

MADZHAB QIRA'AT AL-QUR'AN DAN IMPLIKASINYA DALAM PENDIDIKAN PEMANUSIAAN

Maragustam Siregar

Abstraksi

Penyeragaman pada hakikatnya merupakan proses kekerasan terhadap perbedaan, pemerkosaan terhadap bakat dan ideologi, pengkebiran terhadap potensi, dan bentuk penjajahan terhadap kebebasan dan kemerdekaan umat manusia. Bakat, potensi, lingkungan, ruang dan waktu pasti berbeda, dapat serupa tetapi tidak pernah sama. Kemajuan dapat tumbuh karena lahirnya daya cipta dan kreativitas dan daya cipta dan kreativitas tumbuh karena ada kemungkinan untuk mencapai otensitas dan orisinalitas. Seterusnya otensitas dan orisinalitas hanya mungkin berkembang kalau perbedaan bukan hanya diperbolehkan, tetapi dihargai dan dijunjung tinggi. Nabi saw membolehkan berbagai Sistem Qiraat yang membawa implikasi perbedaan hukum, tidak dimaksudkan untuk memecahbelah rasa kemanusiaan diantara umat Islam, tetapi dimaksudkan sebagai pendidikan pemanusiaan manusia yakni meringankan berbagai suku membaca Qur'an, sebagai khazanah kekayaan Ulumul Qur'an dan penghargaan terhadap potensi, kebebasan, bakat dan pengakuan terhadap realitas perbedaan di masyarakat. Dengan demikian madzhab qiraat pada hakikatnya membawa implikasi pendidikan pemanusiaan.

Kata Kunci: Pemanusiaan, kemanusiaan, Qira'at as-Sab'at, Qira'at As-'Asyarah, Qira'at Mu'tabarah, dan imam-imam qira'at.

A. Pendahuluan

Istilah kemanusiaan secara leksikal bermakna sifat-sifat manusia, berperilaku selayaknya perilaku normal sebagai manusia, atau bertindak dalam logika berpikir sebagai manusia. Pemanusiaan secara leksikal bermakna proses menjadikan manusia agar memiliki rasa kemanusiaan, menjadi manusia dewasa, manusia dalam makna seutuhnya.¹

Pendidikan merupakan proses pemanusiaan menuju lahirnya manusia bernilai secara kemanusiaan. Kemanusiaan berarti individu yang mempunyai sifat-sifat sebagai manusia, berperilaku selayaknya perilaku normal sebagai manusia, atau bertindak dalam pertimbangan-pertimbangan rasional sebagai manusia. Maka pemanusiaan berarti proses memanusiakan manusia oleh manusia, agar menjadi manusia

¹ Sudarwan Danim, *Agenda Pembaharuan Sistem Pendidikan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hal. 2.

dewasa sejati, manusia yang sarat dengan tampilan-tampilan nilai-nilai kemanusiaan sebagai pemegang mandat *Ilahiyat dan Kultural*. Tulisan ini merupakan pengembangan aksentuasi dari tulisan sebelumnya.

Proses kodifikasi al-Qur'an pada masa khalifah Usman berada pada titik kritis kemanusiaan sesama muslim karena terjadi saling menyalahkan antara aliran qira'at yang satu dengan aliran qira'at lainnya, bahkan di antara mereka hampir saling mengkafirkan. Daerah kekuasaan Islam pada khalifah Usman telah meluas, orang-orang Islam telah terpencar di berbagai daerah sehingga mengakibatkan kurang lancarnya komunikasi intelektual diantara mereka. Menurut Ash-Shobuni bahwa Penduduk Syam membaca al-Qur'an mengikuti qira'at Ubay bin Ka'ab, penduduk Kufah mengikuti qira'at Abdullah bin Mas'ud, dan sebagian yang lain mengikuti qira'at Abu Musa al-Asy'ari. Di antara mereka terdapat perbedaan bunyi huruf dan bacaan.² Karena kurang bervariasinya qiraat al-Qur'an sebagai bentuk rahmat (kemudahan dan kelonggaran) bagi umat Islam, tapi justru menjadi semacam bencana kemanusiaan. Karena terjadi kerenggangan hubungan diantara mereka.

Klaim qiraatnya paling benar dan qiraat orang lain salah merambah dimana-mana. Hal ini menimbulkan perpecahan di antara umat Islam. Situasi demikian sangat mencemaskan Khalifah Usman. Untuk itu ia mengundang para sahabat terkemuka untuk mengatasinya. Akhirnya dicapai kesepakatan agar mushaf yang ditulis pada masa Khalifah Abu Bakar al-Shiddiq yang disimpan di rumah Hafshah disalin kembali menjadi beberapa mushaf. Hasil penyalinan ini dikirim ke berbagai kota, untuk dijadikan rujukan bagi kaum muslimin, terutama sewaktu terjadi perselisihan sistem qira'at. Sementara itu, Khalifah Usman memerintahkan untuk membakar mushaf yang berbeda dengan mushaf hasil kodifikasi pada masanya yang dikenal dengan nama Mushaf Imam. Kebijakan khalifah Usman ini di satu sisi merugikan karena menyeragamkan qiraat yakni dengan *lisan Quraish* (dialek orang-orang Quraish), namun disisi lain lebih menguntungkan yakni umat Islam bersatu kembali setelah terjadi saling menyerang dan menyalahkan antara satu dengan yang lain.

Berkenaan dengan keadaan di atas, maka pada pertengahan kedua di abad I H, dan pertengahan awal di abad II H, para ahli qira'at terdorong untuk meneliti dan menyeleksi berbagai sistem qira'at al-Qur'an yang berkembang pada saat itu. Hasilnya, tujuh sistem qira'at al-Qur'an yang berhasil dipopulerkan dan dilestarikan oleh mereka, dinilai sebagai tergolong *mutawatir* yang bersumber dari Nabi .

² M. Ali al-Shabuni, *al-Thibyan fi Ulum al-Qur'an* (Beirut:Alam al-Kutub, 1985),59.

saw. Inilah yang dikenal dengan sebutan *qira'at sab'at (qira'at tujuh)*.³ Ternyata perbedaan qiraat ini bukan hanya membawa implikasi perbedaan dalam melantunkan ayat-ayat Quran tetapi juga membawa implikasi perbedaan hukum yang dikandungnya. Perbedaan hukum juga, membawa polarisasi madzhab di kalangan muslim. Jika perbedaan madzhab ini tidak ditempatkan pada konteksnya maka akan terjadi saling menyalahkan, saling menjauhi, dan saling pengkaplingan kebenaran.

Dalam tukisan ini permasalahan yang diangkat ialah bagaimana madzhab qira'at al-Qur'an dan implikasinya dalam pendidikan pemanusiaan? Pendidikan dimaksud bukan dalam pengertian yang sempit yaitu berupa aktivitas yang disengaja dan terprogram tetapi dalam pengertian luas yaitu sesuatu yang dapat berupa pesan, materi, aktivitas atau lainnya yang mengarah kepada proses pemanusiaan menuju lahirnya insan bernilai secara kemanusiaan. Karena agenda utama pendidikan adalah proses memanusiakan manusia menjadi manusia dewasa/sejati. Signifikansi akademik dari tulisan ini terlihat pada akibat positif yang ditimbulkan dari perbedaan sistem qira'at yang melahirkan pendidikan pemanusiaan manusia dewasa dan sejati.

