

**TRADISI TAHFIZ AL-QUR'AN  
DI JAWA TENGAH PADA AWAL ABAD XX**

**DISERTASI**

Diajukan untuk Memenuhi Sebagai Syarat  
Guna Memperoleh Gelar Doktor  
dalam Studi Islam



Oleh:  
**ABDUL ROZAQ**  
NIM : 2100029062

**PROGRAM DOKTOR STUDI ISLAM  
PASCASARJANA  
UIN WALISONGO SEMARANG  
2024**

## PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama lengkap : **Abdul Rozaq**  
NIM : 2100029062  
Judul Penelitian : **Tradisi Tahfiz al-Qur'an di Jawa Tengah Pada Awal Abad XX**  
Program Studi : S3  
Konsentrasi : Studi Islam

menyatakan bahwa disertasi yang berjudul:

### TRADISI TAHFIZ AL-QUR'AN DI JAWA TENGAH PADA AWAL ABAD XX

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

Semarang, 12 Desember 2023

Pembuat Pernyataan,

A handwritten signature in black ink is written over a 5000 Rupiah Indonesian banknote. The banknote is partially visible, showing the Garuda Pancasila emblem and the text 'REPUBLIC OF INDONESIA' and '5000'. The signature is written in a cursive style.

**Abdul Rozaq**  
NIM: 2100029062



KEMENTERIAN AGAMA RI  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO  
PASCASARJANA

Jl. Walisongo 3-5 Semarang 50185, Telp./Fax: 024--7614454, 70774414

FDD-38

PENGESAHAN MAJELIS PENGUJI UJIAN TERBUKA

Yang bertandatangan di bawah ini menyatakan bahwa disertasi saudara:

Nama : ABDUL ROZAQ

NIM : 2100029062

Judul : TRADISI TAHFIZ AL-QUR'AN DI JAWA TENGAH PADA AWAL ABAD XX

telah diujikan pada 12 Juni 2024 dan dinyatakan:

LULUS

dalam Ujian Terbuka Disertasi Program Doktor sehingga dapat dilakukan Yudisium Doktor.

NAMA

TANGGAL

TANDATANGAN

Prof. Dr. H. Nizar, M.Ag.

Ketua/Promotor/Penguji

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

Prof. Dr. H. Abdul Ghofur, M.Ag

Sekretaris/Penguji

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

Prof. Dr. Hj. Yuyun Affandi, Lc. MA.

Promotor/Penguji

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

Dr. H. Ahsin Sakho Muhammad, Lc. MA.

Kopromotor/Penguji

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

Prof. Dr. H. Said Agil Husin al-Munawwar

Penguji

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

Dr. H. Muh. Nur Ichwan, M.Ag.

Penguji

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

Dr. H. Ali Imron, M.Ag.

Penguji

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

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

Penguji

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

**NOTA DINAS**

Semarang, 13 Desember 2023

Kepada  
Yth. Direktur Pascasarjana  
UIN Walisongo  
di Semarang

*Assalamu 'alaikum wr. wb.*

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

Nama : **Abdul Rozaq**  
NIM : 2100029062  
Konsentrasi : Studi Islam  
Program Studi : S3  
Judul : **TRADISI TAHFIZ AL-QUR'AN DI JAWA TENGAH PADA AWAL ABAD XX**

Kami memandang bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Walisongo untuk diseminarkan dalam Sidang Seminar Hasil Penelitian Disertasi.

*Wassalamu 'alaikum wr. wb.*

Ko-Promotor,



**Dr. H. Ahsin Sakho M., Lc, MA.**  
NIP: .....

Promotor,



**Prof. Dr. Hj. Yuyun Affandi, Lc, MA.**  
NIP: 196006031992032002

## ABSTRAK

Judul : Tradisi Tahfiz Al-Qur'an Di Jawa Tengah Pada Awal Abad XX  
Nama : Abdul Rozaq  
NIM : 2100029062

Penelitian ini bertujuan untuk menganalisa tradisi tahfiz al-Qur'an di Jawa Tengah pada awal abad XX yang meliputi *intellectual genealogy/sanad*, materi, dan metode tradisi tersebut. Jenis penelitian yang digunakan adalah kualitatif dengan menerapkan metode deskriptif-analitis, melalui pendekatan sejarah. Objek forma dari penelitian ini adalah tradisi yang dipraktikkan secara turun temurun di kalangan penghafal al-Qur'an. Sedangkan objek materinya adalah tokoh-tokoh tahfiz al-Qur'an yang ada di Jawa Tengah dan manuskrip-manuskrip sanad yang tersimpan. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa akar tradisi tahfiz di Jawa Tengah pada awal abad XX berasal dari empat tokoh yaitu; (1) KH. Ahmad Badawi, Kaliwungu; (2) KH. Muhammad, Betengan; (3) KH. Muhammad Arwani, Kudus; (4) KH. Abdullah Zain, Kajen. Terdapat beberapa nama perawi yang luput dari penulisan, juga kurang tepatnya jalur periwayatan dalam beberapa manuskrip, sehingga menimbulkan terputusnya periwayatan. Ditemukan pula beberapa kesalahan dalam penulisan baik nama atau gelar perawi, juga ketiadaan tahun hidup yang menambah kerumitan dalam pelacakan. Materi yang diajarkan adalah qira'at 'Asim riwayat Hafs thariq 'Ubaid ibn al-Sabah jalur al-Syathibiyah dengan sedikit perbedaan jalur oleh Abdullah Zain. Sedang tata cara pembacaan al-Qur'an yang digunakan terdapat percampuran dengan hadis-hadis tentang keutamaan al-Qur'an dan zikir-zikir tertentu.

**Kata Kunci:** *Tahfiz, Intellectual Genealogy/sanad al-Qur'an, riwayat Hafs, thariq al-Syathibiyah.*

## ABSTRACT

Judul : Tradisi Tahfiz Al-Qur'an Di Jawa Tengah Pada Awal  
Abad XX  
Nama : Abdul Rozaq  
NIM : 2100029062

This research aims to analyze the tahfiz al-Qur'an tradition in Central Java at the beginning of the 20th century which includes intellectual genealogy/sanad, materials and methods of this tradition. The type of research used is qualitative by applying descriptive-analytical methods, using a historical approach. The formal object of this research is a tradition that has been practiced for generations among memorizers of the Koran. Meanwhile, the material objects are the figures of the tahfiz al-Qur'an in Central Java and the stored sanad manuscripts. The results and discussion in this research show that the roots of the tahfiz tradition in Central Java at the beginning of the 20th century came from four figures, namely; (1) KH. Ahmad Badawi, Kaliwungu; (2) KH. Muhammad, Betengan; (3) KH. Muhammad Arwani, Kudus; (4) KH. Abdullah Zain, Kajen. There are several narrators' names that were left out of writing, as well as inaccurate narrative paths in several manuscripts, resulting in interruptions in the transmission. Several errors were also found in writing both the names and titles of the narrators, as well as the absence of years of life which added to the complexity of tracking. The material taught is qira'at 'Asim narrated by Hafs Tariq 'Ubaid ibn al-Sabah from the al-Syathibiyah route with a slight difference in the path by Abdullah Zain. Meanwhile, the method used is a mixture of the Prophet's hadiths about the virtues of the Koran and certain dhikrs.

**Keywords:** Tahfiz, Intellectual Genealogy/sanad al-Qur'an, Hafs Riwayah, Tariq al-Syathibiyah.

## ملخص

يهدف هذا البحث إلى تحليل تقليد تحفيظ القرآن الكريم في جاوة الوسطى في بداية القرن العشرين والذي يتضمن الأنساب الفكرية/السند الفكري ومواد هذا التقليد وأساليبه. ونوع البحث المستخدم هو نوعي من خلال تطبيق الأساليب الوصفية التحليلية باستخدام المنهج التاريخي. الهدف الرسمي لهذا البحث هو التقليد الذي تم ممارسته لأجيال بين حفظة القرآن الكريم. وفي الوقت نفسه، فإن الأشياء المادية هي رسوم تحفيظ القرآن الكريم في جاوة الوسطى ومخطوطات السند المخزنة. تظهر النتائج والمناقشة في هذا البحث أن جذور تقليد التحفيظ في جاوة الوسطى في بداية القرن العشرين جاءت من أربعة شخصيات، وهي؛ (1) خ. أحمد بدوي، كاليونغو؛ (2) خ. محمد، بيتنجان؛ (3) خ. محمد عرواني، قدوس؛ (4) خ. عبد الله زين، كاجن. هناك العديد من أسماء الرواة التي تم استبعادها من الكتابة، بالإضافة إلى مسارات سردية غير دقيقة في العديد من المخطوطات، مما أدى إلى انقطاع النقل. كما وجدت عدة أخطاء في كتابة أسماء الرواة وألقابهم، فضلاً عن غياب سنوات العمر مما زاد من تعقيد عملية التتبع. المادة التي تدرس هي قراءة عاصم برواية حفص طارق عبيد بن الصباح من طريق الصحبية مع اختلاف يسير عن طريق عبد الله زين. وفي الوقت نفسه، فإن الطريقة المستخدمة هي مزيج من الأحاديث النبوية عن فضائل القرآن وبعض الأذكار.

**الكلمات المفتاحية:** تحفيظ ، سند القرآن ، رواية حفص، طريق الشاطبية .

## PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri P dan K  
Nomor: 158/1987 dan 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     |
| 21  | ك    | k     |
| 22  | ل    | l     |
| 23  | م    | m     |
| 24  | ن    | n     |
| 25  | و    | w     |
| 26  | ه    | h     |
| 27  | ء    | ’     |
| 28  | ي    | y     |
|     |      |       |

### 2. Vokal Pendek

ا... = a      كَتَبَ      kataba

### 3. Vokal Panjang

ا... = ā      قَال      qāla



.... = i    سُنِّلَ    su'ila  
.... = u    يَذْهَبُ    yazhabu

إِي = ī    قِيلَ    qīla  
أُو = ū    يُقُولُ    yaqūlu

#### 4. Diftong

أَيَّ = ai    كَيْفَ    kaifa  
أَوْ = au    حَوْلَ    ḥaula

**Catatan:**

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

## KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أحمد الله أولا . وأصلى وأسلم على رسوله ثانيا

Hanya berkat limpahan rahmat dari Allah SWT., penulis dapat menyelesaikan disertasi ini. Sebagai ungkapan rasa gembira dengan terselesainya penulisan disertasi yang berjudul **“TRADISI TAHFIZ AL-QUR’AN DI JAWA TENGAH PADA AWAL ABAD XX”**, yang disusun guna memenuhi syarat memperoleh gelar Doktor Studi Islam Program Studi Strata Tiga (S.3) di Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Walisongo Semarang, merupakan suatu keharusan bagi penulis untuk menyampaikan terima kasih kepada :

1. Bapak Prof. Dr. H. Nizar Ali, M.Ag., selaku Rektor UIN Walisongo Semarang, yang telah merestui penulisan disertasi ini.
2. Bapak Prof. Dr. H. Muhyar Fanani, M.Ag., selaku direktur Program Pascasarjana UIN Walisongo Semarang, yang telah banyak membantu proses studi penulis hingga berhasil menyelesaikan studi.
3. Bapak Prof. Dr. H. Imam Taufiq, M.Ag., selaku promotor pertama yang telah berkenan untuk mengizinkan penulis untuk mengambil tema disertasi ini.
4. Ibu Prof. Dr. Hj. Yuyun Affandi, Lc., MA., selaku promotor yang telah berbesar hati membimbing penulis dalam sela-sela aktifitasnya melayani umat.

5. Walid Dr. H. Ahsin Sakho Muhammad, Lc., MA., selaku ko-promotor yang telah ikhlas meluangkan waktu, tenaga dan pikiran untuk memberikan bimbingan dan pengarahan dalam penulisan disertasi ini.
6. Segenap dosen pengajar beserta seluruh karyawan dan karyawan di lingkungan Program Pascasarjana UIN Walisongo Semarang.
7. Segenap '*guru ngaji*' penulis yang begitu ikhlas menanamkan rasa cinta terhadap al-Qur'an.
8. Keempat orang tua tercinta; bapak Imron Supardi (alm), ibu Rounah, bapak H. Ubaidillah Noor Umar (alm), Hj. Nayyiroh Abdullah Hadziq (almh), yang selalu memberikan restu dan dukungan baik moral maupun material selama penulis menempuh studi.
9. Istri terkasih; Hawalai Baitil Izzah, S.H.I., yang setia mendampingi dan berdoa guna selesainya penulisan disertasi ini.
10. Perhiasan mataku; Muhammad Naja Billah, Sulthon Ahmad Nidhom, Athiyya Elena Hanun, yang telah menjadi pelipur hati di saat gundah menghampiri.
11. Semua sahabat dan teman-teman mahasiswa, atas segala bantuan dan dukungan kepada penulis.
12. Semua pihak yang telah membantu dan mendukung penulisan disertasi ini.

Penulis berdoa semoga Allah SWT. selalu menerima amal shaleh dan membalas dengan pahala yang berlipat ganda. Amin.

Penulis menyadari sepenuhnya bahwa disertasi ini tentu masih jauh dari sempurna, baik dari segi bahasa, analisa, maupun materi kajiannya. Oleh karena itu, penulis mengharapkan saran dan kritik yang konstruktif demi kemanfaatan disertasi ini.

Akhirnya penulis berharap, semoga disertasi ini bermanfaat khususnya bagi para pecinta al-Qur'an.

Semarang, 08 Mei 2024

Abdul Rozaq

## DAFTAR ISI

|  |                                     |
|--|-------------------------------------|
| HALAMAN JUDUL.....   | i                                   |
| PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI .....                          | ii                                  |
| PENGESEAHAN MAJELIS PENGUJI UJIAN TERBUKA .                  | iii                                 |
| PENGESEAHAN PEMBIMBING .....                                 | <b>Error! Bookmark not defined.</b> |
| ABSTRAK.....   | v                                   |
| PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN.....                        | viii                                |
| KATA PENGANTAR .....   | x                                   |
| DAFTAR ISI.....  | xiii                                |
| <b>BAB I PENDAHULUAN.....</b>                                | <b>1</b>                            |
| A. Latar Belakang .....                                      | 1                                   |
| B. Rumusan Masalah .....                                     | 15                                  |
| C. Tujuan Penelitian .....                                   | 16                                  |
| D. Metode Penelitian.....                                    | 16                                  |
| 1. Pendekatan Sejarah .....                                  | 16                                  |
| 2. Sumber Data.....  | 17                                  |
| 3. Pengumpulan Data .....                                    | 18                                  |
| 4. Analisis Data .....                                       | 19                                  |
| E. Telaah Pustaka .....                                      | <b>20</b>                           |
| F. Sistematika Penulisan.....                                | <b>23</b>                           |
| <b>BAB II SEJARAH DAN TRADISI TAḤFĪZ AL-QUR’AN .</b>         | <b>25</b>                           |
| A. Sejarah al-Qur’an .....                                   | <b>26</b>                           |
| 1. Asal-Usul al-Qur’an.....                                  | 26                                  |
| 2. Pewahyuan al-Qur’an.....                                  | 39                                  |
| 3. Pemeliharaan al-Qur’an pada Masa Nabi .....               | 44                                  |
| 4. Pengumpulan al-Qur’an Pasca Nabi .....                    | 48                                  |
| 5. Kodifikasi ‘Utsmān ibn ‘Affān .....                       | 51                                  |
| 6. Perkembangan Tanda Bantu Pembacaan Muṣḥaf al-Qur’an ..... | 53                                  |
| 7. Sejarah Keragaman Bacaan al-Qur’an .....                  | 57                                  |
| 8. Jalur Peristiwa Bacaan Ḥafṣ.....                          | 69                                  |
| B. Materi Pembacaan al-Qur’an .....                          | <b>80</b>                           |
| 1. Tajwīd dan Murā’āt al-Ruwāt .....                         | 81                                  |
| 2. Kaifiyyat al-Tilāwah .....                                | 96                                  |

|  |            |
|--|------------|
| C. Sistem Transmisi Keilmuan Islam .....               | <b>100</b> |
| 1. Asal-Usul dan Perkembangan Sistem Isnād .....       | 103        |
| 2. Pembuktian Kebenaran dalam Sistem Isnād .....       | 105        |
| 3. Kasifikasi Isnād.....                               | 107        |
| 4. Metode Periwiyatan dalam Isnād .....                | 109        |
| <b>BAB III TOKOH-TOKOH TRADISI TAHFIDZ DI JAWA</b>     |            |
| <b>TENGAH PADA AWAL ABAD XX .....</b>                  | <b>113</b> |
| A. Sejarah Tradisi Tahfiz al-Qur'an di Nusantara ..... | 113        |
| B. Tokoh Tradis Tahfiz al-Qur'an di Jawa Tengah Awal   |            |
| Abad XX .....  | 119        |
| 1. KH. Ahmad Badawi (w. 1977 M.).....                  | 120        |
| 2. KH. Muhammad (w. 1951 M.).....                      | 140        |
| 3. KH. Muhammad Arwani (w. 1994 M.).....               | 154        |
| 4. KH. Abdullah Salam (w. 2004 M.).....                | 171        |
| <b>BAB IV ANALISIS TRADISI TAHFIDZ AL-QUR'AN DI</b>    |            |
| <b>JAWA TENGAH PADA AWAL ABAD XX .....</b>             | <b>187</b> |
| A. Sanad Tahfiz al-Qur'an di Jawa Tengah Pada Awal     |            |
| Abad XX .....  | 187        |
| B. Materi Tahfiz al-Qur'an di Jawa Tengah Pada Awal    |            |
| Abad XX .....  | 242        |
| C. Tata Cara Pembacaan dalam Tahfiz al-Qur'an di Jawa  |            |
| Tengah Pada Awal Abad XX.....                          | 255        |
| <b>BAB V PENUTUP.....</b>                              | <b>269</b> |
| A. Simpulan .....                                      | 269        |
| B. Saran-Saran .....                                   | 272        |
| C. Penutup.....  | 273        |
| <b>DAFTAR PUSTAKA .....</b>                            | <b>275</b> |
| <b>LAMPIRAN.....</b>                                   | <b>291</b> |

# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang

Al-Qur’ân bagi umat Islam adalah *kalāmullāh* yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad SAW. melalui perantaraan Jibril selama kurang lebih dua puluh tiga tahun.<sup>1</sup> Sejak pewahyuan hingga kini, al-Qur’ân telah mengarungi sejarah panjang selama empat belas abad lebih. Berawal dari pewahyuan al-Qur’ân kepada

---

<sup>1</sup> Secara etimologi, al Qur’an berasal dari akar kata *qaraa*, yang berarti mengumpulkan. Dari akar kata *qaraa* pula menjadi kata *qiraat* yang memiliki arti berkumpulnya huruf-huruf dan kalimat-kalimat dalam lantunan yang teratur. Kata al Qur’an dan qiraat memiliki akar yang sama, namun mengikuti *wazan fu’lanun*, seperti kata *ghafara* menjadi *ghufranan*, begitu pula *qaraa* menjadi *qur’anun*.

Sebagian ulama lainnya berpendapat bahwa al Qur’an berasal dari akar kata *qarana* yang memiliki arti menyambungkan sesuatu dengan sesuatu yang lain ketika dia dikumpulkan. Ada pula yang berpendapat bahwa al Qur’an merupakan *isim ‘alam*, artinya kata al Qur’an bukan merupakan bentukan dari akar kata apapun, namun dia merupakan nama dari firman Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW.. Lihat : Manna’ al Qaththan, *Mabahits fi ‘Ulum al Qur’an*, (Cairo: Maktaba Wahba, 1995), h. 15.

Secara terminologi, al-Qur’an sendiri mengistilahkan dirinya sebagaimana yang terdapat dalam surat al-Syu’ara 192-195;

وَأَنَّهُ ۖ لَنُنزِّلَنَّ رَبِّ الْعَلَمِينَ ۝ ( ) نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ۖ ( ) عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ۖ ( ) بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ۝ ( )

“*Sesungguhnya ia (al-Qur’an) benar-benar diturunkan Tuhan semesta alam (192); Ia (al-Qur’an) dibawa turun oleh Ruhulamin (Jibril) (193); diturunkan ke dalam hatimu (Nabi Muhammad SAW) agar engkau menjadi salah seorang pemberi peringatan (194); diturunkan (dengan) bahasa Arab yang jelas (195)*”. Lihat: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur’an, *Qur’an Kemenag*, (Jakarta: LPMQ, 2022), h. 375.

Nabi Muhammad SAW. (610 M), kemudian penyampaian kepada para sahabat yang menghafal dan merekamnya secara tertulis (610-632 M/ 11 H), pengumpulan lembaran-lembaran al-Qur’ân pada masa Abu Bakar (633 M/ 12 H), standarisasi *mushaf* al-Qur’ân pada masa ‘Utmân ibn ‘Affân (653 M/ 14 H) hingga penambahan tanda baca tulisan al-Qur’ân dengan *tasykîl*<sup>2</sup> oleh Abū al-Aswad al-Du’ali (638 M/ 17 H) pada masa ‘Ali ibn Abī Thālib (599-661 M/ 41 H) dan *a’jam*<sup>3</sup> pada masa al-Hajjāj (685-705 M/ 66-86 H).

Berbeda dengan dua kitab suci agama samawi lainnya (Taurat dan Injil), wahyu yang diterima Nabi Muhammad SAW. pada faktanya terperlihara dari kemusnahan dengan dua cara utama: (i) menyimpannya ke dalam “dada manusia” atau menghafalkannya; dan (ii) merekamnya secara tertulis di atas berbagai jenis bahan untuk menulis. Jadi, ketika para sarjana muslim berbicara tentang *jam’u* al-Qur’ân pada masa Nabi, maka yang dimaksudkan dengan ungkapan ini pada dasarnya adalah pengumpulan wahyu-wahyu yang diterima Nabi melalui kedua cara tersebut, baik sebagian ataupun seluruhnya.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> *Tasykîl* adalah nama untuk tanda yang menunjukkan bunyi huruf hidup dalam tulisan Arab. Tanda-tanda tersebut berfungsi untuk membantu menentukan pelafalan yang benar dari kata dan mencegah agar jangan terjadi kesalahan pengucapan. Lihat: Ahmad von Denffer, *Introduction to ‘Ulum al-Qur’ân*. (Kuala Lumpur: A. S. Noordeen, 1991), h. 57-58.

<sup>3</sup> *A’jam* adalah tanda titik untuk membedakan berbagai huruf yang memiliki kesamaan bentuk. Denffer *Introduction...*, h. 57-59.

<sup>4</sup> Montgomery Watt, 1995. *Pengantar Studi al Qur’an Penyempurnaan atas Karya Richard Bell*, terj. Taufik Adnan Amal. (Jakarta: Rajawali Press, t.th.), h. 2.



Pada mulanya, bagian-bagian al-Qur’ân yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad SAW. dipelihara dalam ingatan Nabi dan para sahabatnya. Tradisi hafalan yang kuat di kalangan bangsa Arab telah memungkinkan terpeliharanya al-Qur’ân dengan cara semacam itu. Jadi, setelah menerima suatu wahyu, Nabi menyampaikan wahyu tersebut kepada para pengikutnya, yang kemudian menghafalkannya.<sup>5</sup> Sejumlah hadis menjelaskan berbagai upaya Nabi dalam merangsang penghafalan wahyu-wahyu yang telah diterimanya. Di antaranya adalah yang diriwayatkan oleh Utsman ibn ‘Affan bahwa Rasulullah pernah bersabda; “Yang terbaik di antara kamu adalah mereka yang mempelajari al-Qur’ân dan kemudian mengajarkannya”.<sup>6</sup> Ibn ‘Abbas

---

<sup>5</sup> Sebagaimana diperintahkan al-Qur’ân dalam beberapa ayat, di antaranya terdapat dalam surat al-Maidah ayat 67: يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ

“...sampaikanlah apa yang telah diturunkan Tuhan kepadamu...”;

al-A’raf ayat 2: ائْتِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ

“(inilah) Kitab yang diturunkan kepadamu (Muhammad), maka janganlah engkau sesak dada karenanya, agar engkau memberikan peringatan dengan (kitab) itu dan menjadi pelajaran bagi orang yang beriman”;

al-Hijr ayat 94: فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ

“Maka sampaikanlah (Muhammad) secara terang-terangan segala apa yang diperintahkan (kepadamu) dan berpalinglah dari orang yang musyrik”. Dan lain sebagainya.

<sup>6</sup> Hadis ini setidaknya diriwayatkan oleh 5 orang periwayat hadis yakni; al Bukhari pada bab *Fadhail al Qur’an* dalam al Jami’ al Shahih-nya; Abu Dawud pada bab *Witr* dalam Sunan-nya; al Tirmizi pada bab *Tsawab al Qur’an* pada Sunan-nya; ibn Majjah pada *al Muqaddimah* Sunan-nya; kemudian al Darimi pada bab *Fadhail al Qur’an* dalam Shahih-nya. Lihat: A.J. Wensinck, *al Mu’jam al Mufahras li Alfadz al Hadis al Nabawiy*, Jilid 2. (Leiden: Brill, 1926), h. 95.

(687 M/ 68 H) meriwayatkan; أشرف أمتي حملة القرآن, “Yang paling mulia di antara umatku adalah hamil al-Qur’ân”.<sup>7</sup> Fudhail ibn Ayadh (803 M/ 187 H) juga menyatakan bahwa hamil al-Qur’ân adalah pembawa panji-panji Islam.<sup>8</sup>

Menurut riwayat ‘Ubādah ibn al-Sāmit (655 M/ 34 H), di masjid sering terjadi kegaduhan oleh suara para sahabat yang membaca al-Qur’ân, sehingga Nabi memerintahkan mereka untuk merendahkan suara mereka agar tidak saling mengganggu. Suasana yang diliputi oleh kegiatan menghafal al-Qur’ân itu menjadi embrio madrasah *tahfīz* al-Qur’ân.<sup>9</sup>

Nabi, sebagaimana yang diberitakan, juga mengirim para sahabat untuk mengajarkan Islam dan al-Qur’ân di berbagai daerah. Setelah perjanjian ‘Aqabah, Mus‘ab ibn ‘Umair (625 M/ 4 H), misalnya, diutus Nabi dari Makkah ke Madinah untuk mengajarkan Islam dan al-Qur’ân kepada orang-orang Islam di kota itu.<sup>10</sup> Nabi bahkan merekomendasikan beberapa nama sahabat yang menjadi rujukan bagi umat Islam ketika itu dalam mempelajari al-Qur’ân. Secara spesifik, Nabi menyebut nama ‘Abd Allāh ibn Mas‘ūd (596-

---

<sup>7</sup> Hadis ini diriwayatkan oleh al Darimy dari dua jalur yang berbeda. Lihat : Wensinck, *al Mu’jam...*, jilid 1, h. 516.

<sup>8</sup> Yahya ibn Syaraf al-Din al-Nawawi, *al-Tibyan fi Adab Hamalat al-Qur’ân*, (Bairut: Dar al-Nafais, 1992), Cet. II, h. 29.

<sup>9</sup> Shubhi al-Shalih, *Mabahits fi ‘Ulum al-Qur’ân*, (t.tp.: Mansyurat al-‘Asr al-Hadits, 1973), h. 68.

<sup>10</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity, Transformation of an Intellectual Tradition, edisi Indonesia*, (Bandung: Pustaka, 1995), h. 99 ;

653 M/ 33 H) sebagai referensi dalam mempelajari al-Qur’ân dengan sabdanya:

مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَقْرَأَ الْقُرْآنَ غَضًّا كَمَا أَنْزَلَ فَلْيَقْرَأْ قِرَاءَةَ ابْنِ أُمِّ عَبْدِ

“Barangsiapa ingin membaca al-Qur’ân mirip seperti yang diturunkan, hendaklah ia membaca dengan bacaan *ibnu ummi ‘abdi*”<sup>11</sup>. Penyebutan ‘Abd Allâh ibn Mas‘ûd haruslah tidak ditafsirkan bahwa hanya kepada dia-lah bacaan al-Qur’ân diriwayatkan, karena ada riwayat lain yang menyebutkan tidak hanya nama ‘Abd Allâh ibn Mas‘ûd, namun penyebutan namanya adalah sebagai penghormatan dari Nabi karena dia adalah orang pertama yang berani membaca al-Qur’ân secara terang-terangan di hadapan orang kafir Makkah meskipun mendapat tentangan keras hingga dilempari dengan batu.<sup>12</sup>

Riwayat lain memberi informasi sangat beragam tentang jumlah maupun nama-nama sahabat penghafal al-Qur’ân. Yang paling sering disebut adalah: Ubay ibn Ka‘b (642 M/ 21 H), Mu‘âdz ibn Jabal (639 M/ 18 H), Zaid ibn Tsâbit (666 M/45 H), dan Abū Zaid al-Anṣârî (636 M/15 H).<sup>13</sup> Sementara dalam berbagai riwayat lainnya, muncul nama-nama selain keempat nama sahabat tersebut. Nama-nama lain yang sering muncul dalam riwayat adalah: ‘Utsmān ibn ‘Affān, Tamīm al-

---

<sup>11</sup> *Ibnu ummi ‘abdi* adalah sebutan untuk ‘Abd Allah ibn Mas‘ud. Lihat: Khalid Muhammad Khalid, *Rijal Haul al-Rasul*, (Bairut: Dar al-Fikr, t.th.), h. 183.

<sup>12</sup> Ahmad von Denffer, *Introduction...*, h. 32

<sup>13</sup> al-Bukhari, *Shahih...*, Jilid IV, h. 102.; Muslim ibn Hajjaj, *Shahih Muslim*, (Bairut: Dar al-Fikr, t.th.), Jilid II, h. 23.; Muhammad ibn ‘Isa al-Tirmidzi, *Jami’ al-Shahih*, (Kairo: Maktabah Dahlan, t.th.), Jilid II, h. 62.

Dāri (660 M/ 40 H), Sālim ibn Ma‘qīl (633 M/ 12 H), ‘Ubādah ibn al-Sāmit, Abū Ayyūb (672 M/ 52 H), dan Mujammi‘ ibn Jāriyah.<sup>14</sup> Sementara al-Suyūthi, dalam *al-Itqān*, menyebutkan lebih dari 20 nama sahabat yang terkenal sebagai penghafal al-Qur’ān.<sup>15</sup>

Walaupun nama-nama di atas yang secara jelas terungkap dalam riwayat, namun sejarah mencatat banyak sekali sahabat yang mahir dalam bacaan al-Qur’ān di luar mereka. Tercatat sekitar 70 hingga 500 *qurrā’* yang meninggal dalam pertempuran Yamamah,<sup>16</sup> sehingga melatar belakangi pengumpulan *sāhifah-sāhifah* al-Qur’ān ke dalam satu *mushaf* (12 H.).<sup>17</sup> Laporan semacam ini menunjukkan banyaknya kaum muslimin yang hafal al-Qur’ān ketika itu, baik sebagian maupun keseluruhannya.

Di kalangan ilmuan muslim, keotentikan bacaan al-Qur’ān didekati dan dinilai dari segi tingkat kepercayaan mata rantai

---

<sup>14</sup> Manna’ Khalil al-Qaththan, *Mabahits fi ‘Ulum al-Qur’ān*, (t.tp.: Mansyurat al-‘Asr al-Hadits, 1973), h. 170.

<sup>15</sup> Jalal al-Din al-Suyuthi, *al-Itqan...*, h. 74.

<sup>16</sup> Pertempuran Yamamah terjadi pada tahun 11 H/632 M. pada masa khalifah Abu Bakr al-Shiddiq, antara kaum Muslimin melawan pendukung Musailamah al-Kadzdzab yang memproklamirkan diri menjadi Nabi setelah wafatnya Nabi Muhammad SAW. Jumlah pasukan muslimin pada pertempuran tersebut sebanyak 12.000 personel, melawan 40.000 pendukung Musailamah. Pertempuran tersebut berakhir dengan tewasnya Musailamah di ujung mata tombak Wahsy (660 M/39 H). Lihat: Muhammad Sayyid al-Wakil, *Jaulah Tarikhiyyah fi ‘Ashr al-Khulafa’ al-Rasyidin*, (Jedah: Dar al-Mujtama’, 2002), h. 67.

<sup>17</sup> ibn Hajar al-‘Asqalani, *Fath al-Bari*, (Bairut: Dar al-Fikr, t.th.), Jilid IX, h. 11.

*intellectual genealogy*-nya.<sup>18</sup> Cacat tidaknya mata rantai menentukan apakah suatu bacaan sebagai sebuah bacaan yang orisinil atau tidak.<sup>19</sup> Secara garis besar, bacaan-bacaan al-Qur’ân diklasifikasikan ke dalam dua kategori besar berdasarkan mata rantai sanad: *Pertama* adalah bacaan yang ditransmisikan dengan cara yang meyakinkan dan selaras dengan kaidah kebahasaan serta tidak menyalahi tradisi teks ‘*Uṣmāni*. Yang masuk ke dalam kategori ini adalah bacaan *mutawātir*<sup>20</sup> dan *masyhūr*<sup>21</sup>, seperti *qirā’at* tujuh<sup>22</sup> dan *qirā’at* sepuluh<sup>23</sup>. Bacaan

---

<sup>18</sup> Selanjutnya istilah *intellectual genealogy* akan ditulis dengan istilah sanad, kecuali ketika menjadi judul atau anak judul dari bab tertentu.

<sup>19</sup> Sanad adalah rangkaian periwayatan yang memperkuat sebuah hadis. Lihat: Cyriil Glasse, *Ensiklopedi Islam Terapan*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999), h. 184.

<sup>20</sup> Bacaan *mutawātir* adalah bacaan yang diriwayatkan oleh orang banyak dari orang banyak yang tidak mungkin terjadi kesepakatan di antara mereka untuk berbuat dusta.

<sup>21</sup> Bacaan *masyhūr* adalah bacaan yang sanadnya bersambung sampai kepada Nabi tetapi hanya diriwayatkan oleh seorang atau beberapa orang yang adil dan dapat dipercaya.

<sup>22</sup> *Qirā’at* atau bacaan yang dimaksudkan di sini adalah suatu madzhab tertentu dalam tata cara pengucapan al-Qur’ân, dianut oleh seorang imam *qirā’at* yang berbeda dengan madzhab lainnya, berdasarkan mata rantai *intellectual genealogy*-nya yang bersambung sampai kepada Nabi (al-Sabuni, 1980: 223).

Yang dimaksud dengan qira’at tujuh atau qira’at Sab’i adalah tujuh versi qira’at yang dinisbatkan kepada para imam qira’at yang berjumlah tujuh orang. Mereka adalah; Nafi’ (w. 785 M/168 H), Ibn Katsir (737/119), Ibn ‘Amir (736/118), Abu ‘Amr (770/153), ‘Asim (744/126), Hamza (772/155), dan al-Kisai (804/188). Lihat; Amani bint Muhammad ‘Asyur, *al Ushul al Nayyirat fi al Qiraat*, cet. III, (Cairo: Madar al Wathani li al Nasyr, 2011), hlm. 71-73.

<sup>23</sup> Qira’at sepuluh atau qira’at ‘asyri adalah qira’at yang disandarkan kepada tujuh orang imam qira’at Sab’i di atas, ditambah tiga imam qira’at lagi yaitu; Abu Ja’far, Ya’qub al-Hadhrami, dan Khalaf. Lihat; Amani bint Muhammad ‘Asyur, *al Ushul al Nayyirat ...*, h.73.

*mutawātir* dan *masyhūr* merupakan bacaan sejati al-Qur’ân serta dibaca di luar atau di dalam shalat. *Kedua* adalah bacaan yang ditransmisikan dengan menyalahi tradisi teks ‘*Uṭsmāni*, atau bertentangan dengan kaidah kebahasaan. Termasuk ke dalam kategori ini adalah *qirā’at ahad*<sup>24</sup>, *syādzdz*<sup>25</sup>, *maudhū*<sup>26</sup>, dan lainnya yang tidak memenuhi kriteria. *Qirā’at* tersebut bukan bacaan otentik al-Qur’ân.<sup>27</sup>

Kaum muslimin memberikan tempat yang sangat khusus kepada pembaca atau penghafal al-Qur’ân. Bahkan terdapat penekanan yang tegas pada pentingnya pembelajaran al-Qur’ân dalam usia belia. Dikabarkan bahwa pernah menjadi kebiasaan di kalangan kaum muslimin untuk mulai mengajarkan anak mereka menghafalkan al-Qur’ân ketika berusia empat tahun.<sup>28</sup> Abū ‘Abd Allāh Muhammad ibn Idrīs al-Syāfi’i (820 M/ 205 H), pendiri madzhab fiqh *Syāfi’iyyah*,

---

<sup>24</sup> Bacaan *ahad* adalah bacaan yang mata rantai *intellectual genealogy*-nya bersih dari cacat namun menyalahi *mushāf* ‘*Uṭsmāni*.

<sup>25</sup> Bacaan *syādzdz* adalah bacaan yang *intellectual genealogy*-nya cacat dan tidak bersambung sampai Nabi.

<sup>26</sup> Bacaan *maudhu*’ adalah bacaan yang dibuat-buat dan disandarkan kepada seseorang dengan tanpa dasar Lihat: Abduh Zulfidar Akaha, *al-Qur’ân dan Qira’at*, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1996), h. 121-123.

<sup>27</sup> Jalal al-Din al-Suyuthi, *al-Itqan...*, h. 77.

<sup>28</sup> Pentingnya belajar al-Qur’an pada usia dini ini boleh jadi karena motivasi yang termuat dalam sebuah hadis:

أَدَّبُوا أَوْلَادَكُمْ عَلَى ثَلَاثِ خِصَالٍ حُبِّ نَبِيِّكُمْ وَحُبِّ أَهْلِ بَيْتِهِ وَقِرَاءَةِ الْقُرْآنِ فَإِنَّ حَمَلَةَ الْقُرْآنِ فِي ظِلِّ اللَّهِ  
يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ مَعَ أَنْبِيَائِهِ وَأَصْفِيَائِهِ

“Didiklah anak-anak kalian tiga perkara; (1) mencintai Nabi kalian; (2) mencintai ahli baitnya; (3) dan membaca al-Qur’an. Karena sesungguhnya penghafal al-Qur’an dalam naungan Allah SWT. di hari tidak ada naungan kecuali naungan-Nya, bersama para nabi-Nya dan kekasih-kekasih-Nya. Lihat: Jalal al-Din al-Suyuthi, *al-Jami’ al-Shaqhir fi Ahadits al-Basyir al-Nadzir*, (Bairut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.), h. 310.

misalnya, dikabarkan telah menghafal keseluruhan al-Qur'ân ketika berusia tujuh tahun.<sup>29</sup>

Selama berabad-abad telah tumbuh madrasah-madrasah khusus yang mengajarkan al-Qur'ân kepada anak-anak kaum muslimin di berbagai wilayah Islam, baik dengan tujuan agar mereka dapat membaca al-Qur'ân ataupun mampu menghafalkannya. Nama untuk pendidikan ini sangat bervariasi, tetapi pada umumnya dikenal sebagai *kuttāb* (jamak: *katātīb*). Secara historis, pendidikan semacam ini pertama kali diinstruksikan pembangunannya oleh Khalifah 'Umar ibn al-Khattāb. Sebelumnya, pengajaran al-Qur'ân bagi anak-anak hanya merupakan urusan pribadi kaum muslimin, dan biasanya orang tua mengajarkan anaknya secara privat.<sup>30</sup> Pada awalnya, al-Qur'ân dipelajari di *kuttāb* dengan berbagai cabang ilmunya meliputi bacaan, hafalan, tulisan maupun macam-macam bacaannya (*qir'ā'at*), di samping pelajaran fiqh, bahasa, berhitung dan akhlak. Tetapi yang ditekankan adalah al-Qur'ân sebagai sumber utama ajaran Islam.<sup>31</sup>

Di Indonesia, al-Qur'ân diperkenalkan pada setiap muslim sejak kecil melalui kegiatan yang dinamai "Pengajian al-Qur'ân" di surau, langgar dan masjid. Pendidikan al-Qur'ân waktu itu adalah pendidikan Islam pertama yang diberikan kepada anak-anak didik

---

<sup>29</sup> Labib al-Sa'id, *Recited Koran*, (New Jersey: The Darwin Press, 1975), h. 58.

<sup>30</sup> al-Said, *Recited Koran*, ..., h. 58.

<sup>31</sup> Muntaha Azhari, *Tradisi Tahfidz, Amaliyah atau Ubudiyah?*, dalam *Jurnal Pesantren* no. 1, Vol. VIII, 1991, h. 99.

sebelum diperkenalkan dengan praktik-praktik ibadah.<sup>32</sup> Sistem yang digunakan dimulai dari pengenalan huruf hijaiyah, dilanjutkan dengan pembacaan juz ‘*Amma* (juz ke-30, surat 78-114) yang surat-suratnya disusun terbalik mulai surat-surat pendek ke arah surat-surat yang lebih panjang. Pada tahap ini, penghafalan surat-surat pendek dalam juz tersebut ditekankan. Setelah itu, barulah pembacaan aktual al-Qur’ân dilakukan, mulai dari surat *al-Fātihah* sampai surat *al-Nās*. Sistem pengajaran semacam ini membutuhkan waktu yang relatif cukup lama, tetapi penghafalan surat-surat pendek al-Qur’ân khususnya juz ‘*Amma* terlihat berhasil tercapai.<sup>33</sup>

Secara institusional, tradisi *tahfīz* al-Qur’ân tumbuh dan berkembang dalam pesantren. Kenyataan ini bisa dilihat dari berdirinya pesantren Krapyak, Yogyakarta, pada tahun 1910 M. Bila pesantren pada umumnya membentuk keilmuan dengan program pengajaran yang bervariasi dan berjenjang, maka pesantren Krapyak adalah pesantren *tahfīz* khusus mencetak *ḥāfīz* dengan program tunggal *tahfīz* al-Qur’ân. *Booming* pesantren yang mengkhususkan diri pada *tahfīz* al-Qur’ân mulai muncul pada awal abad ke-20. Ketika itu mulai tumbuh pesantren-pesantren yang mengkhususkan diri untuk menekuni ilmu-ilmu al-Qur’ân terlebih lagi *tahfīz* al-Qur’ân. Pesantren *tahfīz* ini biasanya diasosiasikan dengan keahlian yang

---

<sup>32</sup> Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Hidayat Agung, 1984), h. 24.

<sup>33</sup> Abu Bakar Atjeh, *Sejarah al-Qur’ân*, (Solo: Ramadhani, 1986), h. 233-245.



dimiliki oleh pengasuhnya dalam bidang *tahfīz* al-Qur’ân maupun *qirā’at* tujuh (*qirā’at sab’i*).<sup>34</sup>

Sayangnya, dari berbagai penelitian tentang dunia kiai dan pesantren, maupun perkembangannya, sebagian besar terfokus pada transformasi serta pengaruh pengajaran ilmu-ilmu ke-Islam-an antara *Haramain* sebagai “pusat Islam” dan Nusantara. Lebih khusus lagi, hubungan tarekat antar kedua wilayah tersebut dan literatur-literatur yang digunakan dalam proses belajar-mengajar. Adapun penelitian tentang jaringan intelektual maupun perkembangan tradisi *tahfīz* al-Qur’ân di Nusantara, sejauh yang penulis ketahui belum ada yang meneliti secara khusus, begitu pula penelitian tentang sejarah, transmisi dan perkembangan tradisi *tahfīz* di Jawa Tengah.

Yang mengherankan, tradisi *tahfīz* sebenarnya memiliki kesamaan bentuk dengan tradisi tarekat maupun tradisi pesantren. Tradisi-tradisi tersebut mempunyai ciri khas berupa jaringan, silsilah, maupun *genealogy* yang bersifat *musalsal* (berkesinambungan). Namun penelitian tentang tarekat maupun pesantren “kitab”-lah yang banyak ditemukan dalam dunia akademis di Indonesia.

Sebuah buku yang berasal dari disertasi karya Azyumardi Azra berjudul “*Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII, Akar Pembaruan Islam Indonesia*”, mencoba untuk menguak jaringan keilmuan yang terbentuk di antara ulama Timur Tengah dengan murid-murid Melayu Indonesia pada abad ke-17 dan 18. Enam nama yang dia sebut sebagai perintis gerakan

---

<sup>34</sup> Muntaha Azhari, *Tradisi Tahfidz...*, h. 99.

pembaruan Islam di Nusantara adalah Nuruddin al-Raniri (1658 M/ 1069 H), Abdul Rauf al-Sinkili (1615-1693 M/ 1024-1105 H), Muhammad Yusuf al-Maqassari (1627-1699 M/ 1037-1111 H), Abd al-Samad al-Falimbani (1704-1785 M/ 1116-1200 H), Muhammad Arsyad al-Banjari (1710-1812 M/ 1122-1227 H)), Dawud al-Fatani (1740-1847 M/ 1153-1263 H). Lebih lanjut, dia menjelaskan bahwa ciri penting dari wacana ilmiah dalam jaringan ini adalah telaah hadis dan tarekat.<sup>35</sup> Penyebaran jaringan al-Qur'ân tidak tersentuh sama sekali dalam penelitian ini.

Begitu pula sebuah buku yang berasal dari disertasi karya Abdurrahman Mas'ud yang berjudul *"Intelektual Pesantren: Perhelatan Agama dan Tradisi"*, menampilkan lima tokoh besar yang memiliki hubungan langsung dengan ulama Hijaz, serta mempunyai pengaruh besar terhadap tradisi pesantren pada abad XIX dan XX. Lima tokoh tersebut adalah; Muhammad Salih Darat (w. 1820-1903 M/ 1236-1321 H), Nawawi al-Bantani (1897 M/ 1315 H), Mahfuz al-Tirmisi (1919 M/ 1338 H), Khalil Bangkalan (1924 M/ 1343 H), Hasyim Asy'ari (1947 M/ 1367 H) dan Asnawi Kudus (1959 M/ 1379 H). Mas'ud mencoba untuk menjelaskan pengaruh keilmuan kelima nama di atas terhadap tumbuh-kembangnya pesantren-pesantren di Indonesia.<sup>36</sup> Namun dia tidak merinci pengaruh mereka khususnya

---

<sup>35</sup> Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII, Melacak Akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1995).

<sup>36</sup> Abdurrahman Mas'ud, *Intelektual Pesantren*, (Yogyakarta: LKiS, 2004).

terhadap berkembangnya tradisi *tahfīz* dan berdirinya pesantren-pesantren *tahfīz* di Indonesia. Dari lima nama arsitek pesantren yang menjadi objek kajian Mas'ud, hanya ada dua nama yang dia tulis secara jelas sebagai penghafal al-Qur'ân, yakni Nawawi al-Bantani dan Mahfuz al-Tirmisi. Namun dia tidak menceritakan kepada siapa keduanya menghafal al-Qur'ân dan siapa saja pewaris sanad al-Qur'ân mereka.

Dua buku yang ditulis oleh Martin van Bruinessen berjudul "*Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat; Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*" dan "*Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*", berisi tentang hubungan *mursyid-mursyid* tarekat serta guru-guru di *Haramain* dan pengaruhnya di Nusantara, berupa penggunaan literatur-literatur yang digunakan di pesantren. Hanya terdapat tujuh baris dalam judul kedua yang menyebut tentang *tahfīz*, ketika menceritakan sosok Kiai Arwani Kudus, selebihnya tidak ada.<sup>37</sup>

Begitu pula dengan buku karya Zamakhsyari Dhofier yang berjudul "*Tradisi Pesantren*", juga tidak membahas tentang tradisi *tahfīz* di dunia pesantren, terlebih lagi *intellectual genealogy*-nya. Bahkan dia menyebutkan pembelajaran al-Qur'ân sebagai pembelajaran awal sebelum seorang santri belajar kitab-kitab yang lain. Padahal terdapat pula jenis pesantren yang mengkhususkan diri

---

<sup>37</sup> Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1996), Cet. Ke 4.

pada pembelajaran al-Qur'ân dan memiliki ciri khas tersendiri yang dia tidak jelaskan.<sup>38</sup>

Al-Qur'ân merupakan dokumen paling penting bagi kaum muslimin. Upaya-upaya untuk menjaga kelestarian dan keotentikannya telah dilakukan semenjak dia diturunkan kepada Muhammad, dengan menghafal dan menuliskannya oleh generasi pertama Islam. Upaya untuk menghafalkannya terus dilakukan oleh generasi-generasi sesudah mereka sehingga menciptakan sebuah tradisi di kalangan kaum muslimin untuk menghafal al-Qur'ân atau lebih dikenal dengan tradisi *tahfîz*. Di Indonesia, tradisi tersebut diperkenalkan bersamaan dengan awal penyebaran agama Islam. Adalah tidak bisa ditolak adanya argumen keharusan menguasai dan memahami keseluruhan isi al-Qur'ân jika ingin menjadi seorang muslim yang baik. Namun merebaknya tradisi *tahfîz* di Indonesia, diawali dengan berdirinya pesantren-pesantren yang mengkhususkan diri dalam bidang ilmu-ilmu al-Qur'ân khususnya *tahfîz* al-Qur'ân. Pesantren-pesantren jenis ini muncul pada paruh pertama abad XX. Telah banyak penelitian tentang pesantren yang telah dilakukan oleh para sarjana baik dari dalam maupun luar negeri, namun belum banyak yang menyinggung tentang pesantren *tahfîz*, khususnya tradisi menghafal al-Qur'ân.

Dikarenakan kurangnya penelitian tentang objek kajian tersebut, maka penelitian lebih lanjut dirasa perlu untuk menguak

---

<sup>38</sup> Zamakhsari Dhofier, *Tradisi Pesantren, Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai*, (Jakarta: LP3ES, 1985).

bagaimana ciri khas tradisi tahfidz al-Qur'ân yang meliputi sanad, materi, dan model pengajarannya di Jawa Tengah. Penelitian ini akan dilakukan dengan mencoba menelusuri ulama-ulama yang diasumsikan sebagai tokoh-tokoh tradisi *tahfiz* al-Qur'ân di Jawa Tengah, serta jaringan utama atau yang paling berpengaruh dari tokoh-tokoh tersebut kemudian, ditimbang dari kharisma tokoh tersebut dan kuantitas penyebaran sanad darinya. Pembatasan waktu sampai awal abad XX dimaksudkan untuk lebih memfokuskan studi, dikarenakan dari jaringan utama ulama tersebut, muncul ratusan bahkan ribuan penerus yang menyebarkan tradisi *tahfiz* al-Qur'ân sampai sekarang. Dipilihnya Jawa Tengah sebagai objek lapangan dari studi ini dikarenakan sepanjang pantai utara maupun pedalaman Jawa Tengah, berjajar sentra-sentra *tahfiz* yang menjadi tujuan sebagian besar santri Nusantara untuk menghafal al-Qur'ân.

## **B. Rumusan Masalah**

Dari uraian latar belakang di atas, muncul persoalan yakni bagaimana tradisi *tahfiz* al-Qur'ân di Jawa Tengah pada awal abad XX. Tiga aspek yang dianalisis meliputi:

1. Bagaimana bentuk mata rantai sanad *tahfiz* al-Qur'an di Jawa Tengah pada awal abad XX ?
2. Bagaimana perbedaan tajwid pada materi *tahfiz* al-Qur'an di Jawa Tengah pada awal abad XX ?
3. Bagaimana perbedaan tata cara pembacaan dalam proses *tahfiz* al-Qur'an di Jawa Tengah pada awal abad XX ?

### **C. Tujuan Penelitian**

Berdasarkan rumusan masalah di atas, maka tujuan yang hendak dicapai dalam penelitian lebih lanjut adalah:

1. Untuk mengungkap bentuk mata rantai sanad *tahfiz* al-Qur'an di Jawa Tengah pada awal abad XX.
2. Untuk mengungkap perbedaan tajwid pada materi *tahfiz* al-Qur'an di Jawa Tengah pada awal abad XX.
3. Untuk mengungkap perbedaan tata cara pembacaan al-Qur'an dalam proses *tahfiz* al-Qur'an di Jawa Tengah pada awal abad XX.

### **D. Metode Penelitian**

Dalam penelitian ini, penulis menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode deskriptif-analisis, menempuh prosedur yang mencakup: pendekatan sejarah, sumber data, ruang lingkup penelitian, pengumpulan data dan analisis data, dengan uraian sebagai berikut:

1. Pendekatan Sejarah
  - a. Sinkronis dan Diakronis

Pendekatan sinkronis, memusatkan perhatian pada kesatuan yang mencakup unsur-unsur serta hubungan pengaruh mempengaruhi, yang terjadi sewaktu-waktu dalam situasi dan menurut momentum tertentu. Sedangkan pendekatan diakronis, memusatkan perhatian pada perkembangan masa lampau yang membuahkan perkembangan

masa kini.<sup>39</sup> Langkah konkritnya adalah memusatkan perhatian pada peristiwa atau kejadian yang berhubungan dengan ulama-ulama al-Qur'ân sebagai tokoh *tahfîz* di Jawa Tengah yang menjadi objek penelitian pada awal abad XX, kemudian memilahnya dengan menyisakan peristiwa atau kejadian yang berimplikasi pada perkembangan transmisi al-Qur'ân pada masa sekarang.

#### b. Kronologis dan Periodisasi

Pendekatan kronologis adalah pengurutan kejadian-kejadian dari awal sampai akhir. Sedangkan pendekatan periodisasi adalah pembabakan waktu menurut kriteria-kriteria tertentu, seperti ciri-ciri khas yang ada pada periode tertentu.<sup>40</sup> Implementasinya adalah peristiwa atau kejadian yang berhubungan dengan ulama al-Qur'ân pada paruh pertama abad kedua puluh diurutkan, dimulai dari munculnya para tokoh *tahfîz* di Jawa Tengah hingga penerus transmisi keilmuannya yang tercatat hingga berakhir pada penghujung awal abad XX.

#### 2. Sumber Data

Sumber data penelitian ini terdiri dari dokumen dan nara sumber. Dokumen tersebut meliputi catatan-catatan *intellectual genealogy*, data-data dan sumber-sumber tertulis yang berkaitan dengan sejarah hidup maupun aktifitas ulama-ulama al-Qur'ân yang menjadi objek penelitian, yang berada di tangan nara sumber.

---

<sup>39</sup> Sartono Kartodirejo, *Sejarah Baru Indonesia*, (Jakarta: Gramedia, 1988), h. 57.

<sup>40</sup> Sartono Kartodirejo, *Sejarah ...*, h. 60-61.

Sedangkan nara sumber tersebut meliputi saksi hidup dan sumber-sumber lain yang diperlukan, semisal keluarga dari tokoh-tokoh al-Qur'an yang menjadi objek kajian ataupun penerus transmisi keilmuannya, baik generasi pertama maupun generasi berikutnya.

### 3. Pengumpulan Data

Adapun cara pengumpulan data, menggunakan metode yang sekiranya relevan, yaitu:

- a) Metode Dokumentasi. Sebuah metode dapat disebut dokumen, bila penyelidikan ditujukan untuk menguraikan dan menjelaskan apa yang sudah lalu melalui sumber-sumber dokumen. Dokumen yang diperlukan di sini adalah berupa catatan-catatan atau data-data yang berkaitan dengan sejarah ulama-ulama yang menjadi fokus penelitian. Pesantren-pesantren yang dirintis oleh para pencetus tradisi *tahfīz* menyimpan beberapa risalah yang ditulis oleh para tokoh tersebut, selain tentunya dokumen sanad yang dimiliki oleh para penerus tradisi keilmuan mereka. Pesantren-pesantren tersebut adalah; Mathali'ul Huda, Pati; Yanbu'ul Qur'an, Kudus; Bustanu 'Usyaqil Qur'an, Demak; Miftahul Huda, Kaliwungu; Miftahul Falah, Kaliwungu; Tahaffuzul Qur'an, Pekalongan; Gedongan, Cirebon; Dar el-Qur'an, Cirebon. Selain penggalan dokumen di berbagai pesantren di atas, penulis juga akan berusaha mendapatkan dokumen yang mungkin disimpan secara pribadi oleh nara sumber yang akan diinterview.
- b) Metode Interview, yaitu kegiatan penulis dalam mengumpulkan data atau informasi dengan jalan melakukan tanya jawab atau



wawancara secara berhadapan dengan orang yang diperlukan. Di antara nara sumber yang menjadi sumber informasi bagi penulis adalah; KH. Ulil Albab (lahir tahun 1954) , KH. Ulin Nuha, keduanya dari Kudus; KH. Zakki Fu'ad, dari Pati; KH. Mufid, K. Muhammad Amir Wildan, K. Ustukhri, ketiganya dari Jepara; KH. Muhammad Mahfuz Harir dari Demak; KH. Hammad Ma'shum, KH. Abdul Hakim, Nyai Hj. Azizah Sholeh, ketiganya dari Semarang; KH. Baduhun Badawi, dari Kaliwungu; KH. Muhammad Thoha dari Pekalongan; Dr. Ahsin Sakho Muhammad, keduanya dari Cirebon; KH. Aminuddin dari Bogor; K. Mansur dari Bandung. Pemilihan nama-nama tersebut didasarkan atas hubungan keluarga dan atau hubungan intelektual dengan tokoh-tokoh tradisi tahfiz al-Qur'ân di Jawa Tengah pada awal abad XX.

#### 4. Analisis Data

Langkah pertama yang penulis lakukan adalah mengumpulkan data-data yang terdiri dari dokumen sanad tokoh-tokoh al-Qur'ân di Jawa Tengah, profil pesantren-pesantren tempat mereka menuntut ilmu, dan profil pesantren yang mereka dirikan. Data-data awal tersebut kemudian diurutkan, dikelompokkan, dan dikategorikan.

Langkah selanjutnya adalah memperdalam dan pengayaan data dengan menggabungkan data dari sumber-sumber-sumber yang ada di lapangan. Analisis data segera dilakukan oleh penulis, tidak sampai menunggu data tersebut kadaluarsa. Selain menggunakan data, penulis

juga mendalami kepustakaan guna mengkonfirmasi data yang ada dengan teori.

Dari data berbagai sumber yang banyak sekali, setelah dibaca, dipelajari, ditelaah, maka langkah berikutnya yang penulis lakukan adalah mengadakan reduksi data dengan membuat rangkuman untuk kemudian dimintakan kembali keabsahannya kepada sumber-sumber lapangan yang pernah penulis temui.

Setelah selesai tahap ini, penulis mulai menafsirkan data dengan menganalisis data yang sudah diperiksa keabsahannya menggunakan pendekatan kesejarahan, teks, dan kebahasaan.

#### **E. Telaah Pustaka**

Sejauh pelacakan literatur-literatur yang membahas al-Qur'ân, sejarah perkembangan dan pengajarannya di Indonesia ternyata sudah cukup banyak, terutama yang merupakan hasil penelitian. Antara lain disertasi yang ditulis oleh Hasanuddin AF. dengan judul "*Perbedaan Qira'at dan Pengaruhnya Terhadap Istinbath Hukum dalam al-Qur'ân*". Disertasi yang ditulis guna mendapatkan gelar dokoral di UIN Syarif Hidayatullah ini, mencoba untuk memberikan gambaran tentang berbagai keragaman dalam pembacaan al-Qur'ân khususnya ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum, baik bacaan yang disepakati sebagai bacaan otentik al-Qur'ân (*mutawatir*) maupun bacaan yang tidak disepakati (*syadzdz*) serta pengaruh keragaman bacaan tersebut terhadap istinbath menetapkan hukum.

Hasanuddin menyimpulkan bahwa tidak semua keberagaman qirā'at baik yang disepakati sebagai bacaan otentik al-Qur'ân maupun yang tidak disepakati, memiliki pengaruh terhadap istinbâth<sup>41</sup> hukum dalam al-Qur'ân. Meskipun secara kuantitas, qirā'at yang berpengaruh terhadap istinbâth hukum relatif sedikit dibanding dengan keseluruhan jumlah ayat dalam al-Qur'ân, namun keragaman tersebut ternyata dapat menambah keluasan dan wawasan dalam memperkaya dan menambah alternatif hukum Islam dalam muatan al-Qur'ân. Disertasi Hasanuddin secara umum banyak membahas tentang keragaman bacaan al-Qur'ân, namun tidak banyak menggambarkan aspek kesejarahan dari keragaman tersebut apalagi transmisinya di Indonesia terlebih di Jawa Tengah.

Penggambaran tentang transmisi keilmuan al-Qur'ân di Indonesia cukup tergambar dalam sebuah tesis karya Islah Gusmian yang berjudul “Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi”. Dalam bab kedua disertasinya, Gusmian secara panjang lebar menggambarkan proses masuknya Islam khususnya pembelajaran al-Qur'ân di Nusantara, mulai dari pembelajaran al-Qur'ân secara individu hingga berdirinya perguruan-perguruan tinggi yang mengkhususkan diri dalam bidang kajian al-Qur'ân. Selain membicarakan aspek kesejarahan, Gusmian juga menyebutkan beberapa literatur-literatur yang berkaitan dengan al-Qur'ân di Indonesia terutama literatur yang berkaitan dengan tafsir.

---

<sup>41</sup> *Istinbâth* adalah pengambilan dasar hukum.

Aspek kesejarahan dan literatur inilah, yang menjadi modal kajian hermeneutika atas pola penulisan tafsir di Indonesia beserta motif yang melatar belakangi penulisan tafsir-tafsir tersebut. Meskipun objek kajiannya jelas berbeda dari objek yang menjadi kajian penelitian ini, namun penggambaran terhadap transmisi al-Qur'ân di Nusantara cukup untuk menjadi panduan penulis dalam penelitian tentang transmisi al-Qur'ân di Jawa Tengah.

Penelitian yang juga bersinggungan dengan objek yang akan penulis teliti adalah tesis karya Zainal Khafidin yang berjudul “Dinamika Pendidikan Pesantren (Studi Kasus Upaya Pondok Pesantren Krapyak Yogyakarta Terhadap Kebijakan Pemerintah Bidang Pendidikan Agama di Indonesia)”. Dalam tesis tersebut, Khafidin sedikit menceritakan sejarah berdirinya pesantren Krapyak, Yogyakarta, yang merupakan salah satu pesantren tahfîz tua di Jawa. Namun objek yang dia kaji bukan kesejarahan atau transmisi al-Qur'ân yang berasal dari pesantren tersebut, melainkan respons pesantren Krapyak terhadap kebijakan pemerintah dalam bidang pendidikan agama.

Hampir sama dengan tesis Khafidin di atas, adalah tesis Taufiqur Rahman, yang berjudul “Model Pembelajaran Tahfiz al-Qur'ân dan Ketuntasan Hafalan, (Studi Komparasi Ketuntasan Hafalan Santri antara yang Menempuh Pendidikan Formal dengan yang Tidak di Pondok Pesantren Tahaffuz al-Qur'ân Miftahul Huda Pungkuran Demangan Kaliwungu Kendal)”. Objek lapangan dari tesis ini adalah salah satu pesantren tahfîz di Jawa Tengah. Sisi kesejarahan

dari pesantren yang dia sedikit singgung menjadi penghubung terhadap penelitian yang akan penulis lakukan. Namun, bukan sisi kesejarahan yang menjadi objek penelitiannya, tetapi model pembelajaran dan ketuntasan dalam tahfīz al-Qur'ān di pesantren tersebut.

Dari kajian-kajian di atas, belum ditemukan penelitian yang spesifik meneliti objek penelitian yang akan penulis lakukan. Alasan ini mendorong penulis untuk lebih concern pada penelitian tentang tradisi tahfiz al-Qur'ān yang ada di pulau Jawa khususnya di Jawa Tengah yang mengalami perkembangan pesat pada awal abad ke XX.

## **F. Sistematika Penulisan**

Untuk memudahkan di dalam memahami gambaran secara menyeluruh tentang disertasi ini, maka penulis memberikan sistematika beserta penjelasan secara garis besar.

Bahasan dalam disertasi ini terdiri dari lima bab yang satu sama lainnya berkaitan erat. Adapun penulisan disertasi ini disusun berdasarkan sistematika sebagai berikut :

Bab pertama merupakan bab pendahuluan. Pada bab ini mencakup di dalamnya; latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, metode penelitian, telaah pustaka dan sistematika penulisan.

Bab kedua adalah bab tentang sejarah dan perkembangan al-Qur'ân. Bab ini terdiri atas sejarah al-Qur'ân, metode dan materi dalam tradisi tahfiz al-Qur'ân, dan sistem transmisi keilmuan dalam Islam.

Bab ketiga adalah bab yang mengungkapkan perjalanan tradisi tahfiz al-Qur'ân di Nusantara sebelum abad XX, dilanjutkan riwayat hidup dan perjalanan intelektual tokoh-tokoh yang berpengaruh bagi tradisi tahfiz al-Qur'ân di Jawa Tengah pada paruh pertama abad XX. Tokoh-tokoh tersebut adalah; KH. Ahmad Badawi, Kaliwungu, Kendal; KH. Muhammad, Betengan, Demak; KH. Muhammad Arwani, Kudus; dan KH. Abdullah Salam, Kajen, Pati. Dalam bab ini, diungkap pula mata rantai *sanad*, materi, dan model pentransmisian dari dari masing-masing tokoh tersebut.

Bab keempat berisi analisis tradisi al-Qur'ân di Jawa Tengah pada awal; abad XX yang meliputi dokumen sanad tokoh-tokoh tersebut, materi yang diajarkan, dan metode pengajaran.

Bab kelima merupakan bab penutup yang berisi simpulan-simpulan, saran-saran, dan penutup.

## **BAB II**

### **SEJARAH DAN TRADISI TAḤFĪZ AL-QUR'AN**

Tiga sub-bab utama yakni sejarah al-Qur'an, tradisi *taḥfīz*, dan transmisi keilmuan dalam Islam, materi dan metode tahfiz al-Qur'an akan diuraikan di sini. Pemahaman tentang sejarah dan tradisi tahfiz al-Qur'an diharapkan akan membantu memberi gambaran bagaimana al-Qur'an sejak pertama kali diwahyukan hingga dalam bentuk seperti yang ada sekarang. Sedangkan sistem transmisi keilmuan dalam Islam, akan menjelaskan bagaimana tradisi keilmuan Islam khususnya tradisi tahfiz al-Qur'an, yang berawal dari satu orang yakni Nabi Muhammad SAW. kemudian menyebar sampai sekarang dengan hitungan yang tak terhingga. Untuk mengetahui sanad tokoh-tokoh al-Qur'an yang ada di Jawa Tengah khususnya pada awal abad XX, diperlukan pemahaman tentang tradisi *taḥfīz*. Karena pada batasan waktu tersebut, keilmuan al-Qur'an di Jawa Tengah menyebar dengan perantaraan tokoh-tokoh yang menjadi pengasuh dalam pesantren *taḥfīz*. Dengan kata lain, dimensi sejarah tersebut akan membentuk gambaran tradisi tahfiz al-Qur'an di Jawa Tengah pada paruh pertama abad XX.

## A. Sejarah al-Qur'an

Sejak pewahyuan hingga kini, al-Qur'an telah mengarungi sejarah panjang selama empat belas abad lebih. Diawali dengan pewahyuan al-Qur'an kepada Nabi Muhammad SAW. (610 M), kemudian penyampaian kepada para sahabat yang menghafal dan merekamnya secara tertulis (610-632 M), pengumpulan lembaran-lembaran al-Qur'an pada masa Abū Bakr (633 M), standarisasi *mushaf* dan bacaan al-Qur'an pada masa 'Utsman ibn 'Affān (653) hingga penyempurnaan mushaf al-Qur'an dengan *tasykīl* oleh Abū al-Aswad al-Du'ali (638 M) pada masa 'Ali ibn Abī Thālib dan *a'jam* pada masa al-Hajjaj (685-705 M) ketika Abd al-Malik ibn Marwan (685-705 M) menjadi khalifah dinasti Umayyah, serta berkulminasi dengan penerbitan edisi standar al-Qur'an di Mesir pada tahun 1342 H/ 1923 M.

### 1. Asal-Usul al-Qur'an

*Kalāmullāh* yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW. melalui perantaraan malaikat Jibril selama 23 tahun, berupa kata-kata dan makna sama persis (in its precise meaning and precise wording), ditransmisikan melalui banyak orang (*tawātur*) baik secara oral maupun tertulis, secara umum disebut dengan nama “*al-Qur'ān*”.<sup>1</sup> Sebagian besar ilmuwan muslim berpendapat bahwa nama tersebut merupakan kata benda bentukan (*masdar*) dari kata kerja (*fi'il*) “*qara'a*” yang berarti “membaca”. Dengan demikian, al-Qur'an

---

<sup>1</sup> Ahmad von Denffer, *Introduction to 'Ulum al-Qur'an*, (Kuala Lumpur: A. S. Noordeen, 1991), h. 17.



bermakna “bacaan” atau “yang dibaca”. Sedangkan sejumlah kecil ilmuan muslim lainnya memandang bahwa nama tersebut diturunkan dari akar kata *qarana*, yang memiliki arti “menggabungkan sesuatu dengan sesuatu lainnya” atau “mengumpulkan”. Sehingga al-Qur’an berarti “kumpulan” atau “gabungan”.<sup>2</sup> Para ilmuan Barat pada umumnya menerima pandangan Friedrich Schwally yang berpendapat bahwa kata *qur’ān* merupakan derivasi (*isytiqāq*) dari bahasa Siria atau Ibrani: *qeryana*, *qiryani* (bacaan atau yang dibaca), yang digunakan dalam liturgi Kristen.<sup>3</sup>

Selain al-Qur’an, kitab suci kaum muslimin ini memiliki nama-nama lain yang lazim digunakan, setidaknya ada 55 nama yang digunakan.<sup>4</sup> Diantara nama-nama tersebut adalah *al-Kitāb*. Penggunaan kata *al-Kitāb* yang paling sering digunakan dalam al-Qur’an adalah dalam kaitannya dengan wahyu Allah kepada para Nabi (QS. 2: 213).<sup>5</sup> Sedangkan kata *al-Kitāb* yang diturunkan kepada Nabi

---

<sup>2</sup> Jalal al-Din al-Suyuthi, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Bairut: Dar al-Fikr, 1991), Jilid I, h.87.

<sup>3</sup> W. M. Watt, *Introduction to The Qur’an*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991), 136.

<sup>4</sup> al-Suyuthi, *al-Itqān ...*, h.51.

<sup>5</sup> Q.S. al-Baqarah ayat 213 :

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً ۗ فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيَّانَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ۗ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بِهِ  
النَّاسُ فِيْمَا اِخْتَلَفُوا فِيهِ ۗ

“Manusia itu (dahulunya) satu umat, Lalu Allah mengutus para nabi (untuk) menyampaikan kabar gembira dan peringatan. Dan diturunkan-Nya bersama mereka Kitab yang mengandung kebenaran, untuk memberi keputusan di antara manusia tentang perkara yang mereka perselisihkan”.

Muhammad SAW. berarti wahyu untuk mengkonfirmasi kitab-kitab wahyu sebelumnya (QS. 3: 3).<sup>6</sup>

Istilah lainnya yang digunakan dalam al-Qur'an untuk merujuk wahyu yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW. adalah *al-Dzibr* yang berarti “peringatan”. Kata ini berasal dari kata kerja *dzakara* yang berarti “mengingat” atau “menyebut” dan memiliki tiga kata benda (*ism*) yang muncul darinya, yaitu; *dzibr*, *dzikra*, dan *tadzkirah*. Sepanjang ketiga kata benda ini diterapkan kepada pesan yang diwahyukan atau suatu bagian dari wahyu tersebut, maka penekanannya adalah pada aspek “peringatan” yang dikandungnya.

Dalam sebelas tempat di al-Qur'an, wahyu yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW. juga disebut sebagai *Tanzil*, “yang diturunkan”. Nama alternatif lain menurut mayoritas ilmuan muslim adalah *Furqān*. Para *mufassir* muslim mengkaitkan istilah ini dengan kata kerja *faraqa*, yang berarti “diskriminasi, memisahkan, membedakan”, dan menjelaskan makna *furqān* sebagai “pembeda antara yang hak dan yang batil”. Namun makna semacam ini barangkali tidak dapat ditemukan dalam penggunaannya di al-Qur'an. Dalam sejumlah konteks di mana kata *furqān* dikaitkan dengan sesuatu yang diturunkan Allah kepada Nabi Muhammad SAW. (QS.

---

<sup>6</sup> Q.S. Ali 'Imran ayat 3:

نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنجِيلَ

“Dia menurunkan Al Kitab (Al-Quran) kepadamu dengan sebenarnya; membenarkan kitab yang telah diturunkan sebelumnya dan menurunkan Taurat dan Injil”.

8: 29),<sup>7</sup> terlihat bahwa kata tersebut sangat mungkin bermakna “pertolongan” yang bisa disinonimkan dengan *nasr*. Makna semacam ini bisa diterapkan terhadap dua konteks peristiwa dalam al-Qur’an (QS. 2: 53 dan 21: 48),<sup>8</sup> yang menyebutkan pemberian *furqān* kepada Nabi Musa yang merujuk kepada pertolongan Allah ketika menyelamatkan Bani Israil keluar dari Mesir.

Kaum muslimin meyakini bahwa al-Qur’an berasal dari Allah, dan al-Qur’an sendiri mengkonfirmasi. Keyakinan tentang asal-usul wahyu yang diterima Nabi Muhammad SAW. merupakan keyakinan standar dalam sistim teologi Islam. Tanpa keyakinan itu, tidak seorang pun yang dapat mengklaim dirinya sebagai muslim. Tetapi keyakinan tersebut telah mendapat tantangan serius sejak al-Qur’an pertama kali diproklamirkan dan berlanjut hingga dewasa ini di kalangan tertentu pengamat Islam non-muslim.

---

<sup>7</sup> Q.S. al-Anfal ayat 29:

بَايِعُوا اللَّهَ وَاللَّهُ دُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ  
 “Wahai orang-orang yang beriman! Jika kamu bertakwa kepada Allah, niscaya Dia akan memberikan furqan (kemampuan membedakan antara yang hak dan batil) kepadamu dan menghapus segala kesalahanmu dan mengampuni (dosa-dosa)mu. Allah memiliki karunia yang besar”.

<sup>8</sup> Q.S. al-Baqarah ayat 53:

وَإِذْ أَنْتَبَأْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ

“(ingatlah) ketika kami memberikan kitab (Taurat) dan Furqan kepada Musa agar kamu memperoleh petunjuk”.

Q.S. al-Anbiya ayat 48:

وَلَعَدْ أَنْتَبَأْنَا مُوسَى وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ وَضِيَاءً وَذِكْرًا لِّلْمُتَّقِينَ ۝

“Dan sungguh, Kami telah memberikan kepada Musa dan Harun, Furqan (Kitab Taurat) dan penerangan serta pelajaran bagi orang-orang yang bertakwa”.

Para penentang Nabi menganggapnya sebagai *kāhin* (tukang tenung) dan wahyu yang disampaikan sebagai “perkataan tukang tenung” (Q.S. 52: 29 dan 69: 42).<sup>9</sup> Nabi Muhammad SAW. juga dituduh sebagai seorang *syā'ir* (penyair) (Q.S. 21: 5; 37: 36; 52: 30; 69: 41),<sup>10</sup> atau di bagian lain sebagai *majnūn* (kerasukan jin atau

---

<sup>9</sup> Q.S. al-Thur ayat 29:

فَذَكِّرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ

“Maka peringatkanlah, karena dengan nikmat Tuhanmu engkau (Nabi Muhammad SAW.) bukanlah seorang tukang tenung dan bukan pula orang gila”.

Q.S. al-Haqqah ayat 42:

وَلَا يَقُولُ كَاهِنٌ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ

“Dan bukan pula perkataan tukang tenung. Sedikit sekali kamu mengambil pelajaran daripadanya”.

<sup>10</sup> Q.S. al-Anbiya ayat 5:

بَلْ قَالُوا أَصْغَاتُ أَحْلَامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوْلُونَ

“Bahkan mereka mengatakan, “(Al-Qur'an itu buah mimpi-mimpi yang kacau, atau hasil rekayasanya (Nabi Muhammad SAW.), atau bahkan dia hanya seorang penyair, cobalah dia datangkan kepada kita suatu tanda (bukti), seperti halnya rasul-rasul yang diutus terdahulu”.

Q.S. al-Shaffat ayat 36:

وَيَقُولُونَ إِنَّا لَنَرِيكَوَا أَهْتِنَا لَشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ

“Mereka berkata, apakah kami harus meninggalkan sesembahan kami karena seorang penyair yang gila”.

Q.S. al-Thur ayat 30:

أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرْتَبُصُ بِهِ رَبِّبِ الْمُتَنُونَ

“Bahkan, mereka (orang musyrik Makkah) berkata, dia (Nabi Muhammad SAW) adalah seorang penyair yang kami tunggu-tunggu kecelakaan menimpanya”.

Q.S. al-Haqqah ayat 41:

وَمَا هُوَ يَقُولُ شَاعِرٌ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ

“Ia (al-Qur'an) bukanlah perkataan seorang penyair. Sedikit sekali kamu beriman (kepadanya)”.

dibawah pengaruhnya) (Q.S. 15: 6; 68: 51; 7: 184).<sup>11</sup> Sejumlah bagian al-Qur'an lainnya menginformasikan bahwa Nabi Muhammad SAW. dianggap oleh para penentangannya sebagai *sāhir* (tukang sihir, Q.S. 10:

---

<sup>11</sup> Q.S. al-Hijr ayat 6:

وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نَزَّلَ عَلَيْهِ الدِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ ۖ

“Dan mereka berkata, "Wahai orang yang kepadanya diturunkan Al-Qur'an, sesungguhnya engkau (Nabi Muhammad SAW.) benar-benar orang gila.”.

Q.S. al-Qalam ayat 51:

وَإِنْ يَكَادُ الَّذِيْنَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُوْنَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الدِّكْرَ وَيَكْفُرُونَ بِهِ ۚ إِنَّهُمْ لَمَجْنُونٌ .

“Sesungguhnya orang-orang yang kufur itu hampir-hampir menggelincirkanmu dengan pandangan matanya ketika mereka mendengar al-Qur'an dan berkata, sesungguhnya ia (Nabi Muhammad SAW) benar-benar orang gila”.

Q.S. al-A'raf ayat 184:

أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِمْ مِّنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ

“Apakah mereka tidak merenungkan bahwa teman mereka (Nabi Muhammad SAW) tidak gila sedikitpun ?, dia hanyalah seorang pemberi peringatan yang jelas”.

