

**ANALISIS *IKHTIYÂR* DALAM QIRAAT
(RELEVANSINYA DENGAN ORIGINALITAS QIRAAT AL-QUR'AN)**

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)



Oleh:
ZINUL ALMISRI
NIM: 222510074

PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI KAJIAN AL-QUR'AN
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2025 M./1447 H.

ABSTRAK

Tesis ini menyimpulkan bahwa *ikhtiyār* dalam Qiraat merupakan konsep penting yang berkaitan dengan proses seleksi para ulama dalam menetapkan suatu bacaan Al-Qur'an. *Ikhtiyār* memiliki dua sisi yang saling berlawanan. Dari sisi positif, ia berfungsi sebagai instrumen validasi dalam menentukan diterima atau ditolaknya suatu bacaan, sehingga menjadi mekanisme penting dalam menjaga otentisitas Al-Qur'an sekaligus merawat keragaman Qiraat yang diwariskan dari generasi ke generasi. Namun demikian, dari sisi lain, *ikhtiyār* juga berpotensi menimbulkan kesalahpahaman, terutama ketika dianggap memperlihatkan adanya perbedaan di antara Qiraat *mutawātir*.

Hal yang menarik dari Tesis ini adalah penjelasan secara mendalam bagaimana mekanisme *Ikhtiyār* dapat membentuk legitimasi sebuah Qiraat, serta apa saja implikasi yang ditimbulkannya terhadap keberlangsungan ilmu qiraat itu sendiri. Dengan demikian, penelitian ini tidak hanya menelaah aspek teknis dari *Ikhtiyār*, tetapi juga memotret peranannya dalam menjaga kemurnian bacaan Al-Qur'an. Selain itu, penelitian ini juga diarahkan untuk menanggapi berbagai tuduhan orientalis yang kerap memandang ragam qiraat sebagai kelemahan dalam transmisi Al-Qur'an. Melalui penelitian ini ditunjukkan bahwa perbedaan Qiraat justru merupakan kekayaan tradisi bacaan yang berlandaskan otoritas ilmiah, bukan kelemahan sebagaimana dipersepsikan pihak luar.

Temuan dalam penelitian ini menunjukkan bahwa ragam Qiraat al-Qur'an memiliki sumber yang otentik, yakni berasal dari Allah Swt., bukan hasil rekayasa atau ciptaan para ulama Qiraat. Hal ini sejalan dengan pandangan mayoritas ulama yang menegaskan bahwa perbedaan dalam Qiraat merupakan bagian dari keragaman riwayat yang diturunkan secara *mutawātir* melalui jalur periwayatan yang sah.

Pandangan ini berbeda secara mendasar dengan argumen sejumlah orientalis yang menilai bahwa keragaman Qiraat hanya muncul akibat peran ulama Qiraat dalam menciptakan varian bacaan. Menurut mereka, sumber utama perbedaan tersebut semata-mata disebabkan oleh bentuk mushaf awal yang belum dilengkapi dengan tanda harakat dan titik, sehingga membuka ruang interpretasi bacaan.

Secara metodologis, penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode studi kepustakaan (*library research*) yang dipadukan dengan desain *grounded theory*. Melalui pendekatan ini, berbagai literatur klasik maupun kontemporer tentang Qiraat dan *ikhtiyār* ditelaah, kemudian dikembangkan kerangka pemahaman yang muncul dari data itu sendiri.

Kata Kunci: Al-Qur'an, *Ikhtiyâr*, Qiraat, Orientalis, Islam.

ABSTRACT

This thesis concludes that ikhtiyār in Qur'ānic readings (qirā'āt) is an essential concept related to the process of selection carried out by scholars in determining a particular recitation of the Qur'an. Ikhtiyār has two contrasting dimensions. On the positive side, it functions as a validation tool to decide whether a recitation should be accepted or rejected, thus serving as a crucial mechanism for preserving the authenticity of the Qur'an while maintaining the diversity of qirā'āt transmitted across generations. On the other hand, it may also create misunderstandings, especially when it is perceived as indicating differences among the mutawātir qirā'āt.

The uniqueness of this study lies in its in-depth explanation of how the mechanism of ikhtiyār contributes to shaping the legitimacy of a recitation and its implications for the continuity of Qur'ānic studies. This research not only examines the technical aspects of ikhtiyār but also highlights its role in safeguarding the purity of Qur'ānic recitation. Furthermore, it aims to respond to the claims of certain Orientalists who often view the multiplicity of qirā'āt as a weakness in Qur'ānic transmission, while this study demonstrates that such diversity represents a richness of tradition grounded in strong scholarly authority rather than a flaw.

The findings of this research reveal that the diversity of Qur'ānic qirā'āt originates from divine revelation, not from fabrication or innovation by scholars of recitation. This aligns with the majority view of Muslim scholars, who affirm that variations in qirā'āt are part of the authentic, mutawātir transmission through sound chains of narration. This position fundamentally contradicts the arguments of certain Orientalists who claim that these differences arose solely due to the early manuscripts lacking diacritical marks and vowel signs, thereby allowing multiple interpretive possibilities.

Methodologically, this research employs a qualitative approach using the library research method combined with a grounded theory design. Through this approach, both classical and contemporary literature on qirā'āt and ikhtiyār were examined, from which an interpretive framework was developed directly from the data itself.

Keywords: Al-Qur'an, Ikhtiyâr, Qiraat, Orientalists, Islam.

الملخص

تخلص هذه الدراسة الى ان الاختيار في القراءات يعد مفهوما مهما يرتبط بعملية الانتقاء التي قام بها العلماء في تثبيت قراءة معينة من القرآن الكريم. وللاختيار جانبان متقابلان؛ فمن الناحية الايجابية يعمل كأداة للتحقق والتوثق في قبول القراءة او ردها، وبذلك يساهم في حفظ اصالة القرآن وصيانة تعدد القراءات الموروثة جيلا بعد جيل. غير انه، من جانب آخر، قد يثير سوء الفهم عندما يظن انه يظهر اختلافات بين القراءات المتواترة.

ومما يميز هذه الدراسة انها تقدم بحثا عميقا في آلية الاختيار وكيفية اسهامها في تشكيل مشروعية القراءة، وكذلك في بيان آثارها على استمرارية علم القراءات. كما ان الدراسة جاءت للرد على مزاعم بعض المستشرقين الذين عدوا تعدد القراءات نقصا في نقل القرآن، فظهرت ان هذا التعدد يمثل ثراء في التراث القرائي ويرتكز على سلطة علمية راسخة.

وتبين نتائج البحث ان تعدد القراءات القرآنية صادر عن وحي الله تعالى، وليس صنعة او اجتهادا من العلماء، وهو ما يوافق رأي الجمهور من العلماء الذين يؤكدون ان اختلاف القراءات جزء من تنوع الروايات المتواترة الصحيحة. وهذا الفهم يناقض اساسا طروحات بعض المستشرقين الذين يرون ان هذا التنوع نجم عن شكل المصحف الاول الذي لم يكن منقطا ولا مشكلا، مما افسح المجال لتعدد التفسير.

اما من جانب منهجي، فقد استخدمت الدراسة المقاربة الكيفية، وذلك عبر منهج الدراسة المكتبية (Library Research) ممزوجا بتصميم نظرية مبنية على البيانات (Grounded Theory)، حيث جرت مراجعة المصادر التراثية والحديثة المتعلقة بالقراءات والاختيار، ثم بني اطار فهمي مستمد من البيانات ذاتها.

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، الاختيار، القراءات، الاستشراق، الإسلام

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Zinul Almisri
Nomor Induk Mahasiswa : 222510074
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Kajian Al-Qur'an
Judul Tesis : Analisis *Ikhthiyâr* Dalam Qiraat (Relevansinya Dengan Originalitas Qiraat Al-Qur'an)

Menyatakan bahwa:

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

Jakarta, 06 Oktober 2025
Yang membuat pernyataan



Zinul Almisri

TANDA PERSETUJUAN TESIS

ANALISIS *IKHTIYĀH* DALAM QIRAAT
(RELEVANSINYA DENGAN ORIGINALITAS QIRAAT AL-QUR'AN)

Tesis

Diajukan kepada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
Untuk memperoleh gelar Magister Agama (M Ag.)

Disusun Oleh:
Zinul Almisri
NIM. 222510074

Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat
diujikan

Jakarta, 10 September 2025

Menyetujui,

Pembimbing I,



Dr. Kholilurrahman, M.A.

Pembimbing II,



Dr. Kerwanto, M.Ud.

Mengetahui,
Ketua Program Studi



Dr. Abd. Muid N., M.A.

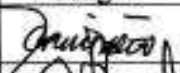
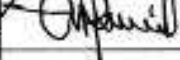
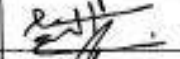

TANDA PENGESAHAN TESIS

ANALISIS *IKHTIYĀR* DALAM QIRAAT (RELEVANSINYA DENGAN ORIGINALITAS QIRAAT AL-QUR'AN)

Disusun oleh:

Nama : Zinul Almisri
Nomor Induk Mahasiswa : 222510074
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Kajian Al-Qur'an

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada:
Senin 06 Oktober 2025

No.	Nama Penguji	Jabatan dalam Tim	Tanda Tangan
1.	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2.	Dr. Abdur Rokhim Hasan, M.A.	Penguji I	
3.	Dr. Saifuddin Zuhri, M.Ag.	Penguji II	
4.	Dr. Kholilurrahman, M.A.	Pembimbing I	
5.	Dr. Kerwanto, M.Ud.	Pembimbing II	
6.	Dr. Abd. Muid N., M.A.	Sekretaris	

Jakarta, 27 Oktober 2025

Mengetahui,
Direktur Pascasarjana
Universitas PTIQ Jakarta


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

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
ا	‘	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	c	ش	sy	ل	l
ث	d	ص	sh	م	m
ج	j	ض	dh	ن	n
ح	h	ط	th	و	w
خ	kh	ظ	zh	هـ	h
د	d	ع	‘	ء	a
ذ	dz	غ	g	ي	y
ر	r	ف	f	—	-

Catatan:

- a. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya رَبِّبٌ ditulis *rabba*.
- b. Vocal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) ditulis *â* atau *Â*, kasrah (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan *û* atau *Û*, misalnya: القارعة ditulis *al-qâri'ah*, المساكين ditulis *al-mâsakîn*, المفلقون ditulis *al-muflihûn*.
- c. Kata sandang *alif* + *lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-Kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-Rijâl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi *al-qamariyah* ditulis *al-Rijâl*, asalkan konsisten dari awal sampai akhir.
- d. *Ta marbutah* (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan *t*, misalnya: زكاة المال ditulis *Zakât al-Mâl*, atau سورة النساء ditulis *sûrat an-Nisâ*.
- e. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازقين ditulis *wa huwa khair ar-Râziqîn*.

KATA PENGANTAR

Segala pujian dan rasa terima kasih penulis persembahkan kehadiran kepada Allah Swt yang telah memberikan anugerah dan petunjuk-Nya serta kekuatan fisik dan spiritual agar penulis bisa menyelesaikan Tesis ini. Semoga doa dan salam selalu diberikan kepada Nabi terakhir, Rasulullah Muhammad saw, juga kepada keluarganya, sahabatnya, pengikut setia, dan umatnya yang taat mengikuti ajaran beliau. *Âmîn Yâ Rabb al-‘Âlamîn*.

Kemudian, Penulis menyadari bahwa ada banyak kendala, halangan, dan kesulitan yang dihadapi dalam menyelesaikan tesis ini. Tetapi berkat dukungan, semangat, dan arahan yang sangat berharga dari berbagai pihak, Pada akhirnya, penulis berhasil menyelesaikan tesis ini.

Oleh karena itu, penulis menyampaikan ucapan terima kasih yang tidak terhingga kepada:

1. Pada kesempatan ini, kami mengucapkan rasa terima kasih yang sebesar-besarnya kepada Bapak Rektor Universitas PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A. yang telah memberikan arahan, dukungan, dan semangat bagi seluruh mahasiswa dalam menempuh pendidikan di Universitas PTIQ Jakarta. Kepemimpinan Bapak Rektor yang bijaksana dan penuh dedikasi menjadi inspirasi bagi kami untuk terus berusaha menggapai cita-cita akademik dan profesional.
2. Kami juga mengucapkan rasa terima kasih yang sebesar-besarnya kepada Bapak Direktur Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si. yang telah memberikan arahan, dukungan, dan semangat bagi seluruh mahasiswa dalam menempuh pendidikan di Universitas PTIQ Jakarta. Kepemimpinan Bapak Direktur yang bijaksana dan penuh dedikasi menjadi inspirasi bagi kami untuk terus berusaha menggapai cita-cita akademik dan profesional.

3. Kami juga mengucapkan rasa terima kasih yang sebesar-besarnya kepada Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, bapak Dr. Abd. Muid N., M.A. yang telah memberikan arahan, dukungan, serta semangat bagi seluruh mahasiswa dalam menempuh pendidikan di Universitas PTIQ Jakarta. Kepemimpinan Bapak yang bijaksana dan penuh dedikasi menjadi inspirasi bagi kami untuk terus berusaha menggapai cita-cita akademik dan profesional.
4. Dr. Kerwanto, M.Ud. dan Dr. Kholilurrahman, M.A. Beliau berdua menjadi Dosen Pembimbing yang telah meluangkan waktu, pikiran dan tenaganya untuk membimbing, mengarahkan dan memotivasi kepada peneliti dalam menyusun tesis ini. Dan juga terkhusus kepada Dosen Penguji Work in Progres satu dan dua yakni Dr. Badru Tamam, M.A. yang telah menyediakn waktu, pikiran dan tenaganya untuk memberikan bimbingan, pengarahan dan petunjuknya dalam penusunan tesis ini.
5. Kepala Tata Usaha Program Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta beserta stafnya, Andi Jumardi, M. Kom. dan Jeddah Dawi P., M. H., yang juga banyak membantu memberikan informasi yang berkaitan dengan proses tahapan-tahapan dan arahan teknis penulisan tesis ini.
6. Kepala perpustakaan Universitas PTIQ Jakarta beserta para stafnya, yang telah ikut serta memfasilitasi dan menjadi tempat bertanya akan referensi-referensi yang penulis butuhkan.
7. Segenap Civitas Universitas PTIQ Jakarta, para dosen yang telah banyak memberikan fasilitas, kemudahan dalam menyelesaikan penulisan tesis ini.
8. Kepada kedua orang tua penulis bapak Abdullah bin Abdurrahman (alm) dan Ibu Suwarni. Saya ingin mengucapkan terimakasih dan rasa syukur yang sebanyak-banyaknya, karena Ketika kecil hingga dewasa ini sudah mendidik saya dengan baik, sehingga saya bisa menyelesaikan tugas akhir dalam guna menempuh magister di Universitas PTIQ Jakarta.

Semoga Allah Swt. membalas segala kebaikan yang telah diberikan, dan semoga studi ini bermanfaat bagi penulis dan pembaca agar tetap mengikuti ajaran Allah serta sunnah-sunnah Rasulullah Saw.

DAFTAR ISI

Halaman Judul.....	i
Abstrak	iii
Pernyataan Keaslian Tesis.....	ix
Halaman Persetujuan Pembimbing	xi
Halaman Pengesahan Penguji	xiii
Pedoman Transliterasi	xv
Kata Pengantar	xvii
Daftar Isi.....	xix
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi Masalah	12
C. Batasan Masalah.....	13
D. Rumusan Masalah.....	13
E. Tujuan Penelitian.....	13
F. Manfaat penelitian	14
G. Kerangka Teori.....	14
H. Tinjauan Pustaka	16
I. Metodologi Penelitian	21
1. Sumber Data Penelitian.....	18
2. Teknik Pengumpulan Data	20
3. Teknik Analisis Data.....	21
J. Sistematika Penulisan.....	21
BAB II DEFINISI, SEJARAH, DAN PERKEMBANGAN <i>IKHTIYÂR</i>	23
A. Definisi <i>Ikhtiyâr</i>	23
1. Etimologi.....	23

2. Terminologi.....	24
B. Sejarah Dan Perkembangan Diskursus <i>Ikhtiyâr</i> Dalam Qiraat ...	35
1. Latar belakang <i>Ikhtiyâr</i>	35
2. Fase-Fase Yang Dilalui Diskursus <i>Ikhtiyâr</i>	47
BAB III HUKUM, <i>DHAWÂBITH</i> , AHLI <i>IKHTIYÂR</i> , DAN METODE	
<i>IKHTIYÂR</i>	69
A. Hukum <i>Ikhtiyâr</i>	69
1. Dalil-Dalil tentang Legalitas <i>Ikhtiyâr</i> Dalam Qiraat	69
2. Pernyataan Ulama tentang <i>Ikhtiyâr</i>	81
B. <i>Dhawâbith Ikhtiyâr</i>	85
1. <i>Dhawâbith</i> Umum Dalam Qiraat.....	85
2. <i>Dhawâbith Khassah (Dhawâbith Ikhtiyâr Al-Khassah)</i>	90
C. Ahli <i>Ihtiyâr</i> Yang Masyhur.....	93
1. Ahli <i>Ikhtiyâr</i> Qiraat Mutawatir (Imam Qiraat Sepuluh).....	93
2. Ahli <i>Ikhtiyâr</i> Yang Lain Sampai Abad Keempat	112
D. Mode <i>Ikhtiyâr</i>	119
1. Metode <i>Lugawi</i>	119
2. Metode <i>Ma'nawi</i>	121
3. Metode <i>Rasmî (al-Manhaj al-Rasmî)</i>	124
4. Metode <i>Atsarî</i>	126
BAB IV IMPLIKASI <i>IKHTIYÂR</i> DALAM QIRAAT DAN PANDANGAN	
ORIENTALIS TENTANG QIRAAT	129
A. Implikasi Positif.....	129
1. <i>Ikhtiyâr</i> Menciptakan <i>dhawâbith</i> Yang Sahih Dalam Qiraat	130
2. <i>Ikhtiyâr</i> Memperkaya Ilmu Qiraat.....	135
3. <i>Ikhtiyâr</i> Memberikan sumbangan ilmiah tentang landasan keabsahan qiraat Al-Qur'an	142
B. Implikasi negatif.....	144
1. <i>Ikhtiyâr</i> Menggiring pada Anggapan Adanya Perbandingan Keutamaan antara Qirâ'ât yang Mutawâtir	144
2. <i>Ikhtiyâr</i> Memberi Ruang Bagi Yang Tidak Memiliki Kapasitas.....	147

3. <i>Ikhtiyâr</i> Sebagai Alat Penolakan Dan Penuduhan Sebuah Qiraat	149
C. Pandangan Orientalis Tentang Qiraat	151
BAB V PENUTUP	167
A. Kesimpulan	167
B. Saran	171
DAFTAR PUSTAKA	173
LAMPIRAN	
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an merupakan mukjizat¹ terbesar yang diberikan oleh Allah kepada Nabi Muhammad SAW sebagai bukti kenabiannya dan risalah yang beliau bawa. Al-Qur'an tidak hanya berisi wahyu, tetapi juga menjadi tantangan bagi umat manusia dan jin untuk membuat sesuatu yang serupa, yang tentu saja mereka tidak mampu. Keindahan bahasa, kedalaman makna, dan kesempurnaan struktur Al-Qur'an menjadikannya tidak tertandingi hingga hari ini.²

Setiap nabi yang diutus Allah selalu diberikan mukjizat sebagai bukti kebenaran wahyu yang mereka bawa.³ Mukjizat tersebut juga menjadi alat untuk menarik perhatian umat pada kebenaran yang disampaikan oleh nabi-nabi tersebut. Nabi Saleh diberikan mukjizat unta betina yang keluar dari batu, Nabi Musa diberikan tongkat yang bisa berubah menjadi ular, dan Nabi Isa diberikan kemampuan untuk menyembuhkan orang buta serta menghidupkan orang mati dengan izin Allah. Semua mukjizat ini menunjukkan kekuasaan Allah dan membuktikan kebenaran dakwah nabi-nabi-Nya.

¹ Mukjizat adalah sesuatu yang keluar dari kebiasaan (*khāriq li al-'ādah*), yang disertai dengan klaim kenabian, dan tidak dapat ditandingi oleh orang lain. Dengan kata lain, mukjizat adalah tanda kebenaran seorang nabi yang diberikan oleh Allah ﷻ, yang tidak bisa dilawan oleh siapa pun meskipun berusaha menandinginya.

² Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1992, hal. 73–74.

³ Al-Bāqillānī, *I'jāz al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1971, hal. 17–18.

Namun, mukjizat Al-Qur'an berbeda karena ia tetap ada hingga kini dan akan tetap terjaga keasliannya.⁴ Inilah salah satu keistimewaan Al-Qur'an yang membedakannya dari mukjizat-mukjizat lainnya. Al-Bukhari meriwayatkan dari Nabi SAW bahwa beliau bersabda: "Tidak ada seorang Nabi pun kecuali diberikan sesuatu yang serupa yang diimani oleh manusia. Namun, yang diberikan kepadaku adalah wahyu yang diwahyukan kepadaku, maka aku berharap menjadi nabi yang paling banyak pengikutnya pada hari kiamat." Al-Qur'an adalah mukjizat Rasulullah SAW yang membuat manusia tidak mampu menandinginya. Al-Qur'an telah menantang mereka untuk membuat yang serupa dan mereka tidak mampu melakukannya.⁵ Allah berfirman dalam Surat al-Baqarah/2: 23 sebagai berikut,

Dalam tafsirnya *Mafâtiḥ al-Ghaib*, Al-Razi menjelaskan bahwa ayat 23 Surah al-Baqarah menyingkap mukjizat dari empat perspektif. Pertama, konteks sejarah menunjukkan bahwa orang Arab pada masa itu sangat memusuhi Rasulullah SAW dan berupaya keras untuk menggagalkan misinya. Bukti nyata dari permusuhan ini terlihat dari kesediaan beliau meninggalkan tanah air, keluarga, dan bahkan mempertaruhkan nyawa. Dengan demikian, jika mereka mampu menandingi Al-Qur'an, atau bahkan menciptakan surah serupa, mereka pasti telah melakukannya. Ketidakkampuan mereka untuk melakukannya menjadi bukti mukjizat Al-Qur'an. Kedua, meskipun kaum Quraisy meragukan kenabian beliau, mereka menyadari bahwa Rasulullah SAW memiliki akal yang sempurna, kebajikan, dan pengetahuan akan konsekuensi tindakannya. Seandainya beliau meragukan kenabiannya, beliau tidak akan menantang mereka dengan tegas, karena risiko aib yang mungkin menimpa setiap ucapannya sangat besar. Keberanian beliau menantang mereka menunjukkan keyakinan bahwa mereka tidak mampu menandingi Al-Qur'an. Ketiga, kepastian Rasulullah SAW dalam menyatakan bahwa mereka tidak akan mampu menandingi Al-Qur'an menunjukkan keyakinan beliau terhadap kebenaran misinya. Seorang pembohong tidak akan menyampaikan pernyataan dengan kepastian seperti itu, karena kemungkinan kegagalan akan segera membongkar kebohongan. Oleh karena itu, ketegasan beliau merupakan bukti kuat dari keyakinan mutlak terhadap kenabian dan misi yang diembannya. Keempat, fakta bahwa redaksi ayat ini terus dikenal dan tetap relevan dari zaman Rasulullah SAW hingga saat ini menunjukkan bahwa sepanjang sejarah, meskipun selalu ada orang-orang yang menentang dan memusuhi agama, tidak pernah ditemukan perlawanan yang mampu

⁴ Badr al-Din al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1994, hal. 278,

⁵ Muhammad Quraish Shihab, *Mukjizat Al-Qur'an: Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Gaib*, Bandung: Mizan, 1997, hal. 54.

menandingi mukjizat Al-Qur'an. Hal ini menegaskan keberlanjutan dan kekuatan mukjizat tersebut dalam menghadapi tantangan manusia.⁶

Kenabian Nabi Muhammad SAW didasarkan pada mukjizat ini. Mukjizat ini bersifat umum dan meliputi seluruh manusia dan jin, serta tetap berlaku sepanjang masa. Keabsahan mukjizat ini tetap berlangsung dari awal turunnya hingga hari kiamat.⁷ Mukjizat Al-Qur'an tetap ada, dan keberadaan mukjizat tersebut merupakan bukti bahwa risalah Muhammad SAW tetap ada dan bahwa risalah ini bersifat umum untuk seluruh manusia. Keberadaan risalah ini berarti syariat Islam tetap ada dan abadi. Berbagai aspek mukjizat Al-Qur'an hanya diketahui oleh Allah SWT. Al-Qur'an diturunkan dari Allah SWT kepada Nabi Muhammad SAW melalui wahyu yang disampaikan oleh Malaikat Jibril. Allah menurunkan Al-Qur'an secara bertahap, bukan sekaligus, agar lebih mudah dipahami dan dihafal. Tujuannya adalah untuk memudahkan manusia menghafalnya, mencegah kelupaan, dan secara bertahap membangun umat.⁸ Allah telah menjaga Al-Qur'an dari perubahan, penambahan, atau pengurangan, dan telah menugaskan orang-orang yang menghafalnya dalam hati dan tulisan sehingga sampai kepada kita secara mutawatir, terjaga dari perubahan apapun. Allah SWT berfirman dalam surat Al-Hijr/ 15: 9 sebagai berikut,

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

Sesungguhnya Kami yang menurunkan Al-Qur'an dan pasti Kami (pula) yang memeliharanya.

Dalam menafsirkan ayat ini, Al-Razi menjelaskan bahwa muncul pertanyaan mengenai alasan para sahabat sibuk mengumpulkan Al-Qur'an dalam bentuk mushaf, padahal Allah telah menjanjikan pemeliharannya. Pertanyaan ini muncul dari asumsi bahwa sesuatu yang dijaga oleh Allah tidak memerlukan tindakan manusia. Menurut Al-Razi, pengumpulan Al-Qur'an oleh para sahabat justru merupakan bagian dari upaya pemeliharaan Allah. Dengan kata lain, Allah menugaskan umat-Nya untuk berperan aktif dalam menjaga kesucian dan keutuhan Al-Qur'an.

Lebih lanjut, para ulama menafsirkan bahwa ayat ini juga menunjukkan bahwa basmalah merupakan ayat pertama dari setiap surah. Hal ini terkait dengan konsep pemeliharaan Al-Qur'an, karena pemeliharaan yang dijanjikan Allah hanya bermakna jika Al-Qur'an tetap terjaga dari penambahan maupun pengurangan. Jika basmalah dianggap bukan bagian dari Al-Qur'an, maka

⁶ Muhammad Fakhruddin Al-Razi, *Tafsir al-Fakhrurrazzy* terkenal dengan *Mafatih al-Ghaib*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1981, vol 2, hal. 352.

⁷ Huzaemah Tahido Yanggo, "Al-Qur'an Sebagai Mukjizat Terbesar," dalam *jurnal Waratsah*, vol 1, no. 2, tahun 2016, hal. 1–2.

⁸ Amir Mahmud, "Fase Turunnya Al-Qur'an dan Urgensitasnya," dalam *jurnal MAFHUM: Jurnal Ilmu Agama dan Sosial Budaya* 2, no. 1, tahun 2025, hal. 64–65.

kemungkinan terjadinya perubahan, baik penambahan maupun pengurangan, menjadi mungkin. Anggapan bahwa para sahabat menambah teks tentu membuka kemungkinan bahwa mereka juga dapat menguranginya, dan hal ini akan merusak karakter Al-Qur'an sebagai hujjah yang sah.⁹

Ilmu Qiraat telah melewati beberapa tahap dari semenjak turunnya Al-Qur'an sampai tahap pengkodifikasian (*tadwîn*) ilmu Qiraat.¹⁰ Secara umum tahapan yang telah dilalui oleh ilmu mulia ini adalah: pertama, Al-Qur'an dan qiraat pada masa kenabian, dapat diringkas sebagai berikut:

Pertama, proses transmisi Al-Qur'an dimulai dengan bimbingan langsung dari Malaikat Jibril kepada Nabi Muhammad SAW. Jibril tidak hanya menyampaikan ayat-ayat, tetapi juga mengajarkannya dengan bacaan (qiraat) yang benar, memastikan Nabi Muhammad SAW dapat menghafal dan menguasai wahyu tersebut secara sempurna.¹¹

Selanjutnya, Nabi Muhammad SAW mengambil peran sentral sebagai pendidik utama. Sesuai dengan perintah Allah dalam Al-Qur'an, beliau membacakan dan mengajarkan Al-Qur'an kepada para sahabat secara berangsur-angsur. Proses ini bertujuan agar wahyu dapat diserap dan dipahami secara bertahap oleh umat.

Guna memperluas dakwah dan pengajaran, Nabi juga menugaskan beberapa sahabat untuk mengajarkan Al-Qur'an di luar Madinah. Salah satu yang paling awal adalah Mush'ab bin Umair, yang dikirim ke Madinah sebelum hijrah untuk mengajar kaum muslimin tentang ayat-ayat Al-Qur'an.

Dari proses pengajaran ini, muncul sekelompok sahabat yang secara khusus mendedikasikan diri untuk mempelajari dan menghafal Al-Qur'an, yang kemudian dikenal dengan sebutan *Al-Qurra'*. Mereka adalah teladan dalam menjaga kemurnian Al-Qur'an. Kelompok ini, yang terdiri dari sekitar tujuh puluh pemuda, rela menghabiskan malam mereka untuk mendalami Kitabullah, dan keutamaan mereka diakui hingga akhir hayat mereka, seperti yang terlihat dari peristiwa Perang *Bi'r Ma'unah*.

Pada masa yang sama, banyak sahabat terkemuka secara mandiri berusaha menghafal seluruh Al-Qur'an. Di antara mereka terdapat nama-nama besar seperti Abu Bakar Ash-Shiddiq, Umar bin Al-Khattab, Utsman bin Affan, dan Zaid bin Tsabit, yang menjadi saksi hidup dan penjaga utama tradisi lisan Al-Qur'an di bawah bimbingan langsung Rasulullah SAW. Proses

⁹ Muhammad Fakhruddin Al-Razi, *Tafsir al-Fakhrurrâzy* terkenal dengan *Mafâtiḥ al-Ghaib*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1981, vol 14, hal. 123.

¹⁰ Ikma Pradesta Putra Prayitna, Annisa Berliana, Yuli Yanti, dan Romlah Widayati, "Sejarah Kodifikasi Ilmu Qira'at dan Urgensinya Sebagai Warisan Bacaan Al-Qur'an yang Mutawatir," dalam *jurnal Al-Fahmu: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 3, no. 1 (2024), hal. 73–85,

¹¹ Fakhri Putra Tanoto dan Muzakka Alzama Rizki, "Pewahyuan Al-Qur'an dan Sistem Pengajaran Jibril Kepada Nabi Muhammad Saw," dalam *Jurnal Ilmiah Pendidikan Agama Islam* 2, no. 1 Tahun 2022, hal. 1–10.

penghafalan ini menjadi dasar utama bagi kodifikasi dan penyebaran Al-Qur'an di masa-masa selanjutnya.

Tahap kedua: Al-Qur'an dan qiraat pada masa sahabat dan tabi'in. Setelah wafatnya Nabi Muhammad SAW, tradisi pengajaran Al-Qur'an memasuki fase baru yang berpusat pada peran para sahabat sebagai pewaris ilmu. Pada periode ini, ilmu Al-Qur'an dan Qiraat diteruskan dari satu generasi ke generasi berikutnya melalui transmisi lisan yang ketat. Sejumlah besar tabi'in secara langsung belajar dari para sahabat terkemuka. Sebagai contoh, Abu Hurairah, Ibnu Abbas, dan Abu Al-'Aliyah Al-Riyahi meriwayatkan bacaan dari Ubay bin Ka'b, sementara Al-Aswad bin Yazid Al-Nakha'i belajar dari Abdullah bin Mas'ud. Proses ini menjadi fondasi bagi terbentuknya beragam tradisi bacaan yang valid di berbagai wilayah Islam.¹²

Dengan semakin luasnya wilayah kekuasaan Islam, muncul perbedaan bacaan Al-Qur'an yang ditransmisikan melalui riwayat yang berbeda. Fenomena ini, yang mulai terlihat pada paruh pertama abad pertama Hijriah, menjadi perhatian para ulama. Perkembangan ini mendorong upaya dokumentasi awal, seperti yang dilakukan oleh Abu Ubaid Al-Qasim bin Salam, yang menulis salah satu buku pertama tentang ilmu qiraat.¹³

Puncak dari upaya standarisasi dan pemeliharaan Al-Qur'an terjadi pada masa kekhalifahan Utsman bin Affan. Melihat potensi perselisihan akibat perbedaan bacaan, Khalifah Utsman melakukan langkah monumental dengan menyusun satu mushaf standar yang dikenal sebagai *Mushaf Utsmani*. Ia kemudian mengirimkan mushaf ini beserta seorang qari yang terpercaya ke berbagai wilayah, dengan instruksi agar bacaan mereka disesuaikan dengan mushaf yang telah distandardisasi. Pada tahap ini pula, para ulama mulai membedakan antara bacaan yang sah (terverifikasi dan diterima) dan yang *syadz* (jarang atau tidak sah), sebuah langkah krusial untuk menjaga otentisitas Al-Qur'an.¹⁴ Sebagai hasilnya, setiap kelompok muslim di wilayah-wilayah tersebut datang kepada para qari yang ditunjuk dan mempelajari qiraat yang sesuai dengan Mushaf Utsmani, sambil tetap merujuk pada apa yang telah mereka terima dari para sahabat..

Tahap ketiga: Mulainya penulisan dalam ilmu qiraat dan pencatatan, serta berkembangnya arah ini hingga ilmu qiraat matang, penulisan dalam ilmu ini matang dan stabil. Tahap ini sebagai tahap sejarah dari perkembangan ilmu qiraat tanpa masuk ke dalam detail yang mendalam dan investigasi penting, sebagai berikut: Pertama: Mulainya penulisan dan dimulainya proses

¹² Manna' al-Qaththan, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2000, hal. 177–178

¹³ Abū 'Ubaid al-Qāsim ibn Sallām, *Kitāb al-Qirā'āt*, Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1980, hal. 3–4.

¹⁴ Jalaluddin al-Suyūfī, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Kairo: al-Hay'ah al-Āmmah li Shu'ūn al-Maṭābi' al-Amīriyyah, 1974, juz 1, hal. 171–172.

penelitian dalam ilmu qiraat. Kedua: Mengumpulkan tujuh qiraat dan membatasi pada pengumpulan karya-karya mereka dalam satu buku khusus, yaitu dalam kitab "*Al-Sab'ah fi al-Qiraat*" karya Abu Bakar Ahmad bin Musa bin Abbas bin Mujahid At-Tamimi Al-Baghdadi.¹⁵ Ketiga: Setelah mengumpulkan tujuh qiraat dan menyingkirkan qiraat yang *syadz* (jarang atau tidak sah), datanglah tahap pembelaan qiraat dari segi linguistik, termasuk fonetik, morfologi, dan tata bahasa. Keempat: Penulisan terus berlanjut dalam ilmu qiraat tujuh, dan salah satu buku yang paling menonjol adalah "*al-Taysîr*" karya Abu Amr Ad-Dâni. Kemudian datanglah tahap pemisahan qiraat, pengelompokan menjadi enam, delapan, dan sepuluh qiraat.¹⁶

Qiraat adalah variasi dalam pembacaan Al-Qur'an yang ditetapkan oleh ulama qiraat berdasarkan riwayat yang berbeda. Variasi ini mencakup perbedaan dalam pengucapan, panjang pendeknya harakat, serta pilihan kata dalam pembacaan. Terdapat sepuluh qiraat yang diakui dalam Islam, masing-masing memiliki dua riwayat dari murid-murid ulama qiraat tersebut. Setiap qiraat memiliki sanad yang sah dan dapat dilacak kembali kepada Nabi Muhammad SAW. Variasi-variasi ini menunjukkan kekayaan dan kedalaman dalam memahami Al-Qur'an dan kebesaran Allah yang menurunkan wahyu dalam bentuk yang mudah dihafal dan dipahami oleh berbagai suku bangsa dan bahasa. Imam al-Jazari menafsirkan ilmu qiraat dengan berkata, "Ilmu qiraat adalah ilmu yang mempelajari cara melafalkan kata-kata dalam Al-Qur'an dan perbedaannya yang dinisbatkan kepada perawinya."¹⁷

Pada hakikatnya, *qirā'at* merupakan bagian dari *ikhtiyār* (pilihan) para imam *qirā'at*. Al-Qurtubī menegaskan bahwa *qirā'at* yang masyhur pada dasarnya adalah hasil seleksi dari para imam *qirā'at*, di mana masing-masing imam memilih bentuk bacaan yang mereka pandang paling utama dan paling tepat di antara riwayat-riwayat yang mereka terima. Setiap imam kemudian konsisten membaca, mengajarkan, dan memperkenalkan pilihan tersebut hingga bacaan itu dikenal luas dan dinisbatkan kepadanya, seperti istilah "*qirā'at Nāfi*" atau "*qirā'at Ibn Kathīr*." Penisbatan ini tidak berarti menafikan bacaan lain, sebab para imam *qirā'at* tidak melarang pilihan selain yang mereka ambil. Sebaliknya, mereka mengakui keabsahan *qirā'at* yang dipilih oleh imam lainnya. Bahkan, masing-masing dari tujuh imam meriwayatkan lebih dari satu bentuk bacaan, dan seluruhnya dianggap sah.¹⁸

¹⁵ Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Uthmān al-Dzahabī, *Ma'rifat al-Qurrā' al-Kibār 'alā al-Ṭabaqāt wa al-A'sār*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997, juz 1, hal. 58.

¹⁶ Muhammad Ahmad Muflih Al-Qudha, et.al., *Muqaddimât fi 'Ilm al-Qiraat*, t.tp: t.th, vol 1 hal. 56-59.

¹⁷ Al-Jazari, *Munjid al-Muqri'in*, Bairut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1980, hal. 3.

¹⁸ Abi Abdillah Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Bakr Al-Qurtuby, *Jami' al-' Al-Aḥkâm al-Qur'an wa al-Mubayyin li Maâ Tadhommanahu min al-Sunnah wa aâyi al-Furqaân*, Lebanon: al-Risâlah, 2006, Juz 1 hal. 46.

Imam Ibn al-Jazarī dalam *Ṭayyibāt al-Nasyr fī al-Qirā'āt al-'Ashr* menjelaskan bahwa penisbatan huruf-huruf *qirā'at* kepada para sahabat ataupun generasi setelahnya bukanlah bermakna bahwa mereka menciptakan bacaan tersebut. Penisbatan itu dilakukan karena para sahabat tertentu lebih mendalami, mengajarkan, serta terbiasa dengan bacaan yang dimaksud, sehingga bacaan tersebut lebih dikenal melalui mereka. Demikian pula, penisbatan *qirā'at* kepada para imam *qirā'at* maupun perawinya mengandung makna bahwa mereka memilih dan menekuni bentuk bacaan tertentu yang sesuai dengan dialek bahasa Arab yang mereka kuasai. Ketekunan dan kontinuitas dalam mengajarkan serta meriwayatkan bacaan tersebut menyebabkan bacaan itu masyhur melalui nama mereka. Dengan demikian, penisbatan tersebut harus dipahami sebagai penisbatan dalam bentuk pilihan, konsistensi, dan keterikatan, bukan penisbatan dalam arti penciptaan atau hasil ijtihad pribadi.¹⁹

Ikhtiyār menurut Muhammad bilwāli adalah pilihan seorang ulama qiraat dari salah satu qiraat yang ia miliki dan menjadikannya sebagai pegangan dalam metode membaca Al-Qur'an. Ia berkata dalam bukunya *al-Ikhtiyār fī al-Qirāat*, "Maka *ikhtiyār* dalam istilah, adalah memilih oleh seorang qari (pembaca Al-Qur'an) suatu bacaan yang lebih utama menurutnya dan menjadikannya sebagai metode dalam membaca."²⁰

Dari defenisi ini terdapat syarat utama dalam proses terjadinya *Ikhtiyār* yaitu seorang ahli qiraat itu harus memiliki beberapa macam qiraat yang ia riwayatkan kemudia ia memilih salah satunya untuk dijadikan pegangan sebagai metode dalam qiraat.

Selain memiliki beberapa macam qiraat dalam proses *ikhtiyār* juga harus memiliki beberapa syarat yang lain yaitu: 1) Imam qiraat yang melakukan *ikhtiyār* harus dabit (memiliki daya ingatan yang kuat), 2) Harus memahami bahasa arab dengan seluruh disiplin ilmunya.²¹ Para imam memiliki beberapa alasan untuk memilih bacaan tertentu dari Al-Qur'an. Alasan-alasan tersebut dapat diringkas sebagai berikut: *pertama*, adanya Hadis-hadis yang memberikan pilihan dalam membaca Al-Qur'an dengan salah satu dari tujuh huruf, serta praktik para sahabat Nabi Muhammad SAW dalam hal ini. Beberapa bacaan dan huruf menjadi terkenal dengan nama beberapa sahabat, seperti huruf Ibn Mas'ud, huruf Ubay, dan huruf Zaid. Kadang-kadang disebut sebagai bacaan Ibn Mas'ud, bacaan Ubay, atau bacaan Zaid. Para sahabat tersebut menerima bacaan tersebut dari Nabi Muhammad

¹⁹ Al-Jazari, *Ṭayyibāt Al-Nasyr Fī Al-Qiraat Al-A'syr*, Madinah: Maktabah Dâ'r al-Huda, 1414 H., Juz 1 hal. 52.

²⁰ Muhammad Bilwali, *Al-ikhtiyār fī al-Qiraat wa al-Rasm wa al-Dhabṭ*, T.tp: T.th, hal. 12.

