

Pengaruh Bacaan (*Qira'ah*) Al-Quran Dalam Pembentukan Hukum Islam

Mochamad Samsukadi

samsukadi@fai.unipdu.ac.id

Universitas Pesantren Tinggi Darul 'Ulum Jombang-Indonesia

Abstrak: Keyakinan bahwa al-Qur'an diturunkan dengan lebih dari ragam penuturan menjadikannya sangat terbuka untuk dilafalkan dengan dialek-dialek orang Arab saat itu. Ragam penuturan itu, awalnya hanya menunjukkan identitas kesukuan orang Arab saat itu, namun setelah masa kenabian menjadi faktor pemicu perbedaan penafsiran atas ayat. Terlebih setelah semakin melembaganya intitusi mazhab fikih. Makalah ini dengan menggunakan metode analisis isi, mengkaji bagaimana peran rama penuturan terhadap pembentukan hukum Islam. Hasil pembahasannya menunjukan tidak ada satu pun ayat yang mempunyai ragam pembacaan meninggalkan interpretasi tunggal, tetapi memicu terjadinya multitafsir atas ayat. Jadi ragam bacaan sangat mempengaruhi terjadinya perbedaan dalam penetapan hukum Islam.

Kata Kunci: *qira'ah*, tafsir, hukum Islam

Pendahuluan

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

Usaha menemukan petunjuk-petunjuk Allah dalam al-Qur'an tersebut diperlukan penafsiran. Tafsir sebagai usaha memahami dan menerangkan maksud dan kandungan ayat-ayat suci al-Qur'an, telah mengalami perkembangan yang cukup bervariasi. Pola metodologis dalam pencarian makna yang dikembangkan oleh para mufassir dan pengkaji al-Qur'an sangat beragam. Sebagai hasil karya manusia,

terjadinya keanekaragaman dalam penafsiran adalah hal yang tak terhindarkan. Berbagai faktor dapat menimbulkan keragaman itu, misalnya perbedaan kecenderungan, motivasi mufassir, misi yang diemban, perbedaan kedalaman dan ragam ilmu yang dikuasai, dan perbedaan masa dan lingkungan yang mengitari.

Faktor lain yang mempunyai peran yang signifikan dalam keragaman tafsir al-Qur'an adalah ragam penuturan atau bacaan al-Qur'an yang diyakini diturunkan dengan tujuh ragam penuturan. Tujuh ragam bacaan al-Qur'an tersebut telah diajarkan Rasulullah kepada para sahabat sesuai dengan dialek bahasa Arab masing-masing kabilah dan diriwayatkan dari generasi ke generasi.

Keragaman penuturan lafad al-Qur'an ini, walaupun tidak secara keseluruhan al-Qur'an, ketika berhubungan dengan ayat-ayat hukum mempunyai peran yang besar dalam membentuk perbedaan dalam penetapan hukum Islam di kalangan ulama. Hal itu wajar karena pemaknaan kalimat bahasa Arab sangat tergantung pada struktur kalimatnya dan struktur kalimat ditentukan dengan cara baca harakatnya.

Berangkat dari latar belakang di atas, penulis akan mengkaji pengaruh ragam penuturan al-Qur'an dalam pembentukan hukum Islam. Kajian ini tidak membahas semua ayat mempunyai ragam penuturan, tetapi hanya membahas pada ayat-ayat yang berhubungan dengan hukum bersuci. Pemilihan ayat-ayat bersuci ini penting untuk dikaji lebih lanjut, karena sampai saat ini masih menuai kontroversi di kalangan umat Islam. Jadi mengurai akar perbedaan hukum tersebut dengan berbagai argumentasi yang mengelilinginya menjadikan kita lebih dewasa dalam melihat perbedaan di kalangan umat Islam.

Pengertian *Qira'ah*

Secara etimologis, *qira'ah* adalah derivasi dari kata *qara'a-yaqra'u-qira'at-qur'an* yang berarti mengumpulkan dan mengabungkan. *Qara'tu al-shay'* berarti mengabungkan partikel-

partikel benda menjadi satu. Kata tersebut juga semakna dengan kata *qaryah* untuk menunjukkan tempat berkumpulnya manusia.¹ Menurut Ibn Qayyim al-Jawziyyah kata *qira'ah* mempunyai arti bacaan berdasarkan firman Allah dalam surah al-Qiyamah: 17 "*inna 'alaynā jam'ahu wa qur'anahu*". Menurutnya, ayat tersebut menunjukan adanya perbedaan antara *jam'u* dan *qur'an*, yang pertama berarti mengumpulkan dan kedua berarti membaca. Jika kedua kata tersebut dipahami sebagai sinonim menyebabkan pengulangan kata yang tidak perlu.²

