

# Al-Fanâr

Jurnal Ulum Al-Qur'an dan Hadits

**Pendidikan Islam, Pendidikan Al-Qur'an dan Guru Mengaji Menurut 'Ali al-Qâbisî**

*Maria Ulfah*

**Solusi Al-Qur'an bagi Generasi Muda Menghadapi Wabah MIRAS dan Pornografi**

*Abdul Wahab Abd. Mubaimin*

**Qiyâs Sebagai Metode Ijtihad dengan Pendekatan Substantif dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an dan Hadits**

*Arison Sani*

**Sejarah, Qirâ'ât dan Tafsir Al-Qur'an di Maroko (Sebuah Studi Pendahuluan)**

*Ali Mursyid*

**Pengaruh Qirâ'ât Terhadap Rasm 'Utsmânî**

*Muthmainah*

**Perbedaan Waqf dan Ibtidâ' Dalam Beberapa Mushaf Al-Qur'an**

*Istiqomah*

**Fakultas Ushuluddin  
Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ)**

Jakarta

# Al-Fanâr

Jurnal Ulum Al-Qur'an dan Hadits

**Diterbitkan Oleh**

Fakultas Ushuluddin Jurusan Tafsir Hadits Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta

**Penanggungjawab**

Dekan Fakultas Ushuluddin IIQ Jakarta

**Redaktur Ahli**

Huzaemah Tahido Yanggo  
Ahsin Sakho Muhammad  
Ahmad Munif Suratmaputra  
Ali Mushthofa Ya'qub  
Faizah Ali Syibromalisi  
Ahmad Luthfi Fathullah  
Nadjematul Faizah

**Dewan Redaksi**

Mursyidah Thahir  
Romlah Widayati  
Romlah Askar  
M. Ulinuha

**Pimpinan Redaksi**

Maria Ulfah

**Sekretaris Redaksi**

Ali Mursyid

**Redaktur Pelaksana**

Ahmad Fudhaili

**Desain Grafis**

Rukoyyah Tamami

**Distributor**

Suci Rahayuningsih

Al-Fanâr, Jurnal Ulum Al-Qur'an dan Hadits pertama kali diterbitkan Bulan Juni 2009 oleh Fakultas Ushuluddin Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta dan terbit dua kali dalam setahun, bulan Juni dan Desember. Redaksi menerima tulisan yang belum pernah dipublikasikan dan diterbitkan di media lain. Naskah diketik di kertas HVS Kwarto ukuran A4 dengan spasi ganda sepanjang 15-20 halaman, font Times New Roman. Redaksi berhak melakukan penilaian tentang kelayakan suatu artikel dari segi isi, informasi, maupun teknik penulisan.



## Salam Redaksi

*Alḥamdulillāh* berkat rahmat dan bimbingan dari Allah SWT Jurnal al-Fanâr Vol. 6 No. 2 Desember 2014 akhirnya bisa terbit dan sampai ke tangan pembaca. Sebagai jurnal ilmiah yang fokus pada studi Al-Qur'an dan Hadits, al-Fanâr edisi kali ini mengangkat beberapa artikel ilmiah terkait.

Artikel *pertama*, ditulis oleh Maria Ulfah, dengan mengangkat tema *Pendidikan Islam, Pendidikan Al-Qur'an dan Guru Mengaji dalam Perspektif al-Qâbisî*. Melalui artikelnya ini, penulis mengenalkan biografi singkat Ali al-Qâbisî, karya-karyanya, pemikirannya dalam bidang pendidikan Islam dan pendidikan Al-Qur'an, yang terdapat dalam karya al-Qâbisî, *al-Risâlah al-Mufashshilah li Ahwâl al-Muta'allimîn wa Ahkâm Muta'allimîn*. Dengan sangat menarik, penulis mendeskripsikan konsep pendidikan dan pendidikan Al-Qur'an menurut Ali al-Qâbisî. Seperti misalnya mengenai bagaimana menjadi guru dan guru Al-Qur'an yang baik, mengenai tempat belajar Al-Qur'an, mengenai pembelajaran Al-Qur'an bagi anak-anak dan keharusan bagi guru untuk menyempurnakan pembelajaran Al-Qur'an bagi para anak didiknya.

Artikel *kedua*, ditulis oleh Abdul Wahab Abd. Muhaimin, dengan mengungkap tema *Solusi Al-Qur'an Bagi Generasi Muda Menghadapi Wabah Miras dan Pornografi*. Mula-mula, tulisan ini

berusaha menentukan terlebih dahulu indikasi-indikasi apa saja yang menyebabkan keresahan sosial dengan berlandaskan ayat-ayat Al-Qur'an. Kemudian mengemukakan perilaku generasi muda sekarang yang cenderung menyimpang diakrenakan MIRAS, pornografi dan pornoaksi. Selanjutnya, dalam tulisan ini, penulis yang notabene seorang guru besar, menawarkan dan memberi resep-resep dan solusi-solusi untuk mengatasi itu semua, dengan tetap melandaskan pada Al-Qur'an.

Artikel *ketiga*, mengangkat tema *Qiyâs Sebagai Metode Ijtihad dengan Pendekatan Substantif dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an dan Hadits*. Artikel yang ditulis Arison Sani ini mencoba memaknai secara kontekstual ayat-ayat Al-Qur'an dengan menggunakan *qiyâs*. Dalam hal ini, penulis mencontohkannya untuk memaknai ayat-ayat perbudakan (*riqâb*) dalam Al-Qur'an. Selain dengan menggunakan pendekatan *qiyâs*, penulis juga menggunakan pendekatan sastra, tepatnya *balâghah*. Melalui pen-*qiyâs*-an dan pendekatan *balâghah*, dalam makalah ini penulis menyatakan bahwa yang disebut dengan budak (*riqâb*) sekarang ini adalah bisa saja berarti istri yang diperlakukan sebagai budak oleh suaminya, atau anak (anak tiri) atau pembantu yang diperlakukan sebagai budak, atau juga karyawan yang mengalami nasib sama dengan budak.

Artikel *keempat*, ditulis oleh Ali Mursyid dengan mengangkat tema *Sejarah, Qirâ'ât dan Tafsir Al-Qur'an di Maroko*. Artikel ini, berusaha melakukan studi pendahuluan terhadap salah satu tema kajian Islam di Maroko, yaitu mengenai sejarah, *qirâ'ât* dan tafsir Al-Qur'an di Maroko. Sejarah yang dimaksud adalah bagaimana Al-Qur'an masuk ke Maroko dan bagaimana penyebarannya. Sementara untuk *qirâ'ât* dan tafsir Al-Qur'an diulas perkembangannya tahap demi tahap dari awal perkembangannya. Studi pendahuluan ini bertujuan untuk membuka cakrawala para pembaca tentang kekayaan kahzanah Islam dan studi Al-Qur'an di Maroko, yang masih perlu dikaji lebih dalam dan lebih luas lagi.

Artikel *kelima*, ditulis oleh Mutmainnah dengan mengangkat tema *Pengaruh Qirâ'ât Terhadap Rasm 'Utsmâni*. Melalui artikel ini, penulis

membahas tentang apakah cara baca (*qirâ'ât*) Al-Qur'an yang beragam memiliki pengaruh pada cara menuliskan Al-Qur'an dengan *rasm 'utsmânî*? Setelah membahas dan mengulas panjang lebar, penulis di bagian akhir tulisan menyatakan bahwa *qirâ'ât* Al-Qur'an ternyata memiliki pengaruh signifikan dalam penulisan Al-Qur'an dengan *rasm 'utsmânî*.

Artikel *keenam*, ditulis oleh Istiqomah dengan mengangkat tema *Perbedaan Waqf dan Ibtidâ' Dalam Beberapa Mushaf Al-Qur'an*. Artikel ini membahas perbedaan *waqf* dan *ibtidâ'* antara Mushaf Standar Indonesia, Mushaf Bombay, Mushaf Kudus dan Mushaf Madinah berdasarkan tanda *waqf* yang digunakan dalam tiap-tiap mushaf, serta pengaruhnya terhadap makna.

Demikianlah artikel-artikel ilmiah yang disajikan Jurnal al-Fanâr edisi kali ini, selamat membaca, semoga bermanfaat.

Jakarta, Desember 2014

Pimpinan Redaksi

Dra. Hj. Maria Ulfah MA.



## Daftar Isi

**Salam Redaksi | iii**

**Daftar Isi | vii**

***Pendidikan Islam, Pendidikan Al-Qur'an dan Guru Mengaji Menurut 'Ali al-Qâbisî***

Maria Ulfah | 1

***Solusi Al-Qur'an bagi Generasi Muda Menghadapi Wabah MIRAS dan Pornografi***

Abdul Wahab Abd. Muhaimin | 23

***Qiyâs Sebagai Metode Ijtihad dengan Pendekatan Substantif dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an dan Hadits***

Arison Sani | 41

***Sejarah, Qirâ'ât dan Tafsir Al-Qur'an di Maroko (Sebuah Studi Pendahuluan)***

Ali Mursyid | 61



***Pengaruh Qirâ'ât Terhadap Rasm 'Utsmânî***

Muthmainah | 87

***Perbedaan Waqf dan Ibtidâ' Dalam Beberapa Mushaf Al-Qur'an***

Istiqomah | 115

# **Pendidikan Islam, Pendidikan Al-Qur'an dan Guru Mengaji Menurut 'Ali al-Qâbisî**

*Maria Ulfah<sup>1</sup>*

## **Abstrak**

*Konsep dan praktek pendidikan, khususnya pendidikan Islam dan pendidikan Al-Qur'an terus berkembang dari masa ke masa, dari awal sejarah Islam hingga sekarang ini. Dalam hal ini, ada seorang ulama yang hidup di masa lalu, tetapi ide dan pandangan-pandangannya mengenai pendidikan dan pendidikan Al-Qur'an sangatlah maju pada zamannya, dan justru masih relevan untuk zaman sekarang, yaitu 'Ali al-Qâbisî*

*Melalui makalah ini, penulis mengenalkan biografi singkat 'Ali al-Qâbisî, karya-karyanya, pemikirannya dalam bidang pendidikan Islam dan pendidikan Al-Qur'an, yang terdapat dalam karya al-Qâbisî, al-Risâlah al-Mufashshilah li Ahwâl al-Muta'allimîn wa Ahkâm Muta'allimîn.*

*Dengan sangat menarik, makalah ini mendeskripsikan konsep pendidikan dan pendidikan Al-Qur'an menurut 'Ali al-Qâbisî. Seperti misalnya mengenai bagaimana menjadi guru dan guru Al-Qur'an yang baik, mengenai tempat belajar Al-Qur'an, mengenai pembelajaran Al-Qur'an bagi anak-anak dan keharusan bagi guru untuk menyempurnakan pembelajaran Al-Qur'an bagi para anak didiknya.*

**Kata Kunci:** 'Ali al-Qâbisî, Pendidikan, Al-Qur'an

---

<sup>1</sup> Penulis adalah dosen Fakultas Ushuluddin IIQ Jakarta

## A. Pendahuluan

Sumber utama dan pertama dalam Islam adalah Al-Qur'an. Karena itu juga maka membahas pendidikan Islam tidak akan terlepas dari pembahasan tentang bagaimana pendidikan Al-Qur'an. Dalam kesempatan ini, penulis akan menyajikan ulasan tentang pendidikan Islam dan pendidikan Al-Qur'an, khususnya ulasan mengenai guru mengaji Al-Qur'an menurut Syeikh 'Ali al-Qâbisî.

Syeikh 'Ali al-Qâbisî adalah salah satu tokoh yang *concern* dalam dunia pendidikan Islam dan pendidikan Al-Qur'an. Hal ini tertuang dalam pikiran-pikirannya yang sangat dikenal oleh umat Islam. Dalam tulisan ini akan diuraikan buah pokok-pokok pemikirannya tentang pendidikan Islam, pendidikan Al-Qur'an dan guru mengaji.

Pendidikan Islam --juga termasuk di dalamnya pendidikan Al-Qur'an-- merupakan pendidikan yang sangat ideal,<sup>2</sup> karena menyelaraskan antara pertumbuhan fisik dan mental, jasmani dan ruhani, pengembangan individu dan masyarakat, serta dunia dan akhirat. Penanaman perilaku keberagamaan terhadap peserta didik sejak dini diharapkan memberikan pengaruh bagi pembentukan jiwa keagamaan. Besar kecil pengaruh yang dimaksud sangat tergantung berbagai faktor yang dapat memotivasi memahami nilai-nilai agama, sebab pendidikan agama pada hakekatnya merupakan pendidikan nilai. Oleh karena itu, pendidikan agama lebih dititik beratkan pada bagaimana membentuk kebiasaan yang selaras dengan tuntunan agama dan Al-Qur'an.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Pendidikan Islam mencakup kehidupan manusia seutuhnya, memperhatikan segi akidah, ibadah, serta akhlak, bahkan pendidikan dapat bermakna merubah dan memindahkan nilai kebudayaan kepada masyarakat dan individu. Hasan Langgulung, *Pendidikan dan Peradaban Islam; Suatu Analisa Sosio-Psikologi* (Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1985s), h. 3. Lihat juga Mappanganro, *Implementasi Pendidikan Islam di Sekolah* (Ujung Pandang: Yayasan Ahkan, 1996), h. 10.

<sup>3</sup> Dalam Jalaluddin, *Psikologi Agama* (Jakarta: Grafindo Persada, 1996), h. 206. Dijelaskan pengaruh pembentukan jiwa keagamaan dan perilaku keberagamaan pada lembaga pendidikan, khususnya pada lembaga pendidikan formal banyak tergantung dari bagaimana karakteristik pendidikan agama yang diterapkan. Sekolah atau madrasah dalam perspektif Islam, berfungsi sebagai media realisasi pendidikan berdasarkan tujuan pemikiran, aqidah dan syariah dalam upaya penghambaan diri terhadap Allah dan mentauhidkan-Nya sehingga manusia terhindar dari penyimpangan fitrahnya. Lihat juga Abdurrahman al-Nahdlawi, *Pendidikan Islam di Rumah, Sekolah dan Masyarakat*, Terj. Shibabuddin (Jakarta: Gema Insani Press, 1995), h. 152.

## B. Riwayat Hidup ‘Ali al-Qâbisî

Nama lengkap ‘Ali al-Qâbisî adalah Abû al-Ḥasan ‘Ali Muḥammad ibn Khalaf al-Ma‘ârifi al-Qairawânî. Al-Qâbisî adalah penisbahan kepada sebuah bandar yang terdapat di Tunis. Kalangan ulama lebih mengenal namanya dengan sebutan al-Qâbisî. Ia lahir di kota Qairawan Tunisia pada tahun 324 H-935M.<sup>4</sup> Literatur-literatur tidak menyebutkan perihal kedudukan orang tuanya. Barangkali al-Qâbisî bukan dari keturunan ulama yang termasyhur, atau bangsawan sehingga asal keturunannya tidak banyak digambarkan sejarah, namun namanya terkenal setelah ia menjadi ilmun yang berpengaruh dalam dunia Islam.

Pada masa kecil dan remajanya al-Qâbisî belajar di kota Qairawan. Ia mempelajari Al-Qur’an, hadits, fikih, ilmu-ilmu bahasa Arab dan *Qirâ’at* dari beberapa ulama di kotanya. Di antara ulama yang besar sekali memberi pengaruh pada dirinya adalah Abû Al-‘Abbâs Al-Ibyanî yang amat menguasai fikih madzhab Malik. Al-Qâbisî pernah mengatakan tentang gurunya ini: “Saya tidak pernah menemukan di Barat dan di Timur ulama seperti Abu al-‘Abbas. Guru-guru lain yang banyak ia menimba ilmu dari mereka adalah Abu Muhammad Abdullah bin Manshûr al-Najibî, Abdullah bin Manshûr Al-Ashal, Ziyad ibn Yûnus Al-Yahsabi, ‘Ali al-Dibâgh dan Abdullah bin ibn Zaid.<sup>5</sup>

‘Ali al-Qâbisî pernah sekali melawat ke wilayah Timur Islam dan menghabiskan waktu selama 5 tahun, untuk menunaikan ibadah haji dan sekaligus menuntut ilmu. Ia pernah menetap di bandar-bandar besar seperti Iskandariyah dan Kairo, Mesir serta Hijaz dalam waktu yang relatif tidak begitu lama. Di Iskandariyah ia pernah belajar pada ‘Ali bin Zaid al-Iskandarî, seorang ulama yang masyhur dalam meriwayatkan hadits Imam Malik dan mendalami madzhab fikihnya.<sup>6</sup> ‘Ali al-Qâbisî mengajar pada sebuah madrasah, yang lebih memfokuskan pada ilmu hadits dan fikih. Pelajar-pelajar yang menuntut ilmu di madrasah ini

---

<sup>4</sup> ‘Ali al-Jumbulati, *Dirâsah Muqâranah fi al-Tarbiyyâh al-Islâmiyyah*, terj. M. Arifin, dengan judul *Perbandingan Pendidikan Islam* (Jakarta: Rineka Cipta, 1994), 76. Menurut data yang ada, bahwa ia lahir pada bulan Rajab, . 224 M (13 Mei 936 M), dan wafat di negeri asalnya pada tanggal 3 R. Awal 403 H (23 Oktober 1012 M).

<sup>5</sup> ‘Abdullah al-Amîn al-Nu’mî, *Kaedah dan Tekhnik Pengajaran Menurut Ibnu Khaldun dan al-Qâbisî* (Jakarta: t.pt., 1995), h. 184

<sup>6</sup> Abuddin Nata, *Pemikiran Para Tokoh Pendidikan Islam* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2003), h. 25-26.

banyak yang datang dari Afrika dan Andalus. Murid-muridnya yang terkenal adalah Abû ‘Imran al-Fâsî, Abû Umar al-Dânî, Abû Bakar bin Abdurrahman, Abû Abdillah Al-Mâlikî, Abû al-Qâsim al-Labîdî Abû Bakar ‘Atîq al-Sûsî dan lain-lain.

‘Ali al-Qâbisî terkenal luas pengetahuannya dalam bidang hadis dan fikih di samping juga sastra Arab.<sup>7</sup> Ia menjadi rujukan umat dan dibutuhkan untuk menjawab masalah-masalah hukum Islam, maka ia diangkat menjadi mufti di negerinya. Sebenarnya, ia tidak menyukai jabatan ini, karena ia memiliki sifat *tawadhu’*, *wara’* dan *zuhud*.<sup>8</sup> Kondisi yang membuat ‘Ali al-Qâbisî harus menjadi mufti adalah ketika wafat Ibnu Syilun -mufti negeri Tunis- maka tidak ada pilihan lain yang pantas untuk mengisi jabatan yang kosong ini kecuali ‘Ali al-Qâbisî.<sup>9</sup>

Di tinjau dari keadaan politik masa itu (324-403 H masa kehidupan ‘Ali al-Qâbisî, Afrika dikuasai oleh dinasti Fathimiyah yang bermadzhab Syi’ah. Ketika itu dinasti Fathimiyah dipimpin oleh kekhalifahan *al-Mu’idz li al-Dîn Allah*. Pada tahun 362 H Mesir ditaklukkan dan dikuasai oleh khalifah al-Mu’idz di bawah panglima *Jauhar al-Shiqli*. Di bawah kekuasaan Syi’ah ekstrim ini, Ali al-Qâbisî mampu berhaluan Asy’arî bermazhabkan fiqh Maliki. Oleh karena itu, dapat kita lihat tidak adanya subsidi pemerintah terhadap madrasah yang beliau pimpin.

Dari penjelasan di atas dapat dilihat, bahwa al-Qâbisî adalah seorang ahli hadits dan ulama bermadzhab Maliki serta hidup di masa kekuasaan Syi’ah yang ekstrim. Pengalamannya menjadi guru dan pemimpin madrasah, menghantarkan al-Qâbisî sebagai ahli dalam bidang pendidikan. Latar belakang ini mempengaruhi konsepnya

---

<sup>7</sup> Selain dikenal sebagai pemikir dalam bidang pendidikan, ia pun dikenal sebagai ulama hadits dan fiqh yang terkemuka di samannya, bahkan dalam bidang hadits sebagai ulama terkemuka dalam menghafal hadits dan alim dalam *sanad* dan *matan*. Lihat. Abuddin Nata, *Pemikiran Para Tokoh Pendidikan Islam* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2003), h.26

<sup>8</sup> Setelah wafat Ibnu Syilun, mufti negeri Tunis, ia terpaksa mengisi jabatan yang kosong ini karena dialah yang pantas mengisinya. Keluasan ilmunya pernah dipuji oleh Ibnu Syilun di hadapan orang banyak: bukalah pintu fatwa kepadanya, karena ia termasuk orang yang wajib memberi fatwa. Ia lebih berilmu dari orang lain yang ada di Qairawan, maka setelah wafatnya, ia menerima jabatan tersebut. Nata, *Pemikiran Para Tokoh*, h. 26

<sup>9</sup> Abuddin Nata, *Pemikiran Para Tokoh Pendidikan Islam* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2003), h. 26

tentang pendidikan Islam. Keahliannya yang begitu kuat dalam bidang Fiqih dan hadits membuat al-Qâbisî telah mengambil corak pemikiran keislaman normatif, tetapi bukan berarti doktrin. Dengan demikian, maka acuan yang digunakan dalam merumuskan pemikirannya ternasuk bidang pendidikan adalah paradigma fiqih dan hadis.<sup>10</sup>

Keahlian ‘Ali al-Qâbisî dalam tiga bidang ini dapat kita lihat dari karya-karyanya. Dalam meniti karirnya al-Qâbisî telah mampu menulis berbagai kitab di antaranya:

١. كتاب الملخص لمسند مو ط ممالك ابن انس
٢. كتاب الممهد في الفقه
٣. كتاب الثبه المظن والمبعد من شبه التويل
٤. احكام الديقه
٥. كتاب مناسك الحج
٦. كتاب رتب العلم واحول اهله
٧. كتاب الرساله المفصله لأحوال المعلمين واحكام المتعلمين و المعلمين

Ada sesuatu yang menarik dari al-Qâbisî, beliau produktif dalam menulis, meski mata beliau buta. Ada yang mengatakan bahwa beliau mengalami kebutaan semenjak kecil. Tetapi pendapat yang paling kuat adalah yang mengatakan bahwa kebutaan dialaminya menjelang wafat, ketika temannya Ibnu Abi Zaid al-Kairawan meninggal dunia pada tahun 386 H, diceritakan beliau menangis dengan kewafatan temannya ini, sehingga membawa kepada kebutaan. ‘Ali al-Qâbisî meninggal dunia pada tahun 403 H di Kairawan. Ahmad Fuad al-Ahwani mengutip pendapat Ibnu Khilkan menjelaskan bahwa al-Qâbisî meninggal pada malam Rabu, tanggal 3 *Râbi al-Âkhir* tahun 403 H.<sup>11</sup>

## C. Konsep Pendidikan ‘Ali al-Qâbisî

### 1. Tujuan Pendidikan

Tujuan pendidikan menurut ‘Ali al-Qâbisî secara umum, sebagaimana dirumuskan oleh al-Jumbulati, yaitu meliputi: (1) mengembangkan kekuatan akhlak anak, (2) menumbuhkan rasa cinta agama, (3) berpegang

<sup>10</sup> Lihat Ahmad Fuad al-Ahwâni, *al-Tarbiyah fi al-Islâm*. (Kairo: Dar al-Ma’Arif, 1980)

<sup>11</sup> Lihat Ahmad Abd al-Lathîf, *al-Fikrî al-Tarbawî al-Arabî al-Islâmî*, Tunisia: Maktab al-Arabî, 1987.

teguh terhadap ajarannya, (4) mengembangkan perilaku yang sesuai dengan nilai-nilai yang murni, dan (5) anak dapat memiliki keterampilan dan keahlian pragmatis yang dapat mendukung kemampuan mencari nafkah.<sup>12</sup> Sedangkan Abudin Nata memahami tujuan pendidikan Islam ‘Ali al-Qâbisî bercorak normatif, yaitu mendidik anak menjadi seorang muslim yang mengetahui ilmu agama, sekaligus mengamalkan agamanya dengan menerapkan akhlak mulia.<sup>13</sup>

## 2. Lembaga Pendidikan Anak-Anak

Ada beberapa pemikiran al-Qâbisî tentang pendidikan anak-anak, di antaranya: *Pertama*, tentang jenjang pendidikan untuk anak-anak (*marḥalah ta’lîm al-shibyân*). ‘Ali al-Qâbisî menetapkan *kuttâb* sebagai lembaga pendidikan pertama (*marḥalah ûlâ*) bagi peserta didik. Berbeda dengan tokoh pendidik lain, ‘Ali al-Qâbisî tidak membatasi usia anak yang akan memasuki pendidikan di *kuttâb-kuttâb* ini.<sup>14</sup> Meskipun demikian ‘Ali al-Qâbisî melihat usia anak masuk sekolah seharusnya antara lima sampai tujuh tahun. Beliau tidak menetapkan batasan umur, karena perbedaan kematangan (psikologi) dan kecepatan pemahaman, menurutnya berbeda pada setiap anak.<sup>15</sup>

*Kedua*, urgensi dan pembiayaan pendidikan. Sesuatu yang harus diperhatikan oleh pemerhati pendidikan menurutnya adalah keengganan orang tua untuk memasukkan anaknya di bangku pendidikan tanpa alasan yang dibenarkan. Pemerintah, idealnya, berkewajiban membuat anggaran pendidikan dari harta Allah SWT, sebagaimana wajibnya membangun fasilitas umat dalam menjalankan kewajiban mereka.

*Ketiga*, gaji guru. Pada masalah ini beliau berpendapat bahwa pendapat Imâm Mâlik dan Saḥnūn tentang berhaknya guru memperoleh

---

<sup>12</sup> Ali al-Jumbulati, *Perbandingan Pendidikan Islam*, Terj. M. Arifin (Jakarta: Rineka Cipta, 1994), h. 76.

<sup>13</sup> Abudin Nata, *Pemikiran Para Tokoh*, h. 30

<sup>14</sup> Sejarah *al-kuttâb* dalam pendapat yang lain juga dapat ditelusuri sampai pada zaman Rasulullah Saw, di mana Rasulullah saw pernah memerintahkan para tawanan perang (badar) yang dapat menulis dan membaca untuk mengajar sepuluh anak-anak Madinah, bagi setiap orang tawanan. Ada juga yang menayakan bahwa *al-kuttâb* ini sudah ada sejak pra-islam, dan islam meneruskan serta menyempurnakannya. Baca K.H. Muhammad Sholihin, *Filsafat dan Metafisika dalam Islam*, (Jogjakarta: Narasi, 2008), h. 48

<sup>15</sup> Aḥmad Fuad al-Ahwâni, *al-Tarbiyah fi al-Islâm*, (Kairo: Dâr al-Ma’Arif, 1980), h. 27

gaji atau bayaran yang cukup, baik disyaratkan sebelumnya ataupun tidak. Ibnu Mas'ud menjelaskan sebagaimana dikutip oleh 'Ali al-Qâbisî: "Tiga hal yang mesti ada bagi manusia: Pemimpin yang mengatur di antara mereka, seandainya tidak ada (pemimpin) maka manusia akan memakan manusia lainnya, membeli dan menjual *mushaf*, jika ini tidak ada akan runtuhlah kitab Allah SWT, dan yang terakhir guru yang mengajari anak mereka dan memperoleh gaji darinya, dan jika ini tidak ada, manusia akan menjadi bodoh".

### 3. Kurikulum Pendidikan Islam

#### a. Kurikulum *Ijbârî*: Al-Qur'an

Secara harfiah kurikulum *ijbârî* berarti kurikulum yang wajib bagi setiap anak didik. Ini adalah Al-Qur'an. Ada dua alasan tentang penetapan Al-Qur'an sebagai kurikulum, yaitu : *pertama*, Al-Qur'an adalah *Kalâm Allah*. Dan Allah SWT dalam firman mengintruksikan semangat beribadah dengan membaca Al-Qur'an. *Kedua*, menurut al-Qâbisî. Al-Qur'an adalah referensi kaum muslimin dalam masalah ibadah dan *mu'âmalah* dan juga sesuatu yang mustahil mengenal batasan syari'at agama yang benar tanpa mengenal sumber agama itu sendiri yaitu Al-Qur'an.<sup>16</sup> Secara sederhana dapat dikatakan bahwa kurikulum *Ijbârî* yang diinginkan oleh beliau adalah meliputi Al-Qur'an, Shalat, do'a, menulis (*al-Kitâbah*), ilmu Nahwu, dan sebagian Bahasa Arab.

#### b. Kurikulum *ikhtiyârî*

Menurut al-Qâbisî, kurikulum *ikhtiyârî* adalah ilmu tentang berhitung, sya'ir, kisah-kisah masyarakat Arab, sejarah Islam, dan ilmu Nahwu serta bahasa Arab lengkap. Hal tersebut relevansi dengan hadis nabi "*sesungguhnya di dalam sya'ir itu ada hikmah (ilmu)*". Selanjutnya ke dalam kurikulum *ikhtiyârî* ini beliau memasukkan pelajaran keterampilan yang dapat menghasilkan produksi kerja yang mampu membiayai hidupnya di masa depan.<sup>17</sup>

### 4. Metode pembelajaran

Selain kurikulum al-Qâbisî, beliau juga merumuskan metode

---

<sup>16</sup> Ahmad Abd al-Lathîf, *al-Fikrî al-Tarbawî al-Arâbî al-Islâmî* (Tunisia: Maktab al-Arabî, 1987), h.771.

<sup>17</sup> Nata, *Pemikiran Para Tokoh*, h. 31.



pembelajaran dan itu dimasukkan dalam kurikulumnya. Langkah-langkah penting dalam menghafal Al-Qur'an dan belajar menulis ditetapkan berdasarkan pemilihan waktu-waktu yang baik dan dapat mendorong kecerdasan akalinya. al-Qâbisî memulai pembelajaran melalui beberapa klasifikasi yaitu: (a) Pada pagi hari Sabtu sampai Kamis itu dianggap satu kali pembelajaran; (b) Guru dapat melihat langsung kegiatan peserta didiknya; (c) Proses belajar-mengajar diakhiri pada akhir pekan dan dievaluasi sejauh mana perkembangan anak didik.<sup>18</sup>

#### **D. Guru Mengaji dan Gaji Guru**

Mengenai masalah ini, 'Ali al-Qâbisî berpendapat sesuai dengan pendapat Imâm Mâlik dan Sahnûn tentang berhaknya guru memperoleh gaji atau bayaran yang cukup. Ibnu Mas'ud menjelaskan sebagaimana dikutip oleh al-Qâbisî: "Tiga hal yang mesti ada bagi manusia: "Pemimpin yang mengatur di antara mereka, seandainya tidak ada pemimpin maka manusia akan memakan manusia lainnya, membeli dan menjual *mushaf*, jika ini tidak ada akan runtuhlah kitab Allah SWT, dan yang terakhir guru yang mengajari anak mereka dan memperoleh gaji darinya, dan jika ini tidak ada, manusia akan menjadi bodoh".<sup>19</sup>

Di samping guru berhak menerima imbalan, yang terpenting dan utama bagi al-Qâbisî guru harus mempunyai akhlak yang baik dan kepribadian yang baik. Guru adalah orang yang paling dekat dengan anak setelah orang tua. Untuk itulah guru harus menjadi teladan bagi anak-anak di *kuttab*. Menurut Dr. Ahmad Fu'ad al-Ahwâni yang meminjam dari pernyataan al-Qâbisî menegaskan bahwa kepribadian guru mempunyai kesan yang sangat mendalam yang mempengaruhi pemikiran pelajar dan tingkah laku mereka. Mereka sangat mudah dipengaruhi oleh guru, khususnya diusia sangat muda. Guru menjadi contoh unggul pada mereka dalam setiap aspek kehidupan, termasuk dari segi gerak langkahnya, tutur katanya dan gaya hidupnya.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Nata, *Pemikiran Para Tokoh*, h. 34.

<sup>19</sup> Moh. Syafi'i Anam el-Syaff, *Pemikiran al-Qâbisî tentang Pendidikan Islam*, dikutip dari <http://mafuhtsaqif.blogspot.com>

<sup>20</sup> Ahmad Kilani Muhamed, *Pengurusan pendidikan di Sekolah, Huraian menurut perspektif Islam*, (Kuala Lumpur: Universitas Teknologi Malaysia, 2005), h. 132.

Abu al-Hasan ‘Ali al-Qâbisî berkata: “Jika seorang guru memperoleh upah atau gaji definitif setiap bulan atau setiap tahunnya, dengan syarat-syarat tertentu, atau melalui kontrak mengajar dulu sebelumnya, maka tentu ia berhak menuntut gajinya. Tetapi jika tanpa syarat, dan tanpa kontrak yang jelas sebelumnya, maka ia tidak bisa menuntut gaji tersebut. Jika guru itu tahu bahwa orang tua murid menyia-nyiakannya, memberi upah jika mau, jika tidak maka tidak memberinya upah, maka baginya terserah saja, mau terus mengajar atau tidak. Karena itu, adalah layak bagi guru, untuk meminta gaji yang layak. Adapun ukuran gaji yang layak adalah sesuai kadar keumuman yang berlaku di suatu negeri (sekarang, bisa dikatakan sesuai dengan standar Upah Minimum Regional (UMR). Gaji ini bisa diberikan atau diminta ketika memberi pelajaran sudah berajalan setengah atau spsertiga bahkan ketiga baru berjalan seperempat.<sup>21</sup>

Selain gaji mengajarnya, guru dilarang meminta-minta imbalan dari murid-muridnya. Dalam hal ini al-Qâbisî sejalan dengan pandangan Syeikh Sahnûn yang mengatakan: “Adalah tidak halal bagi seorang guru (pengajar) untuk membebani anak didiknya, di luar upahnya, apa pun itu, baik berupa hadiah atau yang semacamnya. Dan janganlah seorang guru meminta-minta pada anak-anak didiknya.<sup>22</sup> Dan jika anak-anak didik memberi hadiah pada guru, maka itu haram, kecuali, jika anak-anak didik itu memberi hadiah pada gurunya dengan tanpa diminta gurunya.<sup>23</sup> Meski tidak meminta, tetapi jika seorang guru mengarahkan atau pernah berharap atau berangan-angan jika saja anak-anak didiknya memberi hadiah padanya, maka hadiah dari anak didik menjadi haram untuk guru tersebut, karena mengangan-angankan saja juga berarti mengarahkan anak-anak didik untuk memberi hadiah, dan itu hukumnya *makruh*. Syeikh Sahnûn memberi gambaran, bahwa jika engkau meminta kepada orang secara menekan atau agak memaksa, maka mungkin saja yang diminta itu, memberi hanya karena takut atau segan. Atau takut dicela sebagian mereka yang bodoh, maka berarti

<sup>21</sup> Yaitu maksudnya pemberian atau upah bagi seorang pengajar yang telah berhasil mengajarkan atau membuat muridnya hafal Al-Qur’an, baik seperempat, sepertiga maupun setengahnya. Lihat Abu Hasan Ali al-Qâbisî, *al-Risâlah al-Mufashshilah li Ahwâl al-Muta’allimîn wa Ahkâm Muta’allimîn*, ed. Ahmad Khalid. (Tunisia: al-Syirkah al-Tunisiyah li al-Tauzi’, 1986), h. 139

<sup>22</sup> Sahnûn, *Kitâb Adab al-Mu’allimîn*, ditahqiq oleh Mahmud Abd al-Maula, (al-Jazâir: al-Syarikat al-Wathâniyah li al-Nasyr wa al-Tauzi’, TT), h. 96.

<sup>23</sup> Sahnûn, *Kitâb Adab al-Mu’allimîn...*, h. 96

guru tersebut makan dari kebencian orang-orang. Karena itu, sebaiknya perbuatan meminta-minta itu harus dihindari. Itu adalah perbuatan setan dan bukan amal ahli Al-Qur'an.<sup>24</sup>

Sedangkan jika seorang guru membebani murid-muridnya, agar para murid memberi gurunya "sesuatu" yang diambil dari rumah tanpa seizin orang tua mereka. Meskipun jumlahnya sedikit, tetap saja hukumnya tidak halal bagi seorang guru untuk menyuruh murid-muridnya demikian. Guru juga haram hukumnya menerima pemberian muridnya, jika itu karena diperintah oleh sang guru. Tetapi jika pemberian itu bukan karena diperintah gurunya, dan atas izin orang tua murid, maka pemberian murid itu halal diterima guru.<sup>25</sup>

Dalam hal bayaran guru, al-Qâbisî juga mengutip Saḥnûn yang berkata: "Jika seorang guru dibayar sesuai dengan banyaknya para peserta didik yang dididiknya dan sesuai dengan berapa tahun lamanya ia mendidik, maka merupakan kewajiban para orang tua murid untuk memenuhi bayaran guru ini. Abû al-Ḥasan al-Qâbisî berkata: "Ini juga benar adanya, karena guru telah mengajari dan mendidik anak-anak orang-orang tua murid ini."

Jika seorang telah membayar guru atau pengajar untuk mengajar beberapa murid tertentu, pendidik tersebut boleh saja menerima murid-murid lainnya, dengan catatan bahwa pendidik tidak melalaikan untuk mengajar murid-murid yang bayar dengan sibuk mengajari mereka yang tidak bayar. Ini jika guru ini sejak awal tidak diberi syarat untuk tidak menambah murid baru. Tetapi jika sejak awal, seorang guru disyaratkan oleh orang tua murid yang mengupahnya, untuk tidak menambah murid baru, maka ia tidak boleh menambahnya.<sup>26</sup>

## E. Guru dan Murid

Mengenai guru dan murid, al-Qâbisî menyatakan jika guru memberi beban kepada para murid untuk ikut membantu tugas guru, maka al-Qâbisî sependangan dengan Syekh Saḥnûn yang mengatakan: "Mâlik

---

<sup>24</sup> Abû Ḥasan 'Ali al-Qâbisî, *al-Risâlah al-Mufashshilah li Ahwâl al-Muta'allimîn ...*, h. 140

<sup>25</sup> Abû Ḥasan 'Ali al-Qâbisî, *al-Risâlah al-Mufashshilah li Ahwal al-Muta'allimin ...*, h. 144

<sup>26</sup> Abû Ḥasan 'Ali al-Qâbisî, *al-Risâlah al-Mufashshilah li Ahwâl al-Muta'allimîn ...*, h. 145.

ditanya tentang guru pengajar yang menjadi pendamping bagi para anak didiknya”. Sahnûn menjawab: “Jika itu tidak memberatkan bagi anak didik dan jika memang ada manfaatnya, maka itu bisa saja”. Syeikh Sahnûn juga mengatakan bahwa; “Boleh-boleh saja menjadikan sebagian anak didik mengurus sebagian anak didik lainnya, karena ini bermanfaat untuk diri mereka, seperti untuk saling memeriksa tulisan-tulisan dan pelajaran-pelajaran mereka”.

Jika ditanyakan, apakah anak peserta didik boleh menulis buku atau surat untuk seseorang? Jawabnya, boleh-boleh saja. Tetapi, seorang guru (*mu'allim*) tidak diperbolehkan menyurati para peserta didik untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhannya. Adapun sebagian peserta didik menyurati sebagian lainnya, diperbolehkan itu atas izin walinya (pengasuhnya). Ini jika tempat tinggal mereka berjauhan. Tetapi jika berdekatan maka para peserta didik tidak sah melakukan surat menyurat. Surat menyurat ini dilakukan di antaranya, jika peserta didik saling janji-janji mengenai kapan kembali ke tempat pendidikan. Ini semua, dengan sepengetahuan wali (pengasuh) mereka.

Dalam hal ini, al-Qâbisî mengutip Syeikh Sahnûn yang berkata: “Saya senang jika seorang pendidik tidak menguasai pada seorang peserta didik untuk memukul peserta didik, dan tidak menjadikan seorang peserta didik sebagai penjaga (seperti kopral) bagi peserta didik lainnya, kecuali peserta didik yang dijadikan penjaga (kopral) itu sudah *khatam Al-Qur'an*, karena berarti tidak perlu banyak belajar lagi, dan ini ada manfaatnya bagi peserta didik ini. Sahnûn berkata; “Tidak dihalalkan seorang guru menyuruh salah seorang murid untuk mengajar murid lainnya, kecuali itu ada manfaatnya bagi peserta didik untuk bekal setelah ia lulus, atau orang tua sang murid itu telah mengizinkannya. Ini bisa dilakukan dengan suka rela, atau guru tersebut membayar murid yang membantunya mengajar, dengan bayaran yang mencukupinya”.

Al-Qâbisî juga sepakat dengan Sahnûn yang berpandangan bahwa: “Seorang guru tidak boleh menyibukkan diri dengan para muridnya kecuali di waktu di mana para murid bisa konsentrasi belajar. Dalam hal ini, seorang guru waktu bisa berdiskusi dengan para muridnya, dengan harus tetap memerhatikannya.”<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Abû Hasan ‘Ali al-Qâbisî, *al-Risâlah al-Mufashshilah li Ahwâl al-*

## F. Guru dan Tugas Selain Mengajar

Selain tugas mengajar, guru, sebagai pendidik dan sebagai manusia, tentu memiliki tugas-tugas atau aktifitas-aktifitas lainnya. Sebagai manusia, guru juga memiliki aktifitas dalam mengurus hidup dan keperluan hidupnya sehari-hari. Dalam hal ini mengutip Sahnun, al-Qâbisî menyatakan bahwa: “Seorang guru, boleh membeli sendiri kebutuhan-kebutuhannya, jika memang tidak ada orang yang khusus mengurusnya”. Dia berkata: “Bisa saja, seorang guru memikirkan kelimuan di waktu-waktu senggang tidak sedang mengajar para murid. Dalam hal ini, guru harus serius bersungguh-sungguh mengabdikan waktu untuk menulis karya ilmiah.”<sup>28</sup>

Selain tugasnya mengajar, menurut al-Qâbisî, seorang guru (*mu'allim*) tidak selayaknya melakukan shalat jenazah kecuali memang jenazah orang-orang yang layak untuk dishalati. Karena biasanya pelaksana shalat jenazah adalah orang bayaran yang sesungguhnya tidak pernah mengajak shalat jenazah, tidak menengok ketika ada orang sakit.<sup>29</sup>

Selain tugasnya mengajar, guru juga biasanya menulis karya ilmiah. Dalam hal ini Ali al-Qâbisî mengutip Sahnûn yang menyatakan “Ketika seorang guru sedang tidak disibukkan dengan mendidik para murid, maka tidak masalah baginya untuk menulis buku ilmu, baik untuk dirinya sendiri atau untuk orang banyak. Ini bisa dilakukan ketika para murid pulang berlibur. Tetapi jika para guru itu masih sibuk dengan mengajar dan membimbing para murid, maka menurut saya, pendidik tidak boleh menulis dahulu. Bagaimana seseorang diperbolehkan melakukan suatu yang bukan kewajibannya dengan meninggalkan sesuatu yang menjadi kewajibannya? Bukankah tidak diperbolehkan mewakili pengajaran sebagian peserta didik kepada sebagian peserta didik lainnya, lalu bagaimana bisa diperbolehkan pendidik sibuk dengan hal lainnya lagi?”<sup>30</sup> Inilah pandangan ulama klasik, lalu bagaimana dengan para guru atau dosen sekarang ini, yang diwajibkan meneliti atau menulis

---

*Muta'allimîn ...*, h. 141

<sup>28</sup> Abû Hasan 'Ali al-Qâbisî, *al-Risâlah al-Mufashshilah li Ahwâl al-Muta'allimîn ...*, h. 141

<sup>29</sup> Abû Hasan 'Ali al-Qâbisî, *al-Risâlah al-Mufashshilah li Ahwâl al-Muta'allimîn ...*, h. 141

<sup>30</sup> Abû Hasan 'Ali al-Qâbisî, *al-Risâlah al-Mufashshilah li Ahwâl al-Muta'allimîn ...*, h. 142

karya ilmiah bersamaan dengan waktunya mengajar dan membimbing? Minimal untuk kenaikan pangkat atau pemenuhan tugas BKD (Beban Kerja Dosen) bagi dosen-dosen yang telah sertifikasi.

Sedikit berbeda dengan Saḥnûn, Ali al-Qâbisî membolehkan guru melakukan kegiatan menulis karya ilmiah di waktu yang sama ia juga mengajar para murid, dengan catatan tidak mengganggu kegiatan mengajarnya.

### **G. Jika Guru Berhalangan**

Jika waktu mengajar, seorang guru mengantuk, bagaimana sebaiknya? Apakah ia sebaiknya mengantuk di tengah-tengah para muridnya? Ataukan sebaiknya menahan kantuknya itu? Jika waktu kantuk itu datang, ketika seorang guru sedang mengajar di tengah-tengah murid-muridnya, maka sebaiknya ia menahan agar jangan tidur sebisa mungkin. Jika seorang guru sangat mengantuk dan tidak kuat lagi menahan kantuknya, maka digantikan orang lain untuk sementara waktu. Jika yang menggantikannya itu orang dewasa, bukan anak-anak, maka harus diberi upah, jika yang menggantikan anak-anak maka ada syarat-syaratnya anak-anak itu harus duah bisa menggantikan tugas seorang guru.

Begitu juga, jika seorang guru jatuh sakit, atau guru itu memiliki kesibukan lain, maka hendaknya ia digantikan orang lain, yang ia bayar. Ini jika memang untuk sementara dan dalam waktu tidak lama-lama. Tetapi jika sakit dan sibuknya pendidik itu dalam waktu yang lama, maka para orang tua murid selaku pihak yang membayar guru tersebut, bisa membicarakan dan memusyawarahkan hal ini. Karena bagaimanapun guru itu tidak mudah digantikan begitu saja, kecuali memang penggantinya itu kapasitas kelimuannya tidak berbeda jauh dengan guru yang digantikannya. Dalam hal ini, bayaran yang diberikan kepada guru pun bisa dikurangi.