²¹ Ahmad Ibrahim, *Metodologi Ilmu Qirā'at: Pendekatan Kontemporer dalam Pengkajian Teks Al-Qur'an*, Kuala Lumpur: Penerbit Ilmu Ilahiah, 2020, hal. 102–105.

SAW, terus membaca dan mengajarkannya, sehingga bacaan tersebut dinisbatkan kepada mereka. Mereka juga mengetahui kebenaran bacaan yang lain. Salah satu hadis yang menyebutkan pilihan dalam membaca Al-Qur'an dengan tujuh huruf adalah hadis Umar bin Khattab.

عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ حَكِيمٍ يَقْرَأُ سُورَةَ الْفُرْقَانِ فِي حَيَاةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَاسْتَمَعْتُ لِقِرَاءَتِهِ، فَإِذَا هُوَ يَقْرَأُ عَلَى حُرُوفٍ كَثِيرَةٍ لَمْ يُقَرِّبْنِيهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَكَدْتُ أُسَاوِرُهُ فِي الصَّلَاةِ، فَتَصَبَّرْتُ حَتَّى سَلِمَ، فَلَبَّبْتُهُ بِرِدَائِهِ فَقُلْتُ: مَنْ أَقْرَأَكَ هَذِهِ السُّورَةَ الَّتِي سَمِعْتُكَ تَقْرَأُ؟ قَالَ: أَقْرَأَنِيهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَقُلْتُ: كَذَبْتَ، فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَدْ أَقْرَأَنِيهَا عَلَى غَيْرِ مَا قَرَأْتَ، فَاِنطَلَقْتُ بِهِ أَفْوَدُهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقُلْتُ: إِنِّي سَمِعْتُ هَذَا يَقْرَأُ بِسُورَةِ الْفُرْقَانِ عَلَى حُرُوفٍ لَمْ تُقَرِّبْنِيهَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (أَرْسَلُهُ، أَقْرَأَ يَا هِشَامُ)، فَقَرَأَ عَلَيْهِ الْقِرَاءَةَ الَّتِي سَمِعْتُهُ يَقْرَأُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (كَذَلِكَ أَنْزَلْتُ). ثُمَّ قَالَ: (اقْرَأْ يَا عُمَرُ). فَقَرَأْتُ الْقِرَاءَةَ الَّتِي أَقْرَأَنِي، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (كَذَلِكَ أَنْزَلْتُ، إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ أَنْزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ، فَاقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنْهُ).²²

Dari Umar bin al-Khattab radhiyallahu ‘anhu, ia berkata, Aku mendengar Hisham bin Hakim membaca Surah Al-Furqan pada masa hidup Rasulullah ﷺ, maka aku mendengarkan bacaannya. Ternyata ia membaca dengan beberapa huruf yang tidak diajarkan kepadaku oleh Rasulullah ﷺ. Hampir saja aku mencengkeramnya ketika ia sedang shalat, namun aku bersabar hingga ia selesai shalat. Lalu aku pegang leher bajunya dan berkata: ‘Siapa yang mengajarkanmu surah yang aku dengar engkau baca tadi?’ Ia menjawab: ‘Rasulullah ﷺ yang mengajarkannya kepadaku.’ Aku berkata: ‘Engkau berdusta! Karena Rasulullah ﷺ telah mengajarkannya kepadaku dengan cara yang berbeda dari yang engkau baca.’ Maka aku membawanya menghadap Rasulullah ﷺ dan berkata: ‘Wahai Rasulullah, aku mendengar orang ini membaca Surah Al-Furqan dengan huruf yang belum Engkau ajarkan kepadaku.’ Rasulullah ﷺ bersabda: ‘Lepaskan dia! Bacalah, wahai Hisham.’ Maka ia pun membaca dengan cara yang aku dengar sebelumnya, lalu Rasulullah ﷺ bersabda: ‘Demikianlah ia diturunkan.’ Kemudian beliau bersabda: ‘Bacalah, wahai Umar.’ Maka aku pun membaca dengan cara yang diajarkan Rasulullah ﷺ kepadaku, dan beliau bersabda: ‘Demikianlah ia diturunkan. Sesungguhnya Al-Qur’an ini diturunkan atas tujuh huruf, maka bacalah apa yang mudah darinya’’. (HR. al-Bukhari dari Ibnu Umar).

Kedua, adalah banyaknya pembaca dari kalangan sahabat yang tersebar ke berbagai wilayah, serta banyaknya orang yang belajar bacaan dari mereka.²³

²² Abu Abdillah Al-Bukhâri, *Shahîh Al-Bukhâry*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, 2019, juz 3, hal. 216, no. hadis 4992, bab *Fadhâil Al-Qur’an*.

²³ Shabir Ahmad Mansoor, *Sejarah Perkembangan Ilmu Qirâ’ât*, Jakarta: Prenada Media, 2019, hal. 87–89.

Kemudian, generasi berikutnya juga belajar dari mereka yang belajar dari sahabat, dan seterusnya. Hal ini menyebabkan metode bacaan menjadi bercabang dan bertambah, serta bercampur, sehingga sulit untuk membedakan antara bacaan yang benar dan yang tidak, karena perbedaan tingkat ketelitian dan keakuratan para perawi. Imam al-Jazari menjelaskan bahwa seiring berjalannya waktu, jumlah pembaca Al-Qur'an setelah generasi sahabat bertambah banyak dan tersebar ke berbagai wilayah. Generasi demi generasi mengikuti jejak para pendahulu mereka, masing-masing dengan tingkat kepiawaian dan karakteristik yang berbeda. Di antara mereka terdapat yang sangat mahir dan terkenal karena riwayat serta pengetahuan mereka, sementara yang lain hanya memiliki sebagian dari kualifikasi tersebut. Perbedaan kemampuan ini menyebabkan meningkatnya variasi bacaan, menurunnya ketelitian, dan semakin umum terjadinya kesalahan, sehingga membedakan antara bacaan yang benar dan salah menjadi sulit. Dalam konteks ini, para ulama besar dan pemimpin umat berupaya keras untuk menegaskan kebenaran, dengan cara mengumpulkan huruf dan bacaan, mengaitkan berbagai riwayat, serta membedakan antara yang masyhur dan yang kurang dikenal, serta yang sah dan yang syadz, dengan prinsip-prinsip yang mereka tetapkan dan rincian yang mereka jelaskan.²⁴

Ketiga, adalah pengumpulan Al-Qur'an pada masa Utsman bin Affan dan pengiriman mushaf ke berbagai wilayah.²⁵ Mungkin ada yang bertanya-tanya bagaimana pengumpulan Al-Qur'an oleh Utsman dapat menyebabkan *Ikhtiyâr*, padahal tujuan pengumpulan adalah untuk menghilangkan perbedaan. Jawabannya bahwa pengumpulan ini menyebabkan *Ikhtiyâr*, bahkan menjadi alasan penting dari alasan-alasan yang menyebabkan *Ikhtiyâr*. Keempat, adalah untuk mempermudah para penghafal Al-Qur'an dan masyarakat umum. Banyak dari mereka yang kesulitan menguasai perbedaan qiraat. Dengan mengikuti qiraat seorang qari tertentu, akan lebih mudah bagi mereka untuk menguasai dan menghafalnya, serta menghindari perbedaan. Oleh karena itu, beberapa imam memperhatikan hal ini dan ingin meringankan beban masyarakat umum. Mereka memilih qiraat tertentu dan berusaha agar orang-orang mengikuti dan membacanya, untuk mempermudah mereka dan mencegah perbedaan yang disebabkan oleh ketidaktahuan.

Kelima, adalah para imam qiraat yang mendalami bahasa dan tata bahasa mencapai tingkat keahlian tinggi dalam bidang tersebut.²⁶ Mereka

²⁴ Al-Jazari, *Thayyibât Al-Nasyr Fî Al-Qiraat Al-A'syr*, Madinah: Maktabah Dâr al-Huda, 1414 H, Juz 1, hal. 9.

²⁵ Muhammad Zuhri Abunawas, "Rekam Jejak Penyusunan Mushaf Usmani pada Masa Khalifah Utsman bin Affan," dalam *Jurnal Ilmiah Teknologi dan Komunikasi* 6, no. 1 Tahun 2021, hal. 1–18.

²⁶ Faiz Husaini, "Qirāah Syāah dan Implikasinya dalam Penafsiran Al-Qur'ān," dalam *Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 1, no. 1 Tahun 2015, hal. 175–176

menjadi imam dalam tata bahasa dan bahasa, dan memilih qiraat yang lebih kuat dalam bahasa Arab dari yang telah ditetapkan. Hal ini menghasilkan berbagai pilihan dari para imam qiraat, seperti Imam Abu Amr al-Basri, pemimpin sekolah tata bahasa Basrah, dan Imam al-Kisai, pemimpin sekolah tata bahasa Kufah. Keduanya terkenal sebagai imam qiraat dan ahli tata bahasa. Abu Ya'qub al-Azraq menjelaskan bahwa Warsy, ketika menekuni ilmu tata bahasa, membuat pilihan pribadi terhadap bacaan tertentu yang kemudian dikenal sebagai *Qirā'ah Warsy*. Dalam interaksi pribadi, ketika Abu Ya'qub memintanya untuk mengajarkan bacaan yang murni dari Nâfi' dan bukan versi yang dipilih Warsy sendiri, Warsy menyatakan kesediaannya untuk mengajarkan bacaan Nâfi' secara autentik. Hal ini menunjukkan bahwa meskipun seorang qāri' memiliki preferensi atau pilihan pribadi dalam membaca Al-Qur'an, ia tetap mempertahankan kesetiaan terhadap sanad dan riwayat yang sah, serta bersedia menyesuaikan pengajarannya agar sesuai dengan bacaan resmi yang diterima secara luas. Fenomena ini menekankan prinsip bahwa *ikhtiyār* dalam *qirā'at* tidak meniadakan kesesuaian dengan bacaan yang sah dan diterima dari para imam *qirā'at*.²⁷

Para orientalis seperti Mingana, Nöldeke, dan Goldziher berpendapat bahwa banyaknya jenis qiraah yang ada saat ini menunjukkan adanya kontradiksi dalam Al-Qur'an, sehingga otentisitasnya diragukan. Mereka menganggap perbedaan qiraah disebabkan oleh kesederhanaan tulisan Arab yang tidak memiliki diakritik dan tanda huruf, sehingga setiap orang membaca Al-Qur'an sesuai persepsi mereka sendiri.²⁸ Pandangan ini bertentangan dengan perspektif Muslim, yang menganggap tulisan bukan satu-satunya sumber bacaan Al-Qur'an. Sumber bacaan lain yang lebih penting adalah riwāyah, yaitu cara menyampaikan berita dari ingatan, bukan dari teks. Bagi orang buta huruf, menghafal dan transmisi (sanad) lebih penting daripada menulis. Para orientalis sering gagal memahami budaya karena mereka hanya mengamati dari luar, bukan sebagai peserta. Mereka menggunakan perspektif mereka sendiri untuk memahami fenomena, yang menghasilkan distorsi dan pandangan sejarah yang tidak akurat.

Orientalisme bukanlah sebuah studi yang muncul secara tiba-tiba. Menurut A.J. Arberry (1905-1969), istilah "oriental" pertama kali digunakan pada tahun 1638 M untuk menggambarkan seseorang yang mempelajari bahasa dan sastra dunia Timur.²⁹ Namun, gerakan studi dunia Timur ini baru diberi nama orientalisme pada abad ke-18 M. Dalam konteks agama, definisi

²⁷ Al-Dzahabi, *Ma'rifat al-Qurrā al-Kibār*, Kairo: Muassasah Al-Risālah, 1402 H, Juz 1, hal. 373.

²⁸ Ahmad Shams Madyan, "Penelusuran Sejarah al-Qur'an Versi Orientalis: Sebuah Gambaran Metodologis," dalam *Jurnal Ilmiah Studi Islam* 4, no. 2 Tahun 2016, hal. 25.

²⁹ A.J. Arberry, *Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars*, London: George Allen & Unwin, 1960, hal. 3.

ini dapat dipersempit menjadi penyelidikan oleh para ahli Barat tentang agama-agama di Timur. Lawan dari orientalisme adalah oksidentalisme, yang merupakan studi tentang dunia Barat. Sebagai sebuah disiplin ilmu, orientalisme telah berkembang menjadi kajian yang ilmiah dengan metodologi yang baku, meskipun tidak bebas dari bias nilai. Nama kajian ini sendiri menunjukkan bahwa orientalisme berfokus pada bagaimana orang Barat memandang orang Timur dan kebudayaannya. Nietzsche, sebagaimana dikutip oleh Edward Said, menegaskan bahwa orientalisme adalah sistem nilai yang tumbuh dalam masyarakat Eropa yang rasis, imperialis, dan etnosentris pada masa itu.³⁰ Karena tumbuh dalam nilai-nilai budaya tertentu, orientalisme tidak lepas dari motif. Islam dipandang sebagai ancaman terhadap doktrin-doktrin teologis Kristen, yang menyebabkan konflik panjang antara Islam dan Kristen, terutama selama Perang Salib. Konflik ini melahirkan kebencian dan cara pandang yang negatif terhadap Timur.

Fahmi Zarkasyi membagi perkembangan gerakan orientalisme menjadi empat tahap yang saling terkait. Tahap awal muncul pada periode abad ke-17 hingga awal abad ke-18, yang didominasi oleh semangat anti-Islam. Tahap berikutnya, pada abad ke-18, menekankan transliterasi dan pengkajian terhadap kekayaan budaya serta tradisi keilmuan dunia Islam, dengan tujuan mengadopsi dan menyesuaikannya dengan kemajuan dunia Barat. Pada abad ke-19, orientalisme mengalami pergeseran dari gerakan yang bersifat anti-Islam menjadi gerakan intelektual, meskipun tetap mengandung bias nilai tertentu terhadap Islam. Tahap terakhir menunjukkan transformasi dari gerakan keilmuan yang kasar menjadi lebih diplomatis, meskipun tetap mempertanyakan berbagai konsep dan praktik dalam Islam. Pembagian ini menekankan bahwa orientalisme tidak statis, melainkan berkembang seiring perubahan sosial, politik, dan intelektual di Eropa.³¹

Metodologi studi orientalisme lebih menekankan pada analisis teks dengan pendekatan historis dan linguistik-filologis, yang cocok untuk masyarakat dengan budaya tulis, bukan budaya lisan.³² Pendekatan ini sering mengabaikan tradisi lisan Arab, seperti riwayat dan isnad, yang penting dalam menjaga otentisitas Al-Qur'an. Secara keseluruhan, orientalisme adalah kajian yang berkembang dalam konteks nilai-nilai budaya Barat dan sering kali bias dalam pandangannya terhadap Timur. Meskipun demikian, kajian ini tetap memiliki nilai ilmiah dan metodologi yang baku.

Fahmi Zarkasyi mencatat bahwa para orientalis dalam karya-karya mereka menggunakan dua pendekatan metodologis utama. Pertama, mereka

³⁰ Edward W. Said, *Orientalism*, New York: Pantheon Books, 1978, hal. 11–12.

³¹ Fahmi Zarkasyi, "Tradisi Orientalisme dan Framework Studi Al-Qur'an," dalam *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2012, Hal. 5-6.

³² Ahmad Shams Madyan, "Penelusuran Sejarah al-Qur'an Versi Orientalis: Sebuah Gambaran Metodologis," dalam *Jurnal Ilmiah Studi Islam* 4, no. 2 Tahun 2016, hal. 25.

cenderung mengaitkan Al-Qur'an dengan teks-teks terdahulu. Beberapa orientalis, seperti Geiger, berpendapat bahwa Al-Qur'an mengadopsi konsep dari Taurat dan Injil karena terdapat kata-kata Ibrani tertentu, misalnya Tābūt, Taurat, Jahannam, dan Tāgūt, serta kesamaan dalam struktur ajaran yang mencakup keimanan, doktrin, hukum, moral, dan kehidupan. Richard Bell juga menilai adanya kesamaan antara Al-Qur'an dan Injil, misalnya dalam penciptaan manusia dari tanah dan konsep tauhid yang mirip dengan beberapa sekte Kristen di Suriah. Namun, kesimpulan semacam ini dianggap terlalu prematur, karena tidak ada indikator yang menunjukkan bahwa Taurat atau Injil lebih otentik dibandingkan Al-Qur'an. Justru kesamaan tersebut dapat dipahami sebagai bukti mukjizat Al-Qur'an, yang diturunkan kepada Nabi Muhammad yang pada saat itu tidak bisa membaca maupun menulis.

Kedua, para orientalis lebih menekankan analisis teks daripada riwayat. Pendekatan ini menekankan pada bukti fisik dan manuskrip, serupa dengan metode kritik teks dalam studi Alkitab, sehingga hal-hal yang tidak memiliki bukti fisik dianggap kurang valid. Contohnya, John Wansbrough menilai Al-Qur'an sebagai dokumen sejarah abad ke-7 dan ke-8 M, sedangkan Arthur Jeffrey beranggapan bahwa Al-Qur'an yang ada saat ini tidak lengkap dan berbeda dari versi aslinya, sehingga ia menyusun edisi kritis dengan mengompilasi manuskrip-manuskrip tanpa mempertimbangkan riwayat lisan. Pendekatan ini sering mengabaikan tradisi lisan Arab, termasuk isnad dan riwayat, padahal aspek-aspek tersebut penting dalam menjaga otentisitas Al-Qur'an.³³

Para orientalis sering gagal memahami budaya karena mereka hanya mengamati dari luar, bukan sebagai peserta. Mereka menggunakan perspektif mereka sendiri untuk memahami fenomena, yang menghasilkan distorsi dan pandangan sejarah yang tidak akurat. Pendekatan ini sering kali mengabaikan tradisi lisan Arab, seperti riwayat dan isnad, yang penting dalam menjaga otentisitas Al-Qur'an. Sebagai gambaran, Abu Dardā', seorang sahabat nabi yang diutus untuk menjadi pengajar Al-Qur'an di Syām, mengajarkan setidaknya 1.600 tabi'in yang dibentuk dalam halaqah-halaqah, satu halaqah terdiri dari 10 orang dengan satu asisten atau guru pembantu.³⁴

B. Identifikasi Masalah

Setelah pemaparan latar masalah di atas, maka masalah yang didintifikasi oleh penulis adalah sebagai berikut:

³³ Fahmi Zarkasyi. "Tradisi Orientalisme dan Framework Studi Al-Qur'an," dalam *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2012, hal. 14-15.

³⁴ Muhammad al-Azami, *The History of the Qur'anic Text: From Revelation to Compilation*, London: UK Islamic Academy, 2003, hal. 27

1. Adanya perkembangan *Ikhtiyâr* dan qiraat Al-Qur'an dari masa Nabi Muhammad sampai masa *tadwin al-ulum* sampai dengan masa modern.
2. Adanya perbedaan dalam qiraat antara qiraat yang diterima dan qiraat yang ditolak, maka dalam hal ini ada beberapa *dhawâbith* dalam *ikhtiyâr* yang bisa menentukan diterima atau tidaknya sebuah qiraat.
3. Adanya perbedaan ahli *ikhtiyâr* dari masa ke masa mulai dari ahli *ikhtiyâr* qiraat sepuluh sampai dengan ahli *ikhtiyâr* abad kelima.
4. Adanya perbedaan metode dalam *ikhtiyâr* yang masing-masing memiliki kelebihan tersendiri.
5. Adanya perbedaan terkait implikasi dari *ikhtiyâr* dari segi negatif dan positifnya terhadap qiraat.
6. Adanya perbedaan cara pandang ahli qiraat terhadap perbedaan qiraat dengan para orientalis yang terus berusaha mencari kelemahan Al-Qur'an yang salah satunya menyangkut tentang qiraat.

C. Batasan Masalah

Sehubungan dengan luasnya pembahasan dalam identifikasi masalah diatas, perlu dilakukan pembatasan masalah dalam tesis ini, yaitu : “ Analisis *Ikhtiyâr* Dalam Qiraat (Relevansinya Dengan Originalitas Qiraat Al-Qur'an).”

D. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang dan pembatasan masalah diatas, maka yang menjadi rumusan masalah pada pokok pembahasan (mayor) tesis ini, adalah: “Bagaimana analisis *Ikhtiyâr* dalam Qiraat (perkembangan dan implikasinya pada qiraat) ?

Dari rumusan masalah diatas, kemudian dibuat beberapa pertanyaan (minor) dengan rincian sebagai berikut:

1. Bagaimana definisi, sejarah dan perkembangna *Ikhtiyâr* ?
2. Bagaimana hukum, *dhawâbith*, ahli dan metode *ikhtiyâr*?
3. Bagaimana implikasi *ikhtiyâr* dalam qiraat dan pandangan orientalis tentang qiraat?

E. Tujuan Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk:

1. Mengetahui definisi, sejarah dan perkembangna *Ikhtiyâr*.
2. Menjelaskan hukum, *dhawâbith*, ahli dan metode *ikhtiyâr*
3. Memahami implikasi *ikhtiyâr* dalam Qiraat dan pandangan orientalis tentang Qiraat.

F. Manfaat Penelitian

Penelitian mengenai *ikhtiyār* dalam qirā'āt Al-Qur'an ini memiliki relevansi akademik dan praktis yang signifikan. Dengan menelusuri perkembangan *ikhtiyār* dari masa turunnya wahyu hingga abad kelima ke atas, menjelaskan aspek teoritis dan metodologis, serta menelaah implikasi dan respons terhadap kritik orientalis, penelitian ini diharapkan memberikan kontribusi yang lebih mendalam terhadap pemahaman tentang otentisitas dan validitas qirā'āt Al-Qur'an. Penelitian ini diharapkan memberikan beberapa manfaat, baik secara teoritis maupun praktis:

1. **Manfaat Teoritis:** Penelitian ini memperkaya literatur tentang qirā'āt Al-Qur'an, khususnya terkait konsep *ikhtiyār*, perkembangan metode pemilihan bacaan, dan kriteria (*dhawābit*) yang menjadikan suatu *qirā'ah* diterima. Hasil penelitian dapat menjadi rujukan bagi kajian keilmuan Islam kontemporer dan pengembangan studi qirā'āt.
2. **Manfaat Praktis:** Penelitian ini membantu para pengajar, mahasiswa, dan peneliti memahami dinamika qirā'āt secara lebih sistematis, termasuk implikasi positif dan negatif dari *ikhtiyār*, serta bagaimana menghadapi kritik orientalis terhadap variasi qirā'āt.
3. **Manfaat Sosial dan Keagamaan:** Dengan memperkuat pemahaman tentang otentisitas dan validitas qirā'āt, penelitian ini mendukung pelestarian tradisi membaca Al-Qur'an yang sah dan meningkatkan kesadaran masyarakat Muslim terhadap pentingnya pemahaman qirā'āt dalam konteks ibadah dan pendidikan Islam.

G. Kerangka Teori

Secara umum, analisis berarti proses memeriksa sesuatu secara teliti dan sistematis untuk memahami komponennya atau hubungannya. Kata ini berasal dari bahasa Yunani *analisis* yang berarti “pembongkaran” atau “pemecahan menjadi bagian-bagian”. Dalam konteks penelitian dan ilmu pengetahuan, Analisis adalah proses memecah fenomena, data, atau masalah menjadi bagian-bagian kecil untuk mengidentifikasi pola, hubungan, atau prinsip-prinsip yang mendasarinya. Tujuannya adalah memahami struktur, fungsi, atau sebab-akibat suatu fenomena sehingga dapat diambil kesimpulan atau rekomendasi berdasarkan fakta dan logika. Menurut Kerlinger (1973), Analisis adalah proses untuk “memisahkan suatu objek atau materi menjadi unsur-unsurnya sehingga hubungan antarunsur dapat diketahui dan diinterpretasikan”.³⁵ Menurut Merriam-Webster, Analisis adalah sebuah proses atau metode yang mempelajari sesuatu dengan memisahkan bagian-

³⁵ Kerlinger, *Foundations of Behavioral Research*, New York: Holt, Rinehart & Winston, 1973, hal. 10-15.

bagiannya dan memeriksa hubungan antarbagian tersebut.³⁶ Menurut Nasution (1993), Analisis adalah cara ilmiah untuk memahami fenomena dengan menguraikan data dan mencari pola atau hubungan yang relevan.³⁷

Al-ikhtiyār merupakan bentuk masdar dari *fi 'il khumāsī "ikhtāra – yakhtāru – ikhtiyāran*, yang mengikuti wazan *ifti 'āl*. Secara leksikal, kata ini dapat merujuk pada proses pemilihan, namun juga digunakan untuk menunjukkan sesuatu yang telah dipilih (objek pilihan). Makna-makna yang terkandung di dalamnya mencakup konsep penyaringan, seleksi, kecenderungan, dan pengutamaan keseluruhannya merupakan makna-makna yang saling berkaitan dan menunjukkan nuansa semantik yang berdekatan.³⁸ Secara istilah, *ikhtiyār* digunakan bermakna pemilihan yang dilakukan oleh seorang *qārī* yang berkompeten, teliti, dan menguasai bahasa Arab, terhadap suatu cara baca tertentu yang kemudian dinisbatkan kepadanya. Pemilihan ini dilakukan dari sekian banyak riwayat yang ia terima dari guru-gurunya, dengan pertimbangan alasan tertentu (*li 'illatin mā*).

Qiraat (قراءة) berasal dari kata bahasa Arab “qara’a” (قرأ) yang berarti “membaca” atau “menyampaikan bacaan”.

Secara terminologi bahasa Arab, qiraat adalah cara membaca sesuatu dengan benar, khususnya terkait bacaan Al-Qur’an, baik dari segi lafaz, harakat, maupun tajwid.³⁹ Ilmu Qirā’āt adalah ilmu yang mempelajari tentang cara melafalkan kata-kata dalam Al-Qur’an al-Karīm serta perbedaan-perbedaannya yang dinisbatkan kepada perawinya.⁴⁰ Sebagian ulama juga mengatakan: “Qirā’āt adalah ilmu yang membahas tentang cara pengucapan kata-kata dalam Al-Qur’an al-Karīm, baik berup *takhfīf*, *tasydīd*, maupun perbedaan lafaz wahyu dalam huruf-hurufnya.⁴¹

Kata implikasi berasal dari bahasa Latin “*implicatio*” yang berarti “memasukkan, melibatkan, atau mengaitkan sesuatu secara tidak langsung”. Dalam bahasa Indonesia, implikasi sering dipahami sebagai akibat, konsekuensi, atau pengaruh yang timbul dari suatu tindakan, pernyataan, atau kondisi tertentu.⁴² Dalam konteks penelitian atau kajian ilmiah, implikasi

³⁶ Merriam-Webster Dictionary, “*Analysis*,” diakses 2 September 2025, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/analysis>.

³⁷ Nasution, *Metode Research*, Jakarta: Bumi Aksara, 1993, hlm. 25-30.

³⁸ Amin bin Idrīs bin ‘Abdurrahmān Flatheh, *Al-Ikhtiyār ‘Inda al-Qurrā’: Maḥūmuh, Marāḥiluh, wa Atharuh fī al-Qirā’āt*, Makkah: Universitas Umm al-Qura, 1421 H, hal. 22.

³⁹ Ibn al-Jazari, *Al-Nashr fī al-Qira’at al-‘Ashr*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2001, hal. 13.

⁴⁰ Ibn al-Jazari, *Munjid al-Muqri’in wa Murshid al-Ṭālibīn*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th, hal. 3.

⁴¹ Muḥammad Sālim Muḥaysin, *al-Qirā’āt wa Atharuhā fī ‘Ulūm al-‘Arabiyyah*, Kairo: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah, t.th, hal. 16.

⁴² Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), “Implikasi,” <https://kbbi.kemdikbud.go.id>

adalah efek, konsekuensi, atau dampak yang muncul dari suatu fenomena, tindakan, atau hasil penelitian. Implikasi dapat bersifat positif (manfaat, perbaikan, penguatan) maupun negatif (kerugian, konflik, masalah).

H. Tinjauan Pustaka

Ilmu menjadi mulia karena apa yang dihubungkannya, oleh karena itu ilmu yang berkaitan dengan Kitab Allah adalah ilmu yang paling mulia.⁴³ Oleh karena itu, para ulama dari zaman dahulu hingga sekarang berlomba-lomba untuk melayani Kitab Allah yang mulia dan beragam dalam spesialisasi mereka dalam melayani Al-Qur'an; ada yang menafsirkannya, ada yang mengajarkannya, ada yang menjelaskan berbagai jenis penjelasan di dalamnya, dan ada yang merinci berbagai ilmu yang berkaitan dengannya. Setiap orang berlayar di lautan ilmunya, dan semakin dalam mereka menyelam, semakin mereka menyadari bahwa mereka masih berada di tepinya; karena kitab ini tidak pernah habis keajaibannya, dan para ulama tidak pernah merasa puas dengannya, karena ini adalah firman Allah SWT, yang diturunkan oleh Ruhul Amin, ke dalam hati pemimpin para rasul, dengan bahasa Arab yang jelas.

Salah satu ilmu yang paling erat dengan Al-Qur'an adalah ilmu Qiraat.⁴⁴ Qiraat dengan segala macam bentuknya aapda hakikatnya adalah *Ikhtiyâr* yang dilakukan para ulama qiraat. Untuk itu maka tinjauan kepustakaan yang dihadirkan disini dikerucutkan kepada suatu topik yang membicarakan tentang qiraat dan pembahasan *Ikhtiyâr* secara khusus dan pandangan orientalis tentang qiraat. Adapun penelitian- penelitian yang berfokus dalam ilmu qiraat, *Ikhtiyâr* adan pandangan orientalis tentang qiraat antara lain:

1. Buku milik Muhammad Balwali yang berjudul "*al-Ikhtiyâr fî al-qiraat al-rasm wa al-dhabî*" membicarakan tentang hakikat *Ikhtiyâr* secara bahasa dan istilah dan memnyebutkan bigrafi ulama ahli *Ikhtiyâr* . Dalam buku ini penulis menyebutkan defenisi *Ikhtiyâr* secara lengkap disertai syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh seorang ahli *Ikhtiyâr* .⁴⁵
2. Buku "Qiraat Al-Qur'an Dan Tafsirnya" Karya Dr. H. Abdur Rokhim Hasan, SQ, MA. Buku ini membahas perbedaan qiraat dan implikasinya terhadap tafsir. Dalam buku ini jelas bahwa pebedaan qiraat pada dasarnya adalah perbedaan yang bermulai dari ditrunkannya wahyu kepada Rasulullah SAW, bukan hasil ciptaan

⁴³ Al-Khatib Al-Baghdadi, *Al-Jāmi' li Akhlāq al-Rāwi wa Ādāb al-Sāmi'*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1991, juz 1, hal. 52.

⁴⁴ Ahmad Fauzi, "Urgensi Ilmu Qiraat dalam Menjaga Keotentikan Al-Qur'an," dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an* 5, no. 2, tahun 2020, hal. 55.

⁴⁵ Muhammad Bilwali, *al-Ikhtiyâr fî al-Qiraat al-Rasm wa al-Dhabî*, Maroko: Wazârat Al-Auqâf Al-Magribiyah, 1418 H., hal. 254.

para imam qiraat. Dalam buku ini dijelaskan bagaimana pengaruh qiraat terhadap tafsir yang bisa dipahami bahwa perbedaan qiraat pada hakikatnya untuk memudahkan umat islam.⁴⁶

3. Buku “*Muqaddimât fî ilm al-qiraat*” karya Muhammad Ahmad Muflih, Ahmad Khalid Syukri dan Muhammad Khalid Mansur. Buku ini menjelaskan tentang perkembangan qiraat dan menyebutkan biografi masing-masing dari imam qiraat, Juga menjelaskan dan menyebutkan hadis-hadis tentang dibolehkan membaca Alquran dengan berbagai macam qiraat dengan syarat qiraat tersebut harus shahih dari Rasulullah shallallahu alaihi wasallam dan sesuai dengan kaidah bahasa Arab juga harus sesuai dengan rasa Usmani. Kitab *Muqaddimât fî ilm al-qiraat* adalah salah satu karya penting dalam studi ilmu qiraat, yang merupakan ilmu tentang cara membaca Al-Qur’an dengan tajwid yang benar dan sesuai dengan riwayat-riwayat bacaan yang sah. Kitab ini memberikan pemahaman dasar mengenai berbagai macam qiraat yang diterima dalam tradisi Islam, serta metodologi dan aturan-aturan yang diperlukan untuk membaca Al-Qur’an dengan benar.⁴⁷
4. Buku karya Kamil Ibn Suud AL-Unazi yang berjudul “*Ikhtiyârat Al-Imam Abi Amr Al-Dâni Fî Ilm Al-Qiraat (Jama'an Wa Dirâsatan)*”. Buku ini adalah sebuah karya yang mengumpulkan dan mempelajari pilihan-pilihan qiraat dari Imam Abu Amr Al-Dâni. Kitab ini berfokus pada kajian ilmiah tentang berbagai riwayat dan cara membaca Al-Qur’an yang dikumpulkan oleh Abu Amr Al-Dâni, seorang ulama terkenal dalam bidang qiraat.⁴⁸
5. Buku “*Rasm Mushaf Utsmânî wa Awhâm al-Mustasyriqîn fî Qiraat al-Qur'an al-Karîm*” karya Dr. Abdulfattah Ismail Shalbi dan diterbitkan oleh Maktabah Wahbah. Buku ini membahas tentang menggambar masing-masing surah dalam Al-Qur'an yang dikenal sebagai "Mushaf Usmani" serta mengkritisi pandangan para orientalis tentang qiraat Al-Qur'an. Dr. Shalbi mengeksplorasi alasan di balik pemilihan qiraat tertentu dan bagaimana hal itu mempengaruhi pemahaman teks Al-Qur'an. Dr. Abdulfattah Ismail Shalbi menyoroti aspek-aspek berikut: Pertama: Metode penulisan dan struktur Mushaf Utsmani Menggambarkan proses dan prinsip di balik penulisan Mushaf Utsmani yang menjadi standar bagi Al-

⁴⁶ Abdur Rokhim Hasan, *Qiraat Al-Quran dan Tafsirnya*, Jakarta: PTIQ Press, 2018, hal. 33-47.

⁴⁷ Muhammad Ahmad Muflih, et al., *Muqaddimât fî Ilm al-Qiraat*, Amman: Da>r Ammar, 1422 H, hal. 336.

⁴⁸ Kamil Ibn Su'ud al-Unazi, *Ikhtiyârât Al-Imam Abi Amr Al-Dâni Fî Ilm al-Qiraat: Jama'an Wa Dirâsatan*, Makkah: Jami'ah Ummul Qura, 1434 H., hal. 195.

Qur'an. Kedua: Kritik terhadap pandangan orientalis Menyajikan bantahan terhadap klaim dan asumsi para orientalis yang menilai qiraat Al-Qur'an sebagai tidak otentik atau salah. Ketiga: Pentingnya qiraat dalam memahami Al-Qur'an: Menggali lebih dalam mengenai variasi qiraat dan bagaimana variasi tersebut mempengaruhi pemahaman dan tafsir teks Al-Qur'an.⁴⁹

6. Buku "*Al-Qiraat fi Nazhr al-Mustasyriqîn wa al-Mulhidîn*" karya Sheikh Abdul Fatah Abdul Ghani al-Qodhi. Buku ini mengkritisi kesalahpahaman para Orientalis terhadap bacaan Al-Qur'an, khususnya tuduhan yang dikemukakan oleh Goldziher. Ia menuduh bahwa Al-Qur'an mengandung kesalahan dan inkonsistensi, dengan alasan bahwa variasi bacaan muncul akibat ketiadaan titik dan garis dalam Mushaf Utsmani pada masa awal. Menurutnya, perbedaan bacaan menimbulkan konflik makna yang tidak dapat disatukan, dan beberapa bacaan bahkan diubah agar lebih sesuai dengan sifat Allah SWT dan Nabi Muhammad SAW. Goldziher juga mengklaim, tanpa bukti, bahwa beberapa bacaan merupakan versi asli, sementara yang lain hanyalah cabang dari bacaan utama. Sheikh Abdul Fatah Abdul Ghani al-Qodhi membantah setiap tuduhan ini dengan argumen berbasis sejarah, analisis makna kata, serta kajian bahasa Arab. Ia juga menjelaskan kesalahan Goldziher dalam memahami Taujih Qiraat dan tafsir ulama. Buku ini bertujuan untuk membela keaslian Al-Qur'an serta bacaannya dari kritik yang dilontarkan oleh para Orientalis.⁵⁰

Dari sekian penelitian yang ada belum ada yang menggabungkan antara penjelasan *Ikhtiyâr* yang menjadi sumber terjadinya qiraat dengan pandangan orientalis tentang qiraat. Penggabungan itu berfungsi untuk mengetahui bagaimana hakikat qiraat dalam pandangan ulama islam, sehingga pembaca mengetahui hakikat terbentuknya sebuah qiraat yang nantinya ia akan mengathu bagaimana pandangan orientalis dan cara menjawab tuduhan mereka. Ini bertujuan untuk menjaga kelestarian Al-Qur'an karena Al-Qur'an sudah dijamin kelestariannya oleh Allah SWT.

I. Metode Penelitian

Adapun metode penelitian yang akan digunakan dalam penelitian ini adalah metode kualitatif yaitu studi kepustakaan. Metode ini diambil karena sumber data dari penelitian yang dilakukan merujuk pada sumber-sumber

⁴⁹ Abdulfattah Ismail Shalbi, *Rasm Mushaf Utsmâni wa Awhaâm al-Mustasyriqîn fi Qiraat al-Qur'an al-Karîm*, Jeddah: Dâr Al-Syurûq, 1403 H., hal. 88-93.

⁵⁰ Abdul Fatah Abdul Gany al-Qodhy, *Al-Qiraat fi Nazhr al-Mustasyriqîn wa al-Mulhidîn*, Kairo: Dâr al-Misr, 2008, hal. 73.

data kepustakaan yang kemudian hal tersebut didialektikakan tanpa memiliki urgensi kebutuhan pada data lapangan secara real time.⁵¹

Sedangkan desain metode kualitatif-kepustakaan yang digunakan dalam penelitian ini menggunakan grounded theory. Grounded theory adalah sebuah pendekatan yang refleksif dan terbuka, di mana pengumpulan data, pengembangan data, pengembangan konsep teoritis, dan ulasan literatur berlangsung dalam proses siklus (berkelanjutan). Pendekatan grounded theory bergerak dari level empirikal menuju ke level konseptual- teoritikal atau penelitian untuk menemukan teori berdasarkan data. Pada pendekatan ini, dari datalah suatu konsep dibangun. Dari datalah suatu hipotesis dibangun. Kategori-kategori dan konsep-konsep dikembangkan oleh peneliti di lapangan. Data yang bertambah dimanfaatkan untuk verifikasi teori yang timbul di lapangan yang terus menerus disempurnakan selama penelitian berlangsung.⁵²

Seperti halnya penelitian pada umumnya, grounded theory menuntut peneliti untuk melakukan interpretasi teoretis. Oleh karena itu, mereka diharuskan terus berkontribusi dalam pengembangan pengetahuan sesuai dengan bidang keilmuan atau profesinya. Diane Vaughan mengemukakan pendekatan alternatif dalam menghasilkan teori umum, yaitu melalui konsep "pengolahan teori." Pendekatan ini dimulai dari teori yang telah ada, kemudian dikembangkan lebih lanjut dengan mengaitkannya pada analisis kasus yang bersifat kualitatif. Dalam metodologi grounded theory, ditekankan bahwa teori, seberapa pun luas cakupannya atau abstrak bentuknya, harus selalu berlandaskan data. Prinsip ini menjadi inti dari pendekatan grounded theory. Meskipun berbagai upaya telah dilakukan untuk merumuskan teori umum atau teori substantif, kegagalan tetap mungkin terjadi jika peneliti terlalu terpaku pada konsep dan kerangka teoritis yang telah dirumuskan sebelumnya. Salah satu tantangan yang dapat muncul adalah ketika teori lama tidak diperbarui sesuai dengan perkembangan penelitian terbaru. Jika konsep dan kerangka teoritis dari teori terdahulu tidak disesuaikan dengan data yang diperoleh, maka teori tersebut berisiko menjadi tidak relevan. Oleh karena itu, penyesuaian teori dengan data terbaru sangat penting dalam grounded theory agar tetap dapat mencerminkan realitas yang sedang diteliti.

Karakteristik Utama Grounded Theory adalah dengan menggunakan:

- 1) Pendekatan induktif di mana peneliti mulai dengan mengumpulkan data baik dari literatur yang sudah ada maupun dari lapangan yang kemudian mengembangkan teori dari data tersebut, bukan dari hipotesis atau asumsi semata.
- 2) Iteratif dan siklus yaitu proses penelitian ini bersifat iteratif, dengan pengumpulan data dan analisis dilakukan secara berulang. Setiap siklus dapat

⁵¹ M. Nazir, *Metode Penelitian*, Jakarta : Ghalia Indonesia, 2003, hal. 27.