2; 38: 4; 51: 52)<sup>12</sup> atau *mashūr* (korban sihir, QS. 17: 47; 25: 8)<sup>13</sup> dan wahyu yang diterimanya sebagai *sihr* (sihir, QS. 6: 7; 11: 7; 21: 3; 34:

<sup>12</sup> Q.S. Yunus ayat 2:

كَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ ۗ قَالَ الْكٰفِرُونَ إِنَّ هَذَا لَسِحْرٌ مُّبِينٌ

“Patutkah menjadi keheranan bagi manusia bahwa Kami mewahyukan kepada seorang laki-laki di antara mereka: “Berilah peringatan kepada manusia dan gembirakanlah orang-orang beriman bahwa mereka mempunyai kedudukan yang tinggi di sisi Tuhan mereka”. Orang-orang kafir berkata: “Sesungguhnya orang ini (Nabi Muhammad SAW.) benar-benar adalah tukang sihir yang nyata”.

Q.S. Shad ayat 4:

وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنذِرٌ مِنْهُمْ يَوْقَالَ الْكٰفِرُونَ هَذَا سِحْرٌ كَذَّابٌ

“Mereka heran karena telah datang kepada mereka pemberi peringatan (rasul) dari kalangan mereka. Orang-orang kafir berkata, orang ini adalah penyihir yang banyak berdusta”.

Q.S. al-Dzariyat ayat 52:

كَذٰلِكَ مَا آتَى الدِّينِ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُوْلٍ اِلَّا قَالُوْا سٰحِرٌ اَوْ مَجْنُوْنٌ

“Demikianlah setiap kali seorang rasul datang kepada orang-orang sebelumnya, mereka pasti mengatakan, (dia itu adalah) penyihir atau orang gila”.

<sup>13</sup> Q.S. al-Isra ayat 47:

نَحْنُ اَعْلَمُ بِمَا يَسْتَمِعُوْنَ بِهٖ ۙ اِذْ يَسْتَمِعُوْنَ اِلَيْكَ وَاِذْ هُمْ نَجْوٰى اِذْ يَقُوْلُ الظّٰلِمُوْنَ اِنْ تَتَّبِعُوْنَ اِلَّا رَجُلًا مَّسْحُوْرًا

“Kami lebih mengetahui dalam keadaan bagaimana mereka mendengarkan sewaktu mereka mendengarkan engkau (Nabi Muhammad SAW.), dan sewaktu mereka berbisik-bisik (yaitu) ketika orang zalim itu berkata, “Kamu hanyalah mengikuti seorang laki-laki yang kena sihir”.

Q.S. al-Furqan ayat 8:

اَوْ يُلْفِئِ اِلَيْهِ كَنزًا اَوْ تَكُوْنُ لَهُ ۙ حَنَّةً يَّاْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ الظّٰلِمُوْنَ اِنْ تَتَّبِعُوْنَ اِلَّا رَجُلًا مَّسْحُوْرًا

“Atau (mengapa tidak) diturunkan kepadanya harta kekayaan atau kebun baginya, sehingga dia dapat makan dari (hasil)-nya ?. Orang-orang dzalim itu berkata, kamu tidak lain hanyalah mengikuti seorang laki-laki yang terkena sihir”.

43; 37: 15; dll).<sup>14</sup> Berbagai tuduhan tersebut secara eksplisit mengungkapkan bahwa asal-usul al-Qur'an bersumber dari roh-roh jahat atau kekuatan setan, bukan dari Allah.

<sup>14</sup> Q.S. al-An'am ayat 7:

وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالُوا الَّذِيْنَ كَفَرُوا إِنَّا هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ

*“Dan sekiranya Kami turunkan kepadamu (Nabi Muhammad SAW.) tulisan di atas kertas, sehingga mereka dapat memegangnya dengan tangan mereka sendiri, niscaya orang-orang kafir itu akan berkata, “Ini tidak lain hanyalah sihir yang nyata”.*

Q.S. Hud ayat 7:

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا يَوْمَئِذٍ قُلْتُ إِنَّكُمْ مَبْعُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوا إِنَّا هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ

*“Dialah yang telah menciptakan langit dan bumi dalam enam masa serta (sebelum itu) ‘Arasy-Nya di atas air. (Penciptaan itu dilakukan) untuk menguji kamu, siapakah di antara kamu yang lebih baik amalnya. Sungguh, jika engkau (Nabi Muhammad) berkata, “Sesungguhnya kamu akan dibangkitkan setelah mati,” niscaya orang-orang kafir akan berkata, “Ini (Al-Qur'an) tidak lain kecuali sihir yang nyata”.*

Q.S. al-Anbiya ayat 3:

لَاهِيَةً قُلُوبُهُمْ وَأَسْرَأُ النَّجْوَى الَّذِيْنَ ظَلَمُوا هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ أَفَتَأْتُونَ السِّحْرَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ

*“(dan) hati mereka dalam keadaan lalai. Mereka, orang-orang yang zalim itu, merahasiakan pembicaraan (dengan saling berbisik), “Bukankah (orang) ini (Nabi Muhammad) tidak lain hanyalah seorang manusia seperti kamu? Apakah kamu mengikuti sihir itu padahal kamu menyaksikannya?”.*

Q.S. Saba ayat 43:

وَإِذَا تَنَلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا نَبَّيْتُ قَالُوا مَا هَذَا إِلَّا رَجُلٌ يُرِيدُ أَنْ يَصُدَّكُمْ عَمَّا كَانُوا يَعْبُدُونَ قَالُوا مَا هَذَا إِلَّا إِفْكٌ مُّفْتَرٍ وَقَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوا لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ إِنَّا هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ

*“Apabila dibacakan kepada mereka ayat-ayat Kami yang terang, mereka berkata, “Orang ini tidak lain hanya ingin menghalang-halangi kamu dari apa yang biasa disembah oleh nenek moyangmu.” Mereka berkata, “(Al-Qur'an) ini tidak lain hanyalah kebohongan yang diada-adakan saja.” Orang-orang yang kufur berkata tentang kebenaran (Al-Qur'an) ketika ia datang kepada mereka, “Ini tidak lain hanyalah sihir yang nyata”.*

Q.S. al-Shaffat ayat 15:

Sebagai respon terhadap tuduhan-tuduhan di atas, al-Qur'an memberikan bantahan. Misalnya dalam surat *al-Hāqqah*: 40-43, disebutkan:

إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ( ) وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُوْمِنُونَ ( ) وَلَا بِقَوْلِ  
كَاهِنٍ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ( ) تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ

“Sungguh ia (al-Qur'an) merupakan perkataan rasul yang mulia, bukan perkataan penyair... dan bukan pula perkataan tukang tenung... suatu *tanzil* dari Tuhan semesta alam”.<sup>15</sup>

Demikian pula dalam surat *Yāsīn*: 69 dinyatakan:

“Kami tidak mengajarkannya syair, dan (syair itu) tidak layak baginya”.<sup>16</sup> Di tempat lain (surat *al-A'rāf*: 184) menegaskan: أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِمْ مِّنْ آوَمٍ يَّتَفَكَّرُونَ ( ) وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ ( ) جِنَّةٌ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ “Teman mereka itu (Nabi Muhammad SAW.) tidaklah kerasukan jin; ia hanyalah pemberi peringatan yang jelas”.<sup>17</sup> Tentang tuduhan bahwa al-Qur'an adalah sihir, kitab suci ini membantahnya: أَمْ سِحْرٌ هَذَا أَمْ أَنْتُمْ لَا تُبْصِرُونَ ( ) “Apakah (pekabaran al-Qur'an) ini sihir atau apakah kalian buta” (*al-Thūr*: 15).<sup>18</sup> Sementara tentang asal-usul al-Qur'an bersumber dari setan, al-Qur'an memberi respon: وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَّجِيمٍ ( ) “Dan ia (al-Qur'an) bukanlah perkataan

---

وَقَالُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ ۝

“Mereka berkata, Ini tidak lain hanyalah sihir yang nyata”.

<sup>15</sup> Yayasan Penyelenggara Penterjemah/ penafsir al-Qur'an, *al-Qur'an dan Tafsirnya*, (Jakarta: Depag, 1975), h. 970.

<sup>16</sup> Yayasan Penyelenggara, *al-Qur'an* ..., h. 713.

<sup>17</sup> Yayasan Penyelenggara, *al-Qur'an* ..., h. 252.

<sup>18</sup> Yayasan Penyelenggara, *al-Qur'an* ..., h. 866.



setan yang terkutuk” (*al-Takwīr*: 25).<sup>19</sup> Bagi al-Qur’an, setan-setan justru memberi inspirasi kepada pendusta yang banyak berbuat dosa:

هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَنْ نَزَّلَ الشَّيْطَانُ ۖ (۱) تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ۙ

“Ingatkah engkau Aku kabarkan kepada siapa setan-setan itu turun?, mereka turun kepada setiap pendusta yang banyak dosanya” (*al-Syu‘arā*: 221-222).<sup>20</sup>

Selain tuduhan-tuduhan di atas, para penentang Nabi juga menuduhnya membuat-buat atau mengada-adakan al-Qur’an.<sup>21</sup>

Merespon tuduhan tersebut, Nabi diperintahkan menjawab:

أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ ۗ قُلْ إِنْ افْتَرَيْتُهُ ۖ فَلَا تَمْلِكُونَ لِي مِنَ اللَّهِ شَيْئًا ۗ هُوَ أَعْلَمُ  
بِمَا تُفِيضُونَ فِيهِ ۗ كَفَىٰ بِهِ ۙ شَهِيدًا ۚ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ ۗ وَهُوَ الْعَفْوَ الرَّحِيمُ

“Jika aku (Nabi Muhammad SAW.) mengada-adakannya, maka kamu tidak memiliki kekuasaan sedikitpun untuk menghalangi aku (Nabi Muhammad SAW.) dari (azab) Allah” (*al-Ahqāf*: 8).<sup>22</sup>

Secara lebih tegas, al-Qur’an menjawab:

وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ (۱) لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ (۲) ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ  
الْوَيْتِينَ (۳) فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ

<sup>19</sup> Yayasan Penyelenggara, *al-Qur’an* ..., h. 1029.

<sup>20</sup> Yayasan Penyelenggara, *al-Qur’an* ..., h. 589.

<sup>21</sup> “Apakah pantas mereka mengatakan dia (Nabi Muhammad SAW.) yang telah membuat-buatnya? Katakanlah, “Buatlah sebuah surah yang semisal dengan surah (Al-Qur’an), dan ajaklah siapa saja di antara kamu orang yang mampu (membuatnya) selain Allah, jika kamu orang-orang yang benar”. (Q.S. Yunus ayat 38)

<sup>22</sup> Yayasan Penyelenggara, *al-Qur’an* ..., h. 823.

“Seandainya dia (Nabi Muhammad SAW.) mengada-ada (walau) sebagian ucapan (wahyu) atas nama Kami, maka pasti Kami akan pegang dia pada tangan kanannya (tindak dia dengan tegas), kemudian Kami potong urat tali jantungnya, maka sekali-kali tidak seorangpun dari kamu yang dapat menghalangi Kami (dari tindakan tersebut)” (*al-Hāqqāh*: 44-47).<sup>23</sup>

Selain tuduhan tentang asal-usul al-Qur’an yang bersumber dari gagasan setaniah maupun ambisi pribadi Nabi Muhammad SAW., para penentang Nabi juga menuduhnya memperoleh pengetahuan lewat transmisi manusiawi (QS. 6: 105).<sup>24</sup> Wahyu yang diperolehnya adalah “dongeng-dongeng masa lampau” (*asāthīr al-awwalīn*) yang telah disalinnya dan didiktekan kepadanya tiap pagi dan petang (QS. 25: 5).<sup>25</sup> Tetapi al-Qur’an menyanggah pandangan ini dengan menegaskan bahwa Nabi Muhammad SAW. tidak pernah membaca satu kitab suci pun dan tidak pernah pula menulisnya; karena jika andaikan terjadi demikian, maka para penentang Nabi akan memiliki argumen yang kuat untuk meragukannya (QS. 29: 48).<sup>26</sup> Demikian

---

<sup>23</sup> Yayasan Penyelenggara, *al-Qur’an ...*, h. 970.

<sup>24</sup> Q.S. al-An’am ayat 105:

وَكَذَلِكَ نَصْرَفُ الْأَيَاتِ وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ وَلِنُبَيِّنَهُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ

“Dan demikianlah Kami menjelaskan berulang-ulang ayat-ayat Kami agar orang-orang musyrik mengatakan, “Engkau telah mempelajari ayat-ayat itu (dari Ahli Kitab),” dan agar Kami menjelaskan Al-Qur’an itu kepada orang-orang yang mengetahui”.

<sup>25</sup> Q.S. al-Furqan ayat 5:

وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا

“Dan mereka berkata, “(Itu hanya) dongeng-dongeng orang-orang terdahulu, yang diminta agar dituliskan, lalu dibacakanlah dongeng itu kepadanya setiap pagi dan petang”.

<sup>26</sup> Q.S. al-Ankabut ayat 48:

pula dugaan bahwa yang telah mengajarkan al-Qur'an kepada Nabi Muhammad SAW. adalah orang asing ('ajam), ditolak dengan mengemukakan bahwa al-Qur'an yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad SAW. itu dalam bahasa Arab yang jelas, yang tentunya berbeda dari tutur kata 'ajam (QS. 16: 103).<sup>27</sup>

Salah satu bagian al-Qur'an yang secara ringkas mengungkapkan gagasan-gagasan para penentang al-Qur'an sehubungan dengan asal-usul genealogi wahyu yang diterima Nabi Muhammad SAW. berikut respons al-Qur'an terhadap gagasan-gagasan tersebut adalah sebagai berikut:

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا (١) وَقَالُوا آسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا (٢) قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَفُوًّا رَحِيمًا (٣) وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا (٤) أَوْ يُلْقَى إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ

---

وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذَا لَأَزْتَابِ الْمُبْطِلُونَ

“Dan engkau (Nabi Muhammad SAW.) tidak pernah membaca sesuatu kitab sebelum (Al-Qur'an) dan engkau tidak (pernah) menulis suatu kitab dengan tangan kananmu; sekiranya (engkau pernah membaca dan menulis), niscaya ragu orang-orang yang mengingkarinya”.

<sup>27</sup> Q.S. al-Nahl ayat 103:

وَلَقَدْ نَعَلْنَا أَعْيُنَهُمْ يَتُوبُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ ۚ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ

“Dan sesungguhnya Kami mengetahui bahwa mereka berkata, “Sesungguhnya Al-Qur'an itu hanya diajarkan oleh seorang manusia kepadanya (Nabi Muhammad SAW.).” Bahasa orang yang mereka tuduhkan (bahwa Nabi Muhammad SAW. belajar) kepadanya adalah bahasa 'Ajam, padahal ini (Al-Qur'an) adalah dalam bahasa Arab yang jelas”.

الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا (۱) أَنْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا  
فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا ۚ

“Orang-orang kafir itu berkata: “(pekabaran al-Qur’an) ini tidak lain hanya suatu kebohongan yang direkayasanya, dan dia tentunya dibantu oleh kaum lain.” Sungguh mereka telah berbuat zalim dan berdusta. Dan mereka berkata: “Inilah dongeng-dongeng masa silam yang telah disalinnya untuk dirinya dan didiktekan kepadanya tiap pagi dan petang”. Katakanlah (hai Nabi Muhammad SAW.): “Ya diturunkan oleh yang mengetahui rahasia langit dan bumi, (Allah) yang maha pengampun lagi maha penyayang”. Dan mereka berkata: “mengapa rasul ini memakan makanan dan berjalan-jalan di pasar?, mengapa tidak diturunkan malaikat kepadanya agar memberi peringatan bersamanya?, dan (mengapa) tidak diberikan kepadanya harta kekayaan atau kebun yang hasilnya dapat ia nikmati?”. Dan orang-orang zalim itu berkata: “Kalian hanya mengikuti seorang laki-laki yang terkena sihir”. Lihatlah mereka telah membuat perumpamaan-perumpamaan tentang kamu (Nabi Muhammad SAW.). Mereka telah tersesat dan tidak dapat menemukan jalan (yang benar).<sup>28</sup> (*al-Furqān*: 4-9)

Tanpa memutar balikkan fakta, al-Qur’an telah merekam rentetan kejadian sehubungan dengan penentangan dan sudut pandang orang yang semasa dengan Nabi mengenai asal-usul wahyu yang diterimanya. Bersamaan dengan itu, al-Qur’an juga merespon atau membantah berbagai tuduhan para penentang Nabi. Sebagaimana terlihat, respon spesifik al-Qur’an terhadap berbagai gagasan dan tuduhan para penentang Nabi Muhammad SAW. memang berbeda untuk setiap kasusnya. Tetapi dalam berbagai jawaban tersebut, al-

---

<sup>28</sup> Yayasan Penyelenggara, *al-Qur’an ...*, h. 560.

Qur'an selalu menekankan asal-usul ilahiahnya: Wahyu yang diterima Nabi Muhammad SAW. bersumber dari Allah, Tuhan semesta alam.

## 2. Pewahyuan al-Qur'an

Kata “wahyu” beserta kata bentukan lain darinya merupakan kata-kata yang memiliki makna luas, tidak terbatas pada pengertian komunikasi pesan Allah kepada para Nabi. Di dalam al-Qur'an, kata *wahy* secara umum digunakan untuk melukiskan komunikasi antara sesama manusia atau komunikasi Allah dengan makhluk-Nya, termasuk para Nabi. Semisal kata *awhā* digunakan dalam pengertian “memberi isyarat” ketika menggambarkan komunikasi Zakariyya kepada kaumnya.<sup>29</sup> Dalam surat *al-An'ām*: 112, dikisahkan bahwa setan dari kalangan jin dan manusia saling “membisikkan” atau “memberi tahu secara sembunyi-sembunyi” (*yūhī ba'dhum ba'dhan*) tentang gagasan-gagasan muluk yang menipu.<sup>30</sup> Kepada

---

<sup>29</sup> Setelah permohonan Zakariyya kepada Allah agar memberinya keturunan dikabulkan, Zakariyya merasa belum yakin karena secara biologis ia dan istrinya sudah tua sehingga mustahil untuk bereproduksi. Ia meminta kemantapan hati kepada Allah dengan memohon tanda-tanda (*ayat*) untuknya. Kemudian Allah memberikan tanda dalam bentuk kebisuan yang dialami Zakariyya selama tiga hari. Di dalam kebisuannya itu, Allah memerintahkan kepada Zakariyya agar menyeru (dengan memberi isyarat) kepada kaumnya untuk bertasbih di waktu pagi dan petang. (Q.S. *Maryam* ayat 2-11).

<sup>30</sup> Q.S. *al-An'ām* ayat 112:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَاطِئِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا يُولُوا  
شَاءَ رَبِّكَ مَا فَعَلُوهُ قَدْ زُهِمَّ وَمَا يَفْتَرُونَ

“Dan demikianlah untuk setiap nabi Kami menjadikan musuh yang terdiri dari setan-setan manusia dan jin, sebagian mereka membisikkan kepada sebagian yang lain perkataan yang indah sebagai tipuan. Dan kalau

para malaikat, Allah mewahyukan dalam arti memerintahkan agar meneguhkan pendirian orang-orang yang beriman (*al-Anfāl*: 12).<sup>31</sup> Kepada ibu Nabi Musa, Allah mewahyukan (memberi ilham) agar menyusui anaknya (*al-Qashash*: 7).<sup>32</sup> Bahkan kepada lebah, Allah mewahyukan (*awhaynā* “memberi ilham”) untuk membuat sarang di bukit-bukit, pepohonan dan rumah-rumah yang dibuat manusia (*al-Nahl*: 68).<sup>33</sup> Pada hari kiamat, bumi akan mengeluarkan beban beratnya sebab Allah telah “memerintahkan” (*awhā*) kepadanya untuk melakukan perintah tersebut (*al-Zalzalah*: 1-5).<sup>34</sup>

---

*Tuhanmu menghendaki, niscaya mereka tidak akan melakukannya, maka biarkanlah mereka bersama apa (kebohongan) yang mereka ada-adakan”.*

<sup>31</sup> Q.S. al-Anfal ayat 12:

إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَيُّكُمْ مَعَكُمْ فَتَثَبَتِ الَّذِينَ أُمِنُوا سَالِقِينَ فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ

“(Ingatlah), ketika Tuhanmu mewahyukan kepada para malaikat, “Sesungguhnya Aku bersama kamu, maka teguhkanlah (pendirian) orang-orang yang telah beriman.” Kelak akan Aku berikan rasa ketakutan ke dalam hati orang-orang kafir, maka pukullah di atas leher mereka dan pukullah tiap-tiap ujung jari mereka”.

<sup>32</sup> Q.S. al-Qashash ayat 7:

وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فِإِذَا حِفْظَ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَحْزَنِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ

“Dan Kami ilhamkan kepada ibunya Musa, “Susuilah dia (Musa), dan apabila engkau khawatir terhadapnya maka hanyutkanlah dia ke sungai (Nil). Dan janganlah engkau takut dan jangan (pula) bersedih hati, sesungguhnya Kami akan mengembalikannya kepadamu, dan menjadikannya salah seorang rasul”.

<sup>33</sup> Q.S. al-Nahl ayat 68:

وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ

“Tuhanmu mengilhamkan kepada lebah, “Buatlah sarang-sarang di pegunungan, pepohonan, dan bangunan yang dibuat oleh manusia”.

<sup>34</sup> Q.S. al-Zalzalah ayat 5:

Gambaran-gambaran di atas jelas memperlihatkan betapa luas dan dalamnya kandungan makna dalam kata *wahy* dan *awhā* yang digunakan dalam al-Qur'an. Kata *awhā* barangkali memiliki pengertian mendasar “komunikasi suatu gagasan melalui bisikan yang cepat atau desakan”.<sup>35</sup> Pengertian tersebut selaras dengan contoh-contoh yang diberikan dalam kamus-kamus bahasa Arab, di mana ditunjukkan bahwa kecepatan atau keskilasan merupakan bagian dari konotasi akar kata tersebut.<sup>36</sup> Dengan demikian, *wahy* secara umum dapat bermakna gagasan yang dibisikkan, yang segera untuk dikerjakan atau dilakukan.

Gambaran dalam al-Qur'an yang paling lengkap tentang mekanisme pewahyuan al-Qur'an kepada Nabi Muhammad SAW. terdapat dalam surat *al-Syūrā*: 51-52;

وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا  
 فَيُوحِي بِلَاغِهِ ۚ مَا يَشَاءُ لِأَنَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (i) وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ  
 أَمْرِنَا ۚ لَمَّا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ ۚ مَن  
 نَّشَاءُ ۚ مِنْ عِبَادِنَا ۚ إِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ

“Dan Allah tidak berkata-kata kepada seorang manusia-pun kecuali (i) melalui wahyu; atau (ii) dari balik tabir; atau (iii) Dia mengutus utusan, yang mewahyukan dengan seizin-Nya apa-apa yang Dia

بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهُآ

“karena sesungguhnya Tuhanmu telah memerintahkan (yang sedemikian itu) padanya”.

<sup>35</sup> Watt, *Introduction ...*, h. 21.

<sup>36</sup> Jamal al-Din Nabi Muhammad SAW. ibn Mukarram ibn Manzur, *Lisan al-'Arab*, (Bairut: Dar al-Shadir, t.th.), Jilid XV, h. 254.

kehendaki... Dan demikianlah Kami wahyukan kepadamu ruh dari perintah Kami...”<sup>37</sup>

Ayat di atas menyebutkan tiga cara komunikasi Allah dengan para Nabi-Nya. Model pertama (i) melalui wahyu, terdapat kesepakatan di kalangan ilmuwan muslim bahwa yang dimaksud dengan *wahy* di sini berarti ilham, “inspirasi” dan biasanya ditafsirkan sebagai “impian yang benar” (*ru'yah al-ṣāliḥah*).<sup>38</sup> Model kedua (ii), biasanya ditafsirkan sebagai kalam Ilahi dari balik tabir tanpa melalui perantara, seperti yang dialami Nabi Musa. Sementara model ketiga (iii), yakni melalui utusan, umumnya ditafsirkan sebagai penyampaian wahyu ilahi kepada Nabi-Nabi melalui perantaraan malaikat Jibril atau Ruh Kudus. Bentuk pewahyuan terakhir inilah yang dialami oleh Nabi Muhammad SAW..<sup>39</sup>

Banyak hadis yang merekam bagaimana wahyu dikomunikasikan kepada Nabi Muhammad SAW.. Pernah al-Ḥārits bin Hisyām bertanya kepada Nabi tentang cara penyampaian wahyu kepadanya, dan dijawab kadang seperti bunyi lonceng, kadang malaikat hadir dalam jelmaan manusia. ‘Āisyah menuturkan bahwa saat Nabi menerima wahyu, Nabi merasa kedinginan dan dahinya

---

<sup>37</sup> Yayasan Penyelenggara, *al-Qur'an ...*, h. 791.

<sup>38</sup> Mahmud ibn ‘Umar al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf ‘an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil wa ‘Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta’wil*, (Riyadh: Maktabah al-‘Abikan, 1998), Jilid I, h. 325.

<sup>39</sup> Manna’ Khalil al-Qaththan, *Mabāḥits fi ‘Ulūm al-Qur’ān*, (t.tp.: Mansyurat al-‘Asr al-Hadits, 1973), h. 37-40.



penuh keringat.<sup>40</sup> Ya‘la pernah sekali mengungkapkan keinginannya kepada ‘Umar untuk melihat Nabi ketika menerima wahyu, suatu saat ‘Umar memanggilnya dan dia menyaksikan wajah Nabi berwarna kemerahan dan bernapas terengah-engah, lalu tampak sembuh dari fenomena tersebut.<sup>41</sup> Zaid ibn Tsabit pernah merasakan beban sangat berat ketika lutut Nabi berada di atas pahanya saat turun ayat jihad.<sup>42</sup>

Dalam sejarah pemikiran Islam, gagasan tentang hakikat wahyu yang diterima Nabi merupakan salah satu masalah yang menimbulkan kontroversi. Sebagian ilmuwan muslim memandang bahwa wahyu yang disampaikan kepada Nabi hanya dalam bentuk ide saja, Nabi kemudian mengungkapkan redaksinya dengan kata-katanya sendiri dalam bahasa Arab. Sebagian ilmuwan muslim lainnya menegaskan bahwa Allah hanya menyampaikan ide kepada Jibril, lalu Jibril menyampaikan gagasan wahyu tersebut ke dalam bahasa Arab yang selanjutnya disampaikan kepada Nabi. Sementara mayoritas ilmuwan muslim berpendapat bahwa al-Qur’an itu diwahyukan dalam bentuk lafaz maupun maknanya.<sup>43</sup>

Pendapat pertama dan kedua di atas, secara sederhana bisa dikesampingkan karena bertentangan dengan gagasan al-Qur’an tentang pewahyuan verbal. Sementara pandangan ketiga

---

<sup>40</sup> Nabi Muhammad SAW. ibn Isma‘il al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, (Bairut: Dar al-Fikr, 1996), Jilid IV, h. 4.

<sup>41</sup> Muslim ibn al-Hajjaj al-Qusyairi al-Nisaburi, *Saḥīḥ Muslim*, (Riysadh: Bait al-Afkar al-Dauliyyah, 1998), h. 4.

<sup>42</sup> al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ...*, h. 6.

<sup>43</sup> Muhammadibn ‘Abd Allah al-Zarkasyi, *al-Burhan fi ‘Ulum al-Qur’an*, (Bairut: Dar al-Ma‘rifah, 1990), Jilid I, h. 229.

menggambarkan wahyu yang dibawa Jibril diajarkan kepada Nabi melalui telinga.

### 3. Pemeliharaan al-Qur'an pada Masa Nabi

Wahyu yang diterima Nabi dipelihara dari kemusnahan dengan dua cara utama: (i) menyimpannya ke dalam “dada manusia” atau menghafalkannya; dan (ii) merekamnya secara tertulis di atas berbagai jenis bahan untuk menulis. Kedua cara tersebut dalam literatur *'Ulūm al-Qur'ān* disebut dengan *jam'u al-Qur'ān*.

Pada mulanya, bagian-bagian al-Qur'an yang diwahyukan kepada Nabi dipelihara dalam ingatan Nabi dan para sahabatnya. Tradisi hafalan yang kuat di kalangan masyarakat Arab telah memungkinkan terpeliharanya al-Qur'an dengan cara tersebut. Setelah menerima wahyu, Nabi kemudian menyampaikannya kepada para sahabat yang kemudian menghafalkannya. Sejumlah hadis menjelaskan berbagai upaya Nabi dalam merangsang penghafalan wahyu-wahyu yang telah diterimanya. Di antaranya adalah hadis yang diriwayatkan oleh 'Utmān ibn 'Affān bahwa Nabi pernah bersabda: “Yang terbaik di antara kamu adalah mereka yang mempelajari al-Qur'an dan kemudian mengajarkannya”.<sup>44</sup> 'Āisyah dan Abū Mas'ūd al-Anṣārī melaporkan sabda Nabi: “Seorang yang belajar dan

---

<sup>44</sup> Redaksinya berbunyi: خيركم من تعلم القرآن وعلمه . Lihat: al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ*..., h. 23.

memiliki hafalan terbanyak, hendaknya menjadi imam shalat”.<sup>45</sup> Kedudukan imam shalat pada permulaan Islam merupakan kedudukan yang penting. Hal ini dibuktikan dengan salah satu alasan dipilihnya Abū Bakr sebagai khalifah adalah kedudukannya sebagai imam shalat pada saat-saat akhir kehidupan Nabi. Masih banyak hadis Nabi lainnya yang merangsang para sahabat pada waktu itu dan umat Islam pada umumnya untuk belajar al-Qur’an.<sup>46</sup>

Cara kedua yang dilakukan untuk memelihara al-Qur’an pada masa Nabi adalah perekaman wahyu-wahyu yang diterima Nabi dalam bentuk tertulis. Laporan paling awal tentang penyalinan al-Qur’an secara tertulis bisa ditemukan dalam kisah masuk Islamnya ‘Umar ibn Khattāb, empat tahun menjelang hijrahnya Nabi ke Madinah.<sup>47</sup> Diceritakan bahwa ketika Nabi berada di rumah al-Arqām ibn Abī al-Arqām, ‘Umar telah bertekad bulat untuk membunuhnya. Tetapi niat ini terpaksa ditunda, karena ia mendengar berita tentang masuk Islamnya adik kandung, adik ipar dan keponakannya. Dia kemudian pergi ke rumah adik perempuannya dan menemukan orang yang dicarinya bersama beberapa muslim lain tengah membaca surat *Thāhā* dari sebuah *ṣāḥifah*. Terjadi pertengkaran sengit dan ‘Umar

---

<sup>45</sup> Penggalan hadisnya berbunyi; *يَوْمَ الْقَوْمِ أَفْرُؤُهُمْ لِكِتَابِ اللَّهِ*. Lihat: Muhammad ibn ‘Isa ibn Saurah al-Tirmidzi, *al-Jami’ al-Kabir*, (Cairo: Dar al-Ta’shil, 2016), Cet. II, Jilid II, h. 458.

<sup>46</sup> Muhammad Musthafa al-A’zami, *The History of The Qur’anic Text*, terj. Sohirin Solihin dkk., (Jakarta: Gema Insani Press, 2005), Cet. I, h. 60-61.

<sup>47</sup> Ibn Hisyam, *al-Sirah al-Nabawiyah*, (Bairut: Dar al-Kitab al-‘Arabiyy, 1990), Cet. III, Jilid I, h. 157.

menyerang adiknya hingga terluka, tetapi mereka tetap bersikukuh dengan agama barunya. Melihat adiknya terluka, ‘Umar tersentuh hatinya kemudian meminta lembaran (*ṣāḥifah*) itu. Dikabarkan setelah membaca lembaran wahyu tersebut, ‘Umar mengungkapkan keimanannya terhadap risalah yang dibawa Nabi. Kisah tersebut menunjukkan bahwa sejak semula terdapat upaya yang dilakukan secara serius dan sadar di kalangan pengikut Nabi untuk merekam wahyu-wahyu al-Qur’an secara tertulis.

Al-Qur’an sendiri menyiratkan perekaman secara tertulis wahyu-wahyu yang diterima Nabi Muhammad SAW.. Di antaranya adalah *al-‘Ankabūt*: 48:

وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ ۖ بِيَمِينِكَ إِذَا لَا زَنَابَ الْمُبْتَطِلُونَ

“Dan kamu tidak pernah membaca sebelumnya (yakni sebelum pewahyuan al-Qur’an) suatu kitab pun dan kamu tidak pernah menulisnya dengan tangan kananmu; andaikata demikian, maka akan ragulah orang yang mengingkarimu”.<sup>48</sup>

Beberapa bagian al-Qur’an lainnya juga memberi petunjuk ke arah senada. *Al-Furqān*: 4-5 merekam tuduhan para penentang Nabi bahwa wahyu yang dibawanya sebagai “dongeng-dongeng purbakala yang diminta untuk dituliskan baginya. Dongeng-dongeng itu dibacakan kepadanya setiap pagi dan petang”.<sup>49</sup>

<sup>48</sup> Yayasan Penyelenggara, *al-Qur’an ...*, h. 635.

<sup>49</sup> Ayatnya berbunyi: وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ۚ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا

Setelah hijrah ke Madinah, Nabi mempekerjakan sejumlah sekretaris untuk menuliskan wahyu. Tercatat lebih kurang enam puluh lima sahabat yang ditugaskan oleh Nabi untuk menuliskan wahyu. Di antara para sahabat yang biasa menuliskan wahyu adalah empat khalifah pertama, Mu'āwiyah (w. 680 M), Ubay ibn Ka'b, Zayd ibn Tsābit, 'Abd Allāh ibn Mas'ūd, Abū Mūsā al-Asy'ari, dan lain-lain.<sup>50</sup>

Dalam sebuah riwayat disebutkan bahwa Nabi memerintahkan para sekretarisnya untuk menempatkan bagian al-Qur'an yang baru diwahyukan pada posisi tertentu dalam rangkaian wahyu terdahulu atau surat tertentu. Diriwayatkan oleh al-Tirmīdzi: ketika Nabi menerima wahyu, dia memanggil sebagian sekretarisnya dan bersabda: "letakkanlah (ayat) ini dalam surat ini setelah disebut ayat ini".<sup>51</sup> Al-Suyūthi juga mengungkapkan satu riwayat dari Zayd: "Kami biasa menyusun al-Qur'an dari catatan-catatan kecil dengan disaksikan oleh Nabi".<sup>52</sup> Riwayat-riwayat seperti di atas pada dasarnya menunjukkan bahwa penggabungan unit-unit wahyu atau penempatannya dalam surat-surat al-Qur'an dilakukan atas petunjuk Nabi atau bersifat *tawqīfi*.<sup>53</sup>

Pada masa Nabi, para sahabat sudah memiliki catatan-catatan wahyu atau *mushaf* pribadi. Di antara yang paling terkenal adalah *mushaf* milik Ibn Mas'ūd, Ubay ibn Ka'b dan Zaid ibn Tsābit. Adapun

---

<sup>50</sup> al-Suyuthi, *al-Itqān...*, h.60-61.

<sup>51</sup> Muhammad ibn Nabi Muhammad SAW. Abu Syahbah, *al-Madkhal li Dirāsāt al-Qur'ān al-Karīm*. (Bairut: Dar al-Jaili, 1992), h. 301.

<sup>52</sup> al-Suyuthi, *al-Itqān...*, h. 59.

<sup>53</sup> *Tawqīfi*: berdasarkan ketetapan dari Nabi yang diajarkan oleh Jibril. Dengan kata lain bersifat dogmatis.

sahabat lainnya yang memiliki *mushaf* di antaranya, ‘Umar ibn Khattāb, ‘Ali ibn Abī Thālib, Ibn ‘Abbās, ‘Āisyah, Ḥafṣah dan Ummu Salmah.<sup>54</sup>

Dengan demikian, dapat ditarik sebuah anggapan bahwa pada masa kehidupan Nabi, seluruh al-Qur’an telah tersedia dalam bentuk tulisan. Tetapi Nabi tidak mengumpulkan catatan-catatan tersebut dalam satu kumpulan yang resmi dan lengkap sebagaimana sebuah riwayat yang dinisbatkan kepada Zaid: “Nabi wafat dan al-Qur’an belum dikumpulkan dalam satu *mushaf* tunggal”.<sup>55</sup>

#### 4. Pengumpulan al-Qur’an Pasca Nabi

Dalam sejumlah riwayat dikemukakan ‘Ali ibn Abī Thālib sebagai pengumpul pertama al-Qur’an pada masa Nabi berdasarkan perintah Nabi sendiri. Diriwayatkan bahwa suatu saat Nabi pernah berujar kepada ‘Ali: “Hai ‘Ali, al-Qur’an ada di belakang tempat tidurku, (tertulis) di atas *ṣuhuf*, sutera dan kertas (lembaran kain atau lainnya). Ambil dan kumpulkanlah, jangan sia-siakan seperti orang Yahudi menyia-nyiakan Taurat”. Disebutkan kemudian, ‘Ali menuju ke tempat itu dan membungkus bahan-bahan tersebut dengan kain berwarna kuning, kemudian disegel.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> ‘Ali ibn Nabi Muhammad SAW. ibn Nabi Muhammad SAW. al-Shellabi, al-Sirah al-Nabawiyah. ‘Ardhun Waqai’ wa Tahlil Ahdats, (t.tp.: t.p, 2004), Cet. I, h. 9.

<sup>55</sup> Ibn Hajar al-‘Asqalani, *Fath al-Bāri*, (Bairut: Dar al-Fikr, t.th), Jilid XIII, h. 12.

<sup>56</sup> Abu ‘Abd Allah al-Zanjani, *Tarikh al-Qur’an*, (Cairo: Mathba’ah Lajnah al-Ta’lif wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1935), h. 66.

Riwayat lainnya yang beredar secara luas di kalangan Syi'ah menegaskan 'Ali sebagai orang pertama yang mengumpulkan al-Qur'an setelah wafatnya Nabi. Bentuk riwayat yang diterima secara luas mengenai pengumpulan 'Ali ini adalah bahwa segera setelah wafatnya Nabi, ketika para sahabat tengah sibuk memilih penerusnya, 'Ali mengurung diri di rumahnya dan bersumpah tidak akan keluar rumah sebelum mengumpulkan bahan-bahan al-Qur'an ke dalam sebuah *mushaf*. Kesibukan 'Ali ini memunculkan desas-desus karena ia tidak keluar untuk bersumpah setia (*bay'at*) kepada khalifah yang baru terpilih, Abū Bakr. 'Ali kemudian menjelaskan sumpahnya yang membuatnya tidak turut serta dalam *bay'at*. Ketika pengumpulan wahyu selesai digarapnya, ia mengepak kumpulan tersebut di atas punggung unta dan membawa ke depan para sahabat sembari berkata: "Inilah al-Qur'an yang telah saya kumpulkan".<sup>57</sup>

Kumpulan al-Qur'an lainnya yang diduga digarap segera setelah wafatnya Nabi adalah *mushaf* Salim ibn Ma'qil (633 M). Seperti diinformasikan dalam sejumlah riwayat, Salim merupakan salah seorang dari sejumlah sahabat yang mendapat rekomendasi Nabi untuk mengajarkan al-Qur'an kepada kaum muslimin.<sup>58</sup> Pemunculan namanya dalam jajaran sahabat yang menghimpun al-Qur'an pada masa Nabi dan dalam daftar *qurrā'* yang awal barangkali lantaran rekomendasi tersebut. Sebagaimana 'Ali, segera setelah wafatnya

---

<sup>57</sup> Sulaiman ibn al-Asy'ats al-Sajastani Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, (Riyadh: Maktabah al-Bawariq, t.th.), Cet. I, h. 10.

<sup>58</sup> al-'Asqalani, *Fath al-Bāri*..., h. 52.

Nabi, Salim bersumpah tidak akan meninggalkan rumahnya sebelum selesai mengumpulkan al-Qur'an secara tertulis, dan karena itu, ia dipandang sebagai orang pertama yang secara aktual mengumpulkan material-material wahyu ke dalam satu kumpulan.<sup>59</sup>

Riwayat yang paling populer di kalangan ilmuan muslim tentang pengumpulan pertama al-Qur'an secara tertulis adalah pada masa kekhalifahan Abū Bakr. Sebelumnya, al-Qur'an belum terhimpun dalam satu *muṣḥaf*, sekalipun terdapat fragmen-fragmen wahyu yang berada dalam kepemilikan sejumlah sahabat. Tentang pengumpulan al-Qur'an pada masa pemerintahan Abū Bakr, riwayat versi mayoritas, salah satunya adalah yang diriwayatkan al-Bukhāri (w. 870 M) berikut ini:

Dari Zaid ibn Tsabit, dia berkata: “Abū Bakr memberitahukan kepadaku tentang orang yang gugur dalam pertempuran Yamāmah, sementara ‘Umar berada di sampingnya. Abū Bakr berkata: ‘Umar telah datang kepadaku menceritakan bahwa peperangan Yamāmah telah mengakibatkan gugurnya banyak penghafal al-Qur'an, dan aku (‘Umar) khawatir akan berguguran pula para penghafal lainnya dalam peperangan-peperangan lain sehingga mungkin banyak bagian al-Qur'an akan hilang. ‘Umar meminta agar aku memerintahkan untuk mengumpulkan al-Qur'an. Lalu aku berkata pada ‘Umar: Bagaimana mungkin aku melakukan sesuatu yang tidak pernah dilakukan Rasulullah?, ‘Umar menjawab: Demi Allah ini merupakan hal baik. ‘Umar senantiasa mendesak aku untuk melakukan hal tersebut sampai akhirnya Allah melapangkan hatiku dan aku pahami maksud ‘Umar. Selanjutnya Zaid berkata: Kemudian Abū Bakr berkata kepadaku: Sesungguhnya kamu adalah pemuda yang cekatan dan aku tidak meragukan kemampuanmu; kamu dulu adalah penulis wahyu untuk

---

<sup>59</sup> al-Suyuthi, *al-Itqān...*, h. 59.



Rasulullah, kini telusurilah jejak al-Qur'an dan kumpulkanlah (ke dalam satu mushaf). Zaid berkata: Demi Allah, seandainya aku disuruh memindahkan gunung, maka pekerjaan ini tidak lebih berat dari perintah mengumpulkan al-Qur'an. Lalu aku berkata: Kenapa anda berdua (Abū Bakr dan 'Umar) melakukan sesuatu yang tidak pernah dilakukan Rasulullah?, maka Abū Bakr menjawab: Demi Allah, itu pekerjaan yang baik. Setelah berulang kali Abū Bakr mendesakku, akhirnya Allah melapangkan hatiku sebagaimana dilapangkannya hati Abū Bakr dan 'Umar. Aku kemudian mencari al-Qur'an yang tertulis di atas pelepah-pelepah kurma, batu-batu tulis, dan yang tersimpan (dalam bentuk hafalan) dalam dada-dada manusia, kemudian aku kumpulkan. Akhirnya aku temukan bagian akhir surat *al-Taubah* pada Abū Khuzaimah al-Anshāri, yang tidak aku dapatkan pada orang lain. Dan *ṣuḥuf* (yang telah dikumpulkan itu) berada di tangan Abū Bakr sampai wafatnya, lalu dipegang 'Umar semasa hidupnya, kemudian disimpan oleh Ḥafṣah binti 'Umar".<sup>60</sup>

## 5. Kodifikasi 'Utmān ibn 'Affān

Tidak berbeda dengan kisah pengumpulan pertama Zaid, terdapat beberapa riwayat tentang pengumpulan kedua al-Qur'an yang dilakukan Zaid pada masa khalifah 'Utmān ibn 'Affān. Riwayat yang paling tersebar dan diterima secara luas di kalangan umat Islam adalah riwayat dari Anas ibn Mālik. Namun keabsahan riwayat ini tidak sebaik riwayat yang berpengaruh dalam kisah pengumpulan Zaid yang pertama, karena mata rantai transmisinya berakhir kepada Anas ibn Malik ( 711 M/ 2 H), tidak kembali secara langsung kepada saksi mata peristiwa tersebut.

---

<sup>60</sup> al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ*..., h. 98.

Dalam riwayat yang diberitakan oleh Ibn Syihāb al-Zuhri dari Anas ibn Mālik, yang mengatakan kepadanya:

Hudzaifah al-Yamani menghadap ‘Utmān. Ia tengah memimpin penduduk Siria dan Irak dalam suatu ekspedisi militer ke Armenia dan Azerbaijan. Hudzaifah merasa cemas oleh pertengkaran mereka (penduduk Siria dan Irak) tentang bacaan al-Qur’an. Maka berkatalah Hudzaifah kepada ‘Utmān: “Wahai *Amīr al-Mu’minin*, selamatkanlah umat ini sebelum mereka bertikai tentang Kitab (Allah), sebagaimana yang telah terjadi pada umat Yahudi dan Nasrani pada masa lalu”. Kemudian ‘Utmān mengirim utusan kepada Ḥafṣah dengan pesan: “Kirimkanlah kepada kami *ṣuḥuf* yang ada di tanganmu, sehingga bisa diperbanyak serta disalin ke dalam *muṣḥaf-muṣḥaf*, dan setelah itu akan dikembalikan kepadamu”. Ḥafṣah mengirim *ṣuḥuf* nya kepada ‘Utmān, yang kemudian memanggil Zaid ibn Tsābit, ‘Abd Allāh ibn Zubair, Sa’d ibn al-‘Āṣ, dan Abd al-Rahmān ibn Ḥārith ibn Hisyām, dan memerintahkan mereka untuk menyalinnya menjadi beberapa *muṣḥaf*. ‘Utmān berkata kepada tiga orang Quraisy (dalam tim) itu: “Jika kalian berbeda pendapat dengan Zaid mengenai al-Qur’an, maka tulislah dalam dialek Quraisy, karena al-Qur’an diturunkan dalam bahasa mereka”. Mereka mengikuti perintah tersebut, dan setelah berhasil menyalin *ṣuḥuf* itu menjadi beberapa *muṣḥaf*, ‘Utmān mengembalikannya kepada Ḥafṣah. *Muṣḥaf-Muṣḥaf* salinan yang ada kemudian dikirim ke setiap wilayah dengan perintah agar seluruh rekaman tertulis al-Qur’an yang ada, dibakar habis.

Al-Zuhri menambahkan, Khārijah ibn Zaid mengatakan kepadanya bahwa dia mendengar Zaid ibn Tsābit berkata: “Terlupakan olehku sebuah ayat dari surat *al-Aḥzāb* ketika kami menyalin al-Qur’an, dan saya sering mendengar Rasulullah membacanya. Kami lalu mencarinya dan menemukan ayat tersebut pada Khuzaimah al-Anṣārī (yaitu surat 33: 23).

Kemudian kami memasukkannya ke dalam tempat yang tepat di dalam surat itu”.<sup>61</sup>

Sebagaimana yang diberitakan dalam riwayat di atas, pengumpulan al-Qur’an pada masa ‘Utsmān ibn ‘Affān dilakukan oleh sebuah komisi yang terdiri dari empat orang. Yang pertama dan merupakan ketua komisi pengumpulan adalah Zaid ibn Tsābit (45 H/ 665 M). Sedangkan anggota komisi lainnya adalah ‘Abd Allāh ibn Zubair (692 M/ 73 H), Sa‘īd ibn al-‘Aṣ (678 M/ 9 H) dan Abd al-Raḥmān ibn Ḥārīts (633 M/ 12 H).

Seperti terlihat dalam latar belakang kodifikasi ‘Utsmān, pengumpulan pada masa itu terkait erat dengan perbedaan bacaan di kalangan pasukan muslimin yang direkrut dari Siria dan Irak. Kemungkinan besar, riwayat pertama yang menyebutkan eksistensi 4 salinan *muṣḥaf*, tiga di antaranya dikirim ke Kufah, Basrah dan Damaskus, merupakan yang paling sesuai dengan latar belakang kodifikasi tersebut. Selain itu, dalam riwayat pengumpulan ‘Utsmān, yang ditonjolkan sebagai pusat perhatian ketika itu adalah bagaimana mengakhiri pertikaian di dalam pasukan muslimin tentang bacaan al-Qur’an.

## **6. Perkembangan Tanda Bantu Pembacaan Muṣḥaf al-Qur’an**

Ketika kekuasaan politik Islam semakin meluas dan semakin banyak orang non-Arab memeluk Islam, berbagai kekeliruan dalam pembacaan teks al-Qur’an di kalangan pemeluk baru Islam semakin

---

<sup>61</sup> al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ*..., h. 99.

merebak. Akhirnya, penguasa politik Islam mengambil keputusan untuk melakukan penyempurnaan terhadap *rasm* al-Qur'an, dan langkah aktual penyempurnaannya telah dilakukan oleh sejumlah ilmuan muslim awal.

Sebuah kasus yang mendorong penyempurnaan berupa *tasykīl* dalam tulisan al-Qur'an adalah sebuah peristiwa ketika Abū al-Aswad al-Du'ali (605-688 M) mendapati seseorang yang salah dalam membaca ayat ketiga surat *Barā'ah* (*al-Taubah*)<sup>62</sup>, sehingga berakibat merubah maksud ayat tersebut. Peristiwa itu mendorong khalifah 'Ali ibn Abī Thālib memerintahkan al-Du'ali menyusun teori-teori

---

<sup>62</sup> Ayat tersebut berbunyi: ”إِنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ”. Artinya: “...bahwa Allah dan rasul-Nya berlepas diri dari orang-orang musyrik. Al-Du'ali mendengar orang tersebut membaca “ إِنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ ”. Kata-kata tersebut dapat diartikan: “...bahwa Allah berlepas diri dari orang-orang musyrik dan rasul-Nya...”. Perbedaan pembacaan antara *rasūluhu* dan *rasūlihi* menghasilkan pemaknaan yang sangat berbeda.

pembacaan tulisan Arab atau yang dikenal dengan ilmu *Nahw* pada umumnya,<sup>63</sup> dan tentunya tulisan al-Qur'an khususnya.<sup>64</sup>

Dalam sistem *tasykīl* al-Du'ali, tanda vokal *a* (*fathah*) adalah sebuah titik di atas huruf, untuk vokal *i* (*kasrah*) adalah sebuah titik di bawah huruf, dan untuk titik di sela-sela atau di depan huruf adalah tanda vokal *u* (*dhammah*), dua titik untuk vokal rangkap (*tanwīn*), sedangkan konsonan mati (*sukūn*), tidak dibubuhkan tanda apapun. Menurut sebagian riwayat, tidak seluruh huruf dalam *mushaf* diberi tanda vokal. Tanda-tanda ini hanya dicantumkan pada huruf-huruf terakhir tiap kata, atau pada huruf-huruf tertentu yang memungkinkan terjadinya kekeliruan bacaan.

---

<sup>63</sup> Timbulnya ide al-Du'ali untuk menyusun teori-teori bahasa Arab tidak hanya dilatar belakangi peristiwa di atas. Dia juga menemukan puterinya salah dalam mengucapkan sebuah ungkapan. Dikabarkan ketika puterinya menatap langit, al-Du'ali mendengar puterinya mengatakan: “ما أعجب السماء”. Al-Du'ali bertanya kepada puterinya apakah maksud ucapannya menanyakan keindahan langit (*istifhām*/ kalimat tanya). Puterinya menjawab bahwa maksud dari ucapannya adalah menyatakan kekaguman terhadap keindahan langit (*ta'ajjub*/ kalimat untuk menyatakan kekaguman). Kemudian, al-Du'ali memberikan koreksi, jika yang dimaksud adalah *ta'ajjub*, maka ucapan yang benar adalah: “*mā a'jaba al-samā'*!”, menggunakan kata *a'jaba* bukan *ajabu*.

Dari dua peristiwa di atas, dikabarkan bahwa pembahasan pertama kali dalam ilmu *Nahw* adalah bab *ta'ajjub, fi'l* (kata kerja), *fā'il* (subyek) dan *maf'ūl* (obyek). Lihat: Sya'iqi Dhayf, *al-Madāris al-Nahwiyyah*, (Cairo: Dar al-Ma'arif, 1976), h. 15.

<sup>64</sup> 'Abd Allah ibn Husain al-'Akbari, *al-Tibyān fī I'rāb al-Qur'ān*, (Bairut: Dar al-Fikr, 2001), Jilid I, h. 4.

Sehubungan dengan tanda-tanda pembeda konsonan, dikabarkan bahwa upaya pengenalannya pada aksara Arab mulai dilakukan pada masa pemerintahan khalifah ‘Abd al-Mālik ibn Marwān (685-705 M) dari dinasti Umayyiah. Gubernur Irak, al-Hajjāj ibn Yūsuf (w. 714 M), demi melihat berbagai kesalahan pembacaan al-Qur’an yang terjadi di masyarakat Islam, menugaskan dua ahli bahasa terkenal ketika itu, Naṣr ibn ‘Aṣim (w. 708 M) dan Yahya ibn Ya’mur (w. 747 M) (keduanya adalah murid al-Du’ali), untuk melanjutkan pekerjaan gurunya menyempurnakan aksara Arab, khususnya dalam mengupayakan pembedaan konsonan-konsonan berbentuk sama dalam aksara Arab. Kedua ahli bahasa ini kemudian memperkenalkan titik-titik pembeda konsonan atau yang lebih dikenal dengan *i’jam*.

Pemberian *i’jam* dalam aksara Arab khususnya al-Qur’an dapat diilustrasikan sebagai contoh berikut: bentuk tulisan (ح) *ḥā’*, supaya bisa dibaca (خ) *khā’*, diberi satu titik di atasnya, atau satu titik di bawahnya untuk melambangkan konsonan (ج) *jīm*, dan bentuk dasar huruf yang tidak bertitik mempresentasikan konsonan (ح) *ḥā’*. Titik-titik tanda *i’jam* ini diwarnai dengan tinta yang sama untuk menulis bentuk huruf, sehingga bisa dibedakan dari titik-titik untuk vokalisasi teks yang diperkenalkan oleh al-Du’ali. Setelah melalui tahapan-tahapan penyempurnaan, terutama yang dilakukan oleh Aḥmad ibn Khalīl al-Farāhīdī (718-786 M), aksara Arab mencapai bentuk yang dikenal dewasa ini.

## 7. Sejarah Keragaman Bacaan al-Qur'an

Tradisi pembacaan al-Qur'an atau lazim disebut dengan *qir'at* telah diperkenalkan oleh Nabi sendiri. Selain Nabi sendiri yang tentunya memiliki kewenangan dalam mengajarkan al-Qur'an, dia juga memberikan kewenangan yang sama kepada para sahabat untuk mengajarkan al-Qur'an kepada orang lain maupun di kalangan mereka sendiri. Banyak riwayat yang menyebutkan bahwa Nabi merekomendasikan beberapa sahabat sebagai rujukan bacaan al-Qur'an. Nabi menyebut nama 'Abd Allāh ibn Mas'ūd, Sālim maulā Abī Ḥudzaifah, Mu'ādz ibn Jabal, dan Ubay ibn Ka'b.<sup>65</sup> Al-Dzahabi menyebutkan, ada beberapa sahabat lagi yang terkenal dengan bacaan al-Qur'annya selain keempat nama di atas, mereka adalah; 'Utmān ibn 'Affān, 'Ali ibn Abī Thālib, Zaid ibn Tsābit, Abū Dardā', dan Abū Mūsā al-Asy'ari.<sup>66</sup>

Meskipun mereka semua mendapatkan pengajaran al-Qur'an dari Nabi, namun berbagai riwayat mencatat bahwa bacaan al-Qur'an yang diajarkan beragam antara sahabat satu dengan sahabat lainnya. Dalam sebuah riwayat dikisahkan ketika 'Umar ibn Khattāb dan Hisyām ibn Hākim berselisih bacaan tentang sepotong ayat dalam surat *al-Furqān* walaupun sama-sama pernah belajar langsung dari Nabi. 'Umar bertanya kepada Hisyām siapa yang telah mengajarkannya. Hisyām menjawab bahwa yang mengajarkannya

---

<sup>65</sup> Al-Bukhari, *Sahih...*, h. 102.

<sup>66</sup> Al-Qaththan, *Mabahits...*, h. 170.

adalah Nabi Nabi Muhammad SAW..<sup>67</sup> Kejadian serupa juga dialami oleh Ubay ibn Ka‘b.<sup>68</sup> Dari dua riwayat tersebut menunjukkan meskipun Nabi mengajarkan bacaan al-Qur’an yang beragam kepada para sahabat, namun tidak ada seorang sahabatpun yang berani mengada-ada bacaan al-Qur’an, semua bacaan sekecil apapun merupakan ajaran yang berasal dari Nabi.

Riwayat di atas juga membuktikan bahwa beragam bacaan terhadap al-Qur’an telah ada semenjak Nabi masih hidup dan mendapat kewenangan darinya. Dalam literatur Islam, perbedaan dalam tradisi pembacaan al-Qur’an dikenal dengan *sab‘at aḥruf* (tujuh *aḥruf*). Beberapa riwayat yang menunjukkan pewahyuan al-Qur’an dalam tujuh *aḥruf* di antaranya; Ibn ‘Abbās berkata bahwa Nabi pernah bersabda: “Jibril membacakan al-Qur’an kepadaku dalam satu *ḥarf*, tetapi aku menolaknya. Dan aku terus memohon kepadanya agar ditambahkan, maka dia menambahkannya hingga akhirnya mencapai tujuh *aḥruf*.”<sup>69</sup> Al-Suyūthi menyebutkan bahwa riwayat yang menyatakan al-Qur’an turun dalam tujuh *aḥruf*, diriwayatkan oleh dua puluh orang sahabat, sehingga riwayat ini dinilai *mutawātir*.<sup>70</sup>

Meskipun tujuh *aḥruf* merupakan inti dari perbedaan pembacaan al-Qur’an, tidak ada kesepakatan di antara para ilmuwan muslim tentang maksud dari tujuh *aḥruf* tersebut. Al-Suyūthi mencatat bahwa penafsiran yang berkembang di kalangan ilmuwan muslim

---

<sup>67</sup> Al-Bukhari, *Shahih...*, h. 100.

<sup>68</sup> Muslim, *Shahih...*, h. 202.

<sup>69</sup> Al-Bukhari, *Sahih...*, h. 100.

<sup>70</sup> Al-Suyuthi, *al-Itqan...*, h. 45.



tentang makna tujuh *aḥruf* ini tidak kurang dari empat puluh pendapat.<sup>71</sup> Beberapa penjelasan berikut dipilih dari penjelasan-penjelasan paling populer di kalangan ilmuan muslim.

Sebagian ilmuan muslim di antaranya Ibn Mas‘ūd menjelaskan pengertian *sab‘at aḥruf* dengan *al-abwāb al-sab‘ah* (tujuh bab) yang dengannya al-Qur’an turun. Ketujuh segi ini berkaitan dengan perintah, larangan, janji, ancaman, perdebatan, kisah masa lalu, dan perumpamaan. Penjelasan ini jelas bertabrakan dengan hadis-hadis tentang tujuh *aḥruf* yang menyiratkan perbedaan bacaan al-Qur’an sebagai kemudahan bagi kaum muslimin.

Pemaknaan tujuh *aḥruf* berikutnya adalah tujuh dialek (*lahjah*) yang berbeda. Pendapat ini didukung oleh Abū ‘Ubaid al-Qāsim ibn Salām, Aḥmad ibn Yaḥya al-Tsa’labi, dan Abu Bakr al-Bāqilāni. Tujuh dialek tersebut adalah *Quraisy*, *Hudzail*, *Tsāqif*, *Hawāzin*, *Kinānah*, *Tamīm* dan *Yaman*. Menurut penjelasan ini, jika ketujuh dialek tersebut berbeda dalam mengungkapkan suatu makna, maka al-Qur’an diturunkan dengan sejumlah lafaz yang sesuai dengan dialek-dialek tersebut. Penjelasan ini juga tidak cocok dengan riwayat tentang ‘Umar dan Hisyām yang disitir di atas.

Pandangan lain yang banyak dikecam oleh banyak ilmuan muslim di antaranya Ibn al-Jazari adalah pemaknaan tujuh *aḥruf* sebagai *al-qirā‘at al-sab‘i* (tujuh bacaan), khususnya yang dihimpun oleh Ibn Mujāhid. Al-Suyūthi mengutip pandangan Abū Syāmah yang menegaskan bahwa pemaknaan semacam itu lebih menunjukkan

---

<sup>71</sup> Al-Suyuthi, *al-Itqan...*, h. 47.

kebodohan yang memalukan.<sup>72</sup> Dalam kenyataannya, ragam bacaan yang eksis di kalangan kaum muslimin melebihi angka tersebut, sekalipun para ilmuwan muslim tidak bersepakat tentang keabsahannya.

Sementara sejumlah ilmuwan muslim lain seperti al-Qādhī ibn ‘Iyādh memaknai tujuh *aḥruf* merujuk kepada suatu bilangan yang tidak tertentu banyaknya. Tujuh *aḥruf* di sini bermakna bahwa al-Qur’an dapat dibaca dalam berbagai cara. Keberagaman cara pembacaan al-Qur’an ini, membolehkan pembacanya mengganti suatu kata dengan kata-kata lain yang memiliki makna senada. Tetapi, penggantian ini tentunya bisa mencakup jumlah yang sangat banyak dan mungkin mencakup keseluruhan kata yang ada di dalam suatu ayat. Karena itu, pemaknaan tujuh *aḥruf* semacam ini terlihat tidak logis.<sup>73</sup>

Lantaran berbagai argumen yang kurang meyakinkan dalam penafsiran tujuh *aḥruf*, al-Suyūthī menyimpulkan bahwa *sab‘at aḥruf* termasuk masalah *mutasyābih*<sup>74</sup> dan memiliki makna yang bermacam-macam. Makna-makna tersebut saling melengkapi satu sama lain. Ibnu Ḥibban berpendapat bahwa terdapat tiga puluh lima pembahasan dari para ilmuwan muslim tentang turunnya al-Qur’an dalam *sab‘at aḥruf* dan maknanya saling menyerupai satu dengan yang lain. Semuanya memiliki unsur kemungkinan dan saling melengkapi.

---

<sup>72</sup> Al-Suyuthi, *al-Itqan...*, h. 82.

<sup>73</sup> Abduh Zulfidar Akah, *Al-Qur’an dan Qira’at*, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1996), h. 92-103.

<sup>74</sup> *Mutasyābih* adalah: perkara-perkara yang tersembunyi dan hanya Allah yang mengetahuinya.

Kebanyakan pendapat di atas menampilkan riwayat tentang ‘Umar dan Hisyām. Mereka berdua tidak berselisih pendapat tentang tafsir al-Qur’an dan tidak pula hukumnya, mereka hanya berselisih dalam bacaan.<sup>75</sup>

Seiring dengan bertambah luasnya daerah kekuasaan Islam, banyak para sahabat berdakwah ke berbagai daerah untuk mengajarkan al-Qur’an, sedang mereka sendiri membaca al-Qur’an menurut yang mudah bagi mereka, sebagaimana riwayat-riwayat tentang *sab‘at aḥruf*. Dampak dari keberagaman bacaan al-Qur’an para sahabat adalah beragam pula tiap-tiap penduduk masing-masing daerah dalam membaca al-Qur’an sesuai dengan apa yang diajarkan sahabat kepada mereka. Penduduk Siria membaca dengan bacaan Ubay ibn Ka‘b, bacaan Ibn Mas‘ūd menjadi populer di Kufah, penduduk Basrah menggunakan bacaan Abū Mūsā al-Asy‘ari, penduduk Himsa akrab dengan bacaan ‘Ubādah ibn Sāmīth, dan bacaan Abū Dardā’ digunakan di Damaskus.<sup>76</sup>

Perbedaan bacaan al-Qur’an di antara para penduduk wilayah Islam ini hampir saja membuat perpecahan di kalangan umat Islam sendiri. Sebagaimana keterangan dari Anas ibn Mālik tentang kodifikasi al-Qur’an pada masa ‘Utsmān, peristiwa tersebut membuat ‘Utsmān menyeragamkan *muṣḥaf* al-Qur’an dan mengirimkannya ke berbagai daerah sebagai *muṣḥaf* yang memiliki keabsahan dari khalifah, juga mengirimkan ahli *qirā’at* seraya memerintahkan untuk

---

<sup>75</sup> Al-Suyuthi, *al-Itqan...*, h. 152.

<sup>76</sup> Akaha, *al-Qur’an dan...*, h. 37.

membaca al-Qur'an sesuai dengan bacaan para ahli *qirā'at* tersebut.<sup>77</sup> Para utusan tersebut adalah; 'Ammār ibn 'Abd al-Qais, diutus dengan membawa *muṣḥaf* sebagai pegangan penduduk Basrah; Abū 'Abd al-Rahmān al-Sulami, diutus membawa *muṣḥaf* pegangan penduduk Kufah; dan al-Mughīrah ibn Abī Shihāb al-Makhzūmi, diutus dengan membawa *muṣḥaf* pegangan penduduk Siria.<sup>78</sup>

Pada abad kedua hijriyah, studi *qirā'at* telah berkembang pesat, sebagaimana perkembangan ilmu-ilmu yang lain seperti fiqh, tafsir, bahasa, dan sebagainya. Pada masa inilah muncul murid-murid para *tābi'īn*<sup>79</sup> maupun *tābi' al-tābi'īn*<sup>80</sup> yang menjadi rujukan bacaan al-Qur'an di masing-masing wilayah Islam. Di Madinah, kaum muslimin mengikuti bacaan Abū Ja'far Yazīd ibn Qa'qa' (745 M) dan Nāfi' ibn Abī Na'im (785 M). Penduduk Makkah mengikuti bacaan 'Abd Allāh Ibn Katsīr (737 M) dan Muhammad ibn Muhaisin (740 M). Di Kufah, bacaan al-Qur'an yang populer mengikuti bacaan 'Āṣim ibn Abī Najūd (744 M), Sulaimān al-A'masy (765 M), Ḥamzah (772 M), dan al-Kisā'i (804 M). Penduduk Basrah mengikuti bacaan al-Ḥasan al-Basri (728 M), Abū 'Amr (770 M), Yahya ibn al-Mubāarak (817 M), dan Ya'qūb al-Hadhrami (820 M). Di Siria, mengikuti bacaan 'Abd Allāh Ibn 'Āmir (738 M).

---

<sup>77</sup> Al-Bukhari, *Sahih...*, h. 99.

<sup>78</sup> Muhammad 'Abd al-'Adzim al-Zarqani, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Bairut: Mansyurat al-'Asyr al-Hadits, 1973), Jilid I, h. 413.

<sup>79</sup> *Tābi'īn* adalah orang-orang yang mengikuti, bertemu dan mendapatkan pengajaran dari sahabat.

<sup>80</sup> *Tābi' al-tābi'īn* adalah orang-orang yang mengikuti, bertemu dan mendapatkan pengajaran dari *tābi'īn*.

Masih dalam abad kedua hijriah, seiring dengan perkembangan *qirā'at* sebagai tata cara bacaan al-Qur'an melalui tradisi pembacaan, berkembang pula tata cara membaca *muṣḥaf* al-Qur'an yang dinamakan ilmu *Naḥw*. Sebagaimana sejarah perkembangan tanda bantu dalam mushaf al-Qur'an yang telah dibahas pada sub bab sebelumnya, ilmu *Naḥw* yang diteorikan pertama kali oleh Abū al-Aswad al-Du'ali, dimaksudkan untuk membantu orang Islam non Arab dalam membaca al-Qur'an yang kosong dari tanda bantu agar tidak salah dalam membaca al-Qur'an. Hubungan yang erat antara *Naḥw* dan *qirā'at* dapat dilihat dari karya awal ilmu *Naḥw* yang berjudul *Kitab fi al-Qirā'at*, ditulis oleh Yahyā ibn Ya'mur (746 M), salah satu murid al-Du'ali.<sup>81</sup>

Pada perkembangan lebih lanjut, para pakar ilmu *Naḥw* belakangan, dianggap oleh para pembela tradisi periwayatan al-Qur'an, sudah kebablasan dalam menerapkan teori-teorinya ke dalam pembacaan al-Qur'an. Tercatat nama 'Īsa ibn 'Umar al-Tsaqāfi (766 M), pakar *Naḥw* dari Basrah, guru al-Khalīl ibn Ahmad al-Farāhidi, memiliki sistem bacaan al-Qur'an sendiri.<sup>82</sup> Dalam sistemnya, dia mengupayakan pembacaan al-Qur'an yang sangat puritanik, biasa disebut *'alā qiyās al-'arabiyyah*, yang tentunya bermakna bahwa dia berusaha memperkenalkan ragam bacaan yang lebih selaras dengan

---

<sup>81</sup> Nabi Muhammad SAW. Ridha Zhabyan, *'Ulūm al-Lughat al-'Arabiyyah fi Āyāt al-Mu'jizāt*, (Bairut: Dar Ibn Hazm, 1997), Cet. I. 15.

<sup>82</sup> Al-Suyuthi, *al-Itqan...*, h. 136.

cita rasa kebahasaan, sekalipun bacaan tersebut tidak terdapat dalam tradisi *qirā'at* yang lazim.

Sebagai antitesa terhadap berkembangnya kecenderungan pakar *Naḥw*, pembela tradisi periwayatan al-Qur'an mulai berupaya untuk menghimpun ragam bacaan yang ditransmisikan dari generasi-generasi sebelumnya. Tokoh pertama paling berpengaruh dalam upaya tersebut adalah Abū 'Ubaid al-Qāsim ibn Salām (838 M), yang menghimpun sekitar dua puluh lima sistem *qirā'at*, dalam karyanya *al-Qirā'āt*. Menyusul Ahmad ibn Jabr ibn Nabi Muhammad SAW. al-Kūfi (871 M), yang menyusun suatu kitab tentang lima bacaan yang ada di kota-kota besar Islam ketika itu yakni Makkah, Madinah, Basrah, Kufah, dan Syam. Karyanya tersebut dinamakan *Kitāb al-Tsamāniah*. Setelah itu, al-Qādhi Ismā'īl ibn Ishāq al-Māliki (895 M) menulis suatu kitab tentang *qirā'at* yang menghimpun dua puluh ragam bacaan dengan judul *al-Jami'*. Khusus untuk *qirā'at* tujuh, penghimpunnya yang termasyhur adalah Ibn Mujāhid (w. 935 M.). Pada masa selanjutnya, Abū Bakr Muhammad ibn Ahmad ibn 'Umar al-Dājūni (935 M) menyusun suatu kitab tentang *qirā'at* yang berjudul *al-Qira'at al-Tsamāniah*.<sup>83</sup>

Pertentangan antara para pembela tradisi periwayatan al-Qur'an dan para pakar *Naḥw* terutama pembela bacaan '*alā qiyās al-'arabiyyah*, pada akhirnya menyeret penguasa saat itu untuk campur tangan di dalamnya. Para wazir dinasti 'Abbasiyyah, Ibn Muqlah (940

---

<sup>83</sup> Muhammad ibn Muhammad ibn al-Jazari, *al-Nasyr fī al-Qirā'āt al-'Asyr*, (Bairut: Dar al-Fikr, t.th.), Jilid I, h. 33.

M) dan Ibn ʿĪsā (945 M) membatasi dan menyepakati bahwa bacaan tujuh (*al-qirāʿat al-sabʿi*) yang dihimpun oleh Abū Bakr Ahmad ibn Mūsā ibn al-ʿAbbās ibn Mujāhid (935 M) sebagai bacaan otentik al-Qurʿan. Pada tahun 934 M, Abū Bakr Muhammad ibn Yaʿqūb ibn al-Hasan ibn Miqsam al-ʿAththar, terkenal dengan sebutan Ibn Miqsam (944 M), seorang pakar bahasa terkemuka di Baghdad, dalam suatu persidangan resmi di hadapan para pemegang kekuasaan, *fuqahāʿ*, dan *qurrāʿ*, dipersalahkan karena pandangannya bahwa seorang Muslim berhak memilih bacaan apa pun yang sesuai dengan kaidah kebahasaan dan memiliki makna yang masuk akal, meski tidak ada seorang pun yang pernah membaca seperti itu.<sup>84</sup>

Pada tahun berikutnya (935 M), ilmuwan muslim lainnya, Muhammad ibn Ahmad ibn Ayyūb ibn Syanabūdz (939 M), guru Ibn Miqsam, diadili wazir Ibn Muqla di depan para hakim, *fuqahāʿ*, dan *qurrāʿ* karena pandangannya yang membolehkan kaum muslimin menggunakan bacaan Ibn Masʿūd dan Ubay ibn Kaʿb. Dalam persidangan tersebut, dia diputus bersalah dan dihukum dera, serta dipaksa bertobat.<sup>85</sup>

Sistematika bacaan tujuh yang dihimpun oleh Ibn Mujāhid serta didukung oleh penguasa dan fatwa *fuqahāʿ*, mewakili bacaan-bacaan al-Qurʿan yang dipakai oleh beberapa wilayah Islam. Ia mengambil satu imam *qirāʿat* dari Madinah, Makkah, Basrah, dan Damaskus,

---

<sup>84</sup> Ibn Nadim, *al-Fihrisat li ibn al-Nadim*, (Bairut: Dar al-Maʿrifah, t.th.), Jilid I, h. 74.

<sup>85</sup> Ibn al-Nadim, *al-Fihrisat...*, h. 70.

serta tiga imam *qirā'at* dari Kufah. Setiap *qāri'* diambil dua periwayat bacaannya. Sistematika tersebut dapat ditabulasikan sebagai berikut:

|    | Wilayah  | <i>Qāri'</i>     | <i>Rāwi</i> Pertama | <i>Rāwi</i> Kedua   |
|----|----------|------------------|---------------------|---------------------|
| 1. | Madinah  | Nāfi' (814 M)    | Qālūn (835 M)       | Warsy (812 M)       |
| 2. | Makkah   | Ibn Katsīr (727) | Qunbul (903 )       | al-Bazzi (854)      |
| 3. | Damaskus | Ibn 'Āmir (736)  | Hisyām (859)        | Ibn Dzakwān (856)   |
| 4. | Basrah   | Abū 'Amr (770)   | al-Dūri (860)       | al-Sūsi (874)       |
| 5. | Kufah    | 'Āsim (744)      | Hafs (805)          | Syu'bah (809)       |
| 6. | Kufah    | Hamzah (772)     | Khalād (835)        | Khalaf (843)        |
| 7. | Kufah    | Al-Kisā'i (804)  | al-Dūri (860)       | Abū al-Hārith (854) |

Tidak semua ilmuan muslim menyepakati seleksi *qirā'at* yang disusun oleh Ibn Mujāhid di atas. Abū al-'Abbās ibn Ammar dan Abū Muhammad al-Makki, misalnya, mengecam Ibn Mujāhid karena membuang nama Ya'qūb, salah satu imam *qirā'at* sepuluh, dari jajaran *qirā'at* tujuh dan menggantikannya dengan al-Kisā'i.<sup>86</sup> Demikian pula dengan pembatasan Ibn Mujāhid terhadap bacaan otentik al-Qur'an yang terbatas hanya tujuh bacaan. Sejumlah ilmuan muslim lain seperti Ibn al-Jazari, mulai mengenalkan tiga *qurrā'*

---

<sup>86</sup> Ibn al-Jazari, *al-Nasyr...*, h. 82.



setelah *qurrā'* yang tujuh (*al-qirā'āt al-'asyr*), sebagai bacaan yang otentik sebagaimana *qirā'at* tujuh.

| No. | Wilayah | <i>Qurrā'</i>    | <i>Rāwi</i> Pertama | <i>Rāwi</i> Kedua |
|-----|---------|------------------|---------------------|-------------------|
| 1.  | Madinah | Abū Ja'far (747) | Ibn Wardan (777)    | Ibn Jammāz (786)  |
| 2.  | Basrah  | Ya'qūb (820)     | Ruwais (949)        | Rauh (848/9)      |
| 3.  | Kufah   | Khalaf (843)     | Ishāq (899)         | 'Idrīs (904)      |

Sejumlah ilmuan muslim lainnya seperti al-Bannā juga memunculkan empat *qurrā'* setelah tiga *qurrā'* yang sepuluh (*al-qirā'āt al-arba'at al-'asyr*). Empat *qurrā'* tersebut berikut para perawinya adalah<sup>87</sup>:

| No. | Wilayah | <i>Qurrā'</i>           | <i>Rāwi</i> Pertama | <i>Rāwi</i> Kedua |
|-----|---------|-------------------------|---------------------|-------------------|
| 1.  | Makkah  | Ibn Muhaisin (740)      | al-Bazzi            | Ibn Syanabūdz     |
| 2.  | Basrah  | al-Yazīdi (817)         | Ibn Hakam           | Ibn Farah         |
| 3.  | Basrah  | al-Hasan al-Basri (728) | Syujā'              | al-Dūri           |
| 4.  | Basrah  | al-A'masy (765)         | al-Mathū'i          | Abū al-Faraj      |

Tampaknya sistem *qirā'at* tujuh versi Ibn Mujāhid maupun nama-nama perawinya menjadi sistem standar dalam ilmu *Qirā'at*. Meski demikian, mata rantai yang dilewati oleh karya-karya sesudahnya hanya menyebut nama Ibn Mujāhid sebagai salah satu mata rantainya dalam dua riwayat saja. Dua riwayat tersebut adalah

---

<sup>87</sup> Ahmad ibn Nabi Muhammad SAW. al-Banna, *Iḥāf Fudhalā' al-Basyar*, (Bairut: 'Alam al-Kutub, 1987), Cet. I, Jilid I, h. 75-76.

*qirā'at* Ibn Katsīr yang diriwayatkan oleh Qunbul, dan *qirā'at* Abū 'Amr yang diriwayatkan oleh al-Dūri.

Sistem riwayat yang dijadikan patokan bagi karya-karya ilmu *qirā'at* setelahnya adalah bacaan yang diriwayatkan oleh Abu 'Amr 'Utmān ibn Sa'īd ibn 'Utmān ibn Sa'īd ibn 'Umar al-Dāni al-Umawi al-Qurthubi, atau yang lebih dikenal pada masanya dengan sebutan Ibn al-Sairafi al-Māliki. (1052 M) Sebuah karyanya yakni *al-Taisīr fī al-Qirā'āt al-Sab'i* menjadi pegangan bagi periwayatan al-Qur'an kemudian. Karya tersebut selanjutnya dikembangkan dengan bentuk *manzūmah*<sup>88</sup> oleh Abu al-Qāsim al-Qāsim ibn Fairuh ibn Khalaf ibn Ahmad al-Ra'īni al-Andalusi al-Syāthibi al-Dharīr (1193 M) dengan judul *Hirz al-Amāni wa Wajh al-Tahāni*. Dua karya di atas menjadi pedoman utama bagi *hujjat al-qirā'at*,<sup>89</sup> Syams al-Dīn Abū al-Khair Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad ibn 'Ālī ibn Yūsuf ibn al-Jazari al-Dimasyqi (1429 M) dalam menyusun karya-karya di bidang ilmu *qirā'at*. Setelah kurang lebih dua ratus tahun kemudian barulah muncul karya yang menambahkan empat imam *qirā'at* setelah sepuluh imam yang disebutkan oleh Ibn al-Jazari, yakni *Ithāf Fudhalā' al-Basyar bi al-Qirā'āt al-Arba'at al-'Asyar*, karya Syihāb al-Dīn Ahmad ibn Muhammad ibn Ahmad ibn 'Abd al-Ganī al-Bannā. (1705 M)

---

<sup>88</sup> *Manzūmah* adalah bait-bait syair yang biasanya berisi tentang teori-teori pengetahuan, banyak digunakan pada masa klasik Islam.

