

**PERBEDAAN QIRĀ'ĀT AL-QUR'AN IMAM AL-SHĀFI'Ī DAN
IMPLIKASI ISTINBĀṬ HUKUMNYA**

TESIS

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat Memperoleh Gelar Magister
dalam Program Studi Islam
pada Pascasarja UIN Maulana Malik Ibrahim Malang

OLEH

MOHAMMAD ANAS MUBAROK

240204210001



**PROGRAM MAGISTER STUDI ISLAM
PASCASARJANA UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAULANA MALIK
IBRAHIM MALANG
2026**

LEMBAR PERNYATAAN ORISINALITAS PENELITIAN

Saya yang bertandatangan di bawah ini:

Nama : Mohammad Anas Mubarok

NIM : 240204210001

Program Studi : Magister Studi Islam

Judul Tesis : PERBEDAAN QIRĀ'ĀT AL-QUR'AN IMAM AL-SHĀFI'Ī
DAN IMPLIKASI ISTINBĀṬ HUKUMNYA

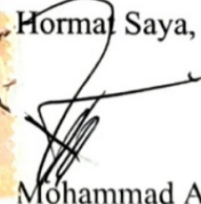
Menyatakan dengan sebenarnya bahwa hasil penelitian saya tidak ada unsur penjiplakan karya atau karya ilmiah yang pernah dilakukan atau dibuat oleh orang lain, kecuali tulisan yang dikutip dalam naskah ini dengan menyebutkan sumber kutipan dan daftar pustakanya. Apabila di kemudian hari ternyata hasil penelitian ini terbukti terdapat unsur penjiplakan dan ada klaim dari pihak lainnya, maka saya bersedia diproses sesuai ketentuan yang berlaku.

Demikian surat pernyataan ini saya buat dengan sebenarnya dan tanpa ada paksaan pihak manapun.

Malang, 27 Mei 2026

Hormat Saya,




Mohammad Anas Mubarok
NIM. 240204210001

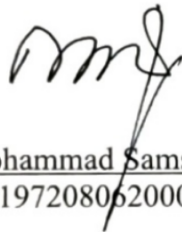
LEMBAR PERSETUJUAN UJIAN

Tesis berjudul “PERBEDAAN QIRĀ’ĀT AL-QUR’AN IMAM AL-SHĀFI’Ī
DAN IMPLIKASI ISTINBĀṬ HUKUMNYA”
yang ditulis oleh Mohammad Anas Mubarak ini telah disetujui
pada tanggal 26 Mei 2026

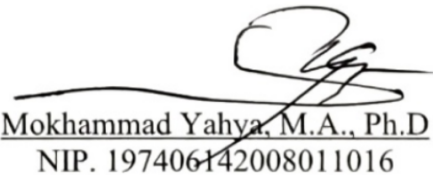
Oleh:

Dosen Pembimbing I

Dosen Pembimbing II



Prof. Dr. Mohammad Samsul Ulum, M.A.
NIP. 197208062000031001



Mokhammad Yahya, M.A., Ph.D
NIP. 197406142008011016

Mengetahui,

Kepala Jurusan Magister Studi Islam



H. Mokhammad Yahya, M.A., Ph.D
NIP. 197406142008011016

PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN TESIS

Tesis berjudul **Perbedaan Qirā'at Al-Qur'an Imam Al-Shāfi'i dan Implikasi Istinbāt Hukumnya** yang ditulis oleh Mohammad Anas Mubarak, NIM. 240204210001 ini telah diuji dalam Ujian Tesis pada Jum'at, 19 Juni 2026 dan dinyatakan lulus.

Dewan Penguji,

Dr. M. Aunul Hakim, M.H
NIP. 196509192000031001



Penguji Utama

Dr. Syahril Siddik, M.A
NIDN. 2022108402



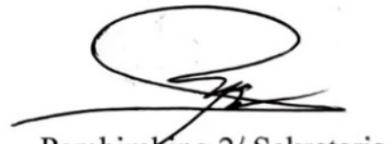
Ketua/ Penguji

Prof. Dr. Mohammad Samsul Ulum, M.A
NIP. 197208062000031001



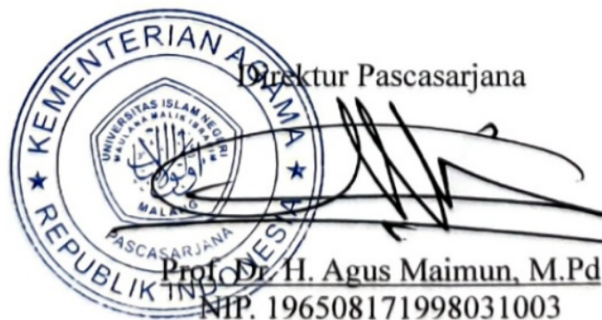
Pembimbing 1/ Penguji

H. Mokhammad Yahya, M.A., Ph.D
NIP. 197406142008011016



Pembimbing 2/ Sekretaris

Mengetahui,



Direktur Pascasarjana
Prof. Dr. H. Agus Maimun, M.Pd
NIP. 196508171998031003

MOTTO

وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدْرِكٍ

“Dan sungguh, telah Kami mudahkan Al-Qur’an untuk peringatan, maka adakah orang yang mau mengambil pelajaran?”

(QS. Al-Qamar: 17, 22, 32, 40)

ABSTRAK

Mubarak, Mohammad Anas. 2026. *Perbedaan Qirā'āt Al-Qur'an Imam Al-Shāfi'ī dan Implikasi Istinbāt Hukumnya*. Tesis, Program Studi Magister Studi Islam, Pascasarjana UIN Maulana Malik Ibrahim Malang. Pembimbing: (I) Prof. Dr. Mohammad Samsul Ulum, M.A., (II) Mokhammad Yahya, M.A., Ph.D.

Kata Kunci: Qirā'āt, Imam al-Shāfi'ī, Istinbāt Hukum Islam

Imam al-Shāfi'ī dikenal sebagai tokoh besar fikih dan uṣūl al-fiqh, namun dimensinya sebagai ahli qirā'āt hampir luput dari perhatian akademik. Ia secara eksplisit menyatakan menggunakan bacaan Ibn Kathīr al-Makkī melalui jalur Ismā'īl al-Qaṣṭ, namun ditemukan beberapa kaidah kata yang tidak sama dengan bacaan Ibn Kathīr al-Makkī. Selain itu belum ada yang kajian secara komperhensif mengenai konsep qirā'āt-nya serta implikasinya terhadap istinbāt hukum Islam.

Penelitian ini bertujuan: (1) mengidentifikasi dan menganalisis konsep perbedaan qirā'āt Imām al-Shāfi'ī yang digunakan sebagai dasar istinbāt hukum Islam; dan (2) menganalisis implikasinya terhadap istinbāt hukum Islam. Metode yang digunakan adalah kualitatif-normatif dengan studi kepustakaan (*library research*) dan analisis konten, bersumber primer pada kitab *al-Kāmil fī al-Qirā'āt al- 'Ashr* karya al-Hudhalī (w. 465 H).

Hasil penelitian menunjukkan dua temuan utama. Pertama, konsep perbedaan qirā'āt Imam al-Shāfi'ī yang digunakan Istibbāt hukum Islam dalam kelima kasus hukum mencakup empat perbedaan yaitu perbedaan taṣrīf fī'il pada QS. al-Baqarah: 125; perbedaan ziyādah wa nuqshān pada QS. al-Baqarah: 222 dan QS. al-Nisā': 43; perbedaan i'rāb pada QS. al-Mā'idah: 6; serta perbedaan i'tiqād pada kasus basmalah dalam surat Al-Fatihah. Kedua, Implikasi perbedaan qirā'āt Imām al-Shāfi'ī terhadap istinbāt hukum Islam dalam penelitian ini terdapat dua pola: (a) qirā'āt yang ia pegangi selaras secara zāhir dengan istinbāt hukumnya, tampak pada kasus basmalah, ṣalāt di belakang Maqām Ibrāhīm, dan wuḍū'; dan (b) qirā'āt yang ia pegangi tampak tidak selaras secara zāhir dengan istinbāt hukumnya, tampak pada kasus haid dan mulāmasah.

ABSTRACT

Mubarak, Mohammad Anas. 2026. Variations in Qur'anic Qirā'āt in the Thought of Imam al-Shāfi'ī and Their Implications for Islamic Legal Reasoning. Thesis, Master's Program in Islamic Studies, Postgraduate School of UIN Maulana Malik Ibrahim Malang. Supervisors: (I) Prof. Dr. Mohammad Samsul Ulum, M.A., (II) Mokhammad Yahya, M.A., Ph.D.

Keywords: Qirā'āt, Imam al-Shāfi'ī, Istinbāt of Islamic Law

Imam al-Shāfi'ī is widely known as a leading figure in fiqh and uṣūl al-fiqh, yet his dimension as a qirā'āt scholar has received little academic attention. He explicitly stated that he followed the recitation of Ibn Kathīr al-Makkī through the transmission of Ismā'īl al-Qaṣṭ, yet certain lexical rules in his recitation were found to differ from those of Ibn Kathīr. Furthermore, no comprehensive study has examined the concept of his qirā'āt and its implications for the istinbāt of Islamic law.

This study aims to: (1) identify and analyze the concept of qirā'āt differences employed by Imam al-Shāfi'ī as the basis for the istinbāt of Islamic law; and (2) analyze their implications for the istinbāt of Islamic law. The method used is qualitative-normative with library research and content analysis, drawing primarily from al-Kāmil fī al-Qirā'āt al-'Ashr by al-Hudhalī (d. 465 AH).

The study yields two main findings. First, the concept of qirā'āt differences employed by Imam al-Shāfi'ī in the istinbāt of Islamic law across the five legal cases encompasses four types of variation: differences in taṣrīf fī'il in QS. al-Baqarah: 125; differences in ziyādah wa nuqshān in QS. al-Baqarah: 222 and QS. al-Nisā': 43; differences in i'rāb in QS. al-Mā'idah: 6; and differences in i'tiqād in the case of the basmalah in Sūrat al-Fātiḥah. Second, the implications of Imam al-Shāfi'ī's qirā'āt differences for the istinbāt of Islamic law reveal two patterns: (a) qirā'āt that he held is apparently consistent with his legal istinbāt, as seen in the cases of the basmalah, ṣalāt behind Maqām Ibrāhīm, and wuḍū'; and (b) qirā'āt that he held appears inconsistent with his legal istinbāt, as seen in the cases of menstruation and mulāmasah.

ملخص البحث

مبارك، محمد أنس. 2026م. تداعيات اختلاف القراءات القرآنية عند الإمام الشافعي وأثرها في استنباط الأحكام. رسالة الماجستير، برنامج الدراسات الإسلامية، الدراسات العليا، جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية مالانج. المشرفان: (١) الأستاذ الدكتور محمد شمس العلوم، الماجستير، (٢) الأستاذ الدكتور محمد يحيى، الماجستير.

الكلمات المفتاحية: القراءات، الإمام الشافعي، استنباط الأحكام الإسلامية

اشتهر الإمام الشافعي بوصفه عَلمًا بارزًا في الفقه وأصول الفقه، غير أن بُعده العلمي في مجال القراءات كاد يغيب عن الاهتمام الأكاديمي. وقد صرّح بأنه يتبع قراءة ابن كثير المكي من طريق إسماعيل القسطنطيني، إلا أنه تبين أن بعض الأوجه اللغوية في قراءته تخالف ما روي عن ابن كثير. فضلًا عن ذلك، لم تُجرَ حتى الآن دراسة شاملة تتناول مفهوم قراءته وتداعياتها على استنباط الأحكام الإسلامية.

تهدف هذه الدراسة إلى: (١) تحديد وتحليل مفهوم اختلاف قراءات الإمام الشافعي المستخدمة أساسًا لاستنباط الأحكام الإسلامية؛ و(٢) تحليل تداعياتها على استنباط الأحكام الإسلامية. واعتمد البحث المنهج النوعي المعياري القائم على الدراسة المكتبية وتحليل المضمون، مستندًا بصورة رئيسية إلى كتاب الكامل في القراءات العشر للهندي (ت. ٤٦٥ هـ).

وقد خلصت الدراسة إلى نتيجتين رئيسيتين. أولاهما: أن مفهوم اختلاف قراءات الإمام الشافعي المستخدمة في استنباط الأحكام الإسلامية عبر المسائل الفقهية الخمس يشمل أربعة أنواع من الاختلاف: اختلاف تصريف الفعل في سورة البقرة: ١٢٥؛ واختلاف الزيادة والنقصان في سورة البقرة: ٢٢٢ وسورة النساء: ٤٣؛ واختلاف الإعراب في سورة المائدة: ٦؛ واختلاف الاعتقاد في مسألة البسملة من سورة الفاتحة. وثانيتهما: أن تداعيات اختلاف قراءات الإمام الشافعي على استنباط الأحكام الإسلامية في هذه الدراسة تتجلى في نمطين: (أ) قراءة يأخذ بها الإمام الشافعي وتتوافق ظاهريًا مع استنباطه الفقهي، كما يتضح في مسألة البسملة، والصلاة خلف مقام إبراهيم، والوضوء؛ و(ب) قراءة يأخذ بها الإمام الشافعي وتبدو في ظاهرها غير متوافقة مع استنباطه الفقهي، كما يتضح في مسألة الحيض والملازمة.

KATA PENGANTAR

Puji syukur penulis panjatkan ke hadirat Allah SWT atas segala curahan rahmat, taufik, dan hidayah-Nya yang memungkinkan penulis merampungkan tesis ini dengan judul “Perbedaan Qirā’āt Al-Qur’an Imam Al-Shāfi’ī dan Implikasi Istinbāṭ Hukumnya”. Karya ilmiah ini merupakan salah satu syarat yang harus dipenuhi guna memperoleh gelar Magister pada Program Studi Magister Studi Islam di Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang.

Penulis menyadari sepenuhnya bahwa keberhasilan menyelesaikan tesis ini tidak terlepas dari kontribusi dan dukungan banyak pihak. Maka dengan segala ketulusan dan kerendahan hati, penulis menyampaikan penghargaan dan ucapan terima kasih yang sedalam-dalamnya kepada:

1. Prof. Dr. Hj. Ilfi Nur Diana, M.Si selaku Rektor UIN Maulana Malik Ibrahim Malang beserta seluruh jajaran pimpinan rektorat, atas kebijakan dan dukungan di bidang akademik yang sangat berarti bagi penulis.
2. Prof. Dr. H. Agus Maimun, M.Pd selaku Direktur Pascasarjana, atas tersedianya layanan dan fasilitas yang memadai demi kelancaran studi penulis.
3. H. Mokhammad Yahya, M.A., Ph.D dan Dr. M. Aunul Hakim, S.Ag., MH selaku Ketua dan Sekretaris Program Magister Studi Islam, atas dorongan semangat dan motivasi yang senantiasa diberikan sepanjang masa studi.
4. Prof. Dr. Mohammad Samsul Ulum, M.A. selaku Pembimbing I dan Mokhammad Yahya, M.A., Ph.D. selaku Pembimbing II, atas kesediaan, ketekunan, dan keikhlasan dalam membimbing serta memberikan masukan, arahan, saran, dan koreksi yang sangat konstruktif demi penyempurnaan tesis ini.
5. Seluruh Dosen Pascasarjana, atas ilmu, wawasan, dan inspirasi yang tak ternilai harganya dalam mendorong penulis untuk terus berkembang secara akademik.
6. Seluruh Staf dan Tenaga Kependidikan Pascasarjana, atas pelayanan yang ramah dan kemudahan dalam urusan akademik maupun administrasi selama penulis menempuh studi.

7. Kedua orang tua tercinta, yang telah mencurahkan kasih sayang, doa yang tak pernah putus, serta dukungan moril dan materiil yang menjadi pondasi kokoh dalam setiap langkah perjalanan akademik penulis.
8. Istri tercinta, Fitrotul Maulidina, Lc., M.Ag., dan buah hati tersayang, Adud Muhammad Unais, yang senantiasa menjadi sumber kekuatan, ketenangan jiwa, dan motivasi terbesar dalam setiap tahap perjuangan ini. Terima kasih atas kesabaran yang tiada batas, pengertian yang tulus, dan cinta yang selalu mengalir tanpa henti selama proses penyelesaian tesis ini.
9. Seluruh sahabat dan rekan seperjuangan, atas segala bentuk dukungan, inspirasi, dan kebersamaan yang selalu menghadirkan semangat, serta menjadi ruang diskusi yang hangat dalam berbagai hal, baik yang bersifat akademik maupun di luar akademik.

Penulis hanya mampu memanjatkan doa, semoga seluruh kebaikan dan ketulusan yang telah diberikan oleh semua pihak mendapatkan balasan yang berlipat ganda dari Allah SWT. Penulis pun menyadari bahwa tesis ini masih menyimpan banyak kekurangan dan jauh dari kata sempurna. Oleh karena itu, kritik dan saran yang bersifat membangun sangat penulis nantikan sebagai bahan perbaikan ke depan.

Malang, 26 Mei 2026

Mohammad Anas Mubarak

DAFTAR ISI

LEMBAR PERNYATAAN ORISINALITAS PENELITIAN	i
LEMBAR PERSETUJUAN UJIAN	ii
PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN TESIS	iii
MOTTO	iv
ABSTRAK	v
ABSTRACT	vi
ملخص البحث	vii
KATA PENGANTAR	viii
DAFTAR ISI	x
DAFTAR GAMBAR	xii
PEDOMAN TRANSLITERASI	xiii
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Konteks Penelitian	1
B. Batasan Masalah	5
C. Fokus Penelitian	6
D. Tujuan Penelitian	6
E. Manfaat Penelitian	7
1. Manfaat Teoritis	7
2. Manfaat Praktis	7
F. Orisinalitas Penelitian	7
G. Definisi Istilah	12
1. Qirā'āt Imām al-Shāfi'ī	12
2. Istinbāṭ Hukum Islam	13
H. Kerangka Berpikir	13
I. Sistematika Penulisan	14
BAB II KAJIAN PUSTAKA	15
A. Ilmu Qirā'āt	15
1. Definisi Ilmu Qirā'āt	15
2. Dasar Ilmu Qirā'āt	23
3. Qirā'āt Imām al-Shāfi'ī	55

4. Pengaruh Qirā'āt terhadap Makna	58
B. Istinbāt Hukum Islam	65
1. Definisi Istinbāt Hukum Islam.....	65
2. Dasar Istinbāt Hukum Islam	72
3. Ayat-ayat Hukum.....	76
4. Metode Istinbāt Imām al-Shāfi'ī.....	80
5. Implikasi Qirā'āt Terhadap Hukum Islam	87
BAB III METODE PENELITIAN.....	95
A. Jenis dan Pendekatan Penelitian	95
B. Data dan Sumber Data	96
C. Instrumen Penelitian	98
D. Teknik Pengumpulan Data	98
E. Analisis Data	99
F. Prosedur Penelitian	101
BAB IV HASIL DAN ANALISIS.....	102
A. Biografi Imām al-Shāfi'ī	102
B. Perbedaan Qirā'āt Imām al-Shāfi'ī.....	106
1. Uṣūl Qirā'āt Imam al-Shāfi'ī	108
2. Analisis Pola Kaidah Uṣūl	113
3. Farsh al-Huruf Qirā'āt Imam al-Shāfi'ī	114
4. Analisis Pola Farsh	121
C. Konsep dan Implikasi Qirā'āt Imām al-Shāfi'ī Terhadap Istinbāt Hukum Islam.....	124
1. Uraian Lima Kasus Hukum	124
2. Konsep Perbedaan Qirā'āt Imām al-Shāfi'ī yang Digunakan Sebagai Istinbāt Hukum Islam.....	138
3. Implikasi Perbedaan Qirā'āt Imām al-Shāfi'ī Terhadap Istinbāt Hukum Islam.....	144
D. Bagan Kesimpulan Penelitian.....	146
BAB V PENUTUP.....	149
A. Kesimpulan.....	149
B. Saran	151
DAFTAR PUSTAKA	153

DAFTAR TABEL

Tabel 1. 1 Orisinalitas Penelitian	11
Tabel 4. 1 Ringkasan Sanad	105
Tabel 4. 2 Pola Kaidah Uṣūl	113
Tabel 4. 3 Farsh al-Huruf Qirā'āt Imam al-Shāfi'ī	115
Tabel 4. 4 Pola Farsh.....	121
Tabel 4. 5 Ringkasan Konsep Perbedaan	143

DAFTAR GAMBAR

Bagan 4. 1 Kesimpulan Penelitian	146
--	-----

PEDOMAN TRANSLITERASI

Transliterasi Arab-Indonesia Pascasarjana UIN Maulana Malik Ibrahim Malang adalah menggunakan model *Library of Congress* (LC) Amerika sebagai berikut:

Arab	Indonesia	Arab	Indonesia
ا	`	ط	ṭ
ب	B	ظ	z
ت	T	ع	‘
ث	Th	غ	gh
ج	J	ف	f
ح	H	ق	q
خ	Kh	ك	k
د	D	ل	l
ذ	Dh	م	m
ر	R	ن	n
ز	Z	و	w
س	S	ه	h
ش	Sh	ء	‘
ص	Ṣ	ي	y
ض	Ḍ		

Untuk menunjukkan bunyi hidup panjang (madd), maka caranya dengan menuliskan coretan horisontal di atas huruf, seperti ā, ī dan ū. (اَ، اِ، اُ). Bunyi hidup dobel Arab ditransliterasikan dengan menggabung dua huruf “ay” dan “aw” seperti layyinah, lawwāmah. Kata yang berakhiran tā’ *marbūṭah* dan berfungsi sebagai sifat atau muḍāf ilayh ditransliterasikan dengan “ah”, sedangkan yang berfungsi sebagai muḍāf ditransliterasikan dengan “at”.

BAB I PENDAHULUAN

A. Konteks Penelitian

Selama berabad-abad, mayoritas Muslim Indonesia mengikuti fikih mazhab al-Shāfi'ī — dari tata cara wuḍū', salat, hingga hukum keluarga. Namun hampir tidak ada yang menyadari bahwa di balik sejumlah ketentuan hukum tersebut terdapat sebuah bacaan Al-Qur'an yang berbeda dari qirā'āt yang sehari-hari mereka gunakan. Imām al-Shāfi'ī membaca Al-Qur'an dengan cara yang khas — dan perbedaan bacaan itu bukan tanpa konsekuensi hukum.

Keberagaman qirā'āt dalam Al-Qur'an merupakan karunia Allah SWT untuk mempermudah umat dalam membaca dan memahami firman-Nya.¹ Para ulama seperti al-Jazarī dan Abū 'Amr al-Dānī menetapkan tiga syarat kesahihan qirā'āt yang harus dipenuhi secara kumulatif: pertama, sesuai dengan kaidah bahasa Arab; kedua, sesuai dengan rasm muṣḥaf 'Uthmānī; dan ketiga, memiliki sanad yang ṣaḥīḥ.² Qirā'āt yang memenuhi ketiga syarat tersebut dianggap sebagai qirā'āt ṣaḥīḥah, sedangkan yang tidak memenuhi salah satunya dikategorikan sebagai qirā'āt shādhah.³ Kodifikasi qirā'āt mencapai puncaknya pada masa Ibn Mujāhid (w. 324 H) yang menetapkan tujuh qirā'āt ṣaḥīḥah, kemudian dikembangkan oleh

¹ Muḥammad ibn Muḥammad Jazarī, *Ghāyah al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā'* (Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006).

² Khairunnas Jamal dan Afriadi Putra, *PENGANTAR ILMU QIRA'AT* (Kalimedia, 2020).

³ Muḥammad ibn Muḥammad Jazarī, *Al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashr* (Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2016).

Ibn al-Jazarī (w. 833 H) hingga menjadi sepuluh qirā'āt dengan tujuan melestarikan qirā'āt yang hampir punah.⁴

Dalam tradisi keilmuan Islam, para imam mazhab memiliki ketersambungan sanad dengan sejumlah imam qirā'āt terkemuka.⁵ Di antara mereka, Imām al-Shāfi'ī (w. 204 H) menempati posisi yang istimewa namun jarang mendapat perhatian mendalam dalam kajian qirā'āt kontemporer. Meskipun lebih dikenal sebagai tokoh besar dalam fikih dan uṣūl al-fiqh, Imām al-Shāfi'ī sebenarnya juga seorang pakar dalam bidang qirā'āt.⁶ Al-Mubarrad dalam kitab al-Mu'tamad menegaskan:

إن الشافعي أشعر الناس وأدبهم وأعرفهم بالفقه والقراءات

“Sesungguhnya Imām al-Shāfi'ī adalah orang yang paling pakar dalam syair, memiliki ketinggian dalam kesusasteraan, dan termasuk orang yang paling pakar dalam bidang fikih dan qirā'āt.”⁷

Kepakaran Imām al-Shāfi'ī dalam qirā'āt tercermin dari pernyataannya sendiri bahwa ia menggunakan bacaan Ibn Kathīr (w. 170 H):

قراءتنا قراءة عبد الله بن كثير المكي، وعليها وجدت أهل مكة

⁴ Badr al-Dīn Muḥammad ibn 'Abdullāh Zarkāshī, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'an* (Maktabah Dār al-Turāth, 1957).

⁵ KHOZINUL ALIM, “THE CONSISTENCY OF IMAM SYAFI'Ī'S QIRAAT AND ITS INFLUENCE ON LEGAL ISTINBAT,” *Jurnal Contemplate: Jurnal Ilmiah Studi Keislaman* (Sumatera Selatan) 6, no. 1 (2025).

⁶ ALIM, “THE CONSISTENCY OF IMAM SYAFI'Ī'S QIRAAT AND ITS INFLUENCE ON LEGAL ISTINBAT.”

⁷ Wan Hakim Bin Wan Mohd Nor dkk., “PENGARUH QIRAAT TERHADAP PEMBENTUKAN HUKUM DALAM MAZHAB AL-SYAFIE,” *3rd Muzakarah Fiqh & International Fiqh Conference (3rd MFIFC)*, 2017, 233.

“Bacaan kami adalah qirā’ah ‘Abdullāh ibn Kathīr al-Makkī, dan atas bacaan itulah aku dapati penduduk Makkah.”⁸

Namun penelitian ini menemukan sesuatu yang menarik: terdapat perbedaan yang signifikan antara qirā’āt yang dinisbatkan kepada Imām al-Shāfi’ī dengan riwayat-riwayat ṣaḥīḥah dari qirā’āt Ibn Kathīr melalui dua rawinya, al-Bazzī dan Qunbul.⁹

Penelitian terdahulu tentang qirā’āt Imām al-Shāfi’ī telah mengungkap jalur periwayatan qirā’atnya dan, dalam beberapa kajian, menyentuh implikasinya terhadap istinbāt hukum dalam mazhab al-Shāfi’ī.¹⁰ Meskipun demikian, penelitian tersebut bersifat sporadis dan tidak komprehensif — masing-masing hanya membahas sebagian ayat tertentu tanpa upaya untuk mengumpulkan dan menyusunnya secara menyeluruh.

Qirā’āt Imām al-Shāfi’ī berpotensi memiliki implikasi terhadap Istinbāt Hukum Islam. Hal ini dikarenakan Imām al-Shāfi’ī adalah seorang mujtahid yang menempatkan al-Qur’an sebagai sumber utama dan pertama dalam istinbāt hukum.¹¹ Lebih dari itu, dalam tradisi keilmuan fikih, telah diakui bahwa perbedaan qirā’āt bisa berpotensi menghasilkan perbedaan makna pada suatu ayat, dan

⁸ Aḥmad ibn Ḥusayn ibn ‘Alī Bayḥaqī, *Manāqib al-Shāfi’ī* (Dār al-Turāth, 1970).

⁹ Hisyām ibn Sulaymān al-Zurairī, “telaah qirā’ah Imām al-Shāfi’ī dengan mengumpulkan dan mengklasifikasikan bacaan-bacaan,” *Egyptians Journal* 30, no. 119 (2019): 820, <https://doi.org/10.21608/sjam.2019.122821>.

¹⁰ Tawfiq Ibrāhīm Ḍamrah, *Taḥṣīl al-Manāli’ fī Qirā’at al-Imām al-Shāfi’ī* (Al-Maktabah al-Waṭaniyyah, 2014).

¹¹ Muhammad Zaid Shamshul Kamar dkk., “INTERAKSI ILMU QIRAAT DAN ILMU FIQH: SATU PENELITIAN AWAL,” *Jurnal Uluwan* 10, no. 1 (2025).

perbedaan makna tersebut pada gilirannya dapat berimplikasi langsung terhadap produk hukum yang diistinbāt darinya.¹²

Sebagai contoh, perbedaan pendapat mengenai hukum sentuhan lawan jenis terhadap sahnya wudū' di antara Imam al-Shāfi'ī dan Imam Abū Ḥanīfah — di mana Imam al-Shāfi'ī berpendapat bahwa sentuhan kulit lawan jenis membatalkan wudū' sementara Imam Abū Ḥanīfah membatasinya hanya pada persetubuhan — dilatarbelakangi oleh perbedaan penafsiran terhadap lafadz “lamastum” dalam QS. al-Nisā': 43 dan QS. al-Mā'idah: 6.¹³ Contoh serupa dijumpai dalam persoalan hukum shalat di belakang maqām Ibrāhīm, di mana perbedaan bacaan antara bentuk madhi dan bentuk perintah (amr) menghasilkan perbedaan status hukum antara sunnah dan wajib.¹⁴

Fakta tersebut menunjukkan bahwa qirā'āt bukanlah sekadar variasi yang bersifat netral, melainkan elemen yang secara fungsional berdampak pada cara seorang mujtahid memahami dan mengolah teks wahyu menjadi ketetapan hukum.¹⁵ Oleh karenanya, qirā'āt yang digunakan Imam al-Shāfi'ī tidak hanya menarik dari perspektif ilmu qirā'āt, tetapi juga berpotensi menyimpan implikasi terhadap ijtihad dan fatwanya sebagai imam mazhab.¹⁶

¹² ALIM, “THE CONSISTENCY OF IMAM SYAFI'IT'S QIRAAT AND ITS INFLUENCE ON LEGAL ISTINBAT.”

¹³ Halimah B, “PERBEDAAN QIRA'AT DAN PENGARUHNYA DALAM ISTINBATH HUKUM,” *Al-Risalah* 19, no. 1 (2019): 105.

¹⁴ Saulia Rahimah Kumullah dkk., “RAGAM QIRA'AT DAN IMPLIKASINYA TERHADAP PENAFSIRAN AYAT AHKAM,” *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Quran dan Tafsir* 9, no. 2 (2024): 313.

¹⁵ Kumullah dkk., “RAGAM QIRA'AT DAN IMPLIKASINYA TERHADAP PENAFSIRAN AYAT AHKAM.”

¹⁶ Umi Khusnul Khotimah, “RAGAM QIRA'AT DAN IMPLIKASINYA TERHADAP FIKIH PERNIKAHAN,” *AL- Mizan: Jurnal Hukum dan Ekonomi Syariah* 7, no. 1 (2023).

Alasan pemilihan Imam al-Shāfi'ī dalam penelitian ini didasarkan pada beberapa pertimbangan akademik yang kuat. Pertama, Imam al-Shāfi'ī memiliki posisi unik dalam tradisi keilmuan Islam sebagai seorang mujtahid yang menguasai berbagai disiplin ilmu, termasuk qirā'āt, bahasa Arab, dan tafsir.¹⁷ Kedua, qirā'āt yang Ia gunakan memiliki perbedaan dengan riwayat qirā'āt ṣaḥīḥah, sehingga membuka peluang untuk mengeksplorasi perbedaannya.¹⁸

Relevansi kajian ini semakin menguat mengingat mazhab al-Shāfi'ī merupakan mazhab terbesar yang dianut oleh mayoritas umat Islam di Indonesia dan Asia Tenggara.¹⁹ Selain itu, kajian ini dapat membuka cakrawala baru bahwa imam mazhab yang dianut mayoritas umat Islam Indonesia ternyata memiliki bacaan qirā'āt tersendiri yang berimplikasi.²⁰

Berdasarkan uraian di atas, penelitian ini memfokuskan kajiannya pada dua hal pokok: pertama, bagaimana pola qirā'āt Imām al-Shāfi'ī yang digunakan menjadi dasar istinbāt hukum Islam; dan kedua, bagaimana implikasi qirā'āt-nya terhadap istinbāt hukum Islam. Dengan demikian, penelitian ini diharapkan dapat mengungkap dimensi yang belum banyak dikaji sekaligus memperkaya khazanah keilmuan fikih dan 'ulūm al-Qur'ān.

B. Batasan Masalah

¹⁷ Bayhaqī, *Manāqib al-Shāfi'ī*.

¹⁸ al-Zurairī, "telaah qirā'ah Imam al-Shāfi'ī dengan mengumpulkan dan mengklasifikasikan bacaan-bacaan."

¹⁹ Muhammad Adil dan Muhamad Harun, "Penyebaran Fikih Mazhab Syafi'i di Nusantara: Studi Sosio-Historis Masa Kesultanan Palembang Darussalam," *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 14, no. 2 (2020): 281–94, <https://doi.org/10.24090/mnh.v14i2.3263>.

²⁰ Mustofa Azammi, "Pembakuan Qira'at â€˜Asim Riwayat hafs dalam Sejarah dan Jejaknya di Indonesia," *SUHUF: Jurnal Pengkajian Al-Quran dan Budaya* 4, no. 2 (2011).

Agar kajian ini tetap fokus dan menghasilkan temuan yang signifikan, penelitian ini membatasi ruang lingkungannya pada beberapa aspek berikut.

Pertama, objek kajian penelitian ini adalah qirā'āt Imām al-Shāfi'ī yang terekam dalam kitab al-Kāmil fī al-Qirā'āt al-'Ashr wa al-Arba'in al-Zā'idah 'alayhā karya al-Hudhalī (w. 465 H) sebagai sumber primer, dengan data pembandingan dari kitab al-Ṭarīq al-Munīr ilā Qirā'āt al-Imām Ibn Kathīr karya Ḍamrah dan kitab-kitab qirā'āt standar lainnya.

Kedua, analisis implikasi hukum dibatasi pada ayat-ayat yang secara nyata terdapat kaitan antara pilihan qirā'āt Imām al-Shāfi'ī dengan pendapat fiqhnya dalam mazhab al-Shāfi'ī, dengan merujuk pada fiqh muqāran dan kitab-kitab tafsir aḥkām, seperti Rowāi'ul Bayān fī Tafsīr Ayāt Al-Ahkām.

C. Fokus Penelitian

Mengacu pada konteks penelitian yang telah dipaparkan, fokus penelitian ini adalah:

1. Bagaimana konsep perbedaan qirā'āt Imām al-Shāfi'ī yang digunakan menjadi dasar istinbāt hukum Islam?
2. Bagaimana implikasi perbedaan qirā'āt Imām al-Shāfi'ī terhadap istinbāt hukum Islam?

D. Tujuan Penelitian

Sejalan dengan fokus penelitian di atas, tujuan penelitian ini adalah:

1. Mengidentifikasi dan menganalisis konsep perbedaan qirā'āt Imām al-Shāfi'ī yang digunakan menjadi dasar istinbāt hukum Islam

2. Menganalisis dan menjelaskan implikasi perbedaan qirā'āt Imām al-Shāfi'ī terhadap istinbāt hukum Islam

E. Manfaat Penelitian

1. Manfaat Teoritis

Penelitian ini memberikan kontribusi akademik dalam dua bidang sekaligus. Dalam bidang 'ulūm al-Qur'ān, penelitian ini mendokumentasikan dan menganalisis qirā'āt Imām al-Shāfi'ī secara komprehensif sehingga memperkaya khazanah kajian qirā'āt para imam mazhab yang selama ini belum banyak diteliti. Dalam bidang fikih, penelitian ini memperlihatkan secara konkret bagaimana qirā'āt berfungsi sebagai instrumen aktif dalam istinbāt hukum, sekaligus membuka peluang kajian komparatif tentang relasi antara ilmu qirā'āt dan uṣūl al-fiqh.

2. Manfaat Praktis

Penelitian ini memberikan pemahaman yang lebih utuh kepada lembaga-lembaga keagamaan, seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI), serta organisasi masyarakat Islam seperti Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah, tenaga pengajar, serta para praktisi ilmu qirā'āt dan fiqh tentang qirā'āt Imām al-Shāfi'ī dan implikasinya terhadap produk hukum mazhabnya. Pemahaman ini penting agar kedua disiplin ilmu — qirā'āt dan fiqh — tidak dikaji secara terpisah, melainkan dalam satu kerangka keilmuan yang saling menopang, sebagaimana sesungguhnya keduanya tidak dapat dipisahkan dalam tradisi keilmuan Imām al-Shāfi'ī sendiri.

F. Orisinalitas Penelitian

Beberapa penelitian sebelumnya telah mengkaji tema qirā'āt dari berbagai sudut pandang, namun seluruhnya belum menyentuh secara spesifik qirā'āt Imām

al-Shāfi'ī beserta implikasinya terhadap istinbāt hukum secara komprehensif dalam satu kajian yang utuh.

Penelitian pertama Adalah Tesis karya Mohammad Hudal Hafid Ilmi (2025) yang berjudul *Qirā'āt Imam Abū Ḥanīfah: Analisis dan Implikasinya Terhadap Penafsiran al-Qur'an*, diterbitkan sebagai buku oleh Madza Media. Studi tersebut memiliki kesamaan metodologis dengan penelitian ini, yaitu menggunakan pendekatan normatif berbasis kajian pustaka dan analisis kualitatif. Namun fokusnya terbatas pada qirā'āt Abū Ḥanīfah, termasuk penilaian terhadap status sanad bacaan yang sebagian dinilai tidak memenuhi kriteria shahih bahkan tergolong syādhdhah. Temuan tersebut menunjukkan bagaimana infirādāt qirā'āt dari tokoh mazhab fiqh dapat memengaruhi otoritas penafsiran. Meskipun relevan secara tematik, penelitian ini tidak menelaah qirā'āt al-Shāfi'ī maupun implikasinya terhadap istinbāt hukum.²¹

Penelitian kedua adalah karya Muhammad al-Farābī (2021) berupa tesis pada Institut PTIQ Jakarta, berjudul *Kontroversi Infirādāt Qirā'ah Ibn 'Āmir asy-Syāmī dalam Perspektif Sintaksis Arab*. Seperti penelitian ini, studi tersebut juga menyoroti qirā'āt seorang imam tertentu dan dampaknya terhadap penafsiran dengan menggunakan metode normatif dan kualitatif. Perbedaannya terletak pada objek kajian: al-Farābī berfokus pada qirā'ah Ibn 'Āmir dan membuktikan bahwa kemutawātirannya tidak terpengaruh meskipun terdapat kritik dari sisi sintaksis.

²¹ Mohammad Hudal Hafid Ilmi, *Qiraat Imam Abu Hanifah: Analisis dan Implikasinya Terhadap Penafsiran al-Qur'an*, pertama, vol. 1 (Madza Media, 2025).

Dengan demikian, penelitian tersebut tidak bersinggungan langsung dengan qirā'āt Imām al-Shāfi'ī yang menjadi fokus penelitian ini.²²

Penelitian ketiga adalah karya Hishām ibn Sulaymān al-Zurairī (2019) berupa artikel berjudul *Qirā'ah al-Imām al-Shāfi'ī: Jam'an wa Tawjīhan*. Studi tersebut menelaah qirā'āt Imām al-Shāfi'ī dengan cara mengumpulkan dan mengklasifikasikan bacaan-bacaan yang menyalahi qirā'ah Ibn Kathīr, baik yang sesuai dengan wajah mutawātir lainnya maupun yang menyalahi seluruh qurrā' al-'asyrah. Penelitian ini memiliki kesamaan paling dekat dengan penelitian yang diusulkan dalam hal objek kajiannya. Namun perbedaan mendasarnya adalah bahwa penelitian Hishām bersifat inventarisasi-komparatif teknis tanpa menganalisis implikasi istinbāt hukum, sedangkan penelitian ini secara spesifik mengeksplorasi dimensi tafsir dari infirādāt qirā'āt al-Shāfi'ī dan signifikansinya terhadap penggalan hukum Islam.²³

Penelitian keempat adalah karya Wan Hakimin Bin Wan Mohd Nor dkk. (2017) berupa artikel berjudul *Pengaruh Qirā'āt terhadap Pembentukan Hukum dalam Mazhab al-Shāfi'ī*. Studi tersebut mengkaji pengaruh qirā'āt terhadap pembentukan hukum dalam mazhab al-Shāfi'ī melalui tiga contoh kasus hukum fiqh. Objek materialnya sama dengan penelitian ini, yaitu qirā'āt yang dinisbahkan kepada Imām al-Shāfi'ī dan hubungannya dengan istinbāt. Namun kajian ini hanya menyajikan tiga kasus terpilih tanpa menelusuri secara mendalam pola sanad, karakteristik farsh al-ḥurūf, maupun dimensi tafsir dari qirā'āt yang dibaca oleh

²² Muhammad Farabi, *Kontroversi Infirādāt Qiraah Ibn 'Āmir Asy-Syāmī Dalam Perspektif Sintaksis Arab* (Institut PTIQ Jakarta, 2021), <https://repository.ptiq.ac.id/id/eprint/26>.

²³ al-Zurairī, “telaah qirā'ah Imam al-Shāfi'ī dengan mengumpulkan dan mengklasifikasikan bacaan-bacaan.”

Imām al-Shāfi’ī, khususnya qirā’āt yang menyelisihi riwayat al-Bazzī dan Qunbul dari Ibn Kathīr.²⁴

Penelitian kelima adalah tesis karya Unun Nasihah (2016) dari Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, berjudul *Qirā’at Syāzzah dalam Tafsir al-Baḥru al-Muḥīt Karya Abū Ḥayyān: Studi Ayat-ayat Hukum pada Surah al-Nisā’*. Studi tersebut memiliki kesamaan metodologis dengan penelitian ini dalam penggunaan pendekatan normatif-kualitatif, serta sama-sama mengaitkan qirā’āt dengan istinbāt hukum. Namun seluruh fokusnya terarah pada qirā’āt syādzdhah sebagai alat penafsiran dan istinbāt hukum menurut Abū Ḥayyān dalam satu kitab tafsir tertentu. Nasihah menunjukkan bahwa meskipun qirā’āt syādzdhah dapat diterima sebagai ḥujjah, Abū Ḥayyān tetap menetapkan syarat-syarat ketat bagi mufassir yang ingin menggunakannya. Ini berbeda dengan penelitian yang diusulkan, yang tidak menelaah qirā’āt syādzdhah maupun satu mufassir tertentu, melainkan mengeksplorasi qirā’āt mutawātir yang dinisbahkan kepada Imām al-Shāfi’ī beserta signifikansinya dalam istinbāt hukum Islam.²⁵

Penelitian keenam adalah disertasi karya Ghazali Nornajwa (2018) dari Universiti Malaya, berjudul *Tafsir Ayat dan Istinbāt Hukum Imam al-Syafi’i serta Pengamalannya dalam Masyarakat Islam di Malaysia*. Penelitian ini bertujuan mengkaji kepakaran Imām al-Shāfi’ī dalam bidang tafsir dan metodologi pentafsiran al-Qur’an, sekaligus mengidentifikasi kecenderungan amalan masyarakat Islam Malaysia dalam isu-isu solat, zakat, dan wakaf. Kajiannya

²⁴ Nor dkk., “PENGARUH QIRAAT TERHADAP PEMBENTUKAN HUKUM DALAM MAZHAB AL-SYAFIE.”

²⁵ UNUN NASIHAH, “Qira’at Syazzah dalam Tafsir al-Baḥru al-Muḥit Karya Abu Hayyan: Studi Ayat-ayat Hukum pada Surah al-Nisa” (UIN Sunan Kalijaga, 2016).

menggunakan metode kualitatif melalui studi pustaka dan wawancara tokoh akademik dan agamawan. Persamaannya dengan penelitian ini terletak pada kesamaan objek formal, yaitu tafsir ayat hukum dan istinbāt hukum yang dinisbahkan kepada Imām al-Shāfi’ī. Adapun perbedaan mendasarnya adalah bahwa Najwa sama sekali tidak menyentuh dimensi qirā’āt—baik qirā’āt mutawātir maupun ikhtiyār al-Shāfi’ī—sebagai variabel dalam proses istinbāt, melainkan berfokus pada tujuh sumber tafsiran (wahyu, hadis, sahabat, ijmak, qiyas, sastra, dan bahasa Arab) serta pengamalannya di masyarakat Malaysia kontemporer. Dengan demikian, aspek qirā’āt al-Shāfi’ī dan implikasinya terhadap hukum sama sekali tidak disentuh dalam penelitian tersebut.²⁶

Dari seluruh penelitian terdahulu di atas, belum ada yang secara komprehensif mengintegrasikan dua dimensi sekaligus: (1) kajian mendalam terhadap qirā’āt ikhtiyār Imām al-Shāfi’ī dari segi sanad, karakteristik, dan posisinya dalam tradisi qirā’āt; serta (2) analisis implikasinya terhadap istinbāt hukum Islam. Dengan demikian, penelitian ini memiliki orisinalitas yang kuat dan mengisi celah akademik yang belum tersentuh oleh penelitian-penelitian sebelumnya.

Tabel 1. 1 Orisinalitas Penelitian

No.	Nama/Judul/Jenis Karya/Tahun	Persamaan	Perbedaan
1.	Mohammad Hudal Hafid Ilmi/Qirā’āt Imam Abū Ḥanīfah: Analisis dan Implikasinya Terhadap Penafsiran al-Qur’an/ Tesis/2025	Mengkaji qirā’āt salah satu imam mazhab dengan metodologi normatif-kualitatif	Fokus pada Abū Ḥanīfah, bukan Imam al-Shāfi’ī; tidak membahas implikasi istinbāt hukum

²⁶ Ghazali Nornajwa, “TAFSIR AYAT DAN ISTINBAT HUKUM IMAM AL-SYAFIE SERTA PENGAMALANNYA DALAM MASYARAKAT ISLAM DI MALAYSIA” (University of Malaya, 2018).