Demikian juga, jika seorang guru melakukan perjalanan jauh (*musafir*), maka tugas mengajarnya bisa digantikan orang lain. Jika perjalanan itu harus dilakukan, kira-kira makan waktu dua atau tiga hari, maka ini bisa dimaklumi. Tetapi jika perjalanannya jauh, dan diperjalanan banyak hal harus diselesaikan, maka hal ini tidak dibenarkan.<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> Abû Ḥasan ‘Ali al-Qâbisî, *al-Risâlah al-Mufashshilah li Ahwâl al-*

Sejatinya, al-Qâbisî tidak mengajurkan para guru, untuk sibuk hal-hal lain, dan melalaikan tugasnya mengajar. Karena bagaimanapun kegiatan-kegiatan lain di luar mengajar, bisa mengurangi perhatiannya dalam hal mengajar murid-muridnya.<sup>32</sup>

## H. Jika Guru Melalaikan Tugasnya

Jika seorang guru melalaikan muridnya, maka apa saja sangsinya ? Jika melalaikannya itu adalah lalai yang ringan saja, dalam hal ini, jika yang membayar guru tersebut adalah para orang tua murid, maka para orang tua tersebut harus mulai menegur guru ini. Jika yang membayar guru ini adalah dari uang murid-murid sendiri, maka menurut al-Qâbisî, tidak ada salahnya, murid-murid itu meminta ganti rugi kepada gurunya, sesuai dengan waktu yang dilalaikannya. Karena dengan melalaikan tugasnya, berarti guru mengurangi pengajarannya. Jika saja ini berlangsung satu hari, dua hari, tiga hari, maka menjadi banyak kurangnya pengajarannya itu. Jika bayaran bagi guru dihitung sebagai bayaran harian, maka untuk kasus ini, guru dibayar sesuai hari ia bekerja saja, dan tidak dihitung hari dimana ia melalaikannya. Tetapi jika bayarannya adalah bayaran bulanan yang sudah tetap, sehingga hari dimana guru melalaikan tugasnya, tidak berdampak pada besaran gajinya, maka ini yang akan merugikan para murid atau para siswa.<sup>33</sup>

Jika di akhir pembelajaran, murid atau anak didik belum lancar membaca *huruf hija'iyah*, bisa membaca huruf-huruf tetapi tidak lancar merangkai bacaannya, tidak lancar melanjutkan bacaannya. Jika pendidiknya atau gurunya telah mengajarkan dengan benar pun, berarti ia sesungguhnya masih teledor, tetapi jika ia mengajarkan dengan tidak benar, maka guru sesungguhnya ini telah menipu. Menurut para ulama, mengenai pendidik yang teledor ini, bahwa pendidik yang demikian layak diberi sanksi sebagai cara agar membuatnya lebih beradab. Adapun sanksinya bisa berupa pemberhentian mengajar. Ini adalah benar, jika memang seorang guru bersifat teledor atau tidak serius dalam mengajar, maka memang sebaiknya jangan mengajar. Sebagian ulama lain berpendapat mengenai hukuman bagi pendidik yang teledor

---

*Muta'allimîn ...*, h. 142 -143

<sup>32</sup> Abû Hasan 'Ali al-Qâbisî, *al-Risâlah al-Mufashshilah li Ahwâl al-Muta'allimîn ...*, h. 143

<sup>33</sup> Abû Hasan 'Ali al-Qâbisî, *al-Risâlah al-Mufashshilah li Ahwâl al-Muta'allimîn ...*, h. 143

atau tidak serius dalam mendidik dan atau mengajar anak didiknya ini. Mereka menyatakan bahwa sebaiknya untuk pendidik yang demikian diberi sanksi dari pemerintah, dan dicopot dari statusnya sebagai pendidik atau pengajar tetap. Bayaran atau tunjangan fungsionalnya sebagai pendidik harus dicabut, dan walaupun masih dapat bayaran, maka itu dari tunjangan kepegawaiannya saja. Demikianlah, ini menegaskan bahwa yang tidak serius melaksanakan tugasnya, tidak akan dapat kehormatan yang layak.<sup>34</sup>

## I. Tempat Belajar Al-Qur'an

Bagaimana jika tempat belajar di masjid?. Tentang anak-anak kecil belajar di masjid, Abû al-Qâsim berkata: Imâm Mâlik ditanya tentang orang tua yang membawa anaknya ke masjid, apakah ia suka akan hal ini? Imam Malik menjawab: "Jika anaknya sudah mengerti tata krama, sudah mengerti, dan tidak mengganggu maka menurut saya, ini tidak masalah. Jika anaknya masih kecil, belum bisa tenang dan sering mengganggu, maka saya tidak suka akan hal ini. Ini dari Ibnu Wahab dari Mâlik, ini sesuai maknanya, artinya dari riwayat semakna."<sup>35</sup>

Sejalan dengan itu Sahnûn berkata: "Imâm Mâlik ditanya tentang anak kecil yang belajar di masjid. Imam Malik menjawab: "Saya tidak melihat ini diperbolehkan, karena anak-anak itu belum bisa menjaga diri dari najis, dan anak-anak itu belum menjadikan masjid sebagai tempat belajar".

Dalam hal ini, Abû al-Hasan 'Ali al-Qâbisî berkata: "Itu jawaban benar, karena memang tidak dibenarkan membahas hal dunia di masjid. Apakah kalian tidak pernah mendengar tentang perkataan Atha bin Yasar kepada orang-orang yang hendak menjual barang-barang dagangan mereka di masjid. "Hati-hati, kalian ini pasar duniawi, padahal ini adalah masjid, tempat pasar ukhrawi. Jika tetapkan dilangsungkan belajar anak-anak kecil di masjid, maka pendidikannya harus terus mendampinginya, dan jangan sekali-kali meninggalkannya".<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Abû Hasan 'Ali al-Qâbisî, *al-Risâlah al-Mufashshilah li Ahwâl al-Muta'allimîn ...*, h. 145

<sup>35</sup> Abû Hasan 'Ali al-Qâbisî, *al-Risâlah al-Mufashshilah li Ahwâl al-Muta'allimîn ...*, h. 150

<sup>36</sup> Abû Hasan 'Ali al-Qâbisî, *al-Risâlah al-Mufashshilah li Ahwâl al-Muta'allimîn ...*, h. 145



Jika tempat belajar mengambil tempat khusus, seperti rumah atau toko (ruko), dan jika itu perlu ongkos sewa, maka boleh dibebankan kepada para murid. Jika tempatnya adalah rumah gurunya, maka boleh saja murid membangunkan rumah bagi gurunya. Dan jika rumah yang dijadikan tempat belajar itu, buka rumah gurunya, sang guru tidak dibebani apa pun. Jika seorang guru memberi pengajaran kepada orang banyak, maka ia harus memiliki tempat pengajaran yang definitif. Seorang atau dua orang atau tiga orang atau lebih guru bekerjasama dalam satu tempat pengajaran, ini diperbolehkan, kecuali jika mereka mengajar di suatu tempat seraya kerjasama tetapi sebagian lebih rajin dari yang lain. Ini akan mengurangi rasa persaudaraan dan kerjasama. Jika sebagian pendidik bacaan Al-Qur'annya sudah bagus, dan yang lain belum bagus, asal jangan sampai bacaannya *lahn* (keliru ucap), maka diperbolehkan mengajar di tempat yang sama. Ini menurut Imam Malik dari Ibnu al-Qosim mengenai para guru yang bekerjasama. Telah diriwayatkan dari Malik, bahwa para guru tidak dibenarkan bekerjasama, selama ilmu mereka belum setara, tidak ada guru yang lebih unggul dari yang lain. Jika salah seorang guru lebih unggul ilmunya daripada yang lain, maka tidak dibenarkan bekerjasama, kecuali bila guru yang unggul ilmunya dihargai secara layak.

Abû al-Hasan 'Ali al-Qâbisî berkata: “Jika para guru yang bekerjasama itu telah sepakat bahwa keunggulan antar mereka, baik dari sisi *Qirâ'ah* atau yang lain, akan diapresiasi sesuai keunggulannya. Bisa saja satu orang lebih unggul dalam *khath*. Kerjasama antar guru ini sebagaimana kerjasama di bidang-bidang lainnya, yang berlaku penghargaan lebih terhadap mereka yang lebih unggul dari yang lain.

Tetapi jika ada seorang guru memiliki potensi yang baik dalam bidang *khath*, ilmu-ilmu bahasa Arab, Sya'ir, Nahwu, Ilmu Hisab, dan ilmu-ilmu lainnya. Jika guru yang demikian, dengan berbagai ilmunya ini, ia mengajarkan sendiri mengenai Al-Qur'an, maka boleh-boleh saja dengan syarat, setiap penjelasannya harus dikaitkan dengan pengajaran Al-Qur'an, ini mengingat bahwa guru ini berwawasan luas, di mana wawasannya ini dapat membantunya menjelaskan Al-Qur'an. Tetapi jika guru yang berwawasan ilmu luas ini bekerjasama dengan guru yang takhashush Al-Qur'an, maka dalam hal pembagian bayarannya, disesuaikan dengan kadar ilmu mereka masing-masing. Menurut pandangan (madzhab) Ibnu Qâsim, kerjasama jenis ini tidak benar,

karena madzhab ini mengatakan bahwa membayar pengajaran selain Al-Qur'an adalah *makrûh*.<sup>37</sup>

## J. Pembelajaran Al-Qur'an Anak-Anak

Ditanyakan, apakah bagi anak-anak yang masih kecil, atau bagi anak-anak yang sudah akil baligh, mereka sudah bisa diminta membaca secara berjam'ah, satu surah Al-Qur'an yang sama? Al-Qâbisî menjawab; "Jika seorang guru mau mengondisikan kelas murid-muridnya secara baik, maka mula-mula mengumpulkan mereka yang hafalannya kuat dalam satu kelompok (kelas) dan mereka yang hafalannya lemah dalam satu kelompok (kelas). Tetapi jika hal demikian sulit dilakukan pada anak-anak didik yang masih kecil, maka guru harus memberitahukan kelompok (kelas) mereka, menunjukkan kelebihan dan kekurangan mereka, dan memberikan pengajaran dan pendidikan untuk mereka, dengan tanpa kekerasan dan tanpa pukulan."<sup>38</sup>

Menurut al-Qâbisî, anak-anak didik jangan dibiarkan memegang *mushaf* tanpa berwudhu, karena Al-Qur'an bukanlah seperti *alwah* (papan "sabak" untuk menulis pelajaran dan bisa dihapus jika mau). Dalam hal melarang memegang *mushaf* tanpa berwudhu terlebih dahulu ini, ini berbeda dengan Imam Malik. Sahnûn berkata: "bahwa wajib bagi para guru untuk memerintahkan murid-murid berwudhu dahulu sebelum memegang mushaf, hingga murid-murid mengerti hal ini".

Imâm Mâlik ditanya tentang anak-anak kecil yang belajar di *Kuttâb*, yang melaksanakan shalat, padahal mereka belum baligh. Imam Malik menjawab: "Anak-anak memang begitu, imam Malik memberi keringanan dalam hal ini". Abû al-Hasan 'Ali al-Qâbisî berkata: "Orang-orang yang hendak shalat bersama Imâm Mâlik, belum baligh, meskipun anak-anak didik *Kuttâb* sudah baligh, jika mereka ini sudah layak jadi imam, maka merek ini bisa jadi imam shalat. Tetapi jika tidak mampu menjadi imam, maka janganlah makmum pada orang yang shalat dibelakang orang yang belum baligh. Jangan menghentikan tradisi shalat jama'ah di *Kuttâb*, untuk membiasakan shalat berjama'ah,

<sup>37</sup> Abû Hasan 'Ali al-Qâbisî, *al-Risâlah al-Mufashshilah li Ahwâl al-Muta'allimîn ...*, h. 145-147.

<sup>38</sup> Abû Hasan 'Ali al-Qâbisî, *al-Risâlah al-Mufashshilah li Ahwâl al-Muta'allimîn ...*, h. 147.

agar para peserta didik mengerti tentang mengetahui kelebihan-kelebihan shalat berjama'ah.<sup>39</sup>

### **K. Menyempurnakan Pembelajaran Al-Qur'an**

Menurut Ali al-Qâbisî, salah satu tanggungjawab guru adalah menyempurnakan pembelajaran Al-Qur'an bagi para muridnya. Hal ini bisa dilakukan dengan cara-cara berikut:<sup>40</sup>

*Pertama;* menjadikan Al-Qur'an secara jelas dan *zhahir* sebagai sesuatu yang dihafal, dari awal sampai akhir. Ini adalah kewajiban menurut pemerintahan muslim al-Ma'mun. Ini hendaknya diajarkan dengan metode yang tidak memberatkan anak-anak didik yang masih kecil. Dalam hal ini tidak ada batasan waktu yang jelas.

*Kedua,* selain menghafal, seorang pendidik hendaknya menjadikan peserta didik dapat membaca Al-Qur'an dengan melihat langsung dari *mushaf*, dengan bacaan yang jelas huruf per hurufnya, dengan pemahaman isi Al-Qur'an yang benar juga. Dalam hal ini baik guru maupun guru, harus bersungguh-sungguh agar murid-murid dapat membaca al-Qur'an dengan benar dan tartil. Selain itu juga peserta didik harus menguasai *khath al-Qur'an*, *I'râb al-Qur'an* dan *Qirâ'at*.

Dengan dua sisi penguasaan di atas oleh para murid, maka sempurnalah sudah tugas seorang guru. Dengan demikian sudah layak para murid untuk menyelenggarakan *khatmil Qur'an*.

Jika pengajaran atau pembelajaran yang diterima oleh para murid, para murid masih kurang dari dua sisi sebagaimana diterangkan di atas, maka bayaran bagi guru juga berkurang.<sup>41</sup>

### **L. Penutup**

Demikianlah makalah yang membahas pendidikan menurut Ali al-Qâbisî, mulai dari konsep pendidikan secara umum, sampai pada

---

<sup>39</sup> Abû Hasan 'Ali al-Qâbisî, *al-Risâlah al-Mufashshilah li Ahwâl al-Muta'allimîn ...*, h. 148

<sup>40</sup> Abû Hasan 'Ali al-Qâbisî, *al-Risâlah al-Mufashshilah li Ahwâl al-Muta'allimîn ...*, h. 149 - 150

<sup>41</sup> Abû Hasan 'Ali al-Qâbisî, *al-Risâlah al-Mufashshilah li Ahwâl al-Muta'allimîn ...*, h. 150

pembahasan pada bagian-bagian parsial sebagaimana pada pembahasan di atas.

Apa yang dikonsepsikan oleh Abû Hasan ‘Alî al-Qâbisî, sebagai ulama klasik, tentu saja tidak bisa kita telan mentah-mentah sekarang ini. Karena memang zaman, semangat zaman dan perkembangan zaman yang al-Qâbisî alami dengan kita hadapi sedikit banyak berbeda. Tetapi apa-apa yang merupakan hasil ijtihad al-Qâbisî ini tentu masih ada yang relevan dengan kondisi pendidikan Islam sekarang ini, dan ada yang harus dipahami secara kontekstual dan bukan tekstualnya. Demikian, semoga bermanfaat. *wallahu a’lam bi al-shawâb*.



## Daftar Pustaka

- Abû Hasan ‘Ali al-Qâbisî, *al-Risâlah al-Mufashshilah li Ahwâl al-Muta’allimîn wa Ahkâm Muta’allimîn*, ed. Ahmad Khalid. (Tunisia:al-Syirkah al-Tunisiyah li al-Tauzi’, 1986)
- ‘Abdullah al-Amin al-Nu’mî, *Kaedah dan Tekhnik Pengajaran Menurut Ibnu Khaldun dan Al-Qâbisî* (Jakarta: t.pt., 1995)
- ‘Abdurrahmân al-Nahdlawi, *Pendidikan Islam di Rumah, Sekolah dan Masyarakat*, Terj. Shibabuddin (Jakarta: Gema Insani Press, 1995)
- ‘Abuddin Nata, *Pemikiran Para Tokoh Pendidikan Islam* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2003)
- Ahmad Fuad al-Ahwâni, *al-Tarbiyah fi al-Islâm*. (Kairo:Dar al-Ma’ Arif, 1980)
- Ahmad ‘Abd al-Lathief, *al-Fikrî al-Tarbawî al-Araby al-Islamî* (Tunisia:Maktab al-Araby, 1987)
- Ahmad Kilani Muhamed, *Pengurusan pendidikan di Sekolah, Huraian menurut perspektif Islam* (Kuala Lumpur: Universitas Teknologi Malaysia, 2005)
- ‘Ali al-Jumbulati, *Dirâsah Muqâranah fi al-Tarbiyyâh al-Islâmiyyah*, terj. M. Arifin, dengan judul *Perbandingan Pendidikan Islam* (Jakarta: Rineka Cipta, 1994)

Jalaluddin, *Psikologi Agama* (Jakarta: Grafindo Persada, 1996)

Mappanganro, *Implementasi Pendidikan Islam di Sekolah*  
(Ujungpandang: Yayasan Ahkan, 1996)

Muhammad Shalihin, *Filsafat dan Metafisika dalam Islam*, (Jogjakarta:  
Narasi, 2008)

Moh. Syafi'il Anam el-Syaff, *Pemikiran al-Qabisi tentang Pendidikan*  
*Islam*. Saya kutip dari <http://maftuhtsaquf.blogspot.com>

# **Solusi Al-Qur'an bagi Generasi Muda Menghadapi Wabah MIRAS dan Pornografi**

*Abdul Wahab Abd. Muhaimin<sup>1</sup>*

## **Abstrak**

*Wabah minuman keras (MIRAS), pornografi dan pornoaksi adalah di antara tantangan berbahaya yang mengancam generasi muda bangsa ini. Karena itu tulisan ini mengangkat tema seputar Wabah MIRAS, pornografi dan pornoaksi dengan mencari solusinya dari Al-Qur'an.*

*Mula-mula, tulisan ini berusaha menentukan terlebih dahulu indikasi-indikasi apa saja yang menyebabkan keresahan sosial dengan berlandaskan ayat-ayat Al-Qur'an. Kemudian mengemukakan perilaku generasi muda sekarang yang cenderung menyimpang dengan akibat MIRAS, pornografi dan pornoaksi.*

Selanjutnya, dalam tulisan ini, penulis menawarkan dan memberi resep-resep dan solusi-solusi untuk mengatasi itu semua, dengan tetap melandaskan pada Al-Qur'an.

**Kata Kunci:** Generasi Muda, MIRAS, Pornografi, Al-Qur'an

## **A. Pendahuluan**

Generasi muda adalah tumpuan harapan masa depan bangsa. Bangsa akan jaya dan maju jika generasi mudanya dibekali dan disiapkan dengan benar, dibekali dengan ilmu dan ketrampilan serta digembleng

---

<sup>1</sup> Penulis adalah guru besar Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta



dengan karakter yang baik dan kuat, sehingga kelak bila masa tibanya, generasi muda ini akan mampu memimpin bangsa ke arah yang baik dan membawa bangsa pada kejayaan yang dicita-citakan.

Sebaliknya, bangsa akan mengalami masa depan yang lemah jika generasi mudanya lemah. Jika generasi muda suatu bangsa sejak awal tidak dibekali dengan ilmu, keimanan yang benar, ketrampilan yang mumpuni dan karakter yang kuat, maka tidak bisa diharapkan bisa menjadi generasi penerus yang mumpuni untuk memikul tampuk kepemimpinan bangsa di masa yang akan datang.

Bagi generasi muda, khususnya generasi muda yang hidup di zaman moderen ini, tantangannya tidaklah muda, melainkan banyak tantangan dan rintangan harus dilalui untuk menjadi generasi penerus bangsa yang mumpuni. Di antara tantangan yang aktual dan faktual adalah wabah MIRAS (minuman keras), pornografi dan pornoaksi, yang dari tahun ke tahun belakangan ini semakin marak dan hampir-hampir sulit diberantas di negeri ini. Wabah MIRAS, pornografi dan pornoaksi ini masuk ke setiap lini kehidupan, dan korban yang paling terjangkiti di antaranya adalah generasi muda bangsa ini. Karena itulah, melalui tulisan ini, penulis berikhtiar berbagi pandangan tentang bagaimana menyelesaikan wabah akut ini dengan berlandaskan Al-Qur'an.

## **B. Indikasi-Indikasi Perilaku Meresahkan**

Apakah suatu perilaku meresahkan atau tidak, sesungguhnya dapat dilihat dari indikasi-indikasinya. Adapun indikasi-indikasi tersebut, sebagaimana disebutkan oleh Al-Qur'an, antara lain:

1. Firman Allah dalam Q.S. al-Rûm, ayat 41

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ  
بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ

*“Telah nampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia, supaya Allah merasakan kepada mereka sebahagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar)”*.

Pada ayat di atas diterangkan, bahwa kerusakan di darat dan di laut diakibatkan oleh ulah manusia yang tidak sadar dan tidak bertanggung

jawab. *Al-Fasâd* atau kerusakan yang disebutkan dalam ayat tersebut adalah segala bentuk pelanggaran atas sistem atau hukum Allah, baik berupa pencemaran alam sehingga tidak layak lagi didiami, maupun berupa penghancuran alam, sehingga tidak bisa lagi dimanfaatkan.

Kerusakan (*al-fasâd*) itu terjadi akibat perilaku manusia, di antaranya dikarenakan eksploitasi alam yang berlebihan, peperangan, percobaan senjata dan sebagainya. Perilaku ini tidak mungkin dilakukan orang yang beriman dengan iman yang sesungguhnya, karena ia tahu, bahwa semua perbuatannya akan dipertanggung jawabkan di hadapan Allah.<sup>2</sup> Menurut M. Quraish Shihab bahwa dalam Al-Qur'an ditemukan banyak ayat yang berbicara tentang aneka kerusakan dan kedurhakaan yang dikemukakan dalam konteks *fasâd*, antara lain firman Allah dalam Q.S. al-Baqarah, ayat 205 berikut

وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ  
وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ.

“Dan apabila ia berpaling (dari kamu), ia berjalan di bumi untuk mengadakan kerusakan padanya, dan merusak tanam-tanaman dan binatang ternak, dan Allah tidak menyukai kebinasaan”.

Sejalan dengan ayat di atas (Q.S. al Maidah, ayat 32), dinyatakan bahwa pembunuhan perampokan, dan gangguan keamanan dinilai sebagai *fasâd* (kerusakan). Sedang dalam Q.S. al A'raf, ayat 85 dikatakan bahwa pengurangan takaran, timbangan dan hak-hak manusia adalah *fasâd*. Dan masih banyak ayat lain berbicara tentang *fasâd*, seperti Q.S. Ali 'Imran ayat 63, al-Anfâl ayat 73, Hûd ayat 116, an-Naml ayat 34, Ghâfir ayat 26, al-Fajr ayat 12 dan lain-lain.<sup>3</sup>

Q.S. Al-Rûm ayat 41 di atas menyebut darat dan laut sebagai tempat terjadinya *fasâd* itu. Ini dapat berarti daratan dan lautan menjadi arena kerusakan, misalnya dengan terjadinya pembunuhan dan perampokan di kedua tempat itu, dan dapat juga berarti bahwa darat dan laut sendiri telah mengalami kerusakan, ketidak seimbangan serta kekurangan manfaat, laut telah tercemar, sehingga ikan mati dan

<sup>2</sup> Tim Penyusun Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya* (Jakarta: Lembaga Percetakan Al-Qur'an Departemen Agama, 2009), Cet. III, Jilid VII, h. 514.

<sup>3</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al Misbah* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), Jilid XI, h. 77.

hasil laut berkurang. Daratan semakin panas sehingga terjadi kemarau panjang. Alhasil keseimbangan lingkungan menjadi kacau. Inilah yang mengantar sementara ulama kontemporer memahami ayat ini sebagai isyarat tentang kerusakan lingkungan. Ayat di atas tidak menyebut udara, boleh jadi yang ditekankan di sini adalah apa yang nampak saja, apalagi ketika turunnya ayat ini, pengetahuan manusia belum menjangkau angkasa, lebih-lebih tentang polusi.<sup>4</sup>

2. Firman Allah dalam Q.S. al-A'raf, ayat 56 :

وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ  
رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ

*“Dan janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi, sesudah (Allah) memperbaikinya dan berdoalah kepada-Nya dengan rasa takut (tidak akan diterima) dan harapan (akan dikabulkan). Sesungguhnya rahmat Allah Amat dekat kepada orang-orang yang berbuat baik”*

Pada ayat di atas Allah melarang manusia agar tidak membuat kerusakan di muka bumi, larangan membuat kerusakan ini mencakup semua bidang, seperti merusak pergaulan, jasmani dan rohani orang lain, kehidupan dan sumber-sumber penghidupan (pertanian, perdagangan, dan lain-lain), merusak lingkungan dan sebagainya.

Bumi ini telah diciptakan Allah dengan segala kelengkapannya, seperti gunung, lembah, sungai, lautan, daratan hutan dan lain-lain, yang semuanya ditujukan untuk keperluan manusia, agar dapat diolah dan dimanfaatkan sebaik-baiknya untuk kesejahteraan mereka, oleh karena itu manusia dilarang membuat kerusakan di bumi.<sup>5</sup>

3. Firman Allah dalam Q.S. Al Baqarah, ayat 205

وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ  
وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ

<sup>4</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al Misbah*, Jilid XI, h. 77.

<sup>5</sup> Tim Penyusun Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, h. 364, 365

*“Dan apabila ia berpaling (dari kamu), ia berjalan di bumi untuk mengadakan kerusakan padanya, dan merusak tanam-tanaman dan binatang ternak, dan Allah tidak menyukai kebinasaan.”*

Ayat ini menerangkan bahwa di antara manusia, ada yang apabila telah berlalu dan meninggalkan orang yang ditipunya ia melaksanakan tujuan yang sebenarnya. Ia melakukan kerusakan di bumi, merusak tanaman-tanaman, buah-buahan, binatang ternak. Apalagi ketika mereka sedang berkuasa, dimana-mana mereka berbuat sesuka hatinya. Tidak ada tempat aman dari perbuatan jahatnya. Fitnah dimana-mana, masyarakat ketakutan karena tindakannya yang sewenang-sewenang.<sup>6</sup>

Dari beberapa ayat yang telah disebutkan di atas, dapat dikatakan, bahwa di antara indikasi perilaku yang meresahkan masyarakat, adalah adanya kebobrokan moral, kerusakan pergaulan, pergaulan bebas, menyebarnya pornografi dan pornoaksi, hilangnya penghormatan dan penghargaan serta kasih sayang terhadap orang-orang yang berhak menerimanya, terjadinya pelecehan, dan penghinaan kepada para wanita, perkosaan, mabuk-mabukan, pencurian, perampokan, korupsi, kezaliman dan hilangnya toleransi, pencemaran dan perusakan lingkungan, tayangan media informasi visual, *nafsi-nafsi* atau egois individualis dan lain sebagainya.

Contoh-contoh yang telah disebutkan banyak terjadi dan menimpa pada generasi muda, karena mereka sebagai pemuda atau remaja yang paling banyak menggunakan media informasi visual. Maka tidak diragukan lagi, bahwa tingkah laku menyimpang yang ditunjukkan oleh tayangan media sedikit banyak akan memberi pengaruh buruk terhadap mereka. Bereaksi atas efek buruk media ini, masyarakat Amerika pernah melaknat seorang penyanyi yang muncul dengan gaya dan perilaku yang merusak generasi muda pada tahun 1956 M, yang membuat salah satu presiden Amerika mengharuskan sekitar 400 orang perfilman untuk mengurangi adegan seksual, kriminalitas dan kekerasan yang ditampilkan dalam media masa.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Tim Penyusun Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, h. 364, 365

<sup>7</sup> Adnan Hasan Soleh Baharîth, *al-Fatâtu al-Muslimah wa al-'Azamah al-Akhlâqiyah fi al-I'lâm al-Mar'î Mu'âshir*; Alih Bahasa: Nabilah Lubis, dengan judul: *Potensi Muslimah dan Krisis Akhlak dalam Media Visual Modern dari Sisi Pendidikan Islam*, (Jakarta: Yayasan Media Alo Indonesia, 2002M/1423), h.34

### C. Perilaku Generasi Muda Yang Meresahkan

Perilaku generasi muda yang dapat meresahkan, antara lain adalah sebagai berikut:

#### 1. Mengonsumsi MIRAS, NAZA (NARKOBA) dan Berjudi

Pada abad XXI ini, peredaran dan konsumsi minuman keras (MIRAS) atau kalau dalam bahasa agama identik dengan *khamr* dan juga konsumsi obat-obatan terlarang dan berbagai macam jenisnya, menunjukkan gejala yang makin tidak terkendali. MIRAS (*khamr*) dan NARKOBA kini menjadi musuh bersama besar umat manusia. Musuh yang konkrit sekaligus abstrak, yang nyata tetapi juga gelap. Inilah musuh yang telah merasuki seluruh kawasan Nusantara, sehingga tidak ada lagi bagian dari tanah air yang bersih dari MIRAS dan NARKOBA. Ini bisa membawa kepada kehancuran generasi muda bangsa ini secara nasional.

Demikian pula masalah *maisir* (judi), dimana banyak generasi muda terlibat dalam perjudian. Tidak jarang ketika habis uang, anak-anak muda ini tidak segan-segan mencuri uang orang tuanya, bahkan mencuri, atau merampok orang lain, seperti mencuri atau membegal motor dan lain sebagainya. Untuk mendapatkan uang, kadang mereka tidak segan-segan melakukan tindak kekerasan, penganiyaan, bahkan pembunuhan.

Menurut Sayid Sabiq, segala sesuatu yang dapat memabukkan bisa dianggap *khamr* dengan tidak melihat bahan yang dijadikannya, sehingga segala yang memabukkan dari macam apa saja, termasuk dalam kategori *khamr* dalam istilah *syara'* dan hukumnya pun sama,<sup>8</sup> yaitu haram.

Pengertian tersebut didasarkan atas sabda Rasulullah SAW berikut ini:

كل مسكر خمر وكل خمر حرام (رواه مسلم عن ابن عمر)<sup>9</sup>

“Setiap yang memabukkan adalah *khamr*; sedangkan setiap *khamr* adalah haram”. (H.R. Muslim dan Ibnu Umar).

<sup>8</sup> Al-Sayid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, (Bairut: Dâr al Fikr, t.th), Jilid II, h. 319

<sup>9</sup> Imam Nawâwî, *Shahîh Muslim bi Syarhî al-Nawâwî*, (Mesir: Mathbawah Mishriyah, tth), Jilid XIII, h. 172

Hadits di atas dengan jelas mengatakan, bahwa setiap yang memabukkan termasuk dalam kategori *khamr*, dengan tidak membedakan bahan asalnya. Rasulullah ketika menetapkan haramnya *khamr*, tidak melihat dari bahan apa *khamr* itu dibuat, yang beliau perhatikan adalah pengaruh dan akibat yang ditimbulkannya, yaitu mabuk. Dengan demikian, maka minuman apa saja yang dapat memabukkan disebut *khamr*, apa pun merk dan namanya serta dari bahan apa dia dibuat. *Khamr* adalah istilah yang digunakan oleh bahasa Arab (Al-Qur'an dan Sunnah) dalam bahasa Indonesianya diartikan dengan minuman keras (MIRAS), atau arak. NARKOBA dan sejenisnya (NAZA) dapat dikiasikan kepada *khamr* karena 'illat-nya sama, yaitu dapat merusak akal dan menghabiskan harta.

Larangan minum *khamr* disebutkan dalam Q.S al-Maidah, ayat 90-91 :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ  
مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ  
الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ  
وَيَصَدَّكُمْ عَنِ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴿٩١﴾

“Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) *khamr*, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan. Sesungguhnya syaitan itu bermaksud hendak menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu lantaran (meminum) *khamr* dan berjudi itu, dan menghalangi kamu dari mengingat Allah dan sembahyang; maka berhentilah kamu (dari mengerjakan pekerjaan itu).”

Dalam ayat di atas secara tegas Allah SWT mengharamkan *khamr*. Larangan dimaksud dapat dilihat dari dua segi yaitu: *Pertama*, *sighah an-Nahyi* yakni Allah SWT menyebutkan keburukan dari perbuatan dimaksud yang dalam hal ini dengan kata رِجْسٌ. *Kedua*, *sighah al-amr* yang langsung menggunakan kata perintah (فعل الامر) yang dalam hal ini kata فاجتنبوه<sup>10</sup>, yang artinya “jauhilah atau tinggalkanlah”.

<sup>10</sup> Muhammad Khudhary Bek, *Tarikh al-Tasyri' al-Islami* (Mesir: Mathba'ah al-

Meski secara tersurat ayat di atas tidak menyebut-nyebut nama Whisky, Wine, Brandy, Beer, Green San dan lain-lain. Rasulullah SAW dalam hal ini bersabda:

«لَيُشْرَبَنَّ النَّاسُ مِنْ أُمَّتِي الْخَمْرَ وَيَسْمُونَهَا بِغَيْرِ اسْمِهَا»  
(رواه احمد وابو داود)

“Bahwasanya Rasulullah SAW bersabda: “Sungguh manusia-manusia dari umatku akan meminum khamr dan mereka akan menanyakannya dengan nama selainnya”. (Riwayat Ahmad dan Abu Dawud)

M. Quraish Shihab manafsirkan Q.S. al-Ma’idah ayat 90 di atas, bahwa Allah SWT menyerukan kepada orang-orang yang beriman, sesungguhnya meminum *khamr* dari segala yang memabukkan walau sedikit, dan berjudi, berkorban untuk berhala-berhala, panah-panah yang digunakan mengundi nasib, adalah kekejian dari termasuk perbuatan setan. Maka karena itu, Allah dengan tegas memerintahkan agar manusia menjauhinya.

Sedangkan pada Q.S. al-Ma’idah ayat 91 yang telah disebutkan di atas, Quraish Shihab menafsirkannya bahwa ayat ini menjelaskan mengapa *khamr* dan perjudian dilarang.<sup>12</sup>

Yusuf al-Qaradhawi mengatakan “Meminum minuman *khamr* membahayakan bagi akal manusia, tubuhnya, agamanya dan dunianya. Bisa menyebabkan orang bunuh diri, atau membunuh orang lain, membuat seseorang menjadi bangkrut dan menghabiskan hartanya”. Banyak negara mengakui bahaya minuman *khamr*, sehingga menggunakan kekuatan undang-undang dan kekuasaan untuk memberantasnya seperti di Amerika, namun tetap gagal.<sup>13</sup>

*Khamr* dan yang sejenis dengannya, baik berbentuk minuman, atau benda apa saja, meskipun tidak cair, selama di dalamnya ada unsur yang

---

Sa’âdah, 1945), h. 30, 33

<sup>11</sup> Muhammad Ali al-Syaukâni, *Nail al-Aûthar* (Mesir: Maktabah al-Taufiqiyah, t.th.), Jilid VIII, h. 203.

<sup>12</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Jilid II, h. 191

<sup>13</sup> Syekh Muhammad Yusuf al Qaradhawy, *al-Halâl wa al-Harâm fi al-Islâm*, terjemahan, (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1990), h. 93

memabukkan (إسكار) merusak akal, bahkan menghabiskan harta, maka haram untuk dikonsumsi. Pelarangan penggunaan obat-obat berbahaya sendiri di negeri ini di atur sangat ketat dalam Undang-Undang No. 5 Tahun 1997 tentang ketentuan pidana, pasal 78 sd 100.<sup>14</sup>

Tentang perjudian, Al-Qur'an mengharamkan *al Maisir* (judi) satu paket dengan penegasan Al-Qur'an tentang haramnya *khamr* (MIRAS). Karena keduanya bagian dari tipu daya setan dalam menghancurkan peradaban manusia (lihat Q.S. al Maidah, ayat 90, 91 yang telah disebutkan di atas).

Ahmad Mushtafa al-Marâghî menafsirkan ayat tersebut, bahwa *maisir* (judi) itu, menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara para pelakunya.<sup>15</sup> Ali al-Shabuni menafsirkan kata *maisir* (ميسر) dalam Q.S. al- Baqarah ayat 219, bahwa pada *maisir* (judi) itu terdapat bahaya yang sangat dahsyat dan dosa besar, sedangkan manfaatnya secara kebendaan tidak berarti. *Maisir* (judi) menghancurkan rumah tangga, merusak keluarga, menimbulkan permusuhan dan kebencian diantara para penjudi. Semua ini dapat dilihat dan disaksikan secara empiris dalam kehidupan sosial.<sup>16</sup>

Dalam Al-Qur'an kata *khamr* dan *maisir* selalu disebutkan bergandengan, hal ini menunjukkan adanya kesamaan di antara keduanya dalam menimbulkan banyak efek negatif, di samping keduanya berpotensi menjadi pemicu permusuhan dan kebencian di antara manusia. Atas dasar itu para ulama sepakat mengharamkan *khamr* dan *maisir*.

Sehubungan dengan MIRAS dan NAZA, Dadang Hawari mengatakan, bahwa perilaku menyimpang dari remaja kita (perkelahian, penyalahgunaan obat-obatan/narkotika/minuman keras) akhir-akhir ini kambuh. Kekambuhan ini dilihat dari kuantitas, maupun kualitas yang menunjukkan peningkatan. Perilaku menyimpang ini dibiarkan berkepanjangan dan tidak ditangani dengan sungguh-sungguh oleh

---

<sup>14</sup> Dewi Retno, et.al, *Penyalahgunaan Narkotika, Ecstasy dan Zat-zat sejenis lainnya. Hukum, Bahaya dan Penanggulangannya*, (Makalah), Fakultas Kedokteran dan Ilmu Kesehatan UIN Jakarta, 1428H/2007 M, h. 2

<sup>15</sup> Lihat Ahmad Mushtafâ Marâghî, *Tafsir al Marâghî*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 2001 M/1421 H), Cet. I, Jilid III, h. 14.

<sup>16</sup> Lihat: Muhammad 'Ali al-Shâbuni, *Safwah al-Tafâsir* (Jakarta: Dâr al-Kutub al-Islâmiyah, tth.), h. 140.



kita semua, para orang tua. Akibatnya dapat menimbulkan gangguan keamanan dan ketertiban masyarakat yang pada gilirannya dapat mengakibatkan kerawanan masyarakat dan sosial<sup>17</sup>.

## **2. Pornografi dan Pornoaksi serta perilaku seksual yang menyimpang**

Selain dari dampak negatif atau bahaya-bahaya yang diakibatkan pornografi dan pornoaksi yang telah disebutkan, adalah bahwa perbuatan tersebut merupakan pemicu bagi perbuatan zina. Pornografi dan pornoaksi akan mendekatkan seseorang pada perziniaan yang dengan tegas dilarang oleh Allah SWT. (Q.S al-Isra ayat 32).

Menurut Dadang Hawari bahwa dari segi psikologis, pornografi mengakibatkan lemahnya fungsi pengendalian diri terutama terhadap naluri agresifitas fisik maupun seksual. Pornografi dapat memicu dan merupakan provokator tindakan-tindakan sebagai akibat lepasnya kontrol diri. Oleh karena itu provokasi pornografi yang terbuka, terus menerus melampaui batas seperti keadaan dewasa ini, akan berdampak pada: (1) Perziniaan (pelacuran) makin meningkat; (2) Perselingkuhan semakin meningkat; (3) Pergaulan bebas semakin meningkat; (3) Kehamilan di luar nikah semakin meningkat; (4) Aborsi semakin meningkat; (5) Anak yang dilahirkan di luar nikah semakin meningkat; (6) Penyakit kelamin termasuk AIDS semakin meningkat; (7) Kekerasan seksual (perkosaan) semakin meningkat; (8) Perilaku seksual yang menyimpang (homoseksual, lesbianisme, pedophilia, sadisme, mesochisme, fetishisme, voyerism, dan sebagainya) semakin meningkat.<sup>18</sup>

Khâlid bin Abdurrahmân al-Syâyi mengatakan, bahwa pornografi dan pornoaksi mengakibatkan sikap dingin seksual (impotens), karena sering melihat pemandangan-pemandangan seperti itu. Setiap laki-laki sudah cukup puas jika telah menyaksikan penampilan-penampilan seksual. Hal ini menimbulkan perpecahan di antara keluarga. Boleh jadi sang suami bersikap dingin kepada isterinya karena sudah terlanjur asyik menikmati pemandangan bugil. Jika hal ini terjadi, maka problem

---

<sup>17</sup> Dadang Hawari, *Al-Quran: Ilmu Kedokteran Jiwa dan Kesehatan Jiwa*, (Yogyakarta: PT. Dana Bhakti Prima Jaya, 1998), h. 234

<sup>18</sup> Dadang Hawari, *Gerakan Nasional Anti "Mo-Limo"* (Yogyakarta: PT. Dana Bhakti Prima Jasa, 2000), h. 100.

keluarga pun akan muncul, mungkin sampai terjadi perceraian yang dampaknya sudah tentu sangat buruk bagi anak-anak.<sup>19</sup>

Kenapa pronografi sekarang ini demikian semarak, di antaranya sebagaimana yang dikatakan oleh dr. Boyke, ini karena semakin canggihnya teknologi dan media. Semakin canggihnya media komunikasi, terutama yang menyediakan menu porno semakin memberikan angin bagi berubahnya perilaku seks remaja. Perilaku seks yang tidak sehat itu justru mengakibatkan akan meningkatnya kasus aborsi, sebagai akibat terjadinya kehamilan yang tidak dikehendaki.

Dari uraian singkat di atas, jelas sekali bahwa pornografi dan pornoaksi dapat merusak akhlak dan moral, mendorong kepada perbuatan zina, dapat merusak kehidupan rumah tangga dan lain-lain. Akibat pornografi dan pornoaksi dapat menimbulkan pergaulan bebas, perselingkuhan, kehamilan dan kelahiran anak di luar nikah, aborsi, penyakit kelamin, kekerasan seksual, kekerasan terhadap perempuan, perkosaan dan pelecehan terhadap perempuan.

Semaraknya pronografi dan pornoaksi tersebut mengundang keprihatinan banyak pihak, terutama Majelis Ulama Indonesia (MUI). Karena itu komisi Fatwa MUI pada bulan Agustus 2001 mengeluarkan fatwa tentang pornografi dan pornoaksi. MUI juga telah mengusulkan kepada pemerintah agar menyampaikan kepada DPR-RI untuk menetapkan Undang-Undang anti pornografi dan pornoaksi *alhamdulillah* Undang-Undang Pornografi telah disahkan.

Keprihatinan yang sama, juga diungkapkan oleh MPR-RI. Keprihatinan itu diekspresikan dengan mengeluarkan TAP MPR No. 6 tahun 2001 tentang etika kehidupan berbangsa yang ditetapkan pada bulan November 2001, selang beberapa bulan setelah MUI mengeluarkan fatwa tentang pronografi dan pornoaksi. MUI juga merekomendasikan kepada Presiden RI dan Lembaga-Lembaga Tinggi Negara serta masyarakat untuk melaksanakan penetapan MPR ini sebagai salah satu acuan dasar dalam penyelenggaraan kehidupan berbangsa.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Khâlid bin ‘Abdurahmân al-Syâyi... , h. 87

<sup>20</sup> Ma’ruf Amin, *Regulasi Pornografi dan Pornoaksi*, Makalah yang disampaikan pada acara dialog publik dengan tema “*Fenomena Pornografi dan Respon Masyarakat, Tinjauan di Berbagai Negara dan Indonesia*”: Bertempat di Niaga Tower (Graha Niaga), Jakarta, 28 Agustus, h. 1-2.

Menurut Al-Qur'an, pornografi dan pornoaksi di samping berarti menampakkan aurat yang wajib ditutup,<sup>21</sup> juga akan mendekatkan seseorang pada perzinahan yang dengan tegas dilarang oleh Allah SWT. dalam Q.S. al-Isra' ayat 32 :

وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فُحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا.

*“Dan janganlah kamu mendekati zina; Sesungguhnya zina itu adalah suatu perbuatan yang keji. dan suatu jalan yang buruk”.*

Mendekati zina yang disebutkan ayat di atas, dapat ditafsirkan sebagai perbuatan erotis, sensual dan yang sejenis dengannya. Juga dapat ditafsirkan sebagai sikap dan tingkah yang menggoda dan dapat membangkitkan birahi, baik berupa lukisan, foto, dan tulisan, ataupun berbentuk perbuatan nyata. Masalah-masalah tersebut banyak dilakukan oleh generasi muda sekarang ini.

#### **D. Solusi Al-Qur'an bagi Problem Pendidikan Karakter Generasi Muda**

Gaya hidup manusia modern ala Barat yang serba mewah sebagaimana disaksikan di kota-kota besar, bagi yang tidak kuat iman, dapat berpotensi besar menjerumuskan diri pada mabuk-mabukan, penyalahgunaan Naza (NARKOBA), pergaulan bebas, perilaku seks yang menyimpang dan lain sebagainya. Hal ini mengakibatkan kesengsaraan dan kehancuran. Perilaku tersebut tidak jarang melibatkan generasi muda, terutama yang secara umum labil mental spiritualnya.

Menhadapi fenomena ini, Al-Qur'an sebagai pedoman hidup umat Islam di antaranya menawarkan solusi sebagaimana dalam Q.S. al-Hasyr ayat 7:

... وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ  
إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ.

*“... apa yang diberikan Rasul kepadamu, maka terimalah dan apa*

---

<sup>21</sup> Keterangan tentang Aurat, batas-batas dan hukumnya, lihat : Huzaimah Tahido Yanggo, *Jilbab dalam Perspektif Hukum Islam, Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945 dalam buku Masail Fiqhiyah, Kajian Hukum Islam Kontemporer*, (Bandung: Penerbit Angkasa, 2005), cet. I. h. 88-93

*yang dilarangnya bagimu, maka tinggalkanlah, dan bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah amat keras hukumannya”.*

Menurut M. Quraish Shihab, meskipun pada mulanya ayat di atas turun dalam konteks pembagian harta (*fai'*), tetapi penggalan ayat inipun telah menjadi kaidah umum yang mengharuskan setiap muslim tunduk dan patuh kepada kebijaksanaan dan ketetapan Rasul dalam bidang apapun, baik yang secara tegas disebut dalam Al-Qur'an, maupun dalam hadits-hadits *shahih*.

M. Quraish Shihab mengatakan, bahwa ayat ini memerintahkan kaum mukmin agar mentaati peraturan hukum dari siapapun yang berwenang menetapkan hukum. Secara berurutan dinyatakan, bahwa hendaklah orang-orang yang beriman mentaati Allah dalam perintah-perintahNya yang tercantum dalam Al-Qur'an dan mentaati Rasul-Nya, yakni Muhammad SAW, dan mengikuti perintah *ulil amri*, yakni yang berwenang menangani urusan-urusan mereka selama *ulil amri* itu tidak betertangan dengan Allah atau perintah Rasul-Nya.<sup>22</sup>

Mengonsumsi MIRAS dan sejenisnya seperti NAZA, atau NARKOBA, berbuat zina perilaku seks yang menyimpang dan lain-lain yang serupa dengan itu, adalah dilarang oleh Allah dan Rasul-Nya, maka jika *ulil amri* membuat aturan yang melarang apa yang dilarang Allah dan Rasul, maka kita sebagai rakyat dan umat Islam harus mematuhi.

Adapun upaya untuk mencegah perilaku sosial generasi muda yang dapat menghancurkan bangsa antara lain:

*Pertama*, perlu ditanamkan pada generasi muda sedini mungkin, bahwa mengonsumsi MIRAS dan semacamnya seperti NAZA/NARKOBA, pergaulan bebas, perilaku seks yang menyimpang, buka-buka aurat dan lain sebagainya yang dilarang agama hukumnya haram, menurut agama Islam, berdasarkan Al-Quran dan Hadits.

*Kedua*, Al-Qur'an telah menegaskan peran dan tanggung jawab orang tua terhadap anak, atau keluarganya dalam Q.S. al-Tahrim ayat 6:

---

<sup>22</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al Misbāh*, Jilid II, h. 459.

يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَوْمًا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ  
وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ  
وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ.