<sup>89</sup> *Hujjat al-qirā'at* maksudnya adalah tokoh yang menjadi panutan dalam ilmu *qirā'at*.

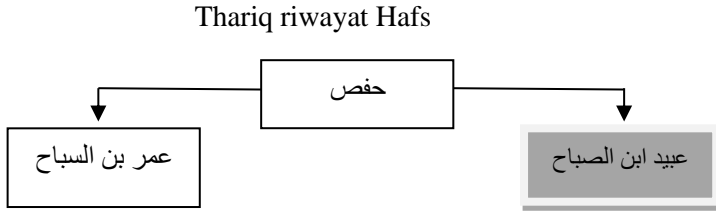
Keempat karya di atas menjadi pegangan dalam pembacaan al-Qur'an sampai pada awal abad XX. Namun dalam kenyataannya, hanya dua dari riwayat-riwayat bacaan di atas yang dicetak dan digunakan dewasa ini di dunia Islam. Versi pertama, riwayat Warsy 'an Nāfi', digunakan sejumlah kecil kaum muslimin di daerah barat dan barat laut Afrika, serta di Yaman. Sementara versi kedua, riwayat Hafs 'an 'Āsim, digunakan mayoritas kaum muslimin di hampir seluruh dunia Islam, termasuk Indonesia. Pencetakan al-Qur'an edisi standar Mesir atas perintah Raja Fu'ad pada tahun 1923 yang dicetak dengan standar riwayat Hafs 'an 'Āsim, dan dijadikan sebagai al-Qur'an standar percetakan di seluruh dunia sesudahnya, telah membuat riwayat tersebut menghegemoni di dunia Islam.<sup>90</sup>

### 8. Jalur Periwiyatan Bacaan Ḥafṣ

Sebagaiman sistematika *qirā'at* tujuh versi Ibn Mujāhid, yang membagi setiap *qāri'* ke dalam dua periwiyat, begitu pula jalur riwayat Ḥafṣ terbagi menjadi dua saluran, masing-masing saluran memiliki cabang yang diwakili oleh karya-karya yang memuat materi riwayat Ḥafṣ. Setidaknya terdapat lima puluh delapan cabang periwiyatan bacaan Ḥafṣ 'an 'Āsim. Cabang-cabang tersebut melalui dua bersaudara yang menjadi dua saluran utamanya yakni Abū Muhammad 'Ubaid ibn al-Sabāh ibn Sabīh al-Nahsyali al-Kūfi (849 M), dan Abū Ḥafṣ 'Amr ibn al-Sabāh ibn Sabīh al-Bagdādi al-Dharīr (835 M).

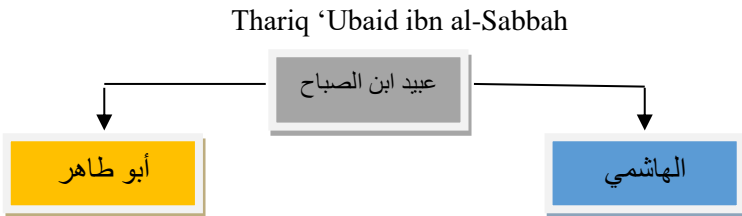
---

<sup>90</sup> Watt, *Introduction ...*, h. 49.



Bagan 1. Thariq Riwayat Hafṣ

ʿUbayd ibn al-Ṣabāḥ memiliki seorang murid utama yakni Abū al-ʿAbbās Ahmad ibn Sahal ibn al-Fairūzāni al-Usynāni (919 M), yang memiliki dua jalur yakni Abū al-Ḥasan ʿAli ibn Muhammad ibn Sālih ibn Dāwud al-Hāsyimi al-Basri al-Dharīr (970 M), dan Abu Thāhir ʿAbd al-Wājid ibn Abū Hāsyim al-Bagdādi.



Bagan 2. Dua Thariq ʿUbayd ibn al-Sabbah

Al-Hāsyimi memiliki empat saluran, masing-masing memiliki cabang yang menyimpan bacaan riwayat Ḥafṣ. Pertama adalah Abū al-Ḥasan Thāhir ibn ʿAbd al-Munʿim ibn ʿUbayd Allāh ibn Galbūn al-Halabi (1009 M) dalam karyanya *al-Tadzkirah*. Dari dia pula riwayat Ḥafṣ ditulis oleh muridnya yakni Abū ʿAmr al-Dāni dalam karyanya, *al-Taisīr fī al-Qirāʾāt Sabʿi*, dan bentuk *manzūmah*nya, *Hirz al-Amāni*, karya al-Syāthibi. Untuk mencapai al-Dāni, al-Syāthibi

melalui dua nama yakni Abū al-Hasan ‘Ali ibn Muhammad ibn Hudzail al-Andalusi (1168 M), kemudian Abū Dāwud Sulaimān ibn Najjāh al-Andalusi (1102 M). Selain tiga karya tersebut, terdapat satu karya lagi yang memuat riwayat Ḥafṣ dari cabang Thāhir ibn Galbun yakni *Talkhīs al-‘Ibārāt*, karya Abū ‘Ali al-Hasan ibn Khalaf ibn ‘Abd Allāh ibn Balīmah al-Hawāri al-Qairuwāni (1120 M). Namun Ibn Balīmah melalui satu nama untuk mencapai Ibn Galbūn, yakni Abū ‘Abd Allāh al-Qazwīni (w. ?).

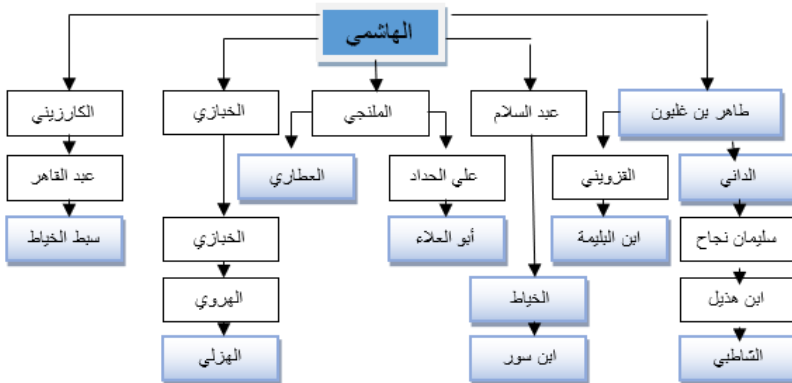
Kedua adalah Abū Ahmad ‘Abd al-Salām ibn al-Husain al-Basri (w. ?). Dia memiliki murid yang menulis riwayat Ḥafṣ yakni Abū al-Hasan ‘Ali ibn Muhammad ibn ‘Ali ibn Fāris al-Khiyāth al-Bagdādi (1058 M) dalam karyanya al-Jāmi‘. Juga dalam al-Mustanīr karya murid dari al-Khiyāth yakni Abū Thāhir Ahmad ibn ‘Ali ibn ‘Ubaid Allāh ibn ‘Umar ibn Suwār al-Bagdādi (1102 M).

Ketiga adalah Abū ‘Abd Allāh Ahmad ibn Muhammad ibn al-Husain ibn Yazdah al-Malanji (w. ?). Dia memiliki dua saluran yang merekam riwayat Ḥafṣ yakni Abū al-‘Alā’ al-Hasan ibn Ahmad ibn Muhammad al-‘Aththār al-Hamadāni (1173 M) dalam karyanya, *Gāyat al-Ikhtisār*, dan Abu al-Qāsim Yūsuf ibn ‘Ali ibn Jabārah ibn Muhammad ibn ‘Aqīl al-Huzli al-Magribi (1072 M) dalam karyanya, al-Kāmil. Namun Abū al-‘Alā’ melewati satu nama yakni Abū ‘Ali al-Haddād (w. ?).

Keempat adalah Abū al-Husain ‘Ali ibn Muhammad al-Khabāzi (w. ?). Dia hanya memiliki satu saluran yang merekam riwayat Ḥafṣ yakni al-Kāmil karya al-Huzli melalui satu nama, Abū Nasr Mansūr ibn Ahmad al-Harawi (w. ?).

Begitu juga cabang yang kelima dari al-Hāsyimi yakni Abū ‘Abd Allāh al-Kārzīni yang memiliki satu saluran, Abū Muhammad ‘Abd Allāh ibn ‘Ali ibn Ahmad ibn ‘Abd Allāh al-Bagdādi, atau yang lebih dikenal dengan Sibth al-Khiyāth (1146 M) dalam karyanya al-Mubhaj. Namun Sibth al-Khiyāth melalui satu nama yaitu al-Syarīf ‘Abd al-Qāhir (w. ?).

### Jalur al-Hasyimi



Bagan 3. Lima Jalur al-Hasyimi

Dari satu jalur yakni al-Hāsyimi, riwayat Ḥafṣ telah ditransmisikan melalui sepuluh saluran. Sedangkan dari jalur Abū Thāhir, riwayat Ḥafṣ ditransmisikan ke dalam empat belas saluran. Saluran-saluran tersebut dikelompokkan ke dalam empat cabang.

Pertama adalah jalur Abū al-Hasan ‘Ali ibn Ahmad al-Hamāmi (w. ?) yang memiliki delapan saluran. Masing-masing saluran adalah; Abū al-Qāsim ‘Abd al-Rahmān ibn Abū Bakr ‘Atīq ibn Khalaf al-Suqli, atau yang dikenal dengan Ibn al-Fahām (1122 M) dalam karyanya, al-Tajrīd. Dia melalui satu nama sebelum menuju al-Hamāmi, yakni Abū al-Hasan Nasr ibn ‘Abd al-‘Azīz ibn Ahmad al-Fārisi (1068 M). Selain kepada al-Fārisi, Ibn Fahām mendapatkan riwayat Ḥafṣ dari Abū Ishāq Ibrahim ibn Ismā’īl al-Māliki, yang mendapatkan riwayat tersebut dari Abū ‘Ali al-Hasan ibn Muhammad ibn Ibrāhīm al-Bagdādi al-Māliki (1046 M). Nama terakhir juga menulis sebuah karya memuat riwayat Ḥafṣ, yang berjudul al-Raudhah. Dan dia langsung meriwayatkannya dari al-Hamāmi. Saluran berikutnya adalah al-Kāmil, karya al-Huzli. Dia meriwayatkan bacaan Ḥafṣ selain melalui al-Harawi seperti telah disebut di atas, juga melalui Abū al-Fadhl al-Rāzi (w. ?). Berikutnya adalah al-Jāmi‘ karya Ibn al-Fāris yang melalui Abū al-Fadhl Rizq Allāh ibn ‘Abd al-Wahhāb al-Tamīmi (w. ?), dan al-Misbāh karya Abū al-Kiram al-Mubārak ibn al-Hasan ibn Ahmad ibn ‘Ali ibn Fathān al-Syahrāzūri al-Bagdādi (1155 M) melewati nama al-Syarīf Abū Nasr al-Hubāri (w. ?). Dua karya Abū al-‘Izzi Muhammad ibn al-Husain ibn Bandār al-Qalānisi al-Wāsithi (1127 M) yakni al-Irsyād dan al-Kifāyah al-Kubrā, melalui nama al-Hasan ibn al-Qāsim (w. ?). Karya terakhir dari jalur al-Hāmami adalah al-Tidzkār karya Abū al-Fath ‘Abd al-Wāhid ibn al-Husain ibn Ahmad ibn ‘Utmān ibn al-Syīthā al-Bagdādi (1053 M).

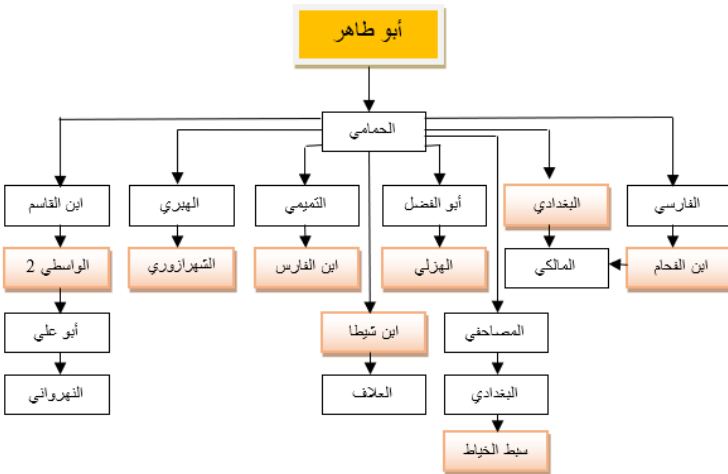
Kedelapan saluran tersebut yakni Ibn al-Syīthā, al-Hasan ibn al-Qāsim, al-Rāzi, Ibn Fāris, al-Hubāri, Rizq Allāh, al-Māliki, dan al-Fārisi, bermuara pada satu nama yakni al-Hamāmi.

Kedua adalah jalur Abū al-Faraj al-Nahrawāni (w. ?) yang memiliki dua saluran yakni dua karya al-Qalānisi di atas, melalui nama Abū ‘Ali al-Wāsithi. Ketiga adalah jalur Abū al-Hasan al-‘Alāf (w. ?) yang memiliki satu saluran yakni karya Ibn al-Syīthā di atas. Keempat adalah jalur Abū al-Faraj ‘Ubaid Allāh ibn ‘Umar ibn Muhammad ibn ‘Īsā al-Masāhifi al-Bagdādi (w. ?) memiliki satu saluran yakni al-Kifāyah karya Sibth al-Khiyāth yang melalui satu nama yakni Abū Bakr Muhammad ibn ‘Ali ibn Muhammad al-Bagdādi (w. ?).

Keempat jalur di atas yakni al-Hamāmi, al-Nahrawāni, al-‘Alāf, dan al-Masāhifi, mendapatkan riwayat Ḥafṣ dari Abū Thāhir. Jumlah keseluruhan saluran yang bersumber darinya adalah empat belas. Sedangkan dia dan al-Hāsyimi mendapatkan pengajaran dari al-Usynāni. Al-Usynāni mendapatkan bacaan riwayat Ḥafṣ dari salah seorang muridnya, ‘Ubaid ibn al-Sabāh. Sehingga saluran yang bersumber kepada ‘Ubaid ibn al-Sabāh dari kedua jalur di atas sebanyak dua puluh empat saluran.



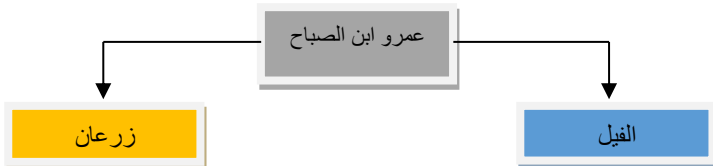
### Jalur Abu Thahir



Bagan 4. Jalur Abu Thahir via al-Hamami

‘Amr ibn al-Sabāh, memiliki dua murid yang mentransmisikan riwayat Ḥafṣ yakni Abū Ja’far Ahmad ibn Muhammad ibn Humaid al-Fāmi (901 M), atau yang lebih dikenal dengan julukan al-Fīl karena postur tubuhnya yang besar, dan Abū al-Hasan Zar‘ān ibn Ahmad ibn ‘Īsā al-Daqāq al-Bagdādi (902 M).

### Thariq ‘Amr ibn al-Sabbah



Bagan 5. Thariq ‘Amr ibn al-Sabbah

Al-Fīl memiliki dua jalur utama yakni Abu Bakr Ahmad ibn ‘Abd al-Rahman ibn al-Hasan ibn al-Bakhtari al-‘Ajli (w. ?), atau yang lebih dikenal dengan al-Wali, dan Abu al-Hasan Nabi Muhammad SAW. ibn Ahmad ibn al-Khalil al-‘Athar (w. ?).

Al-Wali memiliki dua cabang yaitu al-Hamāmi dan Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Ahmad al-Thabari (w. ?). Dari cabang al-Hamāmi muncul delapan saluran yang memuat riwayat Ḥafṣ. Al-Mustanīr karya Ibn Suwār memiliki tiga saluran menuju al-Hamāmi, yakni Abū ‘Ali al-Syarmaqāni, Abū al-Hasan al-Khiyāth, dan Abū ‘Ali al-‘Athār. Al-Kāmil karya al-Huzli memiliki satu saluran yakni Abū al-Fadhli al-Rāzi. Al-Kifāyah karya Abū al-‘Izzi al-Qalānisi memiliki satu saluran yakni Abū ‘Ali al-Wāsithi. Abū al-‘Izzi al-Qalānisi juga menjadi satu saluran bagi Gāyah al-Ikhtisār karya Abū al-‘Alā’. Al-Misbāh karya Abū al-Kiram memiliki satu saluran yakni Abū al-Husain Ahmad ibn ‘Abd al-Qādir ibn Muhammad ibn Yūsuf. Saluran terakhir dari al-Wali adalah al-Tidzkār karya al-Syīthā.

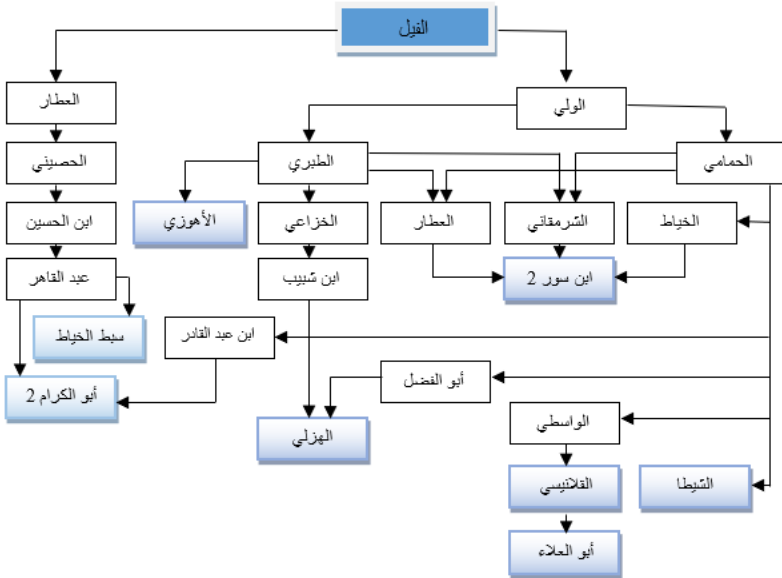
Dari cabang al-Thabari muncul empat saluran yang merekam riwayat Hafṣ. Al-Mustanīr karya Ibn Suwār memiliki dua saluran menuju al-Thabari yaitu Abū ‘Ali al-Syarmaqāni, dan Abū ‘Ali al-‘Athār. Al-Kāmil karya al-Huzli memiliki satu saluran yakni Abd Allāh ibn Syabīb melalui satu nama al-Khuzā‘i. Saluran terakhir dari al-Thabari adalah al-Wajīz karya Abū ‘Ali al-Hasan ibn ‘Ali ibn Ibrāhīm ibn Yazdād ibn Hurmūz al-Ahwazi (1054 M). Dari dua cabang yakni al-Wali dan al-Thabari muncul dua belas saluran yang merekam riwayat Ḥafṣ.

Sedangkan jalur Ibn al-Khalīl direkam oleh dua saluran yakni al-Mabhaj karya Sibth al-Khiyāth, dan al-Misbāh karya Abu al-Kiram. Kedua saluran tersebut melewati al-Syarīf ‘Abd al-Qāhir, kemudian Muhammad ibn al-Husain, selanjutnya Abū al-Thayyib ‘Abd al-Gaffār ibn ‘Abd Allāh ibn al-Basri al-Hasīni al-Kūfi. Dari kedua jalur tersebut, al-Fīl memiliki empat belas saluran.

Zar‘ān memiliki satu jalur utama yaitu Abū al-Hasan ‘Ali ibn Muhammad ibn Ahmad al-Qalānisi (w. ?) yang memecah menjadi enam cabang. Pertama adalah Abū al-Husain Ahmad ibn ‘Abd Allāh ibn al-Khudhri al-Sūsanjardi (w. ?), memiliki empat saluran yaitu al-Tajrīd karya Ibn al-Fahām, melalui satu nama yakni al-Fārisi. Al-Raudhah karya ‘Ali al-Māliki. Al-Misbāh karya Abū al-Kiram melalui satu nama yakni Abū Bakr Muhammad ibn ‘Ali al-Khiyāth. Nama terakhir juga menjadi perlintasan saluran Gāyah al-Ikhtisār karya Abū al-‘Alā’ dengan melalui satu nama Abū Mansūr Muhammad ibn ‘Ali ibn Mansūr al-Farrā (w. ?) di antara keduanya.

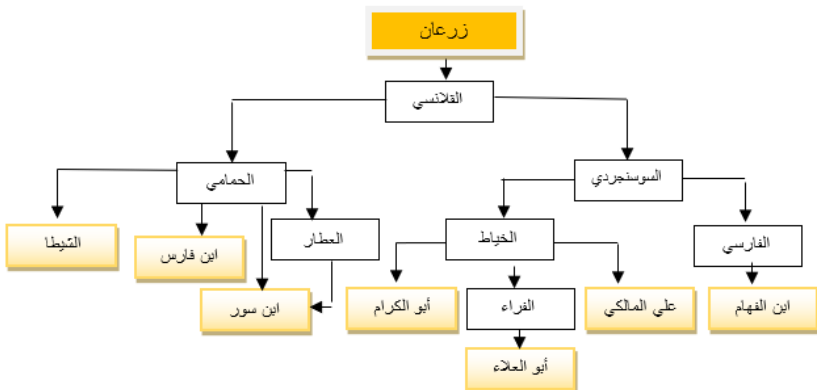
Kedua adalah al-Hamāmi yang memiliki empat saluran yaitu al-Tidzkār karya al-Syīthā. Al-Jāmi’ karya Ibn Fāris. Al-Mustanīr karya Ibn Suwār. Selain langsung kepada al-Hamāmi, Ibn Suwar juga melalui satu nama yaitu Abū ‘Ali al-‘Athār.

## Thariq al-Fil



Bagan 6. Thariq al-Fil via Jalur al-Hamami dan al-'Athar

## Thariq Zar'an

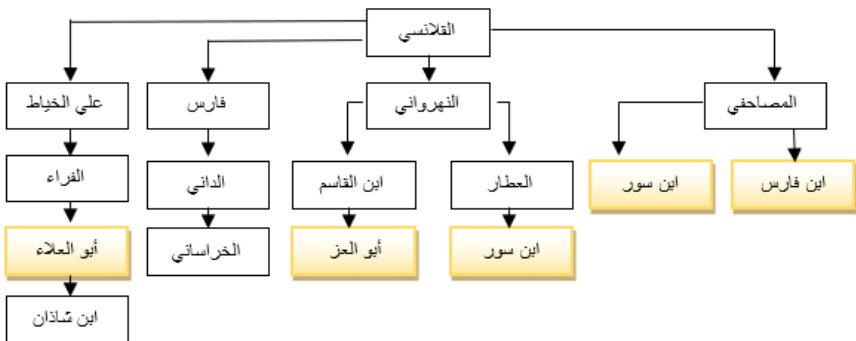


Bagan 7. Jalur al-Qalanisi via al-Susanjardi dan al-Hamami

Ketiga adalah al-Masāhifi yang memiliki dua saluran yaitu *Al-Jāmi‘* karya Ibn Fāris, dan *Al-Mustanīr* karya Ibn Suwār. Keempat adalah al-Nahrawāni yang juga memiliki dua saluran yaitu *Al-Kifāyah* karya Abū al-‘Izzi al-Qalānisi yang melalui satu nama yakni al-Hasan ibn al-Qāsim, dan *Al-Mustanīr* karya Ibn Suwār melalui satu nama yakni Abū ‘Ali al-‘Athār.

Kelima adalah Bakr ibn Syādzān al-Wā‘iz yang memiliki satu saluran yaitu *Gāyah al-Ikhtisār* karya Abū al-‘Alā’ dengan melalui dua nama yakni Abū Mansūr ibn al-Farrā, kemudian Abū Bakr Muhammad ibn ‘Ali al-Khiyāth. Keenam adalah ‘Abd al-Bāqi ibn al-Hasan al-Khurāsāni (w. ?) yang memiliki satu saluran yaitu al-Dāni melalui satu nama yakni Abū al-Fath Fāris.

#### Jalur al-Qalanisi



Bagan 8. Jalur al-Qalanisi via al-Masahifi, al-Nahrawani, Faris, ‘Ali al-Khiyath

Keenam cabang yaitu, al-Khurāsāni, Ibn Syādzān, al-Masāhifi, al-Hamāmi, al-Sūsanjardi, dan al-Nahrawāni, mendapatkan riwayat Hafs dari Abū al-Hasan ‘Ali ibn Muhammad ibn Ahmad al-Qalānisi. Dia mendapatkannya dari Abū al-Hasan Zar‘ān ibn Ahmad ibn ‘Īsā al-Daqāq al-Bagdādi. Sehingga Zar‘ān memiliki empat belas saluran.

Al-Fīl dan Zar‘ān mendapatkan riwayat Ḥafṣ dari ‘Amr ibn al-Sabāh ibn Sabīh al-Bagdādi al-Dharīr. Secara keseluruhan, saluran yang bersumber kepada ‘Amr berjumlah dua puluh delapan. ‘Amr bersama saudaranya, ‘Ubaid ibn al-Sabāh, keduanya adalah murid langsung Ḥafṣ. Jika saluran-saluran yang dimiliki oleh kedua bersaudara tersebut dijumlahkan, maka saluran-saluran yang bersumber kepada Ḥafṣ akan berjumlah lima puluh dua saluran.<sup>91</sup> Sedang kitab-kitab yang memuat riwayat Hafs dari dua thariq dan masing-masing thariq dua jalur, berjumlah tiga puluh lima kitab.<sup>92</sup>

## **B. Materi Pembacaan al-Qur’an**

Sejalan dengan proses pengajaran al-Qur’an, berkembang ilmu yang spesifik untuk pembacaan al-Qur’an yang dikenal sebagai ilmu *Qira’at*. Untuk menguasainya dibutuhkan tiga kemampuan yakni *Tajwīd*, *Murā’āt al-Ruwāt*, dan *Kaifiyyat al-Tilāwah*.

---

<sup>91</sup> Al-Jazari, *al-Nasyr...*, h. 152-158

<sup>92</sup> Taufiq Ibrahim Dhamrah, *Ahsan al-Bayan Syarh Thuruq al-Thayyibah bi Riwayat Hafs ibn Sulaiman*, (Amman: Maktabah al-Wathaniyyah, 2006), Cet. I, h. 42.

*Tajwīd* – dari kata *jawwada*, “membuat sesuatu menjadi lebih baik”. *Tajwīd* memberikan pedoman bagaimana membaca al-Qur’an secara tepat, benar, sempurna, dan bertujuan melindungi lidah melakukan kekeliruan dalam membaca *kalāmullāh*. *Murā’āt al-Ruwāt* mengatur agar tidak terjadi percampuran antara satu riwayat membaca al-Qur’an dengan riwayat lainnya. Sedangkan *Kaifiyyat al-Tilāwah* memberikan pedoman terhadap ritme bacaan.<sup>93</sup>

### 1. *Tajwīd dan Murā’āt al-Ruwāt*

Secara historis, pembacaan al-Qur’an – sebagaimana dituju dalam *Tajwīd* – telah dimulai pada masa awal Islam. Hal ini dikarenakan al-Qur’an diturunkan dengan ilmu *Tajwīd*, setidaknya itulah pendapat dari Ibn al-Jazari dalam *manzūmah*-nya.<sup>94</sup> Tulisan awal yang membahas tentang ilmu *Tajwīd* adalah sebuah karya Mūsā ibn ‘Ubaid Allāh ibn Yahyā al-Muqri’ al-Khāqāni al-Bagdādi (w. 325 H./ 936 M) berupa *manzūmah rā’iyyah*<sup>95</sup> yang terdiri dari 51 bait tentang ilmu *Tajwīd*. Sedangkan karya pertama berbentuk prosa dalam

<sup>93</sup> Al-Suyuthi, *al-Itqan...*, h. 85.

<sup>94</sup> *Manzūmah* tersebut berbunyi:

والأخذ بالتجويد حتم لازم # من لم يجود القرآن أثم لأنه به الإله أنزل # وهكذا به إينا وصل  
 “Mempraktekkan *Tajwīd* (dalam membaca al-Qur’an) adalah sebuah keharusan, barangsiapa yang tidak mentajwīdkan al-Qur’an maka dia berdosa”.

“Karena dengan *tajwīd*lah Tuhan menurunkan al-Qur’an, dan dengan *tajwīd* pula al-Qur’an sampai kepada kita”.

<sup>95</sup> *Manzūmah rā’iyyah* adalah bait-bait syair yang huruf akhir dari setiap baitnya adalah huruf *rā’* (ر).

ilmu *Tajwīd* adalah kitab *al-Ri'āyah* ditulis oleh Makki ibn Abī Thālib al-Qaisi (437 H./1045).<sup>96</sup>

Pembahasan paling awal dalam ilmu ini adalah masalah pengucapan huruf-huruf *hijāiyyah*. Pembahasan tentang pengucapan ini terbagi menjadi *makhārij al-hurūf*, dan *sifāt al-huruf*.<sup>97</sup> Secara umum, *makhārij al-hurūf* terbagi menjadi 5 yaitu; rongga mulut (*al-jauf*), tenggorokan (*al-halq*), lidah (*al-lisān*), dua bibir (*al-syafatain*), dan saluran hidung (*al-khaisyūm*), yang masing-masing mengeluarkan huruf-huruf yang berbeda.<sup>98</sup>

| No. | <i>Makhārij al-hurūf</i> | Bagian                   | Huruf     |
|-----|--------------------------|--------------------------|-----------|
| 1   | Rongga mulut             |                          | ا , و , ي |
| 2   | Tenggorokan              | Jauh ( <i>aqsā</i> )     | ء , هـ    |
|     |                          | Tengah ( <i>wasth</i> )  | ح , ع     |
|     |                          | Dekat ( <i>adnā</i> )    | خ , غ     |
| 3   | Lidah                    | Jauh ( <i>aqsā</i> )     | ك , ق     |
|     |                          | Tengah ( <i>wasth</i> )  | ج , ش , ي |
|     |                          | Pinggir ( <i>hāfat</i> ) | ل , ض     |

<sup>96</sup> Mahmud Khalil al-Khushari, *Ahkām Qirā'at al-Qur'ān al-Karīm*, (Makkah: al-Maktabah al-Makkiyyah, 1996), Cet. II, h. 26-27.

<sup>97</sup> *Makhārij al-hurūf* adalah bagian-bagian mulut tempat keluarnya huruf, maksudnya adalah pengetahuan tentang bagian-bagian mulut yang menjadi titik fokus dalam melafalkan huruf-huruf *hijāiyyah*. Sedangkan *sifāt al-hurūf* adalah tata cara mengeluarkan bunyi huruf dari bagian-bagian mulut tersebut.

<sup>98</sup> Al-Khushari, *Ahkam...*, h. 49-70.



|   |                |                        |   |
|---|----------------|------------------------|---|
|   |                | Ujung ( <i>tharf</i> ) | ن , ر , ط , ص.<br>ظ , د , ت , س.<br>ث , ز , ذ |
| 4 | Dua bibir      |                        | و , ب , م                                     |
| 5 | Saluran hidung |                        | Bunyi sengau.                                 |

Huruf-huruf yang keluar dari *makhārij al-hurūf* akan dianggap sempurna dalam pengucapannya ketika disertai dengan *sifāt al-huruf*. *Sifāt al-hurūf* ini mengatur seberapa kuat tekanan terhadap tempat keluarnya huruf (*makhārij al-hurūf*), banyak sedikitnya udara yang menyertai pengucapan huruf, gerakan lidah dan bibir ketika mengucapkan huruf, dan lain sebagainya.

Jika mengucapkan huruf tanpa disertai dengan udara yang keluar dari mulut, maka huruf tersebut bersifat *jahr*, kebalikan dari sifat tersebut adalah *hams*. Huruf yang keluar dengan menekan *makhārij* secara kuat dinamakan *syiddah*, jika penekanannya lemah dinamakan *rikhāwah*. Gerak lidah yang keatas ketika membunyikan sebuah huruf dinamakan *isti'la'*, sedangkan gerakan ke bawah dinamakan *istifāl*. Huruf yang diucapkan dengan cenderung mengatupkan kedua bibir disifati sebagai huruf *ithbāq*, sedangkan kecenderungan membuka bibir disebut *infitāh*. Berikut ini pembagian huruf yang memiliki sifat-sifat tersebut di atas;

| No. | <i>Sifāt al-hurūf</i> | Huruf-huruf yang disifati  |
|-----|-----------------------|--|
| 1   | <i>Jahr</i>           | ع , ظ , ط , ض , ز , ر , د , ذ , ج , ب , ء<br>ي , و , ن , م , ل , ق , غ ,           |
| 2   | <i>Hams</i>           | ح , ث , ه , ش , خ , ص , س , ك , ت<br>ف   |
| 3   | <i>Syiddah</i>        | ء , ج , د , ق , ط , ب , ك , ت  |
| 4   | <i>Rikhāwah</i>       | غ , ظ , ض , ص , ش , س , ز , ذ , خ , ح , ث<br>ف ,                                   |
| 5   | <i>Isti‘lā’</i>       | خ , ص , ض , غ , ط , ق , ظ  |
| 6   | <i>Istifāl</i>        | س , ز , ر , د , ذ , ح , ج , ث , ت , ب , ء<br>ي , ه , و , ن , م , ل , ك , ف , ع , ش |

Selain sifat-sifat yang berbeda-beda, terdapat pula sifat-sifat yang khusus dari setiap huruf. Apabila pengucapan huruf disertai dengan suara tambahan yang keluar dari kedua bibir, mirip dengan siulan burung, dinamakan sifat *safīr*, huruf-hurufnya adalah; ز, س, ص. Penekanan huruf secara kuat sehingga keluar suara seperti memantul dinamakan sifat *qalqalah*, huruf-hurufnya adalah; د, ج, ب, ط, ق. Jika terdengar suara bergetar dalam mengucapkan huruf, dinamakan sifat *takrīr*, hurufnya hanya satu yaitu; ر. Menyemburnya udara ketika mengucapkan huruf merupakan sifat *tafasysyi*, sifat ini hanya dimiliki huruf ش. Penahanan udara sehingga mencapai ujung lidah dinamakan sifat *istithālah*, dan merupakan sifat khusus huruf ض.

Setelah membahas pengucapan dari masing-masing huruf *hijāiyyah*, pembahasan selanjutnya adalah pengucapan dari pertemuan dua huruf *hijāiyyah* baik dalam satu kalimat maupun dalam dua kalimat yang berbeda. Pertemuan dua huruf yang sama *makhraj* dan sifatnya baik dalam satu kalimat maupun dua kalimat yang berbeda, seperti huruf ب dengan ب, keadaan semacam ini dinamakan *mutamātsilain*. Adakalanya dibaca *idgām*<sup>99</sup>, ketika huruf pertama *sukūn*<sup>100</sup> sedangkan huruf kedua ber-*harakat*<sup>101</sup>. Adakalanya dibaca *izhār*<sup>102</sup>, ketika keduanya ber-*harakat* atau huruf yang terakhir *sukūn*. Terkadang pula dibaca *isymām*<sup>103</sup> dan *ikhtilās*<sup>104</sup> ketika keduanya ber-*harakat*. Khusus untuk riwayat Ḥafṣ, dua cara pembacaan yang terakhir ini dipraktekkan dalam surat *Yūsuf* ayat 11.

Apabila dua huruf yang sama dalam *makhrajnya* namun berbeda dalam *sifatnya* bertemu, maka keadaan semacam ini dinamakan *mutajānisain*, seperti bertemunya huruf ت dengan ط.

<sup>99</sup> *Idgām* adalah masuknya huruf *sukūn* ke dalam huruf yang ber-*harakat* sehingga terdengar seperti satu huruf yang digandakan (*tasydīd*).

<sup>100</sup> *Sukūn* adalah salah satu tanda baca yang berfungsi untuk menghentikan bunyi huruf *hijāiyyah*.

<sup>101</sup> *Harakat* adalah salah satu tanda baca yang berfungsi untuk membunyikan huruf *hijāiyyah*.

<sup>102</sup> *Izhār* adalah jelasnya bunyi huruf sesuai dengan *makhraj* dan sifatnya dengan tanpa bunyi sengau.

<sup>103</sup> *Isymām* adalah cara baca *idgām kabīr* (bertemunya dua huruf yang sama dan masing-masing ber-*harakat*, keduanya disatukan seakan *ditasydīd*), dengan mempraktekkan bentuk pengucapan *harakat* pertama namun tidak mengeluarkan bunyi *harakat* pertama tersebut.

<sup>104</sup> *Ikhtilās* adalah pengucapan yang cepat (sepertiga *harakat*) terhadap huruf, seakan-akan *harakat* huruf tersebut tidak terdengar. Istilah ini memiliki nama lain yakni *raum*. Lihat: al-Khusari, *Ahkam...*, h. 127.

Sedangkan kebalikannya, yaitu sama dalam *sifat* namun berbeda dalam *makhraj*, dinamakan *mutaqāribain*, seperti bertemunya huruf ت dengan ك . Cara pembacaan terhadap kedua jenis ini adakalanya *idgām*, adakalanya *izhār*.

Pertemuan dua huruf *hijāiyyah* tidak hanya melahirkan tiga kriteria seperti di atas saja. Secara lebih khusus lagi muncul lima kriteria apabila huruf pertama dari dua huruf yang bertemu tersebut adalah *nūn* نْ yang *sukūn* atau huruf *hijāiyyah* yang berharakat *tanwīn*.<sup>105</sup> Apabila نْ atau *tanwīn* bertemu dengan huruf-huruf yang keluar dari tenggorokan (*halq*) yaitu; ع, غ, خ, ح, ه, ء, dinamakan *izhār halqi* karena harus dibaca jelas. Apabila bertemu dengan huruf ي, ن, م, و dalam dua kalimat berbeda, maka نْ atau *tanwīn* tidak dibaca tetapi huruf-huruf tersebut terdengar ganda namun tidak sempurna penggandaannya dikarenakan harus terdengar bunyi nasal/sengau dalam pelafalannya, keadaan ini dinamakan *idgām bi gunnah*. Penggandaan huruf terdengar sempurna jika *nūn sukūn* نْ bertemu dengan huruf ل, ر di lain kalimat, ini dinamakan *idgām bi lā gunnah*. Pengucapan yang cukup rumit ketika mempraktekkan *qalb*<sup>106</sup>, atau

---

<sup>105</sup> *Tanwīn* adalah tanda baca huruf *hijāiyyah*, ketika huruf tersebut dibunyikan maka akan terdengar suara tambahan seperti bunyi huruf nun نْ yang *sukūn* .

<sup>106</sup> *Qalb* adalah mengganti sebuah bunyi huruf pada bunyi huruf lainnya dengan menambahkan suara sengau dan menyamakan bunyi huruf sesudahnya. Dalam hal ini bunyi huruf yang diganti adalah *nūn sukūn* نْ diganti *mīm sukūn* مْ, sedangkan bunyi huruf yang disamakan adalah *bā'* ب

yang biasa diistilahkan dengan *iqḷāb*<sup>107</sup>, yakni  $\dot{\text{u}}$  atau *tanwīn* bertemu dengan huruf  $\text{ب}$ . terdapat tiga jenis bunyi ketika mengucapkan *qalb*, yakni mengganti bunyi  $\dot{\text{u}}$  atau *tanwīn* dengan *mīm sukūn*  $\text{م}$ , ditambah dengan bunyi sengau dan menyamakan huruf *bā'*  $\text{ب}$ . Selain *izhār*, *idgām*, dan *qalb*, terdapat satu lagi pengucapan  $\dot{\text{u}}$  atau *tanwīn* yakni *ikhfā'*,<sup>108</sup> jika bertemu dengan selain huruf-huruf *hijāiyyah* yang telah disebutkan di atas. Pengucapan *ikhfā'* adalah dengan menyamakan bunyi  $\dot{\text{u}}$  atau *tanwīn* dengan bunyi sengau. Namun tingkat penyamaran bunyi keduanya bergantung jauh dekatnya huruf-huruf tersebut dari *makhraj*  $\text{ن}$ . Semakin jauh *makhraj* huruf tersebut maka semakin lemah tingkat penyamaran bunyi keduanya.<sup>109</sup>

Sebagaimana pengucapan  $\dot{\text{u}}$  dan *tanwīn* ketika bertemu dengan huruf-huruf *hijāiyyah*, peraturan yang sama juga terdapat dalam pengucapan *mīm sukūn*  $\text{م}$ . *Pertama* adalah *ikhfā' syafawi* atau menyamakan huruf yang terletak setelah  $\text{م}$  dengan disertai dengungan (*gunnah*) ketika mengucapkannya, huruf tersebut adalah  $\text{ب}$ . *Kedua* adalah *idgām mitslaini sagīr*, apabila  $\text{م}$  bertemu dengan huruf *mīm*  $\text{م}$ . *Ketiga* adalah *izhār syafawi*, jika  $\text{م}$  bertemu dengan selain kedua huruf *hijāiyyah* yang telah disebut di atas ( $\text{م}$  dan  $\text{ب}$ ).

---

<sup>107</sup> Penamaan *qalb* dengan *iqḷāb* dianggap salah kaprah oleh para ahli ilmu *tajwīd*, karena *iqḷāb* terbentuk dari kata dasar *aqlaba*. Lihat: Ahmad ibn 'Abd al-Mu'min al-Syuraisyi, *Syarh Maqamat al-Hariri*, (Bairut: Maktabah al-'Ashriyyah, 1992), Jilid III, h. 230.

<sup>108</sup> *Ikhfā'* adalah pengucapan huruf dalam keadaan antara *izhār* dan *idgām* disertai dengan bunyi sengau.

<sup>109</sup> Al-Jazari, *al-Nasyr...*, h. 27.

Pertemuan dua huruf *hijāiyyah* telah melahirkan peraturan-peraturan seperti di atas. Terdapat pula peraturan tentang pertemuan dua huruf *hijāiyyah* yang huruf keduanya berupa huruf *makhraj al-jauf* (keluar dari rongga mulut), akan menghasilkan peraturan tentang panjang-pendek bacaan atau *al-mad wa al-qasr* dengan syarat *harakat* huruf yang terletak sebelum huruf-huruf *makhraj jauf* harus sesuai (*fathah* untuk huruf *jauf alif* ا , *kasrah* untuk *yā'* يَ ؓ dan *dhammah* untuk *wāw* و ؕ ), keadaan ini untuk selanjutnya disebut sebagai *mad asli*. intonasinya adalah satu *alif* atau dua *harakat* (intonasi satu *alif* atau dua *harakat* disebut juga *qasr*).<sup>110</sup>

Intonasi *mad asli* ini akan bertambah panjang apabila bertemu dengan *hamzah* (ء) atau *sukūn* ( ◌ ). Apabila bertemu dengan ء dalam satu kalimat disebut *al-mad al-muttasil* dan intonasinya adalah lebih dari intonasi *mad asli*. Pendapat lainnya mengemukakan intonasinya adalah empat *harakat* (disebut dengan *tawassuth*), pendapat lainnya adalah lima *harakat* (disebut dengan *fuwaiq al-tawassuth*), sedangkan *tharīq thayyibah* menyatakan enam *harakat* (disebut juga *thūl*). Apabila *mad asli* bertemu dengan ء pada lain kalimat disebut *al-mad al-munfasil* dan intonasinya bisa dua *harakat* atau empat hingga lima *harakat* . Namun intonasi *al-mad al-munfasil* dua *harakat* dalam

---

<sup>110</sup> Intonasi pelafalan huruf Arab diatur dengan menggunakan sistem *harakat* dan *alif*. Satu *harakat* maksudnya adalah intonasi satu kali gerakan mulut untuk mengucapkan huruf, kira-kira satu kali gerakan jari tangan menutup atau membuka. Misalnya lafaz *abati*, a- satu *harakat* , ba- satu *harakat* , dan ti- satu *harakat* , sehingga intonasi lafaz tersebut adalah tiga *harakat* . Sedangkan satu *alif* adalah intonasi yang setara dengan dua *harakat* .

*riwāyat Ḥafṣ* berasal dari *tharīq al-Thoyyibah* bukan dari *tharīq al-Syathibi*.<sup>111</sup> Bertemuinya *mad asli* dengan َ akan melahirkan *al-mad al-lāzim*, yang intonasinya adalah enam *harakat*. Sedangkan bunyi yang dihasilkan karena lelak huruf hidup di akhir ayat atau akhir bacaan, akan menghasilkan *al-mad al-‘arīdh li al-sukūn*, yang intonasinya bisa *qasr*, *tawassuth*, maupun *thūl*.

Apabila terdapat dua huruf ة dimana huruf ة yang pertama adalah ة *istifhām*, akan menghasilkan tiga macam cara pembacaan. Pertama adalah *tahqīq*, maksudnya *harakat* kedua ة tersebut dinampakkan. Kedua adalah *tashīl*, maksudnya *harakat* ة kedua diringankan pengucapannya, hingga terdengar bunyi antara bunyi huruf ة dan bunyi *jauf alīf*. Dalam riwayat Ḥafṣ, cara pengucapan semacam ini hanya dipraktekkan dalam surat *Fussilat* ayat 44. Ketiga adalah *isybā‘*, maksudnya *harakat* ة kedua digugurkan diganti dengan bunyi *mad* dengan intonasi enam *harakat*. Dalam riwayat Ḥafṣ, cara

---

<sup>111</sup> *Tharīq* adalah keragaman bacaan al-Qur’an yang diriwayatkan dari seorang rawi. Misalnya bacaan *al-mad al-munfasil* antara orang Indonesia dan Saudi Arabia (dalam sudut pandang sosiologis, sebagaimana yang dibacakan syaikh Sudais ketika menjadi imam di Masjid al-Haram, Makkah). Di Indonesia, *al-mad al-munfasil* dibaca empat sampai lima *harakat*, sedangkan di Saudi Arabia dibaca dua *harakat*. Hal ini terjadi bukan karena *qirā‘at* atau *riwāyat* yang berbeda antar kedua wilayah tersebut, tetapi karena kebanyakan bacaan al-Qur’an di Indonesia menganut *qirā‘at ‘Āsim* dari *riwāyat Ḥafṣ via tharīq al-Syatibi*, sedangkan Saudi Arabia (seperti yang dibacakan syaikh al-Sudais) menganut *qirā‘at ‘Āsim* dari *riwāyat Ḥafṣ via tharīq al-Thayyibah*.

pengucapan semacam ini hanya dipraktekkan ketika ة kedua termasuk ة *wasal*<sup>112</sup> sebagai pendamping tanda *ma'rifat*<sup>113</sup> ال .

Riwayat Hafis memiliki dua thariq yakni 'Ubaid ibn al-Sabbah dan 'Amr ibn al-Sabbah, yang masing-masing memiliki teori tajwid yang berbeda pula. Perbedaan-perbedaan itu terangkum dalam tiga puluh lima kitab yaitu:

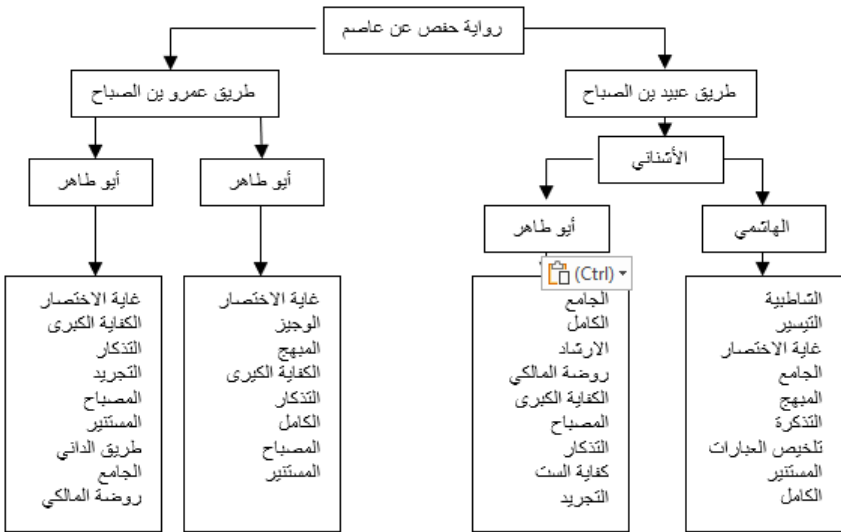
---

<sup>112</sup> *Wasal* artinya disambung. Maksudnya adalah bunyi *harakat* ة tersebut tidak dibaca ketika ada bunyi huruf lain di depannya. Pengguguran bunyi *harakat* ة tersebut dikarenakan dia bukan huruf asli pembentuk kalimat, sehingga bila ada huruf lain di depannya yang berharakat, ة tersebut akan digugurkan.

<sup>113</sup> *Ma'rifat* adalah kata benda tertentu (defini)



## Kitab-Kitab Thuruq Riwayat Hafs



Bagan 9. Kitab-Kitab Thuruq Riwayat Hafs

Kitab-kitab tersebut di atas, tidak hanya memuat riwayat Hafs saja, melainkan riwayat-riwayat dari qira'at lain. Adapun materi riwayat Hafs dalam thariq kitab-kitab tersebut tidak banyak berbeda dalam kaidah asli (al-qawaid al-ushuliyah) dan kaidah khusus (farsy al-huruf). Perbedaan-perbedaan yang ditemukan dapat ditabulasikan sebagai berikut:

| No. | Ushul/Farasy                 | Al-Syathibiyah  | Thayyibah   |
|-----|------------------------------|-----------------|---|
| 1   | Mad al-Munfasil              | 4 Harakat       | 2/3/4/5 Harakat   |
| 2   | Mad al-Muttasil              | 4 Harakat       | 4/5/6 Harakat   |
| 3   | Mad al-Ta'zim <sup>114</sup> | Tidak ada       | Ada   |
| 4   | ن bertemu ل dan ر            | Idgham Tamm     | Idgham Naqis  |
| 5   | Sakt sebelum Hamzah          | Tidak Sakt      | Sakt 'Am dan Khas   |
| 6   | Takbir                       | Tidak Takbir    | <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Takbir Khas (akhir al-Dhuha – akhir al-Nas)</li> <li>2. Takbir Khas (awal al-Dhuha – awal al-Nas)</li> <li>3. Takbir 'Am (semua awal surat al-Qur'an kecuali Baraah)</li> </ol> |
| 7   | يَبْصِطُ <sup>115</sup>      | Dibaca dengan س | Ada yang membaca dengan س ada pula yang membaca dengan ص , bergantung riwayat   |

<sup>114</sup> *Mad Ta'zim* adalah cabang dari mad al-munfasil 2 harakat, ketika ada huruf lam alif (ل) bertemu dengan kata (الله) maka panjangnya ditambah dari asalnya 2 harakat menjadi 4 harakat, untuk mengagungkan lafaz *Jalalah*.

<sup>115</sup> Q.S. al-Baqarah ayat 245:

مَنْ ذَا الَّذِي يُغْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضْعِفُهُ لَهُ ۗ أَصْعَافًا كَثِيرَةً يَا اللَّهُ يَغْفِرُ وَيَبْصِطُ ۗ وَاللَّهُ تَرْجِعُونَ

|    |   |                                 |   |
|----|---|---------------------------------|---|
| 8  | بصطة <sup>116</sup>                         | Dibaca dengan<br>س              | Ada yang membaca dengan س ada pula yang membaca dengan ص , bergantung riwayat |
| 9  | بمصيطر <sup>117</sup>                       | Dibaca dengan<br>ص              | Ada yang membaca dengan س ada pula yang membaca dengan ص , bergantung riwayat |
| 10 | المصيطرون <sup>118</sup>                    | Bisa dibaca dengan ص atau<br>س  | Ada yang membaca dengan س ada pula yang membaca dengan ص , bergantung riwayat |
| 11 | Hamzah Wasl pada<br>ءالذكرين <sup>119</sup> | Bisa dibaca dengan <i>ibdal</i> | Seperti al-Syathibiyah  |

<sup>116</sup> Q.S. al-A'raf ayat 69:

أَوْعَجْنْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنكُمْ لِيُنذِرَكُمْ ۖ وَأَذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِن بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَرَادَّكُمْ فِي الْخَلْقِ بَصِطَةً ۖ فَادْكُرُوا الْآءَاءَ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

<sup>117</sup> Q.S. al-Ghasyiah ayat 22:

لَسْتُ عَلَيْهِمْ بِمُصِيطِرٍ

<sup>118</sup> Q.S. al-Thur ayat 37: أَمْ عِنْدَهُمْ خَزَائِنُ رَبِّكَ أَمْ هُمُ الْمُصِيطِرُونَ

<sup>119</sup> Q.S. al-An'am ayat 143-144:

تُحِبُّنَّ أَزْوَاجَ مِنَ الضَّانِّ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْرِ اثْنَتَيْنِ قُلْ ءَالِدَ الذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمَ الْاُنْثَيَيْنِ اَمَّا اسْتَمَلَتْ عَلَيْهِ اَرْحَامُ الْاُنْثَيَيْنِ نَبُوْنِي يَعْلَمُ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ ( ) وَمِنَ الْاِبِلِ اِثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْرِ اِثْنَتَيْنِ قُلْ ءَالِدَ الذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ اَمَ الْاُنْثَيَيْنِ

|    |                                |   |  |
|----|--------------------------------|---|--|
|    | 120. ءالغن<br>121. ءالله       | <i>isyba'</i> , atau<br>dibaca dengan<br><i>tashil</i>                | atau hanya <i>ibdal</i><br>saja                      |
| 12 | 122 يلهث ذلك                   | <i>Idgham</i>   | <i>Izhar, Idgham,</i><br>atau keduanya               |
| 13 | 123 اركب معنا                  | <i>Idgham</i>   | <i>Izhar, atau</i><br><i>Idgham</i>                  |
| 14 | 124. يس والقرا<br>125 ن والقلم | <i>Izhar</i>  | <i>Izhar, atau</i><br><i>Idham</i>                   |
| 15 | مالك لا تأمنا على يوسف<br>126  | <i>Idgam</i> dengan<br><i>Isymam</i> , atau<br>dengan <i>Ikhtilas</i> | Seperti al-<br>Syatibiyah atau<br><i>Isymam</i> saja |

أَمَا اسْتَمَلْت عَلَيْهِ أَرْحَامِ الْأُنثِيَّيْنِ أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّيْنَاكُمْ اللَّهُ بِهَذَا فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا  
لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ

120 Q.S. Yunus ayat 51: تَسْتَعْجِلُونَ ۗ وَالَّذِينَ كَفَرُوا قَدْ كُنْتُمْ بِهِ ۗ تَسْتَعْجِلُونَ ۗ

Q.S. Yunus ayat 91: الَّذِينَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ

121 Q.S. Yunus ayat 59:

قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنَ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا ۗ قُلْ إِنَّ اللَّهَ آذَنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ

Q.S. al-Naml ayat 59: قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى ۗ اللَّهُ خَبِيرٌ

أَمَا يُشْرِكُونَ -

122 Q.S. al-A'raf ayat 176:

وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ ۖ أَحْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ

أَوْ تَلَجَّ يَلْهَثُ ۗ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ

123 Q.S. Hud ayat 42:

وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ ۖ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَا بُنَيَّ ارْكَب مَعَنَا وَلَا تَكُن مَعَ الْكَافِرِينَ

124 Q.S. Yasin ayat 1-2: تيس () وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ ۚ

125 Q.S. al-Qalam ayat 1-2: ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ () مَا أَنْتَ بِبِعِزَّةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ

126 Q.S. Yusuf ayat 11: قَالُوا يَا بَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ وَإِنَّا لَهُ لَنَصْحُونَ

|    |   |   |  |
|----|---|---|--|
| 16 | 127 عوجا ﴿١٣١﴾ قيما<br>128 مرقدنا س هذا<br>129 من س راق<br>130 بل س ران | <i>Sakt</i>   | Sebagian membaca <i>Sakt</i> , sebagian <i>Ikhfa</i> pada ayat yang pertama, dan <i>Idgham</i> pada tiga ayat selebihnya |
| 17 | 131 كهيعص<br>132 حم ﴿١٣١﴾ عسق   | Panjang bunyi huruf ي adalah <i>isyba'</i> dan <i>tawassuth</i> | <i>Isyba'</i> , <i>Tawassuth</i> , <i>Qasr</i>   |
| 18 | 133 فرق   | <i>Tarqiq</i> atau <i>Tafkhim</i>                               | <i>Tarqiq</i> , <i>Tafkhim</i> , atau keduanya   |
| 19 | 134 ءاتن ي  | Menetapkan huruf ي ketika <i>wasl</i>                           | Menetapkan huruf ي ketika <i>wasl</i>  |

127 Q.S. al-Kahfi ayat 1-2:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَمَمْ يُجْعَلْ لَهُ ۗ عِوَجًا ۗ (۱) قَيِّمًا لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِمَّنْ لَّدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا

128 Q.S. Yasin ayat 52: قَالُوا يُؤَيِّنَا مَنْ بَعَثْنَا مِنْ مَرْقَدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ

129 Q.S. al-Qiyamah ayat 27: وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ

130 Q.S. al-Muthaffifin ayat 14: كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ فَلْوَيْحِمَ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ

131 Q.S. Maryam ayat 1: كَهَيِّعَصَ

132 Q.S. al-Syura ayat 1-2: لَحْمٍ (۱) عَسَقَ

133 Q.S. al-Syu'ara ayat 63:

فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ

134 Q.S. al-Ahqaf ayat 4:

قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَوَاتِ بِإِذْنِي بِكَيْبٍ مِّنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ آثَرَةٌ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

|    |                           |  |  |
|----|---------------------------|--|--|
|    |                           | Menetapkan dan/atau membuang huruf ي ketika <i>waqf</i>                        | Menetapkan dan/atau membuang huruf ي ketika <i>waqf</i>                                      |
| 20 | ضعف , ضعفا <sup>135</sup> | Huruf ض boleh dibaca <i>fathah</i> atau <i>dhammah</i>                         | <i>Fathah</i> , <i>Dhammah</i> , atau keduanya   |
| 21 | سلسلا <sup>136</sup>      | Membuang alif ketika wasal<br>Menetapkan atau membuang alif ketika <i>waqf</i> | Membuang alif ketika wasal<br>Menetapkan atau membuang alif atau keduanya ketika <i>waqf</i> |

## 2. *Kaifiyyat al-Tilāwah*

Selain mengetahui pengucapan dari tiap-tiap huruf *hijāiyyah* dan perubahannya dikarenakan pertemuan antar huruf (*izhār*, *idgām*, *ikhfā'*, *mad*, *qasr*, dan lain sebagainya), seorang pembaca al-Qur'an yang baik dituntut pula untuk mengetahui kapan dia berhenti dan memulai bacaan. Istilah yang dikemukakan oleh Ibn al-Jazari terhadap dua jenis pengetahuan itu adalah: *تجويد الحروف ومعرفة الوقوف*: “menjelaskan huruf-huruf dan mengetahui *waqf*”<sup>137</sup>. Dalam al-Qur'an

<sup>135</sup> Q.S. al-Rum ayat 54:

﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ﴾

<sup>136</sup> Q.S. al-Insan ayat 4: *إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَلْسِلًا وَأَعْلَالًا وَسَعِيرًا*

<sup>137</sup> *Waqf* adalah berhentinya suara sesaat ketika membaca al-Qur'an untuk mengambil nafas, disertai maksud untuk kembali melanjutkan bacaan, bisa dimulai dari kalimat berikutnya, jika dinilai bagus dimulai dari kalimat tersebut, atau mengulangi dari kalimat di mana ia berhenti, atau dari kalimat

sendiri tidak terdapat kewajiban untuk berhenti dalam satu ayat. Artinya, jika seorang melanggar *waqf* tersebut maka akan mendapatkan dosa, kecuali jika memang orang tersebut mengetahui dan mempunyai maksud untuk merusak tatanan kalimat al-Qur'an dengan *waqf*-nya.

*Waqf* terbagi menjadi empat kriteria: *pertama, al-waqf al-idhthirāri*. Maksudnya adalah terhentinya bacaan dikarenakan terjadi sesuatu yang darurat seperti tidak kuat nafas untuk menyempurnakan bacaan, mengantuk ketika membaca, dan lain sebagainya. Berhenti karena adanya uzur seperti itu diperbolehkan asal dimulai dari kalimat sebelumnya yang dinilai baik untuk memulai bacaan. *Kedua, al-waqf al-ikhtibāri*. Maksudnya adalah terhentinya suatu bacaan dengan maksud untuk memberikan pelajaran yang berhubungan dengan bacaan tersebut. Berhenti karena memberikan pelajaran diperbolehkan namun ketika hendak meneruskan pada bacaan selanjutnya harus diulangi dengan mencari kalimat yang layak untuk memulai suatu bacaan. *Ketiga, al-waqf al-intizāri*. Maksudnya adalah terhentinya bacaan pada ayat yang memiliki beragam bacaan, *riwāyat*, maupun *tharīq*, dengan mengulang-ulangi keragaman bacaan ayat tersebut. Untuk memulai bacaan selanjutnya, tidak harus mengulang bacaan yang sudah dibaca. *Keempat, al-waqf al-ikhtiyāri*. Maksudnya adalah

---

sebelum ia berhenti. Lihat; Mahmud Khalil al-Khusari, *Ahkām Qirā'at al-Qur'ān al-Karīm*, (Makkah: al-Maktabah al-Makkiyyah, 1996), Cet. Ke II, h. 251.

terhentinya bacaan dikarenakan bacaan tersebut sudah dianggap sempurna secara makna, susunan kalimat, dan lain sebagainya.

*Al-waqf al-ikhtiyāri* terbagi menjadi lima macam; (i) *al-waqf al-lāzim*, adalah berhenti pada kalimat sempurna sehingga bila disambung dengan kalimat setelahnya justru akan menimbulkan kerancuan dalam makna; (ii) *al-waqf al-tamm*, adalah berhenti pada kalimat sempurna yang tidak bergantung baik secara lafaz maupun maknanya dengan kalimat selanjutnya. Biasanya *waqf* tersebut terletak pada akhir pembahasan tentang suatu tema atau kisah. (iii) *al-waqf al-kāfi*, adalah berhenti pada kalimat sempurna secara lafaz namun maknanya masih berkaitan dengan kalimat selanjutnya. *Waqf* ini banyak terletak pada akhir ayat. (iv) *al-waqf al-hasan*, adalah berhenti pada kalimat yang masih bergantung baik secara lafaz maupun maknanya dengan kalimat selanjutnya; (v) *al-waqf al-qabīh*, adalah berhenti pada kalimat yang maknanya tidak bisa dipahami oleh pendengar karena kuatnya hubungan baik lafaz maupun maknanya dengan kalimat selanjutnya.

Selain *waqf*, berhenti pada kalimat tertentu dalam al-Qur'an juga diatur dengan sistem yang dinamakan dengan *saktah*.<sup>138</sup> Praktek *saktah* ini menurut riwayat Ḥafṣ lewat *via tharīq al-Syathibi*, hanya diterapkan di enam tempat dalam al-Qur'an. Keenam tempat tersebut

---

<sup>138</sup> *Saktah* adalah berhenti sebentar sekadar satu *alif* dengan tidak bernafas, kemudian melanjutkan bacaan kembali.



adalah: surat *al-Kahfī* ayat 1,<sup>139</sup> surat *Yāsīn* ayat 52,<sup>140</sup> surat *al-Qiyāmah* ayat 27,<sup>141</sup> surat *al-Muthaffifīn* ayat 14,<sup>142</sup> surat *al-Hāqqah* ayat 28,<sup>143</sup> dan akhir surat *al-Anfāl*.<sup>144</sup> Sedangkan riwayat Ḥafṣ *via* beberapa *tharīq al-Thayyibah* tidak mempraktekkan *saktah* pada ayat-ayat tersebut.<sup>145</sup>

Selain ketentuan-ketentuan cara baca al-Qur'an seperti di telah dijelaskan di atas, terdapat pula beberapa riwayat yang menyangkut doa-doa khusus yang diajarkan Nabi ketika membaca suatu ayat tertentu. Di antara doa-doa tersebut adalah membaca “*āmīn*” ( أمين ) di akhir surat *al-Fātihah*. Pada akhir surat *al-Tīn* membaca: بلى وأنا علي . Pada akhir surat *al-Qiyāmah* membaca “*balā*” ( بلى ). Pada akhir surat *al-Mursalāt* membaca : أمنا بالله . Berdasarkan hadis riwayat al-Hākim, pada tiap-tiap akhir ayat “*فِي آيِ الْآءِ رَبُّكُمَا تُكَذِّبِينَ*” dalam surat *al-Rahmān*, membaca: من نعمك ربنا نكذب فلك الحمد . menurut al-Baihaqi, pada akhir surat *al-Mulk* membaca doa: رب الله رب العالمين . *Takbīr* pada setiap akhir surat dari *al-Dhuhā* hingga *al-Nās*

<sup>139</sup> Ayatnya berbunyi; الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا

<sup>140</sup> Ayatnya berbunyi; قَالُوا يُؤْتِينَنَا مَن مِّنْ بَعْدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ

<sup>141</sup> Ayatnya berbunyi; وَقِيلَ مَنْ بَرَأَئِي

<sup>142</sup> Ayatnya berbunyi; كَلَّا بَلْ بَرَأْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ

<sup>143</sup> Ayatnya berbunyi; مَا أَعْنَى عَنِّي مَالِيَّةٌ

<sup>144</sup> Ayatnya berbunyi; وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدُ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ

ء وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

<sup>145</sup> al-Khusari, *Ahkām Qirā'at* ..., h. 328.

menurut *tharīq al-Syathibi*, atau akhir tiap-tiap surat menurut *tharīq al-Thayyibah*. Adapun kalimat *takbīr* yang disunnahkan adalah “*Allāhu Akbar*” (الله أكبر), sedangkan laporan yang lain menambahkan bacaan *tahlīl* dan *tahmīd* (لا إله إلا الله الله أكبر والله الحمد).<sup>146</sup>

Terdapat tiga kebiasaan yang berbeda ketika seseorang telah menyelesaikan (mengkhatakkan) al-Qur’an. *Pertama*, tidak langsung dilanjutkan dengan doa khatam al-Qur’an, melainkan berzikir terlebih dahulu dilanjutkan dengan membaca doa. *Kedua*, keterangan yang disandarkan kepada Ibn Mas’ūd dan Anas bahwa setelah khatam al-Qur’an langsung dilanjutkan dengan doa tanpa terputus dengan dzikir. *Ketiga*, adalah membaca surat *al-Fātihah* dan lima ayat pertama surat *al-Baqarah* setelah khatam, berdasar laporan dari Ubay ibn Ka’b bahwa Nabi setelah selesai membaca surat *al-Nās*, dia kemudian memulai bacaannya lagi dari surat *al-Fātihah* dan *al-Baqarah* hingga ayat ke-5. Kebiasaan terakhir ini dinamakan *al-hāl al-murtahāl*.<sup>147</sup>

### C. Sistem Transmisi Keilmuan Islam

Al-Qur’an menyatakan bahwa kitab-kitab yang diturunkan sebelumnya nyaris terlantar oleh tangan orang-orang yang semestinya diharapkan jadi pembela setia. Pernyataan ini secara tegas terekam dalam surat al-Baqarah: 79 :

---

<sup>146</sup> Muhammad Makki Nasri, *Nihāyat al-Qaul al-Mufīd*, (Cairo: Mustafa Bab al-Halabi, t.th.), h. 222.

<sup>147</sup> Al-Jazari, *al-Nasyr...*, h. 445-446.

فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَيْسَتْ لَهُمْ بِهِ ثَمَنًا  
فَلَيْلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ

“Maka kecelakaan yang besarlah bagi mereka yang menulis al-Kitab dengan tangan mereka sendiri, lalu dikatakannya: “ini dari Allah”, (dengan maksud) untuk memperoleh keuntungan yang sedikit dengan perbuatan itu. Maka kecelakaan besarlah bagi mereka akibat dari apa yang ditulis oleh tangan mereka sendiri, dan kecelakaan besarlah bagi mereka akibat dari apa yang mereka kerjakan”.<sup>148</sup>

Karena al-Qur’an secara tegas menyebut adanya kerusakan kitab-kitab itu dari dalam sebagaimana pernyataan di atas, maka komunitas muslim merasakan betapa pentingnya memagari al-Qur’an dari segala pengaruh yang meragukan. Para ilmuwan Islam telah merancang solusi, dengan membuat sistem berfungsi untuk menilai ketelitian informasi dan memagarinya dari faktor yang merusak baik dari dalam maupun dari luar. Sistem tersebut adalah *isnād*.

*Isnād* tidak hanya dipakai untuk memagari al-Qur’an dari penyimpangan yang mungkin terjadi kemudian, namun semua proses belajar mengajar dalam tradisi keilmuan Islam, menggunakan sistem tersebut. Para ilmuwan Muslim menklaim bahwa sistem *isnād* merupakan sebuah kekhususan yang hanya dimiliki oleh umat Islam dan tidak dimiliki oleh umat-umat lainnya. Hanya karena melemahnya Islam dalam pentas politik global, sistem ini terhenti bahkan cenderung terabaikan. Cabang keilmuan Islam yang

---

<sup>148</sup> Yayasan Penyelenggara, al-Qur’an ..., h. 23.

melahirkan sistem *isnād* dan masih sangat ketat menerapkannya adalah *takhrīj* hadis.

Sistem *isnād* didasarkan atas hukum kesaksian. Ilustrasi dari hukum kesaksian tersebut misalnya sebuah pernyataan bahwa si A minum air dari cangkir saat dia berdiri. Untuk meneliti kebenaran pernyataan tersebut dengan hanya menggunakan analisa akal semata, akan menghasilkan kesimpulan yang beragam. Bisa jadi si A tidak minum sama sekali hanya menempelkan cangkir di bibirnya, atau dia minum sambil menelungkupkan tangannya, bahkan bisa jadi dia meminumnya sambil duduk. Kebenaran akan pernyataan di atas tergantung pada kejujuran pembawa berita serta ketelitian orang yang mengamati. Kemudian datang si C, seorang pendatang baru yang tidak tahu apa yang telah dilakukan si A, untuk melacak berita si A, dia akan berpijak pada cerita saksi mata si B. Guna melaporkan kejadian tersebut pada orang lain, C harus menentukan sumber berita sehingga kebenaran pernyataan di atas akan bergantung pada :

- a) Ketelitian si B dalam mengamati kejadian, dan kebenarannya dalam membuat laporan.
- b) Ketelitian si C dalam memahami informasi serta kebenarannya dalam menceritakan kepada orang lain.

Membuat spekulasi kehidupan si B dan si C pada umumnya tidak menarik minat para pakar kritik sejarah, namun para ilmuwan muslim melihat permasalahan ini dari sudut pandang yang berbeda. Menurut pendapat mereka, seorang yang membuat pernyataan mengenai si A sebenarnya sedang membuat kesaksian terhadap apa

yang telah dilakukannya. Demikian pula si C sebenarnya membuat kesaksian terhadap perilaku si B, dan seterusnya, di mana setiap orang membuat kesaksian terhadap pendahulu yang tergabung dalam jaringan mata rantai riwayat. Dengan memberi pengesahan terhadap laporan tersebut berarti membuat kajian kritis terhadap semua pihak yang tergabung dalam mata rantai riwayat.<sup>149</sup>

### 1. Asal-Usul dan Perkembangan Sistem *Isnād*

Ilustrasi sebagaimana di atas merupakan asal-usul lahirnya sistem *isnād*. Meskipun dilaporkan bahwa sebuah sistem yang mirip *isnād* telah digunakan dalam transmisi syair-syair pra Islam, namun penggunaan *isnād* secara jelas bermula sejak zaman Nabi yang kemudian merebak menjadi ilmu tersendiri pada akhir abad pertama hijriyah. Dasar tatanan ilmu ini berpijak pada kebiasaan para sahabat dalam transmisi hadis di kalangan mereka. Sebagian mereka membuat kesepakatan menghadiri majlis Nabi secara bergiliran, kemudian memberi tahu apa yang telah mereka dengar dan saksikan. Tentunya wajar jika sahabat yang menerima informasi dari tangan kedua (sahabat lainnya), ketika ia menceritakan pada orang ketiga, ia akan menjelaskan sumber aslinya mencakup semua cerita yang terjadi.

Pada mulanya, para ilmuwan Islam tidak terlalu mempersoalkan *isnād*, tetapi setelah terbunuhnya khalifah ‘Utsmān pada tahun 35 H./ 655 M. atau lebih dikenal dengan masa munculnya *fitnah* di dunia

---

<sup>149</sup> Muhammad Musthafa al-A’zami, *The History of The Qur’anic Text*, terj. Sohirin Solihin dkk., (Jakarta: Gema Insani Press, 2005), Cet. I, h. 185.

Islam, melandasi langkah awal kehati-hatian para ilmuwan yang mulai sadar dan menyelidiki setiap sumber informasi. Ibn Sirin (110 H/ 728 M), melaporkan bahwa saat *fitnah* mulai meluas, para ilmuwan muslim menuntut;

“sebutkan nama orang-orang kalian (para pembawa informasi) pada kami, bagi yang termasuk *ahlu al-sunnah*, informasi dari mereka diterima, sedang yang bukan tergolong *ahlu al-sunnah*, maka informasi mereka ditolak”.<sup>150</sup>

Menjelang abad kedua hijriyah, semangat untuk mempelajari al-Qur’an dan hadis melahirkan tradisi *rihlah ‘ilmiyyah* (berkelana untuk mencari ilmu). Bukti adanya tradisi ini adalah tersebarnya al-Qur’an maupun hadis yang memiliki redaksi yang sama tetapi bersumber dari wilayah Islam yang berlainan. Redaksi al-Qur’an maupun hadis yang sama, masing-masing melacak kembali asal-usulnya dan bermuara pada sumber yang sama yaitu Nabi, sahabat dan *tābi’īn*. Kesamaan redaksi baik al-Qur’an maupun hadis yang menyebar melintasi jarak jauh pada suatu zaman yang minus alat komunikasi canggih, memberi kesaksian dan kebenaran akan sistem *isnād*.<sup>151</sup>

Pemekaran dari *isnād* dapat digambarkan sebagai berikut; misalnya pada generasi pertama, seorang sahabat saja yang secara pribadi mendengar pernyataan Nabi baik al-Qur’an maupun hadis. Pada generasi kedua kemungkinan terdapat dua atau tiga, atau bahkan mungkin sepuluh orang yang meriwayatkan pernyataan Nabi tersebut.

---

<sup>150</sup> Muslim, *Shahih...*, h. 15.

<sup>151</sup> al-A’zami, *The History ...*, h. 186-187.

Apabila sampai pada generasi kelima mungkin sudah terdapat tiga puluh atau empat puluh orang yang meriwayatkan pernyataan yang sama tetapi melalui saluran yang berlainan melintasi seluruh wilayah Islam.

Satu contoh yang menggambarkan pemekaran *isnād* di atas adalah hadis mengenai perbuatan yang dilakukan setelah bangun tidur:

Abū Hurairah meriwayatkan bahwa Rasulullah bersabda: “Jika seorang di antara kamu bangun dari tidur, hendaknya jangan memasukkan tangannya dalam sebuah bejana hingga dia membasuhnya terlebih dahulu sebanyak tiga kali, karena ia tidak tahu apa yang telah disentuh tangannya selama ia tertidur”.

Setidaknya, hadis di atas diriwayatkan oleh tiga belas orang murid Abū Hurairah. Delapan dari mereka berasal dari Madinah, dua dari Basrah, dan sisanya masing-masing dari Kufah, Yaman, dan Siria. Terdapat enam belas orang yang meriwayatkan hadis ini dari murid-murid Abū Hurairah. Enam orang dari Madinah, empat dari Basrah, dua dari Kufah, sisanya masing-masing dari Makkah, Yaman, Khurasan, dan Hims (Siria) (al-A’zami, 1977: 33-34).<sup>152</sup>

## 2. Pembuktian Kebenaran dalam Sistem Isnād

Kebenaran sebuah pernyataan tidak semata-mata bergantung pada ketelitian dan keaslian pernyataan itu sendiri. Para pakar *isnād* menghendaki setidaknya dua syarat tambahan untuk menyatakan benar terhadap sebuah pernyataan. Dua syarat tersebut adalah:

---

<sup>152</sup> Muhammad Musthafa al-A’zami, *Dirāsāt fī al-Hadīts al-Nabawī wa Tārīkh Tadwīnihi*, (Bairut: al-Maktab al-Islami, 1992), Jilid I, h. 33-34.

- a) Semua periwayat dalam jaringan periwayatan harus dikenal *tsiqah* (terpercaya).
- b) Jaringan periwayatannya utuh (tidak pernah terputus).

Seseorang mungkin dapat menaiki jenjang tertinggi dalam keilmuan, tetapi jika moral pribadinya meragukan, maka pernyataan apapun yang keluar darinya, meski pernyataan tersebut benar, tidak bakal diterima dalam sistem *isnād*. Contohnya adalah sebuah kitab kumpulan hadis karya Bisyr ibn Husain, yang dikenal dengan *Nuskhat* Abū al-Zubair ibn ‘Ādi al-Kūfi. Kebanyakan materi hadis yang tertulis dalam karya tersebut adalah hadis-hadis sahih yang diriwayatkan oleh Anas ibn Mālik. Bisyr mengaku mendapatkan hadis-hadis tersebut dari al-Zubair ibn ‘Ādi, salah seorang murid Anas ibn Mālik. Namun reputasi Bisyr yang jelek di kalangan para ilmuwan hadis, mengakibatkan hadis-hadis yang diriwayatkannya tidak bisa diterima, meskipun hadis-hadis yang ditulis Bisyr diklasifikasikan *sahīh* baik oleh al-Bukhāri maupun Muslim.