Secara terminologis, *al-Qira'ah* adalah ilmu yang untuk mengetahui tata cara mengucapkan dan menyampaikan kalimat-kalimat dalam al-Qur'an, baik yang disepakati maupun yang diperdebatkan dengan disertai sumber periwayatannya.³ Ilmu *al-Qira'ah* mencakup semua problematika penuturan kalimat-kalimat dalam al-Qur'an yang disebabkan perbedaan riwayat dalam hal membuang atau menetapkan (*al-hadf wa al-Isbat*), vokal atau konsonan (*al-tahrik wa al-iskan*), sambung atau putus (*al-wasl wa al-fasl*), atau bentuk penuturan lainnya.⁴ Jadi terma *al-Qira'ah* digunakan untuk menyebut ragam penuturan atau cara baca sebagian kata atau kalimat dalam al-Qur'an karena adanya perbedaan periwayatan yang bersambung kepada Rasulullah, baik yang valid ataupun invalid jalur transmisinya, baik yang diriwayatkan secara mutawatir maupu *ahad*.

Faktor penyebab perbedaan bacaan al-Qur'an

Perbedaan bacaan al-Qur'an disebabkan adanya perbedaan riwayat tentang bacaan al-Qur'an dari Rasulullah. Pendapat ini diyakini oleh kebanyakan ulama. Al-Qur'an disampaikan Rasulullah kepada para sahabat secara oral, baik lafad maupun maknanya. Para

¹ Ahmad b. Faris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, Juz 5 (Beiru: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th.), 79.

² Muhammad b. Abi Bakar b. Qayyim al-Jawziyyah, *Zād al-Ma'ād fī Hady Khair al-Ibād*, Juz 5 (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1407H), 235.

³ Abd al-Fattāh al-Qāḍī, *al-Budhur al-Zāhirah fī al-Qirā'āt al-'Ashr al-Mutawātirah mi Tārīq al-Shāḥibiyah* (Libanon: Dār al-Kitāb al-Arabī, 1401H), 7.

⁴ Khairuddin Sayyib, *al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah wa Atharuhā fī Ikhtilāf al-Aḥkām al-Fiqhiyyah* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2008), 27.

sahabat pun sangat antusias mempelajarinya dari Rasulullah secara langsung. Tidak hanya dalam hal interpretasinya, tetapi juga cara baca dan penuturannya.⁵

Masing-masing sahabat yang pernah belajar langsung kepada Rasulullah mendapati adanya perbedaan cara penuturan sebagian lafad al-Quran yang diucapkan Rasulullah. Umar b. al-Khattab pernah berselisih dengan Hisham b. Hakim b. Hizam perihal bacaan sebuah ayat dalam surah al-Furqan. Perselisihan itu terjadi ditengarai karena keduanya merasa sama-sama membaca al-Qur'an sesuai dengan yang diajarkan oleh Rasulullah kepada masing-masing Umar dan Hishām. Akhirnya perselisihan itu berakhir setelah ditengahi oleh Rasulullah bahwa bacaan mereka sama-sama benar karena al-Qur'an diturunkan dengan tujuh cara baca (*sab'at al-ahruf*).⁶ Sejak itu baru para sahabat mengetahui bahwa bacaan al-Qur'an tidak bersifat tunggal, tetapi beragam untuk memudahkan kepada setiap suku Arab yang mempunyai dialek beragam pula.

Jika melihat cerita di atas, bahwa faktor yang menyebabkan perbedaan adalah wahyu al-Qur'an yang memang diturunkan dengan ragam penuturannya. Pendapat ini dipegang oleh jumbuh ulama Suni.

Di sisi lain, golongan Syiah tidak menerima riwayat-riwayat yang menyatakan bahwa al-Qur'an diturunkan dengan tujuh ragam bacaan (*sab'at al-ahruf*). Menurut mereka hadis tersebut tidak bisa diterima validitasnya dan juga bertentangan dengan akal sehat. Mana mungkin al-Qur'an yang bersumber dari Dzat yang maha satu dan disampaikan oleh Rasul yang satu mempunyai bacaan yang beragam. Ragam bacaan itu tidak lebih adalah hasil ijtihad para imam *qurra'* yang disandarkan kepada Rasulullah. Pendapat tersebut didukung sebuah riwayat al-Kulayni dari al-Baqir yang menyatakan: "Sesungguhnya al-Qur'an itu satu dari Dzat yang satu. Perbedaan hanya terjadi dari kalangan perawi".⁷

⁵ Muhammad b. al-Jazrī, *Al-Nasr fī al-Qirā'āt al-'Asr*, Juz 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th.), 14.