*“Hai orang-orang yang beriman, peliharalah dirimu dan keluargamu dari api neraka yang bahan bakarnya adalah manusia dan batu; penjaganya malaikat-malaikat yang kasar, keras, dan tidak mendurhakai Allah terhadap apa yang diperintahkan-Nya kepada mereka dan selalu mengerjakan apa yang diperintahkan.”*

Bagi generasi muda, tidak bisa dipungkiri, peran dan tanggung jawab orang tua amat penting dan menentukan bagi keberhasilan pencegahan hal-hal yang dilarang agama Islam, agar dihindari oleh anak-anak dan remaja (generasi muda). Dalam hal ini hendaknya orang tua bisa berperan sebagai berikut: (1) Orang tua, ayah dan ibu, hendaklah menciptakan suasana rumah tangga yang harmonis (*sakinah*), menyediakan waktu dan komunikasi dengan anak, menghindari pola hidup konsumtif, memberi suri tauladan yang baik sesuai dengan tuntunan agama. (2) Para guru di sekolah hendaklah menciptakan suasana yang kondusif bagi anak didik, agar menjadi generasi muda untuk menuntut ilmu dan tumbuh dengan akhlak mulia. (3) Para tokoh masyarakat, agamawan, pejabat, pengusaha dan aparat hendaklah menciptakan kondisi lingkungan sosial yang sehat bagi perkembangan generasi muda, guna menghindari sarana dan peluang mereka bisa terjerumus, atau terjebak dalam penyalahgunaan NAZA, atau NARKOBA, MIRAS, seks bebas, pornografi, pornoaksi, homoseksual, atau lesbian dan lain-lain.

*Ketiga*, perlu dukungan kepada pemerintah dalam memberlakukan UU dan peraturan-peraturan hendaknya disertai tindakan nyata dalam upaya melaksanakan “*amar ma ‘rûf nahyi munkar*” demi keselamatan dan masa depan generasi muda penerus dan pewaris bangsa.

## **E. Penutup**

Dari uraian di atas dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Indikasi-indikasi kehancuran bangsa antara lain terjadinya *fasâd* di darat dan di laut, seperti pencemaran alam, hancurnya flora dan

fauna daratan lautan, juga termasuk terjadinya pembunuhan, pemberontakan, perampokan, korupsi, pencurian, rusaknya pergaulan, sumber-sumber penghidupan dan lingkungan, menyebarnya pornografi dan pornoaksi, dan lain sebagainya yang dapat mengganggu ketertiban, keamanan, dan ketentraman, suatu bangsa.

2. Perilaku generasi muda yang menghancurkan bangsa antara lain adalah mengonsumsi MIRAS, NAZA/NARKOBA, melakukan pornografi, dan pornoaksi, perzinahan atau perilaku seks yang menyimpang, pencurian, perampokan dan lain sebagainya
3. Solusi Al-Qur'an bagi pencegahan kehancuran bangsa hendaklah mentaati perintah dan menjauhi larangan Allah dan Rasul-Nya. Di samping itu juga harus mematuhi peraturan-peraturan yang ditetapkan oleh pemerintah (*ulil amri*) selama perintah itu tidak bertentangan dengan Al-Qur'an dan Hadits *Shahih* serta nasihat-nasihat, himbauan-himbau dan peringatan dari para ulama dan para tokoh masyarakat.



## Daftar Pustaka

- Ahmad Mushtafâ al Marâghî, *Tafsir al Marâghî* (Beirut: Dâr al Fikr, 2001 M / 1421 H), Cet. I, Jilid III.
- Adnan Hasan Soleh Baharith, *al-Fatâtu al Muslimah wa al-'Azamah al Akhlâqiyah fi al I'lâm al Mar'î Mu 'ashir, Alih Bahasa: Nabilah Lubis, dengan judul: Potensi Muslimah dan Krisis Akhlak dalam Media Visual Modern dari Sisi Pendidikan Islam*, (Jakarta: Yayasan Media Alo Indonesia, 2002M/1423)
- Dadang Hawari, *Al-Quran: Ilmu Kedokteran Jiwa dan Kesehatan Jiwa*, (Yogyakarta: PT. Dana Bhakti Prima Jaya, 1998)
- \_\_\_\_\_, *Gerakan Nasional Anti "Mo-Limo"* (Yogyakarta: PT. Dana Bhakti Prima Jasa, 2000).
- Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Quran dan Tafsirnya*, (Jakarta: Lembaga Percetakan Al-Quran Departemen Agama, 2009), Cet. III, Jilid VII
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1988), Cet. I
- Dewi Retno, et.al, *Penyalahgunaan Narkotika, Ecstasy dan Zat-zat sejenis lainnya. Hukum, Bahaya dan Penanggulangannya*, (Makalah), Fakultas Kedokteran dan Ilmu Kesehatan UIN Jakarta, 1428H/2007 M



- Huzaemah T. Yanggo, *Masail Fiqhiyah: Kajian Hukum Islam Kontemporer* (Bandung: Penerbit Angkasa, Kerjasama dengan UIN Jakarta Press, 2005)
- \_\_\_\_\_, *Jilbab dalam Perspektif Hukum Islam, Pancasila dan Undang-Undang Dasar 1945 dalam buku Masâ'il Fiqhiyyah. Kajian Hukum Islam Kontemporer*, (Bandung: Penerbit Angkasa, 2005)
- Imam Nawâwî, *Shahîh Muslim bi Syarhi al-Nawâwî*, (Kairo: Mathba'ah Mishriyah, tth), Jilid XIII
- Jalâluddîn al-Suyûthî, *al-Jâmi' al-Shaghir* (Kudus: Menara Kudus, t.th.), Cet. I, jilid II
- Khâlid bin 'Abdurrahmân al-Syâyi, *al-Nisâ wa al-Mâizah wa al-Azya'* (al-Riyâdh: Dâr al Wa'yi, 1412H) cet.I,
- Muhammad 'Ali al-Syaukâny, *Naîl al-Aûthâr* (Mesir: Maktabah al Taufiqiyah, t.th.), Jilid VIII
- Muhammad 'Ali al-Shâbuni, *Safwah at-Tafâsir* (Jakarta: Dâr al-Kutub al-Islâmiyah, tth.)
- Muhammad Khudary Bek, *Târîkh al-Tasyrî' al-Islâmî*, (Mesir: Mathba'ah al-Sa'âdah, 1945)
- M. Quraish Shihab, *Tafsir al Misbah* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), Jilid XI
- Muhammad Kamal Abd. Aziz, *Limâia Harrama Allah Haihî al Asyyâ*, (Kairo: Maktabah al-Qur'an, 1987)
- Ma'ruf Amin, *Regulasi Pornografi dan Pornoaksi*, Makalah yang disampaikan pada acara dialog publik dengan tema "Venomena Pornografi dan Respon Masyarakat, Tinjauan di Berbagai Negara dan Indonesia": Bertempat di Niaga Tower (Graha Niaga), Jakarta, 28 Agustus
- Sayyid Sâbiq, *Fiqh al-Sunnah* (Bairut: Dar al Fikr), Jilid II
- Syekh Muhammad Yusuf al Qaradawy, *al-Halâl Wa al Harâm Fi al-Islâm* (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1990)
- Sudjono Dirdjosisworo, *Alkoholisme: Paparan Hukum dan Kriminologi* (Bandung: Remaja Karya, 1984)

# ***Qiyâs* Sebagai Metode Ijtihad dengan Pendekatan Substantif dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an dan Hadits**

*Arison Sani<sup>1</sup>*

## **Abstrak**

*Dalam ranah hukum Islam sudah maklum bahwa untuk menyikapi berbagai peristiwa baru yang belum ada dalam ketetapan hukum dalam nash Al-Qur'an dan Hadits, diselesaikan dengan metode qiyâs. Makalah ini menekankan hal demikian, sembari mencontohkan penggunaan qiyâs untuk memahami ayat-ayat perbudakan (riqâb) dalam Al-Qur'an.*

*Dikarenakan ayat-ayat perbudakan (riqâb) di dalam Al-Qur'an merupakan ayat-ayat yang sharîh dan qath'i, yang menurut jumhûr ulama tidak boleh dipertanyakan lagi, maka penulis dalam memahaminya, selain dengan menggunakan pendekatan qiyâs juga menggunakan pendekatan sastra, tepatnya balâghah.*

*Dari hasil pen-qiyâs-an dan pendekatan balâghah ini, dalam makalah ini penulis menyatakan bahwa yang disebut dengan budak (riqâb) sekarang ini adalah bisa saja berarti istri yang diperlakukan sebagai budak oleh suaminya, atau anak (anak tiri) atau pembantu yang diperlakukan sebagai budak, atau bisa juga karyawan atau buruh pabrik yang mengalami nasib sama dengan budak.*

**Kata Kunci: *Qiyâs, 'Illat, Riqâb* dan Al-Qur'an**

---

<sup>1</sup> Penulis adalah dosen Fakultas Ushuluddin IIQ Jakarta

## A. Pendahuluan

Seiring dengan wafatnya Rasulullah SAW maka wahyu dengan sendirinya telah berhenti. Hal ini berarti Al-Qur'an dan Hadits sebagai sumber pokok penetapan hukum Islam tidak mungkin dapat ditambah lagi. Teks-teks ayat Al-Qur'an dan Hadits yang telah disusun secara baku sudah tuntas dan sempurna. Sementara kehidupan umat manusia terus berkembang dengan segala macam persoalan yang mengiringinya. Berbagai masalah baru muncul seiring dengan munculnya perubahan-perubahan nilai dan tatanan kehidupan itu sendiri. Kasus demi kasus bermunculan yang tidak kita temukan pada zaman dahulu, sementara status hukumnya belum ada secara baku. Oleh karena itu, hal ini semua menjadi tantangan tersendiri yang menuntut kemampuan kita untuk memberikan solusi dan jawaban serta status hukum untuk masalah-masalah yang baru muncul pada zaman sekarang ini.

Persoalan-persoalan yang muncul belakangan ini seringkali belum kita temukan jawabannya baik dalam Al-Qur'an dan Hadits maupun dalam kitab-kitab referensi hukum Islam yang telah disusun oleh para Ulama terdahulu. Persoalan seperti ini sebenarnya sudah muncul pada zaman Sahabat setelah Rasulullah wafat. Oleh karena itulah hukum Islam senantiasa berkembang dengan munculnya persoalan baru dari masa ke masa. Hukum Islam selalu dinamis dan mampu menjawab segala tantangan baru, baik yang telah ada kaidah hukumnya, maupun yang belum ada sama sekali. Dengan demikian ijtihad untuk melakukan pembaharuan hukum atau mencari landasan hukum baru, kiranya menjadi suatu keharusan bagi umat Islam, baik dalam rangka penerapan dan penetapan apa-apa yang sudah ada penegasannya dalam teks-teks Al-Qur'an dan Hadits sesuai dengan kenyataan yang sudah ada atau berijtihad untuk menemukan dan menetapkan status hukum terhadap masalah baru yang belum ada dalam Al-Qur'an dan Hadits serta *Ijma'* Ulama. Jadi upaya Ijtihad itu jelas merupakan suatu keharusan, agar hukum Islam tidak menjadi beku, kaku dan statis.

Untuk kepentingan itulah kiranya Al-Qur'an dan Hadits telah meletakkan dasar-dasar pokok dan prinsip-prinsip umum yang nantinya dapat berfungsi sebagai landasan dasar yang digunakan oleh para ulama untuk mengembangkan materi hukum Islam dalam memecahkan masalah-masalah baru yang dihadapi oleh umat Islam pada masa-masa yang akan datang.

Oleh karena itu, upaya untuk melakukan ijtihad baik bukan saja telah menjadi kebutuhan umat Islam, namun telah menjadi suatu keharusan dan menjadi semacam *sunnatullah* yang tidak bisa dilepaskan dari kehidupan itu sendiri.

Dalam kaitan ini, Dr. Yusuf al-Qardhawi menyatakan sebagai berikut : “Dengan tetap menghormati dan menghargai hasil-hasil dan karya besar ulama-ulama terdahulu di bidang hukum Islam, kita dewasa ini sangat memerlukan ijtihad untuk memecahkan masalah-masalah baru, yang pada masa mereka memang belum pernah ada. Masing-masing masa mempunyai persoalan tersendiri yang tidak sama dengan masa yang lain. Bahkan masa di mana kita dewasa kini berada jauh lebih memerlukan ijtihad jika dibandingkan dengan masa-masa yang lalu. Di hadapan kita telah terjadi gelombang perubahan yang luar biasa, sebagai akibat kemajuan di bidang industri, teknologi, transportasi, komunikasi, globalisasi yang menyebabkan dunia yang besar ini menjadi kecil”.<sup>2</sup>

Meskipun demikian halnya, tidaklah semua orang dapat melakukan ijtihad untuk mencari, menggali serta menetapkan hukum terhadap sesuatu masalah yang baru, bila belum memenuhi ketentuan dan persyaratan yang telah disepakati oleh para ulama dan *fuqahâ* dalam melakukan ijtihad.

## **B. Qiyâs sebagai Metode Ijtihad dengan Pendekatan Substantif**

### **1. Pengertian Qiyâs**

#### **a. Menurut Bahasa**

Kata *Qiyâs* berasal dari bahasa Arab, قياس — وقياسا dari kata kerja (fi'il) *Qâsa* (ia telah mengukur), *Yaqîsu* (ia sedang mengukur), *qaisan-qiyâsan* (ukuran). Jadi kata *qiyâs* itu artinya “ukuran”, sukatan, timbangan dan lain-lainnya yang searti dengan itu, misalnya dikatakan :

قاس الشيء بغيره أو على غيره

---

<sup>2</sup> Yusuf al-Qardhawi, *al-Ijtihâd al-Mu'âshir*; (Dâr at-Taûzi' wa al-Nasyr al-Islâmiyyah, 1994), h. 5-6

“*Ia telah menganalogkan sesuatu dengan yang lain atau kepada selainnya.*”<sup>3</sup>

## **b. Menurut Istilah**

*Qiyâs* ialah menyamakan sesuatu yang tidak ada *nash* hukumnya dengan sesuatu yang ada *nash* hukumnya karena adanya persamaan ‘*illat* hukum.<sup>4</sup> Jadi *qiyâs* merupakan suatu cara atau metode dalam penggalian dan penetapan suatu hukum yang tidak ada *nash* dan hadits, dengan cara pendekatan analogis terhadap persamaan ‘*illat* (alasan) hukum dari suatu kasus yang sama dan ada dasar hukumnya dalam *nash* maupun hadits.

Mengenai *qiyâs* ini, Imâm Syâfi’î mengatakan: “Setiap peristiwa pasti ada kepastian hukumnya dan umat Islam wajib melaksanakannya. Akan tetapi, jika tidak ada ketentuan hukumnya yang pasti, maka harus dicari pendekatan yang sah yaitu dengan *ijtihad*. Dan *ijtihad* itu adalah *qiyâs*.<sup>5</sup> Sebab asas *qiyâs* adalah menghubungkan dua masalah secara analogis berdasarkan persamaan **sebab** dan **sifat** yang membentuknya, apabila analogis tersebut menemukan titik persamaan antara sifat dan sebab di antara dua masalah tersebut. Maka harus sama pula hukum yang ditetapkan kepada keduanya”.

## **2. Rukun Qiyâs**

*Qiyâs* itu bisa dikatakan benar kalau memenuhi empat rukun, yaitu:<sup>6</sup>

- a. *Ashl*, yakni suatu kejadian yang telah dinyatakan ketentuan hukumnya oleh *nash*.
- b. *Furû’*, yakni kejadian baru yang belum di ketahui ketentuan hukumnya dan belum terangkat data *nash*.
- c. ‘*Illat*, yakni sifat-sifat yang menjadi dasar dari ketentuan hukum

---

<sup>3</sup> Munawar Cholil, *Kembali Kepada Al-Qur’an dan As-Sunnah*, (Jakarta: Bulan bintang, 1956), Cet. ke-7, h.336

<sup>4</sup> Abu Zahrah, *Ushul Fiqh, Terjemahan*, (Jakarta : Pustaka Firdau, 1994), Cet. ke I, h.336

<sup>5</sup> Abu Zahrah, *Ushul Fiqh, Terjemahan....* h. 336

<sup>6</sup> Dede Rosyada, *Hukum Islam dan Pranata Sosial*, (Jakarta : Rajawali Grafindo Perkasa, th. 1992), h..44

*ashal*.

d. *Hukum ashl*, yakni hukum *syar'î* yang telah dinyatakan oleh *nash* pada *asha*, dan hendak diletakan pada *furû'*

Contoh kajian hukum yang melalui metode *qiyâs* adalah seperti pengharaman meminum *bir* (minuman keras) melalui *qiyâs* terhadap *khamr*, karena sama-sama memabukan. sedang *khamar* sudah dinyatakan keharamannya oleh *nash*, yaitu dalam Q.S. al-Ma'idah ayat 90 berikut;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ  
رَجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾

“Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya miminum *khamar*, berjudi, berkorban untuk berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah perbuatan keji termasuk perbuatan syetan, maka jauhilah”. (Q.S. Al-Maidah: 90)

Dan Q.S. Al-Baqarah ayat 219 Allah berfirman :

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ  
﴿٢١٩﴾ ...

“Mereka bertanya tentang *khamar* dan judi. Ketahuilah: pada keduanya itu terdapat dosa besar dan beberapa manfaat bagi manusia”.

Dari dua ayat di atas, jelas sekali terdapat *'illat* hukum tentang diharamkannya *khamr*, karena sifatnya yang memabukan dan hukumnya haram serta berdosa besar bagi orang yang melakukannya. Contoh lainnya lagi ialah *gugurnya hak* seseorang untuk memperoleh harta yang diwasiatkan kepadanya, jika orang tersebut membunuh pemberi wasiatnya. Ketentuan hukum ini merupakan tranformasi dari norma-norma pewarisan melalui metode *qiyâs*, karena dalam ketentuan waris, kalau yang berhak menerima waris itu membunuh orang yang meninggalkan harta warisannya, maka gugurlah hak warisnya, seperti yang ditegaskan dalam hadits Nabi SAW yang artinya sebagai berikut:

“Dari ‘Amer bin Syua’ib dari ayahnya, dari kakeknya, dia berkata Rasulullah Saw telah bersabda, seseorang yang melakukan pembunuhan tidak berhak untuk memperoleh warisan (dari yang dibunuhnya) sedikitpun. (HR. an-Nasa’i)

### 3. Pembagian Qiyâs

Dilihat dari segi kekuatan ‘illat yang terdapat pada *furû’* dibandingkan dengan yang terdapat pada *ashal*. Dari segi ini *qiyas* dibagi kepada tiga bentuk, yaitu:<sup>7</sup>

- a. *Qiyâs al-Aulawi*, yaitu *qiyâs* yang hukumnya pada *furû’* lebih kuat daripada hukum *ashal*, kerana illat yang terdapat pada *furû’* lebih kuat dari yang ada pada *ashal* misalnya, meng*qiyas*kan memukul kepada ucapan “ah”. Dalam Q.S. al-Isra ayat 23 Allah berfirman :

... فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ وَلَا تَنْهَرَهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿٢٣﴾

“Maka sekali-kali janganlah kamu mengatakan kepada keduanya perkataan “ah” dan janganlah kamu membentak mereka dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang mulia”

Para ulama *ushul fiqh* mengatakan bahwa ‘illat larangan ini adalah menyakiti orang tua. Keharaman memukul orang tua lebih kuat dari pada sekedar mengatakan “ah”, karena sifat “menyakiti” melalui pukulan lebih kuat dari pada ucapan “ah”.

- b. *Qiyâs al-Musawi*, yaitu hukum pada *furû’* sama kualitasnya dengan hukum yang ada pada *ashal*, karena kualitas ‘illat pada keduanya juga sama. Misalnya Allah berfirman dalam Q.S an-Nisâ ayat 2:

وَعَاتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَّبَدُّوا أَلْحَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ ... ﴿٢﴾

”Dan berikanlah kepada anak-anak yatim (yang sudah baligh) harta mereka, jangan kamu menukar yang baik dengan yang buruk dan jangan kamu makan harta mereka bersama hartamu”.

<sup>7</sup> Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh I*. (Jakarta, Logos, thn.1996), cet. I, h. 95

- c. *Qiyâs al-Adnâ*, yaitu 'illat yang ada pada *furû*' lebih lemah dibandingkan dengan 'illat yang ada pada *ashl*. Artinya ikatan 'illat yang ada pada *furû*' sangat lemah dibanding ikatan 'illat yang ada pada *ashl*. Misalnya, mengqiyaskan apel pada gandum dalam hal berlakunya riba *fadhl*, kerana keduanya mengandung 'illat yaitu sama-sama jenis makanan. Dalam hadits Rasulullah saw. dikatakan bahwa benda sejenis apabila dipertukarkan dengan berbeda kuantitas, maka perbedaan itu menjadi riba *fadhl*. Dalam hadits tersebut diantaranya disebut gandum, (HR. Bukhari dan Muslim). Oleh sebab itu Imam al-Syafi'i mengatakan bahwa dalam jual beli apel pun bisa berlaku riba *fadhl*. Akan tetapi berlakunya hukum riba pada apel lebih lemah dibandingkan dengan yang berlaku pada gandum, kerana 'illat riba *fadhl* pada gandum lebih kuat.

Dilihat dari segi kejelasan 'illat yang terdapat pada hukum, *qiyâs* dibagi kepada dua macam:<sup>8</sup>

- a. *Qiyâs al-Jalî*, yaitu *qiyas* yang 'illat-nya ditetapkan oleh *nash* bersamaan dengan hukum *al-ashal*; atau *nash* tidak menetapkan 'illat-nya, tetapi dipastikan bahwa tidak ada pengaruh perbedaan antara *ashal* dengan *furû*'.

Contoh 'illat yang tidak disebutkan *nash* bersamaan dengan hukum *ashl* adalah mengqiyaskan budak yang perempuan kepada budak yang laki-laki dalam masalah memerdekakan mereka. Antara keduanya, sebenarnya terdapat perbedaan, yaitu perbedaan jenis kelamin. Akan tetapi dapat dipastikan bahwa perbedaan itu tidak dipengaruhi dalam hukum memerdekakan budak. Oleh sebab itu, apabila seseorang mengatakan akan memerdekakan budaknya, maka pernyataan itu berlaku sama, baik untuk budak laki-laki maupun perempuan.

Contoh lain adalah dalam kasus kebolehan meng-*qashr* sholat bagi musafir laki-laki dan perempuan. Sekalipun antara keduanya terdapat perbedaan kelamin, tetapi perbedaan ini tidak berpengaruh atas kebolehan wanita meng-*qashr* shalat.

---

<sup>8</sup> Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh* ..., h. 97



Para ulama *ushûl fiqh* menyatakan bahwa *qiyâs al-jaliy* ini mencakup *qiyâs al-aûlawi* dan *qiyâs al-musawi* dalam pembagian *qiyâs* pertama di atas.

- b. *Qiyâs al-Khafî*, yaitu *qiyâs* yang ‘*illat*nya tidak disebutkan dalam *nash*. Contohnya meng-*qiyâs*-kan pembunuhan dengan benda berat kepada pembunuhan dengan benda tajam dalam memberlakukan hukuman *qishash*, karena ‘*illat*-nya sama-sama pembunuhan sengaja dengan unsur permusuhan. Dalam kasus seperti ini, ‘*illat* pada hukum *ashl*, yaitu pembunuhan dengan benda tajam, lebih kuat dari pada ‘*illat* yang terdapat pada *furû*’, yaitu pembunuhan dengan benda keras. *Qiyâs al-Adnâ* yang dikemukakan pada pembagian pertama termasuk ke dalam *qiyâs al-khafî* ini.

Dilihat dari keserasian ‘*illat* dengan hukum, *qiyâs* terbagi atas dua bentuk yaitu :<sup>9</sup>

- a. *Qiyâs al-muatstsir*, yaitu *qiyâs* yang menjadi penghubung antara *ashl* dengan *furû*’ ditetapkan melalui *nash sharih* atau *ijma*; atau *qiyâs* yang ‘*ain* sifat (sifat itu sendiri) yang menghubungkan *ashl* dengan *furû*’ berpegaruh pada hukum itu sendiri. Contoh yang ditetapkan melalui *nash* atau *ijma*’ adalah meng-*qiyâs*-kan hak perwalian atas hartanya dengan ‘*illat* “belum dewasa”. ‘*illat* “belum dewasa” ini ditetapkan melalui *ijma*’. Contoh, ‘*ain* sifat yang berpengaruh pada ‘*ain* hukum adalah meng-*qiyas*-kan minuman keras yang dibuat dari bahan selain anggur dan *khamr* (dibuat dari anggur) dengan ‘*illat* sama-sama “memabukkan”. ‘*illat* “memabukkan” pada kedua jenis benda ini berpengaruh pada hukum keharaman meminumnya.
- b. *Qiyâs al-Mula’im* yaitu *qiyâs* yang ‘*illat* hukum *ashl*-nya mempunyai hubungan yang serasi. Misalnya meng-*qiyâs*-kan pembunuhan dengan benda berat kepada pembunuhan dengan benda tajam yang telah disebutkan di atas pada hukum *ashl* mempunyai hubungan yang serasi.

---

<sup>9</sup> Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh ...*, h. 97

Dilihat dari segi dijelaskan atau tidaknya 'illat pada qiyâs tersebut, qiyâs terbagi kepada tiga bentuk yaitu :<sup>10</sup>

- a. *Qiyâs al-Ma'na* atau *qiyâs* pada *ma'na ashl*, yaitu *qiyâs* yang di dalamnya dijelaskan 'illatnya, tetapi antara *ashl* dan *furû'* tidak dapat dibedakan sehingga *furû'* seakan-akan *ashl*. Misalnya meng-*qiyâs*-kan membakar harta anak yatim dengan memakannya, yang 'illatnya sama-sama menghabiskan harta anak yatim itu secara zhalim.
- b. *Qiyâs al-'illat* yaitu *qiyâs* yang dijelaskan 'illatnya dan 'illat itu sendiri merupakan motivasi bagi hukum *ashl*. Umpamanya meng-*qiyâs*-kan *nabîdz* (minuman keras yang terbuat dari perasan selain anggur) kepada *khamr*, karena kedua minuman tersebut sama-sama memiliki rangsangan yang kuat, baik pada *ashl* maupun pada *furû'*
- c. *Qiyâs al-Dhalala* yaitu *qiyâs* yang *illat*-nya bukan pendorong bagi penetapan hukum itu sendiri, tetapi 'illat itu merupakan keharusan yang memberi petunjuk adanya 'illat. Misalnya, dalam kasus meng-*qiyas*-kan *al-nabidz* kepada *khamr* dengan alasan "bau menyengat" yang menjadi akibat langsung dari sifat memabukan.

Dilihat dari segi metode (*masâlik*) dalam menemukan 'illat, *qiyâs* dapat dibagi kepada:

- a. *Qiyâs al-Ikhalah* yaitu yang 'illat-nya diterapkan melalui *munâsabah* dan *ikhalah*.
- b. *Qiyâs al-Syabah* yaitu yang 'illat-nya ditetapkan melalui metode *syabah*.
- c. *Qiyâs al-Sibru* yaitu yang 'illat-nya ditetapkan melalui metode *al-sibr wa al-taqsim* ; dan
- d. *Qiyâs al-Thard* yaitu yang 'illat-nya ditetpkan melalui metode *thard*. Contoh-contoh dari *qiyâs* ini telah dikemukakan di atas.

---

<sup>10</sup> Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh ...*, h. 98

## C. 'Illat

Dalam ilmu *ushûl al-fiqh*, 'illat dirumuskan sebagai suatu sifat tertentu yang jelas dan dapat diketahui secara jelas dan objektif (*zhâhir*). Dapat juga diketahui dengan jelas tolok ukurnya (*mundhabith*) dan sesuai dengan ketentuan hukum (*munâsib*) yang eksistensinya merupakan sebagai penentu adanya hukum.

'Illat adalah salah satu hukum atau unsur *qiyâs*, bahkan merupakan unsur terpenting, karena adanya 'illat itulah yang menentukan adanya *qiyâs* atau yang menentukan suatu hukum untuk dapat direntangkan kepada yang lain.<sup>11</sup>

### 1. Bentuk-Bentuk 'Illat

'Illat adalah sifat yang menjadi kaitan bagi adanya suatu hukum. Ada beberapa bentuk sifat yang mungkin menjadi 'illat bagi hukum bila telah memenuhi syarat-syarat tertentu. Di antaranya adalah sebagai berikut :<sup>12</sup>

- a. *Sifat Haqiqî*, yaitu yang dapat dicapai oleh akal dengan sendirinya, tanpa tergantung kepada 'urf (ia biasakan) atau lainnya. Contohnya; sifat memabukan atau pada minuman keras.
- b. *Sifat Hissî*, yaitu sifat atau sesuatu yang dapat diamati dengan alat indera. Contohnya : pembunuhan yang menjadi penyebab terhindarnya seseorang dari hak warisan; pencurian yang menyebabkan hukum potong tangan ; atau sesuatu yang dapat disanadkan seperti senang atau benci.
- c. *Sifat 'Urfî*, yaitu sifat yang tidak dapat diukur, namun dapat dirasakan bersama. Contohnya : buruk dan baik, mulia dan hina.
- d. *Sifat Lughawî*, yaitu sifat yang dapat diketahuui dari penamaannya dalam artian bahasa contohnya ; diharamkannya *nabidz* karena bernama *khamr*.
- e. *Sifat Syar'î* yaitu sifat yang keadaanya sebagai hukum *syâri* dijadikan alasan untuk menetapkan suatu hokum, contohnya:

---

<sup>11</sup> Amir, Syarifuddin, *Ushul Fiqh*,(Jakarta: Logos , th.1997), jilid I, h. 172.

<sup>12</sup> Amir, Syarifuddin, *Ushul Fiqh ...*, h. 173-174

menetapkan bolehnya mengagunkan barang milik bersama dengan alasan bolehnya barang itu dijual.

- f. *Sifat Murakkab* yaitu tergabungnya beberapa sifat yang menjadi alasan adanya suatu hukum. Contohnya; sifat pembunuhan secara sengaja dan dalam bentuk permusuhan ; semuanya dijadikan alasan berlakunya hukum *qishash*.

## 2. Fungsi 'Illat.

Pada dasarnya setiap 'illat menimbulkan hukum. Antara 'illat dan hukum mempunyai kaitan yang erat. Dalam kaitan itulah terlihat fungsi tertentu dari 'illat yaitu sebagai berikut : <sup>13</sup>

- a. Penyebab/penetap yaitu 'illat yang dalam hubungannya dengan hukum merupakan penyebab atau penetap (yang menetapkan) adanya hukum, baik dengan nama *mu'arrif*, *mu'assir* atau *bait*s. Umpamanya 'illat memabukan menyebabkan berlakunya hukum haram pada makanan dan minuman yang memabukan.
- b. Penolakan, yaitu 'illat yang keberadaanya menghalangi hukum yang akan terjadi. Tetapi tidak mencabut hukum itu sendainya 'illat tersebut terdapat pada saat hukum tengah berlaku.

Umpamanya dalam dalam masalah 'iddah. Adanya 'iddah menolak dan menghalangi terjadinya perkawinan dengan laki-laki yang lain; tetapi 'iddah itu tidak mencabut kelangsungan perkawinan bila 'iddah itu terjadi dalam perkawinan. 'Iddah dalam hal ini adalah 'iddah syubhat.

- c. Pencabut, yaitu 'illat yang mencabut kalangsungan suatu hukum bila illat itu terjadi dalam masa tersebut, tetapi 'illat tidak menolak terjadinya suatu hukum.
- d. Penolak dan pencabut yaitu 'illat yang dalam hubungannya dengan hukum dapat mencegah terjadinya suatu hukum dan sekaligus dapat mencabutnya bila hukum itu telah berlangsung.

Umpamanya sifat *radha'* (hubungan sepersusuan) berkaiatan dengan hubungan perkawinan. Adanya hubungan susuan mencegah terjadinya hubungan perkawinan antara orang

---

<sup>13</sup> Amir, Syarifuddin, *Ushul Fiqh ...*, h. 174.

yang sepersusuan dan sekaligus mencabut atau membatalkan hubungan perkawinan yang sedang berlangsung, bila hubungan susuan itu terjadi (diketahui) waktu berlangsungnya perkawinan.

#### D. Dasar Hukum dan Kehujahan *Qiyâs*

Kajian dan penggalian hukum melalui metode *qiyâs* ini merupakan suatu porses ijtihad *aqli* yang paling banyak digunakan oleh mayoritas (*jumhûr*) ulama, karena argumentasinya berdasarkan pada prinsip berpikir analogis secara logis. Di samping itu para ulama juga memperkuat argumentasi mereka dengan dalil-dalil naqly untuk memberikan legalitas terhadap penggunaan metode ini, seperti firman Allah dalam Q.S. Al-Hasyr ayat 2 berikut:

... فَأَعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ ﴿٢﴾

“Maka ambillah (kejadian itu sebagai pelajaran) wahai orang-orang yang mempunyai pandangan.”

Dan Q.S. an-Nisâ ayat 59 yang berbunyi :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ  
مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ  
تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾

“Hai orang-orang yang beriman, taatillah Allah dan ta’atillah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (al-*Qur’an*) dan Rasul (Sunahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.”

Ayat di atas menjadi dasar bagi hukum *qiyâs*, sebab maksud dari ungkapan kembali kepada Allah dan Rasul (dalam masalah *khilâfiyah*), tidak lain adalah perintah supaya menyelidiki tanda-tanda kecenderungan; apa sesungguhnya yang dikehendaki Allah dan Rasul-Nya. Hal ini dapat diperoleh dengan mencari ‘*illat* hukum yang dinamakan *qiyâs*.<sup>14</sup> Ketetapan berdasarkan alasan ‘*illat*-nya tersebut

<sup>14</sup> Abu Zahrah, *Ushul Fiqh, Terjemahan ...*, h. 341

merupakan *isyarat* Al-Qur'an tentang keharusan menggunakan *qiyâs* dalam kasus-kasus yang tak ada *nashnya*. Apabila tidak dipahami demikian maka perintah-perintah Allah itu hanya bernilai *ta'abbudî* tanpa semangat nasionalisme, sedangkan Allah itu hanya tidak menghendaki hal ini. Oleh karena itu kita wajib menganalisisakan sesuatu yang tidak ada dalil hukumnya dengan sesuatu yang ada *nash* hukumnya. Dan *nash-nash* hukum itu mengandung isyarat tentang tujuannya yang umum dan khusus yang menjadi dasar *qiyâs*.<sup>15</sup>

Metodologi *qiyâs* dalam kajian hukum Islam banyak dipergunakan pada ulama *fiqh* semenjak periode sahabat, kemudian para ulama mujtahid besar, yakni Abu Hanifah, Imam Malik, Imam al-Syafi'i, Ahmad bin Hambal, dan bahkan Zaid bin Ali Zaenal Abidin dari kalangan Syi'ah. Mereka yang menolaknya hanyalah *Zahiriyah*, dan *Aûza'i* dari Sunni dan Ja'far Ashadiq dari Syiah.<sup>16</sup>

### E. Perbudakan dalam Bingkai *Qiyâs*

Berdasarkan ketentuan Al-Qur'an Surat ke- 9 (al-Taubah) ayat 60 bahwa yang berhak menerima zakat adalah; (1) *fakir*, (2) *misikin*, (3) *'amil*, (4) *mu'allaf*, (5) *riqâb*, (6) *gharîm*, (7) *sabilillah*, dan (8) *ibnu sabil*. Penjabaran rumusan kedelapan golongan tersebut dilakukan oleh manusia yang memenuhi syarat untuk berijtihad dalam berbagai aliran hukum Islam. Di Indonesia, tidak ada *riqâb* dalam pengertian semula, oleh karena itu diisi pengertian baru yaitu pembebasan manusia dari *perbudakan* lintah darat, pengijon dan rentenir. Perumusan tentang zakat yang lain disesuaikan dengan keadaan di Indonesia dan perkembangan masa kini.<sup>17</sup>

Kelompok yang berhak menerima zakat disebut *ashnâftsamâniyah*. Perumusan dan pengaturan pembagiannya lebih lanjut diserahkan kepada ijtihad manusia, sesuai dengan perkembangan dan kebutuhan serta kemaslahatan masyarakat.

Suatu gagasan reaktualisasi atau kontekstualisasi ajaran Islam ramai dibicarakan bahkan menyulut kontroversi pada pertengahan dasawarsa 80-an Munawir Sjadzali antara lain, menyinggung masalah perbudakan

<sup>15</sup> Abu Zahrah, *Ushul Fiqh, Terjemahan ...*, h. 343.

<sup>16</sup> Dede Rosyada, *Hukum Islam ...*, h. 47

<sup>17</sup> Muhammad Daud Ali, *Sistem Ekonomi Islam; Zakat dan Wakaf*, (Jakarta : UI Press, 1988), Cet. Ke-1, h. 48

itu sendiri, melainkan sejumlah ayat dalam Al-Qur'an yang mempunyai implikasi bahwa Islam masih membenarkan lembaga perbudakan.

Ayat-ayat tersebut terang merupakan ayat-ayat yang *sharîh* dan *qath'i*, dan menurut kebanyakan ahli *fiqh* ayat-ayat *qath'i* tidak boleh dipertanyakan lagi, harus diikuti dan kita tidak dibenarkan menyimpang darinya. Dulu beliau kemukakan bahwa kalau demikian halnya, sedangkan ayat-ayat yang bicara mengenai perbudakan itu semua *qath'i* maka pada waktu dunia mengutuk perbudakan sebagai masalah kemanusiaan seperti sekarang ini, kita tidak dapat ikut berbicara. Posisi Islam dan umat Islam mewakili aliran yang terbelakang atau reaksioner.

1813

Dalam Al-Qur'an paling tidak terdapat empat ayat yang memberikan implikasi bahwa Islam tidak melarang perbudakan;

### 1. Q.S. an-Nisâ ayat 3 :

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ  
النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبْعًا فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا  
مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴿٣﴾

“Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap(hak-hak) perempuan yang yatim ( bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi : dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja. atau budak- budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.”

### 2. Q.S. al-Mu'minûn ayat 6 :

إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاحِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ﴿٦﴾

“Kecuali terhadap istri-istri mereka atau budak yang mereka miliki ; maka sesungguhnya mereka dalam hal ini tiada tercela.”

---

<sup>18</sup> Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan*, (Jakarta : Paramadina, 1997), Cet. Ke-1, h.25

### 3. Q.S. al-Ahzab ayat 52 :

لَا يَحِلُّ لَكَ الْبَسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَا  
أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ  
رَقِيبًا ﴿٥٢﴾

“Tidak halal bagimu mengawini perempuan-perempuan sesudah itu dan tidak boleh (pula) mengganti mereka dengan istri-istri (yang lain), meskipun kecantikannya menarik hatimu kecuali perempuan-perempuan (hamba sahaya) yang kamu miliki. Dan adalah Allah Maha Mengawasi sesuatu.”

### 4. Q.S. al-Ma’ârij ayat 29 dan 30 :

وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ حَافِظُونَ ﴿٢٩﴾ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ  
أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ﴿٣٠﴾

“Dan orang-orang yang menjaga kehormatannya, kecuali terhadap istri-istri mereka atau budak-budak yang mereka miliki, maka sesungguhnya mereka dalam hal ini tiada tercela.”

Dari empat ayat di atas, jelas sekali Islam tidak langsung meniadakan perbudakan. Hanya memang di dalam *fiqh*, ada semangat untuk memerdekakan budak, terutama dalam soal *kifârat*. Tentulah bahwa Allah mempunyai maksud tertentu dengan pengungkapan kata ‘perbudakan’ dalam Al-Qur’an.

## F. Pengembangan Konsep *al-Riqâb*

Sebelum lebih jauh menentukan siapa yang disebut *al-Riqâb* untuk kondisi sekarang ini, sebaiknya kita tinjau ulang *al-Riqâb* dalam empat ayat Al-Qur’an yang berkenaan dengannya sebagaimana diangkat kepermukaan oleh Munawir Sjadzali. Menurut hemat penulis bahwa pendapat yang dikemukakan oleh beliau adalah hal baru, di mana dianggap tabu untuk membicarakan hal-hal yang *qath’î* menurut sebagian ulama Islam waktu itu. Namun ada segi positifnya yaitu timbul upaya-upaya untuk men-*tanzih*-kan Al-Qur’an dari pemahaman yang keliru atau dari serangan orang yang tidak senang terhadap Islam. Ada



beberapa catatan kecil penulis berkenaan dengan hal ini, yaitu berikut ini:

*Pertama*, ungkapan beliau adalah keheranannya mengenai cara pengungkapan Allah SWT dalam Al-Qur'an yang secara implisit menghalalkan perbudakan.

*Kedua*, dalam bukunya tersebut beliau tidak memberikan solusi atau jawaban yang pasti tentang konsep '*al-Riqâb*'. Karena hal itu lebih baik diserahkan kepada ahlinya.

*Ketiga*, menurut penulis bahwa '*al-Aimân*' pada keempat ayat tersebut bukan '*al-Riqâb*' yang dimaksud oleh Munawir Sjadzali, melainkan mempunyai aspek psikologi dan sastra yang tinggi. Kalau dimaksudkan kata *al-Riqâb* di sana sebagai "suatu hukum perbudakan" maka pendapat itu telah menyimpang jauh dari cara berfikir yang benar untuk memahami ayat-ayat Al-Qur'an. Maka akibatnya akan terjadi paradoks dalam memahami ayat-ayat tersebut seperti pada Q.S. an-Nisâ ayat 3, yaitu anjuran menikahi wanita lebih dari satu (poligami) lantaran kekhawatiran atau ketidak mampuan untuk berlaku adil (*al-qisth*) kepada wanita yang memiliki anak yatim. Kemudian bila masih tidak mampu berlaku adil (*al-'adl*) dianjurkan untuk menikahi seorang wanita saja (artinya tidak berpoligami). Kemudian Al-Qur'an melanjutkan ayat tersebut "dengan atau budak-budak yang kamu miliki", sehingga pengertiannya tidak menjadi satu, tetapi tetap berpoligami.

Di bawah ini, penulis mengkaji hal tersebut dengan pendekatan sastra,<sup>19</sup> yaitu bahwa kata *al-Riqâb* di sana adalah *kinâyah* terhadap isteri dengan alasan; (1) budak selalu tunduk dan patuh kepada majikannya, bahkan kepatuhannya patut dipuji; (2) seorang isteri dalam kehidupan rumah tangganya adalah tunduk dan patuh pada perintah suaminya; (3) sikap patuh seorang budak kepada majikannya dapat dicontoh oleh isteri; dan (4) peringatan kepada suami-suami agar memperlakukan isterinya dengan baik dan tidak memperlakukannya sebagai budak.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Adalah sebuah metodologi yang digunakan oleh Ahmad Muhammad Khalafullah seorang sarjana al-Azhar, Mesir. Metodologi tersebut mengundang kontroversi di kalangan ilmuwan dan sarjana-sarjana muslim disana, Sebenarnya cikal bakal metodologi ini telah ada jauh sebelum Khalafullah mencetuskannya. Yaitu telah digunakan oleh mufassir-mufassir terdahulu seperti al-Razi, al-Suyûthi, dan sebagainya.

<sup>20</sup> Karena dalam *kinâyah* mengandung arti ganda, bisa dikatakan sebagai kiasan juga bisa dikatakan makna yang sebenarnya, yaitu jika seorang suami memperlaku-

Sekarang masalahnya siapa *al-Riqâb* dalam konteks penerima zakat?, maka kita perlu menganalisa dengan metode *Qiyâs*.

1. Isteri yang diperlakukan sebagai ‘budak’ oleh suaminya berhak menerima zakat. Karena ‘*illat*-nya memaksakan/mendapat tekanan dan siksaan, tidak diperolehnya hak isteri, dan hilangnya kebebasan seperti halnya perempuan normal.
2. Seorang anak (biasanya anak tiri) atau seorang pembantu rumah tangga yang diperlakukan sebagai budak yang ‘*illat*nya sama dengan yang poin pertama.
3. Karyawan atau buruh pabrik/lainnya yang mengalami nasib yang sama dengan ‘*illat* yang sama.

Sekarang persoalannya adalah untuk kasus-kasus seperti di atas biasanya telah ditangani oleh pihak-pihak berwajib dalam hal ini kepolisian dan pengadilan. Artinya mereka telah mendapat perlindungan hukum, tetapi walaupun demikian seorang isteri atau anak itu tidak ada pilihan lain selain tinggal di rumah di mana ia tinggal dengan tetap mendapat perlakuan yang sama hingga pada akhirnya terjadi peristiwa kejam dan sadis yaitu pembunuhan atau tindak kekerasan dalam rumah tangga lainnya. Lalu bagaimana konsep zakat diterapkan?, apakah ia perlu melaporkan peristiwa-peristiwa yang dialaminya kepada pihak yang berwajib? sekalipun sudah maka penyelesaian kasus-kasus tersebut menjadi semakin lambat, yaitu melalui proses pemeriksaan dan saksi-saksi.

Juga tidak mungkin kepolisian mendaftarkan dirinya ke lembaga zakat yang ada, karena pasti setelah diadakan penyelidikan, kasus penganiayaan tersebut dilimpahkan ke Pengadilan untuk selanjutnya disidangkan.

Barangkali setelah seorang hakim di Pengadilan mendapatkan bukti-bukti dan keterangan saksi-saksi tentang kebenaran terjadinya tindak penganiayaan tersebut, sebaiknya selain menjatuhkan hukuman kepada pelakunya dan memberikan perlindungan hukum kepada korban, juga harus memberikan status bahwa ia (teraniaya) mendapatkan zakat seperti halnya *al-Riqâb*. Sedangkan pembantu rumah tangga atau

---

kan isterinya seperti halnya budak berarti isteri adalah budak suami.

buruh bisa saja ia pindah bekerja kepada majikan lain yang lebih baik yang tidak memperlakukan mereka seperti halnya budak.

## G. Penutup

Dari berbagai uraian di atas dapat disimpulkan bahwa :

1. *Qiyâs* digunakan bila diperlukan dalam menyikapi berbagai peristiwa-peristiwa baru yang belum ada ketetapan hukum dalam *nash'* (*far'u*), dengan menghubungkan kepada peristiwa pokok yang sudah ada *nashnya* (*ashlu*) untuk membandingkan hukum dan kemudian menyamakan dengan hukum yang telah ditetapkan *syara'* (*hukum ashal*) dengan mencari sebab atau kesamaan sifat yang menjadikannya sama dalam penentuan/penetapan hukum tersebut (*'illat*). Dengan demikian *qiyâs* tidak langsung menyamakan hukum, tetapi terlebih dahulu melalui proses analisa yang lebih mendalam.
2. Pada dasarnya klasifikasi *qiyâs* tidak menjadikan rujukan dalam penentuan hukum, tetapi rukun dari *qiyâs*lah yang menjadikan rujukan utama seorang *mujtahid*. Adapun klasifikasi tersebut baru akan diketahui dari hasil yang di-qiyaskan. Karena klasifikasi tersebut berisi tentang kadar (ukuran) kualitas hasil *qiyâs* seorang *mujtahid*, baik tentang bobot suatu hukum atau lain sebagainya.
3. Bila ditemukan kesulitan dalam mengqiyaskan sesuatu yang terdapat dalam ayat-ayat Al-Qur'an, seperti halnya kata *al-Riqâb* maka perlu meninjaunya dengan pendekatan sastra (*balaghah*) yang penuh nilai dan makna, dan tentu ada tujuan atau pesan-pesan yang dimaksudkan Allah SWT dalam ayat tersebut.
4. Dalam tiga contoh kasus yang di-qiyaskan sebagai *al-Riqâb* mempunyai hubungan yang erat dengan *maqâshid al-syari'ah* terutama dalam *hifdz al-nafs*. Sedangkan seorang yang mempunyai hutang kepada rentenir, pengijon, lintah darat dan sebagainya, sudah jelas masuk ke dalam *ashnaf* yang disebut *gharim*.
5. Klasifikasi *al-Riqâb* modern kondisi saat ini sebagaimana dikemukakan di atas bukanlah final dari pendapat-pendapat yang ada, karena itu perlu kiranya ada pengkajian ulang oleh ahli *fiqh* (*fuqaha*) khususnya di Indonesia.

