: Dâr al-Fikr, 2005, jilid 2, hal. 470.

²⁸⁸ Muhammad Jarîr al-Thabary, *Jâmi' al-Bayân fi ta'wîl ây al-Qur'ân*, ..., jilid 2, hal. 469.

²⁸⁹ Al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuhu*, Bairut: Dâr al-Fikr, 1989, jilid 7, hal. 480.

kecil hati dan tidak berselera padanya, karena) dia itu orang yang sangat hitam, sangat pendek dan sangat buruk wajahnya dibandingkan dengan orang lain”. Suaminya berkata: “ya Rasulullah, saya telah memberikannya harta yang amat saya sukai, yakni sebidang kebun, jika dia mau mengembalikan kebunku (maka saya penuhi gugatan cerainya)”. Rasulullah kemudian bersabda: bagaimana pendapatmu? Istrinya menjawab: “ya, kalau perlu saya tambahkan”. Lalu Rasulullah menceraikan keduanya.²⁹⁰

Dengan bahasa yang lebih halus, al-Bukhari meriwayatkan dari ibn Abbâs bahwa istri Tsabit itu berkata: “saya tidak mencela akhlak maupun agamanya, tetapi saya khawatir *kufir* (mendurhakai) Islam”. Rasulullah bersabda: “maukah kamu mengembalikan kebunnya?”. “iya” jawabnya. Lalu Rasulullah berkata kepada suaminya: “terimalah kebun itu lalu talaklah sekali!”²⁹¹

Jumhur *fuqahâ'* membolehkan *khulu'* (gugatan cerai), meskipun tanpa alasan terjadinya penganiayaan (*dharar*), karena Allah swt tidak menyebutkan syarat tertentu dalam ayat ini. Allah swt hanya menyebutkan kebiasaan terjadinya *khulu'* ini, yakni istri merasa tidak mampu menjalankan kewajibannya dengan baik,²⁹² karena barbagai macam sebab yang melatar belaknginya.

Ayat *khulu'* ini diawali dengan pernyataan Allah swt bahwa seseorang diharamkan mengambil hak milik istrinya baik dari hasil kerjanya maupun apa yang telah diberikan suami padanya. Ayat ini mengecualikan harta yang diambil karena memang ada kerelaan dari istrinya, dicontohkan di sini dengan harta yang dijadikan tebusan atas gugatan cerai yang diajukan kepada suaminya.

Khulu' yang dilakukan oleh pihak istri bisa jadi karena dua sebab. *Pertama*: karena perbuatan istri yang *nusyûz* (menolak semua keinginan suami), seperti kasus yang terjadi pada sahabat Nabi di atas atau istri ingin menikah dengan orang lain lantaran suaminya tidak memenuhi apa yang diinginkannya dan lain sebagainya. *Kedua*: karena perbuatan *nusyûz* yang dilakukan suami, seperti penganiayaan terhadap istri, meninggalkan tanggung jawab pemberian nafkah dan lain-lain. Gugatan cerai yang dibolehkan untuk meminta tebusan pada istri ini pada kasus pertama, sedangkan pada kasus kedua, jumhur ulama berpendapat tidak boleh, sebagaimana dijelaskan dalam surat *al-Nisâ'* ayat 19:

²⁹⁰ Muhammad Jarîr al-Thabary, *Jâmi' al-Bayân fi ta'wil ây al-Qur'ân*, ..., jilid 2, hal. 475.

²⁹¹ Ismâ'îl al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhari*, Kairo: Maktabah al-Syuruq, 2003, jilid 9, hal. 62.

²⁹² Al-Qurthûbî, *al-Jâmi' li Akâm al-Qur'ân*, ..., jilid 2, hal. 93.

... وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذَهُبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا²⁹³

... janganlah kamu menyusahkan mereka karena hendak mengambil kembali sebagian dari apa yang telah kamu berikan kepadanya, terkecuali bila mereka melakukan pekerjaan keji yang nyata. Dan bergaullah dengan mereka secara patut. Kemudian bila kamu tidak menyukai mereka, (maka bersabarlah) karena mungkin kamu tidak menyukai sesuatu, padahal Allah menjadikan padanya kebaikan yang banyak. (al-Nisâ' / 4: 19).

Perbedaan *qirâ'at* yang terdapat pada ayat *إلا أن يخافا ألا يقيما حدود*

الله merupakan proses terjadinya *khulu'* hingga keputusan jatuhnya *khulu'*.

Qirâ'at dengan *fathah yâ'*nya (*mabni ma'lûm*) menunjukkan bahwa kekhawatiran ketidakmampuan mereka untuk menjalankan tanggung jawab itu berasal dari suami-istri. Al-Shâbûni menafsirkan ayat ini sebagaimana berikut: "kecuali suami-istri merasa khawatir tidak dapat bergaul dengan baik dan keduanya tidak mampu menjaga hak-hak pasangannya yang telah diperintahkan Allah swt kepada mereka.²⁹³ Dengan adanya kesepakatan kedua belah pihak ini, para *fuqahâ'* yang mengikuti pendapat Umar ra dan Utsmân ra berkata bahwa *khulu'* dapat jatuh menjadi perceraian yang sah tanpa memerlukan Hakim.²⁹⁴

Di sini ada keterlibatan kedua belah pihak yang merasa tidak memenuhi tuntutan pasangannya, namun yang ditekankan adalah adanya gugatan istri meminta perceraian. Hal ini karena menurut ulama salaf, pemegang otoritas talak ada di tangan suami. Jadi, ketika suami ingin menceraikan istrinya tanpa ada kesepakatan keduanya, talak itu tetap jatuh. Ini berbeda dengan gugatan cerai istri.

Karena itu, jika suami menyepakati gugatan cerai istri dengan mensyaratkan untuk mengembalikan apa yang telah diberikan kepadanya, misalnya berupa mahar, maka agama membolehkannya. Namun sebaliknya, jika suami tetap tidak mau menyetujui permintaan istri agar menceraikannya, atau suami mensyaratkan beban tebusan yang tidak mungkin bisa ditanggung istri, atau suami menelantarkan istri sampai sekian tahun lamanya tanpa ada kabar apapun, dapatkah istri menggugat cerai?

Pertanyaan ini dapat dijawab dengan *qirâ'at* kedua (*بِخَافَا*) yang *mabni majhûl* (kata kerja pasif), yakni menjadikan keputusan jatuhnya *khulu'*

²⁹³ Muhammad Ali al-Shâbûni, *Shafwah al-Tafsîr*, Bairut: Dâr al-Fikr, 1996, jilid 1, hal. 131.

²⁹⁴ Al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuhu*, ..., jilid 7, hal. 485.

kepada Hakim pernyataan ini dikuatkan dengan lanjutan ayat ini yang menyadarkan kekhawatiran (خَوْفٌ) bukan ditujukan kepada suami-istri itu, tetapi dengan bentuk *jama'* (فَإِنْ خِفْتُمْ), yang berarti ditujukan kepada Hakim.²⁹⁵ Hakim akan akan mempertimbangkan gugatan cerai yang diajukan istri berdasarkan pengaduannya. “jika keduanya (suami-istri) itu dikhawatirkan melanggar hukum-hukum Allah, karena *nusyūz* atau penganiayaan yang tidak dapat disepakati oleh kedua belah pihak dan tidak dapat didamaikan untuk rujuk, maka Hakim berhak memutuskan cerai atas keduanya”.²⁹⁶

Langkah pertama bagi Hakim dalam memutuskan *khulu'* yang tidak disepakati pihak suami adalah dengan mendengarkan kesaksian istri. Banyak kasus terjadi, istri mengadukan gugatan cerai ke Pengadilan adalah karena disebabkan perangai suami yang *nusyūz*, sebagaimana yang jelaskan dalam surat *al-Nisā'* ayat 128:

وَإِنْ أَمْرًا خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُورًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا^{١٢٨}

Dan jika seorang wanita khawatir akan nusyuz atau sikap tidak acuh dari suaminya, maka tidak mengapa bagi keduanya mengadakan perdamaian yang sebenar-benarnya, dan perdamaian itu lebih baik (bagi mereka) walaupun manusia itu menurut tabiatnya kikir. Dan jika kamu bergaul dengan isterimu secara baik dan memelihara dirimu (dari nusyuz dan sikap tak acuh), maka sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan. (al-Nisā' / 4: 128).

Ababila dalam kesaksian itu menunjukkan bahwa suaminya yang bersalah dan dalam pertimbangannya kedua belah pihak tidak dapat melanjutkan rumah tangganya dengan keharmonisan dan menjaga hukum-hukum Allah swt yang ditetapkan atas mereka, maka Hakim berhak menceraikannya.

Adapun menghadapi tuntutan pihak suami yang mensyaratkan tebusan yang tidak dapat ditanggung oleh pihak istri, maka tuntutan semacam ini tidak dapat dibenarkan. Apalagi tuntutan tersebut dilakukan atas kesalahan suami. Ulama berbeda pendapat ketika mempermasalahkan persyaratan suami dengan tuntutan tebusan yang melebihi mahar yang pernah diberikan kepada istrinya dan gugatan cerai tersebut atas kesalahan istri.

²⁹⁵ Al-Qurthūbī, *al-Jāmi' li Akām al-Qur'ān*, ..., jilid 3, hal. 138.

²⁹⁶ Muhammad al-Habsy, *al-Qirā'at al-Mutawātirah wa Atsaruhā fi al-Rasm al-Qur'ān wa al-Ahkām al-Syari'ah*, hal. 283.

Dalam hal ini, imam Mâlik, Syâfi'î dan beberapa ulama lain berpendapat bahwa suami boleh meminta tebusan lebih dari nilai mahar yang telah diberikannya. Sementara ulama-ulama lainnya seperti Abû Hanîfah, tidak membolehkan tuntutan tebusan yang lebih dari nilai mahar. Pendapat terakhir ini mengambil dalil pemahaman tekstual dari hadits yang berkenaan dengan permasalahan Tsabit ibn Qais dan istrinya.²⁹⁷ Pendapat yang paling baik adalah persyaratan yang diberlakukan berdasarkan asas ridha, artinya, tidak ada pemaksaan dan tuntutan yang membebani pihak istri.²⁹⁸

Masalah terakhir, ketika suami menghilang dan tidak diketahui kabarnya sehingga keluarganya terlantar, sedangkan istrinya menggugat cerai, maka Hakim dengan tegas harus mempertimbangkan kemaslahatan keluarga tersebut. Dengan ketiadaan suami dan meninggalkan kewajibannya sebagai penanggung jawab nafkah keluarga, berarti dia telah melalaikan kewajibannya. Hakim dalam kasus ini diperbolehkan untuk menceraikan keduanya dengan mempertimbangkan “kekhawatiran keduanya tidak dapat menjalankan hukum-hukum Allah” dan kemaslahatan istri serta anak-anaknya.²⁹⁹

Perceraian adalah salah satu perbuatan yang di bolehkan tapi di benci oleh Allah. Oleh sebab itu pernikahan tidak boleh di *ta'qîr* (di batasi dengan waktu) di waktu akad. Namun sebab harapan seringkali tidak berbanding lurus dengan kenyataan. Oleh sebab itu islam hadir membawa hukum yang sangat dinamis yakni apabila terjadi sesuatu yang sangat sulit untuk mempertahankan sebuah ikatan pernikahan maka di perbolehkan bagi suami untuk menceraikan istrinya atau istri minta untuk di ceraikan dengan jalur memberikan tebusan kepada suami.

Apabila suami istri sepakat maka kedua-duanya tidak perlu mengadukannya kepada hakim sesuai dengan isyarat *qiro'ât* Selain Imam Hamzah, Abu Ja'far dan Ya'kub. Namun apabila terjadi ketidak sepakatan yakni sang Suami tidak mau menceraikan Istrinya sementara situasi dan kondisi tidak memungkinkan untuk mereka bersatu maka di perbolehkan

²⁹⁷ Al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuhu*, ..., jilid 7, hal. 498.

²⁹⁸ Abû al-Walîd Muhammad ibn Ahmad al-Rusyîd al-Andalusî, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, jilid 2, hal. 55.

²⁹⁹ Dalam Komplekasi Hukum Islam dinyatakan bahwa batas gugatan cerai yang diajukan istri dapat dikabulkan Hakim adalah jika suaminya pergi meninggalkan keluarganya selama dua tahun berturut-turut (KHI: Pasal 116, ayat b). Meski demikian, Agama tidak mensyaratkan batasan hukumnya secara pasti. Jadi kalau misalnya dalam masa satu tahun berturut-turut suami meninggalkan istrinya dan istri menggugat cerai, maka Hakim dapat mempertimbangkan dan memutuskan cerai.

bagi Istri untuk mengajukan perkaranya kepada Hakim dan nantinya hakim yang akan menjatuhkan talaknya melalui jalur menebus.

2) Perceraian sebelum Hubungan Seksual dan Pemberian Cinderamata setelah Bercerai

a. Al-Qur'ân Surat *al-Baqarah/ 2: 236*

لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرَهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرُهُ مَتَلَعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ

Tidak ada kewajiban membayar (mahar) atas kamu, jika kamu menceraikan isteri-isteri kamu sebelum kamu bercampur dengan mereka dan sebelum kamu menentukan maharnya. Dan hendaklah kamu berikan suatu mut'ah (pemberian) kepada mereka. Orang yang mampu menurut kemampuannya dan orang yang miskin menurut kemampuannya (pula), yaitu pemberian menurut yang patut. Yang demikian itu merupakan ketentuan bagi orang-orang yang berbuat kebajikan.

b. Perbedaan *Qirâ'at*

Pada kalimat *مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ*, imam Hamzah, al-Kisâ'î dan Khalaf membacanya dengan cara mendhammahkan huruf *tâ'*-nya dan memanjangkan *mîm*-nya, yaitu: *مَا لَمْ تَمَّاسُوهُنَّ*. para ulama *Qurrâ'* lainnya membacanya dengan *مَا لَمْ تَمَسُوهُنَّ*.³⁰⁰

Imam Nâfi', ibn Katsîr, Abû Amr, ibn Âmir melalui periwayatan Hisyam, Âshim melalui periwayatan Syu'bah, dan Ya'qûb membaca: *وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرَهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرُهُ*, memberi tanda baca *sukûn* pada huruf *dâl* dua lafaz *قَدْرُهُ*. sementara ulama *Qurrâ'* lainnya membacanya dengan memfathahkannya yakni *قَدْرُهُ*.³⁰¹

c. Implikasi Makna

Kata *الْمَسُّ* ini sama seperti kata *الْمَسُّ* yang artinya menyentuh, yakni mengetahui dan merasakan sesuatu dengan indera peraba. Kata ini memiliki makna kiasan yang berarti bersetubuh, sebagaimana ucapan Maryam yang diabadikan dalam al-Qur'ân surat *Âli Imrân/ 3: 47* yang

³⁰⁰ Muhammad al-Habsy, *al-Qirâ'ât al-Mutawâtirah wa Atsaruhâ fi al-Rasm al-Qur'ân wa al-Ahkâm al-Syari'ah*, ..., hal. 176.

