

ILMU QIRA'AT SEPULUH DAN PENGAMALANNYA

Oleh:

Wan Ismail bin Abd Halim¹

Abstrak

Ilmu Qira'at dilihat sudah semakin mendapat tempat dan dikenali dalam kalangan masyarakat Islam di Malaysia hari ini. Walaupun begitu, masih ramai yang masih tidak mendapat pendedahan yang sewajarnya tentang fakta sebenar ilmu ini. Justeru, tulisan ini bertujuan memberi pendedahan tentang ilmu ini dengan menyingkap asal usulnya serta menjelaskan kepelbagaian Qira'at yang dapat dijadikan bacaan dan amalan pada hari ini.

PENDAHULUAN

Al-Quran diturunkan oleh Allah SWT untuk dibaca dan dihayati maknanya. Ia merupakan kitab suci *Kalam Allah* yang amat istimewa kerana dengan membacanya sahaja sudah diberi ganjaran olehNya dengan ganjaran yang amat besar. Tawaran hebat ini secara tidak langsung memberi kepastian kepada kita tentang kehendak Allah SWT di sebalik tawaran tersebut adalah untuk al-Quran itu sentiasa dibaca dan bukan hanya dihayati maknanya sahaja. Namun, membaca al-Quran tidak sama dengan membaca kitab-kitab lain walaupun kitab-kitab tersebut ditulis di dalam bahasa Arab. Ini kerana, ia perlu dibaca dengan peraturan khusus yang jika tidak dipatuhi akan menyebabkan dosa. Justeru itu, kesungguhan mendalami ilmu bacaan al-Quran adalah suatu kesungguhan yang tidak sia-sia kerana ia akan meningkatkan darjat seseorang sehingga setaraf dengan para malaikat yang mulia.

Di Malaysia, ilmu bacaan al-Quran (*Qira'at*) ini tidak kurang hebatnya dari negara-negara umat Islam lain seperti Mesir, Arab Saudi, dan lain-lain. Namun, masyarakat Malaysia secara umumnya hanya terdedah kepada ilmu bacaan al-Quran yang amat terhad iaitu riwayat Hafs 'an 'Asim (riwayat Hafs daripada 'Asim). Pendedahan yang

¹ Wan Ismail bin Abd Halim (BA), Pensyarah Jabatan Quran & Hadis, Kolej Islam Antarabangsa Sultan Ismail Petra (KIAS), Nilam Puri, Kota Bharu, Kelantan.

terhad sebegini adalah sesuatu yang tidak wajar. Kerana riwayat Hafs hanyalah satu daripada 20 riwayat dalam bacaan al-Quran. Bahkan jika dikira daripada perbezaan *tariqnya* (jalan) pula boleh mencapai lebih dari jumlah tersebut. Justeru, pendedahan tentang ilmu *Qira'at* ini adalah salah satu usaha penyebaran ilmu-ilmu bacaan al-Quran kepada masyarakat Malaysia.

PENGERTIAN ILMU QIRA'AT

Qira'at (قراءات) adalah jamak bagi perkataan *qira'ah* (قراءة) iaitu *masdar* (kata terbitan) bagi perkataan *qara'a* (قرأ) yang bermaksud membaca². Dengan itu boleh disimpulkan bahawa perkataan yang datang dalam bentuk jamak itu memberi maksud "bacaan-bacaan". Perkataan ini kemudiannya dijadikan satu istilah bagi menunjukkan satu disiplin ilmu. Para ulamak memberikan pelbagai definisi bagi disiplin ilmu tersebut. Antaranya Ibn al-Jazariy menyebut:

Maksudnya: *"Suatu ilmu yang membincangkan tentang tatacara menyebut kalimah-kalimah al-Quran dan perselisihan-perselisihan yang ada padanya dengan menyandarkannya kepada orang yang menyampaikan tatacara tersebut"*.³

Definisi ini memberi maksud perbincangan ilmu *Qira'at* itu khusus kepada bacaan al-Quran yang meliputi cara bacaan yang disepakati oleh para ulamak atau yang tidak disepakati. Kemudian bacaan-bacaan tersebut dinisbahkan atau disandarkan kepada imam tertentu yang telah meriwayatkan bacaan tersebut dari gurunya yang bersambungan sanadnya sehingga sampai kepada Rasulullah SAW.

Al-Qastalaniy juga memberikan definisi yang sama dengan Ibn al-Jazariy dengan penambahan maksud tatacara tersebut, dengan kenyataannya:

Maksudnya: *"Ia adalah suatu ilmu yang diketahui dengannya kesepakatan para naqilin (ulamak yang meriwayatkan bacaan al-Quran) terhadap kitab Allah*

² Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah (2004), *al-Mu'jam al-Wasit*. c. 4, Mesir: Maktabah al-Shuruq al-Dauliyyah, h. 722.

³ Muhammad 'Abd al-'Azim al-Zarqaniy (1995), *Manahil al-'Irfan Fi 'Ulum al-Qur'an*, jld. 1, Bayrut: Dar al-Kitab al-'Arabiyy, h. 336.

dan perselisihan mereka dalam konteks bahasa Arab, I'rab, Hazaf, Ithbat, Tahrik, Iskan, Fasal, Ittisal, dan seumpamanya daripada perkara yang ada hubungan dengan bentuk sebutan dan perubahan dari aspek pendengaran".⁴

Definisi seperti ini juga disebutkan oleh 'Abd al-'Azim al-Zarqaniy⁵ dan Manna' al-Qattan⁶. Al-Zarqaniy menyebut:

Maksudnya: "Ia adalah perbincangan tentang mazhab imam-imam Qira'at yang berlainan antara satu sama lain dari aspek sebutan di dalam al-Quran al-Karim di samping kesepakatan riwayat-riwayat dan tariq-tariq yang sampai kepada mereka, sama ada kelainan tersebut dari sudut sebutan huruf atau dari sudut sebutan bentuknya".⁷

Namun, di sana ada di antara ulamak yang memberikan definisi sedikit berbeza iaitu mengkhususkan perbincangan ilmu Qira'at kepada bentuk-bentuk bacaan yang diperselisihkan sahaja. Ia adalah definisi al-Zarkashi iaitu katanya bahawa ilmu Qira'at adalah:

Maksudnya: "Kelainan lafaz-lafaz wahyu dalam penulisan huruf-hurufnya atau cara menyebutnya sama ada ditakhfifkan atau ditashdidkan dan selainnya"⁸, definisi ini diikuti pula oleh Dr. al-Sayyid Rizq al-Tawil, katanya mengenai ilmu Qira'at ini: "bentuk-bentuk yang berbeza-beza dalam bacaan al-Quran yang terdiri dari aspek suara, binaan kalimah, dan nahu".⁹

Namun, perbezaan seperti ini tidak membawa kepada percanggahan maksud ilmu Qira'at itu sendiri. Perbezaan ini hanya membawa kepada perbezaan dari segi skop perbincangan ilmu Qira'at

⁴ Al-Qastalaniy (1972), *Lata'if al-Isharat Li Funun al-Qiraat*. jld. 1, Kaherah: al-Majlis al-A'la Li al-Shu'un al-Islamiyyah, h. 170.

⁵ Muhammad 'Abd al-'Azim al-Zarqaniy (1995), *op. cit.*

⁶ Manna' al-Qattan (1995), *Mabahith Fi 'Ulum al-Quran*. c. 7, Kaherah: Maktabah Wahbah, h. 162.

⁷ Muhammad 'Abd al-'Azim al-Zarqaniy (1995), *op. cit.*

⁸ Nabil bin Muhammad Ibrahim 'Ali Ismail (2000), *Ilm al-Qiraat: Nash'atuh, Atwaruh, Atharuh Fi al-'Ulum al-Shar'iyah*. Riyad: Maktabah al-Taubah, h. 27.