⁵² Masri Singarimbun, *Metode Penelitian Survei*, Jakarta: LP3ES, 1989, hal. 8-9.

mengubah pemahaman awal dan memandu peneliti untuk kembali kepada temuan-temuan terbaru untuk memperoleh lebih banyak data dan memastikan komprehensitas, kompleksitas dan reliabilitas argumentasi terbangun sesuai kaidah-kaidah akademik. 3) Proses pengkodean khusus yakni bahwa analisis data dalam grounded theory melibatkan beberapa tahap pengkodean: pengkodean terbuka, pengkodean aksial, dan pengkodean selektif. Tahapan ini membantu mengidentifikasi kategori, tema, dan hubungan dalam data. 4) Menggunakan sampel teoritis yaitu bahwa desain grounded theory menggunakan sampling teoritis, di mana pemilihan sampel data didasarkan pada kebutuhan teori yang sedang diujikan.⁵³

1. Sumber Data Penelitian

Keotentikan data dalam menetapkan sumber data dalam studi kepustakaan memegang peranan yang sangat penting. Keotentikan tersebut haruslah ditinjau dari: 1) keaslian teks, 2) keaslian penulis 3) keaslian bentuk naskah dan 4) keaslian sumbernya. Adapun sumber dalam data ini terdapat dua sumber yaitu: 1) primer dan 2) sekunder. Sumber data primer ialah data-data yang diperoleh langsung dari tokoh melalui karya-karyanya sedangkan data sekunder adalah data-data penunjang yang didapatkan diluar dari pemikiran tokoh utama yang dikaji yang berhubungan dan dengan tokoh utama.⁵⁴

Dalam penelitian ini, sumber data primer merupakan karya utama para ulama qiraat dalam dunia islam yang meliputi buku, kitab tafsir, hadits maupun kitab lainnya yang merepresentasikan pemikiran qiraat dalam islam. Adapun data sekunder didapatkan dari akademisi-akademisi yang ikut memberikan respon argumentatif baik dukungan, kritik dan sanggahan terhadap pemikir yang mewakili masing-masing qiraat.

2. Teknik Pengumpulan Data

Menurut Koentjaraningrat (1983) teknik kepustakaan merupakan cara pengumpulan data bermacam-macam material yang terdapat di ruang kepustakaan, baik kepustakaan manual ataupun digital yang berupa buku, jurnal kitab dan sumber-sumber lainnya yang relevan dengan penelitian. Studi pustaka merupakan teknik pengumpulan data dan informasi melalui pembacaan literatur atau sumber-sumber tertulis seperti buku- buku, penelitian terdahulu, makalah, jurnal, artikel, hasil laporan dan majalah yang berkaitan dengan penelitian. Dengan teknik ini peneliti dapat mengumpulkan berbagai

⁵³ Kathy Charmaz, "Grounded Theory: Objectivist and Constructivist Methods," dalam *jurnal Handbook of Qualitative Research*, ed. Norman K. Denzin and Yvonna S. Lincoln, Thousand Oaks: Sage Publications, 2000, hal. 509-535.

⁵⁴ Amir Hamzah, *Metode Penelitian Kepustakaan: Library Research*, Malang: Literasi Nusantara Abadi, 2020, hlm. 58.

referensi teori tentang kajian teoretis yang berhubungan dengan permasalahan dan penelitian ini.⁵⁵

3. Teknik Analisa Data

Dalam penelitian kepustakaan, berfokus pada kajian terhadap isi dari berbagai sumber seperti buku teks, esai, jurnal, dan lainnya. Melalui metode ini, peneliti dapat memahami pemikiran manusia secara tidak langsung dengan menganalisis karya yang telah mereka hasilkan.

Model analisis ini menitikberatkan pada proses analisis yang dilakukan secara interaktif. Pendekatan ini berlangsung secara berulang dan berkesinambungan hingga hasil yang diperoleh dianggap memadai. Dalam penelitian ini, kedua metode analisis digunakan karena masing-masing memiliki manfaat dalam proses penelitian. Sumber primer dan sekunder, seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, menjadi fokus utama dalam analisis, merepresentasikan pemikiran penulis. Selain itu, analisis yang dilakukan secara berulang memastikan argumentasi tetap komprehensif serta mendekatkan penelitian pada objektivitas yang diharapkan.

Prosedur dalam teknik analisis data ini terdiri dari beberapa langkah sebagai berikut: 1. Peneliti menentukan tujuan spesifik yang ingin dicapai. 2. Istilah-istilah penting didefinisikan secara rinci agar lebih jelas. 3. Menetapkan unit yang akan dianalisis secara khusus. 4. Mengumpulkan data yang relevan dengan penelitian. 5. Membangun hubungan konseptual untuk menjelaskan keterkaitan antara data dan tujuan penelitian. 6. Merancang proses pengambilan data. 7. Menyusun sistem pengkodean kategori. 8. Melakukan reduksi data, yaitu dengan menyaring, memfokuskan, menyederhanakan, meringkas, dan mentransformasikan data mentah dari catatan tertulis. 9. Menampilkan data (*display data*), yaitu menyajikan data yang telah direduksi agar lebih mudah dipahami. 10. Menarik kesimpulan setelah proses reduksi dan penyajian data dilakukan. Kesimpulan ini akan mengungkap temuan baru dari penelitian yang telah dilakukan. Proses ini dapat dilakukan secara berulang dengan kembali melalui tahapan reduksi, penyajian data, dan penarikan kesimpulan untuk memastikan hasil yang lebih optimal.

J. Sistematika Penulisan

Dibawah ini merupakan sistematika penulisan tesis ini.

Bab I berisi terkait latar belakang permasalahan yaitu pengenalan sekilas tentang *ikhtiyâr* dan perkembangannya. Kemudian dilanjutkan pada identifikasi permasalahan, batasan permasalahan, rumusan masalah, tujuan

⁵⁵ Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, Jakarta: Aksara Baru, 1983, hal. 420.

dan manfaat penelitian yang masing masing meliputi enam aspek. Serta diteruskan pada metode penelitian yang meliputi sumber data, teknik analisis data dan sistematika penulisan.

Bab II berisikan khusus pada pembahasan definisi *ikhtiyâr* secara etimologi, terminologi dan membahas terkait sejarah perkembangan *Ikhtiyâr* dari masa turunnya wahyu hingga masa *tadwin* keilmuan islam.

Bab III pada penelitian ini menjelaskan hukum *ikhtiyâr* disertai dengan dalil-dalil tentang *ikhtiyâr*. Kemudian dilanjutkan dengan pembahasan *dhawâbith ikhtiyâr* baik *dhawâbith* umum atau khusus, kemudian disebutkan beberapa biografi ulama ahli *ikhtiyâr* yang masyhur dan diakhiri dengan pembahasan metode *ikhtiyâr*.

Bab IV ini membahas setiap implikasi *ikhtiyâr* terhadap qiraat, baik implikasi positif atau implikasi negatif yang masing-masing memiliki tiga implikasi. Kemudian dilanjutkan pembahasan tentang pandangan orientalis terhadap qiraat dan menjawab tuduhan mereka.

Bab V adalah penutup yaitu simpulan dan saran. Serta terakhir adalah daftar pustaka.

BAB II DEFINISI, SEJARAH, DAN PERKEMBANGAN *IKHTIYĀR*

A. Definisi *Ikhtiyār*

1. Etimologi

Al-ikhtiyār merupakan bentuk *masdar*¹ dari *fi' il khumāsī "ikhtāra – yakhtāru – ikhtiyāran*, yang mengikuti wazan *ifti'āl*. Secara leksikal, kata ini dapat merujuk pada proses pemilihan, namun juga digunakan untuk menunjukkan sesuatu yang telah dipilih (objek pilihan). Makna-makna yang terkandung di dalamnya mencakup konsep penyaringan, seleksi, kecenderungan, dan pengutamaan keseluruhannya merupakan makna-makna yang saling berkaitan dan menunjukkan nuansa semantik yang berdekatan.²

Ibn Fāris menjelaskan bahwa: “Huruf *khā*, *yā*, dan *rā* (خ، ي، ر) pada dasarnya menunjukkan makna kecenderungan dan keberpihakan (العطف والميل). Dari akar makna ini, berbagai derivasi diturunkan. Maka, kata *'al-khayr*' (kebaikan) merupakan lawan dari *'asy-syar*' (kejahatan), karena setiap orang secara naluriah cenderung kepada kebaikan dan bersimpati kepada pelakunya.³ Beliau melanjutkan bahwa: “*Al-khiyārah*” berarti pilihan, sedangkan “*al-khayr*” juga bermakna kemuliaan. Adapun “*al-istikārah*” adalah permohonan untuk mendapatkan yang terbaik dari dua hal. Semua derivasi ini kembali

¹ Masdar adalah isim (kata benda) yang menunjukkan kejadian (ḥadats) tanpa disertai keterangan waktu, tempat, atau subjek, serta mencakup semua huruf dari fi'lnya atau lebih.

² Amin bin Idrīs bin 'Abdurrahmān Flatheh, *Al-Ikhtiyār 'Inda al-Qurrā': Maḥmūh, Marāḥiluh, wa Atharuh fī al-Qirā'āt*, Makkah: Universitas Umm al-Qura, 1421 H, hal. 22.

³ Aḥmad ibn Fāris al-Qazwīnī al-Rāzī, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, Mesir: Dār al-Fikr, 1399 H/1979 M, vol 2 hal 232.

kepada makna dasar *al-istikārah*, yaitu permintaan simpati atau kecenderungan.

Ibn Manzūr menjelaskan bahwa: *Al-khiyār* adalah bentuk isim (kata benda) dari *al-ikhtiyār* (pemilihan). Ungkapan *khāyarahū fakārahū khayran* berarti seseorang lebih baik daripada yang lain. Sedangkan ungkapan *khayyartahu baina al-syay'ain* berarti memberikan kebebasan memilih di antara dua hal. *Takhayyara al-syay'* bermakna “ia memilih sesuatu”. Ungkapan *anta bil-khiyār wa bil-mukhtār sawā'* berarti “silakan pilih apa yang engkau kehendaki”. Adapun *al-istikārah* adalah bentuk *istif'āl* dari akar yang sama, yang bermakna permohonan untuk memperoleh yang terbaik dari suatu urusan. Dalam doa, *khāra Allāhu laka* berarti “semoga Allah memberimu apa yang terbaik bagimu”. Maka, *al-khiyār* adalah bentuk isim dari *al-ikhtiyār*, yang mengandung makna permintaan terhadap yang lebih baik dari dua hal yang tersedia.⁴

Sementara itu, al-Rāghib al-Aṣfahānī menyatakan bahwa: *Al-khayr* adalah sesuatu yang memiliki keutamaan dan bernilai positif, yang secara khusus diasosiasikan dengan kebaikan. Misalnya dikatakan *nāqah khiyār* (unta terbaik) atau *jamal khiyār* (unta jantan terbaik). Ketika seorang hamba *yastahīr Allāh*, maka ia *yakhāru lahu*, yakni ia memohon kepada Allah untuk diberi pilihan terbaik, dan Allah pun menganugerahkan kebaikan kepadanya. *Al-khiyārah* adalah kondisi yang diperoleh oleh orang yang *mustahīr* (memohon pilihan terbaik) maupun orang yang *mukhtār* (terpilih). Sedangkan *al-ikhtiyār* adalah tindakan memilih atau mencari apa yang lebih baik dan kemudian melakukannya.⁵

2. Terminologi

Makna istilah *ikhtiyār* dalam konteks non-*qurro'* (bukan ahli *qira'at*) cenderung memiliki kedekatan yang erat dengan pengertian bahasa secara umum. Oleh karena itu, tidak ditemukan perhatian yang besar terhadap definisi *ikhtiyār* secara terminologis dalam kalangan ini. Secara umum, mereka memaknai *ikhtiyār* sebagaimana makna leksikalnya, yaitu sebagai bentuk penyaringan, pemilihan, atau pemberian prioritas terhadap sesuatu yang dianggap lebih baik atau lebih tepat.

Para teolog (mutakallimūn) juga menggunakan istilah *ikhtiyār* sebagai lawan dari *ikrāh* (paksaan). Dalam hal ini, al-Rāghib al-Aṣfahānī menyatakan: “Istilah *al-mukhtār* dalam tradisi para teolog digunakan untuk setiap perbuatan yang dilakukan manusia bukan karena paksaan. Maka, ketika mereka mengatakan ‘ia adalah *mukhtār* dalam hal tertentu’, maksud mereka bukan

⁴ Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, Beirut: Dār Ṣādir, t.th, juz 4 hal 264.

⁵ al-Rāghib al-Aṣfahānī, *Al-Mufradāt fī Ghariḅ al-Qur'ān*, taḥqīq Muḥammad Ṣādiq al-Munshāwī, Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th, hal 160.

seperti ketika dikatakan ‘seseorang memiliki *ikhtiyār*’. Sebab, *ikhtiyār* berarti memilih apa yang dianggap lebih baik, sedangkan *al-mukhtār* bisa merujuk kepada subjek yang melakukan atau objek yang dikenai perbuatan.⁶

Salah satu isyarat awal yang menunjukkan adanya pemaknaan khusus terhadap konsep *ikhtiyār* (pemilihan) dalam tradisi *qirā’at* muncul dari pernyataan Imam Ibn Mujāhid, seorang tokoh sentral dalam kodifikasi *qirā’at* sab‘ah. Ketika beliau ditanya oleh seseorang: "Mengapa seorang syekh tidak memilih satu bacaan tertentu untuk dirinya, agar kemudian bacaan itu dinisbatkan kepadanya?", beliau memberikan jawaban yang sarat makna: "Kami lebih membutuhkan untuk mencurahkan upaya dan kesungguhan dalam menjaga serta melestarikan bacaan yang telah diwariskan dan dipraktikkan oleh para imam *qirā’at* terdahulu, dibandingkan dengan memilih satu bentuk bacaan tertentu yang kemudian akan dibaca oleh generasi setelah kami."⁷

Pernyataan ini secara tegas menegaskan adanya perbedaan prinsipil antara konsep *ikhtiyār* sebagai aktivitas keilmuan yakni memilih satu bentuk bacaan dari sekian banyak riwayat berdasarkan kriteria tertentu dengan aktivitas *riwāyah* atau *naql* terhadap bacaan yang telah dipilih oleh pihak lain. Dengan demikian, orang yang sekadar meriwayatkan atau menyampaikan suatu bentuk bacaan pilihan, tidak serta-merta dapat disebut sebagai pelaku *ikhtiyār* itu sendiri. Hal ini menempatkan *ikhtiyār* sebagai suatu proses intelektual dan metodologis yang tidak hanya bersandar pada hafalan atau transmisi semata, melainkan membutuhkan pemahaman mendalam terhadap ilmu *qirā’at*, kaidah-kaidahnya, serta pertimbangan atas aspek kebahasaan dan sanad. Oleh karena itu, tidak setiap *qārī’* atau periwayat otomatis dikategorikan sebagai *mukhtār* (pelaku *ikhtiyār*), sebab tindakan memilih memerlukan kapasitas ilmiah yang lebih dari sekadar periwayatan.

Salah satu pernyataan penting mengenai konsep *ikhtiyār* juga datang dari Imam Makki Ibn Abī Ṭālib al-Qaysī, salah seorang ulama terkemuka dalam bidang *qirā’at* pada abad ke-4 H. Setelah menyebutkan sejumlah imam yang dikenal sebagai pelaku *ikhtiyār*, beliau menyatakan bahwa mereka yang melakukan *ikhtiyār*, sesungguhnya mereka membaca dengan bacaan yang berasal dari kalangan jamaah (komunitas *qurrā’*), dan melalui jalur riwayat yang dapat dipercaya. Kemudian masing-masing dari mereka memilih dari apa yang telah mereka baca dan riwayatkan suatu bentuk bacaan yang akhirnya dinisbatkan kepadanya dengan istilah *ikhtiyār*.⁸

⁶ al-Rāghib al-Aṣḥānī, *Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur’ān*, Beirut: Dār al-Ma’rifah, t.th, hal 161.

⁷ Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Uthmān al-Dzahabī, *Ma’rifat al-Qurrā’ al-Kibār ‘alā al-Ṭabaqāt wa al-‘Aṣār*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1417 H/1997 M), juz 2 hal 537.

⁸ Makki bin Abi Talib al-Qaysī, *Al-Ibānah ‘an Ma’ānī al-Qirā’āt*, ditahqiq oleh Dr. ‘Abd al-Fattāh Ismā‘īl Shalabī, Kairo: Dār Nahḍat Miṣr, t.th, hal 100.

Melalui pernyataan ini, Imam Makki secara eksplisit menegaskan bahwa proses *ikhtiyār* dalam tradisi ilmu *qirā'at* bukanlah hasil dari rekaan atau pendapat pribadi semata, melainkan berakar kuat pada riwayat-riwayat yang sahih dan bacaan yang telah dikenal dan diamalkan oleh komunitas para *qārī'*. Pilihan yang dilakukan oleh seorang imam *qirā'at* bersumber dari kumpulan riwayat yang telah ia pelajari, hafalkan, dan uji kesahihannya. Dari situ, ia melakukan seleksi dan menyusun bentuk bacaan yang dianggap paling kuat atau paling tepat menurut kaidah ilmu *qirā'at*, sehingga bacaan tersebut kemudian dikenal sebagai bacaannya, dan disandarkan kepadanya dengan istilah *ikhtiyār*. Dengan demikian, Imam Makki tidak hanya menjelaskan sumber *ikhtiyār*, yaitu riwayat yang sahih dan bacaan yang telah tersebar di kalangan umat, tetapi juga menekankan syarat utamanya, yakni bahwa *ikhtiyār* harus dilakukan atas dasar ilmu, sanad, dan penguasaan terhadap berbagai bentuk bacaan yang valid. Ini menunjukkan bahwa *ikhtiyār* dalam konteks *qirā'at* bukan berarti menciptakan bacaan baru, melainkan menyusun satu pilihan dari bacaan-bacaan yang sudah ada dan telah diterima di kalangan para *qurrā'*.

Imam Ibn al-Jazarī, seorang otoritas utama dalam ilmu *qirā'at*, memberikan penjelasan mendalam terkait makna penisbatan berbagai bentuk bacaan (huruf) dalam *qirā'at* kepada para sahabat, tabi'in, maupun imam-imam *qirā'at* sesudahnya. Dalam salah satu pernyataannya, beliau menyebutkan bahwa ia meyakini bahwa makna penisbatan setiap huruf dari huruf-huruf perbedaan bacaan kepada siapa pun yang dinisbatkan kepadanya baik dari kalangan sahabat maupun selain mereka sesungguhnya adalah karena orang tersebut merupakan yang paling kuat hafalannya terhadap huruf tersebut, paling sering membacanya, paling konsisten dalam menggunakannya, dan memiliki kecenderungan kuat kepadanya. Tidak lebih dari itu. Demikian pula halnya dengan penisbatan huruf-huruf dan bacaan kepada para imam *qirā'at* dan perawi-perawi mereka; yang dimaksud adalah bahwa *qārī'* atau imam tersebut memilih bacaan dalam bentuk tertentu dari satu ragam bahasa Arab yang sahih, sebagaimana yang telah ia baca dan ia terima. Ia mengutamakan atas bentuk-bentuk bacaan lain, konsisten membacanya, dan senantiasa melaziminya hingga bacaan tersebut masyhur, dikenal, dirujuk, dan diambil darinya. Karena itu, bacaan tersebut dinisbatkan kepadanya, bukan kepada *qārī'* lain. Maka jelas bahwa penisbatan semacam ini merupakan penisbatan atas dasar pemilihan, kesinambungan, dan konsistensi—bukan karena ia menciptakannya sendiri, berijtihad, atau berpendapat secara pribadi.⁹

Pernyataan ini menjelaskan secara rinci landasan ilmiah dari praktik penisbatan bacaan dalam ilmu *qirā'at*. Ibn al-Jazarī menegaskan bahwa nisbah

⁹ Ibn al-Jazrī, *An-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashr*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2006 M, hal 43.

suatu *qirā'at* kepada seorang sahabat, imam, atau perawi bukanlah karena mereka menciptakan bacaan tersebut, melainkan karena merekalah yang paling dikenal sebagai penjaga, pelaku, dan penyebar bacaan itu. Penisbatan tersebut muncul dari proses *ikhtiyār* yakni pemilihan atas bacaan yang telah diriwayatkan yang diiringi dengan komitmen penuh terhadap bacaan tersebut, baik dalam hal pengamalan maupun pengajaran.

Oleh karena itu, konsep *ikhtiyār* menurut Ibn al-Jazarī bukanlah hasil dari spekulasi pribadi atau usaha mengarang bacaan baru, melainkan bentuk keterikatan ilmiah terhadap bacaan yang sudah sah, dengan preferensi yang dilandasi oleh ketelitian, konsistensi, dan penguasaan yang mendalam terhadap berbagai bentuk bacaan yang sah dalam tradisi *qirā'at*. Ini sekaligus menegaskan bahwa keberagaman bacaan yang ada dalam *qirā'at* bukanlah hasil rekayasa, melainkan refleksi dari keterjagaan tradisi dan keluasan bahasa al-Qur'an sebagaimana diturunkan.

Apabila ditinjau lebih lanjut dari sisi terminologi menurut para ulama kontemporer khususnya di kalangan para penulis dan peneliti yang memiliki kepakaran serta perhatian serius terhadap bidang *qirā'at* akan ditemukan sejumlah definisi *ikhtiyār* yang dirumuskan secara lebih sistematis dan metodologis. Definisi-definisi tersebut menggambarkan upaya para akademisi masa kini dalam menjelaskan hakikat *ikhtiyār* sebagai suatu proses ilmiah dalam memilih bentuk bacaan dari ragam *qirā'at* yang sah, berdasarkan kriteria tertentu. Berikut ini adalah beberapa definisi yang dikemukakan oleh para pakar *qirā'at* modern.

Salah satu definisi penting tentang konsep *ikhtiyār* dalam ilmu *qirā'at* dikemukakan oleh Dr. 'Abd al-'Azīz al-Qārī', seorang pakar *qirā'at* kontemporer. Dalam penjelasannya, beliau menyatakan bahwa setiap *qārī'* dari kalangan imam *qirā'at* sepuluh maupun selain mereka, mengambil huruf-huruf bacaan al-Qur'an dari sejumlah guru, dan berusaha semaksimal mungkin untuk menerima bacaan dari sebanyak mungkin sumber. Bahkan, tidak jarang mereka menempuh perjalanan jauh, mengunjungi berbagai negeri dan menjelajahi berbagai wilayah demi memperoleh transmisi bacaan yang beragam. Namun, ketika ia mulai mengajarkan bacaan (mengajar *qirā'at*), ia tidak menyampaikan semua yang ia dengar. Sebaliknya, ia memilih sebagian dari apa yang telah ia terima, lalu mengajarkannya kepada murid-muridnya, dan meninggalkan sebagian yang lain tanpa diajarkan. Dengan demikian, yang dimaksud dengan *ikhtiyār* di sini adalah memilih sebagian dari bacaan yang diriwayatkan dan mengesampingkan sebagian lainnya dalam proses pengajaran *qirā'at*.¹⁰

¹⁰ Abd al-Azīz al-Qārī', *Ḥadīth al-Aḥruf al-Sab'ah: Dirāsah li-Isnāduh wa Matnahu wa Ikhtilāf al-'Ulama fī Ma'nāhu wa Ṣilāhuh bi-al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah*, Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1423 H / 2002 M, hal 181.

Penjelasan ini menegaskan bahwa *ikhtiyār* dalam tradisi *qirā'at* bukanlah aktivitas sembarangan, melainkan merupakan hasil dari proses panjang yang dimulai dengan penerimaan (*talaqqī*) dari berbagai sumber, kemudian diikuti dengan seleksi berdasarkan pertimbangan ilmiah. *Qārī'* sebagai pelaku *ikhtiyār* tidak bertindak atas dasar subjektivitas semata, melainkan berdasarkan pemahaman mendalam terhadap sanad, kekuatan riwayat, kelaziman bacaan, serta kecermatan dalam menilai kualitas dan penerimaan bacaan di kalangan umat. Oleh karena itu, *ikhtiyār* mencerminkan keahlian, otoritas, dan tanggung jawab ilmiah dalam memilih bentuk bacaan yang akan diwariskan kepada generasi berikutnya.

Adapun Dr. 'Abd al-Hādī al-Faḍlī, salah satu akademisi dan ulama kontemporer yang memiliki perhatian terhadap ilmu *qirā'at*, memberikan definisi ringkas namun sarat makna mengenai *ikhtiyār*. Beliau menyatakan: "Kita dapat mendefinisikan *ikhtiyār* sebagai: huruf (bacaan) yang dipilih oleh seorang *qārī'* dari antara berbagai riwayat yang ia terima, dengan disertai upaya ijtihad dalam proses pemilihannya."¹¹

Definisi ini menunjukkan bahwa *ikhtiyār* bukan sekadar tindakan memilih secara bebas dari berbagai riwayat, tetapi merupakan aktivitas ilmiah yang dilakukan dengan pertimbangan kritis dan metodologis. Seorang *qārī'* atau imam *qirā'at* tidak hanya berperan sebagai pewaris riwayat, tetapi juga sebagai penyaring dan pemilih yang bertanggung jawab terhadap bacaan yang ia ajarkan. Ijtihad yang dimaksud dalam konteks ini bukanlah ijtihad dalam arti menghasilkan sesuatu yang baru di luar batasan yang diterima, melainkan proses seleksi yang cermat dari kumpulan bacaan yang sah, berdasarkan sanad, kelaziman, dan kekuatan riwayat.

Peneliti kontemporer Muḥammad 'Ārif al-Harari juga memberikan definisi terminologis yang khas mengenai konsep *ikhtiyār* dalam disiplin *qirā'at*. Ia menyebutkan bahwa *Ikhtiyār* dalam istilah para qurrā' adalah ketika seorang *qārī'* memilih satu bacaan tertentu dari antara berbagai *qirā'at* dan riwayat yang telah ia kuasai dengan baik, kemudian ia terus-menerus membaca dengannya, melaziminya, dikenal melalui bacaan itu, dan diajarkan kepada orang lain, sehingga bacaan tersebut dinisbatkan kepadanya sebagai bacaan khusus yang menjadi ciri khasnya.¹²

Definisi ini menyoroti aspek *iltizām* (komitmen dan kesinambungan) sebagai unsur penting dalam proses *ikhtiyār*. Seorang *qārī'* tidak hanya memilih secara selektif dari berbagai bentuk bacaan yang ia pelajari, tetapi

¹¹ Abdul Hadi al-Fadli, *al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah: Tārīkh wa Ta'rīf*, Beirut: Markaz al-Ghadīr li al-Dirāsāt wa al-Nashr, 2009, hal. 105.

¹² Muḥammad 'Ārif 'Uthmān Mūsā al-Harīrī, *al-Qirā'āt al-Mutawātirah allatī Ankarahā Ibn Jarīr al-Ṭabarī fī Tafsihihi wa al-Radd 'Alayh min Awwal al-Qur'ān ilā Akhir Sūrat al-Tawbah*, al-Madīnah al-Munawwarah: al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah, 1404 H/1984 M, hal. 136.

juga menjadikan bacaan yang dipilihnya itu sebagai pilihan utama yang ia praktikkan secara konsisten. Melalui komitmen inilah bacaan tersebut dikenal luas, diambil darinya, dan akhirnya dinisbatkan kepadanya. Dengan demikian, *ikhtiyār* menurut al-Harari mencakup tiga elemen utama: pertama, pemilihan bacaan dari riwayat yang telah dikuasai; kedua, kesinambungan dalam membaca dan mengajarkannya; dan ketiga, keterkenalan bacaan tersebut hingga menjadi ciri khas sang *qārī*'. Hal ini memperkuat bahwa *ikhtiyār* bukan merupakan tindakan sepihak yang bersifat teoritis semata, melainkan suatu proses yang bersifat praktis, berkelanjutan, dan bersناد kuat.

Ustadz Muḥammad al-Wālī juga memberikan definisi terminologis mengenai *ikhtiyār* yang menekankan pada dimensi selektif dan preferensial dalam proses pemilihan bacaan. Ia menyatakan: "Maka *ikhtiyār* dalam istilah para *qurrā*' adalah tindakan seorang *qārī*' dalam memilih dan menyaring bentuk bacaan yang menurutnya lebih utama di antara berbagai *qirā'at* yang ia kuasai, kemudian ia menjadikannya sebagai metode bacaan yang ia pegang dan ajarkan."¹³

Definisi ini menegaskan bahwa *ikhtiyār* merupakan proses seleksi yang bersifat personal namun tetap dalam batasan keilmuan. Seorang *qārī*' tidak hanya mengumpulkan bacaan dari berbagai riwayat, tetapi juga menetapkan satu bentuk bacaan yang menurut pertimbangannya paling unggul—baik karena kekuatan sanad, aspek kebahasaan, maupun kesesuaian dengan kaidah *qirā'at*. Bacaan itulah yang kemudian ia jadikan sebagai metode utama dalam pengajaran dan pembacaan al-Qur'an.

Dengan demikian, menurut al-Wālī, *ikhtiyār* bukan hanya aktivitas pemilihan secara umum, melainkan juga mencerminkan bentuk *i'timād* (pengendalian) dan *iltizām* (komitmen) terhadap bacaan yang dipilih. Ini memperkuat pandangan bahwa *ikhtiyār* adalah suatu proses ilmiah yang menggabungkan antara pemahaman, otoritas, dan tanggung jawab dalam menjaga dan meneruskan tradisi *qirā'at*.

Menurut Dr. Amin bin Idris Fallatah istilah "*ikhtiyār*" dalam konteks ulum al-*qirā'at* (ilmu qiraat) adalah pemilihan yang dilakukan oleh seorang *qārī*' (pembaca al-Qur'an) yang memiliki kompetensi, penguasaan, dan pemahaman yang mendalam terhadap bahasa Arab, terhadap suatu cara baca tertentu yang dinisbatkan kepadanya. Pilihan tersebut diambil dari berbagai riwayat yang ia peroleh dari para gurunya, berdasarkan suatu pertimbangan atau alasan tertentu.¹⁴

Berdasarkan definisi-definisi yang telah diuraikan sebelumnya, tampak jelas sejumlah indikator penting yang menjadi pijakan dalam

¹³ Muḥammad al-Wālī, *Al-Ikhtiyār fī al-Qirā'āt wa al-Rasm wa al-Ḍabt*, Rabat: Kementerian Wakaf dan Urusan Islam, 1418 H / 1997 M, hal. 12.

¹⁴ Amin bin Idris bin 'Abd al-Rahman Fallatah, *al-Ikhtiyār 'inda al-Qurrā': Maḥfūmuḥu, Marāḥiluhū, wa Atsaruhū fī al-Qirā'āt*, Makkah: Umm al-Qurā, 1431 H, hal.43.

memahami konsep *ikhtiyār* secara lebih komprehensif. Indikator-indikator ini berkontribusi besar dalam merumuskan makna *ikhtiyār* secara khusus sebagaimana dipahami oleh para *qārī'*, sehingga membedakan antara *ikhtiyār* yang bersifat metodologis dan ilmiah dengan pilihan yang bersifat subjektif atau individual.

Persoalan pertama yang tampak menjadi titik temu dari hampir seluruh definisi tentang *ikhtiyār* adalah keterkaitannya yang erat dengan aspek *riwāyah* (periwayatan). Para ulama sepakat bahwa pemilihan dalam konteks *qirā'at* tidak dapat dilepaskan dari dasar periwayatan yang sah dan *muttashil*.¹⁵ Artinya, suatu bentuk bacaan yang dipilih tidak boleh lahir dari sekadar ijtihad pribadi atau kecenderungan selera linguistik, melainkan harus merupakan bagian dari apa yang telah diriwayatkan secara valid melalui jalur para perawi yang terpercaya. Dari sini, dapat ditegaskan sebuah kaidah fundamental dalam tradisi *ikhtiyār*, yakni bahwa pemilihan yang dilakukan oleh para imam *qirā'at* sejatinya adalah proses seleksi atas satu bentuk bacaan dari sekian banyak bentuk yang telah sampai kepada mereka melalui *riwāyah* yang dapat dipertanggungjawabkan. Mereka tidak menciptakan bentuk bacaan baru, tidak pula merekayasa bentuk yang tidak memiliki akar periwayatan. Dengan kata lain, proses *ikhtiyār* yang dilakukan adalah sebuah aktivitas ilmiah yang bersandar secara ketat pada tradisi transmisi bacaan, bukan pada spekulasi atau ijtihad bebas.

Oleh karena itu, segala bentuk pemilihan yang dilakukan oleh imam-imam *qirā'at* mesti memenuhi syarat keterterimaan secara *riwāyah*. Tidak dibenarkan bagi seorang imam *qirā'at* untuk menetapkan atau mengajukan suatu wajah (varian bacaan) yang tidak pernah diriwayatkan oleh sanad yang sah. Jika suatu bentuk bacaan tidak memiliki dasar *riwāyah*, maka secara otomatis bentuk tersebut gugur dari kemungkinan untuk dijadikan sebagai pilihan dalam koridor *ikhtiyār*. Hal ini sekaligus menunjukkan betapa ketat dan disiplin metodologi para imam *qirā'at* dalam menjaga kemurnian bacaan Al-Qur'an sebagaimana yang diturunkan dan diriwayatkan secara autentik.

Hal tersebut berpijak pada prinsip dasar bahwa *qirā'ah* adalah sunnah yang diikuti, yang diambil oleh generasi berikutnya dari generasi sebelumnya. Artinya, bacaan Al-Qur'an merupakan tradisi yang bersifat *ta'abbudī* dan *tawqīfī*, yang harus diwarisi secara otentik dari generasi ke generasi melalui jalur sanad yang terpercaya. Hal ini sejalan pula dengan kaidah usuliyah yang menyatakan bahwa sanad adalah bagian dari agama; sekiranya tidak ada sanad, niscaya setiap orang akan bebas berkata sesukanya.¹⁶

¹⁵ Manna' Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2000, hal. 177.

¹⁶ Muhammad Nasir, "Otoritas Qira'at dalam Perspektif Ulama," dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 17, no. 1, Tahun 2016, hal. 23–25.

Dengan demikian, salah satu karakteristik paling mendasar dari *qirā'ah* Al-Qur'an adalah bahwa ia bersifat *talaqqī* dan *musyāfahah* (diterima melalui lisan dan pengajaran langsung), bukan sekadar bersandar pada bacaan tertulis dari mushaf. Cara membaca Al-Qur'an tidak cukup hanya diperoleh melalui pembacaan teks atau tulisan, meskipun mushaf tersebut adalah mushaf Utsmānī yang otentik. Justru, aspek yang paling esensial dalam penguasaan *qirā'ah* adalah bagaimana seseorang menerimanya langsung dari mulut para guru yang mutqin (kuat hafalannya dan teliti), yang memiliki sanad bersambung hingga Nabi Muhammad SAW.¹⁷

Oleh karena itu, membaca Al-Qur'an hanya berdasarkan pendapat pribadi atau sekadar merujuk pada teks tertulis tanpa pengajaran langsung dari guru yang otoritatif bukanlah hal yang dapat diterima dalam tradisi *qirā'at*. Bahkan, hal tersebut justru bertentangan dengan metodologi transmisi Al-Qur'an yang sudah mapan dalam tradisi Islam. Maka dari itu, pemahaman, pengajaran, dan penyampaian bacaan Al-Qur'an tidak bisa dilepaskan dari sistem *talaqqī* dan sanad yang menjadi pilar utama dalam menjaga kemurnian bacaan kitab suci.

Syarat pertama dan paling fundamental dalam praktik *ikhtiyār* (pemilihan bacaan) adalah bahwa bacaan yang dipilih harus berasal dari riwayat yang sahih dan dapat dipertanggungjawabkan secara sanad. Artinya, pemilihan tidak dilakukan secara bebas, apalagi berdasarkan kecenderungan pribadi atau pertimbangan estetika semata, melainkan tunduk pada prinsip bahwa setiap bentuk bacaan harus memiliki akar periwayatan yang otoritatif. Dalam hal ini, Dr. 'Abd al-Fattāh Shalabī, setelah menguraikan sejumlah pernyataan para imam *qirā'ah* yang menunjukkan adanya praktik pemilihan dalam bacaan mereka, memberikan penegasan yang sangat bernilai, yaitu: Tujuannya mengemukakan contoh-contoh kutipan yang menunjukkan praktik pemilihan oleh para imam dalam *qirā'ah* mereka adalah untuk menjelaskan bahwa pemilihan tersebut baru dianggap sah apabila disertai dan didukung oleh *atsar* (riwayat) yang dapat dijadikan pijakan. Maka tidak semestinya terbersit dalam benak bahwa para imam bersikap bebas sepenuhnya dalam menentukan pilihan tersebut, hanya karena secara bahasa istilah '*ikhtiyār*' menunjukkan makna yang umum dan mutlak. Jika pemahaman semacam ini dibiarkan berkembang, niscaya akan menjadikan urusan *qirā'ah* sebagai perkara yang kacau, tanpa aturan dan tanpa ikatan metodologis yang jelas.¹⁸

Pernyataan ini mempertegas bahwa *ikhtiyār* bukanlah kebebasan memilih secara leluasa, melainkan sebuah proses selektif yang ilmiah, terikat

¹⁷ Ahmad Muḥammad al-Ḥūfī, *Ulūm al-Qur'ān*, Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1973, hal. 211.

¹⁸ Abd al-Fattāh Ismā'īl Shalabī, *Rasm al-Muṣḥaf al-'Uthmānī wa Awhām al-Mustaṣriqīn fī Qirā'āt al-Qur'ān al-Karīm: Dawāfi'uhā wa Daf'uhā*, Jeddah: Dār al-Shurūq, 1403 H/1983 M), hal. 8.

pada sistem transmisi (riwāyah) dan berada dalam kerangka metodologi yang ketat. Seorang imam *qirā'ah* tidak dibenarkan menetapkan suatu wajah bacaan tanpa dasar periwayatan, betapapun bacaan tersebut secara kebahasaan sejalan dengan kaidah Arab atau sesuai dengan *rasm al-muṣḥaf*. Dengan demikian, pemahaman terhadap konsep *ikhtiyār* tidak cukup hanya didasarkan pada makna *lugawi* (bahasa), melainkan harus dilandasi pemahaman epistemologis sebagaimana ditunjukkan oleh para imam *qirā'ah* terdahulu yang senantiasa menjadikan riwāyah sebagai landasan utama dalam setiap bentuk pemilihan bacaan yang mereka tetapkan.

Persoalan kedua yang dapat disimpulkan dari uraian definisi-definisi sebelumnya adalah bahwa praktik *ikhtiyār* (pemilihan bacaan) tidak bersifat terbuka bagi semua orang tanpa batas. Proses ini bukanlah ruang bebas di mana setiap individu memiliki hak yang sama untuk memilih salah satu bentuk bacaan dari riwayat yang ada. Sebaliknya, *ikhtiyār* merupakan kegiatan ilmiah yang hanya dapat dilakukan oleh pihak-pihak yang memenuhi kriteria tertentu, yang menunjukkan adanya otoritas ilmiah dan kelayakan personal dalam bidang *qirā'at*.

Dengan demikian, seseorang yang melakukan *ikhtiyār* harus memiliki seperangkat sifat dan kompetensi yang menjadikannya pantas untuk memilih di antara bentuk-bentuk bacaan yang telah diriwayatkan. Ini mencakup penguasaan terhadap ilmu *qirā'at*, kefasihan dalam bahasa Arab, ketelitian dalam memahami perbedaan wajah-wajah bacaan, serta keterhubungan sanad yang muttashil kepada generasi terdahulu. Tanpa adanya kualifikasi ini, maka praktik *ikhtiyār* kehilangan legitimasi ilmiahnya dan berpotensi menimbulkan kekacauan dalam sistem transmisi bacaan Al-Qur'an. Oleh karena itu, *ikhtiyār* bukan hanya tentang memilih salah satu riwayat dari sekian banyak, tetapi juga tentang siapa yang berhak memilihnya. Maka dari itu, pemilihan bacaan tidak dapat dipisahkan dari prinsip kehati-hatian ilmiah, serta disiplin sanad dan metodologi, yang sejak awal telah dijaga secara ketat oleh para imam *qirā'at*.

Syekh Ṭāhir al-Jazā'irī secara tegas menyatakan bahwa yang melakukan pemilihan hendaknya adalah orang yang memiliki kelayakan untuk itu.¹⁹ Pernyataan ini menegaskan bahwa tidak setiap orang memiliki otoritas untuk melakukan *ikhtiyār* dalam *qirā'at*. Hanya mereka yang telah memenuhi syarat keilmuan dan kompetensi yang diperbolehkan untuk terlibat dalam proses seleksi bacaan. Dengan kata lain, praktik *ikhtiyār* tidak dapat diperlakukan sebagai ruang bebas yang terbuka bagi siapa saja. Ia merupakan aktivitas ilmiah yang tunduk pada standar keahlian tertentu, dan hanya dapat dijalankan oleh mereka yang benar-benar ahli dan mumpuni dalam bidang *qirā'at*, baik dari sisi sanad, pemahaman rasm, maupun penguasaan kaidah-

¹⁹ Ṭāhir bin Ṣāliḥ al-Jazā'irī, *al-Tibyān li-ba'd al-Mabāḥiṭh al-Muta'alliqah bi al-Qur'an 'alā Ṭarīq al-Itqān*, Mesir: Maṭba'at al-Manār, 1334 H/1915 M, hal. 90.

kaidah bahasa Arab. Pandangan ini sekaligus memperkuat prinsip bahwa otoritas dalam *ikhtiyār* tidak hanya ditentukan oleh niat, tetapi juga oleh *ahlīyah* (kapabilitas) yang terukur dan diakui dalam tradisi keilmuan Islam.

Seseorang yang melakukan *ikhtiyār* (pemilihan bacaan) haruslah merupakan pribadi yang layak dan memenuhi syarat untuk melakukannya, agar pilihan yang ia ajukan dapat diterima dan diakui dalam tradisi keilmuan *qirā'at*. Dengan demikian, keabsahan sebuah *ikhtiyār* tidak hanya ditentukan oleh bentuk bacaan yang dipilih, tetapi juga bergantung pada kredibilitas dan otoritas ilmiah dari pihak yang melakukan pemilihan tersebut. Oleh karena itu, mutlak diperlukan adanya sejumlah syarat dan kualifikasi yang harus dimiliki oleh seorang *qārī'*, yang menjadikannya pantas dan sah untuk menentukan pilihan di antara bentuk-bentuk bacaan yang telah diriwayatkan.