2.	Muhammad al-Farābī/Kontroversi Infiradāt Qirā'ah Ibn 'Āmir al-Shāmī dalam Perspektif Sintaksis Arab/Tesis/2021	Menganalisis satu qirā'āt dan dampaknya terhadap penafsiran	Objeknya Ibn 'Āmir, bukan al-Shāfi'ī; tidak berkaitan dengan istinbāt hukum mazhab
3.	Hishām ibn Sulaymān al-Zurairī/Qirā'ah al-Imām al-Shāfi'ī: Jam'an wa Tawjīhan/Artikel/2019	Objeknya sama: qirā'āt Imam al-Shāfi'ī yang berbeda dari perawi Ibn Kathīr	Hanya inventarisasi teknis tanpa analisis implikasi istinbāt hukum
4.	Wan Hakim Bin Wan Mohd Nor dkk/Pengaruh Qirā'āt terhadap Pembentukan Hukum dalam Mazhab al-Shāfi'ī/Artikel/2017	Objek materialnya sama: qirā'āt Imam al-Shāfi'ī dan hubungannya dengan istinbāt	Hanya tiga kasus; tidak mengkaji pola sanad dan karakteristik farsh al-ḥurūf secara komprehensif
5.	Unun Nasihah/Qiraat Syazzah dalam Tafsir al-Bahru al-Muhit Karya Abu Hayyan: Studi Ayat-ayat Hukum Surah al-Nisa'/Tesis/2016	Sama-sama mengkaji ilmu qirā'āt dengan metodologi normatif dan kualitatif.	Fokusnya pada qirā'āt shadhdhah dalam kitab al-Bahru al-Muhīt
6.	Ghazali Nornajwa/Tafsir Ayat dan Istibat Hukum Imam al-Syafi'i serta Pengamalannya dalam Masyarakat Islam di Malaysia/Disertasi/2018	Sama-sama mengkaji tafsir ayat hukum dan istinbat hukum Imam al-Shāfi'ī dengan pendekatan kualitatif	Fokusnya pada pengamalan masyarakat Islam Malaysia; tidak mengkaji qirā'āt ikhtiyār al-Shāfi'ī dan variasinya sebagai basis istinbāt hukum; tidak membahas sanad transmisi qirā'āt secara khusus

Sumber: Data diolah penulis (2026)

G. Definisi Istilah

1. Qirā'āt Imām al-Shāfi'ī

Qirā'āt Imām al-Shāfi'ī adalah bacaan Al-Qur'an yang diriwayatkan dari Imām Muḥammad bin Idrīs al-Shāfi'ī (150-204 H) dan terdokumentasikan terutama dalam kitab al-Kāmil fī al-Qirā'āt al-'Ashr wa al-Arba'īn al-Zā'idah 'alayhā karya

al-Hudhalī (w. 465 H).²⁷ Ia mengambil qirā'āt secara langsung dari Ismā'īl al-Qaṣṭ, yang merupakan murid Ibn Kathīr al-Makkī. Dalam penelitian ini, qirā'āt al-Shāfi'ī dikaji pada dua tataran: uṣūl (kaidah-kaidah bacaan yang berlaku secara umum) dan farsh al-ḥurūf (bacaan pada kata-kata tertentu secara individual).²⁸

2. Istinbāt Hukum Islam

Secara etimologis, istinbāt bermakna “menggali; menemukan.” Secara terminologis, istinbāt hukum Islam adalah upaya penetapan hukum yang dilakukan oleh seorang mujtahid melalui proses ijtihad dengan menggali dan merumuskan hukum dari sumber-sumber primer Al-Qur'an dan Sunnah.²⁹ Dalam konteks penelitian ini, istinbāt hukum Islam merujuk pada proses Imām al-Shāfi'ī dalam merumuskan pendapat-pendapat fiqhnya berdasarkan — antara lain — qirā'āt yang ia pegangi.

H. Kerangka Berpikir

Penelitian ini dibangun di atas sebuah kerangka berpikir yang menghubungkan dua komponen secara berurutan dan saling berkaitan.

Langkah pertama adalah mengidentifikasi dan mendokumentasikan qirā'āt Imām al-Shāfi'ī sebagai objek utama kajian, dengan bersandar pada kitab al-Kāmil karya al-Hudhalī sebagai sumber primer.

Langkah kedua adalah menganalisis implikasi. Ayat-ayat yang perbedaan qirā'āt-nya bersentuhan langsung dengan persoalan hukum Islam akan diidentifikasi. Titik-titik implikasi ini kemudian dikaji secara kualitatif untuk

²⁷ Damrah, *Taḥṣīl al-Manāli' fī Qirā'at al-Imām al-Shāfi'ī*.

²⁸ Jazarī, *Ghāyah al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā'*, 450.

²⁹ Nāṣir al-Dīn 'Abd Allāh ibn 'Umar al-Bayḍāwī, *Minhāj al-Wuṣūl ilā 'Ilm al-Uṣūl*, 1 ed. (Dār Ibn Ḥazm, 2008).

memperlihatkan bagaimana qirā'āt Imām al-Shāfi'ī berfungsi dalam istinbāt hukumnya.

I. Sistematika Penulisan

Penelitian ini disusun ke dalam lima bab yang saling berkesinambungan.

Bab I berisi Pendahuluan, yang memaparkan kerangka dasar penelitian meliputi konteks penelitian, batasan masalah, fokus penelitian, tujuan, manfaat, orisinalitas, definisi istilah, kerangka berpikir, dan sistematika penulisan.

Bab II berisi Kajian Pustaka, yang menyajikan landasan konseptual penelitian mencakup: Ilmu qirā'āt yang terdiri dari definisi, dasar, qirā'āt Imām al-Shāfi'ī, dan pengaruh qirā'āt terhadap makna; Istinbāt hukum Islam yang terdiri dari definisi, dasar, ayat muhkamat, metode istinbāt Imām al-Shāfi'ī, dan implikasi qirā'āt terhadap hukum Islam.

Bab III berisi Metode Penelitian, yang menjelaskan jenis dan pendekatan penelitian, sumber data primer dan sekunder, teknik pengumpulan data, dan metode analisis.

Bab IV berisi Hasil dan Analisis, yang mencakup: (1) konsep perbedaan qirā'āt Imam al-Shāfi'ī yang digunakan menjadi dasar Istinbāt hukum Islam ; serta (2) Implikasi perbedaan qirā'āt Imam al-Shāfi'ī terhadap Istinbāt hukum Islam.

Bab V berisi Penutup, yang merangkum kesimpulan penelitian dan saran untuk kajian lanjutan.

BAB II KAJIAN PUSTAKA

A. Ilmu Qirā'āt

1. Definisi Ilmu Qirā'āt

Secara etimologis, lafaz qirā'āt merupakan bentuk jamak dari kata *qirā'ah*, yang berasal dari akar kata *qara'a-yaqra'u-qirā'atan wa qur'ānan* yang secara harfiah berarti “bacaan” atau “membaca”. Makna asalnya juga mempunyai arti “mengumpulkan” (*jam'u*) dan “menghimpun” (*ḍammu*), sebagaimana dikemukakan oleh Ibn Manẓūr dalam *Lisān al- 'Arab*, yang mengindikasikan proses menghimpun huruf-huruf dan kata-kata satu dengan yang lain dalam suatu ucapan yang tersusun rapi. Pengertian etimologis ini sangat penting karena memberikan pemahaman dasar bahwa qira'at pada hakikatnya adalah aktivitas membaca dengan cara menghimpun dan menyusun huruf-huruf al-Qur'an sesuai dengan tata cara tertentu yang telah ditetapkan melalui transmisi lisan dari generasi ke generasi.³⁰

Secara terminologis, para ulama merumuskan definisi qirā'at dengan redaksi yang beragam. Dalam hal ini, terdapat beberapa definisi qirā'at yang diajukan oleh para ulama, sehingga memunculkan perbedaan pandangan antara mereka, baik dalam mendefinisikan qirā'at maupun ilmu qirā'at. Sebagian ulama memandang kedua istilah tersebut sebagai sesuatu yang sama, sementara sebagian lainnya membedakannya sebagai dua konsep yang berbeda. Seperti perbedaan

³⁰ Moh. Fathurrozi, *Mozaik Ilmu Qira'at* (PT. Dawuh Guru Indonesia, 2023).

antara al-Qur'an dan 'ulūm al-Qur'an.³¹ Berikut Adalah beberapa definisi yang sering digunakan dalam menggambarkan qirā'at:

Badr al-Din Muhammad ibn 'Abdillāh al-Zarkāshī (w. 794 H) menjelaskan definisi qirā'at dalam kitabnya *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* sebagai berikut:

وَالْقِرَاءَاتُ هِيَ اخْتِلَافُ أَلْفَاظِ الْوَحْيِ الْمَذْكُورِ فِي كِتَابَةِ الْحُرُوفِ أَوْ كَيْفِيَّتِهَا مِنْ تَخْفِيفٍ وَتَثْقِيلٍ وَغَيْرِهِمَا³²

“Qirā'at adalah perbedaan dalam lafaz-lafaz al-Qur'an yang disebutkan dalam penulisan huruf-hurufnya atau cara pengucapannya, baik dari segi *takhfif* (tipis), *tathqil* (tebal), maupun perbedaan lainnya.”

Shihab al-Din al-Qastalānī (w. 923 H.) dalam kitabnya *Lataif al-Isharat li funūn al-Qira'at* mendefinisikan qira'at sebagai berikut:

عِلْمٌ يُعْرِفُ مِنْهُ اتِّفَاقُهُمْ وَاخْتِلَافُهُمْ فِي اللَّغَةِ وَالْإِعْرَابِ وَالْحَذْفِ وَالْإِثْبَاتِ وَالْفَصْلِ وَالْوَصْلِ مِنْ حَيْثُ التَّغْيِيلِ³³

“Ilmu yang membahas persamaan dan perbedaan bacaan dalam bahasa, *i'rab*, penghapusan dan penetapan, serta pemisahan dan penyambungan, berdasarkan riwayat yang diterima.”

Muḥammad 'Abd al-'Azīm al-Zurqānī (w. 1367 H.) dalam kitabnya *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān* mendefinisikan qirā'at sebagai berikut:

مَذْهَبٌ يَذْهَبُ إِلَيْهِ إِمَامٌ مِنْ أَيْمَةِ الْقُرَّاءِ مُخَالِفًا بِهِ غَيْرَهُ فِي النُّطْقِ بِالْقُرْآنِ الْكَرِيمِ مَعَ اتِّفَاقِ الرِّوَايَاتِ وَالطُّرُقِ عَنْهُ سِوَاهُ أَكَانَتْ هَذِهِ الْمُخَالَفَةُ فِي نُطْقِ الْحُرُوفِ أَمْ فِي نُطْقِ هَيْئَاتِهَا³⁴

³¹ Fahd ibn 'Abd al-Rahmān ibn Sulaymān Rūmī, *Dirāsāt fī 'Ulūm al-Qur'ān al-Karīm* (Maktabah al-Malik Fahd al-Waṭaniyyah Athmā' al-Nashr, 2007). 341.

³² Zarkāshī, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'an*. Vol. 1, 318.

³³ Shihab al-Din al-Qastalānī, *Lataif al-Isharat li funūn al-Qira'at* (al-Majlis al-A'lā li al-Shu'ūn al-Islāmiyyah, 1972)., vol. 1, 170.

³⁴ Muḥammad 'Abd al-'Azīm al-Zurqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1995). Vol. 1, 336.

“Qirā’at sebagai suatu aliran yang diikuti oleh seorang imam qirā’at yang memiliki perbedaan dengan imam qirā’at lainnya dalam membaca al-Qur’an serta disepakati *riwāyah* dan *ṭuruq*-nya, baik perbedaan itu dalam pengucapan huruf-hurufnya atau dalam hal pengucapan pembawaan (dialek huruf-huruf tersebut).”

Muḥammad ibn Muḥammad al-Jazarī (w. 833 H.) dalam bukunya *Munjid al-Muqri’īn wa Murshid al-Tālibīn* mendefinisikan qirā’at sebagai berikut:

الْقِرَاءَاتُ عِلْمٌ بِكَيْفِيَّةِ أَدَاءِ كَلِمَاتِ الْقُرْآنِ وَاخْتِلَافِهَا بِعَزْوِ النَّاقِلَةِ³⁵

Qirā’at adalah sebuah disiplin ilmu yang membahas tata cara mengucapkan kalimat-kalimat dalam al-Qur’an dan perbedaannya yang disandarkan pada orang-orang yang meriwayatkannya.

Berbagai definisi qirā’at yang dikemukakan para ulama menunjukkan adanya perbedaan dalam redaksi dan perumusan. Namun demikian, perbedaan tersebut pada dasarnya tetap mengarah pada konsep dan tujuan yang sama. Keragaman definisi ini tidak lepas dari luasnya cakupan makna qirā’at itu sendiri. Meskipun disampaikan dalam bentuk dan susunan yang berbeda, definisi-definisi tersebut tidak saling bertentangan, melainkan saling melengkapi dan memperkaya pemahaman.

Berdasarkan uraian mengenai definisi qirā’at dan ilmu qirā’at, dapat disimpulkan bahwa qirā’at merupakan tata cara melafalkan lafaz-lafaz Al-Qur’an beserta praktik penerapannya, baik yang disepakati maupun yang diperselisihkan dalam bacaan. Perbedaan tersebut dapat mencakup aspek bunyi, seperti dialek,

³⁵ Muḥammad ibn Muḥammad Jazarī, *Munjid al-Muqri’īn wa Murshid al-Tālibīn* (Maktabah al-Qudsī, 1931). 3.

lahjah, dan aksentuasi, maupun dari sisi pemaknaan. Variasi ini disandarkan kepada imam qirā'at yang memiliki metode berbeda dengan para *qurra'* lainnya. Namun, perbedaan tersebut bukan hasil ijtihad pribadi, melainkan bersumber dari riwayat yang sanadnya bersambung hingga Nabi Muhammad saw.³⁶

Dari penjelasan ini dapat dirumuskan tiga unsur utama dalam qirā'at. Pertama, qirā'at bersifat *tawqīfī*, yaitu ditetapkan berdasarkan transmisi sanad yang bersambung sampai kepada Rasulullah saw. Kedua, qirā'at berfungsi untuk menjelaskan variasi cara membaca lafaz Al-Qur'an, baik antara imam qirā'at, *perawi*, maupun jalur periwayatan (*tarīq*). Ketiga, dalam praktiknya qirā'at dapat hadir dalam satu bentuk bacaan, namun pada kondisi lain juga dapat memiliki beberapa variasi bacaan.³⁷

Selain itu, dari berbagai definisi yang telah dipaparkan, esensi qirā'at dapat diringkas ke dalam dua aspek pokok, yaitu *al-simā' wa al-mushāfahah* dan *al-naql*. *Al-simā' wa al-mushāfahah* menunjukkan bahwa qirā'at harus diperoleh melalui proses mendengar dan belajar secara langsung, yang dalam konteks awalnya bersumber dari Rasulullah saw. Tujuannya adalah menjaga keaslian bacaan Al-Qur'an, baik pada *makhārij al-ḥurūf* maupun sifat-sifat hurufnya.

Adapun *al-naql* merujuk pada proses periwayatan, yaitu bahwa suatu qirā'at dibacakan di hadapan Nabi, kemudian ia membenarkan bacaan tersebut. Pandangan ini diperkuat oleh Imam Ibn al-Jazarī yang menegaskan pentingnya *al-simā' wa al-mushāfahah*, karena dalam qirā'at terdapat hal-hal yang tidak dapat ditetapkan

³⁶ 'Abd al-Fattāḥ 'Abd al-Ghanī al-Qādī, *Al-Wāfī fī Sharḥ al-Shāṭibīyyah* (Dār al-Salām, 2021), 18.

³⁷ Abdul Fattah Al-Qadiy, *Al-Budur Az-Zahirah fī Al-qiraat Al-'Asyirah Al-Mutawatiroh* (Dar al-Kitab al-'Arabi., t.t.), 35.

kecuali melalui pendengaran dan transmisi langsung: (لَا نَفِي الْقِرَاءَاتِ أَشْيَاءَ لَا تُحْكَمُ إِلَّا) (بِالسَّمْعِ وَالْمُشَافَهَةِ),³⁸ serta melalui proses pembelajaran secara langsung.³⁹ Sementara itu, istilah *al-naql* sendiri diambil dari definisi qirā'at yang dirumuskan oleh Imam Ibn al-Jazarī.

Selain istilah qirā'at, terdapat sejumlah istilah penting lain dalam kajian ilmu qirā'at yang perlu dipahami sebelum mendalaminya. Istilah-istilah ini digunakan para ulama untuk menunjuk makna-makna tertentu dalam pembahasan qirā'at. Di antaranya sebagai berikut:

Qirā'ah (قراءة): yaitu setiap bentuk bacaan yang disandarkan kepada seorang imam qirā'at,⁴⁰ seperti qirā'at Nāfi', Ibn Kathīr, Abū 'Amr, Ibn 'Āmir, dan lainnya. Penisbatan suatu bacaan kepada imam tertentu terjadi karena adanya proses *ikhtiyār* (seleksi), di mana imam tersebut memilih bacaan yang dianggap paling kuat dan dapat dipertanggungjawabkan. Selanjutnya, ia secara konsisten membaca, mengajarkan, dan menjaga keberlangsungan bacaan tersebut, hingga akhirnya dikenal dan dinisbatkan kepadanya.

Riwāyah (رواية): yaitu setiap bacaan yang disandarkan kepada perawi atau murid dari seorang imam qirā'at.⁴¹ Contohnya adalah riwāyah Ḥafṣ 'an 'Āṣim, di mana Ḥafṣ berperan sebagai perawi, sedangkan 'Āṣim sebagai imam qirā'at. Tugas perawi adalah menyebarkan dan memperkenalkan bacaan imam kepada masyarakat.

³⁸ Jazarī, *Munjid al-Muqri'īn wa Murshid al-Tālibīn*, 3.

³⁹ Jazarī, *Munjid al-Muqri'īn wa Murshid al-Tālibīn*, 3.

⁴⁰ Muḥammad ibn Muḥammad Jazarī, *Taqrīb al-Naṣhr fī al-Qirā'āt al-'Ashr* (Maktabat al-Malik Fahd al-Waṭaniyyah, Athnā' al-Naṣhr, 1433). 31.

⁴¹ Jazarī, *Taqrīb al-Naṣhr fī al-Qirā'āt al-'Ashr*. 31.

Para perawi ini ada yang belajar langsung kepada imam qirā'at, dan ada pula yang mempelajarinya melalui perantara satu atau beberapa guru.⁴²

Ṭarīq (طريق): yaitu bacaan yang dinisbatkan kepada murid dari seorang perawi, atau kepada individu yang menerima qirā'at dari salah satu perawi. Dengan kata lain, *ṭarīq* merupakan jalur transmisi lanjutan setelah *riwāyah*. Contohnya antara lain *ṭarīq* 'Ubayd ibn al-Ṣabbāḥ dari *riwāyah* Ḥafṣ, serta *ṭarīq* al-Azraq dari *riwāyah* Warsh.⁴³

Wajh (وجه): yaitu variasi cara membaca yang dipilih oleh seorang qārī' dalam melafalkan Al-Qur'an. Misalnya, dalam membaca basmalah di antara dua surah, pilihan ini terdapat pada qirā'at Ibn Kathīr, 'Āṣim, al-Kisā'ī, Abū Ja'far, serta pada *riwāyah* Qālūn dari Nāfi' dan beberapa *ṭarīq* lainnya seperti al-Aṣbahānī dari Warsh, Ṣāḥib al-Hādī dari Abū 'Amr, Ṣāḥib al-'Unwān dari Ibn 'Āmir, Ṣāḥib al-Tadhkirah dari Ya'qūb, dan Ṣāḥib al-Tabṣirah dari al-Azraq dari Warsh. Adapun cara membaca dengan *wasl* (menyambung tanpa basmalah) di antara dua surah terdapat pada qirā'at Ḥamzah, serta beberapa *ṭarīq* seperti Ṣāḥib al-Mustanīr dari Khalaf, Ṣāḥib al-'Unwān dari Abū 'Amr, Ṣāḥib al-Hidāyah dari Ibn 'Āmir, Ṣāḥib al-Ghāyah dari Ya'qūb, dan Ṣāḥib al-'Unwān dari al-Azraq dari Warsh.⁴⁴

Sementara itu, cara membaca dengan *saktah* (berhenti sejenak tanpa mengambil napas, kira-kira sepanjang satu alif atau dua harakat dengan tujuan melanjutkan bacaan) di antara dua surah terdapat pada beberapa *ṭarīq*, di antaranya Ṣāḥib al-Irshād dari Khalaf, Ṣāḥib al-Tabṣirah dari Abū 'Amr, Ṣāḥib al-Talkhīṣ dari

⁴² al-Qāḍī, *Al-Wāfi fī Sharḥ al-Shāṭibiyyah*. 14.

⁴³ Jazarī, *Al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashr*. Vol. 2, 199.

⁴⁴ Jazarī, *Al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashr*, vol 2, 200.

Ibn ‘Āmir, Ṣāhib al-Irshād dari Ya’qūb, serta Ṣāhib al-Tadhkirah dari al-Azraq dari Warsh.⁴⁵

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa bacaan Al-Qur’an yang disandarkan kepada seorang imam tertentu—baik dari kalangan imam qirā’at tujuh maupun sepuluh—disebut qirā’ah. Selanjutnya, bacaan yang dinisbatkan kepada *perawi*, yaitu murid dari imam qirā’at, disebut *riwāyah*. Adapun bacaan yang bersumber dari murid para *perawi* dikenal dengan istilah *ṭarīq*. Sementara itu, bentuk variasi atau perbedaan cara membaca yang dipilih oleh seorang imam dalam melafalkan kata atau ayat yang sama disebut *wajh*.

Selain itu, dalam kajian qirā’at dikenal pula dua istilah lain yang berkaitan erat dengan empat istilah sebelumnya, yaitu *al-khilāf al-wājib* (الْخِلَافُ الْوَاجِبُ) dan *al-khilāf al-jā’iz* (الْخِلَافُ الْجَائِز). *Al-khilāf al-wājib* secara sederhana dapat dipahami sebagai perbedaan bacaan yang bersifat mengikat. Artinya, pada qirā’at, *riwāyah*, atau *ṭarīq* tertentu, bentuk bacaan tersebut harus digunakan. Jika ditinggalkan, hal itu dianggap tidak sesuai dengan *riwayat* yang diikuti.⁴⁶ Sebagai contoh, pada kata ضَعْفٌ⁴⁷ yang dalam qirā’at Ḥamzah, *riwāyah* Syu’bah, serta *ṭarīq* ‘Ubayd ibn al-Ṣabbāḥ dari Ḥafṣ hanya dibaca dengan fathah. Contoh lain terdapat pada kata مَلِكٌ⁴⁸ dalam qirā’at ‘Āṣim al-Kūfī dan al-Kisā’ī yang dibaca dengan pemanjangan antara huruf mīm dan lām.⁴⁹

⁴⁵ Jazarī, *Al-Nashr fī al-Qirā’āt al-‘Ashr*. Vol. 2, 200.

⁴⁶ Ilmi, *Qiraat Imam Abu Hanifah: Analisis dan Implikasinya Terhadap Penafsiran al-Qur’an*, 1:14.

⁴⁷ Al-Qur’an, 30: 54

⁴⁸ Al-Qur’an, 1: 4.

⁴⁹ Qadrī ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb, *Ithāf al-Maharah fī Jam‘ al-Qirā’āt al-‘Ashr al-Mutawātirah min Ṭarīq al-Shāṭibiyyah wa al-Durrah* (Dār al-‘āthār, 2011). Vol. 1, 41.

Adapun *al-khilāf al-jā'iz* bermakna perbedaan bacaan yang bersifat pilihan, sering juga disebut *khilāf al-awjuh*. Dalam hal ini, seorang *qāri'* diperbolehkan memilih salah satu bentuk bacaan yang ada. Contohnya adalah *mad 'āriḍ li al-sukūn* yang memiliki beberapa pilihan panjang bacaan. Para *qurra'* sepakat adanya tiga variasi, yaitu pendek (*qaṣr*) dua harakat, sedang (*tawassuṭ*) empat harakat, dan panjang (*ishbā'*) enam harakat. Seorang *qāri'* bebas memilih salah satu di antaranya. Namun, Ibn al-Jazarī menganjurkan agar dalam satu kali khataman tetap konsisten menggunakan satu pilihan. Setelah khatam dan memulai kembali, barulah boleh berpindah ke pilihan yang lain.⁵⁰

Ikhtiyār (الاختيار): yaitu bacaan yang dipilih oleh seorang *qāri'* dari sejumlah *riwayat* yang ia terima, dengan mempertimbangkan kaidah dan pertimbangan ijtihad dalam proses seleksinya.⁵¹ Setelah memilih, *qāri'* tersebut konsisten membaca, menjaga, dan mengajarkannya, sehingga bacaan itu kemudian dikenal sebagai hasil pilihannya dan dinisbatkan kepadanya. Penisbatan *qirā'at* kepada para imam pada dasarnya bukan menunjukkan bahwa mereka menciptakan bacaan baru, melainkan sebagai bentuk pilihan dan upaya pelestarian terhadap riwayat yang mereka anggap kuat, bukan semata hasil pemikiran bebas atau preferensi pribadi.⁵² Sebagai contoh, Imam al-Shāfi'ī dalam membaca Al-Qur'an mengikuti *qirā'at* Ibn Kathīr, meskipun terdapat beberapa perbedaan di antara keduanya, seperti pada

⁵⁰ al-Wahhāb, *Ithāf al-Maharah fī Jam' al-Qirā'āt al-'Ashr al-Mutawātirah min Ṭarīq al-Shāfi'iyyah wa al-Durrah*. Vol. 1, 41.

⁵¹ 'Abdul Hādī Faḍlī, *Al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah; Tārīkh wa Ta'rīf* (Markaz al-Ghadīr, 2009). 117.

⁵² Jazarī, *Al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashr*. Vol. 1, 52.

lafaz (وَأَرْجُلُكُمْ); Ibn Kathīr membacanya dengan kasrah pada huruf lām (وَأَرْجُلُكُمْ), sedangkan Imam al-Shāfi'ī membacanya dengan fathah (وَأَرْجُلُكُمْ).⁵³

Infirādah (الإنفراد): yaitu bentuk bacaan yang menjadi kekhususan salah satu dari para *qurra' al-'ashrah*. Dalam hal ini, suatu variasi bacaan hanya dimiliki oleh satu *qāri'* atau *perawi* tertentu. Al-Mutawallī menjelaskan bahwa *infirādah* merupakan ciri khas seorang *perawi* dalam beberapa bentuk bacaan yang tidak dimiliki oleh yang lain.⁵⁴

2. Dasar Ilmu Qirā'āt

a. Sejarah

Ilmu qira'at pada hakikatnya telah ada sejak masa Nabi Muhammad saw., bersamaan dengan turunnya al-Qur'an dalam berbagai versi bacaan. Keragaman ini merupakan bentuk keringanan bagi umat Islam, khususnya bagi mereka yang baru masuk Islam dan berasal dari latar belakang suku yang berbeda, dengan dialek serta cara pengucapan huruf Arab yang tidak sama. Misalnya, suku Asad yang membaca (تَعْلُمُونَ), sedangkan suku lain membaca (تَعْلُمُونَ), atau suku Hudhail yang membaca (عَلَى حِينٍ), sementara suku lain membacanya dengan (حَتَّى حِينٍ).⁵⁵ Perbedaan seperti ini tentu sulit dihilangkan karena telah menjadi kebiasaan bahasa masing-masing kelompok. Oleh sebab itu, Allah Swt. memberikan kewenangan kepada Nabi Muhammad saw. untuk mengajarkan al-Qur'an kepada para sahabat dengan berbagai versi bacaan yang sesuai dengan dialek dan kemampuan mereka dalam memahami bahasa Arab.

⁵³ Yūsuf bin 'Alī Jubārah al-Hudhalī, *al-Kāmil fī al-Qirā'āt al-'Ashr wa al-Arba'in al-Zā'idah 'alayhā* (Mu'assasah Samā, 2007). 533.

⁵⁴ Jazarī, *Taqrīb al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashr*. 33.

⁵⁵ 'Abd al-Qādir al-Wazān Ibrāhīm, *Tārīkh 'Ilm al-Qirā'āt* (Mufakkirūn, 2018). 68.

Seiring berjalannya waktu, qira'at mengalami perkembangan hingga menjadi suatu disiplin ilmu yang mandiri dan tersusun secara sistematis dalam kajian 'ulum al-Qur'an. Seperti halnya cabang ilmu lainnya, qira'at juga melalui beberapa tahapan sebelum mencapai bentuknya yang utuh sebagaimana dikenal saat ini.⁵⁶

1) Qira'at pada Era Nabi Muhammad SAW: Fase Pembentukan dan Pertumbuhan

Perkembangan awal qira'at erat kaitannya dengan hadis tentang *sab'at ahruf*. Hadis ini menjadi dasar diperbolehkannya membaca al-Qur'an dengan berbagai dialek atau ragam bahasa Arab.⁵⁷ Banyak perbedaan pendapat tentang apa yang dimaksud dari *sab'at ahruf* itu. Akan tetapi pendapat yang paling tepat dan masyhur adalah perbedaan dalam *sab'at ahruf* tidak keluar dari tujuh wajah: perbedaan pada isim, perbedaan tashrif fi'il, perbedaan wajah i'rab, perbedaan ziyādah wa nuqshān, perbedaan taqdim dan ta'khir, perbedaan ibdal huruf, dan perbedaan lajhah.⁵⁸

Masyarakat Arab pada masa itu memang memiliki beragam dialek, sebagaimana kondisi bahasa di Indonesia saat ini. Setiap kabilah mempunyai lajhah yang khas dan berbeda satu sama lain. Meski demikian, bahasa Quraisy dipandang paling unggul karena digunakan oleh penduduk Makkah, pusat kegiatan keagamaan seperti haji dan umrah. Oleh sebab itu, bahasa Quraisy memperoleh kedudukan istimewa dan menjadi bahasa utama di kalangan Arab. Dalam konteks ini, al-

⁵⁶ Shaykh 'Abd al-Fattāh al-Qāḍī, *Tārīkh al-Qurrā' al-'Ashr wa Ruwāṭihim wa Tawātur Qirā'ātihim wa Manhaj Kullin fī al-Qirā'ah* (Maktabat al-Azharīyah li al-Turāth, 2002), 50.

⁵⁷ al-Qāḍī, *Al-Wāfi fī Sharḥ al-Shāṭibiyyah*, 25.

⁵⁸ al-Qāḍī, *Al-Wāfi fī Sharḥ al-Shāṭibiyyah*, 12–15.

Qur'an diturunkan dengan bahasa Quraisy kepada Nabi yang juga berasal dari suku tersebut, sebagai sarana pemersatu bagi bangsa Arab.⁵⁹

Menurut pendapat yang kuat, al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. secara berangsur melalui perantaraan Jibril selama kurang lebih 23 tahun, yakni 13 tahun di Mekkah dan 10 tahun di Madinah.⁶⁰ Sejak turunnya wahyu, Rasulullah saw. langsung mengajarkannya kepada para sahabat. Mereka memperhatikan dengan saksama cara ia membaca serta menyimak setiap ayat yang disampaikan. Dalam proses ini, Rasulullah menggunakan berbagai bentuk bacaan yang disesuaikan dengan kemampuan para sahabat, agar mereka lebih mudah dalam mempelajarinya. Akibatnya, para sahabat menerima bacaan yang beragam; ada yang memperoleh satu bentuk bacaan, ada yang dua, bahkan ada yang lebih. Karena itu, praktik membaca al-Qur'an di kalangan sahabat pun menjadi bervariasi sesuai dengan apa yang mereka terima dari Nabi.

Di samping itu, Rasulullah saw. juga memerintahkan para sahabat untuk menuliskan wahyu yang turun dengan memanfaatkan media sederhana yang tersedia saat itu, seperti *riqa*, *likhaf*, *adim*, *aktaf*, *adla*, dan *'asib*. Catatan tertulis ini, bersama hafalan para sahabat, kemudian menjadi rujukan penting dalam proses kodifikasi al-Qur'an pada masa Abu Bakar al-Siddiq.⁶¹

Dalam mengajarkan al-Qur'an, Rasulullah saw. kerap melakukannya dalam shalat sehingga banyak sahabat dapat langsung mendengar bacaan ia. Cara ini

⁵⁹ Mannā' bin Khalīl Qaṭṭān, *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Maktabah Wahbah, 2000), 148.

⁶⁰ *'Ilm al-Qirā'āt Nasy'atuhu Aṭwāruhu Atsaruhu fī al-'Ulūm asy-Syar'iyah* (Maktabah at-Taubah, 1419). 65.

⁶¹ Niswatur Rokhmah, "Dominasi Hafs Di Dunia Islam" (Masters, Uin Sunan Ampel Surabaya, 2021), 33, <https://doi.org/http://digilib.uinsa.ac.id/48020/>.

ditempuh karena tidak memungkinkan untuk mengajarkan setiap sahabat secara perorangan. Di samping tugasnya sebagai rasul, ia juga memikul berbagai tanggung jawab lain, seperti memimpin masyarakat Madinah, memimpin peperangan, dan menjadi rujukan utama umat dalam berbagai persoalan. Dalam salah satu hadis yang diriwayatkan oleh al-Nasa'i disebutkan:

عَنْ أُمِّ هِشَامٍ بِنْتِ حَارِثَةَ بْنِ التُّعْمَانِ قَالَتْ: مَا أَخَذْتُ {ق * وَالْقُرْآنَ الْمَجِيدَ} إِلَّا مِنْ وَرَاءِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُصَلِّي بِهَا فِي الصُّبْحِ⁶²

“Ummu Hisyam binti Haritsah bin an-Nu'man (ia berkata): ‘Tidaklah aku menghafal surat Qaf dan Al-Qur'an yang mulia, kecuali dari belakang Rasulullah ﷺ. Ia membacanya (menjadi bacaan) pada shalat Shubuh”

Rasulullah saw. juga mendorong para sahabat yang lebih dahulu memeluk Islam untuk mengajarkan al-Qur'an kepada mereka yang baru masuk Islam. Seiring meluasnya wilayah kekuasaan Islam dan bertambahnya jumlah umat, kebutuhan akan pengajaran semakin besar. Pernah suatu ketika seorang sahabat baru ingin mempelajari ajaran Islam, namun karena keterbatasan waktu, Rasulullah saw. menugaskan sahabat yang lebih senior untuk membimbingnya. Di antara sahabat yang diberi amanah tersebut adalah Muṣ'ab ibn 'Umayr, yang diutus ke Madinah untuk mengajarkan al-Qur'an saat Islam mulai berkembang di sana. Ia kemudian menetap dan terus berdakwah hingga Islam semakin kokoh di wilayah tersebut. Selain itu, 'Ubādah ibn al-Ṣāmit juga mendapat tugas serupa untuk mengajarkan para sahabat yang baru berhijrah.⁶³

⁶² Ahmad bin Shu'ayb bin Sinān Abū 'Abd al-Rahmān al-Nasā'ī, *Sunan al-Nasā'ī* (Dār al-Ṭūwīq, 2008), 137, hadis no. 949.

⁶³ Ahmat Saepuloh, “Qira'at Pada Masa Awal Islam,” *Episteme: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman* 9, no. 1 (2014): 32–33, <https://doi.org/http://doi.org/10.21274/epis.2014.9.1.27-44>.

Selama hidupnya, Nabi Muhammad saw. menerapkan dua pola utama dalam mengajarkan al-Qur'an. Pertama, ia menyampaikan wahyu secara langsung kepada para sahabat dalam berbagai kesempatan, terutama dalam shalat berjamaah. Kedua, ia meminta para sahabat yang telah mempelajari bacaan tersebut untuk menyampaikannya kembali kepada mereka yang belum sempat hadir atau yang baru masuk Islam.

Walaupun qira'at telah dikenal sejak masa Nabi Muhammad saw., waktu kemunculannya secara pasti masih menjadi perdebatan di kalangan ulama. Sebagian berpendapat bahwa qira'at sudah ada sejak periode Makkah, dengan alasan bahwa variasi bacaan telah diturunkan bersamaan dengan turunnya al-Qur'an sebelum hijrah. Di sisi lain, ada yang berpendapat bahwa qira'at baru berkembang setelah Nabi berada di Madinah. Kelompok pertama mengajukan beberapa argumen, di antaranya hadis yang menjelaskan bahwa al-Qur'an diturunkan dengan beberapa huruf, sebagaimana riwayat dari 'Abdullah ibn 'Abbās tentang permintaan Nabi kepada Jibril hingga mencapai tujuh huruf.

Selain itu, mayoritas surah dalam al-Qur'an tergolong Makkiyah, dan di dalamnya sudah terdapat variasi qira'at sebagaimana yang ditemukan dalam surah Madaniyah, tanpa indikasi adanya penurunan ulang di Madinah. Hal ini menunjukkan bahwa qira'at telah ada sejak fase Makkah. Pendapat tersebut juga diperkuat oleh riwayat panjang mengenai perbedaan bacaan antara 'Umar ibn al-

Khaṭṭāb dan Hishām ibn Ḥakīm dalam surah al-Furqān yang termasuk surah Makkiyah.⁶⁴

Riwayat ini menunjukkan bahwa perbedaan qira'at telah dikenal sejak masa awal Islam, sebagaimana disebutkan dalam hadis yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari:

أَنَّ الْمِسْوَرَ بْنَ مَخْرَمَةَ وَعَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ عَبْدِ الْقَارِيِّ أَخْبَرَاهُ، أَنَّهُمَا سَمِعَا عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ يَقُولُ: سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ حَكِيمٍ يَقْرَأُ سُورَةَ الْفُرْقَانِ فِي حَيَاةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَاسْتَمَعْتُ لِقِرَاءَتِهِ فَإِذَا هُوَ يَقْرَأُهَا عَلَى حُرُوفٍ كَثِيرَةٍ لَمْ يُفَرِّقْنِيهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ كَذَلِكَ، فَكِدْتُ أُسَاوِرُهُ فِي الصَّلَاةِ، فَأَنْتَظِرْتُهُ حَتَّى سَلَّمَ، ثُمَّ لَبَّيْتُهُ بِرِدَائِهِ أَوْ بِرِدَائِي، فَقُلْتُ: مَنْ أَقْرَأَكَ هَذِهِ السُّورَةَ، قَالَ: أَقْرَأَنِيهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، قُلْتُ لَهُ: كَذَبْتَ، فَوَاللَّهِ، إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَقْرَأَنِي هَذِهِ السُّورَةَ الَّتِي سَمِعْتُكَ تَقْرَأُهَا، فَأَنْطَلَقْتُ أَقُودُهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي سَمِعْتُ هَذَا يَقْرَأُ بِسُورَةِ الْفُرْقَانِ عَلَى حُرُوفٍ لَمْ تُفَرِّقْنِيهَا، وَأَنْتَ أَقْرَأَنِي سُورَةَ الْفُرْقَانِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "أَرْسَلُهُ يَا عُمَرُ، اقْرَأْ يَا هِشَامُ، فَقَرَأَ عَلَيْهِ الْقِرَاءَةَ الَّتِي سَمِعْتُهُ يَقْرَأُهَا، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "هَكَذَا أَنْزَلْتُ، ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "اقْرَأْ يَا عُمَرُ" فَقَرَأْتُ، فَقَالَ: "هَكَذَا أَنْزَلْتُ، ثُمَّ قَالَ: "إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ أَنْزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ فَاقْرَأُوا مَا تَيْسَّرَ مِنْهُ"⁶⁵

“Umar bin al-Khattab berkata: Aku pernah mendengar Hisham bin Hakim membaca surah al-Furqan pada masa Rasulullah ﷺ. Aku pun menyimak bacaannya, ternyata ia membacanya dengan beberapa bentuk bacaan yang tidak pernah diajarkan Rasulullah ﷺ kepadaku seperti itu. Maka hampir saja aku menegurnya ketika ia sedang salat, tetapi aku menunggu hingga ia selesai memberi salam. Setelah itu, aku menariknya dengan selendangnya—atau dengan selendanku—lalu aku berkata: “Siapa yang mengajarkan kepadamu surah ini?” Ia menjawab: “Rasulullah ﷺ yang mengajarkannya kepadaku.” Aku berkata kepadanya: “Engkau keliru. Demi Allah, Rasulullah ﷺ telah mengajarkan kepadaku surah ini dengan bacaan yang aku dengar darimu tadi.” Kemudian aku membawanya menghadap Rasulullah ﷺ dan berkata: “Wahai Rasulullah, aku mendengar orang ini membaca

⁶⁴ ‘Abd al-Qayyūm bin ‘Abd al-Ghafūr al-Sindī, *Ṣafahāt fī ‘Ulūm al-Qirā’āt* (Maktabah al-Imdādiyyah, 1994), 19.

⁶⁵ Abū ‘Abdullāh Muḥammad ibn Ismā‘īl Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (: Dār ibn Kathīr, 2002), 1715, hadis no. 6936.

surah al-Furqan dengan bacaan yang tidak pernah engkau ajarkan kepadaku, padahal engkau telah mengajarkanku surah al-Furqan.” Maka Rasulullah ﷺ bersabda: “Lepaskan dia, wahai ‘Umar. Bacalah, wahai Hisham.” Lalu Hisham membacakan bacaan yang tadi aku dengar darinya. Rasulullah ﷺ bersabda: “Demikianlah ia diturunkan.” Kemudian ia bersabda lagi: “Bacalah, wahai ‘Umar.” Maka aku pun membaca, lalu ia bersabda: “Demikianlah ia diturunkan.” Kemudian ia bersabda: “Sesungguhnya Al-Qur’an ini diturunkan dengan tujuh huruf, maka bacalah mana yang mudah darinya”

Surah al-Furqan yang disebut dalam hadis tersebut termasuk kategori surah Makkiyah. Hal ini mengindikasikan bahwa variasi qira’at telah ada sejak periode Makkah, yakni ketika Nabi Muhammad saw. masih berada di sana.

Di sisi lain, kelompok ulama yang berpendapat bahwa qira’at mulai diturunkan setelah hijrah ke Madinah mengemukakan alasan yang berbeda. Menurut mereka, keberadaan qira’at berkaitan erat dengan kebutuhan untuk memudahkan umat Islam dalam membaca al-Qur’an, terutama karena perbedaan dialek dan bahasa di antara berbagai suku Arab.⁶⁶ Kondisi ini menjadi lebih nyata setelah hijrah, ketika banyak suku non-Quraisy masuk Islam dengan latar kebahasaan yang beragam. Oleh sebab itu, Allah Swt. memberikan keringanan dengan menurunkan al-Qur’an dalam tujuh huruf. Selain itu, perbedaan bacaan di kalangan sahabat lebih banyak ditemukan pada periode Madinah, bukan di Makkah, sebagaimana tergambar dalam hadis ‘Ubay ibn Ka’ab.⁶⁷ Pendapat ini juga diperkuat oleh riwayat yang terdapat dalam kitab sahih karya Imam Muslim (w. 261 H.), yang menyinggung peristiwa di parit Bani Ghifar dalam hadis ‘Ubay ibn Ka’ab.

⁶⁶ Hasanuddin, *Anatomi Al-Qur’an: Perbedaan Qira’at dan Pengaruhnya terhadap Istinbath Hukum dalam Al-Qur’an* (Rajawali Pers, 1995), 83.

⁶⁷ al-Sindī, *Ṣafahāt fī ‘Ulūm al-Qirā’āt*, 19.

عَنْ أَبِي بِنِ كَعْبٍ قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ ﷺ عِنْدَ أَصَاةِ بَنِي غِفَارٍ, قَالَ: فَأَتَاهُ جِبْرِيلُ فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتُكَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفٍ, فَقَالَ: أَسْأَلُ اللَّهَ مُعَافَاتَهُ وَمَغْفِرَتَهُ, وَإِنَّ أُمَّتِي لَا تُطِيقُ ذَلِكَ. ثُمَّ أَتَاهُ الثَّانِيَّةَ, فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتُكَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفَيْنِ, قَالَ: أَسْأَلُ اللَّهَ مُعَافَاتَهُ وَمَغْفِرَتَهُ, إِنَّ أُمَّتِي لَا تُطِيقُ ذَلِكَ. ثُمَّ جَاءَهُ الثَّالِثَةُ, فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتُكَ الْقُرْآنَ عَلَى ثَلَاثَةِ أَحْرَفٍ, فَقَالَ: أَسْأَلُ اللَّهَ مُعَافَاتَهُ وَمَغْفِرَتَهُ, إِنَّ أُمَّتِي لَا تُطِيقُ ذَلِكَ. ثُمَّ جَاءَهُ الرَّابِعَةُ, فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتُكَ الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ, فَأَيُّمَا حَرْفٍ قَرَأُوا عَلَيْهِ فَقَدْ أَصَابُوا⁶⁸

“Dari Ubay bin Ka’ab, ia berkata: “Suatu ketika Nabi ﷺ berada di (tempat air) milik Bani Ghifar. Lalu Jibril datang kepadanya dan berkata: ‘Sesungguhnya Allah memerintahkanmu agar umatmu membaca Al-Qur’an dengan satu huruf.’ Nabi ﷺ menjawab: ‘Aku memohon kepada Allah keringanan dan ampunan-Nya, karena umatku tidak akan mampu melakukannya. Kemudian Jibril datang untuk kedua kalinya dan berkata: ‘Sesungguhnya Allah memerintahkanmu agar umatmu membaca Al-Qur’an dengan dua huruf.’ Nabi ﷺ menjawab: ‘Aku memohon kepada Allah keringanan dan ampunan-Nya, karena umatku tidak akan mampu melakukannya. Lalu Jibril datang lagi untuk ketiga kalinya dan berkata: ‘Sesungguhnya Allah memerintahkanmu agar umatmu membaca Al-Qur’an dengan tiga huruf.’ Nabi ﷺ menjawab: ‘Aku memohon kepada Allah keringanan dan ampunan-Nya, karena umatku tidak akan mampu melakukannya. Kemudian Jibril datang untuk keempat kalinya dan berkata: ‘Sesungguhnya Allah memerintahkanmu agar umatmu membaca Al-Qur’an dengan tujuh huruf. Maka huruf mana saja yang mereka baca, semuanya benar.

Hadis tersebut sering dipahami sebagai indikasi bahwa praktik qira’at berkembang pada periode Madinah, mengingat lokasi yang disebutkan—parit atau sumber air Bani Ghifar—berada di sekitar wilayah Madinah.

Terkait perbedaan pandangan ini, Ibrahim ‘Abd al-Qadir al-Wazan lebih condong pada pendapat bahwa qira’at mulai muncul pada fase Madinah. Ia

⁶⁸ Abū al-Ḥusayn Muslim ibn al-Ḥajjāj Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Dār al-Ṭayyibah, 2006), 367, hadis no. 821.

menguatkan argumennya dengan peristiwa ketika Hisham ibn Hakim, setelah memeluk Islam, membaca surah al-Furqan—yang termasuk surah Makkiyah—dengan cara yang berbeda dari bacaan yang diterima ‘Umar pada masa turunnya di Makkah. Hal ini menunjukkan adanya perkembangan dalam praktik bacaan setelah periode tersebut.⁶⁹ Adapun pendapat yang menyatakan bahwa qira’at telah ada sejak di Makkah didasarkan pada adanya variasi bacaan dalam surah-surah Makkiyah, serta tidak adanya keterangan bahwa bacaan tersebut diturunkan kembali di Madinah. Namun, argumen ini dinilai kurang kuat. Pasalnya, Jibril secara rutin membacakan al-Qur’an kepada Nabi Muhammad saw. setiap tahun, bahkan pada tahun wafat ia dilakukan sebanyak dua kali, yang menunjukkan adanya proses penguatan dan peneguhan bacaan sepanjang masa kenabian.⁷⁰

2) Qira’at pada Era Sahabat: Fase Penyebaran dan Metode Pengajaran

Pada masa Nabi Muhammad saw terdapat banyak sahabat yang memiliki kemampuan mendalam dalam bidang *‘ulūm al-Qur’an*, terutama qira’at. Mereka menyaksikan langsung proses turunnya wahyu dan menerima bacaan al-Qur’an secara langsung dari Rasulullah saw., baik ketika shalat berjamaah maupun dalam berbagai majelis pengajaran. Kedekatan ini menjadikan para sahabat sebagai generasi yang paling memahami qira’at. Setelah Rasulullah saw. wafat, para sahabat melanjutkan penyebaran ilmu tersebut dengan mengajarkannya kepada generasi sesudah mereka. Penguasaan mereka terhadap ilmu al-Qur’an juga tidak

⁶⁹ Qaṭṭān, *Mabāḥiṭh fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, 105.