⁶ Ahmad b. Ali al-'Asqalānī, *Fath̄ al-Bārī fī Sharkh Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 9 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th.), 22.

⁷ Muhammad b. al-Hasan Al-Hurr al-'Āmilī: *Wasā'il al-Shī'ah ilā Tahsīl Masā'il al-Sharī'ah*, Juz 4 (Teheran: Muassasah Ahl al-Bait li Ihyā' al-Turāth, 1414 H), 822.

Pendapat lain dikemukakan oleh ulama-ulama yang lebih bijak dalam melihat ragam bacaan al-Qur'an. Menurut Ibn Hajar al-Asqalani dan al-Suyuti bahwa faktor utama yang menyebabkan perbedaan bacaan al-Qur'an di umat Islam adalah standarisasi teks al-Qur'an yang diberlakukan oleh Khalifah Uthman b. Affan. Mushaf yang dikirim ke provinsi-provinsi wilayah Islam saat itu tidak disertai tanda baca dan diakritikal. Untuk menyesuaikan dengan Mushaf Uthmani, umat Islam mendatangi para sahabat yang berada di masing-masing wilayah untuk belajar bagaimana cara bacanya sesuai dengan yang diajarkan oleh Rasulullah kepada mereka. Masing-masing sahabat mengajarkan sesuai dengan apa yang didapatkan dari Rasulullah. Hal tersebut terus ditransmisikan dari generasi ke generasi sampai pada masa imam *qurrā'* dan mengkristal menjadi ilmu *qirā'ah*.⁸ Jadi ada dua faktor yang menyebabkan perbedaan bacaan al-Qur'an, yaitu faktor historis standarisasi Mushaf al-Qur'an dan faktor riwayat ragam bacaan al-Qur'an yang diajarkan para sahabat kepada murid-muridnya.

Macam-macam Qirā'ah dan standarisasinya

Ragam bacaan al-Qur'an dibagi menjadi dua, yaitu *al-Mutawatirah* dan *al-Shadhah*. Bacaan yang mutawatir adalah cara penuturan lafad al-Quran yang diriwayatkan dengan sanad yang sahih secara mutawatir, sesuai dengan Mushaf Uthmani dan tidak menyalahi kaidah-kaidah bahasa dan sastra Arab. Sedangkan bacaan *Shādh* adalah ragam bacaan al-Qur'an yang tidak memenuhi salah satu atau lebih kriteria bacaan mutawatir.

Standar validitas riwayat bacaan al-Qur'an lebih tinggi dari standar hadis lainnya. Hadis tentang bacaan al-Qur'an tidak cukup hanya dengan sanad yang sahih, tetapi harus memenuhi standar hadis mutawatir dari awal hingga akhir sanadnya. Standar tinggi ini diterapkan untuk memastikan validitas al-Qur'an yang ditransmisikan tidak memungkinkan adanya manipulasi dari segi tulisan maupun bacanya.

⁸ Ibn Hajar, *Fath al-Bārī*, Juz 9,25; Abd al-'Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1418), 406.

Bacaan al-Qur'an yang mutawatir diriwayatkan melalui jalur tujuh imam *al-Qirā'ah*, yaitu: (1) Abdullah b. Kathīr al-Dārī al-Makkī; (2) Abullah b. 'Āmir al-Yahṣībī al-Shāmī; (3) 'Āsim b. Abu al-Nujūd al-Asadī al-Kūfi; (4) Abu 'Amrū b. al-Ulā' al-Baṣrī; (5) Ḥamzah b. Ḥabīb al-Ziyāt al-Kūfi; (6) Nāfi' b. 'Abd al-Rahmān b. Abu Na'im al-Madanī dan (7) Abu al-Ḥasan Ali b. Ḥamzah al-Kasā'ī al-Kūfi. Imam Ibn al-Jazrī menambahkan tiga jalur lagi, yaitu: (8) Abu Ja'far Yazīd b. al-Qa'qā' al-Madanī; (9) Ya'qūb b. Ishāq al-Ḥadramī al-Baṣrī, dan (10) Khalaf b. Hishām al-Asadī al-Baghdādī, sehingga bacaan mutawatir menjadi sepuluh yang dikenal dengan istilah *al-Qirā'āt al-Ashr*.