Di antara syarat-syarat paling penting yang harus dimiliki oleh seseorang yang berwenang melakukan *ikhtiyār* (pemilihan bacaan) adalah sebagai berikut:

1. Memiliki kapasitas sebagai seorang *qārī'* yang *mutqin* dan berkompeten. Ia harus benar-benar menguasai bacaan Al-Qur'an secara utuh, baik dari segi hafalan maupun pengucapan yang tepat, serta memiliki kendali penuh terhadap tajwid dan *makhārij al-hurūf*.²⁰ Lebih dari itu, ia dituntut untuk memahami secara mendalam kaidah-kaidah pokok dalam ilmu *qirā'at* serta mengetahui dengan rinci perbedaan-perbedaan yang ada di antara para imam *qirā'ah*, baik dari sisi riwayat maupun wajah bacaan. Kemampuan ini bukan sekadar pelengkap, tetapi merupakan syarat esensial yang menjadi landasan dalam menentukan pilihan bacaan yang sah. Tanpa penguasaan yang kuat terhadap aspek-aspek tersebut, proses *ikhtiyār* akan kehilangan arah metodologisnya dan berisiko melahirkan pilihan yang tidak sesuai dengan tradisi periwayatan yang mapan. Oleh karena itu, kecakapan ilmiah dan kedalaman pemahaman menjadi ukuran utama dalam menentukan kelayakan seseorang dalam memilih salah satu dari sekian bentuk bacaan yang telah diriwayatkan secara valid.
2. Menerima bacaan Al-Qur'an secara langsung dan sah melalui jalur periwayatan yang otentik dari generasi terdahulu.²¹ Syarat ini menegaskan bahwa seseorang yang hendak melakukan *ikhtiyār* haruslah merupakan bagian dari mata rantai transmisi keilmuan yang sah dalam *qirā'at*. Artinya, ia harus menerima bacaan melalui *talaqqī* dan *musyāfahah*, yakni dengan mendengarkan dan membaca langsung di hadapan guru yang *mutqin*, yang memiliki sanad bersambung hingga para imam *qirā'ah* terdahulu. Ia tidak cukup hanya memahami bacaan dari kitab atau melalui studi mandiri tanpa

²⁰ Ibn al-Jazarī, *Munjid al-Muqri'īn wa Murshid al-Ṭālibīn*, Riyādh: Dār al-Ṣumay'ī, 1995, hal. 25.

²¹ 'Abd al-Fattāh al-Qādī, *Al-Qirā'āt wa Atharuhā fī al-Tafsīr wa al-Aḥkām*, Kairo: Maktabah al-Sunnah, 1979, hal. 21.

sanad riwayat yang sahih. Dengan demikian, syarat ini secara tegas menyingkirkan orang-orang yang tidak memiliki sanad riwayat dalam bidang *qirā'at* dari kemungkinan untuk melakukan *ikhtiyār*. Tidak dapat dibenarkan, misalnya, seseorang yang hanya memiliki kemampuan linguistik dalam bahasa Arab tanpa pernah menerima riwayat bacaan Al-Qur'an secara resmi dari guru yang bersanad kemudian mengajukan pilihan di antara bentuk-bentuk bacaan *qirā'at*. Karena *ikhtiyār* dalam *qirā'at* bukan semata-mata persoalan linguistik atau retorika bahasa, melainkan bagian dari disiplin ilmu yang sangat terikat dengan jalur perwayatan dan transmisi yang sah.

3. Memiliki riwayat bacaan yang beragam sebagai landasan dalam memilih.²² Seseorang yang hendak melakukan *ikhtiyār* (pemilihan bacaan) harus memiliki banyak riwayat yang ia terima dalam bidang *qirā'at*, sehingga memungkinkan baginya untuk memilih di antara wajah-wajah bacaan yang tersedia. Hal ini menunjukkan bahwa dasar dari *ikhtiyār* bukanlah dugaan atau preferensi pribadi, melainkan sebuah proses selektif yang dilakukan di antara riwayat-riwayat yang sah dan telah ia terima secara resmi melalui jalur sanad. Oleh karena itu, orang yang hanya meriwayatkan satu bentuk bacaan saja sejatinya bukanlah pelaku *ikhtiyār*, melainkan hanya sekadar penyampai dari pilihan orang lain. Ia tidak memiliki keluasaan bahan untuk menentukan pilihan karena keterbatasan dalam variasi riwayat yang ia kuasai. Maka, keberagaman riwayat menjadi syarat mutlak dalam proses *ikhtiyār*, karena hanya dengan adanya beberapa alternatif riwayat yang sah, seseorang dapat menjalankan *ikhtiyār* secara ilmiah dan bertanggung jawab.

4. Memiliki penguasaan yang mendalam terhadap bahasa Arab dan ilmu kebahasaan.²³ Syarat ini berlaku khusus bagi orang yang melakukan *ikhtiyār* (pemilihan bacaan) berdasarkan pertimbangan linguistik. Ia harus benar-benar memahami bahasa Arab secara komprehensif, baik dari sisi nahwu, ṣarf, balāghah, maupun aspek-aspek uslub dan semantik. Dengan penguasaan tersebut, ia dapat memahami alasan di balik setiap bentuk bacaan, serta mampu memberi argumentasi yang ilmiah terhadap wajah bacaan yang ia pilih. Tanpa landasan kebahasaan yang kuat, pilihan yang didasarkan pada aspek bahasa akan bersifat lemah, tidak berdasar, dan berisiko menyimpang dari kerangka ilmiah *qirā'at*. Oleh karena itu, syarat ini menjamin bahwa *ikhtiyār* yang dilakukan bukan sekadar kecenderungan subjektif, tetapi merupakan hasil dari pertimbangan yang tajam dan argumentatif, sesuai dengan prinsip-prinsip

²² Amin bin Idris bin 'Abd al-Rahman Fallatah, *al-Ikhtiyār 'inda al-Qurrā': Maḥūmuḥu, Marāhiluhu, wa Atsaruhu fī al-Qirā'āt*, Makkah: Umm al-Qurā, 1431 H, hal. 38.

²³ Ibn al-Jazarī, *Al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashr*, Kairo: al-Maṭba'ah al-Tijāriyyah al-Kubrā, 1351 H, jil. I, hlm. 7.

bahasa Arab yang disepakati oleh para ulama.²⁴

Demikianlah syarat-syarat utama yang semestinya dimiliki oleh seseorang yang melakukan *ikhtiyār* (pemilihan bacaan) agar pilihannya dapat dinilai sah, otoritatif, dan dapat diterima dalam tradisi keilmuan *qirā'at*. Apabila syarat-syarat tersebut tidak terpenuhi, atau terdapat kekurangan dalam salah satunya, maka praktik *ikhtiyār* yang dilakukan tidak dapat dimasukkan ke dalam kategori *ikhtiyār* yang valid dan diakui secara ilmiah. Dengan kata lain, absennya kelayakan ilmiah pada pelaku *ikhtiyār* akan menggugurkan keabsahan pilihannya, serta menempatkannya di luar koridor *ikhtiyārāt mu'tabarāh* (pilihan-pilihan yang diakui secara otoritatif oleh para ahli *qirā'at*).

Terkait dengan siapa yang berhak melakukan *ikhtiyār* (pemilihan bacaan), Imām al-Dānī memberikan penjelasan penting dalam urjūzah-nya yang terkenal, *al-Manabbihah*, ketika beliau menyebutkan sifat-sifat para pelaku *ikhtiyār* sebagai berikut: “Adapun para pemilik otoritas dalam memilih huruf-huruf bacaan, dan dalam membedakan antara yang sah dan yang cacat, mereka adalah sekelompok tokoh—semuanya imam besar, dan yang pertama di antara mereka adalah Salām.”²⁵

Melalui bait ini, al-Dānī menegaskan bahwa para pelaku *ikhtiyār* sejati adalah tokoh-tokoh ilmiah terkemuka, bukan sembarang *qārī'*. Mereka memiliki kapasitas untuk menimbang antara bacaan yang sah dan yang lemah, serta mampu menentukan wajah bacaan yang layak dijadikan pilihan. Disebut pula bahwa tokoh pertama dari kalangan mereka adalah Imām Salām, yakni Abū 'Amr al-Dānī menyebut 'Īsā ibn 'Umar Salām sebagai pelopor dalam disiplin ini, menandakan bahwa *ikhtiyār* bukan sekadar ijhtihad bebas, melainkan bidang yang memiliki silsilah ilmiah yang terjaga.

B. Sejarah Dan Perkembangan Diskursus *Ikhtiyâr* Dalam *Qiraat*

1. Latar Belakang *Ikhtiyâr*

Pernyataan Ibn Mujāhid dalam sebuah riwayat menunjukkan pendekatan konservatif terhadap pemeliharaan *qirā'at*. Ketika seorang lelaki bertanya kepadanya, "Mengapa seorang syaikh tidak memilih satu huruf (bacaan) yang dapat dinisbatkan kepadanya?", Ibn Mujāhid menjawab: Kami lebih membutuhkan untuk mencurahkan upaya dalam menjaga bacaan yang

²⁴ Amin bin Idris bin 'Abd al-Rahman Fallatah, *al-Ikhtiyār 'inda al-Qurrā': Maḥmūmuḥu, Marāhiluhu, wa Atsaruhu fī al-Qirā'āt*, Makkah: Umm al-Qurā, 1431 H, hal. 42.

²⁵ Abū 'Amr ad-Dānī, *al-Arjūzah al-Munabbihah 'alā Asmā' al-Qurrā' wa al-Ruwāt wa Uṣūl al-Qirā'āt wa 'Aqdī ad-Diyānāt bi-at-Tajwīd wa ad-Dalālāt*, Riyadh: Dār al-Mughnī li an-Nashr wa at-Tawzī', 1420 H/1999 M, hal. 35.

telah diwariskan oleh para imam terdahulu, daripada memilih satu huruf yang akan dibaca oleh generasi sesudah kami.”²⁶

Pernyataan ini menegaskan bahwa Ibn Mujāhid lebih mengedepankan fungsi sebagai pelestari transmisi bacaan al-Qur’an yang telah mapan, ketimbang sebagai pemilih atau penyusun bentuk bacaan baru. Dalam konteks sejarah ilmu *qirā’at*, sikap tersebut menggambarkan orientasi metodologis yang bertumpu pada *taqlīd manhajī* (pemeliharaan sistemik), yakni menjaga validitas dan kesinambungan sanad bacaan.

Namun, muncul pertanyaan yang relevan secara akademik: apabila Ibn Mujāhid sendiri tidak melakukan *ikhtiyār*, mengapa sejumlah imam lainnya justru melakukannya, bahkan dari kalangan yang hidup setelahnya? Apa yang mendorong mereka untuk tidak mencukupkan diri pada pelestarian riwāyat yang telah disepakati oleh generasi sebelumnya?. Fenomena tersebut menunjukkan adanya pergeseran kebutuhan ilmiah dan perkembangan konteks sosial keilmuan. Para imam *qirā’at* pada masa setelah Ibn Mujāhid hidup dalam lingkungan yang semakin kompleks secara linguistik dan geokultural. Kondisi ini mendorong munculnya kebutuhan untuk menyaring dan memilih bentuk bacaan yang tidak hanya sahih secara sanad, tetapi juga selaras dengan kaidah bahasa Arab, makna ayat, dan rasm ‘Uṣmānī. *Ikhtiyār* yang dilakukan oleh mereka bukan bertujuan menciptakan bacaan baru, melainkan menyeleksi dan menetapkan satu bentuk bacaan dari riwāyat yang telah valid berdasarkan kriteria tertentu. Dengan demikian, *ikhtiyār* tersebut lebih bersifat *ijtihādī taṣhīhī*, yakni bentuk *ijtihād* untuk menguatkan salah satu dari banyak riwayat yang sahih.

Sejumlah faktor dapat diidentifikasi sebagai pendorong utama yang menyebabkan para imam *qirā’at* masuk ke dalam wilayah *ikhtiyār* (seleksi bacaan). Faktor-faktor tersebut, secara umum, dapat dirumuskan sebagai berikut:

1. Legitimasi syar’i melalui hadis dan praktik sahabat

Salah satu alasan mendasar munculnya praktik *ikhtiyār* adalah keberadaan hadis-hadis yang membolehkan membaca al-Qur’an dengan salah satu dari tujuh huruf (*al-ahruf al-sab’ah*). Hadis-hadis ini dipahami sebagai bentuk *takhyīr* (pemberian pilihan) dari Nabi ﷺ kepada umatnya untuk membaca dengan salah satu ragam bacaan yang telah diwahyukan.²⁷ Pemahaman ini diperkuat oleh praktik para sahabat, yang dikenal telah membaca al-Qur’an dengan huruf-huruf yang berbeda sesuai dengan kemampuan dan dialek mereka masing-masing. Bahkan, dalam sejumlah

²⁶ Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Uṣmān al-Dzahabī, *Ma’rifat al-Qurrā’ al-Kibār ‘alā al-Ṭabaqāt wa al-‘Aṣār*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1417 H/1997 M), juz 2 hal 537.

²⁷ Jalāluddīn al-Suyūfī, *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Casablanca: Wizārat al-Awqāf wa al-Shu’ūn al-Islāmiyyah, 2005, juz 1, hal. 72.

riwayat dan literatur klasik, ditemukan adanya penisbatan bentuk bacaan tertentu kepada beberapa sahabat secara eksplisit. Misalnya, dikenal istilah harf Ibn Mas‘ūd, harf Ubayy, atau harf Zayd. Dalam beberapa konteks, istilah tersebut juga disebut dengan *qirā’ah* Ibn Mas‘ūd, *qirā’ah* Ubayy, dan *qirā’ah* Zayd.²⁸ Penisbatan ini tidak hanya menunjukkan keanekaragaman bacaan pada masa awal Islam, tetapi juga memberi legitimasi historis terhadap praktik pemilihan bacaan tertentu oleh generasi berikutnya. Dengan demikian, *ikhtiyār* bukanlah bid‘ah ilmiah yang muncul di kemudian hari, melainkan memiliki akar dalam tradisi kenabian dan praktik generasi sahabat.

Fakta bahwa bacaan tertentu dinisbatkan kepada sejumlah sahabat menunjukkan bahwa mereka menerima bacaan tersebut langsung dari Nabi ﷺ, kemudian secara konsisten membaca dan mengajarkannya, hingga bacaan tersebut dikenal melalui nama mereka. Penisbatan ini tidak mengandung makna eksklusivitas atau klaim kebenaran tunggal, melainkan menunjukkan keterikatan sanad dan kebiasaan mereka dalam membaca dan mengajarkan bacaan tersebut secara turun-temurun. Meskipun demikian, masing-masing sahabat tetap menyadari dan mengakui validitas bacaan sahabat lainnya, karena seluruhnya bersumber dari Rasulullah ﷺ.

Salah satu dasar syar‘i yang mengafirmasi adanya kelonggaran dalam membaca al-Qur’an dengan berbagai bentuk bacaan yang sah adalah hadis tentang penurunan al-Qur’an dengan tujuh huruf (*al-ahruf al-sab‘ah*).²⁹ Dalam riwayat yang sahih dari ‘Umar bin al-Khaṭṭāb raḍiyallāhu ‘anhu, Rasulullah ﷺ bersabda:

عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ حَكِيمٍ يَقْرَأُ سُورَةَ الْفُرْقَانِ فِي حَيَاةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَاسْتَمَعْتُ لِقِرَاءَتِهِ، فَإِذَا هُوَ يَقْرَأُ عَلَى حُرُوفٍ كَثِيرَةٍ لَمْ يُفَرِّقْ بَيْنَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَكَدْتُ أَسَاوِرَهُ فِي الصَّلَاةِ، فَتَصَبَّرْتُ حَتَّى سَلِمَ، فَلَبَّيْتُهُ بِرِدَائِهِ فَقُلْتُ: مَنْ أَفْرَأَكَ هَذِهِ السُّورَةَ الَّتِي سَمِعْتُكَ تَقْرَأُ؟ قَالَ: أَقْرَأَنِيهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَدْ أَقْرَأَنِيهَا عَلَى غَيْرِ مَا قَرَأْتُ، فَانْطَلَقْتُ بِهِ أَقْوَدُهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقُلْتُ: إِنِّي سَمِعْتُ هَذَا يَقْرَأُ بِسُورَةِ الْفُرْقَانِ عَلَى حُرُوفٍ لَمْ تُفَرِّقْ بَيْنَهَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (أَرْسَلَهُ، أَقْرَأَ يَا هِشَامُ)، فَقَرَأَ عَلَيْهِ الْقِرَاءَةَ الَّتِي سَمِعْتَهُ يَقْرَأُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (كَذَلِكَ أَنْزَلْتُ). ثُمَّ قَالَ: (اقْرَأْ يَا عُمَرُ). فَقَرَأْتُ الْقِرَاءَةَ الَّتِي أَقْرَأَنِي، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (كَذَلِكَ أَنْزَلْتُ، إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ أَنْزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ، فَاقْرَأُوا مَا تَيْسَّرَ مِنْهُ).³⁰

²⁸ Badr al-Dîn al-Zarkasyî, *al-Burhân fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, Beirut: Dâr al-Ma‘rifah, 1994, juz 1, hal. 165.

²⁹ Manna‘ Khalîl al-Qaṭṭān, *Mabâhith fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2000, hal. 116.

³⁰ Abu Abdillâh Al-Bukhârî, *Shahîh Al-Bukhârî*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, 2019, juz 3, hal. 216, no. hadis 4992, bab *Fadhâil Al-Qur’an*.

Dari Umar bin al-Khattab radhiyallahu ‘anhu, ia berkata, Aku mendengar Hisham bin Hakim membaca Surah Al-Furqan pada masa hidup Rasulullah ﷺ, maka aku mendengarkan bacaannya. Ternyata ia membaca dengan beberapa huruf yang tidak diajarkan kepadaku oleh Rasulullah ﷺ. Hampir saja aku mencengkeramnya ketika ia sedang shalat, namun aku bersabar hingga ia selesai shalat. Lalu aku pegang leher bajunya dan berkata: ‘Siapa yang mengajarkanmu surah yang aku dengar engkau baca tadi?’ Ia menjawab: ‘Rasulullah ﷺ yang mengajarkannya kepadaku.’ Aku berkata: ‘Engkau berdusta! Karena Rasulullah ﷺ telah mengajarkannya kepadaku dengan cara yang berbeda dari yang engkau baca.’ Maka aku membawanya menghadap Rasulullah ﷺ dan berkata: ‘Wahai Rasulullah, aku mendengar orang ini membaca Surah Al-Furqan dengan huruf yang belum Engkau ajarkan kepadaku.’ Rasulullah ﷺ bersabda: ‘Lepaskan dia! Bacalah, wahai Hisham.’ Maka ia pun membaca dengan cara yang aku dengar sebelumnya, lalu Rasulullah ﷺ bersabda: ‘Demikianlah ia diturunkan.’ Kemudian beliau bersabda: ‘Bacalah, wahai Umar.’ Maka aku pun membaca dengan cara yang diajarkan Rasulullah ﷺ kepadaku, dan beliau bersabda: ‘Demikianlah ia diturunkan. Sesungguhnya Al-Qur’an ini diturunkan atas tujuh huruf, maka bacalah apa yang mudah darinya’’. (HR. al-Bukhari dari Ibnu Umar).

Hadis lain yang juga menunjukkan adanya kelonggaran dalam membaca al-Qur’an dengan berbagai bentuk bacaan adalah riwayat dari Abū Hurairah raḍiyallāhu ‘anhu. Dalam hadis tersebut disebutkan bahwa Rasulullah ﷺ bersabda:

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ أَنْزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَافٍ، فَأَقْرَأُوا وَلَا حَرَجَ، وَلَكِنْ لَا تُخْتَمُوا ذِكْرَ رَحْمَةٍ بِعَذَابٍ، وَلَا ذِكْرَ عَذَابٍ بِرَحْمَةٍ³¹.

Dari Abu Hurairah, ia berkata, sesungguhnya Rasulullah SAW bersabda: “Sesungguhnya al-Qur’an ini diturunkan dengan tujuh huruf. Maka bacalah, dan tidak mengapa (berbeda), tetapi janganlah menutup penyebutan rahmat dengan azab, dan jangan pula menutup penyebutan azab dengan rahmat’’. (HR. Abū Dāwūd, Sunan Abī Dāwūd).

Hadis ini tidak hanya menegaskan legitimasi keberagaman bacaan melalui konsep *al-ahruf al-sab’ah*, tetapi juga memberikan batasan metodologis dalam penggunaannya. Meskipun diperbolehkan adanya perbedaan dalam cara membaca, tetap harus dijaga kesinambungan makna yang sesuai dengan konteks, terutama dalam penggalan ayat yang berkaitan dengan rahmat dan azab. Larangan mengganti penyebutan rahmat dengan azab, atau sebaliknya, menunjukkan bahwa *ikhtilāf al-qirā’at* tetap terikat oleh koridor syar’i dan makna, serta tidak boleh dilakukan secara serampangan.

³¹ Abū Dāwūd Sulaymān ibn al-Ash’ath al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, no. hadis 1478, Kitāb al-Ṣalāh, Bāb al-Qirā’ah fī Ṣalāt al-Maghrib.

Dengan demikian, hadis ini mendukung bahwa keberagaman bacaan memang diperbolehkan, namun tetap harus dikawal dengan kaidah-kaidah yang menjaga kesucian pesan al-Qur'an. Inilah yang kemudian menjadi bagian penting dalam pertimbangan para imam *qirā'at* saat melakukan *ikhtiyār* atas bentuk bacaan tertentu.

Hadis-hadis yang menunjukkan kebolehan membaca al-Qur'an dengan salah satu dari tujuh huruf (*al-ahruf al-sab'ah*) telah menjadi dasar normatif yang diamalkan secara luas oleh umat Islam. Kandungan hadis-hadis tersebut memberikan legitimasi syar'i atas adanya keragaman bacaan, selama bacaan tersebut memiliki dasar riwayat yang sahih dan tidak bertentangan dengan kaidah rasm, bahasa, dan makna. Tidak ditemukan larangan dalam syariat yang membatasi umat untuk memilih salah satu bentuk bacaan dari ragam yang telah diturunkan.³²

Pemahaman terhadap kebolehan ini telah tampak sejak masa sahabat, di mana mereka memahami makna *takhyīr* (pemberian pilihan) dalam hadis-hadis tersebut sebagai izin untuk memilih bentuk bacaan tertentu dari Nabi ﷺ. Sejumlah sahabat kemudian mengamalkan bacaan tertentu secara konsisten, hingga bacaan tersebut dinisbatkan kepada mereka. Fenomena ini mencerminkan adanya seleksi bacaan berdasarkan preferensi sanad dan dialek yang sesuai dengan masing-masing individu, tanpa menafikan validitas bacaan lainnya.

Dengan demikian, keberadaan hadis-hadis *takhyīr* serta implementasinya oleh para sahabat dapat dianggap sebagai salah satu faktor historis dan normatif terkuat yang melandasi munculnya praktik *ikhtiyār* dalam *qirā'at*. Ia tidak hanya melegitimasi tindakan tersebut dari sisi syar'i, tetapi juga membentuk fondasi metodologis bagi pengembangan bacaan al-Qur'an di kalangan generasi setelahnya.

2. Banyaknya para *qāri'* (pembaca Al-Qur'an) dari kalangan sahabat, serta penyebaran mereka ke berbagai wilayah dan negeri.

Banyaknya para *qāri'* (pembaca Al-Qur'an) dari kalangan sahabat, serta penyebaran mereka ke berbagai wilayah dan negeri.³³ Dari merekalah para tabi'in mengambil bacaan, lalu generasi setelah tabi'in pun mengambil dari mereka, hingga akhirnya jumlah periwayat dan jalur periwayatan kian meluas dan beragam. Perkembangan ini menyebabkan munculnya banyak ragam bacaan (*qirā'at*), yang kemudian bercampur dan sulit dibedakan antara yang sahih dan yang tidak. Hal ini disebabkan oleh perbedaan tingkat

³² Badr al-Dīn al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1391 H, juz 1, hal. 215-230.

³³ Shubhī al-Ṣāliḥ, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 2000, hal. 109-117.

ketelitian, kemampuan hafalan, dan keakuratan dalam meriwayatkan bacaan di kalangan para perawi.

Walaupun fenomena ini menunjukkan betapa dinamis dan kompleksnya transmisi *qirā'at* dalam sejarah keilmuan Islam. Bertambahnya jumlah perawi dan menyebarnya mereka ke berbagai daerah menghasilkan keragaman bacaan yang tidak hanya memperkaya tradisi, tetapi juga menantang otentikasi bacaan yang sah. Oleh karena itu, penelitian terhadap *qirā'at* tidak cukup hanya mengandalkan riwayat semata, tetapi juga perlu mempertimbangkan aspek metodologis, seperti kedalaman sanad, kualitas perawi, dan kesesuaian dengan rasm Utsmani. Kajian kritis semacam ini sangat penting untuk menjaga kemurnian bacaan Al-Qur'an serta memahami bagaimana otoritas bacaan dibentuk dan diwariskan dalam tradisi Islam.

Ibnu al-Jazari, salah seorang ulama terkemuka dalam bidang *qirā'āt*, menjelaskan latar belakang munculnya ijtihad para imam dalam membedakan bacaan Al-Qur'an yang sah dari yang tidak sah. Ia menyatakan bahwa setelah masa para *tabi'in* dan *tabi'ut-tabi'in*, jumlah para *qāri'* meningkat pesat, mereka tersebar di berbagai wilayah, dan bacaan mereka diwariskan oleh generasi demi generasi. Masing-masing generasi memiliki tingkatan dan karakteristik yang berbeda-beda. Di antara mereka ada yang benar-benar menguasai tilawah dan dikenal karena keahlian dalam meriwayatkan dan memahami bacaan, namun ada pula yang hanya memenuhi sebagian dari kualifikasi tersebut. Akibatnya, terjadi banyak perbedaan di antara mereka, ketelitian dalam periwayatan melemah, penyimpangan meluas, hingga kebenaran nyaris sulit dibedakan dari kebatilan. Dalam kondisi seperti ini, para ulama besar dan tokoh-tokoh terpercaya umat bangkit dengan penuh kesungguhan, mencurahkan ijtihad untuk menjelaskan kebenaran, menghimpun seluruh bentuk bacaan dan *qirā'āt*, melacak jalur-jalur periwayatan, serta membedakan antara yang masyhur dan *syādzdz*, yang sah dan yang lemah, berdasarkan prinsip-prinsip dan kaidah yang mereka susun secara sistematis.³⁴

Pernyataan ini menegaskan bahwa kodifikasi dan verifikasi *qirā'āt* tidak lahir dari ruang hampa, melainkan merupakan respon ilmiah terhadap meningkatnya keragaman bacaan dan melemahnya kualitas riwayat seiring meluasnya penyebaran Islam. Usaha yang dilakukan para imam *qirā'āt* merupakan bentuk tanggung jawab keilmuan untuk menjaga kemurnian Al-Qur'an. Dengan merumuskan kaidah-kaidah validasi dan menetapkan batasan terhadap bacaan yang dapat diterima, mereka telah meletakkan dasar epistemologis yang kuat dalam disiplin ilmu *qirā'āt* yang tetap relevan hingga masa kini.

³⁴ Ibn al-Jazari, *al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashr*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000 M, juz 1 hal. 9.

Para perawi *qirā'āt* pun berbeda-beda dalam cara mereka menerima dan menyampaikan bacaan. Seorang *qāri'* mungkin mengambil satu bentuk bacaan dari seorang guru, kemudian menerima bacaan yang berbeda dari guru lainnya, lalu dari guru ketiga ia menerima bentuk bacaan yang lain lagi, dan demikian seterusnya. Dalam proses ini, sebagian mereka mengikuti kebolehan yang disebutkan dalam hadits tentang tujuh huruf, yakni diperbolehkannya membaca Al-Qur'an sesuai dengan salah satu dari bentuk bacaan yang diturunkan. Dari situ, seorang pembaca kemudian memilih satu bentuk bacaan tertentu dari sekian banyak riwayat yang telah ia pelajari, lalu menetap pada metode bacaan itu hingga dikenal dan dinisbatkan kepadanya.³⁵

Inilah yang secara faktual terjadi dalam sejarah perkembangan *qirā'āt*. Banyaknya jalur dan keragaman bentuk bacaan mendorong para imam *qirā'āt* untuk melakukan seleksi dan pemilihan (*ikhtiyār*). Pemilihan tersebut menjadi suatu keniscayaan yang tidak bisa dihindari, sebab tidak mungkin seseorang dapat membaca dengan seluruh jalur dan bentuk bacaan yang beragam itu. Maka dari itu, perlu dilakukan penyaringan untuk membedakan antara bacaan yang sah dan yang lemah.

Dalam rangka memenuhi kebutuhan ini, sejumlah ulama ahli *qirā'āt* pun tampil. Mereka meneliti dan memilih bacaan yang menurut mereka paling sah dan terpercaya, yakni yang telah mereka terima melalui sanad yang kuat dan jalur yang terjaga, kemudian meninggalkan bacaan-bacaan lain yang tidak memenuhi standar tersebut. Dari proses ini, lahirlah pilihan-pilihan bacaan yang kemudian dikenal sebagai "*ikhtiyār*" dan dinisbatkan kepada para imam tersebut. Fenomena ini menjadi salah satu sebab utama munculnya konsep *ikhtiyār* dalam khazanah ilmu *qirā'āt*.³⁶

3. Kodifikasi Mushaf pada Masa Khalifah 'Utsmān bin 'Affān dan Pengiriman Mushaf ke Berbagai Wilayah

Salah satu faktor penting yang mendorong munculnya tradisi *ikhtiyār* dalam *qirā'āt* adalah inisiatif kodifikasi Al-Qur'an pada masa Khalifah 'Utsmān bin 'Affān ra, yang dilanjutkan dengan pengiriman mushaf-mushaf resmi ke berbagai wilayah Islam. Sekilas, hal ini tampak bertentangan dengan tujuan *ikhtiyār*, karena kodifikasi tersebut dimaksudkan untuk menyatukan bacaan, bukan menyeleksi atau membatasi pilihan. Maka, tidak jarang muncul pertanyaan: Bagaimana mungkin usaha penyatuan mushaf oleh Utsman justru berkontribusi pada munculnya praktik pemilihan bacaan (*ikhtiyār*)?. Untuk menjawab pertanyaan ini, perlu dipahami bahwa meskipun tujuan utama dari

³⁵ Amin bin Idris bin 'Abd al-Rahman Fallatah, *al-Ikhtiyār 'inda al-Qurrā': Maḥūmuḥu, Marāhiluhu, wa Atsaruhu fī al-Qirā'āt*, Makkah: Umm al-Qurā, 1431 H, hal. 73.

³⁶ Fairuz A. Adi, Adnan Mat Ali, & Rosli Mokhtar, "Hadith dan Peranannya Sebagai Hujah dalam Ikhtiyar Al-Qira'at: Hadith and its Role as an Argument in Ikhtiyar Al-Qira'at", dalam *jurnal HADIS*, vol 8, no. 15, Tahun 2018, hal. 1–17.

penyatuan mushaf adalah menghilangkan perpecahan dan perselisihan dalam bacaan Al-Qur'an, dampak lanjutannya secara metodologis membuka ruang bagi proses seleksi bacaan yang lebih ketat. Hal ini terjadi karena Mushaf Utsmani disusun berdasarkan rasm (sistem tulisan) tertentu yang hanya dapat menampung sebagian bentuk bacaan yang sah, sesuai dengan huruf-huruf yang masih dalam batas toleransi *al-ahruf al-sab'ah*.³⁷ Dengan demikian, tidak semua bentuk bacaan yang diriwayatkan sebelumnya dapat ditulis atau dipertahankan secara resmi.

Kondisi inilah yang kemudian menuntut para imam *qirā'āt* untuk memilih bacaan yang sesuai dengan rasm mushaf yang telah dikodifikasi tersebut. Mereka harus memastikan bahwa bacaan yang mereka ajarkan tidak bertentangan dengan sistem tulisan resmi dan diterima melalui sanad yang mutawatir. Maka, seleksi bacaan menjadi keniscayaan, bukan karena kehendak pribadi atau kecenderungan individu, tetapi karena dorongan metodologis dan kebutuhan untuk menjaga kesesuaian antara bacaan, rasm, dan sanad. Dengan demikian, kodifikasi mushaf pada masa 'Utsmān ra, meskipun bertujuan menyatukan umat, secara tidak langsung menjadi salah satu sebab penting munculnya *ikhtiyār* dalam ilmu *qirā'āt*. Ia menjadi titik tolak lahirnya pendekatan sistematis terhadap bacaan Al-Qur'an, di mana para imam harus menetapkan standar bacaan yang dapat diterima berdasarkan otoritas naskah (rasm), sanad, dan kesesuaian dengan kaidah-kaidah bacaan yang diakui.³⁸ Dari sinilah lahir konsep *ikhtiyār* yang kemudian menjadi bagian integral dalam studi *qirā'āt* dan transmisi bacaan Al-Qur'an secara ilmiah.

dalam proses kodifikasi mushaf pada masa Khalifah 'Utsmān bin 'Affān ra, beliau bersama para sahabat lainnya secara sengaja membatasi penulisan mushaf hanya pada bentuk-bentuk bacaan tertentu dari sekian banyak yang diturunkan dalam kerangka *al-ahruf al-sab'ah* (tujuh huruf). Apakah yang dipilih itu merupakan satu huruf saja, atau bentuk bacaan yang sesuai dengan rasm mushaf dan masih berada dalam cakupan tujuh huruf, atautkah bacaan yang sesuai dengan apa yang ditetapkan dalam *al-'ardhah al-ākhirah* (penyampaian terakhir Jibril kepada Nabi sebelum wafat)—semuanya menunjukkan satu hal yang sama, yaitu adanya pembatasan dan seleksi terhadap bacaan tertentu. Dengan demikian, tindakan pembatasan tersebut pada hakikatnya merupakan bentuk *ikhtiyār* (pemilihan), meskipun secara tidak eksplisit disebut demikian. Bila dipahami *ikhtiyār* dalam maknanya yang umum sebagai tindakan memilih sebagian dari sesuatu yang beragam, maka

³⁷ Fathul Amin, "Kaidah Rasm Utsmani Dalam Mushaf Al-Qur'an Indonesia Sebagai Sumber Belajar Baca Tulis Al-Qur'an," dalam *jurnal Tadris: Jurnal Penelitian dan Pemikiran Pendidikan Islam* 14, no. 1, Tahun 2020, hal. 72-91

³⁸ Ibn al-Jazarī, *al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashr*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1981, Juz I, hal. 10.

proses yang dilakukan oleh ‘Utsmān dan para sahabat adalah bentuk nyata dari pemilihan bacaan yang dianggap paling sesuai untuk dibakukan.

Lebih dari itu, karena pembatasan tersebut dilakukan melalui kesepakatan para sahabat dan atas pertimbangan kolektif yang matang, maka hal itu mencerminkan adanya *ijmā’* (konsensus) terhadap bentuk bacaan yang dipilih. Artinya, para sahabat telah bersepakat untuk menetapkan pilihan tersebut sebagai standar resmi yang wajib diikuti oleh seluruh umat Islam.³⁹ Maka, dapat disimpulkan bahwa kodifikasi mushaf Utsmani tidak hanya merupakan tindakan administratif semata, tetapi juga sekaligus mencerminkan *ikhtiyār jama’ī* (pemilihan kolektif) yang memiliki bobot ilmiah dan otoritatif tinggi dalam sejarah *qirā’āt*.

Selain itu, tidak diberikannya tanda titik (*i’jām*) dan bentuk harakat (*syakl*) pada mushaf-mushaf awal juga menjadi faktor penting yang menyebabkan munculnya ragam kemungkinan dalam membaca lafal-lafal Al-Qur’an.⁴⁰ Ketika satu kata ditulis tanpa titik dan harakat, maka secara teoritis ia dapat dibaca dengan beberapa cara berbeda, selama masih sesuai dengan kaidah bahasa Arab dan didukung oleh riwayat yang sah. Kondisi ini tentu membuka ruang bagi adanya perbedaan dalam *qirā’āt*, karena satu tulisan yang sama bisa dibaca dengan cara yang berbeda-beda oleh para *qāri’*, bergantung pada riwayat yang mereka terima dan metode pengajaran yang mereka ikuti. Maka, tidak dapat disangkal bahwa ketidaklengkapan penulisan (dalam hal titik dan harakat) turut memberikan kontribusi pada lahirnya beragam bentuk bacaan Al-Qur’an. Akibatnya, perbedaan-perbedaan ini secara langsung berdampak pada praktik *ikhtiyār* dalam *qirā’āt*. Para imam *qirā’āt* kemudian perlu menentukan bacaan mana yang paling tepat dan sesuai dengan rasm mushaf, sanad yang mutawatir, serta kaidah bahasa. Dari sinilah muncul variasi dalam proses pemilihan bacaan, yang pada akhirnya memperkuat keberadaan *ikhtiyār* sebagai salah satu pilar dalam kajian ilmu *qirā’āt*.

Tindakan para sahabat dalam menetapkan penulisan mushaf Al-Qur’an pada masa Khalifah ‘Utsmān bin ‘Affān ra tidak hanya bersifat administratif, tetapi juga melahirkan dampak metodologis yang sangat signifikan terhadap praktik pembacaan Al-Qur’an di masa berikutnya. Dengan dibatasinya penulisan pada bentuk rasm tertentu yang tidak disertai titik dan harakat, para sahabat—dan generasi setelah mereka—secara tidak langsung diarahkan untuk membaca Al-Qur’an sesuai dengan batasan yang ditetapkan dalam mushaf tersebut. Seorang sahabat yang sebelumnya membaca dengan suatu bentuk *qirā’ah* tertentu, apabila kemudian mendapati bahwa bacaannya tidak sesuai atau tidak dapat ditopang oleh rasm Mushaf Utsmani, maka ia akan meninggalkan bacaan tersebut dan beralih kepada bacaan yang selaras dengan

³⁹ Ibn Kathīr, *Faḍā’il al-Qur’ān*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1987, hal. 42

⁴⁰ Jalāluddīn al-Suyūfī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2008, Juz I, hal. 168

mushaf yang telah dibakukan.⁴¹ Proses ini tidak terjadi karena kelemahan bacaan sebelumnya, melainkan karena komitmen kolektif terhadap mushaf sebagai standar otoritatif bacaan Al-Qur'an.

Dari titik inilah lahir bentuk baru dari *ikhtiyār* (pemilihan bacaan), yaitu pemilihan yang dilandasi oleh pertimbangan kesesuaian dengan rasm, bukan semata-mata berdasarkan perluasan riwayat atau kecenderungan individual. Maka, pembatasan oleh mushaf justru menjadi alat penyaring yang efektif, mendorong umat Islam untuk menetapkan bacaan yang sah dan meninggalkan bentuk-bentuk bacaan yang tidak lagi dapat dipertanggungjawabkan berdasarkan naskah resmi.

4. Alasan Keempat: Kedalaman Penguasaan Para *Qāri'* dalam Ilmu Bahasa dan Nahwu

Salah satu faktor penting lain yang turut mendorong munculnya tradisi *ikhtiyār* dalam *qirā'āt* adalah kedalaman penguasaan sebagian imam *qirā'* terhadap ilmu bahasa Arab, khususnya dalam bidang nahwu (tata bahasa) dan *lughah* (kebahasaan).⁴² Sejumlah *qāri'* tidak hanya dikenal sebagai ahli bacaan Al-Qur'an, tetapi juga merupakan otoritas tertinggi dalam ilmu bahasa, sehingga mereka mencapai derajat sebagai imam dalam dua bidang sekaligus: *qirā'āt* dan bahasa. Kapasitas linguistik yang tinggi ini memungkinkan mereka untuk menyeleksi bacaan-bacaan yang sah dan mutawatir dengan mempertimbangkan kekuatan dan ketepatan bentuk bahasanya. Maka, dalam kerangka bacaan yang telah terbukti valid secara sanad, mereka memilih bentuk bacaan yang menurut kaidah bahasa Arab lebih kuat, lebih fasih, atau lebih selaras dengan struktur gramatikal yang baku. Hal inilah yang menyebabkan lahirnya sejumlah pilihan bacaan (*ikhtiyārāt*) dari para imam *qirā'āt* yang juga merupakan tokoh besar dalam bidang bahasa. Di antara yang paling menonjol adalah Imam Abū 'Amr al-Baṣrī, pendiri mazhab nahwu Baṣrah dan salah satu imam *qirā'āt* tujuh, serta Imam al-Kisā'ī, tokoh sentral mazhab nahwu Kūfah sekaligus salah satu imam *qirā'āt* yang paling berpengaruh.⁴³ Keduanya tidak hanya dihormati karena keahlian mereka dalam *qirā'āt*, tetapi juga karena kontribusi ilmiah mereka dalam merumuskan kaidah bahasa Arab klasik yang menjadi dasar dalam penilaian ketepatan sebuah bacaan.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa keluasan ilmu bahasa yang dimiliki para *qāri'* turut berperan besar dalam proses seleksi bacaan. Tradisi *ikhtiyār* yang mereka lakukan bukanlah semata berdasar preferensi

⁴¹ Ibn Abī Dāwūd, *Kitāb al-Maṣāḥif*, Kairo: Maktabah al-Khānjī, 1936, hal. 44–45.

