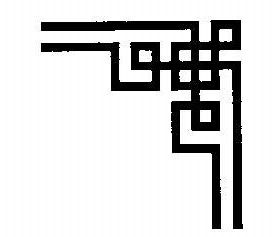
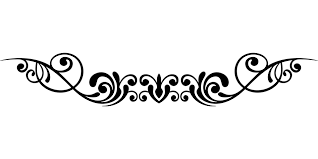
****

**IMPLIKASI** **PERBEDAAN *AL-QIRĀ’ĀT AS-ŚALĀŚ***

***AL-MUTAMMIMAH LI AL-QIRĀ’ĀT AL-ASYR*** **TERHADAP PENAFSIRAN AR-RAHMĀN**

**Fuadiyati Firdausiana**

IIQ Jakarta, Tangerang Selatan Indonesia

*fuadiyati-firdausiana@iiq.ac.id*

**Romlah Widayati**

IIQ Jakarta, Tangerang Selatan Indonesia

[*romlah@iiq.ac.id*](mailto:romlah@iiq.ac.id)

**Ahmad Hawasi**

IIQ Jakarta, Tangerang Selatan Indonesia

*hawasi@iiq.ac.id*

***Article history***: *Article received:* Tanggal Bulan Tahun *Review process:* Tanggal Bulan Tahun *Article Accepted:* Tanggal Bulan Tahun *Article published:* Bulan Tahun

**Abstract**

***Abstract***

*The discussion of qirā’āt is a discussion that remains interesting to study, due to the wide scope of knowledge accompanied by a lack of dissemination in elements of Indonesian society. Especially the discussion of qirā’āt three mutammimah li al-‘asyr, which are three complements of qirā’āt seven to become ten. With this study, it is hoped that it can widely introduce and understand the analysis of differences in implications associated with interpretation. This study uses the pattern of differences in qirā’āt designed by Shaykh Abd Al-Fattāh Abd Al-Ghanī Al-Qādhi (d. 1402 H). It concludes that there are implications in the interpretation with various patterns, but it can be concluded in general that the first pattern of ikhtilāf fī al-lafẓi wa ittifāq fī al-ma’na (different in lafadz but compatible in meaning) is the majority.*

***Keywords:*** *qirā’āt; qirā’āt three mutammimah li al-‘asyr; interpretive implications.*

Abstrak

Pembahasan *qirā’āt* menjadi pembahasan yang menarik untuk dikaji, disebabkan karena luasnya lingkup ilmu yang disertai dengan kurang tersebarluasnya di elemen masyarakat Indonesia. Terutama pembahasan tentang *qirā’āt* tiga *mutammimah li al-‘asyr,* yang merupakan tiga pelengkap *qirā’āt* tujuh untuk menjadi *qirā’āt* sepuluh. Dengan adanya penelitian ini, diharapkan dapat mengenalkan secara luas *qirā’āt* tiga *mutammimah li al-‘asyr* dan memberikan pemahaman analisa perbedaan impikasi yang dikaitkan dengan penafsiran. Penelitian ini menggunakan pola perbedaan ragam *qirā’āt* yang dirancang Syekh Abd Al-Fattāh Abd Al-Ghanī Al-Qādhi (w. 1402 H). Dan menghasilkan kesimpulan, bahwa terdapat implikasi dalam penafsiran dengan pola yang beragam, namun dapat diambil kesimpulan secara umum bahwa pola pertama *ikhtilāf fī al-lafẓi wa ittifāq fī al-ma’na* (berbeda pada lafadz namun bersesuaian makna) menjadi mayoritas.

**Kata Kunci:** *qirā’āt; qirā’āt* tiga *mutammimah li al-‘asyr;* implikasi penafsiran

**PENDAHULUAN**

*Qirā’āt* menjadi salah satu kajian *ulūm* Al-Qur’an yang membuktikan akan sempurnanya penjagaan Allah terhadap Al-Qur’an. Dengan adanya ilmu ini, umat Islam dari berbagai daerah di seluruh dunia dapat membaca Al-Qur’an sesuai dengan dialek masing-masing. Inilah yang dimaksud dengan kemudahan dalam membaca, menghafal, dan memahami makna Al-Qur’an. Jika dihubungkan dengan penafsiran, maka ilmu *qirā’āt* merupakan salah satu dari banyak ilmu yang harus dikuasai oleh seorang mufasir sebelum menafsirkan Al-Qur’an. Dengan memahami ilmu *qirā’āt*, seorang mufasir dapat memberikan pemaknaan yang tepat dan sesuai terhadap kandungan dan maksud sebuah ayat. Karena perbedaan cara baca, *syakl, syiddah* pun akan mempengaruhi pemaknaan terhadap sebuah ayat.[[1]](#footnote-1)

Diskursus pembahasan *qirā’āt* yang digunakan sebagai acuan mufasir tidak hanya *qirā’āt* *sab’* namun juga *qirā’āt* *asyr*. Keduanya merupakan klasifikasi *qirā’āt* yang dianggap *mutawātir* oleh jumhur ulama. Dengan ini, maka penting untuk terus mengembangkan diskursus *qirā’āt,* baik *qirā’āt sab’, qirā’āt asyr,* utamanya *qirā’āt* tiga *mutammimah li al-‘asyr* yang masih dikategorikan bibit baru di Indonesia. Setelah Ibnu Mujāhid sukses dengan Kitab *As-Sab’*-nya yang merumuskan *qirā’āt sab’* pada abad ke-9 Hijriyah, terdapat seorang ulama yang membawa pembaharuan dari klasifikasi yang telah dibuat oleh Ibnu Mujāhid, ialah Ibnu al-Jazary. Ibnu al-Jazary memperkenalkan tiga imam pelengkap imam-imam *qirā’āt* tujuh untuk genap menjadi sepuluh sebagai perpanjangan dari *qirā’āt* *sab’*. Tiga imam tersebut dikenal dengan *aś-śalaś al-mutammimah li al-‘asyr”,* yaitu tiga imam penyempurna *qirā’āt* tujuh menjadi *qirā’āt* sepuluh.

Penelitian terkait *qirā’āt* *asyr* belum se-semarak penelitian-penelitian *ulum* Al-Qur’an lainnya, dan kitab-kitab rujukan *qirā’āt* sangat banyak dan perlu mendapatkan perhatian yang serius, Barangkali terdapat pembahasan menarik yang perlu diketahui dan perlu untuk dikembangkan. Sebelumnya terdapat beberapa penelitian yang membahas tentang diskursus ilmu *qirā’āt* dan kaitannya dengan penafsiran, *qirā’āt* yang dibahas pun beragam, mulai dari *qirā’āt sab’,* maupun *qirā’āt asyr,* ataupun penelitian terhadap literatur-litertur ilmu *qirā’āt.* Namun, secara spesifik pembahasan tentang *qirā’āt* tiga *mutammimah li al-asyr* belum ditemukan.

Sebagai seorang pencetus *qirā’āt* *asyr* dan tiga sebagai pelengkap *qirā’āt* tujuh, Ibnu al-Jazary menulis sebuah matan yang berisi tiga imam yang melengkapi imam tujuh menjadi sepuluh dalam sebuah buku tersendiri, seperti pada matan Thayyibah an-Nasyr. Penyusunannya mengikuti metode as-Syātibi dalam matannya dengan mengambil satu *ţarīq* dalam setiap perawinya, yang kemudian dinamai dengan ‘*Ad-Durrah Al-Muḍiyah Fī Al-Qirā’āt Aś-Śalaś Al-Marḍiyah’*, sehingga untuk siapa saja yang menghafal matan as-Syātibiyah, hanya perlu menambah menghafal matan ad-Durrah, sehingga ia dianggap telah menyelesaikan *qirā’āt asyr*, dengan imam *qurrā’, rāwi*, dan satu *ţarīq* dalam setiap perawinya (*qirā’āt asyr sughrā*).[[2]](#footnote-2)

Melalui kitab tersebut, Ibnu Al-Jazary memperkenalkan istilah *qirā’āt aś-śalaś* (tiga) *mutammimah li al-asyr*. Sehingga tercipta lah sebuah diskursus tersendiri yang membahas tentang *qirā’āt* tiga ini, meski pada dasarnya sudah tertulis secara lengkap dan komprehensif dalam kitab besarnya, Thayyibah an-Nasyr. Hal ini bertujuan untuk memudahkan pembaca dalam memahami dan mempelajari materi *qirā’āt.* Dalam penelitian ini akan dikupas terkait dengan analisa kitab ini.

Makna dari *mutammimah* sendiri berasal dari kata *tammama-yutammimu* yang artinya menyempurnakan, dan menyelesaikan. Dan *mutammim* sebagai bentuk *mashdar mim* yang memiliki arti menyempurnakan, melengkapi, pelengkap, penyempurna, dan komplementer. Sehingga *mutammimah li al-asyr* adalah pelengkap atau penyempurna *qirā’āt* tujuh sehingga genap menjadi sepuluh. Tiga imam pelengkap tersebut sudah melalui penyeleksian yang ketat sehingga dihukumi sebagai *qirā’āt* yang *mutawātir*, meski adanya perbedaan ulama dalam menghukumi *qirā’āt* tiga ini yang akan dijelaskan pada bagian selanjutnya. Dalam penelitian ini akan disebutkan dengan istilah *qirā’āt* tiga *mutammimah li al-asyr. Qirā’āt* tiga *mutammimah li al-‘asyr* terdiri dari tiga imamnya yaitu, Abū Ja’far dengan dua perawinya; Ibnu Wardān dan Ibnu al-Jammaz, Ya’qūb dengan dua perawinya; Rouh dan Ruwais, dan Khalaf Al-’Āsyir dengan dua perawinya; Idrīs dan Ishāq.

