

**PENYEDERHANAAN TUJUH QIRAAT IBNU MUJAHID  
DALAM KITAB *AL-SAB'AH FĪ AL-QIRĀ'AT* PERSPEKTIF  
KRITIK-HISTORIS IBNU KHALDUN**

TESIS

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat guna  
Memperoleh Gelar Magister dalam Ilmu Al-  
Qur'an dan Tafsir



Oleh:

**EVAN PUTRI WARDIANI**

NIM: 2204028012

**PROGRAM MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR  
FAKULTAS USHULUDDIN DAN HUMANIORA  
PASCASARJANA UIN WALISONGO SEMARANG**

**2024**

# PENGESAHAN



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO SEMARANG  
FAKULTAS USHULUDDIN DAN HUMANIORA  
Kampus II Jl. Prof Hamka Km. 1, Ngaliyan-Semarang Telp. (024) 7601294  
Website: www.fuhum.walisongo.ac.id; e-mail: fuhum@walisongo.ac.id

## PENGESAHAN TESIS

Tesis yang ditulis oleh:

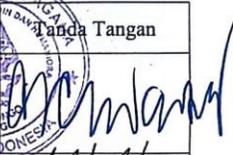
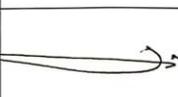
Nama lengkap : **Evan Putri Wardiani**

NIM : 2204028012

Judul Penelitian : **Penyederhanaan Tujuh Qiraat Ibnu Mujahid dalam Kitab *Al-Sab'ah*  
*Fi Al-Qirā'at* Perspektif Kritik-Historis Ibnu Khaldun**

telah dilakukan revisi sesuai saran dalam Sidang Ujian Tesis pada tanggal 20 Juni 2024 dan layak dijadikan syarat memperoleh Gelar Magister dalam bidang Ilmu al-Qur'an dan Tafsir.

Disahkan oleh:

No	Nama Lengkap dan Jabatan	Tanggal	Tanda Tangan
1	<b>Dr. Moh. Nor Ichwan, M.Ag.</b>		
	Ketua Sidang/Penguji		
2	<b>Dr. Muhammad Kudhori, M.Th.I.</b>	1-7-24	
	Sekretaris Sidang/Penguji		
3	<b>Prof. Dr. Hasyim Muhammad, M.Ag.</b>	2-7-24	
	Pembimbing/Penguji		
4	<b>Dr. Sulaiman, M.Ag.</b>	1-7-24	
	Penguji		
5	<b>Sukendar, MA., Ph.D.</b>	1-7-24	
	Penguji		

## NOTA PEMBIMBING

NOTA DINAS

Semarang, 11 Juni 2024

Kepada  
Yth. Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora  
UIN Walisongo  
Di Semarang

*Assalamu'alaikum wr. wb.*

Dengan ini diberitahukan bahwa saya telah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap tesis yang ditulis oleh:

Nama lengkap : **Evan Putri Wardiani**

NIM : 2204028012

Program Studi : Pascasarjana Ilmu al-Qur'an dan Tafsir

Judul Penelitian : **Penyederhanaan Tujuh Qiraat Ibnu Mujahid Dalam Kitab *Al-Sab'ah Fi Al-Qir'at* Perspektif Kritik-Historis Ibnu Khaldun**

Kami memandang bahwa tesis tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang untuk diujikan dalam Sidang Ujian Tesis.

*Wassalamu'alaikum wr. wb.*

Pembimbing I,



**Prof. Dr. H. Hasyim Muhammad, M. Ag.**

NIP: 197203151997031002

NOTA DINAS

Semarang, 14 Juni 2024

Kepada  
Yth. Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora  
UIN Walisongo  
Di Semarang

*Assalamu 'alaikum wr. wb.*

Dengan ini diberitahukan bahwa saya telah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap tesis yang ditulis oleh:

Nama lengkap : **Evan Putri Wardiani**

NIM : 2204028012

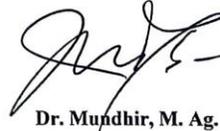
Program Studi : Pascasarjana Ilmu al-Qur'an dan Tafsir

Judul Penelitian : **Penyederhanaan Tujuh Qiraat Ibnu Mujahid dalam Kitab *Al-Sab'ah*  
*Fi Al-Qirā'at* Perspektif Kritik-Historis Ibnu Khaldun**

Kami memandang bahwa tesis tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang untuk diujikan dalam Sidang Ujian Tesis.

*Wassalamu 'alaikum wr. wb.*

Pembimbing II,



**Dr. Mundhir, M. Ag.**

NIP: 197105071995031001

# PERNYATAAN KEASLIAN NASKAH

## PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama lengkap : **Evan Putri Wardiani**  
NIM : 2204028012  
Judul Penelitian : **Penyederhanaan Tujuh Qiraat Ibnu Mujahid dalam Kitab *Al-Sab'ah FT Al-Qirā'at* Perspektif Kritik-Historis Ibnu Khaldun**  
Program Studi : Ilmu Al-Quran dan Tafsir

menyatakan bahwa tesis yang berjudul:

**Penyederhanaan Tujuh Qiraat Ibnu Mujahid dalam Kitab *Al-Sab'ah FT Al-Qirā'at* Perspektif Kritik-Historis Ibnu Khaldun**

secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali bagian tertentu yang dirujuk sumbernya.

Semarang, 14 Juni 2024



**Evan Putri Wardiani**

NIM: 2204028012

## ABSTRAK

Judul : **Penyederhanaan Tujuh Qiraat Ibnu Mujahid dalam Kitab *Al-Sab'ah fī Al-Qirā'at* Perspektif Kritik-Historis Ibnu Khaldun**

Penulis : Evan Putri Wardiani

NIM : 2204028012

Kodifikasi dan penyederhanaan *Qiraat Sab'ah* Ibnu Mujahid (245-324 H) sempat menuai kontroversi dalam bidang Qiraat Al-Qur'an secara khusus. Penyederhanaannya yang diduga oleh mayoritas ulama sebab kemasyhuran tujuh Qari pilihannya kala itu, tidaklah sesimpel demikian jika ditinjau melalui teori kritik-historis Ibnu Khaldun atau yang lebih populer dengan istilah *Al-'Umrān*. Kajian ini bermaksud untuk menjawab dua pertanyaan berikut: 1). Apa saja faktor-faktor penyederhanaan tujuh Qiraat Ibnu Mujahid perspektif kritik-historis Ibnu Khaldun?; 2). Bagaimana motivasi Ibnu Mujahid untuk menuliskan kitab *Al-Sab'ah* dalam perspektif kritik-historis Ibnu Khaldun?. Dua persoalan ini dibahas melalui studi kepustakaan dengan mempertimbangkan kitab *Al-Sab'ah fī al-Qirā'at* karya Ibnu Mujahid sendiri sebagai sumber data primer. Keseluruhan data kajian ini dianalisis lebih dalam melalui metode dokumentasi serta berdasar pada pendekatan filosofis-historis melalui teori *ṭabī'at al-'umrān* yang digagas oleh Ibnu Khaldun.

Hasilnya menunjukkan bahwa: 1). Faktor penyederhanaan tujuh Qiraat tersebut tidak hanya berdasar pada alasan kemasyhuran tujuh Qari saja. Tetapi, terdapat empat alasan lain sebagai latar belakang penyederhanaannya, yakni: faktor antropologi, faktor kondisi pemerintahan, faktor geografi atau wilayah dan faktor peradaban ilmu pengetahuan. 2). Terdapat setidaknya tiga motivasi yang menarik Ibnu Mujahid dalam menuliskan kitabnya. *Pertama*, tuntutan kondisi di mana penulisan kitab tersebut dipengaruhi oleh sejumlah kondisi, di antaranya adalah masa rentang hidup Ibnu Mujahid dan masih sedikitnya kodifikasi kitab tentang Qiraat kala itu. *Kedua*, masih sedikitnya kodifikasi mengenai Qiraat secara khusus. Sebab fakta sejarah mengatakan bahwa tidak hanya Ibnu Mujahid yang menulis kitab khusus Qiraat kala itu. *Ketiga*, adanya perbedaan kondisi dari sejumlah penulis kitab-kitab Qiraat yang menuntut Ibnu Mujahid menulis kitab berikut penyederhanaan Qarinya.

**Kata Kunci:** *Qiraat Sab'ah*, Ibnu Mujahid, Penyederhanaan-kodifikasi, Kritik-Historis Ibnu Khaldun.

## ABSTRACT

Title : **Simplification of Ibn Mujahid's Seven Qiraats in the Book of *Al-Sab'ah fī Al-Qirā'at* in Ibn Khaldun's Historical-Critical Perspective**

Author : Evan Putri Wardiani

ID : 2204028012

The codification and simplification of Ibn Mujahid's *Qiraat Sab'ah* (245-324 H) caused controversy in the field of Qiraat Al-Qur'an specifically. The simplification, which was suspected by the majority of scholars because of the fame of the seven Qari they chose at that time, is not that simple if viewed through Ibn Khaldun's historical-critical theory or what is more popularly known as *Al-'Umrān*. This study intends to answer the two following questions: 1). What are the simplifying factors of Ibn Mujahid's seven Qiraat from Ibn Khaldun's historical-critical perspective?; 2). What was Ibn Mujahid's motivation for writing the book *Al-Sab'ah fī al-Qirā'at* by Ibn Khaldun's historical-critical perspective?. These two issues are discussed through literature study by considering the book *Al-Sab'ah fī al-Qirā'at* by Ibn Mujahid himself as a primary data source. All data from this study were analyzed more deeply through documentation methods and based on a philosophical-historical approach through the *ṭabī'at al-'umrān* theory initiated by Ibnu Khaldun.

The results show that: 1). The simplification factor for the seven Qiraats is not only based on the reasons for the fame of the seven Qari. There are four other reasons as the background for the simplification: anthropological factors, government condition factors, geographic or regional factors and scientific civilization factors. 2). There are at least three motivations that attracted Ibnu Mujahid in writing his book. *First*, demand conditions where the writing of the book was influenced by several conditions, including the life span of Ibn Mujahid and the lack of codification of books about Qiraat at that time. *Second*, there is still little codification regarding Qiraat specifically. Because historical facts say that it was not only Ibn Mujahid who wrote a special book on Qiraat at that time. *Third*, there were differences in the conditions of several writers of the Qiraat books which required Ibn Mujahid to write the book following the simplification of the Qari.

**Keywords:** *Qiraat Sab'ah*, Ibn Mujahid, Simplification-codification, Historical-Criticism of Ibn Khaldun.

## الملخص

العنوان : اقتصار القراءات السبع لابن مجاهد في كتاب السبع في القراءات في نظر النقد التاريخي عند ابن خلدون

الباحث : ايفان فوتري واردياني

الرقم الجامعي : ٢٢.٤.٢٨.١٢

التدوين و الاقتصار على القراءة السبعة لابن مجاهد (245-324هـ) كل منهما قد يثير منازعة في مجال بحث القراءات خاصة. واقتصار الذي تترتب عليه شهرة القراء السبعة في ذلك الوقت عند جمهور العلماء ليس كذلك ان نظرنا نظرية التاريخية النقدية أو ما يعرف بالعمران لابن خلدون. تهدف هذا البحث إلى الإجابة على السؤالين التاليين: (1). ما العوامل التي تؤدي اقتصار القراءات السبع لابن مجاهد في نظرية النقد التاريخي لابن خلدون؟ (2). ما حمل ابن مجاهد على تأليف كتاب السبع في نظرية النقد التاريخي لابن خلدون؟. يكشف هاتين المسألتين من خلال دراسة الأدب يجعل كتاب السبع في القراءات لابن مجاهد مصدرا أساسيا. يستخدم تحليل كل البيانات من خلال طريق التوثيق ومنهج الفلسفي التاريخي من نظرية طبيعة العمران لابن خلدون.

وأظهرت نتائج البحث : أولا، إن عامل اقتصار قراءة السبع لا يدور على شهرة القراء السبعة فقط. ان هناك أربعة أسباب أخرى وهي: العوامل الأثنروبولوجية، وعوامل الحالة الحكومية، والعوامل الجغرافية أو الإقليمية، وعوامل الحضارة العلمية. ثانيا، هناك ثلاثة دوافع التي حمل ابن مجاهد على تدوين كتابه يعني: أ). الداعية الحالية بأن تأليف الكتاب تأثر بالاحوال المختلفة، منها حياة ابن مجاهد، وعدم تدوين كتب القراءات في ذلك الوقت. ب). تدوين كتب القراءات على الأقل. لأن الواقع التاريخي يحكي أن ابن مجاهد نفسه لم يكن الذي أُلّف كتابا خاصا بالقراءات في ذلك الوقت. ج). أن هناك اختلاف الأحوال من مؤلف كتب القراءات التي حمل ابن مجاهد على تدوين الكتاب واقتصار القارئ.

الكلمات المفتاحية : قراءات السبع، ابن مجاهد، الاقتصار - التدوين، النقد التاريخي لابن خلدون.

## TRANSLITERASI

Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri P dan K  
Nomor: 158/1987 an Nomor: 0543b/U/1987

### 1. Konsonan

NO	Arab	Latin
1	ا	tidak dilambangkan
2	ب	b
3	ت	t
4	ث	ṡ
5	ج	j
6	ح	ḥ
7	خ	kh
8	د	d
9	ذ	ẓ
10	ر	r
11	ز	z
12	س	s
13	ش	sy
14	ص	ṣ
15	ض	ḍ

NO	Arab	Latin
16	ط	ṭ
17	ظ	ẓ
18	ع	‘
19	غ	G
20	ف	F
21	ق	Q
22	ك	K
23	ل	L
24	م	M
25	ن	N
26	و	W
27	هـ	H
28	ء	’
29	ي	Y

### 2. Vokal Pendek

اَ = a	كَتَبَ	kataba
اِ = i	سُئِلَ	su'ila
اُ = u	يَذْهَبُ	yazhabu

### 3. Vokal Panjang

ā	قَالَ	Qāla
ī	قِيلَ	Qīla
ū	يَقُولُ	Yaqūlu

4. Diftong		
ai	كَيْفَ	kaifa

Catatan:
Kata sandang [al-] pada bacaan syamsiyyah atau qamariyyah ditulis [al-] secara konsisten supaya selaras dengan teks Arabnya.

## KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji hanya bagi Allah, Tuhan semesta alam yang atas segala limpahan rahmat, taufik, hidayah serta inayah-Nya, penulis dapat menyelesaikan tesis ini. Shalawat dan salam senantiasa tercurah limpahkan atas Nabi Muhammad *Ṣallallāhu ‘alaihi wa Sallam* beserta keluarga, sahabat, serta seluruh umatnya. Semoga kelak, kita mendapatkan pertolongannya, *Āmīn Yā Rabbal ‘Ālamīn*.

Selesainya tesis ini tentu tidak lepas dari pihak-pihak yang secara langsung ataupun tidak, telah membantu proses penulisannya. Oleh karena itu, dalam kesempatan ini, penulis menghaturkan penghargaan dan rasa terima kasih kepada:

1. Rektor Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, Prof. Dr. H. Nizar, M.Ag yang telah memberikan kebijakan-kebijakannya terhadap kampus secara umum.
2. Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, Dr. H. Mokh. Sya'roni, M.Ag yang telah memberikan kebijakan-kebijakannya terhadap fakultas secara khusus.
3. Dosen pembimbing, Prof. Dr. H. Hasyim Muhammad, M.Ag dan Dr. H. Mundhir, M. Ag yang telah berkenan meluangkan waktunya untuk membimbing penulis dengan sepenuh hati dan senantiasa memberikan masukan dan arahan selama proses penulisan tesis ini.
4. Ketua dan Sekretaris program studi magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Humaniora, Dr. H. Nor. Ichwan, M.Ag dan Dr. Muhammad Kudhori, M.Th.I yang telah memberi semangat penulis agar segera menyelesaikan pembuatan tesis ini dan mengizinkan penulis untuk dapat menulis di kantor dengan fasilitas yang nyaman.
5. Seluruh Dosen dan Staff Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang. Khususnya pada dosen program studi magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir yang secara tidak langsung berperan penting dalam proses pengajaran dan pembelajaran.
6. Guru-guru penulis, terkhusus kepada Bapak KH. Imam Zarkasih, KH. Abdul Ghofur, *Ustāz* Wawan Arwani, Ibu Nyai Hj. Nihayah, Ibu Nyai Hj. Fatimah, Bude Habibah dan seluruh Dzuriyah Asrama Tahfidzul Qur'an Assirodjul Hasan Kalimukti Pabedilan Cirebon yang selalu mendukung dan memberikan do'a-do'a terbaik untuk penulis.

7. Ibunda tercinta, Ibu Ida Turidah yang selalu membiayai setiap kebutuhan dalam pembuatan tesis maupun yang lainnya.
8. Bapak Dr. H. Taqiyuddin, M.Pd dan Ibu Hj. Ratnengsih yang selalu memberikan do'a-do'a yang terbaiknya.
9. Calon suami penulis, Mas Muhammad Imaduddin Hidayat, yang senantiasa *mensupport* dan menemani proses penulisan tesis ini dari awal hingga akhir.
10. Teman-teman Pascasarjana IAT 2022 semester genap yang telah menemani penulis dalam proses pembelajaran pada program studi magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir ini.
11. Serta seluruh pihak yang tidak dapat penulis sebutkan satu per satu tanpa mengurangi rasa hormat sedikit pun.

Semarang, 14 Juni 2024



**Evan Putri Wardiani**  
NIM : 2204028012

## MOTO

فَاقْرءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ

Artinya: “Oleh karena itu, bacalah (ayat) Al-Qur’an yang mudah (bagimu).”

(Q.S. Al-Muzzammil/ 73: 20)

## DAFTAR ISI

<b>HALAMAN JUDUL .....</b>	<b>i</b>
<b>PENGESAHAN.....</b>	<b>ii</b>
<b>NOTA PEMBIMBING .....</b>	<b>iii</b>
<b>PERNYATAAN KEASLIAN NASKAH.....</b>	<b>v</b>
<b>ABSTRAK .....</b>	<b>vi</b>
<b>TRANSLITERASI.....</b>	<b>ix</b>
<b>KATA PENGANTAR.....</b>	<b>xi</b>
<b>MOTO.....</b>	<b>xiii</b>
<b>DAFTAR ISI.....</b>	<b>xiv</b>
<b>DAFTAR TABEL .....</b>	<b>xvii</b>
<b>BAB I : PENDAHULUAN .....</b>	<b>1</b>
<b>A. Latar Belakang Masalah .....</b>	<b>1</b>
<b>B. Rumusan Masalah .....</b>	<b>6</b>
<b>C. Tujuan Penelitian.....</b>	<b>7</b>
<b>D. Manfaat Penelitian.....</b>	<b>7</b>
<b>E. Penelitian Terdahulu yang Relevan.....</b>	<b>7</b>
<b>F. Kerangka Teori .....</b>	<b>12</b>
1. Pengertian Kritik-Historis Ibnu Khaldun .....	12
2. Teori Kaidah-kaidah Pembacaan Peristiwa Sejarah .....	13
3. Teori Hukum Determinisme Sejarah .....	14
4. Teori Karakter Peradaban Manusia ( <i>Tabī'at al- 'Umrān</i> ) .....	15
<b>G. Metode Penelitian .....</b>	<b>16</b>
1. Jenis dan Pendekatan Penelitian .....	16
2. Sumber Data .....	17
3. Fokus Penelitian .....	18
4. Metode Pengumpulan Data .....	19
5. Teknik Analisis Data.....	19
<b>H. Sistematika Pembahasan.....</b>	<b>20</b>
<b>BAB II : RUANG LINGKUP KRITIK-HISTORIS IBNU KHALDUN .....</b>	<b>22</b>
<b>A. Pengertian dan Maksud Kritik-Historis Ibnu Khaldun .....</b>	<b>22</b>
<b>B. Hukum Determinisme Sejarah.....</b>	<b>24</b>

<b>C. Beberapa Kesalahan dalam Penulisan Sejarah dan Langkah-langkah Semestinya</b> .....	27
<b>D. Kaidah-Kaidah Ilmu Sejarah</b> .....	28
<b>E. Karakter Peradaban Manusia</b> .....	30
<b>BAB III : SEJARAH PERKEMBANGAN QIRAAT, IBNU MUJAHID DAN KITAB <i>AL-SAB'AH FĪ AL-QIRĀ'AT</i></b> .....	41
<b>A. Sejarah Perkembangan Qiraat</b> .....	41
1. Qiraat masa Nabi .....	41
2. Qiraat masa Sahabat .....	42
3. Qiraat masa Tabiin.....	44
4. Qiraat masa kodifikasi .....	45
<b>B. Biografi Ibnu Mujahid</b> .....	49
1. Profil, Rihlah Keilmuan dan Karya-karya Ibnu Mujahid .....	49
2. Sanad Qiraat Ibnu Mujahid .....	51
3. Setting Kehidupan Ibnu Mujahid: Dinasti Abbasiyyah Periode II .....	59
a. Masa Kejayaan Dinasti Abbasiyyah.....	59
b. Klasifikasi Dinasti Abbasiyyah .....	60
c. Para Khalifah Dinasti Abbasiyyah.....	64
<b>C. Kitab <i>Al-Sab'ah fī Al-Qirā`at</i></b> .....	66
1. Latar Belakang Penyusunan .....	66
2. Muatan dan Sistematika Penyajian Kitab .....	69
3. Pengaruh Kepopuleran Kitab.....	71
a. Pengaruh Positif .....	72
b. Pengaruh Negatif.....	73
4. Profil Tujuh Qari Pilihan .....	74
a. Imam Nafi' .....	74
b. Imam Ibnu Katsir.....	75
c. Imam Ibnu Amir .....	76
d. Imam Abu Amr .....	77
e. Imam Ashim .....	79
f. Imam Hamzah .....	80
g. Imam Ali Al-Kisa'i.....	81
<b>BAB IV : ANALISIS PENYEDERHANAAN TUJUH QIRAAT IBNU MUJAHID PERSEPEKTIF KRITIK-HISTORIS IBNU KHALDUN</b> .....	84

<b>A. Faktor-faktor penyederhanaan tujuh Qiraat Ibnu Mujahid perspektif kritik-historis Ibnu Khaldun .....</b>	<b>84</b>
1. Faktor antropologi .....	84
2. Faktor kekuasaan dan pemerintahan.....	87
3. Faktor geografi dan wilayah.....	93
4. Faktor peradaban ilmu pengetahuan.....	97
<b>B. Motivasi penulisan kitab <i>Al-Sab'ah</i> karya Ibnu Mujahid dalam perspektif kritik-historis Ibnu Khaldun.....</b>	<b>106</b>
1. Tuntutan kondisi .....	107
2. Masih Sedikitnya kodifikasi kitab Qiraat secara khusus .....	108
3. Perbedaan kondisi Ibnu Mujahid dengan sejumlah penulis kitab Qiraat lainnya .....	109
<b>BAB V : PENUTUP .....</b>	<b>111</b>
<b>A. Kesimpulan.....</b>	<b>111</b>
<b>B. Rekomendasi .....</b>	<b>113</b>
<b>DAFTAR KEPUSTAKAAN.....</b>	<b>114</b>
<b>RIWAYAT HIDUP .....</b>	<b>120</b>

## DAFTAR TABEL

- Tabel 2.1 Rangkuman tema besar *Al-'Umrān* Ibnu Khaldun di dalam beberapa sub bab, 31.
- Tabel 4.1 Rangkuman faktor-faktor penyederhanaan tujuh Qiraat Ibnu Mujahid perspektif *Al-'Umrān* Ibnu Khaldun, 103.

# BAB I

## PNDAHULUAN

### A. Latar Belakang Masalah

Usaha penyederhanaan tujuh Qiraat tidak lepas dari nama Ibnu Mujahid (w. 324 H) melalui karyanya *Kitāb al-Sab'ah fī al-Qirā'āt*.<sup>1</sup> Tokoh Qiraat kelahiran kota Baghdad<sup>2</sup> pada tahun 245 H ini telah menuai perubahan yang cukup signifikan di dalam disiplin ilmu Qiraat Al-Qur'an. Hal itu terjadi sebab pada mulanya Qiraat Al-Qur'an beserta Qarinya tidak hanya terbatas pada tujuh jenis, sebagaimana keterangan Syaūqi Dhaif<sup>3</sup> di dalam pengantar *Kitāb al-Sab'ah* yang menyatakan bahwa terdapat kurang lebih tiga puluh macam Qiraat yang sampai hingga masa Abu 'Ubaid al-Qasim Ibnu Sallam (w. 224 H).<sup>4</sup> Oleh karena itu, Ibnu Mujahid dianggap sebagai tokoh yang

---

<sup>1</sup> Ibnu Mujahid, *Kitāb al-Sab'ah fī al-Qirā'āt*, (Mesir: Darul Ma'arif, 1972), PDF e-book.

<sup>2</sup> Kota Baghdad didirikan oleh Khalifah al-Mansur, Khalifah Abbasiyyah kedua pada tahun 762 M. Sejak awal berdirinya, kota ini sudah menjadi pusat peradaban dan kebangkitan ilmu pengetahuan dalam Islam, masa keemasan kota ini terjadi pada masa pemerintahan khalifah Harun al-Rasyid (786-809 M/ 170-193 H) dan anaknya Al-Ma'mun (813-833 M/ 198-218 H). Dari kota inilah memancar sinar kebudayaan dan peradaban Islam ke seluruh dunia, prestise politik, supremasi ekonomi, dan aktivitas intelektual yang ketiganya merupakan keistimewaan kota ini. Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam: Dirasah Islamiyah II*, (Jakarta: PT Rajagrafindo Persada, 2008), 277-279.

<sup>3</sup> Syaūqi Dhaif, pengantar *Muqaddimah* dalam *Kitāb al-Sab'ah fī al-Qirā'āt* oleh Ibnu Mujahid, (Mesir: Darul Ma'arif, 1972), PDF e-book, 17.

<sup>4</sup> Memiliki nama asli Al-Qasim Bin Sallam, namun lebih masyhur dengan sebutan Abu 'Ubaid. Ia lahir di kota Hirah pada tahun 157 H menurut riwayat Al-Dzahabi, sebab dalam riwayat lain disebutkan pada tahun 150 H dan 154 H, sementara tahun wafatnya berdasar riwayat yang sahih ialah pada tahun 224 H. Adapun derajat Abu 'Ubaid sendiri terbilang sosok yang *ṣiqah ma'mūn*, sebagaimana Imam Ahmad Bin Hambal yang mensifatinya sebagai seorang *ustāz*. Selengkapnya lihat: Ahmad bin Faris al-Sallum, *Juhūd al-Imām Abī 'Ubaid al-Qāsim bin Sallām fī 'Ulūm al-Qirā'āt*, (Beirut: Dar Ibnu Hazm), PDF e-book, 13-58. Abu 'Ubaid terbilang sebagai sosok yang berpengaruh dalam dunia Qiraat, melalui karyanya *Kitāb al-Qirā'āt*. Dianggap sebagai kitab penting dalam periode kodifikasi Qiraat pertama, tidak sedikit ulama-ulama setelahnya yang menukil manhaj dan mengambil manfaat dari kitab tersebut, tak terkecuali Abu Bakr Ahmad bin Musa al-Tamimi (Ibnu Mujahid). Ia menukil kitab Abu Ubaid tersebut di dalam karya monumentalnya *Kitāb al-Sab'ah* serta menyebut namanya di beberapa tempat dalam kitabnya, bahkan diduga kuat bahwa kitab Ibnu Mujahid tersebut merupakan petikan dari kitab *Al-Qirā'ah* milik Abu 'Ubaid. Selengkapnya lihat: Al-Qasim bin Sallam al-Harawiy, *Kitāb al-Qirā'āt li Abī 'Ubaid*

pertama kali menyederhanakan serta mengkodifikasikan Qiraat menjadi tujuh jenis oleh ulama-ulama Qiraat setelahnya,<sup>5</sup> sebagaimana pula termaktub di dalam beberapa kitab *'Ulūm al-Qur'ān*.<sup>6</sup>

Dalam karyanya tersebut, Ibnu Mujahid mengklasifikasikan tujuh Imam Qiraat ke dalam beberapa wilayah, sebagai berikut: 1). Madinah, diwakili oleh Imam Nafi', 2). Makkah, diwakili oleh Imam Ibnu Katsir, 3). Kufah, diwakili oleh Imam Ashim, Imam Hamzah, dan Imam Ali al-Kisa'i, 4). Basrah, diwakili oleh Imam Abu 'Amr, 5). Syam, diwakili oleh Imam Ibnu 'Amir.<sup>7</sup> Pemilihan Ibnu Mujahid tersebut didasarkan pada syarat-syarat tertentu yang telah diterapkannya, yaitu: *pertama*, sejalan dengan khat mushaf Ustmani; *kedua*, terdapat sanad yang sahih; dan *ketiga*, sesuai dengan bahasa Arab walaupun hanya satu aspek.<sup>8</sup> Di sisi lain, upayanya itu sempat menuai kritik pada periode setelahnya, bahkan berimplikasi pada kesalahan fatal sebagian orang yang menganggap bahwa Qiraat tujuh

---

*al-Qāsim Bin Sallām*, (Iraq: Markaz al-Buhus wa al-Dirasat al-Islamiyyah, 2007), PDF e-book, 47-59.

<sup>5</sup> Makki bin Abi Thalib, *al-Ibānah 'an Ma'āni al-Qur'ān*, (Kairo: Nahdatu Mishra, t.th), PDF e-book, 87.

<sup>6</sup> Selengkapnya lihat: Jalaluddin Al-Syuyuthi, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: Muassas Risalah, 2008), PDF e-book, 173; M. Abdul Azim Al-Zarqani, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān* juz 1, (Lebanon-Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2022), 229; Subhi Shalih, *Mabāhis fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: Dar al-'Ilmi lil Malayin, 1977), PDF e-book, 247; Muhammad Ali Al-Shabuni, *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Iran-Tehran: Dar Ihsan, 2003), PDF e-book, 227; Manna Al-Qaththan, *Mabāhis fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1995), PDF e-book, 165; dan Badruddin Muhammad Al-Zarkasyi, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* juz 1, (Kairo: Maktabah Dar al-Turas, 1957), PDF e-book, 330.

<sup>7</sup> Ibnu Mujahid, *Kitāb al-Sab'ah*, 53-87.

<sup>8</sup> Standarisasi tersebut sejatinya tidak disebutkan langsung oleh Ibnu Mujahid di dalam kitab *al-Sab'ah*-nya. Ketiga syarat itu didapatkan dari rekam jeaknya yang telah menolak pendapat Ibnu Syannabudz terhadap keabsahan Qiraat meskipun tidak sesuai dengan rasm Ustmani. Begitu juga penolakannya terhadap Ibnu Miqsam al-'Athar yang meyakini atas kebolehan Qiraat berdasar pada kesesuaian bahasa Arab meskipun bertentangan dengan ijma para Qari (tanpa dasar sanad yang sahih). Meski demikian, Ibnu Mujahid juga tidak menafikan kesesuaian bahasa tersebut, sehingga Qiraat yang dapat diterima menurutnya tetap diperlukan kecocokan bahasa Arab walau hanya satu aspek. Lihat selengkapnya: Syauqi Dhaif, pengantar *Muqaddimah* dalam *Kitāb al-Sab'ah fī al-Qirā'āt* oleh Ibnu Mujahid, 17; dan Shabri al-Asyawah, *I'jāz al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1998), PDF e-book, 65.

merupakan maksud dari hadis Nabi bahwa Al-Qur'an diturunkan atas tujuh *huruf*.<sup>9</sup>

Apabila diteliti lebih jauh, kitab *al-Sab'ah* tersebut diawali dengan kritik Ibnu Mujahid kepada para penghafal Al-Qur'an, di mana mereka memiliki derajat atau tingkatan yang berbeda satu sama lain. Secara ringkas, terdapat dua kondisi yang diungkapkan Ibnu Mujahid dalam pengantar kitabnya itu: 1). *Ikhtalafa al-nās fī al-qirā'at kamā ikhtalafū fī al-ahkām* yang berarti perbedaan masalah Qiraat yang dialami oleh orang-orang di masa Ibnu Mujahid sudah seperti perbedaan yang terjadi di dalam persoalan hukum-hukum fikih; 2). *Wa amma al-āsār allatī ruwiyat fī al-ḥurūf fa kal āsār allatī ruwirat fī al-āhkām* yang berarti riwayat-riwayat mengenai Qiraat, sudah seperti riwayat-riwayat mengenai hukum-hukum (syariat).<sup>10</sup>

Hal ini menunjukkan bahwa penetapan dan kodifikasi tujuh Imam Qiraat olehnya berorientasi dari adanya dua kegelisahan tersebut yang dialami Ibnu Mujahid. Hal ini juga diperkuat dengan rekam jejak Ibnu Mujahid atas penolakannya terhadap penyelewengan dua tokoh Qiraat saat itu hingga dibawanya pada ranah hukum di pengadilan, yakni Ibnu Syannabudz dan Ibnu Miqsam al-'Athar.<sup>11</sup> Walau demikian, alasan kodifikasinya tersebut tidaklah disebutkan secara langsung di dalam kitab *al-Sab'ah* sebelumnya.

Beberapa alasan penyederhanaan Ibnu Mujahid memang telah disebut di dalam beberapa literatur ilmu-ilmu Al-Qur'an, terkhusus bidang ilmu Qiraat. Misalnya Al-Syuyuthi yang menyatakan bahwa sebab peringkasan tersebut adalah membeludaknya perawi dari para

---

<sup>9</sup> Hadis yang dimaksud terbilang masyhur dan tidak sedikit termaktub di dalam *kutub al-tis'ah*. Di antaranya adalah hadis yang diriwayatkan oleh Umar Bin Khattab di dalam Sahih Al-Bukhari no. 2419, sebagai berikut:

إِنَّ الْقُرْآنَ أَنْزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ فَافْرَعُوا مِنْهُ مَا تَيْسَّرُ

Artinya: "Sesungguhnya Al-Qur'an diturunkan dengan tujuh huruf, maka bacalah oleh kalian mana yang mudah". Lihat: Subhi Shalih, *Mabāḥis fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 247 dan Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Riyadh: Baitul Afkar al-Dauliyyah, 1998), PDF e-book, 453.

<sup>10</sup> Ibnu Mujahid, *Kitāb al-Sab'ah*, 45 & 49.

<sup>11</sup> Lihat selengkapnya: Syauqi Dhaif, pengantar *Muqaddimah* dalam *Kitāb al-Sab'ah fī al-Qirā'āt* oleh Ibnu Mujahid, 17. Untuk alasan penolakannya dapat merujuk pada catatan kaki nomor 8.

Imam Qari. Implikasinya, mereka hanya tertuju pada bacaan-bacaan yang mudah dihafal saja, dan membuat mereka hanya melihat sosok Imam yang terbilang masyhur. Oleh karenanya, para perawi tersebut menyendirikan seorang Imam pada setiap kota walau tanpa menafikan keberadaan Imam lainnya.<sup>12</sup> Begitu juga dengan Makki bin Abi Thalib yang bahkan membuat judul tersendiri tentang sebab kemasyhuran tujuh Qari. Alasan masyhur inilah yang kemudian diduga kuat menjadi dasar peringkasan oleh Ibnu Mujahid, di samping alasan lamanya usia bacaan mereka (*mulāzamah al-qirā`at*).<sup>13</sup>

Berdasarkan keterangan di atas, alasan kemasyhuran tujuh Imam merupakan rujukan dan poros utama yang paling tidak mendasari upaya penyederhanaan Ibnu Mujahid. Namun, bagaimana apabila penyederhanaannya itu dibaca melalui pembacaan kritik sejarah milik Ibnu Khaldun. Hal ini disebabkan bisa jadi adanya peristiwa lain yang mendasari upayanya itu, di samping tujuan memvalidasi dua kondisi yang diungkapkan Ibnu Mujahid di atas. Di dalam teori kritik sejarah Ibnu Khaldun (w. 808 H) melalui karya monumentalnya, yakni *Muqaddimah*,<sup>14</sup> pembacaan sejarah yang digagas oleh Ibnu Khaldun berbeda dengan pembacaan sejarah secara umum. Metode yang digunakan umumnya hanya sebatas penukilan riwayat tanpa nalar kritis sebagaimana yang dikehendaki oleh Ibnu Khaldun, yaitu *ṭabī'at al-'umrān* (karakter peradaban).<sup>15</sup>

Konsep *al-'umrān* yang dimaksud merupakan fenomena-fenomena yang biasa terjadi dalam kehidupan manusia, bersifat pasti

---

<sup>12</sup> Al-Syuyuthi, *Al-Itqān fī 'Ulum al-Qur'ān*, 173.

<sup>13</sup> Makki bin Abi Thalib, *al-Ibānah 'an Ma'āni al-Qur'ān*, 87.

<sup>14</sup> Pada dasarnya *muqaddimah* merupakan bagian pengantar dari kitab sejarah milik Ibnu Khaldun itu sendiri, yaitu kitab *al-'Ibar*. Namun dikarenakan penulisan sejarahnya yang berangkat dari kritiknya atas beberapa penulisan sejarah yang telah ada, Ibnu Khaldun menuangkan tanggapannya tersebut hingga teorinya di dalam bagian pengantar hingga bab satu dari kitabnya itu, sehingga nama *muqaddimah* secara mutlak lebih masyhur sebagai teori kritik sejarah miliknya. Lihat: Abdurrahman bin Khaldun, *Muqaddimah Ibnu Khaldūn*, (Damaskus: Dar Ya'rab, 2004). PDF e-book, dan Abdurrahman bin Khaldun, *Al-'Ibar Dīwān al-Mubtada' wa al-Khabar fī Tārīkh al-'Arab wa al-Barbar wa man 'Aṣarahum min Żawi al-Sya'n al-Akbar*, juz 1, (Beirut-Libanon: Dar al-Fikr, 2001), PDF e-book.

<sup>15</sup> Lihat selengkapnya: Ibnu Khaldun, *Muqaddimah Ibnu Khaldūn*, 81-84, dan Abdurrahman Ibnu Khaldun, *Mukaddimah Ibnu Khaldun*, terj: Masturi Irham dkk, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2011), 9-11, PDF e-book.

dan tunduk kepada hukum sebab-akibat.<sup>16</sup> Sekilas, metodologi yang dipakai Ibnu Khaldun di dalam pembacaan maupun penulisan sejarah tidaklah tersebut secara jelas dalam karyanya itu. Namun, ia menyinggung beberapa kaidah yang diperlukan bagi siapapun yang menekuni bidang sejarah, sebagai berikut: 1). *Al-Siyāsah* (ilmu politik), 2). *Ṭabā'ī' al-maujūdāt* (karakter-karakter alam), 3). *Ikhtilāf al-umam wa al-biqā' wa al-a'sār fi al-siyar* (perbedaan bangsa, kawasan, zaman dalam perjalanan hidup), 4). *Al-Ikhtilāf al-akhlāq wa al-'awā'id wa al-niḥal wa al-mazāhib wa sā'ir al-aḥwāl* (perbedaan akhlak, tradisi, akidah, mazhab, dan hal-hal lain). Di samping itu, diperlukan juga penguasaan masa sekarang sebagai perbandingan dengan masa lalu, pencarian aspek persamaan dan perbedaannya, lalu beberapa prinsip seputar kerajaan, agama, dan penyesuaian atas informasi yang dinukil dengan kaidah serta prinsip yang dimilikinya.<sup>17</sup>

Berdasarkan konsep kritik sejarah Ibnu Khaldun di atas, penyederhanaan tujuh Qiraat oleh Ibnu Mujahid dapat diasumsikan sementara bahwa kemasyhuran para Qari tidaklah menjadi alasan satu-satunya meskipun tetap menjadi alasan utama. Namun, terdapat juga beberapa faktor yang mengitari masa hidupnya. *Pertama* adalah faktor geografis, Ibnu Mujahid sebagai tokoh kelahiran kota Baghdad dapat menjadi alasan yang perlu dipertimbangkan, terbilang kota tersebut sudah menjadi sebuah pusat peradaban pada masanya bahkan sejak awal berdirinya.<sup>18</sup> *Kedua* adalah faktor periodik, masa hidup Ibnu Mujahid (245-324 H) termasuk ke dalam masa daulah Abbasiyyah periode II (232-334 H/ 847-946 M), di mana kekuasaan politik Daulah Islamiyyah mulai menurun sebab kerajaan-kerajaan kecil yang sudah tidak menghiraukan lagi pemerintahan pusat.<sup>19</sup> Di sisi lain, keadaan

---

<sup>16</sup> Saepul Japar Sidik, dkk., "Nilai-nilai Keimanan dalam Pemikiran Sejarah Ibnu Khaldun pada Kitab al-Muqaddimah", *Tawazun* 14, (2021): 5-6. doi: <https://doi.org/10.32832/tawazun.v14i1.4010>. Ibnu Khaldun sendiri tidak menjelaskan secara terang atas definisi *al-'umrān* tersebut, namun maksudnya itu dapat dipahami dari ungapannya bahwa setiap peristiwa, baik berupa benda maupun perbuatan, memiliki karakter khusus dalam dirinya dan keadaan-keadaan baru yang menimpanya. Lihat: Ibnu Khaldun, *Muqaddimah Ibnu Khaldun*, terj: Masturi Irham dkk, 58.

<sup>17</sup> Ibnu Khaldun, *Muqaddimah Ibnu Khaldūn*, 115-116.

<sup>18</sup> Lihat catatan kaki nomor 2.

<sup>19</sup> A. Hasjmy, *Sejarah Kebudayaan Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), 189-190.

ilmu pengetahuan yang bertambah maju melalui gerakan penerjemahan beberapa bidang ilmu yang semakin meluas.<sup>20</sup>

*Ketiga* adalah faktor kekuasaan dan pemerintahan, Ibnu Mujahid terekam dekat dengan otoritas pemerintahan. Kedekatannya dengan Ibnu Muqlah, seorang wazir di saat kepemimpinan Al-Radi Billah, dapat menguatkan alasan dari kepopuleran Ibnu Mujahid berikut kitab *al-Sab'ah* miliknya.<sup>21</sup> Dengan demikian, asumsi bahwa Ibnu Mujahid ingin menyelamatkan beberapa riwayat Qiraat Al-Qur'an yang benar-benar sahih berdasar standarisasi yang ia cantumkan dapat dibenarkan, sebagaimana narasi yang timbul dalam beberapa penelitian yang penulis sebut di dalam kajian pustaka.

Pendalaman kritis-historis atas penyederhanaan tujuh Qiraat oleh Ibnu Mujahid inilah yang menarik perhatian penulis tersendiri untuk melakukan kajian terhadap sosok Ibnu Mujahid serta pengaruh besarnya dalam disiplin ilmu Qiraat melalui kodifikasi penyederhanaannya yang tertuang dalam karyanya *Kitāb al-Sab'ah fi al-Qirā'āt*. Kemudian, dengan meminjam metode sejarah milik Ibnu Khaldun kajian ini dilakukan sebagai upaya pendalaman atas hal yang selama ini telah masyhur dalam disiplin ilmu Qiraat Al-Qur'an, khususnya terkait istilah Qiraat Sab'ah.

## **B. Rumusan Masalah**

Berdasarkan beberapa keterangan sebelumnya bahwa upaya penyederhanaan tujuh Qiraat oleh Ibnu Mujahid melalui analisis-kritis historis milik Ibnu Khaldun adalah sebuah pendalaman kajian di dalam disiplin Ilmu Qiraat, maka diperlukan beberapa pertanyaan terkait dengan persoalan tersebut, sebagai berikut:

1. Apa saja faktor-faktor penyederhanaan tujuh Qiraat Ibnu Mujahid perspektif kritik-historis Ibnu Khaldun?
2. Bagaimana motivasi penulisan kitab *Al-Sab'ah* karya Ibnu Mujahid dalam perspektif kritik-historis Ibnu Khaldun?

---

<sup>20</sup> Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam: Dirasah Islamiyah II*, (Jakarta: PT Rajagrafindo Persada, 2008), 55-56.

<sup>21</sup> Lihat selengkapnya: Syauqi Dhaif, pengantar *Muqaddimah* dalam *Kitāb al-Sab'ah fi al-Qirā'āt* oleh Ibnu Mujahid, 15.