⁹ Al-Sayyid Rizq al-Tawil (1985), *Fi Ulum al-Qiraat: Madkhal Wa Dirasah Wa Tahqiq*. Makkah: Maktabah al-Faisaliyyah, h. 27.

itu sahaja kerana definisi yang dibawa oleh Imam Ibn al-Jazari dan yang sepakat dengannya membawa skop ilmu *Qira'at* itu kepada skop yang lebih luas dan melengkapi 30 juzuk al-Quran. Manakala skop definisi al-Zarkashi hanya pada tempat-tempat yang diperselisihkan sahaja dan ini tidak melengkapi 30 juzuk al-Quran. Walau bagaimanapun, ia menjadi lengkap dengan kefahaman sebaliknya iaitu perkara yang tidak diperselisihkan itu adalah disepakati.

PUNCA PERBEZAAN *QIRA'AT*

Punca perbezaan *Qira'at* adalah disebabkan penurunannya kepada Rasulullah SAW berlaku dalam pelbagai bentuk bacaan. Bentuk-bentuk tersebut digelar dengan *Sab'ah Ahruf* atau *al-Ahruf al-Sab'ah*. Penurunan al-Quran dengan *Sab'ah Ahruf* ini dikhabarkan oleh banyak hadis sehingga mencapai darjat *mutawatir*¹⁰. Namun, para alim ulamak berbeza pendapat tentang pengertian *Sab'ah Ahruf* tersebut sehingga berpuluh-puluh pendapat. Ada yang membilanganya dan mendapati ia sebanyak 40 pendapat¹¹. Punca perbezaan ini ialah ketiadaan nas yang menjelaskan pengertian *Sab'ah Ahruf* tersebut¹². Punca ketiadaan nas ini adalah kerana para sahabat telah memahami maksudnya dan tidak memerlukan penjelasan lanjut daripada Baginda SAW¹³.

Penulis tidak bercadang untuk memaparkan di sini satu-persatu pendapat-pendapat tersebut, tetapi cukuplah dengan menyebut pendapat yang terpilih dan paling tepat di sisi penulis berdasarkan dalil-dalil yang ada.

PENGERTIAN *SAB'AH AHRUF*

Sebelum penulis menyebut pendapat terpilih tersebut, perlu juga diketahui makna *Sab'ah Ahruf* pada aspek bahasa. *Sab'ah* bermaksud tujuh, manakala *Ahruf* pula adalah kata nama jamak bagi *Harf* dan mempunyai banyak maksud dan inilah yang melahirkan banyak

¹⁰ Ibn 'Aqilah al-Makki (2006), *al-Ziyadah Wa al-Ihsan Fi 'Ulum al-Quran*, jld. 1, Emirates: Markaz al-Buhuth Wa al-Dirasat, h. 475. Erti *mutawatir* ialah suatu darjat periwayatan hadis yang diyakini kesahihannya.

¹¹ Muhammad Ahmad Muflih al-Qudat, Ahmad Khalid Shukri dan Muhammad Khalid Mansur (2001), *Muqaddimat Fi 'Ilm al-Qiraat*. Amman-Jordan: Dar 'Ammar, h. 15.

¹² *Ibid.*, h. 14.

¹³ *Ibid.*

Pendapat ini dipilih berdasarkan makna yang terkandung di dalam hadis-hadis *Sab'ah Ahruf* dan juga berdasarkan *istiqla'* (penelitian) terhadap *qira'at-Qira'at mutawatirah* yang terkandung di dalam al-Quran. Dalil-dalil tersebut adalah:

- Jenis pertama pula terbahagi kepada dua iaitu yang melibatkan perubahan kepada bentuk kalimah sama ada dari segi baris atau huruf,

¹⁶ Maksud “berbilang-bilang” ialah perbezaan cara bacaan yang lebih dari satu. Contoh; هَيْتَ لَكَ، dibaca dengan lima bacaan iaitu; هَيْتَ، هَيْتُ، هَيْتْ، هَيَّتْ، هَيَّيْتُ. Perbezaan cara bacaan yang paling minima ialah dua bacaan seperti; عَلَيْهِمْ dan عَلَيْنَهُم.

dan yang tidak melibatkan perubahan kepada perkara tersebut tetapi hanya perubahan dari segi bunyi atau cara menyebutnya sahaja¹⁷.

Contoh jenis pertama yang merubah bentuk kalimah ialah perkataan الصِرَاط dengan huruf *sad* ditukar kepada *sin* mengikut bacaan Qunbul dan Ruways¹⁸, dan perkataan خُطُوت yang dibaca dengan *sukun* (berbaris mati) pada huruf *ta* (ط) mengikut bacaan Nafi', Abu 'Amr, al-Bazzi, Shu'bah, Hamzah, dan Khalaf al-'Ashir. Manakala bacaan selain mereka adalah dengan *dammah* huruf *ta* (ط)¹⁹.

Contoh jenis pertama tetapi tidak melibatkan perubahan bentuk kalimah ialah seperti *mad badal* pada perkataan ءَامَنُوا, *imalah* atau *taqlil* pada perkataan النَّار dan yang seumpama dengannya. *Mad badal* tersebut dibaca oleh Warsh melalui tariq al-Azraq sahaja dengan 2, 4, atau 6 *harakat*²⁰. *Imalah* pada النار dibaca oleh Abu 'Amr, Duri al-Kisa'i, dan Ibn Zakwan dari *tariq* al-Suri²¹, manakala *taqlil* pula dibaca oleh Warsh dari tariq al-Azraq. Bacaan *mad*, *imalah* atau *taqlil* ini langsung tidak menjejaskan bentuk kalimah²².

Contoh jenis kedua iaitu yang melibatkan perbezaan pada lafaz dan juga makna ialah perkataan ملك di dalam surah al-Fatihah. Ia dibaca dengan *alif* selepas *mim* dan dengan tanpa *alif*. Bacaan pertama mengikut 'Asim, al-Kisa'i, Ya'qub, dan Khalaf al-Ashir. Imam-imam yang lain membacanya dengan bacaan kedua²³. Bacaan dengan *alif* memberi makna pemilik, manakala bacaan tanpa *alif* memberi makna raja²⁴. Kata Abu 'Ubaidah : "bacaan ملك (dengan *alif*) lebih meliputi dan meluas kerana boleh dikatakan pemilik hamba, burung, dan binatang-binatang, sedangkan bacaan ملك (tanpa *alif*) tidak boleh dikatakan raja bagi semua itu"²⁵.

¹⁷ Ibn al-Jazari (2006), *al-Nashr Fi al-Qiraat al-'Ashr*. c. 3, Bayrut: Dar al-Kutb al-Ilmiyyah, h. 30.

¹⁸ Ibn al-Jazari (2000), *Tayyibah al-Nashr Fi al-Qiraat al-'Ashr*. Bayrut: Dar al-Kutb al-Ilmiyyah, c. 2, h. 49.

¹⁹ *Ibid.*, h. 175.

²⁰ *Ibid.*, h. 73.

²¹ *Ibid.*, h. 124.

²² *Ibid.*, h. 125.

²³ *Ibid.*, h. 49.

²⁴ Muhammad bin Muhammad al-Nuwairi (2003), *Sharh Tayyibah al-Nashr Fi al-Qiraat al-'Ashr*. j. 1, Bayrut: Dar al-Kutb al-Ilmiyyah, h. 305.

²⁵ Abi Muhammad al-Husain bin Mas'ud al-Baghawiy (1409H), *Tafsir al-Baghawiy "Ma'alim al-Tanzil"*, j. 1, Riyad: Dar Tayyibah, h. 53.

3. Pemilihan *Ahruf* sebagai bacaan mengikut keselesaan pembaca adalah berdasarkan sabda Nabi SAW:

فَأَيُّ حَرْفٍ قَرَأُوا عَلَيْهِ فَقَدْ أَصَابُوا

Maksudnya: "Apa sahaja cara (Harf) yang mereka baca maka semua itu adalah tepat dan benar"²⁶.