Berbicara mengenai ragam *qirā’āt* , saat ini, hampir lebih dari dua-pertiga belahan dunia menggunakan ragam bacaan riwāyat Hafş ‘an ‘Āshim. Indonesia sendiri masih menggunakan riwāyat Hafş sebagai bacaan resmi. Menurut Abdul Malik, eksistensi riwāyat Hafş di Indonesia dipengaruhi oleh sisi historis datangnya Islam di Nusantara.[[3]](#footnote-3) Namun, dapat diidentifikasi bahwa pada masa awal datangnya Islam di Nusantara pun, menggunakan riwāyat yang serupa dengan riwāyat Hafş dari ‘Āshim, dibuktikan dengan banyaknya kesamaan pada kaidah *uşūliyah* maupun *farsy al-hurūf.* Sedangkan perkembangan masuknya *qirā’āt sab’* atau *qirā’āt asyr* di Indonesia belum ditemukan secara pasti kapan mulai masuk, namun ada pendapat yang mengatakan bahwa *qirā’āt* masuk ke Indonesia pada sekitar awal abad ke-20 Hijriyah, yaitu setelah banyaknya pelajar Indonesia yang mengenyam pendidikan di Timur Tengah.[[4]](#footnote-4)

Kaitannya dengan keseharian masyarakat Indonesia, surah Ar-Rahmān menjadi surah yang sering dibaca dan diulang-ulang. Surah Ar-Rahmān memiliki julukan *‘arus* Al-Qur’an atau pengantin Al-Qur’an, karena surah ini seperti pengantin di antara surah-surah Al-Qur’an yang lain, Surah ini juga dianggap memiliki pola yang khusus, ialah berupa peringatan dan pemberitahuan akan indahnya penciptaan, dan mengabarkan tentang kenikmatan yang telah dianugerahkan Allah Swt. berupa indahnya penciptaan. Surah ini menjadi salah satu surah yang dekat dengan keseharian dan diidentifikasi memiliki bebrapa *farsy al-huruf* yang dapat dikaji dengan analisa *qirā’āt* tiga *mutammimah li al-asyr.*

Maka dari itu, penelitian ini bertujuan untuk menganalisa lebih lanjut ragam bacaan dari *qirā’āt* tiga *mutammimah li al-asyr* dan kitab rujukan yang digunakan sebagai dasar utama *qirā’āt* tiga *mutammimah li al-asyr*. Selain itu, penelitian ini juga berfungsi untuk menganalisa implikasi *qirā’āt* tiga *mutammimah li al-asyr* terhadap penafsiran, dalam hal ini berfokus pada surah Ar-Raḥmān.

**METODOLOGI PENELITIAN**

Penelitian ini dikategorikan sebagai penelitian pustaka (*library research*) dengan menggunakan metode penelitian kualitatif, dilaksanakan dalam kurun waktu lima bulan yaitu Maret hingga Juli 2024. Metode penelitian yang digunakan adalah penelitian kualitatif dan menggunakan pendekatan tafsir yang dipadukan dengan *qirā’āt* kritis.

Sumber data yang digunakan penulis meliputi sumber data primer dalam penelitian ini adalah buku-buku yang berkaitan dengan *qirā’āt asyr*, dalam hal ini penulis menentukan beberapa buku di antaranya: *Syarh Ţayyibah anNasyr Fi Al-Qirā’āt Al-Asyr* karya Muhammad Dusuqi Amin Kahilah, *Uşūl An-Nayyirāt* karya Amany Muhammad Asyur, dan *Al-Durroh Al-Muḍiyyah Fi Al-Qirā’āt Aś-Śalaś* karya Ibnu al-Jazary yang merupakan pembahasan secara independen tentang ketiga imam *mutammimah li al-‘asyr*. Selain itu, juga menggunakan kitab-kitab tafsir induk, di antaranya: Al-Kasyyaf karya Az-Zamakhsyari, At-Tahrir wa At-Tanwir karya Ibnu Asyur, At-Thabary, dan Al-Alusi. Dan sumber data sekunder yang diambil dari literatur penafsiran lainnya, literatur kamus Bahasa Arab, literatur kajian tentang ilmu *qirā’āt* baik *qirā’āt sab’* maupun *qirā’āt asyr*, buku-buku yang mendukung penelitian ini, dan juga jurnal-jurnal terkait *qirā’āt* serta implikasinya terhadap penafsiran yang berkaitan dengan tema penelitian.

Data dikumpulkan dengan teknik dokumentatif dan dianalisa dengan teknik *content analysis.* Penulis menganalisa ragam baca, kaidah-kaidan umum, *farsy al-hurūf* dari *qirā’āt* tiga *mutammimah li al-‘asyr,* sehingga disusun dengan sistematis dan terukur. Kemudian analisa implikasi *qirā’āt* terhadap penafsiran juga dilakukan dengan analisis-deskriptif, mengidentifikasi terlebih dahulu perbedaan qirā’āt, kemudian ditarik kesimpulan dan pola yang muncul dalam implikasi tersebut menggunakan pola yang telah dirumuskan Syekh Abd Al-Fattāh Abd Al-Ghanī Al-Qādhi (w. 1402 H).

Abd Al-Fattāh Abd Al-Ganī Al-Qāḍi (w. 1402 H) menyebutkan dalam kitabnya *Al-Qirā’āt Fī Naẓri Al-Mustasyriqīn Wa Al-Mulḥidīn* bahwa perbedaan dalam *qirā’āt* akan berada pada dua kemungkinan, yaitu:

* + - 1. Berbeda pada lafaz namun bersesuaian makna (*ikhtilāf fī al-lafẓi wa ittifāq fi al-ma’na*). Pada bentuk pertama ini, terjadi pada *qirā’āt* yang berbeda dari sisi bahasa maupun *lahjah* (logat), seperti pada lafaz الصِّرَاطَ yang dapat dibaca dengan *shad, sin,* maupun percampuran antara *şad* dan *zay (isymam).* Ketiga cara tersebut tidak memberikan perubahan pada makna. Hikmahnya keberadaan lafaz yang berbeda dengan makna yang sama adalah untuk memberikan kemudahan dalam membaca Al-Qur’an dengan bahasa maupun logat yang berbeda, Bentuk ini juga terjadi pada bentuk *faşih al-kalām* yaitu kalimat yang sempurna, seperti

﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوْحُ الْاَمِيْنُ ۙ ١٩٣ ﴾ ( الشعراۤء/26: 193)

Pada ayat ini memiliki dua macam bacaan, pertama seperti bacaan diatas, yang kedua dengan membaca *tasydīd zay* dan membaca *naşab ha’* dan *nun.* Meski dilihat dari *ẓahir*nya berbeda, namun maksud yang diinginkan adalah sama.[[5]](#footnote-5)

* + - 1. Berbeda lafaz dan maknanya, namun kedua makna tersebut bisa diterima dan bisa dikompromikan (*ikhtilāf fī al-lafẓi wa al-ma’na ma’a şihhah al-ma’nayaini wa yumkin ijtimā’uhumā fī syai’in wāḥid*). Bentuk kedua ini menggambarkan adanya *talāzum baina al-ma’nayaini*.[[6]](#footnote-6) Hikmah keberadaanya adalah menjadikan ayat satu sebagai penjelas, penafsir, atau memberikan penekanan pada ayat lainnya.[[7]](#footnote-7)

**HASIL DAN PEMBAHASAN**

Analisa Kitab Ad-Durrah Al-Mudhiyah

1. Latar Belakang Penulisan

Pada tahun 823 H, setelah tersebarnya matan Thayyibah an-Nasyr kemudian dipelajari dan dihafal oleh penuntut ilmu di banyak daerah. Sebagian dari mereka ada yang menghafal matan as-Syātibiyah dan ada juga yang menghafal Thayyibah an-Nasyr (diketahui secara jelas bahwa matan as-Syātibiyah telah ditulis oleh Ibnu Mujāhid (w. 325H) jauh sebelum Thayyibah an-Nasyr oleh Ibnu al-Jazary (w. 833H). Ibnu al-Jazary melihat bahwa penghafal matan Thayyibah an-Nasyr memiliki kelebihan dibanding dengan penghafal matan as-Syātibiyah, karena dilengkapi dengan tiga imam berikut dengan dua *ţarīq* di setiap perawinya.