Pengaruh Bacaan al-Qur'an dalam Hukum Islam

Para ulama lintas disiplin sepakat bahwa bacaan al-Qur'an yang terbukti validitasnya dan ditransmisikan secara mutawatir mempunyai status yang sama antara satu dengan lainnya. Walaupun mempunyai ragam penuturan, semua bacaan mutawatir dijadikan dasar atas penetapan hukum Islam. Itu didasarkan pada keyakinan bahwa al-Qur'an diturunkan dengan tujuh ragam bacaan yang diajarkan Rasulullah pada para sahabatnya.⁹

Namun para ulama berbeda pendapat dalam hal kehujjahan bacaan-bacaan *shadh*. Abu Hanifah dan Ahmad b. Hanbal berpendapat bahwa *al-Qira'at al-Shadhah* selama diriwayatkan dengan jalur yang sahih dijadikan dalil dalam penetapan hukum Islam. Menurut mereka, bacaan-bacaan *shadh* tersebut termasuk hadis ahad sahih. Sedangkan Malik dan al-Shāfi'i berpendapat bahwa bacaan-bacaan asing tersebut validitasnya diragukan sebagai bagian dari al-Qur'an, sehingga tidak dimasukkan dalam Mushaf Uthmani yang telah sepakati para sahabat validitasnya dari Rasulullah. Oleh karena itu, *qira'ah shadh* tidak dijadikan hujjah dalam penetapan hukum Islam.¹⁰

Perbedaan *qira'ah* mempunyai andil besar dalam penetapan hukum Islam. Berikut beberapa hukum Islam yang terpengaruh dengan perbedaan bacaan al-Qur'an.

1. Hukum membasuh kaki dalam wudu

⁹ Ahmad al-Bīlī, *al-Ikhtilāf bayna al-Qirā'āt* (Beirut: Dār al-Jayl, 1988), 91.

¹⁰ *Ibid.*, 113.

Dalam al-Qur'an perintah wudu termaktub dalam surah al-Maidah: 6. Allah berfirman:

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

"Wahai orang-orang yang beriman! Apabila kamu hendak melaksanakan salat, maka basuhlah wajahmu dan tanganmu sampai ke siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kedua kakimu sampai ke kedua mata kaki..."

Kata "*wa arjulakum*" dalam ayat di atas mempunyai tiga versi bacaan. Pertama, "*wa arjulikum*" dengan *i'rab al-khafḍ*. Ini adalah bacaan Ibn Kathīr, Abu Amru, Hamzah, Abu Bakr, Abu Ja'far, Anas, Ikrimah, Ibn Abbas, al-Sha'bī, Qatādah, Mujahid dan Abu Ja'far. Kedua, "*wa arjulukum*" dengan *i'rab al-raḥf*. Ini adalah bacaan al-Hasan dan Sulayman al-A'mash. Ketiga, "*wa arjulakum*" dengan *i'rab al-naṣb*. Ini adalah bacaan Nāfi', Ibn 'Amir, Ḥafṣ, al-Kasā'ī dan Ya'qūb.¹¹

Perbedaan bacaan kata "*wa arjulakum*" menyebabkan perbedaan hukum membasuh atau mengusap kaki dalam wudu. Jumhur ahli fikih berpendapat membasuh kaki dalam wudu hukumnya wajib, tidak cukup dengan hanya diusap. Pendapat ini berangkat dari bacaan *al-naṣb* pada kata "*wa arjulakum*". *Wawu* pada kata "*arjulakum*" merupakan kata penghubung (*al-atf*) pada kata "*aydiyakum*". Pengakhiran kata "*arjulakum*" dari kata "*biru'ūsikum*" untuk menunjukkan urutan wadu.¹² Pendapat ini diperkuat dengan beberapa riwayat hadis yang diriwayatkan oleh Uthmān b. Affān yang melihat Rasulullah membasuh

¹¹ Lihat Ibn al-Jazrī, *al-Nashr*, Juz 2, 254; Aḥmad al-Dimyāfi, *Ithāf Fuḍalā' al-Bashar fi Qirā'āt al-Arba'ah 'Ashar* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2007), 198 dan Aḥmad Mukhtār Umar dan Abd al-Āl Sālim Mukram, *Mu'jam al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah*, Juz 2 (Kuwait: Universitas Kuwait, 1988), 194-195.

