



A Systematic Analysis on *Wujud Qira'at* in Ablution's Verses and its Implication to the Islamic Law for Recognition System

**Mohd Nazir Kadir^{1*}, Mif Rohim Noyo Sarkun², Nur Zainatul Nadra Zainol³,
Mohd Amin Mohd Yunus⁴**

¹Kolej Pengajian Islam Johor (MARSAH),
Larkin, Johor Bahru, MALAYSIA

²Universitas Hasyim Asy'ari Tebuireng Jombang (UNHASI),
Jl. Irian Jaya No 55, Tebuireng Jombang 61471, Jawa Timur, INDONESIA

³Pusat Pengajian Umum dan Kokurikulum,
Universiti Tun Hussein Onn Malaysia (UTHM), 86400 Parit Raja, Batu Pahat, Johor, MALAYSIA

⁴Fakulti Sains Komputer dan Teknologi Maklumat,
Universiti Tun Hussein Onn Malaysia (UTHM), 86400 Parit Raja, Batu Pahat, Johor, MALAYSIA

*Corresponding Author

DOI: <https://doi.org/10.30880/jqsr.2020.01.01.002>

Received 6 July 2020; Accepted 23 November 2020; Available Online 30 December 2020

Abstract: *Qiraat* or *wujud qira'at* is the method of recitation of the Quran and the reading varies based on the school of the Imam. The difference within the *wujud qira'at* give effects to the meaning and rules. This article presents the implication of the rules through *qira'at mutawatirah* by focusing on the ablution verse from the *Mā'idah*, verse 6. The research methodology adopted is fully based on literature studies with heavy reference on the *qiraat* books, tafsir, hadith, and fiqh through compilation of opinions from Ahlus Sunnah wal Jamaah scholars. The research findings discovered that varieties in the *wujud qira'at* gives more than one meaning for a particular verse. Nonetheless, the varieties of the *wujud qira'at* does not affect the Quranic verse recognition system when referring to the same word. The difference can be detected though the analysis of phonemes that are semantically verified in a phoneme dictionary, hence producing a specific word that carries a specific meaning.

Keywords: *Wujud Qira'at*, Ahlus Sunnah wal Jama'ah, *Qiraat Sab'ah*, ablution verse, Semantic Phonemes

Abstrak: Qiraat atau *wujuh qira'at* adalah kepelbagaian bentuk bacaan dan perselisihannya berdasarkan imam yang meriwayatkan bentuk bacaan tersebut. Kesan daripada perbezaan *wujuh qira'at* sebahagiannya memberi kesan perbezaan dari sudut makna dan hukum. Artikel ini membincangkan implikasi hukum melalui *qira'at mutawatirah* dengan menfokuskan ayat wuduk dari surah *al-Māidah*, ayat ke-6. Metodologi kajian yang digunakan adalah berdasarkan kajian perpustakaan sepenuhnya dengan menggunakan rujukan dari kitab-kitab qiraat, tafsir, hadith dan fiqh dengan mendatangkan beberapa pendapat dari para sarjana dari aliran Ahli Sunnah wal Jamaah. Dapatan kajian mendapati kepelbagaian *wujuh qira'at* memberi implikasi lebih dari satu makna yang menghasilkan perbezaan pada sesuatu ayat. Walaupun wujudnya kepelbagaian *wujuh qira'at*, sistem pengecaman bacaan ayat Quran juga boleh menterjemahkan kepelbagaian *wujuh qira'at* melalui penggunaan kamus bahasa fonem qiraat berbeza yang merujuk kepada perkataan yang sama. Namun perbezaan bacaan qiraat boleh dikenali dengan mengaitkan beberapa fonem yang dipastikan dan disahkan secara semantik dalam kamus bahasa fonem tersebut dan menghasilkan perkataan yang dikehendaki untuk satu makna.

Kata Kunci: *Wujuh Qira'at*, Ahli Sunnah wal Jama'ah, *Qiraat Sab'ah*, ayat wuduk, Semantik Fonem

1. Pendahuluan

Ilmu qiraat merupakan salah satu cabang ilmu al-Quran yang amat penting selain dari bidang tafsir dan penterjemahan al-Quran. Melalui disiplin ilmu qiraat, para sarjana dalam bidang ini telah membahaskan isu-isu utama seperti pembahagian jenis qiraat, tokoh-tokoh utama sama ada dari *qirā'āt sab'ah* (qiraat tujuh), *thamāniyyah* (qiraat lapan), *asyarah* (qiraat sepuluh) dan sebagainya. Termasuk juga perbincangan tentang kepelbagaian kaedah sebutan dan bacaan al-Quran. Sehubungan itu, ilmu qiraat hakikatnya tidak hanya tertumpu pada sudut penisbahan bacaan kepada imam-imam qiraat sama ada dari qiraat yang tujuh mahupun sepuluh, malah ia boleh dikaji dari sudut bunyi atau suara seperti kaedah *idgham*, *izhar*, *ikhfa'*, *iqlab*, *imālah*, *tashīl*, *tahqiq* dan lain-lain (Ibn al-Jazariy 2001). Malah, ia berkaitan juga perubahan dari sudut ilmu sorof bahasa Arab seperti dari *binā' majhūl* kepada *binā' mafhūm*, dari *fiel madhi* kepada *fiel amar* dan yang seumpamanya. Ini kerana setiap perubahan baris yang berlaku pada sesebuah perkataan akan menyebabkan perubahan makna, iaitu (زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى).

Kenyataan ini disokong juga oleh beberapa para sarjana Islam yang terkenal dalam bidang bahasa seperti Ibn Darastawaiyyah (wafat 330H), Ibn Jinni (wafat 392H), Al-Zamakhsyari (wafat 538H), Ibn al-Athir (wafat 637H) dan lain-lain lagi (Nasr Sa'id 2008). Oleh itu, (اختلاف المبنى تبعاً لاختلاف وجوه القراءات), perbezaan makna adalah berdasarkan dari perbezaan kepelbagaian bacaan qiraat (Muhammad al-Bannā Dumyāti 1987). Oleh itu dengan wujud penggunaan sistem pengecaman bacaan ayat al-Quran, maka ia boleh membantu bacaan qiraat yang berbeza untuk merujuk satu perkataan secara semantik berdasarkan kamus bahasa fonem iaitu maksud dan makna yang sama berdasarkan kamus “phone” dan “phoneme”. Walaupun qiraat tersebut berbeza bunyi untuk perkataan yang sama, qiraat berkaitan boleh di kaitkan dalam bentuk “semantic ontology” iaitu fonem yang berbeza bagi merujuk satu perkataan, maksud yang sama.