B. Madzhab-madzhab Qira'at Al-Qur'an

Qira'at menurut istilah berarti ilmu mengenai cara membaca huruf-huruf atau lafaz-lafaz al-Quran serta perbedaan cara membacanya menurut versi orang yang *menaqalkannya*. Qira'at ini bersambung *sanadnya* sampai kepada Rasulullah. Dengan demikian qira'at hanya membicarakan perbedaan bacaan pada sebagian lafaz-lafaz atau huruf-huruf al-Qur'an, bukan seluruh lafaz al-Qur'an; cara membaca yang dianut oleh suatu mazhab qira'at haruslah didasarkan atas riwayat dari Nabi saw; dan qira'at tersebut ada kalanya hanya memiliki satu versi qira'at dan ada kalanya memiliki beberapa versi qira'at.⁴

Khalifah Usman ketika mengirim mushaf-mushaf ke seluruh penjuru kota, disertai dengan ahli qira'at yang qira'atnya sesuai dengan masing-masing mushaf yang diturunkan. Setelah para sahabat berpenchar ke seluruh daerah dengan qira'at yang berbeda itu, para tabi'in mengambil dari sahabat tersebut. Dengan demikian bermacam-macam sumber pengambilan para tabi'in, sehingga masalah ini bisa menciptakan para imam qira'at yang masyhur berkecimpung di dalamnya, dan mencurahkan segalanya untuk qira'at dengan memberi

³ Manna al-Qathtan, *Mabahits fi Ulum al-Qur'an* (Riyad: Huquq al-Thaba Mahfudzah, t.th.), 131.

⁴ Ismail, *Al-Qira'at Ahkamuha wa Masadiruha* (Semarang: Dina Utama, 1993), hal. 24. Bandingkan dengan: M. Ali al-Sabuni, *Op.cit.*, hal. 229 dan al-Zarkasyi, *Al-Burhan fi Ulum Al-Qur'an* (Kairo: Isa al-Babi al-Halabi, 1957), hal. 318.

tanda-tanda serta menyebarkanluaskannya.⁵

Menurut al-Zarqani bahwa pedoman dalam penukilan al-Qur'an itu berdasarkan pada *hufadz* (para penghafal al-Qur'an). Karenanya Usman ra mengirimkan setiap mushaf disertai dengan orang yang banyak persamaan di bidang bacaannya. Masing-masing dari mereka membacakannya di setiap daerah menurut qira'at yang ada pada mereka, yang mereka terima dari Baginda Rasulullah saw. Dari mereka itulah terdapat satu kelompok yang siang malam bekerja keras untuk mengutip qira'at al-Qur'an. Dan penduduk negeri mereka, telah bersepakat untuk menerima qira'atnya dan tidak pernah terjadi adanya dua orang yang berbeda pendapat tentang kebenaran riwayat dan dirayahnya.⁶

Selanjutnya Zarqani mengatakan, bahwa setelah adanya tokoh-tokoh tersebut banyaklah ahli qira'at yang terkenal di seluruh penjuru serta dikembangkan oleh generasi ke generasi yang berlainan tingkatannya dan berbeda-beda sifatnya. Di antara mereka ada yang sangat baik dalam qira'at, masyhur dari segi riwayat dan dirayahnya dan sebagian yang lain hanya mempunyai satu segi bacaan dan lainnya ada pula yang lebih dari itu. Oleh karena itu timbullah banyak qira'at yang berbeda-beda. Pada masa itu timbullah tokoh-tokoh dan pemimpin umat untuk bekerja keras agar bisa membedakan antara qira'at yang shahih dan yang bathil. Mereka kumpulkan huruf-huruf dan qira'at, menguatkan qira'at dan riwayat serta dirayah, diterangkan mana yang *shahih*, yang *syaz*, yang berkembang dan yang punah, dengan pedoman-pedoman yang mereka kembangkan dan syarat-syarat yang diutamakan.⁷

Tujuh sistem qira'at (*qira'at al-sab'ah*) merupakan salah satu dari *ahruf al-sab'ah*. Imam Besar Abu Bakar Ahmad bin Musa al-Abbas (dikenal dengan nama Ibn Mujahid) secara tidak sengaja melahirkan sesuatu yang baru dengan qira'at yang tujuh, sebagai koreksi terhadap qira'at para imam terkemuka. Ibn Mujahidlah yang pada permulaan tahun ke-300 H di Baghdad menghimpun tujuh sistem qira'at dari tujuh Imam al-Haramain (Makkah dan Madinah), Kufah, Basrah dan Syam, yang ahli di bidang ilmu qira'at. Penghimpunan ini sepenuhnya bersifat kebetulan, sebab di luar itu ada ahli qira'at yang lebih berbobot dan jumlahnya pun tidak sedikit. Abul Abbas bin Ammar menyesali dan mengecam Ibn Mujahid. Ia menyatakan, orang yang menetapkan tujuh sistem qira'at itu telah berbuat tidak semestinya. Secara umum ia menciptakan keruwetan dan menamakan anggapan pada kaum awam bahwa tujuh sistem qura'at itulah yang dimaksudkan oleh hadis.⁸

⁵ M. Ali al-Sabuni, *Op.Cit.*, hal. 230.

⁶ Al-Zarqani, *Manahilil al-Irfan fi Ulum al-Qur'an*, Jilid I (Beirut: Alam al-Kutub, Beirut, 1988), hal. 407.

⁷ *Ibid*

⁸ Subhi al-Shalih, *Mabahits fi Ulum al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Ilm li al-Malayin, 1977), hal. 247-248.

Istilah *qira'at al-sab'ah* tidak dikenal di negeri-negeri Islam ketika para ulama mulai menciptakan sistem qira'at. Para ahli qira'at terdahulu, seperti Abu Ubaid al-Qosim bin Salman, Abu Ja'far al-Thabari dan Abu Hatim as-Sajistani, menyebut jumlah qira'at al-sab'ah jauh lebih banyak dari itu. Istilah qira'at al-sab'ah baru dikenal orang pada permulaan abad II H, yaitu setelah banyak orang di negeri-negeri Islam menerima baik sistem qira'at dari beberapa imam dan tidak mau menerimanya dari imam-imam yang lain. Sebenarnya masih banyak sistem qira'at lain seperti *Qira'at al-'Asyarah* (sistem qira'at sepuluh), *Qira'at al-Arba' al-'Asyarah* (empat belas sistem qira'at).

C. Qira'at Mu'tabarah (qira'at yang dapat diterima)

Menurut Abdul Hadi al-Fadli bahwa terjadinya perbedaan pendapat mengenai sistem qira'at di kalangan ulama antara lain karena:

Pertama: Perbedaan qira'at Nabi saw sewaktu menyampaikan dan mengajarkan al-Qur'an kepada para sahabatnya, beliau membacakannya dalam berbagai versi qira'at. Seperti QS Al-Rahman, 55:87 berbunyi *مَتَكْنِينَ عَلَى رَقُوفٍ خَضْرَى وَعَبْقَرَى جَمَانٍ* Lafaz *رَقُوفٍ* Pernah dibaca oleh Nabi saw dengan bacaan *عَبْقَرَى فَارِفٍ* demikian pula lafaz *عَبْقَرَى* pernah dibaca oleh beliau dengan bacaan *عَبْقَرَى* sehingga bunyi ayat tersebut menjadi *مَتَكْنِينَ عَلَى رَفَارِفٍ خَضِرَوِ عِبْقَرَى حَسَانٍ*.