³⁰¹ Ibn al-Jazari, *Taqrîb al-Nasyr fi al-Qirâ'ât al-'Asyr*, ..., hal. 97.

berbunyi *أَتَىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلمَ يَمَسِّنِي بَشَرٌ* dan *Thâha/ 20: 20* dengan redaksi *ghulâm* pengganti *walad*. Kata *وَلمَ يَمَسِّنِي* merupakan kiasan bahwa dia belum pernah disetubuhi. Kata *مَسَّنَ* juga dapat dijadikan kiasan untuk orang yang terkena penyakit gila seperti yang terdapat dalam surat *al-Baqarah/ 2: 275* dan juga kiasan untuk orang yang tersentuh atau tertimpa kemalangan dan bencana seperti yang terdapat dalam surat *al-Baqarah/ 2: 214*.³⁰²

Kata *تَمَسَّوْهُنَّ* dalam bentuk relasi gender ini, ditemukan dalam al-Qur'ân sebanyak tiga kali. Diantaranya dua di dalam surat *al-Baqarah/ 2: 276* dan *277*, serta di surat *al-Ahzâb/ 3: 49*. Ketiganya dapat dibaca *تَمَسَّوْهُنَّ* dan *تُمَسَّوْهُنَّ*. Yang pertama dalam bentuk *tsulâtsi mujarrad* yang menunjukkan arti kamu menyentuhnya atau kamu menyetubuhinya, dan yang kedua yaitu dalam bentuk *tsulâtsi mâzid bi harfin* yang berfaidah *musyâarakah* yang menunjukkan arti saling melakukan secara timbal balik.

Adapun *qirâ'at* dengan *sukûn* pada lafaz *قَدْرُهُ* mengikuti bentuk *mashdar* yang biasa dipakai, mengikuti *wazan* فعلا, seperti lafaz *وَعَدُّ*. Sementara *qirâ'at* *قَدْرُهُ*, menurut ibn al-Manzhûr, asal *mashdarnya* *تَقْدِيرٌ* dari *fi'il tsulâtsi mâzid bi harfin*, sebagaimana disebutkan dalam ayat lain *فَسَأَلَتْ أَوْدِيَةَ بِقَدْرِهَا* (Q.S. *al-Ra'ad/ 13: 17*).³⁰³

Kebanyakan ulama *nahwu* seperti al-Farra, al-Kisâ'î, dan Abû Zaid menyatakan bahwa keduanya adalah dua bentuk kata yang artinya sama,³⁰⁴ namun dalam penelitian Muhammad al-Habsy, dua kata ini berbeda. *Qirâ'at* yang menggunakan *sukûn* menunjukkan pada arti *منزلة* (kedudukan, posisi, derajat dan pangkat). Sedangkan *qirâ'at* yang menggunakan *fathah* menunjukkan arti *طاقة* (kemampuan, kekuatan, energi, atau kapasitas).³⁰⁵

³⁰² Râghib al-Ashfahânî, *Mu'jam Mufradât Alfâzh al-Qur'ân*, Bairut: Dâr al-Fikr, t.th., hal. 487.

³⁰³ Ibn Manzhûr, *Lisân al-Arab*, Bairut: Dâr al-Fikr, t.th., jilid 5, hal. 76.

³⁰⁴ Al-Qurthûbî, *al-Jâmi' li Akâm al-Qur'ân*, ..., jilid 3, hal. 203.

³⁰⁵ Muhammad al-Habsy, *al-Qirâ'ât al-Mutawâtirah wa Atsaruhâ fi al-Rasm al-Qur'ân wa al-Ahkâm al-Syarî'ah*, hal. 288.

Sementara al-Ashfahâni menjelaskan bahwa kata *قَدْر* ialah kata yang menjelaskan kadar banyak atau kuantitas sesuatu, sedangkan *قَدَر* adalah sesuatu yang dinilai layak dengan keadaannya.³⁰⁶

d. Implikasi Perbedaan *Qirâ'at* terhadap Perceraian sebelum Hubungan Seksual

Dalam ayat ini, ada dua permasalahan yang akan dikupas satu persatu. Pertama, masalah yang berkaitan dengan kata *تَمَسُّوهُنَّ - تَمَسُّوهُنَّ* dan masalah kedua adalah yang berkaitan dengan kata *قَدْرُهُ - قَدْرُهُ*.

Ayat ini turun berkenaan dengan salah seorang golongan Anshar yang menikahi seorang perempuan dari Bani Hanâfiyah. Ketika akad, dia belum meyakini mahar, lalu dia menceraikan perempuan tersebut sebelum menyentuhnya. Maka turunlah ayat ini (*لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمْ (... الآية*). Kemudian Nabi Muhammad saw berkata kepadanya “berikanlah *mut'ah* kepadanya walau dengan penutup kepalamu (*مَتِّعَهَا وَلَوْ بِقَلْنِسُوتِكَ*).³⁰⁷

Ayat ini memperbolehkan seseorang untuk menceraikan istrinya sebelum ia menyentuhnya karena alasan yang dapat dibenarkan. Kata menyentuh (*المس*) dalam ayat ini menurut ibn Abbâs berarti nikah (jimak). Penafsiran ini disepakati oleh semua ulama. Lalu mengapa ada bentuk *qirâ'at* yang berbeda, apakah di dalamnya terdapat hikmah?

Kata *مس* yang menggunakan bentuk *tsulâtsi mujarrad* yang *khitab-*nya ditujukan kepada laki-laki mengandung makna bahwa masalah jimak biasanya laki-laki lebih aktif memulainya dari pada perempuan, apalagi di saat sebelum akad keduanya belum pernah berkenalan. Dengan kata lain, pernikahan mereka terjadi karena perjudohan pihak ketiga.

Kata *ماس* yang menggunakan bentuk *tsulâtsi mâzid* yang berfaidah *musyâraakah* (kerja sama timbal balik) ini menunjukkan bahwa jimak itu adakalanya karena inisiatif dari keduanya (suami-istri). Keduanya saling membutuhkan dan saling ingin memberikan kebahagiaan. Jimak adalah suatu bentuk penyatuan jasmani yang diharapkan dapat memberikan dampak penyatuan rohani. Konsep *mawaddah* yang terdapat dalam pernikahan adalah salah satu bentuk penyatuan rohani, dimana seseorang ingin memberikan apa yang diinginkan oleh pasangannya tanpa diminta

³⁰⁶ Râghib al-Ashfahâni, *Mu'jam Mufradât Alfâzh al-Qur'ân*, ..., hal. 409-410.

³⁰⁷ Muhammad Ali al-Shâbûni, *Shafwah al-Tafsîr*, ..., jilid 1, hal. 135.

terlebih dahulu. Dia berusaha memberikan kebaikan kepada pasangannya dan tidak menghendaki keburukan menyimpannya. Begitupun apa yang dikehendaki pasangannya.³⁰⁸

Dengan demikian, baik pasangan itu melakukannya atas inisiatif suami atau kesepakatan keduanya, jimak atau bersetubuh yang dilakukan sesudah akad itu diperbolehkan, bahkan Rasulullah saw menganggapnya sebagai ibadah. Beliau membandingkan jika pelampiasannya dilakukan kepada orang yang bukan pasangannya, ia berdosa maka jika hal itu dilakukan kepada orang yang sudah dihalalkan dengan tali pernikahan, maka berarti ia mendapatkan pahala.

Di dalam al-Qur'an kata yang berasal dari derivasi *مسّ* yang berkaitan dengan relasi gender ada tujuh ayat. Tiga ayat yang berkaitan dengan perempuan yang dinikahi, tetapi belum pernah digauli, yakni dalam surat *al-Baqarah/ 2: 236-237* dan *al-Ahzâb/ 33: 33*. Dalam tiga ayat ini, Allah swt memperbolehkan dengan dua *qirâ'at* *تَمَسُّوهُنَّ* atau *تُمَاسُّوهُنَّ*. Dan dua ayat terdapat dalam surat *al-Mujâdilah/ 58: 3 dan 4*. Dua ayat ini tidak terdapat perbedaan *qirâ'at*. Semuanya menggunakan lafaz *يَتَمَاسَّا*. Sedangkan dua ayat terdapat dalam surat *Marayam/ 19: 20 dan Âli 'Imrân/ 3: 47*. Semuanya menggunakan kata *لَمْ يَمَسِّنِي*.³⁰⁹

Ayat-ayat ini menarik untuk dikaji, karena tiga ayat pertama berkenaan dengan perempuan yang sudah menikah yang sangat menginginkan terjadinya persetubuhan. Tetapi dalam konteks ayat ini, justru dalam pernikahan tidak terjadi persetubuhan, baik atas inisiatif salah satunya, dalam hal ini yang paling dominan laki-laki, atau pun atas inisiatif keduanya. Karena itu, ayat ini cara bacanya boleh dalam menggunakan dua bentuk *qirâ'at* *تَمَسُّوهُنَّ* dan *تُمَاسُّوهُنَّ*.

Lain halnya dengan ayat kedua yang terdapat dalam surat *al-Mujâdilah/ 58: 3 dan 4*. Dua ayat ini berkenaan dengan hukum *zhihâr*, yakni seorang suami yang secara arogan menganggap istrinya sebagaimana ibunya yang haram digauli. Penggunaan kata *يَتَمَاسَّا* di sini menunjukkan keduanya pernah melakukan hubungan seksual karena pada asalnya mereka adalah suami-istri yang sah dan mungkin pernikahan itu sudah mereka jalani sangat lama, sebagaimana dikemukakan dalam

³⁰⁸ M. Quraish Shihab, *Perempuan: dari Cinta sampai Seks*, Jakarta: Lentera Hati, 2005, hal. 139.

³⁰⁹ Muhammad Fuad Abd al-Bâqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâzh al-Qur'an al-Karîm*, Kairo: Dâr al-Hadîts, 1996, hal. 863-864.

kronologi sebab turunnya ayat ini. Ayat ini menyatakan dengan tegas bahwa sebelum dibayarkan denda *zihâr*, keduanya tidak boleh berhubungan seksual. Karena hubungan itu sudah biasa mereka lakukan sebelumnya, maka bisa jadi datang atas kesepakatan bersama atau dari salah satunya yang kemudian disetujui oleh pasangannya. Karena itu, *qirâ'at* di sini menunjukkan dengan bentuk *يَتَمَاسًا*.

Pada ayat terakhir berkenaan dengan kisah Maryam yang belum pernah menikah dan berhubungan seksual dengan orang lain. Karena itu menggunakan kata *لَمْ يَمْسَسْنِي*, tidak menggunakan bentuk *tsulâtsi mâzid* yang berfaidah *musyâraakah baina itsnain* (ada dua orang yang berperan).

Dengan demikian, lafaz *مَسَّ - يَمَسُّ* yang berbentuk *tsulâtsi mujarrad* dalam al-Qur'ân tidak menunjukkan hubungan seksual, meskipun ada fasilitas yang dibenarkan oleh agama dalam menjalankannya, seperti dalam kasus pernikahan *qobla al-dukhûl* (belum bersenggama). Sementara kata atau yang merupakan bentuk *fi'il tsulâtsi mâzid bi harfin* atau *fi'il tsulâtsi mâzid bi harfain* yang memiliki faidah *musyâraakah baina itsnain*, pasti menunjukkan arti persetubuhan, meskipun hal ini ada yang belum sempat terlaksana sebagaimana yang terdapat dalam tiga ayat pertama.

Ada tiga ayat yang menggunakan term *تَمَسُّوهُنَّ* dalam al-Qur'ân, sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya yang kesemuanya itu berkenaan dengan istri yang dicerai sebelum disetubuhi oleh suaminya. Dalam hal ini, Allah swt menetapkan hukum bagi mereka, yakni:

Pertama, perempuan yang dicerai oleh suaminya sebelum ia disetubuhi dan belum diberi mahar, maka bagi suami harus memberi cinderamata. Penjelasannya sebagaimana telah disebutkan dalam surat *al-Baqarah/ 2: 236* ini.

Kedua, perempuan yang dicerai sebelum ia disetubuhi tetapi sudah ditentukan maharnya, maka bagi suami harus memberinya setengah dari maharnya saja. Hal ini sesuai dengan penjelasan ayat berikutnya, yaitu *al-Baqarah/ 2: 237*.

Ketiga, perempuan yang dicerai dan belum disetubuhi, maka tidak diberlakukan *iddah* (masa menunggu untuk menikah dengan orang lain). Hal ini sesuai dengan penjelasan surat *al-Ahzâb/ 33: 49*.

Ini adalah hukum Islam yang membolehkan perceraian, meskipun dalam pernikahan yang amat singkat. Penghormatan terhadap perempuan ditandai dengan pemberian cinderamata kepadanya, walaupun suami belum pernah menikmati madu istrinya. Lalu seberapa kadar cinderamata yang harus diberikan kepadanya? Ayat berikutnya menjelaskan:

... وَمَتَّعُوهُمْ عَلَىٰ أَلْمُوسِيعِ قَدْرُهُ وَعَلَىٰ أَلْمُقْتِرِ قَدْرُهُ ...

... Dan hendaklah kamu berikan suatu mut'ah (pemberian) kepada mereka. Orang yang mampu menurut kemampuannya dan orang yang miskin menurut kemampuannya (pula) ... (Q.S. al-Baqarah/ 2: 236).

Lafaz قَدْرُهُ yang menggunakan bacaan *fathah* (قَدْرُهُ) menunjukkan طاقَة kemampuan yang dinilai layak dengan keadaannya. Jika dia adalah orang kaya (الموسع), maka disesuaikan dengan kekayaannya. Jika dia miskin (المقتر) maka disesuaikan dengan kemampuannya.

Namun dengan “kemampuan” ini, kadang-kadang seseorang menyepelkan pemberiannya. Bisa jadi, cinderamatanya sangat sedikit dibanding dengan kadar kekayaannya. Karena itu, Allah swt menguatkan pesan ini dengan bacaan lain, (قَدْرُهُ) yang di *sukûn* huruf *dâl*nya, yang berarti sesuai dengan posisinya sebagai orang yang dalam kedudukan itu (kaya atau miskin). Dalam kamus *Munjid* dijelaskan bahwa kata ini mengandung arti:

كُونُ الشَّيْءِ مُسَاوِيًا بِأَلَا زِيَادَةَ وَلَا نُقْصَانَ.³¹⁰

Keberadaan sesuatu setara dengan lainnya (sederajat), tidak lebih dan tidak kurang.

Dengan demikian, seseorang harus menghargai setinggi-tingginya derajat kaum perempuan. Tidak boleh menganggapnya seperti barang yang dapat dibeli dan dicampakkan begitu saja. Dan juga tidak seperti barang dagangan yang apabila terdapat cacatnya dapat dikembalikan kepada penjualnya dengan ganti rugi atau tidak. *Mut'ah* (cinderamata) adalah bentuk penghargaan lahiriyah dalam bentuk barang berharga yang diberikan kepadanya sesuai dengan kemampuan dan kedudukan ekonominya. Penghargaan ini harus diberikan dengan cara yang *ma'rûf* (baik, terpuji, dan sesuai dengan kebiasaan atau tradisi setempat).

Di samping itu, yang lebih penting lagi ialah penghargaan batiniah, yakni keputusan perceraian itu diakhiri dengan kata-kata yang tidak menyakitkan, saling meminta maaf, tidak mengekspos aib mentan suami atau istrinya, sehingga tidak menyisakan sakit hati yang mendalam bagi pasangannya.