Jika *track record* moral periwayat menjadi kata kunci diterimanya suatu informasi, maka keberadaan jaringan yang tidak terputus merupakan syarat yang kedua. Jaringan mata rantai ini disebut *isnād*. Menetapkan kualitas setiap *isnād* pada intinya akan melibatkan kajian biodata perawi yang tertera namanya. Sebagai contoh, periwayat A, B, dan C pada ilustrasi tentang hukum kesaksian, jika dinyatakan lulus dalam penilaian moral dan kemantapan intelektual, berarti membuka peluang untuk dinilai status *isnād*nya. Apabila C tidak secara langsung meriwayatkan informasi dari B, atau



B tidak ada kontak sama sekali dengan A, berarti jaringannya jelas cacat, sekalipun jaringan mata rantai periwayatannya tidak terputus.

### 3. Kasifikasi Isnād

Langkah selanjutnya adalah pemeriksaan silang terhadap *isnād-isnād* lainnya yang juga menceritakan tentang berita A. Katakanlah terdapat satu pasangan, E dan F yang meriwayatkan berita dari A (A-E-F). Sekiranya pasangan tersebut meriwayatkan berita dari A dan cocok dengan pernyataan A-B-C, maka *isnād* A-E-F diistilahkan sebagai *mutāba‘ah*. Apabila ditemukan *isnād* A-E-F ternyata mengungguli A-B-C, maka *isnād* yang disebut terakhir dinyatakan sebagai *isnād syādzdz* (menyimpang). Jika *isnād* A-B-C memasukkan keterangan tambahan ke dalam laporan mengenai A, sehingga periwayat setelah mereka meyakini bahwa keterangan tambahan tersebut berasal dari A, maka jaringan A-B-C dinyatakan sebagai *mudraj*. Keberadaan jaringan mata rantai ketiga dan keempat yang melengkapi riwayat versi A-E-F akan menguatkan argumentasi dalam menepis riwayat A-B-C. Akan tetapi, apabila kualitas *isnād* A-E-F dinilai sama dengan A-B-C, maka A akan dianggap sebagai *mudhtharib* (memusingkan). Jika A-B-C menyatakan sesuatu yang bertentangan dengan A-E-F, tetapi sejalan dengan riwayat-riwayat lain yang bersumber selain A, maka laporan A-E-F harus dibuang, *isnād* terakhir ini disebut *maudhū‘*.

Dilihat dari transmisi periwayatan, sebuah mata rantai periwayatan dinamakan *marfū‘* jika mata rantai tersebut tersebut terus bersambung sampai kepada nara sumber (dalam ilustrasi tentang

hukum kesaksian, jaringan A-B-C-D bersambung). Apabila hanya sampai kepada generasi pertama, maka mata rantai tersebut dinamakan *mauqūf* (B-C-D). Sedangkan mata rantai periwayatan yang transmisinya hanya kepada generasi kedua disebut *maqthū'* (C-D). Sebuah mata rantai periwayatan dinyatakan gugur jika tidak terdapat persambungan riwayat antar jaringan transmisinya. Ketika generasi pertama hilang dari periwayatan (A-C-D-E-F), maka mata rantai tersebut dinamakan *mursal*. Jika kehilangan satu mata rantai setelah generasi pertama dari nara sumber, maka mata rantai tersebut dinamakan *mu'allaq* (A-B-D-E-F). Apabila satu mata rantai hilang sesudahnya (generasi pertama dan kedua), maka dinamakan *munqathi'* (A-B-C-E-F). Mata rantai periwayatan disebut *mu'dhal* jika hilang dua mata rantai periwayatan (A-B-E-F).

Secara kuantitas transmisi, sebuah riwayat secara umum dapat digolongkan ke dalam dua bagian; (i) *mutawātir*, dan (ii) *ahad*. Sebuah laporan dinilai sebagai *mutawātir*, jika terdapat empat atau lebih jaringan mata rantai yang meriwayatkannya, dan masing-masing jaringan telah dinilai bagus secara kualitas. Apabila jumlah jaringan yang melaporkan kurang dari empat, maka riwayat tersebut dinilai sebagai riwayat *ahad*. Riwayat jenis terakhir ini masih terbagi lagi menjadi tiga sub-bagian, yakni *masyhūr*, *'azīz*, dan *garīb*. Sebuah riwayat disebut *masyhūr* jika terdapat tiga mata rantai yang meriwayatkannya dalam tiap tingkatan periode. Jika terdapat dua jalur periwayatan saja maka disebut dengan *'azīz*. Sedangkan riwayat yang hanya memiliki riwayat tunggal disebut *gharīb*.

Kualitas sebuah *isnād* juga dinilai dari jumlah periwayat antara penerima *isnād* hingga sumber berita (para periwayat perantara ini disebut dengan *rijāl*). Semakin sedikit jumlah *rijāl* antara penerima *isnād* dengan sumber berita, maka semakin tinggi nilai *isnād* tersebut. Bentuk semacam ini dinamakan *isnād 'āli*. Sedangkan kebalikannya disebut *isnād nāzil*. Keutamaan mencari *isnād 'āli* inilah yang mendorong para ilmuwan muslim untuk melakukan *rihlah 'ilmiyyah* (petualangan ilmiah) ke berbagai wilayah Islam.<sup>153</sup>

#### 4. Metode Periwiyatan dalam Isnād

Membaca sebuah buku tanpa pernah mendengar dari penulisnya atau tanpa membaca buku tersebut di depan pengarang, akan menjadikan orang tersebut menerka-nerka maksud yang dikehendaki pengarang. Padahal belum tentu maksud yang dikehendaki pengarang sama dengan maksud yang dikehendakinya. Guna memelihara keutuhan riwayat dari keterangan dan pemalsuan yang mungkin dilakukan oleh ilmuwan di masa depan, para ilmuwan muslim telah merancang sebuah metode yang menghendaki setiap periwayat menjalin hubungan langsung dengan pihak yang dia kehendaki.

---

<sup>153</sup> Ibn Katsir, *al-Bā'its al-Hatsīts*, (Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), h. 154.

Metode-metode berikut diakui sebagai cara yang benar dalam meriwayatkan sebuah laporan.

- a) *Samā'*. Seorang guru menyampaikan laporan kepada muridnya, baik berupa hafalan, teks, tanya-jawab, maupun diktean.
- b) *'Ardh*. Seorang murid membaca teks di depan guru.
- c) *Munāwalah*. Menyerahkan teks pada seseorang, termasuk memberi izin untuk menyampaikan isi laporan tanpa melalui cara bacaan.
- d) *Kitābah*. Seorang ilmuwan mengirimkan laporan dalam bentuk tertulis kepada ilmuwan lainnya.
- e) *Wasiyyah*. Mengamanahkan seseorang dengan teks, kemudian yang diberi amanah dapat menyampaikannya kepada pihak lain atas wewenang pemilik asli.
- f) *Ijāzah*. Meriwayatkan sebuah laporan atas wewenang ilmuwan yang memberi izin khusus tanpa membacakan teks laporan.
- g) *I'lām*. Memberi tahu seseorang mengenai teks tertentu dan isi kandungannya.
- h) *Wijādah*. Cara ini menyangkut penemuan teks, tanpa membacanya di depan pengarang atau mendapat izin untuk meriwayatkannya.

Pemaparan tentang sejarah tradisi *tahfiz* al-Qur'an, dimulai dari zaman Nabi hingga standarisasi bacaan al-Qur'an akan memberikan gambaran umum mengenai peta tradisi *tahfiz* al-Qur'an pada abad-abad sebelum abad XX. Pelacakan berbagai jalur periwayatan yang bersumber dari Hafs, berguna untuk menganalisis sanad tokoh-tokoh

yang akan dipaparkan dalam bab III. Sedangkan pembahasan materi dan metode pembacaan al-Qur'an akan digunakan sebagai alat uji analisis terhadap materi dan metode yang dipraktikkan tokoh-tokoh tersebut. Sedangkan untuk menilai kesahihan dokumen sanad yang mereka miliki maka dipaparkan sistem transmisi keilmuan dalam Islam.



**BAB III**  
**TOKOH-TOKOH TRADISI TAHFIDZ**  
**DI JAWA TENGAH PADA AWAL ABAD XX**

Bab ini akan menyajikan sejarah hidup, sanad, metode serta materi tradisi tahfiz al-Qur'an tokoh-tokoh berikut di Jawa Tengah pada awal abad XX. Mereka adalah: KH. Ahmad Badawi (w. 1977 M), Kaliwungu; KH. Muhammad (w. 1955 M), Demak; KH. Muhammad Arwani, Kudus (w. 1994 M); dan KH. Abdullah Salam, Pati (w. 2001 M). Selain mewakili berbagai wilayah di Jawa Tengah, pemilihan tokoh-tokoh tersebut lebih disebabkan tradisi tahfiz mereka paling berpengaruh dan lebih tersebar luas dibanding lainnya.

Namun sebelumnya akan digambarkan secara singkat bagaimana perkembangan transmisi al-Qur'an di Indonesia pada umumnya sebelum batasan waktu di atas, agar nampak sumbangan besar tokoh-tokoh tersebut dalam tradisi tahfiz al-Qur'an di Jawa Tengah pada khususnya.

**A. Sejarah Tradisi Tahfiz al-Qur'an di Nusantara**

Bersamaan dengan proses masuknya Islam di Nusantara, Kitab Suci al-Qur'an diperkenalkan para juru dakwah kepada penduduk pribumi di Nusantara. Pengenalan awal terhadap al-Qur'an bagi penyebar Islam tentunya menjadi sesuatu yang penting, karena al-Qur'an adalah Kitab Suci agama Islam yang diimani sebagai pedoman hidup bagi orang yang telah memeluk Islam.

Kegigihan para penyebar Islam untuk mengenalkan al-Qur'an terlihat melalui kegiatan pendidikan bagi setiap muslim sejak kecil yang dinamai "Pengajian al-Qur'an" di surau, langgar, dan masjid. Yunus mengklaim bahwa pendidikan al-Qur'an, adalah pendidikan Islam pertama yang diberikan kepada anak-anak didik sebelum diperkenalkan dengan praktik-praktik ibadah (fikih).<sup>1</sup> Karel A. Steenbrink memberikan kesimpulan yang sama. Lebih jauh ia menjelaskan, bahwa pengajaran al-Qur'an ini merupakan pelajaran membaca beberapa bagian al-Qur'an. Untuk permulaan, anak diajari surat al-Fātihah dan kemudian surat-surat pendek dalam juz 'Ammah (terdiri dari surat ke-78 hingga surat ke-114). Dalam pengajian ini, para murid mempelajari huruf-huruf *hijā'iyah* dan menghafalkan teks-teks yang ada dalam al-Qur'an.<sup>2</sup>

Pada umumnya, pengajaran al-Qur'an ini diberikan oleh guru laki-laki, namun ada juga beberapa guru perempuan, terutama memberikan pelajaran pada para gadis, dan kadang juga memberikan pelajaran pada anak laki-laki yang belum mencapai usia dewasa. Pengajian ini diberikan secara individual di rumah guru, langgar, atau surau. Namun dalam beberapa kasus juga dilaksanakan di rumah orang tua murid, terutama kalau orang tua murid mempunyai kedudukan yang penting.

---

<sup>1</sup> Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. (Jakarta: Hidayat Agung, 1984), h. 24.

<sup>2</sup> Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, (Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1984), Cet. I, h. 5.



Secara institusional, transmisi al-Qur'an tumbuh dan berkembang dalam kultur pesantren. Pada umumnya pesantren al-Qur'an dikategorikan sebagai program takhassus (spesialisasi). Bila pesantren pada umumnya membentuk keilmuan dengan program pengajaran yang bervariasi dan berjenjang, maka pesantren al-Qur'an khusus mencetak hāfīz dengan program tunggal tahfīz al-Qur'an.<sup>3</sup>

Meskipun tradisi tahfīz baru dikenal di Indonesia pada sekitar abad ke-18, tetapi masih sulit memastikan kapan tepatnya tradisi itu mulai ada di Indonesia karena sedikitnya catatan sejarah yang merekam tradisi tersebut. Namun, jika merujuk kepada karya-karya dalam bidang tafsir al-Qur'an, maka transmisi al-Qur'an melalui jalur tafsir telah mengalami perkembangan pesat sejak abad ke-16. Di Sumatera, terutama di Aceh, terdapat naskah Tafsir Surat al-Kahfi, yang tidak diketahui penulisnya. Diduga tafsir tersebut ditulis pada masa awal pemerintahan Sultan Iskandar Muda Mahkota Alam (1607-1636 M.), di mana mufti kesultanannya adalah Syams al-Dīn al-Sumatrāni, atau bahkan mungkin ditulis pada periode sebelumnya, Sultan 'Alā' al-Dīn Ri'ayyat Syah (1537-1604 M.), di mana mufti kesultanannya adalah Hamzah al-Fansūri. Satu abad kemudian, muncul karya tafsir *Tarjumān al-Mustafīd*, ditulis oleh 'Abd al-Rauf al-Sinkili (1615-1693 M.), lengkap 30 juz.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Muntaha Azhari, *Tradisi Tahfīz, Ilmiah atau Ubudiah?* Dalam Jurnal Pesantren no. I. Vol. VIII. 1991, h. 102.

<sup>4</sup> Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia, dari Hermeneutika hingga Ideologi*, (Jakarta: Teraju, 2003), Cet. I, h. 42-43.

Catatan sejarah yang secara jelas merekam transmisi al-Qur'an secara spesifik melalui jalur tahfīz baru muncul pada akhir abad ke-17. Di antara ulama yang tercatat sebagai seorang hāfīz pada sekitar abad tersebut adalah mufti keraton Surakarta pada masa Paku Buwono IV, Kiai Imam Suhodo Apil Qur'an (1745 M.-w. ?). Lahir di daerah Kedu, Bagelen, putera Kiai Trunosuro bin Kiai Ageng Baidhowi, ulama yang sangat berpengaruh di daerahnya saat itu. Setelah nyantri di pesantren kakeknya, Kiai Ageng Baidhowi, Bagelen, Purworejo, Imam Suhodo melanjutkan pendidikannya di pesantren Jatisobo di daerah Surakarta. Di pesantren inilah dia menghafalkan al-Qur'an dalam jangka waktu dua tahun di bawah bimbingan Kiai Khotib Imam.<sup>5</sup> Sayangnya bukti otentik ke-hāfīz-annya berupa dokumen sanad darinya belum dapat terlacak. Namun dari catatan di atas yang menceritakan bahwa Imam Suhodo menghafalkan al-Qur'an di bawah bimbingan gurunya, Kiai Khotib Imam, menunjukkan bahwa tradisi tahfīz al-Qur'an khususnya di Jawa sudah berlangsung bahkan sebelum abad ke-18.

Selanjutnya, pada abad ke-19 tercatat nama Nawawi al-Bantani (1813-1897 M.). Sejak kanak-kanak dia adalah pelajar yang aktif dan serius serta tidak pernah lupa untuk menghafal seluruh al-Qur'an.<sup>6</sup> Bahwa Nawawi adalah seorang hāfīz al-Qur'an ditegaskan kembali oleh Hurgronje (1857-1936 M), seorang orientalis Belanda, ketika dia

---

<sup>5</sup> Khamami Zada, *Syekh Kiai Imam Suhodo Apil Qur'an* dalam Mastuki, *Intelektualisme Pesantren*, (Jakarta: Diva Pustaka, 2003), h. 229.

<sup>6</sup> Abdurrahman Mas'ud, *Intelektual Pesantren*, (Yogyakarta: LKiS, 2004), h. 96.

berkesempatan untuk bertemu dengan Nawawi di Makkah.<sup>7</sup> Nawawi adalah penulis yang produktif, salah satunya adalah karya tafsir terkenal di kalangan santri Nusantara, *Marah al-Labīd* atau lebih dikenal dengan *Tafsīr al-Munīr*. Meskipun tercatat sebagai seorang hāfīz namun sayangnya, penerus mata rantai intelektual genealogy al-Qur'an dari Nawawi yang masih hidup pada saat ini di Jawa belum terlacak, sehingga belum dapat diketahui kepada siapa Nawawi menghafal seluruh al-Qur'an sebelum dia berangkat ke Makkah. Setidaknya, ada tiga nama yang kemungkinan menjadi guru Nawawi dalam bidang al-Qur'an yaitu; ayahnya sendiri, Umar ibn Arabi, seorang pengulu di daerah Banten; Haji Sahal, seorang 'Alim Banten; dan Raden Haji Yusuf, seorang 'Alim di Karawang.<sup>8</sup>

Dokumen sanad al-Qur'an yang masih dapat dilacak hingga abad ke-19 adalah dari jalur Mahfuz al-Tirmisi (1868-1919 M.). Mahfuz dilahirkan di Termas, Pacitan, Jawa Timur pada tanggal 12 Jumadil Ula 1258 H./ 1868 M. ketika ayahnya, Kiai Abdullah (w. 1314 H./ 1896 M.) sedang berada di Makkah. Ibu dan paman Mahfuz adalah yang pertama memperkenalkan nilai-nilai dan praktek keagamaan kepadanya. Selanjutnya ia belajar kepada ulama Jawa membaca al-Qur'an serta ilmu agama tingkat dasar lainnya.

---

<sup>7</sup> Christian Snouck Hurgronje, *Mekka in The Latter Part of The 19th Century*, (Leiden: E. J. Brill, 1970), h. 269.

<sup>8</sup> Mas'ud, *Intelektual...*, h. 96.

Mahfuz telah mampu menghafal al-Qur'an sebelum dia dewasa. Ketika berumur 6 tahun, ayahnya membawa Mahfuz ke Makkah pada tahun 1291 H./ 1874 M. Pada akhir tahun 1870 M., sang ayah menemaninya kembali ke Jawa dan mengirimkannya kepada seorang 'alim Jawa kenamaan, Kiai Saleh Darat (1820-1903 M.) untuk belajar di pesantrennya di kampung Darat, sekarang kampung tersebut berada di daerah utara kota Semarang, Jawa Tengah. Ayahnya meninggal di Makkah pada tahun 1314 H./ 1896 M.

Mahfuz kembali ke Makkah pada sekitar tahun 1880 M. dan tidak lagi kembali ke Jawa. Sebagaimana pendahulunya, Nawawi Banten, Mahfuz menghabiskan sebagian besar hidupnya untuk mengajar di Kota Suci, di mana kepemimpinan keagamaan dan intelektualnya terjaga. Mahfuz tercatat sebagai ahli qirā'at al-Qur'an dan menulis banyak karya di bidang ini. Ia meninggal di Makkah pada Sabtu malam menjelang Maghrib, tanggal 1 Rajab 1338 H./ 1919 M.<sup>9</sup>

Perkembangan pesat tradisi tahfīz dalam kultur pesantren mulai muncul pada awal abad ke-20. ketika itu mulai tumbuh pesantren-pesantren yang mengkhususkan diri untuk menekuni ilmu-ilmu al-Qur'an terlebih lagi tahfīz al-Qur'an. "Pesantren takhassus" ini biasanya diasosiasikan dengan keahlian yang dimiliki oleh pengasuhnya dalam bidang tahfīz al-Qur'an maupun qirā'at Tujuh (qirā'at al-sab'i). Keahlian ini didapat ketika belajar di Makkah sebagai muqīmīn di Masjid al-Haram. Setelah memperoleh sertifikat untuk mengajarkan al-Qur'an dan pulang ke tanah air, mereka

---

<sup>9</sup> Mas'ud, *Intelektual...*, h. 137.

mendirikan pesantren. Fenomena ini dicatat oleh Hurgronje dalam lawatannya ke Makkah selama lima bulan pada tahun 1885 M., bahwa belajar al-Qur'an adalah salah satu tujuan keagamaan orang-orang Nusantara tinggal di Makkah setelah melaksanakan ibadah Haji.<sup>10</sup>

## **B. Tokoh Tradis Tahfiz al-Qur'an di Jawa Tengah Awal Abad XX**

Meskipun para tokoh transmisi al-Qur'an di Jawa Tengah merupakan sosok yang sangat penting bagi kesinambungan sumber dari segala sumber ajaran Islam yakni al-Qur'an di wilayah Jawa Tengah, namun sejauh ini belum terdapat informasi yang memadai tentang mereka. Satu-satunya sumber tertulis yang otoritatif untuk menguak tradisi keilmuan mereka adalah dokumen sanad ataupun sertifikat yang diturunkan kepada para penerus tradisi keilmuannya. Sedangkan sumber tertulis yang mendukung antara lain dokumentasi yang dimiliki oleh pesantren yang mereka dirikan berupa buku sejarah atau profil pesantren yang sifatnya terbatas (bukan sebagai konsumsi publik), itupun tidak semua pesantren menuliskannya. Oleh karena itu, teknik utama untuk merekonstruksi biografi mereka berdasarkan *oral history* dan sumber-sumber tertulis di atas.

Pembahasan para tokoh berikut meliputi biografi, perjalanan intelektual, materi dan metode pengajaran, dokumen sanad, transmisi keilmuannya, dan karya-karya yang pernah mereka hasilkan. Selain itu, peristiwa-peristiwa yang terjadi di luar sejarah hidup mereka

---

<sup>10</sup> Hurgronje, *Mekka...*, h. 240.

namun dipandang berguna untuk melakukan rekonstruksi terhadap perjalanan hidup para tokoh tersebut, juga akan ditambahkan.

### **1. KH. Ahmad Badawi (w. 1977 M.)**

Mengamati kehidupan di Kaliwungu terutama di sekitar masjid al-Muttaqin, akan terlihat semaraknya kehidupan al-Qur'an di wilayah tersebut. Fenomena itu sudah berlangsung sejak puluhan tahun lalu dan tidak lepas dari peran utama tokoh transmisi al-Qur'an yang lahir di sana yaitu KH. Ahmad Badawi.

Terlahir sebagai putra H. Abdul Rasyid, seorang saudagar batik terkenal di Kaliwungu, Badawi lebih memilih untuk menekuni ilmu agama dari pada meneruskan usaha yang telah dirintis oleh bapaknya. Tidak ada informasi pasti kapan Ahmad Badawi dilahirkan, namun jika dirunut dari usia ketika wafat, kemungkinan dia lahir antara tahun 1877 M., hingga tahun 1881 M.<sup>11</sup> Dilihat dari silsilah keluarga, Ahmad Badawi masih memiliki keturunan 'darah biru' Brawijaya VI dari jalur Panembahan Senapati Mataram. Silsilah yang sama juga menurunkan KH. Hasyim Asy'ari (pendiri NU) dari jalur Jaka Tingkir. Kedua jalur ini bertemu pada nama Ki Ageng Pemanahan.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Menurut KH. Munawwiruddin, salah seorang putera KH. Ahmad Badawi, usianya ketika meninggal adalah sekitar 96 tahun lebih. Sedangkan menurut KH. Baduhun, putera Badawi yang lain, usianya ketika meninggal antara 92 sampai 100 tahun. Berdasarkan buku sejarah PP. Miftahul Falah, Kapulisen, Kaliwungu, Kendal, usianya ketika meninggal adalah 110 tahun.

<sup>12</sup> Dokumen wawancara dengan KH. Munawwiruddin, salah seorang putera KH. Ahmad Badawi, di PP. Miftahul Falah, Kapulisen, Kaliwungu, Kendal, pada tanggal 21 Juli 2007. Penulis juga diberikan silsilah keluarga KH. Ahmad Badawi dan hubungannya dengan silsilah KH. Hasyim Asy'ari.

Abdul Rasyid, ayah Badawi, selain sebagai saudagar batik, juga terkenal karena kedermawanannya. Dia bersedia menjadi penyangga dana utama pembangunan masjid besar *al-Muttaqîn*, Kaliwungu, pada tahun 1921 M.<sup>13</sup> Usaha batik Abdul Rasyid ini tidak hanya terbatas pada wilayah Kaliwungu dan sekitarnya, namun sudah merambah manca negara, di antaranya Singapura dan Makkah. Perjalanan dagangnya hingga Makkah ini, membuatnya berinisiatif untuk membeli sebidang tanah di dekat masjid al-Ḥaram dengan tujuan sebagai tempat singgah anak cucunya ketika menunaikan ibadah haji.

Informasi lain menyebutkan, ketika Abdul Rasyid sampai di Makkah, dia diambil menjadi anak angkat oleh Syaikh Ghazi yang juga merupakan ayah angkat dari ‘Abd al-‘Aziz, pendiri dinasti Ibn Sa’ud (Kerajaan Arab Saudi sekarang). Atas permintaan Syaikh Ghazi kepada ‘Abd al-‘Aziz, Abdul Rasyid diberikan sebidang tanah di dekat masjid al-Ḥaram. Keberadaan tanah itu sekarang sedang diurus haknya oleh ahli waris Abdul Rasyid yang lain.<sup>14</sup>

Terdapat kesimpang-siuran informasi mengenai tahun keberangkatan Badawi ke *Ḥaramain* sehingga cukup sulit untuk merekonstruksi perjalanan intelektualnya. Namun yang cukup menjadi kesepakatan adalah usia Badawi ketika berangkat yakni

---

<sup>13</sup> Dokumen wawancara penulis dengan Sanusi, seorang warga sekitar yang ditemui penulis setelah shalat zuhur di serambi masjid besar al-Taqwa, Kaliwungu, tanggal 21 Juli 2007.

<sup>14</sup> Dokumen wawancara dengan KH. Baduhun, salah seorang putera KH. Ahmad Badawi, di Pesantren Miftahul Huda, Kapulisen, Kaliwungu, pada tanggal 21 Juli 2007.

sekitar 14 tahun, lama tinggalnya adalah sekitar 15 tahun, ia menemani adiknya, H. Basyari, setelah pulang dari Haramayn untuk belajar kepada KH. Muhammad Munawwir (w. 1942 M.), Krapyak, Yogyakarta, selama satu tahun, kemudian ia sendiri belajar kepada KH. Hasyim Asy'ari, Tebuireng, Jombang, selama tujuh tahun.

Informasi yang simpang-siur tersebut antara lain; *Pertama*, usia Badawi saat meninggal kurang lebih 90 tahun ke atas hingga 100 tahun. *Kedua*, Badawi berangkat ke Makkah bersama saudara-saudaranya pada tahun 1924, bertepatan dengan peristiwa hujan abu (jawa: *udan awu*) di Kaliwungu. *Ketiga*, peristiwa perebutan kekuasaan di kota Makkah antara Kerajaan Hasyimiyah dan Bani Sa'ud pada tahun 1924 M, yang menjadi latar utama kehidupan Badawi di sana. *Keempat*, Badawi sempat bertemu dengan KH. Muhammad Munawwir di Makkah. *Kelima*, laporan yang menyebutkan bahwa Badawi mulai membuka pengajian al-Qur'an di Kaliwungu setelah pengembaraannya menuntut ilmu pada sekitar tahun 1918 M.<sup>15</sup>

Kelima informasi di atas tampaknya cukup memiliki alasan rasional sebagai pijakan guna melihat pengembaraan Badawi dalam menuntut ilmu. Informasi pertama mengenai usia Badawi akan sesuai jika dihubungkan dengan informasi keempat dan kelima. Rekonstruksi perjalanan Ahmad Badawi berdasarkan perkiraan di atas adalah; Ahmad Badawi diperkirakan lahir antara tahun 1877 M. hingga 1881

---

<sup>15</sup> Abdul Ghofur, *Mengenang Sejarah Sang Pendiri Pondok Pesantren "Miftahul Falah" Sejati*, (Kaliwungu: PP. Miftahul Falah, 2004), h. 16.



M., pada sekitar tahun 1891 M. hingga 1895 M. dia berangkat ke Haramain bersama saudara-saudaranya. Di sana dia bertemu dengan Munawwir, dan pulang ke tanah air pada sekitar tahun 1906 M., hingga 1910 M. Kemudian dia melanjutkan pendidikan di Tebuireng selama tujuh tahun setelah menemani adiknya di pesantren Krapyak selama satu tahun, sehingga kedatangannya kembali ke Kaliwungu diperkirakan antara tahun 1914 M. hingga 1918 M. Perkiraan semacam ini tentunya menafikan penanggalan *udan awu* Kaliwungu pada tahun 1924 M. sebagai penanda keberangkatannya ke Makkah dan kondisi kota Makkah pada saat ia di sana.

Sedangkan rekonstruksi ke dua akan membentuk sebuah kisah bahwa Ahmad Badawi lahir pada tahun 1910 M. Bertepatan dengan *udan awu* di Kaliwungu pada tahun 1924 M. dia berangkat ke Haramayn bersama saudara-saudaranya. Sepulangnya dari sana pada tahun 1939 M., dia menemani adiknya di Krapyak, Yogyakarta, dan meneruskan pendidikannya di Tebuireng, Jombang. Dia kembali ke Kaliwungu pada sekitar tahun 1947 M. dan mulai mengajarkan al-Qur'an. Rekonstruksi seperti ini akan membuang informasi tentang kondisi Makkah saat dia sedang menuntut ilmu di sana, dan kenyataan bahwa kebanyakan penerus keilmuannya adalah generasi ke dua, atau orang yang tidak pernah berjumpa dengannya.

Terlepas dari kaburnya penanggalan studinya di Makkah, banyak terdapat informasi tentang kehidupan Badawi di sana. Laporan yang tertulis di dalam silsilah gurunya, dia belajar al-Qur'an kepada Syaikh Ahmad 'Ubādi Hamdun al-Misri (w. ?) di madrasah *al-Falāh*,

Makkah. Selain kepada Syaikh ‘Ubādi, dia juga mengkhatamkan al-Qur’an di hadapan Syaikh ‘Abd Allāh ibn Ibrāhīm Hamdun al-Misri (w. 1350 H.). Terdapat laporan bahwa setiap dia menyetorkan hafalan al-Qur’an, dia harus membayar kepada gurunya sebesar 1 *Jone*.<sup>16</sup>

Pada saat dia belajar kepada Syaikh ‘Ubādi, situasi kota Makkah sedang diliputi perang perebutan kekuasaan antara kerajaan Hāsyimiyyah dan Bani Sa‘ūd. Kerajaan Hāsyimiyyah didirikan oleh Husain ibn ‘Ali, *syarīf Makkah*, pada masa pemerintahan Turki ‘Utsmāni, dan diproklamirkan pada 30 Oktober 1916 M. Sedangkan Bani Sa‘ūd sudah lebih dahulu berdiri sebelum Hasyimiyyah di wilayah Najd, daerah timur semenanjung Arabia, oleh ‘Abd al-‘Azīz ibn Sa‘ūd pada tahun 1902 M.

Konflik yang terjadi antara keduanya dimulai setelah Turki ‘Utsmāni kalah oleh sekutu dalam Perang Dunia I kemudian melepaskan Arabia pada tahun 1919 M., dan berakhir dengan jatuhnya Makkah ke tangan ‘Abd al-‘Azīz ibn Sa‘ūd pada November 1924 M.<sup>17</sup> Dalam suasana semacam ini, Badawi dan adiknya, Basyari, memilih untuk tetap tinggal di Makkah sekalipun hidup serba terbatas dan terjadi eksodus besar-besaran warga negara asing dari sana.<sup>18</sup>

Tidak terdapat informasi pasti kapan Badawi beserta adiknya pulang kembali ke tanah air. Namun yang jelas, mereka tidak langsung

---

<sup>16</sup> Dokumen wawancara dengan KH. Abu Bakar Shofwan, salah seorang murid Badawi yang masih hidup, di PP. Gedongan, Cirbon, pada hari Rabu, 15 Agustus 2007.

<sup>17</sup> M. Saleh Putuhena, *Historiografi Haji Indonesia*, (Yogyakarta: LKiS, 2007), Cet. I, h. 244-248.

<sup>18</sup> Abdul Ghofur, *Mengenang ...*, h. 8.

menuju kampung halamannya di Kaliwungu, melainkan melanjutkan pengembaraan menuntut ilmu di pesantren Krapyak, Yogyakarta. Di sinilah Badawi menitipkan adiknya untuk dididik lagi oleh Muhammad Munawwir karena adiknya belum selesai dalam menghafal al-Qur'an ketika di Makkah. Sedangkan ia sendiri meneruskan perjalanan menuju Tebuireng, Jombang, untuk menimba ilmu kepada KH. Hasyim Asy'ari (1871-1947 M.), sekaligus belajar bahasa Jawa yang sudah lama tidak dia praktikkan. Selain belajar bahasa Jawa, dia dipercaya oleh Hasyim untuk mendidik santri Tebuireng dalam pelajaran al-Qur'an, juga merawat hewan ternak yang dimiliki Hasyim.<sup>19</sup>

Tujuh tahun lamanya, Badawi belajar kepada Hasyim Asy'ari. Demi mengetahui kelebihanannya di bidang al-Qur'an, Hasyim berhasrat ingin menjadikan Badawi sebagai salah seorang menantunya.<sup>20</sup> Badawi tidak mampu memberikan jawaban atas keinginan tersebut, namun meminta izin untuk pulang guna berkonsultasi dan bermusyawarah kepada kedua orang tuanya. H. Abdul Rasyid, sebagai orang tuanya, begitu mendapatkan laporan akan keinginan Hasyim tersebut, tidak langsung memberikan jawaban. Dia sempat dilanda dilema antara menolak dengan alasan Kaliwungu sendiri masih membutuhkan generasi yang tangguh

---

<sup>19</sup> Dokumen wawancara dengan KH. Baduhun pada hari Sabtu, 21 Juli 2007.

<sup>20</sup> Tampaknya KH. Hasyim Asy'ari ingin sekali memiliki putera atau menantu yang hafal al-Qur'an. Kasus yang sama terjadi juga kepada KH. Muhammad Arwani, Kudus, yang akan ditulis kemudian.

terutama di bidang al-Qur'an sementara harapannya hanya tertumpu pada Ahmad Badawi, menerima dengan alasan yang meminta adalah orang alim.

Pada saat dilanda kebingungan tersebut, kedua adiknya, KH. Irfan, dan KH. Ridwan, memberikan sebuah alternatif jawaban. Mereka mengusulkan jika nanti benar Hasyim Asy'ari datang ke Kaliwungu, maka merekalah yang akan memberikan jawaban. Benar, ternyata dia datang ke Kaliwungu demi mengetahui kejelasan jawaban yang akan diberikan oleh orang tua Badawi. Sesuai rencana dan kesepakatan awal, kedua pamannya yang akan memberikan jawaban. Isi dari jawaban mereka adalah bahwa Ahmad Badawi sudah diijodohkan dengan salah seorang puteri pamannya, Ridhwan, yang bernama Sa'danah binti Ridhwan.<sup>21</sup>

Sepulangnya dari Tebuireng, Badawi mulai membuka pengajian al-Qur'an di rumahnya, Kapulisen, Kaliwungu. Apabila dihitung dari perjalanan hidup dari lahir hingga kembali ke kampung halamannya, dia telah menghabiskan usia sekitar 37 tahun. Sebuah catatan menyatakan bahwa dia mulai membuka pengajian al-Qur'an pada sekitar tahun 1918 M., santri yang mula-mula datang mengajipun tidak banyak, namun tahun demi tahun jumlah santrinya semakin banyak. Oleh karena itu, pengajian al-Qur'an yang semula berbentuk semacam majlis taklim, kemudian berubah menjadi semacam madrasah dengan nama "*Miftahul Falah*".<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> Ghofur, *Mengenang Sejarah...*, h. 15.

<sup>22</sup> Ghofur, *Mengenang Sejarah...*, h. 15.

Perlu menjadi catatan bahwa *Miftahul Falah* bukanlah sebuah pondok pesantren sebagaimana lazimnya, karena Badawi memang tidak berniat untuk mendirikan pesantren. Untuk santri-santri yang berasal dari luar Kaliwungu, dia merelakan sebagian rumahnya sebagai tempat tinggal dan belajar. Jumlah santrinya mencapai ratusan orang, namun pada akhir-akhir dia mengajar jumlahnya terbatas yakni sebanyak 35 santri, tidak lebih dan tidak kurang. Dia khawatir jika mendirikan pesantren, kelak tidak ada puteranya yang meneruskan. Kekhawatiran ini disebabkan dia belum memiliki keturunan hingga memasuki usia lanjut.<sup>23</sup> Namun menjelang usia 80 tahun, dia dianugerahi 6 putera-puteri dari istri kedua, Jundariyah, dan 3 putera dari istri ketiganya, Samroh. Sedangkan dari isteri pertamanya, Hj. Sa'danah, ia memiliki 5 putera-puteri namun semuanya meninggal dunia di usia kanak-kanak.

Mengawali pelajaran al-Qur'an kepada para santrinya, Badawi menerapkan metode *Bagdādiyyah*,<sup>24</sup> yakni dengan mengeja huruf *Hijāiyyah* beserta bunyi harakatnya (*syakl/ tasykīl*). Sebagaimana yang dicontohkan oleh KH. Baduhun, salah seorang putera Badawi, saat dia mengaji kepada ayahnya, dia mengeja huruf *Hijāiyyah* hingga mendapat tiga juz dari belakang (30, 29, dan 28). Cara mengejanya sebagai berikut: *alīf* (ا) *fathah* (ـَ), *a* (ا); *āin* (ع) *wāw* (و) mati (

---

<sup>23</sup> Dokumen wawancara dengan KH. Baduhun, salah satu putera Ahmad Badawi, pada hari sabtu, 21 Juli 2007.

<sup>24</sup> Metode *Bagdādiyyah* adalah sebuah metode belajar membaca al-Qur'an, dimulai dengan pengenalan huruf-huruf *hijāiyyah*, bunyi huruf-huruf tersebut ketika diberi *syakl*, cara baca huruf-huruf tersebut ketika bertemu, dan diakhiri dengan membaca juz 'Ammā dengan susunan surat terbalik.

َ ) *dhammah* (-ُ-), ‘*ũ* (عو); *dzāl* (ذ) *dhammah* (-ُ-), *dzu* (ذ); *bā’* (ب ) *alīf* (ا) *lām* (ل) *lām* (ل) *tasydīd* (--<sup>أ</sup>) *kasrah* (-ِ-), *billa* (بالل); *lām* (ل ) *alīf* (ا) *fathah* (-َ-), *la* (لا); *hā’* (هـ) *kasrah* (-ِ-), *hi* (هـ); *mīm* (م ) *kasrah* (-ِ-), *mīm* (م ); *nūn* (ن) *alīf* (ا) *lām* (ل) *fathah* (-َ-) *tasydīd* (--<sup>أ</sup>) *syīn* (ش), *nasy* (ن الش); *syīn* (ش) *yā’* (ي) *fathah* (-َ-), *syai* (شي); *thā’* (ط) *alīf* (ا) *fathah* (-َ-), *thā’* (ط); *nūn* (ن) *alīf* (ا) *lām* (ل) *tasydīd* (--<sup>أ</sup>) *kasrah* (-ِ-), *nir* (ن الر); *rā’* (ر) *fathah* (-َ-), *rā’* (ر); *jīm* (ج) *yā’* (ي) *mīm* (م) *kasrah* (-ِ-), *jīmi* (جيم); *a‘ūdzu bi Allāhi min al-syaythāni al-rajīmi* (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم), kemudian diulangi lagi dengan dibaca *tartīl*; *a‘ūdzu bi Allāhi min al-syaythāni al-rajīm*, begitu seterusnya tiap-tiap ayat. Setelah dipandang benar dalam mengucapkan huruf, santri diwajibkan untuk menghafalkan surat *al-Fātihah* kemudian menghafalkan bacaan *tahiyāt* shalat,<sup>25</sup> *syahādatain*,<sup>26</sup> dan shalawat *Ibrāhīmiyyah*.<sup>27</sup>

Berbeda dengan sistem pengajaran al-Qur’an pada umumnya yang dimulai dari surat *al-Baqarah* dan berakhir hingga surat *al-Nās*, sistem pengajaran yang dipraktekkan oleh Badawi justru sebaliknya.

<sup>25</sup> Bacaan *tahiyāt* adalah bacaan yang dibaca ketika duduk *tasyahhud* dalam shalat. Bacaannya adalah:

التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله . السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته . السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين .

<sup>26</sup> Bacaan *syahādatain* adalah: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا رسول الله

<sup>27</sup> Bacaan shalawat *Ibrāhīmiyyah* adalah :

اللهم صل على سيدنا محمد وعلى آل سيدنا محمد كما صليت على سيدنا إبراهيم وعلى آل سيدنا إبراهيم. وبارك على سيدنا محمد وعلى آل سيدنا محمد كما باركت على سيدنا إبراهيم وعلى آل سيدنا إبراهيم في العالمين إنك حميد مجيد .

Dimulai dari surat *al-Nās* terlebih dahulu, dan terus surut hingga berakhir pada surat *al-Baqarah*. Kemungkinan sistem yang dianut olehnya menyesuaikan dengan pengajaran metode *Bagdādiyyah* pada awal santri mengikuti pengajian. Dalam metode *Baghdadiyyah*, setelah beberapa bab yang berisi latihan membaca huruf *hijāiyyah* beserta ketentuan-ketentuannya, pembaca diajak untuk mempraktekkan pelajaran yang sudah dia dapatkan pada surat-surat pendek dalam juz '*Amma* yang dimulai dari surat *al-Nās* dan berakhir pada surat *al-Naba*'. Setelah mengkhatamkan juz '*Amma* dengan metode *Bagdādiyyah* (dari *al-Nās* hingga *al-Naba*'), kemudian santri melanjutkan hafalan surat *al-Mursalāt* pada juz 29. Oleh karena itu, pembacaan al-Qur'an secara *bi al-nazr* tidak dikenal dalam sistem pengajaran Badawi, dia hanya khusus menerima santri yang memang berniat untuk menghafalkan al-Qur'an *bi al-gaib*. Jika ada santri yang datang ingin mengaji secara *bi al-nazr*, biasanya dia menyuruh santri tersebut untuk mengaji kepada salah seorang santri seniornya, KH. Asror Ridhwan, di Kauman, Kaliwungu.

Sistem menghafal yang diajarkan Badawi tergolong unik. Selain dia mengajarkan kepada santrinya untuk menghafal al-Qur'an dengan susunan surat yang terbalik seperti di atas, cara menghafalkannya pun dimulai dari halaman terakhir dari tiap juz hingga mencapai bagian tengahnya. Setelah mencapai bagian tengah, santri menghafal dari permulaan juz dan berakhir pada bagian

tengahnya. Dengan demikian santri telah menyelesaikan hafalan satu juz.<sup>28</sup>

Saat santri baru memulai hafalan juz ‘*Amma*, sistem *waqf* yang diajarkan juga tergolong unik. Dia mengharuskan santrinya untuk *waqf* pada kalimat pertama ayat, setelah ayat yang sudah dibacanya meskipun secara makna belum sempurna. Jika ada santri yang melanggar sistem ini maka santri tersebut harus siap menerima pukulan rotan darinya. Contoh penerapan *waqf* seperti ini pada al-Qur’an adalah sebagai berikut dalam tiga ayat pertama surat *al-Zalzalah*:

إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا ( ) وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا ( ) وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا ( )

Pada pembacaan ayat pertama, dia mewajibkan untuk *waqf* pada kalimat *وأخرجت* , meski kalimat tersebut belum sempurna maknanya tanpa disambung dengan kalimat sesudahnya yakni *الأرض* . Begitu pula pada ayat kedua, setelah mengulangi bacaan dari kalimat *الأرض* , santri yang mengajukan hafalan surat tersebut harus berhenti pada kalimat *وقال* , begitu seterusnya. Setelah selesai menghafal juz ‘*Amma* dengan sistem *waqf* seperti tersebut di atas, hafalan juz-juz berikutnya tidak menggunakan aturan *waqf* tersebut. Menurut penuturan KH. Abu Bakr Shofwan, generasi pertama Badawi

---

<sup>28</sup> Dokumen wawancara dengan KH. Abu Bakar Shofwan, salah seorang murid Badawi yang masih hidup, di PP. Gedongan, Cirbon, pada hari Rabu, 15 Agustus 2007.



yang masih hidup, aturan *waqf* tersebut berasal dari KH. Muhammad Munawwir, Krpyak, Yogyakarta.

Ketika santri menjumpai ayat *sajdah* pada saat mengajukan hafalan kepada Badawi, dia tidak menyuruh santri tersebut untuk melakukan sujud *tilāwah* atau membaca *tasbīh*. Dia hanya mendiamkan dan mengizinkan santrinya untuk melanjutkan hafalan al-Qur’annya. Biasanya pada saat khataman saja, bacaan *tasbīh* diucapkan tiga kali ketika menjumpai ayat *sajdah*. Begitu pula dengan ayat-ayat yang setelahnya disunnahkan untuk membaca doa-doa tertentu, dia tidak menyuruh santrinya untuk membaca doa-doa tersebut.

Terdapat satu ciri khas bacaan Badawi dibanding lainnya selain sistem *waqf* di atas. Ciri khas tersebut adalah membaca *idgām* ketika terdapat huruf *dāl* ( د ) *sukūn* ( ◌ ) bertemu dengan huruf *jīm* ( ج ), seperti dalam contoh ayat 128 dari surat *al-Taubah* : لقد جاءكم رسول... من أنفسكم... . Ciri lain dari bacaannya adalah bacaan *saktah* pada awal surat *al-Kahfi* ... قِيمَا... ولم يجعل له عوجا... , bacaannya terdengar sedikit ada bunyi nasal/ sengau (*gunnah*) pada kalimat عوجا.

Badawi hanya mewajibkan santrinya untuk mengajukan hafalan satu kali, yakni pada pukul 08:00 hingga kurang lebih pukul 10:00 WIB., selebihnya dia memberi kebebasan santri untuk *tadarrus* al-Qur’an sendiri-sendiri. Pengajian al-Qur’an hanya diliburkan pada hari Jum’at dan hari-hari besar lainnya. Semua santri harus berkumpul pada saat jadwal pengajian al-Qur’an dimulai. Jika ada santri terlambat datang lima menit saja, santri tersebut harus siap menerima

pukulan rotan (Jawa: *penjalin*) darinya sebanyak lima kali. Begitu pula saat selesai mengajukan hafalan, tidak ada yang boleh keluar dari majlis hingga pengajian al-Qur'an usai. Setelah semua santri selesai mengajukan hafalannya, majlis tersebut ditutup dengan membaca surat *al-A'la* bersama-sama.

Pada jam mengajukan hafalan tersebut, para santri duduk bersila mengelilinginya, terkadang jumlahnya mencapai delapan hingga sepuluh santri. Di belakang mereka duduk santri-santri lain sambil membawa mushaf, menyimak bacaan teman di depannya. Badawi duduk ditengah-tengah lingkaran santri tersebut sambil menutup mata, berkonsentrasi terhadap bacaan para santrinya. Di tangannya, tergeggam sebilah rotan yang siap diayunkan ke bagian tubuh santri yang salah dalam hafalan al-Qur'an yang diajarkan. Dia dikenal tidak segan untuk menghukum santri apabila dijumpai terdapat kesalahan dalam bacaan mereka. Pernah anaknya, Munawwiruddin, dipukul hingga berdarah punggungnya ketika salah dalam hafalan al-Qur'an.<sup>29</sup> Apabila santri melanggar peraturan yang sudah ditetapkan, santri tersebut harus siap untuk dipasung kedua kakinya, sedangkan kedua tangannya dipegang oleh beberapa santri Badawi yang lain. Dengan sebilah rotan, dia memukul kedua telapak kaki santri tersebut hingga dirasa cukup.<sup>30</sup> Sistem hukuman ini mengadopsi sistem hukuman yang sama di *Haramain* saat itu, yakni

---

<sup>29</sup> Dokumen pengakuan KH. Munawwiruddin, saat wawancara pada hari Ahad, 22 Juli 2007.

<sup>30</sup> Dokumen penuturan KH. Abu Bakr Shafwan. Wawancara dilakukan di gedung LPTQ Jawa Barat, pada hari Sabtu, 27 Mei 2006.

hukuman *falakah*. Jika seorang murid melakukan pelanggaran berat, kedua kakinya dirantai kemudian telapak kakinya dipukul dengan rotan hingga seakan-akan dia tidak bisa berjalan.

Karena sangat tegas dalam memberikan hukuman, ada beberapa orang yang tidak tega dan berusaha untuk mengingatkannya. Setidaknya, usaha ini dilakukan oleh Sayyid al-Munawwar ketika diminta untuk membuatkan alat pemasung yang digunakan untuk memberikan hukuman bagi santrinya. Sayyid al-Munawwar tetap membuatkan alat pemasung tersebut, namun di atasnya tertulis sebuah pesan: “*Kiai, eling Kiai lan sabar Kiai*” (Kiai, ingat Kiai, dan bersabarlah Kiai). Pesan ini ditulis karena dia melihat langsung bagaimana Badawi memberikan hukuman kepada santri-santrinya.<sup>31</sup>

Setelah seorang santri khatam dalam mengajukan hafalan al-Qur’an kepada Badawi, santri tersebut disuruh untuk membaca al-Qur’an dalam satu majlis atau lazim disebut dengan *simā’an*. Biasanya dia sendiri yang menunggui santri tersebut dari awal hingga akhir santri membaca al-Qur’an, selain wali santri yang bersangkutan dan teman-temannya. Acara tersebut dimulai pada malam Jum’at seusai shalat Maghrib dan berakhir setelah shalat Jum’at. Tiap tahun, tidak banyak santri yang berhasil mengkhatakamkan al-Qur’an di hadapan Badawi, jumlahnya rata-rata tidak lebih dari lima orang. Pernah dalam kurun enam tahun, acara khataman dilakukan sebanyak dua kali dengan peserta enam santri. Kenyataan ini mungkin dikarenakan

---

<sup>31</sup> Dokumen wawancara dengan KH. Munawwiruddin, pada hari Sabtu, 21 Juli 2007.

kedisiplinan dan ketegasannya dalam membina santri, sehingga dibutuhkan kekuatan mental lebih jika ingin mengaji al-Qur'an hingga selesai kepadanya.

Dalam acara pentahbisan tersebut santri membaca dari surat al-Dhuha hingga *al-Nās* dengan diselingi bacaan *tahlīl*<sup>32</sup>, takbir, dan *hamdalah*<sup>33</sup> di tiap-tiap akhir suratnya. Setelah selesai, giliran Badawi memimpin acara dzikir yang berisi pembacaan surat *al-Iklās* berulang tiga kali, *al-Falaq* dan *al-Nās* yang diselingi bacaan *tahlīl* dan takbir, *al-Fatīhah*, *al-Baqarah* dari ayat 1-5, ayat 163, ayat 255, dan tiga ayat terakhir surat yang sama. Kemudian membaca *al-Asmā'* *al-Husnā*, ayat ke-56 dari surat *al-Ahzāb*, dilanjutkan dengan bacaan shalawat. Rangkaian dzikir tersebut ditutup dengan bacaan istighfar tiga kali, *tahlīl* seratus kali, dan doa pada ayat 127 dari surat *al-Baqarah* sebanyak empat puluh satu kali, dan doa *takhtīm* al-Qur'an yang dibaca oleh santri yang bersangkutan. Kemudian para Kiai di Kaliwungu yang turut hadir bergiliran mendoakan santri tersebut.<sup>34</sup>

Kepada santri yang telah mengkhatamkan al-Qur'an, dia tidak memberikan sertifikat atau *ijāzah*<sup>35</sup>, juga dokumen *sanad*. Alasan Badawi untuk tidak memberikan dokumen tersebut kepada santrinya

---

<sup>32</sup> Bacaan *tahlil* yang dimaksud disini adalah kalimat : لا إله إلا الله

<sup>33</sup> Bacaan *hamdalah* yang dimaksud disini adalah kalimat : والله الحمد

<sup>34</sup> Dokumen wawancara dengan KH. Abu Bakar Shofwan.

<sup>35</sup> *Syahadah* di sini maksudnya adalah penyaksian seorang guru bahwa penerima *syahadah* tersebut benar-benar telah mengkhatamkan hafalan al-Qur'an kepadanya. Sedangkan *ijazah* adalah kewenangan bagi penerimanya untuk membaca dan mengajarkan al-Qur'an kepada siapa saja yang dikehendakinya dan di mana saja ia berada.

yang telah khatam adalah kekhawatiran nantinya dokumen tersebut akan disalah gunakan demi kepentingan materi. Kebiasaan masa itu, jika seorang santri ingin memiliki dokumen *sanad*, maka biasanya dia akan memberikan sejumlah uang sebagai pengikat (*mahar*) yang besarnya ditentukan oleh pemberi dokumen.<sup>36</sup> Dia juga tidak menginginkan nantinya dokumen tersebut justru akan menyebabkan kesombongan.<sup>37</sup>

Meski demikian, dia menyebutkan dua nama yang menjadi gurunya ketika dia belajar al-Qur'an selama di *Haramain*. Dua nama tersebut adalah Ahmad 'Ibādi Hamdun al-Misri dan 'Abd Allāh ibn Ibrāhīm Hamdun al-Misri. Dari dua nama guru tersebut, salah seorang putera Badawi, Munawwiruddin, mencoba untuk mencari mata rantai *sanad* di atas mereka. Dia menemukan silsilah di atasnya adalah sebagai berikut:

- |    |   |    |                              |
|----|---|----|------------------------------|
| 1  | Ahmad Badawi al-Qandali                                       | 16 | Muhammad ibn Rafi'           |
| 2  | 'Abd Allah ibn Ibrahim Hamdun al-Misri 'Ibadi Hamdun al-Misri | 17 | 'Ali ibn Syuja' al-Dharir    |
| 3  | Ahmad al-Lahyuthi al-Dimyathi                                 | 18 | Al-Syathibi                  |
| 4  | Muhammad al-Syatha  | 19 | 'Ali ibn Hudzail al-Andalusi |
| 5  | Hasan Ahmad al-'Awadili                                       | 20 | Sulaiman ibn Abu al-Najah    |
| 6  | 'Abd al-Rahman al-Absyih                                      | 21 | Abu 'Amr al-Dani             |
| 7  | 'Abd al-Rahman al-Syafi'i                                     | 22 | Thahir ibn Ghalbun           |
| 8  | Ahmad ibn 'Umar al-Isqathi                                    | 23 | 'Ali ibn Muhammad al-Hasyimi |
| 9  | Sulthan al-Mazzahi  | 24 | Ahmad ibn Sah al-Usynani     |
| 10 | Saif al-Din ibn 'Atha Allah                                   | 25 | Ibn al-Sabbah al-Kufi        |
| 11 | Syuhadzah al-Yamani   | 26 | Hafs ibn Sulaiman al-Kufi    |

---

<sup>36</sup> Dokumen penuturan KH. Abu Bakr Shafwan.

<sup>37</sup> Dokumen penuturan KH. Munawwiruddin.

- 12 Nasir al-Thablawi
- 13 Zakariyya al-Ansari
- 16 'Ali al-Ridhwan al-Qabi
- 17 Muhammad al-Jazari
- 27 'Asim ibn Abu al-Najud
- 28 'Abd al-Rahman al-Sulami
- 29 'Utsman ibn 'Affan
- 30 Muhammad SAW

Manuskrip sanad KH. Ahmad Badawi  
versi KH. Munawwiruddin Badawi



Gambar 3.2.1.1. Manuskrip sanad KH. Ahmad Badawi<sup>38</sup>

<sup>38</sup> Penulis mendapatkan dokumen tersebut, atas kebaikan hati Munawwiruddin, salah seorang putera Ahmad Badawi, pada hari Ahad, 22 Juli 2007.

Sebelumnya, susunan dokumen *sanad* yang ditulis oleh Munawwiruddin ini dimulai dengan; *ta'awwudz*, *basmalah*, *hamdalah*, *shalawat*, ayat ke-9 dari surat *al-Hijr*, selanjutnya adalah silsilah guru sebagaimana di atas. Dokumen ini ditutup dengan wasiat *taqwa*, *doa*, *isti'ānah* (permohonan pertolongan kepada Allah), *shalawat*, *hamdalah*, terakhir adalah stempel lembaga pemberi dokumen.

Badawi hanya khusus mengajarkan *tahfīz* al-Qur'an kepada para santrinya. Dia tidak memberi pelajaran kitab-kitab selain al-Qur'an meski tiap pagi setelah shalat Subuh, dia dan isterinya menyempatkan untuk mengaji kitab kepada KH. Ru'yat, Kaliwungu. Tidak jelas kitab apa yang dikaji oleh Badawi dan isterinya. Dia juga khusus mengajarkan *tahfīz* al-Qur'an riwayat Hafs, meski dilaporkan tiap selesai shalat Tarawih bersama santrinya ia sering membaca al-Qur'an dengan menggunakan riwayat yang berbeda.

Terdapat beberapa catatan tentang karya-karya Badawi meski karya-karya tersebut tidak dibukukan. Dia pernah menyusun sebuah *qasīdah*, terdiri dari 17 bait syair yang berisi tentang urutan nama surat-surat dalam al-Qur'an. *Qasīdah* lainnya yang terdiri dari 11 bait syair, berisi tentang kalimat pembuka dari juz-juz yang ada dalam al-Qur'an. Dua *qashidah* tersebut dibaca oleh para santrinya tiap malam setelah selesai *tadarrus*. Selain karya tersebut di atas, dia menuliskan beberapa wirid yang dibaca oleh para santrinya setiap pagi dan petang. Dua *qasīdah* yang telah disebut nampaknya merupakan karya orisinal Ahmad Badawi, namun karyanya berupa wirid-wirid, tertulis dinukil

dari kitab *al-Sirr al-Jalīl fī Khawās Hasbunā Allāh wa Ni‘m al-Wakīl*.<sup>39</sup>

Meski tidak terdapat laporan bahwa Badawi menganut satu tarekat tertentu, berbagai informasi tentang kehidupannya sehari-hari sangat dekat dengan perilaku sufi terutama penganut paham *malāmatiyyah*.<sup>40</sup> Dia dikenal sebagai sosok Kiai yang suka keluar malam untuk mengunjungi para WTS yang ketika itu mangkal di pasar sore samping masjid al-Muttaqin, Kaliwungu. Dia juga dikenal sebagai kusir kereta kuda (jawa: *dokar*), namun penumpangnya khusus para wanita cantik dan tidak dipungut ongkos naik. Perilaku-perilakunya yang di luar kebiasaan seorang yang menguasai ilmu agama (*khāriq al-‘ādah*), disamping untuk membersihkan lingkungan sekitar masjid al-Muttaqin dari perilaku yang mengotori kesuciannya, juga bertujuan untuk menutupi kepribadian dan kealimannya agar tidak diketahui oleh orang lain, bahkan supaya dihina dan dicaci oleh banyak orang. Istilah yang dia gunakan untuk menggambarkan perilakunya tersebut adalah “*nutupi matane wong melek*” (menutupi mata orang-orang yang dapat melihat). Dengan tujuan yang sama, dia menyewa para preman untuk mencaci dirinya di atas panggung dalam acara-acara hiburan masyarakat.<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup> Ghofur, *Mengenang Sejarah...*, h. 110.

<sup>40</sup> *Malāmatiyyah* adalah sebuah paham yang menyatakan bahwa memperlihatkan perilaku keagamaan atau kesalehan, termasuk perbuatan baik merupakan suatu kemusyrikan. Lihat: H.A.R. Gibb, et. al., *The Encyclopaedia of Islam*, Volume I, (Leiden: E. J. Brill, 1960), Vol. I, h. 34.

<sup>41</sup> Dokumen wawancara dengan KH. Abu Bakar Shofwan.



Perilakunya ini mirip dengan apa yang dilakukan seorang sufi terkenal dari Baghdad yang bernama hampir mirip dengannya, Ahmad Badawi (w. 675 H./1276 M.). Dia pindah ke Mesir demi menutupi kelebihan yang dimilikinya, sambil menunggang kuda dia pura-pura gila dan berteriak-teriak di tengah pasar. Masyarakat yang menyaksikan perilaku tersebut menganggap Ahmad Badawi menjadi gila, namun dia malah bangga karena telah berhasil menutupi kelebihan ilmu yang dimilikinya.<sup>42</sup>

Kekagumannya terhadap Ahmad Badawi al-Kabīr secara khusus dan tokoh-tokoh sufi lain pada umumnya tampak dalam setiap *wasīlah*<sup>43</sup> surat *al-Fātihah* yang terekam dalam karya-karyanya. Ketika memulai dan mengakhiri belajar, maupun setiap kegiatan yang biasanya dimulai dengan *wasīlah*, dia sering menyertakan nama wali tersebut.<sup>44</sup>

Badawi tutup usia pada tanggal 25 Safar 1397 H./ 14 Pebruari 1977 M., dan dimakamkan di pemakaman milik keluarganya di Kaliwungu. Perjuangannya dalam menyebarkan al-Qur'an, kini diteruskan oleh putera-puteri dan para santrinya. Di antara putera-puteranya yang memiliki pesantren adalah: KH. Nujumuddin, KH. Munawwiruddin, pengasuh PP. Miftahul Falah, KH. Baduhun,

---

<sup>42</sup> Gibb, et. al., *The Encyclopaedia ...*, h. 280-281.

<sup>43</sup> *Wasīlah* adalah keperantaraan spiritual. Sebuah mata rantai yang terus bersambung dari seorang guru, hidup atau mati, hingga kepada nabi, dan dianggap penting untuk keselamatan. Lihat: Martin van Bruinessen, *Pesantren dan Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat*, (Bandung: Mizan, 1995), h. 20.

<sup>44</sup> Ghofur, *Mengenang Sejarah...*, h. 114.

pengasuh PP. Miftahul Huda. Kedua pesantren tersebut berlokasi di Kapulisen, Kaliwungu.

Sebagian besar santri Badawi berasal dari bagian barat Jawa Tengah dan mereka juga memiliki pesantren masing-masing. Hingga sekarang, transmisi al-Qur'an yang berasal darinya cukup kuat di wilayah tersebut dan juga menyebar hingga Jawa Barat. Di antara mereka adalah: KH. Asror Ridhwan, KH. Mahfuz Syarbini, keduanya memiliki pesantren masing-masing di Kaliwungu. KH. Syarif Daun, pendiri pesantren *Tahfīz* al-Qur'an Salafiyah Syafi'iyah, Kedungwuni. KH. Abdul Malik, PPTQ, Buaran. KH. Ahmad Khusnan, PP. Roudhatul Huffaz, Banyuurip Alit, ketiganya di Pekalongan. KH. Mahfuz Thoha, PP. Darul Qur'an, Lebaksiu, Tegal. KH. Abu Bakr Shafwan, Kiai *hāfīz* sepuh di Jawa Barat, pengasuh pesantren *Tahfīz* Gedongan, Cirebon.

## 2. KH. Muhammad (w. 1951 M.)

Pada tahun 1933 M., KH. 'Ali, seorang ulama al-Qur'an di Demak meninggal dunia. KH. Raden Asnawi, Kudus (1861-1959 M.), yang didaulat untuk memberikan *mau'izah hasanah* meramalkan akan datangnya seorang *'ālim* al-Qur'an sebagai pengganti KH. 'Ali dalam kurun waktu dua tahun setelah peristiwa tersebut. Benar sebagaimana ucapan KH. Raden Asnawi, dua tahun kemudian datanglah KH. Muhammad yang kembali menyemarakkan pengajian al-Qur'an di kota wali, Demak, setelah wafatnya KH. 'Ali.<sup>45</sup>

---

<sup>45</sup> Informasi ini diceritakan oleh KH. Muhammad Mu'in, Semarang, salah satu dari dua murid KH. Muhammad yang masih hidup. Ia bukan saksi

Muhammad adalah satu-satunya putera yang masih hidup dari pasangan maha guru para kiai di pulau Jawa, Mahfuz al-Tirmisi dengan Muslimah, sedangkan dua saudarinya meninggal ketika belum berumur lima tahun. Lahir di Makkah namun tidak ada informasi mengenai kapan Muhammad dilahirkan, jika dihitung mundur berdasarkan laporan tentang usianya saat wafat maka diperkirakan dia lahir kurang lebih antara tahun 1906 M. hingga 1911 M.<sup>46</sup>

Sebagai seorang putra yang terlahir dari keluarga santri, Muhammad mendapatkan dorongan kuat dari ayahnya untuk mempelajari dan menghafal al-Qur'an. Dorongan ini dibuktikan ketika masih dalam usia belum balig, Muhammad dibawa pulang ke tanah leluhurnya, Termas, oleh seorang yang kemudian menjadi Syaikh al-Qur'an di Jawa, Muhammad Munawwir, Yogyakarta. Apabila dirunut dari kedatangan Munawwir ke Jawa pada tahun 1909 M., sedangkan Muhammad diperkirakan lahir antara tahun 1906-1911 M., dan Ayah Muhammad, Mahfuz al-Tirmisi meninggal pada tahun 1919 M., maka bisa jadi kurang lebih pada usia sekitar tiga tahun, Muhammad dititipkan Mahfuz kepada Munawwir untuk dibawa pulang ke tanah leluhurnya di Termas, Pacitan, Jawa Timur.

---

mata dalam peristiwa tersebut, namun informasi ini didapatkan dari ayahnya yang turut menjadi saksi hidup saat KH. Raden Asnawi meramalkan demikian. (dokumen wawancara dilakukan di rumahnya, hari Sabtu, 7 Juli 2007, antara jam 07:30 hingga 08:30 WIB.)

<sup>46</sup> Berdasarkan keterangan dari KH. Muhammad Mu'in, usia KH. Muhammad saat meninggal adalah sekitar 40-45 tahun. Keterangan ini juga diperkuat oleh Hj. Hafizah, salah satu puteri KH. Muhammad, bahwa usia ayahnya ketika meninggal belum mencapai 50 tahun. (dokumen wawancara di rumahnya, Kp. Wotprau, Semarang, pada hari Ahad 22 Juli 2007).

Melihat peta geopolitik di Arab masa itu yang sudah mulai bergolak, mungkin juga Mahfuz mengkhawatirkan keselamatan anaknya, Muhammad, sehingga akan lebih tenang baginya jika Muhammad dititipkan kepada Munawwir untuk dibawa ke Jawa.

Pada tahun 1902 M., ‘Abd al-‘Azīz ibn Sa‘ūd berhasil mendirikan kekuasaan di Najd, setelah menaklukkan Rasyīd dan menjadikan Riyadh sebagai ibu kota pemerintahannya. Selain mengangkat diri sebagai *Amīr* Najd, ‘Abd al-‘Azīz memakai gelar keluarga, Ibn Sa‘ūd, juga mengangkat dirinya sebagai pemimpin gerakan Wahabi. Menjelang tahun 1910 M., kekuasaannya telah meluas hingga mengancam wilayah Hijaz di Barat, yang kala itu masih berada dalam kontrol kerajaan Turki ‘Utsmani.<sup>47</sup>

Setibanya di Termas, Muhammad di serahkan kepada kedua pamannya yakni Dimyathi dan Abdul Rozaq, namun oleh keduanya, Muhammad dititipkan kembali kepada Munawwir agar keponakannya tersebut dididik untuk menjadi *hāfiẓ* al-Qur’an. Tidak hanya sebagai santri, Muhammad diangkat anak oleh Munawwir, sehingga nantinya dia lebih akrab dipanggil dengan gelar kebangsawanan “Raden”, karena kedudukannya sebagai ‘anak pertama’ Munawwir yang masih keturunan bangsawan kraton Yogyakarta.<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> Putuhena, *Historiografi...*, h. 244-247.

<sup>48</sup> Munawwir merupakan cucu dari kiai Kasan Besari/ Hasan Basari, seorang senopati Pangeran Diponegoro untuk wilayah Kedu.

Tidak ada informasi yang pasti mengenai berapa lama Muhammad menimba ilmu di Krapyak. Namun lewat penuturan anaknya, KH. Harir, berdasarkan cerita gurunya, KH. Muhammad Arwani, bahwa Arwani pernah berkumpul bersama Muhammad namun tidak lama, karena Muhammad ‘pamitan’ untuk meninggalkan Krapyak terlebih dahulu.<sup>49</sup>

Arwani sendiri mulai berguru kepada Munawwir pada tahun 1930 M., sehingga diperkirakan Muhammad berada dalam asuhan Munawwir selama 21 hingga 26 tahun karena Muhammad mulai mendirikan pesantren pada tahun 1935 M..

Perjalanan keilmuan Muhammad tidak hanya dari pesantren Krapyak saja. Meskipun dia dididik al-Qur’an oleh Munawwir hingga menjadi seorang *hāfiẓ*,<sup>50</sup> ternyata dokumen *sanad* al-Qur’an yang diturunkan kepada para muridnya berasal dari kedua orang pamannya, yakni Dimiyathi dan Abdul Rozaq, Termas.<sup>51</sup> Tidak terdapat informasi yang pasti kapan dan berapa lama Muhammad berguru kepada kedua pamannya tersebut, namun berdasar informasi dari salah satu

---

<sup>49</sup> Dokumen wawancara dengan KH. Harir, putera KH. Muhammad, sekarang sebagai pengasuh PP. Bustan ‘Usyaq al-Qur’an, Betengan, Demak. Cerita ini ia dapatkan dari gurunya yakni KH. M. Arwani, Kudus, yang sempat berkumpul bersama KH. Muhammad saat berguru kepada KH. M. Munawwir, Krapyak, Yogyakarta. (wawancara di PP. BUQ, hari Kamis tanggal 19 Juli 2007).

<sup>50</sup> Sebagaimana yang dituturkan oleh KH. Muhammad Mu’in bahwa Muhammad mengkhatamkan al-Qur’an secara penuh kepada Munawwir.

<sup>51</sup> *Sanad* dari jalur Muhammad ini penulis dapatkan setelah menyelesaikan studi *qirā’at sab’i* dibawah bimbingan KH. Abdul Hakim, Semarang, berasal dari gurunya KH. Turmudzi Taslim, Semarang, dari gurunya yang juga saudara iparnya yakni KH. Raden Muhammad, Demak.

santrinya, KH. Muhammad Mu'in, menyebutkan bahwa Muhammad mengkhatamkan seluruh al-Qur'an kepada Munawwir, bisa jadi periode dia belajar di Termas adalah setelah dia menyelesaikan studinya kepada Munawwir, kemudian memantapkan hafalan (*tabarrukan*) kepada kedua pamannya hingga diberkikan *sanad*, atau di sela-sela kehidupannya di Krapyak setelah menyelesaikan hafalan al-Qur'an kepada Munawwir.<sup>52</sup>

Informasi lain menyebutkan bahwa dia pernah belajar kepada KH. Ma'sum, Lasem, meski tidak lama.<sup>53</sup> Studinya di Lasem ini mungkin membawanya berkenalan dengan KH. Sa'dullah, Demak, nantinya menjadi salah seorang menantu Ma'sum. Sa'dullah adalah salah satu putera H. Taslim, seorang kaya raya (*agnã al-agniyã'*) di Demak pada akhir abad ke-19 hingga awal abad ke-20. Meskipun hidup serba berkecukupan, Taslim terkenal sebagai seorang yang sangat dekat dengan para ulama'. Sembilan putra-putrinya mengenyam pendidikan di berbagai pesantren atau memiliki hubungan pernikahan dengan para ulama'. Salah satunya adalah Fathimah (w. 2005 M.), yang dinikahkan dengan Muhammad.

Tidak ada informasi yang jelas kapan pasangan Muhammad dengan Fatimah melangsungkan pernikahan. Jika dihitung rentang tahun kelahiran keenam putera-puterinya selama kurang lebih dua setengah tahun, maka akan menunjuk tahun 1935 M. Informasi dari

---

<sup>52</sup> Wawancara dengan KH. Muhammad Mu'in di rumahnya, Kp. Wotprau, Semarang, pada hari Ahad 22 Juli 2007.

<sup>53</sup> Dokumen wawancara dengan Hj. Hafizah di rumahnya, pada hari Jum'at tanggal 20 Juli 2007, sekitar jam 08:00-10:30 WIB.

KH. Harir menyebutkan bahwa Muhammad pindah ke Demak setelah diambil menantu oleh H. Taslim. Kemudian, dia mewakafkan sebagian tanahnya di Betengan, Demak, agar didirikan pesantren al-Qur'an oleh Muhammad. Pesantren ini berdiri pada tahun 1935 M., dengan nama *Bustanu 'Usyaqil Qur'an* (taman orang-orang yang merindukan al-Qur'an).<sup>54</sup>

Pada awal berdirinya, Muhammad memusatkan pengajaran al-Qur'an di Mushalla dan juga di rumah yang sebagiannya digunakan sebagai tempat pemondokan santri. Sebagian besar santri-santrinya merupakan 'santri kalong' yang datang saat jadwal pengajian dan pulang ke rumah masing-masing setelah selesai mengaji, mereka berasal dari wilayah Demak dan sekitarnya. Lambat laun, para santrinya tidak hanya berasal dari Demak namun sudah meluas hingga penjuru pulau Jawa dan mencapai jumlah ratusan orang.

Muhammad mengawali pengajarannya dengan mewajibkan bagi semua santri untuk menghafalkan juz 'Ammah (juz ke-30) terlebih dahulu. Setelah hafal kemudian dilanjutkan dengan mengaji al-Qur'an secara *bi al-nazr* (melihat *mushaf*), baru setelah khatam, dilanjutkan dengan mengajukan hafalan al-Qur'an secara *bi al-gaib* (dengan hafalan) mulai dari juz pertama. Namun terdapat sebagian kecil kasus yang tidak menunjukkan urutan pengajaran yang sama. Sebagai contoh adalah KH. Muhammad Mu'in, Semarang, salah satu murid Muhammad. Setelah menyelesaikan hafalan juz 'Ammah, sebagaimana

---

<sup>54</sup> Dokumen wawancara dengan KH. Harir, pada hari Kamis tanggal 19 Juli 2007.

santri lainnya dia mengaji al-Qur'an secara *bi al-nazr*. Namun baru mendapat dua juz, Mu'in sudah diperintahkan untuk naik ke jenjang *bi al-gaib*. Ketika santri memasuki jenjang *bi al-gaib*, biasanya Muhammad memanggil orang tua santri tersebut untuk dimintakan ridha, anaknya menghafal al-Qur'an.

Hampir setiap waktu dalam satu hari diisi Muhammad dengan pengajaran al-Qur'an. Jadwal pengajian dimulai sekitar pukul 07:00 hingga sekitar pukul 09:00 WIB bertempat di Mushalla, diisi dengan mengajukan bacaan al-Qur'an bagi santri *bi al-nazr* dan hafalan bagi santri juz 'Amma dan *bi al-gaib*. Urutannya adalah semua santri juz 'Amma dan *bi al-nazr* terlebih dahulu, baru kemudian santri *bi al-gaib*. Setelah istirahat ba'da shalat Zuhur, semua berkumpul bersama di rumahnya untuk *tadarrus* guna persiapan mengajukan hafalan di waktu sore dengan pengawasan Muhammad. Ba'da asar pengajian al-Qur'an dimulai lagi hingga menjelang maghrib bertempat di Mushalla. Semua santri kembali berkumpul untuk *tadarrus* setelah maghrib hingga masuk waktu 'Isya' tiba. Setelah istirahat sebentar, *tadarrus* al-Qur'an guna persiapan mengajukan hafalan untuk esok dimulai lagi hingga sekitar pukul 22:00 WIB di rumahnya. Rutinitas keseharian santri diliburkan tiap hari Selasa dan Jum'at, namun pada malam harinya diisi dengan pengajian kitab yang dibimbing oleh KH. Ahmad Badawi, Mranggen, Demak.

Saat mengajukan bacaan al-Qur'an, santri duduk bersila di depan atau samping Muhammad satu persatu, kadang kala dua santri, tidak lebih. Dia sendiri duduk di hadapan meja sambil membawa



tongkat rotan (Jawa: *penjalin*) yang nantinya berguna untuk memberikan tanda bahwa terdapat kesalahan dalam bacaan santri. Dengan demikian dia mengenal betul setiap santrinya, dan bacaan al-Qur'an yang diajukan kepadanya. Meskipun dia tidak membatasi berapa halaman yang diajukan kepadanya, biasanya santri hanya mengajukan satu atau dua halaman al-Qur'an tiap tatap muka. Jika dalam satu hari terdapat dua kali tatap muka untuk mengajukan hafalan, maka rata-rata santri tiap hari aktif mengajukan dua hingga empat halaman.

Dalam kenyataannya, ada saja santri yang tidak bisa memenuhi target di atas dikarenakan salah dalam menghafal atau tidak lancar dalam mengajukan hafalan. Terhadap mereka, biasanya Muhammad memperingatkan dengan memukul rotan pada bagian paha. Jika lima kali diperingatkan santri masih tidak bisa melanjutkan hafalan, biasanya dia memberitahu dan kemudian santri tersebut tahu diri dengan mundur dari hadapannya untuk berdiri di halaman hingga pengajian usai. Hukuman semacam ini disebut dengan '*res*'.

Kedisiplinannya dalam mengajar tidak hanya terlihat dari *res* seperti di atas, bahkan terhadap putera puterinya sendiri Muhammad menerapkan kedisiplinan saat waktu mengajukan hafalan tiba. Pernah suatu ketika dia mengguyur salah seorang puterinya, Hafizah, dengan air karena kedapatan tidur ketika masuk waktu untuk mengajukan hafalan. Setiap saat dia selalu memberikan dorongan kepada puterinya tersebut untuk mengaji meski puterinya beralasan sedang lelah.

Hasilnya, pada usia 14 tahun, Hafizah sudah berhak mendapatkan gelar *al-hāfīzah* karena telah selesai menghafal seluruh al-Qur'an.<sup>55</sup>

Dalam mengajar, Muhammad tidak berpatokan pada *waqf* ayat (*al-waqf 'alā marsūm al-khathth*), melainkan pada kalimat yang telah sempurna maknanya. Jika dalam mengajukan hafalan terdapat kesalahan dalam hal *waqf*, biasanya dia akan menegur dan memberikan contoh *waqf* pada kalimat yang tepat dan mengulangi bacaan pada kalimat yang tepat pula. Ketika santri menjumpai ayat *sajdah* pada waktu mengajukan hafalan al-Qur'an, dia tidak mengharuskan mereka untuk melakukan sujud *tilawah* atau membaca *tasbīh*□, melainkan meneruskan bacaan pada ayat selanjutnya. Sedangkan doa pada ayat-ayat tertentu sebagaimana yang diinformasikan dalam hadis, dia hanya mengajarkan doa yang terdapat dalam juz 'Ammā, semisal pada akhir surat *al-A'la* membaca *عليهما السلام*. Pada ayat 24 surat *al-Gāsyiah* membaca *رب أعذني من عذابك*, sedangkan akhir surat yang sama membaca *رب حاسبني حسابا يسيرا*. Di akhir surat *al-Tīn*, dia mengajarkan untuk membaca *بلى وأنا على ذلك من الشاهد بين*.