Kedua: Adanya *taqdir* Nabi saw terhadap berbagai qira'at yang berlaku di kalangan kaum muslimin waktu itu. Hal ini menyangkut perbedaan dialek kebahasaan di antara mereka dalam mengucapkan lafaz-lafaz tertentu. Seperti lafaz *حَتَّى حِينَ* dalam QS Yusuf (12): 35 dibaca *حَتَّى عَيْن*, serta *تَقَمُّ* dalam QS Al-Baqarah (2):106 dibaca *تَقَمُّ* dan lain-lain.

Ketiga: Satu pendapat mengatakan bahwa perbedaan qira'at itu disebabkan karena berbedanya qira'at yang diturunkan oleh Allah swt kepada Nabi saw melalui malaikat Jibril.

Keempat: Jumhur ulama ahli qira'at berpendapat, bahwa adanya perbedaan qira'at al-Qur'an disebabkan karena adanya riwayat dari para sahabat Nabi saw menyangkut berbagai versi qira'at yang ada.

Kelima: Sebagian ulama berpendapat, bahwa adanya perbedaan qira'at al-Qur'an disebabkan karena adanya perbedaan dialek kebahasaan di kalangan bangsa Arab pada masa turunnya al-Qur'an.⁹

Secara substansial bahwa semua perbedaan pendapat tersebut sebenarnya bersumber dari Nabi saw baik karena beliau menyampaiakannya dengan qira'at yang berbeda maupun karena taqdir beliau terhadap berbagai versi qiraat sahabat pada waktu itu.

⁹ Hasanuddin AF, *Perbedaan Qira'at dan Pengaruhnya Terhadap Istibath Hukum Dalam al-Qur'an* (Jakarta: Raja Grafindo, Pustaka, 1995), hal. 130.

Menurut Qadi Jalal al-Din al-Bulqiny bahwa qira'at itu terbagi ke dalam *mutawatir, ahad dan syaz*. Yang *mutawatir* ialah qira'at tujuh yang masyhur, yang *ahad* ialah qira'at yang tiga yang menjadi pelengkap menjadi qira'at sepuluh, yang kesemuanya dipersamakan dengan qira'at para sahabat. Adapun qira'at yang *syaz* ialah qira'at para tabi'in seperti qira'at A'smasy, Yahya bin Watsab, Ibn Jubair dan lain-lain.¹⁰ Ismail mengelompokkan qira'at sepuluh kepada qira'at yang masyhur yang juga dapat diterima kualitasnya dan dapat dipakai untuk membaca al-Qur'an serta wajib meyakinkannya sebagai al-Qur'an.¹¹ Sedangkan qira'at *ahad* ialah qira'at yang sah sanadnya tetapi menyalahi rasam Usmani atau menyalahi kaedah tata bahasa Arab ataupun qira'at tersebut tidak terkenal. Dan *qira'at ahad* ini tidak boleh dipakai untuk membaca al-Qur'an dan tidak wajib meyakinkannya sebagai al-Qur'an. Seperti dikemukakan oleh Hakim yang diriwayatkan dari 'Asim al-Jahdari dari Abu Bakrah dari Nabi saw bahwa lafaz تَسْمِعُ dibaca تَسْمِعُ pada QS Taubah (9):128.

Adapun qira'at *syaz* menurut Ismail ialah qira'at yang tidak shahih sanadnya. Seperti Ibn Samiiqa' membaca تَنْجِيحُ dengan تَنْجِيحُ dan lafaz حَقَّقَ dibaca حَقَّقَ pada QS Yunus (10):92.¹²

Dari bermacam-macam qira'at yang ada beberapa qira'at yang dapat diterima (*qira'at mu'tabarah*) dengan memenuhi tiga syarat yaitu (1) qira'at itu sesuai dengan tulisan pada salah satu mushaf Usmani, walaupun hanya tersirat, (2) sesuai dengan salah satu kaedah bahasa Arab dan (3) sanadnya shahih.¹³ Menurut Ibn al-Jaziry bahwa apabila tiga syarat tersebut tidak terpenuhi maka qira'at itu dianggap *dha'if*, atau *syaz* atau bathil baik qira'at itu berasal dari *qira'at al-sab'ah*, atau dari yang lain. Inilah kesepakatan para imam qira'at baik dari generasi *salaf* maupun *khalaf*.¹⁴

Ibnu Mughaidh membatasi imam qira'at yang dapat diterima dan nilainya shahih adalah berdasarkan imam yang tujuh yaitu: Ibn Amir, Ibn Kasir, Ashim al-Kury, Abu Amr, Hamzah al-Kufy, Imam Nafi' dan Al-Kaisaiy.¹⁵ Sebenarnya masih banyak versi pendapat mengenai macam-

¹⁰ M. Ali al-Sabuni, *OpCit*. Hal. 232.

¹¹ Ismail, *Op. Cit.*, hal. 87-88.

¹² *Ibid*.

¹³ Syahin, *Al-Qira'at al-Qur'aniyah* (Kairo: Dar al-Qalm, Kairo, 1966), hal. 257.

¹⁴ *Ibid.*, hal. 157.

¹⁵ 1. Ibn 'Amir, Abdullah al-Yahshuby seorang qadhi di Damaskus pada masa pemerintahan Walid Ibn Abdul Malik. Panggilannya, Abu Imran, seorang tabi'in, belajar qira'at dari al-Mughirah Ibn Abi Syihab al-Mahzumy dari Usman bin Affan dari Rasulullah saw. Beliau wafat pada tahun 118 H. 2. Ibn Kasir, Abu Muhammad Abdullah Ibn Kasir Ad-Dary al-Makky, imam qira'at di Makkah, seorang tabi'in yang pernah hidup bersama sahabat Abdullah bin Jubair, Abu Ayyub al-Anshari dan Anas bin Malik. Dia wafat pada tahun 120 H di Makkah. 3. 'Ashim al-Kury, 'Ashim an-Nujud al-Asady. Disebut juga dengan Ibn Bahdalah. Panggilannya adalah Abu Bakar. Ia adalah seorang

macam qira'at yang tidak dapat disebutkan di sini seperti yang disebutkan oleh al-Suyuthi dalam al-Itqannya.¹⁶

Ternyata perbedaan qira'at tersebut menjadikan hubungan sesama muslim renggang, bahkan saling mengklaim bahwa dipihaknya-lah yang paling benar. Imam Bukhari meriwayatkan dari Anas bin Malik bahwasanya ia berkata: Sesungguhnya Hudzaifah Ibn al-Yaman datang kepada Usman, ketika itu penduduk Syam bersama-sama dengan penduduk Irak sedang berperang menaklukkan daerah Armenia dan Adzerbeijan. Tiba-tiba Hudzaifah merasa tercengang melihat perbedaan sistem qira'at. Hudzaifah berkata kepada Usman: Ya Amirul Mukminin perhatikanlah umat ini sebelum mereka terlibat dalam perselisihan tentang masalah kitab sebagaimana perselisihan di antara kaum Yahudi dan Nasrani.¹⁷