### **C. Tujuan Penelitian**

Sebagaimana pertanyaan-pertanyaan yang telah disebutkan sebelumnya, setidaknya terdapat tiga tujuan utama yang dapat diraih dari penelitian ini, sebagai berikut:

1. Untuk memahami faktor-faktor penyederhanaan tujuh Qiraat Ibnu Mujahid perspektif kritik-historis Ibnu Khaldun.
2. Untuk mengetahui motivasi penulisan kitab *Al-Sab'ah* karya Ibnu Mujahid dalam perspektif kritik-historis Ibnu Khaldun.

### **D. Manfaat Penelitian**

Adapun manfaat yang diharapkan muncul dari penelitian ini termuat dalam dua aspek, yaitu manfaat teoritis dan praktis. Secara teoritis, penelitian ini diharapkan dapat menambah wawasan dan pengetahuan bagi pembaca, terkhusus peminat keilmuan Qiraat Al-Qur'an terkait dengan alasan penyederhanaan *qirā'ah sab'ah* yang dilakukan oleh Ibnu Mujahid, kemudian keberadaan keterpengaruhannya dalam perspektif kritis-historis Ibnu Khaldun. Dengan demikian, penelitian ini diharapkan dapat turut berkontribusi dalam khazanah kepustakaan Ilmu Qiraat Al-Qur'an.

Sedangkan manfaat praktis dari penelitian ini adalah upaya mengaplikasikan teori kritik sejarah milik Ibnu Khaldun terhadap penyederhanaan tujuh Qiraat oleh Ibnu Mujahid. Melalui usaha aplikatif tersebut, teori sejarah Ibnu Khaldun dapat dibilang sebagai dasar metodis yang diharapkan menjadi salah satu bukti penerapan pembacaan kritis sejarah terhadap khazanah Ilmu-Ilmu Al-Qur'an dan Ilmu Qiraat secara khusus.

### **E. Penelitian Terdahulu yang Relevan**

Penelitian terkait dengan Ibnu Mujahid serta perannya terhadap Qiraat Al-Qur'an sebenarnya tidak sedikit ditemukan di dalam beberapa literatur sebelumnya. Kedalaman masing-masing kajian pun cukup beragam sesuai dengan aspek mana yang sedang ditonjolkan oleh penulisnya. Kajian penyederhanaan tersebut juga tidak lepas dari kajian deskripsi sejarah Qiraat, sehingga tidak sedikit dari beberapa literatur terdahulu yang hanya menyinggung sejarah Qiraat tujuh Ibnu

Mujahid sebagai landasan teori kajian mereka. Untuk melihat lebih dalam kajian kepustakaan ini, akan disebutkan beberapa literatur terkait sebagai berikut:<sup>22</sup>

*Pertama*, tesis yang ditulis oleh Khairun Naqibah pada tahun 2017 dengan judul besar “*Al-Tasbī’ ‘inda Ibn Mujahid* (Penetapan Tujuh Qiraat oleh Ibn Mujahid)”. Penelitian ini menggunakan metode analisis kritis dan memfokuskan beberapa persoalan. *Pertama*, kemunculan dan perkembangan beberapa Qiraat hingga masa Ibnu Mujahid dan penetapan tujuh Qiraatnya. Mencakup di dalamnya biografi Ibnu Mujahid dan dua kitab besarnya, yakni *Kitāb al-Sab’ah* dan *Kitāb al-Kabīr*, lalu beberapa tokoh besar ulama yang mengarang karya tentang Qiraat sebelumnya, hingga alasan penetapan tujuh Qiraat oleh Ibnu Mujahid. *Kedua*, pengaruh positif atas penetapan tersebut, seperti penetapan standarisasi Qiraat yang diterima, pemilahan Qiraat *mutawatirah* dan *syāzah*, hingga karyanya menjadi sumber utama dalam kodifikasi Qiraat yang dilakukan pada periode setelahnya. *Ketiga*, pengaruh negatif atas penetapan tersebut, seperti anggapan bahwa tujuh Qiraat tersebut merupakan tujuh *ahruf* sebagaimana sabda Nabi yang telah populer dan lain sebagainya.<sup>23</sup> Dengan demikian, tesis ini berbeda dengan penelitian kali ini sebab penggunaan kritis-historis Ibnu Khaldun sebagai upaya pembacaan kembali sejarah penyederhanaan tersebut.

*Kedua*, penelitian berupa disertasi yang ditulis oleh Yasir Hamad Mahmood pada tahun 2020 dengan judul “Qira’at Imam Ibn ‘Amir In The Views Of Imam Al-Tabariyy And Imam Ibn Mujahid : An Analytical Study (Qiraat Imam Ibn Amir Perspektif Imam Al-Thabary dan Imam Ibn Mujahid: Studi Analisis)”. Di sini, penulis memang tidak secara langsung berbicara Qiraat tujuh milik Ibnu Mujahid sebagaimana relevansi pustaka yang dikehendaki. Namun, disertasi ini

---

<sup>22</sup> Sistematika penyajian pustaka yang digunakan bersifat deskriptif-analisis, di mana penulis sudah menyinggung aspek perbedaan maupun persamaan dengan penelitian yang sedang dilakukannya. Sebaliknya pola deskriptif, di mana penulis hanya menyinggung penelitian semata. Lihat: Andi Prastowo, *Metode Penelitian Kualitatif dalam Perspektif Rancangan Penelitian*, (Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2020), 165.

<sup>23</sup> Selengkapnya lihat: Khairun Naqibah, “*Al-Tasbī’ ‘inda Ibn Mujāhid wa ‘Asarihī fī al-Qirā’āt al-Qur’ān*”. (Tesis, Universiti Islam Sultan Sharif Ali (UNISSA) Negara Brunei Darussalam, 2017). url: <https://e-ilami.unissa.edu.bn:8443/handle/20.500.14275/2166>

setidaknya mencoba melakukan pendalaman analisis atas kriteria Qiraat *mutawatirah* dalam pandangan Ibnu Mujahid yang berbeda dengan Al-Thabari. Implikasinya, Al-Thabari menolak Qiraat Imam Ibn Amir, sebaliknya dengan Ibnu Mujahid yang menetapkannya dalam Qiraat tujuh. Alasannya adalah karena bagi Al-Thabari sanad Qiraat Ibn Amir masih perlu dipertanyakan ulang, berbalik dengan Ibnu Mujahid yang berdasar pada bacaannya yang telah masyhur di Kufah. Adapun metodologi yang digunakannya adalah metode kualitatif melalui pendekatan deskriptif-analitik.<sup>24</sup> Oleh karenanya, riset ini berbeda dengan penelitian yang dilakukan ini.

*Ketiga*, penelitian artikel yang dilakukan oleh Zuhropatul Jannah dalam jurnal *el-Umdah* dengan judul “Peranan Ibnu Mujahid dalam Terbentuknya *Qirā’at Sab’ah* (Kajian *Kitab As-Sab’ah Fi Al-Qirā’ah*)”. Artikel yang terbit pada tahun 2019 lalu ini hanya sebatas menjelaskan kontribusi Ibnu Mujahid terhadap terbentuknya tujuh Qiraat sebagaimana pembacaan sejarah pada umumnya yang bersifat deskriptif. Argumentasi yang disebutkan terkait alasan penulisan kitabnya pun hanya terhenti pada aspek motivasi Ibnu Mujahid untuk menjaga ragam bacaan serta mempermudah seseorang untuk mempelajarinya. Kecenderungan yang sedang ditampakkan penulis pun terdapat pada sisi analisis pengaruh manhaj dari Ibnu Mujahid terhadap Qiraat yang diterima dan ditolak, serta menganggap Ibnu Mujahid sebagai pendorong ulama-ulama setelahnya dalam penulisan Qiraat Al-Qur’an.<sup>25</sup> Dengan demikian, riset ini belum terlalu mendalam akan kompleksitas sejarah yang terjadi di masa Ibnu Mujahid.

*Keempat*, artikel yang ditulis oleh Moh. Fathurrozi dalam jurnal *Hermeneutik* tahun 2021 dengan judul “Kontribusi Ibn Mujahid dalam Ilmu Qira’at”. Penelitian ini berisi tentang peranan serta kontribusi yang dilakukan oleh Ibnu Mujahid, yaitu upayanya dalam

---

<sup>24</sup> Selengkapnya lihat: Yasir Hamad Mahmood, “Qira’at Imam Ibn ‘Amir In The Views Of Imam Al-Tabariyy And Imam Ibn Mujahid : An Analytical Study”, (Disertasi, Universiti Sains Islam Malaysia, 2020). url: <https://oarep.usim.edu.my/jspui/handle/123456789/10257>

<sup>25</sup> Selengkapnya lihat: Zuhropatul Jannah, ”Peranan Ibnu Mujahid Dalam Terbentuknya *Qirā’at Sab’ah* (Kajian *Kitab As-Sab’ah Fi Al-Qirā’ah*)” *el-Umdah* 2 (2019): 203-215. doi: <https://journal.uinmataram.ac.id/index.php/el-umda/article/view/1694>

menyederhanakan Qiraat menjadi tujuh. Namun, terdapat pendalaman analisis melalui salah satu sub-judul “Kontroversi Penetapan Imam Qira’at Ketujuh”, di mana di dalamnya menggambarkan bagaimana perdebatan penetapan Ali Al-Kisai yang lebih diperhitungkan oleh Ibnu Mujahid daripada Imam Ya’qub, hingga menyentuh ranah adanya tuduhan keterpengaruhan unsur politik atas penetapan imam ketujuh tersebut.<sup>26</sup> Dengan demikian, riset ini juga belum sampai pada spesifikasi pembacaan yang kompleks terhadap sejarah penyederhanaan Ibnu Mujahid tersebut.

*Kelima*, artikel yang ditulis oleh Lilik Nurhidayah dan Andi Muhammad Sultan Maulana Majid dalam jurnal *Izzatuna* pada tahun 2022 dengan judul “Abu Bakr Ibn Mujahid dan Qira’ah Sab’ah”. Tulisan ini berisi penelaahan lebih terkait dengan makna hadis Nabi bahwa Al-Qur’an diturunkan atas tujuh huruf. Hal ini kemudian menjadi bentuk kesalahpahaman sebagian umat Muslim bahwa yang dimaksud adalah tujuh Qiraat. Penelitian ini juga membahas hal-hal yang melatarbelakangi Ibnu Mujahid atas penyederhanaan Qiraat tujuhnya tersebut, dan berkesimpulan bahwa setidaknya terdapat tiga alasan, yaitu: 1). Terdapat banyaknya Qiraat, 2). Mempermudah seseorang dalam mempelajarinya, 3). Melestarikan Qiraat itu sendiri.<sup>27</sup> Dengan demikian, latarbelakang yang ditawarkannya masih belum mendalam dengan menampilkan beberapa aspek sejarah di masa Ibnu Mujahid.

*Keenam*, artikel yang ditulis oleh Afrida Arinal Muna dan Munirul Ikhwan dalam jurnal *Studi Ilmu-Ilmu al-Qur’an dan Hadis* dengan berjudul “Ibn Mujahid’s Canonical Legacy”. Kajian ini menawarkan sisi lain dari kanonisasi yang diwariskan Ibnu Mujahid, yakni standarisasi penetapan Qiraat tujuh. Kesimpulan yang ditarik dari penelitian ini adalah bahwa kodifikasi dan kanonisasi yang dilakukan olehnya juga dipengaruhi faktor politik yang

---

<sup>26</sup> Selengkapnya lihat: Moh. Fathurrozi & Rif’iyatul Fahimah, “Kontribusi Ibnu Mujahid dalam Ilmu Qira’at”, *Hermeneutik* 15 (2021): 41-58. doi: <https://journal.iainkudus.ac.id/index.php/Hermeneutik/article/view/17641/6441>

<sup>27</sup> Selengkapnya lihat: Lilik Nurhidayah & Andi Muhammad, “Abu Bakr Ibn Mujahid dan Qira’ah Sab’ah” *Izzatuna* 1 (2022): 31-37. doi: <https://jurnal.stiuwm.ac.id/index.php/izzatuna/article/view/19>

melatarbelakangi upayanya tersebut. Hal ini dibuktikan dari kedekatan Ibnu Mujahid dengan Ibnu Muqlah, seorang *wazīr* yang diawasi oleh al-Rādi yang mendukung upayanya tersebut.<sup>28</sup> Dengan demikian, penelitian ini belum secara spesifik menggunakan metode sejarah Ibnu Khaldun, meskipun telah mencapai pembacaan hingga aspek politik.

*Ketujuh*, artikel online yang ditulis ditulis oleh Mutopa dan dipublikasikan di dalam website Lembaga Pentashihan Mushaf Al-Qur'an (LPMQ) Kemenag RI dengan judul Ibnu Mujahid Dan Tadwin Qiraat Sab'ah (Bagian 1 & 2). Artikel ini terdiri dari dua bagian: *pertama*, memuat keterangan tentang sosok Ibnu Mujahid dan popularitasnya dalam disiplin Qiraat serta bagaimana kondisi banyaknya Qiraat pada masa itu hingga mencapai angka 50 namun tercampur antara yang *mutawattir* dan *syaz*. Hal ini yang kemudian menjadi salah satu alasan upaya penyederhanaannya tersebut.<sup>29</sup> *Kedua*, berisi tentang kandungan kitab *Sab'ah* karya Ibnu Mujahid serta kontroversi yang terjadi sebab istilah tujuh yang mana serupa dengan hadis Nabi bahwa Al-Qur'an diturunkan atas tujuh huruf. Namun, terdapat juga keterangan bahwa upaya penyederhanaannya tersebut ternyata didukung penuh oleh otoritas pemerintahan Ar-Radi Billah (salah satu khalifah Abbasiyyah) melalui perdana mentrinya, yakni Ibnu Muqlah.<sup>30</sup> Dengan demikian, artikel ini belum secara mendalam dalam membaca sejarah pada masa itu, di samping ringkasnya tulisan ini sehingga terkesan hanya sebatas penambah wawasan.

Berdasarkan beberapa literatur riset yang penulis uraikan di atas, maka posisi penelitian yang dilakukan kali ini terletak pada aspek pendekatan dan perspektif yang digunakan, yakni teori kritik-sejarah Ibnu Khaldun. Meskipun terdapat beberapa riset yang menunjukkan

---

<sup>28</sup> Selengkapnya lihat: Afrida Arinal Muna & Munirul Ikhwan, "Ibn Mujahid's Canonical Legacy: Examining Sanad Authentication and Political Factors in the Standardization of Qirā'āt sab'ah", *Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis* 24 (2023): 359-382. doi: <https://ejournal.uin-suka.ac.id/ushuluddin/alquran/article/view/4567>

<sup>29</sup> Selengkapnya lihat: Mustopa, "Ibnu Mujahid Dan Tadwin Qiraat Sab'ah (Bagian 1)", diakses 23 Desember 2020, <https://lajnah.kemenag.go.id/artikel/ibnu-mujahid-dan-tadwin-Qiraat-sab-ah-bagian-1>

<sup>30</sup> Selengkapnya lihat: Mustopa, "Ibnu Mujahid Dan Tadwin Qiraat Sab'ah (Bagian 1)", diakses 25 Desember 2020, <https://lajnah.kemenag.go.id/artikel/ibnu-mujahid-dan-tadwin-Qiraat-sab-ah-bagian-2>

bagaimana kondisi politik hingga pengaruh otoritas pemerintahan terhadap Ibnu Mujahid, namun riset tersebut belum secara sistematis dan spesifik menggunakan sebuah pendekatan maupun perspektif tertentu sebagaimana yang dilakukan penelitian ini.

## **F. Kerangka Teori**

Kerangka teori di dalam penelitian ini diperlukan sebagai pijakan atau dasar dalam melaksanakan penelitian kedepan guna menjawab beberapa pertanyaan sebagaimana yang telah dikemukakan sebelumnya. Dikarenakan riset tentang Ibnu Mujahid dan penyederhanaan Qiraat tujuh yang dilakukannya itu membutuhkan pembacaan ulang sejarah secara kritis melalui teori Ibnu Khaldun sebagaimana yang dikehendaki penulis di awal, maka dalam sub-bab ini akan ditampilkan beberapa point tentang metodologi kritik-historis Ibnu Khaldun atau yang lebih dikenal dengan filsafat sejarah. Untuk mengurai metode pembacaan sejarahnya tersebut, maka dibutuhkan beberapa aspek sebagai ruang lingkup filsafat sejarahnya, sebagai berikut:

### **1. Pengertian Kritik-Historis Ibnu Khaldun**

Sebelum mengetahui tentang pengertian dan maksud dari filsafat sejarahnya, perlu diketahui sebelumnya bahwa Ibnu Khaldun membagi ilmu sejarah menjadi dua sisi, yaitu sisi lahir dan sisi batin. Sisi lahiriyah ilmu sejarah adalah sebagaimana terminologinya,<sup>31</sup> sedangkan sisi batiniyahnya adalah berupa pemahaman kebijaksanaan atau kontemplasi (hikmah) tentang sejarah. Menurut Zainab al-Khudhairi, aspek kedua inilah yang merupakan salah satu cabang dari hikmah atau filsafat, sebab ia mengkaji berbagai sebab peristiwa dan hukum-hukum yang mengendalikannya.<sup>32</sup> Dengan demikian, filsafat sejarah dalam pengertian yang paling sederhana adalah “tinjauan terhadap peristiwa-peristiwa historis secara filosofis”.

---

<sup>31</sup> Lihat selengkapnya: M. Dien Madjid & Johan Wahyudhi, *Ilmu Sejarah Sebuah Pengantar*; (Jakarta: Prenada Media Group, 2014), 8, dan Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah*, (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1995), 17.

<sup>32</sup> Zainab al-Khudhairi, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun*, terj. Ahmad Rofi' 'Utsmani, (Bandung: Pustaka, 1979), 44.

Hal ini bertujuan untuk mengetahui faktor-faktor dasar yang mengendalikan perjalanan berbagai peristiwa tersebut, untuk kemudian merangkum hukum-hukum umum yang tetap, dan mengarahkan perkembangan berbagai negara atau bangsa di dalam masa dan generasi yang beragam. Karena itu, filsafat sejarah berupaya untuk mengetahui suatu kerangka tertentu yang mana sejarah berjalan di atasnya. Dalam arti, perjalanan sejarah tidak acak-acakan dan memiliki pola yang diikutinya, ataupun arah yang ditujunya serta tujuan yang hendak dicapainya. Dalam kasus demikian, filsafat sejarah merupakan wawasan atau penilaian seorang pemikir terhadap sejarah.<sup>33</sup> Hal ini sejalan dengan pernyataannya bahwa setiap entitas, baik berupa materi (benda atau makhluk) maupun perbuatan yang timbul dari materi tersebut, memiliki karakter khusus dalam dirinya dan keadaan-keadaan baru yang dialaminya. Implikasinya, seorang pendengar berita yang mengetahui karakter berbagai peristiwa dan kondisi di dunia serta hukum-hukum pastinya, akan membantunya untuk meneliti kebenaran ataupun kedustaan berita tersebut sebagai cara yang paling efektif.<sup>34</sup>

## **2. Teori Kaidah-kaidah Pembacaan Peristiwa Sejarah**

Menurut Ibnu Khaldun terdapat beberapa ilmu yang dibutuhkan oleh seseorang yang ingin menekuni bidang sejarah. Ilmu-ilmu tersebut adalah ilmu politik, karakter-karakter alam, perbedaan bangsa-bangsa, kawasan, dan zaman dalam perjalanan hidup, akhlak, tradisi, mazhab, dan hal-hal lain. Di samping itu ia harus menguasai masa sekarang untuk membandingkan masa lalu, mencari sisi-sisi persamaan dan sisi-sisi perbedaan antara keduanya, menggali latar belakang persamaan dan latar belakang perbedaan tersebut. Begitu juga harus mengetahui prinsip-prinsip tentang kerajaan, agama, permulaan kemunculannya, faktor-faktor eksistensinya, kondisi prang-orang yang berkecimpung di dalamnya, dan berita-berita mereka sehingga ia dapat menguasai latar belakang setiap beritanya. Dengan demikian, hendaknya

---

<sup>33</sup> Zainab al-Khudhairi, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun*, 54.

<sup>34</sup> Ibnu Khaldun, *Mukaddimah*, terj: Masturi Irham dkk, 58-59.

seorang sejarawan menilai berita yang dinukil dengan kaidah-kaidah dan prinsip-prinsip yang telah dimilikinya. Jika berita tersebut sesuai dengannya dan berjalan sesuai dengan hukum-hukumnya, maka berita tersebut adalah benar. Jika tidak demikian, maka ia mendustakannya dan meninggalkannya.

Selain hal-hal di atas, terdapat beberapa poin penting yang disebutkannya. Adalah perlunya pengetahuan atas pergantian atau perubahan situasi dan kondisi yang di alami bangsa-bangsa dan generasi-generasi, yang mana beriringan dengan pergantian zaman dan waktu.<sup>35</sup>

### 3. Teori Hukum Determinisme Sejarah

Bagi Ibnu Khaldun, terdapat tiga jenis hukum yang mengendalikan sejarah. **Pertama**, adalah hukum kausalitas, merupakan pandangan bahwa adanya hubungan sebab akibat (kausalitas) antara kenyataan-kenyataan dan fenomena-fenomena.<sup>36</sup> Meski demikian, terdapat beberapa pengecualian dalam hukum kausalitas yang diyakini Ibnu Khaldun. Pengecualian tersebut berbentuk hal-hal luar biasa, seperti mukjizat para Nabi, karamah para wali, hingga sihir sekalipun.<sup>37</sup> **Kedua**, adalah hukum peniruan, hal ini diungkapkannya bahwa “*al-qiyāsu wal muḥākātu lil insāni ṭabī’atun ma’rūfatun* (analogi dan peniruan dalam kehidupan manusia adalah peristiwa alami yang sudah terkenal)”.<sup>38</sup> Oleh karenanya, kecocokan keadaan-keadaan dengan kenyataan yang telah terjadi adalah suatu hal yang perlu diketahui oleh sejarawan. Bagi Ibnu Khaldun, ketidaktahuan atas hal tersebut akan menimbulkan kedustaan dan pemalsuan sebuah berita.<sup>39</sup>

**Ketiga**, adalah hukum perbedaan. Hukum perbedaan dan peniruan ini sejatinya merupakan hubungan dialektis, sebab perbedaan akan mendorong pada upaya untuk meniru dan dengan berulangnya peniruan tersebut akan membuat terjadinya perubahan.

---

<sup>35</sup> Ibnu Khaldun, *Mukaddimah*, terj: Masturi Irham dkk, 47-48.

<sup>36</sup> Ibnu Khaldun, *Mukaddimah*, terj: Masturi Irham dkk, 146.

<sup>37</sup> Lihat selengkapnya: Ibnu Khaldun, *Mukaddimah*, terj: Masturi Irham dkk, 139-146.

<sup>38</sup> Lihat: Ibnu Khaldun, *Muqaddimah Ibnu Khaldun*, 117, dan terjemahannya: Ibnu Khaldun, *Mukaddimah*, terj: Masturi Irham dkk, 49.

<sup>39</sup> Ibnu Khaldun, *Mukaddimah*, terj: Masturi Irham dkk, 58.

Menurut Ibnu Khaldun, terdapat beberapa faktor perbedaan masyarakat satu dengan lainnya, seperti faktor geografis, fisik, ekonomis, politik, adat istiadat, tradisi, dan agama.<sup>40</sup> Dengan demikian, Ibnu Khaldun mengisyaratkan bahwa perbedaan antara satu masyarakat dan lainnya timbul dari upaya peniruan yang terjadi secara masif, hingga bertolak belakang dengan yang pertama.

#### 4. Teori Karakter Peradaban Manusia (*Tabī'at al-'Umrān*)

Karakter peradaban manusia sejatinya merupakan suatu ilmu pengetahuan tersendiri dan sebuah konsepsi baru dengan tujuan khususnya adalah peradaban manusia (*al-'umrān al-basyarīy*) dan masyarakat kemanusiaan (*al-ijtimā' al-insāni*).<sup>41</sup> Ibnu Khaldun mencoba melihat sebuah peradaban (*al-'umrān*) yang dimiliki oleh setiap manusia dari manusia itu sendiri dan apapun yang berkaitan dengannya, seperti sifat sosial yang alami bagi manusia, kondisi geografi di mana mereka tinggal beserta pengaruh-pengaruhnya, hingga adanya sosok manusia luar biasa seperti Nabi. Semua ini diistilahkan olehnya sebagai *al-ijtimā' al-basyari* (masyarakat kemanusiaan) atau kebudayaan manusia. Di sisi lain, masyarakat itu sendiri ada yang masih dalam tingkat badui dan ada juga yang sudah mencapai suatu peradaban, hal ini ia jelaskan bahwa terdapat beberapa elemen pokok yang mempengaruhinya seperti pemerintahan dan kekuasaan, pembangunan dan perkotaan, wilayah ibukota dan distrik-distrik lainnya, mata pencaharian atau profesi, hingga ilmu pengetahuan. Elemen-elemen ini yang kemudian juga berperan penting terhadap proses kebudayaan dan peradaban bagi manusia pada umumnya. Dengan demikian, *al-'umrān* ini merupakan rangkuman antara ilmu politik, filsafat sejarah, dan sosiologi.<sup>42</sup>

---

<sup>40</sup> Zainab al-Khudhairi, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun*, 115-116.

<sup>41</sup> Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, terj: Ismail Yakub, 11.

<sup>42</sup> Zainab al-Khudhairi, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun*, 30.

## G. Metode Penelitian

### 1. Jenis dan Pendekatan Penelitian

Melihat objek kajian penelitian yang tempat penelitiannya berada di pustaka, maka penelitian ini dapat dikategorikan ke dalam jenis penelitian kualitatif kepustakaan (*library research*).<sup>43</sup> Di samping berdasar pada sumber-sumber kepustakaan seperti buku, artikel, maupun literatur lainnya, alasan menggunakan jenis kepustakaan ini adalah untuk memahami persoalan secara mendalam guna menemukan sebuah hipotesis atau teori tertentu.<sup>44</sup> Adapun jenis kepustakaan dalam penelitian ini adalah berupa kajian pemikiran tokoh,<sup>45</sup> di mana berusaha menyingkap lebih dalam terkait dengan sosok Ibnu Mujahid serta pemikirannya atas penyederhanaan tujuh Qiraat melalui karya monumentalnya.

Adapun pendekatan penelitian yang akan dilakukan adalah pendekatan filosofis-historis milik Ibnu Khaldun. Hal ini disebabkan teori sejarahnya terbilang masyhur disebut dengan filsafat sejarah,<sup>46</sup> di mana ia tidak hanya melihat sejarah sebagai peristiwa yang telah terjadi saja kemudian diriwayatkan kembali, melainkan sejarah juga diperlukan pendekatan filosofis melalui pendalaman tentang peradaban sebuah masyarakat disertai hukum kausalitasnya.<sup>47</sup> Pendekatan filosofis juga diperlukan untuk melihat sosok Ibnu Mujahid dan peradaban yang mengitari masa hidupnya. Begitu pula dengan tempat kelahirannya di kota Baghdad, kemudian

---

<sup>43</sup> Andi Prastowo, *Metode Penelitian Kualitatif dalam Perspektif Rancangan Penelitian*, (Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2020), 190.

<sup>44</sup> Selengkapnya lihat: Tim Penyusun Edisi 2022, *Panduan Penulisan Karya Tulis Ilmiah Pascasarjana UIN Walisongo Semarang Tahun 2022*, (Semarang: Pascasarjana UIN Walisongo, 2022), PDF e-book, 33-34.

<sup>45</sup> Penelitian tentang pemikiran tokoh adalah usaha menggali pemikiran tokoh-tokoh tertentu yang memiliki karya-karya fenomenal. Lihat jenis-jenis penelitian kepustakaan: Amir Hamzah, *Metode Penelitian Kualitatif: Rekonstruksi Pemikiran Dasar serta Contoh Penerapan Pada Ilmu Pendidikan, Sosial & Humaniora*, (Batu: Literasi Nusantara, 2019), 269.

<sup>46</sup> Ibnu Khaldun memiliki dua aspek yang berbeda dengan sejarawan lainnya, yaitu: 1). Ia membedakan sejarah dan filsafat sejarah, 2). Keberadaan tanggung jawab penuh terhadap sebab-sebab sebuah peristiwa maupun kejadian tertentu. Dengan demikian, teori sejarah Ibnu Khaldun sering disebut dengan filsafat sejarah. Lihat selengkapnya: Samiyah Hasan Al-Sa'atiy, *Ibnu Khaldūn Mubdi'an: Qirā'ah Jadīdah li Fikrihī wa Manhajihī fī 'Ilmi al-Ijtīmā'īy*, (Kairo: Al-Majlis al-A'la li Saqafah, 2006), PDF e-book, 17.

<sup>47</sup> Lihat selengkapnya: Saepul Japar Sidik, dkk., "Nilai-nilai Keimanan", 5-6.

rihlah keilmuannya, serta alasan penyederhanaan Qiraat olehnya yang diasumsikan berkaitan dengan aspek psikologis. Dengan demikian, melalui beberapa pendekatan tersebut diharapkan tujuan dan manfaat penelitian ini semakin terang.

## 2. Sumber Data

Sumber data dalam penelitian ini terbagi menjadi dua, yaitu data primer dan data sekunder.<sup>48</sup> Adapun data primer dalam penelitian ini adalah kitab milik Ibnu Mujahid sendiri, yakni *Kitāb al-Sab'ah fi al-Qirā'āt*,<sup>49</sup> Sementara data sekunder dalam penelitian ini terbagi dua: 1). Data khusus terkait profil Ibnu Mujahid seperti *Al-Ibānah 'an Ma'āni Al-Qur'ān*<sup>50</sup> dan *I'jāz al-Qirā'āt al-Qur'āniyah*.<sup>51</sup> 2). Data khusus terkait teori Ibnu Khaldun, yakni kitab *Muqaddimah* beserta buku terjemahnya serta buku Filsafat

---

<sup>48</sup> Jonathan Sarwono, *Metode Penelitian Kuantitatif Dan Kualitatif*, (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2006), 209.

<sup>49</sup> Termasuk juga pengantar Syaūqī Dhaif dalam *Muqaddimah* kitab tersebut. Ia memberikan keterangan tambahan terkait Qiraat secara umum, lalu sosok Ibnu Mujahid sebagai mahaguru Qiraat pada masanya, keterangan dari Kitab *Al-Sab'ah*-nya tersebut, serta perdebatannya terhadap tujuh Qari dan periwayat yang dipilihnya. Lihat selengkapnya: Ibnu Mujahid, *Kitāb al-Sab'ah*, 5-33.

<sup>50</sup> Merupakan kitab tentang Qiraat karya Makki Bin Abi Thalib al-Qaisi (355-437 H). Tokoh kelahiran Qairawan, Tunisia dan bermukim di Cordoba, Andalusia ini cukup berperan penting dalam bidang Qiraat pada masanya hingga periode setelahnya, hal tersebut dibuktikan dari banyaknya karya Makki dalam bidang Qiraat meskipun ia juga memiliki banyak karya dalam disiplin Ulumul Qur'an. Beberapa karya terkait Qiraatnya seperti *al-Tabṣīrah fī al-Qirā'āt* yang terdiri dari 5 juz, *al-Mūjiz fī al-Qirā'āt* terdiri dari 2 juz, dan *al-Kasyf 'an Wujūh al-Qirā'āt wa 'Ilalihā* terdiri dari 10 juz, termasuk kitab *al-Ibānah* ini yang sebenarnya merupakan kesambungan dari kitab *al-Kasyf* tersebut namun dimuat secara lebih ringkas, yakni 1 juz dan dalam bentuk kitab yang berbeda. Kitab *Al-Ibānah* ini dapat dikategorikan sebagai kitab babon ringkas bagi ilmu Qiraat, sebab banyak dari ulama-ulama Qiraat maupun yang menekuni bidang Al-Qur'an yang menjadikannya sebagai rujukan, seperti Imam Badruddin Al-Zarkasyi dalam *Al-Burhan*, Ibnu al-Jazari dalam *al-Nasyr*, dan Imam Al-Syuyuthi dalam *Al-Itqān*. Lihat selengkapnya: Makki, *al-Ibānah 'an Ma'āni al-Qur'ān*, 3-19.

<sup>51</sup> Kitab karya Dr. Shabri Al-Asywah ini dipilih di samping lebih modern kemunculannya juga termuat di dalamnya tentang peran Ibnu Mujahid yang lebih kompleks. Hal tersebut dibuktikan dari sub judul tersendiri terkait Ibnu Mujahid dan Qiraat tujuhnya, kemudian hal-hal yang melatarbelakangi penyederhanaannya, kondisi Qiraat pada masa hidupnya, bahkan aspek falsafah Ibnu Mujahid dalam pemilihan tujuh Qiraat. Lihat selengkapnya: Shabri Al-Asywah, *I'jāz al-Qirā'āt al-Qur'āniyah: Dirāsah fī Tārīkh al-Qirā'āt wa Ittijāhāt al-Qurrā'*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1998), PDF e-book, 60-80.

Sejarah Ibnu Khaldun karya Zainab Al-Khudairi.<sup>52</sup> Di samping itu, data sekunder penelitian ini juga didukung oleh sejumlah buku, artikel hasil penelitian baik dalam bentuk jurnal, makalah, website resmi seperti milik LPMQ Kemenag RI, dan literatur lainnya yang mendukung tentang penyederhanaan Qiraat oleh Ibnu Mujahid,<sup>53</sup> seperti beberapa kitab ‘*Ulūm al-Qur’ān*’<sup>54</sup> dan menunjang teori sejarah Ibnu Khaldun, seperti hasil kajian yang menerapkan teori sejarahnya tersebut<sup>55</sup> maupun buku-buku terkait sejarah peradaban Islam.<sup>56</sup>

### 3. Fokus Penelitian

Sebagaimana mengacu pada rumusan masalah sebelumnya,<sup>57</sup> penelitian ini akan mengacu pada dua persoalan, yakni penelusuran faktor-faktor yang mendasari penyederhanaan Qiraat tujuh oleh Ibnu Mujahid dan motivasi apa yang mendasarinya untuk menyusun

---

<sup>52</sup> Abdurrahman Ibnu Khaldun, *Mukaddimah Ibnu Khaldun*, terj: Masturi Irham dkk, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2011). PDF e-book dan Zainab al-Khudhairi, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun*, terj. Ahmad Rofi’ ‘Utsmani, (Bandung: Pustaka, 1979).

<sup>53</sup> Beberapa di antara artikel jurnal adalah Okváth Csaba, “Ibn Mujāhid and Canonical Recitations”, *Journal of Islamic Sciences* 12 (2014): 115-149. doi: [https://cis-ca.org/media/pdf/2014/2/A\\_imacr.pdf](https://cis-ca.org/media/pdf/2014/2/A_imacr.pdf); Rumi Chafidhoh dan Kholila Mukaromah, “Sejarah Al-Qur’an: Telaah Atas Sejarah Sab’u Qirā’at Dalam Disiplin Ilmu”, *QOF* 1 (2017): 39-50. doi: <https://doi.org/10.30762/qof.v1i1.928>; dan Faridatus Sa’adah, “Perkembangan Qirā’at di Indonesia: Tradisi Penghafalan Qirā’at Sab’ah dari Ahlinya yang Bersanad”, *Shūhuf* 12 (2019): 201-225. doi: <https://doi.org/10.22548/shf.v12i2.418>.

<sup>54</sup> Beberapa di antaranya lihat: Al-Zarkasyi, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān juz 1*, 318-338; Jalaluddin Al-Syuyuthi, *Al-Itqān fī ‘Ulum al-Qur’ān*, (Kairo: Dar al-Hadits, 2006), 230-248; dan Al-Zarqani, *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān juz 1*, 81.

<sup>55</sup> Beberapa di antaranya lihat: Bethari Widiya Hardanti, “Tiga Fase Sejarah Berdasarkan Pemikiran Ibnu Khaldun Dalam Sejarah Indonesia”, *Historiography* 1 (2021): 178-192. doi: <http://dx.doi.org/10.17977/um081v1i22021p178-192>; Yulianti & Nurhalisah, “Peran Ibnu Khaldun Dalam Pandangan Filsafat Sejarah Islam”, *Historis* 4 (2019): 52-57. doi: <https://journal.ummat.ac.id/index.php/historis/article/view/1398>; dan Muhammad Zailani Putra & Abubakar HM, “Bagaimana Dinasti Al-Muwahidun Hancur?: Merefleksikan Pemikiran Sejarah Ibn Khaldun”, *Syams* 1 (2020): 89-101. doi: <https://e-journal.iain-palangkaraya.ac.id/index.php/syams/article/view/2589>.

<sup>56</sup> Beberapa di antaranya lihat: A. Hasjmy, *Sejarah Kebudayaan Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975); Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam: Dirasah Islamiyah II*, (Jakarta: PT Rajagrafindo Persada, 2008); dan Faisal Ismail, *Sejarah & Kebudayaan Islam Periode Klasik (Abad VII-XIII M)*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2017).

<sup>57</sup> Fokus penelitian yang dimaksud merupakan objek khusus dalam penelitian sebagaimana rumusan masalah yang telah ditetapkan dengan tujuan diperolehnya data dengan tingkat kebenaran yang tinggi, lihat selengkapnya: Tim Penyusun Edisi 2022, *Panduan Penulisan*, 35.

kitab *Al-Sab'ah*. Kedua persoalan ini akan ditinjau ulang melalui perspektif kritik historis milik Ibnu Khaldun melalui *Muqaddimah* kitabnya *Al-Ibar* serta beberapa buku pendukung lainnya seperti Filsafat Sejarah Ibnu Khaldun karya Al-Khudairi sebelumnya.

#### 4. Metode Pengumpulan Data

Sebagaimana jenis penelitian yang telah dijelaskan sebelumnya, yakni kepastakaan berupa studi tokoh, maka metode pengumpulan data yang digunakan adalah metode dokumentasi. Metode ini dapat dilakukan dengan memanfaatkan teknologi informasi yang berkembang hingga saat ini seperti *e-book*, *e-journal*, internet, dan lainnya.<sup>58</sup> Hal tersebut dilakukan sebab meninjau data penelitian, yakni teori sejarah Ibnu Khaldun dan tokoh Ibnu Mujahid, yang terbilang sudah masyhur di dalam beberapa literasi terdahulu dan banyak dimuat ulang dalam bentuk portabel atau digital, seperti *e-book Muqaddimah Ibnu Khaldun* dan *Kitāb al-Sab'ah fī al-Qirā'āt* karya Ibnu Mujahid.<sup>59</sup> Dengan demikian, fungsi dan manfaat dari data penelitian tersebut melalui teknik dokumentasi ini akan memaksimalkan eksplorasi dan eksplanasi yang menunjang penelitian ini.

#### 5. Teknik Analisis Data

Teknik menganalisis data dalam penelitian ini dapat dibagi menjadi 3 langkah. *Pertama*, Reduksi data. *Kedua*, Penyajian data. *Ketiga*, Penarikan simpulan.<sup>60</sup>

Reduksi data diartikan sebagai proses pemilihan, pemusatan dan penyederhanaan. Langkah ini juga bagian dari analisis yang menajamkan, menggolongkan serta mengorganisir data hingga dapat ditarik simpulan akhir dan diverifikasi. Secara praktik, dalam langkah pertama ini data berupa tokoh Ibnu Mujahid, kitab *al-Sab'ah*, dan setting kehidupan yang mengitarinya akan dipertajam

---

<sup>58</sup> Tim Penyusun Edisi 2022, *Panduan Penulisan*, 35.

<sup>59</sup> Seperti contoh *e-book* kitab *Muqaddimah* dalam <https://waqfeya.net/book.php?bid=7988> dan *e-book* kitab *Al-Sab'ah fī al-Qirā'āt* dalam <https://waqfeya.net/book.php?bid=10471>.

<sup>60</sup> Teknik yang digunakan ini mengikuti cara kerja analisis menurut Miles dan Huberman (1992). Lihat: Hardani, *Metode Penelitian Kualitatif & Kuantitatif*, (Yogyakarta: Pustaka Ilmu, 2020), 163-173.

sebagai pusat penelitian. Begitu juga dengan data lintasan sejarah kodifikasi Qiraat.

Selanjutnya adalah penyajian data. Langkah ini dilakukan untuk memahami apa yang terjadi dan merencanakan kerja selanjutnya yang dapat dilakukan dengan menghubungkan antar kategori. Dengan demikian, penyajian yang dimaksud adalah sekumpulan informasi tersusun yang memberi kemungkinan adanya penarikan simpulan dan pengambilan tindakan. Oleh karenanya data-data tentang tokoh Ibnu Mujahid dan lain sejenisnya akan disusun kembali secara spesifik agar dapat dikorelasikan dengan beberapa teori Ibnu Khaldun sebelumnya. Spesifikasi tersebut seperti biografi Ibnu Mujahid, kitab *al-Sab'ah*, hingga setting kehidupan yang mengitari masa hidupnya.

Langkah akhir adalah penarikan simpulan. Dapat disebut juga dengan proses verifikasi yang karenanya simpulan awal masih bersifat sementara, sehingga akan berubah apabila ditemukan bukti kuat lainnya. Dengan demikian, hipotesis dasar bahwa adanya keterpengaruhannya eksternal atas penyederhanaan Ibnu Mujahid akan terus diverifikasi kebenarannya melalui beberapa teori sejarah Ibnu Khaldun.

## H. Sistematika Pembahasan

Penelitian tentang Ibnu Mujahid dan sejarah penyederhanaan Qiraat ini akan terbagi menjadi lima bab. Bab pertama merupakan pendahuluan, mencakup latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, penelitian terdahulu yang relevan, dan metode penelitian. Latar belakang masalah berisi problem masalah yang menjadi pondasi awal penelitian ini yang akan diawali dengan siapa sosok Ibnu Mujahid serta apa peranannya di dalam disiplin ilmu Qiraat Al-Qur'an, dilanjut dengan karya monumentalnya *al-Sab'ah fi al-Qirā'at*. Dengan dasar tersebut, kemudian dijelaskan gap atau kesenjangan yang berimplikasi pada pemilihan metode membaca ulang sejarah melalui teori milik Ibnu Khaldun. Gap tersebut kemudian dituangkan dalam bentuk pertanyaan akademik yang disebut dalam rumusan masalah. Adapun tujuan dan manfaat penelitian ditujukan untuk melihat gambaran yang ingin dicapai dari penelitian ini. Sementara penelitian terdahulu yang relevan berfungsi untuk melihat

posisi penelitian ini dengan meninjau kembali beberapa riset relevan yang sudah ada sebelumnya. Adapun kerangka teori berisi tentang ruang lingkup kritik-historis Ibnu Khaldun sebagai metode pembacaan sejarah yang dikehendaki sebelumnya. Dilanjut dengan metode penelitian yang memuat uraian jenis dan pendekatan penelitian, fokus penelitian, metode pengumpulan data dan teknis analisisnya.

Bab kedua merupakan landasan teori yang berisi ruang lingkup kritik-historis Ibnu Khaldun sebagai penjabaran dari kerangka teori sebelumnya. Bab ini berisi lima sub-bab pokok: *pertama*, pengertian dan maksud kritik-historis Ibnu Khaldun. *Kedua*, hukum determinisme sejarah. *Ketiga*, beberapa kesalahan dalam penulisan sejarah. *Keempat*, kaidah-kaidah ilmu sejarah. *Kelima*, karakter peradaban manusia.

Bab ketiga adalah data-data yang menjadi sumber penelitian ini. Di dalamnya berisi sejarah perkembangan Qiraat, biografi Ibnu Mujahid dan kitab *Al-Sab'ah fi Al-Qirā'at* itu sendiri. Bagian pertama, mencakup Qiraat masa Nabi, masa Sahabat, masa Tabiin dan masa kodifikasi. Pada bagian kedua berisi profil, riwayat keilmuan dan karya-karya Ibnu Mujahid, sanad Qiraatnya dan setting kehidupan. Pada bagian ketiga memuat latar belakang penyusunan kitab, muatan dan sistematika penyajian kitab, pengaruh kepopuleran kitab dan profil tujuh Qari pilihan Ibnu Mujahid.

Bab keempat merupakan analisis yang berisi penyederhanaan tujuh Qiraat Ibnu Mujahid perspektif kritik-historis Ibnu Khaldun. Di dalamnya memuat dua sub utama: 1). Faktor-faktor penyederhanaan tujuh Qiraat Ibnu Mujahid; 2). Motivasi penulisan kitab *Al-Sab'ah fi al-Qirā'at* karya Ibnu Mujahid.

Bab kelima merupakan penutup, mencakup kesimpulan dan rekomendasi yang diharapkan untuk dapat ditindaklanjuti oleh para peneliti selanjutnya.