⁴² Al-Qurtubi, *Tafsir al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, Kairo: Dar al-Kutub al-Mashriyah, 1964, hlm. 91–93.

⁴³ Rahmi Damis, "Qirā'ah Riwayat al-Kisā'ī," dalam *Jurnal Tafsire*, Vol. 4 No. 2, tahun 2016, hal. 15.

pribadi, tetapi merupakan hasil dari sintesis antara kekuatan sanad dan kekuatan struktur bahasa. Hal ini menunjukkan bahwa ilmu *qirā'āt* berkembang dalam bingkai keilmuan yang menyeluruh, menggabungkan otentisitas riwayat dan validitas linguistik sebagai dua pilar utama dalam menetapkan bacaan yang sah.

Hal yang turut menguatkan alasan ini adalah apa yang diriwayatkan dari Abū Ya'qūb al-Azraq, murid dari imam *qirā'ah* Warsh.⁴⁴ Ia menyebutkan bahwa Sesungguhnya ketika Warsh telah mendalami ilmu nahwu, ia menetapkan bagi dirinya sebuah cara bacaan tersendiri yang kemudian dikenal dengan sebutan *Qirā'at* Warsh. Ketika aku datang untuk membaca kepadanya, aku berkata: 'Wahai Abū Sa'īd, aku ingin engkau mengajarkan kepadaku *qirā'ah* Nāfi' yang murni, dan tidak memasukkan padanya apa yang engkau anggap baik dari hasil ijihadmu sendiri.' Maka, Warsh pun membacakan kepadaku sesuai dengan *qirā'ah* Nāfi' murni."⁴⁵ Riwayat ini menunjukkan bahwa Warsh—meskipun awalnya hanyalah perawi dari *qirā'ah* Nāfi'—melakukan seleksi dan penyesuaian terhadap bacaan gurunya tersebut berdasarkan pendalaman pribadinya dalam ilmu nahwu. Hasil dari penyesuaian itu kemudian dikenal sebagai *Qirā'at* Warsh, yang menunjukkan adanya proses *ikhtiyār* (seleksi) terhadap bentuk bacaan yang telah diterima, dengan mempertimbangkan aspek kebahasaan dan kefasihan. Namun, karena al-Azraq lebih menginginkan versi orisinal dari bacaan Nāfi' tanpa tambahan atau modifikasi, maka Warsh pun kembali membacakan *qirā'ah* tersebut secara murni tanpa campur tangan ijihadnya. Peristiwa ini mengindikasikan bahwa pengaruh ilmu nahwu terhadap proses seleksi bacaan tidak hanya bersifat teoritis, tetapi juga praktis, dan bahkan dapat memunculkan ragam bacaan baru dalam batas yang masih bisa ditoleransi secara sanad. Inilah salah satu cikal bakal munculnya *ikhtiyārāt* imam *qirā'āt* yang berdasar pada pertimbangan linguistik, di samping validitas sanad.

5. Alasan Kelima: Memberikan Kemudahan bagi Para Pembelajar Al-Qur'an dan Masyarakat Umum

Salah satu faktor yang mendorong munculnya tradisi *ikhtiyār* dalam *qirā'āt* adalah pertimbangan kemudahan (*taysīr*) bagi para pembelajar Al-Qur'an dan masyarakat umum. Tidak dapat dimungkiri bahwa banyak di antara mereka mengalami kesulitan dalam membedakan serta menguasai ragam perbedaan dalam bacaan. Variasi *qirā'āt* yang beragam membutuhkan

⁴⁴ Ahmad ibn Muḥammad ibn al-Jazarī, *Ghāyat al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā'*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1982, jil. 1, hlm. 347.

⁴⁵ Muḥammad ibn Ahmad ibn 'Uthmān al-Dzahabī, *Ma'rifat al-Qurrā' al-Kibār 'alā al-Ṭabaqāt wa al-'Aṣār*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1417 H/1997 M, juz 1 hal. 373.

tingkat ketelitian dan keteguhan hafalan yang tinggi, yang tentu tidak dimiliki oleh semua orang, khususnya para pemula atau kalangan awam.⁴⁶

Oleh karena itu, memilih untuk berpegang pada satu *qirā'ah* dari seorang imam tertentu berdasarkan seleksi yang dilakukan oleh para ahli sebelumnya menjadi jalan yang lebih mudah, praktis, dan aman bagi mereka. Hal ini mempermudah proses pengajaran, mempercepat penguasaan hafalan, serta menghindarkan terjadinya perbedaan yang membingungkan dalam masyarakat luas. Maka, dari sisi pedagogis dan sosial, proses *ikhtiyār* ini memberikan kontribusi nyata dalam menjaga stabilitas pemahaman dan praktik bacaan Al-Qur'an di berbagai wilayah Islam.

Dengan demikian, *ikhtiyār* tidak hanya merupakan proses ilmiah dalam rangka menyeleksi *qirā'āt* berdasarkan sanad dan kaidah kebahasaan, tetapi juga menjadi bentuk ijtihad edukatif untuk menjamin keterpahaman dan kelestarian bacaan di tengah umat. Oleh karena itu, sejumlah imam *qirā'āt* memandang penting aspek kemaslahatan umat dalam penyebaran bacaan Al-Qur'an.⁴⁷ Mereka menyadari bahwa keragaman *qirā'āt*, meskipun sah dan bersumber dari Rasulullah ﷺ, dapat menjadi beban berat bagi kalangan awam yang tidak memiliki kemampuan untuk membedakan atau memahami seluk-beluk perbedaan tersebut. Maka, demi memberikan kemudahan bagi mereka, sebagian imam melakukan seleksi terhadap berbagai ragam bacaan yang ada. Dengan mempertimbangkan kemudahan (*taysīr*) dan stabilitas dalam pengajaran, mereka memilih sejumlah bentuk bacaan tertentu yang dianggap paling mudah dipahami dan dihafal oleh masyarakat luas. Tidak hanya itu, para imam tersebut juga berusaha mendorong umat untuk berpegang pada bacaan yang telah mereka pilih—dengan tujuan meminimalisasi perbedaan yang mungkin muncul akibat kebodohan sebagian kalangan atau kurangnya keilmuan dalam memahami perbedaan *qirā'āt*.

Tindakan ini pada hakikatnya merupakan bentuk tanggung jawab ilmiah dan sosial yang dilakukan oleh para imam demi menjaga keterpahaman umat terhadap Al-Qur'an serta menjaga kesatuan bacaan di tengah masyarakat. Dengan demikian, proses *ikhtiyār* ini bukan hanya didasarkan pada aspek kebahasaan dan sanad, tetapi juga pada pertimbangan pedagogis dan sosial yang matang.

Dalam konteks ini, al-Imām Abū 'Amr ad-Dānī memberikan penjelasan penting terkait fenomena *ikhtiyār* yang dilakukan oleh sebagian imam *qirā'āt*. Beliau menukil bahwa dua tokoh besar dalam bidang ini, yaitu Ya'qūb al-Hadhramī dan Ayyūb ibn al-Mutawakkil—keduanya termasuk di

⁴⁶ Ahmad 'Abd al-'Alīm al-Bannā, *al-Muqri'āt al-Qur'āniyyah wa Ta'līhā*, Kairo: Maktabah al-Salām, 1990, hlm. 41.

⁴⁷ Muhammad Quraish Shihab, *Kaedah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an*, Tangerang: Lentera Hati, 2013, hlm. 187.

antara para imam yang melakukan seleksi bacaan (*ikhtiyār*)—telah mengajarkan bacaan Al-Qur’an kepada murid-murid mereka berdasarkan hasil pilihan pribadi mereka. Bahkan lebih dari itu, keduanya mendorong masyarakat untuk membaca dan menampakkan bacaan tersebut secara luas. Al-Dānī mengatakan: “Keduanya mengajarkan bacaan berdasarkan pilihannya sendiri, dan berupaya mendorong masyarakat untuk menampakkannya.”⁴⁸

Pernyataan ini menunjukkan bahwa praktik *ikhtiyār* bukanlah tindakan yang bersifat individual dan tersembunyi, melainkan justru menjadi arus utama dalam penyebaran *qirā’āt* di tengah masyarakat. Para imam tidak hanya memilih bacaan yang menurut mereka paling kuat dari sisi sanad, bahasa, dan kemudahan, tetapi juga merasa bertanggung jawab untuk menyebarkannya secara aktif demi menjaga keteraturan bacaan Al-Qur’an di kalangan umat Islam.

2. Fase-Fase Yang Dilalui Diskursus *Ikhtiyār*

Konsep *ikhtiyār* dalam bacaan Al-Qur’an sesungguhnya telah muncul sejak masa-masa awal sejarah Islam, bahkan dapat dikatakan bahwa benih-benihnya telah tumbuh bersamaan dengan turunnya izin ilahi untuk membaca Al-Qur’an dengan menggunakan salah satu dari tujuh huruf yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad ﷺ. Izin ini termaktub dalam sejumlah hadis sahih yang dikenal dengan istilah *ahādīts al-ikhtiyār* atau *ahādīts al-aḥruf al-sab‘ah*, yang menunjukkan adanya kelonggaran (*takhfīf*) dan kemudahan (*taysīr*) yang diberikan kepada umat dalam membaca Al-Qur’an sesuai dengan kemampuan, latar belakang dialek, dan kebutuhan mereka.⁴⁹ Melalui hadis-hadis tersebut, terbuka peluang untuk memilih satu bentuk bacaan dari sekian bentuk yang telah diizinkan, tanpa menyalahi keaslian dan validitas teks Al-Qur’an itu sendiri. Dalam konteks ini, pemilihan bacaan bukanlah tindakan bebas tanpa batas, melainkan bentuk seleksi dari ragam bacaan yang memang telah ditetapkan dan diotorisasi melalui transmisi mutawatir. Maka dari itu, dapat dikatakan bahwa awal mula munculnya praktik pemilihan dalam *qirā’at* berakar pada legitimasi syar’i yang diberikan melalui wahyu, dan terus berkembang sesuai dengan kebutuhan praktis umat Islam serta perkembangan ilmu *qirā’at* di masa-masa berikutnya.

Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa proses perkembangan konsep *ikhtiyār* (pemilihan) dalam *qirā’at* Al-Qur’an tidaklah terjadi secara sekaligus atau dalam satu fase tertentu, melainkan melalui

⁴⁸ Abū ‘Amr al-Dānī, *al-Arjūzah al-Munabbihah ‘alā mā fī al-Qirā’āt min al-Hidāyah wa al-Bayān wa al-Tanbīh ‘alā al-Uṣūl wa al-Tamthīl*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006, hal.159.

⁴⁹ Aḥmad ‘Abd al-‘Alīm al-Bannā, *al-Muqri’āt al-Qur’āniyyah wa Ta’līhā*, Kairo: Maktabah al-Salām, 1990, hlm. 38.

tahapan-tahapan historis yang bertingkat dan saling berkaitan. Setiap tahap mencerminkan dinamika pemahaman, kebutuhan praktis umat Islam, serta respon para qurrā' dan ulama terhadap realitas linguistik dan sosial pada masanya. Oleh karena itu, untuk memperoleh pemahaman yang lebih sistematis terhadap evolusi konsep ini, tahapan-tahapan sejarah yang dilalui oleh praktik *ikhtiyār* dalam *qirā'at* dapat diklasifikasikan ke dalam beberapa fase utama sebagai berikut:

Fase Pertama: Masa Turunnya Izin Membaca Al-Qur'an dengan Tujuh Huruf yang Diwahyukan

Fase awal dalam sejarah munculnya konsep *ikhtiyār* (pemilihan) dalam *qirā'at* Al-Qur'an dimulai dengan turunnya *rukhsah* (keringanan) dari Allah Swt.⁵⁰ kepada Nabi Muhammad ﷺ untuk membaca Al-Qur'an dengan menggunakan salah satu dari tujuh huruf yang diwahyukan (*al-ahruf as-sab'ah al-munazzalah*). Keringanan ini tercatat dalam sejumlah hadis sahih yang dikenal luas dalam literatur ilmu *qirā'at*, dan menjadi dasar hukum bagi diperbolehkannya membaca Al-Qur'an dengan variasi bacaan yang bersumber dari wahyu.⁵¹

Pada fase ini, pemilihan belum dilakukan berdasarkan pertimbangan pribadi atau metodologis para *qurrā'* (pembaca Al-Qur'an), melainkan berlandaskan langsung pada kelonggaran yang diberikan oleh Nabi ﷺ kepada para sahabat. Tujuannya adalah untuk memudahkan umat dalam membaca dan menghafal Al-Qur'an sesuai dengan latar belakang bahasa dan dialek mereka masing-masing, terutama dalam konteks masyarakat Arab yang memiliki keragaman lughawiyah (kebahasaan) yang tinggi. Dengan demikian, fase ini menandai dasar teologis dan historis bagi munculnya ragam bacaan Al-Qur'an yang sah, sekaligus membuka jalan bagi konsep *ikhtiyār* yang secara lebih sistematis berkembang pada fase-fase berikutnya.

Salah satu hadis paling mendasar yang menjadi landasan awal diperbolehkannya ragam bacaan dalam Al-Qur'an adalah hadis yang diriwayatkan dari sahabat Ubay bin Ka'b r.a., yang secara eksplisit menyebutkan perintah Allah kepada Nabi ﷺ untuk mengajarkan Al-Qur'an kepada umatnya dengan tujuh huruf.

عَنْ أَبِي بِنِ كَعْبِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ عِنْدَ أَصَاةِ بَنِي غِفَارٍ، فَأَتَاهُ جَبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تُقْرَأَ أُمَّتَكَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفٍ. فَقَالَ: أَسْتَعْفِرُ اللَّهَ وَمَعْفِرَتَهُ، إِنَّ أُمَّتِي لَا تُطَبِّقُ ذَلِكَ. ثُمَّ جَاءَهُ الثَّانِيَةَ، فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تُقْرَأَ أُمَّتَكَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفَيْنِ. فَقَالَ: أَسْتَعْفِرُ اللَّهَ وَمَعْفِرَتَهُ، إِنَّ أُمَّتِي لَا تُطَبِّقُ

⁵⁰ Ibn al-Jazarī, *al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashr*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1981, jil. 1, hlm. 32

⁵¹ 'Abd al-'Azīz al-Qārī, *Ḥadīth al-Aḥruf al-Sab'ah: Dirāsah li-Isnāduh wa Matnahu wa Ikhtilāf al-'Ulamā' fī Ma'nāhu wa Ṣilatuh bi-al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah*, Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 2002, hlm. 35–40.

ذَلِكَ. ثُمَّ جَاءَهُ الثَّالِثَةُ، فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تُقْرِيَ أُمَّتَكَ الْقُرْآنَ عَلَى ثَلَاثَةِ أَحْرَفٍ. فَقَالَ: أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ وَمَغْفِرَتُهُ، إِنَّ أُمَّتِي لَا تُطِيقُ ذَلِكَ. ثُمَّ جَاءَهُ الرَّابِعَةُ، فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تُقْرِيَ أُمَّتَكَ الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ، فَأَبِيهَا قَرَأُوا عَلَيْهِ فَقَدْ أَصَابُوا⁵².

Dari Ubay bin Ka' b r. a., ia berkata: "Rasulullah ﷺ berada di sebuah mata air milik Bani Ghifār, lalu Jibril 'alayhis-salām datang kepadanya dan berkata: 'Sesungguhnya Allah memerintahkan engkau agar mengajarkan Al-Qur'an kepada umatmu dengan satu huruf (lafal/dialek) saja.' Maka Nabi ﷺ menjawab: 'Aku memohon ampunan dan keselamatan dari Allah, sesungguhnya umatku tidak akan mampu menanggung hal itu.' Lalu Jibril datang kembali kedua kalinya dan berkata: 'Sesungguhnya Allah memerintahkan agar engkau mengajarkan Al-Qur'an dengan dua huruf.' Nabi tetap menjawab: 'Aku memohon ampunan dan keselamatan dari Allah, sesungguhnya umatku tidak akan mampu.' Kemudian ia datang ketiga kalinya dan memerintahkan tiga huruf, dan jawaban Nabi tetap sama. Hingga akhirnya, Jibril datang untuk keempat kalinya dan berkata: 'Sesungguhnya Allah memerintahkan agar engkau mengajarkan Al-Qur'an kepada umatmu dengan tujuh huruf. Maka siapa saja yang membaca dengan salah satu dari huruf-huruf tersebut, sungguh ia telah benar (mendapat kebenaran). (HR. Muslim dari Ubay Bin Ka'ab).

Hadis tersebut secara eksplisit mengindikasikan bahwa pemberian *rukshah* (keringanan) berupa kebolehan memilih ragam bacaan Al-Qur'an merupakan ketetapan yang datang belakangan, setelah dimulainya proses turunnya wahyu. Hal ini berlaku terlepas dari perbedaan pendapat di kalangan ulama mengenai lokasi turunnya ketetapan tujuh huruf tersebut, apakah terjadi di Makkah atau di Madinah. Dengan demikian, dapat ditegaskan bahwa pemberian izin dari al-Syāri' (Allah dan Rasul-Nya) untuk membaca Al-Qur'an dengan menggunakan salah satu dari tujuh huruf yang diturunkan, merupakan tahap awal dan paling mendasar dalam terbentuknya praktik *ikhtiyār* (pemilihan) dalam *qirā'at*. Pada tahap ini, para sahabat menerima dan mengamalkan *rukshah* tersebut sebagai bentuk kemudahan dan fleksibilitas dalam interaksi mereka dengan teks Al-Qur'an. Nabi Muhammad ﷺ sendiri mengajarkan bacaan kepada sebagian sahabat dengan satu huruf, dan kepada sahabat lain dengan huruf yang berbeda.⁵³ Bahkan terdapat sahabat yang mempelajari lebih dari satu huruf sekaligus. Selain itu, metode transmisi bacaan juga tidak terbatas pada sesi *talaqqī* dan *musyāfahah* semata, tetapi juga

⁵²Muslim bin al-Ḥajjāj al-Qushayrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, t.t., hal. 396, no. hadis 818, Kitāb *Shalāt al-Musāfirīn wa Qaṣriḥā*, Bāb *Bayān anna al-Qur'ān unzila 'alā sab'ati ahurf*.

⁵³Jalaluddīn al-Suyūṭī, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008, Juz I, hlm. 100.

terjadi melalui praktik ibadah kolektif, seperti ketika Nabi ﷺ membacakan ayat-ayat Al-Qur'an dalam shalat berjamaah atau ketika memberikan pengajaran kepada para sahabat dalam berbagai majelis. Perbedaan bacaan yang mereka dengar langsung dari Nabi ﷺ inilah yang kemudian menjadi dasar awal adanya ragam dalam bacaan Al-Qur'an yang valid secara syar'i.

Fase ini merepresentasikan periode penerimaan umat terhadap pluralitas bacaan, dengan landasan otoritas kenabian yang masih langsung dan tidak diperselisihkan. Oleh karena itu, fase ini dapat disebut sebagai fase formasi awal *ikhthiyār*, yang bersifat terbuka dan fleksibel, sebelum nantinya berkembang secara metodologis dan sistematis pada generasi-generasi berikutnya.

Fase kedua: Fase Terkenalnya Pilihan dan Bacaan Beberapa Sahabat, serta Penisbatan Bacaan Itu kepada Mereka, Diikuti oleh Umat dan Diteruskan secara Lisan.

Tahap ini dimulai setelah wafatnya Rasulullah ﷺ, kemudian para sahabat menyebar ke berbagai daerah (negeri-negeri Islam) dan mengajarkan Al-Qur'an kepada masyarakat. Beberapa sahabat pun menjadi terkenal karena keunggulan mereka dalam membaca dan memahami Al-Qur'an, dan hal itu telah disaksikan serta diakui sendiri oleh Rasulullah ﷺ. Di antara mereka adalah: Abdullah bin Mas'ud, Serta Sālim maulā Abī Hudhayfah, Mu'adz bin Jabal, dan Ubay bin Ka'ab.

عن عبد الله بن عمرو قال رسول الله ﷺ حُذِّدُوا الْقُرْآنَ مِنْ أَرْبَعَةٍ: مِنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ، وَسَالِمِ مَوْلَى أَبِي حُدَيْفَةَ، وَمُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، وَأُبَيِّ بْنِ كَعْبٍ؛⁵⁴

Dari Abdullah Bin Umar r.a., ia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda:

"Ambillah Al-Qur'an dari empat orang: dari Abdullah bin Mas'ud, Sālim maulā Abī Hudhayfah, Mu'adz bin Jabal, dan Ubay bin Ka'b. (HR. al-Bukhari dari Ibnu Umar).

Hadis ini menunjukkan keutamaan dan keahlian empat sahabat tersebut dalam bidang bacaan dan pengajaran Al-Qur'an. Mereka dikenal bukan hanya karena hafalan, tetapi juga karena pemahaman yang mendalam terhadap isi dan makna Al-Qur'an. Abdullah bin Mas'ud terkenal sangat dekat dengan Rasulullah ﷺ dan termasuk di antara sahabat pertama yang masuk Islam. Ia belajar langsung dari Nabi dan memiliki pemahaman yang tajam terhadap makna ayat-ayat Al-Qur'an. Bacaan beliau menjadi salah satu rujukan utama di Kufah dan wilayah sekitarnya. Tidak diragukan lagi bahwa perintah Nabi ﷺ yang semacam ini telah menumbuhkan perhatian dan semangat besar di kalangan umat Islam untuk membaca Al-Qur'an melalui para sahabat yang disebutkan dalam hadis tersebut, serta sahabat-sahabat lainnya yang dikenal

⁵⁴ Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Beirut: Dār Ṭawq al-Najāh, 1422 H., juz. 8, hal. 719, no. hadis 4999, Kitāb Faḍā'il al-Qur'ān, Bāb: Khuḏū al-Qur'an min arba'ah.

memiliki keutamaan dan keunggulan dalam bacaan Al-Qur'an. Seperti para Khulafā' ar-Rāsyidīn, Zaid bin Tsābit, Abū Mūsā al-Asy'arī, Abū ad-Dardā'.⁵⁵ Bacaan mereka pun kemudian dikenal luas di tengah masyarakat dan terus diwariskan dari generasi ke generasi.

Di antara bacaan-bacaan (*qirā'at*) yang terkenal pada tahap ini adalah bacaan-bacaan yang dinisbatkan langsung kepada para sahabat. Maka muncullah istilah-istilah seperti: 'bacaan si Fulan', atau 'harf (bacaan) si Fulan'. Contohnya: huruf (bacaan) Ibnu Mas'ūd, huruf Zaid, huruf 'Ali, huruf Ubay (Ubay bin Ka'b), dan lainnya.

kutipan-kutipan ini menunjukkan bagaimana para ulama dan generasi awal mengekspresikan bentuk-bentuk bacaan tersebut, serta menisbatkannya kepada para sahabat dengan menggunakan istilah *qirā'ah* (bacaan) atau *harf* (lafaz/susunan kata tertentu). Kalimat ini menegaskan bahwa sejak awal sejarah perkembangan bacaan Al-Qur'an, umat Islam telah terbiasa menyebut dan menisbatkan suatu bentuk bacaan tertentu kepada sahabat yang mengajarkannya. Mereka menggunakan istilah "*qirā'at Fulān*" (bacaan si Fulan) atau "*harf Fulān*" (lafaz/susunan kata si Fulan). Misalnya: harf Ibn Mas'ūd, *qirā'at Zayd*, dan seterusnya. Ini menunjukkan bahwa ragam bacaan telah dikenal dan diakui keberagamannya sejak generasi sahabat, meskipun belum dibakukan seperti dalam sistem *qirā'ah* tujuh atau sepuluh pada masa berikutnya.

Pada tahap ini dalam sejarah *qirā'at* (ilmu bacaan Al-Qur'an), belum ada kodifikasi resmi. Bacaan-bacaan tersebut tersebar secara lisan dan alami, sesuai wilayah para sahabat tinggal dan mengajar. Inilah cikal bakal yang kemudian melahirkan istilah seperti "*qirā'ah* Ibn Mas'ūd" atau "huruf 'Ali", walaupun belum dalam bentuk sistem *qirā'ah* yang baku sebagaimana yang dilakukan oleh imam-imam seperti Nāfi', 'Āshim, dan lainnya di generasi berikutnya. Bacaan para sahabat ini tidak semuanya berbeda secara drastis, namun sering kali berupa perbedaan pilihan kata, susunan, atau pelafalan yang masih termasuk dalam lingkup turunan dari "*al-ahruf as-sab'ah*". Al-Dhahhak meriwayatkan dari Ibnu 'Abbās bahwa: "Beliau (Ibnu 'Abbās) biasa membaca Al-Qur'an dengan bacaan Zaid bin Tsābit, kecuali delapan belas huruf yang diambil dari bacaan Ibnu Mas'ūd."⁵⁶

Riwayat di atas menunjukkan bagaimana para tabi'in dan sahabat senior seperti Ibnu 'Abbās dan Mujāhid mengakui variasi bacaan Al-Qur'an yang bersumber dari sahabat berbeda. Meskipun Ibnu 'Abbās condong mengikuti bacaan Zaid bin Tsābit (yang kemudian menjadi rujukan Mushaf

⁵⁵ Al-Qurtubi, *Al-Mufhim li Ma'ānī al-Qur'ān*, Kairo: Maktabah al-Khānjī, 1964, Juz I, hlm. 85–87.

⁵⁶ Ibn al-Jazārī, *Ghāyat al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā'*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), juz 1, hal. 426.

Utsmani), ia tetap mengambil sebagian bacaan dari Ibnu Mas'ūd, yang merupakan sahabat paling awal dalam menerima wahyu.

Al-A'mash berkata: "Aku sempat menjumpai penduduk Kufah, dan bacaan Zaid (bin Tsābit) di tengah mereka pada waktu itu tidak lain seperti halnya bacaan Ibnu Mas'ūd di tengah kalian hari ini; tidak ada yang membacanya kecuali satu atau dua orang."⁵⁷

Perkataan al-A'mash ini memberikan gambaran situasi penyebaran bacaan Al-Qur'an di Kufah pada masa tabi'in. Di Kufah, bacaan yang dominan adalah bacaan Ibnu Mas'ūd, karena beliau adalah guru utama di sana. Sedangkan bacaan Zaid bin Tsābit —yang merupakan bacaan resmi Mushaf Utsmani— pada saat itu masih belum menyebar luas di Kufah.

Tahap ketiga adalah tahap disepakatinya secara ijma' (konsensus ulama) terhadap pemilihan bacaan (qira'at) yang sesuai dan sejalan dengan rasm (tulisan) Mushaf Utsmani."

Tahap ini merupakan fase penting dalam sejarah kodifikasi Al-Qur'an, yang dikenal dengan masa pengumpulan umat Islam pada satu mushaf di bawah kepemimpinan Khalifah Utsman bin 'Affan radhiyallahu 'anhu. Setelah umat Islam mengalami perluasan wilayah yang sangat pesat, dan mulai tersebar ke berbagai daerah dengan latar belakang dialek Arab yang beragam, mulai timbul kekhawatiran akan terjadinya perbedaan bacaan (*qirā'at*) yang bisa menimbulkan perpecahan di kalangan umat.⁵⁸

Melihat kondisi tersebut, Khalifah Utsman mengambil langkah tegas dengan membentuk tim khusus untuk menyalin Al-Qur'an ke dalam satu bentuk mushaf yang baku, yang disusun berdasarkan dialek Quraisy dialek yang menjadi acuan karena Al-Qur'an diturunkan dalam bahasa mereka. Setelah mushaf utama ini selesai, beberapa salinan pun dibuat dan dikirimkan ke berbagai wilayah kekuasaan Islam saat itu, seperti Kufah, Basrah, Syam, dan lain-lain. Lebih dari sekadar mengirimkan mushaf, Utsman juga menginstruksikan agar semua bentuk bacaan atau mushaf pribadi yang menyelisihinya mushaf tersebut agar ditinggalkan dan bahkan dibakar. Ini menunjukkan bahwa yang menjadi standar resmi bacaan Al-Qur'an sejak saat itu adalah yang sesuai dengan isi dan kaidah penulisan Mushaf Utsmani. Langkah ini disambut dengan persetujuan dan kesepakatan para sahabat Nabi ﷺ, yang menunjukkan adanya ijma' (konsensus) di kalangan mereka. Mereka pun berhenti membaca dengan bacaan-bacaan yang sebelumnya masih dibolehkan selama masa Nabi ﷺ sebagai bentuk *rukhsah* (keringanan), dan

⁵⁷ Abu Bakr Ibn Mujāhid, *al-Sab'ah fī al-Qirā'āt*, Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1400 H / 1980 M, hal. 67.

⁵⁸ Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Lisan al-Mizān*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999, Juz II, hlm. 45–47.

mulai membatasi diri hanya pada bacaan yang sesuai dengan mushaf-mushaf yang telah ditetapkan oleh Utsman.

Dengan demikian, tahap ini bukan hanya menjadi simbol penyatuan bacaan umat Islam, tetapi juga menjadi tonggak penting dalam sejarah otentikasi teks Al-Qur'an. Dari sinilah muncul prinsip bahwa qira'at yang dapat diterima dan dijadikan pedoman adalah yang sesuai dengan mushaf Utsmani dan disepakati oleh generasi sahabat.

Di antara dampak paling signifikan dari tahap ini adalah sebagai berikut:

1. Ditinggalkannya seluruh bacaan yang tidak sesuai dengan rasm (tulisan) Mushaf Utsmani, bahkan jika bacaan tersebut dinisbahkan kepada sebagian sahabat dan memiliki sanad yang sahih. Artinya, standar utama dalam penerimaan bacaan Al-Qur'an mulai mengacu secara ketat pada kesesuaian dengan mushaf yang telah dibakukan di masa Khalifah Utsman. Pada fase-fase sebelumnya, umat Islam masih mempelajari dan meriwayatkan bacaan Al-Qur'an langsung dari para sahabat yang dikenal sebagai ahli *qirā'ah*, dan menjadikan bacaan mereka sebagai rujukan utama. Bacaan-bacaan tersebut, meskipun terkadang berbeda secara lafaz karena masih berada dalam koridor *rukhsah* (keringanan) tujuh huruf, tetap dianggap sah selama memiliki sanad yang dapat dipercaya. Namun, sejak fase pembakuan mushaf ini diberlakukan, fokus umat mulai bergeser. Mereka hanya menerima bacaan-bacaan yang sesuai dengan rasm Mushaf Utsmani. Bacaan lain, sekalipun memiliki sanad kuat dan dinisbahkan kepada Nabi ﷺ melalui jalur sebagian sahabat, mulai ditinggalkan jika tidak sesuai dengan rasm tersebut. Ini menandai pergeseran penting dalam prinsip penerimaan bacaan, dari sekadar bersandar pada sanad dan periwayatan, menjadi juga mempertimbangkan kesesuaian dengan bentuk tulisan resmi mushaf yang telah disepakati bersama oleh para sahabat.⁵⁹

Langkah ini dilakukan demi menjaga kesatuan umat Islam dalam membaca dan memahami Al-Qur'an, serta menghindari perpecahan yang bisa timbul akibat perbedaan lafaz bacaan. Maka, sejak saat itu, rasm Utsmani menjadi tolok ukur utama dalam penyaringan qira'at yang dapat diterima, dan segala bacaan yang tidak sesuai dengannya, meskipun memiliki riwayat kuat, tidak lagi dijadikan pedoman dalam pembacaan Al-Qur'an. Dengan demikian, proses pemilihan bacaan (*qirā'at*) Al-Qur'an mulai dikaitkan secara erat dengan kesesuaiannya terhadap mushaf-mushaf Utsmani. Artinya, sejak saat itu, tidak semua bacaan yang diriwayatkan meskipun sanadnya sahih secara otomatis bisa diterima dan dipraktikkan. Sebaliknya, kesesuaian dengan rasm Mushaf Utsmani menjadi syarat utama dalam menentukan validitas suatu bacaan. Perkembangan ini menjadi titik balik penting dalam sejarah *qirā'at*.

⁵⁹ Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Uthmān al-Dzahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2000, jil. 1, hlm. 46

Para ulama setelah generasi sahabat menjadikan prinsip ini sebagai landasan dalam menyaring dan menyeleksi *qirā'at* yang layak diajarkan dan dilestarikan. Maka, selain syarat keshahihan sanad (riwayat yang bersambung dan dapat dipercaya), bacaan tersebut juga harus sesuai dengan salah satu bentuk tulisan dalam mushaf-mushaf yang telah dibakukan oleh Khalifah Utsman. Dengan diberlakukannya syarat ini, umat Islam tidak lagi menerima semua bentuk bacaan yang sekadar sahih periwayatannya, melainkan harus juga dipastikan bahwa bacaan tersebut selaras dengan rasm Utsmani, baik secara eksplisit tertulis dalam mushaf maupun secara kemungkinan ditoleransi oleh variasi penulisan rasmnya.

Inilah yang kemudian menjadi pijakan bagi para imam *qirā'at* dalam menetapkan bacaan-bacaan mutawatir yang dikenal dan diajarkan hingga hari ini. Maka, sejak fase ini, tidak ada lagi bacaan yang diterima secara formal kecuali jika memenuhi dua syarat: (1) sanad yang sahih, (2) kesesuaian dengan rasm Utsmani. Beberapa ulama bahkan menambahkan satu syarat lagi, yaitu (3) kesesuaian dengan kaidah bahasa Arab, yang semakin memperkuat kehati-hatian dalam memilih bacaan yang sah.

2. Menjaga bacaan-bacaan yang valid dan menghilangkan banyak perbedaan dalam bacaan Al-Qur'an, serta menetapkan otoritas rujukan saat terjadi perselisihan. Salah satu dampak penting lainnya dari tahap ini adalah terjaganya bacaan-bacaan yang memang benar-benar sahih dan telah ditetapkan keberterimaannya oleh para sahabat. Dengan dibakukan dan disembarkannya Mushaf Utsmani, bacaan-bacaan yang sesuai dengannya menjadi standar yang diakui oleh seluruh umat Islam, sementara bacaan-bacaan lain yang menimbulkan perbedaan atau tidak memenuhi syarat keotentikan secara bertahap mulai ditinggalkan.⁶⁰

Akibatnya, banyak perselisihan dalam hal bacaan yang sebelumnya sempat muncul baik karena perbedaan dialek maupun riwayat dapat diselesaikan atau bahkan hilang sama sekali. Umat Islam kini memiliki satu rujukan yang jelas dan kokoh, yakni mushaf yang telah dibakukan oleh otoritas sahabat dan disepakati bersama. Langkah ini secara tidak langsung juga menegaskan pentingnya adanya otoritas keilmuan dan nash tertulis yang dapat dijadikan sandaran saat muncul perbedaan pendapat dalam bacaan. Maka, apabila terjadi perselisihan dalam *qirā'at* setelah masa itu, umat Islam memiliki acuan yang dapat dijadikan tolok ukur untuk menimbang, menerima, atau menolak sebuah bacaan, yakni mushaf yang telah disebarluaskan oleh Utsman radhiyallāhu 'anhu dan disepakati para sahabat.⁶¹ Dengan demikian, tahap ini berperan besar dalam membentuk landasan otoritatif *qirā'at*,

⁶⁰ Muhammad 'Abd al-'Azīm az-Zurqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Fikr, t.th, juz 1, hal. 247.

⁶¹ Abū 'Amr al-Dānī, *al-Mughnī fī Rasm al-Maṣāḥif*, Dimasyq: Majma' al-Lughah al-'Arabiyah, 1393 H/1973 M, hal. 163.

sekaligus memperkuat kesatuan umat Islam dalam membaca dan memahami Al-Qur'an sesuai dengan bacaan yang telah terjaga dan terverifikasi secara ilmiah dan historis.

Perlu dicatat bahwa proses penulisan mushaf Utsmani dilakukan dengan tingkat kehati-hatian dan ketelitian yang sangat tinggi, melebihi apa yang pernah dicurahkan dalam penulisan dokumen lainnya. Beberapa langkah strategis dan penuh pertimbangan telah diambil dalam proses ini, di antaranya:

1. Pembentukan panitia khusus yang memiliki kompetensi tinggi dalam pengumpulan dan penulisan mushaf. Khalifah Utsman radhiyallāhu 'anhu menunjuk sekelompok sahabat ahli Al-Qur'an, seperti Zayd bin Tsābit, Abdullah bin Zubayr, Sa'īd bin al-'Āsh, dan Abdurrahman bin Hārith, yang memiliki kemampuan dalam hafalan, bahasa Arab, dan pengetahuan *qirā'at*, untuk menyusun mushaf secara kolektif dan ilmiah.⁶²
2. Merujuk kepada sumber primer, yakni suhuf (lembaran) Al-Qur'an yang berada di tangan Ummul Mu'minīn Hafshah binti 'Umar radhiyallāhu 'anhumā. Suhuf ini adalah kumpulan tulisan yang telah disusun pada masa Abu Bakar radhiyallāhu 'anhu dan dijaga oleh Hafshah setelah wafatnya Umar bin Khattab. Suhuf ini dijadikan dasar utama untuk penulisan mushaf baru agar tetap otentik dan konsisten.⁶³
3. Penerapan verifikasi berlapis (*tathabbut*) dan kehati-hatian tinggi dalam penyalinan. Tidak ada ayat yang dituliskan kecuali setelah diverifikasi oleh lebih dari satu sahabat, dan harus disaksikan bahwa ayat tersebut termasuk dalam al-'ardah al-ākhirah (penyampaian terakhir Al-Qur'an oleh Nabi kepada Jibril).
4. Perbedaan dalam bacaan yang berkaitan dengan penambahan, pengurangan, atau variasi lafaz yang tidak bisa ditampung oleh satu bentuk tulisan, maka dibuat variasi dalam penulisan mushaf. Tujuannya adalah agar semua bacaan yang sahih dapat diakomodasi dalam mushaf-mushaf yang tersebar, meski tidak semuanya terangkum dalam satu naskah.
5. Tidak diberi titik (*i'jām*) atau harakat (*syakl*), demi menjaga bentuk tulisan asli dan memberikan ruang bagi kemungkinan ragam bacaan. Hal ini juga bertujuan agar mushaf tetap fleksibel untuk memuat *qirā'at* mutawātirah tanpa membatasi hanya pada satu wajah bacaan tertentu.

⁶² Jalāluddīn as-Suyūfī, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Kairo: Maktabah Dār al-Turāth, 1387 H/1968 M, hal. 169.

⁶³ Ibn Abī Dāwūd, *Al-Maṣāḥif*, Kairo: Maṭba'at al-Lajnah al-Ta'līf wa al-Tarjamah wa al-Nashr, 1936), hal. 30.

6. Pengiriman mushaf ke berbagai wilayah disertai dengan qārī (pembaca) yang ahli, agar bacaan mushaf tersebut dapat diajarkan dengan benar. Setiap daerah besar seperti Kufah, Basrah, Syam, dan Mekah menerima mushaf beserta qārī resmi yang ditugaskan menjelaskan cara membacanya secara langsung.
7. Mushaf tidak dicampur dengan tafsir, catatan pinggir, atau keterangan lain. Hal ini bertujuan menjaga kesucian mushaf sebagai teks murni wahyu Ilahi, tanpa ada sisipan keterangan manusia.
8. Jika terdapat perbedaan bacaan yang valid, tidak dituliskan bersamaan dalam satu mushaf, tetapi dicatat dalam mushaf berbeda. Ini menghindari kebingungan dan menjaga agar setiap mushaf tetap jelas, tanpa penumpukan bacaan dalam satu halaman.⁶⁴

Tingginya tingkat ketelitian, kehati-hatian, dan kesempurnaan dalam penulisan mushaf pada masa Khalifah Utsman radhiyallāhu ‘anhu menjadikan proses ini sebagai salah satu karya penulisan paling teladan dalam sejarah Islam, bahkan dalam sejarah penulisan secara umum. Ketepatan dalam memilih tim, merujuk pada sumber primer, serta penerapan metode verifikasi berlapis menunjukkan betapa serius dan ilmiahnya pendekatan yang dilakukan. Saking agungnya pekerjaan ini, Ali bin Abi Thalib radhiyallāhu ‘anhu pernah berkata: “Seandainya aku diberi tanggung jawab dalam urusan mushaf sebagaimana Utsman melakukannya, niscaya aku akan melakukan hal yang sama seperti yang telah ia lakukan”.

Pernyataan ini menunjukkan dukungan penuh dari para sahabat utama terhadap langkah Utsman dan memperkuat legitimasi keputusan tersebut. Tak heran bila tindakan ini kemudian menjadi salah satu keutamaan besar (*manāqib*) yang melekat pada diri Khalifah ketiga Utsman bin ‘Affan, semoga Allah meridhainya. Hingga hari ini, rasm atau sistem penulisan mushaf yang ia tetapkan masih tetap terjaga, diwariskan secara turun-temurun, dan menjadi standar dalam penulisan mushaf Al-Qur’an di seluruh dunia Islam. Warisan besar ini menjadi jejak historis yang sangat menentukan bagi perkembangan ilmu *qirā’at* dan pembakuan bacaan Al-Qur’an, serta memberikan fondasi kokoh dalam menetapkan prinsip-prinsip pemilihan (*ikhtiyār*) bacaan. Dengan demikian, pengaruh tahap ini tidak hanya terbatas pada masa itu, tetapi berlanjut dan memberikan dampak besar terhadap semua tahap perkembangan *qirā’at* di masa-masa setelahnya.

Tahap Keempat: Masa Spesialisasi dalam Ilmu *Qirā’ah* dan Komitmen terhadap Bacaan atau Pilihan Tertentu.