4. Petikan; "*Bilangan (tujuh) adalah bilangan sebenar*", memberi maksud bahawa bilangan tujuh itu bukan bilangan simbolik semata-mata. Ini kerana menurut sesetengah ulamak, mereka memandang bahawa bilangan tujuh di dalam rangkai kata *Sab'ah Ahruf* itu bukan bilangan sebenar tetapi ia hanya simbolik kepada suatu benda yang banyak²⁷. Mereka mendalilkan perkara tersebut kepada beberapa nas yang turut menggunakan perkataan tujuh (*Sab'ah*) tetapi ia hanya simbolik kepada banyak sahaja, antaranya firman Allah Taala:

إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ

Maksudnya: "jika Engkau (Wahai Muhammad) meminta ampun bagi mereka tujuh puluh kali (sekalipun) maka Allah tidak sekali-kali mengampunkan mereka".

Al-Tawbah (9): 80

Walaupun ayat ini menggunakan perkataan "*tujuh puluh kali*" namun bukanlah bererti bahawa sekiranya Nabi SAW meminta ampun bagi mereka lebih dari tujuh puluh kali Allah SAW akan mengabulkannya, penggunaan "*tujuh puluh*" itu hanya simbolik kepada banyak sahaja²⁸. Dalil kita bahawa bilangan tujuh adalah bilangan benar ialah antaranya sabda Nabi SAW:

²⁶ Muslim bin al-Hajjaj (2006), *Sahih Muslim*. no. hadis: 821, c. 4, Bayrut: Dar al-Kutb al-Ilmiyyah, h. 295.

²⁷ 'Abd al-Rahman bin Ibrahim al-Matrudi (1991), *al-'Ahruf al-Qur'aniyyah al-Sab'ah*. Riyad: Dar 'Alam al-Kutb, h. 13. Lihat juga Al-Sayyid Rizq al-Tawil (1985), *op. cit.*, h. 138-139.

²⁸ Muhammad Nasib al-Rifa'i (1979), *Taisir al-'Aliy al-Qadir Likhtisar Tafsir Ibn Kathir*. j. 2, Riyad: Maktabah al-Ma'arif, h. 359.

أقرأني جبريل على حرف فراجعته فلم أزل أستزیده ويزيدني حتى
انتهى إلى سبعة أحرف

Maksudnya: "Jibril mengajariku al-Quran atas satu cara (Harf), lalu aku merujuk kembali kepadanya meminta ditambahkan lagi (cara yang lain pula) dan beliau tidak menghampakanku. Perkara ini berlaku terus menerus sehingga berakhir kepada tujuh cara".²⁹

Hadis ini menunjukkan bahawa sebelum berakhir kepada bilangan tujuh ia telah melalui beberapa peringkat seperti bilangan empat, lima, dan enam dan ini cukup untuk menunjukkan bahawa tujuh yang dimaksudkan dalam *Sab'ah Ahruf* itu adalah bilangan sebenar.

5. Petikan; "... yang memberi erti bahawa had maksima yang boleh dicapai oleh bentuk-bentuk tersebut dalam satu kalimah al-Quran adalah tujuh dan ini tidak memberi makna bahawa kesemua tempat yang ada kepelbagaian bentuk padanya itu mesti mencapai had maksima ini...". Ini dibuktikan dengan dalil *Istiqra'* kerana jika diteliti keseluruhan kepelbagaian *Qira'at* di dalam al-Quran maka didapati ia wujud dalam dua jenis:

- i. Tempat-tempat yang disepakati: iaitu tidak dibaca melainkan satu bentuk sahaja dan ini merupakan jenis yang paling banyak terdapat di dalam al-Quran.
- ii. Tempat-tempat yang tidak disepakati: iaitu mempunyai banyak bentuk bacaan bermula dari dua sehingga ke tujuh bentuk.

Akan tetapi, jika diteliti secara menyeluruh semua tempat yang tidak disepakati ini di dalam al-Quran didapati kemuncaknya hanya setakat enam bentuk sahaja melainkan jika dikira sekali dengan *Qira'at Shazzah*³⁰.

²⁹ Muhammad bin Ismail al-Bukhari (1400H), *al-Jami' al-Sahih al-Musnad Min Hadith Rasulillah S.A.W Wa Sunanih Wa Ayyamih*. no. hadis: 4991, j. 3, Kaherah: al-Matba'ah al-Salafiyyah Wa Maktabatuha, h. 339.

³⁰ Muhammad Ahmad Muflih al-Qudat, Muhammad Khalid Mansur dan Ahmad Khalid Shukri (2001), *op. cit.*, h. 24.

6. Petikan; "Pengiraan tujuh bentuk atau cara ini pula dikira di atas satu sudut yang sama". Contohnya pada kalimah الرحيم, terdapat dua sudut perbezaan. Sudut pertama pada huruf ya' di mana ia dibaca dengan 2 atau 4 atau 6 harakat kerana telah menjadi *Mad 'Arid li al-Sukun* atas bacaan *Idgham mim*. Sudut kedua pula adalah pada huruf mim di mana ia dibaca dengan *Idgham* dan *Izhar*. Pengiraan Harf pada perkataan الرحيم ini adalah mengikut sudutnya masing-masing iaitu pada *Mad 'Arid li al-Sukun* itu ada 3 Harf, manakala pada *mim* pula ada 2 Harf. Tidak boleh mencampurkan kedua-dua sudut tersebut lalu menjadikannya 5 Harf.

Contoh lain: apabila kita membaca ayat:³¹

فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ

Didapati dalam ayat ini ada banyak tempat perselisihan dan banyak sudut. *Alif Maqsurah* (ى) pada فتلقى jika dilihat dari sudut bunyinya maka ia dibunyikan dengan 3 cara iaitu *fath*, *taqlil*, dan *imalah*. Jika dilihat dari sudut panjang pendeknya maka ia dipanjangkan dengan 2 atau 3 atau 4 atau 5 atau 6 harakat. Pada huruf mim perkataan آدم pula jika dilihat dari sudut *Idgham* atau *Izhar* maka kedua-dua cara tersebut dibaca, jika dilihat dari sudut baris huruf mim itu pula maka terdapat 2 cara iaitu *dammah mim* atau *fath mim*. Pengiraan Harf adalah mengikut sudut masing-masing. Maka tidak boleh dikira pada perkataan آدم ada 4 Harf iaitu *Idgham*, *Izhar*, *fathah mim* dan *dammah* kerana *Idgham* dan *Izhar* itu berada pada sudut pandang yang berbeza dengan *fathah mim* dan *dammah*.

QIRA'AT SEPULUH DAN HUBUNGANNYA DENGAN SAB'AH AHRUF

Pada hari ini *Sab'ah Ahruf* yang dibenarkan membacanya sebagai al-Quran tidak wujud melainkan dalam lingkungan *Qira'at Sepuluh*. Selain darinya dikira sebagai *Qira'at Shazzah* iaitu *Qira'at* yang tidak boleh dibaca sebagai al-Quran. Kata Imam Ibn al-Jazari :

Maksudnya: "Orang yang berkata sesungguhnya *Qira'at Mutawatirah* itu tidak ada batasannya, sekiranya yang

³¹ Al-Baqarah: 37.

dikehendaki olehnya ialah zaman kita sekarang maka ia tidak betul kerana tidak wujud lagi hari ini Qira'at Mutawatirah selain Qira'at 'Ashar (Qira'at Sepuluh), akan tetapi jika yang dimaksudkannya itu ialah zaman awal maka ia boleh dikatakan benar".³²

Imam Ibn al-Jazari berkata demikian kerana sebelum ulama menghadkan *Qira'at* yang sah kepada 10 sahaja, *Qira'at-qira'at* ini terlalu banyak sehingga ia dikumpulkan oleh sesetengah ulama di dalam kitab-kitab mereka mencapai lebih kurang 25 *Qira'at* seperti yang dilakukan oleh Abu 'Ubaid al-Qasim bin Sallam³³ dan diperluaskan lagi oleh sesetengah qurra' sehingga mencapai 50 qiraat³⁴. Akan tetapi, *Qira'at* yang dikumpulkan ini bercampur aduk di antara yang sah dengan yang tidak sah, oleh yang demikian pada zaman Ibn Mujahid iaitu pada kurun ke-4 hijrah ulama mula menetapkan syarat-syarat penerimaan sesuatu *Qira'at*³⁵ dan merujuk kepada syarat-syarat itulah kesimpulan yang dibuat oleh Imam Ibn al-Jazari di atas.