⁷⁰ Ibrāhīm, *Tārīkh ‘Ilm al-Qirā’āt*, 72.

terlepas dari dorongan Nabi yang memerintahkan para sahabat untuk mempelajari dan mendalami al-Qur'an. Bahkan, terdapat sejumlah hadis yang menunjukkan penghargaan Rasulullah saw. kepada para sahabat yang unggul dalam bidang qira'at, salah satunya hadis yang diriwayatkan oleh Ibn Majah:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَنَّ أَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ بَشَّرَاهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَفْقَرَ الْقُرْآنَ غَضًّا كَمَا أَنْزَلَ فَلْيَفْقَرُهُ عَلَى قِرَاءَةِ ابْنِ أُمِّ عَبْدِ⁷¹

“Abu Bakar dan Umar pernah menyampaikan kabar bahwa Rasulullah ﷺ bersabda: ‘Siapa yang ingin membaca Al-Qur'an sebagaimana saat pertama kali diturunkan, maka bacalah seperti bacaan Ibn Umm ‘Abd.’”

Menurut Abduh al-Rājiḥī, di antara sahabat dari kalangan Muhajirin yang dikenal ahli dalam qira'at ialah al-khulafā' al-rāshidūn, Ṭalhah ibn 'Ubaydillah, Sa'ad, 'Abdullah ibn Mas'ūd, Ḥudhayfah ibn al-Yamān, Sālim, Abū Hurayrah, 'Abdullah ibn al-Sā'ib, 'Abdullah ibn 'Umar, 'Abdullah ibn al-'Abbās, 'Ā'ishah, Ḥafṣah, dan Ummu Salamah. Adapun dari kalangan Ansar terdapat nama-nama seperti Ubay ibn Ka'ab, 'Ubādah ibn al-Ṣāmit, Mu'ādh ibn Jabal, Abū al-Dardā', Zayd ibn Thābit, Majma' ibn Jāriyah, Anas ibn Mālik, dan Maslamah ibn Mukhalad.⁷²

Sementara itu, menurut Nabil ibn Muḥammad Ibrāhīm Ismā'il, sebagaimana dikutip dari al-Dhahabī dalam Ṭabaqāt al-Qurrā', dari sekian banyak penghafal dan qāri' di kalangan sahabat, terdapat beberapa tokoh yang paling dikenal sebagai pengajar al-Qur'an dan qira'at, yaitu 'Uthmān ibn 'Affān (w. 35 H.), 'Alī ibn Abī

⁷¹ Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Yazīd al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Mājah* (Dār al-Jīl, 1998), vol. 1, 148, hadis no. 138.

⁷² 'Abd al-Rājiḥī, *al-Lahjah al-'Arabiyyah fī al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah* (Dār al-Ma'rifah al-Jāmi'iyyah, 1996).

Ṭālib (w. 40 H.), Ubay ibn Ka'ab (w. 30 H.), 'Abdullah ibn Mas'ūd (w. 32 H.), Zayd ibn Thābit (w. 45 H.), Abū Mūsā al-Ash'arī (w. 44 H.), dan Abū al-Dardā' (w. 32 H.). Al-Dhahabī dalam *muqaddimah Ṭabaqāt al-Qurrā'* juga menjelaskan bahwa para qārī' dari generasi sahabat tersebut adalah mereka yang telah menguji dan memastikan hafalan mereka di hadapan Rasulullah saw. Nama-nama mereka dikenal melalui sanad-sanad riwayat yang sampai kepada generasi setelahnya, sedangkan masih banyak penghafal al-Qur'an lain yang sanad bacaannya tidak sampai kepada kita.⁷³

Setelah wafatnya Rasulullah saw wilayah Islam berkembang dengan sangat pesat sehingga banyak sahabat berpindah dan menetap di berbagai daerah baru. Para *al-khulafā' al-rāshidūn* kemudian menugaskan sahabat yang ahli qira'at untuk mengajarkan al-Qur'an di wilayah-wilayah tersebut. Ibn Sa'ad dalam kitab *Ṭabaqāt* menyebutkan bahwa terdapat lima sahabat Ansar yang telah hafal al-Qur'an sejak masa Nabi masih hidup, yaitu Mu'ādh ibn Jabal, 'Ubādah ibn al-Ṣāmit, Ubay ibn Ka'ab, Abū Ayyūb, dan Abū al-Dardā'. Pada masa pemerintahan 'Umar ibn al-Khaṭṭāb, gubernur Syam saat itu, Yazīd ibn Abī Sufyān, meminta agar dikirim para sahabat ahli qira'at untuk mengajarkan al-Qur'an dan agama kepada masyarakat Syam. Menanggapi permintaan tersebut, 'Umar mengutus Mu'ādh ibn Jabal, 'Ubādah ibn al-Ṣāmit, dan Abū al-Dardā', karena Abū Ayyūb telah lanjut usia dan Ubay ibn Ka'ab sedang sakit. Mereka memulai pengajaran dari kota Homs. Setelah masyarakat Homs mampu membaca al-Qur'an dengan baik, 'Ubādah melanjutkan

⁷³ *Ilmu Al-Qiraat Nasy'atuhu Athwaruhu Atsaaruhu Fil 'Ulum Al-Syar'iyya*. (Maktabah al-Tawbah, 2002), 85.

perjalanan ke Palestina hingga wafat di sana, sedangkan Abū al-Dardā' menetap di Damaskus sampai akhir hayatnya.⁷⁴

Para sahabat menerima dan mempelajari qira'at dengan tingkat penguasaan yang berbeda-beda. Tidak semua sahabat memperoleh seluruh ragam qira'at secara lengkap. Oleh sebab itu, ketika mereka mengajarkan al-Qur'an, yang disampaikan hanyalah qira'at yang mereka kuasai. Kondisi ini menyebabkan munculnya perbedaan bacaan di berbagai wilayah Islam. Qira'at yang berkembang di Kufah, misalnya, berbeda dengan di Bashrah yang dipengaruhi bacaan Abū Mūsā al-Ash'arī, dan berbeda pula dengan qira'at yang diajarkan Abū al-Dardā' di Syam.⁷⁵

Pada masa Khalifah 'Uthmān ibn 'Affān, wilayah Islam telah meluas hingga Armenia dan Azerbaijan. Dalam perjalanan ke wilayah tersebut, Ḥudhayfah ibn al-Yamān melihat adanya perbedaan bacaan di kalangan kaum Muslimin. Ia khawatir perbedaan tersebut dapat menimbulkan perselisihan seperti yang pernah terjadi pada umat Yahudi. Karena itu, ia mengusulkan kepada Khalifah 'Uthmān agar al-Qur'an diseragamkan dalam satu mushaf resmi. Usulan tersebut diterima dan menjadi awal proyek standarisasi mushaf al-Qur'an yang tetap memuat ragam qira'at yang sah dan bersumber dari Rasulullah saw.⁷⁶

Dalam proses tersebut, 'Uthmān meminjam mushaf yang sebelumnya dikumpulkan pada masa Abū Bakar dan disimpan oleh Ḥafṣah. Ia kemudian membentuk panitia yang terdiri dari Zayd ibn Thābit, 'Abdullah ibn al-Zubayr, Sa'īd ibn al-'Āṣ, dan 'Abd al-Raḥmān ibn Hishām untuk menyalin mushaf tersebut.

⁷⁴ al-Rājiḥī, *al-Lahjah al-'Arabiyyah fī al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah*, 72.

⁷⁵ Jalāl al-Dīn Suyūṭī, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Mu'assasah al-Risālah Nāshirūn, 2008), 203.

⁷⁶ Suyūṭī, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 210.

Setelah selesai, ‘Uthmān memerintahkan agar catatan-catatan pribadi al-Qur’an dimusnahkan demi menjaga keseragaman bacaan. Mushaf hasil kodifikasi ini kemudian dikenal sebagai mushaf ‘Uthmānī. Mushaf tersebut ditulis tanpa titik dan harakat, serta menggunakan rasm yang dapat memuat beberapa ragam qira’at dan berlandaskan bahasa Quraishy.

Sesudah proses penyalinan selesai, mushaf-mushaf itu dikirim ke berbagai wilayah Islam bersama seorang pengajar qira’at yang sesuai dengan bacaan masyarakat setempat. Zayd ibn Thābit ditugaskan di Madinah, ‘Abdullah ibn al-Sā’ib di Makkah, al-Mughīrah ibn Shihāb di Syam, Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī di Kufah, dan ‘Āmir ibn ‘Abd Qays di Bashrah. Adapun untuk Bahrain dan Yaman tidak terdapat riwayat yang jelas mengenai siapa pengajar yang diutus ke sana. Langkah ini menunjukkan bahwa qira’at tidak hanya bergantung pada tulisan mushaf, tetapi tetap berlandaskan periwayatan dan transmisi langsung.⁷⁷

Para ulama juga berbeda pendapat mengenai jumlah mushaf yang disalin pada masa ‘Uthmān. Abū ‘Amr al-Dānī menyebut jumlahnya empat mushaf, sedangkan al-Suyūṭī menyatakan lima mushaf dengan tambahan untuk Makkah. Ibn ‘Āshir berpendapat ada enam mushaf termasuk untuk Madinah, Abū Ḥātim al-Sijistānī menyebut tujuh mushaf dengan tambahan untuk Yaman, sementara Ibn al-Jazarī menyatakan jumlahnya delapan mushaf dengan tambahan untuk Bahrain.⁷⁸ Setelah mushaf-mushaf tersebut tersebar, perkembangan qira’at semakin pesat dan melahirkan berbagai madrasah qira’at di wilayah Islam. Di Hijaz, terutama Makkah

⁷⁷ al-Qāḍī, *Al-Wāfi fī Sharḥ al-Shāṭibiyyah*, 48.

⁷⁸ Tawfiq bin Muḥammad al-Abqarī, *al-Ikhtilāf bayna al-Maṣāḥif al-‘Uthmāniyyah bi al-Ziyādah wa al-Nuqṣān* (Maktabah Awlād al-Shaykh li al-Turāth, 2002), 5–6.

dan Madinah, pengajaran qira'at dipimpin oleh Ubay ibn Ka'ab dan Zayd ibn Thābit. Dari jalur inilah lahir tokoh-tokoh seperti Abū Ja'far, Yazīd ibn Rūmān, Shaybah ibn Naṣṣāh, Muslim ibn Jundub, dan 'Abd al-Raḥmān ibn Hurmuz al-A'raj yang kemudian menjadi guru Imam Nāfi'. Di Syam, madrasah qira'at berkembang melalui Abū al-Dardā', yang salah satu murid terkenalnya adalah Imam Ibn 'Āmir al-Yaḥṣubī. Adapun Kufah menjadi salah satu pusat utama qira'at melalui pengaruh 'Alī ibn Abī Ṭālib dan 'Abdullah ibn Mas'ūd. Dari jalur ini lahir Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī dan para qāri' Kufah lainnya. Sementara di Mesir, pengajaran qira'at berkembang melalui para sahabat yang ikut dalam penaklukan wilayah tersebut, seperti 'Abdullah ibn 'Amr ibn al-'Āṣ, 'Uqbah ibn 'Āmir, Abū Tamīm al-Jayshānī, 'Abdullah ibn al-'Abbās, dan Abū Dhar al-Ghifārī.⁷⁹ Madrasah-madrasah tersebut berperan besar dalam menjaga kesinambungan dan kemurnian bacaan al-Qur'an dari generasi ke generasi.

3) Qirā'at pada Era Tabi'in: Ijtihad dan Perkembangan Qirā'at

Setelah generasi sahabat wafat, estafet penyebaran ilmu qira'at dilanjutkan oleh generasi tabi'in. Mayoritas mereka berasal dari wilayah-wilayah Islam yang menerima mushaf 'Uthmani. Pada masa ini, perkembangan qira'at mengalami kemajuan yang cukup besar sebagai kelanjutan dari tradisi yang diwariskan para sahabat. Para tabi'in mempelajari qira'at langsung dari sahabat, sementara setiap sahabat mengajarkan bacaan sesuai dengan riwayat dan pemahaman yang mereka kuasai. Keberadaan madrasah-madrasah qira'at yang telah terbentuk sejak masa sahabat turut mempercepat perkembangan ilmu ini. Melalui generasi tabi'in, sanad

⁷⁹ Saepuloh, "Qira'at Pada Masa Awal Islam," 36–37.

qira'at tetap terpelihara dan dari kalangan mereka kemudian lahir para imam qira'at yang menjadi rujukan bagi generasi berikutnya.

Para ahli qira'at pada masa tabi'in tersebar di berbagai wilayah Islam dan tidak terpusat pada satu daerah saja. Di Makkah, misalnya, terdapat Mujahid ibn Jabr (w. 103 H.), Tāwus ibn Kaysān (w. 106 H.), 'Aṭā' ibn Abī Rabāḥ (w. 115 H.), 'Ikrimah mawlā Ibn 'Abbās (w. 107 H.), dan Ibn Abī Malikah (w. 117 H.). Di Madinah dikenal Sa'id ibn al-Musayyab (w. 93 H.), 'Urwah ibn al-Zubayr (w. 94 H.), 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz (w. 101 H.), Ibn Shihāb al-Zuhrī (w. 123 H.), Zayd ibn Aslam, Sulaymān ibn Yasār (w. 107 H.), 'Aṭā' ibn Yasār (w. 107 H.), dan Salim ibn 'Abdullah ibn 'Umar. Di Kufah muncul tokoh-tokoh seperti 'Alqamah ibn Qays al-Nakha'i (w. 62 H.), Masrūq ibn al-Ajda' (w. 62 H.), Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī (w. 74 H.), Ibrāhīm ibn Yazīd al-Nakha'i (w. 96 H.), 'Āmir al-Sha'bī (w. 103 H.), serta Sa'id ibn Jubayr (w. 95 H.). Sementara di Bashrah terdapat Hasan al-Baṣrī (w. 110 H.), Muḥammad ibn Sīrīn (w. 130 H.), Qatādah ibn Da'āmah al-Sadūsī (w. 117 H.), Naṣr ibn 'Āṣim (w. 70 H.), dan Yaḥyā ibn Ya'mar (w. 90 H.). Adapun di Syam dikenal al-Mughīrah ibn Abī Shihāb al-Makhzūmī (w. 91 H.), Khālīd ibn Sa'id al-Salāmānī, Yaḥyā ibn al-Ḥārith al-Dhimārī (w. 145 H.), serta 'Aṭīyyah ibn Qays al-Kallābī (w. 121 H.).⁸⁰

Masih banyak tokoh tabi'in lainnya yang memiliki perhatian besar terhadap qira'at. Berkat usaha mereka, qira'at berkembang menjadi disiplin ilmu yang mandiri sebagaimana cabang-cabang ilmu syariat lainnya. Banyaknya ahli qira'at pada masa tabi'in juga menjadi faktor penting lahirnya generasi penerus yang

⁸⁰ Rūmī, *Dirāsāt fī 'Ulūm al-Qur'ān al-Karīm*, 347–48.

semakin mendalami ilmu ini. Persebaran para ulama qira'at di berbagai pusat wilayah Islam menunjukkan adanya hubungan erat antara distribusi mushaf 'Uthmani dengan tumbuhnya pusat-pusat pengajaran qira'at di daerah-daerah tersebut. Penyebaran mushaf dan pengajar qira'at yang dilakukan sejak masa 'Uthman ibn 'Affan berpengaruh besar terhadap lahirnya para ahli qira'at dari generasi tabi' al-tabi'in. Pada periode inilah muncul para imam qira'at yang kemudian dikenal sebagai imam qira'at sab'ah.⁸¹

Selanjutnya, lahir sejumlah ulama yang secara khusus menekuni dan mengembangkan ilmu qira'at. Mereka tidak hanya menjaga transmisi bacaan, tetapi juga mendokumentasikan dan menyusun kaidah-kaidahnya. Para ulama ini kemudian dikenal sebagai imam qira'at yang menjadi rujukan utama dalam pembelajaran qira'at. Nama-nama mereka diabadikan sebagai nama qira'at yang mereka ajarkan dan kembangkan, yang kemudian dikenal dengan istilah al-qira'at al-sab' dan al-qira'at al-'ashr. Mereka adalah Nāfi' al-Madanī, Ibn Kathīr al-Makkī, Abū 'Amr al-Baṣrī, Ibn 'Āmir al-Shāmī, 'Āṣim al-Kūfī, Ḥamzah al-Kūfī, al-Kisā'ī al-Kūfī, Abū Ja'far al-Madanī, Ya'qūb al-Ḥaḍramī, dan Khalaf ibn Hishām al-Kūfī.

4) Fase Kodifikasi Qirā'at

Setelah masa tabi'in, perkembangan qira'at memasuki tahap yang lebih sistematis dan terorganisasi, yaitu masa tabi' al-tabi'in. Pada periode ini, qira'at mulai mengalami proses kodifikasi dan standarisasi yang lebih jelas. Para ulama dari generasi tabi' al-tabi'in menerima qira'at melalui sanad yang bersambung kepada tabi'in, kemudian kepada para sahabat yang belajar langsung dari

⁸¹ *'Ilm al-Qirā'āt Nasy'atuha Aṭwāruha Atsaruhu fī al-'Ulūm asy-Syar'īyyah*, 90.

Rasulullah saw. Generasi ini memiliki peran besar dalam penulisan dan penyusunan ilmu qira'at sehingga qira'at mulai dikenal sebagai cabang ilmu yang berdiri sendiri.

Ilmu qira'at mulai berkembang sebagai disiplin ilmu tersendiri sekitar abad ke-2 H. Para ulama berbeda pendapat mengenai tokoh pertama yang membukukan ilmu qira'at. Sebagian ulama muta'akhirin menyebut Yahya ibn Ya'mar (w. 90 H.), murid Abū al-Aswad al-Du'alī, sebagai orang pertama yang menulis tentang qira'at. Pendapat lain menyatakan bahwa 'Abdullah ibn 'Āmir ibn Yazīd al-Yaḥṣabī (w. 141 H.) merupakan tokoh pertama yang menyusun kitab qira'at melalui karyanya *Ikhtilāf Maṣāḥif al-Shām wa al-Ḥijāz wa al-'Irāq*. Namun, pendapat yang paling populer menyebut Abū 'Ubayd al-Qāsim ibn Sallām (w. 224 H.) sebagai ulama pertama yang menghimpun qira'at dalam satu karya berjudul *al-Qira'āt*. Dalam kitab tersebut, ia membahas 25 imam qira'at, termasuk para imam qira'at sab'ah.⁸²

Pada abad ketiga hijriah, Ibn Mujāhid (w. 324 H.) menulis karya penting berjudul *Kitāb al-Sab'ah*. Kitab ini menjadi salah satu karya paling berpengaruh dalam sejarah qira'at karena memuat tujuh imam qira'at beserta metode bacaan dan sanad periwayatannya hingga Rasulullah saw. Ketujuh imam tersebut ialah Nāfi' al-Madanī (w. 169 H.), Ibn Kathīr al-Makkī (w. 120 H.), Abū 'Amr al-Baṣrī (w. 154 H.), Ibn 'Āmir al-Shāmī (w. 128 H.), 'Āṣim al-Kūfī (w. 127 H.), Ḥamzah al-Kūfī (w. 156 H.), dan al-Kisā'ī al-Kūfī (w. 189 H.).

Karya Ibn Mujāhid kemudian dikembangkan oleh Abū 'Amr al-Dānī (w. 444 H.) melalui kitab *Jāmi' al-Bayān fī al-Qirā'āt al-Sab'*. Dalam kitab tersebut, al-

⁸² *Ilmu Al-Qiraat Nasy'atuhu Athwaruhu Atsaaruhu Fil 'Ulum Al-Syar'iyya.*, 99–103.

Dānī menghimpun lebih dari 500 perawi dan jalur periwayatan. Untuk memudahkan pembelajaran, ia kemudian merangkum periwayatan tersebut dengan menetapkan dua perawi bagi setiap imam qira'at dan satu ṭarīq dari masing-masing perawi. Ringkasan ini dikenal dengan nama *al-Taysīr fī al-Qirā'āt al-Sab'*.⁸³

Kitab *al-Taysīr* mendapat sambutan luas dari para ulama qira'at, termasuk al-Shāṭibī (w. 590 H.). Ia kemudian mengubah isi kitab tersebut ke dalam bentuk nazam yang indah dengan judul *Ḥirz al-Amānī wa Wajh al-Tahānī fī al-Qirā'āt al-Sab'*. Kasidah yang terdiri dari 1.173 bait ini diterima dengan sangat baik di kalangan ulama qira'at. Pada masa itu, sebagian orang mulai menyamakan al-qira'at al-sab' dengan ahruf sab'ah, sehingga qira'at di luar tujuh imam sering dianggap sebagai qira'at shādhah.

Perkembangan berikutnya ditandai dengan munculnya Ibn al-Jazarī (w. 833 H.) yang memiliki peran besar dalam memperluas konsep qira'at sahih yang bersumber dari Rasulullah saw. Sebelum masa Ibn al-Jazarī, qira'at yang populer hanya terbatas pada tujuh imam. Melalui penelitian mendalam, ia menambahkan tiga imam lagi sehingga menjadi al-qira'at al-'ashr. Tiga imam tambahan tersebut ialah Abū Ja'far al-Qa'qā' al-Madanī (w. 130 H.), Ya'qūb al-Ḥaḍramī (w. 205 H.), dan Khalaf al-'Āshir (w. 229 H.). Hasil kajiannya dituangkan dalam karya berbentuk nazam berjudul *al-Durrah al-Muḍiyyah fī al-Qirā'āt al-Thalāth al-Marḍiyyah* yang terdiri dari 241 bait.

Dalam penyusunannya, Ibn al-Jazarī mengikuti metode al-Shāṭibī dengan menetapkan dua perawi untuk setiap imam dan satu jalur periwayatan. Sebelumnya,

⁸³ Fathurrozi, *Mozaik Ilmu Qira'at*, 57.

ia juga menyusun kitab *Taḥbīr al-Taysīr fī al-Qirā'āt al-'Ashr* yang kemudian diubah ke bentuk kasidah berakhiran lām. Sebagaimana al-Taysīr karya al-Dānī yang dinazamkan oleh al-Shāṭibī, sepuluh imam qira'at beserta jalur periwayatannya ini kemudian dikenal dengan istilah qira'at sughrā.

Tidak hanya menambah jumlah imam qira'at, Ibn al-Jazarī juga memperluas pembahasan jalur periwayatan. Jika sebelumnya al-Shāṭibī hanya menyebut satu jalur bagi setiap perawi dengan total 14 ṭuruq, maka Ibn al-Jazarī menambahkan dua jalur untuk setiap perawi sehingga keseluruhannya mencapai 80 ṭuruq dengan ratusan cabang periwayatan di bawahnya. Kajian tersebut dihimpun dalam kitab al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashr yang disusun dalam bentuk prosa dan merupakan hasil penelitian terhadap sekitar 40 kitab rujukan. Karena cakupannya yang jauh lebih luas dibanding karya-karya sebelumnya, himpunan jalur periwayatan ini dikenal dengan istilah qira'at kubrā.

Untuk mempermudah para pelajar dan peneliti qira'at, Ibn al-Jazarī kemudian merangkum kitab al-Nashr ke dalam bentuk nazam berjudul *Ṭayyibat al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashr*. Kasidah yang terdiri dari 1.015 bait tersebut mendapat apresiasi besar dari para ulama, baik pada masanya maupun generasi setelahnya.⁸⁴

b. Parameter Keabsahan Qirā'āt Ṣaḥīḥah

Pada pertengahan akhir abad pertama Hijriah hingga pertengahan awal abad kedua Hijriah, berkembang fase ikhtiyār dalam ilmu qirā'āt, yaitu tahap pemilihan bacaan oleh para ahli qirā'āt. Para ulama pada masa itu mulai meneliti berbagai ragam bacaan yang beredar, kemudian menyeleksi mana yang layak diterima

⁸⁴ Fathurrozi, *Mozaik Ilmu Qira'at*, 59–60.

berdasarkan sejumlah ukuran tertentu. Ukuran tersebut meliputi validitas sanad, kekuatan aspek kebahasaan Arab, kesesuaian dengan rasm Muṣḥaf ‘Uṭmānī, serta pertimbangan lain yang relevan.⁸⁵ Hasil seleksi tersebut lalu dipertahankan dan diajarkan secara berkesinambungan sehingga dikenal sebagai bacaan pilihan masing-masing imam.

Aktivitas penelaahan qirā’āt ini tidak terlepas dari semakin luasnya wilayah Islam, bertambahnya pemeluk Islam dari kalangan non-Arab, dan tersebarnya bacaan al-Qur’an ke berbagai daerah. Kondisi tersebut melahirkan banyak riwayat qirā’āt yang dinisbatkan kepada para qārī, baik yang memiliki transmisi kuat hingga Rasulullah saw. maupun yang lemah dari sisi periwayatan. Karena itu, generasi ulama sesudahnya merumuskan parameter untuk membedakan qirā’āt yang diterima (maqbulah) dan yang ditolak (mardūdah). Secara umum, suatu qirā’āt dinilai sah apabila memenuhi tiga syarat: sesuai dengan salah satu kaidah bahasa Arab, sejalan dengan rasm salah satu Muṣḥaf ‘Uṭmānī, dan sanadnya bersambung hingga Nabi Muhammad saw. Jika salah satu unsur tersebut tidak terpenuhi, bacaan itu biasanya digolongkan sebagai qirā’āt shādhah.⁸⁶

Dalam karya *al-Qirā’āt al-Qur’āniyyah; Tārīkh wa Ta’rīf*, ‘Abd al-Hādī al-Faḍlī menjelaskan adanya perbedaan rumusan di kalangan ulama terkait syarat keabsahan qirā’āt, meskipun substansinya relatif serupa.⁸⁷

⁸⁵ Faḍlī, *Al-Qirā’āt al-Qur’āniyyah; Tārīkh wa Ta’rīf*, 117.

⁸⁶ Jazarī, *Al-Nashr fī al-Qirā’āt al-‘Ashr*, vol. 1, 9.

⁸⁷ Faḍlī, *Al-Qirā’āt al-Qur’āniyyah; Tārīkh wa Ta’rīf*, 121–22.

Ibn Mujāhid (w. 324 H) mensyaratkan kesesuaian dengan salah satu rasm al-maṣāḥif al-ʿUṡmāniyyah, sanad yang sahih, dan keselarasan dengan salah satu bentuk bahasa Arab.⁸⁸

Ibn Khalawayh (w. 370 H) menetapkan tiga unsur, yakni sesuai dengan rasm Muṣḥaf ʿUṡmānī, sesuai kaidah bahasa Arab, dan periwayatan yang bersambung.

Makkī ibn Abī Ṭālib al-Qaysī (w. 437 H) mensyaratkan kesesuaian dengan bentuk bahasa Arab yang paling fasih, sesuai rasm Muṣḥaf ʿUṡmānī, serta diterima secara luas oleh ulama qirāʾāt.

Al-Kawāshī (w. 680 H) menegaskan perlunya sanad yang sahih, kesesuaian dengan bahasa Arab, dan keselarasan dengan rasm muṣḥaf.

Ibn al-Jazarī (w. 833 H) menetapkan syarat berupa kesesuaian dengan salah satu kaidah bahasa Arab, kecocokan dengan rasm Muṣḥaf ʿUṡmānī walaupun secara kemungkinan (iḥtimāl), dan sanad yang sahih.⁸⁹

Berbeda dari ulama sebelumnya, Muḥammad Salīm Muḥaysin (w. 1394 H) dalam al-Irshādāt al-Jaliyyah fī al-Qirāʾāt al-Sabʿ menambahkan unsur mutawātir secara eksplisit. Menurutnya, qirāʾāt yang sah harus sesuai dengan bahasa Arab meskipun hanya dari satu sisi, cocok dengan rasm salah satu Muṣḥaf ʿUṡmānī meskipun secara implisit, serta diriwayatkan secara mutawātir hingga Rasulullah saw. tanpa terputus sanadnya.⁹⁰

Apabila dicermati, perbedaan para ulama tersebut lebih banyak terletak pada redaksi dan penekanan, bukan pada substansi pokoknya. Misalnya, Makkī ibn Abī

⁸⁸ Ibn Mujāhid, *as-sabʿatu fī al-qirāʾāt* (Dār al-Maʿārif, t.t.), 17.

⁸⁹ Jazarī, *Taqrīb al-Nashr fī al-Qirāʾāt al-ʿAshr*, vol. 1, 9.

⁹⁰ Muḥammad Sālīm Muḥaysin, *al-Irshādāt al-Jaliyyah fī al-Qirāʾāt al-Sabʿ min Ṭarīq al-Shāḥibiyyah* (Dār Muḥaysin, 2005), 22.

Ṭālib menekankan aspek kefasihan tertinggi dalam bahasa Arab, sedangkan Ibn al-Jazarī memberikan ruang lebih luas terhadap seluruh bentuk kebahasaan Arab yang dapat diterima. Demikian pula dalam aspek sanad, masing-masing menggunakan istilah berbeda untuk menunjukkan keabsahan transmisi, seperti Ibnu Mujahid (w. 324 H.) yang menyebutnya dengan istilah “مَنْقُولَةٌ عَنِ الرَّوَاةِ النَّقَاتِ”, sementara Ibn Khalawayh (w. 370 H) menyebutnya dengan ungkapan “تَوَارُثُ نَقْلِ الْقِرَاءَةِ”, Makkī ibn Abī Ṭālib al-Qaysī (w. 437 H) menyebutnya dengan ungkapan “اجْتِمَاعُ الْعَامَّةِ عَلَيْهَا”, sedangkan Ibn al-Jazarī (w. 833 H) dan Al-Kawāshī (w. 680 H) menggunakan istilah yang serupa “صِحَّةُ السَّنَدِ”. Sementara Muḥammad Salīm Muḥaysin (w. 1394 H) secara eksplisit menggunakan ungkapan bahwa qirā’āt harus tawātur.

Meskipun demikian, perdebatan tetap muncul mengenai standar qirā’āt sahīhah. Al-Ṣafaqasī (w. 1118 H), sejalan dengan al-Nuwayrī, menyatakan bahwa para ulama uṣūl, fuqahā’ empat mazhab, ahli hadis, dan pakar qirā’āt sepakat bahwa mutawātir merupakan syarat utama keabsahan bacaan. Menurutnya, sanad sahīh saja belum cukup jika tidak mencapai derajat mutawātir. Karena itu, pendapat yang hanya mencukupkan tiga syarat selain mutawātir dianggap kurang memadai.⁹¹ Sebaliknya, Ibn al-Jazarī berpendapat bahwa sanad sahīh sudah mencukupi. Ia menilai bahwa jika suatu qirā’āt benar-benar mutawātir, maka syarat kesesuaian dengan kaidah bahasa Arab maupun rasm Muṣḥaf ‘Uṭmānī tidak lagi menjadi penentu utama, sebab bacaan yang mutawātir dari Nabi saw. pasti diterima sebagai al-Qur’an. Menurutnya, jika seluruh rincian bacaan disyaratkan harus mutawātir,

⁹¹ Fathurrozi, *Mozaik Ilmu Qira’at*, 213.

maka banyak riwayat qirā'āt dari para imam tujuh dan selainnya tidak akan tercakup.⁹²

a. Kualifikasi Orisinalitas Qirā'āt

Berdasarkan uraian sebelumnya mengenai syarat-syarat diterimanya suatu qirā'āt, para ulama kemudian membaginya ke dalam beberapa tingkatan. Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (w. 911 H) dalam *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, dengan mengutip Ibn al-Jazarī, menjelaskan bahwa qirā'āt terbagi menjadi enam kategori:⁹³

Qirā'āt Mutawātir yaitu bacaan yang diriwayatkan oleh banyak perawi pada setiap tingkatan sanad sehingga mustahil mereka bersepakat untuk berdusta. Bentuk qirā'āt yang paling masyhur dalam kategori ini adalah al-qirā'āt al-sab', yakni bacaan yang dinisbatkan kepada tujuh imam qirā'āt: Nāfi' al-Madanī, Ibn Kathīr al-Makkī, Abū 'Amr al-Baṣrī, Ibn 'Āmir al-Shāmī, 'Āṣim al-Kūfī, Ḥamzah al-Kūfī, dan al-Kisā'ī.

Qirā'āt Mashhūr yakni qirā'āt yang sanadnya sahih tetapi tidak sampai derajat mutawātir. Bacaan ini tetap sesuai dengan kaidah bahasa Arab dan rasm Muṣḥaf 'Uṭmānī, serta dikenal luas di kalangan ahli qirā'āt sehingga tidak termasuk qirā'āt shādhḍah. Jenis ini biasanya berupa riwayat yang berbeda jalur dari imam tujuh atau riwayat yang diperselisihkan dalam penukilannya. Salah satu qirā'āt Mashhūr Adalah qirā'āt yang dipopulerkan oleh Abū Ja'far Yazīd bin al-Qa'qā' (w. 130 H). misalnya pada ayat: مَا أَشْهَدُهُمْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا خَلَقَ أَنْفُسَهُمْ. Abū Ja'far membaca lafaz مَا أَشْهَدُهُمْ dengan nun yang berharakat Fathah disertai dengan alif

⁹² Jazarī, *Al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashr*, vol. 1, 13.

⁹³ Suyūṭī, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 166–67.

setelahnya مَا أَشْهَدْنَاهُمْ. Kemudian pada lafaz setelahnya وَمَا كُنْتُ مَتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَصُدًا yang mana Abū Ja'far membaca lafaz وَمَا كُنْتُ dengan fathah pada huruf ta'.⁹⁴

Qirā'āt Āḥād yaitu qirā'āt yang sanadnya sahih, namun bertentangan dengan rasm 'Uṭmānī atau kaidah bahasa Arab, serta tidak mencapai popularitas sebagaimana qirā'āt mashhūr. Karena itu, qirā'āt jenis ini tidak digunakan dalam tilawah al-Qur'an dan tidak diposisikan sebagai bagian dari al-Qur'an yang wajib diakui. Misalnya qirā'āt yang diriwayatkan oleh Abū Bakr (w. 13 H). Bahwasanya nabi Muhammad saw pernah membaca ayat: مُتَكِّينَ عَلَى رَفَارِفِ خُضِرٍ وَعَبَاقِرِيَّ حَسَانٍ⁹⁵. Dan juga diriwayatkan dari Aisyah bahwa nabi pernah membaca فَرُوحٌ وَرِيحَانٌ dengan membaca dhammah pada huruf ra'. Selanjutnya qirā'āt yang diriwayatkan dari Ibn 'Abbās (w. 86 H).

Qirā'āt Shādhdhah merupakan bacaan yang sanadnya tidak sahih. qirā'āt seperti ini tidak dapat dijadikan dasar bacaan al-Qur'an meskipun kadang dinukil dari sebagian tokoh terdahulu. Seperti bacaan pada ayat مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ yang oleh Anas bin Mālik, 'Alī bin Ṭālib, Abū Ḥayyah, Abū Ḥanīfah dan lainnya dibaca dengan ṣīghat fi'l māḍī مَالِك dan membaca nasab lafaz يَوْم. Kemudian dalam ayat: إِيَّاكَ نَعْبُدُ yang dibaca oleh Abū Majlis dan Abū al-Mutawakkil dengan يُعْبُدُ yaitu membacanya dengan ism maf'ūl.⁹⁶

Qirā'āt Mawḍū' yakni bacaan yang tidak memiliki asal periwayatan sama sekali, atau dengan kata lain, qirā'āt tersebut tidak bersumber dari nabi saw. Contohnya seperti qirā'āt yang dibaca oleh Abū al-Faḍl Muḥammad ibn Ja'far al-

⁹⁴ *Ilmu Al-Qiraat Nasy'atuhu Athwaruhu Atsaaruhu Fil 'Ulum Al-Syar'iyya.*, 42.

⁹⁵ 'Abd al-Laṭīf al-Khaṭīb, *Mu'jam al-Qirā'āt* (Dār Sa'd al-Dīn, 2000), vol 9. 285.

⁹⁶ Ilmi, *Qiraat Imam Abu Hanifah: Analisis dan Implikasinya Terhadap Penafsiran al-Qur'an*, 1:37.

Khuza'ī yang diriwayatkan dari Imam Abū Ḥanīfah (w. 150 H). yaitu ayat *إِنَّمَا يُخَشَى* al-Khuza'ī membaca dengan bacaan yang berbeda dengan kebanyakan ulama, yaitu dengan merafa'kan kata (اللَّهُ) dan menashabkan kata (الْعَلَمُوا).⁹⁷

Qirā'āt Shabīh bi al-Mudraj yaitu bacaan yang memuat tambahan lafaz sebagai penjelas atau tafsir terhadap makna ayat. Tambahan tersebut bukan bagian dari teks al-Qur'an, melainkan sekadar penafsiran yang disisipkan dalam periwayatan. Seperti bacaan Sa'd bin Abī Waqqāṣ (w. 55 H) pada ayat: *وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ* kata *مِنْ أُمِّ* disini merupakan tambahan yang berfungsi sebagai penafsiran dari kalimat sebelumnya. Kemudian qirā'āt Ibnu 'Abbās pada ayat: *لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا* kata tambahan *فِي مَوَاسِمِ الْحَجِّ* dijadikan sebagai penafsiran dari keterangan sebelumnya. Contoh yang lain seperti qirā'āt Ibnu az-Zubair pada ayat: *وَأَنْتُمْ مِّنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ* *وَيَسْتَعِينُونَ بِاللَّهِ عَلَى مَا أَصَابَهُمْ*. Kata *وَيَسْتَعِينُونَ بِاللَّهِ عَلَى مَا أَصَابَهُمْ* merupakan keterangan yang memiliki peran yang sama dengan dua contoh di atas.

Ditinjau dari sisi diterima atau ditolaknya berdasarkan kualitas sanad, qirā'āt secara umum dibagi menjadi tiga kelompok. Pertama, qirā'āt yang diterima (الْقِرَاءَاتُ الْمَقْبُولَةُ), yaitu qirā'āt mutawātir dan qirā'āt sahihah yang mashhūr. Kedua, qirā'āt yang ditolak (الْقِرَاءَاتُ الْمَرْدُودَةُ), mencakup bacaan yang sanadnya sahih tetapi bertentangan dengan kaidah bahasa Arab, bacaan yang sanadnya lemah, atau bacaan yang sesuai rasm dan bahasa Arab tetapi tidak memiliki sanad. Ketiga,

⁹⁷ Aḥmad Mukhtār 'Umar dan 'Abd al-Salīm Makram, *Mu'jam al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah ma'a Muqaddimah fī al-Qirā'āt wa Asyhar al-Qurrā'* (Jam'iyyat al-Kuwayt, 1988), vol. 5, 183.

qirā'āt yang diragukan atau ditangguhkan (الْقِرَاءَاتُ الْمُتَوَقَّفُ فِيهَا), yaitu bacaan yang statusnya ditangguhkan karena sanadnya sahih dan sesuai bahasa Arab, tetapi bertentangan dengan rasm Muṣḥaf. Jenis ini juga kerap disebut qirā'āt tafsīriyyah.⁹⁸

Sementara itu, Makkī ibn Abī Ṭālib membagi qirā'āt ke dalam tiga kategori berdasarkan dapat diterima atau tidaknya.⁹⁹ Pertama, qirā'āt yang terus dibaca hingga sekarang, yakni bacaan yang memenuhi tiga syarat: diriwayatkan oleh perawi terpercaya dengan sanad bersambung sampai Nabi saw., sesuai dengan kaidah bahasa Arab yang dikenal, dan sejalan dengan penulisan muṣḥaf. Bacaan semacam ini boleh dibaca dan diakui keabsahannya.

Kedua, qirā'āt yang diriwayatkan melalui jalur āḥād, sesuai dengan bahasa Arab, tetapi bertentangan dengan rasm muṣḥaf. Bacaan seperti ini tetap dikenal dalam periwayatan, namun tidak boleh digunakan dalam membaca al-Qur'an, sebab al-Qur'an tidak ditetapkan hanya melalui riwayat perseorangan dan karena bertentangan dengan kesepakatan ulama.

Ketiga, qirā'āt yang dinukil dari perawi yang tidak kredibel, atau diriwayatkan oleh perawi terpercaya tetapi bertentangan dengan kaidah bahasa Arab. Jenis ini tidak dapat diterima sebagai bacaan al-Qur'an, sekalipun secara tulisan tampak sesuai dengan muṣḥaf.

c. Rukun Al-Qirā'āt Al-Ṣaḥīḥah

Sejalan dengan meluasnya dakwah Islam ke berbagai kawasan, ragam qirā'āt yang dinukil dari para qārī semakin banyak ditemukan. Sebagian bacaan

⁹⁸ Muḥammad bin 'Umar bin Sālim Bāzmūl, *al-Qirā'āt wa Atharuhā fī al-Tafsīr wa al-Aḥkām* (Dār al-Hijrah, 1996), 150–51.

⁹⁹ Makkī bin Abī Ṭālib al-Qaysī, *al-Ibānah 'an Ma'ānī al-Qirā'āt* (Dār Nahḍat Miṣr, 1977), 51–52.

memiliki sanad yang kuat dan bersambung hingga Rasulullah saw., sedangkan sebagian lainnya tidak memenuhi ketentuan periwayatan yang benar. Keadaan ini menuntut adanya tolok ukur yang jelas untuk menentukan apakah suatu qirā'āt dapat dinilai sah dan layak diterima. Menanggapi kondisi tersebut, para ulama qirā'āt melakukan penelitian serta seleksi bacaan (ikhtiyār) dengan merumuskan sejumlah syarat sebagai standar penilaian keabsahan qirā'āt. Tujuannya ialah membedakan bacaan yang dapat diterima (maqbūlah) dari bacaan yang harus ditolak (mardūdah). Adapun syarat-syarat tersebut adalah:

1) Sesuai dengan Salah Satu Kaidah Bahasa Arab

Pada dasarnya, qira'at harus selaras dengan kaidah bahasa Arab, termasuk dalam aspek tata bahasanya. Hal ini karena salah satu syarat diterimanya qira'at ialah adanya kesesuaian dengan bentuk kebahasaan Arab. Oleh sebab itu, qira'at yang sahih tidak mungkin bertentangan dengan bahasa Arab. Dalam tradisi nahwu sendiri dikenal adanya ragam bahasa yang fasih, yang lebih fasih, bentuk yang telah disepakati para ahli bahasa, maupun bentuk yang masih diperselisihkan.

Kesesuaian dengan bahasa Arab tersebut tidak harus terbatas pada satu bentuk yang paling kuat, tetapi cukup apabila sesuai dengan salah satu wajah bahasa Arab yang dapat diterima, baik yang fasih maupun yang lebih fasih. Namun demikian, selama suatu qira'at memiliki sanad yang sahih, maka hal itu menjadi unsur yang paling mendasar. Dengan kata lain, kekuatan periwayatan lebih utama daripada penilaian gramatikal semata.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Jazarī, *Al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashr*, vol. 1, 10.

Para imam qira'at tidak selalu memilih bentuk bahasa yang dianggap paling fasih, tetapi lebih mengutamakan bacaan yang lebih kuat dari sisi riwayat. Karena itu, qira'at yang sanadnya sahih tidak dapat ditolak hanya karena tidak sesuai dengan kaidah nahwu tertentu yang masih diperdebatkan. Tidak tepat apabila keabsahan qira'at sepenuhnya digantungkan pada aturan nahwu, sebab kaidah nahwu merupakan hasil perumusan manusia, sedangkan al-Qur'an adalah firman Allah Swt. Bahkan, al-Qur'an justru menjadi salah satu sumber utama dalam pembentukan kaidah kebahasaan Arab, termasuk ilmu nahwu.

Meskipun demikian, bukan berarti ilmu nahwu tidak memiliki hubungan dengan qira'at. Kaidah nahwu tetap berperan sebagai alat untuk memahami bentuk-bentuk bahasa dalam qira'at, sebab salah satu syarat keabsahan bacaan ialah sesuai dengan salah satu ragam bahasa Arab yang diakui, baik yang disepakati maupun yang masih diperselisihkan.

Qira'at merupakan nas yang diterima melalui jalur sanad, sehingga harus diperlakukan berdasarkan otoritas periwayatannya. Terdapat beberapa qira'at yang dikritik oleh sebagian ahli nahwu, namun tetap diterima oleh para qurra' sebagai bacaan sahih. Salah satu contohnya ialah qira'at Ibnu 'Āmir pada ayat:¹⁰¹ **وَكَذَلِكَ زَيْنَ** لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءُهُمْ. Pada ayat ini, Ibnu 'Āmir (w. 118 H.) membaca kata **زَيْنَ** bentuk Mabnī Majhūl, yaitu huruf pertama didhammah dan huruf sebelum akhir dikasrah (menjadikan kata **زَيْنَ** sebagai Nā'ib al-Fā'il), serta membaca dhammah kata **قَتَلَ**, fathah pada kata **أَوْلَادَهُمْ**, dan kasrah pada kata **شُرَكَاءُهُمْ**, sehingga terbaca **وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءُهُمْ**. Masalah yang terjadi pada ayat

¹⁰¹ Al-Qur'an, 6: 137.

ini adalah adanya pemisah antara mudāf قَتْلُ dan mudāf ilaih شُرَكَائِهِمْ dengan maf'ūl bih أَوْلَادُهُمْ.