D. Implikasi Perbedaan Qira'at terhadap Hukum dan Pendidikan Pemanusiaan

Pencanangan komisi UNESCO dalam mempersiapkan pendidikan manusia abad XXI, manusia perlu dilatih untuk bisa berfikir (*learning how to think*), bisa berbuat atau melakukan sesuatu (*learning how to do*), dan bisa menghayati hidupnya menjadi seorang pribadi sebagaimana ia ingin menjadi (*learning to be*). Tidak kalah penting dari itu semua adalah belajar bagaimana belajar baik secara mandiri maupun dalam kerja sama dengan orang lain, karena mereka juga perlu belajar untuk hidup bersama orang lain (*learning to live together*).¹⁸ Dalam konteks perbedaan qira'at harus diletakkan pada pembelajaran manusia agar mampu *learning to live together*. Karena adanya perbedaan qira'at maka sedikit banyak akan membawa implikasi hukum yang berbeda yang pada akhirnya membawa polarisasi madzhab dalam masyarakat. Dalam hal ini al-Zarkasyi mengemukakan¹⁹ bahwa

tabi'in yang wafat pada sekitar tahun 127/128 H. 4. Abu 'Amr, Abu 'Amar Zabban Ibn 'Ala Ibn Ammar al-Bashry, seorang guru besar pada rawi. Disebut juga namanya dengan Yahya. Beliau wafat di Kufah pada tahun 154 H. 5. Hamzah al-Kufy, Hamzah Ibn Habib Ibn Imarah az-Zayyat al-Fardhi at-Thaimy seorang bekas hamba Ikrimah Ibn Robi at-Ta'limy. Dipanggil dengan Ibn Imarah, wafat di Hawan pada masa Khalifah Abu Ja'far al-Manshur tahun 156 H. 6. Imam Nafi', Abu Ruwaim Nafi' Ibn Abdur Rahman Ibn Abi Na'im al-Laitsy, asalnya dari Isfahan. Dengan wafatnya Nafi' berakhirlah kepemimpinan para qori' di Madinah al-Munawwarah. Beliau wafat pada tahun 169 H. 7. Al-Kisa'iy, Ali Ibn Hamzah, seorang Imam Nahwu golongan Kufah. Dipanggil dengan nama Abul Hasan. Beliau wafat di Rabawiyah yaitu sebuah desa di Negeri Ray ketika ia dalam perjalanan ke Khurasan bersama al-Rasyid pada tahun 189 H.

¹⁶ Jalal al-Din al-Suyuthi, *Al-Itqan fi Ulum al-Qur'an*, Juz I (Mesir: Syirkah Maktabah, 1951), hal. 133.

¹⁷ M. Ali al-Sabuni, *Op.Cit.*, hal. 60.

¹⁸ A. Atmadi dan Y. Setyaningsih (editor), *Transformasi Pendidikan Memasuki Milenium Ketiga* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2000), hal. 6-7.

¹⁹ Al-Zarkasyi, *Op.Cit.*, hal. 326.

dengan perbedaan qira'at muncullah perbedaan dalam hukum. Oleh karena itu para ulama Fiqih membangun hukum batalnya wudhu orang yang disentuh (bukan mahram) dan tidak batalnya wudhu atas dasar perbedaan qira'at pada "kamu sentuh" لمستم dan "kamu saling menyentuh" لامستم (QS An-Nisa, 4:43). Demikian juga bolehnya hubungan seks yang sedang haid ketika terputus haidnya dan tidak bolehnya hingga ia mandi junub, dibangun atas dasar perbedaan qira'at mereka pada bacaan "hingga mereka bersuci" حَتَّى يَطْهُرْنَ (QS al-Baqarah, 2: 222).

Dalam kemungkinan maksud ayat-ayat al-Qur'an berbeda sesuai dengan pemahaman masing-masing pembaca al-Qur'an. M. Quraish Shihab mengemukakan bahwa setiap nash atau redaksi mengandung dua *dalalah* (kemungkinan arti). Bagi pengucapnya, nash tersebut hanya mengandung satu arti saja, yakni yang dimaksudkan olehnya. Inilah yang disebut *dalalah haqiqiyyah*. Tetapi, bagi para pendengar atau pembaca, dalalahnya bersifat relatif. Mereka tidak dapat memastikan maksud pembicara. Pemahaman mereka terhadap nash tersebut dipengaruhi oleh banyak hal. Mereka dapat berbeda pendapat. Yang kedua ini dinamai *dalalah nishbiyyah*.²⁰

Berikut ini diantara contoh kenyataan bahwa perbedaan qiraat membawa implikasi perbedaan hukum, selanjutnya membuat polarisasi aliran atau madzhab dalam pengalaman hukum Islam.

1. Firman Allah swt QS Al-Nisa (4): 43: Ayat ini menjelaskan bahwa salah satu penyebab seorang bertayamum dan dalam keadaan tidak ada air, bila ia "menyentuh" wanita (لَمَسَ النِّسَاءَ). Menurut Ibnu Mujahid, bahwa Ibn Kasir, Nafi', 'Ashim, Abu 'Amr, dan Ibn 'Amir membaca لامستم النساء sedangkan Hamzah dan al-Kisa'i membacanya dengan لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ.²¹ Dalam I'rabul Qur'an dijelaskan bahwa لَمَسَ النِّسَاءَ ada tiga macam pendapat ulama tentang maknanya yaitu (1) hubungan seksual (جَامَعْتُمْ) (2) bersentuh (بَاسْرَتُمْ) (3) bersentuh dan berhubungan seksual (يَجْمَعُ الْأُمُورَ جَمِيعًا). Akan tetapi menurut Muhammad bin Yazid, bahwa yang lebih tepat makna لَمَسَ ialah berciuman (قَبَّلْتُمْ) dan semisalnya, karena kedua belah pihak (yang berciuman) bersifat aktif, sementara makna (لَمَسَ) adalah menyentuh karena pihak wanita (yang disentuh) dalam hal ini tidak aktif.²²

Menurut mazhab Hanafi dan Maliki, semata-mata bersentuhan antara laki-laki dan perempuan yang bukan muhrim tidak membatalkan wudhu. Sebab, menurut Hanafi, kata (لَمَسَ) di sini berarti hubungan seksual dan menurut Maliki berarti bersentuhan yang disertai dengan

²⁰ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1992), hal. 138.

²¹ Hasanuddin Af, *Op.Cit.*, hal. 206.

²² Zahid, *I'rabul Qur'an, Juz I* (Beirut: 'Alam al-Kutub, 1988), hal. 459.

nafsu berahi. Sedangkan menurut Mazhab Syafi'i, bersentuhan semata akan membatalkan wudhu baik yang menyentuh maupun yang disentuh.²³ Kata (لمس) dalam ilmu *sharaf* merupakan bentuk kara kerja *musyarakah*, adanya interaksi antara yang menyentuh dan disentuh. Sedangkan qira'at (نَس) adalah bentuk kata kerja *muta'addi* (transitif) yang tidak mengandung unsur *musyarakah*. Karena itu, qira'at pertama mendukung pendapat Mazhab Hanafi dan Maliki, dan qira'at kedua mendukung pendapat Mazhab Syafi'i.

Dalam *Mafatih al-Ghaib* disebutkan, menurut Ibn Abbas, al-Hassan, Mujahid, Qatadah dan Abu Hanifah bahwa yang dimaksud dengan *Laamastum* ialah hubungan seksual. Sedangkan Ibn Mas'ud, Ibn Umar, al-Nakha'i dan Imam Syafi'i berpendapat bahwa yang dimaksud ialah bersentuh kulit baik dalam bentuk persetubuhan maupun dalam bentuk lainnya. Al-Razi menguatkan pendapat terakhir, karena makna hakiki dari *lamasa* ialah menyentuh dengan tangan. Suatu lafaz haruslah diartikan dengan pengertian hakiki. Sekalipun menurut al-Qasimiy dapat diartikan dengan makna "bersetubuh" tapi hal itu makna *majazinya*. Suatu lafaz haruslah diartikan dengan makna hakikinya.²⁴ Hemat penulis, batalnya wudhu dengan sebab bersentuhan kulit antara laki-laki dan wanita yang bukan muhrim, baik bersentuhan itu sekedar ataupun sampai hubungan seksual. Karena inilah arti hakiki dari kata (لمس) (menyentuh) dan (لَمَسَ) (bersentuhan).