Saat seorang santri *bi al-gaib* mencapai akhir dari hafalan al-Qur'annya (surat *al-Nās*), dia tidak langsung membaca doa khatam al-Qur'an di majelis tersebut. Biasanya, dia mengundang orang tua santri untuk melangsungkan acara tasyakuran atas selesainya si anak dalam menghafal al-Qur'an. Pada acara itu, semuanya berkumpul sedang

---

<sup>55</sup> Dokumen wawancara dengan Hj. Hafizah, pada hari Jum'at, tanggal 20 Juli 2007.

santri tersebut membaca al-Qur'an dimulai dari surat *al-Dhuhā* hingga *al-Nās*. Setiap perpindahan surat diselingi dengan bacaan takbir, tahlil, dan tahmid. Khusus pada surat *al-Ikhlās*, diulang tiga kali tanpa diselingi dengan bacaan takbir di atas. Setelah sampai pada akhir surat *al-Nās*, bacaan al-Qur'an diulangi kembali dari awal yakni surat *al-Fātiḥah* dan surat *al-Baqarah* hingga ayat ke-5 kemudian disambung dengan tiga ayat terakhir surat yang sama. Setelah bacaan dzikir yang berisi antara lain; shalawat, istighfar, tahlil, dan lain-lain, acara tasyakuran ditutup dengan doa yang dipanjatkan oleh Muhammad.

Setelah santri menyelesaikan studi di bawah bimbingan Muhammad, dia tidak serta merta memberikan sertifikat maupun dokumen *sanad* darinya, kecuali kepada santri yang memintanya. Dua kasus yang berbeda sebagai contoh adalah Muhammad Mu'in dan Turmuzi Taslim (w. 2005 M.), dua santrinya yang masih terhitung satu angkatan meskipun Turmuzi lebih dulu khatam. Meskipun Mu'in dibimbingnya dari awal hingga khatam, namun dia tidak memiliki sertifikat maupun dokumen *sanad*. Berbeda dengan Turmuzi, yang memiliki sertifikat dan dokumen tersebut dari Muhammad.

Adapun sertifikat dari Muhammad yang dimiliki Turmuzi secara urut berisi; basmalah, hamdalah, syahadatain, salawat, nama penerima, tempat asal penerima, keterangan mengaji, kewenangan untuk mengajar, wasiat taqwa, hari dan tanggal diijazahkan, salawat, tanda tangan pemberi wewenang, dan stempel lembaga pemberi sertifikat. Sedangkan dokumen *sanad* Muhammad, diawali dengan

basmalah, hamdalah, salawat, hamdalah, nama pemegang *sanad*, kemudian mata rantai sanad sebagai berikut :

|    |                                 |    |                             |
|----|---------------------------------|----|-----------------------------|
| 1  | Muhammad al-Dimawi              | 18 | Ahmad ibn ‘Ali al-Baghdadi  |
| 2  | ‘Abd al-Razzaq al-Tirmisi       | 19 | Ibn ‘Abd al-Khaliq al-Misri |
| 3  | Muhammad Dimyathi al-Tirmisi    | 20 | ‘Ali ibn Syuja’ al-Misri    |
| 4  | Mahfuz al-Tirmisi               | 21 | Al-Syathibi                 |
| 5  | Muhammad Amin Ridhwan al-Madani | 22 | ‘Ali ibn Hudzail            |
| 6  | Yusuf ibn ‘Utsman al-Hazbuni    | 23 | Sulaiman ibn Najjah         |
| 7  | Fath Allah al-Sumaidis          | 24 | Abu ‘Amr al-Dani            |
| 8  | Muhammad al-Amin                | 25 | Abu al-Hasan Thahir         |
| 9  | Muhammad ibn Hasan al-Samanudi  | 26 | Ibn Hasan ‘Ali              |
| 10 | Nur al-Din ‘Ali al-Ramaili      | 27 | Ahmad al-Usynani            |
| 11 | Muhammad al-Baqari              | 28 | ‘Ubaid ibn al-Sabah         |
| 12 | ‘Abd al-Rahman al-Yamani        | 29 | Hafs ibn Sulaiman           |
| 13 | Syuhazah al-Yamani              | 30 | ‘Asim ibn Abi al-Najud      |
| 14 | Nashir Ahmad al-Thablawi        | 31 | ‘Abd Allah ibn Hubaib       |
| 15 | Zakariyya al-Ansari             | 32 | ‘Utsman ibn ‘Affan          |
| 16 | Ahmad ibn Bakr al-Nuwairi       | 33 | ‘Ali ibn Abi Thalib         |
| 17 | Muhammad al-Jazari              | 34 | Muhammad SAW                |

Dokumen di atas ditutup dengan wasiat taqwa, hari dan tanggal diberikan, salawat, hamdalah, tanda tangan pemberi dokumen, dan stempel lembaga pemberi dokumen.

Manuskrip sanad KH. Muhammad  
versi KH. Turmuzi Taslim

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين سيدنا محمد  
وعلى اله وصحبه وسلم، والحمد لله رب العالمين .  
أما بعد فقد اجزت الى الوالد العزيز الاديب بحمد الله بن محمد بن السيد الفاضل  
كياي محمد محفوظ صاحب له هبة الترمذي، وكان انه قد اجاز نفسه وشيخه عبد الرزاق عن  
اخيه محمد دماطي عن اخيه محمد محفوظ بن عبد الترمذي؛ ابراقرأ أو اقرب في اي محل  
والذي يلهه وقد قرأه في نفسه من رواية حفص بن كذا اجازته شيخه السيد محمد امير رضوانه  
الذي عنده الشيخ يوسف بن محمد بن الفريدي عنده الشيخ فتح بن السيد سيد محمد  
الذي عنده الشيخ الذي عنده ابنه عبد الله محمد بن حنبله الشيخ المشهور المسمى بنوري  
على الترمذي الذي عنده الشيخ محمد الفريدي عنده الشيخ عبد الرحمن بن سكاذة اليمني  
عنه والده الشيخ سكاذة اليمني عنده الشيخ القاسم بن الطيب الذي عنده شيخ الاسلام  
تركيب الاضمان عنده ابنه عباس احمد بن بكر التوير بن الفاظ المحقق الشيخ محمد بن  
محمد الفريدي عنده ابنه عبد الله محمد بن علي البغدادي عنده ابنه عبد الله محمد بن  
عبد الجليل المصري المصروف بابنه الكلباء بن عبد الله بن حنبله عنده شيخه شجاع المصري  
عنه بنسب الشاطبي عنده ابنه بنسب علي بن هذيل بن عبد الله بن داود سليمان بن جمع  
عنه الحافظ ابن عمرو بن الذي عنده ابن الفسرة طاهر بن عبد الله بن حنبله عنده ابنه بنسب  
احمد بن سكاذة بن عبد الله بن القشاشي عنده بنسب حفص بن سليمان بن التوار  
عنه بنسب عاصم بن ابن الفجود الكوفي عنده ابنه عبد الترمذي عنده ابنه حبيب الشامي  
عنه عثمان بن علقمة وعلي بن ابي طالب رضي الله عنه عنده ابنه حبيب بن عبد الله بن علي بن  
هنا. واوصى ولدي المذكور بهذه الاجازة بنسب الله والدعاء له  
والسماحة في السر والعلانية.  
وقد حضرت هذه الاجازة ليلة الاربعاء الموافق للاول من شهر ربيع الثاني سنة  
سنة هجرية 1416... ميلادية 1994.  
وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه اجمعين. وسلم تسليما كثير  
والحمد لله رب العالمين . آمين .

قاله بنفسه ورثه وبينانه  
خويوم عهد روضة اقرانه قوماً كانوا من بلاد  
بشرايح  
تراب الاقدام  
محمد ترمذي  
تاسليم

Gambar 3.2.2.1. Sanad KH. Muhammad<sup>56</sup>

<sup>56</sup> Sanad al-Qur’an riwayat Hafş dari jalur Muhammad ini penulis dapatkan setelah menyelesaikan studi qirā’at sab’i dibawah bimbingan KH. Abdul Hakim, Semarang pada hari Jum’at, 17 Rabi’ al-Tsani 1423 H./ 28 Juni 2002 M.. Ia mendapat sanad ini setelah selesai mengaji al-Qur’an

Terdapat informasi bahwa Muhammad pernah belajar *qirā'at sab'i* namun hanya surat-surat tertentu dari al-Qur'an. Dia mendapatkan pelajaran *qirā'at sab'i* dari KH. Mansur, Semarang, saat Mansur yang usianya lebih muda darinya sering berkunjung ke Demak. Keakarabannya dengan Muhammad mungkin dikarenakan seringnya KH. Junaid, Yogyakarta, mertua Mansur, bersilatutrahim kepada Muhammad. Namun tidak ada informasi kepada siapa Mansur belajar *qirā'at sab'i*.<sup>57</sup>

Meski Muhammad tidak mengajarkan pelajaran kitab, namun dia sangat mendorong para santrinya terutama yang telah senior untuk mengikuti pelajaran kitab. Baginya santri al-Qur'an janganlah kalah dengan santri lainnya dalam pembacaan kitab, karena teori-teori bahasa Arab semua telah ada contohnya dalam al-Qur'an. Bagi santri yang telah menyelesaikan al-Qur'an *bi al-gaib* disediakan kelas khusus untuk belajar kitab, dengan lama belajar sekitar tiga tahun. Materi yang diajarkan meliputi; *ṣarf*, *naḥw*, tauhid, tasawuf, dan cabang-cabang keilmuan yang lain. Kelas khusus tersebut dimulai setelah para santri *tadarrus* al-Qur'an bersama ba'da Zuhur, sekitar jam 13:30 hingga 16:30 WIB. Pengampunya adalah para Kiai kitab di Demak saat itu, antara lain; Kiai Muslih Taslim, Kiai Sya'roni, dan lain-lain.

---

riwāyat Ḥafṣ pada hari Rabu, tanggal 1 Rajab 1414 H./ 1993 M., kepada gurunya KH. Turmudzi Taslim, Semarang, dari gurunya yang juga saudara iparnya yakni KH. Raden Muhammad, Demak.

<sup>57</sup> Dokumen wawancara dengan Hj. Hafizah, pada hari Jum'at, tanggal 20 Juli 2007.

Berbeda dengan Ayahnya, Mahfuz al-Tirmisi, Muhammad tidak meninggalkan karya dalam bentuk kitab, ataupun dzikir maupun *riyadhah* khusus yang diberikan kepada santrinya. Baginya, dzikir maupun *riyadhah* bagi pelajar al-Qur'an adalah keseriusannya dalam menambah hafalan dan ketekunannya dalam menjaga hafalan yang telah didapatkan.

Setelah kelahiran puteranya, Harir, pada tahun 1950 M., Muhammad jatuh sakit, namun tidak terdapat informasi mengenai penyakit apa yang dideritanya. Keluarganya rutin memanggil dokter ke rumah untuk mengecek kondisi kesehatan Muhammad. Pada tanggal 25 Jumad al-Ula 1370 H./ 1951 M., dia wafat dan dikebumikan di pemakaman keluarga, Betengan, Demak.<sup>58</sup>

Pengajaran al-Qur'an di pesantren yang dia tinggalkan kemudian diteruskan oleh salah seorang adik iparnya, KH. Muhdi Taslim, karena putra satu-satunya, Harir, masih berusia satu tahun ketika itu. Setelah Harir menyelesaikan pendidikan al-Qur'an kepada KH. Muhammad Arwani, Kudus, dia menggantikan Muhdi untuk melanjutkan perjuangan ayahnya menjadi salah satu mata rantai transmisi al-Qur'an hingga sekarang.

Selain di wilayah Demak dan sekitarnya, transmisi al-Qur'an dari Muhammad ini cukup berpengaruh di wilayah Semarang. Di Demak sendiri cukup banyak pesantren-pesantren kecil yang mengambil nama sama dengan pesantren yang didirikannya yakni

---

<sup>58</sup> Dokumen wawancara dengan KH. Harir, di PP. BUQ, pada hari Kamis, 19 Juli 2007.

*Bustan 'Usyaq al-Qur'an*. Di Semarang, transmisi al-Qur'an darinya dibawa oleh adik ipar sekaligus santrinya, KH. Turmudzi Taslim, pengasuh pesantren Raudhatul Qur'an, Kauman, Semarang, dan KH. Muhammad Mu'in, pengasuh pesantren Wotprau, Semarang.

### **3. KH. Muhammad Arwani (w. 1994 M.)**

Arwan adalah nama kecil dari Muhammad Arwani. Dia putera kedua dari dua belas bersaudara. Dilahirkan pada hari Selasa Kliwon jam 11:00 WIB., tanggal 5 Rajab 1323 H./ 5 September 1905 M., di kampung Madureksan, Kerjasan, kurang lebih 100 meter sebelah selatan masjid Menara Kudus, dari pasangan H. Amin Sa'id dengan Hj. Wanifah. Dirunut berdasarkan silsilah keluarga dari jalur ibu, dia termasuk 'darah biru' keturunan ketujuh Pangeran Diponegoro dari puterinya, Jonggrang. Sedangkan dari jalur ayah, dia adalah cucu salah seorang ulama terkenal di Kudus saat itu, KH. Imam Haramain.

Keluarga H. Amin Sa'id cukup disegani dan dihormati oleh masyarakat sekitar. Selain keturunan ulama, keluarganya juga memiliki kelebihan-kelebihan tersendiri. Kendati dia dan isterinya tidak hafal al-Qur'an, namun mereka termasuk orang yang rajin membacanya (*tadarrus*), setiap minggu khatam satu kali. Kebiasaan ini diikuti pula oleh putera-puterinya terutama Arwani.

Sejak lahir, Arwani berada di bawah asuhan dan bimbingan langsung ayah ibunya. Setiap menjelang tidur dia biasa dininabobokan dengan bait-bait syair yang diciptakan oleh ibunya sendiri, Wanifah. Masa kanak-kanak Arwani tumbuh dan berkembang secara wajar. Dia



biasa bermain bersama teman-teman sebayanya, sebagaimana layaknya anak-anak yang lain.

Arwani tidak pernah mengenyam pendidikan formal di sekolah-sekolah 'sekuler' yang ada pada masa itu, semisal HIS, dan lain sebagainya. Dia mulai masuk pendidikan madrasah *Mu'awanatul Muslimin*, pada usia tujuh tahun. Madrasah ini merupakan madrasah tertua di Kudus, didirikan oleh organisasi Sarekat Islam (SI) pada tahun 1912. Pada masa awal berdirinya, madrasah *Mu'awanatul Muslimin* dipimpin oleh KH. Abdullah Sajad, dan sebagai tenaga pengajarnya antara lain kakeknya sendiri, KH. Imam Haramain. Selagi belajar di madrasah *Mu'awanatul Muslimin*, ia juga belajar membaca al-Qur'an *bi al-nazr* kepada K. Siraj di kampung Kelurahan.

Setamat dari madrasah *Mu'awanatul Muslimin* pada tahun 1918 M., Arwani melanjutkan studinya di madrasah *Manba'ul 'Ulum*, Surakarta. Madrasah ini didirikan atas prakarsa Paku Buwono X pada tahun 1913 M., terletak di selatan Masjid Agung Surakarta.

Madrasah *Manba'ul 'Ulum* selalu dikaitkan dengan Pondok Pesantren Jamsaren<sup>59</sup>, karena KH. Idris (w. 1923 M.) yang ditunjuk sebagai pimpinan madrasah tersebut, adalah juga sebagai pengasuh

---

<sup>59</sup> Jamsaren termasuk pondok pesantren tertua di Pulau Jawa. Didirikan pertama kali sekitar tahun 1750 M. oleh Kiai Jamsari, yang berasal dari daerah Banyumas. Dalam perkembangan selanjutnya, pesantren ini pernah tidak berfungsi selama kurang lebih 50 tahun setelah dihancurkan oleh tentara Belanda pada tahun 1830 M. Baru pada tahun 1878 M., pesantren Jamsaren dihidupkan kembali oleh seorang ulama dari Klaten, KH. Idris. Pesantren ini mengajarkan berbagai disiplin ilmu, seperti Bahasa Arab dengan berbagai cabangnya, Fiqh, Usul Fiqh, Tajwid, Tafsir, Hadis, Tasawuf, dan ilmu Falak.

pondok pesantren Jamsaren. Oleh karena itu, setiap santri pesantren Jamsaren kebanyakan merangkap sebagai siswa madrasah *Mamba'ul 'Ulum*. Tenaga pengajar di madrasah tersebut adalah ulama-ulama yang ada di Surakarta saat itu, di antaranya; KH. Idris, K. Abdul Jalil, dan KH. Abu Amar.

Tidak lama setelah Arwani menjadi santri di pesantren Jamsaren, dia ditunjuk oleh KH. Idris untuk mengajar santri-santri yang lain. Setelah kurang lebih tujuh tahun lamanya dia belajar di madrasah *Mamba'ul 'Ulum* dan pesantren Jamsaren, dia kembali ke kota kelahirannya, Kudus. Satu hal yang perlu dicatat, ketika di Surakarta dia juga belajar membaca al-Qur'an bi *al-nazr* kepada Kiai Abu Su'ud.

Sepulang dari pesantren Jamsaren, Surakarta, pada tahun 1926 M. Arwani bersama adiknya, Farhan, melanjutkan studinya ke Pesantren Tebuireng, Jombang, yang diasuh oleh KH. Hasyim Asy'ari (1871-1947 M.). Pada tahun pertama dia di Tebuireng, terdapat laporan bahwa dia sempat menunaikan ibadah haji untuk pertama kali pada tahun 1927 M. Sepulangnya dari tanah suci inilah secara resmi dia memakai nama Arwani dengan menambahkan huruf "i" di belakang nama aslinya Arwan.

Seperti ketika di pesantren Jamsaren, di Tebuireng, dia juga ditunjuk oleh KH. Hasyim Asy'ari untuk membantu mengajar para santri. Disamping kegiatan belajar dan mengajar, dia juga aktif dalam 'Kelompok Musyawarah'. Kelompok ini adalah perkumpulan para santri senior yang setelah belajar di berbagai pesantren dan memiliki

pengalaman mengajar, dididik oleh Hasyim untuk menjadi calon Kiai. Kegiatan terpenting kelompok ini adalah mengikuti seminar-seminar yang membahas berbagai masalah baik yang dipertanyakan oleh masyarakat maupun yang dilontarkan oleh Kiai sebagai latihan untuk memecahkan problematika dalam masyarakat nantinya.

Memasuki masa akhir studinya di Tebuireng, Arwani ditawarkan oleh Hasyim untuk dinikahkan dengan salah satu puterinya. Menghadapi tawaran ini, dia tidak berani memberikan keputusan sebelum berkonsultasi kepada orang tuanya. Kemudian dia pulang ke Kudus dan menyampaikan tawaran Hasyim tersebut kepada ayahnya. H. Amin Sa'id, ayah Arwani begitu mendapatkan laporan tersebut dengan berat hati tidak bisa memenuhi keinginan Hasyim. Sesuai dengan wasiat kakek Arwani, KH. Imam Haramain, H. Amin Sa'id supaya berbesanan dengan orang sekitar Kudus saja. Sekembalinya dari Kudus, dia menghadap Hasyim dan menyampaikan jawaban dari ayahnya. Tidak lama setelah itu, Hasyim dengan disertai keluarganya berangkat ke Kudus dan sekali lagi meminta kepada orang tua Arwani dengan mengatakan bahwa wasiat tersebut tidak harus dilaksanakan. Namun jawabannya tetap sama yakni tidak bisa mengabulkan. Setelah kejadian tersebut, Arwani pamit pulang ke Kudus dan tidak kembali lagi ke Tebuireng.

Perlu dicatat pula, bahwa di pesantren ini Arwani mulai berkenalan dengan ilmu *qir'at* al-Qur'an meski secara teoritis. Kitab ilmu *qir'at* yang dikaji di pesantren ini adalah *Sirāj al-Qāri' al-Mubtadi'*, karya Abū al-Qāsim 'Ali ibn 'Utsmān al-Qāsih al-'Udzri,

kitab ini adalah *syarah*<sup>60</sup> *manzūmah Hirz al-Amāni wa Wajh al-Tahāni*, karya Abū Muḥammad ibn Abū al-Qāsim ibn Ahmād al-Syāthibi. Di dunia pesantren, umumnya kitab ini lebih dikenal dengan sebutan kitab *Syarah Syātibiyah*. Rasa penasaran Arwani terhadap kitab ilmu *qirā'at* di atas, membawanya untuk memperdalam ilmu tersebut kepada seorang 'alim al-Qur'an di Jawa, KH. Muhammad Munawwir, Krapyak, Yogyakarta, setelah empat tahun masa studinya di Tebuireng.

Semula Arwani berniat akan langsung belajar kitab *Syarah Syāthibiyyah* kepada Munawwir. Namun ketika niat itu disampaikan, Munawwir merasa keberatan karena sesuai dengan wasiat gurunya di Makkah, bahwa pengajaran kitab tersebut yang berisi ilmu *qirā'at* tujuh, tidak boleh disampaikan kecuali kepada orang yang telah hafal al-Qur'an dengan baik dan benar. Pada waktu itu, dia belum hafal al-Qur'an sehingga dia harus menghafalkannya terlebih dahulu.

Arwani mulai menghafal al-Qur'an pada hari Rabu tanggal 10 Jumadil Ula 1347 H. dan diajukan kepada Munawwir pada hari Ahad tanggal 21 Jumadil Ula 1347 H. Berkat ketekunannya dalam menghafal, dia menyelesaikan hafalan al-Qur'an *bi al-gaib* dalam tempo dua tahun. Setelah itu dia diperbolehkan oleh Munawwir untuk mempelajari kitab tersebut secara praktis.

---

<sup>60</sup> *Syarah* maksudnya adalah kitab yang ditulis untuk menjelaskan kitab karya ulama sebelumnya.

Sama seperti ketika di Tebuireng, di Krapyak dia juga ditawari untuk dijadikan menantu oleh Munawwir. Malahan dia disuruh untuk memilih satu di antara puteri-puterinya. Namun jawaban Arwani juga sama sebagaimana jawabannya kepada KH. Hasyim Asy'ari. Memasuki tahun keenam studinya di Krapyak (kurang lebih tahun 1935 M.) dia hendak dinikahkan oleh orang tuanya dengan seorang puteri Kudus asli, Naqiyul Khud, anak seorang pedagang yang berkecukupan, H. Abdul Hamid.

Semula Munawwir merasa keberatan ketika mengetahui Arwani akan dinikahkan. Dia memiliki harapan besar agar Arwani dapat mengkhatakamkan pelajaran *qirā'at sab'i* terlebih dahulu. Selama ini santri-santri lain yang sama-sama belajar satu angkatan dengan Arwani, dipandang tidak cukup sabar. Namun akhirnya dia mengizinkan Arwani melangsungkan pernikahannya dengan catatan setelah itu Arwani harus kembali untuk menyelesaikan pelajarannya.

Saat menikah, Arwani baru menyelesaikan separuh pelajarannya, yakni 15 juz *qirā'at sab'i*, sedangkan separuh terakhir dia selesaikan setelah menikah. Untuk dapat menamatkan pelajaran *qirā'at* tujuh ini, dia membutuhkan waktu sembilan tahun lamanya. Arwani selesai belajar *qirā'at* tujuh dengan kitab tersebut berbarengan dengan khatamnya putera Munawwir yang bernama Abdul Qadir dalam menghafal al-Qur'an *bi al-gaib*. Dia adalah orang pertama sekaligus merupakan satu-satunya santri Munawwir yang berhasil mengkhatakamkan *qirā'at* tujuh di hadapannya, karena tidak lama setelah itu, Munawwir wafat.

Meskipun Krapyak pada saat itu adalah pesantren dengan spesialisasi *tahfīz* al-Qur'an dan ilmu *qirā'at*, namun ilmu-ilmu yang lain juga diajarkan di sana. Sebagai pelengkap, diadakan juga pengajian-pengajian kitab lainnya seperti fiqh, tafsir, dan lain sebagainya. Yang mengajarkan pengajian tersebut adalah para santri yang ditunjuk oleh Munawwir. Malahan pada sekitar tahun 1935 M., pengajian kitab tersebut nampak menonjol di bawah penanganan Arwani yang saat itu menjabat sebagai *lurah* (ketua) pondok. Di bawah kepengurusannya, pesantren Krapyak berhasil membangun gedung kompleks A. Selain itu, Arwani masih mempunyai tugas khusus dari Munawwir yaitu mengatur keuangan keluarga Kiai.

Menjelang Arwani pulang ke Kudus pada tahun 1941 M., dia mendapat wasiat dari Munawwir supaya mengajarkan al-Qur'an *bi al-nazr*, *bi al-gaib*, dan *qirā'at sab'i*. Setelah melepas kepulangannya, Munawwir berkata kepada para santrinya jika nantinya tidak bisa mengaji *qirā'at sab'i* kepadanya, maka hendaknya mengaji kepada Muhammad Arwani Amin, Kudus.

Tidak lama setelah dia pulang dari Krapyak pada tahun 1941 M., dia menjalankan wasiat dari gurunya, Muhammad Munawwir, untuk mengajarkan al-Qur'an meski yang diajarinya hanya satu atau dua orang. Dalam periode awal ini Arwani kedatangan dua santri dari Kajen, Pati, yakni Abdullah Zain dan Tamyiz. Pengajian al-Qur'an dilaksanakan di masjid Kenepan, mengingat Arwani belum mendirikan pesantren saat itu. Bahkan terdapat laporan bahwa pengajian tersebut dilakukan secara sembunyi-sembunyi. Setiap

Arwani keluar rumah untuk mengajar dua santrinya, kitab yang berisi materi pelajaran dia sembunyikan di balik baju.<sup>61</sup> Pasca keduanya, mulai muncul santri-santri periode berikutnya, antara lain Abdullah Umar dari Kudus, Hisyam dari Yogyakarta, Marwan dari Grobogan, Mansur, Sya'roni Ahmadi, Abdul Qodir, ketiganya dari Kudus dan lain-lainnya. Dari nama-nama tersebut, tidak semua melanjutkan pelajaran hingga selesai *qirā'at sab'i*, melainkan hanya beberapa nama saja yakni Hisyam, Marwan, Mansur, dan Sya'roni Ahmadi. Selain nama-nama tersebut, terdapat pula catatan tentang nama-nama lain yang berhasil mengkhatamkan *qira'at sab'i* kepadanya. Mereka adalah : Salamun, Kudus; Turmudzi, Kebumen; Mahfuz, Tosin, keduanya dari Jepara; Abdul Wahab, Bumiayu; Nawawi, Yogyakarta.

Pengajian al-Qur'an dilaksanakan hanya satu kali setelah shalat Subuh. Hal ini dikarenakan dia belum memiliki pesantren sehingga belum dapat mengontrol aktifitas santrinya secara penuh di luar waktu yang disediakan untuk mengajukan hafalan al-Qur'an. Jika didapati kesalahan dalam pembacaan santrinya, dia menegur dan membetulkan. Dalam mengajukan hafalan, santri tidak diperkenankan membaca dengan intonasi cepat/ *hadr*, namun ketika mengajukan hafalan di hadapannya, harus dilakukan dengan intonasi sedang/ *tariil*. Tidak ada pembatasan jumlah halaman al-Qur'an yang wajib dibaca di hadapannya, namun banyak sedikitnya hafalan bergantung kelancaran santri masing-masing.

---

<sup>61</sup> Dokumen wawancara dengan KH. Nafi' Abdullah Salam, pada hari Sabtu, tanggal 5 Januari 2008.

Dalam mengajar, Arwani tidak berpatokan pada *waqf* ayat (*al-waqf 'alā marsūm al-khathth*), melainkan pada kalimat yang telah sempurna maknanya. Jika dalam mengajukan hafalan terdapat kesalahan dalam hal *waqf*, biasanya dia akan menegur dan memberikan contoh *waqf* pada kalimat yang tepat dan mengulangi bacaan pada kalimat yang tepat pula. Semisal dua ayat yakni ayat 8 dan 9 surat *Yūsuf*, dua ayat tersebut tidak boleh di*waqaf*kan namun harus diwasalkan. Ketika santri menjumpai ayat *sajdah* pada waktu mengajukan hafalan al-Qur'an, dia mengharuskan mereka untuk mengganti kesunahan sujud *tilāwah* dengan membaca *tasbīh*. Sedangkan doa pada ayat-ayat tertentu sebagaimana yang diinformasikan dalam hadis, dia tidak hanya mengajarkan doa yang terdapat dalam juz 'Ammā, semisal pada akhir surat *al-A'ālā* membaca *عليهما السلام*, namun pada surat-surat lain dia juga mengajarkan doa-doa tertentu.

Saat seorang santri *bi al-gaib* mencapai akhir dari hafalan al-Qur'annya (surat *al-Nās*), dia tidak langsung membaca doa khatam al-Qur'an di majelis tersebut. Biasanya, ia mengundang orang tua santri untuk melangsungkan acara tasyakuran atas selesainya si anak dalam menghafal al-Qur'an. Pada acara itu, semuanya berkumpul sedang santri tersebut membaca al-Qur'an dimulai dari surat *al-Dhuhā* hingga *al-Nās*. Setiap perpindahan surat diselingi dengan bacaan *takbīr*, *tahlīl*, dan *tahmīd*. Khusus pada surat *al-Ikhlās*, diulang tiga kali tanpa diselingi dengan bacaan takbir di atas. Setelah sampai pada akhir surat *al-Nās*, bacaan al-Qur'an diulangi kembali dari awal yakni surat *al-*



*Fātihah* dan surat *al-Baqarah* hingga ayat ke-5 kemudian disambung dengan tiga ayat terakhir surat yang sama. Setelah bacaan dzikir yang berisi antara lain; shalawat, istighfar, tahlil, dan lain-lain, acara tasyakuran ditutup dengan doa yang dipanjatkan oleh Arwani.

Adapun bagi santri yang melanjutkan ke jenjang *qirā'at sab'i*, Arwani menyuruh mereka untuk menyalin karyanya dengan tulisan tangan. Kitab panduan *qirā'at sab'i* karya Arwani berjudul *Faidh al-Barakāt fi Sab'i al-Qirā'āt* merupakan salah satu *syarah* kitab *Hirz al-Amāni* karya al-Syāthibi. Dia menyusun kitab tersebut atas dasar pengalamannya ketika belajar *qirā'at sab'i* dengan kitab *Hirz al-Amāni* yang dirasakannya begitu sukar sehingga membutuhkan waktu 10 tahunan untuk menguasainya.

Terdapat dua informasi yang berbeda tentang waktu penyusunan kitab *Faidh al-Barakāt* ini. Menurut salah satu sumber, kitab ini mulai ditulis oleh Arwani bersamaan dengan dimulainya pengajaran *qirā'at sab'i* kepada santri pertamanya, Abdullah Salam. Arwani menyerahkan karyanya jilid I yang berisi bacaan-bacaan *qirā'at sab'i* juz pertama kepada Abdullah Salam untuk disalin dan dipelajari, begitu seterusnya hingga selesai 30 juz. Sedangkan menurut sumber kedua, kitab tersebut disusun oleh Arwani ketika dia belajar *qirā'at sab'i* kepada Munawwir, Krapyak. Seperti telah diceritakan di atas, pelajaran *qirā'at sab'i* di Krapyak waktunya dimulai lewat tengah malam hingga menjelang Subuh. Setiap selesai mengaji, pagi harinya, Arwani menulis hasil pengajian tersebut kemudian dijadikan

sebuah kitab yang berjudul *Faidh al-Barakāt*. Jadi kitab itu disusun Arwani ketika dia belajar di Krapyak.

Selain wasiat untuk mengajarkan al-Qur'an, Arwani juga membekali santrinya yang sudah selesai belajar al-Qur'an kepadanya dengan *ijāzah* serta dokumen *sanad qirā'at sab'i* dari jalur Munawwir. *Ijāzah* tersebut berbahasa Arab, ditulis pada sebuah buku setebal 24 halaman. Isinya terdiri dari: basmalah, hamdalah, syahadatain, shalawat, *muqaddimah*, nama penerima *ijāzah*, nama orang tua, tempat asal, mazhab yang dianut, keterangan mengaji *qirā'at sab'i*, keterangan pentingnya dokumen *intellectual genealogy*, kewenangan untuk mengajarkan, permintaan doa bagi pemberi *ijāzah*.

Susunan *ijāzah* seperti di atas, kemudian dilanjutkan dengan *sanad qirā'at sab'i* dengan keterangan yang cukup rumit<sup>62</sup>, namun silsilah tersebut dapat diringkaskan sebagai berikut :

|    |                                  |    |                           |
|----|----------------------------------|----|---------------------------|
| 1  | Muhammad Arwani                  | 22 | ‘Abd al-Rahman al-Yamani  |
| 2  | Muhammad Munawwir                | 23 | ‘Abd al-Haqq al-Sunbathi  |
| 3  | Yusuf al-Dimyathi                | 24 | Syuhazah al-Yamani        |
| 4  | Sa’d ‘Untar                      | 25 | Nashir al-Din al-Thablawi |
| 5  | Ahmad al-Haruni                  | 26 | Muhammad ibn Ja’far       |
| 6  | Muhammad ibn al-‘Izz al-Dimyathi | 27 | Ahmad al-Masiri           |
| 7  | ‘Abd Allah Luth                  | 28 | Muhammad ibn al-Jazari    |
| 8  | Ayyub Luth al-Dimyathi           | 29 | Muhammad ibn al-Laban     |
| 9  | ‘Abduh al-Nuqas                  | 30 | Ahmad ibn Yusuf           |
| 10 | ‘Abduh al-Fawal                  | 31 | ‘Ali ibn ‘Amr al-Andalusi |
| 11 | Muhammad Thul                    | 32 | Al-Qadhi ibn al-Akhwas    |
| 12 | Muhammad al-Hamsani              | 33 | Sulaiman ibn al-Najah     |

---

<sup>62</sup> Penjelasan dokumen *sanad qirā'at sab'i* milik Muhammad Arwani lebih lanjut pada bab IV.

- |    |                                      |    |                            |
|----|--------------------------------------|----|----------------------------|
| 13 | Muhammad al-Isqathi                  | 34 | Abu 'Amr al-Dani           |
| 14 | Hasan al-'Awadili                    | 35 | Abu al-Hasan Thahir        |
| 15 | Ahmad ibn 'Abd al-Rahman             | 36 | Ahmad al-Usynani           |
| 16 | 'Abd al-Rahman al-Syafi'i            | 37 | Ibn al-Sabah               |
| 17 | Ahmad ibn 'Umar                      | 38 | Hafs ibn Sulaiman          |
| 18 | 'Abd al-Karim ibn 'Umar 'Ali al-Mihi | 39 | 'Asim ibn Abu al-Najud     |
| 19 | Isma'il Bastin                       | 40 | 'Abd al-Rahman al-Sulami   |
| 20 | 'Ali al-Ramaili                      | 41 | 'Utsman ibn 'Affan         |
| 21 | Muhammad al-Baqari                   | 42 | Muhammad SAW <sup>63</sup> |

Manuskrip sanad KH. Muhammad Arwani

versi KH. Marwan



versi KH. Sya'roni Ahmadi



Gambar 3.2.3.1. Dua sanad al-Qur'an KH. Muhammad Arwani

<sup>63</sup> Silsilah guru ini versi Pondok Pesantren Yanbu'ul Qur'an, asuhan Muhammad Arwani yang ditulis oleh salah seorang santrinya, KH. Marwan, Jragung, Grobogan. Begitu pula dokumen sanad yang diringkaskan oleh salah seorang santri seniornya, KH. Sya'roni Ahmadi, dengan mengganti nama Muhammad Munawwir dengan nama Abu Su'ud ibn Yūsuf, dan menambahkan nama al-Sayyid Hasan ibn Sayyid Muhammad sebelum nama Yūsuf al-Dimyāthi.

Pelaksanaan pengajaran al-Qur'an pada periode awal ini belum begitu lancar. Selain mengajarkan al-Qur'an setelah kepulangannya dari Krapyak, Arwani memutuskan untuk mendalami kehidupan sufi dengan memasuki pendidikan tarekat kepada Kiai Sirojuddin, Undaan, Kudus. Setiap harinya, dia pergi-pulang dengan berjalan kaki sejauh 15 kilometer, sehingga pada awal-awal masa belajar, kakinya pernah mengalami bengkak. Pelajaran tarekat Arwani kepada Sirojuddin terputus di tengah jalan karena Sirojuddin wafat sebelum memberi *ijāzah* tarekat kepada Arwani.

Pasca wafatnya Sirojuddin, Arwani melanjutkan pelajaran tarekatnya kepada KH. Muhammad Mansur, Popongan, Klaten. Mansur adalah teman Arwani semasa belajar di pesantren Jamsaren, Surakarta. Ia salah seorang putera *mursyid*<sup>64</sup> tarekat *Naqsyabandiyah* terkenal di Jawa yang juga pernah mengusulkan pemerintah Belanda pada akhir abad XIX, KH. Muhammad Hadi<sup>65</sup>.

Tidak kurang dari 10 tahun lamanya Arwani mendalami tarekat di Popongan dengan diselingi pulang kampung rata-rata satu kali setiap dua minggu. Sebagaimana guru-guru Arwani terdahulu, Mansur

---

<sup>64</sup> *Mursyid* adalah guru tarekat.

<sup>65</sup> Sekembalinya dari Makkah pada sekitar tahun 1880 M., Muhammad Hadi 'babat alas' kira-kira 25 kilometer sebelah tenggara Semarang, yang kelak dikenal sebagai *Girikusumo*. Dia banyak melakukan perjalanan keliling dan memiliki putera di beberapa tempat. Salah seorang yang menjadi sangat terkenal adalah Muhammad Mansur, yang dilahirkan di Ungaran. Setelah cukup umur, Mansur pergi ke Surakarta untuk belajar di pesantren Jamsaren. Sekembalinya dari sana, dia mendirikan pesantrennya sendiri di Desa Popongan, Klaten. Ayahnya sendiri yang mengajarnya tarekat dan memberinya *ijāzah* untuk mengajar. Lihat: Bruinessen, *Tarekat...*, h. 162-163.

juga memberikan perhatian lebih kepada Arwani. Selain karena Arwani adalah seorang *hāfīz* dan *muqri qirā'at sab'i*, ia juga memiliki suara yang cukup merdu. Selama di Popongan, dia mendapat tugas ekstra dari Mansur supaya membaca al-Qur'an sedikitnya tiga juz setiap hari. Dia mendapatkan *ijāzah* tarekat *Naqsyabandiyah* sekaligus diangkat menjadi *khālifah* pada bulan Muharram 1377 H./ 1957 M.

Meski Arwani telah kembali dan menetap di Kudus pada tahun 1957 M., dia masih sering dipanggil oleh Mansur hanya untuk membaca al-Qur'an. Menjelang akhir hayatnya, ia dipanggil dan diminta sekali lagi supaya membaca al-Qur'an untuk Mansur. Saat itu dia membaca surat Ali 'Imran dimulai dari ayat 190 dengan bacaan *riwāyat* Imam Warsy. Mendengar bacaannya, Mansur sangat terharu hingga menangis, demikian pula dengan Arwani. Setelah kejadian tersebut dia pamit pulang. Tidak lama setelah sampai di Kudus, dia mendengar kabar bahwa Mansur wafat, dan dia pun segera kembali ke Popongan untuk *ta'ziyyah*. Mansur wafat pada bulan Maulud 1377 H./ 1957 M.

Setelah selesai belajar tarekat, barulah pengajian al-Qur'an yang selama ini tersendat-sendat mulai berjalan efektif dan tempatnya masih di masjid Kenepan. Santri-santrinya semakin bertambah banyak sehingga dia berpikir sudah saatnya untuk mendirikan pesantren, namun masih belum bisa terealisasi mengingat ketiadaan lokasi dan dana.

Pada tahun 1969 M, dia dan istrinya berniat untuk melaksanakan ibadah haji. Biaya untuk pergi haji sudah dia miliki dari hasil tabungan yang dia sudah kumpulkan. Menjelang pembayaran ONH, dengan tanpa diduga sebelumnya, H. Ma'ruf, pemilik perusahaan rokok 'Jambu Bol' memberikan hadiah kepadanya berupa uang senilai ongkos haji untuk dua orang. Dengan demikian, uang tabungan yang semula akan dipergunakan untuk pergi haji tidak jadi dibayarkan, dia menggunakan uang pemberian H. Ma'ruf karena memang hadiah uang tersebut diberikan untuk biaya haji. Uang tabungannya kemudian dipergunakan untuk membeli rumah berikut tanah yang ada di sekitarnya, tidak lama setelah pulang haji. Rumah tersebut lalu direhab kembali, dibuat kamar-kamar dan kemudian dijadikan pondok pesantren. Secara resmi, pesantren milik Arwani mulai beroperasi pada tahun 1393 H. bertepatan dengan tahun 1973 M. dan diberi nama "*Pondok Huffaz Yanbū'ul Qur'ān*" (PHYQ).

Selain mengajarkan al-Qur'an dan tarekat *Naqsyabandiyah*, dia menggantikan posisi KH. R. Asnawi (1959) sebagai pemangku pengajian kitab Hadis Bukhari Muslim. Pengajian tersebut dilaksanakan setiap hari Jum'at fajar dan setiap sesudah salat Subuh selama bulan Ramadhan, bertempat di masjid Menara Kudus. Namun karena kesibukannya mengurus santri yang semakin bertambah banyak, dia dengan berat hati mengundurkan diri. Di tempat yang sama, dia pernah juga memberikan pengajian tafsir setiap malam Senin dan malam Kamis. Kitab utama yang dipergunakan dalam pengajian ini adalah tafsir *Jalālain*.

Kira-kira sampai dengan sekitar tahun 1970 M., Muhammad Arwani memberikan pengajian umum di masjid *Busyro al-Lathif*, di samping rumahnya. Kitab-kitab yang dikaji antara lain *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Jama'ah pengajian di masjid *Busyro al-Lathif* ini selain santri-santrinya, juga diikuti oleh masyarakat umum.

Arwani dikenal sangat hati-hati sekali dalam menjaga sikapnya (*warā'*). Dia juga tidak senang jika ada salah satu santrinya menjadi Pegawai Negeri Sipil atau mengikuti perlombaan al-Qur'an seperti MTQ. Baginya, ilmu yang telah diajarkan tidak boleh diniati demi hal-hal duniawi. Dia juga melarang santrinya menduakan al-Qur'an dengan kegiatan-kegiatan lainnya. Jika memang santri tersebut berniat dari awal untuk menghafalkan al-Qur'an, maka tidak diperkenankan untuk mengikuti pelajaran sekolah maupun bekerja sebelum selesai menghafal al-Qur'an.

Pada tanggal 11 Jumad al-Ula 1401 H. Arwani mengeluarkan maklumat yang sempat menimbulkan pro dan kontra di kalangan para santri al-Qur'an. Maklumat tersebut berisi wasiat gurunya, Muhammad Munawwir, kepada santri maupun anak cucu santrinya untuk tidak mengikuti kegiatan perlombaan al-Qur'an seperti MTQ dan lain sebagainya. Maklumat tersebut diawali dengan mengutip surat *al-Baqarah* ayat 41, kemudian menyampaikan wasiatnya dalam bahasa Jawa yang ditulis dengan huruf Arab (Arab Pegon). Maklumat tersebut berbunyi sebagai berikut :

“Semua anak cucu saya santri al-Qur’an yang masih belajar di pondok ini, atau yang sudah pulang ke tempatnya masing-masing. Saya, guru al-Qur’an kalian, menyampaikan wasiat guru al-Qur’an saya, Mbah Kiai Munawwir (semoga Allah mengasihinya): saya dan guru saya tidak merelakan jika ada anak cucu saya santri al-Qur’an yang ikut-ikutan mendaftar membaca al-Qur’an hanya untuk mencari dunia. Begitu juga digunakan untuk Musabaqah Tilawatil Qur’an atau Musabaqah Ajwad Huffaz al-Qur’an atau menggunakan cara lainnya. Oleh sebab itu, seluruh anak cucu santri baik laki-laki maupun perempuan yang tidak memperhatikan wasiat saya ini tidak saya anggap sebagai anak cucu santri saya dunia akhirat. Dan juga tidak diakui sebagai anak cucunya al-marhum Mbah Kiai Munawwir. Sebab guru itu, (Gu) harus dianut perintahnya (Gugu-Jawa), (Ru) harus ditiru perbuatannya. Sampai di sini wasiat saya, supaya benar-benar diperhatikan.”

Maklumat di atas ditutup dengan nama terang Arwani, tanda tangan dan tanggal dibuatnya maklumat tersebut.<sup>66</sup>

### Maklumat KH. Muhammad Arwani



Gambar 3.2.3.2. Maklumat

<sup>66</sup> Lebih jelasnya lihat pada lampiran.maklumat Muhammad Arwani.



Muhammad Arwani wafat pada hari Sabtu Pon tanggal 25 Robiul Akhir 1415 H./ 1 Oktober 1994 M. Transmisi al-Qur'an darinya paling luas tersebar di Jawa. Sebagian besar santri-santri al-Qur'an di Jawa Tengah merupakan anak cucu santrinya. Perjuangannya dalam membina al-Qur'an kini diteruskan oleh putera-puteranya, Ulin Nuha dan Ulil Albab Arwani.

#### **4. KH. Abdullah Salam (w. 2004 M.)**

Desa Kajen, Kecamatan Margoyoso, sekitar 18 kilometer dari kota Pati arah Tayu, Jawa Tengah, sejak dulu sudah terkenal sebagai salah satu pusat pendidikan Islam. Sejak dirintis oleh seorang alim yang sempat menghebohkan keraton Surakarta, Kiai Ahmad Mutamakkin, sekitar 200 tahun silam, Kajen semakin berkembang di tangan para keturunannya. Salah seorang keturunan ke tujuh Kiai Ahmad Mutamakkin yang menjadikan Kajen sebagai salah satu pusat transmisi al-Qur'an di Jawa Tengah adalah KH. Abdullah Salam.

Nama aslinya adalah Abdullah Zain, putera dari KH. Abdul Salam, namun dia lebih dikenal dengan nama Abdullah Salam. Tidak ada informasi pasti kapan dia dilahirkan, namun berdasar perkiraan dari salah seorang puteranya, jika dihitung usia dia hingga sekarang adalah sekitar 88 tahun, maka perkiraan tahun kelahirannya adalah sekitar 1920 M.<sup>67</sup> Perkiraan ini diperkuat dengan keterangan KH. Mufid, Sowan, Bugel, Jepara, santri pertamanya, yang mengatakan

---

<sup>67</sup> Dokumen wawancara dengan KH. Zakki Fuad, putera Abdullah Salam, pada hari Selasa, 8 Januari 2008.

bahwa jarak usia antara dia dan Abdullah Salam sekitar 10 tahunan, sedangkan dia sendiri lahir pada sekitar tahun 1930 M. Saat dia masih berguru pada Abdullah Salam, dia masih memanggil gurunya tersebut dengan sebutan *ka'*.<sup>68</sup>

Abdullah Salam hafal al-Qur'an di usia 12 tahun, mungkin kepada ayahnya, KH. Abdul Salam, mengingat ayahnya juga seorang *hāfiẓ*. Abdul Salam, pendiri pesantren Polgarut pada tahun 1910 M., pertama kali menghafal al-Qur'an kepada Kiai Hasbullah, namun karena metode yang dipakai Kiai Hasbullah sangatlah keras, akhirnya Abdul Salam menghafal al-Qur'an secara otodidak. Untuk menguji hafalannya, setiap hari pasaran, dia pergi keliling pasar sambil mengulangi hafalannya. Mungkin untuk memantapkan hafalannya, dia mengirim puteranya, Abdullah Zain untuk belajar al-Qur'an kepada KH. Muhammad Sa'id bin Ismail, Sampang, Madura.<sup>69</sup> Abdullah pergi ke sana ditemani oleh Marhum, asal desa Jepat Lor, Tayu, Pati.<sup>70</sup>

---

<sup>68</sup> Sebutan *ka'* bagi penduduk Jawa Tengah bagian timur (Kudus, Pati, Jepara, Rembang) lebih lazim digunakan dari pada sebutan *mas*. Sebutan tersebut biasanya untuk memanggil saudara sepupu yang lebih tua atau orang lain yang sedikit lebih tua umurnya, ataupun orang sebaya yang dipandang lebih mempunyai ilmunya.

<sup>69</sup> Dokumen wawancara dengan KH. Nafi', putera Abdullah Salam, pada hari Sabtu, 5 Januari 2008.

<sup>70</sup> Dokumen wawancara dengan KH. Mufid, santri pertama Abdullah Salam, di rumahnya, desa Sowan, Kedung, Jepara, pada hari Ahad, 2 Desember 2007.

Sedikit sekali informasi yang dapat digali mengenai kehidupan Abdullah Salam di Sampang. Hanya kehidupan dia yang sangat sederhana saat belajar di Sampang yang diceritakan kepada Mufid, santri pertamanya. Bekal yang diberikan oleh ayahnya kurang mencukupi kehidupan Abdullah Salam selama proses belajar di Sampang. Untuk menyasati kekurangan bekal tersebut, dia tiap hari menanak tiga buah ketupat untuk dimakan tiap pagi, siang, dan petang. Pernah dia menanyakan masalah bekal tersebut kepada ayahnya, namun dijawab bahwa kehidupan di pesantren seharusnya memang seperti itu.

Selain di Sampang, tercatat Abdullah Salam pernah belajar kepada KH. Hasyim Asy'ari, Tebuireng, namun tidak terdapat informasi pasti kapan proses belajar di pesantren tersebut berlangsung, apakah sesudah atau sebelum dia belajar di Sampang. Selain di kedua pesantren di atas, dia adalah generasi pertama *qirā'at sab'i* dan tarekat *Naqsyabandiyah* Muhammad Arwani. Selama belajar pada Arwani, dia bersama seorang temannya, Tamyiz, tinggal di pesantren milik KH. Raden Asnawi, mengingat saat itu Muhammad Arwani belum memiliki pesantren.

Dari sekilas perjalanan intelektual Abdullah Salam di atas, dapat direkonstruksikan sebuah alur sebagai berikut: dia lahir sekitar tahun 1920 M., diasuh dan dididik oleh ayahnya sendiri, Abdul Salam, dan para ulama yang ada di daerahnya, Kajen. Selesai menghafal al-Qur'an di hadapan ayahnya kurang lebih pada tahun 1932 M. Kemudian dia pergi ke timur (Tebuireng dan Sampang) bersama salah

seorang temannya, Marhum, juga adiknya, Ali Mukhtar. Sekembalinya dari timur, dia sempat belajar kembali di almamaternya, madrasah *Mathali'ul Falah*, Kajen, sebelum dia dikirim kembali oleh ayahnya untuk belajar *qirā'at sab'i* kepada Muhammad Arwani, Kudus, pada sekitar tahun 1942 M. Selama belajar kepada Arwani, dia dan temannya Tamyiz, juga belajar kepada KH. Raden Asnawi, karena kedua orang tersebut tinggal di pesantrennya. Proses belajarnya di Kudus selesai sekitar tahun 1944 M.<sup>71</sup>

Tidak berselang lama dari kepulangannya, pada bulan Sya'ban 1362 H./1944 M., Abdullah Salam dinikahkan oleh ayahnya dengan 'Aisyah, asal desa Bugel, Jepara.<sup>72</sup> Namun pasangan tersebut tidak bisa berlama-lama menikmati kebersamaan sebagai pasangan pengantin baru karena situasi keamanan yang kurang kondusif di Kajen saat itu.

Selain sebagai pusat pendidikan agama Islam, Kajen juga merupakan salah satu pusat perjuangan melawan penjajah baik Belanda maupun Jepang. Sejak zaman Kiai Ahmad Mutamakkin hingga para keturunannya, terkenal sebagai pejuang yang gigih.

---

<sup>71</sup> Wawancara dengan KH. Mufid.

<sup>72</sup> Sejarah pernikahan Abdullah Salam dengan 'Aisyah adalah ketika kakak kandung 'Aisyah yakni Mawardi, diambil menantu oleh kakak dari Abdullah Salam, yakni Mahfuz (ayah KH. Sahal Mahfuz). Selanjutnya, Mahfuz merekomendasikan adik Mawardi yakni 'Aisyah kepada Abdul Salam untuk dijodohkan dengan puteranya yakni Abdullah Salam. Semula Abdullah Salam ingin Khitbah (nontoni- Jawa) terhadap 'Aisyah terlebih dahulu. Namun ayahnya melarang dan mengatakan kepadanya untuk patuh terhadap orang tua saja. Dokumen wawancara dengan KH. Mufid di rumahnya, desa Sowan, Bugel, Jepara, hari Ahad, 2 Desember 2007.

Mungkin disebabkan tradisi pejuang yang melekat dalam keturunan Ahmad Mutamakkin, sehingga silsilah keturunannya dirahasiakan saat itu, demi melindungi diri dari penangkapan penjajah.<sup>73</sup> Salah satu bukti perjuangan ulama Kajen dalam melawan penjajah adalah gugurnya KH. Mahfuz, saudara Abdullah Salam setelah ditangkap oleh Jepang dan dipenjara di Ambarawa pada tahun 1944 M.

Saat terjadi geger Kajen itulah, Abdullah Salam dan istrinya bersembunyi di rumah KH. Suyuti, Bugel selama kurang lebih satu tahun. Di tempat persembunyiannya tersebut dia dikaruniai seorang puteri, bernama Munawwaroh. Putra-putrinya berjumlah sembilan, meninggal dua orang. Dari ketujuh putra-putrinya yang masih hidup, lima di antaranya hafal al-Qur'an, sedang dua tidak yaitu Nafi' dan Hanifah.

Pada bulan Syawwal tahun 1363 H./ 1945 M., Abdullah Salam kembali ke Kajen dengan disertai oleh Mufid, santri pertamanya. Demi menjaga keamanan keluarganya, 'Aisyah masih tetap tinggal di Bugel. Selama enam bulan (Syawwāl-Rabī' al-Awwal) berada di Kajen, pengajian al-Qur'an belum dimulai. Justru enam bulan berikutnya, dia kembali ke Sampang (Rabi' al-Tsani-Syawwal). Tidak diketahui pasti maksud dan tujuannya kembali ke Sampang. Pada bulan Syawwal 1364 H./1946 M., dia kembali ke Bugel menjemput keluarganya untuk dibawa ke Kajen. Setelah itu barulah pengajian al-Qur'an untuk pertama kalinya dimulai.

---

<sup>73</sup> Dokumen wawancara dengan KH. Zakki Fuad, putera Abdullah Salam, pada hari Selasa, 8 Januari 2008.

Kehidupan awal keluarga Abdullah Salam sangatlah bersahaja. Kesahajaannya terlihat saat kain sarung satu-satunya diberikan ketika diminta oleh pamannya, KH. Solihin, Jepat, Pati. Untuk melaksanakan shalat, terpaksa dia harus meminjam kain istrinya, atau kadang kain sarung milik santrinya. Untuk urusan dapur, keluarga ini banyak dibantu oleh adiknya, Ali Mukhtar. Aktifitas kesehariannya hanya mengajar baik al-Qur'an maupun di Madrasah *Mathali'ul Falah*. Dia tidak memiliki kesibukan apapun selain aktifitas tersebut. Di Madrasah, dia mengajar pelajaran *qirā'at sab'i*. Namun pada sekitar tahun 70-an tidak lagi mengajar di *Mathali'ul Falah*, dan pelajaran *qirā'at sab'i* tidak lagi diajarkan di sana dengan pertimbangan efektifitas pelajaran tersebut.<sup>74</sup>

Selama dua tahun awal, santri yang mengajukan hafalan kepadanya hanya Mufid seorang. Sedangkan keponakannya, Muhammad Ahmad Sahal Mahfuz<sup>75</sup> hanya mengaji *bi al-nazr*. Setelah dua tahun Mufid belajar kepadanya, barulah datang santri baru bernama Ma'mun dari Pecangaan, Jepara. Ma'mun menyelesaikan hafalan al-Qur'an hanya enam bulan, dan khatam bersama-sama dengan Mufid. Setelah itu datang lagi satu santri baru bernama Abdul Hamid. Pasca periode pertama ini barulah mulai berdatangan santri-santri baru dari daerah Pati sendiri.

---

<sup>74</sup> Dokumen wawancara dengan KH. Zakki Fuad, di rumahnya, pada hari Selasa, 8 Januari 2008.

<sup>75</sup> Beliau adalah mantan Ketua Umum MUI Pusat dan Rais 'Aam Syuriyah PBNU dua periode berturut-turut.

Selama berguru kepada Abdullah Salam, santri-santri periode pertama di atas, melakukan aktifitasnya baik *tadarrus*, istirahat, dan lain sebagainya, di teras rumah Abdullah Salam. Jika santri salah ketika mengulang sendiri hafalan al-Qur'annya, dia langsung mengingatkan dari balik kamar.

Jadwal mengaji Abdullah Salam adalah ba'da Maghrib untuk *tadarrus* dan ba'da Subuh untuk mengajukan hafalan ditambah mengulangi hafalan sebanyak satu juz, ba'da Ashar adalah waktu khusus bagi santri untuk menambah maupun mengulang hafalan. Tidak ditentukan berapa halaman santri harus menyetorkan hafalan. Sebelum menyetorkan hafalan, santri baru harus menyetorkan bacaan *fasalātan* terlebih dahulu.<sup>76</sup> Jika dinilai sudah bagus bacaannya, santri tersebut baru diperkenankan untuk menghafal al-Qur'an.

Sistim hafalan yang diterapkan dimulai terbalik, artinya dimulai dari surat *al-Nās* dan berakhir pada surat *al-Baqarah*.<sup>77</sup> Seorang santri tidak bisa menambah hafalan sebelum mengulangi hafalan satu juz yang telah didapatkannya. Semisal santri telah mencapai juz 27, dia tidak dapat mengajukan hafalan juz 26 sebelum juz 30, 29, 28, dan 27, diajukan kembali. Ketika Mufid menanyakan sistem tersebut karena dia ingin segera selesai, Abdullah Salam menjawab, jika melancarkan hafalan setelah selesai dalam mengajukan hafalan satu al-Qur'an

---

<sup>76</sup> Fasalatan adalah sebuah kitab yang berisi tata cara melakukan ibadah shalat baik fardhu maupun sunnah. Kitab ini juga memuat semua hal yang berkaitan dengan shalat, seperti wudhu, dan lain sebagainya.

<sup>77</sup> Namun pada periode selanjutnya, sistem hafalan yang diterapkan adalah berurutan dari depan, maksudnya dimulai dari surat al-Baqarah dan berakhir sampai surat al-Nās.

penuh, nantinya akan terasa sangat berat seberat tertimpa gunung Muria bahkan lebih berat lagi.<sup>78</sup>

Setelah santri mencapai akhir surat *al-Baqarah*, Abdullah Salam lantas mendiktekan do'a khatam al-Qur'an, tanpa pembacaan tahlil maupun *hāl murtahāl*. Tidak ada *riyādhah* khusus setelah khatam al-Qur'an, baik diwajibkan untuk tetap tinggal di pesantren selama beberapa tahun atau dikirim sebagai guru ngaji di satu daerah tertentu. Tidak terdapat pula laporan tentang kewajiban *riyādhah* tertentu ketika menghafal, bahkan jika santrinya berpuasa sunnah senin-kamis, santri tersebut justru mendapatkan nasihat darinya. Baginya, *riyādhah* bagi penghafal al-Qur'an adalah kerajinan dalam mengulang hafalan. Tidak terdapat pula acara pelepasan atau *haflah* setelah santri menyelesaikan hafalan.

Pada awal pengajiannya, santri menghadap Abdullah Salam satu persatu. Santri duduk disamping kamarnya, sedangkan dia mendengarkan dan membenarkan bacaan santrinya dari dalam kamar. Aktifitas ini berjalan ketika santrinya masih dua orang yakni Mufid dan Ma'mun. Namun ketika santrinya mulai bertambah banyak, ia menghadap santrinya secara langsung sambil membawa rotan (penjalin=Jawa) untuk mengingatkan apabila ditemukan kesalahan.<sup>79</sup> Namun rotan tersebut hanya dipukulkan ke atas meja tidak ke tubuh santri tersebut. Jika tiga kali santri diingatkan baik *makhraj* maupun

---

<sup>78</sup> Pengakuan KH. Mufid, menirukan kalimat yang diucapkan KH. Abdullah Salam.

<sup>79</sup> Dokumen wawancara dengan KH. Mufid, Sowan, Jepara, pada hari Ahad, 2 Desember 2007.



hukum-hukum *tajwīd*nya, atau dia tidak dapat melanjutkan hafalannya, biasanya santri tersebut akan langsung disuruhnya mundur.

Dalam perkembangannya, dia dikenal sebagai sosok yang cukup keras dalam mengajar al-Qur'an. Pernah ada seorang santri yang dijewer telinganya sembari dilemparkan ke pojok ruangan sehingga dinding rumahnya yang ketika itu terbuat dari anyaman bambu ikut jebol.

Ketika mengajukan hafalan al-Qur'an, Abdullah Salam tidak mewajibkan santri tersebut untuk membaca pelan ataupun cepat. Intonasi bacaannya dia serahkan kepada santri masing-masing. Mungkin untuk mengejar hafalan, para santrinya cenderung membaca al-Qur'an dengan intonasi cepat, seakan intonasi tersebut menjadi ciri khas bacaan al-Qur'an santri Abdullah Salam.

Yang paling menarik dan tampaknya menjadi ciri khas bacaan Abdullah Salam pada masa permulaan yang membedakan dengan cara membaca guru-guru al-Qur'an yang lain adalah tidak dibacanya salah satu bacaan asing dalam riwayat Hafs, yakni *Isymām*.<sup>80</sup> Dia tidak mengajarkan kepada santri untuk mempraktikkan bacaan tersebut ketika sampai pada surat *Yūsuf* ayat 11.

---

<sup>80</sup> Bacaan *Isymām* adalah cara baca *idgām kabīr* (bertemunya dua huruf yang sama dan masing-masing berharakat, keduanya disatukan seakan ditasydid), dengan mempraktekkan bentuk pengucapan harakat pertama namun tidak mengeluarkan bunyi harakat pertama tersebut.

Dalam mengajar, dia lebih berpatokan pada *waqf* ayat (*al-waqf 'alā marsūm al-khathth*), kecuali jika ada bacaan *istitsnā'*,<sup>81</sup> dia berhenti pada '*adat istitsnā'*'.<sup>82</sup> Semisal bacaan surat *al-ʿAsr* ayat kedua dan ketiga, dia membaca *wasal* dan *waqf* pada kalimat لا di ayat yang ketiga. Adapun bacaan-bacaan yang haram untuk *waqf* sebagaimana yang diajarkan Arwani, dia tidak mempraktekkan. Ketika santri menjumpai ayat *sajdah* pada waktu mengajukan hafalan al-Qur'an, dia tidak mengharuskan mereka untuk melakukan sujud *tilāwah* atau membaca tasbih, melainkan meneruskan bacaan pada ayat selanjutnya. Sedangkan doa pada ayat-ayat tertentu, dia mengajarkan doa yang disunahkan untuk dibaca pada ayat-ayat tertentu dalam juz '*Amma*, dan akhir surat *al-Mulk*, semisal pada akhir surat *al-A'ālā* membaca *عليهما السلام*. Pada ayat 24 surat *al-Gāsyiah* membaca *رب أعذني من عذابك*, sedangkan akhir surat yang sama membaca *رب حاسبني حسابا يسيرا*. Di akhir surat *al-Tīn*, dia mengajarkan untuk membaca *بلى وأنا على ذلك من الشاهدين*.

Setelah santri menyelesaikan studi dibawah bimbingan Abdullah Salam, dia tidak serta merta memberikan *ijāzah* maupun dokumen *sanad* al-Qur'an dari jalurnya, kecuali kepada santri yang memintanya. Sebagai contoh adalah Mufid, santri pertamanya, saat dia selesai menghafal al-Qur'an pada tahun 1948 M., Abdullah Salam

---

<sup>81</sup> Bacaan *Istitsnā'* adalah kalimat yang mengandung arti pengecualian.

<sup>82</sup> '*Adat istitsnā'* adalah lafadz yang mengandung arti kecuali, dalam hal ini adalah لا .

tidak membekalinya dengan dokumen *sanad* jalurnya. Namun dokumen tersebut diberikan saat Mufid memintanya setelah kembali mengajukan hafalan al-Qur'an untuk kali kedua kepada Abdullah Salam.

Adapun dokumen *sanad* dari Abdullah Salam yang dimiliki oleh Mufid berjudul *Irsyād al-Hairān ilā Sanad al-Qur'ān*. Secara urut dokumen tersebut berisi : basmalah, hamdalah, syahadatain, shalawat, nama pemberi dokumen, keterangan tentang keutamaan belajar al-Qur'an, nama penerima dokumen, keterangan mengaji kepada pemberi dokumen, keterangan permintaan dokumen, kewenangan bagi penerima dokumen untuk membaca dan mengajarkan al-Qur'an kepada siapapun, kapanpun, dan dimanapun, mata rantai *sanad*, wasiat taqwa, permintaan doa bagi pemberi dokumen, salawat, tanda tangan dan nama terang pemberi dokumen, tempat dan tanggal pemberian dokumen.<sup>83</sup>

Mata rantai *sanad* Abdullah Salam adalah sebagai berikut :<sup>84</sup>

|   |  |    |                          |
|---|--|----|--------------------------|
| 1 | Abdullah Zain                          | 18 | Ahmad ibn 'Abd Allah     |
| 2 | Muhammad Sa'id al-Maduri <sup>85</sup> | 19 | 'Abd Allah ibn al-Husain |
| 3 | 'Abd al-Hamid Mirdad                   | 20 | Al-Qasim al-Luraqi       |

---

<sup>83</sup> Dokumen *sanad* Abdullah Salam penulis dapatkan atas kebaikan hati M. Hamim Tayyib, murid pertama Mufid dan juga pernah mengaji di hadapan Abdullah Salam.

<sup>84</sup> Dalam mata rantai *sanad*-nya, terkadang terdapat pemisahan jalur dalam satu generasi dan bertemu pada generasi berikutnya. Penulis hanya menukilkan dari satu jalur saja. Untuk lebih lengkapnya dapat dilihat pada bab keempat ataupun lampiran yang memuat *sanad* tokoh-tokoh al-Qur'an di Jawa Tengah.

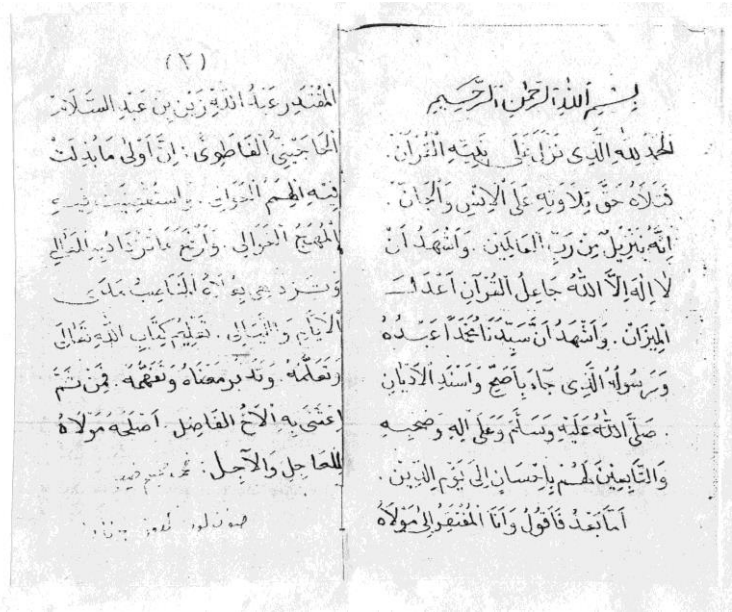
<sup>85</sup> Memiliki dua jalur berbeda, yang bertemu pada nama 'Umar 'Abd al-Rasul.

|    |  |    |  |
|----|--|----|--|
| 4  | ‘Abd al-Mu’thi Mirdad  | 21 | Ahmad ibn ‘Ali al-Hasari<br>Muhammad al-Muradi<br>Muhammad ibn Ayyub                                   |
| 5  | ‘Umar ‘Abd al-Rasul <sup>86</sup>  | 22 | ‘Ali ibn Muhammad Huzail   |
| 6  | ‘Abd al-Rahman al-Ahdali   | 23 | Sulaiman ibn Najah   |
| 7  | Muhammad Salih Mirdad  | 24 | ‘Utsman ibn Sa’id al-Dani  |
| 8  | ‘Ali al-Basiri   | 25 | Thahir ibn Ghalbun   |
| 9  | ‘Ali ibn Sulaiman  | 26 | ‘Ali al-Hasyimi  |
| 10 | Mansur ibn ‘Ali  | 27 | Ahmad al-Usynani   |
| 11 | Sulthan al-Mazzahi   | 28 | ‘Ubaid ibn Sabah   |
| 12 | Saif al-Din al-Dharir  | 29 | Hafs   |
| 13 | Syuhazah al-Yamani   | 30 | ‘Asim  |
| 14 | Nasr al-Din al-Thablawi  | 31 | ‘Abd al-Rahman al-Sulami<br>Zirr ibn Hubaisyi  |
| 15 | Zakariyya al-Ansari  | 32 | ‘Utsman ibn ‘Affan<br>‘Ali ibn Abi Thalib<br>Ubay ibn Ka’b<br>Zaid ibn Tsabit<br>‘Abd Allah ibn Mas’ud |
| 16 | Ahmad ibn Asad al-Umyuthi<br>Thahir al-Nuwairi<br>Al-Burhan al-Qalqasyandi<br>Abu Nu’aim al-‘Aqabi | 33 | Muhammad SAW   |
| 17 | Ibn al-Jazari  |    |  |

Manuskrip sanad KH. Abdullah Zain versi Kiai Mufid

---

<sup>86</sup> Memiliki dua jalur berbeda, yang bertemu pada nama Zakariyya al-Ansari.



Gambar 3.2.4.1. Halaman depan sanad KH. Abdullah Zain

Selain mengajarkan al-Qur'an riwayat Hafs, dia juga mengajarkan *qirā'at sab'i* kepada murid-muridnya. Namun pengajaran *qirā'at sab'i* ini berlangsung setelah paruh pertama abad XX. Salah seorang muridnya adalah KH. Ulin Nuha, putera dari guru *qirā'at sab'i*-nya, Muhammad Arwani. Nantinya Ulin Nuha diambil menantu oleh Abdullah Salam.<sup>87</sup> Selain Ulin Nuha, belum terdapat

<sup>87</sup> Sekarang dia adalah pengasuh PP. Yanbu' al-Qur'an menggantikan ayahnya, Muhammad Arwani.

Pada sekitar tahun 1975, saat Ulin Nuha menjadi santri di Kajen, Abdullah Salam mengadakan sayembara, bagi siapa saja dari santrinya yang dapat mengkhatamkan al-Qur'an 41 hari berturut-turut di *maqbarah* Syaikh Ahmad Mutamakkin, akan dijadikan sebagai menantu. Dari beberapa santrinya yang tertarik dengan sayembara tersebut, hanya Ulin Nuha-lah yang

laporan mengenai siapa lagi santri yang berhasil mengkhatakamkan *qirā'at sab'i* kepadanya.

Selain berguru *qirā'at sab'i*, Abdullah Salam juga berguru tarekat *Naqsabandiyah* kepada Muhammad Arwani sampai dia diangkat menjadi salah satu khalifahnyanya. Pelajaran tarekat ini mungkin dimulai setelah Arwani pulang dari Popongan, Klaten, pada tahun 1957.

Sebagaimana gurunya, Muhammad Arwani, Abdullah Salam dikenal sangat hati-hati sekali dalam menjaga sikapnya (*warā'*). Dia tidak mau menerima sumbangan apapun dan dari manapun untuk lebih mengembangkan pesantrennya. Pernah ketika dia pergi haji, bangunan pesantren yang sangat sederhana tersebut, diperbaiki oleh salah seorang menantunya, Makmun, dengan menembok dinding-dindingnya. Sepulangnyanya dari ibadah Haji, dia justru terlihat tidak senang dengan bangunan pesantrennya yang baru. Ketika ada wali santri yang hendak menitipkan anak untuk dididik olehnya, dia menjawab bahwa sekarang dia tidak memiliki pesantren lagi. Dia juga tidak senang jika ada salah satu santrinya menjadi Pegawai Negeri Sipil atau mengikuti perlombaan al-Qur'an seperti MTQ. Baginya, ilmu yang telah diajarkan tidak boleh diniati demi hal-hal duniawi. Dia juga melarang santrinya menduakan al-Qur'an dengan kegiatan-kegiatan lainnya. Jika memang santri tersebut berniat dari awal untuk

---

berhasil menjalaninya. Terlepas dari kisah tersebut, mungkin Abdullah Salam ingin lebih mempererat hubungan dengan gurunya, Muhammad Arwani, dengan mengambil putera Arwani sebagai menantu.

menghafalkan al-Qur'an, maka tidak diperkenankan untuk mengikuti pelajaran di madrasah apalagi di sekolah umum. Dia mengizinkan bahkan memberikan dorongan santrinya untuk belajar di madrasah setelah selesai menghafalkan al-Qur'an.

Tidak terdapat laporan bahwa Abdullah Salam pernah mengarang satu kitab, selain *Irsyād al-Hairān* yang berisi dokumen *sanad* al-Qur'an darinya. Ataupun dzikir maupun wirid tertentu selain yang telah diajarkan di dalam tarekat *Naqsyabandiyah*. Wirid dan dzikir bagi santri al-Qur'an adalah keseriusannya dalam menambah hafalan dan menjaga hafalan yang telah didapatkan.

Selain mengajar di madrasah *Mathali'ul Falah* pada pertengahan abad XX, dia juga mengajar kitab *Hikam* karya Ibn 'Athā' Allah al-Sakandari, tiap Kamis pada waktu dhuha. Adapun kegiatan tarekatnya dilaksanakan tiap Selasa siang ba'da Zuhur, di Musalla dekat rumahnya.

Setelah cukup lama menderita sakit, akhirnya Abdullah Salam wafat pada hari Ahad Legi 25 Sya'ban 1422 H./ 11 November 2001 M., dan dikebumikan di depan tempat pengimaman musalla tempat dia memberikan pelajaran tarekat. Selain putera-puterinya, Munawwaroh, Minan, Nur 'Ismah, Zakki, yang hafal al-Qur'an, perjuangan Abdullah Salam dalam mentransmisikan al-Qur'an di Jawa Tengah khususnya diteruskan oleh santri-santrinya. Keberhasilannya dalam pendidikan al-Qur'an terlihat saat ratusan *huffāz* yang sebagian besar adalah hasil tangan dinginnya,

berbondong-bondong ke Kajen saat acara haul Kiai Ahmad Mutamakkin.

Dari keempat tokoh tradisi tahfiz al-Qur'an di Jawa Tengah pada awal abad XX yang telah dipaparkan di atas yakni, KH. Ahmad Badawi, KH. Muhammad, KH. Muhammad Arwani, dan KH. Abdullah Salam, nantinya akan dianalisis baik dokumen *sanad* mereka, materi, maupun model tradisinya. Diharapkan dari hasil analisa transmisi keempat tokoh tersebut, nantinya akan memunculkan corak tradisi tahfiz al-Qur'an di Jawa Tengah.



## **BAB IV**

### **ANALISIS TRADISI TAHFIDZ AL-QUR'AN DI JAWA TENGAH PADA AWAL ABAD XX**

Pada Bab III telah diungkapkan tradisi tahfiz al-Qur'an oleh empat tokoh penting di Jawa Tengah pada awal abad XX, baik biografi, maupun materi dan model tradisi tahfiz al-Qur'an mereka. Masing-masing tokoh memiliki perbedaan baik dari segi *sanad*, maupun model transmisinya meski objek yang ditransmisikan sama yakni al-Qur'an.

Pembahasan berikut akan mencoba untuk memberikan analisa terhadap model transmisi al-Qur'an mereka, dimulai dari *sanad* sebagai pegangan bagi model transmisinya, untuk kemudian dikomparasikan dengan tulisan-tulisan dalam bidang al-Qur'an, karya ulama-ulama yang menjadi salah satu mata rantai dalam *sanad* mereka maupun ulama-ulama al-Qur'an yang lain.

#### **A. Sanad Tahfiz al-Qur'an di Jawa Tengah Pada Awal Abad XX**

Berkelana untuk menambah ilmu tidak hanya dari seorang guru atau sebuah institusi keilmuan tertentu merupakan sesuatu yang lazim dalam tradisi intelektualitas Islam. Tradisi ini disebut dengan *rihlah 'ilmiyyah*. Karena tradisi berkelana tersebut dianggap sebagai salah satu syarat utama di bidang keilmuan, Ibn Ma'in (w. 847 H) mengatakan bahwa siapa saja yang mengurung diri belajar ilmu di

negeri sendiri dan enggan berpikir ke luar, ia tidak akan mencapai kematangan ilmu.<sup>1</sup>

Bukti adanya tradisi ini adalah tersebarnya al-Qur'an yang memiliki redaksi yang sama tetapi bersumber dari wilayah Islam yang berlainan, yang masing-masing melacak kembali asal-usulnya dan bermuara pada sumber yang sama yaitu Nabi, Sahabat dan *Tābi'in*. Kesamaan redaksi al-Qur'an yang menyebar melintasi jarak jauh pada suatu zaman yang minus alat komunikasi canggih, merupakan bukti bahwa ilmuan Islam saat itu telah melakukan perjalanan melintas batas teritorial untuk menuntut ilmu.

Berdasarkan catatan biografi dari masing-masing tokoh transmisi al-Qur'an di Jawa Tengah yang telah tersaji dalam Bab III, nampak bahwa dalam proses belajar al-Qur'an, tradisi *rihlah 'ilmiyyah* ini juga telah mereka praktikan. Mereka tidak hanya belajar kepada seorang guru saja, namun setelah menyelesaikan hafalan al-Qur'an kepada seorang guru, biasanya mereka mencari guru lain untuk memantapkan hafalan mereka atau sekedar meminta tambahan doa restu dari guru tersebut. Atau terkadang mereka hanya ingin diakui menjadi murid dari guru tersebut, dengan memperoleh silsilah guru darinya. Tradisi ini di kalangan pesantren biasa dikenal dengan istilah *tabarrukan*.

---

<sup>1</sup> Muhammad Musthafa al-A'zami, *The History of The Qur'anic Text*, terj. Sohirin Solihin dkk., (Jakarta: Gema Insani Press, 2005), Cet. I, h. 186.