Namun, para ulamak berselisih pendapat mengenai adakah *Qira'at Sepuluh* ini berasal dari kesemua *Ahruf* atau satu *Harf* sahaja. Pendapat-pendapat tersebut sebagaimana berikut:

- a. Pendapat sebahagian daripada ulama fekah, ulama *Qira'at* dan ahli Kalam iaitu: Mushaf Uthmani meliputi semua *al-Ahruf al-Sab'ah*. Dalil mereka ialah: tidak harus bagi umat Islam mengabaikan walau satu huruf daripada apa yang telah diturunkan Allah SWT³⁶. Pendapat ini memberi erti bahawa *Qira'at 'Ashar* yang diamalkan hari ini adalah *al-Ahruf al-Sab'ah* secara keseluruhan dan tiada *al-Ahruf al-Sab'ah* yang diturunkan Allah itu melainkan ia terkandung di dalam *Qira'at 'Ashar* tersebut.
- b. Pendapat sebahagian besar dari ulamak Salaf dan Khalaf iaitu: bahawa *Mushaf Uthmani* hanya meliputi sebahagian dari *al-*

³² Muhammad bin Muhammad Ibn al-Jazari (t.t), *Munjid al-Muqri'in Wa Murshid al-Talibin*. h. 81.

³³ Al-Sayyid Rizq al-Tawil(1985), *op. cit.*, h. 34.

³⁴ Sabri al-Ashwah (1998), *I'jaz al-Qiraat al-Quraniyyah Dirasat fi Tarikh al-Qiraat wa al-Tijahat al-Qurra'*. Kaherah: Maktabah Wahbah, c. 1, h. 61.

³⁵ Muhammad Ahmad Muflih al-Qudat, Muhammad Khalid Mansur & Ahmad Khalid Shukri (2001), *op. cit.*, h. 89.

³⁶ Muhammad 'Abd al-'Azim al-Zarqani (1995), *op. cit.*, h. 142.

Ahruf al-Sab'ah iaitu yang dikekalkan oleh Rasulullah SAW di dalam Pembentangan Terakhir (*al-'Irdah al-Akhirah*) sahaja, yang selain dari itu telah dimansuhkan³⁷. Ini bererti bahawa *Qira'at 'Ashar* itu hanyalah sebahagian daripada *al-Ahruf al-Sab'ah* sahaja. Dalil mereka ialah sebagaimana yang disebut oleh Imam Ibn al-Jazari: "*Sekiranya kita mengatakan bahawa Mashaf Uthmani itu meliputi kesemua Al-Ahruf al-Sab'ah yang telah diturunkan oleh Allah Taala nescaya apa yang menyalahi tulisan Mushaf akan dikira bukan dari al-Ahruf al-Sab'ah sedangkan ini merupakan kata-kata yang salah kerana banyak yang menyalahi tulisan Mushaf tetapi ia sahih daripada para sahabat dan Nabi SAW*"³⁸.

- c. Pendapat Ibn Jarir al-Tabari iaitu: bahawa *Mushaf Uthmani* hanya mengandungi satu Harf sahaja dari *al-Ahruf al-Sab'ah* dan apa yang diriwayatkan daripada sepuluh *Qira'at* hari ini adalah dalam lingkungan *Harf* tersebut. Dalil beliau adalah riwayat-riwayat yang menceritakan perbalahan kaum muslimin di zaman Uthman dalam bacaan al-Quran kerana untuk menghindari berlaku perbalahan yang lebih serius serta kemudahan yang lain maka beliau membuang enam *Harf* yang berbaki³⁹. Menurut al-Tahawi: "*Membaca al-Quran dengan al-Ahruf al-Sab'ah adalah dibenarkan di peringkat permulaan sahaja kerana keperluan yang amat sangat pada ketika itu memandangkan kepelbagaian loghat bahasa Arab dan menjadi satu kepayahan untuk setiap kumpulan membaca dengan satu bahasa, tetapi tatkala manusia dan penulisan berkembang dan keadaan darurat tersebut telah menjadi normal maka bacaan al-Quran telah kembali kepada satu bacaan sahaja*"⁴⁰.

Pendapat yang paling tepat pada pandangan penulis ialah pendapat kedua kerana sebagaimana yang disebut oleh Imam Ibn al-Jazari bahawa ada *Qira'at-qira'at* yang pernah dibaca oleh para

³⁷ *Ibid.* Lihat juga; Muhammad Ahmad Muflih al-Qudat, Muhammad Khalid Mansur & Ahmad Khalid Shukri (2001), *op. cit.*, h. 39.

³⁸ Muhammad bin Muhammad Ibn al-Jazari(t.t), *Munjid al-Muqri'in Wa Murshid al-Talibin*, *op. cit.*, h.94.

³⁹ Muhammad bin Jarir al-Tabari (1992), *Tafsir al-Tabari*. j. 1, Bayrut: Dar al-Kutb al-Ilmiyyah, h. 50.

⁴⁰ Mahmud bin Ahmad Badr al-Din al-'Ainiy (1999), *Sharh Sunan Abi Dawud*. j. 5, Riyad: Maktabah al-Rushd, h. 391.

sahabat sebelum *al-'Irdah al-Akhirah* telah dimansuhkan bacaannya dan tidak terdapat di dalam *Mushaf Uthmani*. Para sahabat tentulah tidak akan membaca melainkan apa yang telah diajarkan oleh Baginda SAW sahaja. Artinya bacaan itu termasuk apa yang diturunkan oleh Allah SWT dan Allah tidak menurunkan dari al-Quran melainkan hanya *Sab'ah Ahruf*.

Mengenai hujah pendapat pertama bahawa tidak harus mengabaikan walau satu *Harf* daripada yang telah diturunkan oleh Allah SWT, maka jawapannya ada di dalam hadis Nabi SAW di bawah ini:

إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فأقرءوا ما تيسر منه

Maksudnya : "*Al-Quran ini diturunkan di atas Sab'ah Ahruf, maka bacalah apa yang mudah daripadanya*".⁴¹

Iaitu Nabi SAW telah memberi *rukhsah* (kelonggaran) untuk memilih apa sahaja bacaan selagi tidak keluar dari ruang lingkup *Sab'ah Ahruf*. Hadis ini sudah cukup memberi penjelasan kepada kita bahawa bukan satu kewajipan untuk menjaga kesemua Ahruf tersebut tetapi ia hanya diturunkan Allah atas dasar memberi kelonggaran kepada ummah. Ibn Jarir al-Tabari telah menjelaskan perkara ini katanya: "*Arahan untuk membaca al-Quran dengan Sab'ah Ahruf bukan arahan wajib atau fardhu, tetapi arahan harus dan kelonggaran*".⁴²

Mengenai pendapat Ibn Jarir al-Tabari pula iaitu bahawa apa yang dibaca hari ini tidak keluar dari landasan satu *Harf* sahaja daripada tujuh *Ahruf* yang diturunkan maka ini sebenarnya bertitik tolak daripada pendapat beliau tentang pengertian *Sab'ah Ahruf* itu lagi. Kerana beliau berpendapat bahawa *Sab'ah Ahruf* itu adalah bentuk-bentuk *mutaradifat* (perkataan-perkataan seerti) tetapi berlainan lafaz dan huruf⁴³. Adapun keselarasan pendapat ini dengan pendapat yang kita pilih tentang *Sab'ah Ahruf* maka ia amat jauh sekali kerana ia akan membawa kepada mengabaikan kesemua *Qira'at* dan menjadikan tidak wujud melainkan satu *Qira'at* sahaja. Berikut

⁴¹ Muhammad bin Futuh al-Humaidi (2002), *al-Jam' Bain al-Sahihain al-Bukhari Wa Muslim*. no. hadis: 31, j. 1, c. 2, Bayrut-Lubnan: Dar Ibn Hazm, h. 36.

⁴² Muhammad bin Jarir al-Tabari (1992), *op. cit.*, h. 51.