¹² Lihat Abu Bakr al-Jaṣṣās, *Aḥkām al-Qur'ān*, Juz 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2005), 393; Abu Bakr Ibn al-'Arabī, *Aḥkām al-Qur'ān*, Juz 2 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th), 577; dan Muḥamad al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, Juz 6 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth, 2001), 91.

kakinya sampai tiga kali.¹³ Hal serupa juga ditemukan dalam riwayat Abu Hurayrah, Amrū b. Abasah, Abdullah b. Yazīd.¹⁴

Menurut Mazhab Imamiyah, yang wajib dalam wudu adalah mengusap kaki, bukan membasuh. Pendapat ini berangkat dari ayat di atas yang dibaca "*wa arjulikum*" dengan *i'rab al-khafḍ*. Menurutny, kata "*wa arjulikum*" disambungkan (*al-اتف*) dengan kata "*bi ru'ūsikum*". Pendapat ini juga diperkuat dengan riwayat hadis yang menyatakan Rasulullah mengusap sandal dan kedua telapak kakinya.¹⁵

Menurut al-Ṭabarī dan al-Nuḥās bahwa hukum membasuh dan mengusap kaki dalam wudu adalah wajib. Pendapat ini mengabungkan antara bacaan "*wa arjulakum*" dan "*wa arjulikum*" yang memang tekstual ayat memungkinkan untuk dipahami demikian.¹⁶ Jadi sebelum membasuh kaki terlebih dahulu diusap dengan air suci.

Jadi perbedaan bacaan kata "*wa arjulakum*" dalam surah al-Maidah: 6 mengakibatkan perbedaan ahli fikih dalam menentukan hukum membasuh atau mengusap kaki dalam wudu. Jumhur menyatakan wajib membasuh kaki, Imamiyah wajib mengusap kaki dan sebagian ulama menyatakan wajib mengusap dan membasuh kedua kaki saat wudu.

2. Hukum bersenggama dengan istri yang haid

Allah berfirman dalam surah al-Baqarah ayat 222:

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

¹³ Teks hadis lengkapnya bisa dilihat di Ibn Ḥajar al-Asqalānī, *Fath al-Bārī*, Juz 1, 255.

¹⁴ *Ibid.*, 265-266.

¹⁵ Muhammad b. Ali al-Shawkānī, *Nayl al-Awtār fī Sharkh Muntaqal al-Akhbār*, Juz 1 (Beirut: Dār al-Jayl, 1973), 209; Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Juz 5 (Beirut: Muassasah al-A'lā, 1997), 224; dan Ja'far b. al-Ḥasan al-Maḥallī, *al-Mukhtaṣar al-Nāfi' fī fiqh al-Imāmiyyah* (Kairo: Iḥyā' al-Turāth al-Islāmī, 1377H), 30.

¹⁶ Muhammad b. Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Juz 6 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1987), 84; dan Abd al-Ḥay b. al-'Ammād al-Ḥanbalī, *Shudhurāt al-Dhahab fī Akhbār Man Dhahab*, Juz 2 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth, t.th.), 346.

“Dan mereka menanyakan kepadamu (Muhammad) tentang haid. Katakanlah, “Itu adalah sesuatu yang kotor.” Karena itu jauhilah istri pada waktu haid; dan jangan kamu dekati mereka sebelum mereka suci. Apabila mereka telah suci, campurilah mereka sesuai dengan (ketentuan) yang diperintahkan Allah kepadamu. Sungguh, Allah menyukai orang yang tobat dan menyukai orang yang menyucikan diri.”

Perbedaan bacaan terletak pada kata “*yaṭḥurna*” (suci). Jumhur ulama membacaya dengan bacaan “*yaṭḥurna*” dengan huruf *ṭāʾ* disukun dan huruf *hāʾ* dibaca *ḍummaḥ*. Sedangkan Shuʿbah, Ḥamzah dan Khalaf al-Bazzār membacanya dengan bacaan “*yaṭṭaḥharna*” yang bermakna bersuci.¹⁷

Berangkat dari ayat di atas, para ulama sepakat bahwa haram melakukan hubungan seksual saat istri dalam kondisi haid, namun mereka berbeda pendapat jika darah haid sudah tidak keluar atau masa haid sudah berlalu. Apakah halalnya bersenggama menunggu bersuci atau cukup suci saja?

Jumhur ulama berpendapat bahwa halalnya bersenggama tergantung pada suci dan bersuci. Berhentinya darah haid atau berlalunya masa haid tidak serta merta menghalalkan berhubungan seksual tetapi harus melakukan mandi besar terlebih dahulu untuk mamastikan dia telah suci dan bersuci. Pendapat ini berdasarkan ayat di atas yang menjelaskan bahwa halalnya bersenggama tergantung dua syarat, yaitu berhentinya darah haid yang diungkapkan dengan kata “*ḥattā yaṭḥurna*” (sampai suci) dan mandi besar atau tayamum saat tidak ada air yang diungkapkan dengan “*wa idhā ṭaṭaḥharna*” (jika telah bersuci).