Sebagian ulama nahwu dari Bashrah menilai bentuk seperti itu tidak lazim, kecuali dalam syair atau dengan penggunaan zaraf. Namun, kritik tersebut dibantah oleh banyak ulama. Pertama, dalam penggunaan bahasa Arab ditemukan contoh pemisahan antara mudaf dan mudaf ilayh, baik dalam syair maupun prosa.¹⁰² Kedua, rasm mushaf yang dikirim ke wilayah Syam memang sesuai dengan bentuk bacaan tersebut. Selain itu, apabila suatu qira'at telah mencapai derajat mutawatir, maka qira'at itu sendiri menjadi hujah kebahasaan dan tidak lagi membutuhkan legitimasi dari ucapan orang Arab. Justru, bahasa Arab dapat dirujuk kepada qira'at mutawatir sebagai sumber otoritatifnya.¹⁰³

2) Sesuai dengan Rasm Muṣḥaf 'Uṭmānī

Qira'at dan rasm 'Uthmani memiliki hubungan yang erat dan tak terpisahkan dalam kajian dan praktik pembacaan al-Qur'an. Sebuah qira'at dianggap sahih dan diterima jika memenuhi beberapa syarat (الْأَرْكَانُ الصَّحِيحَةُ), salah satunya adalah kesesuaian bacaan (مُؤَافَقَةٌ) dengan mushaf 'Uthmani, baik kesesuaian tersebut secara tahqiqi atau ṣarihi (jelas) maupun taqdiri atau ihtimali (samar). Rasm 'Uthmani dirancang untuk mengakomodasi berbagai qira'at yang sahih. Oleh karena itu, semua qira'at yang sahih dapat dipastikan sesuai dengan rasm 'Uthmani, karena penutisan dalam mushaf 'Uthmani dirancang sedemikian rupa sehingga setiap bacaan yang sahih sesuai dengan bentuk penulisannya.

¹⁰² al-Qāḍī, *Al-Wāfi fī Sharḥ al-Shātibīyyah*, 219–20.

¹⁰³ Fathurrozi, *Mozaik Ilmu Qira'at*, 140–41.

Al-Zarqani dalam karyanya *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'an* mendefinisikan rasm mushaf atau rasm 'Uthmani sebagai pola penulisan al-Qur'an yang digunakan oleh 'Uthman ibn 'Affan bersama para sahabat dalam menuliskan al-Qur'an dan bentuk tulisan (rasm) hurufnya.¹⁰⁴ Dalam merumuskan kaidah rasm 'Uthmani, para ulama memiliki pandangan yang berbeda. Namun, rumusan yang disampaikan oleh al-Suyuti menjadi yang paling populer dan paling diterima dikalangan pegiat 'ulum al-Qur'an hingga saat ini. Dalam karyanya *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an*, al-Suyuti merumuskan kaidah rasm 'Uthmani menjadi enam pokok, yaitu membuang huruf (الْحَذْفُ), menambah huruf (الزِّيَادَةُ), penulisan hamzah (الْهَمْزُ), penggantian huruf (الْبَدَلُ), menyambung dan memisah tulisan (الْوَصْلُ وَالْفَصْلُ), serta menulis salah satu kalimat yang bacaannya lebih dari satu (مَا فِيهِ قِرَاءَتَانِ فَكُتِبَ) (عَلَى إِحْدَاهُمَا).¹⁰⁵

Kesesuaian qira'at dengan salah satu rasm mushaf 'Uthmani tidak terlepas dari tiga aspek”, yaitu: pertama, qira'at tersebut hanya sesuai dengan salah satu mushaf 'Uthmani. Sebagaimana diketahui, penulisan mushaf 'Uthmani mengikuti aturan khusus yang mencakup berbagai variasi qira'at. Oleh karena itu, sebuah qira'at dapat dianggap sebagai qira'at yang sah tanpa harus sesuai dengan semua mushaf 'Uthmani, cukup sesuai dengan satu mushaf saja. Contohnya adalah qira'at ibn Kathir yang menambahkan kata مِنْ pada ayat : جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ¹⁰⁶

¹⁰⁴ Muḥammad 'Abd al-'Azīm Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1995), vol. 1, 300.

¹⁰⁵ 'Abd al-Ḥalīm bin Muḥammad al-Hādī Qābah, *al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah: Tārīkhuhā, Thubūtuhā, Ḥujjiyyatuhā wa Ahkāmuhā* (Dār al-Gharb al-Islāmī, 1999), 157–59.

¹⁰⁶ Al-Qur'an, 9: 100.

Qira'at ibn Kathir ini tetap dikategorikan sebagai qira'at yang sah karena bacaan tersebut sesuai dengan mushaf Makkah.

Kedua, kesesuaian qira'at dengan salah satu rasm muṣḥaf, baik secara muhaqqaqah (eksplisit) maupun secara muhtamilah (implisit). Hal ini karena rasm mushaf 'Uthmani memungkinkan untuk mengakomodir berbagai ragam qira'at yang ada. Misalnya, dalam penulisan ayat : ¹⁰⁷ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ sebagian qurra membaca dengan qasr (pendek) pada huruf mim, bacaan ini sesuai dengan rasm secara tahqiq (jelas). Sementara yang lain membacanya dengan memanjangkan huruf mim, bacaan ini sesuai dengan rasm secara ihtimal (berdasarkan dugaan). Ketiga, kesesuaian qira'at dengan perbedaan rasm yang tidak memengaruhi perubahan makna. Contohnya adalah perbedaan dalam ithbat (menetapkan) al-ya' al-za'idah maupun hadhf (membuang) al-ya' al-za'idah, kemudian perbedaan dalam pembacaan huruf-huruf yang di-idgham, di-ibdal, di-ithbat, dan di-hadhf. Perbedaan-perbedaan ini tidak dianggap sebagai perbedaan yang mardud (ditolak), karena perbedaan tersebut tidak berpengaruh pada perubahan suatu makna serta tetap berlandaskan pada talaqqi atau periwayatan.

3) Sanad yang Ṣaḥīḥ

Sanad menempati posisi yang sangat penting dalam ilmu qira'at. Istilah ini merujuk pada mata rantai periwayatan yang menghubungkan suatu bacaan dari seorang pembaca kepada guru-gurunya hingga sampai kepada Rasulullah saw. Melalui sanad, keaslian dan keabsahan suatu qira'at dapat diverifikasi. Setiap perawi yang meriwayatkan bacaan harus memiliki hubungan belajar yang jelas

¹⁰⁷ Al-Qur'an, 1: 4.

dengan gurunya dalam rangkaian sanad yang sahih dan berakhir pada Nabi Muhammad saw. Dengan demikian, sanad menjadi bukti bahwa bacaan tersebut bersumber dari otoritas yang dapat dipercaya, bukan hasil kreasi atau penambahan pribadi.

Dalam kajian qira'at, istilah transmisi yang dikenal sebagai sanad atau isnad memiliki dua pengertian. Pertama, *الطَّرِيقُ الْمَوْصِلَةُ إِلَى الْقُرْآنِ* yaitu jalan atau jalur yang mengantarkan kepada al-Qur'an. Kedua, pemberian ijazah dari seorang guru kepada murid disertai silsilah para perawi yang tersambung hingga Nabi Muhammad saw.¹⁰⁸ Keberadaan sanad merupakan salah satu keistimewaan umat Islam yang tidak ditemukan pada umat lain. Abdullah ibn al-Mubarak pernah mengatakan:

اَلْإِسْنَادُ مِنَ الدِّينِ وَلَوْلَا اَلْإِسْنَادُ لَقَالَ مَنْ شَاءَ مَا شَاءَ¹⁰⁹

“Sanad adalah bagian dari agama. Seandainya tidak ada sanad, maka setiap orang akan berbicara sesuka hati.”

Pada masa klasik, banyak ulama melakukan perjalanan jauh demi memperoleh sanad dari para guru. Mereka bahkan berusaha mendapatkan sanad yang tinggi ('uluww al-sanad), yaitu jalur periwayatan yang lebih pendek menuju Rasulullah saw. Sebagai contoh, Abū 'Amr al-Baṣrī (w. 154 H.) melakukan perjalanan ke Hijaz, Bashrah, dan Kufah. Imam Warsh (w. 197 H.) juga berangkat dari Mesir menuju Madinah untuk belajar qira'at kepada Imam Nāfi'. Demikian pula Abū 'Amr al-Dānī (w. 444 H.), Abū al-Qāsim al-Hudhalī (w. 465 H.), dan al-

¹⁰⁸ Farabi, *Kontroversi Infiradat Qiraah Ibn 'Amir Asy-Syāmī Dalam Perspektif Sintaksis Arab*, 47.

¹⁰⁹ Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 47.

Shāṭibī (w. 591 H.) yang menempuh perjalanan ilmiah guna mempelajari qira'at dan memperoleh ijazah sanad.¹¹⁰ Ahmad ibn Hanbal (w. 241 H.) menyatakan:

طَلَبُ الْعُلُوِّ فِي السَّنَدِ سُنَّةٌ عَمَّنْ سَلَفَ¹¹¹

“Transmisi sanad yang tinggi merupakan sunnah dari generasi para ulama terdahulu.”

Dalam penilaian qira'at, keabsahan sanad menjadi unsur yang sangat mendasar. Selain harus sesuai dengan salah satu kaidah bahasa Arab dan rasm mushaf 'Uthmani, suatu qira'at baru dapat dinilai sahih apabila memiliki sanad yang valid dan bersambung sampai Nabi Muhammad saw. Syarat terakhir ini dipandang sebagai unsur terpenting dan diterima oleh mayoritas ulama qira'at, seperti Ibn Mujahid, Ibn Khalawayh, Makki ibn Abi Talib al-Qaysi, al-Kawashi, Ibn al-Jazari, dan lainnya. Walaupun mereka memakai redaksi yang berbeda dalam menjelaskan konsep sanad sahih, substansi yang dimaksud tetap sama, yaitu adanya transmisi bacaan yang terpercaya dan bersambung hingga Rasulullah saw.

3. Qirā'āt Imām al-Shāfi'ī

Salah satu tokoh kunci yang menghubungkan Imām al-Shāfi'ī dengan bacaan qirā'āt Makkiyyah adalah Ismā'īl bin 'Abdillāh bin Qusṭanṭīn, yang dikenal dengan kunyah Abū Ishāq al-Makhzūmī dan masyhur dengan julukan al-Qaṣṭ.¹¹² Ia merupakan seorang maulā di Makkah, diperkirakan lahir sekitar tahun 100 H, dan menetap di kota tersebut sepanjang hayatnya. Dalam bidang qirā'āt, ia berguru

¹¹⁰ Fathurrozi, *Mozaik Ilmu Qira'at*, 188–89.

¹¹¹ Tawfiq Ibrāhīm Ḍamrah, *Aḥsan al-Bayān Sharḥ Ṭuruq al-Ṭayyibah* (Dār al-Māhir bi al-Qur'ān, 2016), 6.

¹¹² Ḍamrah, *Taḥṣīl al-Manāli 'fī Qirā'at al-Imām al-Shāfi'ī*, 8.

kepada Ibn Kathīr—imam qirā’āt Makkah—serta kepada dua sahabatnya, Syibl bin ‘Abbād dan Ma’rūf bin Mushkān. Ia dikenal sebagai salah satu qāri’ yang paling produktif membaca Al-Qur’an pada masanya, serta memiliki reputasi yang kokoh sebagai perawi yang tsiqah (terpercaya) dan ḍābiṭ (kuat hafalannya).¹¹³

Di antara murid-muridnya tercatat sejumlah nama, antara lain Muḥammad bin Ziyād, Muḥammad bin Sam’ūn, ‘Ikrimah bin Sulaimān, Dāwūd bin Syibl bin ‘Abbād, ‘Abdullāh bin Ziyād bin ‘Abdillāh, Abū Qurrah Mūsā bin Ṭāriq, Abū al-Akhrīṭ Wahb bin Wāḍiḥ, al-Ḥasan, Ḥamzah bin ‘Abbād al-Hāshimiyyīn, Muḥammad bin ‘Abdillāh al-Khālidi, Ismā’īl bin Ibrāhīm al-Lakhmī, Hishām bin Sulaimān, serta Aḥmad bin Mūsā al-Lu’lu’ī. Yang paling relevan dalam konteks penelitian ini adalah bahwa Imām al-Shāfi’ī sendiri tercatat sebagai salah satu muridnya, sebagaimana ia nyatakan secara langsung:¹¹⁴ “Aku membaca Al-Qur’an kepada Ibnu Qusṭanṭīn.” Pernyataan ini menjadi bukti otoritatif bahwa pengambilan qirā’āt oleh Imām al-Shāfi’ī dilakukan secara bersanad melalui proses talaqqi yang dapat dipertanggungjawabkan.

Adapun dalam jalur sanad qirā’āt dari Ibn Kathīr, terdapat dua keterangan yang oleh Adz-Dzahabī dijelaskan sebagai dua riwayat yang dapat dipadukan: bahwa al-Qaṣṭ merupakan guru al-Bazzī yang mengambil qirā’āt langsung dari Ibn Kathīr, sekaligus dikenal pula meriwayatkan melalui jalur Ismā’īl dari Syibl, dari Ibn Kathīr. Titik temu antara sanad qirā’āt Imām al-Shāfi’ī dengan sanad al-Bazzī dan Qunbul terletak pada satu mata rantai yang sama, yaitu al-Qaṣṭ. Al-Bazzī

¹¹³ al-Hudhalī, *al-Kāmil fī al-Qirā’āt al-‘Ashr wa al-Arba’īn al-Zā’idah ‘alayhā*, 98.

¹¹⁴ Jazarī, *Ghāyah al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā’*, 450.

meriwayatkan bacaannya melalui ‘Ikrimah bin Sulaimān yang bermuara pada al-Qaṣṭ, sehingga jalurnya adalah: Ibn Kathīr → al-Qaṣṭ → ‘Ikrimah bin Sulaimān → al-Bazzī. Adapun Qunbul melewati dua perantara: Ibn Kathīr → al-Qaṣṭ → Wahb bin Wāḍiḥ → Aḥmad bin ‘Awn al-Nabbāl → Qunbul. Sementara Imām al-Shāfi’ī mengambil langsung dari al-Qaṣṭ tanpa perantara, sehingga sanadnya justru lebih pendek dari keduanya.¹¹⁵

Perbedaan di antara ketiga jalur tersebut dengan demikian bukan terletak pada asal muasalanya, melainkan pada jarak dan jumlah perantara yang ditempuh masing-masing. Al-Bazzī melewati satu perantara, yaitu ‘Ikrimah bin Sulaimān, sedangkan Qunbul melewati dua perantara, yaitu Wahb bin Wāḍiḥ dan Aḥmad bin ‘Awn al-Nabbāl. Perbedaan jumlah perantara inilah yang membedakan struktur sanad ketiga jalur tersebut, meskipun semuanya tetap bermuara pada sumber yang sama. Di samping itu, al-Bazzī dan Qunbul membawa sanad mereka terus ke atas hingga kepada Ibn Kathīr sebagai imam qirā’āt dalam kapasitas mereka sebagai rawi resmi jalur transmisi qirā’āt sab’ah. Imām al-Shāfi’ī, sebaliknya, menerima bacaan tersebut dalam kapasitasnya sebagai seorang faqīh yang mengambil qirā’āt Makkiyyah untuk keperluan amaliyah—bukan sebagai transmitter resmi dalam silsilah yang dibakukan—sehingga posisinya dalam peta silsilah ini berbeda secara mendasar dari al-Bazzī dan Qunbul, meskipun ketiganya bersumber dari guru yang sama.¹¹⁶

¹¹⁵ Jazarī, *Ghāyah al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā’*.

¹¹⁶ Tawfiq Ibrāhīm Ḍamrah, *At-Ṭarīq al-Munīr ilā Qirā’at al-Imām Ibn Kathīr* (Al-Maktabah al-Waṭaniyyah, 2014), 9.

4. Pengaruh Qirā'āt terhadap Makna

Ibn 'Ashur membagi keterkaitan antara *qirā'āt* dan tafsir ke dalam dua kategori besar.¹¹⁷ Kategori pertama mencakup *qirā'āt* yang tidak memberikan dampak terhadap hasil penafsiran, yakni variasi yang semata-mata berkaitan dengan aspek teknis pembacaan seperti perbedaan makhraj huruf, harakat, ukuran panjang pendek bacaan (mad), serta ragam dialek seperti al-Imalah, al-Takhfif, al-Tashil, al-Tahqiq, al-Jahr, al-Hams, dan al-Gunnah. Adapun kategori kedua adalah *qirā'āt* yang secara langsung memengaruhi pemahaman dan penafsiran kandungan ayat.

Perbedaan *qirā'āt* yang termasuk dalam kategori kedua, yaitu yang berdampak pada penafsiran, dapat diuraikan ke dalam beberapa bentuk sebagai berikut:

1. *Takhyīr*, yakni keleluasaan dalam memilih bacaan *qirā'āt* tertentu yang dipandang lebih sesuai dengan konteks keimanan dan tingkat pemahaman pembacanya.
2. *Bayān Lafẓ al-Ghārib*, yaitu fungsi *qirā'āt* sebagai penjelas bagi lafaz-lafaz yang masih mengandung kesamaran makna sehingga perbedaan bacaan membantu mengungkap kandungannya.
3. *Ishārah latīfah*, berupa isyarat-isyarat halus yang tersembunyi di balik suatu ayat, di mana perbedaan *qirā'āt* mampu mengungkap makna tersirat yang hanya dapat dipahami oleh kalangan ulama dan mufassir yang mendalam ilmunya.

¹¹⁷ Ibn 'Ashur, *al-Tafsir wa al-Rijal* (Dar al-Ma'arif, t.t.), 48–50.

4. *Sabab wa musabbab*, di mana variasi *qirā'āt* membantu menampilkan relasi kausalitas antarperkara yang terkandung dalam al-Qur'an.
5. *'Āmm wa khāṣ*, yaitu pengaruh yang bersifat umum-khusus antara dua *qirā'āt* yang berlainan, di mana satu bacaan berfungsi memperluas atau mempersempit cakupan makna bacaan yang lain.
6. *Tanawwu' al-Ibādah*, menggambarkan keberagaman cara pelaksanaan ibadah yang terkandung dalam perbedaan bacaan *qirā'āt*.
7. *Tanawwu' al-Shart*, ialah perbedaan yang berdampak pada pemahaman syarat-syarat dalam pelaksanaan suatu ibadah.
8. *Tanawwu' al-Hāl*, yaitu variasi *qirā'āt* yang memperkaya pemahaman terhadap konteks situasional yang digambarkan dalam sebuah ayat.
9. *Tafsīr Ba'duhū 'alā Ba'd*, di mana dua lafaz *qirā'āt* yang berbeda saling melengkapi dan menjelaskan satu sama lain sehingga menghasilkan pemahaman yang lebih utuh.
10. *Ikhtilāf fī Masa'ilat al-Kalām*, yaitu perbedaan pandangan antarmazhab yang tercermin dalam pilihan *qirā'āt* tertentu.¹¹⁸

Timbulnya keragaman *qirā'āt* dalam pembacaan al-Qur'an tidak terlepas dari akar historisnya, yaitu cara Nabi Muhammad Saw. mengajarkan al-Qur'an kepada para sahabat. Dalam proses pengajaran tersebut, Nabi tidak membatasi diri pada satu versi bacaan, melainkan mengajarkan beberapa varian *qirā'āt* sekaligus sesuai kebutuhan dan kondisi. Kenyataan ini terbukti dari keberadaan *qirā'āt mutawātirah* yang sanadnya tersambung langsung kepada Nabi dan terus

¹¹⁸ Jazarī, *Al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashr*, 50–52.

diwariskan secara turun-temurun hingga saat ini, yang menjadi argumen kuat tentang kesahihannya.

Para ulama telah mengklasifikasikan dampak keragaman *qirā'āt* terhadap penafsiran dari berbagai sudut pandang. Di antara klasifikasi yang paling dikenal adalah yang dikemukakan oleh Ibn Qutaybah dan Ibn al-Jazari yang mengacu pada pendapat al-Qurtubi, dengan membagi perbedaan tersebut ke dalam tujuh kategori berikut:

1. Perbedaan yang hanya menyangkut *harakat* dan *shakl* tanpa mengubah makna maupun bentuk penulisan. Contohnya terdapat pada QS. al-Baqarah ayat 282:

وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ . وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ

Kata *يُضَارَّ* yang dibaca dengan *fathah* pada huruf ra'nya dapat juga dibaca

يُضَارُّ dengan *dammah* pada huruf ra'nya. Pergantian harakat ini tidak

membawa perubahan pada makna maupun rasm ayat.

2. Perbedaan pada *harakat* dan *shakl* yang mengakibatkan pergeseran makna meski tulisannya tidak berubah. Hal ini tampak pada QS. al-Baqarah ayat 37:

فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ

Ayat ini bermakna “Kemudian Adam menerima beberapa kalimat dari Tuhan-Nya”. Varian bacaan lainnya adalah:

فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَةً فَتَابَ عَلَيْهِ

yang berarti “Kemudian Adam diberikan sebuah kalimat dari Tuhan-Nya”.

Perbedaan antara bentuk jamak (*kalimāt*) dan tunggal (*kalimah*) membawa implikasi perbedaan makna yang cukup signifikan.

3. Perbedaan pada huruf yang disertai dengan perubahan makna sekaligus bentuk tulisannya. Contohnya ada pada QS. al-Baqarah ayat 259:

وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِرُهَا

Kata *نُنْشِرُهَا* menggunakan huruf *zal* bermakna Allah menyusun kembali

tulang-tulang itu, sedangkan varian bacaannya *نُنْشِرُهَا* dengan huruf *ra*

mengandung makna membangkitkan atau menghidupkan kembali, sehingga pergantian huruf ini mengubah baik makna maupun susunan tulisannya.

4. Perbedaan huruf yang mengakibatkan perbedaan tulisan namun maknanya tetap sama. Contohnya pada QS. al-Qari’ah ayat 5:

وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ

Lafaz *كَالْعِهْنِ* memiliki alternatif bacaan *كَالصُّوفِ*, dan keduanya merujuk pada

satu pengertian yang sama, yakni bulu atau wol yang halus.

5. Perbedaan huruf yang disertai perubahan bentuk *rasm* sekaligus berimplikasi pada perbedaan makna. Contohnya pada QS. al-Waqi’ah ayat 29:

وَطَلَحَ مَنَّضُودٍ

Lafaz **وَطَلَّحَ** yang berakhiran huruf *ha* bermakna pohon pisang, sedangkan varian bacaannya **وَطَلَّعَ** yang berakhiran huruf *‘ayn* memiliki makna pemandangan atau tampilan indah.

6. Perbedaan dalam hal *al-taqdīm* (mendahulukan) dan *al-ta’khīr* (mengakhirkan), yakni adanya variasi urutan kata atau kalimat dalam struktur sebuah ayat. Contohnya pada QS. al-Tawbah ayat 111:

يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ

Urutan kata dalam ayat tersebut dapat pula dibaca dengan posisi yang dibalikkan:

يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلُونَ وَيَقْتُلُونَ

7. Perbedaan dalam bentuk *al-ziyādah* (penambahan) dan *al-nuqsān* (pengurangan) unsur kata atau lafaz tertentu dalam susunan ayat. Contohnya pada QS. al-Tawbah ayat 100:

وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ

Terdapat versi bacaan yang menambahkan huruf **مِنْ** sebelum kata **تَحْتِهَا**,

sehingga rangkaian ayatnya menjadi:

وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ

Perlu dicatat bahwa ketujuh kategori di atas, sebagaimana ditegaskan Ibn al-Jazari, tidak terbatas pada *qirā’āt ṣaḥīḥ* saja, melainkan juga mencakup *qirā’āt shādhah*. Sementara itu, Abu Amr al-Dani secara lebih spesifik memetakan

pengaruh *qirā'āt* terhadap penafsiran al-Qur'an ke dalam tiga pola,¹¹⁹ yaitu: *qirā'āt* yang berbeda pada tingkat lafaz namun tidak menggeser makna sehingga keduanya tetap bermuara pada satu pengertian; perbedaan *qirā'āt* yang menghasilkan perbedaan penafsiran namun masih dapat dikompromikan; serta perbedaan *qirā'āt* dan penafsiran yang tidak dapat dikompromikan sama sekali.

Dalam konteks validitas *qirā'āt*, al-Suyutī¹²⁰ menetapkan bahwa suatu bacaan dapat dikategorikan sahih apabila memenuhi tiga kriteria utama: kesesuaian dengan kaidah bahasa Arab, kesesuaian dengan rasm mushaf Uthmani, serta ketersandaran pada jalur periwayatan yang kuat dan valid. Adapun Subhi al-Salih¹²¹ menguraikan dimensi perbedaan *qirā'āt* al-Qur'an menjadi tujuh aspek yang mencakup, di antaranya, perbedaan i'rāb, *ziyādah-nuqsān*, dan dialek. Dari pemetaan tersebut dapat dipahami bahwa perbedaan *qirā'āt* pada dasarnya terbagi dalam dua ranah: ranah linguistik -- seperti i'rāb, takhfīf, tashdīd, dan mad -- yang merupakan mayoritas kasus, dan ranah tafsīrī yang secara langsung membawa konsekuensi perbedaan dalam penafsiran al-Qur'an.

Jejak keragaman *qirā'āt* dapat ditelusuri dalam berbagai karya tafsir klasik, termasuk tafsir Ibn 'Abbas. Di lingkup khazanah tafsir Nusantara, sejumlah mufassir juga turut mengakomodasi pembahasan *qirā'āt* dalam karya-karya mereka, seperti dalam *Tarjumān al-Mustafīd*, *Malja' al-Ṭālibīn* karya Sanusi, hingga Mushaf *Qirā'āt* Muḥammad Arsyad al-Banjari. Kehadiran *qirā'āt* dalam kitab-kitab tafsir tersebut mencerminkan betapa signifikannya disiplin ilmu ini dalam

¹¹⁹ Abu Amr al-Dani, *al-Muqni' fi Ma'rifat Marsum Masahif Ahl al-Amsar* (Dar al-Fikr, t.t.), 30–35.

¹²⁰ Suyūṭī, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz I, 220–222.

¹²¹ Qaṭṭān, *Mabāḥiṭh fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 105.

tradisi penafsiran al-Qur'an. Penelitian Fathullah Ahmadi¹²² terhadap Mushaf *Qirā'āt* Muḥammad Arsyad al-Banjari menemukan bahwa karya tersebut lebih berfokus pada dokumentasi ragam bacaan tanpa secara khusus mengulas implikasinya terhadap penafsiran, karena perbedaan *qirā'āt* yang termuat di dalamnya sebagian besar tergolong variasi yang tidak mengubah kandungan makna ayat.¹²³

Secara keseluruhan, keragaman *qirā'āt* di kalangan para ahli memiliki pengaruh yang nyata terhadap penafsiran al-Qur'an. Sebuah kata yang memiliki kemungkinan lebih dari satu bacaan seringkali juga membuka kemungkinan lebih dari satu makna. Salah satu dampak paling konkret dari keragaman ini adalah kemunculan perbedaan makna dalam sebuah ayat akibat variasi harakat, penggantian huruf, atau perubahan kata tertentu. Sebagai ilustrasi, QS. al-Fātiḥah ayat 4 dapat dibaca dengan dua versi yang berbeda: dalam *qirā'āt* Ḥafs dibaca مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ (Māliki Yawmi al-Dīn) yang bermakna Pemilik Hari Pembalasan, sedangkan dalam *qirā'āt* Warsh dibaca مَلِكِ يَوْمَ الدِّينِ (Maliki Yawmi al-Dīn) yang berarti Raja Hari Pembalasan. Kedua bacaan ini tidak saling bertentangan, melainkan saling memperkaya, karena masing-masing menampilkan aspek yang berbeda dari keagungan Allah: sebagai Penguasa mutlak sekaligus Pemilik tunggal segala sesuatu di hari perhitungan. Lebih jauh, sejumlah penelitian mengungkapkan

¹²² Fathullah Ahmadi, "Keragaman Bacaan Redaksi al-Qur'an pada Mushaf Qira'at Muhammad Arsyad al-Banjari," *Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Tafsir* 10, no. 2 (2021): 88.

¹²³ Ismail Lutfi, "Qira'at dan Relevansinya dengan Sains," *Jurnal Studi al-Qur'an* 5, no. 1 (2019): 40–42.

bahwa perbedaan bacaan tersebut tidak bersifat saling menafikan, melainkan justru saling melengkapi. Dalam persoalan fikih ṭahārah misalnya, perbedaan antara bacaan yang menunjukkan basuhan dan usapan kaki ternyata memiliki relevansi dengan temuan ilmu pengetahuan modern, di mana dari sudut pandang mikrobiologi, mencuci kaki secara menyeluruh terbukti lebih efektif dalam menghilangkan mikroba yang menempel pada permukaan kulit, sehingga kedua pendekatan tersebut saling menyempurnakan dalam menjaga kebersihan.

B. Istinbāt Hukum Islam

1. Definisi Istinbāt Hukum Islam

a. Definisi Istinbāt

Kata istinbāt (استنباط) berasal dari bahasa Arab dengan akar kata al-nabṭ (النبط), yang secara harfiah merujuk pada air yang pertama kali muncul ke permukaan ketika seseorang menggali sumur.¹²⁴ Dari sini, secara etimologis kata ini bermakna mengeluarkan air dari sumbernya di dalam tanah (استخراج الماء من العين)¹²⁵. Kata istinbāt juga dijumpai dalam Al-Qur'an dalam bentuk kata kerja (fi'l), sebagaimana termuat dalam firman Allah:

وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ
لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ¹²⁶

¹²⁴ Abū Bakr Muḥammad bin Ḥasan al-Durayd al-Azdī al-Biṣhrī, *Jamharah al-Lughāt* (Majlis Dā'irat al-Ma'ārif, 1345), 310.

¹²⁵ 'Alī bin Muḥammad al-Jurjānī, *Kitāb al-Ta'rīfāt* (Riyāḍ al-Ṣulḥ, 1969), 10.

¹²⁶ An-Nisa': 83

“Dan apabila datang kepada mereka suatu berita tentang keamanan atau ketakutan, mereka langsung menyebarkannya. Padahal jika mereka menyerahkannya kepada Rasul dan pemegang kekuasaan di antara mereka, tentu orang-orang yang mampu mengambil kesimpulan akan dapat mengetahui kebenarannya”

Dalam memahami kata (يستنبطونه) pada ayat tersebut, para ulama tafsir memberikan penjelasan yang beragam namun memiliki makna yang hampir sama:

- a. Menurut Ahmad Musthofa al-Maraghi, istinbāt berarti mengeluarkan sesuatu yang pada awalnya tidak tampak secara jelas. Dalam penafsiran ayat ini, ia menjelaskan bahwa makna (يستنبطونه) adalah kemampuan menemukan makna yang tersembunyi melalui ketelitian dan kedalaman pandangan.¹²⁷
- b. Abdullah al-Nasafi juga menjelaskan bahwa kata (يستنبطونه) menunjukkan usaha mengungkap makna yang tersembunyi dengan kecermatan pemikiran dan ketajaman analisis.¹²⁸
- c. Sementara itu, Al-Khazin menerangkan bahwa kalimat (يستنبطونه) bermakna mengeluarkan kandungan makna yang terdapat dalam suatu persoalan melalui kemampuan intelektual, pengalaman, kecerdasan, dan pengetahuan yang dimiliki.

Berdasarkan penjelasan para mufasir tersebut, dapat dipahami bahwa istilah (يستنبطونه) berkaitan dengan proses menggali serta mengeluarkan makna yang tersembunyi dari suatu teks atau persoalan.¹²⁹

Adapun secara terminologis, استنباط dipahami sebagai:

¹²⁷ Ahmad Muṣṭafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī* (Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, t.t.), Juz 5, hlm 104.

¹²⁸ ‘Abd Allāh Ahmad bin Muḥammad al-Nasafī, *Tafsīr al-Nasafī* (Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, t.t.), 239.

¹²⁹ ‘Alī Muḥammad bin Ibrāhīm al-Baghdādī, *Tafsīr al-Khāzin* (Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, t.t.), 585.

إِسْتِخْرَاجُ الْمَعَانِي مِنَ النُّصُوصِ بِفَرْطِ الذَّهْنِ وَقُوَّةِ الْقَرِيحَةِ¹³⁰

Yaitu proses mengeluarkan atau menggali kandungan hukum dari nash-nash syariat, baik Al-Qur'an maupun Hadis, dengan menggunakan kemampuan berpikir, ketajaman analisis, dan metode yang tepat.

Dari definisi di atas dapat dipahami bahwa esensi istinbāt adalah upaya menggali dan melahirkan ketentuan-ketentuan hukum yang terkandung dalam Al-Qur'an maupun al-Sunnah.

Secara garis besar, istinbāt hukum ditempuh melalui dua jalur utama. Pertama, (طرق لفظية), yaitu istinbāt yang bertumpu pada 'pesan' yang tersurat dalam naṣ — dengan kata lain, penggalian hukum yang bersumber langsung dari redaksi naṣ itu sendiri. Kedua, (طرق معنوية), yaitu istinbāt yang bertumpu pada 'kesan' atau makna yang tersirat di balik naṣ — sehingga penggalian hukumnya melampaui bunyi literal naṣ dan masuk ke ranah maknanya yang lebih dalam.

Berkenaan dengan hal ini, Abū Zahrah menyatakan sebagai berikut:¹³¹

وَطُرُقُ الْإِسْتِنْبَاطِ مِنَ النُّصُوصِ قِسْمَانِ: طُرُقٌ مَعْنَوِيَّةٌ وَطُرُقٌ لَفْظِيَّةٌ وَالْمَعْنَوِيَّةُ هِيَ الْإِسْتِدْلَالُ مِنْ غَيْرِ النُّصُوصِ كَالْقِيَاسِ وَالْإِسْتِحْسَانِ وَالْمَصَالِحِ وَالذَّرَائِعِ وَغَيْرِ ذَلِكَ. أَمَّا الطُّرُقُ اللَّفْظِيَّةُ فَتَقْوَامُهَا تَعَرُّفُ مَعَانِي أَلْفَاظِ النُّصُوصِ وَمَا تَدُلُّ عَلَيْهِ

“Adapun cara istinbāth hukum dari nash, terbagi kepada dua macam yaitu, cara ma'nawiyat dan cara lafzhiyyat. Yang dimaksud dengan cara ma'nawiyat yaitu, berdalil dengan yang bukan nash, seperti qiyās, istihsan, mashlahat al-mursalat, zari'at (fath al-zari'at dan sadd al-zari'at) dan lain-lain. Sedangkan yang dimaksud dengan cara lafzhiyyat yaitu, melahirkan kandungan hukum dari teks nash, berikut segala ketentuan yang ditunjukkan olehnya (seperti 'am,

¹³⁰ al-Jurjānī, *Kitāb al-Ta'rifāt*, 10.

¹³¹ Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh* (Dar al Fikr al Araby, t.t.), 115.

khāsh, manthuq, mafhum, dalalat ‘ibārat, dalalat isyarat, dan lain-lain).”

Dengan demikian, objek istinbāt mencakup seluruh dalil syar’i, baik yang berbentuk naş seperti Al-Qur’an dan al-Sunnah, maupun yang berada di luar naş seperti qiyās, istihsān, maşlahat al-mursalāh, dan sejenisnya. Hal ini karena hukum yang dihasilkan melalui qiyās, istihsān, dan metode sejenis pada hakikatnya tetap berpijak pada naş dan merujuk kepadanya, sehingga secara tidak langsung juga merupakan buah dari proses istinbāt terhadap Al-Qur’an dan al-Sunnah.

b. Definisi Hukum Islam

Hukum Islam, yang sering disebut juga dengan istilah syari’at, merupakan salah satu elemen utama dalam ajaran Islam yang bersumber dari al-Quran. Ayat-ayat al-Quran yang secara khusus membahas persoalan hukum dikenal dengan istilah āyāt al-aḥkām (آيَاتُ الْأَحْكَامِ). Secara etimologis, hukum berarti menetapkan atau meniadakan sesuatu terhadap sesuatu yang lain (إِثْبَاتُ أَمْرٍ لِأَمْرٍ أَوْ نَقْيُهُ عَنْهُ). Penetapan atau peniadaan ini kemudian dibedakan berdasarkan sumbernya: jika bersumber dari akal, disebut hukum ‘aqli; jika bersumber dari kebiasaan yang berlaku di masyarakat, disebut hukum ‘ādi; dan jika bersumber dari syara’, disebut hukum syar’i.¹³² Selain pengertian di atas, hukum juga mengandung makna menolak atau mencegah (الْمَنْعُ). Dari sinilah seorang hakim (قَاضِي) mendapat sebutannya, karena ia bertugas mencegah tindakan kezaliman (ظَلَمَ) dari para pelakunya.¹³³ Dalam kamus, kata ḥakama (حَكَمَ) sebagai bentuk fi’l (kata kerja) dari masdar ḥukm

¹³² ‘Alī Ḥasab Allāh, *Uṣūl al-Tashrī‘ al-Islāmī* (Dār al-Ma‘ārif., 1964), 2.

¹³³ Sa‘ūd bin Sa‘d ‘Alī Durayb, *al-Tanzīm al-Qaḍā’ī fī al-Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Su‘ūdiyyah* (Maṭābi Hanīfat li al-Ubset, 1973), 35.

(حَكَمَ) memiliki beberapa makna, yaitu: memimpin (قَادَ), memerintahkan (أَمَرَ), menetapkan (فَرَرَ), serta menolak atau mencegah (مَنَعَ).¹³⁴

Adapun secara terminologis, berikut ini dikemukakan beberapa pendapat ulama mengenai pengertian hukum:

Menurut para ulama ahli ushul (ushuliyyūn), hukum syar’i (al-ḥukm al-syar’i) didefinisikan sebagai:

حَطَابُ الشَّارِعِ الْمُتَعَلِّقُ بِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ طَلَبًا أَوْ تَخْيِيرًا أَوْ وَضْعًا¹³⁵

“Perintah Allah yang berkaitan dengan perbuatan para mukallaf, baik dalam bentuk tuntutan, pilihan, maupun penetapan.”

Senada dengan itu, Ibn al-Ḥāḥib sebagaimana dikutip oleh Abu Zahrah mendefinisikannya dengan redaksi yang sama yaitu:

حَطَابُ الشَّارِعِ الْمُتَعَلِّقُ بِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ بِالْإِقْتِضَاءِ أَوْ التَّخْيِيرِ أَوْ الْوَضْعِ¹³⁶

Yang dimaksud dengan khiṭāb syāri’ dalam pandangan ahli ushul tidak terbatas pada nash al-Quran dan al-Sunnah saja, melainkan mencakup pula dalil-dalil syar’i lainnya seperti ijma’ dan qiyas. Hal ini karena dalil-dalil di luar nash, pada hakikatnya tetap bersumber dan merujuk kepada nash, sehingga secara tidak langsung masih dapat dikategorikan sebagai khiṭāb syāri’.¹³⁷ Adapun yang dimaksud dengan ṭalab atau iqtidā’ dalam definisi tersebut adalah tuntutan untuk mengerjakan atau meninggalkan suatu perbuatan. Sementara takhyīr berarti adanya

¹³⁴ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Arab-Indonesia* (Yayasan Pondok Pesantren AL-Munawwir, t.t.), 308.

¹³⁵ ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Maktabah Da‘wah al-Islāmiyyah, 1968), 100.

¹³⁶ Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, 26.

¹³⁷ Durayb, *al-Tanzīm al-Qaḍā’ fī al-Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Su‘ūdiyyah*, 64.

kebebasan untuk memilih antara mengerjakan atau meninggalkannya. Sedangkan wad' berarti adanya suatu hukum yang lahir karena kaitannya dengan ketentuan hukum lain, seperti hubungan antara syarat (syart) dengan yang disyaratkan (masyruṭ), sebab (sabab) dengan akibat (musabbab), serta penghalang (māni') dengan sesuatu yang dihalangi (mamnū').

Secara garis besar, hukum syar'i terbagi menjadi dua kategori utama, yaitu hukum taklifi (al-ḥukm al-taklīfī) dan hukum wad'i (al-ḥukm al-waḍ'ī).

Perbedaan mendasar antara keduanya terletak pada fungsi masing-masing. Hukum taklifi pada dasarnya mengandung unsur tuntutan, baik berupa tuntutan untuk mengerjakan suatu perbuatan — sebagaimana tercermin dalam ijab dan nadb — maupun tuntutan untuk meninggalkannya, seperti dalam tahrim dan karahat, serta pemberian pilihan antara keduanya sebagaimana dalam ibahah. Adapun hukum wad'i tidak mengandung unsur tuntutan maupun pilihan, melainkan berfungsi menerangkan kedudukan suatu ketentuan dalam kaitannya dengan ketentuan lain: apakah ia berposisi sebagai sebab, syarat, atau penghalang (māni'). Sebagai ilustrasi, perbuatan mencuri merupakan sebab ditetapkannya hukuman potong tangan, bersuci (wudu') menjadi syarat sahnya salat, dan tindakan pembunuhan menjadi penghalang bagi pelakunya untuk mewarisi harta orang yang ia bunuh.¹³⁸

Adapun Al-Hukm As-syāri' menurut para ahli fiqh (fuqaha') yaitu:

¹³⁸ Khallāf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 103.

الْأَثَرُ الَّذِي يَفْتَضِيهِ خِطَابُ الشَّارِعِ فِي فِعْلِ الْمُكَلَّفِ كَالْوُجُوبِ وَالْحَرْمَةِ وَالْإِبَاحَةِ¹³⁹

“Pesan dan kesan yang terkandung dalam khithab syari’ (firman Allah dan sabda Nabi) menyangkut perbuatan orang-orang mukal-laf, seperti wajib, haram, dan mubah.”

Dalam pandangan para fuqahā’, hukum taklifi mencakup lima tingkatan. Pertama, wajib, yakni perbuatan yang dituntut untuk dikerjakan secara pasti. Kedua, mandub, yakni perbuatan yang dianjurkan untuk dikerjakan namun tuntutananya tidak bersifat mengikat. Ketiga, haram, yakni perbuatan yang dituntut untuk ditinggalkan secara pasti. Keempat, makruh, yakni perbuatan yang sebaiknya ditinggalkan namun tuntutananya tidak bersifat mengikat. Kelima, mubah, yakni perbuatan yang pelakunya diberi keleluasaan untuk memilih antara mengerjakannya atau meninggalkannya.

Dalam pada itu, istilah ‘hukum’ dalam dunia pengadilan Islam (القضاء) dimaksudkan sebagai:

نَفْسُ النَّصِّ الَّذِي يَصْدُرُ مِنَ الْقَاضِي فِي مَوْضِعِ النَّزَاعِ¹⁴⁰

“Ketentuan nash, yang diputuskan oleh seorang hakim terhadap suatu perkara peradilan.”

Bertolak dari definisi-definisi di atas, dapat dipahami bahwa firman Allah وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَىٰ termasuk dalam kategori hukum Islam. Sebaliknya, norma-norma

¹³⁹ Khallāf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*; Durayb, *al-Tanzīm al-Qaḍā’ī fī al-Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Su‘ūdiyyah*.

¹⁴⁰ Durayb, *al-Tanzīm al-Qaḍā’ī fī al-Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Su‘ūdiyyah*, 65.

yang berkaitan dengan akidah (aḥkām i'tiqādiyyah) dan moral (aḥkām khulqīyyah) tidak termasuk dalam cakupannya. Hal ini karena ajaran Islam secara garis besar bertumpu pada tiga domain pokok.¹⁴¹

Pertama, ajaran yang berkenaan dengan akidah, yaitu keyakinan-keyakinan yang wajib dipegang oleh setiap Muslim, seperti iman kepada Allah, para malaikat, para rasul, kitab-kitab suci, dan hari akhir. Kedua, ajaran yang berkenaan dengan moral, yang intinya adalah kewajiban menghiasi diri dengan akhlak terpuji sekaligus menjauhi akhlak tercela. Ketiga, ajaran yang mengatur ucapan dan perbuatan lahiriah manusia, seperti kewajiban mendirikan salat, menunaikan puasa, membayar zakat, dan melaksanakan haji.

2. Dasar Istinbāt Hukum Islam

Istinbāt hukum Islam merujuk pada proses penggalian dan penetapan hukum yang bersumber dari dalil-dalil yang diakui secara syar'i. Proses ini tidak bersifat statis, melainkan berkembang sesuai dengan konteks zaman dan kebutuhan masyarakat Muslim. Untuk memahaminya secara komprehensif, perlu ditelusuri akar historisnya sejak masa kenabian hingga periode sahabat.

a. Istinbāt Hukum pada Masa Kenabian

Periode kenabian, yang berlangsung selama dua puluh tiga tahun sejak diangkatnya Muḥammad saw sebagai Rasul pada tahun 610 M hingga wafatnya pada 632 M, merupakan masa pertumbuhan dan pembentukan dasar-dasar hukum Islam.¹⁴² Periode ini terbagi menjadi dua fase: fase Makkah yang berlangsung

¹⁴¹ Khallāf, *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh*, 32.

¹⁴² Abdul Wahab Khalaf, *Khulashah Tarikh Tasyri'*, (Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia, 1968).

selama tiga belas tahun dengan fokus pada pembangunan aqidah dan akhlak, serta fase Madinah yang berlangsung kurang dari sepuluh tahun dengan penekanan pada penetapan hukum dan jihad.¹⁴³

Pada masa ini, seluruh otoritas tasyri' berada di tangan Rasulullāh saw. Penetapan hukum lazimnya dipicu oleh peristiwa nyata atau pertanyaan yang diajukan oleh para sahabat, yang kemudian dijawab melalui turunnya wahyu atau penjelasan langsung dari Nabi.¹⁴⁴ Meskipun sesekali terjadi ijtihad di kalangan sahabat ketika Rasulullāh tidak hadir, hal itu tidak berarti sahabat memiliki otoritas tasyri' yang setara. Hasil ijtihad mereka berlaku sebagai fatwa sahabat, kecuali apabila mendapat persetujuan (taqrīr) dari Nabi sehingga menjadi bagian dari Sunnah.¹⁴⁵

Salah satu karakteristik paling menonjol dari istinbāt hukum periode ini adalah pensyariatan yang bersifat graduatif (*tadarruj*), yakni hukum ditetapkan secara bertahap sesuai kesiapan dan kemampuan masyarakat. Hal ini tampak jelas dalam pengharaman khamr yang berlangsung melalui empat tahapan ayat, pengharaman riba yang juga melewati beberapa fase, serta penetapan kewajiban shalat dan zakat yang ditetapkan secara berangsur-angsur.¹⁴⁶ Prinsip graduasi ini mencerminkan bahwa syariat Islam tidak menghendaki beban yang memberatkan (*'adam al-ḥaraj*) dan senantiasa mempertimbangkan kemampuan mukallaf.

¹⁴³ Muhammad Ali Sayis, *Tarikh Tasyri' al-Islami* (Mathba'ah Muhammad Ali Shabih, t.t.).

¹⁴⁴ Rohidin, *Pengantar Hukum Islam Dari Semenanjung Arabia Hingga Indonesia*, (FH UII Press, 2018).

¹⁴⁵ Khalaf, *Khulashah Tarikh Tasyri'*,.

¹⁴⁶ Sayis, *Tarikh Tasyri' al-Islami*, 40.

Di samping itu, *istinbāt* hukum pada masa kenabian sangat terkait dengan *asbāb al-nuzūl*, yakni konteks dan latar belakang turunnya ayat Al-Qur'an. Pemahaman terhadap konteks ini menjadi kunci agar penafsiran hukum tidak terjebak pada pembacaan harfiah yang berpotensi menyimpang dari maksud syariat.¹⁴⁷ Sebagai contoh, hukum tentang haid ditetapkan berawal dari pertanyaan para sahabat setelah menyaksikan perlakuan kaum Yahudi di Madinah terhadap istri mereka yang sedang haid. Dari sinilah turun Q.S. al-Baqarah: 222 yang memberikan penjelasan hukum yang lebih moderat dan manusiawi.