⁴³ *Ibid.*, h. 44.

adalah beberapa hujjah yang membatalkan pendapat Ibn Jarir al-Tabari:

Pertama: Di dalam *Qira'at 'Ashar* terdapat banyak lagi bentuk-bentuk perbezaan yang lain selain dari *mutaradifat* tersebut seperti perbezaan baris *i'rab* (fleks), perbezaan kategori *fi'l* (perbuatan), perbezaan *lahjah* (cara sebutan) dan lain-lain lagi, maka di manakah hendak didasarkan perbezaan-perbezaan tersebut sekiranya tidak di atas *al-Ahruf al-Sab'ah*?

Kedua: Tujuan utama penurunan al-Quran dengan *Sab'ah Ahruf* ialah memudahkan umat Islam membaca al-Quran, maka tujuan ini tidak jelas sekiranya dijadikan kepelbagaian *Ahruf* itu hanya kepada *mutaradifat*.

Ketiga: Kandungan hadis sahih yang menceritakan perbalahan di antara Umar al-Khattab dengan Hisyam bin Hakim kerana Baginda SAW mengakhiri kekeruan dalam perbalahan tersebut dengan kenyataan bahawa al-Quran ini diturunkan dalam tujuh *Ahruf* maka diberi pilihan untuk kamu membaca apa yang mudah dari tujuh *Ahruf* tersebut. Yang ingin ditekankan di sini ialah jika kita berada di atas pendapat Ibn Jarir ini maka ia memberi maksud seolah-olah Umar telah mendengar Hisyam menukar perkataan al-Quran dengan perkataan lain yang seerti dengannya. Persoalannya, adakah jika Umar mendengar Hisyam telah menukarkan huruf, atau menukar kedudukan perkataan, atau menukar *fi'l madiy* (kata kerja lepas) kepada *mudari'* (kata kerja sekarang) maka Umar tidak akan menimbulkan perbalahan ini? Kerana jika kita golongan perbezaan bacaan dalam bentuk yang selain dari *mutaradifat* itu sebagai satu *Harf* sahaja, maka ini memberi makna bahawa perbezaan-perbezaan tersebut tidak akan menimbulkan kekecohan langsung dan ini tidak munasabah.

Keempat: Hadis yang maksudnya; "...bacalah apa yang mudah daripadanya..." di atas menunjukkan bahawa Baginda SAW memberi kelonggaran untuk memilih bacaan mana yang mudah daripada tujuh *Ahruf*. Apabila dikatakan bahawa perbezaan-perbezaan dalam *Qira'at 'Ashar* itu hanya dalam lingkungan satu *Harf* sahaja maka ini memberi makna bahawa tidak boleh membaca al-Quran melainkan dengan sepuluh *Qira'at* kerana sepuluh itu mewakili satu *Harf*. Nabi SAW membenarkan untuk memilih satu daripada tujuh, sedang yang berbaki sudah tiada maka umat Islam tiada pilihan melainkan memilih *Harf* tersebut dengan sempurna, dan yang sempurna bagi *Harf* tersebut adalah sepuluh *Qiraat*.

SYARAT KESAHIHAN QIRA'AT

Telah disebutkan sebelum ini bahawa zaman Ibn Mujahid adalah permulaan meletakkan syarat-syarat penerimaan *Qira'at* dan ia disepakati oleh para ulama. Syarat-syarat tersebut ialah⁴⁵ :

1. Selaras dengan ilmu Nahu bahasa Arab walaupun melalui salah satu sisi pandangnya.
2. Selaras dengan salah satu *Mushaf Uthmani* walau secara *Ihtimal*.
3. Mempunyai sanad yang sahih.

Huraian bagi setiap syarat yang telah diletakkan oleh para ulama ini adalah seperti berikut:

a) Syarat Pertama

Iaitu *Qira'at* itu mesti selaras dengan Nahu bahasa Arab walau melalui salah satu sisi pandangnya. Al-Nuwairi telah memberi huraian mengenai ini katanya:

Maksudnya: "*Iaitu menepati salah satu dari sisi-sisi pandang ilmu Nahu sama ada ia sisi pandang yang paling fasih (tepat) atau kurang fasih, yang disepakati atau diperselisihkan dengan perselisihan yang tidak memudaratkan*"⁴⁶.

Imam Ibn al-Jazari dalam menjelaskan perkara ini telah membuat contoh dengan perkataan والارحام di dalam ayat pertama surah al-Nisa'. Perkataan ini dibaca oleh *Qira'at* Hamzah dengan *jarr* iaitu *mim* berbaris *kasrah* (baris bawah) manakala *Qira'at* selainnya adalah dengan *nasb* iaitu *mim* berbaris *fathah* (baris atas)⁴⁷. Dasar bacaan *jarr* dalam konteks ilmu Nahu adalah menjadi 'ataf kepada damir (ganti

⁴⁴ Jalal al-Din al-Suyuti (2008), *al-Itqan Fi 'Ulum al-Quran*. Bayrut: Mu'assasah al-Risalah Nashirun, h. 163.

⁴⁵ Muhammad bin Muhammad Ibn al-Jazari (t.t), *al-Nashr Fi al-Qiraat al-'Ashr*. j. 1, Bayrut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, h. 9.

⁴⁶ Muhammad bin Muhammad al-Nuwairi (2003), *op. cit.*, h. 114.

⁴⁷ Muhammad bin Muhammad Ibn al-Jazari (t.t), *op. cit.*, h. 9.

⁴⁸ Muhammad Salim Muhaissin (1997), *al-Hadi Sharh Tayyibah al-Nashr Fi al-Qiraat al-'Ashr Wa al-Kashf 'An 'Ilal al-Qiraat Wa Taujihaha*. j. 2, Bayrut: Dar al-Jil, h. 138.

nama) yang ada pada kalimah به sebelumnya⁴⁹. Ia adalah selaras dengan pendapat minoriti ulama Nahu sahaja, kerana kebanyakan ulama Nahu tidak mengharuskan 'ataf kata nama zahir kepada *damir majrur muttasil*⁵⁰ namun begitu ia tetap diterima sebagai *Qira'at* yang sah dan menepati persyaratannya.

b) Syarat Kedua

Iaitu *Qira'at* itu mesti selaras dengan salah satu dari *Mushaf Uthmani*. Ini kerana pada zaman pemerintahan Uthman bin 'Affan, al-Quran telah disalin di dalam beberapa mashaf dan penyalinan tersebut adalah dalam bentuk bukan seratus peratus sama, akan tetapi ada tempat-tempat tertentu yang ditulis di dalam mashaf-mashaf tersebut berbeza di antara satu dari lainnya⁵¹. Misalnya, perkataan من di dalam ayat ke-100 surah al-Tawbah pada firman Allah SWT: (تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ) hanya ditambah di dalam Mashaf Makki sahaja, dan tidak di dalam selainnya⁵². Maka, walaupun ia hanya menepati satu sahaja dari mashaf-mashaf yang disalin pada zaman Uthman, ia tetap dikira telah menepati syarat yang kedua ini.

Disebut juga dalam syarat kedua ini "walau secara *ihimal*". *Ihimal* bermaksud "ada kebarangkalian"⁵³ iaitu sesuatu perkara itu masih di dalam zon yang boleh dipertimbangkan berdasarkan faktor-faktor tertentu yang membuktikannya. Dalam konteks syarat kedua ini, bagi memudahkan perbincangan boleh dilihat kepada perkataan ملك di dalam ayat keempat surah al-Fatihah. Perkataan tersebut ditulis di dalam kesemua *Mushaf Uthmani* dengan tiada alif selepas mim⁵⁴, namun *Qira'at* yang membacanya dengan alif tetap dianggap sebagai sah dan tidak menyalahi tulisan *Mushaf Uthmani* kerana pembuangan alif pada *Isim Fa'il* (kata nama pelaku) secara khusus dan perkataan lain secara umumnya adalah satu perkara biasa dalam penulisan *Mushaf Uthmani* dengan tujuan meringkaskan tulisan

⁴⁹ *Ibid.*, h. 137.

⁵⁰ Badr al-Din Muhammad bin al-Imam Jamal al-Din Muhammad bin Malik (2000), *Sharh Ibn al-Nazim 'Ala Alfiah Ibn Malik*. Bayrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 386.