Ayat ini diakhiri dengan pernyataan Allah swt “yang demikian itu merupakan ketentuan bagi orang-orang yang berbuat kebajikan”. Kepada

³¹⁰ Louis Ma'lûf, *Qâmûs al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam*, Bairut: Dâr al-Masyriq, 1998, hal. 612.

mereka merupakan kewajiban yang dituntut bagi kaum muslimin. Demikian pendapat yang dikemukakan oleh ibn Umar dan Mujâhid.³¹¹

3) *Zhihâr*: Bentuk Pelecehan terhadap Istri Adat Jahiliyah

a. Al-Qur'ân Surat *al-Mujâdilah*/ 58: 2

الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِمَّا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِلَّا الْأَيْمَانُ وَاِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ
مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوءٌ غَفُورٌ

Orang-orang yang menzhihar isterinya di antara kamu, (menganggap isterinya sebagai ibunya, padahal) tiadalah isteri mereka itu ibu mereka. Ibu-ibu mereka tidak lain hanyalah wanita yang melahirkan mereka. Dan sesungguhnya mereka sungguh-sungguh mengucapkan suatu perkataan mungkar dan dusta. Dan sesungguhnya Allah Maha Pemaaf lagi Maha Pengampun.

b. Perbedaan *Qirâ'at*

Para imam *Qurrâ'* mempunyai perbedaan dalam membaca lafaz *يُظَاهِرُونَ*. Di antaranya adalah imam 'Âshim membacanya sama seperti yang tertulis di atas, yaitu *يُظَاهِرُونَ*. Sedangkan imam Nâfi', ibn Katsîr, dan Abû 'Amr membacanya dengan cara mentasydidkan huruf *zhâ'* dan *ha* serta memfathahkan huruf *yâ'* dan *hâ'* serta membuang huruf *alîf*-nya, yakni *يَيَّظَاهِرُونَ*, sedangkan imam-imam selain itu yaitu Abû Ja'far, Ibn 'Amir, Hamzah, al-Kisâ'î, dan Khalaf membacanya dengan memfathahkan huruf *yâ'* dan mentasydidkan huruf *yâ'* dan mentasydidkan huruf *zhâ'* serta memanjangkannya, yakni *يَيَّظَاهِرُونَ*.³¹²

c. Implikasi Makna

Kata *ظاهر* berasal dari kata *الظهر* (punggung) bukan dari kata *ظَهَرَ* (tampak, jelas). Kata ini jika dibuat *fi'il* seperti dalam *qirâ'at* di atas, maka ia *muta'addi* (membutuhkan objek) dengan memberi kata *مِنْ* sebagai tambahan. Kata *يُظَاهِرُ - ظَاهِرٌ* diambil dari *wazan فَاعِلٌ - فَاعِلٌ* yang bermanfaat, antara lain:

³¹¹ Abû al-Fida' Ismâ'il Ibn Katsîr, *Mukhtashar Tafsîr Ibnu Katsîr*, Jakarta: Dâr al-Sunnah, 2011, jilid 1, hal. 217.

³¹² Ibn al-Jazari, *Taqrîb al-Nasyr fî al-Qirâ'ât al-'Asyr*, ..., hal. 179.

- 1) *Al-musyâraḥ baina itsnain*, yaitu persekutuan antara dua orang dan terjadi timbal balik antara keduanya dalam melakukan suatu pekerjaan yang sama.
 - 2) *Al-taktsîr*, yaitu memperbanyak.
 - 3) *Al-muwâlât*, yaitu terus menerus dalam melakukan pekerjaan.
- Dari ketitiga faidah ini, yang cocok dengan konteks ayat di atas adalah faidah pertama karena terjadi antara dua orang yang berselisih.

Adapun kata *يُظَاهِرُونَ* berasal dari kata *يُتَظَاهَرُونَ*, *fi'il mudhâri'*-nya *يَتَظَاهَرُ*. Perubahannya terjadi karena huruf *tâ'* dan *zhâ'* berdekatan, maka huruf *tâ'* dimasukkan (*idghâm*) ke huruf *zhâ'*. Faidahnya dengan *wazan* ini antara lain:

- 1) *Al-musyâraḥ*, yaitu persekutuan antara dua orang dan terjadi timbal balik antara keduanya dalam melakukan suatu pekerjaan yang sama.
- 2) *Al-muthâwa'ah*, yaitu persetujuan atau sesuai dengan akibat yang terjadi setelah suatu pekerjaan dilakukan.
- 3) *Al-takalluf*, yaitu ada unsur pemaksaan dari sesuatu yang sebenarnya tidak terjadi atau pura-pura.

Dua makna yang pertama dapat memberi faidah bagi kata *ظهار* yang sedang dibahas ini.

Sementara kata *يُظَهَّرُونَ* berasal dari kata *يَتَظَهَّرُونَ*, *fi'il mudhâri'*-nya *تَظَهَّرَ*. perubahan katanya sama dengan *يُظَاهِرُونَ* di atas. Faidah dari *wazan* ini antara lain:

- 1) *Al-muthâwa'ah*, yaitu persetujuan atau sesuai dengan akibat yang terjadi setelah suatu pekerjaan dilakukan.
- 2) *Al-takalluf*, yaitu ada unsur pemaksaan dari sesuatu yang sebenarnya tidak terjadi atau pura-pura.
- 3) *Al-thalab*, (tuntutan) seperti *تَبَيَّنَ* berarti menuntut penjelasan.

Ketiga makna ini yang cocok dengan konteks ayat adalah yang pertama saja.³¹³

Apabila mengikuti bacaan imam 'Âshim (*يُظَاهِرُونَ*) mengandung arti *musyâraḥ*, yaitu memiliki makna timbal balik atas perilaku *zhiâr* ini. Dengan kata lain, suami yang *menzhihâr* istrinya, kemudian istri merespon

³¹³ Bahâ'uddîn ibn Mâlik ibn Abdullah ibn Aqîl, *Syarh ibn Aqîl*, Bairut: Dâr al-Fikr, 1976, jilid 2, hal. 263-264.

negatif, misalnya merasa tersinggung atau membalas dengan cara memojokkan suaminya, maka *kaffârah zhihâr* jatuh.

Bacaan *يُظَاهِرُونَ* dapat berfaidah seperti *يُظَاهِرُونَ* di atas atau sama dengan faidah kata *يُظَاهِرُونَ* yang faidahnya *li al-muthâwa'ah* (menetapkan jatuhnya *zhihâr*), meskipun tidak ada respon negatif dari pihak istri atas ucapan suaminya itu.

d. Implikasi Perbedaan *Qirâ'at* terhadap Hukum *Zhihâr*

Zhihâr, dalam tradisi jahiliyah merupakan salah satu ungkapan yang biasa digunakan untuk menceraikan istri. Bahkan menurut al-Râzî, *zhihâr* adalah salah satu bentuk talak di zaman jahiliyah yang amat berat implikasi hukumnya.³¹⁴ Karena *zhihâr* itu mengharamkan apa yang sudah diharamkan oleh tradisi mereka. Diriwayatkan dari Abî Qilabah: “orang-orang Arab pada masa jahiliyah menceraikan istrinya dengan cara *îlâ'* dan *zhihâr*. Ketika Islam datang, Allah swt menjadikan *zhihâr* sesuai dengan hukumnya sendiri dan *îlâ'* sesuai dengan hukumnya sendiri”.³¹⁵ Ini menunjukkan bahwa *zhihâr* adalah tradisi Arab, di mana Islam kemudian memberi ketetapan hukum, jika tradisi semacam ini terus berlanjut. Persoalannya adalah apakah tradisi dan konsekuensi hukum *zhihâr* ini juga diberlakukan kepada orang selain Arab? Al-Râzî menyatakan tidak. Hukum ini hanya diberlakukan kepada mereka yang memiliki tradisi ini. Islam sangat mengecam perilaku mereka ini. Beliau berdalil dengan kekhususan penyebutan kata *مِنْكُمْ* yang terdapat dalam kalimat *الَّذِينَ*

يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ.³¹⁶

Seandainya hukum ini diberlakukan untuk bangsa-bangsa lain yang non-Arab, yang tidak memiliki tradisi *zhihâr*, tentu diungkapkan dengan tanpa kata *مِنْكُمْ*.

Namun demikian, mayoritas ulama menyatakan bahwa hukum ini berlaku untuk muslimin semua, tentunya yang memiliki kasus yang serupa atau hampir sama.

Zhihâr ialah penyerupaan seseorang terhadap perempuan yang halal baginya untuk dijimak (istri) dengan orang-orang yang diharamkan menjimaknya, yakni mereka yang termasuk dalam *mahram muabbad*, baik

³¹⁴ Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Tafsîr al-Kabîr Mafâtih al-Ghaib*, ..., jilid 15, hal. 251.

³¹⁵ Abû Bakar al-Râzî al-Jashshâsh, *Ahkâm al-Qur'ân*, ..., jilid 3, hal. 624.

³¹⁶ Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Tafsîr al-Kabîr Mafâtih al-Ghaib*, ..., jilid 15, hal. 252.

dari jalur keturunan, perkawinan, maupun susuan.³¹⁷ Orang-orang Arab biasanya menyerupakannya dengan *zhihâr* (punggung), seperti ucapan: *أَنْتِ عَلَيَّ كَظْهَرِ أُمِّي* (bagiku engkau seperti punggung ibuku). Dinamakan *ظَهَرَ* karena istilah tersebut diambil dari kata *ظَهَرَ*.

Pengambilan kata *zhihâr* (punggung) sebagai istilah, bukan bagian tubuh lain seperti *بَطْنٌ* (perut), atau *فَرْجٌ* (kelamin) atau anggota tubuh lainnya, karena *ظَهَرَ* (punggung) itu tempat sesuatu untuk dinaiki atau ditunggangi. Orang-orang Arab menganggap bahwa perempuan itu seperti sesuatu yang dinaiki ketika bersetubuh.³¹⁸ Karena itu, menurut al-Qurthûbi, ungkapan *أَنْتِ عَلَيَّ كَظْهَرِ أُمِّي* itu maksudnya: “Engkau diharamkan bagiku dan aku tidak halal menaikimu sebagaimana punggung ibuku yang aku diharamkan menaikinya”.³¹⁹

Jika istri mengetahui maksud pernyataan suaminya seperti ini, tentu akan merasakan sakit hati. Suaminya yang selama ini dikenal penyayang tiba-tiba mengucapkan kata-kata keji yang mengharamkan dirinya untuk digauli. Ini merupakan ucapan yang sangat tidak pantas dikatakan oleh seorang suami. Allah swt mengancam keras kepada orang yang melakukan tindakan ini, sebagaimana yang tertera pada firman-Nya dalam surat *al-Mujâdilah/ 58: 2*.

Ada dua hal yang perlu dikritisi dalam hukum *zhihâr* ini. *Zhihâr* sebagai tradisi dan sebagai suatu larangan pelecehan terhadap istri. *Pertama*, apabila *zhihâr* itu sebagai tradisi Arab jahiliyah yang diharamkan oleh Islam, maka hukum ini hanya terbatas di kalangan orang-orang Arab saja dan tidak berefek apa-pun jika diterapkan pada masyarakat non-Arab. Kalau kita mengkaji ungkapan *zhihâr* dalam bahasa Arab *أَنْتِ عَلَيَّ كَظْهَرِ أُمِّي* yang makna teksnya “Engkau bagiku seperti punggung ibuku”, mungkin saja kalau istri kita dikatakan seperti itu, dia tidak marah karena tidak ada kultur yang membentuk opini pelecehan terhadap perempuan dengan pernyataan semacam itu di masyarakat kita. Padahal, menurut al-Qurthûbi, makna yang paling tepat adalah sebagaimana ucapan “Aku haramkan kamu bagiku sebagaimana

³¹⁷ Abû al-Wâlid Muhammad ibn Ahmad ibn Rusyd, *Muqaddimât ibn Rusyd*, Bairut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, t.th., jilid 5, hal. 341.

³¹⁸ Abû al-Wâlid Muhammad ibn Ahmad ibn Rusyd, *Muqaddimât ibn Rusyd*, ..., jilid 5, hal. 341.

³¹⁹ Al-Qurthûbî, *al-Jâmi' li Akâm al-Qur'ân*, ..., jilid 9, hal. 177.

keharamanku menggauli ibuku".³²⁰ Dengan ucapan seperti ini dan ditambah dengan mimik yang emosional, pasti siapapun istri yang mendengarkannya akan merasa dilecehkan. Karena itu, tidak heran jika imam al-Râzî mengatakan bahwa *zhihâr* ini merupakan kecaman bagi orang Arab yang masih memakai tradisi jahiliyah dalam pergaulan keluarganya. Ini tidak berlaku bagi semua bangsa.³²¹

Kedua, zhihâr sebagai larang pelecehan terhadap istri. Hukum Islam tidak sama dengan hukum jahiliyah yang melegalkan talak hanya dengan ucapan semacam itu. Bisa jadi, dorongan kultur menyebabkan suami mengucapkan *zhihâr*, tetapi tidak bermaksud untuk talak. Karena itu, Allah swt menurunkan ayat ini yang berisi hukuman bagi orang yang berbuat *zhihâr* supaya dia jera dan sadar akan perbuatan tercelanya itu. Hukuman ini lebih adil bagi istri karena dampak psikologisnya lebih baik, yakni menjadikan suami menyadari akan kesalahannya dan berhati-hati dalam mengucapkan sesuatu yang dapat menimbulkan pelecehan terhadap istrinya, sementara istri tidak diceraikan karena tanggung jawab seorang janda tentu lebih berat dalam kehidupannya, terutama bagi anak-anaknya juga.

Setelah diteliti, dari segi perbedaan *qirâ'at* menunjukkan adanya indikasi bahwa hal tersebut tercapuk di dalamnya. *Qirâ'at mutawâtir* dalam ayat ini ada tiga versi: يُظَاهِرُونَ - يَظَاهِرُونَ - يُظَاهِرُونَ.

Qirâ'at pertama: يُظَاهِرُونَ, menunjukkan faidah *musyâraakah*, yakni adanya timbal balik antara suami dengan istrinya. Yang dimaksud di sini, bukan berarti istri balik men*zhihâr*nya tetapi istri menganggap hal itu merupakan pelecehan baginya. Dia merasa sakit hati atas ucapan suaminya serta menolak dengan keras ucapan suaminya pada dirinya. Hal ini karena tradisi jahiliyah menganggap bahwa ucapan itu merupakan salah satu bentuk pelecehan dan kalimat talak suami pada istrinya. Pemahaman sebaliknya, berarti jika perkataan *zhihâr* tidak dianggap pelecehan bagi istri, bahkan misalnya dia menganggap bahwa ucapan itu merupakan sanjungan baginya, maka *kaffarah zhihâr* tidak jatuh dalam kasus ini. Dalam adat kebiasaan orang Indonesia, seringkali menyebut istri dengan panggilan ibu, mama, atau ummi. Tetapi panggilan ini bukan berarti menyamakan dia dengan ibu kita yang merupakan *mahram* kita, melainkan penghormatan kita kepadanya karena dia menjadi ibu dari anak-anak kita atau mengajarkan anak-anak untuk memanggilnya ibu. Ibn Katsîr menyatakan jika ungkapan *zhihâr* ini diucapkan karena tidak ada maksud untuk menyamakan istri dengan orang yang haram dinikahi, maka

³²⁰ Al-Qurthûbî, *al-Jâmi' li Akâm al-Qur'ân*, ..., jilid 9, hal. 177.

³²¹ Fakhr al-Dîn al-Râzî, *Tafsîr al-Kabîr Mafâtih al-Ghaib*, ..., jilid 15, hal. 255.

zhihâr tidak jatuh. Sebagaimana diriwayatkan bahwasanya Rasulullah saw mendengar ada seorang laki-laki yang memanggil istrinya dengan ucapan: *Ya ukhti* (wahai saudariku), lalu Rasulullah bersabda: “Apakah dia saudarimu?”³²² ketika itu Rasulullah tidak menganggapnya *zhihâr* karena orang tersebut tidak bermaksud menyamakannya dengan saudaranya. Seandainya dia memang bermaksud *zhihâr*, tentu Rasulullah menyuruhnya untuk membayar *kaffarah* atau denda karena tidak ada bedanya antara saudari dan ibunya yang sama-sama *mahram muabbad* baginya.³²³

Qirâ'at kedua: *يُظَاهِرُونَ*, menunjukkan faidah *musyâraakah* atau *muthâwa'ah* (persetujuan terjadinya suatu perkara). Artinya jika berfaidah *musyâraakah*, maka hukumnya seperti kata *يُظَاهِرُونَ* di atas. Sementara jika berfaidah *muthâwa'ah*, maka kata ini menunjukkan terjadinya *zhihâr* dan implikasi hukumnya terjadi ketika dia mengucapkannya pada istrinya. Hukum yang ditimbulkan dari lafaz ini dan lafaz *qirâ'at* yang ketiga *يُظَاهِرُونَ* yang juga berfaidah *muthâwa'ah* lebih berat dari yang pertama.

