

PENELUSURAN KUALITAS DAN KUANTITAS SANAD *QIRÂ`ÂT SAB`*

(Kajian *Takhrîj Sanad Qirâ`ât Sab`*)

DISERTASI

Diajukan kepada Program Studi Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir
Sebagai Salah Satu Persyaratan Menyelesaikan Studi Strata
Tiga (S.3) untuk Memperoleh Gelar Doktor Bidang Ilmu
Al-Qur`an dan Tafsir



Oleh :

SASA SUNARSA

NIM :153530073

PROGRAM STUDI
DOKTOR ILMU AL-QUR`AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT PTIQ JAKARTA
2019 M. / 1440 H.

ABSTRAK

Kesimpulan disertasi ini adalah: Sanad *Qirâ`ât Sab`* dari para Imam *Qirâ`ât Sab`* kepada Rasulullah Saw. tidaklah *mutawâtir* secara kuantitas, dan dinilai hanya sampai pada derajat masyhur. Hal ini karena jalur sanad *qirâ`ât Sab`* tersebut tidak memenuhi kriteria *mutawâtir*. Ini merupakan pandangan dari sisi masing-masing individu Imam *Qirâ`ât Sab`*. Sementara itu, jika ditinjau dari keseluruhan jalur *qirâ`ât Sab`*, maka sanadnya bisa dianggap *mutawâtir*, karena memenuhi kriteria umum *kemutawâtiran*, yakni diriwayatkan oleh orang banyak tanpa ada pembatasan jumlahnya. Serta seluruh rawinya terpercaya dan tidak mungkin bersepakat untuk dusta. Pandangan ini menurut perspektif Ilmu Hadis.

Namun dalam perspektif Ilmu *Qirâ`ât*, *qirâ`ât Sab`* dari para imam kepada Rasulullah SAW. menurut jumbuh ulama seperti Imam an-Nawawiy (676 H.), Tâj ad-Dîn ‘Abd al-Wahhâb as-Subkiy (w. 771 H.) dan asy-Syatibiy (w. 590 H), bahwa *qirâ`ât Sab`* adalah *mutawâtir*. Sebab, sekalipun dalam sanad *qirâ`ât*-nya ada yang menyendiri (sedikit) seperti Ibn ‘Âmir (w. 118 H.) dan Imam Nâfi’ (w. 113 H.) dan tidak memiliki keseimbangan pada setiap *thabaqah*-nya, namun hakikatnya tidak sendiri. Selain itu, pada saat yang sama terdapat keluarga perawi *qirâ`ât*, juga penduduk di negeri tersebut yang ikut meriwayatkannya sekalipun tidak dicantumkan dalam rangkaian sanad *qirâ`ât*.

Pada penelitian ini ditemukan pula bahwa masing-masing sanad *qirâ`ât Sab`* diyakini berkualifikasi *mutawâtir* pula jika tinjauan sanad *qirâ`ât*-nya, dari perawi zaman modern seperti Muhammad Munawwir (w. 1942), Arwani Amin (w. 1994), dan Mushthafa bin Abdurrahman al-Azmiri (w. 1743 M) dll. sampai kepada pengarang kitab sumber *qirâ`ât*. Dan dari para pengarang kitab *qirâ`ât* standar kepada para Imam *Qirâ`ât*. Sebab diriwayatkan oleh para ahli *qirâ`ât* yang jumlahnya sangat banyak.

Disertasi ini memiliki kesamaan pendapat dengan: Abû Syâmah (w. 665 H.), Imam az-Zarkasyiy (w. 794 H.), Al-Qasthalâniy (w. 923 H.) dan asy-Syaukâniy (w. 923 H.), yang menyatakan bahwa secara umum sanad *qirâ`ât Sab`* dari para Imam *Qirâ`ât* sampai kepada Rasulullah dan telah memenuhi unsur-unsur dan syarat *qirâ`ât* sahih, namun tidak memenuhi kualifikasi sanad *mutawâtir*.

Temuan disertasi ini dalam tinjauan Ilmu Hadis berbeda dengan Jumbuh ulama sebagaimana dinyatakan oleh Ibnu an-Najâr Al-Futûhiy (w. 980 H.), bahwa menurut imam mazhab fikih yang empat dan para imam ulama sunah,

sanad *qirâ`ât Sab`* dari para Imam *Qirâ`ât* kepada Rasulullah SAW. adalah *mutawâtir*.

Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif dan metode penelitian kepustakaan (library research). Sementara itu, analisis datanya menggunakan metode kritik sanad (*al-jarh wa at-ta`dîl*).

ABSTRACT

The conclusion of this dissertation is: Sanad *qirâ`ât Sab`* from the Islamic scholars of *qirâ`ât Sab`* to Rasulullah SAW. is not mass transmitted in quantity and is assessed only to the level of popularity. This is because the path of sanad *qirâ`ât Sab`* does not meet the criteria of successive narrative (mass transmitted). This is the views of each individual of Islamic scholars of *Qirâ`ât Sab`*. Meanwhile, if viewed from the entire path of *Qirâ`ât Sab`*, the sanad can be considered as mass transmitted because it meets the general criteria of successive narrative, that is narrated by many people without any limitation on the numbers. Further, all of the narrators are trusted and impossible to agree to lie. This view is according to the perspective of hadits science.

However, in the *Qirâ`ât`* 's perspective, the *Qirâ`ât Sab`* was from the Islamic scholars to Rasulullah SAW. According to scholars such as Imam Syâfi`iy (died 204 H.), Imam an-Nawawiy (676 H.) Tâj ad-Dîn `Abd al-Wahhâb as-Subkiy (died 771 H.), and asy-Syatibiy (died 590 H), the *Qirâ`ât Sab`* was mass transmitted. Because, even if sanad *Qirâ`ât* was secluded (few) and had no balance in its every *thabaqah*, in reality it was not secluded. Also, at the same time, there were families of the *Qirâ`ât* narrator, as well as the people of the country who were involved in the history of narrating even though it was not listed in the series of the chain of hadits transmission.

This study also revealed that each of the sanad *Qirâ`ât Sab`* was believed to be also qualified as mass transmitted if the review of its sanad *Qirâ`ât* was from modern narrators as Muhammad Munawwir (died 1942 M), Arwani Amin (died 1994), dan Mushthafa bin Abdurrahman al-Azmiri (died 1743 M) to the author of the sourcebook of *Qirâ`ât*. In addition, it was from the authors of the standard *Qirâ`ât* books to the Scholars of the *Qirâ`ât*, as narrated by many experts of *Qirâ`ât*.

This dissertation has the same views mentioned by Abû Syâmah (died 665 H.), Imam az-Zarkasyiy (died 794 H.), Al-Qasthalaniy (died 923 H.) and Asy-Syaukaniy (died 923 H.) who urged that in general, sanad *Qirâ`ât Sab`* was from the Scholars of the *Qirâ`ât* to Rasulullah SAW. and had fulfilled the elements and the conditions of the valid *Qirâ`ât*, however it did not meet the qualifications of mass transmitted sanad.

The findings of this dissertation, in the study of hadits Science, differ from the views of the majority Islamic scholars, for example as stated by Ibn an-Najâr Al-Futûhiy (died 980 H.) who mentioned that according to the Imam

of the Four Islamic schools of fiqh and the scholars of the Sunnah scholars, the Sanad Qiraah *Sab'* from the Islamic scholars of Qiraah to Rasulullah SAW. was mass transmitted.

The research employed a qualitative method and library research. While the analysis of the data used the method of criticism of sanad (*al-jarh wa at-ta'dil*).

ملخص

الخلاصة من هذه الأطروحة هي أن أسانيد من أئمة القراءات السبع إلى النبي صلى الله عليه وسلم لم تبلغ درجة التواتر بشكل كمي وتعدو أن تكون تبلغ درجة مشهورة، لأن طرق أسانيد تلك القراءات لم توافر معايير التواتر العامة. وهو ما ذهب إليه كل من أئمة القراءات السبع فرديا. ولكن، نظرا إلى طرق أسانيد القراءات السبع جميعها، تعتبر تلك الأسانيد متواترة لتوافرها معايير التواتر العامة منها أن يرويها عدد كبير غير محدد من الرواة، وجميع الرواة موثوق بهم وأن لا يمكن أن يتفقوا على الكذب، وهذا من منظور علم الحديث.

وأما بالنسبة إلى علم القراءة، فالقراءات السبع من قبل الأئمة إلى النبي صلى الله عليه وسلم عند جماهير العلماء مثل الإمام النووي (المتوفى ٦٧٦ هـ)، تاج الدين عبد الوهاب السبكي (المتوفى ٧٧١ هـ)، والشاطبي (المتوفى ٥٩٠ هـ)، تعتبر متواترة. فأسانيد القراءات رغم أن بعضها منفردة (قليلة) وغير متوازنة في كل من طبقاتها، في الحقيقة ليست منفردة. إضافة إلى ذلك جمع غفير من أهل البلد التي هي في الوقت نفسه أهل البلد الذي يشارك في الرواية عنهم رغم أنه لم يسجل في سلسلة أسانيد القراءات.

وتوصلت هذه الدراسة إلى النتيجة الفعلية أن كلا من أسانيد القراءات السبع يوثق بأن يحصل على درجة التواتر أكان من منظور الأئمة في العصر الحديث كمحمد منور (المتوفى ١٩٤٢ م) و أروني أمين (المتوفى ١٩٩٤ م) ومصطفى بن عبد الرحمن العزمري (المتوفى ١٧٤٣ م)، ومن منظور مؤلفي كتب مراجع القراءات أم من منظور مؤلفي كتب القراءات المعتمدة. لأن تلك الأسانيد يرويها عدد كبير من علماء القراءات.

وهذه الدراسة تناسب آراء أبي شامة (المتوفى ٦٦٥ هـ)، الإمام الزركشي (المتوفى ٧٩٤ هـ)، القسطلاني (المتوفى ٩٢٣ هـ)، والشوكاني (المتوفى ٩٢٣ هـ) الذين صرحوا أن أسانيد القراءات السبع وصلت إلى النبي صلى الله عليه وسلم وهي قد توافرت عناصر القراءة الصحيحة وشروطها ولكن لم توافر درجة السند المتواترة.

بـخلاف ذلك فهذه الدراسة من منظور علم الحديث تختلف عن آراء غيره من جماهير العلماء كما صرحه ابن النجار الفتوحي (المتوفى ٩٨٠ هـ) أن أسانيد القراءات السبع عند المذاهب الفقهية الأربعة وأئمة علماء السنة كانت متواترة إلى النبي صلى الله عليه وسلم.

وهذه الدراسة تنتهج المنهج النوعي والدراسة المكتبية (*library research*). وأما تحليل البيانات التي استخدمتها فهي منهج نقد الحديث (الجرح والتعديل).

PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Sasa Sunarsa
Nomor Induk Mahasiswa : 153530073
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Disertasi : Penelusuran Kualitas dan Kuantitas Sanad
Qirâ'ât Sab' (Kajian Takhrîj Sanad Qirâ'ât Sab')

Menyatakan bahwa:

1. Disertasi ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai ketentuan yang berlaku;
2. Apabila di kemudian terbukti atau dapat dibuktikan Disertasi ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Institut PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 11 Januari 2020

Yang membuat pernyataan



Sasa Sunarsa

TANDA PERSETUJUAN DISERTASI
PENELUSURAN KUALITAS DAN KUANTITAS
SANAD *QIRĀ'ĀT SAB'*
(Kajian *Takhrīj* Sanad *Qirā'ât Sab'*)

Disertasi

Diajukan kepada Pascasarjana Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
untuk memenuhi syarat-syarat memperoleh gelar
Doktor Bidang Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

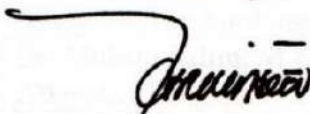
Disusun oleh :
SASA SUNARSA
NIM : 153530073

telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat
diujikan.

Jakarta, 18 Oktober 2019

Menyetujui :

Pembimbing I,



Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M. Si.

NIDN : 2127035801

Pembimbing II,



Dr. KH. Ahsin Sakho Muhammad, M. A.

NIDN : 2021025601

Mengetahui,
Ketua Program Studi Doktor
Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriani, M. A

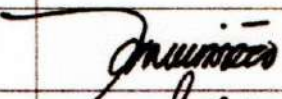
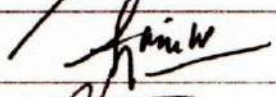


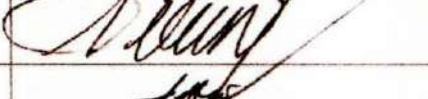
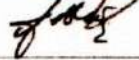
**PENELUSURAN KUALITAS DAN KUANTITAS
SANAD QIRĀ'ĀT SAB'
(Kajian Takhrīj Sanad Qirā'ât Sab')**

Disusun Oleh:

Nama : Sasa Sunarsa
Nomor Induk Mahasiswa : 153530073
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Disertasi : Penelusuran Kualitas dan Kuantitas Sanad
Qirā'ât Sab' (Kajian Takhrīj Sanad Qirā'ât Sab')

telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal:

Selasa, 05 November 2019

NO	TIM PENGUJI	TANDA TANGAN
1.	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si. Ketua / Pembimbing / Penguji	
2.	Prof. Dr. Zainun Kamaluddin Fakih, M.A. Anggota / Penguji	
3.	Prof. Dr. H. Hamdani Anwar, M.A. Anggota / Penguji	
4.	Dr. K.H. Ahsin Sakho Muhammad, M.A. Anggota / Pembimbing / Penguji	
5.	Dr. Muhsin Salim, M.A. Anggota / Penguji	
6.	Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A. Panitera / Sekretaris	

Jakarta, 11 Januari 2020

Mengetahui,

Direktur Program Pascasarjana
Institut PTIQ Jakarta



Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.

**PEDOMAN TRANSLITERASI
ARAB - INDONESIA**

ا = ʾ	ز = z	ق = q
ب = b	س = s	ك = k
ت = t	ش = sy	ل = l
ث = ts	ص = sh	م = m
ج = j	ض = dh	ن = n
ح = ḥ	ط = th	ه = h
خ = kh	ظ = zh	و = w
د = d	ع = ʿ	ء = a
ذ = dz	غ = g	ي = y
ر = r	ف = f	

Long : â = ا ; î = ي ; û = و

Diphthong : ay = أي ; aw = أو

KATA PENGANTAR

Allhamdulillah, Segala puji bagi Allah. Tuhan semesta alam. Shalawat dan salam semoga tetap tercurah kepada Baginda alam, Nabi Muhammad Saw. beserta keluarga, para sahabat dan pengikut-pengikutnya yang taat hingga akhir zaman. Alhamdulillah, atas karunia-Nya penulis dapat menyelesaikan disertasi yang berjudul: “PENELUSURAN KUALITAS DAN KUANTITAS SANAD *QIRÂ`ÂT SAB`* (Kajian *Takhrîj* Sanad *Qirâ`ât Sab`*)

Penelitian ini bertujuan untuk menelusuri dan mengetahui kualitas dan kuantitas sanad *Qirâ`ât sab`*. Hasil dari penelitian ini diharapkan dapat bermanfaat dalam upaya pendalaman kajian ilmu Al-Qur`an yang terkait dengan penerapan instrumen qiraah dalam kehidupan umat Islam khususnya dalam pembacaan dan penafsiran ayat-ayat Al-Qur`an.

Selanjutnya, penulis menyadari bahwa dalam penyusunan disertasi ini tidak sedikit hambatan, rintangan serta kesulitan yang dihadapi. Kepada pihak-pihak yang sudah lebih awal memposisikan tugas, fungsi, saran serta koreksi dalam penulisan disertasi ini, saya memberikan penghargaan dan ucapan terimakasih yang tidak terhingga, kepada:

1. Rektor Institut PTIQ Jakarta.
2. Direktur Program Pascasarjana (S3) Institut PTIQ Jakarta
3. Ketua Program Studi
4. Dosen Pembimbing I Disertasi Bapak Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si. dan Dosen Pembimbing II Disertasi Bapak Dr. KH. Ahsin Sakho Muhammad, M.A. yang telah menyediakan waktu dan berkenan menjadi

- pembimbing dalam penulisan disertasi ini, dan telah banyak memberikan motivasi, dorongan, serta masukan dalam penyusunan disertasi ini;
5. Kepala Perpustakaan beserta staff Institut PTIQ Jakarta
 6. Segenap Civitas Institut PTIQ Jakarta, para dosen yang telah memberikan banyak fasilitas, kemudahan dan penyelesaian penulisan disertasi ini.
 7. Istri tercinta Sri Asyrofiati, terimakasih atas segala dukungan lahir dan batinnya, semoga kita selalu bersama dalam naungan ridha Ilahi. Ananda Anne Rabi'atul Adawiyati, Amalia Istiqlali Adiba, Agung Setiadi, Aqfa Fikril Quroni dan Arraghib Muwafiqun Nidzam semoga ananda semua menjadi anak shaleh yang berbakti bagi kedua orang tua, bangsa dan negara. *Amin.*
 8. Segenap Civitas STAI. Al-Musaddadiyah Garut, yang telah memberikan dorongan dan motivasi secara continue, agar penulis dapat menyelesaikan program S-3 ini.
 9. Para sahabat seperjuangan, yang telah membantu dalam berbagai bentuk bantuan dan solidaritasnya, baik langsung maupun tidak langsung

Hanya harapan dan doa, semoga Allah Swt. membalas semua kebaikan dengan balasan berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis menyelesaikan Disertasi ini.

Akhirnya kepada Allah Swt. jualah penulis serahkan segalanya dalam mengharapkan keridhaan, semoga disertasi ini bermanfaat bagi masyarakat umumnya dan bagi penulis khususnya, serta bagi anak dan keturunan penulis kelak.

Jakarta, 11 Januari 2020



Sasa Sunarsa

DAFTAR ISI

Judul	i
Abstrak	ii
Pernyataan Keaslian Disertasi	viii
Halaman Persetujuan Pembimbing	x
Halaman Pengesahan Penguji	xii
Pedoman Transliterasi	xiv
Kata Pengantar	xvi
Daftar Isi.....	xviii
BAB I. PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi Masalah	13
C. Pembatasan dan Perumusan Masalah.....	13
D. Tujuan Penelitian.....	14
E. Manfaat Penelitian	14
1. Manfaat Teoritis	14
2. Manfaat Praktis	14
F. Kerangka Teoritik.....	15
G. Tinjauan Pustaka / Penelitian Terdahulu Yang Relevan.....	17
H. Metodologi Penelitian	20
1. Pendekatan dan Jenis Penelitian.....	20
2. Metode Penelitian.....	22
3. Objek Penelitian	23
4. Data dan Sumber Data.....	23

5. Teknik Input dan Analisis Data.....	23
6. Pengecekan dan Uji Keabsahan Data.....	26
I. Sistematika Pembahasan.....	30
BAB II. TINJAUAN UMUM TENTANG <i>QIRÂ`ÂT</i>	33
A. Pengertian <i>Qirâ`ât</i>	33
B. Makna dan Hakikat <i>Sab`ah Ahruf</i>	39
1. Ragam Dialek Arab dan Hubungannya dengan <i>Sab`ah Ahruf</i>	39
2. Hadis tentang <i>Sab`ah Ahruf</i>	49
3. Arti <i>Sab`ah Ahruf</i>	51
4. Pendapat Para Ulama Tentang Makna <i>Sab`ah Ahruf</i>	53
5. Keberadaan <i>Sab`ah Ahruf</i> dalam Al-Qur`an.....	63
C. Permulaan Timbulnya <i>Qirâ`ât</i> dan Sejarah Perkembangan <i>Qirâ`ât</i>	64
1. <i>Qirâ`ât</i> Masa Nabi.....	64
2. <i>Qirâ`ât</i> pada Masa Sahabat.....	67
3. <i>Qirâ`ât</i> pada Masa Tabiin.....	73
4. Kodifikasi Ilmu <i>Qirâ`ât</i>	74
D. Sumber dan Segi Perbedaan <i>Qirâ`ât</i>	77
E. Tingkatan dan Macam-Macam <i>Qirâ`ât</i>	80
F. Hikmah Perbedaan <i>Qirâ`ât</i> dalam Al-Qur`an.....	83
G. <i>Qirâ`ât Sab`</i>	87
1. Arti dan Sejarah Kemunculan <i>Qirâ`ât Sab`</i>	87
2. Biografi Singkat Imam <i>Qirâ`ât Sab`</i> , Hubungan <i>Sanad</i> kepada Nabi SAW. dan Contoh Metode Bacaannya.....	90
3. Kaidah Kesahihan <i>Qirâ`ât Sab`</i>	112
4. Polemik Seputar <i>Qirâ`ât Sab`</i>	117
5. Penggunaan <i>Qirâ`ât Sab`</i> di Dunia Muslim serta Ke- <i>masyhûr</i> -an <i>Qirâ`ât Sab` Qirâ`ât `Ashim</i>	119
BAB III. TINJAUAN UMUM TENTANG PENELITIAN KUALITAS DAN KUANTITAS SANAD.....	123
A. Penelitian Sanad.....	123
1. Arti dan Urgensi Sanad.....	123
2. Pengertian dan Sejarah Singkat Penelitian (Kritik) Sanad... ..	127
3. Tujuan dan Manfaat Penelitian Sanad.....	132
4. Faktor-faktor yang Mendorong Penelitian Sanad.....	134
5. Bagian-Bagian Sanad Yang Diteliti.....	153
B. <i>Takhrîj</i> : Langkah Pertama Penelusuran Sanad.....	154
1. Pengertian, Sejarah dan Urgensi <i>Takhrîj</i>	154
2. Metode <i>Takhrîj</i>	156

C. <i>I'tibar</i> dan <i>Jarh wa at-Ta'dil</i> : Langkah Kedua Penelusuran Sanad	162
1. <i>I'tibâr</i>	162
2. <i>al-Jarh wa at-Ta'dîl</i>	166
D. Kaidah Kesahihan Sanad.....	180
1. Sejarah Pembentukan Kaidah Kesahihan Sanad.....	180
2. Kaidah Kesahihan Sanad Hadis.....	182
E. Kebersambungan dan Pembagian Sanad-Sanad dari Segi Kualitas dan Kuantitas	195
1. Aspek Kebersambungan Sanad.....	195
2. Pembagian Sanad Hadis dari Segi Kuantitas dan Kualitas ..	206
BAB IV. TEMUAN DATA PENELITIAN, PEMBAHASAN DAN ANALISIS	229
A. Temuan Data Tentang Kuantitas dan Kualitas Sanad <i>Qirâ`ât Sab'</i> Menurut Kaidah-Kaidah Ilmu Hadis	229
1. Kuantitas Sanad <i>Qirâ`ât Sab'</i>	229
2. Kualitas Rawi Sanad <i>Qirâ`ât Sab'</i> dan Persambungan Sanad.....	264
B. Pembahasan Tentang Kualitas dan Kuantitas Sanad <i>Qirâ`ât Sab'</i>	384
1. Kualitas Sanad <i>Qirâ`ât Sab'</i> Berdasarkan Kaidah-Kaidah Kesahihan Hadis	384
2. Kuantitas sanad <i>Qirâ`ât Sab'</i> berdasarkan kaidah-kaidah dalam <i>Takhrîj</i> Hadis	393
C. Analisis Sanad <i>Qirâ`ât Sab'</i> Perspektif Ilmu Hadis Dalam Tinjauan Ilmu <i>Qirâ`ât</i>	394
BAB V. PENUTUP.....	405
A. Kesimpulan.....	405
B. Saran/Rekomendasi	407
DAFTAR PUSTAKA	409
LAMPIRAN	
DAFTAR RIWAYAT HIDUP PENELITI	

DAFTAR GAMBAR, SKEMA DAN BAGAN

Gambar	1.1. Gambar 1.1: Skema sanad <i>Qirâ`ât sab`</i>	12
Gambar	1.2. Skema Alur Kerangka Teoritik / Pemikiran Penelitian	17
Bagan	1.3. Alur Teknis Analisis Data	25
Bagan	4.1. Skema Sanad Imam Nâfi	232
Bagan	4.2. Skema Sanad Imam Ibn Katsîr al-Makkiy	235
Bagan	4.3. Skema Sanad Imam Abû `Amr	240
Bagan	4.4. Skema Sanad Imam Ibn `Âmir	243
Bagan	4.5. Skema Sanad Imam `Âshim	246
Bagan	4.6. Skema Sanad Imam <u>H</u> amzah al-Kûfiy	252
Bagan	4.7. Skema Sanad Imam al-Kisâ`iy	261

DAFTAR LAMPIRAN

- Lampiran 1 : 4.1.Skema Sanad Imam Nâfi
Lampiran 2 : 4.2.Skema Sanad Imam Ibn Katsîr al-Makkiy
Lampiran 3 : 4.3.Skema Sanad Imam Abû ‘Amr
Lampiran 4 : 4.4.Skema Sanad Imam Ibn ‘Âmir
Lampiran 5 : 4.5.Skema Sanad Imam ‘Âshim
Lampiran 6 : 4.6.Skema Sanad Imam Hamzah al-Kûfiy
Lampiran 7 : 4.7.Skema Sanad Imam al-Kisâ`iy
Lampiran 8 : Skema Keseluruhan Imam *Qirâ`ât Sab`*
Lampiran 9 : *Jarh* dan *Ta`dîl* Imam Hafsh



BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur`an merupakan kitab suci umat Islam yang dijunjung tinggi dan dihormati oleh setiap muslim di seluruh penjuru dunia. Allah SWT. memberikan jaminan untuk memelihara Al-Qur`an dari segala penyimpangan hingga hari kiamat. Oleh karena itu, bacaan Al-Qur`an yang sampai kepada kita pada saat ini tetap otentik dan sama dengan Al-Qur`an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW. 15 abad yang lampau. Hal ini dibuktikan secara ilmiah dengan adanya jalur transmisi penyampaian bacaan Al-Qur`an yang dilakukan secara *mutawâtir*.¹

Menurut Muhammad Sâlim Muḥaisin, salah satu bagian penting dari Al-Qur`an adalah *qirâ`ât*.² Aspek *qirâ`ât* tidak dapat dilepaskan dari Al-Qur`an. *Qirâ`ât* disampaikan dan diajarkan oleh Nabi Muhammad

¹Dalam kajian keilmuan hadis, istilah *mutawâtir* antara lain diartikan hadis yang berdasarkan pada panca indra (dilihat atau didengar) yang diberitakan oleh segolongan orang yang mencapai jumlah sangat banyak yang mustahil menurut tradisi mereka sepakat berbohong. Abdul Majid Khon, *‘Ulûmul Hadis*, Jakarta: Amzah, 2012, hal. 146. Bila dikatakan suatu *qirâ`ât* atau hadis berstatus *mutawâtir* maka dapat pula dikatakan *qirâ`ât* atau hadis tersebut dapat dipertanggungjawabkan kebenarannya.

²Menurut bahasa, *qirâ`ât* berarti bacaan. Sedangkan menurut istilah adalah ilmu yang membahas tentang cara-cara pengucapan kalimat-kalimat Al-Qur`an serta perbedaannya dengan menisbatkannya kepada seorang Imam *qirâ`ât* (perawinya). ‘Abd al-Ḥalîm bin Muḥammad al-Hâdiy Qâbah, *al-Qirâ`ât al-Qur`âniyyah*, Beirut: Dâr al-Garb al-Islamiy, 1999, hal. 24.

SAW. kepada para sahabatnya sesuai dengan wahyu yang diterimanya melalui Malaikat Jibrîl AS. Selanjutnya sahabat mengajarkannya kepada para tabiin dan para tabiin mengajarkannya pula kepada *tâbi' at-tâbi'in*. Demikian seterusnya hingga sampai kepada kita.³

Pembahasan tentang *qirâ'ât* selalu dihubungkan dengan hadis Nabi Muhammad SAW. yang menegaskan bahwa Al-Qur'an diturunkan dalam tujuh huruf (*sab'ah ahruf*). Tidak kurang dari dua puluh satu orang sahabat yang meriwayatkan hadis tentang Al-Qur'an diturunkan dalam tujuh huruf, di antaranya 'Umar bin al-Khaththâb, Ubay bin Ka'ab, Ibnu 'Abbâs, Ibnu Mas'ûd, 'Utsmân bin 'Affân dan lain-lain.⁴ Karena itu, hadis yang menjelaskan bahwa Al-Qur'an memiliki ragam *qirâ'ât*, menurut para pakar hadis, dinilai sebagai hadis *mutawâtir* yang bisa dipertanggung-jawabkan baik dari sisi riwayat maupun matannya, sehingga kehujjahannya tidak diragukan lagi.

Redaksi matan hadis dimaksud adalah sebagai berikut:

عن عمر بن الخطاب يقول... قال رسول الله صل الله عليه وسلم: إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ أَنْزَلَ عَلَيَّ سَبْعَةَ أَحْرُفٍ فَاقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ (أخرجه البخاري)⁵

Dari 'Umar bin al-Khaththâb berkata bersabda Rasulullah SAW.: “*Sesungguhnya Al-Qur'an itu diturunkan dengan tujuh huruf, maka bacalah dengan huruf yang mudah bagimu di antaranya*”. (HR. al-Bukhâriy dari 'Umar bin al-Khaththâb)

Di antara persoalan yang muncul dalam hadis ini adalah lafal *ahruf*. As-Sayûthiy, sebagaimana dikutip 'Abd ar-Rahmân bin Ibrâhîm,

³Hasanuddin AF, *Perbedaan Qira'at dan Pengaruhnya terhadap Istinbath Hukum al-Qur'an*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995, hal. 6.

⁴Muhammad Abû Syahbah, *al-Madkhal li Dirâsah al-Qur'an al-Karîm*, Riyadh: al-Mamlakah al-'Arabiyyah as-Saudiyyah, 1987, hal. 166-167.

⁵Muhammad bin Ismâ'il Abû 'Abdullâh al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*, Beirut: Dâr Ibn Katsîr, 1987, vol. 4, hal. 1909. Teks lengkap hadis tersebut adalah sebagai berikut:

حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عَفِيرٍ قَالَ حَدَّثَنِي اللَّيْثُ قَالَ حَدَّثَنِي عُقَيْلٌ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ حَدَّثَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ أَنَّ الْمِسْوَرَ بْنَ مَخْرَمَةَ وَعَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْقَارِيَّ حَدَّثَاهُ أَهْمًا سَمِعَا عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ يَقُولُ سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ حَكِيمِ بْنِ حِزَامٍ يَقْرَأُ سُورَةَ الْفُرْقَانِ فِي حَيَاةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاسْتَمَعْتُ لِقِرَاءَتِهِ فَإِذَا هُوَ يَقْرَأُ عَلَى حُرُوفٍ أَثِيرَةٍ لَمْ يُفَرِّقْ بَيْنَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَكِدْتُ أَسَاوِرُهُ فِي الصَّلَاةِ فَتَصَبَّرْتُ حَتَّى سَلَّمَ فَلَبَّيْتُهُ بِرِدَائِهِ فَقُلْتُ مَنْ أَقْرَأَكَ هَذِهِ السُّورَةَ الَّتِي سَمِعْتُكَ تَقْرَأُ قَالَ أَقْرَأَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ أَقْرَأَهَا عَلَيَّ غَيْرَ مَا قَرَأْتَ فَأَنْطَلَقْتُ بِهِ أَفُودُهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ إِنِّي سَمِعْتُ هَذَا يَقْرَأُ بِسُورَةِ الْفُرْقَانِ عَلَى حُرُوفٍ لَمْ تُفَرِّقْ بَيْنَهَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَرْسَلْتُ أَقْرَأَ يَا هِشَامُ فَقَرَأَ عَلَيْهِ الْقِرَاءَةَ الَّتِي سَمِعْتُهُ يَقْرَأُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَدْرِيكَ أَنْزَلْتُ ثُمَّ قَالَ أَقْرَأْ يَا عُمَرُ فَقَرَأْتُ الْقِرَاءَةَ الَّتِي أَقْرَأَنِي فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَدْرِيكَ أَنْزَلْتُ إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ أَنْزَلَ عَلَيَّ سَبْعَةَ أَحْرُوفٍ فَاقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ (أخرجه البخاري)

berpendapat tidak kurang dari 40 penafsiran yang mencoba menjelaskan kata *ahruf*.⁶ Perdebatan tersebut juga tidak hanya berkutat pada kata *ahruf*, namun juga pada kata *as-Sab'ah* yang mengiringinya, sehingga pemaknaan *sab'ah ahruf* menjadi begitu luas dan *complicated*. Disayangkan, masa kepemimpinan Khalifah 'Utsmân, yang menjadi tonggak pertama pembakuan berbagai versi bacaan Al-Qur'an, kurang memberikan petunjuk yang pasti tentang makna yang terkandung dalam kata *sab'ah ahruf* yang belakangan banyak diperdebatkan ulama,⁷ sehingga penafsiran tentang kata ini menjadi satu hal yang tidak bisa dihindari. Namun, kebanyakan ulama sepakat, bahwa pada masa Nabi, umatnya tidak sanggup membaca dengan satu bacaan saja. Oleh sebab itu, Nabi memberi kemudahan membaca dengan ragam bacaan yang ada. Hal inilah yang dianggap sebagai latar belakang (*sabab al-wurûd*) hadis *ahruf sab'ah*.

Pendapat paling populer tentang makna *sab'ah ahruf* dan disepakati jumur ulama adalah pendapat Abû al-Fadhl ar-Râziy, bahwa yang dimaksud *sab'ah ahruf* ialah segi-segi perbedaan yang tujuh yang meliputi perbedaan dalam bentuk *mufrad* (tunggal) dan *jamak* (banyak), seperti bacaan *li amânatihim* (tunggal) dan *li amânâtihim* (jamak) (al-Mu`minûn/23:8). Kemudian perbedaan dari segi *i'râb*, seperti *mâ hâdzâ basyaran* dengan *ra'* berharakat *fathah* atau *mâ hâdzâ basyarun* dengan *ra'* berharakat *dhammah* (Yusuf/12:31). Perbedaan *tashrîf* seperti *rabbânâ bâ'id baina asfarinâ* (dalam bentuk permohonan) atau *rabbunâ bâ'ada baina asfarina* (bentuk kata kerja lampau) (Saba`/34:19). Juga dalam soal mendahulukan (*taqdîm*) atau mengakhirkan (*ta'khîr*), seperti *wa jâat sakrat al-haqq bi al-maut* atau *wa jâat sakrat al-maut bi al-haqq* (Qâf/50:19). Selanjutnya perbedaan dari segi *al-ibdâl* (penggantian), seperti *nunsyiruhâ* atau *nunsyiruhâ* (al-Baqarah/2:259), atau dalam penambahan (*az-Ziyâdah*) dan pengurangan (*an-Naqsh*), seperti *wa a'adda lahum jannât tajrî min tahtihâ al-anhâr* (dengan *min*) dan *wa a'adda lahum jannât tajrî tahtahâ al-anhâr* (tanpa *min*) (at-Taubah/9:100). Kemudian terakhir perbedaan dalam dialek (*al-Lahjât*), seperti soal *imâlah* (pengucapan dalam vocal é) (Thâhâ/20:9), antara *hal atâka hadîtsu mûsâ* (dengan a) atau *hal atéka hadîtsu mûsê* (dengan e).⁸

⁶Abî 'Amru 'Utsmân bin Sa'id ad-Dâniy, *al-Ahruf as-Sab'ah li al-Qur'an*, Jeddah: Dâr al-Manârah wa at-Tauzî', 1997, hal. 5.

⁷Mustopa, "Pembakuan *Qir'âh Hafsh* 'an 'Âshim dalam Sejarah dan Jejaknya di Indonesia" dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. 4, No. 2, 2011, hal. 223.

⁸Didin Syafruddin, "*Ilmu Al-Qur'an sebagai Sumber Pemikiran*" dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, t.th., Juz iv, hal. 45-47.

"لغوَيَاتُ: إعراب قوله - تعالى -": ما هذا بشرًا

Pendapat lainnya menyatakan bahwa *sab'ah ahruf* ialah *qirâ'ât sab'* (bacaan yang tujuh), yakni tujuh varian atau tujuh aliran bacaan Al-Qur`an yang berasal dari tujuh orang Imam. *Qirâ'ât sab'* dimaksud yang nanti akan penulis bahas secara khusus dan luas pada bab II adalah tujuh varian *qirâ'ât* yang disusun Ibnu Mujâhid yang sangat masyhur di kalangan umat Islam, sehingga banyak yang menyangka bahwa *qirâ'ât sab'* (bacaan yang tujuh) adalah sama dengan *sab'ah ahruf* (huruf yang tujuh) tersebut, dengan alasan antara lain bahwa *qirâ'ât sab'* itulah yang relevan dan merupakan realisasi *sab'ah ahruf* dalam hadis. Padahal, keduanya sangat berbeda. M. Hasbi ash-Shiddiqiy, mengutip pendapat Abû Syâmah yang berkata dalam kitab *al-Mursyid al-Wajîz*: “Segolongan orang menyangka bahwa yang berkembang sekarang, itulah yang dikehendaki di dalam hadis tentang *sab'ah ahruf*. Persangkaan yang demikian berlawanan dengan *ijma'* semua ahli ilmu.”⁹

Pandangan senada dikatakan Mannâ' al-Qaththân, bahwa pendapat yang mengatakan *sab'ah ahruf* berbeda dengan *qirâ'ât sab'* sejalan dengan definisi Ibn 'Abd al-Barr, bahwa maksud hadis tentang *sab'ah ahruf* tersebut hanyalah sebagai contoh bagi huruf-huruf yang dengannya Al-Qur`an diturunkan. Ketujuh huruf itu mempunyai makna yang sama pengertiannya, tetapi berbeda bunyi ucapannya. Dan tidak satupun di antaranya mempunyai makna yang saling berlawanan atau satu segi yang berbeda makna dengan segi lain secara kontradiktif dan berlawanan, seperti rahmat yang merupakan lawan dari azab.¹⁰

"هناك قراءات في قوله - تعالى - : "ما هذا بشرًا"، ومن هذه القراءات "ما هذا بشرًا" - بالتصّب -، "وما هذا بشرٌ" - بالرفع، و"ما هذا بشريّ" بكسر الباء والتّين وفتح الزّاء وألف مقصورة بعد الزّاء - أي: ما هذا بعبد يُشترى، "وما هذا بشرًا" - بالمدّ - أي: ما هذا بشيء يُشترى أو - عبيد يُشترى

1. ما هذا بَشْرًا" - بالتصّب - وهي قراءة الجمهور، وعلى هذا تكون "ما" عاملة عمل ليس على لغة أهل الحجاز، و"هنا" اسم إشارة "مبنيّ في محلّ رفع اسم "ما" العاملة عمل (ليس) "وبشرًا: خبر "ما" العاملة عمل ليس منصوبٌ وعلامة نصبه الفتحة
2. ما هذا بشريّ" - بكسر الباء والتّين وفتح الزّاء وألف بعدها على أنّه اسمٌ مقصورٌ -، أي: ما هذا بعبد يُشترى، وهذه قراءة "أبي الحويرث الخنفيّ، وهي منسوبةٌ أيضًا إلى أبي بن كعب وغيره وضعّفها بعض العلماء، وعلى هذا "تكون" ما "عاملة عمل" ليس وهما "اسمها، و"بشريّ": الباء حرف جرّ زائد، "وبشريّ" خبر "ما" منصوبٌ محلاً مجرورٌ لفظًا
3. ما هذا بشرًا" - بالمدّ - وهي منسوبةٌ إلى ابن مسعود أيضًا، وهي في الإعراب، مثل: "ما هذا بشريّ" - بالتصّر -، فالباء حرف جرّ زائد، "وبشراء" خبر "ما" منصوبٌ محلاً مجرورٌ لفظًا
4. ما هذا بشرٌ" - بالرفع - وهي قراءة ابن مسعود، فلا تكون "ما" هنا عاملة عمل ليس على لغة بني تميم، وأثرًا هي محمّلة لا عمل لها، في محلّ رفع مبتدأ وهذا: "اسم إشارة مبنيّ، "وبشرٌ": خبرٌ مرفوعٌ وعلامة رفعه الضمّة

<http://www.m-a-arabia.com/vb/index.php>. Senada dengan penjelasan ini, keterangan antara lain dari: Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, *Mafââtih al-Gaib*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., jld. 18 hal. 128.

⁹Hasby ash-Shiddiqiy, *Ilmu-Ilmu Al-Qur`an*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2010, hal. 127.

¹⁰Mannâ' Khalîl Al-Qaththân, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur`ân*, t.tp.: Mansûrât al-'Ashr, t.th., hal. 235.

Selain itu, jumhur ulama, juga menentang pendapat tersebut dengan argumen antara lain sebagai berikut:

1. Istilah *qirâ`ât sab`* tidak dikenal pada masa Nabi Muhammad SAW. Dan pada saat para ahli Al-Qur`an pertama kali menyusun karya tentang *qirâ`ât*, ia muncul pada akhir abad kedua (dibukukan pada abad ketiga) Hijriah sedang *sab`ah ahruf* sudah ada sejak abad pertama Hijriah.
2. Hadis Nabi yang mengatakan bahwa Al-Qur`an diturunkan dengan tujuh huruf tidak akan ada artinya jika yang dimaksud adalah *qirâ`ât sab`*, sebab ahli-ahli *qirâ`ât* tersebut baru lahir pada abad kedua Hijriah.¹¹

Namun *qirâ`ât sab`* versi Mujâhid sudah begitu masyhur karena disangka itulah yang dimaksud *sab`ah ahruf* dalam hadis Nabi Muhammad SAW. Padahal, ada banyak pendapat tentang *qirâ`ât*. Ibnu Jabr Makkiy membatasi *qirâ`ât* kepada lima Imam karena ‘Utsmân bin ‘Affân sendiri menyebarkan mushaf terbatas kelima wilayah. Sebaliknya ada yang berpendapat bahwa *qirâ`ât* yang memenuhi syarat bukan tujuh, melainkan sepuluh, bahkan empat belas. *qirâ`ât* berjumlah sepuluh karena memasukkan Ya`qûb (w. 205 H. / 821 M.) dari Basrah, Khalaf bin Hisyâm (w. 229 H. / 844 M.) dari Kûfah, serta Abû Ja`far (w. 130 H. / 738 M.) dari Madinah. Adapun yang berpendapat empat belas *qirâ`ât* karena menyertakan *qirâ`ât* Hasan al-Bashriy (w. 110 H. / 729 M.) dari Basrah, Ibnu Muhaishin (w. 123 H. / 741 M.) dari Makkah, Yahyâ bin Mubârak al-Yazîdîy (w. 202 H. / 818 M.) dari Basrah dan al-‘Amasy sulaimân bin Mahrân (w. 148 M.). Semua itu berdasarkan riwayat-riwayat yang sah.¹²

Pembatasan ragam *qirâ`ât* menjadi *qirâ`ât sab`* sebagaimana disinggung di atas, pertama kali dilakukan oleh Ibn Mujâhid Ahmad bin Mûsâ bin ‘Abbâs (w. 324 H. / 936 M.). Az-Zarqâniy mencatat bahwa awal mula pembatasan yang dilakukan oleh Ibn Mujâhid adalah karena spontanitas, tanpa ada perencanaan sebelumnya. Ibn Mujâhid mensyaratkan bacaan yang dapat diterima apabila memenuhi syarat kesahihan sanad dan ke-*dhabith*-an serta ulama yang meriwayatkannya ahli di bidang *qirâ`ât* juga telah lama bergelut di bidang tersebut.¹³ Namun, ada pula pendapat yang menyatakan bahwa awal mula Ibn Mujâhid melakukan pembatasan jumlah *qirâ`ât* dikarenakan beredarnya *Qirâ`ât Syâdzah*. Pada saat itu, terdapat dua orang yang dianggap menyebarkan *Qirâ`ât Syâdzah*, yakni Ibn Syannabûdz dan Ibn al-Qaththâr.

¹¹ Abdul Djalal, ‘*Ulûmul Qur`an*, Surabaya: Dunia Ilmu, 2000, hal. 340.

¹² Didin Syafruddin, “*Ilmu Al-Qur`an sebagai Sumber Pemikiran*” dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, t.th., Juz iv, hal. 47.

¹³ Muhammad ‘Abd al-‘Azhîm az-Zarqâniy, *Manâhil al-‘Irfân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Arabiy, 1995, vol. 1. hal. 339.

Ibn Syannabûdz dianggap menyebarkan bacaan yang tidak sesuai dengan *rasm* ‘Utsmâniy. Sedangkan Ibn al-Qaththâr dianggap menggunakan bacaan yang sesuai dengan kaidah bahasa Arab tetapi tidak ada yang meriwayatkan.

Sebenarnya, orang pertama yang menyusun Ilmu *qirâ`ât* adalah Abû ‘Ubaid al-Qâsim bin Salâm (w. 224 H.). Pasca Abû ‘Ubaid beberapa ulama *qirâ`ât* juga telah menyusun beberapa karya tentang *qirâ`ât* namun Ilmu *Qirâ`ât* ini betul-betul menjadi populer di tangan Ibnu Mujâhid (w. 324 H.) lewat karya monumentalnya “*Kitâb as-Sab`ah fî al-Qirâ`ât*”.¹⁴ Hasil penelitian Abû ‘Ubaid al-Qâsim menunjukkan bahwa ada 30 sampai 50 *qirâ`ât* yang beredar pada saat itu. Setelah melalui penelitian dan seleksi yang ketat, Ibnu Mujâhid kemudian berhasil memilih tujuh orang Imam dari lima kota, yakni Madinah, Makkah, Kûfah, Bashrah dan Syam yang dinilainya telah melakukan penyaringan *qirâ`ât* yang benar-benar sahih. Tujuh orang Imam tersebut dinilainya paling *tsiqah*, cerdas, serta paling kuat daya ingatannya. Inilah yang kemudian disebut Imam tujuh yang bacaan hasil penelitiannya disebut *qirâ`ât sab`*. Hasil seleksi Ibn Mujâhid memang menimbulkan kontroversi karena dianggap sengaja membatasinya pada tujuh untuk menyesuaikan dengan hadis Nabi yang mengatakan bahwa Al-Qur`an diturunkan dengan tujuh huruf. Dengan membatasi pada tujuh versi *qirâ`ât* Imam tujuh, Ibnu Mujâhid dituduh menafikan *qirâ`ât* yang lain.¹⁵

Terlepas dari kontroversi seputar hasil seleksinya, namun karya Imam Mujâhid telah memberikan kontribusi sangat besar dalam upaya menjaga kemurnian ayat-ayat Al-Qur`an dan bisa membedakannya antara yang sahih dan tidak sahih. Jumhur ulama juga telah sepakat bahwa *qirâ`ât sab`* versi Mujâhid adalah *qirâ`ât mutawâtir*. Begitu pula di kalangan ahli Ilmu Al-Qur`an, *qirâ`ât sab`* dianggap paling populer. Ketujuh Imam *Qirâ`ât* tersebut mulai populer pada akhir abad II H. Adapun tujuh Imam tersebut sebagaimana dipaparkan ad-Dâniy adalah:¹⁶

1. Nâfi’ al-Madaniy (w. 169 H.). Dua orang perawinya adalah Abû Mûsâ ‘Îsâ bin Mînâ bin Wardân (Qâlûn) dan ‘Utsmân bin Sa’îd al-Mishriy (Warsy). Ia wafat di Mesir 179 H.
2. Ibn Katsîr al-Makkiy (120 H.). Dua perawinya adalah Muhammad bin ‘Abd ar-Rahmân bin Muhammad bin Khâlîd bin Sa’îd bin Jurjah Makkiy al-Makhzûmiy dan Ahmad bin Muhammad ‘Abdullâh bin al-

¹⁴ Abd al-Ḥalîm bin Muḥammad al-Hâdiy Qâbah, *al-Qirâ`ât al-Qur`âniyyah*, Beirut: Dâr al-Garb al-Islâmiy, 1999, hal. 60-62.

¹⁵ Abû Bakar bin Mujâhid al-Bagdâdiy, *Kitab as-Sab`ah fî al-Qirâ`ât li Ibn Mujâhid*, Kairo: Dâr al-Ma`ârif, t.th., hal. 20-22.

¹⁶ Abî ‘Amru ‘Utsmân bin Sa’îd ad-Dâniy, *Kitab at-Taisîr, fî al-Qirâ`ât as-Sab`ah*, Beirut: Dâr Kutub al-Islâmiyah, 2006, hal. 18.

Qâsim bin Nâfi' bin Abî Bazzah. Dia dikenal dengan nama Bazziy dan wafat di Makkah pada 240 H.¹⁷

3. Abû 'Amr Al-Bashriy, wafat pada 154 H. di Kûfah. Dua orang perawinya adalah Abû 'Umar Hafsh bin 'Umar bin 'Abd al-'Aziz ad-Dûriy, wafat pada 246 H. dan Abû Syu'aib Shâlih bin Ziyâd bin 'Abdullâh as-Sûsiy wafat pada tahun 261 H.
4. Ibn 'Âmir Asy-Syâmiy 'Abdullâh bin 'Âmir al-Yahshabiy. Ia wafat di Damaskus pada tahun 118 H. dua orang perawinya adalah 'Abdullâh bin Ahmad bin Basyîr bin Dzakwân al-Qurasiy ad-Dimasyqiy (Ibn Dzakwân), wafat pada 242 H. dan Hisyâm bin 'Ammâr bin Nushaîr bin Abân bin Maisarat as-Sulamâ ad-Dimasyqiy. Ia wafat pada tahun 245 H.
5. 'Âshim bin Abî an-Najûd adh-Dharîr al-Kûfiy. Wafat di Kûfah pada 127 H. dua perawinya adalah Abû Bakar bin 'Iyyâs bin Sâlim al-Kûfiy (Syu'bah). Wafat di Kûfah pada 194 H. dan Abû 'Umar Hafsh bin Sulaimân bin al-Mugîrat al-Asdi al-Kûfiy. Ia adalah orang yang terpercaya dan wafat pada 190 H.¹⁸
6. Hamzah bin habib bin 'Imârah bin Ismâ'il al-Kûfiy. Wafat pada tahun 156 H. dua perawinya adalah Khalaf bin Hisyâm al-Bazzâr yang wafat pada 229 H. di Bagdad dan Khallâd bin Khâlîd yang wafat pada 220 H.
7. Abû al-Hasan 'Alî bin Hamzah bin 'Abdullâh al-Kûfiy (Al-Kisâ'iy). Ia wafat di desa Burnabawaih pada 189 H. pada saat perjalanan menuju Khurasan. Dua perawinya adalah Abû 'Amr Hafsh bin 'Umar bin 'Abd al-'Aziz ad-Dûriy, wafat pada 246 H. dan al-Laits bin Khâlîd al-Bagdâdiy.

Pembahasan *qirâ'ât sab'* sangat berkaitan dengan pembahasan macam-macam *qirâ'ât* dan syarat diterimanya. Beberapa ulama Ilmu Al-Qur'an berpendapat bahwa *qirâ'ât* ada tiga macam, *mutawâtir*, *âhâd* dan *syâdz*. Mereka berpendapat bahwa *qirâ'ât* yang *mutawâtir* adalah *qirâ'ât sab'* (*qirâ'ât* tujuh) yang sudah *masyhûr*. *qirâ'ât âhâd* adalah tiga *qirâ'ât* yang melengkapi *qirâ'ât* tujuh sehingga menjadi *qirâ'ât 'asyar* (*qirâ'ât* sepuluh), yaitu Abû Ja'far, Ya'qûb bin Ishâq dan Khalaf bin Hisyâm. Termasuk kategori *qirâ'ât âhâd* adalah *qirâ'ât* sahabat. Sedangkan *qirâ'ât*

¹⁷Al-Qaththân menyebut Qunbul wafat pada 291 dan Al-Bazziy wafat pada 250. Mannâ' Khalîl al-Qaththân, *Nuzûl Al-Qur'an 'alâ Sab'ah Ahrûf*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th., hal. 172.

¹⁸Al-Qaththân menyebut Syu'bah (Abû Bakar) wafat pada 193 H. dan Hafsh wafat pada 180 H. al-Qaththân, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'an*, t.tp.,: Mansûrât al-'Ashr, hal. 172.

syâdz adalah *qirâ`ât* tabiin, seperti A'masy, Yahya, bin Watstsâb, Ibn Jubair, dll.¹⁹

Al-Jazariy, seperti dikutip as-Sayûthiy dan juga az-Zarqâniy, memaparkan macam-macam *qirâ`ât* ditinjau dari segi sanad adalah *mutawâtir*, *masyhûr*, *âhâd*, *syâdz*, *maudhû'* dan *mudraj*.²⁰

Menurut Mannâ' al-Qaththân, bahwa syarat diterimanya *qirâ`ât* adalah sebagai berikut: *Pertama: Qirâ`ât* harus sesuai dengan kaidah bahasa Arab, seperti segi kefasihannya. *Kedua: Qirâ`ât* harus sesuai dengan *rasm* 'Utsmâniy.²¹ Apabila terdapat sedikit perbedaan, maka *qirâ`ât* tersebut masih dapat diterima. Seperti dalam Surah al-Fatihah, (اٰهْدِنَا الصِّرَاطَ), pada kata (الصِّرَاطَ) diganti dengan huruf sin (س).

¹⁹Jalâl ad-Dîn as-Sayûthiy, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur`ân*, Beirut: Dâr al-Fikr, 2007, vol. 1, hal, 110.

²⁰Jalâl ad-Dîn as-Sayûthiy, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur`ân*, Beirut: Dâr al-Fikr, 2007, vol. 1, hal, 110. Lihat pula dalam: Muḥammad 'Abd al-'Azhîm az-Zarqâniy, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur`ân*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabiy, 1995, vol. 1. hal. 349. Rinciannya sebagai berikut:

1. *Qirâ`ât mutawâtir*, adalah *Qirâ`ât* yang disandarkan pada periwayat yang terpercaya dan tidak mungkin mereka berdusta.
2. *Qirâ`ât masyhûr* adalah *Qirâ`ât* yang sanadnya sahih tetapi tidak sampai *mutawâtir*; sesuai dengan kaidah bahasa Arab dan *rasm* 'Utsmâniy, serta terkenal di kalangan ahli *qirâ`ât*. Oleh sebab itu, *qirâ`ât* tersebut tidak dikatakan *syâdz*.
3. *Qirâ`ât âhâd*, adalah *Qirâ`ât* yang sanadnya sahih, tetapi *rasm*-nya berbeda dengan *rasm* 'Utsmâniy. Demikian juga dengan kaidah dalam bahasa Arabnya berbeda serta tidak semasyhur seperti di atas, sebagaimana terdapat dalam Surah at-Taubah/9:128:

لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ

Kata (أَنْفُسِكُمْ) dibaca dengan (أَنْفُسِكُمْ).

4. *Qirâ`ât Syâdzah*, adalah *Qirâ`ât* yang sanadnya tidak sahih. Seperti *Qirâ`ât* Ibn as-Samaifa' dalam Surah Yunus/10:92:

فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ عَنْ آيَاتِنَا لَغَافِلُونَ

Kata (نُنَجِّيكَ) dibaca dengan (نُنَجِّيكَ) dan kata (خَلَقَكَ) dibaca dengan (خَلَقَكَ), sehingga bacaan (*syâdz*) ayat tersebut menjadi:

فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ عَنْ آيَاتِنَا لَغَافِلُونَ

5. *Qirâ`ât maudhû'* adalah *Qirâ`ât* yang tidak ada asalnya. Sebagai contoh, *Qirâ`ât* yang dinisbatkan kepada Imam Abû Hanifah dalam Surah Fâthir/35:28.

إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ

Kata (الْعُلَمَاءُ) dibaca (الْعُلَمَاءُ). Menurut Zarqâniy *Qirâ`ât* tersebut tidak memiliki dasar sama sekali, sehingga Abû Hanifah terbebas darinya.

6. *Qirâ`ât mudraj*, adalah *Qirâ`ât* yang disisipkan penafsiran seperti *Qirâ`ât* yang diambil dari Ibn 'Abbâs, seperti terdapat Surah al-Baqarah/2:198.

... أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ فِي مَوَاسِمِ الْحَجِّ فَإِذَا أَفْضَيْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ ...

Kalimat (فِي مَوَاسِمِ الْحَجِّ) adalah penafsiran yang diselipkan dalam nash ayat tersebut.

²¹*Rasm 'Utsmâniy* dimaksud adalah ejaan tulisan Zaid bin Tsâbit dan kawan-kawan yang dipakai untuk menulis *al-Mashâhif al-'Utsmâniyyah*

Ketiga: Qirâ`ât harus memenuhi kesahihan sanad.²² Dan al-Jazariy lebih dahulu mengatakan bahwa *qirâ`ât* sahih mencakup tiga aspek, yakni: sesuai dengan kaidah Bahasa Arab, sesuai dengan kaidah *rasm 'Utsmâniy* dan periwayatannya secara *mutawâtir*.²³

Hal yang perlu digarisbawahi terkait dengan syarat diterimanya *qirâ`ât*, bahwa ketiga kategori di atas kerap disebut sebagai *qirâ`ât* yang *mutawâtir*. Dengan demikian, tidak ada alasan untuk menolaknya. Jika terdapat *qirâ`ât* yang tidak memenuhi kategori di atas maka tidak diterima. Hal itu antara lain didasarkan pada penjelasan az-Zarqâniy terhadap sebuah *nazham*²⁴ yang ditulis oleh penulis kitab *Thayyibat an-Nasyr*, bahwa kata *wa shahha isnâdan* pada *nazham* tersebut dipahami sebagai riwayat yang *mutawâtir*.²⁵

Sementara itu, menurut Imam Makkiy seperti dikutip Zarqâniy juga memaparkan tentang syarat suatu *qirâ`ât* yang dapat diterima atau tidak, yaitu: *Pertama*, *qirâ`ât* yang dapat diterima dengan memenuhi tiga syarat, yaitu diriwayatkan oleh orang yang *tsiqah*, sesuai dengan kaidah bahasa Arab dan *rasm* mushaf. *Kedua*, periwayatannya sahih, sesuai dengan kaidah bahasa Arab tetapi tidak sesuai dengan *rasm* mushaf. *Qirâ`ât* ini tetap dapat diterima, tetapi tidak dapat dipergunakan dalam bacaan meskipun periwayatannya sahih. Hal ini dikarenakan jika *qirâ`ât* tersebut dibaca, maka akan dianggap sebagai Al-Qur`an. Karena dalam Al-Qur`an sendiri terdapat hukum-hukum, maka membacanya ditakutkan mengundang kesalahpahaman. *Ketiga*, *qirâ`ât* yang diriwayatkan oleh perawi yang *tsiqah* ataupun tidak, tetapi tidak sesuai dengan kaidah bahasa Arab, maka *qirâ`ât* ini tidak dapat diterima, meski *qirâ`ât* tersebut telah sesuai dengan *rasm* mushaf.²⁶

Berdasarkan kriteria di atas, jumhur ulama sepakat bahwa *qirâ`ât sab'* adalah *qirâ`ât* yang sahih. Dengan kata lain, bahwa tujuh (bacaan) itu disepakati sebagai *qirâ`ât mutawâtir*. Menurut an-Nawawiy bahwa teman-teman kami dan lainnya membolehkan dalam salat dan lainnya membaca

²²Mannâ' Khalîl Al-Qaththân, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur`ân*, t.tp. : Mansûrât al-'Ashr, t.th, hal.169.

²³Al-Jazariy, *Taqrîb an-Nasyr fi al-Qirâ`ât al-'Asyr*, hal. 27.

²⁴ Berikut bunyi *nazham* dimaksud

وَكُلُّ مَا وَقَفَ وَجْهَ نَحْوٍ * وَكَانَ لِلرَّسْمِ اِحْتِمَالًا يَحْوِي
وَصَحَّ إِسْنَادًا هُوَ الْقُرْآنُ * فَهَذِهِ الثَّلَاثَةُ الْأَرْكَانُ
وَحَيْثُمَا يَجْتَلِ رُكْنٌ أَتَيْتِ * شُدُودُهُ لَوْ أَنَّهُ فِي السَّبْعَةِ

²⁵Muhammad 'Abd al-'Azhîm az-Zarqâniy, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur`ân*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabiy, 1995, vol. 1. hal. 343.

²⁶Muhammad 'Abd al-'Azhîm az-Zarqâniy, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur`ân*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabiy, 1995, vol. 1. hal. 344.

salah satu dari tujuh bacaan. Dan tidak dibolehkan baik dalam salat maupun lainnya membaca *qirâ`ât syâdz*. Karena ia bukan termasuk Al-Qur`an. Karena Al-Qur`an tidak ditetapkan melainkan dengan cara *mutawâtir*. Menurutnya, itulah pendapat yang benar dan tidak bisa digantikan. Barangsiapa berpendapat selainnya maka ia salah atau tidak tahu.²⁷ Di antara faktor-faktor yang menyebabkan *qirâ`ât sab`* disepakati ke-*mutawâtir*-annya adalah: 1). *Qirâ`ât Sab`* diketahui sanadnya baik secara *lafzhiy* maupun *simâ`iy*, 2). Para Imam *Qirâ`ât sab`* tersebut telah mengkhususkan diri mereka dalam menekuni dan mendalami *qirâ`ât* Al-Qur`an.²⁸

Namun menurut az-Zarqâniy terkait kedudukan dan kualitas (ke-*mutawâtir*-an) *qirâ`ât sab`* dan ‘*asyar*, bahwa banyak pandangan ulama yang berbeda tentang ke-*mutawâtir*-an *qirâ`ât* tersebut. Penulis akan menukil beberapa pendapat az-Zarqâniy tentang hal tersebut. *Pertama*, terdapat ulama yang secara berlebihan “menjunjung” *qirâ`ât sab`*. Mereka yang menjunjung *qirâ`ât sab`* tersebut mengatakan bahwa “siapa yang menganggap *qirâ`ât sab`* tidak *mutawâtir*, maka anggapan tersebut mendatangkan kekafiran karena telah meragukan ke-*mutawâtir*-an Al-Qur`an. Pendukung pendapat pertama ini menurut az-Zarqâniy antara lain: Abû Sa`îd Faraj bin Lubb. *Kedua*, bahwa *qirâ`ât sab`* dan *qirâ`ât* lainnya adalah dari riwayat-riwayat *âhâd*. Menganggap *qirâ`ât sab`* sebagai *mutawâtir* adalah kemungkaran dan dapat menyebabkan pengkafiran. Pendapat *ketiga* datang dari Ibn as-Subkiy. Seperti yang dikutip az-Zarqâniy, Ibn as-Subkiy berpendapat bahwa seluruh *qirâ`ât sab`* adalah *mutawâtir*, yang diriwayatkan langsung dari Nabi oleh orang-orang yang tidak mungkin sepakat berdusta.²⁹

Dengan demikian, berdasarkan uraian di atas, ke-*mutawâtir*-an *qirâ`ât sab`* ternyata tidak disepakati secara utuh oleh para ulama. Hal itu antara lain terkait dengan pemaknaan kesahihan dan ke-*mutawâtir*-an sanad yang merupakan salah satu persyaratan diterima tidaknya *qirâ`ât*.

Dalam memaknai kata “Sahih *as-Sanad*” sebagai salah satu syarat diterima suatu *qirâ`ât*, para ulama berbeda pendapat. Sebagian menganggap cukup dengan sah sah saja, namun sebagian lain mensyaratkan harus *mutawâtir*. Syekh Makkiy bin Abî Thâlib al-Qaisiy menyatakan: “*Qirâ`ât* sah adalah *qirâ`ât* yang sah sanadnya sampai kepada Nabi

²⁷Abî Zakariâ Muhyî ad-Dîn Yahyâ bin Syaraf an-Nawawiy, *al-Majmû` Syarh al-Muhadzdzab*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th, juz III, hal. 392.

²⁸Hasanuddin AF, *Perbedaan Qira`at*, hal. 159-166.

²⁹Muhammad ‘Abd al-‘Azhîm az-Zarqâniy, *Manâhil al-‘Irfân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Arabiy, 1995, vol. 1. hal. 354.

Muhammad SAW. ungkapan kalimatnya sempurna menurut kaedah tata bahasa Arab dan sesuai dengan tulisan pada salah satu mushaf ‘*Utsmâniy.*’ Pendapat ini diikuti oleh Ibn al-Jazariy, sebagaimana disebutkan dalam kitabnya *Thayyibât an-Nasyr fî al-Qirâ`ât al-‘Asyr.* Akan tetapi pada kesempatan lain, Ibn al-Jazariy mensyaratkan *mutawâtir* untuk diterimanya *qirâ`ât* yang sah, seperti disebutkan pada kitabnya *Munjid al-Muqriîn wa Mursyid ath-Thâlibîn.*³⁰ Jadi, kemungkinan yang dimaksud dengan “Sahih *as-Sanad*” oleh Ibn al-Jazariy adalah *mutawâtir*.

Menurut Imam an-Nuwairiy, bahwa meniadakan syarat *mutawâtir* adalah pendapat baru, bertentangan dengan ijma’ para ahli fikih, ahli hadis dan yang lain-lain. Sebab Al-Qur`an – menurut jumbuh ulama empat mazhab yang terkemuka – adalah *Kalâm Allâh* yang diriwayatkan secara *mutawâtir* dan dituliskan pada mushaf. Semua orang yang memegang definisi ini pasti mensyaratkan *mutawâtir*, sebagaimana yang dikatakan oleh Ibn al-Hâjib. Dengan demikian, menurut para Imam dan pemuka mazhab yang empat, syarat *mutawâtir* itu merupakan keharusan. Banyak orang yang secara jelas menerangkan pendapat ini seperti Abû ‘Abd al-Barr, al-Azra’iy, Ibn ‘Athiyah, az-Zarkasyiy dan al-Asnawiy. Pendapat yang mensyaratkan *mutawâtir* inipun telah menjadi ijma’ para ahli *qirâ`ât*. Tidak ada ulama *muta`akhirîn* yang tidak sependapat kecuali Makkiy dan beberapa orang lainnya.³¹

Pertanyaan yang muncul kemudian, apakah sanad *qirâ`ât sab’* termasuk kategori *mutawâtir*. Jika kita menggunakan parameter *mutawâtir* dalam konteks Ilmu Hadis, khususnya dari segi jumlah perawi dari semua tingkatan perawi, bahwa hadis *mutawâtir* ialah suatu hadis yang diriwayatkan sejumlah rawi yang menurut adat mustahil mereka bersepakat berbuat dusta, yang rawinya seimbang dari permulaan sanad hingga akhirnya (ujung perawi), serta tidak terdapat kegagalan jumlah rawi pada setiap tingkatan.³²

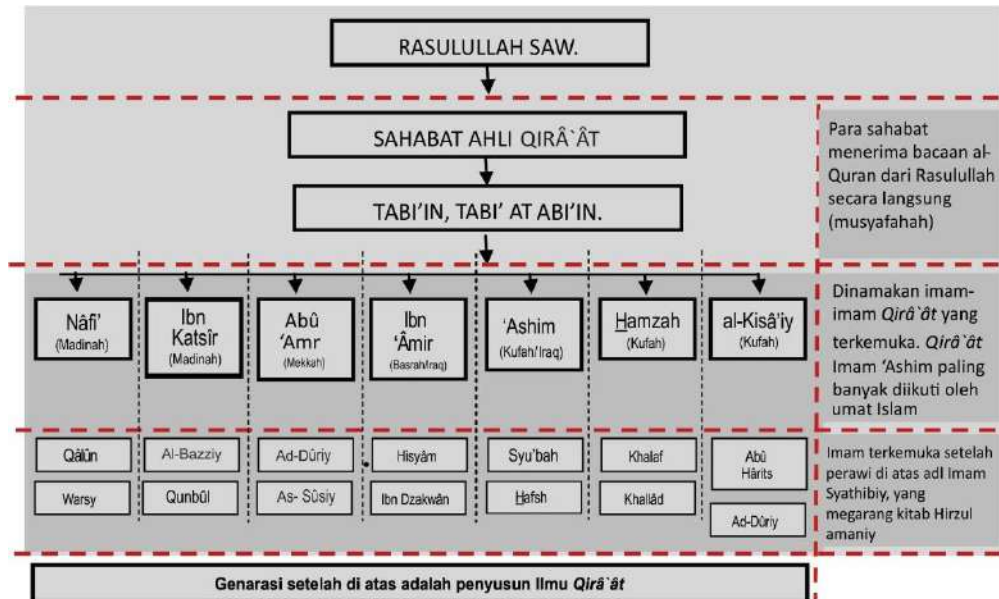
Jika kita melihat skema sanad sederhana³³ yang umum di kalangan umat Islam terkait *qirâ`ât sab’* akan didapat skema sanad sebagai berikut:

³⁰Sya’bân Muḥammad Ismâ’îl, *al-Qirâ`ât Ahkâmuhâ wa Mashdaruhâ*, terj. Agil Husin Al-Munawar dkk. Semarang: Dina Utama, 1993, hal. 90-91,93-94.

³¹Aḥmad bin Muḥammad al-Bannâ, *It-hâfu Fudhalâ`i al-Basyar bi al-Qirâ`ât al-‘Arba’ati ‘Asyara.* Jilid I. Beirut: ‘Âlam al-Kutub, 1987, hal. 71.

³²Maḥmûd Ath-Thaḥḥân. *Intisari Ilmu Hadis.* Malang: UIN-Press, 2007, hal. 31-32, Munzier Suparta, *Ilmu Hadis,* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002), hal. 65.

³³Pada skema ini, masih banyak rawi yang belum dimasukkan. Pada bab pembahasan akan dibahas lebih mendalam dan lengkap.



Gambar 1.1: Skema sanad *qir'at sab'*

Bentuk skema sanad di atas masih sederhana dan masih membutuhkan penelusuran lebih lanjut tentang para perawinya. Oleh karena itu, peneliti tidak akan mengkritisi keseimbangan jumlah sanad dalam berbagai tingkatannya sebagai syarat *mutawâtir* menurut sebagian ulama. Namun, berdasarkan skema sanad di atas, peneliti akan melihat lebih jauh tentang salah satu *qir'at* yang dikenal luas di Indonesia yakni riwayat Hafsh qir'at 'Ashim.³⁴ Hafsh belajar kepada 'Ashim bin Abi an-Najûd. Sedangkan murid yang meriwayatkan *qir'at* darinya cukup banyak, di antaranya 'Ubaid bin ash-Shabâh, 'Amr bin ash-Shabâh, Husain bin Muhammad al-Marwaziyy, Hamzah bin al-Qâsim al-Ahwâl, Sulaimân bin Dâud az-Zahrâniyy, Hamd bin Abi 'Utmân ad-Daqaq, dll.³⁵

Selain sebagai ahli Ilmu *Qir'at*, Hafsh juga merangkap sebagai seorang perawi hadis Rasulullah SAW. hanya saja reputasinya dalam kajian hadis tidak cemerlang. Statusnya sebagai perawi hadis cukup kontroversial di kalangan ulama ahli hadis. Ada yang mengatakan sekalipun ketokohnya dalam Ilmu *Qir'at* tidak diragukan lagi, namun riwayat hadisnya tidak dapat diterima.³⁶ 'Alî bin al-Madîniyy juga menganggap riwayat hadis Hafsh berkualitas daif. Oleh karena itu, dia

³⁴Nama lengkapnya adalah 'Umar Hafsh bin Sulaimân bin al-Mugîrah al-Asadiyy al-Bazzar al-Gadhiory al-Kûfiyy. Ada juga yang menyebutkan bahwa garis nasabnya adalah Hafsh bin Abi Dâwûd. Pada hakikatnya tidak ada perbedaan yang signifikan antara nasab yang disebutkan terakhir dengan nasab yang disebutkan pertama kali.

³⁵Ibn al-Jazariyy, *Taqrib an-Nasyr fî Qir'at al-'Asyr*, Mesir: Mushthafa al-Baniyy, t.th., hal. 66.

³⁶Ibn Hajar, al-'Asqalâniyy *Taqrib at-Tahdzib*, Suriah. Dâr ar-Rasyid, 1991, hal. 172.

sengaja meninggalkan riwayatnya. Imam al-Bukhâriy dan Imam Muslim mengatakan kalau riwayat hadis Hafsh ditinggalkan oleh para ulama hadis. Sedangkan menurut an-Nasâ'iy, Hafsh bukan tergolong perawi hadis yang *tsiqah*. Bahkan dia tidak menulis riwayat hadis yang telah dia dapat. Sementara itu menurut Ibn Hibbân, Hafsh merupakan perawi yang pernah me-*marfu*'-kan hadis *mursal* dan terbalik dalam menyampaikan sanad hadis.³⁷

Dengan demikian, jika menggunakan parameter *mutawâtir* dan kesahihan sanad dalam Ilmu Hadis, maka kualitas Hafsh tampaknya patut dipertanyakan. Padahal, *qirâ`ât* 'Âshim riwayat Hafsh merupakan *qirâ`ât masyhûr* dan paling banyak digunakan di Indonesia. Sehingga hemat peneliti sangat penting untuk meneliti ulang ke-*mutawâtir*-an riwayat tersebut. Berdasarkan permasalahan tersebut, peneliti ingin mengkaji tentang "Penelusuran Kualitas dan Kuantitas Sanad *Qirâ`ât Sab'* (Kajian *Takhrîj* Sanad *Qirâ`ât Sab'*)".

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan pemaparan latar belakang di atas, dapat diidentifikasi beberapa permasalahan yang muncul terkait *qirâ`ât sab'*, di antaranya sebagai berikut:

1. Macam-macam *qirâ`ât*, baik dari segi kualitas maupun kuantitas rawinya yang masih belum banyak diketahui umat Islam.
2. Pandangan para ulama terkait kualitas sanad *qirâ`ât sab'*.
3. Pandangan para ulama terkait kuantitas para perawi dalam sanad *qirâ`ât sab'*.
4. Kaidah-kaidah kesahihan dan menurut jumhur ulama bahwa *qirâ`ât sab'* memiliki kedudukan paling tinggi dibandingkan *qirâ`ât* lainnya.
5. Penyebaran *qirâ`ât sab'* yang lebih masyhur di kalangan umat Islam.
6. *Qirâ`ât sab'* Imam 'Âshim riwayat Hafsh yang lebih masyhur di kalangan umat Islam Indonesia.

C. Pembatasan dan Perumusan Masalah

Dari beberapa permasalahan yang teridentifikasi tersebut perlu adanya pembatasan masalah, sehingga penelitian ini dapat terarah sesuai dengan batasan-batasan masalah yang tegas. Dalam penelitian ini, peneliti membatasi permasalahan yang diteliti pada penelusuran kualitas dan kuantitas sanad *qirâ`ât sab'* dari para imam kepada Rasulullah SAW. yang ditinjau berdasarkan kaidah-kaidah *takhrîj* dan kaidah-kaidah kesahihan

³⁷Ibn Hajar, al-'Asqalâniy, Ahmad bin 'Ali. *Tahdzîb at-Tahdzîb*, Beirut : Mu'assasah ar-Risâlah, t.th, hal, 173.

sanad dalam Ilmu hadis. Hal itu dengan pertimbangan bahwa permasalahan sanad dalam *qirâ`ât* berkaitan erat dengan sanad yang termasuk kajian dalam Ilmu hadis. Sehingga dipandang tepat jika menggunakan kaidah-kaidah *takhrîj* dan kaidah-kaidah kesahihan sanad dalam Ilmu hadis untuk menelusuri kualitas dan kuantitas sanad *qirâ`ât sab`*.

Adapun rumusan masalah penelitian ini adalah bagaimana kualitas dan kuantitas sanad *qirâ`ât sab`* dari para imam *qirâ`ât* kepada Rasulullah SAW. berdasarkan kaidah-kaidah *takhrîj* dan kaidah-kaidah kesahihan sanad dalam Ilmu Hadis.

D. Tujuan Penelitian

Secara umum, tujuan penelitian ini adalah untuk menelusuri dan mengetahui kualitas dan kuantitas sanad *qirâ`ât sab`*. Sedangkan secara spesifik, penelitian ini untuk mengetahui kualitas dan kuantitas sanad *qirâ`ât sab`* dari para imam *qirâ`ât* kepada Rasulullah SAW. berdasarkan kaidah-kaidah *takhrîj* dan kaidah-kaidah kesahihan sanad dalam Ilmu Hadis.

E. Manfaat Penelitian

Manfaat penelitian di sini dapat dibagi menjadi dua aspek yaitu:

1. Manfaat Teoritis

Secara teoritis sebagai informasi bagi pemerhati Ilmu Al-Qur`an secara umum atau pengkaji Ilmu *Qirâ`ât* secara khusus tentang kualitas dan kuantitas sanad *qirâ`ât sab`*.

2. Manfaat Praktis

- a. Penelitian ini diharapkan dapat bermanfaat dalam upaya pendalaman kajian Ilmu Al-Qur`an yang terkait dengan penerapan instrumen *qirâ`ât* dalam kehidupan umat Islam khususnya dalam penafsiran Al-Qur`an.
- b. Hasil penelitian ini diharapkan dapat dijadikan kajian dan penunjang dalam pengembangan pengetahuan dan penelitian yang berkaitan dengan topik ini.
- c. Penelitian ini juga diharapkan memberikan kontribusi positif kepada almamater dan kepada pihak-pihak yang berminat untuk melanjutkan studi ini.

F. Kerangka Teoritik

Ketika Khalifah ‘Utsmân bin ‘Affân memerintahkan untuk memusnahkan mushaf selain mushaf yang ada di tangannya dan supaya semua umat Islam membaca Al-Qur`an sesuai dengan bacaan dalam mushaf yang sudah dibukukan Khalifah ‘Utsmân, ‘Abdullâh bin Mas’ûd -dalam sebuah riwayat- menolaknya seraya berkata: “Saya sudah membaca tujuh puluh surat (Al-Qur`an) di hadapan Rasulullah SAW. sementara Zaid belum Islam.”³⁸

Ilustrasi tersebut menggambarkan respon salah seorang sahabat terhadap pembukuan Al-Qur`an dalam satu mushaf. Ibnu Mas’ûd memprotes usaha tersebut karena bacaan Al-Qur`an yang ia lantunkan setiap saat dan ia terima langsung dari Rasulullah SAW. ditolak dan tidak diakui. Terlebih ia adalah sosok paling kharismatik dan termasuk satu di antara dua sahabat yang disebut Nabi sebagai *tarjumân Al-Qur`an*. Salah satu alasan yang menjadikan bacaan Ibnu Mas’ûd ditolak karena bacaan Ibnu Mas’ûd disinyalir sebagai *qirâ`ât bi al-ma’na*, bukan bacaan sebagaimana wahyu yang diturunkan kepada Nabi.

Walaupun pada akhirnya Ibnu Mas’ûd dan seluruh sahabat patuh terhadap instruksi khalifah, namun munculnya perdebatan seputar bacaan Al-Qur`an, dan hal ini paling tidak menunjukkan bahwa Al-Qur`an memang tidak diturunkan dengan satu versi bacaan. Dalam berbagai riwayat disebutkan bahwasannya keragaman bacaan Al-Qur`an sebagaimana tercermin dalam mushaf para sahabat belakangan mulai mengganggu kesatuan umat Islam. Saat itu di kalangan kaum muslim terjadi saling menyalahkan terhadap *qirâ`ât* yang tidak sesuai dengan versinya, bahkan sampai pada tingkat saling mengkafirkan. Situasi tersebut melahirkan keputusan Khalifah ‘Utsmân untuk melakukan unifikasi teks dan bacaan Al-Qur`an.³⁹

Dalam perjalanan sejarahnya, *qirâ`ât* menghadapi masalah yang perlu ditangani secara serius. Sebagai akibat adanya hadis Nabi yang menerangkan bahwa Al-Qur`an diturunkan dengan beberapa wajah bacaan, banyak bermunculan versi *qirâ`ât* yang semuanya mengaku bersumber dari Rasulullah SAW. Menghadapi situasi yang tidak kondusif tersebut, para ulama dan ahli Al-Qur`an segera mengambil langkah untuk menjaga kemurnian Al-Qur`an jangan sampai rusak akibat munculnya bacaan yang sanad dan silsilahnya tidak sampai pada Nabi.

³⁸Abî Bakr bin Abî Dâwûd as-Sijistâniy, *Kitab al-Mashâhif*, Kairo: al-Fâruq al-Hadîtsah li ath-Thibâ’ah wa an-Nasyr, 2002, hal. 77.

³⁹Muhammad ‘Abd al-‘Azhîm az-Zarqâniy, *Manâhil al-‘Irfân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Arabiy, 1995, vol. 1. hal. 256.

Pada akhir abad kedua Hijriah mulailah para ulama melakukan kegiatan meneliti, menyeleksi dan menguji kebenaran *qirâ`ât* yang dikatakan sebagai bacaan Al-Qur`an. Penelitian dan pengujian tersebut dilakukan dengan memakai kaidah dan kriteria yang telah disepakati oleh para ahli *qirâ`ât*. Berdasarkan hasil penelitian mereka secara selektif dan akurat, tujuh versi *qirâ`ât* di antaranya yang sekaligus dipopulerkan dan dilestarikan oleh tujuh orang Imam *Qirâ`ât* dinilai oleh para ulama Al-Qur`an sebagai *qirâ`ât mutawâtir* yang bersumber dari Nabi. Inilah yang dikenal dengan sebutan *qirâ`ât sab`* atau *qirâ`ât tujuh*.⁴⁰

Namun demikian, sekalipun jumbuh ulama telah sepakat bahwa *qirâ`ât sab`* memiliki derajat *mutawâtir*, tetapi ada sebagian ulama yang tidak menyepakati ke-*mutawâtir*-an dan kesahihan sanad *qirâ`ât sab`*, sehingga dibutuhkan penelitian lebih lanjut untuk membuktikan kesahihan sanad *qirâ`ât sab`*, yang tentunya membutuhkan kerangka teoritis dalam menelitinya.

Kerangka teoritis penelitian berangkat dari konstruksi teori yang mungkin sudah merupakan “grand-theory”, atau belum menampilkan teori besar, tetapi masih merupakan konsep besar. Pemaknaan dan argumentasi atas empiris teoritis – dalam hal ini hasil penelitian terdahulu – menjadi penting sebagai landasan penelitian kualitatif. Oleh karena itu, penulisan disertasi ini akan menggunakan bahan-bahan penulisan dan penelitian terdahulu yang relevan untuk dijadikan landasan teoritis. Bahan-bahan yang relevan akan dikonstruksi dan disistematisasikan secara rasional. Proses analisis – sintesis dan induksi – deduksi, secara reflektif dilakukan ketika menuangkannya dalam bentuk penulisan.

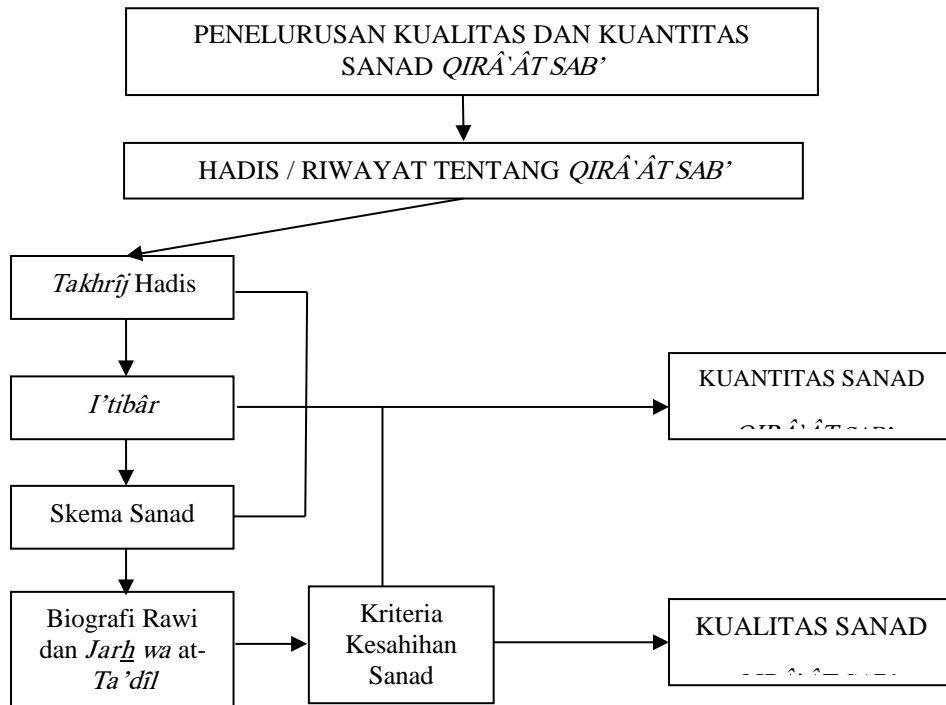
Dalam menyusun kerangka teori atau landasan teoritis disertasi ini berangkat dari pengertian *qirâ`ât* sahih sebagaimana disinggung di atas, bahwa syarat kesahihan harus memenuhi kesahihan sanad.⁴¹ Dalam penelitian sanad, setidaknya ada tiga hal yang harus diteliti yaitu: 1) Periwatnya harus adil, 2) Periwatnya harus *dhabith*, 3) Sanadnya bersambung. Dengan kata lain, langkah meneliti sanad hadis dilakukan dengan: 1) Meneliti keadilan dan ke-*dhabith*-an periwayat dan 2) Meneliti persambungan sanad.

Untuk mencapai periwayatan sanad yang benar maka perlu diproses dengan menggunakan teori *takhrîj*. *Takhrîj* merupakan teori yang berfungsi untuk meneliti sebuah hadis dengan tujuan untuk menentukan

⁴⁰Ahmad Fathani, *Kaidah Qira`at Tujuh*, Jakarta: PTIQ dan IIQ, 2005, hal. 119-123.

⁴¹Mannâ' Khalîl Al-Qatthân, *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur`ân*, t.tp. : Mansûrât al-'Ashr, t.th, hal. 169.

apakah hadis itu *shahîh*, *hasan*, *dha'if* atau *maudhû'*.⁴² Akhir dari sebuah pen-*takhrîj*-an adalah untuk menelusuri keberadaan hadis-hadis tersebut pada sumber aslinya, sehingga dapat diketahui kuantitas dan kualitas hadis / riwayat dimaksud. Berikut alur kerangka teoritik dalam meneliti kualitas dan kuantitas sanad *qirâ'ât sab'*:



Gambar 1.2: Skema Alur Kerangka Teoritik / Pemikiran Penelitian

G. Tinjauan Pustaka / Penelitian Terdahulu Yang Relevan

Kajian umum mengenai *qirâ'ât* dalam literatur bahasa Arab maupun bahasa Indonesia telah banyak dilakukan, meskipun kajian yang ada belum begitu luas bila dibandingkan dengan kajian keislaman yang lain seperti ilmu fikih, pendidikan, filsafat maupun muamalah. Di antara hasil penelitian terdahulu tentang *qirâ'ât* adalah sebagai berikut:

1. Buku / Kitab

Buku-buku atau kitab yang membahas tentang *qirâ'ât* antara lain:

⁴²Ada lima teori *takhîj* yang bisa digunakan untuk men-*takhrîj* sebuah hadis di antaranya; *at-Takhrîj bi mathla'i al-Ḥadîts*; *takhrîj* yang mengambil huruf awal kalimat. *at-Takhrîj bi alfâzh al-Ḥadîts*; yaitu dengan mengambil satu kata yang dikandung dalam hadis. *at-Takhrîj bi al-Wâsithât ar-Râwî al-A'lâ*; yaitu mengambil pembahasan dengan melihat perawi tertinggi. *at-Takhrîj binâan 'alâ maudhû'i al-Ḥadîts*; yaitu berdasarkan tema hadis. *At-Takhrîj binâan 'alâ nau' al-Ḥadîts*; yaitu dengan melihat jenis hadis tertentu.

Pertama, Ibn Mujâhid dalam kitab *as-Sab'ah fî al-Qirâ`ât li Ibn Mujâhid*. Dalam kitab ini, Ibnu Mujâhid secara umum, membagi *qirâ`ât* menjadi dua kelompok. *Pertama*, kelompok *qirâ`ât* yang disepakati oleh sebagian besar ulama *qirâ`ât* dari Mesir, yaitu *qirâ`ât* tujuh imam. *Kedua*, *qirâ`ât* selainnya, yaitu *qirâ`ât* yang diriwayatkan oleh selain imam yang tujuh.⁴³

Kedua, 'Amr 'Utsmân bin Sa'îd dalam kitab *Jâmi' al-Bayân fî al-Qirâ`ât as-Sab'*. Dalam kitab ini, ia membagi *qirâ`ât* menjadi dua bagian, yaitu: *Pertama*, *qirâ`ât shahîh* yang mencakup dua macam, yaitu *qirâ`ât mutawâtir* dan *qirâ`ât masyhûr*. *Kedua*, *qirâ`ât syâdz* yaitu *qirâ`ât* yang tidak termasuk *qirâ`ât mutawâtir* dan *masyhûr*, seperti *qirâ`ât âhâd* (yang perawinya menyendiri), *qirâ`ât syâdz*, (*qirâ`ât* yang tidak memenuhi kriteria *qirâ`ât* sahih), dan *qirâ`ât mudraj* (*qirâ`ât* yang di dalamnya terdapat sisipan kata atau huruf yang bukan dari Al-Qur`an).⁴⁴

Ketiga, Ibn al-Jazariy dengan karyanya *an-Nasyr al-Qirâ`ât al-'Asyr*.⁴⁵ Kitab ini dianggap cukup spektakuler karena merujuk kepada lebih dari enam puluh kitab *qirâ`ât*. Dalam kitab tersebut, ia menguraikan tentang Imam *Qirâ`ât* sepuluh, yaitu Imam *Qirâ`ât* tujuh ditambah tiga Imam *Qirâ`ât*, yaitu Ya'qûb, Khalaf dan Yazîd (Abû Ja'far). Menurutnya, *qirâ`ât* sepuluh ini merupakan bagian dari *qirâ`ât* yang *mutawâtir*. Selain dari *qirâ`ât* sepuluh tersebut, ia menganggap tidak termasuk kriteria *mutawâtir*.

Keempat, Hidayat Noor, dalam buku *Ilmu Qirâ`ât Al-Qur`an: Sebuah Pengantar*, menjelaskan bahwa *qirâ`ât sab'* bukanlah *sab'ah ahruf* tetapi *qirâ`ât* yang diriwayatkan oleh para Imam *Qirâ`ât* yang berjumlah tujuh orang dan merupakan bagian dari pengertian *sab'ah al-Ahurf*. Selain itu, ia menyimpulkan bahwa *qirâ`ât* sepuluh ('*asyr*) merupakan *qirâ`ât* sahih dan sanadnya tersambung sampai kepada Rasulullah SAW., sehingga dibolehkan membaca Al-Qur`an dengan menggunakan *qirâ`ât* manapun di antara salah satu dari *qirâ`ât* '*asyr*. Sedangkan selainnya merupakan *Qirâ`ât Syâdzah* yang tidak boleh

⁴³ Ahmad bin Mûsâ bin Mujâhid, *As-Sab'ah fî al-Qirâ`ât*, Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.th., hal. 20.

⁴⁴ Amr 'Utsmân bin Sa'îd, *Jâmi' al-Bayân fî Qirâ`ât as-Sab'i al-Masyûrati*, Kairo: Dâr al-Ĥadîts, 2006, hal. 12.

⁴⁵ Ibn al-Jazariy, *an-Nasyr fî al-Qirâ`ât al-'Asyr*, Mesir: Dâr al-Fikr, t.th., juz.1, hal. 60-89.

dipakai untuk membaca Al-Qur`an. Namun, menurutnya, *qirâ`ât* sahih maupun *syâdz* tetap dapat dipakai untuk menetapkan hukum *syar`i*.⁴⁶

Kelima, ‘Abd al-Fatâh ‘Abd al-Gâniy dalam karyanya yang diterjemahkan oleh Saîd Aqil Husain al-Munawwar dengan judul, *Orientalisme Menggugat Qirâ`ât Al-Qur`an*, yang mengemukakan bahwa sumber munculnya *qirâ`ât* Al-Qur`an adalah adanya nash berupa sabda Nabi Muhammad SAW. dalam hadis *mutawâtir* yang menyatakan bahwa Al-Qur`an telah diturunkan dalam tujuh huruf. Perbedaan pola bacaan bukan berarti suatu pertentangan atau perlawanan, melainkan hanya perbedaan pada pola bacaannya saja yang merupakan salah satu bukti kemukjizatan Al-Qur`an dan menunjukkan kemurnian dan keutamaan Al-Qur`an dan *qirâ`ât* itu sendiri. ‘Abd al-Fatâh secara tegas dan lugas menolak setiap argumentasi Ignaz Goldzhier dan kawan-kawannya yang dengan sengaja membuat tuduhan-tuduhan keji terhadap Al-Qur`an serta berlaku seolah-olah telah mengadakan pengkajian yang jujur dan benar terhadap Al-Qur`an.⁴⁷

Kedua, ‘Abduh Zulfikar Akaha, dalam *Al-Qur`an dan Qirâ`ât* memberikan komentar tentang pengertian *qirâ`ât* dan sejarahnya. Selain itu, ia juga menyebutkan kriteria atau syarat-syarat diterimanya sebuah *qirâ`ât*. Menurutny, *qirâ`ât* dapat diterima apabila telah memenuhi tiga syarat: *Pertama*, sesuai dengan *rasm* mushaf. *Kedua*, sesuai dengan kaidah bahasa Arab. *Ketiga*, sanadnya sahih. Ia juga menerangkan beberapa metode yang ditempuh para pembaca *qirâ`ât* serta hukum membaca maupun mengamalkan *qirâ`ât* tujuh, sepuluh dan empat belas, yang disertai dengan contoh-contohnya.⁴⁸

2. Penelitian

Beberapa penelitin yang membahas tentang *qirâ`ât*, antara lain sebagai berikut:

Pertama, Hasanuddin AF. dalam disertasinya yang berjudul *Perbedaan Qirâ`ât dan Pengaruhnya Terhadap Istinbâth Hukum Al-Qur`an*. Ia menyoroiti *qirâ`ât* dari segi pengaruhnya terhadap perbedaan *istinbâth* hukum. Dia mencoba memaparkan ragam *qirâ`ât* dengan segala jenis kualitasnya, hingga dalam kajiannya tersebut ia menyimpulkan bahwa

⁴⁶Muhammad Hidayat Noor, "Ilmu Qira`at Al-Qur`an: Sebuah Pengantar" dalam *Jurnal Studi Ilmu al-Qur`an dan Hadis*, Yogyakarta: Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, Vol. 3, No. 1 Juli 2002, hal. 3-15.

⁴⁷‘Abd al-Fatâh ‘Abd al-Ganiy, *Orientalis Menggugat Qira'at al-Qur'an*, Diterjemahkan oleh Sa`id Aqil Husein al-Munawwar, Semarang: Dimas, t.th., hal. 5-7.

⁴⁸Abduh Zulfikar Akaha, *al-Qur`an dan Qirâ`ât*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1996, hal. 117-1160.

perbedaan *qirâ`ât* memberikan pengaruh terhadap *istinbâth* hukum. Ia juga memberikan contoh-contohnya.⁴⁹

Kedua, Muhsin Salim, Ilmu *Qirâ`ât* tujuh: Bacaan al-Qur`an menurut Tujuh Imam *Qirâ`ât* dalam Tharîq asy-Syâthibiyah, (Jakarta: Yayasan *Tadrîs Al-Qur`ânî* YATAQI Pusat, 2008). Dalam tulisannya ia memaparkan ragam hal tentang *qirâ`ât* tujuh.

Ketiga, Romlah Widayati, Implikasi *Qirâ`ât Syâdzdzah* terhadap *Istinbâth* Hukum (Analisis terhadap Penapsiran Abû Hayyan dalam tafsir al-Bahr al-Muĥîth), (Jakarta: Kementerian Agama RI, 2014). Dalam penelitiannya, ia membuktikan bahwa *Qirâ`ât Syâdzdzah* yang dinilai asing itu tidak saja dapat dijadikan sebagai Hujjah (Pedoman dalam menafsirkan ayat-ayat suci al-Qur`an, tetapi juga dapat dijadikan Hujjah untuk *Istinbâth* Hukum atau menggali hukum Islam.

Adapun penelitian tentang *qirâ`ât* ini, secara spesifik akan menitikberatkan kepada penelusuran sanad *qirâ`ât sab`*, baik dari segi kualitas maupun kuantitas para periwayatnya. Oleh karena itu dapat dikatakan, bahwa penelitian ini tidak sama dengan penelitian terdahulu. Bahkan penelitian ini akan berupaya mengkaji lebih mendalam dan mempertegas posisi kesahihan dan kuantitas sanad *qirâ`ât sab`*.

H. Metodologi Penelitian

1. Pendekatan dan Jenis Penelitian

Berdiri pada prinsip bahwa kebenaran ilmiah dibangun dari sejumlah kenyataan dan fakta,⁵⁰ maka pendekatan penelitian yang dipilih peneliti ialah pendekatan kualitatif,⁵¹ yaitu penelitian yang mengarah kepada pemahaman yang lebih luas tentang makna dan konteks tingkah laku dan proses yang terjadi pada pola-pola pengamatan dari fakta-fakta yang berhubungan.⁵² Pengertian lain menyebutkan bahwa penelitian kualitatif adalah jenis penelitian yang

⁴⁹Hasanuddin AF, *Perbedaan Qirâ`ât dan Pengaruhnya terhadap Istinbath Hukum al-Qur`an*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995, hal. 25-51.

⁵⁰Noeng Muhadjir *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000, hal. 5.

⁵¹Kirk dan Miller sebagaimana dikutip oleh Lexy J. Moleong mendefinisikan penelitian kualitatif sebagai tradisi tertentu dalam ilmu pengetahuan social yang secara fundamental bergantung Pada pengamatan manusia dan kawasannya sendiri dan berhubungan dengan orang-orang tersebut dalam bahasanya dan peristilahannya. Lexy J. Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif*, Bandung: Rosdakarya, 1988, hal. 3.

⁵²Julian Brannen. *Memadu Metode Penelitian Kualitatif dan Kuantitatif*, Yogyakarta: Fakultas Tarbiyah IAIN Antasari Samarinda, 1999, hal. 117.

temuan-temuannya tidak diperoleh melalui prosedur statistik atau bentuk hitungan lainnya.⁵³

Penelitian kualitatif merupakan penelitian yang berusaha mengungkap keadaan yang bersifat alamiah secara holistik.⁵⁴ Oleh karena itu, peneliti memandang bahwa pendekatan kualitatif sangat tepat digunakan dalam penelitian ini. Melalui pendekatan kualitatif, peneliti berharap dapat melakukan penelitian secara mendalam, maksimal dan mendapatkan data yang akurat dan valid.

Sementara itu, jenis penelitian yang digunakan peneliti adalah deskriptif kualitatif, yakni jenis penelitian yang mempelajari masalah-masalah yang ada serta tata cara kerja yang berlaku dengan tujuan untuk memperoleh informasi-informasi mengenai keadaan yang ada.⁵⁵ Dengan kata lain, penelitian deskriptif kualitatif bertujuan untuk mendeskripsikan apa-apa yang saat ini berlaku, yang di dalamnya terdapat upaya mendeskripsikan, mencatat, menganalisis dan menginterpretasikan kondisi yang ada atau terjadi.

Penelitian deskriptif kualitatif juga dirancang untuk mengumpulkan informasi tentang keadaan-keadaan nyata sekarang yang sementara berlangsung,⁵⁶ dengan tujuan membuat deskriptif, gambaran atau lukisan secara sistematis, faktual dan akurat mengenai fakta-fakta atau fenomena yang diselidiki.⁵⁷

Menurut Sugiyono⁵⁸ penelitian deskriptif kualitatif adalah metode penelitian yang berlandaskan pada filsafat *post positivisme* yang biasanya digunakan untuk meneliti kondisi objektif alamiah yang menjadikan peneliti berperan sebagai instrumen kunci. Metode deskriptif kualitatif sangat cocok digunakan dalam penelitian ini antara lain untuk mendapatkan data yang mendalam, jelas, rinci dan apa adanya sesuai fakta-fakta yang ada khususnya berkaitan dengan masalah yang sedang diteliti.

⁵³Anselm Strauss, *Juliet Corbin, Dasar-Dasar Penelitian Kualitatif; Tata Langkah dan Teknik-Teknik Teoritisasi Data*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 4.

⁵⁴Sayuti Ali. *Metode Penelitian Agama: Pendekatan Teori dan Praktek*. (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002). 58.

⁵⁵Mardalis, *Metode Penelitian Suatu Pendekatan Proposal*, Jakarta : Bumi Aksara, 1999, hal. 26.

⁵⁶Convelo G. Cevilla, dkk., *Pengantar Metode Penelitian*, Jakarta : Universitas Indonesia, 1993, hal. 71.

⁵⁷Convelo G. Cevilla, dkk., *Pengantar Metode Penelitian*, Jakarta : Universitas Indonesia, 1993, hal. 73.

⁵⁸Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif-Kualitatif dan R&D*, Bandung: Alfabeta, 2009, hal. 15.

2. Metode Penelitian

Metode adalah sebuah cara atau jalan. Apabila dikaitkan dengan upaya ilmiah maka metode menyangkut masalah metode kerja, yaitu cara kerja untuk memahami obyek yang menjadi sasaran ilmu yang sedang dikaji.⁵⁹ Metode terhadap suatu persoalan amatlah penting, ini artinya metode yang digunakan haruslah tepat agar substansi persoalan dapat tersentuh dan tidak terdistorsi.

Adapun metode penelitian yang penulis lakukan adalah penelitian kepustakaan (*library research*), yaitu serangkaian kegiatan yang berkenaan dengan metode pengumpulan data pustaka.⁶⁰ Menurut ‘Abdul Rahman Sholeh, penelitian kepustakaan (*library research*) ialah penelitian yang menggunakan cara untuk mendapatkan data informasi dengan menempatkan fasilitas yang ada di perpustakaan, seperti buku, majalah, dokumen dan catatan kisah-kisah sejarah.⁶¹

Sementara itu, menurut M. Nazir, “Studi kepustakaan adalah teknik pengumpulan data dengan mengadakan studi penelaahan terhadap buku-buku, literatur-literatur, catatan-catatan dan laporan-laporan yang ada hubungannya dengan masalah yang dipecahkan.”⁶²

Selanjutnya menurut Nazir,⁶³ studi kepustakaan merupakan langkah yang penting, dan setelah seorang peneliti menetapkan topik penelitiannya, langkah selanjutnya adalah melakukan kajian yang berkaitan dengan teori yang berkaitan dengan topik penelitian. Dalam pencarian teori, peneliti akan mengumpulkan informasi sebanyak-banyaknya dari kepustakaan yang berhubungan. Sumber-sumber kepustakaan dapat diperoleh dari buku, jurnal, majalah, hasil-hasil penelitian (tesis dan disertasi) dan sumber-sumber lainnya yang sesuai (internet, koran dan lain-lain). Bila kita telah memperoleh kepustakaan yang relevan, maka segera untuk disusun secara teratur untuk dipergunakan dalam penelitian. Oleh karena itu, studi kepustakaan meliputi proses umum seperti: mengidentifikasi teori secara sistematis, penemuan pustaka dan analisis dokumen yang memuat informasi yang berkaitan dengan topik penelitian.

Penelitian ini menggunakan teknik *library research* karena data yang digunakan dalam penelitian berasal dari bahan-bahan

⁵⁹Anton Bakker dan Achmad Charis Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1990, hal. 14.

⁶⁰ Mahmud, *Metode Penelitian Pendidikan*, Bandung: pustaka setia, 2011, hal. 31.

⁶¹Abdul Rahman Sholeh, *Pendidikan Agama dan Pengembangan untuk Bangsa*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2005, hal. 63.

⁶²M. Nazir, *Metode Penelitian*, Jakarta, Galia Indonesia, 2003, hal. 111.

⁶³M. Nazir, *Metode Penelitian*, Jakarta, Galia Indonesia, 2003, hal. 112.

kepastakaan yaitu buku-buku, kitab-kitab dan sumber-sumber tulisan lain yang mendukung penelitian ini.

3. Objek Penelitian

Objek penelitian ini adalah sanad periwayatan *qirâ`ât sab`*, baik dari segi kuantitas maupun kualitasnya.

4. Data dan Sumber Data

a. Sumber data primer

Data primer dalam penelitian ini adalah kitab-kitab dan buku-buku tentang *qirâ`ât sab`* dan "*al-Kutub at-Tis`ah*".⁶⁴ Di antara kitab-kitab yang terkait dengan *qirâ`ât sab`* antara lain sebagai berikut:

- 1) *Al-Iqnâ' fî Qirâ`ât as-Sab`* karya Abû Ja'far Ahmad bin 'Alî al-Anshâriy.
- 2) *Al-Hujjah fî al-Qirâ`ât as-Sab`* karya Imam Ibn Khâlawaih.
- 3) *Al-Kâfi fî al-Qirâ`ât as-sab`* karya Abû 'Abd Muhammad bin Sarh.
- 4) *Kitab as-Sab`ah fî al-Qirâ`ât li Ibn Mujâhid*, karya Ibn Mujâhid.
- 5) *Jâmi' al-Bayân fî al-Qirâ`ât as-Sab`* karya Abû Amr 'Utsmân bin Sa'îd.
- 6) Dan lain-lain.

b. Sumber Data Sekunder

Sedang data sekunder adalah kitab dan literatur-literatur yang terkait dengan penelitian ini, di antaranya *Tahdzîb at-Tahdzîb* karya Ibn Hajr al-'Asqalâniy, *Tahdzîb al-Kamâl fî Asmâ ar-Rijâl*, karya Jamâl ad-Dîn Abî al-Hajjâj Yûsuf (Abû al-Hajjâj), *at-Ta'dîl wa at-Tarjîh li Man Rawâ` anhu al-Bukhâriy fî ash-Shahîh*, karya Abû al-Walid Sulaimân bin Khalf, dll.

5. Teknik Input dan Analisis Data

Data yang dimaksud adalah hadis-hadis dan riwayat mengenai *qirâ`ât sab`* yang dikutip dari beberapa kitab *qirâ`ât* dan matan. Sedangkan data-data lainnya adalah mengenai biografi periwayat hadis dan pandangan ulama kritikus tentang periwayatan yang penulis kutip dari kitab-kitab *rijâl* hadis di antaranya kitab *Tahzîb at-Tahzîb*, *al-Ishâbah* dan sebagainya untuk keperluan penelitian sanad hadis, metode ini dikenal dengan *Takhrîj al-Hadîts*.⁶⁵

⁶⁴Antara dirujuk dari Lidwa Pusaka i-Software – Kitab 9 Imam Hadis, *Ensiklopedi Hadis* www.lidwapusaka.com.

⁶⁵*Takhrîj al-Hadîts* adalah penelusuran atau pencarian hadis pada berbagai kitab sebagai sumber asli dari hadis yang bersangkutan yang di dalam sumber itu dikemukakan

Sementara itu, dalam menganalisa data penelitian ini, penulis menggunakan metode kritik sanad.⁶⁶ Kritik sanad yaitu sebuah usaha untuk menilai atau menguji suatu sumber dari segi fisiknya. Dalam penelitian ini, fisik yang dimaksud adalah sanad *qirâ`ât*. Yakni meneliti keaslian atau keotentikan data suatu sanad *qirâ`ât*, yakni kritik yang ditunjukkan pada sanad. Dengan penelitian sanad ini kita dapat meneliti kualitas sanad dan meneliti *syâdz* dan *illat*-nya. Analisa data dimaksud menggunakan studi analisa *al-Jarh wa at-Ta`dîl*.

Selanjutnya, karena data penelitian ini berupa data kualitatif (misalnya berupa pernyataan, gejala, tindakan nonverbal yang dapat terekam oleh deskripsi kalimat atau oleh gambar) maka terdapat tiga alur kegiatan yang dapat dilakukan secara bersamaan, yaitu:

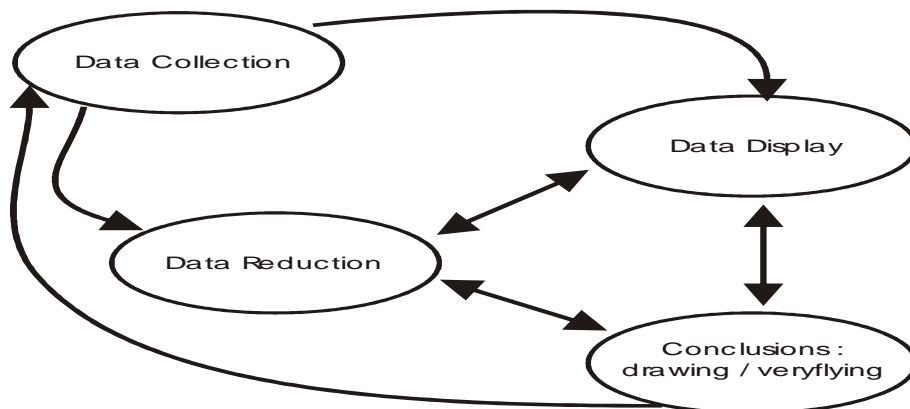
- a. Reduksi data; reduksi data dalam penelitian ini dilakukan melalui serangkaian proses mulai dari pemilihan data, pemusatan perhatian dan penyederhanaan, pengabstrakan dan transformasi data kasar yang muncul dari catatan-catatan tertulis selama pengumpulan data di lapangan. Kemudian data kualitatif disederhanakan dan ditransformasikan dalam aneka macam cara, antara lain seleksi data secara ketat, ringkasan atau uraian singkat. Selanjutnya, dilakukan penggolongan atau pengelompokkan data dalam suatu pola yang lebih luas sesuai dengan tujuan penelitian.
- b. Penyajian data; Penyajian data dalam penelitian ini dilakukan terhadap susunan sekumpulan informasi yang dapat dikumpulkan selama di lapangan dan memungkinkan penarikan kesimpulan dan pengambilan tindakan selanjutnya. Dalam penyajian data ini, peneliti berupaya melakukan pengelompokkan data dengan cara menggunakan matriks teks, grafik, jaringan dan bagan, di samping dalam bentuk teks naratif. Penyajian data kualitatif dimulai dengan cara mencari kategorisasi dan mencatat keteraturan berbagai data yang dapat dikumpulkan. Selanjutnya pola-pola, penjelasan, konfigurasi-konfigurasi dan alur data dibuatkan kesimpulan-kesimpulan secara longgar, tetapi terbuka untuk dilakukan pengkajian ulang, kemudian meningkat menjadi lebih rinci dan mengakar dengan kokoh.
- c. Verifikasi dan Penarikan Kesimpulan; kesimpulan yang dibuat peneliti diverifikasi selama proses penelitian berupa tinjauan atau pemikiran kembali pada catatan, yang mungkin berlangsung sekilas

secara lengkap matan dan *sanad* hadis yang bersangkutan. Lihat, M. Syuhudi Ismâ`il, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992, hal. 43.

⁶⁶M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Keshahihan Sanad Hadis, Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*, Jakarta: Bulan Bintang, 1995. hal. 16-18.

atau malah dilakukan secara seksama dan memakan waktu lama. Makna-makna yang muncul dari data yang dikumpulkan kemudian diuji kebenarannya, kekokohnya dan kecocokannya, sehingga membentuk validitasnya.⁶⁷ Hal ini, penulis meminjam dari analisis pendidikan.

Proses analisis data dimaksud dapat dilihat pada diagram berikut:



Gambar 1.3: Alur Teknis Analisis Data

Sementara itu, gambaran penerapan analisis data tersebut dalam penelitian ini, bahwa data-data yang sudah terkumpul dan tersusun kemudian dianalisa atau diinterpretasikan dengan berpedoman pada kaidah kesahihan hadis, khususnya mengenai meliputi sanad yang telah ditentukan oleh ulama. Data yang lainnya adalah biografi dan komentar para ulama kritikus terhadap periwayat yang penulis kutip dari banyak kitab, seperti dari kitab-kitab berikut: 1) *Ma'rifât al-Qurrâ al-Kibâr 'alâ ath-Thabaqât wa al-A'shâr*, karya adz-Dzahabiy; 2) *Siyar al-A'lâm an-Nubalâ'*, karya adz-Dzahabiy; 3) *Mizân al-I'tidâl fî Naqdi ar-Rijâl*, karya adz-Dzahabiy; 4) *Al-Muin fî Thabaqât al-Muhadditsîn*, karya adz-Dzahabiy; 5) *Kitab al-Iqna' fî al-Qirâ'ât as-Sab'*, karya al-Bâdzisiy; 6) *Al-Is'ti'ab fî Ma'rifah al-Ashab*, karya Abû 'Umar Ibn Yûsuf Ibn 'Abd. al-Barr; 7) *Ath-Thabaqât al-Kubrâ*, karya Muhammad Ibn Sa'ad bin Mani al-Bashariy; 8) *At-Târîkh al-Kabir*, karya al-Bukhari; 9) *Tahdzîb al-Kamâl fî Asmâ' ar-Rijâl*, karya al-Mizziy; 10) *Tahdzîb at-Tahdzîb*, karya Ibn Hajar al-'Asqalâniy; 11) *Al-Ishâbah fî Tamyîz ash-Shahâbah*, karya Ibn Hajar al-'Asqalâniy; 12) *Taqrîb at-Tahdzîb*, karya Ibn Hajar al-'Asqalâniy; 13) *Al-Jarh wa at-Ta'dîl*, karya Ibn Hâtim ar-Râziy; 14) *Wafayât al-A'yân*, karya Ibn Khalikân; dan lain-lain. Namun demikian, tidak seluruhnya data dan informasi

⁶⁷Matthew. B. Miles, & A. Michael Huberman, *Qualitative data analysis (2nd ed.)*, Thousand Oaks, CA: Sage, 1992, hal. 19.

tersebut penulis ambil dari setiap kitab karena terdapat banyak pengulangan. Penulis mengutamakan mengambil data-data tentang biografi perawi dari kitab-kitab *masyhûr* di kalangan ahli hadis, seperti: kitab *al-Jarh wa at-Ta'dîl*, karya Ibn Hâtim ar-Râziy; kitab *Tahdzîb at-Tahdzîb*, *al-Ishâbah fî Tamyîz ash-Shahâbah*, dan kitab *Taqrîb at-Tahdzîb*, yang ketiganya merupakan karya Ibn Hajar al-'Asqalâniy dan *Ma'rifah al-Qurâ' al-Kibâr*, karya al-Imam Syamsudin adz-Dzhabiy, *Gâyah an-Nihâyah* karya Syams ad-Dîn al-Jazariy.

Setelah diperoleh gambaran yang jelas dari hasil analisis data-data yang terkumpul dan tersusun tadi, kemudian langkah selanjutnya adalah dengan melakukan *i'tibâr as-Sanad*.⁶⁸ Dengan demikian dapat ditemukan sanad-sanad lain yang mendukung baik dari tingkatan sahabat maupun *tâbi'in* dan *tâbi'it at-Tâbi'in*. Untuk memperjelas dan memudahkan proses *al-i'tibâr*, maka sangat diperlukan sekali pembuatan skema seluruh sanad hadis yang menjelaskan tentang *qirâ'ât sab'*.

Adapun langkah pembuatan skema tersebut adalah:

- a. Jalur seluruh sanad hadis *qirâ'ât sab'*.
- b. Nama-nama periwayat hadis yang menjelaskan tentang *qirâ'ât sab'* yaitu mulai dari periwayat pertama (sahabat) sampai *mukharrij*-nya.
- c. Metode periwayatan yang digunakan oleh masing-masing periwayat.⁶⁹

Kemudian dilanjutkan langkah selanjutnya yaitu meneliti periwayat, ada dua hal yang harus diteliti pada diri pribadi periwayat yaitu keadilan dan ke-*dhabit*-annya. Keadilan di sini berhubungan dengan kualitas pribadi, sedangkan ke-*dhabit*-annya berhubungan dengan kapasitas intelektual.⁷⁰ Setelah itu diambil suatu kesimpulan awal berupa nilai atau kualitas sanad hadis tersebut.

6. Pengecekan dan Uji Keabsahan Data

Keabsahan data dalam penelitian ini ditentukan dengan menggunakan kriteria kredibilitas (derajat kepercayaan). Kredibilitas

⁶⁸*Al-I'tibâr* secara etimologis adalah “peninjauan terhadap berbagai hal dengan maksud untuk dapat diketahui sesuatunya yang sejenis”. Adapun menurut istilah, *al-i'tibâr* berarti menyertakan sanad-sanad yang lain untuk suatu Hadis tertentu, supaya dapat diketahui ada tidaknya periwayat yang lain untuk sanad Hadis yang dimaksud. Lihat Suryadi dan M. Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Penelitian Hadis*, Yogyakarta: TH-Press, 2012, hal. 67.

⁶⁹M. Syuhudi Ismâ'il, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992, hal. 42.

⁷⁰M. Syuhudi Ismâ'il, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992, hal. 66.

dimaksudkan untuk membuktikan bahwa apa yang berhasil dikumpulkan sesuai dengan kenyataan yang ada dalam latar penelitian.

Sehubungan dengan otentisitas dan reflektivitas data ini, Kuswarno, sebagaimana dikutip oleh Santana, menegaskan bahwa data yang diperoleh dalam penelitian kualitatif harus benar-benar dijaga keotentikannya (asli dari informan yang menjadi pelakunya) dan reflektif (cermin kejujuran dalam mengungkapkan dirinya).⁷¹

Secara umum, uji keabsahan data dalam penelitian ini meliputi uji *credibility* data (validitas internal), uji *transferability* (validitas eksternal), uji *dependability* (reliabilitas) dan uji *confirmability* (obyektivitas).⁷²

Di antaranya akan diuraikan sebagai berikut:

a. Uji *credibility* data (validitas internal)

Uji kredibilitas data atau kepercayaan terhadap data hasil penelitian kualitatif antara lain dilakukan dengan perpanjangan pengamatan. Peningkatan ketekunan dalam penelitian, *Triangulasi* dan *member check*. Suatu data penelitian kualitatif dapat dikatakan valid apabila tidak ada perbedaan antara yang dilaporkan peneliti dengan apa yang sesungguhnya terjadi pada obyek yang diteliti. Dalam proses pengecekan keabsahan data pada penelitian harus melalui beberapa teknik pengujian data. Adapun teknik pengecekan *Credibility* data yang digunakan dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1) Perpanjangan pengamatan

Yakni, teknik pemeriksaan keabsahan data berdasarkan perpanjangan penelitian dalam rangka pengamatan data. Oleh karena itu, perpanjangan pengamatan data dipandang penting dan sangat berpengaruh pada hasil penelitian. Sebab perpanjangan pengamatan dalam pengumpulan data akan memungkinkan kredibilitas data yang dikumpulkan.⁷³ Dengan perpanjangan pengamatan ini, peneliti akan mengecek kembali apakah data yang telah didapat selama ini merupakan data yang sudah benar atau tidak. Bila data yang diperoleh selama ini setelah dicek kembali pada sumber data asli atau sumber data lain ternyata tidak benar, maka peneliti melakukan pengamatan lagi yang lebih luas dan mendalam sehingga diperoleh data yang pasti.⁷⁴ Dengan

⁷¹Septiawan Santana, *Menulis Ilmiah: Metodologi Penelitian Kualitatif*. Jakarta: Obor Indonesia, 2010, hal. xiii-xiv.

⁷²Mahmud, *Metode Penelitian Pendidikan*, Bandung: pustaka setia, 2011, hal. 183.

⁷³Husaini Usman, *Metodologi Penelitian Sosial*, Jakarta : Bumi Aksara, 2003, hal. 88.

⁷⁴Sugiyono, *Metode Penelitian Pendidikan*, Bandung: Alfabeta, 2006, hal.. 369.

berjalannya waktu, peneliti melakukan perpanjangan penelitian sampai peneliti mendapatkan data yang valid.

2) Meningkatkan ketekunan

Meningkatkan ketekunan berarti meningkatkan pengamatan lebih cermat, serius dan berkesinambungan. Dengan demikian kepastian data dan urutan peristiwa lebih dapat direkam secara pasti dan sistematis. Dengan meningkatkan ketekunan itu maka peneliti dapat melakukan pengecekan kembali apakah data yang telah ditemukan itu salah atau tidak. Demikian juga dengan meningkatkan ketekunan, maka peneliti dapat memberikan deskripsi data yang akurat dan sistematis tentang apa yang telah diamati.⁷⁵ Dengan meningkatkan ketekunan, maka peneliti mendapatkan data yang valid, sehingga peneliti bisa mempertanggungjawabkan hasil penelitiannya dengan pasti.

3) *Triangulasi*.

Triangulasi diartikan sebagai teknik pengumpulan data yang bersifat menggabungkan dari berbagai teknik pengumpulan data dan sumber data yang telah ada. Bila peneliti mengumpulkan data dengan *Triangulasi*, maka sebenarnya peneliti mengumpulkan data yang sekaligus menguji kredibilitasnya, yakni kredibilitas data dengan teknik pengumpulan data dari berbagai sumber data. *Triangulasi* dalam pengujian kredibilitas ini diartikan sebagai pengecekan data dari berbagai sumber dengan cara dan waktu, yaitu sebagai berikut:⁷⁶

- a) *Triangulasi* sumber, yaitu untuk menguji kredibilitas data dilakukan dengan cara mengecek data yang telah diperoleh melalui beberapa sumber.
- b) *Triangulasi* teknik, yaitu untuk menguji kredibilitas yang sama dengan teknik berbeda.
- c) *Triangulasi* waktu. Waktu sering mempengaruhi kredibilitas data. Bila hasil uji menghasilkan data yang berbeda, maka dilakukan secara berulang-ulang sehingga ditemukan kepastian datanya.

Dalam teknik pengumpulan data, *Triangulasi* diartikan juga sebagai teknik pengumpulan data yang bersifat menggabungkan dari berbagai teknik pengumpulan data dan sumber data yang telah ada. Bila peneliti melakukan pengumpulan data dengan

⁷⁵Sugiyono, *Metode Penelitian Pendidikan Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*, Bandung: Alfabeta, 2014, hal.. 371.

⁷⁶Sugiyono, *Metode Penelitian Pendidikan Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*, Bandung: Alfabeta, 2014, hal. 371-374.

Triangulasi, maka sebenarnya peneliti mengumpulkan data yang sekaligus menguji kredibilitas data dengan berbagai teknik pengumpulan data dan sebagai sumber data.⁷⁷

Penggunaan *Triangulasi* dalam penelitian ini adalah sebagai upaya untuk mendapatkan pemahaman yang disebut sebagai realitas objektif. *Triangulasi* ini bukanlah alat atau strategi untuk pembuktian, tetapi hanyalah suatu alternatif terhadap pembuktian, sehingga data yang dikumpulkan merupakan data dengan tingkat kesahihan dan keterandalan yang dapat dipertanggungjawabkan.

4) *Member Check*

Member check adalah proses pengecekan data yang diperoleh peneliti kepada pemberi data. Tujuan *member check* ini untuk mengetahui seberapa jauh data yang diperoleh sesuai dengan apa yang diberikan oleh pemberi data.⁷⁸ Peneliti mengadakan *member check* dengan cara melakukan proses pengecekan data dari sumber data, untuk mengonfirmasi data-data yang peneliti laporkan apakah telah sesuai ataukah belum.

b. Uji *transferability* (validitas eksternal)

Nilai transfer ini berkenaan dengan pertanyaan, hingga manakah hasil penelitian itu dapat diaplikasikan atau digunakan dalam situasi-situasi lain.⁷⁹ Bagi peneliti, *transferability* bergantung pada si pemakai, yakni sampai manakah hasil penelitian ini dapat digunakan dalam konteks dan situasi tertentu. Peneliti telah memberikan deskripsi yang terinci bagaimana peneliti mencapai hasil penelitian ini, apakah hasil penelitian dapat diterapkan, diserahkan kepada para pembaca dan pemakai. Bila pembaca laporan penelitian mampu memperoleh gambaran jelas dari hasil penelitian maka laporan tersebut memenuhi standar transferabilitas.

c. Uji *dependability* (reliabilitas)

Dependability menurut istilah konvensional disebut "*reliability*" atau realitas. Suatu penelitian yang *reliable* adalah apabila orang lain dapat mengulangi atau mereplikasikan proses penelitian tersebut. Audit dilakukan oleh pembimbing untuk mengaudit keseluruhan aktivitas peneliti dalam melakukan

⁷⁷Sugiyono, *Metode Penelitian Pendidikan Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*, Bandung: Alfabeta, 2014, hal. 330.

⁷⁸Sugiyono, *Memahami Penelitian Kualitatif*, Alfabeta, Bandung, 2005, hal. 376.

⁷⁹S. Nasution, *Metode Penelitian Naturalistik-Kualitatif*, Bandung: PT. Tarsito, 2002, hal. 118.

penelitian.⁸⁰ Dalam melakukan penelitian, ada berbagai hal yang harus diaudit oleh peneliti, meliputi: masalah atau fokus yang ada di lapangan, sumber datanya, analisis data, uji keabsahan data, serta kesimpulan dari peneliti.

d. Uji *confirmability* (obyektivitas)

Uji *confirmability* ini merupakan pengganti konsep obyektivitas dalam penelitian kualitatif. Pada penelitian kualitatif, obyektivitas diukur melalui orangnya atau peneliti sendiri. Bagi penelitian kualitatif, uji *confirmability* mirip dengan uji *dependability*, sehingga pengujiannya dapat dilakukan secara bersamaan. Menguji *confirmability* berarti menguji hasil penelitian, dikaitkan dengan proses yang dilakukan. Bila hasil penelitian merupakan fungsi dari proses penelitian yang dilakukan, maka penelitian tersebut telah memenuhi standar *confirmability*.⁸¹ Uji *confirmability* diperoleh dari hasil yang dilakukan peneliti mengenai sumber data, analisis data dan uji keabsahan data.

I. Sistematika Pembahasan

Dalam penelitian ini secara garis besar terbagi dalam beberapa bab, namun antara satu bab dengan bab lainnya memiliki keterkaitan yang runtut, sistematis dan logis. Agar lebih mudah dalam memahami penelitian ini, maka penulis membagi dalam beberapa bab, yaitu:

Bab I, berisi pendahuluan yang memuat latar belakang masalah atau kegelisahan akademik penulis yang mendorong penulis untuk melakukan penelitian sehingga mendorong peneliti untuk mengangkat tema ini. Dalam bab ini terdapat pula rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian. Juga terdapat tinjauan pustaka untuk mengetahui di mana posisi dan kontribusi penulis dalam wacana yang hendak diteliti, metode penelitian dan sistematika pembahasan dicantumkan. Bab ini pada dasarnya tidak termasuk dalam materi kajian, tetapi lebih merupakan pertanggungjawaban ilmiah penulis.

Bab II, berisi tentang kajian yang terkait dengan Ilmu *Qirâ`ât* Al-Qur`an. Dalam bab ini akan dijelaskan segala hal yang berkenaan dengan hakikat dan permasalahan terkait *qirâ`ât*, yaitu tentang pengertian *qirâ`ât*, sejarah perkembangan *qirâ`ât*, sumber perbedaan *qirâ`ât*, tingkatan dan

⁸⁰Sugiyono, *Metode Penelitian Pendidikan Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*, Bandung: Alfabeta, 2014, hal. 377.

⁸¹Afifuddin dan Beni Ahmad Sacbani, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Pusaka Setia, 2009, hal. 151.

macam-macam *qirâ`ât*, hikmah perbedaan *qirâ`ât*, *qirâ`ât sab'* yang di dalamnya dibahas tentang arti, kaidah dan biografi Imam *Qirâ`ât sab'*. Juga akan dibahas pula pandangan para ulama terkait kualitas dan kedudukan *qirâ`ât sab'*.

Bab III, Memuat kajian umum tentang materi penelitian sanad dari segi kualitas dan kuantitas para perawi sanad, yang akan membahas tentang tinjauan umum penelitian sanad. Di antaranya akan dibahas tentang *takhrîj* sebagai langkah pertama penelusuran sanad. Juga akan dibahas pula tentang *i'tibâr* dan *jarh wa at-Ta'dîl* sebagai langkah kedua penelusuran sanad. Pada bab ini akan dibahas pula tentang kaidah kesahihan sanad, landasan kaidah kesahihan sanad, serta kesinambungan dan pembagian sanad dari segi kualitas dan kuantitasnya.

Bab IV, membahas tentang data penelitian serta pembahasan dan analisisnya, dengan mengumpulkan data-data yang terkait dengan hadis atau riwayat tentang *qirâ`ât sab'*, yaitu sanad *qirâ`ât Nâfi'*, Ibn Katsîr, Abû 'Amr, Ibn 'Âmir, 'Âshim, Hamzah dan Kisâ`iy dengan metode *takhrîj*, skema seluruh sanad dan *shigah taḥammul wa al-Ada' (i'tibâr)*, dilanjutkan dengan pembahasan kritik sanad yang mencangkup paparan biografi singkat transmitter (rawi) hadis dan komentar ulama kritikus hadis terhadap perawi hadis berdasarkan *jarh wa at-Ta'dîl*-nya, ke-*muttashîl*-an sanad, kualitas pribadi dan kapasitas intelektual perawinya sampai pada penyimpulan kualitas sanad.

Bab V, berisi tentang penutup, yang merupakan kesimpulan dari kajian secara keseluruhan. Hal ini dimaksudkan sebagai penegasan atas jawaban permasalahan yang telah dikemukakan dalam rumusan masalah, serta dilengkapi saran-saran dan kata penutup.



BAB II

TINJAUAN UMUM TENTANG *QIRÂ`ÂT*

A. Pengertian *Qirâ`ât*

Kata *qirâ`âh* (القراءة) selanjutnya ditulis *qirâ`ât*⁸² merupakan kata bahasa Arab, yaitu bentuk *mashdar* (*infinite*) dari kata قراءة قرأنا-قرأ-قرأ، yang makna asalnya yaitu; (a) الجمع والضم (menghimpun dan mengumpulkan), yakni menghimpun dan mengumpulkan antara yang satu dengan lainnya, seperti ungkapan مافات الناقة جنينا (unta itu tidak sedang menghimpun [mengandung] janinnya); (b) التلاوة (membaca), yaitu melafalkan kalimat-kalimat yang tertulis.⁸³

Sedangkan secara terminologi, terdapat berbagai pendapat atau redaksi yang dikemukakan oleh para ulama sehubungan dengan pengertian *qirâ`ât* ini. Imam az-Zarkasyiy misalnya, mengemukakan pengertian *qirâ`ât* sebagai berikut:

وَأَعْلَمَ أَنَّ الْقُرْآنَ وَالْقِرَاءَاتِ حَقِيقَتَانِ مُتَعَايِرَتَانِ ; فَالْقُرْآنُ هُوَ الْوَحْيُ الْمُنزَّلُ
عَلَى مُحَمَّدٍ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - لِلْبَيَانِ وَالْإِعْجَازِ ، وَالْقِرَاءَاتُ هِيَ اخْتِلَافُ أَلْفَافِ
الْوَحْيِ الْمَذْكُورِ فِي كِتَابَةِ الْحُرُوفِ أَوْ كَيْفِيَّتِهَا مِنْ تَخْفِيفٍ وَتَثْقِيلٍ وَعَيْرِهِمَا⁸⁴

⁸²<https://kbbi.web.id/qira`at>, diakses 9 Juni 2019

⁸³Sayyid Rizq ath-Thawîl, *fi 'Ulûm al-Qirâ`ât, Madkhal wa Dirâsah wa Tahqîq*, Makkah: Maktabah Faishaliyyah, 1985, hal. 31.

⁸⁴Badr ad-Dîn Muhammad bin 'Abdullâh az-Zarkasyiy, *Al-Burhân fi 'Ulûm al-Qur`ân*, jilid I, Beirut: Dâr al-Fikr, 1988, hal. 318.

Ketahuilah bahwa *Al-Qur`an* dan *qirâ`ât* adalah dua hakikat yang berbeda. *Al-Qur`an* adalah wahyu yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW. sebagai bayan (penjelasan) dan mukjizat. Sementara *qirâ`ât* yaitu perbedaan lafazh-lafazh wahyu (*Al-Qur`an*) dalam hal penulisan hurufnya maupun cara pengucapan huruf-huruf tersebut, seperti *takhfîf*, *tatsqîl* dan lain-lain.

Dalam rumusan definisi di atas, az-Zarkasyiy terlebih menjelaskan tentang perbedaan *Al-Qur`an* dan *Qirâ`ât*. Bahwa keduanya adalah berbeda. *Al-Qur`an* merupakan wahyu dari Allah SWT. yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW. untuk menjadi penjelas kepada manusia sekaligus sebagai mukjizat. Sedangkan *qirâ`ât* merupakan sistem penulisan huruf dan pengucapan huruf-huruf tersebut, tanpa menyebutkan sumber riwayat *qirâ`ât*. Dengan kata lain, tampaknya pengertian yang dikemukakan az-Zarkasyiy hanya terbatas pada lafal-lafal *Al-Qur`an* yang memiliki perbedaan *qirâ`ât* saja. Ia tidak menjelaskan bagaimana perbedaan *qirâ`ât* itu dapat terjadi dan bagaimana pula cara mendapatkan *qirâ`ât* itu.

Pengertian tentang *qirâ`ât* dikemukakan pula ad-Dimyâthiy, sebagaimana dikutip oleh ‘Abd al-Hâdiy al-Fadhliy, yang menyatakan definisi *qirâ`ât* sebagai berikut:

الْقِرَاءَاتُ: عِلْمٌ يُعَلِّمُ مِنْهُ اتِّفَاقُ النَّاقِلِينَ لِكِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى وَاحْتِلَافُ فَهْمٍ فِي الْحَذْفِ
وَالْإِثْبَاتِ وَالتَّحْرِيكِ وَالتَّسْكِينِ وَالْفَصْلِ وَالْوَصْلِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنْ هَيْئَةِ النُّطْقِ وَالْإِبْدَالِ وَغَيْرِهِ
مِنْ حَيْثُ السَّمَاعِ⁸⁵

Qirâ`ât yaitu suatu ilmu untuk mengetahui cara pengucapan lafazh-lafazh *Al-Qur`an*, baik yang disepakati maupun yang di-ikhtilaf-kan oleh para ahli *qirâ`ât*, seperti حذف (membuang huruf), إثبات (menetapkan huruf), تحريك (memberi harakah), تسكين (memberi tanda sukun), فصل (memisahkan huruf), وصل (menyambungkan huruf), إبدال (menggantikan huruf atau lafazh tertentu) dan lain-lain yang diperoleh melalui indra pendengaran.

Dalam definisi tersebut, ad-Dimyâthiy tampak lebih menekankan pada ilmu tentang cara pengucapan lafazh-lafazh yang ada dalam *Al-Qur`an*, baik yang disepakati cara membacanya maupun yang berbeda dikalangan para ulama tentang cara membacanya, khususnya dalam hal, حذف, إثبات, تحريك, تسكين, فصل, وصل, إبدال dan lain-lain. Semua itu, diperoleh melalui cara langsung mendengar dari bacaan Nabi SAW.

Imam Syihâb ad-Dîn al-Qusthulâniy mengemukakan pendapat yang senada dengan ad-Dimyâthiy sebagai berikut:

⁸⁵‘Abd al-Hâdiy al-Fadhliy, *Al-Qirâ`ât al-Qur`âniyyah*, Beirut: Dâr al-Majma’ al-‘Ilmiy, 1979, hal. 63.

الْقِرَاءَاتُ: عِلْمٌ يُعْرَفُ مِنْهُمْ اتِّفَاقُهُمْ وَاخْتِلَافُهُمْ فِي اللَّغَةِ وَالْإِعْرَابِ، وَالْحَذْفِ
وَالْإِثْبَاتِ، وَالْفَصْلِ وَالْوَصْلِ، مِنْ حَيْثُ النَّقْلِ⁸⁶

Qirâ`ât yaitu ilmu untuk mengetahui kesepakatan serta perbedaan para ahli *qirâ`ât* (tentang cara-cara pengucapan lafazh-lafazh Al-Qur`an), seperti yang menyangkut aspek kebahasaan, إعراب, حذف, إثبات, فصل, وصل, yang diperoleh dengan cara an-naql (periwayatan).

Definisi di atas, prinsipnya hampir sama dengan definisi yang dikemukakan oleh ad-Dimyâthiy. Hanya saja di ujung definisi tersebut dinyatakan “yang diperoleh dengan cara النقل”, yakni diperoleh melalui riwayat yang menyatakan bahwa *qirâ`ât* Al-Qur`an itu dibacakan di hadapan Nabi SAW., lalu beliau membenarkannya.

Imam Ibnu al-Jazariy (w. 833 H.) memberikan definisi Ilmu *Qirâ`ât* dalam kitabnya “*Munjid al-Muqri`în*” adalah sebagai berikut:

عِلْمٌ يُعْرَفُ بِهِ كَيْفِيَّةُ النَّطْقِ بِالْفَاطِ الْقُرْآنِ وَاخْتِلَافُهَا مَعْرُوفًا لِنَاقِلِهِ⁸⁷

Ilmu Qirâ`ât adalah satu cabang ilmu untuk mengetahui cara mengucapkan kalimat-kalimat Al-Qur`an dan perbedaannya dengan menisbatkan bacaan-bacaan tersebut kepada para perawi *Qirâ`ât* tersebut (yang didapat dari gurunya).

Definisi di atas tampaknya lebih mengarah pada tujuan dari Ilmu *Qirâ`ât* tersebut, yakni ilmu untuk mengetahui cara mengucapkan kalimat-kalimat Al-Qur`an dan beragam perbedaannya. Namun bacaan-bacaan tersebut harus disandarkan kepada para perawinya.

Definisi lainnya dikemukakan al-Qaththân yang merumuskan definisi *qirâ`ât* sebagai berikut:

الْقِرَاءَاتُ: مَذْهَبٌ مِنْ مَذَاهِبِ النَّطْقِ فِي الْقُرْآنِ يَذْهَبُ بِهِ إِمَامٌ مِنَ الْأَئِمَّةِ الْقُرَّاءِ مَذْهَبًا

يُخَالَفُ غَيْرُهُ.⁸⁸

Qirâ`ât adalah satu mazhab / cara tertentu dari beberapa mazhab tentang cara mengucapkan kalimat-kalimat Al-Qur`an yang dipilih oleh salah seorang Imam *Qirâ`ât* yang berbeda dengan mazhab lainnya.

Definisi tersebut mengaitkan definisi *qirâ`ât* dengan mazhab atau Imam *Qirâ`ât* tertentu selaku pakar *qirâ`ât* yang bersangkutan dan atau yang mempopulerkannya.

⁸⁶Syihâb ad-Dîn al-Qusthulâniy, *Lathâif al-Isyârât li Funûn al-Qirâ`ât*, Kairo: t.tp., 1972, hal. 170.

⁸⁷Ibn al-Jazariy, *Munjid al-Muqri`în wa Mursyid ath-Thâlibîn*, Beirut: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1980, hal. 3.

⁸⁸Mannâ` Khalîl al-Qaththân, *Mabâhith fi `Ulûm al-Qur`ân*, Riyadh: Mansyûrât al-`Asr al-Hadîs, 1973, hal. 171.

Sementara itu, Muhammad ‘Alî ash-Shâbûniy mengemukakan definisi *qirâ`ât* sebagai berikut:

الْقِرَاءَاتُ: مَذْهَبٌ مِنْ مَذَاهِبِ النُّطْقِ مِنَ الْقُرْآنِ يَذْهَبُ بِهِ الْإِمَامُ مِنَ الْأَيْمَةِ الْقُرْآنِ
مَذْهَبًا يُخَالِفُ غَيْرَهُ فِي النُّطْقِ بِالْقُرْآنِ الْكَرِيمِ وَهِيَ ثَابِتَةٌ بِأَسَانِيدِهَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ⁸⁹

Qirâ`ât ialah suatu mazhab / cara tertentu dalam cara pengucapan Al-Qur`an yang masing-masing Imam itu memilih satu cara yang berbeda dengan yang lainnya, berdasarkan sanad-sanadnya yang bersambung sampai kepada Rasulullah SAW.

Berdasarkan definisi-definisi tersebut, penulis cenderung pada pendapat al-Jazariy, yang menyatakan bahwa Ilmu *Qirâ`ât* adalah satu cabang ilmu untuk mengetahui cara mengucapkan kalimat-kalimat Al-Qur`an dan perbedaannya dengan menisbatkan bacaan-bacaan tersebut kepada para perawi *qirâ`ât* tersebut (yang didapat dari gurunya). Sebab definisi tersebut sekalipun singkat tapi padat, yakni mencakup berbagai pembahasan dalam hal *qirâ`ât*.

Tampak dari definisi di atas bahwa pengertian *qirâ`ât* di sini tidak sama dengan pengertian *qirâ`ât* dalam percakapan sehari-hari yang sepadan dengan تلاوة yaitu hanya sekadar dalam pengertian membaca atau bacaan. Atau *qirâ`ât* dalam pengertian membaca Al-Qur`an dengan irama atau lagu tertentu. Ilmu *Qirâ`ât* dalam pengertian sehari-hari berarti bagaimana cara membaca Al-Qur`an dengan benar, baik مخرج huruf maupun tajwidnya, kemudian mempelajari juga lagu atau irama membacanya. Tetapi *qirâ`ât* dalam pembahasan علوم القرآن ini adalah satu cara membaca Al-Qur`an (mazhab) yang dipilih oleh seorang Imam ahli *qirâ`ât* dengan sanad yang bersambung sampai kepada Rasulullah SAW.

Dengan demikian, terdapat perbedaan cara membaca Al-Qur`an antara satu Imam dengan Imam lainnya seperti *qirâ`ât* Imam Nâfi' berbeda dengan *qirâ`ât* Imam ‘Âshim atau Hamzah atau Imam-imam lainnya. Tetapi perbedaan itu bukan perbedaan total dalam membaca seluruh ayat-ayat Al-Qur`an, tetapi hanya perbedaan dalam membaca ayat-ayat tertentu saja. Semua perbedaan itu bukanlah hasil karya atau inisiatif Imam yang bersangkutan, tetapi semuanya berasal dari bacaan Rasulullah SAW. dan tidak bertentangan dengan mushaf ‘Utsmâniy dan kaidah-kaidah bahasa Arab.

Selain itu, berdasarkan definisi-definisi yang telah dikemukakan para ulama di atas, dapat dijelaskan bahwa *qirâ`ât* Al-Qur`an berasal dari

⁸⁹Muhammad ‘Alî ash-Shâbûniy, *at-Tibyân fi ‘Ulûm al-Qur`ân*, t.tp: t.p, 1980, hal. 219.

Nabi Muhammad SAW. melalui *as-Simâ*⁹⁰ dan *an-Naql*⁹¹. Namun demikian, secara umum, beragam definisi di atas juga memberikan tekanan pada empat persoalan pokok yaitu:

Pertama: Ilmu *Qirâ`ât* adalah ilmu yang terkait dengan teks-teks Al-Qur`an dari segi cara pengucapannya. Hal ini berbeda dengan ilmu tafsir yang menganalisa makna yang ada dibalik teks-teks Al-Qur`an. Ilmu *Qirâ`ât* sangat mengandalkan oral (lisan) untuk mengucapkan kalimat-kalimat Al-Qur`an dalam semua seginya, seperti pengucapan huruf, baik dari segi makhraj dan sifatnya, hukum-hukum tajwid seperti ادغام, اقلاب, اخفاء, اظهار dan lain sebagainya, sesuai dengan apa yang telah diajarkan oleh Nabi kepada para sahabatnya. Hal ini berbeda dengan membaca teks lain selain Al-Qur`an, seperti membaca teks hadis Nabi yang tidak mengharuskan cara-cara seperti melafalkan Al-Qur`an. Dengan demikian Ilmu *Qirâ`ât* sangat terkait dengan تطبيق (praktik) membaca. Mungkin banyak orang yang mengerti teori Ilmu *Qirâ`ât*, tapi pada akhirnya dia harus juga pandai mempraktikkan teori tersebut dengan baik dan benar. Sebagaimana dikatakan al-Jazariy:

وَلَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ تَرْكِهِ # إِلَّا رِيَاضَةٌ أَمْرِي بِفِكَهٍ⁹²

Seseorang (yang mempelajari Ilmu Qirâ`ât) hendaklah tidak meninggalkannya. Melainkan dia harus terus-menerus menggerak-gerakkan mulutnya (mempraktikkan bacaan).

Kedua: Ilmu *Qirâ`ât* sangat terkait dengan “*arabisme*”. Hal ini tidak bisa disangkal lagi karena Al-Qur`an diturunkan di Jazirah Arab kepada Nabi yang berbangsa Arab dan kaum yang berbangsa dan berbahasa Arab. Maka cara pengucapan kalimat-kalimat Al-Qur`an juga mengacu kepada cara orang Arab melafalkan kalimat-kalimat Arab. Bagi bangsa yang non Arab, pada saat melafalkan Al-Qur`an harus menyesuaikan diri dengan cara yang digunakan oleh orang Arab yang fasih membacanya, lalu dipadukan dengan cara yang diajarkan oleh Nabi kepada para sahabat-sahabatnya. Seorang qari/qariah yang mahir adalah mereka yang mampu melafalkan Al-Qur`an secara tepat, seakan-akan dia adalah orang Arab. Tidak kelihatan lagi “*lahjah* ‘*ajamiyyah*-nya” atau aksen ‘*ajam*-nya. Sebaliknya ada dan mungkin banyak orang Arab yang mampu membaca Al-Qur`an dengan aksen / *lahjah* mereka tapi bacaannya

⁹⁰*As-Simâ*, bahwa *qirâ`ât* Al-Qur`an diperoleh melalui cara langsung mendengar dari bacaan Nabi SAW.

⁹¹*An-Naql*, bahwa *qirâ`ât* Al-Qur`an diperoleh melalui riwayat yang menyatakan bahwa *qirâ`ât* Al-Qur`an itu dibacakan di hadapan Nabi SAW., lalu beliau membenarkannya.

⁹²Ibn al-Jazariy, *Manzhûmat al-Muqaddimah*, Tahqiq Aiman Rusydi Sywaid, Jeddah: Dâr Nûr al-Maktabah, 2006, hal. 3.

tidak sesuai dengan bacaan yang diajarkan oleh Rasul kepada para sahabat-sahabatnya yang sampai kepada *Syuyûkh al-Qurrâ'*.

Ketiga: Ilmu *Qirâ`ât* termasuk dalam komponen ilmu riwayat yang sudah *given* (sudah jadi) yaitu ilmu yang diperoleh melalui periwayatan dari satu Syekh (pakar Ilmu *Qirâ`ât*) ke Syekh yang lain secara berkesinambungan dan terus menerus sampai kepada Nabi Muhammad SAW. Hal ini berbeda dengan ilmu tafsir yang tugasnya menganalisa teks-teks Al-Qur`an dari segi maknanya. Pada saat menganalisis teks-teks tersebut di samping merujuk kepada hadis Nabi, perkataan sahabat, juga melalui daya ijtihad serta kreativitas seorang mufassir. Hasil ijtihad seorang mufassir jika berlandaskan kepada kriteria penafsiran Al-Qur`an yang telah disepakati, walaupun berbeda dengan hasil ijtihad penafsir yang lain dan walaupun tidak berlandaskan satu periwayatan dari Nabi, masih bisa ditolelir dan bisa diterima. Hal ini berbeda dengan Ilmu *Qirâ`ât* yang sama sekali tidak menerima adanya perbedaan karena berdasarkan ijtihad atau qiyas. Perbedaan bacaan bisa diterima jika betul-betul berasal dari Nabi. Imam asy-Syâthibiy berkata dalam kitabnya "*Hirz al-Amâniy*"⁹³

وَمَا لِقِيَاسٍ فِي الْقِرَاءَةِ مَدْخُلٌ # فَدُونَكَ مَا فِيهِ الرِّضَا مُتَكَوِّلاً

Tidak ada tempat pijakan / pintu masuk bagi masuknya qiyas / ijtihad dalam Ilmu Qirâ`ât. Terimalah dengan lapang dada apa yang ada pada qirâ`ât.

Dengan adanya "*silsilah sanad*" dalam Ilmu *Qirâ`ât*, maka Al-Qur`an masih tetap dalam orisinalitas dan kemurniannya. Inilah sesungguhnya urgensi mempelajari Ilmu *Qirâ`ât*.

Keempat: Ilmu *Qirâ`ât* sangat terkait dengan *rasm* mushaf '*Utsmâniy* karena setiap bacaan harus selalu mengacu kepada mushaf Al-Qur`an yang telah mendapatkan persetujuan dan ijmak para sahabat Nabi pada masa penulisan mushaf pada zaman Utsmân bin 'Affân atau mushaf yang sesuai dengan *rasm* '*Utsmâniy*.

Dengan demikian *qirâ`ât* juga meliputi beberapa aspek, yaitu:

1. Cara pengucapan *lafazh-lafazh* Al-Qur`an seperti yang pernah diucapkan oleh Nabi Muhammad SAW. atau oleh sahabat di hadapan beliau yang disetujuinya.
2. *Qirâ`ât* itu berasal dari Nabi SAW. baik secara فعلية (peragaan praktis) maupun تقريرية (rekomendasi atau persetujuan).
3. *Qirâ`ât* itu bisa terdiri dari satu atau lebih versi bacaan.

Peneliti dapat menyimpulkan dari beberapa pendapat di atas bahwa *qirâ`ât* adalah ilmu yang diperoleh melalui periwayatan yang sampai

⁹³Abî Qâsim Fairah bin Khalaf asy-Syâthibiy, *Hirz al-Amâniy wa Wajh at-Tahâniy*, Beirut: Dâr al-Kitâb an-Nafis, 1407 H., hal. 55.

kepada Rasulullah terkait dengan teks-teks Al-Qur`an dari segi cara pengucapannya, sehingga terdapat beragam versi bacaan, juga terkait cara pengucapan orang Arab, yang masih dalam lingkup Mushaf 'Utsmaniy. Pada perkembangan selanjutnya *qirâ`ât* tersebut disandarkan kepada para imam *qirâ`ât*. Imam *qirâ`ât* tersebut cukup banyak. Namun yang dikenal luas di kalangan umat Islam adalah tujuh Imam *qirâ`ât*.

Selain itu, terdapat empat istilah dalam *qirâ`ât* ketika suatu *qirâ`ât* disandarkan kepada salah seorang Imam *Qirâ`ât* dan kepada orang setelahnya.⁹⁴ Istilah-istilah tersebut adalah sebagai berikut:

- a. *Qirâ`ât*, yaitu bacaan yang disandarkan kepada salah seorang Imam *Qirâ`ât*, baik Imam *Qirâ`ât* tujuh, sepuluh, atau empat belas.
- b. *Riwâyah*, yaitu bacaan yang disandarkan kepada salah seorang periwayat dari para Imam *Qirâ`ât* yang tujuh, sepuluh atau empat belas. Contoh: riwayat Qâlûn dari Nâfi', riwayat Warsy dari Nâfi'.
- c. *Thâriq*, yaitu bacaan Al-Qur`an yang disandarkan kepada orang yang mengambil *qirâ`ât* dari periwayat (âkhidz). Misalnya: *thâriq* al-Azrâq dari Warsy, atau Abû Nâsyith Muhammad bin Harun dari Qâlûn.
- d. *Khilaf* atau perbedaan di sisi ulama *qurra`* terbagi kepada dua bagian: *Pertama*, *Khilaf* wajib, yaitu perbedaan yang tidak boleh dipilih. Misalnya *mim jama'* disilah bagi Ibn Katsîr dan bacaan *shad* dibaca *sin* oleh Qunbul. *Kedua*, *Khilaf* jaiz, yaitu perbedaan para *qurra`* dalam memilih bentuk bacaan seumpama bacaan *istia'adzah*, bacaan basmalah antara dua surah, dll.⁹⁵

B. Makna dan Hakikat *Sab'ah Ah̲ruf*

1. Ragam Dialek Arab dan Hubungannya dengan *Sab'ah Ah̲ruf*

Pembicaraan tentang *qirâ`ât* tidak terlepas dari pembahasan tentang *sab'ah ah̲ruf*, karena memiliki keterkaitan yang erat. Juga tidak bisa dilepaskan pula keterkaitannya dengan bangsa Arab yang mempunyai kabilah-kabilah yang tersebar di beberapa kawasan di semenanjung Arabia. Kabilah-kabilah tersebut ada yang bertempat tinggal di perkampungan yaitu di sebelah Timur Jazirah Arab dan adapula yang bertempat tinggal di perkotaan seperti di kawasan sebelah Barat Jazirah Arab yang meliputi Makkah, Madinah dan sekitarnya. Mereka yang tinggal di perkampungan seperti suku Tamim, Qais, Sa'd

⁹⁴Abduh Zulfidar Akaha, *al-Qur`an dan al-Qirâ`ât*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1996, hal. 120.

⁹⁵Abd al-Halim bin Muhammad al-Hâdiy Qabah, *al-Qirâ`ât Al-Qur`âniyyah*, Beirut: Dâr al-Garb al-Islamiy, 1999, hal. 156-170. Lihat juga Jalal ad-Dîn as-Sayûthiy, *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur`ân*, vol.1, Beirut: Al-Muassasah Al-Kutub Al-Islamiyah, cet. I, 1416 H./1996 M., hal. 29.

menjadi kebiasaan mereka, maka akan terasa berat bagi mereka yang terdiri dari anak-anak, anak muda dan orang tua, kecuali setelah berjuang keras. Oleh sebab itu Allah memberikan keringanan bagi mereka untuk membaca Al-Qur`an dengan bahasa (dialek) yang sesuai dengan apa yang mudah bagi mereka, sebagaimana Allah juga memberikan keringanan dalam pelaksanaan hukum Islam.

Lebih jauh tentang *lahjah* (dialek) pada dasarnya terkait pula dengan kondisi masyarakat Arab yang terbagi dalam kabilah-kabilah. Masyarakat Arab adalah masyarakat yang dulunya nomaden. Mereka berpindah-pindah dari satu tempat ke tempat yang lain untuk mencari sumber-sumber kehidupan.

Secara garis besar kabilah-kabilah arab terbagi menjadi dua kabilah besar yaitu mendiami perkotaan (*hadlari*) dan suku-suku yang berdiam di daerah pedesaan (*badawi*). Adapun kabilah-kabilah arab *badawi* menempati Jazirah Arab sebelah timur, seperti Ubail, Thaif, sampai ke Najed, sekarang Riyadh. Sedangkan kabilah-kabilah arab *Hadlari* mendiami daerah seperti Hijaz, Makkah, Madinah, Syam dan sekitarnya.⁹⁸

Sementara itu, kabilah arab jika dilihat dari garis keturunannya dapat digolongkan kepada dua *Sya`ab* (suku besar)⁹⁹ yaitu *Qahthâniy* dan *‘Adnâniy* dan berikut pembagian kabilah:
a. *‘Adnan*

Didahulukan Sya`ab *‘Adnan* ini karena ke-Nabi-an berasal langsung dari kabilah besar ini, adalah keturunan langsung dari Ismail AS. darinya lahir dua kabilah besar *Mudhar dan Rabi`ah*, dari kedua kabilah inilah menetaskan kabilah-kabilah kecil yang lain yaitu dari kabilah *Mudhar* melahirkan kabilah:

- 1) *Kinanaah*, kabilah ini menempati daerah Makkah sebagian kecilnya berdiam di Mesir, dari kabilah *Kinanaah* inilah berasal suku *Banu* (Suku) *Quraisy* dan *Banu* (Suku) *Hisyam*.
- 2) *Huzail*, dari kabilah ini menetaskan suku *Lihyan* yang berkuasa di sebelah utara Hijaz, sedangkan suku *Lihyan* sendiri sebenarnya berdiam antara Jeddah dan Makkah Mukarramah.

⁹⁸Ahsin Sakho Muhammad, *Ragam Bacaan Al-Qur`an Simbol Kearifan Nabi*, <https://republika.co.id/berita/archive/no-channel/59139>/diakses 25 Mei 2019.

⁹⁹*Asy-Sya`ab* (Suku Besar) adalah hubungan kekerabatan terjauh, artinya induk dari kabilah-kabilah yang dibangsakan kepadanya, seperti: suku besar *‘Adnan*, disebut sebagai *asy-Sya`ab* karena dari *‘Adnan* ini lahir kabilah-kabilah Arab. Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir Kamus Arab Indonesia*, Surabaya: Pustaka Prograssif, 1997, hal. 723.

- 3) *Tamim*, kabilah Tamim berdiam di daerah Najed kemudian tersebar sampai ke Bashrah dan Yamamah bahkan ada yang berdiam di Bahrain.
- 4) *Qais Ibn 'Ailân*, Qais sendiri menempati daerah yang dekat dengan Madinah, dari kabilah Qais ini muncul beberapa kabilah kecil yaitu: pertama *Hawazan* yang berdiam di daerah Najed yang kemudian juga melahirkan suku kecil *Sa'ad Ibn Bakr* dan tsaqif *Ibn Munabbah*, kedua Kabilah *Sulaim* yang bermukim di dataran tinggi Najed dekat dengan Khaibar, yang ketiga kabilah *Gathfan* yang tersebar di daerah Hunain sampai utara kota Madinah, sedangkan yang terakhir adalah kabilah *'adwan* yang berdiam di Thaif.
- 5) *Rabi'ah* adalah kabilah besar yang memiliki bagian-bagian kecil yang jumlahnya tidak sedikit di antaranya *Asad Ibn Rabi'ah* yang melahirkan kabilah kecil *Jadilah*, *'Anzah*, dan *Umairah* yang mendiami wilayah utara jazirah arab antara Syam, Hams sampai ke Bagdad, kemudian kabilah *Rabi'ah* juga melahirkan kabilah kecil *Wâil* yang mendiami daerah Yamamah.¹⁰⁰

b. *Qahthaniy*

Sya'ab Qahthaniy kabilah pertama dari bangsa arab, mereka adalah kabilah yang paling menjaga adat istiadat bangsa arab kuno mereka berasal dari Yaman, sebagian dari kabilah-kabilah yang terlahir dari Qahthaniy adalah :

- 1) *Himyar* dari kabilah himyar ini lahir pula kabilah-kabilah kecil yaitu *Fadha'ah* yang bermukim di antara Syam dan Hijaz.
- 2) *Kahlan* yang melahirkan beberapa kabilah kecil, yang tujuh kabilah paling masyhur di antaranya adalah pertama *al-azd* mempunyai suku kecil *Khazaah* yang berdiam di wilayah Makkah, kemudian suku *Aus* dan *Khazraj* yang berdiam di Yatsrib, kemudian lagi suku *'Ak* yang bertempat di kota-kota Yaman, kedua kabilah *Thai* mereka mendiami daerah Yaman, *Mudzahaj* mendiami daerah Najran, *Hamdan* mendiami daerah Yaman sebelah Timur, *Kindah*, *Marad*, dan *Anmar*.¹⁰¹

Terkait dialek kabilah-kabilah tersebut, bahwa secara umum suku-suku *badawi* menempati Jazirah Arab sebelah timur, dialek mereka cenderung kuat, menggunakan penekanan atau *syiddah* dalam berkata-kata. Dalam pengucap “an” (hamzah) misalnya, harus

¹⁰⁰· Abdullâh 'Abd an-Nâshir Jabriy, *Lahjât al-'Arab fî Al-Qur`ân al-Karîm*, Libanon: Dâr al-Qothob al-Ilmiyah, 2007, hal. 33-34.

¹⁰¹· Abdullâh 'Abd an-Nâshir Jabriy, *Lahjât al-'Arab fî Al-Qur`ân al-Karîm*, Libanon: Dâr al-Qothob al-Ilmiyah, 2007, hal. 43-51.

jasas. Huruf *hamzah* pada pengucapan kata *a-andzartahum* (أَأَنْذَرْتَهُمْ) atau *al-ardlu* (الأَرْضُ) benar-benar terucapkan (*tahqîq*). Di sisi lain, mereka suka mempersingkat kata-kata. Misalnya, *ya'lamu ma* (يَعْلَمُ مَا), mereka singkat menjadi *ya'lammâ* (يَعْلَمًا). Kata *fihî hudan* (فِيهِ هُدًى) menjadi *fihhudan* (فِيهِ هُدًى).

Suku-suku perkotaan atau *hadlariy* menempati wilayah barat, seperti yang tingkat pertemuan orang-orang perkotaan dengan masyarakat luar yang begitu intens membiasakan mereka berbicara lambat dan tidak keras. Oleh karena itu, cara pelafalan huruf hamzah, misalnya, cenderung dilemahkan. Misalnya *a'andzartahum* menjadi *ândzartahum*, kata *yu'minûn* menjadi *yûminun* (*ibdâl*).¹⁰²

Sedangkan *lahjah* / aksan bahasa tiap kabilah memiliki fenomena ragam dialek yang umumnya dipengaruhi oleh kebiasaan artikulasi bunyi yang dapat diuraikan secara sederhana, yang lebih sederhananya dapat diketahui nama ragam yang masyhur sebagai berikut:¹⁰³

1) *Lahjah al-Kisykisyah*

Lahjah al-Kisykisyah adalah bentuk perubahan *kaf khithâb muannats* dalam waqaf menjadi *syin*, misalnya kata بِكْ 'biki' dibaca بِكْشْ 'bikasy' dan kata عَلَيْكَ 'alaiki' dibaca عَلَيْكْشْ 'alaikasy'. *Lahjah* semacam ini hanya digunakan pada saat waqaf. Selain itu, ada juga yang menggunakan pada saat *washl* dengan cara tidak menyebutkan *kaf khithâb* dan meng-*kasrah*-kannya ketika *washl* dan men-*sukun*-kannya pada saat waqaf. Misalnya, kata عَلَيْكَ 'alaiki' dibaca عَلَيْشْ 'alaisyi' ketika washal, dan dibaca عَلَيْشْ 'alaisy' ketika waqaf. Penggunaan *lahjah* semacam ini hanya ditemukan pada kabilah Rabi'ah dan kabilah Mudhor.¹⁰⁴

2) *Lahjah al-Kaskasah*

Lahjah al-Kaskasah adalah perubahan *kaf khithâb mudzakkar* menjadi *sin*. Misalnya, kata عَلَيْكَ 'alaika' dibaca عَلَيْكْسْ 'alaikas', kata مِنْكَ 'minka' dibaca مِنْكْسْ 'minkas'. Istilah *al-kaskasah* merupakan wujud perubahan bacaan *kaf khithâb* menjadi *sin*. Penggunaan *lahjah* ini, hanya ditemukan pada kabilah Rabi'ah dan kabilah Mudhor.¹⁰⁵

¹⁰² Ahsin Sakho Muhammad, *Ragam Bacaan Al-Qur'an Simbol Kearifan Nabi*, <https://republika.co.id/berita/archive/no-channel/59139>/diakses 25 Mei 2019.

¹⁰³ Abdullâh 'Abd an-Nâshir, *Lahjât al-'Arab fî Al-Qur`ân al-Karîm*, Libanon: Dâr al-Qothob al-Ilmiyah, 2007, hal. 54-66.

¹⁰⁴ Abdullâh 'Abd an-Nasîr Jabri, *Lahjât al-'Arab fî Al-Qur`ân al-Karîm*, Libanon: Dâr al-Qothob al-Ilmiyah, 2007, hal. 54-66.

¹⁰⁵ Abdullâh 'Abd an-Nâshir, *Lahjât al-'Arab fî Al-Qur`ân al-Karîm*, Libanon: Dâr al-Qothob al-Ilmiyah, 2007, hal. 58.

3) *Lahjah al-‘An‘anah*

Lahjah al-‘An‘anah adalah perubahan *hamzah* yang terletak diawal kata menjadi ‘ain. Misalnya, kata أسلم ‘aslama’ yang berarti masuk Islam, berubah menjadi عسلم ‘aslama’ dengan makna yang sama; kata أكل ‘akala’ yang berarti makan, berubah menjadi عكل ‘akal’ dengan makna yang sama. Penggunaan *lahjah* ini hanya ditemukan pada bahasa Tamim, bahasa Qays, Asad, dan Mesir.¹⁰⁶

4) *Lahjah al-fahfahah*

Lahjah al-fahfahah adalah perubahan *ha* menjadi ‘ain. Misalnya, kata تحته ‘tahtahu’ yang berarti menggerakkan, berubah menjadi تعتته ‘ta‘ta‘ahu’ dengan makna yang sama; kata حارسة ‘Harisah’ yang berarti penjaga, berubah menjadi عارسة ‘Arisah’ dengan makna yang sama. Penggunaan *lahjah* ini hanya ditemukan pada bahasa Huzail.

5) *Lahjah al-Wakm*

Lahjah al-Wakm adalah perubahan *harakah kaf* menjadi *kasrah* apabila didahului huruf *ya* atau *harakah kasrah*. Misalnya, kata عَلَيْكُمْ ‘alaikum’ berubah menjadi عَلَيْكُمْ ‘alaikum’ dengan makna yang sama; kata ‘bikum’ berubah menjadi ‘bikum’ dengan makna yang sama. Penggunaan *lahjah* ini hanya ditemukan pada bahasa Rabi’ah dan bahasa Qalb.

6) *Lahjah al-Wahm*

Lahjah al-Wahm adalah perubahan *harakah ha* menjadi *kasrah* apabila tidak didahului huruf *ya* atau *harakah kasrah*. Misalnya, kata عَنْهُمْ ‘anhum’ berubah menjadi عَنْهُمْ ‘anhim’ dengan makna yang sama; kata مِنْهُمْ ‘minhum’ berubah menjadi مِنْهُمْ ‘minhim’ dengan makna yang sama. Penggunaan *lahjah* ini hanya ditemukan pada bahasa Rabi’ah dan bahasa Qalb.

7) *Lahjah al-‘Aj‘ajah*

Lahjah al-‘Aj‘ajah adalah perubahan *ya musyaddadah* (bertasydid) yang terletak di akhir kata menjadi *jim*. Misalnya, kata تَمِيمِي ‘tamimiy’ (double huruf *ya*) yang berarti orang yang berasal dari suku Tamim, berubah menjadi تَمِيمِج ‘tamîmij’ dengan makna yang sama. Contoh lain adalah kata مَكَّاسَرِي ‘Makassary’ yang berarti orang berasal dan bersuku Makassar, berubah menjadi مَكَّاسَرِج ‘Makassarij’ dengan makna yang sama.