2. Pembahagian Khilaf Qiraat dalam Al-Quran

Berikut adalah dinyatakan pembahagian khilaf qiraat yang terdapat dalam al-Quran berdasarkan analisis para sarjana silam yang telah menekuni ilmu qiraat:

2.1. Khilaf Pada Lafaz Dengan Makna Yang Sama

Antara contoh-contoh khilaf yang hanya berlaku pada lafaz tetapi tetap mempunyai makna yang sama ialah (الصراط), (يُؤدّه) dan (عليهم):

- i. (الصراط): Bermaksud jalan. Selain dibaca dengan huruf Shad, ia juga boleh dibaca dengan huruf Sin (السرراط) dan *ismām*. Menurut al-Dhabbā' maksud *ismām* dalam konteks di sini ialah *ismām al-Shādshawt al-Zāi* – mengisymam huruf Shad dengan bunyi huruf Zai (2002) atau *ismām al-Shād al-Zāi* – mengisymamkan huruf Shad dengan huruf Zai, dengan makna *mazaaja lafzi al-Shād bil Zāi* – menggabungkan huruf Shad dengan huruf Zai (Muhammad al-Bannā al-Dumyāti 1987).
- ii. (عليهم): Dibaca dengan (عليهم), (عليه) dan (عليه), iaitu dengan *shilah mim jamak*.
- iii. (يُؤدّه): Dibaca dengan sukun pada huruf Ha' kerana berhujahkan bahawa bangsa Arab akan membaca dengan *jazam* huruf Ha' apabila sebelumnya berbaris seperti kata (ضربته ضرباً شديداً). Bacaan kedua ialah dengan *shilah hā' dhamīr*, iaitu disambungkan dengan Ya' (يؤدّه). Mereka berhujahkan huruf Ya' adalah hasil tukaran dari Waw, kerana asal dengan (يؤدّه) tetapi huruf Waw tersebut ditukar menjadi Ya' kerana terdapat baris bawah sebelum huruf Ha'. Bacaan ketiga pula dengan *ikhilās* (Ibn Zanjalah 2001) iaitu sebutan dengan 1/3 harakat (Muhammad Ali al-Dabbā' 2002).

Dalam bahagian ini, perbezaan bacaan hanya berlaku dalam konteks perbezaan dari sudut bahasa sahaja, seperti bahasa Asad, Bakr bin Wail, Tamim, Quraish dan sebagainya sebagaimana yang disusun keseluruhannya dalam kitab al-Qirā'āt wa Atharuhā fi Ulum al-Arabiyyah oleh Muhammad Sālim Muhaisin (1984). Oleh demikian walaupun berlaku perbezaan sebutan seperti perkataan (الصراف) tersebut, ia tetap membawa maksud yang sama iaitu 'jalan'.

2.2. Khilaf pada Lafaz dan Makna serta Harus Dihimpunkan Kedua-Dua

Seperti khilaf pada kalimah (مالك) 'pemilik' dan (مَلِك) 'raja' dalam surah al-Fātihah. Maksud dari kedua-dua bacaan qiraat tersebut kembali kepada Allah kerana 'pemilik' dan 'raja' adalah sifat Allah SWT. 'Pemilik' kerana Allah adalah pemilik hari kebangkitan dan 'raja' pula kerana Dialah raja segala raja pada hari tersebut.

2.3. Khilaf pada Lafaz dan Makna serta Tidak Harus Dihimpunkan

Khilaf pada lafaz dan makna serta tidak harus dihimpunkan, bahkan kedua-duanya saling melengkapi dan tidak bertentangan 'Tadhad'. Sebagai contoh kalimah (لِتَزُولَ) dalam firman Allah S.W.T.:

وَقَدْ مَكَرُوا مَكْرَهُمْ وَعِنْدَ اللَّهِ مَكْرُهُمْ وَإِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ ٤٦

Bermaksud: "Dan sesungguhnya mereka telah menjalankan rancangan jahat mereka (untuk menentang Islam), sedang di sisi Allah ada balasan bagi rancangan jahat mereka, walau rancangan jahat mereka itu, dapat melenyapkan gunung-ganang sekalipun".

(Surah Ibrāhim, 14: 46)

Kalimah tersebut boleh dibaca dengan (لِتَزُولَ) dan (لِتَزُولِ). Menurut Ahmad Muhammad al-Kharrāt (2005), melalui qiraat pertama, (الجبال) diertikan gunung ganang dengan maksud yang sebenar (*hakikāt*). Manakala qiraat kedua adalah sebagai bandingan atau kiasan (*majāzi*). Oleh yang demikian tidak wujud apa yang dinamakan pertentangan atau pertembungan dalam qiraat.

3. Analisis Perbezaan Wujud Qira'at dan Implikasinya dalam Ayat Wuduk

3.1. Ayat Khilaf: Surah al-Mā'idah 5:6:

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

Bermaksud: "Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan sembahyang (padahal kamu berhadap kecil), maka (berwuduklah) iaitu basuhlah muka kamu, dan kedua belah tangan kamu meliputi siku, dan sapulah sebahagian dari kepala kamu, dan basuhlah kedua belah kaki kamu meliputi buku lali...".

3.2. Kepelbagaian Bacaan dari Sudut Penafsiran

Dari sudut penafsiran, para *qurra'* berbeza bacaan pada kalimah (وَأَرْجُلَكُمْ). Huraian dari sudut penafsiran adalah seperti berikut:

- Imam Nafi', Ibn Amir, al-Kisae dan riwayat Hafs membaca huruf Lam dengan *fathah* (وَأَرْجُلَكُمْ) – bacaan nasab.
- Baki *qurra'* (Imam Ibn Kathir, Abu Amr, Hamzah dan riwayat Syu'bah pula dengan kasrah (وَأَرْجُلِكُمْ) – bacaan *khafad* (Ibn Mujāhid 2007 & Abū Amr al-Dāni 2003).