## Daftar Pustaka

- Amir Syarifuddin, Prof, Dr, H, *Ushul Fiqh I*, ( Jakarta : Logos, th.1997)
- Ahmad Hanafi, MA, *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam*, (Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, 1970 )
- Dede Rosyada, MA, *Hukum Islam dan Pranata Sosial*, (Jakarta: Rajawali Grafindo Perkasa, 1992 )
- Djazuli, H.A, Prof, *Ilmu Fiqh* ( Jakarta : Prenada Media, Cet-ke.5,2005)
- Ibrahim Hosen, Prof, KH, *Fiqh Perbandingan Mazhab*, (Jakarta: Yayasan Ihya ‘Ulumiddin Indonesia, 1971 )
- Muhammad Abu Zahra, *Ushul Fiqh, Terjemahan* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.)
- Munawar Cholil, *Kembali kepada al-Qur’an dan as-Sunnah*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1956 )
- Muhammad Daud Ali, *Sistem Ekonomi Islam: Zakat dan Wakaf*(Jakarta: UI Press. 1988)
- Munawir Sjadzali, Prof, Dr, MA, *Ijtihad Kemanusiaan* (Jakarta: Paramadina,. 1997 )
- Nasrun Haroen, Dr, MA, *Ushul Fiqh I*, ( Jakarta, Logos, Th. 1996 )
- Yusuf Qardlawi, *al-Ijtihad al- Mu’ashir* ( t.t. Dar at- Tauzi’ wa al-Nasyr al-Islamiyah, 1994 )



# **Sejarah, *Qirâ'ât* dan Tafsir Al-Qur'an di Maroko (Sebuah Studi Pendahuluan)**

*Ali Mursyid<sup>1</sup>*

## **Abstrak**

*Maroko, negeri Islam yang terletak di wilayah Barat Arab (Maghrib 'Arabi) ini menarik untuk dikaji. Selain karena memang studi mengenai berbagai kajian Islam dari negeri ini belum banyak dimunculkan, juga karena negeri ini memberi warna yang berbeda dan khas dalam kajian keislaman.*

*Makalah ini, berusaha melakukan studi pendahuluan terhadap salah satu tema kajian Islam di Maroko, yaitu mengenai sejarah, qirâ'at dan tafsir Al-Qur'an di Maroko. Sejarah yang dimaksud adalah bagaimana Al-Qur'an masuk ke Maroko dan bagaimana penyebarannya. Sementara untuk qirâ'ât dan tafsir Al-Qur'an diulas perkembangannya tahap demi tahap dari awal perkembangannya. Studi pendahuluan ini bertujuan untuk membuka cakrawala para pembaca tentang kekayaan kahzanah Islam dan studi Al-Qur'an di Maroko, yang masih perlu dikaji lebih dalam dan lebih luas lagi.*

**Kata Kunci: Sejarah, *Qirâ'ât*. Tafsir, Maroko**

## **A. Pendahuluan**

Bagi Muslim Indonesia, Maroko setidaknya dikenal melalui beberapa hal berikut *Pertama*, kitab *al-Jurûmiyah*. Kitab dasar ilmu *nahwu* yang banyak dibaca di pesantren di Indonesia ini ditulis ulama Maroko.

---

<sup>1</sup> Penulis adalah dosen Fakultas Ushuluddin IIQ Jakarta.

Muhammad Shonhaji. *Kedua*, melalui nama Ibnu Bathuthah, seorang pengembara sekaligus sosiolog muslim kelas *wahid* yang berasal dari Maroko. *Ketiga*, Mualana Mâlik Ibrahîm, sosok ulama yang dikenal sebagai guru para *wali songo* di Jawa, berasal dari negeri ini. Karenanya ia dijuluki Syeikh Maghribi. *Keempat*, orang Indonesia mengenal Maroko melalui Tarekat *Tijâniyah* yang didirikan ‘Syaikh Ahmad Tijani’. Tarekat ini menyebar ke dunia, termasuk Indonesia. Di Indonesia pusat penyebarannya di pesantren Buntet Cirebon. *Kelima*, orang Indonesia mengenal Maroko melalui Ibnu Al-Arabi, ahli *fiqh* dan tafsir terkemuka pada zamannya, yang terkenal dengan kitabnya *Ahkâm Al-Qur’ân*. *Keenam*, juga ada Imâm As-Shâlih Abu Zaid bin Abdurrahman bin Ali bin Shalih Al-Makudy’ atau dikenal dengan Imam Al-Makudy, pengarang kitab *Al-Makudy, syarah* dari *Haisyah Ibnu Hamdun*. Beliau adalah ulama pertama yang menulis *syarah* kitab *Alfiah Ibnu Malik*.

Selain mengenal *Ahkâm al-Qur’ân* karya Ibn al-Arabi, masih sedikit kiranya dikenalkan ulasan atau kajian Al-Qur’an di Maroko, baik sejarah masuknya, ragam *qirâ’ât* Al-Qur’annya, maupun pengenalan akan tafsir di Maroko. Karena itu, penulis, melalui makalah ini, hendak mengenalkan bagaimana Al-Qur’an di Maroko. Tentu sebagai sebuah pengenalan atau studi pendahuluan, data yang disajikan di sini masih sederhana dan hanya mencakup sejarah awal-awal Al-Qur’an, *qirâ’ât* dan tafsir di Maroko.

## **B. Sejarah al-Qur’an di Maroko**

Al-Qur’an masuk ke Maroko terkait dengan perluasan kekuasaan Islam besar-besaran ke Andalus (Spanyol) dan Maroko, sebelum akhir abad 1 H. Dengan semakin luasnya kekuasaan Islam, dengan sendirinya juga ajaran Islam mulai menyebar ke beberpa wilayah. Juga demikian halnya dengan Al-Qur’an --sebagai landasan ajaran Islam-- semakin dikenal lebih luas.

Sejarah mencatat bahwa Al-Qur’an masuk ke Maroko, melalui dua cara, melalui cara: (1) Dihafalkan (*mahfûzhan fi al-shudûr*) dan; (2) Melalui mushaf-mushaf (*mudawwinan fi al-mashâhif*).

### **1. Al-Qur’an Masuk ke Maroko Melalui Hafalan**

Para pahlawan penyebar Islam, adalah para pejuang di siang hari dan ulama di malam hari. Selain rajin melakukan ekspansi perluasan

wilayah kekuasaan Islam, mereka juga rajin menyebarkan Islam dan Al-Qur'an. Dengan begitu, Al-Qur'an menyebar dengan cepat, seiring perluasan wilayah kekhilafahan Islam. Al-Qur'an pun diterima oleh orang-orang Maroko, mula-mula dalam bentuk hafalan, minimal hafalan ayat atau *surah* yang biasa dibaca dalam shalat.

Di samping itu, Islam juga merupakan agama yang mewajibkan setiap pemeluknya untuk membaca Al-Qur'an. Karena itulah, di awal masuk dan menyebarnya Islam di Maroko, bacaan Al-Qur'an terdengar di mana-mana, di seantero negeri ini. Meski pada mulanya, masyarakat tidak banyak paham makna kandungan ayat Al-Qur'an.

Baru beberapa masa kemudian, ketika penduduk Maroko merasa perlu memahami makna kandungan Al-Qur'an dan bukan sekedar membacanya saja, maka kemudian muncullah upaya-upaya untuk mempelajari bahasa Arab. Bukan sekedar itu, upaya ini pada akhirnya menjadi gerakan *ta'rib* (Arabisasi) di Maroko. Ini semua dilakukan untuk tujuan mulia, memahami bahasa Al-Qur'an<sup>2</sup>.

## 2. Mushaf Al-Qur'an Masuk ke Maroko

Dalam sejarah Al-Qur'an dinyatakan, bahwa penulisan mushaf Al-Qur'an mengalami beberapa tahap; penulisan, pengumpulan (pembukuan) dan penyatuan. Tahap penulisan Al-Qur'an dimulai dan sempurna pada masa Rasulullah SAW masih hidup, meskipun belum dibukukan.<sup>3</sup> Dalam hal ini penulisan dilakukan oleh sahabat atas petunjuk Rasul Muhammad SAW sendiri. Di antaranya dengan sabda Nabi sebagai berikut: *ضعوا هذه السورة بجانب تلك السورة، وضعوا هذه الآية بإزاء تلك الآية* (letakkanlah *surah* ini disamping *surah* itu, dan letakkanlah ayat ini di hadapan ayat itu).<sup>4</sup>

Tahap pengumpulan (pembukuan), dimulai pada masa Abu Bakar ra, di mana Al-Qur'an dikumpulkan dalam satu mushaf untuk pertama kalinya. Ini berdasarkan hafalan para sahabat dan juga berdasarkan apa yang sudah ditulis pada masa Rasul. Mushaf masa Abu Bakar inilah

---

<sup>2</sup> 'Aisyah Abd al-Rahmân, *Lughatunâ wa al-Hayah*, (Kairo: al-Ma'ârif, 1971), h. 61

<sup>3</sup> 'Aisyah Abd al-Rahmân, "*Hadzâ Balâghu li al-Nâs*" dalam *Lughatunâ wa...*, h. 16

<sup>4</sup> 'Abd al-Fatih al-Qâdhi, *Târîkh al-Mushaf al-Syarîf*, (TK: al-Masyhad al-Husaini, TT), h. 41



kemudian yang digunakan Umar ibn al-Khaththab ra, yang disimpan oleh Hafsah binti Umar.

Tahap penyatuan, terjadi pada masa Utsmân bin ‘Affân, dengan melakukan penyeragaman penulisan mushaf yang sebelumnya beragam, menjadi satu macam penulisan dengan *rasm ‘utsmâni* dan disebut sebagai *mushhaf Imâm*. Kemudian Utsman bin Affan sebagai khalifah saat itu memerintahkan pengiriman mushaf-mushaf hasil salinan dari *mushhaf Imam* itu ke berbagai wilayah dengan menyertakan sahabat yang ahli *qira’at* Al-Qur’an. Diutuslah Zaid bin Tsabit untuk wilayah Madinah, Abdullah bin Saib di Makkah, Abu Abdullah al-Silmi untuk wilayah Kufah dan Amin bin Qais ke wilayah Bashrah.<sup>5</sup> Dan dari para sahabat itulah, para *tabi’in* dari masing-masing wilayah mempelajari *qirâ’ât Al-Qur’ân*.<sup>6</sup>

Pada masa *tabi’in*, di penghujung abad pertama, beberapa orang mengkosentrasikan diri dan memperhatikan dengan serius ketelitian (dan peletakan kaidah) dalam *qirâ’ât* Al-Qur’an, karena kondisi saat itu mengharuskan demikian. Dan mereka menjadikannya (*qirâ’ât*) sebagai satu bidang ilmu, sebagaimana yang mereka lakukan pada ilmu-ilmu syari’at yang lainnya. Maka jadilah mereka imam-imam yang menjadi panutan dalam *qirâ’ât*.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Abd al-Fatih al-Qâdhi, *Târîkh al-Mushaf...*, h. 50

<sup>6</sup> Di antara mereka yang tinggal di Madinah adalah; Ibnu al-Musayyib, ‘Urwah, Sâlim, ‘Umar bin ‘Abdul ‘Aziz, Sulaiman bin Yasâr, ‘Atha bin Yasâr, Mu’adz bin al-Harîts yang dikenal dengan nama Mu’adz al-Qârî’, ‘Abdurrahmân bin Hurmuz al-A’raj, Ibnu Syihâb az-Zuhri, Muslim bin Jundub, dan Zaid bin Aslam. Dan di antara mereka yang ada di Mekah; ‘Ubaid bin ‘Umair, ‘Atha bin Abi Rabâh, Thawus, Mujâhid, ‘Ikrimah, dan Ibn Abi Mulaikah. Dan di antara mereka yang ada di Kufah; ‘Alqamah, al-Awsad, Masruq, ‘Ubaidah, ‘Amru ibn Syarahbil, al-Harîts ibn Qais, ‘Amru ibn Maimun, Abu ‘Abdurrahmân as-Sulami, Sa’id bin Jubair, an-Nakhâ’i, dan asy-Sya’bi. Dan di antara mereka yang ada di Bashrah; Abu ‘Aliyah, Abu Rajâ’, Nashr ibn ‘Âshim, Yahya bin Ya’mar, al-Hasan, Ibn Sirin dan Qatâdah. Dan di antara mereka yang ada di Syam; al-Mughîrah bin Abu Syihâb al-Makhzumi murid ‘Utsmân, dan Khâlifah bin Sa’d murid Abu ad-Darda.

<sup>7</sup> Terkenal dari generasi mereka (*tabi’in*) dan dari generasi setelah mereka *al-A’imah as-Sab’ah* (tujuh imam ahli baca Al-Qur’an) yang disandarkan kepada mereka *qirâ’ât* yang sekarang ini. Maka di antara mereka yang di Madinah; Abu Ja’far Yazid bin al-Qa’qa’, kemudian Nâfi’ bin ‘Abdurrahmân. Dan di antara mereka yang di Mekah; ‘Abdullah bin Katsîr, dan Humaid bin Qais bin al-A’raj. Di antara mereka yang di Kufah; ‘Ashim bin Abi Najud, Sulaiman al-A’masy, Hamzah, dan al-Kisâ’i. Dan di antara mereka yang di Bashrah; ‘Abdullah bin Abi Ishâq, ‘Isa bin

Selain masalah pembukuan Al-Qur'an dan penyebarannya, serta *qirâ'ât*-nya, sejarah juga mencatat bahwa mushaf Al-Qur'an menyebar seiring gerakan ekspansi tentara-tentara muslim ke penjuru dunia. Para tentara Islam ini membawa-bawa mushaf, dengan tujuan agar bisa dibaca di sela-sela peperangan, saat perang berhenti atau pasukan istirahat. Tentara Syam, membawa-bawa mushaf sewaktu berperang di perang Shiffin. Yang demikian itu, menjadi kebiasaan umum, karena memang tentara-tentara Islam berperang di bawah bendera Al-Qur'an (Islam). Diceritakan bahwa di akhir abad 1 H, tahun 92-93 H, setelah berhasil menaklukan Andalus (Spanyol), tentara-tentara Islam yang menumpang perahu besar diterjang badai dahsyat, perahu besar terombang-ambing di lautan, binatang-binatang ternak dan perabotan-perabotan berantakan porak-poranda, sampai kemudian para tentara itu berdo'a kepada Allah dengan membaca mushaf (Al-Qur'an) yang mereka bawa dalam perahu itu. Dengan seizin Allah badaipun redah.<sup>8</sup>

Sejarah banyak menyebut kisah sahabat yang berperang dan membawa mushaf Al-Qur'an. Seperti cerita tentang Hanasy bin Abdullah al-Sibâ'î al-Shan'ânî, yang *syahid* bersama Musa bin Nushair dalam peperangan penaklukan Andalus (Spanyol). Hanasy, jika ia shalat malam dan beribadah sampai subuh, di sampingnya tersedia bejana berisi air, bila ia haus, ia minum, dan bila ia lelah ia melihat mushaf (membacanya). Disebutkan, bahwa Ismail bin Ubaid al-Anshori, tentara yang ikut berperang dalam peperangan Sisilia, syahid, dengan tenggelam di lautan, dan dia menggenggam mushaf Al-Qur'an.<sup>9</sup>

Qâdhi 'Iyâdh dalam kaeryanya *Tartîb al-Madârik wa Taqrîb al-Masâlik* menyebutkan bahwa Abdullah bin Thalib bin Sufyan bin 'Aqal bin Hafafah al-Yamânî yang lebih sebagai dikenal sebagai Ibnu Thâlib al-Qâdhi, adalah penguasa yang paling baik dan dermawan

---

'Amr, Abu 'Amr bin al-'Allâ', 'Âshim bin al-Jahdary, kemudian Ya'qub al-Hadhramî. Dan di antara mereka yang di Syam; 'Abdullah bin 'Amir, Isma'il bin 'Abdullah bin al-Muhâjir, Yahya bin al-Harîts, kemudian Syuraih bin Yazid al-Hadhramî. Dan tujuh imam yang terkenal di antara mereka di seluruh penjuru adalah: Abu 'Amr, Nâfi', 'Âshim, Hamzah, al-Kisâ'i, Ibnu 'Amir dan Ibnu Katsîr. Manna al-Qaththân, *Mabâhîts fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Riyâdh: Maktabah al-Ma'ârif li al-Nasyr wa al-Tauzi', TT), h. 171-173

<sup>8</sup> Khursyid, *al-Qur'ân wa 'Ulûmuhu*, cet I..., h. 172

<sup>9</sup> Ibnu al-Dibâ', *Ma'âlim al-Imân*, ditahqiq oleh Ibarhim Syabuh, (TK: TP, 1971), jilid I, h. 188

pada masanya, banyak memberi hutang harta dan banyak bersedekah, mengirim puluhan dinar, baik kepada orang yang dikenalnya maupun kepada orang yang tidak dikenalnya, ketika ia sendiri kekurangan harta, ia tetap bersedekah dengan tali kekang kudanya, sedekah dengan mushaf, dengan arang bakar keluarganya dan bahkan kadang dengan baju yang dipakainya.<sup>10</sup>

Bukan hanya di kalangan tentara atau para pemimpin, mushaf Al-Qur'an di awal-awal penyebaran Islam, menyebar juga ke berbagai lapisan masyarakat, sampai lapisan yang paling bawah. Disebutkan bahwa Abi Muhammad Yunus bin Muhammad al-Wardani, penggembala kambing yang selalu membawa mushaf Al-Qur'an. Setiap pagi, ia mengambil mushaf dan tongkat dari kantung, dan keluar untuk menghalau gembalanya, memberi minum sapi dan menjauhkannya dari keramaian kabilah, kemudian dia menyempatkan membaca Al-Qur'an. Jika malam al-Wardani juga membaca Al-Qur'an.<sup>11</sup>

Dari catatan sejarah di atas, cukuplah untuk menyatakan bahwa Al-Qur'an masuk ke Maroko berbarengan dengan brigade pertama para pahlawan yang membawa Islam ke negeri ini. Kemudian seiring dengan masuknya penduduk Maroko ke agama Islam, mushaf Al-Qur'an pun menjadi rujukan dan pembimbing hidup. Mushaf ada di setiap rumah penduduk Maroko, baik di desa maupun di kota. Orang Islam, baik kalangan elit maupun rakyat biasa, kala itu, bangga memiliki mushaf. Di masjid, biasanya mushaf-mushaf dikumpulkan, untuk mempermudah bagi orang yang hendak memabacanya, ini berlangsung sampai sekarang.<sup>12</sup>

Di Maroko, selain mushaf *'utsmâni* dikenal juga mushaf yang dinisbatkan pada 'Uqbah bin Nâfi al-Fihri, seorang pahlawan yang membawa Islam ke Maroko. Mushaf ini dikenal dengan nama *al-mushhaf al-kabîr al-'uqbânî*. Ini diwariskan kerajaan, setelah mushaf *utsmâni*. 'Uqbah sendiri menuliskan mushafnya ini dengan menyalin dari mushaf *'utsmâni*. Kemudian ini jatuh ke tangan dua zaid, sampai pada kekuasaan Sultan Maula Abdullah bin Sultan Maula Ismail al-

---

<sup>10</sup> Qadhi Iyâdh, *Tarîb al-Madârik wa Taqrîb al-Masâlik*, (Rabat: Wuzârat al-Auqaf, TT), jilid 4, h. 314.

<sup>11</sup> Qadhi Iyâdh, *Tarîb al-Madârik wa Taqrîb al-Masâlik*, (Rabat: Wuzârat al-Auqaf, TT), jilid 4, h. 419

<sup>12</sup> Al-Manûni, *al-Mushaf al-Syarîf: Da 'wah al-Haqq*, (TK: TP, 1968), h. 71

Alawi, mushaf ini dibawa dari Maroko (*Maghrib*) ke *Masyriq*.<sup>13</sup>

Setiap dinasti yang berkuasa di Maroko, selalu memiliki kebijakan penyalinan dan penyebaran mushaf ke rakyat banyak. Ini dengan tujuan, agar kekuasaannya di kenang dan juga bertujuan untuk mendekatkan diri pada Allah SWT. Hingga sering disebutkan mushaf dengan *khath* ini atau mushaf yang ditulis masa kekuasaan A atau B. Contoh termudah misalnya saja, *Mushhaf Malik Hasan Tsânî*, yang dicetak dengan tinta emas dilaunching di Festival Nasional Maroko, dibagikan ke negeri-negeri Islam lain, kampus-kampus dan pusat-pusat kajian, ke para ulama dan para pemikir Islam.

## C. Penyebaran Al-Qur'an di Maroko

### 1. Misi Ilmiah: Penyebaran Al-Qur'an

Di masa awal masuknya Islam di Maroko, selain para tentara Islam, yang masuk ke Maroko juga adalah para pendakwah, para *qâri*, ahli hadits dan ahli *fiqh*, yang berdakwah dan mengajarkan Al-Qur'an. Umat Islam di Maroko dan tempat lain, dalam sejarah Islam awal, juga diberitakan sebagai umat yang gemar menghibahkan diri sebagai pengajar Al-Qur'an, dari mulai pengajar untuk baca Al-Qur'an, menghaflakannya, mengkajinya dan menjelaskannya.

Sejarah juga mengabarkan bahwa, pada masa awal penyebaran Islam ke penjuru dunia, termasuk ke Maroko, para pemimpin tentara Islam, memilih beberapa orang pasukannya, untuk menjadi pengajar Islam dan Al-Qur'an. Ini karena mengikuti apa yang dilakukan Rasulullah Muhammad SAW yang mengirim beberapa sahabat kepada kabilah-kabilah, untuk mengajar Al-Qur'an pada mereka.<sup>14</sup>

Para utusan awal yang memiliki misi untuk mengajar Al-Qur'an di Maroko adalah: (1) 'Uqbah bin Nâfi al-Fihri, penyebar Islam paling awal di Maroko ini, ketika hendak kembali ke *masyriq*, terlebih dahulu menetapkan beberapa sahabat yang diperintahkan untuk mengajar masyarakat membaca Al-Qur'an dan agama Islam. Para sahabat pengajar Al-Qur'an ini diketuai oleh Syakir bin Abdillah al-Azdi.<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> Al-Muqri, *Nafh al-Thayib min Ghisni al-Andalûsi al-Rathîb*, (Beirut: Dâr Shâdir, 1968), Jilid 1, h. 605

<sup>14</sup> Ibnu Hisyam, *al-Sirah*, jilid II, (TK: al-Halabi, 1936), h. 76

<sup>15</sup> Sa'id I'râb, *Jaridah al-Mitsâq*, edisi 116, 18/08/1970

(2) Musa bin Nushair, penyebar Islam kedua di Maroko ini, memilih puluhan pasukannya untuk memberi pelajaran Al-Qur'an dan Islam ke segala penjuru negeri.<sup>16</sup>(3) Umar bin Abdul Aziz. Dalam *Thabaqât 'Ulamâ Ifrîqiyah* karya Muḥammad ibn Muḥammad Tamîm al-Qirwâni (Ibnul 'Arabî), diceritakan bahwa Umar bin Abdul Aziz mengirim sepuluh *Tabî'in* untuk memberi pelajaran agama kepada orang-orang Afrika.<sup>17</sup> Sejarah mencatat, bahwa setelah berhasilnya misi penyebaran Al-Qur'an oleh 'Uqbah bin Nâfi, Musa bin Nushair dan 'Umar bin Abdul 'Azîz beserta utusan-utusannya, Islam pun menyebar ke seluruh penjuru Maroko. Bahasa Arab menjadi dikenal dan mulai menjadi bahasa orang Maroko.

## 2. Pusat-Pusat Kajian

Yang dimaksud dengan pusat kajian adalah tempat yang digunakan sebagai tempat belajar Al-Qur'an, menghafalkan dan mengkajinya. Di Maroko, ada beberapa jenis pusat kajian bagi pembelajaran, yaitu berikut ini:

---

<sup>16</sup> *Ma'âlim al-Imân*, Jilid I, h. 213

<sup>17</sup> Di antaranya adalah (a) Muḥib ibn Ḥayy al-Ma'ârifi, ahli agama, tinggal dan mengajar agama di Qirwan; (b) Ḥayyan bin Abî Jablah (w. 122 atau 125 H). Kepada beliau ini Abdurrahmân bin Ziyâd bin An'âm; (c) Isma'il bin Ubaidillah al-A'wâr al-Qirsî (w. 131 atau 132 H), penguasa Afrika sebelum Umar bin 'Abdul Azîz. Dia dikenal sebagai penguasa yang baik yang berhasil mengislamkan suku Berber, seorang ahli *fiqh* yang mengajar orang-orang Afrika tentang halal dan haram. (d) Ismail bin Ubaid (w. 107 H), beliau membangun masjid besar di Qairwan, masjid Zaitunah. Dan karena mentasharufkan sepertiganya untuk berjuang di jalan Allah, maka dia disebut *Tâjir Allah* (pedagang Allah); (e) Thalqu bin Ḥaban atau disebut Thalqu bin Jaban. Kepada beliauulah sebegini orang-orang Afrika mengambil hadits, seperti Abdurrahman bin Ziyâd bin An'âm. (f) Bakr bin Sawwâd al-Jadzâfi (w. 128 H), tinggal di Qairwan, ikut berperang di laut Andalus di masa khalifah Hisyâm bin 'Abdillah. (g) Abdullah bin Yazid al-Habli (w. 100 H), mengajarkan ilmu pada penduduk Afrika, tinggal di Qairwan dan membangun rumah dan masjid di kota ini. Beliau meninggal sebagai *syâhid* dalam peperangan penaklukan Andalus bersama Musa bin Nushair; (h) Sâ'id bin Mas'ûd al-Tajibi, ahli hadits yang tinggal di Qairwan. Beberapa mengambil riwayat haditsnya dari beliau, seperti Abdurrahmân bin Ziyâd bin An'âm. Sa'id dikenal sebagai orang yang cerdas dan religious; (i) Abu Sâ'id Ja'tsal bin Hamat bin 'Umar (w. 115 H), salah dari sepuluh orang *tâbi'in* yang dikirim ke Afrika. Meski dalam *Thabaqât*-nya Abu al-'Arab, namanya tidak disebut, tetapi dalam Imam Nasa'i memasukkannya dalam *Musnad*-nya; (j) Abu al-Jahl Abdurrahmân bin Nâfi' (w. 113 H), tinggal di Qairwan

- a. **Masjid.** Ada beberapa masjid besar di Maroko, di antaranya adalah: (1) Masjid Jami' di Qairwan yang dibangun tahun 50 H oleh 'Uqbah bin Nâfi; (2) Masjid Jami' Tilmisan, dibangun pada tahun 89 H oleh Musa bin Nushair; (3) Masjid Jâmi' al-Zaitunah, direnovasi pada tahun 114 H oleh Ibnu al-Habab; (4) Masjid Jâmi' Qurthûbah, dibangun oleh Abdurrahmân al-Dâkhil pada tahun 170 H. (5) Masjid Jâmi' Qurawiyî, dibangun pada tahun 263 H oleh Fathimah al-Fihriyah. Dan sekarang ini masjid terbesar di Maroko adalah Masjid Jâmi' Hasan Tsâni.
- b. **Kuttâb/Katâfîb (Pesantren).** Jika masjid digunakan untuk ibadah (shalat) dan juga tempat belajar, maka *kuttâb* adalah tempat yang dikhususkan untuk belajar. Di *kuttâb* inilah anak-anak belajar membaca dan Al-Qur'an dan dasar-dasar agama kepada seorang ustadz setempat. Kadang juga ada pelajaran menghafal Al-Qur'an, Ini adalah semacam pesantren tradisional di Indonesia.
- c. **Ribâth/Rabithât.** *Ribâth* adalah tempat yang didirikan dengan fungsi berikut: (1) Pada awalnya ini adalah tempat base camp para tentara untuk berlatih dalam membela tanah air dari gangguan asing; (2) Sebagai tempat singgah para musafir, khususnya mereka yang sedang bertugas resmi; (3) Tempat penulisan (penyalinan) mushaf; (4) Tempat belajar Al-Qur'an, Sunnah dan ilmu-ilmu agama lainnya. (5) Tempat dakwah Islam, khususnya ditunjukkan kepada para tentara dan umumnya kepada setiap muslim.<sup>18</sup>

#### D. Sekilas tentang Qirâ'ât Al-Qur'an di Maroko

Ibnu al-Jazari, penulis *al-Nasyr fî Qirâ'ât al-'Asyr*, mengatakan bahwa di Maroko tidak mengenal *qirâ'ât* secara umum dengan berbagai ragamnya, kecuali sejak abad keempat hijriyah, dengan dikenalkan

---

<sup>18</sup> Orang yang pertama membangun *ribâth* adalah Hurtsumah bin A'yun, mendirikan *ribâth* pada tahun 181 H di Tripoli Maroko. Setelah itu *ribâth* banyak dibangun di negeri ini. Setiap enam kilometer dibangun *ribâth*. Dalam hal ini dibedakan antara *ribâth* bagi perempuan dan *ribâth* bagi laki-laki. Mengenai urgensi *Ribâth* bagi muslim Maroko, adalah sebagaimana dikatakan oleh Dr. Sayyid dalam bukunya yang menceritakan ulama-ulama Maroko, bahwa orang Islam awal, mempercayai bahwa hidup di dalam *ribâth* adalah jihad, barang siapa meninggal di dalamnya, maka matinya adalah syahid. Lihat *A'lam al-'Arab*, jilid I (TK: TP, 1968), edisi 74, h. 37

oleh Ahmad bin Muhammad bin ‘Abdullah al-Thalmanki (w. 440 H), penulis *al-Raudhat al-Awwal man Adkhala al-Qur’ân ila al-Andalusi*.<sup>19</sup>

Ibnu al-Jazari dalam karyanya *Thabaqât al-Qurrâ* dan Qadhi ‘Iyâdh dalam karyanya *Tartîb al-Madârik*<sup>20</sup> menuliskan bahwa orang pertama yang membawa *Qirâ’at* Imâm Nâfi ke Spanyol adalah Ghazi bin Qais (w. 199 H). Beliau melakukan *tashîh* terhadap mushafnya agar sesuai dengan mushaf Imâm Nâfi sampai tiga belas kali. Al-Dhâni menggambarkan sebagai seorang yang ahli fiqih, ulama yang alim dan ahli sastra. juga sebagai orang yang pertama membawa kitab *al-Muwatha* Imam Malik ke Spanyol.

Menurut Ibnu al-Jazari, berpindahnya *qirâ’at* Al-Qur’an muslim Maroko, dari *qirâ’at* Imâm Hamzah ke *qirâ’at* Imâm Nâfi’, khususnya riwayat *Warsy*, dikarenakan berpindahnya madzhab *fiqh* mereka ke madzhab Imâm Mâlik, yang merupakan murid Imâm Nâfi’. Imâm Mâlik dan Imâm Nâfi’, berasal dari Madinah.

Al-Muqri dalam karyanya *Nafh al-Thayb*, menjelaskan bahwa Abu Abdullah Muhammad bin Khairun (306 H) sekembalinya ke Maroko, ia mengenalkan *qirâ’at* Nâfi kepada penduduk Afrika, yang pada waktu itu mayoritas menggunakan *qirâ’at* Hamzah, dan yang membaca Al-Qur’an dengan *qirâ’at* Nâfi’ hanya sedikit, orang-orang tertentu saja. Jadi menurut al-Muqri, Abu ‘Abdullah Muhammad bin Khairun bukanlah orang yang pertama mengenalkan *qirâ’at* Nâfi ke Maroko, tetapi orang yang pertama menyebarluaskan *qirâ’at* ini.

Bila dibandingkan dengan Andalus (Spanyol), maka datangnya Al-Qur’an ke Andalus lebih dahulu daripada ke Maroko. Ketika Islam di Andalus mengalami kehancuran, maka sisa-sisa kejayaan Islam masih dapat kita saksikan di Maroko.

Pada perkembangannya kemudian, muncullah apa yang disebut dengan ahli-ahli *qirâ’at* di Maroko. Tentu saja untuk disebut sebagai ahli *qirâ’at* Al-Qur’an tidaklah sembarangan, tetapi mesti memenuhi beberapa syarat, seperti harus memiliki ketakwaan yang tinggi, *wara’*, memiliki kedalaman ilmu *qirâ’at*. Nama-nama ahli *qirâ’at* ini biasanya tercatat dalam buku-buku sejarah. Mereka ini dibedakan menjadi dua

---

<sup>19</sup> Ibnu al-Jazâri, *al-Nasyr fî Qirâ’ât al-‘Asyr*, jilid 1, h. 34-35, cetakan Mush-tafa Muḥammad di Mesir

<sup>20</sup> Qadhi Iyâdh, *Tartîb al-Madârik...*, jilid 3, h. 114

golongan: *Pertama*, para ahli *qirâ'ât* yang menyibukkan diri dengan kegiatan kajian, pengajaran dan ibadah, dan tidak sempat meninggalkan karya tulis, kecuali apa yang dituliskan oleh para muridnya. Dan golongan ini adalah yang menjadi mayoritas ahli *qirâ'ât* di Maroko. *Kedua*, para ahli *qirâ'ât* yang selain sibuk mengajar juga menyempatkan waktunya untuk menulis dan menyusun karya tulis, baik karya tulisnya yang sekarang masih bisa kita jumpai, maupun yang tidak bisa dijumpai lagi, dan hanya tertulis dalam buku sejarah hidupnya.<sup>21</sup>

Di antara ahli *qirâ'ât* di Maroko tersebut, setidaknya ada beberapa yang disebut dengan tokoh-tokoh *qirâ'ât* Maroko. Mereka ini adalah: (1) Ahmad bin 'Umar al-Mahdawi, karyanya berjudul *al-Maûdhih fi Ta'lîl al-Qirâ'ât*; (2) Makki bin Abi Thâlib; (3) Muhammad Syuraih Abu 'Abdillah; (4) Al-Dâni, meninggalkan tiga buah karya; *al-Muqni' fi Ma'rifati Marsûm Mashhâif al-Amshâr*, *al-Muhkam fi Naqth al-Mushaf* dan *al-Taisîr*; (4) Syarhu bin Muhammad Abu al-Hasan.

## E. Sekilas tentang Tafsir al-Qur'an di Maroko

Sebagaimana dijelaskan di bagian awal makalah ini, bahwa masuknya Al-Qur'an ke Maroko berbarengan dengan masuknya Islam ke negeri ini, demikian juga seiring dengan masuknya Al-Qur'an ke Maroko, masuk pulalah perenungan dan pemahaman atas makna terhadap kitab suci ini. Penafsiran dan atau pemahaman orang-orang Maroko atas Al-Qur'an ini mula-mula disampaikan di *halqah-halqah* (majlis-majlis ta'lim), atau disampaikan dalam ruang studi yang khusus mempelajari makna Al-Qur'an, baik untuk sekedar memahami maknanya maupun untuk kepentingan *istinbâth al-ahkâm*.

Adapun perjalanan dan perkembangan tafsir di Maroko, dibedakan menjadi beberapa tahap:

### 1. Misi-Misi Ilmiah

Misi keilmuan Islam, sebagaimana *qirâ'ât*, penyebarannya bergerak dari wilayah Timur Islam ke wilayah Barat Islam, termasuk ke Maroko. Sementara *rihlah* orang-orang di wilayah Barat Islam, termasuk Maroko

---

<sup>21</sup> 'Abd al-Salâm Ahmad al-Qanûni, *al-Madrasah al-Qur'âniyah fi al-Maghrib: min al-Fath al-Islâmi ila ibn al-'Athiyah*, (Rabath: Maktabah al-Ma'ârif, 1974), jilid 1, h. 57



ke wilayah Timur Islam, biasanya tidak lain untuk tujuan melaksanakan ibadah haji dan sekaligus untuk menuntut ilmu.

Sejarah mencatat, bahwa ahli-ahli *qirâ'ât* di Maroko, tidak ada yang tidak pernah pergi ke wilayah Timur Islam untuk berhaji dan menuntut ilmu. Ini karena orang-orang Maroko meyakini bahwa wilayah Timur Islam adalah sumber peradaban. Mereka menyatakan bahwa matahari itu muncul dari Timur terlebih dahulu sebelum bergerak ke Barat, karena itu mereka setiap tahun melakukan *rihlah* dari pelosok negeri Maroko ke *Harâmaîn* dan ke beberapa daerah sekitarnya. *Rihlah 'ubûdiyah* dan *rihlah ilmiah* yang dilakukan ini, bisa lama bisa juga sebentar, tergantung kebutuhannya dan tergantung pada kemampuan pembiayaan yang ada.

*Rihlah* ini kemudian membawa dampak pada perkembangan keilmuan Islam dan Al-Qur'an di Maroko. Orang-orang Maroko yang belajar di Tanah Suci, dengan sendirinya memiliki kecenderungan spesifikasi keilmuan yang berbeda-beda, ada yang cenderung pada *nahwu*, atau fiqh, atau tafsir, atau ilmu-ilmu Islam lainnya. Ketika pulang kembali ke Maroko, mereka membawa menyebarkan khazanah ilmu-ilmu Islam ini di Maroko.

Ibnu al-Fardhi dalam karyanya *Târîkh Ruwât al-'Ilmi wa al-'Ulamâ* menyebutkan ada beberapa ulama Maroko yang belajar di Tanah Suci, yang terkait dengan *dirâsah al-Qur'ân* dan *dirâsah al-tafsîr*. Di antara mereka tersebutlah al-Ghâzi bin Qais (w. 199 H), Muhammad bin Mufarrij (w. 317 H), Qâsim bin Adhba' (w. 343 H), Salman bin Muḥammad bin Sulaiman Abu Ayyub (w. 391 H), Ibnu al-Fardhi (w. 403 H) dan Muḥammad bin Wadhah al-Shadafi.<sup>22</sup>

## 2. Tahap Masuknya Tafsir Al-Qur'an

Ada beberapa tafsir yang mula-mula sekalu masuk ke Maroko, di antaranya adalah

- a. **Tafsir (yang dinisbatkan kepada) Ibnu 'Abbâs (w. 68 H).**  
Dicetak pertama kali oleh Dâr al-Kutub di Mesir pada tahun 1387 M dengan judul *Tanwîr al-Miqbâs min Tafsîr Ibn Abbâs*.  
Dikumpulkan oleh Abu Thâhir Muḥammad bin Ya'qûb al-

---

<sup>22</sup> Ibnu al-Fardhi, *Târîkh Ruwât al-'Ilmi wa al-'Ulamâ*, h. 306. Dan lihat 'Abd al-Salâm Aḥmad al-Qanûni, *al-Madrasah al-Qur'âniyah.....*, h. 124-125.

- Fiaruzabadi (817-729 H). Riwayat yang kuat menceritakan bahwa tafsir ini pertama kali disalin langsung dari Ibnu Abbad melalui perawi al-Kalabi dan masuk pertama kali ke Maroko di abad ke-3 H.
- b. Tafsir (yang dinisbatkan kepada) *Hasan Bishri (w. 110 H)***<sup>23</sup>. Tafsir ini, masuk ke Andalus (dan kemudian ke Maroko) pada awal abad ke-3 H.
- c. Tafsir ‘*Abd al-Rahmân bin Zaid bin Aslam (w. 182 H)***. Tafsir ini dibawa ke Andalus (kemudian diketahui oleh orang Maroko) oleh Yahya bin ‘Abdullah bin Yahya al-Laîtsî, seorang penduduk Cordova. Ibnu al-Fardhi dalam karya sejarahnya menceritakan bahwa orang-orang datang ke Ibnu ‘Abdillah bin Yahya al-Laîtsî, mereka diantaranya mendengarkan kitab Tafsir Abdurrahmân bin Zaid bin Aslam.<sup>24</sup>
- d. Tafsir ‘*Abd al-Razzâq al-Shan’âni (w. 211 H)***. Ibn al-Fardhi, menceritakan tentang Tamâm bin Abdillah bin Tamâm al-Ma’ârifi (350-377 H), seorang Maroko yang pergi haji, lalu di Makkah mendengar (berguru) dari dari Ibn al-‘Arabi dan dari Ibn Abi Muhammad Abdirrahmân bin Yahya al-Zuhri, dan juga mendengar dari Abi Farras dan dari Ibnu Raja al-Muqri. Kemudian ia masuk ke wilayah Syam dan mendengar (berguru) dari banyak ulama di sana, di antaranya dari Abd al-Razzâq dalam bidang tafsir Al-Qur’an<sup>25</sup>. Dari kabar ini, diketahui bahwa salah satu tafsir yang masuk di awal-awal di Maroko adalah Tafsir Abd al-Razzâq al-Shan’âni.
- e. Tafsir ‘*Abdullah bin Nâfi (w. 180 H)***. Ibn al-Fardhi, ketika menceritakan tentang Yahya bin Mâlik bin A’idz, menyatakan bahwa: “*Saya belum mendengar darinya yang lain selain kitab Muwaththa dan Tafsir; di tahun ini akan dimulai kegiatan sima’i (mendengar/berguru). Dan saya mendengar darinya tentang tafsir Al-Qur’an karya ‘Abdillah bin Nâfi’.*
- f. Tafsir *Abi ‘Abd al-Qâsim bin Salâm (w. 224 H)***. Abi Abd al-Qâsim bin Salâm menulis beberapa karya, seperti *Gharîb*

---

<sup>23</sup> *Târikh Ibn al-Fardhi*, jilid 2, h. 107

<sup>24</sup> *Târikh Ibn al-Fardhi*, jilid 2, h. 190, biografi (terjemahan), 1597

<sup>25</sup> Lihat biografinya dalam *al-Nujûm al-Zhâhirah*, jilid I, h. 202

*al-Qur'ân, al-Qirâ'at, al-Nâsikh wa al-Mansûkh, Ma'âni al-Qur'ân, Majâz fi al-Qur'ân*, dan *'Adad Ayy al-Qur'ân*. Diketuhi tafsir Ibnu Salâm masuk ke Maroko melalui bukti ditemukannya dua kitab ringkasan atas tafsirnya. *Pertama, Mukhtashar fi Tafsîr Ibnu Salâm* karya Abi ' Abdillâh Muḥammad bin ' Abdillâh bin ' Isa bin Abi Zamânain al-Qurṭhubi yang dikenal dengan al-Mari al-Biri (w. 399 H). *Kedua, Mukhtashar al-Qur'ân li ibnu Salâm* karya Abi al-Mutharaf al-Tanazughi Abdurrahmân bin Marwan (w. 413). Bila ringkasan tafsirnya saja sudah ada di Maroko, maka diduga keras tafsirnya juga sudah masuk ke Maroko.

- g. Tafsir Ibnu Jarîr al-Thabari (w. 310 H)**<sup>26</sup>. Tafsir al-Thabari memiliki peran yang besar di Maroko, bahkan dikatakan perannya paling besar di Maroko dibanding dengan tafsir yang ditulis sesudahnya dan sebelumnya. Ini diketahui dari catatan biografi orang-orang yang menuntut ilmu ke wilayah Timur Islam, yang kemudian beberapa di antaranya melakukan peringkasan terhadap tafsir al-Thabari ini. Di antara yang meringkasnya adalah: Abu Bakr Aḥmad bin ' Abdillâh bin Ayyub bin Sulaiman bin Aḥmad bin ' Abdillâh bin Ayyub bin Sulaiman bin Aḥmad bin ' Abdillâh bin Muḥammad bin Ibrahim, seorang penduduk Cordova (w. 333 H). Juga Muḥammad bin Aḥmad bin ' Abdillâh al-Naḥwi dikenal sebagai Ibnu al-Lajjâsy (w. 490 H), Ibnu al-Shamadîh al-Tajîbî (w. 419) dan beberapa yang lain<sup>27</sup>.

### 3. Tafsir-Tafsir Awal di Maroko

Selain ada tafsir-tafsir yang masuk di awal-awal masa Islam di Maroko, ada juga tafsir-tafsir awal-awal yang ditulis di Maroko sendiri. Ada beberapa karya tafsir yang ditulis sekitar abad ke-3 sampai ke-3 H, di antaranya adalah:

- a. Tafsir Yahya bin Salâm al-Qairwani al-Ifriqi (w. 200 H)**. Tafsir ini sampai ke masa kita tidak dalam bentuk yang sudah dicetak, tetapi dalam bentuk manuskrip yang ditemukan di Tunis. Ini diriwayatkan oleh Abu Daud al-Athar (w. 244 H) dari penulisnya

---

<sup>26</sup> Al-Suyûthi, *Thabaqât al-Mufasssîrîn*, jilid I, h. 18.

<sup>27</sup> ' Abd al-Salâm Aḥmad al-Qanûni, *al-Madrasah al-Qur'âniyah fi al-Maghrib..*, h. 132-133

Yahya bin Salâm secara langsung. Menurut al-Thâhir Ibnu ‘Asyûr, sistematika penafsiran dalam kitab tafsir ini adalah: (1) Menganalisa sisi *qirâ’ât* Al-Qur’an; (2) Menyebutkan *riwâyat* (hadits) terkait ayat yang ditafsirkan; dan (3) Analisa *i’râb*;

**b. Tafsir *Abd al-Rahmân bin Musa al-Hawâri* (w. 228 H).**

Nama lengkapnya adalah Abu Musa Abdurrahmân bin Musa al-Hawâri. Ia adalah salah seorang yang rajin menuntut ilmu. Spesialisasi ilmunya tidak hanya satu, tetapi mencakup tentang tata bahasa Arab, fiqih, tafsir, *qirâ’ât*. Bahkan oleh ‘Abdul Mâlik bin Habîb ia dikelompokkan sebagai ahli hadits. Meskipun kemudian banyak waktunya dihabiskan untuk beribadah, dia menengagalkan karya dibidang *qirâ’ât* dan tafsir.<sup>28</sup>

**c. Tafsir ‘Abdul Mâlik bin Habîb** (w. 239 H).

Nama aslinya adalah Abu Marwab ‘Abdul Mâlik bin Habîb bin Sulaîmân bin Hârûn bin Janâhihi bin ‘Abbâs bin Mirdâs al-Silmî. Ia adalah intelektual masyhur pada zamannya, menuntut ilmu ke wilayah Timur Islam dan wilayah Barat Islam, juga ke Maroko. Asal kelahirannya adalah Andalus (Spanyol). Al-Zabidi menyebutnya sebagai orang yang ahli dalam ilmu bahasa dan sekaligus juga ilmu hadits, ilmu *i’rab* dan ilmu sastra Arab. Begitu juga Ibnu Farhun menyebutnya sebagai ahli fiqih, ahli fatwa, ahli *nahwu*, ahli bahasa Urdhu, dan juga ahli syair. Setidaknya sejarah mencatat, bahwa ia memiliki 30 karya yang ia tulis, dan sebagiannya terkait dengan tafsir, berikut ini: (1) *I’râb al-Qur’ân*; (2) *Kitâb Raghâ’ib al-Qur’ân*; (3) *Kitâb al-Qâri*; (4) *Tafsîr al-Qur’ân*; dan (5) *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh*.