⁵¹ Muhammad Salim Muhaisin (2002), *Tarikh al-Quran al-Karim*. Kaherah: Dar Muhaisin, h. 108.

⁵² Muhammad bin Muhammad Ibn al-Jazari (t.t), *Munjid al-Muqriin Wa Murshid al-Talibin*. h. 79.

⁵³ Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah (2004), *op. cit.*, h. 199.

⁵⁴ Muhammad bin Muhammad Ibn al-Jazari (t.t), *Munjid al-Muqriin Wa Murshid al-Talibin*. h. 78.

tersebut⁵⁵. Contohnya perkataan مَالِك dalam surah Ali Imran⁵⁶ ditulis dengan tiada *alif* walaupun *Qira'at 'Ashar* sepatat membacanya dengan ada *alif*. Jadi, faktor tertentu yang menjadikannya berada di dalam zon boleh dipertimbangkan di sini adalah kebiasaan yang berlaku kepada perkara yang sama jenis dengannya.

c) Syarat Ketiga

Iaitu *Qira'at* itu mesti mempunyai sanad yang sahih. Ini adalah pendapat Ibn al-Jazari⁵⁷, Makki bin Abi Talib, dan Abu Shamah⁵⁹. Adapun pendapat majoriti ulamak maka *mutawatir* adalah syarat utama dalam persanadan suatu *Qira'at*⁶⁰. Masing-masing mempunyai hujah dalam memenangkan pendapat sendiri. Imam al-Nuwairi yang merupakan murid kepada Imam Ibn al-Jazari⁶¹ itu sendiri pun telah mengkritik gurunya itu ketika menghuraikan matan karangan Imam Ibn al-Jazari "*Toyyibah al-Nashr*" sehingga menyifatkan pandangan gurunya itu sebagai menyalahi *ijmak* dan suatu kata-kata yang baru didengari⁶². Imam Ibn al-Jazari dalam menolak persyaratan *mutawatir* telah mengemukakan beberapa hujah iaitu⁶³:

- i. Jika disyaratkan *mutawatir* nescaya tidak perlu lagi kepada dua syarat yang terdahulu kerana apa yang disabitkan dengan jalan tersebut wajib diiktiraf sama ada ia menyalahi *Rasm Uthmani* atau tidak.
- ii. Jika disyaratkan *mutawatir* maka banyak khilaf-khilaf *Qira'at* yang pasti daripada Imam Tujuh dan selain mereka akan dinafikan.

Imam Abu Shamah mendakwa bahawa apa yang dipegang oleh beliau dalam permasalahan ini adalah merupakan apa yang disebut

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Ali Imran : 26.

⁵⁷ Muhammad bin Muhammad Ibn al-Jazari (t.t), *op. cit.*, h. 13.

⁵⁸ Makki bin Abi Talib Hammush al-Qaisi (t.t), *al-Ibanah 'An Ma'ani al-Qiraat*. Kaherah: Dar Nahdah, h. 51.

⁵⁹ 'Abd al-Rahman bin Ismail bin Ibrahim Abu Shamah al-Maqdisiy (2003), *Al-Murshid al-Wajiz Ila 'Ulum Tata'allaq Bi al-Kitab al-'Aziz*. Bayrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, h. 137.

⁶⁰ 'Abd al-Fattah al-Qadi (1981), *Al-Qiraat al-Shazzah Wa Taujihuha Min Lughah al-'Arab*, Bayrut: Dar al-Kitab al-'Arabiyy, h. 8.

⁶¹ Muhammad bin Muhammad al-Nuwairi (2003), *op. cit.*, h. 17.

⁶² Muhammad bin Muhammad al-Nuwairi (2003), *op. cit.*, h. 117.

⁶³ Muhammad bin Muhammad Ibn al-Jazari (t.t), *op. cit.*, h. 13.

oleh imam-imam terdahulu⁶⁴. Makki bin Abi Talib pula menambah bahawa sahih sanad sahaja sudah memadai jika dua syarat terdahulu telah tertunai kerana menyamai *Rasm Uthmani* sudah boleh dianggap ijmak⁶⁵.

Walau bagaimanapun, pendapat ini tidak terhenti di atas sahih sanad sahaja, tetapi disyaratkan juga *Qira'at* tersebut adalah mashur dan tersebar luas. Perkara ini disebutkan oleh Ibn al-Jazari⁶⁶ dan Abu Shamah⁶⁷.

QIRA'AT YANG MEMENUHI SYARAT

Tiga syarat yang telah disebutkan di atas adalah umum dengan maksud tidak kira sama ada *Qira'at* tersebut datang daripada Imam Sepuluh (*Qira'at Sepuluh*) atau selainnya, apabila cacat satu sahaja dari syarat-syarat tersebut ia dikira *Qira'at* yang tidak sahih⁶⁸. Namun, realiti yang berlaku adalah bahawa *Qira'at-qira'at* yang mencukupi syarat-syarat ini hanya *Qira'at Sepuluh* yang mashur dan diterima oleh umat Islam. Kata Imam Ibn al-Jazari:

Maksudnya: "*Yang mengumpulkan 3 syarat ini pada zaman kita sekarang hanyalah Qira'at 'Ashr yang telah disepakati oleh sekalian umat Islam dalam menerimanya*"⁶⁹.

Kata Ibn al-Solah:

Maksudnya: "*Ditegah membaca al-Quran dengan Qira'at yang luar daripada Qira'at Sepuluh*"⁷⁰.

Kata al-Hafiz Ibn Hajar al-'Asqalaniy pula:

⁶⁴ 'Abd al-Rahman bin Ismail bin Ibrahim Abu Shamah al-Maqdisiy (2003), *op. cit.*, h. 133.

⁶⁵ Makki bin Abi Talib Hammush al-Qaisi (t.t), *op. cit.*, h. 51.

⁶⁶ Muhammad bin Muhammad Ibn al-Jazari (t.t), *op. cit.*

⁶⁷ 'Abd al-Rahman bin Ismail bin Ibrahim Abu Shamah al-Maqdisiy (2003), *op. cit.*

⁶⁸ Muhammad Salim Muhaisin (2002), *al-Qaul al-Sadid fi al-Difa' 'an Qiraat al-Quran al-Majid*. Kaherah: Dar Muhaisin, h. 60-61.

⁶⁹ 'Abd al-Fattah al-Qadi (1981), *al-Qiraat al-Shazzah Wa Taujihuha Min Lughah al-'Arab*. Bayrut: Dar al-Kitab al-'Arabiyy, h. 9.

⁷⁰ *Ibid.*

Maksudnya: "Kami tidak mengetahui perselisihan di kalangan para ulama bermazhab Syafie dalam menafsirkan Qira'at Shaz (Qira'at yang tidak sah) itu ialah apa yang luar dari Qira'at Sepuluh"⁷¹.

QIRA'AT SEPULUH YANG DIBACA PADA HARI INI

Telah disebutkan di atas bahawa Qira'at yang sah itu hanyalah Qira'at Sepuluh iaitu Qira'at Nafi', Ibn Kathir, Abu 'Amr, Ibnu 'Amir, 'Asim, Hamzah, al-Kisa'i, Abu Ja'far, Ya'qub, dan Khalaf. Namun, perlu diketahui juga bahawa jalan-jalan periwayatan atau disebut dalam istilah ilmu Qira'at sebagai "tariq" adalah begitu banyak, di antaranya ada yang sah dan ada yang tidak sah. Oleh itu, untuk mengetahui dan mengiktiraf sesuatu Qira'at itu sah ataupun tidak maka perlu ada satu kitab yang mengumpulkan Qira'at Sepuluh yang telah disadur dari semua cabang tariqnya yang sah. Kitab tersebut adalah kitab "*al-Nashr fi al-Qira'at al-'Ashr*" karangan Imam Ibn al-Jazari. Kata Haji Khalifah:

Maksudnya: "*Ia (kitab al-Nashr Fi al-Qira'at al-'Ashr) mengumpulkan semua cabang tariq bagi Qurra' Asharah, tiada seorang pun sebelumnya yang pernah membuat karangan seperti itu*"⁷².