3.3. Qiraat (وَأَرْجُلَكُمْ): Bacaan Nasab

Kalimah (وَأَرْجُلَكُمْ) di 'atafkan kepada anggota-anggota yang wajib dibasuh: muka dan tangan (عَطْفُ الْمَغْسُولِ عَلَى الْمَغْسُولِ). Menurut Ibn Zanjalah, kaki menjadi salah satu anggota yang wajib dibasuh selain muka dan kedua tangan. Malah perkara tersebut dinamakan *taqdīm* dan *ta'khīr* fi al-Qur'ān malah uslub tersebut banyak terdapat dalam al-Quran (2001). Ini dikuatkan lagi dengan kisah sayidina Ali r.a. menegur anaknya al-Hasan dan al-Husain ketika membaca kalimah tersebut dengan *khafad* (وَأَرْجُلِكُمْ). Kata Ali: "Bacalah dengan (وَأَرْجُلَكُمْ) – nasab, ini adalah *taqdīm* dan *ta'khīr* dalam al-Quran" (Al-Qurtubiy 2004). Berdasarkan kenyataan tersebut, kalimah (وَأَرْجُلَكُمْ) menjadi *ta'khīr* kerana kedudukannya terpisah dengan (بِرُءُوسِكُمْ) sebagai anggota yang wajib disapu (kepala).

3.4. Qiraat (وَأَرْجُلِكُمْ): Bacaan Khafad

Menurut Ibn Zanjalah (2001), kalimah (وَأَرْجُلَكُمْ) pula di 'atafkan kepada anggota-anggota yang wajib disapu iaitu kepala (عَطْفُ الْمَمْسُوحِ عَلَى الْمَمْسُوحِ), kepada (رُءُوسِكُمْ) sama ada dari sudut *lafaz* dan *maknā*. Oleh itu (Abd al-Karīm Awad (t.th), berdasarkan kedua-dua bacaan qiraat tersebut dapat disimpulkan bahawa secara *lafaz* qiraat kedua (وَأَرْجُلِكُمْ)

di *'atafkan* kepada anggota sapu (kepala) dan dari sudut makna pula, ia tetap juga disapu. Sementara bagi bacaan qiraat pertama, *ataf* berlaku hanya pada lafaz, tidak pada makna.

Oleh yang demikian punca timbul perselisihan di kalangan para pakar fuqaha adalah berdasar *taujīh qirā'āt* pada kalimah (وَأَرْجَلَكُمْ), sama ada dengan *nasab* atau *khafad* sepertimana yang dikatakan oleh al-Zamakhshari dalam tafsirnya al-Kasasyāf (Wahbah al-Zuhayli 2003). Rentetan dari perbezaan tersebut, yang menjadi perbincangan di kalangan pakar fuqaha adalah pada kata kerja (فَاغْسِلُوا) dan (وَأَمْسَحُوا). (فَاغْسِلُوا) adalah *fi'il amar* – suruhan, dari kata kerja (غَسَلَ) yang diterjemahkan dengan makna membasuh (Hussain Unang 1994). Maksud yang lebih sesuai dalam perbincangan taharah ialah meratakan air ke atas sesuatu anggota sehingga air itu menitis. Begitu juga lafaz (وَأَمْسَحُوا) juga *fi'il amar*, dari kata kerja (مَسَحَ) bermaksud menghapuskan, menghilangkan, menyapu, menyikat, menyisir dan seumpamanya. Maksud yang dikehendaki syarak ialah suatu tindakan atau perbuatan dengan melalukan tangan yang basah ke atas sesuatu anggota (Wahbah al-Zuhayli 2001).

3.5. Hukum dan Kesan Bacaan Di Sisi Fuqaha

Berdasarkan perbezaan qiraat yang timbul para fuqaha berbeza pendapat dalam permasalahan wuduk sama ada kaki wajib 'dibasuh' (غَسَلَ) atau 'disapu' (مَسَحَ):

3.5.1. Pendapat 1: Jumhur Ulama - Membasuh Kaki adalah Fardhu

Para fuqaha menerangkan tuntutan terhadap kaki ketika berwuduk adalah dengan membasuh (*al-ghaslu*), tidak sekadar menyapu (*al-mashu*) (Al-Qurtubiy 2004; Ibn Rusyd al-Qurtubiy 2009; Al-Syawkani 2003 & Wahbah al-Zuhayli 2003 & 2010). Ini merupakan pendapat jumhur ulama berdasarkan hujah-hujah berikut:

- i. **Berdasarkan perbuatan nabi s.a.w. dan para sahabat serta tabiin.** Malah ia dianggap wajib oleh ijmak umat Islam (Wahbah al-Zuhayli 2003) dan imam empat mazhab (Ibn Rusyd al-Qurtubiy 2003). Menurut Ibn al-Jaziriy, sepakat ulama empat mazhab tanpa khilaf pada empat anggota yang wajib, iaitu membasuh muka, dua tangan hingga ke siku serta dua kaki hingga ke dua buku lali dan menyapu keseluruhan kepala atau sebahagiannya (2004). Penyataan ini dikuatkan dengan hadith Amr bin Utbah dalam riwayat Ahmad, bermaksud; “*Kemudian baginda s.a.w. menyapu kepalanya sepertimana yang diperintahkan Allah, kemudian baginda membasuh kedua kakinya hingga ke dua buku lalinya juga sepertimana yang diperintahkan Allah*”.
Hadith berikutnya dari Humran bin Aban (seorang sahabat dan hamba Uthman) bahawa saiyidina Uthmān r.a. pernah meminta beliau mengambil air untuk berwuduk. Lalu Uthmān r.a. membasuh dua tapak tangannya sebanyak tiga kali, berkumur-kumur dan memasukkan air ke dalam hidung serta menghembuskannya. Kemudian membasuh muka sebanyak tiga kali, membasuh tangan kanan hingga ke siku sebanyak tiga kali dan tangan kirinya sebanyak tiga kali juga. Kemudian menyapu kepala dan membasuh kaki kanan hingga buku lali sebanyak tiga kali juga, diikuti kaki kiri sebanyak itu juga (tiga kali). Uthman r.a. berkata: “*Aku pernah melihat Rasulullah s.a.w. mengambil wuduk sepertimana wudukku ini*” (H.R Muslim).
- ii. **Hadith suruhan dan ucapan baginda s.a.w.**, sepertimana dari Jabir yang diriwayatkan oleh Daruqutni dengan lafaz bermaksudnya: “*Rasulullah s.a.w. menyuruh kami supaya membasuh kaki apabila wuduk untuk bersolat*” sebagai suruhan. Seterusnya hadith ketika baginda berkata-kata kepada seorang Arab Badwi “*Berwuduklah sepertimana yang disuruh oleh Allah*” iaitu percakapan.
- iii. Al-Qurtubiy (2004) menjelaskan mereka yang membaca **dengan nasab (qiraat pertama) menjadikan kedua belah kaki wajib dibasuh**, bukan hanya disapu kerana *amilnya* adalah perbuatan (فَاغْسِلُوا). Inilah mazhab jumhur dan keseluruhan para ulama.
- iv. **Hadith-hadith ancaman**, seperti riwayat Abu Hurairah r.a. bahawa baginda s.a.w. bersabda, (وَيْلٌ لِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ) – “*Celakalah tumit-tumit dari api neraka*” (H.R. al-Tirmizi).