**d. Ibrahîm bin Hasan bin Khâlîd Abu Ishâk al-Qurthubi** (w. 249 H),

dilahirkan di kota Cordova, kemudian belajar ke wilayah Timur Islam, banyak berguru ke para ulama, di antara gurunya Imâm Mâlik bin Anas<sup>29</sup>. Qâdhi ‘Iyâdh menggambarkannya sebagai seorang ahli *fiqh* yang juga ahli tafsir.<sup>30</sup> Dan karyanya yang sampai ke kita hanya karya tafsir Al-Qur’an.

**e. Tafsir Muhammad bin Sahnûn** (w. 255 H).

Nama lengkapnya

<sup>28</sup> Al-Zabidi, *Thabaqât al-Nahwiyyîn wa al-Lughawiyyîn...*, jilid 3, h. 276

<sup>29</sup> Al-Dâwudi, *Thabaqât al-Mufasssîrîn...*, jilid 1, h. 7

<sup>30</sup> Qadhi Iyyâdh, *Tartîb al-Madârik...*, jilid 4, h. 244

Abu ‘Abdillah Muḥammad bin Abd al-Salâm Saḥnûn bin Sa’id bin Ḥabîb al-Tanukhi, lahir pada 202 H di kota Gadat, Maroko. Dibesarkan di tengah pengawasan ayahnya, kemudian dia dimasukkan ke *Kuttâb* untuk mendalami Al-Qur’an. Kemudian, ia menimba ilmu dari beberapa ulama Afrika, mempelajari *Muwaththa’* karya Imâm Mâlik, kemudian berangkat ke Mesir tahun 188 H dan belajar kepada sahabat-sahabat Imâm Mâlik. Kemudian haji dan belajar ke ulama Makkah. Ia menulis dalam berbagai bidang ilmu, karyanya mencapai 200 buku. Adapun yang terkait dengan Al-Qur’an dan tafsirnya adalah *Ahkâm al-Qur’ân*, empat jilid. Ini diinformasikan oleh kitab sejarah *al-Madârik* karya Qâdi ‘Iyâdh<sup>31</sup>

**f. Tafsir Yahya bin Zakariya bin Ibrahîm bin Muzayyin (w. 259 H).** *Mufasssirnya* dikenal dengan nama Ibnu Muzayyin, dilahirkan di kota Tholitholah, pergi belajar ke Andalus dan juga ke wilayah Timur Islam. Di Mesir ia belajar pada Adhba’ bin Abi al-Farj, di Hijaz ia belajar pada Ḥabîb, sekretaris Imâm Mâlik dan di ‘Irâq ia belajar pada al-Qa’nabi yang ahli hadits sekaligus juga ahli *fiqh*. Ia memiliki beberapa karya, yaitu: (1) *Tafsîr al-Muwatha’*; (2) *Tasmiyatu Rijâl al-Muwatha’*; (3) *Kitâb ‘Ilal Ḥadîts al-Muwatha’*; (4) *Fadhâil al-‘Ilmî*; (5) *Fadhâ’il al-Qur’ân*. Sayangnya kitab-kitab ini sekarang tidak sampai ke kita.

**g. Tafsir Bâqi bin Mukhallid (w. 276 H).** Bila membicarakan para tokoh tafsir Andalus dan juga Maroko, maka *Bâqi bin Mukhallid* adalah salah satu nama yang tidak bisa ditinggalkan. Dia termasuk ulama yang lama belajar di wilayah Timur Islam. Sekembalinya ke negerinya Andalusia (Spanyol), dia merumuskan kembali metode baru dalam hal pembelajaran di madrasah-madrasah. Dia telah kembali dengan segudang ilmu baik yang telah didapati di negerinya dahulu ditambah lagi dari hasil perjalanannya ke Timur Arab. Dia telah mendalami ilmu Hadits, hingga secara berangsur-angsur negeri Andalusia menjadi markas pembelajaran ilmu Hadits. Adapun pelajaran di bidang fiqh pada saat itu hanya bertumpu kepada madzhab Imam Malik. Karyanya banyak, dalam bidang tafsir, karya

---

<sup>31</sup> ‘Abd al-Salâm Ahmad al-Qanûni, *al-Madrasah al-Qur’âniyah ...* 146-148

tafsirnya memuat pandangan Ibnu Hazm. Tafsirnya ini tafsir yang kaya pandangan para ulama ahli hadits.

#### 4. Tafsir di Maroko pada Abad ke-4 H

Berikut adalah nama-nama penulis dalam bidang ‘*Ulûm al-Qur’ân*’ di abad ke-4 H di Maroko dan wilayah *Maghrîb ‘Arabî*<sup>32</sup>:

- a. Abu al-Aswad: Musa bin Abdirrahmân bin Habîb yang dikenal dengan al-Qathân (232-306 H), karyanya adalah *Ahkâm al-Qur’ân*
- b. ‘Abdullah bin Muḥammad bin Hasan bin ‘Abdillah bin ‘Abd al-Mâlik (w. 318 H). Karyanya adalah *Ikhtishâr Tafsir Bâqi bin Mukhallid*
- c. Abu Ja’far Aḥmad bin Muhammad bin Ziyâd al-Qâyisi al-Qairwâni (234-319 H), karyanya adalah *Ahkâm al-Qur’ân*
- d. Qâsim bin Ashbagh bin Muḥammad bin Yusuf bin Nashih bin ‘Athâ (w. 330 H), karyanya *Ahkâm al-Qur’ân* dan *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*.
- e. Abu Bakar Aḥmad bin ‘Abdillah bin Ayûb bin Sulaîmân bin Aḥmad bin ‘Abdillah bin Muḥammad al-Dzahâbî al-Umawî (w. 333 H), karyanya *Ikhtishâr fî Tafsîr al-Qur’ân li al-Thabari*.
- f. Abu ‘Abdillah bin Dalif (w. 335 H)
- g. ‘Abdullah bin Muthraf bin Muḥammad yang lebih dikenal dengan nama Ibnu Amînah (w. 340 H), karyanya adalah *Tafsîr Îdhâh al-Maknûn fi al-Tadzyîl ‘ala Kasyfi al-Zhunûn*
- h. Abu al-‘Abbâs Aḥmad bin Ali bin Aḥmad bin Muḥammad bin ‘Abdillah al-Rassi al-Baghânî (w. 345 H), karyanya *Ahkâm al-Qur’ân*
- i. Abu Bakar Muḥammad bin Wasim bin Sa’dun al-Thalithali (w. 352 H). Namanya disebut dalam *Thabaqât al-Mufasssîrîn* karya al-Dâwudî, meski tidak disebutkan kitab tafsirnya.
- j. Mundzir bin Sa’îd bin ‘Abdillah bin Abdirrahmân bin Qâsim

---

<sup>32</sup> ‘Abd al-Salâm Aḥmad al-Qanûni, *al-Madrasah al-Qur’âniyah* ....155-159

bin ‘Abdillah bin Najih al-Nafazi al-Karni (w. 355 H). Karyanya adalah *Tafsîr al-Qur’ân* dan *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*.

- k. Abu ‘Abdillah Muḥammad bin ‘Abdillah bin ‘Isa bin Abi Zamânaîn (w. 359 H), karyanya adalah *Tafsîr al-Qur’ân* dan *Mukhtashar Tafsîr Ibnu Salâm*.
- l. Al-Nu’mân bin ayayyun al-Tamîmî al-Maghribi (303-363 H), karyanya *Kitâb Asâs al-Ta’wîl*
- m. Abu al-Ḥasan Mujâhid bin Ashbagh bin Ḥasan (282-383 H), karyanya *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*.
- n. Abu Muḥammad ‘Abdillah bin Abi Zaid Abdurrahmân al-Nafazi al-Qairwâni (w. 386 H), karyanya *Kitâb al-Bayân ‘an I’jâz al-Qur’ân*
- o. Abu Muḥammad ‘Abdillah bin Ḥunain al-Kalabi, karyanya adalah *Tafsîr Syajarat al-Nûr al-Zakîyyah*
- p. Abu al-‘Abbâs ‘Ali bin Sulaîmân al-Zahrawi (w. 398 H), karyanya adalah *Kitâb Kabîr fi Tafsîr al-Qur’ân*.
- q. Abu ‘Abdillah Muḥammad bin ‘Abdillah bin Abi Zamanain al-Marri al-Qurthubi (w. 399 H), karyanya *Tafsîr al-Qur’ân Syajarat al-Nûr al-Zakîyyah*.
- r. Abu ‘Abdillah Muḥammad bin Abdillah bin ‘Isa bin Muḥammad al-Marri (399-324 H), karyanya *Tafsîr al-Qur’ân* dan *Mukhtashar Tafsîr Ibnu Salâm li al-Qur’ân*.

Di antara nama-nama yang disebutkan di atas, yang merupakan ulama atau tokoh besar dalam bidang Tafsir di Maroko, yaitu Abu ‘Abdillah Muḥammad bin ‘Abdillah bin ‘Isa bin Abi Zamânaîn (w. 359 H), karyanya adalah *Tafsîr al-Qur’ân* dan *Mukhtashar Tafsîr Ibnu Salâm*. Dan juga Al-Nu’mân bin Ḥayyun al-Tamîmî, al-Maghribi (303-363 H), karyanya *Kitâb Asâs al-Ta’wîl*.<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> Untuk penjelasan panjang lebar mengenai tafsir-tafsir yang ditulis dua tokoh ini bisa dibaca di ‘Abd al-Salâm Aḥmad al-Qanûni, *al-Madrasah al-Qur’âniyah fi al-Maghrib...* 163-174.

## 5. Tafsir di Maroko pada Abad ke-5 H

Di abad ke-5 H kajian mengenai Al-Qur'an di Maroko semakin berkembang luas. Ini adalah akibat dari perkembangan kajian Al-Qur'an di wilayah Timur Islam dan juga kesungguhan dari ulama Maroko di masa awal-awal. Di antara indikasi dari perkembangan kajian Al-Qur'an dan tafsirnya di abad ke-5 H ini adalah adanya beberapa nama berikut dengan karya yang ditulisnya<sup>34</sup>:

- a. Ahmad bin 'Ali bin Ahmad bin Muhammad bin 'Abdillah al-Rab'i al-Baghâni (345-401 H), karyanya *Ahkâm al-Qur'ân*
- b. Abu Mathraf 'Abdurrahmân bin Muhammad bin Quthais bin Ashbagh bin Quthais bin Sulâmân (w. 402 H), karyanya *al-Nâskhh wa al-Mansûkh, al-Qashash fi al-Qur'ân, al-Asbâb al-latî min Ajlihâ Nazala al-Qur'ân*.
- c. Abu Mathraf 'Abdurrahmân bin Marwan al-Tanazughi al-Qurthubi (w. 413 H), karyanya *Mukhtashar Tafsir Ibnu Salâm*
- d. Abu al-Hasan 'Ali bin Sulaîmân bin al-Zahrawi (w. 413), karyanya *Kitâb al-Tafsîr*.
- e. Abu 'Umar Ahmad bin Muhammad bin 'Abdillah al-Ma'ârifi al-Thalmanki al-Qurthubi (340-429 H), karyanya adalah *al-Dalîl ila Ma'rifati al-Jalîl, al-Bayân fi I'rab al-Qur'ân* dan *Tafsîr al-Qur'ân*.
- f. Al-Qâdhi Abu al-Walid Yunus bin Muhammad bin Mughits dikenal dengan nama Ibnu Shafar al-Qurthubi (w. 429 H), karyanya *al-Tafsîr*.
- g. Imam Abu al-'Abbâs bin 'Ammar al-Mahdawi (w. 432 H), karyanya *al-Tafsîr, al-Hidâyah* dan *al-Tahshîl ila Bulûgh al-Tafshîl*.
- h. Abu Muhammad Makki bin Abi Thâlib al-Qâsi (w. 355 H), karyanya *al-Tafsîr al-Kabîr 15 jilid, I'rab al-Qur'ân, al-Hidâyah ila Bulûgh al-Nihâyah fi Ilmi Ma'âni al-Qur'ân wa Tafsîrihi wa Anwa' Ulûmihi*.

---

<sup>34</sup> 'Abd al-Salâm Ahmad al-Qanûni, *al-Madrasah al-Qur'âniyah ...* 175-189



- i. Abu Ja'far Aḥmad bin Muḥammad bin Aḥmad bin Bard al-Andalûsi (w. 440 H), karyanya *Kitâb al-Taḥshîl fî Tafsîr al-Qur'ân* dan *Kitâb al-Taḥshîl fî Tafsîr al-Qur'ân*.
- j. Al-Dâni (370-444 H), karyanya *Tafsîr Kabîr*
- k. Abu Muḥammad Ali bin Ḥazm, karyanya: *Kitâb al-Faṣḥ al-Baina al-Milal wa al-Nihal, Taḥqîq al-Qaûl fî Nisbati al-Nâsikh wa al-Mansûkh, al-Iḥkâm fî Ushûl al-Aḥkâm, al-Qirâ'ât al-Masyhûrah fî al-Amshâr*
- l. Abu Abdillah Muhammad bin Syuraih bin Ahmad al-Ra'yini (w. 476 H), karyanya *Kitâb al-Makki wa al-Madani min al-Qur'ân, Ikhtilâf al-Makki wa al-Madani*
- m. Muḥammad bin 'Ali -dikatakan juga bin Ya'la- bin Muḥammad bin Walid bin 'Ubaid al-Ma'ârifi (w. 483 H), karyanya adalah *al-Tafsîr*
- n. 'Abdullah bin Furûkh bin 'Azwân al-Yaḥshabi (w. 487 H), karyanya adalah *al-Tafsîr*
- o. Abu Daud Sulaîmân bin Najah bin Abi al-Qâsim bin Najah (w. 490 H), karyanya adalah *al-Bayân al-Jâmi' li Ulûm al-Qur'ân* dan *al-Bayân li Hijâ'i al-Tanzîl*.
- p. Muḥammad bin Aḥmad bin 'Abdillah al-Naḥwi yang lebih dikenal dengan Ibnu Lajjasy (w. 490 H), karyanya adalah *Ikhtishâr Tafsîr al-Thabari*
- q. Al-Qâdhi Abu al-Walid Sulaîmân bin Khalaf bin Sa'id bin Ayub bin Warast al-Bâji, karyanya adalah *Kitâb Tafsîr al-Qur'ân al-Karim* (belum lengkap) dan *Kitâb al-Nâsikh wa al-Mansûkh* (belum lengkap)
- r. Kitab *al-Mabâni fî Nazhm al-Ma'âni*. Ini adalah karya penting yang ditemukan di Maroko tetapi tidak diketui siapa penulisnya, karena halaman pertama waktu kitab ini ditemukan untuk pertama kalinya, halaman pertamanya sudah tidak ada. Dikelompokkan sebagai karya pada abad ke-5 karena tertulis bahwa kitab ini pertama kali ditulis pada tahun 425 H. Sedangkan dikelompokkan sebagai karya ulama Maroko karena

diketahui dan diyakinkan dari *muqaddimah* kitab ini dan juga *mushahihnya*. Ini yang sesuai yang dicetak di percetakan al-Khanji 1393 H/1973 M, dicetak oleh seorang orientalis, Arthur Jefri, dengan judul *Muqaddimatâni fi 'Ulûm al-Qur'ân*, karena isinya memang dua karya, *Kitâb al-Mabâni* dan *Muqaddimah Ibnu 'Athiyah* terhadap tafsirnya.

Sedangkan yang diaktegorikan sebagai ulama atau ahli tafsir Maroko di abad ke-5 H di antaranya adalah *Ibnu Shamadih* dengan karyanya *Mukhtashar min Tafsîr al-Thabari*, al-Mahdawi dengan karyanya *Kitâb al-Tahshîl* dan Makki bin Abi Thalib dengan karyanya *al-Hidâyah* dan *al-Musyakkal*.<sup>35</sup>

## 6. Tafsir di Maroko pada Abad ke-6 H

Di abad ke-6 H, ada banyak penulis bidang '*Ulûm al-Qur'ân* dan Tafsir di Maroko, di antaranya<sup>36</sup>:

- a. Abu 'Abdillah Muḥammad bin Abdirrahmân bin Musa bin Iyâdh al-Makhzumi al-Syâthibi (w. 519 H), karyanya adalah *Kitâb al-Tafsîr*
- b. Abu al-Walîd Muḥammad al-Tharthusyi (451-520 H), karyanya adalah *Mukhtashar Tafsîr al-Ta'âlabi*.
- c. Abu Hamzah 'Abdillah bin Sa'id al-Azdi al-Andalûsi (w. 525 H), karyanya adalah *Tafsîr Kasyf al-Zhunûn*.
- d. 'Abd al-Salâm bin Abdirrahmân bin Muḥammad bin Abdirrahîm al-Lakhmi al-Ifrîqî al-Isybîlî yang dikenal dengan Ibnu Barjân, karyanya adalah *al-Irsyâd fi Tafsîr Kasydu al-Zhunûn. Fihrisah al-Khazînah al-Taimûriyah* dan *al-Istiqsha li al-Nâshiri*.
- e. Abu 'Abdillah Muḥammad Khalaf Musa al-'Uwaisi (w. 530 H), karyanya *al-Ifshah wa al-Bayân fi al-Kalâm 'ala al-Qur'ân*
- f. Abu Bakar Muḥammad bin Ibrahîm bin Aḥmad bin Aswad al-Ghassâni (w. 530 H), akhir hidupnya di Marakesh, kota bersalju jika musim dingin di Maroko. Karyanya adalah *Tafsîr al-Qur'ân*

---

<sup>35</sup> Untuk penjelasan lebih rinci silahkan baca 'Abd al-Salâm Aḥmad al-Qanûnî, *al-Madrasah al-Qur'âniyah* ...., h. 191-226

<sup>36</sup> 'Abd al-Salâm Aḥmad al-Qanûni, *al-Madrasah al-Qur'âniyah* ....227-232

- g. Abu al-‘Abbâs Ahmad bin ‘Aisyun bin Khabbaz al-Zudzami al-Isybîli (w. 531 H), karyanya adalah *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*.
- h. Abu al-Hasan ‘Ali bin ‘Abdillah bin Muḥammad bin Sa’id bin Muhin al-Zudzami (w. 536 H), karyanya adalah *Kitâb fi Tafsîr al-Qur’ân*.
- i. ‘Abd al-Ḥaq bin Ghalib bin ‘Abdirrahmân bin ‘Athiyah (w. 542 H), karyanya adalah *al-Wajîz fi al-Tafsîr*; dalam bentuk manuskrip tersimpan di perpustakaan di kota Tetuoan
- j. Abu Bakar bin al-‘Arabi al-Ma’ârifi (w. 543 H), karyanya adalah *Anwâr al-Fajr, Ahkâm al-Qur’ân* (dicetak di Kairo pada tahun 1331 H), *Nâsikh al-Qur’ân wa Mansûkhuhu* (manuskrip), *Qânûn al-Ta’wîl* (manuskrip) dan *Kitân al-Musykilîn: Musykil al-Qur’ân wa al-Sunnah*.
- k. Al-Qâdhi Iyâdh (w. 544 H), karyanya adalah *al-I’jâz* (bagian dari kitab *al-Syifâ*) dan beberapa penafsiran ayat Al-Qur’an dalam kitab *al-Syifâ*.
- l. Abu Ja’far Muḥammad bin ‘Abdullah bin Muḥammad bin Zhafar al-Shiqli (w. 565 H), karyanya adalah *Yanbû’u al-Ḥayah fi al-Tafsîr* dan *al-Tafsîr al-Kabîr* dan *Asâlîb al-Âmah fi Ahkâm Âyât al-Qur’ân*.
- m. Abu al-Hasan Ali bin ‘Abdillah bin Khalaf al-Anshâri yang lebih dikenal dengan Ibnu Ni’mah (w. 567 H), karyanya adalah *Ray al-Zham’an fi Tafsîr al-Qur’ân*.
- n. ‘Abdurrahmân bin ‘Abdillah bin Aḥmad bin Ashbagh yang lebih deikenal dengan al-Suhaili, karyanya adalah *Syarḥu Âyat al-Washiyah, al-Ta’rîf wa al-I’lâm bimâ Abhama min al-Asmâ’i wa al-A’lâm* dan beberapa penafsirannya terhadap ayat Al-Qur’an yang dimuat dalam *al-Raudhah al-Ânf ‘ala Sîrah Ibnu Hisyâm*,
- o. Abu Ja’far Aḥmad bin ‘Abd al-Shamad bin ‘Ubaid al-Anshâri al-Khazriji. Beliau belajar di Univertas Qurawiyyin di kota Fesh Maroko. Karyanya adalah *Tafsîr al-Shabah fi Gharîb al-Qur’ân* dan *Nâsikhuhu wa Mansûkhuhu*.
- p. Abu Bakar Muḥammad bin Khalaf bin Muḥammad bin

‘Abdillah bin Shâfi al-Lakhmi al-Isybili (w. 585 H), karyanya adalah *Masâil fi Âyât al-Qur’ân*.

- q. Abu Ja’far Ahmad bin ‘Abdirrahmân Muhammad Ibnu Madha al-Lakhmi (w. 592 H), karyanya adalah *Tanzih al-Qur’ân ‘Ammâ lâ Yalîqu*.
- r. ‘Abdul Mun’im bin Muhammad bin Abdirrahmân al-Khazriji yang dikenal dengan Ibnu Farsi (w. 599 H), karyanya adalah *Ahkâm al-Qurân* dan *al-Dîbâh*.

Adapun tokoh atau ulama paling *masyhûr* dalam bidang tafsir dan *‘ulûm al-Qur’ân* di Maroko pada abad ke-6 H ini di antaranya adalah: al-Tharthusi dengan karyanya *Mukhtashar Tafsîr al-Ta’âlabi* dan *al-Majâlis*; Ibnu ‘Athiyah dengan karyanya *al-Wajîz fi al-Tafsîr* dan Ibnu al-Arabi dengan karyanya *Ahkâm al-Qur’ân* dan *Qânûn al-Ta’wîl*. Beberapa tafsir lainnya juga tak kalah masyhurnya, di antaranya adalah *al-Tafsîr* karya Qâdhi ‘Iyâdh, karya Suhaili dan juga karya Ibnu Farsi<sup>37</sup>.

## F. Penutup

Demikianlah studi pendahuluan mengenai sejarah penyebaran, *qirâ’ât* dan tafsir Al-Qur’an di Maroko. Dari penjelasan di atas, penulis bisa simpulkan beberapa hal: (1) Masuknya Al-Qur’an di Maroko seiring dengan masuknya Islam di negeri ini dengan dibawa oleh para pejuang penegak panji-panji Islam. (2) Penyebaran Al-Qur’an di Maroko dilakukan melalui misi-misi ilmiah yang dipelopori pemerintah muslim saat itu melalui masjid, *kuttâb-kuttâb* dan *ribâth*. (3) *Qirâ’ât* Al-Qur’an di Maroko didominasi *qirâ’ât* Warsy dari Imam Nâfi, ini sejalan dengan madzhab *fiqh* yang mereka anut, *fiqh* madzhab Maliki, di mana Imâm Mâlik adalah guru Imam Nâfi. (4) Perkembangan *qirâ’ât* Al-Qur’an dan Tafsir di Maroko adalah merupakan akibat perkembangan *qirâ’ât* dan Tafsir di wilayah Timur Islam, juga dikarenakan gerakan *rihlah ilmiah* orang-orang Maroko yang belajar ke wilayah Timur Islam dan kemudian menyebarkannya serta mengembangkannya di Maroko. (5) Di abad ke-4 H sampai 6-H saja terlihat bahwa di Maroko mulai ada perkembangan *‘ulûm al-Qur’ân* dan tafsir Al-Qur’ân. Ini diindikasikan dari munculnya beberapa ulama dan karya dalam dua bidang ini. Di atas

---

<sup>37</sup> Untuk penjelasan lebih rinci silahkan baca Abd al-Salam Ahamd al-Kununi, *al-Madrasah al-Qur’âniyah* ....233-290

semua itu, sungguh ini adalah studi pendahuluan, yang memerlukan kajian pendalaman dan kajian lanjutan.

## Daftar Pustaka

- Al-Hafizh ‘Abd al-Salâm ibn Taimiyah, *Muntaqa al-Akhbâr ‘an ahâdîts Sayyid al-Akhbar*, (TK: TP, 652 H)
- ‘Al-Syaukâni, *Syarh Nail al-Authâr*, (Mesir: Mathba’ah al-Halabi, 1371 H/ 1952 M)
- ‘Aisyah ‘Abdurrahmân, *Lughatunâ wa al-Hayah*, (Kairo: al-Ma’ârif, 1971)
- ‘Abd al-Fatah al-Qâdhi, *Târîkh al-Mushhaf al-Syarîf*, (TK: al-Masyhad al-Husaini, TT)
- ‘Al-Manûni, *al-Mushhaf al-Syarîf: Da’wah al-Haqq*, (TK: TP, 1968)
- ‘Al-Muqri, *Nafh al-Thayib min Ghisni al-Andalusi al-Rathîb*, (Beirut: Dâr Shâdir, 1968), Jilid 1
- ‘Abd al-Salâm Ahmad al-Qanûni, *al-Madrasah al-Qur’âniyah fi al-Maghrib: min al-Fath al-Islâmi ila ibn al-‘Athiyah*, (Rabath: Maktabah al-Ma’ârif, 1974), jilid 1
- Al-Suyûthi, *Thabaqât al-Mufasssirîn*, jilid I, (Eropa: TP, TT)
- Al-Zabîdi, *Thabaqât al-Nahwiyyîn wa al-Lughawiyyîn*, jilid 3 cet I, (TL:TP, TT)
- Al-Dâwudi, *Thabaqât al-Mufasssirîn*, (TK: TP, 1973)
- Manna al-Qaththân, *Mabâhith fi ‘Ulûm al-Qur’ân*, (Riyâdh: Maktabah

al-Ma'ârif li al-Nasyr wa al-Tauzi', TT)

Khursyid, *al-Qur'ân wa 'Ulûmuhu*, Cet I (Kairo: TP, TT)

Ibnu al-Dibâ', *Ma'âlim al-Imân*, ditahqiq oleh Ibarhim Syabuh, (TK: TP, 1971)

Ibnu Hisyâm, *al-Sirah*, jilid II, (TK: al-Halabi, 1936)

Ibnu al-Dibâgh, ditahqiq Ibrahim Syabuh, *Ma'âlim al-Imân*, (TK: TP, 1971)

Ibnu al-Jazâri, *al-Nasyr fi Qirâ'ât al-'Asyr*; jilid 1 (Kairo: Mushtafa Muhammad, TT)

Ibnu al-Fardhi, *Târikh Ruwât al-'Ilmi wa al-'Ulamâ bi al-Andalus*, (TK, TP, TT)

Ibnu Farhun *Al-Dîbâh al-Madzhab fi A'yân Ulamâ al-Madzhab*, (TK: TP, 1351 H)

Qâdhi Iyâdh, *Tartîb al-Madârik wa Taqrîb al-Masâlik*, (Rabat: Wuzârat al-Auqaf, TT), jilid 4

# Pengaruh *Qirâ'ât* Terhadap Rasm '*Utsmânî*

*Mutmainah*<sup>1</sup>

## Abstrak

*Al-Qur'an diturunkan dengan beragam qirâ'ât (cara baca), yang tidak tunggal. Ini berdasarkan riwayat. Sementara itu, cara penulisan Al-Qur'an, ternyata merujuk pada cara penulisan yang dikenal dengan rasm 'utsmânî. Apakah cara baca (qirâ'ât) Al-Qur'an yang beragam itu memiliki pengaruh pada cara menuliskan Al-Qur'an dengan rasm 'utsmânî?*

*Melalui makalah ini, penulis hendak menyatakan bahwa qirâ'ât Al-Qur'an ternyata memiliki pengaruh signifikan dalam penulisan Al-Qur'an dengan rasm 'utsmânî. Karena memang ragam qirâ'ât telah ada lebih dahulu sebelum adanya rasm 'utsmânî. Dan rasm 'utsmânî memang dibuat sedemikian rupa sehingga dapat mewakili dan menampung beragam qirâ'ât Al-Qur'an yang bisa diterima.*

*Kata kunci : Al-Qur'an, Qirâ'ât, Rasm 'Utsmânî*

## A. Pendahuluan

Al-Qur'an adalah kalam Allah SWT yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW, di mana membacanya mempunyai nilai ibadah.<sup>2</sup> Al-Qur'an diturunkan sebagai pedoman hidup dan sebagai petunjuk bagi

---

<sup>1</sup> Penulis adalah dosen Fakultas Ushuluddin IIQ Jakarta

<sup>2</sup> Mannâ Khalîl al-Qaththân, *Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an*. Penerjemah Mudyakir AS (Jakarta: Pustaka Litera AntarNusa, 2000), cet. V, h. 17.



orang-orang yang bertakwa<sup>3</sup> dan beriman, bahkan untuk semua umat Muhammad, yang menjadi pedoman untuk menggapai ridha Allah SWT.<sup>4</sup>

Al-Qur'an tidak diturunkan untuk generasi tertentu, kelompok tertentu, umat tertentu, atau warna kulit tertentu, tetapi Al-Qur'an diperuntukan kepada seluruh lapisan masyarakat, baik untuk pejabat, karyawan, pedagang, mahasiswa, pelajar, anak-anak, remaja, dewasa, dan orang tua dari suku dan bangsa mana pun. Al-Qur'an diturunkan dengan "tujuh huruf" (*al-Ahruf al-Sab'ah*). Karena itu, sesungguhnya Al-Qur'an mudah untuk dibaca, dihafal, dan direnungkan.

Ragam bacaan (*Qirâ'ât*) Al-Qur'an sudah ada sejak Al-Qur'an diturunkan, dimana pada awalnya diturunkan dengan *lughah* Quraisy, dan selanjutnya diturunkan dengan "tujuh huruf" (*al-Ahruf al-Sab'ah*). *Qirâ'ât* Al-Qur'an tersebut telah mantap dan tuntas pada masa Rasulullah SAW, dan beliau ajarkan kepada para sahabat sebagaimana beliau menerima bacaan itu dari Jibril AS. Beliau mengajarkan Al-Qur'an kepada sahabatnya dengan bacaan yang berbeda sesuai dengan apa yang mudah bagi mereka. Dengan demikian, para sahabat mendapatkan bacaan Al-Qur'an dari Nabi dengan bacaan yang beragam.<sup>5</sup>

Pada masa pemerintahan Khalifah Abû Bakar ra., Zaid bin Tsâbit diperintahkan untuk menjadi ketua pelaksana pengkodifikasian tulisan Al-Qur'an yang ditulis oleh para *kuttâb al-wahyi* (para penulis wahyu), di mana para ulama sepakat bahwa pen-*tadwin*-an mushaf pada zaman Abû Bakar adalah mencakup *Sab'ah Ahruf*.<sup>6</sup>

Sejarah mencatat, ketika pemerintahan Islam dipimpin oleh 'Utsmân bin 'Affân, terjadi kekacauan terhadap eksistensi bacaan Al-Qur'an. Untuk mengatasi hal 'Utsmân bin 'Affân membentuk panitia penulisan Al-Qur'an dengan pimpinan Zaid bin Tsâbit. Panitia penulisan itu diinstruksikan untuk menulis Al-Qur'an dengan merujuk

---

<sup>3</sup> Q.S. Al-Baqarah (2): 2

<sup>4</sup> Khâlid 'Abdurrahmân al-'Akk, *Shafwah al-Bayân li Ma'ânî al-Qur'ân al-Karîm* (Kairo: Dâr al-Salâm, 1994), h. 2.

<sup>5</sup> Fahd bin 'Abdurrahmân bin Sulaimân Al-Rûmi, *Dirâsât fi 'Ulûm al-Qur'ân al-Karîm*, (Riyâdh: t.p.n., 2004), h. 344.

<sup>6</sup> Ibrâhîm bin al-Mâraghinî al-Tûnisî, *Dalil al-Hairân Syarh Maurid al-Zham'ân fi Rasm wa Dhabth al-Qur'ân li al-'Allâmah al-Kharrâz*, (Kairo: Dâr Al-Qur'an, t.t.), h. 18.

pada mushaf Abû Bakar. Panitia penulisan diperintahkan untuk menulis Al-Qur'an ke dalam beberapa mushaf yang populer dengan sebutan *al-Mashâhif al-'Utsmâniyyah*.

Penulisan mushaf-mushaf *'Utsmâni (al-Mashâhif al-'Utsmâniyyah)* sebagaimana yang dinyatakan oleh al-Qâdhî, “bahwa pembakuan dan pembukuan Al-Qur'an di masa 'Utsmân yang ditulis ke dalam beberapa mushaf adalah dalam rangka mengakomodasi dan mengayomi ragam *Qirâ'ât Mutawâtirah* yang diturunkan dengan *Sab'ah Ahruf* yang sudah tersebar di dalam maupun di luar Jazirah Arab seiring dengan tersebarnya Islam, sehingga umat Islam tidak berselisih dan bertikai lagi di dalam bacaan Al-Qur'an, sebab masing-masing penduduk kota besar saat itu mempunyai “*Mushhaf Imâm*” (mushaf induk) yang telah dikirim oleh 'Utsmân bin 'Affân. Dari masing-masing *Mushhaf Imâm* ini umat Islam merujuk baik dalam hafalan maupun tulisan di bawah bimbingan delegasi Khalifah 'Utsmân (sahabat) yang menyertai pengiriman mushaf Induk (*Mushhaf Imam*). Generasi berikutnya mengikuti jejak tersebut baik dalam bacaan maupun tulisan. Begitulah proses penukilan *al-Mashâhif al-'Utsmâniyyah* dari masa ke masa sampai sekarang, sehingga terpelihara secara *mutawâtir* baik hafalan (bacaan) maupun tulisan (*rasm*)”.<sup>7</sup> Perbedaannya, *transmisi* periwiyatan ragam *qirâ'ât* Al-Qur'an secara oral oleh para penghafal (guru) Al-Qur'an, sedangkan periwiyatan *Rasm 'Utsmâni* secara tertulis oleh para ahlinya.

## B. Definisi *Qirâ'ât*

Secara etimologi, *lafazh qirâ'at* merupakan bentuk *mashdar* dari *qara'a* yang berarti “bacaan”.<sup>8</sup> Yang dimaksudkan di sini adalah perbedaan-perbedaan dalam membaca Al-Qur'an.

Sedangkan secara terminologi, terdapat berbagai ungkapan atau redaksi yang dikemukakan oleh para ulama sehubungan dengan pengertian *qirâ'at*. Imam Al-Zarkasyi misalnya, mengemukakan pengertian *qirâ'at* sebagai berikut:

<sup>7</sup> 'Abd al-Fattâh Al-Qâdhî, *Târîkh al-Mushaf al-Syarîf*, (Kairo: Maktabah wa Mathba'ah al-Masyhad al-Husainî, t.t.), h. 166.

<sup>8</sup> Mannâ Khalîl al-Qaththân, *Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an*, h. 247. Lihat juga Ismail Masyhuri Al-Hafiz, *Ilmu Qirâ'atul Qur'an: Sejarah dan Pokok Perbezaan Qirâat Tujuh* (Kuala Lumpur: Nurulhas, t.t), h. 22.

القراءات: اختلاف الفاظ الوحي و كفييتها من تخفيف و تشديد ونحوها  
“*Qirâ’ât* yaitu perbedaan lafazh-lafazh Al-Qur’an baik menyangkut huruf-hurufnya maupun cara pengucapan huruf-huruf tersebut, seperti takhfîf, tasydîd, dan lain-lain.”<sup>9</sup>

Menurut Al-Dimyathi, sebagaimana dikutip oleh Abdul Hadi al-Fadli, mengemukakan sebagai berikut:

القراءات: علم يعلم منه اتفاق الناقلين لكتاب الله تعالى واختلاف فهم في الحذف والإثبات والتحرك والتسكين والفصل والوصل وغير ذلك من هيئة النطق والإبدال وغيره من حيث السماع

“*Qirâ’ât* yaitu suatu ilmu untuk mengetahui cara pengucapan lafazh-lafazh Al-Qur’an, baik yang disepakati maupun yang di-ikhtilafkan oleh para ahli qirâ’ât, seperti *hadzf* (membuang huruf), *itsbât* (menetapkan huruf), *tahrîk* (memberi harakat), *taskîn* (memberi tanda sukun), *fashl* (memisahkan huruf), *washl* (menyambungkan huruf), *ibdâl* (menggantikan huruf atau lafaz tertentu), dan lain-lain yang diperoleh melalui indra pendengaran.”<sup>10</sup>

Imam Syihâbuddîn al-Qishthalânî mengemukakan pendapat yang senada dengan al-Dimyathi sebagai berikut:

القراءات: علم يعرف منهم اتفاقهم واختلافهم في اللغة والاعراف، والحذف والإثبات، والفصل والوصل، من حيث النقل

“*Qirâ’ât* yaitu ilmu untuk mengetahui kesepakatan serta perbedaan para ahli qirâ’ât (tentang cara-cara pengucapan lafazh-lafazh Al-Qur’an), seperti yang menyangkut aspek kebahasaan, *i’râb*, *hadzf*, *itsbât*, *fashl*, *washl*, yang diperoleh dengan cara periwayatan.”<sup>11</sup>

Dari definisi-definisi yang telah dikemukakan oleh para ulama di atas, nampak bahwa *qirâ’ât* Al-Qur’an berasal dari Nabi Muhammad

<sup>9</sup> Badruddin Muhammad bin ‘Abdullah al-Zarkasyi, *Al-Burhân fî ‘Ulûm al-Qur’ân* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1988), jilid I, h. 318.

<sup>10</sup> ‘Abdul Hâdî al-Fadhli, *Al-qirâ’ât al-Qur’âniyyah* (Beirut: Dâr al-Majma’ al-‘Ilmi, 1979), h. 63.

<sup>11</sup> Syihâbuddîn al-Qishthalânî, *Lathâif al-Isyârât li Funûn al-Qirâ’ât* (Kairo: T.Pn, 1972), h. 170.

SAW melalui *al-simâ'* dan *al-naql*. Adapun yang dimaksud dengan *al-simâ'* adalah bahwa *qirâ'ât* Al-Qur'an itu diperoleh melalui cara langsung mendengar dari bacaan Nabi SAW. Sedangkan yang dimaksud dengan *al-naql* adalah diperoleh melalui riwayat yang menyatakan bahwa *qirâ'ât* Al-Qur'an itu dibacakan di hadapan Nabi SAW, lalu beliau membenarkannya.<sup>12</sup>

Berdasarkan uraian di atas dapat dikatakan bahwa:

1. *Qirâ'ât* adalah cara mengucapkan *lafazh-lafazh* Al-Qur'an sebagaimana yang diucapkan oleh Nabi SAW, atau sebagaimana diucapkan oleh para sahabat di hadapan Nabi SAW, lalu beliau membenarkannya.
2. *Qirâ'ât* Al-Qur'an tersebut diperoleh berdasarkan periwayatan dari Nabi SAW, baik secara *fi'liyyah* maupun *taqrîriyyah*.
3. *Qirâ'ât* Al-Qur'an tersebut adakalanya hanya memiliki satu versi *qirâ'ât* dan adakalanya memiliki beberapa versi *qirâ'ât*.<sup>13</sup>

Disamping itu, ada ulama yang mengaitkan definisi *qirâ'ât* dengan mazhab atau imam *qirâ'ât* tertentu selaku pakar qira'at yang bersangkutan dan atau yang mempopulerkannya. Misalnya Muhammad 'Alî al-Sâbûni mengemukakan definisi *qirâ'ât* sebagai berikut:

القراءات: مذهب من مذاهب النطق من القرآن يذهب به الإمام من الأئمة القراء مذهبا يخالف غيره في النطق بالقرآن الكريم وهي ثابتة بأسانيدھا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم

*"Qirâ'ât adalah suatu cara tertentu dalam cara pengucapan Al-Qur'an yang masing-masing imam itu memilih satu cara yang berbeda dengan yang lainnya, berdasarkan sanad-sanadnya yang bersambung sampai kepada Rasulullah SAW."*<sup>14</sup>

<sup>12</sup> 'Abdul Hâdî al-Fadhli, *al-Qirâ'ât al-Qur'âniyyah...*, h. 64.

<sup>13</sup> Hasanuddin AF, *Anatomi Al-Qur'an: Perbedaan Qira'at dan Pengaruhnya Terhadap Istibath Hukum dalam al-Qur'an* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1995), h.114.

<sup>14</sup> Muhammad 'Alî al-Shâbûni, *Al-Tibyân fi 'Ulûm al-Qur'ân* (T.Tp: T. Pn, 1980), h. 219.

Mengenai perbedaan antara *qirâ'ât* dengan Al-Qur'an, terdapat perbedaan para ulama sebagaimana yang dikutip oleh Hasanuddin AF, di antaranya adalah:

1. Al-Zarkasyi dan Al-Qishtalâni menyatakan: “Al-Qur'an dan *qirâ'ât* merupakan dua substansi yang berbeda. Al-Qur'an adalah wahyu Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW sebagai mukjizat dan penjelasan. Sedangkan *qirâ'ât* adalah perbedaan *lafazh-lafazh* wahyu tersebut, baik menyangkut huruf-hurufnya maupun cara pengucapannya.
2. Jumhur ulama dan para ahli *qirâ'ât* berpendapat bahwa jika *qirâ'ât* itu diriwayatkan dengan sanad yang sahih, sesuai dengan kaidah bahasa Arab dan tidak menyalahi *rasm 'utsmâni*, maka *qirâ'ât* tersebut tergolong Al-Qur'an. Akan tetapi jika tidak memenuhi syarat-syarat tersebut, maka hanya tergolong *qirâ'ât* semata-mata.
3. Ibnu Daqîq al-Îd menyatakan bahwa setiap *qirâ'ât* tergolong Al-Qur'an, termasuk *qirâ'ât syadzdzah*.<sup>15</sup>

Definisi di atas juga memberikan tekanan pada empat persoalan pokok yaitu; *Pertama*: Ilmu *qirâ'ât* adalah ilmu yang terkait dengan teks-teks Al-Qur'an dari segi cara pengucapannya. Hal ini berbeda dengan ilmu tafsir yang menganalisa makna yang ada di balik ayat-ayat Al-Qur'an. Ilmu *qirâ'ât* sangat mengandalkan oral (lisan) untuk mengucapkan kalimat-kalimat Al-Qur'an dalam semua seginya, seperti pengucapan huruf, baik dari segi *makhraj* dan sifatnya, hukum-hukum tajwid seperti *idghâm*, *iqlâb*, *ikhfâ'*, *izhhâr* dan lain sebagainya, sesuai dengan apa yang telah diajarkan oleh Nabi kepada para sahabatnya. Hal ini berbeda dengan membaca selain Al-Qur'an, seperti membaca hadits Nabi yang tidak mengharuskan cara-cara seperti melafalkan Al-Qur'an. Dengan demikian ilmu *qirâ'ât* sangat terkait dengan *tathbîq* (praktik) membaca. *Kedua*: Ilmu *qirâ'ât* sangat terkait dengan “*Arabisme*”. Hal ini tidak bisa disangkal lagi karena Al-Qur'an diturunkan di Jazirah Arab, kepada Nabi Muhammad SAW yang berbangsa Arab. Bahasa yang digunakan juga berbahasa Arab. Maka cara pengucapan kalimat-kalimat Al-Qur'an juga mengacu kepada cara orang Arab melafalkan kalimat-kalimat Arab. *Ketiga*: Ilmu *qirâ'ât* adalah termasuk dalam

---

<sup>15</sup> Hasanuddin AF, *Anatomi Al-Qur'an: Perbedaan Qirâ'ât dan Pengaruhnya Terhadap Istibath Hukum dalam Al-Qur'an*, h. 116.

komponen ilmu *riwâyah* yang sudah *given* (sudah jadi) yaitu ilmu yang diperoleh melalui periwiyatan dari satu syekh (pakar Ilmu *qirâ'ât*) ke syekh yang lain secara berkesinambungan dan terus menerus sampai kepada Nabi Muhammad SAW. Hal ini berbeda dengan IlmuTafsir yang tugasnya menganalisa ayat-ayat Al-Qur'an dari segi maknanya. Hasil ijthidat seorang *mufassir* jika berlandaskan kepada kriteria penafsiran Al-Qur'an yang telah disepakati, walaupun berbeda dengan hasil ijthidat penafsir yang lain, dan walaupun tidak berlandaskan satu periwiyatan dari Nabi, masih bisa ditolelir dan bisa diterima. Hal ini berbeda dengan ilmu *qirâ'ât* yang sama sekali tidak menerima adanya perbedaan karena berdasarkan ijthidat atau *qiyâs*. Perbedaan bacaan bisa diterima jika betul-betul berasal dari Nabi. Dengan adanya *silsilah sanad* dalam ilmu *qirâ'ât*, maka Al-Qur'an masih tetap dalam orisinilitas dan kemurniannya. *Keempat*: Ilmu *qirâ'ât* sangat terkait dengan *rasm mushhaf 'utsmâni* karena setiap bacaan harus selalu mengacu kepada mushaf Al-Qur'an yang telah mendapatkan persetujuan dan *ijma'* para sahabat nabi pada masa penulisan mushaf pada zaman 'Utsmân bin 'Affân atau mushaf yang sesuai dengan *rasm 'utsmâni*.