Tahap ini menandai perkembangan baru dalam sejarah *qirā’at*, yakni munculnya era spesialisasi (takhusus) dalam bidang pengajaran dan transmisi

⁶⁴ Abū ‘Amr al-Dānī, *At-Taysīr fī al-Qirā’āt as-Sab’*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994, hal. 5.

bacaan Al-Qur'an. Pada fase ini, para qārī dan ulama tidak lagi meriwayatkan seluruh bentuk bacaan yang sah sebagaimana pada masa sebelumnya, tetapi mulai berkomitmen untuk mengajarkan dan meriwayatkan satu atau beberapa bacaan tertentu saja dari *qirā'at* yang telah dikenal dan diterima. Kemunculan tahap ini sangat erat kaitannya dengan perkembangan dunia keilmuan Islam secara umum, di mana disiplin ilmu mulai tertata dan spesifik. Seiring dengan tersebarnya *qirā'at* di berbagai wilayah Islam, para ulama *qirā'at* di setiap daerah mulai menyusun metode pengajaran sendiri berdasarkan *qirā'ah* tertentu yang mereka pilih sebagai standar utama dalam mengajarkan Al-Qur'an.

Prinsip *ikhtiyār* (pemilihan) dalam *qirā'at* pun mulai mengambil bentuk baru. Pilihan bacaan tidak lagi bersifat umum, melainkan dipersempit pada bacaan tertentu yang dianggap paling sah, paling sesuai dengan rasm Utsmani, dan paling mudah diajarkan kepada masyarakat. Maka dari itu, muncul fenomena bahwa setiap wilayah Islam memiliki satu atau dua bacaan yang dominan, seperti *Qirā'at Nāfi'* di Madinah, *Qirā'at 'Āṣim* di Kufah, dan *Qirā'at Ibn 'Āmir* di Syam.⁶⁵

Tahap ini dimulai ketika penduduk di setiap wilayah (*miṣr*) mulai berpegang teguh pada mushaf yang telah dikirimkan kepada mereka pada masa Khalifah Utsman radiyallāhu 'anhu. Mereka pun bergantung pada qārī (pembaca Al-Qur'an) yang turut diutus bersama mushaf tersebut untuk mengetahui cara membaca setiap kata sesuai dengan bacaan yang terkandung dalam mushaf tersebut. Lambat laun, di setiap wilayah muncul sekelompok ulama dan qārī yang secara khusus mencurahkan perhatian mereka dalam bidang pengajaran bacaan Al-Qur'an. Mereka dikenal luas sebagai para ahli *qirā'ah* karena konsistensi mereka dalam mengajarkan, membenarkan (*tashīh*), dan menyebarkan bacaan yang mereka pelajari dari generasi sebelumnya. Mereka senantiasa *bermuqārah* (berlatih langsung dengan guru), memastikan bahwa bacaan mereka benar-benar terjaga dari sisi hafalan, tajwid, dan ketepatan bacaan sesuai standar yang telah ditetapkan oleh para imam terdahulu.⁶⁶

Para qārī ini biasanya menetap di masjid-masjid besar dan menjadi rujukan masyarakat dalam belajar Al-Qur'an. Dari merekalah masyarakat umum dan penuntut ilmu mengambil bacaan, baik secara lisan (*talaqqī*) maupun dengan metode *musyāfahah* (berhadapan langsung). Tidak hanya itu, mereka juga mewariskan bacaan-bacaan yang telah mereka terima beserta pilihan-pilihan bacaan (*ikhtiyārāt*) yang diseleksi oleh imam-imam mereka sebelumnya. Dari sinilah tradisi sanad *qirā'at* mulai menguat dan tertata, dan

⁶⁵ 'Abd al-'Azīz al-Qārī', *Ḥadīth al-Aḥruf al-Sab'ah*, Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 2002, hlm. 82–85.

⁶⁶ Muhammad 'Abd al-'Azīm az-Zurqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Fikr, t.th, juz 1, hal. 249.

bacaan Al-Qur'an ditransmisikan secara terjaga dari generasi ke generasi. Setiap wilayah pun memiliki corak bacaan dominan sesuai dengan mushaf dan qārī yang pertama kali menjadi acuan mereka. Tahap ini menunjukkan betapa pentingnya peran guru dan sistem transmisi bacaan dalam menjaga orisinalitas Al-Qur'an, serta memperkuat dimensi pedagogis dan keilmuan dalam bidang *qirā'at*.⁶⁷

Setelah para qārī generasi awal wafat, posisi mereka dalam pengajaran *qirā'at* dilanjutkan oleh para murid-murid mereka yang memiliki kompetensi tinggi dan telah terbukti ketelitian serta kemampuan hafalannya. Seiring berjalannya waktu, muncul perbedaan pendekatan dalam menerima (*tahammul*) dan menyampaikan (*adā'*) bacaan Al-Qur'an di kalangan mereka. Sebagian dari para murid ini hanya mengajarkan apa yang mereka terima secara langsung dari guru mereka, tanpa menambah atau menggabungkannya dengan riwayat dari guru lain. Mereka berpegang teguh pada sanad tunggal yang mereka terima dan tidak merasa perlu untuk memperluas bacaan di luar apa yang mereka pelajari secara khusus. Di sisi lain, ada pula yang lebih terbuka dan luas dalam periwayatan, yaitu dengan belajar dari banyak guru dan mengajarkan semua bacaan yang telah mereka pelajari dari para guru tersebut kepada murid-murid mereka.

Selain dua pendekatan itu, muncul pula kelompok ulama yang melakukan proses seleksi dan pemilihan (*ikhtiyār*) dari bacaan-bacaan yang telah mereka terima dari banyak guru. Mereka menimbang bacaan mana yang paling kuat, paling masyhur, dan paling sesuai dengan kaidah bahasa maupun rasm, lalu menyusunnya sebagai satu bentuk bacaan yang akhirnya dinisbatkan kepada mereka. Inilah yang kelak dikenal sebagai bentuk "*qirā'ah*" yang dinisbatkan kepada imam tertentu, seperti Nafi', Ibn Kathīr, 'Āshim, dan lain-lain. Dalam hal ini, Imam Nāfi' (w. 169 H), salah satu imam *qirā'ah* yang paling masyhur, pernah berkata: "Aku membaca (Al-Qur'an) kepada tujuh puluh orang dari para tābi'īn. Aku perhatikan bacaan yang disepakati oleh dua orang dari mereka, maka aku mengambilnya. Adapun yang hanya diriwayatkan oleh satu orang dan menyelisihi yang lain, maka aku tinggalkan. Hingga akhirnya aku menyusun bacaan ini (*qirā'ah* Nāfi') dari huruf-huruf yang telah mereka sepakati."⁶⁸ Pernyataan ini menunjukkan bahwa *qirā'ah* yang dikenal dari setiap imam bukanlah hasil hafalan semata, tetapi merupakan hasil seleksi ilmiah yang disandarkan pada prinsip *jam'* (kompilasi), *tarjīh* (penguatan), dan *istinbāth* (analisis linguistik dan fonetik).

⁶⁷ Jalāluddīn as-Suyūṭī, *At-Tahbīr fī 'Ilm at-Tafsīr*, Makkah al-Mukarramah: Jāmi'at Umm al-Qurā, 1404 H/1983 M, hal. 122.

⁶⁸ Abū Bakr Ibn Mujāhid, *As-Sab'ah fī al-Qirā'āt*, Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1400 H/1980 M, hal. 61.

Tahap Kelima: Masa Pembatasan pada Pilihan Qārī Tertentu dari Generasi Emas Pemilihan (*Ikhtiyār*), atau yang dapat disebut sebagai Tahap “Kodifikasi Sebagian Pilihan Generasi Terdahulu.

Tahap ini menandai babak baru dalam sejarah ilmu *qirā'at*, di mana proses pemilihan bacaan Al-Qur'an (*ikhtiyār*) mengalami semacam konsolidasi dan pembakuan terhadap bacaan yang sudah dipilih oleh qārī-qārī besar dari generasi sebelumnya — yang disebut sebagai *ashhāb al-qarn al-dzahabī lil-ikhtiyār* (tokoh-tokoh dari abad emas *ikhtiyār*). Pada tahap sebelumnya, banyak qārī masih bebas untuk menyeleksi dan memilih dari berbagai riwayat yang mereka terima. Namun pada fase ini, para ahli *qirā'at* mulai membatasi diri hanya pada bacaan-bacaan yang telah dipilih dan disaring secara ketat oleh tokoh-tokoh besar seperti Imam Ibn ‘Āmir, ‘Āshim, Nāfi‘, Ibn Katsīr, Abū ‘Amr, dan lainnya, yang memang terkenal sebagai otoritas utama dalam bidang *qirā'at*. Tahap ini dimulai dengan langkah “penetapan tujuh qari” (*tasbī‘ al-qurrā’*) yang dilakukan oleh Ibn Mujāhid, sehingga sebagian ulama menyebut tahap ini juga sebagai “tahap pemilihan para qari” (*marhalat ikhtiyār al-qurrā’*).

Sebelumnya, pilihan-pilihan bacaan (*qirā'at*) yang dinisbatkan kepada berbagai imam telah berkembang sangat luas melalui para murid mereka. Namun, datanglah Imam Abū Bakr Ibn Mujāhid yang membawa perubahan besar dalam arah perkembangan ilmu *qirā'ah*. Jika sebelumnya istilah “*ikhtiyār*” merujuk pada pemilihan satu bacaan dari banyak riwayat yang sahih dan tersebar, maka pada masa Ibn Mujāhid, makna *ikhtiyār* berubah menjadi memilih dan mengukuhkan sekumpulan pilihan yang telah diwariskan dari para imam sebelumnya.

Tujuan utama dari “penetapan tujuh qari” ini bukanlah untuk membatasi jumlah bacaan, melainkan untuk memelihara bacaan-bacaan yang telah terseleksi dan kokoh agar tetap hidup dan tidak terlupakan.⁶⁹ Upaya ini juga bertujuan agar para pembaca dan penghafal Al-Qur'an tidak lagi disibukkan dengan membuat pilihan-pilihan baru, yang pada akhirnya bisa menyebabkan perbedaan yang luas dan sulit dikendalikan. Dengan demikian, fokus para ulama bergeser: dari membuat pilihan baru (*ikhtiyār*), menjadi merawat dan mengukuhkan pilihan-pilihan para ulama besar terdahulu. Ini adalah perubahan yang sangat penting dalam sejarah perkembangan *qirā'ah* dan proses seleksi bacaan.

Ibn Mujāhid pun melakukan hal itu: beliau menyusun kitabnya yang terkenal, *yaitu As-Sab‘ah* (“Tujuh Qari”), sebuah karya yang khusus memuat bacaan tujuh qari dari generasi terdahulu, yang dipilih berdasarkan kriteria tertentu. Dalam memilih mereka, Ibn Mujāhid mensyaratkan keakuratan

⁶⁹ Abū Bakr Ibn Mujāhid, *Al-Sab‘ah fī al-Qirā’āt*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1981, hlm. 15–17.

(*dabt*), ketelitian, panjang usia dalam mengajar, dan popularitas mereka dalam bidang *qirā'ah*. Ia juga memperhatikan aspek geografis dengan memilih satu qari dari setiap wilayah pusat keilmuan saat itu kecuali dari Kufah, yang ia pilih tiga qari karena besarnya komunitas dan perkembangan bacaan di sana.

Ibn Mujāhid memilih tujuh qari yang menjadi rujukan dalam bacaan Al-Qur'an. Dari Makkah dipilih Ibn Katsīr, dari Madinah dipilih Nāfi', dan dari Bashrah dipilih Abū 'Amr ibn al-'Alā'. Dari Syam (Damaskus) dipilih Ibn 'Āmir, sedangkan dari Kufah dipilih tiga qari, yaitu 'Āshim, Hamzah, dan al-Kisā'i. ⁷⁰Para qari dan ulama di masa Ibn Mujāhid maupun setelahnya memiliki pandangan yang beragam terhadap langkah yang diambilnya ini; ada yang mengkritisi dan menentanginya, namun ada pula yang menyetujui dan mendukungnya. Sebagian ulama mengkritik konsep *tasbi'* (pembatasan pada tujuh qari) dari beberapa sisi. Pertama, dari sisi jumlah, mereka menilai bahwa pembatasan pada angka tujuh dapat menimbulkan kesalahpahaman, seolah-olah tujuh bacaan inilah yang dimaksud dengan "tujuh huruf" yang disebut dalam hadits, padahal keduanya adalah hal yang berbeda. Kedua, kritik juga datang terkait siapa saja qari yang dipilih. Mereka mempertanyakan mengapa yang dipilih hanya tujuh qari tertentu, sementara masih banyak qari lain yang berada pada tingkatan keilmuan yang sama, bahkan lebih tinggi, namun tidak dimasukkan dalam daftar. Ketiga, kritik juga diarahkan pada konsekuensi pembatasan ini, yakni dikhawatirkan akan mengabaikan bacaan-bacaan lain yang shahih dan memiliki sanad kuat dari para imam selain tujuh tersebut. Hal ini bisa dianggap sebagai bentuk pembatasan dan penghilangan terhadap keberagaman bacaan yang sebelumnya diakui dan diajarkan secara luas.⁷¹

Di antara ciri khas dan dampak penting dari fase ini adalah sebagai berikut:

1. Terjadinya kelesuan dalam gerakan pemilihan bacaan baru (*ikhtiyārāt jadīdah*). Pada fase ini, semangat untuk melakukan pilihan-pilihan baru dalam bacaan Al-Qur'an mulai surut. Para ulama tidak lagi aktif mencari atau menyusun kombinasi baru dari riwayat-riwayat yang ada, sebagaimana terjadi di masa-masa sebelumnya. Sebaliknya, perhatian umat beralih untuk menjaga dan memelihara apa yang telah diwariskan oleh para imam *qirā'at* terdahulu. Hal ini menjadi titik penting dalam sejarah *qirā'at*, karena sejak saat itu, tidak sembarang orang dapat membuat "pilihan bacaan" meskipun memiliki dasar sanad yang kuat.
2. Muncul perhatian sangat besar terhadap bacaan para imam tujuh. Ketujuh imam *qirā'at* yang dipilih oleh Ibn Mujāhid mendapat perhatian yang sangat besar dari generasi sesudahnya. Bacaan mereka tidak hanya dijaga, tetapi juga

⁷⁰ Amin bin Idris bin 'Abd al-Rahman Fallatah, *al-Ikhtiyār 'inda al-Qurrā': Mafhūmuhu, Marāhiluhu, wa Atsaruhu fī al-Qirā'āt*, Makkah: Umm al-Qurā, 1431 H, hal. 89.

⁷¹ Abd al-Qayyūm 'Abd al-Ghufūr as-Sindī, *Ṣafhāt fī 'Ulūm al-Qirā'āt*, Dār al-Imdādīyah, 1415 H/1995 M, hal. 44.

diajarkan secara ketat dan rinci oleh para murid dan generasi setelahnya. Ini menyebabkan ketujuh *qirā'at* tersebut menjadi standar utama dalam pendidikan dan pembelajaran Al-Qur'an di berbagai wilayah dunia Islam.

3. Munculnya fenomena memilih perawi tertentu saja yang dianggap paling kuat dari masing-masing imam. Dalam proses transmisi bacaan, tidak semua murid dari para imam *qirā'at* diterima secara setara. Pada fase ini, mulai ada seleksi ketat terhadap siapa yang paling terpercaya di antara murid-murid tersebut. Misalnya, dari sekian banyak murid Imam 'Āṣim, hanya dua orang yang dipilih dan populer: Ḥafsh dan Shu'bah. Demikian pula dari imam lainnya. Pemilihan ini kemudian menjadi acuan dalam penulisan, pengajaran, dan sanad *qirā'at* di masa-masa setelahnya.⁷²

4. Terjadi pergeseran dalam pola penulisan kitab-kitab *qirā'at*. Jika pada masa sebelumnya karya-karya *qirā'at* lebih bersifat kompilatif menghimpun berbagai bacaan dari banyak perawi tanpa pembatasan yang jelas maka pada masa ini, karya-karya tersebut mulai lebih fokus dan mengarah pada spesialisasi. Buku-buku *qirā'at* ditulis dengan mengacu pada ketujuh imam dan perawi-perawinya saja. Misalnya seperti *al-Sab'ah* karya Ibn Mujāhid dan karya-karya sesudahnya seperti *al-Taysīr* karya Abū 'Amr al-Dānī.

5. Munculnya awal penerapan syarat-syarat bacaan yang sah, serta mulai dibedakannya bacaan yang *syādz* (ganjil) dari yang sah. Pada tahap ini dalam sejarah perkembangan ilmu *qirā'at*, para ulama mulai menetapkan syarat-syarat yang ketat untuk menerima suatu bacaan Al-Qur'an sebagai bagian dari *qirā'at* yang sah dan mu'tabar. Mereka tidak lagi menerima setiap bacaan yang dinukil, meskipun berasal dari sahabat atau tabi'in, kecuali jika bacaan tersebut memenuhi tiga kriteria utama: Mutawātir sanadnya, Sesuai dengan rasm (tulisan) mushaf 'Uṣmānī, Dan sesuai dengan kaidah bahasa Arab yang fasih. Dengan munculnya standar ini, bacaan-bacaan yang tidak memenuhi ketiga syarat tersebut dikategorikan sebagai bacaan *syādzah* (bacaan ganjil), yang meskipun boleh dipelajari dan ditelaah, tetapi tidak dibaca dalam shalat dan tidak dianggap sebagai bagian dari *qirā'at* yang sah. Inilah tonggak awal munculnya disiplin kritis dalam ilmu *qirā'at*, yang terus berkembang dalam karya-karya ulama sesudahnya.

6. Awal mula peletakan dasar-dasar teori dalam penulisan kitab-kitab *qirā'at*. Tahap ini juga ditandai dengan mulai adanya upaya sistematis dalam menyusun kaidah dan kerangka ilmiah untuk ilmu *qirā'at*. Para ulama tidak hanya meriwayatkan bacaan para imam, tetapi juga mulai membahas secara metodologis bagaimana cara memilih, menilai, dan mengklasifikasikan bacaan. Ini bisa dianggap sebagai awal dari "*taq'īd al-'ilm*" atau kodifikasi

⁷² Musā'id bin Sulaymān Aṭ-Tayyār, *Al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah: Tārīkh wa Ta'rīf*, Riyadh: Maktabah Dar al-Minhāj, 2015, hal. 92–97.

ilmiah dalam ilmu *qirā'at*.⁷³ Contohnya adalah karya Ibn Mujāhid yang tidak hanya menyebutkan siapa saja imam *qirā'at* yang diakui, tapi juga menyusun secara terstruktur cara mereka membaca, perawinya, dan kaitan antara bacaan dengan rasm dan lughah. Setelah itu, para ulama seperti al-Dānī, al-Shāhibī, dan Ibn al-Jazarī melanjutkan tren ini dengan lebih mendalam dan sistematis, sehingga membentuk dasar-dasar teori dalam ilmu *qirā'at* yang kita kenal hari ini.

Tahap Keenam: Tahap Penelitian Kritis dan Verifikasi terhadap Pilihan Qiraat Tujuh Imam.

Tahap ini dimulai sekitar awal abad ke-5 Hijriah, ditandai dengan munculnya para ulama besar dalam bidang *qira'at*. Pada masa ini, karya-karya ilmiah tentang *qira'at* mulai berkembang pesat, terutama yang berkaitan dengan *qira'at* para imam tujuh. Pada tahap ini, jumlah *qārī'* (pembaca al-Qur'an) yang mengambil *qira'at* berdasarkan pilihan imam tujuh dari para perawi mereka semakin banyak. Sanad-sanad bacaan para imam tujuh beserta berbagai jalur periwayatannya pun mulai menyebar luas ke berbagai wilayah Islam. Banyak ulama *qira'at* tampil ke permukaan sebagai pengajar bacaan para imam tujuh, sebagaimana mereka terima dari para gurunya. Mereka juga mulai menulis berbagai karya ilmiah yang mendokumentasikan ragam wajah (varian bacaan) yang diriwayatkan dari imam-imam tersebut.

Para imam *qira'at* pada masa ini benar-benar mendedikasikan hidup mereka untuk ilmu *qira'at*, baik dalam hal pengumpulan riwayat, pendalaman materi, periwayatan, pemahaman metodologis, perjalanan ilmiah (*rihlah*), maupun dalam upaya kritis untuk meneliti dan memilah bacaan-bacaan tersebut secara ilmiah dan objektif.

Sebuah tinjauan singkat terhadap para imam *qira'at* yang terkenal pada tahap ini dapat memberikan gambaran umum mengenai sejauh mana proses penelitian kritis dan verifikasi telah dilakukan pada masa tersebut. Keilmuan mereka, ketelitian dalam meriwayatkan, serta kedalaman pemahaman terhadap bacaan para imam tujuh menunjukkan betapa seriusnya upaya yang dicurahkan untuk memastikan keotentikan dan ketepatan setiap riwayat yang diterima. Hal ini mencerminkan perkembangan yang signifikan dalam disiplin ilmu *qira'at* pada fase ini.

Di antara para imam *qira'at* yang dikenal luas pada fase ini, dapat disebutkan beberapa tokoh penting, seperti: Imām Thāhir bin Ghālībūn (w. 399 H), yang dikenal sebagai salah satu rujukan utama dalam riwayat bacaan; kemudian Imām Abū al-Fadhīl al-Khuzā'ī (w. 408 H); Imām Abū 'Amr al-Thalamankī (w. 429 H); Imām Makki bin Abī Thālib al-Qaysī (w. 437 H),

⁷³ Ghanim Qadduri al-Hamad, *Rasm al-Muṣḥaf wa Atharuhu fī Ikhtilāf al-Qirā'āt*, Amman: Dar 'Ammār, 2003, hal. 211–215.

seorang ahli qira'at dan tafsir yang berpengaruh; serta Imām Abū al-'Abbās al-Mahdawī (w. 440 H). Para imam ini merupakan figur sentral dalam upaya kodifikasi, verifikasi, dan transmisi qira'at tujuh. Melalui karya-karya mereka yang mendalam dan menyeluruh, standar keilmuan dalam bidang qira'at semakin terbentuk dan diperkuat pada masa tersebut. Tokoh lainnya yang juga sangat berpengaruh dalam fase ini antara lain: Imām Makki bin Abī Thālib al-Qaysī (w. 437 H), yang memiliki kontribusi besar dalam sistematika ilmu qira'at dan tafsir; Imām Abū al-'Abbās al-Mahdawī (w. 440 H); Imām Abū 'Amr ad-Dānī (w. 444 H), salah satu tokoh sentral dalam kodifikasi dan periwayatan qira'at; Imām Abū 'Alī al-Ahwāzī (w. 446 H); Imām Ibn Habbārah al-Hudhalī (w. 465 H); dan Imām Abū Ma'shar al-Thabarī (w. 478 H).⁷⁴

Dari nama-nama yang telah disebutkan, tampak jelas bahwa merekalah para imam yang pendapat dan analisisnya kemudian dijadikan rujukan utama dalam proses verifikasi dan penelitian mendalam terhadap qira'at para imam qira'at. Mereka inilah yang menegakkan ilmu qira'at, meletakkan dasar-dasarnya, menyaring dan menyempurnakannya, serta menetapkannya dengan standar dan kaidah yang baku. Melalui karya-karya mereka yang sangat melimpah, ilmu qira'at tumbuh menjadi disiplin yang mapan, baik dari segi penelitian, penyaringan (tamhīṣ), maupun perumusan istilah dan metodologinya secara sistematis.⁷⁵

Di antara ciri dan dampak penting dari fase ini adalah sebagai berikut:

1. Banyaknya karya tulis dan pengklasifikasian dalam bidang qira'at. Masa ini dianggap sebagai periode emas dalam penyusunan kitab-kitab qira'at dan ilmu-ilmu yang berkaitan dengannya.

2. Dilakukannya verifikasi dan penelitian kritis terhadap sanad-sanad bacaan serta qira'at yang diriwayatkan dari imam tujuh dan para perawi mereka.

3. Menyebarnya riwayat qira'at ke berbagai negeri Islam, serta berpindahnya sanad dari satu daerah ke daerah lain.

4. Meningkatnya tradisi riḥlah (perjalanan ilmiah) dalam rangka mencari qira'at dan sanad-sanadnya yang tinggi, serta membaca langsung kepada para qāri' ahli yang mahir.

5. Munculnya madrasah-madrasah qira'at dan masyakhah (otoritas pengajar) dalam bidang qira'at.

6. Bertambah banyaknya para qāri' yang benar-benar menguasai bacaan, serta murid-murid yang mengambil ilmu langsung dari mereka.

⁷⁴ Jalāluddīn al-Suyūṭī, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008, Juz II, hlm. 225.

⁷⁵ Abd al-Hādī Hamīṭū, *Qirā'at al-Imām Nāfi' bayna al-Riwāyah wa al-Dirāyah min Khilāl Kitāb al-Taysīr li al-Dānī*, al-Dār al-Bayḍā': Dār al-Ma'rifah, 2003, juz 1, hal. 67–70.

7. Qira'at mulai tampak sebagai cabang ilmu yang berdiri sendiri, memiliki tokoh-tokoh, imam-imam, serta istilah-istilah teknisnya yang khas.⁷⁶

8. Diletakkannya kaidah-kaidah dan istilah khusus dalam ilmu qira'at dan para pembacanya.

9. Mulainya pemisahan dan pembakuan jalur (*tharīq*) yang sah serta usaha untuk tidak mencampuradukkannya—yang menandai lahirnya *'ilm at-tahrīr* (ilmu penyusunan dan verifikasi wajah bacaan), yang kemudian berkembang seiring dengan munculnya *metode jam 'al-qirā'āt* (pengumpulan berbagai bacaan dalam satu majlis atau mushaf).

10. Munculnya tradisi membaca qira'at berdasarkan isi kitab-kitab yang memuat berbagai jalur periwayatan (*thuruq*) dan bacaan (*wujūh*). Jika sebelumnya validitas bacaan hanya ditentukan melalui metode pengambilan langsung dari guru melalui sanad, maka pada tahap ini muncul syarat tambahan, yaitu bahwa suatu bacaan harus termasuk dalam salah satu kitab qira'at yang telah dihimpun, diteliti, dan diakui keabsahannya oleh para imam. Dengan demikian, kitab menjadi rujukan formal dalam pembacaan qira'at, tidak sekadar bergantung pada lisan guru.⁷⁷

11. Munculnya karya-karya dalam bentuk nazham (puisi ilmiah) dalam bidang qira'at secara jelas dan meluas. Salah satu faktor utama yang mendorong berkembangnya tradisi ini adalah kemunculan Qashīdah al-Imām al-Syāthibī yang masyhur, yaitu *Hirz al-Amānī wa Wajh at-Tahānī* dalam qira'at sab'ah. Dalam qashidah ini, beliau mengubah isi kitab *at-Taysīr* karya Imam Abū 'Amr ad-Dānī ke dalam bentuk syair yang sangat indah dan tertata rapi. Karya tersebut mendapat perhatian luas dari para ulama sesudahnya, bahkan menjadi rujukan utama dalam pengajaran dan hafalan qira'at. Gubahan ini memberikan pengaruh besar terhadap perkembangan penulisan dalam ilmu qira'at, khususnya dalam bentuk nazham, dan menjadikan metode pengajaran qira'at lebih terstruktur, sistematis, dan mudah dihafal.⁷⁸

Tahap Ketujuh: Tahap Pengumpulan dan Pembatasan Qira'at Pilihan yang Shahih dan Bersanad

Tahap ini dimulai sejak awal abad ke-9 Hijriah, yaitu ketika muncul sosok ulama besar dan ahli tahqiq, Imam Muḥammad ibn al-Jazarī. Beliau menulis karya *monumentalnya al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashr*, sebuah kitab besar yang menjadi tonggak penting dalam sejarah ilmu qira'at. Ibn al-Jazarī

⁷⁶ Fādhil Ḥasan 'Abbās, *Dirāsāt fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Ammān: Dār al-Nafā'is, 1996, hal. 232–240.

⁷⁷ Ahmad Muḥammad al-Ḍabbā', *Tārīkh 'Ilm al-Qirā'āt*, Beirut: Dār Ibn Kathīr, 2012, hal. 112–114.

⁷⁸ Abd al-Hādī Ḥamītū, *al-Qirā'āt wa Atharuhā fī at-Tafsīr wa al-Aḥkām*, al-Dār al-Bayḍā': Dār al-Najāh, 2007, juz 1, hal. 124–126.

mendedikasikan seluruh hidupnya untuk ilmu ini, baik dalam aspek riwayat (transmisi) maupun *dirayah* (pemahaman dan analisis). Setelah mencapai tingkat keilmuan yang tinggi dan otoritatif dalam bidang ini, beliau melaksanakan proyek ilmiah yang sangat besar: menghimpun seluruh qira'at yang sahih, bersambung sanadnya (*musnad*), dan muttashil hingga ke masanya, ke dalam satu kitab yang sistematis. Dalam penyusunannya, ia menetapkan syarat-syarat tertentu agar hanya qira'at yang benar-benar memenuhi kriteria diterima dan tercantum dalam kitab tersebut.

Tidak diragukan lagi bahwa proyek ini adalah pekerjaan ilmiah yang sangat besar dan membutuhkan usaha yang luar biasa. Karena itu, Imam Ibn al-Jazarī pun mengerahkan segenap kemampuannya dan memulai proyek besar ini dengan memohon pertolongan kepada Allah SWT. Ia mengumpulkan berbagai kitab qira'at yang terkenal yang sebagian besar merupakan karya para imam dari fase sebelumnya baik dari sisi periwayatan maupun kajian kritis (*dirāyah*).

Beliau juga melakukan perjalanan ke berbagai penjuru negeri untuk berguru langsung kepada para qāri' terkemuka yang dikenal ketelitian dan keakuratan sanadnya. Setelah memperoleh semua itu, Ibn al-Jazarī mencurahkan waktunya secara khusus untuk meneliti, menyeleksi, dan memverifikasi berbagai qira'at yang ia kumpulkan, hingga akhirnya lahir karya yang merupakan intisari dari seluruh kitab-kitab qira'at sebelumnya, hasil dari usaha yang melelahkan dan kerja keras yang tiada henti. Karena besarnya kontribusi dan kedalaman ilmunya, para ulama setelahnya pun menjuluki Ibn al-Jazarī sebagai *khatimah al-muḥaqqiqīn fī 'ilm al-qirā'āt* penutup para ahli tahqīq dalam ilmu qira'at.

Ibn al-Jazarī dalam *al-Nashr* menjelaskan latar belakang penulisan karyanya dan kriteria yang ia tetapkan. Ia mencatat bahwa pada masanya semangat menuntut ilmu qirā'āt mulai melemah, imam-imam besar hampir tidak ada lagi, dan banyak bacaan Al-Qur'an yang masyhur mulai ditinggalkan. Riwayat-riwayat sahih terancam terlupakan, sementara sebagian orang hanya mengandalkan *al-Syāthibiyah* dan *al-Taysīr*, sehingga qirā'āt lain menjadi kurang dikenal. Melihat kondisi ini, Ibn al-Jazarī merasa berkewajiban untuk menjelaskan qirā'āt sahih, menegaskan riwayat yang diterima dan masyhur, serta menguatkan riwayat paling sahih dari sepuluh imam qirā'āt. Dalam karyanya, ia membatasi setiap imam pada dua perawi, setiap perawi pada dua jalur (*tharīq*), dan setiap jalur pada dua cabang—satu dari Maghrib dan satu dari Mashriq (Mesir dan Irak)—beserta semua cabang yang bersambung dari jalur tersebut.⁷⁹

Penjelasan ini menggambarkan sistem seleksi yang sangat ketat yang diterapkan Ibn al-Jazarī dalam penyusunan *al-Nasyr*. Ia tidak menghimpun seluruh riwayat yang tersebar tanpa batas, tetapi menetapkan kerangka yang

⁷⁹ Ibn al-Jazarī, *an-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashr*, Kairo: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah, 1998, juz 1, hal. 3.

terukur: dua perawi dari setiap imam, kemudian menyaring jalur-jalur yang berasal dari wilayah utama pusat-pusat qira'at pada masa itu. Pendekatan ini menunjukkan kejelian dan kehati-hatian beliau dalam memastikan bahwa qira'at yang ditampilkan dalam *al-Nasyr* benar-benar memenuhi standar keilmuan, bersanad muttasil, dan bersumber dari para qāri' yang terpercaya.

Di antara dampak dan ciri penting dari fase ini adalah sebagai berikut:

1. Ditetapkannya dan dijelaskannya tiga *qirā'at* tambahan dari para imam terdahulu yang tidak termasuk dalam *qirā'at* sab'ah (tujuh), namun kemudian dimasukkan ke dalam kelompok *qirā'at* yang mutawātir, sahih, dan diterima, sebagaimana status *qirā'at* imam tujuh sebelumnya. Ketiga *qirā'at* tersebut adalah pilihan dari Imam Abū Ja'far, Ya'qūb al-Hadhramī, dan Khalaf al-'Āsyir. Melalui kajian mendalam Ibn al-Jazarī, *qirā'at* mereka dikukuhkan kedudukannya dalam transmisi *qirā'at* al-Qur'an, dibakukan dalam sanad-sanad *qirā'at*, serta mulai diajarkan dan dirawat dengan sistem transmisi yang ketat sama seperti *qirā'at* imam tujuh lainnya.⁸⁰

Telah ditegaskan oleh Ibn al-Jazarī tentang hal ini dalam sebuah kajian ilmiah yang kokoh dan mendalam dalam karyanya *Munjid al-Muqri'in wa Murshid al-Thālibīn*. Seolah-olah persoalan inilah yang menjadi pokok utama dari penulisan kitab tersebut. Dalam kitab itu, Ibn al-Jazarī menetapkan rukun-rukun *qirā'at* mutawātir, yaitu: pertama. Kesesuaian dengan rasm 'Uthmānī, kedua. Kesesuaian dengan bahasa Arab secara gramatikal, dan ketiga. Memiliki sanad yang sahih dan mutawātir. Setelah itu, beliau menyatakan bahwa *qirā'at* yang memenuhi ketiga syarat tersebut adalah *qirā'at* sepuluh imam, yang telah diterima secara ijma' oleh umat Islam dan diriwayatkan secara mutawātir, baik secara praktik maupun sanad. Ibn al-Jazarī bahkan mengkhususkan satu bab tersendiri untuk menjelaskan bahwa *qirā'at* 'asyrah (sepuluh) ini telah tersebar luas dan tetap terjaga sejak masa para imamnya hingga ke zamannya sendiri. Tidak ada satu pun dari kalangan salaf maupun khalaf yang mengingkari atau menolaknya. Ia bahkan menukil ijma' atas penerimaan *qirā'at* tersebut, dengan pernyataannya yang tegas: "Adapun *qirā'at* 'asyrah, maka umat telah sepakat atas penerimaannya; tidak ada yang menentang hal ini kecuali orang yang jahil."⁸¹

2. Bertambahnya jalur-jalur (*thuruq*) riwayat yang sahih dari para imam *qirā'at* tujuh dan para perawinya. Fenomena ini menunjukkan meluasnya sanad dan penyebaran *qirā'at* dengan beragam jalur yang semuanya tetap memenuhi syarat kesahihan, serta menunjukkan usaha para ulama dalam menjaga dan menyaring jalur-jalur yang valid dari yang lemah.

3. Penetapan dan perincian *dhawābith* (kaidah) diterimanya sebuah *qirā'at*. Pada fase ini, para ulama mulai menegaskan syarat-syarat secara lebih rinci tentang apa

⁸⁰ Aḥmad 'Īsā al-Ma'sarāwī, *al-Qawā'id al-Asāsiyyah fī 'Ilm al-Qirā'āt*, Kairo: Dār as-Salām, 2007, hal. 97–99.

⁸¹ 'Abd al-Fattāḥ al-Qāḍī, *al-Nashr fī Qawā'id al-Qirā'āt*, Kairo: Maktabah Dār al-Turāth, hal. 97.

yang membuat sebuah bacaan dapat diterima sebagai bagian dari *qirā'at* mutawātir. Mereka menjelaskan bahwa sebuah *qirā'at* harus: Sesuai dengan kaidah bahasa Arab, Sesuai dengan rasm 'Usmānī, Memiliki sanad yang sah dan mutawātir.

Upaya ini menjadi pijakan penting bagi generasi sesudahnya dalam membedakan antara *qirā'at maqbulah* (yang diterima) dan *qirā'at syādzdzah* (yang tertolak), sekaligus memperkuat bangunan ilmu *qirā'at* sebagai disiplin yang kokoh dan teratur secara metodologis.

4. Upaya penyaringan, verifikasi, dan kritik ilmiah terhadap banyak karya dalam bidang *qirā'at*. Pada fase ini terjadi proses *tahqīq*, *tahrīr*, dan *tamhīsh* (penelitian, penyaringan, dan penyempurnaan) terhadap kitab-kitab *qirā'at* yang telah ditulis sebelumnya. Para ulama melakukan seleksi ketat terhadap riwayat dan jalur dalam karya-karya tersebut, menyaring yang kuat dari yang lemah, serta membedakan antara sanad yang tinggi (*'ālī*) dan rendah (*nāzil*). Melalui proses ini, hanya bacaan-bacaan yang otentik dan bersumber dari sanad terpercaya yang dipertahankan, sementara bacaan yang tidak memenuhi syarat ditinggalkan.

5. Kemandekan gerakan penulisan dan pengarang kitab-kitab baru dalam ilmu *qirā'at* setelahnya. Setelah muncul dan tersebarnya karya-karya monumental Ibn al-Jazarī, khususnya *al-Nasyr fī al-Qirā'āt al-'Asyr*, perhatian para ulama *qirā'at* di abad-abad setelahnya cenderung berfokus pada mempelajari, menyalin, dan menjaga karya-karya beliau. Fenomena ini menyebabkan gerakan penyusunan karya baru menjadi melambat secara signifikan. Banyak ulama memilih untuk mengandalkan dan membangun pemahaman mereka di atas fondasi yang telah diletakkan oleh Ibn al-Jazarī, yang dianggap sebagai “*khatimah al-muḥaqqiqīn*” (penutup para peneliti besar dalam ilmu *qirā'at*).⁸²

6. munculnya usaha serius untuk menghimpun data mengenai para imam *qirā'at*, mengelompokkan mereka dalam berbagai tingkatan, serta menyaring biografi mereka secara kritis. Usaha ini bertujuan untuk membedakan siapa saja yang layak dijadikan rujukan dalam periwayatan *qirā'at* dari mereka yang tidak memenuhi syarat. Salah satu karya paling penting yang lahir pada masa ini adalah kitab *Gāyah an-Nihāyah fī Thabaqāt al-Qurrā'* karya Ibnu al-Jazari. Kitab ini merupakan ringkasan dari karya beliau yang lebih luas, yakni *Nihāyah ad-Dirāyāt fī Asmā' Rijāl al-Qirā'at*. Dalam karyanya tersebut, Ibnu al-Jazari menyajikan informasi penting mengenai para qārī, sanad mereka, dan posisi mereka dalam transmisi *qirā'at*. Karya ini menjadi rujukan utama dalam disiplin ilmu *rijāl al-qirā'at* hingga saat ini.

7. Seluruh sanad *qirā'at* yang datang setelah masa itu sangat bergantung pada sanad-sanad yang dihimpun oleh Ibn al-Jazari. Hampir seluruh mata rantai transmisi *qirā'at* pada periode selanjutnya bermuara kepada beliau, sehingga Ibnu

⁸² Khalid Hasan Abu al-Jūd, *Juhūd al-Imām Ibn al-Jazarī fī Khidmat 'Ilm al-Qirā'āt*, Thanta: Universitas Al-Azhar, Fakultas al-Qur'an, 2007, hal. 155.

al-Jazari menjadi poros utama dalam sanad-sanad *qirā'at* pasca zamannya. Bahkan, sanad *qirā'at* di wilayah Timur Islam (*masyriq*) yang tidak melewati beliau tidak dianggap sebagai sanad yang bersambung dan sah. Ibnu al-Jazari memang layak disebut sebagai seorang ahli sanad besar (*musnid*), karena beliau menghimpun banyak sekali jalur sanad yang belum pernah dikumpulkan oleh tokoh sebelumnya.⁸³ Ia juga menyusun kembali karya-karya para pendahulunya, menyaring isinya, dan memilih sanad-sanad yang memenuhi kriterianya untuk dimuat dalam karya monumentalnya, *al-Nasyr* dan *al-Thayyibah*.

Adapun pengaruh fase ini dalam persoalan *ikhtiyār* (pemilihan *qirā'at*), maka dapat dikatakan bahwa praktik pemilihan dalam maknanya yang istilahi telah benar-benar terhenti pada masa ini. Tidak ditemukan lagi setelah fase ini seorang imam yang dikenal sebagai tokoh *ikhtiyār*, atau yang dinisbatkan kepadanya suatu bentuk pemilihan *qirā'at* yang diwarisi dan diteruskan oleh generasi setelahnya. Bahkan Ibnu al-Jazari sendiri tidak disandarkan kepadanya suatu *ikhtiyār* dalam pengertian istilah tersebut. Perhatian dalam masalah *ikhtiyār* bergeser pada pemilihan bentuk-bentuk tertentu dari suatu *qirā'ah*, menelitinya secara kritis, dan menjelaskan jalur-jalur periwayatannya.

⁸³ Moh. Fathurrozi, "Analisis Qira'at Shahīhah Perspektif Ibn al-Jazari," dalam *Jurnal Semiotika-Q: Kajian Ilmu al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 3 No. 2, Tahun 2023, hal. 310–322.