Maka, sebagai bentuk khidmah untuk ahli Al-Qur’an, Ibnu al-Jazary menulis sebuah matan yang berisi tiga imam yang melengkapi imam tujuh menjadi sepuluh seperti pada matan Thayyibah an-Nasyr. Penyusunannya mengikuti metode as-Syātibi dalam matannya dengan mengambil satu *ţarīq* dalam setiap perawinya, yang kemudian dinamai dengan ‘*Ad-Durrah Al-Muḍiyah Fī Al-Qirā’āt Aś-Śalaś Al-Marḍiyah*’, sehingga untuk sesiapa yang menghafal matan as-Syātibiyah, hanya perlu menambah menghafal matan ad-Durrah, sehingga ia dianggap telah menyelesaikan *qirā’āt asyr*, dengan imam *qurrā’, rāwi,* dan satu *ţarīq* dalam setiap rawinya (*qirā’āt asyr sughrā-* akan dijelaskan pada bagian selanjutnya-*)*.[[8]](#footnote-8)

Selain menulis matan ad-Durrah, Ibnu al-Jazary juga memberikan beberapa penjelasan secara *naśr* (narasi) ad-Durrah ke dalam kitab at-Taisīr karya Abū Amr al-Dani (w. 444 H), sehingga dinamai dengan kitab Tahbīr at-Taisīr. Dalam *muqaddimah*-nya, Ibnu al-Jazary menjelaskan bahwa penambahan itu berupa *taşḥīh* (pembenaran), *taḥ*ź*īb* (pengkoreksian), dan *tauḍīh* (penjelasan) dengan tanpa mengubah lafadz dari kitab at-Taisīr. Penambahan itu ditandai dengan warna merah, jika penambahan tersebut sederhana, dan jika banyak, maka menggunakan kalimat ‘*qultu*’ dan ditutup dengan perkataan Ibnu al-Jazary ‘*Wallāhu al-Muwāfiq’*.[[9]](#footnote-9)

Dari kronologi dari perjalanan ilmiah Ibnu al-Jazary di bagian profil di atas, dapat diketahui bahwa penulisan dimulai ketika Ibnu al-Jazary berada di Kota ‘Unaizah saat perjalanan haji ke Makkah dan ziyarah ke makam Nabi di Madinah. Saat itu terjadi tragedi yang tidak menyenangkan, yaitu seluruh perbekalan yang dibawa raib oleh para perampok, sehingga menghambat perjalanan haji.

Setelah tragedi tersebut, untuk mengisi kekosongan dan menghibur diri, Ibnu al-Jazary kemudian memecah an-Nasyrmenjadi satu bagian tersendiri dengan istilah *mutammimah li al-asyr*. *Qirā’āt sab’* dikenal lebih dahulu, sehingga untuk mencapai kesempurnaan menjadi sepuluh bacaan hanya perlu untuk menambahkan tiga imam tambahannya. Sehingga tercipta lah sebuah diskursus tersendiri yang membahas tentang *qirā’āt* tiga ini, meski pada dasarnya sudah tertulis secara lengkap dan komprehensif dalam kitab besarnya an-Nasyr. Hal ini bertujuan untuk memudahkan pembaca dalam memahami dan mempelajari materi *qirā’āt.*

Setiap yang dituliskan Ibnu al-Jazary berpatokan pada *sanad muttaşil* yang didapat dari guru-gurunya, seperti riwāyat Ibnu Wardān dipilih dari *ţarīq* As-Syathawi ‘an Ibnu Hārūn; Riwāyat Ibnu Jammāz membaca dari kitab Al-Mustanīr karya Ibnu Siwār dari *ţarīq* Ibnu Siwār ‘an as-Syarmaqāni; Riwāyat Ruwais membaca dari kitab al-Irsyād karya Abū al-Izz dari *ţarīq* al-Wāsithi ‘an al-Hamāmi; Riwāyat Rouḥ dari kitab Al-Mustanīr dari *ţarīq* al-Musāfir bin Abū at-Thayyib; Riwāyat Ishāq membaca dari kitab al-Kifāyah dari *ţarīq* al-Khayāth ‘an as-Sūsanjardī; Riwāyat Idrīs dari *ţarīq* al-Muthawwi’ī dari kitab al-Mubhaj karya Sibti al-Khayyaţ, dan dari *ţarīq* al-Qathī’ī dari kitab al-Kifāyah Fī al- *Qirā’āt as-Sitt.*[[10]](#footnote-10)

1. Sistematika Penulisan

*Ad-Durrah* adalah ringkasan dalam bentuk *manẓūmah* dari sebuah buku yang juga ditulis Ibnu al-Jazary tentang *qirā’āt* tiga dengan judul *Tahbīr at-Taysir*[[11]](#footnote-11).[[12]](#footnote-12) Sama halnya *matan* Syātibiyah yang menjadi ringkasan dalam bentuk *manẓūmah* dari kitab at-Taisīr.

Gabūngan dari kitab at-Taisīr-matan al-Syātibi dengan Tahbīr-matan Ad-Durrah menghasilkan *qirā’āt* *asyr* *sughrā*, seperti banyak karya tentang *qirā’āt* yang menuliskan tentangnya, salah satunya sebuah mushaf *qirā’āt* yang diterbitkan oleh *Dar aş-Şaḥābah* di Ţanţā, Mesir.[[13]](#footnote-13) Sebelumnya, Ibnu al-Jazary menulis sebuah buku yang secara lengkap membahas *qirā’āt* *asyr*, dengan tambahan satu *ţarīq* dalam setiap riwāyat yang menghasilkan *qirā’āt* *asyr* *kubrā*, buku tersebut adalah Thayyibah an-Nasyr. Dalam pembahasan ini, diketahui bahwa Thayyibah An-Nasyr lebih dahulu dari matan Ad-Durrah maupun Tahbīr at-Taisīr.

Kitab ini ditulis setelah matan as-Syātibiyah, maka kitab ini ditulis dengan mengikuti *wazan* matan as-Syātibiyah baik dari segi bentuk penulisan maupun jumlah ţarīq dalam satu perawinya.[[14]](#footnote-14) Kitab ini disusun dengan sajak *lāmiyah -*bahkan Imam al-Syātibi (w. 790 H) sendiri yang menamai matannya dengan *qasīdah lāmiyah*- yaitu diakhiri dengan *lam* dan *alif* dalam setiap akhir baitnya, dan menggunakan *bahr tawīl*. Irama *lāmiyah* ini dimaksudkan untuk memudahkan dalam menghafal, karena banyak menggunakan kata-kata yang memiliki persamaan, disamping itu juga dibutuhkan ketelitian agar tidak mudah keliru dalam melafalkannya.

Naẓm *baḥr ţawīl*[[15]](#footnote-15) dipilih karena dianggap dapat memudahkan penyair dalam memperkaya dan memadatkan konten isi pembahasan yang ingin disampaikan. Penulisan dengan mempertahankan kepadatan dan kekayaan makna dan diringkas dalam sebuah *naẓm*, maka membutuhkan *syarh* atau penjelasan lebih lanjut di luar matan.[[16]](#footnote-16) Hingga saat ini, masih sedikit ditemukan *syarh* dari ad-Durrah di antaranya, *syarh al-Idhāh* karya Syekh Abd al-Fattāh Abdul Ganī al-Qādhi, al-Lamasāt an-Nadiyyah Fī Syarhi Ad-Durrah Al-Muḍiyah karya Duktur Şobri Salāmah, Taqrīb ad-Durrah karya Syekh Syihab Fikri[[17]](#footnote-17), atau *syarh* yang merupakan gabungan antara Ad-Durrah dan as-Syātibiyah seperti at-Ţarīqah al-Muśla Fī Jam’i al*-Qirā’āt* As-Sugra karya Syekh Yusri Ţāhā Abd al-Fattāh al-Abd.

Kitab ini memiliki tiga bagian utama, yaitu bab *muqaddimah* (pembukaan), bab Kaidah *Ushuliyah*, dan bab *Farys Al-Huruf.*

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| **No** | **Nama Bab** | **Nomor Bait** |
| 1 | *Muqaddimah* | 1-9 |
| 2 | Bab *Basmalah* dan *Umm Al-Qur’an* | 10-13 |
| 3 | Bab *Idgām Kabīr* | 14-17 |
| 4 | Bab *Hā’ Kināyah* | 18-21 |
| 5 | Bab *Mad* dan *Qaşr* | 22 |
| 6 | BabDua *Ḥamzah* dalam Satu Kalimat | 23-26 |
| 7 | Bab Dua *Ḥamzah* dalam Dua Kalimat | 27 |
| 8 | Bab *Ḥamzah Mufrad* | 28-35 |
| 9 | Bab *Naql, Saktah,* dan *Waqaf* pada  *Ḥamzah* | 36-37 |
| 10 | Bab *Idgām Şagīr* | 38-41 |
| 11 | Bab *Nun Sukūn* dan *Tanwīn* | 42 |
| 12 | Bab *Fatḥah* dan *Imālah* | 43-45 |
| 13 | Bab *Ra’, Lam,* dan *Waqaf* dengan *Rasm* | 46-51 |
| 14 | Bab *Yā’ Idhāfah* | 52-55 |
| 15 | Bab *Yā’ Zāidah* | 56-61 |