### C. Macam-Macam *Qirâ'ât*

Ibn Mujâhid sebagai tokoh negara serta pakar keagamaan yang memiliki pengaruh besar atas berlangsungnya keragaman bacaan, mencoba menetapkan standarisasi baru yang terkait dengan sah tidak tidaknya sebuah *qirâ'at*. Kemudian lahirlah tujuh *qirâ'ât* yang terbagi menjadi tujuh imam plus dua perawi di antara satu imam. Satu klaim bahwa bacaan sah adalah ajaran dari riwayat yang bersumber dari guru dengan persetujuan ulama-ulama lain serta memiliki kredibilitas (*tsiqah*) yang diakui.<sup>16</sup> Konsep ini pada dasarnya menguatkan tiga syarat utama atau kaidah *qirâ'ât* yang *shahîh*, yaitu :

1. *Qirâ'ât* itu harus *shahîh* sanadnya, yaitu bersumber dari *râwi-râwi* yang *tsiqah* dengan mata rantai sampai kepada Rasulullah SAW.
2. *Qirâ'ât* tersebut sesuai dengan kaidah Bahasa Arab. Syarat ini tidak berlaku sepenuhnya sebab ada sebagian bacaan yang tidak sesuai dengan tata bahasa Arab, namun karena sanadnya *shahîh* dan *mu-*

<sup>16</sup> Nabîl bin Muḥammad Ibrâhîm 'Âli Ismâ'îl, *'Ilm al-Qirâ'ât: Nasy'atuhu, Athwâruhu, Atsaruhu fî 'Ulûm al-Syar'iyah* (Riyâd: Maktabah al-Tawbah, 2000), h. 26.

*tawâtir* maka *qirâ'ât*nya dianggap *shahîh*.

3. *Qirâ'ât* sesuai dengan salah satu mushaf '*utsmâni* yang dikirimkan ke daerah-daerah, karena ia mencakupi *sab'atu ahruf*.<sup>17</sup>

Berdasarkan persyaratan di atas dan jumlah *sanad* dalam periwayatan tersebut dari Nabi Muhammad SAW., sebagian ulama menyimpulkan macam-macam *qirâ'ât* menjadi enam macam:

1. *Mutawâtir*, yaitu *qirâ'ât* yang dinukil oleh sejumlah besar periwayat yang tidak mungkin bersepakat untuk berdusta, dari sejumlah orang yang seperti itu dan *sanadnya* bersambung hingga penghabisannya, yakni Rasulullah SAW.<sup>18</sup> Para ulama maupun para ahli hukum Islam sepakat bahwa *qirâ'ât* yang berkedudukan *mutawâtir* adalah *qirâ'at* yang sah dan resmi sebagai *qirâ'at* Al-Qur'an.<sup>19</sup> Ia sah dibaca di dalam maupun di luar *salat*. *Jumhûr* ulama juga berpendapat bahwa *qirâ'ât* yang tujuh itu *mutawâtir*.<sup>20</sup>
2. *Masyhûr*, yaitu *qirâ'ât* yang *shahîh sanadnya* tetapi tidak mencapai derajat *mutawâtir*, sesuai dengan kaidah bahasa Arab dan *rasm 'utsmâni* serta terkenal pula di kalangan para ahli *qirâ'ât* dan tidak terdapat cacat.<sup>21</sup> Para ulama menyebutkan bahwa *qirâ'at* semacam ini boleh dipakai atau digunakan. Contoh *qirâ'ât masyhûr* adalah *qirâ'ât* yang dipopulerkan oleh Abû Ja'far bin Qa'qa' dan Ya'qûb al-Hadrami, yaitu lafaz *siqâyata* dibaca *suqâta* dan lafazh '*imârata* dibaca '*amarata*,<sup>22</sup> yang kedua bacaan ini terdapat dalam Q.S. al-Taubah ayat 19.
3. *Âhad*, yaitu *qirâ'ât* yang *shahîh sanadnya* tetapi tidak sesuai atau menyalahi *rasm 'utsmâni*, menyalahi kaidah bahasa Arab atau tidak terkenal seperti halnya dua *qirâ'ât* yang telah disebutkan. *Qirâ'ât* semacam ini tidak termasuk *qirâ'ât* yang dapat diamalkan bacaannya. Contohnya seperti yang diriwayatkan dari Abû Bakrah bahwa Nabi membaca رَفَارْف dan عَبَأْقَرِي dalam Q.S. al-Rahmân ayat ٧٦.
4. *Syâdz*, yaitu *qirâ'ât* yang tidak *shahîh sanadnya*, seperti مَلَكْ يَوْمَ

<sup>17</sup> Mannâ Khalîl al-Qaththân, *Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an...*, h. 253-254.

<sup>18</sup> Jalâluddîn 'Abdurrahmân al-Suyûfî, *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Beirut: Maktabah al-'Ashriyyah, 1988), juz IV, h. 77.

<sup>19</sup> Isma'îl Masyhûri, *Ilmu Qirâ'at al-Qur'ân...*, h. 42-43.

<sup>20</sup> Mannâ Khalîl al-Qaththân, *Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an*, h. 257.

<sup>21</sup> Al-Suyûthî, *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'an...*, juz IV, h. 77.

<sup>22</sup> Ismail Masyhuri, *Ilmu Qirâ'at al-Qur'ân...*, h. 44.

الدِّين (al-Fâtihah ayat 4), dengan bentuk *fi'il mâdhi* dan menasabkan *yaûma*.<sup>23</sup>

5. *Maudhû'*, yaitu *qirâ'ât* yang tidak ada asalnya. Contohnya *qirâ'ât* imam Muhammad bin Ja'far al-Khuza'i dalam membaca firman Allah SWT. dalam Q.S. Fâthir ayat 28: إنما يخشى الله من عباده العلماء: Dia membaca dengan: إنما يخشى الله من عباده العلماء: Yaitu dengan merafa'kan *lafazh Allah* dan menasabkan *lafazh al-'ulamâ'*.
6. *Mudraj*, yaitu yang ditambahkan ke dalam *qirâ'ât* sebagai penafsiran, seperti *qirâ'ât* Ibn 'Abbâs:

ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم في مواسم الحج فإذا  
أفضتم

*Kalimat* الحج في مواسم الحج adalah penafsiran yang disisipkan ke dalam ayat.<sup>24</sup>

Keempat macam *qirâ'ât* terakhir ini tidak boleh diamalkan bacaannya.

Sedangkan klasifikasi *qirâ'ât* berdasarkan jumlah perawi adalah sebagai berikut:

1. *Al-Qirâ'ât al-Sab'* (*Qirâ'ât Sab'ah*): adalah *qirâ'ât* yang diriwayatkan oleh tujuh imam *qirâ'ât* dengan tujuh perawi di setiap *qirâ'ât*nya, yaitu: *Qirâ'at Nâfi'* (w. 199 H), *Qirâ'at Ibn Katsîr* (w. 120 H), *Qirâ'at Abû 'Amr* (w. 154 H), *Qirâ'at Ibn 'Âmir* (w. 118 H), *Qirâ'at 'Âshim* (w. 127 H), *Qirâ'at Hamzah* (w. 156 H), dan *Qirâ'at al-Kisâ'i* (w. 189 H).
2. *Al-Qirâ'ât al-'Asyr* (*Qirâ'ât 'Asyrah*): adalah *Qirâ'ât Sab'ah* yang dilengkapi dengan tiga Imam Qirâ'at lainnya. Yakni, *Qirâ'at Ya'qûb*, *Qirâ'at Khalaf*, dan *Qirâ'at Yazîd bin Qa'qa'* (Abu Ja'far).
3. *Al-Qirâ'ât al-Arba' 'Asyr* (*Qirâ'ât Empat Belas*): adalah *Qirâ'ât 'Asyrah* ditambah *Qirâ'ât* empat Imam *Qirâ'ât*, yakni *Qirâ'at Hasan al-Bashri*, *Qirâ'at Ibn Muhaishin*, *Qirâ'at Yahyâ al-Yazîudî*, dan *Qirâ'at al-Syanâbudz*.

Akan halnya tentang *qirâ'ât* tujuh, mayoritas ulama menilai

<sup>23</sup> Al-Suyûthî, *Al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'ân...* juz IV, h. 77.

<sup>24</sup> Isma'il Masyhûri, *Ilmu Qirâ'at al-Qur'ân...*, h. 47.



sebagai *mutawâtirah*. Sedangkan *qirâ'ât* sepuluh, sebagian ulama menyatakan bahwa *qirâ'ât* tiga imam selain imam yang tujuh tidak sampai *mutawâtirah* akan tetapi menurut *jumhûr* ulama *qirâ'ât* mereka *mutawâtirah*. Adapun *qirâ'ât* empat belas, masih menurut Ibn al-Jazarî sebagai *syâdz*. Artinya *qirâ'ât* empat imam selebihnya yang sepluluh imam dalam *qirâ'ât 'asyrah*, itu tidak dapat diakui sebagai bacaan Al-Qur'an yang sah, sebab memiliki nilai *sanad* yang *syâdz*.

## D. Sejarah Perkembangan *Qirâ'ât*

### 1. *Qirâ'ât* pada Masa Nabi

Bangsa Arab adalah bangsa yang mempunyai kabilah-kabilah yang terpencar di beberapa kawasan di semenanjung 'Arabiah. Dialek yang dianut suku pedalaman cukup beragam, seperti: *Imâlah*, atau mengucapkan huruf *a* menjadi huruf *ê* seperti "sate". Orang dari suku Badui, karena ingin meringkas perkataan kerap melipat huruf seperti mengucapkan dua huruf menjadi satu huruf yang dikenal dengan sebutan *idghâm*.<sup>25</sup>

Ibn al-Jazari menambahkan dari apa yang dikatakan Ibn Qutaibah tentang bentuk-bentuk dialek suku-suku Arab: "Sebagian kabilah membaca *lafazh* : عليهم و فيهم yang berkasrah "ha", dengan mendlammah-kan "ha", suku lain membaca عليهم و منهمو: sementara lainnya men-sukun-kan "mim", satu kabilah membaca: قد أفلح . و قل إلى و خلوا إلى dengan membaca "naql" ( mengalihkan harakat *hamzah* kepada huruf mati sebelumnya, sementara suku lainnya tidak membaca demikian).

Demikianlah keadaan dialek suku-suku Arab pada saat Al-Qur'an diturunkan. Umat nabi Muhammad juga terdiri dari berbagai macam kalangan dan status sosial yang beragam, ada orang awam yang tidak bisa membaca dan menulis atau yang disebut "ummi", ada orang tua yang tidak cakap lagi mengucapkan kata-kata dengan tegas dan jelas, ada anak kecil dan lain sebagainya. Sedangkan Nabi mempunyai beban yang berat untuk mensosialisasikan Al-Qur'an kepada mereka. Oleh karena itu pada saat malaikat Jibril memerintahkan kepada Nabi untuk membacakan Al-Qur'an dengan satu huruf atau satu macam bacaan, Nabi langsung naik banding kepada malaikat Jibril agar keharusan itu

<sup>25</sup> Ibn al-Jazari, *Al-Nasyr fi al-Qirâ'ât al-'Asyr* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), juz 1, h. 33.

diperingan lagi. Ternyata Allah melalui malaikat Jibril memberikan keringanan (*rukhsah*) kepada nabi sampai tujuh huruf atau tujuh macam bacaan. Hadits berikut ini menjelaskan hal tersebut :

عَنْ أَبِي بَنْ كَعْبٍ أَنَّ النَّبِيَّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- كَانَ عِنْدَ أَصَاةِ بَنِي غِفَارٍ - قَالَ - فَأَتَاهُ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتَكَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفٍ. فَقَالَ « أَسْأَلُ اللَّهَ مُعَافَاتَهُ وَمَغْفِرَتَهُ وَإِنَّ أُمَّتِي لَا تُطِيقُ ذَلِكَ ». ثُمَّ أَتَاهُ الثَّانِيَةَ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتَكَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفَيْنِ فَقَالَ « أَسْأَلُ اللَّهَ مُعَافَاتَهُ وَمَغْفِرَتَهُ وَإِنَّ أُمَّتِي لَا تُطِيقُ ذَلِكَ ». ثُمَّ جَاءَهُ الثَّالِثَةَ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتَكَ الْقُرْآنَ عَلَى ثَلَاثَةِ أَحْرَفٍ. فَقَالَ « أَسْأَلُ اللَّهَ مُعَافَاتَهُ وَمَغْفِرَتَهُ وَإِنَّ أُمَّتِي لَا تُطِيقُ ذَلِكَ ». ثُمَّ جَاءَهُ الرَّابِعَةَ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتَكَ الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ فَأَيُّمَا حَرْفٍ قَرَأْتَهُ عَلَيْهِ فَقَدْ أَصَابُوا. (رواه مسلم)<sup>26</sup>

“Nabi Muhammad berada di genangan air milik Bani Ghifar. Datanglah malaikat Jibril dan berkata: “Sesungguhnya Allah telah memerintahkanmu agar umatmu membaca Al-Qur’an dengan satu huruf.” Nabi berkata : “aku meminta ampun dan pertolongan kepadaNya, umatku tidak mampu untuk itu”. Kemudian malaikat Jibril datang kedua kali dan mengatakan bahwa Allah memerintahkan seperti di atas dengan dua huruf. Lalu Nabi menjawab seperti di atas pula, bahwa umatnya tidak mampu untuk itu. Lalu malaikat Jibril datang ketiga kali, lalu keempat kali, lalu pada akhirnya malaikat Jibril mengatakan bahwa Allah memberikan keringanan sampai tujuh huruf. Huruf manapun yang mereka baca, mereka sudah benar.”

Hadits tersebut sangat masyhur di kalangan ahli hadits karena diriwayatkan oleh lebih dari 20 sahabat. ‘Abd al-Shabûr Syâhîn dalam kitabnya *Târikh Al-Qur’an* menyebutkan bahwa ada 25 sahabat yang meriwayatkan. Sedangkan jumlah *sanad* dari 25 sahabat yang meriwayatkan hadits tersebut ada 46 *sanad*. Dari jumlah tersebut yang mempunyai kualitas *dha’îf* berjumlah 8 *sanad*, selainnya yang berjumlah 38 *sanad* berkualitas *shahîh*. Syâhîn menggolongkan hadits ini ke dalam hadits yang *mutawâtir*.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Muslim bin al-Hajjâj al-Naisâbûri, *Shahîh Muslim* (Beirut: Dâr al-Jîl, t.t), juz 2, Bab *Bayân Anna Al-Qur’ân ‘alâ Sab’ati Ahruf*, hadits no. 1943, h. 203.

<sup>27</sup> Syâhîn, ‘Abd al-Shabûr, *Târikh Al-Qur’an* (Kairo: Dâr al-Ma’âlim al-

Setelah Nabi Muhammad SAW diberikan keringanan oleh Allah untuk membaca Al-Qur'an dengan tujuh huruf, Nabi mengajarkan kepada para sahabat dengan ragam bacaan. Sehingga pernah terjadi kesalahpahaman di antara mereka dan pernah mereka saling menyalahkan yang lainnya jika terjadi perbedaan bacaan, bahkan diantara mereka ada yang sempat tertegun dan tidak mempercayai bahwa hal itu terjadi pada Al-Qur'an. Namun Nabi memberikan penjelasan kepada mereka tentang pokok persoalan, sehingga mereka memahaminya. Pengajaran Nabi kepada para sahabatnya dengan beragam bacaan terus berlangsung hingga beliau wafat. Para sahabat yang mendapatkan pelajaran Al-Qur'an dari Nabi terus memegang bacaan mereka dan mengajarkan cara pembacaan tersebut kepada para murid-murid mereka.<sup>28</sup>

## 2. *Qirâ'ât* pada Masa Sahabat dan *Tabi'in*

Setelah Nabi Muhammad wafat, para sahabat melanjutkan tradisi yang telah dirintis oleh Nabi yaitu mengajarkan Al-Qur'an kepada para murid-murid mereka. Ada di antara mereka yang masih tetap di Madinah dan Makkah mengajarkan Al-Qur'an kepada murid-murid mereka, seperti sahabat Ubay bin Ka'b (w 30 H), 'Utsmân bin 'Affân (w 35 H), Zaid bin Tsâbit (w 45 H), Abû Hurairah (w 59 H), 'Abdullâh bin 'Ayyâsy (w 64 H), 'Abdullâh bin 'Abbâs (w 68 H), 'Abdullâh bin al-Saib al-Makhzumi (w 68 H). Namun seiring tambah berkembangnya Islam, di antara sahabat Nabi ada yang keluar dari Madinah untuk berjuang bersama yang lain. Terutama pada masa Abû Bakar dan 'Umar bin Khaththâb, di mana dibutuhkan tenaga yang mengajarkan ajaran Islam kepada penduduk setempat.

Di antara sahabat Nabi yang mempunyai peran dalam penyebaran Al-Qur'an di negeri lain seperti negeri Iraq adalah 'Abdullah bin Mas'ûd (w. 32 H), yang diperintah sahabat 'Umar bin Khaththâb untuk mengajar Al-Qur'an di *Kufah*. Di Iraq juga ada sahabat 'Alî bin Abî Thâlib (w. 40 H), Abû Mûsâ al-Asy'ari (w. 44 H) yang ditempatkan di kota Bashrah. Sementara sahabat yang ditempatkan di Syria atau Syam adalah Mua'dz bin Jabal (w 18 H) yang mengajarkan Al-Qur'an

---

Tsaqâfiyyah, Dâr al-I'tishâm, 1998 M/1418 H), h.56

<sup>28</sup> Fahd bin 'Abdurrahmân bin Sulaimân al-Rûmi, *Dirâsât fî 'Ulûm al-Qur'ân al-Karîm* (Riyâdh: T.p.n., 2004), cet. XIII, h. 344

di Palestina. 'Ubadah bin Shamit al-Anshâri (w 34 H) mengajarkan Al-Qur'an di kota Himsh di Syam, dan sahabat Abû al-Darda' (w 32 H) mengajarkan di Damaskus.<sup>29</sup>

Pengajaran *qirâ'ât* oleh para sahabat kepada para murid mereka adalah berdasarkan bacaan yang mereka dapatkan dari Nabi. Bacaan mereka berbeda antara satu dengan lainnya sesuai dengan ketentuan dalam pengajaran *al-Ahruf as-Sab'ah* sebagaimana dijelaskan di atas.

Sepeninggal mereka muncul generasi ketiga di kalangan *Tabi'in* yang juga berperan dalam penyebaran ilmu *qirâ'ât* di negeri-negeri tersebut. Hasilnya adalah munculnya generasi baru dalam bidang *qirâ'ât*.

### 3. Munculnya Komunitas Ahli *Qirâ'ât*

Hasil yang didapatkan dari kegiatan pengajaran Al-Qur'an dari generasi sahabat dan *tabi'in* adalah munculnya komunitas ahli *qirâ'ât* pada setiap negeri Islam. Ibn al-Jazari dalam kitabnya *Al-Nasyr fi al-Qirâ'ât al-'Asyr* menyebutkan tentang komunitas tersebut. Ibn al-Jazari menyebut komunitas ahli *qirâ'ât* di negeri-negeri Islam tersebut sebagai berikut:

*Madinah*: Ibn al-Musayyab, 'Urwah, Salim, 'Umar bin 'Abd al-'Aziz, Sulaimân bin Yasar, 'Atha' bin Yasar, Mu'adz bin al-Hârits, 'Abdurrahman bin Hurmuz al-A'raj, Ibn Syihâb az-Zuhri, Muslim bin Jundab, Zaid bin Aslam. *Mekah* : 'Ubaid bin 'Umair, 'Atha', Thawus, Mujâhid bin Jabr, 'Ikrimah, Ibn Abî Mulaikah.

*Kufah*: 'Alqamah, al-Aswad bin Yazîd, Musruq bin al-Ajda', 'Âbidah, 'Amr bin Syurahbil, dan lain lain.

*Bahsrah* : Amir bin Abd al-Qais, Abu al-'Aliyah, Abu Raja', Nashr bin 'Âshim, Yahya bin Ya'mur dan lain lainnya.

### 4. Kodifikasi Ilmu *Qirâ'ât*

Fase ini berlangsung bersamaan dengan masa penulisan berbagai macam ilmu keislaman, seperti ilmu hadits, tafsir, tarikh dan lain

---

<sup>29</sup> Fahd bin 'Abdurrahman bin Sulaimân al-Rûmi, *Dirâsât fi 'Ulûm al-Qur'ân al-Karîm*, h. 345.

sebagainya, yaitu sekitar permulaan abad kedua Hijriyah. Maka pada fase ini mulai muncul karya-karya dalam bidang *qirâ'ât*.

Sebagian ulama *muta'akhirîn* berpendapat bahwa yang pertama kali menuliskan buku tentang ilmu *qirâ'ât* adalah Yahyâ bin Ya'mar, ahli *qirâ'ât* dari Bashrah. Kemudian di susul oleh beberapa imam *qurrâ'*, diantaranya yaitu :

- a. 'Abdullah bin 'Âmir (w. 118 H) dari Syam, karyanya berjudul *Ikhtilâfât Mashâhif al-Syâm wa al-Hijâz wa al-'Irâq*.
- b. Abân bin Taghlib (w. 141 H) dari Kufah, karyanya berjudul *Ma'ânî al-Qur'ân* dan kitab *a-Qirâ'ât*.
- c. Muqâtil bin Sulaimân (w. 150 H)
- d. Abû 'Amr bin al-'Alâ' (w. 156 H)
- e. Hamzah bin Habîb al-Ziyât (w. 156 H)
- f. Zâidah bin Qadâmah al-Tsaqafi (w. 161 H)
- g. Hârûn bin Mûsâ al-A'ûr (w. 170 H)
- h. 'Abdul Hamîd bin 'Abdul Majîd al-Akhfasy al-Kabîr (w. 177 H)
- i. 'Alî bin Hamzah al-Kisâ'i (w. 189 H)
- j. Ya'qûb bin Ishâq al-Hadramî (w. 205 H)
- k. Abû 'Ubaid al-Qâsim bin Sallâm (w. 224 H), karyanya *al-Qirâ'ât*.<sup>30</sup>

Menurut Ibn al-Jazari, imam pertama yang dipandang telah menghimpun bermacam-macam *qirâ'ât* dalam satu kitab adalah Abû 'Ubaid al-Qâsim bin Sallâm. Ia mengumpulkan dua puluh lima orang ulama ahli *qirâ'ât*, termasuk di dalamnya imam yang tujuh (imam-imam *qirâ'ât sab'ah*).<sup>31</sup> Agaknya penulisan *qirâ'ât* pada periode ini hanya

---

<sup>30</sup> Nabîl bin Muḥammad Ibrâhîm 'Âli Ismâ'îl, *'Ilm al-Qirâ'ât: Nasy'atuhu, Athwâruhu, Atsaruhu fî 'Ulûm al-Syar'iyah*, h. 99-102.

<sup>31</sup> Abû al-Ḥasan 'Alî bin Fâris al-Khayyâth, *Al-Tabshirah fî Qirâ'ât al-Aimah al-'Asyrah* (Riyâdh: Maktabah al-Rusyd, 2007), h. 19.

menghimpun riwayat yang sampai kepada mereka, tanpa menyeleksi perawi atau materi *qirâ'ât*.

Kemudian pada abad ketiga Hijriyah kegiatan penulisan *qirâ'ât* semakin marak. Diantara mereka adalah Ahmad bin Jubair al-Makki (w. 258 H) yang menghimpun bacaan Imam Lima, Ismâ'îl bin Ishâq al-Maliki ( w. 282 H) yang menghimpun 20 bacaan Imam, Ibn Jarir al-THabari (w. 310 H) yang menghimpun bacaan lebih dari 20 Imam, dan lain lainnya. Setelah itu kegiatan penulisan ilmu *qirâ'ât* semakin meningkat dari tahun ke tahun dan dari abad ke abad.

### 5. Terbentuknya *Qirâ'ât Sab'ah*

Banyaknya *qirâ'ât* yang tersebar di banyak negeri Islam menyebabkan munculnya kegalauan pada banyak kalangan, terutama kalangan awam. Hal inilah yang menyebabkan sebagian ahli *qirâ'ât* membuat rambu-rambu yang bisa menyeleksi *qirâ'ât* mana saja yang patut dianggap *shahîh*. Rambu-rambu yang dimaksud adalah *pertama*. harus *mutawâtir*, *masyhur* di kalangan ahli *qirâ'ât*. *Kedua*, harus sesuai dengan *rasm 'utsmâni* dan *ketiga*, harus sesuai dengan kaidah bahasa Arab.<sup>32</sup>

Kemudian muncul prakarsa dari Abû Bakar Ahmad bin Mûsâ al-Baghdâdi Ibn Mujâhid (w. 324 H) untuk menyederhanakan bacaan pada imam-imam yang paling berpengaruh pada setiap negeri Islam. Lalu dilipilihlah tujuh imam yang bisa mewakili bacaan pada setiap negeri Islam. Mereka yang terpilih adalah:

- a. Dari Madinah: Imam Nâfi' bin Abî Nu'aim al-Ashfihâni (w. 127 H)
- b. Dari Mekkah: 'Abdullâh bin Katsîr al-Makki (w. 120 H)
- c. Dari Bashrah: Abû 'Amr al-Bashri (w 153 H)
- d. Dari Syam: 'Abdullâh bin 'Amir al-Syâmi (w. 118 H)
- e. Dari Kufah, terpilih tiga imam yaitu: 'Âshim bin Abî al-Najud (w. 127 H), Hamzah bin Habîb al-Zayyat (.w 156 H) , dan 'Alî bin Hamzah al-Kisâ'i (w. 189 H).

<sup>32</sup> Ibn al-Jazari, *Thayyibah al-Nasyr fi al-Qirâ'ât al-'Asyr*. (Madinah: Maktabah Dâr al-Huda, 1421/2000), Cet. 2, h. 32

Pemilihan ketujuh Imam tersebut berdasarkan kriteria yang sangat ketat. Kriteria tersebut disebutkan sendiri oleh Ibn Mujâhid dalam kitabnya *al-Sab'ah*, yaitu harus ahli dalam bidang *qirâ'ât*, mengetahui *qirâ'ât* yang *masyhûr* dan yang *syâdz*, tahu tentang periwayatan, dan tahu tentang seluk beluk bahasa Arab.<sup>33</sup>

Bacaan imam-imam tersebut dikumpulkan oleh Ibn Mujâhid pada kitabnya yang terkenal yaitu "Al-Sab'ah". Sebagaimana setiap prakarsa yang baru ada yang pro dan ada yang kontra. Mereka yang pro terhadap gagasan Ibn Mujâhid mengikuti jejak Ibn Mujâhid dengan cara menghimpun bacaan Imam Tujuh dari berbagai riwayat dan memberikan penjelasan (*hujjah*) terhadap setiap fenomena qira'at yang diriwayatkan dari tujuh imam tersebut. Sedangkan para ulama yang kontra mengkhawatirkan akan adanya timbul sangkaan bahwa *qirâ'ât sab'ah* adalah *sab'atu ahruf* yang di kehendaki oleh hadtis. Oleh karena itu menurut Abû 'Abbâs bin Ammar (w. 430 H) alangkah baiknya kalau yang dikumpulkan itu kurang dari tujuh imam *qirâ'ât* atau lebih dari tujuh. Di antara para ulama yang kontra adalah Abû 'Alî al-Fârisi, Ibn Khawalah, Ibn Zanjalah, Makki Ibn Abi Thâlib al-Qaisyi dan lain sebagainya.<sup>34</sup>

## 6. Penyederhanaan Perawi Imam *Qirâ'ât Sab'ah*

Pada kitab *al-Sab'ah* karya Ibn Mujâhid masih disertakan banyak perawi dari setiap Imam dari Imam Tujuh. Kemudian pada periode berikutnya, muncul seorang ahli *qirâ'ât* dari Andalus yang bernama Utsmân bin Sa'id, Abû 'Amr al-Dânî (w. 444 H) menyederhanakan para perawi dari setiap Imam *Qirâ'ât* Tujuh menjadi dua pada setiap Imam. Al-Dânî berpendapat bahwa adanya dua *râwi* pada setiap Imam lebih memudahkan menghafal materi *qirâ'ât* dari masing-masing Imam. Dan dua *râwi* pada setiap Imam sudah bisa mewakili para *râwi* dari setiap Imam. Penyederhanaan *râwi* menjadi dua *râwi* dari setiap Imam bisa kita lihat pada karyanya, *al-Taisîr*. *Râwi-râwi* yang disebut oleh al-Dânî untuk setiap Imam adalah sebagai berikut :

---

<sup>33</sup> Ahmad bin Mûsâ bin Mujâhid, *al-Sab'ah fî al-Qirâ'ât*, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1400 H), juz 1, h. 45.

<sup>34</sup> T. M. Hasby Al-Siddieqy, *Ilmu-ilmu Al-Qur'an* (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), h. 138.

- a. Qâlûn (w. 220 H) dan Warsy (w. 197 H), meriwayatkan *qirâ'at* dari Imam Nâfi'
- b. Qunbul (w. 291 H) dan Al-Bazzi (w. 250 H), meriwayatkan *qirâ'at* dari Imam Ibn Katsîr
- c. Al-Dûrî (w. 246 H) dan Al-Sûsi (w. 261 H), meriwayatkan *qirâ'at* dari Imam Abû 'Amr
- d. Hisyâm (w. 245 H) dan Ibn Dzakwân (w. 242 H), meriwayatkan *qirâ'at* dari Imam Ibn 'Âmir
- e. Syu'bah (w. 193 H) dan Hafsh (w. 180 H), meriwayatkan *qirâ'at* dari Imam 'Âshim
- f. Khalaf (w. 229 H) dan Khallâd (w. 220 H), meriwayatkan *qirâ'at* dari Imam Hamzah
- g. Abû al-Hârîts (w. 240 H) dan Dûrî al-Kisâ'i (w. 246 H), meriwayatkan *qirâ'at* dari Imam al-Kisâ'i.<sup>35</sup>

Apa yang ditetapkan oleh al-Dânî ternyata mendapatkan perhatian yang demikian besar dari para ahli *qirâ'at* pada masa setelah al-Dânî. Hal tersebut bisa dilihat dari kemunculan imam Al-Syâthibî (w. 591 H) yang telah berhasil menulis materi *qirâ'at sab'ah* yang terdapat dalam kitab *al-Taisîr* menjadi untaian *nazham* yang indah dan menggugah. *Nazham* terdiri dari 1171 bait. Kumpulan *nazham* itu di namakan "*Hirz al-Amâni wa Wajh al-Tahâni*" yang kemudian lebih di kenal dengan sebutan *Syâthibiyyah*. Kumpulan *Nazham Syâthibiyyah* ini telah menggugah banyak ahli *qirâ'at* untuk mensyarahinya. Jumlah kitab yang mensyarahi *nazham Syâthibiyyah* ini lebih dari lima puluh kitab. *Nazham Syâthibiyyah* ini merupakan karya terbesar imam al-Syâthibi dalam bidang ilmu *qirâ'at*. Sampai sekarang *nazham* ini dijadikan sebagai rujukan utama bagi umat Islam di dunia yang ingin mendalami ilmu *qirâ'at*.

### **E. Rasm 'Utsmânî: Pengertian, Hukum dan Kedudukannya**

*Rasm* adalah bentuk *marshdar* dari *rasama*, *yarsamu*, yang berarti menggambar atau melukis. Istilah *rasm* dalam Al-Qur'an diartikan sebagai pola penulisan Al-Qur'an yang digunakan oleh 'Utsmân dan

---

<sup>35</sup> Mannâ Khalîl al-Qaththân, *Mabâhits fi 'Ulûm al-Qur'ân*. h. 182-184.



sahabat-sahabatnya ketika menulis dan membukukan Al-Qur'an. Selanjutnya pola penulisan tersebut dijadikan standar dalam penulisan kembali mushaf Al-Qur'an. Pola penulisan ini kemudian populer dengan sebutan *rasm 'utsmâni*.<sup>36</sup> Sedangkan menurut Mannâ Khalîl al-Qaththân, *rasm 'utsmâni* adalah pola penulisan yang telah diakui dan diwarisi oleh umat Islam sejak masa 'Utsmân. Pemeliharaan *rasm* ini merupakan jaminan kuat bagi penjagaan Al-Qur'an dari perubahan dan pergantian huruf-hurufnya.<sup>37</sup>

Kedudukan Rasm 'Utsmâni diperselisihkan oleh para ulama, apakah pola penulisan tersebut merupakan petunjuk Nabi (*tawqifi*) atau hanya hasil ijtihad para sahabat.

*Pertama*, sebagian ulama berpendapat bahwa rasm 'Utsmâni bersifat *tawqifi* yang wajib dipakai ukuran dalam penulisan Al-Qur'an dan harus selalu disucikan. Mereka beralasan, bahwa para penulis wahyu adalah sahabat-sahabat yang ditunjuk dan dipercaya oleh Nabi saw.

*Kedua*, banyak ulama berpendapat bahwa rasm 'Utsmâni tidak bersifat *tawqifi* dari Nabi, tetapi hanya merupakan suatu cara penulisan yang disetujui 'Utsmân dan diterima umat dengan baik, sehingga menjadi suatu keharusan yang wajib dijadikan pegangan dan tidak boleh dilanggar.

*Ketiga*, kelompok yang berusaha mengkompromikan pendapat sebelumnya. Mereka berpendapat bahwa rasm 'Utsmâni hanyalah sebuah istilah, tata cara, dan tak ada salahnya jika menyalahi bila orang telah mempergunakan satu rasm tertentu untuk *imla'* dan *rasm* itu tersiar luas di antara mereka.<sup>38</sup>

Dari keterangan di atas, maka penulis lebih cenderung kepada pendapat yang menyatakan bahwa penulisan Al-Qur'an tetap mengacu pada *rasm 'utsmâni* yang telah ada, namun bukan karena *rasm 'utsmâni* adalah *tawqifi* sebagaimana yang dikemukakan oleh banyak kalangan. Karena bagaimanapun tulisan adalah budaya suatu bangsa, bukan wahyu.

---

<sup>36</sup> M. Quraish Shihab, *Mukjizat al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1997), h. 91.

<sup>37</sup> Mannâ Khalîl al-Qaththân, *Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an*, h. 217.

<sup>38</sup> Mannâ Khalîl al-Qaththân, *Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an*, h. 213-216.

## F. Sekilas Tentang Sejarah Penulisan Al-Qur'an

Upaya pelestarian Al-Qur'an pada masa Nabi adalah dengan cara setiap kali turun wahyu beliau langsung mengingat dan menghafalnya. Selanjutnya, beliau menyampaikan wahyu tersebut kepada para sahabatnya. Lalu sahabat menyampaikannya secara berantai kepada sahabat-sahabat yang lain. Nabi memerintahkan mereka untuk menuliskannya dan menunjukkan tempat ayat tersebut dalam *surah*, sehingga penulisan pada lembaran-lembaran itu membantu penghafalan di dalam hati. Selain itu, sebagian dari para sahabat menuliskan Al-Qur'an atas kehendak sendiri (ijtihad) tanpa diperintah oleh Nabi. Mereka menuliskannya pada pelepah kurma, lempengan batu, daun lontar, kulit atau daun kayu, pelana, dan potongan tulang belulang binatang.<sup>39</sup>

Dengan demikian, maka pada masa Nabi istilah “pengumpulan/penghimpunan Al-Qur'an” mempunyai dua pengertian, yaitu: *Pertama*, menghafalkan Al-Qur'an di luar kepala; *Kedua*, menuliskan Al-Qur'an pada benda-benda yang bisa ditulis.

Pada pengertian pertama, kita tahu bahwa di antara sahabat-sahabat Nabi yang hafal Al-Qur'an adalah 'Abdullah bin Mas'ûd, 'Alî bin Abî Thâlib, Ubay bin Ka'b, dan lain-lain. Di antara faktor yang mendorong mereka menghafalkan Al-Qur'an adalah kecintaan mereka terhadap Al-Qur'an, karena Al-Qur'an disamping mempunyai nilai sakral, Al-Qur'an juga mempunyai nilai seni sastra yang sangat tinggi. Faktor lainnya adalah penghargaan Nabi dan sahabat lainnya terhadap mereka yang mempunyai hafalan yang banyak. Sebagaimana pada waktu Perang *uhud*, Nabi menyuruh menguburkan terlebih dahulu mereka yang paling banyak hafalan Al-Qur'an.<sup>40</sup>

Akan halnya dengan pengertian yang kedua, yaitu menuliskan Al-Qur'an, maka dalam periwayatan disebutkan bahwa Nabi selalu menyuruh para sahabatnya menulis Al-Qur'an segera setelah wahyu diturunkan. Agar konsentrasi para sahabat hanya kepada Al-Qur'an,

<sup>39</sup> Muhammad 'Abd al-'Azhîm al-Zarqâni, *Manâhil al-'Urfân fi 'Ulûm Al-Qur'ân* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001), h. 265. Lihat juga Mannâ Khalîl al-Qaththân, *Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an*, h. 186.

<sup>40</sup> Ahsin Sakho Muhammad dan Ahmad Fathoni, *Pedoman Umum Penulisan dan Pentashihan Mushaf al-Qur'an dengan Rasm Usmani* (Jakarta: Puslitbang Lektur Agama Badan Litbang Agama Departemen Agama, 1999), h. 2-3.

maka Nabi melarang para sahabatnya mencatat selain Al-Qur'an. Dalam sebuah hadits disebutkan:

حَدَّثَنَا هَدَّابُ بْنُ خَالِدٍ الْأَزْدِيُّ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ  
بْنِ يَسَّارٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ:  
(لَا تَكْتُبُوا عَنِّي، وَمَنْ كَتَبَ عَنِّي غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلْيَمْحُهُ، وَحَدِّثُوا عَنِّي؛  
وَلَا حَرَجَ، وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ - قَالَ هَمَّامٌ: أَحْسِبُهُ قَالَ: - مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا  
مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ)<sup>41</sup>

*“Telah berbicara kepada kami Haddâb bin Khâlîd al-Azdi, telah berbicara kepada kami Hammâm, dari Zaid bin Aslam, dari ‘Athâ’ bin Yasâr, dari Abû Sa’îd al-Khudri, bahwa Rasulullah saw. bersabda: “Jangan kamu tulis ucapan-ucapanku, dan barangsiapa menulis ucapanku selain Al-Qur’an hendaknya ia menghapusnya. Dan barangsiapa mendustakan diriku –kata Hammâm, saya kira Nabi lalu bersabda dengan sengaja, maka hendaklah mempersiapkan tempatnya di neraka”.*

Nabi mengemukakan hal tersebut agar Al-Qur’an tidak bercampur dengan hadits. Bagi mereka yang tidak mengerti, maka mereka akan menganggap keduanya sama.

Beberapa sahabat yang dikenal sebagai penulis wahyu, antara lain: *Khulafâ’ al-Râsyidîn*, Mu’awiyah, Khâlîd bin Wâlid, Ubay bin Ka’b, Zaid bin Tsâbit, ‘Amr bin ‘Ash, Abû Mûsa al-Asy’ari dan Abû Darda. Tulisan-tulisan Al-Qur’an pada masa itu belum dikumpulkan dalam satu mushaf yang lengkap, masih berserakan di sana-sini. Ayat-ayat dan urutan surat masih belum disusun berurutan, walaupun urutan tersebut sudah diketahui para sahabat.<sup>42</sup>

Al-Qur’an kembali ditulis pada masa Abu Bakar atas desakan sahabat ‘Umar bin Khaththâb, karena ‘Umar khawatir dengan banyaknya sahabat Nabi yang gugur pada peperangan Yamamah melawan Musailamah Al-Kadzdzâb. Mereka yang gugur itu sedikit banyaknya telah menghafalkan Al-Qur’an. Jika hal ini terus berlanjut, maka dikhawatirkan banyak ayat Al-Qur’an yang hilang. Abu Bakar

<sup>41</sup> Muslim bin al-Hajjâj al-Naisaburi, *Shahîh Muslim*, jilid 4, kitab al-Zuhd, bab 72, hadis no. 3004, (Kairo: Dâr al-Hadîts, 1997), h. 605.

<sup>42</sup> Mannâ Khalîl al-Qaththân, *Studi Ilmu-ilmu Al-Qur’an*, h. 187.

pada mulanya enggan menerima gagasan Umar, karena hal ini belum pernah dilakukan pada masa Nabi, maksudnya pada masa Nabi belum pernah dilakukan pengumpulan Al-Qur'an dalam satu mushaf. Akan tetapi, setelah terjadi dialog yang cukup serius antara keduanya, ia bisa menerima hal itu dengan pertimbangan kemaslahatan yang telah dia ketahui dengan jelas, sehingga ia merasa yakin bahwa penghimpunan Al-Qur'an yang diusulkan oleh Umar itu benar-benar merupakan sarana untuk menjaga Kitabullah dari keterbengkalaaian dan perubahan. Lalu ia memerintahkan Zaid bin Tsâbit untuk merealisasikan gagasan ini.

Pada mulanya, Zaid merasa berat menerima tugas tersebut, tetapi Abu Bakar meyakinkannya dan menjelaskan segi positifnya. Akhirnya, ia benar-benar memulai penghimpunan Al-Qur'an dan menuliskan ayat demi ayat dengan merujuk pada Al-Qur'an yang ditulis pada kepingan-kepingan benda pada masa Nabi, disamping merujuk pula pada hafalan para sahabat yang lain.<sup>43</sup> Setelah selesai, mereka menamakan tulisan tersebut dengan nama Mushaf, yang berarti kumpulan dari lembaran yang ditulis. Mushaf tersebut disimpan oleh Abu Bakar. Setelah wafat pada 13 H, mushaf diserahkan kepada 'Umar dan tetap berada di tangannya hingga beliau wafat. Kemudian mushaf tersebut berpindah tangan ke putrinya, Hafshah.<sup>44</sup>

Penulisan Al-Qur'an terjadi kembali pada masa 'Utsmân bin 'Affân. Ketika terjadi perang Armenia dan Azerbaijan (Uni Soviet) dengan penduduk Irak, di antara prajurit Islam yang ikut menyerbu kedua tempat tersebut adalah Hudzaifah bin al-Yaman. Ia melihat banyak perbedaan dalam cara-cara membaca Al-Qur'an. Sebagian bacaan itu bercampur dengan kesalahan, tetapi masing-masing mempertahankan dan berpegang pada bacaannya, serta menentang setiap orang yang menyalahi bacaannya dan bahkan mereka saling mengkafirkan. Melihat kenyataan ini, Hudzaifah segera menghadap 'Utsmân dan melaporkannya.<sup>45</sup> Tidak hanya sampai di situ saja, pertikaian seperti itu juga merambat ke daerah-daerah lain, seperti Hijaz dan Madinah. Karena itulah, 'Utsmân memprakarsai penulisan kembali Al-Qur'an dengan tujuan agar kaum muslimin mempunyai rujukan Al-Qur'an

---

<sup>43</sup> Muhammad 'Abd al-'Azhîm al-Zarqâni, *Manâhil al-'Urfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, h. 267-269.

<sup>44</sup> Mannâ Khalîl al-Qaththân, *Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an*, h. 189-192.

<sup>45</sup> Mannâ Khalîl al-Qaththân, *Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an*, h. 192.

yang benar-benar bisa dipertanggung jawabkan. Dengan kata lain ‘Utsmân ingin mempersatukan mushaf yang ada (*Tauhîd al-Mushhâf*).<sup>46</sup>

‘Utsmân melaksanakan rencananya itu sekitar akhir tahun kedua puluh empat dan awal tahun kedua puluh lima Hijriah. Ia mengirimkan utusan menemui Hafshah binti ‘Umar. Lalu Hafshah mengirimkan *shahîfah-shahîfah* yang ada padanya kepada ‘Utsmân, yang merupakan himpunan pada masa Abu Bakar. Untuk menyalin Al-Qur’an, ia membentuk Panitia Empat, yaitu Zaid bin Tsâbit, ‘Abdullah bin Zubair, Zaid bin al-‘Ash, dan ‘Abdurrahman bin al-Hârîts bin Hisyâm. Tiga yang terakhir adalah berasal dari suku Quraisy (kaum Anshar), sedangkan Zaid bin Tsâbit berasal dari kaum Muhajirin.<sup>47</sup>

Setelah penyalinan mushaf selesai, ‘Utsmân mulai mengirimkan mushaf-mushaf tersebut ke masing-masing daerah, dan memerintahkan agar mushaf-mushaf yang tidak sama dibakar. Hal ini beliau lakukan demi memotong pertikaian dan agar kaum muslimin berhati-hati dalam membaca Al-Qur’an. Sehingga mereka hanya akan menggunakan mushaf-mushaf yang memenuhi kriteria-kriteria tertentu yang akan disebut berikut ini. Keistimewaan mushaf ini adalah:

1. Hanya memuat yang *mutâwatir*, bukan yang *ahad*.
2. Mengabaikan yang telah *dinasakh* bacaannya dan yang telah tidak ada pada pemaparan bacaan yang terakhir.
3. Urutan ayat dan surat sebagaimana yang kita lihat sekarang ini, tidak seperti *shahîfah-shahîfah* Abu Bakar yang hanya memenuhi urutan ayat, bukan surat.
4. Penulisannya tanpa menggunakan tanda baca (titik, harakat, tasydîd dan lainnya) sehingga dapat mencakup wajah-wajah *qirâ’ât* yang beragam, serta menyajikan ragam *qirâ’ât* dalam sejumlah mushaf, bila ragam itu tidak bisa dicakup oleh satu jenis *rasm*.
5. Terhindar sama sekali dari segala sesuatu yang tidak termasuk Al-Qur’an, seperti tulisan yang dibubuhkan oleh sebagian sahabat di

---

<sup>46</sup> Ahsin Sakho Muhammad dan Ahmad Fathoni, *Pedoman Umum Penulisan dan Pentashihan Mushaf al-Qur’an dengan Rasm Usmani*, h. 4-5.

<sup>47</sup> Muhammad ‘Abd al-‘Azhîm al-Zarqani, *Manâhil al-‘Urfân fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, h. 274.

dalam mushaf mereka guna menjelaskan arti kata tertentu.<sup>48</sup>

Mengenai jumlah mushaf yang digandakan, ulama berbeda pendapat. Namun yang masyhur adalah bahwa mushaf yang ditulis ada enam buah, yang dikirim ke Mekkah, Syam, Bashrah, dan Madinah. Sedangkan satu lagi disimpan oleh 'Utsmân yang dikenal dengan nama *mushhaf al-Imâm*.<sup>49</sup>

Jika ketiga penulisan *mushhaf* di atas dibandingkan, maka akan didapatkan perbedaan sebagai berikut:

1. Pada masa Nabi, penulisan dilakukan ketika wahyu turun dengan menyusun urutan ayat-ayat dalam susunan surat tertentu sesuai petunjuk Nabi. Ayat tersebut di tulis secara parsial pada kepingan-kepingan tulang, pelepah kurma, batu-batuan, dan semacamnya.
2. Pada masa Abu Bakar, penulisan dilakukan untuk mengumpulkan dan memproduksi catatan-catatan Al-Qur'an menjadi sebuah mushaf. Tertib suratnya menurut urutan turunnya wahyu.
3. Pada masa 'Utsmân dilakukan penggandaan mushaf yang ditulis Abu Bakar dengan tertib ayat dan suratnya seperti yang ada sekarang ini.