2. Firman Allah dalam surat Al-Baqarah (2): 222. Ayat ini memberi informasi larangan bagi suami melakukan hubungan seksual dengan isteri yang sedang haid. Larangan tersebut berakhir dengan, jika istri sudah suci kembali (حَتَّى يَطْهَرْنَ). Dalam Kitab Al-Saba'at disebutkan bahwa ada dua cara membaca kalimat tersebut yaitu menurut Hamzah, al-Kisa'i dan 'Ashim riwayat Syu'bah, membacanya dengan (يَطْهَرْنَ). Sedangkan Ibn Kasir, Nafi', Abu 'Amr, Ibn 'Amir dan 'Ashim riwayat Hafsh, membacanya dengan (يَطْهَرْنَ).²⁵

Sebagian ulama menafsirkan qira'at : janganlah kamu berhubungan seksual dengan istri sampai mereka suci (الطهر). Sedangkan qira'at (يَطْهَرْنَ) menafsirkannya dengan "janganlah kamu bersenggama dengan mereka, sampai mereka bersuci (الطهَر). Dalam tafsir Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an disebutkan bahwa pengertian (الطهَر) ada yang menafsirkan dengan mandi; ada dengan wudhu; ada dengan mencucui *farjinya* (kemaluan) tempat keluarnya darah haid tersebut; dan ada

²³ M. Ali al-Sabuni, *Op.Cit.*, hal. 301-302.

²⁴ Imam Muhammad al-Razi, *Mafatih al-Ghaib*, Juz IX (Kairo: Dar al-Fikr, t.th), hal. 115. Bandingkan dengan Muhammad Jamal al-Din al-Qasimi, *Mahasin al-Ta'wil*, Juz V (Mesir: Isa al-Babi al-Halabi, 1957), hal. 1257.

²⁵ Mujahid, *Kitab al-Sab'at fi al-Qira'at*, (Mesir: Dar al-Ma'arif, tt.), hal. 182; M. Ali al-Sabuni, *Op..Cit.*, hal. 301-302.

pula yang menafsirkannya dengan mencuci atau membersihkan farj dan berwudhu.²⁶

Sehubungan dengan ini, Imam Malik, Imam Syafi'i, al-Awza'i dan al-Sawi berpendapat, bahwa seorang suami haram hukumnya bersenggama dengan seorang istrinya yang sedang dalam haid, sampai istrinya itu berhenti dari haid dan mandi junub. Imam as-Syafi'i memberi alasan *qira'at mutawatirat* (qira'at sab'ah). Bila ada dua versi qira'at dan dapat digabungkan, maka kita wajib menggabungkannya. Sehingga menjadi "Tidak boleh suami bersenggama dengan istri yang sedang haid, sampai istrinya itu berhenti dari darah haidnya (suci) dan mandi junub. Alasan lain ialah penggalan ayat berikutnya yaitu (فَلَمَّا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ) bahwa boleh suami berhubungan seksual dengan istrinya yang telah menjalani haid, apabila telah bersuci dengan cara mandi.²⁷

Sementara itu Abu Hanifah menafsirkan (وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ) dengan: janganlah kamu bersenggama dengan mereka sampai mereka suci, yakni telah berhenti dari haid. Dengan demikian suami boleh melakukan hubungan seksual dengan istri mereka setelah darah haid mereka berhenti.²⁸ Sehubungan dengan perbedaan pendapat tersebut, Hasanuddin berpendapat bahwa batas keharaman seorang suami melakukan hubungan seksual dengan istrinya yang haid itu ialah sampai wanita tersebut suci dalam arti telah berhenti dari haidnya dan telah mandi dari hadas besarnya. Hal ini mengingat pengertian (التطهر) dalam rangkaian ayat tersebut yaitu (فَلَمَّا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ).²⁹

3. Firman Allah dalam surat Al-Maidah (5): 6. Persoalan dalam ayat ini apakah dalam berwudhu itu wajib membasuh kedua kaki (وَأَرْجُلَكُمْ) atau cukup dengan menyapunya saja. Menurut al-Khinn, bahwa perbedaan ini timbul dari perbedaan qira'at. Nafi', Ibn Amir dan al-Kisai membaca (أَرْجُلَكُمْ) dengan nasab (fathah lam). Sedangkan Ibn Kasir, Abu Amir dan Hamzah membacanya dengan *jarr* (kasrah lam). Dengan mengambil qira'at *nashab*, jumhur ulama berpendapat wajibnya membasuh kedua kaki dan tidak memadai dengan menyapunya. Pendapat ini mereka perkuat dengan beberapa hadis. Syi'ah Imamiyah berpegang pada qira'at *jarr* sehingga mereka mewajibkan menyapu kedua kaki dalam berwudhu. Pendapat yang sama diriwayatkan juga dari Ibn Abbas dan Anas bin Malik.³⁰ Senada dengan itu Jahid mengemukakan bahwa wajib menyapu kedua kaki bagi yang memilih qira'at *kasrah lam* dan wajib membasuh bagi yang memilih qira'at *fathah lam*. Qira'at *fathah lam* menunjukkan bahwa kedua kaki dalam

²⁶ Al-Qurthubi, *Al-Jami' al-Ahkam al-Qur'an*, Juz III (tt. t.d), hal. 88.

²⁷ Al-Razi, Juz VI, *Op. Cit.*, hl. 73. Al-Qasimi, Juz III, *Op. Cit.* hal 562.

²⁸ Al-Qurthubi, *Op. Cit.* hal. 88-89. Al-Razi, Juz VI, *Op. Cit.* hal. 73.

²⁹ Hasanuddin AF, *Op. Cit.* hal. 205.

³⁰ Ramli Abdul Wahid, *Ulumul Qur'an*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), hal. 125-126.

berwudhu wajib dicuci (dibasuh) karena *ma'tuf* kepada (وجوهكم) فاضلوا. Sementara qira'at *jarr lam* menurut lahirnya menunjukkan bahwa kedua kaki dalam berwudhu hanya wajib diusap dengan air, yang dalam hal ini *ma'thuf* kepada (والمسحوا برؤوسكم).³¹

Dari contoh-contoh di atas dapat digambarkan bagaimana kontribusi perbedaan qira'at al-Qur'an terhadap hukum Islam. Selanjutnya perbedaan hukum yang dipahami dari nash (ayat atau hadis) yang satu, akan berakibat kepada polarisasi masyarakat pengguna hukum. Jika perbedaan ini tidak ditempatkan pada konteks dan kelonggaran maka akan terjadi saling mengagungkan kelompok atau alirannya. Ini membahayakan bagi pendidikan kemanusiaan.

Harus dipahami oleh setiap penganut aliran atau madzhab bahwa manusia adalah makhluk hidup dengan segala individualitasnya. Artinya masing-masing manusia memiliki karakteristik sendiri berdasarkan potensi yang dimilikinya, baik lahir maupun batin. Kalau prinsip individualitas dan otoritas pendapat seseorang tidak dipahami, maka yang terjadi adalah kesenjangan dan saling menyalahkan yang pada akhirnya terjadi disharmoni sosial. Memahami manusia dengan individualitas dan otoritas pendapatnya berarti menyadari manusia sebagai pribadi yang memiliki kemerdekaan dan kebebasan pemahaman.