¹⁰⁶ ‘Abdullâh ‘Abd an-Nâshir, *Lahjât al-‘Arab fî Al-Qur`ân al-Karîm*, Libanon: Dâr al-Qothob al-Ilmiyah, 2007, hal. 54.

Penggunaan *lahjah* ini, menurut As-Sayûthiy hanya ditemukan pada bahasa Qadh'ah.¹⁰⁷

8) *Lahjah al-Istintha'*

Lahjah al-Istintha' adalah perubahan 'ain sukun yang terletak ditengah-tengah kata menjadi *nun*. Misalnya, kata أعطى *a'thâ* yang berarti memberi, berubah menjadi أنطى *anthâ* dengan makna yang sama. Contoh lain adalah kata أعلى *a'lâ* yang berarti lebih tinggi, berubah menjadi أنلى *anlâ* dengan makna yang sama. Contoh lain pada: (إِنَّا أَنْطَيْنَاكَ الْكُوْثُرَ) menjadi (إِنَّا أَنْطَيْنَاكَ الْكُوْثُرَ) Penggunaan *lahjah* ini hanya ditemukan pada bahasa Saad bin Bakar, Huzail, Urdz, Qays, dan al-Anshari.¹⁰⁸

9) *Lahjah al-Watm*

Lahjah al-Watm adalah perubahan huruf *sin* yang terletak di akhir kata menjadi *ta`*. Misalnya, kata الناس '*an-Nâs*' yang berarti manusia, berubah bentuk menjadi النات '*an-Nât*' dengan makna yang sama. Contoh lain adalah kata الحماس '*al-hamâs*' yang berarti kelompok pejuang atau pahlawan, berubah bentuk menjadi الحمات '*al-hamât*' dengan makna yang sama. Penggunaan *lahjah* ini hanya ditemukan pada bahasa Yaman.¹⁰⁹

10) *Lahjah asy-Syansyanah*

Lahjah asy-Syansyanah adalah perubahan huruf *kaf* yang terletak di akhir kata menjadi *syin*. Misalnya, kata لييك '*labbaika*' yang berarti aku memenuhi panggilanmu, berubah bentuk menjadi لبيش '*labbaisya*' dengan makna yang sama. Contoh lain adalah kata رايتك '*raaituka*' yang berarti aku telah melihatmu, berubah bentuk menjadi رأيتش '*raaitusya*' dengan makna yang sama. Penggunaan *lahjah* ini hanya ditemukan pada bahasa Yaman.

11) *Lahjah al-Lakhlakhaniyah*

Lahjah al-Lakhlakhaniyah merupakan salah satu bentuk dialek Arab yang ditemukan atau dinisbatkan dalam bahasa Arab suku Syahr dan Oman. Dalam dialek ini mereka membuang *hamzah* pada *alif* dalam hal penulisannya, misalnya ما شا *mâ*

¹⁰⁷ 'Abdullâh 'Abd an-Nâshir, *Lahjât al-'Arab fî Al-Qur`ân al-Karîm*, Libanon: Dâr al-Qothob al-Ilmiyah, 2007, hal. 66.

¹⁰⁸ 'Abdullâh 'Abd an-Nâshir, *Lahjât al-'Arab fî Al-Qur`ân al-Karîm*, Libanon: Dâr al-Qothob al-Ilmiyah, 2007, hal. 117-122.

¹⁰⁹ 'Abdullâh 'Abd an-Nâshir, *Lahjât al-'Arab fî Al-Qur`ân al-Karîm*, Libanon: Dâr al-Qothob al-Ilmiyah, 2007, hal. 128-130.

syâ (*mim-alif-syin-alif*), sedangkan yang mereka maksudkan *ما شاء mâ syâa* (*mim-alif syin-alif + hamzah*).

12) *Lahjah at-Tadhajju'*

Lahjah at-Tadhajju', merupakan masdar "*Tadhajju' fi al-Amri*" yang artinya menunda-nunda dan tidak mengerjakan sesuatu. Penamaan ini ditujukan kepada kabilah qays .

13) *Lahjah ar-Ruttah*

Lahjah ar-Ruttah, adalah tergesa-gesa dan cepat dalam bercakap. Penamaan ini dinisbatkan kepada penduduk Iraq.

14) *Lahjah ath-Thamthamaniyah*

Lahjah ath-Thamthamaniyah, adalah perubahan *lam ta'rif* menjadi *mim*. Penamaan ini dinisbatkan kepada kabilah Thaiy', Azd dan kepada kabilah Humair di Selatan Jazirah Arab. Sebagai contoh riwayat an-Namir Ibn Tuâb bahwasanya Rasulullah SAW. berbicara dengan bahasa ini dalam salah satu hadisnya, yaitu: ليس من البر الصيام في السفر. ليس من البر امصيام في امسفر. *Lahjah ath-Thumthumâniyah* merupakan salah satu bentuk *lahjah* Arab yang ditemukan dalam bahasa Himyar. Mereka membaca *al-* yang melekat pada *isim* (kata benda) menjadi *am-*, misalnya dalam kalimat *طاب أمهواء thâba amhawâ`*. Padahal yang mereka maksud adalah *طاب الهواء thâba al-hawâ`*.¹¹⁰

15) *Lahjah al-Gamgamah*

Lahjah al-Gamgamah, yaitu mendengar suara tetapi tidak jelas potongan-potongan hurufnya. Ibn Ya'isy berkata *gamgamah* adalah percakapan yang tidak jelas, seperti suara para pendekar dalam peperangan. Penamaan ini dinisbatkan kepada kabilah Qadha'ah.

16) *Lahjah at-Tiltilah*

Lahjah at-Tiltilah, adalah perubahan *harakah* harf *mudhâri'ah* menjadi *kasrah*. Penamaan ini dinisbatkan kepada kabilah Bahra', Copntohnya نحن نعلمُ أنا علمُ (di baca *I'lamu* dan *Ni'lamu*). Abû Amru yang dikutip dari Kamus *Lisan al-'Arab* mengatakan bahwa *an, nun* *mudhari* dibaca *kasrah* dalam bahasa Qays Tamim, Asad, Rabi'ah dan umumnya bangsa Arab. Sedangkan bagi orang Hijaz tetap membaca *fathah*.¹¹¹

Secara umum, 'Abd an-Nâsir Jabri menggolongkan perbedaan dialek kabilah arab dari sudut pandang yang berbeda, salah satu di

¹¹⁰ Abdullâh 'Abd an-Nâshir , *Lahjât al-'Arab fî Al-Qur`ân al-Karîm*, Libanon: Dâr al-Qothob al-Ilmiyah, 2007, hal. 61.

¹¹¹ Abdullâh 'Abd an-Nâshir , *Lahjât al-'Arab fî Al-Qur`ân al-Karîm*, Libanon: Dâr al-Qothob al-Ilmiyah, 2007, hal. 66.

antaranya bila dilihat dari segi bunyi atau *Shautiyah*, maka perbedaan tersebut dapat mencakup pada:

- a. *Takhfif Al-Hamzah*: bagi orang arab huruf *hamzah* tergolong pada huruf yang sulit untuk diucapkan karena huruf hamzah memiliki sifat *Jahr* dan *syiddah*, adapun kebiasaan orang arab hadhari adalah melemahkan huruf *hamzah* mereka adalah kabilah yang tinggal di daerah utara dan barat jazirah arab yaitu penduduk Hijaz, Huzail, Makkah dan Madinah. Sedangkan kabilah *Badawi* lebih cenderung menjelaskan suara huruf hamzah, mereka adalah orang-orang yang bermukim di daerah pertengahan jazirah arab dan daerah bagian timur seperti penduduk Tamim. Adapun cara pelafalan hamzah tersebut ada dengan *an-Naql* seperti contoh: (قَدْ أَفْلَحَ) menjadi (قَدْ فُلِحَ), *ibdâl hamzah* seperti contoh: (يُؤْمِنُ) menjadi (يُومِنُ) *tashîl hamzah* seperti contoh: (لَوْلَا فَصَّلْتُ أَيْنَهُ عَاجِمِي وَعَرَبِي).¹¹²
- b. *Al-Fath* dan *Imâlah*: *Imâlah* terbagi dua bagian: 1) *shugrâ* dan 2) *kubrâ*. Kabilah yang sering memakai *fath* adalah penduduk yang berdiam di sebelah barat jazirah arab yaitu penduduk Hijaz dari kabilah Quraisy, Tsaqif, Hawazan, Kinanah, sedangkan yang memakai *Imalah* adalah yang berdiam di tengah dan timur jazirah arab mereka adalah kabilah Tamin, Qais, Asad, Thayyi, Abû Bakr Ibn Wâil. Contoh: زَكِي، الضُّحَى .
- c. *Izhhâr wa idgam*: kabilah yang sering mengidgamkan dialek mereka adalah Tamim, Thayyi, Asad, Abû Bakr Ibn Wâil dan Qais. Sedangkan yang *Izhhâr* tersebar di kalangan penduduk barat jazirah arab seperti Quraisy, Tsaqif, Kinanah, Anshar, Huzail, contoh dalam Al-Qur`an: يَعْزَمُ مَا بَيْنَ , مَنَاسِكِكُمْ.¹¹³

Demikianlah keadaan dialek suku-suku Arab pada saat Al-Qur`an diturunkan. Bisa dibayangkan bagaimana Nabi Muhammad SAW. mensosialisasikan Al-Qur`an kepada masyarakat Arab pada saat itu. Bukan itu saja, umat Nabi Muhammad terdiri dari berbagai macam kalangan dan status sosial yang beragam, ada orang awam yang tidak bisa membaca dan menulis atau yang disebut “*ummi*”, ada orang tua yang tidak cakap lagi mengucapkan kata-kata dengan tegas dan jelas, ada anak kecil dan lain sebagainya.

Dialek Quraisy merupakan satu macam bahasa di antara sekian bahasa kabilah yang memiliki peran penting bagi bahasa-bahasa lain yang serumpun karena menjadi bahasa induk, sumber dan penerang bahasa lain. Di antara faktor-faktor yang menjadikan bahasa Quraisy

¹¹² ‘Abdullâh ‘Abd an-Nâshir , *Lahjât al-‘Arab fi Al-Qur`ân al-Karîm*, Libanon: Dâr al-Qothob al-Ilmiyah, 2007, hal .117-122.

¹¹³ ‘Abdullâh ‘Abd an-Nâshir , *Lahjât al-‘Arab fi Al-Qur`ân al-Karîm*, Libanon: Dâr al-Qothob al-Ilmiyah, 2007, hal. 128-130.

unggul di atas bahasa-bahasa kabilah lainnya adalah karena beberapa peran strategis kaum Quraisy, yaitu:

- a. Sebagai petugas penjaga Ka'bah,
- b. Penjamu para tamu yang beribadah haji,
- c. Pengurus dan pengelola masjid al-Harâm,
- d. Penguasa perdagangan.¹¹⁴

Atas dasar inilah, wajar jika Allah SWT. menurunkan Al-Qur`an dengan dialek Quraisy, diwahyukan kepada Rasul Muhammad SAW. yang berkebangsaan Quraisy untuk mempersatukan bangsa Arab dan menunjukkan kemukjizatan Al-Qur`an ketika mereka gagal mendatangkan satu ayat yang serupa dengan Al-Qur`an, di samping untuk mempermudah bacaan, pemahaman atau hafalan Al-Qur`an kepada mereka, karena Al-Qur`an diturunkan dengan bahasa mereka. Allah SWT. telah berfirman dalam Yûsuf/12: 2:

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

Sesungguhnya Kami menurunkannya berupa Al-Qur`an berbahasa Arab, agar kamu mengerti.

Dengan demikian, apabila orang Arab berbeda dialek dalam pengucapan sesuatu *lafazh*, maka Al-Qur`an yang diwahyukan Allah kepada Muhammad SAW. menyempurnakan kemukjizatannya karena mencakup semua huruf dan macam *qirâ`ât* di antara dialek-dialek tersebut. Ini merupakan salah satu faktor pendukung yang memudahkan mereka untuk membaca, menghafal dan memahaminya.

Dengan kata lain, Allah telah memilih yang Dia kehendaki, yaitu *lahjah* bahasa Quraisy yang dapat mewakili *lahjah* bahasa suku-suku bangsa Arab secara keseluruhan. *Lahjah* bahasa Quraisylah yang telah dijadikan bahasa sastra dan kebudayaan bangsa Arab, sebab menurut ahli bahasa Arab, bahasa Quraisy itu lebih kaya, lebih mampu mengungkapkan keindahan seni dan gaya bahasa yang berbeda-beda, juga lebih lembut dan lebih sempurna *uslub*-nya.

Namun demikian, kesempurnaannya itu tidak dapat menghilangkan keanekaragaman *lahjah* yang ada pada bangsa Arab, sebab mereka tidak dapat dipaksa meninggalkan *lahjah* yang sudah terbiasa dan terasa mudah serta ringan bagi lidah mereka. Perlu ditegaskan pula bahwa yang dimaksud diturunkannya Al-Qur`an dengan tujuh huruf itu bukan berarti tiap-tiap kata dapat dibaca dengan tujuh macam *lahjah*. Kadang-kadang satu kata hanya dapat dibaca dengan satu *lahjah*, kadang-kadang dapat dibaca dengan dua *lahjah*

¹¹⁴Mannâ` Khalîl al-Qaththân, *Mabâhîts fi 'Ulûm al-Qur`ân*, Riyadh: Mansyûrât al-'Asr al-Hadîs, 1973, hal. 156.

atau lebih, sebab tujuh *lahjah* itu diterapkan secara terpisah. Hal ini sesuai dengan tujuan diturunkannya Al-Qur`an, yaitu memberikan hidayah dan rahmat kepada seluruh manusia, agar mereka mudah membaca dan memahaminya.

2. Hadis Tentang *Sab'ah Ahruf*

Menurut Imam As-Sayûthiy dalam *al-Itqân* ada sebanyak 21 sahabat yang meriwayatkan hadis *sab'ah ahruf*.¹¹⁵ Namun, pada kenyataannya ada 24 sahabat.¹¹⁶ Di antara para sahabat yang meriwayatkannya adalah Ubay bin Ka'ab, Anas bin Mâlik, Hudhaifah bin al-Yaman, Zaid bin Arqâm, Samurah bin Jundub, Sulaimân bin Shurad, Ibn 'Abbâs, Ibn Mas'ûd, 'Abd ar-Rahmân bin 'Auf, 'Umar bin al-Khatthâb, 'Utsmân bin 'Affân, 'Umar bin Salamah, 'Amr bin 'Ash, Mu'adz bin Jabal, Hisyâm bin Hakîm, Abû Bakrah, Abû Jahm, Abû Saïd al-Khudriy, Abû Thalhah, Abû Hurairah dan Abû Ayyûb al-Anshâriy.

Dari seluruh riwayat di atas, berikut ini satu kutipan hadis yang dianggap representatif untuk dijelaskan, yaitu hadis yang diriwayatkan oleh Ubay bin Ka'ab ra. :

وَحَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا عُندَرٌ عَنْ شُعْبَةَ ح وَحَدَّثَنَا ابْنُ الْمُثَنَّى وَابْنُ بَشَّارٍ قَالَ ابْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ الْحَكَمِ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنْ ابْنِ أَبِي لَيْلَى عَنْ أَبِي بِنِ كَعْبٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ عِنْدَ أَصَاةِ بَنِي غِفَّارٍ قَالَ فَأَتَاهُ جَبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تُقْرَأَ أُمَّتَكَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفٍ فَقَالَ أَسْأَلُ اللَّهَ مُعَافَاتَهُ وَمَغْفِرَتَهُ وَإِنَّ أُمَّتِي لَا تُطِيقُ ذَلِكَ ثُمَّ أَتَاهُ الثَّانِيَةَ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تُقْرَأَ أُمَّتَكَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفَيْنِ فَقَالَ أَسْأَلُ اللَّهَ مُعَافَاتَهُ وَمَغْفِرَتَهُ وَإِنَّ أُمَّتِي لَا تُطِيقُ ذَلِكَ ثُمَّ جَاءَهُ الثَّلَاثَةَ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تُقْرَأَ أُمَّتَكَ الْقُرْآنَ عَلَى ثَلَاثَةِ أَحْرَفٍ فَقَالَ أَسْأَلُ اللَّهَ مُعَافَاتَهُ وَمَغْفِرَتَهُ وَإِنَّ أُمَّتِي لَا تُطِيقُ ذَلِكَ ثُمَّ جَاءَهُ الرَّابِعَةَ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تُقْرَأَ أُمَّتَكَ الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ فَأَيُّمَا حَرْفٍ قَرَأُوا عَلَيْهِ فَقَدْ أَصَابُوا وَحَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُعَاذٍ حَدَّثَنَا أَبِي حَدَّثَنَا شُعْبَةُ بِهَذَا الْإِسْنَادِ مِثْلَهُ (رواه مسلم)¹¹⁷

¹¹⁵Jalal ad-Dîn as-Sayûthiy, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur`ân*, vol.1, Beirut: Al-Muassasah Al-Kutub Al-Islamiyah, cet. I, 1416 H./1996 M., hal. 129.

¹¹⁶'Abd ash-Shabur Syâhin, *Târîkh al-Qur`ân*, Kairo: Dâr al-Ma'âlim ats-Tsaqâfiyyah, Dâr al-I'tishâm, 1998, hal. 61.

¹¹⁷Abû al-Husain Muslim bin al-Hajjâj an-Naisâbûriy, *Shahîh Muslim*, juz 2, Beirut: Dâr al-Jîl, t.th., Bab al-Bayân Anna al-Qur`an 'alâ Sab'ati *Ahruf*, hadis no. 1357, hal. 203.

Dan telah menceritakan kepada kami Abû Bakar bin Abî Syaibah telah menceritakan kepada kami Gundar dari Syu'bah, dalam jalur lain. Dan telah menceritakannya kepada kami Ibn al-Mutsannâ dan Ibnu Basysyâr Ibn al-Mutsannâ berkata, telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Ja'far telah menceritakan kepada kami Syu'bah [dari al-Hakam dari Mujâhid dari Ibn Abû Laila] dari Ubay bin Ka'ab bahwasannya Nabi SAW. berada di kolam air Bani Gifar. Kemudian beliau didatangi Jibril A.S. seraya berkata, "Sesungguhnya Allah memerintahkanmu untuk membacakan Al-Qur`an kepada umatmu dengan satu huruf (lahjah bacaan)." Beliau pun bersabda: "Saya memohon kasih sayang dan ampunan-Nya, sesungguhnya umatku tidak akan mampu akan hal itu." kemudian Jibril datang untuk kedua kalinya dan berkata, "Sesungguhnya Allah memerintahkanmu untuk membacakan Al-Qur`an kepada umatmu dengan dua huruf." Beliau pun bersabda: "Saya memohon kasih sayang dan ampunan-Nya, sesungguhnya umatku tidak akan mampu akan hal itu." Lalu Jibril mendatangnya untuk ketiga kalinya seraya berkata, "Sesungguhnya Allah memerintahkanmu untuk membacakan Al-Qur`an kepada umatmu dengan tiga huruf." Beliau bersabda "Saya memohon kasih sayang dan ampunan-Nya, sesungguhnya umatku tidak akan mampu akan hal itu." Kemudian Jibril datang untuk yang keempat kalinya dan berkata, "Sesungguhnya Allah memerintahkanmu untuk membacakan Al-Qur`an kepada umatmu dengan tujuh huruf. Dengan huruf yang manapun yang mereka gunakan untuk membaca, maka bacaan mereka benar." Dan telah menceritakannya kepada kami 'Ubaidillâh bin

Hadis senada diriwayatkan pula oleh Imam Bukhâriy yang bersumber dari 'Umar bin al-Khaththâb ra.:

حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عَفِيْرٍ قَالَ: حَدَّثَنِي اللَّيْثُ قَالَ عُفَيْلٌ عَنِ ابْنِ شَهَابٍ قَالَ حَدَّثَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ أَنَّ الْمَسُورَ بْنَ مَخْرَمَةَ وَعَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ عَبْدِ الْقَارِيِّ حَدَّثَاهُ أَكْثَمًا سَمِعَا عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ يَقُولُ: سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ حَكِيمٍ يَقْرَأُ سُورَةَ الْفُرْقَانِ فِي حَيَاةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاسْتَمِعْتُ لِقِرَاءَتِهِ فَإِذَا هُوَ يَقْرَأُ عَلَى حُرُوفٍ أَتِيْرَةٍ لَمْ يُفْرِّقْ بَيْنَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَكَبَدْتُ أَسَاوِرَهُ فِي الصَّلَاةِ فَتَصَبَّرْتُ حَتَّى سَلِمَ فَلَبِثْتُهِ بِرِدَائِهِ فَقُلْتُ: مَنْ أَقْرَأَ هَذِهِ السُّورَةَ الَّتِي سَمِعْتُهُ تَقْرَأُ؟ قَالَ: رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَقُلْتُ: أَذْبَتِ, فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ أَقْرَأَ بِهَا غَيْرَ مَا قَرَأْتَ. فَأَنْطَلَقْتُ بِهِ أَفُوْدُهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ: إِنِّي سَمِعْتُ هَذَا يَقْرَأُ الْفُرْقَانَ عَلَى حُرُوفٍ لَمْ تُفْرِّقْ بَيْنَهَا. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَرْسَلُهُ إِقْرَأُ يَا هِشَامُ, فَقَرَأَ عَلَيْهِ الْقِرَاءَةَ الَّتِي سَمِعْتُهُ يَقْرَأُ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَذَالِكَ أَنْزَلْتُ. ثُمَّ قَالَ إِقْرَأُ يَا عُمَرُ, فَقَرَأْتُ الْقِرَاءَةَ الَّتِي أَقْرَأْنِي. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَذَالِكَ أَنْزَلْتُ. إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ أَنْزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ فَأَقْرَأُوا مَا تَبَسَّرَ مِنْهُ (رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ)

Muhammad bin Ismâ'il al-Bukhâriy. *Matan Shahîh al-Bukhâriy*, Juz III, *Kitab Fadhail al-A'mal Bab Faqra`u Ma Tayassara Minh* (Singapura: Sulaiman al-Mar'i, t.th.), hal. 226.

Mu`adz telah menceritakan kepada kami [bapakku] telah menceritakan kepada kami Syu`bah dengan isnâd ini semisalnya.

Hadis tentang *sab`ah ahruf* tersebut sangat masyhur di kalangan ahli hadis karena diriwayatkan oleh lebih dari 20 sahabat. ‘Abd ash-Shabur Syahin dalam kitabnya “*Târîkh Al-Qur`an*” menyebutkan bahwa ada 25 sahabat yang meriwayatkannya. Sedangkan jumlah sanad dari 25 sahabat yang meriwayatkan hadis tersebut ada 46 sanad. Dari jumlah tersebut yang mempunyai kualitas daif hanya 8 sanad, selainnya yang berjumlah 38 sanad berkualitas Sahih. Syahin menggolongkan hadis ini ke dalam hadis *mutawâtir*.¹¹⁸

Begitu pula al-Qattan mengemukakan pendapat beberapa ulama Ilmu Al-Qur`an seperti Abû Ubaid al-Qâsim terkait dengan hadis-hadis tentang *sab`ah ahruf*. Pendapat tersebut sampai pada kesimpulan bahwa hadis tentang turunnya Al-Qur`an dengan tujuh huruf adalah *mutawâtir*.¹¹⁹

Namun ada pula yang berpendapat bahwa hadis tentang *sab`ah ahruf* termasuk *mutawâtir ma`nawiy*, karena pada hadis-hadis tersebut terdapat beberapa perbedaan redaksi.

3. Arti *Sab`ah Ahruf / Al-Ahruf As-Sab`ah*

Menurut arti etimologi, *sab`ah ahruf* terdiri dari dua kata *sab`ah* dan *ahruf*. Kata *sab`ah* adalah *lafazh* yang tersusun dari huruf س , ب , dan ع yang memiliki dua arti, yaitu menunjukkan bilangan *mufrad* setelah angka 6. Makna lainnya menunjukkan arti berbilang dan banyak.¹²⁰

Sedangkan kata "huruf" dalam bahasa Indonesia berarti *harf* (حرف), yakni satu huruf dalam bahasa Arab. Bentuk jamaknya adalah *hurûf* (حُرُوف) atau *ahruf* (أَحْرُف) yang dalam bahasa Indonesia berarti huruf-huruf. *Lafazh* huruf (tunggal) dalam bahasa Indonesia sama dengan *hurûf* (jamak) dalam bahasa Arab. Sebab istilah huruf tunggal dalam bahasa Arab, bukan huruf tapi *harf*.¹²¹ Namun dalam bahasa Arab, istilah *harf* tidak mesti satu huruf. Seperti dalam Ilmu Nahwu terdapat istilah *harf jar*, yang lebih dari satu huruf seperti *min* (من)

¹¹⁸‘Abd ash-Shabur Syâhin, *Târîkh al-Qur`ân*, Kairo: Dâr al-Ma`âlim ats-Tsaqâfiyyah, Dâr al-I’tishâm, 1998, hal. 56.

¹¹⁹Mannâ` Khalil al-Qaththân, *Nuzûl al-Qur`ân ‘Ala Sab`ah Ahrûf*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th., hal. 25.

¹²⁰Nabîl bin Muhammad Ibrâhîm ‘Alî Ismâ`îl, *Ilmu al-Qirâ`ât, Nasy`atuhu Athwâruhu, Atsaruhu fî al-‘Ulûm asy-Syar`iyyah*, Riad: Maktabah at-Taubah, 2000, hal. 18.

¹²¹Abduh Zulfidar Akaha, *al-Qur`an dan al-Qira`at*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1996, hal. 81.

Makna asli dari *harf* (huruf) adalah ujung, tepi dan batas sesuatu yang berakhir pada sesuatu tersebut. Oleh karena itu puncak gunung dalam bahasa Arab disebut *harf*. Dalam makna ini Allah SWT. berfirman dalam surah al-Hajj/22: 11:

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَٰلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ

Dan di antara manusia ada yang menyembah Allah dengan berada di ujung. Maka jika ia memperoleh kebaikan tentramlah hatinya dalam keadaan itu. Dan jika ia ditimpa oleh suatu bencana, ia berbalik ke belakang. Rugilah ia di dunia dan di akhirat. Yang demikian itu adalah kerugian yang nyata.

Maksud *harf* dalam ayat ini adalah tepi agama. Ini merupakan pertanda adanya kegoncangan, yaitu ragu dan tidak tetap. Sebagaimana kelanjutan dari ayat tersebut Allah SWT. menyebutkan sifat orang tersebut.¹²²

Terkadang huruf berarti aksara (abjad) karena ia merupakan batas terputusnya suara atau akhir suara.¹²³ Selain itu huruf bisa dipakai dengan arti bahasa dan dialek dalam bahasa. Karena setiap bahasa merupakan satu segi dari bermacam-macam bahasa dan setiap dialek bahasa merupakan satu segi dari dialek-dialek yang ada dalam satu bahasa.

Huruf juga diartikan *qirâ`ât* (satu macam bacaan) pada *qirâ`ât* Al-Qur`an; karena ia merupakan satu segi dari berbagai macam bacaan yang dipakai dalam Al-Qur`an. Oleh karena itu orang Arab mengatakan: ini *harf* Ibn Katsîr dan *harf* Abû ‘Amr, yakni *qirâ`ât* Ibn Katsîr dan *qirâ`ât* Abû ‘Amr.

¹²²Lebih lanjut, bahwa Ayat ini menjelaskan bahwa sebagian orang ada yang memasuki agama dalam satu segi, yakni jika mendapatkan keberuntungan mereka tenang Sebaliknya jika mendapatkan kesusahan mereka gundah. Dengan arti lain sebagian orang mengabdikan kepada Allah SWT. secara *harf*, yaitu dengan arti hanya satu segi saja mengabdikan kepada Allah, hanya dalam keadaan suka tidak dalam keadaan duka, ragu dan tidak tenang. Lihat Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur`ân al-‘Adhîm*, Jil. 3, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., hal. 256. Dan Muhammad ‘Alî ash-Shâbûniy, *at-Tibyân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, Beirut: ‘Alâm al-Kutub, 1985, hal. 229.

¹²³Sya`bân Muhammad Ismâ`îl, *al-Qirâ`ât Ahkamuhâ wa Mashdaruhâ*, (Mengenal *qirâ`ât al-Qur`an*) terj. Agil Husain Al-Munawar dkk. Semarang: Dina Utama, 1993, hal. 38.

Dengan demikian, arti *harf* (huruf) menurut isyarat Nabi Muhammad SAW. dalam hadis yang telah disebutkan di atas mempunyai dua maksud, yaitu:¹²⁴

Pertama, Al-Qur`an diturunkan dalam tujuh macam bahasa, karena kata *Ahruf* bentuk jamak dari *harf*. *Harf* dapat diartikan sebagai situasi dan kondisi yang berbeda, seperti disebutkan dalam Al-Qur`an surah al-Hajj/22:11:

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ

انْقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ

Dan di antara manusia ada orang yang menyembah Allah dengan berada di tepi; maka jika ia memperoleh kebajikan, tetaplah ia dalam keadaan itu dan jika ia ditimpa oleh suatu bencana, berbaliklah ia ke belakang. Rugilah ia di dunia dan di akhirat. Yang demikian itu adalah kerugian yang nyata.

Oleh karena itu, Nabi Muhammad SAW. menamakan segi-segi perbedaan dalam bacaan Al-Qur`an dengan istilah *harf* dengan pengertian bahwa tiap-tiap bagian (*harf*) merupakan satu keadaan.

Kedua, dipandang secara umum, *harf* dijadikan nama bagi *qirâ`ât*, mengingat kebiasaan bangsa Arab memberi nama bagi sesuatu dengan hanya menyebut nama bagiannya (komponen) saja. Oleh sebab itu, Nabi Muhammad SAW. menamakan *qirâ`ât* itu dengan *harf* walaupun *qirâ`ât* itu sendiri terdiri dari banyak kalimat, karena kalimat adalah rangkaian huruf yang tersusun.

4. Pendapat Para Ulama Tentang Makna *Sab'ah Ahruf*

Para ulama telah sepakat bahwa Al-Qur`an diturunkan dalam tujuh huruf (*sab'ah ahruf*), namun mereka berbeda pendapat dalam mengartikan "*sab'ah ahruf*" sebagaimana yang tertera dalam hadis di atas. Mereka berbeda pendapat tentang arti huruf serta arti bilangan tujuh dimaksud apakah berarti bilangan yang pasti atau mempunyai arti banyak.

Menurut Ahsin Sakho, dalam mengartikan makna *sab'ah* (tujuh) bisa ditinjau dari dua sudut pandang

- a. Kata *sab'ah* termasuk kata *mutasyâbihat* (tunggal, *mutasyâbihah*) berasal dari kata *syabaha* yang artinya meragukan, dalam verbal noun berbentuk jamak artinya adalah tidak tentu atau hal yang meragukan. Dalam pengertian praktis adalah ayat-ayat Al-Qur`an

¹²⁴Sya'bân Muhammad Ismâ'îl, *al-Qirâ`ât Ahkâmuhâ wa Mashdaruhâ*, (Mengetahui *qirâ`ât al-Qur`an*) terj. Agil Husain Al-Munawar dkk. Semarang: Dina Utama, 1993, hal. 38-39.

yang artinya tidak jelas atau belum sepenuhnya disetujui, sehingga terbuka bagi adanya dua atau lebih penafsiran,¹²⁵ (hanya Allah yang mengetahuinya secara pasti).

- b. Kata *sab'ah* termasuk kata *gayr mutasyâbih* (memiliki tertentu). *Gayr mutasyâbih* terbagi dua bagian yaitu *ma'nawiy* (bukan makna hakiki) dan *gayr ma'nawiy* (tujuh setelah enam).

Dengan kata lain, secara umum pendapat mereka terkait makna "*sab'ah ahruf*" (*gayr mutasyâbih*) dapat digolongkan pada dua mazhab:¹²⁶

Pertama, Arti kata *sab'ah ma'nawiy*. Menurut Ibn Hajar al-'Asqalâniy dalam kitab *Fath al-Bâriy* bahwa kata tujuh dalam *sab'ah ahruf* tidak menunjukkan pada hakikat arti bilangan tujuh, melainkan menunjukkan sesuatu yang terbilang dan menunjukkan banyak, yang ditunjukan semata-mata untuk mempersingkat, mempermudah dan memperluas. Dalam tradisi Arab, kata tujuh dimaksudkan sebagai arti yang banyak dalam bilangan satuan. Sebagaimana kata tujuh puluh, tidak berarti tujuh puluh dalam arti sesungguhnya, melainkan berarti banyak dalam puluhan. Begitu pula kata tujuh ratus, tidak menunjukkan bilangan tertentu (700) tapi menunjukkan arti banyak dalam ratusan.¹²⁷

Mereka juga berpandangan bahwa Al-Qur`an diturunkan dengan menggunakan berbagai ragam bahasa Arab dalam berbagai bentuk. Pendapat ini dikemukakan antara lain oleh 'Alî bin Abî Thâlib, Ibn 'Abbâs dan Qâdhî 'Iyâdh. Sedangkan ulama muta`akhirin yang mendukung pendapat ini antara lain Sa'id al-Afgani, Muhammad Sâlim Muhaisin, dll.¹²⁸

Kedua, Makna *sab'ah gayr ma'nawiy* (makna hakikat, angka tujuh setelah enam). Mereka berpendapat bahwa kata *sab'ah* benar-benar menunjukkan pada hakikat bilangan tujuh. Namun mereka berbeda pendapat tentang batasan dan dalam mengartikan *ahruf* tersebut:

- a. Sebagian ulama berpendapat bahwa yang dimaksud dengan tujuh huruf adalah tujuh macam bahasa dari bahasa-bahasa Arab mengenai satu makna. Pendapat ini terbagi lagi menjadi dua bagian:

¹²⁵Ahmad Von Denffer, *Ilmu al-Qur`an, Pengetahuan Dasar*, Jakarta: Rajawali Press, t.th., hal. 87.

¹²⁶Nabil bin Muhammad Ibrâhîm 'Alî Ismâ'il, '*Ilm al-Qirâ`ât: Nasy`atuhu-Athwâruhu Atsaruhu fi 'Ilm asy-Syari'at*, Riyadh: Maktabah at-Taubah, 1419 H., hal. 18.

¹²⁷Ibnu Hajar Al-Asqalâniy, *Fath al-Bâriy Syarh al-Bukhâriy*, Kairo: Mushtafa al-Bâbiy al-Habiy, 1378 H./1959 M., Jld. IX, hal. 28.

¹²⁸Nabil bin Muhammad Ibrâhîm 'Alî Ismâ'il, '*Ilm al-Qirâ`ât: Nasy`atuhu-Athwâruhu Atsaruhu fi 'Ilm asy-Syari'at*, Riyadh: Maktabah at-Taubah, 1419 H., hal. 23-24.

- 1) Sebagian ulama mengatakan bahwa ketujuh bahasa itu tersebar di seluruh Al-Qur`an. Di antara ulama yang berpendapat demikian adalah Abû `Ubaid, Ahmad bin Yahyâ, Tsa`lab dan masih banyak yang lainnya.¹²⁹ Menurut pendapat ini, Al-Qur`an diturunkan kepada Rasulullah SAW. dengan tujuh bahasa kabilah Arab dan ketujuh bahasa inilah yang dianggap sebagai bahasa Arab paling *fashih* di antara sekian banyak bahasa kabilah Arab lainnya, yaitu bahasa Quraisy, Hudzail, Tamîm, Tsaqîf, Hawâzin, Kinânah dan Yaman.¹³⁰ Namun ada juga yang menyebutkan bahwa ketujuh bahasa kabilah yang dimaksud adalah Quraisy, Hudzail, Tamîm, Azd, Hawâzin, Rabi`ah dan Sa`ad bin Bakr.¹³¹
- 2) Pendapat ulama yang menyebutkan bahwa perbedaan tujuh bahasa yang terdapat dalam Al-Qur`an terkumpul dalam sebuah lafal. Pendapat ini dikemukakan oleh Ibnu Jarîr ath-Thabariy. Ath-Thabariy menyandarkan pendapatnya pada sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhâriy dalam sahihnya mengenai perselisihan yang pernah terjadi antara `Umar bin al-Khaththâb dengan Hisyâm bin Hakîm tentang *qirâ`ât* Al-Qur`an. Adapun redaksi hadis tersebut adalah sebagai berikut:

حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ عَنْ حَدِيثِ الْمِسْوَرِ بْنِ مَخْرَمَةَ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ عَبْدِ الْقَارِيِّ أَنَّهُمَا سَمِعَا عَمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ يَقُولُ: سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ حَكِيمِ بْنِ حِزَامٍ يَقْرَأُ سُورَةَ الْفُرْقَانِ فِي حَيَاةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاسْتَمَعْتُ لِقِرَاءَتِهِ فَإِذَا هُوَ يَقْرؤها عَلَى حُرُوفٍ كَثِيرَةٍ لَمْ يُفْرَقْ بَيْنَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَكَدْتُ أُسَاوِرُهُ فِي الصَّلَاةِ فَانْتَظَرْتُهُ حَتَّى سَلَّمَ فَلَبِثْتُهُ فَقُلْتُ مَنْ أَقْرَأَكَ هَذِهِ السُّورَةَ الَّتِي سَمِعْتُكَ تَقْرَأُ؟ قَالَ أَقْرَأَنِيهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ لَهُ كَذَبْتَ فَوَاللَّهِ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هُوَ أَقْرَأَنِي هَذِهِ السُّورَةَ الَّتِي سَمِعْتُكَ فَانْطَلَقْتُ بِهِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَقُوذُهُ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي سَمِعْتُ هَذَا يَقْرَأُ سُورَةَ الْفُرْقَانِ عَلَى حُرُوفٍ لَمْ تُفْرَقْ بَيْنَهَا وَإِنَّكَ أَقْرَأْتَنِي سُورَةَ الْفُرْقَانِ فَقَالَ (يَاهِشَامُ أَقْرَأَهَا). فَقَرَأَهَا الْقِرَاءَةَ الَّتِي سَمِعْتُهُ فَقَالَ

¹²⁹ Hasan Dhiyâ` ad-Dîn `Itr, *al-Ahruf as-Sab`ah wa Manzilah al-Qirâ`ât Minhâ*, Beirut: Dâr al-Basyâ`ir al-Islâmiyyah, 1988, hal. 170.

¹³⁰ Mannâ` Khalîl al-Qaththân, *Mabâhith fi `Ulûm al-Qur`ân*, Riyadh: Mansyûrât al-`Asr al-Hadîs, 1973, hal. 158.

¹³¹ Mannâ` Khalîl al-Qaththân, *Mabâhith fi `Ulûm al-Qur`ân*, Riyadh: Mansyûrât al-`Asr al-Hadîs, 1973, hal. 158.

رسولُ الله صلى الله عليه و سلم (هَكَذَا أُنزِلَتْ). ثُمَّ قَالَ (إِقْرَأْ يَا عُمَرُ). فَقَرَأْتُهَا الَّتِي
 أَقْرَأْنِيهَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه و سلم (هَكَذَا أُنزِلَتْ). ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ
 صلى الله عليه و سلم (إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ أَنْزَلَ عَلَيَّ سَبْعَةَ أَحْرَفٍ فَافْرُقُوا مَا تَيْسَّرَ مِنْهُ)

132

Telah meriwayatkan kepada kami Abû al-Yamân, telah mengabarkan kepada kami Syu'aib dari az-Zuhrîy, ia berkata: telah mengabarkan kepada kami 'Urwah bin az-Zubair, dari riwayat al-Miswar bin Makhramah dan 'Abd ar-Rahmân bin 'Abd al-Qâri bahwa keduanya telah mendengar 'Umar bin al-Khaththâb berkata: "Aku telah mendengar Hisyâm bin Hakîm bin Hisyâm membaca surah al-Furqân ketika Rasulullah SAW. masih hidup. Aku menyimak bacaannya, ternyata banyak sekali bacaan yang berbeda dengan yang telah disampaikan oleh Rasulullah SAW. kepadaku. Hampir saja aku memegang kepalanya untuk aku bunuh ketika dia sedang salat. Namun aku menunggunya sampai salam. Maka aku bertanya kepadanya: 'Siapa yang mengajarkan kepadamu surah yang aku dengar tadi?' Hisyâm menjawab: 'Rasulullah SAW. yang mengajarkannya kepadaku.' Aku berkata: 'Demi Allah, kamu berkata bohong karena sesungguhnya Rasulullah SAW. sendiri yang mengajarkan kepadaku surah yang aku dengar darimu tadi.' Kemudian aku pergi sambil menggandengnya ke hadapan Rasulullah SAW. Lalu aku berkata: 'Wahai Rasulullah SAW., sesungguhnya aku telah mendengar lelaki ini membaca surah al-Furqân dengan versi yang tidak engkau ajarkan kepadaku. Sungguh engkau telah mengajarkan surah al-Furqân kepadaku.' Rasulullah SAW. pun bersabda: 'Wahai Hisyâm, bacalah surah itu!' maka Hisyâm membaca surah tersebut seperti yang aku dengar tadi. Maka Rasulullah SAW. bersabda: 'Demikianlah surah tersebut diturunkan.' Kemudian Rasulullah SAW. bersabda: 'Bacalah wahai 'Umar!' Akupun membaca surah itu seperti yang beliau ajarkan kepadaku. Ternyata Rasulullah SAW. bersabda: 'Demikianlah surah tersebut diturunkan.' Kemudian Rasulullah SAW. bersabda: 'Sesungguhnya Al-Qur`an diturunkan dalam tujuh huruf. Maka bacalah yang mudah menurut kalian!

Menurut ath-Thabariy bahwa perbedaan yang terjadi di antara sahabat dalam pembacaan Al-Qur`an hanya sebatas perbedaan

¹³²Muhammad bin Ismâ'il Abû 'Abdullâh al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*, jilid IV, Beirut: Dâr Ibnu Katsîr al-Yamâmah, 1987, *Kitâb Fadhâil al-Qur`ân, Bâb Man Lam Yara ba'sa an Yaqûl Sûrah al-Baqarah wa Sûrah Kadzâ wa Kadzâ*, no. hadis 4754, hal. 1923.

lafazh bukan pada perbedaan makna, karena menurutnya tidak mungkin Rasulullah SAW. membenarkan semua yang diperselisihkan sahabat bila yang diperselisihkan itu berkaitan dengan masalah makna (hukum) seperti mengenai halal-haram, janji dan ancaman dan sebagainya. Ini sebagai bukti bahwa perbedaan yang ada hanya pada pelafalan bahasa atau dialek Al-Qur`an yang telah diajarkan Rasulullah SAW. kepada para sahabatnya. Ibn Katsîr mengutip perkataan ath-Thahâwiy dan yang lainnya. Dengan kata lain, ath-Thabariy berkesimpulan bahwa yang dimaksud dengan *sab'ah ahruf* adalah perbedaan lafal yang merujuk pada kesamaan makna, bukan perbedaan makna yang mengakibatkan perbedaan hukum.¹³³

- b. Pendapat yang mengatakan bahwa yang dimaksud *sab'ah ahruf* adalah tujuh wajah lafal kalimat yang berbeda, namun memiliki makna yang hampir sama. Pendapat ini diungkapkan oleh kebanyakan para ulama fikih dan hadis, seperti Sufyan bin 'Uyainah, 'Abdullâh bin Wahb, Ibnu 'Abd al-Barr dan ath-Thahâwiy. Pendapat ini didasarkan pada beberapa riwayat hadis, di antaranya adalah hadis berikut:

وَرَوَى وَرَقَاءُ عَنْ ابْنِ أَبِي نُجَيْجٍ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ أَبِي بِنِ كَعْبٍ
 أَنَّهُ كَانَ يَقْرَأُ {لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْظُرُونَا} : لِلَّذِينَ آمَنُوا آمَهْلُونَا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَحْرُونَا لِلَّذِينَ
 آمَنُوا ارْقُبُونَا¹³⁴

Waraqâ' telah meriwayatkan dari Ibnu Abî Najîh, dari Mujâhid, dari Ibnu 'Abbâs, dari Ubay bin Ka'ab bahwa dia telah membaca ayat *lilladzîna âmanû unzhurûnâ* (dengan beberapa versi bacaan sebagai berikut): *lilladzîna âmanû amhilûnâ*, *lilladzîna âmanû akhkhîrûnâ*, *lilladzîna âmanû urqubûnâ*.

- c. Sebagian ulama mengatakan yang dimaksud dengan tujuh huruf adalah tujuh segi, yaitu: *'Amr* (perintah), *nahyu* (larangan), *wa'd* (ancaman), *wa'îd* (janji), *jadal* (perdebatan), *qashash* (cerita) dan *matsal* (perumpamaan). Atau *'Amr*, *nahyu*, *halâl*, *harâm*, *muhkam*, *mutasyâbih* dan *amtsâl*.¹³⁵ Namun bila dimaknai demikian, maka

¹³³ Hasan Dhiyâ' ad-Dîn 'Atar, *al-Ahruf as-Sab'ah wa Manzilah al-Qirâ'ât Minhâ*, Beirut: Dâr al-Basyâ'ir al-Islâmiyyah, 1988, hal. 173-174.

¹³⁴ Hasan Dhiyâ' ad-Dîn 'Atar, *al-Ahruf as-Sab'ah wa Manzilah al-Qirâ'ât Minhâ*, Beirut: Dâr al-Basyâ'ir al-Islâmiyyah, 1988, hal. 168-169; Lihat juga Muhammad bin Ahmad al-Qurthûbiy, *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an*, jilid I, Kairo: Dâr asy-Syu'b, 1372 H., hal. 42.

¹³⁵ Mannâ' Khalîl al-Qaththân, *Mabâhîs fi 'Ulûm al-Qur`ân*, Riyadh: Mansyûrât al-'Asr al-Hadîs, 1973, hal. 159.

akan terjadi kontroversi hukum dalam Al-Qur`an, maka hukum akan tergantung bagaimana orang membacanya, orang yang membaca suatu ayat dengan teks fardhu, maka ia terkena *khithâb* wajib untuk melaksanakannya, orang yang membaca dengan bentuk *tahrîm*, maka ia pun diharam melakukan apa yang ia baca. Begitu pula bagi orang yang membacanya dalam konteks *takhyîr*, maka ia diperkenankan untuk memilih, boleh melaksanakan boleh tidak. Bagaimana hal ini bisa terjadi, padahal Allah SWT. telah menafikan kontroversi dalam ayat Al-Qur`an dengan firmanNya dalam surah an-Nisâ`/4:82:

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا

Maka apakah mereka tidak memperhatikan Al-Qur`an? kalau kiranya Al-Qur`an itu bukan dari sisi Allah tentulah mereka mendapat pertentangan yang banyak.

Selain itu, jika para sahabat kala itu berbeda dalam hal *ma'ani al-Qur`an* bukannya *lafazh*, maka mustahil Rasul membenarkannya, bahkan sampai menyuruh mereka menetapi bacaannya masing-masing. Padahal Nabi tidak mungkin memberikan sebuah keputusan atas suatu masalah dalam satu waktu dengan dua keputusan sekaligus dan beliau juga melarang hal itu pada umatnya.

Dimaklumi pula perdebatan antar sahabat bukanlah dalam segi *tahlîl* (penghalalan), *tahrîm*, *wa'ad*, *wa'id* dan sesamanya karena hal itu mustahil akan dibenarkan oleh Rasul. Para sahabat juga antara satu sama lain tidak ada yang mengingkari bahwa Allah berhak memerintah, melarang, menjanjikan hamba-Nya yang taat, mengancam yang berbuat maksiat menurut kehendak-Nya, memberi *mau'izhah* pada Nabi-Nya dan memberikan perumpamaan-perumpamaan untuk hamba-Nya.

- d. Segolongan ulama berpendapat bahwa yang dimaksud dengan tujuh huruf adalah tujuh macam hal yang di dalamnya terdapat *ikhtilâf* (perbedaan). Pendapat ini antara lain dikemukakan oleh Abû Fadhl ar-Râziy bahwa yang dimaksud *sab'ah ahurf* terkait dengan keragaman *lafazh* atau kalimat yang terdapat dalam Al-Qur`an. Hal itu tidak terlepas dari tujuh keberagaman yang berkaitan dengan hal-hal berikut:¹³⁶

- 1) Perbedaan kata benda dalam bentuk *mufrad*, *mudzakkar* dan cabang-cabangnya seperti *jama'*, *ta'nîts* dan *tatsniyah*. Contohnya firman Allah SWT. dalam surah al-Mu'minûn/23:8:

¹³⁶Mannâ` Khalîl al-Qaththân, *Mabâhîts fi 'Ulûm al-Qur`ân*, Riyadh: Mansyûrât al-'Asr al-Hadîs, 1973, hal. 159-161.

وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ, dibaca "لِأَمَانَاتِهِمْ" dengan bentuk *jama'* dan dibaca pula "لِأَمَانَتِهِمْ" dengan bentuk *mufrad*. Sedangkan *rasam*-nya dalam mushaf adalah "لِأَمَنَتِهِمْ" yang memungkinkan kedua *qirâ'ât* itu karena tidak adanya *alif* yang di-*sukun*. Namun kesimpulan akhir kedua macam *qirâ'ât* itu adalah sama karena bacaan dalam bentuk *jama'* diartikan *istigrâq* (keseluruhan) yang menunjukkan jenis-jenisnya. Sedangkan bacaan dalam bentuk *mufrad* diartikan untuk jenis yang menunjukkan makna banyak, yaitu semua jenis amanat yang mengandung bermacam-macam amanat yang jumlahnya banyak.

- 2) Perbedaan dari segi *i'rab* (*harakah* akhir kata). Misalnya firman Allah SWT. surah Yûsuf/12: 31: مَا هَذَا بَشَرًا. Jumhur membacanya dengan *nashab* karena مَا berfungsi seperti ليس dan ini adalah bahasa penduduk Hijaz. Sedangkan Ibnu Mas'ûd membacanya dengan *rafa'* "مَا هَذَا بَشَرًا" sesuai dengan bahasa Banî Tamîm karena mereka tidak memfungsikan مَا seperti ليس.
- 3) Perbedaan dalam *tashrif*, seperti firman-Nya dalam surah Saba'/34:19: فَقَالُوا رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا dibaca dengan me-*nashab*-kan رَبَّنَا karena menjadi *munâdâ mudhâf* dan بَاعِدْ dibaca dengan bentuk *fi'il 'Amr* (perintah). *Lafazh* رَبَّنَا dibaca pula dengan *rafa'* sebagai *mubtada'* dan بَاعِدْ dengan membaca *fathah* huruf 'ain sebagai *fi'il mâdhi* yang kedudukannya menjadi *khavar*. Juga dibaca بَعْدْ dengan membaca *fathah* dan men-*tasydid*-kan huruf 'ain dan me-*rafa'*-kan *lafazh* رَبَّنَا.

Sementara itu, menurut ad-Dimyâthiy dalam kitab *Ithâf Fudhalâ` al-Basyar*, bahwa bacaan yang *sharih* sebagaimana dikemukakan oleh Ibn Katsîr, Abû 'Amar dan Hisyâm adalah فَقَالُوا yakni dengan me-*nashab*-kan huruf *ba* dalam رَبَّنَا serta meng-*kasrah*-kan 'ain disertai *tasydîd* dalam kata بَعْدْ, sebagai disahihkan pulan oleh Muhaishin.¹³⁷

- 4) Perbedaan dalam *taqdîm* (mendahulukan) dan *ta'khîr* (mengakhirkan), baik terjadi pada huruf seperti dalam firman-Nya dalam surah ar-Ra'd/13:31: أَفَلَمْ يَأْسِ أَفَلَمْ يَأْسِ dibaca juga يَأْسِ, maupun yang terjadi pada kata seperti firman-Nya dalam surah at-Taubah/111: فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ yaitu yang pertama فَيَقْتُلُونَ di-*mabni fâ'il*-kan (aktif) dan yang kedua وَيُقْتَلُونَ di-*mabnimaf'ul*-kan (pasif) di samping dibaca pula dengan sebaliknya, yang pertama di-*mabnimaf'ul*-kan dan yang kedua di-*mabnifâ'il*-kan.

¹³⁷Syihâb ad-Dîn Ahmad bin Muhammad bin 'Abd al-Gâniy ad-Dimyâthiy, *Ithâf Fudhalâ` al-Basyar fi al-Qirâ'ât al-arba'ata 'Asyar*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1117 H, hal. 459.

- 5) Perbedaan dalam segi *ibdâl* (penggantian), seperti firman Allah SWT. dalam surah al-Baqarah/2:259: وَأَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِرُهَا: yang mana *lafazh* نُنشِرُهَا dibaca dengan huruf *za'* dan mendhammah-kan *nûn* di samping dibaca pula dengan huruf *ra'* dan mem-fathah-kan *nûn* (نُنشِرُهَا).
- 6) Perbedaan sebab adanya penambahan dan pengurangan, misalnya firman Allah SWT. dalam surah at-Taubah/9:100: وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ وَمِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ dibaca juga وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ وَمِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ dengan tambahan *مِنْ*. Keduanya merupakan *qirâ`ât mutawâtir*. Sedangkan mengenai perbedaan karena adanya pengurangan, misalnya firman Allah SWT. dalam surah al-Baqarah/2:116: وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا tanpa huruf *wau*, sementara Jumhur ulama membacanya وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا dengan *wau*.
- 7) Perbedaan *lahjah* seperti pembacaan *tafkhîm* dan *tarqîq*, *fathah* dan *imâlah*, *idzhar* dan *idgam* dan lain-lain. Seperti membaca *imâlah* dan tidak meng-*imâlah*-kan dalam firman-Nya surah Thâhâ/20:9: وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى: dibaca dengan meng-*imâlah*-kan kata خَبِيرًا dan مُوسَى. Membaca *tarqîq ra'* dalam firman-Nya خَبِيرًا الطَّلَاقُ dan membaca *tafkhîm* huruf *lam* dalam kata بَصِيرًا.
- e. Sekelompok ulama menyatakan, yang dimaksud *sab`ah ahurf*, bahwa dalam Al-Qur`an terdapat tujuh ajaran agama yang berupa perintah, larangan, halal, haram, *muhkam*, *mutasyâbih* dan *amtsâl*. Pendapat lain mengatakan, bahwa yang dimaksud dengan tujuh aspek tersebut, yaitu: *muhkam*, *mutasyâbih*, *nâsikh*, *mansûkh*, *khâsh*, *âam* dan *qashâsh*.
- f. Pendapat sebagian ulama mengatakan bahwa yang dimaksud dengan tujuh huruf tersebut adalah *qirâ`ât Sab`*.¹³⁸

Di antara pendapat-pendapat di atas, Mannâ` al-Qaththân tampaknya memilih pendapat dari mazhab kedua yang menyatakan bahwa yang dimaksud dengan tujuh huruf adalah tujuh macam bahasa dari bahasa-bahasa Arab mengenai satu makna yang sama. Misalnya أقبل، أسرع، عجل، هلم، تعالى، أقبل. Semuanya berarti perintah untuk menghadap. Menurut Mannâ` al-Qaththân, ulama lain yang memilih pendapat yang pertama adalah Sufyân bin Uyainah, Ibn Jarîr, Ibn Wahab dan lain-lain. Tentang pendapat yang lain Qaththân menunjukkan kelemahan masing-masing pendapat sebagai berikut:¹³⁹

¹³⁸Mannâ` Khalîl al-Qaththân, *Mabâhîts fî 'Ulûm al-Qur`ân*, Riyadh: Mansyûrât al-`Asr al-Hadîs, 1973, hal. 159-161.

¹³⁹Mannâ` Khalîl al-Qaththân, *Mabâhîts fî 'Ulûm al-Qur`ân*, Riyadh: Mansyûrât al-`Asr al-Hadîs, 1973, hal. 162-167. Menurut ath-Thabariy, sebagaimana dikutip az-Zarkasyiy, perbedaan para ahli *qirâah* semuanya termasuk dalam satu huruf dari tujuh huruf dimana Al-

Pertama, Kelemahan pendapat yang menyatakan bahwa tujuh huruf dimaksud adalah tujuh macam bahasa dari bahasa-bahasa Arab dengan mana Al-Qur`an diturunkan, adalah karena bahasa Arab itu lebih banyak dari tujuh macam bahasa. Di samping itu ‘Umar dan Hisyâm sama-sama dari Quraisy yang mempunyai bahasa yang sama, tetapi bacaan kedua orang itu berbeda.

Kedua, Kelemahan pendapat yang menyatakan bahwa Tujuh Huruf adalah tujuh wajah, yaitu ‘*Amr, nahyu, wa’ad, wa’id, jadal, qashash* dan *matsal*. Atau ‘*Amr, nahyu, halâl, harâm, muhkam, mutasyâbih* dan *amtsâl* adalah bahwa *zhahir* hadis-hadis tentang tujuh huruf tersebut menunjukkan bahwa tujuh huruf itu adalah satu kata yang dapat dibaca dengan dua atau tiga hingga tujuh macam sebagai keleluasaan bagi umat, padahal sesuatu yang satu tidak mungkin dinyatakan halal dan haram di dalam satu ayat dan Rasulullah SAW. pun tidak mungkin membenarkan dua hal yang bertentangan.

Ketiga, Kelemahan pendapat bahwa yang dimaksud dengan tujuh huruf adalah tujuh macam hal yang di dalamnya terjadi perbedaan, bahwa perbedaan seperti itu tidak dapat ditampung dalam mushaf ‘*Utsmâniy*, karena andai kata huruf-huruf itu masih terdapat dalam mushaf ‘*Utsmâniy* tentu tidak dapat meredam pertikaian dalam perbedaan bacaan.

Keempat, Kelemahan pendapat bahwa yang dimaksud dengan tujuh huruf bukanlah bilangan tujuh secara *harfiyah*, tetapi bilangan tersebut hanya sebagai lambang kesempurnaan menurut kebiasaan orang Arab adalah bertentangan dengan nash-nash hadis yang menyebutkan bilangan secara tegas.

Kelemahan pendapat, bahwa yang dimaksud dengan tujuh huruf adalah *qirâ`ât* tujuh dapat disangkal bahwa Al-Qur`an bukan *qirâ`ât*.

Berbeda dengan Qaththân, Muhammad ‘Abd al-‘Azhîm az-Zarqâniy, memilih pendapat Abû Fadhl ar-Râziy, yaitu tujuh macam hal yang di dalamnya terjadi perbedaan, dengan beberapa pertimbangan berikut:¹⁴⁰

- a. Pendapat ar-Râziy lebih tepat dan sesuai dengan konteks hadis tentang turunnya Al-Qur`an dengan tujuh huruf.
- b. Ar-Râziy mendasarkan pendapatnya pada hasil riset terhadap perbedaan *qirâ`ât* Al-Qur`an dalam kaitannya dengan pendapat

Qur`an diturunkan, yaitu huruf yang digunakan oleh mushaf ‘*Utsmâniy*. Lihat az-Zarkasyiy, Badruddîn Muhammad bin ‘Abdillâh, *al-Burhân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, jilid I, Beirut: Dâr al-Fikr, 1988, hal. 214, Yunahar Ilyas, *Kuliah ‘Ulûmul Qur`an*, Cet. III, Yogyakarta: Itqan Publishing, 2014, hal. 150.

¹⁴⁰Muhammad ‘Abd al-‘Azhîm az-Zarqâniy, *Manâhil al-‘Irfân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, jilid.1 Beirut: Dâr al-fikr, 1995, hal. 148-177.

beliau tentang arti *sab'ah ahruf* dalam hadis tentang turunnya Al-Qur'an dengan tujuh *ahruf*.

c. Tidak ada yang membantah pendapat ini.

Bila pendapat ar-Râziy dapat dibenarkan, bisa disimpulkan bahwa maksud *sab'ah ahruf* dalam hadis tersebut (riwayat al-Bukhâriy) menyangkut keberagaman bacaan Al-Qur'an sesuai dengan dialek bahasa Arab yang terkait dengan dua hal:¹⁴¹

- a. Keberagaman bacaan yang berhubungan dengan substansi (makna) *lafazh* atau kalimat Al-Qur'an.
- b. Keberagaman bacaan yang berhubungan dengan dialek dalam cara mengucapkan *lafazh-lafazh* atau kalimat-kalimat tertentu dalam Al-Qur'an.

Sementara itu, menurut Zumrodi, bahwa pendapat-pendapat itu dapat diringkas menjadi 4 (empat) macam pendapat, mengenai makna *sab'ah ahruf* itu, yaitu:¹⁴²

Pertama, Tujuh bahasa. Pendapat yang pertama yang mengatakan bahwa yang dimaksudkan dengan *sab'ah ahruf* adalah tujuh bahasa, tidak dapat diterima. Sebab jika yang dimaksudkan demikian, maka tidak mungkin terjadi perselisihan antara kaum muslimin pada masa permulaan itu, sebab bahasa yang dipergunakan adalah bahasa mereka sendiri. Demikian pula 'Umar bin al-Khaththâb dan Hisyâm bin al-Hakim, keduanya adalah bangsa Arab Quraisy, tetapi mengapa telah terjadi juga perbedaan bacaan antara kedua sahabat itu dan tidak mungkin 'Umar tidak membenarkan bahasanya sendiri. Orang Arab juga menggunakan berbagai bahasa. Rasulullah SAW. pun tidak mungkin membacakan Al-Qur'an kepada seseorang dengan bahasa yang tidak dikuasainya.

Kedua, Tujuh *qirâ'ât*. Pendapat yang kedua itu pun tidak dapat diterima, sebab yang dimaksudkan dengan tujuh *qirâ'ât* menurut istilah ialah tujuh aliran *qirâ'ât*, yang dihubungkan dengan tujuh Imam qari, yaitu: Imam Nâfi', 'Âshim, Hamzah, 'Abdullâh bin 'Âmir, Ibnu Katsîr, Abû 'Amr bin al-A'la dan al-Kisâ'iy. Padahal di masa Rasulullah SAW. tujuh Imam itu belum lahir.

Ketiga, Tujuh *wajah* (segi), yang berpendapat bahwa *sab'ah ahruf* ialah tujuh segi, yaitu segi اعراب, segi perbedaan huruf, segi perbedaan اسم, segi penggantian suatu kata, segi تقديم dan تأخير, segi penambahan atau pengurangan suatu huruf dan segi *lahjah*. Pendapat

¹⁴¹Hasanuddin AF, *Perbedaan Qira'at dan Pengaruhnya Terhadap Istibath Hukum dalam Al-Qur'an*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1995, hal. 105.

¹⁴²Zumrodi, *Qirâ'ât Sab'*: Pemaknaan dan Varian Bacaannya, *Hermeunetik*, Vol. 8, No. 1, Juni 2014, hal. 81-83.

ini banyak kelemahannya, sebab beberapa segi di antaranya menimbulkan perubahan makna, yang seharusnya dihilangkan untuk menjaga kemurnian Al-Qur`an. Sebab perubahan makna juga mengakibatkan perubahan pemahaman.

Keempat, Tujuh *lahjah* (dialek), yaitu pendapat yang menyatakan bahwa maksud *sab'ah ahruf* ialah tujuh *lahjah* (dialek). Dalam hal ini tampak sekali hikmah diturunkannya Al-Qur`an dengan tujuh huruf, juga terdapat sifat mempermudah terhadap umat yang bermacam-macam suku dan *lahjah* dan berbeda-beda pula cara menyebutkan lafal. Pendapat tersebut, senada dengan 'Abd al-Mun'im an-Namr sebagaimana dikutip Hasanuddin AF menyatakan, yang dimaksud dengan tujuh huruf yaitu dialek yang berbeda antara satu kabilah dengan kabilah lainnya (di kalangan bangsa Arab) dalam mengucapkan sebagian kalimat Al-Qur`an. Maka dengan tujuh huruf dalam pengertian seperti inilah Al-Qur`an diturunkan.¹⁴³

Namun menurut Ahsin Sakho pendapat yang menyatakan bahwa *ahruf* diartikan dengan *lahjah* adalah pendapat lemah, karena dialek hanya bagian dari *ahruf*. Selain itu, sebagaimana disebutkan dalam (kisah) hadis di atas bahwa adanya perbedaan *qirâ`ât* antara 'Umar bin Khatthâb dan Hisyam, padahal keduanya sama-sama berlahjah Quraisy, sehingga dimungkinkan perbedaan tersebut bukan terkait *lahjah*.

Peneliti sendiri memilih pendapat Abû Fadhl ar-Râziy, bahwa *sab'ah ahruf* adalah tujuh macam hal yang di dalamnya terjadi perbedaan. Alasan peneliti antara lain, karena sebagian besar ulama ahli *qirâ`ât* mengikuti pendapatnya, seperti az-Zarqaniy. Selain itu, tujuh hal yang dijelaskan oleh ar-Raziy sejalan dengan realitas bacaan *qirâ`ât*.

5. Keberadaan *Sab'ah Ahruf* dalam Al-Qur`an

Menurut sebagian ulama fikih, ulama *qirâ`ât* dan ulama kalam, sebagaimana dinyatakan oleh az-Zarqâniy, bahwa tujuh huruf tersebut masih ada pada mushaf '*Utsmâniy*. Para sahabat sepakat bahwa mushaf '*Utsmâniy* menyalin mushaf yang ditulis pada zaman Abû Bakar yang meliputi tujuh huruf. Jika mushaf yang ditulis pada zaman Abû Bakar mencakup tujuh huruf, tentu mushaf yang ditulis pada zaman 'Utsmân juga mencakup tujuh huruf tersebut. Umat tidak boleh mengabaikan sedikit pun dari tujuh huruf itu dalam menyalin mushaf.¹⁴⁴

¹⁴³Hasanuddin AF, *Perbedaan Qirâ`ât dan Pengaruhnya Terhadap Istibath Hukum dalam Al-Qur`an*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1995, hal. 105.

¹⁴⁴Muhammad 'Abd al-Azhîm az-Zarqâniy, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur`ân*, Beirut: Dâr al-fikr, 1995, jld I, hal. 161.

Sementara itu, menurut Ibn Jarîr ath-Thabariy bahwa mushaf ‘*Utsmâniy* hanya mencakup satu huruf saja dari tujuh huruf tersebut. Tujuh huruf itu hanya ada pada masa Rasulullah SAW., Abû Bakar, ‘Umar dan awal kekhalifahan ‘Utsmân. Kemudian di bawah kepemimpinan ‘Utsmân, umat Islam berpendapat perlunya menyatukan umat Islam untuk menuliskan Al-Qur`an dalam satu huruf saja dari tujuh huruf tersebut.¹⁴⁵

Menurut Yunahar Ilyas,¹⁴⁶ jawaban dari pertanyaan tentang apakah *sab’ah ahurf* masih terdapat dalam Al-Qur`an, jawabannya tergantung pada apa yang dimaksud dengan tujuh huruf seperti yang sudah dibahas sebelumnya. Bagi yang memilih pendapat bahwa yang dimaksud tujuh huruf adalah tujuh macam hal yang di dalamnya terjadi perbedaan akan menilai bahwa tujuh huruf tersebut masih ada pada mushaf ‘*Utsmâniy* seperti contoh-contoh yang sudah disebut di atas. Misalnya Perbedaan dengan penggantian (الإختلاف بالإبدال), seperti dalam firman Allah dalam surah al-Baqarah/2:259:

...وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا حَمًا...

...dan lihatlah kepada tulang belulang keledai itu, kemudian Kami menyusunnya kembali, kemudian Kami membalutnya dengan daging...

Di samping dibaca seperti pada ayat di atas, juga dibaca نُنْشِزُهَا dengan huruf ra`.

Sedangkan yang memahami tujuh huruf adalah tujuh macam bahasa dari bahasa-bahasa Arab mengenai satu makna yang sama, misalnya أَقْبِلْ، أَسْرِعْ، عَجَلْ، هَلُمَّ، تَعَالَى، أَقْبِلْ dan أُسْرِعْ، semuanya berarti perintah untuk menghadap, tentu tujuh huruf tidak ada lagi dalam mushaf ‘*Utsmâniy*. Mushaf ‘*Utsmâniy* memilih salah satu dari tujuh huruf tersebut untuk dituliskan demi menjaga persatuan umat Islam dan menghindari perpecahan dalam penulisan Al-Qur`an.¹⁴⁷

C. Permulaan Timbulnya *Qirâ`ât* dan Sejarah Perkembangan *Qirâ`ât*

1. *Qirâ`ât* Pada Masa Nabi

Sebagaimana diketahui bahwa terdapat perbedaan pendapat tentang waktu mulai diturunkannya *qirâ`ât*. *Pertama*, ada yang mengatakan *qirâ`ât* mulai diturunkan di Makkah bersamaan dengan turunnya Al-Qur`an. Alasannya, bahwa sebagian besar surah-surah Al-

¹⁴⁵Muhammad ‘Abd al-Azhîm az-Zarqâniy, *Manâhil al-‘Irfân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, Beirut: Dâr al-fikr, 1995, jld I, hal. 161.

¹⁴⁶Yunahar Ilyas, *Kuliah ‘Ulûmul Qur`an*, Cet. III, Yogyakarta: Itqan Publishing, 2014, hal. 152.

¹⁴⁷Yunahar Ilyas, *Kuliah ‘Ulûmul Qur`an*, Cet. III, Yogyakarta: Itqan Publishing, 2014, hal. 152.

Qur`an adalah Makkiyah, walaupun demikian *qirâ`ât* terdapat pula pada surah-surah Madaniyah. Hal ini menunjukkan bahwa *qirâ`ât* itu sudah mulai diturunkan sejak di Makkah.¹⁴⁸ Salah satu bukti yang menunjukkan bahwa dalam surah Makkiyah sudah terdapat perbedaan *qirâ`ât* adalah ketika ‘Umar bin al-Khaththâb mendengar Hisyâm bin Hakim membaca surah al-Furqân dengan bacaan yang berbeda dengan bacaan yang ‘Umar dapat dari Rasulullah SAW. seperti telah ditulis hadisnya di atas. Dan ketika mereka mengadukannya kepada Rasulullah SAW., Rasulullah SAW. membenarkan bacaan mereka berdua. Rasulullah SAW. juga mengatakan bahwa Al-Qur`an diturunkan dengan tujuh huruf dan menyuruh mereka untuk membaca Al-Qur`an dengan bacaan yang mudah.¹⁴⁹

Surah al-Furqân yang dipermasalahkan tersebut adalah salah satu surah Makkiyah. Dengan demikian, *qirâ`ât* diturunkan sejak Nabi Muhammad masih di Makkah.¹⁵⁰

Ada juga yang mengatakan *qirâ`ât* mulai diturunkan di Madinah sesudah peristiwa Hijrah, ketika sudah mulai banyak orang yang masuk Islam dan saling berbeda ungkapan bahasa Arab dan dialeknya. Sehingga Allah memberikan kemudahan kepada umat Islam untuk membaca Al-Qur`an dengan tujuh huruf.¹⁵¹ Pendapat kedua ini antara lain dikemukakan oleh Ibn Jarir dalam kitab tafsirnya,¹⁵² yang diperkuat oleh hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim yang bersumber dari Ubay bin Ka’ab sebagaimana telah dibahas pada sub bab *sab’ah ahurf* di atas.¹⁵³ Dari hadis tersebut diketahui bahwa waktu diperbolehkannya

¹⁴⁸Sya’ban Muhammad Ismâ’îl, *al-Qirâ`ât Ahkâmuhâ wa Mashdaruhâ (Mengenal Qira’ah Al-Qur`an)*, terj. Agil Husain al-Munawar dkk. Semarang: Dina Utama, 1993. hal. 61.

¹⁴⁹Untuk hadis lengkapnya lihat di al-Bukhâriy, *al-Jâmi’ ash-Shahîh*, Juz III, hal. 339.

¹⁵⁰Ahmad Saepuloh, *Qirâ`ât pada Masa Awal Islam, Epistemé*, Volume 9, Nomor 1, Juni 2014, hal. 28.

¹⁵¹Sya’bân Muhammad Ismâ’îl, *al-Qirâ`ât Ahkâmuhâ*, hal. 60-61. Lihat juga di Sayyid Rizq ath-Thawîl, *fi ‘Ulûm al-Qirâ`ât: Madkhal wa Dirâsah wa Tahqîq*, Makkah: al-Maktabah al-Faishiliyah, 1985, hal. 32-33.

¹⁵²Abû Ja’far Muhammad bin Jarîr ath-Thabarîy, *Tafsir ath-Thabarîy Jâmi’ al-Bayân min Ta’wîl al-Qur`ân*, tahqiq Maḥmûd Muhammad Syâkir, Juz I, Cet. 2, Kairo: Maktabah Ibn, Taimayah, t.th., hal. 40.

¹⁵³Arti hadis tersebut adalah sebagai berikut: “Dari Ubay bin Ka’ab R.A., bahwa Nabi Muhammad ketika berada di tempat sumber air Bani Giffâr mengatakan bahwa Jibril mendatangnya dan berkata: “*Sesungguhnya Allah memerintahkan engkau untuk mengajarkan Al-Qur`an kepada umatmu dalam satu huruf.*” Lalu nabi berkata: *Aku bermohon kepada Allah ampunan dan kemurahan-Nya. “Sesungguhnya umatku tidak sanggup yang demikian itu (bacaan al-Qur`an hanya dalam satu huruf).*” Kemudian Jibrîl datang yang kedua kalinya dan berkata: “*Sesungguhnya Allah memerintahkan engkau untuk mengajarkan Al-Qur`an kepada umatmu dalam dua huruf.*” Nabi pun berkata: “*Aku*

membaca Al-Qur`an dengan tujuh huruf tersebut sesudah *hijrah* sebab sumber air Banî Gifâr letaknya dekat kota Madinah.

Masing-masing pendapat ini mempunyai dasar yang kuat, namun dua pendapat itu dapat dikompromikan, bahwa *qirâ`ât* memang mulai diturunkan di Makkah bersamaan dengan turunnya Al-Qur`an. Akan tetapi ketika di Makkah, *qirâ`ât* belum begitu dibutuhkan karena belum adanya perbedaan dialek dan hanya memakai satu *lahjah* yaitu Quraisy. *Qirâ`ât* mulai digunakan setelah Nabi Muhammad di Madinah, ketika mulai banyak yang masuk Islam dari berbagai kabilah dan memiliki dialek yang berbeda-beda.¹⁵⁴

Lebih lanjut, menurut pendapat yang paling unggul, Al-Qur`an diturunkan kepada Nabi Muhammad secara berangsur-angsur melalui perantara Jibril selama kurun waktu sekitar 23 tahun; 13 tahun di Makkah dan 10 tahun di Madinah.¹⁵⁵ Sejak Rasulullah SAW. mendapat wahyu dari Allah, ia mengajarkan ayat-ayat yang telah diturunkan kepada para sahabatnya. Dan para sahabat mendengarkan dengan saksama bagaimana cara Rasulullah SAW. membaca (tilawah) dan segala yang disampaikan olehnya. Pada saat menyampaikan wahyu, ia menggunakan huruf yang berbeda-beda sesuai dengan kemampuan para sahabat, agar mereka tidak merasa kesulitan dalam membaca Al-Qur`an. Akibatnya, para sahabat mendapatkan Al-Qur`an dengan bacaan yang beragam. Di antara sahabat ada yang mendapatkan hanya satu huruf saja, ada yang dua huruf dan ada juga yang mendapatkan lebih. Sehingga para sahabat membaca Al-Qur`an dengan huruf yang berbeda-beda sesuai apa yang mereka dapatkan dari Rasulullah SAW. Perbedaan bacaan ini tidak jarang menimbulkan perdebatan di antara para sahabat sendiri, akan tetapi ketika perbedaan tersebut diklarifikasikan kepada Rasulullah SAW. dan semuanya dibenarkan oleh Rasulullah SAW.¹⁵⁶

Pada masa Rasulullah SAW., sebagian besar sahabat mendengarkan Al-Qur`an langsung darinya seperti ketika salat. Hal ini karena tidak mungkin Rasulullah SAW. mengajarkan kepada sahabat

bermohon kepada Allah ampunan dan kemurahan-Nya. Sesungguhnya umatku tidak sanggup yang demikian itu (bacaan al-Qur`an hanya dalam dua huruf)." Teks lengkapnya lihat di Abû al-Husain Muslim bin al-Hajjâj an-Naisâbûriy, *Shahîh Muslim*, Beirut: Dâr al-Jil, t.th., Jld. II, hal. 203.

¹⁵⁴Fahd bin 'Abd ar-Rahmân bin Sulaimân ar-Rûmiy, *Dirâsât fi 'Ulûm al-Qur`ân al-Karîm*, Riyâdh: t.p., 2004, cet. XII, hal. 344.

¹⁵⁵Nabil bin Muhammad Ibrâhîm 'Alî Ismâ'il, *'Ilm al-Qirâ`ât: Nasy'atuhu-Athwâruhu Atsaruhu fi 'Ilm asy-Syari'at*, Riyâdh: Maktabah at-Taubah, 1419 H., hal. 65.

¹⁵⁶Sayyid Rizq ath-Thawîl, *fi 'Ulûm al-Qirâ`ât; Madkhal wa Dirâsah wa Tahqîq*, Makkah: Maktabah Faishaliyyah, 1985, hal. 31.

satu per satu. Sebab, Rasulullah SAW. adalah sosok pemimpin yang sibuk. Ia adalah seorang panglima perang, pemimpin Madinah, tempat bertanya para umatnya dan masih banyak kesibukan lainnya.¹⁵⁷ Dalam hadis yang diriwayatkan oleh an-Nasâ'iy disebutkan:

قَالَتْ أُمُّ هَيْشَامٍ بِنْتُ حَارِثَةَ بِنْتُ النَّعْمَانِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: " وَمَا أَخَذْتُ:

﴿ وَالْقُرْآنَ الْمَجِيدَ ﴾ [ق : ١] إِلَّا عَنْ لِسَانِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ¹⁵⁸

Ummi Hisyâm binti Hâritsah bin an-Nu'mân ra. berkata: Aku tidak mendapati "Qâf wa al-Qur`an al-Majîd" (QS. Qaf:1) kecuali langsung dari lisan Rasulullah SAW.

Selain itu, Rasulullah SAW. juga memerintahkan kepada para sahabat yang lebih dulu masuk Islam untuk mengajarkan Al-Qur`an kepada para sahabat yang baru masuk Islam. Sebagaimana diceritakan dalam sejarah bahwa pada zaman Rasul, Islam sudah melakukan penaklukan wilayah-wilayah tertentu. Dengan demikian, wilayah Islam semakin meluas dan umat Islam juga semakin bertambah. Pernah suatu ketika ada sahabat yang baru masuk Islam dan ingin belajar tentang Islam, namun karena kesibukannya lantas Rasulullah SAW. memerintahkan kepada para sahabat yang senior untuk mengajari.¹⁵⁹

Di antara sahabat yang disertai tugas untuk mengajarkan Al-Qur`an adalah Mush'ab bin 'Umair. Ia diperintahkan Rasulullah SAW. untuk mengajarkan Al-Qur`an di Madinah saat Islam mulai tersebar di Madinah. Akhirnya ia menetap di Madinah dan mengajarkan Al-Qur`an sampai akhirnya Islam semakin tersebar luas di sana. Selain Mush'ab bin 'Umair ada juga nama 'Ubâdah bin ash-Shâmit yang juga disertai tugas mengajar sahabat yang baru saja hijrah.¹⁶⁰

2. *Qirâ`ât* Pada Masa Sahabat

Sebagaimana dijelaskan di atas bahwa pada zaman Rasul sudah banyak sahabat yang ahli dalam ilmu Al-Qur`an. Setelah Rasulullah SAW. wafat, para sahabat itulah yang mewarisi ilmu Al-Qur`an dan mengajarkan kepada para penerusnya.

Menurut 'Abd ar-Râjihiy mengutip dari Abû 'Ubaid al-Qâsim bin Salam di antara para sahabat yang ahli dalam hal *qirâ`ât* adalah: Thalḥah

¹⁵⁷Nabîl bin Muhammad Ibrâhîm 'Alî Ismâ'îl, *Ilm al-Qirâ`ât: Nasy'atuhu, Athwâruhu, Atsaruhu fî 'Ulûm asy-Syar'iyah*, Riyâdh: Maktabah at-Taubah, 2000, hal. 73.

¹⁵⁸Abû al-Husain Muslim bin al-Hajjâj an-Naisâbûriy, *Shahîḥ Muslim*, Beirut: Dâr al-Jîl, t.th., *Bab Takhfif ash-Shalâh wa al-Khutbah*, hal. 378.

¹⁵⁹Nabîl bin Muhammad Ibrâhîm 'Alî Ismâ'îl, *Ilm al-Qirâ`ât: Nasy'atuhu, Athwâruhu, Atsaruhu fî 'Ulûm asy-Syar'iyah*, Riyâdh: Maktabah at-Taubah, 2000, hal. 71.

¹⁶⁰Nabîl bin Muhammad Ibrâhîm 'Alî Ismâ'îl, *Ilm al-Qirâ`ât: Nasy'atuhu, Athwâruhu, Atsaruhu fî 'Ulûm asy-Syar'iyah*, Riyâdh: Maktabah at-Taubah, 2000, hal. 75.

bin ‘Ubaidillâh (w. 656 M.), Sa’ad (w. 674 M.) ‘Abdullâh bin Mas’ûd (w. 650 M.) Hudzaifah bin al-Yamân (w. 656 M.), Sâlim (w. 728 M.) Abû Hurairah (w. 59 H.), ‘Abdullâh bin as-Saib (w. 68 H.), ‘Abdullâh bin ‘Umar (w. 693 M.) ‘Abdullâh bin al-‘Abbâs (w. 687 M.) ‘Âisyah (w. 678 M.), Khafshah (w. 665 M.), Ummu Salamah (w. 680 M.), Ubay bin Ka’ab (w. 639 M.), ‘Ubâdah bin ash-Shâmit (w. 655 M.), Mu’adz bin Jabal (w. 639 M.), Abû ad-Dardâ’ (w. 580 M.), Zaid bin Tsâbit (w. 45 H.), Mujammi’ bin Jâriyah (wafat pada masa khilafah Mu’awiyah.), Anas bin Mâlik (w. 709 M.) dan Maslamah bin Mukhalid (w. 738 M.).¹⁶¹

Para sahabat Nabi melanjutkan tradisi yang telah dirintis oleh Nabi yaitu mengajarkan Al-Qur`an kepada para murid-murid mereka. Ada di antara mereka yang masih tetap di Madinah dan Makkah mengajarkan Al-Qur`an kepada murid-murid mereka, seperti sahabat Ubay bin Ka’ab (w. 30 H.), ‘Utmân bin ‘Affân (w. 35 H.), Zaid bin Tsâbit (w. 45 H.), Abû Hurairah (w. 59 H.), ‘Abdullâh bin ‘Ayyâsy (w. 64 H.), ‘Abdullâh bin ‘Abbâs (w. 68 H.), ‘Abdullâh bin as-Sâib al-Makhzûmiy (w. 68 H.). Namun di antara sahabat Nabi ada yang keluar dari Madinah untuk berjuang bersama yang lain. Dengan berkembangnya Islam ke negeri lain, terutama pada masa Abû Bakar dan ‘Umar bin al-Khaththâb, dibutuhkan tenaga yang mengajarkan ajaran Islam kepada penduduk setempat.

Pada masa pemerintahan ‘Umar bin al-Khaththâb, Yazîd bin Abî Sufyân yang saat itu menjabat sebagai gubernur Syâm mengirim surat kepada khalifah untuk mengirim sahabat ahli *qurrâ’* ke Syâm karena penduduknya sangat banyak dan mereka membutuhkan pengajar Al-Qur`an. Setelah menerima surat tersebut, Khalifah ‘Umar menyuruh tiga di antara lima sahabat tersebut untuk pergi ke Syâm. Akan tetapi, karena saat itu Abû Ayyûb sudah sangat tua dan Ubay bin Ka’ab juga sedang sakit maka yang berangkat adalah tiga sahabat yang lain yaitu, Mu’adz bin Jabal, ‘Ubâdah bin ash-Shâmit dan Abû ad-Dardâ’. Mereka bertiga memulai perjalanan menuju kota Hamsh, sesudah penduduk Hamsh bisa membaca Al-Qur`an, akhirnya ‘Ubâdah bin ash-Shâmit meneruskan perjalanan ke Palestina dan meninggal di sana. Sedangkan Abû ad-Dardâ’ menetap di Damaskus sampai wafat di sana.¹⁶²

Pada masa pemerintahan Khalifah ‘Utmân bin ‘Affân, wilayah kekuasaan Islam semakin meluas sampai Armenia dan Azerbaijan. Di

¹⁶¹Abduh ar-Râjhiy, *al-Lahjah al-‘Arabiyyah fi al-Qirâ`ât al-Qur`âniyyah*, Alexandria: Dâr al-Ma’rifat al-Jâmi’iyah, 1996, ha 71.

¹⁶²Abduh ar-Râjhiy, *Al-Lahjah al-‘Arabiyyah fi al-Qirâ`ât al-Qur`âniyyah* Alexandria: Dâr al-Ma’rifat al-Jâmi’iyah, 1996, hal. 69.

sana Hudzaifah bin al-Yamân melihat perbedaan *qirâ`ât* umat Islam. Karena takut terjadi perpecahan di kalangan umatnya seperti yang terjadi pada umat Yahudi, dia mengusulkan kepada Khalifah ‘Utmân bin ‘Affân untuk menyeragamkan Al-Qur`an menjadi satu huruf. Akhirnya Khalifah ‘Utmân bin ‘Affân menerima usulan tersebut, dengan membentuk panitia yang diketuai Zaid bin Tsâbit dan dibantu tiga orang Quraisy untuk membukukan Al-Qur`an.¹⁶³ Setelah Al-Qur`an yang ditulis Zaid bin Tsâbit selesai, ‘Utmân bin ‘Affân memerintahkan untuk membakar semua catatan pribadi (Al-Qur`an) yang dimiliki kaum Muslimin.

Dengan demikian, sebagaimana dikatakan Ahsin Sakho kepada peneliti, bahwa kebijakan Khalifah ‘Utmân terkait pembukuan (penyeragaman) Al-Qur`an didasarkan pada beberapa pertimbangan, yakni mengingat antara lain adanya perbedaan yang cukup banyak dalam pembacaan Al-Qur`an di kalangan umat Islam waktu itu. Kemudian menimbang kekhawatiran terjadinya perpecahan umat, menjaga keautentikan Al-Qur`an, serta semakin sedikitnya para sahabat yang pernah mendengarkan *ahruf* langsung dari Rasulullah SAW., sehingga Khalifah ‘Utmân setelah membicarakannya dengan para pembesar sahabat memutuskan untuk menyeragamkan Al-Qur`an dengan membukukannya menjadi satu mushaf yang akan menjadi pedoman bagi umat Islam.

Apa yang dilakukan Khalifah ‘Utmân bin ‘Affân dengan hanya menunjuk Zaid bin Tsâbit mungkin menimbulkan beberapa pertanyaan. Hal ini dikarenakan beberapa sahabat yang pernah bertugas sebagai penulis wahyu pada masa Rasulullah SAW. seperti Ubay bin Ka’ab tidak diikutkan. Menurut pendapat yang kuat, hal ini dikarenakan ia wafat pada masa Khalifah ‘Umar bin al-Khaththâb. Selain itu, Ibn Mas’ud adalah orang yang berhati-hati dalam menanggapi perintah ‘Utmân untuk membakar mushaf selain mushaf yang telah disusun oleh panitia yang dibentuk oleh khalifah ‘Utmân bin ‘Affân.

Ia merasa keberatan merusak ayat dan surah yang telah didapatkan dari Rasulullah SAW., terutama yang telah ia tulis dan hafalkan. Ia ingin menyimpan mushaf itu sampai hari kiamat. Secara umum bisa dikatakan, *qirâ`ât* Ibn Mas’ûd diterima kecuali beberapa bacaan yang

¹⁶³Nabil bin Muhammad Ibrâhîm ‘Alî Ismâ’îl, *‘Ilm al-Qirâ`ât: Nasy’atuhi-Athwâruhu Atsaruhu fî ‘Ilm asy-Syari’at*, Riyadh: Maktabah at-Taubah, 1419 H., hal. 96. Tiga orang Qurays yang menjadi anggota panitia pembukuan al-Qur`an adalah ‘Abdullâh bin Zubair, Sâ’id bin al-‘Ash, dan ‘Abd ar-Rahmân bin al-Hârits bin Hisyâm. Untuk mengetahui lebih lengkap silahkan lihat Muhammad ‘Abd al-Azhîm az-Zarqâniy, *Manâhil al-‘Irfân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, Beirut: Dâr al-fikr, 1995, jld I, hal. 211.

disandarkan kepadanya oleh ahli *qirâ`ât* tetapi bertentangan dengan *qirâ`ât*-nya Jumbuh *qura`*. Ada riwayat yang disandarkan kepada Ibn Mas`ûd bahwa ia memperbolehkan mengganti *lafazh* suatu ayat selama maknanya tidak berubah. Sehingga di dalam mushaf Ibn Mas`ûd ada *lafazh-lafazh* tafsir yang masuk pada ayat Al-Qur`an.

Muhammad Mukhtar Walîd Abah di dalam kitab, *Tarîkh al-Qirâ`ah fî al-Masyrîq wa al-Magrîb*, menyebutkan bahwa ada kemungkinan keberatan Ibn Mas`ûd dikarenakan ia tidak hadir waktu proses penulisan Al-Qur`an lantaran sedang ada di Kufah. Sedangkan `Alî bin Abî Thâlib termasuk sahabat yang membenarkan apa yang telah dilakukan oleh `Utsmân bin `Affân dalam membukukan Al-Qur`an dan pembakaran mushaf, selain mushaf yang telah disusunnya. Ia juga mengakui mushaf yang disusun `Utsmân bin `Affân tidak berbeda dengan apa yang ada dalam mushaf pribadinya.¹⁶⁴

Setelah pembukuan Al-Qur`an dan penggandaannya selesai, *Khalifah* `Utsmân bin `Affân mengirimkan mushaf tersebut ke daerah-daerah disertai dengan seseorang yang sebagian besar bacaannya sesuai dengan bacaan yang berkembang di daerah tersebut. Para *hufazh* yang dikirim itu adalah: Zaid bin Tsâbit diperintahkan mengajarkan *qirâ`ât* di Madinah, `Abdullâh bin as-Sâib dikirim ke Makkah, al-Mugîrah bin Syihâb dikirim ke Syâm, Abû `Abd ar-Rahmân as-Sâlmîy dikirim ke Kufah, `Âmir bin `Abd al-Qiyas dikirim ke Bashrah.¹⁶⁵

Terkait jumlah salinan Mushaf `Utsmâni, para ulama berbeda pendapat. Berikut adalah tabulasinya:¹⁶⁶

No	Pendapat	Jumlah	Lokasi Tujuan
1	Abû `Amr ad-Dâniy (w. 444 H. / 1052 M.) dalam kitab <i>al-Muqni` fî Ma`rifati Marsûm Mashâhifi ahli al-Amshâr</i>	4 buah	Basrah, Kufah, Syam dan Dokumen Pribadi Khalifah (Mushaf al-Imam)
2	Jalal ad-Dîn as-Sayûthiy (w. 911 H. / 1505 M.) dalam <i>al-Itqan fî Ulûm al-Qur`an</i>	5 buah	Makkah, Basrah, Kufah, Syam dan Dokumen Pribadi Khalifah (Mushaf al-Imam)

¹⁶⁴Muhammad al-Mukhtar Walîd Abah, *Tarikh al-Qirâ`ât fî al-Masyriq wa al-Magrîb*, Isesco: al-Mandhomah al-Islamiyah li Tarbiyah wa al-`Ulum wa ats-Tsaqafah, 2001, hal. 11.

¹⁶⁵Muhammad `Abd al-Azhîm az-Zarqâniy, *Manâhil al-`Irfân fî `Ulûm al-Qur`ân*, Beirut: Dâr al-fikr, 1995, jld. I, hal. 330.

¹⁶⁶<https://lajnah.kemenag.go.id/artikel/254-mengenai-jumlah-salinan-mushaf-usmani>, diakses 2 Oktober 2019, Abd al-Fatâh al-Qâdiy, *Târîkh al-Mushaf asy-Syarîf*, kairo: al-Husaeniyy, t.th., hal. 59.

3	Ibn Asyir (w. 1040 H. / 1630 M.) dalam <i>al-I'ân bi takmîl al-Maurid-Dzam'ân fî Rasmi aḥruf al-Qur`an</i>	6 buah	Makkah, Madinah, Basrah, Kufah, Syam dan Dokumen Pribadi Khalifah (Mushaf al-Imam)
4	Abû Hatim as-Sijistâniy (w. 248 H. / 862 M.), Abû Syâmah (w. 665 H. / 1266 M.) al-Mahdâwiyy (w. 440 H. / 1048 M.), dan Makkiyy (w. 437 H. / 1045 M.) dalam <i>al-Ibanah 'an Ma'ani al-Qira'ah</i>	7 buah	Makkah, Basrah, Kufah, Syam, Yaman, Bahrain dan Dokumen Pribadi Khalifah (Mushaf al-Imam)
5	Ibn al-Jazariyy (w. 833 H. / 1429 M.) dalam <i>al-Nasyr fî Al-Qirâ`ât al-'Asyr</i>	8 buah	Makkah, Madinah, Basrah, Kufah, Syam, Yaman, Bahrain dan Dokumen Pribadi Khalifah (Mushaf al-Imam)

Ad-Dani (w. 444 H. / 1052 M.) dalam *al-Muqni* menyatakan bahwa jumlah empat buah adalah yang paling sah dan banyak diikuti para imam (*wa huwa al-ashah wa 'alihi al-A'immah*). Sedangkan as-Sayûthiy (w. 911 H. / 1505 M.) menyatakan dalam *al-Itqan* bahwa jumlah lima salinan adalah pendapat yang masyhur (*al-masyhûr*), pandangan ini juga diikuti oleh al-Arkati (w. 1239 H. / 1823 M.) dalam kitab *Natsr al-Marjan fî Rasmi Nazhmi al-Qur`an*¹⁶⁷

Setelah penyebaran mushaf yang berakibat pada perkembangan penulisan dan penyampaian riwayat, berkembang pula madrasah-madrasah yang mengajarkan tentang *qirâ`ât* yang bersandar pada bacaan sahabat yang dikirim bersama dengan mushaf tersebut. Di antara madrasah-madrasah yang berkembang pada masa itu adalah:¹⁶⁸

a. Madrasah Hijâz (Makkah dan Madinah).

Madrasah Madinah dipelopori pendirinya oleh 'Ubay bin Ka'ab al-Anshâriyy (w. 639 M.), yang sekaligus menjadi pengajar utamanya. Pengajar lainnya adalah Zaid bin Tsâbit al-Anshâriyy (w. 665 M.). Di antara pelajar beliau berdua, adalah Abû Hurairah (w. 58 H.), Ibn 'Abbâs (w. 64 H.) dan 'Abdullâh bin 'Ayyâsy (w. 64 H.). 'Abdullâh bin 'Ayyâsy selain belajar kepada 'Abdullâh bin Ka'ab (w. 33 H.) juga mendengar *qirâ`ât* dari 'Umar bin al-Khaththâb (w. 23 H.). Ibn 'Ayyâsy (w. 90 H.) ini adalah guru pertama dari para ahli

¹⁶⁷ <https://lajnah.kemenag.go.id/artikel/254-mengenal-jumlah-salinan-mushaf-usmani>, diakses 2 Oktober 2019.

¹⁶⁸ Ahmad saepuloh, "Qira`at Pada Masa Awal Islam", Jurnal Epistemé, Tulungagung: IAIN, Vol 09, No 01, Juni Tahun 2014, hal. 10.

qirâ`ât yang ada di Madinah seperti Abû Ja'far (w. 133 H.), Yazîd bin Rûmân (w. 130 H.), Syaibah bin Nashâh (w. 130 H.), Muslim bin Jundub (w. 106 H.) dan 'Abd ar-Rahmân bin Hurmuz al-A'râj (w. 117 H.). Beliau-beliau itu adalah para guru dari Iman Nâfi' bin 'Abd ar-Rahmân (w. 785 M.).

b. Madrasah Syâm

Madrasah Syâm didirikan oleh 'Uaimir bin Zaid al-Anshâriy (w. 32 H.) yang terkenal dengan nama Abû ad-Dardâ' (w. 32 H.). Beliau menjadi hakim di Damaskus dan biasa mengajarkan al-Qur`an di suatu perkumpulan secara teratur. Di antara muridnya adalah Imam 'Abdullâh bin 'Amir al-Yahshabiy (w. 678 M.)

c. Madrasah Kufah

Kufah memegang peranan yang penting dalam perkembangan *qirâ`ât*. Para *qurrâ`* di sana mengambil *qirâ`ât* dari Imam 'Alî bin Abî Thâlib (w. 40 H.). Selain itu di sana juga pernah tinggal 'Abdullâh bin Mas'ûd (w. 32 H.). Yang mengambil *qirâ`ât* dari mereka berdua antara lain: Abû 'Abd ar-Rahmân 'Abdullâh bin Hâbib as-Salmiy (w. 74 H.).¹⁶⁹

d. Madrasah Mesir

Pada saat penaklukan Mesir, banyak para sahabat yang ikut di dalam pasukan Muslim. Mereka mengajarkan Al-Qur`an kepada orang-orang yang baru masuk Islam. Di antara para sahabat itu adalah 'Abdullâh bin 'Amr bin al-'Âsh (w. 683 M.), 'Uqbah bin 'Âmir (w. 678 M.), Abû Tamîm al-Jaisyâniy (w. 78 H.), 'Abdullâh bin al-'Abbâs (w. 687 M.) dan Abû dzar al-Gifâriy (w. 652 M.).¹⁷⁰

Dengan demikian, pada masa sahabat, *qirâ`ât* sudah berkembang ke berbagai penjuru sesuai dengan geliat dakwah para sahabat itu sendiri. Di tempat yang baru mereka mengajarkan Al-Qur`an sesuai dengan *qirâ`ât* yang mereka kuasai. Sehingga di beberapa tempat terjadi perbedaan dalam hal *qirâ`ât*. Pada masa sahabat ini juga mulai muncul tempat-tempat khusus yang dipergunakan untuk belajar Al-Qur`an.

Perlu disinggung di sini bahwa pengajaran *qirâ`ât* oleh para sahabat kepada murid-murid mereka adalah berdasarkan cara bacaan yang mereka dapatkan dari Nabi. Bacaan mereka berbeda antara satu

¹⁶⁹Muhammad al-Mukhtar Walîd Abah, *Tarikh al-Qirâ`ât fi al-Masyriq wa al-Magrib*, Isesco: al-Mandhomah al-Islamiyah li Tarbiyah wa al-'Ulum wa ats-Tsaqafah, 2001, hal. 12-14. Untuk mendapatkan penjelasan yang lebih mendalam tentang madrasah *qirâ`ât* silahkan lihat Nabil bin Muhammad Ibrâhîm 'Alî Ismâ'îl, *Ilm al-Qirâ`ât: Nasy'atuhu, Athwâruhu, Atsaruhu fi 'Ulûm asy-Syar'iyah*, Riyâdh: Maktabah at-Taubah, 2000, hal. 165-295.

¹⁷⁰Nabil bin Muhammad Ibrâhîm 'Alî Ismâ'îl, *Ilm al-Qirâ`ât: Nasy'atuhu, Athwâruhu, Atsaruhu fi 'Ulûm asy-Syar'iyah*, Riyâdh: Maktabah at-Taubah, 2000, hal. 272.

dengan lainnya sesuai dengan ketentuan dalam pengajaran “*al-Ahruf as-Sab’ah*” sebagaimana dijelaskan di atas.

Sepeinggal mereka muncul generasi ketiga di kalangan tabiin yang juga berperan dalam penyebaran Ilmu *Qirâ`ât* di negeri-negeri tersebut. Hasilnya adalah munculnya generasi baru dalam bidang *Qirâ`ât*.

3. *Qirâ`ât* Pada Masa Tabiin

Pada masa sahabat, para ahli *qirâ`ât* di kalangan mereka telah menyebar dan berdomisili di berbagai daerah. Oleh karena itu mereka menguasai *qirâ`ât* sesuai dengan versinya masing-masing. Maka, tak aneh bila para tabiin yang mempelajari dan mendalami *qirâ`ât* dari mereka pun menyerap dengan interpretasi yang beragam. Begitulah seterusnya bacaan Al-Qur`an disampaikan dan diajarkan kepada kaum Muslimin dari generasi ke generasi. Dengan demikian, penyampaian dan periwayatan Al-Qur`an itu dilakukan sebagaimana penyampaian dan periwayatan hadis.¹⁷¹

Dengan adanya madrasah-madrasah sejak masa sahabat, akhirnya *qirâ`ât* semakin berkembang pada masa tabiin. Mereka adalah generasi penerus sehingga sanad *qirâ`ât* bisa terus bersambung. Dari tangan mereka muncullah Imam-imam *Qirâ`ât* yang menjadi panutan generasi berikutnya.¹⁷²

Dari golongan tabiin yang terkenal sebagai ahli *qirâ`ât* banyak sekali, antara lain:

- a. Madinah: Ibn Musayyib (w. 715 M.), ‘Urwah bin az-Zubair (w. 713 M.), ‘Umar bin ‘Abd al-‘Aziz (w. 720 M.), Sulaimân bin Yasar (w. 107 H.), Zaid bin Aslam (w. 753 M.), Ibn Syihâb az-Zuhriy (w. 741 M.), ‘Abd ar-Rahmân bin Hurmuz (w. 117 H.), Muslim bin Jundub (w. 723 M.), dan Mu’adz bin Hârith (w. 63 H.).
- b. Makkah: Mujâhid (w. 722 M.), Thâwus (w. 724 M.), ‘Ikrimah (w. 636 M.), Ibn Abî Mulaikah (w. 117 H.), ‘Ubaid bin ‘Umair (w. 73 M.), dan lain-lain.
- c. Bashrah: ‘Âmir bin ‘Abd al-Qais (w. 680 M.), Abû al-‘Âliyah (w. 106 M.), Nashar bin ‘Âshim (w. 708 M.), Yahyâ bin Ya’mar (w. 129 H.), Jâbir bin Hasan (w. 1081M.), Ibn Sirrîn (w. 729 M.). Di sana juga ada ‘Abdullâh bin Abî Ishâq (w. 735 M.), ‘Isâ bin ‘Umar (w. 766 M.), Abû ‘Amr bin al-‘Alâ’ (w. 770 M.), ‘Âshim bin al-Jahdariy (w. 128 H.), dan Ya’qûb al-Hadhramiy (w. 250 H.).

¹⁷¹Usman, *Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Teras, 2009, hal. 82.

¹⁷²Ahmad Saepuloh, *Qirâ`ât pada Masa Awal Islam, Epistemé*, Volume 9, Nomor 1, Juni 2014, hal. 38.

- d. Kufah: ‘Alqamah bin Qais an-Nakha’iy (w. 681 M.), ‘Abû Abd ar-Rahmân as-Salamiy(w. 1021 M.), al-Aswâd bin Zaid an-Nakha’iy (w. 175 H.), Sa’îd bin Zubaîr (w. 714 M.), ‘Umar bin Syarahbîl (w. 63 H.), ‘Amr bin Maimûn (w. 74 H.), Hârits bin Qais (w. 13 H.), dan lain-lain;
- e. Syam: Mugîrah bin Abî Syihâb al-Makhzûmiy (w. 91 H.), Abû ad-Dardâ’ (w. 652 M.), Khâlîd bin Sa’îd (w. 634 M.), ‘Abdullâh bin ‘Âmir (w. 678 M.), ‘Athiyah bin Qais al-Kalabiy (w. 121 H.), Ismâ’îl bin ‘Abdullâh bin al-Muhâjir (w. 132 H.), Yahyâ bin al-Hârits adz-Dzamâriy (w. 762 M.), Syârih bin Yazîd al-Hadhramiy (w. 820 M.).¹⁷³

Di antara para tabiin ada beberapa orang yang menjadi Imam dari *qirâ`ât* yang kita kenal sampai sekarang yaitu: Ibn ‘Âmir (21-128 H.), Ibn Katsîr (45-120 H.), Âshim bin Abî an-Najwad ad-Dharîr Al-Kûfiy (w. 127 H.), Abû Ja’far (w. 130 H.).

Pada masa tabiin ini pula sudah ada kitab *qirâ`ât* yang disusun, seperti kitab yang disusun oleh Yahyâ bin Ya’mar (w. 90 H.). Ia adalah salah seorang murid dari Abû al-Aswâd ad-Du`aliy. Dia tidak mengumpulkan semua *qirâ`ât* di dalam kitabnya, tetapi hanya memfokuskan pada satu macam *qirâ`ât* saja. Dan juga kitab *Ikhtilâfât Mashâhif asy-Syâm wa al-Hijâz wa al-‘Irâq* karya ‘Abdullâh bin ‘Âmir (w. 128 H.).¹⁷⁴

4. Kodifikasi Ilmu *Qirâ`ât*

Fase ini berlangsung bersamaan dengan masa penulisan berbagai macam ilmu keislaman, seperti Ilmu Hadis, tafsir, târîkh dan lain sebagainya, yaitu sekitar permulaan abad kedua Hijriyah. Maka pada fase ini mulai muncul karya-karya dalam bidang *qirâ`ât*.

Sebagian ulama *mutaakhhirîn* berpendapat bahwa yang pertama kali menuliskan buku tentang Ilmu *Qirâ`ât* adalah Yahyâ bin Ya’mar, ahli *qirâ`ât* dari Bashrah. Kemudian disusul oleh beberapa Imam *qurrâ`*, di antaranya yaitu:

- a. ‘Abdullâh bin ‘Âmir (w. 128 H.) dari Syam. Kitabnya *Ikhtilâfât Mashâhif asy-Syâm wa al-Hijâz wa al-‘Irâq*.
- b. Abân bin Taglib (w. 141 H.) dari Kufah. Kitabnya *Ma`ânî al-Qur`an* dan kitab *Al-Qirâ`ah*.

¹⁷³Sya’bân Muhammad Ismâ’îl, *al-Qirâ`ât Ahkâmuhâ wa Mashdaruhâ*, (Mengenal *Qirâ`ât al-Qur`an*) terj. Agil Husain Al-Munawar dkk. Semarang: Dina Utama, 1993, hal. 67.

¹⁷⁴Nabil bin Muhammad Ibrâhîm ‘Alî Ismâ’îl, *‘Ilm al-Qirâ`ât: Nasy’atuhu, Athwâruhu, Atsaruhu fî ‘Ulûm asy-Syar’iyyah*, Riyâdh: Maktabah at-Taubah, 2000, hal. 99-100.

- c. Muqâtil bin Sulaimân (w. 150 H.)
- d. Abû ‘Amr bin al-‘Alâ’ (w. 156 H.)
- e. Hamzah bin Habîb az-Zayyât (w. 156 H.)
- f. Zâidah bin Qadâmah ats-Tsaqafiy (w. 161 H.)
- g. Hârûn bin Mûsâ al-A’war (w. 170 H.)
- h. ‘Abd al-Hamîd bin ‘Abd al-Majîd al-Akhfasy al-Kabîr (w. 177 H.)
- i. ‘Alî bin Hamzah al-Kisâ`iy (w. 189 H.)
- j. Ya’qûb bin Ishâq al-Hadhramiy (w. 205 H.)
- k. Abû ‘Ubaid al-Qâsim bin Salâm (w. 224 H.). Kitabnya *Al-Qirâ`ah*.¹⁷⁵

Menurut Ibnu al-Jazariy, Imam pertama yang dipandang telah menghimpun bermacam-macam *qirâ`ât* dalam satu kitab adalah Abû ‘Ubaid al-Qâsim bin Salâm. Ia mengumpulkan dua puluh lima orang ulama ahli *qirâ`ât*, termasuk di dalamnya Imam yang tujuh (Imam-imam *Qirâ`ât Sab`*).¹⁷⁶ Pendapat lain menyatakan bahwa orang yang pertama kali menuliskan Ilmu *Qirâ`ât* adalah Husain bin ‘Utsmân bin Tsâbit al-Bagdadiy adh-Dharir yang wafat pada tahun 378 H.¹⁷⁷ Dengan demikian mulai saat itu *qirâ`ât* menjadi ilmu tersendiri dalam ‘*Ulûm Al-Qur`ân*.

Menurut Sya’ban Muhammad Ismâîl, kedua pendapat itu dapat dikompromikan. Orang yang pertama kali menulis masalah *qirâ`ât* dalam bentuk prosa adalah al-Qâsîm bin Salam dan orang yang pertama kali menullis tentang *qirâ`ât sab`* dalam bentuk puisi adalah Husain bin ‘Utsmân al-Bagdadiy.¹⁷⁸

Tampaknya, penulisan *qirâ`ât* pada periode ini hanya menghimpun riwayat yang sampai kepada mereka, tanpa menyeleksi perawi atau materi *qirâ`ât*.

¹⁷⁵Nabîl bin Muhammad Ibrâhîm ‘Alî Ismâ’îl, *‘Ilm al-Qirâ`ât: Nasy’atuhu, Athwâruhu, Atsaruhu fî ‘Ulûm asy-Syar’iyyah*, Riyâdh: Maktabah at-Taubah, 2000, hal. 99-102.

¹⁷⁶Nabîl bin Muhammad Ibrâhîm ‘Alî Ismâ’îl, *‘Ilm al-Qirâ`ât: Nasy’atuhu, Athwâruhu, Atsaruhu fî ‘Ulûm asy-Syar’iyyah*, Riyâdh: Maktabah at-Taubah, 2000, hal. 103; Abû al-Hasan ‘Alî bin Fâris al-Khayyâth, *at-Tabshirah fî Qirâ`ah al-Aimmah al-‘Asyrah*, Riyâdh: Maktabah ar-Rusyid, 2007, hal. 19.

¹⁷⁷Pendapat lain menyatakan bahwa orang yang pertama menulis tentang Ilmu *Qirâ`ah* adalah Abû ‘Ubaid al-Qâsim bin Salam, Abû Hâtîm as-Sijistâniy, Abû Ja’far ath-Thabariy dan Ismâ’îl al-Qâdhiy, lihat: al-Hâfîzh Jalâl ad-Dîn ‘Abd ar-Rahmân, *al-Itqân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, Mesir: Dâr al-Fikr, 2007, juz I, hal. 82, lihat juga: ash-Shabûniy, *at-Tibyân fî ‘Ulûm al-Qur`ân...*, hal. 227. M. Hasbi Ash-Shiddîeqy menyatakan bahwa orang yang mula-mula menulis masalah *qirâ`ât*, secara berurutan, adalah Abû ‘Ubaid al-Qâsim bin Salam, Ahmad bin Zubair, bin Muhammad al-Kûfiy, al-Qâdhiy Ismâ’îl bin Ishâq al-Malikiy dan Ibn Jarîr ath-Thabariy. Lihat, T.M. Hasbi ash-Shiddîeqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur`an/Tafsir*, Jakarta: Bulan Bintang, 1990, hal. 80.

¹⁷⁸Sya’bân Muhammad Ismâ’îl, *qirâ`ât Ahkâmuhâ wa Mashdaruhâ, (Mengenal qirâ`ât al-Qur`an)* terj. Agil Husain Al-Munawar dkk. Semarang: Dina Utama, 1993, hal. 132.

Kemudian pada abad ketiga Hijriyah kegiatan penulisan *qirâ`ât* semakin marak. Di antara mereka adalah: *Aḥmad* bin Zubaîr al-Makkiy (w. 258 H.) yang menghimpun bacaan Imam Lima, *Ismâ`îl* bin *Ishâq* al-Malikiy (w. 282 H.) yang menghimpun 20 bacaan Imam, *Ibnu Jarir* ath-Thabariy (w. 310 H.) yang menghimpun bacaan lebih dari 20 Imam dan lain lainnya.

Pada penghujung Abad ke III Hijriyah, *Ibn Mujâhid* menyusun *qirâ`ât sab`* dalam kitabnya *Kitab as-Sab`ah*. Dia hanya memasukkan para Imam *Qirâ`ât* yang terkenal *tsiqah* dan amanah serta panjang pengabdianya dalam mengajarkan Al-Qur`an, yang berjumlah tujuh orang. Tentunya masih banyak Imam *Qirâ`ât* yang lain yang dapat dimasukkan dalam kitabnya.

Ibn Mujâhid menamakan kitabnya dengan *Kitab as-Sab`ah* hanyalah secara kebetulan, tanpa ada maksud tertentu. Setelah munculnya kitab ini, orang-orang awam menyangka bahwa yang dimaksud dengan *ahruf sab`ah*,¹⁷⁹ adalah *qirâ`ât sab`* oleh *Ibn Mujâhid* ini. Padahal masih banyak lagi Imam *Qirâ`ât* lain yang kadar kemampuannya setara dengan tujuh Imam *Qirâ`ât* dalam kitab *Ibn Mujâhid*

Abû al-`Abbâs bin `Ammâr mengecam *Ibn Mujâhid* karena telah mengumpulkan *qirâ`ât sab`*. Menurut *Ibn Mujâhid* telah melakukan hal yang tidak selayaknya dilakukan, yang mengaburkan pengertian orang awam bahwa *qirâ`ât sab`* itu adalah *ahruf sab`ah* seperti dalam hadis Nabi itu. Dia juga menyatakan, tentunya akan lebih baik jika *Ibn Mujâhid* mau mengurangi atau menambah jumlahnya dari tujuh, agar tidak terjadi syubhat.¹⁸⁰

Banyak sekali kitab-kitab *qirâ`ât* yang ditulis para ulama setelah *Kitab Sab`ah* ini. Yang paling terkenal di antaranya adalah: *at-Taysîr fî al-Qirâ`ah as-Sab`i* yang disusun oleh *Abû `Amr ad-Dâniy*, *Matan asy-Syâtibiyah fî Qirâ`ah as-Sab`i* karya Imam *asy-Syâtibiy*, *an-Nasyr fî Qirâ`ah al-`Asyr* karya *Ibn al-Jazariy* dan *Ithâf Fudhalâ` al-Basyar fî al-Qirâ`ah al-Arba`ah `Asyar* karya Imam *ad-Dimyâthiy al-Bannâ*. Masih

¹⁷⁹Istilah ini muncul dari hadis riwayat al-Bukhâriy yang menyatakan bahwa Al-Qur`an itu turun dalam "*Sab`ah ahurf*", yang sering diterjemahkan dengan "tujuh huruf". Sebagaimana dibahas di atas "*Ahurf*" dalam hadis tersebut menimbulkan berbagai penafsiran di kalangan ulama. Tidak kurang dari 35 sampai 40 pendapat yang dilontarkan ulama dalam menjelaskan maksud dari *sab`ah ahurf* tersebut, namun sebagian besar tidak didukung oleh nash yang sah dan logika yang sehat. Di antara pendapat tersebut menyatakan bahwa *ahurf* itu adalah *qirâ`ât*. Lihat *Mannâ` Khalîl al-Qaththân, Mabâhith fî `Ulûm al-Qur`ân*, Riyadh: Mansyûrât al-`Asr al-Ḥadîts, 1973, hal. 103.

¹⁸⁰*Jalal ad-Dîn as-Sayûthiy*, *al-Itqân fî `Ulûm al-Qur`ân*, vol.1, Beirut: Al-Muassasah Al-Kutub Al-Islamiyah, cet. I, 1416 H./1996 M., hal. 82.

banyak lagi kitab-kitab lain tentang *qirâ`ât* yang membahas *qirâ`ât* dari berbagai segi secara luas, hingga saat ini.

Lebih jauh bahasan tentang *qirâ`ât sab`* akan penulis uraikan pada sub bab tersendiri, pada bab ini.

D. Sumber dan Segi Perbedaan *Qirâ`ât*

Nabi Muhammad SAW. menerima pengajaran dan penyampaian Al-Qur`an dari malaikat Jibril A.S., kemudian beliau mengajarkan kepada para sahabat dan para sahabat pun menyampaikan Al-Qur`an kepada tabiin dan *tâbi`î at-tâbi`în* mempelajari Al-Qur`an dari tabiin. Dan seterusnya, pengajaran dan penyampaian bacaan Al-Qur`an terus berlangsung secara berkesinambungan (متصل) dari generasi ke generasi hingga sampai pada kita sekarang.¹⁸¹

Setidaknya terdapat tujuh orang sahabat yang terkenal sebagai orang yang hafal Al-Qur`an 30 juz secara sempurna, yang pada kelanjutannya mereka menjadi jalur sanad bagi para *qurrâ`* dari generasi tabiin. Mereka adalah Ubay bin Ka`ab (w. 20 H.), `Abdullâh bin Mas`ûd (w. 32 H.), Abû ad-Dardâ` (w. 32 H.), `Utmân bin `Affân (w. 35 H.), `Alî bin Abî Thâlib (w. 40 H.), Abû Mûsâ al-Asy`ariy (w. 44 H.) dan Zaid bin Tsâbit (w. 45 H.).¹⁸²

Oleh karena itu, penyampaian dan periwayatan Al-Qur`an sama halnya dengan pengajaran, penyampaian dan periwayatan hadis atau Sunnah Nabi SAW. Hal tersebut membuktikan bahwa *qirâ`ât* Al-Qur`an itu bersumber dari Nabi SAW. (توقيفي) bukan merupakan hasil usaha manusia (اجتهادي) dan tidak satu orang pun dari sahabat yang memandang *qirâ`ât*-nya lebih baik dibanding *qirâ`ât* yang lain.¹⁸³

Sementara itu, segi perbedaan *qirâ`ât* Al-Qur`an dapat dikelompokkan berdasarkan beberapa aspek, para ulama telah mengelompokkan beberapa segi perbedaan tersebut, antara lain Ibn Qutaibah, Ibn al-Jazariy Abû ath-Thayyib yang bersumber dari al-Qurthubiy sebagai berikut:¹⁸⁴

¹⁸¹Dalam Ilmu Hadis diterangkan, bahwa sahabat adalah orang yang bertemu dengan Nabi SAW., beriman kepadanya dan mati dalam keadaan Islam. Sedangkan tabiin adalah orang yang bertemu dengan sahabat Nabi SAW. dalam keadaan beriman. Nur ad-Dîn `Itr, *Manhaj an-Naqd fi `Ulûm al-Ḥadîts*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1988. hal. 116.

¹⁸²Mannâ` Khalîl al-Qaththân, *Mabâḥîts fi `Ulûm al-Qur`ân*, Riyadh: Mansyûrât al-`Asr al-Ḥadîs, 1973, hal. 170.

¹⁸³Al-Ḥâfîz Jalâl ad-Dîn `Abd ar-Raḥmân As-Sayûthiy, *al-Itqân fi `Ulûm al-Qur`ân*, Juz I, Mesir: Dâr al-Fikr, 2007, hal. 83.

¹⁸⁴Muhammad `Abd al-Azhîm az-Zarqâniy, *Manâhil al-`Irfân fi `Ulûm al-Qur`ân*, jil.1 Beirut: Dâr al-fikr, 1995, hal. 158-160, dan alasan perbedaan bacaan ini (وَلَا يُضْتَرُّ) bisa dilihat antara lain pada Muhammad bin Ali bin Muhammad asy-Syaukâniy, *Fathu al-Qadîr*, Beirut: Dâr al-Ma`rifah, 2006, hal. 195, Muhammad ar-Râziy Fakhru ad-Dîn, *Mafâtiḥ al-Gaib* Beirut:

1. Perbedaan *harakah* dan *syakal*, tanpa adanya perbedaan makna ataupun bentuk tulisan.

Contoh dalam surah al-Baqarah/2: 282:

وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ

Kata وَلَا يُضَارَّ (dibaca *fathah ra*-nya) dapat pula dibaca dengan men-*sukun*-kan huruf *ra* وَلَا يُضَارَّ (dibaca *sukun ra*-nya), yaitu bacaan Abû Ja'far. Hal ini tanpa berubah makna ataupun tulisan.

2. Perbedaan *harakah* dan *syakal*, yang berimplikasi terhadap perbedaan makna namun tulisannya tetap.

Contohnya dalam al-Baqarah/2: 37:

فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ

Kemudian Adam menerima beberapa kalimat dari Tuhannya.

Dapat pula dibaca:

فَتَلَقَّى آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ

Kemudian Adam diberikan beberapa kalimat dari Tuhannya.

3. Perbedaan huruf, yang berimplikasi terhadap perbedaan makna dan bentuk tulisannya sama.

Contoh dalam surah al-Baqarah/2: 259:

وَأَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا

Kata نُشِزُهَا dengan huruf *zay* (ز) yang berarti Kami (Allah) menyusunnya kembali tulang itu. Dapat pula dibaca نُشِرُهَا dengan huruf *ra`* yang berarti Kami menghidupkannya kembali.

4. Berubah bentuknya dan maknanya tetap seperti :

كَالْعَيْنِ الْمَنْفُوشِ

وَكَالصُّوفِ الْمَنْفُوشِ

5. Berubah bentuk dan maknanya sekaligus seperti :

وَطَلَحَ مَنْضُودٍ

وَطَلَعَ مَنْضُودٍ

6. Berbeda pada mendahulukan dan mengakhirkan kalimat, seperti :

وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ

وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْحَقِّ بِالْمَوْتِ

7. Terdapat perbedaan dalam menambah dan mengurangi kalimat, seperti:

لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعَجَةً
وَلَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعَجَةً أَنْثَى

yaitu dengan menambah kata أَنْثَى

Senada dengan pendapat tersebut, menurut Kamaludin Marzuki, beberapa penyebab perbedaan *qirâ`ât* antara satu dengan yang lainnya, dikarenakan salah satu dari sebab-sebab berikut ini:¹⁸⁵

1. Perbedaan dalam *i`rab* atau *harakah* kalimat tanpa perubahan makna dan bentuk kalimat.

Contohnya pada firman Allah SWT. pada surah Ali ‘Imran/3:180:

...الَّذِينَ يَبِخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ...

... mereka yang kikir dan menyuruh orang berlaku kikir...

Kata yang berarti kikir di sini bisa dibaca *fathah* pada huruf *ba`*-nya menjadi *bi al-bakhli*. Dapat pula dibaca dengan *dhammah* pada huruf *ba`*-nya sehingga menjadi *bi al-bukhli*.

2. Perbedaan pada *i`rab* dan *harakah* (baris) kalimat sehingga mengubah maknanya.

Contohnya firman Allah SWT. dalam surah Saba’/34:19:

... رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا....

...Wahai Tuhan kami, jauhkanlah jarak perjalanan kami....

Kata yang diterjemahkan menjadi “jauhkanlah” di atas adalah kata *بَاعِدْ* karena statusnya sebagai *fi`il Amar*. Boleh juga di baca *بَعَدَ* yang berarti kedudukannya menjadi *fi`il madhi*, sehingga bila di-Indonesia-kan, kata itu menjadi “menjauhkan” dan me-*rofa*-kan kalimat رَبَّنَا, sebagai *muftada*.

3. Perbedaan pada perubahan huruf tanpa berubah *i`rab* dan bentuk tulisannya, sementara maknanya berubah.

Contohnya firman Allah SWT. dalam surah al-Baqarah/2:259:

وَأَنْظِرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِرُهَا...

Lihatlah tulang belulang, bagaimana Kami menyusunnya kembali.

Kata *نُنشِرُهَا* (Kami menyusunnya kembali) yang ditulis dengan huruf *zay* (ز) diganti dengan huruf *ra`* (ر) sehingga menjadi berbunyi *نُنشِرُهَا* yang berarti “Kami hidupkan kembali”.

4. Perubahan pada kalimat dengan perubahan pada bentuk tulisannya, tetapi tanpa perubahan maknanya.

¹⁸⁵Kamaluddin Marzuki, 'Ulûm Al-Qur`ân, Bandung : Remaja Rosda Karya, 1994., hal. 110-112.

Contohnya pada firman Allah SWT. dalam surah Al-Qâri'ah/101: 5:

وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ

Dan gunung-gunung bagaikan bulu-bulu yang bertebaran

Beberapa *qirâ`ât* mengganti kata كَالْعِهْنِ dengan كَالصُّوفِ, sehingga yang mulanya bermakna “bulu-bulu” berubah menjadi “bulu-bulu domba”.

Perubahan seperti ini, berdasarkan ijmak ulama tidak dibenarkan, karena bertentangan dengan mushaf *‘Utsmâniy*.

5. Perbedaan pada kalimat yang bentuk dan maknanya berubah pula. Misalnya pada kata طَلَعَ مَنْضُودٍ menjadi طَلَحَ مَنْضُودٍ
6. Perbedaan pada mendahulukan kata dan mengakhirkannya.

Contohnya pada firman Allah SWT. dalam surah Qâf/50:19:

وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ

Dan datanglah sakaratul maut dengan sebenar-benarnya

Konon, menurut suatu riwayat, Abû Bakar pernah membacanya menjadi: وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْحَقِّ بِالْمَوْتِ. Abû bakar menggeser kata *al-maut* ke belakang, sementara kata *al-haqq* ia majukan ke tempat yang ia geser ke belakang. Setelah mengalami pergeseran ini, bila kalimat itu diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia menjadi: “Dan datanglah sekarat yang benar-benar dengan kematian”.

Qirâ`ât semacam ini, juga tidak bisa dipakai, karena jelas menyalahi ketentuan yang berlaku.

7. Perbedaan dengan menambah atau mengurangi huruf, seperti pada firman Allah:

جَنَّتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ

Kata (مِنْ) dalam ayat ini di buang dan pada ayat serupa yang tanpa مِنْ justru ditambah.

E. Tingkatan dan Macam-Macam *Qirâ`ât*

Macam-macam tingkatan *qirâ`ât* secara umum dapat ditinjau dari dua segi, yaitu:

1. Segi Kualitas

Menurut Ramli ‘Abd al-Wahid, As-Sayûthiy mengutip Ibnu al-Jazariy yang mengelompokkan *qirâ`ât* berdasarkan sanad kepada 6 macam:¹⁸⁶

- a. الْمُتَوَاتِرُ adalah *qirâ`ât* yang diriwayatkan oleh sejumlah periwayatan yang banyak dari periwayatan yang banyak pula sehingga mereka tidak mungkin sepakat untuk berdusta. *qirâ`ât* yang tergolong

¹⁸⁶H. Ramli Abdul Wahid, *‘Ulûmul Qur`an* 1, cet 1, Jakarta: Rajawali, 1993, hal. 118.

mutawâtir, yaitu *qirâ`ât sab`*. *Qirâ`ât مُتَوَاتِر* ini adalah *qirâ`ât* yang sah dan resmi sebagai Al-Qur`an dan dapat dijadikan *hujjah*.

- b. *المَشْهُور* adalah *qirâ`ât* yang sanadnya sahih yang diriwayatkan oleh orang banyak, akan tetapi tidak sampai tingkatan *مُتَوَاتِر*. Di samping itu sesuai dengan kaidah bahasa Arab dan *Rasm`Utsmâniy*. *qirâ`ât* ini dinisbatkan kepada 3 Imam terkenal yaitu: Abû Ja`far bin Qa`qa al-Madâniy, Ya`qûb al-Hadhramiy, Khalaf al-Bazzâr.
- c. *الأَخْأَدُ* adalah *qirâ`ât* yang tidak mencapai derajat *مَشْهُور*, sanadnya sahih, akan tetapi menyalahi *Rasm`Utsmâniy* ataupun kaidah bahasa Arab. *Qirâ`ât* ini tidak sah dibaca sebagaimana riwayat yang dikeluarkan oleh Hakim dari jalur Ashil al-Jahdariy dari Abî Bakrah yang menyebutkan bahwa Nabi SAW., membaca ayat:

مُتَكِنِينَ عَلَى رَفَارِفٍ خُضْرٍ وَعَبَاقِرِيٍّ حَسَانٍ

Yaitu, QS. ar-Rahmân ayat 55, yang tertulis dalam Mushaf `Utsmâniy *مُتَكِنِينَ عَلَى رَفْرَفٍ خُضْرٍ وَعَبْقَرِيٍّ حَسَانٍ*, sementara pada hadis di atas terdapat tambahan huruf *alif* setelah huruf *fa* sehingga menjadi *رَفَارِفٍ* dan ada tambahan huruf *alif* setelah huruf *ba* sehingga menjadi *عَبَاقِرِيٍّ* pada *qirâ`ât mutawâtir* dibaca *رَفْرَفٍ* dan *عَبْقَرِيٍّ*.

- d. *الشَّأَدُ* (menyimpang) adalah *qirâ`ât* yang sanadnya tidak sahih. Seperti *qirâ`ât* Ibn As-Samaifi`:

فَالْيَوْمِ نُنَجِّيكَ آيَةً

lafazh نُنَجِّيكَ itu, dibaca dengan ح bukan dengan ج, *qirâ`ât* ini tidak dapat dijadikan pegangan dalam bacaan dan bukan termasuk Al-Qur`an.

- e. *المَوْضُوع* (palsu) yaitu *qirâ`ât* yang hanya dinisbatkan kepada orang seseorang tanpa asal usul yang pasti atau tidak sama sekali. Misalnya *qirâ`ât* yang dikumpulkan oleh Muhammad Ja`far al-Khuza`i dan ia mengatakannya bersumber dari Abû Hanîfah yang berbunyi:

إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ

Pada ayat di atas sebenarnya pada *lafazh* الله itu berharakah *fathah* dan الْعُلَمَاءُ itu berharakah *dhammah*. *lafazh* الْعُلَمَاءُ itu seharusnya menjadi *fa`il* (subjek) bukan *maf`ul* (obyek).¹⁸⁷

Menurut Imam As-Sayûthiy yang dikutip oleh Muhammad bin `Alawiy al-Malikiy al-Hasniy, beliau menambahkan satu macam *qirâ`ât* yaitu:

¹⁸⁷Ahmad Syadali dan Ahmad Rafi`i, 'Ulûmul Qur`an I, Jakarta: CV. Pustaka Setia, 1997, hal. 228-230.

- f. *المُدْرَجُ* adalah adanya sisipan pada bacaan yang berfungsi sebagai *tafsir* atau penjelas terhadap suatu ayat. Contoh *qirâ`ât* Abî Waqash yaitu:

وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُؤْرَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ مِنْ أُمَّ (النساء/٤: ١٢)

Tambahan kalimat مِنْ أُمَّ sebagai penjelasan terhadap ayat tersebut.¹⁸⁸

Jadi penjelasan di atas menunjukkan bahwa macam-macam tingkatan *qirâ`ât* berdasarkan jumlah sanad dalam periwayatan *qirâ`ât* dari Nabi SAW.

2. Segi Kuantitas

a. *Qirâ`ât Sab`* (bacaan tujuh)

Yang di maksud *qirâ`ât Sab`* adalah *qirâ`ât* yang merujuk pada tujuh Imam *Qirâ`ât*. Ketujuh Imam tersebut adalah sebagai berikut:

- 1) Nâfi' al-Madaniy (70-169 H.) / Imam Nâfi' dari Madinah.
- 2) 'Abdullâh bin Katsîr al-Makkiy (45-120 H.) / Imam Ibnu Katsîr dari Makkah.
- 3) Abû 'Amr al-Bashriy (68-154 H.) / Imam Ibnu Âmir dari Basyrah.
- 4) Ibn 'Âmîr bin asy-Syâmiy (21-118 H.) / Imam Ibn 'Amr dari Damaskus.
- 5) Abû Bakar 'Âshim bin Abî Najûd (w. 127/128 H.) / Imam 'Âshim dari Kufah.
- 6) Hamzah al-Kûfiy (80-156 H.) / Imam Hamzah dari Kufah.
- 7) 'Alî bin Hamzah al-Kisâ`iy al-Kûfiy (119-189 H.) / Imam Kisâ`iy dari Kufah.

b. *Qirâ`ât 'Asyrah* (bacaan sepuluh)

Maksudnya, *qirâ`ât* tujuh di atas ditambah yang berikut ini sehingga menjadi sepuluh dan disebut *qirâ`ât* yang sepuluh.

- 1) Abû Muhammad Ya'kûb bin Ishâq al-Hadhramiy, meninggal di Bashrah tahun 225 H.
- 2) Abû Muhammad Khalaf bin Hisyâm tersebut di atas yang meninggal di Kufah tahun 229 H.
- 3) Abû Ja'far Yazîd bin al-Qa'qa al-Makhzûmiy meninggal di Madinah tahun 230 H.

c. *Qirâ`ât arba'ah 'Asyr* (bacaan empat belas)

Yaitu *qirâ`ât* sepuluh di atas, ditambah empat *qirâ`ât* yang lain, dan qari-qarinya adalah:

¹⁸⁸Muhammad Bin 'Alawiy al-Malikiy al-Hasniy, *Zubdah al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur`ân (Mutiarâ Ilmu-ilmu Al-Qur`ân) Intisari Kitab al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur`ân as-Sayûthiy*, Alih bahasa; Rosihan Anwar, Bandung: Pustaka Setia, 1999, hal. 48.

- 1) Muhammad bin Maḥaishin al-Malikiy (w. 123 H.)
- 2) Al-A'masy al-Kūfiy (w. 148 H.)
- 3) Al-Ḥasan al-Bashriy (w. 110 H.)
- 4) Yahyâ al-Yazîdiy (w. 202 H.)

F. Hikmah Perbedaan *Qirâ`ât* dalam Al-Qur`an

Jumhur ulama berpendapat bahwa tulisan mushaf Al-Qur`an bersifat *tawqîfiy* yang tidak boleh dibantahkan. Mereka beralasan bahwa Al-Qur`an *al-Karîm* telah ditulis seluruhnya pada masa Rasulullah SAW. dan beliau mendiktekannya kepada para penulis wahyu dan menunjukkan kepada mereka dalam penulisan tersebut melalui wahyu dari malaikat Jibril A.S.¹⁸⁹

Begitu juga *qirâ`ât* Al-Qur`an, bersifat *توقيفي*, bukan *إختياري*. Artinya ia sepenuhnya mendasarkan pada riwayat-riwayat dengan sanad yang sah, bukan hasil *ijtihadh* ahli *qirâ`ât*. Karena itu pula tidak ada satu versi *qirâ`ât* yang kualitasnya lebih baik atau lebih utama dibanding versi *qirâ`ât* yang lain. Jika ada dua versi *qirâ`ât* yang berbeda dan sama-sama sah maka tidak bisa dikatakan bahwa salah satunya lebih baik karena keduanya berasal dari Nabi. Orang yang mengatakan demikian berdosa hukumnya.¹⁹⁰

Adapun mempelajari *qirâ`ât* diperbolehkan bagi siapapun. Namun barangsiapa yang ingin membaca dengan *qirâ`ât* atau riwayat tertentu, tidak bisa tidak dia harus menguasai kaidah-kaidah tajwid secara sempurna terlebih dahulu. Sehingga bisa diibaratkan ketika dia membaca Al-Qur`an di hadapan seorang Syekh, Syekh tersebut tidak akan menyalahkannya sama sekali.¹⁹¹

Secara umum, terdapat hikmah adanya perbedaan *qirâ`ât* dalam Al-Qur`an, yaitu: *Pertama*, Meringankan umat Islam dan memudahkan mereka untuk membaca Al-Qur`an. Keringanan ini sangat dirasakan khususnya oleh penduduk Arab pada masa awal diturunkannya Al-Qur`an, di mana mereka terdiri dari berbagai kabilah dan suku yang di antara mereka banyak terdapat perbedaan logat, tekanan suara dan sebagainya. Meskipun sama-sama berbahasa Arab. Sekiranya Al-Qur`an itu diturunkan dalam satu *qirâ`ât* saja maka tentunya akan memberatkan suku-suku lain yang berbeda bahasanya dengan Al-Qur`an.¹⁹²

Kedua, Mempersatukan umat Islam di kalangan bangsa Arab yang relatif baru dalam satu bahasa yang dapat mengikat persatuan di antara

¹⁸⁹Taufiqurrahman, *Studi Ulumul Qur`an (Telaah atas Mushaf 'Ustmani)*, Bandung: Pustaka Setia, 2003, hal. 131.

¹⁹⁰ Hasanudin, *Perbedaan Qira`at dan Pengaruhnya Terhadap Istinbath Hukum Dalam al-Qur`an*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995, hal. 123.

¹⁹¹Abduh Zulfidar Akaha, *al-Qur`an dan al-Qira`at*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1996, hal. 191.

¹⁹²Fathiy 'Abd al-Qadir, *al-Ijaz wa al-Qirâ`ât*, Mesir: Dâr al-'Ulûm, 1982, hal. 47-48

mereka, yaitu bahasa Quraisy yang dengannya Al-Qur`an diturunkan. Dan dapat mengakomodasi unsur-unsur bahasa Arab dari kabilah-kabilah lainnya.¹⁹³

Ketiga, Menunjukkan kesempurnaan kemukjizatan Al-Qur`an dengan penggunaan kalimat yang ringkas, yang mana setiap *qirâ`ât* dengan *qirâ`ât* yang lain seperti kedudukan satu ayat dengan ayat yang lain. Hal ini merupakan salah satu bukti kemukjizatan dalam Al-Qur`an *al-Karîm*, yang mana masing-masing *qirâ`ât* menunjukkan suatu makna, sebagaimana satu ayat yang terpisah menunjukkan makna.

Keempat, Beragamnya *qirâ`ât* menambah pahala bagi umat Islam dalam membaca, mempelajari dan menghafalnya, dengan berbagai macam *qirâ`ât* tersebut.

Sementara itu, hikmahnya secara khusus, antara lain sebagai berikut:¹⁹⁴

1. Mengukuhkan atau menguatkan ketentuan hukum yang telah disepakati dan diijmakan oleh para ulama.

Contohnya firman Allah dalam surah an-Nisâ`/4:12.

وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعَ مِمَّا تَرَكَنَّ
 مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِيَنَّ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ
 وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً
 أَوْ امْرَأَةً وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ
 شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ
 حَلِيمٌ

Dan bagimu (suami-suami) seperdua dari harta yang ditinggalkan oleh istri-istrimu, jika mereka tidak mempunyai anak. Jika istri-istrimu itu mempunyai anak, Maka kamu mendapat seperempat dari harta yang ditinggalkannya sesudah dipenuhi wasiat yang mereka buat atau (dan) sesudah dibayar hutangnya. Para istri memperoleh seperempat harta yang kamu tinggalkan jika kamu tidak mempunyai anak. Jika kamu mempunyai anak, maka Para istri memperoleh seperdelapan dari harta yang kamu tinggalkan sesudah dipenuhi wasiat yang kamu buat atau (dan) sesudah dibayar hutang-hutangmu. Jika seseorang mati, baik laki-laki maupun perempuan yang tidak meninggalkan ayah dan tidak

¹⁹³Hasanudin, *Perbedaan Qira`at dan Pengaruhnya Terhadap Istibath Hukum Dalam al-Qur`an*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995, hal. 245.

¹⁹⁴Hasanudin, *Perbedaan Qira`at dan Pengaruhnya Terhadap Istibath Hukum Dalam al-Qur`an*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995, hal. 248-253.

meninggalkan anak, tetapi mempunyai seorang saudara laki-laki (seibu saja) atau seorang saudara perempuan (seibu saja), maka bagi masing-masing dari kedua jenis saudara itu seperenam harta, tetapi jika saudara-saudara seibu itu lebih dari seorang, maka mereka bersekutu dalam yang sepertiga itu, sesudah dipenuhi wasiat yang dibuat olehnya atau sesudah dibayar hutangnya dengan tidak memberi mudarat (kepada ahli waris). (Allah menetapkan yang demikian itu sebagai) syari'at yang benar-benar dari Allah dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Penyantun.

Para ulama telah berijmak, bahwa yang dimaksud dengan 'saudara laki-laki' dan 'saudara perempuan' (اخ او اخت) dalam ayat tersebut yaitu saudara laki-laki dan saudara perempuan seibu saja. Sementara itu, dalam *qirâ`ât syâdz* yaitu *qirâ`ât Sa`ad bin Abî Waqash*, terdapat tambahan (من ام) "*min ummin*". Dengan demikian, *qirâ`ât Sa`ad bin Abî Waqash* tersebut dapat memperkuat dan mengukuhkan ketetapan hukum yang telah diijmakkan oleh para ulama sebagaimana disebutkan di atas.

2. Men-*tarjih*-kan hukum yang diikhtilafkan oleh para ulama.

Contohnya, antara lain firman Allah SWT. dalam surah al-Mâ'idah/5:89:

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak dimaksud (untuk bersumpah), tetapi Dia menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpah yang kamu sengaja, maka kifarat (melanggar) sumpah itu, ialah memberi makan sepuluh orang miskin, yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi pakaian kepada mereka atau memerdekakan seorang budak. barang siapa tidak sanggup melakukan yang demikian, maka kifaratnya puasa selama tiga hari. Yang demikian itu adalah kifarat sumpah-sumpahmu bila kamu bersumpah (dan kamu langgar). dan jagalah sumpahmu. Demikianlah Allah menerangkan kepadamu hukum-hukumnya agar kamu bersyukur (kepada-Nya).

Dalam memahami ayat di atas, para ulama berbeda pendapat tentang kifarat berupa 'memerdekakan seorang budak' bagi orang yang melanggar sumpah, apakah budak yang dimerdekakan itu mesti budak yang mukmin, ataukah budak secara mutlak (artinya, boleh budak yang

mukmin dan boleh juga budak yang tidak mukmin). Sementara itu, dalam salah satu *qirâ`ât syâdz* disebutkan (أو تحرير رقبة مؤمنة).

Tambahan kata (مؤمنة) "*mu`minatun*" dalam *qirâ`ât* tersebut, dapat berfungsi men-*tarjih*-kan pendapat sebagian ulama, antara lain Imam Syâfi'iy, yang mewajibkan memerdekakan seorang budak yang mukmin terhadap orang yang melanggar sumpah, sebagai salah satu alternatif kifaratnya.

Namun, sebagian ulama lainnya seperti Abû Hanîfah berpendapat, bagi orang yang melanggar sumpah dibolehkan memerdekakan seorang budak yang mukmin ataupun yang bukan mukmin, sebagai salah satu alternatif kifaratnya.

3. Menjelaskan suatu hukum dalam suatu ayat, yang berbeda dengan makna menurut *zhahir*-nya.

Misalnya dalam firman Allah SWT. dalam surah al-Jumu`ah/62:9:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا
الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

Hai orang-orang beriman, apabila diseru untuk menunaikan salat Jum'at, maka bersegeralah kamu kepada mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli. yang demikian itu lebih baik bagimu jika kamu mengetahui.

Kata (فاسعوا) dalam ayat di atas, secara *zhahir*-nya mengandung makna 'segera'. Akan tetapi tidak demikian halnya, kalau dipahami berdasarkan versi *qirâ`ât* lain, dalam hal ini *qirâ`ât syâdzdzah* yaitu (فامضوا الى ذكر الله) "*famdhu ilâ dzikrillâh*" karena kata (فامضوا) tidak mengandung makna 'segera'.

4. Merupakan tafsir atau penjelasan terhadap suatu *lafazh* dalam Al-Qur`an, yang mungkin sulit untuk dipahami maknanya.

Contohnya, firman Allah SWT. dalam surah al-Qâri`ah/101:5:

وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ

Dan gunung-gunung adalah seperti bulu yang dihambur-hamburkan.

Dalam salah satu *qirâ`ât syâdz*, kata (كالعهن) dalam ayat di atas, bisa dibaca (كالصوف) "*ka ash-Shaufi*" sehingga bunyi ayat tersebut menjadi: (وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالصُوفِ الْمَنْفُوشِ) "*watakûn al-Jibâlu ka ash-Shauf al-Manfûsy.*"

Dengan *qirâ`ât* yang disebut terakhir ini, maka menjadi jelas, bahwa yang dimaksud dengan *ka al-Thni* (كالعهن) dalam ayat tersebut yaitu *ka ash-Shaufi* (كالصوف).

5. Meluruskan aqidah sebagian orang yang salah, misalnya dalam penafsiran tentang sifat-sifat surga dan penghuninya dalam surah al-Insan/76: 20:

وَإِذَا رَأَيْتَ ثُمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا

Dan apabila kamu melihat di sana (surga), niscaya kamu akan melihat berbagai macam kenikmatan dan kerajaan yang besar.

Dalam *qirâ`ât* lain dibaca (مَلِكًا) dengan mem-*fathah*-kan mim dan meng-*kasrah*-kan lam, sehingga *qirâ`ât* ini menjelaskan *qirâ`ât* pertama bahwa orang-orang mukmin akan melihat wajah Allah di akhirat nanti.

Dengan demikian, secara singkat dapat dikatakan bahwa hikmah adanya perbedaan *qirâ`ât* dalam Al-Qur`an adalah sebagai berikut:

- a. Meringankan dan memudahkan bagi umat.
- b. Menampakkan keutamaan dan kemuliannya atas semua umat, sebab semua kitab sebelumnya diturunkan dengan satu *qirâ`ât*.
- c. Memperbesar pahalanya, yaitu dengan usaha yang dikerahkan untuk meneliti dan memastikan *qirâ`ât*-nya kata demi kata bahkan tentang ukuran panjang bacaannya, kemudian mencari maknanya dan meng-*istinbâth* hukum-hukumnya dari penunjukan setiap *lafazh*-nya.
- d. Menampakkan rahasia Allah dalam kitab-Nya dan pemeliharaan-Nya terhadap kitab tersebut tanpa mengalami perubahan dan perselisihan.
- e. Menampakkan kemukjizatannya. Dalam hal ini melalui keragaman *qirâ`ât* sesuai kedudukan *i`rab* arab.
- f. Sebagian *qirâ`ât* dapat menjelaskan apa yang ada dalam *qirâ`ât* lain yang masih bersifat mujmal (belum tertentu), misalnya *qirâ`ât* يَطْرُقُ dengan mentasydidkan, menjelaskan bagi makna *qirâ`ât* yang di-*takhfif*-kan (tidak dibaca *tasydîd*). Begitu pula *qirâ`ât* فامضوا الى ذكر الله menjelaskan bahwa maksud *qirâ`ât* فاسعوا adalah pergi, bukan berjalan cepat.¹⁹⁵

G. *Qirâ`ât Sab`*

1. Arti dan Sejarah Kemunculan *Qirâ`ât Sab`*

Qirâ`ât Sab` terdiri dari 2 kata *qirâ`ât* dan *sab`*. Arti *qirâ`ât* sebagaimana telah dibahas pada awal bab ini, adalah ilmu yang membahas tentang perbedaan cara pengucapan *lafazh-lafazh*, metode dan riwayat Al-Qur`an yang disandarkan kepada tujuh Imam *qurrâ`* sebagai suatu mazhab yang berbeda-beda dengan yang lainnya.

Sedangkan kata *Sab`* / *Sab`ah* secara etimologis berarti tujuh atau bilangan tujuh.¹⁹⁶ Kata tujuh ini mengacu pada tujuh orang Imam yang diakui otoritasnya. Dengan demikian yang dimaksud dengan *qirâ`ât*

¹⁹⁵Zainal Abidin, *Seluk Beluk Al-Qur`an*, Jakarta: PT. Rineka Cipta, 1992, hal. 181-182.

¹⁹⁶Rosihon Anwar, *Ulûm al-Qur`ân*, Bandung: CV. Pustaka Setia, 2013, hal. 141.

sab' adalah tujuh versi *qirâ`ât* Al-Qur`an yang dinisbatkan kepada para Imam *Qirâ`ât* yang berjumlah tujuh Imam.¹⁹⁷

Sementara itu, sejarah kemunculannya tidak terlepas dari banyaknya *qirâ`ât* yang tersebar di banyak negeri Islam sebagaimana telah dibahas, sehingga menyebabkan munculnya rasa kegalauan pada banyak kalangan, terutama kalangan awam. Hal inilah yang menyebabkan sebagian ahli *qirâ`ât* membuat rambu-rambu yang bisa menyeleksi *qirâ`ât* mana saja yang patut dan bisa dianggap Sahih. Rambu-rambu yang dimaksud adalah *pertama*: harus *mutawâtir* dan *masyhûr* di kalangan ahli *qirâ`ât*. *Kedua*: harus sesuai dengan *rasm 'Utsmâniy* dan *ketiga*: harus sesuai dengan kaidah bahasa Arab.¹⁹⁸

Dari sinilah lalu muncul prakarsa Abû Bakar Ahmad bin Mûsâ al-Bagdâdiy bin Mujâhid (w. 324 H.) untuk menyederhanakan bacaan pada Imam-imam yang paling berpengaruh pada setiap negeri Islam. Lalu dipilihlah tujuh Imam yang bisa mewakili bacaan pada setiap negeri Islam. Mereka yang terpilih adalah:

- a. Dari Madinah: Imam Nâfi' bin Abî Nu'aim al-Ashfahâniy (w. 127 H.)
- b. Dari Makkah: 'Abdullâh bin Katsîr al-Makkiy (w. 120 H.)
- c. Dari Bashrah: Abû 'Amr al-Bashriy (w. 153 H.)
- d. Dari Syam: 'Abdullâh bin 'Âmir asy-Syâmiy (w. 128 H.)
- e. Dari Kufah: terpilih tiga Imam yaitu: 'Ashim bin Abî an-Najûd (w. 127 H.), Hamzah bin Habib az-Zayyât (w. 156 H.) dan 'Alî bin Hamzah al-Kisâ`iy (w. 189 H.).

Pemilihan ketujuh Imam tersebut berdasarkan kriteria yang sangat ketat. Kriteria tersebut disebutkan sendiri oleh Ibnu Mujâhid dalam kitabnya "*as-Sab'ah*" yaitu: Harus ahli dalam bidang *qirâ`ât*, mengetahui *qirâ`ât* yang *masyhûr* dan yang *syâdz*, tahu tentang

¹⁹⁷Hasanudin, *Perbedaan Qira`at dan Pengaruhnya Terhadap Istibath Hukum Dalam al-Qur`an*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995, hal. 146.

¹⁹⁸Teks baitnya adalah sebagai berikut:

وَكُلُّ مَا وَفَّقَ وَجْهَ نَحْوٍ * وَكَانَ لِلرَّسْمِ اِحْتِمَالًا يَجْوِي
 وَصَحَّ إِسْنَادًا هُوَ الْقُرْآنُ * فَهَذِهِ الثَّلَاثَةُ الْأَرْكَانُ
 وَحَيْثُمَا يَحْتَلُّ رُكْنٌ أَتَيْتِ * شُدُّودُهُ لَوْ أَنَّهُ فِي السَّبْعَةِ

Setiap *qirâ`ât* apabila sesuai dengan kaidah nahwi *Sesuai dengan rasm 'Utsmâniy
 Memiliki sanad Sahih maka wajib diakui ke-Al-Qur`anannya* Inilah tiga rukun
 yang harus dipenuhi

Sekiranya tidak dipenuhi tiga syarat tersebut* Maka ia dianggap *syâdz*.

Lihat juga: Ibn al-Jazariy, *Thayyibah an-Nasyr fî al-Qirâ`ât al-'Asyr*, Madinah: Maktabah Dâr al-Huda, 1421/2000, Cet. 2, hal. 32.

periwayatan dan tahu tentang seluk beluk bahasa Arab. Ibnu Mujâhid berkata:

Di antara para ahli Al-Qur`an adalah yang tahu tentang seluk beluk اعراب, *qirâ`ât*, bahasa, mengerti tentang arti dari masing-masing kalimat, tahu tentang *qirâ`ât* yang *syâdz* dan mampu memberikan penilaian kepada riwayat-riwayat. Inilah Imam yang patut didatangi oleh para penghafal Al-Qur`an pada setiap negeri kaum muslimin.¹⁹⁹

Bacaan Imam-imam tersebut dikumpulkan oleh Ibnu Mujâhid pada kitabnya yang terkenal yaitu "*as-Sab`ah*". Sebagaimana setiap prakarsa baru ada yang pro dan ada yang kontra. Mereka yang pro terhadap gagasan Ibnu Mujâhid mengikuti jejak Ibnu Mujâhid dengan cara menghimpun bacaan Imam Tujuh dari berbagai riwayat dan memberikan penjelasan (*hujjah*) terhadap setiap fenomena *qirâ`ât* yang diriwayatkan dari tujuh Imam tersebut. Sedangkan para ulama yang kontra mengkhawatirkan akan timbulnya sangkaan bahwa *qirâ`ât sab`* adalah *sab`ah ahruf* yang dikehendaki oleh hadis. Oleh karena itu menurut Abû `Abbâs bin `Ammâr (w. 430 H.) alangkah baiknya kalau yang dikumpulkan itu kurang dari tujuh Imam *Qirâ`ât* atau lebih dari tujuh. Di antara para ulama yang kontra adalah Abû `Alî al-Fârisiy, Ibnu Khawalah, Ibnu Zanjalah, Makkiy bin Abî Thâlib al-Qaisyiy dan lain sebagainya.²⁰⁰

Pada kitab "*as-Sab`ah*" Ibnu Mujâhid masih menyertakan banyak perawi dari setiap Imam dari Imam Tujuh. Kemudian pada periode berikutnya, muncul seorang ahli *qirâ`ât* kenamaan dari Andalus yang bernama Abû `Amr `Utmân bin Sa`id ad-Dâniy (w. 444 H.) yang menyederhanakan para perawi dari setiap Imam *Qirâ`ât* Tujuh menjadi dua pada setiap Imam. Ad-Dâniy berpendapat bahwa adanya dua rawi pada setiap Imam lebih memudahkan menghafal materi *qirâ`ât* dari masing-masing Imam. Dan dua rawi pada setiap Imam sudah bisa mewakili para rawi dari setiap Imam. Penyederhanaan rawi menjadi dua rawi dari setiap Imam dapat dilihat pada kitabnya "*at-Taysîr*". Rawi-rawi yang disebut oleh ad-Dâniy untuk setiap Imam adalah sebagai berikut:²⁰¹

- a. Qâlûn (w. 220 H.) dan Warsy (w. 197 H.), meriwayatkan *qirâ`ât* dari Imam Nâfi'.

¹⁹⁹ Ahmad bin Mûsâ bin Mujâhid, *As-Sab`ah fî al-Qirâ`ât*, juz 1, Kairo: Dâr al-Ma`ârif, t.th., hal. 45.

²⁰⁰ T. M. Hasbiy ash-Shiddîeqy, *Ilmu-Ilmu Al-Qur`an*, Jakarta: Bulan Bintang, 2002, hal. 138.

²⁰¹ Lihat Abî `Amr `Utmân bin Sa`id ad-Dâniy, *at-Taysîr fî al-Qirâ`ât as-Sab`i*, t.tp.: t.p., t.th.

- b. Qunbûl (w. 291 H.) dan al-Bazziy (w. 250 H.), meriwayatkan *qirâ`ât* dari Imam Ibnu Katsîr.
- c. Ad-Dûriy (w. 246 H.) dan as-Sûsiy (w. 261 H.), meriwayatkan *qirâ`ât* dari Imam Abû ‘Amr.
- d. Hisyâm (w. 245 H.) dan Ibnu Dzakwân (w. 242 H.), meriwayatkan *qirâ`ât* dari Imam Ibnu ‘Âmir.
- e. Syu’bah (w. 193 H.) dan Hafsh (w. 180 H.), meriwayatkan *qirâ`ât* dari Imam ‘Âshim.
- f. Khalaf (w. 229 H.) dan Khallâd (w. 220 H.), meriwayatkan *qirâ`ât* dari Imam Hamzah.
- g. Abû al-Hârits (w. 240 H.) dan Dûriy al-Kisâ’iy (w. 246 H.), meriwayatkan *qirâ`ât* dari Imam al-Kisâ’iy.²⁰²

Apa yang ditetapkan oleh Imam Ad-Dâniy ternyata mendapatkan perhatian yang besar dari para ahli *qirâ`ât* pada masa setelah ad-Dâniy. Hal tersebut bisa dilihat dari kemunculan Imam asy-Syâhibiy (w. 590 H. / 1193 M.) yang telah berhasil menulis materi *qirâ`ât sab’* yang terdapat dalam kitab *at-Taysîr* menjadi untaian syair yang sangat indah dan menggugah. Syair itu berjumlah 1173 bait. Kumpulan syair-syair itu dinamakan “*Hirz al-Amânî wa Wajh at-Tahâniy*” yang kemudian lebih dikenal dengan sebutan “*Syâhibiyyah*”.

Syair-syair Syâhibiyyah ini telah menggugah banyak ahli *qirâ`ât* untuk mensyarahinya. Jumlah kitab yang mensyarahi syair *Syâhibiyyah* ini lebih dari lima puluh kitab. Kitab *Nazham asy-Syâhibiyyah* ini merupakan karya terbesar Imam asy-Syâhibiy dalam bidang Ilmu *Qirâ`ât*. Sampai sekarang *nazham* ini dijadikan sebagai rujukan utama bagi umat Islam di dunia yang ingin mendalami Ilmu *Qirâ`ât*.

2. Biografi Singkat Imam *Qirâ`ât Sab’*, Hubungan Sanad Kepada Nabi SAW. dan Contoh Metode Bacaannya.

Berikut uraian biografi Imam *Qirâ`ât Sab’*, periwayatnya dan contoh metode bacaannya:²⁰³

a. Nâfi’ al-Madâniy

²⁰²Mannâ` Khalîl al-Qaththân, *Mabâhîts fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, Riyadh: Mansyûrât al-‘Asr al-‘Hadîs, 1973, hal. 182-184.

²⁰³Abû ‘Amr ad-Dâniy, *at-Taysîr fî al-Qirâ`ât as-Sab’i*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 2006, hal. 17- 20, Muhammad ‘Abd al-Azhîm az-Zarqâniy, *Manâhil al-‘Irfân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, Beirut: Dâr al-fikr, 1995, jld I, hal. 456-463; Mannâ` Khalîl al-Qaththân, *Mabâhîts fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, Riyadh: Mansyûrât al-‘Asr al-‘Hadîs, 1973, hal. 181-185; Muhammad ‘Alî ash-Shâbûniy, *at-Tibyân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*. t.tp: 1980, hal. 234-237; Abduh Zulfidar Akaha, *al-Qur`an dan al-Qirâ`ât*, hal. 129-174; dan Sya’bân Muhammad Ismâ’îl, *al-Qirâ`ât Ahkâmuhâ wa Mashdaruhâ, (Mengenal qirâ`ât al-Qur`an)* terj. Agil Husain Al-Munawar dkk. Semarang: Dina Utama, 1993, hal. 68- 82.

Nama lengkapnya Nâfi' bin 'Abd ar-Rahmân bin Abî Nu'aim al-Laitsiy al-Ashfahâniy al-Madâniy. Nama kunyahnya (Abû Ruwaim).²⁰⁴ Ia berasal dari Isfahan yang lahir pada tahun 70 H. ia berkepribadian baik dan menjabat sebagai Imam *Qirâ`ât* di Madinah sekaligus sebagai guru *qirâ`ât* di Madinah.²⁰⁵ Ia salat di masjid Rasulullah SAW. selama 60 tahun. Ia wafat pada tahun 169 H. ia belajar kepada 70 tabiin. Ketika berbicara, bau mulutnya seperti bau minyak wangi, sehingga sahabatnya bertanya: "Apakah kamu memakai wangi-wangian ?" Ia menjawab: "Tidak, akan tetapi saya melihat Nabi membaca Al-Qur`an denganku".²⁰⁶ Pada awalnya Nâfi' adalah seorang budak, kemudian dimerdekakan oleh Abû Salâmah. Sanad *qirâ`ât*-nya berasal dari tujuh puluh orang tabiin, di antaranya adalah:²⁰⁷

- 1) Abû Ja'far al-Qa'qa' dan 'Abd ar-Rahmân bin Hurmuz al-A'raj, dari Abû Hurairah dan 'Abdullâh bin 'Abbâs dari Ubay bin Ka'ab. Abû Hurairah dan Ibn 'Abbâs juga membaca Al-Qur`an kepada Zaid bin Tsâbit.
- 2) Syaibah bin Nishah, Muslim bin Jundub, Yazîd bin Rûman dan 'Abdullâh bin Ayyâsy. Syaibah juga membaca Al-Qur`an kepada 'Umar bin al-Khaththâb.
- 3) Muhammad bin Muslim bin Syihâb az-Zuhriy, dari Sa'îd bin al-Musayyib, dari Abû Mûsâ al-Asy'ariy.

²⁰⁴Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin al-Jazariy, *an-Nasyr fî al-Qirâ`ât al-'Asyr*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., jld. I, hal. 112.

²⁰⁵Shabir Hasan Muhammad Abû Sulaimân, *An-Nujûm az-Zâhirah fî Tarâjum al-Qurrâ al-Arba'ata 'Asyr wa Ruwâtuhum wa Thurûquhum*, Riyadh: Dâr al-'alam al-Kutub, 1418 H, hal. 9, Abû Muhammad 'Abd ar-Rahmân bin Hâtîm ar-Râziy, *al-Jarh wa at-Ta'dîl*, Beirut: Dâr Ihya at-Turats al-'Arabiyy, 1952, jld. IV, hal. 456; Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin al-Jazariy, *an-Nasyr fî al-Qirâ`ât al-'Asyr*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., jld. I, hal. 112; Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin al-Jazariy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ`*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyah, 2006, jld. II, hal. 330.

²⁰⁶Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin al-Jazariy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurra*, Beirut : Dâr al-Kutub al-'Alamiyah, 2006, jld. II hal. 332 Taufik Ibrâhîm Dhamrah, *al-Jashr al-Ma'mûn ilâ Riwayât al-Qâlûn*, Mesir: Dâr ash-Shahâbah bi at-Turâts, 2008, hal. 13.

²⁰⁷Shabir Hasan Muhammad Abû Sulaimân, *An-Nujûm az-Zâhirah fî Tarâjum al-Qurrâ al-Arba'ata 'Asyr wa Ruwâtuhum wa Thurûquhum*, Riyadh: Dâr al-'alam al-Kutub, 1418 H, hal. 9, Abû Muhammad 'Abd ar-Rahmân bin Hâtîm ar-Râziy, *al-Jarh wa at-Ta'dîl*, Beirut: Dâr Ihya at-Turats al-'Arabiyy, 1952, jld. IV, hal. 456; Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin aj-Jazâriy, *an-Nasyr fî al-Qirâ`ât al-'Asyr*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., jld. I, hal. 112; Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin aj-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ`*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyah, 2006, jld. II, hal. 330.

Diketahui bahwa Ubay bin Ka'ab, Zaid Tsâbit, 'Umar bin al-Khaththâb dan Abû Mûsâ al-Asy'ariy adalah sahabat yang membaca Al-Qur`an kepada Rasulullah SAW.

Banyak orang yang meriwayatkan *qirâ`ât Nâfi'*, baik sekedar mendengar atau membaca langsung. Mereka datang dari Makkah, Syam (Syria), Mesir, Bashrah dan lain-lain. Di antara orang yang membaca Al-Qur`an kepadanya ialah Mâlik bin Anas (salah satu Imam mazhab yang empat) dan al-Laits bin Sa'ad.²⁰⁸ Dua periwayat *qirâ`ât*-nya yang terkenal adalah Qâlûn dan Warsy.

1) Qâlûn.

Nama lengkapnya adalah 'Îsâ bin Mînâ bin Wardân bin 'Abd ash-Shamâd al-Madâniy, maulâ Bani Zarîq.²⁰⁹ Seorang guru bahasa Arab yang mempunyai gelar Abû Mûsâ dan julukan Qâlûn. Diriwayatkan bahwa Nâfi' memberinya nama panggilan Qâlûn karena keindahan suaranya,²¹⁰ sebab kata Qâlûn dalam bahasa Romawi berarti baik. Ia lahir tahun 120 H.²¹¹ pada masa Hisyâm bin 'Abd al-Malik dan wafat di Madinah pada tahun 220 H.²¹² pada masa Khalifah al-Ma'mûn.

Qâlûn membaca Al-Qur`an kepada Nâfi' tahun 150 H. pada masa khalifah Abû Ja'far al-Manshûr. Pada usia tuanya, dia terkena penyakit tuli hingga tidak dapat mendengar apa-apa. Jika ada orang membaca Al-Qur`an, maka Qâlûn dapat mengetahui kesalahan bacaannya melalui gerakan mulutnya. Kemudian dia

²⁰⁸Muhammad bin Aḥmad bin 'Utsmân adz-Dzahabiy, *Ma'rifât al-Qurrâ Kibâr 'alâ ath-Thabaqât wa al-A'shâr*, Istanbul: Markaz al-Buhûts al-Islâmiyah, 1995, jld. I, hal. 109; Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin al-Jazariy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyah, 2006, jld. II, hal. 331.

²⁰⁹Muhammad bin Aḥmad bin 'Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A'lâm an-Nubalâ*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. X, hal. 327; Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin al-Jazariy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyah, 2006, jld. I, hal. 615; Muhammad bin Aḥmad bin 'Utsmân adz-Dzahabiy, *Ma'rifât al-Qurrâ Kibâr 'alâ ath-Thabaqât wa al-A'shâr*, Istanbul: Markaz al-Buhûts al-Islâmiyah, 1995, jld. I, hal. 155-156.

²¹⁰Shabir Ḥasan Muhammad Abû Sulaimân, *An-Nujûm az-Zâhirah fî Tarâjum al-Qurrâ al-Arba'ata 'Asyr wa Ruwâtuhun wa Thurûquhum*, Riyadh: Dâr al-'alam al-Kutub, 1418 H, hal. 9; Muhammad bin Aḥmad bin 'Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A'lâm an-Nubalâ*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. X, hal. 327.

²¹¹Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin al-Jazariy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyah, 2006, jld. I, hal. 615.

²¹²Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin al-Jazariy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurra*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyah, 2006, jld. II hal. 610., Taufik Ibrâhîm Dhamrah, *al-Jashr al-Ma'mûn ilâ Riwayât al-Qâlûn*, Mesir: Dâr ash-Shahâbah bi at-Turâts, 2008, hal. 16.

membenarkan dengan isyarat mulutnya.²¹³ Jalur riwayat Qâlûn berasal dari Abû Nasyîd Muhammad bin Hârûn.