Tabel 1 Bab Kaidah *Ushuliyah* dan Jumlah Bait dalam kitab Ad-Durrah Al-Mudhiyah

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| **Bab *Farsy Al-Hurūf*** | | |
| 16 | *Surah Al-Baqarah* | 62-85 |
| 17 | *Surah Ali Imrān* | 86-93 |
| 18 | *Surah Al-Nisā* | 94-98 |
| 19 | *Surah Al-Māidah* | 99-102 |
| 20 | *Surah Al-An’ām* | 103-112 |
| 21 | *Surah Al’A’rāf* dan *Al’Anfāl* | 113-121 |
| 22 | *Surah Al-Taubah, Yūnus* dan *Hūd* | 122-135 |
| 23 | *Surah Yūsuf* dan *Al-Ra’d* | 136-137 |
| 24 | *Surah Ibrahim* sampai *Al-Isrā’* | 138-147 |
| 25 | *Surah Al-Kahfi* | 148-152 |
| 26 | *Surah Maryam* sampai *An-Nūr* | 153-171 |
| 27 | *Surah Al-Furqān* sampai *Al-Ankabūt* | 172-178 |
| 28 | *Surah Al-Rūm, Luqman,* dan *Al-Sajdah* | 179-181 |
| 29 | *Surah Al-Ahzāb, Sabā’,* dan *Faţir* | 182-188 |
| 30 | *Surah Yāsīn* dan *Al-Şaffāt* | 189-195 |
| 31 | *Surah Şad* sampai *Al-Jāśiyah* | 196-206 |
| 32 | *Surah Al-Aḥqaf* sampai *Al-Qamar* | 207-212 |
| 33 | *Surah Ar-Raḥmān* sampai *Al-Hasyr* | 213-217 |
| 34 | *Surah Al-Mumtahanah* sampai *Nūh* | 218-220 |
| 35 | *Surah Al-Jin* sampai *Al-Insān* | 221-225 |
| 36 | *Surah Al-Mursalāt* sampai *Al-A’lā* | 226-230 |
| 37 | *Surah Al-Gāsyiyah* sampai *An-Nās* | 231-234 |
| 38 | Bab Penutup | 235-241 |

Tabel 2. Bab Kaidah *Farsy Al-Huruf* dan Jum;ah Bait dalam Kitab Ad-Durrah Al-Mudhiyah

Perbedaan Ragam *Qirā’ā*t dan Implikasinya Terhadap Penafsiran

Setelah menganalisa perbedaan *farsy al-huruf* dalam Surah Ar-Rahman dengan perbedaan *qirā’āt ṡalaṡ* (Riwayat Hafs, Ya’qub, dan Abu Ja’far), maka dihasilkan bahwa surah Ar-Rahmān dengan 78 ayat, ditemukan 8 kalimat yang berbeda dengan riwāyat Abū Ja’far, 14 kalimat dari riwayat Ya’qūb, dan lima kalimat yang berbeda dari riwayat Khalaf Al-’Āsyir.

|  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- |
| **Ayat** | **Riwāyat Hafş** | **Riwāyat Abū Ja’far** | **Riwāyat Ya’qūb** | **Riwāyat Khalaf** |
| 12 | وَالرَّيْحَانُۚ |  |  | وَالرَّيْحَانِ |
| 22 | يَخْرُجُ | يُخْرَجُ | يُخْرَجُ |  |
| 22 | الّلُؤْلُؤ | الّلولُؤ |  |  |
| 24 | الْجَوَارِ |  | الْجَوَارﮮِ |  |
| 27 | وَّيَبْقٰى |  |  | وَّيَبْقٰى۪ |
| 29 | شَأْنٍ | شَانٍ |  |  |
| 31 | سَنَفْرُغُ |  |  | سَيَفْرُغُ |
| 31 | اَيُّهَ |  | اَيُّهَا |  |
| 35 | وَّنُحَاسٌ |  | وَّنُحَاسٍ |  |
| 41 | فَيُؤْخَذُ | فَيُوْخَذُ |  |  |
| 41 | بِسِيْمٰهُمْ |  |  | بِسِيْمٰ۪هُمْ |
| 46 | وَ لِمَنْ خَاف | وَ لِمَنْ خَاف |  |  |
| 54 | مُتَّكِئِيْن | مُتَّكِيْن |  |  |
| 50 | فِيْهِمَا |  | فِيْهُمَا |  |
| 52 | فِيْهِمَا |  | فِيْهُمَا |  |
| 54 | وَجَنَى |  |  | وَجَنَى |
| 54 | مِنْ اِسْتَبْرَقٍۗ |  | مِنْ ٱسْتَبْرَقٍۗ |  |
| 56 | فِيْهِنَّ |  | فِيْهُنَّه |  |
| 56 | لَمْ يَطْمِثْهُنَّ |  | لَمْ يَطْمِثْهُنَّه |  |
| 58 | كَاَنَّهُنَّ |  | كَاَنَّهُنَّه |  |
| 66 | فِيْهِمَا |  | فِيْهُمَا |  |
| 68 | فِيْهِمَا |  | فِيْهُمَا |  |
| 70 | فِيْهِنَّ |  | فِيْهُنَّه |  |
| 74 | َمْ يَطْمِثْهُنَّ |  | لَمْ يَطْمِثْهُنَّه |  |
| 76 | مُتَّكِئِيْن | مُتَّكِيْن |  |  |
| 76 | رَفْرَفٍ خثضْرٍ | رَفْرَفٍ خثضْرٍ |  |  |

Tabel 3. Perbedaan ragam *qirā’āt* dalam surah Ar-Rahman

Implikasi Penafsiran

1. Kata وَالرَّيْحَانُۚ dalam Q.S Ar-Rahmān: 12

﴿ وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُۚ ١٢ ﴾

*Biji-bijian yang berkulit, dan bunga-bunga yang harum baunya.[[18]](#footnote-18)*

Dalam matan Ţayyibah an-Nasyr:

**وَ الحَبُّ ذُوْ الرَّيْحَانِ نَصْبُ الرَّفْعِ كَمْ \* وَ خَفْضُ نُوْنِهَا** شَفَا يَخْرُجُ ضَمَّ[[19]](#footnote-19)

Kholaf membaca dengan *nun* yang berharakat *kasrah*, dan Abū Ja’far dan Khalaf dengan *ra’* berharakat *ḍommah*. Kata رَيْحَان sendiri dimaknai dengan sesuatu yang memiliki bau yang harum dari bunga atau rumput-rumputan, dan bentuk فَعْلَان dari kata رَائِحَةٌ, yaitu sesuatu yang memiliki bau yang harum.[[20]](#footnote-20) Atau dimaknai dengan rezeki, tanaman hijau yang belum menghasilkan biji, atau biji yang bisa dimakan/daun hijau -berlawanan dengan ‘*ashf* adalah biji yang tidak bisa dimakan/daun kering-.[[21]](#footnote-21)

Bacaan dengan me*rofa’*kan ketiganya (الفَاكِهَة, الحَبُّ, dan الرَيْحَانُ), adalah dengan dalil bahwa الحَبُّ *aţaf* kepada kata فَاكِهَةٌ pada ayat sebelumnya, dan kata الرَيْحَان *aţaf* kepada الحَبُّ.

﴿ فِيْهَا فَاكِهَةٌ وَّالنَّخْلُ ذَاتُ الْاَكْمَامِۖ ١١ وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُۚ ١٢ ﴾

Sehingga maknanya adalah ‘di dalamnya terdapat buah-buahan, terdapat juga biji-bijian yang memiliki kulit, dan enak baunya*’*.

Sedangkan bacaan dengan meng-*kasrah-*kan *nun* seperti bacaan Khalaf, dengan meng-*aţaf-*kan kepada العَصْفِ (kalimat sebelumnya), sehingga maknanya menjadi ‘dan biji-bijian yang berkulit yang menjadi makanan ternak, dan tanaman yang berbau harum yang menjadi makanan manusia’. Namun, sebagaian yang lain juga memperbolehkan *aţaf* kepada فَاكِهَةٌ, meski dengan harakat *kasrah*.

Al-Alūsi (w. 1270 H) memberikan penafsiran bahwa peng-*aţaf-*an الرَيْحَانُ kepada العصف dikarenankan ia tidak mendekati makna sesuatu yang dicium, dan lebih dekat dengan makna sesuatu yang berdaging. Seakan-akan ingin mengatakan ‘dan biji-bijian yang berkulit sebagai rezeki untuk ternakmu, dan sesuatu yang berdaging sebagai rezeki untukmu’.[[22]](#footnote-22)

Az-Zamakhsyari (w. 538 H) menafsirkan العَصْفُ sebagai daun tumbuh-tumbuhan, dan dikatakan rumput kering atau ilalang. Dan الرَيْحَانُ adalah rezeki yang berupa sesuatu yang berdaging, yang dimaksud adalah sesuatu yang mengenakkan dari buah-buahan sekaligus mengenyangkan.[[23]](#footnote-23)

Dapat disimpulkan dari ayat ini dan serangkaian dengan dua ayat sebelumnya, Allah menyebutkan diantara dari banyak nikmat-Nya kepada manusia dan makhluk lainnya, berupa sesuatu yang dapat dimakan dan dimanfaatkan, berupa buah-buahan, pohon kurma yang memiliki kelopak mayang, biji-bijian berkulit dan bunga-bunga dengan aroma yang harum. Pola yang dihasilkan dari kedua bacaan ini adalah *ikhtilāf fī al-lafẓi wa al-ma’na ma’a şiḥḥah al-ma’nayaini wa yumkin ijtimā’uhumā fī syai’in wāhid* (berbeda lafaz dan maknanya, namun kedua makna tersebut bisa diterima dan bisa dikompromikan). Perbedaan yang terjadi adalah *tanawwu’* karena ada dua macam keadaan, yang pertama adalah biji yang berkulit dan berbau harum, artinya adalah satu benda yang memiliki dua sifat. Dan kedua, maknanya biji adalah satu benda, dan yang berbau harum adalah sesuatu yang lain. Namun, keduanya dapat disatukan dengan bentuk nikmat Allah Swt.