Kemanusiaan menurut Alia Ali Izetbegovic ialah sebagai suatu paham mengenai pengukuhan dan kemerdekaannya, yakni nilainya sebagai manusia.³² Nilai-nilai kemanusiaan berakar pada penciptaan manusia. Manusia tercipta sebagai makhluk dinamis, yaitu bahwa manusia terus menerus berkembang dan berubah setiap saat. Berdasarkan tesis ini, maka nilai-nilai kemanusiaan juga mengalami perkembangan dan perubahan pula. Dengan kata lain, nilai-nilai kemanusiaan itu berubah sejalan dengan perubahan waktu. Berubah berarti mengalami pergeseran, yaitu bergeser dari satu tahapan menuju ke tahapan yang lain, dari satu tingkatan menuju ketinggian berikutnya.³³

Dimensi *theocentris* (*hablun min Allah*) dan *anthropocentris* (*hablun min al-Nas*) adalah dua dimensi bagaikan dua sisi mata uang. Kesalehan seseorang kepada Tuhan tidaklah dianggap cukup jika tidak disertai dengan kesalehannya kepada sesama manusia dan makhluk lainnya. Sekalipun kedua dimensi itu berbeda tetapi harus dibangun dan dimengerti secara integral. Menurut Nurcholish Madjid bahwa yang pertama (*theocentris*) merupakan dimensi keimanan dan takwa yang personal, sedangkan yang kedua (*anthropocentris*) adalah dimensi amal kebajikan (*amal al-shalihah*) yang sosial. Karena sifatnya yang personal, maka keimanan dan ketakwaan adalah dengan

³¹ Jahid, *Op. Cit.* hal 9.

³² Alia Ali Izetbegovic, *Islam antara Timur dan Barat*, (Bandung: Pustaka, 1993), hal. 38.

³³ Murtadha Muthari, *Fitah*, (Jakarta: Lentera, 1999), hal. 77.

sendirinya bersifat *private*, suatu rahasia yang tersimpan rapat dalam masing-masing pribadi manusia tanpa kemungkinan orang lain ikut campur. Sedangkan amal kebajikan (antarmanusia) yang sosial dengan sendirinya bersifat *public* atau umum dan terbuka, sehingga harus selalu ada hak pada masyarakat untuk ikut campur dalam bentuk pengawasan dan pengimbangan.³⁴

Dimensi *anthropocentris* harus berlandaskan dimensi *theocentris* dan dimensi *theocentris* pada hakikatnya mewujudkan kesejahteraan *anthropocentris*. Rasa kemanusiaan yang berpisah dari rasa ketuhanan akan menjadikan manusia memberhalakan manusia. Makna sejati dari kemanusiaan itu sendiri terletak pada kebersamaannya dengan ketuhanan. Demikian juga rasa ketuhanan tidak akan memperoleh makna yang luhur bila tidak diikuti dengan rasa kemanusiaan. Menurut Muhammad Quthub bahwa manusia dalam pandangan Islam bukanlah diharapkan menjadi malaikat, tetapi bukan pula syaitan, sekalipun manusia berpotensi untuk menjadi setan karena kejahatan yang diperbuatnya, dan pada keadaan lain naik jiwa ke ketinggian malaikat karena kesuciannya. Akan tetapi dengan keadaan wataknya berada diantara keduanya yaitu meliputi kebaikan, seperti halnya mencakup juga tentang kejahatan.³⁵ Dengan demikian manusia berada pada titik keseimbangan antara kehidupan ketuhanan dan kemanusiaan (*theocentris* dan *anthropocentris*).

Menurut Heidegger bahwa eksistensi manusia adalah eksistensi bersama. Hubungan sosial antar manusia ini mengandalkan hubungan dua subyek yang saling meminta supaya diterima dengan hati yang jujur dan baik. Oleh karenanya hubungan dasar antara dua subyek merupakan hubungan keadilan, kebaikan dan egaliter. Manusia lain dipandang sebagai pribadi yang harus dipersilakan mengembangkan dirinya sendiri.³⁶ Perbedaan sistem qira'at tidaklah dimaksudkan untuk memecah belah umat Islam, tetapi justru dengan perbedaan qira'at itu akan memperkaya khazanah keilmuan, sekaligus mengajari umat Islam agar menjadi manusia bersosial. Manusia bersosial ialah manusia yang dapat melakukan keseimbangan yang benar, berkomitmen terhadap semua hubungannya dengan manusia lainnya, di rumah atau di masyarakat.³⁷ Bahkan menurut hadis yang shahih bahwa hasil *ijtihad* seseorang apabila benar mendapat dua kebajikan sedangkan kalau salah masih diberi satu kebajikan yang sempurna. Artinya satu kebajikan yang diberikan kepada mujtahid sekalipun hasilnya salah tidak lain karena proses kesungguhannya mencari dan menemukan

³⁴ Hanna Djumhana Bastaman, *Meraih Hidup Bermakna: Kisah Pribadi dengan Pengalaman Tragis*, (Jakarta: Paramadina, 1996), hal. Xxiii-xxiv.

³⁵ Muhammad Quthub, *Al-Insan baina al-Maddiyah wa al-Islam*, Cet. III, (Mesir: Dar al-Kutub al-Arabiyyah, 1968), hal. 8.

³⁶ A. Atmadi dan Y. Setyaningsih, *Op. Cit.* hal. 22-23.

³⁷ Ali Abdul Halim Madmud, *Pendidikan Ruhani*, (Jakarta: Gema Insani Press, Jakarta, 2000), hal. 34.

berbagai tuntunan yang berimplikasi kemanusiaan. Sikap membanggakan pendapat dan menyingkirkan pendapat yang berbeda merupakan sikap *jahiliyah* dan kemunduran yang bertentangan dengan Islam. Tujuan pendidikan Islam bukan pada semata-mata dilihat dari outputnya, tetapi yang lebih penting dari itu ialah prosesnya. Tauhid dan pluralisme menganjurkan manusia untuk bersikap toleran, lapang dada dan terbuka. Islam melarang manusia untuk memutlakkan kebenaran pendapat pribadi, *takabbur* dan menganggap dirinya lebih baik dari manusia lainnya. Sikap tersebut cenderung membuat manusia menjadi sosok yang otoriter, eksploitatif feodal, dan represif.³⁸

Dengan demikian implikasi perbedaan qira'at terhadap pendidikan pemanusiaan antara lain dapat dicerna sebagai berikut:

Pertama: Adanya pengakuan ekstensi perbedaan pendapat memungkinkan seseorang menjadi lebih manusiawi (*being humanize*) sehingga disebut dewasa dan mandiri. Itulah misi dan tujuan dari proses pembelajaran dengan memahami perbedaan qira'at. Menurut Andreas Harefa bertumbuh menjadi dewasa dan mandiri berarti semakin mampu bertanggung jawab atas diri sendiri, berarti menolak pendiktean/pemaksaan kehendak dari apapun yang berada di luar diri, berarti semakin mengenal diri, semakin jujur dengan diri sendiri dan semakin lebih manusiawi.³⁹ Agenda proses pemanusiaan dipandang berhasil manakala dengan itu lahir manusia dewasa sejati, manusia yang sarat dengan tampilan nilai-nilai kemanusiaan.⁴⁰

Pengakuan terhadap perbedaan seperti perbedaan pendapat, aliran, kelompok, partai, madzhab atau lainnya menjadikan dirinya terhindar dari sifat eksklusivisme yakni menganggap aliran atau kelompok atau madzhabnya yang paling benar. Kelompok atau di luar yang berbeda dengannya wajib dihabisi atau dikikis, atau pemeluknya dikonversi karena, baik ajaran atau ideologinya maupun penganutnya dinilai terkutuk dalam pandangan Tuhan, apalagi pandangan kelompok atau madzhabnya.