Perbedaan lainnya yang dapat disimpulkan adalah dari segi motifasi penulisan mushaf; di mana pada masa Abu Bakar dilakukan sebagai akibat dari kekhawatiran akan hilangnya Al-Qur'an bersamaan dengan gugurnya para *huffâzh*. Sedangkan pada masa 'Utsman penulisan ulang terjadi karena motif unifikasi tulisan dan bacaan. Dengan usaha 'Utsmân tersebut, ia telah berhasil menghindarkan timbulnya fitnah dan mengikis sumber perselisihan serta menjaga Al-Qur'an dari penambahan dan penyimpangan sepanjang masa.<sup>50</sup>

### **G. Qirâ'ât dan Pengaruhnya Terhadap Rasm 'Utsmâni**

Sebagaimana telah dikemukakan di atas, bahwa motifasi 'Utsmân dalam penulisan *mushhaf* Al-Qur'an pada masa itu adalah karena adanya perbedaan bacaan (*qirâ'ât*) Al-Qur'an di kalangan umat

---

<sup>48</sup> Muhammad 'Abd al-'Azhîm al-Zarqani, *Manâhil al-'Urfân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, h.276-277.

<sup>49</sup> 'Abduh Zulfikar Akam, *Al-Qur'an dan Qira'at* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1996), cet. I, h. 47-48.

<sup>50</sup> Mannâ Khalîl al-Qaththân, *Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an*, h. 197-198.

Islam yang dapat memicu pertikaian. Untuk itu beliau memberikan kriteria dan syarat-syarat yang harus dipenuhi dalam penulisan mushaf tersebut. Salah satu di antaranya adalah bahwa mereka (para penulis Al-Qur'an) tidak boleh menuliskan sesuatu pun kecuali yang mereka yakini betul sebagai Al-Qur'an dan penulisannya menggunakan cara yang dapat mencakup bentuk-bentuk *qirâ'ât* yang beragam. Mereka harus meninggalkan yang tidak sesuai dengan syarat tersebut. Misalnya saja *qirâ'at* فاسعوا إلى ذكر الله , yang menggantikan *qirâ'at* إلى ذكر الله . Juga meninggalkan *qirâ'ât* semacam:

وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة صالحة غصبا

Yakni dengan menambahkan kata *صاححة*.<sup>51</sup> Dan *qirâ'at-qirâ'at* yang sejenis.

Dalam hal ini, <Utsmân memerintahkan menyalin Al-Qur'an menjadi beberapa mushaf, karena beliau bermaksud mengirimi yang telah disepakati ke berbagai kawasan Islam. Mereka menulis dalam keadaan beragam dari segi penetapan, pembuangan, penggantian dan sebagainya, karena beliau hendak mencakup semua huruf, di mana Al-Qur'an turun terdiri atasnya. Maka mushaf <Utsmâni memiliki kaidah-kaidah penulisan. Para pakar di bidang ini meringkas kaidah-kaidah itu ke dalam enam kaidah dasar, yaitu *hadzf*, *ziyâdah*, *hamz*, *badal*, *fashl* dan *washl*.<sup>52</sup> Contohnya adalah dengan menyembunyikan (*hadzf*) alif pada kata ملك (Q.S. 1: 4) demi mengakomodasi *qirâ'ât* yang diriwayatkan oleh Imam 'Âsim, al-Kisâ'i, Ya'qûb, dan Khalaf ("maliki" dibaca panjang, dengan alif), sekaligus *qirâ'ât* yang diriwayatkan oleh Abû 'Amr, Ibn Katsîr, Nâfi', Abû Ja'far, dan Ibn 'Âmir ("maliki" dibaca pendek, tanpa alif).<sup>53</sup>

Mereka juga menulis tanpa titik dan *harakat* untuk merealisasikan berbagai kemungkinan. Sebagian kata, sesuai dengan keberadaan *rasmnya*, bisa dibaca dengan lebih dari satu *wajah*. Misalnya kata فتبينوا yang bisa dibaca dengan فتتبتوا, karena aslinya tidak bertitik dan tidak

<sup>51</sup> Muhammad 'Abd al-'Azhîm al-Zarqani, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, h. 274.

<sup>52</sup> Muhammad 'Abd al-'Azhîm al-Zarqani, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, h. 385.

<sup>53</sup> Abû Hayyân al-Andalusî, *al-Bahr al-Muhîth*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1992), jilid I, h. 36-37.

berharakat. Demikian pula kata *ننشرها* yang dapat dibaca *ننشرها*. Adapun kata-kata yang tidak menunjukkan adanya lebih dari satu *wajah* ketika tidak diberi titik dan *harakat*, padahal sebenarnya ia dibaca pula dengan *qirâ'at* lain, maka dalam sebagian *mushhaf* mereka menuliskannya untuk menunjukkan suatu *qirâ'at*, dan pada *mushaf* lainnya mereka menuliskannya untuk menunjukkan *qirâ'at* yang lain. Misalnya kata *وصى* yang dibaca pula dengan *أوصى*, dengan *hamzah*.

Adapun kata yang mengandung keragaman *qirâ'at*, jika satu *rasm* tidak dapat mencakup kemungkinan ragam *qirâ'at* itu, maka mereka akan menulis dengan suatu *rasm* yang sesuai dengan suatu *wajah* dalam suatu *mushaf*, dan menulis dengan *rasm* lain yang sesuai dengan *wajah* lain dalam *mushaf* yang lain pula. Mereka sangat menghindari penulisan dua jenis *rasm* dalam satu *mushaf*, karena khawatir dianggap kata itu turun berulang dengan dua *wajah*, padahal tidak begitu. Keduanya merupakan *qirâ'at*, yang kata itu turun tanpa berulang.<sup>54</sup>

Mereka juga menghindari penulisan suatu kata dalam satu *mushaf* dengan dua *rasm*, yakni yang satu di dalam dan yang lain di bagian margin, agar tidak diduga bahwa yang kedua merupakan pembetulan dari yang pertama. Tambahan lagi, penulisan salah satu di dalam, dan yang lain di bagian margin merupakan bentuk penguatan atas suatu hal tanpa alasan. Adapun kata yang mengandung keragaman *qirâ'at* dan dapat ditunjukkan oleh satu jenis *rasm* dengan bantuan tanpa memberi titik dan *harakat*.

Upaya yang dilakukan oleh para sahabat ini adalah atas dorongan bahwa mereka menerima Al-Qur'an dari Rasulullah SAW dengan segenap ragam *qirâ'at*-nya dan dengan ketujuh huruf yang terdiri atasnya Al-Qur'an turun. Dengan demikian, cara seperti itu paling memungkinkan termuatnya semua jenis *wajah*, sehingga mereka tidak akan dikatakan menggugurkan sebagian *qirâ'at* atau melarang seseorang membaca dengan huruf yang dikehendaknya, padahal semuanya mutawatir dari Nabi saw.<sup>55</sup>

<sup>54</sup> Muhammad 'Abd al-'Azhîm al-Zarqani, *Manâhil al-'Urfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, h.275.

<sup>55</sup> Muhammad 'Abd al-'Azhîm al-Zarqani, *Manâhil al-'Urfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, h.275.



## H. Penutup

Dari keterangan yang telah dikemukakan di atas, jelaslah bahwa *qirâ'ât* mempunyai pengaruh signifikan dalam penulisan *rasm 'utsmânî*. Menurut para ulama ahli *qirâ'ât*, dasar *qirâ'ât* itu adalah *riwâyat*. Ragam *qirâ'ât* telah ada lebih dulu sebelum adanya *rasm* dan *rasm Al-Qur'an ('utsmânî)* telah disepakati dan dibuat sedemikian rupa sehingga dapat mewakili dan menampung beragam *qirâ'ât* yang diterima.

Para pakar di bidang *qirâ'ât* meringkas kaidah-kaidah penulisan *mushhaf 'utsmânî* ke dalam enam kaidah dasar, yaitu *hadzf, ziyâdah, hamz, badal, fashl dan washl*. Mereka juga menulis tanpa tanda baca untuk merealisasikan berbagai kemungkinan. Sebagian kata, sesuai dengan keberadaan *rasmnya*, bisa dibaca dengan lebih dari satu *wajah*. Adapun kata-kata yang tidak menunjukkan adanya lebih dari satu *wajah* ketika tidak diberi tanda baca, padahal sebenarnya ia dibaca pula dengan *qirâ'ât* lain, maka dalam sebagian mushaf mereka menulisnya untuk menunjukkan suatu *qirâ'ât*, dan pada mushaf lainnya mereka menulisnya untuk menunjukkan *qirâ'ât* yang lain. Upaya yang dilakukan oleh para sahabat ini adalah merupakan cara yang paling memungkinkan termuatnya semua jenis *wajah*, sehingga mereka tidak akan dikatakan menggugurkan sebagian *qirâ'ât* atau melarang seseorang membaca dengan huruf yang dikehendaknya, padahal semuanya *mutawâtir* dari Nabi SAW.

## Daftar Pustaka

Al-Qur'an al-Karim

Al-'Akk, Khâlid 'Abdurrahman. *Shafwah al-Bayân li Ma'ânî al-Qur'ân al-Karîm*. (Kairo: Dâr al-Salâm, 1994)

Akam, Abduh Zulfikar. *Al-Qur'an dan Qira'at*, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1996)

Al-Andalûsî, Abû Hayyân. *al-Bahr al-Muhîth*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1992)

Al-Fadli, 'Abdul Hâdî. *Al-Qirâ'ât al-Qur'âniyyah*, (Beirut: Dâr al-Majma' al-'Ilmi, 1979)

Hasanuddin AF. *Anatomi al-Qur'an: Perbedaan Qira'at dan Pengaruhnya Terhadap Istinbath Hukum dalam Al-Qur'an*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1995)

Ismâ'îl, Nabîl bin Muḥammad Ibrâhîm 'Âli, DR. *Ilm al-Qirâ'ât: Nasy'atuhu, Athwâruhu, Atsaruhu fî 'Ulûm al-Syar'iiyyah*, (Riyâdh: Maktabah al-Tawbah, 2000)

Masyhuri, Ismail. *Ilmu Qira'atul Qur'an: Sejarah dan Pokok Perbezaan Qiraat Tujuh*, (Kuala Lumpur: Nurulhas, t.t.)

Muhammad, Ahsin Sakho dan Fathoni, Ahmad. *Pedoman Umum Penulisan dan Pentashihan Mushaf al-Qur'an dengan Rasm*

*Usmani*, (Jakarta: Puslitbang Lektur Agama Badan Litbang Agama Departemen Agama, 1999)

Al-Naisaburi, Muslim bin al-Hajjâj. *Shahîh Muslim*. jilid 4, (Kairo: Dâr al-Hadîts, 1997)

Al-Qâdhî, ‘Abd al-Fattâh. *Târîkh al-Mushhaf al-Syarîf*. (Kairo: Maktabah wa Mathba’ah al-Masyhad al-Husainî, t.t.)

Al-Qaththân, Mannâ Khalîl. *Studi Ilmu-ilmu Al-Qur’an*. Penerjemah Mudyakir AS. (Jakarta: Pustaka Litera AntarNusa, 2000)

Al-Qishthalânî, Syihâbuddîn. *Lathâif al-Isyârât li Funûn al-Qirâ’ât*, (Kairo: T.Pn, 1972)

Al-Shâbûni, Muhammad ‘Alî. *Al-Tibyân fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, (T.Tp: T. Pn, 1980)

Shihab, M. Quraish. *Mukjizat al-Qur’an*, (Bandung: Mizan, 1997)

Al-Suyûthî, Jalâluddîn ‘Abdurrahmân. *Al-Itqân fî ‘Ulûm al-Qur’an*, (Beirut: Maktabah al-‘Ashriyyah, 1988), juz IV

Al-Zarkasyi, Badruddin Muhammad bin ‘Abdullah. *Al-Burhân fî ‘Ulûm al-Qur’an*. (Beirut: Dâr al-Fikr, 1988), jilid I.

Al-Zarqani, Muhammad ‘Abdul ‘Azhîm. *Manâhil al-‘Urfân fî ‘Ulûm al-Qur’ân*. (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001).

# Perbedaan *Waqf* dan *Ibtidâ'* Dalam Beberapa Mushaf Al-Qur'an

*Istiqomah*<sup>1</sup>

## Abstrak

*Waqf dan ibtidâ'* merupakan salah satu bagian 'ulûm al-Qur'ân yang sangat penting dalam upaya mewujudkan bacaan Al-Qur'an dengan tartîl yang optimal sesuai dengan perintah Allah dalam Q.S. al-Muzzammil [73]: 4. Dalam hal ini pengetahuan tentang *waqf* dan *ibtidâ'* adalah 50 % dari total pengetahuan yang diperlukan.

Tulisan ini membahas perbedaan *waqf* dan *ibtidâ'* antara Mushaf Standar Indonesia, Mushaf Bombay, Mushaf Kudus dan Mushaf Madinah berdasarkan tanda *waqf* yang digunakan dalam tiap-tiap mushaf, serta pengaruhnya terhadap makna.

**Kata Kunci:** *Waqf, Ibtidâ', Mushaf Al-Qur'an*

## A. Pendahuluan

Al-Qur'an adalah bacaan yang agung. *Waqf* dan *Ibtidâ'* merupakan hal yang tidak terelakkan dalam membaca Al-Qur'an. Seorang pembaca Al-Qur'an akan menemukan kesulitan membaca satu Surah atau ayat yang panjang dalam satu nafas, sementara ia tidak diperbolehkan bernafas di tengah kata atau di antara dua kata (ketika hendak *mewashal*-kan<sup>2</sup> keduanya). Untuk itu ia memerlukan *waqf* untuk menarik nafas dan

---

<sup>1</sup> Penulis ada dosen IIQ Jakarta

<sup>2</sup> *Washl* berarti menyambung atau tidak menghentikan bacaan (lawan dari *waqf*).

beristirahat, kemudian melanjutkan bacaannya (*ibtidâ'*) dengan tetap menjaga keutuhan makna ayat yang dibacanya.

Pada mulanya *waqf* dan *ibtidâ'* dipelajari secara lisan, kemudian –pada masa kodifikasi– berkembang menjadi karya-karya tulis yang –umumnya– ditulis oleh para ulama ahli *qirâ'ât* dan ahli *nahwu*. Pada perkembangan selanjutnya, untuk mempermudah umat Islam dalam menentukan *waqf* dan *ibtidâ'* ketika membaca Al-Qur'an, para ulama menetapkan tanda *waqf* yang diletakkan pada *lafazh-lafazh* tertentu dalam mushaf Al-Qur'an, sebagai rambu-rambu untuk mengenali tempat-tempat yang diperbolehkan atau dilarang *waqf*.<sup>3</sup> Sementara untuk *ibtidâ'* tidak ada tanda khusus, akan tetapi bisa diketahui dari tanda *waqf* yang ditetapkan. Faktanya, tanda tersebut berbeda-beda antara satu mushaf dengan yang lain, baik dari segi simbol maupun letaknya.

## B. Pengertian *Waqf* dan *Ibtidâ'*

### 1. *Waqf*

Kata *waqf* (الْوَقْفُ) dalam Bahasa Arab adalah salah satu bentuk *masdar*<sup>4</sup> dari *fi'il madhî* وَقَفَ. Kata *waqf* secara etimologi mempunyai beberapa arti, antara lain berdiri (حلاف الجلوس), menahan (الجبس) dan diam (السكوت).<sup>5</sup> Sedangkan makna kata *wâqf* menurut terminologi Ilmu *Qirâ'ât*,<sup>6</sup> maka ada beberapa pendapat ulama yang penting untuk diperhatikan. Di antaranya adalah penjelasan yang dikemukakan oleh Ibn al-Jazarî (w. 833 H.):

وَالْوَقْفُ عِبَارَةٌ عَنِ قَطْعِ الصَّوْتِ عَلَى الْكَلِمَةِ زَمْنَا يَتَنَقَّسُ فِيهِ عَادَةً بِنِيَّةٍ  
اسْتِثْنَاءِ الْقِرَاءَةِ إِمَّا بِمَا يَلِي الْحَرْفَ الْمَوْقُوفَ عَلَيْهِ أَوْ بِمَا قَبْلَهُ لَا بِنِيَّةٍ

<sup>3</sup> Husnî Syaikh 'Utsmân, *Haqq al-Tilâwah* (Yordania: Maktabah al-Manar, 1987), h.51-52.

<sup>4</sup> Bentuk lainnya adalah الوقوف. Lihat Muhammad ibn Mukrim ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab* (Beirut: Dâr Shâdir, t.t.), juz IX, h. 359.

Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, juz IX, h. 359.

<sup>6</sup> Istilah *waqf* juga dijumpai dalam Ilmu *Fiqh* dan Ilmu *Nahwu*. *Waqf* menurut ahli *fiqh* (wakaf) ialah menahan harta, tanah atau materi apapun yang bisa dimanfaatkan untuk tujuan tertentu. Sedang *waqf* menurut ahli *nahwu* ialah menghentikan suara di akhir kata dengan cara tertentu. Lihat Abû 'Amr 'Utsmân ibn Sa'îd ad-Dânî, *al-Muktafâ fi al-Waqf wa al-Ibtidâ'*. Tahqîq Yûsuf 'Abd al-Rahmân al-Mar'asyî (Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1987), h. 54.

الْإِعْرَاضُ، وَيَأْتِي فِي رُؤُوسِ الْآيِ وَأَوْسَاطِهَا وَلَا يَأْتِي فِي وَسْطِ كَلِمَةٍ وَلَا فِيمَا  
اتَّصَلَ رِسْمًا وَلَا بُدَّ مِنَ التَّنْفُوسِ مَعَهُ.<sup>7</sup>

“Waqf ialah menghentikan suara pada suatu kata (ketika membaca Al-Qur’an) sekedar untuk menarik nafas dengan niat meneruskan bacaan -langsung pada kata berikutnya atau dengan mengulang kata sebelumnya- bukan untuk menghentikannya. Hal ini boleh dilakukan pada akhir ayat dan pada pertengahannya, namun tidak boleh dilakukan di pertengahan kata dan kata yang bersambung tulisannya, juga harus disertai dengan menarik nafas.”

Dengan jelas dapat diketahui bahwa Ibn al-Jazarî menganggap waqf sebagai salah satu aktifitas yang diperbolehkan dalam membaca Al-Qur’an, yaitu berhenti membaca –pada akhir ayat atau pertengahannya- dengan syarat dilakukan pada huruf terakhir dari suatu kata, disertai dengan menarik nafas. Lain halnya dengan Zakariyyâ al-Anshârî (w. 926 H.) yang memiliki dua definisi berbeda dalam menjelaskan pengertian waqf, yaitu:

الْوَقْفُ يُطْلَقُ عَلَى مَعْنَيْنِ أَحَدُهُمَا الْقَطْعُ الَّذِي يَسْكُتُ الْقَارِئُ عِنْدَهُ  
وَتَانِيَهُمَا الْمَوَاضِعُ الَّتِي نَصَّ عَلَيْهَا الْقُرَّاءُ<sup>8</sup>

“Waqf mempunyai dua arti, yaitu: Pertama, berhentinya seorang pembaca Al-Qur’an; Kedua, tempat-tempat yang ditentukan oleh Ahli Qirâ’at (sebagai tempat berhenti).”

Dalam rumusan definisi di atas, Zakariyyâ al-Anshârî (w. 926 H.) menggunakan kata *qath’* dan *sakt* sekaligus dalam mendefinisikan waqf dalam definisi pertama, serta tidak membatasinya dengan syarat tertentu sebagaimana Ibn al-Jazarî. Hal ini seolah-olah mengisyaratkan bahwa ia sependapat dengan mayoritas ulama *mutaqaddimîn* bahwa waqf semakna dengan *qath’* dan *sakt*.<sup>9</sup>

Sedangkan tempat-tempat yang dimaksud dalam definisi kedua

<sup>7</sup> Ibn al-Jazarî, *an-Nasyr fî al-Qirâ’ât al-‘Asyr* (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.), juz I, h. 189.

<sup>8</sup> Zakariyyâ al-Anshârî, *al-Maqshid Litalkhish Mâ fî al-Mursyîd* (Singapura-Jeddah-Indonesia: al-Haramain, t.t.), h. 4.

<sup>9</sup> Ibn al-Jazarî, *an-Nasyr fî al-Qirâ’ât al-‘Asyr*, juz I, h. 188.

adalah tempat dimana sebaiknya seorang pembaca Al-Qur'an (selanjutnya disebut *qâri'*) menghentikan bacaannya (*waqf*) sekalipun ia masih mampu melanjutkannya.<sup>10</sup> Dan jika dua definisi Zakariyyâ al-Anshârî di atas digabungkan, akan melahirkan pengertian bahwa *waqf* adalah berhenti membaca Al-Qur'an pada tempat yang ditetapkan oleh Ahli *Qirâ'ât*. Adapun definisi *waqf* yang diungkapkan oleh al-Asymûnî<sup>11</sup> adalah:

قَطَعَ الصَّوْتِ عَلَى آخِرِ الْكَلِمَةِ زَمَانًا أَوْ هُوَ قَطَعَ الْكَلِمَةَ عَمَّا بَعْدَهَا ۱۲

“Menghentikan suara sejenak pada akhir kata atau memutuskan suatu kata dari kata berikutnya.”

Definisi al-Asymûnî di atas senada dengan definisi Ibn al-Jazarî, hanya saja al-Asymûnî tidak mensyaratkan keharusan menarik nafas dan niat meneruskan bacaan. Hal ini dikarenakan ia –sebagaimana mayoritas ulama *mutaqaddimîn*- berpendapat bahwa *waqf*, *qath'* dan *sakt* adalah tiga istilah dengan satu makna.<sup>13</sup>

Sementara menurut Ibn al-Jazarî (sebagaimana pendapat ulama *mutaakhkhirîn* dan *muhaqqiqîn*) *waqf*, *qath'* dan *sakt* sama-sama bermakna menghentikan suara pada akhir kata (ketika membaca Al-Qur'an), jika bertujuan mengakhirinya dan beralih pada hal lain maka disebut *qath'*,<sup>14</sup> jika dilakukan tanpa menarik nafas dengan niat melanjutkan bacaan maka disebut *sakt*,<sup>15</sup> dan disebut *waqf* apabila disertai menarik nafas dan niat meneruskan bacaan.

Dari uraian di atas dapat diketahui bahwa *waqf* identik dengan *qath'* dan *sakt*. *Waqf* adalah berhenti sejenak pada akhir kata (ketika membaca Al-Qur'an) untuk menarik nafas dan bermaksud melanjutkannya. *Qath'* adalah berhenti membaca Al-Qur'an dan beralih pada hal lain.

<sup>10</sup> Zakariyyâ al-Anshârî, *al-Maqshid Litalkhish Mâ fi al-Mursyid*, h. 4.

<sup>11</sup> Nama lengkapnya adalah Ahmad ibn 'Abd al-Karîm ibn Muḥammad ibn 'Abd al-Karîm asy-Syâfi'î, salah seorang ulama ahli fikih dan ahli qira'at pada abad XI H. Lihat. ad-Dânî, *al-Muktafâ fi al-Waqf wa al-Ibtidâ'*. Tahqîq Yûsuf 'Abd al-Rahmân al-Mar'asyîlî, h. 70.

<sup>12</sup> Ahmad ibn 'Abd al-Karîm al-Asymûnî, *Manâr al-Hudâ fi al-Waqf wa al-Ibtidâ'* (Singapura-Jeddah-Indonesia: al-Haramain, t.t.), h. 4.

<sup>13</sup> al-Asymûnî, *Manâr al-Hudâ fi al-Waqf wa al-Ibtidâ'*, h. 4.

<sup>14</sup> Ibn al-Jazarî, *an-Nasyr fi al-Qirâ'ât al-'Asyr*, juz I, h. 188.

<sup>15</sup> Ibn al-Jazarî, *an-Nasyr fi al-Qirâ'ât al-'Asyr*, juz I, h. 190.

Sedangkan *sakt* adalah berhenti sejenak (kira-kira dua *harakat*)<sup>16</sup> pada akhir kata tanpa menarik nafas dengan niat melanjutkan bacaan.

*Waqf* boleh pada akhir ayat atau pertengahannya dengan tetap menjaga keutuhan makna ayat. *Qath'* harus pada akhir ayat atau akhir surah dengan ketentuan yang sama dengan *waqf*, yakni tetap menjaga keutuhan maksud yang terkandung dalam ayat.<sup>17</sup> Sedangkan *sakt* hanya berlaku pada tempat-tempat tertentu dan harus berdasarkan riwayat yang *shahîh*.<sup>18</sup>

## 2. Ibtidâ'

Kata *ibtidâ'* (الإبتداء) dalam Bahasa Arab adalah bentuk *mashdar* dari *fi'il mādhi* اَبْتَدَأَ. Kata dasarnya adalah بَدَأَ, artinya memulai suatu pekerjaan.<sup>19</sup> Sedang secara terminologi, para ulama yang menyebutkan definisi *waqf* di atas tidak memberikan definisi *ibtidâ'*. Namun dari definisi *waqf* yang diungkapkan oleh Ibn al-Jazarî dapat disimpulkan bahwa *ibtidâ'* ialah memulai untuk membaca Al-Qur'an baik setelah *qath'* maupun setelah *waqf*.<sup>20</sup>

*Ibtidâ'* setelah *qath'* hendaknya diawali dengan *isti'âdzah* dan *basmalah* baik di permulaan surah, pertengahan maupun di akhirnya. Sementara dalam *ibtidâ'* setelah *waqf* tidak dianjurkan mengawalinya dengan *isti'âdzah* dan *basmalah*, karena tujuan *waqf* adalah untuk istirahat dan menarik nafas.<sup>21</sup> Dengan demikian *waqf* dan *ibtidâ'* adalah dua hal yang tidak dapat dipisahkan. Dalam setiap *waqf* selalu ada *ibtidâ'*, namun *ibtidâ'* tidak selalu dilakukan setelah *waqf*.

## C. Urgensi Waqf dan Ibtidâ'

*Waqf* dan *ibtidâ'* merupakan bagian yang harus diketahui dan diperhatikan oleh *qâri'*. Seorang *qâri'* akan mengalami kesulitan

<sup>16</sup> Ahmad Fathoni, *Petunjuk Praktis Tahsin Tartil al-Qur'an* (Jakarta: Fakultas Ushuluddin Institut PTIQ, 2010), h. 61.

<sup>17</sup> Yahyâ 'Abd al-Razzâq Ghautsânî, *Ilm at-Tajwîd* (T.tp.: Tpn, t.t.), h. 111.

<sup>18</sup> Ibn al-Jazarî, *an-Nasyr fî al-Qirâ'ât al-'Asyr*, juz I, h. 190.

Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, juz I, h. ٢٦.

١٩

<sup>20</sup> Ibrâhîm 'Awadh Shâlih, *Al-Waqf wa al-Ibtidâ' wa Shilatuhumâ bi al-Ma'nâ fî al-Qur'an al-Karîm* (Kairo: Dâr as-Salâm, 2006), h. 19.

<sup>21</sup> 'Athiyah Qâbil Nashr, *Ghâyah al-Murîd fî 'Ilm at-Tajwîd* (Kairo: T.pn, 1995), h. 233.



membaca satu surah atau ayat yang panjang dalam satu nafas, sementara ia tidak diperbolehkan bernafas di tengah kata atau di antara dua kata (ketika hendak mewashlkan keduanya). Untuk itu ia membutuhkan *waqf*, yakni berhenti sejenak pada akhir kata untuk menarik nafas dan beristirahat dengan tetap menjaga keutuhan makna dan maksud ayat yang dibacanya.<sup>22</sup> Di antara riwayat yang menunjukkan pentingnya memperhatikan *waqf* dan *ibtidâ'* adalah:

عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ قَالَ: جَاءَ رَجُلَانِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَتَشَهَّدَ أَحَدُهُمَا فَقَالَ مَنْ يُطِيعُ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ رَشِدَ وَمَنْ يَعْصِهِمَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِئْسَ الْخَطِيبُ أَنْتَ فَمُ (رَوَاهُ أَحْمَدُ) ٢٣

*“Suatu ketika dua orang laki-laki datang kepada Rasulullah saw., salah seorang darinya bersyahadat lalu berkata: ‘Barang siapa taat kepada Allah dan rasul-Nya maka ia telah mendapat petunjuk. Dan barang siapa durhaka terhadap keduanya (lalu berhenti). Maka Rasulullah saw. bersabda: (‘seburuk-buruk khatib adalah engkau, pergilah’).”*

Hadits di atas menunjukkan bahwa dalam berbicara hendaknya seseorang perlu memilih kata yang tepat untuk memutus pembicaraannya. Laki-laki itu dicela karena menghentikan pembicaraan bukan pada tempatnya, sehingga menimbulkan pengertian yang tidak benar, bahwa orang yang taat kepada Allah dan Rasul-Nya, serta orang yang durhaka pada keduanya sama-sama mendapat petunjuk. Untuk menghindari timbulnya pemahaman yang keliru, seharusnya ia menyempurnakan pembicaraannya dan berkata: “Barang siapa taat kepada Allah dan rasul-Nya maka ia telah mendapat petunjuk, dan barang siapa durhaka terhadap keduanya maka ia telah melampaui batas.” Atau ia berhenti sejenak pada akhir kalimat pertama (“maka ia telah mendapat petunjuk”), lalu melanjutkan pada kalimat berikutnya serta menyempurnakannya (“dan barang siapa durhaka terhadap keduanya maka ia telah melampaui batas”).<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Jalâl ad-Dîn as-Suyûthî, *Al-Itqân fî ‘Ulûm al-Qur’ân* (Kairo: ‘Âlam al-Kutub, t.t.), h. 83.

<sup>23</sup> Aḥmad ibn Muḥammad Hanbal, *Al-Musnad*, juz. XIV, Hadis no. 19277, (Kairo: Dâr al-Ḥadîts, 1995), h. 458-459.

<sup>24</sup> Aḥmad ibn Muḥammad ath-Thahâwî, *Syarḥ Musykil al-Âtsâr* (Beirut: Mu’assasah al-Risâlah, 1987), juz VIII, h. 371.

Jika pemilihan jeda (*waqf*) yang tidak tepat dalam pembicaraan antar sesama manusia –seperti dalam contoh di atas- dianggap tercela karena melahirkan pemahaman yang tidak benar, maka dalam membaca firman Allah (Al-Qur'an) hal itu jauh lebih tercela dan berbahaya. Oleh karenanya, *qâri'* harus lebih berhati-hati dalam memilih kata yang tepat untuk *waqf* dan *ibtidâ'*, sehingga pesan yang terkandung dalam ayat Al-Qur'an yang dibacanya dapat difahami dengan sempurna dan tidak menimbulkan pengertian yang salah.<sup>25</sup>

'Alî ibn Abî Thâlib r.a. (w. 40 H.) berpendapat bahwa mengetahui hal ihwal *waqf* dan *ibtidâ'* adalah bagian penting dalam mewujudkan *tartil* yang diperintahkan Allah dalam firman-Nya:

... وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا ﴿٤﴾

"... dan Bacalah Al Quran itu dengan tartil yang optimal." (QS. al-Muzammil [73]: 4).

Ia menafsirkan kata tartil dalam ayat di atas sebagai berikut:

التَّرْتِيلُ تَجْوِيدُ الْحُرُوفِ وَ مَعْرِفَةُ الْوُقُوفِ ٢٦

"Tartil ialah membaguskan bacaan huruf-huruf Al-Qur'an dan mengetahui hal ihwal waqf."

Menurutnya, untuk mencapai *tartil* dalam membaca Al-Qur'an dibutuhkan dua hal, *pertama*: membaguskan bacaan huruf-huruf Al-Qur'an dengan mengucapkannya sesuai dengan hak dan *mustahaqq*-nya,<sup>27</sup> *kedua*: mengetahui hal ihwal *waqf* dan *ibtidâ'*.

## D. Klasifikasi Waqf dan Ibtidâ'

### 1. Waqf

Para ulama berbeda pendapat dalam mengklasifikasikan *waqf*. Sebagian dari mereka membaginya berdasarkan tingkat kesempurnaan

<sup>25</sup> al-Asymûnî, *Manâr al-Hudâ fî Bayân al-Waqf wa al-ibtidâ'*, h. 6.

<sup>26</sup> as-Suyûthî, *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, h. 83.

<sup>27</sup> Hak huruf ialah sifat-sifatnya yang melekat seperti *isti'âlâ'*, *istifâl* dan sebagainya. Sedangkan *mustahaqq* huruf ialah hukum-hukum yang lahir dari sifat-sifat tersebut, seperti *tafkîm*, *tarqîq*, *izhâr*, *idghâm*, dan sebagainya. Lihat 'Athiyah Qâbil Nashr, *Ghâyah al-Murîd fî 'Ilm at-Tajwîd*, h. 40.

makna, sementara kelompok yang lain membaginya berdasarkan keadaan *qâri*’ dan menjadikan klasifikasi berdasarkan makna sebagai cabang darinya, bahkan ada pula yang menggabungkan antara keduanya. Pendapat yang terakhir –menurut penulis- dapat mengakomodasi dua pendapat sebelumnya, sehingga *waqf* dapat diklasifikasikan menjadi enam,<sup>28</sup> yaitu: *ikhtibârî*, *intizhârî*, *idhthirârî*, *ikhtiyârî*, *ta’assufî* dan *murâqabah*.<sup>29</sup>

### a. *Waqf Ikhtibârî*

*Waqf Ikhtibârî* adalah *waqf* pada kata yang tidak semestinya untuk menjawab pertanyaan penguji atau mengajarkan kepada murid bagaimana seharusnya dia *waqf*.<sup>30</sup> Misalnya:

ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا أُمَّرَاتٍ نُوحٍ وَأُمَّرَاتٍ لُوطٍ... ﴿١٧٨﴾

Seorang *qâri*’ boleh *waqf* pada kata *أُمَّرَاتٍ* untuk menjawab pertanyaan penguji atau untuk mengajarkan kepada muridnya bahwa cara *waqf* pada kata tersebut (apabila terpaksa) adalah dengan ta *maftûhah* (ت) berbeda dengan

وَإِنْ أَمْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُورًا أَوْ إِعْرَاضًا ... ﴿١٧٨﴾

Kata *أَمْرَأَةٌ* dalam ayat tersebut di*waqf*kan dengan ta *marbûthah* (ة). *Waqf* pada dua contoh di atas diperbolehkan dalam proses belajar mengajar, dan untuk *ibtidâ*’ hendaknya mengulangi kata yang di*waqf*kan atau kata sebelumnya yang layak dijadikan permulaan.<sup>31</sup>

### b. *Waqf Intizhârî*

*Waqf Intizhârî* adalah *waqf* pada kata yang mempunyai beberapa riwayat bacaan ketika *qâri*’ hendak membaca lebih dari satu riwayat (untuk mempraktekkan beberapa riwayat tersebut). Biasanya

<sup>28</sup> Empat bagian pertama merupakan klasifikasi *waqf* berdasarkan keadaan *qâri*’, sedangkan dua bagian yang terakhir adalah klasifikasi berdasarkan makna yang tidak tercakup dalam cabang klasifikasi sebelumnya.

<sup>29</sup> Yahyâ ‘Abd al-Razzâq Ghautsânî, *‘Ilm at-Tajwîd*, h. 111.

<sup>30</sup> Shâlih, *Al-Waqf wa al-Ibtidâ’ wa shilatuhumâ bi al-Ma’nâ fi al-Qur’ân al-Karîm*, h. 40.

<sup>31</sup> ‘Athiyah Qâbil Nashr, *Ghâyah al-Murîd fi ‘Ilm at-Tajwîd*, h. 223.

*Waqf Intizhârî* dilakukan ketika membaca Al-Qur'an dengan *Qirâ'ât Sab'ah* atau *Qirâ'ât 'Asyrah* dengan *tharîqah al-jam'* (mengumpulkan semua riwayat bacaan dalam satu ayat dimulai dari Riwayat Qâlûn diikuti dengan riwayat-riwayat lain yang berbeda hingga selesai).

Sebagaimana *Waqf Ikhtibârî*, *Waqf Intizhârî* juga diperbolehkan dalam proses belajar mengajar, dan untuk *ibtidâ'* hendaknya memilih kata yang layak dijadikan permulaan dengan cara mengulangi kata yang diwaqfkan atau kata sebelumnya.<sup>32</sup>

### c. *Waqf Idhthirârî*

*Waqf Idhthirârî* adalah *waqf* yang dilakukan *qâri'* dalam keadaan terpaksa, seperti bersin, nafas pendek, batuk, lupa dan sebagainya. Dalam keadaan ini ia diperbolehkan *waqf* dimana saja (pada akhir kata), namun hendaknya *ibtidâ'* pada kata yang layak untuk dijadikan permulaan.<sup>33</sup>

### d. *Waqf Ikhtiyârî*

*Waqf Ikhtiyârî* adalah *waqf* yang sengaja dipilih *qari'* tanpa sebab apapun.<sup>34</sup> Artinya, tidak ada alasan tertentu yang mendorongnya untuk *waqf*, kecuali keinginannya untuk menghentikan bacaan.

Dalam keadaan ini, *waqf* pada kata tertentu bisa jadi berkaitan dengan kata sesudahnya dari segi *lafazh* dan makna atau salah satunya, bahkan mungkin juga sama sekali tidak berkaitan baik dari sisi *lafazh* maupun makna. Dengan demikian *Waqf Ikhtiyârî* dapat diklasifikasikan menjadi beberapa bagian. Menurut pendapat yang paling masyhur yaitu pendapat Abû 'Amr ad-Dânî (w. 444 H.) dan Ibn al-Jazarî, *Waqf Ikhtiyârî* terbagi menjadi empat; *tâm*, *kâfi*, *hasan* dan *qabîh*.<sup>35</sup> Sementara menurut Ahmad ibn Ahmad ath-Thawîl

---

<sup>32</sup> Shâlih, *Al-Waqf wa al-Ibtidâ' wa Shilatuhumâ bi al-Ma'nâ fi al-Qur'ân al-Karîm*, h. 40.

<sup>33</sup> Shâlih, *Al-Waqf wa al-Ibtidâ' wa Shilatuhumâ bi al-Ma'nâ fi al-Qur'ân al-Karîm*, h. 39-40.

<sup>34</sup> Shâlih, *Al-Waqf wa al-Ibtidâ' wa Shilatuhumâ bi al-Ma'nâ fi al-Qur'ân al-Karîm*, h. 39.

<sup>35</sup> Muhammad Makkî Nashr, *Nihâyah al-Qaul al-Mufîd* (T.tp.: Dâr al-'ulûm al-Islâmiyyah, t.t.), h. 154.

*Waqf Ikhtiyârî* terbagi menjadi enam dengan menambahkan *bayân* (*lâzim*) dan *ma'tsur*.<sup>36</sup>

1) *Waqf Bayân*

Yaitu waqf pada kata yang menjelaskan makna. Waqf ini disebut juga waqf lâzim atau waqf wajib dan ditandai dengan م. Misalnya:

فَلَا يَحْزُنَكَ قَوْلُهُمْ إِنَّا نَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ ﴿٧٦﴾

Dalam membaca ayat ini hendaknya *qâri'* waqf pada kata قَوْلُهُمْ, kemudian *ibtidâ'* pada kata berikutnya. Sebab apabila diwashlkan akan menimbulkan anggapan bahwa kalimat إِنَّا نَعْلَمُ

مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ adalah isi perkataan orang kafir, padahal kalimat tersebut adalah firman Allah mengomentari perkataan mereka.<sup>37</sup>

2) *Waqf Ma'tsûr*

Yaitu waqf yang dinukil oleh sebagian ahl al-adâ' secara talaqqî, dan mereka menganjurkan para *qâri'* agar waqf pada tempat-tempat tersebut.<sup>38</sup> Waqf Ma'tsûr disebut juga Waqf Jibrîl atau Waqf Nabî. Menurut as-Sakhâwî (w. 643 H.) Waqf Jibrîl berada di sepuluh tempat:

- وَلِكُلِّ وِجْهَةٍ هُوَ مَوْلِيهَا فَاسْتَبِقُوا الْحَيْرَاتِ ... (البقرة [٢]: ١٤٨)
- قُلْ صَدَقَ اللَّهُ ... (ال عمران [٣]: ٩٥)
- ... وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْحَيْرَاتِ ... (المائدة [٥]: ٤٨)
- ... قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ ... (المائدة [٥]: ١١٦)
- قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ ... (يوسف [١٢]: ١٠٨)
- ... كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ (الرعد [١٣]: ١٧)

<sup>36</sup> Aḥmad ibn Aḥmad ath-Thawîl, *Fann at-Tartîl wa 'Ulûmuh*, juz II, h. 911.

<sup>37</sup> 'Athiyah Qâbil Naṣr, *Ghâyah al-Murîd fi 'Ilm at-Tajwid*, h. 225-226.

<sup>38</sup> Aḥmad ibn Aḥmad ath-Thawîl, *Fann at-Tartîl wa 'Ulûmuh*, juz II, h. 912.

- وَالْأَنْعَمَ خَلَقَهَا ... (النحل [١٦]: ٥)
- أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا ... (السجدة [٣٢]: ١٨)
- ثُمَّ أَدْبَرَ يَسْعَى ﴿٢٢﴾ فَحَشَرَ ... (النازعات [٧٩]: ٢٣)
- لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ (القدر [٩٧]: ٣)<sup>39</sup>

### 3) *Waqf Tâmiyyah*;

Yaitu waqf pada susunan kalimat yang sempurna dan tidak ada hubungan dengan kata sesudahnya baik dari segi lafazh<sup>40</sup> maupun makna.<sup>41</sup> Dalam hal ini qâri' sebaiknya waqf, lalu ibtidâ' pada kata berikutnya tanpa mengulangi kata sebelumnya.<sup>42</sup>

Biasanya *waqf tâmiyyah* terletak di akhir ayat, akhir surat, akhir cerita atau pembahasan (baik di akhir ayat, sebelum maupun sesudahnya) dan akhir *istitsnâ'*.<sup>43</sup> Dalam sebagian mushaf *Waqf tâmiyyah* ditandai dengan *قلى* atau *ط* yang diletakkan di atas kata yang sebaiknya diwaqfkan.<sup>44</sup> Misalnya:

لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي ۗ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ  
خَذُولًا (الفرقات [٢٥]: ٢٩)

*Waqf* pada kata *جَاءَنِي ۗ* adalah *tâm* karena merupakan akhir perkataan orang zhalim<sup>45</sup> dan tidak ada kaitannya dengan kalimat berikutnya baik dari segi lafazh maupun makna.

<sup>39</sup> al-Asymûnî, *Manâr al-Hudâ fi Bayân al-Waqf wa al-Ibtidâ'*, h. 8.

<sup>40</sup> Yang dimaksud dengan hubungan dari segi lafazh adalah hubungan *I'rab* seperti *ma 'thûf* dengan *ma 'thûf 'alaih*, *shifat dengan maushuf*, dan sebagainya. Lihat Muhammad Makkî Nashr, *Nihâyah al-Qaûl al-Mufîd*, h. 154.

<sup>41</sup> Maḥmûd ibn Muḥammad 'Abd al-Mun'im al-'Abd, *ar-Raudhah an-Nadiyyah* (Iskandariyyah: Dâr al-Îmân, t.t.), h. 105.

<sup>42</sup> Abdul Aziz Abdur Ra'uf Al Hafidz, *Pedoman Dauroh al-Qur'an* (Jakarta: Insani Qur'ani Press, 1994), h. 95.

<sup>43</sup> Muḥammad 'Arabî al-Qabbânî, *Kifâyah al-Mustafîd* (Beirut: Dâr al-Khair, 1998), h. 65.

<sup>44</sup> Muḥammad Aḥmad Ma'bad, *Al-Mulakkhhash al-Mufîd fi 'Ilm at-Tajwîd* (Madinah: Maktabah Thayyibah, 1993), h. 143.

<sup>45</sup> 'Athiyyah Qâbil Nashr, *Ghâyah al-Murîd fi 'Ilm at-Tajwîd*, h. 227.

4) *Waqf Kâfi*

Yaitu waqf pada kalimat sempurna dan tidak ada hubungan dengan kalimat berikutnya dari segi lafazz namun masih ada kaitan makna.<sup>46</sup> Dalam hal ini qâri' boleh waqf, lalu ibtidâ' pada kata berikutnya tanpa mengulangi kata sebelumnya.<sup>47</sup>

*Waqf kâfi* mungkin berada di akhir ayat, atau pada pertengahan ayat. Dan dalam sebagian mushaf ditandai dengan tanda ج yang diletakkan di atas kata yang boleh diwaqfkan.<sup>48</sup> Misalnya:

رَّبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ إِنَّ تَكُونُوا صَالِحِينَ ... (الإسراء  
[١٧]: ٢٥)

*Waqf* pada kata نُفُوسِكُمْ termasuk *kâfi*, sebab kalimat selanjutnya merupakan kalimat baru walaupun dari segi makna masih berkaitan yaitu tentang berbuat baik kepada kedua orang tua.<sup>49</sup>

5) *Waqf Hasan*

Yaitu waqf pada kalimat sempurna namun masih terdapat hubungan dengan kalimat sesudahnya baik dari segi lafazz maupun makna.<sup>50</sup> Dalam hal ini qâri' diperbolehkan waqf, namun ketika ibtidâ' dianjurkan mengulangi kata yang diwaqfkan atau kata sebelumnya hingga dapat dipahami artinya dan tidak menimbulkan pengertian yang salah,<sup>51</sup> kecuali jika terletak pada akhir ayat maka qâri' boleh ibtidâ' pada ayat berikutnya tanpa mengulangi kata atau kalimat sebelumnya, karena waqf di akhir ayat adalah sunnah.<sup>52</sup> Dalam sebagian mushaf *Waqf Hasan*

<sup>46</sup> Shâlih, *Al-Waqf wa al-Ibtidâ' wa Shilatuhumâ bi al-Ma'nâ fi al-Qur'ân al-Karîm*, h. 171.

<sup>47</sup> Aḥmad ibn Aḥmad ath-Thawîl, *Fann at-Tartîl wa 'Ulûmuh*, juz II, h. 918.

<sup>48</sup> Aḥmad ibn Aḥmad ath-Thawîl, *Fann at-Tartîl wa 'Ulûmuh*, juz II, h. 918.

<sup>49</sup> Shâlih, *Al-Waqf wa al-Ibtidâ' wa Shilatuhumâ bi al-Ma'nâ fi al-Qur'ân al-Karîm*, h. 203.

<sup>50</sup> Muḥammad Makkî Nashr, *Nihâyah al-Qaul al-Mufîd*, h. 154.

<sup>51</sup> 'Abd al-Laṭîf Fâyizdaryân, *Al-Tabayîn fî Ahkâm Tilâwah al-Kitâb al-Mubîn* (Beirut: Dâr al-Ma'rîfah, 1999), h. 486.