Sedikit penambahan dalam riwayat Abdullāh bin al-Harth r.a. (وَيْلٌ لِلْأَعْقَابِ وَبُطُونِ الْأَقْدَامِ مِنَ النَّارِ) – “*Beliau berkata, aku mendengar Rasulullah s.a.w. bersabda, ‘Celakalah tumit-tumit dan telapak kaki (yang tidak terkena basuhan air ketika wuduk) dari api neraka*” (H.R. Muslim). Menurut al-Syawkani, hadith tersebut memberi petunjuk bahawa wajibnya membasuh kaki, ini adalah pendapat jumhur ulama (2004). Oleh itu ancaman azab menunjukkan ketegasan agar membasuh kaki di samping menunjukkan agar umat menjauhi dari terkenanya azab tersebut. Al-Qurtubiy (2004) berkata, seseorang itu tidak akan diazab melainkan kerana meninggalkan perkara yang wajib.

Al-Nawawiy berkata, seluruh pakar fuqaha mengatakan wajib membasuh kedua belah kaki (الْقَدَمَيْنِ) beserta dua buku lali (الْكَعْبَيْنِ), tidak memadai sekadar menyapunya sahaja (Al-Syawkani 2004). Seperti maksud kata al-Baihaqi, kami meriwayatkan dalam hadith sahih dari Amr bin Abasah dari nabi s.a.w., “*Kemudian baginda membasuh kedua kakinya hingga kedua buku lali, sepertimana yang diperintahkan Allah SWT*”. Kata al-Baihaqi, ini menjadi petunjuk bahawa Allah SWT memerintahkan dengan membasuh (Ibn Rusyd al-Qurtubiy 2003).

- i. **Hadith suruhan (تخليل الأصابع) – meratakan atau diselati setiap jari jemari tangan dan kaki.** Sabda baginda s.a.w. bermaksud: “*Apabila kamu berwuduk maka ratakanlah (menyelati) jari tangan dan kakimu*”. Kata al-

- Mubarakfuri, hadith tersebut didatangkan dengan nada perintah, oleh itu jari-jari tangan dan kaki adalah anggota wajib (H.R. Muslim).
- ii. Dengan *tahdīd* - dengan ditentukan had dengan menggunakan lafaz (إلى الكعنين) seperti menurut al-Zajjāj dengan ditentukan had membasuh kaki *hingga ke dua buku lali* (إلى الكعنين) adalah seperti perbuatan membasuh tangan *hingga ke siku* (إلى المرافق). Sementara perbuatan menyapu kepala pula tidak ditahdīdkan (Muhammad al-Habsy 1999), kerana memadam menyapu mana-mana bahagian kepala. Bahkan menurut Abd al-Karīm Awad (t.th), *tahdīd* juga bertujuan menyatakan perbuatan membasuh tersebut. Muhammad Sayyid Tantawi pula menyebut dalam tafsirnya, berdasarkan firman Allah SWT: (إلى المرافق) dan (إلى الكعنين), kebanyakan para pakar fuqaha menjadikan siku termasuk dalam dua belah tangan dan dua buku lali dalam dua kaki yang wajib dibasuh kerana wujudnya *tahdīd* (إلى) dengan makna (مع) iaitu ‘bersama-sama’ (1972). Oleh itu kedua buku lali menjadi wajib kerana ‘bersama-sama’ wajibnya membasuh kedua belah kaki.
 - iii. **Qiraat khafad**, kerana takwil kalimah (وأرجلكم) adalah **ataf pada lafaz sahaja, tidak pada maknā**. Seperti yang terdapat dalam syair-syair arab antaranya qasidah Zahir bin Abi Sullami: (... بَعْدِي سَوَافِي الْمَوْرِ وَالْقَطْرِ).

Menurut Ibn Rusyd, kalimah (وَالْقَطْرِ) dibaca dengan *khafad*. Sekiranya *ataf* kepada *maknā*, pasti dibaca dengan *rafa’* – *dhammah* (2003). Berdasarkan penghujahan tersebut, mereka menjadikan *qirā’at mutawātirah* sebagai hujah melalui bacaan *nasab* (qiraat kedua).

- i. **Lafaz Musytarak**. Dari sudut bahasa, kata kerja (مَسَّحَ) merupakan **lafaz masytarak**, iaitu satu lafaz dengan makna yang banyak. Menurut al-Azhari kalimah tersebut kadang-kadang diertikan dengan makna (الغَسْلُ) dan (الْمَسْحُ) (Al-Qurtubiy 2004). Makkiy Abī Tālib berkata, orang Arab berkata, *tamassahtu li al-salāh* bermaksud *tawadhdha’ tu lahā* – aku berwuduk untuk menunaikan solat. Abu Zaid berkata (الْمَسْحُ) ialah *khafif al-ghasl* – basuhan ringan. (الْمَسْحُ) juga bermaksud (الضَرْبُ) pukulan, oleh itu (الْمَسْحُ) digunakan juga dalam (الغَسْلُ). Begitu juga *maslu al-arjal* – menyapu kaki digunakan pada makna basuhan (Makkiy Abī Tālib 1987). Oleh itu kata kerja (الْمَسْحُ) bermaksud (الغَسْلُ), (الضَرْبُ) dan (الْوَضُوءَ).

3.5.2. Pendapat 2: Wajib Menyapu Kedua Belah Kaki

Pendapat ini dipegang oleh Ibn Jarīr al-Tabariy, Rafidah (Al-Qurtubiy 2004) dan Daud al-Zahiri (Ibn Rusyd al-Qurtubiy 2003), dan al-Imāmiyyah yang akhirnya mereka menarik kembali pendapat tersebut (Wahbah al-Zuhayli 2001). Al-Imāmiyyah ialah salah satu kumpulan yang terdapat dalam Syiah al-Rafidah. Menurut Fawahwahida Mohd. Yusof, selepas zaman sayyidina Ali r.a., golongan *Syiah Rafidah* ini berpecah kepada empat golongan, iaitu *Syiah Imamiyyah*, *Zaydiyyah*, *Kaysaniyyah* dan *Ghulah* (melampau). Setiap satu mengkafirkan yang lain (2007). Pendapat ini juga diriwayatkan oleh segolongan dari ulama fuqaha dan ahli mufassirin (‘Abd al-Karīm Awad (t.th). Al-Qurtubiy menyebut Ibn al-Arabi berkata, “*Ulama sepakat pada wajib membasuh kedua belah kaki dan saya tidak mengetahui siapa yang menentanginya melainkan al-Tabariy, salah seorang dari ulama fuqaha dan Rafidah*” (Ibn Jarīr al-Tabariy 2007).