Sumber hukum yang berlaku pada periode kenabian hanya dua: Al-Qur'an dan Sunnah. Ijtihad Nabi pun dihitung sebagai sumber hukum sepanjang tidak ada koreksi berupa wahyu dari Allah, karena koreksi itulah yang kemudian menjadikan ijtihad tersebut bagian dari Sunnah. Dengan demikian, metode *istinbāt* hukum pada masa ini bersifat teosentris, langsung bersumber dari wahyu, dan bercirikan fleksibilitas serta kemudahan bagi umat.¹⁴⁸

b. Istinbāt Hukum pada Masa Sahabat

Periode sahabat, yang berlangsung selama sembilan puluh tahun sejak wafatnya Rasulullah saw pada 11 H hingga akhir abad pertama hijriah (101 H/720 M), disebut sebagai masa perkembangan hukum Islam.¹⁴⁹ Pada periode ini terjadi penjelasan, pencerahan, dan penyempurnaan hukum Islam secara signifikan. Terhentinya wahyu dan Sunnah menjadikan ijtihad sebagai instrumen utama dalam

¹⁴⁷ Khalaf, *Khulashah Tarikh Tasyri'*, 83.

¹⁴⁸ Muhammad Iqbal, *Hukum Islam Indonesia Modern, Dinamika Pemikiran Dari Fiqih Klasik Ke Fiqih Indonesia* (Gaya Media Pratama, 2009), 7.

¹⁴⁹ Khalaf, *Khulashah Tarikh Tasyri'*, 55.

menjawab persoalan-persoalan baru yang terus bermunculan seiring meluasnya wilayah Islam.

Perbedaan pendapat di kalangan sahabat pada masa ini merupakan hal yang lumrah dan bahkan menjadi kekayaan intelektual tersendiri dalam tradisi hukum Islam. Faktor-faktor yang melatarinya antara lain perbedaan dalam penguasaan bahasa Arab, perbedaan daya tangkap dan kecerdasan, serta perbedaan tingkat pengetahuan terhadap hadis Nabi—baik karena lama-singkatnya masa bergaul dengan Rasulullāh maupun karena banyak-sedikitnya riwayat yang diterima.¹⁵⁰

Langkah-langkah yang ditempuh para sahabat dalam berijtihad mengikuti pola hirarkis yang digariskan oleh Abū Bakr dan ‘Umar bin al-Khattāb: pertama mencari landasan hukum dalam Al-Qur’an; apabila tidak ditemukan, beralih kepada Sunnah; apabila masih tidak ditemukan, menggali melalui musyawarah dan ijtihad dengan ra’yu.¹⁵¹ Pola hirarkis ini mencerminkan kepatuhan sahabat terhadap kerangka metodologis yang sudah diletakkan Nabi, sekaligus menunjukkan keterbukaan mereka terhadap penalaran rasional dalam bingkai syariat.

Karakteristik tasyri’ pada periode sahabat ditandai dengan hadirnya sumber-sumber hukum baru di luar Al-Qur’an dan Sunnah, yaitu *ijmā’* (konsensus ulama) serta penggunaan ra’yu dan *qiyās* sebagai dalil hukum.¹⁵² Meskipun istilah-istilah ini secara formal belum terkodifikasi pada masa itu, praktiknya sudah berjalan dan menjadi cikal bakal bagi perkembangan *uṣūl al-fiqh* di generasi berikutnya.

¹⁵⁰ Sayis, *Tarikh Tasyri’ al-Islami*, 79.

¹⁵¹ Khalaf, *Khulashah Tarikh Tasyri’*, 65.

¹⁵² Iqbal, *Hukum Islam Indonesia Modern, Dinamika Pemikiran Dari Fiqih Klasik Ke Fiqih Indonesia*, 5.

‘Umar bin al-Khaṭṭāb dikenal sebagai sahabat yang paling produktif dalam berijtihad. Sejumlah keputusannya yang terkenal—seperti penggantian hukuman had dalam kondisi tertentu karena adanya syubhat atau keterpaksaan, penghentian pembagian tanah rampasan perang (*ghanimah*) kepada tentara demi kemaslahatan umat yang lebih luas, serta peniadaan bagian zakat bagi muallaf karena Islam pada masanya telah kuat—menunjukkan bahwa para sahabat tidak sekadar menerapkan nash secara mekanistik.¹⁵³ Mereka mempertimbangkan *maqāṣid al-sharī’ah* dan konteks sosial-historis dalam setiap keputusan hukum yang diambil.

3. Ayat-ayat Hukum

Sebagaimana telah diuraikan sebelumnya, yang dimaksud dengan hukum Islam menurut para ahli uṣūl adalah khitāb syārī’ yang berkaitan dengan perbuatan orang mukallaf (hukum syar’i ‘amalī), yang terkandung dalam Al-Qur’an dan al-Sunnah, baik secara tersurat maupun tersirat.

Ayat-ayat hukum dengan demikian merujuk pada ayat-ayat Al-Qur’an yang mengatur tingkah laku dan perbuatan lahiriah manusia. Atas dasar itu, ayat-ayat yang berkenaan dengan akidah (aḥkām i’tiqādiyyah) dan moral (aḥkām khulqīyyah) tidak termasuk dalam kategori ini.¹⁵⁴ Sebagian ulama membagi ayat-ayat hukum dalam Al-Qur’an ke dalam dua kelompok besar. Kelompok pertama adalah ayat-ayat yang berkenaan dengan ibadah (أحكام العبادات), yaitu ketentuan-ketentuan yang mengatur hubungan vertikal antara manusia dengan Allah, seperti kewajiban salat, puasa, zakat, dan haji. Kelompok kedua adalah ayat-ayat yang berkenaan dengan

¹⁵³ Khallāf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*.

¹⁵⁴ Khallāf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, cet-8. hlm, 32-33.

muamalah (أحكام المعاملات), yaitu ketentuan-ketentuan yang mengatur hubungan horizontal antarmanusia, baik pada level individu, masyarakat, maupun antarbangsa.

Kelompok kedua ini bila dijabarkan lebih lanjut mencakup tujuh bidang hukum. Pertama, hukum kekeluargaan (أحكام الأحوال الشخصية), yang mengatur relasi antaranggota keluarga sejak terbentuk hingga berakhirnya ikatan keluarga tersebut, meliputi sekitar 70 ayat. Kedua, hukum perdata (الأحكام المدنية), yang mengatur hubungan antarmanusia dalam urusan harta dan hak-hak kebendaan seperti jual beli, sewa-menyewa, dan gadai, juga berjumlah sekitar 70 ayat. Ketiga, hukum pidana (الأحكام الجنائية), yang bertujuan melindungi eksistensi manusia menyangkut jiwa, harta, dan kehormatan, dengan jumlah sekitar 30 ayat.¹⁵⁵

Keempat, hukum acara (أحكام المرافعات), yang mengatur tata cara penyelesaian perkara di pengadilan seperti kesaksian dan sumpah, berjumlah sekitar 13 ayat. Kelima, hukum ketatanegaraan (الأحكام الدستورية), yang mengatur relasi antara penguasa dan rakyat dalam suatu negara, termasuk hak-hak individu dan kewajiban penguasa, meliputi sekitar 10 ayat. Keenam, hukum antarnegara (الأحكام الدولية), yang mengatur hubungan antarnegara baik dalam kondisi damai maupun perang, mencakup sekitar 25 ayat. Ketujuh, hukum ekonomi dan keuangan (الأحكام الاقتصادية والمالية), yang mengatur pengelolaan kekayaan individu maupun negara demi kesejahteraan bersama, meliputi sekitar 10 ayat.¹⁵⁶

¹⁵⁵ Hasanuddin, *Anatomi Al-Qur'an: Perbedaan Qira'at dan Pengaruhnya terhadap Istibath Hukum dalam Al-Qur'an*, 196.

¹⁵⁶ Hasanuddin, *Anatomi Al-Qur'an: Perbedaan Qira'at dan Pengaruhnya terhadap Istibath Hukum dalam Al-Qur'an*, 195–97.

Untuk mengidentifikasi ayat-ayat hukum dalam Al-Qur'an, terdapat beberapa indikator yang dapat dijadikan acuan:¹⁵⁷

Salah satunya adalah apabila bunyi tekstual suatu ayat secara langsung mengatur atau berkaitan dengan tingkah laku dan perbuatan lahiriah manusia. Beberapa contoh firman Allah yang termasuk dalam kategori ini adalah sebagai berikut:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءُ بِمَا كَسَبَا نُكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ¹⁵⁸

“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. “ (Qs al-Ma'idat/5:38).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ¹⁵⁹

“Wahai orang-orang yang beriman! Apabila telah diseru untuk melaksanakan salat pada hari Jumat, maka segeralah kalian mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli. Yang demikian itu lebih baik bagi kalian jika kalian mengetahui.” (Qs al-Jum'at/62:9)

Indikator kedua adalah apabila bunyi tekstual suatu ayat tidak secara langsung berkaitan dengan hukum, namun kandungan maknanya mengisyaratkan adanya unsur hukum di dalamnya. Untuk mengkategorikan ayat semacam ini

¹⁵⁷ Zarkāshī, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'an*, 6–9.

¹⁵⁸ Al-Maidah: 38

¹⁵⁹ Al-Jumuah: 9

sebagai ayat hukum, diperlukan penalaran yang cermat dan mendalam, yang dapat ditempuh melalui dua cara.

Mempertajam pemahaman terhadap kandungan makna suatu ayat. Imam al-Shāfi'ī misalnya menyimpulkan bahwa ayat 5 hingga 7 Surah al-Mu'minūn mengandung hukum keharaman masturbasi,¹⁶⁰ dan bahwa ayat 187 Surah al-Baqarah menunjukkan sahnya puasa orang yang berada dalam keadaan junub.¹⁶¹

Mengkomparasikan satu ayat dengan ayat lain yang membahas topik yang sama. Pendekatan ini pernah diterapkan oleh 'Alī ibn Abī Tālib, Ibn 'Abbās, maupun Imam al-Shāfi'ī, yang memadukan penggalan ayat 15 Surah al-Aḥqāf¹⁶² dengan ayat 14 Surah Luqmān¹⁶³ untuk menyimpulkan bahwa usia kandungan minimal adalah enam bulan.

Dengan demikian, karena penetapan ayat-ayat hukum dalam Al-Qur'an tidak jarang memerlukan proses istinbāt, maka perbedaan pendapat di kalangan ulama dalam menentukan jumlahnya adalah hal yang wajar. Perbedaan itu dipengaruhi oleh ketajaman analisis, latar belakang keilmuan, serta kecenderungan keahlian masing-masing ulama.

Perlu dicatat pula bahwa tidak setiap ayat hukum berbicara tentang hukum semata dari awal hingga akhirnya. Sebuah ayat hukum sangat mungkin sekaligus memuat aspek ajaran lain seperti peringatan dan nasihat. Hal ini sejalan dengan apa yang dikemukakan Ibn al-'Arabī, bahwa Surah al-Baqarah yang terdiri dari 286

¹⁶⁰ وَالَّذِينَ هُمْ لِأُفُوجِهِمْ حُفُطُونَ ﴿٥﴾ إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ﴿٦﴾ فَمَنْ أَتَّبَعَىٰ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ

¹⁶¹ أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةُ الصِّيَامِ الْرَفَتْ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ

¹⁶² حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا ۖ وَحَمَلُهُ وَفِصْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً

¹⁶³ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصْلُهُ فِي عَامَيْنِ

ayat ternyata mengandung seribu perintah, seribu larangan, seribu hikmah, dan seribu informasi.¹⁶⁴

Berkaitan dengan hal tersebut, Dr. Quraish Shihab menegaskan¹⁶⁵ bahwa setiap naṣ Al-Qur'an pada dasarnya mengandung lebih dari satu dālalah. Bagi penuturnya, suatu redaksi hanya memiliki satu makna yang dimaksudkan, yang disebut dālalah ḥaqīqiyyah. Namun bagi pembaca atau pendengarnya, makna yang ditangkap bersifat relatif karena dipengaruhi oleh berbagai faktor, sehingga pemahaman mereka dapat berbeda-beda. Inilah yang disebut dālalah nisbiyyah.

Syaikh Darraz, seorang ulama besar al-Azhar, mengemukakan pandangannya tentang kedalaman makna Al-Qur'an. Ia menyatakan bahwa setiap kali seseorang membaca Al-Qur'an, ia akan menemukan makna-makna baru yang boleh jadi berbeda dari pemahaman sebelumnya. Satu kata atau kalimat dapat mengandung beragam arti yang semuanya dimungkinkan kebenarannya. Dalam ungkapannya yang terkenal, ia mengibaratkan ayat-ayat Al-Qur'an seperti intan yang setiap sudutnya memancarkan cahaya berbeda — dan orang lain yang memandang intan yang sama boleh jadi menangkap cahaya yang lebih banyak dari yang kita lihat.¹⁶⁶

Bertolak dari pandangan ini, maka sangat dapat dipahami apabila suatu ayat dinilai oleh seorang ulama sebagai ayat hukum, sementara ulama lain berpandangan sebaliknya.

4. Metode Istinbāt Imām al-Shāfi'ī

¹⁶⁴ Abu 'Abdillāh Muḥammad al-Qurṭhubī, *Al-Jamī' li Ahkām al-Qur'an*. (Daar al-kutub Masyriyyah., 1964), 132.

¹⁶⁵ Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an* (Mizan, 1992), 138.

¹⁶⁶ Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*.

Imām al-Shāfi‘ī merupakan salah satu tokoh sentral dalam sejarah pemikiran hukum Islam. Ia hidup pada masa pergolakan intelektual antara dua arus utama, yakni aliran *ahl al-ḥadīth* yang berpegang kuat pada teks-teks hadis, dan aliran *ahl al-ra’y* yang lebih mengutamakan penalaran akal. Posisi unik Imām al-Shāfi‘ī terletak pada kemampuannya memadukan kedua pendekatan tersebut secara metodologis dan sistematis. Ia pernah menimba ilmu kepada Imām Mālik sebagai representasi *ahl al-ḥadīth* di Madinah, sekaligus belajar kepada Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Shaybānī, murid Imām Abū Ḥanīfah yang mewakili aliran *ahl al-ra’y* di Irak. Dari perpaduan dua tradisi keilmuan itulah Imām al-Shāfi‘ī merumuskan metodologi hukumnya yang kemudian dikenal sebagai mazhab Shāfi‘ī.¹⁶⁷

Dalam manhaj ijtihadnya, Imām al-Shāfi‘ī menjadikan al-Qur’an dan al-Sunnah sebagai dua pilar utama yang tidak dapat dipisahkan. Ia memandang keduanya sebagai wahyu, meskipun tingkat kepastian sunnah secara terpisah tidak setara dengan al-Qur’an. Dengan demikian, keduanya bersama-sama menjadi sumber primer dalam penetapan hukum Islam, sementara sumber-sumber lain berfungsi sebagai pelengkap dan penjelas.¹⁶⁸ Menurut Rasyad Ḥasan Khalīl, metode istinbat Imām al-Shāfi‘ī secara keseluruhan bertumpu pada lima sumber pokok, yaitu: nash al-Qur’an, ijmā’, qiyās, istidlāl, serta qaul qadīm dan qaul jadīd.¹⁶⁹

Sumber pertama dan paling utama adalah nass al-Qur’an. Imām al-Shāfi‘ī selalu mendahulukan pencarian dalil dari al-Qur’an dalam setiap penetapan hukum. Menurutnya, penafsiran terhadap lafaz al-Qur’an harus berpegang pada makna

¹⁶⁷ Huzaemah Tahido Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab* (Gaung Persada, 2011), 138.

¹⁶⁸ Al-Imam Abi Abdillah Muhammad bin Idris al-Syafi’i, *al-Umm* (Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009), 13–14.

¹⁶⁹ Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, 29.

zāhir-nya selama tidak terdapat indikasi yang memalingkan dari makna tersebut.¹⁷⁰ Nass menurut para ulama uṣūl adalah lafaz yang secara jelas menunjukkan suatu hukum tanpa mengandung kemungkinan makna lain. Apabila suatu lafaz bersifat ihtimāl (mengandung lebih dari satu kemungkinan makna), maka makna zāhir tetap diprioritaskan. Adapun sunnah digunakan sebagai sumber hukum berikutnya apabila tidak ditemukan ketentuan dalam al-Qur'an. Imām al-Shāfi'ī dikenal sangat gigih dalam membela kedudukan sunnah sehingga mendapat gelar *Nāṣir al-Sunnah* (pembela sunnah Nabi). Dalam menerima hadis āḥād sebagai landasan hukum, ia menetapkan beberapa syarat ketat, di antaranya: perawi harus terpercaya, berakal, memiliki daya ingat yang kuat (*dābiṭ*), dan benar-benar mendengar langsung dari sumbernya.¹⁷¹

Sumber kedua setelah al-Qur'an dan sunnah adalah ijmā'. Imām al-Shāfi'ī mendefinisikannya sebagai kesepakatan para ulama suatu masa tertentu terhadap satu masalah hukum syar'i yang bersandar kepada dalil. Dalam hal ini, ijmā' yang paling kuat kedudukannya adalah ijmā' para sahabat Nabi, karena kesepakatan mereka tidak mungkin jauh dari sumber wahyu.¹⁷² Imām al-Shāfi'ī membagi pendapat sahabat menjadi tiga kategori: pertama, pendapat yang telah disepakati bersama dan tidak ada perbedaan di dalamnya; kedua, pendapat seorang sahabat yang tidak diketahui ada yang menolak atau menyetujuinya; dan ketiga, pendapat yang di dalamnya terdapat ikhtilāf antarsahabat, di mana Imām al-Shāfi'ī akan memilih pendapat yang paling dekat dengan al-Qur'an, sunnah, atau qiyās yang

¹⁷⁰ Muhammad Adib Shalih, *Tafsir al-Nusus fi al-Fiqh al-Islami* (al-Maktabah al-Islamiyyah, 1993), 148.

¹⁷¹ Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, 143.

¹⁷² Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh* (Kencana Prenada Media Group, 2011), 132–33.

lebih kuat.¹⁷³ Perlu ditegaskan bahwa Imām al-Shāfi‘ī hanya menerima *ijmā’ ṣarīḥ* sebagai dalil hukum dan menolak *ijmā’ sukūṭī*, karena diam sebagian mujtahid menurutnya belum dapat dipastikan sebagai persetujuan.

Sumber ketiga adalah *qiyās*. Imām al-Shāfi‘ī menetapkan *qiyās* sebagai instrumen hukum untuk mengetahui tafsiran hukum al-Qur’an dan sunnah dalam persoalan yang tidak ada nasnya secara pasti. Menurut Imām al-Ghazālī, *qiyās* adalah:¹⁷⁴

حَمْلُ مَعْلُومٍ عَلَى مَعْلُومٍ فِي إِثْبَاتِ حُكْمٍ لَهُمَا أَوْ نَفْيِهِ عَنْهُمَا بِأَمْرِ جَامِعٍ بَيْنَهُمَا مِنْ إِثْبَاتِ حُكْمٍ أَوْ نَفْيِهِ

Artinya: menanggungkan sesuatu yang diketahui kepada sesuatu yang diketahui dalam hal menetapkan hukum pada keduanya atau meniadakannya, disebabkan adanya faktor penghubung (*jāmi’*) di antara keduanya. Dalam kitab *al-Risālah*, Imām al-Shāfi‘ī mengidentikkan *ijtihād* dengan *qiyās*, sehingga keduanya menjadi satu kesatuan metodologis. Ia secara tegas menolak *istiḥsān* dari Imām Abū Ḥanīfah maupun *maṣāliḥ mursalah* dari Imām Mālik, karena menurutnya kedua metode itu membuka ruang bagi penetapan hukum berdasarkan kecenderungan subjektif semata.

Apabila tidak ditemukan hukum dari ketiga sumber di atas, Imām al-Shāfi‘ī menempuh jalan *istidlāl*. Dua sumber *istidlāl* yang diakuinya adalah *‘urf* (adat kebiasaan) dan *istiḥāb* (pemberlakuan hukum yang telah ada). Meskipun demikian, kedua sumber ini tidak diposisikan sebagai metode *istinbat* yang berdiri sendiri, melainkan sebagai jalan penguat dalam konteks tertentu.

¹⁷³ Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, 147.

¹⁷⁴ Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, 171.

Al-istiṣhāb secara bahasa berarti menetapkan, memberlakukan, dan menuntut kebersamaan tanpa pemisah.¹⁷⁵ Secara istilah, ia merupakan permintaan untuk memberlakukan hukum yang telah ada sebelumnya selama tidak ditemukan dalil yang mengubahnya. Imām al-Ghazālī menegaskan bahwa *istiṣhāb* bukan berarti mengabaikan al-Qur'an dan sunnah, melainkan merupakan sikap yang diambil setelah dilakukan penelitian cermat dan tidak ditemukan dalil yang memperbarui hukum.¹⁷⁶ Imām al-Ghazālī membaginya ke dalam empat macam: pertama, *istiṣhāb* hukum al-barā'ah al-aṣliyyah (memberlakukan kebebasan asal dari beban hukum); kedua, memberlakukan dalil yang bersifat umum hingga ada yang mengkhususkannya; ketiga, memberlakukan nass hingga ada yang menasakh-kannya; dan keempat, hukum yang ditetapkan oleh ijmā' namun keberadaannya diperselisihkan, yang menurut Imām al-Ghazālī tidak sah untuk dijadikan sandaran.¹⁷⁷ Para ulama mazhab Shāfi'ī seperti al-Muzānī, al-Shayrafī, dan al-Ghazālī sepakat bahwa *istiṣhāb* sah dijadikan hujjah.¹⁷⁸

Di samping *istiṣhāb*, para ulama uṣūl dalam mazhab Shāfi'ī juga mengenal metode *al-istiqrā'* sebagai salah satu instrumen penting. Secara bahasa, istilah ini berasal dari kata *qara'tu al-shay' qur'ānan*, yang bermakna menghimpun dan menggabungkan sebagian dengan yang lainnya. Secara terminologis, ia berarti menarik hukum yang bersifat universal dari penelaahan terhadap kasus-kasus partikular. Imām al-Ghazālī menyebutnya sebagai upaya menyelidiki kasus-kasus

¹⁷⁵ Mahmud Hamid Usman, *al-Qamus al-Mubayyan fi Istilah al-Usuliyyah* (Dar al-Zahim, 2002), 45.

¹⁷⁶ Imam al-Ghazali, *al-Mustashfa* (t.t.), 221.

¹⁷⁸ Al-Amidi, *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam* (t.t.), 174.

parsial guna memperoleh kesimpulan umum yang melingkupi seluruh kategori turunannya. Imām al-Shāṭibī memandang *al-istiqla'* sebagai metode yang dapat menentukan hukum dan diterima oleh para ulama di bidang ilmu dan akal.

Metode lain yang khas dalam mazhab Shāfi'ī adalah *al-akhdhu bi al-aqall mā qīla* (mengambil batas minimal dari suatu ukuran yang diperselisihkan). Menurut al-Qaṭṭān, metode ini diterapkan ketika para ulama berbeda pendapat tentang suatu ukuran tertentu dan tidak terdapat dalil yang menguatkan salah satu pendapat. Dalam kondisi demikian, diambillah ukuran yang paling rendah sebagai bentuk kehati-hatian.¹⁷⁹ Al-Sam'ānī memberikan dua alasan atas penggunaan metode ini: pertama, pada asalnya seseorang bebas dari beban tanggungan (*bara'ah al-dhimmah*), sehingga menggugurkan kewajiban lebih diutamakan selama tidak ada dalil yang mewajibkan; dan kedua, apabila terdapat perbedaan pada jumlah suatu kewajiban, maka diambil ukuran minimal untuk membebaskan tanggungan, dengan catatan pembebasan tersebut tidak boleh didasarkan atas keraguan semata.¹⁸⁰

'Urf atau adat kebiasaan juga menjadi salah satu pertimbangan hukum dalam mazhab Shāfi'ī. Secara bahasa, 'urf adalah sesuatu yang sudah berjalan di tengah masyarakat dan senantiasa diulang-ulang, baik berupa perkataan maupun perbuatan, yang dapat diterima oleh akal sehat.¹⁸¹ Imām al-Shāfi'ī menjadikan 'urf sebagai dalil, dan kajian terhadap cabang-cabang mazhab Shāfi'ī menunjukkan bahwa banyak persoalan yang dikembalikan kepadanya, seperti ketentuan tentang

¹⁷⁹ Al-Zarkasyi, *al-Bahr al-Muhit* (Dar al-Safwah, 1992), 27.

¹⁸⁰ Al-Syawkani, *Irshad al-Fuhul* (Dar al-Fadilah, 2000), 999.

¹⁸¹ Mahmud Hamid Usman, *al-Qamus al-Mubayyan* (t.t.), 202.

tempat penyimpanan harta. Para ulama menegaskan kehujahan *'urf* melalui dua kaidah fikih yang masyhur:¹⁸²

الْعَادَةُ مُحْكَمَةٌ

الْمَعْرُوفُ عُرفًا كَالْمَشْرُوطِ شَرْطًا

Kaidah pertama bermakna bahwa adat dapat menjadi standar patokan hukum (*al-'ādah muḥakkamah*), sedangkan kaidah kedua menyatakan bahwa sesuatu yang sudah dikenal secara kebiasaan memiliki kedudukan seperti sesuatu yang dipersyaratkan secara eksplisit.

Selain sumber-sumber di atas, para ulama mazhab Shāfi'ī juga menjadikan qaul qadīm dan qaul jadīd sebagai hujjah. Qaul qadīm adalah pendapat Imām al-Shāfi'ī yang dirumuskan dan dikemukakan selama ia berada di Irak (Baghdad), sedangkan qaul jadīd adalah pendapat yang dihasilkan setelah ia menetap di Mesir.¹⁸³ Di Irak, ia banyak berinteraksi dengan ulama aliran *ahl al-ra'y*, sehingga qaul qadīm cenderung bercorak ra'yu. Sebaliknya, ketika di Mesir ia lebih banyak bergaul dengan ulama aliran *ahl al-hadīth* pewaris fikih Madinah, yang mendorong terjadinya berbagai perubahan pendapat yang kemudian dikenal sebagai qaul jadīd. Qaul jadīd secara umum lebih bercorak sunnah dan lebih mendominasi dalam berbagai topik fikih, mulai dari bab bersuci, shalat, zakat, haji, muamalah, munakahat, hingga jinayah.¹⁸⁴

¹⁸² Abdul Karim Zaidan, *al-Wajiz fi Usul al-Fiqh* (Muassasah Cordova, t.t.), 254.

¹⁸³ Musthafa Sa'id al-Khin, *Sejarah Ushul Fikih* (Pustaka al-Kautsar, 2014), 221.

¹⁸⁴ Jaih Mubarak, *Modifikasi Hukum Islam: Studi tentang Qaul Qadim dan Qaul Jadid* (Rajawali Pers, 2002), 307.

Dalam diskursus hukum Islam, fatwa sahabat juga mendapat perhatian tersendiri dalam mazhab Shāfi'ī. Mustafā Sa'id al-Khīn mengutip pendapat Imām al-Shayrazī yang menyatakan bahwa dalam qaul qadīm, fatwa sahabat dipandang sebagai ḥujjah yang harus didahulukan atas qiyās dan dapat digunakan untuk mentakhsis keumuman dalil. Adapun dalam qaul jadīd, apabila seorang sahabat mengeluarkan fatwa dan tidak tersebar luas, maka hal itu bukanlah ḥujjah, dan qiyās lebih didahulukan daripadanya.

Secara keseluruhan, kerangka metodologi istinbat Imām al-Shāfi'ī yang tertuang dalam dua karya induknya, *al-Risālah* dan *al-Umm*, mencerminkan upaya yang sistematis dan komprehensif dalam membangun ilmu uṣūl al-fiqh. Ia merumuskan hierarki sumber hukum secara tertib: al-Qur'an, sunnah, ijmā', dan qiyās, kemudian dilengkapi dengan *istiṣhāb*, *'urf*, *al-istiqrā'*, *al-akhḍhu bi al-aqall mā qīla*, dan fatwa sahabat. Kontribusi Imām al-Shāfi'ī dalam meletakkan dasar-dasar metodologi hukum Islam menjadikannya diakui secara luas sebagai perumus pertama ilmu uṣūl al-fiqh, sehingga pengaruh pemikirannya terus dirasakan hingga saat ini, terutama di kalangan komunitas Muslim yang bermadzhab Shāfi'ī yang diperkirakan mencapai 28% dari populasi umat Islam dunia.

5. Implikasi Qirā'āt Terhadap Hukum Islam

Secara garis besar, implikasi qirā'āt terhadap hukum Islam dapat dikategorikan ke dalam dua kelompok utama. Pertama, perbedaan qirā'āt yang berpengaruh langsung terhadap hasil istinbāt hukum, sehingga melahirkan perbedaan pendapat di kalangan ulama fikih. Kedua, perbedaan qirā'āt yang tidak

menghasilkan perbedaan hukum meskipun lafaznya berbeda, karena secara substansial makna yang dikandung tetap mengarah pada kesimpulan hukum yang sama.¹⁸⁵ Perbedaan dua kategori ini penting agar tidak timbul kesan bahwa setiap perbedaan qirā'āt selalu menimbulkan perselisihan dalam hukum Islam.¹⁸⁶

a. Hukum Membasuh Kaki dalam Wudhu (QS. al-Mā'idah [5]: 6)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ

Salah satu contoh yang paling banyak dikutip dalam literatur fikih adalah perbedaan qirā'āt pada ayat wudhu dalam QS. al-Mā'idah [5]: 6. Pada lafaz yang merujuk pada bagian kaki, sebagian imam membacanya dengan harakat fathāh (*wa arjulakum*), sementara sebagian imam lain membacanya dengan harakat kasrah (*wa arjulikum*). Imam Nāfi', Ibn 'Āmir, al-Kisā'i, dan 'Āsim riwayat Ḥafṣ membaca dengan fathāh, sedangkan Ḥamzah, Ibn Kasīr, 'Āsim riwayat Syu'ah, dan Abu 'Amr membaca dengan kasrah.¹⁸⁷

Perbedaan harakat ini memiliki konsekuensi hukum yang berbeda. Bacaan dengan harakat fathāh menunjukkan bahwa kata kaki berada dalam posisi manṣūb yang di-'aṭaf-kan kepada kata wajah dan tangan, sehingga kaki wajib dibasuh dalam berwudhu. Sementara itu, bacaan dengan harakat kasrah menempatkan kata kaki dalam posisi yang di-'aṭaf-kan kepada kepala, sehingga kaki cukup diusap,

¹⁸⁵ Saulia Rahimah Kumullah dkk., "RAGAM QIRA'AT DAN IMPLIKASINYA TERHADAP PENAFSIRAN AYAT AHKAM," *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Quran dan Tafsir* 2, no. 9 (2024): 306, <https://doi.org/DOI:%2010.30868/at.v9i02.7353>.

¹⁸⁶ Al Fitri, *PENGARUH QIRĀ'ĀT AL-SĀB'ĀH TERHADAP PENETAPAN HUKUM*, 2020, 17, <https://badilag.mahkamahagung.go.id/artikel/pengaruh-qira-at-al-sab-ah-terhadap-penetapan-hukum-oleh-al-fitri-s-ag-s-h-m-h-i-30-6>.

¹⁸⁷ Ibn Mujāhid, *as-sab'atu fī al-qirā'āt*. 242.

sebagaimana berlaku bagi pengguna khuf (alas kaki) dalam kondisi tertentu.¹⁸⁸ Dengan demikian, perbedaan satu harakat saja telah memunculkan dua pandangan berbeda mengenai cara pelaksanaan salah satu rukun wudhu.

b. Batas Kesucian dari Haid dan Kehalalan Hubungan Suami Istri

(QS. al-Baqarah [2]: 222)

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ

Contoh lain yang tidak kalah signifikan adalah perbedaan qirā'at pada QS.

al-Baqarah [2]: 222 mengenai batasan kebolehan suami menggauli istrinya pasca haid. Persoalan ini bertumpu pada perbedaan cara membaca lafaz يَطْهُرْنَ yang merujuk pada kondisi suci istri. Imam Ibn Kasīr, Nāfi', Abu 'Amr, Ibn 'Āmir, dan 'Āsim riwayat Ḥafṣ membacanya dengan sukun pada huruf ṭā' (takhfif), sedangkan Imam Ḥamzah, al-Kisā'i, 'Āsim riwayat Syu'ah, dan Imam Khalaf membacanya dengan tasydīd dan fathah (يَطْهَرْنَ).¹⁸⁹

Bacaan pertama (takhfif) mengandung makna bahwa suci cukup dipahami sebagai berhentinya darah haid, sehingga suami dibolehkan menggauli istrinya begitu darah haid berhenti meskipun sang istri belum mandi wajib. Inilah yang menjadi landasan pandangan Imam Abu Ḥanīfah. Sebaliknya, bacaan kedua (tasydīd) mengandung makna bersuci secara penuh melalui mandi, sehingga suami baru dibolehkan menggauli istrinya setelah darah berhenti dan istri telah bersuci

¹⁸⁸Al-Qurthubi, *Al-Jami' li Ahkam Al-Qur'an*.

¹⁸⁹Muḥammad 'Alī aṣ-Ṣābūnī, *Rawā'i' al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān* (Maktabah al-Ghazālī, 1990).

dengan mandi wajib. Pandangan ini dipegang oleh Imam Mālik, Imam al-Syāfi‘ī, dan Imam Aḥmad.¹⁹⁰

Meskipun kedua qirā’āt melahirkan dua pandangan yang tampak berbeda, keduanya sebenarnya tidak bertentangan secara substansial karena sama-sama mengacu pada tujuan yang sama, yakni menjaga kesucian dan kebaikan hubungan suami istri. Para ulama memandang bahwa dua bacaan tersebut saling melengkapi satu sama lain, dan pendapat yang lebih kuat adalah mensyaratkan mandi wajib sebelum hubungan suami istri dilanjutkan.¹⁹¹

c. Tata Cara Mengganti Puasa Ramadan (QS. al-Baqarah [2]: 184)

أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ

Persoalan apakah mengganti (qadā’) puasa Ramadan wajib dilakukan secara berturut-turut atau boleh dilakukan secara terpisah juga berkaitan erat dengan perbedaan qirā’āt. Mayoritas qirā’āt yang termaktub dalam rasm Uṣmānī tidak menyebutkan keharusan berturut-turut dalam menunaikan qadā’. Akan tetapi, qirā’āt Ubay bin Ka‘ab memuat tambahan lafaz yang secara eksplisit mensyaratkan keberturutan tersebut, yakni dengan tambahan متتابعات (secara berturut-turut) setelah lafaz مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ.

Para ulama dari kalangan sahabat, tabi’in, dan mayoritas fuqaha berpendapat bahwa qadā’ puasa Ramadan tidak harus dilakukan secara berurutan, mengacu pada tidak adanya pembatasan tegas dalam rasm Uṣmānī. Adapun qirā’āt

¹⁹⁰ aṣ-Ṣābūnī, *Rawā’i ‘al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān*.

¹⁹¹ aṣ-Ṣābūnī, *Rawā’i ‘al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān*.

Ubay bin Ka‘ab dikategorikan oleh para ulama sebagai qirā’āt syāzzah karena tidak memenuhi salah satu syarat utama, yaitu kesesuaian dengan mushaf Usmānī. Meskipun demikian, ulama Ḥanafiyah tetap menjadikan qirā’āt ini sebagai hujjah dan berpendapat bahwa qadā’ puasa mesti dilaksanakan secara berurutan, sebagaimana qadā’ kafarat sumpah.¹⁹²

d. Ketentuan Hukum Potong Tangan bagi Pencuri (QS. al-Mā'idah [5]: 38)

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Ayat tentang sanksi pencurian dalam QS. al-Mā'idah [5]: 38 juga menjadi contoh yang relevan. Teks qirā’āt mutawātir tidak secara eksplisit menentukan tangan mana—kanan atau kiri—yang menjadi objek hukuman. Sementara itu, qirā’āt yang diriwayatkan dari Ibn Mas‘ūd secara tegas menyebutkan pemotongan أَيْمَانَهُمَا (tangan kanan mereka).¹⁹³

Meskipun qirā’āt Ibn Mas‘ūd masuk dalam kategori syāzzah karena tidak sesuai dengan rasm Usmānī, keberadaannya justru memperkuat konsensus ulama bahwa tangan kananlah yang lebih utama dipotong sebagai sanksi pertama atas tindak pencurian. Sebagaimana dikemukakan al-Qurṭubī, qirā’āt syāzzah tersebut berfungsi sebagai penguat (ta’yīd) bagi qirā’āt mayoritas, bukan sebagai dalil yang berdiri sendiri.¹⁹⁴ Adapun al-Jaṣṣaṣ menyatakan bahwa ketika pelaku mencuri untuk

¹⁹² Hasanuddin, *Anatomi Al-Qur'an: Perbedaan Qira'at dan Pengaruhnya terhadap Istinbath Hukum dalam Al-Qur'an*.

¹⁹³ Al-Qurṭhubī, *Al-Jami' li Ahkam Al-Qur'an*.

¹⁹⁴ Al-Qurṭhubī, *Al-Jami' li Ahkam Al-Qur'an*.

kedua kalinya, muncul perselisihan di antara ulama mengenai anggota tubuh mana yang kemudian dipotong, dan di sinilah dua qirā'āt itu kembali menjadi titik silang pendapat.¹⁹⁵

e. Hukum Menyentuh Perempuan dan Relevansinya terhadap Wudhu (QS. al-Nisā' [4]: 43)

أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا

Perdebatan klasik mengenai apakah menyentuh perempuan membatalkan wudhu atau tidak juga bersumber dari perbedaan qirā'āt. Persoalan ini bertumpu pada cara membaca lafaz لَامَسْتُمُ atau لَامَسْتُمْ. Imam al-Kisā'ī, Khalaf, dan Ḥamzah membaca lafaz tersebut dengan qaṣr (tanpa pemanjangan alif), sedangkan imam-imam lain seperti Ibn Kasīr, Nāfi', Ibn 'Āmir, Abu 'Amr, 'Āṣim, Abu Ja'far, dan Ya'qūb al-Ḥaḍramī membacanya dengan mad (pemanjangan).¹⁹⁶

Perbedaan dua bacaan tersebut menghasilkan dua makna yang berbeda. Bacaan dengan qaṣr cenderung dipahami sebagai persentuhan timbal balik yang bersifat seksual (jimā'), sehingga yang membatalkan wudhu hanya persetubuhan. Adapun bacaan dengan mad lebih luas maknanya, yaitu mencakup sentuhan biasa dengan tangan atau bagian tubuh lainnya tanpa adanya timbal balik dari pihak perempuan.¹⁹⁷ Dari perbedaan ini lahirlah dua pendapat besar: pendapat yang menyatakan bahwa sekadar menyentuh perempuan membatalkan wudhu, dan pendapat yang mensyaratkan adanya kontak seksual sebagai pembatal. Kedua

¹⁹⁵ Ahmad bin 'Ali Ar-Rāziy al-Jassas, *Ahkām Al-Qur'an Juz II* (Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyah, 2003).

¹⁹⁶ Al-Qurṭhubī, *Al-Jamī' li Ahkām Al-Qur'an*.

¹⁹⁷ Al-Qurṭhubī, *Al-Jamī' li Ahkām Al-Qur'an*.

pendapat ini telah menjadi bagian dari perdebatan fikih mazhab yang berlangsung hingga saat ini.

f. Hukum Salat di Belakang Maqam Ibrahim (QS. al-Baqarah [2]: 125)

وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمَّا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى

Contoh terakhir yang cukup menarik perhatian adalah implikasi hukum dari perbedaan qirā'āt pada QS. al-Baqarah [2]: 125. Perbedaan bertumpu pada lafaz وَاتَّخِذُوا. Imam Nāfi' dan Ibn 'Āmir membaca lafaz tersebut dalam bentuk fi'il māḍī (وَاتَّخَذُوا), sedangkan imam-imam lainnya seperti Ibn Kasīr, Khalaf, Abu 'Amr, Ḥamzah, al-Kisā'ī, Ya'qūb al-Ḥaḍramī, dan Abu Ja'far membacanya dalam bentuk fi'il amr (وَاتَّخِذُوا).

Jika lafaz tersebut dipahami sebagai fi'il māḍī, maka ayat itu sekadar menyampaikan kabar historis bahwa para keturunan Nabi Ibrahim menjadikan maqam Ibrahim sebagai tempat salat. Namun apabila dibaca sebagai fi'il amr, maka ayat itu mengandung perintah untuk melaksanakan salat di maqam Ibrahim setelah selesai ṭawāf. Atas dasar perbedaan ini, Imam Mālik dan Imam Aḥmad berpendapat bahwa salat di belakang maqam Ibrahim hukumnya sunnah, sedangkan Imam Ḥanafī berpendapat wajib. Imam al-Syāfi'ī memiliki dua riwayat pendapat: sebagian menyebut wajib dan sebagian menyebut sunnah.¹⁹⁸

¹⁹⁸ Fathurrozi, *Mozaik Ilmu Qira'at*.

Dari berbagai contoh di atas, tampak jelas bahwa qirā'āt memiliki kontribusi nyata dalam pembentukan hukum Islam, khususnya dalam fikih ibadah dan munakahat. Perbedaan satu harakat, satu huruf, atau satu bentuk kata terkadang cukup untuk menetapkan dua hukum yang berbeda. Kenyataan ini menegaskan bahwa qirā'āt bukan sekadar urusan teknis tilawah, melainkan merupakan instrumen penafsiran al-Qur'an yang memiliki bobot hukum tersendiri. Dengan demikian, pemahaman yang memadai terhadap ragam qirā'āt—khususnya qirā'āt mutawātirah—merupakan kebutuhan mendasar bagi setiap pengkaji hukum Islam yang ingin memahami sumber dalil secara komprehensif.¹⁹⁹

¹⁹⁹Fitri, *PENGARUH QIRĀ'ĀT AL-SĀB'ĀH TERHADAP PENETAPAN HUKUM*.

BAB III

METODE PENELITIAN

A. Jenis dan Pendekatan Penelitian

Penelitian ini menggunakan jenis penelitian kualitatif dengan pendekatan normatif, yang dilaksanakan melalui studi kepustakaan (library research).²⁰⁰ Pendekatan normatif dipilih karena penelitian ini bergerak dalam ranah teks-teks keagamaan — yaitu teks-teks qirā'āt dan fiqh — yang mengandung norma dan kaidah yang harus dipahami secara internal sesuai epistemologi keilmuan Islam. Objek kajiannya bukan perilaku sosial atau data lapangan, melainkan dokumen-dokumen tekstual berupa kitab-kitab qirā'āt dan fiqh klasik.

Metode analisis yang diterapkan adalah analisis konten (content analysis).²⁰¹ Teknik ini digunakan untuk mengeksplorasi, menginterpretasi, dan menarik kesimpulan dari makna-makna yang terkandung dalam teks-teks qirā'āt dan fiqh yang diteliti.²⁰² Dalam penelitian ini, analisis konten akan difokuskan pada bagaimana qirā'āt yang digunakan oleh Imam Shāfi'ī yang terekam dalam kitab al-Kamil fi al-Qirā'āt dan al-Mustanir fi al-Qirā'āt al-'Ashr serta kitab penunjang lainnya, kemudian menguraikan implikasinya terhadap istinbāt hukum.

Proses penelitian akan dimulai dengan merancang kerangka berpikir yang sistematis.²⁰³ Selanjutnya, data yang telah terkumpul akan dianalisis secara cermat untuk menghasilkan penjelasan, argumentasi, dan interpretasi yang terstruktur.

²⁰⁰ John W. Creswell, *Research Design, Qualitative & Quantitative Approaches* (SAGE Publication Inc, 2002).

²⁰¹ Klaus Krippendorff, *Analisis Isi: Pengantar Teori dan Metodologi* (alih bahasa oleh Farid Wajidi (PT. Raja Grafindo Persada, 1980).

²⁰² Eriyanto, *Analisis isi: pengantar metodologi untuk penelitian ilmu komunikasi dan ilmu-ilmu sosial lainnya* (Kencana, 2011).

²⁰³ Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif Dan R&D* (ALFABETA CV, 2013).

Penekanan utama dalam proses ini adalah pada kemampuan analisis data dari berbagai sumber yang ada.

B. Data dan Sumber Data

Dalam penelitian ini, data dikelompokkan menjadi dua jenis: data primer dan data sekunder.²⁰⁴

1. Data Primer

Data primer adalah informasi yang peneliti peroleh secara langsung dari sumber aslinya, berupa teks-teks yang menjadi objek kajian utama penelitian ini.²⁰⁵

Sumber data primer dalam penelitian ini meliputi:

Al-Kāmil fī al-Qirā'āt al-'Ashr wa al-Arba'in al-Zā'idah 'alayhā karya al-Hudhalī (w. 465 H). Kitab ini menjadi sumber primer utama karena merupakan kitab paling komprehensif yang merekam secara khusus qirā'āt Imām al-Shāfi'ī — mencakup kaidah-kaidah uṣūl maupun perbedaan-perbedaan farsh al-ḥurūf — lengkap dengan jalur sanad dan klasifikasinya.

Al-Ṭarīq al-Munīr ilā Qirā'āt al-Imām Ibn Kathīr karya Tawfīq Ibrāhīm Ḍamrah. Kitab ini digunakan sebagai sumber pembandingan utama untuk riwayat al-Bazzī dan Qunbul — dua rawi resmi Ibn Kathīr — dalam rangka analisis komparatif.

Al-Mustanīr fī al-Qirā'āt al-'Ashr karya Abū Ṭāhir Aḥmad ibn 'Alī al-Baghdādī (w. 496 H). Kitab ini memuat data qirā'āt Ibn Kathīr beserta jalur

²⁰⁴ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Remaja Rosdakarya, 2014).

²⁰⁵ *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif Dan R&D*.

periwayatannya dan digunakan sebagai sumber pelengkap dalam verifikasi data qirā'āt al-Shāfi'i.

Al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashr dan Ṭayyibat al-Nashr karya Ibn al-Jazarī (w. 833 H). Kedua kitab ini menjadi rujukan standar untuk verifikasi kaidah-kaidah qirā'āt yang berlaku secara umum.

Rawā'i' al-Bayān fī Tafsīr Āyāt al-Aḥkām karya Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, dan kitab-kitab tafsir aḥkām serta fiqh muqāran lainnya. Kitab-kitab ini digunakan sebagai rujukan untuk mengidentifikasi dan menganalisis implikasi qirā'āt al-Shāfi'i terhadap istinbāt hukum dalam mazhabnya.

Kitab-kitab fiqh mazhab al-Shāfi'i seperti Aṣar al-Ikhtilāf fī al-Qawā'id al-Uṣūliyyāt fī al-Ikhtilāf al-Fuqahā' dan Manāqib al-Shāfi'i karya al-Bayhaqī. Kitab-kitab ini digunakan sebagai rujukan untuk memverifikasi pendapat-pendapat fiqh yang berkaitan dengan qirā'āt yang dibahas.