Dengan *qirâ'at* ini, maka berarti *zhihâr* bukanlah hukum bagi bangsa tertentu. *Zhizâr* sebagai suatu bentuk pelecehan terhadap perempuan, sangsinya harus dikenakan bagi suami yang secara semena-mena menyatakan dengan terang-terangan: *Engkau haram bagiku sebagaimana haramnya aku menggauli ibuku*”. Lalu dia melantarkan istrinya, tidak memberikan nafkah batin kepadanya dan yang lebih tragis lagi bila dia selingkuh dengan perempuan lain, baik secara terang-terangan maupun secara sembunyi-sembunyi.

Dengan demikian, hukum *zhizâr* ini harus melihat konteks yang terjadi: bagaimana tradisi lingkungannya, pada saat apa dia mengucapkannya dan apa efek yang ditimbulkan dari pernyataan tersebut.

3. Implikasi Perbedaan *Qirâ'at* terhadap Kekerasan kepada Perempuan dan Anak

Islam adalah agama yang menghendaki kedamaian dan melarang penganutnya untuk melakukan tidak kekerasan kepada semua orang, termasuk terhadap perempuan dan anak-anak. Berikut ini, akan dikemukakan ayat-ayat yang memiliki perbedaan *qirâ'at* yang

³²² Hadis ini diriwayatkan oleh Abû Daud dalam Ibn Katsîr, *Mukhtashar Tafsîr Ibnu Katsîr*, ..., jilid 3, hal. 460.

³²³ Abû al-Fida' Ismâ'il Ibn Katsîr, *Mukhtashar Tafsîr Ibnu Katsîr*, ..., jilid 3, hal. 460.

berimplikasi terhadap aturan yang berhubungan dengan kekerasan pada perempuan dan penelantaran anak.

Tabel implikasi Perbedaan *qiro'ât* terhadap kekerasan kepada perempuan dan anak

| No | Surat dan Ayat | qiro'ât dan Iman | Implikasi Makna | qiro'ât dan Iman | Impilasi Makna |
|----|----------------|---|---|---|--|
| 1 | 4 / 19 | لايحل لكم أن ترثوا النساء كرهها Hamzah, al- Kisa'i, Khallaf | Tidak halal bagi kalian mewarisi harta wanita karena benci | لايحل لكم أن ترثوا النساء كرهها Selain ketiganya | Tidak halal bagi kalian mempusakai wanita dengan jalan paksa |
| 2 | 2 / 223 | لائضار Ibn Katsir, Abu Amr, Ja'far | Tidak boleh seorang ibu membahayakan anaknya | لائضار Selain ketiganya | Tidak boleh seorang ibu dimudharatkan anaknya |

1) Larangan Mewarisi Perempuan dan Menyakitinya

a. Al-Qur'ân Surat *al-Nisâ* / 4: 19

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا الْمَالَاتِ كَرِهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا
اتَّيَمُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ
تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا ۝

Hai orang-orang yang beriman, tidak halal bagi kamu mempusakai wanita dengan jalan paksa dan janganlah kamu menyusahkan mereka karena hendak mengambil kembali sebagian dari apa yang telah kamu berikan kepadanya, terkecuali bila mereka melakukan pekerjaan keji yang nyata. Dan bergaullah dengan mereka secara patut. Kemudian bila kamu tidak menyukai mereka, (maka bersabarlah) karena mungkin kamu tidak menyukai sesuatu, padahal Allah menjadikan padanya kebaikan yang banyak.

b. Perbedaan *Qirâ'at*

Imam Hamzah, al-Kisâ'i dan Khalaf membaca lafaz أَنْ تَرِثُوا الْمَالَاتِ كَرِهًا dengan cara mendhammadkan huruf *kâf*-nya, yakni كُرِهًا, sementara imam *qirâ'at* lainnya membacanya dengan cara memfathahkannya yakni كَرِهًا. kemudian dalam kalimat بِفَحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ Ibn Katsîr dan Âshim melalui riwayat Syu'bah membacanya dengan memfathahkan huruf *yâ*'-nya yaitu

مُبَيَّنَةً. Sedangkan delapan imam lainnya ditambah dengan Âshim melalui jalur riwayat Hafsh membacanya dengan mengkasrahkan huruf *yâ*'-nya, yaitu مَبَيَّنَةً.³²⁴

c. Implikasi Makna

Ibn Abbâs, sebagaimana dikutip al-Suyûthî menyatakan bahwa كُرْهًا artinya *musyaqqah*, dengan membuat kesusahan, kesulitan atau kesukaran. Sementara كُرْهًا artinya *ijbar*, dengan pemaksaan. Ibn Abbâs dalam menafsirkan كُرْهًا ditujukan kepada perbuatannya yang ingin memperdayai perempuan itu karena kebenciannya. Dalam ayat lain disebutkan bahwa الكُرْهُ artinya adalah kebencian.

Q.S. *al-Baqarah*/ 2: 216

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ^{٣١١}

Diwajibkan atas kamu berperang, padahal berperang itu adalah sesuatu yang kamu benci. Boleh jadi kamu membenci sesuatu, padahal ia amat baik bagimu, dan boleh jadi (pula) kamu menyukai sesuatu, padahal ia amat buruk bagimu; Allah mengetahui, sedang kamu tidak mengetahui.

Adapun kata كُرْهًا berasal dari kata إكراه yang diartikan sebagai sesuatu yang dipaksakan kepada seseorang untuk melakukannya. Dengan kata ini menunjukkan bahwa perempuan itu dipaksa agar ia mau menjadi milik si pemaksa. Sebagaimana ayat 33 dalam surat *al-Nûr*/ 24:

... وَلَا تُكْرَهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِيَبْتِغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهِنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ^{٣٣}

Dan janganlah kamu paksa budak-budak wanitamu untuk melakukan pelacuran, sedang mereka sendiri mengingini kesucian, karena kamu hendak mencari keuntungan duniawi. Dan barangsiapa yang memaksa mereka, maka sesungguhnya Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang (kepada mereka) sesudah mereka dipaksa.

³²⁴ Ibn al-Jazari, *Taqrîb al-Nasyr fî al-Qirâ'ât al-'Asyr*, ..., hal. 105.

Lafaz مُبَيَّنَةٌ merupakan *isim fâ'il* dari *fi'il mâdhi* يَبَيِّنُ yang maknanya تَبَيَّنَ yang menunjukkan *fi'il lazim*,³²⁵ artinya tampak jelas atau terang. Menurut Abû al-Su'ûd sebagaimana dikutip al-Qasimi, dalam bentuk *isim fâ'il* ini memiliki arti “tampaknya perilaku keji itu” disebabkan, misalnya karena istri *nusyûz* (membangkang), mencela suami dan keluarganya dengan ucapan yang tidak sopan serta karakternya yang mudah marah.³²⁶ Sedangkan lafaz مُبَيَّنَةٌ dalam bentuk *isim maf'ûl* yang juga diambil dari kata يَبَيِّنُ menunjukkan bahwa *fi'il* ini dari bentuk kata *muta'addi*.³²⁷ Ibn Adil menyatakan, jika ditampakkan maka objek yang dimaksud ada dua kemungkinan, yaitu: *pertama*, dijelaskan atau dibuktikan kondisi perbuatan keji itu dilakukan. *Kedua*, dijelaskan atau dibuktikan dengan menghadirkan empat orang saksi yang melihat peristiwa tersebut.³²⁸

d. Implikasi Perbedaan Qiraat terhadap Kekerasan Perempuan

Dalam ayat ini ada dua hal yang akan dibahas, yakni tentang perbedaan antara lafaz كَرِهًا dan lafaz مُبَيَّنَةٌ. keduanya memiliki pembahasan yang berbeda. Karena itu, kami membaginya dalam dua sub judul, yaitu: penafsiran lafaz كَرِهًا dan penafsiran lafaz مُبَيَّنَةٌ.

1) Penafsiran Lafaz كَرِهًا

Ayat ini mengandung larangan keras menjadikan perempuan sebagai barang warisan yang “dapat dipindah tangankan” dari ayah kepada anak atau dari anak kepada walinya. Menurut ibn Abbâs, dalam tradisi jahiliyah seseorang yang mati dan meninggalkan istri lebih dari satu, maka walinya (yang laki-laki) lebih berhak dari orang tua perempuan itu. Jika mereka mau, mereka mengawini perempuan tersebut atau mereka menikahkannya dengan orang lain, sementara maharnya diambil walinya, atau yang lebih kejam lagi, perempuan tersebut ditahan di dalam rumah walinya hingga

³²⁵ *Fi'il lazim* ialah kata kerja yang cukup dapat dipahami dengan adanya subyek, tanpa membutuhkan obyek. Fuad Ni'mah, *Mulakhash Qawâ'id al-Lughah*, Bairut: Dâr al-Tsaqâfah, t.th., hal. 78.

³²⁶ Muhammad Jamâl al-Dîn al-Qasimi, *Mahâsin al-Ta'wil*, Bairut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1997, jilid 3, hal. 52.

³²⁷ *Fi'il muta'addi* adalah kata kerja yang tidak cukup dengan pelakunya saja tetapi ia membutuhkan obyek, baik satu atau lebih. Fuad Ni'mah, *Mulakhash Qawâ'id al-Lughah*, ..., hal. 78.

³²⁸ Abû Hafsh ibn Adil al-Dimsyaqi, *al-Lubâb fî Ulûm al-Kitâb*, Bairut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1998, jilid 6, hal. 256.

dia meninggal dunia.³²⁹ Ketika Islam hadir, perlakuan seperti ini dilarang dan diharamkan karena jelas melanggar hak asasi manusia.

Qirâ'at yang menggunakan *fathah* yakni كُرْهًا mengandung arti pemaksaan. Dalam hal ini memaksa perempuan yang mantan ibu tirinya atau menantunya untuk dijadikan istri. Ibn Jarîr menyatakan bahwa ayat ini turun berkenaan dengan Kabisyah binti Ma'in ibn Âshim yang menjadi istri Abû Qais, yang mana anaknya dari istri lainnya ingin menikahnya, sementara dia dengan tegas menolaknya dengan mengatakan: "saya tidak diwariskan oleh suamiku dan saya tidak ditinggalkan kemudian dinikahi anaknya."³³⁰

Sementara *qirâ'at* yang menggunakan كُرْهًا mengandung arti kebencian pada perempuan tersebut. Menurut ibn Abbâs, kalau perempuan yang ditinggalkan itu tidak cantik, maka dia ditahan sampai meninggal dunia lalu hartanya diwarisi oleh walinya.³³¹ Dalam penafsiran lain, ibn Adil berkata: ayat ini berkenaan dengan seorang laki-laki yang memiliki istri yang sudah tua, sementara selernya tertuju pada istri mudanya, lalu dia menahan dan menelantarkan istri tuanya. Dia tidak pernah menggaulinya sampai istri tuanya itu minta untuk diceraikan dengan memberikan tebusan padanya atau dia tetap menahannya hingga perempuan tersebut meninggal dunia, lalu dia dapat mewarisi hartanya. Ayat ini menganjurkan kepada suami untuk menceraikan istrinya, jika dia tidak mau menggaulinya dengan baik dan merupakan larangan baginya untuk mewarisi hartanya karena kebenciannya kepadanya.³³²

Masalah ini menjadi polemik yang serius ketika Rasulullah saw baru menetap di Madinah. Kebiasaan orang-orang Madinah ketika itu, apabila ada seorang laki-laki yang meninggal dunia, maka keluarganya dan teman dekatnya berkumpul di rumahnya lalu mereka bergegas mencari istri-istri yang ditinggalkan oleh suaminya tersebut. Siapa yang lebih dahulu melemparkan baju ke tubuh istri orang yang baru meninggal itu, maka dialah yang berhak menguasainya, bisa jadi untuk dinikahi atau ditahan lalu harta bendanya dirampas.³³³ Praktek semacam ini sangat merugikan

³²⁹ Jalâluddîn al-Suyûthî, *al-Dûr al-Mantsur fi Tafsi'r bi al-Ma'tsur*, ..., jilid 2, hal. 234.

³³⁰ Jalâluddîn al-Suyûthî, *al-Dûr al-Mantsur fi Tafsi'r bi al-Ma'tsur*, ..., jilid 2, hal. 235.

³³¹ Muhammad Jarîr al-Thabary, *Jâmi' al-Bayân fi ta'wil ây al-Qur'ân*, ..., jilid 3, hal. 649.

³³² Abû Hafsh ibn Adil al-Dimsyaqi, *al-Lubâb fi Ulûm al-Kitâb*, ..., jilid 6, hal. 256.

³³³ Muhammad Jarîr al-Thabary, *Jâmi' al-Bayân fi ta'wil ây al-Qur'ân*, ..., jilid 3, hal. 648.

perempuan. Perempuan tak ubahnya seperti harta yang dibeli, dihabiskan, atau dimanfaatkan tubuhnya.

Kata yang berarti pemaksaan maupun kebencian ini bukan merupakan sebab haramnya perempuan dijadikan sebagaimana harta warisan, melainkan ditegaskan untuk menerangkan peristiwa yang terjadi pada masa itu (*li bayâni al-wâqi'*). Pada masa itu, mereka mewarisi perempuan tersebut tanpa ridha dan sepengetahuannya.³³⁴ Jadi tanpa ada sebab pemaksaan atau kebencian praktek ini tetap diharamkan oleh agama Islam.

Melihat sebab turunnya ayat ini, paling tidak dapat diambil dua kesimpulan yang penting:

1. Larangan menjadikan perempuan sebagaimana harta warisan yang dapat dikuasai oleh ahli waris laki-laki dengan cara paksa. Ini merupakan penafsiran dari *qirâ'at* كُرْهًا.
2. Larangan menelantarkan istri karena kebencian kepadanya lalu dia menunggu supaya istri menggugat cerai dengan membayar tebusan atau membiarkannya sampai mati sehingga ia dapat memperoleh harta warisan darinya. Ini merupakan penafsiran dari *qirâ'at* كُرْهًا.

Keduanya merupakan tindakan yang diharamkan oleh Islam dan siapapun yang melakukannya dapat dikenai hukuman yang berat. Dalam kasus kedua ini, pengadilan berhak memutuskan jatuhnya talak satu, jika istri melaporkan masalah ini karena statusnya dalam kondisi teraniaya oleh suaminya. Talak ini dapat dijatuhkan tanpa adanya tebusan untuk suaminya, meskipun sebelumnya tanpa ada *ta'lik* talak di saat melaksanakan akad nikah.³³⁵ Namun sebagai langkah hati-hati, hukum perkawinan di Indonesia sangat bijaksana ketika menerapkan adanya *ta'lik* talak yang tujuannya menghindari kemudharatan yang disebabkan oleh suami yang tidak bertanggung jawab.

2) Penafsiran Lafaz مُبَيَّنَةٌ

³³⁴ Muhammad Râsyid al-Ridha, *Tafsîr al-Manâh*, Bairut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1999, jilid 4, hal. 370.

³³⁵ *Ta'lik* talak adalah suatu perjanjian yang diucapkan oleh pihak suami ketika dilaksanakannya akad nikah. Pelanggaran terhadap isi perjanjian ini menyebabkan pihak istri boleh memohon gugatan cerai kepada Pengadilan tanpa adanya syarat tebusan dari pihak suami, jika Pengadilan mengabulkan gugatan istri. Salah satu isi *ta'lik* talak antara lain: “jika saya (suami) tidak memperdulikan istri saya enam bulan lamanya, kemudian istri saya tidak ridha dan mengadukan halnya ke Pengadilan Agama ..., maka jatuhlah talak saya kepadanya. Ahamad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Rajawali Pres, 2003, hal. 153-154.