1. Kata يَخْرُجُ dalam Q.S Ar-Rahmān: 22

﴿ يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُۚ ٢٢ ﴾

*Dari keduanya keluar mutiara dan marjan.[[24]](#footnote-24)*

Dalam matan Ţayyibah an-Nasyr:

**وَ الحَبُّ ذُوْ الرَّيْحَانِ نَصْبُ الرَّفْعِ كَمْ \* وَ خَفْضُ نُوْنِهَا** شَفَا يَخْرُجُ ضَمَّ

**مَعْ فَتْحِ ضَمٍّ إِذْ حِمًا ثِقْ** وَ كَسَرْ \* فِى المُنْشِأَتُ الشِّيْنَ صِفْ خُلْفًا فَخَرْ[[25]](#footnote-25)

Abū Ja’far dirumuskan dengan *ḥamzah* إذdan Ya’qūb dirumuskan dengan *tsa’* ثق membaca dengan يُخْرَجُ (bentuk dari *fi’il* *mabni li al-majhūl* dari kata يَخْرُجُ), sedangkan Khalaf -masuk dalam *al-bāqūn*- membaca dengan يَخْرُجُ (*fi’il* *muḍāri’* dari kata kerja خَرَجَ). Kata menjadi asal dari kalimat ini, memiliki makna lawan dari kata masuk. Mengikuti bentuk *taşrīf* خَرَجَ – يَخْرُجُ – خَرْجًا وَ مَخْرَجًا. Untuk kata اللُّؤْلُؤَ Abū Ja’far membaca dengan *ibdāl* *ḥamzah* pertama dengan *wau*. Kata اللُّؤْلُؤَ memiliki makna permata berbentuk bulat dan keras berasal dari kulit kerrang Mutiara yang terbentuk karena adanya benda atau pasir yang masuk ke dalam tubuh kerrang lalu diselubungi oleh kulit ari[[26]](#footnote-26), dan bentuk jamaknya adalah اللَّائ.

Kata يُخْرَجُ digunakan untuk yang belum dikenal pelakunya karena ia merupakan bentuk *mabni li al-majhūl*, sehingga اللُّؤْلُؤَ berperan sebagai *nā’ib al-fā’il* (pengganti dari pelaku). Makna yang dihasilkan adalah ‘mutiara tidak dikeluarkan dari arah dirinya sendiri’, maka disana ada sesuatu yang mengeluarkannya. Allah menyembunyikan pelaku yang mengeluarkan mutiara untuk menunjukkan banyaknya sebab yang mengeluarkan mutiara. Bisa jadi keluar karena ulah perbuatan manusia, atau keluar dengan alami seperti disebabkan oleh gelombang laut beserta perubahannya, atau naiknya ombak dan lain sebagainya. Seperti juga dihasilkan dari lautan adalah ganggang, plankton maupun sesuatu yang lain yang bersamanya keluar mutiara. Semua ini adalah kehendak Allah Swt’.

Sedangkan riwāyat dengan *fi’il* *muḍāri’* (يَخْرُجُ), maka اللُّؤْلُؤَ berperan sebagai *fā’il* (yang mengeluarkan). Bukan dimaksudkan bahwa mutiara keluar dari dirinya sendiri, namun lebih luas lagi, karena ketika ia dikeluarkan maka akan keluar, sehingga maknanya ‘mutiara itu keluar -dari salah satu dari air tawar atau air asin-’. Disini ada kalimat yang dihapus, yaitu ‘salah satu’ karena mutiara hanya keluar dari perairan asin, bukan tawar.[[27]](#footnote-27) Dan memungkinkan jika ini dimaksudkan sebagai kabar bahwa di dalam laut memiliki simpanan yang sangat berharga yang keluar dengan tanpa menembus yang mengeluarkannya atau tanpa tau cara keluarnya.

Maka, perbedaan ayat ini terletak pada perbedaan pemahaman siapa pelaku yang mengeluarkan mutiara, apakah hal eksternal (يُخْرَجُ) ataukah dari dirinya sendiri (يَخْرُجُ). Maka perbedaan ini dapat dikelompokkan masuk dalam pola *ikhtilāf fī al-lafẓi wa al-ma’na ma’a şiḥḥah al-ma’nayaini wa yumkin ijtimā’uhumā fī syai’in wāhid* (berbeda lafaz dan maknanya, namun kedua makna tersebut bisa diterima dan bisa dikompromikan). Perbedaan yang terjadi adalah *tanawwu’,* karena keduanya memiliki keadaan dan maksud yang berbeda, antara pelakunya adalah hal eksternal yang berupa gelombang laut, ombak atau lainnya dan pelakunya adalah hal internal dirinya sendiri. Namun, dapat disatukan karena pada dasarnya semuanya atas kehendak Allah Swt.

1. Kata الْجَوَارِ dalam Q.S Ar-Rahmān: 24

﴿ وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنْشَاٰتُ فِى الْبَحْرِ كَالْاَعْلَامِۚ ٢٤ ﴾

*Milik-Nyalah (bahtera) buatan manusia yang berlayar di laut laksana gunung-gunung.[[28]](#footnote-28)*

Ya’qūb membaca dengan menetapkan *ya’* ketika *waqaf* sesuai dengan yang tertulis dalam *khat* menjadi الجَوَارِي,[[29]](#footnote-29) sedangkan Abū Ja’far dan Khalaf membaca dengan menghapusnya. Kata جَوَارٌ adalah bentuk jamak dari جَارِيَةٌ yang bermakna perahu yang berlayar (*safīnah)*.

Pada kata الجَوَارِ dengan menghapus *ya’* bermakna ‘perahu ini berlayar di lautan, adalah milik Allah Swt. dikhususkan untuk Allah Swt, karena sebagai tanbih (peringatan) bahwa raja yang sebenarnya hanyalah Allah Swt. meskipun manusia yang membuat kerangkanya, namun bahan material yang digunakan untuk membuatnya adalah ciptaan Allah Swt. Begitu juga Allah Swt memberikan sifat berlayar dan berjalan di atas air, dan yang membuat berlayar hanyalah Allah Swt.

Sedangkan riwāyat yang lain yang membaca dengan menetapkan *yā’* menunjukkan banyaknya pelayaran perahu, dan banyaknya kegunaan perahu untuk memenuhi kebutuhan manusia, ia berlayar baik siang maupun malam, dan meski terus-menerus berlayar, manusia tidak merasa cukup darinya. Hal ini menunjukkan banyaknya pelayaran yang dilakukan perahu, dan banyaknya ini diharuskan menambahkan kata dalam lafaz, sehingga penambahan *yā’* menunjukkan pelayaran yang banyak itu. Dalam sebuah kaidah tafsir disebutkan, bahwa *ziyadah al-mabna yadullu ala ziyadah al-ma’na* (penambahan sesuatu dalam kalimat, menujukkan penambahan makna juga).

Maka kedua riwāyat ini pada dasarnya ingin memberikan informasi bahwa Allah telah memberikan nikmat yang banyak. Salah satunya memberi tau pembuatan perahu, yang dapat berlayar di tengah lautan dan membawa banyak beban di dalamnya. Perahu-perahu itu melakukan banyak pelayaran untuk memenuhi kebutuhan manusia. Dan dengan perbedaan yang ada, maka dapat disimpulkan pula bahwa pola yang terdapat dalam dua riwāyat ini adalah *ikhtilāf fī al-lafẓi wa al-ma’na ma’a şiḥḥah al-ma’nayaini wa yumkin ijtimā’uhumā fī syai’in wāhid* (berbeda lafaz dan maknanya, namun kedua makna tersebut bisa diterima dan bisa dikompromikan) dengan perbedaan *tagāyur.*

1. Kata سَنَفْرُغُ dalam Q.S Ar-Rahmān: 31

﴿ سَنَفْرُغُ لَكُمْ اَيُّهَ الثَّقَلٰنِۚ ٣١ ﴾

*Kami akan mencurahkan perhatian kepadamu, wahai manusia dan jin.[[30]](#footnote-30)*

Dalam matan Ţayyibah an-Nasyr:

**سَنَفْرُغُ اليَاءَ شَفَا** وَ كَسْرُ ضَمْ \* شُوَاظُ دُمْ نُحَاسُ جَرُّ الرَّفْعِ شِمْ[[31]](#footnote-31)

Rumus *syin* شَفَا untuk Khalaf yang membaca dengan *yā’* سَيَفْرُغُ, dan Abū Ja’far dan Ya’qūb -masuk dalam kelompok *al-baqun*- membaca dengan *nun* سَنَفْرُغُ. Untuk kata أيُّهَ, Ya’qūb membaca dengan memanjangkan *hā’* (أيُّها). Kata فَرَغَ bermakna kosong, dalam ayat ini dimaknani dengan mencurahkan perhatian. Sedangkan أيُّها adalah *hurūf* *nidā’*. Penulisan tanpa *alif* adalah rasm yang menyesuaikan dengan keadaan *nutq* (ketika dilafalkan), karena bacaan ini akan dibaca tanpa *ha’* meski dalam keadaan *waqaf* maupun *washal.*[[32]](#footnote-32)

Riwāyat dengan *nun* sebagai kata ganti *mutakallim nahnu* (kami) adalah bentuk *ta’dzīm* (pengho rmatan) dengan gaya bahasa *iltifāt* (pengalihan)[[33]](#footnote-33), yaitu Allah memberikan informasi tentang dirinya sendiri. Dalam penggunaan *nun* ini memberikan makna ancaman dan janji, karena yang mengabarkan adalah Allah sendiri. Dan riwāyat dengan *ya’* yang menunjukkan orang ketiga *singular* (dia) adalah bentuk pemberian informasi dari Allah, dia adalah Allah Swt سَيَفْرُغُ الله. Sehingga pada dasr anya maksud dari kedua makna diatas adalah sama, yaitu Allah.