<sup>52</sup> al-Marshafî, *Hidayah al-Qâri ilâ Kalâm al-Bârî*, h. 377-378.

ditandai dengan *صلى* atau *ص* yang menunjukkan lebih baik washl.<sup>53</sup> Misalnya:

... فَقَتِلُوا أَيْمَةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَنَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ (التوبة  
[٩]: ١٢)

*Waqf* pada kata *أَيْمَةَ الْكُفْرِ* termasuk *Waqf Hasan*, sebab kalimat tersebut sudah sempurna. Namun tidak baik apabila *qâri* langsung *ibtidâ'* pada kata berikutnya, karena ditinjau dari segi *lafazh*, kalimat *لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ* masih berkaitan dengan kata *فَقَتِلُوا*.<sup>54</sup>

Kadang-kadang *Waqf Hasan* ditandai dengan *لا* untuk menunjukkan boleh *waqf* namun tidak baik memulai dari kata sesudahnya.<sup>55</sup> Misalnya:

... يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبْرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ  
زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ... (النور [٢٤]: ٣٥)

*Waqf* pada kata *وَلَا غَرْبِيَّةٍ* tergolong *hasan* karena merupakan rangkaian kalimat sempurna, namun masih berkaitan dengan kalimat *يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ* karena termasuk dalam rangkaian sifat dari kata *شَجَرَةٍ*. Dengan demikian maka *qâri'* diperbolehkan *waqf* pada kata *وَلَا غَرْبِيَّةٍ*, dengan catatan tidak *ibtidâ'* pada *يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ* melainkan dengan mengulangi kata yang layak dijadikan permulaan.<sup>56</sup>

#### 6) *Waqf Qabîh*

Yaitu *waqf* pada kalimat yang belum sempurna karena masih berkaitan erat dengan kalimat berikutnya baik dari segi *lafazh* maupun makna, sehingga tidak bisa dipahami maksudnya, atau menimbulkan arti yang tidak sesuai dengan maksud ayat bahkan

<sup>53</sup> Ma'bad, *Al-Mulakhkhas al-Mufîd fî 'Ilm at-Tajwîd*, h. 144.

<sup>54</sup> Shâlih, *Al-Waqf wa al-Ibtidâ' wa Shilatuhumâ bi al-Ma'nâ fi al-Qur'ân al-Karîm*, h. 214.

<sup>55</sup> 'Athiyah Qâbil Nashr, *Ghâyah al-Murîd fî 'Ilm at-Tajwîd*, h. 237.

<sup>56</sup> Shâlih, *Al-Waqf wa al-Ibtidâ' wa Shilatuhumâ bi al-ma'nâ fi al-Qur'ân al-Karîm*, h. 221.



tidak pantas bagi Allah swt.<sup>57</sup> Dengan demikian *Waqf Qabîh* terbagi menjadi tiga:

- a) *Waqf* pada kalimat yang belum sempurna sehingga tidak bisa difahami maknanya. Seperti *waqf* pada *أَلْحَمْدُ* kemudian *ibtidâ'* pada *لِلَّهِ*. *Waqf* tersebut adalah *Waqf Qabîh* karena memisahkan antara *mubtada'* dan *khbar* yang merupakan bagian inti kalimat yang saling berkaitan dan tidak bisa dipisahkan ('*umdah*).<sup>58</sup>
- b) *Waqf* pada kalimat yang menimbulkan pengertian yang tidak sesuai dengan arti sebenarnya. Misalnya:

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ ... (النساء  
٤٣: [٤٣])

*Waqf* pada kata *الصَّلَاةَ* dalam ayat di atas dapat menimbulkan pengertian bahwa setiap orang dilarang melaksanakan shalat. Padahal maksud dari ayat tersebut adalah larangan melaksanakan dalam keadaan mabuk.<sup>59</sup>

- c) *Waqf* pada kalimat yang menimbulkan makna yang bertentangan dengan akidah, karena menggambarkan sifat yang tidak layak bagi Allah swt.<sup>60</sup> Misalnya:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي ۚ أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ۚ ...  
(البقرة [٢]: [٢٦])

*Waqf* pada kata *يَسْتَحْيِي ۚ* akan menimbulkan anggapan bahwa Allah swt. bersifat tidak punya malu padahal sifat tersebut tidak layak bahkan mustahil bagi-Nya dan maksud ayat tersebut tidak demikian.<sup>61</sup>

*Waqf* seperti tiga contoh di atas tidak diperbolehkan kecuali dalam keadaan terpaksa. Dan apabila terpaksa *waqf* maka diharuskan mengulangi kata yang di*waqf*kan atau kata

<sup>57</sup> Muḥammad Makkî Naṣr, *Nihâyah al-Qaul al-Mufîd*, h. 154.

<sup>58</sup> Muḥammad Makkî Naṣr, *Nihâyah al-Qaul al-Mufîd*, h. 166-167.

<sup>59</sup> al-Marshafî, *Hidayah al-Qârî ilâ Kalâm al-Bârî*, h. 387.

<sup>60</sup> Muḥammad Makkî Naṣr, *Nihâyah al-Qaul al-Mufîd*, h. 168.

<sup>61</sup> al-Asymûnî, *Manâr al-Hudâ fî Bayân al-Waqf wa al-ibtidâ'*, h. 13.

sebelumnya hingga dapat dipahami maknanya.<sup>62</sup>

*Waqf Qabih* -dalam sebagian mushaf- ditandai dengan لا yang berarti tidak baik *waqf* pada kata tersebut juga *ibtidâ'* dari kata sesudahnya.<sup>63</sup> Misalnya:

وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ  
(الأنفال [٨]: ٥٠) ...

*Waqf* pada kata كَفَرُوا dan *ibtidâ'* dari kata الْمَلَائِكَةُ adalah *qabih* karena memisahkan antara *fi'il* (يَتَوَفَّى) dengan *fâilnya* (الْمَلَائِكَةُ) yang merupakan pokok kalimat (*'umdah*),<sup>64</sup> juga bisa menimbulkan anggapan bahwa كَفَرُوا الَّذِينَ adalah *fâ'il* dari يَتَوَفَّى padahal ia adalah *maf'ul bih*.

#### e. *Waqf Ta'assuf*

*Waqf Ta'assuf* adalah yaitu *waqf* yang dibuat-buat oleh sebagian ahli bahasa atau ditakwil menurut keinginan hawa nafsu tanpa mempertimbangkan kaidah-kaidah baku di dalamnya, seperti *waqf* pada kalimat لَا تُشْرِكْ dalam ayat

وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِأَبْنِهِ ۖ وَهُوَ يَعِظُهُ وَيُبَيِّنُ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ  
لَظُلْمٌ عَظِيمٌ (لقمان [٣١]: ١٣)

Kemudian *ibtidâ'* pada kata بِاللَّهِ dan menganggapnya sebagai *qasam* (sumpah), yang isinya لَظُلْمٌ عَظِيمٌ, sehingga artinya menjadi "... wahai anakku janganlah kamu menyekutukan, demi Allah sesungguhnya persekutuan adalah kezaliman yang besar. Padahal kata بِاللَّهِ dalam ayat tersebut bukanlah *qasam* melainkan sebagai keterangan dari kalimat لَا تُشْرِكْ, dan لَظُلْمٌ عَظِيمٌ adalah kalimat baru sebagai alasan dari larangan tersebut. Sehingga maksud ayat tersebut adalah larangan menyekutukan Allah karena hal itu merupakan

<sup>62</sup> Fâyizdaryân, *At-Tabayîn fî Ahkâm Tilâwah al-Kitâb al-Mubîn*, h. 492.

<sup>63</sup> 'Athiyah Qâbil Nashr, *Ghâyah al-Murîd fî 'Ilm at-Tajwîd*, h. 237.

<sup>64</sup> al-Asymûnî, *Manâr al-Hudâ fî Bayân al-Waqf wa al-ibtidâ'*, h. 160.

kezaliman yang agung.<sup>65</sup> *Waqf* semacam ini termasuk *waqf* yang dilarang seperti halnya *waqf Qabih*.

#### f. *Waqf al-Murâqabah*

Yaitu berkumpulnya dua tempat *waqf* dalam satu susunan kalimat, apabila *qâri*' memilih *waqf* pada yang pertama maka ia harus wasl pada yang kedua. Begitu juga sebaliknya, apabila ia memilih *washl* pada yang pertama maka harus *waqf* pada yang kedua.<sup>66</sup> Misalnya:

ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ (البقرة [٢]: ٢)

Ketika *qâri*' memilih *waqf* pada kata لَا رَيْبَ maka ia harus me-*washl*-kan kata فِيهِ dengan kata setelahnya sehingga artinya “Itulah kitab yang tidak ada keraguannya sama sekali. Di dalamnya terdapat petunjuk bagi orang-orang bertakwa.” Sebaliknya, jika dia memilih *washl* pada kata لَا رَيْبَ maka hendaknya *waqf* pada kata فِيهِ dan makna ayat tersebut menjadi “Itulah kitab yang tidak ada keraguan di dalamnya, sebagai petunjuk bagi orang-orang bertakwa.”<sup>67</sup>

*Waqf Murâqabah* atau disebut juga *Waqf Mu'ânaqah* dalam Al-Qur'an terletak di 35 tempat.<sup>68</sup> *Waqf* yang dipelopori oleh Abû al-Fadhl ar-Râzî ini ditandai dengan titik tiga (·. ·.) yang diletakkan di atas dua kata yang salah satunya boleh dipilih untuk *waqf*.<sup>69</sup>

#### g. *Waqf* pada Akhir Ayat

*Waqf* pada akhir ayat meliputi jenis-jenis *Waqf Ikhtiyârî* yang telah disebutkan sebelumnya, boleh jadi termasuk kategori

<sup>65</sup> Shâlih, *Al-Waqf wa al-Ibtidâ' wa Shilatuhumâ bi al-ma'nâ fi al-Qur'ân al-Karîm*, h. 359.

<sup>66</sup> Muḥammad ibn 'Abdullah az-Zarkasyî, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Kairo: Dâr al-Ḥadîts, 2006), h. 250-251.

<sup>67</sup> al-Asymûnî, *Manâr al-Hudâ fî Bayân al-Waqf wa al-ibtidâ'*, h. 29.

<sup>68</sup> Muḥammad Makkî Nashr, *Nihâyah al-Qaul al-Mufîd*, h. 173.

<sup>69</sup> Shâlih, *Al-Waqf wa al-Ibtidâ' wa Shilatuhumâ bi al-ma'nâ fi al-Qur'ân al-Karîm*, h. 245.

*bayân, ma'tsûr. tâm, kâfi, hasan, atau qabih*, tergantung pada tingkat kesempurnaan makna pada akhir ayat yang diwaqfkan.

Hal ini perlu dijelaskan tersendiri mengingat adanya hadis riwayat Abû Dâwud dari Ummu Salamah ra.:

عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ أَنَّهَا ذَكَرَتْ أَوْ كَلِمَةً غَيْرَهَا قِرَاءَةَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ. يُقَطِّعُ قِرَاءَتَهُ آيَةً آيَةً. (رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ)<sup>70</sup>

“Ummu Salamah ra. menceritakan bahwa Rasulullah saw. membaca: “*Bismillahirrahmânirrahîm. Alhamdulillâhirabbil-‘âlamîn. Arrahmânirrahîm. Mâlikiyaumiddîn.*” Yakni, menghentikan bacaannya (*waqf*) satu ayat demi satu ayat (*waqf* pada akhir ayat dan *ibtidâ'* pada ayat lanjutannya). (HR. Abû Dâwûd).

Berdasarkan hadits di atas, sebagian ulama berpendapat bahwa hukum *waqf* pada akhir ayat dan *ibtidâ'* pada ayat lanjutannya adalah sunnah. Dengan demikian *waqf* pada setiap akhir ayat adalah diperbolehkan secara mutlak tanpa mempertimbangkan makna, begitu pula *ibtidâ'*-nya boleh pada ayat lanjutannya tanpa perlu mengulang dari sebelumnya.<sup>71</sup>

Namun menurut ulama Ahli *Waqf*, pengertian hadits di atas menunjukkan hukum *jawâz*, yakni boleh *waqf*, boleh tidak; artinya apabila pembicaraan dalam suatu ayat belum sempurna atau masih mempunyai *ta'alluq lafzhi* dengan lafazh pada ayat sesudahnya maka lebih baik diwashlkan (tidak *waqf* pada akhir ayat), seperti banyak terdapat pada ayat-ayat pendek.<sup>72</sup>

Mengenai *waqf* pada akhir ayat yang maknanya masih membutuhkan pada kalimat sesudahnya (seperti pada فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ), ‘Athiyyah Qâbil Nashr menjelaskan bahwa para ulama berbeda pendapat:

<sup>70</sup> Abû Dâwud Sulaimân ibn Al-Asy'ats as-Sijistânî al-Azdî, *Sunan Abî Dâwud*, Vol. 4, Kitab al-Hurûf wa al-Qirâât, Hadis no. 4001, (Kairo: Dâr al-Hadîts, 1999), h. 1717-1718.

<sup>71</sup> Ahmad Fathoni, *Petunjuk Praktis Tahsîn Tartîl Al-Qur'an*, h. 74.

<sup>72</sup> Ahmad Fathoni, *Petunjuk Praktis Tahsîn Tartîl Al-Qur'an*, h. 74.

*Pertama*, dilarang *waqf* padanya, akan tetapi harus diwashlkan; *Kedua*, boleh *waqf* padanya dan *ibtidâ'* pada awal ayat sesudahnya; *Ketiga*, boleh *waqf* padanya tetapi dilarang *ibtidâ'* pada awal ayat sesudahnya, yakni harus mengulang lagi ayat sebelumnya (secara keseluruhan atau sebagiannya) dalam rangka mewashlkan dengan awal ayat berikutnya.<sup>73</sup>

Dari penjelasan di atas dapat diketahui bahwa *waqf* pada akhir ayat lalu *ibtidâ'* pada awal ayat sesudahnya merupakan kebebasan dan kelonggaran bagi pembaca Al-Qur'an. Sedang yang tidak diperbolehkan adalah menghentikan bacaan dan beralih pada hal lain (الْقَطْع).<sup>74</sup>

## 2. *Ibtidâ'*

Klasifikasi *ibtidâ'* berbeda dengan klasifikasi *waqf*. *Waqf* dapat diklasifikasikan berdasarkan keadaan *qâri'* dan tingkat kesempurnaan makna, sedangkan *ibtidâ'* hanya diklasifikasikan berdasarkan tingkat kesempurnaan makna saja. Hal ini disebabkan oleh keadaan *qâri'* (ketika *waqf*) yang kadang-kadang tidak mempunyai pilihan sehingga terpaksa *waqf* pada tempat yang tidak semestinya, sementara dalam *ibtidâ'* ia bebas menentukan pilihan dari mana ia memulai bacaannya, atau dengan kata lain *ibtidâ'* selalu *ikhtiyârî*.<sup>75</sup> Dengan demikian *ibtidâ'* diklasifikasikan menjadi empat bagian yang hampir sama dengan klasifikasi *Waqf Ikhtiyârî*, yaitu: *Tâm*, *Kâfi*, *Hasan* dan *Qabîh*.<sup>76</sup>

**a. *Tâm***; yaitu *ibtidâ'* pada susunan kalimat tidak berkaitan dengan kalimat sebelumnya baik dari segi *lafazh* maupun makna.

Misalnya *ibtidâ'* pada kata وَمِنْ pada permulaan Surah al-Baqarah[2]: 8<sup>77</sup>

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ  
بِمُؤْمِنِينَ (البقرة [٨]: ٨)

**b. *Kâfi***; yaitu *ibtidâ'* pada susunan kalimat yang sempurna tetapi

<sup>73</sup> Athiyah Qâbil Nashr, *Ghâyah al-Murîd fî 'Ilm at-Tajwîd*, h. 231.

<sup>74</sup> Ahmad Fathoni, *Petunjuk Praktis Tahsîn Tartîl Al-Qur'an*, h. 74.

<sup>75</sup> Al-Marshafî, *Hidayah al-Qâri ilâ Kalâm al-Bârî*, h. 395.

<sup>76</sup> As-Suyûtî, *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'an*, h. 86.

<sup>77</sup> Fâyizdaryân, *At-Tabayîn fî Ahkâm Tilâwah al-Kitâb al-Mubîn*, h. 505.

masih mempunyai kaitan makna dengan kalimat sebelumnya. Seperti *ibtida'* pada kata *خَتَمَ* dalam Surah al-Baqarah[2]: 77<sup>8</sup>

خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشْوَةً وَلَهُمْ  
عَذَابٌ عَظِيمٌ (البقرة [٢]: ٧)

Ini karena merupakan kalimat baru yang tidak ada hubungan dengan kalimat sebelumnya dalam segi *lafazh*, namun masih dari segi makna masih berkaitan. Kalimat sebelumnya menjelaskan sikap orang kafir dalam merespon dakwah nabi, sedangkan kalimat ini berisi akibat dari perbuatan mereka itu.

- c. **Hasan**; yaitu *ibtidâ'* pada susunan kalimat yang dapat difahami maksudnya tetapi masih berkaitan dengan kalimat sebelumnya dari segi lafaz dan makna. Seperti *ibtidâ'* pada kata *تَب* dalam Sûrah al-Baqarah/2: 879

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ  
بِمُؤْمِنِينَ (البقرة [٨]: ٨)

Ditinjau dari segi *i'râb*, kata tersebut adalah *mubtada'* *muakhhhar* dari *وَمِنَ النَّاسِ* yang berkedudukan sebagai *khobar muqaddam*. Dengan demikian keduanya tidak bisa dipisahkan. Sementara dari segi makna, *ibtidâ'* pada kata tersebut tidak merusak makna.

- d. **Qabîh**; yaitu *ibtidâ'* pada susunan kalimat yang berkaitan erat dengan kalimat sebelumnya sehingga dapat merubah makna. Misalnya *ibtidâ'* pada kata *إِنَّ* dalam Surah Âli 'Imrân/3: 181<sup>80</sup>

لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ  
سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَقَتْلَهُمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقِّ وَنَقُولُ ذُوقُوا  
عَذَابَ الْحَرِيقِ (ال عمران [٣]: ١٨١)

<sup>78</sup> Fâyizdaryân, *At-Tabyîn fî Ahkâm Tilâwah al-Kitâb al-Mubîn*, h. 506.

<sup>79</sup> Fâyizdaryân, *At-Tabyîn fî Ahkâm Tilâwah al-Kitâb al-Mubîn*, h. 506.

<sup>80</sup> Fâyizdaryân, *At-Tabyîn fî Ahkâm Tilâwah al-Kitâb al-Mubîn*, h. 507.

Ini karena akan menimbulkan anggapan bahwa **إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ** adalah penegasan dari Allah swt. bahwa Dia bersifat fakir. Padahal kalimat tersebut adalah isi perkataan orang-orang kafir.

### E. Tanda *Waqf* dan *Ibtidâ'*

Menentukan *waqf* dan *ibtidâ'* bukanlah hal yang mudah, khususnya bagi yang belum menguasai tata bahasa Arab. Oleh karena itu, para ulama merumuskan tanda/*rumûz waqf* sebagai “kompas” untuk mempermudah para *qâri'* mengenali tempat-tempat yang diperbolehkan atau dilarang *waqf*.<sup>81</sup> Dan untuk memahami maksud dari tanda *waqf* tersebut, sebagian penerbit mencantumkan penjelasan tanda *waqf* pada bagian akhir dari mushaf yang diterbitkannya.<sup>82</sup> Tanda-tanda tersebut antara lain:

1. Muḥammad ibn Ṭaifûr al-Sajâwandî (w. 560 H.) dalam bukunya, *ʿIlal al-Wuqûf fî al-Qurʿân al-Karîm* menetapkan tanda *waqf* sebagai berikut:
  - a. م untuk *Waqf Lâzim*.
  - b. ط untuk *Waqf Muthlaq* (tidak diperbolehkan *washl*).
  - c. ج untuk *Waqf Jâiz* (boleh *washl* atau *waqf*).
  - d. ز untuk *Waqf Mujawwaz* (lebih baik *washl*).
  - e. ص untuk *waqf murakkhash* (boleh *waqf* apabila terpaksa).<sup>83</sup>
2. Dalam Mushaf Riwayat Qâlûn terbitan Tunisia yang ditulis oleh ʿAbd al-ʿAzîz al-Khumâsî dengan riwayat Qâlûn terdapat tiga tanda *waqf*, yaitu:
  - a. م untuk *Waqf Tâm*.
  - b. س untuk *Waqf Kâfî*.
  - c. ح untuk *Waqf Ḥasan*.<sup>84</sup>
3. Dalam mushaf yang ditulis oleh Ridhwân al-Mukhallalâtî tahun

<sup>81</sup> Ahmad Fathoni, *Petunjuk Praktis Tahsîn Tartîl Al-Qurʿan*, h. 67.

<sup>82</sup> Husnî Syaikh ʿUtsmân, *Ḥaqq al-Tilâwah*, h. 75.

<sup>83</sup> Al-Qârî, *Al-Minah al-Fikriyyah*, h. 63.

<sup>84</sup> Husnî Syaikh ʿUtsmân, *Ḥaqq al-Tilâwah*, h. 77.

1308 H. terdapat lima tanda *waqf*, yaitu:

- a. ح untuk *Waqf Hasan*.
  - b. ج untuk *Waqf Jâiz*.
  - c. ص untuk *Waqf Shâlih*
  - d. م untuk *Waqf Mafhûm*.
  - e. ت untuk *Waqf Tâ'm*.<sup>85</sup>
4. *Lajnah* yang dipimpin oleh Muḥammad ‘Alî Khalaf al-Ḥusainî al-Ḥaddâd menetapkan tanda *waqf* sebagai berikut:
- a. م menunjukkan harus *waqf* dan tidak selayaknya *washl*.
  - b. قلى akronim dari kalimat الوقف أولى (lebih baik *waqf*), menunjukkan boleh *waqf* dan memulai bacaan (*ibtidâ'*) dari kalimat berikutnya adalah lebih utama.
  - c. صلى akronim dari kalimat الوصل أولى (lebih baik *washl*), menunjukkan boleh *waqf* namun lebih baik *washl*.
  - d. ج menunjukkan *Waqf Jâiz*.
  - e. لا menunjukkan tidak boleh *waqf* pada kata yang diberi tanda tersebut dan *ibtidâ'* dari kata berikutnya. Apabila terpaksa *waqf* maka harus mengulangi kata bertanda لا tersebut kemudian mewaslkan<sup>86</sup>nya dengan kata sesudahnya.<sup>87</sup>
5. Pada tahun 1342 H, *Lajnah Azhariyyah* menetapkan tanda *waqf* sebagai berikut:
- a. م untuk *Waqf Lâzim*.
  - b. لا untuk *Waqf Mamnû'* (terlarang).
  - c. ج untuk *Waqf Jâiz*.
  - d. صلى menunjukkan boleh *waqf* namun lebih baik *washl*.
  - e. قلى menunjukkan lebih baik *waqf*.

<sup>85</sup> Ḥusnî Syaikh ‘Utsmân, *Haqq al-Tilâwah*, h. 77.

<sup>86</sup> Fâyizdaryân, *At-Tabyîn fî Ahkâm Tilâwah al-Kitâb al-Mubîn*, h. 567.



- f. ∴ ∴ untuk *Waqf Muta'âniq (Mu'ânaqah)* atau *Murâqabah*.  
Jika tanda tersebut diletakkan secara terpisah pada dua kata  
maka menunjukkan boleh *waqf* pada salah satunya saja.<sup>87</sup>
6. Pada mushaf-mushaf lain terdapat tanda *waqf* yang mempunyai  
makna yang selaras dengan beberapa madzhab tafsir atau *i'râb*,  
yaitu:
- a. ط untuk *Waqf Thayyib*.
  - b. فف untuk *Waqf Mustahab*.
  - c. صلى menunjukkan lebih baik *washl*.
  - d. ص untuk *Waqf Murakhhash bih li adh-dhsarûrah* (boleh *waqf*  
apabila terpaksa).
  - e. سم untuk *Waqf Samâ'î*.
  - f. سس untuk *saktah*.
  - g. كك menunjukkan hukum *waqf* pada kata yang diberi tanda  
tersebut sama dengan tanda *waqf* sebelumnya.<sup>88</sup>
  - h. حح untuk *Waqf Hasan*.
  - i. زز menunjukkan boleh *waqf* namun lebih baik *washl*.
  - j. قق menunjukkan *Waqf Dha'îf* dan lebih baik *washl*.<sup>89</sup>

Sedangkan untuk *ibtidâ'* para ulama tidak merumuskan tanda  
tertentu, akan tetapi bisa diketahui dari tanda *waqf* yang ditetapkan.  
Sebab menurut Ibn al-Jazarî, apabila para ulama memperbolehkan  
*waqf* pada suatu kata maka diperbolehkan *ibtidâ'* pada kata  
sesudahnya. Artinya, setiap tanda yang menunjukkan boleh *waqf*  
secara tidak langsung mengisyaratkan boleh *ibtida'* pada kata

<sup>87</sup> Fâyizdaryân, *At-Tabyîn fî Ahkâm Tilâwah al-Kitâb al-Mubîn*, h. 567-568.

<sup>88</sup> Jika sebelum tanda كك terdapat tanda ط misalnya, maka *waqaf* pada tanda ك  
atau ك adalah *waqaf tayyib*, demikian seterusnya. Lihat Fâyizdaryân, *At-Tabyîn fî  
Ahkâm Tilâwah al-Kitâb al-Mubîn*, h. 77-78.

<sup>89</sup> 'Abdullah Taufiq ash-Shabbâgh, *Fann al-Tartil fî Ahkâm at-Tajwid* (Doha:  
Mathâbi' Qathar al-Wathaniyyah, t.t.), h. 87.

setelahnya. Sementara tanda yang menunjukkan larangan *waqf* mengandung maksud tidak boleh *ibtidâ'* pada kata sesudahnya.<sup>90</sup>

## F. Tanda *Waqf* dan *Ibtidâ'* pada Empat Mushaf di Indonesia

### 1. Mushaf Standar Indonesia (*Rasm 'Utsmânî*)<sup>91</sup>

Mushaf Standar adalah mushaf yang ditetapkan sebagai pedoman yang harus diikuti dalam setiap penerbitan mushaf di Indonesia, setelah melalui Musyawarah Kerja Ulama Al-Qur'an sejak tahun 1974 hingga tahun 1984 dengan melibatkan para ulama dari seluruh Indonesia.<sup>92</sup>

Pada mulanya tanda *waqf* yang digunakan dalam Mushaf Standar Indonesia berjumlah sebelas, yaitu: م, ط, ج, ز, ص, قف, ق, صلى, لا, ك dan . . . . .

Kemudian berdasarkan Musyawarah Kerja Ulama Ahli al-Qur'an VI di Ciawi pada tanggal 5-7 Januari 1980, tanda-tanda tersebut diseragamkan dan disederhanakan menjadi enam tanda, yaitu: م, ج, لا, صلى, قلى dan . . . . ., serta tidak ada tanda ganda dalam satu tempat *waqf*.<sup>93</sup>

### 2. Mushaf Bombay

Pada tahun 1960 Departemen Agama RI mencetak enam juta esksemplar mushaf Al-Qur'an yang bentuknya diambil dari mushaf terbitan India yang terkenal dengan nama Mushaf Bombay. Kenapa dipilih bentuk Mushaf Bombay? Karena *rasmnya* telah banyak dikenal oleh kaum muslimin di Indonesia. Mushaf inilah yang kemudian dijadikan pedoman dalam pembuatan Mushaf Standar Indonesia.<sup>94</sup>

<sup>90</sup> Ibn al-Jazarî, *an-Nasyr fî al-Qirâât al-'Asyr*, juz I, h. 184.

<sup>91</sup> Berdasarkan Surat Keputusan Menteri Agama No. 25 Tahun 1984, ada tiga jenis Mushaf Standar Indonesia yang dikeluarkan oleh Lajnah Pentashih Mushaf al-Qur'an Departemen Agama RI, yaitu: Mushaf Standar *Rasm 'Utsmânî*, Mushaf Standar Bahriyah (*al-Qur'ân lilhuffaz*) dan Mushaf Standar Braille. Lihat E. Badri Yunardi, "Sejarah Lahirnya Mushaf Standar Indonesia," *Lektur Keagamaan* Vol. 3, No. 2 (2005): h. 292-293.

<sup>92</sup> Bayt al-Qur'an dan Musium Istiqlal, "Mushaf Standar Indonesia," dalam *Pameran Mushaf al-Qur'an* (Jakarta: Bayt Al-Qur'an dan Musium Istiqlal, 2008), h. 3.

<sup>93</sup> E. Badri Yunardi, "Sejarah Lahirnya Mushaf Standar Indonesia," *Lektur Keagamaan* Vol. 3, No. 2 (2005): h. 286.

<sup>94</sup> Eva Nugraha, "Kaidah Rasm Utsmani pada Mushaf al-Qur'an Standar Indo-

Dalam Mushaf Bombay terdapat sepuluh tanda *waqf* yang dijelaskan pada bagian depan mushaf, yaitu: لا, ق, ص, ج, ز, ص, ق, ص, لا dan ٤. Tanda-tanda di atas diletakkan di tengah dan di akhir ayat, bahkan kadang-kadang dalam satu tempat terdapat lebih dari satu tanda.

### 3. Mushaf Kudus

Mushaf Kudus pada awalnya adalah mushaf yang ditulis orang Turki. Lalu mushaf itu disebut Mushaf Bahriyyah, karena diterbitkan oleh Percetakan Bahriyyah di Turki. Percetakan Menara Kudus mengkopi mushaf ini lalu menerbitkannya sendiri.<sup>95</sup>

Mushaf Kudus juga dikenal sebagai Al-Qur'an Pojok (Sudut), karena pada setiap halaman yang terdiri dari 15 baris (kecuali Surah al-Fâtihah dan awal Surah al-Baqarah) ayatnya berakhir di Sudut, sehingga setiap halaman berikutnya dimulai dengan awal ayat baru. Format tersebut memudahkan para pengguna mushaf tersebut (yang pada umumnya adalah penghafal Al-Qur'an) untuk mengingat halaman, letak ayat, permulaan dan akhir ayat, bahkan halaman setiap surah dalam Al-Qur'an.<sup>96</sup> Dalam Mushaf Kudus terdapat sembilan tanda *waqf* yang terletak di tengah juga di akhir ayat, yaitu: م, ط, ج, ق, ف, ز, ص, ق, لا, dan . . . .

### 4. Mushaf Madinah

Mushaf Madinah adalah mushaf yang diterbitkan oleh Kerajaan Saudi Arabia. Mushaf tersebut ditulis oleh *Khathâth* 'Utsmân Thâhâ dengan menggunakan Riwayat *Hafsh* dari Imam 'Ashim, sebanyak 605 halaman, 114 surah dan 6236 ayat. Jumlah ayat tersebut mengikuti perhitungan ulama Kufah dari Abû 'Abd al-Rahmân 'Abdullah ibn Habîb al-Sulamî dari 'Alî ibn Abî Thâlib r.a., serta berdasarkan penjelasan dalam kitab "al-Bayân" karya Abû 'Amr ad-Dânî, kitab "Nâzhimah al-Zuhr" karya al-Syâthibî dan dua syarahnya karya Âbû

---

nesia: Studi Analisis terhadap Pemakaian Kaidah Rasm Utsmani pada Penulisan Mushaf al-Qur'an Standar Indonesia," (Skripsi S1 Fakultas Ushuluddin, Institut Agama Islam Negeri Bandung, 1995), h. 33-34.

<sup>95</sup> Ahsin Sakho Muhammad, "Tahfîzh Al-Qur'an di Pesantren Tradisional," Makalah disampaikan dalam Work Shop Bidang Tahfîzh diselenggarakan oleh Divisi Tahfîzh Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ), Jakarta 18 Februari 2009.

<sup>96</sup> Puslitbang Lektur Agama, *Pedoman Pentashihan al-Qur'an: Penulisan, Harakat, Tanda Baca dan Waqaf* (T.tp.: Proyek Penelitian Keagamaan Departemen Agama RI, 1982-1983), h. 64.

‘Îd Ridhwan al-Mukhallilâtî dan ‘Abd al-Fattah al-Qâdhî, serta kitab “Tahqîq al-Bayân” karya Muḥammad al-Mutawallî.<sup>97</sup>

Dalam Mushaf Madinah, tanda *waqf* hanya diletakkan di pertengahan ayat. Berdasarkan keterangan pada bagian akhir mushaf, terdapat lima tanda *waqf* yang digunakan, yaitu: م, ج, قلى, صلى dan . . . . .

### G. Pengaruh Perbedaan *Waqf* dan *Ibtidâ'* terhadap Makna

Untuk melihat pengaruh perbedaan *waqf* dan *ibtidâ'* di antara beberapa mushaf, berikut ini penulis akan menguraikan perbedaan *waqf* dan *ibtidâ'* pada Surah al-Baqarah [2]: 196

وَأْتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ  
وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ، فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ  
مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ، فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ  
فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ  
فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ  
عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ  
وَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (البقرة [٢]: ١٩٦)

Perbedaan yang dimaksud adalah pada *lafazh* أَمِنْتُمْ, yaitu:

1. Dalam Mushaf Standar Indonesia, *lafazh* أَمِنْتُمْ diberi tanda قلى, menunjukkan lebih baik *waqf* pada lafaz tersebut dan *ibtidâ'* pada *lafazh* sesudahnya;
2. Dalam Mushaf Bombay, *lafazh* أَمِنْتُمْ diberi tanda قف, menunjukkan lebih baik *waqf* pada lafaz tersebut dan *ibtidâ'* pada *lafazh* sesudahnya;
3. Dalam Mushaf Kudus, *lafazh* أَمِنْتُمْ diberi tanda قف, menunjukkan lebih baik *waqf* pada lafaz tersebut dan *ibtidâ'* pada *lafazh* sesudahnya;

<sup>97</sup> Muḥamma‘ al-Malik Fahd, “Riwayah Hâdzâ al-Mushḥaf” dalam *Mushḥaf al-Madînah al-Syarifah* (Madinah: Muḥamma‘ al-Malik Fahd, t.t.), h. 2.

4. Dalam Mushaf Madinah, *lafazh* أَمِنْتُمْ tidak diberi tanda *waqf*, menunjukkan tidak ada rekomendasi untuk *waqf* padanya.

Ayat di atas berbicara tentang haji dan umrah. Allah SWT berfirman, laksanakanlah haji dan umrah dengan sempurna, sesuai dengan syarat dan rukunnya, semata-mata karena Allah. Jika suatu saat kamu tidak bisa menyempurnakannya, karena sakit atau dihalang-halangi oleh musuh, kemudian kamu ingin *tahallul* (lepas dari ihram), maka harus menyembelih binatang kurban yang mudah didapat. Dan janganlah *tahallul* dengan mencukur atau memotong rambut kepala, sebelum kurban sampai di tempat penyembelihannya, yakni tanah haram atau di tempat kamu terhalang.<sup>98</sup>

Jika di antara kamu yang sedang berihram haji atau umrah, ada yang sakit yang diharapkan dengan bercukur dia dapat sembuh, atau ada gangguan di kepalanya, karena kutu atau gangguan lainnya, lalu ia bercukur dalam keadaan berihram, maka ia harus membayar *fidyah*, yaitu berpuasa selama tiga hari (menurut pendapat jumhur), atau bersedekah makanan untuk enam orang miskin, atau menyembelih seekor kambing.<sup>99</sup>

Apabila kamu telah merasa aman dari ketakutan terhadap musuh atau telah sembuh dari gangguan sebelumnya, dan kamu telah bertahallul dari umroh kemudian melaksanakan haji (*tamattu'*), maka harus menyembelih seekor kambing. Tetapi jika tidak menemukan, karena tidak ada atau tidak mampu membelinya, maka harus menggantinya dengan puasa tiga hari sebelum wukuf di Arafah dan tujuh hari setelah pulang ke kampung halaman, sehingga genap sepuluh.<sup>100</sup> Kewajiban tersebut berlaku bagi selain penduduk tanah haram. Bertakwalah kepada Allah dengan menjalankan perintah-perintah-Nya dan menjauhi semua larangan-Nya, dan ketahuilah bahwa siksaan Allah terhadap orang yang melanggar perintah dan menerjang larangan-Nya, adalah sangat keras.<sup>101</sup>

Jika *lafazh* أَمِنْتُمْ bermakna aman dari rasa takut sebelum *tahallul*, berarti ada kalimat yang dibuang, yakni فامضوا yang menjadi *jawâb*

<sup>98</sup> ash-Shâbûnî, *Shafwah at-Tafâsîr*, juz I, h. 129.

<sup>99</sup> Muḥammad ibn Aḥmad al-Qurṭhubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an* (Riyad: Dâr 'Âlam al-Kutub, 2003), juz II, h.383.

<sup>100</sup> Abû Bakr Ibn al-'Arabî, *Ahkâm al-Qur'an*, juz I, h. 246-254.  
ash-Shâbûnî, *Shafwah at-Tafâsîr*, juz I, h. 129.

dari إذا, sehingga maknanya: apabila kamu telah aman dari rasa takut, sebelum bertahallul, maka lanjutkan ibadah haji atau umrahmu. Dan lafazh فَمِنْ تَمَتَّعَ yang terletak sesudah أَمَنْتُمْ adalah kalimat baru.<sup>102</sup> Karena itu, lafazh أَمِنْتُمْ lebih baik diwaqfkan, lalu ibtidâ' pada lafazh berikutnya, untuk menunjukkan ada kalimat yang dibuang setelah lafazh أَمِنْتُمْ. Demikian menurut as-Sajâwandî.<sup>103</sup>

Jika lafazh فَمِنْ تَمَتَّعَ bermakna apabila kamu tidak terkeping dan berada dalam keadaan yang aman, maka jumlah syathiyyah dalam lafazh فَمِنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ merupakan jawâb dari إذا, sehingga lafazh أَمِنْتُمْ lebih baik diwashlkan.<sup>104</sup>

Berdasarkan perbedaan makna di atas, maka lafazh أَمِنْتُمْ boleh diwaqfkan, boleh juga diwashlkan. Jika diwaqfkan maka maknanya adalah “apabila kamu telah aman dari rasa takut, sebelum bertahallul, maka lanjutkan ibadah haji atau umrahmu.” Dan apabila diwashlkan akan bermakna “apabila kamu tidak terkeping dan berada dalam keadaan yang aman, maka bagi siapa yang ingin mengerjakan ‘umrah sebelum haji (di dalam bulan haji), wajib baginya menyembelih binatang korban yang mudah didapat.”

## H. Penutup

Perbedaan waqf dan ibtidâ' antara Mushaf Standar Indonesia, Mushaf Bombay, Mushaf Kudus dan Mushaf Madinah terletak pada tanda yang digunakan, juga pada cara penempatannya. Dalam Mushaf Standar Indonesia, Mushaf Bombay dan Mushaf Kudus, tanda waqf diletakkan pada pertengahan dan akhir ayat, sementara dalam Mushaf Madinah tidak ada tanda waqf yang diletakkan di akhir ayat. Lafazh yang diberi tanda waqf kadang-kadang juga berbeda. Lafazh yang diberi tanda waqf dalam Mushaf Standar Indonesia, misalnya, dalam mushaf-mushaf yang lain belum tentu diberi tanda waqf. Atau bisa jadi lafazh tersebut sama-sama diberi tanda waqf, akan tetapi jenisnya berbeda.

Waqf dan ibtidâ' pada suatu lafazh berdasarkan tanda yang

<sup>102</sup> Al-Hasan ibn Muḥammad an-Naisâbûrî, *Gharâib al-Qur'ân wa Raghâib al-Furqân* (al-Maktabah asy-Syâmilah), juz I, 196; al-Asymûnî, *Manâr al-Hudâ fî Bayân al-waqf wa al-Ibtidâ'*, h. 56.

<sup>103</sup> as-Sajâwandî, *Ilal al-Wuqûf fî al-Qur'ân al-Karîm*. Tahqîq Asyraf Aḥmad Hâfîz, h. 30; al-Asymûnî, *Manâr al-Hudâ fî Bayân al-waqf wa al-Ibtidâ'*, h. 56.

<sup>104</sup> an-Naisâbûrî, *Gharâib al-Qur'ân wa Raghâib al-Furqân*, juz I, 196

ditetapkan padanya dalam suatu mushaf melahirkan suatu pemahaman. Pemahaman tersebut boleh jadi berbeda dengan pemahaman yang muncul dari *waqf* dan *ibtidâ'* pada *lafazh* lain dalam ayat yang sama, karena perbedaan letak tanda dalam mushaf yang berbeda. Demikian pula apabila pada *lafazh* yang sama diberi tanda yang berbeda dan dianggap berlawanan. Akan tetapi perbedaan makna yang lahir dari perbedaan tanda *waqf* dan *ibtidâ'* tersebut tidaklah kontradiktif. *Wallahu A'lam*

## Daftar Pustaka

### *Al-Qur'an al-Karîm dan Terjemahannya*

- al-Anshârî, Zakariyyâ. *al-Maqshid Litalkhish Mâ fi al-Mursyid*. Singapura-Jeddah-Indonesia: al-Haramain, t.t.
- al-Asymûni, Ahmad ibn Muhammad ibn 'Abd al-Karîm. *Manâr al-Hudâ dî Bayân al-Waqf wa al-Ibtidâ'*. Singapura-Jeddah Indonesia, al-Haramain, t.t.
- 'Abd al-Mun'im, Mahmûd ibn Muhammad. *ar-Raudhah an-Nadiyyah* Iskandariyyah: Dâr al-Îmân, t.t.
- Bayt al-Qur'an dan Musium Istiqlal. "Mushaf Standar Indonesia," dalam *Pameran Mushaf al-Qur'an*. Jakarta: Bayt Al-Qur'an dan Musium Istiqlal, 2008.
- ad-Dânî, Abû 'Amr 'Utsmân ibn Sa'îd. *al-Muktafâ fi al-Waqf wa al-Ibtidâ'*. Tahqîq Yûsuf 'Abd al-Rahmân al-Mar'asyî. Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1987.
- Fathoni, Ahmad. *Petunjuk Praktis Tahsin Tartil al-Qur'an*. Jakarta: Fakultas Ushuluddin Institut PTIQ, 2010.
- Fâyizdaryân, 'Abd al-Laţîf. *at-Tabyîn fi Ahkâm Tilâwah al-Kitâb al-Mubîn*. Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1999.
- Ghautsânî, Yahyâ 'Abd al-Razzâq. *Ilm at-Tajwîd*. T.tp.: Tpn, t.t.



- Ibn al-‘Arabî, Abû Bakr. *Ahkâm al-Qur’ân*. al-Maktabah asy-Syâmilah.
- Ibn al-Jazarî. *an-Nasyr fî al-Qirâât al-‘Asyr*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Ibn Manzûr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisân al-‘Arab*. Beirut: Dâr Shâdir, t.t.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muhammad. *al-Musnad*. Kairo: Dâr al-Ḥadîts, 1995.
- al-Marshafî, ‘Abd al-Fattâḥ al-Sayyid ‘Ajamî. *Hidayah al-Qârî ilâ Kalâm al-Bârî* Saudi Arabia: T.pn., t.t.
- Ma‘bad, Muḥammad Aḥmad. *Al-Mulakḥhash al-Mufîd fî ‘Ilm at-Tajwîd* Madinah: Maktabah Thayyibah, 1993.
- Muhammad, Ahsin Sakho. “Tahfîzh Al-Qur’an di Pesantren Tradisional,” Makalah disampaikan dalam Work Shop Bidang Tahfîzh diselenggarakan oleh Divisi Tahfîzh Institut Ilmu Al-Qur’an (IIQ), Jakarta 18 Februari 2009.
- Mujamma‘ al-Malik Fahd. “Riwâyah Hâdzâ al-Mushḥaf” dalam *Mushḥaf al-Madînah al-Syarifah*. Madinah: Mujamma‘ al-Malik Fahd, t.t.
- an-Naisâbûrî, Abî ‘Abdillâḥ al-Hâkim. *Al-Mustadrak ‘alâ ash-Shahîḥain*. Beirut: Dâr Iḥyâ’ at-Turâts al-‘Arabî, 2002.
- an-Naisâbûrî, Al-Ḥasan ibn Muḥammad. *Gharâib al-Qur’ân wa Raghâib al-Furqân*. al-Maktabah asy-Syâmilah
- Nashr, ‘Athiyyah Qâbil. *Ghâyah al-Murîd fî ‘Ilm al-Tajwîd*. Kairo: T.pn., 1995.
- Nashr, Muḥammad Makkî. *Nihâyah al-Qaul al-Mufîd*. T.tp.: Dâr al-‘ulûm al-Islâmiyyah, t.t.
- Nugraha, Eva. “Kaidah Rasm Utsmani pada Mushaf al-Qur’an Standar Indonesia: Studi Analisis terhadap Pemakaian Kaidah Rasm Utsmani pada Penulisan Mushaf al-Qur’an Standar Indonesia.” Skripsi S1 Fakultas Ushuluddîn, Institut Agama Islam Negeri Bandung, 1995.
- Pusat Penelitian dan Pengembangan Lektur Agama, *Musyawaharah Kerja ke V Ulama al-Qur’an*. T.tp.: Badan Litbang Agama Departemen Agama RI, 1979-1989.
- al-Qabbânî, Muḥammad ‘Arabî. *Kifâyah al-Mustafîd*. Beirut: Dâr al-Khair, 1998.

- al-Qârî, 'Alî ibn Sulthân Muḥammad. *Al-Minah al-Fikriyyah*. Jakarta: Forum Halaqah al-Qur'an, t.t.
- al-Qurthubî, Muḥammad ibn Aḥmad. *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an*. Riyad: Dâr 'Âlam al-Kutub, 2003.
- ash-Shabbâgh, Abdullah Taufiq. *Fann al-Tartîl fi Ahkâm at-Tajwîd*. Doha: Mathâbi' Qathar al-Wathaniyyah, t.t.
- ash-Shâbûnî, Muḥammad 'Alî. *Shafwah at-Tafâsîr*. Jakarta: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, 1999.
- as-Sajâwandî, Muḥammad ibn Thaifûr. *'Ilal al-Wuqûf fi al-Qur'an al-Karîm*. Taḥqîq Asyraf Aḥmad Hâfizh. Thanthâ: Dâr ash-Shahâbah li at-Turâts, t.t.
- as-Sijistânî, Abû Dâwûd Sulaimân ibn Ishâq. *Sunan Abî Dâwud*. al-Maktabah asy-Syâmilah.
- as-Suyûthî, Jalâl ad-Dîn. *Al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'an*. Kairo: 'Âlam al-Kutub, t.t.
- asy-Syâfi'î, Muḥammad ibn Idrîs. *Ahkâm al-Qur'an*. Taḥqîq 'Abdul Ghaniyy 'Abdul Khâliq. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, ١٤٠٠ H.
- Shâlih, 'Abd al-Karîm Ibrâhîm 'Awadh. *Al-Waqf wa al-Ibtidâ' wa Shilatuhumâ bi al-Ma'nâ fi al-Qur'an al-Karîm*. Kairo: Dâr al-Salâm, ٢٠٠٦.
- ath-Thawîl, Aḥmad ibn Aḥmad. *Fann at-Tartîl wa 'Ulûmuh*. Madinah: Mujamma' al-Malik Fahd, ١٩٩٩.
- 'Utsmân, Husnî Syaikh *Haqq al-Tilâwah*. Yordania: Maktabah al-Manar, ١٩٨٧.
- Yunardi, E. Badri. «Sejarah Lahirnya Mushaf Standar Indonesia.» Lektur Keagamaan Vol. ٣, No. ٢٠٠٥) ٢).