Abu Hanifah dan para pengikutnya berpendapat bahwa dua ragam bacaan di atas harus ditakwilkan secara bersamaan. Karena dua sebuah ayat yang mempunyai dua ragam bacaan atau lebih dengan sanad mutawatir seperti dua ayat yang tidak boleh diabaikan. Menurutny, bacaan “*ḥattā yaṭḥurna*” (sampai

¹⁷ Lihat Ibn al-Jazrī, *al-Nashr*, Juz 2, 227; *al-Iṭḥāf*, hal. 157 dan Muʿjam al-Qirāʾāt, Juz 1, hal. 171.

suci) ini digunakan pada kondisi berhentinya darah haid melebihi batas maksimal masa haid, yaitu 10 hari. Jika dalam kondisi tersebut bersenggama hukumnya halal tanpa menunggu bersuci atau mandi besar. Sedangkan bacaan "*ḥattā yaṭṭahharna*" (sampai bersuci) digunakan pada kondisi berhentinya darah haid belum mencapai batas maksimal masa haid dan melebihi batas minimal masa haid. Dalam kondisi seperti ini halalnya bersenggama disebabkan karena bersuci bukan sekedar berhentinya darah haid.¹⁸

Sedangkan ulama generasi tabi'in seperti Ikrimah, Mujahid dan Ṭāwus berpendapat bahwa halalnya bersenggama pasca haid cukup dengan berwudu saja.¹⁹ Pendapat ini mengacu ayat di atas yang tidak menyebutkan secara tegas bahwa bersucinya dari haid harus mandi besar seperti dalam bersucinya junub pada al-Nisa:43: "*wa lā junuban illā 'ābir al-sabī ḥattā taḡhtasilū*" (dan jangan pula (kamu hampiri masjid ketika kamu) dalam keadaan junub kecuali sekedar melewati jalan saja, sebelum kamu mandi).

Jadi perbedaan bacaan kata "*ḥattā yaṭṭahharna*" menyebabkan perbedaan ulama dalam menentukan sebab (*'illat al-ḥukm*) dihalalkan senggama pasca haid. Jumhur berpendapat *'illat*-nya adalah mandi besar, Hanafiyah membaginya berdasarkan waktu berhentinya darah haid. Jika lebih dari 10 hari, maka sebab halalnya senggama adalah berhentinya darah haid. Jika kurang dari 10 hari, maka sebab halalnya senggama adalah mandi besar. Sedangkan sebagian ulama berpendapat cukup wudu bisa menghalalkan hubungan seksual pasca haid.

3. Hukum bersentuhan dengan non muhrim dan pengaruhnya dalam bersuci

Allah berfirman dalam surah al-Nisa: 43:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ

¹⁸ Muḥammad b. Abdullah al-Zayla'ī, *Tabayīn al-Haqā'iq Sharkh Kanz al-Daqā'iq*, Juz 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-Alamiyah, 2010) 55-59 dan 459.

¹⁹ Imādud-dīn b. Muḥammad al-Ṭabarī al-Kayā al-Harāsī, *Aḥkām al-Qur'ān*, Juz 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1985), 138.

أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَائِبِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا
فَأَمْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا غَفُورًا

“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”.

Perbedaan bacaan dalam ayat tersebut terletak pada kalimat “*aw lāmastum al-nisā*” (atau kalian menyentuh perempuan). Jumhur ulama membaca “*lāmastum*” huruf *lām* pada kata tersebut dibaca panjang, sedangkan sebagian ulama seperti Ḥamzah, al-Kasā’ī dan Khalaf al-Bazzār membacanya “*lamastum*” huruf lam dibaca pendek.²⁰

Kata “*lāmastum*” dan “*lamastum*” merupakan derivasi dari “*lām-mīm-sīn*” yang mempunyai makna asal menyentuh dengan tangan. “*lamastum*” dengan *lām* dibaca pendek bermakna seorang laki-laki menyentuh seorang perempuan, seperti bersentuhan tangan, mencium, memeluk dan lain-lain selain senggama.²¹ Bacaan ini menunjukkan bahwa subyek bersifat aktif dan obyek bersifat pasif. Sedangkan “*lāmastum*” dengan *lām* dibaca panjang mengikuti *wazan* “*fā’ala-yufā’ilu*” berfaidah *al-musyarakah* yang menunjukkan makna aktifitas timbal balik secara aktif antara subyek dan obyek dari sebuah kata kerja. Makna asal “*lāmastum*” adalah saling bersentuhan tetapi kata tersebut lebih sering

²⁰ Ibn al-Jazrī, *Taqrīb al-Nashr fī Qirā’āt al-‘Ashar* (Kairo: Maktabah al-Waqfiyyah, 2010), 105; *al-Ithāf*, 191; al-Husayn b. Muḥammad b. Khālawaih, *al-Hujjah fī Qirā’āt al-Saba’* (Kairo: Dār al-Shurūq, 1989), 124 dan *Mu’jam al-Qirā’āt*, Juz 2, 196.