2. Data Sekunder

Data sekunder adalah data yang diperoleh dari studi-studi sebelumnya dan literatur pendukung yang relevan secara konseptual atau kontekstual.²⁰⁶ Data sekunder dalam penelitian ini meliputi: (1) penelitian-penelitian terdahulu tentang qirā'āt Imām al-Shāfi'i, pengaruh qirā'āt terhadap istinbāt hukum, dan kajian perbandingan mazhab berbasis qirā'āt, baik berupa jurnal ilmiah maupun tesis/disertasi; (2) buku-buku pengantar ilmu qirā'āt, 'ulūm al-Qur'ān, dan uṣūl al-

²⁰⁶ M. Iqbal Hasan, *Pokok-Pokok Materi Metodologi Penelitian dan Aplikasinya* (Ghalia Indonesia, 2002).

fiqh yang digunakan sebagai landasan konseptual; serta (3) kamus-kamus bahasa Arab dan mu'jam qirā'āt yang digunakan sebagai alat bantu analisis linguistik.

C. Instrumen Penelitian

Dalam penelitian kepustakaan, instrumen utama adalah peneliti itu sendiri (*human instrument*). Peneliti berperan sebagai perancang, pelaksana, pengumpul data, penganalisis, dan pelapor hasil penelitian. Selain itu, terdapat dua instrumen pendukung yang digunakan:²⁰⁷

Kartu Data dan Tabel: Instrumen ini digunakan untuk mencatat, mengorganisir, dan mengklasifikasikan setiap entri bacaan Imām al-Shāfi'ī.

Instrumen Dokumentasi: Melibatkan proses pengumpulan teks-teks yang akan dianalisis dengan menggunakan alat bantu seperti perangkat digital, salinan (fotokopi/scan), dan manajer referensi (seperti Zotero) untuk mendokumentasikan sumber-sumber primer secara akurat dan terorganisir.²⁰⁸

D. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data yang digunakan adalah dokumentasi, yaitu dengan menganalisis secara cermat berbagai dokumen tertulis yang relevan sebagai objek studi.²⁰⁹

Pengumpulan data qirā'āt: Peneliti menelusuri secara sistematis seluruh entri bacaan Imām al-Shāfi'ī yang tercatat dalam kitab al-Kāmil karya al-Hudhalī,

²⁰⁷ *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif Dan R&D*.

²⁰⁸ Noeng Muhadjir, *METODOLOGI PENELITIAN KUALITATIF*, 3 ed. (Rake Sarasin, 2000).

²⁰⁹ Creswell, *Research Design, Qualitative & Quantitative Approaches*. 190-191. Abdul Mustaqim, *METODE PENELITIAN AL-QUR'AN DAN TAFSIR* (Idea Press Yogyakarta, 2015).

kemudian mencocokkannya dengan data dari kitab al-Ṭarīq al-Munīr karya Ḍamrah dan sumber-sumber qirā'āt standar lainnya. Setiap perbedaan dicatat dan diklasifikasikan ke dalam pola yang sesuai.

Pengumpulan data implikasi hukum: Dari entri-entri qirā'āt yang telah terkumpul, peneliti menelusuri kitab-kitab tafsir aḥkām dan fiqh muqāran untuk mengidentifikasi ayat-ayat yang qirā'atnya bersentuhan langsung dengan persoalan hukum dalam mazhab al-Shāfi'ī. Proses ini dilakukan dengan merujuk pada kitab-kitab seperti Rawā'i' al-Bayān karya al-Ṣābūnī, dan kitab-kitab fiqh muqāran terkait.

E. Analisis Data

Analisis data adalah proses penting untuk mengatur dan mengolah data mentah menjadi pola, kategori, dan unit yang lebih mudah dipahami.²¹⁰ Analisis data dalam penelitian ini dilakukan dalam dua tahap yang berurutan, mengikuti dua fokus penelitian yang telah ditetapkan.

Analisis Pola Qirā'āt (Fokus Penelitian Pertama)

Tahap ini bertujuan menjawab fokus penelitian pertama: bagaimana pola qirā'āt Imām al-Shāfi'ī. Proses analisisnya meliputi tiga langkah:

1) Reduksi Data: Data bacaan Imām al-Shāfi'ī yang terkumpul dari kitab al-Kāmil.

²¹⁰ Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*.

2) Penyajian Data: Hasil klasifikasi disajikan dalam bentuk tabel. Kemudian disajikan dalam bentuk tabel ringkasan dengan persentase untuk memberikan gambaran umum tentang karakteristik qirā'āt al-Shāfi'ī.²¹¹

3) Verifikasi dan Interpretasi: Temuan kuantitatif diinterpretasi secara kualitatif.

Analisis Implikasi Istinbāt Hukum (Fokus Penelitian Kedua)

Tahap ini bertujuan menjawab fokus penelitian kedua: bagaimana implikasi perbedaan qirā'āt Imām al-Shāfi'ī terhadap istinbāt hukum dalam mazhabnya. Karena tidak setiap perbedaan qirā'āt secara otomatis menghasilkan perbedaan hukum, analisis pada tahap ini bersifat selektif dan mendalam. Proses analisisnya juga meliputi tiga langkah:

1) Reduksi Data: Identifikasi titik-titik implikasi hukum tidak dibatasi hanya pada table, melainkan dilakukan secara menyeluruh terhadap keseluruhan qirā'āt Imām al-Shāfi'ī dengan cara menelusuri di mana pilihan bacaan al-Shāfi'ī berpotensi menghasilkan perbedaan makna yang berdampak pada hukum. Proses ini dilakukan dengan merujuk silang antara data qirā'āt dan pendapat-pendapat fiqh al-Shāfi'ī dalam kitab-kitab tafsir aḥkām dan fiqh muqāran, untuk mengidentifikasi kasus-kasus di mana terdapat keterkaitan yang dapat dilacak antara pilihan qirā'āt dan produk hukum mazhabnya.

2) Penyajian Data: Setiap kasus hukum yang teridentifikasi disajikan secara naratif dengan memaparkan: (1) qirā'āt yang dipegang Imām al-Shāfi'ī pada ayat tersebut; (2) implikasi gramatikal/semantik dari perbedaan tersebut; dan (3)

²¹¹ Miles dan Huberman, Analisis data kualitatif: buku sumber tentang metode-metode baru.

pendapat fiqh Imām al-Shāfi’ī beserta perbandingannya dengan imam-imam mazhab lain.

3) Verifikasi dan Penarikan Kesimpulan: Dari seluruh kasus yang dianalisis, ditarik kesimpulan tentang pola hubungan antara qirā’āt dan istinbāt hukum.

F. Prosedur Penelitian

Proses penelitian ini akan dijalankan melalui serangkaian langkah sistematis.²¹² Dimulai dengan memilih topik yang relevan dan mendesak untuk diteliti, kemudian dilanjutkan dengan menggali informasi awal guna memperoleh pemahaman komprehensif tentang subjek.²¹³ Setelah itu, peneliti akan menetapkan fokus penelitian secara lebih spesifik untuk membatasi ruang lingkup kajian.²¹⁴ Tahap berikutnya adalah mengumpulkan sumber data yang relevan, baik primer maupun sekunder, diikuti dengan membaca dan menelaah sumber data tersebut secara cermat.²¹⁵ Data yang terkumpul akan diorganisir dengan membuat catatan penelitian yang sistematis, sebelum akhirnya menganalisis catatan penelitian tersebut untuk menemukan pola, makna, dan temuan.²¹⁶ Seluruh tahapan ini berpuncak pada penyusunan laporan penelitian yang terstruktur dan komprehensif.²¹⁷

²¹² Creswell, *Research Design, Qualitative & Quantitative Approaches*.

²¹³ Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*.

²¹⁴ *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif Dan R&D*.

²¹⁵ Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan* (Yayasan Obor Indonesia, 2008).

²¹⁶ Matthew B. Miles dan Michael Huberman, *Analisis data kualitatif: buku sumber tentang metode-metode baru* (Universitas Indonesia, 1992).

²¹⁷ Mustaqim, *METODE PENELITIAN AL-QUR’AN DAN TAFSIR*.

BAB IV

HASIL DAN ANALISIS

A. Biografi Imām al-Shāfi’ī

Nama lengkapnya adalah Muḥammad bin Idrīs bin al-’Abbās bin ‘Uṣmān bin al-Shāfi’ī bin as-Sā’ib bin ‘Ubaid bin ‘Abd Yazīd bin Hāsyim bin al-Muṭṭalib bin ‘Abd Manāf. Nasabnya bertemu dengan Rasūlullāh ṣallallāhu ‘alaihi wa sallam pada ‘Abd Manāf, sehingga antara keduanya terdapat hubungan kekerabatan sebagai sepupu jauh. Hal ini dikarenakan al-Muṭṭalib—kakek Imām al-Shāfi’ī—adalah saudara kandung Hāsyim yang merupakan kakek Nabi, dan keduanya sama-sama merupakan putra dari ‘Abd Manāf. Nama “al-Shāfi’ī” sendiri dinisbatkan kepada kakeknya, al-Shāfi’ī bin as-Sā’ib, sementara kunyah ia yang masyhur adalah Abū ‘Abdillāh. Dari jalur ibu, ia berasal dari kabilah Azd, sehingga para ulama menyebut bahwa kemuliaan nasabnya mengalir sekaligus dari dua jalur keturunan yang berbeda.²¹⁸

Para ulama sepakat bahwa Imām al-Shāfi’ī lahir pada tahun 150 H, bertepatan dengan tahun wafatnya Imām Abū Ḥanīfah—sebuah kebetulan historis yang oleh sebagian ulama dianggap sebagai isyarat peralihan tongkat estafet keilmuan. Mengenai tempat kelahirannya, terdapat perbedaan riwayat: sebagian menyebut Gaza (Ghazzah), sebagian lain ‘Asqalān, dan ada pula yang menyebut Yaman. Namun pendapat yang paling kuat menunjukkan bahwa ia lahir di Ghazzah, kemudian dibawa ke ‘Asqalān, lalu tumbuh besar di Makkah sebagai seorang anak yatim dalam kondisi yang sederhana. Keterbatasan ekonomi itu ternyata tidak

²¹⁸ Bayḥaqī, *Manāqib al-Shāfi’ī*, 37.

menghalangi kecerdasan yang sejak dini tampak luar biasa pada diri ia. Al-Qur'an ia hafal pada usia tujuh tahun, dan al-Muwatta' karya Imām Mālik mampu ia kuasai pada usia sepuluh tahun—suatu pencapaian yang menandai betapa tajam daya ingat dan keseriusan ia dalam menuntut ilmu sejak masa kanak-kanak.²¹⁹

Perjalanan intelektual Imām al-Shāfi'ī diawali dengan pengembaraan ke kabilah Hudzail untuk mendalami bahasa Arab yang fasih beserta khazanah sastra dan syairnya. Pengalaman ini kelak membentuk kepekaan linguistik ia yang sangat berpengaruh dalam metode istinbāt hukumnya. Setelah itu, ia melakukan rihlah ilmiyyah ke berbagai pusat keilmuan dunia Islam. Di Madinah, ia berguru langsung kepada Imām Mālik bin Anas dan mendalami fikih Ahl al-Madīnah yang berpijak kuat pada hadis dan tradisi. Imām Mālik sendiri dikabarkan melihat potensi besar dalam diri ia, hingga menasihatinya untuk senantiasa bertakwa karena ia akan memiliki masa depan yang besar.²²⁰ Di Makkah, ia belajar kepada Sufyān bin 'Uyaynah dan Muslim bin Khālid az-Zanjī, sementara di Irak—dalam dua kunjungannya ke Baghdād pada tahun 195 H dan 198 H—ia menyerap tradisi fikih Ahl ar-Ra'y melalui Muḥammad bin al-Ḥasan asy-Syaibānī.²²¹

Perpaduan antara dua tradisi besar itulah—antara pendekatan hadis yang mengutamakan naṣṣ dan pendekatan ra'yu yang mengedepankan nalar—yang menjadi keistimewaan utama Imām al-Shāfi'ī dibanding fuqahā' semasanya. Dari sintesis intelektual tersebut, ia berhasil merumuskan fondasi uṣūl al-fiqh yang sistematis, sebagaimana termuat dalam karyanya yang monumental, al-Risālah.

²¹⁹ Bayhaqī, *Manāqib al-Shāfi'ī*, 40.

²²⁰ al-Zurairī, "telaah qirā'ah Imam al-Shāfi'ī dengan mengumpulkan dan mengklasifikasikan bacaan-bacaan," 11.

²²¹ Bayhaqī, *Manāqib al-Shāfi'ī*, 120.

Karena kedalaman dan keluasan ilmunya itulah, banyak penuntut ilmu dari berbagai penjuru dunia Islam berdatangan untuk belajar kepadanya, dan melahirkan murid-murid besar seperti Aḥmad bin Ḥanbal, ar-Rabī' al-Murādī, Ismā'īl al-Muzanī, dan Yūnus bin 'Abd al-A'lā. Ia akhirnya menetap di Mesir dan mengembangkan pemikiran-pemikiran barunya di sana hingga wafat pada tahun 204 H di al-Fuṣṭāṭ dalam usia 54 tahun.²²²

Yang perlu digarisbawahi dalam konteks kajian ini adalah bahwa Imām al-Shāfi'ī tidak semata-mata dikenal sebagai seorang faqīh. Ia juga seorang qārī' yang menerima bacaan Al-Qur'an secara bersanad dari para gurunya di Makkah. Kedudukan ganda sebagai faqīh sekaligus qārī' inilah yang menjadikan kajian tentang ia tidak dapat dipisahkan dari dimensi qirā'āt. Pilihan bacaan yang ia pegangi—dengan otoritas sanad yang menyertainya—secara langsung memengaruhi cara ia memahami teks dan melakukan istinbāṭ hukum. Dengan demikian, penelusuran terhadap qirā'āt yang digunakan Imām al-Shāfi'ī bukan sekadar kajian ilmu Al-Qur'an semata, melainkan memiliki implikasi metodologis yang nyata terhadap produk hukum dalam mazhabnya—dan inilah yang menjadi fokus utama penelitian ini.

Tokoh kunci yang menghubungkan Imām al-Shāfi'ī dengan bacaan qirā'āt Makkiyyah adalah Ismā'īl bin 'Abdillāh bin Qaṣṭanṭīn, yang dikenal dengan kunyah Abū Ishāq al-Makhzūmī dan masyhur dengan julukan al-Qaṣṭ. Ia adalah seorang maulā di Makkah, diperkirakan lahir sekitar tahun 100 H, dan menetap di kota tersebut sepanjang hayatnya. Dalam bidang qirā'āt, al-Qaṣṭ berguru langsung

²²² Damrah, *Tahṣīl al-Manāli 'fi Qirā'at al-Imām al-Shāfi'ī*, 7.

kepada Ibn Kathīr—imam qirā’āt Makkah—serta kepada dua sahabat Ibn Kathīr, yaitu Syibl bin ‘Abbād dan Ma’rūf bin Mushkān. Ia dikenal sebagai salah satu qāri’ yang paling produktif membaca Al-Qur’an pada masanya, serta memiliki reputasi yang kokoh sebagai perawi yang *tsiqah* (terpercaya) dan *dābiṭ* (kuat hafalannya).

Imām al-Shāfi’ī sendiri tercatat sebagai salah satu murid al-Qaṣṭ, dan hal ini ia nyatakan secara langsung: “*Aku membaca Al-Qur’an kepada Ibnu Qaṣṭanṭīn.*” Pernyataan eksplisit ini menjadi bukti otoritatif bahwa pengambilan qirā’āt oleh Imām al-Shāfi’ī dilakukan secara bersanad melalui proses *talaqqi* yang dapat dipertanggungjawabkan—bukan sekadar berdasarkan hafalan otodidak.

Yang menarik secara analitis adalah bahwa sanad qirā’āt Imām al-Shāfi’ī bertemu pada satu titik yang sama dengan sanad dua rāwī resmi qirā’āt Ibn Kathīr, yaitu al-Bazzī dan Qunbul. Ketiganya bermuara pada al-Qaṣṭ. Namun struktur sanad ketiganya berbeda dalam hal jarak dan jumlah perantara:

Tabel 4. 1 Ringkasan Sanad

No.	Jalur	Urutan Sanad
1	Al-Bazzī	Ibn Kathīr → al-Qaṣṭ → ‘Ikrimah bin Sulaimān → al-Bazzī
2	Qunbul	Ibn Kathīr → al-Qaṣṭ → Wahb bin Wāḍiḥ → Aḥmad bin ‘Awn al-Nabbāl → Qunbul
3	Imām al-Shāfi’ī	al-Qaṣṭ → Imām al-Shāfi’ī

Sumber: Data diolah penulis (2026)

Dari tabel di atas tampak bahwa sanad Imām al-Shāfi’ī justru lebih pendek dibanding keduanya: al-Bazzī melewati satu perantara (‘Ikrimah bin Sulaimān), Qunbul melewati dua perantara (Wahb bin Wāḍiḥ dan Aḥmad bin ‘Awn al-Nabbāl), sementara Imām al-Shāfi’ī mengambil langsung dari al-Qaṣṭ tanpa perantara.

B. Perbedaan Qirā'āt Imām al-Shāfi'ī

Sebelum menemukan konsep dan implikasi perbedaan qirā'āt imām al-Shāfi'ī dalam istinbāt hukum Islam, perlu dipaparkan terlebih dahulu pemaparan perbedaan qirā'āt Imām al-Shāfi'ī secara rinci. Dalam hal ini ada dua aspek dalam ilmu qirā'āt yang harus diuraikan terlebih dahulu, yaitu kaidah uṣūl dan kaidah farsh.

Uṣūl dalam ilmu qirā'āt mengacu pada kaidah-kaidah bacaan yang bersifat umum dan menyeluruh, yakni kaidah yang berlaku secara konsisten pada semua atau sebagian besar tempat dalam Al-Qur'an tanpa terikat pada satu kata atau surah tertentu. Contohnya adalah kaidah madd, idghām nūn sākinah dan tanwīn, ṣilah mīm al-jam'i, basmalah, hā' al-kināyah, dan sejenisnya. Karena sifatnya yang umum itulah, perbedaan pada tataran uṣūl—jika ada—akan berdampak pada cara membaca Al-Qur'an secara keseluruhan, bukan hanya pada satu kata tertentu.²²³

'Abd al-Fattāh 'Abd al-Ghanī al-Qāḍī (wafat 1403 H)²²⁴ menerangkan bahwa kata al-uṣūl merupakan bentuk plural dari al-aṣl, di mana al-aṣl sendiri mengacu pada al-qā'idah al-kulliyyah, yakni kaidah-kaidah yang bersifat menyeluruh dan mengikat cabang-cabang yang berada di bawah naungannya. Dari sini dapat dipahami bahwa istilah al-uṣūl yang lebih dikenal luas pada hakikatnya bersinonim dengan makna qā'idah.

Pandangan serupa namun dengan redaksi berbeda juga dikemukakan oleh 'Alī Muḥammad al-Dabbā',²²⁵ yang mendefinisikan al-uṣūl sebagai ketentuan hukum yang berlaku secara umum terhadap sesuatu yang telah memenuhi

²²³ Jazarī, *Al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashr*, 33.

²²⁴ al-Qāḍī, *Al-Wāfi fī Sharḥ al-Shāṭibiyyah*, 25.

²²⁵ Muḥammad bin Muḥammad al-Jazarī, *al-Durrah al-Muḍiyyah fī al-Qirā'āt al-Thalāth al-Marḍiyyah* (Jāmi'ah Ṭaybah bi al-Madīnah al-Munawwarah., 1438), 188.

persyaratan yang ditetapkan. Adapun dalam ranah ilmu qirā'āt, al-uṣūl terhimpun dalam 37 pokok bahasan, meliputi: al-izhār, al-idghām, al-iqlab, al-ikhfā', al-ṣilah, al-madd, al-tawassuṭ, al-qaṣr, al-ishbā', al-taḥqīq, al-tashīl, al-ibdāl beserta dua variasinya, al-isqāṭ, al-naql, al-takhfīf, al-faṭḥ, al-imālah, al-taqlīl, al-tarqīq, al-tafkhīm, al-taghlīz, al-ikhtilās, al-ikhfā', al-taṭmīm, al-irsāl, al-tashdīd, al-tathqīl, al-waqf, al-sakt, al-qaṭ', al-iskān, al-rawm, al-ishmām, al-ḥadhf, yā'āt al-idāfah, dan yā'āt al-zawā'id.²²⁶

Istilah al-uṣūl kerap dipakai oleh para pakar qirā'āt, di antaranya Abū 'Amr al-Dānī (wafat 444 H) dan Ibn al-Jazarī (wafat 833 H) dalam karyanya al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashr, sebagai rujukan terhadap suatu kaidah tertentu. Berangkat dari penggunaan tersebut, al-uṣūl biasa pula disebut sebagai kaidah umum, yaitu seperangkat kaidah pokok yang berlaku secara menyeluruh bagi semua kata maupun kalimat, sebagaimana tampak pada kaidah pembacaan mīm jam', hā' kināyah, dua hamzah dalam satu kata, dua hamzah dalam dua kata, al-faṭḥ, al-imālah, al-taqlīl, yā' idāfah, al-iskān, al-rawm, al-ishmām, serta kaidah-kaidah lainnya. Perlu dicatat bahwa perbedaan qirā'āt yang masuk dalam kategori al-uṣūl ini tidak berimplikasi pada perbedaan penafsiran Al-Qur'an.

Berbeda dari uṣūl yang bersifat kaidah umum, farsh al-ḥurūf memuat perbedaan bacaan pada kata-kata tertentu secara individual di surah-surah tertentu yang tidak dapat dinaungi oleh satu kaidah menyeluruh. Istilah farsh sendiri berasal dari kata yang berarti “hamparan”—menggambarkan bagaimana perbedaan-perbedaan ini tersebar di berbagai tempat dalam Al-Qur'an, satu per satu, tanpa pola

²²⁶ al-Qāḍī, *Al-Wāfi fī Sharḥ al-Shātibīyyah*, 26.

tunggal yang merangkumnya.²²⁷ Karena itulah kajian farsh al-ḥurūf memerlukan penelusuran kata demi kata secara cermat.

1. Uṣūl Qirā'āt Imam al-Shāfi'ī

Analisis pada bagian ini dilakukan dengan membandingkan kaidah-kaidah uṣūl qirā'āt Imam al-Shāfi'ī—sebagaimana termuat dalam kitab al-Kāmil fī al-Qirā'āt al-'Ashr karya al-Hudhalī—dengan kaidah-kaidah yang berlaku dalam riwayat al-Bazzī dan Qunbul dari jalur Ibn Kathīr. Pemilihan Ibn Kathīr sebagai pembanding berakar pada pernyataan Imam al-Shāfi'ī sendiri bahwa ia mengambil bacaan dari Ismā'īl al-Qaṣṭ, yang merupakan mata rantai utama dalam silsilah kedua rawi tersebut. Dari perbandingan ini, setiap kaidah diklasifikasikan berdasarkan pola hubungannya: apakah al-Shāfi'ī sepakat dengan keduanya, hanya dengan al-Bazzī, hanya dengan Qunbul, ataukah berbeda dari keduanya. Hasil klasifikasi ini kemudian dianalisis untuk menangkap gambaran umum tentang kedekatan dan kemandirian qirā'āt al-Shāfi'ī pada tataran kaidah pokok.

Mad Jāiz Munfaṣil, Ibn Kathīr melalui jalur al-Syāṭibiyyah membaca dengan qaṣr (dua harakat).²²⁸ Hal yang sama juga berlaku pada qirā'āt Imam al-Shāfi'ī sebagaimana tercatat dalam kitab al-Kāmil,²²⁹ yaitu qaṣr (dua harakat). Dengan demikian, keduanya sepakat dalam kaidah ini tanpa ada perbedaan.

Mad Wājib Muttaṣil, Ibn Kathīr melalui jalur al-Syāṭibiyyah membaca dengan tawassuṭ (empat harakat).²³⁰ Berbeda dengan itu, Imam al-Shāfi'ī

²²⁷ al-Hudhalī, *al-Kāmil fī al-Qirā'āt al-'Ashr wa al-Arba'īn al-Zā'idah 'alayhā*.

²²⁸ Ḍamrah, *At-Taṭīq al-Munīr ilā Qirā'at al-Imām Ibn Kathīr*, 13.

²²⁹ al-Hudhalī, *al-Kāmil fī al-Qirā'āt al-'Ashr wa al-Arba'īn al-Zā'idah 'alayhā*, 48.

²³⁰ Ḍamrah, *At-Taṭīq al-Munīr ilā Qirā'at al-Imām Ibn Kathīr*, 13.

sebagaimana tercatat dalam kitab al-Kāmil membaca dengan isybā' (enam harakat).²³¹

Ṣilah Mīm al-Jam'I, Ibn Kathīr dan al-Shāfi'ī sama-sama membaca mīm jamak dengan ḍammah dan menyambungnyanya dengan wāw ketika huruf setelahnya berupa huruf berharakat,²³² seperti pada firman Allah:

﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ﴾.²³³

Dalam kaidah basmalah, Ibn Kathīr dan Imam al-Shāfi'ī sepakat menetapkan basmalah di antara dua surah dan menghitungnya sebagai ayat pertama surah al-Fātiḥah.²³⁴

Hā' al-Kināyah, Ibn Kathīr dan Imam al-Shāfi'ī membaca hā' ḍamir dengan isybā' harakat dan menyambungnyanya dengan yā' madiyyah atau wāw madiyyah ketika huruf setelahnya berharakat — meskipun huruf sebelumnya berupa huruf sukun²³⁵ — seperti pada: (فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ) dan (اضْرِبُوهُ بَعْضُهَا).²³⁶

Idghām Nūn Sākinah dan Tanwīn, Ibn Kathīr melalui jalur al-Syāṭibiyyah meng-idghamkan nūn sākinah atau tanwīn ke dalam lam atau rā' secara kāmil (sempurna) tanpa ghunnah, seperti pada (مِنْ رَبِّهِمْ) dan (وَيُبَيِّنُ لَنَا). Sementara Imam al-Shāfi'ī berdasarkan kitab al-Kāmil membacanya dengan idgham nāqishah (idgham bighunnah).²³⁷

²³¹ al-Hudhalī, *al-Kāmil fī al-Qirā'āt al-'Ashr wa al-Arba'īn al-Zā'idah 'alayhā*. 421.

²³² Ḍamrah, *Taḥṣīl al-Manāli' fī Qirā'at al-Imām al-Shāfi'ī*, 14.

²³³ Ḍamrah, *At-Tarīq al-Munīr ilā Qirā'at al-Imām Ibn Kathīr*. 17.

²³⁴ al-Hudhalī, *al-Kāmil fī al-Qirā'āt al-'Ashr wa al-Arba'īn al-Zā'idah 'alayhā*.

²³⁵ al-Hudhalī, *al-Kāmil fī al-Qirā'āt al-'Ashr wa al-Arba'īn al-Zā'idah 'alayhā*, 464.

²³⁶ Ḍamrah, *At-Tarīq al-Munīr ilā Qirā'at al-Imām Ibn Kathīr*. 14.

²³⁷ Abū Ṭāhir Aḥmad ibn 'Alī Baghdādī, *Al-Mustanīr fī al-Qirā'āt al-'Ashr* (Al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah, 1992). 467.

Al-Hamz wa al-Ibdāl, Imam al-Shāfi'ī membaca ﴿الْقُرْآنَ﴾ dan ﴿وَقُرْآنَ﴾ dengan cara memindahkan harakat fathah dari hamzah kepada rā' kemudian menghilangkan hamzahnya. Imam al-Shāfi'ī menjelaskan: “Aku mengambil bacaan al-Qur'an tanpa hamzah dari guruku al-Qisṭ, lalu aku tanyakan kepadanya mengapa demikian, ia menjawab: Itu adalah nama kitab seperti Taurat dan Injil.”²³⁸

Ibn Kathīr membaca kata ﴿وَاللَّيْلِ﴾ dalam surah al-Aḥzāb: 4, al-Mujādalah: 2, dan al-Ṭalāq: 4 tanpa yā' setelah hamzah. Dalam hal ini, masing-masing rawi memiliki cara tersendiri: Qunbul secara konsisten menghilangkan yā' dengan tetap membunyikan hamzah sebagaimana aslinya, baik saat waṣal maupun waqaf. Al-Bazzī memiliki dua pilihan bacaan. Pertama, mengganti hamzah dengan yā' sākinah dan memanjangkan alif sebelumnya, baik saat waṣal maupun waqaf. Kedua, men-tashil hamzah dengan dua pilihan Panjang bacaan, yaitu tawassut atau qasr. Khusus saat waqaf, al-Bazzī men-tashil hamzah dengan rūm disertai pilihan panjang tawassut atau qasr.²³⁹ Adapun Imam al-Shāfi'ī, berdasarkan kitab al-Kāmil, bacaannya sejalan dengan pilihan kedua al-Bazzī, yaitu dengan men-tashil hamzah.²⁴⁰

Untuk kata ﴿صِيَاءَ﴾ dalam surah Yūnus: 5, al-Anbiyā': 48 dan al-Qaṣaṣ: 71, Qunbul membacanya dengan hamzah sebagai pengganti yā'. Sedangkan Imam al-Shāfi'ī berdasarkan kitab al-Kāmil tetap membacanya dengan yā' (tidak menggantinya dengan hamzah).²⁴¹

²³⁸ al-Hudhalī, *al-Kāmil fī al-Qirā'āt al-'Ashr wa al-Arba'īn al-Zā'idah 'alayhā*. 389.

²³⁹ Ḍamrah, *Taḥṣīl al-Manāli' fī Qirā'at al-Imām al-Shāfi'ī*, 18.

²⁴⁰ Ḍamrah, *At-Tarīq al-Munīr ilā Qirā'at al-Imām Ibn Kathīr*. 24.

²⁴¹ al-Hudhalī, *al-Kāmil fī al-Qirā'āt al-'Ashr wa al-Arba'īn al-Zā'idah 'alayhā*. 389.

Al-Bazzī membaca kalimat ini ﴿يَايُسُو﴾, ﴿تَايُسُو﴾, ﴿اسْتَايُسُو﴾ dalam surah Yūsuf, dan ﴿يَايُس﴾ dalam surah al-Ra'd dengan dua wajah bacaan: pertama, dengan mendahulukan hamzah ke posisi yā', kemudian merubah hamzah menjadi alif serta men-fathahkan yā' di akhir kalimat, kedua, dengan tetap membunyikan hamzah sebagaimana aslinya. Sedangkan Imam al-Shāfi'ī berdasarkan kitab al-Kāmil membaca seluruh kata tersebut ﴿يَايُسُو﴾, ﴿تَايُسُو﴾, ﴿اسْتَايُسُو﴾, dan ﴿يَايُس﴾ dengan tetap menggunakan hamzah.²⁴²

Dua hamzah dari dua kata (yang berbeda), para rawi Ibn Kathīr dan Imam al-Shāfi'ī sepakat apabila keduanya berbeda harakat. Adapun apabila harakatnya sama, Imam al-Shāfi'ī mentahqīq hamzah pertama dan men-tashīl yang kedua pada kata yang berharakat fathah seperti ﴿جَاءَ أَخَذُ﴾, mengubah hamzah kedua menjadi yā' pada kata yang berharakat kasrah seperti ﴿النِّسَاءِ إِن﴾, dan mengubahnya menjadi wāw pada kata yang berharakat dammah seperti ﴿أُولِيَاءُ أُولَئِكَ﴾.²⁴³

Berhenti (waqaf) sesuai dengan رسم الخط (tulisan rasm/penulisan mushaf), Al-Bazzī waqaf pada lima kata istifhāmiyyah (kata tanya), yaitu ﴿عَمَّ﴾, ﴿فِيمَ﴾, ﴿مِمَّ﴾, ﴿لِمَ﴾, dan ﴿بِمَ﴾ dengan dua cara: pertama, men-sukunkan (mematikan) mīm, dan kedua, menyertakan hā' sakt (hā' diam saat berhenti). Sedangkan Imam al-Shāfi'ī berdasarkan kitab al-Kāmil berhenti (waqaf) pada kata-kata tersebut dengan membaca mīm secara sempurna, mengikuti rasm/ tulisan muṣṣḥaf.²⁴⁴

Takbir: Sebab dianjurkan takbir: Sebagian ulama menyebutkan bahwa wahyu pernah terlambat turun kepada Rasulullah ﷺ. Lalu kaum musyrik berkata:

²⁴² Damrah, *At-Tarīq al-Munīr ilā Qirā'at al-Imām Ibn Kathīr*. 24.

²⁴³ al-Hudhalī, *al-Kāmil fī al-Qirā'āt al-'Ashr wa al-Arba'īn al-Zā'idah 'alayhā*. 414.

²⁴⁴ al-Hudhalī, *al-Kāmil fī al-Qirā'āt al-'Ashr wa al-Arba'īn al-Zā'idah 'alayhā*. 484.

“Muhammad telah ditinggalkan oleh Tuhannya dan dibenci-Nya.” Maka turunlah surah Ad-Dhuha. Setelah Jibril selesai menyampaikannya, Nabi ﷺ mengucapkan takbir sebagai bentuk syukur kepada Allah Ta’ala.²⁴⁵

Hukumnya: Takbir itu sunnah, baik di dalam salat maupun di luar salat.²⁴⁶ Para ulama yang menetapkannya juga menyatakan boleh melakukannya atau meninggalkannya; tidak bertakbir bukanlah kesalahan.

Dalil mengenai takbir dalam qirā’āt diriwayatkan oleh al-Bazzi, yang mengatakan bahwa ia mendengar ‘Ikrimah bin Abī Sulaimān membaca kepada Ismā’il bin ‘Abdillāh al-Makkī. Ketika sampai pada surat ad-Dhuḥā, ia diperintahkan untuk bertakbir pada akhir setiap surat hingga khatam. Hal yang sama juga terjadi ketika ia membaca kepada ‘Abdullāh bin Katsīr, yang memberikan perintah serupa. Rantai periwayatan ini berlanjut kepada Mujāhid, kemudian kepada Ibnu ‘Abbās, lalu kepada Ubay bin Ka’b, hingga sampai kepada Rasulullah ﷺ yang juga memerintahkan hal tersebut.²⁴⁷ Al-Bazzi kemudian menukil pendapat Imam Imām al-Shāfi’ī yang menyatakan bahwa meninggalkan takbir berarti meninggalkan salah satu sunnah Rasulullah ﷺ.

Adapun bentuk takbir yang disepakati mayoritas ulama adalah cukup dengan mengucapkan “Allāhu akbar”.²⁴⁸ Dalam praktiknya, terdapat beberapa cara penerapan takbir: ada yang tidak melakukannya sama sekali (pendapat utama), ada yang membacanya secara umum di awal setiap surat dari al-Fātiḥah hingga an-Nās

²⁴⁵ Jazarī, *Al-Nashr fī al-Qirā’āt al-‘Ashr*. 303.

²⁴⁶ Jazarī, *Al-Nashr fī al-Qirā’āt al-‘Ashr*. 317.

²⁴⁷ Hakim Naisaburi, *Al-Mustadrak ‘ala ash-Shahihain* (Dar Al Kutub al-Ilmiyyah, 1002).

²⁴⁸ Jazarī, *Al-Nashr fī al-Qirā’āt al-‘Ashr*. 320.

kecuali at-Tawbah, dan ada pula yang membacanya mulai dari akhir surat ad-Dhuḥā hingga akhir an-Nās.

2. Analisis Pola Kaidah Uṣūl

Dari 13 kaidah uṣūl yang dikaji, dapat diidentifikasi empat pola hubungan antara qirā'āt Imam al-Shāfi'ī dengan riwayat al-Bazzī dan Qunbul sebagai berikut:

Tabel 4. 2 Pola Kaidah Uṣūl

Pola Hubungan	Jumlah Kaidah	Contoh
Sesuai al-Bazzī dan Qunbul	8	Mad jāiz munfaṣil, ṣilah mīm, basmalah, hā' al-kināyah, Al-Hamz wa al-Ibdal, dua hamzah dari dua kata yang beda harakat, takbir, wajah ibdāl pada يَسْتَأْذِنُ
Sesuai al-Bazzī saja	2	Tashīl pada وَاللَّيْلِ, kata ضِيَاء
Sesuai Qunbul saja	0	—
Berbeda dari keduanya	4	Mad wājib muttaṣil, idghām nūn sākinah dan tanwin, dua hamzah dari dua kata yang sama harakat, waqf

Sumber: Data diolah penulis (2026)

Pola ini mengungkapkan bahwa Imam al-Shāfi'ī memiliki kedekatan yang lebih besar dengan riwayat al-Bazzī dibandingkan Qunbul pada tataran kaidah uṣūl. Hal ini dapat dijelaskan dari sisi sanad: Imam al-Shāfi'ī dan al-Bazzī sama-sama menerima bacaan dari Ismā'il al-Qaṣṭ — Imam al-Shāfi'ī secara langsung, sementara al-Bazzī melalui satu perantara ('Ikrimah ibn Sulaymān). Kedekatan ini menjadikan keduanya lebih mungkin memiliki persamaan dalam kaidah-kaidah pokok. Adapun perbedaan yang muncul — seperti pada idghām nūn sākinah — mencerminkan bahwa Imam al-Shāfi'ī tidak terikat sepenuhnya pada riwayat al-Bazzī, melainkan memiliki bacaan yang mandiri.

3. Farsh al-Huruf Qirā'āt Imam al-Shāfi'ī

Dalam penelitian ini, analisis farsh al-ḥurūf dilakukan dengan metode komparasi sistematis: setiap bacaan Imam al-Shāfi'ī pada kata-kata tertentu dibandingkan secara bersamaan dengan bacaan al-Bazzī dan Qunbul sebagai dua rawi resmi Ibn Kathīr. Sumber utama untuk bacaan al-Shāfi'ī adalah kitab al-Kāmil fī al-Qirā'āt al-'Ashr wa al-Arba'in al-Zā'idah 'alayhā karya al-Hudhalī, yang hingga kini menjadi rujukan primer dan paling komprehensif dalam merekam bacaan-bacaan Imam al-Shāfi'ī secara khusus. Adapun bacaan al-Bazzī dan Qunbul merujuk pada kitab al-Ṭarīq al-Munīr ilā Qirā'āt al-Imām Ibn Kathīr karya Ḍamrah serta kitab-kitab qirā'āt standar lainnya.

Setiap entri dalam tabel farsh diklasifikasikan ke dalam empat pola hubungan berikut:

(B) Tidak berwarna: Berbeda dengan Riwayat Ibn Kathīr: bacaan al-Shāfi'ī berbeda dari al-Bazzī dan Qunbul yang sepakat satu sama lain.

(M) Berwarna hijau: Mandiri: bacaan al-Shāfi'ī berbeda dengan al-Bazzī dan Qunbul, yang mana dalam hal ini Bazzi dan Qunbul tidak sama dalam bacaannya.

(A) Berwarna biru: Sesuai al-Bazzī saja: bacaan al-Shāfi'ī sejalan dengan al-Bazzī namun berbeda dari Qunbul.

(Q) Berwarna kuning: Sesuai Qunbul saja: bacaan al-Shāfi'ī sejalan dengan Qunbul namun berbeda dari al-Bazzī.

Klasifikasi ini dirancang bukan sekadar untuk menghitung persamaan dan perbedaan, melainkan untuk mengungkap pola yang lebih bermakna: apakah al-Shāfi'ī secara konsisten lebih dekat ke al-Bazzī, ke Qunbul, ataukah ia memiliki

bacaan yang benar-benar mandiri? Hasil distribusi kuantitatif keempat pola ini kemudian dianalisis secara kualitatif—dikaitkan dengan jalur sanad yang telah dibahas sebelumnya—untuk menjelaskan mengapa pola-pola tersebut muncul dan apa maknanya secara akademis.

Adapun yang tidak tertulis di tabel ini, maka bacaannya sesuai dengan Ibn Kathīr, di mana dalam tradisi ilmu qira'at, jika Imam disebutkan maka meliputi kedua perawinya, artinya Imam al-Shāfi'ī, al-Bazzī dan Qunbul sepakat dalam bacaannya. Begitu pula dalam kaidah Uṣūlnya, yang tidak dipaparkan di atas berarti sesuai dengan bacaan Ibn Kathīr.

