

## PERBEDAAN QIRA'AH DAN PENETAPAN HUKUM

Hilmah latif  
Guru MAN I Makassar  
Alamat: BTN Pao-Pao Permai Gowa

### Abstrak.

Qira'at adalah bentuk jamak dari kata qiraah yang secara lughawi bermakna bacaan. Dari sudut istilah walaupun terdapat berbagai pandangan para ulama namun pada dasarnya qira'at itu menyangkut tentang cara mengucapkan atau melafalkan lafaz-lafaz al-Qur'an. Pengucapan dimaksud haruslah seperti yang dicontohkan oleh Nabi berdasarkan riwayat yang valid. Dari berbagai qira'at tersebut dapat dijumpai enam macam qira'at yang secara seragam dibahas oleh para ulama, yaitu qira'at mutawatir, masyhur, ahad, syadz, maudhu' dan mudraj. Ayat-ayat al-Qur'an yang didalamnya terdapat perbedaan qira'at dan memiliki pengaruh terhadap *istinbath* hukum Islam, walaupun jumlahnya relatif sedikit tetapi ternyata dapat menambah keluasan dan keluwesan hukum Islam. Di samping itu dapat menambah dan memperkaya alternatif bagi kaum muslimin dalam memahami dan mengamalkan hukum Islam, sekaligus mungkin bisa meredam antara dua kutub pandangan yang sama-sama terlihat ketat.

**Keywords;** *Perbedaan Qira'ah Dan Penetapan Hukum*

### A. Latar Belakang Masalah.

Al-Qur'an adalah wahyu Allah yang diyakini sebagai petunjuk bagi manusia. Keyakinan tersebut menempatkan kitab suci ini sebagai sumber pertama dan utama ajaran Islam. Kedudukannya sebagai kitab suci dan sumber dari agama yang telah dinyatakan sempurna mengandung pengertian bahwa ia mampu memberikan jawaban terhadap berbagai persoalan hidup di sepanjang masa.

Dalam usaha menemukan petunjuk-petunjuk Allah dalam al-Qur'an tersebut diperlukan usaha penafsiran. Tafsir sebagai usaha memahami dan menerangkan maksud dan kandungan ayat-ayat suci al-Qur'an, telah mengalami perkembangan yang cukup bervariasi. Pola metodologis dalam pencarian makna yang dikembangkan oleh para mufassir dan pengkaji al-Qur'an sangat beragam. Sebagai hasil karya manusia, terjadinya keanekaragaman dalam penafsiran adalah hal yang tak terhindarkan. Berbagai faktor dapat menimbulkan keragaman itu, misalnya perbedaan kecenderungan, motivasi mufassir, misi yang diemban, perbedaan kedalaman dan ragam ilmu yang dikuasai, dan perbedaan masa dan lingkungan yang mengitari.

Tetapi satu yang tidak pernah diabaikan oleh mereka adalah tentang pentingnya memulai penafsiran pada teksnya yang berbahasa Arab. Di dalam al-Qur'an sendiri setidaknya ada sembilan ayat yang menyebut bahwa alat komunikasi yang dipakainya adalah bahasa Arab.<sup>1</sup>

Para ulama menggarisbawahi bahwa sangat penting menguasai bahasa Arab sebelum menafsirkan al-Qur'an, bahkan mereka menjadikannya sebagai prasyarat untuk kegiatan tersebut. Dalam kapasitas al-Qur'an sebagai Kitab Suci yang diturunkan dalam bahasa Arab sudah barang tentu membutuhkan keahlian tersendiri dalam memahaminya. Keragaman makna dalam bahasa Arab merupakan salah satu dimensi yang harus menjadi perhatian bagi mereka yang ingin menafsirkan al-Qur'an.

Munculnya pelbagai macam kitab tafsir dengan metode dan corak yang beragam, serta jumlahnya yang amat besar membuktikan bahwa dari segi kebahasaan, bahasa Arab telah menggugah dan merangsang pembacanya untuk senantiasa memahaminya dengan berbagai pendekatan dan sudut pandang. Tujuannya adalah mengambil hikmah yang sebanyak-banyaknya agar al-Qur'an dapat menjadi unsur transformatif dalam sebuah masyarakat yang plural.

Dalam perkembangan ranah tafsir, salah satu bagian yang tidak bisa diabaikan pula adalah aspek qira'at. Qira'at al-Qur'an yang dikenal dan dipelajari oleh kaum muslimin sejak masa Nabi ternyata tidak hanya satu versi saja, tetapi memiliki berbagai versi qira'at yang juga bersumber dari Nabi saw. Namun demikian, dalam perkembangan sejarahnya pernah muncul qira'at yang diragukan keberadaannya, dan diduga tidak bersumber dari Nabi saw.

Sehubungan dengan hal tersebut maka para ulama qira'at melakukan usaha-usaha penyeleksian secara ketat berbagai qira'at yang muncul pada waktu itu. Hasil penelitian yang mereka akui akurat itu kemudian dipopulerkan dan dilestarikan oleh mereka. Manna' Qaththan setelah melakukan pembacaan misalnya menilai bahwa qira'at tujuh termasuk dalam kategori ini dan diyakini tergolong mutawatir bersumber dari Nabi saw.<sup>2</sup>

Lahirnya sebagian besar perbedaan qira'at tersebut sebetulnya bisa dikembalikan pada karakteristik tulisan Arab itu sendiri yang mulanya sama sekali tidak memiliki tanda-tanda titik dan harakat. Perbedaan tersebut kemudian memicu perbedaan kedudukan kata dalam sebuah kalimat, yang menyebabkan lahirnya perbedaan makna.