KH. Ahmad Badawi (w. 1977 M.), Kaliwungu, sepulanginya belajar dari Makkah, ia tidak langsung ke kampung halamannya. Melainkan bertemu dengan KH. Muhammad Munawwir (w. 1942 M.), Krapyak, untuk kemudian meneruskan studinya kepada KH. Hasyim Asy'ari (1871-1947 M.), Tebuireng. KH. Muhammad (w. 1951 M.), Betengan, setelah dididik oleh ayahnya sendiri Syekh Mahfuz al-Tirmisi (w. 1919 M.) di Makkah, ia dibawa pulang ke Jawa dan dididik hingga menjelang dewasa oleh KH. Muhammad Munawwir, Krapyak, kemudian dia berguru kepada kedua pamannya yakni, KH. Dimiyati dan KH. Abdul Rozaq, Termas, untuk selanjutnya belajar kepada KH. Ma'sum, Lasem. KH. Muhammad Arwani (w. 1994 M.), Kudus, memulai studi di kota kelahirannya sendiri, ketika menginjak usia remaja ia melanjutkan studi di bawah asuhan KH. Idris (w. 1923 M.), Surakarta, kemudian kepada KH. Hasyim Asy'ari, setelah itu memperdalam al-Qur'an kepada KH. Muhammad Munawwir, selanjutnya berguru tasawuf di bawah bimbingan K. Sirojuddin (w. 1947 M.), Undaan, sebelum menyelesaikannya kepada KH. Muhammad Mansur (w. 1957 M.), Popongan. KH. Abdullah Salam (w. 2002 M.), Kajen, mengawali studi di bawah asuhan ayahnya sendiri, KH. Abdus Salam (w. ?), Kajen, menginjak usia remaja ia berangkat ke Sampang untuk belajar al-Qur'an kepada KH. Muhammad Sa'id (w. ?), selang beberapa tahun setelah studinya di Sampang, ia belajar *qirā'at sab'i* kemudian tarekat hingga mendapatkan *ijāzah* dari KH. Muhammad Arwani (w. 1994 M.).

Menariknya, para tokoh di atas pernah berhubungan secara langsung maupun tidak langsung dengan satu nama yakni Muhammad Munawwir, Krapyak, Yogyakarta. Muhammad, Betengan, adalah anak angkatnya. Ahmad Badawi, Kaliwungu, menurut penuturan salah seorang sumber, pernah berjumpa dengan Muhammad Munawwir, di Arab<sup>2</sup>, sedangkan sumber yang lain menyebutkan kurang lebih selama satu tahun dia berada di pesantren Muhammad Munawwir untuk menemani adiknya, H. Basyari, belajar al-Qur'an di sana<sup>3</sup>. Muhammad Arwani, adalah satu-satunya santri yang mendapatkan *ijāzah qirā'at sab'i* dari Muhammad Munawwir. Sedangkan Abdullah Salam, adalah santri pertama yang berhasil menyelesaikan dan mendapatkan *ijāzah qirā'at sab'i* dari Muhammad Arwani. Kenyataan tersebut menjadikan Muhammad Munawwir sebagai mata rantai utama dalam transmisi al-Qur'an di Jawa Tengah pada paruh pertama abad XX.

Muhammad Munawwir (w. 1942 M.) adalah putera kedua dari delapan bersaudara yang dilahirkan oleh pasangan H. Abdullah Rosyad ibn KH. Hasan Basari<sup>4</sup> dengan Khadijah, lahir di kampung

---

<sup>2</sup> Dokumen wawancara dengan KH. Baduhun, putera bungsu KH. Ahmad Badawi, di pesantren Miftahul Huda, Kaliwungu, tanggal 21 Juli 2022.

<sup>3</sup> Dokumen wawancara dengan KH. Munawwiruddin, salah seorang putera KH. Ahmad Badawi, di PP. Miftahul Falah, Kapulisen, Kaliwungu, Kendal, pada tanggal 21 Juli 2022.

<sup>4</sup> KH. Hasan Basari atau dikenal dengan Kiai Kasan Besari adalah ajudan Pangeran Diponegoro. Ia pernah mendapatkan surat dari Pangeran Diponegoro untuk merebut kota Kedu dari tangan VOC. Dia ditahan VOC dan dibuang di Manado, Sulawesi Utara, lalu dimakamkan di dekat makam Pangeran Diponegoro. Lihat: Djunaidi A. Syakur, *PP al-Munawwir*,

Kauman, Yogyakarta. Dalam lingkungan yang agamis, Munawwir muda sangat terdorong untuk menghafalkan al-Qur'an sebab ayah dan kakeknya pernah mempunyai keinginan yang sama namun tidak tercapai, berbeda dengan Munawwir yang sejak kecil sudah terlihat minat dan bakatnya dalam menghafal al-Qur'an. Keandalannya dalam menekuni al-Qur'an terbukti pada saat ia menjadi santri KH. Kholil Bangkalan. Pada usia 10 tahun, dia sudah dipercaya mengimami salat Kholil dan santri-santrinya.<sup>5</sup>

Pada tahun 1888 M., Munawwir melanjutkan studinya di *Haramain* selama 21 tahun. Selama 16 tahun di Makkah difokuskan hanya untuk memperdalam ilmu-ilmu al-Qur'an dan cabang-cabangnya seperti *tahfīz*, tafsir, dan *qirā'at*, sedangkan di Madinah selama 5 tahun untuk memperdalam ilmu-ilmu selain al-Qur'an, seperti fiqh, tauhid, bahasa, dan cabang-cabangnya. Ada sebuah cerita mistik tentang studi Munawwir di tanah suci. Dikisahkan ia pernah *riyādhah*<sup>6</sup> di tepi laut hingga akhirnya ditemui oleh sosok yang berpakaian serba hijau. Setelah memperkenalkan dirinya sebagai Nabi Khidr<sup>7</sup>, Munawwir meminta didoakan agar ia dan seluruh

---

*Krapyak, Yogyakarta, Sejarah dan Perkembangannya*, (Yogyakarta: el-Muna "Q", 1998), h. 9.

<sup>5</sup> Syakur, *PP al-Munawwir...*, h. 10.

<sup>6</sup> *Riyādhah* adalah usaha melatih diri untuk tidak terikat dengan hawa nafsu, dan bertujuan semata mendekatkan diri kepada Allāh.

<sup>7</sup> Nabi Khidr adalah sosok yang diyakini Nabi juga diyakini masih hidup hingga akhir zaman karena telah meminum air kehidupan.

keturunannya menjadi *hāfīz* al-Qur'an. Hingga saat ini doa tersebut masih terbukti, bahwa semua keturunan Munawwir adalah *hāfīz*.<sup>8</sup>

Sekembalinya dari *Haramain* setelah 21 tahun menuntut ilmu di sana, pada tahun 1909 M. Munawwir langsung menuju ke kampung halamannya, Kauman. Dia menyelenggarakan pengajian al-Qur'an yang bertempat di sebuah langgar kecil miliknya. Atas anjuran KH. Muhammad Sa'id, Gedongan, Cirebon (w. 1921 M.), yang saat itu berkunjung, dia disarankan untuk pindah ke lokasi lain. Bersama Sa'id, dia mencari tanah untuk pondok pesantren hingga menemukan lokasi yang cocok di daerah Krapyak. Kemudian ia membeli tanah itu seharga Rp. 180, Sa'id menyumbang Rp. 100.

Sepulangnya dari Yogyakarta, M. Sa'id memanggil H. Ali, saudagar kaya yang tinggal di Kangraksan, Cirebon. H. Ali dimintanya untuk membangun masjid dan mendanainya. Bersama KH. Ali, ayah dari KH. Machrus Ali, Lirboyo, Kediri, H. Ali berangkat ke Yogyakarta dan membangun masjid yang sekarang menjadi masjid pondok pesantren Krapyak. Muhammad Munawwir tutup usia pada hari Jum'at, 11 Jumadil Akhir 1360 H./ 6 Juli 1942 M.

Meskipun sebagian besar tokoh-tokoh transmisi al-Qur'an di Jawa Tengah pernah *nyantri* atau setidaknya *tabarrukan* kepada Muhammad Munawwir, namun tidak serta merta menyertakan

---

<sup>8</sup> Dokumen cerita ini dituturkan oleh KH. Baduhun dari ayahnya KH. Ahmad Badawi, Kaliwungu, yang menjadi saksi mata kejadian tersebut. (Wawancara ba'da Zuhur, di pesantren Miftahul Huda, Kaliwungu, tanggal 21 Juli 2007).

Muhammad Munawir sebagai salah satu mata rantai dalam *sanad* yang ditransmisikan kepada santri-santri mereka kemudian.

Ahmad Badawi, Kaliwungu, selama kurang lebih satu tahun dia menemani adiknya di pesantren Krapyak. Berdasar penuturan salah seorang santrinya<sup>9</sup>, dia mentashihkan kembali hafalannya kepada Muhammad Munawwir, hingga model pengajarannya juga merupakan adopsi dari model pengajaran Muhammad Munawwir.<sup>10</sup> Namun dalam dokumen tentang *sanad* yang diakui dari jalurnya, tidak menyebut sama sekali nama Muhammad Munawwir. Alinea kedua dokumen tersebut yang menyebutkan silsilah guru Ahmad Badawi berbunyi :

روي : عن الشيخ الحاج محمد منورالد ين بن أحمد بدوي كالى ووعو القندال جوالوسطى قال الشيخ كياهى أحمد بدوي بن عبد الرشيد وهو عن أحد علماء مسجد الحرام دينا وورعا وتقوى رجال القراء ومخول الحفاظ بمدرسة الفلاح بمكة المكرمة وهو عن الشيخ عبد الله بن إبراهيم حمدوه السنارى المصرى والشيخ أحمد عبادى حمدوه السنارى المصرى...<sup>11</sup>

“Diriwayatkan dari Syaikh Haji Muhammad Munawwiruddin ibn Ahmad Badawi Kaliwungu, Kendal, Jawa Tengah. telah berkata Syaikh Kiai Ahmad Badawi ibn Abdul Rasyid, dan dia (belajar al-Qur’an) dari salah seorang ulama di Masjid al-

---

<sup>9</sup> Dokumen wawancara dengan KH. Abu Bakar Shafwan, salah seorang murid Badawi yang masih hidup, di PP. Gedongan, Cirbon, pada hari Rabu, 15 Agustus 2007.

<sup>10</sup> Meski penuturan ini dibantah oleh salah seorang puteranya yakni KH. Munawwiruddin, namun persamaan model pengajaran (akan dibahas dalam sub-bab selanjutnya) menunjukkan kenyataan tersebut.

<sup>11</sup> Salinan *sanad* secara lengkap dapat dilihat kembali pada BAB III.

Haram, yang pandai agama, wara', taqwa, salah seorang mata rantai al-Qur'an, dan yang dianugerahi hafalan al-Qur'an, di Madrasah al-Falāh, Makkah al-Mukarramah, sedangkan dia (belajar al-Qur'an) dari Syaikh Abd Allāh ibn Ibrāhīm Hamdun al-Misri dan Syaikh Ahmad Ibādī Ḥamdun al-Misri..."

Berdasar penuturan KH. Abu Bakar Shofwan, salah seorang santrinya, juga penuturan putranya, Munawwiruddin, yang memberikan salinan dokumen tersebut, Ahmad Badawi tidak menyebutkan atau memberikan salinan *sanad* darinya. Bahkan ketika salah seorang santrinya ingin meminta salinan tersebut, dia hanya menjawab tidak ingin menjualnya,<sup>12</sup> mengingat tradisi ketika itu, jika seorang santri ingin meminta dokumen *sanad*, santri tersebut harus menyerahkan sejumlah uang sebagai pengganti (mahar) dengan jumlah tertentu kepada guru gurunya.<sup>13</sup> Kepada salah seorang puteranya, Ahmad Badawi menyebutkan bahwa dia menyelesaikan hafalan al-Qur'an kepada dua orang guru saat dia berada di Haramain. Kedua guru tersebut adalah al-Syaikh 'Abd Allāh ibn Ibrāhīm Hamdun al-Misri dan al-Syaikh Ahmad 'Ibādī al-Misri, sedangkan nama-nama guru di atas keduanya tidak disebutkan.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Walau terkesan menggunakan kata-kata kurang sopan, namun penulis berusaha menukil apa yang dikatakan sumber yakni Kiai Bahri dari gurunya, KH. Abu Bakar Shafwan dari gurunya, Ahmad Badawi.

<sup>13</sup> Dokumen penuturan KH. Abu Bakr Shafwan. Wawancara dilakukan di gedung LPTQ Jawa Barat, pada hari Sabtu, 27 Mei 2022.

<sup>14</sup> Dokumen wawancara dengan KH. Munawwiruddin, salah seorang putera KH. Ahmad Badawi, di PP. Miftahul Falah, Kapulisen, Kaliwungu, Kendal, pada tanggal 21 Juli 2007.



Berdasarkan pengakuan tersebut, maka isi dari dokumen *sanad* dari Ahmad Badawi versi Munawwiruddin yang ada sekarang patut diragukan keasliannya. Dugaan ini didasarkan pengakuan Munawwiruddin sendiri yang menulis salinan tersebut, bahwa dia berusaha mencari sendiri nama-nama guru di atas kedua Syaikh di atas. Selain itu, penulisan salinan *sanad* yang diakui dari Ahmad Badawi terdapat beberapa kerancuan, di antaranya :

- a. Dalam salinan naskah tersebut, tertulis bahwa Ahmad Badawi menghafalkan al-Qur'an kepada Syaikh yang tidak disebutkan namanya, sedangkan nama kedua Syaikh di atas baru disebut setelah nama Syaikh tidak dikenal itu. Potongan kalimat dalam salinan *sanad* Ahmad Badawi yang menyebutkan hal tersebut adalah :

...قال الشيخ كياهي أحمد بدوى بن عبد الرشيد وهو عن أحد علماء  
مسجد الحرام دينا وورعا وتقوى رجال القراءة ومخول الحفاظ بمد رسة الفلاح  
 بمكة المكرمة وهو عن الشيخ عبد الله بن إبراهيم حمدوه السنارى المصرى  
 والشيخ أحمد عبادى حمدوه السنارى المصرى...

“...telah berkata Syaikh Kiai Ahmad Badawi ibn Abdul Rasyid, dan dia (belajar al-Qur'an) dari salah seorang ulama di Masjid al-Haram, yang pandai agama, wara', taqwa, salah seorang mata rantai al-Qur'an, dan yang dianugerahi hafalan al-Qur'an, di Madrasah al-Falāh, Makkah al-Mukarramah, sedangkan dia (belajar al-Qur'an) dari Syaikh Abd Allāh ibn Ibrāhīm Hamdun al-Misri dan Syaikh Ahmad Ibādī Hamdun al-Misri...”

- b. Dalam salinan naskah tersebut, tertulis setelah nama kedua Syaikh di atas terdapat nomor urut silsilah guru, padahal sebelum dan sesudahnya tidak terdapat nomor urut sama sekali. Potongan kalimat yang memuat nomor urut guru tersebut adalah :

... وسادسا عن الكياهي توباكوس بن عيسى البنتى وهو عن الشيخ  
 صالح بن مأمون البنتى وهو عن أبيه كياهي مأمون البنتى عن الشيخ محمد  
 شربيني الدمياطى...

“... dan (urutan) keenam dari Kiai Tubagus ibn ‘Īsa al-Bantani, sedangkan dia (Tubagus ‘Īsa) dari Syaikh Sālih ibn Ma’mūn al-Bantani, dan dia (Syaikh Sālih) dari bapaknya yaitu Kiai Ma’mūn al-Bantani, dari Syaikh Muhammad Syarbīni al-Dimyathi...”

- c. Selain nomor urut yang tiba-tiba muncul seperti di atas, terdapat informasi lain bahwa Tubagus Ma’mun (urutan kedelapan dari salinan *sanad* Ahmad Badawi) masih satu generasi dengan Ahmad Badawi, yakni hidup pada awal abad XX. Sehingga tidak mungkin antara Tubagus Ma’mun dan Ahmad Badawi terpaut lima nama.<sup>15</sup>

Spesialisasi Tubagus Ma’mun bukan dalam bidang *tahfīz* al-Qur’an, namun dia adalah seorang *qāri’* yang sangat fasih dalam membaca al-Qur’an dan merdu suaranya. Diceritakan tentang kefasihan Tubagus Ma’mun, meski ia sedang membersihkan gigi dengan tusuk gigi (*sliliten*=Jawa) bacaan al-Qur’annya masih

---

<sup>15</sup> Dokumen wawancara dengan KH. Ibnu ‘Athoillah Iskandar di Pesantrennya, Ds. Pruwatan, Bumiayu, Brebes, pada hari Kamis, 16 Agustus 2007.

terdengar fasih. Sedangkan tentang kemerduan suaranya diceritakan bahwa ketika dia hendak ditangkap tentara Belanda, mereka hanya tertegun mendengar lantunan merdu suara Tubagus dalam membaca al-Qur'an sehingga urung untuk menangkapnya. Hingga saat ini terdapat sebuah kepercayaan bagi *qari'-qari'ah* terutama di Banten untuk *riyādhah* di makamnya agar memperoleh suara yang merdu.<sup>16</sup>

Terdapat pula cerita mistik seputar Tubagus Ma'mun sama halnya seperti cerita mistik Muhammad Munawwir. Ketika dia hendak pulang ke tanah air setelah studinya di Haramain, dia melakukan *riyādhah* di tepi laut hingga akhirnya berjumpa dengan Nabi Khidr. Dalam perjumpaan tersebut, dia minta didoakan agar orang-orang mau mendengarkan ayat-ayat al-Qur'an yang dia lantunkan. Alhasil, dia memang dikaruniai suara yang merdu dalam membaca al-Qur'an.<sup>17</sup>

Dari kerancuan-kerancuan yang ditemukan dalam dokumen tentang *sanad* yang diakui berasal dari Ahmad Badawi, tampak bahwa dokumen tersebut layak untuk diragukan keautentikannya. Dengan kata lain, penulis dokumen tersebut dengan sengaja memasukkan nama Ahmad Badawi dan dua generasi di atasnya, ke dalam dokumen *sanad* yang berasal dari jalur Tubagus Ma'mun.

---

<sup>16</sup> Dokumen wawancara dengan KH. Ibnu 'Athoillah Iskandar, Bumiayu, pada hari Kamis, 16 Agustus 2007.

<sup>17</sup> Dokumen wawancara dengan Ajengan Mansur di lokasi MTQ Tingkat Kota Bandung, Kecamatan Margacinta, pada hari Kamis, 6 September 2007.

Muhammad, Betengan, meski diasuh Muhammad Munawwir semenjak dia belum remaja hingga menginjak usia dewasa, namun dokumen *sanad* yang ditransmisikan kepada santrinya berasal dari kedua pamannya, yakni KH. Abdul Rozaq al-Tirmisi dan KH. Dimyathi al-Tirmisi. Kenyataan tersebut dapat dilihat dari potongan kalimat dalam dokumen *sanad* yang ditransmisikan kepada salah seorang santrinya :

وكما أنه قد أجازہ عمہ وشيخہ عبد الرزاق عن أخيه محمد دمياطي عن أخيه  
محمد محفوظ بن عبد الله الترميسى...

“Dan sebagaimana dia telah diberikan kewenangan oleh paman sekaligus gurunya, Abdul Rozaq al-Tirmisi, dari saudaranya Muhammad Dimyathi, dari saudara Muhammad Mahfuz ibn Abdullah al-Tirmisi...”

Mengenai kapan Muhammad belajar kepada kedua pamannya atau mendapatkan dokumen *sanad* mereka, tidak ditemukan informasi pasti. Namun diperkirakan Muhammad menarik jalur guru dari keluarganya sendiri (kedua paman dan ayahnya), setelah membawa kembali karya-karya ayahnya, Syaikh Mahfuz al-Tirmisi, dari Termas ke Betengan, pada sekitar tahun 1940 M. Salah satu karya yang memuat berbagai macam *sanad* Syaikh Mahfuz al-Tirmisi adalah *Kifāyāt al-Mustafīd fī mā ‘Alā min Asanīd*.<sup>18</sup>

Muhammad Arwani, Kudus, satu-satunya santri yang mendapatkan dokumen *sanad* serta pengesahan untuk mengajarkan *qir’at sab’i* dari Muhammad Munawwir. Namun *sanad* bacaan

---

<sup>18</sup> Mas’ud, *Intelektual...*, h. 142.

*masyhūr* yang dia transmisikan kepada santri-santrinya tidak memuat nama Muhammad Munawwir. Petikan dokumen tersebut adalah sebagai berikut :

وبعد

فأجزته إلى رواية حفص عن عاصم ختمة كاملة على الفقير الشيخ نور بدر ابن معروف القدسي عن شيخه الشيخ محمد أرواني ابن أمين القدسي الشافعي تلقاه عن شيخه أبو السعود ابن الشيخ يوسف عن السيد حسن ابن السيد محمد ابن عبد الحسن الجعفرى المكي ثم تلقاه عن الشيخ يوسف الدمياطى...

“Selanjutnya.

Maka saya memberi wewenang kepadanya, (bacaan al-Qur’an) riwayat Hafas dari (*qirā’at*) ‘Āsim secara penuh (selesai dengan sempurna) atas (apa yang diajarkan) al-Faqīr Syaikh Nur Badri ibn Ma’ruf al-Qudsi, dari gurunya (yaitu) Syaikh Muhammad Arwani ibn Amin al-Qudsi (bermazhab) al-Syāfi’i. Dia (Muhammad Arwani) bertemu (untuk mendapatkan pengajaran al-Qur’an) dengan gurunya, Abū al-Su’ūd ibn Syaikh Yūsuf dari al-Sayyid Hasan ibn al-Sayyid Muhammad ibn ‘Abd al-Hasan al-Ja’fari al-Makki, kemudian dia (Abū al-Su’ūd) bertemu (untuk mendapatkan pengajaran al-Qur’an) dari Syaikh Yūsuf al-Dimyāthi...”<sup>19</sup>

Selain dokumen di atas, terdapat pula dokumen lain dari Muhammad Arwani yang menyebutkan Muhammad Munawwir dalam salah satu mata rantai *sanad*-nya. Namun bentuknya tidak seperti dokumen di atas, melainkan dibuat semacam tabel-tabel yang

---

<sup>19</sup> Petikan dokumen dari jalur KH. Muhammad Arwani di atas adalah dokumen *sanad* yang penulis miliki setelah menyelesaikan pelajaran *qirā’at sab’i*.

memuat nama-nama guru dalam mata rantai *sanad*. Petikan dokumen tersebut sebagai berikut :

|  |                                    |                               |                           |                               |
|--|------------------------------------|-------------------------------|---------------------------|-------------------------------|
| 40<br>الإمام محمد بن<br>العز الد مياطي   | 39<br>الإمام الشيخ<br>عبد الله لوط | 38<br>الشيخ<br>لوط أيوب       | 37<br>الشيخ<br>عبد النحاس | 36<br>الشيخ<br>عبده الفوال    |
| 45<br>الشيخ<br>محمد أرواني <sup>20</sup> | 44<br>الشيخ<br>محمد منور           | 43<br>الشيخ يوسف<br>الد مياطي | 42<br>الشيخ سعد<br>عنتر   | 41<br>الإمام أحمد<br>الهاروني |

Adapun dokumen *sanad qirā'at sab'i* secara jelas memuat nama Muhammad Munawwir sebagai guru Muhammad Arwani. Petikan dokumen yang memuat keterangan tersebut adalah sebagai berikut :

... وبعد..

فأخبرك بأني قرأت القرآن العظيم ختمة كاملة للأئمة السبعة من طريق الشاطبية  
على العالم الفاضل الشيخ نور بدر بن معروف القدسي وهو قرأ على العالم الفاضل  
الشيخ هشام بن محمد حياة الزجراني الجوكجاوي وهو قرأ على العالم العلامة  
الشيخ محمد أرواني بن أمين القدسي وهو قرأ على العالم العلامة الفاضل المحقق  
الشيخ محمد منور الجوكجاوي وهو قرأ على العالم الفاضل الشيخ يوسف حجر...

<sup>20</sup> Petikan dokumen di atas adalah dokumen yang penulis miliki setelah menyelesaikan pelajaran *qirā'at* riwayat Hafs kepada KH. Abdullah Umar, Semarang.

“... Selanjutnya.

Saya beritahukan kepadamu bahwa saya membaca al-Qur’an yang mulia secara penuh (selesai dengan sempurna) menurut Imam-imam *qirā’at sab’i*, berdasarkan jalur al-Syāthibi, kepada orang ‘alim yang mulia Syaikh Nur Badri ibn Ma’ruf al-Qudsi. Dia membaca (al-Qur’an *qirā’at sab’i*) kepada orang ‘alim yang mulia Syaikh Hisyam ibn Muhammad Hayat al-Zajrani al-Jogjawi. Dia (Hisyam) membaca (al-Qur’an *qirā’at sab’i*) kepada orang yang sangat ‘alim, Syaikh Muhammad Arwani ibn Amin al-Qudsi. Dia (Syaikh Arwani) membaca (al-Qur’an *qirā’at sab’i*) kepada orang sangat ‘alim yang mulia Syaikh Muhammad Munawwir al-Jogjawi. Dia (Syaikh Muhammad Munawwir) membaca (al-Qur’an *qirā’at sab’i*) kepada orang ‘alim yang mulia Syaikh Yusuf Hajar...”<sup>21</sup>

Dari tiga dokumen di atas, dua di antaranya menyebut Muhammad Munawwir dalam mata rantai transmisinya, yaitu dokumen kedua berupa tabel-tabel yang berisi mata rantai guru-guru, dan ketiga yakni dokumen *sanad qirā’at sab’i*. Jika ketiga dokumen tersebut diperbandingkan dengan melihat bagian mukadimah, akan ditemukan beberapa perbedaan. Petikan mukadimah ketiga dokumen tersebut sebagai berikut :

a. Dokumen pertama tertulis :

الحمد لله الذى أنزل القرآن وشرفنا بحفظه وتلاوته , وتعبدنا بتجويده وتحريره ,  
وجعله ذلك من أعظم عباداة , فطوبى لمن أعرض عن كل شاغل يشغله عن

---

<sup>21</sup> Petikan dokumen di atas adalah dokumen *sanad* yang penulis miliki setelah menyelesaikan pelajaran *qirā’at sab’i*. Penulis menyalin apa adanya sehingga tampak dokumen tersebut tidak langsung dimulai dari KH. Muhammad Arwani, melainkan dari penulis.

تدبيره ودراسته مع رعاية أدايه الظاهرة والباطنة , والقيام بحرمته وجلالته . فهو المنهج القويم , والصرائط المستقيم , وشفاء الصدور , والهدى والنور , والمعتصم الأوفى , والعروة الوثقى , بحر المعاني والمعارف والعلوم , ومعدان الأسرار والحكم والفهوم . كتاب الحيد لا يأتية الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد .

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له , شهادة المستغرقين الحاضرين مع الله في كل حال . وأشهد أن محمدا عبده ورسوله صاحب المعجزة الدائمة , المفخر التامة , والشرف والكمال , صلى الله عليه وسلم وعلى آله وأصحابه الذين ملأ الله قلوبهم بمعرفته ومحبته , فنهضوا لخدمته بالإرشاد والإفادة . صلاة وسلاما تبلغنا بهما درجات المحسنين , وتنظم معهم في سلك الذين أحسن الحسنى والزيادة .

“Segala puji bagi Allāh yang telah menurunkan al-Qur’an dan telah memuliakan kita dengan menghafal dan membacanya. Yang telah menjadikan sebuah ibadah bagi kita jika membacanya dengan teliti dan memeriksa bacaan kembali. Yang telah menjadikan perbuatan-perbuatan tersebut sebagai sebuah ibadah yang bernilai sangat mulia. Maka kebaikanlah bagi siapa yang memalingkan diri dari segala kesibukan yang membuatnya lupa dari mempelajari dan membaca al-Qur’an beserta menjaga tata kramanya baik lahir maupun batin. (Kebajikan pula bagi siapa yang) memuliakan dan mengagungkannya. Karena al-Qur’an adalah sebuah metode yang kuat, jalan yang lurus, penawar hati, petunjuk dan cahaya, pegangan yang paling mencukupi, tali yang kuat, lautan makna, pengetahuan dan ilmu, tambang segala rahasia, hikmah dan kefahaman. Kitab yang paling baik, tidak terdapat kesesatan baik pada permulaan maupun penutupannya, Yang turun dari Zat Yang Maha Bijaksana lagi Maha Terpuji. Saya bersaksi bahwa tidak ada tuhan selain Allāh, yang tidak ada sekutu baginya. Kesaksian orang-orang yang larut lagi hadir



bersama Allāh dalam segala tingkah. Dan aku bersaksi bahwa Muhammad adalah hamba dan utusan-Nya yang memiliki mukjizat abadi, sosok yang paling agung, yang mulia dan sempurna, salawat dan salam Allāh tercurahkan padanya dan kepada keluarga beserta para Sahabatnya yang relung hatinya telah dipenuhi Allāh dengan pengetahuan dan cinta-Nya, maka mereka semua bangkit dengan segera dan pasti untuk berbakti kepadanya. Salawat dan salam yang dengan keduanya akan mengantarkan kita menuju derajat orang-orang yang berbuat baik, dan menempatkan kita bersama mereka dalam jalur orang-orang yang mendapatkan pahala yang terbaik dan tambahannya.”

b. Dokumen kedua tertulis :

الحمد لله القائل إنه لتنزيل رب العالمين . نزل به الروح الأمين . على قلبك لتكون من المنذرين . والصلاة والسلام على حبيبه سيدنا محمد القائل حامل القرآن حامل راية الإسلام . وعلى أله وصحبه الذين اتخذوا القرآن كما عليهم . وحفظوه عن التحريف وبدلوا فيه جهد هم . أما بعد .

“Segala puji bagi Allāh yang telah berfirman : ‘Sesungguhnya al-Qur’an benar-benar diturunkan oleh Tuhan semesta alam. Al-Qur’an dibawa turun oleh al-Ruh al-Amin. Ke dalam hatimu agar kamu menjadi salah seorang di antara orang-orang yang memberi peringatan’. Salawat beserta salam tercurahkan kepada kekasih-Nya, Muhammad yang telah bersabda : ‘Penjaga al-Qur’an adalah penjaga panji-panji Islam’. Juga tercurah kepada keluarga beserta Sahabatnya yang mempelajari al-Qur’an sebagaimana Nabi mereka, menjaganya dari perubahan, dan mencurahkan segala daya dalam mempelajarinya. Selanjutnya...”

c. Dokumen ketiga tertulis :

الحمد لله الذى رفع مقام حملة القرآن العظيم إلى أعلى مقام , وأد خلمهم فى حرز الأمانى فبلغوا بوجه التقريب أقصى المرام , وأسعدهم بتيسير نشر فوائده , وعمهم

بجزيل فضله وعوائده , وفضلهم بعد النبيين والمرسلين على سائر الأنام . أحمد  
 حمد عبد مستمر على تلاوة كتابه القديم , محافظ على دراسته فكان له خير  
 جليس ونديم , فخلص ببركته من الريب والشكوك والظنون والأوهام . أشهد أن  
 لا إله إلا الله وحده لا شريك له , شهادة تنجي قائلها من هول يوم الزحام . وأشهد  
 أن سيدنا ونبينا محمدا عبده ورسوله إمام المتقين على كل إمام . صلى الله عليه  
 وعلى آله البررة الكرام , وأصحابه مصابيح الظلام . صلاة وسلاما دائمين  
 متلازمين على مر الأيام . أما بعد

“ Segala puji bagi Allāh yang telah mengangkat derajat para penjaga al-Qur’an yang mulia menuju tempat tertinggi, memasukkan mereka ke dalam benteng yang menyelamatkan dari angan-angan sehingga mengantarkan mereka benar-benar dekat kepada keinginan yang terjauh, memberikan kemuliaan kepada mereka dengan kemudahan menyebarkan faidah-faidahnya, meliputi mereka dengan keutamaan dan kebajikan yang penuh, mengutamakan derajat mereka setelah para Nabi dan para utusan di antara sekalian makhluk. Saya memuji kepada Allāh sebagaimana pujian hamba yang selalu membaca kitab-Nya yang *qadīm*, selalu menjaga untuk mempelajarinya, maka kitab itu adalah teman duduk yang paling baik baginya, akan hilang segala ragu, sangka, bimbang, dan curiga. Saya bersaksi bahwa tidak ada tuhan selain Allāh, ke-Esaannya tidak memiliki sekutu baginya, kesaksian yang akan menyelamatkan pengucapnya dari kesusahan hari pembalasan. Dan saya bersaksi bahwa Nabi kita Muhammad adalah hamba-Nya dan utusan-Nya, menjadi pemimpin orang-orang yang bertaqwa di atas semua pimpinan. Salawat Allāh tercurah padanya dan kepada keluarganya yang baik lagi mulia, juga para Sahabatnya yang menjadi penerang dalam kegelapan. Salawat dan salam selamanya sepanjang perputaran masa. Selanjutnya “

Dari ketiga mukadimah dokumen di atas, akan tampak perbedaan dari segi gaya bahasanya. Dokumen pertama dan ketiga menonjolkan sisi keindahan dalam diksi (pemilihan kata). Ini terlihat

dari akhir setiap kalimat<sup>22</sup> yang memakai huruf konsonan yang sama atau hampir serupa.<sup>23</sup> Dalam menyampaikan satu maksud, penulis dokumen tersebut cenderung untuk menambahkan keterangan atau penjelasan maksud, agar pembacanya lebih tertarik, lebih jelas, atau pengungkapan perasaan penulis. Dalam sastra Arab, bentuk narasi semacam ini dinamakan *ithnāb*.<sup>24</sup> Sedangkan dokumen kedua terlihat lebih ringkas tanpa banyak menambahkan penjelasan terhadap maksud, atau gaya narasi *ījāz*.<sup>25 26</sup>

Pada dokumen pertama dan ketiga susunannya adalah hamdalah, syahadat tauhid, syahadat rasul, salawat. Ditambah sedikit penyusupan ayat al-Qur'an pada dokumen pertama. Sedangkan dokumen kedua tersusun dari hamdalah dan salawat, tanpa syahadat tauhid maupun syahadat rasul. Dalam dokumen ini tersusup tiga ayat al-Qur'an dan satu hadis Nabi.<sup>27</sup>

---

<sup>22</sup> Dalam salah satu cabang ilmu sastra Arab (*balāghah*) yakni ilmu 'Arūdh, akhir setiap kalimat sempurna dinamakan *qawāfi*.

<sup>23</sup> Keadaan semacam ini dalam ilmu 'Arūdh dinamakan *musarra*'.

<sup>24</sup> *Ithnāb* adalah penjelasan maksud yang diinginkan dengan kalimat yang ditambahkan.

التعبير المراد بلفظ أزيد

<sup>25</sup> *Ījaz* adalah penjelasan maksud dengan kalimat yang tidak ditambahkan.

التعبير المراد بلفظ غير زائد

<sup>26</sup>

<sup>27</sup> Menyusupkan ayat al-Qur'an atau hadis ke dalam sebuah kalimat dinamakan *iqtibās*.

Dari perbedaan-perbedaan di atas berdasarkan cita rasa (*dzauq*) kebahasaan, dapat diperkirakan bahwa penyusun dokumen pertama dan ketiga, berbeda dengan penyusun dokumen kedua. Kemungkinannya adalah penyusun dokumen pertama dan ketiga adalah orang yang sama, artinya bukan hasil karya Muhammad Arwani, maupun Muhammad Munawwir. Sedangkan penyusunan dokumen kedua adalah pada masa Muhammad Arwani. Kemungkinan ini diperkuat lagi dengan susunan *sanad* yang berbeda, di mana pada dokumen pertama dan ketiga berbentuk narasi dan terdapat kesamaan dalam alur perjalanan intelektual mata rantai, sedangkan dokumen kedua berbentuk tabel.

Perkiraan ini akan membentuk sebuah alur bahwa penyebutan Muhammad Munawwir sebagai salah satu mata rantai transmisi al-Qur'an Muhammad Arwani hanya terdapat dalam dokumen ketiga atau dokumen *sanad qirā'at sab'i*. Dokumen pertama muncul kemungkinan setelah Muhammad Arwani belajar al-Qur'an secara *bi al-nazr* kepada Abu Su'ud, ketika *nyantri* di Jamsaren, Surakarta.<sup>28</sup> kemudian memberikan dokumen *sanad qirā'at masyhūr* yang susunannya hampir sama dengan dokumen yang telah dimiliki Muhammad Arwani dari Muhammad Munawwir karena diperkirakan dari satu sumber. Kemungkinannya adalah Abu Su'ud pernah belajar kepada Muhammad Munawwir atau mereka berdua adalah teman seperguruan ketika di Makkah, atau Abu Su'ud adalah murid teman seangkatan Muhammad Munawwir.

---

<sup>28</sup> Keterangan dari KH. Ulil Albab Arwani.

Sedangkan dokumen kedua dibuat pada masa Muhammad Arwani bagi santri yang selesai mengaji *qirā'at masyhūr* tanpa melanjutkan ke jenjang *qirā'at sab'i*. Perkiraan ini diperkuat dengan laporan bahwa murid-murid Muhammad Arwani, yang tidak melanjutkan atau ke jenjang *qirā'at sab'i* atau belum sempat menyelesaikannya, seperti KH. Abdullah Umar, Semarang, memiliki dokumen kedua. Sedangkan bagi santri yang merampungkan *qirā'at sab'i* memiliki dokumen pertama dan ketiga.

Abdullah Salam adalah salah satu tokoh transmisi al-Qur'an di Jawa Tengah pada paruh pertama abad XX yang tidak pernah berhubungan langsung dengan KH. Muhammad Munawwir. Meski ayahnya seorang yang hafal al-Qur'an, namun dia menarik jalur *sanad* bukan dari ayahnya, melainkan dari KH. Muhammad Sa'id, Sampang, Madura. Petikan dari dokumen *sanad* darinya yang menyebutkan hal tersebut adalah :

... فقلت : أجزت الأخ المذكور بقراءة القرآن وإقراءه على من شاء من أهله ومتى شاء من وقته وأجله كما أخذته تلقيا وسماعا وإجازة عن عمدي وقدوتي وملاذي وأستاذي فضيلة العلامة كياهي محمد سعيد بن إسماعيل بن محمد المدوري السمفني  
 ...المكي

“ ...Kemudian saya berkata : saya memberikan wewenang kepada saudara tersebut untuk membaca al-Qur'an dan membacakannya kepada siapa-pun dari golongannya dan kapan-pun dari waktu dan kesempatannya, sebagaimana saya telah mempelajari al-Qur'an dengan cara bertemu, mendengarkan, memperoleh wewenang, dari peganganku, panutanku, pelindungku, guruku, yang mulia Kiai Muhammad Sa'id ibn Isma'il ibn Muhammad al-Maduri, al-Sampani, al-

Makki...”

Sedangkan hubungan tidak langsungnya dengan Muhammad Munawwir, adalah karena dia murid pertama *qirā'at sab'i* Muhammad Arwani. Tentunya dia menyimpan dokumen *sanad qirā'at sab'i* yang sama meski tidak ditransmisikan kepada murid-muridnya, mengingat rasa hormatnya terhadap gurunya, Muhammad Arwani, yang masih dalam satu periode.

Berdasarkan analisa di atas, secara *de facto* tokoh-tokoh tradisi tahfiz al-Qur'an di Jawa Tengah pada awal abad XX memiliki hubungan intelektual baik langsung maupun tidak langsung dengan Muhammad Munawwir. Namun secara *de jure* dengan pembuktian naskah *sanad* dari masing-masing tokoh, tidak ditemukan nama Muhammad Munawwir sebagai salah satu mata rantai periwayatan al-Qur'an mereka, kecuali dalam dokumen *sanad qirā'at sab'i*. Analisis tersebut memunculkan dugaan kuat bahwa Muhammad Munawwir hanya memberikan dokumen *sanad* kepada santrinya yang berhasil menyelesaikan pelajaran *qirā'at sab'i*.

Meski dokumen-dokumen seperti tersebut di atas memuat urutan mata rantai guru al-Qur'an, namun dokumen-dokumen tersebut belumlah dianggap mencukupi sebagai sebuah sumber informasi yang valid jika ditinjau menggunakan analisis sistem transmisi keilmuan dalam Islam. Sebuah dokumen *sanad* didasarkan atas hukum kesaksian.<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> Al-A'zami, *The History...*, h. 33-34.

Sebagai contoh adalah dokumen *sanad* yang ditulis oleh Ibn al-Jazari (w. 833 H.) tentang perjalanannya ke Mesir untuk belajar al-Qur'an *qirā'at* 'Āsim yang diriwayatkan oleh Hafs dari jalur al-Syāthibi. Petikan dokumen tersebut tertulis :

أخبرني بها الشيخ الإمام العالم شيخ الأقرء أبو محمد عبد الرحمن بن أحمد ابن على بن البغدادى بقراءتي عليه بعد تلاوتي القرآن العظيم بمضمونها في أواخر سنة تسع وستين وسبعمائة بالديار المصرية . وقرأتها قبل ذلك على الشيخ الإمام الحافظ شيخ المحدثين أبي المعالي محمد بن رافع بن أبي محمد السلامي ... قال قرأتها وقرأت القرآن بمضمونها على الشيخ الإمام الأستاذ أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الخالق المصري الشافعي المعروف بالصائغ شيخ الأقرء بالديار المصرية , قال قرأتها وقرأت القرآن بمضمونها على الشيخ الإمام العالم الحسيب النسيب أبي الحسن على بن شجاع بن سالم بن على بن موسى العباسي المصري الشافعي صهر الشاطبي شيخ الأقرء بالديار المصرية قال قرأتها وتلوت بها على ناظمها الإمام أبي القاسم الشاطبي الشافعي شيخ مشايخ الأقرء بالديار المصرية ... إلا أن صهر الشاطبي بقي عليه من رواية أبي الحارث عن الكسائي من سورة الأحقاف مع أنه كمل عليه تلاوة القرآن في تسع عشرة ختمة إفرادا ثم جمع عليه بالقرأت فلما انتهى إلى الأحقاف توفي ...

“ Telah mengabarkan kepada saya tentang jalur al-Syāthibi, seorang imam yang alim, guru besar al-Qur'an, Abū Muhammad 'Abd al-Rahmān ibn Ahmad ibn 'Ali ibn al-Baghdādi, dengan saya membaca di hadapannya, setelah saya membaca al-Qur'an dengan jalur tersebut pada akhir tahun 769 di Mesir. Sebelumnya, saya telah membacanya di hadapan seorang Syaikh, seorang imam yang hafal ribuan hadis, guru besar hadis, Abū al-Ma'āli Muhammad ibn Rāfi' ibn Abū Muhammad al-Sulāmi... dia berkata, saya ('Abd al-Rahmān) membacanya (jalur al-Syāthibi) dan membaca al-Qur'an

dengan jalur tersebut kepada Syaikh Abū ‘Abd Allāh Muhammad ibn Ahmad ibn ‘Abd al-Khāliq al-Misri al-Syāfi’i yang terkenal dengan (sebutan) Sā’ig, seorang guru besar al-Qur’an di Mesir. dia (Sā’ig) berkata saya (Sā’ig) membacanya (jalur al-Syāthibi) dan membaca al-Qur’an dengan jalur tersebut kepada Syaikh Abū al-Hasan ‘Ali ibn Syujā’ ibn Sālim ibn ‘Ali ibn Mūsā al-‘Abbāsi al-Misri al-Syāfi’i, menantu al-Syāthibi, (‘Ali ibn Syujā’ adalah) seorang guru besar al-Qur’an di Mesir. dia (‘Ali ibn Syujā’) berkata saya (‘Ali ibn Syujā’) membacanya (jalur al-Syāthibi) dan membaca al-Qur’an dengan jalur tersebut di hadapan penyusunnya, Imām Abū al-Qāsim al-Syāthibi al-Syāfi’i, seorang maha guru al-Qur’an di Mesir... kecuali bahwasanya menantu al-Syāthibi hanya sempat membaca al-Qur’an sampai surat *al-Ahqāf* dengan riwayat Abū al-Hārith dari *qirā’at* al-Kisā’i, setelah sebanyak 19 kali menyelesaikan bacaan al-Qur’an *rāwi* per-*rāwi*. Kemudian dia membaca al-Qur’an di hadapan al-Syāthibi dengan menggabungkan antar *rāwi*. Ketika sampai pada surat *al-Ahqāf*, al-Syāthibi meninggal... ”.<sup>30</sup>

Contoh petikan dokumen di atas setidaknya memuat kesaksian Ibn al-Jazari tentang sumber pengetahuan yang dia dapatkan. Dokumen tersebut memuat bahwa dia belajar al-Qur’an menggunakan jalur al-Syāthibi ketika melakukan perjalanan menuntut ilmu di Mesir pada sekitar tahun 769 H. Dia belajar menggunakan jalur tersebut kepada ‘Abd al-Rahmān ibn Ahmad al-Baghdādi setelah sebelumnya dia telah belajar kepada Muhammad ibn Rāfi‘ al-Salāmi. Selain belajar kitab yang memuat jalur tersebut, dia juga mempraktikkannya dalam pembacaan al-Qur’an hingga selesai di hadapan al-Baghdādi. Selanjutnya al-Baghdādi mengatakan kepadanya bahwa dia (al-

---

<sup>30</sup> Ibn al-Jazari, *al-Nasyr...*, 62-63.



Baghdādi) belajar dengan cara yang sama kepada gurunya yakni Muhammad ibn Ahmad ibn ‘Abd al-Khāliq al-Misri yang lebih dikenal dengan sebutan Sā’ig. Sā’ig bercerita kepada al-Baghdādi bahwa dia belajar dengan cara yang sama kepada ‘Ali ibn Syujā’, menantu al-Syāthibi. Sedangkan ‘Ali ibn Syujā’ belajar dengan cara yang sama kepada mertuanya, al-Syāthibi. Namun sebelum pelajarannya selesai - surat *al-Ahqāf* -, al-Syāthibi wafat.

Jika susunan dokumen milik al-Jazari di atas diperbandingkan dengan dokumen-dokumen yang telah disebutkan sebelumnya, maka akan tampak perbedaan tajam antara keduanya. Dokumen yang diakui dari jalur Ahmad Badawi hanya memuat satu nama guru dalam setiap generasinya, begitu pula dengan dokumen milik Muhammad, Betengan. Susunan yang sedikit berbeda adalah dokumen milik Abdullah Salam. Sedangkan dokumen pertama serta ketiga dari Muhammad Arwani mungkin lebih mendekati penyusunan dokumen *sanad* yang ideal sebagaimana dokumen yang ditulis oleh Ibn al-Jazari seperti di atas.

Dokumen yang menarik untuk dianalisis karena cukup informatif mengenai perkembangan tradisi tahfiz al-Qur’an pada masa-masa sebelumnya adalah dokumen pertama dan ketiga dari Muhammad Arwani. Dokumen tersebut memuat perjalanan nama-nama mata rantai dalam belajar al-Qur’an serta materi belajarnya. Petikan dari dokumen yang menceritakan hal tersebut adalah sebagai berikut :

... ثم أخبرك أيضا أنني قرأت للأئمة العشرة من طريق المقدمة جزءا من القرآن العظيم من أول البقرة إلى قوله " سيقول السفهاء من الناس " بعد ما قرأت ختمة كاملة للأئمة العشرة من طريق الطيبة والتقريب والنشرعلى مولانا الشيخ عبد الكريم بن الحاج عمر البدري الدمياطى بطريق البقرى . وإني قرأت على الشيخ المذكور من أول القرآن إلى أول سورة الأعراف بما تضمنه كتاب جمع السرورنى القراءت الأربعة عشر . وإني قرأت ربعا من أول البقرة بطريق المقاربة على الإمام سيد الشيخ على الميهى . وأخبرني كل من الشيخ عبد الكريم والشيخ على الميهى أنهما قرأ كذلك على الشيخ إسماعيل ...

“... kemudian saya kabarkan juga kepada kamu, bahwa saya membaca satu juz dari al-Qur’an menurut para imam yang sepuluh (*qirā’at ‘asyr*) lewat jalur *al-Muqaddimah*, dimulai dari awal surat *al-Baqarah* hingga ayat “ سيقول السفهاء من الناس “ setelah saya menyelesaikan secara sempurna bacaan al-Qur’an menurut para imam yang sepuluh (*qirā’at ‘asyr*) lewat jalur *al-Thībah*, *al-Taqrīb*, dan *al-Nasyr*, kepada tuan guru ‘Abd al-Karīm ibn al-Ḥaj ‘Umar al-Badri al-Dimyāthi, lewat jalur *al-Baqari*. Sesungguhnya saya membaca al-Qur’an dimulai dari awal surat *al-Baqarah* hingga awal surat *al-A’rāf* kepada tuan guru tersebut (‘Abd al-Karīm) menurut apa yang termuat dalam kitab *Jam‘ al-Surūr fī al-Qirā’āt al-Arba‘at al-‘Asyr*. Dan sesungguhnya saya membaca seperempat awal dari surat *al-Baqarah* menurut jalur *al-Muqārabah* kepada tuan guru ‘Ali al-Mīhi. Dan saya dikabari bahwa Syaikh ‘Abdul Karīm dan Syaikh ‘Ali al-Mīhi, keduanya membaca dengan cara yang sama kepada Syaikh Ismā‘īl...”

Petikan dokumen tersebut menceritakan perjalanan keilmuan salah satu nama dalam *sanad*, yang belajar kepada dua guru (dalam dokumen yang lengkap, disebutkan tiga guru), masing-masing adalah Syaikh ‘Abd al-Karīm ibn ‘Umar al-Badri al-Dimyāthi dan Syaikh

‘Ali al-Mīhi, dengan materi pembelajaran yang berbeda, kemudian diceritakan bahwa keduanya berguru kepada Syaikh Ismā‘īl.

Petikan di atas, terdapat dalam dua dokumen, pertama dan ketiga milik Arwani. sedangkan perbedaannya terdapat dalam mukadimah (seperti yang telah dianalisis di atas), penyebutan Muhammad Munawwir dalam dokumen ketiga, penyebutan nama Abū al-Su‘ūd dan Ḥasan ibn Muḥammad dalam dokumen kedua, serta penutup. Namun secara garis besar *sanad* beserta perjalanan keilmuan mereka, sama persis baik nama, cerita, maupun susunannya antara dokumen pertama dan ketiga. Persamaan ini mengindikasikan bahwa penyusun dokumen tersebut adalah orang yang sama, nama di atas Muhammad Munawwir maupun Muhammad Arwani.

Dokumen tersebut tampaknya menjadi dasar bagi penyusunan dokumen kedua Muhammad Arwani yang kemudian diturun oleh santri-santrinya yang tidak melanjutkan ke jenjang *qirā’at sab‘i*. Terdapat pula dokumen yang ditulis oleh salah seorang santrinya, KH. Muhammad Sya’roni Ahmadi, yang tampaknya merupakan rangkuman dari dokumen pertama Muhammad Arwani (tidak menyebut Muhammad Munawwir sebagai salah satu mata rantainya).

Berbeda pula dengan dokumen yang sekarang diturunkan oleh kedua putera Muhammad Arwani, yakni KH. Ulin Nuha Arwani dan KH. Ulil Albab Arwani, yang menyebut Muhammad Munawwir namun memotong mata rantai mulai dari nama Sa’d ‘Antar hingga nama Ahmadi al-‘Awādili. Dalam dokumen kedua Muhammad Arwani dan dokumen Muhammad Sya’roni Ahmadi, antara dua nama

tersebut (Sa'd 'Antar hingga Ahmad al-'Awādili) terdapat sembilan nama mata rantai.

Perbedaan antar dokumen yang merupakan turunan dari dokumen pertama dan ketiga Muhammad Arwani di atas disebabkan oleh interpretasi yang berbeda terhadap narasi mata rantai yang tertulis dalam dokumen tersebut, terutama interpretasi terhadap kata ganti maskulin orang ketiga tunggal (الضمير المذكر الغائب) yang disertai dengan preposisi كذلك. Narasi yang dimaksud adalah sebagai berikut:

فأخبرك بأني قرأت القرآن العظيم ختمة كاملة للأئمة السبعة من طريق الشاطبية على العالم العلامة الفاضل المحقق الشيخ سعد عنتر الدمياطى . وهو قرأ على الإمام الفاضل العالم العلامة الشيخ أحمد الحاروني الدمياطى . وهو قرأ على الإمام الفاضل العالم العلامة الشيخ محمد أبي العز الدمياطى . وهو قرأ على العالم العلامة فريد عصره الشيخ عبد الله لوط الدمياطى . وهو قرأ على شقيقه العالم العلامة الحبر البحر الفهامة الشيخ أيوب لوط الدمياطى بما كان يقرأ به الشاطبي وابن الجزرى . وهو قرأ على الإمام العالم العلامة الشيخ مولانا الشيخ عبده النقاش . وقرأ كذلك على الفاضل العالم الشيخ عبده الفوال . ثم أخبرك أنه قرأ للقراء العشرة على مولانا الفاضل العالم الشيخ محمد طل . وهو قرأ كذلك على الإمام العالم الشيخ عبده الفوال . وهو قرأ على الإمام العالم الشيخ محمد الحمصاني . وهو قرأ على الإمام العالم المحقق الشيخ أحمد الأسقاطى . ثم أخبرك أيضا أنه قرأ للأئمة العشرة من طرق الشاطبية والدرة على الإمام العالم العلامة الشيخ حسن العوادلى

“Kemudian saya kabarkan kepada kamu bahwasanya saya membaca al-Qur’an yang mulia berdasarkan imam-imam *qirā’at sab’i* menurut jalur *al-Syāthibi* kepada seorang yang sangat ‘alim, sangat teliti, yang mulia Syaikh Sa’d ‘Antar al-Dimyāthi. Dia (Sa’d ‘Antar) membaca (al-Qur’an) kepada seorang imam yang ‘alim, yang mulia Syaikh Ahmad al-Hārūni al-Dimyāthi. Dia (al-Hārūni) membaca (al-Qur’an) kepada seorang imam yang sangat ‘alim, yang mulia Syaikh Muhammad Abū al-‘Izzi al-Dimyāthi. Dia (Abū al-‘Izzi) membaca (al-Qur’an) kepada seorang yang sangat ‘alim, tidak ada duanya pada masanya, Syaikh ‘Abd Allāh Lūth al-Dimyāthi. Dia (‘Abd Allāh Lūth) membaca (al-Qur’an) sebagaimana yang dibaca oleh imam al-Syāthibi dan Ibn al-Jazari, kepada saudara kandungnya, seorang yang sangat ‘alim, tinta lautan kefahaman, Syaikh Ayyūb Lūth al-Dimyāthi. Dia (Ayyūb Lūth) membaca (al-Qur’an) kepada seorang imam yang sangat ‘alim, tuan kami Syaikh ‘Abduh al-Nuqāsy. Dan dia membaca pula kepada seorang ‘alim, yang mulia Syaikh ‘Abduh al-Fawwāl. Kemudian saya kabarkan kepadamu bahwa dia membaca (al-Qur’an) menurut imam-imam yang sepuluh (*qirā’at ‘asyr*) kepada seorang ‘alim, tuan kami yang mulia Syaikh Muhammad Thul. Dia membaca pula kepada seorang imam yang ‘alim, Syaikh ‘Abduh al-Fawwāl. Dan dia (al-Fawwāl) membaca (al-Qur’an) kepada seorang imam yang ‘alim, Syaikh Muhammad al-Hamsāni. Dia (al-Hamsāni) membaca (al-Qur’an) kepada seorang imam yang ‘alim, sangat teliti, Syaikh Ahmad al-Isqāthi. Kemudian saya kabarkan pula, bahwa dia membaca (al-Qur’an) menurut imam-imam yang sepuluh (*qirā’at ‘asyr*) dengan jalur *al-Syāthibiyah* dan *al-Durrah*, kepada seorang imam yang sangat ‘alim, Syaikh Hasan al-‘Awādili al-Dimyāthi ...”

---

<sup>31</sup> Dokumen tersebut merupakan salinan dari dokumen asli tulisan tangan yang disimpan oleh Muhammad Arwani. Penulis mendapatkannya atas kebaikan hati putera keduanya, KH. Ulil Albab Arwani.

Dalam beberapa dokumen turunan dari dokumen di atas, di antaranya dokumen kedua Muhammad Arwani dan dokumen milik Sya'roni Ahmadi, nama-nama di atas ditulis secara urut dengan membuang nama yang disebut ganda. Urutannya sebagai berikut : Muhammad Munawwir (dalam dokumen Sya'roni Ahmadi ditulis Abū al-Su'ūd), Yūsuf Hajar, Sa'd 'Antar, Ahmad al-Hārūni, Muhammad ibn al-'Izzi, 'Abd Allāh Luth, Ayyūb Luth, 'Abduh al-Nuqāsy, 'Abduh al-Fawwāl, Muhammad Thul, Muhammad al-Hamsāni, al-Isqāthi, Hasan al-'Awādili. Urutan tersebut menunjukkan bahwa penulisnya menganggap kata ganti maskulin orang ketiga tunggal, kembali kepada urutan nama mata rantai sebelum kata ganti tersebut (lihat pada kata ganti yang bergaris bawah dalam cuplikan dokumen di atas). Dengan demikian, mengabaikan preposisi كذ لك .

Turunan dokumen ini akan tampak kejanggalannya ketika menerangkan nama salah satu mata rantai yaitu Ahmad al-Isqāthi. Berdasar dokumen tersebut dengan penafsiran seperti di atas, akan menghasilkan satu pemahaman bahwa Ahmad al-Isqāthi memiliki guru yaitu Hasan al-'Awādili. Dalam narasi selanjutnya, al-'Awādili memiliki guru yaitu Ahmad ibn 'Abd al-Rahmān al-Absyīhi. Al-Absyīhi memiliki guru bernama 'Abd al-Rahmān al-Syāfi'i, 'Abd al-Rahmān memiliki guru bernama Ahmad ibn 'Umar al-Isqāthi. Sehingga urutan mata rantai akan berputar kembali kepada nama al-Isqāthi. Petikan narasi tersebut adalah sebagai berikut :

... وهو قرأ على الإمام العالم الشيخ أحمد ابن عبد الرحمن الأَبشيهي . وهو قرأ للِسبعة من طرق الحرز على الإمام العالم الشيخ عبد الرحمن الشافعي . وهو قرأ على العالم العلامة الشيخ أحمد ابن عمر الأسقاطي ...

“... dan dia membaca (al-Qur’an) kepada seorang imam yang ‘alim, Syaikh Ahmad ibn ‘Abd al-Rahmān al-Absyīhi. Dan dia (al-Absyīhi) membaca (al-Qur’an) dengan *qirā’at sab’i* dari jalur *al-Hirzi* kepada seorang imam yang ‘alim, Syaikh ‘Abd al-Rahmān al-Syāfi’i. Dan dia (‘Abd al-Rahmān) membaca kepada seorang yang sangat ‘alim, Syaikh Ahmad ibn ‘Umar al-Isqāthi...”

Kejanggalan berupa perputaran mata rantai kembali kepada nama al-Isqāthi kembali muncul ketika narasi dokumen tersebut diteruskan. Narasi selanjutnya berbunyi :

... ثم أخبرك أيضا أني قرأت للأئمة العشرة من طريق المقدمة ... بعد ما قرأت ختمة كاملة للأئمة العشرة من طريق الطيبة والتقريب والنشرعلى مولانا الشيخ عبد الكريم بن الحاج عمر البدرى الدمياطى بطريق البقرى . وإني قرأت على الشيخ المذكور من أول القرآن ... بما تضمنه كتاب جمع السور في القراءات الأربعة عشر . وإني قرأت ربعا من أول البقرة بطريق المقاربة على الإمام سيد الشيخ على الميهي . وأخبرني كل من الشيخ عبد الكريم والشيخ على الميهي أنهما قرأ كذلك على الشيخ إسماعيل بستين ... وقرأ الشيخ إسماعيل أيضا طرق الشاطبية على الشيخ عبده السجاعي . وهو قرأ كذلك على الشيخ أحمد الأسقاطي ...

“... kemudian saya kabarkan juga kepada kamu, bahwa saya membaca satu juz dari al-Qur’an menurut para imam yang sepuluh (*qirā’at ‘asyr*) dengan jalur *al-Muqaddimah* ... setelah saya menyelesaikan secara sempurna bacaan al-Qur’an menurut para imam yang sepuluh (*qirā’at ‘asyr*) dengan jalur *al-*

*Thayyibah, al-Taqrīb, dan al-Nasyr*, kepada tuan guru ‘Abd al-Karīm ibn al-Haj ‘Umar al-Badri al-Dimyāthi, lewat jalur *al-Baqari*. Sesungguhnya saya membaca al-Qur’an dimulai dari awal surat *al-Baqarah* ... kepada tuan guru tersebut (‘Abd al-Karīm) menurut apa yang termuat dalam kitab *Jam’ al-Surūr fi al-Qirā’āt al-Arba‘at al-‘Asyr*. Dan sesungguhnya saya membaca seperempat awal dari surat *al-Baqarah* menurut jalur *al-Muqārabah* kepada tuan guru ‘Ali al-Mīhi. Dan saya dikabari bahwa Syaikh ‘Abd al-Karīm dan Syaikh ‘Ali al-Mīhi, keduanya membaca dengan cara yang sama kepada Syaikh Ismā‘īl Bastīn ... dan Syaikh Ismā‘īl juga membaca (al-Qur’an) dengan jalur *al-Syāthibiyyah* kepada Syaikh ‘Abduh al-Sujā‘i. Dan dia membaca (al-Qur’an) pula kepada Syaikh Ahmad al-Isqāthi ...”

Berdasar penafsiran turunan dokumen kedua Muhammad Arwani maupun dokumen dari Muhammad Sya’roni Ahmadi, kata ganti saya (yang bergaris bawah) dalam narasi di atas ditafsirkan sebagai Ahmad al-Isqāthi. Jika mata rantai tersebut diurutkan ke atas, akan menghasilkan urutan sebagai berikut : al-Isqāthi, ‘Ali al-Mīhi dan ‘Abd al-Karīm ibn ‘Umar Badri, Ismā‘īl Bastīn, ‘Abduh al-Sujā‘i, al-Isqāthi.

Penafsiran dokumen seperti di atas, dicoba untuk diperbaiki oleh putera Muhammad Arwani, Ulin Nuha dan Ulil Albab Arwani. Dalam turunan dokumen yang ditulis keduanya, kata ganti maskulin orang ketiga tunggal yang disertai dengan bentuk preposisi كذ لك , tidak kembali kepada nama mata rantai sebelumnya secara urut (satu guru satu murid), namun kata ganti tersebut kembali kepada nama mata rantai sebelumnya, kemudian dia memiliki lebih dari satu guru



(satu murid banyak guru).

Penafsiran keduanya, akan menghasilkan alur cerita sebagai berikut: Yūsuf Hajar, menceritakan bahwa gurunya yang bernama Sa'd 'Antar berguru al-Qur'an kepada beberapa nama di antaranya Ahmad al-Hārūni, Muhammad Thul, Hasan al-'Awādil. Yūsuf Hajar juga menceritakan bahwa selain kepada Sa'd 'Antar, dia juga berguru kepada dua nama yakni 'Ali al-Mīhi dan 'Abd al-Karīm ibn 'Umar Badri. Nama-nama tersebut akan bertemu pada satu nama yakni Ahmad ibn 'Umar al-Isqāthi. Penafsiran semacam ini akan tampak lebih rasional, mengingat gaya penulisan dokumen tersebut secara umum dan dekatnya rentan waktu antara Ahmad al-Isqāthi (w. 1159 H.) dengan Muhammad Munawwir (w. 1360 H.).

Seluruh mata rantai *sanad* tokoh-tokoh al-Qur'an di Jawa Tengah pada umumnya akan bertemu pada nama Ibn al-Jazari, dengan variasi pertemuan antar mata rantai satu dengan mata rantai lainnya pada nama-nama mata rantai sebelum Ibn al-Jazari. *Sanad* Muhammad Arwani akan bertemu dengan Muhammad, Betengan, pada nama 'Ali al-Ramaili (w. ?). Sedangkan pertemuannya dengan *sanad* Ahmad Badawi pada nama Hasan al-'Awādili (w. ?). *Sanad* Abdullah Salam akan bertemu dengan milik Muhammad Arwani pada dua nama. Jalur pertama akan bertemu pada nama 'Ali al-Yasīri, jalur kedua akan bertemu pada nama Zakariyyā al-Ansāri (w. 926 H./ 1520 M.). Variasi nama-nama tersebut akan bersumber pada satu nama

yakni Ibn al-Jazari.<sup>32</sup>

Nama aslinya adalah Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad ibn ‘Ali ibn Yūsuf ibn al-Jazari, julukannya adalah Syams al-Dīn Abū al-Khair, sedangkan sebutan untuk daerah asalnya adalah al-Dimasyqi (Damaskus),<sup>33</sup> lahir pada malam Sabtu tanggal 25 Ramadhan tahun 751 H. Mengenyam pendidikan dasar di kota kelahirannya hingga selesai menghafalkan al-Qur’an pada usia 14 tahun. Kemudian menghafal al-Qur’an dengan riwayat bacaan yang berbeda-beda pada beberapa guru di antaranya : Abū Muhammad ‘Abd al-Wahhāb ibn al-Salār, Ahmad ibn Ibrāhīm al-Thahhān, Ahmad ibn Rajab. Pelajaran *qirā’at sab’i* secara penuh, dia selesaikan di hadapan Ibrāhīm al-Hamawi, sedangkan bacaan al-Qur’an berdasar pada kitab-kitab ilmu *qirā’at* lainnya, dia baca di hadapan Abū al-Ma‘āli Muhammad ibn Ahmad ibn al-Labān.

Pada tahun 768 H. dia pergi haji untuk pertama kalinya, di sana dia belajar al-Qur’an berdasar kitab *al-Taisīr* karya Abū ‘Amr ‘Utmān ibn Sa‘īd ibn ‘Utmān ibn Sa‘īd al-Dāni (w. 444 H.), dan *al-Kāfi* karya Abū ‘Abd Allāh Muhammad ibn Syuraih ibn Ahmad ibn

---

<sup>32</sup> Keterangan lebih jelas dapat dilihat pada skema *intellectual genealogy* yang penulis susun dengan judul *al-Durar al-Asāni min Asānīd Masyāyikh al-Qur’ān bī al-Dār al-Jāwi Haula al-Muntasaf al-Awwal li al-Qarni al-‘Isyrīn al-Milādi*, dalam lembar lampiran.

<sup>33</sup> Nama seseorang dalam tradisi Arab tersusun dari tiga bentuk, yakni *ism* (nama asli), *laqab* (julukan) dan *kunyah* (daerah asal atau tempat tinggal bisa juga tempat wafat). Biasanya susunan nama diawali dari *laqab*, *ism*, dan terakhir *kunyah*. Untuk menuliskan nama Ibn al-Jazari berdasarkan urutan tersebut, akan tersusun menjadi Syams al-Dīn Abū al-Khair Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad ibn ‘Ali ibn Yūsuf ibn al-Jazari al-Dimasyqi.

Muhammad ibn Syuraih al-Ra'īni al-Asybili al-Andalusi (w. 476 H.), kepada imam masjid Nabawi Abū 'Abd Allāh Muhammad ibn Sālih al-Khatīb. Setelah satu tahun belajar di Madinah, dia melanjutkan pengembaraan ke Mesir, di sana dia belajar *qirā'at* dua belas kepada Abū Bakr 'Abd Allāh ibn al-Jundi, namun sebelum menyelesaikan pelajarannya, ibn al-Jundi meninggal. Meski belum menyelesaikan pelajarannya, dia sudah mendapatkan *ijāzah* maupun *syahādah* dari ibn al-Jundi sebelum wafat. Kemudian dia belajar *qirā'at sab'i* berdasar kitab *al-Taisīr* dan *al-Syāthibiyyah* karya Abū al-Qāsim al-Qāsim ibn Fayyuruh ibn Khalaf ibn Ahmad al-Ra'īni al-Andalusi al-Syāthibi al-Dharīr (w. 590 H.), kepada Abū 'Abd Allāh Muhammad ibn al-Sā'ig (w. 773 H.) dan Abū Muhammad 'Abd al-Rahmān ibn al-Bagdādi. Setelah menyelesaikan pelajaran kepada dua guru tersebut, dia pulang ke Damaskus.

Pada pengembaraan kedua kalinya di Mesir, dia kembali belajar *qirā'at 'asyr* dari tiga kitab di atas ditambah kitab *al-Mustanīr* karya Abū Thāhir Ahmad ibn 'Ali ibn 'Ubaid Allāh ibn 'Umar ibn Suwar al-Bagdādi (w. 496 H.), *al-Tadzkirah* karya Abū al-Hasan Thāhir ibn 'Abd al-Mun'im ibn 'Ubaid Allāh ibn Galbūn al-Halabi (w. 399 H.), *al-Irsyād* karya Abū al-'Izzi Muhammad ibn al-Husain ibn Bandār al-Qalānisi al-Wāsithi (w. 521 H.), dan *al-Tajrīd* karya Abū al-Qāsim 'Abd al-Rahmān ibn Abū Bakr 'Atīq ibn Khalaf al-Iskandari (w. 516 H.), kepada Ibn al-Sā'ig. Selanjutnya dia belajar *qirā'at* empat belas kepada 'Ali ibn al-Bagdādi, sebelum kembali ke Damaskus.

Selain belajar *qirā'at*, di Mesir dia juga belajar fiqh hadis, ushul

al-fiqh, ma'ani dan bayan kepada guru-guru di Mesir, di antaranya adalah Dhiyā' al-Dīn Sa'd Allāh al-Qazwīni (w. 778 H.) dan memperoleh *ijāzah* darinya, Abū al-Fidā' Ismā'īl ibn Katsīr dan memperoleh *ijāzah* sebelum Ibn Katsīr meninggal pada tahun 774 H., dan al-Balqīni (w. 785 H.).

Sekembalinya dari Mesir, dia masih belajar *qirā'at sab'i* lagi kepada Abū Yūsuf Ahmad ibn al-Husain al-Kufri al-Hanafī, sebelum dia menjadi salah seorang pengajar di Universitas al-Umawi, Damaskus. Setelah beberapa tahun menjadi pengajar di Universitas tersebut, dia diangkat menjadi pemuka agama (*al-Qādhi*) di Syiria pada tahun 793 H. hingga penyerbuan tentara Romawi yang menyebabkannya pindah ke wilayah kesultanan 'Utsmani pada masa sultan Bayazid tahun 798 H.

Ketika penyerbuan tentara Timur Lenk pada tahun 855 H. dengan ditandai tewasnya Sultan Bayazid, dia dan beberapa ilmuwan lainnya dibawa ke timur dan ditempatkan di Kota Kusy. Di kota ini dia mengajarkan *qirā'at* kepada beberapa ulama setempat. Setelah kematian Timur Lenk, ia kembali ke barat hingga sampai di daerah Khurasan dan menetap di kota Herat. Di kota tersebut ia juga mengajarkan *qirā'at* kepada beberapa ulama setempat di antaranya Ibn Iftikhār al-Harawi.

Satu tahun kemudian dia berpindah-pindah dari kota Yazd, kemudian Isfahan, hingga diminta untuk tinggal di kota Syiraz oleh penguasa kota tersebut, Bir Muhammad bulan Ramadhan tahun 808 H. Kemasyhuran namanya sebagai ahli ilmu *qirā'at*, membuat banyak

orang yang datang berguru di kota-kota yang dia singgahi. Pada saat terjadi pergantian kekuasaan di Syiraz, dia melanjutkan perjalanannya menuju Basrah disertai dengan muridnya, Abū al-Hasan Thāhir ibn ‘Arab al-Asbahāni demi menyelesaikan pelajaran *qirā’at* kepadanya. Sesampainya di Basrah, mereka berpisah.

Sesampainya di Basrah, dia ingin mengunjungi *Bait al-Haram* sekaligus untuk menunaikan ibadah Haji. Kali ini perjalanannya di temani oleh Mu‘īn al-Dīn ibn ‘Abd Allāh ibn Kazrūn. Dalam perjalanan tersebut, dia menyelesaikan karyanya, *al-Durar al-Mudhī’ah fī al-Qirā’āt al-Tsalāts*. Setelah menunaikan ibadah Haji, dia tinggal di Madinah dan menjadi guru bagi *Syaikh al-Haram* al-Thawāsi sembari menulis *magnum opus*-nya, *al-Nasyr fī al-Qirā’āt al-‘Asyr*, dan karya-karya lainnya.

Dia tutup usia di kota Syiraz sekembalinya dari Madinah pada hari Jum’at, 5 Rabi’ al-Awwal 833 H. dan dikuburkan di Dar al-Qur’an yang didirikannya dalam usia 82 tahun.<sup>34</sup>

Melihat pengembaraan intelektual Ibn al-Jazari yang fenomenal khususnya dalam ilmu *qirā’at*, tidaklah salah jika sebagian besar (jika tidak boleh dikatakan seluruh) mata rantai *sanad* al-Qur’an di dunia Islam menyebut namanya. Setidaknya di pusat-pusat pengajaran Islam mulai dari timur hingga barat kala itu, pernah dikunjunginya sekaligus membangun jaringan intelektual di sana.

---

<sup>34</sup> Al-Dhabba’, dalam Muqaddimah *al-Nasyr fī al-Qirā’āt al-‘Asyr*, Jilid I, (Bairut: Dar al-Fikr, t.th.), Jilid I, h. 3 .

Terdapat variasi nama-nama mata rantai pasca Ibn al-Jazari dalam dokumen *sanad* tokoh-tokoh al-Qur'an di Jawa Tengah. Setidaknya variasi nama-nama tersebut terpolarisasi ke dalam dua kelompok besar, yakni mata rantai yang melewati jalur (*tharîq*) *al-Syâthibi* atau *Thayyibah*, meski semua nama tersebut bersumber pada nama Abū ‘Amr al-Dāni, pengarang kitab *al-Taisîr*.

Dokumen *sanad* versi Ahmad Badawi melewati jalur *al-Syâthibi* dengan menyebutkan mata rantai secara urut : Muhammad ibn Rāfi‘ (w. 774 H.), ‘Ali ibn Syujā‘ al-Dharîr (w. 661 H), Abū al-Qāsim al-Syâthibi (w. 590 H). Petikan keterangan tersebut dalam dokumennya tertulis:

... عن الشيخ محمد بن رافع عن الإمام الكمال علي بن شجاع بن سالم بن علي

بن موسى العباسي الضريري المصري عن الإمام أبي القاسم الشاطبي ...

“... dari Syaikh Muhammad ibn Rāfi‘ dari seorang imam yang sempurna ‘Ali ibn Syujā‘ ibn Sālim ibn ‘Ali ibn Mūsā al-‘Abbāsi al-Dharîr al-Misri dari Imam Abū al-Qāsim al-Syâthibi ...”

Jalur yang sama juga dilewati oleh mata rantai *sanad* yang disebutkan dalam dokumen milik Muhammad, Betengan, dengan nama mata rantai yang berbeda dari dokumen versi Ahmad Badawi. Nama-nama mata rantai disebut secara urut: ‘Abd al-Rahmān ‘Ali ibn Ahmad al-Bagdādi, Ibn ‘Abd Allāh Ahmad ibn Khāliq al-Misri (w. 773), ‘Ali ibn Syujā‘ al-Misri, al-Syâthibi. Petikan dokumen tersebut sebagai berikut :

... عن ابن عبد الرحمن أحمد بن علي البغدادي عن ابن عبد الله محمد بن عبد الخالق المصري المعروف بابن اللبان عن ابن الحسن علي بن شجاع المصري عن الإمام الشاطبي

“... dari Ibn ‘Abd al-Rahmān Ahmad ibn ‘Ali al-Bagdādi dari Ibn ‘Abd Allāh Muhammad ibn ‘Abd al-Khāliq al-Misri yang dikenal dengan Ibn al-Labān dari Ibn al-Hasan ‘Ali ibn Syujā‘ al-Misri dari Imam al-Syāthibi ...”

Berbeda dengan kedua dokumen di atas yang melewati jalur *al-Syāthibi*, dokumen *sanad* dari Abdullah Salam melalui jalur *Thayyibah* dengan urutan mata rantai sebagai berikut : Abū al-‘Abbās Ahmad ibn ‘Abd Allāh al-Husain ibn Sulaimān ibn Fazārah al-Hanafī, ‘Abd Allāh al-Husain ibn Fazārah al-Hanafī (w. 719 H), Abū Muhammad ibn Qāsim Ahmad ibn Muaffiq al-Lūraqi (w. 661 H), Abū al-‘Abbas Ahmad ibn ‘Ali ibn Yahya ibn ‘Aun al-Hasāri (w. 609 H) dan Abū ‘Abd Allāh Muhammad ibn Sayyid al-Murādi serta Muhammad ibn Ayyūb al-Gāfiqi al-Andalusi (w. 608 H), Abū al-Hasan ‘Ali ibn Muhammad ibn Hudzail al-Balansi (w. 564 H), Abū Dawud Sulaimān ibn Najāh (w. 496 H), al-Dāni (w. 444 H). Petikan dokumen tersebut sebagai berikut :

فيروي الجزري عن أبي العباس أحمد بن عبد الله الحسين بن سليمان بن فزارة الحنفى عن والده عن أبي محمد بن قاسم أحمد بن موفق اللورقي عن الأئمة القراء أبي العباس أحمد بن علي بن يحيى بن عون الحصار وأبي عبد الله محمد بن سعيد المرادى ومحمد بن أيوب الغافقى الأندلسى وهم عن أبي الحسين على بن محمد بن هذيل البلنسى عن أبي داود سليمان بن نجاح عن أبي عمرو عثمان بن سعيد ... الدانى

“Kemudian Ibn al-Jazari meriwayatkan dari Abū al-‘Abbās Ahmad ibn ‘Abd Allāh al-Husain ibn Sulaimān ibn Fazārah al-Hanafī dari bapaknya dari Abū Muhammad ibn Qāsim Ahmad ibn Muaffiq al-Lūraqi dari beberapa imam *qirā’at* (yaitu) Abū al-‘Abbās Ahmad ibn ‘Ali ibn Yahyā ibn ‘Aun al-Hasāri, Abū ‘Abd Allāh Muhammad ibn Sa‘īd al-Murādi dan Muhammad ibn Ayyūb al-Gāfiqi al-Andalusi dan mereka (ketiganya) dari Abū al-Hasan ‘Ali ibn Muhammad ibn Hudzail al-Balansi dari Abū Dawud Sulaimān ibn Najāh dari Abū ‘Amr ‘Utmān ibn Sa‘īd al-Dāni...”