Tabel 4. 3 Farsh al-Huruf Qirā'āt Imam al-Shāfi'ī

NO	Ayat	Bacaan Ibn Kathīr	Bacaan Imam al-Shāfi'ī	Pola	Keterangan
1	Di semua tempat	Qunbul: سِرَاطٌ dan أَلْبَسِرَاطُ	الصِّرَاطُ dan صِرَاطُ	A	Dengan shod
2	Al-Baqarah: 71	لَا ذُلُولٌ	لَا ذُلُولٌ	B	Dengan men-fathah lam tanpa tanwin
3	Al-Baqarah: 85	يَعْمَلُونَ	تَعْمَلُونَ	B	Dengan ta'
4	Di semua tempat	Bazzi: حُطَوَاتٍ	حُطَوَاتٍ	Q	Dengan men-dhommah tho'
5	Al-Baqarah: 187	الرَّفَثُ dan أُحِلَّ	الرَّفَثُ dan أُحِلَّ	B	Dengan men-fathah keduanya
6	Al-Baqarah: 220	Bazzi: لَأَعْتَنَكُمْ	لَأَعْتَنَكُمْ	Q	Dengan hamzah
7	Al-Baqarah: 233	تُكَلِّفُ نَفْسُ	تُكَلِّفُ نَفْسًا	B	Dengan nun dan men-kasrah lam, kemudian men-tanwin fathah sin
8	Al-Baqarah: 237	وَلَا تَنسَوُا	وَلَا تَنَاسَوْا	B	Dengan men-tasydid ta' dan membaca mad lazim, kemudian me-fathah sin dan men-kasrah

					waw
9	Al-Baqarah: 245	وَيَبْصُطُ	وَيَبْصُطُ	A	Dengan shod
10	Al-Baqarah: 259	قَالَ أَعْلَمُ	قَالَ أَعْلَمُ	B	Dengan hamzah washal (ibtida' dengan kasrah) dan men-sukun mim
11	Al-Baqarah: 265	بِرَبْوَةٍ	بِرَبْوَةٍ	B	Dengan men-kasrah ra'
12	Al-Baqarah:267	وَلَا تَيَمَّمُوا	وَلَا تَيَمَّمُوا	A	Dengan men-tasydid ta' serta dibaca mad (Bazzi sama dengan Imam al-Shāfi'i
13	Al-Baqarah:284	وَيُعَذِّبُ مَنْ	وَيُعَذِّبُ مَنْ	B	Dengan idgham
14	Di semua tempat	هَآأَنْتُمْ	هَآأَنْتُمْ	A	Dengan alif
15	Ali Imran: 125	مُسَوِّمِينَ	مُسَوِّمِينَ	B	Dengan men-fathah waw
16	Ali Imran: 179 & al-Anfal: 37	لِيَمِيزَ dan يَمِيزَ	لِيَمِيزَ dan يَمِيزَ	B	Dengan men-dhammah ya', men-fathah mim, men-kasrah ya' beserta tasydid
17	Ali Imran: 187	يَكْتُمُونَهُ dan لِيُبَيِّنَنَّ	يَكْتُمُونَهُ dan لِيُبَيِّنَنَّ	B	Dengan ta'
18	An-Nisa': 92	فَدِيَّةٌ dan وَدِيَّةٌ	فَدِيَّةٌ dan وَدِيَّةٌ	B	Dengan men-tasydid ya'
19	An-Nisa': 115	وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ	وَيَتَّبِعْ غَيْرَ	B	Dengan ghain
20	An-Nisa': 148	إِلَّا مَنْ ظَلَمَ	إِلَّا مَنْ ظَلَمَ	B	Dengan men-fathah dzo' dan lam
21	Al-Maidah: 6	وَأَرْجُلَكُمْ	وَأَرْجُلَكُمْ	B	Dengan men-fathah lam
22	Al-Maidah: 50	يَتَّبِعُونَ	يَتَّبِعُونَ	B	Dengan ta'
23	Al-Maidah: 54	يَرْتَدُّ	يَرْتَدُّ	B	Dengan dua ta', yang pertama kasrah dan yang kedua sukun
24	Al-Maidah: 96	أُجِلَّ dan صَيِّدٌ	أُجِلَّ dan صَيِّدٌ	B	Dengan men-fathah keduanya

25	Al-Maidah: 101	تَبَدَّلْكُمْ	تَبَدَّلْكُمْ	B	Dengan men-fathah ta' dan men-dhammah dal
26	Al-Maidah: 112	هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ	هَلْ تَسْتَطِيعُ رَبُّكَ	B	Dengan ta', dan men-fathah ba'
27	Al-An'am: 59	وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلْمَةٍ الْأَرْضِ وَلَا رَظَبٍ وَلَا يَابِسٍ	وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلْمَةٍ الْأَرْضِ وَلَا رَظَبٍ وَلَا يَابِسٍ	B	Dengan men-dhammatain
28	Al-An'am: 92	وَلْيُنذِرَ	وَلْيُنذِرَ	B	Dengan ya'
29	Di semua tempat	ءَالِدَ كَرِيمٍ (Ada 2 wajah: 1. Ibdal, 2. Tashil)	ءَالِدَ كَرِيمٍ	B	Dengan men-ibdal
30	Al-A'raf: 44	Qunbul: أَن لَّعْنَةُ	أَنَّ لَّعْنَةَ	A	Dengan men-fathah dan tasydid nun, dan men-fathah ta'
31	Al-A'raf: 69	Qunbul: بَصْطَةً (dengan Sin)	بَصْطَةً	A	Dengan shad
32	Al-A'raf: 123 & Al-Mulk: 16	ءَامِنْتُمْ dan ءَامِنْتُمْ (dengan men-ibdal hamzah yang pertama menjadi waw ketika wasl)	ءَامِنْتُمْ ءَامِنْتُمْ	B	Dengan men-tahqiq hamzah yang pertama
33	Al-A'raf: 156	أَشَاءَ	أَسَاءَ	S	Dengan sin dan men-fathah hamzah yang kedua
34	Al-Anfal: 42	Bazzi: حَيٍّ	حَيٍّ	Q	Dengan ya' fathah bertasydid
35	Yunus: 16	Bazzi: وَلَا أَدْرِيكُمْ (Ada dua bentuk: membaca alif atau membuangnya)	وَلَا أَدْرِيكُمْ	Q	Dengan alif dan mad
36	Hud: 29 & Al-Ahqaf: 23	Bazzi: وَلَكِيَّ	وَلَكِيَّ	Q	Dengan men-sukun ya'
37	Hud: 42	Qunbul (idgham): مَعَنَا أَرْكَبْ	أَرْكَبْ مَعَنَا	M	Dengan Idzhar
		Bazzi (Idgham dan Idzhar):			

		مَعَنَا أَرْكَبْ			
38	Hud: 51	فَطَرَنِي	فَطَرَنِي	B	Dengan men-sukun ya'
39	Hud: 84	إِنِّي	إِنِّي	B	Dengan men-fathah ya'
40	Yusuf: 11	تَأْمَنَّا Ikhtilas & Isymam	تَأْمَنَّا	B	Isymam saja
41	Yusuf: 53	Bazzi: بِالسُّوءِ إِلَّا (Ada 2 bentuk: ibdal hamzah yang pertama dengan waw dan tashil hamzah yang pertama dengan isyba' atau qasr)	بِالسُّوءِ إِلَّا	Q	Dengan men-ibdal hamzah yang pertama menjadi waw bertasydid ketika washal
42	Yusuf: 90	Qunbul: يَتَّقِ	يَتَّقِ	A	Dengan membuang ya'
43	Ibrahim: 40	Bazzi: دُعَاءِ	دُعَاءِ	Q	Dengan membuang ya'
44	Al-Hijr: 41	صِرَاطَ عَلِيٍّ	صِرَاطَ عَلِيٍّ	B	Dengan men-kasrah lam dan men-tanwin ya' dengan dhammah
45	Al-Isra': 106	فَرَّقْنَاهُ	فَرَّقْنَاهُ	B	Dengan men-tasydid ra'
46	Al-Kahfi: 102	أَفَحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا	أَفَحَسِبُ الَّذِينَ كَفَرُوا	B	Dengan men-sukun sin dan men-dhammah ba'
47	Maryam: 61	جَنَّتِ عَذْنٍ	جَنَّتْ عَذْنٍ	B	Dengan men-dhammah ta'
48	Taha: 71	Qunbul: ءَامَنْتُمْ	ءَامَنْتُمْ	A	Dengan dua hamzah serta men-tashil hamzah yang kedua
49	Taha: 89	وَلَا يَمْلِكُ & أَلَّا يَرْجِعُ	وَلَا يَمْلِكُ & أَلَّا يَرْجِعُ	B	Dengan men-fathah
50	Al-Hajj: 29	لِيَقْضُوا Qunbul:	لِيَقْضُوا	A	Dengan men-sukun lam

51	Al-Mu'minun: 36	هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ (Waqaf dengan ha')	هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ	B	Waqf dengan ta' sesuai rasmnya
52	Al-Mu'minun: 44	تَتَرَا	تَتَرَا	B	Dengan fathah tanpa tanwin
53	An-Nur: 40	سَحَابٌBazzi:	سَحَابٌ	Q	Dengan dhammah tanwin
54	Al-Furqan: 30	قَوْمِيQunbul:	قَوْمِي	A	Dengan fathah ya'
55	An-Naml: 25	أَلَا يَسْجُدُوا	أَلَا يَا سَجُدُوا	B	Men-takhfif lam, kemudian pisah huruf ya' menjadi huruf ya' nida' dan fi'il amr
56	An-Naml: 44	سَاقِيهَاQunbul:	سَاقِيهَا	A	Dengan alif
57	An-Naml: 19 & Al-Ahqaf: 15	أَوْزَعِيBazzi:	أَوْزَعِي	Q	Dengan men-sukun ya'
58	An-Naml: 22 & Saba': 15	Bazzi: سَبَاً & لِسَبَاً Qunbul: سَبَاً & لِسَبَاً	سَبَاً & لِسَبَاً	M	Dengan men-tanwin kasrah
59	Al-Qasas: 78	عِنْدِيْٓ أَوْ لَمْBazzi:	عِنْدِيْٓ أَوْ لَمْ	Q	Dengan men-fathah ya'
60	Ar-Rum: 41	لِيُذِيقَهُمْ	لِيُذِيقَهُمْ	B	Dengan ya'
61	Luqman: 17	يُبْنِيْQunbul: يُبْنِيْBazzi:	يُبْنِيْ	M	Dengan men-kasrah ya' tasydid
62	Yasin: 1 Al-Qalam: 1	يَسْ ۝ وَالْقُرْءَانِ الْحَكِيمِ نَّ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ (dengan idzhar)	يَسْ ۝ وَالْقُرْءَانِ الْحَكِيمِ نَّ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ	B	Dengan idgham
63	Shad: 33	Qunbul: بِالسُّوْقِ & بِالسُّوْقِ	بِالسُّوْقِ	A	Dengan waw
64	Az-Zumar: 59	قَدْ جَاءَتْكَ ءَايَاتِيْ فَكَذَّبْتَ بِهَا وَاسْتَكْبَرْتَ وَكُنْتَ	قَدْ جَاءَتْكَ ءَايَاتِيْ فَكَذَّبْتَ بِهَا وَاسْتَكْبَرْتَ وَكُنْتَ	B	Dengan kasrah semua

65	Az-Zukhruf: 51	Qunbul: تَحْتِ	تَحْتِ	A	Dengan fathah ya'
66	Al-Ahqaf: 12	Bazzi: لِيُنْذِرَ	لِيُنْذِرَ	Q	Dengan ya'
67	Al-Fath: 29	Qunbul: سُوقَهُ & سُوقَهُ	سُوقَهُ	A	Dengan waw
68	Qaf: 41	يُنَادِ (Ada 2 wajah: menetapkan ya' & membuangnya)	يُنَادِ	B	Menetapkan ya'
69	At-Thur: 37	Qunbul: الْمُصَيِّرُونَ	الْمُصَيِّرُونَ	A	Dengan shad
70	Al-Qamar: 6	Qunbul: الدَّاعِ	الدَّاعِ	A	Dengan ya' (wasall/waqaf)
71	Al-Muinafiqun: 4	Qunbul: حُشْبٌ	حُشْبٌ	A	Dengan dhammah syin
72	Al-Qiyamah: 1	Qunbul: لَا أَقْسِمُ	لَا أَقْسِمُ	A	Dengan alif
73	Al-Insan: 4	Qunbul: سَلَسِلًا	سَلَسِلًا	A	Dengan menetapkan alif (waqaf)
74	Al-Fajr: 9	Bazzi: بِالْوَادِ	بِالْوَادِ	Q	Dengan menetapkan ya' (wasal), dan membuangnya (waqaf)
75	Al-Fajr: 15	Qunbul: أَكْرَمَيْنِ & أَهْنَيْنِ	أَكْرَمَيْنِ & أَهْنَيْنِ	A	Dengan menetapkan ya' (wasal/waqaf)
76	Al-'Alaq: 7	Qunbul: رَّءَاهُ	رَّءَاهُ	A	Dengan menetapkan ya'
77	Al-Kafirun: 6	Bazzi: وَلِي (Ada 2 wajah: sukun & fathah)	وَلِي	Q	Dengan sukun

Sumber: Data diolah penulis (2026) dengan membandingkan bacaan Imam al-Shāfi'ī dalam kitab *al-Kāmil fī al-Qirā'āt al-'Ashr wa al-Arba'īn al-Zā'idah 'alayhā* dengan bacaan Ibn Kathīr dalam kitab *At-Tarīq al-Munīr ilā Qirā'at al-Imām Ibn Kathīr*

4. Analisis Pola Farsh

Berdasarkan 77 entri farsh yang dikaji, distribusi pola hubungan antara qirā'āt Imam al-Shāfi'ī dengan riwayat al-Bazzī dan Qunbul adalah sebagai berikut:

Tabel 4. 4 Pola Farsh

Pola Hubungan	Jumlah Entri	Persentase	Makna
(B) Imam al-Shāfi'ī berbeda dengan Ibn Kathīr	40	51,9%	Imam al-Shāfi'ī memiliki bacaan yang mandiri
(A) Sesuai al-Bazzī saja (berbeda dari Qunbul)	21	27,3%	Kedekatan dengan jalur transmisi al-Bazzī
(Q) Sesuai Qunbul saja (berbeda dari al-Bazzī)	13	16,9%	Sesekali dekat dengan jalur Qunbul
(M) Imam al-Shāfi'ī berbeda dari al-Bazzī dan Qunbul	3	3,9%	Imam al-Shāfi'ī, al-Bazzī, dan Qunbul masing-masing memiliki bacaan tersendiri
TOTAL	77	100%	

Sumber: Data diolah penulis (2026)

Dari keseluruhan data yang telah dikaji—baik pada tataran uṣūl maupun farsh al-ḥurūf—tampak jelas bahwa qirā'āt Imām al-Shāfi'ī memiliki karakter yang khas: mandiri namun tetap berakar pada sumber yang sahih. Pada tataran farsh, dari 77 entri yang dianalisis, sebanyak 40 entri (51,9%) menunjukkan bacaan Imām al-Shāfi'ī berbeda dari Ibn Kathīr; 21 entri (27,3%) sesuai dengan al-Bazzī; 13 entri (16,9%) sesuai dengan Qunbul; dan hanya 3 entri (3,9%) yang benar-benar mandiri dari keduanya. Namun yang paling penting untuk ditegaskan adalah: dari seluruh entri farsh yang berbeda tersebut, hanya satu ayat yang memiliki dampak langsung terhadap hukum fikih, yaitu Q.S. al-Māidah: 6, pada kata **﴿وَأَرْجُلُكُمْ﴾** dengan bacaan *naṣab* (fathah) pada huruf lam. Adapun selebihnya, ayat-ayat yang memuat dimensi

hukum dapat dipastikan mengikuti bacaan Ibn Kathīr, karena tidak tercatat perbedaan pada entri farsh yang berkaitan dengan ayat-ayat aḥkām tersebut.

Lebih jauh, bacaan *naṣab* pada ﴿وَأَرْجُلُكُمْ﴾ ini sama sekali bukan bacaan shādhah yang ditolak. Ia justru merupakan bacaan yang diakui dan sahih, sebagaimana termaktub dalam bait al-Syāṭibiyyah:

وَأَرْجُلُكُمْ بِالنَّصْبِ “عَمَّ رِ” ضًا “ء” لا

Bait tersebut menunjukkan bahwa bacaan *naṣab* pada kata ﴿وَأَرْجُلُكُمْ﴾ dibaca oleh sejumlah imam qirā’āt—bukan hanya Imām al-Shāfi’ī semata. Ini berarti bacaan tersebut memiliki sandaran transmisi yang kuat dan diakui dalam bacaan qirā’āt sab’ah yaitu Imam Nafi’, Ibn ‘Amir, Al-Kisai, Hafsh.²⁴⁹

Kesahihan qirā’āt yang digunakan Imām al-Shāfi’ī dalam Istinbāṭ hukum dapat diuji lebih lanjut melalui tiga parameter keabsahan (*arkān al-ṣiḥḥah*) yang telah dirumuskan oleh para ulama qirā’āt, mulai dari Ibn Mujāhid hingga Ibn al-Jazarī. Parameter tersebut meliputi: kesesuaian dengan salah satu kaidah bahasa Arab, kesesuaian dengan rasm Muṣḥaf ‘Uṭmānī, dan ketersambungan sanad hingga Rasulullah ṣallallāhu ‘alaihi wa sallam.²⁵⁰ Apabila ketiga rukun ini diterapkan pada bacaan ﴿وَأَرْجُلُكُمْ﴾ dengan *naṣab*, maka hasilnya jelas: bacaan tersebut *lulus* dari ketiganya. Dari sisi kebahasaan, *naṣab* pada kata tersebut memiliki landasan gramatikal yang kuat, yaitu sebagai ‘atf kepada ﴿وَجُوهَكُمْ﴾. Dari sisi rasm, ia sesuai dengan Muṣḥaf ‘Uṭmānī secara *iḥtimālī* karena penulisan rasm tanpa harakat

²⁴⁹ Abū Muḥammad al-Syāṭibī, *Matan al-Syāṭibiyyah = Ḥirz al-Amānī wa Wajh al-Tahānī fī al-Qirā’āt al-Sab’*, 4 ed. (Dār al-Ghausānī li al-Dirāsāt al-Qur’āniyyah, 2005), 49.

²⁵⁰ Ibn Mujāhid, *as-sab’atu fī al-qirā’āt*, 17.

memang dirancang untuk mengakomodasi lebih dari satu bacaan yang sahih. Dan dari sisi sanad, sebagaimana telah diuraikan, bacaan ini diterima Imām al-Shāfi’ī secara *talaqqi* langsung dari al-Qaṣṭ yang bersambung kepada Ibn Kathīr meskipun pada akhirnya tidak mencapai derajat Mutawātir karena tidak banyak yang meriwayatkan.²⁵¹

Hal ini sekaligus mengukuhkan status bacaan yang digunakan sebagai Istinbāt hukum tersebut sebagai qirā’āt yang diterima (*maqbulah*)—bukan shādhah—karena memenuhi tiga rukun di atas.²⁵² Satu hal yang perlu ditegaskan pula adalah bahwa posisi Imām al-Shāfi’ī dalam qirā’āt masuk dalam kategori ikhtiyār: ia bukan perawi resmi yang membangun silsilah transmisi formal, melainkan seorang faqīh yang memilih bacaan berdasarkan pertimbangan riwayat yang kuat untuk diamalkan sekaligus dijadikan pijakan istinbāt. Sebagaimana dinyatakan dalam kajian studi pustaka, penisbatan suatu qirā’āt kepada seorang imam melalui jalur ikhtiyār bukan berarti ia menciptakan bacaan baru, melainkan menunjukkan komitmennya dalam memilih dan menjaga riwayat yang paling dapat dipertanggungjawabkan.²⁵³ Dengan demikian, qirā’āt Imām al-Shāfi’ī berdiri di atas fondasi yang kokoh: bersanad valid, sesuai rasm, selaras dengan kaidah bahasa Arab, dan telah diakui oleh para ulama qirā’āt menjadikannya layak dijadikan dasar istinbāt hukum Islam yang otoritatif dalam kerangka mazhabnya.

²⁵¹ *Ilmu Al-Qiraat Nasy’atuhu Athwaruhu Atsaaruhu Fil ‘Ulum Al-Syar’iyya.*, 42.

²⁵² Jazarī, *Al-Nashr fī al-Qirā’āt al-‘Ashr*, vol. 1, 9.

²⁵³ Faḍlī, *Al-Qirā’āt al-Qur’āniyyah; Tārīkh wa Ta’rīf*. 117.

C. Konsep dan Implikasi Qirā'āt Imām al-Shāfi'ī Terhadap Istinbāt Hukum Islam

Bagian ini memaparkan konsep dan implikasi qirā'āt Imam al-Shāfi'ī terhadap istinbāt hukum Islam. Dalam penelitian ini, setidaknya terdapat lima kasus hukum yang berhasil diidentifikasi memiliki kaitan dengan qirā'āt Imam al-Shāfi'ī. Kelima kasus ini disajikan di sini secara lebih terpadu dengan menyertakan perspektif qirā'āt al-Shāfi'ī secara spesifik.

1. Uraian Lima Kasus Hukum

a. Hukum Pertama: Apakah Basmalah Termasuk Ayat dari Al-Qur'an?

Para ulama sepakat bahwa basmalah yang terdapat dalam Surah An-Naml ayat 30 merupakan bagian dari ayat Al-Qur'an, yaitu dalam firman Allah:

إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ٣٠²⁵⁴

“Sesungguhnya surat itu dari Sulaiman dan sesungguhnya isinya: Dengan nama Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang.”

Namun, mereka berbeda pendapat mengenai apakah basmalah juga termasuk ayat dari Surah Al-Fatihah dan dari awal setiap surah lainnya.²⁵⁵

Perbedaan ini melahirkan beberapa pandangan. Mazhab Shāfi'ī -sesuai bacaan Ibn Kathīr- berpendapat bahwa basmalah adalah ayat dari Surah Al-Fatihah sekaligus ayat dari setiap surah dalam Al-Qur'an. Mereka berdalil dengan hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah RA, bahwa Nabi ﷺ bersabda:

²⁵⁴ Al-Qur'an, 27: 30.

²⁵⁵ aṣ-Ṣābūnī, *Rawā'ī 'al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān*, 47.

حديث أبي هريرة عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «إِذَا قَرَأْتُمُ الْحَمْدَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، فَاقْرَءُوا بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، إِنَّهَا أَمُّ الْقُرْآنِ وَأَمُّ الْكِتَابِ وَالسَّبْعُ الْمَثَانِي وَبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَحَدُ آيَاتِهَا»

“Apabila kalian membaca ‘Alhamdulillah Rabbil ‘alamin’, maka bacalah ‘Bismillahirrahmanirrahim’. Sesungguhnya Al-Fatihah itu adalah Ummul Qur’an, Ummul Kitab, dan tujuh ayat yang diulang-ulang, dan ‘Bismillahirrahmanirrahim’ adalah salah satu ayatnya.”²⁵⁶

Selain itu, mereka juga mengemukakan dalil rasional (aqli), yaitu bahwa dalam mushaf imam basmalah ditulis di awal Surah Al-Fatihah dan di awal setiap surah (kecuali Surah At-Taubah), dan hal itu diriwayatkan secara mutawatir. Para sahabat sangat ketat dalam menjaga kemurnian Al-Qur’an dan tidak menuliskan sesuatu yang bukan bagian darinya. Bahkan, tanda-tanda tambahan seperti pembagian ayat, nama surah, dan harakat ditambahkan belakangan dengan bentuk dan tinta yang berbeda. Karena itu, keberadaan basmalah di awal surah menunjukkan bahwa ia termasuk ayat dari setiap surah.²⁵⁷ Implikasi hukum dari pandangan ini tampak langsung dalam tata cara salat mazhab al-Shāfi’ī: basmalah wajib dibaca secara jahr (keras) dalam salat jahriyyah, karena ia merupakan bagian dari Al-Fātiḥah yang wajib dibaca.

Berbeda dengan itu, Mazhab Maliki berpendapat bahwa basmalah bukan bagian dari Surah Al-Fatihah,²⁵⁸ bahkan bukan termasuk ayat Al-Qur’an yang

²⁵⁶ Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*.

²⁵⁷ aṣ-Ṣābūnī, *Rawā’i ‘al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān*, 48.

²⁵⁸ al-Hudhalī, *al-Kāmil fī al-Qirā’āt al-‘Ashr wa al-Arba ‘in al-Zā’idah ‘alayhā*.

berdiri sendiri. Menurut mereka, basmalah hanya dituliskan di awal surah sebagai bentuk tabarruk (mengambil keberkahan).

Sementara itu, Mazhab Hanafi memiliki pandangan yang lebih moderat. Mereka mengakui bahwa penulisan basmalah dalam mushaf menunjukkan bahwa ia memang bagian dari Al-Qur'an.²⁵⁹ Namun, hal itu tidak berarti bahwa basmalah merupakan ayat dari surah tertentu, termasuk Al-Fatihah. Mereka juga berdalil dengan hadis-hadis yang menunjukkan bahwa basmalah tidak dibaca secara jahr (keras) dalam salat bersama Al-Fatihah, yang mengindikasikan bahwa ia bukan bagian dari surah tersebut. Oleh karena itu, mazhab Hanafi menyimpulkan bahwa basmalah adalah satu ayat Al-Qur'an yang berdiri sendiri, yang diturunkan sebagai pemisah antar surah, kecuali pada Surah An-Naml, di mana basmalah memang menjadi bagian dari ayatnya.²⁶⁰

b. Hukum Kedua: Shalat di Belakang Maqam Ibrahim (QS. Al-Baqoroh: 125)

وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ ﴿١٢٥﴾

Imam al-Shāfi'ī—sebagaimana Ibn Kathīr—membaca lafaz وَاتَّخِذُوا dengan kasrah pada huruf khā', sehingga bermakna fi'il amr (perintah). Pilihan qirā'āt ini secara langsung menjadi salah satu pijakan argumennya tentang kewajiban salat dua rakaat seusai ṭawāf. Dalam salah satu pendapatnya, ia menegaskan kewajiban

²⁵⁹ Baghdādī, *Al-Mustanīr fī al-Qirā'āt al-'Ashr*.

²⁶⁰ *Ilmu Al-Qiraat Nasy'atuhu Athwaruhu Atsaaruhu Fil 'Ulum Al-Syar'iyya*.

²⁶¹ Al-Qur'an, 2: 125.

tersebut dengan mendasarkan diri pada konstruksi fi'il amr yang dalam kaidah uṣūl fiqh pada asalnya menunjukkan perintah yang bersifat wajib (al-amr lil-wujūb).

Terdapat perbedaan di antara para imam qira'at dalam membaca lafadz وَأَتَّخِذُوا Imam Nafi' bersama Ibnu Amir memilih bacaan dengan me-fathah-kan huruf kha' sehingga lafadz وَأَتَّخِذُوا terbaca sebagai fi'il madhi. Adapun mayoritas imam lainnya—di antaranya Ibnu Katsir, Khalaf, Abu Amar, Hamzah, al-Kisa'i, Ya'qub al-Hadrami, serta Abu Ja'far—mengambil bacaan dengan meng-kasrah-kan huruf kha', sehingga lafadz وَأَتَّخِذُوا bermakna fi'il amr atau kata perintah.²⁶²

Menurut Al-Qurthubi, pilihan bacaan madhi menjadikan lafadz وَأَتَّخِذُوا berfungsi sebagai kalimat informatif. Dalam konteks ini, lafadz tersebut merupakan sambungan atau athof dari kalimat sebelumnya, yakni مَثَابَةُ لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا, sehingga antara keduanya terjalin kesinambungan makna. Sebaliknya, apabila dibaca sebagai fi'il amr, maka وَأَتَّخِذُوا mengandung muatan perintah dan berdiri sebagai kalimat tersendiri yang terlepas dari rangkaian sebelumnya.²⁶³

Sejalan dengan pdanangan Al-Qurthubi, riwayat dari Nabi Muhammad mengisyaratkan bahwa pembacaan huruf kha' dengan fathah (bentuk madhi) menjadikan ayat ini sekadar pemberitahuan historis—bahwa para keturunan Nabi Ibrahim telah menjadikan Maqam Ibrahim sebagai lokasi pelaksanaan shalat. Hal tersebut sesuai dengan konteks kalimat sebelumnya yang juga menggunakan bentuk madhi, yaitu وَعَهْدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِذْ جَعَلْنَا

²⁶² Al-Qadiy, *Al-Budur Az-Zahirah fi Al-qiraat Al-'Asyirah Al-Mutawatiroh*.

²⁶³ Al-Qurthubi, *Al-Jami' li Ahkam Al-Qur'an*.

Keserasian antara dua lafadz **جَعَلْنَا** dan **وَاتَّخَذُوا** yang keduanya berbentuk madhi memperkuat interpretasi bahwa ayat tersebut semata-mata menyampaikan fakta bahwa Allah telah menjadikan Baitul Haram sebagai tempat berlindung yang aman bagi umat manusia, dan keturunan Ibrahim pun telah menjadikan makam tersebut sebagai tempat beribadah.

Lain halnya bila huruf kha' dibaca dengan kasrah; lafadz **وَاتَّخَذُوا** berubah menjadi fi'il amr yang mengandung kewajiban untuk melaksanakan shalat di Maqam Ibrahim. Hal ini diperkuat oleh praktik Nabi Muhammad saw. saat menunaikan thawaf di Baitul Haram, di mana ia membaca ayat **مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى** lalu menunaikan shalat sunnah dua rakaat di Maqam Ibrahim, seolah-olah mempraktikkan langsung perintah yang termuat dalam ayat tersebut.²⁶⁴

Perbedaan cara baca ini berdampak langsung pada ranah hukum Islam, khususnya di kalangan fuqaha, terkait status hukum shalat di belakang Maqam Ibrahim—apakah tergolong sunnah atau wajib.

Imam Mālik dan Imam Aḥmad ibn Ḥanbal sependapat bahwa salat di belakang Maqam Ibrāhīm hukumnya sunnah, berdasarkan pembacaan fi'il māḍi yang mereka ikuti. Imam al-Shāfi'ī memiliki dua versi pendapat: di satu sisi ia menegaskan kewajiban salat dua rakaat se usai ṭawāf berdasarkan bacaan fi'il amr yang ia pegang; di sisi lain, sebagian riwayat dari mazhabnya menyatakan bahwa salat tersebut berkedudukan sebagai ibadah tambahan yang sangat dianjurkan.

²⁶⁴ *Ilmu Al-Qiraat Nasy'atuhu Athwaruhu Atsaaruhu Fil 'Ulum Al-Syar'iyya*.

Adapun Mazhab Ḥanafī—yang juga membaca *fi'il amr*—secara tegas menetapkan kewajiban salat di belakang Maqam Ibrāhīm.²⁶⁵

c. Hukum Ketiga: Kapan Boleh Menggauli Istri Setelah Haid? (QS. Al-Baqarah: 222)

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَظْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ

²⁶⁶ ﴿٢٢٢﴾

“Mereka bertanya kepadamu (Nabi Muhammad) tentang haid. Katakanlah, “Itu adalah gangguan (sesuatu yang kotor).” Karena itu, jauhilah para istri (dari melakukan hubungan intim) pada waktu haid dan jangan kamu dekati mereka (untuk melakukan hubungan intim) hingga mereka suci (habis masa haid). Apabila mereka benar-benar suci (setelah mandi wajib), campurilah mereka sesuai dengan (ketentuan) yang diperintahkan Allah kepadamu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertobat dan menyukai orang-orang yang menyucikan diri.”

Dalam persoalan kapan seorang istri kembali halal untuk digauli setelah haid, para fuqaha berbeda pendapat seputar makna “suci” yang menjadi batas kebolehan tersebut. Perbedaan ini berakar dari cara masing-masing ulama memahami redaksi ayat 222 surah Al-Baqarah.

Imam Shāfi‘ī, dalam hal ini sejalan dengan jumhur ulama yaitu Imam Malik dan Imam Ahmad, berpendapat bahwa suci yang menghalalkan jima’ adalah kesucian yang diperoleh melalui mandi dengan air, sebagaimana yang dilakukan oleh orang yang berhadass besar. Dengan demikian, seorang istri belum halal untuk

²⁶⁵ Fathurrozi, *Mozaik Ilmu Qira’at*.

²⁶⁶ Al-Qur’an, 2: 222

digauli meskipun darah haidnya telah berhenti, selama ia belum menunaikan mandi wajib.

Berbeda dengan pandangan tersebut, Imam Abu Hanifah memahami “suci” sebagai semata-mata berhentinya aliran darah haid. Namun demikian, ia memberikan perincian lebih lanjut: apabila darah berhenti pada batas maksimal masa haid yakni sepuluh hari, suami boleh menggaulinya meskipun sebelum mandi. Sebaliknya, jika darah berhenti sebelum mencapai sepuluh hari, maka hubungan suami istri baru diperbolehkan setelah sang istri mandi atau setidaknya masuk waktu shalat. Pendapat ketiga datang dari Thawus dan Mujahid yang mengambil jalan tengah; menurut keduanya, cukup bagi istri untuk mencuci kemaluannya dan berwudhu, tanpa harus mandi wajib, agar ia kembali halal untuk digauli.²⁶⁷

Akar perbedaan pendapat ini sejatinya bersumber dari penafsiran terhadap dua kata yang digunakan dalam satu ayat yang sama. Allah Ta’ala berfirman: *“Dan janganlah kamu mendekati mereka hingga mereka ṭahura, maka apabila mereka telah ṭatahhara maka datangilah mereka.”* Secara linguistik, kata طَهَّرَ (ṭahura) yang dibaca ringan lazim digunakan untuk menunjukkan keadaan yang terjadi dengan sendirinya tanpa keterlibatan usaha manusia, dalam hal ini berhentinya darah haid. Adapun kata تَطَهَّرَ (ṭatahhara) yang bertasydid menunjukkan tindakan yang dilakukan secara aktif oleh seseorang, yakni mandi dengan air.²⁶⁸

Bertolak dari perbedaan ini, Imam Abu Hanifah menafsirkan kedua kata tersebut dalam satu makna, yaitu berhentinya darah, sehingga kata bertasydid pun

²⁶⁷ Al-Qurthubi, *Al-Jami’ li Ahkam Al-Qur’an.*, 88.

²⁶⁸ al-Imām Muḥammad al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb* (Dār al-Fikr, t.t.), 72.

ia pahami sebagaimana kata yang ringan. Sebaliknya, jumhur ulama menafsirkan keduanya merujuk pada mandi, sehingga kata yang ringan pun mereka baca sebagaimana kata yang bertasydid. Pendirian jumhur ini diperkuat oleh qira'at Hamzah dan al-Kisa'i yang membaca "*ḥattā yaṭṭaharna*" dengan tasydid pada kedua tempat dalam ayat tersebut.²⁶⁹

Lebih jauh, jumhur berargumen bahwa ayat ini sesungguhnya menetapkan dua syarat yang harus terpenuhi secara bersamaan sebelum hubungan suami istri dibolehkan: pertama, berhentinya darah sebagaimana tersurat dalam frasa "*hingga mereka ṭahura*"; dan kedua, mandi dengan air sebagaimana ditunjukkan oleh frasa "*apabila mereka ṭaṭahhara*."²⁷⁰ Kedua syarat ini tidak dapat dipisahkan, sebagaimana halnya dalam ayat mengenai penyerahan harta kepada anak yatim (An-Nisa': 6), yang mensyaratkan terpenuhinya baligh dan kecerdasan (rusyd) secara bersamaan sebelum harta diserahkan kepada mereka.²⁷¹

Dari seluruh uraian di atas, pendapat jumhur tampak lebih kuat dan lebih rajih. Allah Ta'ala sendiri menyertakan hikmah di balik ketentuan ini melalui firman-Nya: "*Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang bertaubat dan mencintai orang-orang yang bersuci*." Ungkapan "*المتطهرين*" dalam ayat ini secara lahiriah mengarah pada kesucian yang bersifat fisik dan indrawi, yang paling tepat diwujudkan melalui mandi dengan air. Kesimpulan ini pula yang dipilih oleh Syaikhul Mufassirin al-Thabari, dan dikuatkan oleh dua ulama besar lainnya, yakni Ibnu al-'Arabi dan al-Syaukani.²⁷²

²⁶⁹ Ibn Mujāhid, *as-sab'atu fī al-qirā'āt*, 182.

²⁷⁰ al-Rāzī, *Maḥāṭib al-Ghayb*, 72.

²⁷¹ aṣ-Ṣābūnī, *Rawā'ī al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān*, juz 1 hal 301.

²⁷² aṣ-Ṣābūnī, *Rawā'ī al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān*, juz 1 hal 302.

d. Hukum Keempat: Makna Mulāmasah dalam Ayat Al-Qur'an (QS.

An-Nisa': 43)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا
جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا وَإِن كُنتُمْ مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ
مِّنْكُمْ مِنَ الْغَايِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا
فَأَمْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا ﴿٤٣﴾²⁷³

“Wahai orang yang beriman! Janganlah kamu mendekati salat ketika kamu dalam keadaan mabuk, sampai kamu sadar apa yang kamu ucapkan, dan jangan pula (kamu hampiri masjid ketika kamu) dalam keadaan junub kecuali sekedar melewati jalan saja, sebelum kamu mandi (mandi junub). Adapun jika kamu sakit atau sedang dalam perjalanan atau sehabis buang air atau kamu telah menyentuh perempuan, sedangkan kamu tidak mendapat air, maka bertayamumlah kamu dengan debu yang baik (suci); usaplah wajahmu dan tanganmu dengan (debu) itu. Sungguh, Allah Maha Pemaaf, Maha Pengampun”

Mayoritas ulama membaca ayat *أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ* dengan tambahan alif, termasuk Imam al-Shāfi'ī sementara Imam Hamzah dan Al-Kisā'i membacanya tanpa alif *أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ*. Perbedaan qira'at ini kemudian memengaruhi cara memahami makna “menyentuh” dalam ayat tersebut, sehingga membuka ruang perbedaan penafsiran di kalangan ulama.²⁷⁴

Para ulama salaf berbeda pendapat tentang maksud “menyentuh perempuan” dalam ayat ini. Sebagian, seperti Ali, Ibnu Abbas, dan Hasan, memahaminya sebagai kiasan untuk hubungan suami-istri (jima'), yang kemudian menjadi dasar pendapat mazhab Hanafi. Sementara itu, Ibnu Mas'ud, Ibnu Umar, dan Asy-Sya'bi

²⁷³ Al-Qur'an, 4: 43.

²⁷⁴ Ibn Mujāhid, *as-sab'atu fī al-qirā'āt*, 234.

memaknainya secara literal sebagai sentuhan fisik dengan tangan, yang menjadi pijakan mazhab Shāfi'ī.²⁷⁵

Imam Ath-Thabari lebih menguatkan pendapat pertama, yaitu bahwa makna yang dimaksud adalah jima'. Ia berdalil dengan hadis:

عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَبَّلَ بَعْضَ نِسَائِهِ ثُمَّ صَلَّى وَلَمْ يَتَوَضَّأْ²⁷⁶

Bahwa Nabi ﷺ pernah mencium istrinya, kemudian langsung melaksanakan shalat tanpa mengulangi wudhu.²⁷⁷ Riwayat dari Aisyah juga menegaskan hal yang sama, sehingga menunjukkan bahwa sentuhan biasa tidak membatalkan wudhu.

Dari perbedaan penafsiran ini, para fuqaha kemudian berbeda pendapat dalam menetapkan hukum menyentuh perempuan terhadap wudhu. Abu Hanifah berpendapat bahwa menyentuh perempuan tidak membatalkan wudhu, baik dengan syahwat maupun tanpa syahwat. Berbeda dengan itu, Imam Shāfi'ī berpendapat bahwa sentuhan tersebut membatalkan wudhu secara mutlak. Adapun Imam Malik mengambil posisi tengah, yaitu jika sentuhan disertai syahwat maka wudhu batal, dan jika tidak, maka tidak batal.²⁷⁸

Dalam memahami ayat, sebagian ulama juga menegaskan bahwa kata “menyentuh” dalam Al-Qur'an sering digunakan sebagai kiasan untuk hubungan suami-istri, seperti dalam ayat tentang perceraian sebelum “menyentuh” dan ayat tentang zihar. Namun, Imam Shāfi'ī tetap berpegang pada makna zahir, dengan

²⁷⁵ Al-Qurthubi, *Al-Jami' li Ahkam Al-Qur'an.*, 223.

²⁷⁶ Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*.

²⁷⁷ Abū Ja'far al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* (Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah., t.t.).

²⁷⁸ aṣ-Ṣābūnī, *Rawā'i' al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān*, 486.

alasan bahwa makna asli dari kata tersebut adalah sentuhan fisik, sedangkan makna jima' hanyalah kiasan, dan kaidah bahasa menuntut agar makna asli didahulukan kecuali ada dalil yang memalingkannya.

Ibnu Rusyd menjelaskan bahwa akar perbedaan ini terletak pada sifat kata “menyentuh” dalam bahasa Arab yang memiliki dua kemungkinan makna: hakiki (sentuhan tangan) dan majazi (jima'). Karena itu, sebagian ulama memilih makna kiasan berdasarkan konteks dan dalil hadis, sementara yang lain tetap pada makna literal berdasarkan kaidah kebahasaan. Perbedaan pendekatan inilah yang akhirnya melahirkan variasi pendapat dalam hukum fikih terkait wudhu.²⁷⁹

e. Hukum Kelima: Membasuh Kaki Ketika Berwudhu (QS. Al-Maidah:

6)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ
وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا²⁸⁰

“Wahai orang-orang yang beriman! Apabila kamu hendak melaksanakan shalat, maka basuhlah wajahmu dan tanganmu sampai ke siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kedua kakimu sampai ke kedua mata kaki. Jika kamu junub, maka mandilah”

Ayat tersebut menjelaskan bahwa seseorang yang hendak melaksanakan salat dalam keadaan berhadhas diwajibkan untuk berwudu. Tata cara wudu dimulai dari mencuci wajah, kemudian mencuci kedua tangan hingga siku, mengusap kepala, dan diakhiri dengan membasuh kaki hingga kedua mata kaki.

²⁷⁹ aṣ-Ṣābūnī, *Rawā'ī 'al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān*, 486.

²⁸⁰ Al-Qur'an, 5: 6.

Yang perlu digarisbawahi secara khusus adalah bahwa Imam al-Shāfi'ī—sebagaimana tercatat dalam tabel farsh nomor 21—membaca lafaz وَأَرْجُلُكُمْ dengan fathah pada huruf lām. Ini merupakan bacaan yang berbeda dari Ibn Kathīr (dalam riwayat al-Bazzī dan Qunbul) yang membacanya dengan kasrah (وَأَرْجُلُكُمْ). Dengan demikian, kasus ini menjadi contoh paling konkret dalam penelitian ini: qirā'āt spesifik yang dipegang Imam al-Shāfi'ī—berbeda dari imam yang diklaim menjadi rujukannya—berimplikasi langsung dan dapat dilacak terhadap pendapat fiqhnya.

Namun demikian, para ulama berbeda pendapat mengenai cara membersihkan kaki (وَأَرْجُلُكُمْ) dalam wudu, apakah harus dicuci atau cukup diusap dengan air. Perbedaan ini berakar pada variasi qira'at dalam lafaz terkait. Dalam masalah ini terdapat dua kelompok qirā'āt. Ibn Kathīr (melalui al-Bazzī dan Qunbul), Ḥamzah, dan Abū 'Amr membaca dengan kasrah (وَأَرْجُلُكُمْ). Adapun Imam Nāfi', Ibn 'Āmir, al-Kisā'ī, dan—yang penting dicatat—Imam al-Shāfi'ī sendiri, membaca dengan fathah (وَأَرْجُلُكُمْ).²⁸¹ Bacaan fathah inilah yang menjadikan kata “kaki” di-'athaf-kan kepada perintah membasuh, sehingga hukumnya adalah wajib dicuci. Adapun Imam 'Ashim, dalam riwayat Syu'bah membaca (وَأَرْجُلُكُمْ), sedangkan dalam riwayat Hafsh membaca (وَأَرْجُلُكُمْ).²⁸²

Secara lahiriah, qira'at (وَأَرْجُلُكُمْ) menunjukkan bahwa kedua kaki wajib dicuci, karena di-'athaf-kan kepada (فَاعْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ). Sebaliknya, qira'at (وَأَرْجُلُكُمْ) menunjukkan bahwa kaki cukup diusap, karena di-'athaf-kan kepada (وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ).

²⁸¹ Ibn Mujāhid, *as-sab'atu fī al-qirā'āt*, 242.

²⁸² Ibn Mujāhid, *as-sab'atu fī al-qirā'āt*. 242.

Mayoritas ulama (jumhur)²⁸³ cenderung memilih qira'at (وَأَرْجُلُكُمْ). Dengan demikian, mereka menetapkan bahwa dalam wudu kedua kaki wajib dicuci dan tidak cukup hanya diusap. Pendapat ini didukung oleh beberapa dalil:

Pertama, terdapat banyak hadis yang menjelaskan bahwa Nabi SAW memberikan peringatan keras kepada orang-orang yang tidak membasuh tumit mereka saat berwudu.

تَخَلَّفَ عَنَّا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي سَفَرَةٍ سَافَرْنَاهَا، فَأَذْرَكْنَا وَقَدْ أَزْهَقْتَنَا الصَّلَاةُ - صَلَاةُ الْعَصْرِ - وَنَحْنُ نَتَوَضَّأُ، فَجَعَلْنَا نَمْسُحُ عَلَى أَرْجُلِنَا، فَنَادَى بِأَعْلَى صَوْتِهِ: وَيْلٌ لِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ، مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا²⁸⁴

“Dari Abdullah ibn Umar berkata: Dalam suatu perjalanan bersama kami, Rasulullah SAW tiba belakangan. Kami menunggu ia, sampai-sampai kami mengakhirkan salat Asar. Setelah ia tiba, kami lalu berwudu dan kaki hanya kami usap (dengan air). Abdullah ibn Umar berkata: Lalu Nabi SAW berseru dengan suara tinggi: ‘Api neraka (bagi) orang yang mengabaikan mencuci tumit (dalam berwudu).’ Hal ini diulanginya sampai dua atau tiga kali.” (H.R. Bukhari)”

Menanggapi hadis tersebut, Ibn Katsir menyatakan bahwa jika memang kewajiban kaki dalam wudu hanya sebatas mengusap, tentu Nabi tidak akan mengancam orang yang tidak mencucinya.²⁸⁵ Hal ini karena istilah (al-mash) hanya menunjukkan makna mengusap secara terbatas, sebagaimana mengusap khuff (sepatu), yang tidak mencakup seluruh bagian kaki.

²⁸³ al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī Jāmi‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*. Juz ke-5, hlm. 91.

²⁸⁴ Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 27.

²⁸⁵ al-Qāsimī Muḥammad Jamāl al-Dīn, *Maḥāsīn al-Ta’wīl* (Maḥāsīn al-Ta’wīl, 1957). Juz ke-6, hlm 1890

Kedua, dalam ayat tersebut terdapat pembatasan pada bagian kaki hingga mata kaki, sebagaimana pembatasan pada tangan hingga siku. Hal ini mengindikasikan bahwa kaki diperlakukan seperti tangan, yaitu wajib dicuci secara menyeluruh. Selain itu, jumhur ulama juga berusaha menakwilkan qira'at (وَأَرْجُلُكُمْ) melalui beberapa pendekatan:²⁸⁶

Lafaz (وَأَرْجُلُكُمْ) pada hakikatnya di-'athaf-kan kepada (وَأَيْدِيكُمْ), namun dibaca majrur karena berdekatan dengan lafaz sebelumnya yang juga majrur, yaitu (يُرْسَلُ). Fenomena ini dikenal dalam bahasa Arab. Seperti firman Allah:

يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شَوَاظٌ مِّن نَّارٍ وَنُحَاسٌ فَلَا تَنْتَصِرَانِ ﴿٣٥﴾

Kata (وَنُحَاسٍ) pada ayat tersebut dapat dibaca (وَنُحَاسٍ) dengan harakat majrur, karena berdekatan kata sebelumnya yang sama majrur-nya (نَّارٍ)

Akan tetapi, penjelasan ini dikritik oleh sebagian ulama, seperti al-Razi, dengan beberapa alasan:

- Penyesuaian i'rab karena kedekatan umumnya terjadi dalam syair dan bersifat darurat, sedangkan Al-Qur'an tidak demikian.
- Kaidah tersebut hanya berlaku jika tidak menimbulkan kerancuan makna, sementara dalam ayat ini potensi kerancuan masih ada.
- Kaidah itu juga tidak berlaku jika kedua lafaz dihubungkan dengan huruf 'athaf.

²⁸⁶ Muṣṭafā Sa'īd al-Khān, *Aṣar al-Ikhtilāf fī al-Qawā'id al-Uṣūliyyāt fī al-Ikhtilāf al-Fuqahā'* (Mu'assasat al-Risālah, 1972). Hlm. 39-40.

Lafaz (وَأَرْجُلُكُمْ) dianggap mengikuti lafaz sebelumnya hanya dari segi bentuk, bukan makna. Artinya, perintah tetap mencuci kaki, meskipun secara gramatikal tampak mengikuti kata yang bermakna mengusap. Penjelasan ini diperkuat dengan contoh (أَكَلْتُ الْخُبْزَ وَاللَّبَنَ), yang secara harfiah berarti “aku makan roti dan susu”, tetapi secara makna dipahami “aku makan roti dan minum susu”. Dan ada pula yang mengharuskan penggabungan keduanya.²⁸⁷

2. Konsep Perbedaan Qirā’at Imām al-Shāfi’i yang Digunakan Sebagai Istinbāṭ Hukum Islam

Sebagaimana telah dipaparkan dalam kerangka teori, para ulama merumuskan bahwa perbedaan dalam *Sab’at Ahruf* tidak keluar dari tujuh wajah: perbedaan pada isim, perbedaan tashrif fi’il, perbedaan wajah i’rab, perbedaan ziyādah wa nuqshān, perbedaan taqdim dan ta’khir, perbedaan ibdal huruf, dan perbedaan lajhah.²⁸⁸ Dengan kerangka ini, qirā’at Imām al-Shāfi’i yang berimplikasi hukum dapat dianalisis konsepnya sebagai berikut.

a. QS. al-Baqarah: 125 — Perbedaan Taṣrīf Fi’il

Perbedaan antara bacaan kasrah pada khā’ yang menjadikan (وَاتَّخِذُوا) sebagai fi’il amr dan bacaan fathah yang menjadikannya (وَاتَّخَذُوا) sebagai fi’il māḍī adalah perbedaan pada tataran taṣrīf fi’il seperti yang ada pada QS. al-Anbiyā’ di mana (قَالَ) dibaca sebagai fi’il māḍī dan dibaca pula (قُلْ) sebagai fi’il amr, begitu juga pada QS. al-Baqarah di mana (وَمَنْ تَطَوَّعَ) dibaca sebagai fi’il māḍī dan dibaca

²⁸⁷ al-Rāzī, *Maḥfūṭ al-Ghayb*, 164–65.

²⁸⁸ al-Qāḍī, *Al-Wāfi fī Sharḥ al-Shāṭibiyyah*, 12–15.

pula ﴿يَطَّوْعُ﴾ sebagai fi'il muḍāri'.²⁸⁹ Kesemuanya menunjukkan bahwa satu lafaz yang sama dapat beralih antara māḍī, muḍāri', dan amr tergantung cara membacanya.

Imām al-Shāfi'ī, selaras dengan Ibn Kathīr dan mayoritas imam qirā'āt, membaca lafaz tersebut sebagai fi'il amr. Dalam kerangka uṣūl fiqh, kaidah *al-amr lil-wujūb* — bahwa perintah pada asalnya menunjukkan kewajiban — menjadikan bacaan fi'il amr sebagai landasan argumen Imām al-Shāfi'ī dalam menetapkan ṣalat dua rakaat seusai ṭawāf sebagai ibadah yang wajib, meskipun ada pendapat lain yang mengatakan sunnah. Sebaliknya, bacaan fi'il māḍī yang dipilih Imām Nāfi' dan Ibn 'Āmir menjadikan ayat tersebut sekadar pemberitahuan historis, sehingga Imām Mālik dan Imām Aḥmad menetapkan ṣalat tersebut hanya sebagai sunnah.²⁹⁰

b. QS. al-Baqarah: 222 dan QS. al-Nisā': 43 — Perbedaan Ziyādah wa Nuqshān

Dua kasus ini sama-sama masuk dalam konsep *ziyādah wa nuqshān* — perbedaan yang berpusat pada ada atau tidaknya huruf tertentu. Sebagaimana pada QS. Āli 'Imrān di mana ﴿وَسَارِعُوا﴾ dibaca dengan menetapkan wāw sebelum sīn dan dibaca pula dengan menghapusnya.²⁹¹

Pada QS. al-Baqarah: 222, perbedaan antara ﴿يُطَهِّرْنَ﴾ dan ﴿يُطَهَّرْنَ﴾ adalah soal ada atau tidaknya huruf tambahan yang membentuk wazan berbeda: dari wazan thulāthī mujarrad ﴿فَعَلْ﴾ menjadi wazan tafa''ala ﴿تَفَعَّلَ﴾ melalui penambahan tā' dan tashdīd. Penambahan inilah yang mengubah makna: dari sekadar berhentinya darah

²⁸⁹ al-Qāḍī, *Al-Wāfi fī Sharḥ al-Shātibīyyah*, 13.