Dari berbagai macam versi qira'at al-Qur'an tersebut, terdapat versi qira'at yang berkaitan erat dengan ayat-ayat hukum. Ayat-ayat hukum tersebut diantaranya ada yang dibaca secara berbeda oleh para ulama, sehingga menimbulkan istinbath hukum yang berbeda pula.

### ***B. Pengertian Qira'at.***

Qiraat adalah bentuk jamak dari kata qiraah yang secara lughawi bermakna bacaan. Dari sudut istilah Al-Zarqani dalam kitabnya mengemukakan sebagai berikut :

وفي الاصطلاح مذهب يذهب إليه إمام من أئمة القراء مخالفاً به غيره في النطق بالقرآن الكريم مع اتفاق الروايات والطرق عنه سواء أكانت هذه المخالفة في نطق الحروف أم في نطق هيئاتها<sup>3</sup>

Artinya :

Suatu mazhab yang dipakai oleh seorang imam qira'at yang berbeda dengan imam qira'at lainnya dalam hal pelafalan (pengucapan) al-Quran al-Karim disertai adanya kesepakatan riwayat-riwayat dan jalur sanad daripadanya, baik perbedaan ini dalam bentuk pelafalan (pengucapan) huruf-huruf ataupun dalam bentuk pelafalan (pengucapan) keadaan-keadaannya.

Defenisi diatas setidaknya mengandung tiga unsur utama. Pertama, qiraat dimaksudkan menyangkut pembacaan ayat-ayat Alquran. Cara pembacaan al-Qur'an tersebut berbeda antara satu imam dengan imam qira'at lainnya. Kedua, cara bacaan yang dianut dalam suatu mazhab qira'at didasarkan atas riwayat dan bukan atas qiyas atau ijtihad. Ketiga, perbedaan antara qira'at-qira'at diniscayakan bisa terjadi dalam pengucapan huruf-huruf dan pengucapannya dalam berbagai keadaan.

Disamping itu, Al-Zarqani juga mengutip dari kitab *Munjid al-Muqri'in* karya Ibn al-Jazariy mengenai defenisi qira'at sebagai berikut :

القراءة علم بكيفيات اداء كلمات القران واختلافها بعزوالناقلة.<sup>4</sup>

Artinya :

Qira'at adalah ilmu tentang cara-cara melafalkan kalimat-kalimat al-Qur'an dan perbedaannya dengan membangsakannya kepada penukilnya.

Al-Jazariy dalam penjelasan berikutnya mengatakan bahwa al-Muqri adalah orang yang paham qira'at-qira'at dan meriwayatkannya kepada orang lain dengan cara lisan. Seandainya seseorang telah menghafal kitab qiraat seperti kitab Al-Taisir, karya al-Daniy, misalnya ia menurutnya belum dianggap dapat meriwayatkan isinya selama yang menerima dari gurunya secara lisan tidak menyampaikannya secara lisan pula dengan cara *musalsal* (bersambung-sambung). Sebab lanjutnya, dalam masalah qiraat banyak hal yang tidak dapat ditetapkan kecuali melalui pendengaran dan penyampaian secara lisan.<sup>5</sup>

Sementara itu Imam al-Zarkasyi mengemukakan defenisinya dengan :

القراءة اختلاف الفاظ الوحي وكيفيتها من تخفيف وتشديد ونحوها.<sup>6</sup>

Artinya :

Qira'at yaitu perbedaan lafaz-lafaz al-Qur'an, baik menyangkut huruf-hurufnya maupun pengucapan huruf-huruf tersebut seperti *takhfif*, *tasydid* dan lain-lain.

Nampaknya pengertian qira'at yang dikemukakan oleh al-Zarkasyi ini hanya terbatas pada lafal-lafal al-Qur'an yang memiliki perbedaan qira'at saja. Padahal menurut Hasanuddin AF sebagian ulama mendefenisikannya dalam lingkup yang lebih luas, yaitu mencakup pula lafal-lafal al-Qur'an yang tidak memiliki perbedaan qira'at.<sup>7</sup>

Paparan-paparan di atas setidaknya memperlihatkan bahwa (1) qira'at adalah cara mengucapkan lafaz-lafaz al-Qur'an; (2) pengucapan itu dicontohkan oleh Nabi berdasarkan riwayat yang valid; dan (3) qira'at tersebut ada yang memiliki satu versi saja dan terkadang ada yang memiliki beberapa versi qira'at.

### C. Macam-Macam Qira'at.

Ditilik dari sudut sejarah, para sahabat sebetulnya tidak semua sama dalam mengambil cara membaca al-Quran dari Rasulullah. Sebagian mengambil satu cara bacanya dari Rasul, sebagian mengambil dua dan yang lainnya mengambil lebih, sesuai dengan kemampuan dan kesempatan masing-masing. Tetapi di tingkat sahabat misalnya tercatat beberapa orang sahabat yang diakui reputasinya dalam bidang ini, seperti Utsman bin Affan, Ali bin Abi Thalib, Ubay bin Ka'ab, Ibn Mas'ud, Zaid bin Tsabit, Abu Darda' dan Abu Musa al-Asy'ariy.

Meluasnya wilayah Islam dan menyebarnya para sahabat dan tabi'in yang mengajarkan al-Quran di berbagai kota mempunyai andil tersendiri dalam melahirkan berbagai macam qira'at. Terjadilah perbedaan cara bacaan al-Quran dari satu kota ke kota yang lain. Dengan demikian timbullah berbagai qira'at yang kesemuanya berdasarkan riwayat. Hanya saja, sebagian menjadi populer dan sebagian yang lain tidak. Riwayatnya juga sebagian mutawatir dan selainnya tidak.