Sedangkan dokumen *sanad* Muhammad Arwani memuat dua jalur tersebut dengan urutan sebagai berikut :

- a. Jalur *al-Taisīr* secaraurut : Muhammad ibn Ahmad al-Labān al-Dimasyqi, Abū Ja‘far Ahmad ibn Yūsuf, Abū al-Hasan ‘Ali ibn ‘Amr al-Andalusi, al-Qādhi ibn al-Akhwas, Sulaimān ibn Najāh, Abū ‘Amr al-Dāni. Dalam dokumen tersebut tertulis :

فأما التيسير فقرأت بما فيه على الحافظ محمد ابن أحمد اللبان الدمشقي قال قرأت به على الشيخ أبي جعفر أحمد بن يوسف قال قرأت به على أبي الحسن علي ابن عمرو الأندلسي قال قرأت به على القاضي ابن الأخص قال قرأت به على سليمان ابن نجاح قال قرأت على مؤلفه الحافظ أبي عمرو الداني.

“Adapun jalur *al-Taisīr*, maka aku membaca materi di dalamnya kepada al-Hāfidz Muhammad ibn Ahmad al-Labān al-Dimasyqi, dia (al-Labān) berkata saya membacanya kepada Syaikh Abū Ja‘far Ahmad ibn Yūsuf, dia (Ahmad ibn Yūsuf) berkata saya membacanya kepada Abū al-Hasan ‘Ali ibn ‘Amr al-Andalusi, dia (‘Ali ibn ‘Amr) berkata saya membacanya kepada al-Qādhi ibn al-Akhwas, dia (al-Akhwas) berkata saya membacanya kepada Sulaimān ibn Najāh, dia (Sulaimān) berkata saya membaca kepada pengarangnya (yaitu) Abū ‘Amr al-Dāni.”



- b. Jalur *al-Syāthibi* secara urut versi pertama : Muhammad ibn Rāfi‘, al-Kamāl al-Dharīr, al-Syāthibi. Sedangkan versi kedua menyebutkan nama-nama : Abū ‘Abd al-Rahman ibn Ahmad al-Bagdādi al-Misri al-Syāfi‘i, Abū ‘Abd Allāh Muhammad ibn Ahmad ibn ‘Abd al-Khāliq al-Misri al-Syāfi‘i, Abū al-Hasan ‘Ali ibn Syujā‘ ibn Sālim ibn Mūsā al-‘Abbāsi al-Misri , al-Syāthibi. Nukilan dari dokumen tersebut tertulis :

وأما كتاب الشاطبية فأخذته وقرأت بما فيه على الحافظ محمد ابن رافع قال أخذته وقرأت بما فيه على الكمال الضرير وهو قرأ بما فيه على ولي الله أبي القاسم محمد ابن فيره الرعييني الشاطبي . قال ابن الجزري وقرأت بما في الشاطبية أيضا على الشيخ التقى أبي عبد الرحمن ابن أحمد البغدادي المصري الشافعي قال وذلك أني قرأت الشاطبية وقرأت القرآن بمضمونها على الشيخ الإمام أبي عبد الله محمد ابن أحمد ابن عبد الخالق المصري الشافعي المعروف بابن الصائغ قال قرأتها وقرأت القرآن بمضمونها على الشيخ الإمام أبي الحسن علي ابن شجاع ابن سالم ابن موسى العباسي المصري صهر الشاطبي قال قرأتها وقرأت القرآن بمضمونها على ناظمها أبي القاسم الشاطبي الشافعي

“Sedangkan kitab *al-Syāthibiyah*, maka saya mempelajarinya dan membaca dengan materi yang ada di dalamnya kepada al-Hāfidz Muhammad ibn Rāfi‘, dia (Ibn Rāfi‘) berkata saya mempelajarinya dan membaca dengan materi yang ada di dalamnya kepada al-Kamāl al-Dharīr, dan dia (al-Kamāl) membaca dengan materi yang ada di dalamnya kepada Wali Allāh Abū al-Qāsim Muhammad ibn Fayyuruh al-Ra’ini al-Syāthibi. Ibn al-Jazari berkata dan saya juga membaca materi yang terdapat dalam kitab *al-Syāthibiyah* kepada seorang Syaikh yang sangat taqwa Abū ‘Abd al-Rahmān ibn Ahmad al-Bagdādi al-Misri al-Syāfi‘i, dia (al-Jazari) dan juga saya membaca kitab *al-Syāthibiyah* dan membaca al-Qur’an dengan materi yang ada dalam kitab tersebut kepada seorang imam Syaikh Abū ‘Abd Allāh Muhammad ibn Ahmad ibn ‘Abd al-Khāliq al-

Misri al-Syāfi‘i yang dikenal dengan (sebutan Ibn al-Sā‘ig), dia (Ibn al-Sā‘ig) berkata saya membaca kitab tersebut dan membaca al-Qur’an dengan materi yang ada di dalamnya kepada seorang imam Syaikh Abū al-Hasan ‘Ali ibn Syujā‘ ibn Sālim ibn Mūsā al-‘Abbās al-Misri, menantu al-Syāthibi, dia (‘Ali ibn Syujā‘) berkata saya membacanya dan membaca al-Qur’an dengan materi yang ada di dalamnya kepada penyusunnya, Abū al-Qāsim al-Syāthibi al-Syāfi‘i ...”.

Kedua jalur Ibn al-Jazari yang dimuat dalam dokumen-dokumen tersebut jika diperbandingkan dengan kesaksian Ibn al-Jazari yang dia catat dalam *al-Nasyr*-nya tentang mata rantai *sanad* dari dua jalur tersebut akan ditemui beberapa perbedaan. Dari jalur *al-Taisir* sendiri, Ibn al-Jazari memiliki lima guru yang berbeda dan masing-masing memiliki mata rantai hingga penyusun jalur tersebut, Abū ‘Amr al-Dāni. Sedangkan dari jalur *al-Syāthibi*, Ibn al-Jazari memiliki setidaknya tiga guru dengan mata rantai yang berbeda hingga penyusun jalur tersebut, al-Syāthibi.

Berikut akan dinukilkan mata rantai Ibn al-Jazari dari jalur *al-Taisir* dan *al-Syāthibi*. Tidak semua mata rantai akan dinukil di sini, hanya mata rantai yang disebut dalam dokumen *sanad* di atas saja yang akan ditelusuri.

#### a. Jalur *al-Taisir*

(حد ثني) به شيخنا الأستاذ شيخ الأقرء أبو المعالى محمد بن أحمد بن علي بن الحسين بن اللبان الدمشقى بعد أن قرأت عليه القرآن بمضمونها في شهر سنة ثمان وستين وسبعمائة قال أخبرنا به أبو العباس أحمد بن محمد بن إبراهيم المرادى العشاب بقراءتي لجميعة عليه سنة إحدى وثلاثين وسبعمائة قال أخبرنا به أبو محمد عبد الله بن

يوسف بن أبي بكر الشبارتي قراءة عليه قال أخبرنا به أبو العباس أحمد بن علي بن يحيى الحصار قراءة وتلاوة سنة ثلاث وتسعين وخمسمائة (ح) وقرأته أجمع على الشيخ الإمام العالم أبي جعفر أحمد ابن يوسف بن مالك الأندلسي قدم علينا دمشق أوائل سنة إحدى وسبعين وسبعمائة قال أخبرنا به الإمام أبو الحسن علي بن عمر بن إبراهيم القيجاطي الأندلسي قراءة وتلاوة قال أخبرنا به القاضي أبو علي الحسين بن عبد العزيز بن محمد بن أبي الأخوص الفهري الأندلسي قراءة وتلاوة قال أخبرنا به أبو بكر محمد بن محمد بن وضاح اللخمي الأندلسي قراءة عليه . قال أئني الحصار وابن وضاح أخبرنا به أبو الحسن علي بن محمد بن هذيل الأندلسي قراءة وتلاوة للحصار وسمعا لا بن وضاح قال أخبرنا أبو داود سليمان بن نجاح الأندلسي سمعا وقراءة وتلاوة قال أخبرنا مؤلفه أبو عمرو الداني الأندلسي ...

(وقرأت) به القرآن كله من أوله إلى آخره على شيعي الإمام العالم الصالح قاضي المسلمين أبي العباس أحمد بن شيخ الإمام العالم أبي عبد الله الحسين بن سليمان بن فزارة الحنفي بدمشقي وقال لي قرأت به القرآن العظيم على والدي وأخبرني أنه قرأه وقرأ به القرآن على الشيخ الإمام أبي محمد القاسم بن أحمد بن الموفق اللورقي قال قرأته وقرأت به على المشايخ الأئمة المقرئين أبو العباس أحمد بن علي بن يحيى بن عون الله الحصار و أبي عبد الله محمد بن سعيد بن محمد المرادي وأبي عبد الله محمد بن أيوب بن محمد بن نوح الغافقي الأندلسيين قال كل منهم قرأ به وقرأت به على الشيخ الإمام أبي الحسن علي بن محمد بن هذيل الأندلسي قال قرأته وتلوت به على أبي داود سليمان بن نجاح الأندلسي قال قرأته وتلوت به على مؤلفه الإمام أبي عمرو الداني الأندلسي ...

“(Telah berbicara kepada saya) guru kami, guru besar ilmu *qirā’at*, Abū al-Ma‘āli Muhammad ibn Ahmad ibn ‘Ali ibn al-Husain ibn al-Labān al-Dimasyqi, tentang jalur *al-Taisir*, setelah saya membaca al-Qur’an dengan materi yang ada di dalam jalur tersebut

kepadanya, dalam beberapa bulan pada tahun 768. Dia (al-Labān) berkata, telah mengabarkan kepada saya Abū al-‘Abbās Ahmad ibn Muhammad ibn Ibrāhīm al-Murādi al-‘Asyābi, tentang jalur tersebut, dengan saya membaca keseluruhan materi (jalur tersebut) kepadanya pada tahun 731. Dia (al-Murādi) berkata, telah mengabarkan kepada saya Abū Muhammad ‘Abd Allāh ibn Yūsuf ibn Abū Bakr al-Syabāratī, tentang jalur tersebut, dengan membaca kepadanya. Dia (al-Syabāratī) berkata, telah mengabarkan kepada saya Abū al-‘Abbās Ahmad ibn ‘Ali ibn Yahya al-Hasāri, tentang jalur tersebut, dengan membaca dan mengucapkan pada tahun 593 H.

Dan saya (Ibn al-Jazari) telah membacanya (jalur *al-Taisīr*) secara penuh kepada seorang imam yang ‘alim, Syaikh Abū Ja‘far Ahmad ibn Yūsuf ibn Mālik al-Andalusi ketika sampai di Damaskus pada permulaan tahun 771 H. Dia (Abū Ja‘far) berkata, telah mengabarkan kepada saya seorang imam, Abū al-Hasan ‘Ali ibn ‘Umar ibn Ibrāhīm al-Qaijātī al-Andalusi, tentang jalur tersebut dengan saya membaca dan melantunkannya. Dia (al-Qaijātī) berkata, telah mengabarkan kepada saya seorang *qādhi*, Abū ‘Ali al-Husain ibn ‘Abd al-‘Azīz ibn Muhammad ibn Abū al-Akhwas al-Fihri al-Andalusi, tentang jalur tersebut dengan saya membaca dan melantunkannya. Dia (al-Akhwas) berkata, telah mengabarkan kepada saya Abū Bakr Muhammad ibn Muhammad ibn Wadhāh al-Lakhmi al-Andalusi, tentang jalur tersebut dengan saya membaca di hadapannya. Telah berkata keduanya, yakni al-Hasāri dan Ibn Wadhāh, telah berkata kepada kami Abū al-Hasan ‘Ali ibn Muhammad ibn Hudzail al-Andalusi tentang jalur tersebut, dengan al-Hasāri membaca dan melantunkan, sedang Ibn al-Wadhāh hanya mendengarkan. Dia (Ibn Hudzail) berkata, telah mengabarkan kepada saya, Abū Dāwud Sulaimān ibn Najāh al-Andalusi, tentang jalur tersebut dengan mendengar, membaca dan melantunkan. Dia (Ibn Najāh) berkata, telah mengabarkan kepada saya penyusun jalur tersebut, Abū ‘Amr al-Dāni al-Andalusi ...

Dan saya (Ibn al-Jazari) telah membaca al-Qur’an secara penuh dari awal hingga akhir dengan menggunakan jalur tersebut (*al-Taisīr*) kepada guruku, seorang ‘alim yang saleh, pengadil bagi orang-orang Islam, Abū al-‘Abbās Ahmad ibn ‘Abd Allāh al-Husain ibn Sulaimān ibn al-Fazārah al-Hanafi, di Damaskus. Dia

(Abū al-‘Abbās Ahmad) berkata kepada saya, bahwa dia membaca al-Qur’an yang mulia dengan jalur tersebut (*al-Taisīr*) kepada bapaknya (‘Abd Allāh al-Husain). Dan dia (‘Abd Allāh al-Husain) juga mengabarkan kepada saya (Abū al-‘Abbās Ahmad) bahwa dia membaca jalur tersebut dan membaca al-Qur’an dengannya (*al-Taisīr*) kepada seorang imam, Syaikh Abū Muhammad al-Qāsim ibn Ahmad ibn al-Muwaffiq al-Lūrqi. Dia (al-Lūrqi) berkata bahwa dia membaca jalur tersebut dan membaca (al-Qur’an) dengannya (*al-Taisīr*) kepada beberapa guru yang menjadi imam bagi para ahli *qirā’at*, Abū al-‘Abbās Ahmad ibn ‘Ali ibn Yahya ibn ‘Aun Allāh al-Hasāri, Abū ‘Abd Allāh Muhammad ibn Sa‘īd ibn Muhammad al-Murādi, dan Abū ‘Abd Allāh Muhammad ibn Ayyūb ibn Muhammad ibn Nūh al-Gāfiqi al-Andalusi. Dia (al-Lūrqi) berkata, semua dari mereka membaca (al-Qur’an) dengannya (*al-Taisīr*) kepada seorang imam, Syaikh Abū al-Hasan ‘Ali ibn Muhammad ibn Hudzail al-Andalusi. Dia (Ibn Hudzail) berkata, saya membaca dan melantunkan (al-Qur’an) dengannya (*al-Taisīr*) kepada Abū Dāwud Sulaimān ibn Najāh al-Andalusi. Dia (Ibn Najāh) berkata, saya membaca dan melantunkan (al-Qur’an) dengannya (*al-Taisīr*) kepada penyusunnya, Imam Abū ‘Amr al-Dāni al-Andalusi ...”<sup>35</sup>

Perbedaan yang tampak jika diperbandingkan antara dokumen-dokumen *sanad* di atas yang melalui jalur *al-Taisīr* dengan pengakuan Ibn al-Jazari tentang perjalanan intelektualnya dalam mempelajari jalur tersebut adalah susunan mata rantainya. Dalam dokumen milik Abdullah Salam, tidak ditemukan adanya penyimpangan dari susunan mata rantai yang ditulis Ibn al-Jazari.

Namun perbedaan yang mencolok akan muncul ketika diperbandingkan dengan dokumen milik Muhammad Arwani. *Pertama*, penyebutan bahwa Ibn al-Labān berguru jalur *al-Taisīr* kepada Ahmad ibn Yūsuf dalam dokumen milik Muhammad

---

<sup>35</sup> Al-Jazari, *al-Nasyr...*, h. 58-60.

Arwani. Sedangkan dalam catatan Ibn al-Jazari tertulis bahwa Ibn al-Labān berguru kepada Ahmad ibn Muhammad ibn Ibrāhīm al-Murādi al-‘Asyabi pada tahun 731 H. Ahmad ibn Yūsuf al-Andalusi sendiri adalah salah satu guru Ibn al-Jazari ketika dia berkelana di Damaskus pada tahun 771 H. *Kedua*, dokumen milik Muhammad Arwani melewati dua nama sekaligus untuk sampai kepada Sulaimān ibn Najāh, murid penyusun jalur tersebut, al-Dāni. Kedua nama tersebut adalah Abū Bakr Muhammad ibn Muhammad ibn Wadhāh al-Lakhmi al-Andalusi (w. 634 H.), dan Abū al-Hasan ‘Ali ibn Muhammad ibn Hudzail al-Andalusi.

Susunan mata rantai yang seharusnya dalam dokumen *sanad* Muhammad Arwani, jika mengacu kepada catatan yang ditulis oleh Ibn al-Jazari adalah: pada saat Ibn al-Jazari berada di Damaskus sekitar tahun 768 H., dia berguru kepada Ibn al-Labān. Setelah menyelesaikan pelajarannya kepada Ibn al-Labān, dia melanjutkan belajar kepada guru lain yakni Ahmad ibn Yūsuf al-Andalusi pada sekitar tahun 771 H. Dari jalur Ibn al-Labān akan tersusun mata rantai sebagai berikut; Ibn al-Labān, Ahmad ibn Muhammad al-Murādi, ‘Abd Allāh ibn Yūsuf al-Syabarati, Ahmad ibn ‘Ali al-Hasāri. Sedangkan dari jalur Ahmad ibn Yūsuf akan tersusun mata rantai; Ahmad ibn Yūsuf, ‘Ali ibn ‘Umar, al-Hasan ibn ‘Abd al-‘Azīz al-Akhwas, Muhammad ibn Muhammad Wadhāh. Kedua urutan mata rantai tersebut akan bertemu pada nama ‘Ali ibn Hudzail, dan dia (Ibn Hudzail) berguru kepada Sulaimān ibn Najāh.

b. *Jalur al-Syāthibiyyah* :

أخبرني بها الشيخ الإمام العالم شيخ الأقرء أبو محمد عبد الرحمن بن أحمد ابن علي بن البغدادي بقرآتي عليه بعد تلاوتي القرآن العظيم بمضمونها في أواخر سنة تسع وستين وسبعمائة بالديار المصرية . وقرأتها قبل ذلك على الشيخ الإمام الحافظ شيخ المحدثين أبي المعالي محمد بن رافع بن أبي محمد السلامي ... قالوا أخبرنا بها الشيخ الأصيل المقرئ أبو علي الحسن بن عبد الكريم بن عبد السلام الغماري المصري قراءة عليه ونحن نسمع , قال أخبرنا بها الشيخ الإمام العالم الزاهد أبو عبد الله محمد ابن عمر بن يوسف القرطبي قراءة عليه وأنا أسمع , قال أخبرنا ناظمها قراءة وتلاوة , زاد شيخنا ابن رافع فقال وأخبرنا بها أيضا الشيخ الإمام مفتي المسلمين أبو الفدا إسماعيل بن عثمان بن المعلم الخنفي قراءة عليه وأنا أسمع , قال أخبرنا بها الشيخ الإمام العلامة أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الصمد السخاوي قراءة وتلاوة , قال أخبرنا ناظمها كذلك .

وقرأت بمضمونها القرآن كله على جماعة من الشيوخ منهم الشيخ الإمام العالم التقى أبو محمد عبد الرحمن بن أحمد بن علي بن البغدادي المصري الشافعي شيخ الإقرء بالديار المصرية وذلك بعد قرآتي لها عليه , قال قرأتها وقرأت القرآن بمضمونها على الشيخ الإمام الأستاذ أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الخالق المصري الشافعي المعروف بالصائغ شيخ الأقرء بالديار المصرية , قال قرأتها وقرأت القرآن بمضمونها على الشيخ الإمام العالم الحسيني النسيب أبي الحسن علي بن شجاع بن سالم بن علي بن موسى العباسي المصري الشافعي صهر الشاطبي شيخ الأقرء بالديار المصرية قال قرأها وتلوت بها على ناظمها الإمام أبي القاسم الشاطبي الشافعي شيخ مشايخ الأقرء بالديار المصرية ... إلا أن صهر الشاطبي بقي عليه من رواية أبي الحارث عن الكسائي من سورة الأحقاف مع أنه كمل عليه تلاوة القرآن في تسع عشرة ختمه أفرادا ثم جمع عليه بالقرآت فلما انتهى إلى الأحقاف توفي ...

“Telah mengkabarkan kepada saya (Ibn al-Jazari) tentang jalur *al-Syāthibiyah*, seorang imam yang alim, guru besar al-Qur’an, Abū Muhammad ‘Abd al-Rahmān ibn Ahmad ibn ‘Ali ibn al-Bagdādi, dengan saya membaca di hadapannya, setelah saya membaca al-Qur’an yang mulia dengan jalur tersebut pada akhir tahun 769 H. di Mesir. Sebelumnya, saya telah membacanya (dengan jalur *al-Syāthibiyah*) di hadapan seorang Syaikh, seorang imam yang hafal ribuan hadis, guru besar hadis, Abū al-Ma‘āli Muhammad ibn Rāfi‘ ibn Abū Muhammad al-Salāmi... keduanya (‘Abd al-Rahmān dan Ibn Rāfi‘) berkata, telah memberikan kabar kepada kami seorang ahli *qirā’at* al-Qur’an, Abū ‘Ali al-Hasan ibn ‘Abd al-Karīm ibn ‘Abd al-Salām al-Gamāri al-Misri, dengan dia (al-Gamāri) membaca sedang kami mendengarkan. Dia (al-Gamāri) berkata, telah mengkabarkan kepada kami tentang jalur tersebut (*al-Syāthibiyah*), seorang imam yang ‘alim lagi zuhud, Syaikh Abū ‘Abd Allāh Muhammad ibn ‘Umar ibn Yūsuf al-Qurthubi, dengan dia membaca sedang saya mendengarkan. Dia (al-Qurthubi) berkata, telah mengkabarkan kepada kami penyusun jalur tersebut (*al-Syāthibiyah*), dengan dia membaca dan melantunkan. Guru kita Syaikh Ibn Rāfi‘ menambahkan dengan perkataannya, telah mengkabarkan pula kepada kami tentang jalur tersebut (*al-Syāthibiyah*), seorang imam yang menjadi mufti orang-orang Islam, Syaikh Abū al-Fidā Ismā‘īl ibn ‘Utmān ibn al-Mu‘allim al-Hanafi, dengan dia membaca sedang saya mendengarkan. Dia (Abu al-Fidā) berkata, telah mengkabarkan kepada kami, seorang imam yang sangat ‘alim, Syaikh Abū al-Hasan ‘Ali ibn Muhammad ibn ‘Abd al-Samad al-Sakhāwi, dengan membaca dan melantunkan. Dia (al-Sakhāwi) berkata, telah mengkabarkan kepada kami penyusunnya (jalur *al-Syāthibiyah*) dengan cara yang sama (membaca dan melantunkan).

Dan Saya (Ibn al-Jazari) telah membaca al-Qur’an dengan semua materi yang terkandung dalam jalur tersebut (*al-Syāthibi*) kepada sekumpulan guru-guru di antaranya seorang imam yang ‘alim dan bertaqwa, Syaikh Abū Muhammad ‘Abd al-Rahmān ibn Ahmad ibn ‘Ali ibn al-Bagdādi al-Misri al-Syāfi‘i, seorang guru besar *qirā’at* di wilayah Mesir, setelah saya membaca jalur tersebut kepadanya. Dia (‘Abd al-Rahmān) berkata, saya membacanya (jalur *al-Syāthibiyah*) dan membaca al-Qur’an dengan jalur



tersebut kepada Syaikh Abū ‘Abd Allāh Muhammad ibn Ahmad ibn Abd al-Khāliq al-Misri al-Syāfi‘i yang terkenal dengan (sebutan) Sā’ig, seorang guru besar al-Qur’an di Mesir. Dia (Sā’ig) berkata saya (Sā’ig) membacanya (jalur *al-Syāthibiyah*) dan membaca al-Qur’an dengan jalur tersebut kepada Syaikh Abū al-Ḥasan ‘Ali ibn Syujā‘ ibn Sālim ibn ‘Ali ibn Mūsā al-‘Abbasi al-Misri al-Syāfi‘i, menantu al-Syāthibi, (‘Ali ibn Syujā‘ adalah seorang guru besar al-Qur’an di Mesir. Dia (‘Ali ibn Syujā‘) berkata saya (‘Ali ibn Syujā‘) membacanya (jalur *al-Syāthibiyah*) dan membaca al-Qur’an dengan jalur tersebut di hadapan penyusunnya, Imam Abu al-Qāsim al-Syāthibi al-Syāfi‘i, seorang maha guru al-Qur’an di Mesir... kecuali bahwasanya menantu al-Syāthibi hanya sempat membaca al-Qur’an sampai surat *al-Ahqāf* dengan riwayat Abū al-Hārith dari *qirā’at* al-Kisā‘i, setelah sebanyak 19 kali menyelesaikan bacaan al-Qur’an *rāwi* per-*rāwi*. Kemudian ia membaca al-Qur’an di hadapan al-Syāthibi dengan menggabungkan antar *rāwi*. Ketika sampai pada surat *al-Ahqāf*, al-Syāthibi meninggal... ”.<sup>36</sup>

Jika disimak dari pengakuan Ibn al-Jazari di atas, jalur *al-Syāthibiyah via* Ibn Rāfi‘, al-Hasan ibn ‘Abd al-Karīm al-Ghamāri kemudian Muhammad ibn ‘Umar ibn Yūsuf al-Qurtubi, dilakukan dengan cara guru membacakan naskah karya al-Syāthibi, kemudian murid mendengarkan bacaan guru. Sedangkan jalur *al-Syāthibiyah via* ‘Abd al-Rahmān al-Bagdādi, al-Sā’ig, kemudian ‘Ali ibn Syujā‘ (al-Kamāl al-Dharīr), dilakukan dengan murid membaca al-Qur’an secara penuh dengan jalur *al-Syāthibiyah* kepada guru. Pernyataan ini berarti pengambilan jalur yang lebih sah dalam pembacaan al-Qur’an lewat jalur *al-Syāthibiyah* adalah *via* ‘Abd al-Rahmān al-Bagdādi. Masih terdapat satu jalur lagi

---

<sup>36</sup> Al-Jazari, *al-Nasyr...*, 61-63.

yang dicatat Ibn al-Jazari dengan cara membaca al-Qur'an secara penuh dengan jalur *al-Syāthibiyah*. Jalur tersebut *via* Abū al-‘Abbās Ahmad ibn al-Husain ibn Sulaimān al-Kufri, Abū ‘Abd Allāh Muhammad ibn Ya‘qūb ibn Badrān al-Jarā‘idi, kemudian ‘Ali ibn Syujā‘.

Berdasar keterangan di atas, ditemukan kekurang-tepatan dalam mengambil mata rantai antara dokumen-dokumen *sanad* tokoh-tokoh di atas yang mengambil jalur ini. Dokumen Ahmad Badawi dan versi pertama dokumen Muhammad Arwani, menyebut nama Ibn Rāfi‘, ‘Ali ibn Syujā‘, kemudian al-Syāthibi. Selain kurang tepat dalam pengambilan jalur, yakni *via* Ibn Rāfi‘, dokumen ini berbeda dengan pernyataan Ibn al-Jazari bahwa antara Ibnu Rāfi‘ dan ‘Ali ibn Syujā‘ terpaut satu generasi sehingga tidak mungkin belajar secara langsung. Sedangkan dokumen milik Muhammad, Betengan, dan versi kedua dokumen Muhammad Arwani, sudah sesuai dengan catatan Ibn al-Jazari baik secara urutan mata rantai maupun metode pengambilan jalur (membaca al-Qur'an secara penuh).

Kedua jalur, yakni *al-Taisīr* dan *al-Syāthibiyah*, akan bertemu pada nama ‘Ali ibn Hudzail, kemudian melewati Sulaimān ibn Najāh untuk menuju kepada penyusun jalur *al-Taisīr*, Abū ‘Amr ‘Utmān ibn Sa‘īd al-Dāni. Masih terdapat dua jalur lagi yang dilewati Ibn al-Jazari untuk menuju kepada al-Dāni tanpa melalui ‘Ali ibn Hudzail dan Sulaimān ibn Najāh, namun karena tidak dikutip oleh dokumen-dokumen *sanad* di atas, maka jalur

tersebut tidak dimasukkan.

Sebagaimana Ibn al-Jazari, nama al-Dāni menjadi perlintasan utama transmisi al-Qur'an di dunia Islam. Nama lengkapnya adalah Abū 'Amr 'Utsmān ibn Sa'īd ibn 'Utsmān ibn Sa'īd ibn 'Umar al-Dāni al-Umawi al-Qurthubi, atau yang lebih dikenal pada masanya dengan sebutan Ibn al-Sairafi al-Māliki. Dilahirkan pada sekitar tahun 371 H. dan mengenyam pendidikan pada usia lima tahun. Pada usia 21 tahun, dia sudah berkelana ke dunia Timur, dan singgah di kota Qairuwan selama empat bulan. Kemudian dia tinggal di Mesir selama satu tahun, sebelum pergi Haji pada tahun 398 H. Dia menetap di tanah Haram selama satu tahun, kemudian pulang ke tanah Andalusia pada tahun 399 H. Dalam pengembaraannya ke dunia Timur ini, dia banyak sekali belajar ilmu *qirā'at* di antaranya kepada Abū al-Qāsim Khalaf ibn Ibrāhīm al-Khāqān al-Misri al-Khāqāni (w. 402 H), Abū al-Qāsim 'Abd al-'Azīz ibn Ja'far ibn Khawasati al-Fārisi al-Bagdādi (w. 412 H), Abu al-Fath Fāris ibn Ahmad ibn Mūsā al-Hamsā (w. 401 H), Abū al-Hasan Thāhir ibn 'Abd al-Mun'im ibn Galbūn al-Halabi (w. 400 H), Abū al-Faraj Muhammad ibn Yūsuf ibn Muhammad al-Umawi al-Andalusi al-Qurthubi (w. 427 H), dan masih banyak lagi yang lain. Reputasi perjalanannya intelektualnya, membuat banyak orang berguru padanya. Pada tahun 417 H., dia memutuskan untuk menetap di kota Daniah (Denia) hingga wafat

pada hari Senin pertengahan Syawwal tahun 444 H.<sup>37</sup>

Dalam *magnum opus*-nya, Kitab *al-Taisir fī al-Qirā'at al-Sab'i*, tidak lupa al-Dāni menyertakan mata rantai *sanad* darinya hingga imam-imam *qirā'at* sampai kepada Rasulullah. Berikut akan dinukilkan satu mata rantai saja yang menjadi perlintasan dokumen-dokumen *sanad* tokoh-tokoh al-Qur'an di Jawa Tengah, yakni *qirā'at* imam 'Āsim yang diriwayatkan oleh Hafs *via* jalur 'Ubaid ibn al-Sabāh :

... وأما رواية حفص فحد ثنا بها أبو الحسن طاهر بن غلبون المقرئ . قال حدثنا أبو الحسن علي بن محمد بن صالح الهاشمي الضرير المقرئ بالبصرة . قال حد ثنا أبو العباس أحمد بن سهل الأشناني . قال قرأت على أبي محمد عبيد بن الصباح . وقال قرأت على حفص . وقال قرأت على عاصم ...

ورجال عاصم , أبو عبد الرحمن عبد الله بن حبيب السلمى وأبو مریم زر بن حبیش . وأخذ أبو عبد الرحمن عن عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب وأبي بن كعب وزيد بن ثابت وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهم , عن النبي صلى الله عليه وسلم . وأخذ زر عن عثمان وابن مسعود رضي الله عنهما , عن النبي صلى الله عليه وسلم .

“... adapun riwayat Hafs maka telah mengatakan kepada kami tentang riwayat tersebut, Abū al-Hasan Thāhir ibn Galbūn al-Muqri’. Dia (Ibn Galbūn) berkata, telah mengatakan kepada kami, Abū al-Hasan ‘Ali ibn Muhammad ibn Sālih al-Hāsyimi al-Dharīr, seorang ahli *qirā'at* di Basrah. Dia (al-Hāsyimi) berkata, telah mengatakan kepada kami, Abū al-‘Abbās Ahmad ibn Sahl al-Usynāni. Dia (al-Usynāni) berkata, saya membaca kepada Abū Muhāmmad ‘Ubaid ibn al-Sabāh. Dia (‘Ubaid) berkata, saya membaca kepada Hafs. Dia (Hafs) berkata, saya membaca kepada

---

<sup>37</sup> Ottorizl, Muqaddimah *al-Taisir fī al-Qirā'at al-Sab'i*, (Bairut: Dar al-Kutub al-‘Arabi, 1985), Cet. III, h. ه .

‘Āsim...’<sup>38</sup>

“Sedangkan mata rantai ‘Āsim, (yaitu) Abū ‘Abd al-Rahmān ‘Abd Allāh ibn Hubaib al-Sulami dan Abū Maryam Zir ibn Hubaisy. Abū ‘Abd al-Rahmān telah mengambil (bacaan al-Qur’an) dari ‘Utmān ibn ‘Affān, ‘Ali ibn Abi Thālib, Ubay ibn Ka’b, Zaid ibn Tsābit, dan ‘Abd Allāh ibn Mas‘ūd, semoga Allāh memberikan ridha kepada mereka. (mereka mengambil bacaan al-Qur’an) dari Nabi SAW. Adapun Zir telah mengambil (bacaan al-Qur’an) dari ‘Utmān dan Ibn Mas‘ūd, semoga Allāh memberikan ridha kepada keduanya. (mereka mengambil bacaan al-Qur’an) dari Nabi SAW.”<sup>39</sup>

Semua dokumen *sanad* di atas memuat jalur ini secara lengkap kecuali dua dokumen milik Muhammad Arwani. Dua dokumen miliknya dan dokumen yang diturunkan darinya (kecuali milik puteranya, Ulin Nuha Arwani) melewati satu nama yakni Abū al-Hasan ‘Ali ibn Muhammad ibn Sālih al-Hāsyimi al-Dharīr. Petikan dokumen tersebut tertulis :

وأما حفص فمن طريق عبيد بن الصباغ . وهو قرأ من طريق الهاشمي عن الأشناني . قال الداني قرأت بها علي أبي الحسن طاهر , قال قرأت بها علي العباس أحمد الأشناني , قال قرأت بها علي ابن الصباغ , قال قرأت بها علي حفص , قال قرأت بها علي عاصم , قال قرأت بها علي عبد الرحمن السلمى وعلى ذر بن حبس وقرأ السلمى على عثمان بن عفان , وهو قرأ على أبي بن كعب وزيد بن ثابت وعلي بن أبي طالب , وقرأ هؤلاء على رسول الله صلى الله عليه وسلم .

“Adapun (riwayat) Hafs, maka dari *tharīq* ‘Ubaid ibn al-Sabāg. Sedangkan *tharīq* tersebut membacanya melalui jalur al-Hāsyimi dari al-Usynāni. Al-Dāni berkata, saya membaca (al-Qur’an)

<sup>38</sup> Abu ‘Amr ‘Utsman ibn Sa’id al-Dani, *al-Taisir fī al-Qirā’at al-Sab’i*, Bairut: Dar al-Kutub al-‘Arabi, 1985, Cet. III, h. 14-15.

<sup>39</sup> Al-Dani, *al-Taisir...*, h. 9.

dengan riwayat tersebut kepada Abū al-Hasan Thāhir, dia (Abū al-Hasan) berkata, saya membaca (al-Qur'an) dengan riwayat tersebut kepada al-'Abbās Ahmad al-Usynāni, dia (al-Usynāni) berkata, saya membaca (al-Qur'an) dengan riwayat tersebut kepada Ibn al-Sabāg, dia (Ibn al-Sabāg) berkata, saya membaca (al-Qur'an) kepada Hafs, dia (Hafs) berkata, saya membaca al-Qur'an dengan *qirā'at* tersebut kepada 'Āsim, dia ('Āsim) berkata, saya membaca al-Qur'an dengan cara tersebut kepada 'Abd al-Rahmān al-Sulami dan kepada Dzir ibn Habs. Al-Sulami membaca kepada 'Utmān ibn 'Affān, dia ('Utmān) membaca kepada Ubay ibn Ka'b, Zaid ibn Tsabit, 'Ali ibn Abī Thālib, dan mereka semua membaca kepada Rasulullah SAW."

Dari petikan dokumen di atas, terdapat kurang-tepatan maupun kurang-lengkapan dalam menulis nama-nama mata rantai dari al-Dāni hingga Nabi, jika dibandingkan dengan catatan dari al-Dāni sendiri. Seperti nama al-Sabah (الصباح) tertulis al-Sabag (الصباغ), Abū al-'Abbās tertulis al-'Abbās, Zir ibn Hubaisy (زر بن حبيش) tertulis Dzir ibn Habas (ذرين حبس). Selain hilangnya nama al-Hāsyimi, meski sudah disebut sebelumnya, bahwa dokumen tersebut memuat *qirā'at* 'Āsim yang diriwayatkan Hafs dari jalur 'Ubaid ibn al-Sabah *via thariq* al-Hāsyimi dari al-Usynāni, namun ketika diurutkan mata rantainya, nama al-Hāsyimi hilang. Kasus hilangnya mata rantai dalam dokumen tersebut juga terlihat dari nama Zir ibn Hubaisy yang mata rantai ke atasnya tidak disebutkan.

Selain kekurangan-kekurangan tersebut, urutan mata rantai dari ‘Abd al-Rahmān al-Sulami hingga Nabi melewati dua urutan nama, yakni ‘Utmān ibn ‘Affān, beberapa Sahabat, kemudian Nabi. Dalam catatan al-Dāni, ‘Utmān ibn ‘Affān langsung membaca kepada Rasulullah. Kasus yang sama juga ditemukan dalam dokumen-dokumen *sanad* selain dari Muhammad Arwani. Dokumen milik Muhammad, Betengan, hanya menarik jalur dari Ibn ‘Abd al-Rahmān ‘Abd Allāh ibn Hubaib al-Sulami yang membaca kepada ‘Utmān dan ‘Ali. Dokumen yang diakui milik Ahmad Badawi juga menarik jalur yang sama seperti milik Muhammad, Betengan, hanya saja nama ‘Ali tidak tertulis. Sedangkan dokumen milik Abdullah Salam adalah dokumen yang paling sesuai dengan catatan al-Dāni tentang urutan mata rantainya seperti di atas.

Perbedaan-perbedaan tersebut mungkin disebabkan kekurang-jelian penulis dokumen *Sanad* sebelumnya dalam menukil catatan al-Dāni yang ditulis oleh guru-guru mereka sehingga terjadi kesalahan dalam penulisan nama ataupun adanya mata rantai yang hilang. Ataupun hilangnya mata rantai dari dua jalur, semisal hanya menyebut jalur al-Sulami saja dengan menghilangkan jalur Zir ibn Hubaisy, disebabkan karena penulisnya ingin meringkas dokumen *sanad*-nya agar tidak terkesan *njlimet* dan sesuai dengan bentuk penulisan mata rantai sebelumnya, yakni satu jalur. Bentuk penulisan satu jalur ini diaplikasikan dalam dokumen milik Muhammad Betengan,

Ahmad Badawi, turunan dari dokumen Muhammad Arwani, dan sedikit variasi dalam dokumen Abdullah Salam. Hanya dokumen pertama dan ketiga Muhammad Arwani yang memberikan peta lebih luas tentang transmisi al-Qur'an pada masa-masa sebelumnya meski terdapat kekurangan seperti yang telah dijelaskan di atas.

## **B. Materi Tahfiz al-Qur'an di Jawa Tengah Pada Awal Abad XX**

Materi yang ditransmisikan oleh mata rantai *sanad* di atas hingga tokoh-tokoh yang disebut dalam Bab III, tentunya adalah bacaan al-Qur'an. Meski objeknya sama yakni bacaan al-Qur'an, namun dalam berbagai riwayat mencatat bahwa bacaan al-Qur'an yang diajarkan beragam antar Sahabat sebagai generasi pertama pewaris bacaan al-Qur'an dari Nabi. Dalam sebuah riwayat dikisahkan ketika 'Umar ibn Khattāb dan Hisyām ibn Hakīm berselisih bacaan tentang sepotong ayat dalam surat *al-Furqān* walaupun sama-sama pernah belajar langsung dari Nabi. 'Umar bertanya kepada Hisyām siapa yang telah mengajarkannya. Hisyām menjawab bahwa yang mengajarkannya adalah Nabi Muhammad SAW..<sup>40</sup> Kejadian serupa juga dialami oleh Ubay ibn Ka'b.<sup>41</sup> Dari dua riwayat tersebut menunjukkan meskipun Nabi mengajarkan bacaan al-Qur'an yang beragam kepada para Sahabat, namun tidak ada seorang Sahabat-pun yang berani mengada-ada bacaan al-Qur'an, semua bacaan sekecil apapun merupakan ajaran Nabi.

---

<sup>40</sup> Al-Bukhari, *Sahih...*, h. 100.

<sup>41</sup> Muslim, *Sahih...*, h. 202.



Dalam perkembangannya, keragaman bacaan al-Qur'an diseleksi berdasarkan kriteria bagus tidaknya mata rantai yang meriwayatkan bacaan tersebut hingga Nabi, kesesuaian bacaan dengan teori kebahasaan yang lazim digunakan, dan tidak menyalahi naskah al-Qur'an yang dihimpun oleh Khalifah 'Utsmān ibn 'Affān. Berdasarkan kriteria tersebut, perlahan tapi pasti, terpilihlah tujuh macam ragam bacaan yang mewakili berbagai wilayah pusat pengajaran Islam. Secara sistematis tujuh ragam bacaan ini diriwayatkan oleh masing-masing dua periwayat, dan tiap-tiap periwayat memiliki dua jalur sendiri.

Sekalipun sistem bacaan tersebut disepakati sebagai bacaan-bacaan otentik al-Qur'an, dalam kenyataannya, hanya dua dari empat belas versi (riwayat) bacaan tersebut yang dicetak dan digunakan dewasa ini di dunia Islam. Versi pertama, riwayat Warsy 'an Nāfi', digunakan sejumlah kecil kaum muslimin di daerah barat dan barat laut Afrika, serta di Yaman. Sementara versi kedua, riwayat Hafs 'an 'Āsim, digunakan mayoritas kaum muslimin di hampir seluruh dunia Islam, termasuk Indonesia.

Meski riwayat Hafs 'an 'Āsim yang digunakan di Indonesia termasuk di Jawa Tengah, namun dari paparan dalam Bab III, ditemukan berbagai keragaman yang membedakan antara bacaan satu tokoh dengan tokoh lainnya. Semisal bacaan *isymām* dalam surat *Yūsuf* yang tidak dipraktekkan oleh Abdullah Salam. Atau cara membaca *saktah* pada awal surat *al-Kahfi* menurut Ahmad Badāwi yang berbeda dari *saktah* yang dipraktikkan oleh tokoh-tokoh lainnya.

Sebagaimana telah dijelaskan pada analisis sebelumnya, seluruh mata rantai *sanad* tokoh-tokoh tradisi tahfiz al-Qur'an di Jawa Tengah secara umum akan bertemu pada nama Ibn al-Jazari. Dia telah menulis berbagai panduan pembacaan al-Qur'an bagi murid-murid yang menarik jalur pembacaan al-Qur'an darinya. Karya-karyanya tersebut antara lain *al-Tamhīd fī 'Ilm Tajwīd* dan *al-Nasyr fī al-Qirā'āt al-'Asyr*. Meski judul terakhir merupakan panduan bagi pelajar *qirā'at 'asyr*, namun karya tersebut merupakan sintesis dari perjalanan intelektualnya dalam ilmu *qirā'at* al-Qur'an, sehingga layak dijadikan panduan dasar untuk menganalisis bacaan-bacaan al-Qur'an kemudian, yang mengklaim menarik jalur darinya.

Secara umum untuk pengucapan huruf, tidak dijumpai perbedaan antara tokoh satu dengan lainnya. Namun pengucapan Ahmad Badawi yang diriwayatkan oleh puteranya, Munawwiruddin, terdapat beberapa perbedaan. Huruf-huruf tersebut adalah غ , ض , ص , yang diucapkan secara ringan.<sup>42</sup> Juga pengucapan Abdullah Salam yang diriwayatkan oleh putranya, Zakki Fuad, terhadap huruf ض , diucapkan juga secara ringan, berbeda dengan pengucapan huruf yang sama dari Muhammad Arwani menurut riwayat Zakki Fuad,<sup>43</sup> yang diucapkan secara berat.

Pengucapan huruf yang benar menurut ilmu tata cara membaca

---

<sup>42</sup> Dokumen wawancara dengan KH. Munawwiruddin, pada hari Sabtu, 21 Juli 2007.

<sup>43</sup> Setelah selesai menghafal al-Qur'an di hadapan ayahnya, Zakki Fuad *tabarrukan* kepada Muhammad Arwani. Wawancara dengan Zakki Fuad, pada hari Selasa, 8 Januari 2008.

al-Qur'an (*Tajwid*), bergantung dari dua kriteria utama yakni *makhraj al-harf* dan *sifat al-harf*.<sup>44</sup> Tempat keluar huruf ض membenteng dari pangkal bagian samping dari lidah yang dikatupkan dengan gigi bagian kiri menurut pendapat yang lebih banyak. Ibn al-Jazari menggambarkan :

المخرخ الثامن - للضاد - من أول حافة اللسان وما يليه من الأضراس من الجانب الأيسر عند الأكثر ...

“Tempat keluar yang kedelapan adalah milik (huruf) ض, (yang terbenteng) dari pangkal samping lidah dan dua puluh gigi (الأضراس)<sup>45</sup> yang bertemu dengannya ketika terkutup, pada bagian (samping) kiri menurut pendapat yang lebih banyak ...  
“<sup>46</sup>

Sedangkan huruf tersebut ketika diucapkan harus terdengar sifat-sifat yang penting diantaranya sebagai berikut : tidak menekan tempat keluar huruf dengan kuat,<sup>47</sup> bertemunya permukaan lidah bagian atas dengan langit-langit mulut bagian atas namun tidak

---

<sup>44</sup> *Makhraj al-harf* atau *Makharij al-huruf* adalah bagian-bagian mulut tempat keluarnya huruf, maksudnya adalah pengetahuan tentang bagian-bagian mulut yang menjadi titik fokus dalam melafalkan huruf-huruf *hijāiyyah*. Sedangkan *sifat al-harf* atau *sifatal-huruf* adalah tata cara mengeluarkan bunyi huruf dari bagian-bagian mulut tersebut.

<sup>45</sup> الأضراس adalah dua puluh gigi yang terbagi menjadi tiga bagian : pertama gigi taring (ضواحك) yang berjumlah empat, kedua gigi graham (طواحن) yang berjumlah dua belas, dan gigi seri (نواجد) yang berjumlah empat. Lihat: Mahmud Khalil al-Husari, *Ahkām Qirā'at al-Qur'ān al-Karīm*, (Makkah: al-Maktabah al-Makkiyyah, 1996), Cet. II, h. 59-60.

<sup>46</sup> Al-Jazari, *al-Nasyr...*, h. 200.

<sup>47</sup> Sifat tersebut dinamakan الرخاوة .

ditekan secara kuat,<sup>48</sup> memanjangkan suara huruf sekiranya udara mengalir dari ujung lidah sampai pangkalnya.<sup>49</sup>

Dari perbandingan di atas, dapat digambarkan bahwa pengucapan huruf ض tidak diucapkan secara berat, namun tetap harus menjaga sifat-sifatnya, yang membedakan dengan huruf lainnya. Jika kehilangan sifat الإستطالة, maka akan terdengar bunyi huruf ظ. Jika *makhraj*nya tidak sampai ke pangkal lidah maka akan terdengar bunyi huruf ط. Kemungkinan pengucapan huruf ض yang terdengar berat untuk diucapkan menurut Muhammad Arwani versi Zakki Fuad, guna melatih agar terbiasa menjaga *makhraj* dan *şifat* huruf tersebut, mengingat lidah orang Jawa tidak terbiasa mengucapkannya.<sup>50</sup> Sebenarnya kesulitan dalam pengucapan huruf tersebut tidak hanya dialami oleh orang Jawa, orang Arab sendiri cukup kesulitan untuk mengucapkannya. Ibn al-Jazari mengatakan bahwa tidak ada huruf selain huruf ini yang sukar diucapkan lidah.<sup>51</sup>

Berikutnya adalah huruf ص yang diucapkan secara ringan menurut pengucapan Ahmad Badawi versi Munawwiruddin, dan terdengar berat menurut versi Muhammad Arwani. Huruf tersebut keluar dari antara ujung lidah sedikit di atas gigi depan bagian bawah. Ibn al-Jazari menggambarkan :

---

<sup>48</sup> Sifat tersebut dinamakan الإطباق .

<sup>49</sup> Sifat tersebut dinamakan الإستطالة .

<sup>50</sup> Dalam Alphabet Jawa (Ho-No-Co-Ro-Ko...) tidak ditemukan bunyi konsonan yang menyerupai bunyi huruf ض .

<sup>51</sup> Al-Jazari, *al-Nasyr...*, h. 130-131.

المخرج الثالث عشر - لحروف الصغیر وهي الصاد, والسين والزای - من بین طرف اللسان فویق الثنایا السفلی .

“*Makhrāj* yang ketiga belas milik huruf-huruf *saḡīr* yakni ص, س, ز (keluar) dari antara ujung lidah sedikit di atas gigi (depan) bagian bawah”.<sup>52</sup>

Sifat-sifat yang terpenting dari huruf ini adalah : bertemunya permukaan lidah bagian atas dengan langit-langit mulut bagian atas, terangkatnya lidah ke langit-langit mulut bagian atas ketika mengucapkan huruf,<sup>53</sup> terdapat suara tambahan yang keluar di antara kedua bibir yang mendampingi pengucapan hurufnya.<sup>54</sup> Ketiganya merupakan sifat-sifat yang kuat, sehingga pengucapannya pun terdengar berat.

Kemudian huruf غ, yang diucapkan ringan menurut Ahmad Badawi versi Munawwiruddin dan terdengar berat menurut Muhammad Arwani. Huruf tersebut keluar dari ujung tenggorokan. Ibn al-Jazari menggambarkan:

المخرج الرابع - أدنی الحلق إلى الفم - وهو للغین والحاء ,

“*Makhrāj* yang keempat adalah tenggorokan yang terdekat dari mulut (ujung tenggorokan), *makhrāj* tersebut bagi huruf غ dan

---

<sup>52</sup> Al-Jazari, *al-Nasyr...*, h. 200-201.

<sup>53</sup> Sifat ini dinamakan الإستعلاء .

<sup>54</sup> Sifat ini dinamakan الصغیر .

”خ<sup>55</sup>.

Adapun sifat yang terpenting dari huruf ini adalah tidak menghembuskan udara ketika mengucapkan,<sup>56</sup> berbeda dengan huruf خ yang keluar dari *makhraj* yang sama, diucapkan dengan menghembuskan nafas dari mulut sehingga terdengar keras. Sehingga pengucapan huruf غ , harus terdengar lebih ringan dari pada huruf خ .

Selain pengucapan huruf-huruf di atas, terdapat pula perbedaan di antara tokoh mengenai pengucapan dua huruf yang bertemu, apakah dibaca *izhār*, *idgām*, atau *isymām*. Pengucapan istilah terakhir ini tidak dipraktikkan Abdullah Salam versi Mufid pada ayat 11 dari surat *Yūsuf* (مالك لا تأمنا)<sup>57</sup> sementara tokoh-tokoh yang lain mempraktikkannya. Bahkan, Muhammad Arwani menambahkan satu cara pengucapan lagi terhadap ayat tersebut, yakni *ikhtilās*,<sup>58</sup> dan *idgām* yang tidak sempurna.<sup>59</sup>

Ibn al-Jazari berpendapat :

(مالك لا تأمنا) في يوسف أجمعوا على إدغامه واختلفوا في اللفظ به . فقرأ أبو

<sup>55</sup> Al-Jazari, *al-Nasyr...*, h. 199.

<sup>56</sup> Sifat ini dinamakan الجهر .

<sup>57</sup> *لا تأمنا* asalnya adalah *لا تأمنا* . huruf ن pertama berharakat *dhammah*, dan ن kedua berharakat *fath*□*ah*.

<sup>58</sup> الإختلاس adalah pengucapan yang cepat (sepertiga harakat) terhadap huruf, seakan-akan harakat huruf tersebut tidak terdengar. (al-Khusari, 1996: 127) Istilah ini memiliki nama lain yakni الروم .

<sup>59</sup> Muhammad Arwani Amin, *Faidh al-Barakāt fī al-Sab' al-Qirā'āt*, (Kudus: Mubarakah Tayyibah, 1998), Jilid II, h. 33.

جعفر بإدغامه إدغاماً محضاً من غير إشارة بل يلفظ بالنون مفتوحة مشددة . وقرأ  
 الباقيون بالإشارة واختلفوا فيها , فبعضهم يجعلها روما فتكون حينئذ إخفاءً ولا  
 يتم معها الإدغام الصحيح كما قدمنا في إدغام أبي عمرو . وبعضهم يجعلها إثمماً  
 فيشير إلى ضم النون بعد الإدغام فيصح معه حينئذ الإدغام كما تقدم .

“(مالك لاتأمننا)” dalam surat *Yūsuf*, (para ahli *qirā’at*) telah bersepakat tentang ke-*idgāman*-nya namun mereka berbeda tentang cara mengucapkan (*idgām*)nya. Abū Ja’far meng*idgām*kannya secara penuh dengan tanpa catatan, akan tetapi dia mengucapkannya seperti huruf ن berharakat *fathah* yang bertasydīd. Sedangkan yang lainnya membaca (*idgām*) dengan catatan, namun mereka berbeda mengenai catatan (yang menyertai pengucapan *idgām* tersebut). Sebagian dari mereka mempraktekkan (catatan) tersebut sebagai (pengucapan) raum, oleh karenanya (harakat *dhammah* ن pertama) disamakan dengan tidak menyertakan *idgām* yang sempurna sebagaimana yang telah kami paparkan sebelumnya dalam (tata cara) *idgām* Abu ‘Amr. Sebagian yang lain membacanya (ن pertama) *isymām* dengan memberikan tanda (gerakan bibir) *dhammah* setelah (membaca) *idgām* “. <sup>60</sup>

Dari pendapat Ibn al-Jazari di atas menunjukkan bahwa bacaan Arwani mempraktikkan dua tata cara bacaan ayat 11 dari surat *Yūsuf* tersebut, sedangkan lainnya hanya satu cara saja. Sedangkan bacaan Abdullah Salam versi Mufid menggunakan tata cara membaca Abū Ja’far. Namun yang menjadi permasalahan, dokumen *sanad* Abdullah Salam sama sekali tidak menyebut nama Abū Ja’far sebagai salah satu

<sup>60</sup> Al-Jazari, *al-Nasyr...*, h. 303-304.

mata rantainya. Dokumen tersebut menarik jalur periwayatan al-Qur'an dari Hafis, sedang Hafis sendiri membaca ayat tersebut dengan dua tata cara yang telah disebutkan di atas (*isyām* dan *raum*).

Masih tentang pertemuan dua huruf, pengucapan Ahmad Badawi versi salah seorang muridnya, Abu Bakar Shofwan, terhadap pertemuan dua huruf yang sama sifatnya namun berdekatan *makhrajnya*, khususnya huruf *د* bertemu dengan huruf *ج*, dibacanya dengan *idgām*, sedangkan tokoh-tokoh lainnya membacanya *izhār*. Semisal ayat 128 dari surat *al-Taubah*: ... لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ... pendapat al-Dāni, pemersatu seluruh mata rantai *sanad* tokoh-tokoh al-Qur'an di dunia termasuk Jawa Tengah, setelah Ibn al-Jazari adalah:

واختلفوا في الدال من (قد) عند ثمانية أحرف , عند الجيم والسين والشين والصاد والزاي والدال والطاء والضاد , نحو قوله عز وجل ( لقد جاءكم ) ... فكان ابن كثير وقالون وعاصم يظهرون الدال عند ذلك كله , ... وأدغم الباقون الدال في الثمانية .

“(Para ahli *qirā'at*) berbeda pendapat dalam (permasalahan huruf) *د* dari kata *قد* (yang bertemu dengan) delapan huruf, yaitu : لقد جاء *ك*, seperti firman Allāh *ك*, *ض*, *ظ*, *د*, *ز*, *ص*, *ش*, *س*, *ج*, : ... maka Ibn Katsīr, Qālūn, dan ‘Āsim membaca *izhār* huruf *د* tersebut ketika bertemu dengan (delapan huruf) tersebut semuanya, ... dan para ahli *qirā'at* lainnya meng*idgām*kan huruf *د* tersebut (ketika bertemu) delapan huruf (di atas)”<sup>61</sup>.

---

<sup>61</sup> Al-Dani, *al-Taisir...*, h. 42.



Dari pernyataan tersebut, terlihat bahwa pengucapan Ahmad Badawi versi Abu Bakar Safwan mengenai huruf tersebut tidak sesuai dengan *qirā'at* 'Āsim. Padahal dalam urutan mata rantai *sanad*-nya, Ahmad Badawi mengambil bacaan al-Qur'an dari jalur *qirā'at* 'Āsim.

Masih dalam bacaan Ahmad Badawi versi Abu Bakar Safwan, terdapat perbedaan bacaan *saktah* pada ayat pertama dan kedua surat *al-Kahfī* (... ولم يجعل له عوجا ﴿١٥﴾ قيما...). Bacaannya terdengar sedikit ada bunyi samar (*ikhfā'*) pada kalimat عوجا . Sedangkan tokoh-tokoh lainnya membacanya dengan *fathah* yang jelas disertai panjang satu *alif* sebagai pengganti *tanwīn*. Al-Dāni berkomentar :

قرأ حفص ( عوجا ) بسكت على الألف سكتة لطيفة من غير قطع ولا تنوين  
ثم يقول (قيما)

“Hafs membaca (عوجا) *saktah* pada huruf *alif* dengan *saktah* yang ringan, tanpa memotong (القطع)<sup>62</sup> bacaan dan juga tidak (dibaca) *tanwīn* kemudian meneruskan bacaan (قيما)”.<sup>63</sup>

Terhadap pengucapan huruf نْ atau *tanwīn*, maupun مْ yang bertemu dengan huruf ب (di dalam ilmu *Tajwīd* pertemuan ini melahirkan hukum *al-Qalb* atau lazim disebut *Iqlāb*, dan *Ikhfā'* *Syafawi*), terdapat perbedaan antara teori Ibn al-Jazari dan pengucapan yang dipraktikkan oleh tokoh-tokoh tersebut di atas. Dalam teori Ibn al-Jazari tentang pengucapan keduanya disebutkan, mengganti نْ atau

---

<sup>62</sup> القطع adalah memutuskan bacaan dan meninggalkannya untuk keperluan lain dalam waktu yang tidak tertentu.

<sup>63</sup> Al-Dani, *al-Taisir...*, h. 142.

*tanwīn* dengan مٌ yang tersamarkan dengan disertai bunyi nasal/ sengau (غنة). Selanjutnya, Ibn al-Jazari berkomentar :

وأما الحكم الثالث هو القلب فعند حرف واحد وهي الباء , فإن النون الساكنة والتنوين يقلبان عندها ميمًا خالصة من غير إدغام وذلك نحو (أُنْبِئُهُمْ) ولا بد من إظهار الغنة مع ذلك فيصير في الحقيقة إخفاء الميم المقلوبة عند الباء . فلا فرق حينئذ بين ( أن بورك ) و ( يعتصم بالله ) إلا أنه لم يختلف في إخفاء الميم المقلوبة عند الباء , ولا في إظهار الغنة في ذلك ...

“Adapun hukum ketiga adalah *al-Qalb*, (hukum tersebut) berlaku pada satu huruf yakni ب . ketika itu, نٌ atau *tanwīn* diganti dengan مٌ murni dengan tanpa sura *idgām* seperti contoh (أُنْبِئُهُمْ) juga harus disertai jelasnya bunyi nasal (الغنة) ketika mengucapkannya (م). Maka suara yang pasti (terdengar adalah) menyamakan suara مٌ ketika di*qalb*-kan kepada huruf ب . Maka saat itu tidak ada perbedaan antara ( أن بورك ) dan ( يعتصم بالله ), kecuali bahwasanya tidak berbeda dalam menyamakan bunyi مٌ sebagai pengganti ke dalam huruf ب , dan tidak juga menampakkan bunyi nasal (الغنة) dalam (praktek) tersebut”.<sup>64</sup>

Secara praktis teori ini digambarkan dengan mengucapkan bunyi مٌ sebagai pengganti bunyi نٌ atau *tanwīn* disertai bunyi nasal (الغنة), dengan memberikan tekanan yang tidak kuat saat kedua bibir terkatup.<sup>65</sup>

<sup>64</sup> Al-Jazari, *al-Nasyr...*, h. 26.

<sup>65</sup> أن يلفظ بالميم المقلوبة مع غنة ظاهرة وبتقليل انطباق الشفتين جدا

Namun dalam praktek yang diajarkan oleh tokoh-tokoh tersebut, bunyi huruf نٌ atau *tanwīn* diganti dengan bunyi مٌ secara penuh tanpa disamarkan dengan bunyi nasal. Ini berarti memberi tekanan secara kuat kepada kedua bibir sehingga terkunci rapat, karena sifat dari huruf مٌ adalah الجهر yang artinya menekan *makhraj* secara kuat agar udara tidak mengalir bebas. Praktik semacam ini menyalahi teori Ibn al-Jazari di atas.

Selain *al-Qalb*, praktek hukum *Ikhfā'* juga mengalami sedikit perubahan dari teori yang digariskan oleh Ibn al-Jazari. Dia menteorikan :

واعلم أن الإخفاء عند أئمتنا هو حال بين الإظهار والإدغام . قال الداني وذلك أن النون والتنون لم يقربا من هذه الحروف كقربهما من حروف الإدغام فيجب إدغامها فيهن من أجل القرب ولم يبعدا منهن كبعد هما من حروف الإظهار فيجب إظهارهما عند هن من أجل البعد فلما عدم القرب الموجب للإدغام والبعد الموجب للإظهار أخفيا عند هن فصارا لامدغمين ولا مظهرين إلا أن إخفاءهما على قدر قربهما منهن وبعد هما عنهن . فما قربا منه كانا عنده أخفى مما بعدا عنده .

“Ketahuilah bahwasanya *Ikhfā'* menurut guru-guru kami adalah keadaan antara *Izhār* dan *Idgām*. Al-Dani berkata keadaan tersebut (disebabkan) karena نٌ dan *tanwīn*, keduanya tidak dekat (secara *makhraj*) dengan huruf-huruf berikut (ك, ق, ف, ) , sebagaimana keduanya dekat (secara *makhraj*) dengan huruf-huruf *Idgām* (ن, و, ل, م, ) yang mewajibkan keduanya di-*idgām*-kan ke dalam huruf-huruf *Idgām*, karena berdekatan (secara *makhraj*). Juga keduanya tidak jauh dari huruf-huruf (*Ikhfā'*) tersebut

sebagaimana jauhnya keduanya dari huruf-huruf *Izhār* yang mewajibkan keduanya di-*Izhār*-kan ke dalam huruf-huruf *Izhār* (ه, ع, غ, ح, ع, ء, ه), karena berjauhan (secara *makhraj*). Ketika tidak adanya kedekatan (*makhraj*) yang mewajibkan *Idgām* dan kejauhan (*makhraj*) yang mewajibkan *Izhār*, keduanya di-*Ikhfā*'-kan (disamarkan) ke dalam huruf-huruf (*Ikhfā*') tersebut, maka jadilah keduanya tidak di-*Idgām*-kan maupun di-*Izhār*-kan kecuali penyamaran (*Ikhfā*') keduanya bergantung dekat maupun jauh dari huruf-huruf (*Ikhfā*') tersebut. Jika keduanya dekat dari satu huruf *Ikhfā*', maka dibaca lebih samar dari pada dekatnya keduanya dari satu huruf *Ikhfā*' yang lain".<sup>66</sup>

Teori di atas menunjukkan bahwa *Ikhfā*' tidak diklasifikasikan dalam satu macam saja, namun perbedaan bunyi hukum *Ikhfā*' bergantung kepada dekat atau jauhnya huruf tersebut dari *ن* atau *tanwīn*. Semakin dekat huruf tersebut maka suara semakin disamarkan. Selanjutnya al-Husari memberikan penjelasan terhadap teori Ibn al-Jazari di atas, dengan membagi *Ikhfā*' ke dalam tiga kategori yakni *qurbā*, *bu'dā*, dan *wusthā*. Dia menulis :

ولإخفاء ثلاث مراتب باعتبار قرب مخرج الأحرف من مخرج النون والتنوين ,  
وبعدده عن مخرجهما : قري، بعدى، ووسطى . فالقري عند الطاء والذال والتاء ,  
والبعدى عند القاف والكاف , والوسطى عند بقية أحرف الإخفاء

“*Ikhfā*' memiliki tiga tingkatan berdasarkan dekat maupun jauh *makhraj* huruf-hurufnya dari *makhraj* huruf *ن* dan *tanwīn*. (tiga tingkatan tersebut) yaitu : *qurbā*, *bu'dā*, dan *wusthā*. (huruf-

---

<sup>66</sup> Al-Jazari, *al-Nasyr...*, h. 27.

huruf) *qurbā* adalah ط, د, ت, sedangkan *bu'dā* adalah ك, ق, adapun huruf-huruf yang lain adalah kategori *wusthā*".<sup>67</sup>

Dalam praktek teori tersebut di Jawa Tengah, semua tokoh tidak mengenal kategorisasi *Ikhfā'* seperti di atas. Praktek *Ikhfā'* mereka cenderung membaca antara *Izhār* dan *Idgām* <sup>ُ</sup> dan *tanwīn* jika bertemu dengan huruf-hurufnya. Lebih jelasnya adalah adanya suara nasal (mendengung) ketika mengucapkan *Ikhfā'*.

Penjelasan yang sama juga diberikan al-Husari terhadap teori *tashīl* yang disebutkan oleh Ibn al-Jazari dalam kalimat <sup>ء أعجمي</sup> ayat 44 surat *Fussilat*. Dia menjelaskan : <sup>سهل حفص الهمزة الثانية بين بين, أى :</sup> "Hafs mentashīlkan ء yang kedua dengan بين بين, yakni (bacaan) antara ء dan ا".<sup>68</sup> Praktek *tashīl* semacam ini dianut oleh Muhammad, Betengan. Namun tokoh-tokoh selainnya menafsirkan *tashīl* dengan suara antara huruf ء dengan huruf ه, karena kedekatan *makhrajnya*.

### C. Tata Cara Pembacaan dalam Tahfiz al-Qur'an di Jawa Tengah Pada Awal Abad XX

Dalam membaca al-Qur'an, Ibn al-Jazari memberikan tiga kategori yakni *al-Tahqīq*, *al-Hadr*, dan *al-Tadwīr*. *Al-Tahqīq* adalah pembacaan al-Qur'an dengan sangat menampakkan hukum-hukum

<sup>67</sup> Al-Husari, *Ahkam...*, h. 188.

<sup>68</sup> Al-Husari, *Ahkam...*, h. 326.

bacaan secara sempurna tanpa ditambah maupun dikurangi.<sup>69</sup> Kategori ini digunakan untuk melatih lisan, memperkuat pengucapan huruf, dan melatih konsistensi dalam hukum-hukum bacaan. Metode *al-Tahqīq* dipraktekkan oleh sebagian imam-imam *qirā'at* termasuk Hafs.

Kebalikan dari *al-Tahqīq* adalah *al-Hadr*, yakni membaca dengan cepat. Kategori ini dimaksudkan untuk memperbanyak pahala dan keutamaan dalam membaca al-Qur'an. Metode *al-Hadr* dipraktikkan oleh sebagian kecil imam-imam *qirā'at* termasuk Hafs *via* al-Kaluli.<sup>70</sup>

Sedangkan *al-Tadwīr* adalah pembacaan al-Qur'an dengan intonasi antara *al-Tahqīq* dan *al-Hadr*. Kategori pembacaan inilah yang banyak dipraktikkan oleh para ahli *qirā'at*. Kategori ini dinamakan juga dengan *al-Tartīl*, yakni pembacaan al-Qur'an dengan menampakkan hukum-hukum bacaan secara sempurna sehingga mudah dipahami bagi pembacanya maupun yang mendengarkan. Dengan menggunakan kategori inilah al-Qur'an diturunkan sebagaimana firman Allāh SWT.

أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا<sup>71</sup>.

Ketiga kategori pembacaan al-Qur'an di atas baik *al-Tahqīq*, *al-Hadr*, maupun *al-Tadwīr*, dipraktikkan oleh Ibn al-Jazari dan dia memiliki otoritas untuk mempraktikkan itu. Begitu pula dengan

---

<sup>69</sup> التحقيق معناه المبالغة في الإتيان بالشيء على حقه من غير زيادة فيه ولا نقصان منه

<sup>70</sup> Al-Jazari, *al-Nasyr...*, h. 208.

<sup>71</sup> Surat al-Muzzammil ayat 4. Lihat: al-Jazari, *al-Nasyr...*, h. 205-210.

tokoh-tokoh al-Qur'an di Jawa Tengah, mempraktikkan hal serupa. Biasanya pada tahap permulaan, seorang santri mempraktikkan kategori pembacaan *al-Tahqīq*. Praktik ini berguna untuk memantapkan bacaan santri sebelum dia mulai menghafal al-Qur'an. Ahmad Badawi versi Baduhun menggunakan metode *Baghdādiyyah* dalam tahap permulaan guna melatih dan memberikan pemahaman kepada santri terhadap huruf dan hukum-hukum bacaan. Muhammad, Betengan, menggunakan metode *bi al-nazr*, maksudnya terus menerus membaca al-Qur'an dengan melihat mushaf agar santri lebih mengenal kitab yang akan dia hafalkan, begitu pula dengan Muhammad Arwani. Sedangkan Abdullah Salam, secara kontinu mengulang hafalan surat *al-Fātihah* dan *qauliyyah*<sup>72</sup> salat, hingga dianggap sudah bagus baru dilanjutkan dengan metode *bi al-nazr*.

Ketika santri mulai mengajukan hafalan al-Qur'an, terdapat perbedaan kategori yang dipraktikkan oleh tokoh-tokoh tersebut. Semua tokoh kecuali Abdullah Salam, menyuruh santrinya untuk mempraktikkan *al-Tadwīr* atau *al-Tartīl*, namun dia mengizinkan santrinya untuk mengajukan hafalan dengan mempraktikkan kategori *al-Hadr*. Praktek ini menjadi salah satu ciri khas dari transmisi Abdullah Salam. Meski terdapat perbedaan, namun mereka semua sepakat menerapkan kategori *al-Hadr* dalam tradisi *simā'an*.<sup>73</sup>

---

<sup>72</sup> *Qauliyyah* shalat maksudnya adalah kalimat-kalimat yang diucapkan dalam shalat, baik berupa do'a maupun lainnya.

<sup>73</sup> *Simā'an* maksudnya membaca al-Qur'an secara penuh 30 juz dengan waktu yang terbatas, biasanya satu hari. Tradisi ini biasa dipraktekkan untuk menguji hafalan santri sebelum dia dinyatakan lulus dalam menghafal al-Qur'an, ataupun oleh masyarakat yang mempunyai hajat tertentu.

Ibn al-Jazari sendiri tidak secara tegas melarang kategori *al-Hadr* ataupun membolehkannya. Dia hanya memaparkan landasan hukum bagi yang mempraktikkan *al-Hadr*, namun baginya lebih memilih bacaan *al-Tadwīr* atau *al-Tartīl*. Dia mengatakan :

وقد اختلف في الأفضل هل الترتيل وقلة القراءة أو السرعة مع كثرة القراءة ؟ . فذهب بعضهم إلى أن كثرة القراءة أفضل , واحتجوا بحديث ابن مسعود قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من قرأ حرفاً من كتاب الله فله حسنة , والحسنة بعشر أمثالها . الحديث رواه الترمذى وصححه . ورواه غيره : بكل حرف عشر حسنات , ولأن عثمان رضي الله عنه قرأه في ركعة . وذكروا آثاراً عن كثير من السلف في كثرة القراءة . والصحيح بل الصواب ما عليه معظم السلف والخالف وهو أن الترتيل و التدبر من قلة القراءة أفضل من السرعة مع كثرتها لأن المقصود من القرآن فهمه والتفقه فيه والعمل به , وتلاوته وحفظه وسيلة إلى معانيه .

“Telah terdapat perbedaan tentang yang paling utama, apakah *al-Tartīl* dengan bacaan yang sedikit ataukah cepat dengan bacaan yang banyak?. Sebagian dari mereka (ahli *qirā’at*) berpendapat bahwa bacaan yang banyak adalah yang paling utama. Mereka berpijak dengan hadis dari Ibn Mas‘ūd, telah bersabda Rasulullah SAW.: barangsiapa membaca satu huruf dari Kitab Allāh, maka baginya-lah satu kebaikan. Sedang satu kebaikan akan dilipatkan sepuluh kebaikan yang sama. Hadis diriwayatkan dan (telah diteliti) kesahihannya oleh al-Tirmīdzi. Dalam riwayat yang lain : setiap satu huruf terdapat sepuluh kebaikan, (bacaan cepat lebih utama) karena ‘Utmān ra. membacanya dalam satu rakaat. Mereka juga menyebutkan banyak perilaku yang dipraktekkan oleh orang-orang terdahulu mengenai bacaan yang banyak. Namun yang sah juga benar adalah apa yang telah dipilih oleh banyak orang-orang mulia terdahulu maupun sekarang, yang berpendapat bahwa *al-Tartīl* dan meresapi (bacaan al-Qur’an) dengan bacaan yang sedikit lebih utama daripada (membaca) cepat dengan bacaan yang



banyak, karena maksud dari (dibacanya) al-Qur'an adalah untuk dipahami, didalami, dan diamalkan. Sedangkan membaca dan menghafalkannya hanya sebuah lantaran untuk (mengambil) maknanya".<sup>74</sup>

Tokoh-tokoh transmisi al-Qur'an di Jawa Tengah menggunakan *waqf 'alā al-ma'na* dalam pembacaan al-Qur'an dengan sedikit variasi di antara mereka. Maksudnya adalah mereka akan berhenti pada satu kalimat tertentu jika memang maknanya sudah dipandang cukup bisa dipahami, tidak bergantung pada tanda *waqf* ayat yang tertulis dalam *mushaf*. Namun dalam praktik, terkadang mereka *waqf* pada kalimat yang dipandang belum memberikan pemahaman makna. Sebagai contoh yang jamak dipraktikkan adalah surat *al-'Asr* 1-3:

وَالْعَصْرِ ﴿١﴾ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ ﴿٢﴾ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ  
وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ ۖ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ ۖ ﴿٣﴾

“Demi masa (1). Sesungguhnya manusia itu benar-benar dalam kerugian (2). Kecuali orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh dan nasehat menasehati supaya mentaati kebenaran dan nasehat menasehati supaya menetapi kesabaran (3)”.<sup>75</sup>

Semua tokoh dalam membaca surat tersebut, *waqf* pada lafaz pertama ayat ketiga yakni *إِلَّا* yang memiliki arti “kecuali”. Jika cara membaca mereka diartikan ke dalam bahasa Indonesia akan menjadi :  
“Demi masa (1). Sesungguhnya manusia itu benar-benar dalam

<sup>74</sup> Al-Jazari, *al-Nasyr...*, h. 208-209.

<sup>75</sup> Yayasan Penterjemah, *al-Qur'an...*, h. 1120.

kerugian (2). Kecuali”. *Waqf* semacam ini menyalahi kriteria *waqf* ‘*alā al-ma‘na*. Lebih ekstrim lagi bacaan Muhammad Arwani versi Abdullah Umar yang mempraktikkan *waqf* seperti pada surat *al-‘Asr* di atas dalam seluruh bacaan al-Qur’an kecuali di tiga tempat yakni ayat 73 surat *al-Anfāl*, ayat 39 dan 40 surat *al-Taubah*, karena memang *lafaz* لا di ketiga tempat tersebut bukan merupakan *adat istitsnā*.<sup>76</sup>

Dalam permasalahan *waqf* ini, Ibn al-Jazari berpendapat bahwa *waqf* semacam ini diperbolehkan lantaran terdapat sebab keterpaksaan karena habisnya nafas atau sebab yang lain seperti untuk pembelajaran. Kecuali membaca dengan *waqf* seperti di atas secara sengaja untuk merubah makna, maka praktik *waqf* tersebut jelas terlarang. Pendapatnya tertulis sebagai berikut :

قول الأئمة لا يجوز الوقف على المضاف دون المضاف إليه ... إلى آخر ما ذكره وبسطوه ... فإنه حيث اضطر القارئ إلى الوقف على شيء من ذلك باعتبار قطع نفس أو نحوه من تعليم أو اختبار جازله الوقف بلا خلاف عند أحد منهم “Pendapat beberapa imam *qirā’at*, tidak diperkenankan *waqf* pada *mudhāf* tanpa (disambung dengan) *mudhāf ilaih*... hingga (kriteria) terakhir yang mereka sebut dan paparkan... sesungguhnya ketika seorang pembaca terpaksa *waqf* pada sesuatu tersebut (kriteria di atas) karena terputusnya nafas atau sebab yang lain seperti pembelajaran atau pengajaran, maka *waqf* semacam itu diperbolehkan oleh semua imam *qirā’at* tanpa ada perbedaan di antara mereka”.<sup>77</sup>

Tampaknya pembenaran bagi praktik *waqf* لا para tokoh di atas

---

<sup>76</sup> Abdullah Umar, *Risalat al-Qurra’ wa al-Huffaz*, (Semarang: Karya Thoha Putera, t. th.), h. 34.

<sup>77</sup> Al-Jazari, *al-Nasyr*..., h. 230-231.

adalah dari segi pembelajaran atau pengajaran (الإختبارى). Alasan pembenaran ini akan tampak lebih kuat ketika menyimak penuturan Abu Bakr Shafwan yang meriwayatkan bacaan *waqf* dari Ahmad Badawi, bahwa *waqf* pada lafaz pertama tiap-tiap ayat dalam juz 30 adalah pengajaran dari Muhammad Munawwir. Contoh penerapan *waqf* seperti ini pada al-Qur'an adalah sebagai berikut dalam tiga ayat pertama surat *al-Zalzalah*:

إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا ۖ وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا ۖ وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا ۚ

Pada pembacaan ayat pertama, dia mewajibkan untuk *waqf* pada kalimat , وأخرجت , meski kalimat tersebut belum sempurna maknanya tanpa disambung dengan kalimat sesudahnya yakni الأرض . Begitu pula pada ayat kedua, setelah mengulangi bacaan dari kalimat الأرض , وأخرجت الأرض , santri yang mengajukan hafalan surat tersebut harus berhenti pada kalimat وقال , begitu seterusnya. Jika ada santri yang melanggar *waqf* ini maka santri tersebut harus siap menerima pukulan rotan.

Masih dalam pembahasan *waqf*, Muhammad Arwani versi Abdullah Umar memberikan rambu-rambu bahwa tidak tepat *waqf* pada tujuh belas tempat di dalam al-Qur'an meski berada pada akhir ayat. Di antaranya adalah ayat 8 dan 9 dari surat *Yūṣuf*:

... إن أبانا لفي ضلال مبين ﴿١٠٠﴾ اقتلوا يوسف... ..