²¹ Abu Zar’ah Abdurahman b. Muhammad b. Zanjalah, *Hujjat al-Qirā’āt* (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1997), 205.

digunakan untuk makna berhubungan seksual (*jima'*) jika obyeknya adalah perempuan.²²

Perbedaan dua bacaan di atas juga mengakibatkan perbedaan dalam masalah istinbat hukumnya. Jumhur ulama dari Mazhab Malikiyah, Shafi'iyah dan Hanabilah berpendapat bahwa kalimat "*aw lāmastum al-nisā'*" bermakna menyetuh dengan tangan. Bertemunya kulit laki-laki dan perempuan menurut jumhur ulama membatalkan wudu, tetapi Malikiyah dan Hanabilah memberikan batasan bahwa sentuhan yang membatalkan wudu jika disertai dengan syahwat.

Jumhur ulama berargumen bahwa kata "*lāmastum*" mempunyai makna denotatif menyentuh. Dalam bahasa Arab "*lams*" digunakan untuk makna menyentuh dengan tangan atau bertemunya dua kulit berdasarkan dalil bacaan al-Qur'an "*aw lamastum al-nisā'a*". Tekstual ayat bermakna menyetuh dengan tangan bukan bersenggama. Jika satu kata mempunyai dua makna antara lugas dan majas, maka lebih dikuatkan makna lugasnya dari pada makna majasnya.

Selain itu, menurut jumhur, kalimat "*aw lāmastum al-nisā'a*" didahului dengan kata "*al-ghāit*" (berak) yang menjadi sebab batalnya wudu, maka kalimat berikutnya harus mempunyai hukum yang sama. Selain itu, kalimat "*wa lā junuban*" ditafsirkan oleh Ibn al-Arabī dengan senggama. Jika "*aw lāmastum*" juga diartikan bersenggama maka terjadi pengulangan kata yang tidak perlu yang bisa menciderai keagungan bahasa al-Qur'an.²³

Menurut Mazhab Hanafiyah, bacaan "*lamastum*", dengan huruf *lām* dibaca pendek, bermakna hubungan seksual. Kata "*lamisa*" jika obyeknya perempuan yang dimaksud adalah jimak. Makna ini sudah umum digunakan dalam bahasa Arab dan sudah menjadi aksioma bagi orang Arab. Pendapat ini menyamakan antara makna bacaan "*lamastum*" dengan bacaan "*lāmastum*".

Abu Hanifah juga memperkuat dengan dalil dari al-Qur'an surah al-Aḥzāb: 49 "*wa in ṭallaqtumuhunna min qabl an*

²² Muhammad b. Mukram b. Mandūr, *Lisān al-Arab*, Juz 2 (Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-Arabī, 1300H), 409.

²³ Ibn al-Arabī, *Aḥkām al-Qur'ān*, Juz 1, hal. 444.

yamassūhunna “ (jika kalian menceraikan mereka sebelum bersenggama dengan mereka) dan beberapa riwayat hadis dari Aisyah yang menunjukkan bahwa Rasulullah pernah mencium salah satu istri kemudian langsung salat tanpa berwudu kembali. Di riwayat lain, Aisyah bercerita, bahwa saat Rasulullah salat malam, ia berbaring tepat di depan Rasulullah, sesekali Rasulullah menyetuhnya dengan kakinya.²⁴

Dalam hal ini, Ibn Rush lebih menguatkan pendapat Abu Hanifah dibanding dengan pendapat jumhur ulama. Menurutnya, orang Arab sudah *mafhum* jika kata “lamisa” dan “massa” jika obyeknya perempuan maka yang dimaksud adalah jimak. Pendapat ini, menurut Ibn Rush, lebih selamat karena tidak mempertentangan al-Qur’an dengan hadis-hadis yang diriwayatkan Aisyah di atas.²⁵

Kesimpulan

Ragam bacaan al-Qur’an mempunyai pengaruh yang signifikan dalam pembentukan hukum Islam. Setiap ayat yang mempunyai ragam bacaan mempunyai makna yang berdeda, sehingga melahirkan tafsir yang berbedah pula. Perbedaan dalam bidang fikih jauh lebih mencolok jika proses istinbatnya didasarkan pada ayat-ayat yang mempunyai ragam penuturan.