## BAB II

### RUANG LINGKUP KRITIK-HISTORIS IBNU KHALDUN

#### A. Pengertian dan Maksud Kritik-Historis Ibnu Khaldun

Pada bagian ini, penulis akan mencoba memfokuskan kajiannya pada ruang lingkup teori Ibnu Khaldun itu sendiri, yakni kritik-historis atau dapat diistilahkan dengan filsafat sejarah. Namun sebelum beranjak lebih dalam, diperlukan konsepsi dasar tentang apa pengertian dan maksud dari filsafat sejarahnya itu?. Sebelum menjawab pertanyaan itu, perlu diketahui bahwa Ibnu Khaldun membagi ilmu sejarah menjadi dua sisi, yaitu sisi lahir dan sisi batin, sebagaimana ungkapannya berikut:

*“Ilmu sejarah merupakan bagian dari berbagai cabang ilmu yang dipelajari oleh bangsa-bangsa dan generasi-generasi umat manusia. ... dilihat dari segi lahiriyah, sejarah tidak lebih dari berita tentang peristiwa-peristiwa masa lalu. Dalam sejarah tentang abad-abad lalu terdapat beragam pendapat, perumpamaan, dan pertemuan yang diadakan, khususnya di saat penjamuan. Selain itu, sejarah membuat kita memahami perubahan, kerajaan-kerajaan mengalami perluasan kawasan, bagaimana manusia-manusia memakmurkan dunia hingga membuat mereka meninggalkan tempat tinggal dan tibalah sang waktu menjumpai masa mereka. Secara batin, sejarah mengandung pemikiran, penelitian, dan alasan-alasan detail tentang perwujudan masyarakat dan dasar-dasarnya, sekaligus ilmu yang mendalam tentang karakter berbagai peristiwa. Karena itu, sejarah adalah ilmu yang orisinal tentang hikmah dan layak untuk dihitung sebagai bagian dari ilmu-ilmu yang mengandung kebijaksanaan atau filsafat.”<sup>61</sup>*

Dengan demikian, Ibnu Khaldun membedakan antara sisi lahiriyah ilmu sejarah sebagaimana terminologinya,<sup>62</sup> dan sisi batin

---

<sup>61</sup> Ibnu Khaldun, *Mukaddimah*, terj: Masturi Irham dkk, 9.

<sup>62</sup> Sejarah adalah uraian tentang kejadian-kejadian atau peristiwa pada masa lampau yang terkait dengan kehidupan manusia dan ilmu yang mempelajari tentang kejadian-kejadian itu disebut ilmu sejarah. Sementara Kuntowijoyo mengartikan sejarah dengan rekonstruksi masa lalu. Lihat: M. Dien Madjid & Johan Wahyudhi, *Ilmu Sejarah Sebuah*

berupa pemahaman kebijaksanaan atau kontemplasi (hikmah) tentang sejarah. Menurut Zainab al-Khudhairi, aspek kedua inilah yang merupakan salah satu cabang dari hikmah atau filsafat, sebab ia mengkaji berbagai sebab peristiwa dan hukum-hukum yang mengendalikannya.<sup>63</sup>

Berlanjut pada definisi filsafat sejarah secara lebih spesifik. Zainab al-Khudhairi menyatakan bahwa dalam pengertian yang paling sederhana, ia adalah “tinjauan terhadap peristiwa-peristiwa historis secara filosofis”. Hal ini bertujuan untuk mengetahui faktor-faktor dasar yang mengendalikan perjalanan berbagai peristiwa tersebut, untuk kemudian merangkum hukum-hukum umum yang tetap, dan mengarahkan perkembangan berbagai negara atau bangsa di dalam masa dan generasi yang beragam. Karena itu, filsafat sejarah berupaya untuk mengetahui suatu kerangka tertentu yang mana sejarah berjalan di atasnya. Dalam arti, perjalanan sejarah tidak acak-acakan dan memiliki pola yang diikutinya, ataupun arah yang ditujunya serta tujuan yang hendak dicapainya. Dalam kasus demikian, filsafat sejarah merupakan wawasan atau penilaian seorang pemikir terhadap sejarah.<sup>64</sup>

Bagi Ibnu Khaldun, masyarakat adalah makhluk historis yang hidup dan berkembang sesuai dengan hukum-hukum khusus yang berkenaan dengannya. Hukum-hukum tersebut dapat diamati dan dibatasi lewat pengkajian terhadap sejumlah fenomena sosial. Oleh karenanya, salah satu pendapatnya “*aṣabiyyah*” (solidaritas), merupakan asas berdirinya suatu negara dan faktor terpenting yang menyebabkan terjadinya perkembangan masyarakat.<sup>65</sup> Hal ini sejalan dengan pernyataannya bahwa setiap entitas, baik berupa materi (benda atau makhluk) maupun perbuatan yang timbul dari materi tersebut, memiliki karakter khusus dalam dirinya dan keadaan-keadaan baru yang dialaminya. Implikasinya, seorang pendengar berita yang mengetahui karakter berbagai peristiwa dan kondisi di dunia serta hukum-hukum pastinya, akan membantunya untuk meneliti

---

*Pengantar*, (Jakarta: Prenada Media Group, 2014), 8, dan Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah*, (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1995), 17.

<sup>63</sup> Zainab al-Khudhairi, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun*, 44.

<sup>64</sup> Zainab al-Khudhairi, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun*, 54.

<sup>65</sup> Zainab al-Khudhairi, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun*, 62.

kebenaran ataupun kedustaan berita tersebut sebagai cara yang paling efektif.<sup>66</sup> Begitulah kiranya bagian dari makna dan maksud filsafat sejarah yang digagas oleh Ibnu Khaldun, di mana baginya terdapat hukum-hukum utama determinisme<sup>67</sup> yang mengendalikan sejarah itu sendiri.

## B. Hukum Determinisme Sejarah

Bagi Ibnu Khaldun, terdapat tiga jenis hukum yang mengendalikan sejarah. *Pertama*, adalah hukum kausalitas, merupakan pandangan bahwa adanya hubungan sebab akibat (kausalitas) antara kenyataan-kenyataan dan fenomena-fenomena. Hal tersebut dapat dilihat dari ungkapannya, sebagai berikut:<sup>68</sup>

*“Ketahuilah – semoga Allah memberikan petunjuk kepada kita semua – sesungguhnya alam ini dan makhluk-makhluk yang berada di dalamnya berada dalam sistem yang rapi, tepat, hubungan sebab dengan akibat (kausalitas), dunia yang satu dengan dunia yang lain, perubahan sebagian wujud menjadi wujud lain yang tiada pernah berhenti keajaiban-keajaibannya dan tidak pernah tercapai batas-batas akhirnya.”*

Di sisi lain, sebagaimana yang kita ketahui bahwa hukum kausalitas dikenakan pada ilmu-ilmu alam. Namun, Ibnu Khaldun dengan kejeniusannya menerapkan pula pada sejarah, tepatnya saat ia menceritakan faktor-faktor kelemahan yang terjadi pada sebuah negara, salah satunya melalui pernyataannya berikut:<sup>69</sup>

*“Telah kami kemukakan pula bahwa itu (faktor-faktor kelemahan dan berbagai penyebabnya) terjadi pada kerajaan (menimpa negara) secara alami. Bahwa semua itu alamiah baginya. Apabila kelemahan adalah hal yang alamiah dalam kerajaan maka kemunculannya adalah sama dengan*

---

<sup>66</sup> Ibnu Khaldun, *Mukaddimah*, terj: Masturi Irham dkk, 58-59.

<sup>67</sup> Determinisme adalah paham yang menganggap setiap kejadian atau tindakan, baik yang menyangkut jasmani maupun rohani, merupakan konsekuensi kejadian sebelumnya dan ada di luar kemauan. Lihat: Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, “KBBI Daring”, diakses 4 Februari 2024, <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/determinisme>.

<sup>68</sup> Ibnu Khaldun, *Mukaddimah*, terj: Masturi Irham dkk, 146.

<sup>69</sup> Ibnu Khaldun, *Mukaddimah*, terj: Masturi Irham dkk, 551.

*kemunculan hal-hal alamiah lain, sebagaimana kelemahan yang terjadi pada tubuh binatang dan kelemahan karena sakit permanen yang tidak mungkin disembuhkan maupun dihilangkan. Semua itu disebabkan secara alami. Hal-hal alamiah tidak dapat berganti.”*

Meski demikian, terdapat beberapa pengecualian dalam hukum kausalitas yang diyakini Ibnu Khaldun. Pengecualian tersebut berbentuk hal-hal luar biasa, seperti mukjizat para Nabi, karamah para wali, hingga sihir sekalipun.<sup>70</sup> Alhasil, uraian-uraian di atas menunjukkan bahwa Ibnu Khaldun berpegang pada hukum kausalitas, dan berlakunya hukum itu pada alam fisik dan alam manusia. Namun di sisi lain, Ia juga meyakini keberadaan hal-hal luar biasa pada diri Nabi, wali, bahkan ahli sihir yang mana tidak tunduk pada hukum kausalitas tersebut.<sup>71</sup>

**Kedua**, adalah hukum peniruan. Menurut Ibnu Khaldun, dari sebagian aspek semua masyarakat manusia adalah sama, dan kesamaan ini dikembalikan pada kesatuan pikiran manusia sehingga tidak ada perbedaan di antara jiwa manusia. Namun, apabila terjadi perbedaan maka hal ini kadang-kadang terjadi sebab keistimewaan yang Allah berikan kepada Nabi dan wali sebagaimana uraian sebelumnya. Hukum peniruan ini diungkapkan oleh Ibnu Khaldun bahwa “*al-qiyāsu wal muḥākātu lil insāni ṭabī’atun ma’rūfatun* (analogi dan peniruan dalam kehidupan manusia adalah peristiwa alami yang sudah terkenal)”.<sup>72</sup> Oleh karenanya, kecocokan keadaan-keadaan dengan kenyataan yang telah terjadi adalah suatu hal yang perlu diketahui oleh sejarawan. Bagi Ibnu Khaldun, ketidaktahuan atas hal tersebut akan menimbulkan kedustaan dan pemalsuan sebuah berita.<sup>73</sup>

Hukum ini juga menyebabkan terjadinya kesamaan sosial, sebagaimana diuraikan olehnya dalam sebuah pasal yang berjudul “*Bangsa Terjajah Selalu Mengikuti Bentuk Penjajah, Baik dalam*

---

<sup>70</sup> Lihat selengkapnya: Ibnu Khaldun, *Mukaddimah*, terj: Masturi Irham dkk, 139-146.

<sup>71</sup> Zainab al-Khudhairi, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun*, 114.

<sup>72</sup> Lihat: Ibnu Khaldun, *Muqaddimah Ibnu Khaldun*, 117, dan terjemahannya: Ibnu Khaldun, *Mukaddimah*, terj: Masturi Irham dkk, 49.

<sup>73</sup> Ibnu Khaldun, *Mukaddimah*, terj: Masturi Irham dkk, 58.

*Slogan-slogan, Gaya Busana, Agama dan Keyakinan, Serta Berbagai Aktivitas dan Perilaku Mereka*”.<sup>74</sup> Dalam pasal tersebut dapat disimpulkan bahwa 1). Masyarakat meniru para pemegang kekuasaan; 2). Para pemegang kekuasaan tersebut meniru para pemegang kekuasaan sebelum mereka; 3). Para pemegang kekuasaan yang kalah meniru para pemegang kekuasaan yang baru. Dengan demikian, hukum peniruan ini merupakan suatu hukum yang umum, yang mendorong gerak perkembangan ke depan, sebab terkadang ia merupakan peniruan terhadap hal yang lebih baru, kemudian melengkapinya dan menciptakan sesuatu yang baru.<sup>75</sup>

*Ketiga*, adalah hukum perbedaan. Perbedaan dan peniruan sejatinya merupakan hubungan dialektis, sebab perbedaan akan mendorong pada upaya untuk meniru dan dengan berulang kali peniruan tersebut akan membuat terjadinya perubahan. Perubahan yang terjadi kemudian akan membuatnya berbeda secara total, karena peniru hanya akan mengambil apa yang ia kagumi dan kemudian melengkapinya, sehingga timbul jalinan yang berbeda pula. Di sisi lain, kemunculan peniru lainnya memicu perbedaan yang semakin besar. Menurut Ibnu Khaldun terdapat beberapa faktor perbedaan masyarakat satu dengan lainnya, seperti faktor geografis, fisik, ekonomis, politik, adat istiadat, tradisi, dan agama.<sup>76</sup> Terkait dengan hukum perbedaan ini, secara gamblang Ibnu Khaldun menyatakan sebagai berikut:<sup>77</sup>

*“Di antara kekeliruan yang samar dalam bidang sejarah adalah lalai dari pergantian situasi dan kondisi yang dialami bangsa-bangsa dan generasi-generasi yang beriringan dengan pergantian zaman dan waktu. Sebab, perubahan atau pergantian tersebut tidak terjadi kecuali dalam rentang waktu yang sangat lama, sehingga hanya dipahami oleh segelintir orang saja. Sebab-sebab utama yang melatarbelakangi perubahan keadaan dan tradisi-tradisi adalah setiap generasi mengikuti tradisi-tradisi penguasanya. Lalu ketika datang para penguasa lain setelah mereka, dan timbul asimilasi atau akulturasi budaya seperti yang terjadi sebelumnya, maka*

---

<sup>74</sup> Ibnu Khaldun, *Mukaddimah*, terj: Masturi Irham dkk, 237-238.

<sup>75</sup> Zainab al-Khudhairi, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun*, 113-114.

<sup>76</sup> Zainab al-Khudhairi, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun*, 115-116.

<sup>77</sup> Ibnu Khaldun, *Mukaddimah*, terj: Masturi Irham dkk, 47-49.

*muncul budaya baru yang berbeda dengan generasi sebelumnya. Perubahan dan pergeseran budaya terus-menerus terjadi sampai kepada budaya yang sangat bertolak belakang dengan yang pertama.”*

Dengan demikian, Ibnu Khaldun mengisyaratkan bahwa perbedaan antara satu masyarakat dan lainnya timbul dari upaya peniruan yang terjadi secara masif, hingga bertolak belakang dengan yang pertama. Alhasil, dialektis perbedaan dan peniruan ini tidak boleh diabaikan dalam penulisan sejarah bagi Ibnu Khaldun.

### **C. Beberapa Kesalahan dalam Penulisan Sejarah dan Langkah-langkah Semestinya**

Setelah uraian panjang tentang hukum determinisme sejarah, di antara ruang lingkup selanjutnya adalah beberapa kesalahan dalam penulisan sejarah yang dikritik oleh Ibnu Khaldun. Menurutnya, terdapat beberapa sebab kesalahan tersebut, sebagai berikut: 1). Keberpihakan kepada pendapat atau mazhab tertentu; 2). Kepercayaan berlebihan kepada para penukil berita, dan untuk hal ini diperlukan rujukan ilmu *jarh wa ta'dil*; 3). Ketidaksanggupan memahami maksud yang sebenarnya dari apa yang penukil lihat atau dengar; 4). Sangkaan atau dugaan kebenaran (sebuah berita), yang umumnya terjadi akibat kepercayaan pada sang penukil; 5). Ketidaktahuan atas kecocokan kondisi/ hal ihwal dengan kenyataannya, sebab berpotensi masuknya pemalsuan atau rekaan; 6). Ambisi mayoritas orang untuk dekat dengan orang-orang yang berkedudukan tinggi, melalui jalur pujian, menyebarkan kepopuleran mereka, menganggap baik perbuatan mereka dan memberi tafsiran yang selalu menguntungkan mereka; 7). Ketidaktahuan atas tabiat/watak keadaan dan kondisi sebuah peradaban.<sup>78</sup>

Dari ketujuh sebab-sebab di atas, menurut Ibnu Khaldun sebab terakhir-lah yang paling utama. Sebab baginya, segala sesuatu (baik benda ataupun perbuatan) tunduk kepada hukum watak dan hukum perubahan atau memiliki karakter khusus dalam dirinya dan keadaan-keadaan baru yang dialaminya. Dengan demikian, setiap fenomena dalam wujud (baik fenomena alam maupun sosial) mempunyai

---

<sup>78</sup> Selengkapnya lihat: Ibnu Khaldun, *Mukaddimah*, terj: Masturi Irham dkk, 57-59.

hukum-hukum pengendalinya, terlepas dalam keadaan stabil maupun berubah. Hal tersebut berimplikasi pada para sejarawan yang hendaknya mengetahui hal ihwal itu sehingga mereka mampu membedakan antara berita yang benar dan yang bohong.<sup>79</sup>

Setelah menguraikan tentang kesalahan para sejarawan, Ibnu Khaldun kemudian menawarkan sarana atau langkah yang tepat untuk meneliti kebenaran atau kedustaan sebuah berita. Langkah-langkah itu tidak disebutkannya secara gamblang, namun setidaknya ia menyinggung dua langkah. **Pertama**, mengetahui kemungkinan atau kemustahilan suatu berita atas terjadinya suatu peristiwa. Hal ini dapat dilakukan dengan mengetahui karakter-karakter peradaban (ilmu kebudayaan) yang Ibnu Khaldun terangkan secara rinci di dalam *Muqaddimah*-nya ini, dan akan penulis spesifikasikan lagi di sub-bab selanjutnya. **Kedua**, pengkajian terhadap penutur berita melalui metode *jarḥ wa ta'dīl*. Kedua langkah tersebut ia urutkan sebagaimana mestinya, yaitu mendahulukan kemungkinan atau kemustahilan suatu berita daripada pengkajian penutur berita.<sup>80</sup> Karenanya, jika sebuah berita dirasa tidak sesuai atau tidak memungkinkan maka langkah selanjutnya (*jarḥ wa ta'dīl*) tidak perlu dilakukan.

#### D. Kaidah-Kaidah Ilmu Sejarah

Secara terang, Ibnu Khaldun tidak memberikan sebuah sub-judul atau pasal khusus terkait dengan kaidah-kaidah ilmu sejarah ini. Hal ini juga berlaku pada aspek metodologi lainnya, seperti langkah-langkah atau sarana yang diperlukan dalam meneliti kebenaran sejarah sebagaimana uraian sebelumnya. Meski demikian, para pembacanya akan dapat memahami aspek-aspek tersebut melalui pembacaan yang teliti, yang dalam hal ini secara gamblang Ibnu Khaldun berkata “*yaḥtāju ṣāhibu ḥāzāl fann ilal ‘ilmi bi qawā’idis siyāsati,...*(orang yang ingin menekuni bidang sejarah membutuhkan kaidah-kaidah politik,...)”.<sup>81</sup> Didukung dengan Masturi Irham sebagai penerjemah *Mukaddimah* ini yang juga memberikan sub-judul tersendiri. Dengan demikian, kaidah-kaidah ilmu sejarah ini tampak

---

<sup>79</sup> Zainab al-Khudhairi, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun*, 48.

<sup>80</sup> Ibnu Khaldun, *Mukaddimah*, terj: Masturi Irham dkk, 61.

<sup>81</sup> Ibnu Khaldun, *Muqaddimah Ibnu Khaldun*, 115.

melalui beberapa ungkapan Ibnu Khaldun di dalam pengantarnya, Mukaddimah.

Menurut Ibnu Khaldun terdapat beberapa ilmu yang dibutuhkan oleh seseorang yang ingin menekuni bidang sejarah. Pengetahuan tersebut adalah sebagaimana yang dinyatakan olehnya berikut:<sup>82</sup>

*“Orang yang ingin menekuni bidang sejarah membutuhkan ilmu politik, karakter-karakter alam, perbedaan bangsa-bangsa, kawasan, dan zaman dalam perjalanan hidup, akhlak, tradisi, mazhab, dan hal-hal lain. Di samping itu ia harus menguasai masa sekarang untuk membandingkan masa lalu, mencari sisi-sisi persamaan dan sisi-sisi perbedaan antara keduanya, menggali latar belakang persamaan dan latar belakang perbedaan tersebut.”*

*“Orang yang menekuni ilmu sejarah juga harus mengetahui prinsip-prinsip tentang kerajaan, agama, permulaan kemunculannya, faktor-faktor eksistensinya, kondisi prang-orang yang berkecimpung di dalamnya, dan berita-berita mereka sehingga ia dapat menguasai latar belakang setiap beritanya.”*

*“Setelah itu, hendaknya ia menilai berita yang dinukil dengan kaidah-kaidah dan prinsip-prinsip yang telah dimilikinya. Jika berita tersebut sesuai dengannya dan berjalan sesuai dengan hukum-hukumnya, maka berita tersebut adalah benar. Jika tidak demikian, maka ia mendustakannya dan meninggalkannya.”*

Setelah uraian panjang tersebut, Ibnu Khaldun kemudian menyebut beberapa nama orang-orang terdahulu yang menganggap besarnya nilai sejarah sebab hal-hal tersebut. Mereka adalah Al-Thabari, Al-Bukhari, Ibnu Ishaq, dan ulama-ulama lainnya. Namun, menurutnya masih banyak orang yang mengabaikan metode tersebut hingga cara ini terlupakan dan tidak diketahui. Di sisi lain, orang-orang awam yang belum matang keilmuannya akan menganggap remeh untuk meneliti, menghafal, dan menggeluti sejarah,

---

<sup>82</sup> Ibnu Khaldun, *Mukaddimah*, terj: Masturi Irham dkk, 47.

implikasinya fakta yang terjaga kebenarannya akan tercampur dengan kedustaan.

Selain hal-hal di atas, terdapat beberapa poin penting yang disebutkan sang sejarawan Muslim ini. Adalah perlunya pengetahuan atas pergantian atau perubahan situasi dan kondisi yang di alami bangsa-bangsa dan generasi-generasi, yang mana beriringan dengan pergantian zaman dan waktu. Hal ini terjadi sebab kondisi dunia, bangsa-bangsa, tradisi-tradisi mereka, dan keyakinan mereka tidak menetap dengan satu pola saja, akan tetapi mengalami perubahan dan perpindahan keadaan yang sesuai dengan perkembangan zaman. Dengan demikian, Ibnu Khaldun tidak hanya menjadikan perubahan seperti yang dialami oleh manusia dan waktu, namun ia juga mengaitkannya dengan seluruh tempat, penjuru dunia, dan bangsa-bangsa, dan demikianlah sunnatullah yang berlaku.<sup>83</sup>

#### **E. Karakter Peradaban Manusia**

Pembahasan sub-judul ini tidak lain adalah isi dari “buku pertama” di dalam kitab besar *al-‘Ibar*, sebagaimana keterangan yang telah diuraikan sebelumnya. Dari tiga buku pokok pembahasan kitab tersebut, buku pertama inilah yang kemudian disandingkan dengan pengantar (*Muqaddimah*) sebagai teori filsafat sejarah Ibnu Khaldun, dan dimuat ke dalam satu cetakan buku tersendiri. Sebagai pengingat, judul besar dari buku pertama ini adalah “*Karakter peradaban manusia serta penopang-penopangnya berupa kehidupan primitif, kehidupan perkotaan, kemenangan suatu kelompok, mata pencaharian, profesi, ilmu pengetahuan dan sejenisnya, serta sebab-sebab yang melatarinya*”. Sebagai teori filsafat sejarah, kandungan dari buku pertama ini diawali dengan uraian tentang hakikat sejarah, dilanjut dengan sisipan kebohongan yang masuk ke dalam sebuah berita beserta faktornya, langkah-langkah untuk meneliti kebenaran sejarah, dan seterusnya.<sup>84</sup>

Untuk memfokuskan kajian di sub ini, penulis akan menguraikan lebih detail tentang beberapa pembagian di dalam buku pertamanya. Sebagaimana keterangan yang disebut langsung oleh Ibnu Khaldun,

---

<sup>83</sup> Ibnu Khaldun, *Mukaddimah*, terj: Masturi Irham dkk, 47-48.

<sup>84</sup> Lihat selengkapnya catatan kaki nomor 51.

buku pertama ini terbagi menjadi enam bab yang mana setiap babnya terdiri dari beberapa pasal yang bervariasi beserta masing-masing judulnya. Adapun gambaran pembagian tersebut adalah sebagai berikut:

Bab	Judul Bab	Jumlah Pembagian Pasal <sup>85</sup>
1	Peradaban manusia secara umum	6 Mukadimah <sup>86</sup>
2	Peradaban badui, bangsa-bangsa dan kabilah-kabilah liar, serta kondisi kehidupan mereka, ditambah keterangan dasar dan kata pengantar	29 Pasal
3	Kerajaan-kerajaan secara umum, kerajaan, kekhalifahan, jabatan kepemimpinan, dan semua yang berhubungan dengannya	54 Pasal
4	Negeri-negeri, kota-kota, dan pembangunan lainnya serta peristiwa yang berkaitan dengannya	22 Pasal
5	Mata pencaharian dan kewajibannya, baik berupa usaha maupun kerajinan-keterampilan dan berbagai kondisi yang menimpa	33 Pasal
6	Berbagai jenis ilmu pengetahuan, metode pengajaran, cara memperoleh dan berbagai dimensinya, dan segala sesuatu yang berhubungan dengannya	60 Pasal

Tabel 2.1. Rangkuman tema besar *Al-'Umrān* Ibnu Khaldun di dalam beberapa sub bab.

Deskripsi umum sebagaimana bagan di atas tentu sama sekali tidak akan dapat merepresentasikan teori-teori sejarah sebagai isi

<sup>85</sup> Penyebutan pasal di dalam bagan ini sengaja penulis tidak sebut secara rinci disertai judulnya masing-masing. Hal ini tidak lain sebab banyaknya pasal yang diurai oleh Ibnu Khaldun sebagaimana tertera di bagan tersebut.

<sup>86</sup> Khusus di dalam bab satu, Ibnu Khaldun mengistilahkannya dengan *muqaddimāt* (pengantar-pengantar) bukan *fuṣūl* (pasal-pasal). Lihat: Ibnu Khaldun, *Muqaddimah Ibnu Khaldun*, 137.

kandungannya. Untuk itu, penulis perlu memperinci lebih detail tentang intisari yang termuat di dalam bab-bab tersebut. Namun, secara khusus akan ditekankan pada “**bab pertama**”, sebab bahasan pokok tentang peradaban (*al-‘umrān*) ada di dalam unsur manusia itu sendiri, sebelum menjalar ke unsur-unsur lainnya seperti kerajaan/negara, ilmu pengetahuan, dan profesi (mata pencaharian). Seperti keterangan bagan di atas, bab pertama ini terdiri dari enam mukadimah dengan perinciannya sebagai berikut:

*Mukadimah pertama*, berjudul “*Innal ijtīmā’al insāniyya darūriyyun* (hubungan sosial manusia adalah sesuatu yang pasti), di dalamnya memuat keterangan panjang tentang manusia adalah makhluk sosial. Secara ringkas, di dalam mukadimah ini Ibnu Khaldun ingin menyampaikan bahwa manusia pasti membutuhkan manusia lain demi memenuhi kebutuhan hidupnya. Hal ini ia contohkan seperti seseorang yang ingin makan, maka ia memerlukan bahan makanan dan beberapa peralatan penunjangnya, namun keberadaan peralatan tersebut dapat terwujud dengan adanya tukang besi, dan seseorang yang ahli di bidangnya. Dengan demikian, hubungan sosial adalah kesempurnaan wujud manusia itu sendiri yang dengannya dapat terwujud apa yang dikehendaki oleh Allah berupa kemakmuran dunia dan menjadikannya sebagai khalifah di bumi.

Meski demikian, Ibnu Khaldun juga tidak menafikan sifat memusuhi dan menzalimi yang merupakan bagian dari watak manusia. Karenanya, ketika hubungan sosial telah terbangun maka tetap diperlukan pihak yang dapat menolak kezaliman di antara mereka, dan tidak lain berasal dari mereka sendiri yang memiliki dominasi dan kekuasaan yang dapat memaksa atas mereka yang bertindak semena-mena. Alhasil, manusia itu memiliki tabiat istimewa yang harus ada di dalam diri mereka.<sup>87</sup>

*Mukadimah kedua*, berjudul “bagian bumi yang memiliki peradaban dan penjelasan atas sebagian pohon, sungai, dan kawasan”. Sebagaimana judulnya, Ibnu Khaldun mengurai secara detail bagaimana bentuk bumi, permukaannya berupa dataran dan lautan, hingga batas katulistiwa. Tidak hanya itu, ia juga menjelaskan bahwa

---

<sup>87</sup> Ibnu Khaldun, *Mukaddimah*, terj: Masturi Irham dkk, 69-73.

bagian bumi yang lebih condong ke bagian utara terdapat banyak kemakmuran daripada arah selatan hingga batas katulistiwa. Secara ringkas, Ia merincikan aspek geografis bumi di belahan dan hingga selatan berikut nama-namanya. Namun pada akhirnya ia mengakui bahwa gambaran gunung, laut, dan lembah-lembah tidak akan seluruhnya ia kutip, sebab konsentrasi utamanya adalah kawasan Afrika Barat yang merupakan negeri bangsa Barbar dan kawasan timur yang dihuni oleh bangsa-bangsa Arab, sebagaimana objek kajian sejarahnya yang telah penulis jelaskan sebelumnya<sup>88, 89</sup>.

*Mukadimah ketiga*, berjudul “kawasan pertengahan dan non-pertengahan, dan pengaruh udara terhadap warna kulit manusia dan berbagai macam kondisinya”. Bagian ini dapat dikatakan sebagai analisis Ibnu Khaldun atas pembagian kawasan iklim di mukadimah kedua, yakni adanya pengaruh perbedaan antara kawasan tengah dan pinggir terhadap fisik dan watak kehidupan yang berada di kawasan tersebut. Menurutnya, kawasan tengah merupakan kawasan yang paling stabil, dan stabilitas tersebut adalah wujud dari kesempurnaan. Karenanya, ilmu pengetahuan, profesi, bangunan, pakaian, dan lainnya terbentuk dari kawasan yang memiliki sifat stabil tersebut, bahkan baginya itulah alasan mengapa kebanyakan para Nabi berasal dari kawasan itu, sebab manusianya adalah manusia yang tengah-tengah dalam tubuh, warna, kulit, akhlak, dan agama. Dengan demikian, sebaliknya dengan kawasan non-tengah yang tingkat stabilitasnya kurang bahkan jauh.

Berdasar tujuh pembagian kawasan menurut Ibnu Khaldun, maka kawasan paling stabil dalam peradaban manusia yang disinggung olehnya adalah kawasan keempat. Sementara dua kawasan sisinya, yaitu kawasan ketiga dan kelima bersifat agak stabil, dan kawasan kedua dan keenam bersifat jauh dari stabil. Sedangkan dua kawasan

---

<sup>88</sup> Lihat catatan kaki nomor 48.

<sup>89</sup> Lihat selengkapnya: Ibnu Khaldun, *Mukaddimah*, terj: Masturi Irham dkk, 74-80. Sebenarnya Ibnu Khaldun memberikan pasal tambahan dari mukadimah kedua ini, dengan judul “Catatan Pelengkap untuk Mukadimah Kedua: Mengapa Belahan Utara lebih Makmur daripada Belahan Selatan”. Namun, pembahasannya di dalamnya tidak lain adalah uraian detail tentang geografi dan tujuh kawasan iklimnya yang terlalu panjang, sehingga dirasa tidak perlu dinyatakan di dalam tulisan ini. Selengkapnya lihat: Ibnu Khaldun, *Mukaddimah*, terj: Masturi Irham dkk, 81.

lainnya, yakni kawasan pertama dan ketujuh, menurutnya adalah kawasan yang sangat jauh dari stabil<sup>90,91</sup>

**Mukadimah keempat**, berjudul “pengaruh udara terhadap akhlak manusia”. Menurut Ibnu Khaldun adalah ketetapan bahwa panas itu menyebarkan udara dan uap serta menambah kuantitasnya, karenanya panas alami yang ada di dalam hati seseorang dapat menimbulkan luapan ruh yang memunculkan tabiat senang yang luar biasa. Ia mencontohkan orang-orang Sudan yang secara umum bersifat ringan, ceroboh, dan banyak senda gurau, sebab tinggal mereka di kawasan panas yang mana telah mendominasi emosi dan bentuk tubuh mereka. Begitu juga dengan negeri Mesir yang penduduknya didominasi oleh perasaan senang dan gembira. Berbeda dengan kota Fez (Fas, Maroko) yang termasuk negeri Maghrib (Afrika Barat), bagi Ibnu Khaldun mereka berada di daerah perbukitan yang dingin yang sebabnya mereka banyak bersedih dan berlebihan dalam memikirkan akibat-akibat, hingga sebagian mereka menyimpan biji-biji gandum untuk perbekalan dua tahun.<sup>92</sup>

**Mukadimah kelima**, berjudul “korelasi peradaban dengan kondisi kesuburan tanah dan kelaparan serta pengaruh-pengaruhnya terhadap tubuh dan akhlak manusia”. Bagian ini dapat dianggap sebagai pengecualian dari bagian ketiga, di mana tidak semua kawasan pertengahan mendapati kemakmuran dan hidup yang sejahtera. Terdapat pula beberapa tanah yang panas dan tidak menumbuhkan tanaman, seperti penduduk Hijaz, Yaman bagian selatan yang para penduduknya mengalami kerasnya kehidupan. Di sisi lain, Ibnu

---

<sup>90</sup> Perlu diketahui bahwa rincian tentang geografi dan pemabagian kawasan ini tidak secara gamblang dijelaskan oleh Ibnu Khaldun dengan merangkum secara keseluruhan apa saja wilayah per kawasan-kawasan tersebut. Ia mengurainya dengan menyebut nama-nama sungai, pulau, gunung, dan membaginya lagi menjadi beberapa bagian wilayah, seperti bagian barat atau utara dari kawasan tersebut. Dengan demikian, penamaan tersebut dirasa sulit oleh penulis untuk merincikan beberapa kawasan di atas. Namun secara ringkas, Ibnu Khaldun menyebutkan di awal sebagai berikut: “kawasan iklim yang pertama dimulai dari barat ke timur bersamaan dengan garis katulistiwa (ekuator) dan ke arah selatan. Kemudian di bagian utaranya adalah kawasan iklim kedua, ketiga, keempat, kelima, keenam, dan ketujuh”. Dengan demikian, pembagian kawasan menurutnya bermula dari garis ekuator dari arah barat ke timur, sementara kawasan setelahnya adalah berlanjut terus ke arah utara hingga wilayah Rusia. Alhasil, kawasan keempat adalah kawasan pertengahan. Lihat: Ibnu Khaldun, *Mukaddimah*, terj: Masturi Irham dkk, 86-123.

<sup>91</sup> Ibnu Khaldun, *Mukaddimah*, terj: Masturi Irham dkk, 124.

<sup>92</sup> Ibnu Khaldun, *Mukaddimah*, terj: Masturi Irham dkk, 130.

Khaldun memuji keistimewaan mereka bahwa orang-orang yang mengalami kekurangan makanan sejatinya memiliki tubuh dan akhlak yang baik, sebab baginya banyaknya makanan dan olahan-olahan yang membusuk serta basahannya memicu sampah-sampah kotor akibat ketidakseimbangan pencernaan. Dengan demikian, penduduk yang tinggal di daerah subur secara umum adalah orang yang tumpul otaknya dan kasar tubuhnya. Tidak sekedar fisik, kemakmuran dan kekurangan pun mempengaruhi sikap keagamaan dan ibadah mereka. Masyarakat yang bergelimang kelezatan akan cenderung keras dan lalai hatinya dibanding masyarakat yang hidup dengan kerasnya kondisi yang cenderung merupakan ahli ibadah dan sosok yang zuhud.<sup>93</sup>

*Mukadimah keenam*, merupakan mukadimah terakhir di bab pertama ini dengan judul “perihal golongan manusia yang memperoleh persepsi supernatural, baik melalui pembawaan alami atau latihan, didahului oleh pembahasan seputar wahyu dan mimpi”. Dalam bagian ini terurai panjang tentang hal-hal supernatural, seperti Nabi dan kenabian, hakikat perdukunan, persoalan mimpi, dan masalah gaib lainnya. Ibnu Khaldun membahas aspek-aspek tersebut secara detail, mulai dari sosok Nabi dan mukjizatnya serta perbedaannya dengan karamah Wali dan sihir. Ia juga menjelaskan tingkatan jiwa manusia yang bermula dari ketidaksanggupan mencapai tingkat rohani hingga jiwa yang mempunyai tabiat untuk keluar dari sifat kemanusiaan, yaitu para Nabi. Pada akhir pembahasannya, ia menerangkan tentang hakikat mimpi dan hal-hal gaib seperti yang di alami para dukun hingga orang-orang tasawuf.<sup>94</sup>

Setelah beberapa keterangan tentang mukadimah bab pertama, di sini juga akan dijelaskan beberapa poin atau intisari dari bab kedua hingga kelima secara ringkas. Rincian per-pasal seperti yang dijelaskan sebelumnya tidaklah memungkinkan untuk dituangkan lebih lanjut dalam tulisan ini, sebab banyaknya tema-tema tersebut.

Untuk memulainya akan diterangkan terlebih dahulu “**bab kedua**” dengan judul “Peradaban badui, bangsa-bangsa dan kabilah-kabilah liar, serta kondisi kehidupan mereka, ditambah keterangan

---

<sup>93</sup> Ibnu Khaldun, *Mukaddimah*, terj: Masturi Irham dkk, 132.

<sup>94</sup> Ibnu Khaldun, *Mukaddimah*, terj: Masturi Irham dkk, 139-172.

dasar dan kata pengantar”. Di dalamnya Ibnu Khaldun menjelaskan beberapa sifat masyarakat badui (primitif) bahwa mereka dan masyarakat kota sebenarnya sama-sama hasil alam demi menunjang kebutuhan hidupnya, namun berbeda dalam cara mereka memperolehnya. Begitu juga sifat mereka yang lebih tua, lalu lebih mudah menjadi baik, dan lebih berani. Ia juga menerangkan tentang kesukuan bahwa mereka lah yang dapat bertahan hidup di padang pasir, lalu memiliki silsilah yang lebih jelas, dan pertalian darahnya begitu mengikat satu sama lain. Pada bab dua juga dijelaskan tentang fanatisme, nasab dan kehormatan, kekuasaan, dan pola-pola bangsa Arab.<sup>95</sup>

**Bab ketiga**, menerangkan secara umum tentang kerajaan dan hal-hal yang berhubungan dengannya. Ia memulainya dengan berdirinya sebuah kerajaan atau pemerintahan yang secara umum didukung dengan sebuah kabilah atau fanatisme, namun setelah kerajaan tersebut stabil maka fanatisme tidak diperlukan lagi, bahkan beberapa putra mahkota dapat memerintah tanpa bantuan fanatisme tersebut. Asas fanatisme di bab ini sangat ditonjolkan oleh Ibnu Khaldun, terlihat dengan beberapa pasal yang menjelaskan bahwa keberadaan fanatisme membuat eksis dakwah keagamaan dan saling memperkuat satu sama lain. Begitu juga dengan salah satu pasalnya bahwa daerah-daerah yang memiliki banyak kabilah dan fanatisme akan jarang berhasil membangun kedaulatan. Setelah fanatisme, Ibnu Khaldun menjelaskan pola karakter sebuah kerajaan yang mana berdasar pada sebuah ketenangan dan ketentraman. Namun di sisi lain, karakter dasar penguasanya juga dapat berpotensi berubah menjadi hidup dalam gemilangnya harta yang menjadikan kerajaan berada di ambang kehancuran.

Secara spesifik, Ibnu Khaldun menerangkan tentang pengertian kekuasaan dan ragamnya, begitu juga pengertian khalifah dan imamah. Melebar dari pengertian itu, Ia lalu memberikan perbedaan pendapat umat Islam mengenai Khalifah dan bagaimana kriteria-kriterianya, hingga ia menyinggung tentang aliran Syi’ah hingga

---

<sup>95</sup> Ibnu Khaldun, *Mukaddimah*, terj: Masturi Irham dkk, 173. Bab ini kini disebut dengan sosiologi dan filsafat sejarah, lihat: Zainab al-Khudhairi, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun*, 30.

biaat. Berkaitan dengan kerajaan, Ia kemudian mencoba menjelaskan aspek-aspek internal pemerintahan, seperti kedudukan lembaga-lembaga keagamaan, beberapa jabatan kekuasaan raja dan gelar-gelarnya, hingga simbol-simbol khusus bagi sang raja dan sultan serta persoalan pajak negara. Pada bagian akhir, Ibnu Khaldun mengurai tentang faktor-faktor kezaliman, kelemahan, dan kemunduran suatu kerajaan.<sup>96</sup>

**Bab keempat**, merupakan penjelasan tentang wilayah perkotaan serta persoalan pembangunan yang berkaitan dengannya. Di sini, Ibnu Khaldun mencoba mengkorelasikan hubungan kota dengan sebuah kerajaan, begitu pun suatu ibukota. Baginya, sebuah kerajaan lebih dahulu muncul daripada sebuah kota maupun ibukota, kemudian dengan kekuasaan itulah yang mengharuskan warganya untuk mendiami ibukota. Melihat sisi internalnya, Ia menyatakan bahwa persaingan kota dan ibukota dalam kemakmuran warga adalah persaingan pembangunannya, begitu juga dengan daerah provinsi dan kabupaten lainnya yang memiliki kemakmuran yang beragam. Keterkaitannya dengan kerajaan ini juga mempengaruhi peradaban ibukota yang mengacu pada kerajaan yang dapat mengakar sebab kesinambungan dan mengakarnya kerajaan. Di sisi lain, menurutnya peradaban adalah puncak yang bersamaan dengan akhir dari pembangunan atau isyarat atas sebuah kehancuran. Dengan demikian, ibukota yang menjadi singgasana kerajaan akan runtuh bersama runtuhnya kerajaan.<sup>97</sup>

Dalam uraiannya tentang kemakmuran dan kesejahteraan, Ibnu Khaldun tampaknya selalu mengaitkannya dengan asas badui (primitif). Hal ini disebabkan kehidupan masyarakat badui berbeda dengan masyarakat kota dalam kekayaan dan pemenuhan kebutuhan mereka, di sisi lain mereka hidup di tengah-tengah pembangunan ibukota atau wilayah tersebut yang berimplikasi pada pajak dan harga-harga pasar.<sup>98</sup> Tradisi dan pemikiran badui (primitif) ini juga yang mendasari jumlah kota dan ibukota di Afrika dan Maghrib hanya

---

<sup>96</sup> Ibnu Khaldun, *Mukaddimah*, terj: Masturi Irham dkk, 254-586. Bab ini dapat disebut dengan ilmu politik praktis, lihat: Zainab al-Khudhairi, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun*, 30.

<sup>97</sup> Ibnu Khaldun, *Mukaddimah*, terj: Masturi Irham dkk, 605-680.

<sup>98</sup> Ibnu Khaldun, *Mukaddimah*, terj: Masturi Irham dkk, 653.

sedikit, sebab bangsa Barbar sebagai pemilik wilayah ini memiliki keterampilan dan kerajinan yang jauh dari mereka dan lebih mengakar dalam badui. Hal yang sama juga dialami orang Arab, faktor kecukupan atas bangunan yang mereka terima ini yang kemudian bangsa Arab tidak memadai untuk memenuhi simbol-simbol peradaban, begitu juga dengan faktor agama yang menghalangi mereka dari sikap berlebihan.<sup>99</sup>

**Bab kelima**, adalah pembahasan tentang mata pencaharian atau profesi. Pada mulanya, Ibnu Khaldun menjelaskan apa hakikat atau pengertian dari rizki dan kasb, dua hal yang berbeda baginya. Rizki adalah apa-apa yang pemiliknya mendapat manfaat darinya, sebaliknya kasb, pemilik hanya memperoleh sebab usahanya namun tidak mendapatkan manfaatnya. Setelah itu, ia menyebut beberapa profesi yang wajar melalui cara-cara alamiah, yaitu: 1). pertanian dan menurutnya ini termasuk profesi kaum badui yang hidupnya nomaden; 2). kerajinan-keterampilan, ia sebutkan beberapa pasal tentang ini di akhir bab serta keterangan tentang hukum-hukum alamnya seperti kualitas keahlian bergantung pada kekokohan peradabannya; 3). Perdagangan, ia juga uraikan beberapa pasal terkait seperti pengertian, metode, dan jenis-jenis perniagaan, lalu siapa saja yang pantas dengan profesi tersebut serta orang-orang yang harus menjauhinya, dan baginya perilaku para saudagar itu lebih rendah dari orang yang mempunyai bakat kepemimpinan, sebab mereka dipenuhi trik dan rekayasa serta jauh dari sikap keperwiraan.