Untuk menghindari penyelewengan qira'at yang sudah muncul, maka para ulama membuat semacam parameter berupa persyaratan-persyaratan bagi qira'at yang dapat diterima setelah melalui penelitian yang mendalam. Abd al-Hadi al-Fadhli misalnya telah melakukan penelitian terhadap masalah ini dan mengemukakan berbagai persyaratan yang dikemukakan oleh para ahli qira'at. Walaupun menurutnya terdapat sedikit perbedaan dalam menetapkan persyaratan bagi qira'at yang tergolong sah (*al-qira'ah al-shahihah*), namun pada prinsipnya sama. Persyaratan-persyaratan tersebut dapat dilihat sebagai berikut <sup>8</sup>:

1. Ibn Khalawayh (w. 370 H.) menetapkan persyaratannya dengan (1) مطابقة القراءة للرسم artinya qira'at itu haruslah sepadan atau sesuai dengan *rasm al-mushaf*; (2) موافقة القراءة العربية artinya qira'at itu harus sesuai dengan kaidah bahasa Arab; dan (3) توارث نقل القراءة artinya qira'at tersebut haruslah bersambung periwayatannya.
2. Makkiy ibn Abi Thalib (w.437 H.) menentukan persyaratannya dengan (1) قوة وجه العربية artinya qira'at tersebut mesti bersesuaian dengan kaidah bahasa Arab baku; (2) مطابقة القراءة للرسم artinya qira'at itu haruslah sepadan atau sesuai dengan *rasm al-mushaf*; dan (3) اجتماع العامة عليها artinya qira'at itu telah disepakati oleh para ahli qira'at pada umumnya.
3. Al-Kawasyi' (w. 680 H.) merumuskan persyaratan itu dengan (1) صحة السند artinya qira'at tersebut memiliki sanad yang shahih; (2) موافقة العربية artinya qira'at itu sesuai dengan kaidah bahasa Arab; dan (3) مطابقة الرسم artinya qira'at itu harus sepadan dan sesuai dengan *rasm al-mushaf*.
4. Ibn al-Jazariy (w. 833 H.) menetapkan persyaratannya dengan (1) وافقت العربية ولو بوجه artinya qira'at itu sesuai dengan ketentuan bahasa Arab meski dalam satu segi; (2) وافقت احد المصاحف العثمانية ولو احتمالا artinya qira'at itu cocok dengan salah satu Mushaf Utsmani meskipun secara perkiraan; dan (3) صح سندها artinya qira'at itu sah sanadnya.

Persyaratan-persyaratan yang dikemukakan oleh masing-masing ahli qira'at di atas memperlihatkan bahwa dua diantara tiga syarat tersebut mereka sepakati yaitu adanya kesesuaian dengan kaidah bahasa Arab dan sesuai pula dengan *rasm al-mushaf*. Satu lagi berbeda diantara mereka. Al-Kawasyi dan Ibn al-Jazariy menyebutnya dengan sah sanadnya sedang al-Khalawayh dengan bersambung penukilannya (periwayatannya). Sementara Makki ibn Abi Thalib menetapkan adanya kesepakatan diantara para ahli qira'at. Meskipun demikian, persyaratan terakhir ini menurut

Hasanuddin AF sebetulnya sama dengan apa yang dikemukakan oleh al-Kawasyi dan Ibn al-Jazariy, sebab keduanya bertumpu pada aspek periwayatan.<sup>9</sup>

Dengan demikian secara sederhana dapat dikemukakan bahwa qira'at yang sah apabila memenuhi tiga persyaratan yaitu (1) sanadnya sah; (2) sesuai dengan *rasm al-mushaf*; dan (3) sesuai dengan kaidah bahasa Arab.

Berdasarkan ketiga persyaratan ini dan ditambah dengan dasar keterlibatan jumlah sanad dalam periwayatan qira'at yang bersambung sampai kepada Nabi saw, maka para ulama kemudian mengklasifikasikan qira'at al-Qur'an tersebut kepada beberapa macam, yaitu :<sup>10</sup>

1. Mutawatir, yaitu qira'at yang diriwayatkan oleh periwayat yang banyak dari periwayat yang banyak pula dan mereka tidak mungkin sepakat untuk berdusta. Sanad seperti itu terus mengalami persambungan sampai kepada Rasulullah. Dalam penilaian jumhur ulama, qira'at yang tujuh masuk dalam kelompok ini. Qira'at seperti ini oleh para ulama al-Qur'an dan Ahli Hukum Islam telah disepakati bahwa qira'at ini dapat dijadikan pegangan dan hujjah dalam menetapkan hukum.
2. Masyhur, yaitu qira'at yang diriwayatkan oleh orang banyak tetapi tidak mencapai tingkat mutawatir. Qira'at ini sesuai dengan kaidah bahasa Arab dan *rasm* Utsmani. Qira'at ini populer di kalangan ahli qira'at dan mereka tidak memandangnya sebagai qira'at yang salah atau aneh. Karena itu baik al-Zarqaniy maupun Subhi al-Shalih misalnya menyatakan bahwa qira'at yang masyhur sah bacaannya dan wajib meyakininya dan tidak boleh sama sekali mengingkari sedikitpun dari padanya.
3. Ahad, yaitu qira'at yang sah sanadnya tetapi menyalahi *rasm* Utsmani dan ketentuan kaidah bahasa Arab serta tidak mencapai derajat masyhur. Qira'at ini tidak sah untuk dibaca sebagai Alquran dan tidak wajib meyakininya. Misalnya bacaan *rafārafīn* untuk konteks bacaan semestinya *rafrafīn* dalam QS. al-Rahman (55) : 79 yang berbunyi :