Di antara metode *qirâ`ât* Qâlûn adalah sebagai berikut:²¹⁴

- a) Menetapkan *basmalah* antara 2 surah kecuali antara al-Anfâl dan at-Taubah, pada surah tersebut beliau memiliki 3 metode pembacaannya dengan memutuskan (*waqaf*) seluruhnya, meng-hubungkan (*washal*) seluruhnya dan *saktah* serta tidak memakai *basmalah*.
- b) Men-*dhammah*-kan *mim jamak*²¹⁵ yang terletak setelah huruf hidup baik setelahnya berupa *hamzah* atau lainnya. Bila setelah *mim jamak hamzah qatha`*²¹⁶ dan di-*shilah*-kan maka berlaku hukum *mad jaiz munfashîl*²¹⁷ dengan panjang 2 atau 4 *harakah*. Contoh dalam surah Yâsîn: سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ
- c) Memendekkan *mad jaiz munfashîl* dengan 2 *harakah* dan men-*tawassuth*-kannya dengan 4 *harakah*.
- d) Men-*tashil*-kan *hamzah* yang kedua di antara dua *hamzah* yang berkumpul dalam 1 kalimat dengan cara memasukan *alif* di antara keduanya dengan panjang 2 *harakah*, baik *hamzah*-nya berharakah *fathah* (أُنذِرْتَهُمْ), *kasrah* (الْإِنكُمْ) atau *dhammah* (أَوْ نَبِّئْكُمْ).
- e) Menghilangkan *hamzah* yang pertama dari dua *hamzah* yang berkumpul dalam dua kalimat. Jika *hamzah* yang pertama berada pada akhir kalimat yang pertama *hamzah* kedua berada pada awal kalimat yang kedua bila keduanya *fathah*, seperti ثَمَّ إِذَا شَاءَ أَنْشَرَهُ apabila kedua *hamzah* tersebut berharakah *kasrah* seperti, مِنْ السَّمَاءِ إِنَّ

²¹³Taufik Ibrâhîm Dhamrah, *al-Jashr al-Ma`mûn ilâ Riwayât al-Qâlûn*, Mesir: Dâr ash-Shahâbah bi at-Turâts, 2008, hal. 16.

²¹⁴Disarikan dari Ahmad Fathani, *Kaidah qirâ`ât Tujuh*. Jakarta: Institut PTIQ & IIQ Jakarta dan Darul ‘Ulum Press Jakarta, 2005. ‘Abd al-Fattah al-Qâdhiy, *al-Wâfiy fî syarh asy-Syâtibiyyah fî al-Qirâ`ât as-Sab`*, Madinah al-Munawwarah: Maktabah ad-Dâr, 1983; dan. M. Arwani Amin, *Faidhul al-Barakat fî Sab`i al-Qirâ`ât*. Kudus: Toko Kitab Mubarakatan Thoyyibah, 2000.

²¹⁵*Mim jamak* ialah huruf *mim sukun* yang menunjukkan kepada arti banyak laki-laki seperti بِهِمْ-لَهُمْ-عَلَيْكُمْ-انفُسَكُمْ dan lain-lain.

²¹⁶*Hamzah qatha`* bentuknya seperti bentuk kepala ‘ain (ء ؛ َ) yaitu berupa *hamzah* yang selalu diucapkan sesuai dengan *harakah*-nya, baik itu *harakah fathah*, *dhammah*, *kasrah*, maupun *sukun*. Ia tidak gugur pengucapannya baik di awal permulaan kalimat atau di tengah-tengah kalimat. Dan tidak gugur sekalipun berada di antara dua kalimat yang tersambung, tertulis di atas *alif* bilamana berharakah *fathah* atau *dhammah* dan di bawah *alif* bila berharakah *kasrah*.

²¹⁷*Mad jaiz munfashîl* ialah huruf *mad* bertemu dengan huruf *hamzah* pada dua kata contoh: يَا أَيُّهَا .

seperti, أولياء أولئك maka *hamzah* yang pertama berlaku *tashil*. Sedangkan *hamzah* yang kedua tetap pada harakah masing-masing secara jelas. Adapun apabila kedua *hamzah* tersebut berbeda harakah seperti *hamzah* kedua berharakah *kasrah* dan yang pertama berharakah *fathah* seperti, وجاء إخوة يوسف و maka beliau men-*tashil*-kan *hamzah* yang kedua dengan *Bain-bain*, adapun apabila *hamzah* yang kedua berharakah *dhammah* dan yang pertama berharakah *fathah* seperti, كلما جاء أمة رسولها maka mengganti *hamzah* yang kedua dengan *ya`* secara jelas. Apabila *hamzah* yang kedua berharakah *fathah* dan yang pertama berharakah *kasrah* seperti, من السماء آية, maka mengganti *hamzah* yang kedua dengan *wau* secara jelas. Apabila *hamzah* yang kedua berharakah *fathah* dan yang pertama berharakah *dhammah* seperti, لو نشاء أصبناهم maka men-*tashil*-kan *hamzah* yang kedua dengan *Bain-bain* atau mengganti dengan *wau*. Apabila *hamzah* yang kedua berharakah *kasrah* dan yang pertama berharakah *dhammah* seperti, إلى يهدى من يشاء, maka membacanya dengan jelas.

- f) Meng-*idgam*-kan huruf (ذ) pada huruf (ت) dalam kalimah (أخذ) (تم).
- g) Pada *lafazh* ملك يوم الدين dibaca ملك يوم الدين
- h) Imam Qâlûn membaca *lafazh* التوراة dalam Al-Qur`an dengan *taqlil* atau tidak. Dan membaca *imalah* hanya pada *lafazh* هار dalam *lafazh* هار شفا جرف هار dan tidak meng-*imalah*-kan kecuali dalam kalimat ini.
- i) Men-*sukun*-kan *ha`* pada *lafazh* (وهي لهي, فهو, فهي, ثم هو)
- j) Pada *lafazh* (يُؤْتِ) dibaca (يُؤْتِ)
- k) Menetapkan alif pada bacaan (انا) sebelum *hamzah qatha`* baik itu *fathah* atau *dhammah*.

Contohnya انا أول pada surah al-An`am/6:163:

لَا شَرِيكَ لَهٗ وَبَدَالِكَ أَمْرٌ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ

Dan انا أحيي pada surah al-Baqarah/2:258:

..... قَالَ أَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ.....

- l) Membaca *kasrah ha` kinayah*²¹⁸ jika bertemu dengan *harakah* di antara dua *harakah* tanpa *shilah*. Contoh (يؤده)
- m) Mengganti dengan huruf mad pada *lafazh* (وريا ورتيا) menjadi (وريا ورتيا) (يا جوج و ما جوج dibaca يا جوج و ما جوج)

²¹⁸*Ha` kinayah* atau *ha` dhamir* merupakan kata ganti nama bagi seseorang yang tiada di hadapan mata (*ga`ib*).

- n) Membuang *hamzah* pada *lafazh* berikut ini (والصائبين والصائبين) dibaca
- o) Men-*fathah*-kan *ya` mutakallim* bila sesudahnya ada *hamzah* yang berharakah baik *fathah* أتقبل منى إنك أو *kasrah* أتقبل منى إنك أو *dhammah* أتقبل منى إنك . Termasuk setelah *ya` mutakallim* tersebut ada *adat at-Ta`rif* (ال) seperti, لا ينال عهدى الظالمين .
- p) Menetapkan sebagian *ya` zaidah* ketika *wahsal* seperti, يوم يأتي في surat Hûd dan ذلك ما كنا نبغ في surat Al-Kahfi.

2) Warsy

Nama lengkapnya adalah ‘Utsmân bin Sa’îd bin ‘Abdullâh bin Sulaimân al-Mishriy.²¹⁹ Gelarnya Abû Sa’îd dan julukannya Warsy karena ia memiliki kulit yang sangat putih.²²⁰ Lahir di Mesir tahun 110 H.²²¹ dan wafat di tempat yang sama pada tahun 197 H.²²² Warsy berasal dari Qoiruwan kemudian pergi ke Madinah dan membaca Al-Qur`an kepada Nâfi’, pandai bahasa Arab, menguasai tajwid, suaranya merdu dan bagus bacaannya. Setelah selesai membaca kepada Nâfi’, kembali ke Mesir dan mengajar Al-Qur`an sesuai dengan apa yang diajarkan Nâfi’.²²³ Jalur riwayat Warsy berasal dari Abû Ya’qûb Yûsuf al-Azraq.²²⁴

Berikut contoh bacaan metode Warsy di antaranya :²²⁴

- a) Menetapkan *basmalah* antara 2 surah dengan metode membaca *basmalah*, *saktah* dan *washal*. kedua wajah terakhir ini tanpa *basmalah*. Sementara antara surah *Al-Anfâl* dan *At-Taubah* seperti bacaan Qâlûn. Yaitu *qath’*, *saktah* dan *washal*.

²¹⁹Muhammad bin Ahmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A`lâm an-Nubalâ’*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. IX, hal. 295-296; Muhammad bin Muhammad bin ‘Alî bin al-Jazariy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ’*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyah, 2006, jld. I, hal. 502-503; Muhammad bin Ahmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Ma`rifât al-Qurrâ Kibâr ‘alâ ath-Thabaqât wa al-A`shâr*, Istanbul: Markaz al-Buhûts al-Islâmiyah, 1995, jld. I, hal. 152-155.

²²⁰Muhammad bin Ahmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A`lâm an-Nubalâ’*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. IX, hal. 295; Muhammad bin Muhammad bin ‘Alî bin al-Jazariy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ’*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyah, 2006, jld. I, hal. 502.

²²¹Taufik Ibrâhîm Dhamrah, *al-Jashr al-Ma`mûn ilâ Riwayât al-Qâlûn*, Mesir: Dâr ash-Shahâbah bi at-Turâts, 2008, hal. 15.

²²²Muhammad bin Ahmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A`lâm an-Nubalâ’*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. IX, hal. 296.

²²³Muhammad bin Muhammad bin ‘Alî bin al-Jazariy, *an-Nasyr fî al-Qirâ`ât al-‘Asyr*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., jld. I, hal. 113.

²²⁴Disarikan dari Ahmad Fathani, *Kaidah qirâ`ât Tujuh*, al-Qâdhîy, *al-Wâfiy fî syarh asy-Syâtibiyyah*, dan Arwani, *Faidhul al-Barakat* .

- b) Pada *mad wajib muttashîl* dan *mad jaiz munfashîl* dengan *isyba`* (6 harakah) seperti جاء dan إني أعلم²²⁵. Pada *mad badal*²²⁵ contohnya (أمنو, أوتو) panjangnya bisa 2/4/6 harakah. Panjang *mad lin* yang ada sebelum *hamzah* dengan *tawasuth* (4 harakah) pada *lafazh* (كهيئة, سوءة, شيء) panjangnya 4/6 harakah.
- c) Men-*tashil*-kan *hamzah* yang kedua secara *Bain-bain* di antara dua *hamzah* yang berkumpul dalam 1 kalimat dengan tanpa memasukan *alif* dan bisa juga menggantinya dengan huruf *mad* dan dipanjangkan 6 harakah apabila setelah *hamzah* kedua tersebut huruf mati seperti: أنذرتهم. Akan tetapi apabila *hamzah* kedua tersebut berharakah *kasrah* seperti: ألكم atau *dhammah* seperti: أوئبكم. maka dibaca *tashil* tanpa memasukan *alif*.
- d) Men-*tashil*-kan *hamzah* yang kedua dari dua *hamzah* yang berkumpul pada dua kalimat yang berharakah sama seperti: ثم إذا شاء أنشره dan dapat pula mengganti *hamzah* kedua dengan huruf *mad* apabila kedua *hamzah* itu berbeda harakah seperti: و جاء إخوة يوسف. dalam dua kalimat maka beliau membacanya seperti qâlûn.
- e) Mengganti *hamzah sukun* dengan huruf *mad* jika *hamzah* berupa *fa` fi'il*. Contohnya: يؤمنون menjadi يؤمنون. dan mengganti *hamzah* yang berharakah *fathah* setelah harakah *dhammah* dengan *wau* apabila *hamzah* tersebut sebagai *fa` fi'il* seperti, موجلا dibaca موجلا.
- f) Men-*dhammah*-kan *mim* jamak dan menyambungkannya dengan *wau* apabila sesudahnya berupa *hamzah qatha`* seperti, منهم أميون dibaca منهم أميون.
- g) Meng-*idgam*-kan huruf *dal* pada *lafazh qad* kepada *dhad*. Seperti, فقد ضل. dan pada *zha* seperti, فقد ظلم. Meng-*idgam*-kan *ta` tanits* kepada *zha* seperti, كانت ظالمة dan meng-*idgam*-kan *dzal* kepada *ta`* seperti, أخذتم.
- h) Men-*taqlil*-kan *alif* yang mengandung arti *ya`* seperti الهدى dan الهوى atau tidak men-*taqlil*-kannya. Dan men-*taqlil*-kan *alif* tersebut apabila didahului oleh *ra* seperti, اشتري النصارى dan men-*taqlil*-kan *alif* yang jatuh sebelum *ra* yang berada di ujung serta berharakah *kasrah* seperti, الأبرار.
- i) Membaca *tarqiq ra* yang berharakah *fathah* dan *dhammah* seperti, خيرا dan خيرا dengan syarat seperti yang dijelaskan oleh para ulama dalam kitab-kitab *qirâ`at* besar.
- j) Menebalkan *lam* yang berharakah *fathah* bila berada setelah *shad* yang berharakah *fathah* pula seperti, الصلاة dan shad yang

²²⁵Mad badal ialah huruf *mad* didahului oleh huruf *hamzah* contoh: آمنوء.

mati seperti, *بَصَلَا* atau setelah *tha* berharakah *fathah* seperti, *بَطَلَا* atau setelah *tha* yang mati seperti, *مَطَّلَعَ* atau setelah *zha* yang *fathah* seperti, *ظَلَّمَ* atau seperti *zha* yang mati seperti, *وَلَا يُظْلَمُونَ*.

- k) Adapun untuk *ya` idhafah* beliau sependapat dengan qâlûn, kecuali ada beberapa yang berbeda sebagaimana yang dijelaskan oleh para ulama *qirâ`ât* dalam kitab yang besar. Demikian juga untuk *ya` zaidah* kecuali pada tempat-tempat tertentu ada perbedaan.
- l) Meng-*kasrah*-kan huruf awal pada *lafazh* *عيون, شيوخا* .

b. Ibn Katsîr Al-Makkiy

Nama lengkapnya adalah ‘Abdullâh bin Katsîr bin ‘Abdullâh bin Zaban bin Fairuz bin Hurmuz al-Makkiy. Gelarnya (*kunyah*-nya) adalah Abû Ma’bad dan Abû Bakar. Ada pula yang menyebutnya ad-Dâriy.²²⁶ Ia termasuk seorang tabiin dan bertemu dengan sahabat di Makkah, seperti ‘Abdullâh bin Zubaîr, Abû Ayyûb al-Anshâriy dan Anas bin Mâlik. Lahir di Makkah tahun 45 H. pada masa Khilafah Mu’awiyah.²²⁷ Menetap di Iraq beberapa tahun kemudian, kembali ke Makkah dan wafat di kota tersebut pada tahun 120 H., yaitu pada masa khilafah Hisyâm bin ‘Abd al-Malik. Ia Imam *Qirâ`ât* di Makkah yang fasih dan *balig* dalam *qirâ`ât*. Badannya tinggi, dengan kulit berwarna coklat serta jenggot putih. Sanad *qirâ`ât*-nya berasal dari beberapa jalur, di antaranya adalah dari:

- 1) ‘Abdullâh bin Sa’ib al-Makhzûmiy, dari Ubay bin Ka’ab dari ‘Umar bin al-Khaththâb, dari Rasulullah SAW.
- 2) Abû Hajjaj Mujâhid bin Jabr dan Dirbas (*maula* Ibn ‘Abbâs), dari ‘Abdullâh bin ‘Abbâs, dari Ubay bin Ka’ab dari Zaid bin Tsâbit, dari Rasulullah SAW.

Di antara yang meriwayatkan *qirâ`ât* Ibn Katsîr ialah: ‘Abd al-Malik bin Juraij bin Abî Mulaikah dan Shafyân bin Uyainah. Imam asy-Syâfi’iy menukil *qirâ`ât* Ibn Katsîr dan mengatakan: “*Qirâ`ât* kami adalah *qirâ`ât* Ibn Katsîr dan aku mendapatkan penduduk Makkah membaca *qirâ`ât* itu”. Dua periwayat *qirâ`ât* Ibn Katsîr yang terkenal adalah Al-Bazziy dan Qunbûl.

²²⁶Muhammad bin Muhammad bin ‘Alî bin al-Jazariy, *Gâyah an-Nihâyah fi Thabaqât al-Qurrâ`*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyah, 2006, jld. I, hal. 443; Muhammad bin Ahmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Ma’rifât al-Qurrâ Kibâr ‘alâ ath-Thabaqât wa al-A’shâr*, Istanbul: Markaz al-Buhûts al-Islâmiyah, 1995, jld. I, hal. 86.

²²⁷Muhammad bin Ahmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A’lâm an-Nubalâ`*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. V, hal. 318-320.

1) Al-Bazziy²²⁸

Nama lengkapnya adalah Aḥmad bin Muhammad bin ‘Abdullāh bin al-Qâsim bin Nâfi’ bin Abû Bazzah. Namanya dinisbatkan pada kakeknya yang tertinggi, Abû Bazzah. Lahir di Makkah tahun 170 H. dan wafat di tempat yang sama pada tahun 250 H. dalam usia delapan puluh tahun.

Al-Bazziy meriwayatkan *qirâ`ât* Ibn Katsîr dari ‘Ikrimah bin Sulaimân, dari Ismâ`îl bin ‘Abdullāh al-Qusth, dari Syabl bin ‘Ibâd, dari Ibn Katsîr. Ia adalah guru *qirâ`ât* di Makkah pada masanya, *tsiqah*, kritis, muadzin Masjid al-Haram dan menjadi Imamnya selama empat puluh tahun. Jalur riwayat Al-Bazziy berasal dari Abû Rabî’ah Muhammad bin Ishâq.

2) Qunbûl²²⁹

Nama lengkapnya adalah Muhammad bin ‘Abd ar-Raḥmân bin Khâlîd bin Muhammad bin Sa’îd al-Makkiy al-Makhzûmiy. Julukannya Abû ‘Amr dan bergelar *Qunbûl*. Karena dia berasal dari suatu tempat yang bernama *Qanâbilah*. Lahir di Makkah pada tahun 195 H. dan wafat di tempat yang sama pada tahun 291 H.

Qunbûl meriwayatkan *qirâ`ât* Ibn Katsîr dan Aḥmad bin Muhammad bin ‘Aun al-Ḥasan Aḥmad al-Qawwâs, dari Abû Ikrit Wahab bin Wâdhih, dari Ismâ`îl bin ‘Abdullāh, dari Syabl dan Ma’rûf bin Miskan, dari Ibn Katsîr. Ia adalah seorang guru *qirâ`ât* di Ḥijaz pada masanya, yang terpercayai dan diyakini keimanannya.²³⁰ Berhenti mengajar Al-Qur`an sembilan tahun sebelum wafatnya dikarenakan usia yang terlalu tua.²³¹ Jalur riwayat Qunbûl berasal dari Abû Bakr Aḥmad bin Mujâhid.

Berikut contoh metode *qirâ`ât* Ibnu Katsîr antara lain:²³²

²²⁸Muhammad bin Aḥmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A`lâm an-Nubalâ`*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. XII, hal. 50; Muhammad bin Aḥmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Ma`rifât al-Qurrâ Kibâr ‘alâ ath-Thabaqât wa al-A`shâr*, Istanbul: Markaz al-Buhûts al-Islâmiyah, 1995, jld. I, hal. 173-178; Muhammad bin Muhammad bin ‘Alî bin al-Jazariy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ`*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyah, 2006, jld. I, hal. 119.

²²⁹Muhammad bin Aḥmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A`lâm an-Nubalâ`*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. XIV, hal. 84.

²³⁰Muhammad bin Aḥmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Ma`rifât al-Qurrâ Kibâr ‘alâ ath-Thabaqât wa al-A`shâr*, Istanbul: Markaz al-Buhûts al-Islâmiyah, 1995, jld. I, hal. 230.

²³¹Muhammad bin Muhammad bin ‘Alî bin al-Jazariy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ`*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyah, 2006, jld. II, hal. 166.

²³²Disarikan dari Ahmad Fathani, *Kaidah qirâ`ât Tujuh*, al-Qâdhiy, *al-Wâfiy fî syarh asy-Syâtibiyyah* dan Arwani, *Faidhul al-Barakat*. dan Sayyid lâsyîn Abû al-Farḥ, *Taqrîb al-Ma`âniy*, Madinah: Dâr az-Zamân, 1421 H., hal. 160.

- a) Membaca *basmalah* di antara dua surah kecuali antara al-Anfâl dan at-Taubah.
- b) Men-*dhammah*-kan *mim jamak* dan menyambungkannya dengan *wau* jika setelahnya terdapat huruf berharakah seperti: مِنْهُمْ أَمْيُونَ dibaca مِنْهُمْ أَمْيُونَ.
- c) Menyambungkan *ha` dhamir* dengan *wau* jika berharakah *dhammah* dan sebelumnya huruf *sukun* setelahnya huruf berharakah, seperti: مِنْهُ آيَةٌ, dan menyambungkan *ha dhammir* dengan *ya`* jika setelahnya berharakah *kasrah* dan sebelumnya berharakah *sukun* dan sesudahnya berharakah, seperti: فِيهِ هَدًى .
- d) Membaca pendek (dua harakah) pada *mad jaiz munfashil* seperti: إِنِّي أَعْلَمُ. dan membaca *tawassuth* (empat harakah) pada *mad wajib muttasil* seperti: جَاءَ.
- e) Men-*tashil*-kan *hamzah* yang kedua di antara dua *hamzah* yang berkumpul dalam satu kalimat tanpa memasukkan *alif* di antara keduanya seperti: أَنْذَرْتَهُمْ.
- f) Adapun dua *hamzah* yang berkumpul dalam dua kalimat seperti: مِنَ السَّمَاءِ إِنَّ. bila sama harakahnya maka Al-Bazziy membacanya sesuai dengan Qâlûn. Adapun Qunbûl membaca dengan men-*tashil*-kan *hamzah* yang kedua atau menggantinya dengan huruf mad seperti yang di baca Warsy adapun bila kedua *hamzah* tersebut berbeda harakah seperti: maka Ibnu Katsir dan kedua perawinya merubah *hamzah* kedua seperti: وَجَاءَ إِخْوَةَ يُوسُفَ yang dibaca Qâlûn dan Warsy.
- g) Al-Bazziy Membaca *sukun tha`* pada *lafazh* خَطْوَةَ الشَّيْطَانِ.
- h) Pada *lafazh*, بِيوتِ dibaca بِيوتِ.
- i) Membaca *ya idhafat* bila sesudahnya ada *hamzah qath'* yang berharakah *fathah* seperti: إِنِّي أَعْلَمُ atau *hamzah washal* yang dibarengi dengan (ل) *ta`rif* seperti: عَهْدِي الظَّالِمِينَ.
- j) Dua perawi Ibn Katsir yaitu Al-Bazziy dan Qunbûl hanya dalam kalimat yang sedikit menetapkan sebagian *ya zaidah* baik *washal* maupun *waqaf*.
- k) Me-*waqaf*-kan dengan *ha`* pada setiap *Ta` ta'nits* yang ditulis dengan *ta` majrûrah* seperti: رَحِمَتْ pada tujuh tempat yaitu surah al-Baqarah: 218, al-'Araf: 56, Hud: 73, Maryam: 2, ar-Rum: 50 az-Zuhruf dua tempat ayat 32, نِعَمَتْ pada sebelas tempat, dalam surah al-Baqarah: 231 ali-'Imrân: 103, al-Maidah: 11, Ibrâhim: 28 dan 34 an-Nahl: 72, 83 dan 114, Luqman: 31, Fatir: 3 ath-Thûr: 29 سُنَّتْ pada 5 tempat yaitu surah al-Anfâl: 38, Gafir: 85 Fatir ada tiga tempat dalam ayat 43 امْرَأَتِ dengan syarat di *Idhafatkan* pada suaminya seperti: امْرَأَتِ عِمْرَانَ, امْرَأَتِ لُوطٍ, ini terdapat dalam tujuh tempat surah

ali-‘Imrân: 35, surah Yusuf dua tempat ayat 30 dan 51 surah Qashash: 9 dan surah at-Tahrîm: 10 dan 11, apabila tidak *Idhafatkan*, maka ditulis dengan *ta’ Marbutah*, seperti : *وَأَن* وَإِنْ : *وَأَمْرًا خَافَتْ مِنْ بَعْثِهَا* pada surah an-Nisâ’: 128, *بَقِيَّتْ* dalam surah Hud: 86, *فُتْرَتْ عَيْنَ* pada surah al-Qashash: 9, *فَطَرَتْ* pada surah ar-Rûm: 30, *شَجَرَتِ الرَّقُومِ* pada surah adz-Dzukhan: 43, *لَعْنَتِ اللَّهِ* dalam surah ali-‘Imrân: 61 dan an-Nûr: 7, *وَجَنَّتْ نَعِيمِ* surah al-Waqiah: 89, *إِنَّتْ عَمْرَانَ* surah at-Tahrîm: 66, *وَمَعْصِيَتِ الرَّسُولِ* dalam surah al-Mujadalah: 8 dan 9 *وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَىٰ عَلَىٰ* وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا, *أَلِ-‘Arâf: 137*, *بَنِي إِسْرَائِيلَ* *غَيْبَتِ* 10 : pada surah Yusuf: 7, dan : 10 *غَيْبَتِ* . Maka apabila membacanya dengan tunggal dari tiga kalimat di atas kemudian berhenti padanya maka dibaca dengan *ha`* . Dan yang membacanya dengan jamak kemudian berhenti padanya maka dibaca dengan *ta`* .

c. Abû ‘Amr al-Bashriy²³³

Nama lengkapnya adalah Zabbân bin al-‘Alâ’ bin ‘Ammâr bin al-‘Uryân bin ‘Abdullâh bin al-Hushaîn at-Tamîmiy al-Mâziniy al-Bashriy. Lahir di Makkah tahun 70 H., serta tumbuh hingga dewasa di Bashrah dan wafat di Kufah tahun 154 H.²³⁴ pada masa pemerintahan al-Manshûr. Ia merupakan seorang guru besar para periwayat. Tidak ada di antara *qurrâ` sab`ah* dan *‘asyrah* yang lebih banyak gurunya dibanding Abû ‘Amr. Para ulama dari kalangan *muhadditsîn* menilainya sebagai orang yang *tsiqah* dan jujur. Ia memiliki sanad *qirâ`ât* yang banyak, antara lain berasal dari:²³⁵

- 1) Abû Ja’far al-Qa’qa’ dari ‘Abdullâh bin Ayyâsy, ‘Abdullâh bin ‘Abbâs dan Abû Hurairah dan Ubay bin Ka’ab.
- 2) Hasan al-Bashriy dan Hasan bin ‘Abdullâh dan Abû ‘Âliyah. Hasan dari Abû Mûsâ al-Asy’ariy, sedang Abû ‘Âliyah, dari ‘Umar bin al-Khaththâb, Zaid bin Tsâbit, Ubay bin Ka’ab dan Ibn ‘Abbâs.

Dua periwayat *qirâ`ât*-nya yang terkenal adalah ad-Dûriy dan as-Sûsiy, sebagai berikut:

²³³Muhammad bin Muhammad bin ‘Alî bin al-Jazariy, *an-Nasyr fî al-Qirâ`ât al-‘Asyr*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., jld. I, hal. 133-134.

²³⁴Muhammad bin Muhammad bin ‘Alî bin al-Jazariy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ`*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyah, 2006, jld. I, hal. 292.

²³⁵Muhammad bin Muhammad bin ‘Alî bin al-Jazariy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ`*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyah, 2006, jld. I, hal. 289.

1) Ad-Dûriy²³⁶

Nama lengkapnya adalah Hafsh bin ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azîz bin Sya’bân bin ‘Adî bin Syuhbân ad-Dariy al-Azdiy al-Bagdadiy, yang biasa disebut dengan gelarnya Abû ‘Amr. Namanya dinisbatkan pada *ad-Dâr*, nama sebuah tempat di Bagdad. Lahir tahun 150 H. pada masa khalifah Abû Ja’far al-Manshûr dan wafat pada tahun 240 H. pada era pemerintahan al-Mutawakkil Billâh dalam usia sembilan puluh tahun. Periwiyat *qirâ`ât* dua Imam *qurrâ`* (Abû ‘Amr dan al-Kisâ`iy).

2) As-Sûsiy²³⁷

Nama lengkapnya adalah Shâlih bin Ziyâd bin ‘Abdullâh bin Ismâ’îl bin Ibrâhîm bin al-Jârûd as-Sûsiy ar-Raqqiyy. Sering dipanggil dengan Abû Syu’aib. Namanya dinisbatkan pada kota Sus, sebuah kota di al-Ahwaz. Wafat di Raqqaq pada awal tahun 261 H. dalam usia hampir sembilan puluh tahun.²³⁸

Berikut contoh metode *qirâ`ât* Abû ‘Amr antara lain:²³⁹

- a) Membaca *basmalah* antara dua surah dengan tiga cara yaitu *basmalah*, *saktah* dan *washal* kecuali antara surah Al-Anfâl dan Bara`ah, dengan membaca *qath (waqaf)*, *saktah* dan *washal* tanpa membaca *basmalah*.
- b) Menurut riwayat as-Sûsiy, di antara contoh *Idgam Mutamâtsilain* adalah الرحيم مالك. Sementara itu, contoh dari *Idgam Mutaqarribain*: وشهد شاهد. Contoh dari *Idgam Mutajânisain* adalah: ربكم أعلم بكم.
- c) Membaca *Mad Wajib Muttashîl* dengan *tawassuth* (4 harakah) bagi ad-Dûriy dan as-Sûsiy sementara *Mad Jaiz Munfashîl* bagi riwayat ad-Dûriy dibaca *qashar* dan *tawassuth* sedangkan as-Sûsiy membaca *qashr* saja.

²³⁶Muhammad bin Aḥmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A’lâm an-Nubalâ’*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. XI, hal. 542-543.

²³⁷Muhammad bin Aḥmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A’lâm an-Nubalâ’*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. XII, hal. 380-381; Muhammad bin Muhammad bin ‘Alî bin al-Jazariy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ’*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyyah, 2006, jld. I, hal. 322-333; Muhammad bin Aḥmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Ma’rifât al-Qurrâ Kibâr ‘alâ ath-Thabaqât wa al-A’shâr*, Istanbul: Markaz al-Buhûts al-Islâmiyyah, 1995, jld. I, hal. 193.

²³⁸Muhammad bin Aḥmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Ma’rifât al-Qurrâ Kibâr ‘alâ ath-Thabaqât wa al-A’shâr*, Istanbul: Markaz al-Buhûts al-Islâmiyyah, 1995, jld. I, hal. 193.

²³⁹Disarikan dari Ahmad Fathani, *Kaidah qirâ`ât Tujuh*, al-Qâdhiyy, *al-Wâfiyy fî syarh asy-Syâtibiyyah*, dan Arwani, *Faidhul al-Barakat*, serta Muhammad ‘Alî adh-Dhabbâ’, *al-Idhâah*. Dan Sayyid lâsyîn Abû al-Farḥ, *Taqrîb al-Ma’âniy*, Madinah: Dâr az-Zamân, 1421 H., hal. 160.

- d) Men-*tashil*-kan *hamzah* yang kedua pada setiap dua *hamzah qath* dalam satu kalimat, dan dapat juga di baca dengan cara memasukkan *alif* di antara keduanya seperti: *ءأندرتهم, أعنا, أعلقى* kecuali pada kalimat *ائمة*, pada kalimat ini *hamzah* keduanya ditukarkan dengan *ya` kasrah*.
- e) Menghilangkan *hamzah* yang pertama di antara dua *hamzah* yang bertemu dalam dua kalimat yang berharakah sama, disertai *qashr* dan *mad* seperti: *جاء امرنا*. Adapun jika *hamzah* yang kedua berbeda harakah maka mengikuti riwayat *Ibn Katsir*.
- f) Menurut riwayat as-Sûsiy, membuang *hamzah* yang *sukun* sesuai dengan *harakah* sebelumnya. Seperti: *المؤمنون* dibaca *المؤمنون*.
- g) Meng-*idgam*-kan *dzal* (ذ) jika bertemu dengan *Dal*. Contoh: *إندخلوا*, dan jika bertemu dengan *zha`*, contoh: *إنظلم*, *Dal* bertemu dengan *zha`*, contoh *فقدظلم* dan *ta` tanits* jika bertemu dengan *tsa`*, contohnya *كذبت ثمود*. Dan *lam lafazh* (هل) jika bertemu dengan *ta`*, contohnya *هل ترى* dan meng-*idgam*-kan setelah huruf *sukun* jika *makhraj*-nya hampir mirip, contohnya *فنبذتها*.
- h) Mewaqaqkan dengan *ha`* pada setiap *ha` ta` ta` nits* yang ditulis dengan *ta` majrûrah* seperti *رحمت, نعمت, سنت, لعنت, امرأت, بقيت* *الله, قرّة عين, فطرة الله, شجرة الزقوم, جنت نعيم, ابنت عمران, معصيت, كلمت ربك الحسنی*.
- i) Me-*waqaf*-kan dengan *ha`* pada setiap *Ta` ta` nits* yang ditulis dengan *ta` majrûrah* seperti: *رَحِمَتْ* pada tujuh tempat yaitu surah al-Baqarah: 218, al-‘Araf: 56, Hud: 73, Mariyam: 2, ar-Rum: 50 az-Zuhruf dua tempat ayat 32, *نِعْمَتْ* pada sebelas tempat, dalam surah al-Baqarah: 231 ali-‘Imrân: 103, al-Maidah: 11, Ibrâhim: 28 dan 34 an-Nahl: 72, 83 dan 114, Luqman: 31, Fatir: 3 ath-Thûr: 29 *سُنْتُ* pada 5 tempat yaitu surah al-Anfâl: 38, Gafir: 85 Fatir ada tiga tempat dalam ayat 43 *إِمْرَأَت* dengan syarat di *Idhafatkan* pada suaminya seperti: *إِمْرَأَتُ لُوطٍ, إِمْرَأَتُ عِمْرَانَ*, ini terdapat dalam tujuh tempat surah ali-‘Imrân: 35, surah Yusuf dua tempat ayat 30 dan 51 surah Qashash: 9 dan surah at-Tahrîm: 10 dan 11, apabila tidak *Idhafatkan*, maka ditulis dengan *ta` Marbutah*, seperti: *وَأَنَّ*: *إِمْرَأَةً خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا* pada surah an-Nisâ’: 128, *بَقِيَّتْ* dalam surah Hud: 86, *فُطِرَتْ* pada surah al-Qashash: 9, *فُطِرَتْ* pada surah ar-Rûm: 30, *شَجَرَتِ الرَّقُومِ* pada surah adz-Dzukhan: 43, *لَعْنَتِ اللَّهِ* dalam surah ali-‘Imrân: 61 dan an-Nûr: 7, *وَجَنَّتْ نَعِيمِ* surah al-Waqi’ah: 89, *إِبْنَتِ عِمْرَانَ* surah at-Tahrîm: 66, *وَمَعْصِيَتِ الرَّسُولِ*

dalam surah al-Mujadalah: 8 dan 9 وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَى عَلَى ۗ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا, al-'Arâf: 137, على سِرِّيْلِ al-Bîyî Isra'îlِ pada surah al-An'âm: 115, وَعَائِيَاتٌ لِّلسَّاءِ لِيْلِيْنِ , غِيْبِيْتِ : 10 . Maka apabila membacanya dengan tunggal dari tiga kalimat di atas kemudian berhenti padanya maka dibaca dengan *ha`*. Dan yang membacanya dengan jamak kemudian berhenti padanya maka dibaca dengan *ta`*.

- j) Mem-*fathah*-kan *ya` idhafah*²⁴⁰ jika setelahnya berupa *hamzah qatha'* yang berharakah *fathah*, contohnya *انِيْ أَعْلَمُ* . berharakah *kasrah* seperti: *إِنِّيْ أَعْلَمُ* dan apabila setelahnya ada *hamzah washal* dan *lam ta`rif* seperti : *لَا يُنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِيْنَ* dan setelahnya ada *hamzah washal* yang sepi dari *lam ta`rif* seperti: *هَرُونَ أَخِي أَشَدُّ*.
- k) Men-*Taqlil*-kan *alif maqsûrah* bila kalimat tersebut mengikuti wajan fa'ala dengan mem-*fathah*-kan *fa` fûl* seperti: *السَّلْوَى* atau meng-*kasrah*-kannya seperti: *سِيْمَاهُمْ* dan men-*dhomeh*-kannya seperti: *المُثَلِّي* dan membaca *imalah* pada *Alif maqsûrah* yang ada setelah *Ra`* seperti: *النِّصَارِي*. Dan membaca *imalah* pada *Alif* sebelum *Ra`* yang didahului harakah *fathah* seperti: *عَلَى* . Dan membaca *imalah* pada *Alif* yang berada di antara dua *Ra`* seperti: *مِنَ الْإِشْرَارِ* . Dan membaca *imalah* pada *Alif lafazh* *النَّاسِ*.
- l) Menetapkan sebagian *ya zaidah* ketika *washal* seperti: *أَجِيْبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانَ*.
- m) Men-*sukun*-kan *haa* pada *lafazh* *فِهِي، فُهُو، لُهُو، لُهُي،* *ثم هو، وهو، لهو، لهي، فهو، فهي* pada *lafazh* *هَاء*.

d. Ibn 'Âmir Asy-Syâmiy²⁴¹

Nama lengkapnya adalah 'Abdullâh bin 'Âmir bin Yazîd bin Tamîm bin Rabî'ah bin 'Âmir asy-Syâmiy. Gelarnya Abû 'Imran. Seorang *qâdhiy* di Damaskus pada masa pemerintahan Walîd bin 'Abd al-Malik. Termasuk golongan tabiin dan sebagai orang tertua di antara guru *qurrâ' sab'ah*. Lahir tahun 21 H.²⁴² dan wafat di Damaskus pada hari 'Âsyûra bulan Muharram tahun 118 H. pada masa pemerintahan Hisyâm bin 'Abd al-Malik.

²⁴⁰*Idhâfah* adalah bertemunya isim (kata benda) dengan isim lainnya yang membentuk satu arti. Isim yang pertama disebut *mudhâf* dan isim yang mengikuti disebut *mudhâf ilaih*.

²⁴¹Muhammad bin Ahmad bin 'Utmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A'lam an-Nubalâ'*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld.V, hal. 292-293, Dan Sayyid lâsyîn Abû al-Farh, *Taqrîb al-Ma'âniy*, Madinah: Dâr az-Zamân, 1421 H., hal. 160.

²⁴²Abû al-Hajjâj Jamal ad-Dîn Yusuf bin 'Abd ar-Rahmân al-Mizziy, *Tahdzîb Tahdzîbu al-Kamâl fî Asmâ' ar-Rijâl*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1992, jld. XIV, hal. 145.

Sanad *qirâ`ât*-nya berasal dari: (a) Abû ad-Dardâ`, dari Rasulullah SAW., (b) dari al-Mugîrah bin Abî Syihâb al-Makhzûmiy, dari ‘Utsmân bin ‘Affân, dari Rasulullah SAW. Adapun dua periwayat *qirâ`ât*-nya yang terkenal adalah Hisyâm dan Ibn Dzakwân.

1) Hisyâm.

Nama lengkapnya adalah Hisyâm bin ‘Ammâr bin Nadhîr bin Nushaîr bin Abân bin Maisarah as-Sulamiy. Biasa dipanggil dengan Abû al-Walîd, merupakan seorang hakim di Damaskus. Lahir pada tahun 153 H. dan wafat pada tahun 245 H.²⁴³

2) Ibn Dzakwân.

Nama lengkapnya adalah ‘Abdullâh bin Aḥmad bin Basyîr bin Dzakwân bin ‘Amr al-Qurasyiy ad-Dimasyqiy, biasa dipanggil dengan nama Abû ‘Amr. Lahir pada tahun 173 H. bertepatan bulan ‘Âsyûra dan wafat pada hari Senin dua malam terakhir di bulan Syawal tahun 245 H.²⁴⁴

Berikut contoh metode *qirâ`ât* ‘Abdullâh bin ‘Âmir antara lain:²⁴⁵

- a) Membaca *basmalah* pada setiap dua surah seperti: bacaan imam Abû ‘Amr.
- b) Pada *Mad Wajib Muttashîl* dan *Mad Jaiz Munfashîl* berlaku *tawassuth*.
- c) Menurut riwayat Hisyâm, membaca *hamzah* ke dua dari 2 *hamzah* yang berharakah *fathah* dalam satu kalimat dengan *tashil* dan *tahqiq* seperti: *اعنذرتهم* sedangkan Ibn Dzakwân membacanya seperti riwayat Hafsh.
- d) Meng-*Idgam*-kan *dzal* (ذ) menurut riwayat Hisyâm pada sebagian huruf-huruf seperti: *إذتبرأ*. Bagi kedua riwayat meng-*Idgam*-kan

²⁴³Muhammad bin Muhammad bin ‘Alî bin al-Jazariy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ`*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyah, 2006, jld. I, hal. 404-405; Muhammad bin Aḥmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Ma`rifât al-Qurrâ Kibâr ‘alâ ath-Thabaqât wa al-A`shâr*, Istanbul: Markaz al-Buhûts al-Islâmiyah, 1995, jld. I, hal. 198-201; Abû al-Hajjâj Jamal ad-Dîn Yusuf bin ‘Abd ar-Rahmân al-Mizziy, *Tahdzîb Tahdzîbu al-Kamâl fî Asmâ` ar-Rijâl*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1992, jld. XIV, hal. 280.

²⁴⁴Muhammad bin Muhammad bin ‘Alî bin al-Jazariy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ`*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyah, 2006, jld. I, hal. 423-425; Muhammad bin Aḥmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Ma`rifât al-Qurrâ Kibâr ‘alâ ath-Thabaqât wa al-A`shâr*, Istanbul: Markaz al-Buhûts al-Islâmiyah, 1995, jld. I, hal. 82; Ahmad bin ‘Alî bin Hajar Syihâb ad-Dîn al-‘Asqalâniy, *Tahdzîb at-Tahdzîb*, Beirut: Mu`assasah ar-Risâlah, t.th., jld. V, hal. 24.

²⁴⁵Disarikan dari Ahmad Fathani, *Kaidah qirâ`ât Tujuh*, al-Qâdhîy, *al-Wâfiy fî syarh asy-Syâtibiyyah*, dan Arwani, *Faidhul al-Barakat*

dal terhadap *tsa`* seperti: *ومن يرد ثواب* dan *tsa`* pada *ta`* seperti: *اخذت* dan *dzal* pada *ta`* seperti: *لبثت*.

- e) Menurut riwayat Hisyâm meng-*imâlah*-kan *alif* (ائه) contoh *غير ناظرين اناه*, *alif* pada *مشارب*, *alif* pada *عابدون* dan *alif* (انية) pada *تسقى من عين انية*.
 - f) Menurut riwayat Hisyâm pada *lafazh Ibrâhîm* mem-*fathah*-kan huruf *هاء* dan setelahnya diganti *الف*, *ابراهيم* dibaca *ابراهام* dan Ibnu Dzakwân setuju dengan itu.
 - g) Menurut riwayat Ibnu Dzakwân meng-*imâlah*-kan *lafazh* berikut: *جاء, شاء, و حمارك, المحراب, إكراهين, احمار, عمران, الإكرام*.
 - h) Bagi riwayat Ibn Dzakwân membaca *وإن الياس*. Dalam surah ash-Shâffât dengan me-*washal*-kan *hamzah*.
 - i) Membaca *isymam* pada *lafazh* berikut: *غيب, وسيق, وسيء, وسيئت, و جائ*.
 - j) Meng-*kasrah*-kan huruf awal pada *lafazh* *شيوخا*, *عيون*.
- e. ‘Âshim Al-Kûfiy

Nama lengkapnya adalah ‘Âshim bin Abî an-Najûd al-Kûfiy.²⁴⁶ Ibunya bernama Bahladah, sehingga dia disebut juga ‘Âshim bin Bahladah. Ia merupakan seorang tabiin yang mulia. Wafat di Kufah pada tahun 128 H.²⁴⁷

Sanad *qirâ`ât*-nya berasal dari: Abû ‘Abd ar-Rahmân as-Sulamiy, Abû Maryam Zirr bin Hubaisy al-Asadi dan Abû ‘Umar Sa’ad bin Ilyâs asy-Syaibâniy, dari ‘Abdullâh bin Mas’ûd. As-Sulamiy dan al-Asadi menerima *qirâ`ât* dari ‘Utsmân bin ‘Affân dan ‘Alî bin Abî Thâlib. Di samping itu, As-Sulamiy juga menerima dari Ubay bin Ka’ab dan Zaid bin Tsâbit. Adapun dua periwayatan *qirâ`ât*-nya yang terkenal adalah Syu’bah dan Hafsh.

Terkait dengan kepribadiannya, sebagian besar ulama memiliki pandangan yang positif terhadap ‘Âshim. Abû Ishâq misalnya berkata, “Aku tidak melihat seseorang yang paling paham dalam membaca Al-Qur`an kecuali ‘Âshim. ‘Abdullâh bin Ahmad bin Hanbal bertanya kepada ayahnya tentang ‘Âshim bin Bahdalah, dia berkata, ‘Âshim adalah seorang lelaki yang salih, sangat *tsiqah* (terpercaya). Ahmad bin Hanbal ketika ditanya tentang bacaan siapakah yang disukai, ia menjawab bahwa bacaan yang disukai adalah bacaan ahli Madinah dan jika tidak ada, maka bacaan

²⁴⁶Abû Hâtîm Muhammad Ibn Hibbân Ibn Ahmad at-Tamimiyy, *ats-Tsiqqât*, Beirut: Mu’assasah al-Kutub ats-Tsaqafiyyah, t.th., jld. III, hal. 44.

²⁴⁷Muhammad bin Ahmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiyy, *Siyar al-A`lâm an-Nubalâ*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. V, hal. 261.

Imam ‘Āshim. ‘Āshim adalah seorang Imam yang memiliki suara yang bagus dalam membaca Al-Qur`an, begitu bagus bacaannya seolah-olah di dalam tenggorokannya terdapat genta.²⁴⁸ Aḥmad bin Hanbal berkata, ‘Āshim adalah seorang lelaki yang salih, seorang *Qâri` Al-Qur`an*, sangat terpercaya. Ahli Kufah banyak memilih bacaannya, termasuk aku juga memilih bacaannya.” Abû Bakr bin ‘Iyyâs berkata, “Aku mendengar Abû Ishâq berkata, Aku tidak melihat seorang yang lebih paham tentang *qirâ`at* Al-Qur`an kecuali ‘Āshim.” Sejumlah ulama lain seperti Ya‘qûb al-Fasawiy dan Abû Zur‘ah berpendapat bahwa ia adalah seorang yang *tsiqah* (dapat dipercaya).²⁴⁹

1) Syu`bah²⁵⁰

Nama lengkapnya adalah Syu`bah bin ‘Ayyâsy bin Sâlim al-Hannâts al-Asadiy al-Kûfiy yang biasa dipanggil juga Abû Bakr. Lahir pada tahun 85 H. dan wafat pada bulan Jumâd al-Ūlâ tahun 191 H. Membaca Al-Qur`an kepada ‘Āshim lebih dari sekali. Ada yang berpendapat, ia ber-*talaqqî* kepada ‘Āshim sebanyak tiga kali.²⁵¹ Syu`bah dikaruniai umur yang panjang dan berhenti mengajar Al-Qur`an tujuh tahun sebelum ia wafat.

2) Hafsh

Ia memiliki nama lengkap Hafsh bin Sulaimân al-Asadiy al-Bazâz al-Kûfiy al-Qariy. Dikenal juga dengan nama Hufais, dengan nama Hafsh bin Abî Dâud.²⁵² Lahir di Kufah pada tahun 90 H. dan wafat pada tahun 180 H. Namun menurut ad-Dâniy, bahwa ia bahwa ia sekitar tahun 190 H.²⁵³ Menurut Ibn Ma`în, ia lebih pandai *qirâ`at*-nya daripada Abû Bakar Syu`bah. Ia juga

²⁴⁸Syams ad-Dîn Muhammad bin Aḥmad bin ‘Utmân adz-Dzahabiy, *Siyâr A‘lam an-Nubala*, Juz 5, Beirut: Mu’assasah ar-Risalah, 1982, hal. 257.

²⁴⁹Syams ad-Dîn Muhammad bin Aḥmad bin ‘Utmân adz-Dzahabiy, *Tahdzîb Tahdzîbu al-Kamâl fî Asmâ‘i ar-Rijâl*, Juz 5, Mesir: al-Fazuq al-Hadasah li ath-Thabâ`ah wa an-Nasyr, t.th., hal. 6.

²⁵⁰Al-Jazariy, *Gayah an-Nihayah...*, jld. I, hal. 326; Abû Ja’far Aḥmad bin ‘Alî bin Aḥmad bin Khalaf al-Anshâriy Ibn al-Bâdzisy, *al-Iqnâ’ fî al-Qirâ`at as-Sab’*, Damsiyq: Dâr al-Fikr, 1403 H., hal. 116.

²⁵¹Muhammad bin Aḥmad bin ‘Utmân adz-Dzahabiy, *Ma’rifât al-Qurrâ Kibâr ‘alâ ath-Thabaqât wa al-A’shâr*, Istanbul: Markaz al-Buhûts al-Islâmiyah, 1995, jld. I, hal. 134.

²⁵²Abû al-Hajjâj Jamal ad-Dîn Yusuf bin ‘Abd ar-Rahmân al-Mizziy, *Tahdzîb Tahdzîbu al-Kamâl fî Asmâ‘i ar-Rijâl*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1992, jld. 7 hal. 10-11.

²⁵³Abû al-Hajjâj Jamal ad-Dîn Yusuf bin ‘Abd ar-Rahmân al-Mizziy, *Tahdzîb Tahdzîbu al-Kamâl fî Asmâ‘i ar-Rijâl*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1992, jld. VII, hal. 15.

membaca Al-Qur'an kepada 'Ashim hingga *khatam* beberapa kali. Hafsh termasuk orang yang menguasai bacaan-bacaan Al-Qur'an yang diajarkan 'Ashim dengan sempurna. Ia pernah tinggal di Bagdad dan mengajar penduduknya dengan *qirâ`ât* 'Ashim dan kemudian pergi ke Makkah juga mengajarkan *qirâ`ât*-nya 'Ashim. Hafsh-lah yang menjadikan *qirâ`ât* 'Ashim diikuti banyak orang.²⁵⁴

Berikut contoh metode *qirâ`ât* 'Ashim antara lain:²⁵⁵

- a) Membaca *basmalah* di antara 2 surah kecuali antara surah al-Anfâl dan at-Taubah. Pada kedua surah tersebut memiliki 3 metode seperti pada bacaan Imam-imam lainnya yaitu *al-Waqfu*, *as-Saktu* dan *al-Washlu*.
- b) Membaca *tawassuth* atau 4 *harakah* pada *Mad Jaiz Munfashîl* dan *Mad Wajib Muttashîl*.
- c) Imam Syu`bah membaca dengan cara *imâlah* (meng-*imâlah*-kan *alif* pada *lafazh* رمى (ولكن الله رمى) pada surah al-Anfâl: *alif lafazh* اعمى yang terdapat pada surah al-Anfâl dan dua tempat pada surah al-Isra` yaitu: هذه اعمى فهو فى الآخرة اعمى و من كان فى هذه اعمى فإن فى الآخرة اعمى (ونا بجانبه) نأ *lafazh* اناه *alif* pada *Lafazh* ران dalam surah al-Muthaffifin dan *alif* pada *lafazh* هار dalam surah at-Taubah. Akan tetapi Imam Hafsh meng-*imâlah*-kan hanya pada *lafazh* مجريها .
- d) Dalam riwayat Syu`bah mem-*fathah*-kan *ya` idhâfah* pada *lafazh* (من بعدى اسمه أحمد) من بعدى pada surah ash-Shaf dan dibaca *sukun* (أمي وأمي الهين) pada surah al-Maidah *lafazh* لا جرى dalam seluruh tempat *lafazh* وجهى الله dalam surah 'Âli-'Imrân dan al-Anfâl, *lafazh* بيتى dalam surah Nûh, *lafazh* ولى دين dalam surah al-Kâfirûn.
- e) Membuang *ya` zaidah* pada saat *washal* dan *waqaf* bagi riwayat Syu`bah dan pada *lafazh* فما أتاني الله خيرا menjadi أتان الله, pada surah an-Naml.
- f) Bagi riwayat Syu`bah pada membaca *lafazh* من لدنه dalam al-Kahfi dibaca dengan *sukun* huruf *dal*-nya disertai meng-*isymam*-kanya ,

²⁵⁴Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin al-Jazariy, *Gâyah an-Nihâyah fi Thabaqât al-Qurrâ`*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyah, 2006, jld. I, hal. 254; Ahmad bin 'Alî bin Hajar Syihâb ad-Dîn al-'Asqâlâniy, *Tahdzîb at-Tahdzîb*, Beirut: Mu'assasah ar-Risâlah, t.th., jld. IX, hal. 117-119; Abû al-Hajjâj Jamal ad-Dîn Yusuf bin 'Abd ar-Rahmân al-Mizziy, *Tahdzîb Tahdzîbu al-Kamâl fî Asmâ' ar-Rijâl*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1992, jld. VII, hal. 10-14.

²⁵⁵Disarikan dari Ahmad Fathani, *Kaidah qirâ`ât Tujuh*, al-Qâdhiy, *al-Wâfiy fî syarh asy-Syâtibiyyah*, dan Arwani, *Faidhu al-Barakat*.

dan meng-*kasrah*-kan *nun* dan *ha`*-nya, Serta meng-*isyba`*-kan harakah.

Sementara itu, beberapa metode Syu`bah antara lain:²⁵⁶

- a) Pada *lafazh* رؤوف الرحيم dibuang و nya.
- b) Men-*sukun*-kan *ha`* pada *lafazh* (نوئية dan يؤديه).
- c) Meng-*kasrah*-kan huruf awal pada *lafazh* عيون, شيوخا . بيوت, عيون, شيوخا .

f. Hamzah Al-Kûfiy

Nama lengkapnya adalah Hamzah bin Habîb bin Imârah bin Ismâ`il az-Zayyât al-Faradhiy al-Yamîmiy, biasa disebut dengan gelarnya, Abû Imârah. Lahir tahun 80 H. dan wafat di Khalwan pada masa pemerintahan Abû Ja`far al-Manshûr tahun 156 H.²⁵⁷

Ia merupakan orang *tsiqah*,²⁵⁸ menguasai *faraidh*, pakar bahasa dan hafal banyak hadis. Dikenal dengan sebutan Hamzah Zayyât karena pernah membawa zait (minyak) dari Iraq ke Hulwan dan membawa keju serta kelapa dari Hulwan ke Kufah. Sanad *qirâ`at*-nya berasal dari banyak guru, di antaranya:

- 1) Abû `Abdullâh Ja`far ash-Shâdiq, dari Muhammad al-Baqîr, dari Zain al-`Âbidîn, dari Husain, dari `Alî bin Abî Thâlib.
- 2) Abû Muhammad Sulaimân bin Mihran al-A`masy dan Thalhah bin Mashraf, dari Yahyâ bin Washhab, dari Abû Shabl `Alqamah bin Qais dan keponakannya al-Aswad bin Yazîd bin Qais, Zirr bin Hubaisy, Zaid bin Wahab dan Masrûq bin al-Ajdâ`, dari Ibn Mas`ûd.

Adapun di antara periwayatan *qirâ`at*-nya yang terkenal adalah Khalaf dan Khallâd.

1) Khalaf.

Nama lengkapnya adalah Khalaf bin Hisyâm bin Sa`lab al-Asadi al-Bazzâz, biasa dipanggil juga dengan Abû Muhammad. Lahir tahun 150 H., hafal Al-Qur`an pada usia sepuluh tahun dan wafat di Bagdad pada bulan Jumâdâ al-âkhir tahun 229 H.²⁵⁹

²⁵⁶Disarikan dari Ahmad Fathani, *Kaidah qirâ`at Tujuh*, al-Qâdhiy, *al-Wâfiy fî Syarh asy-Syâtibiyyah*, dan Arwani, *Faidhu al-Barakat*.

²⁵⁷Abû Ja`far Ahmad bin `Alî bin Ahmad bin Khalaf al-Anshâriy Ibn al-Bâdzisy, *al-Iqnâ` fî al-Qirâ`at as-Sab`*, Damsyiq: Dâr al-Fikr, 1403 H., hal. 134-135.

²⁵⁸Muhammad bin Ahmad bin `Utsmân adz-Dzahabiy, *Ma`rifât al-Qurrâ Kibâr `alâ ath-Thabaqât wa al-A`shâr*, Istanbul: Markaz al-Buhûts al-Islâmiyah, 1995, jld. I, hal. 112.

²⁵⁹Muhammad bin Muhammad bin `Alî bin al-Jazariy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ`*, Beirut: Dâr al-Kutub al-`Alamiyah, 2006, jld. I, hal. 272-274; al-`Asqalâniy, *Tahdzîb at-Tahdzîb*, jld.3, hal. 134; Muhammad bin Ahmad bin `Utsmân adz-Dzahabiy, *Ma`rifât al-Qurrâ Kibâr `alâ ath-Thabaqât wa al-A`shâr*, Istanbul: Markaz al-Buhûts al-Islâmiyah, 1995, jld. I, hal. 208-210; Abû Muhammad `Abd ar-Rahmân bin Hâtim ar-Râziy,

2) Khallâd.

Nama lengkapnya adalah Khallâd bin Khalid asy-Syaibâniy asy-Syirafi Al-Kûfiy, terkenal juga dengan nama Abû 'Îsa. Lahir tahun 130 H. dan wafat tahun 220 H. Seorang Imam *Qirâ`ât*, *tsiqah*, pandai, teliti, terpercaya dan bagus suaranya.²⁶⁰

Beberapa bentuk metode *qirâ`ât* Hamzah adalah sebagai berikut:²⁶¹

- a) Menyambung akhir setiap surah dengan awal ayat pada surah lain tanpa *basmalah*. Contoh akhir surah al-Fatihah dengan awal surah al-Baqarah.
- b) Membaca *ha`* dengan *harakah dhammah* dalam keadaan *waqaf* atau *washal* pada *lafazh* (الْيَوْمَ، لَدَيْهِمْ، عَلَيْهِمْ).
- c) Membaca *isyba`* pada *mad wajib muttasil* dan *mad jaiz munfashîl* dengan 6 harakah.
- d) Men-*sukun*-kan *ha`* pada *lafazh* يؤده dibaca يؤدة .
- e) Membaca dengan *saktah* pada (ال) dan (شيء). Bagi riwayat khalaf dari Hamzah membaca *saktah* pula pada kalimat الساكن المفصول seperti: عذاب اليم.
- f) Merubah *hamzah* ketika *waqaf* baik di tengah kalimat seperti: ينشئ. Maupun di akhir kalimat seperti: يؤمنون.
- g) Menurut riwayat khalaf men-*idgam*-kan *dzal* (ذ) pada *dal* dan *ta`* sedangkan riwayat Khallâd meng-*idgam*-kan pada seluruh hurufnya selain *jim* adapun untuk dua riwayat meng-*idgam*-kan *dal* (قد) dan *Ta`tanîts* dalam seluruh *qirâ`ât*-nya, meng-*idgam*-kan *lam* (هل) pada *tsa`* seperti: هل ثوب الكفار surah al-Muthaffifîn, *lam* (بل) pada *sin* dalam *lafazh* بل سولت لكم dalam surah yûsuf dan pada *ta`* seperti: بل تأتئهم dan meng-*idgam*-kan *ba`* yang *Jazem* pada *fa`* seperti: وان تعجب فعجب dan ini bagi riwayat *khlad* meng-*idgam*-kan *dzal* pada *ta`* seperti: اتخذتم dan *tsa`* pada *ta`* seperti: لبثت .
- h) Meng-*Imalah*-kan *alif maqsûrah* seperti: اشترى, meng-*Imâlah*-kan *Alif* dalam *lafazh* خاب شاء جاء زاع حاق ضاقت طاب خافوا dan زاد.

al-Jarh wa at-Ta`dîl, Beirut: Dâr Ihya at-Turats al-'Arabiyy, 1952, jld. III, hal. 372; Muhammad bin Aḥmad bin 'Utmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A'lâm an-Nubalâ*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. X, hal. 576-580.

²⁶⁰Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin al-Jazariy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ`*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyah, 2006, jld. I, hal. 274; Muhammad bin Aḥmad bin 'Utmân adz-Dzahabiy, *Ma`rifât al-Qurrâ Kibâr 'alâ ath-Thabaqât wa al-A'shâr*, Istanbul: Markaz al-Buhûts al-Islâmiyah, 1995, jld. I, hal. 210; Abû Muhammad 'Abd ar-Raḥmân bin Ḥâtim ar-Râziy, *al-Jarh wa at-Ta`dîl*, Beirut: Dâr Ihya at-Turats al-'Arabiyy, 1952, jld. III, hal. 368.

²⁶¹Disarikan dari Ahmad Fathani, *Kaidah Qirâ`ât Tujuh*, al-Qâdhîy, *al-Wâfiy fî syarh asy-Syâtibiyyah*, Arwani, *Faidhu al-Barakat* dan

Dan men-*taklil*-kan *Alif* yang terjadi di antara dua *ra`* yang keduanya berada di ujung, berharakah *kasrah* seperti ان كتاب الابرار .

- i) Men-*sukun*-kan *ya` idhafat* pada surah *ibrâhîm*: قل لعبادى الذين امنوا يا عبادى الذين اسرفوا
- j) Menetapkan *ya` zaidah* dalam surah *an-Naml* ربنا اتمدونن بمالنا dan ربنا اتمدونن بمالنا وتقبل دعاء
- k) *Lafazh* ميكائيل dibaca ميكايل.
- l) Meng-*kasrah*-kan huruf awal pada *lafazh* شيوخا عيون, بيوت .

g. Al-Kisâ`iy Al-Kûfiy

Nama lengkapnya adalah ‘Alî bin Hamzah bin ‘Abdullâh bin Bahman bin Fairuz al-Asadiy. Dia keturunan Persia yang tinggal di wilayah Sawad Irak.²⁶² Ia lahir di Kufah pada tahun 119 H. / 737, wafat di Ray pada tahun 189 H. / 809 pada usia 70 tahun) ia terkenal sebagai seorang yang sangat mengerti tentang *qirâ`ât* hingga dijadikan Imam. Ia mempunyai banyak murid, ketika mengajar ia duduk di kursi dan membaca Al-Qur`an dari awal hingga akhir, sedangkan murid-muridnya tekun mendengarkan.²⁶³ Sanad *qirâ`ât*-nya berasal dari:

- 1) Abû ‘Abdullâh Ja’far ash-Shâdiq, dari Muhammad al-Baqîr, dari Zain al-‘Âbidîn, dari Husain, dari ‘Alî bin Abî Thâlib.
- 2) ‘Îsâ bin ‘Imran al-Hamdani, dari Thalhah bin Mashraf, dari an-Nakha’i, dari ‘Alqamah bin Qais, dari Ibn Mas’ûd, dari Rasulullah SAW.

Di antara periwayat *qirâ`ât*-nya yang terkenal adalah Abû al-Hârîts dan ad-Dûriy.

- 1) Abû Al-Hârîts.

Nama lengkapnya adalah al-Laits bin Khâlid al-Marwaziy al-Bagdadiy. Ia wafat pada tahun 240 H. Selain membaca Al-Qur`an kepada al-Kisâ`iy, Abû al-Hârîts juga meriwayatkan dari Hamzah bin al-Qâsim al-Aḥwal dari al-Yazîdiy. Abû al-Hârîts merupakan orang yang *tsiqah*, cerdas, teliti, menguasai *qirâ`ât*.²⁶⁴

- 2) Hafsh Ad-Dûriy.

²⁶²Syams ad-Dîn Aḥmad bin Muhammad bin Abî Bakr bin Khallikân, *Wafayât al-A’yân*, Beirut: Dâr ash-Shadr, t.th., jld. III, hal. 482.

²⁶³Muhammad bin Aḥmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Ma’rifât al-Qurrâ Kibâr ‘alâ ath-Thabaqât wa al-A’shâr*, Istanbul: Markaz al-Buhûts al-Islâmiyah, 1995, jld. I, hal. 123.

²⁶⁴Muhammad bin Muhammad bin ‘Alî bin al-Jazariy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyah, 2006, jld. II, hal.34; Muhammad bin Aḥmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Ma’rifât al-Qurrâ Kibâr ‘alâ ath-Thabaqât wa al-A’shâr*, Istanbul: Markaz al-Buhûts al-Islâmiyah, 1995, jld. I, hal. 211.

Nama lengkapnya adalah Hafsh bin ‘Umar ad-Dûriy²⁶⁵ yang juga menjadi periwayat Abû ‘Amr al-Bashriy sebagaimana disebutkan sebelumnya.

Contoh metode *qirâ`ât* Al-Kisâ`iy antara lain:²⁶⁶

- a) Membaca *basmalah* setiap dua surah kecuali antara pada surah al-Anfâl dan at-Taubah. Maka dibaca *saktah*, berhenti atau di-*washal*-kan.
- b) Membaca *tawassuth* (4 harakah) pada *mad jaiz munfashîl* dan *mad wajib muttashîl*.
- c) Meng-*imâlah*-kan apa yang di-*imâlah*-kan Hamzah.
- d) Me-*waqaf*-kan *maftûhah* ت diganti dengan هاء. seperti: شجرات.
- e) Men-*idgam*-kan *dzal* (ذ) pada selain *jim*, men-*idgam*-kan *dal* (د) dan *Ta`tanîts*, *lam* (هـ) dan *lam* (ل) pada huruf masing-masing dari padanya. Dan Men-*idgam*-kan *ba` sukun* pada *fa`* seperti: قال ان نشأ, dan sebaliknya *fa` sukun* pada *ba`* seperti: ان نشأ منهم. Menurut riwayat *al-Laîts* Men-*idgam*-kan *lam sukun* pada *dzal* pada اخذتم, Men-*idgam*-kan *dzal* pada *ta`* dalam اتخذتم, فنبتتها, عدت لبثت, dan Men-*idgam*-kan *tsa`* pada *ta`* dalam لبثتم وأورثتموها.
- f) Meng-*imâlah*-kan huruf sebelum *ha`/Ta`marbuthah* seperti: الملائكة (dibaca *Al-Malâîkeh*).
- g) Membaca *sukun ya` idhafat* dalam قل لعبادي الذين امنوا (dalam surah Ibrâhîm dan يا عبادي الذين dalam surah al-Ankabût dan az-Zumar.
- h) Menetapkan *ya` zaidah* dalam يوم يأتي dalam surah Hûd dan ما كنا ننبغ dalam surah al-Kahfi ketika *washal*.
- i) *lafazh* جبرائيل dibaca جبرائيل.
- j) *lafazh* ميكائيل dibaca ميكائيل.
- k) Membaca *isymam* pada *lafazh* berikut: غيب, وسيق, وسيء, وسينت, وجاه.
- l) Meng-*kasrah*-kan huruf awal pada *lafazh* عيون, شيوخا .
- m) Men-*sukun*-kan هاء pada *lafazh* فهو, لهو, لهي, فهو.

²⁶⁵Muhammad bin Muhammad bin ‘Alî bin al-Jazariy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ`*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyah, 2006, jld. I, hal. 255-256; Muhammad bin Ahmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Ma`rifât al-Qurrâ` Kibâr ‘alâ ath-Thabaqât wa al-A`shâr*, Istanbul: Markaz al-Buhûts al-Islâmiyah, 1995, jld. I, hal. 191; Abû Hâtim Muhammad Ibn Hibbân bin Ahmad at-Tamimiy, *ats-Tsiqqât*, Beirut: Mu`assasah al-Kutub ats-Tsaqafiyah, t.th., jld. VII, hal. 200; Muhammad bin Ahmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A`lâm an-Nubalâ`*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld XI, hal. 541.

²⁶⁶Disarikan dari Ahmad Fathani, *Kaidah qirâ`ât Tujuh*, al-Qâdhîy, *al-Wâfiy fî syarh asy-Syâtibiyyah*, dan Arwani, *Faidhul al-Barakat*. Dan Sayyid lâsyîn Abû al-Farh, *Taqrîb al-Ma`âniy*, Madinah: Dâr az-Zamân, 1421 H., hal. 160.

n) Me-*waqaf*-kan dengan *ha`* pada setiap *Ta` ta'nits* yang ditulis dengan *ta` majrûrah* seperti: رَحِمَتْ pada tujuh tempat yaitu surah al-Baqarah: 218, al-'Araf: 56, Hud: 73, Mariyam: 2, ar-Rum: 50 az-Zuhruf dua tempat ayat 32, نِعْمَتْ pada sebelas tempat, dalam surah al-Baqarah: 231 ali-'Imrân: 103, al-Maidah: 11, Ibrâhim: 28 dan 34 an-Nahl: 72, 83 dan 114, Luqman: 31, Fatir: 3 ath-Thûr: 29 سُنَّتْ pada 5 tempat yaitu surah al-Anfâl: 38, Gafir: 85 Fatir ada tiga tempat dalam ayat 43 اِمْرَأْتِ dengan syarat di *Idhafatkan* pada suaminya seperti: اِمْرَأْتُ عِمْرَانَ, اِمْرَأْتُ لُوطٍ, ini terdapat dalam tujuh tempat surah ali-'Imrân: 35, surah Yusuf dua tempat ayat 30 dan 51 surah Qashash: 9 dan surah at-Tahrîm: 10 dan 11, apabila tidak *Idhafatkan*, maka ditulis dengan *ta' Marbutah*, seperti : وَإِنْ اِمْرَأَةً خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا بِقِيَّتْ dalam surah Hud: 86, فُرْتُ عَيْنَ pada surah al-Qashash: 9, فَطَرْتُ pada surah ar-Rûm: 30, شَجَرَتِ الرَّقُومِ pada surah adz-Dzukhan: 43, لَعْنَتِ اللَّهِ dalam surah ali-'Imrân: 61 dan an-Nûr: 7, وَجِئْتُ نَعِيمِ surah al-Waqiah: 89, اِئْتِ اِمْرَأَتِ عِمْرَانَ surah at-Tahrîm: 66, وَمَعْصِيَتِ الرَّسُولِ dalam surah al-Mujadalah: 8 dan 9 اِسْرَائِيلَ عَلَى بَنِي اِلْحُسْنَى رَبِّكَ اَلْحُسْنَى عَلَى بَنِي اِسْرَائِيلَ al-'Arâf: 137, اِيَّاتِ لِلْسَّاءِ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا pada surah al-An'âm: 115, اِيَّاتِ لِلْسَّاءِ . Maka apabila membacanya dengan tunggal dari tiga kalimat di atas kemudian berhenti padanya maka dibaca dengan *ha`*. Dan yang membacanya dengan jamak kemudian berhenti padanya maka dibaca dengan *ta`*.

Dari uraian di atas, dapat diketahui bahwa dalam penyampaian dan periwayatan *qirâ`ât* Al-Qur`an di antara masing-masing Imam *qurrâ'* dengan periwayatnya terbagi dua, yaitu: pertama, antara Imam qari (guru) dan rawi (murid) saling meriwayatkan *qirâ`ât* secara langsung. Kedua, antara keduanya - dalam menyampaikan *qirâ`ât* - melalui perantara orang lain, atau tidak secara langsung.

Termasuk kelompok pertama adalah tiga Imam *qurrâ'*, yaitu Nâfi' (Qâlûn dan Warsy), 'Ashim (Syu'bah dan Hafsh) dan al-Kisâ'iy (Abû al-Hârits dan ad-Dûriy). Dan termasuk kelompok kedua adalah empat Imam *qurrâ'* yang lainnya, yaitu Ibn Katsîr (Al-Bazziy dan Qunbûl), Abû 'Amr (ad-Dûriy dan as-Sûsiy), Ibn 'Âmir (Hisyâm dan Ibn Dzakwân) dan Hamzah (Khalaf dan Khallâd).

3. Kaidah Kesahihan *Qirâ`ât Sab'*

Salah satu hal paling penting dalam Ilmu *Qirâ`ât* adalah memastikan apakah *qirâ`ât* tersebut benar-benar berasal dari Nabi SAW. Oleh karena itu usaha yang dilakukan para ulama *qirâ`ât* untuk

mengetahuinya adalah dengan menetapkan pedoman atau persyaratan tertentu kepada tiap-tiap *qirâ`ât*.

Qirâ`ât Al-Qur`an bersifat *tauqifiy*, bukan *ikhtiyariy*. Artinya ia sepenuhnya mendasarkan pada riwayat-riwayat dengan sanad yang sah, bukan hasil ijtihad ahli *qirâ`ât*. Karena itu pula tidak ada satu versi *qirâ`ât* yang kualitasnya lebih baik atau lebih utama dibanding versi *qirâ`ât* yang lain. Jika ada dua versi *qirâ`ât* yang berbeda dan sama-sama sah maka tidak bisa dikatakan bahwa salah satunya lebih baik karena keduanya berasal dari Nabi. Orang yang mengatakan demikian berdosa hukumnya.²⁶⁷

Sementara itu, ulama lainnya seperti az-Zamakhsyariy menyatakan bahwa persoalan *qirâ`ât* adalah *ikhtiyariyyah* dalam arti persoalan pilihan atau ijtihad para ahli bahasa (*al-fushaha`* dan *al-bulaga`*) berdasarkan kaidah-kaidah kebahasaannya.²⁶⁸ Namun pendapat ini tampak aneh mengingat sandaran *qirâ`ât* adalah riwayat yang sah.

Secara umum, syarat-syarat kesahihan *qirâ`ât* sebagaimana dimaksud di atas adalah sebagai berikut:²⁶⁹

a. Sesuai dengan salah satu *rasm* (tulisan) mushaf '*Utsmâniy*.

Persyaratan ini sangat penting, karena dalam penulisan mushaf-mushaf itu para sahabat bersungguh-sungguh dalam membuat *rasm* (pola penulisan mushaf) sesuai dengan bermacam-macam dialek *qirâ`ât* yang mereka ketahui.

Rasm 'Utsmâniy dimaksud adalah ejaan tulisan Zaid bin Tsâbit dan kawan-kawan yang dipakai untuk menulis *al-Mashahif al-'Utsmâniyah*.²⁷⁰ *Rasm 'Utsmâniy* disebut juga *Rasm Al-Qur`an*. Dikatakan pula *Rasm 'Utsmâniy* adalah tatacara menuliskan Al-Qur`an yang ditetapkan pada masa Khalifah 'Utsmân bin Affân. Istilah *rasm Al-Qur`an* diartikan sebagai pola penulisan Al-Qur`an yang digunakan 'Utsmân bin 'Affân dan sahabat-sahabatnya ketika menulis dan membukukan Al-Qur`an. Yaitu mushaf yang ditulis oleh panitia empat yang dibentuk oleh Khalifah 'Utsmân bin 'Affân yang terdiri dari Zaid bin Tsâbit dan 'Abdullâh bin Zubaîr, Sa'îd bin al-Ash

²⁶⁷ Hasanudin, *Perbedaan Qira`at dan Pengaruhnya Terhadap Istibath Hukum Dalam al-Qur`an*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995, hal. 123-4.

²⁶⁸ Didin Syafruddin, Ilmu al-Qur`an sebagai Sumber Pemikiran dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam* (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, tt), juz IV, hal. 49.

²⁶⁹ Mannâ` Khalîl al-Qaththân, *Mabâhîts fî 'Ulûm al-Qur`ân*, Riyadh: Mansyûrât al-'Asr al-Hadîs, 1973, hal. 176; Muhammad 'Abd al-Azhîm az-Zarqâniy, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur`ân*, Beirut: Dâr al-fikr, 1995, jld. I, hal. 418-419.

²⁷⁰ Ahmad Malik Hammad, *Miftah al-Amân fî Rasm al-Qur`ân*, Dakkar: Dâr as-Singaliyyah, 1963, hal. 12.

dan ‘Abd ar-Rahmân bin Harits bin Hisyâm.²⁷¹

Di antara kaidah-kaidah umum dalam penulisan *Rasm ‘Utsmâniy* teringkas dalam enam kaidah, yaitu:

- 1) *Al-Hadzf* (membuang, menghilangkan, atau meniadakan huruf). Contohnya, menghilangkan huruf *alif* pada *ya`nida`* (يَا أَيُّهَا النَّاسُ).
- 2) *Az-Ziyâdah* (penambahan), seperti menambahkan huruf *alif* setelah *wau* atau yang mempunyai hukum jamak (بنوا اسرا ئيل) dan menambah *alif* setelah *hamzah marsumah* (*hamzah* yang terletak di atas lukisan *wau* تالله تفتوا).
- 3) *Al-Hamzah*, salah satu kaidahnya bahwa apabila *hamzah* berharakah *sukun*, ditulis dengan huruf berharakah yang sebelumnya, contoh (انذن).
- 4) *Badal* (penggantian), seperti *alif* ditulis dengan *wau* sebagai penghormatan pada kata (الصلوة).
- 5) *Washl* (penyambungan) dan *fashl* (pemisahan), seperti kata *kul* yang diiringi dengan kata *ma* ditulis dengan disambung (كلما).
- 6) Kata yang dapat dibaca dua bunyi. Suatu kata yang dapat dibaca dua bunyi, penulisannya disesuaikan dengan salah satu bunyinya. Dalam mushaf ‘*Utsmâniy*, penulisan kata semacam itu ditulis dengan menghilangkan *alif*, contohnya, (ملك يوم الدين). Ayat ini boleh dibaca dengan menetapkan *alif* (yakni dibaca dua *harakah*), boleh juga dengan hanya menurut bunyi *harakah* (yakni dibaca satu *harakah*).²⁷²

b. Sesuai dengan kaidah bahasa Arab, sekalipun dalam satu segi.

Hal itu dikarenakan *qirâ`ât* adalah sunah yang harus diikuti, diterima apa adanya dan menjadi rujukan dengan berdasarkan *isnâd*, bukan *ra`yu* (pemikiran). Yang dimaksud meskipun hanya dalam satu segi adalah satu segi dari Ilmu Nahwu, baik disepakati maupun diperselisihkan. Jika suatu *qirâ`ât* telah tersebar luas, populer dan diterima para Imam berdasarkan *isnâd* yang sah dan sedikit berlawanan dengan kaidah nahwu maka tidak mengurangi kesahihan suatu *qirâ`ât*, karena *isnâd* inilah yang menjadi dasar terpenting dan sendi paling utama.

c. Diriwayatkan secara *mutawâtir* dengan sanad yang sah.

²⁷¹Tugas panitia ini adalah membukukan, menyalin lembaran-lembaran yang telah dikumpulkan pada masa Abû Bakar menjadi beberapa *mushaf*. ‘Utsmân menasihati panitia ini agar mengambil pedoman kepada bacaan mereka yang hafal al-Qur`an, serta bila ada pertikaian antara mereka mengenai (bacaan), maka haruslah dituliskan menurut dialek suku Quraisy, sebab al-Qur`an itu diturunkan menurut dialek mereka. Lihat Zainal Abidin S, *Seluk Beluk Al-Qur`an*, Cet. I, Jakarta: Rineka Cipta, 1992, hal. 35.

²⁷²Jalal ad-Dîn as-Sayûthiy, *al-Itqân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*, vol.1, Beirut: Al-Muassasah Al-Kutub Al-Islamiyah, cet. I, 1416 H./1996 M., hal. 147-156.

Qirâ`ât itu adalah sunah *muttabi`ah*²⁷³ harus berpedoman kepada catatan-catatan yang betul dan riwayat yang sah. Yang dimaksud dengan *mutawâtir* adalah periwayatan oleh orang banyak dari orang yang banyak pula, sehingga menutup kemungkinan mereka dapat melakukan suatu kebohongan secara bersama-sama, sejak dari sanad pertama sampai kepada sanad yang terakhir.²⁷⁴

Jika memenuhi tiga syarat di atas maka ia merupakan *qirâ`ât* sah yang harus diterima dan tidak boleh ditolak atau diingkari, sebab *qirâ`ât* yang sah merupakan *sab`ah ahruf* dimana Al-Qur`an diturunkan. Wajib bagi siapapun untuk menerimanya baik ia berasal dari *qirâ`ât sab`*, *qirâ`ât asyr*, maupun yang lainnya. Demikian juga bila rukun-rukunnya tidak terpenuhi maka harus ditolak baik dari *qirâ`ât sab`* maupun yang lainnya. Syarat *mutawâtir* pada dasarnya merupakan syarat yang prinsip. Sementara dua lainnya merupakan syarat pelengkap saja. Namun penyertaan kedua syarat tersebut untuk lebih mempertegas ke-*mutawâtir*-an sebuah *qirâ`ât* sehingga diakui kekur`anannya (Al-Qur`an yang telah disampaikan dan diajarkan oleh Rasulullah SAW. kepada para sahabat).²⁷⁵

Jumhur ulama berpendapat bahwa *qirâ`ât sab`* telah memenuhi kriteria persyaratan *qirâ`ât sahîhah*, sehingga mereka sepakat bahwa *qirâ`ât sab`* adalah *qirâ`ât* yang sah. Namun demikian, pengakuan tersebut tidak berarti *qirâ`ât* yang diriwayatkan Imam lain tidak ada yang sah. Sebagaimana halnya bahwa hadis yang diriwayatkan Bukhâriy Muslim adalah hadis sah, namun hal itu tidak berarti bahwa yang diriwayatkan Imam lain tidak ada yang sah. Dengan kata lain, yang dimaksud oleh Jumhur ulama tentang kesahihan *qirâ`ât sahîhah* adalah keseluruhan dari versi *qirâ`ât sab`* adalah sah.

Syihâb ad-Dîn Dimyâthiy mengutip pendapat Tajudîn ‘Abd al-Wahhâb as-Subkiy mengatakan bahwa tujuh *qirâ`ât* yang diringkas oleh Syâthibiy dan tiga bacaan lainnya yaitu bacaan Ja’far, Ya’qub dan Bacaan Khalaf, termasuk *mutawâtir* yang telah pasti diketahui dan diturunkan dari Rasulullah SAW. tidak ada yang membantah sedikitpun hal itu kecuali orang yang bodoh. *Mutawâtir*-nya bacaan itu tidak hanya

²⁷³*Muttabi`ah* atau *muttabi`* adalah suatu riwayat yang mengikuti periwayatan orang lain dari guru atau guru yang terdekat atau gurunya guru.

²⁷⁴Ahmad ‘Umar Hasyim, *Qawâ`id Ushûl al-Ḥadîts*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1984, hal. 143.

²⁷⁵‘Abd al-Ḥalim bin Muhammad al-Ḥâdiy Qabah, *al-Qirâ`ât Al-Qur`âniyyah*, Beirut: Dâr al-Garb al-Islamiy, 1999, hal. 156-170. Lihat juga Jalal ad-Dîn as-Sayûthiy, *al-Itqân fi ‘Ulûm al-Qur`ân*, vol.1, Beirut: Al-Muassasah Al-Kutub Al-Islamiyah, cet. I, 1416 H./1996 M., hal. 77.

terbatas dari kalangan orang yang membaca berbagai *qirâ`ât*. Ia termasuk *mutawâtir* bagi setiap orang Islam.²⁷⁶

Sementara itu, menurut an-Nawâwiy:

Teman-teman kami dan lainnya mengatakan, dibolehkan dalam salat dan lainnya membaca salah satu dari tujuh bacaan. Dan tidak dibolehkan baik dalam salat maupun lainnya membaca *qirâ`ât syâdz*. Karena ia bukan termasuk Al-Qur`an. Karena Al-Qur`an tidak ditetapkan melainkan dengan cara *mutawâtir*. Setiap bacaan dari tujuh bacaan itu *mutawâtir*. Dan ini yang benar yang tidak bisa digantikan. Siapa yang berpendapat selainnya maka ia salah atau tidak tahu.²⁷⁷

Ibnu Najjâr al-Futûhiy mengatakan, *Qirâ`ât* Tujuh itu *mutawâtir* menurut Imam empat dan para Imam ulama sunah. Dinukil oleh Syarkasiy dari kalangan mazhab Syâfi`iy dalam kitab *ash-Shaum* dari kitab '*al-Gayah*', dia berkata, kaum Mu'tazilah mengatakan bahwa *qirâ`ât sab* adalah âhâd bukan *mutawâtir*.²⁷⁸

Az-Zarqâniy berkata, "Hasil penelitian yang dikuatkan dengan dalil, bahwa *qirâ`ât 'asyrah* (sepuluh bacaan) semuanya *mutawâtir*. Ini pendapat para peneliti dari pakar ilmu ushul dan Ilmu *Qirâ`ât* seperti Ibnu Subkiy, Ibnu Jazariy dan Nuwairiy."²⁷⁹

Sementara itu, di antara faktor-faktor yang menyebabkan *qirâ`ât Sab* disepakati ke-*mutawâtir*-annya adalah:

- a. *Qirâ`ât Sab* diketahui sanadnya baik secara *lafdziy* maupun *sima'iy* lengkap dari awal Al-Qur`an hingga akhirnya. Sementara para Imam tujuh tersebut dikenal kelebihan serta keluasan ilmu mereka tentang Al-Qur`an.
- b. Para Imam *Qirâ`ât* tujuh tersebut telah mengkhususkan diri mereka dalam menekuni dan mendalami *qirâ`ât* Al-Qur`an. Sementara ahli *qirâ`ât* yang lain umumnya menekuni bidang-bidang lain seperti fikih, hadis dan lain-lain.²⁸⁰

²⁷⁶ Ahmad bin Muhammad bin 'Abd Gâniy. *Ithâf Fudhalâ' al-Basyar fî al-Qirâ`ât al-Arba' 'Asyar*. Kairo: Masyhad al-Husainiy, t.t., hal. 9.

²⁷⁷ Abî Zakariâ Muhyî ad-Dîn Yahyâ bin Syaraf an-Nawawiy, *al-Majmû' Syarh al-Muhadzdzab*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th, juz III, hal. 392.

²⁷⁸ Ibnu Najjâr, *Syarh al-Kaukab al-Munîr*, Al-Maktabah Asy-Syamilah, 1997, juz, 2, hal. 127.

²⁷⁹ Muhammad 'Abd al-Azhîm az-Zarqâniy, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur`ân*, Beirut: Dâr al-fikr, 1995, jld. I, hal. 441.

²⁸⁰ Hasanudin, *Perbedaan Qira`at dan Pengaruhnya Terhadap Istinbath Hukum Dalam al-Qur`an*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995, hal. 159-166.

4. Polemik Seputar *Qirâ`ât Sab`*

Pembakuan *qirâ`ât sab`* yang dilakukan Ibn Mujâhid sebagaimana disinggung di atas banyak diapresiasi para ulama, namun banyak pula para ulama yang mempertanyakan mengkritiknya. Para ulama ini umumnya mempertanyakan seleksi Ibn Mujâhid terhadap tujuh orang Imam dan mengesampingkan yang lain. Padahal beberapa Imam yang lain memiliki tingkat kesahihan yang sama atau bahkan lebih tinggi dari *qirâ`ât sab`*. Menurut mereka, di antara contohnya adalah Ya`qûb yang kemudian masuk dalam *qirâ`ât* sepuluh. Dalam formasi tujuh *qirâ`ât*-nya, Ibn Mujâhid lebih memilih al-Kisâ`iy dibandingkan dengan Ya`qûb.²⁸¹

Ulama lain yang menentang Ibn Mujâhid adalah as-Sayûthiy . As-Sayûthiy dalam hal ini mengadopsi gagasan sejumlah ulama untuk menentang pembatasan yang dilakukan Ibn Mujâhid dengan tujuh Imamnya.²⁸² Kritik dan penentangan ini dilakukan karena memiliki dampak yang luas, baik dari segi perkembangan *qirâ`ât*, maupun dampak secara politis.

Namun demikian, Ibn Mujâhid bersikukuh dengan pendapatnya dan tidak merubah seleksi apapun pada tulisan yang telah dibukukannya dalam kitab *as-Sab`ah*. Keberhasilan Ibn Mujâhid dalam merumuskan tujuh orang Imam ini berjalan lancar dan sukses, karena memang didukung penuh oleh Abû al-`Abbâs Muḥammad bin al-Muqtadir bin al-Mu`tadid bin Thalhâh bin al-Mutawakkil atau dikenal dengan sebutan ar-Râdiy Billâh, salah satu Penguasa Dinasti `Abbâsiah, dengan dibantu dua orang menterinya, Ibn Muqlah dan Ibn `Îsâ.²⁸³ Keputusan ini kemudian mendapat respon yang luas dari kaum muslimin karena dukungan kekuasaan yang dipegangnya saat itu.

Di balik keputusan tersebut, ada banyak tindakan kotra-produktif yang dilakukan pemerintah demi ‘membangunkan’ *qirâ`ât sab`* yang disusun Ibn Mujâhid. Sedikitnya ada dua peristiwa yang menggambarkan bagaimana rumusan *qirâ`ât sab`* tersebut disebarkan dengan mengedepankan arogansi kekuasaan. Yang pertama dialami Ibn Miqsâm. Pada tahun 322 H. Ibnu Miqsâm, seorang *qâri`* dan pakar bahasa terkemuka di Bagdad dalam satu persidangan resmi dipaksa

²⁸¹Badr ad-Dîn Muhammad bin `Abdullâh az-Zarkasyiy, *Al-Burhân fî `Ulûm al-Qur`ân*, jilid I, Beirut: Dâr al-Fikr, 1988, hal. 82.

²⁸²Jalal ad-Dîn as-Sayûthiy , *al-Itqân fî `Ulûm al-Qur`ân*, vol.1, Beirut: Al-Muassasah Al-Kutub Al-Islamiyah, cet. I, 1416 H./1996 M., hal. 22-27.

²⁸³Mustopa, “Pembakuan *Qira`at* Hafsh `an `Âshim dalam Sejarah dan Jejaknya di Indonesia”, *Jurnal Suhuf*. Vol.4, No. 2, 2011. hal. 234.

menarik pandangannya bahwa seorang muslim berhak memilih bacaan yang selaras dengan kaidah kebahasaan dan memiliki makna yang masuk akal. Ia dipaksa menyatakan pertobatannya dan menandatangani berita acara, bahwa ia akan meninggalkan bacaan “khususnya”.

Kemudian yang kedua terjadi pada tahun 323 H. dialami oleh Ibn Syanabûdz. Ia disidang karena membolehkan kaum muslimin menggunakan bacaan Ibn Mas’ûd dan Ubay bin Ka’ab dan yang mengadakan adalah Ibn Mujâhid sendiri. Di depan persidangan Ibn Syanabûdz dipersalahkan dan dihukum dera dan yang menjalankan eksekusi adalah Ibn Muq̄la sendiri. Ia diminta bertobat dan kemudian dimasukkan ke dalam penjara. Ibn Syanabûdz baru dibebaskan setelah menandatangani surat pertobatannya.²⁸⁴

Terlepas dari keberhasilan Ibn Mujâhid dan pemerintahan ‘Abbâsiah dalam merumuskan dan sekaligus mengenalkan *qirâ`ât sab`* secara luas kepada dunia Islam, namun hal itu berdampak pada pola perumusan konsep keilmuan *qirâ`ât*, apalagi Ilmu *Qirâ`ât Al-Qur`an* yang suci dan disakralkan, namun kekerasan yang dilakukan tentu saja tidak bisa dibenarkan. Di antara dampak yang muncul adalah semakin tidak dikenalnya *qirâ`ât-qirâ`ât* lain yang tidak dibakukan dalam karya Ibn Mujâhid. Dalam konteks Indonesia²⁸⁵ misalnya, masyarakat muslim

²⁸⁴Taufik ‘Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-qur`an*, Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2011, hal. 365.

²⁸⁵Tidak di ketahui secara persis kapan *qirâ`ât sab`* mulai masuk ke Indonesia. Akan tetapi ada sebagian yang berpendapat bahwa *qirâ`ât sab`* masuk ke Indonesia baru pada sekitar awal abad ke-empat belas Hijriyah, yaitu setelah banyaknya pelajar Indonesia yang mengenyam pendidikan di Timur Tengah. Ulama yang memprakasai masuknya Ilmu *qirâ`ât* di Indonesia adalah Muhammad Munawir bin ‘Abdullâh Rasyid dari Krapyak Yogyakarta. Munawir mempelajari Ilmu *qirâ`ât* dari daerah Hijaz tepatnya di dua kota suci umat Islam yang terletak disana yaitu Makkah dan Madinah. Rosihan Anwar, *Biografi K.H. M. Arwani Amin*, Departemen Agama, Jakarta, 1987, hal. 91. Kemudian sepulangnya dari sana beliau mendistribusikan Ilmu *Qirâ`ât* ini kepada murid-muridnya. Salah satu muridnya yaitu Syaikh Arwani Amin dari Kudus, yang kemudian menyusun buku tentang *qirâ`ât sab`* yaitu “*Faidh al-Barâkât fi Sab`i qirâ`ât*”. Buku ini telah masyhûr di kalangan pesantren-pesantren Indonesia yang mempelajari *qirâ`ât sab`*.

Kemudian para periode berikutnya, yaitu pada dekade tujuh puluhan muncul Institut pendidikan di Jakarta yaitu PTIQ (Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur`an) dan IIQ (Institut Ilmu Al-Qur`an) yang khusus mengajarkan ‘Ulûmul Qur`an, termasuk di dalamnya Ilmu *Qirâ`ât* Ilmu *qirâ`ât* semakin masyhur di Indonesia setelah komisi fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam sidangnya tanggal 2 Maret 1983 memutuskan bahwa:

- 1) *Qirâ`ât sab`* adalah sebagian ilmu dari ‘*Ulûmul Qur`an* yang wajib dikembangkan dan di pertahankan eksistensinya.
- 2) Pembacaan *qirâ`ât* Tujuh di lakukan pada tempat-tempat yang wajar oleh pembaca yang berijazah (yang telah *talaqqi* dan *musyâfahah* dari ahli *qirâ`ât*).

nyaris tidak mengenal *qirâ`ât* di luar yang sudah dibakukan Ibn Mujâhid.

5. Penggunaan *Qirâ`ât Sab'* di Dunia Muslim Serta *Ke-masyhûr-an Qirâ`ât 'Âshim*

Pembakuan dan praktek *Qirâ`ât Sab'* ini terus berjalan dalam sejarah peradaban Islam. Namun, seiring bergulirnya waktu, pelestarian dalam bentuk bacaan pada tujuh *qirâ`ât* ini tidak merata dan tidak mencakup seluruh Imam yang sudah dibakukan dalam bentuk tulisan.

Seiring perkembangan zaman, riwayat-riwayat tersebut tersebar ke beberapa wilayah seperti:

- a. Riwayat Warsy dari Nâfi' tersebar di negara Barat Islam (Al-jazaîr, Maroko, Mauritania, Tunisia bagian Barat), Afrika Barat (Sinegal, Nigeria, Mali, dll.) dan beberapa wilayah di Mesir dan Libya.
- b. Riwayat Hafsh ad-Dûriy dari Abû 'Amr al-Bashriy tersebar di Somalia, Sudan dan Afrika Tengah pada umumnya.
- c. Sedangkan riwayat Hafsh dari 'Âshim tersebar di sebagian besar negara-negara Islam bagian Timur, Mesir termasuk Indonesia.²⁸⁶

Dengan kata lain, tujuh Imam yang ada, hanya empat Imam saja yang *qirâ`ât*-nya dipraktekkan oleh umat Islam. Keempat orang Imam ini adalah Imam Nâfi', Imam Abû 'Amr, Imam Ibnu 'Âmir dan Imam 'Âshim (dengan perawinya masing-masing). Dan dari empat orang Imam ini, hanya satu Imam yang bacaannya paling banyak dan bahkan mendominasi seluruh bacaan umat Islam di dunia, yakni *qirâ`ât 'Âshim*. *Qirâ`ât* Imam 'Âshim ini pun hanya terkonsentrasi pada riwayat Hafsh saja, sementara Syu'bah tidak.

Pandangan senada dikemukakan oleh Ahsin Sakho Muhammad, menurutnya bahwa *Qirâ`ât* yang paling *masyhûr* dan banyak digunakan oleh kaum muslim dunia adalah *qirâ`ât* Hafsh dari 'Âshim. *Qirâ`ât* lainnya yang masih hidup di tengah-tengah umat Islam di seluruh dunia tinggal beberapa saja, yaitu Bacaan Imam Nâfi' melalui riwayat Qâlûn masih digunakan oleh masyarakat Libya dan Tunisia pada umumnya. Sementara riwayat Warsy masih digunakan oleh masyarakat di Afrika Utara (al-Magrib al-'Arabiy) seperti Al-jazaîr, Maroko, Mauritania.

²⁸⁶Azhari Mulyana, Kenapa Maroko Memilih Warsy, dalam <http://azharimulyana.blogspot.co.id/2015/12/kenapa-maroko-memilih-warsy.html>. Diakses 15 Januari 2018. Lihat juga Abû 'Ammar Yasir Qâdhiy, *An Introduction to the Sciences of the Qur`an*, United Kingdom: Al-Hidayah, 1999, hal. 199. Peta penyebaran ini tentu saja tidak mewakili secara utuh seluruh bacaan di dunia. Sebab, beberapa negara Eropa seperti Prancis, ada juga yang menggunakan bacaan Warsy.

Sedangkan masyarakat di Sudan masih menggunakan empat riwayat yaitu: Qâlûn, Warsy, ad-Dûriy Abû ‘Amr dan Hafsh. Bacaan riwayat ad-Dûriy Abû ‘Amr masih banyak digunakan oleh kaum Muslimin di Somalia, Sudan, Chad, Nigeria dan Afrika tengah secara umum. Pada waktu-waktu yang lalu riwayat ad-Dûriy juga digunakan oleh orang Yaman. Hal itu terbukti bahwa tafsir *Fath al-Qadîr* karya asy-Syaukâniy tulisan Al-Qur`annya mengikuti riwayat ad-Dûriy. Adanya riwayat ad-Dûriy di Yaman barangkali rembesan dari Sudan. Mengingat hubungan kedua negara tersebut telah terjalin sejak dahulu.²⁸⁷

Penemuan mesin cetak oleh Johanes Gutenberg di Maniz Jerman, pada abad ke-15 dan penggunaannya dalam pencetakan Al-Qur`an, telah mempercepat penyebaran naskah yang dicetak menurut suatu sistem bacaan.²⁸⁸ Pada masa itu, orang-orang Eropa yang mulai mengenal Islam tertarik mempelajari karya-karya Islam, termasuk dalam pencetakan Al-Qur`an. Hal tersebut terjadi pada pertengahan abad ke-16, atau tepatnya pada tahun 1530 M. / 937 H. Al-Qur`an mulai dicetak di Venice dan di Basel pada tahun 1543 H. / 950 H. Namun diberitakan, dari pihak penguasa Gereja mengeluarkan perintah pencegahan, sehingga seluruh naskah yang dicetak habis dibakar.²⁸⁹ Al-Qur`an yang dicetak secara sempurna menggunakan huruf Arab dan disertai dengan tanda baca, tanda huruf dan penomeran ayat dicetak pertama kali di Hamburg Jerman, di percetakan Abraham Hinckleman pada tahun 1694. Secara umum *qirâ`ât* yang digunakan pada Al-Qur`an cetakan Hamburg tersebut menggunakan *qirâ`ât* ‘Âshim riwayat Hafsh, walau penggunaan *qirâ`ât* ini tidak diterapkan secara konsisten.²⁹⁰

Penggunaan *qirâ`ât* ‘Âshim riwayat Hafsh dalam Al-Qur`an cetakan Jerman ini sedikitnya memberikan penjelasan, bahwa arus penulisan *qirâ`ât* pada abad tersebut memang mengarah pada *qirâ`ât* ‘Âshim riwayat Hafsh. Pada abad tersebut dan beberapa abad selanjutnya diberitakan, bahwa konsentrasi percetakan Al-Qur`an ketika itu hanya menggunakan dua riwayat dari empat belas riwayat yang ada,

²⁸⁷Ahsin Sakho Muhammad, “Ke-masyhûr-an *Qira`at* ‘Âshim Riwayat Hafsh di Dunia Islam (Bagian I), dalam <http://ulinuhaasnawi.blogspot.co.id/2014/02/kemasyhûran-Qira`at-ashim-riwayat-hafsh.html>, diakses 1 Februari 2018.

²⁸⁸Taufik ‘Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur`an*, Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2011, hal. 323.

²⁸⁹Ahmad Fathani, “Keterkaitan Ragam *Qira`at* dengan Rasm ‘Utmâniy serta Implikasinya Terhadap Penerbitan Mushaf dan Penafsiran Al-Qur`an”, *Disertasi*, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2008, hal. 98.

²⁹⁰Mustopa, *Pembakuan *Qirâ`ât* Hafsh ‘an ‘Âshim dalam Sejarah dan Jejaknya di Indonesia*, *Jurnal Suhuf*. Vol.4, No. 2, 2011. hal. 235.

yaitu ‘Âshim riwayat Hafsh dan satu lagi Warsy an-Nâfi’.²⁹¹ Selanjutnya, beberapa orang dan percetakan di beberapa negara seperti Prancis, Rusia, Iran, Turki dan India mencoba memberikan perhatian khusus pada percetakan mushaf.

Salah satu negara (pemerintahan) yang memberikan perhatian terhadap upaya percetakan Al-Qur`an adalah Mesir. Mesir dalam hal ini tidak sekadar mencetak, namun lebih dari itu, pemerintahan ini melakukan kajian mendalam terlebih dahulu atas mushaf yang akan dicetak. Melalui upaya tersebut, lahirlah sebuah mushaf di bawah percetakan al-Bahiyyah oleh Syekh Muhammad Abû Zaid pada tahun 1890 M. Namun, karena kualitasnya yang kurang baik, maka cetakan ini tidak menyebar secara massif. Baru kemudian pada tahun 1924 / 1925 M., melalui proses penelitian panjang yang melibatkan ahli *qirâ`ât* dan bahasa Arab, Mesir kembali mencetak mushaf yang sudah disesuaikan penulisannya dengan *Rasm ‘Utsmâniy* dan secara resmi menggunakan *qirâ`ât* ‘Âshim riwayat Hafsh. Pembakuan mushaf versi Mesir inilah yang dinilai paling berhasil baik isi, kualitas, maupun penyebarannya, karena mushaf inilah yang dijadikan standar, supremasi kanonik²⁹² dan banyak digunakan oleh kaum Muslimin di dunia. Keberhasilan proyek percetakan dan penyebaran Al-Qur`an edisi ini tidak lepas dari dukungan otoritas Raja Fuad dan untuk itulah mushaf edisi ini dikenal dengan “mushaf edisi Raja Fuad”. Mushaf edisi Mesir ini memiliki pengaruh yang besar dalam penyebaran *qirâ`ât* ‘Âshim riwayat Hafsh di seluruh dunia.

²⁹¹Taufik ‘Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-qur`an*, Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2011, hal. 323.

²⁹²Taufik ‘Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-qur`an*, Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2011, hal. 324.



BAB III

TINJAUAN UMUM TENTANG PENELITIAN KUALITAS DAN KUANTITAS SANAD

A. Penelitian Sanad

1. Arti dan Urgensi Sanad

Kata sanad berasal dari bahasa arab, yaitu *سند-يسند-سندا-وسنودا* yang berarti *ركن واعتمد* (telah bersandar atau berpegang),²⁹³ atau sesuatu yang dijadikan sandaran.²⁹⁴ Bentuk jamaknya adalah *asnâd* (أسناد). Arti sanad secara bahasa ada yang mengartikan *ما ارتفع من الأرض في قبال الجبال أو الوادي* yakni puncak bukit.²⁹⁵ Sedangkan arti sanad menurut istilah, dimaknai : *طريق المتن، اي سلسلة الرواة الذين نقلوا المتن عن مصدره الاول*²⁹⁶ (Jalan matan atau rangkaian para rawi yang meriwayatkan matan dari sumber pertama).²⁹⁷

Pendapat sanad dikemukakan al-Badru bin Jama'ah sebagaimana dikutip oleh Munzier Suparta, bahwa terdapat beberapa

²⁹³Mannâ' Khalil Qaththân, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur`ân*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1992, hal. 207.

²⁹⁴Muhammad Ahmad dan M. Mudzakir, *Ulumul Hadis*, Bandung: Pustaka Setia, 2004, hal. 51.

²⁹⁵Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, Mesir: Dâr al-Mishriyah, t.th., jilid 13, hal. 205.

²⁹⁶Muhammad Ahmad dan M. Mudzakir, *Ulumul Hadis*, Bandung: Pustaka Setia, 2004, hal. 51.

²⁹⁷Muhammad 'Ajjâj al-Kathîb, *Ushûl al-Ḥadîts 'Ulûmuhu wa Mushthalahuhu*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1989, hal. 32.

pengertian sanad menurut istilah, yaitu:²⁹⁸ الأخبار عن طريق المتن (Berita tentang jalannya matan). Pendapat lainnya menyebutkan: سلسلة الرجال الموصلة للمتن (Silsilah orang-orang [yang meriwayatkan hadis] yang menyampaikannya pada matan hadis).

Menurut Ahmad ‘Umar Hâsyim, sanad ialah jalur yang menghubungkan kepada matan, yaitu para periwayat. Jalur ini disebut sanad karena mereka menyandarkan hadis kepada sumbernya.²⁹⁹

Muhammad ‘Ajjâj al-Khatîb³⁰⁰ mendefinisikan sanad sebagai jalur matan. Lebih lanjut, beliau menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan jalur matan, adalah silsilah para periwayat yang mentransformasikan matan dari sumber utama. Jalur ini disebut sanad, karena periwayatnya menyandarkan padanya dalam menisbatkan matan ke sumber utamanya, atau dikarenakan para penghafal hadis, menjadikan sanad sebagai acuan (sandaran) dalam menilai kesahihan dan kedaifan sebuah hadis.

Berdasarkan beberapa pendapat di atas, dapat disimpulkan bahwa terminologi sanad adalah jalannya hadis, silsilah orang-orang yang menyampaikan hadis (perawi) dari sumbernya yang pertama. Maksudnya: Mata rantai para periwayat yang menghubungkan matan mulai dari periwayat awal hingga periwayat akhir. Periwayat akhir ini disebut juga dengan nama: "مخرَج الحديث".

Kata sanad dipergunakan dalam istilah Ilmu Hadis karena makna sanad secara bahasa dipandang sama dengan perbuatan para perawi hadis dan atau ulama hadis. Seorang perawi yang hendak menukilkan sebuah hadis, biasanya akan menyandarkan sanad tersebut kepada perawi yang berada di atasnya (gurunya), demikian seterusnya sampai kepada akhir (puncak) sanad. Juga dikarenakan ulama hadis telah menjadikan rangkaian perawi hadis (baca: sanad / *isnâd* hadis) sebagai pegangan atau sebagian syarat untuk menilai kesahihan hadis.

Ada kata lain yang maknanya hampir sama dengan sanad, yaitu *isnâd*. *Isnâd* adalah mengangkat suatu hadis kepada sumber yang meriwayatkannya. Artinya menjelaskan sanad dalam periwayatan suatu hadis.³⁰¹ Tetapi pada praktiknya, penggunaan kedua istilah ini dalam satu pengertian sering terjadi. Selain kata *isnad*, kata طريق (jalan) dan وجه terkadang juga dipakai untuk menggantikan istilah sanad,

²⁹⁸Munzier Suparta, *Ilmu Hadis*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002. hal. 45.

²⁹⁹Ahmad ‘Umar Hâsyim, *Qawâ'id Ushûl al-Ḥadîts*, t.tp.: Dâr al-Fikr, 1984, hal. 22.

³⁰⁰Muhammad ‘Ajjâj al-Khatîb, *Ushûl al-Ḥadîts ‘Ulûmuhu wa Mushthalahuhu*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1989, hal. 32.

³⁰¹Muhammad ‘Ajjâj al-Khatîb, *Ushûl al-Ḥadîts ‘Ulûmuhu wa Mushthalahuhu*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1989, hal. 33.

sebagaimana ditemukan pada perkataan sebagian ulama hadis: “Hadis ini sampai kepada kami melalui ‘jalan’ atau ‘cara’ ini”.

Sistem sanad merupakan keistimewaan dan sesuatu yang spesifik bagi umat Islam karena umat-umat sebelumnya tidak memiliki sistem periwayatan seperti ini. Mengenai keadaan ini, Ibn Hazm seperti dikutip oleh al-Qâsimiy, periwayatan orang yang *tsiqah* (ثقة) dari orang yang *tsiqah* (ثقة) hingga sampai kepada Nabi SAW. dengan sanad yang bersambung adalah suatu keistimewaan yang diberikan Allah kepada umat Islam, yang tidak ditemukan pada agama-agama lain. Adapun periwayatan secara (مُرْسَلٌ dan مُعْضَلٌ) banyak dijumpai dalam agama Yahudi. Sanad yang menghubungkan kepada Nabi Musa AS., terdapat keterputusan baik di awal, tengah maupun akhir periwayat. Bahkan keterputusan itu ada pada sekitar tiga puluh orang (masa atau *tabaqat*), atau bersambung hanya sampai pada Syam’un atau yang semasanya. Demikian juga pada kaum Nasrani. Di sana tidak ditemukan adanya sanad yang menghubungkan sampai kepada Nabi AS. Periwayatannya banyak mengalami keterputusan, dan yang dimungkinkan bersambung hanya sanad pada periwayatan tentang haramnya talak. Itu pun masih belum disepakati. Demikian juga pada Injil yang diduga telah mengandung keraguan yang besar.³⁰²

Karenanya, seandainya umat Islam tidak memiliki sistem sanad, tentulah ajaran-ajaran Rasulullah SAW. yang terdapat dalam hadis-hadis Beliau sudah mengalami nasib seperti ajaran para Nabi sebelumnya. Sanadlah yang menjadi tonggak dalam pemeliharaan kelanggengan dan kemurnian sumber kedua ajaran Islam. Di sinilah letak nilai dan urgensi sanad.

Mengingat demikian tinggi nilai dan urgensi sanad, maka para ulama menganggap pemakaian sanad merupakan simbol dari umat Islam, seperti dikatakan oleh Muhammad bin Sirîn (w. 110 H.), “Sesungguhnya pengetahuan hadis adalah agama, maka perhatikanlah dari siapa kamu mengambil agamamu itu”.³⁰³ ‘Abdullâh bin Mubârak (w. 181 H.) menyatakan “Sanad merupakan bagian dari umat Islam. Tanpa adanya sanad, setiap orang dapat mengatakan apapun yang dikehendakinya”. Sementara Sufyân ats-Tsauriy menyatakan bahwa sanad merupakan senjata bagi umat Islam, jika tidak ada senjata di tangan mereka, maka bagaimana mereka akan berperang.³⁰⁴

³⁰²Muhammad Jamâl ad-Dîn al-Qâsimiy, *Qawâ'id at-Tahdîts min Funûn Mushthalah al-Hadîts*, Beirut: Dâr al-'Ilmiyah, t.th., hal. 201.

³⁰³M. Syuhudi Isma'il, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992, hal. 24.

³⁰⁴Nur ad-Dîn 'Itr, *Manhaj 'an-Naqd fi 'Ulûm Al-Hadîts*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1988, 345.

Keistimewaan Islam dalam penggunaan sistem sanad ini juga diakui oleh Sprenger, orientalis Jerman, seperti ditulisnya pada pengantar *Kitâb al-Ishabah fî Tamyîz ash-Shahabah* karya Ibn Hajar al-‘Asqalâniy, cetakan Kalkuta (1853-1864):

Tidak ada satupun dari bangsa-bangsa terdahulu dan juga pada bangsa-bangsa sekarang yang menghasilkan karya seperti *Ilmu Asmâ’ Rijâl* (Ilmu yang memuat biografi para perawi hadis) seperti disusun oleh umat Islam dalam ilmu yang agung ini. Ilmu ini memuat informasi dan hal ihwal sekitar 500.000 perawi hadis.³⁰⁵

Urgensi sanad akan lebih tampak apabila perhatian diarahkan kepada para perawi yang membentuk sanad itu sendiri. Karena dengan meneliti sanad akan dapat diketahui apakah silsilah periwayatannya bersambung, sampai kepada Nabi atau tidak. Juga dapat diketahui apakah pemberitaan dari mereka dapat dipertanggungjawabkan, yang pada akhirnya dapat diketahui nilai hadis yang diriwayatkan; apakah sah, hasan, daif, atau bahkan *maudhû’* (موضوع). Urgensi inilah yang ditegaskan Imam asy-Syâfi’iy bahwa seseorang yang mencari hadis dengan tidak mempedulikan sanadnya seperti seseorang yang mencari kayu bakar di malam hari. Dia tidak akan tahu apa yang diambilnya; kayu bakar atau ular.³⁰⁶

Sementara itu, terkait pemakaian sanad dalam Islam, menurut ash-Shadîq Basyîr Nashr, bahwa tidak ada keterangan yang detail kapan dan siapa yang menggunakannya pertama kali dari generasi pertama Islam (sahabat). Ketika Rasulullah SAW. masih hidup, kebanyakan para sahabat tidak terlalu mementingkan persoalan sanad. Ini dikarenakan mereka masih saling mempercayai, menjaga dan mempunyai komitmen dengan keIslaman mereka. Sudah menjadi kebiasaan di kalangan sahabat untuk saling bertanya dan menyampaikan hadis. Bahkan di antara mereka membuat aturan khusus untuk saling menggantikan dalam menghadiri majelis Rasulullah SAW., seperti yang dilakukan ‘Umar dan tetangganya. Karena itu, merupakan suatu hal yang wajar apabila dalam menyampaikan sebuah berita (hadis), mereka menggunakan ungkapan ‘Nabi berbuat begini-begitu’ atau ‘Nabi berkata ini-itu’. Metode-metode seperti inilah yang kemudian menjadi

³⁰⁵Muhammad ‘Ajjâj al-Khathîb, *As-Sunnah Qabla at-Tadwîn*, Beirut: Dâr al-Fikr: 2001, hal. 157.

³⁰⁶Ash-Shadîq Basyîr Nashr, *Dhawâbith ar-Riwâyah ‘Inda al-Muhadditsîn*, Tripoli: t.tp., 1992, hal. 60.

cikal bakal kelahiran sistem sanad. Dan inilah awal penggunaan sistem tersebut dalam Islam.³⁰⁷

Namun pasca wafatnya Nabi, ketika kekuasaan Islam telah meluas dan pemeluknya semakin banyak, para sahabat mulai bertanya tentang sanad hadis. Puncak dari aktivitas ini adalah ketika terjadinya kematian Khalifah ‘Utmân bin ‘Affân (w. 35 H.). Sejak saat ini, para sahabat semakin berhati-hati dan mulai menyeleksi sumber pemberitaannya. Hal ini seperti ditegaskan oleh Ibn Sîrîn, yang dikutip oleh ‘Ajjâj al-Khatîb, bahwa mereka pada awalnya tidak menanyakan tentang sanad, sampai munculnya peristiwa fitnah. Maka mereka pun mulai menyebutkan dan menelusurinya. Jika didapat bahwa sanad tersebut bersumber dari ahli sunah mereka mengambil hadis tersebut. Namun jika diketahui sumbernya dari kalangan ahli *bid’ah*, maka mereka meninggalkannya.³⁰⁸

Dalam masa-masa selanjutnya, para sahabat berperan sebagai tempat bertanya dan berkumpul bagi para penuntut ilmu. Walaupun mereka bersikap hati-hati dalam periwayatannya, tetapi biasanya dalam kesempatan berkumpul itu disampaikan hadis-hadis Nabi. Maka tidak heran jika ada seorang sahabat meriwayatkan hadis kepada lebih dari seorang murid dari generasi sesudah mereka (*tabiîn*), yang pada gilirannya melanjutkan peran sahabat sebagai penyampai hadis kepada generasi di bawahnya *tâbi’ al- tâbi’în* (تابع التابعين). Inilah yang terjadi dalam perkembangan sanad hadis. Merupakan sebuah fenomena umum bahwa semakin bertambah masa (waktu) semakin panjang rantai periwayatan. Semakin panjang rantai periwayatan, makin bertambah jumlah perawi dan makin meluas wilayah penyebaran hadis.

Hanya patut dicatat bahwa tidak semua hadis mengalami perkembangan sanad sebagaimana terjadi pada hadis-hadis Nabi umumnya. Terkadang ada yang menyendiri (*fard / Garîb*) dalam periwayatannya, baik terjadi pada awal sanad dan atau di tengah atau bahkan pada seluruh jalur sanadnya. Fenomena perkembangan sanad yang ‘agak menyimpang’ inilah yang menarik perhatian para pengkaji hadis modern (muslim-non muslim) untuk meneliti keotentikan hadis-hadis seperti ini.

2. Pengertian dan Sejarah Singkat Penelitian (Kritik) Sanad

Kata penelitian (kritik) dalam Ilmu Hadis sering dinisbatkan pada kegiatan penelitian hadis yang disebut dengan *an-Naqd* (النقد) yang

³⁰⁷Ash-Shadîq Basyîr Nashr, *Dhawâbith ar-Riwâyah ‘Inda al-Muhadditsîn*, Tripoli: t.tp., 1992, hal. 64.

³⁰⁸Muhammad ‘Ajjâj al-Khathîb, *As-Sunnah Qabla at-Tadwîn*, Beirut: Dâr al-Fikr: 2001, hal. 257.

secara etimologi adalah bentuk *mashdar* dari *نقد ينقد* yang berarti *mayyaza* (مَيَّزَ), yaitu memisahkan sesuatu yang baik dari yang buruk.³⁰⁹ Kata *an-Naqd* (النقد) juga berarti “kritik” seperti dalam literatur Arab ditemukan kalimat *naqd al-kalam wa naqd asy-syi’r* (نقد الكلام ونقد الشعر) yang berarti “mengeluarkan kesalahan atau kekeliruan dari kalimat dan puisi”³¹⁰ atau *naqd ad-darâhim* (نقد الدراهم) yang berarti: (memisahkan uang yang asli dari yang palsu). Sementara itu dalam *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, kata kritik diartikan dengan mencari kebenaran.³¹¹

Dalam Ilmu Hadis, *an-Naqd* (النقد) berarti:

تميز الاحاديث الصحيحة من الضعيفة والحكم على الرواة توثيقا وتجرىحا

*Memisahkan hadis-hadis yang sahih dari daif dan menetapkan para perawinya yang tsiqah dan yang Jarh (cacat).*³¹²

Jika ditelusuri dalam Al-Qur`an dan hadis maka kita tidak menemukan kata *an-Naqd* (النقد) digunakan dalam arti kritik, namun Al-Qur`an dalam maksud tersebut menggunakan kata *Yamîz* (يَمِيزُ) yang berarti memisahkan yang buruk dari yang baik.³¹³

Imam Muslim yang hidup pada abad ke-3 H., menamakan bukunya *at-Tamyîz*, yang isi bahasannya adalah metodologi kritik hadis. Sebagian ulama hadis di abad ke-2 H. juga menggunakan kata *an-Naqd* (النقد) di dalam karya mereka, namun mereka tidak menampilkannya di dalam judul buku mereka tersebut. Mereka justru memberi judul bagi karya yang membahas mengenai kritik hadis ini dengan nama *al-Jarh wa at-Ta’dîl* (الجرح والتعديل), yaitu ilmu yang berfungsi membatalkan dan menetapkan keotentikan riwayat dalam hadis.³¹⁴

³⁰⁹Louis Ma’luf, *al-Munjid fi wa al-A’lâm*, Beirut: Dâr al-Masyriq, 1994, cet 34. hal. 830.

³¹⁰Nawir Yuslem, *Ulumul Hadis*, Jakarta: Mutiara Sumber Widya, 2001, cet I. hal. 329.

³¹¹W.J.S. Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka: 1985, hal. 965.

³¹²Muhammad Mushthafâ ‘Azamiy, *Manhaj an-Naqd ‘Inda al-Muhadditsîn: Nasy’atuhu wa Târîkhatuhu*, Riyadh: Maktabat al-Kautsar, 1990, hal. 5.

³¹³Teks lengkapnya pada surat Ali-‘Imran/3:179:

مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِن رُّسُلِهِ مَن يَشَاءُ فَأَمُونُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَإِن تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ

Allah sekali-kali tidak akan membiarkan orang-orang yang beriman dalam keadaan kamu sekarang ini, sehingga Dia menyisihkan yang buruk (munafik) dari yang baik (mu’min). Dan Allah sekali-kali tidak akan memperlihatkan kepada kamu hal-hal yang gaib, akan tetapi Allah memilih siapa yang dikehendaki-Nya di antara rasul-rasul-Nya. Karena itu berimanlah kepada Allah dan rasul-rasul-Nya. dan jika kamu beriman dan bertakwa, maka bagimu pahala yang besar.

³¹⁴Nawir Yuslem, *Ulumul Hadis*, Jakarta: Mutiara Sumber Widya, 2001, cet I. hal. 330.

Obyek kajian dalam kritik atau penelitian hadis adalah: *Pertama*, pembahasan tentang para perawi yang menyampaikan riwayat hadis atau yang lebih dikenal dengan sebutan sanad, yang secara etimologi mengandung kesamaan arti dengan kata *tharîq* (طريق) yaitu jalan atau sandaran sedangkan menurut terminologi, sanad adalah jalannya ma tan, yaitu silsilah para perawi yang memindahkan (meriwayatkan) matan dari sumbernya yang pertama. Maka pengertian kritik sanad adalah penelitian, penilaian dan penelusuran sanad hadis tentang individu perawi dan proses penerimaan hadis dari guru mereka dengan berusaha menemukan kesalahan dalam rangkaian sanad guna menemukan kebenaran yaitu kualitas hadis.

Kedua, pembahasan materi atau matan hadis itu sendiri. Yang secara etimologi memiliki arti sesuatu yang keras dan tinggi (terangkat) dari tanah.³¹⁵ Sedangkan secara terminologi, matan berarti sesuatu yang berakhir padanya (terletak sesudah) sanad, yaitu berupa perkataan.³¹⁶ Sehingga kritik matan adalah kajian dan pengujian atas keabsahan materi atau isi hadis.

Apabila kritik diartikan hanya untuk membedakan yang benar dari yang salah maka dapat dikatakan bahwa kritik hadis sudah dimulai sejak pada masa Nabi Muhammad SAW., tapi pada tahap ini, arti kritik tidak lebih dari menemui Nabi SAW. dan mengecek kebenaran dari riwayat (kabarnya) berasal dari beliau. Dan pada tahap ini juga, kegiatan kritik hadis tersebut sebenarnya hanyalah merupakan konfirmasi dan suatu proses konsolidasi agar hati menjadi tentram dan mantap³¹⁷ Oleh karena itu kegiatan kritik hadis pada masa Nabi sangat simpel dan mudah, karena keputusan tentang otentisitas suatu hadis di tangan Nabi sendiri.

Lain halnya dengan masa sesudah Nabi wafat maka kritik hadis tidak dapat dilakukan dengan menanyakan kembali kepada Nabi melainkan dengan menanyakan kepada orang atau sahabat yang ikut mendengar atau melihat bahwa hadis itu dari Nabi seperti: Abû Bakar ash-Shiddîq, ‘Umar bin al-Khaththâb, ‘Alî bin Abî Thâlib, ‘Âisyah dan ‘Abdullâh bin ‘Umar.³¹⁸

³¹⁵Mahmûd ath-Thahhân, *‘Ulûmul Hadîts*, Jakarta: Titian Ilahi Press, 1997, cet VII, hal. 140.

³¹⁶Mahmûd ath-Thahhân, *‘Ulûmul Hadîts*, Jakarta: Titian Ilahi Press, 1997, cet VII, hal. 140.

³¹⁷Nawir Yuslem, *Ulumul Hadis*, Jakarta: Mutiara Sumber Widya, 2001, cet I. hal. 330.

³¹⁸Menurut sebagian pendapat Kritik Sanad hadis pada masa hidup rasulullah SAW. dan masa khalifah yang sempat belum ditemukan. Hal itu dapat dipahami karena para periwayat hadis pada dua masa tersebut disepakati para *Muhadditsîn* sebagai masa berkumpulnya periwayat hadis yang adil. Lihat Bustamin dan M. Isa H. A. Salam, *Metodologi Kritik Hadis*, Edisi I, Cet. I; PT. Raja Grafindo Persada: Jakarta, 2004, hal. 4.

Pada masa Sahabat, kegiatan kritik hadis dilakukan oleh Abû Bakar ash-Shiddîq. Khalifah Abû Bakar (w. 13 H.) mengkonfirmasi keakuratan suatu Hadis dengan menggunakan *metode syahâdah* (kesaksian). Menurut Muhammad bin Ahmad adz-Dzahabiy (w. 748 H.) Abû Bakar merupakan sahabat pertama yang menunjukkan kehati-hatiannya dalam meriwayatkan suatu Hadis. Beliau mengharuskan adanya saksi jika ada orang yang meriwayatkan suatu Hadis. Pernyataan adz-Dzahabiy ini didasarkan pada pengalaman Abû Bakar tatkala menghadapi kasus waris untuk seorang nenek. Suatu ketika, ada seorang nenek yang menghadap Khalifah Abû Bakar, meminta hak waris harta yang ditinggalkan cucunya. Abû Bakar menjawab, bahwa dia tidak melihat petunjuk Al-Qur`an dan praktek Nabi SAW, yang memberikan bagian harta waris kepada nenek. Abû Bakar lalu bertanya kepada para sahabat. Al-Mugîrah bin Syu`bah menyatakan kepada Abû Bakar, bahwa Nabi telah memberikan bagian waris kepada nenek sebesar seperenam bagian. Al-Mugîrah mengaku hadir tatkala Nabi SAW, menetapkan kewarisan nenek itu. Mendengar pernyataan tersebut, Abû Bakar meminta agar al-Mugîrah menghadirkan seorang saksi. Lalu Muhammad bin Maslamah (w. 47 H.) memberikan kesaksian atas kebenaran pernyataan al-Mugîrah itu. Akhirnya Abû Bakar menetapkan kewarisan nenek dengan memberikan seperenam bagian berdasarkan hadis Nabi yang disampaikan oleh al-Mugîrah tersebut.³¹⁹

Sikap dan tindakan kehati-hatian Abû Bakar telah membuktikan begitu pentingnya kritik dan penelitian hadis. Sehingga tidak banyak hadis yang diriwayatkan oleh Abû Bakar. Tampaknya, ada beberapa alasan yang menjadi penyebab Abû Bakar hanya sedikit meriwayatkan hadis meskipun dia seorang sahabat yang lama bergaul dengan Nabi. Bahkan sangat akrab dengan Nabi mulai semenjak masa sebelum Nabi hijrah ke Madinah. Alasan-alasan tersebut adalah sebagai berikut:

- a. Karena sifatnya yang sangat hati-hati dalam meriwayatkan hadis.
- b. Dia selalu dalam keadaan sibuk ketika menjabat sebagai khalifah karena ancaman dan kekacauan yang membahayakan pemimpin umat Islam.
- c. Para sahabat sibuk dalam penghimpunan Al-Qur`an.
- d. Kebutuhan terhadap hadis tidak sebanyak pada zaman sesudahnya.
- e. Jarak waktu kewafatannya sangat dekat dengan kewafatan Nabi hanya sekitar tiga tahun.³²⁰

³¹⁹Muhammad ‘Ajjâj al-Khathîb, *Ushûl al-Ḥadîth ‘Ulûmuhu wa Mushthalahuhu*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1989, hal. 85.

³²⁰Zikri Darussamin, *Ilmu Hadis*, Pekanbaru: Suska Press, 2010, hal. 44.

Setelah periode Abû Bakar, maka ‘Umar bin al-Khatthâb melanjutkan upaya yang dirintis pendahulunya dengan membakukan kaidah-kaidah dasar dalam melakukan kritik dan penelitian hadis. Ibn Hibbân menyatakan bahwa sesungguhnya ‘Umar dan ‘Alî adalah sahabat yang pertama membahas tentang para perawi hadis dan melakukan penelitian tentang periwayatan hadis, yang kegiatan tersebut kemudian dilanjutkan para ulama setelah mereka. Namun seperti halnya Abû Bakar, ‘Umar pun sangat berhati-hati dalam masalah periwayatan hadis. Ketika dia menjadi khalifah, dia mengintruksikan kepada para sahabat agar berhati-hati dalam melakukan periwayatan hadis. Demikian juga, ketika dia mengirim utusan ke Irak, dia mewasiatkan supaya utusan itu mengajarkan dan menyebarkan Al-Qur`an dan menahan diri untuk tidak memperbanyak riwayat. Dengan kata lain, ‘Umar sesungguhnya berada di antara dua keinginan, di satu sisi, dia ingin mengembangkan periwayatan hadis, sementara di sisi lain, dia ingin hadis tetap terpelihara dari kebohongan dan manipulasi. Bagi ‘Umar, kedua keinginan itu kelihatannya sulit terwujud dalam waktu bersamaan sehingga dia menetapkan pilihannya untuk memelihara kemurnian hadis dengan memperketat kegiatan periwayatan.³²¹

Demikian pula ‘Âisyah, ‘Abdullâh bin ‘Umar Abû ayyûb al-Anshâriy serta sahabat lainnya juga melakukan kritik hadis, terutama ketika menerima riwayat dari sesama sahabat, seperti yang dilakukan Abû Ayyûb al-Anshâriy dengan melakukan perjalanan ke Mesir hanya dalam rangka mencocokkan sebuah hadis yang berasal dari ‘Uqbah bin ‘Âmir.

Seiring dengan perluasan daerah Islam, hadis pun mulai tersebar luas ke daerah-daerah di luar Madinah sehingga mendorong lahirnya pengkajian dan penelitian hadis seperti di Madinah dan Irak. Kegiatan itu pasca sahabat dilanjutkan para tabiin yang berkonsentrasi pada kedua daerah tersebut.³²²

Menurut Ibn Hibbân yang dikutip oleh M. ‘Azamiy³²³ bahwa setelah ‘Umar dan ‘Alî di Madinah pada abad pertama Hijrah muncul tabiin kritikus hadis antara lain: Ibn al-Musayyâb (w. 93 H.), al-Qâsim bin Muhammad bin ‘Umar (w. 106 H.), Sâlim bin ‘Abdullâh bin ‘Umar (w. 106 H.), ‘Alî bin Husain bin ‘Alî (w. 93 H.), Abû Sulamah bin Utbah, Khâridjah bin Zaid bin Tsâbit (w. 100 H.), ‘Urwah bin Az-Zubair (w. 94 H.), Abû Bakar bin ‘Abd ar-Rahmân bin al-Harits (w. 94 H.) dan

³²¹Noor Sulaimân, *Antologi Ilmu Hadis*, Jakarta: GP Press, 2008, hal. 64-66.

³²²Nawir Yuslem, *Ulumul Hadis*, Jakarta: Mutiara Sumber Widya, 2001, cet I. hal. 76.

³²³Muhammad Mushthafâ ‘Azamiy, *Memahami Ilmu Hadis: Telaah Metodologi dan Literatur Hadis*, terj. *Studies in Hadits: Methodology and Literature*, Jakarta: Lentera, 2003, cet. ketiga, hal. 89-91.

Sulaimân bin Yâsir (w. 100 H.). Setelah mereka muncul murid-muridnya di Madinah pada abad kedua yaitu tiga ulama kritikus hadis yaitu: az-Zuhriy Yahyâ bin Sa'îd dan Hisyâm bin 'Urwah. Sedangkan di Irak, yang terkemuka antara lain adalah: Sa'îd bin Jubair (w. 714 M H.), asy-Sya'biy (w. 104 H.), Thawus (w. 644 M.), Hasan al-Bashriy (w. 110 H.) dan Ibn Sîrîn (w. 653 M.), setelah itu muncul Ayyûb as-Sakhtiyaniy (w. 131 H.) dan Ibn 'Aun. (w. 768 M.).

Setelah berakhirnya periode tabiin, maka kegiatan kritik dan penelitian hadis memasuki era perluasan dan perkembangannya ke berbagai daerah yang tidak terbatas. Sehubungan dengan itu muncul beberapa ulama kritik hadis, antara lain: Sufyân ats-Tsauriy dari Kûfah (97-161 H.), Mâlik bin Anas dari Madinah (93-179 H.), Syu'bah dari Wasith (83-100 H.), al-Auza'iy dari Beirut (88-158 H.), Hamad bin Salamah dari Bashrah (w. 167 H.), al-Laits bin Sa'ad dari Mesir (w. 175 H.), Ibn 'Uyainah dari Makkah (107-198 H.), 'Abdullâh bin al Mubâarak dari Marwa (118-181 H.), Yahyâ bin Sa'îd al-Qathân dari Basrah (w. 192 H.), Waki' bin al-Jarrah dari Kufah (w. 196 H.), 'Abd ar-Rahmân bin Mahdiy dari Basrah (w. 198 H.) dan asy-Syâfi'iy dari Mesir (w. 204 H.).³²⁴

Ulama-ulama tersebut di atas pada gilirannya melahirkan banyak ulama *masyhûr* di bidang kritik hadis, antara lain: Yahyâ bin Ma'in dari Bagdad (w. 233 H.), 'Alî bin al-Madîniy dari Basrah (w. 234 H.), Ibn Hanbal dari Bagdad (w. 241 H.), Abû Bakar bin Abî Syaibah dari Wasith (w. 235 H.), Ishak bin Rahawaih dari Marwa (w. 238 H.) dan lain-lain. Murid-murid dari mereka itu yang tersohor adalah antara lain: Az-Zuhailiy (w. 2015 M.), ad-Dârimiy (w. 869 M.), al-Bukhâriy (w. 870 M.), Abû Zur'ah ar-Râziy (w. 878 M.), Abû Hâtim ar-Râziy (w. 890 M.), Muslim bin al-Hajjâj an-Naisâbûriy (w. 875 M.), dan Ahmad bin Syu'aib (w. 303 H.).³²⁵

3. Tujuan dan Manfaat Penelitian Sanad

Tidak dapat dipungkiri bahwa kegunaan dari penelitian sanad ini sangat besar, terutama bagi orang yang mempelajari hadis dan ilmunya. Dengan penelitian ini, seseorang mampu mengetahui tempat hadis pada sumber aslinya, yang mula-mula dikarang oleh para Imam ahli hadis. Kebutuhan penelitian ini sangat perlu sekali, karena orang yang

³²⁴Kasran, "Hadis-hadis Tentang Mewarnai Rambut dalam *Musnad Ahmad bin Hanbal* (Studi Kritik Terhadap Kualitas Sanad dan Matan Hadis)", *Tesis*, Medan: Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara, 2012, hal. 54.

³²⁵Kasran, "Hadis-hadis Tentang Mewarnai Rambut dalam *Musnad Ahmad bin Hanbal* (Studi Kritik Terhadap Kualitas Sanad dan Matan Hadis)", *Tesis*, Medan: Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara, 2012, 54.

mempelajari ilmu tidak akan dapat membuktikan (menguatkan) dengan suatu hadis atau tidak dapat meriwayatkannya, kecuali setelah mengetahui ulama-ulama yang telah meriwayatkan hadis dalam kitabnya dengan dilengkapi sanadnya. Karena itu masalah penelitian ini sangat dibutuhkan setiap orang yang membahas atau menekuni ilmu-ilmu syar'i dan yang berhubungan dengannya.³²⁶

Fungsi hadis Nabi SAW. bagi umat Islam itu sangat urgen. Apalagi, dalam sejarah perkembangannya tersebut. Karenanya, perlu sekali untuk sangat hati-hati dalam mengambil atau menggunakannya. Bagaimanapun, hadis Nabi SAW. adalah hasil dari ikhtiar manusia untuk menghimpun dan mengabadikan aktifitas Nabi SAW., padahal manusia itu tidak anti lupa atau tempatnya salah. Karena itu pula, orisinalitas suatu hadis harus dijaga.

Secara umum, tujuan pokok dari penelitian sanad, juga matan hadis adalah untuk mengetahui kualitas suatu hadis, karena hal tersebut sangat fungsional berhubungan dengan ke-*hujjah*-an hadis. Suatu hadis dapat dijadikan *hujjah* (dalil) dalam menetapkan hukum apabila hadis tersebut telah memenuhi syarat-syarat diterimanya (*Maqbûl*) suatu hadis.³²⁷

Secara spesifik, tujuan penelitian hadis dapat dilihat dari berbagai segi:

- a. Untuk mengetahui aspek-aspek sanad atau perawi hadis, antara lain; *tsiqah* atau tidak dan 'adil atau tidak, dengan begitu akan diketahui mana hadis yang *Maqbûl* atau ditolak.
- b. Untuk mengetahui aspek kualitas matan hadis, di antaranya apakah sahih atau daif, atau juga apakah suatu hadis itu benar-benar bersumber dari Nabi SAW. atau bukan.
- c. Pentingnya penelitian itu, karena telah tersebarnya hadis di pelosok dunia.

Sedangkan manfaat dari penelitian hadis ini antara lain sebagai berikut :

- a. Memperkenalkan sumber-sumber hadis, kitab-kitab asal dari suatu hadis beserta ulama yang meriwayatkannya.
- b. Menambah perbendaharaan sanad hadis melalui kitab-kitab yang ditunjukkannya.
- c. Memperjelas keadaan sanad, sehingga dapat diketahui apakah *'munqathi'* (منقطع) atau lainnya.

³²⁶Mahmûd ath-Thahhân, *Metode Takhrîj Penelitian Sanad Hadis*, Surabaya: Bina Ilmu, 1995, hal. 7.

³²⁷Bustamin dan M. Isa H. A. Salam, *Metodologi Kritik Hadis*, Edisi I, Cet. I; PT. Raja Grafindo Persada: Jakarta, 2004, hal. 7.

- d. Memperjelas perawi hadis yang samar karena dengan adanya penelitian, dapat diketahui nama perawi yang sebenarnya secara lengkap.
- e. Dapat membedakan antara proses periwayatan yang dilakukan dengan *lafazh* dan yang dilakukan dengan makna saja.
- f. Dan lain-lain.³²⁸

Adapun hadis yang perlu diteliti adalah hadis yang berkategori *âhâd*, yaitu yang tidak sampai kepada derajat *mutawâtir*, karena hadis kategori tersebut berstatus *Zhanniy al-Wurud* (ظني الورد).³²⁹

Sedangkan terhadap hadis *mutawâtir*, para ulama tidak menganggap perlu untuk melakukan penelitian lebih lanjut, karena hadis kategori tersebut telah menghasilkan keyakinan yang pasti bahwa hadis tersebut berasal dari Nabi SAW., meski demikian tidaklah berarti bahwa terhadap hadis *mutawâtir* tidak dapat dilakukan penelitian lagi. Jika hal itu dilakukan hanya bertujuan untuk membuktikan bahwa benar hadis tersebut berstatus *mutawâtir*, bukan untuk mengetahui kualitas sanad dan matannya sebagaimana yang dilakukan terhadap hadis *âhâd*.

4. Faktor-Faktor Yang Mendorong Penelitian Sanad

Adapun faktor-faktor yang mendorong perlunya penelitian sanad dan matan di antaranya adalah:³³⁰

a. Kedudukan Hadis Sebagai Salah Satu Sumber Ajaran Islam

Diterimanya hadis sebagai salah satu sumber ajaran Islam merupakan keniscayaan, karena begitu luas ruang lingkup Al-Qur`an di satu sisi dan keterbatasan manusia dalam memahami Al-Qur`an di sisi yang lain. Maka terhadap hal ini Nabi Muhammad SAW. bertugas menjelaskan secara rinci dan juga mendapat legitimasi dari Allah dan umat pengikutnya berkewajiban mengikutinya. Ayat Al-Qur`an yang berkaitan dengan perintah tersebut antara lain dalam Surah al-Hasyr/59:7:

مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ
وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا
نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

Apa saja harta rampasan (fa`i) yang diberikan Allah kepada Rasulnya (dari harta benda) yang berasal dari penduduk kota-kota maka

³²⁸Sohari Sahrani, *Ulumul hadis*, Bogor: Ghalia Indonesia, 2010, Cet I, hal. 27.

³²⁹M. Syuhudi Isma`il, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992, hal. 29.

³³⁰M. Syuhudi Isma`il, *Kaidah Kesahihan Sanad Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang, 1998, cet. II, hal. 85.

adalah untuk Allah, untuk Rasul, kaum kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang-orang yang dalam perjalanan, supaya harta itu jangan beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu. Apa yang diberikan Rasul kepadamu, maka terimalah. Dan apa yang dilarangnya bagimu, maka tinggalkanlah. Dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah amat keras hukumannya.

Imam al-Qurthubiy berpendapat bahwa ayat tersebut memberi petunjuk secara umum, bahwa semua perintah dan larangan yang datang dari Rasul, wajib dipatuhi oleh setiap mukmin.³³¹ Oleh karenanya, kewajiban patuh kepada Rasul adalah konsekuensi logis dari keimanan seseorang.

Az-Zamakhshariy, dalam tafsîrnya "al-Kasysyâf" menyatakan, bahwa ayat ini berstatus umum untuk semua perintah dan larangan yang dikemukakan oleh Nabi.³³² Maksudnya segala yang diperintahkan oleh Nabi Muhammad wajib dilaksanakan dan segala yang dilarangnya wajib di jauhi. Jadi berdasarkan petunjuk ayat tersebut, hadis Nabi merupakan salah satu sumber ajaran Islam.

Terkait ketaatan kepada Nabi, 'Abdullâh bin Mas'ûd (wafat 32 H. = 652 M.) pernah mengemukakan salah satu hadis Nabi. Isi hadis itu ialah bahwa Allah melaknat wanita yang memakai tahi lalat palsu dengan cara ditato, menghilangkan rambut yang ada di bagian wajahnya, mengikir giginya dan sebagainya. Wanita itu melakukan hal demikian, karena dia ingin mempercantik dirinya. Ada seorang wanita bernama Ummu Ya'qûb menyampaikan protes kepada Ibn Mas'ûd. Wanita itu menyatakan bahwa Ibn Mas'ûd telah menyampaikan ketentuan agama yang tidak termaktub dalam Al-Qur'an. Ibn Mas'ûd menjawab, bahwa apa yang disampaikannya itu sesungguhnya telah termaktub juga dalam Al-Qur'an, yakni dalam Surah al-Hasyr/59:7, tersebut di atas.³³³ Dalam hal ini, Ibn Mas'ûd berpendapat: bahwa dilihat dari kewajiban menaatinya maka apa yang dinyatakan Nabi, statusnya sama dengan apa yang dinyatakan Al-Qur'an. Sebagaimana dinyatakan dalam Al-Qur'an surah Âli-'Imran/3:32:

قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ

³³¹Al-Qurthubiy, *Al-Jâmi' li ahkam al-Qur'an*, Juz XVII, Kairo: Dâr al-Kitab al-'Arabiyy, 1387 H./1967 M., hal. 17.

³³²Az-Zamakhshariy, *Al-Kasysyâf 'an Haqâiq at-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl*, Mesir: al-Bâbî al-Halabî wa Aulâduh, t.th., Juz 4, hal. 82.

³³³Ibn Hajar al-'Asqalâniy, *Fath al-Bârî*, t.tp.:Dâr al-Fikr,t.th. Juz 10, hal. 372-380.

Katakanlah; Taatlah Allah dan Rasul-nya; jika kamu berpaling maka sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang kafir.

Ayat tersebut memberi petunjuk bahwa bentuk ketaatan kepada Allah SWT. adalah dengan mematuhi petunjuk Al-Qur`an. Sedangkan bentuk ketaatan kepada Nabi SAW. adalah mengikuti sunahnya atau hadis.³³⁴

Jadi berdasarkan ketentuan ayat tersebut, yang wajib ditaati bukan hanya apa yang termaktub dalam Al-Qur`an saja, melainkan juga apa yang termaktub dalam hadis Nabi. Sebagaimana dinyatakan dalam Al-Qur`an Surah an-Nisâ`/4:80:

مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ

Barangsiapa yang mentaati Rasul itu, sesungguhnya ia telah mentaati Allah.

Ayat tersebut mengandung petunjuk bahwa kepatuhan kepada Rasulullah, merupakan salah satu tolak ukur kepatuhan seseorang kepada Allah. Dengan kata lain, ketaatan kepada Rasul Allah merupakan manifestasi dari ketaatan kepada Allah. Hal ini berarti, ketaatan kepada apa yang ditetapkan oleh Rasul Allah yang termuat dalam hadisnya merupakan manifestasi dari ketaatan kepada Allah juga. Sebagaimana dijelaskan pula dalam Al-Qur`an Surah al-Ahzab/33:21:

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ

كَثِيرًا

Sesungguhnya telah ada pada (diri) Rasulullah itu suri tauladan yang baik bagimu (yaitu) bagi orang yang mengharap (rahmat) Allah dan (kedatangan) hari kiamat dan dia banyak menyebut Allah.

Ayat ini, yang memberi petunjuk bahwa Nabi Muhammad adalah teladan hidup bagi orang-orang yang beriman. Bagi mereka yang sempat bertemu langsung dengan Rasulullah, maka cara meneladani Rasulullah dapat mereka lakukan secara langsung, sedangkan bagi mereka yang tidak sezaman dengan Rasulullah, maka cara meneladani beliau adalah dengan mempelajari, memahami dan mengikuti berbagai petunjuk yang termuat dalam sunah atau hadis beliau

Dengan petunjuk ayat-ayat di atas, maka jelaslah bahwa hadis atau sunah Nabi Muhammad SAW. merupakan sumber ajaran agama Islam, di samping Al-Qur`an. Orang yang menolak hadis sebagai

³³⁴Asy-Syaukâniy, *Fath al-Qadîr*, Juz I, Beirut: Dâr al-Fikr, 1393 H. /1973 M., hal. 333.

salah satu sumber ajaran Islam, berarti orang itu menolak petunjuk Al-Qur`an.

b. Tidak Seluruh Hadis Ditulis pada Masa Nabi SAW.

Nabi pernah melarang sahabat untuk menulis hadis beliau, tapi di saat yang berbeda, beliau pernah menyuruh sahabat untuk menulis hadis beliau.³³⁵ Kebijakan Nabi tersebut, menimbulkan perbedaan pendapat di kalangan ulama, bahkan di kalangan sahabat Nabi sendiri, tentang boleh tidaknya menulis hadis Nabi.³³⁶

Jadi dilihat dari kebijaksanaan Nabi sendiri, dapatlah dinyatakan bahwa hanya sebagian saja periwayatan hadis berlangsung secara tertulis pada masa Nabi. Sekiranya Nabi tidak pernah melarang sahabat untuk menulis hadis, niscaya masih juga tidak mungkin seluruh hadis dapat ditulis pada zaman Nabi, karena: (a) terjadinya hadis tidak selalu di hadapan sahabat Nabi yang pandai menulis hadis; (b) perhatian Nabi sendiri, sebagaimana yang tampak dalam sabdanya yang melarang penulisan hadisnya, demikian juga para sahabat Nabi pada umumnya, lebih banyak tertuju kepada pemeliharaan Al-Qur`an; (c) walaupun Nabi memiliki beberapa orang sekretaris, para sekretaris itu hanya diberi tugas untuk menulis wahyu yang turun³³⁷ dan Surah-Surah Nabi³³⁸; dan (d) sangat sulit seluruh pernyataan, perbuatan, taqrîr dan hal ihwal seseorang yang masih hidup dapat langsung dicatat oleh orang lain, apalagi dengan peralatan yang masih sangat sederhana.

Pada zaman Nabi memang telah ada beberapa orang sahabat yang memiliki catatan hadis, tetapi catatan itu tidak seragam, sebab di samping catatan itu dibuat berdasarkan inisiatif masing-masing sahabat pemilik catatan itu, juga kesempatan mereka berada di sisi Nabi tidak selalu bersamaan waktunya. Sahabat Nabi yang dikenal memiliki catatan hadis, di antaranya ialah 'Alî bin Abî Thâlib (wafat 40 H. = 661 M.), Samurah bin Jundûb (wafat 60 H. = 680 M.), 'Abdullâh bin 'Amr bin al-'Âsh (wafat 65 H. = 685 M.), 'Abdullâh bin 'Abbâs (wafat 69 H. = 689 M.), Jâbir bin 'Abdullâh al-Anshâriy (wafat 78 H. = 697 M.) dan 'Abdullâh bin Abî 'Aufâ (wafat 86 H.).³³⁹

³³⁵M. Syuhudi Isma'il, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992, hal. 11.

³³⁶Lihat, Ibnu 'Abd al-Barr, *Jami' al-Bayân al-'Ilm wa Fadlih*, Juz I, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., hal. 66.

³³⁷Ibn Hajar al-'Asqalâniy, *Fath al-Bâriy*, t.tp: Dâr al-Fikr wa Maktabah as-Salafiyyah, t.th., Juz 9, hal. 22-23.

³³⁸Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *Zâd al-Ma'âd fî Hadyi khayri al-'ibâd*, Mesir: Mushthafa al-Bâbî al-Halabî, t.th. hal. 45-46.

³³⁹Shubhî ash-Shâlih, *'Ulûm al-Hadîts wa Mushthalahu*, Beirut: Dâr al-'Ilmi li al-Malâyin, 1997, hal. 24-31.

Oleh karena itu, hadis Nabi lebih sedikit yang ditulis dibanding dengan yang diriwayatkan secara hafalan di kalangan para sahabat dan itupun belum mendapat pengujian (cek ulang) di hadapan Nabi SAW., sehingga hadis Nabi, baik yang telah maupun yang belum dituliskan pada masa Nabi SAW. perlu dilakukan penelitian lebih lanjut terhadap para perawi dan periwayatannya sehingga tingkat validitasnya suatu riwayat dapat dibuktikan.

Selain itu, sebagaimana diketahui, bahwa kebanyakan sahabat untuk menguasai hadis Nabi SAW., melalui hafalan tidak melalui tulisan, karena difokuskan untuk mengumpulkan Al-Qur`an dan dikhawatirkan apabila hadis ditulis maka timbul kesamaran dengan Al-Qur`an.³⁴⁰ Walaupun ada yang menulis hadis yang dilakukan sahabat pada masa Rasulullah, hal itu karena mendapatkan izin khusus dari Nabi SAW. Hanya saja kebanyakan dari mereka yang senang dan kompeten menulis hadis menjelang akhir kehidupan Rasulullah.³⁴¹

Berikut ini, dikemukakan catatan hadis yang telah ditulis oleh para sahabat.³⁴²

- 1) Catatan hadis yang dibuat oleh ‘Alî bin Abî Thâlib, berisi tentang: (a) hukuman denda (*diyât*), yang mencakup tentang hukumnya, jumlahnya dan jenis-jenisnya; (b) pembebasan orang Islam yang ditawan oleh orang kafir; dan (c) larangan melakukan hukuman *qishâsh* terhadap orang Islam yang membunuh orang kafir.
- 2) Catatan hadis yang dibuat oleh Samurah bin Jundûb, menurut sebagian ulama, berupa risalah yang dikirimkan oleh Samurah kepada anaknya, Sulaimân bin Samurah bin Jundûb.
- 3) Catatan hadis yang dibuat oleh ‘Abdullâh bin ‘Amr bin al-‘Âsh dikenal dengan nama *ash-Shahîfah ash-Shâdiqah*. Hadis yang termuat dalam catatan Ibn ‘Amr ini ada sekitar seribu hadis. Imam Ahmad bin Hanbal telah meriwayatkannya dan memuatnya dalam kitabnya, *al-Musnad*.
- 4) Catatan hadis yang dibuat oleh ‘Abdullâh bin ‘Abbâs termaktub dalam kepingan-kepingan catatan (*alwâh*). Catatan itu dibawa

³⁴⁰Mannâ’ Khalîl al-Qaththân. *Târîkh Tasyrî’ al-Islâmiy*. Kairo: Maktabah Wahbah. 1989, hal. 106.

³⁴¹Shubhî ash-Shâlih, *‘Ulûm al-Ḥadîts wa Mushthalahuhû*, Beirut: Dâr al-‘Ilmi li al-Malâyin, 1997, hal. 23-30.

³⁴²Lihat ar-Ramahurmuziy, *Al-Muḥaddits al-Fâshil Baina ar-Râwiy wa al-Wâ’iy*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1971, hal. 366-378. Bandingkan Damanhuri, *Hadis-hadis al-Fithrah dalam Penelitian Simultan*, Sidoarjo: Dwiputra Pustaka Jaya, 2016, hal. 8-9.

oleh Ibn ‘Abbâs ke pengajian-pengajian yang dipimpinnya, sebagai "bahan pengajian"-nya.

- 5) Catatan hadis yang dibuat oleh Jâbir bin ‘Abdullâh dikenal dengan nama Shahîfah Jâbir. Jâbir mendiktekan hadis-hadis yang berasal dari catatannya itu dalam pengajian yang dipimpinnya. Qatâdah bin Di‘âmah as-Sadûsiy (wafat 118 H. = 736 M.) mengaku telah hafal semua hadis yang termaktub dalam catatan Jâbir tersebut. Imam Muslim telah meriwayatkan hadis yang berasal dari Jâbir dimaksud.
- 6) Catatan hadis yang dibuat oleh ‘Abdullâh bin Abî ‘Aufâ dikenal dengan nama Shahîfah ‘Abdullâh bin Abî ‘Aufâ. hadis-hadis yang berasal dari catatan Ibn Abî ‘Aufâ tersebut, di antaranya ada yang kemudian diriwayatkan oleh Imam al-Bukhâriy.

Nama-nama sahabat Nabi di atas belum mencakup seluruh nama sahabat pemilik (pembuat) catatan hadis pada zaman Nabi, tetapi dapat dinyatakan bahwa sahabat Nabi yang tidak memiliki (membuat) catatan hadis, jumlahnya jauh lebih banyak. Hal ini logis, karena sahabat yang telah pandai menulis, jumlahnya lebih sedikit dari pada sahabat yang tidak pandai menulis. Apalagi di antara sahabat yang telah pandai menulis, misalnya ‘Umar bin al-Khaththâb dan ‘Utmân bin ‘Affân, tidak juga membuat catatan hadis. Khusus Abû Bakar ash-Shiddîq, sebenarnya juga memiliki catatan hadis tetapi catatan itu akhirnya dibakarnya. Dia melakukan demikian, karena dia khawatir melakukan kekeliruan dalam meriwayatkan hadis.³⁴³ Selain itu, para sahabat Nabi yang termasuk kelompok *al-muktsirûn fî al-hadîts* المكثرون في الحديث (periwayat yang banyak meriwayatkan hadis) sebagian dari mereka, misalnya Abû Hurairah dan Abû Sa‘îd al-Khudriy, tidak mencatat hadis yang mereka terima dari Nabi.³⁴⁴

Dengan demikian dapat disimpulkan, bahwa hadis Nabi pada zaman Nabi belum seluruhnya tertulis. Hadis yang dicatat oleh para sahabat barulah sebagian saja dari seluruh hadis yang ada. Jadi, periwayatan hadis pada zaman Nabi lebih banyak dalam bentuk lisan dari pada yang dalam bentuk tulisan.

c. Munculnya Pemalsuan Hadis

Hadis Nabi yang belum terhimpun dalam suatu kitab pada satu sisi dan kedudukan hadis sebagai sumber ajaran Islam pada sisi yang lain, telah dimanfaatkan secara tidak bertanggung jawab oleh orang-

³⁴³Shubhî ash-Shâlih, *‘Ulûm al-Ḥadîts wa Mushthalahuhu*, Beirut: Dâr al-‘Ilmi li al-Malâyin, 1997, hal. 39.

³⁴⁴Muhammad ‘Ajjâj al-Khathîb, *Ushûl al-Ḥadîts ‘Ulûmuhu wa Mushthalahuhu*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1989, hal. 157.

orang tertentu. Mereka membuat hadis palsu berupa pernyataan-pernyataan yang mereka katakan berasal dari Nabi, padahal Nabi sendiri tidak pernah menyatakan demikian.

Ulama berbeda pendapat tentang kapan mulai terjadinya pemalsuan hadis. Berikut ini dikemukakan pendapat-pendapat ulama tersebut:³⁴⁵

- 1) Pemalsuan hadis telah terjadi pada zaman Nabi. Pendapat ini, antara lain dikemukakan oleh Aḥmad Amin (wafat 1373 H. = 1954 M.). Alasan yang dikemukakan oleh Aḥmad Amin ialah hadis *mutawâtir* berikut :

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْعُزْبِيِّ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ أَبِي حَصِينٍ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ³⁴⁶

Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin ‘Ubaid al-Gabary, Telah menceritakan kepada kami Abû ‘Awânah dan Abî Husain dari Abî Shalih dari Abî Hurairah berkata, Nabi SAW. pernah bersabda: Barang siapa yang berdusta atas nama aku, maka bersiap-siaplah menempati tempat duduknya di neraka.

Hadis tersebut menyatakan, bahwa orang yang secara sengaja membuat berita bohong dengan mengatasnamakan Nabi, maka hendaklah bersiap-siap menempati tempat duduknya di neraka. Menurut Aḥmad Amin, isi hadis tersebut memberikan suatu gambaran, bahwa kemungkinan besar pada zaman Nabi telah terjadi pemalsuan hadis.³⁴⁷ Nampaknya Aḥmad Amin menyandarkan pendapatnya hanya kepada pemahaman yang tersirat (*mafḥûm*) atas sabda Nabi di atas.

- 2) Pemalsuan hadis yang berkenaan dengan masalah kedunian telah terjadi pada zaman Nabi dan dilakukan oleh orang munafik. Sedang pemalsuan hadis berkenaan dengan masalah keagamaan pada zaman Nabi belum pernah terjadi.

Pendapat ini dikemukakan oleh Shalah ad-Dîn al-Adlabiy.³⁴⁸ Alasan yang dikemukakan oleh al-Adlabiy ialah hadis

³⁴⁵Damanhuri, *Hadis-Hadis al-Fithrah dalam Penelitian Simultan*, Sidoarjo: Dwiputra Pustaka Jaya, 2016, hal. 10-15.

³⁴⁶Abû al-Husain Muslim bin al-Hajjâj bin Muslim al-Qushariy an-Naysâbûriy, *al-Jâmi’ ash-Sahîh al-Musammâ Shahîh Muslim*, Beirut: Dâr al-Jayl, t.th., Juz 1, hal. 7.

³⁴⁷Aḥmad Amin, *Fajr al-Islâm*, Kairo: Maktabah an-Nahdah al-Mishriyyah, 1974, hal. 210-211.

³⁴⁸Shalâh ad-Dîn al-Idlabiy, *Manhaj Naqd al-Matan ‘Inda ‘Ulamâ’ al-Ḥadîs an-Nabawiy* (terj), Jakarta: Gaya Media Pratama, 2004, hal. 26-27.

yang diriwayatkan oleh ath-Thahawiy (wafat 321 H. = 933 M.) dan ath-Thabrâniy (wafat 360 H. = 971 M.). Berikut hadis yang di-takhrîj oleh ath-Thahâwiy :

حَدَّثَنَا أَبُو أُمَيَّةَ ، حَدَّثَنَا زَكْرِيَّا بْنُ عَدِيٍّ ، حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُسْهِرٍ ، عَنْ صَالِحِ بْنِ حَبَّاءَ ، عَنْ ابْنِ بَرِيْدَةَ ، عَنْ أَبِيهِ ، قَالَ : كَانَ حَيٌّ مِنْ بَنِي لَيْثٍ مِنَ الْمَدِينَةِ عَلَى مِثْلَيْنِ وَكَانَ رَجُلًا قَدْ خَطَبَ امْرَأَةً مِنْهُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَأَبَوْا أَنْ يُزَوِّجُوهُ فَجَاءَهُمْ وَعَلَيْهِ حُلَّةٌ فَقَالَ : إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَسَانِي هَذِهِ الْحُلَّةَ وَأَمَرَنِي أَنْ أَحْكُمَ فِي دِمَائِكُمْ وَأَمْوَالِكُمْ بِمَا أَرَى وَأَنْطَلِقَ فَنَزَلَ عَلَى الْمَرْأَةِ فَأُرْسِلَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ : كَذَبَ عَدُوُّ اللَّهِ ، ثُمَّ أَرْسَلَ رَسُولًا ، وَقَالَ : إِنَّ أَنْتَ وَجَدْتَهُ حَيًّا فَاصْرِبْ عُقْبَهُ وَلَا أَرَاكَ تَجِدُهُ حَيًّا ، وَإِنْ وَجَدْتَهُ مَيِّتًا فَحَرِّقْهُ بِالنَّارِ فَجَاءَهُ فَوَجَدَهُ قَدْ لَدَغَتْهُ أَفْعَى فَمَاتَ فَحَرِّقْهُ بِالنَّارِ . فَذَلِكَ قَوْلُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ (رواه

الطحاوي في مشكل الآثار) ٣٤٩

Abû Umayyah bercerita kepada saya, Zakariya bin 'Adiy bercerita kepada saya, Mushir bercerita kepada saya, dari Shâlih bin Hibbân, dari Ibn Buraydah, dari bapaknya yang berkata: ada seorang dari banî layts bertempat tinggal di Madinah dengan jarak 2 mil. Lelaki itu memintang seorang perempuan dari mereka. Mereka menolak untuk mengawinkannya. Lantas dia datang dengan membawa perhiasan kalung, seraya berkata: Sesungguhnya Rasulullah SAW. memberiku kalung ini dan memerintahku untuk menyelesaikan urusan darah dan harta kalian sesuai dengan pendapatku. Kemudian dia mendatangi wanita itu. Dan seseorang diutus menghadap Rasulullah lantas beliau berkata: Musuh Allah telah berdusta. Kemudian beliau mengirim seorang utusan. Beliau berkata: Kalau dia kau temukan hidup, maka bunuhlah. Kalau kau temukan sudah mati, maka mayatnya bakarlah. Kemudian diketemukan dalam keadaan mati dimakan ular, kemudian mayatnya dibakar. Itulah sebabnya Rasulullah berkata: Barang siapa yang dengan sengaja

³⁴⁹Ath-Thahâwiy, *Musykil al-Athâr*, Juz 1, 396, <http://www.alsunnah.com>.

berdusta atas nama aku, maka bersiap-siaplah mengambil tempat duduknya di neraka.

Matan hadis riwayat ath-Thabrâniy, hampir sama dengan matan hadis riwayat ath-Thahâwiy. Kedua riwayat ini menyatakan bahwa pada masa Nabi ada seseorang telah membuat berita bohong dengan mengatasnamakan Nabi. Orang itu mengaku telah diberi kuasa oleh Nabi untuk menyelesaikan suatu masalah di suatu kelompok masyarakat di sekitar Madinah. Kemudian orang itu melamar seorang gadis dari masyarakat tersebut, tetapi lamaran itu ditolak. Masyarakat tersebut lalu mengirim utusan kepada Nabi untuk mengkonfirmasi berita utusan dimaksud. Ternyata, Nabi tidak pernah menyuruh orang yang mengatasnamakan beliau itu. Nabi lalu menyuruh sahabat beliau untuk membunuh orang yang telah berbohong tersebut. Nabi berpesan, apabila ternyata orang yang bersangkutan telah meninggal dunia, maka jasad orang itu agar dibakar.

Menurut al-Adlabiy, di dalam kedua riwayat ini tidak ada yang meragukan kebenaran sahabat dan tidak ada pula yang meruntuhkan ke-*'adil*-an mereka. Oleh karena itu, riwayat ini dapat dijadikan dasar bahwa praktik pemalsuan hadis di bidang urusan duniawi telah terjadi sejak zaman Nabi SAW.³⁵⁰

- 3) Pemalsuan hadis mulai muncul pada masa Khalifah 'Alî bin Abî Thâlib.

Pendapat ini dikemukakan oleh kebanyakan ulama hadis,³⁵¹ bahwa Kegiatan pemalsuan hadis mulai muncul dan berkembang di masa Khalifah 'Alî bin Abî Thâlib (memerintah 35-40 H.).

Dengan kata lain, faktor awal yang mendorong seseorang melakukan pemalsuan hadis karena kepentingan politik. Ketika itu terjadi pertentangan politik antara 'Alî bin Abî Thâlib dan Mu'âwiyah bin Abî Sufyân. Masing-masing pendukung berusaha untuk memenangkan perjuangannya. Salah satu upaya yang dilakukan oleh sebagian dari mereka adalah membuat hadis-hadis palsu.³⁵²

Menurut sejarah, pertentangan politik tersebut telah pula mengakibatkan timbulnya pertentangan di bidang teologi. Sebagian pendukung aliran teologi yang timbul pada saat itu telah

³⁵⁰Ath-Thahâwiy, *Musykil al-Athâr*, Juz 1, 396, <http://www.alsunnah.com>.

³⁵¹Shubhî ash-Shâlih, *'Ulûm al-Ḥadîts wa Mushthalahuhu*, Beirut: Dâr al-'Ilmi li al-Malâyin, 1997, hal. 266.

³⁵²As-Sibâ'iy, *As-Sunnah wa Makânatuhâ fî at-Tasyrî' al-Islâmiy*, t.tp; ad-Dâr al-Qaumiyah, 1966 M, hal. 76.

membuat berbagai hadis palsu untuk memperkuat argumentasi aliran yang mereka yakini benar.³⁵³

Selain itu upaya dari musuh-musuh Islam yang berusaha untuk menghancurkan Islam dari dalam, mereka membuat hadis palsu dalam rangka memerangi Islam.³⁵⁴ Demikian pula karena kepentingan ekonomi, keinginan menyenangkan hati pejabat (menjilat kepada pejabat) dan ada juga sebagian muballigh berpendapat bahwa, untuk kepentingan dakwah dapat saja membuat hadis palsu.³⁵⁵

Berdasarkan penjelasan di atas, bahwa pada zaman Nabi, belum terdapat bukti yang kuat tentang telah terjadinya pemalsuan hadis. Menurut bukti-bukti yang ada, pemalsuan hadis baru berkembang pada masa Khalifah ‘Alī bin Abī Thâlib. Walaupun begitu tidak mustahil pemalsuan hadis telah terjadi pada masa sebelum itu. Akan tetapi hal ini masih perlu diteliti lebih lanjut. Realitasnya, karena pertentangan politik antara umat Islam bukan dimulai pada zaman Khalifah ‘Alī bin Abī Thâlib, melainkan telah terjadi tatkala Nabi baru saja wafat,³⁵⁶ sekalipun dalam skala yang tidak besar dan tidak mengemukakan secara luas.