Kedua: Menjadikan manusia memahami pluralisme dan lebih toleran. Keragaman pendapat, budaya, bahasa dan sejenisnya bukan untuk menunjukkan bahwa secara kodrati yang satu lebih baik dari yang lain melainkan agar masing-masing individu atau kelompok saling mengenal, memahami dan bekerja sama (QS Al-Hujurat (49); 13). Sikap jumud, eksploitatif, otoriter, feodal dan represif sangat bertentangan dengan pendidikan pemanusiaan dalam Islam. Maka seorang makmum yang memilih qira'at (مالك) dengan *mad* pada *maaa* dalam shalat, tidak harus memisahkan diri dari imam yang memilih

³⁸ Ismail SM dan Abdul Mukti (editor), *Pendidikan Islam, Demokratisasi dan Masyarakat Madani* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hal. 211-212.

³⁹ Andreas Harefa, *Menjadi Manusia Pembelajar* (Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2001), hal. 39-40.

⁴⁰ Sudarwan Danim, *Op. Cit.* hal. 4.

qira'at (ملك) tanpa *mad* pada *maa* karena kedua qira'at tersebut sama-sama shaheh. Seorang makmun yang mengikuti imam yang membaca Qunut waktu shalat shubuh tidak *mufarraqa* (memisahkan diri) dari jama'ah yang diikutinya. Baik imam maupun makmun pada substansinya sama-sama bertujuan mendekatkan diri kepada Tuhan yang satu. Setiap orang harus belajar menjadi pemberani (*couregious*) dalam arti menerima perbedaan sebagai suatu kenyataan yang wajar dan manusiawi bahkan kekuatan raksasa serta pantas disyukuri dan bukan disesali, apalagi ditiadakan.

Ketiga: Perbedaan ahli qira'at dan para pengikutnya dijadikan sebagai 'ibrah (pendidikan kemanusiaan) karena sejatinya mereka itu sama-sama mengembangkan potensi masing-masing sehingga bermanfaat bagi umat sesudahnya. Masing-masing pihak tetap masih dalam kerangka menjalankan tugas khalifahnyanya di muka bumi. Menurut *as-Shadr* bahwa hubungan sosial kekhalifahan terdiri dari keempat sisi berikut: pihak yang mengangkat khalifah, yaitu Allah, khalifah yakni manusia, hal-hal yang ditempatkan di bawah tanggung jawab sang khalifah yaitu alam dan umat manusia.⁴¹ Khusus hubungan antar manusia adalah hubungan antrara dua orang sahabat yang menjalankan kewajiban yang sama sebagai khalifah dan pengabd Allah, bukan hubungan antara seorang majikan dengan budak atau pelayan. Hubungan antara majikan dengan pelayannya didasari oleh kedudukan sosialnya.

Kelima, manusia dalam kebebasannya mengolah spritualitasnya untuk dapat menyadari eksistensi Tuhan. Menyadari eksistensi Tuhan akan melahirkan tanggung jawab kepada Sang Ilahi. Menurut *Andreas Harefa*, lahirnya tanggung jawab itu, ialah karena didorong oleh adanya kesadaran mengenai hakikat diri sebagai makhluk langit, makhluk moral-spiritual (*moral spritual being*) dan tidak hidup hanya untuk minum dan makan.

Keempat: Hubungan antar manusia adalah hubungan antara dua orang rekan yang menjalankan kewajiban yang sama sebagai khalifah Allah, bukan hubungan antara seorang majikan dengan budak atau pelayannya. Dengan demikian manusia harus merasa bertanggung jawab kepada Tuhan, sebagai pemberi khalifah, penganugerah roh, jiwa dan tubuh, yang membekalinya dengan nurani (moralitas), akal budi (rasionalitas) dan kemauan atau hasrat untuk beraktivitas. Manusia juga harus bertanggung jawab kepada dirinya sendiri dalam arti mengekspresikan dirinya secara utuh dan penuh, mengaktualisasikan dirinya dan memerdekakan semua potensinya. Ia juga bertanggung jawab untuk menguasai dirinya, mengontrol dan mengendalikan diri (*self-mastery*). Menurut *Andreas Harefa*, manusia

⁴¹ M. Baqir al-al-Shadir, *Sejarah dalam Perspektif al-Qur'an Sebuah Analisis* (Jakarta: Pustaka Hiadayah, 1990), hal. 119.

bertanggung jawab kepada sesama manusia, kepada masyarakat sekitarnya. Ia perlu belajar mengenali dan menghayati nilai-nilai *synnoetis*, yaitu nilai-nilai mengenai keserasian hubungan antar pribadi (*inter-subject relationship*), belajar menjadi makhluk yang *compassionate* (berkepedulian sosial) dan bukan sekedar *passionate* (memuja hasrat dan kemauan sendiri/kelompok).⁴²

Selanjutnya pemanusiaan manusia harus dilanjutkan dengan proses pendidikan. Tentunya proses pendidikan tidak hanya terbatas pada formal tetapi juga dalam pendidikan informal dan nonformal. Menurut A. Waidl bahwa untuk melealisis pendidikan berdimensi kemanusiaan tanpa kekerasan, maka praktek kependidikan memperhatikan beberapa hal yaitu, pertama menjadikan kritik sebagai metodologi. Kedua, kurikulum yang integratif dan kritis. Ada dua syarat dikatakan sebuah kurikulum terintegrasi yaitu adanya keseimbangan dan kebersamaan antara sektor transendental dengan imanen dan adanya integrasi antara teori dan praksis. Ketiga, adanya relasi guru-siswa yang transformatif.⁴³

Pendidikan bukan hanya memberikan keleluasaan terhadap pengabdian spritual, melainkan yang lebih penting lagi harus memungkinkan terselesaikannya berbagai peristiwa tragis kemanusiaan seperti penindasan, pembodohan, teror, radikalisme, keterbelakangan, dan permasalahan lingkungan. Agar wacana kemanusiaan tanpa kekerasan tetap dikedepankan dalam pendidikan, kurikulum harus menyajikan materi yang memungkinkan bagi tumbuhnya sikap kritis bagi peserta didik. Menurut Abdul Mukti bahwa salah satu alternatif metodologis dalam praktik pendidikan Islam yang berdimensi egalitarian dan kemanusiaan ialah model **kader** yakni kontekstualisasi tauhid, demistifikasi guru dan *reciprocal teaching*.⁴⁴

Tauhid adalah akar dalam hati yang menumbuhkan sikap memanusiakan manusia dan sikap egalitarian karena dengan pengakuan hanya Allah Maha Kuasa, Maha Tahu dan Maha Memberi memberi implikasi kepada keterbebasan manusia dari perbudakan kehidupan dunia. Manusia lain dianggap sama dan karenanya harus saling menghormati sesuai dengan harkat dan martabat kemanusiaan yang telah dianugerahkan Allah kepada manusia. Kedudukan seseorang bukan terletak pada perbedaan etnis, warna kulit, kekayaan, pangkat dan lain-lain tetapi sejauh manusia punya kualitas iman dan takwanya kepada Allah. Untuk itu akar tauhid harus membumi, dan termanifestasi dalam sikap dan perbuatan.