Ayat ini pada dasarnya adalah bentuk ancaman, ayat ini menjelaskan bahwa Allah akan mencurahkan perhatian dengan mengambil perhitungan atas amal-amal selama di dunia dan membalasnya. Perhitungan dan pembalasan ini diberlakukan kepada jin dan manusia, yang digambarkan dengan *śiqal,* karena dua makhluk itu lah yang menerima beban amanah di bumi. Maksud dari kedua riwāyat ini adalah sama-sama Allah, namun dari sudut pandang yang berbeda. Maka, pola yang dapat ditarik dari keduanya adalah *ikhtilāf fī al-lafẓi wa ittifāq fī al-ma’na* (berbeda pada lafaz namun bersesuaian makna), karena keduanya sama-sama merujuk Allah Swt, baik dalam bentuk orang pertama maupun orang ketiga.

1. Kata وَّنُحَاسٌ dalam Q.S Ar-Rahmān: 35

﴿ يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِّنْ نَّارٍۙ وَّنُحَاسٌ فَلَا تَنْتَصِرَانِۚ ٣٥ ﴾

*Kepadamu, (wahai jin dan manusia,) disemburkan nyala api dan (ditumpahkan) cairan tembaga panas sehingga kamu tidak dapat menyelamatkan diri.[[34]](#footnote-34)*

Dalam matan Ţayyibah an-Nasyr:

سَنَفْرُغُ اليَاءَ شَفَا وَ كَسْرُ ضَمْ \* شُوَاظُ دُمْ **نُحَاسُ جَرُّ الرَّفْعِ شِمْ**

**حَبْرٌ** كِلَا يَطْمِثْ بِضَمِّ الكَسْرِ رُمْ \* خُلْفٌ وَ يَا ذِيْ أَخِرًا وَاوٌ كَرُمْ[[35]](#footnote-35)

Rouh dirumuskan dengan *ha’* حَبْرٌ membaca dengan membaca *kasrah* *sin* (نُحَاس), dan Ruwais, Abū Ja’far, dan Khalaf membaca dengan me*rofa’*kan *sin* (نُحَاسٌ). النُّحَاس adalah salah satu contoh dari jenis hasil pertambangan yaitu tembaga atau kuningan. Ada juga yang mengartikan dengan *dukhan* (asap) yang tidak mengandung nyala api di dalamnya.

Riwāyat yang membaca *rofa’* adalah meng*aţaf*kan kata *nuḥas* kepada lafaz sebelumnya شُوَاظٌ, maknanya menjadi ‘dikirimkan kepada orang-orang kafir nyala api di hari kiamat, begitu juga dikirimkan kepada mereka cairan tembaga panas di kepala mereka’. Sehingga pengiriman keduanya di waktu yang berbeda. Pertama dikirimkan nyala api, setelahnya cairan tembaga panas. Atau dikirimkan secara bersamaan namun dari arah yang berbeda sehingga tidak bercampur. Intinya terlatak pada azab yang Allah turunkan kepada orang-orang kafir.

Yang membaca dengan *kasrah*, di-*aţaf*-kan kepada kalimat sebelumnya *min nārin,* menganggap nyala api yang dikirimkan Allah kepada orang-orang kafir ini terdiri dari dua unsur yatiu api dan asap. Sehingga makna yang lebih ditekankan adalah asap (*dukhān*). Hal ini disebabkan karena api akan menyebabkan munculnya asap, dan munculnya api sangat penting untuk menakut-nakuti orang kafir dan menambahkan penderitaan mereka. Karena api sudah menjadi suatu kepastian keberadaannya, maka lafaz ini difokuskan maknanya pada asap tanpa api. Mafatihul Ghaib menyebutkan bahwa شواظ adalah adalah gabungan antara api dan نحاس (asap), dan yang mengirimkan adalah satu hal bukan dua hal yang berbeda.

Dikarenakan pemaknaan *nuhās* bisa dipilih antara aliran api cair, atau api yang membara yang tidak disertai asap, atau asap yang disertai api, atau asap saja tanpa api, atau bahkan dimaknai cairan panas yang dikenakan pada kepala mereka. Pola yang dapat ditemukan dalam ayat ini adalah *ikhtilāf fī al-lafẓi wa al-ma’na ma’a şiḥḥah al-ma’nayaini wa yumkin ijtimā’uhumā fī syai’in wāhid* (berbeda lafaz dan maknanya, namun kedua makna tersebut bisa diterima dan bisa dikompromikan). Perbedaan yang terjadi adalah *tanawwu’,* karena memilih makna dari salah satu dari kata *nuḥās*; cairan tembaga atau asap api, yang keduanya masih dapat dikombinasikan.

|  |  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- |
| **Ayat** | **Hafş** | **Abū Ja’far** | ***Ya’qūb*** | **Khalaf** | **Pola Perbedaan** |
| 12 | وَالرَّيْحَانُۚ |  |  | وَالرَّيْحَانِ | Kedua: *Tanawwu’* |
| 22 | يَخْرُجُ | يُخْرَجُ | يُخْرَجُ |  | Kedua: *Tanawwu’* |
| 22 | الّلُؤْلُؤ | الّلولُؤ |  |  |  |
| 24 | الْجَوَارِ |  | الْجَوَارﮮِ |  | Kedua: *Tagāyur* |
| 27 | وَّيَبْقٰى |  |  | وَّيَبْقٰى۪ |  |
| 29 | شَأْنٍ | شَانٍ |  |  |  |
| 31 | سَنَفْرُغُ |  |  | سَيَفْرُغ | Pertama |
| 31 | اَيُّهَ |  | اَيُّهَا |  |  |
| 35 | وَّنُحَاسٌ |  | وَّنُحَاسٍ |  | Kedua: *Tanawwu’* |
| 41 | فَيُؤْخَذُ | فَيُوْخَذُ |  |  |  |
| 41 | بِسِيْمٰهُمْ |  |  | بِسِيْمٰ۪هُمْ |  |
| 46 | وَ لِمَنْ خَاف | وَ لِمَنْ خَاف |  |  |  |
| 54 | مُتَّكِئِيْن | مُتَّكِيْن |  |  |  |
| 50 | فِيْهِمَا |  | فِيْهُمَا |  |  |
| 52 | فِيْهِمَا |  | فِيْهُمَا |  |  |
| 54 | وَجَنَى |  |  | وَجَنَى |  |
| 54 | مِنْ اِسْتَبْرَقٍۗ |  | مِنْ ٱسْتَبْرَقٍۗ |  |  |
| 56 | فِيْهِنَّ |  | فِيْهُنَّه |  |  |
| 56 | لَمْ يَطْمِثْهُنَّ |  | لَمْ يَطْمِثْهُنَّه |  |  |
| 58 | كَاَنَّهُنَّ |  | كَاَنَّهُنَّه |  |  |
| 66 | فِيْهِمَا |  | فِيْهُمَا |  |  |
| 68 | فِيْهِمَا |  | فِيْهُمَا |  |  |
| 70 | فِيْهِنَّ |  | فِيْهُنَّه |  |  |
| 74 | َمْ يَطْمِثْهُنَّ |  | لَمْ يَطْمِثْهُنَّه |  |  |
| 76 | مُتَّكِئِيْن | مُتَّكِيْن |  |  |  |
| 76 | رَفْرَفٍ خثضْرٍ | رَفْرَفٍ خثضْرٍ |  |  |  |

Tabel 4: Pola Perbedaan dalam Surah Ar-Rahman

**Diagram 1 Pola Perbedaan dalam Surah Ar-Rahmān**

Keterangan: Pada surah Ar-Rahmān dari lima kalimat yang dikupas, terdapat satu perbedaan pola pertama, tiga perbedaan pola kedua dengan *ikhtilāf tanawwu’,* dan satu perbedaan pola kedua dengan *ikhtilāf tagāyur.*

**SIMPULAN**

Pada surah Ar-Raḥmān dengan 78 ayat, ditemukan 8 kalimat yang berbeda dengan riwayat Abu Ja’far, 14 kalimat dari riwayat Ya’qūb, dan lima kalimat yang berbeda dari riwayat Khalaf Al-’Āsyir. Dalam bab ini diidentifikasi ada 5 perbedaan yang dapat dijelaskan sebagai variasi. Pada surah Ar-Raḥmān dari lima kalimat yang dikupas, terdapat satu perbedaan pola pertama, tiga perbedaan pola kedua dengan *ikhtilāf tanawwu’,* dan satu perbedaan pola kedua dengan *ikhtilāf tagāyur*.

Dalam Surah Ar-Rahman ini dapat dipahami bahwa pola pertama ini menimbulkan banyak kesan, diantaranya adalah *ta’kid* atau penegasan, saling menafsirkan satu sama lain, dan memberikan kesan persamaan makna dua perbedaan bacaan. Dan untuk pola kedua, -, *ikhtilāf fī al-lafẓi wa al-ma’na ma’a şiḥḥah al-ma’nayaini wa yumkin ijtimā’uhumā fī syai’in wāhid* (berbeda lafadz dan maknanya, namun kedua makna tersebut bisa diterima dan bisa dikompromikan), ditemukan tersebar di surah-surah tersebut. *Ikhtilāf tagāyur* merujuk pada perubahan kalimat yang menyebabkan perubahan kata, sehingga berimplikasi menimbulkan perubahan makna. Sedangkan *ikhtilāf tanawwu’* merujuk pada pola keberagaman makna yang bukan berasal dari akar kata atau kalimat asli, sehingga menimbulkan makna yang berbeda dan menimbulkan macam atau pilihan.