Berdasarkan data sejarah yang ada, pemalsuan hadis tidak hanya dilakukan oleh orang-orang Islam, melainkan juga telah dilakukan oleh orang-orang non-Islam. Orang-orang non-Islam membuat hadis palsu, karena mereka didorong oleh keinginan meruntuhkan Islam dari dalam.³⁵⁷ Orang-orang Islam tertentu membuat hadis palsu karena mereka didorong oleh berbagai tujuan. Tujuan itu ada yang bersifat keduniaan dan ada yang bersifat keagamaan. Secara terurai, tujuan yang menonjol dari orang-orang Islam melakukan pemalsuan hadis ialah untuk:

- a) Membela kepentingan politik.
- b) Membela aliran teologi.
- c) Membela mazhab fikih.
- d) Memikat hati orang yang mendengarkan kisah yang dikemukakannya.

³⁵³M. Syuhudi Isma’il, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang, 1998, cet. II, hal. 94.

³⁵⁴Lihat, ‘Ajjâj al-Khathîb, *Ushûl al-Ḥadîts ‘Ulûmuhu wa Mushthalahuhu*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1989, hal. 420-421.

³⁵⁵Aḥmad Amîn, *Dhuhâ al-Islâm*, juz I, Kairo: Maktabah an-Nahdah al-Mishriyyah, t.th., hal. 3-4.

³⁵⁶Al-Bagdâdiy, *Al-Farq baina al-Firâq*, Mesir: Maktabah Muhammad ‘Alī shâbih wa Aulâduh, t.th., hal. 14-18.

³⁵⁷Aḥmad Muhammad ‘Alī Dâwûd, *‘Ulûm al-Qur’ân wa al-Ḥadîts*, Amman: Dâr al-Bashîr, 1984, hal. 237.

- e) Menjadikan orang lain lebih *zâhid*.
- f) Menjadikan orang lain lebih rajin mengamalkan suatu ibadah tertentu.
- g) Menerangkan keutamaan Surah Al-Qur`an tertentu.
- h) Memperoleh perhatian dan pujian dari penguasa.
- i) Mendapatkan hadiah uang dari orang yang digembirakan hatinya.
- j) Memberikan pengobatan kepada seseorang dengan cara memakan makanan tertentu, dan
- k) Menerangkan keutamaan suku bangsa tertentu.³⁵⁸

Menurut penelitian ulama, seseorang membuat hadis palsu ada yang karena sengaja dan ada yang karena tidak sengaja. Di samping itu, pembuat hadis palsu ada yang disebabkan oleh keyakinan bahwa boleh membuat hadis palsu dan ada yang karena tidak mengetahui bahwa dirinya telah membuat hadis palsu.³⁵⁹ Jadi, tujuan seseorang membuat hadis palsu di samping ada yang negatif dan ini yang terlihat pada umumnya, juga ada yang positif. Dalam hubungan ini, apapun latar belakang dan tujuan tersebut, pembuatan hadis palsu tetap merupakan perbuatan tercela dan menyesatkan.

Di antara hadis palsu tersebut adalah hadis yang dibuat oleh orang Syi`ah untuk memuliakan ‘Alî bin Abî Thâlib dan hadis palsu yang dibuat oleh orang-orang Mu`âwiyah. Berikut adalah salah satu contoh hadis palsu:

عَنْ أَبِي ذَرٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مَرْفُوعًا خُلِفْتُ أَنَا وَعَلِيٌّ مِنْ نُورٍ، وَكُنَّا عَنِ يَمِينِ الْعَرْشِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ اللَّهُ آدَمَ بِالْقَمِيِّ عَامٍ، ثُمَّ خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ فَانْقَلَبْنَا فِي أَصْلَابِ الرِّجَالِ، ثُمَّ جَعَلْنَا فِي صُلْبِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، ثُمَّ شَقَّ اسْمَيْنَا مِنْ اسْمِهِ؛ فَاللَّهُ الْمَحْمُودُ وَأَنَا مُحَمَّدٌ، وَاللَّهُ الْأَعْلَى وَعَلِيٌّ عَلِيًّا ٣٦٠

Dari Abû Dzâr, Rasulullah SAW. bersabda, “Aku dan ‘Alî diciptakan dari Cahaya. Dahulu kami berdua berada di sebelah kanan ‘Arsy

³⁵⁸Ahmad Muhammad ‘Alî Dâwûd, *‘Ulûm al-Qur`ân wa al-Ḥadîts*, Amman: Dâr al-Bashîr, 1984, hal. 238-239.

³⁵⁹Syâkir, *Syarh al-fîyyah as-Sayûthiy fî ‘Ilm al-Ḥadîts*, Kairo: Dâr al-Qalam, t.th., hal. 85-92.

³⁶⁰Hadis ini termasuk hadis palsu yang dibuat oleh kaum syi`ah. Dalam Sanad hadis ini terdapat seorang syi`ah yang bernama Ja’far bin Ahmad bin ‘Ali bin Bayan al-Gafiqiy. Ibnul Jauzi berkata dalam kitab *al-Maudhû’ât*, “Hadis ini dipalsukan oleh Ja’far bin Ahmad, dia seorang syi`ah (*rafidhah*) pemalsu hadis.” Hadis ini disebutkan pula oleh asy-Syaukâniy dalam kitab *al-Fawaid al-Majmu’ah* No. 40, hal. 343. Ia berkata tentang hadis ini, “Hadis *Maudhû’*”, dipalsukan oleh Ja’far bin Ahmad bin ‘Ali bin Bayan, dia seorang syi`ah

dua ribu tahun sebelum Allah menciptakan Adam. Lalu Allah menciptakan Adam, Kami pun berpindah pada sulbi manusia, diletakkanlah Kami pada sulbi 'Abdul Muththalib. Kemudian Allah menjadikan nama Kami dari nama-nya. Allah adalah al-Mahmud (Maha Terpuji) dan Aku bernama Muhammad (orang yang terpuji), Allah adalah adalah al-A'la (Maha Tinggi) dan 'Alî bernama 'Alî (yang tinggi).

Ada berbagai faktor yang mendorong pemalsuan hadis sebagaimana disebutkan di atas, akhirnya umat Islam mengalami kesulitan untuk mengetahui hadis yang benar-benar dapat dipertanggungjawabkan dan yang asli berasal dari Nabi SAW. Hal itu mendorong tentang pentingnya kegiatan penelitian hadis.

Dalam kaitan ini, ulama hadis bekerja keras dan dengan kesungguhan tinggi untuk menyelamatkan hadis-hadis Nabi SAW. yaitu berupa penyusunan beberapa kaidah dan Ilmu Hadis secara ilmiah untuk dapat dipergunakan dalam penelitian hadis. Dalam konteks ini, sanad hadis menjadi sangat penting, begitu juga dengan penelitian terhadap pribadi para perawi yang telah memperoleh suatu hadis adalah bagian terpokok dalam penelitian hadis. Oleh Karena itu kegiatan penting yang dilakukan para ulama hadis, selain penghimpunan hadis adalah juga pengkajian sejarah para perawi hadis itu sendiri.

Dengan telah terjadinya pemalsuan hadis tersebut, maka kegiatan penelitian hadis menjadi sangat penting. Tanpa dilakukan penelitian hadis, maka hadis Nabi SAW. akan bercampur aduk dengan yang bukan hadis Nabi SAW. dan akhirnya ajaran Islam akan dipenuhi dengan berbagai hal yang akan menyesatkan umat.

d. Lamanya Masa Pengkodifikasian Hadis

Salah satu faktor lambatnya proses kodifikasi hadis Nabi, Di samping adanya kekhawatiran umat mengabaikan Al-Qur`an juga ada di antara sahabat dan tabiin yang masih kukuh berpegang teguh pada penghafalan dan jumlahnya tidak sedikit. Bahkan sebagian dari mereka, ada yang sangat mencela penulisan hadis seperti: Abû Sa'îd al-Khudhriy, Abû Mûsâ al-Asy'ariy, Qatâdah dan Yûnus bin 'Ubaid. Di samping itu, ada pula periwayat yang melakukan penulisan hadis, akan tetapi bila hadis yang ditulisnya itu telah berhasil dihafalnya, maka tulisan tersebut segera dihapusnya, seperti 'Abd ar-Rahmân bin

(*rafidhah*) pemalsu hadis. Ibnu 'Adi berkata dalam kitab *Su'alât Hamzah as-Sahmi*, hal. 190: "Dia (ja'far bin Ahmad bin 'Alî) adalah seorang pendusta dan pemalsu hadis." Sementara itu Ibnu Hajar berkata dalam sebagaimana terdapat dalam kitab *Lisânul Mizân*, juz 2, hal 108, "Ibnu Yunus menyebutkan perawi ini dan berkata, Dia seorang *rafidhah* (syi'ah), tukang pemalsu hadis".

Salamah al-Jumahiyy, Muhammad bin Sîrîn, ‘Ashim bin Dhamrah dan Hishâm bin Hasan.³⁶¹

Namun demikian, dari beberapa data sejarah dapat diketahui bahwa pada zaman sahabat Nabi dan tabiîn, sebelum Khalifah ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azîz, kegiatan penulisan hadis telah dilakukan oleh banyak orang, tetapi masih belum dapat menjamin kelestariannya pada masa berikutnya. Hal ini disebabkan oleh kegiatan penulisan itu masih bersifat pribadi, bukan resmi atas instruksi Khalifah, terjadi di berbagai daerah dan diduga belum seluruh hadis ditulis.

Sejarah penulisan hadis secara resmi dan masal dalam arti sebagai kebijakan pemerintah barulah terjadi pada masa pemerintahan Khalifah ‘Umar bin ‘Abd ‘Azîz (w.101 H. / 750 M.),³⁶² dengan alasan beliau khawatir terhadap hilangnya hadis Nabi bersamaan dengan meninggalnya para ulama dimedan perang dan juga khawatir akan bercampurnya hadis sahih dengan hadis *Maudhû’*.³⁶³

Perlu dijelaskan bahwa sejak awal Khalifah ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azîz, sangat berkeinginan untuk segera menghimpun hadis, tetapi tampaknya dia menyadari, bahwa hanya berbekal kedudukan sebagai seorang gubernur saja, dia belum mampu mengatasi perbedaan pendapat ulama tentang boleh tidaknya seseorang menulis hadis.³⁶⁴ Di samping itu, dengan berbekal kedudukan sebagai gubernur, dia belum dapat menjangkau seluruh ulama yang tersebar di berbagai wilayah Islam.

Keinginan Khalifah ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azîz (memerintah 99-101 H.) untuk menghimpunkan hadis tersebut, diwujudkan dalam bentuk Surah perintah. Surah itu dikirim ke seluruh pejabat dan ulama di berbagai daerah pada akhir tahun 100 H. isi Surah perintah itu ialah agar seluruh hadis Nabi di masing-masing daerah segera dihimpun.³⁶⁵

Salah satu Surah Khalifah dikirim ke Gubernur Madinah, Abû Bakar bin Muhammad ‘Amr bin Hazm (wafat 117 H. = 735 M.). Isi Surah itu ialah: (a) Khalifah merasa khawatir akan punahnya

³⁶¹Ar-Râmahurmuziy, *Al-Muhaddits al-Fâshil Baina ar-Râwiy wa al-Wâ’iy*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1971, hal. 379-383.

³⁶²M. Syuhudi Isma’il, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang, 1998, cet. II, hal. 98 dan 100.

³⁶³Shubhî ash-Shâliḥ, *‘Ulûm al-Ḥadîts wa Mushthalahuhu*, Beirut: Dâr al-‘Ilmi li al-Malâyin, 1997, hal. 25.

³⁶⁴Shubhî ash-Shâliḥ, *‘Ulûm al-Ḥadîts wa Mushthalahuhu*, Beirut: Dâr al-‘Ilmi li al-Malâyin, 1997 hal. 127-128.

³⁶⁵Al-Kaththâniy, *ar-Risâlah al-Mustathrafah*, Karachi: Nûr Muhammad, 1960, hal. 4.

pengetahuan (hadis) dan kepergian (meninggalnya) para ahli (ulama); dan (b) Khalifah memerintahkan agar hadis yang ada di tangan ‘Amrah binti ‘Abd ar-Rahmân dan al-Qâsim bin Muhammad bin Abî Bakar ash-Shiddîq, keduanya murid ‘Âisyah dan berada di Madinah, segera dihimpun. Sayang sekali, sebelum Ibn Hazm berhasil menyelesaikan tugasnya, Khalifah telah meninggal dunia.³⁶⁶

Dalam proses pembukuan, para ulama hadis selain harus melakukan perjalanan untuk menghubungi para periwayat yang terbesar di berbagai daerah yang jauh, juga harus mengadakan penelitian dan penyelesaian terhadap suatu hadis yang akan mereka bukukan. Karena itu proses pembukuan hadis secara menyeluruh mengalami waktu yang sangat panjang dan ini tidaklah mudah.

Muhammad bin Muslim bin Syihab az-Zuhriy (wafat 124 H. = 742 M.)³⁶⁷ adalah satu di antara ulama yang berhasil melaksanakan perintah Khalifah ‘Umar bin ‘Abd ‘Azîz dalam penghimpunan hadis, Dia ini seorang ulama besar di negeri Hijaz dan Syam. Bagian-bagian kitab az-Zuhriy segera dikirim oleh Khalifah ke berbagai daerah untuk bahan penghimpunan hadis selanjutnya.

Walaupun Khalifah ‘Umar bin ‘Abd al-’Azîz telah meninggal dunia, kegiatan penghimpunan hadis berjalan terus. Sekitar pertengahan abad kedua Hijriah, telah muncul karya-karya himpunan hadis di berbagai kota besar; misalnya di Makkah, Madinah dan Bashrah. Ulama berbeda pendapat tentang karya siapa yang terdahulu muncul. Ada yang menyatakan, kitab himpunan hadis yang terdahulu muncul adalah karya ‘Abd al-Malik bin ‘Abd al-’Azîz bin Juraîj al-Bishriy (wafat 150 H. = 767 M.), ada yang menyatakan karya Mâlik bin Anas (wafat 179 H. = 795 M.) dan ada yang menyatakan karya ulama lainnya. Karya-karya tersebut tidak hanya menghimpun hadis Nabi saja, tetapi juga menghimpun fatwa-fatwa sahabat dan tabiin.³⁶⁸

Karya-karya ulama berikutnya disusun berdasarkan nama sahabat Nabi periwayat hadis. Kitab yang berbentuk demikian, biasa dinamakan dengan *al-Musnad* (jamaknya: al-Masânîd). Ulama yang mula-mula menyusun kitab *al-Musnad* ialah Abû Dâwûd Sulaimân bin al-Jârûd ath-Thayâlîsiy (wafat 204 H. = 819 M.). Kemudian menyusul ulama lainnya, misalnya Abû Bakar ‘Abdullâh bin az-

³⁶⁶Shubhî ash-Shâlih, *‘Ulûm al-Hadîts wa Mushthalahuhu*, Beirut: Dâr al-‘Ilmi li al-Malâyin, 1997, hal 45.

³⁶⁷Muhammad ‘Ajjâj al-Khathîb, *As-Sunnah Qabla at-Tadwîn*, Beirut: Dâr al-Fikr: 2001, hal. 332.

³⁶⁸Muhammad ‘Ajjâj al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts ‘Ulûmuhu wa Mushthalahuhu*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1989, hal. 182.

Zubaîr al-Humaidiy (wafat 219 H. = 824 M.) dan Ahmad bin Hanbal (wafat 241 H. = 885 M.).³⁶⁹

Berbagai hadis yang terhimpun dalam kitab-kitab hadis di atas, ada yang berkualitas sahih dan ada yang berkualitas tidak sahih. Ulama berikutnya kemudian menyusun kitab hadis yang khusus menghimpun hadis-hadis Nabi yang berkualitas sahih menurut kriteria penyusunnya. Misalnya, Abû ‘Abdullâh Muhammad bin Ismâ’îl *al-Bukhâriy* (wafat 256 H. = 870 M.) dan Muslim bin al-Hajjâj al-Qusyairiy (wafat 261 H. = 875 M.). Kitab himpunan hadis sahih karya *al-Bukhâriy* berjudul: *al-Jâmi’ al-Musnad ash-Shahîh al-Mukhtasyar min Umûr Rasulullah SAW. wa Sunanihi wa Ayyâmihi* dan dikenal dengan sebutan: *al-Jâmi’ ash-Shahîh* atau *Shahîh al-Bukhâriy*. Kitab himpunan hadis sahih karya Muslim berjudul: *al-Musnad ash-Shahîh al-Mukhtasyar min as-Sunan bi an-Naql al-’Adl ’an-’Adl ’an Rasul Allah SAW.* dan dikenal dengan sebutan *al-Jâmi’ ash-Shahîh* atau *Shahîh Muslim*. Judul lengkap dari kedua kitab tersebut telah memberikan gambaran umum tentang isi, bentuk susunan dan kualitas hadis yang terhimpun dalam kitab yang bersangkutan.³⁷⁰

Di samping itu, muncul pula kitab-kitab hadis yang bab-babnya disusun berdasarkan sistematika fikih dan kualitas hadisnya ada yang sahih dan ada yang tidak sahih. Karya-karya dimaksud dikenal dengan nama kitab *as-Sunan*. Di antara ulama hadis yang telah menyusun kitab *as-Sunan* ialah: Abû Dâwûd Sulaimân bin al-Asy’ats as-Sijistâniy (wafat 275 H. = 888 M.), Abû ‘Îsâ Muhammad bin ‘Îsâ bin Saurah at-Turmudziy (wafat 279 H. = 892 M.), Ahmad bin Syu’aib an-Nasâiy (wafat 303 H. = 915 M.) dan ‘Abdullâh bin Muhammad bin Yazîd bin ‘Abdullâh bin Mâjah al-Qazwîniy (wafat 273 H. = 886 M.).³⁷¹

Karya-karya *Al-Bukhâriy*, Muslim, Abû Dâwûd, at-Turmudziy dan an-Nasâiy di atas disepakati oleh mayoritas ulama hadis sebagai kitab-kitab hadis yang bertaraf standar dan dikenal sebagai *al-Kutub al-Khamsah* (Lima Kitab Hadis Standar). Ulama berbeda pendapat tentang kitab standar peringkat keenam. Sebagian ulama menyatakan, kitab standar peringkat keenam adalah *as-Sunan* karya

³⁶⁹Muhammad ‘Ajjâj al-Khathîb, *Ushûl al-Ḥadîts ‘Ulûmuhu wa Mushthalahuhu*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1989, hal. 183.

³⁷⁰Muhammad ‘Ajjâj al-Khathîb, *Ushûl al-Ḥadîts ‘Ulûmuhu wa Mushthalahuhu*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1989, hal. 184.

³⁷¹Muhammad Mushthafa ‘Azamiy, *Studies in Hadis Methodology and Literature*, Indiana: Islamic Teaching Centre, 1977, hal. 26-27.

Ibn Mâjah, sebagian ulama berpendapat kitab *al-Muwaththa`* karya Mâlik bin Anas dan sebagian ulama lagi berpendapat kitab *as-Sunan* karya Abû ‘Abdullâh bin ‘Abd ar-Rahmân ad-Dârimiy (wafat 255 H. = 868 M.).³⁷²

Walaupun beberapa macam kitab hadis di atas dinyatakan sebagai bertaraf standar, tidak berarti bahwa seluruh hadis yang terhimpun di dalamnya berkualitas sahih. Penetapan kestandaran didasarkan atas pertimbangan pertimbangan: (a) hampir seluruh hadis yang berkualitas sahih telah terdapat di dalam kitab-kitab tersebut;³⁷³ (b) hampir seluruh masalah yang terkandung dalam hadis Nabi telah terhimpun dalam kitab-kitab tersebut; dan (c) secara umum, kitab-kitab dimaksud lebih baik dari pada kitab-kitab hadis lainnya, dilihat dari segi susunannya, isinya atau kualitasnya.

Masih cukup banyak kitab hadis yang disusun oleh ulama hadis pada abad III H., tetapi kitab-kitab yang telah disebutkan di atas, merupakan kitab-kitab hadis yang terbanyak mendapat perhatian dari kalangan ulama dan umat Islam. Tidak sedikit juga ulama hadis sesudah abad III H. yang menyusun kitab hadis. Kitab-kitab hadis yang mereka susun kebanyakan berupa keringkasan, kamus (*al-Mu’jam dan al-Miftâh*), himpunan hadis Nabi berdasarkan syarat-syarat periwayatan yang telah dipakai oleh ulama sebelumnya (*al-Mustadrak*), sharah dan yang semacamnya. Jadi, kitab-kitab yang tersusun merupakan penjelasan lebih lanjut dari kitab-kitab hadis yang ditulis pada abad III H. Hanya sedikit saja kitab-kitab hadis yang cara penyusunannya sama dengan kitab-kitab hadis pada abad III H.³⁷⁴

Dengan demikian, puncak penghimpunan hadis Nabi terjadi sekitar pertengahan abad ke 3 Hijriah.³⁷⁵ Sesudah masa itu, penghimpunan hadis dapat dikatakan berada dalam taraf melengkapi, menggabungkan, memisahkan, menyusun kamusnya, menjelaskan, menyeleksi dan sebagainya terhadap kitab-kitab hadis yang telah ditulis oleh ulama pada abad II dan III H. Jadi, proses penghimpunan hadis telah memakan waktu yang cukup panjang dan terlambat, sebab mulai dihimpun pada masa pemerintahan ‘Umar bin ‘Abd al-’Azîz

³⁷²Shubhî ash-Shâlih, *‘Ulûm al-Hadîts wa Mushthalahu*, Beirut: Dâr al-‘Ilmi li al-Malâyin, 1997, hal. 117-119.

³⁷³An-Nawawiy, *At-Taqrîb li an-Nawawiy Fann Ushûl al-Hadîts*, Kairo: ‘Abd ar-Rahmân, t.th., hal. 3.

³⁷⁴Mahmûd ath-Thahhân, *Ushûl at-Takhrîj Wa Dirâsah al-Asânîd*, Riyâd: Maktabah al-Ma’ârif, 1991, hal. 68-147.

³⁷⁵Shubhî ash-Shâlih, *‘Ulûm al-Hadîts wa Mushthalahu*, Beirut: Dâr al-‘Ilmi li al-Malâyin, 1997, hal. 102-103.

dan baru terdokumentasikan dua abad setelah wafatnya Nabi Muhammad SAW.

Dengan demikian, jarak waktu antara masa penghimpunan hadis dengan masa Nabi SAW. yang cukup lama, mengakibatkan hadis-hadis yang terhimpun dalam berbagai kitab menuntut penelitian yang saksama dari hadis yang tidak dapat dipertanggungjawabkan kesahihannya.

e. Beragamnya Metode Penyusunan Kitab-Kitab Hadis

Sebagaimana diketahui bahwa jumlah kitab hadis yang telah disusun oleh ulama periwayat hadis cukup banyak. Jumlah tersebut sangat sulit dipastikan angkanya sebab *mukharrij al-Ḥadīṡ* (مخرَج الحديث : Ulama yang meriwayatkan hadis dan sekaligus mengadakan penghimpunan hadis) tidak terhitung jumlahnya. Apalagi, sebagian dari penghimpun hadis itu ada yang menghasilkan karya himpunan hadis lebih dari satu kitab.

Metode penyusunan kitab-kitab himpunan hadis tersebut ternyata tidak seragam. Hal itu memang logis, sebab yang lebih ditekankan dalam penulisan itu bukanlah metode penyusunannya, melainkan penghimpunan hadisnya.

Masing-masing *mukharrij* (مخرَج) memiliki metode sendiri-sendiri, baik dalam penyusunan, sistematikanya dan topik yang dikemukakan oleh hadis yang dihimpunnya, maupun kriteria kualitas hadisnya masing-masing. Karenanya tidaklah mengherankan, bila pada masa sesudah kegiatan penghimpunan itu, ulama menilai dan membuat kriteria tentang peringkat kualitas kitab-kitab himpunan hadis tersebut, misalnya *al-Kutub al-Khamsah* (lima kitab hadis yang standar), *al-Kutub as-Sittah* (enam kitab hadis yang standar) dan *al-Kutub as-Sab'ah* (tujuh kitab hadis yang standar).³⁷⁶

Tidak seragamnya metode dan sistematika penyusunan kitab-kitab hadis pada masa penghimpunan, maka para ulama hadis menilai dan membuat kriteria tentang peringkat kualitas kitab-kitab hadis, seperti: *al-Kutub al-Khamsah*, *al-Kutub as-Sittah* dan *al-Kutub as-Sab'ah*, yaitu berupa kitab-kitab hadis yang standar.³⁷⁷ Kriteria yang

³⁷⁶Shubhî ash-Shâlih, *‘Ulûm al-Ḥadīṡ wa Mushthalahuhu*, Beirut: Dâr al-‘Ilmi li al-Malâyin, 1997, hal. 117-119.

³⁷⁷Secara umum, kitab-kitab hadis mempunyai tiga-tipe sebagai berikut: *Pertama*, Kitab-kitab yang bab dan topiknya mencakup semua bab agama. Kitab jenis ini mempunyai bentuk berupa *al-Jawâmi’*, *al-Mustakhrâj wa al-Mustadrakat ‘alâ al-Jawâmi’*, *al-Majamiy’*, *az-Zawâid*, dan *Miftâḥ Kunûz as-Sunnah*. *Kedua*, Kitab-kitab yang bab dan topiknya secara umum berkenaan dengan hal ihwal agama (sebut Fikih). Kitab tipe ini mempunyai corak seperti *as-Sunan*, *al-Mushannafât*, *al-Muwaththa’*, *al-Mustakhrâjât ‘alâ as-Sunan*. *Ketiga*, Kitab-kitab khusus yang menyangkut bab-bab agama atau salah satu aspeknya. Di antara tipenya adalah *al-Ajza’*, *at-Targîb wa at-Tarhib*, *az-Zuhdu wa al-Fadhâ’il wa al-Akhlaq*, *al-*

tidak seragam tersebut selanjutnya akan menghasilkan kualitas hadis-hadisnya tidak selalu sama.

Oleh karena itu untuk mengetahui kesahihan suatu hadis yang termuat dalam kitab-kitab tersebut maka diperlukan adanya penelitian. Kegiatan penelitian tersebut akan dapat menentukan kualitas para periwayat yang termuat dalam berbagai sanad, apakah memenuhi syarat atau tidak.

f. Adanya Periwiyatan Hadis secara Makna

Sebagian sahabat ada yang membolehkan periwiyatan hadis secara makna, seperti ‘Alî bin Abî Thâlib, ‘Abdullâh bin ‘Abbâs, ‘Abdullâh bin Mas’ûd, Anas bin Mâlik, Abû Hurairah dan ‘Âisyah serta sahabat yang lain secara ketat melarang periwiyatan hadis secara makna, seperti: ‘Umar bin al-Khaththâb, ‘Abdullâh bin ‘Umar dan Zaid bin ‘Arqam.³⁷⁸

Kalangan sesudah sahabat terdapat juga para ulama yang membolehkan periwiyatan hadis secara makna, namun dengan syarat-syarat tertentu, seperti perawi yang bersangkutan harus memiliki pengetahuan yang mendalam tentang bahasa Arab, hadis yang diriwayatkan bukan bacaan yang bersifat *ta’abbudi* seperti bacaan salat dan periwiyatan secara makna mengindikasikan bahwa hadis tersebut memiliki matan tertentu dari Rasul SAW. Sementara itu untuk mengetahui kandungan petunjuk dari suatu hadis, terutama hadis *qauli*, terlebih dahulu harus mengetahui redaksi hadis yang bersangkutan. Sehingga sangat perlu dilakukan penelitian hadis.

Selain itu ada sebagian kecil umat Islam yang menolak hadis Nabi SAW. sebagai sumber ajaran dan *hujjah* (حجة), kelompok ini kemudian disebut sebagai *inkar as-Sunnah* (menolak sunah), mereka dengan beberapa argumentasi misalnya: 1) Al-Qur`an sudah sangat lengkap dan sempurna sebagaimana Allah jelaskan dalam Al-Qur`an Surah an-Nahl/16:89, 2) Hadis tidak ada perintah untuk diikuti, andaikan ada perintah untuk itu, tentunya Nabi SAW. sejak awal sudah menyuruh para sahabat untuk menulis seluruh hadis, ternyata tidak demikian.

Ahkam, Maudhû’at Khashshatun, Kutub Funûn al-Ukhra (kitab-kitab disiplin ilmu yang lain), *Kutub at-Takhrîj*, dan *asy-Syuruh al-Hadîtsiyah wa at-Ta’liqat ‘alaiha*. Lihat rinciannya lebih lanjut pada Mahmûd ath-Thahhân, *Ushûl at-Takhrîj wa Dirâsah al-Asânîd*, Riyadh: Maktabah al-Ma’arif, 1991, cet. II, hal. 95-129. Bandingkan dengan Muhammad bin Ja’far al-Kattâniy, *ar-Risâlah al-Mustathrafah li Bayâni Masyhûr Kutub As-Sunnah al-Mushannafah*, Beirut: Dâr al-Basyair al-Islâmiyah, 1986, cet. IV, hal. 13-65.

³⁷⁸Muhammad ‘Ajjâj al-Khathîb, *As-Sunnah Qabla at-Tadwîn*, Beirut: Dâr al-Fikr: 2001, hal. 85 dan 89.

Faktor-faktor tersebut menjadi pendorong terhadap usaha penelitian hadis Nabi SAW. Menjadi sangat penting dilakukan untuk memelihara dan mengantisipasi berbagai ancaman dari virus yang dapat menyerang dan atau menjangkitinya. Sehingga menyebabkan hadis tersebut menjadi cacat dan akhirnya kualitasnya menjadi daif (lemah), *maudhû'* (palsu) dan selanjutnya menjadi tertolak dan tidak dapat dijadikan sebagai *hujjah* (حجة). Sebab, kualitas hadis yang dapat dijadikan sebagai *hujjah* (حجة) atau dalil hukum, adalah hadis yang harus berkualitas sahih.

Untuk mengetahui, memahami dan meyakini sebuah hadis sebagai hadis Nabi SAW., atau hadis yang dinilai berkualitas sahih atau tidak, diterima atau ditolak sebagai dalil agama, perlu dilakukan penelitian secara kritis terhadap sanad dan matannya. Kajian hadis dalam bentuk ini dikenal dengan sebutan *naqdu as-Sanad* (نقد السند) dan *naqdu al-Matn* (نقد المتن) kritik sanad dan matan, yakni melakukan penelitian dengan langkah-langkah yang bersifat kritis terhadap sanad dan matan hadis, dengan pendekatan yang bersifat multi disipliner atau inter disipliner dan antar disipliner.

Ke-*hujjah*-an sebuah hadis ditentukan oleh tingkat kualitasnya, yakni terpenuhinya kriteria kesahihan hadis seperti yang telah disepakati oleh para ulama.³⁷⁹ Hadis sebagai salah satu sumber ajaran Islam, maka petunjuk dan tuntunan praktisnya wajib diikuti, seperti petunjuk tentang pelaksanaan salat, ibadah haji, puasa dan lain-lain.

Selain penelitian dilakukan dalam studi hadis juga dilakukan proses pembelajaran di semua lapisan masyarakat muslim, hal demikian dimaksudkan, selain untuk mengetahui kualitas ke-*hujjah*-an hadis itu, juga sebagai pembelajaran kepada umat Islam terhadap pentingnya mempelajari dan memahami hadis Nabi SAW.

Kajian terhadap hadis Nabi SAW. dilakukan sebagai langkah dan upaya strategis untuk mengetahui dan memahami hadis-hadis Nabi SAW., baik dalam kehidupannya sebagai salah satu sumber ajaran Islam, maupun dalam statusnya sebagai dalil atau *hujjah* (حجة). Hadis Nabi SAW., selain sebagai sumber ajaran juga menjadi obyek kajian dalam studi Islam yang dapat melahirkan banyak ilmuwan dalam berbagai bidang keilmuan Islam yang bersumber dari ajaran Al-Qur`an dan hadis Nabi SAW., terutama sebagai pembentuk cara pandang yang dapat mencerahkan kehidupan umat agar terhindar dari perpecahan.

³⁷⁹Ulama misalnya Nur ad-Dîn 'Itr memberikan syarat hadis Sahih ialah; bersambung Sanad, yang diriwayatkan oleh periwayat yang *'adil, dhabit*, dari rawi yang lainnya juga *'adil* dan *dhabit* sampai akhir Sanad, dan hadis itu terhindar dari *syadz* dan terhindar dari *'illat*. Lihat misalnya Nur ad-Dîn 'Itr, *Manhaj an-Naqd li 'Ulûm al-Hadîts*, Cet. III; Beirut: Dâr al-Fikr, 1997, hal. 242.

Kajian yang dilakukan terhadap hadis Nabi SAW., juga untuk mengetahui tingkat kualitas hadis dimaksud (Sahih, hasan, atau daif), ketika hadis itu berkualitas sahih, maka hadis tersebut dapat dijadikan *hujjah* (حجّه) atau dalil agama, yakni menjadi alasan terhadap sebuah pandangan atau dalil mengenai sebuah amalan. Tapi sebaliknya, jika hadis itu daif, maka tidak ada tempat bagi umat untuk mengamalkannya. Meskipun di antara ulama ada yang sangat *tasahhul* dalam menggunakan hadis-hadis sebagai *hujjah* (حجّه), mereka berpendapat bahwa hadis daif dapat diamalkan dalam hal *fadhâil al-amâl* فضائل الأعمال: Keutamaan amal).

Selain itu, kajian hadis Nabi SAW. dimaksudkan agar dapat melahirkan pandangan yang menjadi pegangan sebagai hasil ijtihad yang mencerahkan umat terhadap masalah-masalah yang diperselisihkan, agar menjadi jelas dan dapat diamalkan dengan baik tanpa perbedaan yang berarti. Demikian pula agar umat terhindar dari perbedaan pandangan yang membingungkan dalam mengamalkannya.

5. Bagian-Bagian Sanad yang Diteliti

Keadaan dan kualitas sanad merupakan hal yang pertama sekali diperhatikan dan dikaji oleh para ulama hadis, terutama yang menyangkut nama-nama perawi yang terlibat dalam periwayatan hadis dan lambang-lambang periwayatan hadis yang telah digunakan oleh masing-masing perawi dalam meriwayatkan hadis, seperti: *sami'tu* (سمعت), *akhbaraniy* (اخبرني), 'an (عن) dan 'anna (عنا) Oleh karena itu apabila sanad suatu hadis tidak memiliki kriteria yang telah ditentukan seperti tidak 'adil maka riwayat tersebut langsung ditolak dan selanjutnya penelitian terhadap matan hadis tidak diperlukan lagi, karena salah satu prinsip yang dipedomani oleh para ulama hadis adalah bahwa suatu hadis tidak akan diterima meskipun matannya kelihatan sahih kecuali disampaikan oleh orang-orang yang 'adil akan tetapi apabila sanadnya telah memenuhi persyaratan kesahihan, maka barulah kegiatan penelitian dilanjutkan kepada matan hadis itu sendiri.

Agar suatu sanad dapat dinyatakan sahih dan diterima maka harus memiliki syarat-syarat seperti: bersambung (*muttashîl*), 'adil dan *dhâbith*. Apabila syarat-syarat tersebut telah terpenuhi oleh suatu sanad maka sanad tersebut secara lahir telah dapat dinyatakan sahih. Akan tetapi para ulama hadis menambahkan lagi dua syarat lain guna memperkuat status kesahihan, yaitu bahwa sanad tersebut tidak *syâdz* dan tidak ber-'*illat*.³⁸⁰

³⁸⁰Nawir Yuslem, *Ulumul Hadis*, Jakarta: Mutiara Sumber Widya, 2001, cet I. hal. 354.

B. *Takhrîj*: Langkah Pertama Penelusuran Sanad

1. Pengertian, Sejarah dan Urgensi *Takhrîj*

Mahmûd ath-Thahhân menjelaskan pengertian *takhrîj* menurut bahasa adalah berkumpulnya dua perkara yang berlawanan pada suatu masalah (اجتماع أمرين متضادين في أمر واحد).³⁸¹ *Takhrîj* sering dikatakan dalam beberapa arti: 1) *Al-Istinbâth* (hal mengeluarkan), 2) *At-Tadhrîb* (hal melatih) dan 3) *At-taujîh* (hal memperhadapkan). Dan kata itu secara *isytiqâq* berasal dari kata *kharaja* yang berarti nampak atau jelas.³⁸²

Sedangkan *takhrîj* menurut istilah berbeda-beda menurut penuturan berbagai ulama. ‘Abd al-Yuhdi ‘Abd al-Qadîr mendefinisikan *takhrîj*, “bahwa penulis menyebutkan hadis dengan sanad-sanadnya dalam kitab-kitabnya”.³⁸³ Ibrâhîm ‘Abd al-Fatâh Halibah mengutip pendapat al-Manawiy tentang definisi *takhrîj* sebagai berikut: “Mengembalikan hadis-hadis ke tempat asalnya yang ditulis oleh ulama-ulama hadis dalam kitab *Jawâmi*’, *Sunan* dan *Musnad*”.³⁸⁴ Sementara Mahmûd ath-Thahhân memberi definisi, bahwa *takhrîj* adalah menunjukkan letak hadis pada sumber aslinya yang lengkap dengan sanad-sanadnya kemudian menjelaskan status atau kualitas hadis jika diperlukan.³⁸⁵

Dari definisi di atas dapat kita lihat bahwa *takhrîj* itu adalah menelusuri suatu hadis ke sumber asalnya yaitu kitab-kitab *Jawâmi*’, *Sunan* dan *Musnad* kemudian jika diperlukan menyebutkan kualitas hadis tersebut apakah sahih, hasan atau daif.

Pada awalnya, para ulama dahulu tidak mementingkan pada kaidah ilmu *takhrîj* karena pengetahuan mereka pada hadis sangat luas. Begitu pula hubungan mereka dengan sumber asli hadis sangat akrab dan kuat. Apabila mereka mau membuktikan kesahihan suatu hadis maka dengan spontan mereka bisa mencari dalam *Kutub as-Sittah*, bahkan mereka dapat mengetahui dijilid berapa terdapat hadis tersebut. Dengan demikian, betapa mudah bagi mereka untuk mengetahui hadis yang mereka dengar dari sumber aslinya.

³⁸¹Mahmûd ath-Thahhân, *Ushûl at-Takhrîj Wa Dirâsah al-Asânîd*, Riyâd: Maktabah al-Ma’ârif, 1991, hal. 7-8.

³⁸²Abu Muhammad Abdul Mahdi, *Metode Takhrîj Hadits*, Semarang: Dina Utama 1994, hal.2

³⁸³Muhammad ‘Abd al-Muldi ‘Abd al-Khair, *Turuq At-Takhrîj Hadîts Rasulullah SAW.*, Kairo: Dâr al-‘I’tishâm, t.th., hal. 9.

³⁸⁴Ibrâhîm ‘Abd al-Fatâh Halibah, *Al-Qaul Badi’ fi Takhrîj Al-Hâdîts Syafi’iy.* Kairo: Dâr ‘Arabiyah Muhammadiyah, t.th., hal. 10.

³⁸⁵Mahmûd ath-Thahhân, *Ushûl at-Takhrîj Wa Dirâsah al-Asânîd*, Riyâd: Maktabah al-Ma’ârif, 1991, hal. 10.

Era di mana para ulama-ulama menguasai sumber asli hanya beberapa abad. Para ulama selanjutnya mulai menemui kesulitan untuk mengetahui sumber suatu hadis yang terdapat dalam Kitab Fikih Tafsir dan Tarikh maka muncullah segolongan ulama yang mulai melakukan *Takhrîj* hadis terhadap karya-karya ilmu tersebut dan menjelaskan kedudukan hadis itu apakah statusnya sahih, hasan atau daif.

Menurut Mahmûd ath-Thahhân, bahwa kitab *takhrîj* yang pertama kali ditulis adalah oleh al-Khatîb al-Bagdâdiy (w. 463 H.). Di antara karya al-Khatîb dalam kajian *Takhrîj* adalah: *Takhrîj al-Fawâ'id al-Muntakhabah ash-Shihâh wa al-Garâ'ib* karya Abû Qâsim al-Husainiy dan *Takhrîj al-Fawâ'id al-Muntakhabah ash-Shihâh wa al-Garâ'ib* karya Abî al-Qâsim al-Mahrawâniy. Kedua kitab ini menurut ath-Thahhân, masih dalam bentuk manuscript.³⁸⁶ Kemudian, dilakukan pula oleh Muhammad bin Mûsâ al-Hamzimiy (w. 584 H.) Dengan karyanya yang berjudul *Takhrîj ahâdîts al-Muhadzdzab*. Ia men-*takhrîj* kitab fiqh Syâfi'iyah karya Abû Ishak asy-Syiraziyy. Pada masa selanjutnya, karya-karya *takhrîj* hadis semakin meluas hingga mencapai puluhan. Sumbangan karya-karya tersebut tidak dapat dipungkiri sangat signifikan terhadap perkembangan ilmu-ilmu keIslaman lainnya.³⁸⁷

Mahmûd ath-Thahhân menyebutkan bahwa tidak diragukan lagi cabang ilmu *takhrîj* ini penting sekali bagi setiap ilmuan yang bergelut di bidang ilmu syari'ah khususnya bagi yang bergelut di bidang Ilmu Hadis dengan ilmu ini seseorang bisa memeriksa hadis ke sumber asalnya.³⁸⁸ Ismâ'il 'Abd al-Wâhid Makhlûf dan Taufiq Ahmad Sâliman menyebutkan tujuan ilmu *takhrîj* sangatlah banyak, namun yang terpenting di antaranya:

- a. mengetahui sumber hadis dimana hadis tersebut didapati.
- b. untuk mengetahui status kualitas, apakah hadis itu sahih atau hasan atau daif.³⁸⁹

M. Syuhudi Ismail menyebutkan sebab-sebab perlunya kegiatan *takhrîj* hadis sebagai berikut:

- a. Untuk mengetahui asal usul riwayat hadis yang diteliti.
- b. Untuk mengetahui seluruh riwayat bagi hadis yang akan diteliti.

³⁸⁶Mahmûd ath-Thahhân, *Ushûl at-Takhrîj Wa Dirâsah al-Asânîd*, Riyâd: Maktabah al-Ma'ârif, 1991, hal. 10.

³⁸⁷Nawir Yuslem, *Ulumul Hadis*, Jakarta: Mutiara Sumber Widya, 2001, cet I. hal. 395-396.

³⁸⁸Mahmûd ath-Thahhân, *Ushûl at-Takhrîj Wa Dirâsah al-Asânîd*, Riyâd: Maktabah al-Ma'ârif, 1991, hal. 12.

³⁸⁹Ismâ'il 'Abd al-Wâhid dan Taufiq Ahmad Salîm, *Nazhârat fî 'Ilmi Takhrîj*, Beirut: t.p., 1988, hal. 8.

c. Untuk mengetahui ada atau tidak adanya Shahib dan Muttabi'. Pada sanad yang diteliti.³⁹⁰

'Abd. Muhti 'Abd al-Qadîr menyebutkan tujuan *takhrîj* adalah mengetahui sumber asal hadis dan kualitas hadis tersebut apakah bisa diterima atau tidak.³⁹¹ Sedangkan manfaat *takhrîj* hadis banyak sekali di antaranya:

- a. Memperkenalkan Sumber-sumber hadis.
- b. Menambah perbendaharaan sanad hadis melalui kitab-kitab yang ditunjukkan.
- c. Memperjelas keadaan-keadaan sanad sehingga dapat diketahui apakah hadis tersebut *munqathi'* (منقطع) , *mu'dhal* (معضل) atau lainnya.

2. Metode *Takhrîj*

Menelusuri hadis pada dasarnya hampir sama dengan menelusuri Al-Qur`an yaitu dapat dilakukan dengan menggunakan kamus. Salah satu cara dalam penelusuran hadis Nabi, dapat merujuk pada sebuah kitab yang dikarang oleh seorang orientalis yaitu: *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâzh asy-Syarîf an-Nabawiy*. Akan tetapi dalam kitab itu hanya menghimpun beberapa kitab hadis saja sehingga tidak semua kitab hadis, baik kitab sahih, kitab matan, kitab *Musnad* dan sebagainya, tercakup dalam kitab tersebut.

Secara umum, ada beberapa metode atau jalan yang dapat ditempuh dalam men-*takhrîj* hadis, yaitu:

a. Melalui pengenalan awal *lafazh* atau matan hadis (*at-Takhrîj bi mathla'i al-Hadîts*)

Yaitu, dengan melihat *lafazh* pertama dalam matan hadis. Jika men-*takhrîj* dengan cara ini peneliti harus tahu betul *lafazh* pada awal matan hadis. Kitab-kitab yang menjadi rujukan pada metode ini yaitu:

- 1) Kitab-kitab hadis yang memuat hadis-hadis yang *masyhûr fî al-lisân*, seperti *at-Tadzkirah fî al-Ahâdîts al-Musyahirah* karya Badr ad-Dîn az-Zarkasyiy, *ad-Durr al-Muntathirah fî al-ahâdîts al-Musyahirah* karya Jalal ad-Dîn as-Sayûthiy dan lain-lain.
- 2) Kitab-kitab yang hadisnya disusun mengikuti urutan abjad hijaiyah (alfabetis), seperti kitab *al-Jâmi' al-Azhar min Hâdîts an-Nabiy al-Anwâr*, karya 'Abd ar-Rauf al-Manâwiy.
- 3) Kitab-kitab *Mafâtîh* dan *Fahâris* yang disusun untuk kitab-kitab tertentu, seperti kitab *Miftâh li Ahâdîts Muwaththa'*, *Miftâh ash-*

³⁹⁰M. Syuhudi Isma'il, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992, hal. 44.

³⁹¹M. Syuhudi Isma'il, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992, hal. 44.

Shahîhayni karya at-Tawqâdiy, *Fihris li Tartîb Ahâdîts Shâhih Muslim* dan *Fihris li Tartîb Ahâdîts Sunan Ibnu Mâjah* karya Muhammad Fuad ‘Abd al-Bâqiy.

- b. Melalui pengenalan *lafazh* atau kata-kata yang merupakan bagian dari matan hadis (*at-Takhrîj bi Alfâzh al-Ĥadîts*).

Metode ini dipandang sebagai metode yang paling mudah, karena peneliti cukup mengambil satu atau lebih dari matan hadis dan dapat dengan cepat mendapatkan hadis yang dimaksud. Kitab yang dijadikan rujukan pada metode ini yaitu *al-Mu’jam al-Mufahras* karya A.J. Wensink, yang disusun berdasarkan huruf abjad.

Kitab ini memuat hadis-hadis yang terdapat matan hadis al-*Kutub at-Tis’ah* (kitab yang sembilan) yaitu: *Shahîh al-Bukhâriy*, *Shahîh Muslim*, *Sunan at-Tirmidziy*, *Sunan Abî Dâwûd*, *Sunan an-Nasâiy*, *Sunan Ibn Mâjah*, *Muwaththa’ Malik*, *Musnad Ahmad bin Hanbal* dan *Musnad ad-Dârimiy*.

Untuk dapat menggunakan kitab ini, peneliti harus mengetahui kode-kode yang dipakai dalam kitab tersebut. Kode-kode tersebut berfungsi untuk memudahkan peneliti mengecek kitab di mana hadis tersebut terdapat. Kode-kode tersebut adalah *Shahîh al-Bukhâriy* (خ), *Shahîh Muslim* (م), *Sunan Tirmîdziy* (ت), *Sunan Abî Dâwûd* (د), *Sunan an-Nasâiy* (ن), *Sunan Ibn Mâjah* (م), *Muwaththa’ Malik* (ط), *Musnad Ahmad bin Hanbal* (ح), *Musnad ad-Dârimiy*.³⁹²

Kata yang disajikan dalam kitab kamus ini tidak hanya kata awal matan, tetapi juga kata-kata yang ada di tengah dan bahkan sampai kata-kata yang ada di penghujung matan. Kata-kata tersebut disusun berdasarkan abjad hijaiyah akar katanya dan disertai dengan berbagai bentuk pecahan katanya seperti dalam penyusunan kata dalam kamus bahasa. Kemudian diikuti dengan redaksi penggalan matan yang memuat kata tersebut dan dibelakangnya disertakan informasi tentang kitab hadis yang memuatnya secara lengkap, yakni: juz, kitab, bab dan nomor urut hadis atau nomor halaman yang memuat hadis tersebut.

Kelebihan kitab ini adalah bahwa kita dapat mencari hadis berdasarkan kata-kata apa saja yang kita ingat dalam matan hadis walaupun tidak lengkap dan tidak berada di awal matan. Di samping itu informasi tempat terdapatnya hadis juga dikemukakan secara rinci sehingga dengan cepat dapat ditemukan dalam kitab-kitab yang memuatnya.

³⁹²Abû Muhammad ‘Abd al-Mahdiy, *Thuruq Takhrîj al-Ĥadîts Rasûlullâh SAW.*, Kairo: Dâr al-‘I’tishâm, t.th., hal. 89.

- c. Melalui pengenalan nama perawi pertama baik sahabat atau tabi'in (*at-Takhrîj bi wâ sithati ar-Râwi a'la*).

Untuk dapat menelusuri letak hadis ini, peneliti harus tahu betul nama perawi pertama (*akhir as-Sanad*). Kitab yang dijadikan rujukan pada metode ini adalah:

- 1) *Kutub al-Athrâf (Athrâf ash-Shahîhain)*, karya Abû Mas'ûd Ibrâhîm, *Athrâf Kutub as-Sittah*, Karya Syamsudin, *al-Ishrâf alâ Ma'rîfati al-Athrâf*; karya Ibnu Asakir.
 - 2) *Tuhfah al-Asyrâf*, karya Jamal ad-Dîn Abû al-Hajjâj asy-Syâfi'iy.
 - 3) *An-Naktu azh-Zhurrâf 'alâ al-Athrâf*, karya Ibnu Hajar.
 - 4) *Dhakhâir al-Mawârîts*, karya 'Abd al-Ganiy ad-Dimasyqiy.
 - 5) *Kutub al-Masânîd*, salah satunya adalah *Musnad* Ibnu Hanbal.
- d. Melalui pengenalan topik yang terkandung dalam matan hadis (*at-Takhrîj binâan 'alâ maudhû' al-Hadîts*).

Cara ini dilakukan dengan menelusuri hadis berdasarkan temanya, apakah bersifat umum atau tertentu (fikih, tafsir atau yang lain). Namun untuk menggunakan cara ini, peneliti dituntut mampu memahami kandungan hadis yang akan ditelusuri, sehingga dapat memperkirakan tema hadis tersebut.

Kitab-kitab yang diperlukan untuk menelusuri hadis berdasarkan tema adalah kitab-kitab hadis yang disusun secara tematik. Kitab-kitab tersebut dapat digolongkan menjadi 3 macam, yaitu:

- 1) Kitab-kitab hadis tematik yang tema dan bab-babnya mencakup seluruh topik-topik agama. Intinya kitab model ini adalah kitab yang umum (mencakup semua topik agama).

Kitab-kitab yang dapat digunakan antara lain :

- a) *Al-Jawâmi'* (kitab hadis yang berisikan hadis yang mencakup seluruh topik yang dibutuhkan, mulai topik akidah, hukum, adab sampai tafsir dan lain-lain), seperti *Kitab al-Jâmi' ash-Shahîh* karya Imam al-Bukhâriy.
- b) *Al-Mustakhrâjât 'alâ al-Jawâmi'* (kitab hadis yang diriwayatkan dari satu kitab, dengan sanad dia sendiri tanpa mengambil sanad dari penyusun pertama, tapi sanadnya bertemu dengan syaikh pengarang kitab itu atau orang yang berada di atas syaikh tersebut), seperti kitab *Mustakhrâj al-Ismâ'il* yang *ditakhrîj* dari kitab *Shahîh al-Bukhâriy*.
- c) *Al-Mustadrakât ala al-Jawâmi'* (kitab hadis yang disusun untuk melengkapi kitab hadis lain yang tidak memuat hadis versi penyusunnya), seperti *Al-Mustadrak 'Alâ ash-Shahîhayni* karya Abû 'Abdullâh al-Hâkim.

- d) *Al-Majâmi'* (kitab yang disusun dengan mengumpulkan/menggabungkan dari beberapa kitab hadis), seperti *al-Jam'u Baina ash-Shahîhayn* karya as-Sagâniy al-Hasan bin Muhammad.
- e) *Az-Zawâid* (kitab yang mengumpulkan hadis-hadis tambahan yang dikutip dari kitab hadis lain), seperti kitab *az-Zawâid bin Mâjah 'Alâ al-Ushûl al-Khamsah*.
- f). *Miftâh Kunûz as-Sunnah* karya A.J. Wensinck.
- 2) Kitab-kitab hadis tematik yang tema dan bab-babnya mencakup sebagian besar topik-topik agama. Kitab yang disusun seperti model ini, sebagian besar mengikuti tema-tema fikih:
- a) Kitab *Sunan* (kitab yang disusun berdasarkan bab-bab fikih yang hanya berisi hadis-hadis *marfû'* saja) seperti *Sunan Abî Dâwûd*, *Sunan an-Nasâiy*, *Sunan Ibn Mâjah*, *Sunan asy-Syâfi'iy*, *Sunan ad-Dâruquthniy*.
- b) Kitab *Mushannafât* (kitab yang disusun berdasarkan bab-bab fikih yang mencakup hadis-hadis *marfû'*, *mauqûf* dan *maqthû'*), seperti kitab *al-Mushannaf* karya Bâqiy bin Makhlad al-Qurthubiy.
- c) Kitab *Muwaththa'ât*, seperti kitab *Muwaththa' Malik*. Definisi *muwaththa'* tidak jauh berbeda dengan definisi kitab *mushannafât* hanya berbeda dalam segi penamaan saja. Dinamakan kitab *muwaththa'ât* (yang disediakan atau dipersiapkan) karena kitab tersebut disusun oleh penulisnya untuk memenuhi permintaan masyarakat.
- d) *Al-Mustakhrajât*, seperti kitab *al-Mustkharajât 'alâ Sunan Abî Dâwûd* karya Qâsim bin Ashbag.
- 3) Kitab-kitab hadis tematik yang hanya memuat bab-bab khusus dari beberapa bab agama.
- Berikut kitab-kitabnya yang terkenal antara lain:
- a) Kitab yang membahas *ajza'* seperti *Juz'u ar-Raf'i al-Yadayn fî ash-Shalâh* karya al-Bukhâriy.
- b) Kitab yang membahas *at-Targîb wa at-Tarhîb* seperti kitab *at-Targîb wa at-Tarhîb* karya Zakiy ad-Dîn al-Mundhiriy.
- c) Kitab yang membahas *az-Zuhd wa al-fadhâil wa al-adab wa al-Akhlâq* seperti Kitab *Dzamm ad-Dunya* karya Ibnu Abî ad-Dunya al-Bagdâdiy.
- d) Kitab yang membahas *al-Ahkâm* seperti '*Umdah al-Ahkâm* karya 'Abd al-Ganiy al-Maqdisiy.
- e) Kitab yang membahas *Maudhû'ah Khâshshah*, seperti kitab *al-Ikhlâsh* karya Ibn Abî ad-Dunya.

- f) Kitab yang membahas *funûn al-Ukhrâ* seperti *Tafsir ath-Thabariy* karya Ibn Jarîr ath-Thabariy.
 - g) Kitab yang membahas *takhrîj al-Hadîts* seperti *Manâhil ash-Shafa fî Takhrîj Ahâdîts asy-Syifâ*, ' karya as-Sayûthiy .
 - h) Kitab *Shurûh al-Hadîtsah wa at-Ta'liqât 'Alaihâ* seperti kitab *Fath al-Bârî bi ash-Sharh Shahîh al-Bukhâriy* karya Ibn Hajar al-Asqalâniy.
- e. Melalui pengenalan sifat hadis (*at-Takhrîj 'alâ Shifati azh-Zhâhirah fî al-Hadîts*)

Yang dimaksud menelusuri hadis berdasarkan sifatnya adalah meneliti keadaan dan sifat-sifat yang terdapat dalam matan ataupun sanad hadis dengan merujuk pada kitab-kitab yang disusun khusus menjelaskan tentang sifat-sifat hadis. Berikut kitab-kitab yang bisa digunakan dengan cara ini, yaitu:

- 1) Kitab yang mengoleksi hadis *maudhû'*, seperti *al-Mashnû' fî Ma'rifat al-Hadîts al-Maudhû'*, karya: 'Alî al-Qâriy (w. 1014 H.).
- 2) Kitab yang mengoleksi hadis *qudsiy*, seperti *Misykât al-Anwâr* karya Muhyî ad-Dîn Muhammad bin 'Aliy al-Andalûsiy (w. 638 H.).
- 3) Kitab yang mengoleksi hadis yang diriwayatkan seorang bapak dari anaknya, seperti kitab *Riwâyah al-Âbâ' 'an al-Abnâ'*, karya Abû Bakar Ahmad Alî al-Khatîb al-Bagdâdiy.
- 4) Kitab yang mengoleksi hadis *musalsal*, seperti kitab *Musalsalah al-Kubrâ*, karya Jalâl ad-Dîn as-Sayûthiy.
- 5) Kitab yang mengoleksi hadis *mursal*, seperti kitab *al-Marâsil*, karya Ibn Abî Hâtim 'Abd ar-Rahmân al-Hanzhaliy ar-Râziy.
- 6) Kitab yang mengoleksi hadis yang terdapat *rawi* yang lemah, seperti *Mizân al-I'tidal* karya adh-Dhahabiy.
- 7) Kitab yang mengoleksi hadis yang mengandung *illah*, seperti kitab *Ilal al-hadîts* karya Ibn Abî Hâtim ar-Râziy.
- 8) Kitab yang mengoleksi hadis yang mengandung nama-nama *mubham*, seperti kitab *al-Asmâ' al-Mubhamah*, karya al-Khatîb al-Bagdâdiy.

Sementara itu, menurut M. Syuhudi Ismail dalam bukunya (Cara Praktis Mencari Hadis) mengemukakan, bahwa metode *takhrîj* hadis ada dua macam, yakni *Takhrîj al-Hadîts bi al-Lafzhi* dan *Takhrîjul Hadîts bi al-Maudhû'*. Berikut ini dijelaskan sepintas tentang dua macam metode *Takhrîj al-Hadîts* menurut Syuhudi Ismail.³⁹³

³⁹³M. Syuhudi Isma'il, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992, hal. 44-47. Lihat juga Muhammad 'Abd al-Muldi 'Abd al-Khair, *Turuq at-Takhrîj Hadîts Rasûlullâh SAW.*, Kairo: Dâr al-I'tishâm, t.th., hal. 90.

Pertama, Metode *Takhrîj al-Ḥadîts bi al-Lafzhi*. Yaitu, untuk penelusuran hadis lewat metode ini cukup mengambil sebagian *lafazh* dari matan hadis yang akan diteliti baik dalam bentuk *fi'il* maupun isim, kemudian mencari *lafazh* tersebut pada kamus hadis yang menjadi rujukan metode ini.

Kitab-kitab yang diperlukan untuk metode *takhrîj* ini, selain kitab kamus hadis, juga diperlukan kitab-kitab yang menjadi rujukan dari kitab kamus itu. Kamus hadis yang dimaksud adalah *al-Mu'jam al-Mufahras* (المعجم المفهرس). Penyusunan hadis dalam kitab ini mulai dari *al-Af'âl al-Mujarradah* (الأفعال المجردة) berdasarkan huruf *al-Mu'jam* (المعجم), kemudian *ismu al-Fâ'il* (إسم الفاعل), *ismu al-Maf'ûl* (إسم المفعول) dan seterusnya. Selanjutnya setelah *lafazh-lafazh* itu, ada petunjuk bahwa *lafazh* tersebut ada di kitab-kitab yang menjadi rujukan kamus ini lengkap dengan petunjuk kitab, juz dan bab, bahkan halamannya pada hadis yang dimaksud. Sedangkan kitab-kitab hadis yang menjadi rujukannya adalah *Kutub at-Tis'ah*.

Kelebihan dari metode ini antara lain;

- a. Dapat cepat mendapatkan hasil *takhrîj*.
- b. Dalam kitab *Mu'jam al-Mufahras* disebutkan hadis-hadis dimaksud lengkap dengan petunjuk nama kitab, bab, halaman dan juznya, memudahkan dalam pencarian hadis.
- c. Dengan satu *lafazh* saja dari matan hadis yang dibutuhkan dapat dengan mudah mengetahui letak hadis yang dimaksud.

Sedangkan kekurangannya adalah kitab *Mu'jam al-Mufahras* yang menjadi rujukan metode ini hanya terbatas pada *Kutub at-Tis'ah*, sehingga jika hadis yang diteliti tidak ada dalam *Kutub at-Tis'ah* maka akan gagal dalam men-*takhrîj* hadis yang dimaksud, sehingga perlu dengan metode lain.

Kedua, Metode *Takhrîj al-Ḥadîts bi al-Maudhû'*. Metode ini berdasarkan topik permasalahan. Untuk menelusurinya diperlukan bantuan kamus hadis yang dapat memberikan keterangan berbagai riwayat tentang topik tersebut.

Kitab-kitab yang diperlukan untuk metode ini adalah kamus *Miftâh Kunûz as-Sunnah* karya A.J. Wensink dkk. Kitab itu sebenarnya disusun dalam versi Inggris oleh A.J. Wensink dkk. dengan judul *a Handbook of Early Muhammadan* dan diterjemahkan ke dalam bahasa arab oleh Fu'ad 'Abd al-Bâqiy. Kitab itu menghimpun 14 kitab lainnya, selain yang menjadi rujukan dalam *Mu'jam al-Mufahras li Alfâdz al-Ḥadîts asy-Syarîf an-Nabawiy*, yang menjadi rujukan kamus tersebut ditambah lagi dengan kitab *Musnad Zaid bin 'Alî*, *Musnad Abû Dâwûd at-Tayalisiy*, *Tabaqat Ibn Sa'ad*, *Sirah bin Hisyâm* dan *Magâzî al-Wâqidiy*.

Kelebihan metode ini adalah jika peneliti tahu topik permasalahan dalam hadisnya, maka dapat langsung membuka pada kitab-kitab yang dijadikan rujukan metode ini pada bab topik tersebut. Sedangkan kekurangannya adalah jika peneliti kurang faham atau masih samar akan permasalahan dalam hadisnya maka akan menemukan kesulitan dalam men-*takhrîj*-nya.

Untuk zaman sekarang yang serba modern, dalam men-*takhrîj* hadis lebih praktis lagi jika menggunakan perangkat komputer melalui bantuan program *Maktabah Shamilah*, *Kutub at-Tis'ah* atau lainnya yang sudah tercakup di dalamnya semua kitab hadis dan Ilmu Hadis.

C. *I'tibâr dan Jarḥ Wa At-Ta'dîl*: Langkah Kedua Penelusuran Sanad

1. *I'tibâr* (الإعتبار)

a. Pengertian *I'tibâr* (الإعتبار)

Setelah dilakukan kegiatan *takhrîj* sebagai langkah awal penelitian untuk hadis yang diteliti, maka seluruh sanad hadis dicatat dan dihimpun untuk kemudian dilakukan kegiatan *al-I'tibâr*.

Secara etimologi, kata *al-I'tibâr* (الإعتبار) merupakan bentuk *isim mashdar* dari kata *اعتَبَرَ*, yakni peninjauan terhadap berbagai hal dengan maksud untuk dapat diketahui sesuatunya yang sejenis.³⁹⁴ Sedangkan menurut istilah adalah penelitian jalan-jalan hadis yang diriwayatkan oleh satu orang perawi untuk mengetahui apakah ada orang lain dalam meriwayatkan hadis itu atau tidak.

Menurut istilah Ilmu Hadis, *al-I'tibâr* (الإعتبار) berarti menyertakan sanad-sanad yang lain untuk suatu hadis tertentu, yang hadis itu pada bagian sanadnya tampak hanya terdapat seorang periwayat saja dan dengan menyertakan sanad-sanad yang lain tersebut akan dapat diketahui apakah ada periwayat yang lain ataukah tidak ada untuk bagian sanad dari sanad hadis dimaksud.³⁹⁵

Dengan kata lain, *I'tibar* (الإعتبار) adalah menyertakan sanad-sanad yang lain untuk suatu hadis tertentu dan hadis tersebut pada bagian sanadnya tampak hanya terdapat seorang rawi saja dan dengan menyertakan sanad-sanad yang lain atau tidak untuk bagian sanad dari sanad yang dimaksud.³⁹⁶

Jadi, dengan dilakukannya *al-I'tibâr* (الإعتبار), akan terlihat dengan jelas seluruh jalur sanad hadis yang diteliti, demikian juga

³⁹⁴M. Syuhudi Isma'il, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992, hal. 51.

³⁹⁵Ibn Hajar al-'Asqalâniy, *Nuzhatu an-Nadzar Syarh Nukhbatu al-Fikr*, Damaskus: Percetakan Ash-Shabah, 2000, hal. 23.

³⁹⁶M. Agus Solahuddin, *Ulumul Hadis*, Bandung: Pustaka Setia, 2008, hal. 204.

nama-nama periwayatan yang digunakan oleh masing-masing periwayat yang bersangkutan. Kegunaan *al-I'tibâr* (الإعتبار) adalah untuk mengetahui keadaan sanad hadis seluruhnya dilihat dari ada atau tidak adanya pendukung berupa periwayat yang berstatus *muttabi'* atau *syâhid*.³⁹⁷

Hadis *muttabi'* menurut istilah adalah “Hadis yang mengikuti periwayatan rawi lain dari gurunya (yang terdekat) atau gurunya-guru (yang terdekat itu).”³⁹⁸

Jadi orang yang mengikuti periwayatan seorang guru atau gurunya dari perâwi yang lain maka disebut *muttabi'*. Orang yang diikutinya disebut *muttaba'* dan perbuatannya mengikuti tersebut disebut *mutâba'ah*. Sedangkan hadis yang mengikuti periwayatan hadis disebut hadis *muttabi'*.

Sedangkan yang dimaksud dengan *syâhid* adalah meriwayatkan sebuah hadis lain yang bersumber dari sahabat yang berlainan, hadis *syâhid* ada dua macam, yaitu:

- 1) *Syâhid bi al-Lafzhi*, yaitu bila matan hadis yang diriwayatkan oleh sahabat yang lain sesuai redaksi dan maknanya dengan hadis *fardnya*.
- 2) *Syâhid bi al-ma'na*, yaitu matan hadis yang diriwayatkan oleh sahabat lain itu, hanya sesuai dengan maknanya.³⁹⁹

b. Manfaat Melakukan *I'tibâr* (الإعتبار)

Suatu sumber berurusan dengan sanad dan matan, di samping juga persoalan detailnya seperti: dari siapa sesungguhnya hadis diterima, siapa yang membawanya sehingga terhubung kepada Nabi Muhammad SAW. juga keaslian sumber (sanad serta matan) yang telah dibawanya. Hadis yang asli diterima dari Nabi Muhammad SAW., dengan mata rantai periwayat dan materi yang diterima secara meyakinkan merupakan maksud utama studi, sedang yang tidak asli menjadi jelas ketidakasliannya.⁴⁰⁰

Dengan dilakukannya *al-I'tibâr* (الإعتبار), maka akan terlihat dengan jelas seluruh jalur sanad hadis yang diteliti, demikian juga nama-nama periwayatnya dan metode periwayatan yang digunakan oleh masing-masing periwayat yang bersangkutan. Jadi kegunaan *al-*

³⁹⁷M. Syuhudi Isma'il, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992, hal. 52.

³⁹⁸Fatchur Rahman, *Ikhtisar Musthalahul hadis*, Bandung: PT. al-Ma'arif, 1974, hal. 86.

³⁹⁹Agus Solahuddin dan Agus Suryadi, *Ulumul Hadis*, (Bandung: Pustaka setia, 2009), hal. 104.

⁴⁰⁰M. Erfan Soebahar, *Menguak Fakta Keabsahan As-Sunnah*, Jakarta: Kencana, 2003, hal. 174.

I'tibâr (الإعتبار) adalah untuk mengetahui keadaan sanad hadis seluruhnya dilihat dari ada atau tidak adanya pendukung berupa periwayat yang berstatus *muttabi'* atau *syâhid*. Melalui *al-I'tibâr* (الإعتبار) dapat diketahui apakah sanad hadis yang diteliti memiliki *muttabi'* dan *syâhid* ataukah tidak.

c. Teknik Pembuatan Skema Sanad

Tujuan dari langkah *i'tibâr as-Sanad* (إعتبار السند) adalah untuk mengetahui ada atau tidak adanya pendukung baik yang berstatus *muttabi'* (متبع) ataupun *syâhid* (شاهد). *Muttabi'* adalah periwayat yang berstatus pendukung bukan dari kalangan sahabat. Sedangkan *syâhid* adalah periwayat yang berstatus pendukung berkedudukan sebagai sahabat Nabi SAW.

Pembuatan skema sanad ada beberapa hal yang perlu diperhatikan:

- 1) Proses penyusunan diawali dari *mukhârrij* (مخرج) hingga Nabi SAW.
- 2) Setiap tingkatan diberi kode.
- 3) Pembuatan skema diawali secara tunggal, baru dilakukan penggabungan.
- 4) Pembuatan jalur seluruh sanad secara jelas (garisnya jelas).
- 5) Nama-nama periwayat dalam keseluruhan jalur sanad harus cermat.
- 6) *Shîgat tahammul wa adâ' al-Hadîts* ditempatkan di sebelah garis.
- 7) Dilakukan pengecekan ulang setelah selesai menyusun.⁴⁰¹

Dalam kegiatan *al-I'tibâr* (الإعتبار), diperlukan pembuatan skema untuk seluruh sanad bagi hadis yang akan diteliti. Dalam pembuatan skema, ada tiga hal penting yang perlu mendapat perhatian:

- a) Jalur seluruh sanad.
- b) Nama-nama periwayat untuk seluruh sanad, dan
- c) Metode periwayatan yang digunakan oleh masing-masing periwayat.

Dalam melukiskan jalur-jalur sanad, garis-garisnya harus jelas sehingga dapat dibedakan antara jalur sanad yang satu dengan jalur sanad yang lain.⁴⁰² Pembuatan garis-garis jalur sanad terkadang harus diulang-ulang perbaikannya bila hadis yang diteliti memiliki sanad yang banyak.

⁴⁰¹A. Hasan Asy'ari, *Melacak Hadis Nabi SAW.: Cara Cepat Mencari Hadis dari Manual Hingga Digital*, Semarang: Rasail, 2006, hal. 21.

⁴⁰²M. Syuhudi Isma'il, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992, hal. 52.

Nama-nama periwayat yang dicantumkan dalam skema sanad harus cermat sehingga tidak mengalami kesulitan tatkala dilakukan penelitian melalui kitab-kitab *rijâl* (kitab-kitab yang menerangkan keadaan para periwayat hadis) terhadap masing-masing periwayat. Terkadang pribadi periwayat yang sama dalam sanad yang berbeda tertulis dengan nama yang berbeda, begitu juga sebaliknya, terkadang nama periwayat memiliki kesamaan atau kemiripan, tetapi pribadi orangnya berlainan. Tanpa kecermatan penulisan dan penelitian nama-nama periwayat dapat menyebabkan kesalahan dalam menilai sanad yang bersangkutan. Nama-nama periwayat yang ditulis dalam skema sanad meliputi seluruh nama, mulai dari periwayat yang pertama, yakni sahabat Nabi yang mengemukakan hadis, sampai *mukhârrij*-nya, misalnya *Al-Bukhâriy* atau Muslim. Terkadang seorang *mukhârrij* (مخرج) memiliki lebih dari satu sanad untuk matan hadis yang sama atau semakna. Bila hal itu terjadi, maka masing-masing sanad harus jelas tampak dalam skema.⁴⁰³

d. Metode *I'tibâr* (الإعتبار).

Sebagaimana dibahas di atas, bahwa *i'tibâr* (الإعتبار) adalah salah satu bentuk metode *takhrîj*. Metode *i'tibâr* (الإعتبار) adalah untuk mencari dan mendapatkan petunjuk untuk mengetahui kualitas hadis. Jadi *i'tibâr* (الإعتبار) adalah metode untuk mendapatkan informasi mengenai kualitas hadis dari literatur hadis.⁴⁰⁴ *I'tibâr* (الإعتبار) terbagi menjadi tiga, yaitu:

- 1) *I'tibâr Diwan* artinya mendapatkan informasi kualitas hadis dari kitab-kitab yang asli, yaitu *Mushannaf*, *Musnad*, *Sunan* dan *Sahih*, contoh seperti kitab *al-Jami' ash-Shahîh li al-Bukhâriy*, *Shahîh Muslim*, atau *Sunan Abû Dâwûd*. Metode ini menentukan kualitas hadis berdasarkan petunjuk dari kitabnya, sebab menurut konvensi *muḥadditsîn*, bahwa jenis kitab dapat menentukan kualitas hadisnya. Misalnya:
 - a) Kitab *sahih* menunjukkan hadisnya *sahih*.
 - b) Kitab *Sunan* menunjukkan hadisnya mungkin *sahih*, *daif* namun tidak sampai 3 M (*Maudhû'*, *Mantruk* dan *Munkar*).
 - c) Kitab *Musnad* dan *Muwaththa'* menunjukkan hadisnya mungkin *sahih*, *daif* bahkan bisa sampai sampai 3 M (*Maudhû'*, *Mantruk* dan *Munkar*).
- 2) *I'tibâr Syarah* artinya mendapatkan informasi kualitas hadis dari kitab-kitab syarah, yaitu kitab-kitab kutipan hadis, seperti *Bulûg*

⁴⁰³M. Syuhudi Isma'il, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992, hal. 52.

⁴⁰⁴Endang Soetari, *Ilmu Hadis Kajian Riwâyah dan Dirâyah*, Bandung: Mimbar Pustaka, 2008, hal. 145.

al-Marâm, Nail al-Authâr, Lu'lu' wa al-Marjân, atau *Riyâdh ash-Shâlihîn*, kitab syarah misalnya kitab syarah *al-Bukhâriy* bernama *Fath al-Bâriy* dan kitab syarah *Sunan Abû Dâwûd* bernama '*Aun al-Ma'bud*.

- 3) *I'tibâr fan* artinya mendapatkan informasi kualitas hadis dengan menelaah kitab-kitab *fan* tertentu, seperti: *fan* tafsir, fikih, tauhid, tasawuf dan akhlaq yang memuat dan menggunakan hadis sebagai pembahasannya, misalnya: *Bulûg al-Marâm* (Fikih) dan *Riyâdh ash-Shâlihîn* (Tauhid dan Akhlaq).

2. *Al-Jarh wa at-Ta'dîl*

a. Pengertian Ilmu *al-Jarh wa at-Ta'dîl*

Kata *al-Jarh* (الجرح) merupakan bentuk *isim mashdar* dari kata *Jaraha-Yajrahu* (جرح-يجرح) atau *Jariha-Yajrahu* (جرح-يجرح) yang berarti cacat atau luka, atau seseorang membuat luka pada tubuh orang lain yang ditandai dengan mengalirnya darah dari luka itu. Sedangkan kata *at-Ta'dîl* (التعديل) merupakan akar kata dari '*Addala-Yu'addilu* (عدل-يعدل) yang berarti meng-'*adil*-kan, menyucikan, atau menyamakan.⁴⁰⁵ Dengan demikian, ilmu *al-Jarh wa at-Ta'dîl* secara etimologis berarti ilmu tentang kecacatan dan ke-'*adil*-an perawi hadis.

Secara terminologis, Muhammad 'Ajjâj al-Khatîb mendefinisikan *al-Jarh* (الجرح) sebagai berikut:⁴⁰⁶

ظهور وصف في الراوي يثلم عدالته او يخل بحفظه وضيبته مما يترتب عليه سقوط روايته او ضعفه وردها

Menampakkan suatu sifat kepada rawi yang dapat merusak ke-'adil-annya atau merusak kekuatan hafalan dan ketelitiannya serta apa-apa yang dapat menggugurkan riwayatnya dan menyebabkan riwayatnya ditolak.

Sedangkan menurut Mannâ' al-Qaththân, *Jarh* (جرح) menurut istilah adalah terlihatnya sifat pada seorang perawi yang dapat menjatuhkan ke-'*adalah*-annya dan merusak hafalan dan ingatannya, sehingga menyebabkan gugur riwayatnya, atau melemahkannya hingga kemudian ditolak.⁴⁰⁷

⁴⁰⁵Abduh Almanar, *Studi Ilmu Hadis*, Jakarta: Gaung Persada Press, 2011, hal. 110-111.

⁴⁰⁶Muhammad 'Ajjâj al-Khatîb, *Ushûl al-Hadîts 'Ulûmuhu wa Mushthalahuhu*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1989, hal. 260.

⁴⁰⁷Mannâ' Khâlîl al-Qaththân, *Pengantar Studi Ilmu Hadis, (Terjemahan)*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2009, hal. 82.

Adapun Pengertian *at-Ta'dîl* (التعديل) menurut M. Hasbi ash-Shiddieqy adalah: “Mensifatkan perawi dengan sifat-sifat yang dipandang orang tersebut ‘*adil*, yang menjadi sumbu (puncak) penerimaan riwayatnya”.⁴⁰⁸ Dengan demikian menurut ‘Ajjâj al-Khatîb, Ilmu *Jarh wa at-Ta'dîl* adalah suatu ilmu yang membahas tentang keadaan para perawi dari segi diterima atau ditolaknya riwayat mereka.⁴⁰⁹ Secara lebih tegas lagi ‘Abd ar-Rahmân bin Abî Hâtim Ar-Râziy seperti dikutip Faturahman mendefinisikan Ilmu *Jarh wa at-Ta'dîl*, yaitu suatu ilmu yang membahas tentang *Jarh* (جرح) dan *Ta'dîl* (التعديل) para perawi dengan menggunakan *lafazh-lafazh* tertentu dan membahas pula tentang tingkatan-tingkatan *lafazh* tersebut dan Ilmu *Jarh wa at-Ta'dîl* ini merupakan salah satu cabang dari ilmu *Rijâl al-Ḥadîts*.

Dari beberapa definisi di atas dapat disimpulkan bahwa kajian ‘*Ilmu Jarh wa at-Ta'dîl* (علم جرح والتعديل) terfokus pada penelitian terhadap perawi hadis, sehingga di antara mereka dapat dibedakan antara perawi yang mempunyai sifat-sifat ke-‘*adil*-an atau ke-*dhâbith*-an dan yang tidak memilikinya. Dengan tidak memiliki kedua sifat-sifat itu, maka hal tersebut merupakan indikator akan kecacatan perawi dan secara otomatis periwayatannya tertolak. Sebaliknya bagi perawi yang memiliki kedua sifat-sifat di atas, secara otomatis pula ia terhindar dari kecacatan dan berimplikasi bahwa hadis yang diriwayatkannya dapat diterima.

Tentang kriteria ke-‘*adil*-an atau ke-*dhâbith*-an perawi, al-Khatîb al-Bagdâdiy sebagaimana dikutip Abduh Almanar, misalnya menyebutkan sebagai berikut: Ke-‘*adil*-an dan ke-*dhâbith*-an meliputi (1) *Ash-Shadîq*, kejujuran, (2) *Asy-Syarîfah bi ath-Thalab al-Ḥadîts*, terkenal dalam pencarian hadis, (3) *Târik al-Bida'*, jauh dari praktek *bid'ah* dan (4) *Ijtinâb al-Kabâ'ir*, bukan pelaku dosa-dosa besar.⁴¹⁰

b. Pertumbuhan dan Dasar Kebolehan Melakukan *Jarh* (جرح) dan *Ta'dîl* (التعديل)

Pertumbuhan ilmu *Jarh wa at-Ta'dîl* seiring dengan tumbuhnya periwayatan hadis. Namun perkembangannya yang lebih nyata adalah sejak terjadinya *al-Fitnah al-Kubra* atau pembunuhan

⁴⁰⁸M. Hasbi ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis*, Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 1998, hal. 279.

⁴⁰⁹Muhammad ‘Ajjâj al-Khatîb, *Ushûl al-Ḥadîts ‘Ulûmuhu wa Mushthalahuhu*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1989, hal. 260.

⁴¹⁰Abduh Almanar, *Studi Ilmu Hadis*, Jakarta: Gaung Persada Press, 2011, hal. 112.

terhadap Khalifah ‘Utsmân bin ‘Affân pada tahun 36 H. Pada waktu itu, kaum muslimin telah terkotak-kotak ke dalam berbagai kelompok yang masing-masing mereka merasa memiliki legitimasi atas tindakan yang mereka lakukan apabila mengutip hadis-hadis Rasulullah SAW. jika tidak ditemukan, mereka kemudian membuat hadis-hadis palsu. Sejak itulah para ulama hadis menyeleksi hadis-hadis Rasulullah SAW., tidak hanya dari segi matan atau materinya saja tetapi mereka juga melakukan kritik terhadap sanad serta para perawi yang menyampaikan hadis tersebut. Di antara sahabat yang pernah membicarakan masalah ini adalah Ibnu ‘Abbâs (68 H.), ‘Ubaidah bin ash-Shâmit (34 H.) dan Anas bin Mâlik (39 H.).

Apa yang dilakukan oleh para sahabat terus berlanjut pada masa tabiin dan *atba’ut tâbi’in* serta masa-masa sesudah itu untuk memperbincangkan kredibilitas serta akuntabilitas perawi-perawi hadis. Di antara para tabiin yang membahas *Jarh wa at-Ta’dîl* adalah asy-Sya’biy (103 H.), Ibnu Sîrîn (110 H.) dan Sa’id bin al-Musayyâb (94 H.). Ulama-ulama *Jarh wa at-Ta’dîl* menerangkan kejelasan para perawi, walaupun para rawi itu ayahnya, anaknya, ataupun saudaranya sendiri. Mereka berbuat demikian, semata-mata untuk memelihara agama dan mengharapkan ridha dari Allah SWT. Syu’bah bin al-Hajjâj (82 H. - 160 H.), pernah ditanyakan tentang hadis Hakim bin Zubair. Syu’bah menjawab: “Saya takut kepada neraka”. Hal yang sama pernah dilakukan kepada ‘Alî bin al-Madîniy (161 H. - 234 H.) tentang ayahnya sendiri. ‘Alî bin al-Madîniy menjawab, “Tanyakanlah tentang hal itu kepada orang lain”. Kemudian orang yang bertanya itu mengulangi lagi pertanyaannya. Kemudian ‘Alî berkata: “Ayahku adalah seorang yang lemah dalam bidang hadis”.⁴¹¹

Para ahli hadis sangat berhati-hati dalam memperkatakan keadaan para rawi hadis. Mereka mengetahui apa yang harus dipuji dan apa yang harus dicela. Mereka melakukan ini hanyalah untuk menerangkan kebenaran dengan rasa penuh tanggung jawab.

Ilmu *Jarh wa at-Ta’dîl* yang embrionya telah ada sejak zaman sahabat, telah berkembang sejalan dengan perkembangan periwayatan hadis dalam Islam. Beberapa ulama bekerja mengembangkan dan menciptakan berbagai kaidah, menyusun berbagai istilah, serta membuat berbagai metode penelitian sanad dan

⁴¹¹Hasbi Ash-Shiddîeqiy, *Pokok-pokok Ilmu Dirâyah Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang, 1987, hal. 52.

matan hadis, untuk menyelamatkan hadis Nabi dari noda-noda yang merusak dan menyesatkan.⁴¹²

Demikianlah sesungguhnya *Jarh wa at-Ta'dil* adalah kewajiban *syar'iy* yang harus dilakukan. Investigasi terhadap para perawi dan ke-'*adil*-an mereka bertujuan untuk mengetahui apakah rawi itu seorang yang amanah, alim terhadap agama, bertaqwa, hafal dan teliti pada hadis, tidak sering lupa dan tidak peragu. Semua ini merupakan suatu keniscayaan. Kealpaan terhadap kondisi tersebut akan menyebabkan kedustaan kepada Rasulullah SAW.⁴¹³

Jarh (جرح) dan *ta'dil* (التعديل) tidak dimaksudkan untuk memojokkan seorang rawi, melainkan untuk menjaga kemurnian dan otentisitas agama Islam dari campur tangan pendusta. Maka hal itu wajar-wajar saja, bahkan merupakan suatu keharusan yang harus dilakukan. Sebab tanpa ilmu ini tidak mungkin dapat dibedakan mana hadis yang otentik dan mana hadis yang palsu.

Pada abad ke-2 H., ilmu *Jarh wa at-Ta'dil* mengalami perkembangan pesat dengan banyaknya aktivitas para ahli hadis untuk men-*tajrih* dan men-*ta'dil* (التعديل) para perawi. Di antara ulama yang memberikan perhatian pada masalah ini adalah Yahyâ bin Sa'ad al-Qaththân (189 H.), 'Abd ar-Rahmân bin Mahdiy (198 H.), Yazim bin Hârûn (189 H.), Abû Dâwûd ath-Thayalisiy (240 H.) dan 'Abd ar-Razâq bin Humam (211 H.).⁴¹⁴

Perkembangan ilmu *Jarh wa at-Ta'dil* mencapai puncaknya pada abad ke-3 H. pada masa ini muncul tokoh-tokoh besar dalam ilmu *Jarh wa at-Ta'dil*, seperti Yahyâ bin Ma'in (w. 230 H.), 'Alî bin Madîniy (w. 234 H.), Abû Bakar bin Abî Syaibah (w. 235 H.) dan Ishaq bin Rahawaih (w. 237 H.). Ulama-ulama lainnya adalah ad-Dârimiy (w. 255 H.), al-Bukhâriy (w. 256 H.), Muslim (w. 261 H.), al-Ajali (w. 261 H.), Abû Zur'ah (w. 264 H.), Abû Dâwûd (w. 257 H.), Abû Hâtim ar-Râziy (w. 277 H.), Baqi' bin Makhlad (w. 276 H.) dan Abû Zur'ah ad-Dimasqiy (w. 281 H.).⁴¹⁵

Sedangkan tentang kebolehan melakukan *Jarh wa at-Ta'dil*, pada dasarnya menilai pribadi seseorang dan selanjutnya menyatakan kepada orang lain adalah sesuatu perbuatan yang tidak dianjurkan

⁴¹²M. Syuhudi Isma'il, *Hadis Nabi Menurut Pembela, Peningkar, dan Pemalsunya*, Jakarta: Gema Insani Press, 1995, hal. 52.

⁴¹³M. Syuhudi Isma'il, *Hadis Nabi Menurut Pembela, Peningkar, dan Pemalsunya*, Jakarta: Gema Insani Press, 1995, hal. 52.

⁴¹⁴Hasbi ash-Shiddîeqiy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1998, hal. 13.

⁴¹⁵Hasbi ash-Shiddîeqiy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1998, hal. 116.

oleh syara', bahkan dapat diancam dengan dosa apabila penilaian tersebut bersifat negatif, seperti memberitakan tentang cacat dan kelemahannya kepada orang lain.⁴¹⁶

Menanggapi permasalahan ini 'Ajjâj al-Khatîb justru berpandangan sebaliknya dan mengatakan bahwa kaidah-kaidah syari'ah yang umum telah menunjukkan kewajiban melestarikan ilmu ini karena dengan menggunakan ikhwal para perawi akan nampak jalan yang lurus untuk memelihara *as-Sunnah (al-Ḥadîts)*. Menurut 'Ajjâj al-Khatîb, bahwa seiring dengan munculnya periwayatan yang salah satu segi pentingnya dalam menentukan *khbar* yang sah adalah ke-'*adil*-an sisi periwayatannya, maka *al-Jarḥ (الجرح)* dan *ta'dîl (التعديل)* ini telah dipraktekkan pada masa sahabat, tabiin dan generasi selanjutnya. Kepentingan dasar untuk melakukan *al-Jarḥ (الجرح)* dan *ta'dîl (التعديل)* ini adalah semata-mata berkhidmat pada syari'at Islamiyah, memelihara sumber syari'ah yang didasari kejujuran dan niat yang ikhlas.⁴¹⁷

c. Kegunaan Ilmu *Jarḥ wa at-Ta'dîl*

Ilmu *Jarḥ wa at-Ta'dîl* ini dipergunakan untuk menetapkan apakah periwayatan seorang perawi itu bisa diterima atau harus ditolak. Apabila seorang rawi "di-*jarḥ*" oleh para ahli sebagai rawi yang cacat, maka periwayatannya harus ditolak. Sebaliknya, bila dipuji maka hadisnya bisa diterima selama syarat-syarat yang lain dipenuhi.⁴¹⁸

Kecacatan rawi itu bisa ditelusuri melalui perbuatan-perbuatan yang dilakukannya, biasanya dikategorikan ke dalam lingkup perbuatan: *bid'ah*, yakni melakukan tindakan tercela atau di luar ketentuan syari'ah; *mukhâlafah (مخالفة)*, yakni berbeda dengan periwayatan dari rawi yang lebih *tsiqah (ثقة)*; *galath (غلط)*, yakni banyak melakukan kekeliruan dalam meriwayatkan hadis; *Jahalat al-Ḥâl*, yakni tidak diketahui identitasnya secara jelas dan lengkap; dan *da'wah al-Inqitha'*, yakni diduga penyandaran (sanad)-nya tidak bersambung.

Adapun informasi *jarḥ (جرح)* dan *ta'dîl*-nya seorang rawi bisa diketahui melalui dua jalan yaitu:

⁴¹⁶Nawir Yuslem, *Sembilan Kitab Induk Hadis*, Jakarta: Hijri Pustaka Utama, 2006, hal. 171-172.

⁴¹⁷Muhammad 'Ajjâj al-Khatîb, *Ushûl al-Ḥadîts 'Ulûmuhu wa Mushthalahuhu*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1989, hal. 260.

⁴¹⁸Badri Khaeruman, *Ulumul Hadis wa Musthalahuhu*, Bandung: Pustaka Setia, 2010, hal. 109.

- 1) Popularitas para perawi di kalangan para ahli ilmu bahwa mereka dikenal sebagai orang yang *'adil*, atau rawi yang mempunyai *'aib*. Bagi yang sudah terkenal di kalangan ahli ilmu tentang ke-*'adil*-annya, maka mereka tidak perlu lagi diperbincangkan ke-*'adil*-annya, begitu juga dengan perawi yang terkenal dengan kefasikan atau dustanya maka tidak perlu lagi dipersoalkan.
- 2) Berdasarkan pujian atau pen-*tajrih*-an dari rawi lain yang *'adil*. Bila seorang rawi yang *'adil* men-*ta'dil*-kan seorang rawi yang lain yang belum dikenal ke-*'adil*-annya, maka telah dianggap cukup dan rawi tersebut bisa menyandang gelar *'adil* dan periwayatannya bisa diterima. Begitu juga dengan rawi yang di-*tajrih*. Bila seorang rawi yang *'adil* telah men-*tajrih*-nya maka periwayatannya menjadi tidak bisa diterima.

d. Objek / Sasaran Pokok Ilmu *Jarh wa at-Ta'dil*

Sasaran pokok dalam mempelajari ilmu *al-Jarh wa at-Ta'dil* adalah sebagai berikut:

- 1) Untuk menghukumi / mengetahui status perawi hadis.
- 2) Untuk mengetahui kedudukan hadis / martabat hadis, karena tidak mungkin mengetahui status suatu hadis tanpa mengetahui kaidah ilmu *al-Jarh wa at-Ta'dil*.
- 3) Mengetahui syarat-syarat perawi yang *Maqbûl*. Bagaimana ke-*'adil*-annya, ke-*dhâbitan*-nya serta perkara yang berkaitan dengannya.

e. Tingkatan *Jarh wa at-Ta'dil*

Lafazh-lafazh yang digunakan untuk men-*Jarh* dan men-*ta'dil* rawi itu memiliki tingkatan-tingkatan. Menurut Ibnu Abî *Hâtim*, Ibnu *Shalah* dan Imam *Nawâwiy*, *lafazh-lafazh* itu disusun menjadi 4 tingkatan. Menurut al-*Hafizh* adz-Dzahabiy dan al-*'Iraqiy* tersusun menjadi 5 tingkatan dan Ibnu *Hajar* menyusunnya menjadi 6 tingkatan, yaitu:⁴¹⁹

- 1) Tingkatan *at-Ta'dil* (التعديل) dan *lafazh-Lafazh-nya*
 - a) Tingkatan Pertama: Segala sesuatu yang mengandung kelebihan rawi dalam ke-*'adil*-an dengan menggunakan *lafazh-lafazh* yang berbentuk *af'alu at-Tafdil* atau ungkapan yang mengandung arti sejenis dan ini merupakan tingkatan *lafazh* yang paling tinggi,⁴²⁰ misalnya:

⁴¹⁹Fatchur Rahman, *Ikhtisar Musthalahul Hadis*, Bandung: PT. al-Ma'arif, 1974, hal. 313.

⁴²⁰*Mahmûd ath-Thahhân, Taysîr Musthalah al-Hadîts*, Iskandariyah: Markaz al-Huda ad-Dirasah, 1415 H, hal. 116.

- a) اوثق الناس (Orang yang paling dipercayai).
- b) اثبت الناس (Orang paling teguh).
- c) المنتهي اليه في التثبت (Orang yang paling top keteguhan hati dan lidahnya).
- d) فلان لايسئال عنه (Orang yang tidak perlu dipertanyakan perihalnya).
- e) اوثق الخلق (Orang yang paling dapat dipercaya).
- f) اوثق من ادركت من البشر (Orang yang paling *tsiqah* yang saya temukan).
- g) لا اعرف له نظيرا (Saya tidak melihat bandingan orang itu).
- h) لا اعرف له نظيرا في الدنيا (Saya tidak pernah lihat orang yang setingkat dengannya di dunia ini).
- i) لا اثبت احد منه (Tidak ada seorangpun yang lebih mantap dari orang itu).
- j) من مثل فلان ؟⁴²¹ (Apakah ada orang seperti dia?).
- b) Tingkatan Kedua: Memperkuat ke-*tsiqah*-an rawi dengan membubuhi satu sifat dari sifat-sifat yang menunjuk ke-'*adil*-an dan ke-*dhâbith*-annya (ke-*tsiqah*-annya),⁴²² baik sifatnya yang dibubuhkan itu se-*Lafazh* (dengan mengulanginya) maupun semakna, misalnya:
1. ثُبْتُ ثُبْتُ (Orang yang teguh [lagi] teguh).
 2. ثَقَّةٌ ثَقَّةٌ (Orang yang *tsiqah* [lagi] *tsiqah*).
 3. حَجَّةٌ حَجَّةٌ (Orang yang ahli [lagi] pandai dalam berargumen [*hujjah*]).
 4. ثُبْتُ ثَقَّةٌ (Orang yang teguh [lagi] *tsiqah*).
 5. حَافِظٌ حَجَّةٌ (Orang yang kuat ingatannya dan ahli berargumen [*hujjah*]).
 6. ضَابِطٌ مُتَّقِنٌ (Orang yang kuat ingatan lagi meyakinkan ilmunya).
- c) Tingkatan Ketiga: Menunjuk ke-'*adil*-an dengan suatu *lafazh* yang mengandung arti kuat ingatan, tanpa adanya penguatan,⁴²³ misalnya:
1. ثُبْتُ (Orang yang teguh [hati dan lidahnya]).
 2. مُتَّقِنٌ (Orang yang meyakinkan [ilmunya]).
 3. ثَقَّةٌ (Orang yang *tsiqah*).
 4. حَافِظٌ (Orang yang *hâfîzh* [kuat hafalannya]).

⁴²¹Abd al-Maujûd Muhammad 'Abd al-Latif, '*Ulm Jarh wa at-Ta'dil*, Kuwait: ad-Dâr Sulaimân, 1988, hal. 60-61.

⁴²²Mahmûd ath-Thahhân, '*Taysîr Musthalah al-Hadîts*, Iskandariyah: Markaz al-Huda ad-Dirasah, 1415 H. hal. 117.

⁴²³Mahmûd ath-Thahhân, '*Taysîr Musthalah al-Hadîts*, Iskandariyah: Markaz al-Huda ad-Dirasah, 1415 H. hal. 117.

5. حُجَّةٌ (Orang yang *hujjah*).
 6. امام (Seorang pemuka).
 7. ضابط (Orang yang kuat ingatannya).
 8. عدل (Seorang yang adil).
 9. ضابط عدل (Orang yang 'adalah lagi pula kuat ingatannya).
 10. ثقة حافظ (Orang yang *tsiqah* lagi pula yang kuat hafalannya).
 11. كانه مصحف (Seolah-olah orang itu bagaikan *mushaf* Al-Qur'an).
 12. صحيح الحديث (Orang yang hadisinya sah).
 13. قوي الحديث (Orang yang hadisinya kuat).
 14. حجة ضابط (Orang yang ahli lagi pula kuat ingatannya).
 15. عدل حافظ (Orang yang 'adil lagi pula kuat hafalannya).⁴²⁴
- d) Tingkatan Keempat: Menunjukkan ke-'adil-an dan ke-*dhâbith*-an, tapi dengan *lafazh* yang tidak mengandung arti kuat ingatan dan 'adil (*tsiqah*). Dengan kata lain, *lafazh* yang menunjukkan *ta'dil* (التعديل) tapi tidak *dhâbith* (ضبط), misalnya:
1. صدوق (Orang yang sangat jujur).
 2. مأمون (Orang yang dapat memegang amanat).
 3. لا بأس به (Orang yang tidak cacat).
- Menurut (selain Ibn Ma'in) jika *lafazh* tersebut diucapkan oleh Ibn Ma'in, maka ia termasuk periwayat yang *tsiqah*.⁴²⁵
4. ليس به بأس (Tidak ada cacat padanya).
 5. خيار (Pilihan).
 6. خيار الناس (Orang pilihan).⁴²⁶
- e) Tingkatan kelima, *lafazh* yang tidak menunjukkan *tautsiq* ataupun *tajrîh*,⁴²⁷ semisal:
1. مجله الصدق (Orang yang berstatus jujur).
 2. جيد الحديث (Orang yang baik hadisinya).
 3. حسن الحديث (Orang yang bagus hadisinya).
 4. مقارب الحديث (Orang yang hadisinya berdekatan dengan hadis-hadis orang lain yang *tsiqah*).
 5. روي عنه (Banyak orang berguru kepadanya).
 6. ما قرب حديثه (Hadisnya mendekati).
 7. شيخ (Guru).

⁴²⁴ Abd al-Maujûd Muhammad 'Abd al-Latîf, *'Ilm Jarh wa at-Ta'dil*, Kuwait: ad-Dâr Sulaimân, 1988, hal. 62.

⁴²⁵ Jalâl ad-Dîn as-Sayûthiy, *Tadrîb ar-Rawiy Syarh Taqrib an-Nawawiy*, Beirut: Mu'assasah ar-Rayyân, 2005, jld. 1, hal. 344.

⁴²⁶ Abd al-Maujûd Muhammad 'Abd al-Latîf, *'Ilm Jarh wa at-Ta'dil*, Kuwait: ad-Dâr Sulaimân, 1988, hal. 64-66.

⁴²⁷ Mahmûd ath-Thahhân, *Taysîr Musthalah al-Hadîts*, Iskandariyah: Markaz al-Huda ad-Dirasah, 1415 H. hal. 118.

8. وسط (Tengah / sedang).
 9. شيخ وسط (Guru lagi pula tengah).
 10. يروي عنه (Hadisnya diriwayatkan).
 11. صالح (Orang yang baik).
 12. صالح الحديث (Orang yang hadisnya baik).
 13. شيخ صالح (Guru yang baik).
 14. فلان روى عنه الناس (Orang-orang meriwayatkan dari padanya).
 15. يهيم صدوق (Orang yang banyak benarnya tetapi sekali-kali *khilaf*).
 16. صدوق له اوهام (Orang yang banyak benarnya tetapi sekali-kali salah).
 17. صدوق باخره تغير (Orang yang banyak benarnya tetapi berubah ingatannya di usia tuanya).
 18. تغير باخره (Berubah ingatan pada usia tuanya).⁴²⁸
- f) Tingkatan keenam: Menunjukkan arti mendekati cacat, atau *lafazh* yang mengisyaratkan kejujuran tetapi tidak kuat (mendekati *tajrih*).⁴²⁹ Seperti sifat-sifat yang sudah disebutkan di atas yang diikuti dengan *lafazh* “Insyallah”, atau *lafazh* tersebut di-*tashgir*-kan (pengecilan arti), atau *lafazh* itu dikaitkan dengan suatu pengharapan, misalnya:
1. صدوقٌ انشاء الله (Orang yang jujur, insya Allah).
 2. فلانٌ ارجو بان لا باس به (Orang yang diharapkan tidak memiliki cacat).
 3. فلانٌ صويلح (Orang yang sedikit kesalahannya).
 4. فلانٌ مقبول حديثه (Orang yang di harapkan diterima hadisnya).
 5. Hadisnya ditulis).
 6. Hadisnya di-*i'tibar*-kan (يعتبر به).⁴³⁰
- 2) Hukum Tingkatan-Tingkatan *at-Ta'dil* (التعديل)
- Secara umum, para ahli ilmu menggunakan hadis-hadis yang diriwayatkan oleh rawi-rawi yang di-*ta'dil* (التعديل) menurut tingkatan pertama sampai tingkatan keempat sebagai *hujjah* (حجه). Sedang hadis-hadis para rawi yang di-*ta'dil* (التعديل) menurut

⁴²⁸ Abd al-Maujûd Muhammad ‘Abd al-Latîf, *‘Ilm Jarh wa at-Ta’dil*, Kuwait: ad-Dâr Sulaimân, 1988, hal. 62-66.

⁴²⁹ Mahmûd ath-Thahhân, *Taysîr Musthalah al-Hadîts*, Iskandariyah: Markaz al-Huda ad-Dirasah, 1415 H. hal. 118.

⁴³⁰ Abd al-Maujûd Muhammad ‘Abd al-Latîf, *‘Ilm Jarh wa at-Ta’dil*, Kuwait: ad-Dâr Sulaimân, 1988, hal. 62-66.

tingkatan kelima dan keenam hanya dapat ditulis dan baru dapat dipergunakan bila dikuatkan oleh Hadis perawi lain.⁴³¹

Untuk untuk lebih jelasnya dapat diuraikan sebagai berikut:

- a) Untuk tiga tingkatan yang pertama, orang-orangnya dapat dijadikan sebagai *hujjah* (حجه), meski sebagian dari mereka kekuatannya berbeda dengan sebagian lainnya.
 - b) Untuk tingkatan keempat dan kelima, orang-orangnya tidak bisa dijadikan sebagai *hujjah* (حجه). Meski demikian, hadisnya bisa dicatat dan diberitakan, walaupun mereka tergolong tingkatan yang kelima, bukan yang keempat.
 - c) Untuk tingkatan keenam, orang-orangnya tidak bisa dijadikan sebagai *hujjah* (حجه). Meski demikian hadis-hadis mereka dicatat hanya sebagai pelajaran, bukan sebagai sebuah berita (Hadis yang bisa diriwayatkan), ini karena menonjolnya ketidak-*dhâbith*-an mereka.⁴³²
- 3) Tingkatan *Jarh* (جرح) dan *Lafazh-Lafazh*-nya
- a) Tingkatan pertama, *lafazh* yang menunjukkan bahwa periwayat adalah lemah (تليين).⁴³³ Ini adalah tingkatan *Jarh* (جرح) yang teringan, semisal:
 1. لين الحديث (Hadisnya lemah).
 2. لين (Lemah).
 3. فيه مقال (Yang diperbincangkan).
 4. ضعف (Lemah).
 5. فيه طعنوا (Mereka mencela).
 6. فيه مطعون (Dia tercela).
 7. فيه ضعف (Di dalamnya ada kelemahan).
 8. تكلموا فيه (Mereka membicarakannya).
 9. فيه ادني مقال (Di dalamnya ada pembicaraan yang paling rendah).
 10. ليس بالمرضي (Dia tidak diterima).
 11. ليس بالقوي (Hadisnya tidak kuat).
 12. ليس بذالك القوي (Tidak demikian kuat).
 13. ليس بالمتين (Tidak kokoh).
 14. لايعرف له حال (keadaannya tidak dikenal).
 15. فيه خلف (Di dalamnya ada yang berlawanan).
 16. ليس يحمونه (Dia tidak mereka puji).

⁴³¹Fatchur Rahman, *Ikhtisar Musthalahul Hadis*, Bandung: PT. al-Ma'arif, 1974, hal. 316.

⁴³²Mahmûd ath-Thahhân, *Ilmu Hadis Praktis*. Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2005, hal. 196.

⁴³³Abd al-Maujûd Muhammad 'Abd al-Latîf, *'Ilm Jarh wa at-Ta'dîl*, Kuwait: ad-Dâr Sulaimân, 1988, hal. 62-66.

17. ليس بالحافظ (Dia tidak hafal).
 18. للضعف ما هو (Lemah bagi dia).
 19. لا ادري ما هو (Saya tidak tahu siapa dia).
 20. غيره اوثق منه (Yang lainnya lebih tsiqah dari pada dia).
 21. ليس بعمدة (Tidak dapat dijadikan pegangan).
 22. ليس بحجة (Tidak bisa dijadikan *hujjah*).
 23. ليس بمأمون (Tidak amanah).
 24. فلان مجهول (Fulan yang tidak dikenal).
 25. فيه جهالة (Tidak diketahui).
 26. في حديثه شيء (Di dalam hadisnya ada sesuatu).
 27. سيئ الخفظ (Hafalannya buruk).
 28. ليس من جمال المحامل (Bukan periwayat yang baik).
 29. ليس من جمرات المحامل (Bukan periwayat yang baik).
 30. ليس من ابل القباب (Bukan periwayat yang kuat).
 31. فلان تعرف و تنكر (Fulan kadang dikenal dan kadang tidak dikenal).
 32. متوسط الحال ليس بالقوي (Keadaannya sedang-sedang dan tidak kuat).⁴³⁴
- b) Tingkatan kedua, *lafazh* yang menjelaskan bahwa hadis periwayat tidak boleh dijadikan *hujjah* (حجة) atau *lafazh* yang menyerupainya, semisal:
1. فَلَانٌ لَا يُحْتَجُّ بِهِ (Orang yang tidak dapat dibuat *hujjah* hadisnya).
 2. فَلَانٌ مَّجْهُولٌ (Orang yang tidak dikenai identitasnya).
 3. فَلَانٌ مُنْكَرُ الْحَدِيثِ (Orang yang munkar hadisnya).
 4. حديثه منكر (Hadisnya munkar / ditolak).
 5. له مناكير (Dia memiliki hadis munkar).
 6. فَلَانٌ مُضْطَرِبُ الْحَدِيثِ (Orang yang kacau hadisnya).
 7. فَلَانٌ وَاِهٌ (Orang yang banyak menduga-duga).
 8. ضعيف (Lemah).
 9. فلان لا يحتج به (Fulan orang yang tidak bisa dijadikan *hujjah*).⁴³⁵
- c) Tingkatan ketiga, *Lafazh* yang menguraikan bahwa hadis periwayat tidak boleh ditulis atau *lafazh* yang semisalnya,⁴³⁶ contohnya:
1. لا يكتب حديثه (Hadisnya tidak dicatat).

⁴³⁴ Abd al-Maujûd Muhammad ‘Abd al-Latîf, *‘Ilm Jarh wa at-Ta’dil*, Kuwait: ad-Dâr Sulaimân, 1988, hal. 62-66.

⁴³⁵ Abd al-Maujûd Muhammad ‘Abd al-Latîf, *‘Ilm Jarh wa at-Ta’dil*, Kuwait: ad-Dâr Sulaimân, 1988, hal. 70 -71.

⁴³⁶ Mahmûd ath-Thahhân, *Taysîr Musthalah al-Hadîts*, Iskandariyah: Markaz al-Huda ad-Dirasah, 1415 H. hal. 118.

2. ضعيف جدا (Lemah sekali).
 3. مطرح (Dilempar).
 4. مطرح الحديث (Hadisnya dibuang).
 5. طرخوا حديثه (Ulama membuang hadisnya).
 6. رد حديثه (Hadisnya ditolak).
 7. ردوا حديثه (Ulama menolak hadisnya).
 8. مردود الحديث (Hadisnya ditolak).
 9. ارم به (Buanglah hadisnya).
 10. واه بمره (Tidak ada apa-apanya).
 11. لاشيء (Bukan apa-apa).
 12. ليس بشيء (tidak ada artinya).
 13. لايساوي شيئاً (Tidak sama dengan sesuatu).
 14. لايساوي فلساً (Tidak sama dengan bangkrut).
 15. تالف (Rusak).
 16. لاتحل رواية عنه (Periwayatan darinya tidak boleh).
 17. الرواية عنه حرام (Periwayatan darinya tidak diperkenankan).
 18. لاتحل كتابة حديثه (Menulis hadisnya tidak halal).⁴³⁷
- d) Tingkatan keempat, *Lafazh* yang menunjukkan bahwa periwayat tertuduh dusta atau *lafazh* yang semakna,⁴³⁸ misalnya:
1. فُلَانٌ مُنْهَمٌ بِالْكَذْبِ (Orang yang dituduh bohong).
 2. أَوْمَتْهُمُ بِالْوَضْعِ (Orang yang dituduh dusta).
 3. فُلَانٌ فِيهِ النَّظَرُ (Orang yang perlu diteliti).
 4. فُلَانٌ سَاقِطٌ (Orang yang gugur).
 5. فُلَانٌ ذَاهِبُ الْحَدِيثِ (Orang yang hadisnya telah hilang).
 6. فُلَانٌ مَتْرُوكُ الْحَدِيثِ (Orang yang ditinggalkan hadisnya).
 7. يسرق الحديث (Dia mencuri hadis).
 8. ساقط (Periwayat yang gugur).
 9. هالك (Periwayat yang rusak).
 10. ذاهب (Periwayat yang hilang [hadisnya]).
 11. ذاهب الحديث (Periwayat yang hilang hadisnya).
 12. لايعتبر (Dia tidak dianggap).
 13. لايعتبر به (Dia tidak dianggap).

⁴³⁷ Abd al-Maujûd Muhammad ‘Abd al-Latîf, *‘Ilm Jarḥ wa at-Ta’dîl*, Kuwait: ad-Dâr Sulaimân, 1988, hal. 71 -72.

⁴³⁸ Mahmûd ath-Thahhân, *Taysîr Musthalah al-Ḥadîts*, Iskandariyah: Markaz al-Huda ad-Dirasah, 1415 H. hal. 118.

14. تركوه (Ulama meninggalkannya).
 15. ليس بتقاة (Dia tidak *tsiqah*).
 16. ليس بالقوي (Dia tidak kuat).
 17. سكتوا عنه (Ulama meninggalkan hadisnya).⁴³⁹
- e) Tingkatan kelima, *lafazh* yang menunjukkan bahwa periwayat adalah pendusta, atau yang semakna,⁴⁴⁰ misalnya:
1. كَذَّابٌ (Orang yang pembohong).
 2. وَضَّاعٌ (Orang yang pendusta).
 3. دَجَّالٌ (Orang yang penipu).
 4. يكذب (Dia berbohong).
 5. يضع (Dia berdusta).
 6. وضع حديثا (Dia membuat hadis palsu).⁴⁴¹
- f) Tingkatan keenam, *lafazh* yang menunjukkan bahwa periwayat adalah pendusta berat,⁴⁴² misalnya:
1. أَوْضَعُ النَّاسِ (Orang yang paling dusta).
 2. أَكْذَبُ النَّاسِ (Orang yang paling bohong).
 3. إِلَيْهِ الْمُنْتَقَى فِي الْوَضْعِ (Orang yang paling top kebohongannya).
 4. إِلَيْهِ الْمُنْتَهَى فِي الْكُذْبِ (Periwayat yang paling top kebohongannya).
 5. رُكْنُ الْكُذْبِ (Tiang kebohongan).
 6. مَبْنِعُ الْكُذْبِ (Sumber kebohongan).
 7. مَعْدَنُ الْكُذْبِ (Tempat kebohongan).⁴⁴³
- 4) Hukum Tingkatan-Tingkatan *al-Jarh*
- a) Untuk dua tingkatan yang awal, maka hadis-hadis yang diriwayatkan oleh orang-orang itu tidak bisa dijadikan sebagai *hujjah* (حجة). Akan tetapi hadis-hadis mereka bisa ditulis sebagai pelajaran saja, meski mereka itu termasuk kelompok tingkat yang kedua, bukan yang pertama.

⁴³⁹ Abd al-Maujûd Muhammad ‘Abd al-Latîf, *‘Ilm Jarh wa at-Ta’dil*, Kuwait: ad-Dâr Sulaimân, 1988, hal. 71 -72.

⁴⁴⁰ Mahmûd ath-Thahhân, *Taysîr Musthalah al-Hadîts*, Iskandariyah: Markaz al-Huda ad-Dirasah, 1415 H. hal. 118.

⁴⁴¹ Abd al-Maujûd Muhammad ‘Abd al-Latîf, *‘Ilm Jarh wa at-Ta’dil*, Kuwait: ad-Dâr Sulaimân, 1988, hal. 71 -72.

⁴⁴² Mahmûd ath-Thahhân, *Taysîr Musthalah al-Hadîts*, Iskandariyah: Markaz al-Huda ad-Dirasah, 1415 H. hal. 118.

⁴⁴³ Abd al-Maujûd Muhammad ‘Abd al-Latîf, *‘Ilm Jarh wa at-Ta’dil*, Kuwait: ad-Dâr Sulaimân, 1988, hal. 71 -72.

- b) Sedangkan yang termasuk empat tingkat terakhir, hadis-hadis mereka tidak bisa dijadikan sebagai *hujjah* (حجة), bahkan tidak boleh ditulis dan tidak boleh dijadikan sebagai pelajaran.⁴⁴⁴
- f. Pengaruh Klasifikasi Peringkat Periwiyat terhadap Klasifikasi Kualitas Hadis.

Hadis dapat diklasifikasikan ke dalam dua bagian, yaitu: *Maqbûl* dan *Mardûd* (مردود). Hadis yang berkualitas *Maqbûl* (مقبول) adalah hadis yang diriwayatkan oleh periwayat yang termasuk dalam peringkat *ta'dîl* (التعديل). Sedangkan hadis yang berkualitas *Mardûd* (مردود) adalah hadis yang diriwayatkan oleh periwayat yang termasuk dalam peringkat *Jarh* (جرح).

Hadis *Maqbûl* (مقبول) terdiri atas dua bagian, yaitu: hadis Sahih dan hadis hasan. Yang termasuk hadis sahih adalah yang diriwayatkan oleh periwayat tingkat pertama seperti: اوثق الناس, kedua seperti: حافظ ثقة dan ketiga seperti: ثقة dari peringkat *ta'dîl* (التعديل). Sedangkan yang termasuk hadis hasan adalah yang diriwayatkan oleh periwayat tingkat empat seperti: صدوق, lima seperti: شيخ dan enam seperti: الله ان شاء صدوق dari peringkat *ta'dîl*.

Hadis *Mardûd* (مردود) terdiri dari dua bagian, yaitu: daif *khaffif* (ringan) dan daif *syadîd* (berat). Hadis yang berkualitas daif *khaffif* (ringan) adalah hadis yang diriwayatkan oleh periwayat tingkat pertama seperti: الحديث لين dan kedua seperti ungkapan: فلان لا يحتج به dari peringkat *Jarh* (جرح).

Sedangkan hadis yang berkualitas daif *syadîd* (berat) adalah hadis yang diriwayatkan oleh periwayat tingkat tiga seperti: فلان لا يكتب حديثه, empat seperti: متهم بالكذب, lima seperti: كذاب dan enam seperti: فلان اكذب الناس dari peringkat *Jarh* (جرح).⁴⁴⁵

Pada tataran empirisnya, uji ke-*tsiqah*-an periwayat dilakukan dengan cara menelusuri biografi masing-masing periwayat yang ada dalam sanad ke dalam kitab-kitab biografi para periwayat, untuk mengetahui bagaimana komentar ulama *al-Jarh wa at-Ta'dîl* tentang ke-*'adil*-an dan ke-*dhâbith*-an mereka.

Dalam kitab biografi periwayat, biasanya disebutkan nama periwayat itu secara lengkap, nama guru-gurunya, nama murid-muridnya dan pandangan ulama tentang kualitas periwayat itu serta kadangkala disebutkan juga tahun wafatnya.

⁴⁴⁴Maḥmūd ath-Thaḥḥān, *Ilmu Hadis Praktis*, Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2005, hal. 197-198.

⁴⁴⁵Hâtim bin 'Arif ash-Sharîf, *at-Takhrîj wa Dirâsah al-Asânîd*, Juz 1, hal. 88. www.aahlalhdeth.com.

D. Kaidah Kesahihan Sanad

1. Sejarah Pembentukan Kaidah Kesahihan Sanad

Ketika hadis telah menyebar dan pemalsuan yang dinisbatkan kepada Rasulullah SAW. semakin banyak, para ulama menganggap telah menjadi kewajiban mereka untuk melakukan penelitian dan penilaian terhadap hadis. Untuk lebih memudahkan pekerjaan ini, mereka menyusun berbagai kaidah dan metode keilmuan hadis.

Namun demikian, ulama hadis sampai abad ke-3 H. belum memberikan definisi kesahihan sanad secara jelas, mereka pada umumnya hanya memberikan penjelasan tentang penerimaan berita yang dapat diperpegangi. Di antara pernyataan-pernyataan mereka yaitu:⁴⁴⁶

- a. Tidak boleh diterima suatu riwayat hadis, terkecuali yang berasal dari orang-orang yang *tsiqah*.
- b. Hendaklah orang yang akan memberikan riwayat hadis itu diperhatikan ibadah shalatnya, perilakunya dan keadaan dirinya.
- c. Tidak boleh diterima riwayat hadis dari orang yang tidak dikenal memiliki pengetahuan hadis.
- d. Tidak boleh diterima riwayat hadis dari orang-orang yang suka berdusta, mengikuti hawa nafsunya dan tidak mengerti hadis yang diriwayatkannya.
- e. Tidak boleh diterima riwayat hadis dari orang yang ditolak kesaksiannya.

Berbagai pernyataan itu belum melingkupi seluruh syarat kesahihan suatu hadis. Namun demikian, kriteria tersebut merupakan cikal bakal dari rumusan kaidah kesahihan sanad hadis, yaitu syarat dan kriteria yang harus dipenuhi oleh sebuah sanad hadis yang berkualitas sahih.⁴⁴⁷

Kaidah kesahihan sanad hadis merupakan bagian dari kaidah kesahihan hadis yang digunakan ulama dalam mensyaratkan penerimaan suatu hadis. Benih-benih kesahihan sendiri telah muncul pada zaman Nabi SAW. dan sahabat. Imam asy-Syâfi'iy, al-Bukhâriy dan Muslim serta yang lainnya dari periode *mutaqaddimîn* (متقدمين) telah memperjelas benih-benih itu dan menerapkannya pada hadis-hadis yang mereka teliti dan riwayatkan. Tetapi mereka belum menyebutkannya secara eksplisit. Baru pada periode *muta'akhirîn* (متأخرين) yang

⁴⁴⁶M. Syuhudi Isma'il, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang, 1998, cet. II, hal. 120.

⁴⁴⁷M. Syuhudi Isma'il, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang, 1998, cet. II, hal. 9.

melanjutkan usaha mereka, kaidah kesahihan hadis disempurnakan rumusannya.⁴⁴⁸

Dengan kata lain, Imam asy-Syâfi'iy-lah yang pertama mengemukakan penjelasan yang lebih konkret dan terurai tentang riwayat hadis yang dapat dijadikan *hujjah* (حجة). Hadis *âhâd* tidak dapat dijadikan *hujjah* (حجة) kecuali memenuhi dua syarat, *pertama* hadis tersebut diriwayatkan oleh orang *tsiqah* ('adil dan *dhâbith*), *kedua* rangkaian riwayatnya bersambung sampai kepada Nabi.

Kriteria yang dikemukakan oleh asy-Syâfi'iy tersebut sangat menekankan pada sanad dan cara periwayatan hadis. Kriteria sanad hadis yang dapat dijadikan *hujjah* (حجة) tidak hanya berkaitan dengan kualitas dan kapasitas pribadi periwayat saja, melainkan juga berkaitan dengan persambungan sanad.⁴⁴⁹

Dan hal ini dipegangi oleh *muhadditsîn* (محدثين) berikutnya, sehingga dia dikenal sebagai bapak Ilmu Hadis. Namun, di beberapa tempat termasuk di Indonesia, al-Bukhâriy dan Muslim yang dikenal sebagai bapak Ilmu Hadis, padahal mereka tidak mengemukakan kriteria definisi kesahihan hadis secara jelas. Al-Bukhâriy dan Muslim hanya memberikan petunjuk atau penjelasan umum tentang kriteria hadis yang kualitas sahih. Dan dari hasil penelitian oleh ulama, ditemukan perbedaan yang prinsip antara keduanya tentang kriteria kesahihan hadis di samping persamaannya.⁴⁵⁰

Salah seorang ulama hadis yang telah menyusun rumusan kaidah kesahihan hadis dan menjadi rujukan para ulama di masa berikutnya adalah Abû 'Amr 'Utmân bin 'Abd ar-Rahmân bin ash-Shalâh asy-Syahrâziy (w. 643 H.) atau yang lebih dikenal dengan Ibn ash-Shalâh. Menurutnya hadis sahih adalah hadis yang bersambung sanadnya, diriwayatkan oleh perawi yang 'adil dan *dhâbith*, berasal dari perawi yang juga 'adil dan *dhâbith* hingga kepada akhir sanad, serta tidak terdapat *syâdz* (kejanggalan) dan 'illat (cacat tersembunyi).

Para ulama menegaskan bahwa definisi hadis sahih ini sekaligus menjadi syarat kesahihan sebuah hadis. Mereka sepakat bahwa ada lima syarat yang harus dipenuhi sebuah hadis agar dapat dikatakan sahih.

⁴⁴⁸M. Syuhudi Isma'il, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang, 1998, cet. II., hal. 63-64.

⁴⁴⁹M. Syuhudi Isma'il, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang, 1998, cet. II., hal. 120.

⁴⁵⁰Bustamin dan M. Isa H. A. Salam, *Metodologi Kritik Kritik Hadis*, Edisi I, Cet. I; PT. Raja Grafindo Persada: Jakarta, 2004, hal. 23. Perbedaan antara al-Bukhâriy dan Muslim tentang kriteria hadis sahih terletak pada masalah pertemuan antara periwayat dengan periwayat yang terdekat dalam Sanad, walaupun pertemuan itu terjadi hanya satu kali saja terjadi. Sedangkan Muslim, pertemuan itu tidak harus dibuktikan; yang penting antara mereka telah terbukti kesezamannya.

Kelima syarat itu adalah sanad bersambung, perawi *'adil* dan *dhâbith*, terhindar dari unsur *syâdz* dan *'illat*. Tetapi dalam tataran aplikatif, lima syarat ini berkembang menjadi tujuh macam, yaitu kelimanya berlaku untuk menguji kesahihan sanad dan dua yang terakhir juga dipakai untuk menetapkan kesahihan matan.⁴⁵¹ Dari penetapan persyaratan ini, ulama pada umumnya menyatakan bahwa hadis yang sanadnya sahih belum tentu matannya juga sahih. Demikian pula sebaliknya, matan yang sahih tidak menjamin sanadnya juga sahih. Jadi kesahihan hadis mencakup kedua unsur pembentuk hadis tersebut, sanad dan matan.

2. Kaidah Kesahihan Sanad Hadis

Dari kriteria hadis sahih yang disepakati oleh mayoritas ulama hadis di atas dapat dinyatakan bahwa unsur-unsur kesahihan sanad hadis ialah:

a. Sanad Bersambung

Yang dimaksud dengan sanad bersambung adalah setiap periwayat dalam sanad hadis menerima dan mendengar riwayat hadis secara langsung dari periwayat terdekat sebelumnya dan keadaan ini berlangsung dari awal sampai akhir sanad hadis tersebut.⁴⁵²

Kebersambungan sanad dalam Ilmu Hadis diketahui dengan *tahammul wa ada'*, yaitu seseorang bertemu dan mendengarkan hadis kemudian menyampaikan atau meriwayatkan hadis tersebut kepada orang lain.⁴⁵³

Dalam aspek penerimaan *tahammul* (تحمل) hadis ulama tidak membatasi kriteria tertentu bagi orang yang menerima hadis dari Rasulullah. Bahkan anak-anak atau yang belum memasuki usia balig dibolehkan untuk menerima hadis. Adapun dalam menetapkan kesahihan seorang periwayat hadis (*ada' al-Hadîts*), ulama menetapkan beberapa syarat yang lebih ketat dari pada syarat orang yang menerima hadis, yaitu periwayatan hadis hanya diterima dari seseorang yang beragama Islam, balig atau berakal serta dalam kondisi

⁴⁵¹Untuk membedakan Kaidah kesahihan ini secara teoretis dan praktis, Syuhudi Isma'il menggunakan istilah mayor dan minor. Menurutnya, definisi umum hadis Sahih menjadi unsur-unsur kaidah mayor, sementara penerapan kaidah ini untuk menguji kesahihan Sanad dan matan hadis, serta rincian dari masing-masing persyaratan tersebut, menjadi kaidah minor. M. Syuhudi Isma'il, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang, 1998, cet. II, hal. 111.

⁴⁵²Muhammad bin Muhammad Abû Syahbah, *al-Wasîth fi 'Ulûm wa Mushthalah al-Hadîts*, Kairo: Maktabah as-Sunnah, 2006, hal. 233.

⁴⁵³Muhammad 'Ajjâj al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts 'Ulûmuhu wa Mushthalahuhu*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1989, hal. 227.

sadar dan paham terhadap apa yang diucapkannya, kemudian seorang periwayat harus memiliki sifat ‘*adil* dan *dhâbith*.⁴⁵⁴

Kriteria ketersambungan sanad:⁴⁵⁵

- 1) Periwayat hadis yang terdapat dalam sanad hadis yang diteliti semua berkualitas *tsiqah*.
- 2) Masing-masing periwayat menggunakan kata-kata penghubung yang berkualitas tinggi yang sudah disepakati ulama (*as-Samâ`*), yang menunjukkan adanya pertemuan di antara guru dan murid. Istilah atau kata yang dipakai untuk cara *as-Simâ`* beragam, di antaranya:

حدثنا, سمعت, حدثني, أخبرنا, أخبرني, قال لنا, ذكرنا

- 3) Adanya indikasi kuat perjumpaan antara mereka. Ada tiga indikator yang menunjukkan pertemuan antara mereka: (a) Terjadi proses guru dan murid, yang dijelaskan oleh para penulis *rijâl al-Hadîts* dalam kitabnya, (b) Tahun lahir dan wafat mereka diperkirakan adanya pertemuan antara mereka atau dipastikan bersamaan dan (c) Mereka tinggal belajar atau mengabdikan (mengajar) ditempat yang sama.

Sedangkan untuk mengetahui bersambung atau tidak bersambungnya suatu sanad, biasanya ulama hadis menempuh tata kerja penelitian sebagai berikut:

- 1) Mencatat semua nama periwayat dalam sanad yang diteliti.
- 2) mempelajari sejarah hidup masing-masing periwayat melalui kitab-kitab *rijâl al-Hadîts*,⁴⁵⁶ misalnya kitab *Tahdzîb at-Tahdzîb* susunan Ibnu Hajar al-‘Asqalâniy dan kitab *al-Kasyif* susunan Muhammad Ibnu Ahmad adz-Dzahabiy, dengan maksud untuk mengetahui:
 - a) Apakah setiap periwayat dalam sanad itu dikenal sebagai orang yang ‘*adil* dan *dhâbith* serta tidak suka melakukan penyembunyian cacat *tadlîs* (تدليس), dan
 - b) Apakah antara periwayat dengan periwayat yang dekat dalam sanad itu terdapat hubungan kesezamanan pada masa hidupnya dan hubungan sebagai guru dan murid dalam periwayatan hadis.

⁴⁵⁴Muhammad ‘Ajjâj al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts ‘Ulûmuhu wa Mushthalahuhu*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1989, hal. 227-232.

⁴⁵⁵Bustamin dan M. Isa H. A. Salam, *Metodologi Kritik Kritik Hadis*, Edisi I, Cet. I; PT. Raja Grafindo Persada: Jakarta, 2004, hal. 53.

⁴⁵⁶*Rijâl al-Hadîts* artinya rawi-rawi hadis. Kalau yang dikatakan kitab *rijâl al-Hadîts*, maka artinya kitab yang menerangkan perjalanan atau sifat dari rawi-rawi hadis. Lihat Totok Jumantoro, *Kamus Ilmu Hadis*, Jakarta: Bumi Aksara, 1997, Cet. ke-1, hal. 208.

- 3) Meneliti kata-kata yang menghubungkan antara para periwayat dengan periwayat yang terdekat dalam sanad, yakni apakah kata-kata yang terpakai berupa *haddatsanî* (حدثني), *haddatsanâ* (حدثنا), *akhbaranâ* (خيرنا), 'an 'annâ (عننا), atau kata-kata lainnya.⁴⁵⁷

Namun demikian, para ulama berbeda dalam memberikan peristilahan terhadap hadis yang sanadnya bersambung, al-Khathîb al-Bagdâdiy (w. 463 H. / 1072 M.) memberikan istilah terhadap sanad *muttashîl* dengan istilah hadis *Musnad*. Akan tetapi Ibnu 'Abd al-Barr (w. 463 H. / 1071 M.) mengkritisi peristilahan al-Bagdâdiy dimana menurutnya Hadis *Musnad* adalah Hadis *Marfu'* dan sanad hadis *Musnad* ada yang sanadnya bersambung dan adapula yang terputus.⁴⁵⁸ Sementara itu asy-Syakhawiy (w. 902 H. / 1497 M.) berdasarkan hasil penelitiannya berpendapat sebagaimana pendapat al-Bagdâdiy di atas.⁴⁵⁹ Dengan demikian para ulama hadis pada umumnya berpendapat bahwa semua Hadis *Musnad* pasti *Marfu'* dan bersambung sanadnya dan tidak semua Hadis *Marfu'* tersambung sanadnya.⁴⁶⁰

Selain istilah Hadis *Musnad* untuk hadis yang sanadnya bersambung, dikenal pula dikalangan para ulama istilah hadis *muttashîl* atau Hadis *Maushûl*. Menurut Ibnu ash-Shalâh dan An-Nawawiy bahwa yang dimaksud dengan hadis *muttashîl* atau hadis *maushûl* adalah hadis yang sanadnya bersambung baik kepada Nabi SAW. maupun kepada sahabat saja.⁴⁶¹ Dengan demikian hadis *muttashîl* atau *maushûl*, ada yang *marfu'* (yaitu hadis yang disandarkan kepada Nabi SAW.) dan adapula yang *mauqûf* (hadis yang disandarkan kepada sahabat Nabi SAW.). Jika *muttashîl* atau *maushûl* dibandingkan dengan *musnad*, maka dapat dikatakan bahwa semua Hadis *Musnad* pasti *muttashîl* atau *maushûl* dan tidak semua Hadis *Muttashîl* atau *maushûl* adalah *musnad*.

Contoh Hadis *Musnad*, *Marfu'*, *Muttashîl*:

⁴⁵⁷M. Syuhudi Isma'il, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang, 1998, cet. II, hal. 132.

⁴⁵⁸Abû 'Amr 'Utsmân bin 'Abd ar-Rahmân bin ash-Shalâh asy-Syazhuriy (Ibnu ash-Shalâh), '*Ulûm al-Hadîts*', Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1979, hal. 39.

⁴⁵⁹Muhammad bin 'Abd ar-Rahmân asy-Syakhawiy, *Fath al-Mugîts Syarh Alfiyatu al-Hadîts*, Cet. I, Madinah: al-Makatabah as-Salafiyyah, 1388 H / 1968 M, Jld. I, hal. 99.

⁴⁶⁰M. Syuhudi Isma'il, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang, 1998, cet. II, hal. 131.

⁴⁶¹Ibnu ash-Shalâh, '*Ulûm al-Hadîts*', Madinah: al-Maktabat al-Islamiyyah, 1972 hal. 40.

عَنْ مَالِكٍ عَنْ ابْنِ شَهَابٍ عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ عَلَى رَجُلٍ وَهُوَ يَعِظُ أَخَاهُ فِي الْحَيَاءِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: “دَعُهُ فَإِنَّ الْحَيَاءَ مِنَ الْإِيمَانِ”^{٤٦٢}

Dari Mâlik (bin Anas) dari Ibnu Syihâb (az-Zuhriy) dari Sâlim bin ‘Abdullâh (bin ‘Umar) dari ‘Abdullâh bin ‘Umar (bin al-Khaththâb): bahwasanya Rasulullah SAW. suatu ketika melewati seseorang yang sedang menasehati saudaranya untuk bersifat malu, kemudian Rasulullah SAW. bersabda: Biarkan dia karena sifat malu (itu) bagian dari iman.

b. Peristiwa Bersifat ‘Adil

‘Adil secara etimologi adalah sikap lurus dalam jiwa yang merupakan lawan dari sikap *jaûr* (جَوْرٌ): sewenang-wenang).⁴⁶³ Arti ‘adil (عدل) secara etimologi adalah sesuatu yang terdapat dalam jiwa bahwa sesuatu itu lurus, merupakan lawan dari bengkok. Sedangkan ‘adil dalam istilah Ilmu Hadis, dipahami sebagai suatu sifat yang timbul dalam jiwa seseorang yang mampu mengarahkan orang tersebut kepada perbuatan taqwa dan memelihara *murû’ah* (مروعة) hingga ia dipercaya karena kejujurannya, terpelihara dari dosa-dosa besar dan dosa-dosa kecil dan menjauhi hal-hal mubah yang dapat menghilangkan *murû’ah* (مروعة).⁴⁶⁴

Dengan kata lain, dalam konteks Ilmu Hadis yang dimaksud dengan ‘adil adalah “orang yang konsisten dengan agamanya, baik budi pekertinya dan terhindar dari fasiq serta selamat dari kerusakan moral”.⁴⁶⁵ Jadi, selain bermoral agama, seseorang dituntut konsisten dengan ajaran agamanya, memelihara ketaqwaan, serta berakhlak mulia, sehingga seorang ahli hadis selalu berbudi pekerti yang baik

Para ulama memiliki beragam pendapat tentang arti kata ‘adil secara terminologi di antaranya al-Khathîb al-Bagdâdiy (w. 463 H.) sebagaimana yang dia nuqil dari al-Qâdhiy Abû Bakar ath-Thayyib (w. 403 H.) mengatakan bahwa ke-‘adil-an yang harus dimiliki oleh seorang saksi dan pembawa berita adalah ke-‘adil-an yang berhubungan dengan sikap lurus dalam agama, selamat dari

⁴⁶²Al-Imam ‘Abdillâh Mâlik Ibn Anas Ibn Malik Ibn Abî Amir Asbahiy, *al-Muwaththa’ Mâlik*, Mesir: Tijariyah Kubra, t.th. *Kitâb al-Jamî’ Bâb fî al-Haya’*, Jld. II, hal. 243.

⁴⁶³Ibn Manzhûr, *Lisân al-‘Arab*, Mesir: Dâr al-Mishriyah, t.th., jld. XIII., hal. 430.

⁴⁶⁴Muhammad ‘Ajjâj al-Khathîb, *Ushûl al-‘Hadîts ‘Ulûmuhu wa Mushthalahuhu*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1989, hal. 231-232.

⁴⁶⁵Bustamin dan M. Isa H. A. Salam, *Metodologi Kritik Hadis*, Edisi I, Cet. I; PT. Raja Grafindo Persada: Jakarta, 2004, hal. 305.

kefasikan dan segala hal yang dapat menghapuskan sikap ke-*'adil*-an baik jasad maupun hati.⁴⁶⁶

Adapun menurut Ibnu Hazm (w. 456 H.), bahwa ke-*'adil*-an adalah melaksanakan segala bentuk kewajiban, meninggalkan seluruh bentuk larangan, *dhâbith* dalam meriwayatkan apa yang dia khabarkan (beritakan).⁴⁶⁷

Pendapat lainnya tentang *'adil* dikemukakan oleh al-Hâzimiy (w. 594 M.) yang menyatakan bahwa sifat-sifat ke-*'adil*-an adalah mengikuti segala perintah Allah SWT. dan menjauhi pelanggaran terhadap segala larangan-Nya, menjauhi kemaksiatan, berpegangteguh pada kebenaran, menjaga lisan dari perkataan-perkataan yang dapat menjatuhkan Islam dan kehormatan diri (*murû'ah*) dan sifat *'adil* tidak sebatas meninggalkan dosa-dosa besar tetapi juga menjauhi dosa-dosa kecil, ketika sikap-sikap ini terdapat pada diri seseorang, maka ia adalah seorang yang *'adil* dan persaksiannya dapat diterima.⁴⁶⁸

Sementara itu, menurut Ibnu Hajar al-'Asqalâniy dan asy-Syakhawiy bahwa yang dimaksud *'adil* adalah pribadi yang senantiasa bertaqwa dan menjaga *murû'ah*.⁴⁶⁹

Begitu pula tentang persyaratan bagi perawi yang dikatakan *'adil* terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama. Nur ad-Dîn al-'Itr menyimpulkan bahwa seorang periwayat dapat dikatakan *'adil* apabila sudah memenuhi syarat sebagai berikut, yaitu:

- 1) Islam.
- 2) Balig.
- 3) Berakal.
- 4) Bertaqwa, yaitu menjauhi larangan Allah (dosa besar) dan tidak terus menerus melakukan dosa kecil.
- 5) Berbudi pekerti yang baik.⁴⁷⁰

Sementara itu Ibnu ash-Shalâh berpendapat bahwa para ulama hadis dan fikih telah bersepakat (*ijmak*) bahwa yang dapat diterima periwayatannya adalah perawi yang *'adil* dengan perincian bahwa dia muslim, balig, *'aqil*, selamat dari sebab-sebab kefasikan dan

⁴⁶⁶Abû Bakar Aḥmad bin 'Alî bin Tsâbit Al-Khathîb al-Bagdâdiy, *al-Kifâyah fî 'ilmi ar-Riwâyah*, Cet. II, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabiyyah, 1406 H. / 1989 M. hal. 102.

⁴⁶⁷Abû Muhammad 'Alî bin Aḥmad bin Hazm, *al-Iḥkâm fî Ushûl al-Aḥkâm*, Cet. I; Beirut: Dâr al-'Âfâq al-Jadîdah, 1403 H. / 1983 M., Jld. 11, hal. 144.

⁴⁶⁸Abû Bakar Mûsâ al-Hâzimiy, *Syurûth al-Aimmah al-Khamsah*, Cet. I; Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1405 H. / 1984 M., hal. 55.

⁴⁶⁹Aḥmad bin 'Alî bin Hajar al-'Asqalâniy, *Nuzhatu an-Nazar Syarḥ Nukhbah al-Fikr*, Cet. I, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th, hal. 38.

⁴⁷⁰Nur ad-Dîn 'Itr, *Manhaj 'an-Naqd fî 'Ulûm al-Ḥadîts*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1988, hal. 79.

penjatuhan harga diri (*khawârim al-Murû`ah*), sadar dan tidak lalai, *hafîzh* jika ia meriwayatkan dari hafalannya, *dhâbith dalam tulisan apabila ia meriwayatkan dari tulisannya*.⁴⁷¹

Dari pendapat-pendapat tersebut, disimpulkan menjadi empat syarat seorang perawi dikatakan '*âdil*, yaitu:⁴⁷²

- 1) Beragama Islam.
- 2) Mukallaf.
- 3) Melaksanakan ketentuan agama.
- 4) Menjaga dan memelihara kehormatan diri (*khawârim al-Murû`ah*).

Senada dengan pendapat tersebut, seorang perawi dapat dikatakan '*âdil* apabila memenuhi beberapa syarat berikut:

- 1) Senantiasa melaksanakan segala perintah agama dan meninggalkan semua larangannya.
- 2) Senantiasa menjauhi perbuatan-perbuatan dosa kecil, dan
- 3) Senantiasa memelihara ucapan dan perbuatan yang dapat menodai *murû`ah* (مروعة),⁴⁷³ yakni suatu sikap kehati-hatian dari melakukan perbuatan yang sia-sia atau perbuatan dosa.

c. Periwat Bersifat *Dhâbith*

Kata *dhâbith* secara etimologi merupakan *isim fâ'il* dari *Dhabatha-Yadhbuthu* yang berarti yang kokoh, yang kuat dan mengerjakan dengan saksama.⁴⁷⁴ Sedangkan arti *dhâbith* menurut terminologi, antara lain dikemukakan oleh Muhammad 'Ajjâj al-Khatîb berpendapat bahwa *dhâbith* adalah kemampuan daya tangkap yang baik yang dimiliki oleh seorang perawi hadis ketika dia menerima hadis dan memahami hadis yang didengarnya serta menghafalnya sejak dia menerima hadis tersebut sampai dia menyampaikannya (menginformasikannya) kepada orang lain.⁴⁷⁵

Nur ad-Dîn 'Itr menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *dhâbith* adalah sikap penuh ingat dan tidak lalai, berupa kekuatan hafalan bila hadis yang diriwayatkan berdasarkan hafalan dan benar

⁴⁷¹ Abû 'Amr 'Utmân bin 'Abd ar-Rahmân bin ash-Shalâh asy-Syahzuriy, '*Ulûm al-Hadîts*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1979, hal. 95

⁴⁷² M. Syuhudi Isma'il, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang, 1998, cet. II, hal. 139.

⁴⁷³ *Murû`ah* ialah adab kesopanan pribadi yang membawa pemeliharaan diri manusia kepada tegaknya kebajikan moral dan kebiasaan-kebiasaan. Lihat lebih jelasnya di M. Syuhudi Isma'il, hadis Nabi Menurut Pembela, Peningkar, dan Pemalsunya, Jakarta: Gema Insani Press, 1995, hal. 78.

⁴⁷⁴ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*, Surabaya: Pustaka Progressif, 1997, Cet. ke-14, hal. 810.

⁴⁷⁵ Muhammad 'Ajjâj al-Khatîb, *Ushûl al-Hadîts 'Ulûmuhu wa Mushthalahuhu*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1989, hal. 305.

tulisannya bila hadis yang diriwayatkan berdasarkan tulisan. Sementara bila perawi meriwayatkan secara makna, maka ia tahu hal-hal yang dapat mengubah makna.⁴⁷⁶

Menurut Ibn Hajar al-‘Asqalâniy dan asy-Syarqâwiyy, seperti dijelaskan oleh Syuhudi Ismail, *dhâbith* adalah kuat hafalan terhadap apa yang didengar dan mampu menyampaikannya kapan saja dikehendaki.⁴⁷⁷

Dari definisi di atas, dapat dipahami bahwa pada hakikatnya sifat *dhâbith* bukan hanya sekedar kekuatan hafalan seorang perawi, tetapi juga mensyaratkan kemampuan memahami hadis dan penguasaan pengetahuan lainnya terutama yang terkait dengan periwayatan *bi al-Ma’na*. Karena alasan inilah Syuhudi Ismail membagi *dhâbith* kepada *khaff adh-Dhâbith*, *dhâbith* dan *tamm adh-Dhâbith*. *Khaff adh-Dhâbith* mengacu kepada perawi yang memiliki kekurangan dari segi ingatan dan hafalan *dhâbith* (dalam arti umum) diperuntukkan bagi perawi yang hafal dengan sempurna hadis yang diterima dan mampu menyampaikannya dengan baik kepada orang lain. *Tamm adh-Dhâbith* (*dhâbith* plus) khusus bagi perawi yang hafal dengan sempurna hadis yang diterimanya, paham dengan baik hadis tersebut dan sekaligus mampu menyampaikannya. Tetapi patut ditegaskan bahwa adanya syarat ke-*dhâbith*-an ini tidak berarti menafi’-kan sifat pelupa atau keliru pada diri seorang perawi. Apabila seorang perawi sesekali mengalami kesalahan dalam periwayatan, maka ia masih dapat dinyatakan sebagai perawi yang *dhâbith* dan hal ini tidak akan sampai menjatuhkan kredibilitasnya sebagai perawi *tsiqah* (‘*adil* dan *dhâbith*). Hanya saja pada kasus yang terjadi kesalahan, maka hadis yang ia riwayatkan harus ditolak dan dinilai daif. Di sinilah seorang ulama kritikus hadis harus jeli dan cermat melakukan analisis dengan tidak menggeneralisir seluruh periwayatan perawi *tsiqah* sebagai bernilai sahih, ataupun sebaliknya, menolak seluruh periwayatan hanya karena satu kealpaan seperti kasus hadis di atas.

Secara umum, *dhâbith* ini terbagi kepada dua macam, yaitu:

- 1) *Dhâbith shadr*, yaitu sebagaimana yang telah dijelaskan pada pengertian di atas.
- 2) *Dhâbith kitab*, yaitu periwayat yang memahami dan memelihara dengan baik tulisan hadis yang tertulis dalam kitab yang ada padanya. *Dhâbith kitab* ini sangat diperlukan bagi periwayat yang

⁴⁷⁶Nur ad-Dîn ‘Itr, *Manhaj ‘an-Naqd fi ‘Ulûm al-Ḥadîts*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1988, hal. 80.

⁴⁷⁷M. Syuhudi Isma’il, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang, 1998, cet. II, hal. 119.

tatkala menerima atau menyampaikan riwayat hadis melalui cara *qirâ`ât*⁴⁷⁸ atau *ijâzah*.⁴⁷⁹

Sementara itu, untuk mengetahui ke-*dhâbith*-an seorang perawi hadis, dapat dilakukan berdasarkan hal-hal sebagai berikut:⁴⁸⁰

- 1) Berdasarkan kesaksian dan pengakuan terhadap ke-*dhâbith*-annya dari para ulama yang hidup sezaman dengan periwayat.
- 2) Berdasarkan kesesuaian riwayatnya dengan riwayat yang disampaikan oleh periwayat lain yang telah dikenal ke-*dhâbith*-annya.

Meskipun para ulama telah menetapkan beberapa kriteria untuk penilaian ke-*adalah*-an dan ke-*dhâbith*-an perawi, namun terkadang tidak selalu pendapat dan penilaian tersebut sama di kalangan ulama. Sebaliknya, terkadang terjadi perbedaan penilaian antara ulama terhadap satu periwayat. Untuk itu dibutuhkan satu ilmu dalam memberikan penilaian terhadap periwayat hadis yaitu ilmu *al-Jarh wa at-Ta`dîl*.

Adapun cara penetapan ke-*dhâbith*-an seorang periwayat, menurut berbagai pendapat ulama, dapat dinyatakan sebagai berikut:

- 1) Ke-*dhâbith*-an periwayat dapat diketahui berdasarkan kesaksian ulama.
 - 2) Ke-*dhâbith*-an periwayat dapat diketahui juga berdasarkan kesesuaian riwayatnya dengan riwayat yang disampaikan oleh periwayat lain yang telah dikenal ke-*dhâbith*-annya. Tingkat kesesuaian itu mungkin hanya sampai ke tingkat makna atau mungkin ke tingkat *harfiyah* (حرفية).
 - 3) Apabila seorang periwayat sekali-sekali mengalami kekeliruan, maka dia masih dapat dinyatakan sebagai periwayat yang *dhâbith*. Tetapi apabila kesalahan itu sering terjadi, maka periwayat yang bersangkutan tidak lagi disebut sebagai periwayat yang *dhâbith*.⁴⁸¹
- d. Periwayat Terhindar dari *Syâdz*

⁴⁷⁸Sebuah cara dalam periwayatan hadis di mana pembaca menyuguhkan hadisnya di hadapan sang guru, baik ia sendiri yang membacakannya maupun orang lain yang membacanya sedang ia mendengarkan. Periwayatan berdasarkan *qirâ`ât* dapat diamalkan. Fatchur Rahman, *Ikhtisar Musthalahul Hadis*, Bandung: PT. al-Ma`arif, 1974, hal. 244.

⁴⁷⁹Cara dalam periwayatan hadis, yakni pemberian izin dari seseorang kepada orang lain untuk meriwayatkan hadis dari padanya, atau kitab-kitabnya. Metode ini masih diperselisihkan oleh ulama dalam menerimanya. Fatchur Rahman, *Ikhtisar Musthalahul Hadis*, Bandung: PT. al-Ma`arif, 1974, hal. 245.

⁴⁸⁰M. Syuhudi Isma`il, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang, 1998, cet. II, hal. 137.

⁴⁸¹M. Syuhudi Isma`il, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang, 1998, cet. II, hal. 142.

Secara bahasa kata *syâdz* dengan akar kata berasal dari kata bahasa arab yang merupakan formulasi dari *lafazh* yang artinya menyendiri, menyimpang, tidak sesuai dengan aturan (kaidah), menyeleweng.⁴⁸² Ada juga yang mengartikan dengan memisahkan diri atau mengasingkan dari kumpulan.⁴⁸³

Sedangkan menurut istilah, banyak ditemukan beberapa definisi yang berkaitan dengan *syâdz*, antara lain:

- 1) Muhammad Idris asy-Syâfi'iy (Imam Syâfi'iy), menyatakan bahwa bukanlah termasuk *syâdz* apabila seorang rawi yang *tsiqah* meriwayatkan sebuah hadis yang tidak diriwayatkan oleh rawi yang lainnya, akan tetapi yang dikatakan *syâdz* adalah rawi-rawi yang *tsiqah* meriwayatkan sebuah hadis, sedangkan seorang rawi yang juga meriwayatkan hadis yang sama mengalami kejanggalan dan menyalahi dari mereka.⁴⁸⁴
- 2) Al-Hâkim mengemukakan, bahwa: "Hadis *syâdz* adalah hadis yang diriwayatkan oleh seorang perawi yang *tsiqah* dan hadis tersebut tidak memiliki sumber lainnya bagi rawi yang *tsiqah* tersebut."⁴⁸⁵
- 3) Al-Khalîliy al-Qazwîniy sebagaimana yang disebutkan oleh al-Qâsimiy memandang bahwa *syâdz* adalah hadis yang hanya memiliki satu sanad yang diriwayatkan baik oleh seorang perawi *tsiqah* maupun tidak, apabila diriwayatkan dari rawi *tsiqah*, maka riwayat tersebut dibiarkan *mutawaqqif* (متوقّف) dan apabila diriwayatkan dari seorang rawi yang tidak *tsiqah*, maka riwayat tersebut tertolak *mardûd* (مردود).⁴⁸⁶
- 4) Menurut *Muḥadditsîn*, bahwa yang disebut dengan hadis *syâdz* adalah hadis yang diriwayatkan oleh seorang yang *maqbul* (مقبول) menyalahi riwayat orang yang lebih *râjih* (راجح), lantaran memiliki kelebihan ke-*dhâbith*-an atau banyaknya sanad atau lain sebagainya.⁴⁸⁷

⁴⁸²Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*, Surabaya: Pustaka Progressif, 1997, Cet. ke-14, hal. 704.

⁴⁸³Abdul Majid Khon, *Ulumul Al-Hadits*, Jakarta: Amzah, 2012, hal. 197.

⁴⁸⁴Imam al-Hâkim Abî 'Abdullâh Muhammad bin 'Abdullâh al-Hafidz an-Naisâbûriy, *Kitab Ma`rifah 'Ulûm al-Hadîts*, Kairo: Maktabah al-Mutanabi, t.th., hal. 119.

⁴⁸⁵Abû 'Abd ar-Rahmân Shalâh bin Muhammad bin `Uwaidah, *Ta`liq Muqaddimah Ibn Shalâh fi 'Ulûm al-Hadîts*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2006, hal. 36.

⁴⁸⁶Muhammad Jamâl ad-Dîn al-Qâsimiy, *Qawâ'id at-Tahdîst min Funûni Mushthalah al-Hadîts*, Cet. I; Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th, hal. 131.

⁴⁸⁷Fatchur Rahman, *Ikhtisar Musthalahul Hadis*, Bandung: PT. al-Ma'arif, 1974, hal. 199.

Berdasarkan pandangan ulama tentang sanad yang mengandung *syâdz* (kejangalan) tersebut, maka dapat dikemukakan bahwa Imam asy-Syâfi'iy memandang bahwa hadis *syâdz* adalah hadis yang apabila terkumpul di dalamnya tiga unsur kaidah:

- 1) Sanad hadis tersebut lebih dari satu.
- 2) Periwat dalam sanad tersebut *tsiqah*.
- 3) Sanad dan atau matan hadis tersebut bertentangan dengan riwayat dari *tsiqah* yang lain.⁴⁸⁸

Adapun dalam pandangan al-Hâkim bahwa sebuah hadis dapat dikatakan *syâdz* apabila terkumpul tiga perkara yaitu:

- 1) Hadis tersebut diriwayatkan oleh perawi tidak *tsiqah*.
- 2) Terjadinya pertentangan riwayat antar perawi *tsiqah*.
- 3) Hadis tidak memiliki *muttâbi'* atau *syâhidi*.⁴⁸⁹

Sedangkan dalam pandangan al-Khalîliy bahwa sebuah hadis dapat dikatakan sebagai *syâdz* apabila dalam hadis terkumpul dua hal yaitu;

- 1) Memiliki sanad lebih dari satu.
- 2) Diriwayatkan oleh perawi yang *tsiqah* ataupun tidak.

Sementara itu, para ulama hadis seperti Ibnu ash-Shalâh dan an-Nawawiy lebih cenderung menggunakan pengertian Imam asy-Syâfi'iy karena kemudahan dalam praktek penelitian ke-*syâdz*-an Sanad dan atau matan suatu hadis. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa kaidah minor dari kaidah mayor periwayat terhindar dari *syudzûdz* adalah:

- 1) Riwayat memiliki lebih dari satu sanad.
- 2) Para rawi dalam sanad bersifat *tsiqah*.
- 3) Terjadi pertentangan antar riwayat.
- 4) Hadis tidak memiliki *muttâbi'* atau *syâhidi*.

Jika diperhatikan lebih jauh, beberapa definisi tersebut sebenarnya saling melengkapi, yang kesemuanya bermuara pada adanya penyendirian dan menyalahinya rawi hadis dengan rawi lain yang secara intelektual lebih dapat dipertanggungjawabkan. Yang jelas, '*adil* dan *dhâbith* menjadi poin utama dalam memberikan justifikasi terhadap perawi yang *syâdz* tersebut, selain juga faktor kuantitas dari perawi yang meriwayatkan hadis yang serupa.

Syuhudi Ismail mengatakan bahwa ke-*syâdz*-an sanad hadis baru dapat diketahui setelah diadakan penelitian sebagai berikut:

⁴⁸⁸M. Syuhudi Isma'il, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang, 1998, cet. II, hal. 144.

⁴⁸⁹M. Syuhudi Isma'il, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang, 1998, cet. II, hal. 145.

- 1) Menghimpun dan membandingkan semua jalur sanad hadis yang matannya mengandung pokok masalah yang sama.
- 2) Meneliti kualitas para perawi yang terdapat pada semua jalur sanad.
- 3) Apabila semua perawi adalah *tsiqah* dan ternyata ada seorang perawi yang menyalahi yang lain, maka dapat dikatakan bahwa sanad yang menyalahi itu adalah sanad *syâdz* dan yang lainnya disebut *mahfûzh* (terpelihara).⁴⁹⁰

Jadi apabila terjadi pertentangan antara para periwayat dengan periwayat lain yang sama-sama *tsiqah*, maka periwayat yang sendirian dikalahkan oleh periwayat yang banyak. Periwayat yang banyak dalam hal ini dimenangkan karena mereka dinilai lebih kuat dan lebih *tsiqah* (*autsaq*).⁴⁹¹

e. Periwayat terhindar dari *'illat*

Kata *'illat* (jamaknya *'ilal*) secara etimologi berarti cacat, penyakit, keburukan dan kesalahan baca. Pendapat lainnya mengatakan bahwa kata *'illat* secara etimologi adalah perubahan suatu keadaan kepada keadaan yang lain (lebih buruk), oleh karena itu penyakit disebut *'illat* karena terjadinya perubahan keadaan dari kuat menjadi lemah.⁴⁹² Dengan pengertian ini, maka yang disebut hadis ber-*'illat* adalah hadis yang ada cacat atau penyakitnya.

Adapun secara terminologi Ilmu Hadis adalah sebuah hadis yang cacat disebabkan karena sesuatu yang terselubung yang dapat merusak kualitas kesahihan hadis,⁴⁹³ seperti: *wahmu ar-Râwiy* (kesalahan rawi karena kurangnya ke-*dhâbith*-an) apakah perawi tersebut bersifat *tsiqah* ataupun tidak, kesalahan ini biasa terjadi dalam sanad ataupun matan.⁴⁹⁴

Dengan kata lain, *'illat* berarti suatu sebab yang tersembunyi atau yang samar-samar, karenanya dapat merusak kesahihan hadis tersebut. Dikatakan samar-samar, karena jika dilihat dari segi *dzahir*-nya, hadis tersebut terlihat sah. Adanya kesamaran tersebut, mengakibatkan nilai kualitasnya menjadi tidak sah.⁴⁹⁵

⁴⁹⁰M. Syuhudi Isma'il, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang, 1998, cet. II, hal. 144.

⁴⁹¹M. Syuhudi Isma'il, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang, 1998, cet. II, hal. 144.

⁴⁹²Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, Mesir: Dâr al-Mishriyah, t.th., Jld. I, hal. 7353.

⁴⁹³Abû 'Amr 'Utsmân bin 'Abd ar-Rahmân bin ash-Shalâh asy-Syahzuriy, *'Ulûm al-Hadîts*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1979, hal. 81.

⁴⁹⁴Hamzah 'Abdullâh al-Malyabâriy, *al-Hadîts al-Ma'lûl; Qawâ'id wa ad-Dhawâbith*, Cet. I, Makkah al-Mukarramah: al-Maktabah al-Makkiyyah, 1416 H. / 1996 M., hal. 10.

⁴⁹⁵Munzier Suparta, *Ilmu Hadis*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002, hal. 133.

Menurut Ibnu ash-Shalâh *'illat* adalah sebab yang tersembunyi yang merusak kualitas hadis. Keberadaannya menyebabkan hadis yang pada lahirnya tampak berkualitas sahih menjadi tidak sahih. Sedangkan menurut as-Sayûthiy *'illat* adalah sebab tersembunyi yang menyebabkan rusaknya hadis yang secara *dzahir*-nya terpelihara dari *'illat* itu.⁴⁹⁶

Dengan demikian, *'illat* di sini bukanlah cacat pada hadis yang dapat diketahui secara kasat mata oleh seorang peneliti, yang umum disebut *tha'n* atau *Jarh* (جرح), seperti perawi pendusta, melainkan cacat tersembunyi (*'illat qadhîhah*) yang membutuhkan kecermatan ulama kritikus hadis. Bahkan menurut 'Abd ar-Rahmân al-Mahdiy (w. 194 H.), diperlukan intuisi untuk mengetahui cacat tersembunyi (*'illat*) tersebut. Menurut ulama hadis, *'illat* dapat terjadi pada sanad, matan atau keduanya secara bersamaan. Tetapi yang terbanyak ditemukan pada sanad hadis dalam bentuk:

- 1) Sanad yang tampak *muttashîl*⁴⁹⁷ dan *marfu'*⁴⁹⁸ ternyata *muttashîl* tapi *mauqûf*.⁴⁹⁹

⁴⁹⁶Jalâl Ad-Dîn as-Sayûthiy, *Tadrîb ar-Râwiy Syarh Taqrîb an-Nâwawiy*, Beirut: Mu'assasah ar-Rayyân, 2005, hal. 210.

⁴⁹⁷*Muttashîl* secara bahasa adalah *isim fâ'il* dari اِتَّصَلَ يَتَّصِلُ yang berarti yang bersambung. Sebagian ulama menyebutnya hadis *maushûl*, *isim maf'ûl* dari وَصَلَ يَصِلُ وَصَلًا yang bermakna disambung. Dalam istilah, hadis *muttashîl* atau *maushûl* adalah:

مَا اتَّصَلَ سَنَدُهُ إِلَى غَايَتِهَا سِوَاءَ كَانْ مَرْفُوعًا إِلَى الرَّسُولِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمْ مَوْقُوفًا

“Sesuatu yang bersambung Sanadnya sampai akhir, baik *marfu'* disandarkan kepada Rasul SAW. maupun *mauqûf* (disandarkan kepada sahabat).” Lihat 'Abdul Majid Khon, *'Ulûm al-Hadîts*, Jakarta: Amzah, 2012, hal. 264.

⁴⁹⁸*Marfû'* menurut bahasa artinya yang diangkat atau yang ditinggikan, merupakan lawan kata dari *makhfûdh*. Menurut istilah sebagian ahli hadis ialah:

الْحَدِيثُ الْمُنْفُورُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِإِسْنَادِهِ وَرَفَعَهُ إِلَيْهِ

“Hadis yang dipindahkan dari Nabi SAW. dengan menyandarkan dan mengangkat kepadanya.”

Lebih jelasnya, hadis *marfû'* adalah hadis yang terangkat sampai kepada Rasulullah SAW., dan atau ia dinamakan *marfû'* untuk menunjukkan kedudukan beliau sebagai seorang Rasul. 'Abdul Majid Khon, *'Ulûm al-Hadîts*, Jakarta: Amzah, 2012, hal. 251-252.

⁴⁹⁹*Mauqûf* menurut bahasa berasal dari kata *waqaf* yang artinya berhenti. Menurut pengertian istilah ulama hadis ialah

مَا أَضْيَفَ إِلَى الصَّخَابِي مِنْ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ أَوْ نَحْوِ ذَلِكَ مُتَّصِلًا كَانَ أَوْ مُنْقَطِعًا

- 2) Sanad yang tampak *muttasahil-marfu'*, ternyata *muttashil-mursal*⁵⁰⁰ (hanya sampai ke *at-tâbi'iy*⁵⁰¹).
- 3) Terjadi percampuran hadis dengan hadis lain, dan
- 4) Terjadi kesalahan penyebutan nama perawi karena ada lebih dari seorang perawi yang memiliki kemiripan nama, sementara kualitas mereka berbeda.⁵⁰²

Dua yang pertama terkait dengan kebersambungan sanad, sementara dua yang terakhir berkenaan dengan faktor ke-*dhâbith*-an perawi. Adapun cara mengetahui '*illat* pada sanad, sama seperti upaya untuk mengetahui ke-*syâdz*-an, yaitu dengan mengumpulkan semua hadis yang semakna dan dilanjutkan dengan menempuh jalan yang sama.

Dalam tataran praktis tentang '*illat* ini, misalnya sebuah hadis setelah diadakan penelitian ternyata ada sebab yang membuat cacat yang menghalangi terkabulnya, seperti *munqathi'*, *mauqûf*, atau perawi seorang fasik, tidak bagus hafalannya, seorang ahli *bid'ah* dan lain-lain. Atau ternyata seorang perawi me-*mursal*-kan hadis *maushûl*, me-*maushûl*-kan hadis *munqathi'*, atau me-*marfu'*-kan hadis *mauqûf*.

Namun demikian, sebagaimana disebutkan di atas, bahwa menemukan '*illat* hadis ini membutuhkan pengetahuan yang luas, ingatan yang kuat dan pemahaman yang cermat. Adapun cara untuk mengetahui '*illat* hadis adalah:

"Sesuatu yang disandarkan kepada sahabat, baik perkataan, perbuatan, atau yang lainnya, baik bersambung Sanadnya maupun terputus."

Lebih jelasnya, hadis *mauqûf* adalah hadis yang disandarkan kepada seorang sahabat atau segolongan sahabat, baik berupa perkataan, perbuatan, dan persetujuan, baik bersambung Sanadnya atau terputus. Lihat Abdul Majid Khon, *Ulumul Hadis* Jakarta: Amzah, 2012, hal. 257.

⁵⁰⁰*Mursal* menurut bahasa merupakan *isim maf'ûl* dari kata *arsala* yang berarti melepaskan. Jadi, seakan-akan lepas dari ikatan Sanad dan tidak terikat dengan perawi yang sudah dikenal. Menurut istilah yakni hadis yang gugur pada akhir Sanad setelah tabiin. Gambarnya adalah bahwa seorang tabiin (baik tabiin senior maupun junior) mengatakan: Rasulullah SAW. bersabda begini begini, atau telah mengerjakan begini-begini, atau dilakukannya suatu perbuatan dengan kehadiran beliau begini begini. Bentuk seperti ini merupakan *mursal* menurut para pakar hadis.

⁵⁰¹*At-Tâbi'î* merupakan bentuk *mufrâd* dari *tâbi'in* yang berarti adalah pengikut. Dalam ilmu hadis, *tâbi'in* ialah seluruh orang Islam yang hanya bertemu dengan sahabat, berguru kepadanya, tidak bertemu dengan Nabi SAW., dan tidak pula semasa dengan Nabi SAW. Lihat T.M. Hasbi Ash-Shiddiqiy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis*, Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 1998, hal. 217.

⁵⁰²M. Syuhudi Isma'il, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang, 1998, cet. II, hal. 130-132.

- 1) Semua sanad yang berkaitan dengan hadis yang diteliti dan dihimpun, dan
- 2) Seluruh rangkaian dan kualitas periwayat dalam sanad itu diteliti berdasarkan pendapat para kritikus periwayat dan *'illat* hadis.