Walau bagaimanapun, didapati kedua-dua individu yang bernama (1) Ibn Jarīr al-Tabariy yang salah satunya adalah dari Syiah iaitu yang dinisbahkan kepada pendapat ini. (2) Manakala Ibn Jarīr, Muhammad bin Jarīr bin Zaid al-Tabariy adalah pengarang kitab tafsir *Jāmi’ al-Bayān*. Bahkan kalam beliau dalam tafsirnya tidak sependapat dengan pendapat ini (*pendapat wajib menyapu*). Jika benar Ibn Jarīr al-Tabariy meriwayatkannya, ia adalah dari sanad yang *dhaif* dan bacaan yang benar di sisi beliau ialah dengan *nasab* (Ibn Rusyd al-Qurtubiy 2003). Manakala Ibn Jarīr Syiah disebut dalam kitab *Lisān al-Mizān*, beliau adalah Muhammad bin Jarīr bin Rostam (Ibn Rusyd al-Qurtubiy 2003 & Abdullāh bin Barjās 2005). Oleh itu yang dimaksudkan dengan al-Tabariy dari kata-kata al-Qurtubiy dan selainnya adalah Ibn Jarīr Syiah. Berikut adalah penghujahan mereka yang mengatakan wajib sapu:

- i. Berdasarkan *qirā’at mutawātirah* (**Qiraat khafad** (وأرجلكم)) (Ibn Jarīr ath-Thabari 2008). Menurut Abdul Latif al-Khatīb, zahir nas ayat al-Quran memberi maksud kaki hendaklah disapu seperti menyapu kepala (2001), kerana kalimah (وأرجلكم) di ‘atafkan kepada (بِرؤوسكم) – (عَطْفُ الْمَسْجُوحِ عَلَى الْمَسْجُوحِ). Kata al-Syawkanī, hujah mereka juga tidak bertentangan dengan nas al-Quran dan *sunnah mutawātirah* samada dari perkataan mahu pun perbuatan.
- ii. Berdasarkan *qirā’at mutawātirah* (**Qiraat nasab pada kalimah** (وأرجلكم)) di ‘ataf kepada tempat (مَحَلٍّ) bagi (بِرؤوسكم) yang *majrūr* atau *makhfūd* (Al-Habsy 1999). Seterusnya Ibn Rusyd menyebut, proses *irāb* ayat al-Quran tersebut dinamakan *takwīl* serta di dasari dalil syair-syair Arab (Ibn Rusyd al-Qurtubiy 2004), seperti:

(مَعَاوِيَ إِنَّا بَشَرٌ فَأَسْجِحْ ... فَلَسْنَا بِالْجِبَالِ وَلَا الْخَدِيدَا)

Petik syair tersebut, al-Jassās menyebut kalimah (الْحَدِيدِ) dibaca dengan *nasab* dan *ataf* kepada (الْجِبَالِ) pada *maknā* sahaja tanpa *lafaz* (Muhammad al-Habsy 1999). Sebaliknya jika di ‘ataf pada *maknā* dan *lafaz* secara serentak pasti kalimah (الْحَدِيدِ) akan dibaca dengan *khafad* – kasrah. Oleh itu kalimah (الْحَدِيدَا) dalam syair tersebut ditakwil dengan *maknā* sahaja.

- i. Menjadikan **huruf Ba' pada (برؤوسكم) sebagai ba' zāidah (ba' tambahan)**, oleh itu bacaan sebenar adalah (وَأَمْسَحُوا رُءُوسَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ). Bahkan mereka mentarjihkan kalimah (وَأَرْجُلَكُمْ) kerana hampir dengan kalimah (برؤوسكم) (Ibn Rusyd al-Qurtubiy 2004).
- ii. **Hadith baginda s.a.w.** Dari riwayat Abū Dāwud dari Aus bin Abi Aus al-Thaqafi r.a. bahawa beliau pernah melihat Rasulullah s.a.w. di sebatang parit atau terusan air pada satu kaum di Taif. Baginda berwuduk, lalu menyapu kasut dan kedua kakinya (Al-Sijistāni 1997). Wahbah al-Zuhayli menjelaskan kedudukan hadith tersebut adalah *hadith ma'lūl* kerana sebahagian rawinya tidak diketahui kedudukannya. Sebaliknya jika ia *hadith sahih*, ia telah pun dinasakahkan. Kata Husyaim, hukum tersebut adalah pada permulaan Islam. Walau bagaimanapun dalam beberapa riwayat, pendapat tersebut (wajib sapu) telah pun ditarik balik (2010). Hari ini, *Syiah Imamiyyah* yang berada di Iran membaca al-Quran dengan riwayat Hafsh'an Āsim. Bahkan mushaf mereka juga tertulis kalimah (وَأَرْجُلَكُمْ) iaitu dengan *nasab* (Wahbah al-Zuhayli 2010 & Al-Habsy 1999).
Riwayat Ali r.a., beliau berkata maksudnya, “*Dua anggota yang dibasuh dan dua anggota juga yang disapu*”. Anas r.a. meriwayatkan telah sampai satu berita bahawa al-Hajjaj berkhotbah, katanya Allah SWT menyuruh membasuh muka, kedua tangan dan dibasuh juga kedua kaki. Lalu Anas r.a. pun memberi komentarnya, “*Benarlah firman Allah dan dustalah al-Hajjaj. Lalu dibacanya wa arjulikum – dengan kasar*”. Begitu juga apa yang diriwayatkan oleh Ibn Abbās r.a. bahawa Allah SWT menyuruh disapu sahaja (Ibn Rusyd al-Qurtubiy 2003).

Muhammad Bakar Ismā'īl menyimpulkan pendapat ini adalah batil dan tidak benar (1997), sekalipun mereka mendatangkan hujah dari nas al-Quran iaitu *qirā'āt mutawātirah* dan hadith, ternyata hujah mereka adalah bertentangan dengan maksud sebenar al-Quran, Sunnah nabawi dan Ijmak para sahabat dan tabiin.