Beberapa saran dari penelitian ini adalah bahwa ilmu *qirā’āt* masih menjadi muatan yang dianggap sebagai kelas atas, sehingga perlu adanya sosialiasi masyarakat luas melalui pengajian, ceramah, maupun daurah, dan melalui karya-karya ulama di bidang ini.  *Qirā’āt* tiga *mutammimah li al-asyr* sebagai salah satu konsentrasi bidang qirā’āt yang masih jarang dikaji, perlu kiranya mendapat perhatian khusus untuk melestarikan keberadaan kajian ilmu *qirā’āt*. Pembahasan *qirā’āt* tiga *mutammimah li al-asyr* pada dasarnya tidak hanya berhenti pada implikasi, akan tetapi, nantinya akan ditemukan banyak pembahasan yang bisa digali mulai dari genealogi ilmu, maupun persebarannya di dunia Islam, dan lainnya.

**DAFTAR PUSTAKA**

Al-Alusi. *Ruh Al-Ma’āni*. 4th ed. Bairut: Dar Ihya’ Turats Al-Arabi, 1985.

Al-Mawardi, Ali bin Muhammad bin Habib. *Al-Nukāt Wa Al-’Uyūn Tafsir Al-Māwardi*. Edited by Sayyid bin Abdil Maqshud Abdrrahim. Beirut: Mu’assasah Kutub Al-Tsaqofiyah, n.d. https://archive.org/details/tafseer-al-marwadi.

Al-Nuhas, Ali Muhammad Taufiq. *Ar-Risālah Al-Gharrā’ Fi Al-Awjūh Ar-Rajīhah Fi Al-Adā’ “An Asyrat Al-Qurrā.”* Edited by Karim Raijh. Kairo: Maktabah Adab, 2004.

Al-Qāḍi, Abd Al-Fattāh Abd Al-Ganī. *Al-Qirā’āt Fī Nażri Al-Mustasyriqīn Wa Al-Mulḥidīn*. 1st ed. Kairo, Mesir: Dar Al-Misr Li At-Thaba’ah, n.d.

Al-Qasthalani. *Laţāif Al-Isyārāt Li Funūn Al-Qirā’āt*. Edited by Markaz Dirasat Al-Qur’aniyah. Saudi Arabia: Majma’ Malik Fahd Li Thaba’ah Mushaf as-Syarif, 2015.

Al-Zamakhsyari. *Al-Kasysyāf An Haqāiq Al-Tanzīl Wa ’Uyūn Al-Aqāwīl Fi Wujūh Al-Ta’wīl*. Edited by Yusuf Al-Hamady. Al-Fajalah: Maktabah Misr, n.d.

Al-Zuhaili, Wahbah. *Al-Tafsir Al-Munīr Fī Al-Aqidah Wa Al-Syarī’ah Wa Al-Manhaj*. Damaskus: Dar Al-Fikr, 2003.

Choirunnisa. “Kitab Talwin Manzūmah Hirz Al-Amāni Wa Wajh Al-Tahāni Al-Musamā Bi Al-Syātibiyyah Qirā’āt Al-Qirā’āt Al-Sab‘ (Studi Analisis Kitab Syarh Matan Al-Syātibiyyah Karya Mochamad Ihsan Ufiq Dan Kontribusinya Dalam Pembelajaran Qirā’āt).” IIQ Jakarrta, 2023. https://repository.iiq.ac.id/handle/123456789/3197.

Fikri, Syihab. *Taqrīb Ad-Durrah*. Edited by M Abdul Hamid Abdullah. 1st ed. Kairo, Mesir: Maktabah al-Islamiyah, 2005.

Hidayat, D. *Al-Balāghah Li Al-Jami’ Wa Syawāhid Min Kalam Al-Badī’*. Semarang: Toha Putra, 2002.

Ibnu ’Āsyūr. *Tafsir Al-Tanwīr Wa Al-Tahrīr*. Tunisia: Dar Souhnoun, n.d.

Ilahi, Afdhal. “Perkembangan Qirā’āt Sab’ah Di Indonesia.” afdhalilahi.com. Accessed February 26, 2024. https://www.afdhalilahi.com/2018/04/perkembangan-qiraat-sabah-di-indonesia.html.

Jannah, Zuhrupatul. “Peranan Ibnu Mujāhid Dalam Terbentuknya Qirā’āt Sab’ah (Kajian Kitab Al-Sab’ah Fī Al-Qirā’āt).” *Fakultas Ushuluddin Dan Studi Agama UIN Mataram*, 2019, 203–15.

Kahilah, Muhammad Dusuqi Amin. *Syarh Thayyibah Al-Nasyr Fī Al-Qirā’āt Al Asyr*. 1st ed. Kairo: Darussalam, 2019.

Malik, Muhammad Abdul. “Sejarah Madzhab Qirā’āt Ashim Riwayat Hafs Di Nusantara; Tinjauan Historis Kritis.” *Jurnal AlifLam: Journal of Islamic Studies and Humanities* 3, no. 1 (2022): 22–36. https://doi.org/10.51700/aliflam.v3i1.431.

Salamah, Shobri. *Al-Lamasat An-Nadiyyah Fi Syarhi Ad-Durrah Al-Muḍiyyah*. Edited by Yasir As-Samiri. 5th ed. Kairo: Dar Al-Lu’lu’ah, 2024.

Salim, Muhsin. *Ilmu Qirā’āt Sepuluh*. 1st ed. Jakarta Selatan: Majelis Kajian Ilmu-Ilmu Al-Qur’an, 2007.

Shihab, Muhammad Quraish. *Tafsir Al-Misbah (Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Qur’an)*. 6th ed. Tangerang: Lentera Hati, 2021.

Syaraf, Muhammad Jamal. *Al-Qirā’āt Al-Asyr Al-Mutawātirah Min Thāriq Al-Syātibiyah Wa Al-Durrah*. Thanta, Mesir: Dar As-Shahabah Li At-Turats, 2015.