E. Kebersambungan dan Pembagian Sanad Segi Kualitas dan Kuantitas

1. Aspek Kebersambungan Sanad

Kebersambungan sanad merupakan salah satu aspek penting yang harus diteliti dalam menentukan kesahihan sebuah hadis, sebagaimana telah disinggung pada sub bab kaidah kesahihan Sanad. Namun demikian, tidak selalu terdapat keseragaman pendapat mengenai konsep kebersambungan sanad ini. Untuk menunjuk polemik tersebut, misalnya dapat di majukan dengan konsep yang di gulirkan oleh al-Bukhâriy. Ia berpendapat bahwa sanad dianggap bersambung apabila memenuhi kriteria berikut:

Pertama, al-Liqâ', yakni adanya interaksi atau pertemuan langsung antara satu perawi dengan perawi berikutnya, dengan adanya suatu interaksi langsung antara murid dengan gurunya, artinya mendengar atau menyimak langsung suatu hadis dari gurunya.⁵⁰³

Kedua, al-Mu'âsyarah, yakni bahwa sanad dianggap bersambung apabila kehidupan guru dan muridnya terjadi dalam waktu atau kurun yang sama.⁵⁰⁴ Muslim juga berpendapat dengan hal yang demikian, hanya saja perbedaan antara al-Bukhâriy dengan Muslim hanya pada titik pertemuan langsung antara guru dengan muridnya, al-Bukhâriy menetapkan harus adanya pertemuan antara guru dengan murid walaupun hanya sekali saja. Sedangkan bagi muslim sebuah sanad di katakan telah bersambung apabila antara satu dengan perawi berikutnya memungkinkan mereka bertemu karena keduanya hidup dalam kurun waktu yang sama sementara letak geografis mereka tinggal memungkinkan mereka bertemu jika dibandingkan kondisi saat itu. Dengan demikian, berarti Muslim hanya menekankan kebersambungan sanad itu pada aspek *al-Mu'âsyarah*, semata.⁵⁰⁵

Jika dilihat perbedaan yang dipatok oleh al-Bukhâriy dan Muslim sebagaimana di atas, dapat di katakan bahwa kriteria al-Bukhâriy yang layak menduduki peringkat pertama. Dengan mengacu kepada kebersambungan sanad yang demikian inilah posisi al-Bukhâriy menduduki peringkat pertama dibandingkan dengan kitab hadis karya

⁵⁰³Umi Sumbulah, *Kajian Kritis Ilmu Hadis*, Malang: UIN Press, 2010, hal. 112.

⁵⁰⁴Umi Sumbulah, *Kajian Kritis Ilmu Hadis*, Malang: UIN Press, 2010, hal. 112.

⁵⁰⁵Bustamin dan M. Isa H. A. Salam, *Metodologi Kritik Hadis*, Edisi I, Cet. I, PT. Raja Grafindo Persada: Jakarta, 2004, hal. 23.

Muslim maupun kitab-kitab hadis lainnya, bahkan jumbuh ulama juga sepakat menjadikan *Shahîh al-Bukhâriy* sebagai hadis kitab pertama.⁵⁰⁶

Dalam periwayatan hadis terdapat dua kegiatan yakni kegiatan menerima hadis dan kegiatan menyampaikan hadis, dalam kegiatan menerima hadis menurut al-Qâdhiy `Iyadh dan Ibn ash-Shalâh keduanya berpendapat bahwa seseorang dapat dipandang layak menerima hadis setelah umurnya mencapai lima tahun.⁵⁰⁷

Akan tetapi Umi Sumbulah lebih memperluas bahwa seorang yang dapat menerima hadis tidak hanya mengacu kepada batas bawah umurnya, namun juga mengacu keakuratan kesetiaan hafalannya, artinya walaupun seseorang itu sudah memenuhi kriteria umur yakni umur lima tahun belum sepenuhnya dapat diterima tanpa memperhatikan keakuratan dan kesetiaan hafalannya. Di samping menyangkut aspek biologis (umur) ternyata para ulama juga tidak mensyaratkan bahwa seseorang layak menerima hadis harus beragama Islam, akan tetapi ketika mentransformasikan hadis tersebut atau *muaddi* dia harus berstatus sebagai muslim.⁵⁰⁸

Argumentasi yang diformulasikan para ulama di atas terkesan mempermudah periwayatan hadis akan tetapi semua yang mereka lakukan dengan penuh pertimbangan antara lain:

- 1) Para ulama mempertimbangkan adanya kekhawatiran akan hilang dan tidak terkumpulkan sejumlah hadis Rasulullah, karena hadis itu tidak semua di dengar oleh sahabat yang memeluk agama Islam atau mereka yang telah mencapai usia balig.
- 2) Meskipun transformasi hadis tidak mensyaratkan harus balig dan muslim, akan tetapi ketika proses *al-'Adâ`*, kedua syarat tersebut harus terpenuhi sehingga kekhawatiran manipulasi dan kesalahan periwayatan akan ditepis dengan persyaratan balig dan muslim.⁵⁰⁹

Dalam mentransformasikan atau menyebarkan dan menyampaikan hadis, ada beberapa metode yang biasa dilakukan seseorang dalam menerima hadis baik di masa sahabat hingga masa-masa berikutnya hingga kodifikasi hadis itu sendiri, yang kebanyakan para ulama telah menyepakatinya dan adapun delapan metode tersebut adalah:

⁵⁰⁶Umi Sumbulah, *Kritik Hadis Pendekatan Historis Metodologis*, Malang: UIN Press, 2010, hal. 46.

⁵⁰⁷Umi Sumbulah, *Kritik Hadis Pendekatan Historis Metodologis*, Malang: UIN Press, 2010, hal. 65.

⁵⁰⁸Umi Sumbulah, *Kritik Hadis Pendekatan Historis Metodologis*, Malang: UIN Press, 2010, hal. 65-66.

⁵⁰⁹Umi Sumbulah, *Kritik Hadis Pendekatan Historis Metodologis*, Malang: UIN Press, 2010, hal. 50.

a. *As-Simâ`*

As-Simâ` artinya mendengarkan. Maksudnya di sini adalah seorang perawi mendengarkan *lafazh* syaikhnya di waktu sang syaikh (guru) membaca atau menyebut hadis bersama sanadnya.⁵¹⁰ Maksudnya adalah seorang perawi yang dalam penerimaan hadis dengan cara mendengar langsung terhadap lafal hadis dari seorang guru (*asy-Syaikh*), dimana hadis tersebut didiktekan (dalam pengajian) oleh guru hadis berdasarkan hafalannya atau dokumennya.⁵¹¹

Dengan kata lain, metode *as-Simâ`* ini adalah metode yang dilakukan dengan cara mentrasformasikan hadis dengan cara seorang murid mendengarkan bacaan atau kata-kata dari gurunya. Metode *as-Simâ`* menurut jumhur ulama hadis merupakan metode yang paling tinggi derajatnya dalam *tahammul wa adâ' al-hadîts*.

Metode ini terbagi dua yakni dengan cara pendiktean guru atas muridnya berdasarkan hafalan dan yang kedua pendiktean dengan cara tulisan. Namun para ulama tidak membedakan di antara keduanya baik bobot dan akurasi bahkan mereka menyamakannya dan metode ini yang memiliki bobot akurasi tertinggi dari metode-metode yang lainnya menurut jumhur ulama.

Shîgat atau *lafazh* yang digunakan dalam periwayatan hadis dengan metode *as-Simâ`* yang disepakati penggunaannya adalah:

- 1) *Akhbaranî* dan *Akhbaranâ* (اخبرني اخبرنا).
- 2) *Haddatsanî* dan *Haddatsanâ* (حدثني حدثنا).
- 3) *Sami'tu* dan *Sami'nâ* (سمعت سمعنا).

Sedangkan lambang atau *Shîgat* yang tidak disepakati dalam periwayatan hadis dengan menggunakan metode *as-Simâ`* adalah: *Qâla lanâ* (قال لنا) dan *Dzakara lanâ* (ذكر لنا).⁵¹²

b. *Al-Qirâ`ât*

Al-Qirâ`ât 'alâ *asy-Syaikh* artinya membaca di hadapan guru. *Al-Qirâ`ât* yang dimaksudkan di sini adalah kegiatan membaca seorang murid di depan gurunya, baik secara hafalan maupun dengan melihat sebuah kitab. Apabila bacaannya bukan hafalan atau tidak pula dengan membaca di depan gurunya, maka untuk orang tersebut diisyaratkan harus hafal bacaannya. Atau dia mampu

⁵¹⁰A. Qadîr Hassan, *Ilmu Mushthalah Al-Hadis*, Bandung: CV. Diponegoro, 2007, hal. 363.

⁵¹¹Muhammad Ma'shûm Zein, *Mushthalah al-Hadîts*, Jawa Timur: Dâr al-Hikmah, 2008, hal. 213.

⁵¹²Umi Sumbulah, *Kritik Hadis Pendekatan Historis Metodologis*, Malang: UIN Press, 2010, hal. 68.

membandingkannya secara benar, jika hal itu memang suatu keharusan terhadap para murid yang terpercaya dan cermat atau salah seorang di antaranya.⁵¹³

Dengan kata lain, periwayatan hadis dengan cara *al-Qirâ`ât* yaitu periwayatan hadis dengan cara seorang murid membacakan hadis kepada sang guru. Periwayatan tersebut biasanya disebut dengan istilah *al-'Aradh* (العرض). Disebut *al-'Aradh*, karena seorang rawi menyuguhkan bacaan hadisnya kepada sang guru dan sang guru mendengarkan bacaan tersebut. Menurut Syuhudi Ismail, penerimaan riwayat dengan *al-Qirâ`ât* pada dasarnya lebih korektif daripada penerimaan riwayat dengan cara *as-Simâ`*, karena lebih bersifat korektif dari pada dengan cara *as-Simâ`*.⁵¹⁴

Terdapat beberapa perbedaan pendapat tentang bobot dan akurasi metode *al-Qirâ`ât* antara lain:⁵¹⁵

- 1) Pendapat Abû Hanifah, Ibn Abî Dzi`b dan lain-lain mengatakan bahwa membacakan hadis terhadap guru lebih tinggi akurasinya dibandingkan mendengarkan bacaan dari guru.
- 2) Pendapat ulama Hijaz, ulama Kûfah, Imam Malik dan sahabat-sahabat serta guru-gurunya dari ulama madinah, al-Bukhâriy dan lain-lain berpendapat cenderung menyamakan bobot akurasi metode *al-Qirâ`ât* ini dengan metode *as-Simâ`*.
- 3) Pendapat Jumhur ulama, mereka berpendapat bahwa metode *as-Simâ`* lebih tinggi bobot akurasinya dengan metode *al-Qirâ`ât* dan mereka memposisikan metode *al-Qirâ`ât* ini dalam posisi kedua setelah metode *as-Simâ`*.

Shîgat yang digunakan dalam periwayatan hadis dengan metode *al-Qirâ`ât* yang disepakati penggunaannya adalah:

- a) *Qara`tu 'Alaihi* (قَرَأْتُ عَلَيْهِ).
- b) *Quri`at 'Alahi* (قُرِئْتُ عَلَيْهِ).
- c) *Haddatsanâ 'Alaihi* (حَدَّثْنَا عَلَيْهِ).
- d) *Akhbaranâ 'Alaihi* (أَخْبَرْنَا عَلَيْهِ).

Sedangkan *lafazh* atau *Shîgat* yang tidak disepakati penggunaannya dalam metode *al-Qirâ`ât* adalah: *sami`tu* (سَمِعْتُ),

⁵¹³Shubhî ash-Shâlih, *'Ulûm al-Ḥadîts wa Mushthalahuhu*, Beirut: Dâr al-'Ilmi li al-Malâyin, 1997, hal. 97.

⁵¹⁴Syuhudî Isma'il, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang, 1998, cet. II, hal. 64.

⁵¹⁵Umi Sumbulah, *Kritik Hadis Pendekatan Historis Metodologis*, Malang: UIN Press, 2010, hal. 51-52.

Haddatsanâ (حدثنا), *Akhbaranâ* (أخبرنا), *Qâla lanâ* (قال لنا) dan *Dzakara lanâ* (ذكر لنا).⁵¹⁶

c. *Al-Ijâzah*

Maksud periwayatan hadis dengan cara *al-Ijâzah* adalah izin meriwayatkan sesuatu tertentu kepada orang tertentu. Biasanya izin ini diberikan oleh seorang guru kepada muridnya untuk meriwayatkan suatu hadis dalam bentuk ucapan atau tulisan. Dan ulama berbeda pendapat tentang kebolehan *ijâzah* untuk periwayatan hadis. jenis *ijâzah* secara global ada dua macam. Yakni, *ijâzah* bersama *al-Munâwalah* dan *ijâzah al-Mujâradah*. *Ijâzah al-Munâwalah* terbagi dua macam: (a) seorang guru memberikan kepadanya hadis yang apa adanya, kemudian guru berkata, “anda saya beri *ijâzah* untuk meriwayatkan hadis yang telah saya peroleh ini”, (b) seorang murid menyerahkan hadis kepada guru, kemudian guru itu memeriksanya dan setelah guru memaklumi bahwa dia juga meriwayatkannya, maka dia berkata “Hadis ini telah saya terima dari guru-guru saya dan anda saya beri *ijâzah* untuk meriwayatkan hadis ini dari saya”. Bentuk *ijâzah* ini sebagian ulama menyamakan dengan cara *as-Simâ’* dan sebagian ulama menyamakan dengan *al-Qirâ`ât*.⁵¹⁷

Al-Ijâzah adalah metode yang penyebarannya dilakukan dengan cara seorang guru mengizinkan muridnya untuk menyebarkan, mengajarkan atau mentransformasikan hadis baik melalui *lafazh* (bacaan) maupun dengan tulisan. Misalkan dengan ungkapan “aku ijinkan kamu meriwayatkan *Shahîh al-Bukhâriy*”.⁵¹⁸

Metode *al-Ijâzah* terdapat beberapa model, enam yang ditawarkan oleh *Qôdhiy 'Iyâdh* dan kemudian Ibn ash-Shalâh menggenapkan menjadi tujuh, berikut ini klasifikasinya:

- 1) Peng-*ijâzah*-an yang dilakukan seorang guru kepada seseorang atau beberapa orang tertentu dari beberapa muridnya.
- 2) Peng-*ijâzah*-an yang dilakukan seorang guru terhadap murid tertentu, namun hadis dan kitab yang di-*ijâzah*-kan itu tidak tertentu (tidak jelas).

⁵¹⁶Umi Sumbulah, *Kritik Hadis Pendekatan Historis Metodologis*, Malang: UIN Press, 2010, hal. 70.

⁵¹⁷Shalâh Ad-Dîn Abû Sa'îd Khalîl bin Kaykaldiy al-'Alâ'iy, *Jâmi' at-Tahshîl Fî Ahkâm al-Marâsîl*, al-Jumhûriyyah al-Irâqiyyah: *Ihyâ' at-Turâts al-Islâmiy*, Wuzârah al-Auqâf, 1978, hal. 146-147.

⁵¹⁸Suryadi dan M. Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Penelitian Hadis*, Yogyakarta: TH-Press, 2012, hal.70.

- 3) Peng-*ijâzah*-an yang dilakukan seorang guru terhadap atau ditujukan kepada kalangan umum (tidak tertentu).
- 4) Peng-*ijâzah*-an yang dilakukan seorang guru terhadap atau kepada orang yang *majhûl* dengan hadis yang *majhûl* pula.
- 5) Peng-*ijâzah*-an yang dilakukan seorang terhadap atau ditujukan kepada seseorang yang belum ada, seperti peng-*ijâzah*-an kepada anak yang belum lahir.
- 6) Peng-*ijâzah*-an yang dilakukan seorang guru terhadap muridnya, namun yang di-*ijâzah*-kan tersebut adalah hadis yang belum pernah didengar.
- 7) Peng-*ijâzah*-an yang dilakukan seorang guru terhadap muridnya dengan ungkapan secara *majaziy*.⁵¹⁹

Shîgat yang di sepakati penggunaannya dalam metode *al-Ijâzah* adalah:

- a) *Ajazanâ* اجزنا.
- b) *Ajzalî* اجزلي.
- c) *Anbaniy Ijâzah* انبئني اجازة.

Adapun *Shîgat* yang tidak disepakati penggunaannya dalam metode *al-Ijâzah* adalah: *Haddatsanâ* حدثنا, *Akhbaranâ* اخبرنا, *Qâla lanâ* قال لنا, *Dzakara lanâ* ذكر لنا, *Anbaanî* انبأني, disingkat menjadi *Abanî* ابني, dan *Anbaanâ* انبأنا, disingkat menjadi *Anbâ* انبا, dan *Abnâ* ابنا.⁵²⁰

d. *Al-Munâwalah*

Periwayatan hadis dengan cara *al-Munâwalah* adalah seorang guru memberikan naskah yang telah ia koreksi kepada muridnya untuk diriwayatkan, sambil berucap “ini hadis yang telah saya dengar” atau, “ini hadis yang telah saya riwayatkan”. Guru hadis tadi tidak menyatakan agar ‘hadisnya’ itu diriwayatkan. Ulama pada umumnya tidak membenarkan periwayatan dengan *al-Munâwalah* tanpa diikuti *ijâzah*.⁵²¹ Kata-kata yang dipakai untuk *al-Munâwalah* tanpa *ijâzah*, ialah: ناولنا atau ناولنا.⁵²² Ulama tidak banyak berbeda pendapat.

⁵¹⁹Umi Sumbulah, *Kritik Hadis Pendekatan Historis Metodologis*, Malang: UIN Press, 2010, hal. 54-55.

⁵²⁰Umi Sumbulah, *Kritik Hadis Pendekatan Historis Metodologis*, Malang: UIN Press, 2010, hal. 72.

⁵²¹Abû ‘Abd ar-Rahmân Shalâh bin Muhammad bin ‘Uwaidhah, *Ta`lîq Muqaddimah Ibn Shalâh fi ‘Ulûm al-Hadîs*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2006, hal 149-150.

⁵²²Muhammad Mahfûdz bin ‘Abdullâh at-Tirmisiy, *Manhaj Zawij an-Nazar*, Diterjemahkan, Ahmad bin Sa’ad bin Nabhan, Surabaya, Cetakan Iii, 1974, hal. 136.

Metode ini adalah metode periwayatan hadis yang dilakukan dengan cara seorang guru menyerahkan kitab atau lembaran catatan hadis kepada muridnya agar diriwayatkan dengan sanadnya (guru tersebut), metode *al-Munâwalah* terbagi dua model antara lain:

- 1) *Al-Munâwalah* yang disertai dengan *al-Ijâzah*.
- 2) *Al-Munâwalah* yang tidak disertai dengan *al-Ijâzah*.⁵²³

Dalam hal ini para ulama lebih menerima model *al-Munâwalah* yang disertai *al-Ijâzah*. Dan cenderung melarang *al-Munâwalah* tanpa *al-Ijâzah*. Dan adapun *Shîgat* yang di gunakan dalam metode ini adalah:

- 1) *Nâwalanî* (ناولني).
- 2) *Nâwalanî wa ajâza lî* (ناولني واجاز لي).
- 3) *Haddatsanâ munâwalatan* (حدثنا مناولة).
- 4) *Akhbaranâ munâwalatan wa ijâzatan* (اخبرنا مناولة واجازة).

e. *Al-Mukâtabah / Al-Kitâbah*

Metode *al-Mukâtabah* adalah metode periwayatan hadis yang dilakukan dengan cara seorang guru menuliskan hadisnya yang didengarnya dan kemudian diberikan kepada muridnya, baik yang hadir maupun yang tidak hadir. Metode ini mempunyai dua model antara lain:

- 1) Metode menuliskan hadis yang kemudian dibarengi dengan *ijâzah* agar hadis tersebut diriwayatkan oleh murid yang dituliskan tersebut contohnya:

ما كتبت لك او اليك اجزتك

- 2) Metode menuliskan hadis namun tidak di barengi dengan *ijâzah* contoh *Lafazh*-nya:

انا كتب لك بعض الاحاديث وارسل لك ولا اوجزت برايتها

Shîgat yang di pakai dalam periwayatan hadis dengan menggunakan metode *al-Mukâtabah* adalah sebagai berikut:

- a) *Kataba ilayya fulânun* (كَتَبَ إِلَيَّ فُلَانٌ).
- b) *Akhbaranâ fulânun kitâbahu* (أَخْبَرَنَا فُلَانٌ كِتَابَهُ).⁵²⁴

⁵²³Umi Sumbulah, *Kritik Hadis Pendekatan Historis Metodologis*, Malang: UIN Press, 2010, hal. 72.

⁵²⁴Usman Sya'roni, *Otentisitas Hadis Menurut Ahli Hadis dan Kaum Sufi*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002, hal. 30-31.

f. *Al-I'âm*

Al-I'âm diformulasikan oleh ulama hadis sebagai sebuah cara penyebaran hadis yang ditempuh dengan cara seorang guru mengumumkan atau memberitahukan kepada muridnya bahwa ia telah mendengar suatu hadis atau kitab hadis, namun tidak ada upaya atau ungkapan dari seorang guru untuk diriwayatkan oleh muridnya, ulama berbeda pendapat dengan metode ini, pendapat pertama yang di wakili Ibn ash-Shalâh mengatakan bahwa periwayatan melalui metode ini tidak dibenarkan, pendapat yang kedua justru menerima periwayatan hadis melalui metode ini. Adapun *Shîgat* yang di pakai dalam metode ini adalah: *a'lamani fulânun qâla haddatsanâ* (أعلمني (فلان قال حدثنا).⁵²⁵

g. *Al-Washiyyah*

Al-washiyyah adalah suatu bentuk periwayatan hadis yang dilakukan dengan cara seorang guru berwasiat kepada seseorang ketika ia meninggal atau sedang bepergian, agar hadis atau kitab hadis yang diriwayatkan itu diserahkan kepada muridnya dengan *lafazh* yaitu:⁵²⁶

- 1) *Aushâ ilayya fulân bikadzâ* (أوصى الى فلان بكذا)
- 2) *Haddatsanî fulân washiyyatan* (حدثنى فلان وصية).⁵²⁷

h. *Al-Wijâdah*

Al-wijâdah ialah seseorang dengan tidak melalui cara *as-Simâ`* atau *ijâzah*, mendapati hadis yang ditulis oleh periwayatnya. Orang yang mendapati tulisan hadis itu dapat saja semasa atau tidak semasa dengan penulis hadis tersebut, pernah atau tidak pernah bertemu, pernah atau tidak pernah meriwayatkan hadis dari penulis dimaksud. Ulama dalam hal ini juga berbeda pendapat seperti Ahmad Muhammad Syakir yang tidak membolehkan periwayatan dengan cara *Al-Wijâdah*. Sedangkan ulama yang membolehkan memberikan syarat tertentu, seperti: (a) tulisan hadis yang didapati haruslah telah diketahui secara pasti siapa periwayat yang sesungguhnya, (b) kata-kata yang dipakai untuk periwayatan lebih

⁵²⁵Suryadi dan M. Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Penelitian Hadis*, Yogyakarta: TH-Press, 2012, hal. 71.

⁵²⁶Umi Sumbulah, *Kritik Hadis Pendekatan Historis Metodologis*, Malang: UIN Press, 2010, hal. 59.

⁵²⁷Mahmûd ath-Thahhân, *Taysîr Musthalah Hadîts*, Alexandria: Markaz al-Huda Li ad-Dirâsat: 1415 H., hal. 88.

lanjut haruslah kata-kata yang menunjukkan bahwa asal hadis itu diperolehnya secara *al-Wijâdah*.⁵²⁸

Al-Wijâdah adalah suatu bentuk periwayatan hadis yang dilakukan dengan cara seorang murid menemukan tulisan hadis yang diriwayatkan oleh gurunya, mengenai bobot dan akurasi. Kebanyakan para ulama berpendapat bahwa periwayatan dengan metode ini tidak diperbolehkan, dengan *Lafazh*:

- 1) *Wajadtu bi khaththi fulân* (وجدت بخط فلان)
- 2) *Qara'tu bikhaththi fulân* (قرأت بخط فلان)⁵²⁹

Dari beberapa metode yang disebutkan di atas maka akan muncul *Shîgat*, *lafazh*, atau redaksi yang bermacam-macam dalam menyampaikan dan menerima hadis, maka dalam hal ini ulama masih berbeda pendapat tentang mana yang lebih tinggi bobot akurasi. Akan tetapi semua redaksi itu dapat di rangkum menjadi dua kelompok antara lain:

- 1) *Shîgat jazm / mabnî maf'ûl* yaitu *lafazh-lafazh* yang menggunakan redaksi langsung antara lain: *sami'tu, sami'na, haddatsanâ, qâla lî, akhbaranî* dan *amba'anâ*.
- 2) *Shîgat tamrid / mabnî majhûl* yaitu *lafazh-lafazh* yang menunjukkan kemungkinan mendengar sendiri dan mungkin juga tidak.⁵³⁰

Sementara itu, untuk mengetahui bersambung atau tidaknya sanad, ulama hadis sebagaimana telah disinggung di bab ini pada sub bab kaidah kesahihan sanad, mereka menempuh langkah-langkah sebagai berikut: *pertama*, mencatat semua nama periwayat dalam sanad hadis yang diteliti; *kedua*, mempelajari sejarah hidup masing-masing periwayat melalui kitab *Rijâl al-Hadîts*, dengan tujuan untuk mengetahui apakah setiap periwayat dengan periwayat terdekatnya dalam sanad itu terdapat satu zaman (*mu`âsyarah*) dan hubungan guru murid dalam periwayatan hadis; *ketiga*, meneliti lafal-lafal (kata-kata) yang menghubungkan antara periwayat dengan periwayat terdekatnya dalam sanad yakni apakah kata-kata yang dipakai berupa *sami'tu* (سمعت), *haddatsanî* (حدثني), *haddatsanâ* (حدثنا), *akhbaranâ* (أخبرنا), *`an*

⁵²⁸Al-Hâfîzh Jalâl ad-Dîn 'Abd ar-Rahmân as-Sayûthiy, *Târikh Al-Khulafâ`*, Kairo: Dâr an-Nahdah, 1975, hal. 610.

⁵²⁹Mahmûd ath-Thahhân, *Taysîr Musthalah Hadîts*, Alexandria: Markaz al-Huda Li ad-Dirâsat: 1415H, hal. 8.

⁵³⁰Usman Sya'roni, *Otentisitas Hadis Menurut Ahli Hadis dan Kaum Sufi*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002, 32-33.

(عن), *anna* (أَنَّ) atau kata lainnya.⁵³¹ Karena itulah, kata-kata yang menghubungkan antara periwayat dengan periwayat terdekatnya mempunyai delapan tingkatan (martabat) yaitu:

- 1) سمعت (saya mendengar), سمعنا (kami mendengar), حدثني (ia telah ceritakan kepadaku), حدثنا (ia telah menceritakan kepada kami), قال لي (ia telah berkata kepadaku), قال لنا (ia telah berkata kepada kami).
- 2) أخبرني (ia telah mengkhabarkan kepadaku), قرئت عليه (saya telah dibacakan).
- 3) أخبرنا (ia telah mengkhabarkan kepada kami), قرئ عليه وأنا أسمع (dibaca kepadanya sedangkan saya mendengarkan), قرأنا عليه (kami telah membaca kepadanya).
- 4) أنبأني (ia telah memberitahu kepadaku), نبأني (ia telah memberitahu kepadaku), أنبأنا (ia telah memberitahu kepada kami), نبأنا (ia telah memberitahu kepada kami).
- 5) ناولني (ia telah serahkan kepadaku).
- 6) شافهني (ia telah ucapkan kepadaku).
- 7) كتب لي (ia telah menulis kepadaku).
- 8) عن (dari / dari pada), أن إن (sesungguhnya), بلغني (telah sampai kepadaku).⁵³²

Abû Bakar al-Khatîb al-Baghdâdiy dalam kitabnya al-Kifâyah memberikan tema sanad bersambung yaitu seluruh periwayat *tsiqah* ('*adil* dan *dhâbith*) dan antara masing-masing periwayat dengan periwayat terdekatnya betul-betul telah terjadi hubungan periwayatan yang sah⁵³³ hingga akhir sanad menurut ketentuan *at-Tahammul wa ada' al-Hadîts*, yakni kegiatan penyampaian dan penerimaan hadis.⁵³⁴ Kesahihan sanad mempunyai tingkatan (martabat) tergantung pada tingkatan (martabat) kesahihan periwayat. Karena itu tingkatan (martabat) bagi sanad hadis sahih dibagi kepada tiga derajat:

- a. *Ad-Darajah al-`Ulyâ* (tingkatan sanad hadis paling tinggi). Di antara sanad yang berderajat ini adalah:

⁵³¹M. Syuhudi Isma'il, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang, 1998, hal. 128.

⁵³²Qadir Hasan, *Ilmu Musthalah Hadis*, Bandung: Diponegoro, 2007, hal. 351-352.

⁵³³Periwayatan yang sah bukan hanya ditentukan oleh kesezamanan (*mu'âsyarah*) antara periwayat dengan periwayat terdekat dalam Sanad saja, melainkan juga ditentukan oleh cara yang tidak diragukan ketika periwayat menerima riwayat hadis yang bersangkutan. Lihat, M. Syuhudi Isma'il, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang, 1998, cet. II, hal. 153-154.

⁵³⁴Jalâl ad-Dîn as-Sayûthiy, *Tadrîb ar-Râwiy Syarh Taqrîb an-Nâwawiy*, Beirut: Mu'assasah ar-Rayyân, 2005, jld 1, hal. 127.

- 1) Yang diriwayatkan dari jalan Imam Malik, dari Nâfi', dari Ibn 'Umar. Sanad ini oleh ulama disebut dengan *silsilat adz-Dzahab* yang berarti rantai emas, karena Malik seorang Imam yang *masyhûr* dan kenamaan, Ibn 'Umar adalah seorang sahabat yang sangat teliti memperhatikan perjalanan Nabi, sedangkan Nâfi' adalah seorang hamba sahaya Ibn 'Umar yang sangat dipercaya.
 - 2) Yang diriwayatkan dari jalan Hishâm bin 'Urwah, dari 'Urwah, dari 'Âisyah.
 - 3) Yang diriwayatkan dari jalan Sufyân bin Uyainah, dari 'Amr bin Dînâr, dari Jâbir.
- b. *Ad-Darajah al-Wushthâ* (Martabat sanad pertengahan yang tingkatannya berada di bawah *ad-Darajah al-'Ulyâ*). Di antara sanad yang berderajat ini adalah:
- 1) Yang diriwayatkan dari jalan Buraid bin 'Abdullâh bin Abî Burdah, dari 'Abdullâh, dari Abû Burdah, dari Abû Mûsâ al-Asy'ariy.
 - 2) Yang diriwayatkan dari jalan Hammâd bin Salamah, dari Tsâbit, dari Anas bin Mâlik.
- c. *Ad-Darajah ad-Dunya* (Martabat sanad rendah yang tingkatannya berada di bawah *ad-Darajah al-Wushthâ*). Di antara sanad yang berderajat ini adalah:
- 1) Yang diriwayatkan dari jalan Suhail bin Abî Shâlih, dari ayahnya (Abû Shâlih), dari Abû Hurairah.
 - 2) Yang diriwayatkan dari jalan al-A`lâ bin 'Abd ar-Rahmân, dari ayahnya ('Abd ar-Rahmân), dari Abû Hurairah.⁵³⁵
- Berkaitan dengan persambungan sanad, kualitas periwayat terbagi kepada *tsiqah* dan tidak *tsiqah*. Dalam penyampaian riwayat, periwayat yang *tsiqah* memiliki akurasi (kecermatan, ketelitian dan ketepatan) yang tinggi, karena lebih dipercaya riwayatnya. Sedangkan periwayat yang tidak *tsiqah*, diperlukan penelitian tentang ke-'*adil*-an dan ke-*dhâbith*-annya yang tingkat akurasinya di bawah periwayat yang *tsiqah*. Suatu sanad yang seluruh periwayatnya bersifat *tsiqah* ('*adil* dan *dhâbith*), tetapi rangkaian periwayatnya tidak bersambung, maka sanad hadis tersebut tidak sah. Demikian pula tidak berkualitas sah apabila rangkaian para periwayat suatu sanad tampak bersambung, tetapi salah seorang atau lebih di antara mereka tidak *tsiqah* ('*adil* dan *dhâbith*).

⁵³⁵Qadir Hassan, *Ilmu Musthalah Hadis*, Bandung: Diponegoro, 2007, hal. 50-52.

2. Pembagian Sanad Hadis dari Segi Kuantitas dan Kualitas

a. Pembagian Hadis dari Segi Kuantitas Perawi

Para ulama Hadis berbeda pendapat tentang pembagian Hadis ditinjau dari aspek kuantitas atau jumlah perawi yang menjadi sumber berita. Di antara mereka ada yang mengelompokkan menjadi tiga bagian, yakni hadis *mutawâtir*, *masyhûr* dan *âhâd*. Ada juga yang membaginya menjadi dua, yakni hadis *mutawâtir* dan Hadis *âhâd*. Ulama golongan pertama, menjadikan hadis *masyhûr* berdiri sendiri, tidak termasuk ke dalam hadis *âhâd*, ini diprakarsai oleh sebagian ulama *ushûl* seperti Abû Bakar Al-Jashshâsh (305-370 H.). Sedangkan ulama golongan kedua diikuti oleh sebagian besar ulama *ushûl* (*ushûliyyûn*) dan ulama kalam (*mutakallimûn*). Menurut mereka, hadis *masyhûr* bukan merupakan hadis yang berdiri sendiri, akan tetapi hanya merupakan bagian hadis *âhâd*. Mereka membagi hadis ke dalam dua bagian, yaitu Hadis *mutawâtir* dan *âhâd*.⁵³⁶

1) Hadis *Mutawâtir*

a) Arti dan Hukum Hadis *Mutawâtir*

Secara etimologi, *mutawâtir* adalah isim *Fâ'il* yang diambil dari kata *at-tawâtur* (التواتر) yang berarti *at-tatâbu`* (التتابع : berturut-turut).⁵³⁷ Dengan kata lain, arti *mutawâtir* menurut bahasa berarti *mutatâbi`*, yakni yang datang berikutnya atau beiring-iringan yang antara satu dengan yang lain tidak ada jaraknya (beriringan tanpa jarak).

Dalam terminologi Ilmu Hadis, definisi *mutawâtir*: adalah hadis yang diriwayatkan oleh sejumlah besar perawi yang menurut adat mustahil mereka bersepakat terlebih dahulu untuk berdusta.

Menurut Muhammad 'Ajjâj al-Khathîb, "Hadis *mutawâtir* adalah hadis yang diriwayatkan oleh orang banyak yang mustahil mereka sepakat untuk berbohong, (diriwayatkan) dari periwayat yang banyak pula dari awal sanad hingga akhir sanad dalam semua tingkat (level)."⁵³⁸

Ada juga yang mengatakan: "Hadis *mutawâtir* adalah hadis yang diriwayatkan oleh sejumlah besar orang yang menurut adat mustahil mereka bersepakat terlebih dahulu untuk

⁵³⁶Noor Sulaiman, *Antologi Ilmu Hadis*, Jakarta: GP Press, 2008, hal. 86.

⁵³⁷Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, Mesir: Dâr al-Mishriyah, t.th., jld V, hal. 275.

⁵³⁸Muhammad 'Ajjâj al-Khathîb, *Ushûl al-Hadîts 'Ulûmuhu wa Mushthalahuhu*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1989, hal. 301.

berdusta, sejak awal sanad sampai akhir sanad, pada setiap tingkat (*thabaqât*)”.⁵³⁹

Definisi lain mengatakan: “Hadis yang berdasarkan pada panca indra (dilihat atau didengar) yang diberitakan oleh segolongan orang yang mencapai jumlah banyak yang mustahil menurut tradisi mereka sepakat berbohong”.⁵⁴⁰

Dengan demikian, hadis *mutawâtir* adalah hadis yang diriwayatkan oleh orang banyak dan berdasarkan logika atau kebiasaan, mustahil mereka akan sepakat untuk berdusta. Peristiwa seperti itu terus menerus berlangsung, semenjak *thabaqât* yang pertama sampai *thabaqât* yang terakhir.

Ulama *mutaqaddimîn* berbeda pendapat dengan ulama *muta’akhirîn* tentang syarat-syarat hadis *mutawâtir*. Ulama *mutaqaddimîn* berpendapat bahwa hadis *mutawâtir* tidak termasuk dalam pembahasan ilmu isnâd *al-Hadîts*, karena ilmu ini membicarakan tentang sahih tidaknya suatu *khabar*, diamalkan atau tidak, ‘*adil* atau tidak perawinya. Sementara dalam hadis *mutawâtir* masalah tersebut tidak dibicarakan. Jika sudah jelas statusnya sebagai hadis *mutawâtir*, maka wajib diyakini dan diamalkan.⁵⁴¹

Dari segi hukum, hadis *mutawâtir* mengandung hukum *qath’iy ats-tsubût* yaitu memberikan informasi yang pasti akan sumber informasi tersebut. Oleh sebab itu tidak dibenarkan seseorang mengingkari hadis *mutawâtir*, bahkan para ulama menghukumi kufur bagi orang yang mengingkari hadis *mutawâtir*. Mengingkari hadis *mutawâtir* sama dengan mendustakan informasi yang jelas dan pasti bersumber dari Rasulullah.⁵⁴²

b) Syarat Hadis *Mutawâtir*

Mengenai syarat-syarat hadis *mutawâtir* ini, yang terlebih dahulu rincinya ulama *ushûl*. Sementara para ahli hadis tidak begitu banyak merinci pembahasan tentang hadis *mutawâtir* dan syarat-syarat tersebut. Karena menurut ulama ahli hadis, *khabar mutawâtir* yang sedemikian sifatnya, tidak termasuk ke dalam pembahasan ‘*Ilmu al-Isnâd*, yaitu sebuah disiplin ilmu yang membicarakan tentang sahih atau tidaknya hadis, diamalkan atau tidaknya dan juga membicarakan sifat-

⁵³⁹ M. Syuhudi Isma’îl, *Pengantar Ilmu Hadis*, Bandung: Angkasa, 1991, hal. 136.

⁵⁴⁰ Abdul Majid Khon, *Ulum Hadis*, Jakarta: Amzah, 2012, hal. 131.

⁵⁴¹ Noor Sulaimân, *Antologi Ilmu Hadis*, Jakarta: GP Press, 2008, hal. 86.

⁵⁴² Fatchur Rahman, *Ikhtisar Musthalahul Hadis*, Bandung: PT. al-Ma’arif, 1974, hal.

sifat *rijâl*-nya yakni para pihak yang banyak berkecimpung dalam periwayatan hadis dan tata cara penyimpanan. Padahal dalam kajian hadis *mutawâtir* tidak dibicarakan masalah-masalah tersebut. Karena bila telah diketahui statusnya sebagai *mutawâtir*, maka wajib diyakini kebenarannya, diamankan kandungannya dan tidak boleh ada keraguan terhadapnya.

Sedangkan menurut ulama *mutaakhhirîn*, ahli *ushûl*, suatu hadis dapat ditetapkan sebagai hadis *mutawâtir*, bila memenuhi syarat-syarat sebagai berikut:⁵⁴³

Pertama, Diriwayatkan oleh sejumlah besar perawi. Hadis *mutawâtir* harus diriwayatkan oleh sejumlah besar perawi yang membawa kepada keyakinan bahwa mereka itu tidak mungkin bersepakat untuk berdusta. Mengenai masalah ini para ulama berbeda pendapat. Ada yang menetapkan jumlah tertentu dan ada yang tidak menentukan jumlah tertentu. Menurut ulama yang tidak mensyaratkan jumlah tertentu yang penting dalam jumlah itu, menurut adat, dapat memberikan keyakinan terhadap apa yang diberikan dan mustahil mereka sepakat untuk berdusta. Sedangkan menurut ulama yang menetapkan jumlah tertentu, mereka masih berselisih mengenai jumlah tertentu itu, antara lain sebagai berikut:

- (1) Abû Thayyib menentukan sekurang-kurangnya 4 orang, hal ini berdasarkan peng-*qiyas*-an dengan jumlah saksi yang diperlukan oleh hakim.
- (2) Al-Qâdhîy al-Bâqillâniy menetapkan bahwa jumlah perawi hadis agar bisa disebut hadis *mutawâtir* tidak boleh berjumlah 4 orang. Lebih dari itu lebih baik. Ia menetapkan sekurang-kurangnya berjumlah 5 orang, dengan meng-*qiyas*-kan dengan jumlah Nabi yang mendapat gelar *Ulû al-'Azmi*.
- (3) Al-Isthakhary menetapkan minimal 10 orang, sebab jumlah 10 itu merupakan awal bilangan banyak.
- (4) Ulama lain menentukan minimal 12 orang berdasarkan pada firman Allah dalam Surah al-Mâ'idah /5: 12:

... وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا... (المائدة: ١٢)

...dan telah Kami angkat di antara mereka 120 orang pemimpin....

- (5) Ulama yang lain menentukan minimal 20 orang berdasarkan firman Allah dalam Surah al-Anfâl /8: 65:

⁵⁴³Munzier Suparta, *Ilmu Hadis*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002, hal. 95.

... إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِئَتِينَ

....Jika ada dua puluh orang yang sabar di antara kamu, niscaya mereka dapat mengalahkan dua ratus orang musuh.....

- (6) Ulama lainnya menentukan minimal 40 orang berdasarkan firman Allah dalam Surah al-Anfâl /8:64.

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ

Hai Nabi, cukuplah Allah (menjadi Pelindung) bagimu dan bagi orang-orang mu'min yang mengikutimu.

Hal ini berkaitan dengan peristiwa historis ketika ayat diturunkan jumlah umat Islam baru mencapai 40 orang.

- (7) Ulama lain menentukan sebanyak 70 orang, sesuai dengan firman Allah SWT. dalam Surah al-A'raf /7: 155:

وَاخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَاتِنَا

Dan Nabi Musa memilih tujuh puluh orang dari kaumnya untuk (memohon taubat dari Kami) pada waktu yang telah Kami tentukan.

Penentuan jumlah-jumlah tertentu sebagaimana disebutkan di atas, sebenarnya bukan merupakan hal yang prinsip, sebab persoalan pokok yang dijadikan ukuran untuk menetapkan sedikit atau banyak jumlah hadis *mutawâtir* tersebut bukan pada jumlah, tetapi diukur pada tercapainya *Ilmu Daruri*. Sekalipun jumlah perawinya tidak banyak (tapi melebihi batas minimal yakni 5 orang), asalkan telah memberikan keyakinan bahwa berita yang mereka sampaikan itu bukan kebohongan, sudah dapat dimasukkan dalam hadis *mutawâtir*.⁵⁴⁴

Kedua, Adanya keseimbangan antar perawi pada *thabaqât* pertama dengan *thabaqât* berikut jumlah perawi hadis *mutawâtir*, antara *thabaqât* (lapisan / tingkatan) dengan *thabaqât* lainnya harus seimbang. Dengan demikian, bila suatu hadis diriwayatkan oleh dua puluh orang sahabat, kemudian di terima sepuluh tabiin dan hanya diterima hanya lima tabiin, tidak dapat digolongkan sebagai hadis *mutawâtir*, sebab jumlah perawinya tidak seimbang antara *thabaqât* pertama dengan *thabaqât* seterusnya.

Namun demikian, ada yang berpendapat bahwa keseimbangan jumlah perawi pada tiap *thabaqât* tidaklah

⁵⁴⁴Noor Sulaiman, *Antologi Ilmu Hadis*, Jakarta: GP Press, 2008, hal. 87.

terlalu penting, sebab yang diinginkan dengan banyak perawi adalah terhindarnya dari berbohong.⁵⁴⁵

Ketiga, Berdasarkan tanggapan panca indra berita. Artinya, harus benar-benar dari hasil pendengaran atau penglihatan sendiri. Oleh karena itu, apabila berita itu merupakan hasil renungan, pemikiran, atau rangkuman dari suatu peristiwa lain, atau hasil *istinbâth* dari dalil yang lain, maka tidak dapat dikatakan hadis *mutawâtir*.⁵⁴⁶

c) Macam-macam *Mutawâtir*

Hadis *mutawâtir* ada tiga macam, yaitu:

Pertama, hadis *mutawâtir Lafzhî*, yaitu hadis yang diriwayatkan dengan *lafazh* dan makna yang sama, serta kandungan hukum yang sama. Beberapa definisi hadis *mutawâtir Lafzhî* lainnya, yaitu:

ما تواترات روايته على لفظ واحدٍ

*Hadis yang mutawâtir periwayatannya dalam suatu lafzhi.*⁵⁴⁷

Pengertian lainnya yaitu:

هو تواتر لفظه مارواه بلفظه جمع عن جمع

*Suatu yang diriwayatkan dengan bunyi Lafazhnya oleh sejumlah rawi dari sejumlah rawi.*⁵⁴⁸

Dengan demikian hadis *mutawâtir Lafzhî*, *Lafzhî* artinya secara *lafazh*. Jadi *mutawâtir Lafzhî* itu ialah *mutawâtir* yang *lafazh* hadisnya sama atau hampir bersamaan atau hadis *mutawâtir* yang berkaitan dengan lafal perkataan Nabi. Artinya perkataan Nabi yang diriwayatkan oleh orang banyak kepada orang banyak.

Salah satu contoh hadis *mutawâtir Lafzhî* adalah hadis larangan berdusta atas nama Nabi:

حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ جَامِعِ بْنِ شَدَّادٍ عَنْ عَامِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ عَنْ أَبِيهِ قَالَ قُلْتُ لِلزُّبَيْرِ إِنِّي لَا أَسْمَعُكَ تُحَدِّثُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى

⁵⁴⁵Jalâl ad-Dîn Ismâ'îl, *Buhûts fî 'ulûm al-Hadîts*, t.tp. Maktabah al-Azhar, t.th, hal. 114, Jalâl ad-Dîn Ismâ'îl, *Buhûts fî 'Ulûm al-Hadîts*, t.tp. Maktabah al-Azhar, t.th, hal. 114, Lihat. Arifuddin Ahmad, *Paradigma Baru Memahami Hadis Nabi*, Cet.I., Jakarta: Renaisan, 2005, hal. 45.

⁵⁴⁶Noor Sulaiman, *Antologi Ilmu Hadis*, Jakarta: GP Press, 2008, hal. 88.

⁵⁴⁷Noor Sulaiman, *Antologi Ilmu Hadis*, Jakarta: GP Press, 2008, hal.101.

⁵⁴⁸Nur Kholis, *Pengantar Studi Al-Qur`an dan al-Hadîts*, Yogyakarta, Teras, 2008, hal. 272-273.

اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَمَا يُحَدِّثُ فُلَانٌ وَفُلَانٌ قَالَ أَمَا إِنِّي لَمْ أَفَارِقْهُ وَلَكِنْ سَمِعْتُهُ يَقُولُ
مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ فَلْيَتَّبِعُوا مَفْعَدَهُ مِنَ النَّارِ ٥٤٩

Telah menceritakan kepada kami Abû Al-Walid berkata, telah menceritakan kepada kami Syu'bah dari Jami' bin Syaddad dari 'Amir bin 'Abdullâh bin az-Zubair dari Bapaknya berkata, aku berkata kepada az-Zubair, aku belum pernah mendengar kamu membicarakan sesuatu dari Rasulullah SAW. sebagaimana orang-orang lain membicarakannya? Az-Zubair menjawab, aku tidak pernah berpisah dengan beliau, aku mendengar beliau mengatakan: "Barangsiapa berdusta kepadaku maka hendaklah ia persiapkan tempat duduknya di neraka".

Kedua, hadis *mutawâtir*, yaitu seluruh perawi menukil satu kandungan hadis dengan ragam redaksi dan *lafazh* yang kesesuaiannya diketahui dengan *dalâlat tadhammuni* (دلال التضمني) (petunjuk korespondensial) atau *iltizâmi* (التزام) (konotasi).⁵⁵⁰

Dengan kata lain, hadis *mutawâtir ma'nawî* adalah hadis berasal dari berbagai hadis yang diriwayatkan dengan *lafazh* yang berbeda-beda, tetapi jika disimpulkan, mempunyai makna yang sama tetapi *lafazh*-nya tidak. Dapat pula dikatakan bahwa hadis *mutawâtir ma'nawî* yaitu hadis yang berasal dari berbagai periwayatan dengan *lafazh* yang berbeda-beda, tetapi mempunyai makna umum yang sama.

Contoh hadis *mutawâtir ma'nawî*:⁵⁵¹

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ بَرِيدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ
عَنْ أَبِي مُوسَى قَالَ دَعَا النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمَاءٍ فَتَوَضَّأَ بِهِ ثُمَّ رَفَعَ

⁵⁴⁹Muhammad bin Ismâ'il Abû 'Abdullâh al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*. Beirut: Dâr Ibn Katsîr, 1987, No. 104 Kitab Ilmu.

⁵⁵⁰Asy-Syâhid ats-Tsâniy, *al-Ri'âyah fi 'Ilm al-Dirâyah*, Qum: t.tp, 1992, hal. 28.

⁵⁵¹Munzier Suparta, *Ilmu Hadis*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002, hal. 90.

يَدَيْهِ فَقَالَ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِعُبَيْدِ أَبِي عَامِرٍ وَرَأَيْتُ بَيَاضَ إِبْطَيْهِ فَقَالَ اللَّهُمَّ اجْعَلْهُ
يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَوْقَ كَثِيرٍ مِنْ خَلْقِكَ مِنَ النَّاسِ ٥٥٢

Disampaikan kepada kami suatu hadis oleh Muhammad bin al-A'la, disampaikan kepada kami suatu hadis oleh Abû Usamah, dari Barid bin 'Abdullâh, dari Abî Burdah, dari Abî Musa, ia berkata: 'Nabi SAW. meminta air untuk wudlu, lalu mengangkat kedua tangannya, lalu berdo'a: Ya Allah, ampunilah 'Ubaid Abî 'Âmir dan saya melihat putihnya kedua ketiaknya, lalu berdo'a lagi: Ya Allah, jadikanlah ia pada hari kiamat di atas kebanyakan manusia dari makhluk-Mu.

Hadis-hadis yang menggambarkan keadaan Rasulullah SAW. seperti ini ada sekitar 100 hadis. Masing-masing hadis menyebutkan Rasulullah SAW. mengangkat kedua tangannya ketika berdo'a, meskipun masing-masing (hadis) terkait dengan berbagai perkara (kasus) yang berbeda-beda. Masing-masing perkara tadi tidak bersifat *mutawâtir*. Penetapan bahwa mengangkat kedua tangan ketika berdo'a itu termasuk *mutawâtir* karena pertimbangan digabungkannya berbagai jalur hadis tersebut.⁵⁵³

*Ketiga, hadis mutawâtir 'amalî, yakni amalan agama (ibadah) yang dikerjakan oleh Nabi Muhammad SAW., kemudian diikuti oleh para sahabat, kemudian diikuti lagi oleh tabiin dan seterusnya, diikuti oleh generasi sampai sekarang. Hadis mutawâtir 'amalî disebut juga ta'rif ijmak yaitu urusan agama yang telah mutawâtir antara umat Islam bahwa Nabi SAW. mengerjakannya, menyuruhnya atau selain dari itu.*⁵⁵⁴

Contoh, hadis-hadis Nabi tentang salat dan jumlah rakaatnya, salat 'îd, salat jenazah dan sebagainya. Segala amal ibadah yang sudah menjadi ijmak di kalangan ulama dikategorikan sebagai Hadis *mutawâtir 'amalî*.

Dengan demikian, syarat-syarat Hadis *mutawâtir* sangat ketat, terutama hadis *mutawâtir Lafzhî*. Berat dan ketatnya kriteria hadis *mutawâtir Lafzhî* seperti di atas, menjadikan jumlah ini sangat sedikit. Bahkan menurut Ibn Hibbân dan al-Hazimiy menyatakan bahwa Hadis *mutawâtir Lafzhî* tidak

⁵⁵²Muhammad bin Ismâ'il Abû 'Abdullâh al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*. Beirut: Dâr Ibn Katsîr, 1987, Jld. IV, Kitab *al-Da'awat*, bab Do'a sesudah wudhu, hal. 72.

⁵⁵³Mahmûd ath-Thahhân, *Taysîr Musthalah Hadîts*, Alexandria: Markaz al-Huda Li ad-Dirâsat: 1415 H., hal. 221.

⁵⁵⁴Munzier Suparta, *Ilmu Hadis*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002, hal. 106.

mungkin ada.⁵⁵⁵ Pendapat mereka dibantah oleh Ibn Shalâh. Dia menyatakan bahwa hadis *mutawâtir* (termasuk yang *Lafzhî*) memang ada, hanya jumlahnya sangat terbatas. Menurut Ibn Hajar al-‘Asqalâniy, hadis *mutawâtir* jumlahnya banyak, namun untuk mengetahuinya harus dengan cara menyelidiki riwayat-riwayat hadis serta kelakuan dan sifat perawi, sehingga dapat diketahui dengan jelas kemustahilan perawi untuk sepakat berdusta terhadap hadis yang diriwayatkannya.

Menurut al-Bazzâr, hadis di atas diriwayatkan oleh 40 orang sahabat. Sedangkan menurut an-Nawawiy hadis tersebut diriwayatkan oleh 200 orang sahabat.

Kitab-kitab yang secara khusus memuat hadis-hadis *mutawâtir* adalah sebagai berikut:

- (1) *Qothfu al-Azhar al-Mutanâsirah fî al-Akhhâr al-Mutawâtirah*, yang disusun oleh Imam as-Suyûthy.
- (2) *Nazhm al-Mutanâsir min al-Hadîts al-Mutawâtir* yang disusun oleh Muhammad bin Ja’far al-Kattaniy (w. 1345 H.).⁵⁵⁶

2) Hadis *Âhâd*

Kata *âhâd* merupakan bentuk plural dari kata *wâhid*. Kata *wâhid* berarti “satu”, jadi kata *âhâd* berarti satuan, yakni angka bilangan dari satu sampai sembilan. Sedangkan hadis *âhâd* menurut istilah dan banyak didefinisikan oleh para ulama adalah sebagai berikut:

مالم تبلغ نقلته في الكثرة مبلغ الخبر المتواتر سواء كان المخبر واحدا أو اثنين أو ثلاث أو أربعة أو خمسة أو الى غير ذلك من الأعداد التي لا تشعر بأن الخبر دخل بها في خبرا المتواتر .

*Khabar yang jumlah perawinya tidak sampai jumlah perawi hadis mutawâtir, baik perawinya itu satu, dua, tiga, empat, lima dan seterusnya yang tidak memberikan pengertian bahwa jumlah perawi tersebut tidak sampai kepada jumlah perawi hadis mutawâtir.*⁵⁵⁷

Pendapat lainnya menyatakan bahwa hadis *âhâd* adalah: “Hadis yang diriwayatkan oleh satu, dua orang atau lebih, yang

⁵⁵⁵Munzier Suparta, *Ilmu Hadis*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002, hal. 101.

⁵⁵⁶Noor Sulaiman, *Antologi Ilmu Hadis*, Jakarta: GP Press, 2008, hal. 91.

⁵⁵⁷Munzier Suparta, *Ilmu Hadis*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002, hal. 92.

jumlahnya tidak memenuhi persyaratan hadis *masyhûr* dan hadis *mutawâtir*”.⁵⁵⁸

Ada juga yang mendefinisikan hadis *âhâd* sebagai hadis yang diriwayatkan oleh orang perorangan, dua orang atau lebih akan tetapi belum cukup syarat untuk dimasukkan ke dalam kategori hadis *mutawâtir*. Artinya, hadis *âhâd* adalah hadis yang jumlah perawinya tidak sampai pada tingkatan *mutawâtir*.⁵⁵⁹

Ditinjau dari jumlah periwayatnya, hadis *âhâd* dibagi menjadi tiga, yaitu *masyhûr*, *‘Azîz* dan *garîb*.⁵⁶⁰

a) Hadis *Masyhûr*

Hadis *masyhûr* menurut bahasa adalah *isim maf’ûl* dari kata “*syahara al-Amru*” yang berarti sesuatu yang telah terkenal setelah disebarluaskan dan ditampakkan dipermukaan.⁵⁶¹

Sedangkan menurut ulama ahli hadis, ialah :

مَا لَهُ طُرُقٌ مَّحْصُورَةٌ بِأَكْثَرِ مِنْ اثْنَيْنِ، وَلَمْ يَبْلُغْ حَدَّ التَّوَاتُرِ

*Hadis yang mempunyai jalan yang terhingga, tetapi lebih dari dua jalan dan tidak sampai kepada batas Hadis yang mutawâtir.*⁵⁶²

Dengan kata lain, hadis *masyhûr* adalah hadis yang diriwayatkan oleh lebih dari tiga perawi dan belum mencapai batasan *mutawâtir*. Oleh karena itu, apabila dalam salah satu *thabaqah*-nya (jenjang) dari *thabaqât* sanad terdapat tiga perawi maka hadis tersebut dikategorikan hadis *masyhûr*, sekalipun pada *thabaqah* sebelum atau sesudahnya terdapat banyak perawi.⁵⁶³

Definisi lain tentang hadis *masyhûr* adalah:

مَارَوْاهُ مِنَ الصَّحَابَةِ عَدَدٌ لَا يَبْلُغُ حَدَّ تَوَاتُرِ بَعْدَ الصَّحَابَةِ وَمِنْ بَعْدِهِمْ

Hadis yang diriwayatkan dari sahabat tetapi bilangannya tidak sampai pada tingkatan mutawâtir, kemudian baru mutawâtir setelah sahabat dan orang yang setelah mereka.

⁵⁵⁸Abdul Majid Khon, *Ulum Hadis*, Jakarta: Amzah, 2012, hal. 107.

⁵⁵⁹Noor Sulaiman, *Antologi Ilmu Hadis*, Jakarta: GP Press, 2008, hal. 90.

⁵⁶⁰Munzier Suparta, *Ilmu Hadis*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002, hal 139. Tentang pembagian hadis *âhâd*, sebagian ulama hadis ada yang membaginya menjadi dua, yaitu *masyhûr* dan *gairu masyhûr*. Hadis *gairu masyhûr* terbagi menjadi dua, yaitu *‘Azîz* dan *Garîb*

⁵⁶¹Mahmûd ath-Thahhân, *Intisari Ilmu Hadis*, Malang: UIN-Press, 2007, hal. 36.

⁵⁶²Utang Ranuwijaya, *Ilmu Hadis*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 1996, hal. 138.

⁵⁶³Zeid B. Smeer, *Ulumul Hadis Pengantar Studi Hadis Praktis*. Malang, UIN-Malang Press, hal. 42.

Hadis *masyhûr* ada yang berstatus sahih, hasan dan daif. Hadis *masyhûr* yang berstatus sahih adalah yang memenuhi syarat-syarat hadis sahih baik sanad maupun matannya.

Sedangkan hadis *masyhûr* yang berstatus hasan adalah hadis yang memenuhi ketentuan-ketentuan hadis hasan, baik mengenai sanad maupun matannya.

Adapun hadis *masyhûr* yang daif adalah hadis yang tidak memenuhi syarat-syarat hadis sahih dan hasan, baik pada sanad maupun pada matannya.

Menurut pendapat lainnya, hadis *masyhûr* dapat digolongkan ke dalam kategori berikut:

(1) *Masyhûr* di kalangan ahli hadis:

Contoh yaitu hadis yang menerangkan Rasulullah SAW. membaca do'a qunut sesudah ruku' selama satu bulan penuh berdo'a yang diriwayatkan oleh al-Bukhâriy Muslim.

(2) *Masyhûr* di kalangan ahli hadis dan ulama lain, misalnya:

الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ ٥٦٤

Orang Islam adalah orang yang menyelamatkan orang Islam lainnya dari lidah dan tangannya. (HR. Al-Bukhâriy).

(3) *Masyhûr* di kalangan *fuqaha*' seperti:

أَبْغَضُ الْحَلَالِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى الطَّلَاقُ ٥٦٥

Sesuatu yang halal dan dibenci Allah adalah thalaq.

⁵⁶⁴Teks lengkap hadis:

حَدَّثَنَا آدَمُ بْنُ أَبِي إِيَاسٍ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي السَّقَرِ وَإِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي خَالِدٍ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ وَالْمُهَاجِرُ مَنْ هَجَرَ مَا هَيَّ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ وَقَالَ أَبُو مُعَاوِيَةَ حَدَّثَنَا دَاوُدُ هُوَ ابْنُ أَبِي هِنْدٍ عَنْ عَامِرٍ قَالَ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ يَغْنِي ابْنَ عَمْرٍو عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالَ عَبْدُ الْأَعْلَى عَنْ دَاوُدَ عَنْ عَامِرٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

Muhammad bin Ism'îl Abû Abdullâh al-Bukhâriy, *Shahîh al-Bukhâriy*, Beirut : Dâr Ibn Katsîr, 1987, jilid I, hal. 69.

⁵⁶⁵Teks lengkap hadis:

حَدَّثَنَا كَثِيرٌ بْنُ عُبَيْدٍ الْحَمَّصِيُّ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ خَالِدٍ عَنْ مُعَرِّفِ بْنِ وَاصِلٍ عَنْ مُحَارِبِ بْنِ دَثَارٍ عَنِ ابْنِ عَمْرٍو عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : أَبْغَضُ الْحَلَالِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى الطَّلَاقُ .

Abû Dâwûd bin Sulaimân, *Sunan Abî Dâwûd*, Juz II, Kairo: Dâr al-Hadits, 1999, Juz II, Bab Karahatut at-Talaq, hal 934.

هَي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ⁵⁶⁶

Rasulullah SAW. melarang jual beli yang di dalamnya terdapat tipu daya.

(4) *Masyhûr* di kalangan *ushûl* fikih seperti:

إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ
أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ⁵⁶⁷

Apabila seorang hakim memutuskan suatu perkara, kemudian ia berijtihad dan ijtihadnya itu benar, maka dia memperoleh dua pahala (pahala ijtihad dan pahala kebenaran) dan apabila ijtihadnya itu salah, maka dia memperoleh satu pahala (pahala ijtihad).

(5) *Masyhûr* di kalangan ahli sufi, seperti:

كنت كنزا مخفياً، فأردت أن أعرف، فخلقت الخلق فيه عرفوني⁵⁶⁸

Aku pada mulanya adalah harta yang tersembunyi, kemudian aku ingin dikenal, maka kuciptakan makhluk dan melalui aku mereka pun mengenalku.

(6) *Masyhûr* di kalangan umum, seperti:

⁵⁶⁶ Teks lengkap hadis

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَمَةَ الْعَدَنِيُّ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ
اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ وَعَنْ بَيْعِ الْحِصَاةِ

Muslim, *Shahîh Muslim*...., juz III, no. 1513.

⁵⁶⁷ Teks lengkap hadis:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يَزِيدَ الْمُفَرِّجِيُّ حَدَّثَنَا حَيْوَةُ بْنُ شَرِيحٍ حَدَّثَنِي يَزِيدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْهَادِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ الْحَارِثِ
عَنْ بُسَيْرِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي قَيْسٍ مَوْلَى عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ عَنْ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ إِذَا
حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ

قَالَ فَحَدَّثْتُ بِهَذَا الْحَدِيثِ أَبَا بَكْرٍ بْنُ عَمْرِو بْنِ حَزْمٍ فَقَالَ هَكَذَا حَدَّثَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَقَالَ عَبْدُ
الْعَزِيزِ بْنُ الْمُطَّلِبِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِثْلَهُ

al-Bukhâriy, Shahîh al-Bukhâriy....., Juz 22, hal. 335.

⁵⁶⁸ Menurut as-Sayûthiy, hadis ini tidak ada asalnya. As-Sayûthiy, *ad-Durâr al-Muntatsarah fî al-Ahâdîts al-Musyahirah*, (Ditetak pada hamisy kitab al-Fatawiyy al-Hadîtsiah), Dâr al-Fikr, Beirut, t.th. hal. 187. Mulla ‘Alî al-Qâri mengatakan: “Para Hafîzh seperti Ibnu at-Taimiyah, az-Zarkasyiy dan ash-Shakawiy telah menjelaskan bahwa tidak ada asal bagi hadis ini.” Mulla ‘Alî al-Qâri, *al-Masnu’ fî Ma’rifah al-Hadîts al-Maudhû’*, Halab: Maktab al-Mathbu’ât al-Islâmiah, t.th., hal. 141, No. 232.

العجلة من الشيطان⁵⁶⁹

tergesa-gesa adalah perbuatan syetan.

(7) *Masyhûr* di kalangan ulama Arab seperti hadis:

أَنَا أَفْصَحُ مَنْ نَطَقَ بِالصَّادِ بِيَدِ أَبِي مِنْ قُرَيْشٍ⁵⁷⁰

Kami orang Arab yang paling fasih mengucapkan dhad (ض), sebab kami dari golongan orang-orang Quraish.

Dan masih banyak lagi hadis yang ke-*masyhûr*-annya hanya di kalangan tertentu sesuai dengan disiplin ilmu dengan bidangnya masing-masing. Namun demikian tidak semua hadis *masyhûr* sahih, karena kesahihan tidak dilihat dari *masyhûr*-nya tetapi dari kualitas sanad dan matan.

(a) Hadis *masyhûr* sahih seperti yang diriwayatkan oleh Ibnu ‘Umar:

فَمَنْ جَاءَ إِلَى الْجُمُعَةِ فَلْيَغْتَسِلْ⁵⁷¹

Barangsiapa yang hendak pergi melaksanakan salat Jum’at, hendaklah ia mandi.

(b) Hadis *masyhûr* yang berstatus hasan:

لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ⁵⁷²

⁵⁶⁹Dalam riwayat at-Tirmidziy dari Sahal bin Sa’ad, teks lengkap hadis ini adalah: الأناة من الله والعجلة من الشيطان وسنده ضعيف Hadis ini diriwayatkan oleh Abû Ya’la dalam *Musnad* nya dan Baihaqiy dalam *Sunan al-Qubra*. Syaikh al-Albaniy dalam al-Jami’ ash-Shagîr mengatakan bahwa hadis ini *hasan*

⁵⁷⁰Menurut Syaikh al-Albaniy, bahwa hadis ini tidak ada asalnya. Syaikh al-Albaniy, *Ahkam al-Jana-iz wa Bida’uha*, hal. 229. Pendapat senada dikatakan oleh Imam al-Syaukâniy, bahwa hadis ini tidak ada asalnya. Imam asy-Syaukâniy, *al-Fawa'id al-Majmu'ah...*, hal 321.

⁵⁷¹ Teks lengkap hadis: عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : (إِنَّ هَذَا يَوْمٌ عِيدٌ جَعَلَهُ اللَّهُ لِلْمُسْلِمِينَ ، فَمَنْ جَاءَ إِلَى الْجُمُعَةِ فَلْيَغْتَسِلْ ، وَإِنْ كَانَ طَيْبٌ فَلْيَمَسْ مِنْهُ ، وَعَلَيْكُمْ بِالْبِتْوَاكِ

Abû ‘Abdullâh Muhammad Bin Yazîd al-Qazwîniy, *Sunan Ibnu Mâjah*, Beirut: Dâr Al-Fikr, 2003, No. 1.098.

⁵⁷²Teks lengkap hadis:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ سَعْدِ بْنِ سَنَانَ الخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ

HR. Imam Ahmad juz 1, hal. 313. Ibnu Mâjah, *Al-Ahkâm*, Bab *Man banâ bihaqqihi mâ yadhuru jârahu*, No. 2341. Ath-Thabrâniy, *Al-Kabir*, No. 11806 dari Jâbir al-Jâ’fi dari ‘Ikrimah dari Ibnu ‘Abbâs Radhiyallâhu ‘anhu. Hadis ini mempunyai banyak syâhid sehingga semakin kuat.

Tidak memberikan bahaya atau membalas dengan bahaya yang setimpal.

(c) Hadis *masyhûr* yang berstatus daif:

طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ⁵⁷³

Menuntut ilmu wajib bagi setiap muslim.

b) Hadis ‘*Azîz*

‘*Azîz* menurut bahasa berasal dari kata ‘*azza-ya ‘izzu-‘izzatan*, artinya “sedikit, jarang atau kuat”⁵⁷⁴. Menurut istilah hadis ‘*azîz* adalah hadis yang jumlah perawinya tidak kurang dari dua orang pada seluruh atau sebagian tingkatan (*thabaqah*) sanad, walaupun hanya pada satu tingkatan sanad.⁵⁷⁵

Pendapat lainnya tentang definisi hadis ‘*azîz* adalah sebagai berikut:

مَا جَاءَ فِي طَبَقَةٍ مِنْ طَبَقَاتِ رُؤَاتِهِ أَوْ أَكْثَرَ مِنْ طَبَقَةٍ اثْنَانِ

Hadis yang perawinya tidak kurang dari dua orang dalam semua thabaqât sanad.

الْحَدِيثُ الْعَزِيزُ هُوَ الْحَدِيثُ الَّذِي رَوَاهُ اثْنَانِ وَلَوْ كَانَ فِي طَبَقَةٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ رَوَاهُ بَعْدَ ذَلِكَ جَمَاعَةٌ.

Hadis ‘Azîz adalah hadis yang diriwayatkan oleh dua orang rawi, kendati dua rawi itu pada satu tingkatan saja dan setelah itu diriwayatkan oleh banyak rawi.⁵⁷⁶

Dari pengertian di atas dapat dikatakan bahwa Berdasarkan definisi hadis ‘*Azîz* di atas, walaupun suatu hadis diriwayatkan oleh tiga periwayat atau lebih, namun ada pada satu tingkatan (level) yang diriwayatkan oleh dua periwayat, maka hadis tersebut masuk dalam kriteria hadis ‘*Azîz*

c) Hadis *Garîb*

⁵⁷³Teks lengkap hadis:

حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ سُلَيْمَانَ حَدَّثَنَا كَثِيرُ بْنُ شَيْخٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَوَضِيعُ الْعِلْمِ عِنْدَ غَيْرِ أَهْلِهِ كَمُقَلِّدِ الْحَنَازِيرِ الْجَوْهَرِ وَاللُّؤْلُؤِ وَالذَّهَبِ

al-Qazwîniy, *Sunan ibnu Mâjah*...., juz I, hal. 81. Hadis ini didaifkan oleh Ahmad Al-Baihaqiy dan lain-lain. Hasbi ash-Shiddîeqiy, *Pokok-pokok Ilmu Dirâyah Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang, 1987, hal. 71.

⁵⁷⁴Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*, Surabaya: Pustaka Progressif, 1997, Cet. ke-14, hal. 998.

⁵⁷⁵Ibnu Hajar al-‘Asqalâniy, *Nuzhatun Nadzor Syarh Nukhbatul Fikar*, Damaskus: Percetakan ash-Shabah, 2000, hal. 21-24.

⁵⁷⁶Muhammad Ahmad dan Mudzakir, *Ulumul Hadis*, Bandung: Pustaka Setia, 2004, hal. 95.

Menurut bahasa, kata *Garîb* adalah sifat *musyabbahah* dari kata *garaba yagrubu garban* (غرب- يعزب- غربا) atau *gurbah* (غربة) yang berarti “jauh atau asing”⁵⁷⁷. “Hadis yang diriwayatkan oleh seorang periwayat di dalam semua tingkatan (level) atau sebagiannya”⁵⁷⁸.

Pendapat lainnya menyatakan bahwa hadis *Garîb* adalah hadis yang didalam sanadnya terdapat seorang yang menyendiri dalam meriwayatkan, dimana saja penyendirian dalam sanad itu terjadi.⁵⁷⁹

Penyendirian perawi dalam meriwayatkan hadis itu bisa berkaitan dengan personalitasnya, yakni tidak ada yang meriwayatkannya selain perawi tersebut, atau mengenai sifat atau keadaan perawi itu sendiri. Maksudnya sifat dan keadaan perawi itu berbeda dengan sifat dan kualitas perawi-perawi lain, yang juga meriwayatkan hadis itu. Di samping itu, penyendirian seorang perawi bisa terjadi pada awal, tengah atau akhir sanad.

Berdasarkan definisi ini, walaupun diriwayatkan oleh dua periwayat atau lebih, tetapi ada pada satu tingkatan saja yang diriwayatkan oleh seorang periwayat, maka hadis tersebut termasuk dalam kriteria hadis *Garîb*. Hadis ini juga disebut hadis al-Fard, karena mempunyai kesamaan, baik secara bahasa maupun istilah seperti yang dikatakan oleh Ibn Hajar.⁵⁸⁰

Ditinjau dari segi bentuk ke-*Garîb*-an (penyendirian) periwayatnya, Hadis *Garîb* dibagi menjadi dua bagian yaitu:

1. *Garîb Muthlaq* yaitu suatu hadis yang ke-*Garîb*-an periwayatnya mengenai personalianya, walaupun hanya terdapat pada satu tingkatan (level) saja.⁵⁸¹
2. *Garîb Nisbiy* yaitu suatu hadis yang ke-*Garîb*-an periwayatnya karena di-*nisbat*-kan kepada sesuatu yang tertentu, seperti hadis tersebut diriwayatkan oleh periwayat-periwayat yang *tsiqah* saja atau kota tertentu atau diriwayatkan oleh periwayat melalui guru tertentu atau

⁵⁷⁷Muhammad Ahmad dan Mudzakir, *Ulumul Hadis*, Bandung: Pustaka Setia, 2004, hal. 95.

⁵⁷⁸Ahmad ‘Umar Hâsyim, *Qawâ'id Ushûl al-Hadîts*, t.tp.: Dâr al-Fikr, 1984, hal. 159.

⁵⁷⁹Fatchur Rahman, *Ikhtisar Musthalahul Hadis*, Bandung: PT. al-Ma'arif, 1974, hal. 93.

⁵⁸⁰Mahmûd ath-Thahhân, *Taysîr Musthalah Hadîts*, Alexandria: Markaz al-Huda Li ad-Dirâsat: 1415H, hal. 55. ‘Abd al-Karîm ‘Abdullâh al-Khdir, *Al-Hadîts al-Dha'if Wa Hukmul Ihtijâj Bihi*, Riyadh: Dâr al-Muslim, 1997, hal. 28.

⁵⁸¹Fatchur Rahman, *Ikhtisar Musthalahul Hadis*, Bandung: PT. al-Ma'arif, 1974, 77.

periwayat-periwayat kota tertentu seperti Madinah dan sebagainya.⁵⁸²

b. Pembagian Hadis dari Segi Kualitas Perawi

Sebagaimana telah dikemukakan bahwa hadis *mutawâtir* memberikan pengertian bahwa Nabi Muhammad benar-benar bersabda, berbuat atau menyatakan *taqrir* (persetujuan) dihadapan para sahabat berdasarkan sumber-sumber yang banyak dan mustahil mereka sepakat berdusta kepada Nabi. Karena kebenaran sumbernya sungguh telah meyakinkan, maka dia harus diterima dan diamalkan tanpa perlu diteliti lagi, baik terhadap sanadnya maupun matannya. Berbeda dengan hadis *âhâd* yang hanya memberikan faidah *zhanniy* (dugaan yang kuat akan kebenarannya), mengharuskan kita untuk mengadakan penyelidikan, baik terhadap matan maupun sanadnya, sehingga status hadis tersebut menjadi jelas, apakah diterima sebagai *hujjah* (حجة) atau ditolak.

Sehubungan dengan itu, para ulama ahli hadis membagi hadis dilihat dari segi kualitasnya. Pada awalnya, hadis dari segi kualitasnya hanya dibagi dalam dua kategori yaitu hadis *maqbul*, hadis yang diterima dan dapat dijadikan *hujjah* (حجة) yakni hadis sahih dan kedua hadis *mardûd* (مردود), hadis yang ditolak dan tidak dapat dijadikan *hujjah* (حجة) yakni hadis daif. Sedangkan pembagian hadis ditinjau dari segi kualitasnya, dibagi menjadi tiga tingkatan yaitu hadis sahih, hasan dan daif, baru dikenal sejak masa at-Tirmîdzy, sekaligus beliaulah sebagai pencetus munculnya hadis hasan.⁵⁸³

Berikut ini penjelasan dari masing-masing tingkatan hadis sebagai tersebut:

1) Hadis Sahih

Sahih menurut bahasa adalah *السلیم من العیوب والأمراض* yang berarti selamat dari berbagai cacat dan penyakit.⁵⁸⁴ Kata sahih juga telah menjadi kosa kata bahasa Indonesia yang berarti sah, benar, sempurna dan tidak cacat.⁵⁸⁵

⁵⁸²Muhammad bin 'Alawiy al-Mâlikiy, *al-Qawâ'id al-Asâsiyyah fî 'Ilm Mushthalah al-Hadîts*, Jedah:Sahar, 2002, hal. 30-31.

⁵⁸³Abû 'Abd ar-Rahmân Shalâh bin Muhammad bin 'Uwaidah, *Ta'liq Muqaddimah Ibn Shalâh fî 'Ulûm al-Hadîts*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2006, hal. 17.

⁵⁸⁴Ibrâhîm Anis, et al, *al-Mu'jam al-Wasîth*, Kairo: Dâr al-Ma'arif, 1972, Vol. 1, hal. 507.

⁵⁸⁵W. J. S. Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka: 1985, hal. 849.

Menurut bahasa berarti “sah, benar, sempurna, tiada celanya”. Secara istilah, beberapa ahli memberikan definisi antara lain sebagai berikut:

- a) Menurut Ibn ash-Shalâh, hadis sahih adalah “Hadis yang sanadnya bersambung (*muttashîl*) melalui periwayatan orang yang ‘*adil* dan *dhâbith* dari orang yang ‘*adil* dan *dhâbith*, sampai akhir sanad tidak ada kejanggalan dan tidak ber-‘*illat*.”
- b) Menurut Imam an-Nawawiy, hadis sahih adalah “Hadis yang bersambung sanadnya, diriwayatkan oleh perawi yang ‘*adil* lagi *dhâbith*, tidak *syâdz* dan tidak ber-‘*illat*.”
- c) Menurut Abû Shubhah, hadis sahih adalah “Hadis yang bersambung sanadnya, diriwayatkan oleh periwayat yang ‘*adil* dan *dhâbith* dari periwayat yang ‘*adil* dan *dhâbith* pula (dari awal) hingga akhir sanad, tidak ada *syâdz* dan tidak ber-‘*illat*”.⁵⁸⁶

Dari definisi di atas dapat dipahami bahwa syarat-syarat hadis sahih adalah: 1) Sanadnya bersambung, 2) Perawinya bersifat ‘*adil*, 3) Perawinya bersifat *dhâbith*, 4) Tidak *syâdz*, dan 5) Tidak mengandung ‘*illat*. Pengertian ketiga syarat hadis sahih ini telah dijelaskan di bab ini, pada sub bab kaidah-kaidah kesahihan sanad hadis.

Ada beberapa komentar ulama tentang eksistensi hadis sahih sebagai berikut:

- (1) Menurut Ibn ash-Shalâh, kesahihan suatu hadis mengharuskan hukum *qat’iy*, jika Hadis sahih tersebut diriwayatkan oleh al-Bukhâriy atau Muslim.
- (2) Menurut Ibn Hajar, kesahihan suatu hadis mengharuskan untuk diamalkan sekalipun tidak diriwayatkan oleh al-Bukhâriy atau Muslim.
- (3) Menurut al-Fallâniy, kesahihan suatu hadis tidak menanggihkan untuk diamalkan sehingga ditemukan adanya hal-hal yang melarang untuk diamalkan.

⁵⁸⁶Muhammad Ibn Muhammad Abû Shuhbah, *al-Wasîth fî ‘Ulûm wa Mushthalah al-Hadîts*, Kairo: Dâr al-Fikr al-Arabiyy, t.th., 225.

- (4) Asy-Syaikh ‘Abdullâh bin Ibrâhîm al-‘Alawiy menjelaskan bahwa hadis sahih memiliki tujuh tingkatan sebagaimana dua bait *nazham* yang dikemukakan beliau:⁵⁸⁷

أَعْلَى الصَّحِيحِ مَا عَلَيْهِ اتَّفَقَا * فَمَا رَوَى الْجُعْفَى فَرْدًا يَنْتَقَى
فَمُسْلِمٌ آدَاكَ فِي الشُّرُوطِ عُرْفٌ * فَمَا لَشَرْطِ غَيْرِ ذَيْنِ يَكْتَنِفُ

Hadis sahih yang paling tinggi (tingkatannya) adalah hadis sahih yang disepakati oleh al-Bukhâriy dan Muslim, lalu yang diriwayatkan oleh al-Bukhâriy saja, lalu oleh Muslim saja, demikian juga di dalam syaratnya (atas syarat al-Bukhâriy dan Muslim), lalu atas syarat al-Bukhâriy saja, lalu atas syarat Muslim saja lalu hadis sahih atas syarat selain al-Bukhâriy dan Muslim.

Dari keterangan bait *nazham* di atas dapat diketahui bahwa hadis sahih mempunyai tujuh tingkatan dengan urutan sebagai berikut: *pertama*, hadis sahih yang disepakati kesahihannya oleh al-Bukhâriy dan Muslim; *kedua*, hadis sahih yang hanya diriwayatkan oleh al-Bukhâriy; *ketiga*, hadis sahih yang hanya diriwayatkan oleh Muslim; *keempat*, hadis sahih atas syarat (ketentuan) al-Bukhâriy dan Muslim; *kelima*, hadis sahih atas syarat (ketentuan) al-Bukhâriy saja; *keenam*, hadis sahih atas syarat (ketentuan) Muslim saja dan *ketujuh*, hadis sahih atas syarat selain al-Bukhâriy dan Muslim. Tingkatan hadis sahih ini sesuai sekali dengan yang kemukakan oleh Ibn ash-Shalâh ketika menyinggung kedudukan kitab al-Lu’lu’ wa al-Marjân karya Muhammad Fu’âd ‘Abd al-Bâqiy yang menghimpun hadis sahih kategori tingkatan yang paling atas.⁵⁸⁸

Hadis sahih tersebut dibagi dua macam yakni hadis sahih *lidzâtihi* (لذاته) yaitu semua hadis sahih yang memenuhi syarat-syarat (ketentuan-ketentuan) hadis sahih di atas. Sedangkan hadis sahih *ligairihî* (لغيره) adalah:

⁵⁸⁷Muhammad bin ‘Alawiy al-Mâlikiy, *Al-Minhal al-Lathîf fî Ushûl al-Ĥadîts asy-Syarîf*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1978, hal. 98-99.

⁵⁸⁸Muhammad Fu’âd ‘Abd al-Bâqiy, *Al-Lu’lu’ wa al-Marjân*, Vol. 1, Beirut: Dâr al-Fikr, 2006, hal. 6.

هو الحسن لذاته اذا روي من طريق آخر مثله أو أقوى منه بلفظه أو معناه فانه

يقوى ويرتقى من درجة الحسن الى الصحيح ويسمى الصحيح لغيره

Hadis hasan lidzâtihi apabila di riwayatkan (pula) melalui jalur lain yang semisal atau lebih kuat dari padanya, baik dengan redaksi yang sama maupun hanya maknanya saja yang sama, maka kedudukan hadis tersebut menjadi kuat dan meningkat dari tingkatan hasan kepada tingkatan sahih dan dinamai dengan hadis sahih ligairihî.⁵⁸⁹

Dengan kata lain, sahih *ligairihî* adalah hadis yang ke-*dhâbith*-an periwayatnya kurang sempurna, sehingga status hadis sahih tersebut turun menjadi hadis hasan *lidzâtihi*, akan tetapi jika kekurang sempurnaan periwayat tentang ke-*dhâbith*-annya itu dapat ditutupi, misalnya adanya sanad lain yang lebih kuat sanad hadis tersebut, maka naikhlah hadis tersebut menjadi sahih *ligairihî*.⁵⁹⁰

Selain itu, status kesahihannya dibantu oleh keterangan yang lain. Jadi, pada diri hadis itu belum mencapai kualitas sahih, kemudian ada petunjuk atau dalil lain yang menguatkannya sehingga hadis tersebut meningkat menjadi sahih *ligairihî*. Kedudukan hadis sahih *ligairihî* ini berada di bawah hadis sahih *lidzâtihi* dan berada di atas hadis hasan *lidzâtihi*.

2) Hadis Hasan

Menurut bahasa, kata hasan berasal dari *al-Husnu* (الحسن) yang akar katanya dari *يَحْسُنُ - حَسُنَ* yang berarti bagus, baik.⁵⁹¹ Menurut istilah para ulama memberikan definisi hadis hasan secara beragam dan berbeda-beda, karena melihat bahwa hadis hasan merupakan pertengahan antara hadis sahih dan daif.⁵⁹²

Pengertian hadis hasan menurut istilah ialah hadis yang sanadnya bersambung, oleh penukil yang *'adil* namun kurang ke-

⁵⁸⁹Nur ad-Dîn 'Itr, *'Ulûm al-Ḥadîts*, Bandung: PT. Remaja Rosda Karya, 2012, hal, 31.

⁵⁹⁰Fatchur Rahman, *Ikhtisar Musthalahul Hadis*, Bandung: PT. al-Ma'arif, 1974 hal. 100-101.

⁵⁹¹Ibrâhîm Anis, et al., *al-Mu'jam al-Wasîth*, Kairo: Dâr al-Ma'arif, 1972, Vol. 1, hal. 174.

⁵⁹²Mahmûd ath-Thahhân, *'Ulûmul Ḥadîts*, Jakarta: Titian Ilahi Press, 1997, cet VII, hal. 54.

dhâbith-annya (tidak terlalu kuat ingatannya) serta terhindar dari *syâdz* dan *'illat*.⁵⁹³

Berdasarkan definisi hadis hasan di atas ini, ternyata antara hadis sahih dan hadis hasan terdapat kesamaan dalam syarat-syarat (ketentuan-ketentuan)-nya, kecuali syarat ke-*dhâbith*-an dalam hadis hasan lebih ringan dibandingkan hadis sahih. Dengan kata lain, perbedaan antara hadis hasan dengan sahih terletak pada *dhâbith* yang sempurna untuk hadis sahih dan *dhâbith* yang kurang untuk hadis hasan. Dengan kata lain, bahwa hadis hasan adalah hadis yang memenuhi syarat-syarat hadis sahih seluruhnya, hanya saja semua perawi atau sebagiannya, kurang ke-*dhâbith*-annya dibanding dengan perawi hadis sahih.⁵⁹⁴

Sebagaimana hadis sahih yang terbagi menjadi dua macam, hadis hasan pun terbagi menjadi dua macam, yaitu hasan *lidzâtihi* dan hasan *ligairihî*. Hadis hasan *lidzâtihi* adalah hadis hasan dengan sendirinya, karena telah memenuhi segala kriteria dan persyaratan hadis hasan *lidzâtihi* sebagaimana definisi penjelasan di atas. Sedangkan hadis hasan *ligairihî* ada beberapa pendapat di antaranya adalah hadis daif apabila jalan (datang)-nya berbilang (lebih dari satu) dan sebab-sebab kedaifannya bukan karena perawinya fasik atau pendusta.⁵⁹⁵

Dari dua definisi di atas dapat dipahami bahwa hadis daif bisa naik menjadi hasan *ligairihî* dengan dua syarat yaitu:

- (a) Harus ditemukan periwayatan sanad lain yang seimbang atau lebih kuat.
- (b) Sebab kedaifan hadis tidak berat seperti dusta dan fasik, tetapi ringan seperti hafalan kurang atau terputusnya sanad atau tidak diketahui dengan jelas (*majhul*) identitas perawi.

Hadis hasan dapat dijadikan *hujjah*⁵⁹⁶ walaupun kualitasnya dibawah hadis sahih. Semua *fuqaha* sebagian *muhadditsîn* dan *ushûliyyîn* mengamalkannya kecuali sedikit dari kalangan orang

⁵⁹³Shubhî ash-Shâlih, *Ulûm al-Ḥadîts wa Mushthalahuhu*, Beirut: Dâr al-'Ilmi li al-Malâyin, 1997, hal. 156.

⁵⁹⁴Muhammad 'Ajjâj al-Khathîb, *Ushûl al-Ḥadîts 'Ulûmuhu wa Mushthalahuhu*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1989, hal. 332.

⁵⁹⁵Nawir Yuslem, *Ulûmul Ḥadîts*, Jakarta: Mutiara Sumber Widya, 2001, cet I. hal. 230.

⁵⁹⁶Mahmûd ath-Thahhân, *Taysîr Musthalah al-Ḥadîts*, Iskandariyah: Markaz al-Huda ad-Dirasah, 1415 H., hal. 46.

sangat ketat dalam mempersyaratkan penerimaan hadis (*musyaddidîn*). Bahkan sebagian *muhadditsîn* yang mempermudah dalam persyaratan sahih (*mutasahilin*) memasukkan ke dalam hadis sahih, seperti al-Hâkim, Ibnu Hibbân dan Ibnu Khuzaimah.

Imam adz-Dzahabiy mengatakan, tingkat hasan tertinggi adalah riwayat Bahz bin Hukaim dari bapaknya dari kakeknya, Amr bin Syu'aib dari ayahnya dari kakeknya, Ibn Ishaq dari at-Taimiy dan sanad sejenis yang menurut para ulama dikatakan sebagai sanad sahih, yakni merupakan derajat sahih terendah.⁵⁹⁷

3) Hadis Daif

Menurut bahasa, kata daif berasal dari kata ضَعْفٌ yang berarti sakit, hilang kekuatannya atau kesehatannya.⁵⁹⁸ Dapat dikatakan pula bahwa dari segi bahasa daif (الضعيف) berarti lemah lawan dari *al-Qawiy* (القوي) yang berarti kuat. Kelemahan hadis daif ini karena sanad dan matannya tidak memenuhi kriteria hadis kuat yang diterima sebagian *hujjah* (حجة).

Hadis daif menurut istilah, di antara para ulama terdapat perbedaan rumusan dalam mendefinisikan hadis daif ini, akan tetapi pada dasarnya isi dan maksudnya sama, yaitu hadis yang di dalamnya tidak didapati syarat hadis sahih dan tidak pula didapati syarat hadis hasan.

Pengertian senada diungkapkan oleh an-Nawawiy sebagaimana dikutip 'Abd al-Fatâh, bahwa hadis yang di dalamnya tidak terdapat syarat-syarat hadis sahih dan syarat-syarat hadis hasan.⁵⁹⁹

Dengan kata lain, hadis daif adalah hadis yang tidak memenuhi sebagian atau semua persyaratan hadis hasan dan sahih, misalnya sanadnya tidak bersambung (*muttashîl*), Para perawinya tidak 'adil dan tidak *dhâbith*, terjadi keganjilan baik dalam sanad

⁵⁹⁷Muhammad 'Ajjâj al-Khathîb, *Ushûl al-Ĥadîts 'Ulûmuhu wa Mushthalahuhu*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1989, hal. 332.

⁵⁹⁸Ibrâhîm Anis, et al., *al-Mu'jam al-Wasîth*, Kairo: Dâr al-Ma'arif, 1972, Vol. 1 hal. 540.

⁵⁹⁹Ibrâhîm 'Abd al-Fatâh, *Alqaul al-Hasif fî Bayâni al-Ĥadîts al-dha'if*, Kairo: Dâr Thiba'ah al-Muhammadiyah, 1992, hal. 6, Abû al-Fidâ' al-Ĥâfîz bin Katsîr ad-Dimashqiy, *Ikhtisyâr 'Ulûm al-Ĥadîts*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1989, hal. 33.

dan atau matan (*syâdz*) dan terjadinya cacat yang tersembunyi (*'illat*) pada sanad atau matan.⁶⁰⁰

Namun secara umum, Imam Ibnu Hajar al-'Asqalâniy menyebutkan ada dua faktor yang menyebabkan sebuah hadis menjadi daif yaitu: terputusnya sanad dan adanya cacat dalam diri perawi hadis.⁶⁰¹

Hadis daif tidak identik dengan hadis *maudhû'* (Hadis palsu). Di antara hadis daif terdapat kecacatan para perawinya yang tidak terlalu parah, seperti daya hafalan yang kurang kuat tetapi *'adil* dan jujur. Sedangkan hadis *maudhû'* perawinya pendusta. Maka para ulama memperbolehkan meriwayatkan hadis daif sekalipun tanpa menjelaskan kedaifannya dengan dua syarat, yaitu:

- a) Tidak berkaitan dengan akidah seperti sifat-sifat Allah.
- b) Tidak menjelaskan hukum syara' yang berkaitan dengan halal dan haram, tetapi, berkaitan dengan masalah *Maui'dzah*, *Targîb Wa at-Tarhîb* (Hadis-hadis tentang ancaman dan janji), kisah-kisah dan lain-lain.

Tentang pengamalan hadis daif, secara teori, Imam Syams ad-Dîn bin 'Abd ar-Rahmân asy-Syakhawiy murid dari al-Hâfizh Ibnu Hajar al-'Asqalâniy menyebutkan ada 3 mazhab dalam mengamalkan hadis daif, antara lain:⁶⁰²

Pertama: Boleh mengamalkan hadis daif secara mutlak, baik dalam *fadhâil al-a'mâl*, maupun dalam hukum syariat (halal, haram, wajib dan lain-lain) dengan syarat daifnya tidak daif *syadîd* (lemah sekali) dan juga tidak ada dalil lain selain hadis tersebut, atau dalil lain yang bertentangan dengan hadis tersebut. Nur ad-Dîn 'Itr mengatakan bahwa ini adalah pendapat Imam Aḥmad dan Imam Abû Dâwûd.⁶⁰³ Imam Aḥmad berkata: hadis daif lebih kami sukai dari pada pendapat ulama (*ra'yu*), karena dia tidak

⁶⁰⁰Abd al-Majid Khon, *'Ulûm al-Ḥadîts*, Jakarta: Amzah, 2012, hal. 164.

⁶⁰¹Ibn Hajar al-'Atsqalâniy, *Nuzhatu an-Nadzâr Syarḥ Nukhbatu al-Fikr*, Damaskus: Percetakan ash-Shabah, 2000, hal. 80.

⁶⁰²Imam Syams ad-Dîn bin 'Abd ar-Rahmân asy-Syakhawiy, *al-Qaul al-Badî' fî ash-Shalâh 'Alâ al-Ḥabîb asy-Syafî'*, Dâr ar-Rayyân Li at-Turats, Mesir, hal. 256. Lihat juga: Nur ad-Dîn 'Itr, *Manhaj 'an-Naqd fî 'Ulûm al-Ḥadîts*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1988, hal. 392-294.

⁶⁰³Nur ad-Dîn 'Itr, *Manhaj 'an-Naqd fî 'Ulûm al-Ḥadîts*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1988, hal. 291.

mengambil dalil *qiyas* kecuali jika tidak ada nash lagi.⁶⁰⁴ Imam Ibnu Mandah juga berkata: Imam Abû Dâwûd meriwayatkan hadis dengan sanad yang daif jika tidak ada dalil lain selain hadis tersebut, karena menurut Abû Dâwûd hadis daif lebih kuat dari pada (*ra'yu*).⁶⁰⁵

Kedua, Boleh dan sunah mengamalkan hadis daif dalam hal *fadhâil al-a'mâl*, zuhud, nasehat, kisah-kisah, selain hukum syariat dan akidah, selama hadis tersebut bukan hadis *maudhû'* (palsu). Ini adalah mazhab jumhur ulama dari *muḥadditsîn, fuqaha* dan ulama yang lain. Di antara ulama yang berpendapat mazhab ini adalah Imam Ibnu al-Mubârak, Imam 'Abd ar-Raḥmân bin al-Mahdiy, Imam Ibnu ash-Shalâh, Imam an-Nawawiy, Imam asy-Syakhawiy dan para ulama hadis yang lain, bahkan Imam an-Nawawiy menyatakan kesepakatan ulama hadis, ulama *fuqaha* dan ulama-ulama yang lain dalam mengamalkan hadis daif dalam hal *fadhâil al-a'mâl*, zuhud, kisah-kisah dan hal-hal yang lain selain perkara yang berhubungan dengan hukum syariat dan akidah.⁶⁰⁶

Dalam mengamalkan hadis daif untuk hal *fadhâil al-a'mâl* (فضائل الأعمال), para ulama mensyaratkan 3 hal; yaitu:

- (1) Tidak terlalu daif, seperti di antara perawinya pendusta (hadis *maudhû'*) atau dituduh dusta (hadis *matruk*), orang yang daya ingat hafalannya sangat kurang dan berlaku fasiq dan *bid'ah* baik dalam perkataan atau perbuatan (hadis munkar).
- (2) Masuk ke dalam kategori hadis yang diamalkan (*ma'mûl bih*) seperti hadis muhkam (hadis *maqbul* yang tidak terjadi pertentangan dengan hadis lain), *nasikh* (hadis yang membatalkan hukum pada hadis sebelumnya) dan *rajah* (hadis yang lebih unggul dibandingkan oposisinya).

⁶⁰⁴Ibnu Hazm, *al-Muḥallâ*, Penerbit al-Muniriyyah, Mesir, tahqiq. Syaikh Aḥmad Syakir, cet I, 1347 H., juz. 1, hal. 68. Lihat juga: Jalâl ad-Dîn as-Sayûthiy, *Tadrîb ar-Rawiy Syarḥ Taqrib an-Nawawiy*, Beirut: Mu'assasah ar-Rayyân, 2005, Jld. I, hal. 374 Syakir, cet I, 1347 H., juz. 1, hal. 68. Lihat juga: as-Sayûthiy, *Tadrîb ar-Rawiy...*, juz. 1, hal. 374.

⁶⁰⁵Ibnu Mandah, *Fadl al-Akḥbâr wa Syarḥ Madzâhib Ahl al-Âtsar*, Dâr al-Muslim, Riyadh, tahqiq. 'Abd ar-Raḥmân al-Faryawâiy, cet. I, hal. 73. Ibnu Shalâh, *'Ulûm al-Ḥadîts...*, cet. I, hal. 40.

⁶⁰⁶Imam an-Nawawiy, *al-Adzkâr*, Makkah: Maktabah Nazar Mushthafâ al-Baz, 1997, cet. I, juz. I, hal. 10-11. Lihat juga: Imam an-Nawawiy, *al-Majmû' Syarḥ al-Muḥadzdzab*, tahqiq: Muhammad Najib al-Muthi'iy, Saudi Arabia: Maktabah al-Irsyad, t.th. juz. III, hal. 226.

(3) Tidak diyakinkan secara yakin kebenaran hadis dari Nabi, tetapi karena berhati-hati semata atau *ikhtiyâth*.⁶⁰⁷

Ketiga: Tidak boleh mengamalkan hadis daif secara mutlak, baik dalam hal *fadhâil al-a'mâl* maupun dalam hukum syariat. Ini adalah mazhab Imam Abû Bakar bin al-'Arabiy, asy-Syihab al-Khafajiy dan al-Jalâl ad-Dawwaniy.

Sementara itu, terkait tingkatan hadis daif, salah satu syarat hadis daif yang dapat diamalkan adalah tidak terlalu daif atau tidak terlalu buruk kedaifannya. Hadis yang terlalu buruk kedaifannya tidak dapat diamalkan sekalipun dalam *fadhâil al-a'mâl*. Menurut Ibnu Hajar urutan hadis daif yang terburuk adalah *maudhû'*, *matruk*, *mu'allal*, *mudraj*, *maqlub*, kemudian *mudhtharrib*.⁶⁰⁸

⁶⁰⁷Mahmûd ath-Thahhân, *Taysîr Musthalah al-Hadîts*, Iskandariyah: Markaz al-Huda ad-Dirasah, 1415 H., hal. 65-66.

⁶⁰⁸Abdul Majid Khon, *'Ulûm al-Hadîts*, Jakarta: Amzah, 2012, hal. 167.



BAB IV

TEMUAN DATA PENELITIAN, PEMBAHASAN DAN ANALISIS

Pada bab ini akan dijelaskan mengenai temuan data tentang kesahihan sanad *qirâ`ât sab`* berikut pembahasan serta analisisnya baik dari sisi kuantitas maupun kualitasnya berdasarkan kaidah-kaidah kesahihan hadis serta kaitannya dengan kesahihan sanad dan ke-*mutawâtir*-annya menurut kaidah-kaidah Ilmu *Qirâ`ât*. Harus diakui, bahwa terdapat perbedaan pendapat di kalangan para ulama tentang ke-*mutawâtir*-an *qirâ`ât sab`*, namun jumhur ulama berpendapat bahwa sanad *qirâ`ât sab`* bersambung dan termasuk kategori *mutawâtir*. Peneliti akan mengkaji kembali kriteria *mutawâtir* yang dimaksud oleh jumhur ulama menurut Ilmu Hadis dalam konteks *qirâ`ât sab`*, yang akan peneliti bahas secara khusus pada bagian analisis bab ini.

A. Temuan Data Tentang Kuantitas dan Kualitas Sanad *Qirâ`ât Sab`* Menurut Kaidah-Kaidah Ilmu Hadis

Pada bagian ini penulis akan menjelaskan tentang jalur sanad (skema) sanad dari masing-masing Imam *qirâ`ât sab`*, berikut riwayat hidup para rawi dari sanad tersebut. Sebenarnya, riwayat hidup tentang para Imam *qirâ`ât*, sudah disinggung pada bab II, namun pada bagian ini akan diperluas khususnya tentang para guru, rawi, murid dan kualitas mereka menurut pandangan para kritikus, terutama para kritikus rawi hadis.

1. Kuantitas Sanad *Qirâ`ât sab`*

a. Jalur Sanad dan *I'tibâr Qirâ`ât* Imam Nâfi`

1) Jalur Sanad

Jalur sanad Imam Nâfi' antara lain sebagai berikut:⁶⁰⁹

- a) Nâfi' (w. 169 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Yazîd bin Rûmân (w. 120 H.), yang ber-*talaqqî* kepada 'Abdullâh bin 'Ayyâsy (w. 64 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ubay bin Ka'ab (w. 29 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- b) Nâfi' (w. 169 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Syaibah bin Nishâh (w.130 H.), yang mendengar bacaan dari 'Umar bin al-Khaththâb (w. 23 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- c) Nâfi' (w. 169 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Syaibah bin Nishâh (w.130 H.), yang ber-*talaqqî* kepada 'Abdullâh bin 'Ayyâsy (w. 64 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ubay bin Ka'ab (w. 29 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- d) Nâfi' (w. 169 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Shâlih bin Khawwât (w. 40 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Hurairah (w. 58 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ubay bin Ka'ab (w. 29 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- e) Nâfi' (w. 169 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Muhammad bin Muslim (w. 124 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Sa'id bin al-Musayyib (w. 94 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Hurairah (w. 58 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ubay bin Ka'ab (w. 29 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- f) Nâfi' (w. 169 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Muhammad bin Muslim (w. 124 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Sa'id bin al-Musayyib (w. 94 H.), yang ber-*talaqqî* kepada 'Abdullâh Ibn 'Abbâs (w. 68 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ubay bin Ka'ab (w. 29 H.), yang keduanya menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- g) Nâfi' (w. 169 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Muslim bin Jundub (w. 106 H.), yang ber-*talaqqî* kepada 'Abdullâh bin 'Ayyâsy

⁶⁰⁹Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin al-Jazâriy, *an-Nasyr fî al-Qirâ'ât al-'Asyr*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., jld. 1, hal. 112; Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ'*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyah, 2006, jld. II, hal. 330; Abû Ja'far Aḥmad bin 'Alî bin Aḥmad bin Khalaf al-Anshâriy Ibn al-Bâdzisy, *al-Iqnâ' fî al-Qirâ'ât as-Sab'*, Damsyiq: Dâr al-Fikr, 1403 H., hal. 72-76; Muhammad Salîm Muḥaisin, *al-Hâdiy Syarh Thayyibah an-Nasyr fî al-Qirâ'ât wa al-Kasyf 'an 'Ilal al-Qirâ'ât wa Taujîhihâ*, Beirut: Dâr al-Jail, 1997, Jld. I, hal. 26. Aḥmad bin Mûsâ bin Mujâhid, *as-Sab'ah fî al-Qirâ'ât*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th. jld. I, hal. 53.

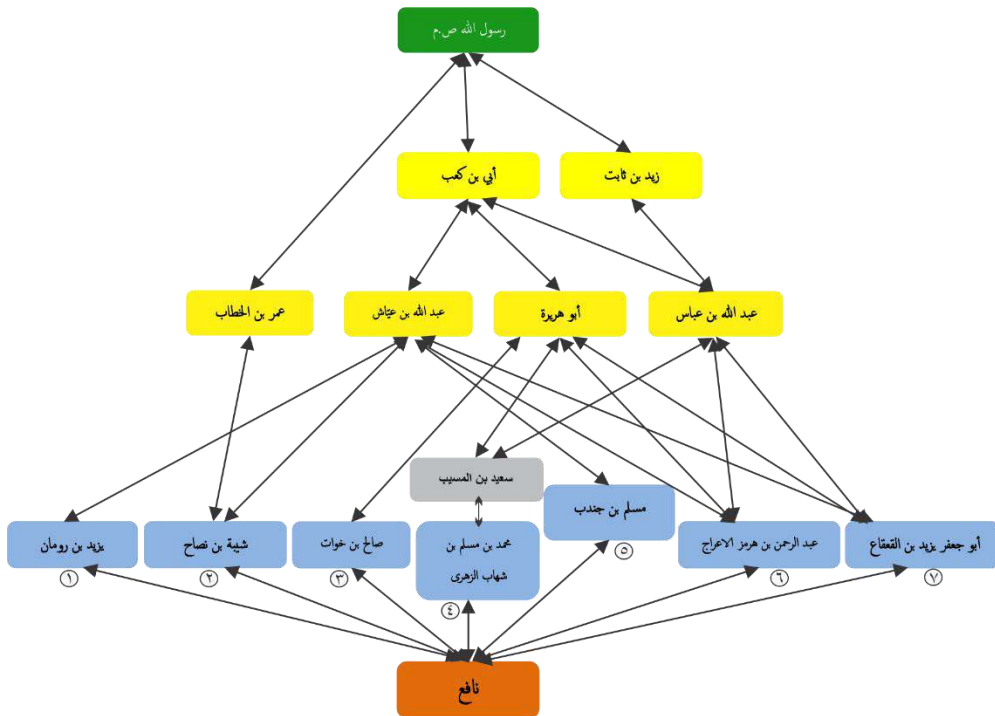
- (w. 64 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ubay bin Ka'ab (w. 29 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur'an dari Rasulullah SAW.
- h) Nâfi' (w. 169 H.), yang ber-*talaqqî* kepada 'Abd ar-Rahmân bin Hurmuz al-A'râj (w. 117 H.), yang ber-*talaqqî* kepada 'Abdullâh bin 'Ayyâsy (w. 64 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ubay bin Ka'ab (w. 29 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur'an dari Rasulullah SAW.
- i) Nâfi' (w. 169 H.), yang ber-*talaqqî* kepada 'Abd ar-Rahmân bin Hurmuz al-A'râj (w. 117 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Hurairah (w. 58 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ubay bin Ka'ab (w. 29 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur'an dari Rasulullah SAW.
- j) Nâfi' (w. 169 H.), yang ber-*talaqqî* kepada 'Abd ar-Rahmân bin Hurmuz al-A'râj (w. 117 H.), yang ber-*talaqqî* kepada 'Abdullâh Ibn 'Abbâs (w. 68 H.) dan Zaid bin Tsâbit (w. 45 H.), yang keduanya ber-*talaqqî* kepada Ubay bin Ka'ab (w. 29 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur'an dari Rasulullah SAW.
- k) Nâfi' (w. 169 H.), yang ber-*talaqqî* kepada 'Abd ar-Rahmân bin Hurmuz al-A'râj (w. 117 H.), yang ber-*talaqqî* kepada 'Abdullâh Ibn 'Abbâs (w. 68 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Zaid bin Tsâbit (w. 45 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur'an dari Rasulullah SAW.
- l) Nâfi' (w. 169 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Ja'far bin Yazîd (w. 133 H.), yang ber-*talaqqî* kepada 'Abdullâh bin 'Ayyâsy (w. 64 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ubay bin Ka'ab (w. 29 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur'an dari Rasulullah SAW.
- m) Nâfi' (w. 169 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Ja'far bin Yazîd (w. 133 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Hurairah (w. 58 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ubay bin Ka'ab (w. 29 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur'an dari Rasulullah SAW.
- n) Nâfi' (w. 169 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Ja'far bin Yazîd (w. 133 H.), yang ber-*talaqqî* kepada 'Abdullâh Ibn 'Abbâs (w. 68 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ubay bin Ka'ab (w. 29 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur'an dari Rasulullah SAW.
- o) Nâfi' (w. 169 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Ja'far bin Yazîd (w. 133 H.), yang ber-*talaqqî* kepada 'Abdullâh Ibn 'Abbâs (w. 68 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Zaid bin Tsâbit (w.

45 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.

2) *I'tibâr* Sanad

Berdasarkan jalur guru dan murid serta periwayatan dari Imam Nâfi', maka skema sanad *qirâ`ât* Imam Nâfi' dapat digambarkan sebagai berikut:

Bagan 4.1: Skema Sanad Imam Nâfi'⁶¹⁰



⁶¹⁰Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin al-Jazâriy, *an-Nasyr fî al-Qirâ`ât al-'Asyr*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., Jld. I, hal. 112, Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ`*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyah, 2006, jld. II, hal. 330-333, Muhammad Salîm Muḥaisin, *al-Hâdiy Syarh Thayyibah an-Nasyr fî al-Qirâ`ât wa al-Kasyf 'an 'Ilal al-Qirâ`ât wa Taujîhihâ*, Beirut: Dâr al-Jail, 1997, Jld. I, hal. 26; Abû Ja'far Aḥmad bin 'Alî bin Aḥmad bin Khalaf al-Anshâriy Ibn al-Bâdzisy, *al-Iqnâ' fî al-Qirâ`ât as-Sab'*, Damsyiq: Dâr al-Fikr, 1403 H., hal. 72-76; Aḥmad bin Mûsâ bin Mujâhid, *as-Sab'ah fî al-Qirâ`ât*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th., jld. I, hal. 53; 'Ilmu ad-Dîn as-Sakhâwiyy, *Jamâl al-Qurrâ wa Kamâl al-Iqra'*, Makkah: Maktabah Turats, 1987, jld. II, hal. 447, Khairuddin bin Muhammad bin Aḥmad bin 'Alî bin Faris az-Zarkaly, *al-A'lâm Qâmus Tarâjum*, Beirut: Dâr al-'Ilmi al-Malayain, 2002, jld. VIII, hal. 5.

3) *Muttabi' dan Syâhid*

Untuk mengetahui keberadaan *Syâhid*⁶¹¹ dan *muttabi'*⁶¹² dari sanad *qirâ`ât* Imam Nâfi', maka secara acak, peneliti menetapkan salah satu sanad yang dijadikan sampel sebagai sanad utama, yaitu sanad *qirâ`ât* Nâfi', Muslim bin Jundub (w. 106 H.), 'Abdullâh bin 'Ayyâsy (w. 64 H.), Ubay bin Ka'ab (w. 29 H.), Rasulullah SAW.

a) *Muttabi'*

Sebagai *muttabi'* dari sanad *qirâ`ât* tersebut adalah sebagai berikut:

- (1) Nâfi' → Yazîd bin Rûmân → 'Abdullâh bin 'Ayyâsy → Ubay bin Ka'ab → Rasulullah SAW.
- (2) Nâfi' → Syaibah bin Nishâh → 'Abdullâh bin 'Ayyâsy → Ubay bin Ka'ab → Rasulullah SAW.
- (3) Nâfi' → Shâlih bin Khawwât → Abû Hurairah → Ubay bin Ka'ab → Rasulullah SAW.
- (4) Nâfi' → Muhammad bin Muslim → Sa'îd bin al-Musayyib → Abû Hurairah → Ubay bin Ka'ab → Rasulullah SAW.
- (5) Nâfi' → Muhammad bin Muslim → Sa'îd bin al-Musayyib → 'Abdullâh Ibn 'Abbâs → Ubay bin Ka'ab → Rasulullah SAW.
- (6) Nâfi' → 'Abd ar-Rahmân bin Hurmuz al-A'râj → 'Abdullâh bin 'Ayyâsy → Ubay bin Ka'ab → Rasulullah SAW.
- (7) Nâfi' → 'Abd ar-Rahmân bin Hurmuz al-A'râj, Abû Hurairah → Ubay bin Ka'ab → Rasulullah SAW.
- (8) Nâfi' → 'Abd ar-Rahmân bin Hurmuz al-A'râj, 'Abdullâh Ibn 'Abbâs → Ubay bin Ka'ab → Rasulullah SAW.
- (9) Nâfi' → Abû Ja'far bin Yazîd → 'Abdullâh bin 'Ayyâsy → Ubay bin Ka'ab → Rasulullah SAW.
- (10) Nâfi' → Abû Ja'far bin Yazîd → Abû Hurairah → Ubay bin Ka'ab → Rasulullah SAW.
- (11) Nâfi' → Abû Ja'far bin Yazîd → 'Abdullâh Ibn 'Abbâs → Ubay bin Ka'ab → Rasulullah SAW.

b) *Syâhid*

Syâhid dari riwayat tersebut adalah jalur sanad *qirâ`ât* Nâfi' berikut:

⁶¹¹Redaksi dari sahabat lain yang menyerupainya yang diduga menyendiri, baik serupa dalam redaksi dan maknanya maupun serupa dalam maknanya saja. Nuruddin 'Itr, *Ulum Hadis*, Bandung: Remaja Rosda karya, 1994, hal. 215.

⁶¹²Orang yang mengikuti periwayatan seorang guru atau gurunya dari perawi yang lain maka disebut *muttabi'*, tetapi harus bersumber dari riwayat sahabat yang sama. Lihat Fatchur Rahman, *Ikhtisar Mushthalahul Hadits*, Bandung: al-Ma'rif, 1974, hal. 77.

- (1) Nâfi' → Syaibah bin Nishâh → 'Umar bin al-Khaththâb → Rasulullah SAW.
- (2) Nâfi' → Muhammad bin Muslim, Sa'îd bin al-Musayyib → 'Abdullâh Ibn 'Abbâs → Zaid bin Tsâbit → Rasulullah SAW.
- (3) Nâfi' → 'Abd ar-Rahmân bin Hurmuz al-A'râj → 'Abdullâh Ibn 'Abbâs → Zaid bin Tsâbit → Rasulullah SAW.
- (4) Nâfi' → Ja'far bin Yazîd → 'Abdullâh Ibn 'Abbâs → Zaid bin Tsâbit → Rasulullah SAW.

b. Jalur Sanad *Qirâ'ât* Ibn Katsîr al-Makkiy

1) Jalur Sanad Ibn Katsîr al-Makkiy (w. 120 H.)

Sanad *qirâ'ât* Ibn Katsîr berasal dari beberapa jalur, di antaranya sebagai berikut:⁶¹³

- 3) Ibn Katsîr (w. 120 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Dirbâs *Maulâ* Ibn 'Abbâs (w. 64 H.), yang ber-*talaqqî* kepada 'Abdullâh Ibn 'Abbâs (w. 68 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Zaid Ibn Tsâbit (w. 611 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- 4) Ibn Katsîr (w. 120 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Dirbâs *Maulâ* Ibn 'Abbâs (w. 64 H.), yang ber-*talaqqî* kepada 'Abdullâh Ibn 'Abbâs (w. 68 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ubay bin Ka'ab (w. 29 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- 5) Ibn Katsîr (w. 120 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû al-Hajjâj Mujâhid bin Jabr al-Makkiy (w. 103 H.), yang ber-*talaqqî* kepada 'Abdullâh Ibn 'Abbâs (w. 68 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ubay bin Ka'ab (w. 29 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- 6) Ibn Katsîr (w. 120 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû al-Hajjâj Mujâhid bin Jabr al-Makkiy (w. 103 H.), yang ber-*talaqqî* kepada 'Abdullâh Ibn 'Abbâs (w. 68 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Zaid bin Tsâbit (w. 45 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- 7) Ibn Katsîr (w. 120 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû as-Sâ'ib 'Abdullâh bin as-Sâ'ib bin Abi as-Sâ'ib al-Makhzûmiy (w. 70

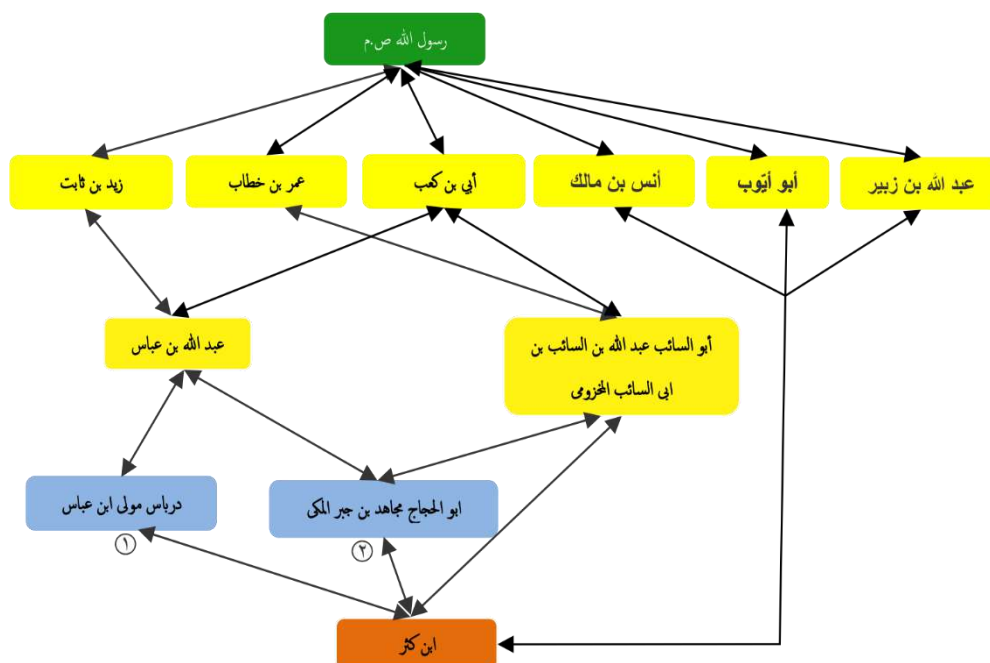
⁶¹³Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin al-Jazâriy, *an-Nasyr fî al-Qirâ'ât al-'Asyr*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., jld. I, hal. 121-122, Muhammad bin 'Alî bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ'*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyah, 2006, jld. I, hal. 443-445, Muhammad Salîm Muḥaisin, *al-Hâdiy Syarh Thayyibah an-Nasyr fî al-Qirâ'ât wa al-Kasyf 'an 'Ilal al-Qirâ'ât wa Taujihihâ*, Beirut: Dâr al-Jail, 1997, Jld. I, hal. 29-32; Abû Ja'far Ahmad bin 'Alî bin Ahmad bin Khalaf al-Anshâriy Ibn al-Bâdzisy, *al-Iqnâ' fî al-Qirâ'ât as-Sab'*, Damsyiq: Dâr al-Fikr, 1403 H., hal. 90-91.

H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ubay bin Ka'ab (w. 29 H.) dan 'Umar bin al-Khatthâb (w. 23 H.), yang keduanya menerima langsung bacaan Al-Qur'an dari Rasulullah SAW.

2) *I'tibâr* Sanad

Berdasarkan rangkaian guru murid dan jalur periwayatan dari Ibn Katsîr al-Makkiy, maka skema sanad *qirâ'ât* Imam Ibn Katsîr dapat digambarkan sebagai berikut:

Bagan 4.2: Skema Sanad Imam Ibn Katsîr al-Makkiy⁶¹⁴



3) *Muttabi' dan Syâhid*

Secara acak, peneliti menetapkan salah satu sanad yang dijadikan sampel sebagai sanad utama, yaitu sanad *qirâ'ât* Ibn Katsîr→Dirbâs *Maulâ* Ibn 'Abbâs→'Abdullâh bin 'Abbâs→Ubay bin Ka'ab→Rasulullah SAW.

a) *Muttabi'*

⁶¹⁴Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin al-Jazâriy, *an-Nasyr fî al-Qirâ'ât al-'Asyr*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., Jld. I, hal. 121-122; Muhammad bin 'Alî bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ'*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyah, 2006, jld. I, hal. 443-445; Muhammad Salîm Muhaisin, *al-Hâdiy Syarh Thayyibah an-Nasyr fî al-Qirâ'ât wa al-Kasyf 'an 'Ilal al-Qirâ'ât wa Taujihâ*, Beirut: Dâr al-Jail, 1997, Jld. I, hal. 29-32; Abû Ja'far Ahmad bin 'Alî bin Ahmad bin Khalaf al-Anshâriy Ibn al-Bâdzisy, *al-Iqnâ' fî al-Qirâ'ât as-Sab'*, Damsyiq: Dâr al-Fikr, 1403 H., hal. 90-91.

Sebagai *muttabi*' dari sanad *qirâ`ât* tersebut adalah sebagai berikut:

- (1) Ibn Katsîr→Abû al-Hajjâj Mujâhid bin Jabr al-Makkiy→'Abdullâh Ibn 'Abbâs→Ubay bin Ka'ab→Rasulullah SAW.
- (2) Ibn Katsîr→'Abdullâh bin as-Sâ`ib bin Abî as-Sâ`ib al-Makhzûmiy→Ubay bin Ka'ab→Rasulullah SAW.

b) *Syâhid*

Syâhid dari riwayat tersebut adalah jalur sanad *qirâ`ât Nâfi*' berikut:

- (1) Ibn Katsîr→Dirbâs *Maulâ* Ibn 'Abbâs →'Abdullâh bin 'Abbâs→Zaid Ibn Tsâbit→Rasulullah SAW.
- (2) Ibn Katsîr→Abû al-Hajjâj Mujâhid bin Jabr al-Makkiy→'Abdullâh Ibn 'Abbâs→Zaid bin Tsâbit→Rasulullah SAW.
- (3) Ibn Katsîr→Abû al-Hajjâj Mujâhid bin Jabr al-Makkiy→'Abdullâh bin as-Sâ`ib bin Abî as-Sâ`ib al-Makhzûmiy→'Umar bin Khaththâb→Rasulullah SAW.

c. Jalur Sanad Abû 'Amr al-Bashriy

1) Jalur Sanad Abû 'Amr al-Bashriy (w. 154 H.)

Ia memiliki sanad *qirâ`ât* yang banyak, antara lain berasal dari Abû al-'Âliyah (w. 90 H.), Yahyâ bin Ya'mar (w. 90 H.), Mujâhid bin Jâbir (w. 104 H.), al-Hasan al-Bashriy (w. 110 H.), 'Athâ' bin Abî Rabâh (w. 115 H.) dan lain-lain. Berikut ini uraiannya:⁶¹⁵

- a) Abû 'Amr (w. 154 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Yahyâ bin Ya'mar (w. 90 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Aswad ad-Du'aliy (w. 69 H.), yang ber-*talaqqî* kepada 'Utsmân bin 'Affân (w. 35 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur'an dari Rasulullah SAW.
- b) Abû 'Amr (w. 154 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Yahyâ bin Ya'mar (w. 90 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Aswad ad-Du'aliy (w. 69 H.), yang ber-*talaqqî* kepada 'Alî bin Abî Thâlib

⁶¹⁵Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin al-Jazâriy, *an-Nasyr fî al-Qirâ`ât al-'Asyr*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., jld. I, hal. 133-134; Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ`*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyah, 2006, jld. I, hal. 288; Muhammad Salîm Muhaisin, *al-Hâdiy Syarh Thayyibah an-Nasyr fî al-Qirâ`ât wa al-Kasyf 'an 'Ilal al-Qirâ`ât wa Taujihihâ*, Beirut: Dâr al-Jail, 1997, Jld. I, hal. 33-34; Abû Ja'far Aḥmad bin 'Alî bin Aḥmad bin Khalaf al-Anshâriy Ibn al-Bâdzisy, *al-Iqnâ' fî al-Qirâ`ât as-Sab'*, Damsyiq: Dâr al-Fikr, 1403 H., hal. 101-103; Aḥmad bin 'Alî bin Ḥajar Syihâb ad-Dîn al-'Asqalâniy, *Tahdzîb at-Tahdzîb*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, t.th., jld. II, hal. 178.

- (w. 40 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- c) Abû ‘Amr (w. 154 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Abdullâh bin Abî Ishâq (w. 117 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Yahyâ bin Ya’mar (w. 90 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Aswad ad-Du’aliy (w. 69 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Utsmân bin ‘Affân (w. 35 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- d) Abû ‘Amr (w. 154 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Abdullâh bin Abî Ishâq (w. 117 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Yahyâ bin Ya’mar (w. 90 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Aswad ad-Du’aliy (w. 69 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Alî bin Abî Thâlib (w. 40 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- e) Abû ‘Amr (w. 154 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Abdullâh bin Abî Ishâq (w. 117 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Nashr bin ‘Âshim (w. 89 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Aswad ad-Du’aliy (w. 69 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Utsmân bin ‘Affân (w. 35 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- f) Abû ‘Amr (w. 154 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Abdullâh bin Abî Ishâq (w. 117 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Nashr bin ‘Âshim (w. 89 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Aswad ad-Du’aliy (w. 69 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Alî bin Abî Thâlib (w. 40 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- g) Abû ‘Amr (w. 154 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû al-‘Âliyah (w. 90 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Umar bin al-Khaththâb (w. 23 H.), Ubay bin Ka’ab (w. 29 H.), Zaid bin Tsâbit (w. 45 H.) dan ‘Abdullâh Ibn ‘Abbâs (w. 68 H.), di mana mereka menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- h) Abû ‘Amr (w. 154 H.), yang ber-*talaqqî* kepada al-Hasan al-Bashriy (w. 110 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû al-‘Âliyah (w. 90 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Umar bin al-Khaththâb (w. 23 H.), Ubay bin Ka’ab (w. 29 H.), Zaid bin Tsâbit (w. 45 H.) dan ‘Abdullâh Ibn ‘Abbâs (w. 68 H.), di mana mereka menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- i) Abû ‘Amr (w. 154 H.), yang ber-*talaqqî* kepada al-Hasan al-Bashriy (w. 110 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Hiththân bin ‘Abdullâh ar-Raqâsyiy (w. 70 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Mûsâ al-‘Asy’ariy (w. 52 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.

- j) Abû ‘Amr (w. 154 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Syaibah bin Nishâh (w. 130 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Abdullâh bin ‘Ayyâsy (w. 64 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ubay bin Ka’ab (w. 29 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW. (Telah dibahas pula pada sanad *qirâ`ât Nâfi`*).
- k) Abû ‘Amr (w. 154 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Yazîd bin Rûmân (w. 120 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Abdullah bin ‘Ayyâsy (w. 64 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ubay bin Ka’ab (w. 29 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW. (Telah dibahas pula pada sanad *qirâ`ât Nâfi`*).
- l) Abû ‘Amr (w. 154 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Ja’far Yazîd (w. 133 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Hurairah (w. 58 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ubay bin Ka’ab (w. 29 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW. (Telah dibahas pada sanad *qirâ`ât Nâfi`*).
- m) Abû ‘Amr (w. 154 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Ja’far, Yazîd (w. 133 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Abdullâh bin ‘Ayyâsy (w. 64 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ubay bin Ka’ab (w. 29 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- n) Abû ‘Amr (w. 154 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Ja’far Yazîd (w. 133 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Abdullâh Ibn ‘Abbâs (w. 68 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Zaid bin Tsâbit (w. 45 H.) dan Ubay bin Ka’ab (w. 29 H.), yang keduanya menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- o) Abû ‘Amr (w. 154 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Muhammad bin ‘Abd ar-Rahmân (w. 148 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Dirbâs Maulâ Ibn ‘Abbâs (w. 64 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Abdullâh Ibn ‘Abbâs (w. 68 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ubay bin Ka’ab (w. 29 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW. (sanadnya telah dibahas pada sanad *qirâ`ât Ibn Katsîr*).
- p) Abû ‘Amr (w. 154 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Muhammad bin ‘Abd ar-Rahmân (w. 148 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû al-Hajjâj Mujâhid bin Jabr al-Makkiy (w. 103 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Abdullâh Ibn ‘Abbâs (w. 68 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ubay bin Ka’ab (w. 29 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW. (Telah dibahas pada sanad *qirâ`ât Ibn Katsîr*).
- q) Abû ‘Amr (w. 154 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû al-Hajjâj

Mujâhid bin Jabr al-Makkiy (w. 103 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Abdullâh Ibn ‘Abbâs (w. 68 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ubay bin Ka’ab (w. 29 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW. (Telah dibahas pada sanad *qirâ`ât* Ibn Katsîr).

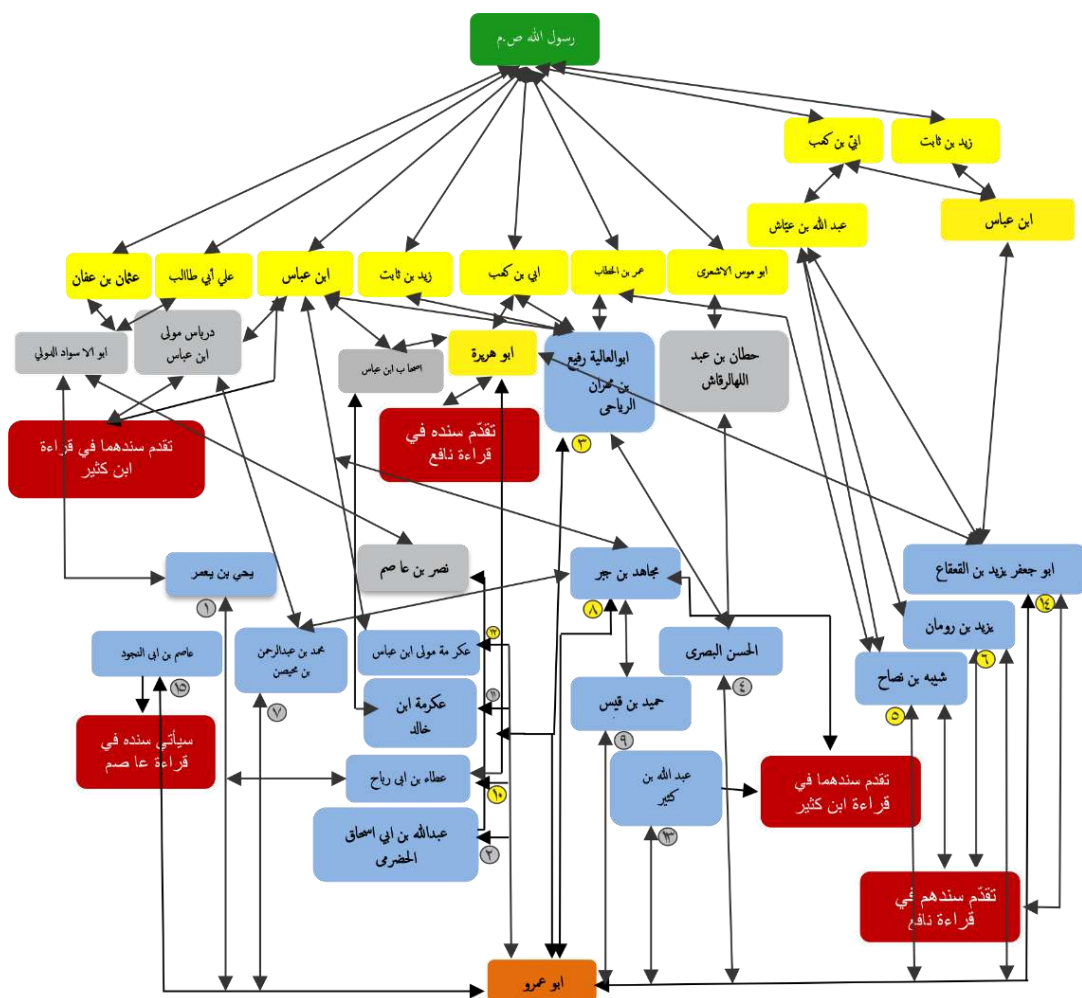
- r) Abû ‘Amr (w. 154 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Hamîd bin Qais (w. 130 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû al-Hajjâj Mujâhid bin Jabr al-Makkiy (w. 103 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Abdullâh Ibn ‘Abbâs (w. 68 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ubay bin Ka’ab (w. 29 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW. (Sanadnya telah dibahas pada sanad *qirâ`ât* Ibn Katsîr).
- s) Abû ‘Amr (w. 154 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Athâ` bin Abî Rabâh (w. 115 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Hurairah (w. 58 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ubay bin Ka’ab (w. 29 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW. (Telah dibahas pada sanad *qirâ`ât* Nâfi’).
- t) Abû ‘Amr (w. 154 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Ikrimah bin Khâlid (w. 115 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ashhâb Ibn ‘Abbâs (w. 94 H.),⁶¹⁶ (Sanadnya telah dibahas pada sanad *qirâ`ât* Nâfi’).
- u) Abû ‘Amr (w. 154 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Ikrimah Maulâ Ibn ‘Abbâs (w. 105 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Abdullâh Ibn ‘Abbâs (w. 68 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ubay bin Ka’ab (w. 29 H.) dan Zaid bin Tsâbit (w. 45 H.), yang keduanya menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW. (Telah dibahas pada sanad *qirâ`ât* Ibn Katsîr).
- v) Abû ‘Amr (w. 154 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Âshim bin Najûd (w. 128 H.), (Akan dibahas).

⁶¹⁶Jalur sanad *qirâ`ât* Abû ‘Amr melalui ‘Ikrimah bin Khâlid dari Ashhâb Ibn ‘Abbâs, didasarkan pada pernyataan al-Jazâriy dalam kitab *an-Nasyr fî al-Qirâ`ât al-‘Asyr*, jld. 1, hal. 133, bahwa sanad Abû ‘Amr melalui ‘Ikrimah bin Khâlid dari Ashhâb Ibn ‘Abbâs telah dibahas pada qirah Nâfi’. Peneliti mendapati bahwa yang dimaksud Ashhâb Ibn ‘Abbâs adalah enam orang yaitu: Mujâhid, Thâwus, ‘Atha, Sa’id bin Musayyib, ‘Ikrimah, Jâbir bin Zaid. Tampaknya yang dimaksud al-Jazâriy tentang Ashhâb Ibn ‘Abbâs adalah salah satu dari yang enam orang tersebut, yaitu Sa’id bin Musayyib karena yang terdapat pada sanad Nâfi’ adalah Sa’id bin Musayyib. Lebih jelasnya akan dibahas pada riwayat hidup perawi pada jalur sanad Abû ‘Amr.

2) *I'tibâr* Sanad

Berdasarkan jalur guru dan murid serta periwayatan dari Abû 'Amr, maka skema sanad *qirâ'ât* Imam Abû 'Amr dapat digambarkan sebagai berikut:

Bagan 4.3: Skema Sanad Imam Abû 'Amr⁶¹⁷



⁶¹⁷Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin al-Jazâriy, *an-Nasyr fi al-Qirâ'ât al-'Asyr*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., jld. I, hal. 133-134; Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fi Thabaqât al-Qurrâ'*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyah, 2006, jld. I, hal. 288.

3). *Muttabi' dan Syâhid*

Secara acak, peneliti menetapkan salah satu sanad yang dijadikan sampel sebagai sanad utama, yaitu sanad Abû 'Amr→Abû al-'Âliah→Ubay bin Ka'ab→Rasulullah SAW.

a) *Muttabi'*

Sebagai *muttabi'* dari sanad *qirâ'ât* tersebut adalah sebagai berikut:

- (1) Abû 'Amr→Al-Hasan al-Bashriy→Abû al-'Âliah→Ubay bin Ka'ab→Rasulullah SAW.
- (2) Abû 'Amr→Syaibah bin Nishâh→'Abdullâh bin 'Ayyâsy→Ubay bin Ka'ab→Rasulullah SAW.
- (3) Abû 'Amr→Zaid bin Rûmân→'Abdullâh bin 'Ayyâsy→Ubay bin Ka'ab→Rasulullah SAW.
- (4) Abû 'Amr→Abû Ja'far Yazîd→'Abdullâh bin 'Ayyâsy→Ubay bin Ka'ab→Rasulullah SAW.
- (5) Abû 'Amr→Abû Ja'far Yazîd→Abû Hurairah→Ubay bin Ka'ab→Rasulullah SAW.
- (6) Abû 'Amr→Abû Ja'far Yazîd→'Abdullâh Ibn 'Abbâs→Ubay bin Ka'ab→Rasulullah SAW.
- (7) Abû 'Amr→Muhammad bin 'Abd ar-Rahmân→Dirbâs *Maulâ* Ibn 'Abbâs,→'Abdullâh Ibn 'Abbâs,→Ubay bin Ka'ab→Rasulullah SAW.
- (8) Abû 'Amr→Muhammad bin 'Abd ar-Rahmân→Abû al-Hajjâj Mujâhid bin Jabr al-Makkiy,→'Abdullâh bin 'Abbâs→Ubay bin Ka'ab→Rasulullah SAW.
- (9) Abû 'Amr→Abû al-Hajjâj Mujâhid bin Jabr al-Makkiy→'Abdullâh bin 'Abbâs→Ubay bin Ka'ab→Rasulullah SAW.
- (10) Abû 'Amr→Hamîd bin Qais→Abû al-Hajjâj Mujâhid bin Jabr al-Makkiy→'Abdullâh bin 'Abbâs→Ubay bin Ka'ab→Rasulullah SAW.
- (11) Abû 'Amr→'Athâ' bin Abî Rabâh→Abû Hurairah→Ubay bin Ka'ab→Rasulullah SAW.
- (12) Abû 'Amr→'Ikrimah *Maulâ* Ibn 'Abbâs →'Abdullâh Ibn 'Abbâs,→Ubay bin Ka'ab→Rasulullah SAW.

b) *Syâhid*

Syâhid dari riwayat tersebut adalah jalur sanad *qirâ'ât* Nâfi' berikut:

- (1) Abû 'Amr→Yaḥyâ bin Ya'mar→ Abû Aswad ad-Du'aliy →'Utmân bin 'Affân dan 'Alî bin Abî Thâlib→Rasulullah SAW.
- (2) Abû 'Amr→'Abdullâh bin Abî Ishâq→Yaḥyâ bin Ya'mar,

- Abû Aswad ad-Du'aliy→'Utsmân bin 'Affân dan 'Alî bin Abî Thâlib→Rasulullah SAW.
- (3)Abû 'Amr→'Abdullâh bin Abî Ishâq→Nashr bin 'Âshim, Abû Aswad ad-Du'aliy→ 'Utsmân bin 'Affân dan 'Alî bin Abî Thâlib→Rasulullah SAW.
- (4)Abû 'Amr→Abû al-'Âliah→'Umar bin al-Khaththâb→Rasulullah SAW.
- (5)Abû 'Amr→Abû al-'Âliah→Zaid bin Tsâbit→Rasulullah SAW.
- (6)Abû 'Amr→Abû al-'Âliah→'Abdullâh Ibn 'Abbâs→Rasulullah SAW.
- (7)Abû 'Amr→Al-Hasan al-Bashriy→Abû al-'Âliah→'Umar bin al-Khaththâb→Rasulullah SAW.
- (8)Abû 'Amr→Al-Hasan al-Bashriy→Abû al-'Âliah, Zaid bin Tsâbit→Rasulullah SAW.
- (9)Abû 'Amr→Al-Hasan al-Bashriy→Abû al-'Âliah→'Abdullâh Ibn 'Abbâs→Rasulullah SAW.
- (10) Abû 'Amr, al-Hasan al-Bashriy→Hiththân bin 'Abdullâh ar-Raqâsyiy→Abû Mûsâ al-'Asy'ariy →Rasulullah SAW.
- (11)Abû 'Amr→Abû Ja'far Yazîd→'Abdullâh bin 'Abbâs→Zaid bin Tsâbit→Rasulullah SAW.
- (12)Abû 'Amr→'Ikrimah bin Khâlid→Ashhâb Ibn 'Abbâs (sanadnya telah dibahas pada sanad *qirâ`ât Nâfi`*).
- (13)Abû 'Amr→'Ikrimah *Maulâ* Ibn 'Abbâs →'Abdullâh Ibn 'Abbâs→Zaid bin Tsâbit→Rasulullah SAW.
- d. Jalur Sanad *Qirâ`ât* Ibn 'Âmir asy-Syâmiy
- 1) Jalur Sanad *qirâ`ât* Ibn 'Âmir asy-Syâmiy (w. 118 H.)
Sanad *qirâ`ât* Ibn 'Âmir asy-Syâmiy adalah sebagai berikut:⁶¹⁸
- a) Ibn 'Âmir (w. 118 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû ad-Dardâ' 'Uaimir bin Zaid Ibn Qais (w. 32 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- b) Ibn 'Âmir (w. 118 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ibn Hâsyim al-Mugîrah bin Abî Syihab 'Abdullâh bin 'Amr Ibnu al-Mugîrah al-Makhzûmiy (w. 91 H.), yang ber-*talaqqî* kepada 'Utsmân bin 'Affân (w. 35 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.

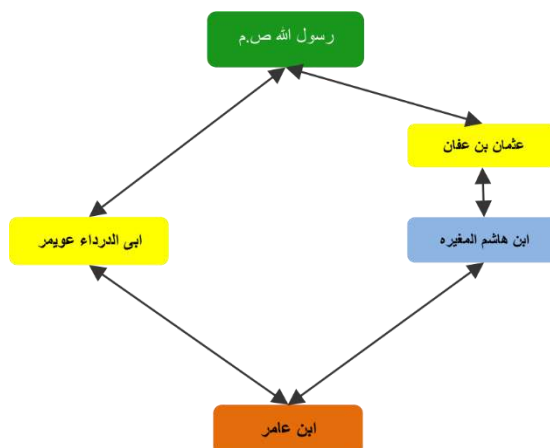
⁶¹⁸Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin al-Jazâriy, *an-Nasyr fî al-Qirâ`ât al-'Asyr*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., jld. I, hal. 144; Muhammad Salîm Muhaisin, *al-Hâdiy Syarh Thayyibah an-Nasyr fî al-Qirâ`ât wa al-Kasyf 'an 'Ilal al-Qirâ`ât wa Taujihihâ*, Beirut: Dâr al-Jail, 1997, Jld. I, hal. 35-36; Abû Ja'far Ahmad bin 'Alî bin Ahmad bin Khalaf al-Anshâriy Ibn al-Bâdzisy, *al-Iqnâ' fî al-Qirâ`ât as-Sab'*, Damsiyq: Dâr al-Fikr, 1403 H., hal. 113-115.

Jalur sanad *qirâ`ât* Ibn ‘Âmir dikenal sebagai jalur *qirâ`ât* paling sahih dan paling dekat kepada Rasulullah SAW.

2) *I’tibâr* Sanad

Berdasarkan jalur guru dan murid serta periwayatan dari Ibn ‘Âmir asy-Syâmiy (w. 118 H.), maka skema sanad *qirâ`ât* Imam Ibn ‘Âmir asy-Syâmiy dapat digambarkan sebagai berikut:

Bagan 4.4: Skema Sanad Imam Ibn ‘Âmir⁶¹⁹



3) *Muttabi' dan Syâhid*

Secara acak, peneliti menetapkan salah satu sanad yang dijadikan sampel sebagai sanad utama, yaitu Sanad Ibn ‘Âmir→Abû ad-Dardâ’ ‘Uaimir bin Zaid Ibnu Qais→Rasulullah SAW.

a) *Muttabi'* (tidak ada).

b) *Syâhid*.

Syâhid dari riwayat tersebut adalah jalur sanad *qirâ`ât* Ibn ‘Âmir adalah sanad: Abû Hâsyim al-Mugîrah bin Abî Syihab ‘Abdullâh bin ‘Amr Ibnu al-Mugîrah al-Makhzûmiy→ ‘Utsmân bin ‘Affân→Rasulullah SAW.

e. Jalur Sanad *qirâ`ât* ‘Âshim al-Kûfiy

1) Jalur Sanad ‘Âshim al-Kûfiy (w. 128 H.)

⁶¹⁹Muhammad bin Muhammad bin ‘Alî bin al-Jazâriy, *an-Nasyr fî al-Qirâ`ât al-‘Asyr*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., jld. I, hal. 144; Muhammad Salîm Muhaisin, *al-Hâdiy Syarh Thayyibah an-Nasyr fî al-Qirâ`ât wa al-Kasyf ‘an ‘Ilal al-Qirâ`ât wa Taujihihâ*, Beirut: Dâr al-Jail, 1997, Jld. I, hal. 35-36; Abû Ja’far Ahmad bin ‘Alî bin Ahmad bin Khalaf al-Anshâriy Ibn al-Bâdzisy, *al-Iqnâ’ fî al-Qirâ`ât as-Sab’*, Damsiyq: Dâr al-Fikr, 1403 H., hal. 113-115.

Secara umum, ‘Âshim mempelajari *qirâ`ât* Al-Qur`an dari Abû ‘Abd ar-Rahmân ‘Abdullâh bin Habîb bin Rubai’ah as-Sulamiy adh-Dharîr (w. 74 H.), Abû Maryam Zir bin Hubaisy al-Asadiy (w. 82 H.), Abû ‘Amr Sa’ad bin Ilyâs asy-Syaibaniy (w. 96 H.). Untuk lebih jelasnya berikut ini jalur sanad *qirâ`ât* ‘Âshim al-Kûfiy:⁶²⁰

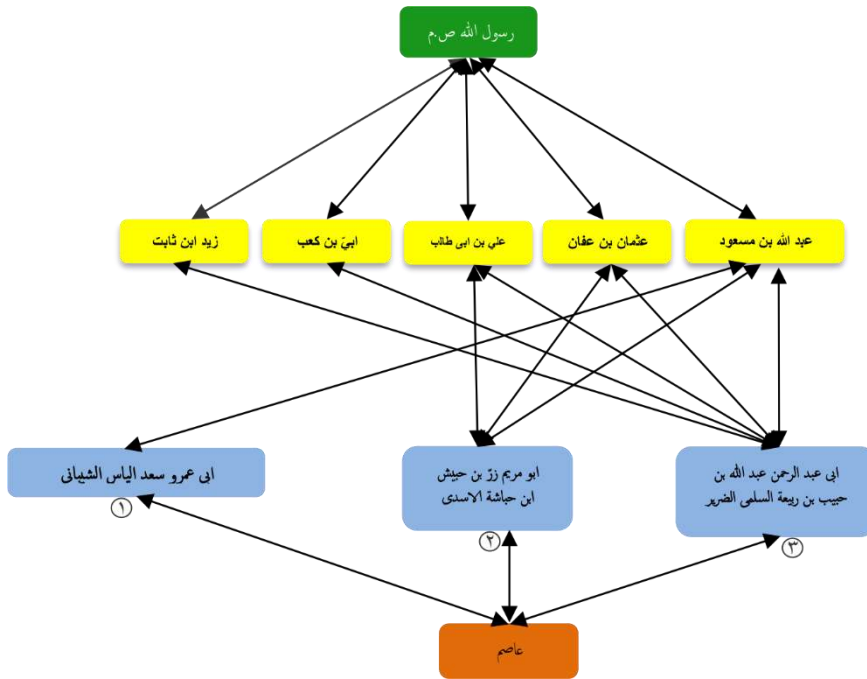
- a) ‘Âshim (w. 128 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû ‘Amr Sa’ad bin Ilyâs asy-Syaibaniy (w. 96 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Abdullâh bin Ma’sûd (w. 32 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- b) ‘Âshim (w. 128 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Maryam Zir bin Hubaisy al-Asadiy (w. 82 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Utsmân bin ‘Affân (w. 35 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- c) ‘Âshim (w. 128 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Maryam Zir bin Hubaisy al-Asadiy (w. 82 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Alî bin Abî Thâlib (w. 40 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- d) ‘Âshim (w. 128 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Maryam Zir bin Hubaisy al-Asadiy (w. 82 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Abdullâh bin Mas’ûd, yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- e) ‘Âshim (w. 128 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû ‘Abd ar-Rahmân ‘Abdullâh bin Habîb bin Rubai’ah as-Sulamiy adh-Dharîr (w. 74 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Utsmân bin ‘Affân (w. 35 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- f) ‘Âshim (w. 128 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû ‘Abd ar-Rahmân ‘Abdullâh bin Habîb bin Rubai’ah as-Sulamiy adh-Dharîr (w. 74 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Alî bin Abî Thâlib (w. 40 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.

⁶²⁰Muhammad bin Muhammad bin ‘Alî bin al-Jazâriy, *an-Nasyr fî al-Qirâ`ât al-‘Asyr*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., jld. I, hal. 155; Muhammad bin Muhammad bin ‘Alî bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ`*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyah, 2006, jld. I, hal. 423; Muhammad Salîm Muhaisin, *al-Hâdiy Syarh Thayyibah an-Nasyr fî al-Qirâ`ât wa al-Kasyf ‘an ‘Ilal al-Qirâ`ât wa Taujihihâ*, Beirut: Dâr al-Jail, 1997, Jld. I, hal. 38-39; Abû Ja’far Ahmad bin ‘Alî bin Ahmad bin Khalaf al-Anshâriy Ibn al-Bâdzisy, *al-Iqnâ’ fî al-Qirâ`ât as-Sab’*, Damsyiq: Dâr al-Fikr, 1403 H., hal. 124.

- g) ‘Âshim (w. 128 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû ‘Abd ar-Rahmân ‘Abdullâh bin Habîb bin Rubai’ah as-Sulamiy adh-Dharîr (w. 74 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ubay bin Ka’ab (w. 29 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
 - h) ‘Âshim (w. 128 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû ‘Abd ar-Rahmân ‘Abdullâh bin Habîb bin Rubai’ah as-Sulamiy adh-Dharîr (w. 74 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Abdullâh Ibn Mas’ûd (w. 32 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
 - i) ‘Âshim (w. 128 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû ‘Abd ar-Rahmân ‘Abdullâh bin Habîb bin Rubai’ah as-Sulamiy adh-Dharîr (w. 74 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Zaid bin Tsâbit (w. 45 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- 2) *I’tibâr* Sanad

Berdasarkan jalur guru dan murid serta periwayatan dari ‘Âshim al-Kûfiy, maka skema sanad *qirâ`ât* Imam ‘Âshim dapat digambarkan sebagai berikut:

Bagan 4.5: Skema Sanad Imam ‘Āshim⁶²¹



3) *Muttabi' dan Syâhid*

Secara acak, peneliti menetapkan salah satu sanad yang dijadikan sampel sebagai sanad utama, yaitu sanad ‘Āshim→Abû ‘Amr Sa’ad bin Ilyâs asy-Syaibaniy→‘Abdullâh bin Ma’sûd→Rasulullah SAW.

a) *Muttabi'*

Sebagai *muttabi'* dari sanad *qirâ`ât* tersebut adalah sebagai berikut:

- (1) ‘Āshim→Abû Maryam Zir bin Hubaisy al-Asadiy→‘Abdullâh bin Mas’ûd→Rasulullah SAW.

⁶²¹Muhammad bin Muhammad bin ‘Alî bin al-Jazâriy, *an-Nasyr fî al-Qirâ`ât al-‘Asyr*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., jld. I, hal. 155; Muhammad bin Muhammad bin ‘Alî bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ`*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyah, 2006, jld. I, hal. 346-349; Muhammad Salîm Muhaisin, *al-Hâdiy Syarh Thayyibah an-Nasyr fî al-Qirâ`ât wa al-Kasyf ‘an ‘Ilal al-Qirâ`ât wa Taujihihâ*, Beirut: Dâr al-Jail, 1997, Jld. I, hal. 38-39; Abû Ja’far Aḥmad bin ‘Alî bin Aḥmad bin Khalaf al-Anshâriy Ibn al-Bâdzisy, *al-Iqnâ’ fî al-Qirâ`ât as-Sab’*, Damsiyq: Dâr al-Fikr, 1403 H., hal. 124; Aḥmad bin Mûsâ bin Mujâhid, *as-Sab’ah fî al-Qirâ`ât*, Kairo: Dâr al-Ma’ârif, t.th., hal. 69; Muhammad bin Aḥmad bin ‘Utmân adz-Dzahabiy, *Ma’rifât al-Qurrâ Kibâr ‘alâ ath-Thabaqât wa al-A’shâr*, Istanbul: Markaz al-Buḥûts al-Islâmiyah, 1995, jld. I, hal. 88.

- (2) ‘Âshim→Abû ‘Abd ar-Rahmân ‘Abdullâh bin Habîb bin Rubai’ah as-Sulamiy adh-Dharîr→‘Abdullâh bin Mas’ûd→Rasulullah SAW.

b) *Syâhid*

Syâhid dari riwayat tersebut adalah jalur sanad *qirâ`ât* ‘Âshim al-Kûfiy berikut:

- (1) ‘Âshim→Abû Maryam Zir bin Hubaisy al-Asadiy, ‘Utmân bin ‘Affân→Rasulullah SAW.
 (2) ‘Âshim→Abû Maryam Zir bin Hubaisy al-Asadiy→‘Alî bin Abî Thâlib→Rasulullah SAW.
 (3) ‘Âshim→Abû ‘Abd ar-Rahmân ‘Abdullâh bin Habîb bin Rubai’ah as-Sulamiy adh-Dharîr→‘Utmân bin ‘Affân→Rasulullah SAW.
 (4) ‘Âshim→Abû ‘Abd ar-Rahmân ‘Abdullâh bin Habîb bin Rubai’ah as-Sulamiy adh-Dharîr→‘Alî bin Abî Thâlib→Rasulullah SAW.
 (5) ‘Âshim→Abû ‘Abd ar-Rahmân ‘Abdullâh bin Habîb bin Rubai’ah as-Sulamiy adh-Dharîr→Ubay bin Ka’ab→Rasulullah SAW.

f. Jalur Sanad *Qirâ`ât* Hamzah al-Kûfiy

1) Jalur Sanad Hamzah al-Kûfiy (w. 156 H.),

Sanad *qirâ`ât*-nya berasal dari banyak guru, di antaranya:⁶²²

- a) Hamzah al-Kûfiy (w. 156 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ja’far ash-Shâdiq (w. 148 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Muhammad al-Bâqir (w. 117 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Zain al-‘Âbidîn (w. 40 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Husain (w. 117 H), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Alî bin Abî Thâlib (w. 40 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
 b) Hamzah al-Kûfiy (w. 156 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Muhammad Thalḥah bin Musharrif al-Yamiy (w. 112 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy (w. 103 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Syibli

⁶²²Muhammad bin Muhammad bin ‘Alî bin al-Jazâriy, *an-Nasyr fî al-Qirâ`ât al-‘Asyr*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., jld. I, hal. 165-166; Muhammad bin Muhammad bin ‘Alî bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ`*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyah, 2006, jld. I, hal. 261; Muhammad Salîm Muhaisin, *al-Hâdiy Syarh Thayyibah an-Nasyr fî al-Qirâ`ât wa al-Kasyf ‘an ‘Ilal al-Qirâ`ât wa Taujihihâ*, Beirut: Dâr al-Jail, 1997, Jld. I, hal. 40-43; Abû Ja’far Aḥmad bin ‘Alî bin Aḥmad bin Khalaf al-Anshâriy Ibn al-Bâdzisy, *al-Iqnâ’ fî al-Qirâ`ât as-Sab’*, Damsyiq: Dâr al-Fikr, 1403 H., hal. 134-135; Aḥmad bin ‘Alî bin Hajar Syihâb ad-Dîn al-‘Asqalâniy, *Tahdzîb at-Tahdzîb*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, t.th., jld. III, hal. 27-28.

- ‘Alqamah bin Qais (w. 61 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Abdullâh Ibn Mas’ûd (w. 32 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- c) Hamzah al-Kûfiy (w. 156 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Muhammad Thalḥah bin Musharrif al-Yamiy (w. 112 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy (w. 103 H.), yang ber-*talaqqî* kepada al-Aswâd bin Yazîd bin Qaiz (w. 74 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Abdullâh Ibn Mas’ûd (w. 32 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- d) Hamzah al-Kûfiy (w. 156 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Muhammad Thalḥah bin Musharrif al-Yamiy (w. 112 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy (w. 103 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Maryam Zir bin Hubaisy al-Asadiy (w. 82 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Alî bin Abî Thâlib (w. 40 H.), ‘Utsmân bin ‘Affân (w. 35 H.) dan ‘Abdullâh Ibn Mas’ûd (w. 32 H.), yang ketiganya menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- e) Hamzah al-Kûfiy (w. 156 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Muhammad Thalḥah bin Musharrif al-Yamiy (w. 112 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy (w. 103 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Zaid bin Wahab (w. 83 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Abdullâh Ibn Mas’ûd (w. 32 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- f) Hamzah al-Kûfiy (w. 156 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Muhammad Thalḥah bin Musharrif al-Yamiy (w. 112 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy (w. 103 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Ubaidah bin ‘Amr as-Salmâniy (w. 72 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Abdullâh Ibn Mas’ûd (w. 32 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- g) Hamzah al-Kûfiy (w. 156 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Muhammad Thalḥah bin Musharrif al-Yamiy (w. 112 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy (w. 103 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Masrûq bin Ajda’ (w. 63 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Abdullâh bin Mas’ûd (w. 32 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- h) Hamzah al-Kûfiy (w. 156 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Muhammad bin ‘Abd ar-Raḥmân bin Abî Lailâ (w. 148 H.), yang ber-*talaqqî* kepada al-Minhâl bin ‘Amr (w. 110 H.), yang

ber-*talaqqî* kepada Sa'îd bin Zubair (w. 95 H.), yang ber-*talaqqî* kepada 'Abdullâh Ibn 'Abbâs (w. 68 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Zaid bin Tsâbit (w. 45 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.

- i) Hamzah al-Kûfiy (w. 156 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Ishâq 'Amr bin 'Abdullâh as-Subâ'iy (w. 127 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Hârits bin 'Abdullâh (w. 65 H.), yang ber-*talaqqî* kepada 'Alî bin Abî Thâlib (w. 40 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- j) Hamzah al-Kûfiy (w. 156 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Ishâq 'Amr bin 'Abdullâh as-Subâ'iy (w. 127 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Hârits bin 'Abdullâh (w. 65 H.), yang ber-*talaqqî* kepada 'Abdullâh bin Mas'ûd (w. 32 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- k) Hamzah al-Kûfiy (w. 156 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Ishâq 'Amr bin 'Abdullâh as-Subâ'iy (w. 127 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû 'Abd ar-Rahmân 'Abdullâh bin Habîb bin Rubai'ah as-Sulamîy (w. 74 H.), yang ber-*talaqqî* kepada 'Alî bin Abî Thâlib (w. 40 H.), 'Utsmân bin 'Affân (w. 35 H.) dan 'Abdullâh Ibn Mas'ûd (w. 32 H.), yang ketiganya menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW
- l) Hamzah al-Kûfiy (w. 156 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Ishâq 'Amr bin 'Abdullâh as-Subâ'iy (w. 127 H.), yang ber-*talaqqî* kepada 'Âshim bin Dhamrah (w. 74 H.), yang ber-*talaqqî* kepada 'Alî bin Abî Thâlib (w. 40 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- m) Hamzah al-Kûfiy (w. 156 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Hamzah (w. 130 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ja'far ash-Shâdiq (w. 148 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Muhammad al-Bâqir (w. 117 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Zain al-'Âbidîn (w. 40 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Husain (w. 117 H.), yang menghadapkan bacaannya kepada 'Alî bin Abî Thâlib (w. 40 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- n) Hamzah al-Kûfiy (w. 156 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Hamzah Humrân (w. 130 H.), yang ber-*talaqqî* kepada 'Ubaid Nudhailah (w. 74 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Syibli 'Alqamah bin Qais (w. 61 H.), yang ber-*talaqqî* kepada 'Abdullâh Ibn Mas'ûd (w. 32 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- o) Hamzah al-Kûfiy (w. 156 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Hamzah Humrân (w. 130 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Aswad ad-Du'aliy (w. 69 H.), yang ber-*talaqqî* kepada 'Utsmân

- bin ‘Affân (w. 35 H.) dan ‘Alî bin Abî Thâlib (w. 40 H.), yang keduanya menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- p) Hamzah al-Kûfiy (w. 156 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ibn Muhammad Sulaimân bin Mihrân (w. 148 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy (w. 103 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Syibli ‘Alqamah bin Qais (w. 61 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Abdullâh Ibn Mas’ûd (w. 32 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- q) Hamzah al-Kûfiy (w. 156 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ibn Muhammad Sulaimân bin Mihrân (w. 148 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy (w. 103 H.), yang ber-*talaqqî* kepada al-Aswâd bin Yazîd bin Qaiz (w. 74 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Abdullâh Ibn Mas’ûd (w. 32 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- r) Hamzah al-Kûfiy (w. 156 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ibn Muhammad Sulaimân bin Mihrân (w. 148 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy (w. 103 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Maryam Zir bin Hubaisy al-Asadiy (w. 82 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Utsmân bin ‘Affân (w. 35 H.), ‘Alî bin Abî Thâlib (w. 40 H.) dan ‘Abdullâh Ibn Mas’ûd (w. 32 H.), yang ketiganya menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- s) Hamzah al-Kûfiy (w. 156 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ibn Muhammad Sulaimân bin Mihrân (w. 148 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy (w. 103 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Zaid bin Wahab (w. 83 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Abdullâh Ibn Mas’ûd (w. 32 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- t) Hamzah al-Kûfiy (w. 156 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ibn Muhammad Sulaimân bin Mihrân (w. 148 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy (w. 103 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Ubaidah bin ‘Amr as-Salmâniy (w. 72 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Abdullâh Ibn Mas’ûd (w. 32 H.), yang menerima bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- u) Hamzah al-Kûfiy (w. 156 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ibn Muhammad Sulaimân bin Mihrân (w. 148 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy (w. 103 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Masrûq bin al-Ajda’, yang ber-

talaqqî kepada ‘Abdullâh Ibn Mas’ûd (w. 32 H.), yang menerima bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.

2) *I’tibâr* Sanad

Berdasarkan jalur guru dan murid serta periwayatan dari Hamzah al-Kûfiy (w. 156 H.), maka skema sanad *qirâ`ât* Imam Hamzah al-Kûfiy dapat digambarkan sebagai berikut:

Bagan 4.6: Skema Sanad Imam Hamzah al-Kûfiy⁶²³



⁶²³Ibnu Mujâhid, *Kitab As-Sab'ah fî Al-Qirâ`ah*, Mesir: Dar Al-Ma'arif, t.t., hal. 54-101; Ibnu Al-Jazari, *An-Nasyru fi Al-Qirâ`ati Al-'Asyri*, Beirut: Dar Al-Fikr, t.t., juz 1, hal. 112-172; Al-Imâm Abî Ja'far Ahmad, *Al-Iqnâ fi Al-Qirâ`at As-Sab'I*, Beirut : Dar Al-Qutub Al-'Ilmiah, 1999 M., hal. 20-92; Al-Imâm Abî Muhammad Makî, *Kitab At-Tabsyirah fî Al-Qirâ`at As-Sab'I*, Beirut : Dar Ash-Shahâbah, t.t., hal. 17-57; Asy-Syaikh Ahmad bin Muhammad Al-Bannâ, *It-Tihâf Fudholâi Al-Basyar*, Beirut: 'Â-lam Al-Kutub, juz 1, 1997 M., hal. 13-60; Muhammad Sâlim Muhaisin, *Al-Hâdiy Syarh Thayyibah An-Nasyr*, Beirut : Dar Al-Jil, juz 1, 1997 M., hal. 24-51; Nabîl bin Muhammad Ibrâhîm, *Ilmu Al-Qirâ`at*, Maktabah At-Taubah : Riad, 2000 M; Ibnul Jazarî Ad-Dimaskî, *Ghâyah An-Nihâyah fî Thobaqât Al-Qurrâ*, Beirut : Dar Al-Kutub Al-'Ilmiah, t.t.; Al-Imam Syamsuddîn, *Ma'rifah Al-Qurrâ Al-Qibâr 'Alâ At-Thobaqât Wal A'shôr*, Beirut : Muassasah Ar-Risâlah, 1988; Ibnu Hajar Al-'Asqôlânî, *Tahdzîb At-Tahdzîb*, Beirut : Dar Al-Fikr, 1984 M.