Ragam bacaan kata “*arjulakum*” pada al-Maidah ayat 6 melahirkan tiga pendapat hukum fikih tentang kewajiban membasuh atau mengusap kaki dalam wudu. Ragam bacaan kata “*yaḥṡurna*” pada al-Baqarah ayat 222 melahirkan tiga perbedaan ulama dalam melihat *illat al-ḥukm* halalnya jimak pasca haid dan ragam bacaan kata “*lāmastum al-nisā’a*” pada al-Nisā’ ayat 43 menimbulkan perdebatan antara Mazhab Hanafiyah dan Jumhur dalam hal yang membatalkan wudu, antara jimak atau sekedar sentuan tangan laki-laki dengan perempuan.

²⁴ Al-Shawkānī, *Nayl al-Awṡār*, Juz 1, hal. 145 dan 246.

²⁵ Ibn Rush, *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*, Juz 1 (Aljazair: Dār al-Sharīfah, 1979), 27.

Referensi

- Āmiḷī (al), Muhammad b. al-Hasan Al-Hurr. *Wasā'il al-Shī'ah ilā Taḥsīl Masā'il al-Sharī'ah*. Teheran: Muassasah Ahl al-Bait li Iḥyā' al-Turāth, 1414 H.
- Abdurahman, Abu Zar'ah b. Muhammad b. Zanjalah. *Hujjat al-Qirā'āt*. Beirut: Muassasah al-Risālah, 1997.
- Ahmad b. Faris. *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th.
- Asqalānī (al), Ahmad b. Ali *Fath al-Bārī fi Sharkh Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 9 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th.
- Bīlī (al), Ahmad. *Al-Ikhtilāf bayna al-Qirā'āt*. Beirut: Dār al-Jayl, 1988.
- Dimyāfī (al), Aḥmad. *Iḥāf Fuḍalā' al-Bashar fi Qirā'āt al-Arba'ah 'Ashar*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2007.
- Ḥanbalī (al), Abd al-Ḥay b. al-'Ammād. *Shudhurāt al-Dhahab fī Akhbār Man Dhahab*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth, t.th.
- Harāsī (al), Imāduddin b. Muhammad al-Ṭabarī al-Kayā. *Aḥkām al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1985.
- Ibn al-'Arabī, Abu Bakr. *Aḥkām al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th.
- Ibn Khālawaih, al-Husayn b. Muḥammad. *Al-Hujjah fī Qirā'āt al-Saba'*. Kairo: Dār al-Shurūq, 1989.
- Ibn Mandūr, Muhammad b. Mukram. *Lisān al-Arab*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-Arabī, 1300 H.
- Ibn Rush. *Bidāyat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*. Aljazair: Dār al-Sharīfah, 1979.
- Jaṣṣāṣ (al), Abu Bakr. *Aḥkām al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2005.
- Jawziyyah (al), Muhammad b. Abi Bakar b. Qayyim. *Zād al-Ma'ād fī Hady Khayr al-Ibād*. Beirut: Muassasah al-Risālah, 1407 H.

- Maḥallī (al), Ja'far b. al-Ḥasan. *Al-Mukhtaṣar al-Nāfi' fī fiqh al-Imāmiyyah*. Kairo: Iḥyā' al-Turāth al-Islāmī, 1377 H.
- Muhammad b. al-Jazrī. *Al-Nasr fī al-Qirā'āt al-'Asr*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th.
- _____. *Taqrīb al-Nashr fī Qirā'āt al-'Ashar*. Kairo: Maktabah al-Waqfiyyah, 2010.
- Qāḍī (al), Abd al-Fattāḥ. *Al-Budhur al-Zāhirah fī al-Qirā'āt al-'Ashr al-Mutawātirah min Ṭarīq al-Shāṭibiyyah*. Libanon: Dār al-Kitāb al-Arabī, 1401 H.
- Qurṭubī (al), Muḥamad. *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth, 2001.
- Sayyib, Khairuddin. *Al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah wa Atharuhā fī Ikhtilāf al-Aḥkām al-Fiqhiyyah*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2008.
- Shawkānī (al), Muhammad b. Ali. *Nayl al-Awṭār fī Sharkh Muntaqal al-Aḥbār*. Beirut: Dār al-Jayl, 1973.
- Ṭabarī (al), Muhammad b. Jarīr. *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1987.
- Ṭabāṭabā'ī (al), Muḥammad Ḥusayn. *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Muassasah al-A'lā, 1997.
- Umar, Aḥmad Mukhtār dan Abd al-Āl Sālim Mukram. *Mu'jam al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah*. Kuwait: Universitas Kuwait, 1988.
- Zarqānī (al), Abd al-'Azīm. *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Fikr, 1418 H.
- Zayla'ī (al), Muḥammad b. Abdullah. *Tabyīn al-Haqā'iq Sharkh Kanz al-Daqā'iq*. Beirut: Dār al-Kutub al-Alamiyyah, 2010.