Demistifikasi guru artinya menempatkan guru pada posisinya sebagai manusia dengan segala kelebihan dan kekurangannya, sekalipun guru harus dapat sebagai *agent of knowledge* (orang yang

⁴² Andreas Harefa, *Op. Cit.* hal. 136-137.

⁴³ A. Atmadi dan Y. Setiyaningsih (editor), *Op. Cit.* hal. 24-26.

⁴⁴ Ismail SM dan Abdul Mukti (Editor), *Pendidikan Islam, Demokratisasi dan Masyarakat Madani*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hal. 313.

memiliki kedalaman ilmu) tetapi bukan *source of knowledge* (sumber ilmu), *commit to morality* (orang yang bermoral) tetapi bukan the *source of morality* (sumber moral).

Reciprocal teaching (pengajaran timbal balik) berarti peserta didik ditempatkan sebagai subyek belajar yang memiliki pengetahuan, pengalaman dan ketrampilan yang berbeda. Para pendidik harus mengakui perbedaan individual peserta didik baik dari sisi potensi-potensi internalnya maupun pengalamannya. Perbedaan individual peserta didik harus dapat diakomodir oleh guru dengan berbagai strategi pembelajaran yang tepat. Dalam posisi ini guru tentunya harus kaya dengan variasi metodologi pembelajaran Islam. Tanpa pemilikan metodologi tersebut, akan mengabaikan berbagai perbedaan individual peserta didik. Tentu hal ini akan membawa dampak negatif bagi proses pendidikan yang berdimensi kemanusiaan.

E. Kesimpulan

Dari berbagai gambaran di atas dapat disimpulkan sebagai berikut:

Pertama: Qira'at al-Qur'an merupakan suatu mazhab tertentu dalam pengucapan al-Qur'anyang dianut oleh seorang imam qira't yang berbeda dengan mazhab lainnya berdasarkan riwayat yang sanad-sanadnya bersambung kepada Nabi saw dan dinilai mutawatir. Seperti qira'at al-sab'ah dan qira'at al-'asyarah. Terjadinya perbedaan qira'at itu dipengaruhi oleh banyak faktor.

Kedua: Pada tujuan substansialnya bahwa dengan adanya perbedaan sistem qira'at al-Qur'an akan berimplikasi pada perbedaan hukum. Perbedaan hukum menimbulkan polarisasi aliran di masyarakat. Tujuan variasi qira'at Qur'an pada hakikatnya disamping untuk meringankan kelompok-kelompok yang ada dalam masyarakat dalam membaca Qur'an, juga sebagai sebuah pengakuan dan penghormatan terhadap perbedaan serta sebuah kekayaan khazanah keilmuan dalam Islam. Pengakuan terhadap perbedaan dari Nabi saw merupakan pembelajaran pemanusiaan kepada umat manusia. Maka perbedaan qira'at harus ditempatkan pada konteks pemanusiaan berupa menjadikan seseorang lebih manusiawi sehingga menjadi lebih dewasa dan mandiri, menjadikan manusia lebih menyadari pluralisme dan lebih toleran sesama manusia yang berbeda paham dan pendapat, dan menjadikan hubungan manusia lebih kohesif dan bermakna.

Ketiga: Penyeragaman dalam hal apa saja sesungguhnya merupakan kekerasan terhadap perbedaan, pemerkosaan terhadap bakat, pengingkaran terhadap realitas, pengkebiran terhadap perbedaan potensi individu, dan bentuk penjajahan terhadap kebebasan dan kemerdekaan. Sebaliknya penghormatan terhadap perbedaan dan pemberdayaan terhadap semua potensi pada hakikatnya sebuah pendidikan pemanusiaan manusia yang dijunjung tinggi oleh ajaran

Islam. Dengan pemanusiaan manusia akan berakibat terhadap berkembangnya daya cipta dan kreativitas yang pada ujungnya akan memetik kemajuan dalam lingkungan yang damai sejahtera. Selanjutnya untuk menciptakan pendidikan berdimensi kemanusiaan harus diaplikasikan dalam metologi pengajaran dalam pendidikan yang sebenarnya.

Wallahu a'lam bisshawab.

DAFTAR PUSTAKA

- A. Atmadi dan Y. Setiyaningsih (editor), *Transformasi Pendidikan Memasuki Milenium Ketiga* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2000).
- Ali Abdul Halim Madmud, *Pendidikan Ruhani*, terj. Abdul Hayyie al-Kattamo (Jakarta: Gema Insani Press, Jakarta, 2000).
- Alia Ali Izetbegovic, *Islam antara Timur dan Barat*, (Bandung: Pustaka, 1993).
- Andreas Harefa, *Menjadi Manusia Pembelajar* (Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2001)
- Depag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Semarang: Toha Putra, 1989).
- Hanna Djumhana Bastaman, *Meraih Hidup Bermakna: Kisah Pribadi dengan Pengalaman Tragis*, (Jakarta: Paramadina, 1996).
- Hasanuddin AF, *Perbedaan Qira'at dan Pengaruhnya Terhadap Istimbath Hukum Dalam al-Qur'an* (Jakarta: Raja Grafindo, Pustaka, 1995).
- Ismail SM dan Abdul Mukti (editor), *Pendidikan Islam, Demokratisasi dan Masyarakat Madani* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000).
- Ismail, Sya'ban Muhammad, *Al-Qira'at Ahkamuha wa Masadiruha* (Semarang: Dina Utama, 1993).
- M. Baqir al-al-Shadir, *Sejarah dalam Perspektif al-Qur'an Sebuah Analisis* (Jakarta: Pustaka Hiadayah, 1990).
- Manna al-Qaththan, *Mabahits fi Ulum al-Qur'an* (Riyad: Huquq al-Thab'a Mahfudzah, t.th.).
- Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1992)
- Muhammad Quthub, *Al-Insan baina al-Maddiyah wa al-Islam*, Cet. III, (Mesir: Dar al-Kutub al-Arabiyyah, 1968).
- Mujahid, *Kitab al-Sab'at fi al-Qira'at*, (Mesir: Dar al-Ma'arif, tt.).
- Murtadha Muthari, *Fitah*, H. Afif Muhammad (penterjemah), (Jakarta: Lentera, 1999).
- Qasimi, *Mahaasin al-Ta'wil*, Juz V (Mesir: Isa al-Babi al-Halabi, 1957).
- Qurtubi al, Abu Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Anshari, *Al-Jami' lil Ahkam al-Qur'an* Juz ke-3 dan 5. (ttp t.th).
- Ramli Abdul Wahid, *Ulumul Qur'an*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994).
- Razi al, Imam Muhammad, *Mafaatih al-Ghaib*, Juz IX (Kairo: Dar al-Fikr, t.th).
- Shabuni Muhammad Ali, *al-Thibyan fi Ulum al-Qur'an* (Beirut: Alam al-Kutub, 1985).

- Subh Al-Shalih, *Mabahits fi Ulum al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Ilm lil Malayin, 1977).
- Sudarwan Danim, *Agenda Pembaharuan Sistem Pendidikan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003).
- Suyuti al Jalal al-Din, *Al-Itqan fi Ulum al-Qur'an*, Juz I (Mesir: Syirkah Maktabah, 1951).
- Syahin, *Al-Qira'at al-Qur'aniyah*, (Kairo: Dar al-Qalm, Kairo, 1966).
- Zahid, *I'raabul Qur'an*, Juz I (Beirut: 'Alam al-Kutub, 1988).
- Zarqani al, *Manahilil al-Irfan fi Ulum al-Qur'an*, Jilid I (Beirut: Alam al-Kutub, Beirut, 1988).