3) *Muttabi' dan Syâhid*

Secara acak, peneliti menetapkan salah satu sanad yang dijadikan sampel sebagai sanad utama, yaitu sanad Hamzah al-Kûfiy→Ja'far ash-Shâdiq→Muhammad al-Bâqir→Zain al-'Âbidîn→al-Husain→'Alî bin Abî Thâlib→Rasulullah SAW.

a) *Muttabi'*

Sebagai *muttabi'* dari sanad *qirâ'ât* tersebut adalah sebagai berikut:

- (1) Hamzah al-Kûfiy→Abû Ishâq 'Amr bin 'Abdullâh as-Subâ'iy→Hârits bin 'Abdullâh→'Alî bin Abî Thâlib→Rasulullah SAW.
- (2) Hamzah al-Kûfiy→Abû Hamzah Humrân→Ja'far ash-Shâdiq→Muhammad al-Bâqir→Zain al-'Âbidîn→al-Husain→'Alî bin Abî Thâlib→Rasulullah SAW.
- (3) Hamzah al-Kûfiy→Abû Hamzah Humrân→Abû Aswad ad-Du'aliy→'Alî bin Abî Thâlib→Al-Qur'an dari Rasulallah SAW.
- (4) Hamzah al-Kûfiy→ Ibn Muhammad Sulaimân bin Mihrân→Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy→Abû Maryam Zir bin Hubaisy al-Asadiy→'Alî bin Abî Thâlib→Rasulullah SAW.
- (5) Hamzah al-Kûfiy→Abû Muhammad Thalḥah bin Musharrif al-Yamiy→Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy→Abû Maryam Zir bin Hubaisy al-Asadiy→'Alî bin Abî Thâlib→Rasulullah SAW.
- (6) Hamzah al-Kûfiy→Abû Ishâq 'Amr bin 'Abdullâh as-Subâ'iy→Abû 'Abd ar-Rahmân 'Abdullâh bin Habîb bin Rubai'ah as-Sulamiy→Abû Maryam Zir bin Hubaisy al-Asadiy→'Alî bin Abî Thâlib→Rasulullah SAW.

b) *Syahîd*

Syahîd dari riwayat tersebut adalah jalur sanad *qirâ'ât* Hamzah al-Kûfiy berikut:

- (1) Hamzah al-Kûfiy→Abû Muhammad Thalḥah bin Musharrif al-Yamiy→Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy→Abû Syibli 'Alqamah bin Qais→'Abdullâh bin Mas'ûd→Rasulullah SAW.
- (2) Hamzah al-Kûfiy→Abû Muhammad Thalḥah bin Musharrif al-Yamiy→Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy-al-Aswâd bin Yazîd bin Qaiz→'Abdullâh bin Mas'ûd→Rasulullah SAW.
- (3) Hamzah al-Kûfiy→Abû Muhammad Thalḥah bin Musharrif al-Yamiy→Abû Muhammad Yahyâ bin

- Watstsâb al-Asadiy-Abû Maryam Zir bin Hubaisy al-Asadiy→‘Utsmân bin ‘Affân→Rasulullah SAW.
- (4) Hamzah al-Kûfiy→Abû Muhammad Thalḥah bin Musharrif al-Yamiy→Abû Muhammad Yaḥyâ bin Watstsâb al-Asadiy→Abû Maryam Zir bin Hubaisy al-Asadiy→‘Abdullâh bin Mas’ûd→Rasulullah SAW.
- (5) Hamzah al-Kûfiy→Abû Muhammad Thalḥah bin Musharrif al-Yamiy→Abû Muhammad Yaḥyâ bin Watstsâb al-Asadiy-Zaid bin Wahab→‘Abdullâh bin Mas’ûd→Rasulullah SAW.
- (6) Hamzah al-Kûfiy→Abû Muhammad Thalḥah bin Musharrif al-Yamiy→Abû Muhammad Yaḥyâ bin Watstsâb al-Asadiy→‘Ubaidah bin ‘Amr as-Salmâniy→‘Abdullâh bin Mas’ûd→Rasulullah SAW.
- (7) Hamzah al-Kûfiy→Abû Muhammad Thalḥah bin Musharrif al-Yamiy→Abû Muhammad Yaḥyâ bin Watstsâb al-Asadiy→Masrûq bin Ajda’→‘Abdullâh bin Mas’ûd→Rasulullah SAW.
- (8) Hamzah al-Kûfiy→Muhammad bin ‘Abd ar-Rahmân bin Abî Lailâ→al-Minhâl bin ‘Amr→Sa’îd bin Zubair→‘Abdullâh bin ‘Abbâs→Zaid bin Tsâbit→Rasulullah SAW.
- (9) Hamzah al-Kûfiy→Abû Ishâq ‘Amr bin ‘Abdullâh as-Subâ’iy→Hârîts bin ‘Abdullâh→Ibnu Mas’ûd→Rasulullah SAW.
- (10) Hamzah al-Kûfiy→Abû Ishâq ‘Amr bin ‘Abdullâh as-Subâ’iy→Abû ‘Abd ar-Rahmân ‘Abdullâh bin Habîb bin Rubai’ah as-Sulamiy→Abû Maryam Zir bin Hubaisy al-Asadiy→‘Utsman bin ‘Affân→Rasulullah SAW.
- (11) Hamzah al-Kûfiy→Abû Ishâq ‘Amr bin ‘Abdullâh as-Subâ’iy→Abû ‘Abd ar-Rahmân ‘Abdullâh bin Habîb bin Rubai’ah as-Sulamiy→Abû Maryam Zir bin Hubaisy al-Asadiy→‘Abdullâh bin Mas’ûd→Rasulullah SAW.
- (12) Hamzah al-Kûfiy→Abû Hamzah Humrân→‘Ubaid Nudhailah→Abû Syibli ‘Alqamah bin Qais→‘Abdullâh bin Mas’ûd→Rasulullah SAW.
- (13) Hamzah al-Kûfiy→Ibn Muhammad Sulaimân bin Mihrân→Abû Muhammad Yaḥyâ bin Watstsâb al-Asadiy→Abû Syibli ‘Alqamah bin Qais→‘Abdullâh bin Mas’ûd→Rasulullah SAW.
- (14) Hamzah al-Kûfiy→Ibn Muhammad Sulaimân bin Mihrân→Abû Muhammad Yaḥyâ bin Watstsâb al-

- Asadiy→al-Aswâd bin Yazîd bin Qaiz→‘Abdullâh bin Mas’ûd→Rasulullah SAW.
- (15) Hamzah al-Kûfiy→ Ibn Muhammad Sulaimân bin Mihrân→Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy→Abû Maryam Zir bin Hubaisy al-Asadiy→ ‘Utsmân→Rasulullah SAW.
- (16) Hamzah al-Kûfiy→ Ibn Muhammad Sulaimân bin Mihrân→Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy→Abû Maryam Zir bin Hubaisy al-Asadiy→ ‘Abdullâh bin Mas’ûd→Rasulullah SAW.
- (17) Hamzah al-Kûfiy→ Ibn Muhammad Sulaimân bin Mihrân→Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy→Abû Maryam Zir bin Hubaisy al-Asadiy→ ‘Abdullâh bin Mas’ûd→Rasulullah SAW.
- (18) Hamzah al-Kûfiy→ Ibn Muhammad Sulaimân bin Mihrân→Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy→Zaid bin Wahab→‘Abdullâh bin Mas’ûd→Rasulullah SAW.
- (19) Hamzah al-Kûfiy→ Ibn Muhammad Sulaimân bin Mihrân→Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy→‘Ubaidah bin ‘Amr as-Salmâniy→‘Abdullâh bin Mas’ûd→Rasulullah SAW.
- (20) Hamzah al-Kûfiy→ Ibn Muhammad Sulaimân bin Mihrân→Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy→Masrûq bin al-Ajda’→‘Abdullâh bin Mas’ûd→Rasulullah SAW.

g. Jalur Sanad *Qirâ`ât* al-Kisâ`iy al-Kûfiy

1) Jalur Sanad al-Kisâ`iy al-Kûfiy (w. 189 H.)

Jalur Sanad al-Kisâ`iy adalah sebagai berikut:⁶²⁴

- a) Al-Kisâ`iy (w. 189 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Zâ`idah bin Qudâmah (w. 161 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ibn Muhammad Sulaimân bin Mihrân al-A`masy (w. 148 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb

⁶²⁴Muhammad bin Muhammad bin ‘Alî bin al-Jazâriy, *an-Nasyr fî al-Qirâ`ât al-‘Asyr*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., jld. I, hal. 172; Muhammad bin Muhammad bin ‘Alî bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ`*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyah, 2006, jld. I, hal. 535; Muhammad Salîm Muhaisin, *al-Hâdiy Syarh Thayyibah an-Nasyr fî al-Qirâ`ât wa al-Kasyf ‘an ‘Ilal al-Qirâ`ât wa Taujîhihâ*, Beirut: Dâr al-Jail, 1997, Jld. I, hal. 45; Abû Ja’far Aḥmad bin ‘Alî bin Aḥmad bin Khalaf al-Anshâriy Ibn al-Bâdzisy, *al-Iqnâ’ fî al-Qirâ`ât as-Sab’*, Damsyiq: Dâr al-Fikr, 1403 H., hal. 146-148; Abu Muhammad ‘Abd ar-Rahmân bin Hâtîm ar-Râziy, *al-Jarh wa at-Ta’dil*, Beirut: Dâr Ihya at-Turats al-‘Arabiyy, 1952, jld. III, hal. 182.

- al-Asadiy (w. 103 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Syibli ‘Alqamah bin Qais (w. 61 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Abdullâh Ibn Mas’ûd (w. 32 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- b) Al-Kisâ`iy (w. 189 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Zâ`idah bin Qudâmah (w. 161 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ibn Muhammad Sulaimân bin Mihrân al-A`masy (w. 148 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy (w. 103 H.), yang ber-*talaqqî* kepada al-Aswâd bin Yazîd (w. 74 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Abdullâh Ibn Mas’ûd (w. 32 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- c) Al-Kisâ`iy (w. 189 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Zâ`idah bin Qudâmah (w. 161 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ibn Muhammad Sulaimân bin Mihrân al-A`masy (w. 148 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy (w. 103 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Maryam Zir bin Hubaisy al-Asadiy (w. 82 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Utsmân bin ‘Affân (w. 35 H.), ‘Alî bin Abî Thâlib (w. 40 H.) dan ‘Abdullâh Ibn Mas’ûd (w. 32 H.), yang ketiganya menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- d) Al-Kisâ`iy (w. 189 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Zâ`idah bin Qudâmah (w. 161 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ibn Muhammad Sulaimân bin Mihrân al-A`masy (w. 148 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy (w. 103 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Zaid bin Wahab (w. 83 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Abdullâh Ibn Mas’ûd (w. 32 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- e) Al-Kisâ`iy (w. 189 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Zâ`idah bin Qudâmah (w. 161 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ibn Muhammad Sulaimân bin Mihrân al-A`masy (w. 148 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy (w. 103 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Ubaidah bin ‘Amr (w. 72 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Abdullâh Ibn Mas’ûd (w. 32 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- f) Al-Kisâ`iy (w. 189 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Zâ`idah bin Qudâmah (w. 161 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ibn Muhammad Sulaimân bin Mihrân al-A`masy (w. 148 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy (w. 103

- H.), yang ber-*talaqqî* kepada Masrûq bin Ajda' (w. 63 H.), yang ber-*talaqqî* kepada 'Abdullâh bin Mas'ûd (w. 32 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- g) Al-Kisâ'iy (w. 189 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ismâ'îl bin Ja'far (w. 180 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Sulaimân bin Muhammad bin Muslim (w. 124 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Ja'far (w. 133 H.), yang ber-*talaqqî* kepada 'Abdullâh bin 'Ayyâsy (w. 64 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ubay bin Ka'ab (w. 29 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW. (Telah dibahas pada sanad *qirâ`ât Nâfi'*).
- h) Al-Kisâ'iy (w. 189 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ismâ'îl bin Ja'far (w. 180 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Nâfi' (w. 169 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Ja'far (w. 133 H.), yang ber-*talaqqî* kepada 'Abdullâh bin 'Ayyâsy (w. 64 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ubay bin Ka'ab (w. 29 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW. (Telah dibahas pada sanad *qirâ`ât Nâfi'*).
- i) Al-Kisâ'iy (w. 189 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ismâ'îl bin Ja'far (w. 180 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Syaibah bin Nishâh (w.130 H.), yang ber-*talaqqî* kepada 'Abdullâh bin 'Ayyâsy (w. 64 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ubay bin Ka'ab (w. 29 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW. (Telah dibahas pada sanad *qirâ`ât Nâfi'*).
- j) Al-Kisâ'iy (w. 189 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ismâ'îl bin Ja'far (w. 180 H.), yang ber-*talaqqî* kepada 'Îsa bin Wardân (w. 160 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Syaibah bin Nishâh (w.130 H.) dan Abû Ja'far (w. 133 H.), yang keduanya ber-*talaqqî* kepada 'Abdullâh bin 'Ayyâsy (w. 64 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ubay bin Ka'ab (w. 29 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW. (Telah dibahas pada sanad *qirâ`ât Nâfi'*).
- k) Al-Kisâ'iy (w. 189 H.), yang ber-*talaqqî* kepada 'Îsa bin 'Umar (w. 156 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ibn Muhammad Sulaimân bin Mihrân al-A'masy (w. 148 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy (w. 103 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Syibli 'Alqamah bin Qais (w. 61 H.), yang ber-*talaqqî* kepada 'Abdullâh Ibn Mas'ûd (w. 32 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.

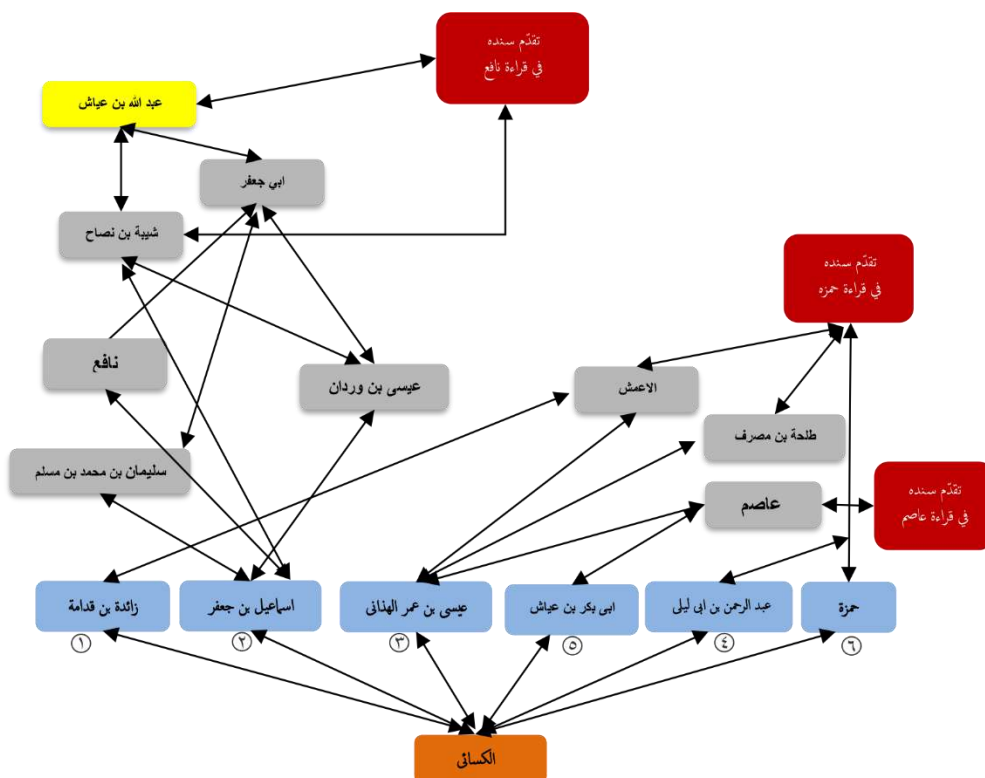
- l) Al-Kisâ`iy (w. 189 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Îsa bin ‘Umar (w. 156 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ibn Muhammad Sulaimân bin Mihrân al-A’masy (w. 148 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy (w. 103 H.), yang ber-*talaqqî* kepada al-Aswâd bin Yazîd (w. 74 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Abdullâh Ibn Mas’ûd (w. 32 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- m) Al-Kisâ`iy (w. 189 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Îsa bin ‘Umar (w. 156 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ibn Muhammad Sulaimân bin Mihrân al-A’masy (w. 148 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy (w. 103 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Maryam Zir bin Hubaisy al-Asadiy (w. 82 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Alî bin Abî Thâlib (w. 40 H.), ‘Utsmân bin ‘Affân (w. 35 H.) dan ‘Abdullâh Ibn Mas’ûd (w. 32 H.), yang ketiganya menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- n) Al-Kisâ`iy (w. 189 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Îsa bin ‘Umar (w. 156 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ibn Muhammad Sulaimân bin Mihrân al-A’masy (w. 148 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy (w. 103 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Zaid bin Wahab (w. 83 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Abdullâh Ibn Mas’ûd (w. 32 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- o) Al-Kisâ`iy (w. 189 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Îsa bin ‘Umar (w. 156 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ibn Muhammad Sulaimân bin Mihrân al-A’masy (w. 148 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy (w. 103 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Ubaidah bin ‘Amr (w. 72 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Abdullâh Ibn Mas’ûd (w. 32 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- p) Al-Kisâ`iy (w. 189 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Îsa bin ‘Umar (w. 156 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ibn Muhammad Sulaimân bin Mihrân al-A’masy (w. 148 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy (w. 103 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Masrûq bin Ajda’ (w. 63 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Abdullâh bin Mas’ûd (w. 32 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- q) Al-Kisâ`iy (w. 189 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Îsa bin ‘Umar (w. 156 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Thalḥah bin Musharrif (w. 112 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy (w. 103 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Syibli ‘Alqamah bin Qais (w. 61 H.), yang ber-*talaqqî* kepada

- ‘Abdullâh Ibn Mas’ûd (w. 32 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- r) Al-Kisâ`iy (w. 189 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Îsa bin ‘Umar (w. 156 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Thalḥah bin Musharrif (w. 112 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy (w. 103 H.), yang ber-*talaqqî* kepada al-Aswâd bin Yazîd, yang ber-*talaqqî* kepada ‘Abdullâh Ibn Mas’ûd (w. 32 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- s) Al-Kisâ`iy (w. 189 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Îsa bin ‘Umar (w. 156 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Thalḥah bin Musharrif (w. 112 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy (w. 103 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Maryam Zir bin Hubaisy al-Asadiy (w. 82 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Utmân bin ‘Affân (w. 35 H.), ‘Alî bin Abî Thâlib (w. 40 H.) dan ‘Abdullâh Ibn Mas’ûd (w. 32 H.), yang ketiganya menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- t) Al-Kisâ`iy (w. 189 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Îsa bin ‘Umar (w. 156 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Thalḥah bin Musharrif (w. 112 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy (w. 103 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Zaid bin Wahab (w. 83 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Abdullâh Ibn Mas’ûd (w. 32 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- u) Al-Kisâ`iy (w. 189 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Îsa bin ‘Umar (w. 156 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Thalḥah bin Musharrif (w. 112 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy (w. 103 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Ubaidah bin ‘Amr (w. 72 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Abdullâh Ibn Mas’ûd (w. 32 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW.
- v) Al-Kisâ`iy (w. 189 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Îsa bin ‘Umar (w. 156 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Thalḥah bin Musharri (w. 112 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy (w. 103 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Masrûq bin Ajdâ’, yang ber-*talaqqî* kepada ‘Abdullâh Ibn Mas’ûd (w. 32 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW. (Telah dibahas pada sanad *qirâ`ât Hamzah*).
- w) Al-Kisâ`iy (w. 189 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Îsa bin ‘Umar (w. 156 H.), yang ber-*talaqqî* kepada ‘Âshim (w. 89 H.) (Telah dibahas pada sanad *qirâ`ât ‘Âshim*).

- x) Al-Kisâ'iy (w. 189 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Muhammad bin 'Abd ar-Rahmân bin Abî Lailâ (w. 148 H.), yang ber-*talaqqî* kepada al-Minhâl bin 'Amr (w. 110 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Sa'id bin Zubair (w. 95 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Ibn 'Abbâs (w. 68 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Zaid bin Tsâbit (w. 45 H.), yang menerima langsung bacaan Al-Qur`an dari Rasulullah SAW. (Telah dibahas pada sanad *qirâ`ât* Hamzah).
 - y) Al-Kisâ'iy (w. 189 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Abû Bakar bin 'Ayyâsy (w. 191 H.), yang ber-*talaqqî* kepada 'Âshim (w. 89 H.) (Telah dibahas pada sanad *qirâ`ât* 'Âshim).
 - z) Al-Kisâ'iy (w. 189 H.), yang ber-*talaqqî* kepada Hamzah (w. 156 H.), (Telah dibahas pada sanad *qirâ`ât* Hamzah).
- 2) *I'tibâr* Sanad

Berdasarkan jalur guru dan murid serta periwayatan dari Abû 'Amr, maka skema sanad *qirâ`ât* Imam al-Kisâ'iy dapat digambarkan sebagai berikut:

Bagan 4.7: Skema Sanad Imam al-Kisâ'iy⁶²⁵



3) *Muttabi' dan Syâhid*

Secara acak, peneliti menetapkan salah satu sanad yang dijadikan sampel sebagai sanad utama, yaitu Sanad al-Kisâ'iy→Zâ'idah bin Qudâmah,→ Ibn Muhammad Sulaimân bin Mihrân al-A'masy→Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy→Abû Syibli 'Alqamah bin Qais→'Abdullâh bin Mas'ûd→Rasulullah SAW.

⁶²⁵Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin al-Jazâriy, *an-Nasyr fî al-Qirâ'ât al-'Asyr*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., jld. I, hal. 172; Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ'*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyah, 2006, jld. I, hal. 535; Muhammad Salîm Muhaisin, *al-Hâdiy Syarh Thayyibah an-Nasyr fî al-Qirâ'ât wa al-Kasyf 'an 'Ilal al-Qirâ'ât wa Taujîhihâ*, Beirut: Dâr al-Jail, 1997, Jld. I, hal. 45; Abû Ja'far Aḥmad bin 'Alî bin Aḥmad bin Khalaf al-Anshâriy Ibn al-Bâdzisy, *al-Iqnâ' fî al-Qirâ'ât as-Sab'*, Damsyiq: Dâr al-Fikr, 1403 H., hal. 146-148; Abu Muhammad 'Abd ar-Rahmân bin Hâtim ar-Râziy, *al-Jarh wa at-Ta'dîl*, Beirut: Dâr Ihya at-Turats al-'Arabiyy, 1952, jld. III, 182.

a) *Muttabi'*

Sebagai *muttabi'* dari sanad *qirâ'ât* tersebut adalah sebagai berikut:

- (1) Al-Kisâ'iy→Zâ'idah bin Qudâmah→ Ibn Muhammad Sulaimân bin Mihrân al-A'masy→Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy→al-Aswâd bin Yazîd bin Qaiz→'Abdullâh Ibn Mas'ûd→Rasulullah SAW.
- (2) Al-Kisâ'iy→Zâ'idah bin Qudâmah→ Ibn Muhammad Sulaimân bin Mihrân al-A'masy→Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy→Abû Maryam Zir bin Hubaisy al-Asadiy→Rasulullah SAW.
- (3) Al-Kisâ'iy→Zâ'idah bin Qudâmah→ Ibn Muhammad Sulaimân bin Mihrân al-A'masy→Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy→Zaid bin Wahab→'Abdullâh bin Mas'ûd→Rasulullah SAW.
- (4) Al-Kisâ'iy→Zâ'idah bin Qudâmah→ Ibn Muhammad Sulaimân bin Mihrân al-A'masy→Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy→'Ubaidah bin 'Amr as-Salmâniy→'Abdullâh bin Mas'ûd→Rasulullah SAW.
- (5) Al-Kisâ'iy→Zâ'idah bin Qudâmah→ Ibn Muhammad Sulaimân bin Mihrân al-A'masy→Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy→Masrûq bin Ajda'→'Abdullâh bin Mas'ûd→Rasulullah SAW
- (6) Al-Kisâ'iy→'Îsa bin 'Umar→Thalhah bin Musharrif→Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy→Abû Maryam Zir bin Hubaisy al-Asadiy→Rasulullah SAW.
- (7) Al-Kisâ'iy→'Îsa bin 'Umar→Thalhah bin Musharrif→Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy→Zaid bin Wahab→'Abdullâh bin Mas'ûd→Rasulullah SAW.
- (8) Al-Kisâ'iy→'Îsa bin 'Umar→Thalhah bin Musharrif→Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy→'Ubaidah bin 'Amr as-Salmâniy→'Abdullâh bin Mas'ûd→Rasulullah SAW.
- (9) Al-Kisâ'iy→'Îsa bin 'Umar→Thalhah bin Musharrif→Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy→Masrûq bin Ajdâ'→'Abdullâh bin Mas'ûd→Rasulullah SAW.
- (10) Al-Kisâ'iy→'Îsa bin 'Umar→Thalhah bin Musharrif→Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy→Abû Syibli 'Alqamah bin Qais→'Abdullâh bin Mas'ûd→Rasulullah SAW.

- (11) Al-Kisâ'iy → 'Îsa bin 'Umar → Thalhah bin Musharrif → Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy → al-Aswâd bin Yazîd bin Qaiz → 'Abdullâh bin Mas'ûd → Rasulullah SAW.
- (12) Al-Kisâ'iy → 'Îsa bin 'Umar → Ibn Muhammad Sulaimân bin Mihrân al-A'masy → Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy → Abû Syibli 'Alqamah bin Qais → 'Abdullâh bin Mas'ûd → Rasulullah SAW.
- (13) Al-Kisâ'iy → 'Îsa bin 'Umar → Ibn Muhammad Sulaimân bin Mihrân al-A'masy → Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy → al-Aswâd bin Yazîd bin Qaiz → 'Abdullâh bin Mas'ûd → Rasulullah SAW.
- (14) Al-Kisâ'iy → 'Îsa bin 'Umar → Ibn Muhammad Sulaimân bin Mihrân al-A'masy → Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy → Abû Maryam Zir bin Hubaisy al-Asadiy → 'Abdullâh bin Mas'ûd → Rasulullah SAW.
- (15) Al-Kisâ'iy → 'Îsa bin 'Umar → Ibn Muhammad Sulaimân bin Mihrân al-A'masy → Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy → Zaid bin Wahab → 'Abdullâh bin Mas'ûd → Rasulullah SAW.
- (16) Al-Kisâ'iy → 'Îsa bin 'Umar → Ibn Muhammad Sulaimân bin Mihrân al-A'masy → Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy → Ubaidah bin 'Amr as-Salmâniy → 'Abdullâh bin Mas'ûd → Rasulullah SAW.

b) *Syahîd*

Syahîd dari riwayat tersebut adalah jalur sanad *qirâ'ât* al-Kisâ'iy berikut:

- (1) Al-Kisâ'iy → Zâ'idah bin Qudâmah → Ibn Muhammad Sulaimân bin Mihrân al-A'masy → Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy → Abû Maryam Zir bin Hubaisy al-Asadiy → 'Alî bin Abî Thâlib → Rasulullah SAW.
- (2) Al-Kisâ'iy → Zâ'idah bin Qudâmah → Ibn Muhammad Sulaimân bin Mihrân al-A'masy → Abû Muhammad Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy → Abû Maryam Zir bin Hubaisy al-Asadiy → 'Utsmân bin 'Affân → Rasulullah SAW.
- (3) Al-Kisâ'iy → Ismâ'il bin Ja'far → Sulaimân bin Muhammad bin Muslim → Abû Ja'far bin Yazîd → 'Abdullâh bin 'Ayyâsy → Ubay bin Ka'ab → Rasulullah SAW.
- (4) Al-Kisâ'iy → Ismâ'il bin Ja'far → Nâfi' → Abû Ja'far bin Yazîd → 'Abdullâh bin 'Ayyâsy → Ubay bin Ka'ab →

- Rasulullah SAW.
- (5) Al-Kisâ'iy → Ismâ'îl bin Ja'far → Syaibah bin Nishâh → 'Abdullâh bin 'Ayyâsy → Ubay bin Ka'ab → Rasulullah SAW.
 - (6) Al-Kisâ'iy → Ismâ'îl bin Ja'far → 'Îsa bin Wardân → Syaibah bin Nishâh → 'Abdullâh bin 'Ayyâsy → Ubay bin Ka'ab → Rasulullah SAW.
 - (7) Al-Kisâ'iy → Ismâ'îl bin Ja'far → 'Îsa bin Wardân → Abû Ja'far bin Yazîd → 'Abdullâh bin 'Ayyâsy → Ubay bin Ka'ab → Rasulullah SAW.
 - (8) Al-Kisâ'iy → 'Îsa bin 'Umar → Thalḥah bin Musharrif → Abû Muhammad Yaḥyâ bin Watstsâb al-Asadiy → Abû Maryam Zir bin Ḥubaisy al-Asadiy → 'Utsmân bin 'Affân → Rasulullah SAW.
 - (9) Al-Kisâ'iy → 'Îsa bin 'Umar → Thalḥah bin Musharrif → Abû Muhammad Yaḥyâ bin Watstsâb al-Asadiy → Abû Maryam Zir bin Ḥubaisy al-Asadiy → 'Alî bin Abî Thâlib → Rasulullah SAW.
 - (10) Al-Kisâ'iy → Muhammad bin 'Abd ar-Raḥmân bin Abî Lailâ → al-Minhâl bin 'Amr → Sa'îd bin Jabîr → 'Ikrimah Maulâ Ibn 'Abbâs → Zaid bin Tsâbit → Rasulullah SAW.
 - (11) Al-Kisâ'iy → 'Îsa bin 'Umar → Ibn Muhammad Sulaimân bin Miḥrân al-A'masy → Abû Muhammad Yaḥyâ bin Watstsâb al-Asadiy → Masrûq bin Ajda' → 'Abdullâh bin Mas'ûd → Rasulullah SAW.
 - (12) Al-Kisâ'iy → 'Îsa bin 'Umar → Ibn Muhammad Sulaimân bin Miḥrân al-A'masy → Abû Muhammad Yaḥyâ bin Watstsâb al-Asadiy → Abû Maryam Zir bin Ḥubaisy al-Asadiy → 'Alî bin Abî Thâlib → Rasulullah SAW.
 - (13) Al-Kisâ'iy → 'Îsa bin 'Umar → Ibn Muhammad Sulaimân bin Miḥrân al-A'masy → Abû Muhammad Yaḥyâ bin Watstsâb al-Asadiy → Abû Maryam Zir bin Ḥubaisy al-Asadiy → 'Utsmân bin 'Affân → Rasulullah SAW.

2. Kualitas Rawi Sanad *Qirâ'ât sab'* dan Persambungan Sanad

Salah satu poin penting untuk mengetahui kualitas sanad adalah melalui penelusuran terjemah para perawi beserta pendapat kritikus Hadis mengenai perawi suatu sanad. Berikut peneliti uraikan riwayat hidup para perawi *qirâ'ât sab'*, beserta pandangan kritikus hadis terhadap kualitas mereka dalam bidang periwayatan hadis:

a. Rawi Sanad *Qirâ`ât Nâfi`*

1) Jalur I Sanad Nâfi` (w. 169 H.)

a) Nâfi` bin `Abd ar-Raḥmân

- (1) Nama lengkapnya: Nâfi` bin `Abd ar-Raḥmân bin Abî Nu`aim al-Laitsiy al-Isfahâniy al-Madâniy. Nama *kunyah*-nya (Abû Ruwaim).⁶²⁶ Ada juga yang berpendapat bahwa *kunyah*-nya adalah Abû `Abdullâh, Abû Ḥasan dan Abû `Abd ar-Raḥmân.
- (2) Masa hidupnya: Ia berasal di Isfahân yang lahir pada tahun 70 H. ia meninggal tahun 169 H. di Madinah. Ia termasuk *thabaqah* ketiga setelah sahabat.⁶²⁷
- (3) Guru-gurunya, Nâfi` belajar *qirâ`ât* kepada para tabiin di Madinah. Konon ia belajar kepada 70 tabiin, di antaranya `Abd ar-Raḥmân bin Harmaj al-A`râj, Abû Ja`far, Syaibah bin Nishâh az-Zuhriy, dll.⁶²⁸
- (4) Murid-muridnya banyak di antaranya: Mâlik Ibn Anas (salah satu Imam mazhab yang empat), al-Laits Ibn Sa`ad, Abû `Amar bin `Alâ, `Îsa bin Wardân, Sulaimân bin Jamâr, namun yang paling terkenal adalah Qâlûn dan Warsy.⁶²⁹

Berikut akan dijelaskan sekilas tentang biografi dua periwayat terkenal dari *qirâ`ât Nâfi`* sebagaimana telah disinggung pula sekilas pada bab II, yakni Qâlûn dan Warsy:

(a) Qâlûn

Nama lengkapnya adalah Abû Mûsâ `îsa Ibn Mînâ, *Maulâ* Bani Zarîq.⁶³⁰ Nama *kunyah*-nya Abû

⁶²⁶Muhammad bin Muhammad bin `Alî bin al-Jazâriy, *an-Nasyr fî al-Qirâ`ât al-`Asyr*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., jld. I, hal. 112.

⁶²⁷Shabir Ḥasan Muhammad Abû Sulaimân, *An-Nujûm az-Zâhirah fî Tarâjum al-Qurrâ al-Arba`ata `Asyr wa Ruwâtuhun wa Thurûquhum*, Riyad: Dâr al-`Alam al-Kutub, 1418 H., hal. 9.

⁶²⁸Shabir Ḥasan Muhammad Abû Sulaimân, *An-Nujûm az-Zâhirah fî Tarâjum al-Qurrâ al-Arba`ata `Asyr wa Ruwâtuhun wa Thurûquhum*, Riyad: Dâr al-`Alam al-Kutub, 1418 H., hal. 9, Abu Muhammad `Abd ar-Raḥmân bin Ḥâtîm ar-Râziy, *al-Jarh wa at-Ta`dîl*, Beirut: Dâr Iḥyâ at-Turats al-`Arabiyy, 1952, jld. IV, hal. 456; Muhammad bin Muhammad bin `Alî bin al-Jazâriy, *an-Nasyr fî al-Qirâ`ât al-`Asyr*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., jld. I, hal. 112; Muhammad bin Muhammad bin `Alî bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ`*, Beirut: Dâr al-Kutub al-`Alamiyah, 2006, jld. II, hal. 330.

⁶²⁹Muhammad bin Aḥmad bin `Utsmân adz-Dzahabiy, *Ma`rifât al-Qurrâ Kibâr `alâ ath-Thabaqât wa al-A`shâr*, Istanbul: Markaz al-Buḥûts al-Islâmiyah, 1995, jld. I, hal. 109; Muhammad bin Muhammad bin `Alî bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ`*, Beirut: Dâr al-Kutub al-`Alamiyah, 2006, jld. II, hal. 331.

⁶³⁰Muhammad bin Aḥmad bin `Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A`lâm an-Nubalâ`*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. X, hal. 327; Muhammad bin Muhammad bin

Mûsâ dan mendapat *laqab* (julukan) Qâlûn. Ia diberi laqab Qâlûn, karena bacaan Al-Qur`annya sangat bagus.⁶³¹ Ia lahir tahun 120 H.⁶³² pada masa Hisyâm Ibn ‘Abd al-Mâlik dan wafat di Madinah pada tahun 220 H. pada masa Khalifah al-Ma’mûn.

Ketika Qâlûn ditanya, “Berapa kali Anda mengkhatakkan Al-Qur`an kepada Imam Nâfi’?” Jawab Qâlûn, “Tidak terhitung.” Qâlûn berkata lagi, “Setelah aku mengkhatakkan Al-Qur`an, aku masih terus mengikuti Imam Nâfi’ selama 20 tahun lagi”.⁶³³ Inilah tampaknya yang menyebabkan Ibnu Mujâhid dalam kitabnya *as-Sab‘ah* dan ad-Dâniy dalam kitabnya *at-Taysîr* mengukuhkan Qâlûn sebagai murid terpercaya dari Imam Nâfi’ dan dijadikan salah satu dari dua rawi yang bisa dipertanggungjawabkan kesahihan bacaannya. Pemilihan ini tampaknya didasari karena kedekatan Qâlûn dengan Imam Nâfi’ dan lamanya Qâlûn berguru kepadanya, juga pujian Imam Nâfi’ kepada Qâlûn karena bagusya bacaan.

Tentang pendapat kritikus mengenai dirinya, bahwa ia disebutkan dalam kitab *ats-Tsiqât*.⁶³⁴ Sementara itu menurut adz-Dzahabiy, ia orang yang terpercaya (*tsabt*) dalam *qirâ`ât* namun kurang selektif dalam meriwayatkan hadis.⁶³⁵

‘Alî bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ`*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyah, 2006, jld. I, hal. 615; Muhammad bin Aḥmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Ma’rifât al-Qurrâ Kibâr ‘alâ ath-Thabaqât wa al-A’shâr*, Istanbul: Markaz al-Buḥûts al-Islâmiyah, 1995, jld. I, hal. 155-156.

⁶³¹Shabir Ḥasan Muhammad Abû Sulaimân, *An-Nujûm az-Zâhirah fî Tarâjum al-Qurrâ al-Arba’ata ‘Asyr wa Ruwâtuhun wa Thurûquhum*, Riyad: Dâr al-‘Alam al-Kutub, 1418 H., hal. 9; Muhammad bin Aḥmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A’lâm an-Nubalâ`*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. X, hal. 327.

⁶³²Muhammad bin Muhammad bin ‘Alî bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ`*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyah, 2006, jld. I, hal. 615.

⁶³³Muhammad bin Muhammad bin ‘Alî bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ`*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyah, 2006, jld. I, hal. 615.

⁶³⁴Abû Ḥâtim Muhammad Ibn Hibbân Ibn Aḥmad at-Tamimiy, *ats-Tsiqât*, Beirut: Muassasah al-Kutub ats-Tsaqafiyyah, t.th., jld. IX, hal 283.

⁶³⁵Abî ‘Abdullâh Muhammad Ibn Aḥmad Ibn ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Mizân al-I’tidâl fî Naqdihi ar-Rijâl*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1963, jld. III, hal. 327.

(b) Warsy

Nama lengkapnya adalah ‘Utsmân Ibn Sa’îd Ibn ‘Abdullâh Ibn Sulaimân al-Mishriy.⁶³⁶ Gelarnya Abû Sa’îd dan julukannya Warsy karena ia memiliki kulit yang sangat putih.⁶³⁷ Lahir di Mesir tahun 110 H. dan wafat di tempat yang sama pada tahun 197 H.⁶³⁸ Warsy berasal dari Qairuwan kemudian pergi ke Madinah dan membaca Al-Qur`an kepada Nâfi’, pandai bahasa Arab, menguasai tajwid, suaranya merdu dan bagus bacaannya. Setelah selesai membaca kepada Nâfi’, kembali ke Mesir dan mengajar Al-Qur`an sesuai dengan apa yang diajarkan Nâfi’.⁶³⁹

Ia langsung bertalaqqi kepada Nâfi’. Sementara itu, banyak ulama yang meriwayatkan *qirâ`ât* darinya, seperti: Aḥmad Shâlih al-Hâfizh, Dâwud bin Abî Thîbah, Yûsûf Azraq Abû Ya’qûb, ‘Abd Ash-Shamad bin ‘Abd ar-Raḥmân bin Qâshim, dll.

Ia adalah orang yang yang *tsiqah* dan *hujjah* dalam *qirâ`ât*.⁶⁴⁰

(5) Komentar kritikus hadis tentang Nâfi’

No.	Nama Kritikus Hadis	Komentar
1.	Imam Mâlik bin Anas	“Nâfi’ adalah Imam manusia dalam <i>qirâ`ât</i> ”. ⁶⁴¹
2.	Ibn Hibbân	Namanya disebutkan dalam

⁶³⁶Muhammad bin Aḥmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A’lâm an-Nubalâ’*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. IX, hal. 295-296; Muhammad bin Muhammad bin ‘Alî bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ’*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyah, 2006, jld. I, hal. 502-503; Muhammad bin Aḥmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Ma’rifât al-Qurrâ Kibâr ‘alâ ath-Thabaqât wa al-A’shâr*, Istanbul: Markaz al-Buḥûts al-Islâmiyah, 1995, jld. I, hal. 152-155.

⁶³⁷Muhammad bin Aḥmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A’lâm an-Nubalâ’*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. IX, hal. 295; Muhammad bin Muhammad bin ‘Alî bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ’*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyah, 2006, jld. I, hal. 502.

⁶³⁸Muhammad bin Aḥmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A’lâm an-Nubalâ’*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. IX, hal. 296.

⁶³⁹Muhammad bin Muhammad bin ‘Alî bin al-Jazâriy, *an-Nasyr fî al-Qirâ`ât al-‘Asyr*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., jld. I, hal. 113.

⁶⁴⁰Muhammad bin Aḥmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Ma’rifât al-Qurrâ Kibâr ‘alâ ath-Thabaqât wa al-A’shâr*, Istanbul: Markaz al-Buḥûts al-Islâmiyah, 1995, jld. I, hal. 324.

⁶⁴¹Muhammad bin Aḥmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Ma’rifât al-Qurrâ Kibâr ‘alâ ath-Thabaqât wa al-A’shâr*, Istanbul: Markaz al-Buḥûts al-Islâmiyah, 1995, jld. I, hal. 242.

		kitab <i>ats-tsiqât</i> ⁶⁴²
3.	Abû <u>Hâtim</u>	<i>Shadûq Shâlih al-Hadîts</i> ⁶⁴³
4.	Ibn Ady	Saya tidak melihatnya sebagai <i>munkar</i> dan saya berharap ia termasuk dalam kategori <i>la ba`sa bih</i> ⁶⁴⁴

Berdasarkan penilaian para ulama dan kritikus hadis terhadap Nâfi' bin 'Abd ar-Rahmân di atas, khususnya menurut Yahyâ bin Ma'in, dapat dikatakan bahwa Nâfi' adalah orang yang *tsiqah* dan ahli *qirâ`ât*. Masa hidupnya yang lahir tahun 70 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan gurunya Yazîd bin Rûmân yang wafat tahun 120 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`* dengan gurunya. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad Nâfi' dari Yazîd bin Rûmân bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

b) Yazîd bin Rûmân (w. 120 H.)

- (1) Nama lengkapnya: Abû Ruh Yazîd bin Rûmân al-Asady⁶⁴⁵
- (2) Masa hidupnya: Ia tinggal di Madinah dan termasuk Imam *qirâ`ât* di Madinah. Ia meninggal pada tahun 120 H.⁶⁴⁶

⁶⁴²Abû Hâtim Muhammad Ibn Hibbân Ibn Ahmad at-Tamimiy, *ats-Tsiqqât*, Beirut: Muassasah al-Kutub ats-Tsaqafiyah, t.th., jld. VII, hal. 532.

⁶⁴³Abu Muhammad 'Abd ar-Rahmân bin Hâtim ar-Râziy, *al-Jarh wa at-Ta'dîl*, Beirut: Dâr Ihya at-Turats al-'Arabiyy, 1952, jld. VIII, hal. 456.

⁶⁴⁴Abu Muhammad 'Abd ar-Rahmân bin Hâtim ar-Râziy, *al-Jarh wa at-Ta'dîl*, Beirut: Dâr Ihya at-Turats al-'Arabiyy, 1952, jld. VII, hal. 456; Abû Hâtim Muhammad Ibn Hibbân ibn Ahmad at-Tamimiy, *ats-Tsiqqât*, Beirut: Muassasah al-Kutub ats-Tsaqafiyah, t.th., jld. VII, hal. 532; Ahmad Ibn 'Abdillâh Ibn Shalih Abû al-Hasan al-'Ijli, *Târikh ats-Tsiqqât*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Imiyah, 1984, jld. II, hal. 310; Abû al-Hajjâj Jamal ad-Dîn Yusuf bin 'Abd ar-Rahmân al-Mizziy, *Tahdzîb al-Kamâl fî Asmâ' ar-Rijâl*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1992, jld. XXIX, hal. 281, Muhammad bin Ahmad bin 'Utsmân adz-Dzahabiy, *Ma'rifât al-Qurrâ Kibâr 'alâ ath-Thabaqât wa al-A'shâr*, Istanbul: Markaz al-Buhûts al-Islâmiyah, 1995, jld. I, hal. 110; Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyah, 2006, jld. II, hal. 333.

⁶⁴⁵Abû Hâtim Muhammad Ibn Hibbân Ibn Ahmad at-Tamimiy, *Masyâhir 'Ulama' al-Amsar*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1959, hal. 135.

⁶⁴⁶Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyah, 2006, jld. II, hal. 381.

- (3) Guru-gurunya, antara lain 'Abdullâh Ibn 'Abbâs RA.⁶⁴⁷
 (4) Murid-muridnya di antaranya adalah Nâfi' bin 'Abd ar-Rahmân al-Madaniy.⁶⁴⁸
 (5) Komentor kritikus hadis:

No.	Nama Kritikus Hadis	Komentor
1.	Al-Jazariy	<i>Tsiqah tsabt</i> ⁶⁴⁹
2.	An-Nasâ`iy	<i>Tsiqah</i> ⁶⁵⁰

Berdasarkan penilaian para ulama dan kritikus hadis terhadap Yazîd bin Rûmân di atas, dapat dikatakan bahwa ia adalah orang yang *tsiqah* dan *tsabt*. Masa hidupnya yang wafat 120 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan muridnya yaitu Nâfi' yang lahir tahun 70 H. ia juga semasa dengan gurunya yaitu 'Abdullâh bin 'Ayyâsy, wafat tahun 64 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`* dengan gurunya. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad Yazîd bin Rûmân dari 'Abdullâh bin 'Ayyâsy bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

c) 'Abdullâh bin Abî 'Ayyâsy (w. 64 H.)⁶⁵¹

- (1) Nama lengkapnya: 'Abdullâh bin 'Ayyâsy bin Abî Rabi'ah bin Mugîrah bin 'Abdullâh bin 'Umar bin Makhzûm.⁶⁵² Nama *kunyah*: Abû 'Abdullâh.
 (2) Masa hidupnya: Ia tinggal di Madinah yang dikenal sebagai qari di Madinah. Ia meninggal pada tahun 64 di Madinah.⁶⁵³ Menurut Ibn Hajar, bahwa 'Abdullâh bin 'Ayyâsy (w. 64

⁶⁴⁷Ahmad bin Mûsâ bin Mujâhid, *as-Sab'ah fî al-Qirâ`ât*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th., hal. 60-61.

⁶⁴⁸Abû Hâtîm Muhammad Ibn Hibbân Ibn Ahmad at-Tamimiy, *Masyâhir 'Ulama' al-Amsar*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1959, hal. 50 (327).

⁶⁴⁹Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ`*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyah, 2006, jld. II, hal. 381.

⁶⁵⁰Muhammad bin Ahmad bin 'Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A'lâm an-Nubalâ'*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. XIV, hal. 125.

⁶⁵¹Ahmad bin 'Alî bin Muhammad bin Ahmad bin Hajar al-'Asqalâniy, *al-Ishâbah fî Tamyîz ash-Shahâbah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1415, jld. IV, hal.175-176.

⁶⁵²Ahmad bin 'Alî bin Muhammad bin Ahmad bin Hajar al-'Asqalâniy, *al-Ishâbah fî Tamyîz ash-Shahâbah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1415, jld. IV, hal. 175.

⁶⁵³Ahmad bin 'Alî bin Muhammad bin Ahmad bin Hajar al-'Asqalâniy, *al-Ishâbah fî Tamyîz ash-Shahâbah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1415, jld. IV, hal. 176.

- H.), termasuk golongan sahabat, karena dilahirkan sewaktu ayahnya Ibn ‘Ayyâsy Hijrah ke Habasyah. dengan kata lain, ia pernah berjumpa dengan Rasulullah SAW.⁶⁵⁴
- (3) Guru-gurunya, antara lain Ubay bin Ka’ab, ‘Umar bin al-Khaththâb, dll.⁶⁵⁵
- (4) Murid-muridnya di antaranya putranya al-Harîts, Muslim bin Jundub (w. 106 H.), Nâfi’ Sulaimân bin Yasar, Yazîd bin Rûmân, dll.⁶⁵⁶
- (5) Komentor kritikus hadis: Ia termasuk jarang meriwayatkan hadis. Kualitasnya dalam periwayatan hadis menurut sebagian kiritikus hadis adalah: *Lahû ru`yah* (pernah melihatnya). Namun ia termasuk kalangan sahabat.⁶⁵⁷ Sebagaimana pendapat Ibn Hajar di atas. Menurut Ibnu ash-Shalâh, Ibnu ‘Abd al-Barr dan an-Nawawiy, bahwa para ulama telah sepakat tentang keadilan semua sahabat.⁶⁵⁸ Al-Gazaliy mengatakan bahwa ulama salaf dan ulama khalaf menganggap bahwa seluruh sahabat itu adil dengan jaminan dari Allah SWT., di dalam kitabnya, kecuali benar-benar diketahui bahwa mereka telah berbuat fasik. Jika tidak, maka tidak dibolehkan mengeritik mereka.⁶⁵⁹

Berdasarkan penilaian para ulama dan kritikus hadis terhadap ‘Abdullâh bin Abî ‘Ayyâsy di atas, bahwa ia termasuk kalangan sahabat yang sudah diyakini

⁶⁵⁴Ahmad bin ‘Alî bin Muhammad bin Ahmad bin Hajar al-’Asqalâniy, *al-Ishâbah fi Tamyîz ash-Shahâbah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1415, jld. IV, hal. 175.

⁶⁵⁵Ahmad bin ‘Alî bin Muhammad bin Ahmad bin Hajar al-’Asqalâniy, *al-Ishâbah fi Tamyîz ash-Shahâbah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1415, jld. IV, hal. 175.

⁶⁵⁶Ahmad bin ‘Alî bin Muhammad bin Ahmad bin Hajar al-’Asqalâniy, *al-Ishâbah fi Tamyîz ash-Shahâbah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1415, jld. IV, hal. 175.

⁶⁵⁷Secara umum seseorang dikategorikan sebagai sahabat Nabi adalah orang yang pernah bertemu Nabi yang lama ber-*mujâlasah* atau hanya sebentar saja, yang pernah turut berperang atau tidak, yang pernah melihat Nabi namun tidak pernah melakukan *mujâlasah*, dan orang yang tidak pernah melihat Nabi karena alasan tertentu, misalnya tuna netra (buta). Ahmad bin ‘Alî bin Muhammad bin Ahmad bin Hajar al-’Asqalâniy, *al-Ishâbah fi Tamyîz ash-Shahâbah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1415, jld. I, hal. 158.

⁶⁵⁸Subhîy ash-Shâlîh, *‘Ulûm al-‘Hadîts wa Musthalâhuhu*, Terj. Membahas Ilmu-ilmu Hadis, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000, hal. 310. Syarih Muslim ats-Tsabût mengatakan bahwa keadilan Sahabat adalah sesuatu yang pasti, lebih-lebih bagi para peserta perang Badar dan Baiatu Ridwan. Allah Swt., telah memuji mereka di beberapa tempat (ayat) dalam Al-Qur`an, dan Rasulullah SAW. juga menjelaskan keutamaan mereka tidak hanya sekali saja. Muhammad ‘Ajjâj al-Khatîb, *as-Sunnah Qabla at-Tadwîn*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th., hal. 9-15,57.

⁶⁵⁹Ahmad Amin, *Fajr al-Islam*, Kairo: Maktabat an-Nahdat al-Mishriyah, 1974, hal. 216.

keadilannya sekalipun ia jarang meriwayatkan hadis. Masa hidup ‘Abdullâh bin ‘Ayyâsy yang wafat tahun 64 H. menunjukkan bahwa ia semasa dengan muridnya yaitu Yazîd bin Rûmân, yang wafat tahun 120 H. dan semasa pula dengan gurunya yaitu Ubay bin Ka’ab yang wafat tahun 29 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`* dengan gurunya. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta’dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta’dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

d) Ubay bin Ka’ab (w. 29 H.)⁶⁶⁰

- (1) Nama lengkapnya: Ubay bin Ka’ab bin Qais bin ‘Ubaid bin Ziad bin Mu’awiyah bin ‘Amru bin Mâlik bin an-Najjâr. Ia berasal dari suku Khazraj. Nama *kunyah*-nya adalah Abû Mundzir al-Anshâriy dan Abû at-Tufail.
- (2) Masa hidupnya: Ia termasuk sahabat dari kalangan Anshâr. Ubay meninggal dunia pada tahun 29 H. atau 639 M., yaitu pada masa kekhalifahan ‘Utsmân bin ‘Affân.
- (3) Guru-gurunya: Rasulullah SAW.
- (4) Murid-muridnya dari kalangan sahabat di antaranya: Muhammad dan at-Tufail, ‘Abdullâh Ibn Mas’ûd Anas bin Mâlik, Ibnu ‘Abbâs RA, dari kalangan tabiin yang mengambil ilmu darinya adalah: Suwaid bin Gafalah, ‘Abdullâh bin ‘Ayyâsy, Abû Maryam Zir bin Hubaisy al-Asadiy, Abû al-Aliyah ar-Rayyâhî, Abû ‘Utsmân an-Nahdiy, Sulaimân bin Surad, Sahl bin Sa’ad, Abû Idris al-Khaulaniy, ‘Abdullâh bin al-Hârits bin Naufal, ‘Abd ar-Rahmân bin Abza, ‘Abd ar-Rahmân bin Abî Laila, Ubaid bin Umair, Ibnu al-Hautakiyah, Sa’îd bin al-Musayyib, dll.
- (5) Komentar kritikus hadis:
Ia termasuk kalangan sahabat.⁶⁶¹ Menurut Ibnu ash-Shalâh, Ibnu ‘Abd al-Barr dan an-Nawawiy, bahwa para ulama

⁶⁶⁰Muhammad bin Ahmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A’lâm an-Nubalâ’*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyah, 2001, jld. I, hal. 399-402.

⁶⁶¹Secara umum seseorang dikategorikan sebagai sahabat Nabi adalah orang yang pernah bertemu Nabi yang lama ber-*mujâlasah* atau hanya sebentar saja, yang pernah turut berperang atau tidak, yang pernah melihat Nabi namun tidak pernah melakukan *mujâlasah*, dan orang yang tidak pernah melihat Nabi karena alasan tertentu, misalnya tuna netra (buta). Ahmad bin ‘Alî bin Muhammad bin Ahmad bin Hajar al-’Asqalâniy, *al-Ishâbah fî Tamyîz ash-Shahâbah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1415, jld. I, hal. 158.

telah sepakat tentang keadilan semua sahabat.⁶⁶² Al-Gazaliy mengatakan bahwa ulama salaf dan ulama khalaf menganggap bahwa seluruh sahabat itu adil dengan jaminan dari Allah SWT., di dalam kitabnya, kecuali benar-benar diketahui bahwa mereka telah berbuat fasik. Jika tidak, maka tidak dibolehkan mengeritik mereka.⁶⁶³

Ubay bin Ka'ab termasuk orang yang dahulu masuk Islam dan termasuk pula sebagai kaum anshar. Ia pun termasuk salah seorang yang mengikuti pada perjanjian 'Aqabah II. Ia sudah mengenal baca tulis pada sejak masa jahiliyah. Nama Ubay, dicantumkan di antara deretan para sekretaris Nabi SAW.⁶⁶⁴ Ubay bin Ka'ab adalah orang yang ahli dalam ilmu agama dan termasuk pula orang yang bagus bacaan Al-Qur`annya. Hal tersebut dibuktikan sebagaimana yang telah diriwayatkan oleh 'Abdullâh bin 'Amr, bahwasannya Nabi SAW. bersabda: "Ambillah bacaan Al-Qur`an dari empat orang. Yaitu dari 'Abdullâh Ibn Mas'ûd, Salîm, *Maulâ* Abû Hudzaifah, Ubay bin Ka'ab dan Mu'âdz bin Jabal".⁶⁶⁵

Berdasarkan penilaian para ulama dan kritikus hadis terhadap Ubay bin Ka'ab di atas, dapat dikatakan bahwa ia adalah seorang sahabat yang sudah tidak diragukan keadilannya berdasarkan kesepakatan para ulama, sehingga tidak diragukan lagi bahwa ia bertemu dengan Rasulullah SAW. masa hidupnya yang wafat tahun 29 H. menunjukkan bahwa ia semasa dengan salah satu muridnya yaitu 'Abdullâh bin Abî 'Ayyâsy yang wafat tahun 64 H. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa

⁶⁶²Subhiy ash-Shâlih, *Ulûm al-Hadîts wa Musthalâhuhu*, hal. 310; Syarih Muslim ats-Tsabût mengatakan bahwa keadilan Sahabat adalah sesuatu yang pasti, lebih-lebih bagi para peserta perang Badar dan Baiatu Ridwan. Allah SWT., telah memuji mereka di beberapa tempat dalam Al-Qur`an, dan Rasulullah SAW. juga menjelaskan keutamaan mereka tidak hanya sekali saja. Muhammad 'Ajjâj al-Khatîb, *as-Sunnah Qabla at-Tadwîn*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th., hal. 9-15,57.

⁶⁶³Muhammad bin Ahmad bin 'Utmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A'lâm an-Nubalâ'*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. I, hal. 216.

⁶⁶⁴Di antara para ulama sejarah yang mencantumkan Ubay sebagai sekretaris Nabi, yaitu Umar bin Syabah (Kitab *Al-Mishbâh al-Mudhî*), ath-Thabariy (Kitab *Tarîkh Ath-Thabariy*), Ibnu Miskawaih (Kitab *Tajarub al-Umam*), al-Ya'qubi (Kitab *Tarîkh al-Ya'qubi*), Ibnu Atsîr (Kitab *Usud al-Gabah*), al-'Iraqiy (Kitab *Syarh alfiyah al-'Iraqiy*), al-Mizziy (Kitab *Tahdzib al-Kamal*), Ibnu Katsîr (Kitab *Al-Bidayah wa an-Nihâyah*), dan lain-lain.

⁶⁶⁵HR. Bukhâriy, hadis no. 3522; HR. Muslim, hadis no. 4506; HR. Tirmidziy, hadis no. 3746.

sanad Ubay bin Ka'ab bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dil* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dil* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ'ât*.

2) Jalur II Sanad Nâfi' (w. 169 H.)

a) Nâfi' (sudah dibahas)

Masa hidup Nâfi' yang lahir tahun 70 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan gurunya Syaibah bin Nishâh yang wafat tahun 130 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`* dengan gurunya. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad Nâfi' dari Syaibah bin Nishâh bersambung (*muttashil*).

b) Syaibah bin Nishâh (w. 130 H.)⁶⁶⁶

- (1) Nama lengkapnya: Syaibah bin Nishâh bin Syarjasy bin Ya'qûb. Lebih dikenal dengan sebutan Syaibah bin Nishâh al-Makhzûmî. *Kunyah*-nya Abû Maimunah. Ia dikenal sebagai salah satu Imam tabi'in.
- (2) Masa hidupnya: Ia tinggal di Madinah dan meninggal tahun 130 H. pada masa Daulah Umayyah, yaitu pada masa Marwan bin Muhammad.
- (3) Guru-gurunya, di antaranya Khalid bin Mugîts, Salmah bin Abî Bakr bin 'Abd ar-Rahmân bin al-Hârîts, Hisyâm bin Qasim bin Muhammad, Abû Ja'far Muhammad bin 'Alî bin Hasan, Nishâh bin Sarjasy, dll.
- (4) Murid-muridnya di antaranya: Nâfi' bin 'Abd ar-Rahmân al-Madaniy, Sulaimân bin Jamaz, Ibn Juraij, Ibn Ishaq, Abû Dzakiyah, dll.
- (5) Komentar kritikus hadis

No.	Nama Kritikus Hadis	Komentar
1.	An-Nasâ'iy	<i>Tsiqah</i>
2.	Ibn Hibbân	<i>Tsiqah</i>

Berdasarkan penilaian para ulama dan kritikus hadis terhadap Syaibah bin Nishâh (w.130 H.) di atas, dapat

⁶⁶⁶Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ`*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyah, 2006, jld. I, hal. 329; Ahmad bin 'Alî bin Hajar Syihâb ad-Dîn al-'Asqalâniy, *Tahdzîb at-Tahdzîb*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, t.th., jld. IV, hal. 330; Abu Muhammad 'Abd ar-Rahmân bin Hâtim ar-Râziy, *al-Jarh wa at-Ta'dil*, Beirut: Dâr Ihya at-Turâts al-'Arabiyy, 1952, jld. IV, hal. 335; Muhammad bin Ahmad bin 'Utsmân adz-Dzahabiy, *Ma'rifât al-Qurrâ Kibâr 'alâ ath-Thabaqât wa al-A'shâr*, Istanbul: Markaz al-Buḥûts al-Islâmiyah, 1995, jld. I, hal. 79.

dikatakan bahwa ia adalah orang yang *tsiqah*. Masa hidupnya yang wafat tahun 130 H. menunjukkan bahwa masa hidupnya semasa dengan muridnya, yaitu Nâfi' yang wafat tahun 70 H. ia juga semasa dengan gurunya, yaitu 'Umar Ibn Khaththâb yang wafat 23 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`*, baik dengan guru maupun muridnya. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad Syaibah bin Nishâh bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

- c) 'Umar bin al-Khaththâb (w. 23 H.)⁶⁶⁷
- 1) Nama lengkapnya: 'Umar bin al-Khaththâb bin Nufail bin 'Abd al-'Izziy bin Rabah bin Qirath bin Razah bin Adi bin Ka'ab bin Luay al-Quraisy al-'Adawiy.⁶⁶⁸ Terkadang dipanggil dengan Abû Hafash dan digelari dengan *al-Farûq*,⁶⁶⁹ yang artinya pembeda. Karena dengan 'Umarlah Allah membedakan antara yang *haq* dan yang *bâthil*.⁶⁷⁰ Sedangkan Ibunya bernama Hantamah binti Hasyim bin Mugîrah bin 'Abdullâh bin 'Umar bin Makhzum.⁶⁷¹ Nasab 'Umar RA. Bertemu dengan nasab Nabi Muhammad SAW. pada Ka'ab Ibn Luay.⁶⁷²

⁶⁶⁷Muhammad bin Ahmad bin 'Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A'lâm an-Nubalâ'*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. XXVIII, hal. 68-71.

⁶⁶⁸Jalâl ad-Dîn 'Abd ar-Rahmân as-Sayûthiy, *Tarikh al-Khulafâ*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988, hal. 86.

⁶⁶⁹Julukan ini ia dapatkan dari Rasulullah SAW. dikarenakan sikapnya yang berani menampakkan keislamannya secara terang-terangan dan juga sebagai pemisah yang nyata antara kebenaran dan kebathilan. Selain al-Farûq, 'Umar bin al-Khaththâb memiliki dua *laqab* lainnya yang dinisbahkan kepadanya, yaitu *al-Qawiy al-Amîn* (*laqab* yang diberikan 'Alî bin Abî Thâlib), *al-Ushaili* (*laqab* yang diberikan sebagian murid-muridnya dari kalangan tabiin). Selanjutnya lebih jelas lihat: Abû Faraj 'Abd ar-Rahmân bin 'Alî bin Muhammad bin Ibn Jauziy, *Manaqib Amir al-Mu'minin Umar bin al-Khaththâb*, Kairo: Maktabah at-Tijariyah al-Kubra, 1331 H., hal. 2; 'Abd as-Sattâr asy-Syaikh, *'Umar bin al-Khaththâb: al-Khalifah ar-Râsyidiy al-'Azhîm wa al-Imâm al-'Âdl ar-Rahîm*, Damaskus: Dâr al-Qâlam, 1433 H. / 2012 M.), hal. 26-27.

⁶⁷⁰Muhammad 'Alî Quthbiy, *al-Khulafâ` ar-Râsyidûn*, Damaskus: Maktabah al-Gazaliy, 1993, hal. 83.

⁶⁷¹Muhammad Ridha, *al-Farûq Umar Ibn al-Khaththâb*, Cet. 6, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993, hal. 8.

⁶⁷²Amru Khalid, *Khulafâ` ar-Rasûl*, Terj. Farur Mu'is "Jejak para Khalifah", Solo: Aqwam, 2007, hal. 69.

- 2) Masa hidupnya: ‘Umar bin al-Khatthâb lahir di Makkah sekitar tahun 586 atau 590 Masehi yakni 40 tahun sebelum Hijriah. Ia lahir 13 tahun setelah kelahiran Nabi. Ia wafat pada hari Rabu bulan Dzulhijjah tahun 23 H. ia ditikam ketika sedang melakukan Salat Shubuh oleh seorang Majusi bernama Abû Lu’luah, budak milik al-Mugîrah bin Syu’bah yang diduga mendapat perintah dari kalangan Majusi. ‘Umar dimakamkan di samping Nabi dan Abû Bakar ash-Shiddîq. Beliau wafat dalam usia 63 tahun.
- 3) Guru-gurunya, Rasulullah SAW.
- 4) Murid-muridnya: Banyak muridnya, baik dari kalangan sahabat maupun tabiin, di antaranya Syaibah bin Nishâh
- 5) Komentar kritikus hadis:

Ia termasuk kalangan sahabat, bahkan termasuk salah seorang pembesar sahabat yang telah disepakati keadilannya para ulama.⁶⁷³

Selain termasuk *as-Sâbiqûn al-Awwâlûn*, ‘Umar juga salah satu dari sepuluh golongan sahabat yang mendapatkan jaminan masuk Surga. Dia juga salah satu dari empat *khulafa ar-Rasyidûn* dan juga seorang kerabat Nabi SAW. Serta salah satu dari kalangan sahabat besar yang sering berfatwa juga paling zuhud. Juga tercatat lima ratus tiga puluh sembilan hadis Rasulullah SAW. telah diriwayatkan dari jalur ‘Umar. Di antara yang meriwayatkan hadis darinya yaitu ‘Utsmân bin ‘Affân (w. 35 H.), ‘Alî bin Abî Thâlib (w. 40 H.), Sa’ad, ‘Abd ar-Rahmân bin Auf, ‘Abdullâh Ibn Mas’ûd (w. 32 H.), Abû Dzar, ‘Amr bin ‘Absah, anaknya (‘Abdullâh), ‘Abdullâh Ibn ‘Abbâs (w. 68 H.), Ibn Zubair, Anas bin Mâlik, Abû Hurairah, ‘Amr bin ‘Ash, Abû Mûsâ al-’Asy’ariy (w. 52 H.), Bara` bin ‘Âzib, Abû Sa’îd al-Khudriy, serta beberapa sahabat lainnya.⁶⁷⁴

- 3) Jalur III Sanad Nâfi’ (w. 169 H.)

- a) Nâfi’ (sudah dibahas)

Masa hidup Nâfi’ yang lahir tahun 70 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan gurunya Syaibah bin Nishâh yang wafat tahun 130 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`* dengan

⁶⁷³Subhiy ash-Shâlih, *‘Ulûm al-Ḥadîts wa Musthalâḥuhu*, Terj. Membahas Ilmu-ilmu Hadis, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000, hal. 310; Muhammad ‘Ajjâj al-Khatîb, *as-Sunnah Qabla at-Tadwîn*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th., hal. 9-15,57.

⁶⁷⁴Jalâl ad-Dîn ‘Abd ar-Rahmân as-Sayûthiy, *Tarikh al-Khulafâ*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1988, hal. 70.

gurunya. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad Nâfi' dari Syaibah bin Nishâh bersambung (*muttashil*).

b) Syaibah bin Nishâh (w. 130 H.) (sudah dibahas)

Masa hidupnya yang wafat tahun 130 H. menunjukkan bahwa masa hidupnya semasa dengan muridnya, yaitu Nâfi' yang wafat tahun 70 H. dan semasa dengan gurunya 'Abdullâh bin 'Ayyâsy yang wafat tahun 64 H., sehingga dimungkinkan *liqâ'*, baik dengan guru maupun muridnya. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad Syaibah bin Nishâh bersambung (*muttashil*).

c) 'Abdullâh bin 'Ayyâsy (w. 64 H.) (sudah dibahas)

Masa hidup 'Abdullâh bin 'Ayyâsy yang wafat tahun 64 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan muridnya yaitu Syaibah bin Nishâh yang wafat tahun 130 H. dan semasa pula dengan gurunya yaitu Ubay bin Ka'ab yang wafat tahun 29 H. sehingga dimungkinkan *liqâ'* dengan gurunya. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad Muslim bin Jundub (w. 106 H.), dari Ubay bin Ka'ab bersambung (*muttashil*).

d) Ubay bin Ka'ab (w. 29 H.) (sudah dibahas)

4) Jalur IV Sanad Nâfi' (w. 169 H.)

a) Nâfi' (sudah dibahas)

Masa hidup Nâfi' yang lahir tahun 70 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan gurunya Shâlih bin Khawwât yang wafat di atas tahun 40 H. sehingga dimungkinkan *liqâ'* dengan gurunya. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad Nâfi' dari Shâlih bin Khawwât, bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ'ât*.

b) Shâlih bin Khawwât (w. 40 H.)⁶⁷⁵

(1) Nama lengkapnya: Shâlih bin Khawwât bin Zubair bin Nu'mân al-Anshâriy. Nama *Kunyah*-nya Abû Shâlih

(2) Masa hidupnya: Ia termasuk kalangan *tabiin*.⁶⁷⁶

⁶⁷⁵ Ahmad bin 'Alî bin Hajar Syihâb ad-Dîn al-'Asqalâniy, *Tahdzîb at-Tahdzîb*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, t.th., jld. II, hal. 86; Abû al-Hajjâj Jamal ad-Dîn Yusuf bin 'Abd ar-Rahmân al-Mizziy, *Tahdzîb al-Kamâl fî Asmâ' ar-Rijâl*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1992, jld. XIII, hal 36-37.

⁶⁷⁶ Abû Ja'far Ahmad bin 'Alî bin Ahmad bin Khalaf al-Anshâriy Ibn al-Bâdzisy, *al-Iqnâ' fî al-Qirâ'ât as-Sab'*, Damsyiq: Dâr al-Fikr, 1403 H., hal. 37; Muhammad bin

- (3) Guru-gurunya, di antaranya: Khalah, Sahal bin Abî Jatsmah, Abû Hurairah, dll.
- (4) Murid-muridnya di antaranya: Yazîd bin Rûmân, ‘Amir bin ‘Abdullâh bin Zubair, Qasim bin Muhammad, Nâfi’ dll.
- (5) Komentor kritikus hadis:

No.	Nama Kritikus Hadis	Komentor
1.	Ibn Hajar Al-‘Asqalâniy	<i>Tsiqah</i> ⁶⁷⁷

Berdasarkan penilaian para ulama dan kritikus hadis terhadap Shâlih bin Khawwât (w. 40 H.) di atas, dapat dikatakan bahwa ia adalah orang yang *tsiqah*. Masa hidupnya yang termasuk kalangan tabiin menunjukkan bahwa ia semasa dengan muridnya, yaitu Nâfi’ yang lahir tahun 70 H. ia juga semasa dengan gurunya, yaitu Abû Hurairah yang wafat tahun 58 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`*, baik dengan guru maupun muridnya. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad Shâlih bin Khawwât bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta’dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta’dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

c) Abû Hurairah (w. 58 H.)⁶⁷⁸

- (1) Nama lengkapnya: Abû Hurairah ad-Dausiy al-Yamâniy, beliau adalah sahabat Rasulullah SAW. dan sahabat yang *hafîzh*.⁶⁷⁹ Namanya dan nama ayahnya diperselisihkan. Ada yang mengatakan namanya ‘Abd ar-Rahmân bin Syakhr, ada pula pendapat yang mengatakan ‘Abd ar-Rahmân bin Ganam, ‘Abdullâh bin ‘Â’id, ‘Abdullâh bin ‘Âmir dan ‘Abdullâh bin ‘Amr, dll. Menurut Hisyâm bin al-Kalbi namanya adalah ‘Umair bin ‘Amir bin Dzi asy-

Muhammad bin ‘Alî bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ`*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyah, 2006, Jld. I, hal. 332.

⁶⁷⁷Ahmad bin ‘Alî bin Hajar al-‘Asqalâniy, *Taqrîb at-Tahdzîb*, Suriah: Dâr ar-Rasyîd, 1991, cet. II, hal. 271.

⁶⁷⁸Muhammad bin Ahmad bin ‘Utmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A’lâm an-Nubalâ`*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. II, hal. 578-585.

⁶⁷⁹Abû al-Hajjâj Jamal ad-Dîn Yusuf bin ‘Abd ar-Rahmân al-Mizziy, *Tahdzîb al-Kamâl fî Asmâ’ ar-Rijâl*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1992, jld. XXII, hal. 90.

Syariy bin Tharîf bin ‘Ayyân bin Abî Sha’b bin Hunaid bin Sa’d bin Tsa’labah bin Sulaim bin Fahm bin Ganam bin Daus.⁶⁸⁰

- (2) Masa hidupnya: Masuk Islam pada tahun terjadinya Perang Khaibar. Sedangkan Perang Khaibar terjadi pada Muharam 7 H. Menurut Dhamrah bin Rabi’ah, al-Haitsam bin ‘Adiy dan Abû Ma’shar, bahwa ia wafat tahun 58 H.⁶⁸¹
- (3) Guru-gurunya: Rasulullah SAW., Usamah bin Zaid bin Hârîtsah, ‘Umar bin al-Khatthâb, Fadhal bin ‘Abbâs, Ubay bin Ka’ab, Abû Bakar as-Shiddîq, ‘Aisyah istri Nabi SAW., Basyrah bin Abî Bashrah al-Gifarîy, dll.
- (4) Murid-muridnya: Ibrâhîm bin Ismâ’îl, Anas bin Mâlik, Ja’far bin Iyad, Sa’îd bin Hârîts al-Anshâriy, Salamah al-Laits, Sulaimân bin Yasar, Thariq bin Mukhasin, Urwah bin Zubair, ‘Amr bin Umair, Abû Salamah bin ‘Abd ar-Rahmân, al-A’râj, Abû Maimunah al-Madaniy dan lain-lain.
- (5) Komentar kritikus hadis: Ia termasuk kalangan sahabat yang telah disepakati para ulama tentang keadilannya.⁶⁸² Imam al-Bukhâriy mengatakan bahwa Abû Hurairah adalah sahabat Nabi yang ahli ilmu.

az-Zuhriy dari ‘Abd ar-Rahmân al-A’raj berkata bahwa Abû Hurairah berkata: “Saya hadir di majlis Nabi SAW., saat itu Nabi bersabda: ‘Barangsiapa yang menggelar selendangnya untukku hingga pembicaraanku selesai, kemudian aku kembalikan selendangnya maka ia tidak akan lupa terhadap sesuatu yang didengar dariku’. Kemudian aku menggelar selendangku untuk Beliau (Nabi SAW.) hingga Beliau menyelesaikan sabdanya, kemudian beliau mengembalikan selendang milikku. Demi Dzat yang jiwaku berada dalam genggamannya, saya tidak pernah lupa terhadap apa yang saya dengar dari Nabi”.⁶⁸³

⁶⁸⁰ Ahmad bin ‘Alî bin Hajar Syihâb ad-Dîn al-‘Asqalâniy, *Tahdzîb at-Tahdzîb*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, t.th., Jil IV, hal. 601.

⁶⁸¹ Ahmad bin ‘Alî bin Hajar Syihâb ad-Dîn al-‘Asqalâniy, *Tahdzîb at-Tahdzîb*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, t.th., Jil IV, hal. 601.

⁶⁸² Subhiy ash-Shâlih, *‘Ulûm al-Hadîts wa Musthalâhuhu*, Terj. Membahas Ilmu-ilmu Hadis, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000, hal.310; Muhammad ‘Ajjâj al-Khatîb, *as-Sunnah Qabla at-Tadwîn*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th., hal. 9-15, 57.

⁶⁸³ Abû al-Hajjâj Jamal ad-Dîn Yusuf bin ‘Abd ar-Rahmân al-Mizziy, *Tahdzîb al-Kamâl fî Asmâ’ ar-Rijâl*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1992, Jld. XXXIV, hal. 377-378.

Secara umum, para kritikus hadis menyatakan bahwa Abû Hurairah adalah seorang sahabat yang memiliki kualifikasi yang tinggi baik dari segi keadilan maupun ke-*dhâbit*-annya. Ia juga termasuk sahabat yang paling banyak meriwayatkan hadis.

Berdasarkan riwayat hidup Abû Hurairah (w. 58 H.) tersebut, bahwa ia tidak diragukan keadilannya berdasarkan kesepakatan para ulama. Masa hidupnya yang wafat tahun 57 H. menunjukkan bahwa masa hidupnya semasa dengan muridnya yaitu Shâlih bin Khawwât (w. 40 H.), yang termasuk kalangan tabiin. Ia juga semasa dengan gurunya yaitu Ubay bin Ka'ab (w. 29 H.) karena sama-sama sahabat Nabi. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad Abû Hurairah bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ'ât*.

d) Ubay bin Ka'ab (w. 29 H.) (sudah dibahas)

5) Jalur V Sanad Nâfi' (w. 169 H.)

a) Nâfi' (sudah dibahas)

Masa hidup Nâfi' yang lahir tahun 70 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan gurunya yaitu Muhammad bin Muslim (Ibn Syihab az-Zuhriy) yang wafat tahun 124 H. sehingga dimungkinkan *liqâ'* dengan gurunya tersebut. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad Nâfi' dari Muhammad bin Muslim bersambung (*muttashil*).

b) Muhammad bin Muslim (w. 124 H.)⁶⁸⁴

(1) Nama lengkapnya: Muhammad bin Muslim bin 'Ubaidillâh bin 'Abdillâh bin Syihâb bin 'Abdullâh bin al-Hârîts bin Zuhrah bin Kilab, seorang Imam al-'Ilmiy dan hafizh pada zamannya.

(2) Masa hidupnya: Ibnu Syihab az-Zuhriy tinggal di Ailah sebuah desa antara Hijaz dan Syam. Reputasinya menyebar sehingga ia menjadi tempat berpaling (berguru) bagi para ulama Hijaz dan Syam. Selama delapan tahun Ibnu Syihab az-Zuhriy tinggal bersama Sa'îd bin al-Musayyib di sebuah desa bernama Sya'bad di pinggir Syam. Ada perbedaan pendapat tentang kapan beliau dilahirkan. Dahim dan

⁶⁸⁴Muhammad bin Ahmad bin 'Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A'lâm an-Nubalâ'*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. V, hal. 327-332.

Aḥmad bin Shâlih berpendapat bahwa az-Zuhriy dilahirkan pada tahun 50 H. Ibn Khiyâth mengatakan, bahwa ia dilahirkan tahun 51 H., ada juga yang berpendapat bahwa ia lahir pada tahun 56 dan 58 H. Demikianlah kehidupan az-Zuhriy yang penuh dengan ilmu dan hikmah. Ia meninggal pada tahun 124 H., berumur 75 tahun. Menurut al-Waqidiy, ia meninggal pada tanggal 17 Ramadhan tahun 124 H. di Syi`ib Zabad, sebuah daerah di Syam.⁶⁸⁵

- (3) Guru-gurunya: Az-Zuhriy banyak belajar dari para sahabat, di antaranya: Anas bin Malik, Sa`îd bin al-Musayyib, ‘Alqamah bin Waqash, Katsîr bin ‘Abbâs, ‘Alî bin al-Ḥusain, Urwah bin az-Zubair, Abû Idris al-Kaulaniy, ‘Abd al-Malik bin Marwan, Salîm bin ‘Abdullâh, Muhammad bin Nu`mân bin Basyîr, Abû Salamah bin ‘Abd ar-Raḥmân, dll.
- (4) Murid-muridnya di antaranya: ‘Amr bin Dinar, Nâfi’, ‘Athâ’ bin Abî Rabâh, Muhammad bin Muslim bin Tadras, ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azîz, Shâlah bin Kaysân al-Madniy, Aban bin Shâlah bin ‘Umair, Yahyâ bin Sa`îd al-Ansariy, Yazîd bin Abî Ḥabîb, Ayûb as-Sakhtiyâniyy, ‘Abdullâh bin Muslim bin ‘Ubaidillâh, ‘Abd ar-Raḥmân bin ‘Amr al-Auza’iy, Ibn Juraij, ‘Amr bin Syu’aib bin Muhammad, dll.
- (5) Komentor kritikus hadis:

No.	Nama Kritikus Hadis	Komentor
1.	Ibn Hajar	Ia adalah <i>faqîh</i> , <i>ḥâfîzh</i> , dan telah disepakati sebagai orang yang <i>tsabt</i> . ⁶⁸⁶

Berdasarkan penilaian para ulama dan kritikus hadis terhadap Muhammad bin Muslim (w. 124 H.) di atas, dapat dikatakan bahwa ia adalah orang yang *tsabt*. Masa hidupnya yang wafat di atas tahun 124 H. menunjukkan bahwa masa hidupnya semasa dengan muridnya, yaitu Nâfi’ yang lahir tahun 70 H. ia juga semasa dengan gurunya, yaitu Sa`îd bin al-Musayyib yang wafat tahun 94 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`*, baik dengan guru maupun muridnya. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad Muhammad bin Muslim (w. 124 H.) dari Sa`îd bin

⁶⁸⁵Aḥmad bin ‘Alî bin Hajar Syihâb ad-Dîn al-‘Asqalâniy, *Tahdzîb at-Tahdzîb*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, t.th., Jld. XIV, hal. 445.

⁶⁸⁶Aḥmad bin ‘Alî bin Hajar al-‘Asqalâniy, *Taqrîb at-Tahdzîb*, Suriah: Dâr ar-Rasyîd, 1991, hal. 506.

al-Musayyib bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dil* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dil* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ'ât*.

c) Sa'îd bin al-Musayyib (w. 94 H.)⁶⁸⁷

- (1) Nama lengkapnya: Sa'îd bin al-Musayyib bin Hazn bin abî Wahb bin 'Amr bin 'Aid bin 'Imrân bin Makhzûm al-Qurasyiy al-Makhzumiy. Nama *kunyah*-nya adalah Abû Muhammad.⁶⁸⁸
- (2) Masa hidupnya: Dilahirkan di Madinah dua tahun pasca sahabat 'Umar RA. didaulat sebagai khalifah. Hidupnya sezaman dengan beberapa sahabat Nabi, semisal 'Umar ra., 'Utsmân ra., Ummul Mukminin 'Aisyah RA. dll. Sa'îd bin al-Musayyib wafat pada tahun 94 H. di Madinah. Sa'îd bin al-Musayyib termasuk salah seorang ulama (tabiin) yang dikenal sebagai *fuqahâ` sab'ah*.⁶⁸⁹
- (3) Guru-gurunya: Sa'îd berguru (menimba riwayat) dari sahabat 'Utsmân bin 'Affan, Abî Dzar ra., 'Alî., Siti 'Aisyah ra., Abû Hurairah ra, Shafwan bin Umayyah RA. dan lain-lain, dll.
- (4) Murid-muridnya di antaranya: 'Amr bin Dinar, az-Zuhriy, Qatadah, Ibn al-Munkadir, Nâfi', dll.
- (5) Komentar kritikus hadis:

No.	Nama Kritikus	Komentar
1.	Ibn Hibbân	Namanya dimasukkan dalam kitab dalam Kitab <i>ats-Tsiqat</i> . Menurut Ibn Hibbân, Ibn Sa'îd bin al-Musayyib termasuk di antara para pemuka tabiin dalam hal fiqih, agama, <i>wara'</i> , ibadah

⁶⁸⁷Muhammad bin Ahmad bin 'Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A'lâm an-Nubalâ'*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. IV, hal. 218-223.

⁶⁸⁸Muhammad Ibn Sa'ad bin Maniy al-Bashariy, *ath-Thabaqât al-Kubrâ*, Beirut: Dâr ash-Shadr, 1968, jld. V, hal. 90.

⁶⁸⁹Ada tujuh orang *faqih* tabiin yang terkenal (*al-Fuqahâ as-Sab'ah*), yaitu Sa'îd Ibn Musayyab (w. 94 H.), 'Urwah Ibn az-Zubair (w. 94 H.), Abû Bakar Ibn 'Abid (w. 94 H.), al-Qasim Ibn Muhammad Ibn abû Bakar (w. 108 H.), 'Abdullâh Ibn 'Abdillâh (w. 99 H.), Sulaimân Ibn Yasar (w. 100 H.) dan Kharijah Ibn Zaid Ibn Tsâbit.

		dan keutamaan. ⁶⁹⁰
2.	Makhûl	Sa'id bin Musayyib adalah gurunya para 'ulama. ⁶⁹¹

Berdasarkan penilaian para ulama dan kritikus hadis terhadap Sa'id bin al-Musayyib di atas, dapat dikatakan bahwa ia adalah orang yang *tsiqah*. Masa hidupnya yang wafat tahun 94 H. menunjukkan bahwa masa hidupnya semasa dengan muridnya, yaitu Muhammad bin Muslim yang wafat tahun 124 H. ia juga semasa dengan gurunya, yaitu Abû Hurairah yang wafat tahun 58 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`*, baik dengan guru maupun muridnya. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad Sa'id bin al-Musayyib dari Abû Hurairah bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

- (6) Abû Hurairah (w. 58 H.) (sudah dibahas)
- (7) Ubay bin Ka'ab (w. 29 H.) (sudah dibahas)
- 6) Jalur VI Sanad Nâfi' (w. 169 H.)
 - a) Nâfi' (sudah dibahas)
 - b) Muhammad bin Muslim (w. 124 H.) (sudah dibahas)
 - c) Sa'id bin al-Musayyib (w. 94 H.) (sudah dibahas)

Masa hidup Sa'id bin al-Musayyib yang wafat tahun 94 H. menunjukkan bahwa masa hidupnya semasa dengan muridnya, yaitu Muhammad bin Muslim yang wafat tahun 124 H. ia juga semasa dengan gurunya, yaitu 'Abdullâh Ibn 'Abbâs yang wafat tahun 68 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`*, baik dengan guru maupun muridnya. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad Sa'id bin al-Musayyib dari 'Abdullâh Ibn 'Abbâs bersambung (*muttashil*).

- d) 'Abdullâh Ibn 'Abbâs (w. 68 H.)⁶⁹²
 - (1) Nama lengkapnya: 'Abdullâh Ibn 'Abbâs bin 'Abd al-Muththâlib bin Hasyim bin 'Abdi Manaf al-Quraisyiy al-

⁶⁹⁰Abû Hâtim Muhammad Ibn Hibbân Ibn Ahmad at-Tamimiy, *ats-Tsiqqât*, Beirut: Muassasah al-Kutub ats-Tsaqafiyah, t.th., Jld. IV, hal. 274.

⁶⁹¹Muhammad Ibn Sa'ad bin Maniy al-Bashariy, *ath-Thabaqât al-Kubrâ*, Beirut: Dâr ash-Shadr, 1968, jld. V, hal. 91.

⁶⁹²Muhammad bin Ahmad bin 'Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A'lâm an-Nubalâ'*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyah, 2001, jld. III, hal. 332-341.

Hasyimiy, ia adalah putra paman Rasulullah SAW., yakni ‘Abbâs bin ‘Abd al-Muththâlib ibunya bernama Ummu al-Fadhl Lubanah.

- (2) Masa hidupnya: Ia dilahirkan ketika Bani Hasyim berada di Syi’ib, tiga tahun sebelum hijriah.⁶⁹³ Ia pernah diangkat menjadi gubernur Bashrah pada masa ‘Utsmân bin ‘Affân (w. 35 H.) dan pada masa ‘Alî bin Abî Thalib. Kemudian setelah masa terbunuhnya ‘Alî, Ibnu ‘Abbâs mengangkat ‘Abdullâh bin al-Harîts sebagai penggantinya. dalam perjalanan hidupnya, Ibnu ‘Abbâs banyak berdialog dengan Rasulullah SAW. sekalipun ia masih muda, saat ia berumur sekitar 13-15 tahun Nabi SAW. berpulang ke *rahmatullâh*, artinya semasa hidup Nabi SAW. ia masih sangat muda sekali.⁶⁹⁴ Ia meninggal di Thaif tahun 68 H.
- (3) Guru-gurunya, Rasulullah SAW., ‘Umar bin al-Khaththâb, ‘Alî bin Abî Thâlib, Mu’âdz bin Jabal, Abû Dzar al-Giffariy, dll.
- (4) Murid-muridnya banyak khususnya dari kalangan tabiin, di antaranya Abû Ja’far.
- (5) Komentar kritikus hadis:

‘Abdullâh Ibn ‘Abbâs (w. 68 H.), termasuk kalangan sahabat yang disepakati keadilannya oleh para ulama.⁶⁹⁵ Ia adalah sosok sahabat yang memiliki ilmu yang luas, ahli fikih dan Imam tafsir, oleh karena itu ia mendapat beberapa gelar antara lain: *Turjuman Al-Qur`an* (Penafsiran Al-Qur`an), *Habr al-Ummah* (guru umat) dan *Ra`isu al-Mufasssirîn* (pemimpin para mufasssir).⁶⁹⁶

Ketika Rasulullah SAW. wafat, Ibnu ‘Abbâs belajar kepada para sahabat Rasul tentang apa-apa yang tidak dipelajarinya dari Rasulullah secara langsung. Ia selalu bertanya dan setiap mendengar seseorang yang mengetahui ilmu atau menghafalkan hadis, segeralah ia menemuinya dan belajar kepadanya. Otaknya yang cerdas dan selalu

⁶⁹³Mannâ` al-Qaththân, *Mabâhits fî ‘Ulûm al-Qur`an*, terj, Ainur Rafiq El-Mazni, *Pengantar Studi Ilmu Ulum Al-Qur`an*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2006, hal. 473.

⁶⁹⁴Muhammad Husain adz-Dzahabiy, *Tafsîr wa al-Mufasssirîn*, Kairo: Dâr al-Hadîts, 2005, juz I, hal. 61.

⁶⁹⁵Subhiy ash-Shâlih, *‘Ulûm al-Hadîts wa Musthalâhuhu*, Terj. Membahas Ilmu-ilmu Hadis, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000, hal.310; Muhammad ‘Ajjâj al-Khatîb, *as-Sunnah Qabla at-Tadwîn*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th., hal. 9-15, 57.

⁶⁹⁶Mannâ` al-Qaththân, *Mabâhits fî ‘Ulûm al-Qur`an*, terj, Ainur Rafiq El-Mazni, *Pengantar Studi Ilmu Ulum Al-Qur`an*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2006, hal. 474.

merasa tidak puas mendorongnya untuk meneliti apa yang didengarnya. Suatu saat ia pernah bercerita mengenai dirinya, “Jika aku ingin mengetahui tentang suatu masalah, aku akan bertanya kepada 30 sahabat”.⁶⁹⁷

Julukan-julukan tersebut sebagai wujud pengakuan umat atas ilmunya yang melimpah-ruah, ijtihadnya yang agung dan pengetahuannya terhadap makna-makna yang terkandung di dalam Al-Qur`an *al-Karîm* di samping akhlaknya yang mulia. Hingga ia pun banyak dijadikan sandaran oleh para sahabat dalam tafsir maupun fatwa. Di antara sahabat yang mengakui kemampuan dan juga bersandar kepada Ibnu ‘Abbâs dalam bidang tafsir ini adalah ‘Umar bin al-Khaththâb.

Ibnu ‘Abbâs juga termasuk salah satu di antara sahabat yang paling banyak meriwayatkan hadis Nabi. Urutan sahabat yang paling banyak meriwayatkan hadis adalah Abû Hurairah, ‘Abdullâh bin ‘Umar, Jabir, ‘Abdullâh Ibn ‘Abbâs Anas bin Mâlik dan ‘Aisyah.⁶⁹⁸

Masa hidup ‘Abdullâh Ibn ‘Abbâs yang wafat sekitar tahun 68 H. menunjukkan bahwa masa hidupnya semasa dengan salah satu muridnya yaitu Sa’îd bin al-Musayyib yang wafat tahun 94 H. Ia juga semasa dengan gurunya yaitu Ubay bin Ka’ab (w. 29 H.) dan Zaid bin Tsâbit (w. 45 H.) karena sama-sama sahabat Nabi. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* ‘Abdullâh Ibn ‘Abbâs bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta’dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta’dîl*, bahkan termasuk kalangan sahabat, yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

e) Ubay bin Ka’ab (w. 29 H.) dan Zaid bin Tsâbit

(1) Ubay bin Ka’ab (w. 29 H.) (sudah dibahas)

(2) Zaid bin Tsâbit (w. 45 H.)⁶⁹⁹

(a) Nama lengkapnya: Zaid bin Tsâbit bin Dhahhak bin Laudzan bin ‘Amr bin Manaf bin Ganam bin Mâlik bin

⁶⁹⁷Muhammad Khalid, *Man Around the Messenger*, terj. M. Arfi Hatim: *Para Sahabat yang Akrab dalam Kehidupan Rasulullah*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2000, hal. 581.

⁶⁹⁸Muhammad Sa’îd Mursi, *Tokoh-Tokoh Besar Islam Sepanjang Sejarah*, terj. Khoirul Amru Harahap, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2007, hal. 115.

⁶⁹⁹Muhammad bin Ahmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A’lâm an-Nubalâ’*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyah, 2001, jld. II, hal. 427-441.

- an-Najjar al-Anshâriy al-Khazraj. Dia memiliki beberapa nama panggilan, di antaranya: Abû Said, Abû ‘Abd ar-Rahmân dan Abû Kharijah.
- (b)Masa hidupnya: Zaid bin Tsâbit dilahirkan pada tahun 611 M. atau sebelas tahun sebelum hijriah di kota Madinah.⁷⁰⁰ Dia menjadi seorang yatim sejak umur 6 tahun. Keluarganya termasuk salah satu keluarga yang awal masuk Islam di kota Madinah.⁷⁰¹ Dia bersama keluarga dan kawan-kawannya datang kepada Rasulullah SAW. untuk mengikuti Perang Badar. Dia datang kepada Rasulullah SAW. dengan membawa pedang yang hampir sama tinggi dengan tubuhnya.⁷⁰² Ketika itu umat Islam sedang mempersiapkan diri untuk menghadapi Perang Badar tersebut pada tahun 2 H. / 623 M. pada saat itu, dia berusia 12 tahun. Dia mempunyai tekad untuk mengikuti perang Badar, tetapi Rasulullah SAW. belum memperbolehkannya karena masih kecil dan fisiknya dianggap belum kuat untuk bergabung dalam barisan *mujâhidîn* melawan pasukan Quraisy pimpinan Abû Jahal. Pada saat itu, Zaid bin Tsâbit telah menampakkan keberaniannya untuk menghadapi musuh-musuh Islam. Perang yang pertama kali diikuti oleh Zaid bin Tsâbit adalah perang Khandaq.⁷⁰³ Pada perang tersebut Zaid bin Tsâbit berusia 15 tahun. Ia wafat antara tahun 42 sampai 45 H.
- (c)Guru-gurunya, Rasulullah SAW., ‘Umar bin al-Khaththâb, ‘Alî bin Abî Thâlib, Mu’âdz bin Jabbal, Ubay bin Ka’ab, Abû Dzar al-Giffariy, dll.
- (d)Murid-muridnya banyak baik dari kalangan sahabat maupun tabiin, di antaranya Abû Hurairah, ‘Abdullâh, ‘Abdullâh bin Sa`iy, Abû al-‘Âliyah, ‘Abdullâh Ibn ‘Abbâs, Abû Ja’far, dll.
- (e)Komentar kritikus hadis:

⁷⁰⁰Sulaimân Salîm al-Bawab, *Miah Awâ`ilmin ar-Rijâl*, Damaskus: Dâr al-Hikmah, 1985, hal. 182.

⁷⁰¹Qutaibah Ibn ad-Dinawariy, *al-Ma`arif*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1987, hal. 149.

⁷⁰²Abdurrahman Ra’fat al-Basya, *Sosok Para Sahabat Nabi*, terj. Abdul Kadir Mahdamy, Solo: Pustaka Mantiq, 1996, hal. 287.

⁷⁰³Jalal ad-Dîn ‘Abd ar-Rahmân as-Sayûthiy, *Tabaqât al-Huffazh*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiah, Dâr al-Qalam, 1994, hal. 17.

Ia termasuk kalangan sahabat yang telah disepakati para ulama tentang keadilannya.⁷⁰⁴ Selain itu, Kekuatan daya ingat Zaid bin Tsâbit telah membuatnya diangkat menjadi penulis wahyu dan surat-surat Nabi Muhammad semasa hidupnya dan menjadikannya tokoh yang terkemuka di antara para sahabat lainnya.

Keunggulan dan kedalaman mengenai Al-Qur`an, sehingga ia diangkat menjadi penasihat umat Islam.⁷⁰⁵ Ia memiliki keluasan ilmu bidang faraidh, sebab ketika turun ayat Al-Qur`an tentang faraidh Rasulullah SAW. langsung memanggilnya untuk menuliskannya. Sehingga tidaklah mengherankan jika para khalifah selalu mengajaknya bermusyawarah dalam perkara-perkara sulit, terlebih dalam hal faraidh (hukum waris).⁷⁰⁶

Pada masa khalifah Abû Bakar ash-Shiddîq RA., Zaid bin Tsâbit ditunjuk sebagai pengumpul atau dalam pembukuan Al-Qur`an. Dia ditunjuk sebagai ketua tim dalam pengumpulan Al-Qur`an tersebut.⁷⁰⁷ Kemudian, pada masa khalifah ‘Utsmân bin ‘Affân RA (w. 35 H.). mengeluarkan kebijakan untuk menyalin kembali Al-Qur`an dengan menyeragamkan bacaannya, maka dia ditunjuk kembali sebagai ketua tim. Anggota tim panitia penyalinan Al-Qur`an terdiri dari ‘Abdullâh bin Zubair, Sa’ad bin al-‘Ash dan ‘Abd ar-Rahmân bin al-Hârits bin Hisyâm.⁷⁰⁸

7) Jalur VII Sanad Nâfi’ (w. 169 H.)

a) Nâfi’ (sudah dibahas)

Masa hidupnya yang lahir tahun 70 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan gurunya Muslim bin Jundub (w. 106 H.), yang wafat tahun 106. sehingga dimungkinkan *liqâ`* dengan gurunya. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan

⁷⁰⁴Subhiy ash-Shâlih, *‘Ulûm al-Ḥadîts wa Musthalâḥuhu*, Terj. Membahas Ilmu-ilmu Hadis, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000, hal.310; Muhammad ‘Ajjâj al-Khatîb, *as-Sunnah Qabla at-Tadwîn*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th., hal. 9-15,57.

⁷⁰⁵Hepi Andi Bastoni, *101 Sahabat Nabi*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2004, hal. 581.

⁷⁰⁶Muhammad bin Ahmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A’lâm an-Nubalâ’*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. III, hal. 432.

⁷⁰⁷Athailah, *Sejarah al-Quran Verifikasi tentang Otentisitas al-Quran*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010, hal. 215.

⁷⁰⁸Athailah, *Sejarah al-Quran Verifikasi tentang Otentisitas al-Quran*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010, hal. 243.

bahwa sanad Nâfi' dari Muslim bin Jundub (w. 106 H.), bersambung (*muttashil*).

b) Muslim bin Jundub (w. 106 H.)⁷⁰⁹

- (1) Nama lengkapnya: Abû 'Abdullâh Muslim bin Jundub al-Hadzaliy.
- (2) Masa hidupnya: Ia hidup di Madinah dan meninggal pada tahun 106 H. ia dikenal sebagai pengkisah di Madinah.
- (3) Guru-gurunya, di antaranya Abû Hurairah, Hakim bin Hizâm, 'Abdullâh bin 'Ayyâsy, dll.⁷¹⁰
- (4) Murid-muridnya di antaranya Nâfi, Sa'îd bin Muslim bin Jundub (w. 106 H.), Ibn Abî Dza'b.⁷¹¹
- (5) Komentor kritikus hadis:

No.	Nama Kritikus Hadis	Komentor
1.	Ibnu <u>H</u> ibbân	Memasukan namanya dalam kitab <i>ats-Tsiqât</i> ⁷¹²
4.	Ibn <u>H</u> ajar	<i>Tsiqah fashih al-Qari</i> ⁷¹³

Berdasarkan penilaian para ulama dan kritikus hadis terhadap Muslim bin Jundub (w. 106 H.), di atas, dapat dikatakan bahwa secara umum para ulama berpendapat bahwa ia adalah orang yang *tsiqah*. Masa hidupnya yang wafat tahun 106 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan muridnya yaitu Nâfi' yang lahir tahun 70 H. dan semasa dengan gurunya yaitu 'Abdullâh bin 'Ayyâsy yang wafat tahun 64 H. sehingga dimungkinkan *liqâ'* dengan gurunya tersebut. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad Muslim bin Jundub (w. 106 H.), dari 'Abdullâh bin 'Ayyâsy bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ'ât*.

⁷⁰⁹Abû Ja'far Ahmad bin 'Alî bin Ahmad bin Khalaf al-Anshâriy Ibn al-Bâdzisy, *al-Iqnâ' fî al-Qirâ'ât as-Sab'*, Damsyiq: Dâr al-Fikr, 1403 H., hal. 36, Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ'*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyah, 2006, jld. II, hal. 297.

⁷¹⁰Muhammad bin Ahmad bin 'Utsmân adz-Dzahabiy, *Ma'rifât al-Qurrâ Kibâr 'alâ ath-Thabaqât wa al-A'shâr*, Istanbul: Markaz al-Buḥûts al-Islâmiyah, 1995, jld. I, hal. 65-66.

⁷¹¹Abû Hâtîm Muhammad Ibn Hibbân Ibn Ahmad at-Tamimiyy, *Masyâhir 'Ulama' al-Amsar*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1959, jld. I, hal. 133. ID 1048.

⁷¹²Abû Hâtîm Muhammad Ibn Hibbân Ibn Ahmad at-Tamimiyy, *ats-Tsiqât*, Beirut: Muassasah al-Kutub ats-Tsaqafiyyah, t.th., 393.

⁷¹³Al-'Asqâlâniyy, *Taqrîb at-Tahdzîb*, Suriah: Dâr ar-Rasyîd, 1991, hal. 529.

- c) ‘Abdullâh bin ‘Ayyâsy (w. 64 H.) (sudah dibahas)

Masa hidup ‘Abdullâh bin ‘Ayyâsy yang wafat tahun 64 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan muridnya yaitu Muslim bin Jundub yang wafat 106 H. dan semasa pula dengan gurunya yaitu Ubay bin Ka’ab yang wafat tahun 29 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`* dengan gurunya. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad Muslim bin Jundub (w. 106 H.), dari Ubay bin Ka’ab bersambung (*muttashil*).

- d) Ubay bin Ka’ab (w. 29 H.) (sudah dibahas)

- 8) Jalur VIII Sanad Nâfi’ (w. 169 H.)

- a) Nâfi’ (sudah dibahas)

Masa hidup Nâfi’ yang lahir tahun 70 H. menunjukkan bahwa masa hidupnya semasa dengan gurunya yaitu al-A’râj yang wafat tahun 113 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`* dengan gurunya tersebut. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* Nâfi’ dari al-A’râj bersambung (*muttashil*).

- b) Al-A’râj⁷¹⁴

- (1) Nama lengkapnya: ‘Abd ar-Rahmân Hurmuz al-A’râj Abû Dâwud al-Madina.
- (2) Masa hidupnya: Wafat di kota Iskandariyah pada tahun 117 H.
- (3) Guru-gurunya: Abû Hurairah, Abû Sa’îd, ‘Abdullâh bin Mâlik bin Bahyanah, Ibn ‘Abbâs, Muhammad bin Maslamah al-Anshâriy, Mu’âwiyah bin abî Sufyân
- (4) Murid-muridnya: Abû Zinad, Ayyûb, Ja’far bin Rubai’ah Zaid bin Aslam, Shâlih bin Kisan, ‘Amr bin abî ‘Amr, Nâfi’, dll.
- (5) Komentor kritikus hadis:

No.	Nama Kritikus Hadis	Komentor
1.	Ibn Sa’îd	<i>Tsiqah</i> ⁷¹⁵
2.	Ibn Madiniy	<i>Tsiqah</i> ⁷¹⁶
3.	Abû Zar’ah bin Kharas	<i>Tsiqah</i> ⁷¹⁷

⁷¹⁴Muhammad bin Ahmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A’lâm an-Nubalâ’*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. V, hal. 70.

⁷¹⁵Ahmad bin ‘Alî bin Hajar Syihâb ad-Dîn al-’Asqalâniy, *Tahdzîb at-Tahdzîb*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, t.th., jld. VI, hal. 257.

⁷¹⁶Ahmad bin ‘Alî bin Hajar Syihâb ad-Dîn al-’Asqalâniy, *Tahdzîb at-Tahdzîb*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, t.th., jld. VI, hal. 257.

⁷¹⁷Ahmad bin ‘Alî bin Hajar Syihâb ad-Dîn al-’Asqalâniy, *Tahdzîb at-Tahdzîb*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, t.th., jld. VI, hal. 257.

Berdasarkan penilaian para ulama dan kritikus hadis terhadap al-A'râj di atas, dapat dikatakan bahwa ia adalah orang yang *tsiqah*. Masa hidupnya yang wafat 113 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan muridnya yaitu Nâfi' yang lahir tahun 70 H. dan semasa gurunya yaitu 'Abdullâh bin Abî 'Ayyâsy yang wafat tahun 64 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`* dengan gurunya. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* al-A'râj dari 'Abdullâh bin 'Ayyâsy bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

c) 'Abdullâh bin 'Ayyâsy (w. 64 H.) (sudah dibahas)

d) Ubay bin Ka'ab (w. 29 H.) (sudah dibahas)

9) Jalur IX Sanad Nâfi' (w. 169 H.)

a) Imam Nâfi' (sudah dibahas)

b) Al-A'râj (sudah dibahas)

Masa hidup al-A'râj yang wafat 113 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan muridnya yaitu Nâfi' yang lahir tahun 70 H. dan semasa gurunya yaitu Abû Hurairah yang wafat tahun 57 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`* dengan gurunya. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* al-A'râj dari Abû Hurairah bersambung (*muttashil*).

c) Abû Hurairah (w. 58 H.)

Masa hidup Abû Hurairah yang wafat tahun 57 H. Menunjukkan bahwa masa hidupnya semasa dengan muridnya, yaitu al-A'râj yang wafat tahun 113 H. Ia juga semasa dengan gurunya yaitu Ubay bin Ka'ab (w. 29 H.) karena sama-sama sahabat Nabi. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad Abû Hurairah bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

d) Ubay bin Ka'ab (w. 29 H.) (sudah dibahas)

10) Jalur X Sanad Nâfi' (w. 169 H.)

a) Imam Nâfi' (sudah dibahas)

b) Al-A'râj (sudah dibahas)

Masa hidup al-A'râj yang wafat 113 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan muridnya yaitu Nâfi' yang

lahir tahun 70 H. dan semasa gurunya yaitu Abû Hurairah yang wafat tahun 57 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`* dengan gurunya. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* al-A`râj dari Abû Hurairah bersambung (*muttashil*).

- c) 'Abdullâh Ibn 'Abbâs (w. 68 H.)

Masa hidup 'Abdullâh Ibn 'Abbâs yang wafat sekitar tahun 68 H. menunjukkan bahwa masa hidupnya semasa dengan salah satu muridnya yaitu al-A`râj yang wafat tahun 113 H. ia juga semasa dengan gurunya yaitu Ubay bin Ka`ab (w. 29 H.) dan Zaid bin Tsâbit (w. 45 H.) karena sama-sama sahabat Nabi. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* 'Abdullâh Ibn 'Abbâs bersambung (*muttashil*).

- d) Ubay bin Ka`ab (w. 29 H.) dan Zaid bin Tsâbit (w. 45 H.) (sudah dibahas)

- 11) Jalur XI Sanad Nâfi' (w. 169 H.)

- a) Nâfi' (sudah dibahas)

Masa hidup Nâfi' yang lahir tahun 70 H. menunjukkan bahwa masa hidupnya semasa dengan gurunya yaitu Abû Ja`far, yang meninggal pada sekitar tahun 130-133 H., sehingga dimungkinkan *liqâ`* dengan gurunya tersebut. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* Nâfi' dari Abû Ja`far bersambung (*muttashil*).

- b) Abû Ja`far (w. 133 H.)⁷¹⁸

- (1) Nama lengkapnya: Abû Ja`far bin Yazîd bin Qa`qa' Abû Ja`far al-Madaniy.⁷¹⁹
- (2) Masa hidupnya: Ia tinggal di Madinah dan termasuk Imam *qirâ`ât* di Madinah. Ia meninggal pada sekitar tahun 130-133 H.⁷²⁰
- (3) Guru-gurunya, antara lain: 'Abdullâh Ibn 'Abbâs, Abû Hurairah, Ibn 'Ayyâsy, Ibn 'Abbâs, dll.⁷²¹
- (4) Murid-muridnya di antaranya adalah Nâfi' bin 'Abd ar-Rahmân al-Madaniy, Sulaimân bin Muslim, Abû Hârits 'Isa bin Marwan, dll.

⁷¹⁸Muhammad bin Aḥmad bin 'Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A'lâm an-Nubalâ'*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. V, hal. 287-288; Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ'*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyah, 2006, jld. II, hal. 382-384; al-'Asqalâniy, *Tahdzîb at-Tahdzîb*, jld. XII, hal. 61.

⁷¹⁹Ada yang berpendapat bahwa namanya adalah Jundub bin Fairuz. Lihat Syams ad-Dîn Aḥmad bin Muhammad bin Abî Bakr bin Khallikân, *Wafayât al-A'yân*, Beirut: Dâr ash-Shadr, t.th., jld. VI, hal. 274-275.

⁷²⁰Muhammad bin Aḥmad bin 'Utsmân adz-Dzahabiy, *Ma'rifât al-Qurrâ Kibâr 'alâ ath-Thabaqât wa al-A'shâr*, Istanbul: Markaz al-Buḥûts al-Islâmiyah, 1995, jld. I, hal. 59-62.

⁷²¹Ibn Mujâhid, *as-ab'ah...*, hal. 60-61.

(5) Komentor kritikus hadis:

No.	Nama Kritikus Hadis	Komentor
1.	Imam Mâlik	Abû Ja'far adalah lelaki <i>Shâlih</i> dan banyak orang yang membaca Al-Qur`an kepadanya di Madinah. ⁷²²
2.	An-Nasâ`iy	<i>Tsiqah</i> ⁷²³
3.	Abû Hâtim	<i>Shâlih al-Hadîts</i> ⁷²⁴

Berdasarkan penilaian para ulama dan kritikus hadis terhadap Abû Ja'far di atas, dapat dikatakan bahwa ia adalah orang yang *tsiqah* dan *shâlih al-Hadîts*. Masa hidupnya yang wafat tahun 130 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan muridnya yaitu Nâfi' yang lahir tahun 70 H. ia juga semasa dengan gurunya yaitu 'Abdullâh bin 'Ayyâsy, wafat tahun 64 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`* dengan gurunya. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad Abû Ja'far dari 'Abdullâh bin 'Ayyâsy bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

c) 'Abdullâh bin 'Ayyâsy (w. 64 H.) (sudah dibahas)

d) Ubay bin Ka'ab (w. 29 H.) (sudah dibahas)

12) Jalur XII Sanad Nâfi' (w. 169 H.)

a) Nâfi' (sudah dibahas)

b) Abû Ja'far (sudah dibahas)

Masa hidup Abû Ja'far yang wafat tahun 130 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan muridnya yaitu Nâfi' yang lahir tahun 70 H. ia juga semasa dengan gurunya yaitu Abû Hurairah yang wafat tahun 57 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`* dengan gurunya. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad Abû Ja'far dari Abû Hurairah bersambung (*muttashil*).

⁷²²Muhammad bin Ahmad bin 'Utsmân adz-Dzahabiy, *Ma'rifât al-Qurrâ Kibâr 'alâ ath-Thabaqât wa al-A'shâr*, Istanbul: Markaz al-Buĥûts al-Islâmiyah, 1995, jld. I, hal. 60.

⁷²³Abû al-Hajjâj Jamal ad-Dîn Yusuf bin 'Abd ar-Rahmân al-Mizziy, *Tahdzîb al-Kamâl fî Asmâ' ar-Rijâl*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1992, jld. XXXIII, hal. 201.

⁷²⁴Abu Muhammad 'Abd ar-Rahmân bin Hâtim ar-Râziy, *al-Jarh wa at-Ta'dîl*, Beirut: Dâr Ihya at-Turats al-'Arabiyy, 1952, jld. IX, hal. 285.

c) Abû Hurairah (w. 58 H.)

Masa hidupnya Abû Hurairah yang wafat tahun 57 H. menunjukkan bahwa masa hidupnya semasa dengan muridnya, yaitu Abû Ja'far yang wafat tahun 130 H. ia juga semasa dengan gurunya yaitu Ubay bin Ka'ab (w. 29 H.) karena sama-sama sahabat Nabi. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad Abû Hurairah bersambung (*muttashil*).

d) Ubay bin Ka'ab (w. 29 H.) (sudah dibahas)

13) Jalur XIII Sanad Nâfi' (w. 169 H.)

a) Nâfi' (sudah dibahas)

b) Abû Ja'far (sudah dibahas)

Masa hidup Abû Ja'far yang wafat tahun 130 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan muridnya yaitu Nâfi' yang lahir tahun 70 H. ia juga semasa dengan gurunya yaitu 'Abdullâh Ibn 'Abbâs, yang wafat tahun 68 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`* dengan gurunya. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad Abû Ja'far dari 'Abdullâh Ibn 'Abbâs bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

c) 'Abdullâh Ibn 'Abbâs (sudah dibahas)

d) Ubay bin Ka'ab (w. 29 H.) dan Zaid bin Tsâbit (w. 45 H.) (sudah dibahas)

b. Rawi Sanad *Qirâ`ât* Ibn Katsîr (w. 120 H.)1) Jalur I Sanad *Qirâ`ât* Ibn Katsîr (w. 120 H.)a) Ibn Katsîr (w. 120 H.)⁷²⁵

(1) Nama lengkapnya: 'Abdullâh Ibn Katsîr Ibn 'Abdullâh Ibn Zaban Ibn Fairuz Ibn Harmuz al-Makkiy. Gelarnya

⁷²⁵Muhammad bin Aḥmad bin 'Utmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A'lâm an-Nubalâ*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. V, hal. 318-320; Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin al-Jazâriy, *an-Nasyr fî al-Qirâ`ât al-Asyr*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., Jld. I, hal. 121-122, Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ`*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyah, 2006, jld. I, hal. 443-445, Muhammad Salîm Muhaisin, *al-Hâdiy Syarh Thayyibah an-Nasyr fî al-Qirâ`ât wa al-Kasyf 'an 'Ilal al-Qirâ`ât wa Taujihihâ*, Beirut: Dâr al-Jail, 1997, Jld. I, hal. 29-32; Abû Ja'far Aḥmad bin 'Alî bin Aḥmad bin Khalaf al-Anshâriy Ibn al-Bâdzisy, *al-Iqnâ' fî al-Qirâ`ât as-Sab'*, Damsyiq: Dâr al-Fikr, 1403 H., hal. 90-91; Muhammad bin Aḥmad bin 'Utmân adz-Dzahabiy, *Ma'rifât al-Qurrâ Kibâr 'alâ ath-Thabaqât wa al-A'shâr*, Istanbul: Markaz al-Buḥûts al-Islâmiyah, 1995, jld. I, hal. 86-88; Abû al-Ḥajjâj Jamal ad-Dîn Yusuf bin 'Abd ar-Raḥmân al-Mizziy, *Tahdzîb al-Kamâl fî Asmâ' ar-Rijâl*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1992, jld. XV, hal. 468.

(*kunyah*-nya) Abû Ma'bad. Ada pula yang mengatakan *kunyah*-nya adalah Abû Bakar dan Abû Ma'bad. Ada pula yang menyebutnya ad-Dâriy.⁷²⁶

- (2) Masa hidupnya, Ia termasuk pada *thabaqah* kedua dari tabiin. Lahir di Makkah tahun 45 H. pada masa Khilâfah Mu'awiyah. Menetap di Iraq beberapa tahun kemudian kembali ke Makkah dan wafat di kota tersebut pada tahun 120 H. yaitu pada masa khilafah Hisyâm Ibn 'Abd al-Mâlik.
- (3) Guru-gurunya, di antaranya: 'Abdullâh Ibn Sa'ib al-Makhzûmiy dari Ubay bin Ka'ab (w. 29 H.), Abû al-Hajjâj Mujâhid bin Jabr al-Makkiy (w. 103 H.) dan Dirbâs *Maulâ* Ibn 'Abbâs (w. 64 H.).
- (4) Murid-muridnya di antaranya: Abû 'Amr al-'Ala al-Bashariy, Ismâ'îl bin 'Abdullâh bin Qasthanthin, Ma'ruf bin Maskân, Syubul bin 'Abad, dll.

Sementara itu, dua periwayat *qirâ'ât* Ibn Katsîr (w. 120 H.), yang paling terkenal adalah:

- (a) Al-Bazziy⁷²⁷

Nama lengkapnya adalah Aḥmad Ibn Muhammad Ibn 'Abdullâh Ibn al-Qâsim Ibn Nâfi' Ibn abî Bazzah. Namanya dinisbatkan pada kakeknya yang tertinggi, Abû Bazzah. Lahir di Makkah tahun 170 H. dan wafat di tempat yang sama pada tahun 250 H. dalam usia delapan puluh tahun.

Al-Bazziy meriwayatkan *qirâ'ât* Ibn Katsîr (w. 120 H.) dari 'Ikrimah Ibn Sulaimân, dari Ismâ'îl Ibn 'Abdullâh al-Qusth, dari Syibli Ibn 'Ibâd, dari Ibn Katsîr (w. 120 H.). Ia adalah guru *qirâ'ât* di Makkah pada masanya. dalam bidang *qirâ'ât*, ia dikenal *tsiqah*, kritis, muadzin Masjid al-Haram dan menjadi Imamnya selama empat puluh tahun. Namun di bidang periwayatan hadis, menurut Ibn Hâtim, ia termasuk

⁷²⁶Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ'*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyah, 2006, jld. I, hal. 443; Muhammad bin Aḥmad bin 'Utsmân adz-Dzahabiy, *Ma'rifât al-Qurrâ Kibâr 'alâ ath-Thabaqât wa al-A'shâr*, Istanbul: Markaz al-Buḥûts al-Islâmiyah, 1995, jld. I, hal. 86.

⁷²⁷Muhammad bin Aḥmad bin 'Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A'lâm an-Nubalâ'*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. XII, hal. 50; Muhammad bin Aḥmad bin 'Utsmân adz-Dzahabiy, *Ma'rifât al-Qurrâ Kibâr 'alâ ath-Thabaqât wa al-A'shâr*, Istanbul: Markaz al-Buḥûts al-Islâmiyah, 1995, jld. I, hal. 173-178; Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ'*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyah, 2006, jld. I, hal. 119.

dha'if al-Hadîts.⁷²⁸ Sementara itu, menurut al-'Aqiliy, ia termasuk kategori *munkar al-Hadîts*.⁷²⁹ Sementara thariqah paling *masyhûr* dari riwayat al-Bazziy berasal dari Abû Rabî'ah Muhammad Ibn Ishaq.

(b) Qunbul⁷³⁰

Nama lengkapnya adalah Muhammad Ibn 'Abd ar-Rahmân Ibn Khâlîd Ibn Muhammad Ibn Sa'îd al-Makkiy al-Makhzumiyy. Julukannya Abû 'Amr dan bergelar Qunbul. Karena dia berasal dari suatu tempat yang bernama *Qanâbilah*. Lahir di Makkah pada tahun 195 H. dan wafat di tempat yang sama pada tahun 291 H.

Qunbul meriwayatkan *qirâ'ât* Ibn Katsîr (w. 120 H.) dan Aḥmad Ibn Muhammad Ibn 'Aun al-Ḥasan Aḥmad al-Qawwâs, dari Abû Ikrit Wahab Ibn Wadhîh, dari Ismâ'îl Ibn 'Abdullâh, dari Syibli dan Ma'rûf Ibn Miskan, dari Ibn Katsîr (w. 120 H.). Ia adalah seorang guru *qirâ'ât* di Ḥijaz pada masanya, yang terpercaya dan diyakini keimanannya.⁷³¹

Ia berhenti mengajar Al-Qur'an tujuh atau sepuluh tahun sebelum wafatnya dikarenakan usia yang terlalu tua.⁷³² Jalur riwayat Qunbul berasal dari Abû Bakr Aḥmad Ibn Mujâhid.

(5) Komentar kritikus hadis Tentang Ibn Katsîr:

No.	Nama Kritikus Hadis	Komentar
1.	Ibn Sa'îd	<i>Tsiqah</i> ⁷³³
2.	Menurut an-Nasâ'iy	<i>Tsiqah</i> ⁷³⁴

⁷²⁸Abu Muhammad 'Abd ar-Rahmân bin Hâtîm ar-Râziy, *al-Jarḥ wa at-Ta'dîl*, Beirut: Dâr Ihya at-Turats al-'Arabiy, 1952, jld. II, hal. 71.

⁷²⁹Aḥmad bin 'Alî bin Ḥajar Al-'Asqalâniyy, *Lisanal-Mizan*, Beirut: Dâr Fikr, t.th., jld. I, hal. 631.

⁷³⁰Muhammad bin Aḥmad bin 'Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A'lâm an-Nubalâ*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. XIV, hal. 84.

⁷³¹Muhammad bin Aḥmad bin 'Utsmân adz-Dzahabiy, *Ma'rifât al-Qurrâ Kibâr 'alâ ath-Thabaqât wa al-A'shâr*, Istanbul: Markaz al-Buḥûts al-Islâmiyyah, 1995, jld. I, hal. 230.

⁷³²Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin al-Jazâriyy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyyah, 2006, jld. II, hal. 166.

⁷³³Muhammad bin Aḥmad bin 'Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A'lâm an-Nubalâ*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. V, hal. 319.

⁷³⁴Aḥmad bin 'Alî bin Ḥajar Syihâb ad-Dîn al-'Asqalâniyy, *Tahdzîb at-Tahdzîb*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, t.th., jld. II, hal. 407.

3.	Sufyan bin ‘Uyainah	Tidak seorang pun yang yang paling ahli dalam <i>qirâ`ât</i> di Mekah selain <u>Hamid bin Qais</u> dan Ibn Katsîr al-Makkiy ⁷³⁵
----	---------------------	--

Berdasarkan penilaian para ulama dan kritikus hadis terhadap Ibn Katsîr (w. 120 H.) di atas, dapat dikatakan bahwa ia adalah orang yang *tsiqah*. Masa hidupnya yang lahir tahun 45 H. dan wafat tahun 120 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan gurunya, yaitu Dirbâs *Maulâ* Ibn ‘Abbâs yang termasuk kalangan tabiin, sehingga dimungkinkan *liqâ`* dengan gurunya. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* Ibn Katsîr (w. 120 H.) dari Dirbâs *Maulâ* Ibn ‘Abbâs (w. 64 H.) bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta`dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta`dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

b) Dirbâs *Maulâ* (sahabat) Ibn ‘Abbâs

- (1) Nama lengkapnya: Dirbâs al-Makkiy *Maulâ* ‘Abdullâh Ibn ‘Abbâs.⁷³⁶
- (2) Masa hidupnya: Ia tinggal di Makkah dan termasuk kalangan tabi’in.
- (3) Guru-gurunya: ‘Abdullâh Ibn ‘Abbâs (w. 68 H.), dll.⁷³⁷
- (4) Murid-muridnya di antaranya adalah Ibn Katsîr, Muhammad bin Muhaishîn, dll.
- (5) Komentaar kritikus hadis:

No.	Nama Kritikus Hadis	Komentaar
1.	Muhammad Habsy	<i>Tsiqah</i> ⁷³⁸

Berdasarkan penilaian para ulama dan kritikus hadis terhadap Dirbâs di atas, dapat dikatakan bahwa ia adalah orang yang *tsiqah*. Masa hidupnya yang termasuk kalangan

⁷³⁵Muhammad bin Ahmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A`lâm an-Nubalâ`*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. V, hal. 320.

⁷³⁶Muhammad bin Muhammad bin ‘Alî bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ`*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyah, 2006, jld. I, 280.

⁷³⁷Ahmad bin Mûsâ bin Mujâhid, *as-Sab`ah fî al-Qirâ`ât*, Kairo: Dâr al-Ma`ârif, t.th., hal. 60-61.

⁷³⁸Muhammad Habsiy, *al-Qirâ`ât al-Mutawâtirah wa Atsaruhâ fî ar-Rasm al-Qur`âniy wa al-Ahkâm asy-Syar`iyyah*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1999, Jld. I, hal. 63.

tabiin menunjukkan bahwa ia semasa dengan muridnya yaitu Nâfi' yang lahir tahun 70 H. ia juga semasa dengan gurunya yaitu 'Abdullâh Ibn 'Abbâs, yang wafat tahun 64 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`* dengan gurunya. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad Dirbâs dari 'Abdullâh Ibn 'Abbâs bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dil* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dil* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

- c) 'Abdullâh Ibn 'Abbâs (w. 68 H.) (sudah dibahas)
 - d) Zaid bin Tsâbit (w. 45 H.) (sudah dibahas)
- 2) Jalur II Sanad *Qirâ`ât* Ibn Katsîr
- a) Ibn Katsîr (w. 120H.) (sudah dibahas)
 - b) Dirbâs *Maulâ* Ibn 'Abbâs (sudah dibahas)
 - c) 'Abdullâh Ibn 'Abbâs (w. 68 H.) (sudah dibahas)
 - d) Ubay bin Ka'ab (w. 29 H.) (sudah dibahas)
- 3) Jalur III Sanad *Qirâ`ât* Ibn Katsîr (w. 120 H.)
- a) Imam Ibn Katsîr (w. 120 H.) (sudah dibahas)

Masa hidup Ibn Katsîr yang lahir tahun 45 H. dan wafat tahun 120 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan gurunya, yaitu Abû al-Hajjâj Mujâhid bin Jabr al-Makkiy yang wafat tahun 103 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`* dengan gurunya. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* Ibn Katsîr dari Abû al-Hajjâj Mujâhid bin Jabr al-Makkiy (w. 103 H.) bersambung (*muttashil*).

- b) Abû al-Hajjâj Mujâhid bin Jabr al-Makkiy (w. 103 H.)⁷³⁹
 - (1) Nama lengkapnya: Abû al-Hajjaj Mujâhid bin Jabr al-Makkiy.
 - (2) Masa hidupnya: Lahir di Makkah tahun 21 H. dan meninggal di Makkah tahun 103 H.⁷⁴⁰ Ia tinggal di Makkah.
 - (3) Guru-gurunya: 'Alî bin Abî Thâlib, Sa'ad bin abî Waqash, 'Abdullâh bin 'Umar, 'Abdullâh Ibn Mas'ûd, 'Abdullâh bin 'Abbâs, 'Abdullâh bin 'Amru bin al-'Ash, Rafi' bin Hudaij, Abû Sa'îd al-Khudri, 'Aisyah binti Abû Bakr,

⁷³⁹Muhammad bin Ahmad bin 'Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A'lâm an-Nubalâ'*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. IV, hal. 450-457.

⁷⁴⁰Tentang wafatnya Ibn Mujahid terdapat perbedaan pendapat. Selain yang berpendapat tahun 103 H., ada yang menyatakan wafat adalah tahun 100 H., tahun 102 H., tahun 104 H., tahun 108 H. Dll. Muhammad bin Ahmad bin 'Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A'lâm an-Nubalâ'*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. IV, hal. 455-456.

Juwairiyah binti al-Hârits, Ummu Hani' binti Abû Thâlib, Ummu Salamah, Abû Hurairah, Suraqah bin Mâlik, 'Abdullâh bin As-Sa'ib al-Makhzûmiy dan masih banyak lagi.

- (4) Murid-muridnya: Ibn Katsîr Abû 'Amr bin 'Ala, dll.
 (5) Komentor kritikus hadis:

No.	Nama Kritikus Hadis	Komentor
1.	Ibn Hajar	<i>Tsiqah</i> ⁷⁴¹
2.	Al-'Ijliy	<i>Tsiqah</i>

Berdasarkan penilaian para ulama dan kritikus hadis terhadap Mujâhid bin Jabr, dapat dikatakan bahwa ia adalah orang yang *tsiqah*. Masa hidupnya yang wafat tahun 103 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan muridnya yaitu Ibn Katsîr yang wafat tahun 120 H. ia juga semasa dengan gurunya, yaitu 'Abdullâh Ibn 'Abbâs, yang wafat tahun 68 H., sehingga dimungkinkan *liqâ`*, baik dengan murid maupun gurunya tersebut. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* Mujâhid bin Jabr dari 'Abdullâh Ibn 'Abbâs bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

- c) 'Abdullâh Ibn 'Abbâs (sudah dibahas)
 d) Ubay bin Ka'ab (sudah dibahas)
 4) Jalur IV Sanad *Qirâ`ât* Ibn Katsîr (w. 120 H.)
 a) Ibn Katsîr (sudah dibahas)
 b) Mujâhid bin Jabr (sudah dibahas)
 c) 'Abdullâh Ibn 'Abbâs (sudah dibahas)
 d) Zaid bin Tsâbit (sudah dibahas)
 5) Jalur V Sanad *Qirâ`ât* Ibn Katsîr (w. 120 H.)
 a) Ibn Katsîr (sudah dibahas)

Masa hidup Ibn Katsîr yang lahir tahun 45 H. dan wafat tahun 120 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan gurunya, yaitu 'Abdullâh Ibn Sa'ib al-Makhzûmiy yang wafat tahun 70 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`* dengan gurunya. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* Ibn

⁷⁴¹ Ahmad bin 'Alî bin Hajar al-'Asqalâniy, *Taqrib at-Tahdzîb*, Suriah: Dâr ar-Rasyîd, 1991, hal. 520.

Katsîr dari ‘Abdullâh Ibn Sa’ib al-Makhzûmiy bersambung (*muttashil*).

b) ‘Abdullâh Ibn Sa’ib al-Makhzûmiy⁷⁴²

- (1) Nama lengkapnya: ‘Abdullâh bin as-Sa’ib bin Abî as-Sa’ib (Shayfiy) bin ‘Âidz bin ‘Abdullâh bin ‘Umar bin Makhzûm bin Yaqaza. *Kunyah*-nya Abû ‘Abdurahmân.
- (2) Masa hidupnya: Lahir di Makkah dan tinggal di Makkah dan Madinah. Ia meninggal dunia tahun 70 H. di Makkah.
- (3) Guru-gurunya: Di antaranya Rasulullah SAW., ‘Umar Ibn al-Khaththâb, Ubay bin Ka’ab dll.
- (4) Murid-muridnya, di antaranya Ibn Katsîr, Abû Mâlikah, ‘Athâ’, Muhammad bin ‘Ibad bin Ja’far, Mujahid, dll.
- (5) Komentar kritikus hadis:

Ia termasuk kalangan sahabat yang telah disepakati para ulama tentang keadilannya.⁷⁴³ Menurut Ibn Hajar bahwa ia termasuk orang yang *Tsiqah*.⁷⁴⁴ Ia termasuk sahabat yang hafal Al-Qur`an dan ahli baca Al-Qur`an terutama bagi kota Makkah, sehingga diberi nama julukan "Qari Makkah."

Berdasarkan penilaian para ulama dan kritikus hadis terhadap ‘Abdullâh Ibn Sa’ib al-Makhzûmiy di atas, bahwa ia termasuk kalangan sahabat. Masa hidupnya yang wafat tahun 70 H. menunjukkan bahwa ia semasa dengan muridnya yaitu Imam Ibn Katsîr, yang lahir tahun 45 H. dan wafat tahun 120 H. ia juga semasa dengan gurunya, yaitu Ubay bin Ka’ab yang wafat 29 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`* dengan gurunya tersebut. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* ‘Abdullâh Ibn Sa’ib al-Makhzûmiy dari Ubay bin Ka’ab bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta’dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta’dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

c) Ubay bin Ka’ab (sudah dibahas)

6) Jalur VI Sanad *Qirâ`ât* Ibn Katsîr (w. 120 H.)

⁷⁴²Muhammad bin Ahmad bin ‘Utmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A’lâm an-Nubalâ’*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. III, hal. 388-390.

⁷⁴³Subhiy ash-Shâlih, *Ulûm al-Hadîts*, hal.310; Muhammad ‘Ajjâj al-Khatîb, *as-Sunnah Qabla at-Tadwîn*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th., hal. 9-15, 57.

⁷⁴⁴Ahmad bin ‘Alî bin Hajar al-’Asqalâniy, *Taqrîb at-Tahtzîb*, Suriah: ad-Dârar-Rasyîd, 1991, cet. II, hal. 520.

- a) Ibn Katsîr (sudah dibahas)
- b) Abû as-Sâ'ib 'Abdullâh bin as-Sâ'ib bin Abi as-Sâ'ib al-Makhzûmiy.

Masa hidupnya yang wafat tahun 70 H. menunjukkan bahwa ia semasa dengan muridnya yaitu Imam Ibn Katsîr, yang lahir tahun 45 H. dan wafat tahun 120 H. ia juga semasa dengan gurunya, yaitu 'Umar Ibn Khaththâb yang wafat tahun 23 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`* dengan gurunya tersebut. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* 'Abdullâh Ibn Sa'ib al-Makhzûmiy dari 'Umar Ibn Khaththâb bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

- c) 'Umar Ibn Khaththâb (sudah dibahas)

c. Rawi Sanad *Qirâ`ât* Abû 'Amr al-Bashriy (68-154 H.)

1) Jalur I Sanad Abû 'Amr (w. 154 H.)

- a) Abû 'Amr al-Bashriy (w. 154 H.)⁷⁴⁵

- (1) Nama lengkapnya: Zabban Ibn al-'Ala Ibn Ammar Ibn al-Uryan Ibn 'Abdullâh Ibn al-Husain at-Tamimi al-Mazini al-Bashriy.
- (2) Masa hidupnya, lahir tahun 68. Ia tinggal lama di Kufah dan meninggal 154 H. di Basyrah.⁷⁴⁶
- (3) Guru-gurunya, Di antaranya Abû 'Amr, Abû 'Âliyah, Yahyâ bin Ya'mar (w. 90 H.), Mujâhid, al-Hasan al-Bashriy (w. 110 H.), Sa'îd bin Zubair 'Athâ', dll.⁷⁴⁷
- (4) Murid-muridnya sangat banyak, di antaranya Yahyâ bin bin Hârits, yang merupakan guru dari dua periwayat *qirâ`ât*

⁷⁴⁵Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin al-Jazâriy, *an-Nasyr fî al-Qirâ`ât al-'Asyr*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., jld. I, hal. 133-134; Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ`*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyah, 2006, jld. I, hal. 288-292; Muhammad Salîm Muhaisin, *al-Hâdiy Syarh Thayyibah an-Nasyr fî al-Qirâ`ât wa al-Kasyf 'an 'Ilal al-Qirâ`ât wa Taujihihâ*, Beirut: Dâr al-Jail, 1997, Jld. I, hal. 33-34; Abû Ja'far Ahmad bin 'Alî bin Ahmad bin Khalaf al-Anshâriy Ibn al-Bâdzisy, *al-Iqnâ' fî al-Qirâ`ât as-Sab'*, Damsiyq: Dâr al-Fikr, 1403 H., hal. 101-103; Ahmad bin 'Alî bin Hajar Syihâb ad-Dîn al-'Asqalâniy, *Tahdzîb at-Tahdzîb*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, t.th., jld. II, hal. 178.

⁷⁴⁶Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ`*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyah, 2006, jld. I, hal. 292.

⁷⁴⁷Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ`*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyah, 2006, jld. I, hal. 289.

Abû ‘Amr al-Bashriy (w. 154 H.), yang paling terkenal, yaitu: ad-Dûriy dan as-Sûsiy:

(a) Ad-Dûriy⁷⁴⁸

Nama lengkapnya adalah Hafsh Ibn ‘Umar Ibn ‘Abd al-‘Azîz Ibn Shuhban Ibn ‘Adi ad-Dûriy al-Azdi al-Bagdadiy, yang biasa disebut dengan gelarnya Abû ‘Amr. Namanya dinisbatkan pada *ad-Dûr*, nama sebuah tempat di Bagdad. Lahir tahun 150 H. pada masa khalifah ‘Abû Ja’far al-Manshûr dan wafat pada tahun 240 H. Pada era pemerintahan *al-Mutawakkil Billah* dalam usia sembilan puluh tahun. Periwat *qirâ`ât* dua Imam *qurrâ`* (Abû ‘Amr dan al-Kisâ`iy). Menurut Muhammad Abû Sulaimân, ia adalah orang yang *tsiqah*.⁷⁴⁹

(b) as-Sûsiy⁷⁵⁰

Nama lengkapnya adalah Shâlih Ibn Ziyâd Ibn ‘Abdullâh Ibn ‘Ismâ`îl Ibn Ibrahim Ibn al-Jarad as-Sûsiy ar-Raqî. Sering dipanggil dengan Abû Syu’aib. Namanya dinisbatkan pada kota Sus, sebuah kota di al-Ahwaz. Wafat pada tahun 261 H. dalam usia hampir sembilan puluh tahun.⁷⁵¹

Menurut Muhammad Abû Sulaimân, ia adalah orang yang *tsiqah*.⁷⁵² Ibn Hibbân juga menyebutnya dalam kitab *ats-Tsiqqât*.⁷⁵³

(5) Komentor kritikus hadis:

⁷⁴⁸Muhammad bin Ahmad bin ‘Utmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A’lâm an-Nubalâ’*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. XI, hal. 542-543.

⁷⁴⁹Shabir Hasan Muhammad Abû Sulaimân, *an-Nujûm az-Zâhirah fî Tarâjum al-Qurrâ al-Arba’ata ‘Asyr wa Ruwâtuhun wa Thurûquhum*, Riyad: Dâr al-‘Alam al-Kutub, 1418 H., hal. 14.

⁷⁵⁰Muhammad bin Ahmad bin ‘Utmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A’lâm an-Nubalâ’*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. XII, hal. 380-381; Muhammad bin Muhammad bin ‘Alî bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ`*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyah, 2006, jld. I, hal. 322-333; Muhammad bin Ahmad bin ‘Utmân adz-Dzahabiy, *Ma’rifât al-Qurrâ Kibâr ‘alâ ath-Thabaqât wa al-A’shâr*, Istanbul: Markaz al-Buḥûts al-Islâmiyah, 1995, jld. I, hal. 193.

⁷⁵¹Muhammad bin Ahmad bin ‘Utmân adz-Dzahabiy, *Ma’rifât al-Qurrâ Kibâr ‘alâ ath-Thabaqât wa al-A’shâr*, Istanbul: Markaz al-Buḥûts al-Islâmiyah, 1995, jld. I, hal. 193.

⁷⁵²Shabir Hasan Muhammad Abû Sulaimân, *An-Nujûm az-Zâhirah fî Tarâjum al-Qurrâ al-Arba’ata ‘Asyr wa Ruwâtuhun wa Thurûquhum*, Riyad: Dâr al-‘Alam al-Kutub, 1418 H., hal. 14.

⁷⁵³Abû Hâtim Muhammad Ibn Hibbân ibn Ahmad at-Tamimiy, *ats-Tsiqqât*, Beirut: Muassasah al-Kutub ats-Tsaqafiyah, t.th., jld. VIII, hal. 319.

No.	Nama Kritikus Hadis	Komentar
2.	Yahyâ bin Ma'în	<i>Tsiqah</i> ⁷⁵⁴
3.	Abû Hâtim	“ <i>laisa bihi ba`s</i> ” ⁷⁵⁵
4.	Asy-Syaibanî	“Aku tidak melihat yang kualitasnya seperti Abû ‘Amr”

Berdasarkan penilaian para ulama dan kritikus hadis terhadap Abû ‘Amr al-Bashriy (w. 154 H.) di atas, dapat dikatakan bahwa ia adalah orang yang *tsiqah*. Masa hidupnya yang lahir tahun 68 H. dan wafat tahun 154 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan salah satu gurunya, yaitu Yahyâ bin Ya’mar yang wafat tahun 90 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`* dengan gurunya tersebut. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* Abû ‘Amr al-Bashriy (w. 154 H.) dari Yahyâ bin bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta’dil* ia termasuk orang yang berkategori *ta’dil* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

b) Yahyâ bin Ya’mar (w. 90 H.)

- (1) Nama lengkapnya: Abû Sulaimân Yahyâ bin Ya’mar al-‘Adwani al-Bashariy.⁷⁵⁶
- (2) Masa hidupnya: Wafat sebelum tahun 90 H.⁷⁵⁷
- (3) Guru-gurunya, di antaranya Ibn ‘Umar, ‘Abdullâh Ibn ‘Abbâs (w. 68 H.), Abû Dzar al-Gifârî, Abû Aswad ad-Du’aliy (w. 69 H.), dll.
- (4) Murid-muridnya: ‘Abdullâh bin Buraidah, Qatâdah, ‘Athâ` al-Khurrâsâniy, Abû ‘Amr, dll.
- (5) Komentar kritikus hadis: Secara umum dikatakan bahwa ia termasuk orang yang banyak menguasai ilmu dan ahli *hujjah*. Menurut ‘Utsmân bin ‘Affân (w. 35 H.), bahwa Al-

⁷⁵⁴Muhammad bin Aḥmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A’lâm an-Nubalâ’*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jil VI, hal. 408.

⁷⁵⁵Muhammad bin Aḥmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A’lâm an-Nubalâ’*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jil VI, hal. 408.

⁷⁵⁶Muhammad bin Aḥmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A’lâm an-Nubalâ’*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jil IV, hal. 442.

⁷⁵⁷Muhammad bin Aḥmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A’lâm an-Nubalâ’*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jil IV, hal. 443.

Qur`an akan menjadi berirama jika dibacakan oleh Yahyâ bin Ya`mar (w. 90 H.).⁷⁵⁸

Berdasarkan penilaian dari `Utsmân bin `Affân (w. 35 H.) bahwa Yahyâ bin Ya`mar adalah ahli *qirâ`ât* dan sangat baik bacaan Al-Qur`annya. Masa hidupnya yang wafat tahun 90 menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan muridnya yaitu Abû `Amr al-Bashriy yang lahir tahun 68 H. dan wafat tahun 154 H. ia juga semasa dengan gurunya, yaitu Abû Aswad ad-Du`aliy yang wafat 69 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* Yahyâ bin Ya`mar (w. 90 H.) kepada Abû Aswad ad-Du`aliy bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta`dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta`dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

c) Abû Aswad ad-Du`aliy (w. 69 H.)⁷⁵⁹

- (1) Nama lengkapnya: Dzalam bin `Amru bin Sufyân bin Jandal bin Ya`mar bin Duwali. Ia lebih dikenal atau memiliki Abû al-Aswad ad-Du`aliy.
- (2) Masa hidupnya: Dia dilahirkan pada masa ke-Nabi-an Muhammad SAW. ia dianggap sebagai orang yang pertama kali mendefinisikan tata bahasa Arab serta yang pertama kali meletakkan titik pada huruf Hijaiyah.⁷⁶⁰ Tinggal di Bashrah pada masa pemerintahan `Umar bin al-Khaththâb (w. 23 H.). Dia meninggal pada tahun 69 H. (670-an M.) dalam usia 85 tahun.
- (3) Guru-gurunya: `Umar bin al-Khaththâb (w. 23 H.), `Alî bin Abî Thâlib, `Utsmân bin `Affân (w. 35 H.), Abû Dzar al-Gifârî, dll.
- (4) Murid-muridnya: Nashr bin `Âshim al-Kinâny (w. 89 H.), Abû Harb bin Abî Aswad ad-Du`aliy, Yahyâ bin Ya`mar (w. 90 H.), dll.
- (5) Komentar kritikus hadis:

⁷⁵⁸Muhammad bin Ahmad bin `Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A`lâm an-Nubalâ`*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jil IV, hal. 443.

⁷⁵⁹Muhammad bin Ahmad bin `Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A`lâm an-Nubalâ`*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jil IV, hal. 82-86.

⁷⁶⁰Syams ad-Dîn Ahmad bin Muhammad bin Abî Bakr bin Khallikân, *Wafayât al-A`yân*, Beirut: Dâr ash-Shadr, t.th., Jld. I, hal. 663.

No.	Nama Kritikus Hadis	Komentar
1.	Al-'Ijliy	Dia <i>Tsiqah</i> (terpercaya) dan orang yang pertama kali berbicara tentang ilmu nahwu ⁷⁶¹

Berdasarkan penilaian dari kritikus terhadap Abû Aswad ad-Du'aliy di atas, bahwa ia termasuk orang *tsiqah*. Masa hidupnya yang wafat tahun 69 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan muridnya yaitu Yahyâ bin Ya'mar yang wafat tahun 90 H. ia juga semasa dengan gurunya, yaitu 'Utsmân bin 'Affân yang wafat tahun 35 H., sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* Abû Aswad ad-Du'aliy (w. 69 H.) dari 'Utsmân bin 'Affân bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

d) 'Utsmân bin 'Affân (w. 35 H.)⁷⁶²

(1) Nama lengkapnya: 'Utsmân bin 'Affân bin Abî al-'As bin Umayyah bin 'Abd Syams bin 'Abd Manaf bin Qushay bin Kilab bin Murrah.⁷⁶³

Silsilah keturunan 'Utsmân bin 'Affân dari bapaknya bertemu dengan silsilah keturunan Nabi Muhammad SAW. Pada silsilah kelima, yakni 'Abd al-Manaf. 'Utsmân bin 'Affân dari pihak Ibu, bertemu dengan silsilah keturunan Nabi Muhammad SAW. Pada silsilah ketiga, yakni pada Arwa binti 'Abd Muththâlib, Baidha' binti 'Abd Muththâlib, bibi dari Nabi Muhammad SAW.⁷⁶⁴

'Utsmân bin 'Affân (w. 35 H.) bisa dipanggil dengan sebutan Abû 'Abdillâh, Abû 'Amr atau Abû Laila. Sebutan lain untuk 'Utsmân bin 'Affân (w. 35 H.) dan inilah yang

⁷⁶¹Muhammad bin Ahmad bin 'Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A'lâm an-Nubalâ*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. IV, hal. 82.

⁷⁶²Muhammad bin Ahmad bin 'Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A'lâm an-Nubalâ*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. XXVIII, hal. 147-173.

⁷⁶³Izzu ad-Dîn Ibn al-Atsir Abî Hasan bin Muhammad al-Jazâriy, *Usud al-Gâbah*, t.tt: Dâr al-Fikr, t.th., jld. III, hal. 480.

⁷⁶⁴Izzu ad-Dîn Ibn al-Atsir Abî Hasan bin Muhammad al-Jazâriy, *Usud al-Gâbah*, t.tt: Dâr al-Fikr, t.th., jld. III, hal. 480-481.

ter-*masyhûr* dikalangan kaum Muslim, yaitu *Dzû an-Nurain*, artinya yang memiliki dua cahaya. Sebutan itu melekat pada diri ‘Utsmân bin ‘Affân (w. 35 H.) setelah Nabi mengawinkannya dengan putrinya yang kedua. Putri Nabi yang nikahi ‘Utsmân bin ‘Affân, pertama adalah Ruqayyah binti Muhammad dan yang kedua (setelah Ruqayyah meninggal dunia) adalah Ummu Kaltsum. Ketika Ummu Kaltsum wafat, Rasulullah SAW. Menyatakan bahwa sekiranya ia masih memiliki putri ketiga, maka akan menikahkannya dengan ‘Utsmân bin ‘Affân.

Ia termasuk kalangan sahabat, yang telah disepakati para ulama tentang keadilannya.⁷⁶⁵ ‘Utsmân bin ‘Affân (w. 35 H.), termasuk orang pertama yang memeluk Islam. Ia memeluk agama Islam sejak awal Risalah dan misi Nabi disiarkan, atas ajakan Abû Bakar ash-Shiddîq (w. 634 M.). Ia masuk dalam kelompok sahabat *As-Sâbiqûn al-‘Awwalûn*, yakni kelompok yang mulai pertama memperkenalkan Islam. Termasuk dalam kelompok ini adalah Siti Khadijah (w. 620 M.), ‘Alî bin Abî Thâlib (w. 661 M.), Thalḥah bin ‘Ubaidillâh (w. 656 M.), Sa’ad bin Abî Waqash (w. 674 M.), Zubair bin ‘Awwam (w. 656 M.) dan Zaid bin Ḥaritsah (w. 629 M.). Beliau-beliau ini adalah sahabat-sahabat yang dijamin oleh Rasulullah SAW. masuk surga.⁷⁶⁶

- (2) Masa hidupnya: Lahir tahun 47 Sebelum Hijriah / 579 M. di Tha’if dan wafat pada hari Jumat 18 Dzulḥijjah 35 H.⁷⁶⁷ ia dimakamkan di kuburan Baqi’ di Madinah.
- (3) Guru-gurunya: Rasulullah SAW. Abû Bakar, ‘Umar

⁷⁶⁵Subḥiy ash-Shâlih, *‘Ulûm al-Ḥadîts*, hal.310; Muhammad ‘Ajjâj al-Khatîb, *as-Sunnah Qabla at-Tadwîn*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th., hal. 9-15,57.

⁷⁶⁶Muhammad Khalid, *Khulafâ’ ar-Râsyidîn*, Terj. Mahyuddin dkk. *Mengenal Pola Kepemimpinan Umat*, Bandung: Diponegoro, 1985, hal. 304. Muhammad bin Ahmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Syar al-‘Alâm an-Nubalâ’*, Riyadh: Bait al-Afkâr ad-Dauliyah, 2001, jld I, hal. 216.

⁷⁶⁷Muhammad Husain Haikal, *‘Utsmân bin ‘Affân*, Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2003, hal. 142-144. Ada juga yang berpendapat ‘Utsmân dilahirkan pada tahun keenam dari tahun gajah atau pada tahun 576 M. (kira-kira lima tahun setelah kelahiran Nabi Muhammad SAW.). Lihat Departemen Agama R.I., *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: Proyek Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Proyek Peningkatan Prasarana dan Sarana Perguruan Tinggi Agama Islam / IAIN, 1987 / 1988, hal. 1006.

Khaththâb, dll.

- (4) Murid-muridnya, di antaranya: Aban bin ‘Utsmân, Sa’îd bin ‘Utsmân, Ibn Mas’ûd, Zaid Ibn Tsâbit (w. 611 H.), ‘Imrân bin al-Husain (w. 117 H), Abû Qatâdah bin Rab’î, Abû Hurairah, Anas bin Mâlik (w. 93 H.), ‘Abdullâh Ibn Mas’ûd, ‘Abdullâh Ibn ‘Abbâs (w. 68 H.), ‘Abdullâh Ibn az-Zubair, Marwan bin al-Hakam bin Abî al-‘As, Salma Ibn al-Akwa, Abû Umama al-Bahili, Abû Umama bin Sahl, ‘Abd ar-Rahmân Ibn al-Hâriths, as-Sa’ib bin Yazîd bin Akht Namr, Thariq bin Shahab, Malik bin Aws bin al-Hadatsan, ‘Abd ar-Rahmân bin Abî ‘Amra, ‘Ubaidullâh bin ‘Ady bin al-Khayyar, Sa’îd bin al-‘As bin Sa’îd bin al-‘As, Maḥmûd bin Labid bin ‘Uqba, Sa’îd Ibn al-Musayyib, al-Ahnâf bin Qais, Abû Salama bin ‘Abd ar-Rahmân, Shaqa’iq bin Salmah al-Asadiy, Abû ‘Abd ar-Rahmân as-Salmi (w. 74 H.), ‘Alqamah bin Qais, ‘Abdullâh bin Shaqa’q al-Aqaili, Muhammad bin ‘Alî bin al-Hanâfi’yyah, ‘Amr bin Sa’îd bin al-‘As, Humrân bin Aban, Hani` al-Barbariy, Abû Sahlah *Maulâ* ‘Utsmân, Abû Aswad ad-Du’aliy (w. 69 H.) Abû Sahlah *Maulâ* ‘Utsmân, dll.⁷⁶⁸

Di antara murid-muridnya tersebut yang paling terkenal adalah Abû ‘Abd ar-Rahmân ‘Abdullâh bin Ḥabîb bin Rubai’ah as-Sulamiy adh-Dharîr (w. 74 H.), al-Mugîrah bin abî Syihab, Abû al-Aswad dan Wazir bin Hubaisy.⁷⁶⁹

- (5) Komentar kritikus hadis:

Begitu mulyanya ‘Utsmân bin ‘Affân dimata Rasul SAW. Sehingga Beliau pernah bersabda: setiap Nabi mempunyai teman karib di dalam surga dan teman karib saya di dalam surga adalah ‘Utsmân bin ‘Affân (w. 35 H.).

Penulis buku *ar-Rasul wa Khulafauhu* menyimpulkan bahwa tentang kepribadian ‘Utsmân bin ‘Affân yang mulia tersebut, terhimpun di dalam Surah al-Furqân tentang sifat-sifat hamba Allah yang mendapat kemuliaan

⁷⁶⁸ Ahmad bin ‘Alî bin Hajar Syihâb ad-Dîn al-‘Asqalâniy, *Tahdzîb at-Tahdzîb*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., jld. 7 hal. 127.

⁷⁶⁹ Muhammad bin Ahmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Tarikh al-Islam*, Beirut: Dâr al-Kitab al-‘Arabiyy, 1990, jld. I, hal. 467.

yakni ayat 63-75.⁷⁷⁰

Abû al-A'lâ al-Maududi menggambarkan kepribadian 'Utsmân bin 'Affân sebagai berikut, bahwa ia adalah seorang tokoh yang memiliki pribadi mengagumkan. Seluruh hidupnya, sejak memeluk Islam hingga wafatnya sebagai *Syâhid*, dipenuhi kezuhudan. Ia termasuk salah seorang sahabat Rasulullah yang paling tulus dan paling mencintai Rasulullah. ia telah memberikan pengorbanan yang begitu menakjubkan dalam menegakkan *kalimatullâh*. Ia memiliki akhlak terpuji, lemah lembut, tenggang rasa, suci jiwa dan peduli ketakwaan.⁷⁷¹

2) Jalur II Sanad Abû 'Amr (w. 154 H.)

- a) Abû 'Amr (sudah dibahas)
- b) Yahyâ bin Ya'mar (w. 90 H.) (sudah dibahas)
- c) Aswad ad-Du'aliy (sudah dibahas)

Masa hidupnya yang wafat tahun 69 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan muridnya yaitu Yahyâ bin Ya'mar yang wafat tahun 90 H. ia juga semasa dengan gurunya, yaitu 'Alî bin Abî Thâlib yang wafat tahun 40 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* Abû Aswad ad-Du'aliy (w. 69 H.) dari 'Alî bin Abî Thâlib bersambung (*muttashil*).

d) 'Alî bin Abî Thâlib (w. 40 H.)⁷⁷²

- (1) Nama lengkapnya: 'Alî bin Abî Thâlib Ibn 'Abd al-Muththâlib Ibn Hasyim Ibn 'Abd Manaf Ibn Qusay Ibn Kilab al-Quraisyiy al-Hâsyimi.⁷⁷³ Julukannya adalah Abû al-Hasan. Dinasabkan kepada anaknya yang paling besar yaitu Hasan, dari keturunan istrinya yang bernama Siti Fatimah putri Rasulullah SAW. Julukan 'Alî yang lain adalah Abû Turab, yaitu julukan pemberian Rasulullah SAW. dan 'Alî merasa senang jika dipanggil nama itu. Di antara julukan lain yang dimiliki 'Alî adalah Abû al-Hasan wa al-Husain, Abû al-Qashim al-Hasyim dan Abû as-

⁷⁷⁰Abdullâh Umar Hayyath, *ar-Rasul wa Khulafauhu*, cet. I, Jeddah: Maktabah ash-Shahar, 1410 H. / 1990 M., hal. 427.

⁷⁷¹Muhammad Khalid, *Khulafâ` ar-Râsyidîn*, Terj. Mahyuddin dkk. *Mengenal Pola Kepemimpinan Umat*, Bandung: Diponegoro, 1985, hal. 408.

⁷⁷²Muhammad bin Ahmad bin 'Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A'lâm an-Nubalâ'*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. XXVIII, hal. 223-233.

⁷⁷³Abû al-Hajjâj Jamal ad-Dîn Yusuf bin 'Abd ar-Rahmân al-Mizziy, *Tahdzîb al-Kamâl fî Asmâ' ar-Rijâl*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1992, jld. XX, hal. 472.

- Sabthaini (dua cucu Rasulullah).⁷⁷⁴
- (2) Masa hidupnya: Wafat di Kufah pada tahun 40 H. pada usia 58 tahun.⁷⁷⁵ Sementara itu, tentang kapan lahirnya ‘Alī, terjadi perselisihan di antara para ahli sejarah tentang tahun kelahiran ‘Alī bin Abī Thâlib. Menurut al-Ḥasan al-Bashriy (w. 110 H.), kelahiran ‘Alī bin Abī Thâlib terjadi pada 15 atau 16 tahun sebelum diutusnya Nabi Muhammad sebagai Nabi. Sedangkan menurut Ibnu Ishāq, ‘Alī bin Abī Thâlib dilahirkan 10 Tahun sebelum diutusnya Nabi Muhammad menjadi Nabi. Pendapat Ibnu Ishāq ini didukung dan dikuatkan oleh Ibnu Ḥajar. Menurut al-Faqiḥi, ‘Alī bin Abī Thâlib adalah orang yang pertama dari keturunan Bani Hasyim yang dilahirkan di dalam Ka’bah. Sebagaimana al-Hakim juga menyebutkan, terdapat banyak berita yang secara *mutawâtir* menyatakan bahwa ‘Alī bin Abī Thâlib adalah manusia pertama yang lahir di Ka’bah.⁷⁷⁶
 - (3) Guru-gurunya: Rasulullah SAW., Ubay bin Ka‘ab al-Anshâriy, ‘Aisyah binti abī Bakr ash-Shiddiq, dll.⁷⁷⁷
 - (4) Murid-muridnya: ‘Abd ar-Rahman Ibn ‘Aziz al-Azdi, Abû Hurairah ad-Dausi (w. 58 H.), ‘Ismâ’îl Ibn abī Khâlid al-Bajali, dll.⁷⁷⁸
 - (5) Komentar kritikus hadis:

Ia termasuk kalangan sahabat yang telah disepakati para ulama tentang keadilannya.⁷⁷⁹

‘Alī adalah salah satu orang yang mendapat jaminan dari Rasulullah SAW. untuk masuk surga. Ia adalah saudara Rasulullah sewaktu terjadi *mu’akhât* (jalinan ukhawah dari Madinah). ‘Alī adalah juga menantu Rasulullah SAW. karena ia menikahi putri beliau, Siti

⁷⁷⁴Alī Muhammad ash-Shalabiy, *Biografi ‘Alī bin abī Thalīb*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2008, hal. 14.

⁷⁷⁵Abū Ḥamad bin ‘Alī bin Ḥajar Syihâb ad-Dîn al-’Asqalâniy, *Tahdzīb at-Tahdzīb*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, t.th.,jld. III, hal. 171.

⁷⁷⁶Alī Muhammad ash-Shalabiy, *Biografi ‘Alī bin abī Thalīb*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2008, hal. 14.

⁷⁷⁷Abū al-Ḥajjâj Jamal ad-Dîn Yusuf bin ‘Abd ar-Rahmân al-Mizziy, *Tahdzīb al-Kamâl fī Asmâ’ ar-Rijâl*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1992, jld. XXX, hal. 473.

⁷⁷⁸Abū al-Ḥajjâj Jamal ad-Dîn Yusuf bin ‘Abd ar-Rahmân al-Mizziy, *Tahdzīb al-Kamâl fī Asmâ’ ar-Rijâl*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1992, jld. XXX, hal. 473-479.

⁷⁷⁹Subḥiy ash-Shâliḥ, *‘Ulûm al-Hadîts wa Musthalâhuhu*, Terj. Membahas Ilmu-ilmu Hadis, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000, hal. 310; ‘Ajjâj al-Khatîb, *As-Sunnah Qabla....*, hal. 9-15, 57.

Fatimah, pemimpin perempuan sedunia. ‘Alī adalah salah satu ulama Rabbāniyyīn, seorang pejuang yang gagah berani, seorang zuhud yang terkenal sebagai seorang orator ulung. Ia adalah di antara penghimpun Al-Qur`an dan ia bacakan dihadapan Rasulullah SAW.⁷⁸⁰

3) Jalur III Sanad Abū ‘Amr (w. 154 H.)

a) Abū ‘Amr (sudah dibahas)

Masa hidupnya yang lahir tahun 68 H. dan wafat tahun 154 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan salah satu gurunya, yaitu ‘Abdullāh bin Abī Ishāq yang wafat tahun 117 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`* dengan gurunya tersebut. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* Abū ‘Amr al-Bashriy (w. 154 H.) dari ‘Abdullāh bin Abī Ishāq bersambung (*muttashil*).

b) ‘Abdullāh bin Abī Ishāq (w. 117 H.)⁷⁸¹

- (1) Nama lengkapnya: Muhammad Ya’qûb bin Ishāq bin Zaid ‘Abdullāh bin Abī Ishāq al-Ḥadhramiy.
- (2) Masa hidupnya: Ia termasuk penduduk Bashrah dan wafat tahun 117 H.
- (3) Guru-gurunya: Salam bin Sulaimân, Mahdi bin Maimûn, Yaḥyâ bin Ya’mar (w. 90 H.), dll.
- (4) Murid-muridnya: ‘Īsa bin ‘Umar ats-Tsaqafiy, Abū ‘Amr, al-Khalil bin Ahmad, dll.
- (5) Komentar kritikus hadis:

No.	Nama Kritikus Hadis	Komentar
1.	Al-‘Asqalāniy	<i>Shadûq</i> ⁷⁸²

⁷⁸⁰Jalâl ad-Dîn ‘Abd ar-Rahmân as-Sayûthiy, *Tarikh al-Khulafâ*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1988, hal. 179-180.

⁷⁸¹Muhammad bin Aḥmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A’lâm an-Nubalâ*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. X, hal. 170-174; Muhammad bin Muhammad bin ‘Alī bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ`*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyyah, 2006, jld. II, hal. 386-389; Muhammad bin Aḥmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Ma’rifât al-Qurrâ Kibâr ‘alâ ath-Thabaqât wa al-A’shâr*, Istanbul: Markaz al-Buḥûts al-Islâmiyyah, 1995, jld. I, hal. 157-158; Aḥmad bin ‘Alī bin Ḥajar Syihâb ad-Dîn al-‘Asqalāniy, *Tahdzîb at-Tahdzîb*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, t.th., jld. XI, hal. 335; Abū Ḥâtim Muhammad Ibn Ḥibbân ibn Aḥmad at-Tamimiy, *ats-Tsiqqât*, Beirut: Muassasah al-Kutub ats-Tsaqafiyah, t.th., jld. IX, hal. 283.

⁷⁸²Aḥmad bin ‘Alī bin Ḥajar al-‘Asqalāniy, *Taqrib at-Tahdzîb*, Suriah: Dâr ar-Rasyîd, 1991, hal. 296.

2.	Ar-Raziy	<i>Shadûq</i> ⁷⁸³
3.	Ibn Hibbân	Ibn Hibbân menyebutkannya dalam kitab <i>ats-Tsiqât</i> ⁷⁸⁴

Berdasarkan penilaian dari kritikus terhadap ‘Abdullâh bin Abî Ishâq di atas, bahwa ia termasuk orang *shadûq*. Masa hidupnya yang wafat tahun 117 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan muridnya yaitu Abû ‘Amr yang lahir tahun 68 H. dan wafat tahun 154 H. ia juga semasa dengan gurunya, yaitu Yahyâ bin Ya’mar yang wafat tahun 90 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* ‘Abdullâh bin Abî Ishâq (w. 117 H.) dari Yahyâ bin Ya’mar (w. 90 H.) bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta’dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta’dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

- c) Yahyâ bin Ya’mar (w. 90 H.) (sudah dibahas)
 - d) Aswad ad-Du’aliy (sudah dibahas)
 - e) ‘Utmân bin ‘Affân (w. 35 H.) dan ‘Alî bin Abî Thâlib (w. 40 H.) (sudah dibahas)
- 4) Jalur IV Sanad Abû ‘Amr (w. 154 H.)
- a) Abû ‘Amr (sudah dibahas)
 - b) ‘Abdullâh bin Abî Ishâq (w. 117 H.) (sudah dibahas)

Masa hidup ‘Abdullâh bin Abî Ishâq yang wafat tahun 117 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan muridnya yaitu Abû ‘Amr yang lahir tahun 68 H. dan wafat tahun 154 H. ia juga semasa dengan gurunya, yaitu Nashr bin ‘Âshim yang wafat tahun 89 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* ‘Abdullâh bin Abî Ishâq dari Nashr bin ‘Âshim bersambung (*muttashil*).

- c) Nashr bin ‘Âshim (w. 89 H.)
 - (1) Nama lengkapnya: Nashr bin ‘Âshim bin ‘Amru bin Khâlid bin Harram bin As’ad bin Dafî’ah bin Mâlik bin Qais bin ‘Âmir bin Laits bin Bakr bin ‘Abd Manaf bin Kinânah. Lebih dikenal dengan Nashr bin ‘Âshim al-Laitsi al-

⁷⁸³Abu Muhammad ‘Abd ar-Rahmân bin Hâtim ar-Râziy, *al-Jarh wa at-Ta’dîl*, Beirut: Dâr Ihya at-Turats al-‘Arabiy, 1952, jld. IX, hal. 203.

⁷⁸⁴Abû Hâtim Muhammad Ibn Hibbân Ibn Ahmad at-Tamimiy, *ats-Tsiqât*, Beirut: Muassasah al-Kutub ats-Tsaqafiyah, t.th., jld. IX, hal. 283.

Kanani.

- (2) Masa hidupnya: Ia termasuk golongan tabiin, serta dikenal seorang ulama yang ahli dibidang fikih dan bahasa Arab. Ia wafat pada tahun 89 H.
- (3) Guru-gurunya di antaranya: Abû Aswad ad-Du'aliy (w. 69 H.), Mâlik bin Huwairits, dll.
- (4) Murid-muridnya di antaranya: Qatâdah, Hamid bin Hilal, Abû 'Amr, dll.
- (5) Komentor kritikus hadis:

No.	Nama Kritikus Hadis	Komentor
1.	Ibn <u>Hajar</u>	<i>Tsiqah</i> ⁷⁸⁵
2.	Ibn <u>Hibbân</u>	Disebutkan dalam kitab <i>ats-Tsiqât</i> ⁷⁸⁶

Berdasarkan penilaian dari kritikus terhadap Nashr bin 'Âshim (w. 89 H.), bahwa ia termasuk orang *tsiqah*. Masa hidupnya yang wafat tahun 89 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan muridnya yaitu 'Abdullâh bin Abî Ishâq yang wafat tahun 117 H. ia juga semasa dengan gurunya, yaitu Abû Aswad ad-Du'aliy yang wafat tahun 69 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* Nashr bin 'Âshim (w. 89 H.) dari Abû Aswad ad-Du'aliy (w. 69 H.) bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

- d) Abû Aswad ad-Du'aliy (w. 69 H.) (sudah dibahas)

Masa hidupnya yang wafat tahun 69 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan muridnya yaitu Nashr bin 'Âshim wafat tahun 89 H. ia juga semasa dengan gurunya, yaitu 'Utmân bin 'Affân yang wafat tahun 35 H. dan 'Alî bin Abî Thâlib yang wafat tahun 40 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* Abû Aswad ad-Du'aliy (w. 69 H.) kepada 'Utmân bin 'Affân (w. 35 H.) dan 'Alî bin Abî Thâlib bersambung (*muttashil*).

⁷⁸⁵Ahmad bin 'Alî bin Hajar Syihâb ad-Dîn al-'Asqalâniy, *Tahdzîb at-Tahdzîb*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, t.th., jld. III, hal. 5601.

⁷⁸⁶Abû Hâtîm Muhammad Ibn Hibbân ibn Ahmad at-Tamimiy, *ats-Tsiqât*, Beirut: Muassasah al-Kutub ats-Tsaqafiyah, t.th., jld. V, hal. 475.

- e) ‘Utsmân bin ‘Affân (w. 35 H.) dan ‘Alî bin Abî Thâlib (w. 40 H.) (sudah dibahas)
- 5) Jalur V Sanad Abû ‘Amr (w. 154 H.)
- a) Abû ‘Amr al-Bashriy (w. 154 H.)

Masa hidup Abû ‘Amr al-Bashriy yang lahir tahun 68 H. dan wafat tahun 154 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan salah satu gurunya, yaitu Abû al-Âliyyah yang wafat tahun 90 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`* dengan gurunya tersebut. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* Abû ‘Amr al-Bashriy (w. 154 H.) dari Abû al-Âliyyah bersambung (*muttashil*).