Bunyi arti teksnya, “*Janganlah kamu menyusahkan mereka karena hendak mengambil kembali sebagian dari apa yang telah kamu berikan kepadanya, kecuali apabila mereka melakukan kekejian yang nyata...*”.

Menurut ibn Katsîr, ayat ini turun berkenaan dengan seorang laki-laki yang memiliki istri tetapi dia tidak mau menggaulinya dengan baik bahkan sering kali menyakitinya, sementara istri tersebut mempunyai (harta) mahar yang dulu telah diberikannya. Pelecehan itu dilakukan supaya mahar tersebut menjadi tebusan atas perlakuannya yang buruk itu.³³⁶

Ibn al-Mubâarak meriwayatkan dari al-Salmani yang mengatakan bahwa dua ayat di atas, meski dalam satu satu rangkaian ayat akan tetapi satu ayat diturunkan berkenaan dengan perkara di zaman jahiliyah, sementara ayat ini berkenaan dengan perkara di zaman Islam,³³⁷ dimana seorang suami sering menyakiti istri untuk meminta kembali sesuatu yang telah diberikan kepadanya, baik berupa mahar, uang belanja, maupun harta lainnya.

Kata *تَعْضُلُونَهُنَّ* berasal dari *fi'il mâdhi عَضَّلَ* yang artinya menekan, mempersempit, mencegah, memukul, menahan, dan mempersulit.³³⁸ Ini menunjukkan berbagai tindakan buruk yang tercakup dalam makna ayat yang diharamkan oleh Allah atas suami kepada istrinya.

Korelasi antara ayat ini dengan ayat sebelumnya terletak pada haramnya menyakiti perempuan dengan jalan apapun, baik pemaksaan, penahanan, pemukulan dan lain-lain. Ayat sebelumnya ditujukan kepada keluarganya yang tidak boleh menguasai dan memperalatnya sebagaimana harta warisan sepeninggal suaminya, sedangkan ayat ini ditujukan kepada suaminya yang tidak diperkenankan menganiaya istrinya karena ingin menguasai hartanya.

Namun demikian, ayat ini juga menerangkan hak suami untuk menahan istrinya, jika ia memang telah berbuat keji yang nyata dan benar-benar terjadi. Meskipun begitu, suami tetap tidak boleh semena-mena berbuat kekerasan kepadanya. Menurut al-Hasan, ibn Abbâs, dan Qatadah yang dibolehkan dalam hal ini ialah suami boleh meminta *fidyah* (uang tebusan) atas perbuatan istrinya yang melampaui batas.³³⁹

³³⁶ Abû al-Fida' Ismâ'il Ibn Katsîr, *Mukhtashar Tafsîr Ibnu Katsîr*, ..., jilid 1, hal. 368.

³³⁷ Abû al-Fida' Ismâ'il Ibn Katsîr, *Mukhtashar Tafsîr Ibnu Katsîr*, ..., jilid 1, hal. 368.

³³⁸ Ahmad Warson Munawir, *Kamus al-Munawir*, ..., hal. 941-942.

³³⁹ Abû Bakar al-Râzi al-Jashshâsh, *Ahkâm al-Qur'ân*, ..., jilid 2, hal. 157.

Perbuatan yang melampaui batas ini, sebagaimana yang dijelaskan dalam *qirâ'at* مُبَيَّنَةٌ, yakni perilaku yang jelas terlihat keburukannya, seperti: *nusyûz* (pembangkangan atau penolakan atas keinginan suami), berselingkuh dengan laki-laki lain sampai berbuat zina, atau melecehkan suami atau keluarganya.³⁴⁰

Dengan *qirâ'at* مُبَيَّنَةٌ berarti perbuatan tersebut dilakukan secara sembunyi-sembunyi sehingga perlu dibuktikan dengan menghadirkan para saksi yang pernah melihatnya secara langsung. Dalam hal ini, al-Qur'ân telah memberikan jalan lain untuk pembuktian atau penjelasan tentang aturan dan hukuman bagi orang yang berbuat zina, antara lain:

- a) Tidak boleh menuduh zina kecuali dapat menghadirkan empat orang saksi, sebagaimana firman Allah dalam al-Qur'ân surat *al-Nûr* ayat 4 yang berbunyi:

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ؛

Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik-baik (berbuat zina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka (yang menuduh itu) delapan puluh kali dera, dan janganlah kamu terima kesaksian mereka buat selama-lamanya. Dan mereka itulah orang-orang yang fasik. (Q.S. Al-Nûr/ 24: 4).

- b) Mengucapkan sumpah *li'an*, ketika dia (suami) tidak mampu menghadirkan empat orang saksi, sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'ân surat *al-Nûr* ayat 4, yaitu:

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَدُوا أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ۖ

Dan orang-orang yang menuduh isterinya (berzina), padahal mereka tidak ada mempunyai saksi-saksi selain diri mereka sendiri, maka persaksian orang itu ialah empat kali bersumpah dengan nama Allah, sesungguhnya dia adalah termasuk orang-orang yang benar. (Q.S. Al-Nûr/ 24: 6).

Demikianlah aturan ini diberlakukan agar supaya suami istri dapat bergaul dengan *ma'rûf* (baik dan layak).³⁴¹ Sebaliknya, jika tidak mampu

³⁴⁰ Muhammad Jamaluddin al-Qasimi, *Mahâsin al-Ta'wil*, ..., jilid 3, hal. 52.

³⁴¹ Perbuatan yang termasuk *ma'rûf* adalah memenuhi haknya dalam hal-hal mahar, nafkah, penggiliran yang adil (bagi yang beristri lebih dari satu), tidak mencela, memukul wajahnya, berselingkuh dan lain-lain. Abû Bakar al-Râzi al-Jashshâsh, *Ahkâm al-Qur'ân*, ..., jilid 2, hal. 157.

menggaulinya dengan *ma'rûf*, maka agama memperkenankan untuk bercerai dengan baik-baik dan menutupi aib masing-masing.

2) Larangan Menelantarkan Anak-anak

a. Al-Qur'ân Surat *al-Baqarah*/ 2: 233

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنْتَمِ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ
 وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدَيْهِ
 وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ
 أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا
 أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ^{٣٣٢}

Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan. Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara ma'ruf. Seseorang tidak dibebani melainkan menurut kadar kesanggupannya. Janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya dan seorang ayah karena anaknya, dan warispun berkewajiban demikian. Apabila keduanya ingin menyapih (sebelum dua tahun) dengan kerelaan keduanya dan permusyawaratan, maka tidak ada dosa atas keduanya. Dan jika kamu ingin anakmu disusukan oleh orang lain, maka tidak ada dosa bagimu apabila kamu memberikan pembayaran menurut yang patut. Bertakwalah kamu kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan.

b. Perbedaan *Qirâ'at*

Ibn Katsîr, Abû Amr, dan Ya'qûb membaca lafaz وَالِدَةٌ وَلَا تُضَارُّ dengan cara mendhammahkan huruf *râ*'-nya (تُضَارُّ) yang menunjukkan bahwa ini merupakan *fi'il mudhâri'*. Sementara Abû Ja'far membacanya dengan mensukûnkannya yakni (تُضَار), sedangkan imam-imam *Qurrâ'* lainnya seperti imam Nâfi', Âshim, Hamzah, dan al-Kisâ'i, membacanya dengan memfathahkan huruf *râ*'nya (تُضَارَّ) yang menunjukkan bahwa *qirâ'at* ini berbentuk *fi'il nahi*.³⁴²

³⁴² Al-Qurthûbî, *al-Jâmi' li Akâm al-Qur'ân*, ..., jilid 3, hal. 154.

Dala *qirâ'at Ahâd* yang diriwayatkan oleh ibn Mas'ûd bahwasanya beliau membaca kalimat *وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ* ditambah dengan kata sisipan *ذِي الرَّحِمِ الْمَحْرَمِ*. maka menjadi:

وَعَلَى الْوَارِثِ ذِي الرَّحِمِ الْمَحْرَمِ مِثْلُ ذَلِكَ.³⁴³

Dan bagi ahli waris dzawi al-arham (kerabat jauh) memiliki tanggung jawab seperti ini.

c. Implikasi Makna

Kata *تُضَارُّ* (dengan *fathah* pada huruf *râ'*) merupakan *fi'il nahi* yang berasal dari kata *لَا تُضَارُّ* yang mengikuti wazan *لَا تُفَاعِلُ*. ketika ada dua huruf *râ'* jatuh dalam satu kata, maka *râ'* yang pertama dimasukkan ke dalam *râ'* yang kedua. Lalu *râ'* kedua diberi *harakat fathah* karena bertemunya dua *sukûn* dalam satu kata sehingga menjadi *تُضَارُّ*. Kata ini mengandung arti janganlah seorang (perempuan) membahayakan, menyulitkan, atau menyusahkan.

Kata *تُضَارُّ* (dengan *dhammah* pada huruf *râ'*) merupakan *fi'il mudhâri' mabni ma'lûm*, yang asalnya berbunyi: *لَا تُضَارُّ* yang artinya hendaklah seseorang tidak boleh membahayakan atau menyengsarakan. Atau dapat juga dikatakan bahwa ia berasal dari bentuk *mabni majhûl*, yaitu *لَا تُضَارُّ*, yang berarti perempuan itu disengsarakan atau disakiti. Perubahan kata keduanya sama, yakni huruf *râ'* pertama dimasukkan ke huruf *râ'* yang kedua karena ia berkumpul dalam satu kata sehingga menjadi *تُضَارُّ*.

Sementara kata *لَا تُضَارُّ* merupakan *fi'il mudhâri' mabni majhûl* yang dimasuki *lâ nahi*. Ia berasal dari kata *ضَارٌّ - يَضِيرُّ*. Artinya sama dengan kata *ضَارٌّ*, yakni membahayakan, menyulitkan, atau menyusahkan. Perbedaan kata ini dengan kata sebelumnya terletak pada penambahan huruf. Kalau kata *تُضَارُّ* (tanpa *tasydîd*) berasal dari *tsulâtsi mujarrad* yang tidak

³⁴³ Al-Syaukani, *Fath al-Qadîr*, Kairo: Musthafa al-Bâbi al-Halabi, 1964, juz 3, hal. 350.

berfaidah apapun selain makna asalnya, sedangkan kata نَصْرًا (*bertydyd*) merupakan bentuk *tsulâtsi mâzid bi harfin* dengan tambahan huruf *alif* pada *fâ' fi'il*, yang dapat berfaidah *musyâarakah*, yakni ada timbal balik atau saling melakukan.

Qirâ'at yang *mutawâtir* mengandung makna bahwa kewajiban memberi nafkah itu ditujukan kepada orang tua untuk menghidupi anaknya, atau sebaliknya, jika mereka sudah dewasa, anaklah yang berkewajiban memberi nafkah kepada orang tuanya.

Sementara dalam *qirâ'at syâdz* yang *mudraj* (sisipan) ini, mengandung arti bahwa kewajiban nafkah bagi anak-anak yang ditinggal cerai orang tuanya itu tidak terbatas bagi orang tua anak tersebut, melainkan ahli waris atau kerabat jauh pun dituntut untuk memperhatikannya.

d. Implikasi Perbedaan Qirâ'at terhadap Larangan Menelantarkan Anak

Ayat ini berkaitan erat dengan ayat yang berbicara mengenai talak. Dalam ayat ini, Allah memberi peringatan kepada keluarga yang dilanda prahara rumah tangga, yakni perceraian, agar tidak mengakibatkan penelantaran terhadap anak, terutama anak yang sedang menyusu kepada ibunya, ia masih sangat membutuhkan kasih dan belaian seorang ibu. Sakit hati seorang istri setelah diceraikan oleh suaminya tidak boleh dilampiaskan terhadap anaknya sehingga anaknya menjadi korban dari kebencian dan kekesalannya terhadap suaminya.

Di awal ayat ini, Allah mengajurkan agar seorang ibu, bagaimana pun pedihnya ditinggalkan suami, sepatutnya menyusui anaknya selama dua tahun. Masa ini merupakan masa pertumbuhan anak untuk mencapai perkembangan kesehatan dan psikologis yang maksimal, yakni dengan belaian kasih sayang ibu dan air susunya.³⁴⁴

Peran suami, meskipun sudah bercerai dengan istrinya, juga tidak luput dalam perkembangan anak. Dia berkewajiban untuk memberikan nafkahnya, yakni memberi kebutuhan hidup anaknya yang meliputi: sandang, pangan dan pendidikan samapai anak menjadi dewasa atau mandiri.³⁴⁵ Kadar pemberian nafkah ini tentunya sesuai dengan tingkat

³⁴⁴ Anak-anak yang memperoleh ASI secara baik menunjukkan tingkat kecerdasan di atas rata-rata dan penglihatan yang baik dibandingkan dengan yang tidak memperoleh ASI. Penelitian di Universitas Kentucky menunjukkan bahwa bayi yang mendapatkan ASI memiliki IQ lebih tinggi dari pada bayi yang mengkonsumsi susu formula. Taufiq Pasiak, *Membangun Raksasa Tidur*, Jakarta: Gramedia, 2004, hal. 130.

³⁴⁵ Dalam Kompilasi Hukum Islam, Yogyakarta: Pustaka Widyatama, 2004, Pasal 98 disebutkan: batas usia anak yang mampu berdiri sendiri atau dewasa adalah usia

kemampuannya karena Allah tidak membebani suatu kewajiban melebihi dari apa yang dimilikinya.

Anak yang masih menyusu itu, pembiayaannya ditanggung oleh ayahnya. Artinya, dia harus memberi nafkah kepada mantan istrinya jika dia menyusui anaknya, meskipun *iddah*-nya sudah habis.

Selanjutnya, ayat ini memberi peringatan terhadap kedua orang tua berkenaan dengan anaknya, dengan firman-Nya:

... لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدَيْهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ ...

Janganlah seorang ibu menderita kesengsaraan karena anaknya dan seorang ayah karena anaknya, dan warispun berkewajiban demikian. (Q.S. *al-Baqarah*/ 2: 233).

Dalam kalimat *لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا*, secara umum perbedaannya terletak pada *fi'il mudhâri'* atau *fi'il amr*. Kalau *fi'il*-nya itu bentuknya *mudhâri'* berarti mengandung faidah *al-tajaddud* (selalu dan senantiasa memperbaharui). Jadi penafsirannya seorang perempuan itu tidak boleh memberikan bahaya kepada orang lain, baik anak maupun suaminya. Karena hal itu bukan sifat dasar perempuan shalihah yang mempunyai kasih sayang terhadap anak. Sementara kalau dibaca dengan bentuk *fi'il amr* menunjukkan arti larangannya secara tegas, yang penafsirannya, janganlah sekali-kali kedua orang tua itu menyia-nyiakan anaknya.

Kalimat *وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدَيْهِ لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا* mempunyai beberapa penafsiran, antara lain:

Pertama, ibu dan ayah dilarang membahayakan anaknya dengan cara menelantarkan, misalnya dengan tidak memberikan nafkah kepadanya. Huruf *bâ'* dalam kata *بِوَلَدِهَا*, dengan penafsiran ini menunjukkan bahwasanya ia adalah huruf tambahan. Dua *qirâ'at* (لَا تُضَارَّ - لَا تُضَارَّ) ini sesuai dengan penafsiran ayat di atas.³⁴⁶

Kedua, nafkah yang diberikan kepada ibunya tidak boleh merugikan ibunya, sehingga menyusahkan anaknya juga, misalnya dengan mengurangi jatah yang semestinya.³⁴⁷ Dua *qirâ'at* yang terbentuk dari *fi'il mudhâri' mabni majhûl* (لَا تُضَارَّ - لَا تُضَارَّ) masuk dalam penafsiran di atas.

21 tahun, sepanjang anak tersebut tidak cacat fisik maupun mental atau belum menikah. Kompilasi Hukum Islam, ..., hal. 48.

³⁴⁶ Muhammad Ali al-Shâbûni, *Shafwah al-Tafsîr*, ..., jilid 1, hal. 135.