Berkaitan dengan profesi, Ibnu Khaldun juga menyatakan bahwa profesi seseorang yang mencari harta karun atau harta terpendam adalah hal yang tidak wajar. Ia juga menyatakan bahwa jabatan adalah sarana efektif untuk mendapat kekayaan, dan hal ini berimplikasi pada orang-orang untuk mencari perhatian dan tunduk terhadap penguasa sebab kedekatannya dengan penguasa membuat kesenangan tersendiri bahkan memenuhi pendapatannya. Di sisi yang lain, menurutnya juga orang-orang yang menangani urusan keagamaan cenderung tidak memiliki banyak kekayaan.<sup>100</sup>

---

<sup>99</sup> Ibnu Khaldun, *Mukaddimah*, terj: Masturi Irham dkk, 634-637.

<sup>100</sup> Ibnu Khaldun, *Mukaddimah*, terj: Masturi Irham dkk, 684-788. Bab ini kini dapat disebut dengan ekonomi politis, lihat: Zainab al-Khudhairi, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun*, 30.

**Bab keenam**, merupakan bab terakhir dari keseluruhan pembahasan *Muqaddimah*-nya. Pada bagian ini Ibnu Khaldun mencoba mengaitkan sebuah peradaban manusia dengan ilmu pengetahuan. Kemampuan berpikir, merupakan pokok dasar yang digunakan oleh Ibnu Khaldun dalam bab ini, dan dengannya akan timbul berbagai ilmu pengetahuan dan keahlian, di samping menurutnya juga pengajaran sebuah pengetahuan pun merupakan keahlian itu sendiri. Sebelumnya, Ia membagi ilmu kepada dua jenis, yaitu ilmu *naqli* (riwayat) dan ilmu *aqli* (akal), dan dengan keduanya inilah berkembangnya cabang-cabang ilmu pengetahuan dalam peradaban kontemporer, di samping tumbuh kembangnya sebuah ilmu akan bervariasi seiring dengan perkembangan peradaban dan kebudayaan itu sendiri.

Setelah uraian falsafah keilmuan yang diungkapnya dalam beberapa pasal, Ibnu Khaldun kemudian memulai pembahasan panjangnya dengan menyebutkan banyak jenis-jenis ilmu pengetahuan. Di antaranya dalam bidang keagamaan adalah ilmu-ilmu Al-Qur'an, tafsir, Qira'at, fikih, ushul fikih, waris, tasawuf hingga tafsir mimpi. Sementara dalam bidang umum, ia menyebutkan beberapa ilmu rasional dan jenis-jenisnya, ilmu bilangan, teknik, astronomi, logika, ilmu alam, kedokteran, pertanian, kimia, hingga ilmu-ilmu sihir. Meskipun teorinya dijuluki dengan filsafat sejarah, namun ia sendiri membantah filsafat itu sendiri dan kesesatan orang yang menekuninya, begitu juga dengan keahlian seseorang dalam perbintangan. Ia juga mengingkari proses kimiawi, sebab menurutnya hal itu digunakan sebagai penipuan dan kamufase.<sup>101</sup> Setelah cabang-cabang ilmu disebutkannya, Ia kemudian mengkaji bagaimana sebuah metodologi penyampaian ilmu itu sendiri, lalu bagaimana pendidikan terhadap anak, hubungan anatara murid dan guru, dan menurutnya sosok ulama adalah elemen yang biasanya cenderung jauh dari politik dan partai. Ia juga menyatakan bahwa kebanyakan ilmuwan Muslim berasal dari kaum non-Arab, dan di akhir pembahasannya ia

---

<sup>101</sup> Di antara hal yang mendasarinya adalah bahwa orang-orang yang melakukannya akan menggunakan cara ini untuk menipu dan memanipulasi dengan cara mencetak uang secara ilegal. Ibnu Khaldun, *Mukaddimah*, terj: Masturi Irham dkk, 978.

mengulas secara kompleks tentang ilmu bahasa termasuk syair-syair dalam beberapa pasal.<sup>102</sup>

Alhasil, beberapa bab yang diungkapkan Ibnu Khaldun di dalam *Muqaddimah* ini, sejatinya memiliki tujuan pokok yaitu segala sesuatu yang mencirikan peradaban.<sup>103</sup> Sebagaimana judul besar “buku pertama” miliknya, Ibnu Khaldun mencoba melihat sebuah peradaban (*al-‘umrān*) yang dimiliki oleh setiap manusia dari manusia itu sendiri dan apapun yang berkaitan dengannya, seperti sifat sosial yang alami bagi manusia, kondisi geografi di mana mereka tinggal beserta pengaruh-pengaruhnya, hingga adanya sosok manusia luar biasa seperti Nabi. Semua ini diistilahkan olehnya sebagai *al-ijtimā’ al-basyari* (masyarakat kemanusiaan) atau kebudayaan manusia. Di sisi lain, masyarakat itu sendiri ada yang masih dalam tingkat badui dan ada juga yang sudah mencapai suatu peradaban, hal ini ia jelaskan bahwa terdapat beberapa elemen pokok yang mempengaruhinya seperti pemerintahan dan kekuasaan, pembangunan dan perkotaan, wilayah ibukota dan distrik-distrik lainnya, mata pencaharian atau profesi, hingga ilmu pengetahuan. Elemen-elemen ini yang kemudian juga berperan penting terhadap proses kebudayaan dan peradaban bagi manusia pada umumnya. Dengan demikian, *al-‘umrān* ini merupakan rangkuman antara ilmu politik, filsafat sejarah, dan sosiologi.<sup>104</sup>

---

<sup>102</sup> Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, terj: Masturi Irham dkk, 792-1075. Bab ini dapat disebut dengan sejarah sastra Arab, lihat: Zainab al-Khudhairi, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun*, 30.

<sup>103</sup> Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, terj: Ismail Yakub, 11.

<sup>104</sup> Zainab al-Khudhairi, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun*, 30.

### BAB III

## SEJARAH PERKEMBANGAN QIRAAT, IBNU MUJAHID DAN KITAB *AL-SAB'AH FĪ AL-QIRĀ'AT*

### A. Sejarah Perkembangan Qiraat

#### 1. Qiraat masa Nabi

Qiraat di masa Nabi merupakan masa pertumbuhan Qiraat itu sendiri. Sebelumnya, Ahsin Sakho mengklasifikasikan lintasan sejarah Ilmu Qiraat menjadi tiga periode, yakni: 1). Masa pertumbuhan sekaligus perkembangannya, 2). Masa keemasan dan kejayaan, 3). Masa stagnasi atau kemunduran. Pertumbuhan Qiraat ini ditandai ketika Nabi mengajarkan Al-Qur'an kepada para sahabatnya, baik saat masih di Makkah maupun pasca hijrah ke Madinah.<sup>105</sup> Di samping itu, perlu diketahui bahwa *talaqqiy* dan riwayat menjadi pijakan pertama dan utama di dalam persoalan Qiraat dan Al-Qur'an. Oleh karenanya, terdapat ragam penerimaan bacaan sahabat dari Nabi, di antara mereka ada yang hanya menerima satu huruf, dua huruf maupun yang lebih dari itu.<sup>106</sup>

Kemudian, terdapat beberapa cara Nabi dalam mengajarkan Al-Qur'an kepada mereka. 1). Membaca dengan tartil, 2). Membaca sedikit demi sedikit, dan 3). Mengajarkan berbagai macam bacaan. Ragam bacaan Al-Qur'an ini diajarkan oleh Nabi sebab ia melihat orang-orang Arab yang memiliki berbagai macam kabilah dengan dialek yang bermacam-macam. Di sisi lain, Nabi menginginkan agar Al-Qur'an dapat dibaca oleh semua kalangan sebagaimana hadis Nabi yang diriwayatkan oleh Ubay bin Ka'ab berikut:<sup>107</sup>

عَنْ أَبِي بِنِ كَعْبٍ قَالَ قَالَ لَقِيَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَبْرِيلَ فَقَالَ يَا جَبْرِيلُ إِنِّي بُعِثْتُ إِلَى أُمَّةٍ أُمِّيَّةٍ مِنْهُمْ الْعَجُوزُ وَالشَّبِيحُ الْكَبِيرُ وَالغُلَامُ وَالْجَارِيَةُ وَالرَّجُلُ الَّذِي لَمْ يَقْرَأْ كِتَابًا فَطَقَّ قَالَ يَا مُحَمَّدُ إِنَّ الْفَرَانَ أَنْزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَافٍ

---

<sup>105</sup> Ahsin Sakho Muhammad, "Qirā'at Dan Tarannum Sebagai Medium Baru Dakwah", 144.

<sup>106</sup> Al-Zarqani, *Manāhil Al-'Irfān Juz 1*, 227.

<sup>107</sup> Abu Isa Muhammad Al-Tirmidzi, *Al-Jāmi' Al-Kabīr Juz 5*, (Beirut: Darul Gharb al-Islāmiy, 1996), PDF e-book, 60.

Artinya: “Dari Ubay bin Ka’ab ia berkata; Rasulullah shallallahu ‘alaihi wasallam menemui Jibril, lalu beliau bersabda; "Wahai Jibril, sesungguhnya aku diutus untuk ummat yang buta huruf, di antara mereka ada yang lemah, tua, renta, anak kecil lelaki dan perempuan dan orang yang sama sekali tidak bisa membaca." Jibril berkata; "Wahai Muhammad, sesungguhnya al-Qur’an diturunkan dalam tujuh huruf.” (H.R. Al-Tirmidzi).

Sabda Nabi di atas menunjukkan bahwa umat Islam tidak diwajibkan untuk membaca semua ragam bacaan. Akan tetapi, mereka diperbolehkan untuk memilih dari beberapa varian bacaan yang ada sesuai dengan apa yang mudah bagi mereka, sebagaimana sabda Nabi dalam riwayat lain sebagai berikut:<sup>108</sup>

إِنَّ الْقُرْآنَ أَنْزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ فَافْرَعُوا مِنْهُ مَا تَيْسَّرَ

Artinya: “Sesungguhnya Al-Qur’an diturunkan dengan tujuh huruf, maka bacalah oleh kalian mana yang mudah”. (H. R. Al-Bukhari)

## 2. Qiraat masa Sahabat

Setelah cikal bakal Qiraat tumbuh di masa Nabi, pada masa sahabat ini memasuki fase perkembangan Qiraat. Ahsin Sakho menandai masa perkembangan Qiraat ini dengan tiga hal, yakni: 1). Berpencarnya para sahabat Nabi ke beberapa wilayah Islam untuk mengajarkan Al-Qur’an dan ajaran Islam pada umumnya, 2). Munculnya komunitas Al-Qur’an di setiap wilayah, 3). Munculnya pakar-pakar Al-Qur’an pada setiap wilayah. Dengan demikian, pada masa sahabat ini ditandai dan diawali dengan berpencarnya para sahabat Nabi ke beberapa negeri Islam yang belakangan terbentuk komunitas ahli Qiraat di wilayah-wilayah tersebut. Seperti wilayah Kufah yang mengaji kepada Ibnu Mas’ud, wilayah Bashrah kepada Abu Musa Al-Asy’ari, wilayah Syam kepada Ubay bin Ka’ab dan seterusnya.

Di wilayah tersebut, para sahabat mengajarkan bacaan Al-Qur’an sesuai dengan apa yang mereka terima dari Nabi, dan hal ini berlangsung hingga diresmikannya *Mushaf al-Imam* pada masa

---

<sup>108</sup> Muhammad bin Ismail Al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī* (Riyadh: Baitul Afkar al-Dauliyyah, 1998), PDF e-book, 453.

Khalifah Usman bin Affan.<sup>109</sup> Hal ini disebabkan pada masa khalifah Utsman bin Affan, perbedaan bacaan menjadi persoalan kritis yang menjadikan umat Islam saling mencela bahkan mengkafirkan satu sama lain.<sup>110</sup> Oleh karenanya, sahabat seperti Hudaifah al-Yamani mengisyaratkan kepada khalifah agar dapat menyatukan beberapa mushaf sebelum perbedaan makin berkecamuk. Khalifah Utsman kemudian mengirim beberapa Qari bersama setiap mushafnya, seperti mushaf di Makkah oleh Abdullah bin al-Saib, mushaf Syam oleh Al-Mughirah bin Syihab, mushaf Kufah oleh Abdurrahman Al-Sulami, mushaf Basrah oleh Amir bin Qais, dan seterusnya. Para sahabat itu membacakan Qiraat kepada umat Islam di setiap wilayahnya sesuai dengan mushaf yang dibawanya. Namun, hal demikian menimbulkan kembali resiko perbedaan, sebab penduduk dari setiap wilayah tersebut belajar dan menetap dengan mushaf yang telah ditetapkannya, dan dari sinilah timbulnya kembali perbedaan Qiraat di setiap wilayah. Alhasil, perbedaan Qiraat sebelumnya disebabkan perbedaan para (sahabat) dalam megumpulkan mushaf, sementara perbedaan pasca upaya khalifah Utsman ini terletak pada perbedaan mushaf yang dibawa oleh masing-masing delegasi yang belakangan terkenal dengan penisbatan Qiraat di setiap wilayahnya seperti Qiraat Makkah, Syam, Madinah, Kufah, dan Basrah.<sup>111</sup>

Terdapat beberapa faktor penyebab perbedaan Qiraat di setiap wilayah-wilayah tersebut. Di samping faktor utamanya adalah para penduduk setiap wilayah yang terus belajar dan menetap dengan Qiraat sesuai mushaf yang telah disebarakan oleh khalifah Utsman pada setiap wilayahnya, terdapat juga beberapa faktor lain, yaitu: 1). *Badā`ah al-Khaṭṭ* (permulaan tulisan), artinya tulisan Arab di kala itu masih dalam tingkat permulaan, 2). *Al-Khuluww ‘an al-Naqt* (kekosongan/ ketiadaan tanda titik), 3). *Al-Tajrīd ‘an al-Syaki* (ketiadaan harakat), 4). *Isqāṭ al-Alifāt* (menghilangkan beberapa

---

<sup>109</sup> Muhammad Hadi Ma`rifah, *Al-Tamhīd Fī ‘Ulūm Al-Qur’ān Juz 2* (Beirut: Darut Ta`aruf, 2011), PDF e-book, 9 dan Ahsin Sakho Muhammad, “Qirā’at Dan Tarannum Sebagai Medium Baru Dakwah”, 147.

<sup>110</sup> Lihat selengkapnya: Manna Al-Qaththan, *Mabāḥis Fī ‘Ulūm Al-Qur’ān*, 123-124.

<sup>111</sup> Selengkapnya lihat: Muhammad Hadi Ma`rifah, *Al-Tamhīd Fī ‘Ulūm Al-Qur’ān Juz 2*, 9-12.

alif), 5). *Ta'sīr al-Lahjah* (pengaruh dialek), 6). *Taḥkīm al-Ra'yi wa al-Ijtihād* (adanya penetapan gagasan dan ijtihad), 7). *Ghuluwwu ft al-Adab* (adanya unsur berlebihan di dalam sastra Arab oleh seorang Qari), 8). *Syuzūz nafsīy* (beberapa penyimpangan/ *syaz* kejiwaan atau psikologis).<sup>112</sup>

Kemudian di antara Qari yang masyhur dari kalangan sahabat adalah: Ustman bin Affan, Ali bin Abi Thalib, Ubay bin Ka'ab, Zaid bin Tsabit al-Anshari, Abu Darda, Ibnu Mas'ud, Abu Musa Al-Asy'ari, dan lainnya yang diutus oleh Utsman bin Affan untuk mengantarkan mushaf-mushaf ke beberapa penjuru daerah Islam.<sup>113</sup> Tidak hanya menerima langsung dari Nabi, terdapat juga beberapa sahabat yang belajar langsung kepada sahabat lainnya seperti Abu Hurairah, Ibnu Abbas, Abdullah bin Sa'ib yang seluruhnya belajar kepada Ubay bin Ka'ab.<sup>114</sup> Kemasyhuran bacaan yang dimiliki oleh para sahabat ini menjadi pilihan umat Islam untuk belajar dan menetap kepada mereka, dan setiap dari sahabat meyakini bahwa bacaan-bacaan sahabat lain yang mereka tidak terima langsung dari Nabi adalah berasal dari Rasulullah juga. Keadaan ini terus berlangsung hingga setiap dari mereka memiliki penisbatan Qiraatnya masing-masing, seperti Qiraat Abdullah, Qiraat Ubay, Qiraat Zaid, dan seterusnya.<sup>115</sup>

### 3. Qiraat masa Tabiin

Pada masa Tabiin, perkembangan Qiraat memasuki fase yang ditandai dengan kemunculan komunitas Al-Qur'an di setiap negeri atau wilayah. Di antara tokoh Qiraat yang masyhur di kalangan Tabiin adalah: 1). Madinah: Ibnul Musayyab, Urwah, Salim bin Abdullah bin Umar, Umar bin Abdul Aziz, Sulaiman dan Atha' bin Yasar, Muadz bin al-Haris, Abdurrahman bin Hurmuz, Ibnu Syihab al-Zuhri, Muslim bin Jundab, dan Zaid bin Aslam, 2). Makkah: Ubaid bin Umair, Atha', Thawus, Mujahid, 'Ikrimah, dan Ibnu Abi Malikah, 3). Kufah: 'Alqamah, Al-Aswad, Masruq, Ubaidah al-

---

<sup>112</sup> Selengkapnya lihat: Muhammad Hadi Ma'rifah, *Al-Tamhīd Fī 'Ulūm Al-Qur'ān Juz 2*, 13-39.

<sup>113</sup> Abdul Adzim Al-Zarqani, *Manāhil Al-'Irfān Fī 'Ulūm Al-Qur'ān Juz 1*, 228.

<sup>114</sup> Manna Al-Qaththan, *Mabāḥis Fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, 162.

<sup>115</sup> Al-Buthi, *Min Rawā'ī' Al-Qur'ān*, 125.

Salmaniy, Amr bin Syurahbil, Al-Haris bin Qais, Al-Rabi' Ibnu Khutsaim, Amr Ibnu Maimun, Abu Abdirrahman Al-Sulami, Zirru bin Hubaisy, Ubaid bin Nadhilah, Abu Zar'ah Ibnu Amr bin Jarir, Sa'id bin Jubair. Ibrahim al-Nakha'I, dan al-Sya'bi. 4). Basrah: Amir bin Qais, Abul 'Aliyah, Abu Raja, Nashr Ibnu Ashim, Yahya Ibnu Ya'mar, Mu'adz, Jabir bin Zaid, Al-Hasan, Ibnu Sirin, dan Qatadah, 5). Syam: Al-Mughirah bin Abi Syihab al-Makhzumi, Abu Darda, Khulaid bin Sa'd (teman Abu Darda).<sup>116</sup>

Selepas mereka, fase perkembangan Qiraat mampu menjadikan ilmu Qiraat lebih kokoh lagi, yaitu kemunculan generasi baru yang memiliki perhatian lebih serius terhadap bacaan mereka. Adalah para pakar ahli Qiraat yang telah bersinar di setiap wilayahnya sekaligus menjadi rujukan bagi umat Islam, seperti di Madinah terdapat Abu Ja'far Yazid bin al-Qa'qa', Syaibah bin Nishah dan Nafi' bin Abi Na'im. Di Mekkah ada Abdullah bin Katsir, Humaid bin Qais al-A'raj dan Muhammad bin Muhaishin. Di Kufah terdapat Yahya bin Watsab, Ashim bin Abi Najud, Sulaiman al-A'masy, Hamzah, dan Al-Kisai. Di Bashrah muncul Abdullah bin Abi Ishaq, Isa bin Amr, Abu Amr bin al-'Ala, Ashim al-Jahdari, dan Ya'qub al-Hadrami. Di Syam terdapat Abdullah bin Amir, 'Athiyyah bin Qais al-Kilabi, Ismail bin Abdullah Ibnu Muhajir, Yahya bin al-Haris al-Dzimari dan Syuraih bin Yazid al-Hadrami.<sup>117</sup>

#### 4. Qiraat masa kodifikasi

Masa kodifikasi atau *tadwīn* Qiraat adalah fase berikutnya yang sejalan dengan perkembangan ilmu-ilmu keislaman lainnya. Kodifikasi ini terjadi sebab generasi Qari setelah pakar-pakar Qiraat yang telah disebutkan barusan mulai menyebar ke pelosok wilayah, dan terus bergantian pada tiap *ṭabaqāt* (tingkatan). Karenanya, mulai timbul perbedaan sifat dan biografi dari para pakar Qiraat dalam perihal penerimaan dan penyampaian mereka oleh setiap generasi. Di antara mereka ada yang *mutqin* dalam bacaannya, masyhur secara riwayat dan *dirāyat*, namun ada juga yang

---

<sup>116</sup> Al-Syaghдали, "Al-Ta'rīf bi Al-Qur'ān Al-Karīm wa Al-Qirā'āt", 32.

<sup>117</sup> Ahsin Sakho Muhammad, "Qirā'at Dan Tarannum Sebagai Medium Baru Dakwah", 147 dan Abdul Adzim Al-Zarqani, *Manāhil Al-'Irfān Fī 'Ulūm Al-Qur'ān Juz 1*, 228-229.

sebaliknya dan lain sebagainya. Atas dasar kondisi tersebut, para pembesar ulama mendedikasikan dirinya untuk menyortir dan memisahkan mana yang sah dan yang tidak, yang masyhur dan yang cacat melalui dasar-dasar dan kaidah-kaidah yang mereka tetapkan. Semenjak itu, Qiraat menjadi sebuah ilmu tersendiri yang mempunyai kaidah-kaidah, usul-usul tertentu yang telah ditetapkan.<sup>118</sup>

Adapun tokoh yang dianggap pertama kali mengoreksi keabsahan Qiraat serta mengumpulkannya di dalam sebuah kitab secara komprehensif dan rinci adalah Abu Ubaid al-Qasim bin Salam al-Anshariy (w. 224 H). Ia adalah murid dari Al-Kisai, seorang Qari Kufah. Dalam dugaan Ibnu Jazari, Abu Ubaid telah mengumpulkan 25 Qari dan tujuh dari mereka yang belakangan terbilang masyhur. Namun, menurut penelitian Ahmad al-Banna, terdapat beberapa tokoh yang lebih dahulu mengkodifikasikan ilmu Qiraat seperti Yahya bin Ya'mar (w. 90 H), Aban bin Taghlib al-Kufi (w. 141 H), Muqatil bin Sulaiman (w. 150 H), Abu Amr bin al-'Ala' al-Bashri (w. 154), Hamzah bin Habib al-Zayyat (w. 156 H), Harun bin Musa al-A'war (w. 170-180 H), Abdul Hamid bin Abdul Majid al-Akhfasy al-Akbar (w. 177 H), Hasyim bin Basyir al-Sulami (w. 183 H), Ya'qub bin Ishaq al-Hadrami (w. 205 H), Abdurrahman bin Waqid al-Waqidi (w. 209 H), baru kemudian Abu Ubaid bin Al-Qasim bin Salam (w. 224 H).<sup>119</sup> Setelah Abu Ubaid terdapat juga beberapa karya tentang Qiraat sebagai berikut:

- 1). Ahmad bin Jubair bin Muhammad Abu Ja'far Al-Kufi (w. 258 H), seorang ulama yang tinggal di Antakya (sekarang Turki) yang menghimpun di dalam kitabnya lima Qiraat dari setiap wilayah, yakni Makkah, Madinah, Basrah, Kufah dan Syam. Menurut Ahmad al-Banna, Ibnu Jubair ini diketahui memiliki kitab Qiraat lain berjudul "*Kitāb al-Ṣamāniyah*", kitab yang

---

<sup>118</sup> Selengkapnya lihat: Muhammad Hadi Ma'rifah, *Al-Tamhīd Fī 'Ulūm Al-Qur'ān Juz 2*, 205-206.

<sup>119</sup> Sya'ban Muhammad Ismail, "Tadwīn al-Qirā'āt" dalam *Ithāf Fuḍalā' Al-Basyar Bi Al-Qirā'āt Al-Arba' Asyar Juz 1* oleh Ahmad bin Muhammad Al-Banna, (Beirut: Alamul Kutub, 1987), PDF e-book, 33-36. Lihat juga Ahsin Sakho Muhammad, "Qirā'at Dan Tarannum Sebagai Medium Baru Dakwah", 147.

mengumpulkan tujuh Qiraat masyhur dan memasukkan Imam Ya'qub al-Hadrami di dalamnya.<sup>120</sup>

- 2). Al-Qadi Ismail bin Ishaq al-Maliki, seorang sahabat dari Qalun (w. 282/ 310 H). Ia menyusun kitab tentang Qiraat dan menghimpun 20 Imam di dalamnya.
- 3). Imam Abu Ja'far al-Thabari (w. 310 H) yang menghimpun sebuah kitab yang komprehensif dan dinamakan dengan "*Al-Jāmi*", di dalamnya terdapat lebih dari 20 Qiraat.
- 4). Abu Bakar Muhammad bin Ahmad Al-Dajuni (w. 324/ 334 H), melalui kitabnya "*Al-Qirā'āt al-Šamānīyah*" yang menghimpun tujuh Imam Qiraat dan menambahkan Qiraat Abu Ja'far di dalamnya.
- 5). Abu Bakar Ahmad bin Musa "Ibnu Mujahid" (w. 324 H), seorang ulama yang pertama kali menghimpun tujuh Qiraat.

Pada masa Ibnu Mujahid dan masa setelahnya, banyak dari ulama yang mengarang kitab tentang Qiraat dengan pola yang dilakukan Ibnu Mujahid sebelumnya. Di antaranya adalah Ahmad bin Nasr al-Syadza'iy (w. 370 H), Ahmad bin Al-Husain bin Mahran (w. 381 H) yang menambahkan hingga sepuluh Qiraat, dan Muhammad bin Ja'far al-Khaza'iy (w. 408 H), pengarang dari kitab "*Al-Muntahā*" yang menghimpun beberapa Qiraat yang belum dihimpun sebelumnya. Orang-orang di kala itu diamanatkan untuk mengarang kitab tentang Qiraat sesuai dengan bacaan yang telah mereka terima dan sah menurut mereka. Beberapa Qiraat ini belum terjadi di negara Andalusia dan negara "maghrib" lainnya, hingga pada akhir tahun 400 H orang-orang yang menerima Qiraat di wilayah Mesir melakukan rihlah. Sebabnya, muncul nama Ahmad bin Muhammad al-Thalamnaki (w. 429 H), pengarang kitab "*Rauḍah*" sekaligus orang yang pertama kali memasukan Qiraat ke negara Andalusia. Selepas itu muncul beberapa nama ulama seperti Makki bin Abi Thalib (w. 437 H), yang mengarang kitab "*al-Tabṣīrah*", "*al-Kasyf*" dan "*al-Ibānah*". Lalu Abu Amr Utsman bin

---

<sup>120</sup> Ismail, "Tadwīn al-Qirā'āt", 36.

Sa'id al-Dani (w. 444 H) yang mengarang kitab “*Al-Taisir*” dan “*Jāmi' al-Bayān*”.

Tidak hanya terjadi di Andalusia, di wilayah Damaskus muncul tokoh Abu Ali al-Hasan bin Ali al-Ahwazi (w. 446 H) yang mengarang beberapa kitab Qiraat dan beberapa *ṭarīqah* di dalamnya. Perkembangan Qiraat pun telah meluas di wilayah timur, seperti Abul Qasim Yusuf bin Ali Al-Hudzaly (w. 465 H) yang melakukan rihlah dari wilayah Maghrib ke wilayah timur dan mengelilingi beberapa negara di sana. Ia berguru kepada beberapa Imam Qiraat sampai wilayah *mā warā`a al-nahar* (wilayah yang mencakup beberapa negara sekarang seperti Uzbekistan, Kazakhstan, dan Kirgistan) dan belajar di *Ghaznah* (Afganistan). Setelah itu, ia mengarang sebuah kitab bertajuk “*Al-Kāmil*” yang menghimpun 50 Qiraat dari para Imam yang telah dikenal, 1459 riwayat dan *ṭarīqah*-nya. Tidak kalah hebatnya dengan Abu Ma'syar Abdul Karim bn Abdul Samad al-Thabari di Makkah (w. 478 H), ia mengarang kitab “*Al-Talkhīs*” yang mengumpulkan delapan Qiraat dan kitab “*Sauqul 'Arūs*”, terkumpul di dalamnya 1550 riwayat dan *ṭarīqah*. Menurut Ibnu Jazari, dua ulama terakhir ini adalah dua orang yang diketahui paling banyak dalam menghimpun Qiraat, dan tidak ada seseorang yang dapat menghimpun banyak Qiraat setelah mereka berdua kecuali Abul Qasim 'Isa bin Abdul Aziz Al-Iskandari (w. 629 H), sebab ia telah mengarang sebuah kitab “*Al-Jāmi' al' Akbar wa al-Baḥr al-Azḥar*” yang terhimpun 7000 riwayat dan *ṭarīqah* di dalamnya.<sup>121</sup>

Berbeda dengan Ahsin Sakho, menurutnya penulisan Qiraat pada abad pertama, kedua dan ketiga cenderung lebih kepada penghimpunan riwayat yang sampai pada mereka tanpa meninjau kualitas periwayatan yang ada. Lebih-lebih pada kitab Qiraat yang mengumpulkan banyak Imam dan riwayat, bisa saja terdapat riwayat yang tidak masuk dalam kriteria sahih. Sementara itu, penulisan abad ke lima hijriah adalah masa penyederhanaan rawi-

---

<sup>121</sup> Muhammad Hadi Ma'rifah, *Al-Tamhīd Fī 'Ulūm Al-Qur'ān* Juz 2, 207-208. Lihat juga selengkapnya: Salim Muhaisin, *Al-Qirā'āt Ahkāmuhā wa Maṣḍaruhā*, (Da'watul Haq, 1402 H), PDF e-book, 139-141; Ismail, “Tadwīn al-Qirā'āt”, 33-37 dan Manna Al-Qathtan, *Mabāḥis Fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, 164-166.

rawi Qiraat. Misalnya kitab *Al-Taisir* karya Al-Dani yang ditindaklanjuti oleh Imam al-Syathibi (w. 591 H) melalui nazamannya “*Hirz al-Amānī wa Wajh al-Tahānī*”. Perkembangan kodifikasi Qiraat pun terus berlangsung hingga muncul nama Imam Ibnul Jazari (w. 833 H), ia menulis beberapa kitab tentang Qiraat dan salah satu mahakaryanya adalah kitab *Al-Naṣr fī al-Qirā’āt al-Asyr*. Perkembangan ini terus berlangsung hingga kini, Ahsin Sakho membuktikan bahwa hal tersebut tampak dari beberapa aspek, yakni: 1). Banyaknya institusi pendidikan yang memfokuskan bidang Qiraat, 2). Banyaknya manuskrip tentang ilmu Qiraat yang telah ditahqiq oleh kalangan akademis dan peneliti di Saudi, Mesir dan lainnya, 3). Banyaknya kitab-kitab yang ditulis untuk mengkaji ilmu Qiraat dalam berbagai aspeknya, 4). Banyaknya rekaman kaset yang merekan bacaan Qiraat tujuh dan sepuluh.<sup>122</sup>

## **B. Biografi Ibnu Mujahid**

### **1. Profil, Rihlah Keilmuan dan Karya-karya Ibnu Mujahid**

Memiliki nama asli Ahmad bin Musa bin Al-Abbasiyah bin Mujahid Al-Tamimi, namun lebih akrab dengan Abu Bakar bin Mujahid atau Ibnu Mujahid. Ia lahir di Suq al-Athasy, Baghdad pada bulan Rabiul Akhir tahun 245 H, dan tinggal di sebelah timur ke arah *Murabba’ah al-Khursiyyi* atau sebelah timur Baghdad.<sup>123</sup> Selain merupakan mahaguru dan pionir Qari pada masanya, Ibnu Mujahid ditetapkan sebagai seorang yang *siqat ma`mūnan* oleh Imam Khatib al-Baghdadi, dan memiliki banyak sekali guru. Di antaranya adalah Abdullah bin Ayub al-Mukharrimi, Muhammad bin Abdullah Al-Zuhri, Zaid bin Ismail al-Sha`ig, Sa’dan bin Nasr, Ahmad bin Manshur Al-Ramadi, Muhammad bin Ishaq Al-Shaghani, Abbasiyah al-Turqifi, Abbasiyah al-Duri, Muhammad bin Al-Jahm al-Sammari, Muhammad bin Sa’d al-’Aufi, Abu Yusuf al-Qulusi, Abu Rifa’ah al-’Adawi dan masih banyak lagi guru-guru

---

<sup>122</sup> Ahsin Sakho Muhammad, “Qirā’at Dan Tarannum Sebagai Medium Baru Dakwah”, 149-150.

<sup>123</sup> Untuk detail informasi mengenai *Murabba’ah al-Khursiyyi* dapat lihat: Syihabuddin Yaqut al-Hamawi, *Mu’jam al-Buldān*, Jilid 5, (Beirut: Dar Shadir, 1977), PDF e-book, 99.

Ibnu Mujahid baik dari *ṭabaqat* yang sama dengan orang-orang tersebut maupun tokoh-tokoh yang ada setelahnya.<sup>124</sup>

Selain memiliki banyak guru, Ibnu Mujahid juga memiliki murid yang sangat banyak. Di antaranya adalah Abu Thahir bin Abi Hasyim, Ahmad bin Isa bin Jinniyah, Abu Bakar Ibnu Al-Ji'abiy, Abul Qasim bin al-Nakhkhas, Abul Husain bin al-Bawwab, Abu Bakar bin Syadzan, Thalhah bin Muhammad bin Ja'far, Abul Hasan al-Daruquthniy, Abu Hafsh bin Syahin, Isa bin Ali, Abu Hafsh al-Kattani dan lain sebagainya. Disebabkan kealimannya, tidak jarang Ibnu Mujahid mendapat beberapa pujian seperti pernyataan Al-Dani (w. 444 H), pengarang kitab *Al-Taisir* bahwa Ibnu Mujahid telah mengungguli rekan-rekan sebayanya sebab keluasan ilmunya, kecakapan pemahamannya, keabsahan lahjahnya, dan kejelasan dalam hal Ibadahnya. Begitu juga sikap rendah hatinya yang direkam oleh Ibnu Abi Hasyim melalui hikayahnya bahwa Ibnu Mujahid pernah ditanya seseorang bahwa mengapa dirinya tidak memilih salah satu "*huruf*" (Qiraat), lalu dijawabnya dengan sebuah pernyataan yang pada pokoknya Ibnu Mujahid lebih merasa perlu untuk berusaha menjaga apa-apa yang telah dilalui oleh para Imam Qari ketimbang memilih salah satu "*huruf*" untuk dirinya sendiri. Bahkan, di dalam majelisnya terdapat sekitar 84 *muqri`* yang mengambil faidah kepada Ibnu Mujahid.<sup>125</sup>

Di sisi lain, Ibnu Mujahid pun terekam mempunyai pengetahuan yang baik tentang musik, di samping sikap lembut dan luwesnya. Perjalanan intelektual Ibnu Mujahid dimulai dengan menuntut ilmu di kampung halamannya, dengan menghafal Al-Qur'an dan mempelajari ilmu-ilmu Al-Qur'an. Keluasan ilmu Ibnu Mujahid terhadap Al-Qur'an tentu tidak lepas dari bimbingan para guru yang memiliki kompetensi dalam bidang Al-Qur'an di Negara Kuffah. Pada sebuah riwayat dikatakan bahwa Ibnu Mujahid belajar kepada setidaknya 50 guru. Hal ini menjadikannya selain mahir dalam bidang qira'at Al-Qur'an juga dikenal sebagai pakar hadis

---

<sup>124</sup> Ahmad al-Khatib al-Baghdadi, *Tārīkh Madīnah al-Salām*, Juz 6, (Beirut: Darul Gharb al-Islami, 2001), PDF e-book, 353.

<sup>125</sup> Muhammad bin Ahmad al-Dzahabi, *Siyar A'lām al-Nubalā*, Juz 15, (Beirut: Muassasah Al-Risalah, 1983), PDF e-book, 273.

dan gramatikal Bahasa Arab. Tak heraan jika kemudian Imam Al-Dzahabi memberikan gelar “al-Muqri al-Muhaddiṣ al-Nahwi” Ibnu Muhahid merasa tidak puas jika hanya dengan belajar dikota kelahirannya, oleh karena itu ia berpetualang ke berbagai negara Islam yaitu Hijaz, Bashrah dan Syam.<sup>126</sup>

Ibnu Mujahid wafat pada hari rabu waktu ashar bulan Sya’ban tahun 324 H. Jenazahnya dishalatkan oleh Imam Al-Hasan bin Abdul Aziz Al-Hasyimi di samping timur *Bāb al-Bustān* yang nantinya dikebumikan di tempat tersebut.<sup>127</sup> Terdapat beberapa kitab yang ditinggalkan oleh Ibnu Mujahid, antara lain: *Kitāb al-Qirā’āt al-Kabīr*, *Kitāb al-Qirā’āt al-Ṣaghīr*, *Kitāb al-Yā’āt*, *Kitāb al-Hā’āt*, *Kitāb Qira’at Abi Amr*, *Kitāb Qira’at Bin Kaṣīr*, *Kitāb Qira’at ‘Aṣim*, *Kitāb Qirā’at Nāfi*, *Kitāb Qirā’at Hamzah*, *Kitāb Qirā’at Al-Kisā’iy*, *Kitāb Qirā’at Bin ‘Āmir*, *Kitāb Qirā’at Al-Nabiy Shallallahu Alaihi wa sallam*.<sup>128</sup>

## 2. Sanad Qiraat Ibnu Mujahid

Ibnu Mujahid memberikan suatu pembahasan khusus mengenai penyebutan sanad ini dengan judul “*Ẓikr al-Asānīd allatī nuqilat ilainā al-Qirā’atu ‘an ‘Aimmah kulli Miṣra min Hāzihi al-Amṣār*”.<sup>129</sup> Ia merincikan jalur sanadnya sampai bertemu pada setiap Qari tujuh yang dipilihnya, sebagai berikut:

---

<sup>126</sup> Moh. Fathurrozi, “Biografi Ibnu Mujahid, Penghimpun Tujuh Imam Qira’at (I)”, diakses 25 Mei 2024, <https://islam.nu.or.id/ilmu-al-quran/biografi-ibnu-mujahid-penghimpun-tujuh-imam-qira-at-i-AW5uT>.

<sup>127</sup> Perlu diketahui bahwa informasi mengenai Ibnu Mujahid tidaklah sedetail informasi biografi tokoh Muslim kekinian. Kabar tentang profilnya yang terbatas – sebagaimana metode klasik yang ada di dalam kitab-kitab *rijāl al-ḥadīṣ* – membuat penulis tidak banyak memberikan informasi tentangnya. Keterbatasan ini dapat dibuktikan melalui beberapa kitab rujukan seperti: Al-Baghdadi, *Tārīkh Madīnah al-Salām*, Juz 6, 353-357; Al-Dzahabi, *Siyar A’lām al-Nubalā*, Juz 15, 272-274; Muhammad bin Ahmad al-Dzahabi, *Ma’rifat al-Qurrā al-Kibār ‘ala al-Ṭabaqāt wa al-A’ṣār*, Jilid 1, (Beirut: Muassasah Al-Risalah, 1988), PDF e-book, 269-271; Muhammad Ibnu al-Jazari, *Gāyat al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā*, Juz 1, (Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyah), PDF e-book, 128-130 dan Tajuddin al-Subki, *Ṭabaqāt al-Syāfi’iyyah al-Kubrā*, Juz 3, (Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah, t.th), PDF e-book, 57-58.

<sup>128</sup> Muhammad Ibnu Nadim, *Al-Fihrist*, Juz 1, (London: Muassasah al-Furqan, 2009), PDF e-book, 81.

<sup>129</sup> Abu Bakr Ibnu Mujahid, *Kitāb al-Sab’ah fī al-Qirā’āt*, (Mesir: Darul Ma’arif, 1972), PDF e-book, 88.

### a. Sanad Qiraat Imam Nafi'

Tidak sedikit jalur sanad Qiraat Nafi yang dimiliki Ibnu Mujahid, dan perinciannya sebagai berikut:

- 1) Jalur Abdurrahman bin Abdus → Abu Umar Hafsh bin Umar bin Abdul Aziz al-Duri al-Azdi → Ismail bin Ja'far bin Abi Katsir al-Anshari → Nafi'.
- 2) Jalur Abdullah bin Sulaiman → Abu Basyar Yunus bin Hubaib → Abu Abdurrahman Qutaibah bin Mahran → Sulaiman bin Muslim bin Jammaz → Nafi'.
- 3) Jalur Ismail bin Ishaq al-Qadhi → Qalun (Isa bin Mina) → Nafi'.
- 4) Jalur Asynani al-Hasan bin Ali bin Malik → Ahmad bin Shalih (Abu Hafsh al-Mishriy) → Qalun → Nafi'.
- 5) Jalur Al-Hasan bin Abi Mahran → Al-Halwani (Ahmad bin Yazid) → Qalun → Nafi'.
- 6) Jalur Al-Hasa bin Abi Mahran → Ahmad bin Qalun → *Abūhu* Qalun → Nafi'.
- 7) Jalur Abu Sa'id Abdurrahman bin Muhammad bin Manshur al-Haritsi/ al-Bashriy → Al-Ashma'iy → Nafi'.
- 8) Jalur Al-Asynani al-Hasan bin Ali → Ahmad bin Shalih → Utsman bin Sa'id (Warasy) → Nafi'.
- 9) Jalur Muhammad bin Al-Jahm (1) → Sulaiman bin Dawud al-Hasyimi → Ismail bin Ja'far bin Abi Katsir → Nafi'. Muhammad bin al-Jahm (2) → Abu Taubah (Maimun bin Hafsh al-Kufi) → Al-Kisa'i → Ismail → Nafi'.
- 10) Jalur Muhammad bin al-Faraj → Muhammad bin Ishaq al-Musayyabi → *Abūhu* Ishaq al-Musayyabi → Nafi'.
- 11) Jalur Ahmad bin Zuhair *wa* Idris bin Abdul Karim → Khalaf → Ishaq al-Musayyabi → Nafi'.
- 12) Jalur Muhammad bin Yahya Al-Kisa'i → Abul Harits al-Laits bin Khalid → Abu Amarah → Ya'qub bin Ja'far bin Abi Katsir → Nafi'.
- 13) Jalur Ahmad bin Muhammad bin Shadaqah → Ibrahim bin Muhammad al-Madani → Abu Bakar bin Abu Uwais → Nafi'.

- 14) Jalur Al-Asynani → Ahmad bin Shalih → Ismail & Abu Bakar (keduanya putra Abu Uwais) → Nafi’.
- 15) Jalur Al-Harits bin Muhammad bin Abu Usamah → Muhammad bin Sa’d → Muhammad bin Umar al-Waqidi → Nafi’ (dengan sebagian Qiraat).<sup>130</sup>
- 16) Jalur Abdullah bin Ahmad bin Hanbal → Al-Harawiy → Abbasiyah bin Al-Fadl → Kharijah bin Mush’ab al-Sarakhsi → Nafi’.
- 17) Jalur Abu Syibl Ubaidillah bin Abdurrahman al-Waqidi → *Abūhu* Abdurrahman al-Waqidi → Ibnu ‘Ayasy → Kharijah → Nafi’.
- 18) Jalur Muhammad bin Yahya al-Kisa’i → Abul Harits → Abu Amarah → Al-Zubair bin ‘Amir → Nafi’.
- 19) Jalur Muhammad bin Abdullah → Yunus bin Abdul A’la → Warasy & Saqlab bin Syu’bah → Nafi’.
- 20) Jalur Abu Sa’id al-Mufadhhal bin Muhammad bin Ibrahim bin al-Mufadhhal → Ali bin Ziyad al-Lukhami → Abi Qurrah Musa bin Thariq → Nafi’.