BAB III

HUKUM, *DHAWÂBITH*, AHLI DAN METODE *IKHTIYÂR*

A. Hukum *Ikhtiyâr*

1. Dalil-Dalil tentang Legalitas *Ikhtiyâr* Dalam Qiraat

Terdapat sejumlah hadis Nabi yang memiliki keterkaitan dengan topik *Ikhtiyâr* (pemilihan dalam qiraat). Hadis-hadis tersebut dapat dijadikan sebagai dasar untuk mengetahui hukum terkait praktik pemilihan bacaan ini.¹ Dalam pembahasan ini, penulis akan menyampaikan beberapa teks hadis tersebut, dan menguraikan beberapa faidah yang berkaitan langsung dengan tema *Ikhtiyâr* dalam qiraat. Bagian ini menegaskan bahwa landasan dalam pembahasan *Ikhtiyâr* dalam qiraat tidak hanya berasal dari pendapat para ulama atau hasil ijtihad, tetapi juga memiliki akar yang kuat dalam hadis-hadis Nabi.² Hadis-hadis ini memuat isyarat atau petunjuk yang dapat dijadikan pijakan dalam memahami hukum dan legitimasi dari proses pemilihan satu qiraat tertentu oleh para imam qiraat.³ Penulis akan menyajikan sejumlah hadis pilihan yang relevan, lalu mengaitkan kandungan hadis tersebut dengan konsep *Ikhtiyâr* dalam ilmu qiraat. Hal ini penting karena menunjukkan bagaimana para ulama dahulu memahami kebolehan memilih satu bentuk bacaan tertentu selama

¹ Ibn al-Jazarî, *al-Nashr fî al-Qirâ'ât al-'Ashr*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1981, jil. 1, hlm. 10

² Jalaluddîn al-suyûti, *Al-Itqan fî 'Ulum al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 2003, hal. 12.

³ Ahmad Fathoni, "Qira'at Sab'ah: Legitimasi Hadis Sab'atu Ahruf dan Relevansinya dengan Qira'at," *Jurnal Nun: Jurnal Studi al-Qur'an dan Tafsir di Nusantara*, Vol. 5, No. 2, Tahun 2019, hal. 145–160.

masih dalam koridor qiraat yang sah. Dengan cara ini, pembaca bisa melihat bahwa proses pemilihan bacaan tidak dilakukan secara sembarangan, melainkan berakar dari petunjuk kenabian yang kemudian dipahami dan diterapkan oleh generasi sahabat dan ulama setelahnya.

Hadis pertama dari Abdurrahman bin Abdi al-Qari:

عن عبد الرحمن بن عبد القاري قال: سمعتُ عُمرَ بنَ الحَطَّابِ رضي الله عنه يقول: سمعتُ هِشامَ بنَ حكيمِ بنِ جِزَامٍ يقرأُ سُورَةَ الفُرْقَانِ عَلَى غيرِ ما أُفْرِئْتُهَا، وكانَ رسولُ اللهِ ﷺ قد أقرَّنيها، فكُدتُ أُعَجِّلُ عليه، ثمَّ أمهَلْتُهُ حتَّى انصرفتَ، ثمَّ لَبَّيْتُهُ بردائه، فجمعتُ بهِ رسولَ اللهِ ﷺ، فقلتُ: يا رسولَ اللهِ، إني سمعتُ هذا يقرأُ سُورَةَ الفُرْقَانِ عَلَى غيرِ ما أُفْرِئْتُيها. فقالَ رسولُ اللهِ ﷺ: «أرسلهُ، اقرأُ». فقرأَ القِراءَةَ الَّتِي سمعْتُهُ يقرأُ، فقالَ رسولُ اللهِ ﷺ: «هَكَذَا أُنزِلْتُ»، ثمَّ قالَ لي: «اقرأُ»، فقرأتُ، فقالَ: «هَكَذَا أُنزِلْتُ، إِنَّ هَذَا الفُرْقَانُ أُنزِلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ، فافروا ما تيسرَ منه.»⁴

Dari Abdurrahman bin Abdi al-Qari, ia berkata: Aku mendengar Umar bin al-Khattab ra. berkata: "Aku mendengar Hisyam bin Hakim bin Hizam membaca Surah al-Furqan dengan bacaan yang berbeda dari bacaan yang diajarkan Rasulullah ﷺ kepadaku. Aku hampir saja langsung memotong bacaannya, namun aku bersabar hingga ia selesai. Kemudian aku pegang ujung pakaiannya dan membawanya kepada Rasulullah ﷺ. Aku berkata: Wahai Rasulullah, aku mendengar orang ini membaca Surah al-Furqan dengan cara yang berbeda dari bacaan yang engkau ajarkan kepadaku." Maka Rasulullah ﷺ bersabda: "Lepaskan dia, dan bacalah!"

Lalu Hisyam membaca sebagaimana yang aku dengar. Rasulullah ﷺ bersabda: "Begitulah cara turunnya." Kemudian beliau berkata kepadaku: "Sekarang, bacalah engkau juga!" Lalu aku pun membaca. Beliau bersabda: "Begitulah cara turunnya. Sesungguhnya Al-Qur'an ini diturunkan dengan tujuh huruf, maka bacalah apa yang mudah darinya." (HR. al-Bukhari dari Abdurrahman bin Abdi al-Qari).

Di antara faidah dari hadis ini yang berkaitan dengan konsep *ikhtiyār* (pemilihan bacaan qiraat) adalah sebagai berikut:

1. Bahwa dasar utama dalam qiraat adalah bersumber dari pendengaran langsung dari Nabi ﷺ dan ketetapanannya secara otoritatif.⁵ Hal ini terlihat dari sikap Umar bin al-Khattab ra. yang pada awalnya mengingkari bacaan Hisyam sebelum ia memastikan bahwa bacaan tersebut benar-benar berasal dari Rasulullah ﷺ dan bahwa Al-Qur'an memang diturunkan dengan tujuh huruf

⁴ Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Beirut: Dar Ibn Katsir, tt.h, juz 6, hal. 168, no. hadis 4992, Kitab *Fadhā'il al-Qur'ān*, Bab *Unzila al-Qur'ān 'alā Sab'ati Ahruf*.

⁵ Ahmad Fathoni, "Qira'at Sab'ah: Legitimasi Hadis Sab'atu Ahruf dan Relevansinya dengan Qira'at," *Jurnal Nun: Jurnal Studi al-Qur'an dan Tafsir di Nusantara*, Vol. 5, No. 2, Tahun 2019, hal. 145–160.

(varian). Umar tidak menerima bacaan tersebut begitu saja, tetapi terlebih dahulu meminta bukti dan sanad dari bacaan tersebut, sebagaimana dalam riwayat lain ia bertanya: “Siapa yang mengajarkan bacaan yang tadi aku dengar darimu?” Hisyam kemudian menisbatkan bacaan itu langsung kepada Nabi ﷺ, dan setelah hal tersebut dipastikan, Umar menerima bacaan itu. Bahkan Nabi ﷺ sendiri membenarkan kedua bacaan mereka berdua. Ini menunjukkan bahwa validitas suatu qiraat sangat tergantung pada keterhubungannya dengan Rasulullah ﷺ melalui sanad yang sah, dan bukan semata-mata berdasarkan logika atau kecocokan bacaan.

Al-Hafiz Ibn Hajar rahimahullah menjelaskan bahwa kebolehan membaca Al-Qur’an dengan variasi bacaan yang disebutkan dalam hadis tidak berarti setiap orang dapat mengganti kata-kata secara sewenang-wenang atau menggunakan sinonim dari dialek atau bahasa sendiri. Bacaan yang sah adalah bacaan yang benar-benar diterima dari Nabi ﷺ. Hal ini terlihat dari hadis yang diriwayatkan oleh Umar dan Hisyam, di mana keduanya menyatakan bahwa Nabi ﷺ mengajarkan bacaan tertentu kepada mereka. Meski demikian, terdapat sejumlah sahabat yang membaca dengan lafaz sinonim, walaupun tidak secara langsung mereka dengar dari Nabi ﷺ. Salah satu contohnya adalah ketika Umar mengingkari bacaan Ibn Mas‘ud yang menggunakan lafaz *‘attā hīn* (عَتَى حِينٍ) sebagai sinonim dari *hattā hīn* (حَتَّى حِينٍ). Umar kemudian menulis surat kepada Ibn Mas‘ud: “Sesungguhnya Al-Qur’an tidak diturunkan dengan bahasa (logat) Hudhail. Bacakanlah Al-Qur’an kepada manusia dengan bahasa Quraisy, dan jangan bacakan dengan bahasa Hudhail.” Peristiwa ini terjadi sebelum pengumpulan mushaf oleh Khalifah Utsman bin ‘Affan dan sebelum ditetapkannya satu qiraat resmi. Ibn ‘Abd al-Barr rahimahullah, setelah mengutip riwayat ini melalui sanad Abu Dawud, berkomentar bahwa sikap Umar dapat dipahami sebagai bentuk kehati-hatian atau pilihan pribadi, dan bukan berarti bacaan Ibn Mas‘ud tidak sah atau tertolak. Selama bacaan-bacaan tersebut termasuk dalam tujuh huruf yang diturunkan, seseorang diperbolehkan memilih salah satunya.⁶

2. Tidak boleh mengingkari seseorang yang membaca Al-Qur’an dengan bacaan yang berbeda dari orang lain, selama bacaan tersebut bersumber dari Rasulullah ﷺ dan telah diriwayatkan secara sah.⁷ Hal ini dibuktikan dengan sikap Umar bin al-Khattab ra. setelah terjadinya peristiwa perbedaan bacaan antara dirinya dan Hisyam. Setelah Umar mengetahui adanya hadis tentang turunnya Al-Qur’an dengan tujuh huruf, ia tidak lagi mengingkari adanya perbedaan bacaan selama bacaan tersebut benar dan memiliki dasar yang kuat dari Nabi ﷺ. Bahkan tidak diriwayatkan bahwa para sahabat lainnya

⁶ Al-Hafiz Ibnu Hajar al-‘Asqalani, *Fath al-Bārī bi Syarh Shahih al-Bukhārī*, Beirut: Dār al-Ma‘rifah, t.th., juz. 8, hal. 644.

⁷ Muhammad Arif Chasan, “Qira’at Sab‘ah dan Otoritas Bacaan al-Qur’an,” dalam *Jurnal Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, Vol. 2, No. 1, Tahun 2012, hal. 123.

mengingkari bacaan yang valid dan bersumber dari Nabi, meskipun berbeda dengan bacaan yang mereka terima.

3. Diperbolehkannya melakukan qiraat (pemilihan) dalam bacaan Al-Qur'an.⁸ Hal ini ditunjukkan oleh izin yang diberikan langsung oleh Nabi ﷺ kepada umatnya untuk membaca Al-Qur'an dengan bentuk bacaan (qirā'ah) atau huruf mana pun yang diturunkan dan telah terbukti keshahihannya. Sebagaimana sabda Nabi ﷺ: "Bacalah apa yang mudah bagimu darinya. Tidak diragukan bahwa siapa pun yang memilih salah satu dari bacaan yang sah dan berasal dari Nabi ﷺ termasuk ke dalam cakupan izin yang diberikan dalam sabda tersebut. Karena seluruh qirā'ah yang sah itu masih berada dalam lingkup "tujuh huruf" yang menjadi dasar turunnya Al-Qur'an, maka ia mendapatkan hukum yang sama seperti hukum asalnya. Qiraat-qiraat itu merupakan bagian dari sistem wahyu yang diturunkan, dan bagian tersebut mengikuti hukum keseluruhan yang menjadi asalnya. Dengan demikian, tidak ada larangan bagi seorang qārī (pembaca Al-Qur'an) untuk memilih satu bentuk bacaan yang sah dan terus-menerus menggunakannya selama bacaan tersebut benar-benar berasal dari Rasulullah ﷺ dan diriwayatkan secara mutawatir oleh para imam qiraat.

Imam al-Khaththabi rahimahullah menyebutkan bahwa Para ulama sejak dahulu hingga masa kini telah banyak membahas makna sabda Nabi ﷺ: 'Al-Qur'an diturunkan dengan tujuh huruf', dan mereka mengemukakan berbagai penafsiran yang beragam. Namun, makna yang paling jelas dan kuat menurut kajian ilmiah adalah bahwa yang dimaksud dengan 'tujuh huruf' itu adalah bentuk keringanan dan keluasaan yang diberikan kepada umat ini dalam membaca Al-Qur'an. Yakni, bahwa Al-Qur'an diturunkan dalam bentuk yang memberi kelonggaran kepada para qārī (pembaca), di mana mereka diperbolehkan membaca dengan tujuh ragam bacaan yang sah, dan masing-masing dapat membaca dengan apa yang paling mudah baginya. Seakan-akan sabda Nabi itu bermakna: Al-Qur'an diturunkan disertai izin dan keringanan bagi pembacanya, bahwa ia boleh membaca Al-Qur'an dengan salah satu dari tujuh bentuk bacaan tersebut, mana saja yang ia kehendaki.⁹

Hadis kedua Dari Zir bin Hubaysy, dari Abdullah bin Mas'ud:

عَنْ زَيْرِ بْنِ حُبَيْشٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ، قَالَ: أَقْرَأَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ سُورَةَ مِنَ الثَّلَاثِينَ، مِنْ آلِ حِمٍ، قَالَ: يَعْجِبِي الْأَحْقَافَ، قَالَ: وَكَانَتْ السُّورَةُ إِذَا كَانَتْ أَكْثَرَ مِنْ ثَلَاثِينَ آيَةً سُمِّيَتْ الثَّلَاثِينَ، قَالَ: فَرَمَحْتُ إِلَى الْمَسْجِدِ، فَإِذَا رَجُلٌ يَقْرَأُهَا عَلَى غَيْرِ مَا أَقْرَأَنِي، فَمُلْتُ: مَنْ أَقْرَأَكَ؟ فَقَالَ: رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، قَالَ: فَمُلْتُ لِأَخْرَجَ: أَقْرَأَهَا، فَقَرَأَهَا عَلَيَّ غَيْرَ قِرَاءَتِي وَقِرَاءَةِ صَاحِبِي، فَأَنْطَلَقْتُ بِهَيَا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ، فَمُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ هَذَيْنِ يُخَالِفَانِي فِي الْقِرَاءَةِ؟ أَلْ: فَغَضِبَ، وَتَعَرَّ وَجْهُهُ، وَقَالَ: إِنَّمَا أَهْلَكَ مَنْ كَانَ

⁸ Badr al-Dīn al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Kairo: Dār al-Ma'rifah, 1957, jil. 1, hlm. 318.

⁹ Al-Khattābī, *A'lām al-Hadīth fī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003, juz 2, hal. 1207.

قَبْلَكُمْ الْإِخْتِلَافُ. " أَلْ زُرُّ: وَعِنْدَهُ رَجُلٌ، قَالَ: فَقَالَ الرَّجُلُ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَأْمُرُكُمْ أَنْ يَقْرَأَ كُلُّ رَجُلٍ مِنْكُمْ كَمَا أُقْرِي، فَإِنَّمَا أَهْلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ الْإِخْتِلَافُ. " قَالَ عَبْدُ اللَّهِ: "فَلَا أُدْرِي أَشَيْئًا أُسْرَهُ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، أَوْ عَلِمَ مَا فِي نَفْسِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ؟" قَالَ: "وَالرَّجُلُ هُوَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ".¹⁰

Dari Zir bin Hubaysy, dari Abdullah bin Mas'ud ra., ia berkata: "Rasulullah ﷺ mengajarkan kepadaku sebuah surat dari bagian surat-surat yang dimulai dengan Hā Mīm, yaitu salah satu dari surat tiga puluhan. Yang dimaksud adalah Surah al-Aḥqāf. Ketika sebuah surat melebihi tiga puluh ayat, maka sering kali disebut dengan sebutan 'tiga puluhan'. " "Lalu aku pergi ke masjid, dan ternyata ada seorang lelaki sedang membacanya, namun dengan bacaan yang berbeda dari bacaan yang diajarkan Rasulullah ﷺ kepadaku. Maka aku bertanya kepadanya: 'Siapa yang mengajarkan bacaan ini kepadamu?' Ia menjawab: 'Rasulullah ﷺ.' Kemudian aku bertanya kepada orang lain: 'Bacakanlah!' Ia pun membaca dengan bacaan yang berbeda dari bacaan aku dan sahabat yang pertama." "Lalu aku membawa keduanya menghadap Nabi ﷺ, dan aku berkata: 'Wahai Rasulullah, keduanya berbeda bacaan denganku.'" Rasulullah ﷺ pun marah, dan tampaklah perubahan pada wajah beliau karena kemarahan itu. Lalu beliau bersabda: "Sesungguhnya yang membinasakan umat-umat sebelum kalian adalah perbedaan (yang membawa pertentangan)." Zir berkata: "Saat itu ada seseorang di sisi Rasulullah ﷺ. Lalu orang itu berkata:" "Sesungguhnya Rasulullah ﷺ memerintahkan kalian semua agar setiap orang membaca Al-Qur'an sebagaimana ia diajarkan. Sungguh, perbedaan yang menyebabkan pertentangan itulah yang telah membinasakan umat-umat sebelum kalian." Abdullah bin Mas'ud berkata: "Aku tidak tahu, apakah itu adalah sesuatu yang dibisikkan oleh Rasulullah ﷺ kepadanya, atau karena orang itu memahami maksud Nabi ﷺ secara mendalam." Kemudian dikatakan: "Orang tersebut adalah Ali bin Abi Thalib ra. (HR. Aḥmad bin Ḥanbal dari Zir bin Hubaysy, dari Abdullah bin Mas'ud).

Beberapa faedah yang dapat diambil dari hadis ini adalah sebagai berikut:

1. Larangan mengingkari perbedaan dalam bacaan Al-Qur'an yang sah.¹¹ Hadis ini menunjukkan bahwa bentuk perbedaan dalam bacaan Al-Qur'an selama bacaan tersebut sah dan telah terbukti berasal dari Nabi ﷺ tidak boleh menjadi penyebab saling mengingkari dan berselisih. Perbedaan seperti ini justru merupakan bagian dari kelapangan dan kemudahan yang telah diberikan oleh syariat. Maka, tidak boleh mengingkari seseorang yang membaca Al-Qur'an dengan salah satu dari qiraat yang sah dan telah diriwayatkan secara

¹⁰ Aḥmad bin Ḥanbal, *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*, Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1995, juz 7, hal. 88, no. Hadis 3981.

¹¹ Ahmad Fathoni, "Qira'at Sab'ah: Legitimasi Hadis Sab'atu Ahruf dan Relevansinya dengan Qira'at," *Jurnal Nun: Jurnal Studi al-Qur'an dan Tafsir di Nusantara*, Vol. 5, No. 2, Tahun 2019, hal. 145–160.

valid dari Rasulullah ﷺ. Karena setiap bacaan yang sah tersebut termasuk dalam bagian dari kelonggaran (*rukhsah*) yang telah disyariatkan, dan karena itu tidak pantas untuk diperselisihkan apalagi dianggap menyimpang.

2. Dalam hadis tersebut terdapat perintah agar setiap orang membaca sebagaimana ia telah diajarkan (oleh Nabi). Ini mengandung makna adanya kebebasan memilih (*takhyīr*), karena semua bacaan yang sah telah diterima dari Nabi ﷺ.¹² Rasulullah ﷺ telah memberikan pilihan kepada mereka dan memerintahkan setiap sahabat untuk membaca sesuai dengan bacaan yang telah diajarkan kepadanya. Maka, Nabi pun mengakui adanya perbedaan tersebut tanpa mengingkarinya. Artinya, siapa pun yang datang setelah mereka baik ia mengambil bacaan dari satu sahabat, atau mengambil sebagian dari sahabat lain maka tidaklah mengapa baginya untuk membaca dengan bacaan mana pun yang telah diajarkan oleh Nabi ﷺ. Hal ini menjadi dalil yang menunjukkan bolehnya melakukan *ikhtiyār* (pemilihan) dalam qirā'āt, serta menunjukkan validitas, legalitas, dan kelonggaran untuk terus-menerus membaca satu bacaan yang sah secara konsisten, tanpa adanya keberatan syar'i.

Hadis ketiga dari Abu Wā'il, dari Abdullah:

عَنْ أَبِي وَائِلٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: سَمِعْتُ رَجُلًا يَقْرَأُ (حَمَّ التَّلَاتِينَ)، يَعْنِي: سُورَةَ الْأَحْقَافِ، فَقَرَأَ حَرْفًا، وَقَرَأَ رَجُلٌ آخَرَ حَرْفًا لَمْ يَقْرَأْهُ صَاحِبُهُ، وَقَرَأْتُ أُحْرَفًا، فَلَمْ يَقْرَأْهَا صَاحِبِي، فَأَنْطَلَقْنَا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَأَخْبَرْنَاهُ، فَقَالَ: لَا تَخْتَلِفُوا، فَإِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِاخْتِلَافِهِمْ، ثُمَّ قَالَ: انظُرُوا أَقْرَأَكُمْ رَجُلًا فَحُذُوا بِقِرَاءَتِهِ¹³

Dari Abu Wā'il, dari Abdullah (Ibnu Mas'ud), ia berkata: "Aku mendengar seseorang membaca (Hā Mīm ats-Tsalātsīn), maksudnya adalah Surah al-Ahqāf. Ia membaca satu bentuk bacaan, lalu ada orang lain yang membaca bacaan yang berbeda dari yang dibaca oleh temannya. Aku sendiri membaca beberapa bentuk bacaan yang tidak dibaca oleh temanku. Lalu kami mendatangi Nabi ﷺ dan memberitahukan hal itu kepada beliau. Maka beliau ﷺ bersabda: 'Jangan kalian berselisih, karena yang membinasakan umat sebelum kalian adalah perbedaan mereka. Kemudian beliau bersabda: 'Lihatlah siapa di antara kalian yang paling bagus bacaannya, maka ambillah bacaannya.' (HR. Ahmad bin Hanbal dari Abu Wā'il, dari Abdullah).

Beberapa faedah dari hadis ini:

1. Larangan untuk berselisih dan bertikai, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, serta penegasan bahwa perbedaan dalam bacaan Al-Qur'an tidak

¹² Ibn al-Jazārī, *al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashr*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1981, jil. 1, hlm. 32

¹³ Ahmad bin Hanbal, *Musnad al-Imām Ahmad ibn Hanbal*, Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1995, jil. 6, hal. 351, no. hadis 3803.

seharusnya mengarah pada perpecahan atau permusuhan, selama semua bacaan tersebut dapat dipastikan kesahihannya dan bersumber dari Nabi ﷺ.¹⁴ 2. Sabda Nabi: “Lihatlah siapa di antara kalian yang paling bagus bacaannya, maka ambillah bacaannya,” menunjukkan dengan jelas bahwa boleh memilih (*bertakhyîr*) di antara bacaan-bacaan yang ada serta memilih salah satu di antaranya.¹⁵ Hal ini karena para sahabat yang berbeda bacaan tersebut semuanya telah menerima bacaan masing-masing langsung dari Nabi ﷺ, namun tetap saja Nabi memberikan arahan untuk mengambil bacaan dari orang yang paling bagus bacaannya di antara mereka. Artinya, tidak ada larangan untuk berpindah kepada bacaan salah satu dari mereka, selama ia adalah yang paling baik bacaannya, meskipun bacaan lainnya juga sah dan diterima. Hal ini sangat jelas menunjukkan bahwa memilih dan menentukan bacaan dalam qirā’āt merupakan sesuatu yang disyariatkan dan diperbolehkan.

Dari pembahasan sebelumnya, tampak jelas bahwa konsep *ikhtiyār* (pemilihan bacaan dalam qirā’āt) memiliki dasar yang kuat, yang bersumber dari hadits-hadits Rasulullah ﷺ yang menunjukkan bahwa Al-Qur’an diturunkan di atas tujuh huruf, dan umat diberi keleluasaan untuk membaca dengan salah satu di antaranya sesuai kehendaknya. Ketika Nabi ﷺ menetapkan bahwa bacaan para sahabat yang berbeda itu tetap benar dan baik, maka itu merupakan bentuk izin tidak langsung untuk memilih di antara bacaan-bacaan tersebut. Apalagi ketika beliau memerintahkan masing-masing sahabat agar tetap membaca sesuai dengan apa yang diajarkan kepada mereka, dan melarang mereka untuk saling menyalahkan terhadap bacaan yang berbeda-beda selama semuanya berasal dari Nabi maka itu menjadi bukti kuat bahwa pilihan bacaan tersebut dibolehkan. Sebab, seluruh bacaan itu telah dinilai cukup dan sah oleh Nabi ﷺ. Karena itu, umat ini dibolehkan membaca dengan salah satu dari bacaan yang termasuk dalam tujuh huruf yang diturunkan. Tidak diragukan lagi bahwa pilihan-pilihan bacaan yang dilakukan oleh para sahabat dan imam-imam qirā’āt setelahnya, tetap berada dalam koridor tujuh huruf tersebut. Maka, pilihan-pilihan tersebut mengikuti hukum asalnya, yakni bagian dari tujuh huruf itu. Dengan demikian, memilih bacaan (*ikhtiyār*) adalah sesuatu yang diperbolehkan, selama tidak keluar dari batasan bacaan yang telah ditetapkan oleh Nabi ﷺ dan diajarkan kepada para sahabatnya.

Ada juga dalil-dalil lain yang menunjukkan adanya kebolehan qiraat dalam qiraat.

¹⁴ Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Fatḥh al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1379 H, jil. 9, hlm. 30.

¹⁵ Badr al-Dīn al-Zarkashī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Kairo: Dār al-Ma‘rifah, 1957, jil. 1, hlm. 318

Dalil Pertama: Perbuatan para sahabat dalam melakukan pemilihan bacaan (*ikhtiyār*), serta persetujuan Nabi ﷺ terhadap hal itu.¹⁶ Para sahabat diketahui telah melakukan pemilihan bacaan tertentu dari Rasulullah ﷺ, dan mereka menisbatkan bacaan tersebut kepada sahabat-sahabat tertentu yang mengajarkannya kepada mereka. Menariknya, hal ini dilakukan pada masa hidup Nabi ﷺ, dan beliau tidak mengingkarinya.

Sebagaimana telah diketahui, para sahabat biasa menyebutkan bacaan yang mereka pelajari dengan menisbatkannya kepada orang yang menjadi rujukan bacaan tersebut. Misalnya, mereka mengatakan: *Qirā'at Ibn Mas'ūd* (bacaan Ibn Mas'ūd) atau *Ḥarf Ibn Mas'ūd* (huruf/versi bacaan Ibn Mas'ūd), Begitu pula mereka menyebut: *Qirā'at Ubayy ibn Ka'b* atau *Ḥarf Ubayy*, *Qirā'at Zayd ibn Tsābit* atau *Ḥarf Zayd* dan seterusnya. Penggunaan istilah “bacaan” atau “huruf” yang dinisbatkan kepada masing-masing sahabat ini sudah dikenal dan tersebar luas di kalangan para sahabat ketika Nabi masih hidup di tengah-tengah mereka. Namun, Rasulullah ﷺ tidak pernah melarang atau menegur mereka karena menyandarkan bacaan pada nama-nama sahabat tersebut. Ini menunjukkan bahwa Nabi mengakui dan membenarkan adanya keragaman bacaan dan kebolehan untuk memilih bacaan tertentu sesuai dengan yang telah mereka terima dari beliau. Dengan demikian, perbuatan sahabat dalam memilih bacaan tertentu, dan persetujuan Nabi ﷺ terhadap perbuatan tersebut, menjadi dalil yang kuat atas disyariatkannya *ikhtiyār* (pemilihan bacaan) dalam qirā'āt, selama pilihan tersebut berasal dari bacaan yang benar-benar diajarkan oleh Nabi ﷺ.

Salah satu contoh bagaimana para sahabat menisbatkan bacaan dan huruf (cara membaca) kepada sahabat lain adalah riwayat dari 'Alqamah. Ia berkata: “Kami datang ke Syam, lalu Abu Darda' menemui kami dan bertanya: ‘Apakah di antara kalian ada yang membaca dengan bacaan Abdullah (ibn Mas'ud)?’ Aku menjawab: ‘Ya, aku.’ Lalu dia bertanya: ‘Bagaimana kamu mendengar Abdullah membaca ayat (وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى)?’ Aku menjawab: ‘Aku mendengarnya membaca: (وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى * وَالذَّكْرِ وَالْأُنثَى).’ Abu Darda' berkata: ‘Demi Allah, aku juga mendengar Rasulullah ﷺ membacanya seperti itu. Tapi sekarang orang-orang ingin aku membaca (وَمَا خَلَقَ الذَّكْرَ وَالْأُنثَى), dan aku tidak akan mengikuti mereka.’”¹⁷

Riwayat ini menggambarkan dengan jelas bahwa di masa Nabi ﷺ para sahabat sudah saling mengenal dan menyandarkan bacaan tertentu kepada sahabat-sahabat besar, seperti Ibnu Mas'ud. Bahkan, Abu Darda' dalam kisah ini menolak untuk mengikuti bacaan lain yang dikenal di kalangan masyarakat

¹⁶ Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 2007, hlm. 181

¹⁷ Muslim bin al-Hajjāj al-Qushayrī al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyyah, t.th, Juz 1, hal. 565, , no. hadits: 824, Kitāb *Ṣalāt al-Musāfirīn wa Qaṣriḥā*, Bāb *Mā Yata'allaq bi al-Qirā'āt*.

Syam, karena ia berpegang pada bacaan yang ia dengar langsung dari Nabi ﷺ melalui Abdullah bin Mas‘ud. Ini sekaligus menunjukkan adanya keberagaman qirā’āt (varian bacaan) yang diakui, selama berasal dari Nabi ﷺ, dan juga menunjukkan bahwa sahabat merasa berhak untuk memilih bacaan yang mereka yakini lebih kuat sanadnya. Dengan kata lain, ini adalah salah satu bukti bahwa pemilihan bacaan (*ikhtiyār*) sudah dipraktikkan sejak masa sahabat, dan bahwa mereka tidak segan untuk berpegang pada riwayat bacaan tertentu meskipun bertentangan dengan mayoritas yang ada di wilayah lain.

Dalil Kedua: Ijmak para sahabat raḍīya Allāhu ‘anhum atas tindakan memilih (*ikhtiyār*) ketika ‘Utmān bin ‘Affān –raḍīya Allāhu ‘anhū– mengumpulkan umat Islam atas satu mushaf.¹⁸ Ini merupakan salah satu dalil paling kuat yang menunjukkan adanya praktik pemilihan dalam bacaan (qirā’āt). Cukupilah kesepakatan para sahabat atas tindakan itu sebagai bukti nyata bahwa pemilihan bacaan memang diakui dan dipraktikkan sejak generasi pertama umat ini. Tidak diragukan lagi bahwa ‘Utmān –raḍīya Allāhu ‘anhū– telah menyatukan umat atas satu mushaf dan satu bentuk bacaan tertentu. Apakah yang dimaksud itu adalah bacaan Zayd bin Tsābit, atau bacaan yang berasal dari *al-‘ardhah al-ākhīrah* (peninjauan akhir) yang tidak dimansukh (dihapus), atau bacaan sesuai huruf Quraisy, atau pendapat lain — intinya tetap satu: yang dilakukan adalah menyisakan satu bentuk bacaan tertentu dan meninggalkan bentuk-bentuk lain yang juga diturunkan. Dengan demikian, ini adalah bentuk nyata dari praktik memilih satu bentuk bacaan dari banyaknya bacaan yang sah. Dan seluruh umat pun menerima pilihan itu tanpa penolakan.

Poin penting dari dalil ini adalah bahwa pada masa Khalifah ‘Utmān bin ‘Affān, terjadi konsensus besar dari para sahabat untuk membakukan satu mushaf resmi, dan itu secara implisit maupun eksplisit menunjukkan adanya tindakan memilih dari sekian banyak ragam bacaan yang memang telah turun dari Nabi ﷺ. Walaupun terjadi perbedaan pendapat dalam rincian pilihan bacaan apa yang digunakan apakah itu berdasarkan bacaan Zayd bin Tsābit, hasil dari *al-‘ardhah al-ākhīrah*, atau huruf Quraisy namun semuanya tetap bermuara pada satu realitas: dilakukan pembatasan (*tahdīd*) dan seleksi (*ikhtiyār*). Hal ini sekaligus menjadi dalil praktis dan historis yang menunjukkan bahwa pemilihan dalam qirā’āt bukanlah hal bid‘ah atau menyimpang, melainkan sesuatu yang telah terjadi sejak masa awal dan melibatkan kesepakatan para sahabat Nabi ﷺ. Ibn Jarīr al-Thabarī menjelaskan bahwa umat Islam diperintahkan untuk menjaga hafalan Al-Qur’an dan diberi kebebasan membaca dengan salah satu dari tujuh huruf yang diturunkan. Ia

¹⁸ Muhammad Mustafa al-A‘zami, *The History of the Qur’ānic Text from Revelation to Compilation: A Comparative Study with the Old and New Testaments*, Leicester: UK Islamic Academy, 2003, hlm. 210

membandingkan situasi ini dengan ketentuan kafarat, di mana seseorang yang melanggar sumpahnya dapat menebusnya melalui salah satu dari tiga pilihan—membebaskan budak, memberi makan, atau memberi pakaian. Jika seluruh umat sepakat memilih satu bentuk kafarat tanpa melarang pilihan lain, tindakan mereka tetap sah di sisi hukum Allah. Demikian pula dengan bacaan Al-Qur'an: umat diperintahkan untuk menjaganya, dengan pilihan membaca salah satu dari tujuh huruf. Namun, jika terdapat masalah atau alasan tertentu yang mendorong umat untuk menetapkan satu bacaan sebagai standar dan meninggalkan enam bacaan lainnya, hal itu diperbolehkan, asalkan tidak melarang orang lain membaca dengan huruf-huruf lain yang sah. Dengan demikian, penetapan satu bacaan tertentu tetap berada dalam koridor yang benar dan sesuai dengan syariat.¹⁹

Perkataan Ibn Jarīr ini merupakan pernyataan tegas bahwa praktik pemilihan dalam qirā'āt (*ikhṭiyār*) tidak bertentangan dengan syariat. Ia menganalogikannya dengan kafarat sumpah yang memiliki beberapa pilihan, dan seseorang boleh memilih salah satunya tanpa harus mengingkari validitas pilihan lainnya. Begitu pula dalam masalah bacaan al-Qur'an: umat pada awalnya diberi keleluasaan untuk membaca dengan salah satu dari tujuh huruf. Kemudian, saat 'Uṣmān bin 'Affān dan para sahabat memilih untuk menetapkan satu bentuk bacaan demi kemaslahatan umat dan menghindari perpecahan, maka itu merupakan pilihan sah atas dasar kebolehan, bukan pengingkaran terhadap huruf-huruf lain. Inti dari pendapat Ibn Jarīr ini adalah bahwa *ikhṭiyār fi al-qirā'āt* (pemilihan dalam bacaan) adalah bagian dari fleksibilitas syariat, bukan penyimpangan.

Dalil Ketiga: Tidak diriwayatkan dari seorang pun dari kalangan sahabat, tabi'in, tabi'ut tabi'in, maupun para imam setelah mereka bahwa mereka membenci, mengingkari, melarang, atau mempersulit praktik *ikhṭiyār* (pemilihan bacaan).²⁰ Sebab bagaimana mungkin mereka akan mengingkari sesuatu yang justru telah diperintahkan oleh Nabi untuk tidak diperdebatkan, sebagaimana sabdanya: "Bacalah (Al-Qur'an), dan tidak ada dosa (tidak mengapa)", dan juga sabdanya: "Janganlah kalian saling mendebatkan tentangnya (Al-Qur'an)"? Bagaimana bisa mereka melarang sesuatu yang justru telah diizinkan oleh Rasulullah ﷺ? Karena tidak ada satu pun dari mereka yang menentang, maka hal itu menunjukkan adanya kesepakatan (*ijmā'*) dari mereka atas kebolehan praktik ini dan pengakuan mereka terhadapnya. Maka seakan-akan umat ini telah bersepakat atas disyariatkannya *ikhṭiyār* (pemilihan dalam qirā'āt).

¹⁹ Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyi al-Qur'ān*, Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.th., Juz 1, hal. 58.

²⁰ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb Faḍā'il al-Qur'ān, Bāb Unzila al-Qur'ān 'alā Sab'ati Aḥruf, Beirut: Dār Ṭawq al-Najāh, 1422 H, jil. 6, hlm. 102.

Dalil ini menegaskan bahwa diamnya para sahabat, tabi'in, dan para imam setelah mereka terhadap praktik pemilihan bacaan (*ikhtiyār*) —selama dilakukan sesuai syarat dan bukan semaunya— adalah bentuk *taqrīrī* (persetujuan diam-diam) yang memiliki kekuatan hukum. Terlebih lagi, Nabi ﷺ sendiri membolehkan umat untuk membaca tanpa menyalahkan satu sama lain, selama masih dalam batas bacaan yang sah. Ini tampak dari sabdanya: (Bacalah, tidak mengapa) dan (Jangan saling memperdebatkannya). Dari sini, bisa disimpulkan bahwa tidak adanya penolakan dari generasi awal terhadap praktik *ikhtiyār* menunjukkan legitimasi syar'inya, bahkan bisa dikatakan sebagai bentuk *ijmā' sukūti* (kesepakatan diam-diam) atas kebolehnya.

Dalil Keempat: Para tabi'in dan tabi'ut tabi'in pun mengikuti jejak para sahabat dalam hal pemilihan bacaan (*ikhtiyār*), bahkan praktik ini dikenal luas dan sangat masyhur di kalangan mereka.²¹ Banyak sekali riwayat yang menunjukkan adanya pilihan bacaan dari kalangan tabi'in dan generasi setelah mereka, dan kita dapati bahwa banyak tokoh besar dalam dunia *ikhtiyār* justru berasal dari generasi tabi'in dan tabi'ut tabi'in. Dalil ini menekankan bahwa praktik *ikhtiyār* tidak hanya dilakukan oleh para sahabat, tetapi juga dilanjutkan dan diterima oleh generasi-generasi setelahnya, yakni para tabi'in dan tabi'ut tabi'in. Bahkan, dalam sejarah qirā'āt, banyak ulama terkenal yang dikenal sebagai imam dalam bidang pemilihan bacaan berasal dari kalangan tabi'in.

Salah satu contoh dari kalangan tabi'in yang menjadi imam dalam bidang *ikhtiyār* adalah Abū Ja'far Yazīd ibn al-Qa'qā'. Ia merupakan tokoh besar dalam qirā'āt dan memiliki pilihan bacaan yang terkenal serta diriwayatkan secara khusus dari dirinya. Ahmad ibn Abī 'Umar al-Andarābī berkata: Abū Ja'far —raḥimahullāh— adalah orang pertama yang melakukan *ikhtiyār* setelah generasi tabi'in. Ia telah duduk mengajarkan qirā'ah sebelum terjadinya Peristiwa al-Ḥarrah (pada tahun 63 H). Saat itu, ia menjadi Imam di Madinah tanpa ada yang menandinginya, padahal masih ada sahabat yang hidup pada masa itu. Ia dikategorikan sebagai generasi pertama setelah tabi'in karena ia mengambil bacaan dari orang-orang yang pernah belajar dari mereka yang langsung membaca kepada Rasulullah ﷺ.²²

Keterangan ini menunjukkan bahwa *ikhtiyār* dalam qirā'āt bukan hanya diakui, tetapi benar-benar dipraktikkan secara nyata oleh tokoh-tokoh besar, bahkan ketika sebagian sahabat Nabi ﷺ masih hidup. Abū Ja'far bukan sekadar seorang qārī' (pembaca), tetapi seorang imam dalam qirā'āt yang memiliki

²¹ Ahmad Ali al-Imam, *Variant Readings of the Qur'an: A Critical Study of Their Historical and Linguistic Origins*, Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2006, hlm. 45.

²² Ahmad ibn Abī 'Umar al-Andarābī, *Qirā'āt al-Qurrā' al-Ma'rūfīn bi Riwayāt al-Ruwāt al-Mashhūrīn*, Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1405 H / 1985 M, hal. 46.

bacaan khusus hasil dari pemilihannya, dan bacaan tersebut terus diriwayatkan hingga kini. Ia juga menjadi rujukan utama di Madinah, yang saat itu dikenal sebagai pusat ilmu. Penting juga dicatat bahwa kedudukan Abū Ja'far dalam "thabaqah" tabi'ut-tabi'in sebenarnya berada di lapisan awal setelah tabi'in, namun karena kualitas sanadnya yang sangat tinggi yakni ia belajar dari perawi yang langsung terhubung dengan Rasulullah ﷺ maka ia dimasukkan ke dalam jajaran imam terkemuka.

Para tabi'in dan tabi'ut tabi'in yang termasuk dalam generasi terbaik umat ini juga melakukan *ikhtiyār* (pemilihan bacaan), dan pilihan-pilihan mereka itu dinisbatkan kepada mereka, begitu juga bacaan-bacaan yang mereka pilih. Dengan demikian, jelas bahwa para sahabat telah memahami hadis-hadis tentang kebolehan (membaca dengan berbagai huruf) dan mengamalkannya, lalu mereka memilih dari ragam bacaan yang ada. Setelah itu, para tabi'in datang dan menyetujui pemahaman sahabat terhadap hadis-hadis tersebut, dan mengikuti jalan mereka. Kemudian, para tabi'ut tabi'in pun meneladani para sahabat dan tabi'in dalam perkara ini.