³⁴⁷ Kementerian Wakaf Mesir, *al-Muntakhab*, Kairo: al-Syirkah al-Jumhûriyyah, t.th., hal. 85.

Ketiga, seorang istri tidak boleh menyusahkan suami yang telah menceraikannya dengan cara meminta upah yang mahal untuk menyusui anaknya sehingga hal itu juga dapat membahayakan anaknya, juga menyusahkan dirinya sendiri karena dia tidak jadi mendapatkan nafkah penyusuannya.³⁴⁸ Di samping itu, dia tidak dapat menumpahkan kasih sayangnya (kalau anak itu berada dalam pengawasan ayahnya).³⁴⁹ Penafsiran ini merujuk pada *qirâ'at* (لَا تُضَارَّ - لَا تُضَارَّ).

Keempat, seorang ibu tidak boleh menderita kesengsaraan dalam merawat anaknya karena ayahnya tidak mau bertanggung jawab memberikan nafkah kepadanya. Penafsiran ini merujuk pada tiga *qirâ'at* (لَا تُضَارَّ - لَا تُضَارَّ - لَا تُضَارَّ).

Kelima, ayah dan ibu dilarang saling menyusahkan atau bersengketa masalah anak, sehingga anaknya menjadi terlantar. Misalnya, ibu tidak mau menyusui anaknya karena ingin menyusahkan ayahnya dalam mendidik anaknya atau ayah merebut anaknya dari asuhan mantan istrinya padahal istrinya ingin menyusuiannya.³⁵⁰ Penafsiran ini merujuk pada dua *qirâ'at* (لَا تُضَارَّ - لَا تُضَارَّ).

Kalimat وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ menunjukkan bahwa kewajiban untuk memberi nafkah anak yang kedua orang tuanya bercerai dan larangan menyakitinya juga dibebankan kepada ahli waris pihak ayahnya, terutama ketika ayahnya sudah meninggal dunia. Ada yang mengatakan dibebankan kepada “pewaris anaknya”, yakni keluarga anak itu, yang meliputi saudara-saudara dan kakek-nenek dari pihak ayah maupun ibunya.³⁵¹

Abû Hanîfah berdasarkan *qirâat mudraj*, sebagaimana di atas, yang diriwayatkan dari ibn Mas'ûd menyatakan bahwa kewajiban itu juga dibebankan kepada seluruh *dzawi al-arhâm* yakni semua famili dan saudara-saudara dari pihak ibu maupun pihak ayahnya.

Ayat ini tutup dengan اتقوا الله (takwalah kepada Allah). Sebagai isyarat kepada seorang Bapak dan Ibu, Suami dan Istri supaya benar-benar bertanggung jawab terhadap anak-anak mereka dan jangan melanggar

³⁴⁸ Muhammad al-Habsy, *al-Qirâ'ât al-Mutawâtirah wa Atsaruhâ fî al-Rasm al-Qur'ân wa al-Ahkâm al-Syarî'ah*, ..., hal. 286.

³⁴⁹ Alasan terakhir jarang terjadi karena biasanya Pengadilan memutuskan bahwa anak yang menyusui itu dalam pengasuhan ibunya sampai ia mencapai usia *mumayyiz* (12 tahun) yang sudah dapat menentukan pilihan hak asuh. Kompilasi Hukum Islam, Pasal 105 ayat: a.

³⁵⁰ Muhammad Ali al-Shâbûni, *Shafwah al-Tafsîr*, ..., jilid 1, hal. 135.

³⁵¹ Muhammad Thâhir ibn Asyûr, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Libia: Dâr al-Tunîsiyyah li al-Nasyr, t.th., jilid 2, hal. 435-436.

aturan Allah dengan menelantarkan mereka, yakni sang Ibu tidak mau untuk menyusui anak-anaknya kecuali dengan upah yang melebihi sandar demikian juga seorang Bapak jangan menyusahkan Istrinya dengan tidak memberikan nafkah kepada Istri sehingga Istrinya menjadi menderita dan kekurangan air susu dan berimplikasi kepada penderitaan terhadap dirinya sendiri.

BAB V

PENUTUP

1. Kesimpulan

Al-Qur'an bagaikan berlian yang memiliki banyak sisi. Jika di pandang dari satu sisi akan menampakkan keindahan tersendiri. Di lihat dari sisi yang lain akan tampak keindahan yang lain. Artinya Al-Qur'an adalah petunjuk Allah yang bisa di kaji dan di alami dengan berbagai macam disiplin ilmu pengetahuan termasuk di antaranya dengan melalui salah satu cabang Ulum Al-Qur'an yakni Ilmu *qirâ'at*, karna perbedaan *qirâ'at* tersebut sangat mempengaruhi perbedaan penafsiran baik penafsiran dalam akidah, hukum secara umum, dan hukum-hukum yang berhubungan dengan relasi gender secara khusus.

Qirâ'at yang memiliki perbedaan makna atau tafsiran adalah *qirâ'ât* yang mengandng perbedaan dari segi *i'râb* (kedudukan kalimat), perbedaan *sharaf* atau asal katanya, perbedaan *khithâb* pelaku yang dituju, perbedaan yang disebabkan oleh pengurangan dan penambahan kata atau kalimat, dan perbedaan *harakat* yang memungkinkan terjadinya perubahan makna dan tafsiran.

Ragam *qirâ'at* adalah bagian dari wahyu sehingga perlu diperhatikan ketika memahami ayat. Setiap ayat yang memiliki perbedaan *qirâ'at* menunjukkan ada-nya indikasi bahwa ia memiliki makna yang berbeda pula, baik dari segi kata maupun susunan kalimat. Ragam *qirâ'at* berkontribusi dalam mengungkap hal-hal yang dimaksudkan oleh ayat-

ayat yang terkait relasi gender sehingga dapat membantu dalam memahami kandungan ayat secara tematik dan kontekstual terhadap persoalan ketimpangan gender. Ayat-ayat tentang relasi gender yang terdapat perbedaan *qirâ'at* memberikan pengaruh positif terhadap penafsiran al-Qur'ân. Pengaruh tersebut tidak ada yang bersifat kontradiksi melainkan “pilihan hukum” yang dapat dipakai sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakat.

2. Saran

Berdasarkan kajian dan temuan dari penelitian ini, perlu disampaikan beberapa saran yang berkaitan dengan penulisan disertasi ini, yaitu:

1. Kajian tentang ilmu *qirâ'at* al-Qur'ân penting untuk disosialisasikan dan dikembangkan lebih lanjut karena dengan demikian ilmu yang terkait dengan *qirâ'at* al-Qur'ân yang sudah hampir punah bisa tetap eksis sebagai disiplin ilmu yang dapat berdampingan dengan ilmu-ilmu al-Qur'ân lainnya.
2. Peran pemerintah dalam mempertahankan dan mengembangkan ilmu *qirâ'at* melalui Departemen Agama RI sangat dibutuhkan dengan menyusun, menerbitkan dan mengedarkan “*Buku Lengkap Panduan Qirâ'at al-Qur'ân*” terutama kepada Lembaga Pengembangan Tilawah al-Qur'ân (LPTQ) seluruh Indonesia, para ulama *ahl al-Qurrâ'* dan para instruktur *qirâ'at* untuk mengajarkan dan mensosialisasikannya di tengah-tengah masyarakat.
3. Penafsiran al-Qur'ân dari segi bahasa yang berangkat dari penela'ahan perbedaan *qirâ'at* ini perlu digali secara lebih mendalam sehingga corak penafsiran menjadi lebih variatif dalam upaya mengeluarkan hukum, khususnya yang berkaitan dengan relasi gender dari ayat-ayat yang memiliki perbedaan *qirâ'at*.
4. Kajian ini adalah langkah awal dalam mengungkap sisi al-Qur'ân dari segi *qirâ'at* yang selama ini kurang diperhartikan oleh para penafsir kontemporer. Penulis merasa banyak tema terkait perempuan yang belum tercover dalam disertasi ini.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'ân al-Karîm.

Abdullah, Abdul Ghani. *Pengantar Kompilasi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*. Depok: Gema Insani: 1994.

Abdullah, Adil Fathi. *Menjadi Ibu Ideal*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2005.

Abdullah Hanafi, Alauddin. *Syarah Sunan Ibnu Majah*. Maktabah Nizar Mushthafa al-Baz, 1999 M/1419 H.

Abdullah al-Mushlish, Kholid Ibn. *Al-Aqidah al-Wasithiyah*. Riyadh: Dâr Ibnu al-Jauzi, 1422 H.

Abdul Karim, Hishah. *Ummu Salamah Istri Rasulullah Penuh Inspirasi*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2010.

Abdul Salam, Izzuddin Ibn. *Al-Fawaid Fi Ikhtishar al-Maqoshid*. Dâr al-Fikri, 1996.

Abillah, Masykuri Sirry. *Hukum yang Memihak Kepentingan Laki-laki & Perempuan*. Jakarta : PT Gramedia Pustaka Utama, 2002.

Abkarî, Abû al-Baqâ' Abdullah bi al-Husein bin Abdullah. *Imlâ' mâ Manna bih al-Rahmân min Wujûh al-I'râb wa al-Qirâ'ât fi Jamî' al-Qur'ân*. Bairut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1979 M/ 1399 H.

Aburrahman, Maman. *Panduan Praktis Memahami Penelitian (Bidang Sosial-Administrasi, Pendidikan)*. Bandung: Pustaka Setia, 2011.

- Abu Daud, Anas Ismail. *Dalil al-Sailin*. Mekah: Maktabah al- Malik Fahad, 1416 H.
- Abu Zaid, Nasher Hamid. *Mafhuman-Nash Dirâsat fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: al-Markaz ats-Tsaqâfi al-'Araby, 1994.
- Adil, Abû Hafsh ibn. *al-Lubâb fî Ulûm al-Kitâb*. Bairut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998.
- Ahmad, Muhammad Syâtirî. *Manâhi al-'Irfân fî Tajwîd al-Qur'ân*. Jakarta: Maktabah Ma'had Qirâ'ât al-Qur'ân al-Tâhiriyyah, 1976.
- Ahmad, Leila. *Perempuan dan Gender dalam Islam*. Jakarta: PT. Lentera Basritama, 2000.
- Allan, Barbara Pease. *Rahasia Perempuan Dosa Laki-Laki*. Yogyakarta: Pradipta, 2004.
- Alûsi, al-Syihâb al-Dîn al-Sayyid Mahmûd. *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-Azhîm*. Bairut: Dâr al-Fikr, 1978.
- Âmilî, al-Sayyid Ja'fâr Murtadâ. *Haqâiq Hâmmah Haula al-Qur'ân al-Karîm*. Makkah: Muassasat al-Nasyr al-Islâmî, 1407 H.
- Anîs, Ibrâhîm. *Al-Mu'jam al-Wasîth*. Mesir: Dâr al-Ma'ârîf, 1392 H.
- Anwar, Rosihon. *'Ulûm al-Qur'ân*, Bandung: CV Pustaka Setia, 2004.
- Al-'Aqqad, Abbas Mahmud. *al-Falsafah al-Qur'âniyyah*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-Lubnâny, 1997.
- Al-Arabî, Ibn. *Ahkâm al-Qur'ân*. Bairut: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-Ilmiyyah, 1985.
- Arfiah, Nur Febrianti. *Ekologi Berwawasan Gender*. Mizan, 2014 M.
- Arta, Faisar Ananda. *Wanita dalam Konsep Islam Modernis*. Jakarta: Penerbit Pustaka Firdaus, 2004.
- Al-Arumi, Muhammad Amin bin Abdulillah Al- Hariri As-Syafii, *Hadâiq Al-Rouh Wa Al-Raihan*. Dâr Thauq al-Najah, 2001 M/1421 H.
- Al-Ashfahânî, Râghib. *Mu'jam Mufradât Alfâzh al-Qur'ân*. Bairut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Asqalânî, Ibnu Hajar. *Fath al-Bârî Syarh Sahîh al-Bykhârî*. Kairo: Mustafa al-Bâbî al-Halabî, 1378 H/1959 M.
- Asyar, Muhammad Tohir Ibn. *Maqoshid al-Syariah al-Islamiyyah*. Syirkah a al-Tunisiyyah, 1978.
- Asy'ari, Musa. *Islam Keseimbangan Rasionalitas, Moralitas, dan Spiritualitas*. Yogyakarta: LESFI, 2005.

- Asymûni, Ahmad Karîm. *Manar al-Hudâ fi Bayân al-Waqf wa al-Ibtidâ'*. Mesir: Mustafâ al-Bâbî al-Halabî, 1973 M.
- Asyûr, Muhammad Thâhir ibn. *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*. Libia: Dâr al-Tunîsiyyah li al-Nasyr, t.th.
- Atiyah, Ibn. *Muqaddimah*. Bairut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Ayyub, Syaikh Hasan. *Fikih Keluarga, Pedoman Membangun Keluarga Sakinah Sesuai Syariat*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2001.
- Azhari, Hasan. *Tartîl al-Qur'ân*. Kualalumpur: Pustaka Serumpun, 1979.
- Al-A`zami. *Sejarah Teks al-Qur'ân Dâri Wahyu sampai kompilasi Kajian Perbandingan dengan Perjanjian lama dan Perjanjian Baru*. Jakarta: Gema Insani, 2005.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad ke XVII dan XVIII*. Bandung: Mizan, 1995.
- Bagdâdî, Abû al-Qâsim Ali bin 'Usmân bin Muhammad bin Ahmad. *Sirâj al-Qâri' al-Mubtadi*. Bairut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Bagdâdî, Ahmad bin 'Ali al-Khatîb. *Târikh Bagdâd*. Bairut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.
- Bagdâdî. *Al-Kifâyah fi 'Ilm al-Riwâyah*. Kairo: al-Bâbî al-Halabî wa Aulâduh, 1317 H.
- Al-Baghdadi, Abdurrahman. *Emansipasi Adakah Dalam Islam: Suatu Tinjauan Syari'at Islam Tentang Kehidupan Wanita*. Jakarta: Gema Insani Press, 1994.
- Al-Bahnasawi, Salim. *al-Mar'ah Baina al-Islâm wa al-Qawânîn al-'âlamiyah*. Kuwait: Dâr al-Wafa, 2001.
- Baidan, Nasruddan. *Tafsîr bi al-Ra'yi*. Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 1999.
- Balfaqîh, Âlawî bin Muhammad bin Ahmad. *Al-Qirâ'ât al-'Asyr al-Mutawâtirah min Thariqay al-Syâtibiyah wa al-Durrah*. Madinah: Dâr al-Muhâjir, 1994 M/ 1414 H.
- Al-Bânî, Nâshiruddîn. *Silsilah al-Hadîts al-Shahîhah*. Riyadh: Maktabah al-Ma'ârif, 1995.
- Al-Bâqi, Muhammad Fuad Abd. *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâzh al-Qur'ân al-Karîm*. Kairo: Dâr al-Hadîts, 1996.
- Bâqillânî, Abû Bakr. *Îjâz al-Qur'ân*. Mesir: Maktabah wa Matba'ah Mustafâ al-Bâbî al-Halabî, 1370 H.