Setelah menguraikan beberapa jalur di atas, Ibnu Mujahid menambahkan informasi bahwa Al-Laits bin Sa’d tidaklah menerima banyak *ḥurūf* (*wujūh* Qiraat) dari Imam Nafi’. Begitupun dengan Abu al-Rabi Sulaiman bin Dawud al-Zahrani, bahkan Abdullah bin Idris hanya menerima bacaan Q.S. Al-Fatihah/ 1: 4, yakni *Maliki yaumi al-dīn* dari Imam Nafi’. Penjabaran jalur ini juga dirasa penting untuk memudahkan pembaca memahami kitab *Al-Sab’ah* ini, sebab menurutnya jika tidak ditemukan perbedaan riwayat di dalam suatu bacaan Ibnu Mujahid akan menyatakan dengan ungkapan “*Qara’a Nāfi*”, berbeda jika didapati perbedaan di dalamnya maka ia akan uraikan perbedaan tersebut.<sup>131</sup>

---

<sup>130</sup> Untuk jalur ini, Ibnu Mujahid mengisyaratkan bahwa Qiraat riwayat Muhammad bin Sa’d dari Muhammad Al-Waqidi diterimanya melalui cara *al-kitābah* (dokumentasi kitab) yang ditulis oleh Muhammad bin Sa’d dan bukan secara lisan (*syafāhan*). Lihat: Ibnu Mujahid, *Kitāb al-Sab’ah*, 90.

<sup>131</sup> Ibnu Mujahid, *Kitāb al-Sab’ah*, 88-92.

## b. Sanad Qiraat Ibnu Katsir

Jalur sanad Ibnu Mujahid atas Qiraat Ibnu Katsir ini tampak tidak sebanyak jalur Qiraatnya pada Imam Nafi', dan perinciannya sebagai berikut:

- 1) Jalur Abu Umar Muhammad bin Abdurrahman bin Muhammad bin Khalid bin Sa'id bin Jurjah al-Makhzumi al-Makki, masyhur dengan gelar Qunbul → Ahmad bin Muhammad bin 'Aun al-Nabal al-Qawwas → Abul Ikhrith Wahb bin Wadhah → Ismail bin Abdullah bin Al-Qusth → Syibl bin Abbad & Ma'ruf bin Musykan → Ibnu Katsir. Menurut Ahmad al-Nabal al-Qawwas, Wahb bin Wadhah ini juga bertemu langsung dengan Ma'ruf bin Musykan dan Syibl bin Abbad sehingga tidak hanya melalui perantara Ismail bin Abdullah.
- 2) Jalur Mudhar bin Muhammad al-Asdi → Abul Hasan Ahmad bin Muhammad bin Abdullah bin Al-Qasim bin Nafi' bin Abi Bazzah (Ibnu Abi Bazzah) → Ikrimah bin Sulaiman bin Katsir bin 'Amir (maulā Jubair bin Syaibah al-Hajabi) → Syibl bin Abbad & Ismail bin Abdullah bin Qastantin (maulā Dinasti Maisarah) → Ibnu Katsir (maulā 'Amr bin 'Alqamah al-Kinani).
- 3) Jalur Ahmad bin Zuhair bin Harb & Idris bin Abdul Karim → Khalaf bin Hisyam → Ubaid bin Aqil, ia meminta (Qiraat) pada Syibl bin Abbad al-Makki lalu diberikannya Qiraat Ahli Makkah, yakni Ibnu Katsir.
- 4) Jalur Abu Muhammad Mudhar bin Muhammad bin Khalid bin al-Walid → Muhammad bin Yahya al-Balkhi → Hasan bin Muhammad bin Ubaidillah bin Abi Yazid → Syibl bin Abbad → Muhammad bin Abdullah bin Muhaishin & Ibnu Katsir. Keduanya diceritakan mengaji pada Dirbas al-Makki, seorang murid langsung Ibnu Abbas.
- 5) Jalur Al-Hasan bin Basyar bin Ma'ruf al-Shufi → Ruh bin Abdul Mu'min → Muhammad bin Shalih → Syibl bin Abbad → Ibnu Katsir.<sup>132</sup>

---

<sup>132</sup> Ibnu Mujahid, *Kitāb al-Sab'ah*, 92-94.

### c. Sanad Qiraat Ashim

Tidak seperti sanad Ibnu Katsir, tampaknya Ibnu Mujahid mengantongi banyak jalur sanad Qiraat Ashim sebagai berikut:

- 1) Jalur Abdullah bin Muhammad bin Syakir → Yahya bin Adam → Abu Bakar bin Ayyasy → Ashim (dari awal Al-Qur'an sampai akhir surah Al-Kahfi).
- 2) Jalur Ibrahim bin Ahmad bin Umar al-Waki'iy → Abūhu Ahmad bin Umar → Yahya bin Adam → Abu Bakar → Ashim (dari awal Al-Qur'an sampai akhir).
- 3) Jalur Muhammad bin al-Jahm (1) → Abdullah bin Amr bin Abi Umayyah al-Bashri → Abu Bakar → Ashim (dari awal Al-Qur'an sampai akhir). Muhammad bin al-Jahm (2) → Abu Taubah Maimun bin Hafsh al-Nahwi → Al-Kisa'i → Abu Bakar → Ashim.
- 4) Jalur Abu Bakar Musa bin Ishaq → Harun bin Hatim Abu Basyar → Husain bin Ali al-Ja'fi → Abu Bakar → Ashim.
- 5) Jalur Musa bin Ishaq & Muhammad bin Isa bin Hayan al-Muqri' → Abu Hisyam → Yahya → Abu Bakar → Ashim.
- 6) Jalur Al-Kisa'i Muhammad bin Yahya → Abul Harits → Abu Amarah → Hafsh → Ashim.
- 7) Jalur Ahmad bin Ali al-Khazzaz → Abu Umar Hubairah bin Muhammad al-Tamar → Hafsh bin Sulaiman → Ashim.
- 8) Jalur Abu Muhammad al-Raqi → Abu Umar → Abu Amarah (Hamzah bin al-Qasim) → Hafsh bin Sulaiman → Ashim.
- 9) Jalur Muhammad bin Hamad bin Mahan al-Dibag → Abu al-Rabi' (Sulaiman bin Dawud al-Zahrani) → Hafsh → Ashim.
- 10) Jalur Abu Bakar Wuhaib bin Abdullah al-Marwazi → Al-Hasan bin al-Mubarak al-Anmathi (Ibnul Yatim) → Abu Hafsh Amr bin al-Shabah bin Shabih → Abu Umar al-Bazaz (Hafsh bin Sulaiman bin al-Mughirah, lebih dikenal al-Asdi) → Ashim bin Abi Najud. Menurut Abu Umar/ Hafsh, ia tidak berselisih satupun cara baca dari Imam Ashim kecuali lafal "min ḍu'fin".<sup>133</sup>

---

<sup>133</sup> Hal ini menunjukkan bahwa bacaan *min ḍa'fin* dalam Q.S. Al-Rum ayat 54 yang dapat dibaca dengan dua cara, yakni *ḍa'fin* dan *ḍu'fin* adalah murni *ikhtiyār* dari Hafsh dan tidak berasal dari gurunya, Ashim bin Abin Najud yang hanya menetapkan satu cara baca,

- 11) Jalur Ahmad bin Ali al-Khazzaz & Muhammad bin Hayyan → Muhammad bin Yahya al-Qath'i → Abu Zaid al-Nahwi → Al-Mufadhal bin Muhammad al-Dhabi → Ashim. Untuk jalur ini, Ibnu Mujahid membedakan batasan penerimaan bacaannya dari dua guru Ahmad al-Khazzaz dan Muhammad bin Hayyan. Untuk yang pertama, Ibnu Mujahid hanya menerima dari awal Al-Qur'an sampai akhir surah Ali Imran. Sementara surah-surah setelahnya ia terima dari Ahmad al-Khazzaz namun dari jalur yang berbeda, yakni Ahmad bin Ali al-Khazzaz → Muhammad bin Yahya al-Qath'i → Abu Zaid (Sa'id bin Aus) → Al-Mufadhal → Ashim. Adapun dari guru yang kedua, yakni Muhammad bin Hayyan, Ibnu Mujahid menerimanya dari awal surah Al-Nisa.
- 12) Jalur Abdullah bin Sulaiman → Abu Zaid (Umar bin Subbah) → Jabalah bin Malik al-Kufi → Al-Mufadhal al-Dhabi → Ashim.

Selain sejumlah jalur di atas, Ibnu Mujahid juga menerima Qiraat Imam Ashim dari beberapa kolega/ *aṣḥāb*-nya. Rekan-rekannya itu menerima bacaan dari *aṣḥāb* Aban (Aban bin Yazid al-Bashri al-'Athar) kemudian dari Imam Ashim. Di sisi lain, Ibnu Mujahid menambahkan bahwa terdapat beberapa nama lain yang akan disebutkan di beberapa tempat yang mana mereka meriwayatkan bacaan Ashim dan menyampaikannya kepada Ibnu Mujahid seperti Hammad bin Salamah, Al-Dhahak bin Maimun, Hamad bin Amr al-Asdi, Syaiban bin Abdurrahman bin Abu Na'im bin Maisarah al-Nahwi, Al-Hakam bin Dzahir, Al-Mughirah bin Miqsam al-Dhabi, Hamad bin Syu'aib dan lain sebagainya.<sup>134</sup>

#### d. Sanad Qiraat Hamzah

Tidak banyak jalur sanad Qiraat Hamzah yang disebutkan oleh Ibnu Mujahid, yakni sebagai berikut:

---

yakni dengan fathah. *Ikhtiyār*-nya ini didasarkan pada sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Al-Fudhail bin Marzuq dari Athiyah al-'Aufi dari Ibnu Umar. Lihat selengkapnya: Muhammad Ibnu al-Jazari, *Al-Nasyr fī al-Qirā'āt al-'Asyār*, Juz 2, (Beirut: Darul Kutub al-Ilmiah, t.th), PDF e-book, 345.

<sup>134</sup> Ibnu Mujahid, *Kitāb al-Sab'ah*, 94-97.

- 1) Jalur Ibnu ‘Abdus (Abdurrahman bin Abdus) → Abu Umar Hafsh bin Umar → Salim bin Isa → Hamzah.
- 2) Jalur Muhammad bin al-Jahm (1) → Khalaf bin Hisyam → Salim → Hamzah. Muhammad bin al-Jahm (2) → ‘Aidz bin Abi ‘Aidz → Hamzah.
- 3) Jalur Idris bin Abdul Karim → Khalaf → Salim → Hamzah.
- 4) Jalur Musa bin Ishaq → Abu Hisyam → Salim → Hamzah.
- 5) Jalur Yahya bin Ahmad bin Harun al-Mazuq → Ahmad bin Yazid → Khalad bin Khalid al-SyaiDinasti → Salim → Hamzah.<sup>135</sup>

#### e. Sanad Qiraat Al-Kisa`i

Sebagaimana Qiraat Hamzah, tidak banyak jalur riwayat Ibnu Mujahid dalam Qiraat Al-Kisa`i, sebagai berikut:

- 1) Jalur Ibnu ‘Abdus → Abu Umar (Hafsh bin Umar al-Duri) → Al-Kisa`i.
- 2) Jalur Muhammad bin Yahya al-Kisa`i → Abul Haris al-Laits bin Khalid → Al-Kisa`i.
- 3) Jalur Ahmad bin Yusuf → Abu Ubaid → Al-Kisa`i.
- 4) Jalur Hasan al-Jamal (Hasan bin al-Abbasiyah bin Abi Mahran al-Jamal) → Muhammad bin Isa al-Ashbihani → Nushair bin Yusuf → Al-Kisa`i.
- 5) Jalur Ahmad bin Yahya Tsa’lab al-Nahwi → Salamah bin Ashim → Abul Harits al-Laits bin Khalid → Al-Kisa`i.<sup>136</sup>

#### f. Sanad Qiraat Abu Amr bin al-‘Ala

Tidak seperti dua sanad sebelumnya, sanad Qiraat Abu Amr dapat dibilang banyak dimiliki Ibnu Mujahid, sebagai berikut:

- 1) Jalur Ibnu ‘Abdus → Abu Umar → Al-Yazidi → Abu Amr.
- 2) Jalur beberapa orang/ jamaah yang belajar pada Abu Ayub Sulaiman al-Khiyath → Al-Yazidi.
- 3) Jalur seseorang – syaikh ṣadūq – dari aṣḥāb Abu Ayub al-Khiyath<sup>137</sup> → Abu Ayub.

<sup>135</sup> Ibnu Mujahid, *Kitāb al-Sab’ah*, 97-98.

<sup>136</sup> Ibnu Mujahid, *Kitāb al-Sab’ah*, 98.

<sup>137</sup> Tidak disebut secara spesifik nama orang tersebut namun dikatakan ia adalah Abdullah bin Katsir sebab dikenal dengan *laqab*-nya *al-Shadūq*.

- 4) Jalur Abul Qasim bin Al-Yazidi → abūhu wa ‘ammuhu → Al-Yazidi.
- 5) Jalur Ubaidillah bin Ali al-Hasyimi → Nasr bin Ali al-Jahdhami → abūhu Ali al-Jahdhami → Abu Amr.
- 6) Jalur Abu Hatim al-Razi (Muhammad bin Idris al-Hafidz) di dalam kitabnya<sup>138</sup> → Abu Zaid al-Anshari → Abu Amr.
- 7) Jalur Ahmad bin Zuhair → Muhammad bin Umar al-Qashbi → Abdul Warits → Abu Amr.
- 8) Jalur Ahmad bin Zuhair Abu Khaitsamah → Khalaf bin Hisyam → Abdul Wahab bin Atha’ → Abu Amr.
- 9) Jalur Ahmad bin Abu Khaitsamah → Abūhu Abu Khaitsamah → Yunus al-Mu`addib → Harun → Abu Amr.
- 10) Jalur Ibnu Hayan → Abu Hisyam → Husain → Abu Amr.
- 11) Jalur Ali bin Musa bin Hamzah → Abu Syu’aib Shalih bin Ziyad al-Susi → Al-Yazidi → Abu Amr.
- 12) Jalur Ahmad bin Yusuf → Abu Ubaid → Syuja’ bin Abu Nasr → Abu Amr.
- 13) Jalur Musa bin Ishaq → Husain → Abu Amr.
- 14) Jalur Abu Thalib Abdullah bin Ahmad bin Sawadah → Ibrahim bin Sa’id al-Zahrani → Ubaid bin ‘Aqil → Abu Amr.
- 15) Jalur Al-Hasan bin Abbasiyah → Abu Hisyam al-Marwazi → Muhammad bin Abdul Hakam → Al-Fadl bin Khalid Abu Mu’adz → Kharijah bin Mush’ab → Abu Amr, dengan sebagian Qiraat.
- 16) Jalur Abu Ja’far Hamuyah bin Yunus bin Harun al-Imam al-Qazwini → Muhammad bin Isa (Zanjah) → Muhammad bin Harun Abu Abdurrahman al-Nasaiburi → Abu Mu’adz al-Fadl bin Khalid → Kharijah bin Mush’ab → Abu Amr.<sup>139</sup>

#### **g. Sanad Qiraat Ibnu Amir**

Tidak banyak jalur sanad yang dimiliki Ibnu Mujahid dalam Qiraat ini, sebagai berikut:

---

<sup>138</sup> Artinya, Ibnu Mujahid menerima riwayat ini secara *Ijāzah*.

<sup>139</sup> Ibnu Mujahid, *Kitāb al-Sab’ah*, 99-101.

- 1) Jalur Ahmad bin Yusuf al-Taghlabi → Abdullah bin Ahmad bin Dzakwan al-Dimasyqi Abu Amr → Ayub bin Tamim → Yahya bin al-Harits al-Dzimari → Ibnu Amir.
- 2) Jalur Ahmad bin Muhammad bin Bakar (1) → Hisyam bin Ammar → Suwaid bin Abdul Aziz → Yahya bin al-Harits → Hisyam → ‘Irak bin Khalid bin Yazid bin Shalih al-Murriy → Yahya bin al-Harits → Ibnu Amir.
- 3) Jalur Ahmad bin Muhammad bin Bakar (2) → Hisyam → Suwaid bin Abdul Aziz & Ayub bin Tamim → Yahya bin al-Harits → Ibnu Amir.
- 4) Jalur Al-Hasan bin Abu Mahran → Ahmad bin Yazid → Hisyam bin ‘Ammar.<sup>140</sup>

### 3. Setting Kehidupan Ibnu Mujahid: Dinasti Abbasiyyah Periode II

Sebagaimana yang kita ketahui bahwa Ibnu Mujahid hidup pada rentang waktu 245-324 H/ 859-936 M. Hal ini menunjukkan bahwa ia hidup di masa kekhalifahan Dinasti Abbasiyyah yang berlangsung dalam kurun waktu yang cukup panjang, yakni dari tahun 132-656 H atau 750-1258 M.<sup>141</sup> Untuk itu, penulis akan merangkum sedikit mengenai poin-poin penting dalam dinasti ini yang relevan dengan rentang waktu Ibnu Mujahid tersebut.

#### a. Masa Kejayaan Dinasti Abbasiyyah

Sebelumnya, Dinasti Abbasiyyah didirikan oleh Abdullah Al-Saffah bin Muhammad bin Ali bin Abdullah bin Al-Abbas. Popularitas dinasti ini mencapai puncaknya pada masa khalifah Harun Al-Rasyid (170-193 H/786-809 M) dan putranya Al-Ma'mun (198-218 H/813-833 M). Tingkat kemakmuran paling tinggi terjadi di masa Harun Al-Rasyid, ini dibuktikan dari pemberdayaannya dalam keperluan sosial seperti rumah sakit, lembaga pendidikan, dokter dan farmasi, hingga kurang lebih terdapat 800 dokter di masanya. Begitu pun masalah kesejahteraan sosial, kesehatan, pendidikan, ilmu pengetahuan

---

<sup>140</sup> Ibnu Mujahid, *Kitāb al-Sab'ah*, 101.

<sup>141</sup> Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam: Dirasah Islamiyah II*, (Jakarta: PT Rajagrafindo Persada, 2008), 49.

dan kebudayaan serta kesusasteraan berada di masa keemasannya.

Al-Ma'mun, sebagai pengganti Al-Rasyid dikenal sebagai khalifah yang cinta terhadap ilmu pengetahuan. Pada masa pemerintahannya, penerjemahan buku-buku asing ditekankan. Untuk menerjemahkan buku-buku Yunani, ia menggaji penerjemah-penerjemah dari golongan Kristen dan para pakar penganut Agama lain. Ia juga banyak mendirikan sekolah-sekolah, salah satu karya besarnya adalah pembangunan *Bait al-Hikmah*, yakni pusat penerjemahan yang berfungsi sebagai perguruan tinggi dengan perpustakaan yang besar. Pada masa Al-Ma'mun, kota Baghdad mulai menjadi pusat kebudayaan dan Ilmu pengetahuan.<sup>142</sup>

## **b. Klasifikasi Dinasti Abbasiyah**

Selama berlangsungnya kekuasaan, pola pemerintahan yang diterapkan dinasti ini bervariasi, sesuai dengan perubahan politik, sosial dan budaya. Berdasarkan perubahan pola pemerintahan dan politik tersebut, para sejarawan kemudian membagi masa pemerintahan Dinasti Abbasiyah ke dalam beberapa periode secara beragam.<sup>143</sup> Misalnya Badri Yatim dalam bukunya yang membagi Dinasti Abbasiyah ke dalam lima periode, sebagai berikut:<sup>144</sup>

- 1) Periode pertama (132 - 232 H/ 750 - 847 M), disebut masa pengaruh Persia pertama.
- 2) Periode kedua (232 - 334 H/ 847 - 945 M), disebut masa pengaruh Turki pertama.
- 3) Periode ketiga (334 - 447 H/ 945 - 1055 M), disebut juga masa pengaruh Persia kedua dan masa kekuasaan dinasti Buwaih.
- 4) Periode keempat (447 - 590 H/ 1055 - 1194 M), disebut juga masa pengaruh Turki kedua dan masa kekuasaan dinasti Dinasti Seljuk.

---

<sup>142</sup> Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, 52-53. Lihat juga: Ali Mufrodi, *Islam di Kawasan Kebudayaan Arab*, (Jakarta: Logos, 1997), 102-105.

<sup>143</sup> A. Hasjmy, *Sejarah Kebudayaan Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), 187.

<sup>144</sup> Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, 49-50.

5) Periode kelima (590 H/1194 M – 656 H/1258 M), masa khalifah bebas dari pengaruh dinasti lain, tetapi kekuasaannya hanya efektif di sekitar kota Baghdad.

Berbeda dengan Ali Mufrodi, ia membagi perkembangan Dinasti Abbasiyah ke dalam tiga periode, sebagai berikut:

- 1) Tahun 132-232 H, di mana para khalifah Dinasti Abbasiyah berkuasa penuh.
- 2) Tahun 232-590 H, kekuasaan Dinasti Abbasiyah sebenarnya di tangan orang lain.
- 3) Tahun 590-656 H, kembalinya kekuasaan Dinasti Abbasiyah di tangan mereka tetapi hanya di sekitar Baghdad saja.

Dalam periode pertama, semua wilayah kekuasaan Islam berada di tangan Abbasiyah kecuali kota Andalusia yang masih berada di tangan kekuasaan Bani Umayyah. Dalam masa ini, para khalifah Abbasiyah telah kuat serta ditopang oleh para ulama besar yang saling bersilaturahmi, mengeluarkan fatwa serta banyak berjihad. Adapun di dalam periode kedua, kekuasaan berada di tangan keluarga lain, yakni di bawah orang-orang Turki (Atrak), Dinasti Buwaih dan Dinasti Saljuk. Sementara dalam periode ketiga, kekuasaan kembali berada di bawah khalifah Abbasiyah namun wilayahnya yang telah menyempit, yakni di sekitar ibukota Baghdad.<sup>145</sup>

Lain halnya dengan dua klasifikasi di atas, A. Hasjmy telah membagi periodisasi Abbasiyah ke dalam empat bagian, sebagai berikut:

- 1) Abbasiyah I: 132-232 H/ 750-847 M.
- 2) Abbasiyah II: 232-334 H/ 847-946 M.
- 3) Abbasiyah III: 334-467 H/ 946-1075 M.
- 4) Abbasiyah IV: 467-656 H/ 1075-1261 M.

Dalam konteks ini, terdapat beberapa aspek yang dirangkum oleh A. Hasjmy dalam pembagiannya tersebut. Aspek politik misalnya, periode Abbasiyah I memiliki sekian karakteristik antara lain: 1). Para Khalifah tetap dari keturunan Arab murni, sementara para Menteri dan pegawai lainnya diangkat dari kalangan Mawaly turunan Persia; 2). Kota Baghdad sebagai

---

<sup>145</sup> Ali Mufrodi, *Islam di Kawasan Kebudayaan Arab*, 89.

Ibukota negara yang menjadi pusat kegiatan politik, ekonomi, sosial dan kebudayaan menjadi kota terbuka untuk siapapun dan segala bangsa yang menganut beragam keyakinan diizinkan bermukim di sana; 3). Ilmu pengetahuan dianggap sebagai suatu hal yang sangat penting dan mulia, para Khalifah sendiri umumnya adalah seorang Ulama yang mencintai ilmu dan sarjana serta membuka seluas-luasnya untuk kemajuan dan perkembangan pengetahuan; 4). Kebebasan berpikir sebagai hak asasi manusia diakui sepenuhnya dan akal serta pikiran dibebaskan dari belenggu taklid; 5). Para Menteri turunan Persia ini diberi hak penuh dalam menjalankan pemerintahan sehingga mereka memegang peranan penting dalam membina tamadun Islam.

Di sisi lain, kekuasaan politik pada Abbasiyah periode II, III dan IV – yang selanjutnya disebut periode “3 masa” – mulai menurun terutama kekuasaan politik sentral. Hal ini sebab negara-negara bagian sudah tidak begitu menghiraukan lagi pemerintahan pusat sehingga kekuasaan “Militer Pusat” mulai berkurang daya pengaruhnya. Dalam periode ini, putuslah ikatan-ikatan politik antara wilayah-wilayah Islam.<sup>146</sup> Tidak halnya sama dengan kondisi ilmu pengetahuan, bahkan dalam “3 masa” ini ilmu pengetahuan semakin maju dan berkembang pesat. Akan tetapi, periode “3 masa” ini menjadi ajang perebutan pengaruh seperti pengaruh turunan Turki yang merebut pengaruh dalam Angkatan Perang Islam, lalu pengaruh turunan Persia yang tidak terima pengaruh Turki sebelumnya sebab turunan Persia ini telah menguasai kekuasaan politik militer sejak periode pertama dinasti ini.

Di samping pengaruh Turki dan Persia, turunan Arab pun ikut andil berkuasa di berbagai wilayah sebab unsur turunan Arab yang menentukan. Kemudian pengaruh turunan Rum, turunan Zanji serta peranan unsur turunan Yahudi dan Nasrani tidak kalah penting dalam berbagai bidang.<sup>147</sup>

---

<sup>146</sup> A. Hasjmy, *Sejarah Kebudayaan Islam*, 188-189.

<sup>147</sup> A. Hasjmy, *Sejarah Kebudayaan Islam*, 190-193.

Dari gambaran di atas terlihat bahwa, pada periode pertama pembinaan peradaban dan kebudayaan Islam lebih ditekankan daripada ekspansi wilayah. Inilah perbedaan pokok antara Dinasti Abbasiyah dan Dinasti Umayyah. Dalam periode pertama dan ketiga, pemerintahan Abbasiyah mempunyai pengaruh kebudayaan Persia yang sangat kuat. Sementara pada periode kedua dan keempat, bangsa Turki sangat dominan dalam politik dan pemerintahan dinasti ini.<sup>148</sup> Sebagaimana diuraikan di atas, puncak perkembangan kebudayaan dan pemikiran Islam terjadi pada masa pemerintahan Dinasti Abbasiyyah. Akan tetapi, tidak berarti seluruhnya berawal dari kreatifitas penguasa Dinasti Abbasiyah sendiri, sebagian di antaranya sudah dimulai sejak awal kebangkitan Islam. Dalam bidang Pendidikan misalnya, di awal Islam lembaga pendidikan sudah mulai berkembang. Ketika itu, lembaga pendidikan terdiri dari dua tingkat:

*Pertama* adalah *Makta/ Kuttāb* dan Masjid. Adalah lembaga pendidikan dasar tempat anak-anak mengenal dasar-dasar bacaan, hitungan dan tulisan. Begitupun sebagai tempat para remaja belajar dasar-dasar ilmu agama, seperti tafsir, hadis, fikih, dan bahasa. *Kedua* adalah tingkat pendalaman. Para pelajar yang ingin memperdalam ilmunya, dapat pergi keluar daerah untuk menuntut ilmu kepada seseorang atau beberapa orang yang ahli dalam bidangnya. Pada umumnya, ilmu yang dituntut adalah ilmu-ilmu agama. Pengajarannya berlangsung di masjid-masjid atau rumah-rumah ulama yang bersangkutan. Bagi anak penguasa, pendidikan bisa langsung di istana atau rumah penguasa tersebut dengan memanggil ulama ahli ke sana.<sup>149</sup>

Lembaga-lembaga ini kemudian berkembang pada masa pemerintahan Dinasti Abbasiyah, dengan berdirinya perpustakaan dan akademik. Perpustakaan pada masa itu merupakan sebuah Universitas – di samping terdapat kitab-kitab

---

<sup>148</sup> Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, 53-54.

<sup>149</sup> Hassan Ibrahim Hassan, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, (Yogyakarta: Penerbit kota Kembang, 1989), 129.

– sebab di sana orang-orang juga dapat membaca, menulis, dan berdiskusi.

Perkembangan lembaga pendidikan itu mencerminkan terjadinya perkembangan dan kemajuan ilmu pengetahuan. Hal ini sangat ditentukan oleh perkembangan bahasa Arab, maupun sebagai bahasa ilmu pengetahuan. Di samping itu, kemajuan paling tidak ditentukan oleh dua hal:

- 1) Terjadinya asimilasi antara bangsa Arab dengan bangsa-bangsa lain yang lebih dahulu mengalami perkembangan dalam bidang ilmu pengetahuan. Pada masa pemerintahan Dinasti Abbas, bangsa-bangsa non-Arab banyak yang masuk Islam. Asimilasi berlangsung secara efektif dan bernilai guna. Bangsa-bangsa itu memberi saham tertentu dalam perkembangan ilmu pengetahuan dalam Islam. Pengaruh Persia, sebagaimana sudah disebutkan sangat kuat di bidang pemerintahan. Di samping itu, bangsa Persia banyak berjasa dalam perkembangan Ilmu, Filsafat dan Sastra. Pengaruh India terlihat dalam bidang kedokteran, ilmu matematika dan astronomi. Sedangkan, pengaruh Yunani masuk melalui terjemahan-terjemahan dalam banyak bidang ilmu, terutama filsafat.
- 2) Gerakan terjemahan yang berlangsung dalam tiga fase. *Pertama*, pada masa khalifah Al-Manshur hingga khalifah Harun Al-Rasyid. Karya-karya yang banyak diterjemahkan adalah bidang astronomi dan mantiq. *Kedua*, berlangsung mulai masa khalifah Al-Ma'mun hingga tahun 300 H. Buku-buku yang banyak diterjemahkan adalah bidang filsafat dan kedokteran. *Ketiga*, berlangsung setelah tahun 300 H, terutama setelah adanya pembuatan kertas dan bidang-bidang ilmu yang diterjemahkan semakin meluas.<sup>150</sup>

### c. Para Khalifah Dinasti Abbasiyah

Selama kekuasaannya, daulah Abbasiyah menampilkan 37 khalifah yang berlangsung selama 524 tahun dalam hitungan hijriyah atau 508 tahun dalam hitungan masehi. Di antara

---

<sup>150</sup> Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, 55-56.

khalifah daulah Abbasiyah yang mempunyai reputasi yang baik dan prestasi yang besar adalah Abu Ja'far al-Mansur, Harun ar-Rasyid dan al-Makmun. Secara keseluruhan, para khalifah daulah Abbasiyah beserta periode dan tahun pemerintahannya adalah sebagai berikut:<sup>151</sup>

- 1) Abul Abbasiyah Assafah (132-136 H/750-754 M)
- 2) Abu Ja'far al-Manshur (136-158 H/754-775 M)
- 3) Muhammad al-Mahdi (158-169 H/775-785 M)
- 4) Musa al-Hadi (169-170 H/785-786 M)
- 5) Harun ar-Rasyid (170-193 H/786-809 M)
- 6) Al-Amin (193-198 H/809-813 M)
- 7) Al-Makmun (198-218 H/813-833 M)
- 8) Al- Mu'tashim (218-227 H/833-842 M)
- 9) Al-Watsiq (227-232 H/842-847 M)
- 10) Al-Mutawakkil (232-247 H/847-861 M)
- 11) Al-Muntashir (247-248 H/861-862 M)
- 12) Al-Musta'in (248-252 H/862-866 M)
- 13) Al-Mu'tazz (252-255 H/866-869 M)
- 14) Al-Muhtadi (255-256 H/869-870 M)
- 15) Al-Mu'tamid (256-279 H/870-892 M)
- 16) Al-Mu'tadhid (279-289 H/892-902 M)
- 17) Al-Muqtafi (289-295 H/902-908 M)
- 18) Al-Muqtadir (295-320 H/908-932 M)
- 19) Al-Qahir (320-322 H/932-934 M)
- 20) Ar-Radhi (322-329 H/934-940 M)
- 21) Al-Muttaqi (329-333 H/940-944 M)
- 22) Al-Mustakfi (333-334 H/944-946 M)
- 23) Al-Muthik (334-363 H/946-974 M)
- 24) At-Tha'I (363-381 H/974-991 M)
- 25) Al-Qadir (381-422 H/991-1031 M)
- 26) Al-Qaim (422-467 H/1031-1074 M)
- 27) Al-Muqtadi (467-487 H/1074-1094 M)
- 28) Al-Mustazhir (487-512 H/1094-1118 M)

---

<sup>151</sup> Faisal Ismail, *Sejarah & Kebudayaan Islam Periode Klasik (Abad VII-XIII M)*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2017), 313-314. Untuk melihat lebih detail tentang kepemimpinan para khalifah Dinasti Abbasiyah dapat lihat: Ali Mufrodi, *Islam di Kawasan Kebudayaan Arab*, 89-100.

- 29) Al-Mustarshid (512-529 H/1118-1134 M)
- 30) Ar-Rashid (529-530 H/1134-1135 M)
- 31) Al-Muqtafi (530-555 H/1135-1160 M)
- 32) Al-Mustanjid (555-566 H/1160-1170 M)
- 33) Al-Musthadi' (566-575 H/1170-1179 M)
- 34) An-Nashir (575-622 H/1179-1225 M)
- 35) Az-Zhahir (622-623 H/1225-1226 M)
- 36) Al-Mustanshir (623-640 H/1226-1243 M)
- 37) Al-Musta'shim (640-656 H/1243-1258 M)

### C. Kitab *Al-Sab'ah fī Al-Qirā`at*

#### 1. Latar Belakang Penyusunan

Terdapat banyak isyarat – mengenai latarbelakang penulisan kitab – yang ditampilkan oleh Ibnu Mujahid melalui pengantar kitabnya. Alasan penulisannya ini tampak terdorong melalui ungkapannya bahwa “*Ikhtalafa al-nās fī al-qirā`at kamā ikhtalafū fī al-aḥkām*” yang artinya perbedaan masalah Qiraat yang di alami oleh orang-orang di masa Ibnu Mujahid sudah seperti perbedaan yang terjadi di dalam persoalan hukum-hukum fikih. Hal ini menunjukkan bahwa persoalan perbedaan “Qiraat” masa itu sudah semakin banyak dan marak. Di sisi yang lain, menurutnya para penghafal Al-Qur’an (*ḥamalah al-qur`ān*) juga memiliki tingkat kualitas yang berbeda satu sama lain, bagi setiap penukil Qiraatnya terdapat sejumlah kedudukan yang beragam dalam mentransmisikan suatu bacaan. Hal ini terungkap melalui pernyataannya berikut:

و حملة القرآن متفاضلون في حملة، ولتقله الحروف منازل في نقل حروفه

Atas dasar keragaman Qiraat berikut para Qarinya, Ibnu Mujahid menyatakan bahwa dirinya ingin untuk menyebutkan, menunjukkan dan menginformasikan kedudukan-kedudukan mereka berikut para Imam Qarinya mengenai Qiraat yang dianut banyak orang di wilayah Hijaz, Iraq dan Syam. Di samping itu, Ibnu Mujahid pun ingin untuk menjelaskan ragam mazhab ahli Qiraat beserta *khilāfiyah* dan *ittifāq*-nya. Isyarat-isyarat ini tampak menjadi alasan utama yang mendasari Ibnu Mujahid dalam menuliskan kitab Qiraat sebagaimana ungkapannya berikut:

و أنا ذاكر منازلهم, ودالّ على الأئمة منهم, مخبر عن القراءة التي عليها الناس بالحجاز والعراق والشام, وشرح مذاهب أهل القراءة وميّن اختلافهم واتفاقهم إن شاء الله, وإياه أسأل التوفيق بمّنه.

Untuk menguatkan pernyataannya itu, Ibnu Mujahid lalu memaparkan sekian bentuk *khilāfiyah* yang dialami beberapa penghafal Al-Qur'an (*ḥamalah al-qur'ān*), sebagai berikut:

- 1) Mereka yang berstatus *al-mu'rib* (fasih), alim dalam beragam aspek I'rab dan Qiraat, mengetahui beragam bahasa dan makna-makna kalam (*ma'ānī al-kalām*) serta memahami kecacatan sejumlah Qiraat *al-muntaqid li al-aṣār* (menyalahi asar). Golongan ini menurut Ibnu Mujahid adalah para Imam yang dirujuk oleh banyak *ḥuuffaz al-qur'ān* di setiap wilayah Islam.
- 2) Mereka yang membaca secara fasih dan tidak memiliki *lahn* (kekeliruan tata bahasa). Namun, mereka tidak memiliki pengetahuan lainnya. Golongan ini diumpamakan seperti *al-a'rabī* (kaum Arab Badui) yang membaca (Al-Qur'an) dengan lugat mereka namun tidak mampu untuk *mentaḥwīlkan*/mentransformasikan lisan mereka sebab telah tercetak begitu adanya.
- 3) Mereka yang hanya menyampaikan apa yang didengar dan dipelajari dari gurunya tidak lebih dari itu. Golongan ini sama sekali tidak mengerti persoalan I'rab dan lain sebagainya. Orang-orang seperti ini dijuluki sebagai *al-ḥāfiẓ*, dan jika telah melalui masa yang lama dapat memicu kelupaan pada diri mereka. Implikasinya, mereka akan menyia-nyiaikan pengetahuan I'rab sebab tidak mendasarkan bacaannya pada ilmu Bahasa Arab serta memiliki wawasan luas terkait makna-makna yang dirujuknya. Dalam hal ini, mereka hanya mengikuti hafalan dan pendengarannya semata.<sup>152</sup>

---

<sup>152</sup> Golongan ini mendapat porsi keterangan yang banyak oleh Ibnu Mujahid. Ia menambahkan bahwa orang-orang sejenis ini berpotensi lupa dan menyia-nyiaikan periwayatan. Di samping itu, berpotensi juga timbulnya kerancuan beberapa *wajh* Qiraat sehingga bacaan mereka tidak berlandaskan riwayat salaf. Hal ini dapat mengantarkan kesyubhatan berupa meriwayatkan suatu bacaan namun ia bebas atas bacaannya sendiri, akibatnya orang-orang setelah mereka menganggap benar dan menerima bacaan-bacaan dari golongan ini. Lihat: Ibnu Mujahid, *Kitāb al-Sab'ah*, 46.

- 4) Mereka yang membaca secara fasih, memiliki wawasan makna-makna kalam dan mengetahui ragam bahasa. Akan tetapi, mereka tidak memiliki pengetahuan tentang Qiraat-qiraat beserta perbedaan Imam/ Qari dan riwayatnya. Bahkan, kadang-kadang pengetahuan I'rabnya ini mengantarkan mereka untuk membolehkan membaca “huruf” yang sah secara gramatikal Arab, padahal bacaan tersebut tidak pernah terucap oleh para pendahulu mereka. Orang seperti ini dianggap oleh Ibnu Mujahid sebagai seorang *mubtadi`* (pelaku bid'ah) yang mana terdapat banyak riwayat akan kekhawatiran dan kemakruhan atas hal tersebut.<sup>153</sup>

Selain dorongan maraknya perbedaan bacaan orang-orang di masa itu, dorongan berupa banyaknya riwayat-riwayat mengenai beberapa *wujūh* Qiraat berikut *khilāfiyah*-nya juga tampak memotivasi penulisan kitab Qiraat oleh Ibnu Mujahid. Menurutnya, maraknya perbedaan Qiraat bagaikan persoalan fikih tidak hanya terjadi pada orang-orang masa itu, namun terjadi juga pada persoalan riwayat atau asar-asarnya. Di antara sejumlah riwayat itu ada yang sudah berlaku masyhur di kalangan masyarakat/ *al-mujtama`* ‘*alaih al-sā`ir al-ma`rūf*. Ada yang berstatus *al-matrūk al-makrūh`* *inda al-nās* dan ada yang masih dicurigai status penukilnya serta lain sebagainya.

Selepas itu, Ibnu Mujahid mengungkapkan bahwa Qiraat yang ada di wilayah Madinah, Makkah, Kufah, Basrah dan Syam adalah Qiraat yang telah diterima sejak lama oleh para pendahulunya secara *talaqqi*. Kota-kota tersebut kemudian ditinggali oleh banyak kalangan Tabiin yang mengakibatkan berkumpulnya masyarakat umum ataupun khusus untuk mempelajari Qiraat di sana serta menganut mazhab-mazhabnya masing-masing. Hal ini diungkapkannya sebagai berikut:

والقراءة التي عليها الناس بالمدينة ومكة والكوفة والبصرة والشام هي القراءة التي تلقوها عن أوليهم تلقياً. وقام بها في كل مصر من الأمصار رجل ممن أخذ عن التابعين، أجمعت الخاصة والعامة على قراءته وولكوا فيه طريقته وتمسكوا بمذهبه.

---

<sup>153</sup> Ibnu Mujahid, *Kitāb al-Sab`ah*, 45-46.

Pernyataan di atas jelas menunjukkan bahwa dorongan kemasyhuran lima wilayah tersebut tampak memotivasi Ibnu Mujahid untuk meringkas dalam menulis Qiraat di lima wilayah tersebut.<sup>154</sup> Meski begitu, Ibnu Mujahid tidak menjelaskan secara jelas alasan pemilihan tujuh tokoh Qari dari tiap lima kota tersebut.

Dalam konteks menyortir tujuh Qari dari lima kota di atas, Ibnu Mujahid sebatas menerangkan bahwa ketujuh Imam itu adalah tokoh-tokoh Qiraat yang mewariskan bacaan dari Tabiin dan telah disepakati oleh umumnya Qari di lima kota tersebut dan sekitarnya. Hanya saja, ada dari mereka yang menerima dan membaca suatu *ḥarf* (bacaan) yang *syāz* dari beberapa cara baca yang telah diriwayatkan oleh sebagian pendahulunya *munfaridatan* atau secara menyendiri. Tentu hal ini tidaklah dalam bacaan “awam”, dengan tegas Ibnu Mujahid mengungkapkan bahwa bagi siapapun yang memiliki nurani tidak patut untuk menabrak hal-hal yang telah dilalui oleh para Imam dan salaf, seperti membaca suatu *wajh* Qiraat yang dipandang sah secara gramatikal Arab atau membaca bacaan yang tidak berstatus *mujma' alaih* (disepakati).<sup>155</sup>

## 2. Muatan dan Sistematika Penyajian Kitab

Dalam konteks membaca metode dan sistematika kitab, penulis menggunakan kitab *Al-Sab'ah* yang ditahqiq oleh Syauqi Dhaif terbitan tahun 1972. Di dalam menyajikan kitabnya, Ibnu Mujahid pada mulanya menerangkan kegelisahan atas kondisi *ḥamalah al-Qur'ān* yang telah mengalami perbedaan secara meluas sekaligus menyebut bahwa Qiraat memerlukan suatu pijakan riwayat yang mendasarinya, hal ini dituangkan di dalam bagian pengantar kitab.<sup>156</sup> Atas dasar itu, ia kemudian mengenalkan serta menerangkan beberapa Imam Qiraat berikut nasab, guru dan muridnya masing-masing yang termuat dari lima kota, yakni Madinah, Makkah, Kufah, Basrah dan Syam.

Terdapat beberapa isyarat pemilihan Ibnu Mujahid terhadap setiap Imam atau bahkan terhadap kelima kota itu. *Pertama*, kota Madinah yang disebutkan pertama kali ini disebabkan kota yang

---

<sup>154</sup> Ibnu Mujahid, *Kitāb al-Sab'ah*, 49.

<sup>155</sup> Ibnu Mujahid, *Kitāb al-Sab'ah*, 87.