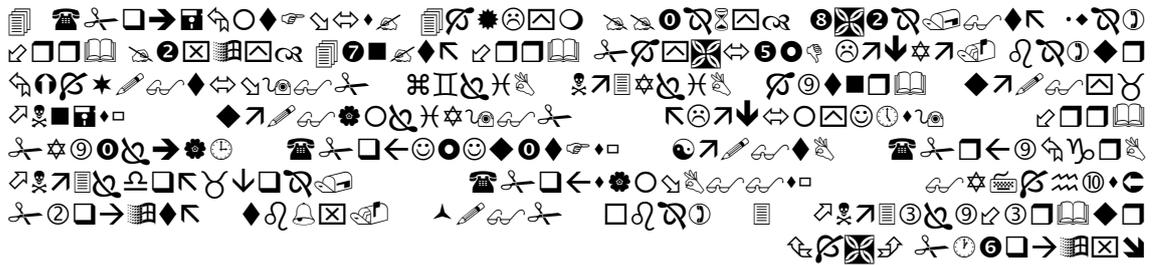
﴿رَفْرَفٍ مُتَعَرِّفٍ ﴿٥٥﴾﴾

Demikian pula untuk bacaan *anfasikum* yang semestinya harus dibaca kasarh yaitu *anfusikum* dalam QS. al-Taubah (9) : 128 yang berbunyi :

﴿فَأَنفُسِكُمْ أَفَرَأَيْتُمُ اللَّيْلَ إِذَا كَانَتْ عَذْوًا مَّرْجُومًا ﴿١٢٨﴾﴾

4. Syadz, yaitu qiraah yang tidak sah sanadnya. Seperti bacaan *malaka yauma* dalam ayat ﴿لَمَّا كَانَتْ يَوْمًا مَّرْمُومًا ﴿١٢٧﴾﴾ . Qiraah ini pun tidak sah untuk dibaca karena bukan termasuk al-Qur'an.
5. Maudhu', yaitu qiraah yang sama sekali tidak bersumber dari Nabi saw. Qira'at ini biasanya dibangskan kepada seseorang tanpa dasar. Seperti qira'at yang dihimpun oleh Muhammad ibn Ja'far al-Khuza'iy (w.408 H.) yang menurutnya dibangskan kepada Abu Hanifah. Contohnya adalah bacaan *innamā yakhsyallahu min 'ibādihil ulamā'a* yang mestinya harus terbaca \_:





Artinya :

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 Pema'af lagi Maha Pengampun.

Dalam ayat tersebut di atas terdapat frase *لمستم النساء* (atau kamu menyentuh perempuan). Frase ini telah membuka sejumlah perbedaan dalam *istinbath* hukum karena adanya perbedaan qira'at mengenainya. Ibn Katsir, Nafi', Ashim, Abu Amr dan Ibnu Amir membacanya dengan *لامستم النساء* sedangkan Hamzah dan al-Kisa'i membacanya dengan *لمستم النساء*.<sup>11</sup> Al-Qurthubi, salah seorang penulis tafsir bermazhab Maliki yang secara khusus mengkonsentrasikan tafsirnya pada bidang hukum menguraikan bahwa qira'at *لمستم* memiliki tiga makna yaitu (1) bersetubuh = *جامعتم*, (2) bersentuh = *بأشترتم*, dan (3) bersentuh serta bersetubuh = *بجمع الأمرين جميعا*. Demikian untuk makna *لامستم*. Akan tetapi Muhammad ibn Yazid lanjutnya berpendapat bahwa makna *لامستم* adalah berciuman (*قبلتم*) karena kedua belah pihak bersifat aktif, sementara *لمستم* adalah menyentuh karena pihak yang disentuh dalam hal ini tidak aktif.<sup>12</sup>

Perbedaan qira'at tersebut tak pelak membawa pada perbedaan dalam *istinbath* hukum. Mazhab Hanafi dan Maliki mengatakan bahwa sekedar bersentuhan saja antara laki-laki dan perempuan tidak membatalkan wudhu'. Sebab menurut mazhab Hanafi qira'atnya harus *لامستم* yang mesti diartikan dengan *jima'* (hubungan kelamin). Sedangkan mazhab Maliki berpegang juga dengan qira'at ini tetapi diartikannya sebagai persentuhan yang disertai dengan syahwat saja. Sementara mazhab Syafi'i berpegang pada qira'at *لمستم* yang kemudian diartikan sebagai bersentuhan semata dan membawa implikasi hukum batal wudhu'.<sup>13</sup>

Agaknya alasan mazhab Hanafi dan Maliki mengambil kesimpulan hukum seperti itu karena alasan kebahasaan. Sebab penggunaan kata *لامس* termasuk bentuk kata kerja *musyarakah* yang mengandung pengertian adanya unsur interaksi antara pihak yang menyentuh dan yang disentuh, baik interaksinya sampai kepada *jima'* maupun hanya sampai pada batas adanya perasaan syahwat. Sementara *لمس* adalah bentuk kata kerja *muta'addi* (transitif) yang tidak mengandung adanya unsur *musyarakah*.

2. Firman Allah dalam QS. al-Baqarah (2) : 222 :



Artinya :

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.