Kata al-Sheikh Tamim al-Zu'bi:

Maksudnya: "*Perkara yang tidak disebut di dalamnya (Tayyibah al-Nashr⁷³) bukan dari Qira'at Mutawatirah yang diterima*"⁷⁴.

Namun, apa yang menjadi amalan para *qurra'* (ahli-ahli al-Quran) hari ini sama ada dalam bacaan mereka dan juga dalam mewariskan ilmu Qira'at kepada generasi akan datang, adalah menyandarkan bacaan Qira'at itu kepada dua jenis *tariq*:

⁷¹ *Ibid.*, h. 10.

⁷² Mustafa bin 'Abdullah (t.t), *Kashf al-Zunun 'An 'Asami al-Kutub Wa al-Funun*. j. 2, Bayrut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabiyy, h. 1952.

⁷³ Matan karangan Imam Ibn al-Jazari yang meringkaskan kitab "*al-Nashr*"- Pen.

⁷⁴ Muhammad Tamim al-Zu'bi (2005), *Tayyibah al-Nashr fi al-Qira'at al-'Ashr*. c. 3, Madinah: Maktabah Dar al-Huda, h. 1.

1. *Tariq al-Qira'at al-'Ashr al-Sughra*⁷⁵ (Qira'at Sepuluh Kecil). Digunakan sifat "kecil" bagi tariq ini kerana ia tidak mengumpulkan semua *tariq* yang sahih kepada *Qira'at Sepuluh* tetapi ia hanya memilih satu tariq masyhur yang menyampaikan kepada Qira'at Sepuluh tersebut, maka sedikit tariq itu digambarkan dengan sifat "kecil" tersebut⁷⁶. Rujukan bagi tariq ini ialah kepada 2 buah kitab, iaitu:
 - a. Kitab "*Hirz al-Amaniy wa Wajh al-Tahani*" karangan Imam al-Shatibiy. Ia juga dipanggil dengan "Matan al-Shatibiy".
 - b. Kitab "*al-Durrah al-Mudi'ah fi al-Qira'at al-Thalath al-Mutammimah li al-Qira'at al-'Ashr*" karangan Imam Ibn al-Jazari.
2. *Tariq al-Qira'at al-'Ashr al-Kubra* iaitu *Qira'at Sepuluh Besar*. Disifatkan dengan "besar" kerana ia mengumpulkan semua cabang tariq yang sahih yang sampai kepada *Qira'at Sepuluh*. Rujukan bagi tariq ini adalah kepada kitab "*Tayyibah al-Nashr*" karangan Imam Ibn al-Jazari⁷⁷.

Kesimpulannya, para pembaca Qira'at hari ini mesti mendasarkan bacaan qiraatnya kepada tiga kitab yang telah disebutkan di atas dan tidak harus baginya menambah apa-apa riwayat atau mengurangkannya melainkan dengan nas daripada tiga kitab tersebut di samping mesti mengambil bacaan qiraatnya secara bersemuka dengan guru atau mushafahah dan tidak harus bagi seseorang itu meriwayatkan *Qira'at* tanpa *mushafahah*⁷⁸.

KEISTIMEWAAN KITAB-KITAB TERSEBUT

Apa yang mendorong penulis menjadikan kitab-kitab tersebut sebagai rujukan utama adalah kerana maklumat dan fakta yang ada di dalam kitab-kitab tersebut adalah sahih dan diterima. Bagi menjelaskan perkara ini, penulis akan menyingkap sedikit latar belakang mengenai kitab-kitab tersebut.

⁷⁵ Taufiq Ibrahim Dhamrah (2006), *Ahsan al-Bayan Sharh Turuq al-Tayyibah Bi Riwayah Hafis bin Sulaiman*. Jordan: Maktabah al-Wataniyyah, h. 29-30.

⁷⁶ Muhammad Ahmad Muflih al-Qudat, Muhammad Khalid Mansur dan Ahmad Khalid Shukri (2001), *op. cit.*, h. 172.

⁷⁷ Al-'Allamah Muhammad al-Mutawalli (2006), *al-Raud al-Nadir fi Tahrir Awjuh al-Kitab al-Munir*. Mesir: Dar al-Sahabah li al-Turath, h. 40-41.

⁷⁸ *Ibid.*

1. *Hirz al-Amani wa Wajh al-Tahaniy dan al-Durrah al-Mudi'ah fi al-Qira'at al-Thalath al-Mutammimah li al-Qira'at al-'Ashr.*

Ia adalah karangan Imam al-Shatibiy atau nama sebenarnya al-Qasim bin Firruh bin Khalaf al-Shatibiy⁷⁹. Sebab ia menjadi rujukan utama adalah kerana di dalamnya terkandung hanya *Qira'at-qira'at mutawatirah* sahaja yang disadur daripada kitab "*al-Taisir*" karangan Imam al-Dani⁸⁰. Kedua-dua kitab ini iaitu "*Hirz*" dan "*al-Taisir*" suatu ketika dahulu pernah dianggap rujukan utama dalam ilmu *Qira'at* sehingga segelintir umat Islam menganggap bahawa tiada lagi *Qira'at* yang sahih yang tidak disebut di dalam dua kitab ini⁸¹. Tanggapan salah inilah yang mendorong Imam Ibn al-Jazari untuk mengumpulkan segala cabang *tariq* yang sahih kepada imam-imam *Qira'at* Sepuluh lalu wujudlah kitab "*al-Nashr*". Selain itu, kitab "*Hirz*" juga dipersembahkan oleh pengarangnya iaitu Imam al-Shatibiy dalam bentuk yang mudah dan senang dihafal iaitu dalam bentuk rangkap-rangkap syair. Kata pengarang "*Siraj al-Qari*" salah satu syarah bagi matan "*Hirz al-Amani*": "*Sesungguhnya karangan berbentuk syair yang paling mudah untuk memahami ilmu Qira'at ialah karangan Imam Abi Muhammad bin Firruh al-Shatibi*"⁸². Mana tidaknya, kerana tujuan Imam al-Shatibiy mengarang kitab "*Hirz*" adalah bagi memudahkan persembahan apa yang terkandung di dalam kitab "*al-Taisir*"⁸⁴ yang merupakan kitab pemisah di antara *Qira'at* yang sahih dan yang tidak sahih⁸⁵. Namun, kitab ini hanya mengumpulkan tujuh *Qira'at* sahaja, sebab itu Imam Ibn al-Jazari mengambil inisiatif untuk menyempurnakan kitab ini dengan menggenapkannya kepada 10 *Qira'at*, lalu beliau mengarang kitab "*al-Durrah al-Mudi'ah*"⁸⁶ dengan mengikuti manhaj yang telah dipilih oleh Imam al-Dani dan juga Imam al-Shatibi⁸⁷.

⁷⁹ Nabil bin Muhammad Ibrahim 'Ali Ismail (2000), *op. cit.*, h. 131.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ Ibn al-Jazari (2006), *op. cit.*, h. 48.

⁸² Nabil bin Muhammad Ibrahim 'Ali Ismail (2000), *op. cit.*, h. 131.

⁸³ 'Ali bin 'Uthman bin Muhammad al-Qasih (1981), *Siraj al-Qari' al-Mubtadi' Wa Tidhkar al-Mugri' al-Muntahi*. Kaherah: Dar al-Fikr, h. 3.

⁸⁴ Nabil bin Muhammad Ibrahim 'Ali Ismail (2000), *op. cit.*, h. 131.

⁸⁵ Muhammad Ahmad Muflih al-Qudat, Muhammad Khalid Mansur dan Ahmad Khalid Shukri (2001), *op. cit.*, h. 62.

⁸⁶ *Ibid.*, h. 170.

⁸⁷ Taufiq Ibrahim Dhamrah (2006), *op. cit.*, h. 29-30.