3.5.3. Pendapat 3: *Jam'e* - Menghimpunkan Dua Pendapat

Mereka menghimpunkan kedua-dua hukum berdasarkan dua bentuk qiraat, *nasab* dan *khafad*. Berikut adalah penghujahannya:

- i. **Kedua-dua perbuatan tersebut adalah wajib.** Sepertimana kata al-Nahhās wajibnya membasuh kerana dari qiraat *nasab* manakala wajib menyapu dari qiraat *khafad*. Oleh itu kedua-dua qiraat tersebut adalah dua ayat yang berbeza (*bi manzilah āyatain*) (Al-Qurtubiy 2004). Oleh kerana keduanya adalah *qirā'āt mutawātirah*, mereka mengambil jalan dengan menghimpunkan dan terjadinya gabungan dalam perbuatan (غَسَّلَ) dan (مَسَحَ).
- ii. **Dari kata-kata Anas bin Mālik r.a.** beliau berkata maksudnya, “*Al-Quran menurunkan dengan kewajipan menyapu dan sunnah pula dengan membasuh*” (‘Abd al-Karīm Awad t.th).

Abū Hayyān memberitahu, menurut Dāud al-Zahiri wajib menghimpunkan kedua-dua perbuatan tersebut yang merupakan pendapat al-Nāsir, salah satu dari imam syiah; mazhab *Zaidiyyah* (‘Abd al-Latīf al-Khatīb 2002). Selain mereka ia juga merupakan pendapat sebahagian ahli Zahir seperti Dāud al-Zahiri (Ibn Rusyd al-Qurtubiy 2003). Bahkan Ibn Kathīr (2003) tampil menyatakan, pendapat yang mengharuskan kaki dibasuh dan disapu adalah pendapat yang salah – *akhtā'*.

3.5.4. Pendapat 4: *Ikhtiyār* - Pilihan antara Membasuh atau Menyapu

Oleh itu wajib di sini adalah pilihan (*ikhtiyāri*) (Ibn Rusyd al-Qurtubiy 2003 & Abd al-Karīm Awad t.th). Menurut Ibn Rusyd, setiap mukallaf diberi pilihan samada membasuh atau menyapu (2003). Ini merupakan pendapat al-Hasan al-Basri, al-Jabā'ī dan Ibn al-Munzir (‘Abd al-Karīm Awad t.th)). Mereka berhujahkan sebagaimana menurut al-Qurtubiy, Ibn Jarīr al-Tabariy menyebut dalam tafsirnya ia menjadi wajib dengan *ikhtiyār*, iaitu pilihan samada dengan perbuatan membasuh atau menyapu kerana beliau menjadikan kedua-dua qiraat seperti dua riwayat (Ibn Jarīr al-Tabariy 2007). Menurut pengkaji berdasarkan kenyataan Ibn Jarīr al-Tabariy difahami bahawa beliau menjadikan dua bacaan qiraat tersebut suatu yang berasingan. Oleh itu setiap mukallaf boleh memilih samada dengan membasuh atau menyapu kerana kedua-dua qiraat adalah mutawatir, tanpa menyatakan keutamaan dalam pemilihan mana-mana bentuk qiraat. Kata Abd al-Karīm Awad (t.th), hal ini sama seperti *ikhtiyār* pada *kafarah yamīn*, memadai jika dilakukan salah satu dari tiga hukuman.

3.6. Analisis dan Kesimpulan

Berdasarkan keempat-empat pendapat tersebut pengkaji membuat analisis dan kesimpulan seperti berikut. Pertama, melalui kaedah gabungan antara qiraat (*al-jam'u baina al-qirā'ātain*), memberi petunjuk dengan qiraat *khafad* mengandungi unsur tegahan berlebihan atau pembaziran dalam penggunaan air ketika membasuh kaki. Ini kerana perbuatan menyapu tidaklah memerlukan air yang banyak. Lebih-lebih lagi kaki merupakan anggota yang mudah terdedah dengan kekotoran (Wahbah al-Zuhayli 2003). Al-Zamakhsyari dalam tafsirnya menyebut qiraat *khafad* mengandungi makna bagi qiraat *nasab* dengan memberi petunjuk wajib penggunaan air tanpa berlebih-lebihan (Muhammad Sayyid Tantāwi t.th).

Kedua, Qiraat *khafad* menjadi satu dalil syarak bagi hukum (المسح) iaitu menyapu khuf dengan pesaksian sebilangan besar sahabat dan selain mereka. Menurut Hasan al-Basri, mereka adalah sebanyak tujuh puluh (70) orang sahabat (Wahbah al-Zuhayli 2003). Manakala dalam kitab al-Istizkar, hampir empat puluh (40) orang (Ibn al-Jaziriy 2004). Ketigam Qiraat *nasab* membawa maksud (الغسل), diithābitkan dalam perlaksanaan wuduk manakala (المسح) pula diithābitkan dalam pelaksanaan menyapu khuf juga ketika wuduk, hanya berbeza ketika membasuh kaki dan juga menyapu apabila memakai khuf (dikuatkan dengan hadith-hadith mutawatir). Oleh itu kedua-dua qiraat tersebut memberi dua hukum berlainan dalam satu kefardhuan iaitu wuduk.

Berdasarkan penelitian, nama Ibn Jarīr al-Tabariy (Pendapat 2: Wajib menyapu), beliau adalah Muhammad bin Jarīr bin Rastam al-Syiah, dengan gelaran Abū Ja‘far al-Tabariy. Manakala Ibn Jarīr al-Tabariy – *Tasfir Jāmi’ al-Bayān*, adalah bersependapat Ahli Sunnah Wal Jamaah iaitu wajib membasuh kaki (Abdullah bin Barjaz 2005).

4. Kaedah Sistem Pengecaman Qiraat Dengan Semantik

Pengecaman bacaan qiraat yang pelbagai dan berbeza juga boleh digunakan melalui hubungkait antara beberapa fonem di mana ia menghasilkan apabila bunyi bacaan qiraat berbeza, perkataan yang boleh difahami seterusnya boleh diterjemahkan ke dalam mana-mana bahasa atau berubah tulisan. Ia boleh diperincikan apabila transliterasi dan perkataan berkenaan boleh dikaitkan yang semaksud dengannya, maka kaedah pengindeksian beberapa fonem yang telah ditetapkan akan merujuk satu perkataan sahaja. Sekiranya bunyi bacaan qiraat berbeza yang dimasukkan dalam sistem ini daripada pelbagai bacaan manusia, maka semua bacaan bunyi berbeza akan memadankan kepada fonem yang sedia ada di dalam kamus bahasa fonem yang telah ditetapkan. Contoh yang diberikan seperti dalam Jadual 1 di mana baris nombor menyatakan perkataan “SHIROT”, fonem yang pertama adalah “SH IH R AH T” iaitu ada lima fon yang digabungkan dan fonem kedua adalah “S IH R AH T” iaitu ada lima fon juga yang digabung.