Ayat tersebut di atas menjelaskan tentang adanya larangan bagi seorang suami untuk melakukan hubungan seks dengan isterinya yang sedang haid sampai mereka suci. Frase *حتى يطهرن* dalam ayat di atas telah menjadi sumber perbedaan qira'at dan kegiatan *istinbath* hukum. Dalam qira'at tujuh, Hamzah, al-Kisa'i dan Ashim membaca *yathhurna* dengan qira'at *yaththahharna*. Sedangkan Ibn Katsir, Nafi', Abu Amr dan Ibn Amir membacanya dengan *yathhurna*.<sup>14</sup>

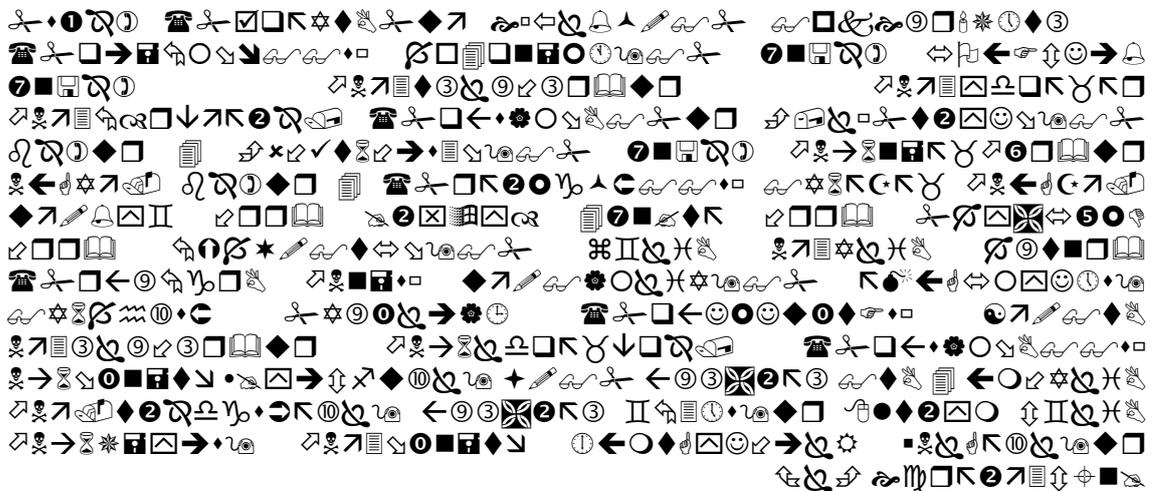
Berdasarkan qira'at *yaththahharna* berarti amat suci, maka seorang suami boleh melakukan hubungan seks dengan isterinya ketika berhenti haid dan telah mandi.<sup>15</sup> Tentu saja penafsiran seperti ini diakui oleh M.Quraish Shihab sebagai yang lebih baik dan memang lebih suci.<sup>16</sup> Sedang qira'at *yathhurna* membolehkan seorang suami untuk melakukan hubungan seks dengan isterinya ketika berhenti haid walaupun belum mandi.

Di kalangan imam mazhab, Imam Malik, al-Syafi'i dan al-Awza'i berpendapat sesuai dengan qira'at *yaththahharna*, sedang Abu Hanifah berpegang pada qira'at *yathhurna*. Al-Syafi'i berargumen bahwa firman Allah *faidza tathahharna fa'tuhunna* dalam rangkaian ayat tersebut menunjukkan bahwa seorang suami dibolehkan bersetubuh dengan isterinya apabila ia telah bersuci dengan cara mandi.

Namun demikian, para ulama berbeda pendapat tentang pengertian *al-tathahhur*. Sebagian ulama menyatakan bahwa yang dimaksud adalah mandi (*al-ightisāl bi al-mā'i*). Sedangkan lainnya mengatakan bahwa yang dimaksud adalah wudhu'. Sebagian lainnya lagi mengatakan bahwa yang dimaksud adalah mencuci atau membersihkan kemaluan tempat keluarnya darah haidh tersebut. Sementara ulama lainnya menyatakan bahwa yang dimaksud adalah mencuci atau membersihkan kemaluan tempat keluarnya darah haidh dan berwudhu'.<sup>17</sup>

Dengan memperhatikan berbagai pandangan di atas, dapat dikatakan bahwa sebetulnya pendapat yang lebih kuat adalah bahwa batas keharaman seorang suami untuk menggauli istrinya yang mengalami haidh adalah berhenti dari darah haidhnya dan telah melakukan mandi.

### 3. Firman Allah dalam QS. al-Ma'idah (5) : 6 :



Artinya :

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.

Pokok persoalan yang akan dijelaskan berkaitan dengan ayat di atas adalah tentang qira'at *ارجلکم* yang berimplikasi pada apakah didalam berwudhu kedua kaki wajib dicuci atau hanya wajib diusap dengan air saja. Ibnu Katsir, Hamzah dan Abu Amr membacanya dengan *kasrah lam* sehingga terbaca *arjulikum*, sedang Nafi' Ibn Amir dan al-Kisa'i membacanya dengan *fathah lam* sehingga menjadi *arjulakum*.<sup>18</sup>

Bacaan *arjulakum* menurut pembacanya adalah *ma'thuf* kepada *wujuhakum*. Konsekwensi hukum yang lahir dari qira'at ini adalah bahwa ketika berwudhu hendaklah kaki itu dicuci.<sup>19</sup> Selain dasar qira'at itu menurut mereka juga ditopang oleh hadis Rasulullah saw riwayat Bukhari yang mengancam orang berwudhu tanpa mencuci tumit dengan api neraka.<sup>20</sup> Hadis itu berbunyi :