2. *Tayyibah al-Nashr*

Ia sebuah karangan dalam bentuk rangkap-rangkap yang senang dan mudah dihafal. Dikarang oleh Imam Ibn al-Jazari atau nama sebenarnya Muhammad bin Muhammad bin Muhammad bin 'Ali bin Yusuf ibn al-Jazari⁸⁸. Beliau menggunakan istilah-istilah kitab seperti mana yang telah digunakan oleh Imam al-Shatibiy⁸⁹ dan ini memudahkan orang yang telah memahami kitab Imam al-Shatibiy untuk memahami kitab ini. Kitab ini mengandungi *Qira'at-qira'at* yang terkandung di dalam kitab "*al-Nashr*".

PERBEZAAN DI ANTARA *TARIQ AL-SHUGHRA* DAN *TARIQ AL-KUBRA*

Telah disebutkan di atas bahawa *Qira'at Sepuluh* adalah yang dipegang secara muktamad oleh ulama sebagai *Qira'at* yang sahih dan selain darinya adalah *Qira'at* yang tidak sahih atau disebut sebagai *shaz*. Dan telah disebutkan juga bahawa ulama telah membahagikan *Qira'at Sepuluh* itu kepada dua bahagian berdasarkan *tariq* yang digunapakai dalam menyampaikan periwayatan *Qira'at* kepada Imam bagi *Qira'at* tersebut. Dua *tariq* tersebut ialah *Tariq al-'Asharah al-Shughra* dan *tariq al-'Asharah al-Kubra*. Di sini ingin dijelaskan mengapa para ulama membahagikannya kepada dua jenis *Qira'at* tersebut.

Gabungan di antara kitab "*Hirz al-Amani Wa Wajh al-Tahani*" dan "*al-Durrah al-Mudiah*" dipanggil dengan "*Qira'at Sepuluh Kecil*" atau "*al-Qira'at al-'Ashr al-Shughra*" adalah kerana *tariq* atau jalan periwayatannya lebih kecil dari apa yang ada di dalam kitab "*al-Nashr*". Di dalam kitab "*al-Nashr*", Imam Ibn al-Jazari memilih dua *tariq* bagi setiap perawi, dan bagi setiap *tariq* itu pula dua *tariq*, ini menjadikan *tariq* yang menyampaikan kepada *Qira'at* Imam Sepuluh itu kesemuanya adalah 80 *tariq*⁹⁰, sedangkan di dalam dua kitab yang digabungkan menjadi "*Qira'at Sepuluh Kecil*" itu hanya mengumpulkan 20 *tariq* sahaja iaitu satu *tariq* bagi setiap perawi.

⁸⁸ Nabil bin Muhammad Ibrahim 'Ali Ismail (2000), *op. cit.*, h. 142&143.

⁸⁹ *Ibid.*, h. 143.

⁹⁰ Abi al-Qasim Muhammad bin Muhammad bin Muhammad bin 'Ali al-Nuwairi (2003), *op. cit.*, h. 208.

Bagi memudahkan perbincangan, kita ambil satu contoh iaitu *Qira'at Nafi'*. Perawi yang dipilih bagi *Qira'at Nafi'* sama ada di dalam kitab "*Hirz al-Amani*" ataupun kitab "*al-Nashr*" ialah dua iaitu Qalun dan Warsh. Tariq bagi Qalun melalui kitab "*Hirz al-Amani*" hanyalah Abi Nashit dan di bawahnya ialah Ibn Buyan⁹¹, manakala *tariq* bagi Qalun melalui kitab "*al-Nashr*" ialah Abi Nashit dan al-Hulwani, bagi Abi Nashit dan al-Hulwani pula masing-masing ada dua *tariq* iaitu bagi Abi Nashit ialah Ibn Buyan dan al-Qazzaz, bagi al-Hulwani pula ialah Ibn Abi Mihran dan Ja'far bin Muhammad⁹². Ini adalah contoh bagi riwayat Qalun sahaja, dan beginilah juga yang berlaku bagi setiap perawi bagi sepuluh Qiraat.

Selain dari pertambahan *tariq*, Ibn al-Jazari juga menyadur semua *tariq* tersebut daripada lebih 50 buah kitab *Qira'at*. Ini menyebabkan perbezaan bacaan tetap berlaku walaupun melalui *tariq* yang sama dengan al-Shatibiy. Misalnya, di dalam kitab "*Hirz al-Amani*" disebutkan bahawa Hisyam meriwayatkan bacaan 4 *harakat* sahaja daripada Ibn 'Amir pada Mad Munfasil⁹³, sedangkan di dalam kitab "*Tayyibah al-Nashr*" disebutkan bahawa Hisyam meriwayatkan 2 dan 4 *harakat*⁹⁴. Riwayat 4 *harakat* Mad Munfasil di dalam kitab *Hirz al-Amani* itu ialah dari *tariq* al-Hulwani⁹⁵, dan melalui *tariq* ini juga diriwayatkan bacaan 2 *harakat* di dalam kitab *Tayyibah al-Nashr*. Perkara yang menjadikan ia berbeza ialah bahawa Imam Ibn al-Jazari mengambil bacaan 2 *harakat* ini daripada kitab Kifayah Abi al-'Izz⁹⁶.

⁹¹ Muhammad bin Muhammad al-Dimashqiy Ibn al-Jazariy (2006), *op. cit.*, h. 82. Lihat juga: Imam Abu 'Amr 'Uthman bin Sa'id al-Dani (t.t), *al-Taisir fi al-Qiraat al-Sab'*, h. 10, Al-'Allamah Muhammad al-Mutawalli (2006), *op. cit.*, h. 133-134.

⁹² Abi al-Qasim Muhammad bin Muhammad bin Muhammad bin 'Ali al-Nuwairi (2003), *op. cit.*, h. 198-199.

⁹³ Al-Qasim bin Firruh al-Shatibiy (2009), *Hirz al-Amani al-Amaniy wa Wajh al-Tahaniy fi al-Qiraat al-Sab'*. Mesir: Maktabah Awlad al-Shaikh li al-Turath, c. 1, h. 27.

⁹⁴ Muhammad bin Muhammad bin Muhammad Ibn al-Jazari al-Dimashqiy (2000), *Sharh Tayyibah al-Nashr fi al-Qiraat al-'Ashr*. Bayrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, c. 2, h. 73.

⁹⁵ Muhammad al-Mutawalli (2006), *op. cit.*, h. 149.

⁹⁶ *Ibid.*, h. 202.

PENUTUP

Perhatian masyarakat terhadap ilmu *Qira'at* dewasa ini yang dilihat kian memuncak dengan menyuburnya peluang-peluang untuk menelusuri bidang ilmu ini sama ada dalam bentuk pengajian akademik secara formal atau dalam bentuk pengisian melalui penganjuran program-program umum oleh institusi-institusi awam dalam negara ini. Peluang ini seharusnya direbut, terutama sekali oleh institusi-institusi akademik kerana ia merupakan saluran utama penyuburan ilmu-ilmu pengetahuan dengan mewujudkan program pengajian berorientasikan ilmu *Qira'at* yang bertaraf antarabangsa. Negara kita hakikatnya ketandusan pakar dalam bidang ini. Pakar *Qira'at* bukan bererti seseorang itu harus memiliki ijazah Doktor Falsafah (Ph.D) dalam bidang ini, tetapi asas utama dalam membina kepakaran dalam ilmu ini adalah terletak di atas penguasaan 3 kitab utama yang telah disebutkan di atas sama ada dari segi kefahaman, hafalan, dan kemahiran mengeluarkan dalil dari kitab-kitab tersebut ketika praktikal bacaan *Qira'at* dilakukan. Di samping itu, pakar *Qira'at* juga mesti pernah bertalaqqi *Qira'at* Sepuluh daripada guru yang mempunyai sanad yang bersambung dengan Rasulullah SAW, serta mewarisi sanad tersebut daripada gurunya. Hal ini kerana *Qira'at* al-Quran adalah suatu ilmu yang mesti bersandar kepada *talaqqi* daripada guru. Oleh itu, mempunyai ijazah Doktor Falsafah (Ph.D) walaupun bertaraf Profesor sekalipun dalam bidang *Qira'at* tetapi tidak menguasai kitab-kitab di atas dan juga tidak bertalaqqi, adalah tidak boleh diiktiraf sebagai pakar dalam bidang *Qira'at*.