1. Zuhrupatul Jannah, “Peranan Ibnu Mujāhid Dalam Terbentuknya Qirā’āt Sab’ah (Kajian Kitab Al-Sab’ah Fī Al-Qirā’āt),” *Fakultas Ushuluddin Dan Studi Agama UIN Mataram*, 2019, 203–15. [↑](#footnote-ref-1)
2. *Qirā’āt sugrā* adalah *qirā’āt* yang memiliki dua perawi dalam setiap imamnya, dan dalam satu imam memiliki satu *ţarīq*. Sedangkan *qirā’āt kubrā* adalah *qirā’āt* yang memiliki dua *ţarīq* dalam setiap perawi. Shobri Salamah, *Al-Lamasat An-Nadiyyah Fi Syarhi Ad-Durrah Al-Muḍiyyah*, ed. Yasir As-Samiri, 5th ed. (Kairo: Dar Al-Lu’lu’ah, 2024). [↑](#footnote-ref-2)
3. Muhammad Abdul Malik, “Sejarah Madzhab Qirā’āt Ashim Riwayat Hafs Di Nusantara; Tinjauan Historis Kritis,” *Jurnal AlifLam: Journal of Islamic Studies and Humanities* 3, no. 1 (2022): 22–36, https://doi.org/10.51700/aliflam.v3i1.431. [↑](#footnote-ref-3)
4. Afdhal Ilahi, “Perkembangan Qirā’āt Sab’ah Di Indonesia,” afdhalilahi.com, accessed February 26, 2024, https://www.afdhalilahi.com/2018/04/perkembangan-qiraat-sabah-di-indonesia.html. [↑](#footnote-ref-4)
5. Abd Al-Fattāh Abd Al-Ganī Al-Qāḍi, *Al-Qirā’āt Fī Nażri Al-Mustasyriqīn Wa Al-Mulḥidīn*, 1st ed. (Kairo, Mesir: Dar Al-Misr Li At-Thaba’ah, n.d.). h. 12. [↑](#footnote-ref-5)
6. *Tālazum baina al-ma’nayaini* adalah istilah yang digunakan dalam ilmu mantiq untuk menunjukkan adanya keterkaitan yang era tantara satu dengan yang lainnya. Dalam hal ini, antara satu makna dengan makna lainnya. [↑](#footnote-ref-6)
7. Al-Qāḍi, *Al-Qirā’āt Fī Nażri Al-Mustasyriqīn Wa Al-Mulḥidīn*. h. 15. [↑](#footnote-ref-7)
8. Salamah, *Al-Lamasat An-Nadiyyah Fi Syarhi Ad-Durrah Al-Muḍiyyah*. h. 17. [↑](#footnote-ref-8)
9. Salamah, *Al-Lamasat An-Nadiyyah Fi Syarhi Ad-Durrah Al-Muḍiyyah*. h. 17. [↑](#footnote-ref-9)
10. Ali Muhammad Taufiq Al-Nuhas, *Ar-Risālah Al-Gharrā’ Fi Al-Awjūh Ar-Rajīḥah Fi Al-Adā’ “An Asyrat Al-Qurrā,”* ed. Karim Raijh (Kairo: Maktabah Adab, 2004). h. 20. [↑](#footnote-ref-10)
11. Masih dalam perdebatan, apakah Tahbīr dahulu yang ditulis oleh Ibnu al-Jazary ataukan matan Ad-Durrah terlebih dahulu. Diketahui bahwa ad-Durrah ditulis tahun 823 H, namun penulisan Tahbir tidak diketahui secara persis. Banyak *syarh* yang menyatakan Tahbīr lebih dahulu daripada ad-Durrah, dilihat dari awal bait dari matan ad-Durrah, namun penjelasan Ibnu al-Jazary dalam *muqaddimah* diatas bertentangan dengannya. Maka, kita dapat mengambil sikap dengan memberikan toleransi kepada kedua pendapat itu, jika mengatakan Tahbīr lebih dahulu, maka Ad-Durrah datang sebagai ringkasannya, dan jika Ad-Durrah lebih dahulu, maka Tahbīr sebagai *syarh* darinya. (Salamah, *Al-Lamasat An-Nadiyyah Fi Syarhi Ad-Durrah Al-Muḍiyyah*. h. 17) [↑](#footnote-ref-11)
12. Muhsin Salim, *Ilmu Qirā’āt Sepuluh*, 1st ed. (Jakarta Selatan: Majelis Kajian Ilmu-Ilmu Al-Qur’an, 2007). h. 42. [↑](#footnote-ref-12)
13. Syaraf, Al-Qirā’āt Al-Asyr Al-Mutawātirah Min Ţarīq Asy-Syātibiyah Wa Ad-Durrah. [↑](#footnote-ref-13)
14. Al-Nuhas, *Ar-Risālah Al-Gharrā’ Fi Al-Awjūh Ar-Rajīhah Fi Al-Adā’ “An Asyrat Al-Qurrā.”* h. 20. [↑](#footnote-ref-14)
15. *Baḥr ţawīl* adalah irama syair-syair Arab yang menyesuaikan *wazan* *fu’ulan-mafa’ilun-fu’ulan mafa’ilun* فُعُوْلَنْ مَفَاعِلُنْ فُعُوْلَنْ مَفَاعِلُنْ. Kalimat diulang dua kali dalam baitnya. *Baḥr* jenis ini sering digunakan dalam syair-syair yang mengandung kepadatan isi, sehingga banyak para penyair Arab banyak yang menggunakannya, salah satunya Imri’ al-Qais. [↑](#footnote-ref-15)
16. Choirunnisa, “Kitab Talwin Manzūmah *Hirz Al-Amāni Wa Wajh Al-Tahāni Al-Musamā Bi Al-Syātibiyyah Fi Al-Qirā’āt Al-Sab‘* (Studi Analisis Kitab Syarh Matan Al-Syātibiyyah Karya Mochamad Ihsan Ufiq Dan Kontribusinya Dalam Pembelajaran *Qirā'āt*).” [↑](#footnote-ref-16)
17. Syihab Fikri, *Taqrīb Ad-Durrah*, ed. M Abdul Hamid Abdullah, 1st ed. (Kairo, Mesir: Maktabah al-Islamiyah, 2005). [↑](#footnote-ref-17)
18. Teks dan terjemah Al-Quran dalam artikel ini dikutip dari Aplikasi Quran in word dalam MS Word dan divalidasi oleh peneliti dengan edisi cetak Al-Quran dan Terjemahnya. Penerjemah : Tim Depag RI, Bandung : CV. Diponegoro, 2015. *Jurnal Pendidikan Islam* 6, no. 1 (2020): 37–52, https://doi.org/10.15575/jpi.v6i1.8119. [↑](#footnote-ref-18)
19. Bait 936 matan Ţayyibah an-Nasyr (Muhammad Dusuqi Amin Kahilah, *Syarh Thayyibah Al-Nasyr Fī Al-Qirā’āt Al Asyr*, 1st ed. (Kairo: Darussalam, 2019). Hal 331) [↑](#footnote-ref-19)
20. Ibnu ’Āsyūr, *Tafsir Al-Tanwīr Wa Al-Tahrīr* (Tunisia: Dar Souhnoun, n.d.). h. 242. [↑](#footnote-ref-20)
21. Ali bin Muhammad bin Habib Al-Mawardi, *Al-Nukāt Wa Al-’Uyūn Tafsir Al-Māwardi*, ed. Sayyid bin Abdil Maqshud Abdrrahim (Beirut: Mu’assasah Kutub Al-Tsaqofiyah, n.d.), https://archive.org/details/tafseer-al-marwadi. Jilid 5 h. 426. [↑](#footnote-ref-21)
22. Al-Alusi, *Ruh Al-Ma’āni*, 4th ed. (Bairut: Dar Ihya’ Turats Al-Arabi, 1985). [↑](#footnote-ref-22)
23. Al-Zamakhsyari, *Al-Kasysyāf An Haqāiq Al-Tanzīl Wa ’Uyūn Al-Aqāwīl Fi Wujūh Al-Ta’wīl*, ed. Yusuf Al-Hamady (Al-Fajalah: Maktabah Misr, n.d.). [↑](#footnote-ref-23)
24. Teks dan terjemah Al-Quran dalam artikel ini dikutip dari Aplikasi Quran In Word dalam MS Word dan divalidasi oleh peneliti dengan edisi cetak Al-Quran dan Terjemahnya. Penerjemah : Tim Depag RI, Bandung : CV. Diponegoro, 2015. *Jurnal Pendidikan Islam* 6, no. 1 (2020): 37–52, https://doi.org/10.15575/jpi.v6i1.8119. [↑](#footnote-ref-24)
25. Bait 936-937 matan Thayyibah al-Naysr (Kahilah, *Syarh Thayyibah Al-Nasyr Fī Al-Qirā’āt Al Asyr*. Hal 331) [↑](#footnote-ref-25)
26. Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah (Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Qur’an)*, 6th ed. (Tangerang: Lentera Hati, 2021). Vol 13 h. 295. [↑](#footnote-ref-26)
27. Wahbah Al-Zuhaili, *Al-Tafsir Al-Munīr Fī Al-Aqidah Wa Al-Syarī’ah Wa Al-Manhaj* (Damaskus: Dar Al-Fikr, 2003). Jilid 14 h. 217. [↑](#footnote-ref-27)
28. Teks dan terjemah Al-Quran dalam artikel ini dikutip dari Aplikasi Quran in word dalam MS Word dan divalidasi oleh peneliti dengan edisi cetak Al-Quran dan Terjemahnya. Penerjemah : Tim Depag RI, Bandung : CV. Diponegoro, 2015. *Jurnal Pendidikan Islam* 6, no. 1 (2020): 37–52, https://doi.org/10.15575/jpi.v6i1.8119. [↑](#footnote-ref-28)
29. Al-Qasthalani, *Laţāif Al-Isyārāt Li Funūn Al-Qirā’āt*, ed. Markaz Dirasat Al-Qur’aniyah (Saudi Arabia: Majma’ Malik Fahd Li Thaba’ah Mushaf as-Syarif, 2015). h. 3896. [↑](#footnote-ref-29)
30. Teks dan terjemah Al-Quran dalam artikel ini dikutip dari Aplikasi Quran in word dalam MS Word dan divalidasi oleh peneliti dengan edisi cetak Al-Quran dan Terjemahnya. Penerjemah : Tim Depag RI, Bandung : CV. Diponegoro, 2015. *Jurnal Pendidikan Islam* 6, no. 1 (2020): 37–52, https://doi.org/10.15575/jpi.v6i1.8119. [↑](#footnote-ref-30)
31. Bait ke-938 matan Ţayyibah an-Nasyr (Kahilah, *Syarh Thayyibah Al-Nasyr Fī Al-Qirā’āt Al Asyr*. h. 331) [↑](#footnote-ref-31)
32. Ibnu ’Āsyūr, *Tafsir Al-Tanwīr Wa Al-Tahrīr*. h. 259. [↑](#footnote-ref-32)
33. *Iltifat* adalah gaya bahasa yang digunakan dengan mengalihkan satu kepada yang lain sehingga menimbulkan efek tertentu. Dalam ayat ini menggunakan kata ganti orang pertama dengan bentuk jamak (نحن), padahal yang dimaksud adalah Allah yang seharusnya sudah bisa menggunakan kata ganti أنا. Sehingga adanya bentuk *iltifāt* ini sebagai bentuk penghormatan. Gaya *iltifāt*  ini banyak digunakan dalam Al-Qur’an. (D Hidayat, *Al-Balāghah Li Al-Jami’ Wa Syawāhid Min Kalam Al-Badī’* (Semarang: Toha Putra, 2002). h. 108) [↑](#footnote-ref-33)
34. Teks dan terjemah Al-Quran dalam artikel ini dikutip dari Aplikasi Quran in word dalam MS Word dan divalidasi oleh peneliti dengan edisi cetak Al-Quran dan Terjemahnya. Penerjemah : Tim Depag RI, Bandung : CV. Diponegoro, 2015. *Jurnal Pendidikan Islam* 6, no. 1 (2020): 37–52, https://doi.org/10.15575/jpi.v6i1.8119. [↑](#footnote-ref-34)
35. Bait 938-939 matan Ţayyibah an-Nasyr (Kahilah, *Syarh Thayyibah Al-Nasyr Fī Al-Qirā’āt Al Asyr*. h. 331) [↑](#footnote-ref-35)