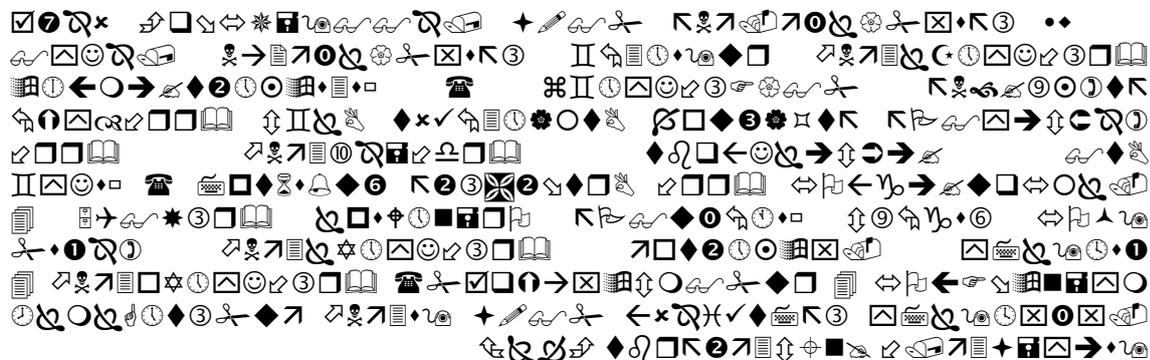
عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ تَخَلَّفَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي سَفَرٍ سَافَرْنَا فَاذْرَكْنَا وَقَدْ أَرْهَقْنَا الصَّلَاةَ صَلَاةَ الْعَصْرِ وَنَحْنُ نَتَوَضَّأُ فَجَعَلْنَا نَمْسُخُ عَلَى أَرْجُلِنَا فَنَادَى بِأَعْلَى صَوْتِهِ وَيْلٌ لِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا

Artinya :

Dari Abdullah ibn Umar berkata : Dalam suatu perjalanan bersama kami, Rasulullah tiba belakangan. Kami menunggu beliau, sampai-sampai kami mengakhirkan shalat Ashar. Setelah beliau tiba, kami lalu berwudhu dan kami hanya mengusap kaki kami (dengan air). Lalu Nabi saw berseru dengan suara yang tinggi : “Api neraka ganjarannya bagi orang yang mengabaikan mencuci tumit (dalam berwudhu). Hal ini diulanginya sampai dua atau tiga kali.

Sedangkan qira'at *arjulikum ma'thuf* kepada *ru'usikum*. Qira'at ini melahirkan hukum bahwa seseorang yang berwudhu hanya wajib mengusap kakinya dengan air.<sup>21</sup>

4. Firman Allah dalam QS. al-Ma'idah (5) : 89 :



Artinya :

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).

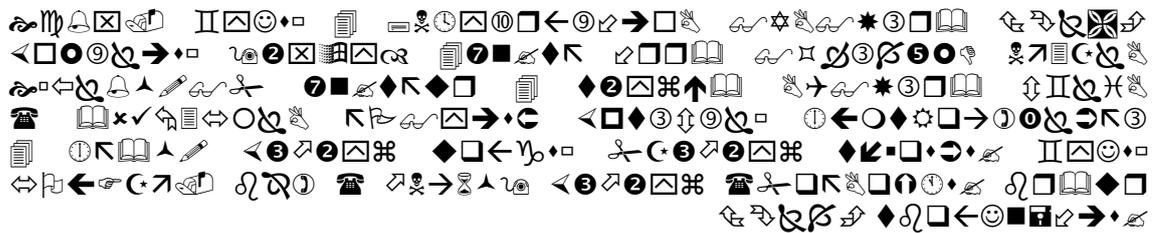
Salah satu kandungan ayat di atas adalah bahwa apabila seseorang bersumpah, lalu ia melanggar sumpahnya, maka ia wajib membayar kifarati (denda). Salah satu alternatif denda yang disebutkan dalam ayat ini adalah berpuasa selama tiga hari (*fashiyamu tsalasati ayyam*). Tetapi para ulama tidak sepakat dalam hal apakah puasa tiga hari tersebut mesti berturut-turut atau bisa tidak berturut-turut.

Imam Syafi'i dan Imam Malik berpendapat bahwa pelaksanaan puasa tiga hari itu tidak disyaratkan mesti berturut-turut seperti zahir ayat tersebut. Keduanya juga mendasarkan argumennya dengan ayat tentang kebolehan mengganti puasa di hari-hari yang lain seperti yang terkandung dalam klausa QS. al-Baqarah (2) : 184 yang berbunyi : ...*fa'iddatunmin ayyamin ukhar*.<sup>22</sup>

Sedang Abu Hanifah dan Ahmad bin Hanbal dengan tegas menyatakan bahwa puasa tiga hari tersebut mestilah berturut-turut dan kalau tidak maka pelaksanaannya tidak sah. Abu al-Su'ud<sup>23</sup> dan Isma'il Haqqiy<sup>24</sup> dalam tafsirnya mengikuti pandangan ini. Pandangan mereka ini didasarkan atas qira'at Ubay dan Ibn Mas'ud yaitu *فمن لم يجد متتابعات فصيام ثلاثة ايام*. Menurut mereka, walaupun qira'at ini tidak sampai kepada mutawatir dan masyhur, tetapi ini bisa dijadikan hujjah.