<sup>156</sup> Lihat: Ibnu Mujahid, *Kitāb al-Sab'ah*, 45-52.

mana Nabi Hijrah kepadanya, dan Imam Nafi' menurutnya adalah seseorang yang telah membawa Qiraat pasca Tabiin. *Kedua*, kota Makkah yang diwakili oleh Ibnu Katsir, sebagaimana ungkapannya berikut: “*wa amma bihā ahlahā fī ‘aşrihi: Abdullah ibnu Kaşîr*” menunjukkan bahwa ia adalah seorang Imam pada masanya. *Ketiga*, kota Kufah yang mendapatkan porsi keterangan banyak dari Ibnu Mujahid, bahkan ia menghikayatkan bagaimana perjalanan Qiraat dari masa Sahabat yang menyinggahi kota tersebut, yakni Abdullah bin Mas’ud lalu berlanjut pada Abu Abdirrahman al-Sullami hingga akhirnya Ashim bin Abin Najud. Ia juga menyebutkan tokoh lain yakni Hamzah al-Zayyat yang diterangkannya bahwa Hamzah adalah seseorang yang menyendiri dalam Qiraat dan selaras dengan *Aşhāb* Abdullah dan tokoh Ali Al-Kisa’i yang menurutnya ia adalah seorang yang ahli berbahasa Arab sekaligus moderat dalam memilih beberapa Qiraat tanpa keluar dari periwayatan yang ada. *Keempat*, kota Basrah dan Ibnu Mujahid sebatas menyebut bahwa di antara Imam pembawa Qiraat pasca Tabiin adalah Abu Amr bin al-‘Ala sebagaimana ungkapannya berikut: “*wa amma al-Başrah faqāma bi al-qirā’at bihā ba’da al-Tābi’in jamā’atan, minhum: Abu ‘Amr ibnu al-‘Alā*”. *Kelima*, kota Syam yang dilandaskan oleh Ibnu Mujahid pada pengakuan penduduk Syam terhadap tokoh Ibnu Amir, berikut ungkapannya: “*wa amma ahlu al-Syām yasnudūna qirā’atahum ilā Abdillāh ibni ‘Āmir al-Yahşabī*”.<sup>157</sup>

Selepas mengenalkan beberapa tokoh populer dari kelima wilayah di atas, Ibnu Mujahid lalu menjelaskan sejumlah jalur sanad yang ia miliki hingga sampai pada tujuh tokoh yang disebutkan, dan pembahasan ini telah penulis urai detail pada sub-bab sebelumnya. Memasuki pembahasan inti – di dalam kitab yang penulis pakai – terdapat dua inti pokok dari kitab *Al-Sab’ah* ini. *Pertama*, bagaimana Ibnu Mujahid mengurai *al-Uşūl* (pokok teoritis). *Kedua*, bagaimana Ibnu Mujahid menyajikan secara praksis atas *khilāfiyah* Qiraat tujuh Imam sesuai tartib mushaf. Dalam mekanismenya, bagian pertama/ usul teori akan disebut Ibnu Mujahid setelah menguraikan perbedaan bacaan setiap kalimat di suatu surah. Contohnya surah Al-Fatihah, Ibnu Mujahid mulanya

---

<sup>157</sup> Lihat selengkapnya: Ibnu Mujahid, *Kitāb al-Sab’ah*, 53-86.

memperlihatkan kalimat/ bacaan mana yang memiliki aspek perbedaan dengan ungapannya berikut: “*ikhtalāfū fī qaulihī: ...*”. Selepas itu, ia akan menerangkan bagaimana aspek-aspek bacaan yang setiap Imamnya hingga pada cakupan menyebut jalur periwayatannya. Sehabis merampungkan keseluruhan surat, Ibnu Mujahid baru menerangkan aspek teoritis melalui judul-judul tertentu seperti “*al-Ikhtilāf fī Ṣilah Mīm al-Jam’i bi Wāwin wa fī Ḍammi Ḍamīri al-Hā’i qablahā wa Kasrihī*”, lalu “*Ẓikr al-Idgām wa-Khtilāfihim fīhi*” yang kemudian ia jabarkan bagaimana teori ini dalam Mazhab Nafi’, Ibnu Katsir dan seterusnya.<sup>158</sup>

Meski begitu, sistematika penyajian anatar teori dan praktik di atas tidaklah konsisten demikian. Terkadang Ibnu Mujahid menampilkan teori di tengah-tengah pembahasan *khilāfiah*-nya.<sup>159</sup> Alhasil, untuk memudahkan pembacaan, kitab yang penulis pakai ini telah memberikan data tambahan berupa penomoran halaman untuk masing-masing teorinya pada bagian “*Fahras al-Muhtawiyāt*”.<sup>160</sup>

### 3. Pengaruh Kepopuleran Kitab

Sebagaimana telah masyhur bahwa upaya Ibnu Mujahid dalam menghimpun Qiraat tujuh menjadi populer di masyarakat, bahkan sejumlah Qiraat lain mulai tenggelam. Hal ini dibuktikan salah satunya dari suatu pemahaman masyarakat terhadap makna *ahruf al-sab’ah* yang belakangan akan dibahas lebih rinci. Akan tetapi, di balik usaha besar tersebut menuai pro-kontra atas penyederhanannya. Bahkan, di antara sejumlah ulama tidak segan untuk mengkritiknya, sebab Ibnu Mujahid – seolah-olah – telah meniadakan sumbangsih para Qari lain yang kompetensi bidang Qiraatnya tidak dapat dikesampingkan begitu saja. Oleh karena itu, Ibnul Jazari misalnya – dalam menyikapi kinerja Ibnu Mujahid – telah membuat suatu tolok ukur dalam Qiraat – yang belakangan dikutip oleh Al-Syuyuthi – agar sumbangsih para Qari lain tetap dikenang oleh masyarakat umum. Meskipun demikian, tidak ada

---

<sup>158</sup> Lihat selengkapnya: Ibnu Mujahid, *Kitāb al-Sab’ah*, 104-125.

<sup>159</sup> Lihat: Ibnu Mujahid, *Kitāb al-Sab’ah*, 136.

<sup>160</sup> Ibnu Mujahid, *Kitāb al-Sab’ah*, 780-781.

satu pun Qiraat yang dapat dianggap sebagai *Mutawātir* selain Qiraat tujuh yang telah dihimpun oleh Ibnu Mujahid.<sup>161</sup>

Atas dasar ini, Ibnu Mujahid berikut kitabnya dianggap telah memengaruhi dunia Qiraat pada generasi dan periode setelahnya. Pengaruh ini paling tidak dapat dibagi ke dalam dua jenis, yakni pengaruh positif dan pengaruh “negatif” yang rangkumannya dapat diungkapkan sebagai berikut:

#### a. Pengaruh Positif

Melalui keteguhan Ibnu Mujahid beserta kitab monumentalnya, setidaknya pengaruh positif yang ditimbulkan antara lain adalah respons positif yang menjadikan generasi setelahnya untuk menulis karya serupa berikut metodenya. Ahsin Sakho menyebut salah satunya adalah tokoh kenamaan Imam Abu Amr Al-Dani (w. 444 H), ia berambisi untuk menghimpun seluruh riwayat yang berporos pada tujuh Imam. Melalui kitabnya *al-Jāmi’ al-Bayān fi al-Qirā’at al-Sab’* terdapat lebih dari 500 riwayat dan *ṭarīqah* yang bermuara pada ke tujuh Qari tersebut. Tetapi sebab cakupannya yang sangat banyak, Al-Dani kemudian meringkasnya dengan mengambil dua perawi dari setiap Imamnya sebagaimana dapat dilihat dalam kitabnya *al-Taisīr*. Dalam perkembangannya, upaya Al-Dani ini kemudian ditindak lanjutkan oleh Al-Syathibi (w. 591 H) melalui *naẓam-nya Ḥirzu al-Amānī wa Wajhu al-Tahānī*. Karya yang berisi 1171 bait ini sangat memukai banyak kalangan serta mendapat antusias dari paka Qiraat dengan bukti tidak kurang 50 kitab yang mensyarahi karya ini, dan dapat dikatakan bahwa ilmu Qiraat bisa menyebar ke berbagai pelosok negeri sebab karya Al-Syathibi ini.

Selain Al-Dani, nama Ibnul Jazari (w. 833 H) juga tampak mengisi ruang perkembangan ilmu Qiraat. Ia mampu meyakinkan banyak kalangan untuk menerima kehadiran Qiraat sepuluh dengan penambahan tiga imam lainnya yakni Imam Abu Ja’far Yazid bin Al-Qa’qa’ (w. 130 H), Imam Ya’qub al-Hadrami

---

<sup>161</sup> Achmad Alaydrus, *Sejarah dan Verifikasi Autentisitas Al-Qur’an: Pergaulan Kembali atas Kebenaran Kalamullah*, (Malang: Inteligencia Media, 2020), 188-189.

(w. 205 H) dan Imam Khlaf bin Hisyam al-Bazzar (w. 229 H). Kompetensinya dalam bidang Qiraat dibuktikan oleh beberapa karya Ibnul Jazari seperti kitab *al-Durrah al-Mudi'ah fi al-Qir'at al-Mutammimah li al-'Aşrah*, sebuah kitab yang membahas tiga nama sebelumnya. Kemudian kitab *al-Taḥbīr al-Taisīr*, *al-Nasyr fi al-Qir'āt al-Asyr* dan *Naẓam Ṭayyibah al-Nasyr*.<sup>162</sup> Begitu juga dengan nama Makki bin Abi Thalib (w. 437 H), ia menulis kitab dengan judul *al-Tabṣīrah fi al-Qir'at al-Sab'* yang memuat bacaan tujuh Qiraat. Untuk menguatkan argumentasi Qiraat tujuh itu, Makki pun memiliki kitab *al-Kasyf 'an Wujūh al-Qir'at wa 'Ilālihā wa Ḥujajihā*, dan belakangan dirangkumnya menjadi cakupan yang lebih kecil dengan judul *Al-Ibānah 'an Ma'āni al-Qir'at*.<sup>163</sup>

## b. Pengaruh Negatif

Tidak hanya pengaruh positif, kepopuleran kitab *Al-Sab'ah* juga menuai pengaruh negatif. Di antaranya adalah representasi tujuh Qiraat dari ungkapan sebuah hadis *inna al-Qur'ān unzila 'alā sab'ati aḥruf* yang artinya “sesungguhnya Al-Qur'an diturunkan dalam tujuh huruf”. Meski banyak pemahaman atas hadis ini, Al-Zarkasyi dengan mengutip perkataan Ibnu al-Arabi dalam *Al-Burhān*-nya menyatakan bahwa “tidak ada satu penjelasan pun yang menentukan arti dari *sab'at aḥruf* ini. Oleh karena itu, para ulama berbeda pendapat”.<sup>164</sup> Bahkan pemahaman representasi di atas ditegaskan oleh beberapa ulama bahwa pandangan tersebut adalah kesalahan besar seperti Al-Syuyuthi dalam *Al-Itqān* dan Al-Zarkasyi dalam *Al-Burhān*.<sup>165</sup> Bahkan, Al-Syuyuthi mengurai 35 pendapat tentang makna

---

<sup>162</sup> Ahsin Sakho Muhammad, “Qir'at Dan Tarannum Sebagai Medium Baru Dakwah”, 148-149.

<sup>163</sup> Moh. Fathurrozi & Rif'iyatul Fahimah, “Kontribusi Ibnu Mujahid dalam Ilmu Qiraat” *Hermeneutik* 15 (2021): 54. doi: <https://journal.iainkudus.ac.id/index.php/Hermeneutik/article/view/17641/6441>.

<sup>164</sup> Al-Zarkasyi, *Al-Burhān*, Juz 1, 212.

<sup>165</sup> Jalaluddin Al-Syuyuthi, *Al-Itqān fi 'Ulum al-Qur'ān*, (Beirut: Muassas Risalah, 2008), PDF e-book, 172, & Al-Zarkasyi, *Al-Burhān*, Juz 1, 330.

*sab'ah ahruf* di kitabnya, akan tetapi tidak ditemukan sama sekali arti yang menunjukkan tujuh Qari di atas.<sup>166</sup>

#### 4. Profil Tujuh Qari Pilihan

##### a. Imam Nafi'

Nama lengkapnya adalah Nafi' bin Abdurrahman bin Nu'aim al-Madani, namun lazim dipanggil Abban atau Abu al-Hasan. Ia berasal dari Isfahan, kemudian menetap di Madinah dan meninggal di kota Madinah sekitar tahun 785 M. Dikabarkan bahwa ia telah membaca Al-Qur'an pada kurang lebih 70 orang dari kalangan Tabiin di Madinah. Masyarakat kota ini biasanya belajar Al-Qur'an dari Nafi'. Meski demikian, Ahmad bin Hanbal menilainya tidak bagus dalam periwayatan hadis, sedangkan pakar hadis lain seperti Al-Duri, Al-Nasa'i dan Bin Hayyan menilainya dapat dipercaya (*siqah*).

Ibnu Nadhim menyebut sejumlah nama yang meriwayatkan bacaan Imam Nafi'. Namun, dua perawi langsungnya yang terkenal adalah Isa bin Mina bin Wardan Abu Musa atau lebih populer dengan nama Qalun (w. 835 M), sebuah nama yang diberikan oleh Nafi' yang mana telah membesarkannya. Lalu perawi keduanya adalah Ustman bin Sa'id bin Abdullah bin Sulaiman atau lebih masyhur dengan nama Warsy (w. 812 M).

Ibnu Hajar menilai bahwa Qiraat Qalun dapat dipercaya. Akan tetapi dalam bidang hadis, hanya sejumlah kecil riwayatnya yang layak direkam. Tidak terdapat kesepakatan di kalangan otoritas muslim tentang orang-orang yang mentransmisikan bacaan Qalun dari Nafi'. Tetapi ada dua nama yang lazim disebut dalam jalan periwayatan ini, yakni Abu Nasyaith melalui *ṭarīqah* Bin Bayan dan *ṭarīqah* Ja'far bin Muhammad.

Sementara Warsy, menurut Ibnul Jazari (w. 833 H) merupakan salah seorang pelajar Qiraat Al-Qur'an yang paling berhasil di Mesir pada masanya. Ia adalah otoritas yang terpercaya dan kompeten dalam pembacaan Al-Qur'an, sekalipun bacaan yang dipilihnya agak berbeda dari Nafi'.

---

<sup>166</sup> Lihat: Al-Syuyuthi, *Al-Itqān*, 105-113.

Sebagaimana dengan Qalun, tidak terdapat kesepakatan mengenai orang-orang yang mentransmisikan Qiraat darinya. Tetapi, nama-nama yang lazimnya disebut dalam jalan periwayatan ini adalah Al-Azraq melalui *ṭarīq* Isma'il al-Nahas dan *ṭarīqah* Bin Sayf serta al-Ishfahani melalui *ṭarīqah* Bin Ja'far dan *ṭarīqah* al-Muthawi.<sup>167</sup>

#### **b. Imam Ibnu Katsir**

Nama lengkapnya adalah Abdullah bin Amr bin Abdullah bin Zadzan bin Firuzan bin Hurmuz al-Makki. Nama sebenarnya adalah Abu Sa'id atau menurut beberapa informasi ialah Abu Bakr, adalah Imam Qiraat keturunan Persia. Ia dilahirkan sebagai generasi kedua Islam (*tabiin*) di Makkah, pada tahun 665 M dan meninggal di Kota yang sama pada 738 M. Ia berada di bawah perlindungan Amr bin al-Qamah al-Kinani yang nama panggilannya adalah al-Darani, karena pernah bekerja sebagai penjual parfum. Ia belajar bacaan Al-Qur'an dari Abdullah bin Al-Sa'ib al-Makhzumi, dan memperoleh persetujuan otoritatif dari Mujahid bin Jabr dan Darbas. Ali bin al-Mudsi dan Ibnu Sa'id menganggap Ibnu Katsir sebagai orang yang dapat dipercaya, namun Abul A'la Al-Hamadani memandangnya lemah atau tidak dikenal.

Ada dua nama besar yang meriwayatkan bacaan Imam Ibnu Katsir. Pertama adalah Ahmad bin Muhammad bin Abdullah bin al-Qasim bin Nafi' bin Al-Bizza atau Al-Buzzi (w. 864 M). Kedua adalah Muhammad bin Abdurrahman bin Khalid bin Muhammad Abu Amr al-Makhzumi atau Qunbul (w. 903 M). Tetapi sebagaimana terlihat dari masa hidupnya, kedua perawi ini mempelajari bacaan Ibnu Katsir dari otoritas-otoritas perantara. Al-Buzzi merupakan syekh Qiraat di Makkah pada masanya, tetapi al-Uqayli dan Abu Hatim menolak periwayatan hadisnya. Tidak ada kesepakatan tentang orang-orang yang meriwayatkan bacaan Al-Buzzi dari Ibnu Katsir, tetapi jalan periwayatannya yang populer adalah melalui *ṭarīqah* Abu

---

<sup>167</sup> Taufiq Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, (Jakarta: PT Pustaka Alvabet, 2019), 344.

Rabi'ah melalui *ṭarīqah* dari Naqqas dan *ṭarīqah* Ibnu Bunan serta *ṭarīqah* Ibnu al-Hubab melalui *ṭarīqah* Ibnu Shalih dan *ṭarīqah* Abdul Wahid bin Umar.

Sementara perawi kedua Ibnu Katsir adalah Qunbul. Ia juga merupakan syekh Qiraat di wilayah Hijaz pada masanya. Ia termasuk yang terbesar di kalangan orang-orang yang meriwayatkan bacaan dari Imam Ibnu Katsir. Al-Bazzi didahulukan dari Qunbul karena sanadnya memiliki kedudukan yang lebih tinggi. Sekalipun tidak ada konsensus tentang para perawi (*ṭuruq*) Qunbul tetapi jalan periwayatannya yang populer adalah melalui *ṭarīqah* Ibnu Mujahid melalui *ṭarīqah* al-Samiri dan *ṭarīqah* Shalih, serta *ṭarīqah* Bin Syanbudz melalui *ṭarīqah* Ibnul Farah dan *ṭarīqah* al-Syathawi.<sup>168</sup>

### c. Imam Ibnu Amir

Nama lengkapnya adalah Abdullah bin Amir bin Yazid bin Tamim bin Rabi'ah bin Amir al-Yahshabi, sementara gelarnya adalah Abu Imran al-Yahshabi. Ia dilahirkan pada tahun 629 M dan meninggal pada tahun 736 M. Selain mengabarkan bahwa ia belajar Al-Qur'an pada Utsman, ia juga menyebutnya termasuk ke dalam generasi pertama tabiin di Damaskus. Masyarakat Siria memandangnya sebagai otoritas dalam bacaan Al-Qur'an. Sembilan laporan yang berbeda telah diriwayatkan tentangnya, tetapi yang paling otentik adalah laporan yang mengemukakan bahwa ia belajar Al-Qur'an dari al-Mugira. Namun, sejumlah laporan lainnya mengungkapkan bahwa ia tidak mengetahui dari siapa ia belajar Qiraat.

Dua perawi yang meriwayatkan Qiraah Imam Ibnu Amir adalah Ibnu Ammar bin Nushayr bin Maysarah atau lebih populer dengan nama Hisyam (w. 859 M) dan Abdullah bin Ahmad bin Basyir atau bin Dakwan (w. 856 M). Kedua perawi inipun mempelajari Qiraat Ibnu Amir dari otoritas-otoritas perantara. Hisyam meriwayatkan Qiraat Ibnu Amir dari Arrak al-Muni dan Ayyub bin Tamim dari Yahya al-Dzimari dari Abd Allah bin Amir. Di kalangan pakar hadis, Hisyam dipandang

---

<sup>168</sup> Taufiq Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, 345.

dapat dipercaya. Namun, sejumlah otoritas lainnya seperti al-Ajuri dan Ahmad bin Hanbal memandang periwayatan hadisnya tidak signifikan. Ibnu Wara bahkan mengabarkan bahwa Hisyam meriwayatkan hadis dengan memungut bayaran. Sehubungan dengan bacaannya, Ahmad bin Hanbal berfatwa bahwa seorang yang sholat dibelakang Hisyam harus mengulangi sholatnya. Sumber-sumber yang ada tidak bersepakat tentang para perawi (*turuq*) Hisyam, namun yang lazim disebut adalah melalui *ṭarīqah* al-Hulwani melalui *ṭarīqah* Ibnu Abdan dan *ṭarīqah* al-Jammal serta Thariqbal-Dajuni melalui *ṭarīqah* Zayd bin Ali dan *ṭarīqah* al-Syadza'i.

Sementara Ibnu Dakwan mengambil Qiraat dari Ayyub bin Tamim. Tetapi, ia juga belajar pada al-Kisa'i ketika yang terakhir ini datang ke Damaskus. Dalam suatu kesempatan ia pernah berujar bahwa ia tinggal di tempat al-Kisa'i selama 7 bulan dan membaca Al-Qur'an hingga selesai di hadapannya lebih dari sekali. Orang-orang yang mentransmisikan (*turuq*) bacaan Ibnu Dakwan adalah Al-Akhfasy melalui *ṭarīqah* al-Naqqasy dan *ṭarīqah* Ibnu Al-Akhram serta Al-Shuri melalui *ṭarīqah* al-Ramli dan *ṭarīqah* al-Muthawi.<sup>169</sup>

#### d. Imam Abu Amr

Nama lengkapnya Zabban bin al-'Ala' bin Ammar bin Abdullah bin al-Hasan bin al-Harits bin Julhum bin Khuza'i bin Mazin bin Malik bin Amr al-Mazini atau Abu Amr, lahir di Makkah pada tahun 687 M, dibesarkan di Bashrah dan meninggal pada tahun 770 M. Diceritakan bahwa ia belajar Qiraat Al-Qur'an di Makkah, Madinah, Kufah dan Bashrah pada sejumlah besar guru Qiraat. Tidak satupun di antara Imam Qiraat tujuh maupun sepuluh yang memiliki guru ngaji sebanyak Imam Abu Amr. Ia mempelajari bacaan Al-Qur'an dari Hasan al-Bashri, Abu Ja'far, Humaid bin Qais al-A'raj, Abu al-Aliyah Yazid bin Ruman, Syaibah bin Nashah, Ashim bin Abu al-Najuf, Ibnu Katsir, Abd Allah bin Abu Ishaq, Atha' bin Abu Rabbah, Ikrimah bin Khalid al-Makhzumi, Ikrimah

---

<sup>169</sup> Taufiq Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, 346.

Mawla bin Abbas, Muhammad bin Jabr, Muhammad bin Muhaishin, Nasr bin Ashin, Yahya bin Ya'mas dan Sa'id bin Jubair. Qiraatnya sangat populer di Siria lantaran seseorang yang berasal dari Irak telah mengajarkannya kepada masyarakat di kawasan tersebut. Di kalangan pakar hadis, ia dikenal dapat dipercaya, sekalipun demikian, Abu Khaytsama melaporkan bahwa ia tidak menghafal hadis.

Tidak terhitung jumlah orang yang meriwayatkan Qiraat Abu Amr. Namun, ada dua perawi yang paling terkenal, yakni: 1). Hafsh bin Amr bin Abd Aziz al-Duri al-Azadi, yang lebih masyhur dengan nama Al-Duri (w. 860 M) dan 2). Abu Syu'aib Shalih bin Ziyad bin Abdullah atau dikenal dengan nama al-Susi (w. 874 M). Kedua orang ini mempelajari Qiraat Imam Abu Amr pada Yahya bin al-Mubarak al-Yazidi. Menurut Ibnul Jazari, al-Duri adalah orang yang dapat dipercaya, perekam ragam bacaan yang akurat dan yang pertama kali menghimpun ragam bacaan Al-Qur'an. Sekalipun demikian, al-Daraqutni menganggapnya lemah. Tidak ada kesepakatan tentang orang yang meriwayatkan bacaan darinya, tetapi pada umumnya bacaan Abu Amr melalui riwayat al-Duri diturunkan lewat *ṭarīqah* Abu al-Za'ra melalui *ṭarīqah* Ibnu Mujahid dan *ṭarīqah* al-Mu'addil serta melalui *ṭarīqah* bin Farah melalui *ṭarīqah* Ibnu Abi Bilal dan *ṭarīqah* al-Muthawi.

Sedangkan perawi kedua bacaan Abu Amr yakni al-Susi juga dipandang oleh Ibnul Jazari sebagai orang yang dapat dipercaya dan perekam bacaan yang akurat. Tetapi Muslim Bin Qasim al-Andalusi memandangnya lemah. Para perawi dari al-Susi juga diperselisihkan, namun pada umumnya bacaan Abu Amr yang diriwayatkan al-Susi dituturkan melalui *ṭarīqah* Ibnu Jarir melalui *ṭarīqah* Abdullah bin al-Husayn dan *ṭarīqah* Ibnu Habasy melalui *ṭarīqah* Ibnu Jumbur melalui *ṭarīqah* al-SyayDinasti dan *ṭarīqah* al-Syanabudzi.<sup>170</sup>

---

<sup>170</sup> Taufiq Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, 347.

#### e. Imam Ashim

Nama lengkapnya adalah Ibnu Abi al-Najud Abu Bakr al-Asadi. Ibunya bernama Bahdalah yang karenanya ia juga disebut Ashim bin Bahdalah. Ia wafat di Kufah pada tahun 745/6 M. Ashim belajar Al-Qur'an pada Abu Abdurahman al-Sulami, Abu Maryam Zarr bin Hubaisy dan Abu Amr al-Syaibani. Dilaporkan oleh Hafsh, salah satu perawi terkemukanya, bahwa Ashim mengajarkan bacaan kepadanya yang dipelajari dari Abu Abdurahman al-Sulami, sedangkan kepada Syu'bah perawi Ashim lainnya, bacaan yang diajarkan kepada Syu'bah tersebut adalah dari Zarr bin Hubaisy. Menurut Ibnu Sa'd, Ashim adalah seseorang yang dapat dipercaya, namun membuat kekeliruan dalam transmisi hadis. Al-Nasa'i menilainya dapat diterima, akan tetapi Ibnu Kharasy mengemukakan bahwa hadis-hadis yang diriwayatkan Ashim mengandung hal yang tidak dapat diterima. Sementara al-Uqayli dan al-Daraqutni menilainya memiliki kelemahan dalam penghafalan hadis.

Ashim memiliki dua perawi langsung. Pertama adalah Ibnu Sulaiman al-Asadi terkenal dengan nama Hafsh (w. 796 M), anak asuh yang dibesarkan sendiri oleh Ashim. Kedua adalah Syu'bah (w. 808/9 M). Menurut al-Dzahabi, Hafsh dapat dipercaya dalam Qiraat, konsisten dan akurat. Hafsh sendiri pernah berkata bahwa ia tidak menyalahi bacaan Ashim sedikitpun kecuali pada satu kata dalam Q.S. Al-Rum: 54, di mana ia membaca *du'fin* sedangkan Ashim membaca dengan *da'fin*. Tetapi hal ini tidak seirama dengan periwayatan hadis. Sejumlah pakar hadis seperti Ibnu Abi Hatim, al-Darimi bahkan Imam Bukhari dan Imam Muslim menilai hadis yang diriwayatkan Hafsh lemah dan tidak dapat direkam. Ibnu Kharasy dan Ibnu Hayyan juga menuduhnya telah merekayasa hadis. Tentang perawi Hafsh tidak mendapat kesepakatan di kalangan otoritas Muslim mengenai siapa yang telah meriwayatkan darinya. Namun pada umumnya, Qiraat Hafsh dari Ashim diriwayatkan melalui dua jalur, yakni *ṭarīqah* Ubayd bin Shabah melalui *ṭarīqah* Abu al-Hasan al-Hasyimi

dan *ṭarīqah* Abu Thahir bin Abi Hasyim serta *ṭarīqah* Amr bin Shabah melalui *ṭarīqah* al-Fil dan *ṭarīqah* Zar'an.

Sementara Syu'bah menurut Ibnul Jazari telah membaca tiga kali di hadapan Ashim untuk memperoleh pengakuan atas bacaannya. Ketika menjelang kematiannya, ia berkata kepada saudara perempuannya yang tengah menangisnya bahwa ia telah menyelesaikan penghimpunan delapan belas ribu bacaan Al-Qur'an. Ia juga diakui di kalangan pakar hadis sebagai salah seorang sarjana besar dalam hadis *Nabawi*. Tetapi sebagian pakar hadis menilainya tidak akurat, banyak melakukan kekeliruan atau tidak menghafal hadis secara layak, walaupun diakui bahwa ia dapat dipercaya dan jujur. Sebagaimana dengan para Qari lainnya, otoritas-otoritas di kalangan kaum Muslimin tidak bersepakat tentang para perawi Syu'bah. Namun biasanya bacaan Syu'bah dari Ashim diturunkan melalui dua jalur yakni *ṭarīqah* Yahya bin Adam melalui *ṭarīqah* Syu'aib dan *ṭarīqah* Abu Hamdun serta jalan kedua melalui *ṭarīqah* al-Ulaymi melalui *ṭarīqah* Ibnu Khulay dan *ṭarīqah* al-Razzaz.<sup>171</sup>

#### **f. Imam Hamzah**

Nama lengkapnya adalah Ibnu Habib bin Ammarah bin Isma'il. Ia pernah berguru untuk bacaan Al-Qur'an kepada Ja'far bin Muhammad al-Shadiq, salah satu imam madzhab Syi'ah. Hamzah dikenal sebagai mahaguru dalam Qiraat, otoritas yang kompeten dan terpercaya. Abu Hanifah, demikian juga Sufyan al-Tsauri, bahkan pernah mengemukakan bahwa supremasi Hamzah atas orang-orang yang semasa dengannya terletak dalam masalah Al-Qur'an dan ketaatan menjalankan kewajiban Agama. Sejumlah pakar hadis, seperti Ibnu Mu'in, al-Nasa'i, al-Ijli, mengkuinya sebagai seorang yang terpercaya. Tetapi menurut al-Saji, Hamzah memiliki ingatan yang buruk, sekalipun ia dapat dipercaya. Sekelompok ahli hadis lainnya, di antaranya adalah Imam Ahmad bin Hanbal, bahkan mengkritisi bacaan Al-Qur'annya dan menegaskan ketidaksahihan shalat yang menggunakan bacaannya. Abu Bakr bin Ayyasy juga

---

<sup>171</sup> Taufiq Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, 348.

mendeklarasikan bahwa bacaan Hamzah sebagai bid'ah. Sementara Ibnu Durayd menginginkan agar Qiraat Hamzah lenyap dari Kuffah.

Qiraat Hamzah ditransmisikan oleh sejumlah perawi. Di antaranya yang paling populer adalah Khalaf bin Hisyam (w. 843 M) dan Khallad bin Khalid (w. 835 M). Tetapi kedua perawi ini mempelajari bacaan Hamzah melalui otoritas-otoritas perantara. Khalaf merupakan salah satu imam Qiraat sepuluh. Ia meriwayatkan Qiraat Hamzah berdasarkan otoritas Sulaim yang mentransmisikanya dari Hamzah. Ia adalah orang yang terpercaya, terkemuka, zuhud, salih dan terpelajar. Ia mengikuti bacaan Hamzah, namun berbeda dengan sang imam pada 120 huruf. Para perawi khalaf untuk Qiraat Hamzah adalah *ṭarīqah* Idris melalui *ṭarīqah* Ibnu Utsman, *ṭarīqah* Ibnu Miqsam, *ṭarīqah* Ibnu Shalih dan *ṭarīqah* al-Muthawi.

Sedangkan Khalad meriwayatkan bacaan Hamzah juga berdasarkan otoritas Sulaim. Ia merupakan imam atau mahaguru dalam bacaan Al-Qur'an, sosok yang terpercaya, terpelajar dan peneliti otentisitas hadits yang seksama. Tidak ada kesepakatan di kalangan otoritas Muslim tentang para perawinya. Tetapi, pada umumnya dikatakan bahwa bacaan Hamzah yang diriwayatkannya diturunkan melalui *ṭarīqah* Ibnu Syadzan, *ṭarīqah* Ibnu al-Haytsam, *ṭarīqah* al-Wazzan dan *ṭarīqah* al-Tahli.<sup>172</sup>

#### g. Imam Ali Al-Kisa'i

Nama lengkapnya adalah Ali bin Hamzah bin Abdullah bin Bahman bin Fairuz al-Asadi atau lebih dikenal dengan Al-Kisa'i sebab ia pernah berihram hanya dengan satu kain. Ia adalah seorang keturunan Persia yang tahun kematiannya tidak begitu jelas, tetapi sejumlah sumber menyebutnya pada tahun 804 M. Ia membaca Al-Qur'an pada Hamzah al-Zayyat sampai empat kali dan mendapat persetujuannya. Dilaporkan bahwa ia juga belajar bacaan Al-Qur'an pada Muhammad bin Abdurrahman bin Abi Layla, Isa bin Amr al-A'masy, Abu Bakr

---

<sup>172</sup> Taufiq Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, 349.

bin Asyyasy, Sulaiman bin Arqam, Ja'far al-Shadiq, al-Azrami, Ibnu Uyaina serta meriwayatkan bacaan Syu'bah. Sekalipun demikian, Al-Kisa'i sangat selektif dalam mengambil bacaan. Ia menerima sebagian bacaan Hamzah dan menolak sebagian lainnya.

Al-Kisa'i memiliki dua perawi langsung. Pertama adalah Hafsh bin Umar al-Duri atau al-Duri, salah satu perawi bacaan Ashim yang karir ringkasnya telah dikemukakan di atas. Kedua adalah al-Laits bin Khalid al-Marwazi al-Baghdadi atau diberi gelar dengan Abu al-Harits (w. 854 M). Qiraat Al-Kisa'i yang diriwayatkan Hafsh atau al-Duri diturunkan melalui dua jalan periwayatan, yakni: 1). Melalui jalan periwayatan Ja'far al-Nushaibi melalui *ṭarīqah* al-Julanda dan *ṭarīqah* Ibnu Dizawaihi; 2). melalui jalan periwayatan Abu Utsman al-Dlailir melalui *ṭarīqah* Ibnu Hasyim dan *ṭarīqah* Ibnu Syada'i.

Perawi kedua bacaan Al-Kisa'i adalah Abu al-Harits. Ia adalah orang yang terpercaya, cerdas, teliti, menguasai betul Qiraat Al-Kisa'i dan perekam bacaan yang kompeten. Ia juga meriwayatkan *Ahruf* dari Hamzah bin al-Qasim al-Ahwal dari al-Yazidi. Sekalipun tidak terdapat kesepakatan di kalangan otoritas Muslim tentang orang-orang yang meriwayatkan Qiraat Abu al-Harits dari Al-Kisa'i, pada umumnya disebutkan dua jalan periwayatan: 1). *ṭarīqah* Muhammad bin Yahya melalui *ṭarīqah* al-Baththi dan *ṭarīqah* al-Qantari; 2). *ṭarīqah* Salamah bin Ashim melalui *ṭarīqah* Tsa'lab dan *ṭarīqah* Ibnu Farah.

Informasi biografi ketujuh imam Qiraat berikut data para perawi dan *ṭuruq*-nya di atas memperlihatkan bahwa mata rantai periwayatannya yang bersifat mutawatir hanya bermula dari para imam kepada perawi di bawahnya. Sementara kemutawatiran transmisinya dari Nabi kepada para Imam tersebut, terlihat sangat meragukan dan secara jelas bisa dikategorikan sebagai *akhbār al-aḥad* (periwayatan tunggal). Mata rantai perawinya seperti terlihat tidak mencapai jumlah yang dibutuhkan untuk dipandang sebagai tawatur. Al-Zarkasyi (w. 794 H) dengan tepat menyimpulkan bahwa Qiraat tujuh ditransmisikan secara mutawatir dari ketujuh imam Qiraat,

sementara terdapat alasan yang kuat untuk menolak pernyataan tentang periwayatannya secara mutawatir dari Nabi kepada ketujuh imam tersebut. Mata rantai periwayatan tujuh bacaan ini telah direkam dalam berbagai kitab Qiraat, yang justru memperlihatkan bahwa ketujuh bacaan itu diriwayatkan secara suksesif/ dapat diwakilkan melalui transmisi tunggal. Sebagai gambaran umum, bisa dikemukakan bahwa dari sudut pandang mata rantai periwayatannya, bacaan Nafi' dan Ashim terlihat lebih baik kualitasnya dibanding bacaan tujuh imam lainnya.<sup>173</sup>

---

<sup>173</sup> Taufiq Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, 350-351.

## BAB IV

### ANALISIS PENYEDERHANAAN TUJUH QIRAAT IBNU MUJAHID PERSEPEKTIF KRITIK-HISTORIS IBNU KHALDUN

#### A. Faktor-faktor penyederhanaan tujuh Qiraat Ibnu Mujahid perspektif kritik-historis Ibnu Khaldun

Untuk melihat apa saja faktor-faktor yang menjadi alasan penyederhanaan Qiraat oleh Ibnu Mujahid, maka yang akan difokuskan ulang adalah bagaimana setting kehidupan Ibnu Mujahid secara menyeluruh. Hal ini sesuai dengan dasar teori sejarah Ibnu Khaldun bahwa manusia ataupun setiap entitas lainnya dalam konteks sejarah adalah makhluk historis yang hidup dan berkembang sesuai dengan hukum-hukum khusus yang berkenaan dengannya.<sup>174</sup> Artinya, Ibnu Mujahid sebagai seorang pelaku sejarah dalam konteks ini juga berstatus sebagai manusia pada umumnya yang mana hukum-hukum khusus berkenaan dengan manusia itu sendiri telah terikat dengannya.

Dalam praktiknya – sebagaimana yang telah disebutkan dalam bab dua sebelumnya bahwa teori tentang karakter peradaban ini terbagi menjadi enam bab utama<sup>175</sup> – penulis akan mencoba menjadikan teori karakter peradaban pada bab sebelumnya sebagai pisau analisis dalam membaca sosok Ibnu Mujahid berikut setting kehidupan yang mengitarinya. Dengan pembacaan tersebut, terdapat empat faktor yang dapat dikatakan sebagai latar belakang penyederhanaannya itu, sebagai berikut:

#### 1. Faktor antropologi

Faktor antropologi ini didasarkan pada teori bagian pertama dari karakter peradaban, yakni *Al-'Umrān Al-Basyarī 'ala al-Jumlah* atau dapat berarti Peradaban Manusia Secara Umum. Secara ringkas, bagian ini merupakan bagian inti dari kelima bagian lainnya. Pasalanya, menurut Ibnu Khaldun unsur manusia adalah inti dari peradaban itu sendiri sebelum menjalar kepada hal-hal yang mengitari manusia seperti negara, ilmu pengetahuan, mata

---

<sup>174</sup> Ibnu Khaldun, *Mukaddimah*, terj: Masturi Irham dkk, 58-59..

<sup>175</sup> Lihat sub bab “Karakter Peradaban Manusia” pada bab dua sebelumnya.

pencarian dan lain sebagainya.<sup>176</sup> Dalam teorinya, manusia adalah makhluk sosial yang sebabnya ia pasti membutuhkan sosok lain demi memenuhi kebutuhannya. Hal ini diungkapkan oleh Ibnu Khaldun dalam judulnya berikut: *Innal ijtimā'al insāniyya darūriyyun*.<sup>177</sup>

Dalam kaitannya dengan peristiwa Ibnu Mujahid, maka dapat kita ketahui bahwa Ibnu Mujahid pun demikian sebagai manusia pada umumnya yang memiliki sifat sosial. Hal ini terbukti salah satunya oleh banyaknya guru serta murid tokoh Qiraat asal Baghdad ini. Oleh Khatib Al-Baghdadi misalnya, ia mengakui bahwa Ibnu Mujahid merupakan mahaguru dan pionir Qari pada masanya serta memiliki banyak sekali guru.<sup>178</sup> Hal ini secara tidak langsung mengindikasikan bahwa Ibnu Mujahid adalah seseorang yang haus dan butuh akan ilmu pengetahuan. Rasa penasaran yang tingginya ini diwujudkan dengan rihlah keilmuannya dalam menemukan sosok guru untuknya.

Ibnu Mujahid sebagai manusia yang bersifat sosial juga dibuktikan dari banyaknya murid dan para rawi yang ingin mengambil faidah padanya. Tercatat sekitar 84 *muqri`* di dalam majlisnya, sebagaimana didokumentasikan oleh Al-Dzahabi dalam kitabnya *Siyar A'lām al-Nubalā*.<sup>179</sup> Hal ini menunjukkan bahwa Ibnu Mujahid adalah sosok yang dibutuhkan pada masanya, di samping ia sebagai seseorang yang haus akan ilmu pengetahuan. Bahkan, apabila kita melihat jalur sanad Qiraat Ibnu Mujahid pada Imam Nafi' contohnya, tampak Ibnu Mujahid menyebut sekitar 19 jalur periwayatan dari guru yang berbeda-beda.<sup>180</sup> Begitupun terjadi pada jalur sanadnya pada Imam Abu Amr yang terhitung memiliki 16 jalur dari guru yang berbeda pula.<sup>181</sup> Dengan demikian, dapat ditarik kesimpulan bahwa sifat dasar manusia sebagai makhluk sosial yang ditegaskan oleh Ibnu Khaldun ini tampak juga pada

---

<sup>176</sup> Ibnu Khaldun, *Mukaddimah*, terj: Masturi Irham dkk, 65-67.

<sup>177</sup> Ibnu Khaldun, *Mukaddimah*, terj: Masturi Irham dkk, 69.

<sup>178</sup> Ahmad al-Khatib al-Baghdadi, *Tārikh Madīnah al-Salām*, Juz 6, (Beirut: Darul Gharb al-Islami, 2001), PDF e-book, 353.

<sup>179</sup> Muhammad bin Ahmad al-Dzahabi, *Siyar A'lām al-Nubalā*, Juz 15, (Beirut: Muassasah Al-Risalah, 1983), PDF e-book, 273.

<sup>180</sup> Ibnu Mujahid, *Kitāb al-Sab'ah*, 88-92.

<sup>181</sup> Ibnu Mujahid, *Kitāb al-Sab'ah*, 99-101.

sosok Ibnu Mujahid sebagai manusia yang mana dalam perjalanan hidupnya sangat membutuhkan seorang guru sekaligus sebagai sosok yang dibutuhkan oleh para *muqri'* semasanya.

Belakangan, ilmu tentang sifat dasar manusia ini dikenal dengan istilah antropologi.<sup>182</sup> Analisa antropologi Ibnu Khaldun pada Ibnu Mujahid di atas sejatinya sudah menegaskan siapa sebenarnya Ibnu Mujahid sehingga ia memiliki pengaruh besar dalam bidang Qiraat. Hal ini dibuktikan dari kepopuleran kitabnya hingga diasumsikan oleh sebagian orang bahwa Qiraat Tujuh adalah makna dari penggalan hadis “*sab’ati aḥruf*”.<sup>183</sup> Akan tetapi, pengaruh peradaban manusia bagi Ibnu Khaldun tidaklah sesimpel analisa antropologi. Ibnu Khaldun juga menegaskan bahwa unsur wilayah yang ditinggali manusia juga tidak kalah penting, dan ilmu ini belakangan populer dengan Geografi.<sup>184</sup>

Uraian geografi yang dikenalkan Ibnu Khaldun cukup panjang, bahkan ia membaginya menjadi beberapa bab. Perlu diingat, bahwa geografi di sini berbeda dengan faktor geografi yang akan dibahas di bawah. Unsur geografi ini dimaksudkan Ibnu Khaldun sebagai iklim wilayah yang ditinggali manusia itu sendiri. Jika tidak keberatan, dapat penulis ambil garis besar bahwa bagi Ibnu Khaldun, kawasan atau wilayah yang memiliki kondisi stabil baik dari iklimnya hingga kondisi udaranya akan memiliki peradaban yang lebih makmur ketimbang wilayah sebaliknya.<sup>185</sup>

Dalam ikatannya pada seorang Ibnu Mujahid, dapat diketahui bahwa Ia lahir di Suq al-Athasyi, Baghdad, dan tinggal di sebelah timur kota kelahirannya itu. Dalam catatan sejarah, Kota Baghdad merupakan kota yang ditunjuk oleh Khalifah Mansur yang mana terletak antara sungai Tigris dan anak sungai Furat sebagai ibukota Dinasti Abbasiyah yang baru. Dalam bukunya A. Hasjmy, tempat ini

---

<sup>182</sup> Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, “KBBI Daring”, diakses 6 Juni 2024, <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/antropologi>

<sup>183</sup> Lihat kembali sub bagian “Pengaruh Negatif” pada bab tiga sebelumnya.

<sup>184</sup> Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, “KBBI Daring”, diakses 6 Juni 2024, <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/geografi>.

<sup>185</sup> Lihat kembali uraian penulis pada sub bagian “Karakter Peradaban Manusia” di bab dua sebelumnya, terkhusus pada uraian “*Mukadimah Kedua*” hingga “*Mukadimah kelima*”.

berudara segar dan beralam indah, serta mudah hubungannya dengan segala wilayah negara.<sup>186</sup>

Begitupun dengan lima wilayah yang Ibnu Mujahid pilih berikut penetapan para Qarinya, yakni Makkah, Madinah, Kufah, Basrah, dan Syam. Kota Kufah misalnya, yang tercatat sebagai kota yang berudara baik dan berpemandangan indah. Jalan-jalan kota ini luas memanjang yang dinaungi pepohonan yang rimbun di kiri kanannya.<sup>187</sup> Selain Kufah, tercatat wilayah Syam juga merupakan suatu daerah yang subur yang bersungai berdanau dan berudara sedang.<sup>188</sup> Dengan demikian, dapat dipahami bahwa baik kota Baghdad dan wilayah-wilayah di mana Qari pilihan Ibnu Mujahid itu ada di dalamnya merupakan sejumlah kota yang secara geografis cukup mendukung perkembangan peradaban di sana.

Alhasil, kesimpulan yang dapat ditarik dari aspek pertama ini adalah bahwa sosok Ibnu Mujahid sendiri berikut wilayah yang ditinggalinya sangatlah memengaruhi dan mendukung kecerdasan Ibnu Mujahid dalam mengembangkan pengetahuannya.<sup>189</sup> Implikasinya, ia menjadi seseorang yang belakangan memiliki pengaruh besar dalam bidang Qiraat sehingga perhatiannya untuk menuliskan kitab *Al-Sab'ah* adalah sesuatu hal yang wajar dan mendesak di kala itu. Hal ini dikuatkan dari beberapa isyarat pengantar kitabnya bahwa kondisi orang-orang terkait Qiraat sudah bermacam-macam, di samping riwayat mengenai *wujūh* Qiraat dan perbedaannya juga sudah bervariasi.<sup>190</sup> Titik fokusnya adalah perhatiannya untuk membenahi persoalan Qiraat tersebut, dan itu adalah bukti dari sifat sosial seorang Ibnu Mujahid.