- Bâzmûl, Muhammad bin Umar bin Sâlim. *Al-Qirâ'ât wa Atsaruhâ fî al-Tasîr wa al-Ahkâm*. Riyâd: Dâr al-Hijrah, 1417 H/ 1996 M.
- Bilqisthi, Aqis. *Wanita Dalam Naungan Hukum Islam*. Surabaya: Bintang Usaha Jaya, 2005.
- Bitaji, Muhammad. *Makânah al-Mar'ah fî al-Qur'ân al-Karîm wa al-Sunnah al-Shahîhah*. Kairo: Dâr al-Salâm, 2000.
- Bukhârî, Abû Abdillâh Muhammad bin Ismâ'îl bin Ibrâhîm ibn al-Mug'îrah. *Shahîh al-Bukhârî*. Mesir: Mustafâ al-Bâbî al-Halabî, t.th.
- Al-Buthi, M.Sa'id Ramadhan. *Perempuan Antara Kezaliman Sistem Barat dan Keadilan Islam*. Solo: EraIntermed, 2002.
- Chaer, Abdul. *Pengantar Semantik Bahasa Indonesia*. Jakarta: Rineka Cipta, 2002.
- Dagun. *Psikologi Keluarga (Peranan Ayah Dalam Keluarga)*. Jakarta: Rineka Cipta, 2002.
- Dânî, Abû Amr Usman bin Sa'id. *Al-Ahruf al-Sab'ah li al-Qur'ân*, Tahqîq Abd al-Muhaimin Tâhân, Makkah: Maktabah al-Manârah, 1988 M/ 1408 H.
- . *Al-Muqni' fî Rasm Mashâhif al-Amsâr*. Mesir: Maktabah al-Kulliyât, t.th.
- . *Al-Tafsîr fî al-Qirâ'ât al-Sab'*. Mesir: Maktabah al-Kulliyât al-Azhâriyyah, 1934.
- Al-Dârâbî, al-Muqri' Ahmad bin Abî Umar. *Qirâ'ât al-Qurrâ' al-Ma'rûfîn bi Riwâ'yât al-Ruwâh al-Masyhûrîn*. Bairut: Muassasat al-Risâlah, 1985.
- Al-Dârimi, Muhammad Abdullah. *Al-Musnad Al-Jami'*. Beirut: Dâr al-Basyair al-Islamiyah, 2013 M/ 1434 H.
- Departemen Agama RI. *Al-Qur'ân dan Terjemahnya*. Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah/ Pentafsiran al-Qur'ân, 1971 M.
- Daif, Syauqî. *Al-Madâris al-Nahwiyah*. Mesir: Dâr al-Ma'âri, 1968 M.
- Dibâ, Alî Muhammad. *Syarh al-Syâtibiyyah (Irsyâd al-Murîd Ilâ Maqsûd al-Qasîd)*. Mesir: Maktabah Muhammad Alî Sabîh, 1381 H/ 1961 M.
- Dimyâtî, Muhammad. *Ithâf Fudalâ al-Basyar*. Mesir: Multazam al-Taba' Abd. al-Hamîd Ahmad al-Hanafî, t.th.
- Al-Dzahabi, Muhmmad Husain. *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2000.

- Dzuhayatin, Siti Ruhaini. *Fiqh dan Permasalahan Perempuan Kontemporer*. Yogyakarta : Pusat Studi Islam UII, 1996.
- Engineer, Ashghâr Ali. *Pembebasan Perempuan*. Terj. Agus Nuryanto, Yogyakarta: LkiS, 2003.
- Eridani, AD, ed & AD Kusumaningtyas. *Keluarga Sakinah: Kesetaraan Relasi Suami-Istri*. Jakarta: Rahima, 2008.
- Fadjar, Nugrah. *Jender Dalam Al-Qur'an*. Lembaga Kajian Islam, 2015.
- Fadlî, Abd al-Hâdî, *Al-Qirâ'ât al-Qur'âniyyah*. Bairut: Dâr al-Qalam, 1980 M.
- Faqih, Mansur. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Insist Press, 2016.
- Farid, Fathî Abd Qâdir. *Al-Îjâz wa al-Qirâ'ât*. Bairut: Dâr al-'Ulûm 1402 H/ 1982 M.
- Faris, Ahmad Ibn. *Maqâyis al-Lughah*. Beirut : Dâr al-Fikr, 1994.
- Farjâni, Muhammad Rajab. *Kayfa Nataddab Ma'a al-Mushaf*. T.tp., Dâr al-I'tisâm, 1978 M.
- Fathoni, Ahmad. *Kaidah Qirâ'at Tujuh*. Jakarta: Dâr al-'Ulûm Press, 1996.
- Forum Kajian Kitab Kuning. *Wajah Baru Relasi Suami-istri Telaah Kitab 'Uqûd al-lujjain*. Yogyakarta : LkiS, 2001.
- Goldziher, Ignaz. *Mazâhib al-Tafsîr al-Islâmî*. Mesir: Maktabah al-Kanji, 1374 H/ 1955 M.
- Al-Gulâyainî, Muṣṭhafâ. *Jâmi' al-Durûs*. Bairut: al-Maktabah al-'Ashriyyah, 1987 M.
- Al-Habsy, Muhammad. *al-Qirâ'ât al-Mutawâtirah wa Atsaruhâ fî al-Rasm al-Qur'ân wa al-Ahkâm al-Syarî'ah*. Bairut: Dâr al-Fikr, 1999.
- Haisamî, Alî bin Abû Bakr. *Majma' al-Zawâ'id*. Bairut: Dâr al-Kitâb al-Arabî, 1402 H.
- Hâkim, *Mustadrak*. Mesir: Mustafâ al-Bâbî al-Halabî, t.th.
- Hamdi, Mahmoud Zaqqouq. *Islam Dihujat Islam Menjawab: Tanggapan atas Tuduhan dan Kesalahpahaman*. Tangerang: Lentera Hati, 2008.
- Hamka. *Kedudukan Perempuan Dalam Islam*. Jakarta : Grafika, 1986.
- Al-Hanafî, Muhammad Murtadha. *Tâj al-'Arûts*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Hanbal, Ahmad bin. *Al-Musnâd Imam Ahmad*. Mesir: Mustafâ al-Bâbî al-Halabî, 1396 H.

- Harun, Salman. *Mutiara al-Qur'ân, Aktualisasi Pesan al-Qur'ân dalam Kehidupan*. Pamulang: PT. Logos Wacana Ilmu, 1999 M.
- Hasan, Ibrahim. *Târîkh al-Islâm*. Bagdâd: al-Ja'izah, 1967 M.
- Hasanî, Muhammad bin 'Alawî al-Mâliki. *Haula Khasâish al-Qur'ân*. Bairut: Dâr al-Fikr, 1978 M/ 1398 H.
- Hasanuddin A.F. *Anatomi al-Qur'ân: Perbedaan Qirâ'at dan Pengaruhnya terhadap Istinât Hukum dalam al-Qur'an*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1995.
- Al-Hasimi, Said Ahmad. *Mukhtâr al-Hadist al-Nabawiyyah*. Indonesia: Maktabah Dâr Ihya al-Kutub al-'Arobiyyah, t.th.
- Hasyim, N. *Menjadi Laki-Laki: Pandangan Laki-Laki Jawa Tentang Maskulinitas dan Kekerasan Dalam Rumah Tangga*. Yogyakarta: Rifka Annisa, 2007.
- . *Warna Warni Lelaki*. Yogyakarta: Rifka Annisa, 2010.
- . *Begini Idealnya Laki-Laki: Panduan Untuk Mengenal Diri dan Perilaku*. Yogyakarta: Rifka Annisa, 2011.
- Hendri, Yuldi. *Gender di Pesantren Salaf*. Malang: UIN-Maliki Press, 2010.
- Hisyam, Musthafa Abdul Aziz. *Dosa Apa yang Membuat Mereka Dibunuh*. Jakarta: Akbar Media Eka Sarana, 2008.
- Hude, Dârwis. *Logika al-Qur'an (Pemaknaan Ayat Dalam Berbagai Tema)*. Jakarta: Eurabia, 2017.
- Husein, Toha. *Mustaqbal al-Tsaqâfât fi Mishr*. Libanon: Dâr al-Kitâb, 1973.
- Ibn Aqîl, Bahâ'uddîn ibn Mâlik ibn Abdullah. *Syarh ibn Aqîl*. Bairut: Dâr al-Fikr, 1976.
- Ibn Katsîr, Imâd al-Dîn Abû al-Fidâ' Ismâ'il al-Quraisyî. *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*. Bairut: Dâr al-Fikr, 1970.
- Ibn Rusyd, Abû al-Wâlid Muhammad ibn Ahmad. *Muqaddimât ibn Rusyd*. Bairut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th.
- . *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*. Bairut: Dâr al-Fikr, 1995.
- Ibyâri, Ibrâhîm. *Târîkh al-Qur'ân*. Kairo: Dâr al-Qalam, 1965 M.
- Idhami, Dahlan. *Azas-azas Fiqh Munakahat Hukum Keluarga Islam*. Surabaya: Al Iklas, 1984.

- Ilmî, Khâlid bin Muhammad al-Hâfiz. *Al-Minah al-Ilâhiyyah fi Jam' al-Qirâ'ât al-Sab'*. Madinah: Dâr al-Zamân, 1422 H/ 2002 M.
- Ilyas, Yunahar. *Feminisme dalam Kajian Tafsîr al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Institut PTIQ. *Aset dan Prospek*. Jakarta: Institut PTIQ, 2001.
- Islâmî, al-Bânî. *Mukhtashar Shahîh al-Bukhâri*. Bairut: t.p., 1399 H.
- Ismâ'îl, Sya'ban Muhammad. *Al-Qirâ'ât Ahkâmuhâ wa Masdâruhâ*. Bairut: Dâr al-'Ilm, 1986 M/ 1406 H.
- . *Ma'a al-Qur'ân al-Karîm*. t.tp., t.p., t.th.
- Isrâr, C. *Al-Qur'ân, Seni dan Sastra*. Kualalumpur: Pustaka Serumpun, 1980.
- Itir, Hasan Diyâ' al-Dîn. *Al-Ahruf al-Qur'âniyyah al-Sab'ah*. Bairut: Dâr al-Basyâr al-Islâmiyyah, 1988 M.
- 'Itr, Nuruddin. *Hak dan Kewajiban Perempuan Mempertanyakan: Ada Apa dengan wanita*) diterjemahkan oleh Hasbullah. Yogyakarta: BinaMedia, 2005.
- Jalal, Abd. *'Ulûm al-Qur'ân*. Surabaya: Dunia Ilmu, 2001.
- Jamhari, Ismatu Ropi. *Citra Perempuan dalam Islam Pandangan Ormas Keagamaan*. Jakarta: PT.Gramedia Pustaka Utama, 2003.
- Al-Jashshâsh, Abû Bakar al-Râzi. *Ahkâm al-Qur'ân*. Bairut: Dâr al-Fikr, 1993.
- Jazarî, Ibn. *Taqrîb al-Nasyr fi al-Qirâ'ât al-'Asyar*. Bairut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.
- . *Gâyat al-Nihâyah fi Tabaqât al-Qurrâ'*. Kairo: Dâr Mustafâ al-Bâbî al-Halabî, 1352 H.
- . *Munjîd al-Muqrîn wa Mursyid al-Thâlibîn, Pengulas Dr. Abd Haiyy al-Farmawi*. Kairo: Maktabah al-Tijâriyah al-Kubrâ, t.th.
- Johns, A.H.. *Islam in The Malay Word: An Exploratory Survey With Some Refrence to Quranic Exegesis, Islam in Asia*. Jerussalem: The Magnes Press, 1984.
- Al-Jurjany, Ali bin Muhammad. *Al-Ta'rifât*. Cairo: Dâr al-Kitab al-Mashry, 1991.
- Jurnal Perempuan. *Saatnya Bicara Soal Laki-Laki*. Jakarta: Yayasan Jurnal Perempuan, 2009.
- Kadârusman. *Agama, Relasi Gender & Feminisme*. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005.

- Kamal, Ahmad 'Adil. *Ulûm al-Qur'ân*. t.tp., t.p., t.th.
- Kamla, dkk. *Persoalan Pokok Mengenai Feminisme dan Relevansi*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama 1993.
- Kauna, Fuad dan Niphan. *Membimbing Istri Mendampingi Suami*. Yogyakarta : Mitra Pustaka, 1998.
- Kementerian Wakaf Mesir. *al-Muntakhab*. Kairo: al-Syirkah al-Jumhûriyyah, t.th.
- Khairunnisa, Kuni. *Mensinergikan Potensi Muslimah*. Suara Merdeka, 2001.
- Al-Khuly, Bahy. *Tadzkirot ad-Du'ah*. Mesir: Dâr al-Nasyer li al-Jami'ah, 2009.
- Kodir, Faqihuddin Abdul. *Bergerak Menuju Keadilan, Pembelaan nabi Terhadap Perempuan*. Jakarta : Rahima, 2006.
- Komnas Perempuan. *Perempuan Dalam Relasi Agama Dan Negara*. Jakarta: Komnas Perempuan, 2010.
- Lâsyîn, Sayyid, Abû Farah, Khâlîd Muhammad al-Hâfiz. *Taqrîb al-Ma'ânî fi Syarh Hirz al-Amâni fi al-Qirâ'ât al-Sab'*. Madinah: Dâr al-Zamân, 1413 H.
- Lajnah Da'imah lil Buhuts al-Ilmiah wal Ifta'. *Fatwa-Fatwa Terkini*. Dârul Haq, 2004.
- Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an. *Suhuf: Jurnal Kajian Al-Qur'an dan Kebudayaan*. Jakarta: Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, 2009.
- Manzhûr, Ibn. *Lisân al-Arab*. Bairut: Dâr al-Fikr, 1990.
- Ma'rifat, Syaikh Muhammad Hâdi. *Al-Tamhîd fi 'Ulûm al-Qur'ân*. Iran: Matba'ah Mahar, 1396 H.
- Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI*. Erlangga, 2011.
- Al-Maliki, Ahmad al-Shawi. *Hasyiyah Ala Tafsîr al-Jalaluddin*. Maktabah Putra Semarang, t.th.
- Maliku, Zainuddin. *Bias Gender Dalam Pendidikan Sosiologi Pendidikan*. Jakarta, 2006.
- Ma'luf, Louis. *Munjid*. Beirut: Katsulikiyah, 1952.
- Al-Matrûdî, Abdurrahmân bin Ibrâhîm. *al-Aruf al-Qur'âniyyah al-Sab'ah*. Riyâd: Dâr al-Alâm al-Kutub, 1411 H.
- Megawangi, Ratna. *Membiarkan Berbeda, Sudut Pandang Baru Tentang Relasi Gender*. Mizan : 1999.

- Moghissi, Haideh. *Feminisme dan Fundamentalisme Islam*. Yogyakarta: Lkis, 2005.
- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2005.
- Muawanah, Elfi. *Pendidikan Gender dan Hak Asasi Manusia*. Yogyakarta: Penerbit Teras, 2009.
- Mubarok, Jaih. *Sejarah dan Perkembangan Hukum Islam, Pengantar Juhaya S. Praja*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2000.
- Al- Mubidy, Muhammad Fakir. *Qawâ'id al-Tafsîr Lada al-Su'ah wa al-Sunnah*. Teheran: Al-Majma' Baina al-Madzâhib, 2007.
- Mufidah. *Psikologi Keluarga Islam Berwawasan Gender*. Malang: UIN-Malang PRESS, 2008.
- Muhaisin, Muḥammad Sâlim. *Târîkh al-Qur'ân*. Bairut: Dâr Jil Bairut, 1922.
- , *Al-Irsyâdât al-Jaliyyah fi al-Qirâ'ât al-Saba' Min Tariq al-Syâtibiyyah*. Mesir: Maktabah al-Kulliyah al-Azhâriyyah, 1974 M.
- , *al-Muhazzab fi al-Qirâ'at al-'Asyr wa Tanjihihâ*. Mesir: Maktabat al-Kulliyât al-Azhariyyah, 1969 M.
- Muhammad, Abdul Mun'im. *Khadijah The True Love Story of Muhammad*. Jakarta: Pena Pundi Aksara, 2007.
- Muhammad, Abu Malik Bin Hamid. *150 Perempuan Shalihah : Teladan Muslimah Sepanjang Masa*. Solo : PT Tinta Medina, 2015.
- Muhammad, Hussein. *Fiqh Perempuan, Refleksi Kiayi atas Wawasan Agama dan Gender*. Yogyakarta: Ircisod, 2018.
- Muhammad al-Jamal, Ibrahim. *Bekal Muslimah Masa Kini*. Jakarta: Najla, 2005.
- Mujâhid, Ibn. *al-Sab'ah fi al-Qirâ'ât*. Mesir: Dâr al-Ma'arif, 1972 H.
- Mulia, Siti Musdah, Dkk. *Keadilan Kesetaraan Gender Perspektif Islam*. Jakarta: LKAJ, 2003.
- Munawir, Ahmad Warson. *Kamus al-Munawir*. Yogyakarta: Pustaka Progressif, 1997.
- Murdijana, D. *Laki-Laki Dalam Asuhan Feminisme*. Jakarta: Oxfam, 2016.
- Muri'ah, Siti. *Nilai-nilai Pendidikan Islam dan Wanita Karir*. Semarang: Rasail Media Group, 2011.
- Muslikhati, Siti. *Feminisme dan Pemberdayaan Perempuan dalam Timbangan Islam*. Gema Insani, Jakarta 2004.