5. Firman Allah dalam QS. al-Baqarah (2) : 183-184 :





Artinya :

183. Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa,
184. (yaitu) dalam beberapa hari yang tertentu. Maka barangsiapa diantara kamu ada yang sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), Maka (wajiblah baginya berpuasa) sebanyak hari yang ditinggalkan itu pada hari-hari yang lain. dan wajib bagi orang-orang yang berat menjalankannya (jika mereka tidak berpuasa) membayar fidyah, (yaitu): memberi makan seorang miskin. barangsiapa yang dengan kerelaan hati mengerjakan kebajikan, maka itulah yang lebih baik baginya. dan berpuasa lebih baik bagimu jika kamu Mengetahui.

Ayat di atas antara lain secara tegas menyatakan bahwa apabila seseorang berbuka puasa di bulan ramadhan karena sakit atau musafir, maka diwajibkan mengqadha' puasanya di hari-hari lain.

Sehubungan dengan itu ulama berbeda pendapat dalam hal apakah mesti berturut-turut atau tidak. Sesuai kemutlakan ayat tersebut, jumhur ulama menyatakan bahwa ia boleh mengqadha'nya secara terpisah dan boleh tidak berturut-turut. Sementara itu dalam qira'ah syadzdzah, yaitu qira'ah Ubay bin Ka'ab, seperti yang dikemukakan oleh al-Zamakhshari menyatakan bahwa qadha' puasa itu harus *mutatabi'at*.<sup>25</sup>

Uraian-uraian di atas memperlihatkan besarnya pengaruh perbedaan qira'at dalam proses penetapan hukum.

## E. Kesimpulan

Pada bagian penutup ini akan dikemukakan kesimpulan-kesimpulan yang didasarkan pada paparan-paparan sebelumnya yaitu :

1. Qira'at adalah bentuk jamak dari kata qiraah yang secara lughawi bermakna bacaan. Dari sudut istilah walaupun terdapat berbagai pandangan para ulama namun pada dasarnya qira'at itu menyangkut tentang cara mengucapkan atau melafalkan lafaz-

lafaz al-Qur'an. Pengucapan dimaksud haruslah seperti yang dicontohkan oleh Nabi berdasarkan riwayat yang valid. Dari berbagai qira'at tersebut dapat dijumpai enam macam qira'at yang secara seragam dibahas oleh para ulama, yaitu qira'at mutawatir, masyhur, ahad, syadz, maudhu' dan mudraj.

2. Contoh-contoh pengaruh perbedaan qira'at terhadap *istinbath* hukum Islam seperti pada paparan sebelumnya sangat terlihat jelas. Ayat-ayat al-Qur'an yang didalamnya terdapat perbedaan qira'at dan memiliki pengaruh terhadap *istinbath* hukum Islam, walaupun jumlahnya relatif sedikit tetapi ternyata dapat menambah keluasan dan keluwesan hukum Islam. Di samping itu dapat menambah dan memperkaya alternatif bagi kaum muslimin dalam memahami dan mengamalkan hukum Islam, sekaligus mungkin bisa meredam antara dua kutub pandangan yang sama-sama terlihat ketat.

### Endnotes

<sup>1</sup>Secara kronologis turunya ayat – ayat tersebut adalah QS. Al-Syu'ara' (26):195, QS. Yusuf (12):2, QS. Al-Zumar (39):28, QS. Fushshilat (41):3, QS. Al-Syura' (42):7, QS. Al-Zukhruf (43):3, QS. Al-Ahqaf (46):12, QS. Al-Nahl (16):103, dan QS. Al-Ra'd (13):37.

<sup>2</sup>Lihat Manna' al-Qaththan, *Mabahits fiy Ulum al-Qur'an* (Beyrut : Mansyurat al-Ashr al-Hadis, 1973), h. 131

<sup>3</sup> Muhammad Abd al-Azhim al-Zarqaniy, *Manahil al-Irfan fiy Ulum al-Qur'an*, Jilid I (Beyrut : Dar al-Fikr, t.th.), h. 412

<sup>4</sup>*Ibid.* Kutipan tersebut dapat pula dibaca pada Muhammad Bakar Ismail, *Dirasat fiy Ulum al-Qur'an* (al-Qahirah : Dar al-Manar, 1411 H./1991 M.), h. 100

<sup>5</sup> Al-Zarqaniy, *Ibid.*

<sup>6</sup> Imam Badr al-Din Muhammad al-Zarkasyi, *Al-Burhan fiy Ulum al-Qur'an*, Juz I (Mesir : Isa al-Bab al-Halabi, t.th.), h. 318

<sup>7</sup> Hasanuddin AF, *Perbedaan Qira'at dan Pengaruhnya Terhadap Istinbath Hukum dalm al-Qur'an* (Jakarta : Raja Grafindo Persada, 1995), h. 112

<sup>8</sup> Lihat Abd al-Hadi al-Fadhli, *al-Qira'at al-Qur'aniyat* (Beyrut : Dar al-Majma' al-Ilmiy, 1979), h. 123-124. Lihat pula Hasanuddin AF, *op cit.*, h. 138

<sup>9</sup> Lihat Hasanuddin AF, *op cit.*, h. 140

<sup>10</sup> Nampaknya macam-macam qira'at ini diuraikan secara seragam dalam beberapa kitab, diantaranya yaitu Al-Suyutiy, *Al-Itqan fiy Ulum al-Qur'an*, Juz I ( Beyrut : Dar al-Fikr, t.th.), h. 79; Muhammad "Ali al-Shabuniy, *Al-Tibyan fiy Ulum al-Qur'an* (t.tp : t.p., 1980), h. 226; Manna' al-Qaththan, *op cit.*, h. 178; Subhi al-Shalih, *Mabahits fiy Ulum al-Qur'an* ( Beyrut : Dar al-Ilmi li al-Malayin, 1977), h. 256; Al-Zarqaniy, *op cit.*, h. 430