²⁹⁰ Fathurrozi, *Mozaik Ilmu Qira'at*.

²⁹¹ al-Qāḍī, *Al-Wāfi fī Sharḥ al-Shātibīyyah*, 14.

haid, menjadi kegiatan mandi bersuci. Imām al-Shāfi’ī membaca dengan wajah nuqshān, namun dalam istinbāt hukumnya ia mewajibkan mandi — kesimpulan yang sejatinya lebih dekat dengan makna yang dikandung wajah ziyādah milik Ḥamzah dan al-Kisā’ī—²⁹² membuktikan bahwa ia memandang dua wajah yang berbeda tidak saling menafikan melainkan saling melengkapi sebagai dalil.

Di samping itu bisa juga Imām al-Shāfi’ī memilih makna (يَطْهَرْنَ) sebagai sinonim (يُطَهَّرْنَ) bukan pada makna terhentinya darah saja, sebagaimana dikutip dalam *Fath al-Waṣīd fī Sharḥ al-Qaṣīd* karya Aḥmad al-Za’bī:

أَنْ يَكُونَ حَتَّى يَطْهَرْنَ بِالْغُسْلِ، كَمَا تَقُولُ لِمَنْ اغْتَسَلَ مِنَ الْجَنَابَةِ: قَدْ طَهَّرْتَ، وَهُوَ مَعْنَى تَفْسِيرِ الْحَسَنِ، وَمَنْ قَرَأَ: يَطْهَرْنَ، فَأَصْلُهُ يَتَطَهَّرْنَ، فَأُذْغِمْتَ التَّاءُ فِي الطَّاءِ.

“(Maksudnya) ialah sampai mereka menjadi suci dengan mandi (ghusl), sebagaimana engkau mengatakan kepada orang yang mandi janabah: ‘Engkau telah suci (dengan wajan mujarrad).’ Dan itulah makna tafsir al-Hasan. Adapun siapa yang membaca yattahharna (يُطَهَّرْنَ), maka asal katanya adalah yatatahharn(a) (يَتَطَهَّرْنَ), lalu huruf ta’ diidghamkan ke dalam huruf ṭa’.”²⁹³

Hal ini menunjukkan pada perbedaan hukum tidak serta merta berbeda bacaan, hanya saja berbeda penafsiran.

Sedangkan pada QS. al-Nisā’: 43, perbedaan antara (لَمَسْتُمْ) — dengan alif setelah lām membentuk wazan mufā’alah — dan (لَمَسْتُمْ) — tanpa alif dalam wazan thulāthī mujarrad — masuk dalam konsep ziyādah wa nuqshān karena perbedaannya berpusat pada ada atau tidaknya alif. Imām al-Shāfi’ī membaca

²⁹² al-Syātibī, *Matan al-Syātibīyyah = Hirz al-Amānī wa Wajh al-Tahānī fī al-Qirā’āt al-Sab’*, 41.

²⁹³ ‘Alam al-Dīn ‘Alī ibn Muḥammad Abū al-Ḥasan al-Sakhāwī, *Fath al-Waṣīd fī Syarḥ al-Qaṣīd (Syarḥ al-Syātibīyyah)* (Maktabah Dār al-Bayān li al-Nasyr wa al-Tawzī’, 2002), juz 2 hal 68.

dengan wajah ziyādah, namun dalam istinbāt hukumnya ia berpendapat bahwa sentuhan biasa sudah membatalkan wudu — kesimpulan yang sejatinya lebih dekat dengan makna yang dikandung wajah nuqshān milik Ḥamzah dan al-Kisā’ī —²⁹⁴ membuktikan bahwa ia memandang dua wajah yang berbeda tidak saling menafikan melainkan saling melengkapi sebagai dalil.

Di samping itu bisa juga Imām al-Shāfi’ī memilih makna ﴿لَامَسَ﴾ sebagai sinonim ﴿لَمَسَ﴾ bukan pada makna kesalingan yang mengarah pada jimā’, sebagaimana dikutip dalam *Ibrāz al-Ma’ānī min Ḥirz al-Amānī*:

وَلَا مَسْتُمْ أَقْصَرُ تَحْتَهَا وَبِهَا "شَه" فَا ...

يعني قوله: {لَا مَسْتُمْ النَّسَاءُ}. هنا وفي المائدة إذا قصر صار لمستم فيجوز أن يكون لامس بمعنى لمس، ويجوز أن يكون على بابه.

Yang berarti lafadz yang ber-wazan mufā’alah ﴿لَمَسْتُمْ﴾ itu bermakna boleh bermakna sama dengan wazan mujarradnya ﴿لَمَسْتُ﴾ — yakni sekadar sentuhan biasa — dan boleh jadi pula tetap pada makna asalnya yang mengandung nuansa kesalingan (*mushārah*) yang berarti jima’. Dengan demikian, penambahan alif dalam wazan mufā’alah di sini tidak mengubah makna mujarrad-nya.²⁹⁵

Hal ini menunjukkan pada perbedaan hukum tidak serta merta berbeda bacaan, hanya saja berbeda penafsiran.

c. QS. al-Maidah: 6 — Perbedaan Wajah I’rāb

Dalam hal ini Imam al-Shāfi’ī berbeda dengan Ibn al-Jarir. Perbedaan antara bacaan fathah (naṣab) dan kasrah (jarr) pada kata ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ adalah perbedaan pada tataran

²⁹⁴ al-Syātibī, *Matan al-Syātibīyyah = Ḥirz al-Amānī wa Wajh al-Tahānī fī al-Qirā’āt al-Sab’*, 48.

²⁹⁵ ‘Abd al-Rahmān ibn Ismā’īl ibn Ibrāhīm, *Ibrāz al-Ma’ānī min Ḥirz al-Amānī (fī al-Qirā’āt al-Sab’)* (Maṭba‘ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1982), 147.

wajah i'rāb — perubahan harakat yang menentukan kedudukan gramatikal suatu kata tanpa mengubah rasm tulisannya sama sekali. Konsep perbedaan semacam ini sebagaimana pada QS. Ibrāhīm ayat satu di mana lafaz jalālah (الله) dibaca dengan kasrah pada hā' dan dibaca pula dengan dhammah.²⁹⁶

Dalam kasus QS. al-Māidah: 6, rasm penulisan muṣḥaf 'Uthmānī ditulis tanpa harakat sehingga kedua bacaan identik secara tulisan. Bacaan fathah (naṣab) yang dipegang Imām al-Shāfi'ī menjadikan (وَأَرْجُلُكُمْ) ber-'aṭaf kepada (وُجُوهَكُمْ) yang berada dalam lingkup perintah membasuh (فَأَغْسِلُوا) yang berada dalam lingkup perintah membasuh (وَأَيْدِيَكُمْ). Sebaliknya, bacaan kasrah (jarr) menjadikannya tampak ber-'aṭaf kepada (يَرْءُوسِكُمْ) dalam lingkup perintah mengusap (وَأَمْسَحُوا). Dari satu perubahan harakat i'rāb inilah lahir perbedaan hukum yang fundamental: yaitu wajib membasuh kaki dalam wudu pada madzhab Imām al-Shāfi', bukan sekedar mengusap.

d. Basmalah dalam Al-Fātiḥah — I'tiqād Qirā'āt sebagai Pijakan Istinbāṭ

Berbeda dari tiga konsep di atas, persoalan status basmalah sebagai ayat al-Fātiḥah tidak dapat dikategorikan sebagai salah satu wajah dari wajah-wajah *Sab'at Ahruf*, melainkan pada prinsip keyakinan. Sebagaimana termaktub dalam *Fath al-Waṣīd fī Sharḥ al-Qaṣīd* karya Aḥmad al-Za'bī:

واتفق القراء عليها في أول الفاتحة، فابن كثير، وعاصم، والكسائي يعتقدونها آية منها، ومن كل سورة، ووافقهم حمزة على الفاتحة خاصة، والقرآن كله بعد ذلك عنده في حكم السورة الواحدة، وأبو عمرو، وقالون، ومن تابعه من قرأ المدينة لا يعتقدونها آية من الفاتحة

Para imam qirā'āt bersepakat dalam cara membaca basmalah di awal al-Fātiḥah. Namun Ibn Kathīr, 'Āṣim, dan al-Kisā'ī meyakini sebagai ayat dari al-

²⁹⁶ al-Qāḍī, *Al-Wāfi fī Sharḥ al-Shāṭibiyyah*, 14.

Fātiḥah sekaligus dari setiap surah. Ḥamzah menyepakati mereka khusus pada al-Fātiḥah, sementara seluruh Al-Qur'an sesudahnya menurutnya berkedudukan seperti satu surah. Adapun Abū 'Amr, Qālūn, dan para qurrā' Madinah yang mengikuti mereka tidak meyakiniya sebagai ayat dari al-Fātiḥah.²⁹⁷

Kutipan ini menegaskan bahwa perbedaan di antara para imam qirā'āt dan Imam al-Shāfi'ī bukan terletak pada cara membaca, melainkan pada *i'tiqād* — keyakinan tentang status basmalah itu sendiri. Imām al-Shāfi'ī dalam hal ini mengikuti *i'tiqād* gurunya dari bacaan Makkiyyah — Ibn Kathīr melalui al-Qaṣṭ — yang meyakini basmalah sebagai ayat al-Fātiḥah. Di samping itu dikuatkan dengan dalil bahwasannya lafadz basmalah termasuk dalam surat Al-Fatihah sebagaimana yang ada pada uraian lima kasus hukum.²⁹⁸ Implikasi hukumnya berupa kewajiban membaca basmalah secara jahr dalam ṣalat jahriyyah lahir bukan dari analisis perbedaan wajah bacaan, melainkan dari komitmen ia pada *i'tiqād* transmisional yang ia terima secara talaqqi. Ini memperlihatkan dimensi lain dari relasi qirā'āt dan istinbāt hukum: bahwa qirā'āt tidak hanya bekerja melalui mekanisme variasi bacaan sebagaimana dalam *Sab'at Ahruf*, tetapi juga melalui keyakinan yang melekat pada suatu tradisi qirā'āt tertentu.

Tabel 4. 5 Ringkasan Konsep Perbedaan

No	Kasus Hukum	Ayat	Konsep Perbedaan	Penjelasan	Implikasi Hukum
1.	Status basmalah pada surat Al-Fatihah dalam ṣalat	Al-Fātiḥah: 1	<i>I'tiqad</i>	I'tiqād (meyakini termasuk bagian daripada surat Al-Fatihah) yang dikuatkan dengan dalil	Wajib jahr

²⁹⁷ al-Sakhāwī, *Fath al-Waṣīd fī Syarḥ al-Qaṣīd (Syarḥ al-Syātibīyyah)*, juz 1 hlm 271.

²⁹⁸ Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*.

2.	Ṣalat di belakang Maqām Ibrāhīm	QS. al-Baqarah: 125	<i>Sab'at Ahruf</i>	Perbedaan Taṣrīf Fi'il (amr lafadz <i>itakhidzu</i>)	Wajib (salah satu pendapatnya)
3.	Menggauli istri setelah haid	QS. al-Baqarah: 222		Ziyādah wa Nuqshān (peniadaan tashdid) <i>Yathurn bi ma'na Yattahharna</i>	Wajib mandi sebelum junub
4.	Menyentuh Ajnabi	QS. al-Nisā': 43		Ziyādah wa Nuqshān (penambahan alif) <i>Lāmastum bi ma'na Lamastum</i>	Membatalkan wuḍū
5.	Membasuh kaki dalam wuḍū	QS. al-Māidah: 6		Perbedaan I'rāb (naṣab lafadz <i>arjulakum</i>)	Wajib basuh kaki

Sumber: Data diolah penulis (2026)

Dari analisis konsep di atas, qirā'āt Imām al-Shāfi'ī yang berimplikasi hukum menyentuh tiga konsep perbedaan — yaitu perbedaan i'rāb, perbedaan taṣrīf fi'il, dan perbedaan ziyādah wa nuqshān. Konsep-konsep ini pada dasarnya merupakan mekanisme perbedaan yang lazim dalam tradisi qirā'āt, namun ketika bersentuhan dengan ayat-ayat ahkām, mekanisme yang sama berubah menjadi instrumen istinbāt yang menentukan. Adapun kasus basmalah memperlihatkan dimensi yang berbeda mekanisme Sab'at Ahruf: bahwa relasi qirā'āt dan istinbāt dapat pula bersumber dari i'tiqād transmisional yang melekat pada suatu bacaan qirā'āt — dan ini pun diakui Imām al-Shāfi'ī sebagai landasan yang absah dalam membangun hukum.

3. Implikasi Perbedaan Qirā'āt Imām al-Shāfi'ī Terhadap Istinbāt Hukum Islam

Dari seluruh kasus yang telah dianalisis, menurut pandangan penulis, pola implikasi qirā'āt Imām al-Shāfi'ī terhadap istinbāt hukum Islam dapat disimpulkan dalam dua karakter utama.

Pertama, qirā'āt yang ia pegangi selaras secara *ẓāhir* dengan istinbāt hukum yang dihasilkannya. Pola ini tampak pada tiga kasus: basmalah, salat di belakang Maqam Ibrahim, dan membasuh kaki. Dalam kasus basmalah, di mana i'tiqādnya yang menetapkan basmalah sebagai ayat pertama al-Fātiḥah — selaras dengan bacaan Makkiyyah yang ia terima secara talaqqi dari Ibn Kathīr melalui al-Qaṣṭ — secara langsung menjadi fondasi pendapatnya bahwa basmalah wajib dibaca jahr dalam salat jahriyyah. Pada QS. al-Baqarah: 125, bacaan fi'il amr (وَاتَّخِذُوا) yang ia pegang langsung mengaktifkan kaidah *al-amr lil-wujūb* sehingga menjadi pijakan argumennya tentang wajibnya salat dua rakaat seusai ṭawāf. Begitu juga pada QS. al-Māidah: 6, bacaan fathah (naṣab) pada (وَأَرْجُلَكُمْ) yang ia amalkan menjadi landasan gramatikal yang langsung mewajibkan basuhan kaki dalam wudu — karena naṣab menjadikan kata tersebut ber-'ātaf kepada (وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ) dalam lingkup perintah membasuh. Dalam semua kasus ini, antara qirā'āt yang ia amalkan dan hukum yang ia istinbātkan berjalan dalam satu garis yang selaras dan konsisten: makna *ẓāhir* bacaannya sudah cukup untuk menopang kesimpulan hukumnya.

Kedua, qirā'āt yang ia pegangi tampak tidak selaras secara *ẓāhir* dengan istinbāt hukum yang dihasilkannya. Pola ini muncul pada dua kasus yang keduanya berkaitan dengan perbedaan ziyādah wa nuqshān.

Pada QS. al-Baqarah: 222, Imām al-Shāfi'ī membaca (يَطْهَرْنَ) tanpa tasydid — wajah nuqshān yang secara *ẓāhir* lebih condong pada makna berhentinya darah

haid — namun dalam istinbāṭnya ia justru mewajibkan mandi sebelum suami menggauli istrinya, sebuah kesimpulan yang secara *ẓāhir* lebih dekat dengan qirā’āt ﴿يَطْهَرْنَ﴾ milik Ḥamzah dan al-Kisā’ī. Hal ini bukan kontradiksi, melainkan ia memandang ﴿يَطْهَرْنَ﴾ dapat bermakna bersuci dengan mandi sebagaimana seseorang yang telah mandi janabah dikatakan *ṭahura* meski dengan wazan mujarrad, sehingga kedua wajah dipandanginya tidak saling menafikan melainkan saling melengkapi sebagai dalil. Qirā’āt tashdid milik Ḥamzah dan al-Kisā’ī pada akhirnya berfungsi sebagai penguat istidlāl-nya.

Pada QS. al-Nisā’: 43, Imām al-Shāfi’ī membaca ﴿لَمَسْتُمْ﴾ dengan alif — wajah ziyādah berwazan mufā’alah yang secara *ẓāhir* mengandung nuansa kesalingan (*mushārahah*) yang mengarah pada jimā’ — namun dalam istinbāṭnya ia menetapkan bahwa sentuhan biasa pun sudah membatalkan wudu, sebuah kesimpulan yang secara *ẓāhir* lebih dekat dengan qirā’āt ﴿لَمَسْتُمْ﴾ tanpa alif milik Ḥamzah dan al-Kisā’ī. Hal ini pun bukan kontradiksi, melainkan ia memandang wazan mufā’alah pada ﴿لَمَسْنَ﴾ dapat bermakna sama dengan wazan mujarradnya tanpa harus terikat pada nuansa kesalingan, sehingga kedua wajah dipandanginya tidak saling menafikan melainkan saling melengkapi sebagai dalil. Qirā’āt nuqshān milik Ḥamzah dan al-Kisā’ī pada akhirnya berfungsi sebagai penguat istidlāl-nya.

D. Bagan Kesimpulan Penelitian

Bagan 4. 1 Kesimpulan

Bagan 4.1 Ringkasan Dua Temuan Utama Penelitian

Rumusan Masalah 1

Konsep Perbedaan Qirā’āt yang Digunakan sebagai Dasar Istibāṭ Hukum Islam

Sesuai dengan Qirā'āt Ibn Kathīr	Berbeda dari Qirā'āt Ibn Kathīr
Basmalah • Ṣalāt di belakang Maqām Ibrāhīm Haid • Mulāmasah	QS. al-Mā'idah: 6 وَأَرْجُلُكُمْ dibaca fathah (naṣab) <i>Ibn Kathīr: kasrah (jarr)</i>
Konsep Perbedaan Qirā'āt yang Berimplikasi Hukum	
Konsep & Uraian Perbedaan	Implikasi Hukum
I'tiqād Qirā'āt <i>Al-Fātiḥah: 1</i> Bukan termasuk wajah Sab'at Aḥruf, melainkan keyakinan (i'tiqād) bahwa basmalah adalah ayat pertama al-Fātiḥah	Wajib membaca basmalah secara jahr dalam ṣalāt jahriyyah
Perbedaan Taṣrīf Fi'il <i>QS. al-Baqarah: 125</i> Lafaz وَاتَّخِذُوا dibaca sebagai fi'il amr (kasrah pada khā')	Wajib ṣalāt dua rakaat sesuai ṭawāf (salah satu pendapatnya)
Perbedaan Ziyādah wa Nuqshān <i>QS. al-Baqarah: 222</i> Imām al-Shāfi'ī membaca يَطْهَرُونَ (nuqshān, wazan thulāthī mujarrad). Lafaz yaṭṭaharna dipandang sinonim yattatharna dalam makna bersuci dengan mandi.	Wajib mandi setelah darah berhenti sebelum junub
Perbedaan Ziyādah wa Nuqshān <i>QS. al-Nisā': 43</i> Imām al-Shāfi'ī membaca لَمْسْتُمْ (ziyādah, wazan mufā'alah). Wazan mufā'alah dipandang dapat bermakna sama dengan mujarrad-nya	Sentuhan biasa (bukan jimā') sudah membatalkan wuḍū
Perbedaan Wajah I'rāb <i>QS. al-Mā'idah: 6</i> Imām al-Shāfi'ī membaca وَأَرْجُلُكُمْ dengan fathah (naṣab), menjadikannya 'aṭaf kepada وَجُوهَكُمْ dalam lingkup perintah membasuh.	Wajib membasuh kaki dalam wuḍū (bukan sekadar mengusap)
Qirā'āt yang digunakan sebagai dasar istinbāṭ adalah qirā'āt maqbūlah Sahih • bersanad • sesuai rasm — bukan shādhdhah	

Rumusan Masalah 2 Pola Implikasi terhadap Istimbāt Hukum	
Pola 1 Qirā'āt selaras dengan istimbāt hukumnya secara zāhir Basmalah · Ṣalāt di belakang Maqām Ibrāhīm · membasuh kaki	Pola 2 Qirā'āt tampak tidak selaras dengan istimbāt hukumnya secara zāhir Akan tetapi Qirā'āt lain yang sahih memperkuat pendapatnya QS. al-Baqarah: 222 · QS. al-Nisā': 43
Imām al-Shāfi'ī menggunakan qirā'āt-nya sebagai hujjah dan qirā'āt lain yang sahih sebagai penguat istidlāl	

Sumber: Data diolah penulis (2026)

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan hasil analisis yang telah dipaparkan pada bab sebelumnya, penelitian ini menghasilkan dua kesimpulan utama.

1. Konsep perbedaan qirā'āt Imām al-Shāfi'ī yang digunakan sebagai dasar istinbāt hukum Islam.

Qirā'āt Imām al-Shāfi'ī pada umumnya selaras dengan qirā'āt Ibn Kathīr. Dari 77 entri perbedaan yang tercatat dalam tabel farsh al-ḥurūf, sebagian besar hanya menyangkut aspek fonologis tanpa implikasi hukum. Satu-satunya perbedaan yang nyata dari Ibn Kathīr sekaligus berimplikasi hukum adalah bacaan ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ dengan fathah dalam QS. al-Māidah: 6 — berbeda dari Ibn Kathīr yang membaca kasrah. Meski demikian, bacaan ini tetap merupakan qirā'āt maqbūlah yang sah: sesuai kaidah bahasa Arab, sesuai rasm Muṣṣḥaf 'Uthmānī, dan bersanad valid.

Dari lima kasus hukum yang diteliti, mekanisme perbedaan qirā'āt yang bekerja mencakup empat konsep. Pada kasus basmalah, yang bekerja adalah i'tiqād — Imām al-Shāfi'ī meyakini basmalah sebagai ayat pertama al-Fātiḥah mengikuti bacaan Makkiyyah yang ia terima secara talāqqī dari gurunya, al-Qāṣṭ, yang bersambung kepada Ibn Kathīr. Pada QS. al-Baqarah: 125, yang bekerja adalah perbedaan taṣrīf fi'il — Imām al-Shāfi'ī membaca ﴿وَاتَّخِذُوا﴾ sebagai fi'il amr dengan kasrah pada khā', sehingga ayat itu mengandung perintah yang langsung mengaktifkan kaidah al-amr lil-wujūb. Pada QS. al-Baqarah: 222 dan QS. al-Nisā':

43, yang bekerja adalah perbedaan ziyādah wa nuqshān — pada ayat pertama ia membaca ﴿يُطَهِّرْنَ﴾ tanpa tasydid (wazan mujarrad), dan pada ayat kedua ia membaca ﴿الْمَسْنَمِ﴾ dengan alif (wazan mufā'alah). Pada QS. al-Māidah: 6, yang bekerja adalah perbedaan i'rāb — Imām al-Shāfi'ī membaca ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ dengan fathah (naṣab), sehingga kata kaki ber-'aṭaf kepada perintah membasuh dan bukan kepada perintah mengusap.

2. Implikasi perbedaan qirā'āt Imām al-Shāfi'ī terhadap istinbāt hukum Islam.

Dari lima kasus yang dianalisis, ditemukan dua pola implikasi yang berbeda secara metodologis.

Pola pertama: qirā'āt yang ia pegangi langsung menjadi landasan hukumnya. Ini tampak pada tiga kasus. Bacaan basmalah sebagai ayat al-Fātiḥah melahirkan kewajiban membacanya secara jahr. Bacaan fi'il amr ﴿وَاتَّخِذُوا﴾ menjadi pijakan wajibnya ṣalāt dua rakaat seusai ṭawāf. Dan bacaan fathah pada ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ menjadikan kaki masuk dalam perintah membasuh, sehingga wajib dibasuh dalam wuḍū'.

Pola kedua: qirā'āt yang ia pegangi tampak tidak langsung mendukung kesimpulan hukumnya, namun ia menjadikan qirā'āt imam lain yang sah sebagai penguat. Ini tampak pada dua kasus. Pada QS. al-Baqarah: 222, ia membaca ﴿يُطَهِّرْنَ﴾ tanpa tasydid, namun mewajibkan mandi — karena ia memandang wazan mujarrad pun dapat bermakna bersuci dengan mandi, dan qirā'āt bertasydid milik Ḥamzah serta al-Kisā'ī memperkuat kesimpulan itu. Pada QS. al-Nisā': 43, ia

membaca ﴿الْمُسْتَم﴾ berwazan mufā'alah, namun mengambil maknanya sebagai sentuhan biasa — karena wazan mufā'alah pada lafaz ini tidak selalu menunjukkan kesalingan, dan qirā'āt mujarrad milik Ḥamzah serta al-Kisā'ī memperkuat pendiriannya.

B. Saran

Penelitian ini merupakan upaya awal dalam memetakan hubungan antara qirā'at Imam al-Shāfi'ī dan istinbāt hukum mazhabnya secara sistematis. Oleh karena itu, terdapat beberapa saran yang dapat dikemukakan untuk pengembangan kajian selanjutnya.

1. Pentingnya kajian naskah kitab al-Kāmil lebih lanjut, mengingat kitab ini masih jarang dikaji dan keabsahan atribusinya kepada al-Shāfi'ī perlu terus diverifikasi oleh peneliti selanjutnya.
2. Mengkaji apakah pola serupa juga ditemukan pada imam-imam mazhab lain seperti Imam Mālik atau Imam Aḥmad ibn Ḥanbal yang juga memiliki bacaan qirā'at tersendiri?
3. Penelitian ini membatasi diri pada ayat-ayat yang berimplikasi hukum. Padahal dari 77 entri farsh yang dikaji, terdapat bacaan-bacaan Imam al-Shāfi'ī yang benar-benar mandiri, tidak selaras dengan al-Bazzī, tidak pula dengan Qunbul, bahkan berbeda dari seluruh imam qirā'at yang ada. Salah satu contohnya adalah bacaan asa'a pada QS. al-A'rāf: 156, di mana Imam al-Shāfi'ī membacanya dengan sīn dan faṭḥah pada hamzah kedua, sebuah bacaan yang tidak ditemukan pada riwayat imam manapun dalam jalur qirā'at yang lazim dikaji. Bacaan-bacaan mandiri semacam ini berpotensi mengandung dimensi penafsiran dan

pemahaman makna yang khas, dan implikasinya, baik terhadap tafsir maupun terhadap aspek non-hukum seperti akidah, akhlak, dan kisah-kisah al-Qur'ān, belum pernah diteliti secara sistematis. Kajian mendalam terhadap bacaan-bacaan mandiri Imam al-Shāfi'ī di luar ranah āyāt aḥkām ini kiranya dapat menjadi agenda penelitian tersendiri yang tidak kalah menariknya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abqarī, Tawfiq bin Muḥammad al-. *al-Ikhtilāf bayna al-Maṣāḥif al-‘Uthmāniyyah bi al-Ziyādah wa al-Nuqṣān*. Maktabah Awlād al-Shaykh li al-Turāth, 2002.
- Adil, Muhammad, dan Muḥamad Harun. “Penyebaran Fikih Mazhab Syafi’i di Nusantara: Studi Sosio-Historis Masa Kesultanan Palembang Darussalam.” *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 14, no. 2 (2020): 281–94. <https://doi.org/10.24090/mnh.v14i2.3263>.
- Al-Amidi. *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*. t.t.
- ‘Alī Ḥasab Allāh. *Uṣūl al-Tashrī‘ al-Islāmī*. Dār al-Ma‘ārif., 1964.
- ALIM, KHOZINUL. “THE CONSISTENCY OF IMAM SYAFI’I’S QIRAAT AND ITS INFLUENCE ON LEGAL ISTINBAT.” *Jurnal Contemplate: Jurnal Ilmiah Studi Keislaman* (Sumatera Selatan) 6, no. 1 (2025).
- Al-Qadiy, Abdul Fattah. *Al-Budur Az-Zahirah fi Al-qiraat Al-‘Asyirah Al-Mutawatiroh*. Dar al-Kitab al-‘Arabi., t.t.
- Al-Qurthubi, Abu ‘Abdillāh Muḥammad. *Al-Jami‘ li Ahkam Al-Qur’an*. Daar al-kutub Masyriyyah., 1964.
- Al-Syawkani. *Irshad al-Fuhul*. Dar al-Fadilah, 2000.
- Al-Zarkasyi. *al-Bahr al-Muhit*. Dar al-Safwah, 1992.
- ‘Ashur, Ibn. *al-Tafsir wa al-Rijal*. Dar al-Ma’arif, t.t.
- Azammi, Mustofa. “Pembakuan Qira’at â€™Asim Riwayat hafs dalam Sejarah dan Jejaknya di Indonesia.” *SUHUF: Jurnal Pengkajian Al-Quran dan Budaya* 4, no. 2 (2011).
- B, Halimah. “PERBEDAAN QIRA’AT DAN PENGARUHNYA DALAM ISTINBATH HUKUM.” *Al-Risalah* 19, no. 1 (2019): 105.
- Baghdādī, Abū Ṭāhir Aḥmad ibn ‘Alī. *Al-Mustanīr fi al-Qirā’āt al-‘Ashr*. Al-Jāmi‘ah al-Islāmiyyah, 1992.
- Baghdādī, ‘Alī Muḥammad bin Ibrāhīm al-. *Tafsīr al-Khāzin*. Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, t.t.
- Bayḥaqī, Aḥmad ibn Ḥusayn ibn ‘Alī. *Manāqib al-Shāfi‘ī*. Dār al-Turāth, 1970.
- Biṣhrī, Abū Bakr Muḥammad bin Ḥasan al-Durayd al-Azdī al-. *Jamharah al-Lughāt*. Majlis Dā’irat al-Ma‘ārif, 1345.
- Bukhārī, Abū ‘Abdullāh Muḥammad ibn Ismā‘īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. : : Dār ibn Kathīr, 2002.
- Creswell, John W. *Research Design, Qualitative & Quantitative Approaches*. SAGE

Publication Inc, 2002.

Ḍamrah, Tawfīq Ibrāhīm. *Aḥsan al-Bayān Sharḥ Turuq al-Ṭayyibah*. Dār al-Māhir bi al-Qur'ān, 2016.

Ḍamrah, Tawfīq Ibrāhīm. *At-Ṭarīq al-Munīr ilā Qirā'at al-Imām Ibn Kathīr*. Al-Maktabah al-Waṭaniyyah, 2014.

Ḍamrah, Tawfīq Ibrāhīm. *Taḥṣīl al-Manāli 'fī Qirā'at al-Imām al-Shāfi'ī*. Al-Maktabah al-Waṭaniyyah, 2014.

Dani, Abu Amr al-. *al-Muqni' fī Ma'rīfat Marsum Masahif Ahl al-Amsar*. Dar al-Fikr, t.t.

Durayb, Sa'ūd bin Sa'd 'Alī. *al-Tanzīm al-Qaḍā'ī fī al-Mamlakah al-'Arabiyyah al-Su'ūdiyyah*. Maṭābi Hanifat li al-Ubset, 1973.

Eriyanto. *Analisis isi: pengantar metodologi untuk penelitian ilmu komunikasi dan ilmu-ilmu sosial lainnya*. Kencana, 2011.

Faḍlī, 'Abdul Hādī. *Al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah; Tārīkh wa Ta'rīf*. Markaz al-Ghadīr, 2009.

Farabi, Muhammad. *Kontroversi Infiradat Qiraah Ibn 'Amir Asy-Syāmī Dalam Perspektif Sintaksis Arab*. Institut PTIQ Jakarta, 2021.
<https://repository.ptiq.ac.id/id/eprint/26>.

Fathullah Ahmadi. "Keragaman Bacaan Redaksi al-Qur'an pada Mushaf Qira'at Muhammad Arsyad al-Banjari." *Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Tafsir* 10, no. 2 (2021).

Fathurrozi, Moh. *Mozaik Ilmu Qira'at*. PT. Dawuh Guru Indonesia, 2023.

Fitri, Al. *PENGARUH QIRĀ'ĀT AL-SĀB'ĀH TERHADAP PENETAPAN HUKUM*. 2020.
<https://badilag.mahkamahagung.go.id/artikel/pengaruh-qira-at-al-sab-ah-terhadap-penetapan-hukum-oleh-al-fitri-s-ag-s-h-m-h-i-30-6>.

Ghazali, Imam al-. *al-Mustashfa*. t.t.

Hasan, M. Iqbal. *Pokok-Pokok Materi Metodologi Penelitian dan Aplikasinya*. Ghalia Indonesia, 2002.

Hasanuddin. *Anatomi Al-Qur'an: Perbedaan Qira'at dan Pengaruhnya terhadap Istinbath Hukum dalam Al-Qur'an*. Rajawali Pers, 1995.

Hudhalī, Yūsuf bin 'Alī Jubārah al-. *al-Kāmil fī al-Qirā'āt al-'Ashr wa al-Arba'in al-Zā'idah 'alayhā*. Mu'assasah Samā, 2007.

i, Al-Imam Abi Abdillah Muhammad bin Idris al-Syafi'. *al-Umm*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009.

Ibn Mujāhid. *as-sab'atu fī al-qirā'āt*. Dār al-Ma'ārif, t.t.

Ibrāhīm, 'Abd al-Qādir al-Wazān. *Tārīkh 'Ilm al-Qirā'āt*. Mufakkirūn, 2018.

- Ibrāhīm, ‘Abd al-Raḥmān ibn Ismā‘īl ibn. *Ibrāz al-Ma‘ānī min Ḥirz al-Amānī (fī al-Qirā’āt al-Sab’)*. Maṭba‘ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1982.
- ‘*Ilm al-Qirā’āt Nasy’atuhu Aṭwāruhu Atsaruhu fī al-‘Ulūm asy-Syar’iyyah*. Maktabah at-Taubah, 1419.
- Ilmi, Mohammad Hudal Hafid. *Qiraat Imam Abu Hanifah: Analisis dan Implikasinya Terhadap Penafsiran al-Qur’an*. Pertama. Vol. 1. Madza Media, 2025.
- Ilmu Al-Qiraat Nasy’atuhu Athwaruhu Atsaaruhu Fil ‘Ulum Al-Syar’iyya*. Maktabah al-Tawbah, 2002.
- Iqbal, Muhammad. *Hukum Islam Indonesia Modern, Dinamika Pemikiran Dari Fiqih Klasik Ke Fiqih Indonesia*. Gaya Media Pratama, 2009.
- Jamal, Khairunnas, dan Afriadi Putra. *PENGANTAR ILMU QIRA’AT*. Kalimedia, 2020.
- Jassas, Ahmad bin ‘Ali Ar-Razi al-. *Ahkam Al-Qur’an Juz II*. Dar Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 2003.
- Jazarī, Muḥammad bin Muḥammad al-. *al-Durrah al-Muḍiyyah fī al-Qirā’āt al-Thalāth al-Marḍiyyah*. Jāmi‘ah Ṭaybah bi al-Madīnah al-Munawwarah., 1438.
- Jazarī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Al-Nashr fī al-Qirā’āt al-‘Ashr*. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2016.
- Jazarī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Ghāyah al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā’*. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006.
- Jazarī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Munjid al-Muqri’in wa Murshid al-Ṭālibīn*. Maktabah al-Qudsī, 1931.
- Jazarī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Taqrīb al-Nashr fī al-Qirā’āt al-‘Ashr*. Maktabat al-Malik Fahd al-Waṭaniyyah, Athnā’ al-Naṣhr, 1433.
- Jurjānī, ‘Alī bin Muḥammad al-. *Kitāb al-Ta’rīfāt*. Riyāḍ al-Ṣulḥ, 1969.
- Kamar, Muhammad Zaid Shamshul, Mohamad Redha Mohamad, Muhammad Syafee Salihin Hasan Hasan, dan Muhammad Firdaus Abdul Manaf. “INTERAKSI ILMU QIRAAT DAN ILMU FIQH: SATU PENELITIAN AWAL.” *Jurnal Ulwan* 10, no. 1 (2025).
- Khalaf, Abdul Wahab. *Khulashah Tarikh Tasyri’*. Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia, 1968.
- Khallāf, ‘Abd al-Wahhāb. *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Maktabah Da‘wah al-Islāmiyyah, 1968.
- Khān, Muṣṭafā Sa‘īd al-. *Aṣar al-Ikhtilāf fī al-Qawā‘id al-Uṣūliyyāt fī al-Ikhtilāf al-Fuqahā’*. Mu’assasat al-Risālah, 1972.
- Khaṭīb, ‘Abd al-Laṭīf al-. *Mu‘jam al-Qirā’āt*. Dār Sa‘d al-Dīn, 2000.

- Khin, Musthafa Sa'id al-. *Sejarah Ushul Fikih*. Pustaka al-Kautsar, 2014.
- Khotimah, Umi Khusnul. "RAGAM QIRA'AT DAN IMPLIKASINYA TERHADAP FIKIH PERNIKAHAN." *AL- Mizan: Jurnal Hukum dan Ekonomi Syariah* 7, no. 1 (2023).
- Krippendorff, Klaus. *Analisis Isi: Pengantar Teori dan Metodologi* (alih bahasa oleh Farid Wajidi. PT. Raja Grafindo Persada, 1980.
- Kumullah, Saulia Rahimah, Fahrurrozi, Nikmatullah, dan Sobihatun Nur Abdul Salam. "RAGAM QIRA'AT DAN IMPLIKASINYA TERHADAP PENAFSIRAN AYAT AHKAM." *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Quran dan Tafsir* 2, no. 9 (2024). <https://doi.org/DOI:%2010.30868/at.v9i02.7353>.
- Kumullah, Saulia Rahimah, Fahrurrozi, Nikmatullah, dan Sobihatun Nur Abdul Salam. "RAGAM QIRA'AT DAN IMPLIKASINYA TERHADAP PENAFSIRAN AYAT AHKAM." *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Quran dan Tafsir* 9, no. 2 (2024): 313.
- Lutfi, Ismail. "Qira'at dan Relevansinya dengan Sains." *Jurnal Studi al-Qur'an* 5, no. 1 (2019).
- Makkī bin Abī Ṭālib al-Qaysī. *al-Ibānah 'an Ma 'ānī al-Qirā 'āt*. Dār Nahḍat Miṣr, 1977.
- Marāghī, Aḥmad Muṣṭafā al-. *Tafsīr al-Marāghī*. Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, t.t.
- Miles, Matthew B., dan Michael Huberman. *Analisis data kualitatif: buku sumber tentang metode-metode baru*. Universitas Indonesia, 1992.
- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Remaja Rosdakarya, 2014.
- Mubarak, Jaih. *Modifikasi Hukum Islam: Studi tentang Qaul Qadim dan Qaul Jadid*. Rajawali Pers, 2002.
- Muhadjir, Noeng. *METODOLOGI PENELITIAN KUALITATIF*. 3 ed. Rake Sarasin, 2000.
- Muḥammad bin 'Umar bin Sālim Bāzmūl. *al-Qirā 'āt wa Atharuhā fī al-Tafsīr wa al-Aḥkām*. Dār al-Hijrah, 1996.
- Muḥammad Jamāl al-Dīn, al-Qāsimī. *Maḥāsin al-Ta 'wīl*. Maḥāsin al-Ta 'wīl, 1957.
- Muḥaysin, Muḥammad Sālim. *al-Irshādāt al-Jaliyyah fī al-Qirā 'āt al-Sab ' min Ṭarīq al-Shāṭibiyyah*. Dār Muḥaysin, 2005.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus Arab-Indonesia*. Yayasan Pondok Pesantren AL-Munawwir, t.t.
- Mustaqim, Abdul. *METODE PENELITIAN AL-QUR'AN DAN TAFSIR*. Idea Press Yogyakarta, 2015.
- Naisaburi, Hakim. *Al-Mustadrak 'ala ash-Shahihain*. Dar Al Kutub al-Ilmiyyah, 1002.

- Nasafi, 'Abd Allāh Aḥmad bin Muḥammad al-. *Tafsīr al-Nasafi*. Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, t.t.
- Nasā'ī, Aḥmad bin Shu'ayb bin Sinān Abū 'Abd al-Raḥmān al-. *Sunan al-Nasā'ī*. Dār al-Ṭuwiq, 2008.
- NASIHAH, UNUN. "Qira'at Syazzah dalam Tafsir al-Bahru al-Muhit Karya Abu Hayyan: Studi Ayat-ayat Hukum pada Surah al-Nisa'." UIN Sunan Kalijaga, 2016.
- Nāṣir al-Dīn 'Abd Allāh ibn 'Umar al-Bayḍāwī. *Minhāj al-Wuṣūl ilā 'Ilm al-Uṣūl*. 1 ed. Dār Ibn Ḥazm, 2008.
- Naysābūrī, Abū al-Ḥusayn Muslim ibn al-Ḥajjāj. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Dār al-Ṭayyibah, 2006.
- Nor, Wan Hakim Bin Wan Mohd, Mohd Asri Bin Ishak, Abdul Hakim Bin Baharudin, dan Muhammad Syafee Salihin Bin Hasan. "PENGARUH QIRAAT TERHADAP PEMBENTUKAN HUKUM DALAM MAZHAB AL-SYAFIE." *3rd Muzakarah Fiqh & International Fiqh Conference (3rd MFIFC)*, 2017, 233.
- Nornajwa, Ghazali. "TAFSIR AYAT DAN ISTINBAT HUKUM IMAM AL-SYAFIE SERTA PENGAMALANNYA DALAM MASYARAKAT ISLAM DI MALAYSIA." University of Malaya, 2018.
- Qābah, 'Abd al-Ḥalīm bin Muḥammad al-Hādī. *al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah: Tārīkhuhā, Thubūtuhā, Ḥujjiyyatuhā wa Ahkāmuhā*. Dār al-Gharb al-Islāmī, 1999.
- Qādī, 'Abd al-Fattāḥ 'Abd al-Ghanī al-. *Al-Wāfi fī Sharḥ al-Shāṭibiyyah*. Dār al-Salām, 2021.
- Qādī, Shaykh 'Abd al-Fattāḥ al-. *Tārīkh al-Qurrā' al-'Ashr wa Ruwāṭihim wa Tawātur Qirā'ātihim wa Manhaj Kullin fī al-Qirā'ah*. Maktabat al-Azharīyah li al-Turāth, 2002.
- Qastalāni, Shihab al-Din al-. *Lataif al-Isharat li funūn al-Qira'at*. Al-Majlis al-A'lā li al-Shu'ūn al-Islāmiyyah, 1972.
- Qaṭṭān, Mannā' bin Khalīl. *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Maktabah Wahbah, 2000.
- Qazwīnī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Yazīd al-. *Sunan Ibn Mājah*. Dār al-Jīl, 1998.
- Rājīhī, 'Abd al-. *al-Lahjah al-'Arabiyyah fī al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah*. Dār al-Ma'rifah al-Jāmi'iyyah, 1996.
- Rāzī, al-Imām Muḥammad al-. *Mafātīḥ al-Ghayb*. Dār al-Fikr, t.t.
- Rohidin. *Pengantar Hukum Islam Dari Semenanjung Arabia Hingga Indonesia*. FH UII Press, 2018.
- Rokhmah, Niswatur. "Dominasi Hafs Di Dunia Islam." Masters, Uin Sunan Ampel Surabaya, 2021. <https://doi.org/http://digilib.uinsa.ac.id/48020/>.

- Rūmī, Fahd ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Sulaymān. *Dirāsāt fī ‘Ulūm al-Qur’ān al-Karīm*. Maktabah al-Malik Fahd al-Waṭaniyyah Athmā’ al-Nashr, 2007.
- Ṣābūnī, Muḥammad ‘Alī aṣ-. *Rawā’i’ al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān*. Maktabah al-Ghazālī, 1990.
- Saepuloh, Ahmat. “Qira’at Pada Masa Awal Islam.” *Episteme: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman* 9, no. 1 (2014). <https://doi.org/http://doi.org/10.21274/epis.2014.9.1.27-44>.
- Sakhāwī, ‘Alam al-Dīn ‘Alī ibn Muḥammad Abū al-Ḥasan al-. *Fath al-Waṣīd fī Syarḥ al-Qaṣīd (Syarḥ al-Syāṭibiyyah)*. Maktabah Dār al-Bayān li al-Nasyr wa al-Tawzī’, 2002.
- Sayis, Muhammad Ali. *Tarikh Tasyri’ al-Islami*. Mathba’ah Muhammad Ali Shabih, t.t.
- Shalih, Muhammad Adib. *Tafsir al-Nusus fī al-Fiqh al-Islami*. Al-Maktabah al-Islamiyyah, 1993.
- Shihab, Quraish. *Membumikan Al-Qur’an*. Mizan, 1992.
- Sindī, ‘Abd al-Qayyūm bin ‘Abd al-Ghafūr al-. *Ṣafahāt fī ‘Ulūm al-Qirā’āt*. Maktabah al-Imdādiyyah, 1994.
- Sugiyono. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif Dan R&D*. ALFABETA CV, 2013.
- Suyūfī, Jalāl al-Dīn. *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Mu’assasah al-Risālah Nāshirūn, 2008.
- Syarifuddin, Amir. *Ushul Fiqh*. Kencana Prenada Media Group, 2011.
- Syāṭibī, Abū Muḥammad al-. *Matan al-Syāṭibiyyah = Hirz al-Amānī wa Wajh al-Tahānī fī al-Qirā’āt al-Sab’*. 4 ed. Dār al-Ghausānī li al-Dirāsāt al-Qur’āniyyah, 2005.
- Ṭabarī, Abū Ja‘far al-. *Tafsīr al-Ṭabarī Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah., t.t.
- ‘Umar, Aḥmad Mukhtār, dan ‘Abd al-Salīm Makram. *Mu‘jam al-Qirā’āt al-Qur’āniyyah ma’a Muqaddimah fī al-Qirā’āt wa Asyhar al-Qurrā’*. Jam‘iyyat al-Kuwayt, 1988.
- Usman, Mahmud Hamid. *al-Qamus al-Mubayyan*. t.t.
- Usman, Mahmud Hamid. *al-Qamus al-Mubayyan fī Istilah al-Usuliyyah*. Dar al-Zahim, 2002.
- Wahhāb, Qadrī ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-. *Ithāf al-Maharah fī Jam‘ al-Qirā’āt al-‘Ashr al-Mutawātirah min Ṭarīq al-Shāṭibiyyah wa al-Durrah*. Dār al-‘āthār, 2011.
- Yanggo, Huzaemah Tahido. *Pengantar Perbandingan Mazhab*. Gaung Persada, 2011.
- Zahrah, Muhammad Abu. *Ushul al-Fiqh*. Dar al Fikr al Araby, t.t.

- Zaidan, Abdul Karim. *al-Wajiz fi Usul al-Fiqh*. Muassasah Cordova, t.t.
- Zarkāshī, Badr al-Dīn Muḥammad ibn ‘Abdullāh. *Al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Maktabah Dār al-Turāth, 1957.
- Zarqānī, Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm. *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1995.
- Zed, Mestika. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Yayasan Obor Indonesia, 2008.
- Zurairī, Hisyām ibn Sulaymān al-. “telaah qirā’ah Imam al-Shāfi’ī dengan mengumpulkan dan mengklasifikasikan bacaan-bacaan.” *Egyptians Journal* 30, no. 119 (2019): 820. <https://doi.org/10.21608/sjam.2019.122821>.
- Zurqānī, Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm al-. *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1995.