Jadual 1 - Pengecaman percakapan berdasarkan Fonem, Transliterasi dan Ontologi Semantik.

No	Fonem	Transliterasi Arab	Ontologi Semantik
1	SH IH R AH T	الصراط	الصراط
2	S IH R AH T	السراط	الصراط
3	AH L EY HH AH M	عليهم	عليهم
4	AH L EY HH AH M	عليهم	عليهم
5	AH L EY HH AH M UW	عليهمو	عليهم
6	M AE L IH K	ملك	ملك
7	M AA L AH K	مالك	ملك
8	M AE S AH HH AH	مسح	مسح
9	G AE S AH L AH	غسل	مسح

Berdasarkan jadual ini, tulisan Arab bagi kedua-duanya merujuk kepada (الصراط), walaupun terdapat ejaan Arab seperti pada nombor kedua dengan huruf Sin iaitu (السراط) dan akhir sekali maksud yang dikaitkan atau dinamakan ontologi semantik ialah ‘JALAN PETUNJUK’ yang menghasilkan perkataan yang berbeza. Namun begitu, secara ontologi semantik, menjadikan (السراط) secara terus merujuk kepada (الصراط) iaitu satu perkataan sahaja. Begitu juga dengan beberapa fonem: “AH L EY HH AH M”, “AH L EY HH AH M” dan “AH L EY HH AH M UW”. Oleh itu ia boleh diterapkan juga bagi beberapa perkataan yang mempunyai perbezaan *wujud qira’at* tertentu seperti (عليهم), (مسح), (ملك) dan sebagainya. Maka dengan menggunakan kaedah ontologi semantik ini, membantu kepelbagaian bacaan qiraat untuk merujuk satu perkataan yang sama dan telah ditetapkan dalam kamus bahasa *phomene* tersebut.

Oleh yang demikian, penggunaan sistem pengecaman bacaan qiraat yang berbeza adalah bergantung beberapa fonem yang dimasukkan dalam kamus bahasa fonem mengikut jumlah perkataan juga. Sistem sebegini dapat membantu memahami perbezaan qiraat melalui kaedah yang telah dinyatakan dengan membawa perkataan yang sama dalam tulisan Arab. Dengan itu, perbezaan bacaan qiraat dengan ayat wuduk boleh dipermudahkan kefahamannya menggunakan sistem pengecaman bacaan qiraat sebegini. Terdapat sistem pengecaman suara yang diproses mengikut cara seperti dalam Jadual 1 di mana perkataan yang diucapkan, proses padanan fonem melalui kaedah ontologi semantik dan menghasilkan tulisan berkaitan satu perkataan yang sama seperti Bahasa Arab. Rajah 1 menunjukkan contoh aplikasi atau sistem yang boleh digunakan iaitu aplikasi Pengecaman Suara “Arabic Voice Typing Keyboard-Speech to Text” yang boleh diakses melalui <https://play.google.com/store/apps/details?id=com.app.speech.Arabic.voicekeyboard&hl=en&gl=US>.



Rajah 1 - Contoh aplikasi pengecaman suara “Arabic Voice Typing Keyboard-Speech to Text”

5. Kesimpulan

Setelah membincangkan dengan mendatangkan beberapa penghujahan berdasarkan empat pendapat yang telah dinyatakan tersebut, berbezaan *wujuh qira'at* menjadi hujah mereka sebagai dalil pengambilan sesuatu hukum. Malah dengan perbezaan tersebut golongan Syiah juga menjadikan ia sebagai sumber utama. Oleh itu, jelaslah bahawa perbezaan *wujuh qira'at* bukan sahaja memberi kesan padapenentuan hukum, bahkan ia juga merupakan penerangan kepada nas-nas yang sukar difahami secara jelas. Oleh itu, pendedahan tentang makna-makna ayat rentetan daripada perbezaan qiraat perlu dikuasai oleh seluruhpencinta-pencinta ilmu secara umumnya dan para *mujtahid* secara khususnya. Ia juga sebagai makanisma penting yang mesti dirujuk dalam memilih dalil penghujahan untuk dijadikan asas pengamalan hukum dalam setiap kehidupan. Namun begitu, penggunaan sistem pengecaman bacaan suara, percakapan atau ucapan dapat menetapkan untuk satu perkataan yang sama dalam tulisan berdasarkan kaedah ontologi semantik bagi hubungkait antara beberapa fonem (*phoneme*) yang telah ditetapkan dalam kamus bahasa fonem.

Penghargaan

Setinggi-tinggi penghargaan kepada pihak Universiti Tun Hussein Onn Malaysia dan para editor atas kerjasama yang diberikan dalam menerbitkan artikel ini. Adalah diharapkan kerjasama yang terjalin ini dapat diteruskan pada masa akan datang.