- Al-Mustaqîm, Abd. *Tafsîr Feminis Versus Tafsîr Patriarki*. Yogyakarta: Sabda Persada, 2003.
- Mus'tashim, As-Sayyid. *Al-Hermeneutika fî al-Wâqî' al-Islâmy baina Haqqîyat al-Nash wa Nisbîyat al-Ma'rifah*. Beirut: Dâr al-Hady, 2011.
- Nasar, Muahammad Makkî. *Nihâyah al-Qaul al-Mufîd di al-Tajwîd*. Mesir: Mustafâ al-Bâbî al-Halabî, 1349 H.
- Ni'mah, Fuad. *Mulakhash Qawâ'id al-Lughah*. Bairut: Dâr al-Tsaqâfah, t.th.
- Nawawi, Hadiri dan Mimi Martini. *Penelitian Terapan*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1991.
- Nawawi, Muhammad al-Jawi. *Marâh Labîd-Tafsîr Munir*. Beirut: Darul Fiqr, t.t.
- Nawawi, Muhammad bin Umar. *Syarh 'Uqûd al Lujjajn fî Bayân Huqûq al Zawjajn*. Semarang : Toha Putra, t. t.
- Al-Nawawi, Muhidin. *Al-Talkhîsh Syahrah al-Jamie' al-Shohih li al-Bukhori*. Dâr Tayibah, 2008.
- . *Al-Ijaz Fi Syarhi Sunan Abi Daud*. Dâr al-Atsariyah, 2007 M/1428 H.
- Nugroho, Riant. *Gender dan Strategi Pengaruh Utamannya di Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.
- Nurdin, Ali. *Al-Qur'an Solusi Kehidupan*. Tangerang Selatan: Yayasan Nurummudin, 2018.
- Panitia MTQ Nasional III. *Tartîl*. Banjarmasin: Panitia Penyelenggar MTQ Nasional Î, 1970 M.
- Pasiak, Taufiq. *Membangun Raksasa Tidur*. Jakarta: Gramedia, 2004.
- Purwaningsih, Sri. *Kiai Keadilan Gender*. Semarang: Walisongo Press, 2009.
- Qâdî, Abd al-Fattâh Abd al-Ganî. *Al-Wâfî Syarh al-Syâtibiyyah fî al-Qirâ'ât al-Sab'*. Libanon: Maktabah Matba'at Abd al-Rahmân, t.th.
- al-Qâdir, Abd. Muhammad Tâhir. *Târîkh al-Qur'ân*. Mesir: Musthafa al-Bâbî al-Halabî, 1953 M.
- Al-Qaradhawi, Yusuf. *Fatwa-Fatwa Kontemporer 4*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2009.
- . *Al-Ijtihad fî al-Syarîah al-Islamiyah*. Cairo: Dâr al-Qalam, t.th.
- . *Musykilat al-Faqr wa Kaifa 'âlahâ al-Islam*. Beirut: Muassah al-Risâlah, 1994.

- Al-Qarafy, Ahmad Shihabuddin. *Al-Aḥkam fi Tamyîz al-Fatawâ wa Tasharufât al-Qâdhy wa al-Imâm*. Suriah: al-Mathba'ah al-Islamiyah. 1967.
- Al-Qashthallânî, Abû al-Abbâs Syihâbuddîn. *Irsyâd al-Sâri li Syarh Shahîh al-Bukhârî*. Bairut: Dâr al-Fikr, 1304 H.
- Al-Qasimi, Muhammad Jamaluddin. *Mahâsin al-Ta'wil*. Bairut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1997.
- Al-Qaththân, Mannâ'. *Mabâhits fi 'Ulûm al-Qur'an*. Riyadh: Mansyurat al-Ashr al-Hadis, t.th.
- Al-Qurthûbî, Abû Abdullah Muhammad. *al-Jâmi' li Akâm al-Qur'ân*. Kairo: Dâr al-Kutub al-Arabî, 1967.
- Quthub, Sayyid. *Fî Zhilâ al-Qur'ân*. Kairo: Dâr al-Syuruh, 1998.
- Râzî, Muhammad Fakhr al-Dîn. *Tafsîr al-Kabîr (Mafâtih al-Gaib)*. Mesir: al-Khairiyah, 1308 H.
- Al-Raisûny, Quthb. *An-Nash al-Qur'âny min Tahâfut al-Qirâ'at ilâ Ufuq al-Tadbîr*. Maroko: Kementrian Waqaf dan Urusan Islam Maroko, 2010.
- Al-Ridha, Muhammad Râsyid. *Tafsîr al-Manâr*. Bairut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1999.
- Ridho, Muhammad Rasyid. *Jawaban Islam Terhadap Berbagai Keraguan Seputar Keberadaan Wanita*. Surabaya : Penerbit Pustaka Progressif, 1992.
- Rufaida, A., dkk. *Berbagi Ruang Berbagi Beban*. Yogyakarta: Rifka Annisa, 2016.
- Al-Sabt, Khalid Ustman. *Qawâid al-Tafsîr*. Kuffah : Dâr Ibnu Affan, , 1421 H.
- Al-Sâdits, al-Mu'tamar. *Buhûts Qur'âniyah*. Kairo: Syirkah Mishriyah, 1971.
- Sa'id, Abd Hannân. *Taisîr al-Musykilât fi Qirâ'ât al-Âyât*. Jakarta: LBIQ, 1995.
- Al-Sa'id, Labîb. *al-Jam' al-Shautî al-Awwal li al-Qur'ân al-Karîm*. Mesir: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, t.th.
- Al-Sais, Muhammad Ali. *Tafsîr Ayat al-Ahkâm, Muqarrar al-Sanah al-Tsâlitsah*. Kairo: Mathba'ah Muhammad Ali Shabih, 1953.
- Al-Salâm, Muhammad Abdu. *Tafsîr Imam Mujâhid bin Jabbâr*. Dâr al-Fikri al-Islamiyah al-Hadîtsah, 1989.
- Salih, Su'ad Ibrahim. *Kedudukan Perempuan Dalam Islam*. Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2001.

- Salim, Muhsin. *Ilmu al-Qiro'ât Sepuluh*. Majelis Kajian Ilmu-ilmu Al-Quran, 2007 M/1428 H.
- Al-Sayyid, Madji Fathi. *Kehidupan Wanita di Alam Kubur*. Jakarta: Cendikia, 2005.
- Al-Shâbûni, Muhammad Ali. *Shafwah al-Tafsîr*. Bairut: Dâr al-Fikr, 1996.
- . *Al-Tibyân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, t.tp.: t.p., 1980.
- . *Mabâhîts fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Bairut: Dâr al-'Ilmi li al-Malâyîn, 1966.
- . *Rowâi' Tafsîr Ayat al-Ahkâm*. Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1987 M/ 1419 H.
- Shahrur, Muhammad. *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer, terj. Sahiron Syamsuddin*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2004.
- Shaleh. *Asbâb al-Nuzûl, Latar Belakang Historis Turunnya Ayal-ayat al-Qur'ân*. Bandung: Diponegoro, 2009.
- Al-Shâlih, Subhi. *Mabâhîts fi 'Ulûm al-Qur'ân*. Bairut: Dâr al-Qalam li al-Malayîn, 1988.
- Al-Shiddieqy, Hasbi. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'ân dan Tafsîr*. Jakarta: PT. Pustaka Rizki Putra, 2014.
- Shihab, Muhammad Quraish. *Perempuan: Dâri Cinta sampai Seks*. Jakarta: Lentera Hati, 2005.
- . *Tafsîr al-Misbâh*. Jakarta: Lentera Hati, 2003.
- . *Mukjizat al-Qur'ân, Ditinjau Dâri Aspek Kebahasaan Isyarat Ilmiah dan Pembicaraan Gaib*. Bandung: Mizan, 1997.
- . *Wawasan al-Qur'ân, Tafsîr Maudhu'î atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Penerebit Mizan, 1997.
- . *Membumikan al-Qur'ân*, Bandung: Mizan, 1992.
- . *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1997.
- . *Kaidah Tafsîr : Syarat Ketentuan, dan Aturan Yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 1434 H/ 2013 M.
- Al-Sindi, Abi al- Hasan Muhammad bin Abi al-Hadi. *Hâsyiah al-Sindi al-Sholih li Muslim*. Musasah Bayinunah, 2011.
- Subardini, Etin. *Teologi Perempuan Dalam Wacana Islam*. Bandung : Pustaka Hidayah, 1997.

- Subhan, Zaitunah. *Tafsîr Kebencian; Studi Bias Gender dalam Tafsîr Qur'an*. Yogyakarta: Lkis, 1999.
- Subhany, Ja'far. *Al-Manâjihij al-Tafsîriyah fi 'Ulûm al-Qur'ân*. Qum: Muassasah al-Imam al-Shadiq, 1409.
- Subono, N. I. *Feminis Laki-Laki: Solusi Atau Persoalan?* Jakarta: Yayasan Jurnal Perempuan, 2001.
- Sundari Sasongko, Sri. *Konsep dan Teori Gender*. Jakarta : BKKBN, 2009.
- Sugiarto, R., Kurniawan, A. P., dan Sulistyowati, A. *Dadi Wong Lanang , Idealisasi dan Perolehan Nilai Remaja Laki-Laki di Jawa*. Yogyakarta: Rifka Annisa, 2014.
- Sukri, Sri Suhandjati. *Ragam Pemberdayaan Perempuan Versi Organisasi Perempuan Islam Indonesia*. Semarang: Balai Penerbit dan Pengembangan Agama, 2010.
- Sulaiman Rasjid. *Fiqh Islam*. Jakarta: Al-Tahiriyah, 2004.
- Suryabrata. *Pengembangan Alat Ukur Psikologis*. Yogyakarta: Andi, 2005.
- Al-Suyûthî, Jalâluddîn. *Al-Dûr al-Mantsur fi Tafsîr bi al-Ma'tsur*. Bairut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 2000.
- . *Al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'ân*. Mesir: Musthafa al-Bâbi al-Halabi, 1951 M.
- . *Lubâb an-Nuqûl fi Asbâb an-Nuzûl*. Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Ilmiyah, t.th.
- . *Tarwir Al-Hawalit Syarah Muwatha'*. Dâr Al-Fikri, 2010 M/1431 H.
- Al-Syarbashi, Ahmad. *Yas'alûnaka fi al-Dîn wa al-Hayâh*. Bairut: Dâr al-Jail, 1980.
- Syâhîn, Abd al-Shabûr. *Târîkh al-Qur'ân*. Mesir: Dâr al-Qalam, t.th.
- Al-Syathiby, Abu Ishaq. *Al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syarî'ah*. Kairo: Tijariyah al-Kubra, t.th.
- Al-Syaukâni, Muhammad. *Fath al-Qadîr*. Kairo: Musthafa al-Bâbi al-Halabi, 1964.
- . *Irsyâd al-Fuhûl ilâ Tahqîq al-Haqq min 'Ilm al-Ushûl*, Mesir: Matba'at al-Munîriyyah, 1347 H.
- Tabarî, Abû Ja'fâr Muhammad bin Jarîr. *Jâmi' al-Bayân fi ta'wîl ây al-Qur'ân: Tahqîq Mahmud Muhammad syâkir*. Mesir: Dâr al-Ma'ârf, t.th.
- Thabathaba'iy, Sayyid Muhammad Husain. *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Teheran: Dâr al-Kutub al-Islamiyah, 1343 H.

- Thayyibi, Ukkasyah Abdul Mannan. *Etika Muslimah: Bimbingan Praktis Dari Serambi Rasulullah SAW*. Jakarta: Cendikia, 2002.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'ân*. Jakarta: Paramadina, 1990.
- Wadud, Amnah. *al-Qur'an dan Perempuan*. Serambi, 2016.
- WS, Indrawan. *Kamus Ilmiah Populer*. Jombang: Lintas Media, 1999.
- Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsir al-Qur'ân Departemen Agama RI. *Al-Qur'ân dan Terjemahnya Al-Jumanatul 'Ali (seuntai mutiara yang maha luhur)*. Bandung: J-Art, 2005.
- Ya'kub, Hamzah. *Etos Kerja Islami*. Jakarta: CV. Pedoman Ilmu Jaya, 1992.
- Zahabî, Muhammad bin Ahmad. *Ma'rifat al-Qurrâ' al-Kibâr 'alâ al-Tabaqât wa al-A'sâr*. Bairut: Muassasat al-Risâlah, 1404 H.
- Zain, Muhaimin. *Qirâ'at Tujuh dan Kaidahnya*. Jakarta: LBIQ, 1994 M.
- Al-Zakki, Thahir Ahmad. *Tartib Qamus al-Muhîth*. Riyadh: Dâr al-Alam al-Kutub, 1996.
- Al-Zamakhsyary, Jurullah. *Tafsîr al-Kasysyâf*. Kairo: Dâr Al-Fikr, t.th.
- Al-Zanjani, Abdullah. *Wawasan Baru Tarikh al-Qur'ân*, terj. Kamaluddin Marzuki Anwar. Bandung: Mizan, 1993.
- Zar'ah, Abû. *Hujjât al-Qirâ'ât*. Bairut: Muassasât al-Risâlah, 1984.
- Al-Zarqâni, Muhammad Abd al-'Azhîm. *Manâhi al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*. Bairut: Dâr al-Fikr, 1988.
- Zein, Samih Atef. *Al-Tafsîr al-Maudu'î lil-Qur'an al-karîm*. Bairut: Dâr al-Kitab al-Lubnani, 1984.
- Zhihar, Najah. *Sayangi Wanita*. Jakarta: Najla Press, 2006.
- Zubaedi. *Pengembangan Masyarakat: Wacana dan Praktik*. Jakarta: Kencana, 2013.
- Al-Zubaidî, Muhammad al-Husaini. *Ittihâf al-Sâdah al-Muttaqîn bi Syarh Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*. Bairut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Al-Zuhaili. *al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuhu*. Bairut: Dâr al-Fikr, 1989.
- . *Al-Tafsîr al-Munîr*. Beirut: Dâr al-Fiqr, 1411 H.

IMPLIKASI QIRÂ'AT TERHADAP PENAFSIRAN RELASI GENDER

ORIGINALITY REPORT

30%

SIMILARITY INDEX

27%

INTERNET SOURCES

11%

PUBLICATIONS

11%

STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1

Submitted to UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Student Paper

1%

2

www.scribd.com

Internet Source

1%

3

beanqblog.files.wordpress.com

Internet Source

1%

4

digilib.uin-suka.ac.id

Internet Source

1%

5

www.kuittho.edu.my

Internet Source

1%

6

repository.uinsu.ac.id

Internet Source

1%

7

repository.uinjkt.ac.id

Internet Source

1%

8

archive.org

Internet Source

<1%

9

saepulohahmat02.blogspot.com

Internet Source

<1%