- b) Abû al-‘Âliyyah⁷⁸⁷
- (1) Nama lengkapnya: Abû al-Âliyyah al-Bara`, Ziyad bin Fairuz atau bin Adhayna (Kultsum).
 - (2) Masa hidupnya: Ia termasuk dari kalangan tabiin. Ia wafat di Kufah tahun 90 H.
 - (3) Guru-gurunya antara lain, ‘Umar bin al-Khaththâb (w. 23 H.), ‘Abdullâh bin Shamit, ‘Abdullâh Ibn ‘Abbâs (w. 68 H.), Zubair, Ibn ‘Umar, dll.
 - (4) Murid-muridnya: Ayyûb, Abû Arubah, Abû ‘Amr, dll.
 - (5) Komentor kritikus hadis:⁷⁸⁸

No.	Nama Kritikus Hadis	Komentor
1.	Ibn Hajar	<i>Tsiqah</i>
2.	Abû Jur’ah	<i>Tsiqah</i>
3.	Al-‘Ajali Bashary	<i>Tsiqah</i>

Berdasarkan penilaian para ulama dan kritikus hadis terhadap Abû al-‘Âliyyah di atas, dapat dikatakan bahwa ia adalah orang yang *tsiqah*. Masa hidupnya yang wafat tahun 90 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan muridnya yaitu Abû ‘Amr al-Bashriy yang lahir tahun 68

⁷⁸⁷Muhammad bin Aḥmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A’lâm an-Nubalâ*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. IV, hal. 207; Muhammad bin Muhammad bin ‘Alî bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyyah, 2006, jld. I, hal. 284-389; Muhammad bin Aḥmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Ma’rifât al-Qurrâ Kibâr ‘alâ ath-Thabaqât wa al-A’shâr*, Istanbul: Markaz al-Buḥûts al-Islâmiyyah, 1995, jld. I, hal. 60; Aḥmad bin ‘Alî bin Hajar Syihâb ad-Dîn al-’Asqalâniy, *Tahdzîb at-Tahdzîb*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, t.th., jld. III, hal. 284; Abû Hâtim Muhammad Ibn Hibbân Ibn Aḥmad at-Tamimiy, *ats-Tsiqqât*, Beirut: Muassasah al-Kutub ats-Tsaqafiyyah, t.th., jld. IV, hal. 239.

⁷⁸⁸Aḥmad bin ‘Alî bin Hajar al-’Asqalâniy, *Taqrîb at-Tahdzîb*, Suriah: Dâr ar-Rasyîd, 1991, hal. 653.

H. dan wafat tahun 154 H. ia juga semasa dengan gurunya, yaitu ‘Umar Ibn Khaththâb (w. 23 H.), Ubay bin Ka’ab (w. 29 H.), Zaid bin Tsâbit (w. antara tahun 42 H. sampai 45 H.) dan ‘Abdullâh Ibn ‘Abbâs (w. 68 H.) sehingga dimungkinkan *liqâ`* dengan kedua gurunya tersebut. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* Abû al-‘Âliyyah dari ‘Umar Ibn Khaththâb, Ubay bin Ka’ab (w. 29 H.), Zaid bin Tsâbit (w. 45 H.) dan ‘Abdullâh Ibn ‘Abbâs bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta’dil* ia termasuk orang yang berkategori *ta’dil* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

- c) ‘Umar bin al-Khaththâb (w. 23 H.), Ubay bin Ka’ab (w. 29 H.), Zaid bin Tsâbit (w. 45 H.) dan ‘Abdullâh Ibn ‘Abbâs (w. 68 H.) (sudah dibahas)
- 6) Jalur VI Sanad Abû ‘Amr (w. 154 H.)

- a) Abû ‘Amr (sudah dibahas)

Masa hidup Abû ‘Amr al-Bashriy yang lahir tahun 68 H. dan wafat tahun 154 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan salah satu gurunya, yaitu al-Hasan al-Bashriy (w. 110 H.), yang wafat tahun 110 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`* dengan gurunya tersebut. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* Abû ‘Amr al-Bashriy dari al-Hasan al-Bashriy bersambung (*muttashil*).

- b) Al-Hasan al-Bashriy⁷⁸⁹

- (1) Nama lengkapnya: Hasan bin Abî Hasan Abû Sa’îd al-Bashrî bin Yasar.
- (2) Masa hidupnya: Dilahirkan oleh seorang perempuan yang bernama Khairah dan beliau adalah anak dari Yasar, budak Zaid bin Tsâbit. Tepatnya pada tahun 21 H. di kota Madinah setahun setelah perang *Shiffin*. Ada sumber lain yang menyatakan bahwa beliau lahir dua tahun sebelum berakhirnya masa pemerintahan Khalifah ‘Umar bin al-Khaththâb (w. 23 H.) Ia wafat tahun 110, dalam usia 88 tahun.
- (3) Guru-gurunya: ‘Utsmân bin ‘Affân, ‘Abdullâh Ibn ‘Abbâs, ‘Alî bin Abî Thâlib, Abû Mûsâ al-‘Asy’ariy, Anas bin Mâlik, Jabir bin ‘Abdullâh dan ‘Abdullâh bin ‘Umar, dll.

⁷⁸⁹Muhammad bin Ahmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A’lâm an-Nubalâ’*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld.IV, hal. 564-576.

- (4) Murid-muridnya: Humaid ath-Thawil, Ayyûb as-Sakhtiyâniy, Qatâdah, Bakr bin ‘Abdullâh al-Muzaniy, Sa’ad bin Ibrâhîm, Ibnu ‘Aun, al-Mu’alla bin Ziyâd, Yûnus bin ‘Ubaid, dsb.⁷⁹⁰
- (5) Komentor kritikus hadis:

No.	Nama Kritikus Hadis	Komentor
1.	Ibn Hajar	<i>Tsiqah</i> ⁷⁹¹
2.	Qatadah bin Di’âmah	Hasan Bashriy adalah orang yang paling tahu tentang halal dan haram ⁷⁹²

Berdasarkan penilaian dari kritikus terhadap al-Hasan al-Bashriy bahwa ia adalah orang *tsiqah*, Masa hidupnya yang wafat tahun 110 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan muridnya yaitu Abû ‘Amr al-Bashriy yang lahir tahun 68 H. dan wafat tahun 154 H. Al-Hasan al-Bashriy juga semasa dengan gurunya, yaitu Abû al-‘Âliyah yang wafat tahun 90 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* Al-Hasan al-Bashriy dari Abû al-‘Âliyah bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta’dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta’dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

- c) Abû al-‘Âliyah (w. 90 H.) (sudah dibahas)
- d) ‘Umar bin al-Khaththâb (w. 23 H.), Ubay bin Ka’ab (w. 29 H.), Zaid bin Tsâbit (w. 45 H.) dan ‘Abdullâh Ibn ‘Abbâs (w. 68 H.) (sudah dibahas)
- 7) Jalur VII Sanad Abû ‘Amr (w. 154 H.)
- a) Abû ‘Amr (sudah dibahas)
- b) Al-Hasan al-Bashriy (w. 110 H.) (sudah dibahas)
- Masa hidup al-Hasan al-Bashriy yang wafat tahun 110 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan muridnya yaitu Abû ‘Amr al-Bashriy yang lahir tahun 68 H. dan wafat tahun 154 H. Al-Hasan al-Bashriy (w. 110 H.) juga semasa dengan gurunya, yaitu Hiththân bin ‘Abdullâh ar-Raqâsiyy yang wafat

⁷⁹⁰Ahmad Farid, *Min A’lâm as-Salaf*, Iskandariyah: Dâr al-Iman, 1998, jld. I hal. 150.

⁷⁹¹Ahmad bin ‘Alî bin Hajar al-‘Asqalâniy, *Taqrîb at-Tahdzîb*, Suriah: Dâr ar-Rasyîd, 1991, hal. 560.

⁷⁹²Muhammad Ibn Sa’ad bin Maniy al-Bashariy, *ath-Thabaqât al-Kubrâ*, Beirut: Dâr ash-Shadr, 1968, jld. VII hal. 120.

sekitar tahun 70-an H. sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* al-Hasan al-Bashriy dari Hiththân bin ‘Abdullâh ar-Raqâsyiy bersambung (*muttashil*).

c) Hiththân bin ‘Abdullâh ar-Raqâsyiy (w. 70 H.)

- (1) Nama lengkapnya: Hiththân bin ‘Abdullâh ar-Raqâsyiy al-Bashriy.⁷⁹³
- (2) Masa hidupnya: Ia meninggal pada masa khalifah ‘Abdullâh Mâlik bin Marwan, yaitu sekitar tahun 70-an H.
- (3) Guru-gurunya: ‘Umar bin Khaththâb, ‘Alî bin Abî Thâlib, Abû Mûsâ al-‘Asy’ariy (w. 52 H.), Abû Hafsh ‘Umar bin al-Khaththâb (w. 23 H.), dll.
- (4) Murid-muridnya di antaranya al-Hasan al-Bashriy (w. 110 H.).⁷⁹⁴
- (5) Komentar kritikus hadis:

No.	Nama Kritikus Hadis	Komentar
2.	Ibn <u>H</u> ibbân	Memasukan dalam kategori <i>tsiqah</i> ⁷⁹⁵
3	Ibn Sa’îd	<i>Tsiqah qalîl Hadîts</i> ⁷⁹⁶

Berdasarkan penilaian dari kritikus terhadap Hiththân bin ‘Abdullâh ar-Raqâsyiy bahwa ia adalah orang *tsiqah*, Masa hidupnya yang wafat sekitar 70-an H. menunjukkan bahwa Hiththân bin ‘Abdullâh ar-Raqâsyiy hidup semasa dengan muridnya yaitu al-Hasan al-Bashriy yang wafat pada tahun 110 H. Hiththân bin ‘Abdullâh ar-Raqâsyiy juga semasa dengan gurunya, yaitu Abû Mûsâ al-‘Asy’ariy yang wafat tahun 43 H. atau 52 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* Hiththân bin ‘Abdullâh ar-Raqâsyiy dari Abû Mûsâ al-‘Asy’ariy bersambung (*muttashil*).

d) Abû Mûsâ al-‘Asy’ariy (w. 52 H.)

- (1) Nama lengkapnya: ‘Abdullâh bin Qais bin Salîm bin Hîdar bin Harb bin ‘Âmir bin ‘Unz bin Bakr bin ‘Âmir bin ‘Udhr. Ia terkenal dengan sebutan Abû Mûsâ al-‘Asy’ariy. Abû

⁷⁹³Muhammad Ibn Sa’ad bin Maniy al-Bashariy, *ath-Thabaqât al-Kubrâ*, Beirut: Dâr ash-Shadr, 1968, jld. VII hal. 128.

⁷⁹⁴Ahmad Farid, *Min A’lâm as-Salaf*, Iskandariyah: Dâr al-Iman, 1998, jld. I, hal. 150.

⁷⁹⁵Abû Hâtîm Muhammad Ibn Hibbân ibn Ahmad at-Tamimiy, *ats-Tsiqqât*, Beirut: Muassasah al-Kutub ats-Tsaqafiyah, t.th., jil IV, hal. 189.

⁷⁹⁶Muhammad Ibn Sa’ad bin Maniy al-Bashariy, *ath-Thabaqât al-Kubrâ*, Beirut: Dâr ash-Shadr, 1968, jld. VII, hal. 128.

Mûsâ berasal dari bani al-Asy'ar dari kabilah Yaman dan dari kabilah Qahthan.⁷⁹⁷ Ibunya Zhabiyyah yang termasuk dari kabilah Adnani di kemudian hari memeluk Islam dan meninggal di Madinah.⁷⁹⁸

- (2) Masa hidupnya: Ia adalah salah seorang sahabat Nabi Muhammad. Abû Mûsâ al-Asy'ari berasal dari Yaman dan masuk Islam di Makkah sebelum terjadinya Hijrah. Ia dan dua saudara tuanya Abû Burdah dan Abû Ruhm, beserta 50 orang kaumnya meninggalkan Yaman dan ikut berhijrah ke Habasyah dengan menaiki dua kapal. Abû Mûsâ dan pengikutnya kemudian berhijrah ke Madinah dan menemui Nabi Muhammad setelah pertempuran Khaibar pada tahun 628. Setelah terlibat dalam *Fathu* Makkah pada tahun 629, Abû Mûsâ menjadi salah seorang pemimpin pasukan Muslim dalam pertempuran Authas pada tahun 630. Dua tahun kemudian, Nabi Muhammad mengutus Abû Mûsâ dan Mu'adz bin Jabal ke Yaman untuk menjadi pemimpin umat dan menyebarkan ajaran Islam di sana. Hadis terkenal yang diriwayatkan oleh Abû Burdah, dari ayahnya, dari kakeknya, menyebutkan bahwa Nabi Muhammad berpesan kepada mereka sebelum mereka berangkat: "Hendaklah kalian memudahkan dan jangan mempersulit, beri kabar gembira dan jangan membuat orang lari, saling patuhlah kalian berdua dan jangan saling bersengketa." Ada yang berpendapat bahwa Abû Mûsâ meninggal pada tahun 42 H., 44 H., 50 H., 52 H. atau 53 H.⁷⁹⁹ Menurut adz-Dzahabiy⁸⁰⁰, bahwa Abû Mûsâ wafat di bulan Dzulhijjah tahun 44 H. / 664 M., lebih mendekati kenyataan. Ia ketika meninggal berusia 63 tahun.⁸⁰¹ dan tempat wafat dan pemakaman Abû Mûsâ (Kufah atau Makkah) juga menjadi perselisihan.⁸⁰² Kendati referensi lama menuturkannya di

⁷⁹⁷Muhammad Ibn Sa'ad bin Maniy al-Bashariy, *ath-Thabaqât al-Kubrâ*, Beirut: Dâr ash-Shadr, 1968, jld. IV, hal. 105.

⁷⁹⁸Muhammad Ibn Sa'ad bin Maniy al-Bashariy, *ath-Thabaqât al-Kubrâ*, Beirut: Dâr ash-Shadr, 1968, jld. IV, hal. 105.

⁷⁹⁹Muhammad Ibn Sa'ad bin Maniy al-Bashariy, *ath-Thabaqât al-Kubrâ*, Beirut: Dâr ash-Shadr, 1968, jld. IV, hal. 116.

⁸⁰⁰Muhammad bin Aḥmad bin 'Utmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A'lâm an-Nubalâ'*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. II, hal. 398.

⁸⁰¹Abû Hâtim Muhammad Ibn Hibbân Ibn Aḥmad at-Tamimiy, *ats-Tsiqqât*, Beirut: Muassasah al-Kutub ats-Tsaqafiyah, t.th., jld. III, hal. 222.

⁸⁰²Abû 'Umar Ibn Yûsuf Ibn 'Abd al-Barr, *Al-Isti'ab fi Ma'rifah al-Ashḥab*, (Editor) 'Alî Muhammad al-Bijawi, Beirut: Dâr al-Jail, 1992, jld. IV, hal. 1764.

- Kufah, di mana ia juga memiliki rumah di situ.⁸⁰³
- (3) Guru-gurunya di antaranya: Nabi Muhammad SAW., Abû Bakar ash-Siddîq, ‘Umar Ibn Khaththâb, ‘Alî bin Abî Thâlib, Ibnu ‘Abbâs, Ubay bin Ka’ab, Ammar Ibnu Yasir, Mu’âdz Ibnu Jabal, dll.
- (4) Murid-muridnya: Ibrâhîm bin Abî Mûsâ al-‘Asy’ariy, Abû Bakr bin Abî Mûsâ al-‘Asy’ariy, Abû Bardah bin Abî Mûsâ al-‘Asy’ariy, Mûsâ bin Abî Mûsâ al-‘Asy’ariy, Umm ‘Abdullâh binti Abî Duma, Anas bin Mâlik, Abû Sa’îd al-Khudriy, Thariq bin Shahâb, Abû ‘Abd ar-Rahmân as-Salmi, Zur bin Hubaisy, Zaid bin Wahab, ‘Ubaid bin ‘Umair bin Qatâdah, ‘Auf bin Mâlik bin Nadhah, Abû al-Aswad ad-Du’aliy, Sa’îd Ibn al-Musayyib, Abû ‘Utsmân an-Nahdi, Qais bin Abî Hazim, Abû Rafi’ ash-Shâig, Abû ‘Ubaidah bin ‘Abdullâh Ibn Mas’ûd, Masrûq bin Aus, Murrah bin Syarâhîl al-Hamdzani, Raba’i bin Harasy, Zahdam bin Madrab, Abû Muslim, Syaqqiq bin Salmah al-Asadiy, Shafwan bin Mihraz bin Ziyâd, al-Aswad bin Yazîd, ‘Abd ar-Rahmân bin Yazîd an-Nakhâ’i, dll.⁸⁰⁴
- (5) Komentor kritikus hadis: Ia termasuk kalangan sahabat, yang telah disepakati keadilannya oleh para ulama.⁸⁰⁵ Menurut sebagian riwayat telah diturunkan sebuah ayat yang menyanyungnya dan kaumnya.⁸⁰⁶ Begitu juga dia dihitung sebagai salah satu dari 6 sahabat Rasulullah yang paling ‘Alim.⁸⁰⁷ Dan karenanya pada masa kekhalifahan ‘Umar bin al-Khaththâb (w. 23 H.), dia termasuk orang yang dijadikan rujukan dalam masalah fikih.⁸⁰⁸ Dikatakan bahwa Abû Mûsâ memiliki suara indah dan membaca Al-

⁸⁰³Ahmad Baladzuriy, *Ansâb al-Asyrâf*. Di edit oleh Ihsan ‘Abbâs. Beirut: t.p., 1400, jld. IV, hal. 280.

⁸⁰⁴Ahmad bin ‘Alî bin Hajar Syihâb ad-Dîn al-‘Asqalâniy, *Tahdzîb at-Tahdzîb*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, t.th. jld. V, hal. 317; *Al-Ishâbah fî Tamyîz ash-Shahâbah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1415, jld. IV, hal. 212-214.

⁸⁰⁵Subhiy ash-Shâlihi, *‘Ulûm al-Hadîts wa Musthalâhuhu*, Terj. Membahas Ilmu-ilmu Hadis, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000, hal. 310; Muhammad ‘Ajjâj al-Khatîb, *as-Sunnah Qabla at-Tadwîn*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th., hal. 9-15, 57.

⁸⁰⁶Muhammad Ibn Sa’ad bin Maniy al-Bashariy, *ath-Thabaqât al-Kubrâ*, Beirut: Dâr ash-Shadr, 1968, jld. IV, hal. 107.

⁸⁰⁷Abû ‘Abdillâh bin Ismâ’îl Ibn Ibrâhîm al-Ju’fiy al-Bukhâriy, *at-Tarikh al-Kabir*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1986, jld. III, hal. 22.

⁸⁰⁸Ahmad Ibn Abî Ya’qûb Ibn Ja’far Ibn Wahab Ibn Waḍîh al-Ya’qûbiy, *Târikh al-Ya’qûbiy*, Beirut, Dâr ash-Shadr, 2015, jld. II, hal. 161.

Qur`an dengan nada yang merdu.⁸⁰⁹

Abû Mûsâ banyak meriwayatkan hadis dari Rasulullah.⁸¹⁰ Dzahabiy⁸¹¹ juga menyebut Abû Mûsâ sebagai seorang ahli hadis dan termasuk kalangan tertentu yang membacakan Al-Qur`an kepada Rasulullah SAW.⁸¹² Banyak orang yang meriwayatkan dari Abû Mûsâ, di antaranya adalah Anas bin Mâlik, Abû Saïd al-Khudriy, Abû Umamah al-Bahili, Buraidah al-Aslami, ‘Abd ar-Rahmân bin Nâfi’, Sa’îd bin al-Musayyib, Zaid bin Wahab dan lain-lain.⁸¹³

8) Jalur VIII Sanad Abû ‘Amr (w. 154 H.)

a) Abû ‘Amr

Masa hidup Abû ‘Amr al-Bashriy yang lahir tahun 68 H. dan wafat tahun 154 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan salah satu gurunya, yaitu Syaibah bin Nishâh, yang wafat tahun 130 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`* dengan gurunya tersebut. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* Abû ‘Amr al-Bashriy (w. 154 H.) dari Syaibah bin Nishâh bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta’dil* ia termasuk orang yang berkategori *ta’dil* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

b) Syaibah bin Nishâh (w.130 H.) (sudah dibahas)

c) ‘Abdullâh bin ‘Ayyâsy (w. 64 H.) (sudah dibahas)

d) Ubay bin Ka’ab (w. 29 H.) (sudah dibahas)

9) Jalur IX Sanad Abû ‘Amr (w. 154 H.)

a) Abû ‘Amr (w. 154 H.)

Masa hidup Abû ‘Amr al-Bashriy yang lahir tahun 68 H. dan wafat tahun 154 H. menunjukkan bahwa ia hidup semasa dengan gurunya Yazîd bin Rûmân yang wafat tahun 120 H. Sehingga dimungkinkan *liqâ`* dengan gurunya tersebut. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad Abû ‘Amr

⁸⁰⁹Muhammad Ibn Sa’ad bin Maniy al-Bashariy, *ath-Thabaqât al-Kubrâ*, Beirut: Dâr ash-Shadr, 1968, jld. IV, hal. 107-109.

⁸¹⁰Ahmad bin Muhammad bin Hanbal, *al-Musnad*, Kairo: Muassasah Qurtubah, t.th jld. IV, hal. 391-419.

⁸¹¹Muhammad adz-Dzahabiy, *al-Mu’in fî Thabaqât al-Muhadditsin*, diedit oleh Hammâm bin ‘Abd ar-Rahîm Sa’îd, Yordania: t.tp, 1404 H., hal. 24.

⁸¹²Muhammad bin Ahmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A’lâm an-Nubalâ’*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. II, hal. 381.

⁸¹³Muhammad adz-Dzahabiy, *al-Mu’in fî Thabaqât al-Muhadditsin*, diedit oleh Hammâm bin ‘Abd ar-Rahîm Sa’îd, Yordania: t.tp, hal. 24.

al-Bashriy dari Yazîd bin Rûmân bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ'ât*.

- b) Yazîd bin Rûmân (w. 120 H.) (sudah dibahas)
 - c) 'Abdullâh bin 'Ayyâsy (w. 64 H.) (sudah dibahas)
 - d) Ubay bin Ka'ab (w. 29 H.) (sudah dibahas)
- 10) Jalur X Sanad Abû 'Amr (w. 154 H.)

a) Abû 'Amr

Masa hidup Abû 'Amr al-Bashriy yang lahir tahun 68 H. dan wafat tahun 154 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan gurunya yaitu Abû Ja'far yang wafat tahun 133 H., sehingga dimungkinkan *liqâ`* dengan gurunya tersebut. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad Abû 'Amr al-Bashriy (w. 154 H.) dari Abû Ja'far Yazîd bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ'ât*.

- b) Abû Ja'far Yazîd (w. 133 H.) (Telah dibahas di atas).
 - c) Abû Hurairah (w. 58 H.) (Telah dibahas di atas).
 - d) Ubay bin Ka'ab (w. 29 H.) (Telah dibahas di atas).
- 11) Jalur XI Sanad Abû 'Amr (w. 154 H.)

a) Abû 'Amr (Telah dibahas di atas).

b) Abû Ja'far (Telah dibahas di atas)

Masa hidup Abû Ja'far yang wafat tahun 133 H. menunjukkan bahwa ia semasa dengan muridnya yaitu Abû 'Amr al-Bashriy yang lahir tahun 68 H. dan wafat tahun 154 H. ia juga semasa gurunya yaitu 'Abdullâh bin 'Ayyâsy yang wafat tahun 64 H., sehingga dimungkinkan *liqâ`* dengan gurunya tersebut. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad Abû Ja'far dari 'Abdullâh bin 'Ayyâsy bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ'ât*.

- c) 'Abdullâh bin 'Ayyâsy (w. 64 H.) (Telah dibahas di atas).
 - d) Ubay bin Ka'ab (w. 29 H.) (Telah dibahas di atas).
- 12) Jalur XII Sanad Abû 'Amr (w. 154 H.)

- a) Abû ‘Amr (Telah dibahas di atas).
- b) Abû Ja’far (Telah dibahas di atas)

Masa hidup Abû Ja’far yang wafat tahun 133 H. menunjukkan bahwa ia semasa dengan muridnya yaitu Abû ‘Amr al-Bashriy yang lahir tahun 68 H. dan wafat tahun 154 H. ia juga semasa gurunya yaitu ‘Abdullâh Ibn ‘Abbâs (w. 68 H.), yang wafat tahun 68 H., sehingga dimungkinkan *liqâ`* dengan gurunya tersebut. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad Abû Ja’far dari ‘Abdullâh Ibn bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta’dil* ia termasuk orang yang berkategori *ta’dil* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

- c) ‘Abdullâh Ibn ‘Abbâs (Telah dibahas di atas).
- d) Zaid bin Tsâbit (w. 45 H.) dan Ubay bin Ka’ab (w. 29 H.) (Telah dibahas di atas).

13) Jalur XIII Sanad Abû ‘Amr (w. 154 H.)

- a) Abû ‘Amr

Masa hidup Abû ‘Amr al-Bashriy yang lahir tahun 68 H. dan wafat tahun 154 H. menunjukkan bahwa ia hidup semasa dengan gurunya Muhammad bin ‘Abd ar-Rahmân yang wafat tahun 148 H., sehingga dimungkinkan *liqâ`* dengan gurunya tersebut. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad Abû ‘Amr al-Bashriy (w. 154 H.) dari Muhammad bin ‘Abd ar-Rahmân bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta’dil* ia termasuk orang yang berkategori *ta’dil* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

- b) Muhammad bin ‘Abd ar-Rahmân (w. 148 H.)⁸¹⁴

- (1) Nama lengkapnya: Muhammad bin ‘Abd ar-Rahmân bin Abî Lailâ, Abû ‘Abd ar-Rahmân, al-Anshariy, al-Kûfiy, al-Qadhy.
- (2) Masa hidupnya: Ia hidup di Kufah dan wafat tahun 148 H.
- (3) Guru-gurunya: ‘Isya, asy-Sya’bi, Thalḥah bin Musharriif al-Yamiy, Minhâl bin ‘Amr, A’masy, dll.
- (4) Murid-muridnya: Hamzah, Nu’aim bin Yahyâ as-Sa’dy, Khâlîd bin ‘Abdullâh, dll.

⁸¹⁴Adz-Dzahabiy, *Siyar al-A’lam...*, jld. VI, hal. 311-316.

(5) Komentar kritikus hadis:

No.	Nama Kritikus Hadis	Komentar
1.	Abû <u>H</u> âtim	<i>Mahal lahu ash-Shidq</i> , tetapi ia disibukkan dengan urusan hakim sehingga hafalannya rusak. ⁸¹⁵

Berdasarkan penilaian para ulama dan kritikus terhadap Ibn Abî Lailâ, bahwa ia termasuk kategori *mahal lahu ash-shidq*. Masa hidupnya yang lahir pada tahun 148 H. menunjukkan bahwa ia semasa dengan muridnya, yaitu Abû ‘Amr al-Bashriy yang lahir tahun 68 H. dan wafat tahun 154 H. ia juga semasa dengan gurunya, yaitu Dirbâs *Maulâ* Ibn ‘Abbâs (w. 64 H.), yang termasuk kalangan tabiin, sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu sanad *qirâ`ât* Ibn Abî Lailâ dari Dirbâs bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta’dil*, sekalipun kualitas *ta’dil*-nya tidak tinggi. Namun periwayatannya tetap dipandang sah karena ada perawi lain yang meriwayatkan *qirâ`ât* yang sama dengan kualitas *ta’dil* nya yang tinggi.

- c) Dirbâs *Maulâ* Ibn ‘Abbâs (w. 64 H.) (sudah dibahas)
 - d) ‘Abdullâh Ibn ‘Abbâs (w. 68 H.) (sudah dibahas)
 - e) Ubay bin Ka’ab (w. 29 H.) (sudah dibahas)
- 14) Jalur XIV Sanad Abû ‘Amr (w. 154 H.)
- a) Abû ‘Amr

Masa hidup Abû ‘Amr al-Bashriy yang lahir tahun 68 H. dan wafat tahun 154 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan gurunya Abû al-Hajjâj Mujâhid bin Jabr al-Makkiy yang wafat tahun 103 H., sehingga dimungkinkan *liqâ`* dengan gurunya tersebut. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad Abû ‘Amr al-Bashriy (w. 154 H.) dari Abû al-Hajjâj Mujâhid bin Jabr al-Makkiy (w. 103 H.) bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta’dil* ia termasuk orang yang berkategori *ta’dil* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam

⁸¹⁵Muhammad bin Muhammad bin ‘Alî bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ`*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyah, 2006, jld. I, hal. 165, Muhammad bin Aḥmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A’lâm an-Nubalâ`*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. VI, hal. 310.

meriwayatkan *qirâ`ât*.

- b) Abû al-Hajjâj Mujâhid bin Jabr al-Makkiy (w. 103 H.) (sudah dibahas)
 - c) ‘Abdullâh Ibn ‘Abbâs (w. 68 H.) (sudah dibahas)
 - d) Ubay bin Ka’ab (w. 29 H.) (sudah dibahas)
- 15) Jalur XV Sanad Abû ‘Amr (w. 154 H.)
- a) Abû ‘Amr
 - b) Hamîd bin Qais (w. 130 H.)⁸¹⁶
 - (1) Nama lengkapnya: Hamîd bin Qais al-A’raj al-Makkiy
 - (2) Masa hidupnya: Ia tinggal di Makkah dan wafat tahun 130 H.
 - (3) Guru-gurunya: Mujâhid bin Jabr, Sulaimân bin ‘Atîq, Muhammad bin Ibrâhîm bin al-Harîts, ‘Amr bin Shu’aib bin Muhammad, az-Zuhri, Muhammad bin al-Munkar bin ‘Abdullâh, Shafiyyah binti Abî ‘Ubaid ats-Tsaqafi, dll.
 - (4) Murid-muridnya: Sufyân bin Sa’îd ath-Thawri, Sufyân bin ‘Uyainah, Imam Mâlik, Abû Hanîfah, Ma’mar bin Rashid, Ja’far bin Muhammad bin ‘Alî, Ja’far bin Sulaimân ad-Daba’i, Abû ‘Amr.
 - (5) Komentar kritikus hadis:

No.	Nama Kritikus Hadis	Komentar
1.	Al-‘Asqalâniy	<i>Laisa bihi ba`s</i>
2.	Ibn <u>Hibbân</u>	Disebutkan dalam kitab <i>Tsiqat</i> Ibn <u>Hibbân</u>

Berdasarkan penilaian para ulama dan kritikus terhadap Hamîd bin Qais (w. 130 H.), bahwa ia termasuk kategori *laisa bihi ba`s*. Masa hidupnya yang lahir pada tahun 130 H. menunjukkan bahwa ia semasa dengan muridnya, yaitu Abû ‘Amr al-Bashriy yang lahir tahun 68 H. dan wafat tahun 154 H. ia juga semasa dengan gurunya, yaitu Abû al-Hajjâj Mujâhid bin Jabr al-Makkiy yang wafat tahun 103 H., sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu sanad *qirâ`ât* Hamîd bin Qais dari Abû al-Hajjâj Mujâhid bin Jabr al-Makkiy bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta’dîl* ia termasuk orang yang

⁸¹⁶ Ahmad bin ‘Alî bin Hajar Syihâb ad-Dîn al-‘Asqalâniy, *Tahdzîb at-Tahdzîb*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, t.th., jld. V, hal. 486; Abû Hâtim Muhammad Ibn Hibbân ibn Ahmad at-Tamimiyy, *ats-Tsiqqât*, Beirut: Muassasah al-Kutub ats-Tsaqafiyyah, t.th., jld. VI, hal. 189.

berkategori *ta'dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

- c) Abû al-Hajjâj Mujâhid bin Jabr al-Makkîy (w. 103 H.) (sudah dibahas)
 - d) 'Abdullâh Ibn 'Abbâs (w. 68 H.) (sudah dibahas)
 - e) Ubay bin Ka'ab (w. 29 H.) (sudah dibahas)
- 16) Jalur XVI Sanad Abû 'Amr (w. 154 H.)
- a) Abû 'Amr (sudah dibahas)
Masa hidup Abû 'Amr al-Bashriy yang lahir tahun 68 H. dan wafat tahun 154 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan salah satu gurunya, yaitu 'Athâ` bin Abî Rabâh (w. 115 H.) yang wafat tahun 115 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`* dengan gurunya tersebut. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* Abû 'Amr al-Bashriy (w. 154 H.) dari 'Athâ` bin Abî Rabâh bersambung (*muttashil*).
 - b) 'Athâ` bin Abî Rabâh⁸¹⁷
 - (1) Nama lengkapnya: Abû Muhammad 'Athâ` bin Abî Rabâh Aslam bin Shafwân.
 - (2) Masa hidupnya: 'Athâ` bin Abî Rabâh merupakan seorang keturunan Habasyah (kini Etiopia, Afrika), yang lahir di al-Janad, sebuah kota di Yaman. pada awalnya ia adalah seorang *Maulâ* (budak) keluarga al-Fihr di Makkah, namun ia dibebaskan dan menjadi penuntut ilmu dari para sahabat Nabi. 'Athâ` disebutkan meninggal dalam usia 88 tahun pada tahun 115 H. (733-4 M.), meskipun ada pula penulis sejarah yang menyatakan bahwa ia hidup hingga usia yang lebih lanjut lagi.
 - (3) Guru-gurunya di antaranya: Jabir bin 'Abdullâh al-Anshâriy, 'Abdullâh Ibn 'Abbâs, 'Abdullâh bin Zubair dan lain-lain.
 - (4) Murid-muridnya di antaranya: 'Amr bin Dinâr, az-Zuhri, Qatâdah, Malik bin Dinar, al-A'masy, al-Auza'i, dll.
 - (5) Komentaris hadis:

No.	Nama Kritikus Hadis	Komentar
1.	Ad-Dîbâj	Aku tidak melihat seorang mufti yang lebih baik dari 'Athâ`.
2.	Yahyâ bin Sa'îddari Ibn Juraij	'Athâ` adalah orang yang paling baik salatnya.

⁸¹⁷Muhammad bin Ahmad bin 'Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A'lâm an-Nubalâ'*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. VI hal. 79-88.

3.	‘Alî bin al-Madini	Aku lebih suka Risalah nya Mujâhid dari Risalah nya ‘Athâ` karena ‘Athâ` mengambil dari segala macam bentuk dan ia tidak meriwayatkan dari Ibnu ‘Umar walaupun ‘Athâ` melihatnya.
4.	Al-Fadhî bin Ziad dari Aḥmad:	Risalah Sa’îd bin Musayyab sahîh, Risalah Ibrâhîm <i>la ba’sa bih</i> dan tidak ada Risalah yang lebih daif dibanding Risalahnya al-Ḥasan dan ‘Athâ`, karena keduanya mengambil dari setiap orang.
5.	Ibnu Hibbân dalam kitab <i>Tsiqqats</i> -nya	Dia adalah tabiîn yang faqih, berilmu, <i>wara’</i> dan punya keutamaan, namun tidaklah sahîh <i>sima’</i> -nya (pendengarannya)
6.	Abû Hâtîm	‘Athâ` tidak <i>sima’</i> dari Zaid bin Khâlîd, Ummu Salamah, Ummu Hani’, Rafi’ dan Zubair.

Berdasarkan penilaian dari kritikus terhadap ‘Athâ` bin Abî Rabâh adalah orang yang baik. Masa hidupnya yang wafat tahun 115 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan muridnya yaitu Abû ‘Amr al-Bashriy yang lahir tahun 68 H. dan wafat tahun 154 H. ia juga semasa dengan gurunya, yaitu Abû Hurairah yang wafat tahun 58 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad ‘Athâ` bin Abî Rabâh (w. 115 H.) dari Abû Hurairah bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarḥ wa at-Ta’dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta’dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

- c) Abû Hurairah (w. 58 H.) (sudah dibahas)
 - d) Ubay bin Ka’ab (w. 29 H.) (sudah dibahas)
- 17) Jalur XVII Sanad Abû ‘Amr (w. 154 H.)
- a) Abû ‘Amr

Masa hidup Abû ‘Amr al-Bashriy yang lahir tahun 68 H. dan wafat tahun 154 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan salah satu gurunya, yaitu ‘Ikrimah bin Khâlid yang wafat tahun 115 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`* dengan gurunya tersebut. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* Abû ‘Amr al-Bashriy (w. 154 H.) dari ‘Ikrimah bin Khâlid bersambung (*muttashil*).

- b) ‘Ikrimah bin Khâlid (w. 115 H.)⁸¹⁸
- (1) Nama lengkapnya: ‘Ikrimah bin Khâlid bin al-‘Âs bin Hisyâm bin al-Mugîrah bin ‘Abdullâh bin ‘Umar bin Makhzûm.
 - (2) Masa hidupnya: Ia tinggal di Madinah dan wafat tahun 115 H.
 - (3) Guru-gurunya: Ibn ‘Umar, Mujâhid bin Jabr, dll.
 - (4) Murid-muridnya: Abû ‘Amr dan lain-lain.
 - (5) Komentor kritikus hadis:

No.	Nama Kritikus Hadis	Komentor
1.	Ibn Hibbân	<i>Tsiqah</i>

Berdasarkan penilaian dari kritikus terhadap ‘Ikrimah bin Khâlid, bahwa ia adalah orang *tsiqah*. Masa hidupnya yang wafat tahun 105 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan muridnya yaitu Abû ‘Amr al-Bashriy yang lahir tahun 68 H. dan wafat tahun 154 H. ia juga semasa dengan gurunya, yang termasuk kategori itu Ashhâb Ibn ‘Abbâs (w. 94 H.). Menurut Yahyâ al-Qaththan, sebagaimana dikutip oleh adz-Dzahabiy, bahwa yang dimaksud dengan Ashhâb Ibn ‘Abbâs ada enam orang yaitu: Mujâhid, Thâwus, ‘Atha, Sa’id bin Musayyib, ‘Ikrimah, Jâbir bin Zaid.⁸¹⁹ Namun demikian, yang dimaksud di sini adalah Ashhâb Ibn ‘Abbâs (w. 94 H.), yang berada di jalur sanad Nâfi’ (sebagaimana disebutkan di atas), yaitu Sa’id bin Musayyib yang wafat tahun 94 H. Sehingga ‘Ikrimah bin Khâlid (w. 115 H.) dimungkinkan *liqâ`* dengan Sa’id bin Musayyib, sehingga sanadnya bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-*

⁸¹⁸Muhammad bin Muhammad bin ‘Alî bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ`*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyah, 2006, jld. I, hal. 515.

⁸¹⁹Muhammad bin Ahmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A’lâm an-Nubalâ`*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. V, hal. 19.

Ta'dîl ia termasuk orang yang berkategori *ta'dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

- c) Ashhâb Ibn 'Abbâs
 Sebagaimana dijelaskan di atas bahwa yang dimaksud Ashhâb Ibn 'Abbâs adalah salah seorang dari enam sahabat 'Abdullâh Ibn 'Abbâs (w. 68 H.), yang berada dalam jalur sanad Nâfi', Sa'îd bin al-Musayyib (w. 94 H.) (sudah dibahas)
- d) Abû Hurairah (w. 58 H.) (sudah dibahas)
- e) Ubay bin Ka'ab (w. 29 H.) (sudah dibahas)
- 18) Jalur XVIII Sanad Abû 'Amr (w. 154 H.)
- a) Abû 'Amr (sudah dibahas)

Masa hidup Abû 'Amr al-Bashriy yang lahir tahun 68 H. dan wafat tahun 154 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan salah satu gurunya, yaitu 'Ikrimah *Maulâ* Ibn 'Abbâs yang wafat tahun 105 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`* dengan gurunya tersebut. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* Abû 'Amr al-Bashriy (w. 154 H.) dari 'Ikrimah *Maulâ* Ibn 'Abbâs bersambung (*muttashil*).

- b) 'Ikrimah *Maulâ* Ibn 'Abbâs (w. 105 H.)⁸²⁰
- (1) Nama lengkapnya: 'Ikrimah al-Qurasyi al-Hasyimi, Abû 'Abdillâh al-Madaniy, *Maulâ* 'Abdillâh bin 'Abbâs.⁸²¹
 - (2) Masa hidupnya: 'Ikrimah berasal dari Barbari dari penduduk Magribi, Ibnu 'Abbâs memilikinya sejak ia menjadi Gubernur Bashrah dalam kekhalifahan 'Alî bin Abî Thâlib. Ia lahir tahun 25 H. dan wafat pada tahun 105 H. dalam usia 80 tahun lebih.
 - (3) Guru-gurunya: Jabir bin 'Abdillâh, Hasan bin 'Alî bin Abî Thâlib, Safwan bin Umayyah, 'Abdullâh bin 'Abbâs, 'Abdullâh bin 'Umar bin al-Khatthâb dan lain-lain.
 - (4) Murid-muridnya: Walid bin al-'Izar, Wahab bin Nâfi', Yahyâ bin Sa'îd al-Anshâriy, 'Athâ` bin Abî Rabâh, Yahyâ bin abî Katsîr al-Yamami, Yazîd bin Hazim dan lain-lain.
 - (5) Komentor kritikus hadis:

No.	Nama Kritikus Hadis	Komentor
1.	Al-Bukhâriy	Tidak ada seorang sahabat pun yang tidak

⁸²⁰Muhammad bin Ahmad bin 'Utmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A'lam an-Nubalâ'*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyah, 2001, jld. IV, hal. 13-23.

⁸²¹Ahmad bin 'Alî bin Hajar Syihâb ad-Dîn al-'Asqalâniy, *Tahdzîb at-Tahdzîb*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, t.th., jld. XIX, hal. 153.

		membutuhkan 'Ikrimah
2.	An-Nasâ'iy	<i>Tsiqah</i>
3.	Al-'Ijlîy	<i>Tsiqah</i>

Berdasarkan penilaian dari kritikus terhadap 'Ikrimah *Maulâ* Ibn 'Abbâs (w. 105 H.), bahwa ia adalah orang *tsiqah*. Masa hidupnya yang wafat tahun 105 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan muridnya yaitu Abû 'Amr al-Bashriy yang lahir tahun 68 H. dan wafat tahun 154 H. ia juga semasa dengan gurunya, yaitu Ubay bin Ka'ab (w. 29 H.) dan Zaid bin Tsâbit (w. antara tahun 42 sampai 45 H.) sehingga dimungkinkan *liqâ'*. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad 'Ikrimah *Maulâ* Ibn 'Abbâs dari Ubay bin Ka'ab (w. 29 H.) dan Zaid bin Tsâbit bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dil* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dil* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ'ât*.

c) Ubay bin Ka'ab (w. 29 H.) dan Zaid bin Tsâbit (sudah dibahas)

d. Rawi Sanad *Qirâ'ât* Ibn 'Âmir

1) Jalur I Sanad Ibn 'Âmir (w. 118 H.)

a) Ibn 'Âmir⁸²²

- (1) Nama lengkapnya: 'Abdullâh Ibn 'Âmir Ibn Yazîd Ibn Tamim Ibn Rabi'ah Ibn 'Âmir asy-Syâmiy (w. 118 H.). Gelarnya Abû 'Imrân. Ia adalah seorang *qâdhi* di Damaskus pada masa pemerintahan Walid Ibn 'Abd al-Mâlik.
- (2) Masa hidupnya: Lahir tahun 21 H.⁸²³ dan wafat di

⁸²²Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin al-Jazâriy, *an-Nasyr fî al-Qirâ'ât al-'Asyr*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., jld. I, hal. 144; Muhammad Salîm Muhaisin, *al-Hâdiy Syarh Thayyibah an-Nasyr fî al-Qirâ'ât wa al-Kasyf 'an 'Ilal al-Qirâ'ât wa Taujihihâ*, Beirut: Dâr al-Jail, 1997, Jld. I, hal. 35-36; Abû Ja'far Aḥmad bin 'Alî bin Aḥmad bin Khalaf al-Anshâriy Ibn al-Bâdzisy, *al-Iqnâ' fî al-Qirâ'ât as-Sab'*, Damsiyq: Dâr al-Fikr, 1403 H., hal. 113-115; Muhammad bin Aḥmad bin 'Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A'lâm an-Nubalâ'*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld.V, hal. 292-293; Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ'*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyah, 2006, jld. I, hal. 423-425; Muhammad bin Aḥmad bin 'Utsmân adz-Dzahabiy, *Ma'rifât al-Qurrâ Kibâr 'alâ ath-Thabaqât wa al-A'shâr*, Istanbul: Markaz al-Buḥûts al-Islâmiyah, 1995, jld. I, hal. 82; Aḥmad bin 'Alî bin Ḥajar Syihâb ad-Dîn al-'Asqalâniy, *Tahdzîb at-Tahdzîb*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, t.th., jld. V, hal. 24.

⁸²³Abû al-Ḥajjâj Jamal ad-Dîn Yusuf bin 'Abd ar-Raḥmân al-Mizziy, *Tahdzîb al-Kamâl fî Asmâ' ar-Rijâl*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1992, jld. XIV, hal. 145.

Damaskus pada hari ‘Âsyûra bulan Muharam tahun 118 H. pada masa pemerintahan Hisyâm Ibn ‘Abd al-Mâlik.

- (3) Guru-gurunya: ‘Utsmân bin ‘Affân, Abû ad-Dardâ’ ‘Uaimir bin Zaid Ibnu Qais, al-Mugîrah bin Abî Syihab al-Makhzûmiy, Fadhalah bin ‘Ubaid, dll.
- (4) Murid-muridnya banyak namun yang paling terkenal Hisyâm Ibn Ammar dan Ibn Dzakwân.

(a) Hisyâm⁸²⁴

Nama lengkapnya adalah Hisyâm Ibn Ammar Ibn Nadhîr Ibn Nushair Ibn Aban Ibn Maisarah as-Sulamiy. Biasa dipanggil dengan Abû al-Walîd, merupakan seorang hakim di Damaskus. Lahir pada tahun 153 H. dan wafat pada tahun 245 H. ia dikenal sebagai ulama yang agung di Damaskus dan ahli *qirâ`ât*. Juga dipandang sebagai orang yang *tsiqah*, *dhabt* dan adil.⁸²⁵

(b) Ibn Dzakwân⁸²⁶

Nama lengkapnya adalah ‘Abdullâh Ibn Aḥmad Ibn Bashâr Ibn Dzakwân Ibn ‘Amr al-Qurasyy ad-Dimasyqiy, biasa dipanggil dengan nama Abû ‘Amr. Lahir pada tahun 173 H. bertepatan bulan ‘Âsyûra dan wafat pada hari Senin dua malam terakhir di bulan Syawal tahun 242 H.

Menurut al-‘Ijliy dan Ibn Ḥâtîm bahwa Ibn Dzakwân termasuk orang yang *tsiqah*.⁸²⁷

- (5) Komenta kritikus hadis:

⁸²⁴Muhammad bin Muhammad bin ‘Alî bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ`*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyah, 2006, jld. I, hal. 404-405; Muhammad bin Aḥmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Ma`rifât al-Qurrâ Kibâr ‘alâ ath-Thabaqât wa al-A`shâr*, Istanbul: Markaz al-Buḥûts al-Islâmiyah, 1995, jld. I, hal. 198-201; Abû al-Ḥajjâj Jamal ad-Dîn Yusuf bin ‘Abd ar-Raḥmân al-Mizziy, *Tahdzîb al-Kamâl fî Asmâ` ar-Rijâl*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1992, jld. XIV, hal. 280.

⁸²⁵Shabir Ḥasan Muhammad Abû Sulaimân, *An-Nujûm az-Zâhirah fî Tarâjum al-Qurrâ al-Arba`ata ‘Asyr wa Ruwâtuhun wa Thurûquhum*, Riyad: Dâr al-‘Alam al-Kutub, 1418 H., hal. 15.

⁸²⁶Muhammad bin Muhammad bin ‘Alî bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ`*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyah, 2006, jld. I, hal. 423-425; Muhammad bin Aḥmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Ma`rifât al-Qurrâ Kibâr ‘alâ ath-Thabaqât wa al-A`shâr*, Istanbul: Markaz al-Buḥûts al-Islâmiyah, 1995, jld. I, hal. 82; Aḥmad bin ‘Alî bin Ḥajar Syihâb ad-Dîn al-‘Asqalâniy, *Tahdzîb at-Tahdzîb*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, t.th., jld. V, hal. 24.

⁸²⁷Aḥmad bin ‘Alî bin Ḥajar Syihâb ad-Dîn al-‘Asqalâniy, *Tahdzîb at-Tahdzîb*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, t.th., jld. II, hal. 329.

No.	Nama Kritikus Hadis	Komentar
1.	An-Nasâ'iy	<i>Tsiqah</i> . ⁸²⁸
2.	Ibn Hibbân	Namanya terdapat dalam kitab <i>ats-Tsiqât</i> . ⁸²⁹

Berdasarkan penilaian dari kritikus terhadap Ibn 'Âmir, bahwa ia adalah orang yang *tsiqah*. Masa hidupnya yang Lahir tahun 21 H. dan wafat tahun 118 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan salah seorang gurunya yaitu Abû ad-Dardâ' 'Uaimir bin Zaid Ibnu Qais, yang wafat tahun 32 H. sehingga dimungkinkan *liqâ'*. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa Sanad Ibn 'Âmir dari Abû ad-Dardâ' 'Uaimir bin Zaid Ibnu Qais bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ'ât*.

b) Abû ad-Dardâ' 'Uaimir bin Zaid Ibnu Qais (w. 32 H.)⁸³⁰

- (1) Nama lengkapnya: 'Uwaimir bin Malik, ada yang mengatakan Ibnu 'âmir, Ibn Sya'labah, Ibn 'Abdullâh bin Qais 'Uwaimir bin Zaid bin Qais bin Umayyah bin 'Âmir bin 'Adî bin Ka'ab bin al-Khazraj bin al-Hâris Ibn al-Khazrah al-Anshâriy, Abû ad-Dardâ' al-Khazrajy (w. 32 H.) (berasal dari kabilah Khazraj).⁸³¹
- (2) Masa hidupnya: Ia wafat pada tahun 32 H. di Damaskus
- (3) Guru-gurunya: Rasulullah SAW., Sayyidah 'Aisyah, Zaid bin Tsâbit, dll.
- (4) Murid-muridnya: Asad bin Wadâ'ah, Anas bin Mâlik, Bisyr at-Taglibiy Wâlid Qais bin Basyar, anaknya (Bilâl bin abî ad-Dardâ', Tsumâmah bin Hazn al-Qusyairiy, Zubair bin Nufair, dll.
- (5) Komentar kritikus hadis:

Ia termasuk kalangan sahabat yang telah disepakati

⁸²⁸Muhammad bin Ahmad bin 'Utsmân adz-Dzahabiy, *Ma'rifât al-Qurrâ Kibâr 'alâ ath-Thabaqât wa al-A'shâr*, Istanbul: Markaz al-Buḥûts al-Islâmiyah, 1995, jld. I, hal. 85.

⁸²⁹Abû Hâtîm Muhammad Ibn Hibbân Ibn Ahmad at-Tamimiy, *ats-Tsiqât*, Beirut: Muassasah al-Kutub ats-Tsaqafiyah, t.th. jld. V, hal. 37.

⁸³⁰Muhammad bin Ahmad bin 'Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A'lâm an-Nubalâ'*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyah, 2001, jld. II, hal. 336-353.

⁸³¹Abû al-Hajjâj Jamal ad-Dîn Yusuf bin 'Abd ar-Rahmân al-Mizziy, *Tahdzîb al-Kamâl fî Asmâ' ar-Rijâl*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1992, Jld. XXII, hal. 469-470.

keadilannya oleh para ulama.⁸³² Abû Dardâ' adalah seorang sahabat perawi hadis dari Anshar. Ia hafal Al-Qur`an dari Rasulullah SAW. dalam perang Uhud Rasulullah bersabda mengenai dirinya "Prajurit berkuda paling baik adalah 'Uwaimir'"⁸³³

Al-A'masy dari Khaisyamah berkata, Abû ad-Darda' berkata 'saya adalah seorang pedagang saat (Muhammad) belum diutus menjadi seorang Nabi, (tapi) saat beliau diutus menjadi Nabi saya meninggalkan dagang dan saya lebih memilih beribadah.'⁸³⁴

Hadis yang dia riwayatkan mencapai 179 Hadis. Menurut Masrûq: "Aku mendapatkan ilmu Rasulullah SAW. pada enam orang di antaranya dari Abû Darda'". Sedangkan menurut Ibnu Hajar al-'Asqalâniy, bahwa Abû Dardâ' adalah *ash-Shahâbî al-jalîl* (sahabat yang agung).⁸³⁵

2) Jalur II Sanad Ibn 'Âmir (w. 118 H.)

a) Imam Ibn 'Âmir (sudah dibahas)

Masa hidupnya yang Lahir tahun 21 H. dan wafat tahun 118 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan salah seorang gurunya yaitu al-Mugîrah bin Abî Syihab yang wafat tahun 91 H. sehingga dimungkinkan *liqâ'*. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa Sanad Ibn 'Âmir dari al-Mugîrah bin Abî Syihab bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ'ât*.

b) al-Mugîrah bin Abî Syihab al-Makhzûmiy

(1) Nama lengkapnya: al-Mugîrah bin abî Syihab bin 'Abdillâh bin Rabi'ah bin 'Amr bin Makhzûmiy Abû Hisyâm asy-Syâmiy.⁸³⁶

⁸³²Subhiy ash-Shâlih, 'Ulûm al-Hadîts wa Musthalâhuhu, Terj. Membahas Ilmu-ilmu Hadis, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000, hal. 310; Muhammad 'Ajjâj al-Khatîb, *as-Sunnah Qabla at-Tadwîn*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th., hal. 9-15-57.

⁸³³Ibn Hajar al-'Asqalâniy, *al-Ishâbah fî Tamyiz ash-Shahâbah*, Kairo; Markaz Buḥûts wa ad-Dirâsah al-Arabiya al-Islâmiyah, 2008, No. 6119.

⁸³⁴Abû al-Hajjâj Jamal ad-Dîn Yusuf bin 'Abd ar-Rahmân al-Mizziy, *Tahdzîb al-Kamâl fî Asmâ' ar-Rijâl*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1992, jld. XIV, hal. 472.

⁸³⁵Aḥmad bin 'Alî bin Hajar al-'Asqalâniy, *Taqrîb at-Tahdzîb*, Suriah: Dâr ar-Rasyîd, 1991, hal. 759.

⁸³⁶Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ'*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyah, 2006, jil I, hal. 411.

- (2) Masa hidupnya: Ia wafat tahun 91 H.
- (3) Guru-gurunya: ‘Utsmân bin ‘Affân, dll.
- (4) Murid-muridnya di antaranya: Ibn ‘Âmir.
- (5) Komentor kritikus hadis:

No.	Nama Kritikus Hadis	Komentor
1	Ibn Hibbân	Namanya terdapat dalam kitab <i>ats-Tsiqât</i> . ⁸³⁷

Berdasarkan penilaian dari kritikus terhadap al-Mugîrah bin Abî Syihab al-Makhzûmiy, bahwa ia termasuk orang *tsiqah*. Masa hidupnya yang wafat tahun 91 H. menunjukkan bahwa ia semasa dengan salah seorang gurunya ‘Utsmân bin ‘Affân, yang wafat tahun 35 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad al-Mugîrah bin Abî Syihab al-Makhzûmiy dari ‘Utsmân bin ‘Affân bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta’dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta’dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

- c) ‘Utsmân bin ‘Affân (w. 35 H.) (sudah dibahas)

e. Rawi sanad ‘Âshim al-Kûfiy

- 1) Jalur I Sanad ‘Âshim al-Kûfiy (w. 128 H.)

a) ‘Âshim⁸³⁸

- (1) Nama lengkapnya: ‘Âshim bin Abî Najûd, Abû Bakar al-Asadiy al-Kûfiy. Sufyân dan Ahmad bin Hanbal mengatakan: Bahdalah adalah Abû Najûd, sementara

⁸³⁷Abû Hâtim Muhammad Ibn Hibbân ibn Ahmad at-Tamimiyy, *ats-Tsiqqât*, Beirut: Muassasah al-Kutub ats-Tsaqafiyah, t.th., jld. III, hal. 44.

⁸³⁸Muhammad bin Muhammad bin ‘Alî bin al-Jazâriyy, *an-Nasyr fî al-Qirâ`ât al-‘Asyr*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., jld. I, hal. 155; Muhammad bin Muhammad bin ‘Alî bin al-Jazâriyy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ`*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyyah, 2006, jld. I, hal. 423; Muhammad Salîm Muḥaisin, *al-Hâdiy Syarh Thayyibah an-Nasyr fî al-Qirâ`ât wa al-Kasyf ‘an ‘Ilal al-Qirâ`ât wa Taujihihâ*, Beirut: Dâr al-Jail, 1997, Jld. I, hal. 38-39; Abû Ja’far Ahmad bin ‘Alî bin Ahmad bin Khalaf al-Anshâriyy Ibn al-Bâdzisy, *al-Iqnâ` fî al-Qirâ`ât as-Sab`*, Damsiyq: Dâr al-Fikr, 1403 H., hal. 124; Muhammad bin Ahmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A’lâm an-Nubalâ`*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. V, hal. 251-256.

‘Amru bin ‘Alī berpendapat, Bahdalah adalah ibunya.⁸³⁹ Namun, pendapat yang banyak dikemukakan dalam hal ini, bahwa Bahdalah adalah nama ayahnya yang memiliki *kunyah* Abû an-Najûd. Pendapat ini dikemukakan misalnya oleh Muhammad bin Ahmad adz-Dzahabiy dalam kitabnya *Ma‘rifah al-Qurrâ‘ al-Kibâr*.⁸⁴⁰

- (2) Masa hidupnya: ‘Ashim wafat di penghujung tahun 127 H. ada juga yang mengatakan bahwa ia wafat pada tahun 128 H.⁸⁴¹
- (3) Guru-gurunya: Abû ‘Abd ar-Rahmân ‘Abdullâh bin Habîb bin Rubai‘ah as-Sulamiy adh-Dharîr, Abû Maryam Zir bin Hubaisy al-Asadiy, Abû ‘Amr Sa‘ad bin Ilyâs asy-Syaibaniy, dll.
- (4) Murid-muridnya: Abû Bakr, Syu‘bah Ibnu ‘Iyyâsy, Sulaimân al-A‘masy, Hammâd bin Syu‘aib, Abbân, Hammâd bin abî Ziyad, Abû ‘Awanah, Sufyân ats-Tsauriy, Sufyân bin ‘Uyainah dan masih banyak lagi.⁸⁴² Namun muridnya yang paling terkenal adalah Hafsh dan Syu‘bah.
 - (a) Hafsh⁸⁴³

Nama lengkapnya adalah Hafsh bin Sulaimân al-Asadiy al-Bazâz al-Kûfiy al-Qari. Ia dikenal juga dengan nama Hufaish, dengan nama Hafsh bin Abî Dâud.⁸⁴⁴ Tidak ada perbedaan sesungguhnya dalam hal ini, karena Abû Dâud merupakan nama *kunyah* dari Sulaimân yang tidak lain ayahanda Hafsh. Dia juga

⁸³⁹Muhammad Badr ad-Dîn az-Zarkasyiy, *al-Burhân fî Ulûm Al-Qur`ân*, jld. I, Mesir: Maktabah Dâr at-Turats, 1984, hal. 328. Lihat juga ‘Abd al-Fattâh ‘Abd al-Ganiy, *al-Budur az-Zâhirah fî Qirâ`atil-‘Aysri al-Mutawâtirah*, Mesir: Dârus Salam, 2009, Jld. I, hal. 12.

⁸⁴⁰Wawan Djunaedi Soffandi, “Mazhab *Qirâ`ât* ‘Ashim Riwayat Nafi di Nusantara: Studi Sejarah Ilmu”, *Tesis*, Program Pascasarjana UIN, 2004, hal. 108.

⁸⁴¹Muhammad bin Ahmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A‘lâm an-Nubalâ‘*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. V, hal. 261.

⁸⁴²Muhammad bin Ahmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A‘lâm an-Nubalâ‘*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. V, hal. 257.

⁸⁴³Muhammad bin Muhammad bin ‘Alî bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ‘*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyah, 2006, jld. I, hal. 254; Ahmad bin ‘Alî bin Hajar Syihâb ad-Dîn al-‘Asqalâniy, *Tahdzîb at-Tahdzîb*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, t.th., jld. IX, hal. 117-119; Abû al-Hajjâj Jamal ad-Dîn Yusuf bin ‘Abd ar-Rahmân al-Mizziy, *Tahdzîb al-Kamâl fî Asmâ‘ ar-Rijâl*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1992, jld. VII, hal. 10-14.

⁸⁴⁴Abû al-Hajjâj Jamal ad-Dîn Yusuf bin ‘Abd ar-Rahmân al-Mizziy, *Tahdzîb al-Kamâl fî Asmâ‘ ar-Rijâl*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1992, jld. 7 hal. 10-11.

merupakan anak tiri dari Imam ‘Âshim dan tinggal satu rumah bersamanya. Nama kakeknya adalah al-Mugîrah.

‘Abdullâh bin Aḥmad, bersumber dari ayahnya mengatakan, bahwa dia adalah seorang yang saleh. Ibnu Abî Hâtim, bersumber dari ‘Abdullâh bin Aḥmad, bersumber dari ayahnya mengatakan, bahwa dia termasuk *matrûk al-hadîts* (perawi yang tidak bisa dipakai dalam periwayatan hadis).

‘Utsmân ad-Dârimiy bersumber dari Ibnu Ma‘în mengatakan, Hafsh bukanlah orang *tsiqah*. Demikian juga pendapat an-Nasa’iy. Al-Bukhâriy dan Muslim juga tidak memakai riwayat Hafsh. Ulama-ulama yang lain juga banyak yang menyimpulkan bahwa riwayat hadis Hafsh tidak bisa dipakai.⁸⁴⁵ Sementara itu, as-Sâjiy, bersumber dari Aḥmad bin Muhammad al-Bagdadiy, bersumber dari Ibnu Ma‘în mengatakan bahwa Hafsh dan Abû Bakr adalah orang yang paling tahu bacaan (*qirâ`ât*) Imam ‘Âshim dan Hafsh dalam hal ini lebih memahami daripada Abû Bakr, namun ia dinilai dusta, sementara Abû Bakr dinilai benar. Namun demikian, Abî ‘Abdullâh Muhammad bin Syuraih ar-Ra’iniy al-Andalusi dalam kitabnya, *al-Kâfi fî al-Qirâ`ât as-Sab’* meriwayatkan bahwa Hafsh adalah seorang yang *tsiqah*.⁸⁴⁶ Waki’ juga memiliki pendapat yang sama.⁸⁴⁷ Berkaitan dengan *qirâ`ât*-nya, adz-Dzahabiy menilai bahwa Hafsh terpercayanya dalam *qirâ`ât*, konsisten dan akurat, namun tidak dalam hadis.⁸⁴⁸

Di antara guru-guru Hafsh adalah Isma‘îl bin ‘Abd ar-Raḥmân as-Sudiy, Hammâd bin Abî Sulaimân, Salîm al-Afas, ‘Âshim bin Abî Najûd, ‘Âshim al-Ahwâl, ‘Alqamah bin Marsad dan masih banyak lainnya. Namun, dalam Ilmu *Qirâ`ât*, Hafsh hanya

⁸⁴⁵ Abû al-Ḥajjâj Jamal ad-Dîn Yusuf bin ‘Abd ar-Raḥmân al-Mizziy, *Tahdzîb al-Kamâl fî Asmâ’ ar-Rijâl*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1992, jld. 7, hal. 13-14.

⁸⁴⁶ Abî ‘Abdullâh Muhammad bin Syuraih ar-Ra’iniy al-Andalusi, *al-Kâfi fî al-Qirâ`âtis-Sab’i*, Libanon, Beirut: Dârul-Kutub al-‘Imiyah, 2000, hal. 19.

⁸⁴⁷ Abû al-Ḥajjâj Jamal ad-Dîn Yusuf bin ‘Abd ar-Raḥmân al-Mizziy, *Tahdzîb al-Kamâl fî Asmâ’ ar-Rijâl*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1992, hal. 16.

⁸⁴⁸ Shabir Ḥasan Muhammad Abû Sulaimân, *An-Nujûm az-Zâhirah fî Tarâjum al-Qurrâ al-Arba’ata ‘Asyr wa Ruwâtuhun wa Thurûquhum*, Riyad: Dâr al-‘Alam al-Kutub, 1418 H., hal. 19.

belajar dari ‘Āshim bin Abî Najûd. Sedangkan di antara murid Hafsh adalah ‘Abd al-Gaffâr bin al-Hakam, ‘Utmân bin al-Yamân dan masih banyak lainnya.⁸⁴⁹

Menurut riwayat, Hafsh wafat pada tahun 180 H. Abû ‘Amar ad-Dâniy mengatakan, bahwa Hafsh wafat dekat dengan tahun 190 H.⁸⁵⁰

(b) Syu’bah / Abû Bakar⁸⁵¹

Nama lengkapnya adalah Abû Bakar bin ‘Ayyâsy bin Sâlim al-Hanâth al-Asadiy al-Kûfiy.⁸⁵² Terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama tentang namanya. Menurut sebagian pendapat bahwa namanya yang benar adalah Syu’bah.⁸⁵³

Ia lahir pada tahun 95 H. dan wafat tahun 193 H. Membaca Al-Qur`an kepada ‘Āshim lebih dari sekali. Ada yang berpendapat bahwa ia ber-*talaqqî* kepada ‘Āshim tiga kali.⁸⁵⁴ Syu’bah dikaruniai umur yang panjang dan berhenti mengajar Al-Qur`an tujuh tahun sebelum ia wafat.

Ia termasuk perawi *qirâ`ât sab’*, seorang yang *âlim* dan hujjah.⁸⁵⁵ Menurut Ibn Hanbal, ia adalah seorang ahli (Qur`an) yang baik.⁸⁵⁶ Menurut Yahya bin Ma`în bahwa Syu’bah termasuk orang yang *tsiqah*.⁸⁵⁷

(5) Komentor kritikus hadis:

⁸⁴⁹Abû al-Hajjâj Jamal ad-Dîn Yusuf bin ‘Abd ar-Rahmân al-Mizziy, *Tahdzîb al-Kamâl fî Asmâ’ ar-Rijâl*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1992, jld. VII, hal. 11-12.

⁸⁵⁰Abû al-Hajjâj Jamal ad-Dîn Yusuf bin ‘Abd ar-Rahmân al-Mizziy, *Tahdzîb al-Kamâl fî Asmâ’ ar-Rijâl*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1992, jld. VII, hal. 15.

⁸⁵¹Muhammad bin Muhammad bin ‘Alî bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ`*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyah, 2006, jld. I, hal. 325; Muhammad bin Ahmad bin ‘Utmân adz-Dzahabiy, *Ma’rifât al-Qurrâ Kibâr ‘alâ ath-Thabaqât wa al-A’shâr*, Istanbul: Markaz al-Buḥûts al-Islâmiyah, 1995, jld. I, hal. 134-135.

⁸⁵²Abû Ja’far Ahmad bin ‘Alî bin Ahmad bin Khalaf al-Anshâriy Ibn al-Bâdzisy, *al-Iqnâ’ fî al-Qirâ`ât as-Sab’*, Damsyiq: Dâr al-Fikr, 1403 H., hal. 116.

⁸⁵³Al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihayah..*, jld. I, hal. 326; Abû Ja’far Ahmad bin ‘Alî bin Ahmad bin Khalaf al-Anshâriy Ibn al-Bâdzisy, *al-Iqnâ’ fî al-Qirâ`ât as-Sab’*, Damsyiq: Dâr al-Fikr, 1403 H., hal. 116.

⁸⁵⁴Muhammad bin Ahmad bin ‘Utmân adz-Dzahabiy, *Ma’rifât al-Qurrâ Kibâr ‘alâ ath-Thabaqât wa al-A’shâr*, Istanbul: Markaz al-Buḥûts al-Islâmiyah, 1995, jld. I, hal. 134.

⁸⁵⁵Muhammad bin Ahmad bin ‘Utmân adz-Dzahabiy, *Ma’rifât al-Qurrâ Kibâr ‘alâ ath-Thabaqât wa al-A’shâr*, Istanbul: Markaz al-Buḥûts al-Islâmiyah, 1995, jld. I, hal. 135.

⁸⁵⁶Muhammad bin Ahmad bin ‘Utmân adz-Dzahabiy, *Ma’rifât al-Qurrâ Kibâr ‘alâ ath-Thabaqât wa al-A’shâr*, Istanbul: Markaz al-Buḥûts al-Islâmiyah, 1995, jld. I, hal. 135.

⁸⁵⁷Muhammad bin Ahmad bin ‘Utmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A’lâm an-Nubalâ’*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. VIII, hal. 479.

No.	Nama Kritikus Hadis	Komentar
1.	Abû Ishâq	Aku tidak melihat seseorang yang paling paham dalam membaca Al-Qur`an kecuali ‘Âshim
2.	Ayah dari Aḥmad bin Ḥanbal	‘Âshim adalah seorang lelaki yang saleh, sangat <i>Tsiqah</i> (terpercaya)
3.	Aḥmad bin Ḥanbal	‘Âshim adalah seorang lelaki yang saleh, seorang <i>qâri` al-Qur`ân</i> , sangat terpercaya
4.	Ya`qûb al-Fasawiy dan Abû Zur`ah	<i>Tsiqah</i> (dapat dipercaya) ⁸⁵⁸
5.	Ibu Sa`ad	Âshim adalah seorang yang <i>Tsiqah</i> , hanya saja dia banyak salah dalam masalah hadis ⁸⁵⁹
6.	Abû Zur`ah	<i>Tsiqah</i> (dapat dipercaya) ⁸⁶⁰
7.	Salmah bin ‘Âshim	‘Âshim bin Najûd adalah seorang yang memiliki akhlak dan ibadah yang baik, lisannya fasih dan suaranya bagus

Berdasarkan penilaian dari kritikus terhadap ‘Âshim al-Kûfiy, bahwa ia termasuk orang *tsiqah*. Masa hidupnya yang wafat tahun 128 H. menunjukkan bahwa ia semasa dengan salah seorang gurunya Sa`ad bin Iyas asy-Syaibaniy, yang wafat tahun 96 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad ‘Âshim al-Kûfiy, dari Abû ‘Amr Sa`ad bin Ilyâs asy-Syaibaniy bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarḥ wa at-Ta`dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta`dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

⁸⁵⁸Abû al-Ḥajjâj Jamal ad-Dîn Yusuf bin ‘Abd ar-Raḥmân al-Mizziy, *Tahdzîb al-Kamâl fî Asmâ’ ar-Rijâl*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1992, Jld. XIII, hal. 476.

⁸⁵⁹Aḥmad bin ‘Alî bin Ḥajar Syihâb ad-Dîn al-‘Asqalâniy, *Tahdzîb at-Tahdzîb*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, t.th., jld. II, hal. 250.

⁸⁶⁰Abû al-Ḥajjâj Jamal ad-Dîn Yusuf bin ‘Abd ar-Raḥmân al-Mizziy, *Tahdzîb al-Kamâl fî Asmâ’ ar-Rijâl*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1992, jld. XIII, hal. 476.

- b) Abû ‘Amr Sa’ad bin Ilyâs asy-Syaibaniy (w. 96 H.)⁸⁶¹
- (1) Nama lengkapnya: Sa’ad bin Iyas Abû ‘Amr asy-Syaibaniy.
 - (2) Masa hidupnya: Ia wafat 96 H. Ada yang berpendapat bahwa wafatnya tahun 95 H.⁸⁶²
 - (3) Guru-gurunya: ‘Abdullâh Ibn Mas’ûd, ‘Alî, Khudaifah, Zaid bin ‘Arqam, dll.
 - (4) Murid-muridnya: Abû Ishâq ‘Amr bin ‘Abdullâh as-Subâ’iy, Hârits bin Syâbil, A’Masy, Mansyur, ‘Âshim, dll.
 - (5) Komenta kritikus hadis:

No.	Nama Kritikus Hadis	Komenta
1.	Ibn Hajar	<i>Tsiqah</i> ⁸⁶³
2.	Yahya bin Ma’în	<i>Tsiqah</i> ⁸⁶⁴

Berdasarkan penilaian dari kritikus terhadap Abû ‘Amr Sa’ad bin Ilyâs asy-Syaibaniy (w. 96 H.), bahwa ia termasuk orang *tsiqah*. Masa hidupnya yang wafat tahun 96 H. menunjukkan bahwa masa hidupnya semasa dengan muridnya, yaitu ‘Âshim al-Kûfiy yang wafat tahun 128 H. ia juga semasa dengan salah seorang gurunya, yaitu ‘Abdullâh Ibn Mas’ûd yang wafat tahun 32 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* Abû ‘Amr Sa’ad bin Ilyâs asy-Syaibaniy (w. 96 H.) dari ‘Abdullâh bin Ma’sûd bersambung (*muttashil*).

- c) ‘Abdullâh bin Ma’sûd (w. 32 H.)⁸⁶⁵
- (1) Nama lengkapnya: ‘Abdullâh Ibn Mas’ûd bin Gâfil bin Habîb bin Syamakh bin Fâr bin Makhzum bin Shâlih bin Kâhil bin Hârits. *Kunyah*-nya adalah Abû ‘Abd ar-

⁸⁶¹Muhammad bin Ahmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A’lâm an-Nubalâ*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. IV, hal. 173-174; ‘Izzu ad-Dîn Ibn al-Atsir Abî Hasan bin Muhammad al-Jazâriy, *Usud al-Gâbah*, t.tt: Dâr al-Fikr, t.th., jld. II, hal. 421; Abû al-Hajjâj Jamal ad-Dîn Yusuf bin ‘Abd ar-Rahmân al-Mizziy, *Tahdzîb al-Kamâl fî Asmâ’ ar-Rijâl*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1992, jld. X, hal. 259.

⁸⁶²‘Izzu ad-Dîn Ibn al-Atsir Abî Hasan bin Muhammad al-Jazâriy, *Usud al-Gâbah*, t.tt: Dâr al-Fikr, t.th., jld. II, hal. 421.

⁸⁶³Ahmad bin ‘Alî bin Hajar Syihâb ad-Dîn al-‘Asqalâniy, *Tahdzîb at-Tahdzîb*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, t.th., 230.

⁸⁶⁴Muhammad bin Ahmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A’lâm an-Nubalâ*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. IV, hal. 174.

⁸⁶⁵Muhammad bin Ahmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A’lâm an-Nubalâ*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. I, hal. 461-466.

Rahmân. Beliau sering dinisbatkan kepada ibunya, karena ayahnya mati di zaman jahiliyah, sementara ibunya masih mendapati Islam dan masuk Islam. Karena itu, ibu beliau sering digelari “Ummu ‘Abd”, sementara ‘Abdullâh Ibn Mas’ûd digelari “Ibnu Ummi ‘Abd”. Ia termasuk kalangan *as-Sâbiqûn al-Awwâlun* (para sahabat yang masuk Islam di awal dakwah), mengikuti dua hijrah, ke Habasyah dan ke Madinah. Ia juga mengikuti perang Badar dan ia juga yang membunuh Abû Jahal dalam perang Badar.

- (2) Masa hidupnya: Ia lahir di Makkah pada masa Khalifah ‘Umar, ia diutus ke Kufah untuk mengajari masyarakat tentang agama. Sementara itu, ‘Umar menunjuk Ammar bin Yasir sebagai gubernur di Kufah. ‘Umar berpesan kepada masyarakat Kufah, “Sesungguhnya, dua orang ini adalah dua sahabat Nabi SAW. yang merupakan pilihan, maka teladani keduanya.” Kemudian, ‘Abdullâh bin Ma’sûd ditarik ke Madinah dan meninggal di Madinah tahun 32 H. pada usia tujuh puluhan tahun. Ia dikuburkan di Pemakaman Baqi’ di Madinah.⁸⁶⁶
- (3) Guru-gurunya: Rasulullah SAW. ‘Umar bin Khatthâb, Sa’ad bin Mu’ad, dll.
- (4) Murid-muridnya: ‘Alqamah bin Qais an-Nakhâ’iy, Aswad bin Yazîd dan Masrûq Ibn al-Ajda’, dll.
- (5) Komentor kritikus hadis: Ia termasuk kalangan sahabat. Menurut Ibnu ash-Shalâh, Ibnu ‘Abd al-Barr dan an-Nawawiy bahwa ulama telah sepakat menyatakan tentang keadilan semua sahabat.⁸⁶⁷

Di antara keistimewaan ‘Abdullâh bin Ma’sûd (w. 32 H.) lainnya, ia merupakan sahabat yang selalu melayani Nabi SAW. Ia menyiapkan sandal Nabi, air wudu dan bantal Nabi SAW. Sampai-sampai, Abû Mûsâ al-’Asy’ariy mengatakan, “Aku dan adikku datang dari Yaman. Kemudian, (kami) datang untuk tinggal bersama Nabi SAW. Kami mengira ‘Abdullâh Ibn Mas’ûd termasuk keluarga Nabi SAW. karena seringnya ia dan ibunya keluar masuk rumah Nabi SAW.”

⁸⁶⁶Muhammad bin Shâlih al-Utsaimin. *Ushûl fî Tafsîr*, Mesir: Maktabah as-Sunnah, 1419 H. hal. 52-53.

⁸⁶⁷Subhiy ash-Shâlîh, *‘Ulûm al-Ḥadîts wa Musthalâhuhu*, Terj. Membahas Ilmu-ilmu Hadis, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000, hal.310; Muhammad ‘Ajjâj al-Khatîb, *as-Sunnah Qabla at-Tadwîn*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th., hal. 9-15-57.

Saking seringnya berjumpa dengan Nabi SAW. dalam kesehariannya, maka tak heran jika kebiasaannya sangat dipengaruhi oleh sunah-sunah Nabi SAW. sehingga Hudzaifah berkata, “Saya tidak melihat seseorang yang gerak-gerik dan tingkah lakunya lebih mirip dengan Nabi SAW. dari Ibnu Ummi ‘Abd.”

Berdasarkan penilaian dari kritikus terhadap ‘Abdullâh bin Ma’sûd (w. 32 H.), bahwa ia termasuk sahabat yang telah disepakati keadilannya. Masa hidupnya yang wafat tahun 96 H. menunjukkan bahwa masa hidupnya semasa dengan muridnya, yaitu Abû ‘Amr Sa’ad bin Ilyâs asy-Syaibany yang wafat tahun 96 H. Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta’dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta’dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ’ât*.

2) Jalur II Sanad ‘Âshim al-Kûfiy (w. 128 H.)

a) ‘Âshim (sudah dibahas)

Masa hidupnya yang wafat tahun 128 H. menunjukkan bahwa ia semasa dengan salah seorang gurunya Abû Maryam Zir bin Hubaisy al-Asadiy yang wafat tahun 82 H. sehingga dimungkinkan *liqâ’*. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad ‘Âshim al-Kûfiy, dari Abû Maryam Zir bin Hubaisy al-Asadiy bersambung (*muttashil*).

b) Abû Maryam Zir bin Hubaisy al-Asadiy (w. 82 H.)⁸⁶⁸

- (1) Nama lengkapnya: Abû Maryam Zir bin Hubaisy al-Asadiy. Ia memiliki *kunyah* Abû Maryam. Ada pula yang mengatakan Abû Muthraf.
- (2) Masa hidupnya: Menurut sebagian pendapat ia wafat tahun 81 H. ada juga yang mengatakan tahun 82 H.
- (3) Guru-gurunya: ‘Umar bin Khaththâb, ‘Utsmân bin ‘Affân, ‘Alî bin Abî Thâlib, ‘Abdullâh Ibn Mas’ûd, Khudaifah, dll.
- (4) Murid-muridnya: Yahyâ bin Watstsâb, Abû Ishâq ‘Amr bin ‘Abdullâh as-Subâ’iy, A’masy, ‘Âshim, dll.
- (5) Komentar kritikus hadis:

⁸⁶⁸Muhammad bin Ahmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A’lâm an-Nubalâ’*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyah, 2001, jld. IV, hal. 166-170.

No.	Nama Kritikus Hadis	Komentar
1.	Ibn Sa'ad	<i>Tsiqah</i> , katsîr hadis ⁸⁶⁹
2.	Ishaq dari Yahyâ bin Ma'în	<i>Tsiqah</i> ⁸⁷⁰

Berdasarkan penilaian dari kritikus terhadap Abû Maryam Zir bin Hubaisy al-Asadiy (w. 82 H.), bahwa ia termasuk orang *tsiqah*. Masa hidupnya yang wafat tahun 81 H. Menunjukkan bahwa masa hidupnya semasa dengan muridnya, yaitu 'Âshim al-Kûfiy yang wafat tahun 128 H. ia juga semasa dengan guru-gurunya, yaitu 'Utmân bin 'Affân (w. 35 H.), sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* Abû Maryam Zir bin Hubaisy al-Asadiy dari 'Utmân bin 'Affân bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

- c) 'Utmân bin 'Affân (w. 35 H.) (sudah dibahas)
- 3) Jalur III Sanad 'Âshim al-Kûfiy (w. 128 H.)
 - a) 'Âshim (sudah dibahas)
 - b) Abû Maryam Zir bin Hubaisy al-Asadiy (w. 82 H.) (sudah dibahas)

Masa hidupnya yang wafat tahun 81 H. Menunjukkan bahwa masa hidupnya semasa dengan muridnya, yaitu 'Âshim al-Kûfiy yang wafat tahun 128 H. ia juga semasa dengan guru-gurunya, yaitu 'Alî bin Abî Thâlib yang wafat tahun 40 H., sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* Abû Maryam Zir bin Hubaisy al-Asadiy (w. 82 H.) dari 'Alî bin Abî Thâlib bersambung (*muttashil*).

- c) 'Alî bin Abî Thâlib (w. 40 H.) (sudah dibahas)
- 4) Jalur IV Sanad 'Âshim al-Kûfiy (w. 128 H.)
 - a) 'Âshim (sudah dibahas)
 - b) Abû Maryam Zir bin Hubaisy al-Asadiy (w. 82 H.) (sudah dibahas)

⁸⁶⁹Muhammad bin Ahmad bin 'Utmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A'lâm an-Nubalâ'*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. IV, hal. 167.

⁸⁷⁰Muhammad bin Ahmad bin 'Utmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A'lâm an-Nubalâ'*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. IV, hal. 168.

Masa hidupnya yang wafat tahun 81 H. Menunjukkan bahwa masa hidupnya semasa dengan muridnya, yaitu ‘Âshim al-Kûfiy yang wafat tahun 128 H. ia juga semasa dengan guru-gurunya, yaitu ‘Abdullâh Ibn Mas’ûd (w. 32 H.), sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* ‘Abdullâh Ibn Mas’ûd bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta’dil* ia termasuk orang yang berkategori *ta’dil* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

c) ‘Alî bin Abî Thâlib (w. 40 H.) (sudah dibahas)

5) Jalur V Sanad ‘Âshim al-Kûfiy (w. 128 H.)

a) ‘Âshim (sudah dibahas)

Masa hidupnya yang wafat tahun 128 H. menunjukkan bahwa ia semasa dengan salah seorang gurunya Abû ‘Abd ar-Rahmân ‘Abdullâh bin Habîb bin Rubai’ah as-Sulamiy adh-Dharîr yang wafat tahun 74 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad ‘Âshim al-Kûfiy dari Abû ‘Abd ar-Rahmân ‘Abdullâh bin Habîb bin Rubai’ah as-Sulamiy adh-Dharîr bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta’dil* ia termasuk orang yang berkategori *ta’dil* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

b) Abû ‘Abd ar-Rahmân ‘Abdullâh bin Habîb bin Rubai’ah as-Sulamiy adh-Dharîr (w. 74 H.)⁸⁷¹

(1) Nama lengkapnya: Abû ‘Abd ar-Rahmân ‘Abdullâh bin Habîb bin Rubai’ah as-Sulamiy adh-Dharîr.

(2) Masa hidupnya: Ia termasuk salah seorang sahabat dan wafat pada tahun 74 H.

(3) Guru-gurunya: ‘Umar bin al-Khaththâb, ‘Utsmân bin ‘Affân, ‘Alî bin Abî Thâlib, ‘Abdullâh Ibn Mas’ûd, Ubay bin Ka’ab, dll.

(4) Murid-muridnya: Abû Ishâq ‘Amr bin ‘Abdullâh as-Subâ’iy, A’masy, ‘Âshim, dll.

(5) Komentar kritikus hadis:

⁸⁷¹Muhammad bin Ahmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A’lâm an-Nubalâ’*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. IV, hal. 267-272.

No.	Nama Kritikus Hadis	Komentar
1.	Ibn Sa'ad	<i>Tsiqah</i> ⁸⁷²
2.	Al-'Ijliy dan an-Nasâ'iy	<i>Tsiqah</i> ⁸⁷³

Berdasarkan penilaian dari kritikus terhadap Abû 'Abd ar-Rahmân 'Abdullâh bin Habîb bin Rubai'ah as-Sulamiy adh-Dharîr (w. 74 H.) bahwa ia termasuk orang *tsiqah*. Masa hidup Abû 'Abd ar-Rahmân 'Abdullâh bin Habîb bin Rubai'ah as-Sulamiy adh-Dharîr yang wafat tahun 74 H. Menunjukkan bahwa masa hidupnya semasa dengan muridnya, yaitu 'Âshim al-Kûfiy yang wafat tahun 128 H. ia juga semasa dengan guru-gurunya, yaitu 'Utsmân bin 'Affân yang wafat tahun 35 H. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ'ât* Abû 'Abd ar-Rahmân 'Abdullâh bin Habîb bin Rubai'ah as-Sulamiy adh-Dharîr dari 'Utsmân bin 'Affân bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ'ât*.

- c) 'Utsmân bin 'Affân (w. 35 H.) (sudah dibahas)
- 6) Jalur VI Sanad 'Âshim al-Kûfiy (w. 128 H.)
 - a) 'Âshim (sudah dibahas)
 - b) Abû 'Abd ar-Rahmân 'Abdullâh bin Habîb bin Rubai'ah as-Sulamiy adh-Dharîr (w. 74 H.) (sudah dibahas)

Masa hidup Abû 'Abd ar-Rahmân 'Abdullâh bin Habîb bin Rubai'ah as-Sulamiy adh-Dharîr yang wafat tahun 74 H. menunjukkan bahwa masa hidupnya semasa dengan muridnya, yaitu 'Âshim al-Kûfiy yang wafat tahun 128 H. ia juga semasa dengan guru-gurunya, yaitu 'Alî bin Abî Thâlib yang wafat 40 H. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ'ât* Abû 'Abd ar-Rahmân 'Abdullâh bin Habîb bin Rubai'ah as-Sulamiy adh-Dharîr dari 'Alî bin Abî Thâlib bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dîl* ia termasuk

⁸⁷²Abû al-Hajjâj Jamal ad-Dîn Yusuf bin 'Abd ar-Rahmân al-Mizziy, *Tahdzîb al-Kamâl fî Asmâ' ar-Rijâl*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1992, Jld. XIV, hal. 409.

⁸⁷³Abû al-Hajjâj Jamal ad-Dîn Yusuf bin 'Abd ar-Rahmân al-Mizziy, *Tahdzîb al-Kamâl fî Asmâ' ar-Rijâl*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1992, Jld. XIV, hal. 409.

orang yang berkategori *ta'dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ'ât*.

c) 'Alî bin Abî Thâlib

7) Jalur VII Sanad 'Âshim al-Kûfiy (w. 128 H.)

a) 'Âshim (sudah dibahas)

b) Abû 'Abd ar-Rahmân 'Abdullâh bin Habîb bin Rubai'ah as-Sulamiy adh-Dharîr (w. 74 H.) (sudah dibahas)

Masa hidup Abû 'Abd ar-Rahmân 'Abdullâh bin Habîb bin Rubai'ah as-Sulamiy adh-Dharîr yang wafat tahun 74 H. menunjukkan bahwa masa hidupnya semasa dengan muridnya, yaitu 'Âshim al-Kûfiy yang wafat tahun 128 H. ia juga semasa dengan guru-gurunya, yaitu Ubay bin Ka'ab yang wafat tahun 29 H., sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ'ât* Abû 'Abd ar-Rahmân 'Abdullâh bin Habîb bin Rubai'ah as-Sulamiy adh-Dharîr dari Ubay bin Ka'ab bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ'ât*.

c) Ubay bin Ka'ab (w. 29 H.) (sudah dibahas)

8) Jalur VIII Sanad 'Âshim al-Kûfiy (w. 128 H.)

a) 'Âshim (sudah dibahas)

b) Abû 'Abd ar-Rahmân 'Abdullâh bin Habîb bin Rubai'ah as-Sulamiy adh-Dharîr (w. 74 H.) (sudah dibahas)

Masa hidup Abû 'Abd ar-Rahmân 'Abdullâh bin Habîb bin Rubai'ah as-Sulamiy adh-Dharîr yang wafat tahun 74 H. menunjukkan bahwa masa hidupnya semasa dengan muridnya, yaitu 'Âshim al-Kûfiy yang wafat tahun 128 H. ia juga semasa dengan guru-gurunya, yaitu 'Abdullâh Ibn Mas'ûd yang wafat tahun 32 H., sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ'ât* Abû 'Abd ar-Rahmân 'Abdullâh bin Habîb bin Rubai'ah as-Sulamiy adh-Dharîr dari 'Abdullâh Ibn Mas'ûd bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ'ât*.

c) 'Abdullâh Ibn Mas'ûd (w. 32 H.) (sudah dibahas)

9) Jalur IX Sanad 'Âshim al-Kûfiy

a) 'Âshim (w. 128 H.) (sudah dibahas)

- b) Abû ‘Abd ar-Rahmân ‘Abdullâh bin Habîb bin Rubai’ah as-Sulamiy adh-Dharîr (w. 74 H.) (sudah dibahas)

Masa hidup Abû ‘Abd ar-Rahmân ‘Abdullâh bin Habîb bin Rubai’ah as-Sulamiy adh-Dharîr yang wafat tahun 74 H. menunjukkan bahwa masa hidupnya semasa dengan muridnya, yaitu ‘Ashim al-Kûfiy yang wafat tahun 128 H. Ia juga semasa dengan guru-gurunya, yaitu Zaid bin Tsâbit yang wafat sekitar tahun 42-45 H., sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* Abû ‘Abd ar-Rahmân ‘Abdullâh bin Habîb bin Rubai’ah as-Sulamiy adh-Dharîr dari Zaid bin Tsâbit bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta’dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta’dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

- c) Zaid bin Tsâbit (w. 45 H.) (sudah dibahas)

f. Sanad *Qirâ`ât* Hamzah Al-Kûfiy

- 1) Jalur I Sanad Hamzah al-Kûfiy (w. 156 H.),

a) Hamzah⁸⁷⁴

- (1) Nama lengkapnya: Hamzah Ibn Habîb Ibn ‘Amârah Ibn Ismâ’il az-Zayyât. Biasa disebut dengan gelarnya Abû Imârah.
- (2) Masa hidupnya: Lahir tahun 80 H. dan wafat di Khalwan pada masa pemerintahan Abû Ja’far al-Manshûr tahun 156 H.
- (3) Guru-gurunya: Ja’far ash-Shâdiq, Humrân, al-A’masy, dll.
- (4) Murid-muridnya banyak di antaranya Salîm bin ‘Isa, Abû Ishaq, yang merupakan guru dari Khalaf dan Khallâd (dua periwayat paling terkenal dari *qirâ`ât* Hamzah), dll.

(a) Khalaf⁸⁷⁵

⁸⁷⁴Muhammad bin Muhammad bin ‘Alî bin al-Jazâriy, *an-Nasyr fî al-Qirâ`ât al-‘Asyr*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., jld. I, hal. 165-166; Muhammad bin Muhammad bin ‘Alî bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ`*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyah, 2006, jld. I, hal. 261; Muhammad Salîm Muhaisin, *al-Hâdiy Syarh Thayyibah an-Nasyr fî al-Qirâ`ât wa al-Kasyf ‘an ‘Ilal al-Qirâ`ât wa Taujihihâ*, Beirut: Dâr al-Jail, 1997, Jld. I, hal. 40-43; Abû Ja’far Ahmad bin ‘Alî bin Ahmad bin Khalaf al-Anshâriy Ibn al-Bâdzisy, *al-Iqnâ` fî al-Qirâ`ât as-Sab`*, Damsyiq: Dâr al-Fikr, 1403 H., hal. 134-135; Ahmad bin ‘Alî bin Hajar Syihâb ad-Dîn al-‘Asqalâniy, *Tahdzîb at-Tahdzîb*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, t.th., jld. III, hal. 27-28.

⁸⁷⁵Muhammad bin Muhammad bin ‘Alî bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ`*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyah, 2006, jld. I, hal. 272-274; al-‘Asqalâniy, *Tahdzîb at-Tahdzîb*, jld. 3, hal. 134; Muhammad bin Ahmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy,

Nama lengkapnya adalah Khalaf Ibn Hisyâm Ibn Sa'lab al-Asadiy al-Bazzâr, biasa dipanggil juga dengan Abû Muhammad. Lahir tahun 150 H. Dan sangat terkenal di Bagdad. Hafal Al-Qur`an pada usia sepuluh tahun dan wafat di Bagdad pada bulan Jumâdâ al-Âkhir tahun 229 H.

Ia adalah seorang Imam yang *tsiqah*, ahli ibadah, jahid dan 'Alim.⁸⁷⁶ Ia dikenal sebagai Imam *qirâ`ât* dan *tsabt* dalam bidang hadis.⁸⁷⁷

(b) Khallâd⁸⁷⁸

Nama lengkapnya adalah Khallâd Ibn Khâlid asy-Syaibaniy asy-Syirafiy al-Kûfiy, terkenal juga dengan nama Abû 'Îsa. Lahir tahun 130 H. dan wafat tahun 220 H.⁸⁷⁹ Seorang Imam *qirâ`ât*, *tsiqah*,⁸⁸⁰ pandai, teliti, terpercaya dan bagus suaranya.

Menurut ad-Dûriy, bahwa ia memandang Khalaf sebagai orang yang paling pandai dalam hal *qirâ`ât* al-Quran, kecuali Khallâd (Ilmu Khallâd lebih ahli *qirâ`ât* dari Khalaf).⁸⁸¹

(5) Komentar kritikus hadis:

Ma'rifât al-Qurrâ Kibâr 'alâ ath-Thabaqât wa al-A'shâr, Istanbul: Markaz al-Buĥûts al-Islâmiyah, 1995, jld. I, hal. 208-210; Abu Muhammad 'Abd ar-Rahmân bin Hâtim ar-Râziy, *al-Jarĥ wa at-Ta'dil*, Beirut: Dâr Iĥya at-Turats al-'Arabiyy, 1952, jld. III, hal. 372; Muhammad bin Aĥmad bin 'Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A'lâm an-Nubalâ'*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. X, hal. 576-580.

⁸⁷⁶Shabir Hasan Muhammad Abû Sulaimân, *An-Nujûm az-Zâhirah fî Tarâjum al-Qurrâ al-Arba'ata 'Asyr wa Ruwâtuhun wa Thurûquhum*, Riyad: Dâr al-'Alam al-Kutub, 1418 H., hal. 21.

⁸⁷⁷Abû Ja'far Aĥmad bin 'Alî bin Aĥmad bin Khalaf al-Anshâriy Ibn al-Bâdzisy, *al-Iqnâ' fî al-Qirâ`ât as-Sab'*, Damsyiq: Dâr al-Fikr, 1403 H., hal. 126.

⁸⁷⁸Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyah, 2006, jld. I, hal. 274; Muhammad bin Aĥmad bin 'Utsmân adz-Dzahabiy, *Ma'rifât al-Qurrâ Kibâr 'alâ ath-Thabaqât wa al-A'shâr*, Istanbul: Markaz al-Buĥûts al-Islâmiyah, 1995, jld. I, hal. 210; Abu Muhammad 'Abd ar-Rahmân bin Hâtim ar-Râziy, *al-Jarĥ wa at-Ta'dil*, Beirut: Dâr Iĥya at-Turats al-'Arabiyy, 1952, jld. III, hal. 368.

⁸⁷⁹Shabir Hasan Muhammad Abû Sulaimân, *An-Nujûm az-Zâhirah fî Tarâjum al-Qurrâ al-Arba'ata 'Asyr wa Ruwâtuhun wa Thurûquhum*, Riyad: Dâr al-'Alam al-Kutub, 1418 H., hal. 22.

⁸⁸⁰Shabir Hasan Muhammad Abû Sulaimân, *An-Nujûm az-Zâhirah fî Tarâjum al-Qurrâ al-Arba'ata 'Asyr wa Ruwâtuhun wa Thurûquhum*, Riyad: Dâr al-'Alam al-Kutub, 1418 H., hal. 21.

⁸⁸¹Abu Muhammad 'Abd ar-Rahmân bin Hâtim ar-Râziy, *al-Jarĥ wa at-Ta'dil*, Beirut: Dâr Iĥya at-Turats al-'Arabiyy, 1952, jld. III, hal. 372.

No.	Nama Kritikus Hadis	Komentar
1.	Adz-Dzahabiy	<i>Tsiqah</i> ⁸⁸²
2.	Aḥmad bin Ḥanbal	<i>Tsiqah</i>
3.	Yahyâ bin Ma'în	<i>Tsiqah</i>
4.	Al-Bâdzisy	<i>Tsiqah</i> ⁸⁸³

Berdasarkan penilaian para ulama dan kritikus hadis terhadap Ḥamzah al-Kûfiy (w. 156 H.), di atas, dapat dikatakan bahwa ia adalah orang yang *tsiqah*. Masa hidupnya yang lahir tahun 80 H. dan wafat tahun 156 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan gurunya yaitu Ja'far ash-Shâdiq, yang wafat tahun 148 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`* dengan gurunya tersebut. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* Ḥamzah al-Kûfiy dari Ja'far ash-Shâdiq bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

b) Ja'far ash-Shâdiq⁸⁸⁴

- (1) Nama lengkapnya: 'Abdullâh Ja'far ash-Shâdiq bin Muhammad bin al-Bâqir bin 'Ali bin Ḥusain bin 'Ali bin Abû Thâlib, adalah Imam ke-6 dalam tradisi Syi'ah.
- (2) Masa hidupnya: Ia lahir di Madinah pada tanggal 17 Rabiul Awwal 83 Hijriyah (H.) / 20 April 702 Masehi (M.) dan meninggal pada tanggal 25 Syawal 148 H. / 13 Desember 765 M. Ja'far yang juga dikenal dengan julukan Abû 'Abdillâh. Ia dimakamkan di Pekuburan Baqi', Madinah. Ia merupakan ahli ilmu agama dan ahli hukum Islam (fikih).
- (3) Guru-gurunya di antaranya: Muhammad al-Bâqir, 'Ubaidillâh bin Abî Ra'fiy, 'Urwah bin Abî Zubair, 'Athâ bin Abî Rabâh, dll.

⁸⁸²Muhammad bin Aḥmad bin 'Utsmân adz-Dzahabiy, *Ma'rifât al-Qurrâ Kibâr 'alâ ath-Thabaqât wa al-A'shâr*, Istanbul: Markaz al-Buḥûts al-Islâmiyah, 1995, jld. I, hal. 112.

⁸⁸³Abû Ja'far Aḥmad bin 'Alî bin Aḥmad bin Khalaf al-Anshâriy Ibn al-Bâdzisy, *al-Iqnâ' fi al-Qirâ'ât as-Sab'*, Damsyiq: Dâr al-Fikr, 1403 H., hal. 125.

⁸⁸⁴Muhammad bin Aḥmad bin 'Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A'lâm an-Nubalâ'*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyah, 2001, jld. VI, hal. 255-570.

- (4) Murid-muridnya di antaranya: Zararah, Muhammad bin Muslim, Hisyâm bin Hakam, Aban bin Taglib, Hisyâm bin Salîm, Huraiz, Hisyâm Kaibi Nassabah dan Abû Mûsâ Jabir Ibn Hayyan, ahli kimia. (di Eropa dikenal dengan nama Geber).
- (5) Komentor kritikus hadis:

No.	Nama Kritikus Hadis	Komentor
1.	Abû <u>H</u> âtim	Jangan bertanya tentang orang yang selevel dengan nya ⁸⁸⁵
2.	Imam Syafi'iy	<i>Tsiqah</i>
3.	Yahyâ bin Ma'în	<i>Tsiqah</i>

Berdasarkan penilaian para ulama dan kritikus hadis terhadap Ja'far ash-Shâdiq dapat dikatakan bahwa ia adalah orang yang *tsiqah*. Masa hidupnya yang wafat tahun 148 H. menunjukkan bahwa ia semasa dengan muridnya Hamzah al-Kûfiy yang lahir tahun 80 H. dan wafat tahun 156 H. Ia juga semasa dengan gurunya yaitu Muhammad al-Bâqir yang wafat tahun 117 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`* dengan gurunya tersebut. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* Ja'far ash-Shâdiq dari Muhammad al-Bâqir bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

c) Muhammad al-Bâqir

- (1) Nama lengkapnya: Muhammad bin 'Alî bin Hsain bin 'Alî bin Abî Thâlib AS (w. 40 H.). Ia lebih dikenal dengan nama Imam al-Bâkir AS.⁸⁸⁶
- (2) Masa hidupnya: Ia dilahirkan di kota Madinah pada hari Jum'at, 12 Safar 57 H.⁸⁸⁷ atau 3 tahun sebelum gugurnya ayahnya, al-Imam al-Hsain. Ia wafat di kota Madinah pada tahun 117 H. (dalam riwayat lain 114 H. atau 118 H.)

⁸⁸⁵Muhammad bin Ahmad bin 'Utmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A'lâm an-Nubalâ'*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyah, 2001, jld. VI, hal. 257.

⁸⁸⁶Muhammad bin Muhammad bin Nu'man al-Mufîd, *Al-Irsyâd*, Teheran, Intisyarât al-Islâmiyah, 1380, hal. 508.

⁸⁸⁷Muhammad Bâqîr al-Majlisiy, *Bihâr al-Anwâr*, Beirut: Dâr al-Ihya Turats al-'Arabiy, 1403 H., jld. 46, hal. 213.

dan disemayamkan di Pekuburan Baqi', Madinah.

- (3) Guru-gurunya: Zain al-‘Âbidîn, Ibn ‘Umar, Ibn Sa’id, ‘Abdullâh bin Ja’far, dll.
- (4) Murid-muridnya: ‘Athâ` bin Abî Rabâh, A’râj, ‘Umar bin Dinar, Abû Ishâq asy-Syabi’iy, dll.
- (5) Komenta kritikus hadis:

No.	Nama Kritikus Hadis	Komenta
1.	Ibn Fudhail (dari Kalangan Syi’ah)	<i>Tsiqah</i>
2.	Adz-Dzahabiy	Imam al-Bâqir adalah salah seorang yang dapat menghimpun dalam dirinya antara ilmu, amal, kemuliaan dan ke- <i>tsiqah</i> -an ⁸⁸⁸

Berdasarkan penilaian para ulama dan kritikus hadis terhadap Muhammad al-Bâqir dapat dikatakan bahwa ia adalah orang yang *tsiqah*. Masa hidupnya yang wafat tahun 117 H. menunjukkan bahwa ia semasa dengan muridnya Ja’far ash-Shâdiq yang wafat tahun 148 H. Ia juga semasa dengan gurunya yaitu Zain al-’Âbidîn yang wafat tahun 94 H. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* Muhammad al-Bâqir dari Zain al-’Âbidîn bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta’dil* ia termasuk orang yang berkategori *ta’dil* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

d) Zain al-’Âbidîn⁸⁸⁹

- (1) Nama lengkapnya: ‘Alî bin Husain bin ‘Alî bin Abî Thâlib AS (w. 40 H.). Di kalangan Syi’ah dikenal dengan nama Zain al-‘Âbidîn. Ia juga dijuluki *as-Sajjad*, karena banyaknya bersujud. Sedang gelar Zain al-‘Âbidîn (hiasannya orang-orang ibadah) karena beliau selalu beribadah kepada Allah SWT. bila akan salat wajahnya pucat, badan nya gemetar. Ketika ditanya: Mengapa

⁸⁸⁸Muhammad bin Ahmad bin ‘Utmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A’lâm an-Nubalâ’*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyah, 2001, jld. IV, hal. 402.

⁸⁸⁹Bâqir Syarif al-Qurasyiy, *Hayât al-Imam Zain al-’Âbidîn*, Beirut: Dâr al-Adhwâ, 1409 H., jld. hal. 145-146; ‘Alî bin Isâ al-Irbiliy, *Kasyf al-Gammah fi Ma’rifât A’immah*, t.tp. Dâr ar-Ridha, 1421 H., hal. 619.

demikian? Jawabannya: “Kamu tidak mengetahui di hadapan siapa aku berdiri salat dan kepada siapa aku bermunajat.”

- (2) Masa hidupnya: ‘Alî bin Husain dilahirkan di kota Madinah pada tahun 33 H. atau dalam riwayat lain ada yang mengatakan tahun 38 H. Beliau meninggal di kota Madinah pada tanggal 18 Muharam 94 H. dan disemayamkan di pekuburan Baqi’, dekat makam dari pamannya, al-Imam Hasan, yang disemayamkan di Kubah al-Abbâs. Ia wafat dengan meninggalkan 11 orang putra dan 4 orang putri. Adapun warisan yang ditinggalkannya kepada mereka adalah ilmu, kezuhudan dan ibadah.⁸⁹⁰
- (3) Guru-gurunya di antaranya: Imam Husain bin ‘Alî, dll.
- (4) Murid-muridnya: Muhammad al-Bâqir, az-Zuhriy, ‘Umar bin Dinar, dll.
- (5) Komentor kritikus hadis: Ia adalah Imam keempat dalam tradisi Syi’ah. Keagungannya sulit digambarkan dan kata-katanya bak mutiara yang berkilauan. Munajat beliau terkumpul dalam sebuah kitab yang bernama “*Shahifah as-Sajjadiah*”.

Berdasarkan penilaian para ulama dan kritikus terhadap Zain al-’Âbidîn bahwa ia adalah Imam keempat dalam tradisi Syi’ah. Masa hidupnya yang wafat tahun 94 H. menunjukkan bahwa ia semasa dengan muridnya yaitu Muhammad al-Bâqir yang wafat tahun 117 H. Ia juga semasa dengan gurunya yaitu Husain bin ‘Alî yang wafat tahun 61 H. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* Zain al-’Âbidîn dari Husain bin ‘Alî bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta’dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta’dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

e) Husain bin ‘Alî

- (1) Nama lengkapnya: Husain bin ‘Alî bin Abî Thâlib AS. (w. 40 H.) Nama Husain diberikan oleh Nabi Muhammad

⁸⁹⁰Disarikan dari karya Al-Allamah al-Habîb Ahmad bin Zain al-habsiy Ba’alawiy, *Syarh al-’Ainiyyah, Nadzm Sayyidina al-Habib al-Qutub ‘Abdullâh bin Alwi al-haddâd Ba’alawiy.*

SAW.⁸⁹¹ Imam ke-3 Syi'ah, putra ke-2 Imam 'Alî AS. dan Siti Fatimah az-Zahra dan cucu Nabi Muhammad SAW. yang mengemban tugas Imamah selama 10 tahun dan syahîd di peristiwa Karbala. Husain bin 'Alî AS. memiliki nama-nama panggilan yang banyak, sebagiannya seperti nama panggilan saudaranya (Imam Hasan AS.) seperti *Syabab Ahlu al-Jannah* (penghulu pemuda di surga). Sebagian nama-nama panggilan lainnya adalah Zakiy, Thayib, Wafa, Sayyid, Mubarak, Nâfi', *ad-Dalil 'alâ Dzat Allah*, Rasyid dan *at-Tabi' li Mardhâtillah*.⁸⁹²

- (2) Masa hidupnya: Imam Husain lahir di Madinah. Sebagian menyebutkan lahir pada tahun ke-3 H. / 624 M.,⁸⁹³ namun pendapat *masyhûr* mengatakan bahwa kelahiran Imam Husain terjadi pada tahun ke-4 H. / 625 M.⁸⁹⁴ Terdapat perbedaan pendapat mengenai hari kelahirannya. Sebagian mengatakan Imam Husain AS. lahir pada tanggal 3 Sya'ban⁸⁹⁵ namun Syekh Mufid dalam kitab *al-Irsyâd* mengatakan bahwa Imam Husain AS. lahir pada tanggal 5 Sya'ban.⁸⁹⁶ Husain bin 'Alî bin Abi Thâlib, cucu Rasulullah SAW. ini meninggal tepat hari Jumat tanggal 10 Muharam 61 H.
- (3) Guru-gurunya: Nabi Muhammad SAW. 'Alî bin Abî Thâlib, Siti Fatimah az-Zahra, Hasan bin 'Ali, Jabir bin

⁸⁹¹Syekh Muhammad bin Nu'man al-Mufid, *al-Irsyâd fî Ma'rifat al-Hujajillâh 'alâ al-'Ibâd*, Kongres Syekh al-Mufid, Qom, 1413 H. jld. II, hal. 27; Ahmad bin Hanbal, *al-Musnad...*, jld. 1, hal. 98, 118.

⁸⁹²Ibnu Abî ats-Tsalaj, *Târîkh al-Aimmah*, Qom, 1406, hal. 28; Ibnu Thalîh Syafi'iy, *Mathâlib as-Suul*, 1402, jld. 2, hal. 374; Ibnu Syahr Asyub, *Manâqib 'Ali Abî Thâlib*, jld. 4, hal. 86.

⁸⁹³Kulaini, *al-Kâfi*, Qom: Muasasah *an-Nasyral-Islâmiy*, 1416 H., jld. I, hal. 463; Ibn 'Abd al-Barr, *Al-Isti'ab*, jld. I, hal. 392.

⁸⁹⁴Ahmad Ibn Abî Ya'qûb Ibn Ja'far Ibn Wahab Ibn Waqîh al-Ya'qûbiy, *Târîkh al-Ya'qubiy*, Beirut, Dâr ash-Shadr, 2015, jld. II, hal. 263; Abu Basyar Ahmad bin Hamâd ad-Dûlâbîy, *adz-Dzurriyyah ath-Thahirah*, Riset. Sa'ad al-Mubarak Hasan, cet. 1, Kuwait, Dâr as-Salafiyyah, 1407 H., hal. 102, 121; Muhammad bin Jarîr, ath-Thabariy, *Târîkh al-Umam wa al-Muluk (Târîkh ath-Thabariy)*, Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1969, jld. II, hal. 555; Syekh Mufid, *al-Irsyâd*, jld. II, hal. 27.

⁸⁹⁵Ibnu Masyhadi, Muhammad bin Jakfar, *al-Mazar al-Kabir*, Qom: Jamiah Mudarrisin Hauzah *Ilmiah* Qom, 1419 H. hal. 397; Muhammad bin al-Hasan ath-Thûsiy, *Misbâh al-Mutahajid, Tadzkirat al-Fuqâha`*. Hodhur: Abu al-Fadhl Shar'va Shadi Tahriq Dâr, 1411 H., hal. 826, 828; Sayid 'Ali bin Mûsâ bin Thâwus, *Iqbâl al-A'mâl*, Teheran: Dâr al-Kutub al-Islâmiyah, 1367, hal. 689-690.

⁸⁹⁶Muhammad bin Muhammad bin Nu'man al-Mufid, *Al-Irsyâd*, Teheran, Intisyarât al-Islâmiyah, 1380, 1413, jld. 2, hal.27.

- ‘Abdullâh, Hind bin Abî Halah, dll.
- (4) Murid-muridnya: Zaid bin Hasan, ‘Alî Zain al-‘Âbidîn, Sakinah binti Husain, Fathimah binti Husain, Urwah bin Zubair, ‘Abdullâh bin ‘Amr, Muhammad al-Bâqir, Hammâm bin Gâlib, dll.
- (5) Komentor kritikus hadis: Ia termasuk orang yang memiliki kedudukan tinggi dan sangat dicintai Rasulullah SAW. adz-Dzahabiy rahimahullâh dalam *Siyar A’lâm Nubalâ*⁸⁹⁷ membawakan riwayat dari Jâbir RA. yang ketika melihat Husain bin ‘Alî masuk ke dalam Masjid mengatakan: “Barangsiapa yang ingin melihat seorang sayyid (pemuka) dari para pemuda ahli surga maka lihatlah Husain RA. ini”. Saya mendengar hal itu dari Rasulullah SAW.⁸⁹⁸

Berdasarkan penilaian para ulama dan kritikus terhadap Husain bin ‘Alî bahwa ia memiliki kedudukan tinggi dan sangat dicintai Rasulullah SAW. Masa hidupnya yang wafat tahun 61 H. menunjukkan bahwa ia semasa dengan muridnya yaitu Zain al-‘Âbidîn yang wafat tahun 94 H. Ia juga semasa dengan gurunya yang sekaligus merupakan ayahnya yaitu ‘Alî Ibn Abû Thâlib, sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu sanad *qirâ`ât* Zain al-‘Âbidîn dari ‘Alî Ibn Abû Thâlib (w. 40 H.) bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta’dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta’dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

- f) ‘Alî Ibn Abû Thâlib (sudah dibahas)
- 2) Jalur II Sanad Hamzah al-Kûfiy (w. 156 H.),
- a) Hamzah al-Kûfiy (sudah dibahas)

Masa hidup Hamzah al-Kûfiy yang lahir tahun 80 H. dan wafat tahun 156 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan salah seorang gurunya yaitu Thalhah bin Musharrif, yang wafat tahun 112 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`* dengan gurunya tersebut. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad

⁸⁹⁷Muhammad bin Ahmad bin ‘Utmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A’lâm an-Nubalâ*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. III, hal. 282-283.

⁸⁹⁸Dikatakan oleh pentahqiq *Siyar A’lâm Nubalâ* bahwa para perawinya adalah para perawi yang dipakai dalam Kitab Sahih, kecuali ar-Rabî’ bin Sa’d, tetapi ia *tsiqah* (terpercaya).

qirâ`ât Hamzah al-Kûfiy dari Thalḥah bin Musharrif adalah bersambung (*muttashil*).

b) Thalḥah bin Musharrif⁸⁹⁹

- (1) Nama lengkapnya: Thalḥah bin Musharrif bin Ka'ab Abû Muhammad dan disebut pula Abû 'Abdullâh al-Ḥamdâniy al-Kûfiy.
- (2) Masa hidupnya: Ia wafat tahun 112 H.
- (3) Guru-gurunya: Ibrâhîm bin Yaziy an-Nakhâ'iy, al-A'masy, Yahyâ bin Watstsâb, dll.
- (4) Murid-muridnya: Ibn Abî Lailâ, 'Îsa al-Ḥamdâniy, dll.
- (5) Komentor kritikus hadis:

No.	Nama Kritikus Hadis	Komentor
1.	Abû Ma'syar	Susah mencari ulama yang seperti dia
2.	'Abdullâh bin Idris	Ia di kenal sebagai <i>sayyid al-qurrâ`</i> ⁹⁰⁰

Berdasarkan penilaian dari kritikus terhadap Thalḥah bin Musharrif, bahwa ia adalah *sayyid al-Qurrâ`*. Masa hidupnya yang wafat tahun 112 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan muridnya yaitu Ḥamzah al-Kûfiy yang lahir tahun 80 H. dan wafat tahun 156 H. Ia juga semasa dengan gurunya, yaitu Yahyâ bin Watstsâb yang wafat tahun 103 H., sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* Thalḥah bin Musharrif dari Yahyâ bin Watstsâb bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarḥ wa at-Ta'dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

c) Abû Muhammad Yahya bin Watstsâb al-Asadiy⁹⁰¹

- (1) Nama lengkapnya: Yahyâ Ibn Watstsâb al-Asadiy al-Kahiliy al-Kûfiy.

⁸⁹⁹Muhammad bin Aḥmad bin 'Utmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A'lâm an-Nubalâ'*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. V, hal. 193-191.

⁹⁰⁰Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ`*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyah, 2006, jld. I, hal. 343, Ibn Ḥâtîm ar-Râziy, *jarḥ wa ta'dîl...*, jld. IV, hal. 473, Muhammad bin Aḥmad bin 'Utmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A'lâm an-Nubalâ'*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. VII, hal. 199.

⁹⁰¹Muhammad bin Aḥmad bin 'Utmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A'lâm an-Nubalâ'*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. IV, hal. 380-382.

- (2) Masa hidupnya: Ia meninggal tahun 103 H.
- (3) Guru-gurunya: Ibn ‘Abbâs, Ibn ‘Umar, Abû Hurairah, Ibn Mas’ûd, Ubaidah as-Salamany, dll.
- (4) Murid-muridnya di antaranya: ‘Âshim, Abû Ishaq asy-Syabi’iy, Abû Ishaq asy-Syaibaniy, Hamzah, dll.
- (5) Komentar kritikus hadis:

No.	Nama Kritikus Hadis	Komentar
1.	Az-Zarkaliy	<i>Tsiqah</i> tapi sedikit meriwayatkan hadis.
2.	Adz-Dzahabiy	<i>Tsiqah</i> ⁹⁰²

Berdasarkan penilaian para ulama dan kritikus terhadap Yahyâ Ibn Watstsâb, bahwa ia termasuk orang *tsiqah*. Masa hidupnya yang wafat tahun 103 H. menunjukkan bahwa ia semasa dengan muridnya Thalḥah bin Musharrif, yang wafat tahun 112 H. Ia juga semasa dengan gurunya, yaitu Abû Syibli al-Qamah yang wafat tahun 61 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu sanad *qirâ`ât* Yahyâ Ibn Watstsâb dari Abû Syibli al-Qamah bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarḥ wa at-Ta`dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta`dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

d) Abû Syibli ‘Alqamah⁹⁰³

- (1) Nama lengkapnya: Abû Syibli ‘Alqamah bin Qais bin ‘Abdullâh bin Mâlik an-Nakha’iy al-Kûfiy.
- (2) Masa hidupnya: Ia lahir pada masa Nabi dan hijrah ke Kufah (Iraq). Ia wafat pada zaman Yazîd bin Mu`awiyah tahun 61 H. dalam usia 90 tahun. Ia seorang tabiin senior, ahli fikih dan ahli tafsir yang ternama dari Kufah.
- (3) Guru-gurunya: ‘Umar bin Khatthâb, ‘Alî bin Abî Thâlib, Ibn Mas’ûd, Abû Darda`, dll.
- (4) Murid-muridnya: Abû Wa`il asy-Sya`biy, Yahyâ bin Watstsâb, dll.
- (5) Komentar kritikus hadis:

⁹⁰²Muhammad bin Ahmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A`lâm an-Nubalâ`*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. IV, hal. 382.

⁹⁰³Muhammad bin Ahmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A`lâm an-Nubalâ`*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. IV, hal. 54-61.

No.	Nama Kritikus Hadis	Komentar
1.	Ahmad bin Hanbal	<i>Tsiqah</i>

Berdasarkan penilaian para ulama dan kritikus terhadap ‘Alqamah, bahwa ia termasuk orang *tsiqah*. Masa hidupnya yang wafat tahun 61 H. Menunjukkan bahwa ia semasa dengan muridnya yaitu Yahyâ Ibn Watstsâb yang wafat tahun 103 H. Ia juga semasa dengan gurunya, yaitu Ibn Mas’ûd yang wafat tahun 32 H. Sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu sanad *qirâ`ât* ‘Alqamah dari Ibn Mas’ûd bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta’dil* ia termasuk orang yang berkategori *ta’dil* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

- e) Ibn Mas’ûd (sudah dibahas)
- 3) Jalur III Sanad Hamzah al-Kûfiy (w. 156 H.),
 - a) Hamzah (sudah dibahas)
 - b) Thalhah bin Musharrif (sudah dibahas)
 - c) Yahya bin Watstsâb al-Asadiy (sudah dibahas)

Masa hidup Yahya bin Watstsâb al-Asadiy yang wafat tahun 103 H. Menunjukkan bahwa ia semasa dengan muridnya, yaitu Thalhah bin Musharrif yang wafat tahun 112 H. Ia juga semasa dengan gurunya, yaitu al-Aswad bin Yazîd yang wafat tahun 74 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu sanad *qirâ`ât* Yahyâ Ibn Watstsâb dari al-Aswad bin Yazîd bersambung (*muttashil*).

- d) Aswad bin Yazîd⁹⁰⁴
 - (1) Nama lengkapnya: al-Aswad bin Yazîd bin Qais an-Nakhâ’iy, seorang zuhud yang banyak berpuasa dan membaca Al-Qur`an. Ia diberi *kunyah* Abû ‘Abd ar-Rahmân.
 - (2) Masa hidupnya: Ia dilahirkan di Hijaz dan tinggal Kufah dan hidup semasa dengan Rasulullah SAW., namun sayangnya ia tak sempat berjumpa dengan utusan Allah tersebut. Ia wafat tahun 74 H.
 - (3) Guru-gurunya: Abû Bakar ash-Shiddîq, ‘Umar bin Khaththâb, ‘Alî bin Abî Thâlib, Muadz bin Jabal, Siti ‘Aisyah, Bilal, Ibnu Mas’ûd, dll.

⁹⁰⁴Muhammad bin Ahmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A’lâm an-Nubalâ’*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyah, 2001, jld. 51-534.

- (4) Murid-muridnya: ‘Abd ar-Rahmân bin Yazîd an-Nakha’iy, ‘Abd ar-Rahmân bin al-Aswad, Ibrâhîm an-Nakha’iy, Amarh bin ‘Umayr at-Tymy, Abû Ishaq as-Sabî’iy, Abû Bardah bin Âbu Mûsâ al-Asy’âriy, Maharab bin Dithar, Yahyâ bin Watstsâb, Sya’ats bin Abî asy-Sya’tsâ`
- (5) Komentor kritikus hadis:

No.	Nama Kritikus Hadis	Komentor
1.	Ibn Sa’id	<i>Tsiqah</i>
2.	Ibn Hajar	<i>Tsiqah</i> ⁹⁰⁵

Berdasarkan penilaian para ulama dan kritikus terhadap al-Aswad bin Yazîd, bahwa ia termasuk orang *tsiqah*. Masa hidupnya yang wafat tahun 74 H. menunjukkan bahwa ia semasa dengan muridnya yaitu Yahyâ Ibn Watstsâb yang wafat tahun 103 H. Ia juga semasa dengan gurunya, yaitu Ibn Mas’ûd yang wafat tahun 32 H. Sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu sanad *qirâ`ât* al-Aswad bin Yazîd dari Ibn Mas’ûd bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta’dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta’dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

- e) Ibn Mas’ûd (sudah dibahas)
- 4) Jalur IV Sanad Hamzah al-Kûfiy (w. 156 H.),
- a) Hamzah (sudah dibahas)
- b) Thalhah bin Musharrif (sudah dibahas)
- c) Yahya bin Watstsâb al-Asadiy (sudah dibahas)

Masa hidup Yahya bin Watstsâb al-Asadiy yang wafat tahun 103 H. Menunjukkan bahwa ia semasa dengan muridnya, yaitu Thalhah bin Musharrif, yang wafat tahun 112 H. Ia juga semasa dengan gurunya, yaitu Zir bin Hubaisy yang wafat tahun 81 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu sanad *qirâ`ât* Yahyâ Ibn Watstsâb dari Zir bin Hubaisy bersambung (*muttashil*).

- d) Zir bin Hubaisy (sudah dibahas)

Masa hidup Zir bin Hubaisy yang wafat tahun 81 H. menunjukkan bahwa ia semasa dengan muridnya, yaitu Yahya bin Watstsâb al-Asadiy yang wafat pada tahun 103 H. Ia juga

⁹⁰⁵ Ahmad bin ‘Alî bin Hajar al-’Asqalâniy, Taqrîb at-Tahdzîb, Suriah: Dâr ar-Rasyîd, 1991, hal. 111.

semasa dengan guru-gurunya, yaitu ‘Utsmân bin ‘Affân (w. 35 H.) ‘Alî Ibn Abû Thâlib (w. 40 H.) dan Ibn Mas’ûd (w. 32) Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* Zir bin Hubaisy dari ‘Utsmân bin ‘Affân, ‘Alî Ibn Abû Thâlib dan Ibn Mas’ûd bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta’dil* ia termasuk orang yang berkategori *ta’dil* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

- e) ‘Utsmân bin ‘Affân, ‘Alî Ibn Abû Thâlib dan Ibn Mas’ûd (sudah dibahas)
- 5) Jalur V Sanad Hamzah al-Kûfiy (w. 156 H.),
- a) Hamzah (sudah dibahas)
- b) Talhah bin Musharrif (sudah dibahas)
- c) Yahya bin Watstsâb al-Asadiy (sudah dibahas)

Masa hidup Yahya bin Watstsâb al-Asadiy yang wafat tahun 103 H. Menunjukkan bahwa ia semasa dengan muridnya, yaitu Talhah bin Musharrif, yang wafat tahun 112 H. Ia juga semasa dengan gurunya, yaitu Zaid bin Wahab yang wafat tahun 83 H. Sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu sanad *qirâ`ât* Yahyâ Ibn Watstsâb dari Zaid bin Wahab bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta’dil* ia termasuk orang yang berkategori *ta’dil* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

- d) Zaid bin Wahab⁹⁰⁶
- (1) Nama lengkapnya: Zaid bin Wahab al-Imam al-Hujjah Abû Sulaimân al-Jahniy al-Kûfiy
 - (2) Masa hidupnya: Ia wafat tahun 83 H.
 - (3) Guru-gurunya: ‘Umar bin Khatthâb, ‘Alî bin Abî Thâlib, Abû Dzâr al-Giffariy, Ibn Mas’ûd, dll.
 - (4) Murid-muridnya: Habîb bin Abî Tsâbit, ‘Abd al-‘Azîz bin Rafî’, Husain bin ‘Abd ar-Rahmân, Sulaimân al-A’masy, Ismâ’il bin Abî Khâlid, Yahya bin Watstsâb al-Asadiy dan lain-lain.
 - (5) Komentor kritikus hadis:

No.	Nama Kritikus Hadis	Komentor
-----	---------------------	----------

⁹⁰⁶Muhammad bin Ahmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A’lâm an-Nubalâ’*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyah, 2001, jld. IV, hal. 196.

1.	Ibn Sa'ad	<i>Tsiqah</i> ⁹⁰⁷
----	-----------	------------------------------

Berdasarkan penilaian dari kritikus terhadap Zaid bin Wahab bahwa ia adalah orang *tsiqah*. Masa hidupnya yang wafat tahun 83 H. menunjukkan hidupnya semasa dengan muridnya yaitu Yahya bin Watstsâb al-Asadiy yang wafat pada tahun 103 H. Ia juga semasa dengan gurunya, yaitu Ibn Mas'ûd yang wafat tahun 32 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* Zaid bin Wahab dari Ibn Mas'ûd bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dil* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dil* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

- f) Ibn Mas'ûd (sudah dibahas)
- 6) Jalur VI Sanad Hamzah al-Kûfiy (w. 156 H.),
 - a) Hamzah (sudah dibahas)
 - b) Thalḥah bin Musharrif (sudah dibahas)
 - c) Yahya bin Watstsâb al-Asadiy (sudah dibahas)

Masa hidup Yahya bin Watstsâb al-Asadiy yang wafat tahun 103 H. menunjukkan bahwa ia semasa dengan muridnya, yaitu Thalḥah bin Musharrif, yang wafat tahun 112 H. Ia juga semasa dengan gurunya, yaitu 'Ubaidah bin 'Amr yang wafat tahun 72 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* Yahya bin Watstsâb al-Asadiy dari 'Ubaidah bin 'Amr bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dil* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dil* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

- d) 'Ubaidah bin 'Amr⁹⁰⁸
 - (1) Nama lengkapnya: 'Ubaidah bin 'Amr al-Kûfiy al-Maradiy as-Salamaniy.
 - (2) Masa hidupnya: Ia masuk Islam pada waktu Futuh Makkah. Ia wafat pada tahun 72 H.
 - (3) Guru-gurunya di antaranya: 'Alî bin Abî Thâlib, Ibn Mas'ûd, dll.

⁹⁰⁷Muhammad bin Aḥmad bin 'Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A'lâm an-Nubalâ'*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. IV, hal. 196.

⁹⁰⁸Muhammad bin Aḥmad bin 'Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A'lâm an-Nubalâ'*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. IV, hal. 44.

- (4) Murid-muridnya di antaranya: ‘Abd ar-Rahmân bin Yazîd an-Nakha’iy, Ibn Sirrin, Yahyâ bin Watstsâb, dll.
- (5) Komenta kritikus hadis:

No.	Nama Kritikus Hadis	Komenta
1.	Adz-Dzahabiy	<i>Tsabt</i> ⁹⁰⁹

Berdasarkan penilaian para ulama dan kritikus terhadap ‘Ubaidah as-Salamaniy, bahwa ia termasuk orang *tsabt*. Masa hidupnya yang wafat tahun 72 H. menunjukkan bahwa ia semasa dengan muridnya yaitu Yahyâ Ibn Watstsâb yang wafat tahun 103 H. Ia juga semasa dengan gurunya, yaitu Ibn Mas’ûd yang wafat tahun 32 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu sanad *qirâ`ât* ‘Ubaidah as-Salamaniy dari Ibn Mas’ûd bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta’dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta’dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

- e) Ibn Mas’ûd (sudah dibahas)
- 7) Jalur VII Sanad Hamzah al-Kûfiy (w. 156 H.),
- a) Hamzah (sudah dibahas)
- b) Thalḥah bin Musharrif (sudah dibahas)
- c) Yahyâ Ibn Watstsâb

Masa hidup Yahyâ Ibn Watstsâb yang wafat tahun 103 H. menunjukkan bahwa ia semasa dengan muridnya Thalḥah bin Musharrif, yang wafat tahun 112 H. Ia juga semasa dengan gurunya, yaitu Masrûq bin Ajda’ yang wafat tahun 63 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu sanad *qirâ`ât* Yahyâ Ibn Watstsâb dari Masrûq bin Ajda’ bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta’dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta’dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

- d) Masrûq bin Ajda’

(1) Nama lengkapnya: Masrûq bin al-Ajda’; al-Ḥamdâniy al-

⁹⁰⁹Muhammad bin Ahmad bin ‘Utmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A’lâm an-Nubalâ’*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. IV, hal. 41.

Wadâ Abû ‘Aisyah al-Kûfiy.⁹¹⁰

- (2) Masa hidupnya: Tentang tanggal kelahirannya tidak diketahui secara persis. Namun diperkirakan ia lahir tahun 1 Hijriah. Sedangkan tahun wafatnya sekitar tahun 63 H.
- (3) Guru-gurunya: Abû Bakar, ‘Umar bin Khaththâb, ‘Ali bin Abi Thâlib, Ibn Mas’ûd, dll.
- (4) Murid-muridnya di antaranya: Ibrâhîm, asy-Sya’bi, Yahyâ Ibn Watstsâb, dll.
- (5) Komentar kritikus hadis:

No.	Nama Kritikus Hadis	Komentar
1.	Ibnu Sa’ad	<i>Tsiqah</i> dan banyak mempunyai hadis yang layak diriwayatkan. ⁹¹¹

Berdasarkan penilaian para ulama dan kritikus terhadap Masrûq bin Ajda’, bahwa ia termasuk orang *tsiqah*. Masa hidupnya yang wafat tahun 63 H. menunjukkan bahwa ia semasa dengan muridnya yaitu Yahyâ Ibn Watstsâb yang wafat tahun 103 H. Ia juga semasa dengan gurunya, yaitu ‘Abdullâh bin Mas’ûd yang wafat tahun 32 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu sanad *qirâ`ât* Masrûq bin Ajda’ dari ‘Abdullâh bin Mas’ûd bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta’dil* ia termasuk orang yang berkategori *ta’dil* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

e) ‘Abdullâh bin Mas’ûd (sudah dibahas)

8) Jalur VIII Sanad Hamzah al-Kûfiy (w. 156 H.),

a) Hamzah al-Kûfiy (sudah dibahas)

Masa hidup Hamzah al-Kûfiy yang lahir tahun 80 H. dan wafat tahun 156 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan salah seorang gurunya yaitu bin Abî Lailâ, yang wafat tahun 119 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`* dengan gurunya tersebut. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* Hamzah al-Kûfiy dari Ibn Abî Lailâ adalah bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta’dil* ia termasuk

⁹¹⁰Abû al-Hajjâj Jamal ad-Dîn Yusuf bin ‘Abd ar-Rahmân al-Mizziy, *Tahdzîb al-Kamâl fî Asmâ’ ar-Rijâl*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1992, Jld. XXVII, hal. 451-452.

⁹¹¹Muhammad Ibn Sa’ad bin Maniy al-Bashariy, *ath-Thabaqât al-Kubrâ*, Beirut: Dâr ash-Shadr, 1968, Jld. VI, hal. 84.

orang yang berkategori *ta'dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ'ât*.

b) Muhammad bin 'Abd ar-Rahmân bin Abî Lailâ

Masa hidup Ibn Abî Lailâ yang lahir pada tahun 148 H. menunjukkan bahwa ia semasa dengan muridnya, yaitu Hamzah al-Kûfiy yang lahir tahun 80 H. dan wafat tahun 156 H. Ia juga semasa dengan gurunya, yaitu Minhâl bin 'Amr yang wafat tahun 110 H., sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu sanad *qirâ'ât* Ibn Abî Lailâ dari Minhâl bin 'Amr bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ'ât*.

c) Al-Minhâl bin 'Amr⁹¹²

- (1) Nama lengkapnya: Minhâl bin 'Amr al-Anshâriy al-Asadiy al-Kûfiy.
- (2) Masa hidupnya: Ia wafat sekitar tahun 110 H.
- (3) Guru-gurunya di antaranya: Anas bin Mâlik, Zir bin Hubaisy, Sa'îd bin Zubair, dll.
- (4) Murid-muridnya di antaranya: A'masy, Syu'bah, Mas'ûdiy, Ibn Abî Lailâ, dll.
- (5) Komentor kritikus hadis:

No.	Nama Kritikus Hadis	Komentor
1.	Yahyâ bin Ma'în	<i>Tsiqah</i> ⁹¹³
2.	Dâr al-Quthniy	<i>Shadûq</i> ⁹¹⁴
3.	Ibn <u>Hazm</u>	<i>Laisa bi al-Qawiy</i> ⁹¹⁵

Berdasarkan penilaian dari kritikus terhadap Minhâl bin 'Amr, bahwa ia adalah orang *tsiqah*, walaupun ada juga yang berpendapat tidak *tsiqah*. Masa hidupnya yang wafat tahun 110 H. Menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan muridnya yaitu Abî Lailâ yang lahir tahun 148 H.

⁹¹²Muhammad bin Ahmad bin 'Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A'lâm an-Nubalâ'*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. V, hal.184.

⁹¹³Muhammad bin Ahmad bin 'Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A'lâm an-Nubalâ'*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. IV, hal. 184.

⁹¹⁴Muhammad bin Ahmad bin 'Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A'lâm an-Nubalâ'*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. IV, hal. 184.

⁹¹⁵Muhammad bin Ahmad bin 'Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A'lâm an-Nubalâ'*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. IV, hal. 184.

Ia juga semasa dengan gurunya, yaitu Sa'îd bin Zubair yang wafat tahun 95 H., sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad Minhâl bin 'Amr dari Sa'îd bin Zubair bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

d) Sa'îd bin Jabâr

Masa hidup Sa'îd bin Zubair yang wafat tahun 95 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan muridnya yaitu Ibn Abî Lailâ, yang wafat tahun 148 H. Ia juga semasa dengan gurunya, Ibn 'Abbâs yang wafat tahun 68 H., sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* Sa'îd bin Zubair dari Ibn 'Abbâs bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

e) Ibn 'Abbâs (sudah dibahas)

f) Zaid bin Tsâbit (w. 45 H.) (sudah dibahas)

9) Jalur IX Sanad Hamzah al-Kûfiy (w. 156 H.),

a) Hamzah

Masa hidupnya yang lahir tahun 80 H. dan wafat tahun 156 H. Menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan salah seorang gurunya yaitu Abû Ishâq as-Sabî'iy, yang wafat tahun 127 H. Sehingga dimungkinkan *liqâ`* dengan gurunya tersebut. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* Hamzah al-Kûfiy dari Abû Ishâq as-Sabî'iy bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

b) Abû Ishâq as-Sabî'iy⁹¹⁶

(1) Nama lengkapnya: 'Amr bin 'Abdillâh al-Hamdâniy al-Kûfiy. Ia lebih populer dengan panggilan Abû Ishâq as-Sabî'iy rahimahullâh. Ia termasuk Ulama besar dan ahli

⁹¹⁶Muhammad bin Ahmad bin 'Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A'lâm an-Nubalâ'*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyah, 2001, jld. V, hal. 393-401.

hadis kota Kufah.

- (2) Masa hidupnya: Abû Ishâq as-Sabî'iy rahimahullâh dilahirkan tahun 34 H. atau 35 H. Tepatnya, pada kekhilafahan 'Utsmân bin 'Affân RA (w. 35 H.). Abû Ishâq as-Sabî'iy rahimahullâh pernah menceritakan sendiri tentang hal tersebut, "Aku lahir pada dua tahun sebelum wafatnya Khalifah 'Utsmân". Abû Ishâq as-Sabî'iy wafat pada tahun 127 H. Dalam usia 93 tahun. Jenazahnya diiring oleh banyak pelayat, sehingga membuat gubernur Kufah yang baru adh-Dhahhâk bin Qais, "Sepertinya orang ini seorang ulama rabbâniy di tengah mereka."
- (3) Guru-gurunya: Mu'awiyah bin Abî Sufyân, 'Adî bin Hâtim, Ibnu 'Abbâs, al-Bara bin Azib, Zaid bin Arqam, 'Abdullâh bin 'Amr bin al-'Ash, Abû Juhaifah as-Suwâ'iy, Sulaimân bin Shurd, 'Umârah bin Ruwaibah ats-Tsaqafiy, 'Abdullâh 'Abd ar-Rahmân as-Sulamiy, 'Abdullâh bin Yazîd al-Anshâriy, 'Amr bin Hârîts al-Khuza'iy, Usamah bin Zaid RA. dan lain-lain.
- (4) Murid-muridnya: Syu'bah, Sufyân ats-Tsauriy, Zâidah bin Qudâmah, Jarîr bin Hâzim, Hamzah bin Habîb az-Zayyât, dll.
- (5) Komentor kritikus hadis:

No.	Nama Kritikus Hadis	Komentor
1.	Ibn Ma'in	<i>Tsiqah</i>
2.	Az-Dzahabiy	<i>Tsiqah, Hujjah</i>

Berdasarkan penilaian para ulama dan kritikus terhadap Abû Ishâq as-Sabî'iy ia termasuk orang *tsiqah*. Masa hidupnya yang wafat tahun 127 H. menunjukkan bahwa ia semasa dengan muridnya yaitu Hamzah al-Kûfiy, yang lahir tahun 80 H. dan wafat tahun 156 H. Ia juga semasa dengan gurunya, yaitu al-Hârîts bin 'Abdullâh yang wafat tahun 65 H. sehingga dimungkinkan *liqâ'*. Berdasarkan hal itu sanad *qirâ'ât* Abû Ishâq as-Sabî'iy dari al-Hârîts bin 'Abdullâh bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ'ât*.

c) Hârits bin ‘Abdullâh⁹¹⁷

- (1) Nama lengkapnya: al-Hârits bin ‘Abdullâh bin Ka’ab al-A’war al-Hamdâniy al-Kûfiy.
- (2) Masa hidupnya: Ia dilahirkan di Kufah dan wafat tahun 65 H.
- (3) Guru-gurunya: ‘Ali bin Abî Thâlib, Ibn Mas’ûd, Zaid bin Tsâbit, dll.⁹¹⁸
- (4) Murid-muridnya: asy-Sya’biy, Abû Ishâq as-Sabi’iy, Hamzah, dll..
- (5) Komentor kritikus hadis:

No.	Nama Kritikus Hadis	Komentor
1.	Ibn Ma’in	Daif
2.	Al-‘Asqalâniy	Daif ⁹¹⁹

Berdasarkan penilaian para ulama dan kritikus terhadap al-Hârits bin ‘Abdullâh bahwa ia termasuk orang daif. Masa hidupnya yang wafat tahun 65 H. Menunjukkan bahwa ia semasa dengan muridnya yaitu Abû Ishâq as-Sabi’iy yang wafat tahun 127 H. Ia juga semasa dengan gurunya, yaitu Ibn Mas’ûd yang wafat tahun 32 H. Berdasarkan hal itu sanad *qirâ`ât* al-Hârits bin ‘Abdullâh dari Ibn Mas’ûd bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta’dil* ia termasuk orang yang berkategori *ta’dil* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

d) Ibnu Mas’ûd (sudah dibahas)

10) Jalur X Sanad Hamzah al-Kûfiy (w. 156 H.),

- a) Hamzah (sudah dibahas)
- b) Abû Ishâq (sudah dibahas)

Berdasarkan penilaian para ulama dan kritikus terhadap Abû Ishâq as-Sabi’iy, bahwa ia termasuk orang *tsiqah*. Masa hidupnya yang wafat tahun 127 H. menunjukkan bahwa ia semasa dengan muridnya yaitu Hamzah al-Kûfiy, yang lahir tahun 80 H. dan wafat tahun 156 H. Ia juga semasa dengan

⁹¹⁷Muhammad bin Ahmad bin ‘Utmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A’lâm an-Nubalâ’*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. IV, hal. 152-155.

⁹¹⁸Ahmad bin ‘Alî bin Hajar Syihâb ad-Dîn al-‘Asqalâniy, *Tahdzîb at-Tahdzîb*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, t.th., Jld. II, hal. 126.

⁹¹⁹Ahmad bin ‘Alî bin Hajar al-‘Asqalâniy, *Taqrib at-Tahdzîb*, Suriah: Dâr ar-Rasyîd, 1991, hal. 146.

gurunya, yaitu Abû ‘Abd ar-Rahmân as-Sulamiy yang wafat tahun 74 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu sanad *qirâ`ât* Abû Ishâq as-Sabî’iy dari Abû ‘Abd ar-Rahmân as-Sulamiy bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta’dil* ia termasuk orang yang berkategori *ta’dil* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

c) Abû ‘Abd ar-Rahmân as-Sulamiy

Masa hidup Abû ‘Abd ar-Rahmân as-Sulamiy yang wafat tahun 74 H. menunjukkan bahwa ia semasa dengan muridnya yaitu Abû Ishâq as-Sabî’iy, yang lahir tahun 127 H. Ia juga semasa dengan gurunya, yaitu Zir bin Hubaisy yang wafat tahun 84 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu sanad *qirâ`ât* Abû ‘Abd ar-Rahmân as-Sulamiy dari Zir bin Hubaisy bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta’dil* ia termasuk orang yang berkategori *ta’dil* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

d) Zir bin Hubaisy (sudah dibahas)

e) ‘Utsmân bin ‘Affân (w. 35 H.), ‘Alî Ibn Abû Thâlib dan Ibn Mas’ûd (sudah dibahas)

11) Jalur XI Sanad Hamzah al-Kûfiy (w. 156 H.),

a) Hamzah (sudah dibahas)

b) Abû Ishâq as-Sabî’iy (sudah dibahas)

Masa hidupnya yang wafat tahun 127 H. menunjukkan bahwa ia semasa dengan muridnya yaitu Hamzah al-Kûfiy, yang lahir tahun 80 H. dan wafat tahun 156 H. Ia juga semasa dengan gurunya, yaitu ‘Âshim bin Dhamrah yang wafat tahun 74 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu sanad *qirâ`ât* Abû Ishâq as-Sabî’iy dari ‘Âshim bin Dhamrah bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta’dil* ia termasuk orang yang berkategori *ta’dil* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

c) ‘Âshim bin Dhamrah

- (1) Nama lengkapnya: ‘Âshim bin Dhamrah as-Sulûl al-Kûfiy
- (2) Masa hidupnya: Ia tinggal di Kufah dan wafat tahun 74 H.

- (3) Guru-gurunya: ‘Alî bin Abî Thâlib, Sâ’id bin Zubair, dll.⁹²⁰
 (4) Murid-muridnya: Habbah bin Abî Habbah al-Kûfiy, Habib bin Tsâbit, Abû Ishâq, dll..
 (5) Komenta kritikus hadis:

No.	Nama Kritikus Hadis	Komenta
1.	Al-Bagdâdiy	<i>Tsiqah</i>
2.	Al-‘Ijliy	<i>Tsiqah</i>

Berdasarkan penilaian para ulama dan kritikus terhadap ‘Âshim bin Dhamrah bahwa ia termasuk orang *tsiqah*. Masa hidupnya yang wafat tahun 74 H. menunjukkan bahwa ia semasa dengan muridnya yaitu Abû Ishâq as-Sabî’iy yang wafat tahun 127 H. Ia juga semasa dengan gurunya, yaitu ‘Alî bin Abî Thâlib yang wafat tahun 40 H. Berdasarkan hal itu sanad *qirâ`ât* ‘Âshim bin Dhamrah dari ‘Alî Ibn Abû Thâlib bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta’dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta’dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

- d) ‘Alî Ibn Abû Thâlib (sudah dibahas)
 12) Jalur XII Sanad Hamzah al-Kûfiy (w. 156 H.),
 a) Hamzah (sudah dibahas)

Masa hidup Hamzah yang lahir tahun 80 H. dan wafat tahun 156 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan salah seorang gurunya yaitu Abû Hamzah Humrân bin A’yân yang wafat tahun 130 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`* dengan gurunya tersebut. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* Hamzah al-Kûfiy dari Abû Hamzah Humrân bin A’yân Abû Ishâq as-Sabî’iy bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta’dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta’dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

- b) Abû Hamzah Humrân bin A’yân⁹²¹
 (1) Nama lengkapnya: Humrân bin A’yân asy-Syaibaniy
 (2) Masa hidupnya: Humrân wafat di Kufah pada tahun 130 H.

⁹²⁰ Ahmad bin ‘Alî bin Hajar Syihâb ad-Dîn al-’Asqalâniy, *Tahdzîb at-Tahdzîb*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, t.th., Jld. II, hal. 126.

⁹²¹ Abû Ja’far Ahmad bin ‘Alî bin Ahmad bin Khalaf al-Anshâriy Ibn al-Bâdzisy, *al-Iqnâ’ fî al-Qirâ`ât as-Sab’*, Damsyiq: Dâr al-Fikr, 1403 H., hal. 136.

- (3) Guru-gurunya di antaranya: Abû Ja'far, Abû 'Abdullâh, dll.
 (4) Murid-muridnya di antaranya: Abû Ayyûb, Hamzah, dll.
 (5) Komentor kritikus hadis:

No.	Nama Kritikus Hadis	Komentor
1.	Ibn Ma'în	Daif
2.	An-Nasâ'iy	<i>Laisa bi ats-Tsiqah</i>
3.	Ibn <u>Hibbân</u>	Memasukan <u>Humrân</u> bin A'yân dalam kitab <i>ats-Tsiqat</i> . ⁹²²

Berdasarkan penilaian para ulama dan kritikus terhadap Humrân bin A'yân bahwa ia tidak termasuk orang *tsiqah* (*Laisa bi ats-Tsiqah*). Masa hidup Humrân bin A'yân yang wafat tahun 130 H. menunjukkan bahwa ia semasa dengan muridnya yaitu Hamzah al-Kûfiy, yang lahir tahun 80 H. dan wafat tahun 156 H. Ia juga semasa dengan gurunya, yaitu Ja'far ash-Shâdiq, yang wafat tahun 148 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu sanad *qirâ`ât* Humrân bin A'yân dari Ja'far ash-Shâdiq bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

- c) Ja'far ash-Shâdiq (sudah dibahas)
 d) Muhammad al-Bâqir (sudah dibahas)
 e) Zain al-'Âbidîn (sudah dibahas)
 f) Husain (sudah dibahas)
 g) 'Alî Ibn Abû Thâlib (sudah dibahas)
- 13) Jalur XIII Sanad Hamzah al-Kûfiy (w. 156 H.),
 a) Hamzah (sudah dibahas)
 b) Abû Hamzah Humrân (sudah dibahas)

Masa hidup Humrân bin A'yân yang wafat tahun 130 H. menunjukkan bahwa ia semasa dengan muridnya yaitu 'Ubaid Nudhailah, yang lahir tahun 74 H. Berdasarkan hal itu sanad *qirâ`ât* Humrân bin A'yân dari 'Ubaid Nudhailah, bersambung (*muttashil*).

⁹²²Abû Hâtim Muhammad Ibn Hibbân ibn Ahmad at-Tamimiy, *ats-Tsiqqât*, Beirut: Muassasah al-Kutub ats-Tsaqafiyah, jld. IV, hal. 179.

c) 'Ubaid Nudhailah⁹²³

- (1) Nama lengkapnya: 'Ubaid Nudhailah al-Khujja'iy al-Azdiy. Nama kunyanya adalah Abû Mu'awiyah.
- (2) Masa hidupnya: Ia hidup di Irak (wilayah pemerintahan Basyâr bin Marwan. Ia wafat di Kufah pada tahun 74 H.
- (3) Guru-gurunya di antaranya: Ibn Mas'ûd, Mugîrah, dll.
- (4) Murid-muridnya di antaranya: Ibrâhîm an-Nakha'iy, Asas bin Salîm, dll.,
- (5) Komentar kritikus hadis:

No.	Nama Kritikus Hadis	Komentar
1.	Al-'ijliy	<i>Tsiqah</i> ⁹²⁴

Berdasarkan penilaian para ulama dan kritikus terhadap 'Ubaid Nudhailah bahwa ia tidak termasuk orang *tsiqah*. Masa hidupnya yang wafat tahun 74 H. menunjukkan bahwa ia semasa dengan muridnya yaitu masa hidup Humrân bin A'yân yang wafat tahun 130 H. Ia juga semasa dengan gurunya, yaitu Abû Syibli 'Alqamah, yang wafat tahun 61 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu sanad *qirâ`ât* Ubaid Nadhîlah dari Abû Syibli 'Alqamah bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

d) Abû Syibli 'Alqamah (sudah dibahas)

e) Ibn Mas'ûd (sudah dibahas)

14) Jalur XIV Sanad Hamzah al-Kûfiy (w. 156 H.),a) Hamzah (sudah dibahas)b) Abû Hamzah Humrân

Masa hidup Humrân bin A'yân yang wafat tahun 130 H. menunjukkan bahwa ia semasa dengan muridnya yaitu Hamzah al-Kûfiy, yang lahir tahun 80 H. dan wafat tahun 156

⁹²³Muhammad Ibn Sa'ad bin Maniy al-Bashariy, *ath-Thabaqât al-Kubrâ*, Beirut: Dâr ash-Shadr, 1968, jld. VIII, hal. 237; Abû al-Hajjâj Jamal ad-Dîn Yusuf bin 'Abd ar-Rahmân al-Mizziy, *Tahdzîb al-Kamâl fî Asmâ' ar-Rijâl*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1992, jld. VI, 260-261.

⁹²⁴Ahmad bin 'Abdullâh bin ash-Shâlih al-'Ijliy Abu Hasan, *Marifah ats-Tsiqât min Rijâl ahl al-'Ilmi wa min adh-Dhu'afâ'i wa Dzakara Madzâhibuhum wa akhbârahum*, Madinah Munawarah: Maktabah ad-Dâr, 1985, jld. II, hal. 121; Abû al-Hajjâj Jamal ad-Dîn Yusuf bin 'Abd ar-Rahmân al-Mizziy, *Tahdzîb al-Kamâl fî Asmâ' ar-Rijâl*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1992, jld. VI, 261.

H. Ia juga semasa dengan gurunya, yaitu Abû Aswad ad-Duwaliy yang wafat tahun 69 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu sanad *qirâ`ât* Humrân bin A'yân dari Abû Aswad ad-Duwaliy bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dil* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dil* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

c) Abû Aswad ad-Duwaliy (sudah dibahas)

d) 'Utsmân bin 'Affân dan 'Alî Ibn Abû Thâlib (sudah dibahas)

15) Jalur XV Sanad Hamzah al-Kûfiy (w. 156 H.),

a) Hamzah

Masa hidup Hamzah yang lahir tahun 80 H. dan wafat tahun 156 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan salah seorang gurunya yaitu Ibn Muhammad Sulaimân bin Mihrân (al-A'masy), yang lahir tahun 61 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`* dengan gurunya tersebut. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* Hamzah al-Kûfiy dari Ibn Muhammad Sulaimân bin Mihrân (al-A'masy) bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dil* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dil* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

b) Ibn Muhammad Sulaimân bin Mihrân (al-A'masy) (w. 148 H.).
925

- (1) Nama lengkapnya: Sulaimân bin Mihran al-Asadiy al-Kahaliy Abû Muhammad al-Kûfiy al-A'masy. Ia sering dipanggil dengan sebutan al-A'masy (الأعمش). Ia adalah seorang ulama, ahli membaca Al-Qur'an, rawi hadis dan juga seorang mufti.
- (2) Masa hidupnya: Ia dilahirkan di kota kecil bernama Thabaristan pada tahun 61 H. kemudian ia tinggal di Kufah, Irak dan termasuk golongan tabiin yang terakhir.
- (3) Guru-gurunya: Anas bin Mâlik dan ia meriwayatkan dari Anas bin Mâlik secara langsung (pernah bertemu). Guru-gurunya yang lain adalah 'Abdullâh bin Abî Aufa, Ibrâhîm An-Nakha'iy, 'Abdullâh bin Marrah, Mujâhid bin Jabr, 'Abd al-'Aziz bin Rafî' dll.

⁹²⁵Muhammad bin Ahmad bin 'Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A'lâm an-Nubalâ'*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyah, 2001, jld. VI, hal. 227-242.

- (4) Murid-muridnya: Al-Hakim bin ‘Utaibah, Abû Ishaq as-Sabi’iy, Suhail bin Abî Shâlih, Muhammad bin Wâsi’, Jarîr bin Hazim, Abû Bakar bin ‘Ayyâsy, Syaiban An-Nahwiy, ‘Abdullâh bin Idris, Ibn al-Mubarak, ‘Isâ bin Yunus, Fudhail bin ‘Iyadh, al-Khuraibiy, Hasyim, Abû Syihab al-Hannath, Abû Nu’aim, ‘Abdullâh bin Mûsâ dll.
- (5) Komentor kritikus hadis:

No.	Nama Kritikus Hadis	Komentor
1.	Ibn <u>H</u> ajar	<i>Tsiqah</i> dan mengetahui <i>qirâ`ât</i> tapi dia pernah berbuat <i>tadlis</i> . ⁹²⁶
2.	Az-Zahraniy	Ia adalah seorang yang tepercaya (<i>Tsiqah</i>) dan pandai, sampai-sampai ia dijuluki dengan <i>Khuzzan al-‘Ilmi</i> (guru dan gurunya ilmu), ⁹²⁷ namun ia <i>masyhûr</i> dalam melakukan <i>tadlis</i> (meriwayatkan hadis tanpa menyebutkan sanadnya).

Berdasarkan penilaian para ulama dan kritikus terhadap al-A’*masy*, bahwa ia termasuk orang *tsiqah*. Masa hidupnya yang lahir pada tahun 61 H. menunjukkan bahwa ia semasa dengan muridnya, yaitu Hamzah al-Kûfiy yang lahir tahun 80 H. dan wafat tahun 156 H. Ia juga semasa dengan gurunya, yaitu Yahyâ Ibn Watstsâb yang wafat tahun 103 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu sanad *qirâ`ât* al-A’*masy* dari Yahyâ Ibn Watstsâb bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta’dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta’dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

- c) Yahyâ bin Watstsâb al-Asadiy (sudah dibahas)
 d) Abû Syibli ‘Alqamah (sudah dibahas)
 e) Ibn Mas’ûd (sudah dibahas)

16) Jalur XVI Sanad Hamzah al-Kûfiy (w. 156 H.),

⁹²⁶Ahmad bin ‘Alî bin Hajar al-’Asqalâniy, *Taqrîb at-Tahdzîb*, Suriah: Dâr ar-Rasyîd, 1991, hal. 254.

⁹²⁷Muhammad Mathar az-Zahrâniy, *‘Ilmu ar-Rijâl Nasyatuhu wa Tathawwuruhu*, t.tp. Dâr al-Khudhairiy, t.th., hal. 36.

- a) Hamzah (sudah dibahas)
 - b) Ibn Muhammad Sulaimân bin Mihrân (sudah dibahas)
 - c) Yahya bin Watstsâb al-Asadiy (sudah dibahas)
 - d) Aswad bin Yazîd (sudah dibahas)
 - e) Ibn Mas'ûd (sudah dibahas)
- 17) Jalur XVII Sanad Hamzah al-Kûfiy (w. 156 H.),
- a) Hamzah (sudah dibahas)
 - b) Ibn Muhammad Sulaimân bin Mihrân (sudah dibahas)
 - c) Yahya bin Watstsâb al-Asadiy (sudah dibahas)
 - d) Zir bin Hubaisy (sudah dibahas)
 - e) 'Utsmân bin 'Affân, 'Alî Ibn Abû Thâlib dan Ibn Mas'ûd (sudah dibahas)
- 18) Jalur XVIII Sanad Hamzah al-Kûfiy (w. 156 H.),
- a) Hamzah (sudah dibahas)
 - b) Ibn Muhammad Sulaimân bin Mihrân (sudah dibahas)
 - c) Abû Muhammad Yahya bin Watstsâb (sudah dibahas)
 - d) Sa'id bin Zubair (sudah dibahas)
 - e) Ibnu 'Abbâs (sudah dibahas)
 - f) Zaid bin Tsâbit (sudah dibahas)
- 19) Jalur XIX Sanad Hamzah al-Kûfiy (w. 156 H.),
- a) Hamzah (sudah dibahas)
 - b) Ibn Muhammad Sulaimân bin Mihrân (sudah dibahas)
 - c) Abû Muhammad Yahya bin Watstsâb (sudah dibahas)
 - d) Zaid bin Wahab (sudah dibahas)
 - e) Ibn Mas'ûd (sudah dibahas)
- 20) Jalur XX Sanad Hamzah al-Kûfiy (w. 156 H.),
- a) Hamzah (sudah dibahas)
 - b) Ibn Muhammad Sulaimân bin Mihrân (sudah dibahas)
 - c) Abû Muhammad Yahya bin Watstsâb (sudah dibahas)
 - d) 'Ubaidah bin 'Amr (sudah dibahas)
 - e) Ibn Mas'ûd (sudah dibahas)
- 21) Jalur XXI Sanad Hamzah al-Kûfiy (w. 156 H.),
- a) Hamzah (sudah dibahas)
 - b) Ibn Muhammad Sulaimân bin Mihrân (sudah dibahas)
 - c) Abû Muhammad Yahya bin Watstsâb (sudah dibahas)
 - d) Masrûq bin Ajdâ' (sudah dibahas)
 - e) Ibn Mas'ûd (sudah dibahas)
- g. Rawi Sanad al-Kisâ'iy al-Kûfiy
- 1) Jalur I Sanad al-Kisâ'iy al-Kûfiy (w. 189 H.)

a) Al-Kisâ`iy al-Kûfiy⁹²⁸

- (1) Nama lengkapnya: ‘Alî bin Hamzah bin ‘Abdullâh bin Bahman bin Fairuz al-Asadiy. Dia keturunan Persia yang tinggal di wilayah Sawad Irak.⁹²⁹
- (2) Masa hidupnya: Lahir di Kufah pada tahun 119 H. / 737 M., wafat di Ray pada tahun 189 H. / 809 M. pada usia 70 tahun) ia terkenal sebagai seorang yang sangat mengerti tentang *qirâ`ât* hingga dijadikan Imam. Ia mempunyai banyak murid, ketika mengajar ia duduk di kursi dan membaca Al-Qur`an dari awal hingga akhir, sedangkan murid-muridnya tekun mendengarkan.⁹³⁰ Imam al-Kisâ`iy juga terkenal sebagai orang yang menguasai ilmu tata bahasa arab terutama ilmu nahwu.
- (3) Guru-gurunya di antaranya: Hamzah az-Zayyat, ‘Îsa bin ‘Amr, Ibn Abî Lailâ, dll.
- (4) Murid-muridnya: Banyak para ulama yang meriwayatkan (belajar) *qirâ`ât* (bacaan) dari Imam al-Kisâ`iy dan mereka yang belajar tersebut terbagi menjadi dua kelompok, yaitu:

Pertama, yang banyak periwayatannya: Seperti Ibrâhîm bin Zâdzan, Ibrâhîm bin al-Harîsy, Ahmad bin Zubair, Ahmad bin Abî Suraij, Hafsh bin ‘Umar ad-Dauriy, ‘Abd ar-Rahmân bin Wafid, ‘Abdullâh bin Ahmad bin Dzawân Rawi bin ‘Âmir, ‘Îsa bin Sulaimân, Fadhl bin Ibrâhîm, Abû ‘Ubaidah al-Qâsim bin Salâm, al-Laits bin Khâlid, Yahyâ bin Adam, Yahyâ bin Ziyad al-Khawarizmiy dan lain-lain.

Kedua, yang sedikit periwayatannya: Ishaq bin Israel, Hajib bin al-Walid, Hajjaj bin Yusuf Ibnu Qutaibah, Khalaf bin Hisyâm az-Zariy, Zakariâ bin Yahyâ al-Anmathiy, Abû Haywah Syuraih bin Yazîd, Muhammad

⁹²⁸Muhammad bin Muhammad bin ‘Alî bin al-Jazâriy, *an-Nasyr fî al-Qirâ`ât al-‘Asyr*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., jld. I, hal. 172; Muhammad bin Muhammad bin ‘Alî bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ`*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyah, 2006, jld. I, hal. 535; Muhammad Salîm Muḥaisin, *Al-Hâdiy Syarh Thayyibah an-Nasyr fî al-Qirâ`ât wa al-Kasyf ‘an ‘Ilal al-Qirâ`ât wa Taujihihâ*, Beirut: Dâr al-Jail, 1997, Jld. I, hal. 45; Abû Ja’far Ahmad bin ‘Alî bin Ahmad bin Khalaf al-Anshâriy Ibn al-Bâdzisy, *al-Iqnâ’ fî al-Qirâ`ât as-Sab’*, Damsiyiq: Dâr al-Fikr, 1403 H., hal. 146-148; Abu Muhammad ‘Abd ar-Rahmân bin Hâtim ar-Râziy, *al-Jarḥ wa at-Ta’dîl*, Beirut: Dâr Iḥya at-Turâts al-‘Arabiy, 1952, jld. III, 182.

⁹²⁹Syams ad-Dîn Ahmad bin Muhammad bin Abî Bakr bin Khallikân, *Wafayât al-A’yân*, Beirut: Dâr ash-Shadr, t.th., jld. III, hal. 482.

⁹³⁰Muhammad bin Ahmad bin ‘Utsmân adz-Dzahabiy, *Ma’rifât al-Qurrâ Kibâr ‘alâ ath-Thabaqât wa al-A’shâr*, Istanbul: Markaz al-Buḥûts al-Islâmiyah, 1995, jld. I, hal. 123.

bin Yazîd ar-Rifa'iy, Yahyâ bin Ziyad al-Farâ'iy, Ya'qub ad-Dauruqiy dan Ya'qub Hadhramiy.

Sementara itu, periwayat *qirâ'ât* al-Kisâ'iy yang paling terkenal adalah :

(a) Abû al-Hârîts⁹³¹

Nama lengkapnya adalah al-Laits Ibn Khâlid al-Marwaziy al-Bagdâdiy. Ia wafat pada tahun 240 H. Selain membaca Al-Qur`an kepada al-Kisâ'iy, Abû al-Hârîts juga meriwayatkan dari Hamzah Ibn al-Qasim al-Ahwal dari al-Yazidiy. Abû al-Hârîts merupakan orang yang *tsiqah*,⁹³² cerdas, teliti, menguasai *qirâ'ât*.

(b) Hafsh ad-Dûriy⁹³³

Nama lengkapnya adalah Hafsh Ibn 'Umar ad-Dûriy yang juga menjadi periwayat Abû 'Amr al-Bashriy (w. 154 H.) sebagaimana disebutkan sebelumnya.

(5) Komentor kritikus hadis:

No.	Nama Kritikus Hadis	Komentor
1.	Ibn <u>Hibbân</u>	Menyebutkannya dalam kitab <i>ats-Tsiqât</i> ⁹³⁴
2.	<u>Ahmad</u> bin Hanbal	<i>Tsiqah</i>

Berdasarkan penilaian para ulama dan kritikus terhadap al-Kisâ'iy al-Kûfiy, bahwa ia termasuk orang *tsiqah*. Masa hidupnya yang lahir tahun 119 H. dan wafat tahun 189 H. menunjukkan bahwa ia semasa gurunya, yaitu Zâ'idah bin Qudâmah yang wafat tahun 161 H. Sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu sanad *qirâ'ât* al-Kisâ'iy al-Kûfiy dari Zâ'idah bin Qudâmah

⁹³¹Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ`*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyah, 2006, jld. II, hal.34; Muhammad bin Ahmad bin 'Utsmân adz-Dzahabiy, *Ma'rifât al-Qurrâ Kibâr 'alâ ath-Thabaqât wa al-A'shâr*, Istanbul: Markaz al-Buĥûts al-Islâmiyah, 1995, jld. I, hal. 211.

⁹³²Shabir Hasan Muhammad Abû Sulaimân, *An-Nujûm az-Zâhirah fî Tarâjum al-Qurrâ al-Arba'ata 'Asyr wa Ruwâtuhun wa Thurûquhum*, Riyad: Dâr al-'Alam al-Kutub, 1418 H., hal. 9.

⁹³³Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ`*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyah, 2006, jld. I, hal.255-256; Muhammad bin Ahmad bin 'Utsmân adz-Dzahabiy, *Ma'rifât al-Qurrâ Kibâr 'alâ ath-Thabaqât wa al-A'shâr*, Istanbul: Markaz al-Buĥûts al-Islâmiyah, 1995, jld. I, hal. 191; Ibn Hibbân, *ats-Tsiqât*...., jld. VII, hal. 200; Muhammad bin Ahmad bin 'Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A'lâm an-Nubalâ`*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. XI, hal. 541.