Rujukan

- Abd al-Karīm Awad. (t.th). *Al-‘Ijāz fī Ta‘addud Wujūh al-Qirā’āt*, Kaherah: Tanpa penerbit.
- Abd al-Latīf al-Khatīb. (2002). *Mu’jam al-Qirā’āt*, Jilid 1, Cetakan 1, Kaherah: Dār Sa’duddīn.
- Abd al-Rahmān bin Muhammad bin Zanjalah. (2001). *Hujjah al-Qirā’āt*, tahkik Sa‘id al-Afghāni, Cetakan 5, Beirut: Muassasah al-Risālah.
- Abd al-Rahmān Ibn al-Jaziriy. (2004). *Al-Fiqh ala al-Madhhab al-Arba‘ah*, Jilid 1, Kaherah: Dār al-Hadīth.
- Abdullāh bin Barjās Ali Zafīr al-Dusuri. (2005). *Athār Ikhtilāf al-Qirā’āt fī al-Ahkām al-Fiqhiyyah*, Cetakan 1, Kaherah: Dār al-Hudā.
- Abū Amr al-Dāni. (2003). *Kitāb al-Taisīr fī al-Qirā’āt al-Sab‘e*, Cetakan 1, Kaherah: Maktabah al-Am.
- Abu Dāwud al-Sijistāni. (1997). *Sunan Abū Dāwud*, Kitāb al-Tahārah (no 160), Jilid 1, Beirut: Dār Ibn Hazm.
- Ahmad ibn Ali al-Jassās. (1992). *Tafsīr Ayāt Ahkām al-Qur’ān*, Beirut: Dār Ahyā’ al-Turāth al-Arabiyy.
- Ahmad Muhammad al-Kharrāt. (2005). *Al-Ijāz al-Bayāni fī Dau’ al-Qirā’āt al-Qurāniyah Al-Mutawatirah*.
- Al-Qurtubiy. (2004). *Al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*, tahkik Salim Mustafa al-Badri, Jilid 3, Cetakan 2, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-Tirmizi. Lihat Syeikh Safīyyurahmān al-Mubarakfuri. (2001). *Tuhfah al-Ahwazi bi Sharhi Jāmi’ al-Tirmizī*, Kitāb al-Tahārah, Bāb Mā Jāa Wail li al-Aqāb min al-Nār, Jilid 1, No. 41, Kaherah: Dār al-Hadīth.
- Fawahwahida Mohd. Yusof. (2007). *Aliran Kepercayaan Dalam Sejarah Islam*, Skudai: Universiti Teknologi Malaysia.
- Hussain bin Unang. (1994). *Kamus at-Tullab*, Kuala Lumpur: Darul Fikr Malaysia.
- Ibn al-Jazariyy. (2001). *Al-Tahmīd fī ilmi al-Tajwīd*, Cetakan 1, Beirut: Muassalah al-Risālah.
- Ibn Jarīr al-Tabariyy. (2007). *Al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*, Jilid 3, Kaherah: Dār al-Hadīth.
- Ibn Mujāhid. (2007). *Kitāb al-Sab‘ah fī al-Qirā’āt*, tahkik Sheikh Jamāluddīn
- Ibn Rusyd al-Qurtubiy. (2003). *Sharh Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtasid*, tahkik Sheikh Ali Muhammad Mu‘awwad dan Sheikh Adil Ahmad Abd al-Mawjūd, Jilid 1, Cetakan 2, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

- Ibn Rusyd al-Qurtubiy. (2009). *Sharh Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtasid*, tahkik Dr. Abdullāh al-Abadi, Jilid 1, Cetakan 4, Kaherah: Dār al-Salām.
- Ismā'il bin Umar bin Kathīr al-Qurasyi. (2003). *Mukhtasar Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm*, tahkik Anwar al-Bāz, Jilid 3, Cetakan 1, Mansurah: Dār al-Wafā'.
- Makkiy Abi Tālib al-Qaisiy. (1987). *Kitāb al-Kashfu Wujūh al-Qirā'āt al-Sab'i*, tahkik Dr. Mahyuddīn Ramadhān, Jilid 1, Cetakan 4, Beirut: Muassasah al-Risālah.
- Muhammad al-Bannā al-Dumyāti. (1987). *Ittihāf al-Fudhulā'al-Basyar*, tahkik Dr. Sha'bān Muhammad Ismā'il, Jilid 1, Cetakan 1, Kaherah: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah.
- Muhammad al-Bannā Dumyāti. (1987). *Ittihāf al-Fudhulā'al-Basyar*, Jilid 1, Cetakan 1, Beirut: Dār Alām al-Kutub & Kaherah: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah.
- Muhammad al-Habsy. (1999). *Al-Qirā'āt al-Mutawātirah wa Athāruhā fī al-Rasm al-Qur'āni wa al-Ahkām al-Shari'ah*, Beirut: Dār al-Fikr.
- Muhammad Ali al-Dabbā'. (2002). *Al-Idā'ah fī Bayān Usūl al-Qira'ah*, Cetakan 2, Tanta: Dār al-Sahābah.
- Muhammad Bakar Ismā'il. (1997). *Al-Fiqh al-Wādhih min al-Kitāb wa al-Sunnah ala al-Mazāhib al-Arba'ah*, Jilid 1, Kaherah: Dār al-Manā.
- Muhammad ibn Ali Ibn Muhammad al-Syawkani. (2003). *Nail al-Awtār*, Jilid 1, Cetakan 2, Mansurah: Dār al-Wafā'.
- Muhammad Sālim Muhaisin. (1984). *Al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah Atharuha fī Ulūm al-Muhammad Sharaf*, Tanta: Dār al-Sahābah.
- Muhammad Sayyid Tantāwi. (1972). *Al-Tafsīr al-Wasīt li al-Qur'ān al-Karīm*, Jilid 4, Kaherah: Dār al-Sa'ādah.
- Muslim. (1987). *Sahih Muslim, Kitāb al-Tahārah, Bāb Sifāh al-Wudhū' wa Kamālih*, No. 1408, Tahkik Dr. Mūsa Syāhīn Lāsyīn & Dr. Ahmad Umar Hāsyim, Jilid. 1, Beirut: Izzuddin.
- Muslim. Lihat Abu Zakaria, Yahya bin Syaraf bin Muri al-Nawawi. (2001). *Sahīh Muslīm bi Sharh al-Nawawi*, tahkik Isām al-Sabbābitiy et al., *Kitāb al-Tahārah, Bāb Mā Jā fī Takhlīl al-Asābi'* (No 38), Jilid 1, Cetakan 4, Kaherah: Dār al-Hadith.
- Nasr Sa'id Ab Nasr Sa'id Abdul Maqsūd. (2008). *Farāidal-Qur'ān wa Rawāi' al-Bayān*, Mesir: tanpa penerbit.
- Qur'ān. Jilid 1, Beirut: Dār al-Jil.
- Qur'āniyyah al-Mutawātirah, Madinah: Al-Mamlakah al-Arabiyyah al-Su'udiyyah.
- Wahbah al-Zuhayli. (2001). *Al-Tafsīr al-Wasīt*, Jilid 7, Cetakan 1, Beirut: Dār al-Fikr.
- Wahbah al-Zuhayli. (2003). *Tafsir al-Munīr*, Jilid 1, Cetakan 2, Damsyik: Dār al-Fikr.
- Wahbah al-Zuhayli. (2011). *Fiqh Islami wa Adillatuha*, terjemahan Abdul Hayyie al-Kattani, dkk, Jilid 3, Cetakan 1, Jakarta: Gema Insani.