## 2. Faktor kekuasaan dan pemerintahan

Faktor kekuasaan dan pemerintahan ini didasarkan dari bagian ketiga teori utama karakter peradaban Ibnu Khaldun, yakni *Al-Daulah Al-'Ammah wa Mā Ya'ruḍu fī Żālika Kullihī min al-Aḥwāl*

---

<sup>186</sup> A. Hasjmy, *Sejarah Kebudayaan Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), 287-288.

<sup>187</sup> A. Hasjmy, *Sejarah Kebudayaan Islam*, 129-130.

<sup>188</sup> A. Hasjmy, *Sejarah Kebudayaan Islam*, 76.

<sup>189</sup> Kecerdasan Ibnu Mujahid ini direkam oleh Al-Dani (w. 444 H), bahwa ia telah mengungguli tokoh-tokoh di masanya. Lihat: Al-Dzahabi, *Siyar A'lām al-Nubalā*, Juz 15, 273.

<sup>190</sup> Lihat: Ibnu Mujahid, *Kitāb al-Sab'ah*, 45 dan 49.

atau dapat berarti Kerajaan-Kerajaan Secara Umum Dan Semua yang Berhubungan Dengannya. Secara ringkas, bagian ketiga ini berisi persoalan seputar kerajaan, negara dan apapun yang berkaitan dengannya. Bagian yang memuat 54 pasal ini diuraikan panjang berkenaan dengan bagaimana berdirinya sebuah kerajaan atau pemerintahan, tentang fanatisme, pengertian dari kekuasaan dan ragamnya hingga aspek-aspek internal pemerintahan seperti kedudukan lembaga-lembaga keagamaan.<sup>191</sup>

Dalam tinjauannya dengan peristiwa Ibnu Mujahid kali ini, terdapat sejumlah persoalan yang cukup kompleks menurut kacamata teori ini. Persoalan-persoalan ini bermula dari data sebelumnya mengenai daftar para khalifah Abbasiyah yang telah penulis uraikan pada bab sebelumnya. Dapat diketahui, bahwa Ibnu Mujahid (245-324 H) mengalami 11 periode khalifah yang berbeda, sebagai berikut: 1). Al-Mutawakkil (232-247 H); 2). Al-Muntashir (247-248 H); 3). Al-Musta'in (248-252 H); 4). Al-Mu'tazz (252-255 H); 5). Al-Muhtadi (255-256 H); 6). Al-Mu'tamid (256-279 H); 7). Al-Mu'tadhid (279-289 H); 8). Al-Muqtafi (289-295 H); 9). Al-Muqtadir (295-320 H); 10). Al-Qahir (320-322 H) dan 11). Ar-Radhi (322-329 H).<sup>192</sup> Persoalan setelahnya adalah kapan dan pada masa pemerintahan siapa Ibnu Mujahid menyederhanakan Qiraat atau menulis kitab *Al-Sab'ah*. Sebelum mendalami hal tersebut, setidaknya terdapat dua pasal yang dirasa relevan oleh penulis berkaitan dengan pemerintahan di masa Ibnu Mujahid ini.

*Pertama*, adalah pasal ke-7 yang berjudul *Inna Kulla Daulah lahā Hiṣṣatun min al-Mamālik wa al-Auṭān lā Tazīdu 'alaihā* yang berarti setiap kerajaan memiliki batas daerah dan wilayah yang tidak boleh dilanggar. Secara ringkas, salah satu teori dalam pasal ini dinyatakan oleh Ibnu Khaldun bahwa semakin luas wilayah suatu kerajaan maka akan semakin besar juga tantangan yang dihadapinya.<sup>193</sup> Jika kita cermati masa hidup Ibnu Mujahid (245-

---

<sup>191</sup> Lihat kembali uraian penulis pada sub bagian “Karakter Peradaban Manusia” di bab dua sebelumnya, terkhusus pada uraian “**Bab Ketiga**”.

<sup>192</sup> Lihat: Faisal Ismail, *Sejarah & Kebudayaan Islam Periode Klasik (Abad VII-XIII M)*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2017), 313-314.

<sup>193</sup> Lihat selengkapnya: Ibnu Khaldun, *Al-'Ibar*, Juz 1, 202-203; dan Ibnu Khaldun, *Mukaddimah Ibnu Khaldun*, terj: Masturi Irham dkk, 271-273.

324 H), dapat dikatakan bahwa ia hidup pada masa dinasti Abbasiyah periode dua, yang menurut Badri Yatim dan A. Hasjmy terhitung dari tahun 232 hingga 334 H dan menurut Ali Mufradi terhitung dari tahun 232 hingga 590 H.<sup>194</sup> Secara umum, periode kedua dinasti Abbasiyah ini dicirikan dengan masa pengaruh Turki pertama atau kekuasaan berada di tangan orang lain. Bahkan, secara spesifik A. Hasjmy menyatakan bahwa ciri menonjol periode kedua ini adalah sistem perpolitikan yang mulai menurun, di mana wilayah-wilayah bagian sudah mengabaikan lagi pemerintahan pusat. Implikasinya, kekuasaan “Militer Pusat” mulai berkurang daya pengaruhnya.<sup>195</sup> Artinya, wilayah dinasti di kala Ibnu Mujahid hidup sudah sangatlah luas. Berdasar salah satu teori wilayah Ibnu Khaldun ini, dapat ditarik kesimpulan bahwa pemerintahan di kala Ibnu Mujahid hidup berada dalam masa transisi dari masa kejayaannya. Hal ini diperkuat melalui ungkapan Ibnu Khaldun yang diterjemahkan oleh Masturi Irham berikut:

*“Jika pusat pemerintahan suatu kerajaan telah dikuasai bangsa lain, maka daerah-daerah dan kerajaan-kerajaan bagiannya tidak berarti sama sekali, dan bahkan akan lenyap dengan sendirinya seiring dengan berjalannya waktu”.*<sup>196</sup>

Akan tetapi, A. Hasjmy melanjutkan catatannya bahwa kondisi politik sangatlah berbalik dengan perkembangan ilmu pengetahuan yang mana menurutnya kala itu semakin berkembang pesat.<sup>197</sup> Sebagai bukti konkretnya, terjadinya asimilasi antara bangsa Arab dengan bangsa-bangsa lain yang lebih dahulu mengalami perkembangan ilmu pengetahuan. Di satu sisi, gerakan penerjemahan juga tercatat tidak kalah penting. Menurut Badri Yatim, dalam rentang waktu 300 H ke atas, penerjemahan sudah semakin meluas serta sudah adanya pembuatan kertas.<sup>198</sup> Perkembangan pesat akan ilmu pengetahuan semasa Ibnu Mujahid dewasa ini – terhitung pada akhir tahun 300 H hingga ia wafat pada tahun 324 H – secara logis telah mendukung penulisan kitabnya.

---

<sup>194</sup> Lihat: Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, 49-50; A. Hasjmy, *Sejarah Kebudayaan Islam*, 183 dan Ali Mufradi, *Islam di Kawasan Kebudayaan Arab*, 89.

<sup>195</sup> A. Hasjmy, *Sejarah Kebudayaan Islam*, 188-190.

<sup>196</sup> Ibnu Khaldun, *Mukaddimah Ibnu Khaldun*, terj: Masturi Irham dkk, 272.

<sup>197</sup> A. Hasjmy, *Sejarah Kebudayaan Islam*, 190.

<sup>198</sup> Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, 55-56.

Dengan demikian, minat orang-orang untuk mendalami pengetahuan baik agama maupun pengetahuan umum dapat dikatakan sangat mendominasi, tak terkecuali pada bidang ilmu Qiraat. Hal ini juga dapat dikuatkan dari warisan sang khalifah Al-Ma'mun (198-218 H) yang sangat mencintai ilmu pengetahuan, ia adalah seorang khalifah yang mana Dinasti Abbasiyah mencapai masa kejayaannya setelah Harun Al-Rasyid (170-193 H).<sup>199</sup> Artinya, pengaruh besar Al-Ma'mun tidak dapat diabaikan begitu saja di dalam pembacaan sejarah ini.

Alhasil, kondisi yang telah diceritakan awal oleh Ibnu Mujahid pada pengantar kitabnya adalah dapat dibenarkan dan tervalidasi oleh dukungan situasi perkembangan pesatnya ilmu pengetahuan serta kondisi politik yang kurang memiliki pengaruh. Secara logis, hal ini berimplikasi pada setiap orang dapat berkehendak bebas tanpa pengawasan yang jelas dari pemerintahan, tak terkecuali dalam mengembangkan ilmu pengetahuan.

*Kedua*, adalah pasal ke-14 yang berjudul *Inna al-Daulah lahā A'mārun Ṭabī'iyatun kamā li al-Asykhās* yang berarti pemerintahan suatu kerajaan memiliki usia alami layaknya manusia. Sebagaimana judulnya, Ibnu Khaldun dalam hal ini ingin menyampaikan bahwa suatu kerajaan pasti memiliki batas usia.<sup>200</sup> Sejatinya, pasal ini menguatkan problem pemerintahan yang terjadi pada masa Ibnu Mujahid di atas. Artinya, dapat dikatakan bahwa Ibnu Mujahid yang merasakan kondisi di mana ragam orang mengenai Qiraat sudah tidak terbendung itu adalah dapat dibenarkan. Sebab, Ibnu Mujahid hidup setelah dinasti Abbasiyah mengalami masa kejayaannya dalam banyak catatan sejarah, yakni masa khalifah Harun Al-Rasyi dan Al-Makmun. Alhasil, dari dua pasal ini dan sebelumnya, penulis ingin menyampaikan bahwa kegelisahan yang dialami Ibnu Mujahid kala itu sangatlah

---

<sup>199</sup> Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, 52-53.

<sup>200</sup> Lihat selengkapnya: Ibnu Khaldun, *Al-'Ibar*, Juz 1, 213-214; dan Ibnu Khaldun, *Mukaddimah Ibnu Khaldun*, terj: Masturi Irham dkk, 290-293.

mendukung penulisan Al-Sab'ah yang disusunnya di samping hanya alasan kemasyhuran Qari.<sup>201</sup>

Sebagaimana penulis singgung sebelumnya bahwa persoalan pokok dalam pembacaan kali ini adalah pada masa siapa Ibnu Mujahid menulis kitab *Al-Sab'ah* itu. Hal ini tentu berpotensi untuk melihat lebih dalam lagi mengapa ia menyederhanakan Qiraat menjadi tujuh dan apa yang mendasari pemilihannya kepada tujuh Qari jauh sebelumnya. Padahal, jika kita tarik ke dalam kurun waktu 200 hingga 300 H, terdapat tokoh bernama Ahmad bin Jubair Al-Kufi (258 H) yang menurut Dr. Sya'ban Muhammad Ismail telah lebih dahulu menyederhanakan Qiraat melalui dua kitabnya, yakni kitab yang pertama mengumpulkan lima Qiraat dan kitab yang kedua menghimpun delapan Qiraat di mana ia memasukkan Ya'qub al-Hadhrami setelah tujuh Qari yang telah masyhur sebelumnya. Di samping Ahmad bin Jubair, muncul nama Muhammad bin Ahmad Al-Dajuni (w. 334 H) yang tepat sepuluh tahun wafat setelah wafatnya Ibnu Mujahid. Ia juga terekam menulis kitab tentang Qiraat dan mencukupkannya pada delapan Qari saja dengan menambahkan Qiraat Abu Ja'far di dalamnya.<sup>202</sup>

Dari sekian literatur biografi Ibnu Mujahid yang penulis baca, setidaknya terdapat dua artikel yang menyatakan bahwa upaya penyederhanaan Ibnu Mujahid ini dilakukan pada masa kekhalifahan Al-Radhi (322-329 H) dan seorang *wazīr*-nya yang bernama Ibnu Muqlah. Menurut kedua artikel itu, Ibnu Mujahid tercatat dekat dengan Ibnu Muqlah dan sang *wazīr* itu pun mendukung upaya yang dilakukan Ibnu Mujahid tersebut.<sup>203</sup> Jika demikian adanya, maka dapat diasumsikan sementara dua poin

---

<sup>201</sup> Kemasyhuran Qari ini memang dinyatakan langsung oleh Ibnu Mujahid di dalam kitabnya melalui isyaratnya bahwa bacaan mereka memang telah disepakati, lihat: Ibnu Mujahid, *Kitāb al-Sab'ah*, 87.

<sup>202</sup> Lihat kembali: Sya'ban Muhammad Ismail, "Tadwīn al-Qirā'āt" dalam *Ithāf Fuḍalā' Al-Basyar Bi Al-Qirā'āt Al-Arba' Asyar Juz 1* oleh Ahmad bin Muhammad Al-Banna, (Beirut: Alamul Kutub, 1987), PDF e-book, 36-37.

<sup>203</sup> Lihat selengkapnya: Mustopa, "Ibnu Mujahid Dan Tadwin Qiraat Sab'ah (Bagian 1)", diakses 25 Desember 2020, <https://lajnah.kemenag.go.id/artikel/ibnu-mujahid-dan-tadwin-Qiraat-sab-ah-bagian-2> dan Afrida Arinal Muna & Munirul Ikhwan, "Ibn Mujahid's Canonical Legacy: Examining Sanad Authentication and Political Factors in the Standardization of Qirā'āt sab'ah", *Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis* 24 (2023): 359-382. doi: <https://ejournal.uin-suka.ac.id/ushuluddin/alquran/article/view/4567>.

utama. *Pertama*, menghitung wafatnya Ibnu Mujahid pada tahun 324 H maka Ibnu Mujahid menulis kitab *Al-Sab'ah* di penghujung hidupnya, dua tahun tepat sebelum ia wafat. *Kedua*, dukungan politis ini bisa jadi melancarkan kepenulisan serta menguatkan kepopuleran kitabnya itu.

Apabila kita cermati pengantar Syaui Dhaif mengenai Ibnu Mujahid di dalam pengantarnya, tercatat bahwa menurutnya Ibnu Mujahid juga memiliki *jāh* atau prestise dengan Ulul Amri. Hanya saja, Syaui menegaskan bahwa posisi Ibnu Mujahid ini tidak menjadikan itu untuk kepentingan pribadinya. Hal ini dibuktikan dari Syaui yang mensifati Ibnu Mujahid adalah seseorang yang *Mutaqasysyifan Zāhidan* atau sederhana dan zuhud.<sup>204</sup> Di sisi lain, Syaui pun menerangkan bahwa kedekatannya ini digunakan untuk menegakkan keadilan dan memberantas segala hal yang menyimpang. Bukti konkretnya adalah di mana Ibnu Mujahid menolak pendapat Ibnu Syannabudz yang menyatakan bahwa Qiraat tetap sah meskipun tidak sesuai dengan rasm Ustmani. Begitu juga penolakannya terhadap Ibnu Miqsam al-‘Athar yang berpendapat bahwa Qiraat diperbolehkan berdasar kesesuaian bahasa Arab meskipun bertentangan dengan ijma para Qari (tanpa dasar sanad yang sah).<sup>205</sup> Meski demikian, Ibnu Mujahid juga tidak menafikan kesesuaian bahasa tersebut, sehingga Qiraat yang dapat diterima menurutnya tetap diperlukan kecocokan bahasa Arab walau hanya satu aspek.<sup>206</sup>

Kemudian, jika kita cermati pula bahwa Syaui mencatat bahwa penolakan Ibnu Mujahid ini dilakukan pada tahun 323 H, tepat satu tahun sebelum ia wafat. Alhasil, dengan melihat catatan Syaui ini menunjukkan validitas asumsi pertama bahwa Ibnu Mujahid memang memiliki kedekatan dengan pemerintah yang berimplikasi pada pembasmian penyelewengan yang terjadi. Di sisi lain, adalah bisa jadi bahwa memang penulisan kitab ini dilakukan pada akhir masa hidupnya, sebab melihat ketegasan dan keberanian

---

<sup>204</sup> Syaui Dhaif, Pengantar “Muqaddimah”, dalam *Kitāb al-Sab’ah fī al-Qirā’āt* oleh Ibnu Mujahid, 5-42, (Mesir: Darul Ma’arif, 1972), PDF e-book, 15.

<sup>205</sup> Lihat kembali: Syaui Dhaif, Pengantar “Muqaddimah”, 15-17.

<sup>206</sup> Shabri al-Asyawah, *I’jāz al-Qirā’āt al-Qur’āniyyah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1998), PDF e-book, 65.

serta dukungan kemuliaan di sisi pemerintahan untuk kemudian berani menuliskan kebenaran melalui kitab *Al-Sab'ah* tersebut pasca upaya penolakannya pada dua tokoh Qiraat sebelumnya.

Adapun asumsi kedua bahwa bisa jadi adanya dukungan politik pada penulisan kitab Ibnu Mujahid ini tidaklah tersebut oleh Syauqi Dhaif. Alhasil, catatan ini penulis hanya dapatkan dari beberapa literatur yang telah diutarakan di atas. Akan tetapi, apabila kita melihat teori tentang *Wizarah* (kementerian) menurut Ibnu Khaldun, salah satu teorinya dikatakan bahwa *Wazīr* mempunyai pengertian menyeluruh yang mencakup tugas-tugas yang berhubungan dengan pedang dan pena, serta berbagai pengertian kementerian dan pembantu penguasa.<sup>207</sup> Artinya, kedekatan Ibnu Mujahid dengan *wazīr* Ibnu Muqlah pada masa khalifah Al-Radhi tidaklah mengindikasikan secara pasti stigma negatif atasnya. Justru, kedekatan ini bisa jadi digunakan Ibnu Mujahid untuk menegakkan kebenaran dengan menolak segala penyimpangan sebagaimana uraian di atas sebelumnya.

Dengan demikian, dapat ditarik kesimpulan bahwa faktor pemerintahan ini memengaruhi penyederhanaan Qiraat oleh Ibnu Mujahid dalam beberapa hal, yakni: 1). Masa hidup Ibnu Mujahid (245-324 H) yang hidup pada masa dinasti Abbasiyah periode dua, di mana sistem politik sedang menurun namun ilmu pengetahuan berkembang secara masif, tak terkecuali ilmu Qiraat. 2). Dukungan seorang *wazīr* yang secara tidak langsung ikut serta melancarkan penolakan penyelewengan yang dilakukan oleh Ibnu Mujahid terhadap Ibnu Syannabudz dan Ibnu Miqsam al-Athar.

### 3. Faktor geografi dan wilayah

Faktor ketiga ini didasarkan pada teori bagain keempat *Al-'Umrān*, yakni *Al-Buldān wa Al-Amṣār wa Mā Ya'ruḍu min Al-Aḥwāl* atau dapat diartikan Negeri-negeri, Kota-kota dan Peradaban lainnya serta Peristiwa yang Berkaitan dengannya. Secara ringkas, bagian keempat dari teori cabang Ibnu Khaldun ini membahas seputar peradaban dari sisi kehidupan perkotaan yang mana sangat erat hubungannya dengan suatu kerajaan. Dalam salah satu pasal

---

<sup>207</sup> Ibnu Khaldun, *Mukaddimah Ibnu Khaldun*, terj: Masturi Irham dkk, 427.

misalnya, dikatakan bahwa peradaban di Ibukota mengacu pada kerajaan dan pasal lain mengatakan bahwa Ibukota yang menjadi singgasana kerajaan akan roboh bersama robohnya kerajaan.<sup>208</sup>

Dalam kaitannya dengan peristiwa Ibnu Mujahid, penulis akan coba uraikan bagaimana Ibukota Baghdad sebagai kota kelahirannya, begitu juga kelima kota yang dipilih Ibnu Mujahid berikut para Qari tujuh di dalamnya, yakni Kota Madinah, Makkah, Kufah, Basrah dan Syam. Uraian mengenai kota-kota ini sangatlah berpotensi untuk menegaskan bahwa bisa jadi kota-kota tersebut memanglah kota yang telah mencapai peradaban tinggi terkhusus dalam bidang ilmu pengetahuan. Hal ini didasarkan pada salah satu teori Ibnu Khaldun bahwa daerah provinsi memiliki tingkat kemakmuran yang beragam.<sup>209</sup>

Berdasarkan upaya penggalan potensi di atas, maka penulis dalam hal ini akan mencoba memerinci bagaimana keenam wilayah di atas dari segi ilmu pengetahuan dan tentu yang relevan dengan pembahasan Ibnu Mujahid.

#### a. Kota Baghdad

Tidak sedikit uraian mengenai kota ini berikut pujian-pujian mengenainya. Untuk mendeskripsikan sedikit bagaimana bukti konkret peradaban pada kota ini, tercatat bahwa kota ini dahulunya adalah satu desa kecil yang dibangun oleh orang-orang Persia. Kemudian, kota yang memiliki udara segar tanah yang cukup luas dipilih oleh Al-Manshur (136-158 H) untuk dijadikan ibukota baru negara. Terdapat bangunan utama berupa istana di pusat kota bernama *Qaṣr al-Žahab* (Istana-Keemasan) yang memiliki luas 160.000 hasta persegi, sementara Masjid Jami di depannya memiliki luas 40.000 hasta persegi. Peradaban pada kota ini – semasa khalifah Al-Manshur – dibuktikan juga dengan kelengkapan berbagai gedung yang indah, berupa istana-istana, kantor-kantor, toko dan lain-lain. Sejuta pujian atas kota

---

<sup>208</sup> Lihat selengkapnya: Ibnu Khaldun, *Mukaddimah Ibnu Khaldun*, terj: Masturi Irham dkk, 660 dan 671. Begitu juga penjelasan secara umum mengenai bagian keempat ini dapat lihat kembali uraian penulis pada sub bagian “Karakter Peradaban Manusia” di bab dua sebelumnya, terkhusus pada uraian “**Bab Keempat**”.

<sup>209</sup> Lihat: Ibnu Khaldun, *Mukaddimah Ibnu Khaldun*, terj: Masturi Irham dkk, 651 dan 653.

ini pun terdokumentasikan di dalam catatan sejarah. Misalnya Hasan Ibrahim Hasan yang mengatakan bahwa “Baghdad adalah raja segala kota, pusat perdagangan, ka’bahnya ilmu dan kebudayaan”.<sup>210</sup>

Dalam relevansinya dengan kondisi Ibnu Mujahid di mana ia lahir di Kota Baghdad, dapat ditarik kesimpulan bahwa Ibnu Mujahid memiliki banyak akses untuk mendapatkan segala pengetahuan dan kelengkapan kebudayaan di dalam kota tersebut. Implikasinya, ia dapat mengetahui segala rujukan ulama sebagai pewaris pengetahuan Islam.

b. Wilayah Hijaz: Makkah dan Madinah

Tercatat bahwa kedatangan Islam membuat dua kota Hijaz menjadi pusat ilmu pengetahuan, terutama ilmu pengetahuan bercorak Agama. Kota Makkah sebagai pusat kehidupan ilmu, karena tempat lahir Rasul dan agama Islam. Di sana, terjadi sejumlah peristiwa Islam pertama, perjuangan hidup mati dengan kaum Quraisy, terjadinya *Al-Tasyrī’ al-Makkī*, yang tidak dapat dipahami benar-benar sebelum memahami peristiwa-peristiwanya. Adapun Kota Madinah, sebagai pusat kehidupan ilmu, karena kota tersebut tempat hijrahnya Rasul dan para sahabatnya. Di sana, terjadi banyaknya *al-Tasyrī’ Islām*, di mana banyak terjadi sejumlah peristiwa sejarah pada permulaan Islam. Alasan Madinah menjadi kota tempat Hijrah Nabi juga diungkapkan oleh Ibnu Mujahid sendiri dalam kitabnya di kala menjelaskan bagian kota ini berkut Qari pilihannya.<sup>211</sup>

Karena itu, tidak heran jika Makkah dan Madinah menjadi pusat terpenting bagi kehidupan Ilmu di masa itu, yang menjadi tumpuan para penuntut ilmu. Makkah dan Madinah, masing-masing mempunyai keistimewaan dan kelebihan, sekalipun dalam banyak hal, Madinah mengungguli Makkah. Sebab, para pemuka Islam terkemuka banyak yang hijrah ke Madinah. Di samping kehidupan ilmu, di Hijaz juga berkembang kehidupan suka gembira dengan lagu-lagu yang merdu, sajak-sajak

---

<sup>210</sup> Lihat selengkapnya: A. Hasjmy, *Sejarah Kebudayaan Islam*, 287-290.

<sup>211</sup> Ibnu Mujahid, *Kitāb al-Sab’ah fi al-Qirā’āt*, 53.

romantis, bahkan kehidupan percintaan padang pasir.<sup>212</sup> Dengan demikian, adalah hal yang mendukung jika banyak Qari yang masih menetap di wilayah Hijaz ini hingga masa Ibnu Mujahid. Implikasinya, tidak heran jika Ibnu Mujahid kemudian memilih salah satu Qari yang menurutnya sah dari kedua kota tersebut.

c. Kota Kufah

Kota Kufah menjadi pusat kehidupan ilmu, karena banyak para sahabat kenamaan yang bermukim di sana, seperti Ali bin Abi Thalib dan Abdullah bin Mas'ud. Ali bin Abi Thalib sebab kesibukannya dengan politik dan peperangan, maka tidak punya waktu banyak untuk mengajar dan mengembangkan ilmu. Sementara Abdullah bin Mas'ud mendapat kesempatan luas untuk menjadikan Kufah sebagai pusat gerakan ilmu di Irak. Hanya saja ia, juga terkenal sebagai pengembang ilmu di Kufah. Para muridnya adalah Alqamah, Al-Aswad, Masruq, Ubaidah, Harits bin Qais dan Amr bin Syurahbil. Setelah Kufah menjadi pusat ilmu pengetahuan yang hebat, maka muncullah ulama-ulama dan sarjana-sarjana kenamaan seperti Syuraih, Sya'bi, Nakh'i dan Sa'id bin Jubair.<sup>213</sup> Dengan demikian, dapat dipahami bahwa situasi kota Kufah sangatlah mendukung pemilihan Qari oleh Ibnu Mujahid. Bahkan, terdapat tiga nama dari kota ini yang dipilihnya, yakni Imam Ashim, Ali Al-Kisai dan Hamzah.<sup>214</sup>

d. Kota Basrah

Seperti halnya kota Kufah, demikian pula kota Basrah. Di mana sejumlah para sahabat datang bermukim di sana. Di antara mereka yang paling masyhur dalam ilmu pengetahuan adalah Abu Musa Al-Ay'ari dan Anas bin Malik.<sup>215</sup>

e. Wilayah Syam

Syam adalah satu daerah yang subur yang memiliki sungai, danau dan berudara sedang, tempat banyak lahirnya para Nabi. Di sana juga tempat berkembangnya ajaran-ajaran berbagai

---

<sup>212</sup> A. Hasjmy, *Sejarah Kebudayaan Islam*, 74-75.

<sup>213</sup> A. Hasjmy, *Sejarah Kebudayaan Islam*, 75.

<sup>214</sup> Lihat kembali: Ibnu Mujahid, *Kitāb al-Sab'ah fi al-Qirā'āt*, 66-79.

<sup>215</sup> A. Hasjmy, *Sejarah Kebudayaan Islam*, 76.

agama. Di sana telah berkembang berbagai ilmu pengetahuan dan kemajuan, di sana telah berjejak kemajuan dari bangsa-bangsa, seperti Kaldan, Mesir, Ibrani, Yunani dan Romawi. Karena itu, orang-orang Syam sendiri ikut berkecimpung dalam laut ilmu dan samudera kemajuan. Beberapa kota-kota masyhur yang berada di Syam pada masa itu yang menjadi pusat gerakan ilmu dan kehidupan akal adalah kota Shur, Anthaqa, Shaida, Beirut, Damaskus dan Himash. Islam datang menaklukkan negeri-negeri Syam dan menyiarkan di tengah-tengah bangsa ajaran-ajarannya dan bahasa Quraisy.

Untuk mengajar Islam, Khalifah Umar mengirim para ahli ilmu agama/ Ulama ke Syam seperti Mu'adz, Ubadah dan Abu Darda. Mereka inilah, sebagai pembangunan asas ajaran Islam dan ilmu pengetahuan di Syam. Negeri Syam yang pada waktu itu telah menjadi pusat ilmu dan kebudayaan, maka dalam masa permulaan Islam kembali kota-kotanya menjadi pusat kehidupan akal dan ilmu.<sup>216</sup>

Alhasil, catatan sejarah mengenai sejumlah kota di atas dapat menegaskan kebenaran masyhurnya Qari yang dipilih oleh Ibnu Mujahid dalam bukunya itu. Artinya, wilayah-wilayah itu juga mendukung perkembangan pesatnya ilmu pengetahuan tak terkecuali ilmu Qiraat,<sup>217</sup> sehingga secara tidak langsung menggugah kapabilitas Ibnu Mujahid untuk menyederhanakan Qari sebab sejumlah kondisi yang diuraikan dalam pengantarnya itu.

#### 4. Faktor peradaban ilmu pengetahuan

Faktor terakhir dalam pengaruhnya terhadap penyederhanaan ini didasarkan dari teori terakhir Ibnu Khaldun, yakni *Al-'Ulūm wa Aṣnāfuhā wa Al-Ta'līm wa Ṭuruquhū* atau dapat diartikan Ilmu Pengetahuan dan Jenisnya serta Pengajaran dan Metodenya. Sebagaimana kelima bagian sebelumnya, pada bagian akhir ini setidaknya yang ingin disampaikan Ibnu Khaldun – jika tidak keberatan – adalah bahwa ilmu pengetahuan dan segala hal yang

---

<sup>216</sup> A. Hasjmy, *Sejarah Kebudayaan Islam*, 76.

<sup>217</sup> Lihat selengkapnya: A. Hasjmy, *Sejarah Kebudayaan Islam*, 81 dan 227-228.

berkaitan dengannya tentu berkaitan erat dengan sebuah peradaban manusia secara khusus. Hal ini dibuktikan dari pengantar awal dalam bagian ini yang mengatakan sebagai berikut: “*Anna al-Insān qad syāarakathu jamī’u al-ḥayawānāt min al-ḥissi wa al-ḥarakat, wa innamā tamayyaza ‘anhā bi al-fikri*” atau dapat berarti “manusia sejatinya sama dengan hewan-hewan lainnya dalam masalah perasaan dan sama-sama bergerak, hanya saja yang menjadi pembeda adalah kemampuan berpikirnya”.<sup>218</sup> Oleh karena itu, porsi yang diberikan Ibnu Mujahid dalam bagian akhir ini terbilang cukup banyak, bahkan ia memerinci tentang perkembangan disiplin keilmuan secara spesifik melalui sub bab tersendiri.<sup>219</sup>

Adapun relevansinya dengan peristiwa Ibnu Mujahid ini adalah bagaimana kita menegaskan bahwa ilmu pengetahuan yang sedang pesat di masa Ibnu Mujahid itu memengaruhi sebuah peradaban manusia. Sejatinya, Ibnu Khaldun pun menyinggung disiplin Ilmu Qiraat pada bagian ini.<sup>220</sup> Akan tetapi, secara umum yang akan penulis jadikan pisau analisa adalah bagaimana sebuah ilmu pengetahuan ini sangat berdampak pada sebuah peradaban. Implikasinya, argumentasi ini nantinya menguatkan bahwa lagi-lagi kondisi yang dialami Ibnu Mujahid sebagai isyarat yang mendasari penulisan *Al-Sab’ah*-nya ini adalah hal yang mungkin sangat terjadi atau tervalidasi keabsahannya. Untuk itu, penulis akan tampilkan sejumlah teori guna menguatkan keabsahan kondisi yang dialami Ibnu Mujahid ini.

*Pertama*, adalah teori dari pasal pertama yang berjudul *Inna al-‘Ilma wa al-Ta’līm Ṭabī’iyun fī al-‘Umrān al-Basyariy* atau berarti “Ilmu pengetahuan dan pengajaran merupakan sesuatu yang natural dalam peradaban manusia”.<sup>221</sup> Jika kita telaah kembali perkembangan ilmu Qiraat secara khusus, bukti konkret

---

<sup>218</sup> Lihat selengkapnya: Ibnu Khaldun, *Al-Ibar*, Juz 1, 542; dan Ibnu Khaldun, *Mukaddimah Ibnu Khaldun*, terj: Masturi Irham dkk, 792.

<sup>219</sup> Lihat kembali uraian penulis pada sub bagian “Karakter Peradaban Manusia” di bab dua sebelumnya, terkhusus pada uraian “**Bab Keenam**”.

<sup>220</sup> Ibnu Khaldun, *Al-Ibar*, Juz 1, 551; dan Ibnu Khaldun, *Mukaddimah Ibnu Khaldun*, terj: Masturi Irham dkk, 808.

<sup>221</sup> Lihat selengkapnya: Ibnu Khaldun, *Al-Ibar*, Juz 1, 542; dan Ibnu Khaldun, *Mukaddimah Ibnu Khaldun*, terj: Masturi Irham dkk, 792.

yang dapat kita ambil adalah bagaimana para sahabat Nabi berpencar ke penjuru wilayah guna mengajarkan warisan besar bacaan Al-Qur'an. Hal ini terus berlangsung hingga masa Tabiin yang memunculkan generasi penerus yang lebih serius. Klimaksnya terjadi di kala Abu Ubaid al-Qasim mengodifikasi sebuah kitab khusus tentang Qiraat.<sup>222</sup>

Deretan peristiwa-peristiwa ini tentu merupakan hal yang alami, di mana pengetahuan dan pengajaran akan selalu berkembang sebab merupakan naluri manusia untuk selalu menambah wawasan atau pengetahuan yang belum dimiliki sebelumnya. Dengan demikian, sifat naluri ini telah memvalidasi kondisi yang diceritakan Ibnu Mujahid dalam pengantar kitabnya. Di sisi lain, jika menilai Abu Ubaid Al-Qasim (w. 224 H) sebagai orang yang pertama kali menyusun kitab Qiraat,<sup>223</sup> diperkuat dengan rentang masa hidup Ibnu Mujahid pada tahun 245 sampai 234 H, maka situasi yang terjadi pada masa Ibnu Mujahid dapat dikatakan sebagai situasi di mana kodifikasi tentang Qiraat masih terbilang sedikit. Atas dasar itu, penulisan kitab berikut penyederhanaannya adalah hal yang sangat wajar untuk dilakukan.

*Kedua*, adalah teori dari pasal ketiga yang berjudul *Inna al-'Ulūma Innamā talsuru ḥaisu yaksuru al-'Umrān wa wa'zumu al-ḥaḍarah* atau berarti "Ilmu-ilmu pengetahuan tumbuh dan berkembang bervariasi seiring dengan perkembangan peradaban dan kebudayaan".<sup>224</sup> Teori kedua ini tampak memperkuat argumentasi pertama bahwa di samping naluri manusia untuk menambah wawasan, perkembangan pesat Qiraat secara khusus juga didukung oleh peradaban yang telah maju. Bukti konkret adalah dapat kita cermati bagaimana luasnya wilayah Islam di masa Utsman bin Affan yang tidak lain adalah perwujudan peradaban Islam yang semakin maju hingga berimplikasi pada "bacaan" Al-Qur'an yang semakin meluas. Hal ini dibuktikan dari

---

<sup>222</sup> Lihat kembali deretan uraian panjang penulis bagian "Lintasan Sejarah Perkembangan Qiraat" pada bab dua sebelumnya.

<sup>223</sup> Di antara yang mengklaim bahwa penulisan kitab Qiraat pertama kali oleh Abu Ubaid al-Qasim adalah Manna Al-Qaththan, *Mabāḥis fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1995), PDF e-book, 164.

<sup>224</sup> Lihat selengkapnya: Ibnu Khaldun, *Al-'Ibar*, Juz 1, 548; dan Ibnu Khaldun, *Mukaddimah Ibnu Khaldun*, terj: Masturi Irham dkk, 802.

sejumlah literatur kajian *Ulūm al-Qur'ān* yang menyatakan bahwa latar belakang pokok legalitas *Mushaf Usmānī* disebabkan oleh perbedaan bacaan tersebut. Karenanya, untuk menuai peperangan internal yang terjadi, Utsman bin Affan menetapkan satu mushaf berikut sejumlah bacaannya melalui beberapa delegasi yang diutus ke beberapa penjurur wilayah.<sup>225</sup> Alhasil, teori kedua ini menunjukkan bahwa perkembangan pesat khususnya dalam bidang Qiraat yang klimaksnya di era kodifikasi adalah tervalidasi keabsahannya.

*Ketiga*, adalah teori dari pasal ke-27 yang berjudul “Banyaknya tulisan dalam disiplin ilmu pengetahuan menghambat pengetahuan yang ingin dihasilkan”.<sup>226</sup> Jika dikaitkan dengan kondisi yang diceritakan Ibnu Mujahid sebelumnya, adalah hal yang benar jika banyaknya riwayat Qiraat yang ditulis atau disampaikan akan dapat menghambat pengetahuan Qiraat yang dihasilkan. Bukti konkretnya adalah kodifikasi yang dilakukan oleh Abu Ubaid Al-Qasim yang menghimpun puluhan Qiraat di dalamnya. Atas dasar teori ini, persoalan tersebut tentu menjadikan seseorang tidak terlalu mendalam atas pengetahuan Qiraat yang ingin didapatkannya. Alhasil, melalui kaca mata ini, penyederhanaan Ibnu Mujahid atas tujuh Qari masyhur adalah hal yang wajar demi menghasilkan kedalaman wawasan Qiraat Al-Qur'an.

Meski demikian, penyederhanaan Ibnu Mujahid juga bermasalah menurut pasal ke-28 yang berbunyi “Banyaknya ringkasan karangan dalam ilmu pengetahuan menciderai pengajaran”.<sup>227</sup> Atas dasar ini, alih-alih Ibnu Mujahid ingin memfokuskan tujuh Qiraat justru menjadikannya dipahami seolah-olah hanya tujuh Qiraat yang sah. Hal ini terbukti dari catatan

---

<sup>225</sup> Lihat lagi: Muhammad Hadi Ma'rifah, *Al-Tamhīd Fī 'Ulūm Al-Qur'ān Juz 2* (Beirut: Darut Ta'aruf, 2011), PDF e-book, 9 dan Manna Al-Qaththan, *Mabāhis Fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, 123-124.

<sup>226</sup> Lihat selengkapnya: Ibnu Khaldun, *Mukaddimah Ibnu Khaldun*, terj: Masturi Irham dkk, 989.

<sup>227</sup> Lihat selengkapnya: Ibnu Khaldun, *Mukaddimah Ibnu Khaldun*, terj: Masturi Irham dkk, 992.

sejarah bahwa tujuh Qiraat Ibnu Mujahid berimplikasi fatal bagi sebagian pemahaman orang.<sup>228</sup>

*Keempat*, adalah teori dari pasal ke-30 dengan judul “Ilmu agama jumlahnya sangat banyak dan beragam sampai-sampai tidak dapat dihitung”.<sup>229</sup> Berdasar kacamata ini, penyederhanaan Ibnu Mujahid didukung pesatnya ragam ilmu pengetahuan berdasarkan banyaknya ragam penerjemahan saat itu mengindikasikan bahwa Ibnu Mujahid ingin berkontribusi dalam bidang ilmu Qiraat secara khusus. Hal ini didukung dari spesialisasinya dalam bidang tersebut dibuktikan dari banyaknya murid dan guru serta jalur periwayatan setiap sanad Imam Qari yang dipilihnya.<sup>230</sup> Keinginan kontribusi ini juga didukung dari situasi kala itu yang dinilai belum banyak kitab tentang Qiraat secara khusus. Buktinya, Ibnu Mujahid masuk dalam kategori orang-orang awal yang menuliskan secara khusus kitab Qiraat.<sup>231</sup>

*Kelima*, teori dari pasal ke-33 yang berjudul “Perjalanan mencari ilmu dan bertemu langsung dengan para syekh menambah kesempurnaan belajar”.<sup>232</sup> Berdasar teori ini, adalah benar jika memang Ibnu Mujahid menjadi pusat perhatian mahaguru Qiraat di masanya. Di sisi lain, Ibnu Mujahid yang banyak memiliki guru dan jalur sanad Qiraat juga membuktikan bahwa kesempurnaan belajarnya tidak diragukan lagi.<sup>233</sup> Dengan demikian, teori ini menguatkan posisi Ibnu Mujahid sebagai seorang yang memiliki prestise atau kemuliaan di mata para Qari semasanya.

Teori di atas ini dikuatkan oleh pasal ke-34 yang berjudul “Ulama adalah elemen masyarakat yang cenderung jauh dari

---

<sup>228</sup> Lihat kembali bagian “Pengaruh Negatif” pada bab tiga sebelumnya.

<sup>229</sup> Lihat selengkapnya: Ibnu Khaldun, *Mukaddimah Ibnu Khaldun*, terj: Masturi Irham dkk, 1001.

<sup>230</sup> Lihat kembali bagian “Profil, Rihlah Keilmuan dan Karya-karya Ibnu Mujahid” pada bab tiga sebelumnya.

<sup>231</sup> Lihat: Muhammad Hadi Ma’rifah, *Al-Tamhīd Fī ‘Ulūm Al-Qur’ān Juz 2* (Beirut: Darut Ta’aruf, 2011), PDF e-book, 207.

<sup>232</sup> Lihat selengkapnya: Ibnu Khaldun, *Mukaddimah Ibnu Khaldun*, terj: Masturi Irham dkk, 1009.

<sup>233</sup> Lihat kembali bagian profil Ibnu Mujahid serta sanad Qiraatnya pada bab tiga sebelumnya.

politik dan partai”.<sup>234</sup> Meskipun tercatat menurut Syauqi Dhaif sebelumnya bahwa Ibnu Mujahid memiliki prestise/ *jāh* bagi pemerintah, namun ia tetap mensifatinya sebagai seorang yang sederhana dan zuhud.<sup>235</sup> Artinya, Ibnu Mujahid memang dikenal sebagai seorang ulama besar kala itu yang namanya lebih besar dari kekuasaan politik. Hal ini juga dibuktikan dari sedikitnya catatan yang mengatakan bahwa ia dekat dengan kekuasaan sebagaimana uraian di atas sebelumnya.

*Keenam*, adalah teori dari pasal ke-41 yang berjudul “Keaslian berbahasa berbeda dengan pengetahuan bahasa Arab dan tidak dibutuhkan dalam pengajaran”. Dalam teori ini, Ibnu Khaldun ingin menyampaikan bahwa pengguna bahasa Arab yang memiliki *malakah* atau naluri bahasa adalah berbeda dengan teori bahasa Arab itu sendiri.<sup>236</sup> Jika kita cermati kembali kegelisahan yang disampaikan oleh Ibnu Mujahid dalam pengantar kitabnya itu akan didapati bahwa salah satu dari jenis Qari yang disebut jelas olehnya adalah mereka yang memiliki membaca secara fasih tanpa kekeliruan tata bahasa/ *lahn* namun tidak memiliki pengetahuan lainnya. Menurut Ibnu Mujahid, golongan ini seperti kaum Arab Badui yang membaca dengan lugat mereka namun tidak mampu mentransformasikan lisan mereka.<sup>237</sup> Melalui kaca mata pasal ini, adalah benar bahwa keaslian berbahasa yang dimiliki golongan ini tetap bermasalah dalam pandangan Ibnu Mujahid. Hal ini terjadi sebab salah satu standar Qiraat sah menurutnya adalah kesesuaian dengan bahasa Arab,<sup>238</sup> sementara golongan ini tidak memiliki kemampuan tersebut, yang mereka memiliki hanyalah *malakah*.

Untuk memudahkan pembacaan keempat faktor di atas, dapat lihat tabel di bawah ini:

---

<sup>234</sup> Lihat selengkapnya: Ibnu Khaldun, *Mukaddimah Ibnu Khaldun*, terj: Masturi Irham dkk, 1010.

<sup>235</sup> Lihat lagi: Syauqi Dhaif, Pengantar “Muqaddimah”, 15.

<sup>236</sup> Lihat selengkapnya: Ibnu Khaldun, *Mukaddimah Ibnu Khaldun*, terj: Masturi Irham dkk, 1038.

<sup>237</sup> Ibnu Mujahid, *Kitāb al-Sab’ah*, 45.