<sup>11</sup> Lihat Ibn Mujahid, *Kitab al-Sab'ah fiy al-Qira'at* (Mesir : Dar al-Ma'arif, t.th.) h. 234

<sup>12</sup>Lihat Al-Qurthubiy, *Al-Jami li Ahkam al-Qur'an*, Juz V (t.tp.:t.p.,t.th.), h. 223

<sup>13</sup>Lihat Al-Shabuni, *Rawa'i al-Bayan : Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Qur'an*, Jilid I (Makkah : t.p., t.th.), h. 478-488

---

<sup>14</sup> Ibn Mujahid, *op cit.*, h. 182. Penjelasan yang sama dapat pula dilihat pada Abu Hayyan, *Tafsir Bahr al-Muhith* didalam CD *al-Maktabah al-Syamilah* pada penafsiran QS.al-Baqarah (2) : 222

<sup>15</sup> Lihat Al-Zamakhsyari, *Tafsir al-Kasysyaf* di dalam CD *al-Maktabah al-Syamilah* pada penafsiran QS.al-Baqarah (2) : 222

<sup>16</sup> Lihat M.Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Volume I (Jakarta : Lentera Hati, 2000), h. 448

<sup>17</sup> Al-Qurthubiy, Juz III, *op. cit.*, h. 88

<sup>18</sup> Ibn Mujahid, *op cit.*, h. 242

<sup>19</sup> Al-Syaukani, *Tafsir Fath al-Qadir* didalam CD *al-Maktabah al-Syamilah* pada penafsiran QS. al-Ma'idah (5) : 6

<sup>20</sup> Al-Bukhari, *Shahih Bukhari* Juz IV ( Beyrut : Dar al-Thiba'at al-Muniriyyat, t.th.), h. 27

<sup>21</sup> Al-Baidhawiy, *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil* di dalam CD *al-Maktabah al-Syamilah* pada penafsiran QS. al-Ma'idah (5) : 6

<sup>22</sup> Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-Adzim* di dalam CD *al-Maktabah al-Syamilah* pada penafsiran QS. al-Ma'idah (5) : 89

<sup>23</sup> Abu al-Su'ud, *Irsyad al-Aql al-Salim ila Mazaya al-Kitab al-Karim* di dalam CD *al-Maktabah al-Syamilah* pada penafsiran QS.al-Ma'idah (5) : 89

<sup>24</sup> Ismail Haqqiy, *Tafsir Ruh al-Bayan* di dalam CD *al-Maktabah al-Syamilah* pada penafsiran QS. al-Ma'idah (5) : 89

<sup>25</sup> Al-Zamakhsyari, *Tafsir al-Kasysyaf* dalam Maktabah Syamilah pada penafsiran ayat 183-184 surah al-Baqarah.

---

**DAFTAR PUSTAKA**

*Al-Qur'an al-Karim*

Abu Hayyan. *Tafsir Bahr al-Muhith* di dalam CD *al-Maktabah al-Syamilah*

Al-Bukhari. *Shahih Bukhari*. Juz IV, Beirut : Dar al-Thiba'at al-Muniriyyat, t.th.

Al-Baidhawiy. *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil* di dalam CD *al-Maktabah al-Syamilah*

al-Fadhli, Abd al-Hadi. *al-Qira'at al-Qur'aniyat*. Beirut : Dar al-Majma' al-Ilmiy, 1979

Haqqiy, Ismail. *Tafsir Ruh al-Bayan* di dalam CD *al-Maktabah al-Syamilah*.

Ibn Mujahid. *Kitab al-Sab'ah fiy al-Qira'at*. Mesir : Dar al-Ma'arif, t.th.

Ibnu Katsir. *Tafsir al-Qur'an al-Adzim* di dalam CD *al-Maktabah al-Syamilah* .

al-Qaththan, Manna'. *Mabahits fiy Ulum al-Qur'an*. Beirut : Mansyurat al-Ashr al-Hadis, 1973

al-Qurthubiy. *Al-Jami li Ahkam al-Qur'an*. Juz V, t.tp.:t.p.,t.th.al-Suyutiy. *Al-Itqan fiy Ulum al-Qur'an*. Juz I, Beirut : Dar al-Fikr, t.th.

Shihab, M.Quraish. *Tafsir al-Misbah*. Volume I, Jakarta : Lentera Hati, 2000

al-Shabuniy, Muhammad "Ali. *Al-Tibyan fiy Ulum al-Qur'an*. t.tp : t.p., 1980

al-Shabuni. *Rawa'i al-Bayan : Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Qur'an*. Jilid I, Makkah : t.p., t.th.

al-Shalih, Subhi. *Mabahits fiy Ulum al-Qur'an*. Beirut : Dar al-Ilmi li al-Malayin, 1977

al-Syaukani. *Tafsir Fath al-Qadir* didalam CD *al-Maktabah al-Syamilah*

---

al-Su'ud, Abu. *Irsyad al-Aql al-Salim ila Mazaya al-Kitab al-Karim* di dalam CD *al-Maktabah al-Syamilah* .

al-Zarqaniy, Muhammad Abd al-Azhim. *Manahil al-Irfan fiy Ulum al-Qur'an*. Jilid I, Beyrut : Dar al-Fikr, t.th.

al-Zarkasyi, Imam Badr al-Din Muhammad. *Al-Burhan fiy Ulum al-Qur'an*. Juz I, Mesir : Isa al-Bab al-Halabi, t.th.

al-Zamakhsyari. *Tafsir al-Kasysyaf* di dalam CD *al-Maktabah al-Syamilah*