⁹³⁴Abû Hâtim Muhammad Ibn Hibbân ibn Ahmad at-Tamimiy, *ats-Tsiqât*, Beirut: Muassasah al-Kutub ats-Tsaqafiyah, t.th., jld. VII, hal. 457.

bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dil* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dil* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

b) Zâ`idah bin Qudâmah⁹³⁵

- (1) Nama lengkapnya: Zâ`idah bin Qudâmah Abû ash-Shalât ats-Tsaqafiy. Ia memiliki kunyah Abû ash-Shalât
- (2) Masa hidupnya: Ia wafat di Rum tahun 161 H.
- (3) Guru-gurunya di antaranya: Ibn Muhammad Sulaimân bin Mihrân (A'masy), dll.
- (4) Murid-muridnya: Abû Usâmah, al-Kisâ`iy, dll.
- (5) Komentar kritikus hadis:

No.	Nama Kritikus Hadis	Komentar
1.	Ibn Hajar al-'Asqalâniy	<i>Tsiqah tsabt</i> ⁹³⁶
2.	Abû Hâtim dan al-'Ijliy	<i>Tsiqah Shahib as-Sunnah</i>

Berdasarkan penilaian para ulama dan kritikus terhadap Zâ`idah bin Qudâmah, bahwa ia termasuk orang *tsiqah tsabt*. Masa hidupnya yang wafat tahun 161 H. menunjukkan bahwa ia semasa dengan muridnya, yaitu al-Kisâ`iy al-Kûfiy yang lahir tahun 119 H. dan wafat tahun 189 H. Ia juga semasa dengan salah satu gurunya yaitu Sulaimân bin Mihrân (A'masy) yang lahir tahun 61 H. Sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu sanad *qirâ`ât* Zâ`idah bin Qudâmah dari A'masy bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dil* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dil* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

- c) Ibn Muhammad Sulaimân bin Mihrân (A'masy) (sudah dibahas)
 - d) Yahya bin Watstsâb al-Asadiy (sudah dibahas)
 - e) Abû Syibli 'Alqamah
 - f) Ibn Mas'ûd (sudah dibahas)
- 2) Jalur II Sanad al-Kisâ`iy al-Kûfiy (w. 189 H.)
- a) Al-Kisâ`iy (sudah dibahas)

⁹³⁵Muhammad bin Ahmad bin 'Utmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A'lâm an-Nubalâ'*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. XI, hal. 376-378.

⁹³⁶Ahmad bin 'Alî bin Hajar al-'Asqalâniy, *Taqrib at-Tahdzîb*, Suriah: Dâr ar-Rasyîd, 1991, hal. 213.

- b) Zâ`idah bin Qudâmah (sudah dibahas)
 - c) A`masy (sudah dibahas)
 - d) Yahya bin Watstsâb al-Asadiy (sudah dibahas)
 - e) Aswâd bin Yazîd (sudah dibahas)
 - f) Ibn Mas`ûd (sudah dibahas)
- 3) Jalur III Sanad al-Kisâ`iy al-Kûfiy (w. 189 H.)
- a) Al-Kisâ`iy (sudah dibahas)
 - b) Zâ`idah bin Qudâmah (sudah dibahas)
 - c) A`masy (sudah dibahas)
 - d) Yahya bin Watstsâb al-Asadiy (sudah dibahas)
 - e) Zir bin Hübaisy (sudah dibahas)
 - f) `Utsmân bin `Affân, `Alî Ibn Abû Thâlib dan Ibn Mas`ûd (sudah dibahas)
- 4) Jalur IV Sanad al-Kisâ`iy al-Kûfiy (w. 189 H.)
- a) Al-Kisâ`iy (sudah dibahas)
 - b) Zâ`idah bin Qudâmah (sudah dibahas)
 - c) A`masy (sudah dibahas)
 - d) Yahya bin Watstsâb al-Asadiy (sudah dibahas)
 - e) Zaid bin Wahab (sudah dibahas)
 - f) Ibn Mas`ûd, (sudah dibahas)
- 5) Jalur V Sanad al-Kisâ`iy al-Kûfiy (w. 189 H.)
- a) Al-Kisâ`iy (sudah dibahas)
 - b) Zâ`idah bin Qudâmah (sudah dibahas)
 - c) A`masy (sudah dibahas)
 - d) Yahya bin Watstsâb al-Asadiy (sudah dibahas)
 - e) `Ubaidah bin `Amr (sudah dibahas)
 - f) Ibn Mas`ûd, (sudah dibahas)
- 6) Jalur VI Sanad al-Kisâ`iy al-Kûfiy (w. 189 H.)
- a) Al-Kisâ`iy (sudah dibahas)
 - b) Zâ`idah bin Qudâmah (sudah dibahas)
 - c) A`masy (sudah dibahas)
 - d) Yahya bin Watstsâb al-Asadiy (sudah dibahas)
 - e) Masrûq bin Ajda` (sudah dibahas)
 - f) Ibn Mas`ûd, (sudah dibahas)
- 7) Jalur VII Sanad al-Kisâ`iy al-Kûfiy (w. 189 H.)
- a) Al-Kisâ`iy

Masa hidup al-Kisâ`iy yang lahir tahun 119 H. dan wafat tahun 189 H. menunjukkan bahwa ia semasa gurunya, yaitu Ismâ`îl bin Ja`far yang lahir tahun 130 H. dan wafat tahun 180 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu sanad *qirâ`ât* al-Kisâ`iy al-Kûfiy dari Ismâ`îl bin Ja`far bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup

sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dil* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dil* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ'ât*.

b) Ismâ'îl bin Ja'far

- (1) Nama lengkapnya: Ismâ'îl bin Ja'far bin Abî Katsîr al-Anshâriy, yang dikenal pula dengan panggilan Abû Ibrâhîm al-Madanâ.⁹³⁷
- (2) Masa hidupnya: Ia wafat tahun 180 H. di Bagdâd.
- (3) Guru-gurunya di antaranya: Syaibah bin Nashâh, Nâfi', Sulaimân bin Muslim Ibn Hamâj, 'Îsa bin Wardân, dll.
- (4) Murid-muridnya: al-Kisâ'iy, Qutaibah, Qâshim bin Salâm, dll.
- (5) Komentor kritikus hadis:

No.	Nama Kritikus Hadis	Komentor
1.	Al-Bâdzisy	<i>Tsiqah Jalîl</i> ⁹³⁸

Berdasarkan penilaian para ulama dan kritikus terhadap Ismâ'îl bin Ja'far, bahwa ia termasuk orang *tsiqah jalîl*. Masa hidupnya yang wafat tahun 180 H. menunjukkan bahwa ia semasa dengan muridnya, al-Kisâ'iy yang lahir tahun 119 H. dan wafat tahun 189 H. Ia juga semasa dengan salah satu gurunya yaitu Sulaimân bin Muhammad bin Muslim yang wafat 170 H. Sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu sanad *qirâ'ât* Ismâ'îl bin Ja'far dari Sulaimân bin Muhammad bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dil* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dil* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ'ât*.

c) Sulaimân bin Muhammad bin Muslim⁹³⁹

- (1) Nama lengkapnya: Sulaimân bin Muhammad bin Muslim bin Jamâz. Ada juga yang berpendapat bahwa namanya Sulaimân bin Sâlim bin Jamâz.
- (2) Masa hidupnya: Ia wafat di atas tahun 170 H.

⁹³⁷Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ`*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyah, 2006, Jld. I, hal. 163.

⁹³⁸Abû Ja'far Ahmad bin 'Alî bin Ahmad bin Khalaf al-Anshâriy Ibn al-Bâdzisy, *al-Iqnâ' fî al-Qirâ'ât as-Sab'*, Damsyiq: Dâr al-Fikr, 1403 H., hal. 92.

⁹³⁹Abû Ja'far Ahmad bin 'Alî bin Ahmad bin Khalaf al-Anshâriy Ibn al-Bâdzisy, *al-Iqnâ' fî al-Qirâ'ât as-Sab'*, Damsyiq: Dâr al-Fikr, 1403 H., hal. 112, Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ`*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyah, 2006, Jld. I, hal. 315.

- (3) Guru-gurunya di antaranya: Abû Ja'far, Nâfi', dll.
 (4) Murid-muridnya: Ismâ'il bin Ja'far, Qutaibah, dll.
 (5) Komentor kritikus hadis:

No.	Nama Kritikus Hadis	Komentor
1.	Al-Bâdzisy	<i>Muqri Jalil dan Dhabî</i> ⁹⁴⁰

Berdasarkan penilaian para ulama dan kritikus terhadap Sulaimân bin Muhammad, bahwa ia termasuk orang *dhabt*. Masa hidupnya yang wafat tahun 170 H. menunjukkan bahwa ia semasa dengan muridnya, yaitu Ismâ'il bin Ja'far, yang wafat tahun 180 H. Ia juga semasa dengan salah satu gurunya yaitu Abû Ja'far yang wafat tahun 130 H. Berdasarkan hal itu sanad *qirâ`ât* Sulaimân bin Muhammad dari Abû Ja'far bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dil* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dil* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

d) Abû Ja'far (sudah dibahas)

Masa hidup Abû Ja'far yang wafat tahun 130 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan muridnya yaitu Sulaimân bin Muhammad yang wafat tahun 170 H. Ia juga semasa dengan gurunya yaitu 'Abdullâh bin 'Ayyâsy, yang wafat tahun 64 H. sehingga dimungkinkan *liqâ* gurunya. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad Abû Ja'far dari 'Abdullâh bin 'Ayyâsy bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dil* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dil* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

e) 'Abdullâh bin Abî 'Ayyâsy (sudah dibahas)

f) Ubay Ibn Ka'ab (sudah dibahas)

8) Jalur VIII Sanad al-Kisâ'iy al-Kûfiy (w. 189 H.)

a) Al-Kisâ'iy (sudah dibahas)

b) Ismâ'il bin Ja'far (sudah dibahas)

Masa hidup Ismâ'il bin Ja'far yang wafat tahun 180 H. menunjukkan bahwa ia semasa dengan muridnya, al-Kisâ'iy yang lahir tahun 119 H. dan wafat tahun 189 H. Ia juga semasa dengan salah satu gurunya yaitu Nâfi' yang lahir tahun 70 H. Sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu sanad

⁹⁴⁰Abû Ja'far Ahmad bin 'Alî bin Ahmad bin Khalaf al-Anshâriy Ibn al-Bâdzisy, *al-Iqnâ' fi al-Qirâ`ât as-Sab'*, Damsyiq: Dâr al-Fikr, 1403 H., hal. 112.

qirâ`ât Ismâ`îl bin Ja`far dari Nâfi` bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta`dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta`dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

c) Nâfi` (sudah dibahas)

Masa hidup Nâfi` yang lahir tahun 70 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan muridnya yaitu Ismâ`îl bin Ja`far yang wafat tahun 180 H. Ia juga semasa dengan gurunya Abû Ja`far yang wafat tahun 130 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad Nâfi` dari Abû Ja`far bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta`dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta`dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

d) Abû Ja`far (sudah dibahas)

e) `Abdullâh bin Abî `Ayyâsy (sudah dibahas)

f) Ubay Ibn Ka`ab (sudah dibahas)

9) Jalur IX Sanad al-Kisâ`iy al-Kûfiy (w. 189 H.)

a) Al-Kisâ`iy (sudah dibahas)

b) Ismâ`îl bin Ja`far (sudah dibahas)

Masa hidup Ismâ`îl bin Ja`far yang wafat tahun 180 H. menunjukkan bahwa ia semasa dengan muridnya, al-Kisâ`iy yang lahir tahun 119 H. dan wafat tahun 189 H. Ia juga semasa dengan salah satu gurunya yaitu Syaibah bin Nishâh yang wafat tahun 130 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu sanad *qirâ`ât* Ismâ`îl bin Ja`far dari Syaibah bin Nishâh, Nâfi` bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta`dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta`dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

c) Syaibah bin Nishâh (sudah dibahas)

Masa hidup Syaibah bin Nishâh yang wafat tahun 130 H. menunjukkan bahwa masa hidupnya semasa dengan muridnya, yaitu Ismâ`îl bin Ja`far yang wafat tahun 180 H. Ia juga semasa dengan gurunya, yaitu `Abdullâh bin `Ayyâsy yang wafat tahun 64 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`* dengan gurunya. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad Syaibah bin Nishâh dari `Abdullâh bin `Ayyâsy bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup

sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dil* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dil* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ'ât*.

- d) 'Abdullâh bin 'Ayyâsy (sudah dibahas)
 - e) Ubay Ibn Ka'ab (sudah dibahas)
- 10) Jalur X Sanad al-Kisâ'iy al-Kûfiy (w. 189 H.)
- a) Al-Kisâ'iy
 - b) Ismâ'îl bin Ja'far

Masa hidup Ismâ'îl bin Ja'far yang lahir tahun 130 H. dan wafat tahun 180 H. menunjukkan bahwa ia semasa dengan muridnya, al-Kisâ'iy yang lahir tahun 119 H. dan wafat tahun 189 H. Ia juga semasa dengan salah satu gurunya yaitu 'Îsa bin Wardân yang wafat sekitar 130 H. dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ'ât* Ismâ'îl bin Ja'far dari 'Îsa bin Wardân (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dil* ia termasuk orang yang berkategori *'adl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ'ât*.

- c) 'Îsa bin Wardân⁹⁴¹
 - (1) Nama lengkapnya: 'Îsa bin Wardân al-Madâniy al-Hadzâ`
 - (2) Masa hidupnya: Ia wafat sekitar tahun 160 H.
 - (3) Guru-gurunya di antaranya: Abû Ja'far, Syaibah bin Nashâh, Nâfi', dll.
 - (4) Murid-muridnya: Ismâ'îl bin Ja'far, Muhammad bin 'Amr al-Wâqidiy, dll.
 - (5) Komentar kritikus hadis: Ia dikenal sebagai orang yang *dhabt* dan *muhaqqi*.

Berdasarkan penilaian para ulama dan kritikus terhadap 'Îsa bin Wardân, bahwa ia termasuk orang *dhabt*. Masa hidupnya yang wafat tahun 160 H. menunjukkan bahwa ia semasa dengan muridnya, yaitu Ismâ'îl bin Ja'far, yang lahir tahun 130 H. dan wafat tahun 180 H. Ia juga semasa dengan salah satu gurunya yaitu Syaibah bin Nishâh yang wafat tahun 130 H. Berdasarkan hal itu sanad *qirâ'ât* 'Îsa bin Wardân dari Syaibah bin Nishâh bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya

⁹⁴¹Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ`*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyah, 2006, jld. I, hal. 616; Muhammad bin Ahmad bin 'Utsmân adz-Dzahabiy, *Ma'rifât al-Qurrâ Kibâr 'alâ ath-Thabaqât wa al-A'shâr*, Istanbul: Markaz al-Buḥûts al-Islâmiyah, 1995, jld. I, hal. 111.

diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dil* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dil* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

- d) Syaibah bin Nishâh (sudah dibahas)
 - e) 'Abdullâh bin Abî 'Ayyâsy (sudah dibahas)
 - f) Ubay Ibn Ka'ab (sudah dibahas)
- 11) Jalur XI Sanad al-Kisâ'iy al-Kûfiy (w. 189 H.)
- a) Al-Kisâ'iy
 - b) Ismâ'îl bin Ja'far

Masa hidup Ismâ'îl bin Ja'far yang wafat tahun 180 H. menunjukkan bahwa ia semasa dengan muridnya, al-Kisâ'iy yang lahir tahun 119 H. dan wafat tahun 189 H. Ia juga semasa dengan salah satu gurunya yaitu 'Îsa bin Wardân yang wafat 160 H. Sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu sanad *qirâ`ât* Ismâ'îl bin Ja'far dari 'Îsa bin Wardân bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dil* ia termasuk orang yang berkategori adil yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

- c) 'Îsa bin Wardân

Masa hidup 'Îsa bin Wardân yang wafat tahun 160 H. menunjukkan bahwa ia semasa dengan muridnya, yaitu Ismâ'îl bin Ja'far yang wafat tahun 180 H. Ia juga semasa dengan salah satu gurunya yaitu Abû Ja'far yang wafat sekitar tahun 130-133 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu sanad *qirâ`ât* 'Îsa bin Wardân dari Abû Ja'far bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dil* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dil* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

- d) Abû Ja'far

Masa hidup Abû Ja'far yang wafat sekitar tahun 130-133 H. menunjukkan bahwa masa hidupnya semasa dengan salah seorang muridnya yaitu 'Îsa bin Wardân yang wafat tahun 160 H. Ia juga semasa dengan salah seorang gurunya yaitu 'Abdullâh bin 'Ayyâsy, yang wafat tahun 64 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`* dengan gurunya tersebut. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* Abû Ja'far dari 'Abdullâh bin 'Ayyâsy bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi

analisa *jarh wa at-Ta'dil* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dil* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ'ât*.

- e) 'Abdullâh bin 'Ayyâsy (sudah dibahas)
- f) Ubay Ibn Ka'ab (sudah dibahas)
- 12) Jalur XII Sanad al-Kisâ'iy al-Kûfiy (w. 189 H.)
 - a) Al-Kisâ'iy al-Kûfiy (sudah dibahas)

Masa hidup al-Kisâ'iy yang lahir tahun 119 H. dan wafat tahun 189 H. menunjukkan bahwa ia semasa gurunya, yaitu 'Îsa bin 'Umar yang wafat tahun 156 H. sehingga dimungkinkan *liqâ'*. Berdasarkan hal itu sanad *qirâ'ât* al-Kisâ'iy al-Kûfiy dari 'Îsa bin 'Umar bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dil* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dil* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ'ât*.

- b) 'Îsa bin 'Umar⁹⁴²
 - (1) Nama lengkapnya: 'Îsa bin 'Umar al-Hamdâniy al-Kûfiy al-Qariy. Ia adalah ahli *qirâ'ât* di Kufah setelah Hamzah.
 - (2) Masa hidupnya: Ia hidup di Kufah dan wafat tahun 156 H.
 - (3) Guru-gurunya di antaranya: 'Âshim, Thalhah bin Musharrif, A'masy, dll.
 - (4) Murid-muridnya di antaranya: al-Kisâ'iy, Basyara bin Nasyr, Kharijah bin Mash'ab, Hasan bin Ziyad, 'Ubaidillâh bin Mûsâ, dll.
 - (5) Komentor kritikus hadis:

No.	Nama Kritikus Hadis	Komentor
1.	Ibn Ma'în	<i>Tsiqah</i> ⁹⁴³
2.	Al-'Ijliy	<i>Tsiqah</i> ⁹⁴⁴

⁹⁴²Muhammad bin Ahmad bin 'Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A'lâm an-Nubalâ'*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. VII, hal. 200.

⁹⁴³Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ'*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyah, 2006, jld. I, hal. 613, Abu Muhammad 'Abd ar-Rahmân bin Hâtim ar-Râziy, *al-Jarh wa at-Ta'dil*, Beirut: Dâr Ihya at-Turats al-'Arabiy, 1952, jld. II, hal. 282, Muhammad bin Ahmad bin 'Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A'lâm an-Nubalâ'*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. VII, hal. 199.

⁹⁴⁴Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin al-Jazâriy, *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ'*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyah, 2006, jill, hal. 613, Abu Muhammad 'Abd ar-Rahmân bin Hâtim ar-Râziy, *al-Jarh wa at-Ta'dil*, Beirut: Dâr Ihya at-Turats al-'Arabiy, 1952, jld. II, hal. 282, Muhammad bin Ahmad bin 'Utsmân adz-Dzahabiy, *Siyar al-A'lâm an-Nubalâ'*, Riyadh: Bait al-Afkar ad-Dauliyyah, 2001, jld. VII, hal. 199.

Berdasarkan penilaian para ulama dan kritikus terhadap ‘Īsa bin ‘Umar, bahwa ia termasuk orang yang *tsiqah*. Masa hidup ‘Īsa bin ‘Umar yang wafat tahun 156 H. menunjukkan bahwa ia semasa dengan muridnya yaitu al-Kisâ`iy al-Kûfiy yang lahir tahun 119 H. dan wafat tahun 189 H. ‘Īsa bin ‘Umar juga semasa gurunya, yaitu A’masy yang lahir tahun 61 H., sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu sanad *qirâ`ât* ‘Īsa bin ‘Umar dari A’masy bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta’dil* ia termasuk orang yang berkategori *ta’dil* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

- c) A’masy (sudah dibahas)
 - d) Abû Muhammad Yahya bin Watstsâb al-Asadiy (sudah dibahas)
 - e) Abû Syibli ‘Alqamah (sudah dibahas)
 - f) Ibn Mas’ûd (sudah dibahas)
- 13) Jalur XIII Sanad al-Kisâ`iy al-Kûfiy (w. 189 H.)
- a) Al-Kisâ`iy (sudah dibahas)
 - b) ‘Īsa bin ‘Umar (sudah dibahas)
 - c) A’masy (sudah dibahas)
 - d) Yahya bin Watstsâb al-Asadiy (sudah dibahas)
 - e) Aswâd bin Yazîd (sudah dibahas)
 - f) Ibn Mas’ûd (sudah dibahas)
- 14) Jalur XIV Sanad al-Kisâ`iy al-Kûfiy (w. 189 H.)
- a) Al-Kisâ`iy (sudah dibahas)
 - b) ‘Īsa bin ‘Umar (sudah dibahas)
 - c) A’masy (sudah dibahas)
 - d) Yahya bin Watstsâb al-Asadiy (sudah dibahas)
 - e) Zir bin Hubaisy (sudah dibahas)
 - f) ‘Utsmân bin ‘Affân, ‘Alî Ibn Abû Thâlib dan Ibn Mas’ûd (sudah dibahas)
- 15) Jalur XV Sanad al-Kisâ`iy al-Kûfiy (w. 189 H.)
- a) Al-Kisâ`iy (sudah dibahas)
 - b) ‘Īsa bin ‘Umar (sudah dibahas)
 - c) A’masy (sudah dibahas)
 - d) Zâ`idah bin Qudâmah (sudah dibahas)
 - e) Yahya bin Watstsâb al-Asadiy (sudah dibahas)
 - f) Zaid bin Wahab (sudah dibahas)
 - g) Ibn Mas’ûd, (sudah dibahas)

- 16) Jalur XVI Sanad al-Kisâ`iy al-Kûfiy (w. 189 H.)
- Al-Kisâ`iy (sudah dibahas)
 - ‘Îsa bin ‘Umar (sudah dibahas)
 - A’masy (sudah dibahas)
 - Zâ`idah bin Qudâmah (sudah dibahas)
 - Yahya bin Watstsâb al-Asadiy (sudah dibahas)
 - ‘Ubaidah bin ‘Amr (sudah dibahas)
 - Ibn Mas’ûd, (sudah dibahas)
- 17) Jalur XVII Sanad al-Kisâ`iy al-Kûfiy (w. 189 H.)
- Al-Kisâ`iy (sudah dibahas)
 - ‘Îsa bin ‘Umar (sudah dibahas)
 - A’masy (sudah dibahas)
 - Yahya bin Watstsâb al-Asadiy (sudah dibahas)
 - Masrûq bin Ajda` (sudah dibahas)
 - Ibn Mas’ûd, (sudah dibahas)
- 18) Jalur XVIII Sanad al-Kisâ`iy al-Kûfiy (w. 189 H.)
- Al-Kisâ`iy
 - ‘Îsa bin ‘Umar

Masa hidup ‘Îsa bin ‘Umar yang wafat tahun 156 H. menunjukkan bahwa ia semasa dengan muridnya yaitu al-Kisâ`iy al-Kûfiy yang lahir tahun 119 H. dan wafat tahun 189 H. ‘Îsa bin ‘Umar juga semasa gurunya, yaitu Thalḥah bin Musharrif tahun 112 H., sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu sanad *qirâ`ât* ‘Îsa bin ‘Umar dari Thalḥah bin Musharrif bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarḥ wa at-Ta’dil* ia termasuk orang yang berkategori *ta’dil* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

- c) Thalḥah bin Musharrif (sudah dibahas)

Masa hidup Thalḥah bin Musharrif yang wafat tahun 112 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan muridnya yaitu ‘Îsa bin ‘Umar yang wafat tahun 156 H. Ia juga semasa dengan gurunya, yaitu Yahyâ bin Watstsâb yang wafat tahun 103 H., sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* Thalḥah bin Musharrif dari Yahyâ bin Watstsâb bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarḥ wa at-Ta’dil* ia termasuk orang yang berkategori *ta’dil* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

- d) Yaḥyâ bin Watstsâb (sudah dibahas)
 - e) Abû Syibli ‘Alqamah (sudah dibahas)
 - f) Ibn Mas’ûd (sudah dibahas)
- 19) Jalur XIX Sanad al-Kisâ`iy al-Kûfiy (w. 189 H.)
- a) Al-Kisâ`iy (sudah dibahas)
 - b) ‘Îsa bin ‘Umar (sudah dibahas)
 - c) Thalḥah bin Musharrif (sudah dibahas)
 - d) Yaḥya bin Watstsâb al-Asadiy (sudah dibahas)
 - e) al-Aswâd bin Yazîd (sudah dibahas)
 - f) Ibn Mas’ûd (sudah dibahas)
- 20) Jalur XX Sanad al-Kisâ`iy al-Kûfiy (w. 189 H.)
- a) Al-Kisâ`iy (sudah dibahas)
 - b) ‘Îsa bin ‘Umar (sudah dibahas)
 - c) Thalḥah bin Musharrif (sudah dibahas)
 - d) Yaḥya bin Watstsâb al-Asadiy (sudah dibahas)
 - e) Zir bin Ḥubaisy (sudah dibahas)
 - f) ‘Utmân bin ‘Affân, ‘Alî Ibn Abû Thâlib dan Ibn Mas’ûd (sudah dibahas)
- 21) Jalur XXI Sanad al-Kisâ`iy al-Kûfiy (w. 189 H.)
- a) Al-Kisâ`iy (sudah dibahas)
 - b) ‘Îsa bin ‘Umar (sudah dibahas)
 - c) Thalḥah bin Musharrif (sudah dibahas)
 - d) Yaḥya bin Watstsâb al-Asadiy (sudah dibahas)
 - e) Zaid bin Wahab (sudah dibahas)
 - f) Ibn Mas’ûd (sudah dibahas)
- 22) Jalur XXII Sanad al-Kisâ`iy al-Kûfiy (w. 189 H.)
- a) Al-Kisâ`iy (sudah dibahas)
 - b) ‘Îsa bin ‘Umar (sudah dibahas)
 - c) Thalḥah bin Musharrif (sudah dibahas)
 - d) Yaḥya bin Watstsâb al-Asadiy (sudah dibahas)
 - e) ‘Ubaidah bin ‘Amr (sudah dibahas)
 - f) Ibn Mas’ûd (sudah dibahas)
- 23) Jalur XXIII Sanad al-Kisâ`iy al-Kûfiy (w. 189 H.)
- a) Al-Kisâ`iy (sudah dibahas)
 - b) ‘Îsa bin ‘Umar (sudah dibahas)
 - c) Thalḥah bin Musharrif (sudah dibahas)
 - d) Yaḥya bin Watstsâb al-Asadiy (sudah dibahas)
 - e) Masrûq bin Ajdâ` (sudah dibahas)
 - f) Ibn Mas’ûd (sudah dibahas)
- 24) Jalur XXIV Sanad al-Kisâ`iy al-Kûfiy (w. 189 H.)
- a) Al-Kisâ`iy
 - b) ‘Îsa bin ‘Umar

Masa hidup Masa hidup ‘Īsa bin ‘Umar yang wafat tahun 156 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan salah satu muridnya yaitu al-Kisâ`iy yang lahir tahun 119 H. dan wafat tahun 189 H. Ia juga semasa dengan gurunya, yaitu ‘Āshim al-Kûfiy, yang wafat tahun 128 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu sanad *qirâ`ât* al-Kisâ`iy al-Kûfiy dari ‘Āshim al-Kûfiy bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta`dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta`dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

c) ‘Āshim (sudah dibahas)

25) Jalur XXV Sanad al-Kisâ`iy al-Kûfiy (w. 189 H.)

a) Al-Kisâ`iy (sudah dibahas)

Masa hidupnya yang lahir tahun 119 H. dan wafat tahun 189 H. menunjukkan bahwa ia semasa gurunya, yaitu Ibn Abî Lailâ yang wafat tahun 148 H., sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu sanad *qirâ`ât* al-Kisâ`iy al-Kûfiy dari Ibn Abî Lailâ bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta`dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta`dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

b) Ibn Abî Lailâ

Masa hidup Ibn Abî Lailâ yang lahir pada tahun 148 H. menunjukkan bahwa ia semasa dengan muridnya, yaitu al-Kisâ`iy yang lahir tahun 119 H. dan wafat tahun 189 H. Ia juga semasa dengan gurunya, yaitu Sa`îd bin Zubair yang wafat tahun 95 H., sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu sanad *qirâ`ât* Ibn Abî Lailâ dari Sa`îd bin Zubair bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta`dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta`dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

c) Minhâl bin ‘Amr

Masa hidup Minhâl bin ‘Amr yang wafat tahun 110 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan muridnya yaitu Abî Lailâ yang lahir tahun 148 H. Ia juga semasa dengan gurunya, yaitu Sa`îd bin Zubair yang wafat tahun 95 H., sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad Minhâl bin ‘Amr dari Sa`îd bin Zubair bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya

diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dil* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dil* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ'ât*.

d) Sa'id bin Zubair (sudah dibahas)

Masa hidup Sa'id bin Zubair yang wafat tahun 95 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan muridnya yaitu Ibn Abî Lailâ, yang wafat tahun 148 H. Ia juga semasa dengan gurunya, Ibn 'Abbâs yang wafat tahun 68 H., sehingga dimungkinkan *liqâ'*. Berdasarkan hal itu dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ'ât* Sa'id bin Zubair dari Ibn 'Abbâs bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dil* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dil* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ'ât*.

e) Ibn 'Abbâs (sudah dibahas)

f) Zaid bin Tsâbit (sudah dibahas)

26) Jalur XXVI Sanad al-Kisâ'iy al-Kûfiy (w. 189 H.)

a) Al-Kisâ'iy al-Kûfiy (sudah dibahas)

Masa hidup al-Kisâ'iy yang lahir tahun 119 H. dan wafat tahun 189 H. menunjukkan bahwa ia semasa gurunya, yaitu Abû Bakar bin 'Ayyâsy (Syu'bah) yang Lahir pada tahun 85 H. dan wafat tahun 193 H. sehingga dimungkinkan *liqâ'*. Berdasarkan hal itu sanad *qirâ'ât* al-Kisâ'iy al-Kûfiy dari Abû Bakar bin 'Ayyâsy (Syu'bah) bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dil* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dil* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ'ât*.

b) Abû Bakar bin 'Ayyâsy (Syu'bah) (sudah dibahas)

Masa hidup Abû Bakar bin 'Ayyâsy (Syu'bah) yang Lahir pada tahun 85 H. dan wafat tahun 191 H. menunjukkan bahwa hidupnya semasa dengan salah satu muridnya yaitu al-Kisâ'iy yang lahir tahun 119 H. dan wafat tahun 189 H. Ia juga semasa dengan gurunya, yaitu 'Âshim al-Kûfiy, yang wafat tahun 128 H. sehingga dimungkinkan *liqâ'*. Berdasarkan hal itu sanad *qirâ'ât* al-Kisâ'iy al-Kûfiy dari 'Âshim al-Kûfiy bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta'dil* ia termasuk orang yang berkategori *ta'dil* yang

periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

c) ‘Âshim al-Kûfiy (sudah dibahas)

27) Jalur XXVII Sanad al-Kisâ`iy al-Kûfiy (w. 189 H.)

a) Al-Kisâ`iy

Masa hidup al-Kisâ`iy yang lahir tahun 119 H. dan wafat tahun 189 H. menunjukkan bahwa ia semasa gurunya, yaitu Hamzah al-Kûfiy, yang lahir tahun 80 H. dan wafat tahun 156 H. sehingga dimungkinkan *liqâ`*. Berdasarkan hal itu sanad *qirâ`ât* al-Kisâ`iy al-Kûfiy dari Hamzah al-Kûfiy bersambung (*muttashil*). Hal itu dikarenakan keduanya diyakini hidup sezaman, serta dari segi analisa *jarh wa at-Ta`dîl* ia termasuk orang yang berkategori *ta`dîl* yang periwayatannya dipandang sah dan dapat dipercaya dalam meriwayatkan *qirâ`ât*.

b) Hamzah (sudah dibahas)⁹⁴⁵

B. Pembahasan Tentang Kualitas dan Kuantitas Sanad *Qirâ`ât Sab`*

1. Kualitas Sanad *Qirâ`ât sab`* Berdasarkan Kaidah-Kaidah Kesahihan Hadis

Dalam kaidah kesahihan hadis dinyatakan bahwa syarat sanad suatu riwayat atau hadis dinilai sahih apabila memenuhi tiga kriteria, yaitu:⁹⁴⁶

- a. Apabila sanad hadis tersebut bersambung mulai dari *mukharrij*-nya sampai kepada Nabi SAW.
- b. Seluruh perawi pada jalur sanad tersebut bersifat adil.
- c. Seluruh perawi bersifat *dhâbit*.

Berdasarkan data biografi para perawi yang telah dipaparkan pada skema di atas dapat disimpulkan:

⁹⁴⁵Hamzah al-Kûfiy Sudah dibahas ketersambungan sanadnya pada bahasan sanad *qirâ`ât* Hamzah. Menurut Syekh al-Anshâriy dalam kitab *Al-Iqnafi qirâ`ât as-Sab`*, bahwa al-Kisâ`iy lebih menyandarkan *qirâ`ât*-nya pada *qirâ`ât* Hamzah. Lihat Abû Ja`far Ahmad bin ‘Alî bin Ahmad bin Khalaf al-Anshâriy Ibn al-Bâdzisy, *Al-Iqnâ` fi al-Qirâ`ât as-Sab`*, Damsyiq: Dâr al-Fikr, 1403 H., hal. 146.

⁹⁴⁶Subhiy ash-Shâliḥ, *Ulûm al-Hadîts wa Musthalâḥuhu*, Terj. Membahas Ilmu-ilmu Hadis, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000, hal. 145. Pernyataan lengkap Shubhi Shalih, Menurut Shubhi Shalih, hadis sahih adalah hadis musnad yang bersambung sanadnya dengan perawi yang *adil* lagi *dhâbit* dari perawi yang *adil* lagi *dhâbit* pula. Semua perawi tersebut sampai kepada Nabi SAW. atau sahabat atau tabi`in dan tidak terdapat *syadz* serta *illah*. Dua kriteria terakhir tidak terdapat *syadz* serta *illah* adalah kriteria untuk kesahihan matan hadis.

a. *Qirâ`ât* Imam Nâfi'

1) Persambungan Sanad

Berdasarkan *i'tibâr* sanad di atas, *qirâ`ât* Imam Nâfi' dengan berbagai jalurnya dapat dinilai bersambung dengan beberapa sebab yakni:

- a) Dari segi umur, antara satu perawi dengan perawi lainnya terdapat jarak usia yang memungkinkan mereka untuk bertemu.
 - b) Dari segi hubungan antara guru dan murid nampak semua perawi adalah guru dan murid bagi perawi lainnya.
 - c) Dari segi domisili para perawi tidak berjauhan dan masih di sekitar wilayah Arab dan sekitarnya, yakni Makkah, Madinah, Damaskus, Kufah, dll. yang memungkinkan mereka semua bertemu. Dengan fakta di atas, dapat dinyatakan bahwa jalur hadis tersebut bersambung.
 - d) Berdasarkan *shigat tahâmu wa al-adâ`*, yakni lambang-lambang atau *lafazh-lafazh* yang digunakan untuk menerima riwayat *qirâ`ât* tersebut. Peneliti menemukan bahwa semua perawi menggunakan lambang periwayatan *qara`a 'alâ*, yang merupakan bagian dari aspek ketersambungan sanad *al-Qirâ`ah*, yakni periwayatan dengan cara seorang murid membacakan kepada sang guru.
 - e) Berdasarkan bentuk periwayatan, dalam konteks hadis bila ditinjau dari segi bentuk periwayatannya dibagi menjadi dua, yaitu: *bi al-Lafzhi* dan *bi al-Makna*. Melihat dari semua sanad *qirâ`ât* di atas, penulis berpendapat bahwa semua *qirâ`ât* diriwayatkan secara *bi al-Lafzhi*, dengan alasan semua perawi menghadapkan *qirâ`ât*-nya kepada gurunya.
- 2) Dari segi ke-*'adalah*-an dan ke-*dhâbit*-an, dapat dinyatakan bahwa jalur *qirâ`ât* Imam Nâfi' adalah adil dan *dhâbit*. Hal ini didasarkan dari penilaian seluruh kritikus yang menyatakan seluruh perawi secara umum dengan pernyataan positif (*ta'dîl*) sehingga sanadnya kuat. Meskipun ada beberapa perawi yang dinilai lemah dalam hafalan di bidang hadis, hal itu karena mereka lebih memfokuskan pada *qirâ`ât*.

Berdasarkan fakta di atas, dari tiga unsur kaidah kesahihan sanad yakni ketersambungan sanad, ke-*'adalah*-an dan ke-*dhâbit*-an maka dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* Imam Nâfi' adalah sah.

b. *Qirâ`ât* Imam Ibn Katsîr al-Makkiy (w. 120 H.)

1) Persambungan Sanad

Berdasarkan *i'tibâr sanad* di atas, *qirâ`ât* Imam Ibn Katsîr al-Makkiy (w. 120 H.) dengan berbagai jalurnya dapat dinilai bersambung dengan beberapa sebab yakni:

- a) Dari segi umur, antara satu perawi dengan perawi lainnya terdapat jarak usia yang memungkinkan mereka untuk bertemu.
 - b) Dari segi hubungan antara guru dan murid nampak semua perawi adalah guru dan murid bagi perawi lainnya.
 - c) Dari segi domisili para perawi tidak berjauhan dan masih di sekitar wilayah Arab dan sekitarnya, yakni Makkah, Madinah, Damaskus, Kufah, dll. yang memungkinkan mereka semua bertemu. Dengan fakta di atas, dapat dinyatakan bahwa jalur hadis tersebut bersambung.
 - d) Berdasarkan *Shigat Tahâmu wa al-Adâ`*, yakni lambang-lambang atau *lafazh-lafazh* yang digunakan untuk menerima riwayat *qirâ`ât* tersebut. Peneliti menemukan bahwa semua perawi menggunakan lambang periwayatan *qara`a `alâ*, yang merupakan bagian dari aspek ketersambungan sanad *qirâ`ât*, yakni periwayatan dengan cara seorang murid membacakan kepada sang guru.
 - e) Berdasarkan bentuk periwayatan, dalam konteks hadis bila ditinjau dari segi bentuk periwayatannya dibagi menjadi dua, yaitu: *bi al-Lafzhi* dan *bi al-Makna*. Melihat dari semua sanad *qirâ`ât* di atas, penulis berpendapat bahwa semua *qirâ`ât* diriwayatkan secara *bi al-Lafzhi*, dengan alasan semua perawi menghadapkan *qirâ`ât*-nya kepada gurunya.
- 2) Dari segi ke-`adalah-an dan ke-*dhâbit*-an, dapat dinyatakan bahwa jalur *qirâ`ât* Ibn Katsîr al-Makkiy adalah adil dan *dhâbit*. Hal ini didasarkan dari penilaian seluruh kritikus yang menyatakan seluruh perawi secara umum dengan pernyataan positif (*ta`dîl*) sehingga sanadnya kuat. Meskipun diakui ada beberapa perawi yang dinilai lemah dalam hafalan di bidang hadis, hal itu karena mereka lebih memfokuskan pada *qirâ`ât*.

Berdasarkan fakta di atas, dari tiga unsur kaidah kesahihan sanad yakni ketersambungan sanad, ke-`adalah-an dan ke-*dhâbit*-an maka dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* Imam Ibn Katsîr al-Makkiy adalah sah.

c. *Qirâ`ât* Imam Abû `Amr al-Bashriy (w. 154 H.)

1) Persambungan Sanad

Berdasarkan *i`tibâr sanad* di atas, *qirâ`ât* Imam Abû `Amr al-Bashriy (w. 154 H.) dengan berbagai jalurnya dapat dinilai bersambung dengan beberapa sebab yakni:

- a) Dari segi umur, antara satu perawi dengan perawi lainnya terdapat jarak usia yang memungkinkan mereka untuk bertemu.
 - b) Dari segi hubungan antara guru dan murid nampak semua perawi adalah guru dan murid bagi perawi lainnya.
 - c) Dari segi domisili para perawi tidak berjauhan dan masih di sekitar wilayah Arab dan sekitarnya, yakni Makkah, Madinah, Damaskus, Kufah, dll. yang memungkinkan mereka semua bertemu. Dengan fakta di atas, dapat dinyatakan bahwa jalur hadis tersebut bersambung.
 - d) Berdasarkan *Shigat Tahâmu wa al-Adâ`*, yakni lambang-lambang atau *lafazh-lafazh* yang digunakan untuk menerima riwayat *qirâ`ât* tersebut. Peneliti menemukan bahwa semua perawi menggunakan lambang periwayatan *qara`a `alâ*, yang merupakan bagian dari aspek ketersambungan sanad *qirâ`ât*, yakni periwayatan dengan cara seorang murid membacakan kepada sang guru.
 - e) Berdasarkan bentuk periwayatan, dalam konteks hadis bila ditinjau dari segi bentuk periwayatannya dibagi menjadi dua, yaitu: *bi al-Lafzhi* dan *bi al-Makna*. Melihat dari semua sanad *qirâ`ât* di atas, penulis berpendapat bahwa semua *qirâ`ât* diriwayatkan secara *bi al-Lafzhi*, dengan alasan semua perawi menghadapkan *qirâ`ât*-nya kepada gurunya.
- 2) Dari segi ke-`adalah-an dan ke-*dhâbit*-an, dapat dinyatakan bahwa jalur *qirâ`ât* Abû `Amr al-Bashriy adalah adil dan *dhâbit*. Hal ini didasarkan dari penilaian seluruh kritikus yang menyatakan seluruh perawi secara umum dengan pernyataan positif (*ta`dîl*) sehingga sanadnya kuat. Meskipun diakui ada beberapa perawi yang dinilai lemah dalam hafalan di bidang hadis, hal itu karena mereka lebih memfokuskan pada *qirâ`ât*.

Berdasarkan fakta di atas, dari tiga unsur kaidah kesahihan sanad yakni ketersambungan sanad, ke-`adalah-an dan ke-*dhâbit*-an maka dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* Imam Abû `Amr al-Bashriy adalah sah.

d. *Qirâ`ât* Imam Ibn ‘Âmir Asy-Syâmiy (w. 118 H.)

1) Persambungan Sanad

Berdasarkan *i`tibâr sanad* di atas, *qirâ`ât* Imam Ibn ‘Âmir asy-Syâmiy dengan berbagai jalurnya dapat dinilai bersambung dengan beberapa sebab yakni:

- a) Dari segi umur, antara satu perawi dengan perawi lainnya terdapat jarak usia yang memungkinkan mereka untuk bertemu.
 - b) Dari segi hubungan antara guru dan murid nampak semua perawi adalah guru dan murid bagi perawi lainnya.
 - c) Dari segi domisili para perawi tidak berjauhan dan masih di sekitar wilayah Arab dan sekitarnya, yakni Makkah, Madinah, Damaskus, Kufah, dll. yang memungkinkan mereka semua bertemu. Dengan fakta di atas, dapat dinyatakan bahwa jalur hadis tersebut bersambung.
 - d) Berdasarkan *Shigat Tahamu wa al-Ada`*, yakni lambang-lambang atau *lafazh-lafazh* yang digunakan untuk menerima riwayat *qirâ`ât* tersebut. Peneliti menemukan bahwa semua perawi menggunakan lambang periwayatan *qara`a `alâ*, yang merupakan bagian dari aspek ketersambungan sanad *qirâ`ât*, yakni periwayatan dengan cara seorang murid membacakan kepada sang guru.
 - e) Berdasarkan bentuk periwayatan, dalam konteks hadis bila ditinjau dari segi bentuk periwayatannya dibagi menjadi dua, yaitu: *bi al-Lafzhi* dan *bi al-Makna*. Melihat dari semua sanad *qirâ`ât* di atas, penulis berpendapat bahwa semua *qirâ`ât* diriwayatkan secara *bi al-Lafzhi*, dengan alasan semua perawi menghadapkan *qirâ`ât*-nya kepada gurunya.
- 2) Dari segi ke-*adalah*-an dan ke-*dhâbit*-an, dapat dinyatakan bahwa jalur *qirâ`ât* Ibn ‘Âmir asy-Syâmiy adalah adil dan *dhâbit*. Hal ini didasarkan dari penilaian seluruh kritikus yang menyatakan seluruh perawi secara umum dengan pernyataan positif (*ta`dîl*) sehingga sanadnya kuat. Meskipun diakui ada beberapa perawi yang dinilai lemah dalam hafalan di bidang hadis, hal itu karena mereka lebih memfokuskan pada *qirâ`ât*.

Berdasarkan fakta di atas, dari tiga unsur kaidah kesahihan sanad yakni ketersambungan sanad, ke-*adalah*-an dan ke-*dhâbit*-an maka dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* Imam Ibn ‘Âmir asy-Syâmiy adalah sah.

e. *Qirâ`ât* Imam ‘Âshim al-Kûfiy (w. 128 H.)

1) Persambungan Sanad

Berdasarkan *i`tibâr sanad* di atas, *qirâ`ât* Imam ‘Âshim al-Kûfiy dengan berbagai jalurnya dapat dinilai bersambung dengan beberapa sebab yakni:

- a) Dari segi umur, antara satu perawi dengan perawi lainnya terdapat jarak usia yang memungkinkan mereka untuk bertemu.
 - b) Dari segi hubungan antara guru dan murid nampak semua perawi adalah guru dan murid bagi perawi lainnya.
 - c) Dari segi domisili para perawi tidak berjauhan dan masih di sekitar wilayah Arab dan sekitarnya, yakni Makkah, Madinah, Damaskus, Kufah, dll. yang memungkinkan mereka semua bertemu. Dengan fakta di atas, dapat dinyatakan bahwa jalur hadis tersebut bersambung.
 - d) Berdasarkan *Shigat Tahamu wa al-Ada`*, yakni lambang-lambang atau *lafazh-lafazh* yang digunakan untuk menerima riwayat *qirâ`ât* tersebut. Peneliti menemukan bahwa semua perawi menggunakan lambang periwayatan *qara`a `alâ*, yang merupakan bagian dari aspek ketersambungan sanad *qirâ`ât*, yakni periwayatan dengan cara seorang murid membacakan kepada sang guru.
 - e) Berdasarkan bentuk periwayatan, dalam konteks hadis bila ditinjau dari segi bentuk periwayatannya dibagi menjadi dua, yaitu: *bi al-Lafzhi* dan *bi al-Makna*. Melihat dari semua sanad *qirâ`ât* di atas, penulis berpendapat bahwa semua *qirâ`ât* diriwayatkan secara *bi al-Lafzhi*, dengan alasan semua perawi menghadapkan *qirâ`ât*-nya kepada gurunya.
- 2) Dari segi ke-`adalah-an dan ke-*dhâbit*-an, dapat dinyatakan bahwa jalur *qirâ`ât* ‘Âshim al-Kûfiy adalah adil dan *dhâbit*. Hal ini didasarkan dari penilaian seluruh kritikus yang menyatakan seluruh perawi secara umum dengan pernyataan positif (*ta`dîl*) sehingga sanadnya kuat. Meskipun diakui ada beberapa perawi yang dinilai lemah dalam hafalan di bidang hadis, hal itu karena mereka lebih memfokuskan pada *qirâ`ât*.

Berdasarkan fakta di atas, dari tiga unsur kaidah kesahihan sanad yakni ketersambungan sanad, ke-`adalah-an dan ke-*dhâbit*-an maka dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* Imam ‘Âshim al-Kûfiy adalah sah.

f. *Qirâ`ât* Imam Hamzah al-Kûfiy (w. 156 H.),

1) Persambungan Sanad

Berdasarkan *i`tibâr sanad* di atas, *qirâ`ât* Imam Hamzah al-Kûfiy dengan berbagai jalurnya dapat dinilai bersambung dengan beberapa sebab yakni:

- a) Dari segi umur, antara satu perawi dengan perawi lainnya terdapat jarak usia yang memungkinkan mereka untuk bertemu.
 - b) Dari segi hubungan antara guru dan murid nampak semua perawi adalah guru dan murid bagi perawi lainnya.
 - c) Dari segi domisili para perawi tidak berjauhan dan masih di sekitar wilayah Arab dan sekitarnya, yakni Makkah, Madinah, Damaskus, Kufah, dll. yang memungkinkan mereka semua bertemu. Dengan fakta di atas, dapat dinyatakan bahwa jalur hadis tersebut bersambung.
 - d) Berdasarkan *Shigat Tahamu wa al-Ada`*, yakni lambang-lambang atau *lafazh-lafazh* yang digunakan untuk menerima riwayat *qirâ`ât* tersebut. Peneliti menemukan bahwa semua perawi menggunakan lambang periwayatan *qara`a `alâ*, yang merupakan bagian dari aspek ketersambungan sanad *qirâ`ât*, yakni periwayatan dengan cara seorang murid membacakan kepada sang guru.
 - e) Berdasarkan bentuk periwayatan, dalam konteks hadis bila ditinjau dari segi bentuk periwayatannya dibagi menjadi dua, yaitu: *bi al-Lafzhi* dan *bi al-Makna*. Melihat dari semua sanad *qirâ`ât* di atas, penulis berpendapat bahwa semua *qirâ`ât* diriwayatkan secara *bi al-Lafzhi*, dengan alasan semua perawi menghadapkan *qirâ`ât*-nya kepada gurunya.
- 2) Dari segi ke-`adalah-an dan ke-*dhâbit*-an, dapat dinyatakan bahwa jalur *qirâ`ât* Hamzah al-Kûfiy adalah adil dan *dhâbit*. Hal ini didasarkan dari penilaian seluruh kritikus yang menyatakan seluruh perawi secara umum dengan pernyataan positif (*ta`dîl*) sehingga sanadnya kuat. Meskipun diakui ada beberapa perawi yang dinilai lemah dalam hafalan di bidang hadis, hal itu karena mereka lebih memfokuskan pada *qirâ`ât*.

Berdasarkan fakta di atas, dari tiga unsur kaidah kesahihan sanad yakni ketersambungan sanad, ke-`adalah-an dan ke-*dhâbit*-an maka dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* Hamzah al-Kûfiy adalah sah.

g. *Qirâ`ât* Imam al-Kisâ`iy al-Kûfiy (w. 189 H.)

1) Persambungan Sanad

Berdasarkan *i'tibâr sanad* di atas, *qirâ`ât* Imam al-Kisâ`iy al-Kûfiy dengan berbagai jalurnya dapat dinilai bersambung dengan beberapa sebab yakni:

- a) Dari segi umur, antara satu perawi dengan perawi lainnya terdapat jarak usia yang memungkinkan mereka untuk bertemu.
 - b) Dari segi hubungan antara guru dan murid nampak semua perawi adalah guru dan murid bagi perawi lainnya.
 - c) Dari segi domisili para perawi tidak berjauhan dan masih di sekitar wilayah Arab dan sekitarnya, yakni Makkah, Madinah, Damaskus, Kufah, dll. yang memungkinkan mereka semua bertemu. Dengan fakta di atas, dapat dinyatakan bahwa jalur hadis tersebut bersambung.
 - d) Berdasarkan *Shigat Tahamu wa al-Ada`*, yakni lambang-lambang atau *lafazh-lafazh* yang digunakan untuk menerima riwayat *qirâ`ât* tersebut. Peneliti menemukan bahwa semua perawi menggunakan lambang periwayatan *qara`a `alâ*, yang merupakan bagian dari aspek ketersambungan sanad *qirâ`ât*, yakni periwayatan dengan cara seorang murid membacakan kepada sang guru.
 - e) Berdasarkan bentuk periwayatan, dalam konteks hadis bila ditinjau dari segi bentuk periwayatannya dibagi menjadi dua, yaitu: *bi al-Lafzhi* dan *bi al-Makna*. Melihat dari semua sanad *qirâ`ât* di atas, penulis berpendapat bahwa semua *qirâ`ât* diriwayatkan secara *bi al-Lafzhi*, dengan alasan semua perawi menghadapkan *qirâ`ât*-nya kepada gurunya.
- 2) Dari segi ke-`adalah-an dan ke-*dhâbit*-an, dapat dinyatakan bahwa jalur *qirâ`ât* al-Kisâ`iy al-Kûfiy adalah adil dan *dhâbit*. Hal ini didasarkan dari penilaian seluruh kritikus yang menyatakan seluruh perawi secara umum dengan pernyataan positif (*ta`dîl*) sehingga sanadnya kuat. Meskipun diakui ada beberapa perawi yang dinilai lemah dalam hafalan di bidang hadis, hal itu karena mereka lebih memfokuskan pada *qirâ`ât*.

Berdasarkan fakta di atas, dari tiga unsur kaidah kesahihan sanad yakni ketersambungan sanad, ke-`adalah-an dan ke-*dhâbit*-an maka dapat disimpulkan bahwa sanad *qirâ`ât* al-Kisâ`iy al-Kûfiy adalah sah.

Ketersambungan sanad mulai dari Imam *qirâ`ât* sampai kepada sumber utama yakni Rasulullah SAW., adalah salah satu syarat utama untuk menentukan derajat dan kualitas kesahihan sanad, baik dalam hadis maupun *qirâ`ât*.

Dengan memperhatikan kembali skema sanad dan profil perawi yang lalu dan berdasarkan penelitian dari kitab *qirâ`ât* terdahulu, maka dapat dikatakan bahwa keseluruhan sanad *qirâ`ât sab'* dengan melihat tahun lahir dan wafatnya masing-masing perawi tersebut, dapat diambil sebuah kesimpulan bahwa antara guru dengan murid pernah hidup sezaman dan kemungkinan besar saling bertemu (*al-Mu`âsyarah*) walaupun harus diakui ada beberapa periwayat (perawi) yang hanya diketahui tahun wafatnya saja dan tidak diketahui secara pasti tahun lahirnya. Namun demikian, jika dilihat secara seksama dari bagan skema sanad di atas terdapat derajat urutan sanad yang tidak sama dalam konteks kedekatan dan jalurnya kepada Nabi Muhammad SAW. dari bagan di atas terlihat, bahwa:

- a) Ibnu 'Âmir, dari segi periwayatan, menempati urutan kedua, yang mengambil langsung dari sahabat Abû Dardâ` RA. Ia sesungguhnya menempati urutan paling tinggi jalur periwayatannya, dibandingkan periwayatan Imam *qirâ`ât* lainnya. Namun, periwayatan Ibnu 'Âmir kepada kedua perawi di bawahnya, yang masuk dalam struktur dan periwayatan Imam Tujuh, terpaut dua tingkat. Baik Hisyâm maupun Ibnu Dzakwân (keduanya perawi Ibnu 'Âmir) menempati tingkatan kelima dari jalur periwayatan Ibnu 'Âmir.
- b) 'Âshim dan Ibnu Katsîr menempati urutan ketiga dari semua jalur sanad yang dimiliki.
- c) Nâfi', Abû 'Amr dan Hamzah menempati urutan keempat dari jalur periwayatan yang mereka punya.

Namun demikian, 'Âshim dari sisi periwayatan memiliki kelebihan. Hal itu bisa dilihat dari periwayatan yang diambil oleh Abû 'Abd ar-Rahmân 'Abdullâh bin Habîb bin Rubai'ah as-Sulamiy adh-Dharîr (w. 74 H.). Dalam skema di atas terlihat bahwa as-Sulam mengambil bacaan Al-Qur`an dari sejumlah sahabat penjaga wahyu, baik sebagai penulis maupun sebagai guru yang diperintahkan Rasulullah untuk mengajarkan Al-Qur`an. Mereka adalah 'Utsmân bin 'Affân (w. 35 H.), 'Alî bin Abî Thâlib (w. 40 H.), Ubay bin Ka'ab, 'Abdullâh bin Mas'ûd, serta Zaid bin Tsâbit. Begitu pula Abû 'Amr dari sisi periwayatan memiliki keistimewaan, sekalipun berada pada urutan keempat dari jalur periwayatannya, namun bersumber dari 7 orang sahabat, yaitu Abû Mûsâ al-'Asy'ariy, 'Umar bin al-Khaththâb (w. 23 H.), Ibn 'Abbâs, 'Alî bin Abî Thâlib (w. 40 H.), 'Utsmân bin 'Affân (w. 35 H.), Ubay bin Ka'ab dan Zaid bin Tsâbit. Sementara itu, Imam-imam yang lain hanya mengambil dari 4 sahabat, 3 sahabat atau 2 sahabat.

2. Kuantitas Sanad *Qirâ`ât Sab`* Berdasarkan Kaidah-Kaidah dalam *Takhrîj* Hadis

Secara umum, dalam '*Ulûm al-Hadîts* sebagaimana telah dibahas pada bab III bahwa salah satu hal penting yang terkait dengan sanad adalah kuantitas (jumlah) perawi. Dalam hal ini '*Ulûm al-Hadîts* membagi hadis berdasar jumlah perawinya menjadi dua bagian besar, yaitu: Hadis *mutawâtir* dan hadis *âhâd*, namun ada juga ulama yang membaginya menjadi tiga bagian, yaitu: *mutawâtir*, *masyhûr* dan *âhâd*. Tetapi secara umum menjadi dua, yaitu: *mutawâtir* dan *âhâd*. Dan hadis *âhâd* dibagi lagi menjadi *masyhûr*, '*azîz* dan *garib*. Secara singkat yang dimaksud hadis *mutawâtir* adalah berita / hadis yang diriwayatkan oleh jamaah yang secara akal dan kebiasaan tidak mungkin bersepakat untuk bohong dari jamaah yang serupa sejak awal sanadnya, pertengahan hingga penghabisannya. Terdapat perbedaan pendapat dalam hal yang dimaksud dengan jumlah jamaah tersebut, seperti ada yang berpendapat 4, 5, 10, 12, 20, 40, 70 orang atau 313 laki-laki ditambah 2 perempuan (ahli Perang Badr), tetapi pendapat yang lebih kuat hanya mempersyaratkan kemustahilan berbohong.⁹⁴⁷ Sedangkan hadis *âhâd* adalah hadis yang jumlah perawinya tidak mencapai jumlah perawi hadis *mutawâtir*.

Sanad *qirâ`ât* dari masing-masing Imam *qirâ`ât* di atas, jika didasarkan pada teori Ilmu-Ilmu Hadis memang memiliki banyak sanad, tetapi sanad *qirâ`ât* tersebut jika diteliti secara seksama belum dapat dikategorikan sebagai sanad *mutawâtir* perspektif '*Ulûm al-Hadîts* melainkan masuk kategori *âhâd*. Hal ini dengan melihat jumlah periwayat yang terdapat dalam seluruh *sanad*, *qirâ`ât* tersebut pada periwayat tingkat pertama ada yang 2 orang sahabat (*qirâ`ât* Nâfi' dan Ibn 'Âmir), 3 sahabat (*qirâ`ât* Ibn Katsîr al-Makkiy (w. 120 H.) dan *qirâ`ât* Hamzah al-Kûfiy), 4 orang sahabat (*qirâ`ât* al-Kisâ'iy), 5 sahabat (*qirâ`ât* 'Âshim) dan 7 sahabat (*qirâ`ât* Abû 'Amr). Demikian, tampak bahwa paling banyak pada sanad *qirâ`ât* Abû 'Amr yang bersumber dari tujuh orang sahabat, tetapi pada tingkatan kedua dan ketiga tidak ada keseimbangan. Sehingga tidak memiliki kualifikasi *mutawâtir* baik dari segi jumlah perawi maupun keseimbangan perawi pada setiap tingkatan. Oleh karena itu, berdasarkan kaidah-kaidah

⁹⁴⁷Mannâ' al-Qaththân, *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur`an*, terj. Ainur Rafiq El-Mazni, *Pengantar Studi Ilmu Ulum Al-Qur`an*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2006, hal. 146.

mutawâtir perspektif Ilmu hadis, maka sanad masing-masing *qirâ`ât sab'* hanya berstatus *masyhûr* (tidak mencapai derajat *mutawâtir*).

C. Analisis Sanad *Qirâ`ât Sab'* Perspektif Ilmu Hadis dalam Tinjauan Ilmu *Qirâ`ât*

Seperti telah dibahas di atas, berdasarkan hasil penelitian tentang sanad *qirâ`ât sab'*, dapat dikatakan bahwa sanad masing-masing *qirâ`ât* dalam *qirâ`ât sab'* adalah sah. Hal itu sebagaimana telah dibahas pula oleh para ulama dahulu, khususnya mereka yang memiliki perhatian besar pada bidang *qirâ`ât*.

Dimaklumi, bahwa para pengarang kitab *qirâ`ât* zaman dahulu sangat memperhatikan sanad. Sebab, keabsahan sanad sangat menentukan keabsahan dan kesahihan suatu *qirâ`ât*. Oleh karena itu, tidak sedikit dari para ulama yang memberikan perhatian secara khusus terhadap sanad dan menelitinya secara mendalam. Seperti Imam Mujâhid (324-935) dalam kitab *as-Sab`ah fî al-Qirâ`ât*, yang membahas sanad *qirâ`ât* sampai pada Imam tujuh.⁹⁴⁸ Imam Makkiy, pengarang kitab "*at-Tabshîrah fî al-Qirâ`ât as-Sab'*", yang membahas tentang sanad sampai kepada Imam *qirâ`ât sab'*, bahkan sebagian sampai kepada Nabi Muhammad.⁹⁴⁹ Imam Abû 'Amr ad-Dâniy dalam kitab *Taisîr fî al-Qirâ`ât as-Sab'*, yang membahas tentang sanad sampai pada Imam *qirâ`ât sab'*.⁹⁵⁰ Begitu pula Imam al-Jazariy, pengarang kitab *an-Nasyr fî al-Qirâ`ât al-'Asyr*, yang membahas sanadnya sampai kepada Imam *qirâ`ât 'Asyrah*, juga membahas sanad dari *qirâ`ât 'Asyrah* sampai kepada Nabi Muhammad SAW.⁹⁵¹

Para pakar tersebut telah menghabiskan waktu yang panjang untuk mempelajari dan menulis sanad-sanad *qirâ`ât*. Mereka telah mengeluarkan segala daya upayanya untuk mempelajari sanad-sanad *qirâ`ât* berdasarkan kaidah-kaidah ahli hadis. Dan hal tersebut telah peneliti buktikan melalui penelitian ini, bahwa sanad *Qirâ`ât as-Sab'* secara umum adalah sah. Sekalipun terdapat beberapa rawi yang berkualifikasi tidak *tsiqah*, tapi secara umum para perawinya berkualifikasi *tsiqah*. Dengan demikian,

⁹⁴⁸ Ahmad bin Mûsâ bin Mujâhid, *as-Sab`ah fî al-Qirâ`ât*, Kairo: Dâr al-Ma`ârif, t.th., hal. 88-101.

⁹⁴⁹ Abû Muhammad Makkiy al-Qaisy al-Qurthubiy, *At-Tabshîrah fî al-Qirâ`ât Sab'i*, Mesir: Dâr as-Sahâbah li al-Turâts, 1993, hal. 26-74.

⁹⁵⁰ Abi 'Amr 'Utsmân Ibn Sa'id ad-Dâniy, *at-Taisîr fî al-Qirâ`ât as-Sab'i*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1996, hal. 10-16.

⁹⁵¹ Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin al-Jazâriy, *an-Nasyr fî al-Qirâ`ât al-'Asyr*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., hal. 99-192.

peneliti bersepakat dengan para ulama terdahulu yang menyatakan bahwa *qirâ`ât sab`* adalah sah. Tentu saja dengan tidak bermaksud membandingkan penelitian para ulama terdahulu dengan yang telah peneliti lakukan, karena para ulama terdahulu berada di level berbeda dengan penulis. Mereka para ulama yang telah sangat berjasa pada pengembangan *qirâ`ât* dengan kapasitas keilmuan yang mumpuni. Namun demikian, hemat penulis tidak ada salahnya jika para ilmuwan kontemporer pun melakukan kajian secara seksama terhadap sanad *qirâ`ât* dengan menggunakan teori-teori yang sesuai dengan kebutuhan dan perkembangan zaman.

Pada dasarnya, syarat kesahihan sanad telah ditetapkan para ulama, baik untuk menetapkan hadis yang sah maupun *qirâ`ât* yang sah. dengan demikian, keduanya (Ilmu Hadis dan Ilmu *Qirâ`ât*) terkait erat. Karena untuk menentukan sanad sah dibutuhkan kaidah-kaidah dalam Ilmu Hadis. Hasilnya bahwa sanad *qirâ`ât sab`* memiliki kualifikasi kesahihan sanad sebagaimana ditetapkan dalam Ilmu Hadis.

Namun demikian, terdapat perbedaan dalam hal penetapan ke-*mutawâtir*-an sanad *qirâ`ât sab`* dari Imam *qirâ`ât* sampai kepada Rasulullah SAW., bahwa menurut jumbuh ulama, *qirâ`ât sab`* dipandang sebagai *qirâ`ât mutawâtir*. Namun tidak sedikit pula para ulama yang berpendapat bahwa sanad *qirâ`ât* tujuh dari Imam *qirâ`ât* sampai kepada Rasulullah SAW., tidak berkualifikasi *mutawâtir* tetapi memenuhi unsur-unsur *qirâ`ât maqbûllah*. Sementara berdasarkan hasil penelitian yang telah peneliti lakukan berdasarkan parameter Ilmu Hadis, ternyata sanad *qirâ`ât sab`* dari masing-masing Imam *qirâ`ât* tidak mencapai derajat *mutawâtir* berdasarkan kaidah-kaidah *mutawâtir* menurut perspektif hadis, khususnya dalam hal jumlah perawi dan keseimbangan perawi pada setiap tingkatan.

Tentang pengertian *mutawâtir*, pada dasarnya tidak ada perbedaan yang signifikan antara pengertian *mutawâtir* dalam ‘*Ulûm Al-Qur`an* dan ‘*Ulûm al-Hadîts*. Ke-*mutawâtir*-an dalam ‘*Ulûm Al-Qur`an* secara umum, bahwa *mutawâtir* menggambarkan kualitas proses transmisi Al-Qur`an dari zaman ke zaman. Namun, istilah *mutawâtir* dalam kajian Al-Qur`an sering digunakan sebagai kualitas kesahihan *qirâ`ât*.⁹⁵²

Dalam hal ini, tentu saja harus dipisahkan dengan ke-*mutawâtir*-an periwayatan Al-Qur`an secara utuh, yang telah disepakati bahwa Al-Qur`an diriwayatkan secara *tawâtur*, dengan bilangan orang banyak dan tidak

⁹⁵²Labib Sa`îd, *Al-Jam`u ash-Shauty al-Awwal*, Kairo: Dâr al-Kutub al-Arabiyy, t.th., hal. 168.

mungkin berbohong. Sekalipun ada yang berpendapat bahwa tidak semua generasi (misalnya sahabat) menghafal Al-Qur`an secara keseluruhan, sehingga timbul pertanyaan apakah periwayatan secara *tawâtur* tersebut menyaratkan hafalan keseluruhan atau cukup sebagian Al-Qur`an. As-Sayûthiy mengatakan bahwa dalam konsep *tawâtur* Al-Qur`an tidak disyaratkan setiap orang menghafal keseluruhan, tetapi telah mencukupi apabila semua (di antaranya) menghafal keseluruhan Al-Qur`an, meskipun terbagi-bagi.⁹⁵³

Sementara itu, terkait *qirâ`ât* di antara Imam-imam *qirâ`ât* (pasca *tabi`în*) diyakini bacaannya ada yang *masyhûr* dari sisi *riwâyah* (segi transmisi) dan *dirâyah* (segi isi). Di antara mereka ada pula yang terbatas dalam sifat-sifat tersebut, sehingga terdapat banyak perbedaan karena sedikit ke-*dâbit*-annya dan hampir bercampur antara yang salah dengan yang benar. Maka ulama ahli *qirâ`ât* terkemuka berijtihad menjelaskan kebenaran, mengumpulkan huruf dan *qirâ`ât*, menyeleksi berbagai segi dan periwayatan dan menentukan kualitasnya. dari usaha ini muncullah sejumlah nama Imam *qirâ`ât* yang tujuh, sepuluh, empat belas dan sebagainya.

Secara umum, setiap *qirâ`ât* harus memenuhi tiga syarat, yaitu sesuai dengan kaidah bahasa Arab meskipun dari salah satu segi, sesuai dengan Mashâhif ‘Utsmâniy dan memiliki sanad yang sah (*al-Qirâ`ah ash-Shahîhah*).⁹⁵⁴ Usaha ini menghasilkan enam kualitas periwayatan *qirâ`ât*, yaitu *mutawâtir*, *masyhûr*, *âhâd*, *syâdz*, *maudhû`* dan *mudraj*. Tradisi periwayatan Al-Qur`an ini berlangsung terus-menerus oleh mereka yang mencurahkan perhatian yang besar untuk *qirâ`ât* Al-Qur`an.

Sementara itu, dalam konteks Ilmu Hadis, *mutawâtir* merupakan salah satu istilah terkait pembagian hadis berdasarkan segi kuantitas perawi. Sebagaimana telah dibahas pada Bab III, bahwa hadis ditinjau dari aspek kuantitas atau jumlah perawi yang menjadi sumber berita dikelompokkan menurut sebagian pendapat tiga bagian, yakni hadis *mutawâtir*, *masyhûr* dan *âhâd*. Ada juga yang membaginya menjadi dua, yakni hadis *mutawâtir* dan hadis *âhâd*, di mana hadis *masyhûr* termasuk pada kategori hadis *âhâd*.

⁹⁵³Jalal ad-Dîn ‘Abd ar-Rahmân as-Sayûthiy, *al-Itqân fî ‘Ulûm Al-Qur`an*, Juz I, Mesir: Dâr al-Fikr, 2007, jld. 1, hal.71.

⁹⁵⁴Muhammad bin Muhammad bin ‘Alî bin al-Jazâriy, *an-Nasyr fî al-Qirâ`ât al-‘Asyr*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., jld. 1, hal. 138.

Sebuah hadis *muṭawâtir* sebagaimana telah disinggung di atas adalah hadis yang diriwayatkan oleh sejumlah besar perawi di setiap generasi maka hal itu sudah cukup bukti sebagai riwayat yang terpercaya atau sah. Jadi, *ṭawâtur* bukanlah bagian ilmu *al-Isnad* yang menguji watak perawi dan cara periwayatan hadis dan mendiskusikan kesahihan hadis atau kelemahannya untuk diterima atau ditolak. Sebuah hadis *muṭawâtir*, menurut para ulama, hanya untuk dipraktikkan, sedang historisasinya tidak perlu didiskusikan. Tidak ada perbedaan pendapat di kalangan sarjana Muslim tentang ke-*hujjah*-an (otoritas argumentasi) hadis *mutawâtir*, karena dianggap menghasilkan ilmu dan keyakinan (*al-Yaqîn*) dan bukan praduga (*zhannî*).⁹⁵⁵

Dengan kata lain, jika *qirâ`ât sab`* telah diyakini ke-*mutawâtir*-annya maka sudah tidak perlu lagi diteliti, tapi realitasnya tidak semua pakar menyepakati ke-*mutawâtir*-an *qirâ`ât sab`* dari para Imam *qirâ`ât* tersebut kepada Nabi Muhammad dalam setiap huruf dan harakatnya. Oleh karena itu, penetapan *qirâ`ât sab`* sebagai *qirâ`ât* dari para Imam *qirâ`ât* sampai kepada Nabi Muhammad dalam setiap huruf dan harakatnya membutuhkan pengkajian mendalam. Namun jika dikatakan bahwa *qirâ`ât sab`* adalah *âhâd (masyhûr)* maka akan lebih mudah memahaminya.⁹⁵⁶

Penjelasan dari Imam Abû Syamâh jelas sekali bahwa pernyataan *qirâ`ât mutawâtir* pada dasarnya hanya sampai derajat *masyhûr* dari Imam *qirâ`ât* sampai kepada *thabaqah* di atasnya (sampai kepada Rasulullah SAW.). Adapun pernyataan bahwa semua *qirâ`ât mutawâtir* dari Imam *qirâ`ât* sampai kepada Rasulullah SAW. maka hal itu membutuhkan argumen yang lebih jelas. Karena jika dilihat secara ilmiah, maka hal itu hanya sampai pada derajat *âhâd (masyhûr)*.⁹⁵⁷

Imam az-Zarkasyiy berkata pada kitab *al-Burhân*, bahwa dapat dipastikan *qirâ`ât Al-Qur`an* adalah *mutawâtir* sampai kepada Imam *qirâ`ât* tujuh. Namun jika dikatakan bahwa masing-masing *qirâ`ât sab`* berkualifikasi *mutawâtir* dari Imam *qirâ`ât* sampai kepada Nabi Muhammad SAW., maka hal itu butuh pertimbangan. Sebab, jika diperhatikan lebih jauh bahwa sanad Imam *qirâ`ât sab`* sebagaimana terdapat dalam kitab-kitab *qirâ`ât* pada dasarnya diambil dari perorangan

⁹⁵⁵Ibnu Shalâh, '*Ulûm al-Hadîts*, Madinah: Al-Maktabah Al-Islâmiyah, 1972, hal. 10.

⁹⁵⁶Penjelasan tentang kemutawatiran *qirâ`ât* sampai kepada Nabi adalah *qirâ`ât* ahli sunnah, bukan *qirâ`ât* versi Syiah.

⁹⁵⁷Syihab ad-Dîn bin 'Abd ar-Rahmân bin Ismâ'îl (Abû Syâmah al-Maqdisiy), *Al-Mursyid al-Wajîz Tata'alaq bi al-Kitâb al-'Azîz*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003, hal. 177-178.

ke perorangan. Tidak mencukupi syarat untuk dikatakan sebagai *mutawâtir*. Ini merupakan perkara yang tidak bisa dibantah dari kitab-kitab mereka. Hal itu pun telah dijelaskan oleh Syekh Syihab ad-Dîn Abû Syamâh dalam kitabnya “*al-Mursyid al-Wajiz*.”⁹⁵⁸

Dalam kitab “*al-Bar al-Muhîth*” dikatakan bahwa Imam Abû Qâsim asy-Syâtibiy membaca di Madyan *qirâ`ât* Warsy dan Hamzah, juga dari Imam Ahmad bin Hanbal, bahwa ia memakruhkan *qirâ`ât* Hamzah karena panjangnya bacaan *mad* dll. Ia berkata: “Jika *qirâ`ât sab` mutawâtir* maka tidak mungkin ia memakruhkannya.”

Al-Qashthalâniy berkata dalam kitab *Lathâ`if*, Syarat tentang *mutawâtir* tidak lain didasarkan pada keseluruhan Al-Qur`an. Jika tidak, maka jika disyaratkan *mutawâtir* pada setiap unsur yang ada perbedaannya, maka sebagian besar *qirâ`ât* Imam tujuh akan lenyap.⁹⁵⁹

Menurut Imam asy-Syaukaniy, pendapat yang menyatakan setiap bagian dari *qirâ`ât sab`* adalah *mutawâtir*, pendapat tersebut tidak dapat dibenarkan secara ilmiah, sebab masing-masing dari *qirâ`ât sab`* diambil secara *âhâd*. Hal itu sebagaimana bisa dilihat dari periwayatan *qirâ`ât* tersebut. Namun tidak bisa dipungkiri pula bahwa ada ulama yang berpendapat bahwa *qirâ`ât sab`* ada yang *mutawâtir* dan ada yang *âhâd*.⁹⁶⁰

Lebih lanjut, menurut Imam asy-Syaukaniy, bahwa jika engkau menyepakati ijmak Imam salaf dan khalaf tentang ketiadaannya *mutawâtir qirâ`ât* dalam setiap huruf *qirâ`ât sab`*, maka sesungguhnya hal itu tidaklah masalah jika semuanya selaras dengan bahasa Arab, sahih sanadnya dan tidak menyalahi *Rasm`Utsmâniy*. Maka hal itu disepakati sahnya digunakan dalam salat, baik *qirâ`ât*-nya disebutkan dalam hadis maupun *qirâ`ât* lainnya.

Sementara itu, menurut Imam an-Nuwairiy al-Malikiy dalam *Syarh ath-Thayyibah*, dalam menanggapi pernyataan Imam al-Jazariy: Setiap *qirâ`ât* yang sesuai dengan kaidah nahwu dan *Rasm`Utsmâniy* juga sahih sanadnya, maka *qirâ`ât* tersebut adalah Al-Qur`an. Ketika ada *qirâ`ât* yang meyimang dari ketiga kriteria tersebut, maka tidak diragukan lagi termasuk *qirâ`ât syadz*, sekalipun ia terdapat dalam *qirâ`ât sab`*, bahwa apa yang diungkapkan oleh al-Jazariy tersebut adalah cukup. Tidak perlu harus

⁹⁵⁸Az-Zarkasyiy, *Al-Burhan*, jld. I, hal. 318.

⁹⁵⁹Muhammad Jamâl ad-Dîn al-Qâsimiy, *Mahâsin at-Ta`wil*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1978, jld. I, hal. 296.

⁹⁶⁰Muhammad bin `Alî asy-Syaukâniy, *Irsyâd al-Fuhûl*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1412, hal. 63.

mutawâtir. Keharusan untuk *mutawâtir* adalah pendapat baru yang menyimpang dari pendapat para fuqaha, ahli hadis, ahli ushul dan para mufasir. Hal itu pun telah disepakati oleh sebagian besar Ulama, Imam Zakariâ bin Muhammad al-Anshâriy tidak menentang pandangan Imam al-Jazariy.⁹⁶¹

Sebagian kalangan ahli tahqiq dan pakar ‘*Ulûm Al-Qur`an*, berpendapat tentang tidak adanya ke-*mutawâtir*-an *qirâ`ât* dari para Imam *qirâ`ât* sampai kepada Rasulullah SAW. hal itu karena mereka memiliki batasan bahwa Al-Qur`an satu hal dan *qirâ`ât* hal lainnya. Tidak bisa menetapkan ke-*mutawâtir*-an Al-Qur`an dengan ke-*mutawâtir*-an *qirâ`ât*.

Hemat peneliti terkait ke-*mutawâtir*-an *qirâ`ât sab`* dan berdasarkan kajian dari beberapa sumber, bahwa sanad *qirâ`ât* Al-Qur`an dapat diklasifikasikan secara umum pada empat katagori:

Pertama, Dari masa sekarang sampai kepada Imam al-Jazariy, maka *qirâ`ât* bisa dikatakan *mutawâtir* tanpa ragu sedikitpun. Hal itu, karena sanad *qirâ`ât* di dunia yang sampai kepada Ibn al-Jazariy ribuan jumlahnya.

Kedua, Dari Ibnu al-Jazariy kepada pengarang kitab yang menjadi sandaran *qirâ`ât*, seperti kitab *at-Taysîr*, karya ad-Dâniy; *al-Kamil*, karya al-Hadzaliy; *Kifyyah*, karya Ibn Ma`dul; *al-Mishbah* karya Syahr az-Zuriy, dll. semuanya menunjukkan *mutawâtir*. Hal itu dikarenakan Ibn al-Jazariy memiliki ribuan 1000 sanad *qirâ`ât*. Sanad tersebut merujuk kepada lebih dari 50 kitab sandaran *qirâ`ât*. Semua kitab-kitab tersebut dibaca oleh Ibn al-Jazariy.

Ketiga, Dari pengarang kitab sandaran *qirâ`ât* kepada para Imam *qirâ`ât*, di mana setiap *qirâ`ât* memiliki dua orang periwayat *qirâ`ât*. Ini juga menunjukkan ke-*mutawâtir*-an. Kitab musnad *qirâ`ât*, sekurang-kurang ada 50 kitab, yang di dalam nya banyak terdapat jalur sanad kepada Imam *qirâ`ât*. Dan ini menunjukkan sebagai sanad *mutawâtir* juga.

Keempat, Dari Imam *qirâ`ât* kepada Nabi Muhammad SAW., terjadi perbedaan pendapat di kalangan para ulama tentang ke-*mutawâtir*-annya dalam setiap harakat dan hurufnya dari masing-masing *qirâ`ât sab`*. Bahkan dapat dikatakan bahwa *qirâ`ât sab`* tidak mencapai derajat *mutawâtir* dari Imam *qirâ`ât* sampai kepada Nabi.

Sebagaimana telah disinggung di atas, bahwa pada awalnya dalam *qirâ`ât* tidak disyaratkan adanya syarat *mutawâtir*, sebab tidak ada dalil yang mengharuskannya *mutawâtir*. Hal itu sebagaimana Nabi Muhammad

⁹⁶¹Muhammad bin ‘Alî bin Muhammad asy-Syaukâniy, *Nail al-Authâr*, Beirut: Dâr al-Jil, 1973, jld. II, hal. 263.

SAW. telah mengutus salah seorang sahabat untuk mengajarkan Al-Qur`an. Mereka menerima ajaran Al-Qur`an dari para sahabat. Mereka mengamalkan dan membaca Al-Qur`an yang diterima dari para sahabat tersebut dalam salat mereka. Imam al-Jazariy berkata, kalangan *mutaakhhirîn* telah mensyaratkan *mutawâtir* pada *qirâ`ât*. Mereka berpandangan bahwa Al-Qur`an hanya bisa diterima jika diriwayatkan secara *mutawâtir*. Sebaliknya jika hanya diriwayatkan secara *âhâd*, maka tidak bisa diterima sebagai Al-Qur`an. Pendapat tersebut adalah sesuatu yang sulit diterima, sebab jika disyaratkan harus *mutawâtir* pada setiap huruf Al-Qur`an, maka akan hilanglah sebagian besar *qirâ`ât* yang bersumber dari Imam *qirâ`ât*. Hal itu tidak bisa dipungkiri akan mendatangkan kemadaraman dan kerusakan.⁹⁶²

Sebelum ada kriteria *mutawâtir* dalam *qirâ`ât*, pada awalnya ulama ahli *qirâ`ât* hanya menetapkan kriteria *qirâ`ât* yang diterima dan ditolak. Bahwa *qirâ`ât maqbûllah* bukan semata-mata *qirâ`ât mutawâtir*. Tetapi *qirâ`ât* yang memenuhi persyaratan sebagai *qirâ`ât* sah, yaitu sesuai dengan salah satu bentuk bahasa Arab, selaras dengan *Rasm 'Utsmâniy* dan sanadnya sah sampai kepada Rasulullah SAW. Sekalipun sanadnya tidak *mutawâtir*. Jika memenuhi ketiga kriteria tersebut, maka *qirâ`ât* tersebut *maqbûllah*.

Namun belakangan, sebagian ulama telah menambahkan syarat *mutawâtir* dalam sanadnya dan harus sampai kepada Rasulullah SAW. bahwa *qirâ`ât* hanya diterima jika diriwayatkan secara *mutawâtir*. dengan alasan, bahwa Al-Qur`an semuanya *mutawâtir*. Al-Qur`an hanya dibaca ketika *mutawâtir*.⁹⁶³ Inilah salah satu alasannya, para pakar kontemporer menambahkan satu syarat lagi pada *qirâ`ât* yang diterima yaitu harus *mutawâtir* disamping ketiga syarat di atas.⁹⁶⁴

Namun tambahan persyaratan tampak tidak konsisten, sebab jika menambahkan kriteria *tawâtur*, maka otomatis tidak dibutuhkan kriteria kesahihan sanad. Sebab menjadi tidak berfungsi, karena dalam sanad *mutawâtir* tidak dibutuhkan lagi pembahasan tentang keadaan perawi, baik dari segi ke-*tsiqah*-annya maupun kedaifannya. Jika sebuah riwayat dikatakan *mutawâtir* maka sanad tersebut pasti diterima. Adanya syarat

⁹⁶²Muhammad bin Muhammad bin 'Alî bin al-Jazâriy, *An-Nasyr fî al-Qirâ`ât al-'Asyr*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., jld I, hal. 18.

⁹⁶³Sayyid Razaq, *Fî 'Ulûm al-Qirâ`ât: Madkhâl wa Dirâsah wa Tahqîq*, Maktabah al-Fashilâh, 2008, hal. 48.

⁹⁶⁴Aḥmad Bayliy, *Al-Iktilâf bain al-Qirâ`ât*, Libanon: Dâr al-Jalîl, 1408 H., hal. 77.

kesahihan sanad pada riwayat *mutawâtir* tidak sejalan dan menyalahi pandangan ulama yang pakar di bidang sanad.

Selain itu, yang dimaksud peneliti bahwa sanad masing-masing Imam *qirâ`ât* tujuh berderajat *âhâd*, yakni *âhâd* dalam arti *masyhûr* (dalam kriteria pembagian *qirâ`ât*). Untuk itu, hemat peneliti istilah yang cocok untuk digunakan dalam menetapkan *qirâ`ât* yang tidak masuk kriteria *mutawâtir* namun *maqbûllah* adalah istilah *qirâ`ât masyhûr*. Sebab, makna *âhâd* dalam istilah Ilmu Hadis berbeda dengan istilah *âhâd* dalam Ilmu *Qirâ`ât*. dalam Ilmu *Qirâ`ât*, bahwa yang dimaksud *qirâ`ât âhâd* adalah *qirâ`ât* yang sanadnya sah, tetapi rasmnya berbeda dengan rasm ‘Utsmani. Bahkan ada yang berpendapat bahwa *qirâ`ât âhâd* masuk dalam kategori *syadz*. Sementara *âhâd* dalam pengertian Ilmu Hadis, adalah hadis yang para perawinya tidak mencapai kualifikasi *mutawâtir*. Di mana hadis *âhâd* terbagi pada tiga, yaitu *masyhûr*, ‘*aziz* dan *garib*.

Dengan demikian, *âhâd* yang dimaksud peneliti terhadap sanad masing-masing *qirâ`ât* tujuh adalah *âhâd* yang berkualifikasi *masyhûr*. Dan ini sesuai dengan istilah *masyhûr* dalam Ilmu *Qirâ`ât*, yaitu *qirâ`ât* yang sanadnya sah tetapi tidak sampai *mutawâtir*, sesuai dengan kaidah bahasa Arab, rasm ‘Utsmani dan terkenal dikalangan ahli *qirâ`ât*. Oleh sebab itu, *qirâ`ât* tersebut tidak dikatakan *syadz*.

Pada bagian akhir bab ini, berdasarkan pada pembahasan di atas dan pandangan beberapa pakar, peneliti akan mempertegas kembali tentang simpulan terkait ke-*mutawâtir*-an *qirâ`ât sab`*, dari para Imam sampai kepada Rasulullah SAW. Bahwa berdasarkan teori Ilmu Hadis *qirâ`ât sab`* dari masing-masing Imam *qirâ`ât* sampai kepada Rasulullah SAW. tidak mencapai derajat *mutawâtir* dalam hal bagian-bagian huruf Al-Quran yang mereka riwayatkan, namun hanya mencapai derajat *masyhûr*. Tetapi riwayat mereka *maqbûllah*, karena memenuhi kriteria *qirâ`ât* sah. Namun peneliti bersepakat dengan pendapat jumbuh ulama, bahwa *qirâ`ât sab`* adalah *mutawâtir*, jika yang dimaksud adalah keseluruhan dari *qirâ`ât sab`*, (*qirâ`ât sab`* sebagai satu kesatuan). Sebab riwayat *qirâ`ât sab`*, secara keseluruhan akan memenuhi kualifikasi *mutawâtir*, khususnya menurut pakar yang berpendapat bahwa syarat utama *mutawâtir* tidak menentukan jumlah dan keseimbangan perawi tetapi dipandang cukup jika diyakini sejumlah perawi tersebut tidak akan bersepakat dusta atau mustahil berbohong secara adat.⁹⁶⁵

⁹⁶⁵Mannâ` al-Qaththân, *Mabâhith fi ‘Ulûm al-Qur`an*, terj, Ainur Rafiq El-Mazni, *Pengantar Studi Ilmu Ulum Al-Qur`an*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2006, hal. 146.

Selain itu, dapat dipahami pula bahwa *qirâ`ât sab`* dinyatakan sebagai *mutawâtir* jika didasarkan sudut pandangan Ilmu *Qirâ`ât*, bahwa perawi *qirâ`ât* sekalipun dalam sanadnya yang dimunculkan menyendiri (sedikit dan tidak mencapai derajat *mutawâtir*) namun pada hakikatnya para perawi tersebut tidak sendiri (tidaklah sedikit) karena pada saat bersamaan terdapat periwayat lain yang meriwayatkannya. Begitu pula ada penduduk di negeri tersebut yang ikut meriwayatkannya sekalipun tidak dicantumkan dalam rangkaian sanad yang ditulis oleh para ulama. Seperti Ibn ‘Âmir, ia menerima *qirâ`ât* dari Abû Darda`, yang jika dilihat dari jalur sanad yang ditulis para ulama tampak menyendiri dan tidak memiliki *muttabi`* (perawi lain yang meriwayatkan *qirâ`ât* dari Abû Darda`). Namun hakikatnya ia tidaklah sendirian dalam meriwayatkan *qirâ`ât* dari Abû Darda` tersebut. Sebab ada banyak orang pula yang meriwayatkan *qirâ`ât* dari Abû Darda`, termasuk keluarganya sebagaimana Abû Darda` tidak sendirian dalam membaca *qirâ`ât* kepada Nabi, sebab banyak pula sahabat lain yang meriwayatkannya. Jika yang dimaksud dengan *mutawâtir* dalam konteks ini maka dikatakan bahwa seluruh sanad *qirâ`ât sab`* dari para Imam kepada Rasulullah SAW. adalah *mutawâtir*.

Hal itu bisa dikaitkan pula dengan pernyataan Imam al-Jazariy, bahwa setiap *qirâ`ât* yang sesuai dengan kaidah nahwu dan *Rasm ‘Utsmâniy* juga sahih sanadnya, maka *qirâ`ât* tersebut adalah Al-Qur`an. Sebaliknya, jika ada *qirâ`ât* yang meyimang dari ketiga kriteria tersebut, maka tidak diragukan lagi termasuk *qirâ`ât syadz*. Pernyataan Imam al-Jazariy tersebut, sekalipun tidak menyatakan secara spesifik bahwa harus adanya persyaratan *mutawâtir* atas sahih dan *maqbul*-nya suatu *qirâ`ât*, tapi ketika ia menyatakan bahwa *qirâ`ât* yang memenuhi tiga syarat sebagaimana disebutkan di atas adalah Al-Qur`an, maka dapat dipahami bahwa *qirâ`ât* tersebut adalah *mutawâtir*, karena Al-Quran adalah *mutawâtir* tanpa ada seorang pun yang membantahnya. Tampaknya, ini pula salah dasar dari pandangan para ulama bahwa *qirâ`ât sab` mutawâtir*. Ke-*mutawâtir*-an *qirâ`ât sab`* tersebut, mencakup pula ke-*mutawâtir*-an *ahruf sab`ah* sebagaimana dinyatakan dalam hadis tentang *ahruf sab`ah* dengan berbagai arti tentang makna *ahruf sab`ah* dimaksud sebagaimana dikatakan oleh para ulama. Namun harus dipahami pula *qirâ`ât sab`* bukanlah arti atau yang dimaksud dengan *ahruf sab`ah* dalam hadis Rasulullah SAW. pendapat ini disepakati oleh Jumhur ulama.

Selain itu, hemat penulis jika ditinjau dari kesahihan dan ke-*maqbul*-an *qirâ`ât sab`* dari para Imam kepada Rasulullah SAW. khususnya jika

ditinjau dari *qirâ`ât* masing-masing Imam kepada Rasulullah SAW. pada dasarnya tidak ada perbedaan. Sebab, para ulama yang menyatakan bahwa *qirâ`ât sab`* dari para Imam *qirâ`ât* kepada Rasulullah tidak mencapai derajat *mutawâtir* sebagaimana telah penulis teliti, tetap berpendapat bahwa sanad *qirâ`ât sab`* dari para Imam *qirâ`ât* kepada Rasulullah sahih dan *maqbûl* (dapat diamalkan), hanya saja tidak menyatakan sebagai sanad *mutawâtir*, karena menurut mereka sebagaimana penulis pahami pula bahwa dalam perspektif '*Ulûm al-Hadîts* terdapat unsur yang tidak dapat dipenuhi untuk dikatakan sebagai sanad *mutawâtir*. Yaitu, sedikitnya para perawi pada sebagai Imam dan tidak adanya keseimbangan perawi *qirâ`ât sab`* dari para Imam kepada Rasulullah SAW. dengan demikian, kesahihan sanad *qirâ`ât sab`* dari para Imam kepada Rasulullah SAW. disepakati oleh para ulama, namun tentang ke-*mutawâtir*-annya sangat tergantung dari sudut mana seseorang mengkaji dan melihatnya, serta parameter mana yang digunakan.

Selanjutnya, untuk lebih memperjelas dan mempertegas tentang sanad *qirâ`ât sab`*, berikut akan peneliti gambarkan secara keseluruhan tentang sanad *qirâ`ât sab`* yang penulis pahami jika tinjauannya adalah sanad keseluruhan dari para Imam kepada Rasulullah SAW. dapat dipandang sebagai sanad *mutawâtir*.



BAB V PENUTUP

Berdasarkan hasil penelitian dan pembahasan pada bab-bab terdahulu, dapat peneliti rumuskan suatu kesimpulan dan rekomendasi sebagai berikut:

A. Kesimpulan

Pertama, kuantitas sanad *qirâ`ât sab`* dari masing-masing Imam *qirâ`ât* kepada Rasulullah SAW. berjumlah banyak namun bervariasi dalam setiap *thabaqah* (tingkatannya). Pada *thabaqah* sahabat misalnya, ada yang bersumber dari dua (2) sahabat, tiga (3) sahabat, empat (4) sahabat, lima (5) sahabat, bahkan ada pula yang bersumber dari tujuh (7) sahabat. Namun tidak ada keseimbangan pada *thabaqah* setelahnya. Dalam perspektif '*Ulûm al-Hadîts* bentuk sanad seperti itu dinamakan sanad *masyhûr* (*Âhâd* berkualifikasi *masyhûr*). Sehingga sanad *qirâ`ât sab`* dari masing-masing Imam *qirâ`ât* kepada Rasulullah SAW. tidak masuk kategori *mutawâtir*. Sebab, tidak terpenuhinya unsur-unsur sanad *mutawâtir* sebagaimana telah ditetapkan para pakar '*Ulûm al-Hadîts*, yaitu tidak terpenuhinya unsur jumlah perawi dan tidak adanya keseimbangan jumlah perawi pada masing-masing *thabaqah*.

Kesimpulan tersebut, tidak terkait dengan periwayatan Al-Qur`an yang sudah disepakati ke-*mutawâtir*-annya. Sebab Al-Qur`an satu hal dan *qirâ`ât* lain hal. Tentang ke-*mutawâtir*-an periwayatan Al-Qur`an tidak ada yang membantahnya. Sementara keberadaan *qirâ`ât*, sekalipun tidak bisa dipisahkan dari Al-Qur`an namun tidak semua ulama menyepakati ke-*mutawâtir*-annya.

Namun demikian, jika ditinjau dari segi sanad *qirâ`ât sab`* secara keseluruhan (tidak parsial), maka *qirâ`ât sab`* adalah *mutawâtir*, karena memenuhi kriteria *mutawâtir*. Terlebih, ada ulama yang berpandangan bahwa dalam sanad *mutawâtir*, para perawinya tidak disyaratkan harus memenuhi angka tertentu (hanya mensyaratkan perawinya harus banyak). Juga tidak mengharuskan adanya keseimbangan rawi pada masing-masing *thabaqah*, karena dipandang cukup jika mereka tidak bersepakat dusta. Dengan demikian, sanad *qirâ`ât sab`* secara global dari para Imam kepada Rasulullah adalah *mutawâtir*, sementara sanad masing-masing Imam *qirâ`ât sab`* kepada Rasul adalah masyhur.

Selain itu, masing-masing sanad *qirâ`ât sab`* berkualifikasi *mutawâtir* pula jika tinjauan sanadnya dari perawi *qirâ`ât* zaman modern kepada pengarang kitab *qirâ`ât* standar seperti Ibn Mujâhid, dan dari pengarang kitab *qirâ`ât* standar lainnya kepada para Imam *qirâ`ât*. Sebab diriwayatkan oleh para ahli *qirâ`ât* yang jumlahnya banyak.

Pada prinsipnya, jika ditinjau dari segi Ilmu *Qirâ`ât*, peneliti tidak menolak pandangan Jumhur ulama yang menyatakan bahwa *qirâ`ât sab`* adalah *mutawâtir*, termasuk dari para Imam sampai kepada Rasulullah SAW. Sebab, sekalipun sanad *qirâ`ât sab`* menyendiri (sedikit), namun hakikatnya tidak sendiri karena ada periwayat lainnya. Sebagaimana terdapat keluarga perawi dan penduduk setempat yang juga meriwayatkannya. Dan sebagaimana pendapat al-Jazariy, bahwa setiap *qirâ`ât* yang sesuai dengan kaidah nahwu dan *Rasm`Utsmâniy* serta sahih sanadnya, maka *qirâ`ât* tersebut adalah Al-Qur`an. Pernyataan tersebut tampaknya dipahami jumhur ulama sebagai argumen tentang *mutawâtir*-nya *qirâ`ât sab`* dari para Imam kepada Rasulullah SAW.

Kedua, tentang kualitas masing-masing sanad *qirâ`ât sab`* adalah sahih berdasarkan beberapa pertimbangan dan argumen berikut:

1. Adanya persambungan sanad

Berdasarkan *i`tibar sanad* pada masing-masing sanad *qirâ`ât sab`* dapat dinilai bahwa sanad para perawi *qirâ`ât* bersambung (*muttashîl*) dengan argumen berikut:

- a. Dari segi umur memungkinkan mereka untuk *liqâ`* (bertemu).
- b. Mereka ber-*talaqqî* karena memiliki hubungan antara guru dan murid.
- c. Domisili para perawi tidak berjauhan dan masih di sekitar wilayah Arab dan sekitarnya, yakni Mekah, Madinah, Damaskus, Kufah, dll.
- d. Berdasarkan *Shigat Tahammul wa al-Ada`*, yakni lambang-lambang periwayatan, bahwa semua perawi menggunakan lambang periwayatan *qara`a`ala*, yang merupakan bagian dari aspek ketersambungan sanad *al-Qirâ`ah*. Sehingga dipastikan murid bertemu dengan gurunya.

- e. Bentuk periwayatannya, diriwayatkan secara *bi al-Lafzhi*, dengan alasan semua perawi menghadapkan *qirâ`ât*-nya kepada gurunya.
2. Dari segi ke-*'adalah*-an dan ke-*dhabt*-an, dapat dinyatakan bahwa masing-masing jalur *qirâ`ât* adalah *'adl* dan *dhabt*. Dari penilaian para kritikus, secara umum dinyatakan dengan pernyataan positif (*ta'dîl*) sehingga sanadnya kuat. Diakui ada beberapa perawi *qirâ`ât* yang dinilai lemah dalam hafalan hadis, sebab mereka lebih memfokuskan dirinya pada *qirâ`ât*.

Dengan demikian, sanad masing-masing *qirâ`ât sab'* berdasarkan parameter atau kaidah-kaidah Ilmu Hadis dapat dinyatakan sah. Walaupun ada beberapa perawi yang berkualifikasi rendah (tidak *tsiqah*) namun terdapat sanad lain (*syahid* dan *muttabi'*). Selain itu, para perawi *qirâ`ât* yang berkualifikasi rendah menurut *jarh wa at-Ta'dil* bagi periwayat hadis tersebut, karena mereka lebih fokus pada *qirâ`ât*. Sehingga ada pernyataan bahwa perawi tersebut berderajat *tsiqah*, *tsabt* dan *mutqin* dalam bidang *qirâ`ât* namun lemah dalam bidang hadis.

B. Saran / Rekomendasi

Beberapa rekomendasi yang dapat peneliti sampaikan setelah melakukan penelitian tentang sanad *qirâ`ât sab'* adalah sebagai berikut.

1. Bagi lembaga-lembaga ke-Islaman, baik yang formal maupun non formal perlu terus berupaya memperkenalkan dan mengembangkan *qirâ`ât*, khususnya *qirâ`ât sab'* sehingga masyarakat tidak hanya mengenal satu *qirâ`ât* saja. Bahkan yang lebih penting, jika mereka mendengar dan membaca *qirâ`ât* yang berbeda dengan *qirâ`ât* yang biasa mereka baca, mereka tidak mudah menyalahkan karena ketidaktahuannya.
2. Bagi para peneliti, bahwa penelitian yang penulis lakukan hanyalah bagian kecil dari problematika tentang *qirâ`ât*, karena sesungguhnya masih ada hal-hal lain yang masih perlu penelitian mendalam terkait *qirâ`ât*. Penelitian dimaksud tentu saja harus dilatari keinginan untuk mencari kebenaran bukan untuk mencari-cari kesalahan, sehingga diharapkan umat Islam secara umum akan lebih meyakini, menelaah dan mengamalkan Al-Qur`an secara utuh.



DAFTAR PUSTAKA

- Abâh, Muhammad al-Mukhtar Walid. *Tarikh al-Qirâ`ât fî al-Masyriq wa al-Magrib*, Isesco: al-Mandhomah al-Islamiyah li Tarbiyah wa al-Ulum wa ats-Tsaqafah, 2001.
- Abidin, Zainal. *Seluk Beluk Al-Qur`an*. Jakarta: PT. Rineka Cipta, 1992.
- AF, Hasanuddin. *Perbedaan Qira`at dan Pengaruhnya Terhadap Istibath Hukum Dalam Al-Qur`an*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada. 1995.
- Akaha, Abduh Zulfidar. *Al-Qur`an dan Qira`at*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1996.
- Al-‘Alâ’iy, Shalâh Ad-Dîn Abû Sa’id Khalîl Ibn Kaykaldiy. *Jâmi’ at-Tahshîl fî Ahkâm al-Marâsîl*. Al-Jumhûriyyah al-‘Irâqiyyah: Ihya’ at-Turâts Al-Islâmiy, Wuzarât al-Awqâf, 1978.
- Almanar, Abduh. *Studi Ilmu Hadis*. Jakarta: Gaung Persada Press, 2011.
- Amal, Taufik Adnan. *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur`an*, Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2011.
- Amîn, Ahmad. *Dhuhâ al-Islâm*, juz I, Kairo: Maktabah an-Nahdah al-Mishriyyah, t.th.

- . *Fajr al-Islâm*, Kairo: Maktabat an-Nahdah al-Misriyah, 1974.
- Amin, Muhammad. *Faidhul al-Barakat fî Sab'i al-Qirâ`ât*. Kudus: Toko Kitab Mubarakatan Thoyyibah, 2000.
- Al-Andalusiy, Abî 'Abdullâh Muhammad bin Syuraih ar-Ra'ini. *al-Kâfi fî al-Qirâ`ât as-Sab'i*, Libanon, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2000.
- Al-Andalusiy, Abû Hayyân. *Al-Bakhru al-Muhîth*, jld. II Beirut: Dâr al-Qutub al-'Ilmiyyah, 1993, hal. 369.
- Anwar, Rosihon. *Ulum al-Qur`an*, Bandung: CV. Pustaka Setia, 2013.
- Asbahiy, al-Imam 'Abdillâh Mâlik Ibn Anas Ibn Mâlik Ibn Abî Amir. *al-Muwaththa` Mâlik*, Mesir: Tijariyah Kubra, t.th.
- Al-'Asqalâniy, Ibn aHjar. *Taqrîb Tahzîb*, Kairo: Dâr al-Kutub, 1975.
- . *Nuzhatu an-Nadzor Syarh Nukhbah al-Fikr*, Damaskus: Percetakan ash-Shabah, 2000.
- Asy'ari, A. Hasan. *Melacak Hadis Nabi Saw: Cara Cepat Mencari Hadist dari Manual Hingga Digital*, Semarang: Rasail, 2006.
- 'Atar, Hasan Dhiyâ' ad-Dîn. *al-Ahruf as-Sab'ah wa Manzilah al-Qirâ`ât Minhâ*, Beirut: Dâr al-Basyâ'ir al-Islâmiyyah, 1988.
- . *Dirâsât fî al-Hadîts an-Nabawi*, t.tp.: Jam'iyah, ar-Riyâdh, 1396 H.
- . *Studies in Hadith Methodology and Literature*, Indianapolis Indiana: Islamic Teaching Centre, 1977 M.
- Athailah, *Sejarah Al-Qur`an Verifikasi tentang Otentisitas Al-Qur`an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- 'Azami, Muhammad Mustafa, *Dirâsat fî al-Hadîts, an-Nabawi*, t.tp.: Jami'ah, ar-Riyad, 1396 H.
- . *Manhaj an-Naqd 'Inda al-Muhadditsîn: Nasy'atuhu wa Tarîkhutuhu*. Riyad: Syirkah at-Tiba'ah al-'Arabiyyah as-Sa'udiyyah, 1402-1990.
- . *Studies in Hadith Methodology and Literature*, Indianapolis Indiana: Islamic Teaching Centre, 1977 M.

- Al-Bâdzisy, Abû Ja'far Aḥmad bin 'Alî bin Aḥmad bin Khalaf al-Anshâri Ibn. *Kitab al-Iqna' fî al-Qirâ'ât as-Sab'*, Damsyiq: Dâr al-Fikr, 1403 H.
- Al-Bagdâdiy. *al-Farq bayna al-Firâq*, Mesir: Maktabah Muhammad 'Alî shâbih wa Awlâduh, t.th.
- Bakker, Anton dan Achmad Charis Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Baladzuriy, Aḥmad. *Ansab al-Asyrâf*. diedit oleh Iḥsân 'Abbâs. Beirut: t.p., 1400, jld. IV.
- Al-Banna, Ahmad bin Muhammad. *It-hâfu Fudhalâi al-Basyar bi al-Qirâ'ât al-Arba'ah al-'Asyr*. Jilid I. Beirut: 'Alam al-Kutub, 1987.
- Al-Barr, Abû 'Umar Ibn Yûsuf Ibn 'Abd. *Al-Isti'ab fî Ma'rifah al-Ashab*, (Editor) Ali Muhammad al-Bijawi, Beirut: Dâr al-Jail, 1992, jld. IV.
- Al-Bashariy, Muhammad Ibn Sa'ad bin Mani. *ath-Thabaqât al-Kubrâ*, Beirut: Dâr ash-Shadr, 1968, jld. VII.
- Al-Basya, 'Abd ar-Raḥmân Ra'fat. *Sosok Para Sahabat Nabi*, terj. Abdul Kadir Mahdamy, Solo: Pustaka Mantiq, 1996.
- Bastoni, Hepi Andi. *101 Sahabat Nabi*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2004.
- Al-Bawab, Sulayman Salim. *Al-Mi'ah al-Awâ'il min ar-Rijâl*, Damaskus: Dâr al-Hikmah, 1985.
- Bayli, Ahmad. *al-Ikhtilâf bain al-Qirâ'ât*, Libanon: Dâr al-Jalil, 1408 H.
- Brannen, Julian. *Memadu Metode Penelitian Kualitatif dan Kuantitatif*. Yogyakarta: Fakultas Tarbiyah IAI Antasari Smarinda, 1999.
- Al-Bukhâriy, Abû 'Abdillâh bin Isma'il Ibn Ibrâhîm al-Ju'fi. *at-Târîkh al-Kabîr*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1986, jld. III.
- . *Shahîh al-Bukhâriy*. Beirut: Dâr Ibn Katsir, 1987.
- Bustamin dan M. Isa H. A. Salam. *Metodologi Kritik Hadis*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004.
- Ad-Dâniy, Abî Amru 'Utsmân Ibn Said. *Kitab at-Taisîr, fî al-Qirâ'ât al-Sab'*, Beirut: Dar Kutub al-Islamiyah, 2006.

- . *Al-Ahruf as-Sab'ah li Al-Qur`ân*, Jeddah: Dâr al-Manârah wa al-Tawzî', 1997.
- Darussamin, Zikri. *Ilmu Hadits*. Pekanbaru: Suska Press, 2010.
- Departemen Agama R.I., *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: Proyek Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Proyek Peningkatan Prasarana dan Sarana Perguruan Tinggi Agama Islam/IAIN, 1987/1988.
- Dhif, Syauqi. *Kitab as-Sab'ah fi al-Qirâ`ât li Ibn Mujâhid*, Kairo: Dâr al-Ma'arif, t.th.
- Ad-Dinawariy, Qutaybah Ibn. *al-Ma'arif*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, 1987.
- Ad-Dîn, Muhammad ar-Râziy Fakhru. *Mafâtîh al-Gaîb*, jld. VII Beirut: Dâr al-fikr, 1981, hal. 128.
- Djalal, Abdul. *Ulumul Qur'an*, Surabaya: Dunia Ilmu, 2000.
- Dulabi, Abû Basyar Aḥmad bin Hamad. *adz-Dzurriyyah ath-Thahirah*, Riset. Sa'ad al-Mubarak Hasan, cet. 1, Kuwait, Dâr as-Salafiyyah, 1407 H.
- Adz-Dzahabiy, Muhammad Husayn. *Mizân al-I'tidâl fi Naqdi ar-Rijal*, t.tp.: 'Isa al-Bâbiy al-Halabiy wa as-Syurakah, 1382 H. / 1963 M.
- Adz-Dzahabiy, Muḥammad bin Aḥmad bin 'Utsmân. *Ma'rifât al-Qurrâ al-Kibâr 'alâ ath-Thabaqât wa al-A'shâr*, Istanbul: Markaz al-Buḥûts al-Islâmiyah, 1995.
- . *Siyar al-A'lâm an-Nubalâ'*, Riyadh: Bait al-Afkâr ad-Dauliyyah, 2004, jld. III.
- . *Mizân al-I'tidâl fi Naqdi ar-Rijâl*, Beirut. Dâr al-Ma'rifah li ath-Thaba'ah wa an-Nasyr, 1382 H. / 1963 M.
- . *Târîkh al-Islam*, Beirut: Dâr al-Kitab al-'Arabiy, 1990, jld. I.
- . *al-Muin fi Thabaqât al-Muhadditsîn*. diedit oleh Hammâm bin 'Abd ar-Raḥîm Sa'id, Yordania: t.tp., 1404 H.
- Al-Fadhliy, 'Abd al-Hâdiy, *al-Qirâ`ât al-Qur`âniyyah*, Beirut: Dâr al-Majma' al-'Ilmi, 1979.

- Farid, Aḥmad. *Min A' lām as-Salaf*, Iskandariyah: Dâr al-Iman, 1998.
- Fathoni, Aḥmad. *Kaidah Qira`at Tujuh*, Jakarta: PTIQ dan IIQ, 2005.
- Al-Fatâh, Ibrâhîm ‘Abd. *Al-Qaul al-Hasîf fî Bayâni al-Ḥadîts adh-Dha’îf*. Kairo: Dâr Thiba’ah al-Muhammadiyah, 1992.
- Al-Ganiy, ‘Abd al-Fatâh ‘Abd. *al-Budûr az-Zâhirah fî Qirâ`ât al-‘Aysr al-Mutawâtirah*, Mesir: Dâr as-Salâm, 2009, Jld. I.
- . *Orientalis Menggugat Qira`at Al-Qur`an*, Ter. Said Aqil Husein al-Munawwar, Semarang: DIMAS, t.th.
- Al-Ganiy, ‘Abd al-Fatâh Abd, *Orientalis Menggugat Qira`at Al-Qur`an*, Ter. Said Aqil Husein al-Munawwar, Semarang: DIMAS, t.th.
- Haikal, Muhammad Husain. *‘Utmân bin ‘Affân*, Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2003.
- Halibah, Ibrâhîm ‘Abd al-Fatâh. *Al-Qaul Badî’ fî Takhrîj Ahâdîts asy-Syâfi’iy*. Kairo: Dâr Arabiyah Muhammadiyah, t.th.
- Hammad, Ahmad Malik. *Miftâh al-Amân fî Rasm Al-Qur`ân*. Dakkar: Dâr as-Singaliyyah, 1963.
- Hanbal, Ahmad bin Muhammad bin. *al-Musnad*, Kairo: Muassasah Qurtubah, t.th jld. IV.
- Al-Hasniy, Muhammad Bin Alawi al-Maliki. *Zubdah al-Itqân fî ‘Ulûm Al-Qur`ân (Mutiara Ilmu-ilmu Al-Qur’an) Intisari Kitab al-Itqan fî ‘Ulûm Al-Qur`ân as-Suyuthiy*, Alih bahasa; Rosihan Anwar, Bandung: Pustaka Setia, 1999.
- Hasyim, Ahmad ‘Umar. *Qawâ'id Ushûl al-Ḥadîts*. Beirut: Dâr al-Fikr. 1984.
- Ibn Hajar al-‘Asqalâniy, Aḥmad bin ‘Alî. *Tahdzîb at-Tahdzîb*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, t.th.
- . *Al-Ishâbah fî Tamyîz ash-Shahâbah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1415, jld. IV.
- . *Taqrîb at-Tahdzîb*, Suriah: Dâr ar-Rasyid, 1991.
- . *Lisân al-Mîzân*, Beirut: Dâr Fikr, t.th.

- Ibn Hâtim ar-Râziy, Abû Muhammad ‘Abd ar-Raḥmân, *al-Jarh wa at-Ta’dîl*, Beirut: Dâr Ihya at-Turats al-‘Arabi, 1952, jld. IV.
- Ibn Ismâ’îl, Syihab ad-Dîn bin ‘Abd ar-Raḥmân. (Abû Syamah al-Maqdisi), *Al-Mursyid al-Wajîz Tata‘allaq bi al-Kitâb al-‘Azîz*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2003.
- Ibn Ja’far, Ibnu Masyhadi, Muhammad. *al-Mazâr al-Kabîr*, Qom: Jamiah Mudarrisin Hauzah Ilmiah Qom, 1419 H.
- Ibn Khalikân, Syams ad-Dîn Ahmad bin Muhammad bin Abî Bakr, *Wafayât al-A’yân*, Beirut: Dâr Shâdr, t.th., jld. V.
- Ibn Thâwûs, Sayid ‘Alî bin Mûsâ. *Iqbâl al-A’mâl*, Teheran: Dâr al-Kutub al-Islamiyah, 1367.
- Ilyas, Yunahar. *Kuliah Ulumul Qur’an*. Cet. III, Yogyakarta: ITQAN Publishing, 2014.
- Al-‘Ijliy Abu Hasan, Ahmad bin ‘Abdullâh bin ash-Shâlih, *Marifah ats-Tsiqât min Rijâl ahl al-‘Ilmi wa min adh-Dhu’afâ’i wa Dzakara Madzâhibuhum wa akhbârahum*, Madinah Munawarah: Maktabah ad-Dâr, 1985.
- Al-‘Ijliy, Ahmad Ibn ‘Abdillâh Ibn Shalih Abû al-Hasan. *Târîkh ats-Tsiqah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Imiyah, 1984.
- Al-‘Iraqiy, Zainud-Dîn ‘Abd ar-Raḥmân bin al-Husain. *at-Taqyid wa al-Idah Syarh Muqaddimah Ibn ash-Shalâh*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1401 H. / 1981 M.
- Ismâ’îl, Nabil bin Muhammad Ibrâhîm ‘Alî. *‘Ilm al-Qirâ’ât: Nasy’atuhu-Athwaruhu Atsaruhu fî al-‘Ulûm asy-Syar’iyyah*, Riyadh: Maktabah at-Taubah, 1419 H.
- Ismâ’îl, Jalal ad-Dîn. *Buḥûts fî ‘Ulûm al-Ḥadîts*, t.tp. Maktabah al-Azhar, t.th.
- Ismail, M. Syuhudi. *Pengantar Ilmu Hadis*, Bandung: Angkasa 1991.
- . *Cara Praktis Mencari Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang, 1991.
- . *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang, 1988.
- . *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992.

Ismail, Sya'ban Muhammad. *Al-Qirâ`ât Ahkâmuhâ wa Mashdaruhâ*, terj. Agil Husin al-Munawar dkk. Semarang: Dina Utama, 1993.

-----. *Mengenal Qirâ`at Al-Qur`an*, Semarang: Dina Utama, 1993.

Ismail, M. Syuhudi, *Cara Praktis Mencari Hadits*, Jakarta: Bulan Bintang, 1991.

-----. *Kaedah Kesahihan Sanad Hadits*, Jakarta: Bulan Bintang, 1988.

-----. *Pengantar Ilmu Hadits*, Bandung: Angkasa 1991.

-----. *Metodologi Penelitian Hadits Nabi*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992.

-----. *Hadis Nabi Menurut Pembela, Peningkar, dan Pemalsunya*, Jakarta: Gema Insani Press, 1995.

Ismâ'îl, Nabîl bin Muhammad Ibrâhîm 'Âlî. *Ilm al-Qirâ`ât: Nasy`atuhû, Athwâruhû, Atsaruhû fî 'Ulûm asy-Syar`iyyah*, Riyâdh: Maktabah al-Tawbah, 2000.

Ismail, Sya'ban Muhammad. *Mengenal Qira`at al-Qur`an*, Semarang: Dina Utama, 1993.

Ismâ'îl, Nabil bin Muhammad Ibrâhîm 'Alî. *Ilm al-Qirâ`ât: Nasy`atuhû-Athwâruhû Atsaruhû fî al-'Ulûm asy-Syar`iyyah*, Riyad: Maktabah at-Taubah, 1419 H.

'Itr, Nûr ad-Dîn, *al-Madkhal ilâ 'Ulûm al-Hadîts*, al-Madinah al-Munawwarah: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, 1972 M.

-----. *Manhaj an-Naqd fî 'Ulûm al-Hadîts*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1988.

Jalal ad-Dîn 'Abd ar-Rahmân as-Sayûthiy, *Târîkh al-Khulafâ`*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2011, Cet. II, hal. 70.

Al-Jazariy, Ibn. *An-Nasyr fî al-Qirâ`ât al-'Asyr*, juz.1, Mesir: Dâr al-Fikr, t.th.

-----. *Taqrîb an-Nasyr fî al-Qirâ`ât al-'Asyr*, Kairo: Dâr al-Hadîts, 2004.

-----. *Gâyah an-Nihâyah fî Thabaqât al-Qurrâ`*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyyah, 2006, jil. II, hal. 330.

- . *Thayyibah an-Nasyr fî al-Qirâ`ât al-`Asyr*. Madinah: Maktabah Dâr al-Huda, 1421 / 2000.
- . *Munjid al-Muqri`în wa Mursyid ath-Thâlibîn*, Beirut: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1980.
- . *Usudu al-Gabah*, t.tt.: Dâr al-Fikr, t.th. H, jld. III.
- Jumantoro, Totok. *Kamus Ilmu Hadits*, Jakarta: Bumi Aksara, 1997.
- Kasran, “Hadis-hadis Tentang Mewarnai Rambut dalam Musnad Ahmad Ibn Hanbal (Studi Kritik Terhadap Kualitas Sanad dan Matan Hadis)”. *Tesis*. Medan: Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara, 2012.
- Al-Kattaniy, Muhammad Ibn Ja`far. *ar-Risâlah al-Mustathrafah li Bayâni Masyhûr Kutub as-Sunnah al-Mushannafah*. Beirut: Dâr al-Basyair al-Islamiyyah, 1986.
- Khaeruman, Badri. *Ulum al-Hadis wa Musthalahuhu*. Bandung: Pustaka Setia, 2010.
- Khair, Muhammad `Abd Muldi `Abd. *Thuruq Takhrîj Hadîts Rasûlillâh SAW.*, Kairo: Dâr al-I`tisham, t.th.
- Khâlid, Amru. *Khulafa`ur Rasul*, Terj. Farur Mu`is “*Jejak para Khalifah*”, Solo: Aqwam, 2007.
- Khâlid, Muhammad. *Man Around the Messenger*, terj. M. Arfi Hâtim: *Para Sahabat yang Akrab dalam Kehidupan Rasulullah*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2000.
- Al-Khatîb, Muhammad `Ajjâj. *As-Sunnah Qabla at-Tadwîn*, Beirut: Dâr al-Fikr: 2001.
- . *Ushûl al-Hadîts `Ulûmuhû wa Mushthalahuhu*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1989.
- . *Ushul al-Hadist* (terj) oleh Qadirun Nur dan Akhmad Musyafiq, Jakarta: Gaya Media Pratama, 1998.
- Al-Khayyâth, Abû al-Hasan `Alî bin Fâris. *at-Tabshirah fî al-Qirâ`ât al-Aimmah al-`Asyrah*. Riyâdh: Maktabah al-Rusyd, 2007.

- Khuyâth, ‘Abdullâh ‘Umar. *ar-Rasul wa Khulafâuhu*, cet. I, Jeddah: Maktabah ash-Shahar, 1410 H. / 1990 M.
- Kholis, Nur. *Pengantar Studi Al-Qur'an dan al-Hadits*. Yogyakarta, Teras, 2008.
- Khon, Abdul Majid. *Ulumul Hadits*, Jakarta: Amzah, 2012.
- Kulaini, *al-Kâfi*, Qom: Muasasah *an-Nasyr al-Islami*, 1416 H.
- Kusman, Suf. *Jurnalisme Universal*, Bandung: Teraju, 2004.
- Lâsyîn, Sayyid Abû al-Farḥ, *Taqrîb al-Ma'âniy*, Madinah: Dâr az-Zamân, 1421 H.
- Al-Latîf, ‘Abd al-Mawjûd Muhammad ‘Abd. ‘*Ilm Jarh wa at-Ta’dîl*, Kuwait: ad-Dâr Sulaymân, 1988.
- Lidwa Pusaka i-Software – Kitab 9 Imam Hadits, *ENSIKLOPEDI HADITS* www.lidwapusaka.com.
- Mahmud, *Metode Penelitian Pendidikan*, Bandung: pustaka setia, 2011.
- Ma’luf, Louis. *al-Munjid fî al-Lugat wa al-A’lâm*, Beirut: Dâr al-Masyriq, 1994.
- Manzhur, Ibn. *Lisân al-‘Arab*, Mesir: Dâr al-Mishriyah, t.th.
- Mardalis. *Metode Penelitian Suatu Pendekatan Proposal*. Jakarta: Bumi Aksara, 1999.
- Miles, Matthew. B. & A. Michael Huberman, *Qualitative data analysis (2nd ed.)*, Thousand Oaks, CA: Sage, 1992.
- Al-Mizziy, Abû al-Hajjaj Jamal ad-Dîn Yusuf bin ‘Abd ar-Rahmân. *Tahdzîb al-Kamâl fî Asmâ’ ar-Rijâl*, Beirut: Muassasah ar-Risâlah, 1992, jld. XXIX.
- Moleong, Lexy J. *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: Rosdakarya. 1988.
- Al-Mufid, Syekh Muhammad bin Nu’man. *al-Irsyâd fî Ma’rifat al-Hujajillah ‘alâ al-‘Ibâd*, Kongres Syekh al-Mufid, Qom, 1413 H.

- Muhaisin, Muhammad Sâlim. *al-Mugnî fî Tawjîh al-Qirâ`ât al-‘Asyr al-Mutawâtirah*, Juz 1. Beirut: Dâr al-Jîl, t.th.
- Muhammad, Ahsin Sakho. *Kemasyhuran Qira`at ‘Ashim Riwayat Hafsh Di Dunia Islam* (Bagian I), <http://ulinuhaasnawi.blogspot.co.id/2014/02/kemasyhuran-qiraat-ashim-riwayat-hafsh.html>, diakses 1 Februari 2018.
- Muhammad ‘Alî Quth, *al-Khulafâ ar-Râsyidîn*, Damaskus: Maktabah al-Gazali, 1993.
- Muhammad Ridla, *al-Faruq ‘Umar Ibn al-Khaththâb*, Cet. 6, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993.
- Mujâhid, Ahmad bin Mûsâ bin. *As-Sab’ah fî al-Qirâ`ât*, juz 1, Kairo: Dâr al-Ma’ârif, t.th.
- Mujâhid, Ibn. *Kitâb as-Sab’ah fî al-Qirâ`at li Ibn Mujâhid*, Mesir: Dâr al-Ma’ârif, t.th.
- Mulyana, Azhari. “Kenapa Maroko Memilih Warsy”, dalam <http://azharimulyana.blogspot.co.id/2015/12/kenapa-maroko-memilih-warsy.html>. Diakses 15 Januari 2018.
- Al-Munawwar, Said Agil Husein. *Al-Qur`an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, cet. ke-1, Jakarta: Ciputat Press, 2002.
- Mursi, Muhammad Sa’id. *Tokoh-Tokoh Besar Islam Sepanjang Sejarah*, terj. Khoirul Amru Harahap, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2007.
- Mustopa, “Pembakuan *Qirâ`ah* Hafsh ‘an ‘Asim dalam Sejarah dan Jejaknya di Indonesia” dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. 4, No. 2, 2011.
- An-Naisâbûriy, Muslim bin al-Hajjâj. *Shahîh Muslim*, juz 2, Beirut: Dâr al-Jîl, t.th.
- An-Naisâbûriy, Imam al-Hakim Abî ‘Abdillâh Muhammad Ibn ‘Abdillâh al-Hâfidz. *Kitab Ma`rifah ‘Ulûm al-Hadîts*, Kairo: Maktabah al-Mutanabi, t.th.
- Najar, Ibnu. *Syarh al-Kaukab al-Munîr*, Al-Maktabah asy-Syâmilah, 1997, juz, 2.
- Nasution, S. *Metode Penelitian Naturalistik-Kualitatif*, Bandung: PT. Tarsito, 2002.

- Nashr, ash-Shadiq Basyir. *Dhawâbith ar-Riwâyah 'Inda al-Muhadditsîn*, Tripoli: t.p., 1992.
- An-Nawawiy, Muyiddin Yahya bin Sharaf. *Al-Majmû' Syarh al-Muhadzdzab*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th, juz III.
- Nazir, M. *Metode Penelitian*, Jakarta, Galia Indonesia, 2003.
- Noor, Muhammad Hidayat, "*Ilmu Qira`at Al-Qur`an: Sebuah Pengantar*" dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur`an dan Hadis*, Yogyakarta: Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, Vol. 3, No. 1 Juli 2002.
- Poerwadarminta, W.J.S. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, diolah kembali oleh Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, cetakan VIII, Jakarta: Balai Pustaka, 1985.
- Qabah, 'Abd al-Halim bin Muhammad al-Hâdiy. *Al-Qirâ`ât al-Qur`âniyyah*, Beirut: Dâr al-Garb al-Islamy, 1999.
- Qadhiy, Abû Ammar Yasir. *An Introduction to the Sciences of the Qur'an*, United Kingdom: Al-Hidayah, 1999.
- Al-Qadhiy, 'Abd al-Fatâh. *al-Qirâ`ât asy-Syâdzdzah wa Taujihihâ min Lughah al-'Arab*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabiyy, 1401.
- , 'Abd al-Fatâh. *al-Wâfiy fî syarh asy-Syâtibiyyah fî al-Qirâ`ât as-Sab'*, Madinah al-Munawwarah: Maktabah ad-Dâr, 1983.
- Al-Qadîr, Fathi 'Abd. *al-I'jâz wa al-Qirâ`ât*, Mesir: Dâr al-'Ulûm, 1982.
- Al-Qadîr, 'Abd. Muhdi Abdul. *Turuqu Takhrîj Hadîts Rasulillâh*. Kairo: Dâr al-I'tisham, 1986.
- Al-Qâsimiy, Muhammad Jamal ad-Dîn. *Mahâsin at-Ta'wiil*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1978.
- Al-Qasthalâniy, Syihâbuddîn. *Lathâif al-Isyârât li Funûn al-Qirâ`ât*, Kairo: t.p.: 1972.
- Al-Qaththân, Mannâh. *Mabâhits fî 'Ulûm Al-Qur`ân*, Riyad: Mansyûrât al-'Asr al-Hadîts, 1973.

Al-Qaththân, Mannâ` Khalil. *Mabâhîts fî 'Ulûm Al-Qur`ân*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1992.

----- . *Nuzûl Al-Qur`ân 'ala Sab`at Ahrûf*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th.

----- . *Tarîkh at-Tasyrî' al-Islâmiy*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1989.

----- . *Mabâhîts fî 'Ulûm Al-Qur`ân*, terj, Ainur Rafiq El-Mazni, *Pengantar Studi Ilmu 'Ulûm Al-Qur`an*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, th. 2006.

Al-Qurthûbiy, Muhammad bin Ahmad. *Al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur`ân*, jilid I, Kairo: Dâr asy-Syu`b, 1372 H.

Al-Qurthûbiy, Abû Muhammad Maky al-Qaisiy. *At-Tabsyîrah fî al-Qirâ`ât Sab`i*, Mesir: Dâr as-Sahâbah li at-Turâts, 1993.

----- . *Al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur`ân*, jilid I, Kairo: Dâr asy-Syu`b, 1372 H.

Al-Qusthulâniy, Syihâbuddîn. *Lathâif al-Isyârât li Funûn al-Qirâ`ât*, Kairo: t.p.: 1972.

Rahman, Fatchur. *Ikhtisar Musthalahul hadis*. Bandung: PT. Al-Ma`arif, 1974.

Razaq, Sayyid. *fî 'Ulûm al-Qirâ`ât: Madkhal wa Dirâsah wa Tahqîq*, Maktabah al-Fashilah, 2008.

Ar-Rûmiy, Fahd bin `Abd ar-Rahmân bin Sulaimân. *Dirâsât fî 'Ulûm al-Qur`ân al-Karîm*. Riyâdh: t.p., 2004. cet. XII.

Sahrani, Ohari . *Ulumul Hadits*, Bogor: Galia Indonesia, 2010.

Sa`îd, `Amr `Utsmân Ibn, *Al-Jâmi' al-Bayân fî Qirâ`at as-Sab`*, Kairo: Dâr al-Hadîts, 2006.

Sa`îd, Labib. *Al-Jam`u as-Sauthy al-Awwal*, Kairo: Dâr al-Kutub al-`Arabiy, t.th.

As-Syakhâwiy, Muhammad Ibnu `Abd ar-Rahmân. *Fathu al-Mugîts fî Syarhi Alfiyati al-Hadîts*, Cet. I, Madinah: al-Makatabah as-Salafiyyah, 1388 H. / 1968 M.

As-Syakhâwiy, `Ilmu ad-Dîn. *Jamâl al-Qurrâ wa Kamâl al-Iqrâ`*, Makkah: Maktabah Turats, 1987, jld. II.

- Sakho, Muhammad Ahsin. Kemasyhuran Qira`at ‘Ashim Riwayat Hafs di Dunia Islam (Bagian I), <http://ulinuhaasnawi.blogspot.co.id/2014/02/kemasyhuran-qiraat-ashim-riwayat-hafs.html>, diakses 1 Februari 2018.
- Sâlim, Ismail ‘Abd Wahid dan Taufiq Ahmad. *Nazhârat fî Ilmi Takhrîj*. Beirut: t.p., 1988.
- Sâlim, Muhaisin, Muhammad. *Al-Mugnî fî Tawjîh al-Qirâ`ât al-‘Asyr al-Mutawâtirah*, Juz 1. Beirut: Dâr al-Jîl, t.th.
- Santana, Septiawan. *Menulis Ilmiah: Metodologi Penelitian Kualitatif*. Jakarta: Obor Indonesia, 2010.
- Shabir Hasan Muhammad Abû Sulayamân, *An-Nujûm az-Zâhirah fî Tarâjum al-Qurrâ al-Arba`ata Asyar wa ruwâtuhum wa turûquhum*, Riyad: Dâr al-‘Alam al-Kutub, 1418 H.
- Ash-Shâbûni, Muhammad ‘Alî. *at-Tibyân fî ‘Ulûm al-Qur`ân*. Beirut: ‘Alam al-Kutb, 1985.
- Ash-Shalabiy, ‘Alî Muhammad. *Biografi ‘Alî bin Abî Talib*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2008.
- Shalâh, Ibnu. *‘Ulûm al-Hadîts*, Madinah: Al-Maktabat al-Islamiyah, 1972.
- Ash-Shâlih, Subhi, *‘Ulûm al-Hadîts wa Mustalahuhu*, Beirut: Dâr al-‘Ilm li al-Malayin, 1977 M.
- Ash-Shiddieqy, T.M. Hasbi. *Ilmu-ilmu Al-Qur`an*, Semarang: Putra Rizki, 2010.
- Ash-Shiddieqy, T.M. Hasbi, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur`an / Tafsir*. Jakarta: Bulan Bintang, 1990.
- . *Ilmu-ilmu Al-Qur`an*, Semarang: Putra Rizki, 2010.
- . *Pokok-pokok Ilmu Dirayah Hadis*. Jakarta: Bulan Bintang, 1987.
- . *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1998.
- As-Siba’i, Mustafâ, *as-Sunnah wa Makânatuhâ fî at-Tasyrî’ al-Islâmiy* t.tp.: ad-Dâr al-Qaumiyyah, 1966 M.

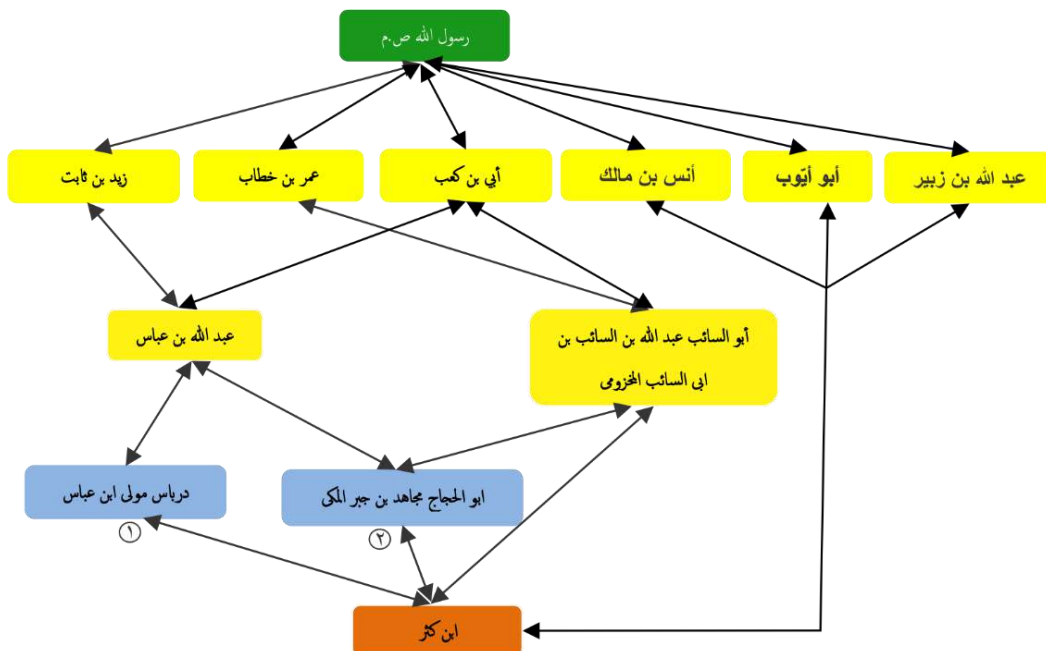
- As-Sijistaniy, Abî Bakr bin Abî Dâwûd. *Kitab al-Mashahif*, Kairo: al-Faruq al-Hadîtsah li at-Thiba'ah wa an-Nasyr, 2002.
- Sholeh, Abdul Rahman. *Pendidikan Agama dan Pengembangan untuk Bangsa*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2005.
- Soebahar, M. Erfan. *Menguak Fakta Keabsahan as-Sunnah*. Jakarta: Kencana, 2003.
- Soetari, Endang. *Ilmu Hadits Kajian Riwayat dan Dirayah*. Bandung: Mimbar Pustaka, 2008.
- Soffandi, Wawan Djunaedi. "Mazhab Qira`at 'Ashim Riwayat Nafi di Nusantara: Studi Sejarah Ilmu", *Tesis*, Program Pascasarjana UIN, 2004.
- Solahuddin, M. Agus. *Ulumul Hadits*. Bandung: Pustaka Setia, 2008.
- Sugiyono. *Metode Penelitian Pendidikan*. Bandung: Alfabeta, 2006.
- . *Memahami Penelitian Kualitatif*, Alfabeta, Bandung, 2005
- . *Metode Penelitian Kuantitatif-Kualitatif dan R & D*, Bandung: Alfabeta, 2009.
- . *Metode Penelitian Pendidikan Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif dan R & D.*, Bandung: Alfabeta, 2014.
- Sulaiman, Noor. *Antologi Ilmu Hadits*. Jakarta: GP Press, 2008.
- Sulaiman, Abû Dâwûd bin. *Sunan Abî Dâwûd*, Juz II, Kairo: Dâr al-Hadîts, 1999.
- Sumbulah, Umi. *Kritik Hadis Pendekatan Historis Metodologis*, Malang: UIN Press, 2010.
- . *Kajian Kritis Ilmu Hadis*, Malang: UIN Press, 2010.
- Suparta, Munzier. *Ilmu Hadits*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002.
- Suryadi dan M. Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Penelitian Hadits*, Yogyakarta: TH-Press, 2012.
- As-Sayûthiy, al-Hâfîzh Jalâl ad-Dîn 'Abd ar-Rahmân, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur`ân*, Juz I, Mesir: Dâr al-Fikr, 2007.

- As-Sayûthiy, Jalal ad-Dîn Abd ar-Rahmân *Târîkh al-Khulafa`*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1988.
- . *Al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur`ân*, Juz I, Mesir: Dâr al-Fikr, 2007.
- . *Tadrîb ar-Râwiy fî Syarhi Taqrib an-Nawâwiy*, Beirut: Muassasah ar-Rayyan, 2005.
- . *Tabaqat al-Huffaz*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiah, Dâr al-Qalam, 1994.
- . *Tarâkh al-Khulafâ`*. Kairo: Dâr an-Nahdah, 1975.
- Syabnah, Muḥammad Abû. *al-Madkhal li Dirâsah al-Qur`ân al-Karîm*, Riyad: al-Mamlakah al-'Arabiyyah as-Saudiyyah, 1987.
- . *Al-Wasîth fî 'Ulûm wa Musthalah al-Hadîts*. kairo: Maktabah al-Sunnah, 2006.
- Syadali, Ahmad dan Ahmad Rafi'i, *Ulumul Qur'an I*, Jakarta: CV. Pustaka Setia, 1997.
- Syafruddin, Didin. "Ilmu Al-Qur`an sebagai Sumber Pemikiran" dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, t.th.
- Asy-Syahîd, ats-Tsânî, *ar-Ra'âyah fî 'Ilm ad-Dirâyah*, Qom: t.tp, 1992.
- Syahin, 'Abd ash-Shabur. *Târîkh Al-Qur`ân*. Kairo: Dâr al-Ma'alim ats-Tsaqafiyyah, Dâr al-I'tishâm, 1998.
- Asy-Syahrâzûriy, Abû 'Amr 'Utsmân bin 'Abd ar-Rahmân bin ash-Shalâh *Muqaddamah Ibnu Shalâh fî 'Ulûm al-Hadîts*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 2006.
- Sya'roni, Usman. *Otentisitas Hadis Menurut Ahli Hadis dan Kaum Sufi*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002.
- Asy-Syâthibiy. *Hirz al-Amâniy wa Wajh ath-Thahâniy*. Beirut: Dâr al-Kitâb an-Nafîs, 1407 H.
- Asy-Syaukâniy, Muhammad bin 'Alî bin Muhammad. *Irsyad al-Fuhul*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1412, hal. 63.

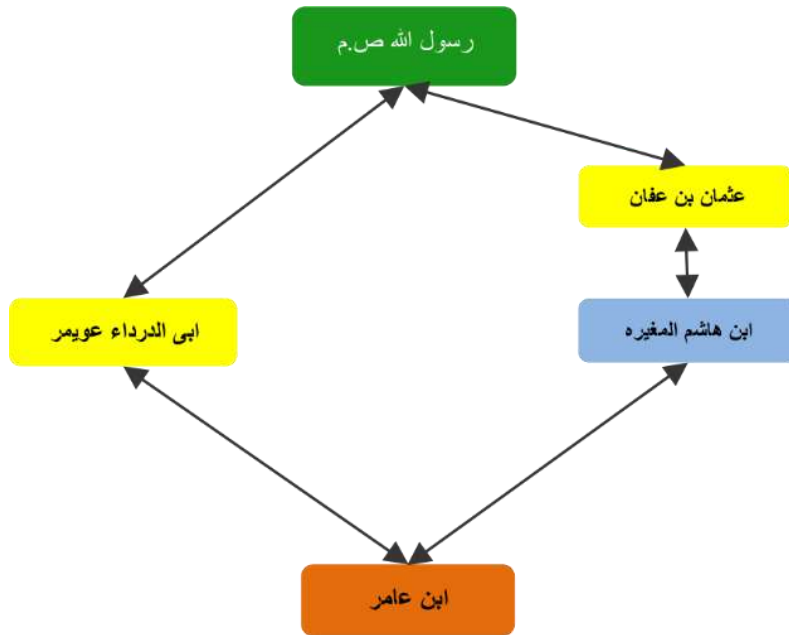
- . *Fathu al-Qadîr*, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 2006, hal. 195.
- . *Nail Al-Authar*, Beirut: Dâr al-Jil, 1973, jld. II.
- At-Tahâwaniy, *Qawâ'id fî 'Ulûm al-Hadîts*, Beirut: Dâr al-Qalam, 1392 H. / 1972 M.
- At-Tâmimiy, Abû Hâtim Muhammad Ibn Hibbân Ibn Ahmad, *Masyâhir 'Ulamâ al-Amshâr*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1959.
- . *Ats-Tsiqât*, Beirut: Muassasah al-Kutub ats-Tsaqâfiyyah, t.th.
- Taufiqurrahman, *Studi Ulumul Qur'an (Telaah atas Mushaf Ustmani)*, Bandung: Pustaka Setia, 2003.
- Ath-Thabariy, Muhammad bin Jarir. *Târîkh al-Umâm wa al-Muluk (Târîkh ath-Thabari)*, Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1969, jld. II.
- . *Intisari Ilmu Hadist*. Malang: UIN-Press, 2007.
- . *Taisir Mustalah al-Hadîts*. Beirut: Dâr Al-Qur`ân al-Karîm, 1398 H.
- . *'Ulûmul Hadis*. Jakarta: Titian Ilahi Press, 1997.
- . *Ushûl at-Takhrîj wa Dirâsat al-Asânid*, Riyad: Maktabah al-Ma'arif, 1991.
- Ath-Thahhân, Mahmud. *Taisîr Musthalah al-Hadîts*. Beirut: Dâr Al-Qur`ân al-Karîm, 1398 H.
- . *Ushûl at-Takhrîj wa Dirâsat al-Asânid*, Riyad: Maktabah al-Ma'arif, 1991.
- . *Intisari Ilmu Hadits*. Malang: UIN-Press, 2007.
- . *Ulumul Hadis*. Jakarta: Titian Ilahi Press, 1997.
- . *Ilmu Hadis Praktis*. Bogor: Pustaka Thariqul Izzah. 2005.
- Ath-Thawîl, As-Sayyid Rizq, *fî 'Ulûm al-Qirâ'ât; Madkhal wa Dirâsah wa Tahqîq*, Makkah: Maktabah Faishaliyyah, 1985.
- Ath-Thusiy, Syekh. *Tahdzib al-Ahkâm*, ed. Muhammad Ja'far Syams ad-Dîn, Beirut: Dâr at-Ta'aruf, 1412 H. / 1992 M.

- Ath-Thusiy, Muhammad bin Hasan. *Misbah al-Mutahajid, Tadzkirat al-Fuqaha*. Hodhur: Abû al-Fadhl Shar' va Shadi Tahriqe Dâr, 1411 H.
- ‘Utsmân, *Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Teras, 2009.
- Al-Utsaimin, Muhammad bin Shâlih. *Ushûl fî at-Tafsîr*, Mesir: Maktabah As-Sunnah, 1419 H.
- Wensinck, A. J., *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, diterjemahkan oleh Muhammad Fu'ad ‘Abd al-Baqiy, *Miftah Kunuz as-Sunnah*, Lahore: Suhail Akademi, 1391 H / 1971 M.
- . *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâdz al-Hadîts an-Nabawiy*, Leiden: E. J. Brill, 1936 M.
- Al-Ya'qûbiy, Ahmad Ibn Abî Ya'qûb Ibn Ja'far Ibn Wahab Ibn Wadîh. *Târikh al-Ya'qubî*, Beirut, Dâr ash-Shadr, 2015, jld. II.
- Yuslem, Nawir. *Ulumul Hadis*. Jakarta: Mutiara Sumber Widya, 2001.
- Az-Zahrâniy, Muhammad Mathar. *Ilmu ar-Rijâl Nasyatuhu wa Tathawwuruhu*, t.tp.: Dâr al-Khudhairi, t.th.
- Az-Zarkasyiy, Badruddîn Muhammad bin ‘Abdillah, *al-Burhân fî ‘Ulûm Al-Qur`ân*, jilid I, Beirut: Dâr al-Fikr, 1988.
- Az-Zarkaliy, Khairuddin bin Muhammad bin Aḥmad bin ‘Alî bin Faris. *Al-A'lâm Qâmus Tarâjum*, Beirut: Dâr al-‘Ilmi al-Malayain, 2002, jld. VIII.
- Az-Zarqâniy, Muhammad ‘Abd al-Azîm. *Manâhil al-‘Irfân fî ‘Ulûm Al-Qur`ân*, Beirut: Dâr Kutub al-‘Arabi, 1995.
- Zed, Mustika. *Metode Penelitian Kepustakaan*, Jakarta: Yayasan Obor Nasional, 2004.
- Zumrodi, Qira`at Sab'ah: Pemaknaan dan Varian Bacaannya. *Hermeunetik*. Vol. 8, No. 1, Juni 2014.

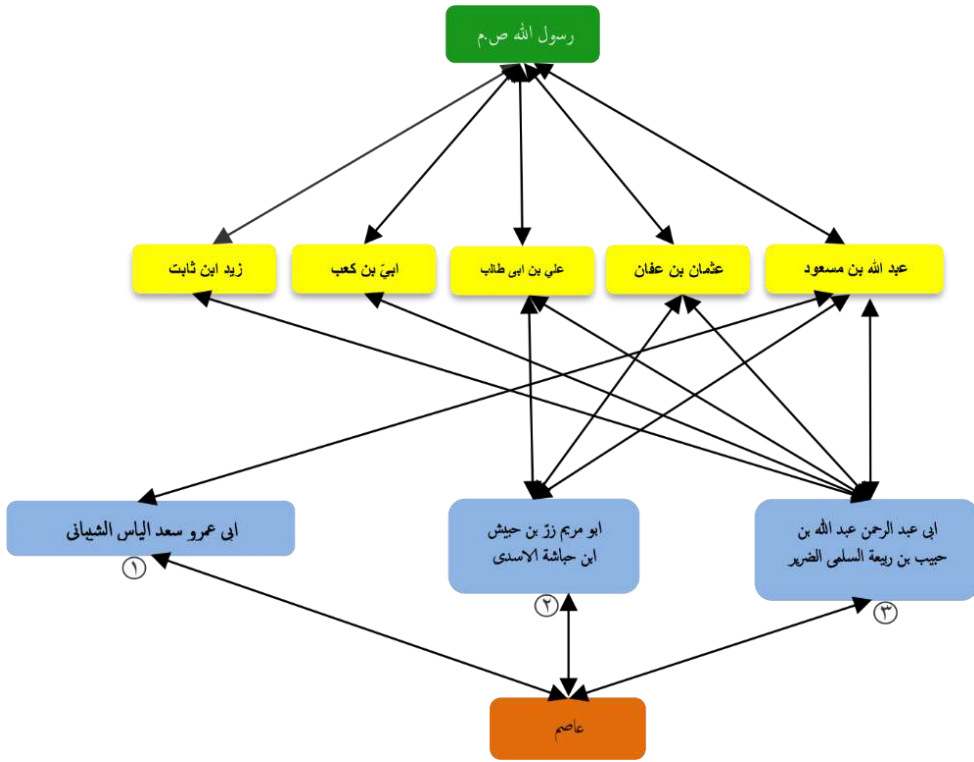
Bagan 4.2: Skema Sanad Imam Ibn Katsîr al-Makkiy



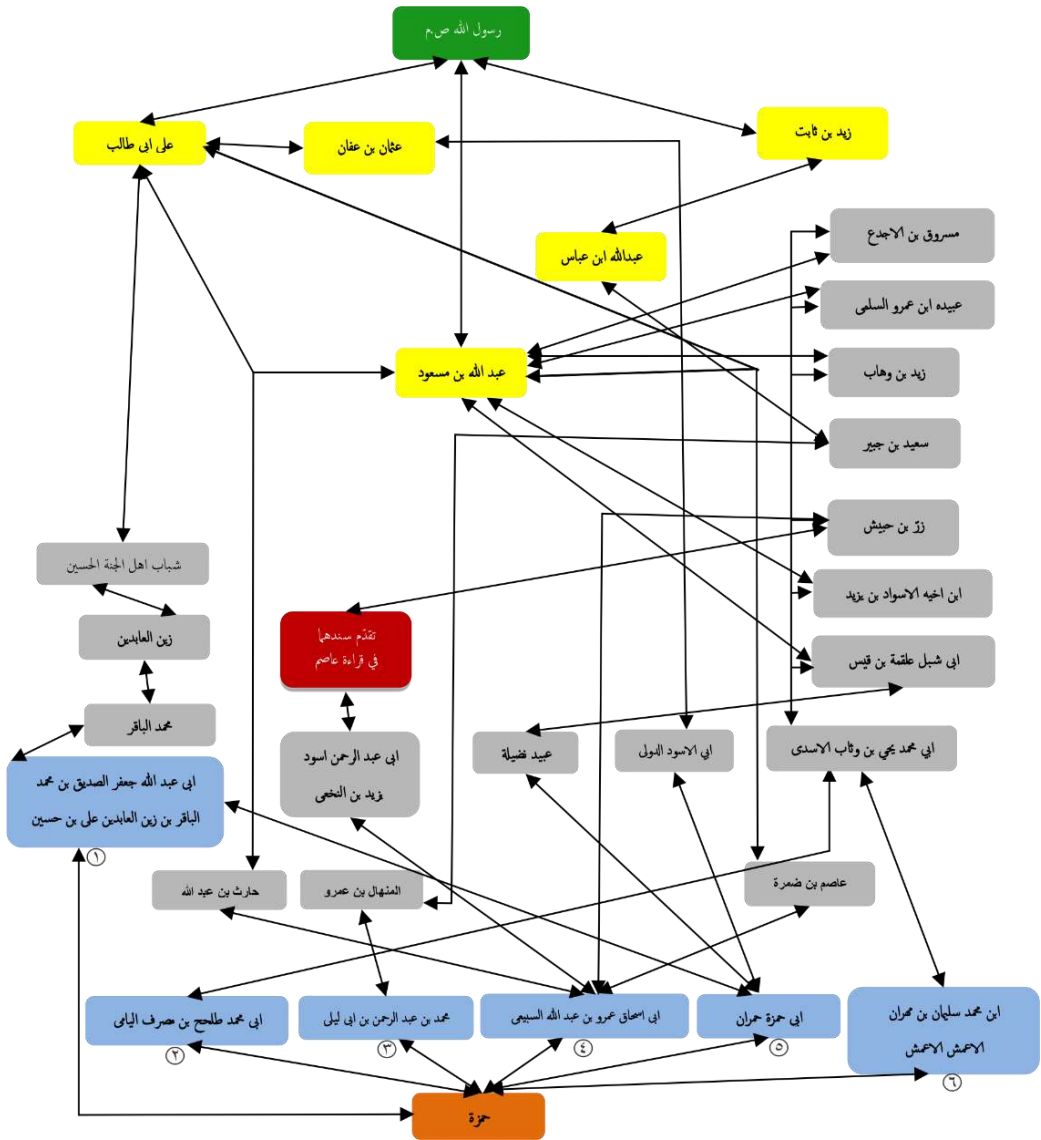
Bagan 4.4: Skema Sanad Imam Ibn ‘Âmir



Bagan 4.5: Skema Sanad Imam ‘Ashim



Bagan 4.6: Skema Sanad Imam Hamzah al-Kûfiy



JARH DAN TA'DIL IMAM HAFSH

ترجمة الراوي حفص بن سليمان [١]
(٩٠ - ١٨٠ هـ)

أولاً: اسمه ونسبته وكنيته ولقبه ومولده:

حفص بن سليمان بن المغيرة، الأسديّ بالولاء، الكوفيّ البرّاز [٢]، أبو عمّر، ويُقال: حفص بن أبي داود، ويُعرف بِحُفَيْص، كان مولده سنة (٩٠ هـ).

ثانياً: مكانته وعلمه:

أحد رواة القُرّاء السبعة، قارئ أهل الكوفة، وأعلم أصحاب عاصم بن أبي النّجود بقراءته، قرأ عليه مراراً، فهو ربيبه وابن زوجته، ويقوم معه في دار واحدة.

وكان الأوّلون يعدونه في الحفظ فوق أبي بكر بن عيّاش، ويصفونه بضبط الحروف التي قرأ بها على عاصم، وقد أقرأ الثّاس دهرأ، وقرأ عليه خلق كثير، ونزل بغداد فأقرأ بها، وجاور مكة فأقرأ بها [٣].

قال محمد بن سعد العوفي عن أبيه: حدثنا حفص بن سليمان، لو رأيته لقرّرت عينك، فهما وعلمًا [٤].

وقال يحيى بن معين [٥]: الرواية الصحيحة التي رويت عن قراءة عاصم: رواية أبي عمّر حفص بن سليمان [٦].

وقال أيوب بن المتوكل [٧]: أبو عمّر أصحُّ قراءةً من أبي بكر بن عيّاش، وأبو بكر أوثق منه [٨].

قال الذّهبيّ: أمّا في القراءة فتتمة ثبت ضابط لها، بخلاف حاله في الحديث [٩].

إلا أنّ الشاطبي [١٠] قدّم شعبة في منظومته على حفص فقال:

فأما أبو بكر وعاصم اسمه
فشعبة راويه المبرز أفضلاً [١١]

إلا أنه قال بعد ذلك:

.....

[12] وحفص وبالإتقان كان مفضلاً

قال ابن مجاهد: بينه وبين أبي بكر [بن عياش] من الخُلف في الحروف خمسمائة وعشرين حرفاً في المشهور عنها، وذكر حفص أنه لم يخالف عاصماً في شيء من قراءته إلا في حرف الروم: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً﴾ [الروم: ٥٤]، قرأه بالضم، وقرأه عاصم بالفتح [١٣].

ثالثاً: شيوخه في القراءة:

قرأ حفص على: عاصم بن أبي التَّجُود، زوج أمِّه، ختمت كثيرة، وينتهي سنده في القراءة عليه إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فقد روي عن حفص أنه قال: قلت لعاصم: أبو بكر [١٤] يخالفني؟ فقال: أقرأتُك بما أقرأني أبو عبد الرحمن السُّلمي [١٥] عن علي بن أبي طالب، وأقرأته بما أقرأني زرُّ بن حُبَيْش [١٦] عن عبد الله بن مسعود [١٧].

رابعاً: رواية القراءة عنه:

قرأ على حفص خلق كثير، منهم: عمرو بن الصَّبَّاح وهو من أجل أصحابه، وأخوه عبيد بن الصَّبَّاح، وأبو شعيب صالح بن محمد القَوَّاس، وعبد الرحمن بن محمد بن واقد، وأبو شعيب القَوَّاس، وحمزة بن القاسم الأحول، وحسين بن محمد المَرُّوذِي، وخلف الحداد، وغيرهم.

خامساً: منزلته في علم الحديث وروايته:

حدَّث حفص عن: عاصم بن أبي التَّجُود، وعلقمة بن مَرْدَد، وثابت البنَّاني، وأبي إسحاق السَّبَّعي، وكثير بن زاذان، ومُحَارِب بن دِثَّار، وغيرهم.

وحدّث عنه: بكر بن بكار، وآدم بن أبي إياس، وأحمد بن عبدة، وهشام بن عمار، وعلي بن حجر، وعمرو الناقد، وهبيرة الثمار، وغيرهم.

ولم يكن حفص بن سليمان متقناً لعلم رواية الحديث كإتقانه للقرآن وحروفه، ولعلّ السبب في ذلك هو استغراق أكثر وقته في القراءة والإقراء.

يقول الإمام الذهبي: وما زال في كلّ وقت يكون العلم إماماً في فن [١٨]، مُقَصِّراً في فنون، وكذلك كان صاحبه (أي: صاحب عاصم) حفص بن سليمان، ثبتاً في القراءة، واهياً في الحديث، وكان الأعمش بخلافه: كان ثبتاً في الحديث، ليناً في الحروف [١٩].

وقد اتفقت كلمة أكثر علماء الجرح والتعديل على تضعيفه في علم رواية الحديث، ومما ورد في ذلك [٢٠]:

قول الإمام أحمد: ما به بأس، ورؤي أنّه قال عنه: صالح، وقال مرّة: متروك.

وقال يحيى بن معين: ليس بثقة.

وقال ابن المديني: ضعيف الحديث، وتركته على عمد.

وقال إبراهيم الجوزجاني: قد فُرِعَ منه من دهر.

وقال البخاري: تركوه.

وقال مسلم: ليس بثقة.

وقال النسائي: ليس بثقة ولا يكتب حديثه، وقال في موضع آخر: متروك.

وقال زكريا الساجي: له أحاديث بواطيل.

وقال ابن عدي: عامّة أحاديثه غير محفوظة.

وقال أبو زرعة: ضعيف الحديث.

إلاً أنّ وكيع بن الجراح قال عنه: كان ثقة، أخرج النسائي حديثه في مسند علي متابعة [٢١].

وقد أخرج له الترمذي والنسائي في مسند علي رضي الله عنه متابعة، وابن ماجه.

سادساً: وفاته:

توفي حفص بن سليمان سنة (١٨٠هـ) وله تسعون سنة، وقيل: بين الثمانين والتسعين، رحمه الله تعالى.

[١] تهذيب الكمال للمزي ١٠ / ٧ وما بعدها؛ معرفة القراء الكبار ١ / ١٤٠؛ غاية النهاية ١ / ٢٥٤؛ النشر في القراءات العشر ١ / ١٥٦؛ تهذيب التهذيب لابن حجر ٩ / ١١٧-١١٩؛ الأعلام للزركلي ٢ / ٢٦٤.

[٢] البراز: هو بائع الثياب، والبز من الثياب: أمتعة البراز. ينظر: الصحاح للجوهري ٥ / ٥.

[٣] انظر: النشر في القراءات ١ / ١٥٦؛ معرفة القراء الكبار ١ / ١٤١.

[٤] تهذيب الكمال ٧ / ١٢.

[٥] يحيى بن معين بن عون بن زياد المري بالولاء، البغدادي، أبو زكريا (١٥٨-٢٣٣ هـ): من أئمة الحديث ومؤرخي رجاله، قال ابن حنبل: أعلمنا بالرجال، وقال الحافظ الخطيب: كان إماماً ربانياً، عالماً حافظاً، ثبناً متقناً، وقال عنه الذهبي: سيد الحفاظ، وقال ابن حجر: إمام الجرح والتعديل، توفي بالمدينة حاجاً، وصلى عليه أميرها، من كتبه: التاريخ والعلل، ومعرفة الرجال. تهذيب الكمال ٣١ / ٥٤٣؛ تهذيب التهذيب ٥ / ٤٠١؛ الأعلام للزركلي ٨ / ١٧٢.

[٦] غاية النهاية ١ / ٢٥٤. قال الإمام السخاوي في جبال القراء ٢ / ٤٦٦: ما أظن هذا صحيحاً عن يحيى بن معين، وكيف يقول هذا وأبو بكر بن عياش إمام كبير، وهو ثقة عند يحيى وغيره، فيما يقول وينقل.

[٧] أيوب بن المتوكل البصري (.....-٢٠٠هـ): إمام، قارئ، ثقة، ضابط، له اختيار تبع فيه الأثر، قرأ على الكسائي والحسين الجعفي ويعقوب الحضرمي وغيرهم، وروى عن الخليل بن أحمد وعبد

الرحمن بن مهدي، ولما دفن وقف على قبره يعقوب وقال: يرحمك الله يا أيوب، ما تركت خلقاً أعلم بكتاب الله منك. غاية النهاية ١ / ١٧٢.

[٨] تهذيب التهذيب ٩ / ١١٧.

[٩] معرفة القراء الكبار ١ / ١٤٠.

[١٠] القاسم بن فيرّ بن خلف بن أحمد الرعيني الأندلسي الشاطبي الضرير، أبو محمد وأبو القاسم (٥٣٨ - ٥٩٠هـ): إمام القراء، كبير القدر، أعجوبة في الذكاء، كان حافظاً للحديث، عالماً بالعربية والتفسير، رأساً في الأدب، مع زهد وولاية وعبادة، قال ابن خلكان: كان إذا قرئ عليه صحيح البخاري ومسلم والموطأ، تصحح النسخ من حفظه، وهو صاحب نظم: حرز الأمانى ووجه التهاني، وهي القصيدة المشهورة في القراءات، وتُعرف بالشاطبية. سير أعلام النبلاء ٢١ / ٢٦١؛ غاية النهاية ٢ / ٢٠؛ النشر في القراءات ١ / ٦١؛ الأعلام ٥ / ١٨٠.

[١١] منظومة حرز الأمانى، البيت رقم: ٣٥.

[١٢] البيت رقم: ٣٦.

[١٣] غاية النهاية ١ / ٢٥٤.

[١٤] يقصد: أبا بكر بن عياش الراوي عن عاصم.

[١٥] عبد الله بن حبيب بن ربيعة السلمي الضرير (... ٧٤هـ): مقرئ الكوفة، ثقة كبير القدر، من أولاد الصحابة، ومن كبار التابعين، ولد في حياة النبي صلى الله عليه وسلم ولأبيه صحبة، انتهت إليه القراءة تجويداً وضبطاً، أخذ القراءة عن عثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب، وعبد الله بن مسعود، وزيد بن ثابت، وأبي بن كعب، رضي الله عنهم، وقرأ عليه جمع كبير، منهم عاصم بن بن أبي النجود، وقد أقرأ الناس بالمسجد الكبير في الكوفة أربعين سنة، قال ابن مجاهد: أول من أقرأ الناس بالكوفة بالقراءة المجمع عليها أبو عبد الرحمن السلمي، وهو راوي الحديث المشهور عن سيدنا عثمان رضي الله عنه مرفوعاً: «خيركم من تعلم القرآن وعلمه»، وكان يقول: هذا الذي أقعدني هذا المقعد، توفي في زمن الحجاج بن يوسف الثقفي. سير أعلام النبلاء ٤ / ٢٦٧؛ غاية النهاية ١ / ٤١٣.

[١٦] زُرُّ بن حُبَيْش بن حَبَاشة بن أوس الاسديّ ثم الغاضري، أبو مريم (... - ٨٣ هـ): من كبار التابعين وعلماهم، مقرئ الكوفة مع السلمي، أدرك الجاهلية والإسلام، ولم ير النبي صلى الله عليه وسلم، وروى عن كبار الصحابة، وكان من أعرب الناس، وعاش مئة وعشرين سنة، ومات بوقعة بدير الجماجم. سير أعلام النبلاء ٤ / ١٦٦؛ غاية النهاية ١ / ٢٩٤؛ الإصابة ٢ / ٦٣٣؛ الأعلام للزركلي ٣ / ٤٣.

[١٧] غاية النهاية ١ / ٢٥٤.

[١٨] ويقصد بالفن هنا: فروع العلوم وأنواعها، وليس المراد المعنى العرفي السائد اليوم.

[١٩] سير أعلام النبلاء ٥ / ٢٦٠.

[٢٠] انظر: الجرح والتعديل للرازي ٣ / ١٧٣؛ ضعفاء العقيلي ١ / ٢٦٩؛ تهذيب الكمال ٧ / ١٢؛ وسير أعلام النبلاء ٥ / ٢٦٠.

[٢١] تهذيب التهذيب ٩ / ١١٩.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Sasa Sunarsa
Tempat, tanggal lahir : Garut, 01 Februari 1962
Jenis Kelamin : Laki-Laki
Alamat : Kp. Panyingkiran. RT/RW 01/09 Ds. Samarang
Kec. Samarang Kab. Garut Prov. Jawa Barat
Email : sasasunarsa.us@gmail.com

Riwayat Pendidikan:

1. SDN Samarang II Lulus Tahun 1973 M.
2. PGA 4 Th. Lulus Tahun 1978 M.
3. PGA 6 Th. Lulus Tahun 1980 M.
4. Sarjana Muda UNISBA Lulus Tahun 1983 M.
5. S-1 UNISBA Lulus Tahun 1987 M.
6. S-1 UMS Lulus Tahun 1991 M.
7. S-2 IIQ Lulus Tahun 2006 M.

Riwayat Pekerjaan:

1. Staf Administrasi sekaligus Staf Pengajar di STIT Siliwangi Garut dari Tahun 1985-1997 M.
2. Sebagai ASN Kemenag dari Tahun 1990-2000 M.
3. Staf Pengajar UIN SGD. Bandung DPK STAI Al-Musadaddiyah Garut dari Tahun 2001 Sampai sekarang.

Daftar Karya Tulis Ilmiah:

1. Selayang Pandang Mengenal Qir`at Tujuh
2. Fashahah dan Adab dalam Tilawah
3. Wasiat Terhadap Ahli Waris Persepektif Hadis
4. Ihsan Terhadap Orang Tua dalam Persepektif Al-Qur`an
5. Perceraian dalam Sistem Hukum di Indonesia
6. Jurnal Internasional Revisiting the Role of Women as Witnesses in Fiqh Justice
7. Tobat dalam Islam dan Penembusan Dosa dalam Kristen
8. Iman dalam Pandangan Murjiah