<sup>238</sup> Lihat: Shabri al-Asyawah, *I’jāz al-Qirā’āt al-Qur’āniyyah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1998), PDF e-book, 65.

No	Faktor-Faktor	Rangkuman
1	Antropologi	Ibnu Mujahid sebagai manusia yang juga bersifat sosial. Buktinya, banyaknya guru, murid, dan jalur sanad periwayatan Qiraat. Implikasinya, perhatian membenahi persoalan Qiraat yang terjadi di masanya.
2	Kekuasaan dan pemerintahan	1). Rentang masa hidup Ibnu Mujahid (245-324 H) masuk dalam masa dinasti Abbasiyah periode II. Cirinya, kondisi politik yang menurun namun ilmu pengetahuan berkembang pesat. Implikasinya, kondisi yang diceritakan Ibnu Mujahid dalam pengantar kitabnya tervalidasi keabsahannya. 2). Adanya catatan kedekatan/ <i>jāh</i> / prestise Ibnu Mujahid dengan <i>Wazir</i> Ibnu Muqlah di masa khalifah Al-Radi (322-329 H). Implikasinya, ia memanfaatkannya untuk menolak peyimpangan Qiraat Ibnu Syannabudz dan Ibnu Miqsam al-‘Athar. Artinya, mendorong juga untuk menolong kondisi Qiraat yang diw ujudkan dengan penyederhanaan.
3	Geografi	1). Kota Baghdad sebagai kota kelahiran Ibnu Mujahid, mendukung kesempurnaan belajarnya sekaligus kebesaran namanya. 2). Lima wilayah yang dipilih Ibnu Mujahid berikut para Qarinya, tercatat sebagai pusat gerakan pengetahuan.
4	Peradaban Ilmu pengetahuan	1). Naluri seseorang untuk menambah wawasan Qiraat secara khusus. Implikasinya, Qiraat semakin berkembang pesat hingga masa Ibnu Mujahid. Artinya, kondisi ini menuntutnya untuk menyederhanakan Qiraat dan Qari yang sudah bervariasi itu. 2). Ulama menjadi sentral pengetahuan. Implikasinya, Ibnu Mujahid yang memiliki pengaruh dalam bidang ini telah menuntut upayanya.

Tabel. 4.1. Rangkuman faktor-faktor penyederhanaan tujuh Qiraat Ibnu Mujahid perspektif *Al-'Umrān* Ibnu Khaldun.

Berdasar keempat faktor di atas, dan melihat keenam teori Ibnu Khaldun mengenai karakter peradaban sebelumnya, maka dapat diartikan bahwa terdapat dua teori Ibnu Khaldun yang dirasa tidak memiliki relevansi di dalamnya. Akan tetapi, demi meninjau secara kompleks aspek teori historis Ibnu Khaldun, penulis akan uraikan sedikit bagaimana dua teori tersebut.

*Pertama*, adalah teori bagian kedua yang berjudul *Al-'Umrān Al-Badawīy wa Al-Umam Al-Wahsyiyah* atau dapat berarti Peradaban Badui, Bangsa-Bangsa Liar. Cabang teori kedua dari teori utama karakter peradaban Ibnu Khaldun ini secara umum berbicara terkait dengan kondisi peradaban yang dimiliki masyarakat Badui/ Perimitif. Dalam teorinya ini, Ibnu Khaldun menilai bahwa sifat-sifat yang dimiliki kaum Badui sangat berbeda dengan sifat orang-orang perkotaan.<sup>239</sup> Korelasinya dengan peristiwa Ibnu Mujahid kali ini bisa dikatakan tidak ada. Hal ini dibuktikan dari kondisi hidup Ibnu Mujahid yang sudah masuk dalam wilayah peradaban maju sebagaimana yang akan penulis urai di bawah nanti. Di sisi lain, teori kedua Ibnu Khaldun ini digambarkan olehnya sebagai pengantar kita untuk melihat masyarakat perkembangan atau perkotaan.<sup>240</sup> Hal ini dapat dilihat juga dari salah satu pasalnya yang berbunyi, “*Anna al-Badwa Aqdamu min al-Ḥadar wa Sābiqun ‘alaihi, wa Anna al-Bādiyah Aṣlu al-'Umrāni wa al-Amṣāri Madadun lahā*” yang artinya, “Orang-orang Badui Lebih Tua daripada Orang-orang Kota dan Mereka Adalah Pangkal serta Penopang Peradaban dan Kota-kota”.<sup>241</sup> Oleh karena itu, penulis tidak akan membahas lebih dalam bagian kedua ini.

*Kedua*, adalah teori bagian keempat yang berjudul *Al-Ma'āsyi wa Wujūhuhū min al-Kasb wa Al-Ṣanā'i'* atau dapat berarti Mata Pencarian dan Jenis-jenisnya Berupa Usaha Maupun Keterampilan Lain. Sebagaimana judulnya, Ibnu Khaldun ingin menyampaikan bahwa untuk meninjau suatu peradaban juga perlu meninjau bagaimana mata pencarian setiap lapisan masyarakatnya. Dalam teorinya, Ibnu Khaldun menyebut setidaknya tiga jenis profesi wajar melalui cara-cara ilmiah, yakni: 1). Pertanian, dan menurutnya termasuk profesi kaum badui; 2). Kerajinan-keterampilan; dan 3). Perdagangan.<sup>242</sup>

---

<sup>239</sup> Lihat kembali uraian penulis pada sub bagian “Karakter Peradaban Manusia” di bab dua sebelumnya, terkhusus pada uraian “**Bab Kedua**”.

<sup>240</sup> Lihat: Ibnu Khaldun, *Mukaddimah Ibnu Khaldun*, terj: Masturi Irham dkk, 67.

<sup>241</sup> Lihat: Abdurrahman Ibnu Khaldun, *Al-'Ibar Dīwān al-Mubtada' wa al-Khabar fī Tārīkh al-'Arab wa al-Barbar wa man 'Aṣarahum min Żawi al-Sya'n al-Akbar*, Juz 1, (Beirut-Libanon: Dar al-Fikr, 2001), PDF e-book 152; dan Ibnu Khaldun, *Mukaddimah Ibnu Khaldun*, terj: Masturi Irham dkk, 178.

<sup>242</sup> Ketiga profesi wajar ini diungkapkannya sebagai lawan dari profesi yang menurutnya tidak wajar, yakni mencari harta karun atau harta terpendam, lihat kembali

Memang tidak ditemukan relevansi yang begitu kuat dalam kaitannya dengan peristiwa Ibnu Khaldun kali ini. Akan tetapi, ada hal menarik yang disampaikan Ibnu Khaldun melalui salah satu pasalnya yang menyebut sebagai berikut: “*Inna al-Jāh Muftidun li al-Māl*” atau berarti “Jabatan merupakan sarana efektif untuk meraih kekayaan”. Diperkuat dengan pasal berikut: “*Inna al-Qā`imīnā bi Umūri al-Dīn min al-Qadā` wa al-Fatyā wa al-Tadrīs wa al-Imāmah wa al-Khuṭābah wa al-Āzān wa Naḥwi Żālika lā Ta`zumu Śarwatuhum fi al-Ghālib*” atau berarti “Orang-orang yang menangani urusan-urusan keagamaan seperti pengadilan, pemberi fatwa, pengajaran, imam, khutbah, dan adzan serta lain sebagainya biasanya tidak memiliki banyak kekayaan”.<sup>243</sup>

Satu hal yang bisa kita tegaskan adalah dua pasal di atas berpotensi membuat stigma negatif pada seorang Ibnu Mujahid yang tercatat – sebagaimana uraian jauh di atas – cukup dekat dengan sang *wazīr* Ibnu Muqlah. Untuk itu, penulis akan ulas kembali sejumlah aspek dalam hal ini. Aspek pertama, sejumlah catatan tentang Ibnu Mujahid yang penulis temukan menyebut bahwa Ibnu Mujahid adalah seorang yang dinilai berperangai baik. Salah satunya adalah Imam Khatib Al-Baghdadi dalam kitabnya menyebut bahwa Ibnu Mujahid adalah seorang yang *siqat ma`mūn*,<sup>244</sup> istilah yang masyhur dalam kajian *Jarḥ wa al-Ta`dīl* ini menunjukkan kredibilitas dan keadilan sosok Ibnu Mujahid yang tidak bisa diremehkan. Sejumlah pujian atas Ibnu Mujahid ini menunjukkan bahwa perangai dan kebesarannya yang tidak sembarangan kemudian dieksploitasi untuk mendapatkan kekayaan.

Aspek kedua, di dalam catatan sejarah yang penulis temukan sejatinya tidak banyak yang menyebutkan kedekatan Ibnu Mujahid dengan seorang penguasa siapapun. Sebagaimana yang telah penulis uraikan di atas, kedekatannya ini penulis temukan pada sejumlah literatur berbentuk artikel. Meski demikian, Syaumi Dhaif memang

---

uraian penulis pada sub bagian “Karakter Peradaban Manusia” di bab dua sebelumnya, terkhusus pada uraian “**Bab Kelima**”.

<sup>243</sup> Lihat selengkapnya: Ibnu Khaldun, *Al-‘Ibar*, Juz 1, 487 dan 492; dan Ibnu Khaldun, *Mukaddimah Ibnu Khaldun*, terj: Masturi Irham dkk, 699 dan 708.

<sup>244</sup> Al-Baghdadi, *Tārīkh Madīnah al-Salām*, Juz 6, 353; lihat juga: Al-Dzahabi, *Siyar A’lām al-Nubalā*, Juz 15, 273.

menyebut bahwa Ibnu Mujahid memiliki *Jāh* atau prestise bagi penguasa/ *Ulūl Amri*, dan itu adalah hal yang alami. Namun lanjutnya, kemuliaan atau prestise ini tidaklah dimanfaatkan oleh Ibnu Mujahid, bahkan secara jelas Syauqi Dhaif mensifatinya dengan istilah *mutaqasysyifan zāhidan* atau sederhana dan zuhud.<sup>245</sup> Alhasil, ini menguatkan bahwa kedekatan dengan penguasa ini tidaklah pada tingkat mengambil kemanfaatan dalam arti kepentingan pribadi.

Aspek ketiga, jika kita menerima argumentasi kedua barusan, maka tidak keberatan jika dikatakan bahwa nama Ibnu Mujahid lebih besar ketimbang pemerintah itu sendiri. Ketiga aspek ini penulis sampaikan guna menegaskan bahwa kebesaran Ibnu Mujahid tidaklah kemudian masuk dalam ungkapan Ibnu Khaldun di atas, yakni mengeksploitasi kebesarannya untuk harta duniawi sebab umumnya orang yang menangani urusan keagamaan tidak begitu memiliki banyak kekayaan.

## **B. Motivasi penulisan kitab *Al-Sab'ah* karya Ibnu Mujahid dalam perspektif kritik-historis Ibnu Khaldun**

Berbalik dengan bagian faktor-faktor sebelumnya yang berfokus pada seorang Ibnu Mujahid berikut setting kehidupannya, pada bagian ini yang akan menjadi fokus pembahasan adalah karya *Al-Sab'ah* miliknya sendiri. Hal ini perlu dilakukan agar terjadi keseimbangan analisa antara pengarang kitab dengan kitabnya. Dalam proses analisisnya, penulis menggunakan teori hukum determinisme sejarah yang dikandung dalam teori *Al-'Umrān*-nya. Istilah determinisme memang tidak akan kita jumpai pada kitab *Muqaddimah*-nya itu. Istilah ini adalah perumusan dari sejumlah pemikiran Ibnu Khaldun mengenai hukum yang mengendalikan sejarah yang mana diisyaratkan olehnya, dan perumusan ini berasal dari Zainab Al-Khudhairi melalui kitabnya *Falsafah al-Tārīkh 'inda Ibnu Khaldūn*.<sup>246</sup>

Di dalam bukunya itu, terdapat tiga jenis hukum determinisme yang diisyaratkan oleh Ibnu Khaldun. Berdasarkan tiga hukum ini, secara ringkas ditemukan tiga hal yang memotivasi Ibnu Mujahid dalam menuliskan kitabnya *Al-Sab'ah*, sebagai berikut:

---

<sup>245</sup> Lihat: Syauqi Dhaif, Pengantar “Muqaddimah”, 15.

<sup>246</sup> Zainab al-Khudhairi, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun*, terj. Ahmad Rofi' 'Utsmani, (Bandung: Pustaka, 1979).

## 1. Tuntutan kondisi

Motivasi ini didasarkan penulis dari hukum pertamanya, yakni hukum kausalitas. Yaitu pandangan bahwa adanya hubungan sebab akibat antara kenyataan-kenyataan dan fenomena-fenomena. Hal ini diisyaratkan Ibnu Khaldun melalui salah satu penggalan ungkapannya berikut: “*sesungguhnya alam ini dan makhluk-makhluk yang berada di dalamnya berada dalam sistem yang rapi, tepat, hubungan sebab dengan akibat (kausalitas)*”.<sup>247</sup> Bahkan, ungkapannya yang secara spesifik menyebut hukum kausalitas adalah berlaku untuk semuanya adalah sebagai berikut:<sup>248</sup>

*“Telah kami kemukakan pula bahwa itu (faktor-faktor kelemahan dan berbagai penyebabnya) terjadi pada kerajaan (menimpa negara) secara alami. Bahwa semua itu alamiah baginya. Apabila kelemahan adalah hal yang alamiah dalam kerajaan maka kemunculannya adalah sama dengan kemunculan hal-hal alamiah lain”.*

Dalam kaitkan dengan peristiwa penulisan kitab *Al-Sab'ah* ini dapat dikatakan bahwa latar belakang penulisan itu bukanlah tanpa alasan. Hal ini dibuktikan dari sejumlah isyarat yang dipersoalkan oleh Ibnu Mujahid di dalam pengantar kitabnya, yakni kondisi Qari dan Asar itu sendiri yang sudah tidak terkondisikan.<sup>249</sup> Akan tetapi, persoalan selanjutnya apakah hanya dua kondisi itu saja yang melatarbelakangi penulisannya itu.

Apabila kita cermati sejumlah uraian di atas, dapat diketahui bahwa terdapat banyak faktor yang memotivasi Ibnu Mujahid untuk menuliskan kitab khusus Qiraat ini. **Pertama**, adalah masa rentang Ibnu Mujahid pada tahun 245 hingga 324 H. Pada kondisi itu, Dinasti Abbasiyah sedang mengalami masa transisi dari masa kejayaan untuk memasuki fase kemunduran. Di sisi lain, perkembangan pengetahuan sedang gencar-gencarnya, dengan bukti banyaknya gerakan penerjemahan serta sudah adanya pembuatan kertas. **Kedua**, masih sedikitnya kitab-kitab khusus

---

<sup>247</sup> Ibnu Khaldun, *Mukaddimah*, terj: Masturi Irham dkk, 146.

<sup>248</sup> Ibnu Khaldun, *Mukaddimah*, terj: Masturi Irham dkk, 551. Untuk lebih detail tentang hukum kausalitas ini dapat lihat: Zainab al-Khudhairi, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun*, 108-113.

<sup>249</sup> Ibnu Mujahid, *Kitāb al-Sab'ah*, 45 dan 49.

Qiraat. Hal ini dihitung dari anggapan bahwa Abu Ubaid Al-Qasim sebagai pengkodifikasi awal kitab khusus Qiraat yang wafat pada tahun 224 H, tepat beberapa tahun sebelum Ibnu Mujahid lahir pada tahun 245 H. Di sisi lain, terbukti di dalam beberapa literatur bahwa Ibnu Mujahid masuk ke dalam pengkodifikasi awal kitab khusus Qiraat sebagaimana yang telah penulis urai sebelumnya.

Berdasar dua argumentasi di atas, dapat dikatakan bahwa latar belakang penulisan kitab ini tidak hanya berdalih kondisi Qari dan Asar Qiraat di kala itu. Namun, peran periodik peradaban Islam dan tidak dominanya kodifikasi mengenai Qiraat kala itu sangat dapat dipertimbangkan ulang berdasar hukum kausalitas ini.

## 2. Masih Sedikitnya kodifikasi kitab Qiraat secara khusus

Alasan ini didasarkan pada hukum keduanya, yakni hukum peniruan. Hukum ini diisrayatkan oleh Ibnu Khaldun melalui ungkapannya berikut: “*al-qiyāsu wal muḥākātu lil insāni ṭabī’atun ma’rūfatun*” atau berarti analogi dan peniruan dalam kehidupan manusia adalah peristiwa alami yang sudah terkenal.<sup>250</sup> Artinya, Ibnu Mujahid sebagai pelaku sejarah dalam hal ini juga dianggap menirukan dan mengikuti trend kodifikasi ilmu pengetahuan yang telah dimulai kala itu, tak terkecuali kodifikasi ilmu Qiraat.

Apabila kita perhatikan lintas sejarah Qiraat di era kodifikasi, akan ditemukan bahwa di masa itu memang tidak hanya Ibnu Mujahid yang menulis kitab tentang Qiraat. Menurut Hadi Ma’rifat, terdapat lima tokoh sebelum Ibnu Mujahid yang menulis kitab khusus Qiraat, yakni: 1). Abu Ubaid al-Qasim yang menghimpun sekitar 25 Qari di dalam kitabnya; 2). Ahmad bin Jubair Al-Kufi yang mengumpulkan lima Qiraat yang dari setiap wilayah terdapat satu Qari yang disebutnya; 3). Qadi Ismail bin Ishaq yang menghimpun 20 Imam; 4). Abu Ja’far Al-Thabari yang menghimpun lebih dari 20 Qiraat di dalam kitabnya; dan 5). Muhammad bin Ahmad Al-Dajuni yang menghimpun 11 Qari dengan memasukkan Abu Ja’far ke dalamnya.<sup>251</sup>

---

<sup>250</sup> Ibnu Khaldun, *Mukaddimah*, terj: Masturi Irham dkk, 49. Untuk lebih detail tentang hukum persamaan ini dapat lihat: Zainab al-Khudhairi, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun*, 113-114.

<sup>251</sup> Lihat: Muhammad Hadi Ma’rifat, *Al-Tamhīd fī ‘Ulūm Al-Qur’ān*, Juz 2, 207.

Dari sekian contoh ini, dapat dikatakan bahwa Ibnu Mujahid memiliki kehendak juga untuk melakukan apa yang telah dan sedang dilakukan oleh segelintir tokoh untuk menuliskan kitab khusus tentang Qiraat. Bahkan, di sejumlah literatur disebutkan bahwa Abu Ubaid Al-Qasim di atas memiliki pengaruh besar bagi ulama-ulama setelahnya berupa penukilan manhaj penulisan dan mengambil manfaat dari kitabnya, tak terkecuali dengan Ibnu Mujahid. Pengaruhnya ini sampai-sampai dikatakan bahwa kitab *Al-Sab'ah* karya Ibnu Mujahid diduga kuat merupakan penukilan dari kitab *Al-Qirā'ah* milik Abu Ubaid. Dugaan ini didasarkan pada keterangan mengenai nama Abu Ubaid yang disebut oleh Ibnu Mujahid di dalam beberapa tempat.<sup>252</sup> Alhasil, berdasar hukum persamaan ini dapat dikatakan bahwa latar belakang penulisan *Al-Sab'ah* ini juga didukung oleh tren kodifikasi kitab tentang Qiraat pada masanya.

### **3. Perbedaan kondisi Ibnu Mujahid dengan sejumlah penulis kitab Qiraat lainnya**

Alasan ini didasarkan pada hukum ketiga, yakni hukum perbedaan yang berkaitan erat dengan hukum peniruan sebelumnya. Pasalnya, perbedaan dan peniruan adalah hubungan dialektis, sebab perbedaan akan mendorong pada upaya untuk meniru dan dengan berulang kali peniruan tersebut akan membuat terjadinya perubahan. Adapun dasar hukum ini adalah isyarat dari penggalan ungkapan Ibnu Khaldun sebagai berikut.<sup>253</sup>

*“Sebab-sebab utama yang melatarbelakangi perubahan keadaan dan tradisi-tradisi adalah setiap generasi mengikuti tradisi-tradisi penguasanya. Lalu ketika datang para penguasa lain setelah mereka, dan timbul asimilasi atau akulturasi budaya seperti yang terjadi sebelumnya, maka muncul budaya baru yang berbeda dengan generasi sebelumnya”.*

---

<sup>252</sup> Lihat selengkapnya: Al-Qasim bin Sallam al-Harawiy, *Kitāb al-Qirā'āt li Abī 'Ubaid al-Qāsim Bin Sallām*, (Iraq: Markaz al-Buhus wa al-Dirasat al-Islamiyyah, 2007), PDF e-book, 50.

<sup>253</sup> Ibnu Khaldun, *Mukaddimah*, terj: Masturi Irham dkk, 47-49. Untuk lebih detail tentang hukum persamaan ini dapat lihat: Zainab al-Khudhairi, *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun*, 114-116.

Jika kita cermati sejumlah tokoh yang menulis kitab tentang Qiraat, maka akan ditemui perbedaan yang mendasar, yakni jumlah himpunan Qiraat atau Qari yang berbeda satu sama lain. Akan tetapi, kondisi yang dialami Ibnu Mujahid tentu berbeda dengan sejumlah tokoh di atas. Alhasil, berdasar kacamata hukum ini dapat dikatakan bahwa di samping alasan peniruan sebelumnya, kondisi Ibnu Mujahid kala itu menuntut adanya perbedaan yang terwujud dalam bentuk penyederhanaan Qari menjadi tujuh. Perbedaan kondisi di sini pun dapat menjadi kata kunci, bahwa di masa Ibnul Jazari Qiraat Tujuh mendapatkan stigma negatif bahwa ia sama dengan makna penggalan hadis *sab'ati ahruf*. Oleh karenanya, Ibnul Jazari kemudian mengarang sebuah kitab dengan menghimpun Qiraat-qiraat lain yang tidak dihimpun oleh Ibnu Mujahid sebelumnya.<sup>254</sup>

---

<sup>254</sup> Lihat kembali: Ahsin Sakho Muhammad, “Qirā’at Dan Tarannum Sebagai Medium Baru Dakwah”, 148-149.

## BAB V

### PENUTUP

#### A. Kesimpulan

Berdasarkan sejumlah uraian analisa pada bab empat sebelumnya serta untuk menjawab dua rumusan masalah dalam penelitian ini, maka dapat ditarik dua kesimpulan sebagai jawaban pokok kedua masalah tersebut, sebagai berikut:

- 1). Faktor penyederhanaan tujuh Qiraat oleh Ibnu Mujahid melalui kitabnya *Al-Sab'ah* tidak hanya berdasar pada kemasyhuran Qari tujuh saja. Melalui kacamata teori *Al-'Umrān* milik Ibnu Khaldun, terdapat empat alasan lain sebagai latar belakang penyederhanaannya. *Pertama*, adalah faktor antropologi, di mana Ibnu Mujahid sebagai manusia sosial menuntut dirinya untuk menyelamatkan Qiraat yang terlalu banyak jenisnya. *Kedua*, adalah faktor kekuasaan dan pemerintahan, di mana rentang hidup Ibnu Mujahid pada tahun 245-324 H masuk dalam fase transisi kejayaan Abbasiyah menuju masa kemundurannya secara politis, namun berbalik dengan keadaan ilmu pengetahuan yang semakin maju, Dengan demikian, menjulangnya pengetahuan di masa itu – tak terkecuali bidang Qiraat – telah memvalidasi kondisi yang diceritakan Ibnu Mujahid awal dan adalah hal yang wajar jika ia menyederhanakan Qiraat.

*Ketiga*, adalah faktor perkotaan dan wilayah, di mana tanah Baghdad sebagai kota kelahiran Ibnu Mujahid telah memengaruhi kesempurnaan belajar sekaligus kebesarannya. Wilayah Ibukota ini tentu mendukung Ibnu Mujahid di dalam melihat kondisi Qari dan Qiraat yang menurutnya sudah semakin banyak dan bermacam-macam. *Keempat*, adalah peradaban ilmu pengetahuan, di mana perkembangan pengetahuan di masa Ibnu Mujahid ini didukung dari sifat dasar manusia yang ingin selalu menambah wawasan baru, tak terkecuali bidang Qiraat. Oleh karenanya, adalah benar jika kondisi yang diceritakannya itu terjadi, sebab tervalidasi oleh sejumlah teori yang diuraikan oleh Ibnu Khaldun dalam bagian Ilmu Pengetahuan. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa

kondisi-kondisi yang dialami Ibnu Mujahid kala itu sangatlah mendukung upaya Ibnu Mujahid untuk menyederhanakan Qiraat menjadi tujuh jenis.

- 2). Terdapat tiga motivasi yang menarik Ibnu Mujahid untuk menuliskan kitab *Al-Sab'ah* dalam kacamata kritik-historis Ibnu Khaldun. *Pertama*, adalah tuntutan kondisi. Artinya, terdapat kondisi-kondisi tertentu di masa Ibnu Mujahid yang secara tidak langsung menuntutnya untuk menuliskan kitab Qiraatnya itu, yakni: 1). Masa rentang Ibnu Mujahid; 2). Masih sedikitnya kitab-kitab khusus Qiraat, dihitung dari catatan bahwa Abu Ubaid Al-Qasim sebagai seorang penulis awal kitab khusus Qiraat yang wafat pada tahun 224 H, tepat beberapa tahun sebelum Ibnu Mujahid lahir pada tahun 245 H. Di sisi lain, terbukti di dalam beberapa literatur bahwa Ibnu Mujahid masuk ke dalam pengkodifikasi awal kitab khusus Qiraat sebagaimana yang telah penulis urai sebelumnya. *Kedua*, masih sedikitnya kodifikasi kitab Qiraat secara khusus. Sebelum Ibnu Mujahid, faktanya terdapat lima tokoh yang terlebih dahulu menuliskan kitab khusus mengenai Qiraat. Artinya, dapat dikatakan bahwa Ibnu Mujahid memiliki kehendak juga untuk melakukan apa yang telah dan sedang dilakukan oleh segelintir tokoh untuk ikut berkontribusi dan menguatkan bidang Qiraat berikut keabsahannya. Hal ini dibuktikan dari standarisasi Qiraat sahah yang dibuatnya.

*Ketiga*, perbedaan kondisi Ibnu Mujahid dengan sejumlah penulis kitab Qiraat lainnya adanya perbedaan kondisi yang dialami masing-masing penulis kitab Qiraat. Perbedaan ini dibuktikan dari variasi jumlah Qiraat yang dihimpun oleh masing-masing kitab. Misalnya Abu Ubaid Al-Qasim yang menghimpun 25 Qiraat, lalu Ahmad bin Jubair Al-Kufi yang mengumpulkan lima Qiraat yang mana dari setiap wilayahnya terdapat satu Qari yang disebutnya. Artinya, di samping Ibnu Mujahid ingin berkontribusi seperti apa yang telah dilakukan oleh tokoh-tokoh tersebut, faktor kondisi di masanya juga menuntutnya untuk menuliskan kitab tentang Qiraat yang benar-benar sahah. Implikasinya, terwujudlah dalam bentuk penyederhanaan tujuh

Qari sebab mereka adalah tokoh yang dipandang sah sekaligus masyhur di masanya.

## **B. Rekomendasi**

Secara umum, penelitian mengenai peristiwa Ibnu Mujahid ini masih dapat berpotensi untuk diteliti, terkhusus dalam bidang Qiraat. Meskipun dapat diakui bahwa tidak begitu banyak peluangnya, sebab kemasyhuran Ibnu Mujahid dalam bidang ini. Akan tetapi, satu hal yang dapat direkomendasikan terkait dengan hal ini adalah pengkajian terhadap peristiwa penyederhanaan Ibnu Mujahid melalui ragam pembacaan maupun teori-teori lainnya.

Terkait dengan penerapan teori sejarah Ibnu Khaldun, penelitian lain yang dapat dilakukan masih sangat terbuka lebar. Hal ini dikarenakan pembacaan sejarah yang digagas olehnya sangatlah kompleks. Apabila dicermati berbagai kajian dalam ilmu-ilmu Al-Qur'an dan tafsir, teori sejarah ini sangatlah berpotensi di dalam membaca berbagai perkembangan suatu kajian keilmuan yang memiliki unsur kesejarahan. Contohnya adalah membaca perkembangan disiplin keilmuan *rasm* dan *dabt* Al-Qur'an, lalu perkembangan ilmu tajwid, waqaf ibtida dan kajian-kajian ilmu-ilmu Al-Qur'an lainnya. Bahkan, perkembangan tafsir Al-Qur'an akan dirasa memiliki peluang yang sangat besar. Hal ini didasarkan pada sejumlah literatur di dalam kajian metodologi tafsir yang seringkali berbicara hanya sebatas informasi-informasi sejarah seperti kemunculan tafsir *bi al-ra'yi*, tafsir *isyari* dan lain sejenisnya tanpa ada unsur kritik di dalamnya, di mana hal ini diperlukan guna melihat apa yang mendasari terjadinya peristiwa tersebut.

## DAFTAR KEPUSTAKAAN

### Sumber Jurnal Ilmiah

- Chafidhoh, Rumi dan Kholila Mukaromah “Sejarah Al-Qur’an: Telaah Atas Sejarah Sab’u Qirā’āt Dalam Disiplin Ilmu”. *QOF* 1 (2017): 39-50. doi: <https://doi.org/10.30762/qof.v1i1.928>
- Csaba, Okvát. “Ibn Mujāhid and Canonical Recitations”. *Journal of Islamic Sciences* 12 (2014): 115-149. doi: [https://cis-ca.org/\\_media/pdf/2014/2/A\\_imacr.pdf](https://cis-ca.org/_media/pdf/2014/2/A_imacr.pdf)
- Fathurrozi, Moh. & Rif’iyatul Fahimah. “Kontribusi Ibnu Mujahid dalam Ilmu Qira’at”. *Hermeneutik* 15 (2021): 41-58. doi: <https://journal.iainkudus.ac.id/index.php/Hermeneutik/article/view/17641/6441>
- Hardanti, Bethari Widiya. “Tiga Fase Sejarah Berdasarkan Pemikiran Ibnu Khaldun Dalam Sejarah Indonesia”. *Historiography* 1 (2021): 178-192. doi: <http://dx.doi.org/10.17977/um081v1i22021p178-192>
- Jannah, Zuhripatul. ”Peranan Ibnu Mujahid Dalam Terbentuknya Qirā’at Sab’ah (Kajian Kitab As-Sab’ah Fi Al-Qirā’ah)”. *el-Umdah* 2 (2019): 203-215. doi: <https://journal.uinmataram.ac.id/index.php/el-umdah/article/view/1694>
- Muhammad, Ahsin Sakho. "Qirā’at Dan Tarannum Sebagai Medium Baru Dakwah". *Refleksi* 2 (2020): 141-166. url: <https://journal.uinjkt.ac.id/index.php/refleksi/index>.
- Muhammad, Lilik Nurhidayah & Andi, ”Abu Bakr Ibn Mujahid dan Qira’ah Sab’ah”. *Izzatuna* 3, (2022): 31-37. doi: <https://jurnal.stiuwm.ac.id/index.php/izzatuna/article/view/19>
- Muna, Afrida Arinal & Munirul Ikhwan. “Ibn Mujahid’s Canonical Legacy: Examining Sanad Authentication and Political Factors in the Standardization of Qirā’āt sab’ah”. *Studi Ilmu-Ilmu al-Qur’an dan Hadis* 24 (2023): 359-382. doi: <https://ejournal.uin-suka.ac.id/ushuluddin/alquran/article/view/4567>

- Putra, Muhammad Zailani & Abubakar HM. “Bagaimana Dinasti Al-Muwahhidun Hancur?: Merefleksikan Pemikiran Sejarah Ibn Khaldun”. *Syams* 1 (2020): 89-101. doi: <https://e-journal.iain-palangkaraya.ac.id/index.php/syams/article/view/2589>.
- Sa’adah, Faridatus. “Perkembangan Qirā’āt di Indonesia: Tradisi Penghafalan Qirā’āt Sab’ah dari Ahlinya yang Bersanad”. *Shūf* 12 (2019): 201-225. doi: <https://doi.org/10.22548/shf.v12i2.418>
- Sidik, Saepul Japar, dkk. ”Nilai-nilai Keimanan dalam Pemikiran Sejarah Ibnu Khaldun pada Kitab al-Muqaddimah”. *Tawazun* 14 (2021): 1-14. doi: <https://doi.org/10.32832/tawazun.v14i1.4010>
- Yulianti, Yulianti & Nurhalisah. “Peran Ibnu Khaldun Dalam Pandangan Filsafat Sejarah Islam”, *Historis* 4 (2019): 52-57. doi: <https://journal.ummat.ac.id/index.php/historis/article/view/1398>

## Sumber Buku

- A. Hasjmy. *Sejarah Kebudayaan Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- Al-Asywah, Shabri. *I’jāz al-Qirā’āt al-Qur’āniyyah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1998. PDF e-book.
- Alaydrus, Achmad. *Sejarah dan Verifikasi Autentisitas Al-Qur’an: Pergaulan Kembali atas Kebenaran Kalamullah*. Malang: Inteligencia Media, 2020.
- Al-Baghdadi, Ahmad al-Khatib. *Tārīkh Madīnah al-Salām Juz 6*. Beirut: Darul Gharb al-Islami, 2001. PDF e-book.
- Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Riyadh: Baitul Afkar al-Dauliyyah, 1998. PDF e-book.
- Al-Buthi, Muhammad Sa’id Ramadhan. *Min Rawā’i’ Al-Qur’ān*. Damaskus: Darul Farabiy, 2007. PDF e-book.
- Al-Dzahabi, Muhammad bin Ahmad. *Ma’rifat al-Qurrā al-Kibār ‘ala al-Ṭabaqāt wa al-A’sār Jilid 1*. Beirut: Muassasah Al-Risalah, 1988. PDF e-book.

- \_\_\_\_\_, Muhammad bin Ahmad. *Siyar A'lām al-Nubalā Juz 15*. Beirut: Muassasah Al-Risalah. 1983. PDF e-book.
- Al-Hamawi, Syihabuddin Yaqut, *Mu'jam al-Buldān Jilid 5*. Beirut: Dar Shadir. 1977. PDF e-book.
- Al-Harawiy, Al-Qasim bin Sallam. *Kitāb al-Qirā'āt li Abī 'Ubaid al-Qāsim Bin Sallām*. Iraq: Markaz al-Buhus wa al-Dirasat al-Islamiyyah. 2007. PDF e-book.
- Al-Jazari, Muhammad Ibnu. *Al-Nasyr fī al-Qirā'āt al-'Asyar Juz 2*. Beirut: Darul Kutub al-Ilmiah. t.th. PDF e-book.
- \_\_\_\_\_, Muhammad Ibnu. *Gāyat al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā Juz 1*. Beirut: Darul Kutub al-Ilmiah. 2006. PDF e-book.
- \_\_\_\_\_, Muhammad Ibnu. *Munjid Al-Muqri`in Wa Mursyid Al-Ṭālibīn*. Kairo: Darul Afaq Al-Arabiyyah. 2010. PDF e-book.
- Al-Khudhairi, Zainab. *Filsafat Sejarah Ibn Khaldun*. terj. Ahmad Rofi' 'Utsmani. Bandung: Pustaka. 1979.
- Al-Qaththan, Manna. *Mabāhis fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: Maktabah Wahbah. 1995. PDF e-book.
- Al-Sa'atiy, Samiyah Hasan. *Ibnu Khaldūn Mubdi'an: Qirā'ah Jadīdah li Fikrihī wa Manhajihī fī 'Ilmi al-Ijtimā'iy*. Kairo: Al-Majlis al-A'la lis Saqafah. 2006. PDF e-book.
- Al-Sallum, Ahmad bin Faris. *Juhūd al-Imām Abī 'Ubaid al-Qāsim bin Sallām fī 'Ulūm al-Qirā'āt*. Beirut: Dar Ibnu Hazm. PDF e-book.
- Al-Shabuni, Muhammad Ali. *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Iran-Tehran: Dar Ihsan. 2003. PDF e-book.
- Al-Subki, Tajuddin. *Thabaqāt al-Syāfi'iyyah al-Kubrā Juz 3*. Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah. t.th. PDF e-book.
- Al-Syaghдали, Khalaf Mahmud. "Al-Ta'rīf Bi Al-Qur'ān Al-Karīm Wa Al-Qirā'āt", dalam *Al-Taisīr Fī Al-Qirā'āt Al-Sab'i* oleh Abu Amr al-Dani. Saudi Arabia: Darul Andalus. 2015. PDF e-book.

- Al-Syuyuthi, Jalaluddin. *Al-Itqān fī ‘Ulum al-Qur’ān*. Beirut: Muassas Risalah. 2008. PDF e-book.
- \_\_\_\_\_, Jalaluddin. *Al-Itqān fī ‘Ulum al-Qur’ān*. Kairo: Dar al-Hadits. 2006.
- Al-Tirmidzi, Abu Isa Muhammad. *Al-Jāmi’ Al-Kabīr Juz 5*. Beirut: Darul Gharb al-Islāmiy. 1996. PDF e-book.
- Al-Zarkasyi, Badruddin Muhammad. *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān juz 1*. Kairo: Maktabah Dar al-Turas. 1957. PDF e-book.
- Al-Zarqani, Abdul Azim. *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān juz 1*. Lebanon-Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah. 2022.
- Amal, Taufiq Adnan. *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur’an*. Jakarta: PT Pustaka Alvabet. 2019.
- Dhaif, Syauqi. Pengantar *Muqaddimah*. Dalam *Kitāb al-Sab’ah fī al-Qirā’āt* oleh Ibnu Mujahid. 5-42. Mesir: Darul Ma’arif, 1972. PDF e-book.
- Dimiyathi, Afifuddin. *Mawārid Al-Bayān Fī ‘Ulūm Al-Qur’ān*. Malang: Lisan Arabiy. 2018. PDF e-book.
- Fattah, Qadi Abdul. *Al-Budūr Al-Zāhirah*. Libanon-Beirut: Dar al-Kutub al-Gharbiy, t. th. PDF e-book.
- Hamzah, Amir. *Metode Penelitian Kualitatif: Rekontruksi Pemikiran Dasar serta Contoh Penerapan Pada Ilmu Pendidikan, Sosial & Humaniora*. Batu: Literasi Nusantara, 2019.
- Hardani, Hardani. *Metode Penelitian Kualitatif & Kuantitatif*. Yogyakarta: Pustaka Ilmu, 2020.
- Hassan, Hassan Ibrahim. *Sejarah dan Kebudayaan Islam*. Yogyakarta: Penerbit kota Kembang. 1989.
- Ibnu Khaldun, Abdurrahman. *Al-‘Ibar Dīwān al-Mubtada` wa al-Khabar fī Tārīkh al-‘Arab wa al-Barbar wa man ‘Āṣarahum min Żawi al-Sya`n al-Akbar*; juz 1. Beirut-Libanon: Dar al-Fikr, 2001. PDF e-book.

- \_\_\_\_\_, Abdurrahman. *Mukaddimah Ibnu Khaldun*, terj: Masturi Irham dkk. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2011. PDF e-book.
- \_\_\_\_\_, Abdurrahman. *Muqaddimah Ibnu Khaldūn*. Damaskus: Dar Ya'rab. 2004. PDF e-book.
- Ibnu Mujahid, Abu Bakr. *Kitāb al-Sab'ah fi al-Qirā'āt*. Mesir: Darul Ma'arif. 1972. PDF e-book.
- Ibnu Nadim, Muhammad. *Al-Fihrist Juz 1*. London: Muassasah al-Furqan. 2009. PDF e-book.
- Ismail, Faisal. *Sejarah & Kebudayaan Islam Periode Klasik (Abad VII-XIII M)*. Yogyakarta: IRCiSoD. 2017.
- Ismail, Sya'ban Muhammad. "Tadwīn al-Qirā'āt" dalam *Ithāf Fudalā' Al-Basyar Bi Al-Qirā'āt Al-Arba' Asyar Juz 1* oleh Ahmad bin Muhammad Al-Banna. Beirut: Alamul Kutub. 1987. PDF e-book.
- Kuntowijoyo, Kuntowijoyo. *Pengantar Ilmu Sejarah*. Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya. 1995.
- Ma'rifah, Muhammad Hadi. *Al-Tamhīd Fī 'Ulūm Al-Qur'ān Juz 2*. Beirut: Darut Ta'aruf. 2011. PDF e-book.
- Madjid, M. Dien & Johan Wahyudhi. *Ilmu Sejarah Sebuah Pengantar*. Jakarta: Prenada Media Group, 2014.
- Makki, Makki bin Abi Thalib. *al-Ibānah 'an Ma'āni al-Qur'ān*. Kairo: Nahdatu Mishra. t.th. PDF e-book.
- Mufrodi, Ali. *Islam di Kawasan Kebudayaan Arab*. Jakarta: Logos. 1997.
- Muhaisin, Salim. *Al-Qirā'āt Ahkāmuhā wa Maṣdaruhā*. Da'watul Haq, 1402 H. PDF e-book.
- Prastowo, Andi. *Metode Penelitian Kualitatif dalam Perspektif Rancangan Penelitian*. Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2020.
- Sarwono, Jonathan. *Metode Penelitian Kuantitatif Dan Kualitatif*. Yogyakarta: Graha Ilmu, 2006.

Shalih, Subhi. *Mabāhis fi 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dar al-'Ilmi lil Malayin. 1977. PDF e-book.

Tim Penyusun Edisi 2022. *Panduan Penulisan Karya Tulis Ilmiah Pascasarjana UIN Walisongo Semarang Tahun 2022*. Semarang: Pascasarjana UIN Walisongo. 2022. PDF e-book.

Yatim, Badri. *Sejarah Peradaban Islam: Dirasah Islamiyah II*. Jakarta: PT Rajagrafindo Persada. 2008.

### Sumber Lain

Mahmood, Yasir Hamad. "Qira'at Imam Ibn 'Amir In The Views Of Imam Al-Tabariyy And Imam Ibn Mujahid : An Analytical Study", Disertasi, Universiti Sains Islam Malaysia, 2020. url: <https://oarep.usim.edu.my/jspui/handle/123456789/10257>

Naqibah, Khairun. "Al-Tasbī' 'inda Ibn Mujāhid wa 'Ašarihī fi al-Qirā'āt al-Qur'ān". Tesis, Universiti Islam Sultan Sharif Ali (UNISSA) Negara Brunei Darussalam, 2017. url: <https://e-ilami.unissa.edu.bn:8443/handle/20.500.14275/2166>

Mustopa, "Ibnu Mujahid Dan Tadwin Qiraah Sab'ah (Bagian 1)", diakses 23 Desember 2020, <https://lajnah.kemenag.go.id/artikel/ibnu-mujahid-dan-tadwin-qiraah-sab-ah-bagian-1>

\_\_\_\_\_, "Ibnu Mujahid Dan Tadwin Qiraah Sab'ah (Bagian 2)", diakses 25 Desember 2020, <https://lajnah.kemenag.go.id/artikel/ibnu-mujahid-dan-tadwin-qiraah-sab-ah-bagian-2>

## RIWAYAT HIDUP

### A. Identitas Diri

1. Nama Lengkap : Evan Putri Wardiani
  2. Tempat & Tgl. Lahir : Brebes, 08 Maret 2001
  3. Alamat Rumah : Desa Dukuhsalam Rt.002 / Rw. 001 Kec. Losari  
Kab. Brebes Jawa Tengah 52255.
- HP : 085842518971  
E-mail : [evanputri08@gmail.com](mailto:evanputri08@gmail.com)

### B. Riwayat Pendidikan

1. Pendidikan Formal:
  - a. SD N Dukuhsalam 01 (2006-2012)
  - b. MTs N Runggang (2012-2015)
  - c. MAN 5 Cirebon (2015-2018)
  - d. S1 Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang (2018-2022)
  - e. S2 Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang (2022-2024)
2. Pendidikan Non-Formal:
  - a. Pondok Pesantren An-Nashuha Asrama Tahfidzul Qur'an Assirojulhasan Kalimukti, Pabedilan, Kab. Cirebon (2015-2018)
  - b. Ma'had Al-Jami'ah Walisongo Semarang (2018-2019)
  - c. PPTQ Al-Hikmah Tugurejo Semarang (2019-2021)

### C. Karya Ilmiah

Skripsi "Pembacaan Qira'ah Sab'ah dengan menggunakan Kitab Nadhom Syatibiyah (Studi Kasus Santri Pondok Pesantren Asy-Syuhada Babakan Ciwaringin)."

Semarang, 3 Juli 2024



**Evan Putri Wardiani**

NIM: 2204028012