“... sesungguhnya ayah kita adalah dalam kekeliruan yang nyata (8) Bunuhlah Yusuf... “.

Ayat 22 dari surat *Ibrāhim* :

... وما أنتم بمصرخي . إني كفرت ...

“... dan kamupun tidak dapat sekali-kali menolongku. Sesungguhnya aku tidak dapat membenarkan... “.

Tampaknya *waqf* ini didasarkan atas persambungan antar percakapan, sehingga tidak tepat dipisah antara perkataan satu dengan perkataan berikutnya agar tidak terjadi kesalahan dalam mengambil kesimpulan makna bacaan ( محل القول dan قول ). *Waqf* pada dua tempat di atas tidak dipraktikkan oleh tokoh-tokoh lainnya sehingga menjadi ciri khas bacaan Muhammad Arwani versi Abdullah Umar.

*Waqf* Muhammad Arwani versi Abdullah Umar ini tampaknya disokong oleh Ibn al-Jazari meski terlihat bertentangan dengan hadis yang menyatakan bahwa Nabi membaca al-Qur’an, berhenti ayat per-ayat. Hadis tersebut berbunyi:

أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا قرأ قطع قراءته أية أية يقول (بسم الله الرحمن الرحيم) ثم يقف ثم يقول (الحمد لله رب العالمين) ثم يقف ثم يقول (الرحمن الرحيم . مالك يوم الدين) . رواه أبو داود.

“Bahwasanya Nabi SAW, ketika dia membaca (al-Qur’an), dia memutus bacaannya ayat per-ayat. Dia membaca (بسم الله الرحمن الرحيم) kemudian dia *waqf*. Selanjutnya dia membaca (الحمد لله

(الرحمن الرحيم . مالك . dia *waqf*. Kemudian dia membaca رب العالمين) (يوم الدين). Hadis diriwayatkan oleh Abu Dawud.<sup>78</sup>

Terhadap hadis di atas, Ibn al-Jazari memberikan komentar jika memang *waqf* ayat tersebut tidak merusak makna. Jika *waqf* ayat merusak makna maka tidak tepat berpegangan pada *waqf* tersebut karena termasuk kriteria *waqf* yang jelek (القبيح). Secara lengkap, komentar Ibn al-Jazari adalah sebagai berikut :

وقالوا واتباع هدى رسول الله صلى الله عليه وسلم وسنته أولى وإن لم يتم الكلام كان الوقف عليه اضطراريا وهو المصطلح عليه (بالقبيح) لا يجوز تعمد الوقف عليه إلا لضرورة من انقطاع نفس ونحوه لعدم الفائدة أو لفساد المعنى .

“dan mereka (sebagian ahli *qirā’at*) berkata : ‘Mengikuti petunjuk Rasulullah SAW dan sunahnya adalah lebih baik’. Namun jika kalimat belum sempurna maka *waqf* padanya (ayat) adalah (bersifat) darurat/ terpaksa. *Waqf* tersebut diistilahkan dengan *waqf* yang jelek (القبيح). Tidak boleh berpatokan pada *waqf* tersebut kecuali karena (sebab) darurat seperti habisnya nafas atau selainnya, karena (*waqf* tersebut) tidak membawa faidah atau (*waqf* tersebut) merusak makna”.<sup>79</sup>

Terhadap ayat-ayat *sajdah*, Muhammad Arwani mengganti sujud *tilāwah* dengan bacaan tasbih sebanyak tiga kali. Meski Ibn al-Jazari tidak mengaturnya, namun bacaan tasbih sebagai pengganti sujud *tilāwah* diatur dalam beberapa literatur ilmu fiqh. Nawawi al-

---

<sup>78</sup> Suaiman ibn al-Ats’asy Abu Daud, *Sunan Abi Daud*, (Riyadh: Maktabah al-Bawariq, t.th.), h. 433.

<sup>79</sup> Al-Jazari, *al-Nasyr...*, h. 226.

Bantani dalam karyanya, *Nihāyat al-Zain*, sebagai *syarah* terhadap karya Zain al-Dīn al-Malibari, *Qurrat al-‘Ain*, mengatakan :

فإن لم يتمكن من فعلها لشغل قال أربع مرات : سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم .

“Maka jika tidak mungkin untuk melakukannya (sujud *tilāwah*) karena kesibukan, membaca empat kali (tasbih): سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم<sup>80</sup>”

Berbeda dengan pendapat Nawawi al-Bantani di atas, mungkin pengulangan tasbih sebanyak tiga kali didasarkan atas hitungan ganjil. Terkadang tasbih hanya dibaca satu kali.

Doa-doa yang dibaca ketika sampai pada ayat-ayat tertentu, banyak dipraktikkan oleh para tokoh di antaranya; Muhammad Betengan versi Mu’in, Abdullah Salam versi Mufid, terlebih lagi Muhammad Arwani versi Abdullah Umar. Hanya saja doa-doa yang diajarkan Muhammad Betengan khusus dalam ayat-ayat pada juz ‘*Amma*. Meski Ibn al-Jazari tidak menyebutnya, namun praktek yang mereka lakukan bukannya tidak memiliki dasar. Sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Abu Dāwud dan al-Tirmīdzi mengajarkan :

من قرأ (والتين والزيتون) فانتهى إلى آخرها فليقل (بلى وأنا على ذلك من الشاهدين). ومن قرأ (لا أقسم بيوم القيامة) فانتهى إلى آخرها (أليس ذلك بقادر على أن يحيي الموتى) فليقل (بلى). ومن قرأ ( والمرسلات) فبلغ (فبأي حديث بعده يؤمنون) فليقل (أمننا بالله).

---

<sup>80</sup> Nawawi al-Bantani, *Nihaya al-Zain Syarh Qurraati ‘ain*, (Bandung: al-Ma’arif, t.th.), h. 88.

“Barang siapa yang membaca (surat *al-Tīn*) (والتين والزيتون) dan selesai hingga akhir maka hendaknya mengucapkan ذ بلى وأنا على ذ (لك من الشاهدين). Dan barang siapa yang membaca (surat *al-Qiyāmah*) (لا أقسم بيوم القيامة) hingga sampai pada akhir (surat)nya (أليس ذلك بقادرعلى أن يحيي الموتى) maka hendaknya mengucapkan (بلى). Dan barang siapa membaca (surat *al-Mursalāt*) (والمرسلات) hingga sampai (فبأي حديث بعده يؤمنون) maka hendaknya membaca (أما بالله)<sup>81</sup>”

Dalam hadis lainnya diriwayatkan :

... وفي فبأي ألاء ربكما تكذبان يقول ولا شيء من نعمك ربنا نكذب فلك الحمد . وفي فمن يأتيكم بماء معين يقول الله رب العالمين وفي ختم والضحي وما بعد ها التكبير.

“... dan dalam (surat *al-Rahmān*) pada ayat ربكما تكذبان , hendaknya membaca الحمد فلك الحمد . Dan dalam (akhir surat *al-Mulk*) , فمن يأتيكم بماء معين , hendaknya membaca الله رب العالمين . Dan pada akhir surat *al-Dhuha* dan surat-surat setelahnya membaca takbir”<sup>82</sup>

Hadis kedua merupakan dasar bagi pembacaan takbir pada akhir surat *al-Dhuha* dan akhir surat-surat setelahnya hingga akhir al-Qur’an yakni surat *al-Nās*. Meski pembacaan takbir tidak diriwayatkan oleh Hafs, namun praktek tersebut merupakan sunnah

<sup>81</sup> Abu Daud, *Sunan...*, h. 141.

<sup>82</sup> Muhammad Makki Nasri, *Nihāyat al-Qaul al-Mufīd*, (Mesir: Mustafa Bab al-Halabi, 1349 H), h. 240.

Nabi berdasar hadis kedua di atas.

Merupakan kesunahan pula ketika sampai pada surat *al-Nās*, kemudian disambung dengan surat *al-Fātihah* dan lima ayat pertama surat *al-Baqarah*. Praktik semacam ini dinamakan *al-Hāl al-Murtahāl*. Ibn al-Jazari menukil sebuah hadis dari Ibn ‘Abbas:

أن رجلا قال للنبي صلى الله عليه وسلم يا رسول الله أي الأعمال أفضل ؟ , قال عليك بالحال المرتحل . قالوا يا رسول الله وما الحال المرتحل ؟ , قال صاحب القرآن يضرب في أوله حتى يبلغ آخره ويضرب في آخره حتى يبلغ أوله كلما حل ارتحل .  
 “Seseorang berkata kepada Nabi SAW.: Wahai utusan Allāh perbuatan apakah yang paling mulia ?. dia (Nabi) menjawab: lakukanlah *al-Hāl al-Murtahāl*. Para Sahabat berkata : Wahai utusan Allāh apakah *al-Hāl al-Murtahāl* itu ?, dia (Nabi) menjawab: seorang pembaca al-Qur’an bergerak (membaca) dari awal hingga sampai pada akhirnya, dan bergerak (membaca) dari akhir hingga mencapai awalnya, setiap berlalu (selesai bacaan al-Qur’an) dia berpindah (kepada bacaan awalnya)”.<sup>83</sup>

Sebagian tokoh-tokoh al-Qur’an di Jawa Tengah ada yang mempraktikkan tradisi ini terutama tokoh-tokoh yang mulai mengajarkan al-Qur’an kepada santrinya secara urut. Namun bagi yang mengajarkan al-Qur’an dengan urutan terbalik, biasanya tradisi ini tidak dilakukan, atau dilakukan ketika acara *haflah*, bukan saat santri selesai mengajukan hafalan al-Qur’an di hadapannya.

---

<sup>83</sup> Al-Jazari, *al-Nasyr...*, h. 445-446.



Terhadap praktek penyusunan tradisi yang didasarkan atas hadis seperti di atas, Ibn al-Jazari berkomentar:

بل نقول كما أئمتنا فارس بن أحمد وغيره : من فعله فحسن ومن لم يفعله فلا حرج عليه . .

“Kami berkomentar sebagaimana (komentar) imam-imam (*qira’at*) kami, (diantaranya) Fāris ibn Ahmad dan lainnya: Barangsiapa mempraktekkannya maka bagus, dan barangsiapa yang tidak mempraktekkannya maka tidak ada dosa baginya”.<sup>84</sup>

Dalam tradisi pembacaan al-Qur’an di Jawa Tengah, ketika santri selesai mengajukan hafalan al-Qur’an atau dalam *haflah* khataman al-Qur’an, ditemukan pengulangan surat *al-Ikhlās* sebanyak tiga kali ketika mengkhatamkan al-Qur’an. Terhadap tradisi ini, Ibn al-Jazari berkomentar :

وأما يعتمده بعض القراء من تكرار قراءة (قل هو الله أحد) عند الختم ثلاث مرات فهو شيء لم نقرأ به ولا أعلم أحدا نص عليه من أصحابنا القراء ولا الفقهاء سوى أبي الفخر حامد بن علي بن حسنويه القزويني في كتابه حلية القراء فإنه قال فيه ما نصه : والقراء كلهم قرؤا سورة الإخلاص مرة واحدة غير المرواني عن الأعشى فإنه أخذ بإعادتها ثلاث دفعات والمأثور دفعه واحدة .

“Adapun sebagaimana yang dipegang oleh sebagian ahli *qirā’at* tentang pengulangan bacaan (قل هو الله أحد) ketika menyelesaikan (bacaan al-Qur’an) sebanyak tiga kali, maka praktek tersebut adalah sesuatu yang tidak kami lakukan dan saya tidak mengetahui seorangpun dari ahli *qirā’at* dan tidak juga ahli fiqh yang menuliskannya, kecuali Abū al-Fakhri

---

<sup>84</sup> Al-Jazari, *al-Nasyr...*, h. 449.

Hamid ibn ‘Ali ibn Husnawaih al-Qazwini dalam karyanya *Hilyat al-Qurrā’*, dia menulis di dalamnya bahwa semua ahli *qirā’at* membaca surat *al-Ikhlās* sebanyak satu kali, selain al-Harawāni dari al-A‘syā, dia mengulang surat tersebut sebanyak tiga kali. Adapun yang diriwayatkan hanya sebanyak satu kali”.<sup>85</sup>

Secara tegas dia mengatakan: والصواب ما عليه السلف لثلا يعتقد أن . ذلك سنة . “Yang benar adalah apa yang dipraktikkan oleh orang-orang terdahulu (membaca satu kali) supaya tidak muncul keyakinan bahwa praktik tersebut (membaca tiga kali) merupakan sebuah kesunahan”.<sup>86</sup>

Dokumen *sanad* yang merupakan bukti tertulis adanya proses tradisi tahfiz al-Qur’an, menunjukkan bahwa tradisi tahfiz al-Qur’an di Jawa Tengah pada awal abad XX hanya melewati satu mata rantai periwayatan bacaan Hafis ‘an ‘Āsim, dari lima puluh dua saluran periwayatan bacaan tersebut. Mata rantai yang dilewati baik oleh Ahmad Badawi, Muhammad Betengan, Muhammad Arwani, maupun Abdullah Salam, adalah al-Dāni melalui jalur Abū al-Hasan Thāhir *via* al-Usynāni dari *tharīq* ‘Ubaid ibn al-Sabāh. Meski hanya satu jalur periwayatan, terdapat perbedaan materi pembacaan yang mereka ajarkan dengan materi baik *Tajwīd* maupun *Murā’at al-Ruwāt* yang telah direkam oleh mata rantai jalur tersebut. Begitu pula dengan metode pembacaan (*kaifiyyat al-tilāwah*) yang telah dikombinasikan dengan ilmu Fiqh maupun Hadis.

---

<sup>85</sup> Al-Jazari, *al-Nasyr...*, h. 451.

<sup>86</sup> Al-Jazari, *al-Nasyr...*, h. 451.

## BAB V

### PENUTUP

#### A. Simpulan

Berdasarkan hasil analisis dan pembahasan tentang tradisi *tahfiz* al-Qur'an di Jawa Tengah pada awal abad XX, maka dapat disimpulkan sebagai berikut :

1. *Sanad* tahfiz al-Qur'an di Jawa Tengah pada awal abad XX berasal dari empat tokoh yakni; Ahmad Badawi (w. 1977 M.), Kaliwungu; Muhammad (1955 M.), Betengan; Muhammad Arwani, Kudus (1994 M.); dan Abdullah Salam (2001 M.), Kajen. Keempat tokoh ini memiliki hubungan baik langsung maupun tidak langsung dengan maha guru al-Qur'an di Jawa, Muhammad Munawwir (1942 M.), Krpyak, Yogyakarta. Meski mereka memiliki hubungan dengannya namun secara *de jure*, tidak menyebut namanya. Ahmad Badawi menarik jalur dari salah seorang *'alim* di masjid al-Haram, Makkah, dan bertemu dengan Muhammad Munawwir pada nama Hasan al-'Awadili; Muhammad menarik jalur dari kedua pamannya, Abdul Rozaq dan Dimiyati, Termas, bertemu dengan Muhammad Munawwir pada nama 'Ali al-Rumaili; Arwani menarik jalur dari Abū Su'ūd, Surakarta, bertemu dengan Muhammad Munawwir pada nama Yusuf Hajar; dan Abdullah Salam menarik jalur dari Muhammad Sa'id, Sampang, dan bertemu dengan Muhammad Munawwir pada nama 'Ali al-Yasiri dan atau Zakariyya al-Anshari. Hanya dokumen *sanad*

*qira'at sab'i* milik Arwani yang menyebut nama Munawwir sebagai mata rantai transmisi al-Qur'an di atasnya. Dokumen *sanad* yang dimiliki oleh Ahmad Badawi dan Muhammad hanya menyebut satu nama mata rantai dalam setiap generasinya, dan sedikit variasi dalam dokumen yang dimiliki oleh Abdullah Salam. Sedangkan dokumen milik Arwani terlihat sangat informatif mengenai nama-nama mata rantai transmisi al-Qur'an dalam setiap periode. Begitu informatifnya dokumen Arwani, justru membuat dokumen-dokumen yang merupakan turunan dari dokumen tersebut menjadi rancu dalam penyusunan mata rantai.

2. Perbedaan tajwid dalam materi bacaan al-Qur'an yang diajarkan kepada generasi kemudian dari masing-masing tokoh memiliki ciri khas beragam. Ahmad Badawi membaca *idgām* huruf <sup>س</sup> ketika bertemu dengan huruf ج , juga bacaan *saktah* surat *al-Kahfi* yang sedikit terdengar bunyi nasal. Muhammad, Betengan, membaca *tashīl* surat *Fussilat* dengan bunyi antara *hamzah* dan *alif*. Arwani membaca *isymām* surat *Yusuf* dengan dua cara pembacaan, *isymām* dan *ikhtilās*. Sedangkan Abdullah Salam justru tidak mempraktikkan bacaan *isymām* maupun *ikhtilās*, dia membaca dengan *idgām kabīr*. Ciri-ciri khas tersebut ada kalanya berbeda *thoriq*, ada kalanya cocok dengan bacaan riwayat Hafs yang direkam oleh sumber mata rantai periwayatan mereka yakni Ibn al-Jazari.
3. Dalam tata cara pembacaan dalam *tahfiz* al-Qur'an, Abdullah

Salam cenderung menggunakan metode *al-Hadr* yakni membaca cepat. Sementara Arwani cenderung *al-Tahqīq*. Dan dua lainnya *al-Tadwīr*. Semua tata cara pembacaan al-Qur'an tersebut dipraktikkan oleh Ibn al-Jazari. Terhadap permasalahan *waqf*, mereka semua bersepakat untuk memilih *waqf al-ikhtibāry*. Artinya adalah berhenti pada kalimat yang belum sempurna maknanya namun dimaksudkan untuk memberikan pengajaran kepada anak didik mereka. Arwani menambahkan pengajaran *waqf ḥasan* agar makna dari pesan al-Qur'an terlihat sempurna walau harus 'menabrak' *waqf* ayat. Meski Ibn al-Jazary tidak mengatur bacaan *sajdah*, Arwani mengganti sujud *tilāwah* dengan bacaan tasbih yang berjumlah ganjil. Sedangkan literatur fikih yang ada membacanya sebanyak empat kali. 'Penyusupan' riwayat lain ke dalam bacaan al-Qur'an tokoh-tokoh tersebut terlihat pada pembacaan doa-doa pada ayat-ayat tertentu. Mereka berpegangan pada beberapa hadis yang menyebut praktik demikian. Begitu pula terhadap bacaan takbir di akhir surat *al-Dhuhā* hingga akhir surat *al-Nās* yang tidak diriwayatkan dari Hafs, mereka praktikan.

Tradisi tahfiz al-Qur'an di Jawa Tengah sepanjang awal abad XX menunjukkan terjadinya pergeseran maupun kombinasi dari tradisi pembacaan riwayat Hafs yang direkam oleh mata rantai *sanad* yang dianut oleh tokoh-tokoh transmisinya. Pergeseran dan kombinasi tersebut memunculkan permasalahan besar yang belum bisa tuntas. Tugas generasi penerus *sanad* merekalah untuk

menjawab permasalahan tersebut sehingga otentisitas al-Qur'an yang ditradisikan di Jawa Tengah tetap terjaga.

## **B. Saran-Saran**

Berdasar simpulan-simpulan di atas, penulis perlu sampaikan saran-saran sebagai berikut :

1. Dokumen-dokumen *sanad* yang dimiliki oleh tokoh-tokoh tradisi *tahfiz* al-Qur'an di Jawa Tengah masih tersusun secara sederhana, sehingga memunculkan permasalahan yang cukup sulit dalam meneliti tradisi tahfiz al-Qur'an yang dilakukan oleh mata rantainya. Agar lebih bermanfaat, dokumen-dokumen tersebut dilengkapi dengan informasi waktu maupun metode dalam tradisi *tahfiz* al-Qur'an dari generasi sebelumnya, selain perjalanan intelektual nama-nama yang tersebut di dalamnya.
2. Untuk menjawab permasalahan besar yang muncul seputar materi tradisi *tahfiz* al-Qur'an, diperlukan pembahasan yang lebih mendalam lagi oleh generasi penerus yang memiliki persambungan jalur dari tokoh-tokoh tradisi tahfiz al-Qur'an di Jawa Tengah hingga mata rantai yang merekam riwayat Hafs, dan dari mata rantai tersebut hingga Rasulullah.
3. Sebaiknya proses pembelajaran al-Qur'an dengan mengenalkan riwayat-riwayat selain Hafs maupun sudut pandang keilmuan lain yang berhubungan dengan riwayat Hafs, juga dilakukan oleh para pengajar al-Qur'an. Hanya saja, para penerus tradisi tersebut selayaknya menyebutkan sumber-sumber lain yang dia

kombinasikan dalam tradisinya agar penerusnya kelak dapat membedakan tradisi yang dia lakukan.

### C. Penutup







*Hamdan wa syukran li Allāh ‘alā al-tamām. Salātan wa salāman ‘alā sayyidinā Muhammadin wa ālihi wa sahbihi bi ‘adadi kulli harfīn jarā bihi al-qalam.*

Puji syukur yang tidak mampu terucapkan, penulis panjatkan hanya kepada Allah SWT semata. Kasih sayang-Nya, ridha-Nya, hidayah-Nya, dan segala macam nikmat yang penulis tidak akan pernah mampu untuk menghitungnya telah penulis rasakan baik sadar maupun tidak, selama penulisan disertasi ini sampai akhirnya terselesaikan.

Disertasi ini adalah perwujudan dari angan-angan penulis ketika memulai belajar *qirā’at sab’i*, dan merupakan hasil maksimal yang penulis dapat sajikan untuk saat ini. Guna lebih menyempurnakannya dan meringankan pertanggung jawaban penulis di hadapan Allah SWT, penulis sangat mengharapkan saran dan masukan yang konstruktif dari semua pihak.

Akhirnya penulis memohon maaf atas segala khilaf yang ditemukan. Kesempurnaan hanyalah milik al-Qur’an, *kalāmullāh* yang tidak terdapat keraguan. Penulis hanya berharap bahwa tulisan ini dicatat sebagai bukti darma bakti penulis terhadap para pecinta al-Qur’an.

Perkenankan penulis menutupnya dengan menukil enam bait syair karya guru penulis, *'umdatī wa qudwatī wa malādzī wa murabbu rūhī, fadhīlat al-'allāmah KH. Abdullah Umar ibn Baidhawi, al-magfūr lahu :*

|                      |   |                    |
|----------------------|---|--------------------|
| من الأهال في القرأ ن |  | فيا إلهنا اجعلنا   |
| بما علمتنا القرأ ن   |  | وزدنا علما نفيعا   |
| كما قد عاهد القرأ ن  |  | ووسع ما رزقتنا     |
| وحج منزل القرأ ن     |  | وحصل كل ما يرام    |
| مع القبول بالقرأ ن   |  | أمتنا في حسن الختم |
| وحمدا ما دام القرأ ن |  | وصل ثم سلم         |

وما توفيقي إلا بالله



## DAFTAR PUSTAKA

### SANAD AL-QUR'AN

al-Fadani, Muhammad Yasin *Ittihāf al-Mustafīd bi Gurar al-Asānīd*, Jakarta: Attahiriyyah, 1982.

Arwani, Ulil Albab, *Asānīd al-Qirā'at al-Sab'i KH. Ulil Albab Arwani*.

\_\_\_\_\_, Naskah *Sanad al-Qur'an* KH. Ulin Nuha Arwani.

\_\_\_\_\_, Naskah *Sanad Qirā'at Sab'i KH. Muhammad Arwani*.

Badawi, Muhammad Munawwiruddin, Naskah *Sanad al-Qur'an* KH. Ahmad Badawi.

\_\_\_\_\_, Naskah *Silsilah Keluarga Kanjeng Raden Kaliwungu*.

Hakim, Abdul, Naskah *Sanad al-Qur'an* KH. Muhammad.

Rozaq, Abdul, Naskah *Sanad al-Qur'an* KH. Abdul Hakim.

\_\_\_\_\_, Naskah *Sanad al-Qur'an* KH. Abdullah Umar.

\_\_\_\_\_, Naskah *Sanad Qirā'at Sab'i KH. Abdul Hakim*.

Umar, Abdullah, *Wasiat KH. Muhammad Arwani*.

Wildan, Muhammad Amir, *Silsilat Masyāyikh al-Qur'ān* KH. Muhammad Sya'roni Ahmadi.

Zain, Abdullah, *Irsyād al-Ḥairān ilā Sanad al-Qur'ān*.

## PROFIL PESANTREN

- Abdul Hadi, Mulyadi, et. al., *KH. Aminuddin, The Holy Qur'an Sebuah Jalan Hidup Sederhana*, Benda: PP. Al-Amin, 2005.
- Azhari, Muntaha, *Tradisi Tahfiz, Ilmiah atau Ubudiah?* Dalam Jurnal Pesantren no. I. Vol. VIII. 1991.
- Ghofur, Abdul, *Mengenang Sejarah Sang Pendiri Pondok Pesantren "Miftahul Falah" Sejati*, Kaliwungu: PP. Miftahul Falah, 2004.
- Syakur, Djunaidi A., *PP al-Munawwir, Krapyak, Yogyakarta, Sejarah dan Perkembangannya*, Yogyakarta: el-Muna "Q", 1998.
- Yasin, Taufiqurrahman *Sekilas Sejarah Pondok Pesantren Gedongan Cirebon Jawa Barat*, Cirebon: PP. Gedongan, 2005.
- Zam Zamy, M. Sy., dkk., *La Felicite*, Kaliwungu: PPTQ MH, t. th.

## BUKU CETAK

- 'Abd al-Baqi, Muhammad Fu'ad, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*, Bairut: Dar al-Ma'rifah, 2003, Cet. 2.
- Abi Talib, Al-Makki bin. *Al-Ibanah 'an Ma'ani al-Qira'at*. Kairo: Dar Nahdah Misr, 1960.
- Abu Syahbah, Muhammad ibn Muhammad, *al-Madkhal li Dirāsāt al-Qur'ān al-Karīm*. Bairut: Dar al-Jaili, 1992.
- Ahsin, Mohammad Noor. *Hadratus Syaikh Muqri' Al- Kabir KH. M. Arwani Amin Sa'id: Mengabdikan untuk Al-Qur'an*, Arwaniyyah, edisi 12, 1436 H.
- Akaha, Abduh Zulfidar, *Al-Qur'an dan Qira'at*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1996.
- al-'Akbari, 'Abd Allah ibn al-Husain, *al-Tibyān fī I'rāb al-Qur'ān*, Jilid I, Bairut: Dar al-Fikr, 2001.
- al-'Aridl', Ali Hasan. *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, Terj. Ahmad Arkun. Jakarta: Raja Grapindo Perkasa, 1994.

- al-‘Asqalani, Ahmad ibn ‘Ali ibn Hajar, *al-Ishabah fi Tamyiz al-Shahabah*, Bairut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Cet. I, Jilid I, 1995.
- al-‘Itr, Nur al-Din, *Manhaj al-Naqd fi ‘Ulum al-Hadits* Bairut: Dar al-Fikr, Cet. II, 1979.
- al-‘Umari, Syihab al-Din Ahmad ibn Yahya ibn Fadhl Allah, *Masalik al-Abshar fi Mamalik al-Amshar*, Bairut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Jilid V, t.th.
- al-A’zami, Muhammad Musthafa, *Dirāsat fī al-Hadīts al-Nabawi wa Tārīkh Tadwīnihi*, Jilid I, Bairut: al-Maktab al-Islami, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Dirāsat fī al-Hadīts al-Nabawi wa Tārīkh Tadwīnihi*, Jilid II, Bairut: al-Maktab al-Islami, 1992.
- \_\_\_\_\_, *The History of The Qur’anic Text*, terj. Sohirin Solihin dkk., Jakarta: Gema Insani Press, 2005, Cet. Ke 1.
- al-Ansari, Abu Yahya Zakariyya. *Al-Minah al-Fikriyyah Syarh al-Muqaddimah al-Jazariyyah*. Surabaya: Maktabah al-Hidayah, t.th.
- al-Asqalani, Ibn Hajar, *Fath al-Bāri*, Jilid XIII, Bairut: Dar al-Fikr, t.th.
- al-Baghdadi, Isma’il Pasha, *Hadiyyat al-‘Arifin Asma al-Muallifin wa Atsar al-Mushannifin*, t.tp. Muassasah al-Tarikh al-‘Arabi, Jilid II, t.th.
- al-Banna, Ahmad ibn Muhammad, *Ithāf Fudhalā’ al-Basyar*, Jilid I, Bairut: ‘Alam al-Kutub, 1987, Cet. Ke 1.
- al-Bukhari, Muhammad ibn Isma’il, *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Jilid IV, Bairut: Dar al-Fikr, 1996.
- al-Dani, Abu ‘Amr ‘Utsman ibn Sa’id, *al-Taisir fī al-Qirā’at al-Sab’i*, Bairut: Dar al-Kutub al-‘Arabi, 1985, Cet. Ke 3.
- \_\_\_\_\_. *Al-Ahruf al-Sab’ah li al-Qur’an*. ‘Abd al-Muhaimin Tahhan (ed.). Jiddah: Dar al-Munarah, 1997.

- al-Dawudi, Syams al-Din Muhammad ibn ‘Ali ibn Ahmad, *Thabaqat al-Mufasssirin*, Bairut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Jilid I, t.th.
- al-Dhabba’, ‘Ali Muhammad, *Muqaddimah al-Nasyr fi al-Qira’at al-‘Asyr*, Bairut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Jilid I, t.th.
- al-Dimyati, Syihab al-Din Ahmad bin Muhammad bin ‘Abd al-Gani. *Ittihafu Fudala’i al-Basyar fi al-Qira’a al-Arba’ah ‘Asyar*. Bairut: Dar al-Kutub al- ‘Ilmiyyah, 1998.
- al-Dzahabi, Muhammad Husain, *al-Tafsīr wa al-Mufasssiriūn*, Jilid I, Cairo: Maktabah Wahbah, 2000, Cet. 7.
- \_\_\_\_\_, *al-Mustamlah min Kitab al-Takmilah*, Tunis: Dar al-Gharb al-Islami, Cet I, 2008.
- al-Fadani, ‘Alam al-Din Muhammad Yasin ‘Isa al-Makki, *Asma al-Ghayat*.
- al-Fayyumi, Abu ‘Abd Allah Musthafa ibn Sya’ban al-Fayyumi, *Kasykul ibn Sya’ban, Fawaid wa Syawarid fi Tarajim wa Asanid al-Qurra al-Amajid*, Kairo: Dar Iqra, 2019.
- al-Habsyi, Muhammad. *Al-Qira’at al-Mutawatirah al-Isdar*, Disertasi Fakultas al-Dirasat al-‘Ulya wa al-Bahsu al-‘Ilmi Universitas Al-Qur’an al-Karim wa al-‘Ulum al-Islamiyyah, Ummu Darman, Sudan, 1996.
- al-Hamad, Ganim Qadduri. *Syarh al-Muqaddimah al-Jazariyyah*. Jeddah: Markaz al-Dirasat wa al-Ma‘lumat al-Qur’aniyyah, 2008.
- al-Hindi, Ala al-Din ‘Ali al-Muttaqi bin Husam al-Din. 1985. *Kanz al-‘Ummal fi Sunan al-Aqwal wa al-Af’al*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1985.
- al-Jabarti, ‘Abd al-Rahman ibn Hasan, *‘Ajaib al-Atsar fi al-Tarajim wa al-Akhbar*, Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Jilid I, 1971.
- al-Jazari, Abu al-Khair Muhammad ibn Muhammad ibn al-Jazari al-Dimasyqi, *al-Nasyr fi al-Qira’at al- ‘Asyr*, Bairut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Jilid I, 2002.

- \_\_\_\_\_. *Munjid al-Muqri'in wa Mursyid al-Talibin*. Bairut: Dar al-Kutub al- 'Ilmiyyah, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Tahbir al-Taisir fi al-Qira'at al-'Asyr*. Ahmad Muhammad Muflih al-Qudah (ed.). Jordan: Dar al-Furqan, 2000.
- \_\_\_\_\_, *al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah fī Dhau'i 'Ilm al-Lughat al-Hadīts*, Cairo: Dar al-Qalam, 1966.
- \_\_\_\_\_, *al-Nasyr fi al-Qira'at al-'Asyr* Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Jilid II, 2002.
- \_\_\_\_\_, *Ghayat al-Nihaya fi Thabaqat al-Qurra*, Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Cet. II, Juz I, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Ghayat al-Nihaya fi Thabaqat al-Qurra*, Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Cet. II, Juz II, 2006.
- \_\_\_\_\_, Syams al-Din Abu 'Abd Allah Muhammad ibn Ahmad ibn 'Utsman, *Ma'rifat al-Qurra al-Kibar*, Istambul: Thayyar, Jilid I, 1995.
- al-Kattani, 'Abd al-Hayy ibn 'Abd al-Kabir, *Fahr al-Faharis wa al-Atsbat wa Mu'jam al-Ma'ajim wa al-Masyaikh wa al-Musalsalat*, Bairut: Dar al-Gharb al-Islami, Cet. II, Juz I, 1982.
- al-Khaliji, 'Abd al-Rahman. *Hall al-Musykilat wa Taudih al-Tahrirat fi al-Qira'at*. t.tp.: t.p., t.th.
- al-Khusari, Mahmud Khalil, *Ahkām Qirā'at al-Qur'ān al-Karīm*, Makkah: al-Maktabah al-Makkiyyah, 1996, Cet. Ke 2.
- al-Maghribi, Ahmad ibn Muhammad, *al-'Inayah bi al-Qur'an al-Karim fi Makkah al-Mukarramah Khilal al-Qarn al-Rabi' li al-Hijrah al-Nabawiiyah*, Makkah: Multaqa al-Ahibbah, 2010.
- al-Makni, Al-Syaikh Ridwan bin Muhammad bin Sulaiman. 1992. *Syarh al-'Allamah al-Mukhallilati*, 'Abd al-Raziq bin 'Ali bin Ibrahim Musa (ed.). Madinah: Matabi 'al-Rasyid.

- al-Marsafi, ‘Abd al-Fattah. *Hidayah al-Qari’ ila Tajwid Kalam al-Bari*. Madinah: Maktabah Thayyibah, 1980.
- al-Muhibbi, Muhammad al-Amin ibn Fadhl Allah, *Khulasat al-Atsar fi A’yan al-Qarn al-Hadi al-‘Asyar*, t.tp.: Dar al-Shadir, Juz II, t.th.
- al-Nabhani, Yusuf ibn Isma’il, *Jāmi’ Karamāt al-Auliā’*, Juz I, Bairut: al-Maktabah al-Tsaqafiyah, 1991.
- al-Nawawi, Yahya ibn Syaraf al-Din, *al-Tibyān fi Adab Hamalat al-Qur’ān*, Bairut: Dar al-Nafa’is, 1992, Cet. 2.
- al-Qadi, ‘Abd al-Fattah. *Al-Budur al-Zahirah fi al-Qira’at al-‘Asy al-Mutawatirah min Thariqai al-Syatibiyyah wa al-Durrah*. Bairut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, t.th.
- \_\_\_\_\_. *Al-Wafi fi Syarhi al-Syatibiyyah fi al-Qira’at al-Sab’*. Jiddah: Maktabah al-Suwadi li al-Tauzi’, 1999.
- al-Qasih, Abi al-Qasim ‘Ali bin‘Us|man bin Ahmad bin al-Hasan. *Siraj al-Qari’ al- Mubtadi’ wa Tizkar al-Muqri’ al-Muntahi*, Kairo: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1954.
- al-Qastalani, Syihab al-Din. *Lata’if al-Isyarat li funun al-Qira’at*, ‘Amir al-Sayyid ‘Us|man dan ‘Abd al-Sabur Syahin (ed.). Kairo: Lajnah Ihya’ al-Turas al-Islami, 1972.
- al-Qattan, Manna’. *Mabahis fi ‘Ulum al-Qur’an*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1995.
- al-Qudsi, Muhammad Arwani bin Muhammad Amin. *Faid al-Barakat fi Sab’ al- Qira’at*. Kudus: Mubarakah Tayyibah, 2014.
- al-Sa’id, Labib, *Recited Koran*, New Jersey: The Darwin Press, 1975.
- al-Sajastani, Abu Bakr, *al-Masahif*, Bairut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t. th.
- al-Sakhawi, Syams al-Din Muhammad ibn ‘Abd al-Rahman, *al-Dhau al-Lami’ li Ahl al-Qarn al-Tasi’*, Bairut: Dar al-Jil, Jilid V, t.th.
- al-Salih, Subhi, *Mabāhīts fi ‘Ulūm al-Qur’ān*, Bairut: Dar al-Fikr al-Malayin, 1988.

- al-Sindiyyi, ‘Abd al-Qayyum bin ‘Abd al-Gafur, *Safahat fi ‘Ulum al-Qira’at*. Makkah: Dar al-Basya’ir al-Islamiyyah, 2001.
- al-Suyuthi, Jalal al-Din. *Al-Itqan fi ‘Ulum al-Qur’an*. Syu‘aib al-Arna’ut (ed.). Bairut: Muassasah al-Risalah Nasyirun, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Mu’tarak al-Aqrān fī I’jāz al-Qur’ān*, Jilid II, Bairut: Dar al-Fikr, 2003.
- al-Syaghдали, Khalad ibn Hamud, *Dirasah wa Tahqiq li Kitab al-Taisir fi al-Qira’at al-Sab’*, Riyadh: Dar al-Andalus li al-Nasyr wa al-Ta’uzi’, Cet. I, 2015.
- al-Syatibi, Al-Qasim bin Firruh bin Khalaf. *Hirz al-Amani*. Beirut: Dar al-Kitab al-Nafis, 1407 H.
- al-Thahhan, Mahmud, *Uṣūl al-Takhrīj wa Dirāsah al-Asānīd*, Riyadh: al-Ma’arif, 1996, Cet. Ke 3.
- al-Tirmidzi, *Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ*, Kairo: Maktabah Dahlan, t. th.
- al-Yassu’i, Louis Ma’luf al-Yassu’i dan Bernard Tottel. *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-A’lam*. Beirut: Dar al-Masyriq, 2008.
- al-Zarkasyi, Badru al-Din Muhammad bin ‘Abdullah. *Al-Burhan fi ‘Ulum al-Qur’an*. Abu al-Fadl Ibrahim (ed.). Kairo: Dar al-Turab, 1957.
- al-Zarqani, Muhammad ‘Abd al-‘Azim. *Manahil al-‘Irfan fi ‘Ulum al-Qur’an*. Bairut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 1995.
- al-Zirikli, Khair al-Din al-Zirikli, *al-A’lam Qamus Tarajim li Asyhar al-Rijal wa al-Nisa min al-‘Arab wa al-Musta’ribin wa al-Mustasyriqin*, Bairut: Dar al-‘Ilm li al-Malayin, Cet. XV, Jilid VI, 2002.
- \_\_\_\_\_, *al-A’lam Qamus Tarajim li Asyhar al-Rijal wa al-Nisa min al-‘Arab wa al-Musta’ribin wa al-Mustasyriqin*, Bairut: Dar al-‘Ilm li al-Malayin, Cet. XV, Jilid IV, 2002.
- \_\_\_\_\_, *al-A’lam Qamus Tarajim li Asyhar al-Rijal wa al-Nisa min al-‘Arab wa al-Musta’ribin wa al-Mustasyriqin*, Bairut: Dar al-‘Ilm li al-Malayin, Cet. XV, Jilid I, 2002.

- \_\_\_\_\_, *al-A'lam Qamus Tarajim li Asyhar al-Rijal wa al-Nisa min al-'Arab wa al-Musta'ribin wa al-Mustasyriqin*, Bairut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, Cet. XV, Jilid VII, 2002.
- \_\_\_\_\_, *al-A'lam Qamus Tarajim li Asyhar al-Rijal wa al-Nisa min al-'Arab wa al-Musta'ribin wa al-Mustasyriqin*, Bairut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, Cet. XV, Jilid III, 2002.
- Amal, Taufik Adnan. *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, Jakarta: PT Pustaka Alvabet, 2013.
- Amin, Kamaruddin, *Metode Kritik Hadis*, Jakarta: Hikmah, 2009.
- Amin, Muhammad Arwani, *Faidh al-Barakât fî al-Sab' al-Qirâ'ât*, Jilid I, Kudus: Mubarakah Tayyibah, 1998.
- Anthony H. Johns, *Quranic Exegesis in the Malay World* dalam Andrew Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Anwar, Rosehan, *Laporan Penelitian dan Penulisan Biografi K.H.M. Arani Amin di Propinsi Jawa Tengah*, Jakarta: Penelitian dan Pengembangan Lektur Agama, 1986.
- Arwani (dkk), M. Ulin Nuha. *Thoriqoh Baca Tulis dan Menghafal Al-Qur'an YANBU'A*. Kudus: Yayasan Arwaniyyah Kudus, 2006.
- As'ad (dkk), Ali. *Manaqib al-Marhum KH. Muhammad Munawwir*. Yogyakarta: Pondok Pesantren al-Munawwir, 2011.
- Ash-Shiddieqy, M. Hasbi, *Pokok-Pokok Ilmu Dirayah Hadits*, Jakarta: Bulan Bintang, 1987, Cet. Ke 7.
- Athaillah, A. *Sejarah al-Quran: Verifikasi tentang Otentitas al-Quran*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Atjeh, Abu Bakar *Sejarah al-Qur'an*, Solo: Ramadhani, 1986.
- Aziz, Moh. Ali Aziz. *Mengenal Tuntas Al-Qur'an*. Surabaya: Imtiyaz, 2015.
- Azra, Azyumardi *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII, Melacak Akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1995.



- Baqalah, Aiman. *Tashil 'Ilmu al-Qira'at*. Damaskus: t.p. 2009.
- Birri, Maftuh bin Basthul. *Tajwid Jazariyyah*. Kediri: Madrasah Murattilil Qur'anil Karim, 2015.
- Bruinessen, Martin Van, *Pesantren dan Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat*, Bandung: Mizan, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1996, Cet. Ke 4.
- Burhanudin, Jajat, *Transformasi Otoritas Keagamaan*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2003.
- Darkah, Ali, *Pondok Pesantren Jamsaren Solo*, Surakarta: CV. Ramadani, 1983.
- Denffer, Ahmad von, *Introduction to 'Ulum al-Qur'an*. Kuala Lumpur: A. S. Noordeen, 1991.
- Denny, Frederick M., *Qur'an Recitation Training in Indonesia: A Survey of Contexts and Handbooks* dalam Andrew Rippin (ed.), *Approaches to The History of The Interpretation of The Qur'an*, New York: Oxford University Press, 1988.
- Dhaif, Syauqi, *al-Madāris al-Nahwiyyah*, Cairo: Dar al-Ma'arif, 1976.
- Dhofier, Zamakhsari Dhofier, *Tradisi Pesantren, Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai*, Jakarta: LP3ES, 1985.
- Djunaedi, Wawan. *Sejarah Qiraat Al-Qur'an di Nusantara*. Jakarta: Pustaka STAINU, 2010.
- Faizin, M. Faiq. 2014. *Terjemah Nazham Syathibiyah*. Jakarta: BQ-PRESS, 2014.
- Faizin, Hamam. Menyusuri Sejarah Percetakan Al-Qur'an', Suara Muhammadiyah edisi 06/ 96. 16-31 Maret, 2011.
- Fathoni, Ahmad. *Kaidah Qiraat Tujuh: Menurut Tariq Syatibiyah* jilid I dan II. Jakarta: Darul Ulum Press, 2007.
- Faza, A. M., *Kamus Mini Ilmu Hadis Barat*, Medan: Riwayat, 2014.

- Gibb, H. A. R., et. al., *The Encyclopaedia of Islam*, Volume I, Leiden: E. J. Brill, 1960.
- Glasse, Cyriil, *Ensiklopedi Islam Ringkasan*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999.
- Gusmian, Islah, *Khazanah Tafsir Indonesia, dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Jakarta: Teraju, 2003, Cet. Ke 1.
- Hasanuddin, AF., *Perbedaan Qira'at dan Pengaruhnya Terhadap Istibath Hukum dalam al-Qur'an*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1995.
- Howard M. Federspiel, *Kajian al-Qur'an di Indonesia dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*, terj. Tajul Arifin, Bandung: Mizan, 1996.
- Humaitu, 'Abd al-Hadi. *Qira'ah al-Imam Nafi' 'inda al-Magaribah*. t.tp.: t.p., t.th.
- Hurgronje, Christian Snouck, *Mekka in The Latter Part of The 19th Century*, Leiden: E. J. Brill, 1970.
- ibn 'Utsman al-Qasih, Abu al-Qasim 'Ali, *Sirāj al-Qāri' al-Mubtadi'*, Bairut: Dar al-Fikr, 1995.
- Ibn al-Katsir, *al-Bā'its al-Ḥatsīts*, Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.
- Ibn Khalawaih, *al-Hujjah fī al-Qirā'āt al-Sab'i*, Bairut: Dar al-Syuruq, 1981, Cet. 4.
- Idris, *Studi Hadis*, Jakarta: Kencana, 2010.
- IIQ, Alumni. *Aku dan IIQ: Peran dan Kiprah Wanita IIQ Antara Ide dan Fakta Kelangkaan Ulama Wanita*. Jakarta: IIQ Jakarta, 2002.
- Ilyas ibn Ahmad Husain ibn Sulaiman al-Barmawi, *Imta' al-Fudhala bi Tarajim al-Qurra fi ma Ba'd al-Qarn al-Tsamin al-Hijri*, Madinah: Dar al-Nadwa al-'Alamiyyah, Juz II, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Imtā' al-Fudhalā' bi Tarājim al-Qurrā'*, Jilid III, Madinah: Dar al-Zaman, 2007, Cet. Ke 2.

- \_\_\_\_\_, *Imtā' al-Fudhalā' bi Tarājim al-Qurrā'*, Jilid IV, Madinah: Dar al-Zaman, 2007, Cet. Ke 2.
- \_\_\_\_\_, *Imtā' al-Fudhalā' bi Tarājim al-Qurrā'*, Jilid V, Madinah: Dar al-Zaman, 2007, Cet. Ke 2.
- Ishwara, Helen, et. al., *Yang Perlu Anda Ketahui Tentang Abad XX*, Jakarta: PT. Intisari Mediatama, 2001, Cet. Ke 1.
- Ja'far, 'Abd al-Gafur Mahmud Mustofa. *Al-Qur'an wa al-Qira'at wa al-Ahruf al-Sab'ah*. Kairo: Dar al-Salam, 2008.
- Kaltsum, Lilik Ummi. *Pergeseran Urgensitas Pencantuman Ragam Qira'at Dalam Literatur Tafsir*, Makalah dimuat dalam acara Proceeding International Conference on Qur'anic Studies Centre of Studies (PSQ) di UIN Syarif Hidayatullah. Jakarta, 2014.
- Kartodirejo, Sartono, *Sejarah Baru Indonesia*, Jakarta: Gramedia, 1988.
- Khalid, Khalid Muhammad, *Rijāl Haul al-Rasūl*, Bairut: Dar al-Fikr, t.th.
- Kramers, H. A. R. Gibb dan H.J. Shoter *Encyclopedia of Islam*, E.J. Brill, Leiden dan Luzac & Co, London, 1951.
- Manzur, Ibnu. 1300 H. *Lisan al-'Arab*. Beirut: Dar Sadir, 1300 H.
- Mas'ud, Abdurrahma, *Intelektual Pesantren*, Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Masrur, A, Teori *Common Link G.H.A. Juynboll; Melacak Akar Kesejarahan Hadis Nabi*, Yogyakarta: LKiS, 2013.
- Mattson, Ingrid. *The Story of the Qur'an*, terj. R. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Zaman, 2013.
- Muhaisin, Muhammad Salim, *al-Irsyādāt al-Jaliyyah fī al-Qirā'āt al-Sab' min Thariq al-Syātibiyyah*, Bairut: Dar al-Jil, 1997, Cet. I.
- \_\_\_\_\_, *Mu'jam Huffadz al-Qur'an 'Abr al-Tarikh*, Bairut: Dar al-Jil, Jilid I, 1992.
- \_\_\_\_\_, *al-Mugnī fī Taujīh al-Qirā'āt al-'Asyr al-Mutawātirah*, Jilid I, Bairut: Dar al-Jil, t. th.

- \_\_\_\_\_, *Mu'jam Huffāz al-Qur'ān*, Jilid I, Bairut: Dar al-Jil, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Mu'jam Huffāz al-Qur'ān*, Jilid II, Bairut: Dar al-Jil, 1992.
- Muhammad, Ahsin Sakho. *Oase Al-Qur'an Penyejuk Kehidupan*. Cirebon: PT Qaf Media Kreativa, 2017.
- Mujahid, Ibnu. *Kitab al-Sab'ah fi al-Qira'at*. Syauqi Daif (ed.). Mesir: Dar al- Ma'arif, 2009.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Al-Munawwir*. Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.
- Muslim, Ibn al-Ḥajjaj al-Naysaburi, *al-Musnad al-Ṣaḥiḥ al-Mukhtaṣar Min al-Sunan bi Naql al-'Adl 'an al-'Adl Ila Rasul Allah*, ed. Naẓar Muḥammad al-Fariyabi, Riyadh: Dār Ṭaybah, 2006.
- Mustaqim, Abdul. *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*. Yogyakarta: Ides Press, 2014.
- Mustopa. Polemik Lahirnya Konsep Qira'ah Sab'ah Dalam Disiplin Ilmu Qira'ah', *Hunafa: Jurnal Studi Islamika*, vol. 11, No. 1, 2014.
- Nasri, Muhammad Makki, *Nihāyat al-Qaul al-Mufīd*, Mesir: Mustafa Bab al-Halabi, 1349 H.
- Nawawi al-Bantani, *Nihāyat al-Zain*, Bandung: al-Ma'arif, t.th.
- P3M, *Direktori Pesantren I*, Jakarta: Depag, 1986.
- Putuhena, M. Saleh, *Historiografi Haji Indonesia*, Yogyakarta: LKiS, 2007, Cet. Ke 1.
- Qabah, 'Abd al-Halim bin Muhammad al-Hadi. *al-Qira'at al-Qur'aniyyah*. Bairut: Dar al-Garbu al-Islami, 1999.
- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity, Transformation of an Intellectual Tradition*, edisi Indonesia, Bandung: Pustaka, 1995.
- Rizl, Otto, *Muqaddimah al-Taisir fi al-Qira'at al-Sab'*, Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Cet. I, 2015.

- Rokhim, Nur. *Kiai-Kiai Kharismatik dan Fenomenal*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2015.
- Rosidi, *Penjaga Wahyu dari Kudus*, Kudus: al-Makmur, 2008.
- Salim, Safwat Mahmud. *Fath Rabbi al-Bariyyah Syarh al-Muqaddimah al-Jazariyyah*. Jiddah: Dar Nur al-Maktabat, 2003.
- Sam, Ichwan, et. al., *Panduan Ulama Ayomi Umat, Kiprah Sosial 70 tahun Kiai Sahal*, Jakarta: MUI, 2007, Cet. Ke 1.
- Santana, Septiawan. *Menulis Ilmiah: Metode Penelitian Kualitatif*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2007.
- Sholahuddin, M., *Ulama Penjaga Wahyu*, Kediri: Nous Pustaka Utama, 2013.
- Sofia, Adib. *Metode Penulisan Karya Ilmiah*. Yogyakarta: Penerbit Karya Media. Solahuddin, M. 2013. *Ulama Penjaga Wahyu*. Kediri: Nous Pustaka Utama, 2012.
- Steenbrink, Karel A., *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1984, Cet. Ke 1.
- \_\_\_\_\_, *Pesantren Madrasah Sekolah*, Jakarta: LP3ES, 1994.
- Sulthan, Munir, *al-Faṣl wa al-Waṣl fī al-Qur'ān al-Karīm*, Cairo: Dar al-Ma'arif, 1983.
- Syahin, 'Abd al-Sabur. *Tarikh al-Qur'an*. Kairo: Nahdatu Misr, 2007.
- Syalabi, Ahmad, *Sejarah Pendidikan Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973.
- Syaraf, Jamaludin Muhammad, *Mushaf Dar al-Shahabah fi al-Qira'at al-'Asyr alMutawatirah min thariq Thayyibatu al-Nasyr*, Tanta: Dar al-Shahabah, Cet I, 2006.
- Syaraf, Muhammad Jalal, *Dirāsat fī al-Tasawwuf al-Islāmi*, Bairut: Dar al-Nahdhat al-'Arabiyyah, t. th.
- Tim Penulis IIQ. *Ilmu Qira'at* jilid I dan II. Jakarta: IIQ Jakarta Press, 2015.

- Umar, Abdullah, *Musthalah al-Tajwīd*, Semarang: Karya Thoha Putera, t. th.
- \_\_\_\_\_, *Risalat al-Qurra' wa al-Huffaz*, Semarang: Karya Thoha Putera, t. th.
- Urwah. Metodologi Pengajaran Qiraat Sab'ah: Studi Observasi di Pondok Pesantren Yanbu'ul Qur'an dan Dar al-Qur'an', *Suhuf: Jurnal Kajian Al-Qur'an dan Kebudayaan*, vol. 5. No. 2, 2012.
- Wahid, Wiwi Alawiyah. *Cara Cepat Bisa Menghafal Al-Qur'an*. Jogjakarta: DIVA Press, 2014.
- Watt , W. M., *Introduction to The Qur'an*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991.
- \_\_\_\_\_, *Pengantar Studi al-Qur'an Penyempurnaan atas Karya Richard Bell*, terj. Taufik Adnan Amal, Jakarta: Rajawali Press, 1995.
- Widayati, Ahsin Sakho Muhammad dan Romlah. *Manba' al-Barakat fi Sab' Qira'at*. Jakarta: IIQ Press, 2015.
- Widayati, Romlah. *Implikasi Qira'at Syazzah terhadap Istinbat Hukum: Analisis terhadap Penafsiran Abu Hayyan dalam Tafsir al-Bahr al-Muhit*. Tangerang: Transpustaka, 2015.
- Yayasan Penyelenggara Penterjemah/ penafsir al-Qur'an, *al-Qur'an dan Tafsirnya*, Jakarta: Depag, 1975.
- Yunus, Mahmud, *Sejarah Pendidikan Islam: dari Zaman Nabi Muhammad SAW. SAW, Khalifah-Khalifah Rasyidin, Umayyah dan Abbasiyyah sampai Zaman Mamluk dan Utsmaniyyah Turki*, Jakarta: PT. Hidakarya Agung, 1990.
- Zabyan, Muhammad Ridha, *'Ulūm al-Lughat al-'Arabiyyah fi Āyāt al-Mu'jizāt*, Bairut: Dar Ibn Hazm, 1997, Cet. 1.
- Zada, Khamami, *Syekh Kiai Imam Suhodo Apil Qur'an dalam Mastuki, Intelektualisme Pesantren*, Jakarta: Diva Pustaka, 2003.
- Zainora binti Daud dan Mustaffa Abdullah, *Keberkesanan Kurikulum Qiraat di Kalangan Pelajar Darul Qur'an: Satu Tinjauan Awal*,

E-Journal of Arabic Studies and Islamic Civilization (E-ISSN:  
2289-6759).

Zubair, Anton Baker dan Achmad Charis. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1990.

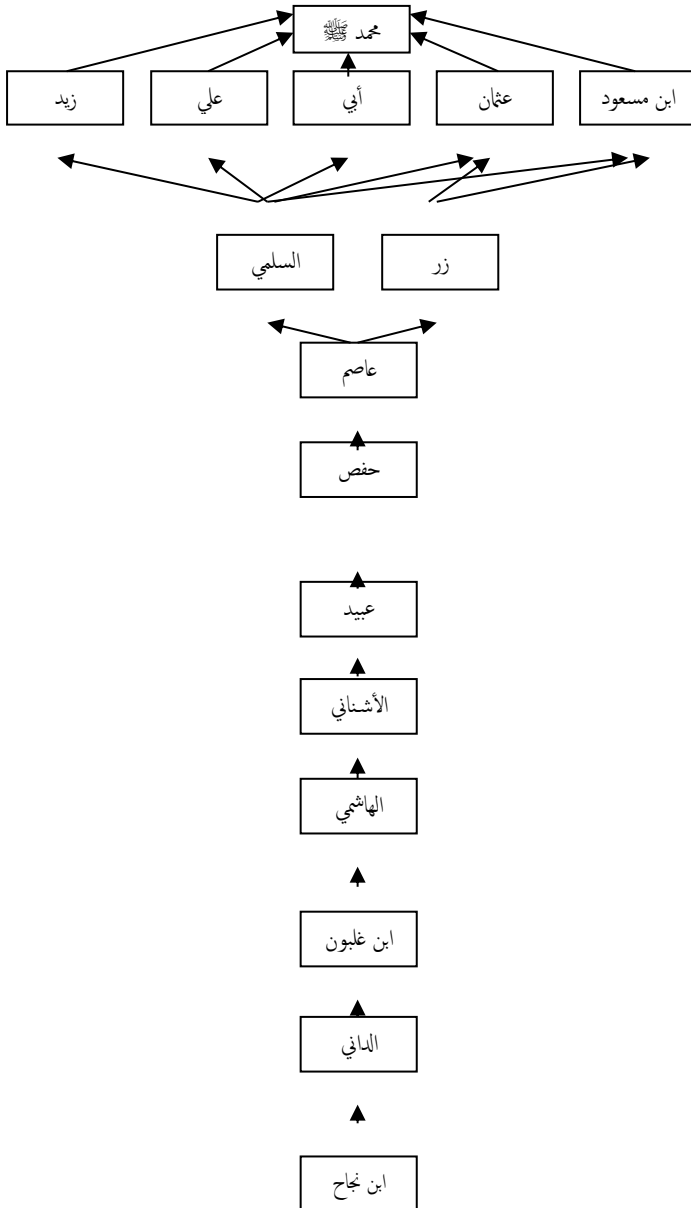
Zulkifli dkk, Sabri Mohammad. 2011. „Syaikh Muhammad Salim Muhaysin: Tokoh Ilmu Qira’at di Abad ke-20’, *Jurnal Usuluddin*, No. 1.

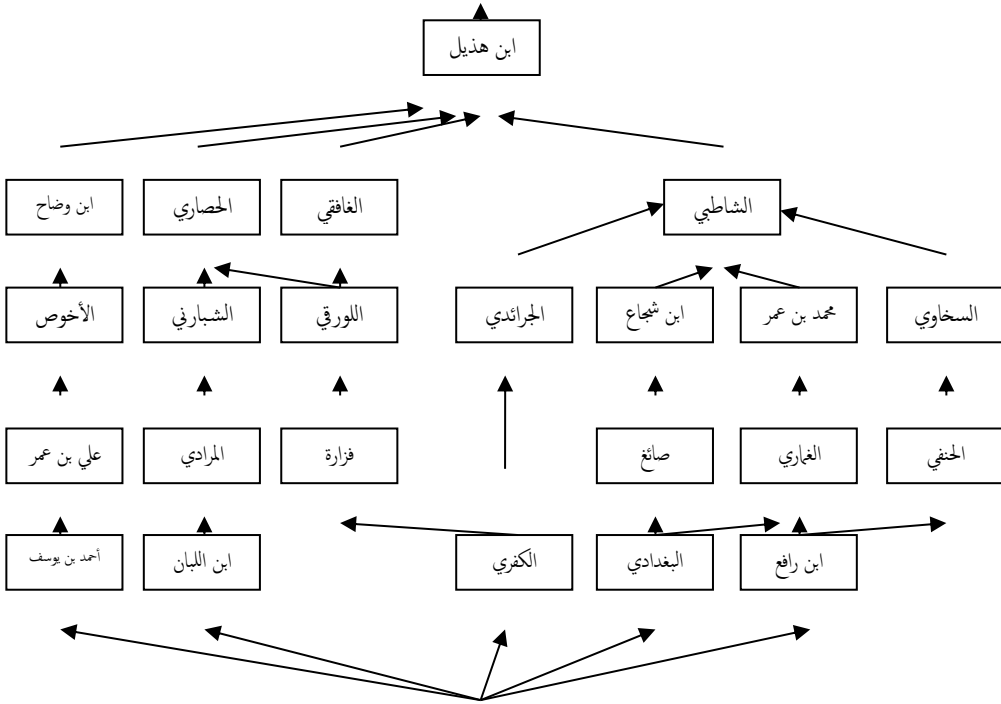




# LAMPIRAN

## Lampiran Bagan Sanad al-Qur'an





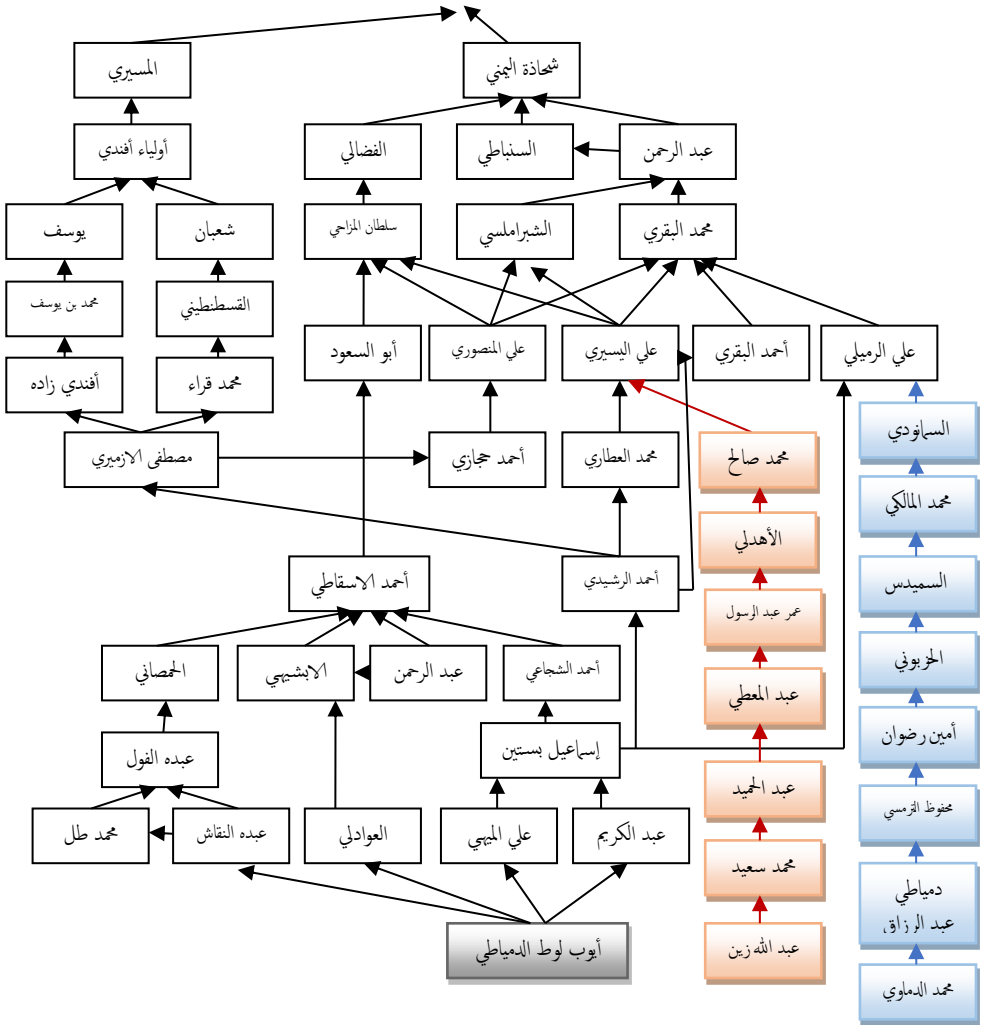
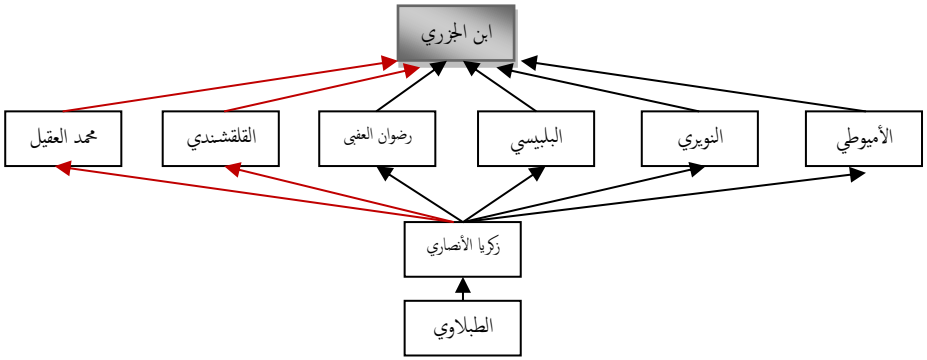
ابن الجزري

1. MUHAMMAD ibn ‘Abd Allah (53 SH-11 H/571-633 M).
2. ‘Abd Allah IBN MAS’UD ibn Ghafil ibn Hubaib al-Hudali (w. 32 H/653 M).
3. UBAY ibn Ka’b ibn Qais ibn ‘Ubaid (w. 21 H/642 M).
4. ZAID ibn Tsabit ibn al-Dhahak al-Anshari al-Khazraji (11 SH-45 H/611-665 M).
5. ‘UTSMAN ibn ‘Affan ibn Abi al-‘As ibn Umayyah (45 SH-35 H/577-656 M).
6. ‘ALI ibn Abi Thalib ibn ‘Abd al-Muththalib al-Hasyimi al-Qurasyi (23 SH-40 H/600-661 M).

7. Abu ‘Abd al-Rahman ‘Abd Allah ibn Hubaib ibn Rabi’ah AL-SULAMI (w. 73 H/692 M).
8. ZIRR ibn Hubaisy ibn Habasyah ibn Aus al-Asadi (w. 83 H/745 M).
9. ‘ASIM ibn Abi al-Najud Bahdalah al-Kufi al-Asadi (w. 127 H/745 M).
10. HAFS ibn Sulaiman ibn al-Mughirah al-Asadi (90-180 H/709-796 M).
11. ‘UBAID ibn al-Sabah ibn Syuraih ibn Sabih al-Nahsyali al-Kufi (w. 230 H/849 M).
12. Ahmad ibn Sahl ibn Fairuzani al-USYNANI (w. 307 H/919 M).
13. ‘Ali ibn Muhammad ibn Salih ibn Daud AL-HASYIMI al-Basri al-Dharir (w. 368 H/978 M).
14. Thahir ibn ‘Abd al-Mun’im ibn ‘Ubaid Allah IBN GHULBUN al-Halabi (w. 399 H/1009 M).
15. ‘Utsman ibn Sa’id ibn ‘Utsman AL-DANI (371-444 H/981-1053 M).
16. Sulaiman IBN AL-NAJAH ibn Abi al-Qasim al-Umawi al-Andalusi (413-496 H/1022-1103 M).
17. ‘Ali ibn Muhammad ibn ‘Ali IBN HUDZAIL al-Balansi (470-564 H/1077-1168 M).
18. al-Qasim ibn Firuh ibn Khalaf ibn Ahmad al-Ra’ini AL-SYATHIBI (538-590 H/1144-1194 M).
19. Ahmad ibn ‘Ali ibn Yahya ibn ‘Aun Allah AL-HUSARI al-Dani (530-609 H/1135-1212 M).

20. Muhammad ibn Muhammad IBN WADHAH al-Lakhmi al-Andalusi (w. 634 H/1236 M).
21. Muhammad ibn Ayyub ibn Muhammad ibn Wahab ibn Nuh al-GHAFIQI al-Balansi (530-608 H/1135-1611 M).
22. al-Qasim ibn Ahmad ibn al-Muwafiq al-Andalusi al-Mursi AL-LURQI (575-661 H/1180-1263 M).
23. al-Hasan ibn ‘Abd al-‘Aziz ibn Muhammad ibn Abi AL-AHWAS al-Andalusi al-Fihri (w. 699 H/1300 M).
24. ‘Abd Allah ibn Yusuf ibn Abi Bakr ibn ‘Abd al-A’la al-Ma’afiri AL-SYUBARTI (w 660 H/1261 M).
25. ‘Ali IBN SYAJJA’ ibn Salim al-Hasyimi al-‘Abbasi al-Dharir (572-661 H/1172-1262 M).
26. MUHAMMAD IBN ‘UMAR ibn Yusuf al-Ansari al-Qurthubi (550-631 H/1155-1233 M).
27. ‘Ali ibn Muhammad ibn ‘Abd al-Samad al-Hamadani al-Misri al-SAKHAWI (558-643 H/1163-1245 M).
28. Ismi’il ibn ‘Utsman ibn al-Mu’allim al-Rasyid AL-HANAFI (w. 714 H/1314 M).
29. Al-Hasan ibn ‘Abd al-Karim ibn ‘Abd al-Salam ibn ‘Abd Allah ibn Fath AL-GHUMARI (w. 712 H/1312 M).
30. Muhammad ibn Ahmad ibn ‘Abd al-Khaliq ibn ‘Ali ibn Salim ibn Makki AL-SAIGH (630-725 H/1232-1325 M).
31. Muhammad ibn Ya’qub ibn Badran al-‘Imadi AL-JARAIDI (639-720 H/1241-1320).
32. Ahmad ibn Muhammad ibn Ibrahim AL-MURADI al-Qurthubi al-‘Usyab (649-732 H/1251-1335 M).

33. 'ALI IBN 'UMAR ibn Ibrahim al-Kinani al-Qaijathi (650-730 H/1252-1330 M).
34. al-Husain ibn Sulaiman IBN FAZARAH ibn Badran al-Kufri al-Hanafi (w. 717 H/1317 M).
35. Ahmad ibn al-Husain ibn Sulaiman ibn Fazarah ibn Badran AL-KUFRI al-Hanafi (691-779 H/1292-1377 M).
36. AHMAD IBN YUSUF ibn Malik al-Ru'aini al-Gharnathi al-Andalusi (w. 779 H/1377 M).
37. Muhammad ibn Ahmad ibn 'Abd al-Mumin IBN AL-LABAN al-As'ardi al-Dimasyqi (679-743 H/1281-1348 M).
38. 'Abd al-Rahman ibn Ahmad ibn 'Ali ibn al-Mubarak ibn AL-BAGHDADI (702-781 H/1302-1379 M).
39. Muhammad IBN RAFI' ibn Hijris ibn Muhammad al-Salami al-'Amidi (704-774 H/1304-1372 M).
40. Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad ibn 'Ali IBN AL-JAZARI al-Dimasyqi (751-833 H/1350-1429 M).

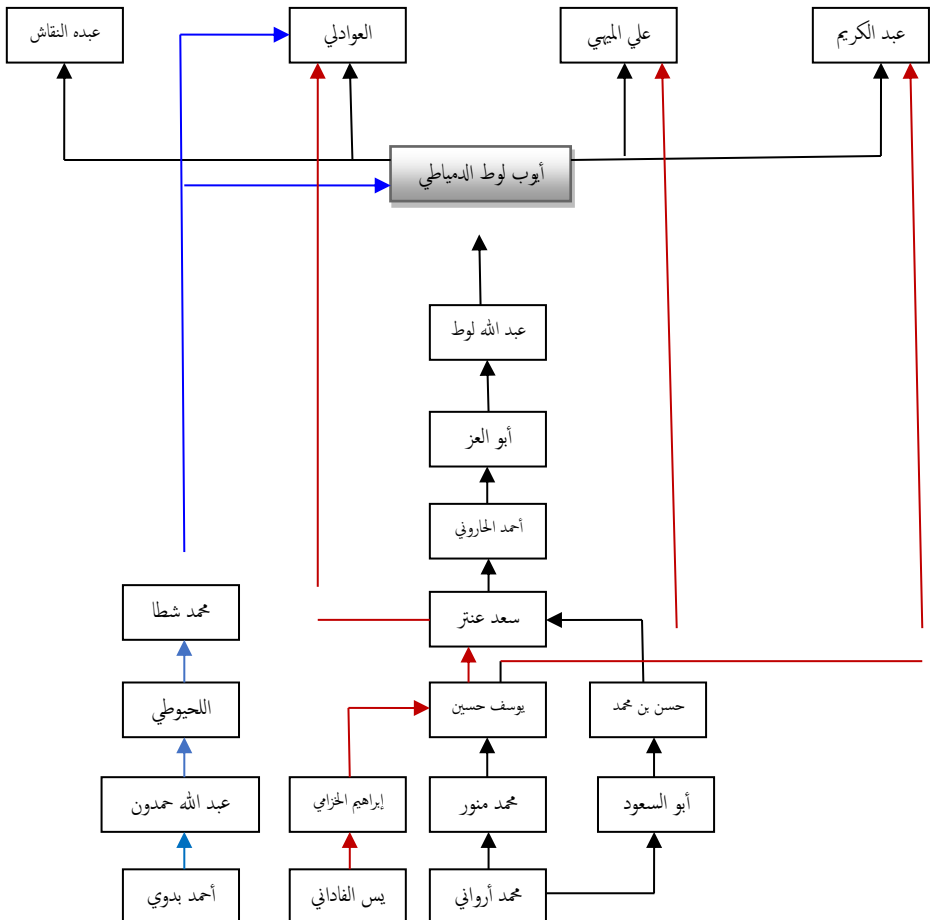


41. Ahmad ibn Asad al-Din ibn ‘Abd al-Wahid ibn Ahmad AL-UMYUTHI al-Qahiri (707-872 H/1307-1468 M).
42. RIDHWAN ibn Muhammad ibn Yusuf ibn Salamah ibn al-Baha ibn Sa’id AL-UQBA (769-852 H/1368-1448 M).
43. Thahir ibn Muhammad ibn ‘Ali ibn Muhammad ibn Mahmud AL-NUAIRI al-Maliki (790-852 H/1388-1448 M).
44. ‘Ali ibn Muhammad ibn al-Fakhr ‘Utsman ibn ‘Abd al-Rahman ibn ‘Utsman al-Makhzumi AL-BALBISI (797-864 H/1395-1460 M).
45. Ibrahim ibn ‘Ali ibn Ahmad ibn AL-QALQASYANDI al-Qurasyi (831-922 H/1428-1516 M).
46. ZAKARIYYA ibn Muhammad ibn Ahmad AL-ANSARI al-Saniki (823-926 H/1420-1520 M).
47. Muhammad ibn Salim ibn ‘Ali AL-THABLAWI al-Syafi’i (866-966 H/1462-1559 M).
48. SYUHADZAH AL-YAMANI (w. 978 H/1570 M).
49. MUHAMMAD ibn Muhammad ibn Muhammad AL-GHAZA al-Dimasyqi (904-984 H/1499-1577 M).
50. Ahmad ibn Ahmad ibn ‘Abd al-Haqq ibn Muhammad AL-SUNBATHI (w. 995 H/1587 M).
51. Muhammad ibn Ahmad AL-MASIRI (w. 1006 H/1598 M).
52. Ibn ‘Atha Allah AL-FUDHOLI (w. 1020 H/1611 M).
53. Muhammad ibn Ja’far ibn Ilyas AULIYA AFFANDI (w. 1044 H/1634 M).
54. ‘ABD AL-RAHMAN ibn Syuhadzah al-Yamani (975-1050 H/1567-1640 M).

55. NAJM al-Din MUHAMMAD ibn Muhammad ibn Muhammad AL-GHAZA al-Dimasyqi (977-1061 H/1570-1651 M).
56. SULTHAN ibn Ahmad ibn Salamah ibn Isma'il AL-MAZZAHI (985-1075 H/1577-1664 M).
57. 'Ali ibn 'Ali AL-SYIBRAMALLISI (997-1087 H/1588-1686 M).
58. MUHAMMAD ibn 'Umar ibn Qasim ibn Isma'il AL-BAQARI al-Dharir (1018-1111 H/1609-1700 M).
59. SYA'BAN ibn Musthafa (w. 1097 H/1686 M).
60. Muhammad ibn Salamah ibn 'Abd al-Jawad ibn al-'Arif bi Allah ABU AL-SU'UD ibn Abu al-Nur (w. 1117 H/1705 M).
61. 'ALI ibn Sulaiman ibn 'Abd Allah AL-MANSURI (w. 1134 H/1722 M).
62. 'ABD AL-GHANI ibn Isma'il ibn 'Abd al-Ghani AL-NABULSI (1050-1142 H/1651-1731 M).
63. 'ALI ibn Muhsin al-Saidi al-Wafai AL-RUMAILI (w. 1130 H/1718 M).
64. 'Abullah ibn Muhammad ibn Yusuf ibn 'Abd al-Mannan YUSUF AFFANDI ZADAH (1085-1167 H/1674-1754 M).
65. MUSTAFA ibn 'Abd al-Rahman ibn Muhammad AL-IZMIRI (w. 1156 H/1743 M).
66. Ahmad ibn 'Umar al-Qahiri al-Hanafi AL-ISQATHI (w. 1159 H/1746 M).
67. Ahmad ibn Ahmad ibn Muhammad AL-SUJAI al-Badrawi al-Azhari (w. 1197 H/1783 M).



68. ALI ibn ‘Umar ibn Ahmad ibn Naji ibn Funaisy AL-MIHI (1139-1204 H/1727-1790 M).
69. MUHAMMAD SYATHA ibn Mahmud ibn ‘Ali al-Syafi’i (w. 1266 H/1850 M).
70. MUHAMMAD MUNAWWIR ibn ‘Abd al-Rasyad ibn Hasan Basari al-Joqjawi (w. 1360 H/1942 M).
71. MUHAMMAD ARWANI ibn Amin Sa’ide ibn Imam Haramain al-Qudsi (1323-1415 H/1905-1994 M).





# RIWAYAT HIDUP

## A. Identitas Diri

1. Nama Lengkap : Abdul Rozaq
2. Tempat & TTL : Semarang, 22 Oktober 1980
3. Alamat Rumah : Mrican 03/04 Bandungharjo Donorojo Jepara
  - HP : 082214011401
  - E-mail : [abdul\\_rozaq@walisongo.ac.id](mailto:abdul_rozaq@walisongo.ac.id)

## B. Riwayat Pendidikan

1. Pendidikan Formal
  - a. S1 Fakultas Dakwah IAIN Walisongo Semarang
  - b. S2 PPs. IAIN Walisongo Semarang
2. Pendidikan non-Formal
  - a. PP. Al-Muayyad, Surakarta
  - b. PPTQ. Kauman, Semarang

## C. Karya Ilmiah

- a. *al-Durar al-Asani min Asanid Masyayikh al-Qur'an bi al-Dar al-Jawi Haula al-Muntashaf al-Awwal li al-'Isyrin al-Miladi.*
- b. *al-Kawakib al-Dzahirah Tathbiq 'ala al-Budur al-Zahirah fi al-Qira'at al-'Asyr al-Mutawatirah min Thariqai al-Syathibiyyah wa al-Durrah.*

Semarang, 08 Mei 2024

Abdul Rozaq  
2100029062