Tiga generasi utama yang paling utama dalam Islam telah menjalankan praktik *ikhtiyār*, mengamalkannya, dan menjadikannya bagian dari sistem pembelajaran dan periwayatan qirā'āt. Hal ini menjadi dalil lain yang sangat kuat, bahwa *ikhtiyār* itu tidak hanya dibolehkan secara nash (teks hadis), tetapi juga terbukti dipraktikkan secara nyata oleh generasi terbaik umat ini. Ini menegaskan bahwa legitimasi *ikhtiyār* tidak hanya berdasar pada dalil tekstual (nash), tapi juga pada dalil praktis ('*amali*). Generasi terbaik dalam Islam — yaitu para sahabat, tabi'in, dan tabi'ut tabi'in— tidak hanya memahami kebolehan memilih bacaan dari sabda Nabi ﷺ, tetapi juga benar-benar melaksanakan dan membakukan praktik itu. Dengan disepakatinya praktik ini oleh tiga generasi terbaik (yang disebut dalam hadis sebagai "*khayru al-qurūn*"), maka praktik *ikhtiyār* mendapatkan dukungan kuat dari sisi otoritas generasi, sebuah standar validitas yang sangat penting dalam tradisi keilmuan Islam.

Dalil Kelima: Kebutuhan mendesak terhadap *ikhtiyār* (pemilihan bacaan) muncul setelah berlalunya generasi terbaik (sahabat, tabi'in, dan tabi'ut tabi'in). Hal ini disebabkan oleh banyaknya jalur periwayatan, beragamnya versi bacaan, dan banyaknya ragam qirā'āt yang beredar, sehingga menjadi sulit untuk membedakan mana yang sah untuk dibaca dan mana yang tidak. Dalam kondisi seperti ini, umat sangat membutuhkan adanya upaya untuk menyaring dan menetapkan mana bacaan yang sahih agar tidak tercampur dengan bacaan yang tidak boleh dibaca.²³ Karena tidak semua orang

²³ Shady Hekmat Nasser, *The Transmission of the Variant Readings of the Qur'an: The Problem of Tawātur and the Emergence of Shawādhdh*, Leiden: Brill, 2012, hlm. 23.

memiliki kemampuan untuk membedakan dan memilih bacaan yang sah, maka tugas tersebut menjadi tanggung jawab para imam ahli qirā'āt yang memiliki pengetahuan mendalam di bidang ini.

Setiap Muslim wajib membaca Al-Qur'an dengan cara yang sah agar bisa menjalankan ibadahnya dengan benar, terutama dalam salat. Namun tidak semua orang mampu menguasai seluruh qirā'āt yang sah, dan jika seseorang membaca semua varian bacaan tanpa ilmu, hal itu justru bisa membuatnya salah dalam membaca Al-Qur'an, bahkan berisiko membaca sesuatu yang bukan bagian dari wahyu. Lagipula, sangat sulit bagi setiap individu untuk menguasai dan membaca seluruh versi bacaan yang sah secara menyeluruh.

Ini memberikan landasan penting bahwa praktik *ikhtiyār* bukan sekadar pilihan, tetapi kebutuhan syar'i dan ilmiah. Setelah masa kejayaan generasi awal Islam, umat menghadapi kondisi yang kompleks: jumlah riwayat qirā'āt semakin banyak, jalur periwayatannya bercabang-cabang, dan tidak semua bisa diakses atau dipahami oleh orang awam. Dalam konteks inilah, muncul keharusan untuk melakukan penyaringan dan seleksi, yang dilakukan oleh para imam ahli qirā'āt agar masyarakat umum tetap bisa membaca Al-Qur'an dengan benar. Maka dari itu, *ikhtiyār* bukan hanya boleh dilakukan tapi menjadi kewajiban kolektif (*fardhu kifāyah*) bagi ulama yang ahli, agar bacaan Al-Qur'an tetap terjaga validitas dan keotentikannya di tengah umat.²⁴ Maka dari berbagai pertimbangan tersebut, *ikhtiyār* (pemilihan satu bentuk bacaan tertentu) menjadi sebuah keharusan. Karena segala sesuatu yang menjadi sarana untuk menunaikan kewajiban, maka hukumnya pun menjadi wajib. Oleh sebab itu, umat terutama kalangan awam sangat membutuhkan adanya satu bacaan yang ditetapkan secara jelas untuk mereka baca, agar mereka tidak terjerumus dalam membaca sesuatu yang bukan termasuk bagian dari Al-Qur'an. Karena itulah, masyarakat awam akhirnya mengikuti (*taqlid*) para qāri' (pembaca/ahli qirā'āt) dalam membaca Al-Qur'an.

2. Pernyataan Ulama tentang *Ikhtiyâr*

Telah diriwayatkan banyak pendapat dari para ulama mengenai persoalan *ikhtiyâr* (pemilihan dalam qirā'āt), namun sulit untuk memuat seluruh pendapat tersebut secara menyeluruh dalam tulisan ini, mengingat jumlahnya yang sangat banyak dan beragam. Demikian pula, mengklasifikasikan pendapat-pendapat tersebut secara rinci dan sistematis juga bukan perkara mudah, karena setiap pendapat memiliki konteks, latar belakang, dan pendekatan metodologis yang berbeda-beda.

²⁴ Ahsin Sakho Muhammad, *Ilmu Qirā'āt: Sejarah dan Perkembangannya*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2006, hlm. 27.

Oleh karena itu, dalam pembahasan ini akan dikemukakan sebagian pendapat yang paling menonjol dan representatif sebagai sampel, dengan mempertimbangkan signifikansi ilmiahnya serta pengaruhnya dalam perkembangan ilmu qirā'āt, khususnya dalam konteks pembahasan tentang dasar dan legitimasi pemilihan satu Qiraat di antara berbagai qirā'āt yang sah.

1. Pernyataan Al-Husayn ibn Ahmad ibn Khālawayh: Apa yang diistimewakan oleh salah satu dari qārī (imam qirā'āt) tujuh adalah sah dari sisi sanad dan juga sah dari sisi bahasa. Al-Ḥusayn ibn Aḥmad ibn Khālawayh (w. 370 H) menjelaskan bahwa ia meneliti bacaan para imam qirā'āt yang tujuh, yang berasal dari lima wilayah besar, yang dikenal karena keabsahan riwayatnya, ketelitian hafalan, dan amanah mereka dalam menyampaikan bacaan dan lafaz. Ia menemukan bahwa setiap imam, dalam bacaan khas yang diriwayatkannya, menempuh satu arah i'rāb (tata bahasa) yang merupakan bagian dari mazhab-mazhab dalam bahasa Arab yang sah. Bacaan mereka dipilih berdasarkan dasar qiyās (analogi bahasa) yang valid, sehingga lafaz dan riwayatnya selaras dengan jalur periwayatan yang sah. Bacaan ini tidak didasarkan pada selera pribadi atau pilihan semata, dan tidak mengedepankan kehendak pribadi di luar atsar yang wajib diikuti. Dengan demikian, bacaan para imam qirā'āt mencerminkan kehati-hatian, ketelitian, dan kepatuhan terhadap tradisi yang sah dalam penyampaian Al-Qur'an.²⁵

Dalam pandangannya, Ibn Khālawayh menegaskan bahwa bacaan yang diikuti oleh para imam qirā'āt tujuh yang berasal dari pusat-pusat keilmuan besar dan dikenal dengan kredibilitas riwayat serta keamanahan mereka dalam menjaga lafaz al-Qur'an adalah bacaan yang tidak hanya sah dari segi sanad, tetapi juga sesuai dengan kaidah-kaidah bahasa Arab. Setiap imam, dalam perbedaan bacaannya yang khas, tetap mengikuti salah satu mazhab dalam nahwu yang dapat diterima secara ilmiah, dan tidak keluar dari kerangka qiyās yang diakui. Bacaan-bacaan tersebut tidak bersifat spekulatif atau didasarkan pada pilihan subjektif, melainkan mengikuti jalur periwayatan dan kaidah keilmuan yang mapan. Pernyataan ini menunjukkan otoritas dan validitas qirā'āt sab'ah dalam konteks bahasa maupun riwayat.

2. Pernyataan Ibnu Qutaybah tentang Abu 'Ubayd.

Ibnu Qutaybah berkata: "Abū 'Ubayd memilih pendapat-pendapat para salaf dalam bidang fikih dan juga dalam qirā'āt mereka; ia menolak sebagian darinya dan menunjukkan kelemahan beberapa bacaan tersebut dengan hujah yang terang-benderang."²⁶ Ibn Qutaybah menegaskan bahwa Abū 'Ubayd al-

²⁵ Ibn Khālawayh, *Al-Ḥujjah fī al-Qirā'āt al-Sab'*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1401 H/1981 M, hal. 61-62.

²⁶ Ibn Qutaybah, *Ta'wīl Mushkil al-Qur'ān*, Kairo: Dār al-Ma'ārif, cet. ke-2, 1973 M, hal. 12.

Qāsim ibn Sallām tidak hanya menjadi perawi qirā'āt, melainkan juga seorang pemikir kritis yang memiliki otoritas dalam memilih dan menilai bacaan-bacaan al-Qur'an. Ia tidak menerima seluruh qirā'āt secara mutlak, melainkan melakukan seleksi terhadap bacaan para salaf—baik dalam bidang fikih maupun qirā'āt. Ia menolak sebagian bacaan yang menurutnya tidak kuat, dan bahkan mengungkap kekeliruan atau kelemahan sebagian riwayat melalui argumentasi yang jelas dan logis. Hal ini menunjukkan bahwa pada masa awal kodifikasi qirā'āt, proses *ikhtiyār* (seleksi) dilakukan berdasarkan pertimbangan ilmiah, bukan semata-mata berdasarkan periwayatan.

3. Pernyataan Ibnu Taymiyyah tentang Imam Ahmad Bin Hambal

Syaikhul Islām Ibn Taymiyyah (w. 728 H) dalam salah satu pernyataannya tentang Imam Aḥmad ibn Ḥanbal (w. 241 H) menyebutkan bahwa Inilah prinsip yang terus-menerus dipegang oleh beliau (Imam Ahmad) dalam seluruh sifat ibadah, baik yang berupa ucapan maupun perbuatan. Ia memandang baik segala yang diriwayatkan dari Nabi ﷺ tanpa menunjukkan kebencian terhadap satu pun darinya, selama ia mengetahui bahwa hal itu sah. Meski demikian, ia tetap memilih sebagian bentuk amalan, namun tidak mengingkari bentuk lainnya. Seperti dalam masalah qirā'āt — semua bacaan yang sah boleh dibaca, meskipun beliau cenderung memilih sebagian bacaan tertentu. Demikian pula halnya dalam jenis-jenis adzan dan iqamah, serta bentuk-bentuk tasyahhud yang sah dari Nabi ﷺ, seperti tasyahhud Ibnu Mas'ūd, Abū Mūsā, Ibnu 'Abbās, dan lainnya. Dan dari semuanya itu, tasyahhud Ibnu Mas'ūd adalah yang paling beliau sukai karena beberapa alasan tertentu.²⁷

Kutipan ini menunjukkan prinsip penting dalam pendekatan Imam Ahmad terhadap variasi dalam ibadah, termasuk dalam qirā'āt. Ia tidak menolak adanya keberagaman bentuk bacaan dan praktik yang berasal dari Nabi ﷺ, selama riwayatnya sah. Pemilihan sebagian bentuk ibadah (termasuk Qiraat) bukan berarti penolakan terhadap bentuk lainnya. Hal ini menegaskan bahwa memilih satu bentuk bacaan tidak bertentangan dengan kebolehan menggunakan bentuk lainnya yang juga sah. Dengan demikian, konsep *ikhtiyār* (pemilihan) yang dilakukan oleh para imam seperti Imam Ahmad lebih bersifat preferensi pribadi tanpa menyalahkan bentuk lain yang juga valid. Ini menjadi landasan penting dalam memahami fleksibilitas dalam qirā'āt yang sah.

4. Pernyataan Imam al-Baghawī: "Para sahabat telah melakukan proses seleksi (*ikhtiyār*) saat pengumpulan al-Qur'an pada masa Utsman bin 'Affān."

Imam al-Baghawī (w. 516 H) menjelaskan bahwa Allah Ta'ālā menyatukan umat Islam melalui keputusan para sahabat dengan

²⁷ Ibn Taymiyyah, *Majmū' Fatāwā*, Riyadh: Mujaḥma' al-Malik Fahd li-Ṭibā'at al-Muṣḥaf al-Sharīf, 1416 H, juz 22, hal. 69.

mengumpulkan Al-Qur'an dalam satu mushaf. Mushaf ini merupakan hasil dari pembacaan terakhir (*al-'ardhah al-ākhirah*) atas Nabi ﷺ. Sebelumnya, Abu Bakr ash-Ṣiddīq memerintahkan penulisannya secara terkodifikasi, karena Al-Qur'an masih tersebar dalam berbagai media seperti lembaran dan kulit, agar menjadi rujukan utama bagi umat. Kemudian, 'Utsmān memerintahkan penyalinan mushaf ke dalam beberapa salinan dan menyerukan agar seluruh umat menggunakan mushaf tersebut, serta memerintahkan penghapusan mushaf-mushaf lain guna mencegah perpecahan. Dengan demikian, bacaan yang berbeda dari rasm mushaf yang disepakati dianggap mansūkh (dihapus) dan tidak berlaku, sesuai kesepakatan para sahabat. Apa yang tertulis di antara dua sampul mushaf itulah yang dijaga Allah untuk umat manusia dan menjadi standar utama (*imam*) dalam bacaan Al-Qur'an. Oleh karena itu, tidak seorang pun berhak menyelisih lafaz yang tertulis dalam rasm dan tinta mushaf tersebut.²⁸

5. Pernyataan Ibnu Taymiyyah tentang Seorang yang memahami ilmu qirā'āt dan berbagai *ikhtiyār* (pilihan bacaan), serta telah menerima ilmu tersebut secara langsung (*musyāfahah*), seyogianya membaca dengan satu Qiraat pada suatu waktu dan dengan Qiraat lainnya pada waktu yang lain, sebagai bentuk penerapan sempurna terhadap Sunnah.

Syaikhul Islām Ibn Taymiyyah menjelaskan bahwa meskipun Imam Ahmad dan imam-imam ahli hadis lainnya lebih memilih adzan dan iqamah Bilāl karena konsistensinya di hadapan Nabi ﷺ, hal ini dapat dibandingkan dengan pilihan seseorang terhadap sebagian qirā'āt atau tasyahhud. Penyempurnaan Sunnah dalam perkara-perkara semacam ini dilakukan dengan mengamalkan satu bentuk pada suatu waktu, dan bentuk lain pada waktu berbeda, atau satu bentuk di satu tempat dan bentuk lain di tempat lain. Ibn Taymiyyah menekankan bahwa jika seseorang meninggalkan sebagian bentuk yang telah diriwayatkan dari Sunnah dan terus-menerus berpegang pada satu bentuk saja, hal itu dapat menimbulkan kesan bahwa bentuk Sunnah yang ditinggalkan merupakan bid'ah, sementara yang mustahabb dianggap wajib. Kondisi ini berpotensi menimbulkan perpecahan dan perselisihan ketika orang lain mengamalkan bentuk yang berbeda.²⁹

Pernyataan ini menggambarkan metodologi fiqh Imam Ahmad dan para imam Ahl al-Ḥadīth lainnya dalam menyikapi ragam bentuk ibadah yang datang dari Rasulullah ﷺ melalui jalur periwayatan yang sahih. Dalam konteks qirā'āt, hal ini menunjukkan bahwa memilih salah satu bacaan bukanlah bentuk pengingkaran terhadap bacaan lainnya, melainkan bentuk *ikhtiyār* yang

²⁸ Al-Baghawī, *Syarh al-Sunnah*, Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1403 H / 1983 M, juz 4, hal. 511.

²⁹ Ibn Taymiyyah, *Majmū' Fatāwā*, Riyadh: Mujaḥma' al-Malik Fahd li-Ṭibā'at al-Muṣḥaf al-Sharīf, 1416 H, juz 22, hal. 67.

sah berdasarkan keutamaan sanad, kebiasaan Nabi, atau alasan tertentu. Akan tetapi, yang lebih utama adalah mengamalkan semua bentuk yang sah secara bergiliran (*tanzī‘ al-sunnah*), untuk menjaga keluasan Sunnah dan menghindari fanatisme terhadap satu bentuk tertentu, yang berpotensi melahirkan anggapan keliru terhadap bacaan atau praktik lain yang juga sah.

B. Dhawābith Ikhtiyār

1. Dhawābith Umum Dalam Qiraat

Dhawābith Umum (Kaidah Penerimaan) Yaitu standar-standar yang dijadikan dasar dalam menerima suatu bacaan qirā‘ah, yang dengannya dapat diketahui mana bentuk pilihan bacaan yang dapat dibenarkan, dan mana yang tidak dapat dibenarkan.³⁰ Kebutuhan untuk menetapkan kaidah dan standar dalam menerima pilihan bacaan ini muncul agar pintu *ikhtiyār* (pemilihan bacaan) tidak terbuka lebar-lebar, sehingga tidak dimasuki oleh orang-orang yang tidak memiliki kompetensi, dan tidak memenuhi syarat-syarat pemilihan yang semestinya saat menentukan pilihannya.

Para ulama berbeda pendapat dalam sebagian kaidah dan standar ini, sebagaimana mereka juga memiliki perbedaan dalam ungkapan dan istilah yang digunakan dalam karya-karya mereka. Oleh karena itu, penting untuk dijelaskan dalam pembahasan ini mengenai kaidah-kaidah umum yang menjadi syarat dasar bagi validitas suatu pilihan bacaan. Karena itulah istilah kaidah penerimaan digunakan, yang pada hakikatnya merupakan rukun dan prinsip dasar diterimanya suatu bacaan qirā‘ah.³¹

Di samping itu, terdapat pula kaidah-kaidah khusus, yakni standar dan prinsip yang dijadikan landasan oleh para imam dalam memilih suatu bacaan tertentu. Dengan kata lain, kaidah khusus ini merupakan alasan-alasan yang melatarbelakangi pemilihan satu bacaan dan pengutamannya atas bacaan lain yang sama-sama berada dalam lingkup bacaan yang diterima dan telah memenuhi syarat kaidah umum.

Adapun kaedah-umum untuk qiraah shahihah adalah:

1. Sesuai dengan kaidah bahasa Arab yang benar.³² Maksudnya, bacaan tersebut tidak boleh menyelisih kaidah-kaidah nahwu dan ṣarf yang berlaku dalam bahasa Arab *fushhā*. Ia harus sesuai dengan nalar kebahasaan Arab yang

³⁰ Amin bin Idris bin ‘Abd al-Rahman Falatah, *al-Ikhtiyār ‘inda al-Qurrā’*: *Maḥmūmuḥu, Marāḥiluhū, wa Atharuhū fī al-Qirā’āt*, Makkah: Universitas Umm al-Qurā, 2010, hlm. 228.

³¹ ‘Abd al-Laṭīf ibn Muḥammad al-Rāwī, *Ikhtiyārāt al-A’immah fī al-Qirā’āt wa Atharuhā fī al-Riwāyah wa al-Adā’*, Beirut: Dār Ibn Kathīr, 2012, hal. 45.

³² Jalaluddīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2006, jil. 1, hlm. 160.

fasih, walaupun bukan mengikuti satu mazhab nahwu tertentu (misalnya Kufi atau Bashri), asal masih berada dalam lingkup bahasa Arab yang diakui.

2. Sesuai dengan salah satu mushaf Utsmani.³³ Yakni bacaan tersebut harus cocok dengan rasm al-mushaf, yaitu cara penulisan huruf-huruf al-Qur'an sebagaimana dikodifikasi oleh Utsman bin Affan ketika penyatuan mushaf. Jika ada bacaan yang tidak sejalan dengan mushaf Utsmani secara lafaz, maka bacaan itu tidak dapat diterima sebagai qira'ah *maqbulah* (bacaan yang diterima). Tujuannya adalah untuk menyaring bacaan-bacaan yang tidak bersumber dari Rasulullah dan mengeliminasi bacaan yang sifatnya tafsir atau hasil ijtihad pribadi.³⁴

3. Sanad yang sahih dan mutawātir. Ini berarti bacaan tersebut harus diriwayatkan melalui jalur yang sahih dari Rasulullah ﷺ dan mencapai derajat tawātur menurut jumhur ulama. Tawātur adalah periwayatan yang dilakukan oleh banyak perawi terpercaya dalam setiap tingkatan sanad, sehingga mustahil terjadi kebohongan.

Ini merupakan pendapat mayoritas para ahli qirā'āt (*qurrā'*), serta menjadi pendapat yang dipegang oleh para ahli ushul (*ushūliyyūn*) dan para fuqahā' (ahli fikih). Namun, Makkī bin Abī Ṭālib dan Ibn al-Jazarī berbeda pendapat dalam hal menjadikan syarat tawātur sebagai rukun bacaan yang sah (*sahīhah*). Keduanya berpendapat bahwa ketersambungan sanad yang sahih (*sahīh al-isnād*) disertai dengan ketersebaran (*isytiḥār*) bacaan tersebut di kalangan ahli qirā'āt, sudah mencukupi untuk menetapkan bahwa bacaan tersebut adalah bagian dari al-Qur'an, dengan syarat tetap terpenuhinya dua rukun lainnya, yaitu: (1) kesesuaian dengan kaidah-kaidah kebahasaan Arab yang *fāṣiḥ*, dan (2) kesesuaian dengan rasm 'Utsmānī.

Adapun perbedaan pandangan antara kedua kelompok yakni antara yang mewajibkan syarat tawātur dan yang tidak terletak pada dua rukun selain tawātur. Bagi mereka yang mensyaratkan tawātur, dua rukun lainnya dianggap sebagai syarat yang otomatis tercakup dalam sifat tawātur. Artinya, bacaan yang mutawātir pasti memenuhi syarat kesesuaian dengan kaidah bahasa Arab dan rasm 'Utsmānī secara implisit, sebagai konsekuensi dari keabsahan tawātur itu sendiri. Berbeda halnya dengan kelompok yang tidak mensyaratkan tawātur sebagai syarat sahnya bacaan, mereka menganggap bahwa dua rukun lainnya yaitu kesesuaian dengan bahasa Arab dan rasm adalah syarat mutlak dan berdiri sendiri untuk menentukan validitas bacaan. Dengan demikian, bacaan yang diriwayatkan melalui jalur *āḥād* (periwayatan individual) tidak serta-merta dianggap sah kecuali jika memenuhi dua syarat tersebut.

³³ Ibn al-Jazarī, *al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashr*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1981, jil. 1, hlm. 8

³⁴ Ibn al-Jazarī, *al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashr*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1981, jil. 1, hlm. 9.

Dengan demikian, tampak jelas bahwa perbedaan antara kedua kelompok tersebut pada hakikatnya bermuara pada satu tujuan yang sama. Hal ini karena kedua kelompok pada akhirnya sama-sama mensyaratkan bentuk kuat dari tawātur sebagai landasan dalam penetapan validitas suatu bacaan. Penjelasannya adalah: bahwa kelompok yang mewajibkan tawātur menganggap dua syarat lainnya (yaitu kesesuaian dengan bahasa Arab dan rasm ‘Utsmānī) sebagai konsekuensi logis dari tawātur itu sendiri dan hanya sebagai pelengkap yang secara otomatis terpenuhi. Begitu pula kelompok yang cukup dengan sanad sahih dan masyhur, apabila disertai dengan kesesuaian terhadap kaidah bahasa Arab dan rasm, maka hal itu memberi kekuatan pada bacaan tersebut yang setara dengan kekuatan tawātur. Maka dengan begitu, ucapan kedua kelompok tersebut saling melengkapi dan tidak bertentangan secara substansial.³⁵

Ibn ‘Ābidīn berkata: Al-Qur’an yang sah digunakan dalam salat menurut kesepakatan (para ulama) adalah yang tertulis dalam mushaf-mushaf imam (salinan mushaf) yang dikirim oleh ‘Utsmān raḍiyallāhu ‘anhu ke berbagai wilayah, dan yang telah disepakati oleh sepuluh imam qirā’āt. Inilah yang mutawātir secara keseluruhan maupun rinci. Maka bacaan yang lebih dari tujuh sampai sepuluh bukan termasuk syādz (bacaan menyimpang), sedangkan bacaan yang berada di luar sepuluh itulah yang dianggap syādz, dan itulah pendapat yang benar.³⁶

Termasuk di antara tokoh awal yang memberi isyarat tentang kaidah-kaidah ini adalah imam para qārī’ dan mufassir, Abū Ja’far Muḥammad bin Jarīr al-Thabarī (w. 310 H). Ia menyebutkan bahwa segala bentuk bacaan yang telah sahih menurut kami bahwa Rasulullah ﷺ mengajarkannya kepada umatnya, termasuk dari tujuh huruf yang telah diizinkan oleh Allah untuk dibaca, maka tidak boleh menganggap salah siapa pun yang membacanya, selama bacaan tersebut sesuai dengan tulisan dalam mushaf. Namun, apabila bacaan tersebut bertentangan dengan tulisan mushaf, maka tidak boleh dibaca, dan harus dihentikan serta ditinggalkan pembahasannya.³⁷

Dari pernyataan al-Thabarī raḥimahullāh dapat dipahami bahwa syarat diterimanya suatu bacaan qirā’ah bergantung pada dua hal, yaitu kesahihannya dari Nabi ﷺ, dan kesesuaiannya dengan tulisan dalam mushaf. Kedua hal ini merupakan syarat yang harus terpenuhi. Dalam hal ini, al-Thabarī raḥimahullāh tidak menyebutkan syarat kecocokan dengan bahasa Arab

³⁵ Muhammad Ahmad Muflih al-Qaḍdāh, Ahmad Khalid Shukrī & Muhammad Khalid Mansūr, *Muqaddimāt fī ‘Ilm al-Qirā’āt*, Amman: Dār ‘Ammār, 1422 H/2001 M, hal. 70.

³⁶ Ibn ‘Ābidīn, *Radd al-Muḥtār ‘alā al-Durr al-Mukhtār*, Beirut: Dār al-Fikr, 1412 H/1992 M, juz 1, hal. 486.

³⁷ Muḥammad bin Jarīr al-Thabarī, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*, Beirut: Dār al-Fikr, 1995, juz 1, hal. 51

sebagai bagian dari kaidah penerimaan. Adapun jika suatu bacaan sahih secara riwayat, namun bertentangan dengan rasm (tulisan mushaf), maka bacaan tersebut tidak dibaca dan harus dihentikan serta ditinggalkan pembahasannya.

Di antara para qārī' yang juga membahas kaidah-kaidah qirā'ah yang sahih adalah Abū al-'Abbās Ahmad bin 'Ammār al-Mahdawī (w. sekitar 440 H). Ia menyebutkan bahwa sebagian ulama yang mendalam ilmunya berpendapat bahwa setiap bacaan yang dinukil secara sahih oleh para imam yang terpercaya, memiliki dasar dalam bahasa Arab, dan sesuai dengan rasm mushaf, maka bacaan tersebut termasuk dalam cakupan tujuh huruf yang disebutkan oleh Nabi ﷺ bahwa Al-Qur'an diturunkan atasnya. Sementara semua riwayat yang menyelisihi tulisan mushaf, jika memang benar-benar sahih secara sanad, maka dianggap sebagai bentuk tafsir, bukan bagian dari tilāwah, dan ini adalah pendapat yang kuat. Segala bacaan yang bertentangan dengan mushaf yang disepakati, tidak semestinya ditetapkan sebagai bagian dari Al-Qur'an, karena tidak memenuhi unsur ijmā' di dalamnya." Oleh karena itu, setiap qirā'ah yang sesuai dengan rasm mushaf yang telah disepakati dapat diterima karena ditopang oleh ijmā'. Sementara bacaan yang diriwayatkan tetapi menyelisihi tulisan mushaf tidak dapat dijadikan hujjah, karena hanya bersumber dari riwayat *āḥād* (individu). Dan Al-Qur'an tidak dapat ditetapkan melalui khabar *āḥād*, tetapi hanya dapat dibuktikan dengan *naql jamā'ī* (riwayat massal/tawātur)³⁸

Al-Mahdawī menyatakan bahwa suatu bacaan al-Qur'an dapat dikategorikan sahih dan termasuk dalam cakupan "tujuh huruf" yang diturunkan kepada Nabi ﷺ apabila memenuhi tiga kriteria berikut:

- a. *Shihhat al-Isnād* (Sanad yang Sahih). Artinya bacaan tersebut diriwayatkan dengan jalur transmisi yang terpercaya dari imam qirā'ah yang maqbul dan memiliki reputasi kuat dalam keilmuan.
- b. *Lahu Wajh fī al-Lughah* (Memiliki Asal Usul dalam Bahasa Arab). Bacaan tersebut tidak boleh bertentangan dengan kaidah tata bahasa Arab (nahwu, ṣarf, balāghah, dll). Dengan kata lain, harus sesuai dengan penggunaan bahasa Arab yang *fāsiḥ*.
- c. *Muwāfaqat al-Rasm* (Sesuai dengan Rasm al-Mushaf). Bacaan itu harus sesuai dengan penulisan dalam mushaf 'Utsmānī, baik secara eksplisit (tersurat) atau secara *ihimālī* (implisit), yaitu masih bisa ditoleransi dari segi kemungkinan bacaan menurut tulisan mushaf.

Al-Mahdawī menegaskan bahwa bacaan yang sahih sanadnya namun menyelisihi rasm mushaf tidak dianggap bagian dari tilāwah, melainkan sebagai tafsir terhadap ayat. Artinya: Bacaan tersebut mungkin menjelaskan makna, menambah penafsiran linguistik, atau merupakan bentuk penjelasan

³⁸ Abū al-'Abbās Aḥmad bin 'Ammār al-Mahdawī, *Sharḥ al-Hidāyah fī Tawjīh al-Qirā'āt*, Riyād: Maktabah ar-Rushd, 1415 H/1995 M, jilid 1, hal. 8.

dari sahabat/ṭābi‘īn. Tapi tidak boleh dibaca dalam shalat atau dianggap sebagai bagian resmi dari al-Qur’an yang bersifat tilāwah (dibaca sebagai ibadah). Ditekankan bahwa bacaan yang sesuai dengan rasm al-muṣḥaf dan telah diterima oleh seluruh umat (*mujma‘ ‘alayh*) memiliki kekuatan *ijmā‘*. Maka Bacaan ini dianggap mutawātir (diriwayatkan oleh banyak jalur hingga mustahil dusta). Dengan kata lain, *ijmā‘* adalah salah satu bentuk verifikasi kolektif bahwa bacaan tersebut adalah bagian dari al-Qur’an.

Di antara para qārī’ lain yang membahas secara komprehensif mengenai kaidah-kaidah qirā’ah yang sah, serta menegaskan dan rincinya secara jelas, adalah Imām Abū Syāmah al-Maqdisī (w. 665 H). Ia menyatakan bahwa setiap bacaan yang didukung oleh tulisan mushaf, disertai sanad yang sah, serta datang dengan bahasa Arab yang fasih, maka bacaan tersebut adalah qirā’ah yang sah dan dapat dijadikan sandaran. Adapun jika salah satu dari tiga rukun ini tidak terpenuhi, maka bacaan tersebut disebut sebagai bacaan yang *syādzdzah* (ganjil) dan lemah. Hal ini telah disinggung oleh para imam terdahulu, dan ditegaskan pula oleh Syaikh al-Muqri’ Abū Muḥammad Makkī bin Abī Ṭālib al-Qayrawānī dalam kitab tersendiri yang disusunnya mengenai makna-makna qirā’āt tujuh. Kitab itu kemudian diperintahkan untuk digabungkan ke dalam karya lainnya, *al-Kasyr ‘an Wujūh al-Qirā’āt*.³⁹

Abū Syāmah menjelaskan bahwa jika salah satu dari tiga syarat di atas tidak terpenuhi, maka bacaan tersebut tidak lagi disebut sebagai *qirā’ah sahihah* (bacaan sah), melainkan dikategorikan sebagai *qirā’ah syādzdzah*, yaitu bacaan yang ganjil, lemah, atau menyimpang. Artinya, bacaan itu tidak boleh dijadikan hujjah, apalagi dibaca dalam ibadah seperti shalat. Abū Syāmah menegaskan bahwa ini bukan pendapat pribadi atau baru. Para ulama besar sebelumnya pun sudah menyampaikan hal yang sama. Bahkan, ia menyebut nama Syaikh Makkī bin Abī Ṭālib, salah satu imam besar dalam ilmu qirā’ah, yang pernah membahas hal ini secara khusus dalam kitabnya tentang makna qirā’āt tujuh. Kitab tersebut bahkan sempat diperintahkan untuk digabungkan dengan karya lainnya, berjudul *al-Kasyr ‘an Wujūh al-Qirā’āt*.

Di antara ulama qirā’āt yang secara rinci membahas kaidah-kaidah bacaan yang sah adalah Imām Ibn al-Jazārī (w. 833 H). Ia menyatakan bahwa setiap bacaan yang memenuhi tiga syarat yakni: (1) sesuai dengan kaidah bahasa Arab, meskipun hanya dalam satu sisi. (2) sesuai dengan salah satu mushaf ‘Uṣmānī, sekalipun hanya dalam kemungkinan. (3) memiliki sanad yang sah, maka bacaan tersebut adalah bacaan yang sah, tidak boleh ditolak dan tidak halal untuk diingkari. Bahkan bacaan tersebut termasuk dalam kategori tujuh huruf yang dengannya Al-Qur’an diturunkan, dan wajib bagi seluruh umat untuk menerimanya, baik bacaan itu berasal dari imam qirā’āt

³⁹ Abū Syāmah al-Maqdisī, *al-Murshid al-Wajīz fīmā Yalzam Qabalahu ‘alā al-Qur’ān al-‘Azīz*, Beirut: Dār al-Fikr al-Mu‘āṣir, 1996, hal. 171.

yang tujuh, sepuluh, atau selain mereka dari kalangan imam yang diterima. Sebaliknya, apabila salah satu dari tiga rukun tersebut tidak terpenuhi, maka bacaan itu disebut sebagai bacaan yang lemah, ganjil (*syādzdzah*), atau bahkan batil. Hal ini berlaku meskipun bacaan tersebut dinisbatkan kepada imam-imam besar. Inilah pendapat yang dianggap benar oleh para imam peneliti dari kalangan salaf dan khalaf. Hal ini telah ditegaskan oleh al-Hāfidz Abū ‘Amr ‘Uthmān bin Sa‘īd al-Dānī, dan dinyatakan pula di banyak tempat oleh Abū Muḥammad Makkī bin Abī Ṭālib, demikian pula oleh Abū al-‘Abbās Aḥmad bin ‘Ammār al-Mahdawī. Hal ini juga diteliti dan ditegaskan oleh al-Hāfidz Abū al-Qāsim ‘Abd al-Raḥmān bin Ismā‘īl yang dikenal dengan Abū Syāmah. Dan inilah mazhab salaf yang tidak diketahui ada perbedaan pendapat di antara mereka.⁴⁰

Tidak diragukan bahwa pernyataan ini sangat penting; sebab Imam Ibn al-Jazarī dengan jelas menyebutkan bahwa kaidah-kaidah (*dhawābiṭ*) ini juga telah disebutkan oleh para imam sebelumnya seperti al-Dānī, Makkī, al-Mahdawī, dan Abū Syāmah. Bahkan, Ibn al-Jazarī melangkah lebih jauh dengan menyatakan bahwa ini adalah mazhab salaf (pendapat generasi terdahulu) yang tidak diketahui adanya perbedaan pendapat dari seorang pun di antara mereka. Seakan-akan beliau sedang menyampaikan adanya *ijmā‘* (konsensus) ulama terhadap tiga kaidah pokok ini.

2. *Dhawābiṭ Khassah (Dhawābiṭ Ikhtiyār Al-Khassah)*

Yang dimaksud dengan *Dhawābiṭ al-ikhtiyār al-khassah* di sini adalah alasan-alasan yang menjadi dasar pemilihan suatu wajah bacaan oleh para imam qirā’āt. Dengan kata lain, mengapa seorang imam memilih satu bentuk bacaan tertentu dan tidak memilih bentuk lainnya. Apakah terdapat motif atau latar belakang khusus yang mendorong pilihan tersebut. Dan lebih jauh, apakah pilihan itu didasarkan pada suatu kaidah yang berlaku secara konsisten, atau mengikuti pola tertentu yang menjadi pedoman tetap bagi imam tersebut. Pertanyaan-pertanyaan ini penting dikaji karena akan membuka ruang untuk memahami metodologi pemilihan bacaan dalam tradisi qirā’āt, serta menyingkap dimensi ilmiah yang melatarbelakangi otoritas para imam dalam menentukan bacaan yang mereka anggap sah dan sesuai dengan kriteria yang mereka tetapkan.

Di sini akan disampaikan beberapa alasan yang berhasil ditemukan terkait mengapa para imam qirā’āt memilih satu bentuk bacaan tertentu. Penyampaian ini tidak akan merinci satu per satu siapa saja imam yang mengikuti kaidah tertentu, karena yang terpenting adalah bahwa alasan tersebut termasuk bagian dari kaidah atau pertimbangan dalam pemilihan

⁴⁰ Moh. Fathurrozi, Analisis Qira’at Shahihah Perspektif Ibn al-Jazari, dalam *Jurnal Semiotika-Q: Kajian Ilmu al-Qur’an dan Tafsir*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2023, hal. 310–322.

bacaan. Perlu diketahui bahwa alasan-alasan tersebut tidak semuanya memiliki kekuatan yang sama. Ada yang benar-benar kuat dan jadi landasan utama dalam memilih bacaan, namun ada juga yang tingkatannya lebih lemah. Meskipun begitu, selama alasan itu pernah digunakan oleh salah satu imam sebagai dasar dalam memilih bacaan, maka tetap dianggap penting untuk disebutkan.

Telah disebutkan secara umum sebagian dari kaidah-kaidah dan alasan-alasan ini dalam pernyataan beberapa imam qirā'āt. Salah satunya datang dari Imam Abū Hātim al-Sijistānī, saat membahas tentang bacaan dengan kasrah pada huruf qāf dalam kata *qīla* dan kata-kata sejenis, tanpa disertai *isymām*, berkata: “Kasrah adalah bacaan yang umum digunakan dalam semua bentuk itu; ia lebih luas penyebarannya dalam berbagai dialek, lebih banyak ditemukan dalam riwayat-riwayat, lebih ringan di lidah, dan secara kaidah nahwu lebih tepat.”⁴¹

Imam al-Sakhāwī juga menyatakan bahwa apabila suatu bacaan memiliki kekuatan dalam sisi kebahasaan (Arab), dan apabila mereka menyebut 'bacaan umum', maka yang dimaksud adalah bacaan yang disepakati oleh ahli Kufah. Bagi mereka, hal ini merupakan alasan yang kuat dan cukup untuk dijadikan dasar pemilihan. Terkadang mereka juga memilih bacaan yang disepakati oleh penduduk dua Tanah Suci (Makkah dan Madinah), dan menyebutnya pula dengan istilah 'al-*āmmah*' (bacaan umum).⁴²

Di antara kaidah-kaidah khusus yang menjadi alasan dan sebab dalam pemilihan bacaan adalah sebagai berikut:

1. Kuatnya bentuk bacaan yang dipilih dari sisi kebahasaan Arab, serta kesesuaiannya dengan kaidah (qiyās) dan bentuk yang paling masyhur dalam penggunaan bahasa. Contoh penerapan kaidah ini dapat dilihat dalam kasus berikut:

Kata (يحنن) dan (ليحنن) serta kata-kata semisalnya dibaca oleh Nāfi' dengan men-dhammah huruf yā' dan men-kasrah huruf zāy di setiap tempat, kecuali pada satu ayat saja, yaitu (لا يحننهم الفرع الاكبر), di mana beliau membaca dengan fathah pada huruf yā' dan dhammah pada huruf zāy, sebagaimana bacaan mayoritas *qurrā'*. Adapun mayoritas *qurrā'* membaca dengan fathah pada huruf yā' dan dhammah pada huruf zāy di seluruh Al-Qur'an, dan kedua bentuk bacaan ini merupakan dua bentuk bahasa Arab yang sah. Sībawayh meriwayatkan bahwa '*aḥzantur-rajul*' berarti 'aku membuat seseorang bersedih', sehingga kata kerja bentuk *mudhāri*'-nya mengikuti pola *fi'l rubā'ī*, dengan yā' yang didhammah. Namun juga dikatakan: *ḥazina ar-rajul* dengan *yahzan* (dengan fathah), dan ini juga merupakan bentuk bahasa yang sah. Nāfi'

⁴¹ Makkī ibn Abī Ṭālib. *Al-Kashf 'an Wujūh al-Qirā'āt al-Sab' wa 'Ilaliha wa Hujajihā*. Damaskus: Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, 1394 H. Juz 1, Hal. 232.

⁴² Al-Sakhāwī, Abū al-Qāsim 'Alī bin Muḥammad. *Jamāl al-Qurrā' wa Kamāl al-Iqrā'*. Kairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th, hal. 114.

secara khusus membaca ayat tersebut dengan fathah pada yā' untuk menggabungkan dua bentuk bahasa tersebut. Kedua bentuk bacaan ini memiliki status yang setara, namun bacaan mayoritas (dengan fathah yā' dan dhammah zāy) lebih aku sukai, karena merupakan bentuk bahasa yang lebih luas penggunaannya, lebih dikenal, dan telah menjadi kesepakatan umum.⁴³

2. Kesesuaiannya dengan rasm (tulisan) mushaf 'Utsmānī lebih kuat dibanding bacaan lainnya. Contohnya Dalam kasus bacaan *al-shirāṭ*, bentuk bacaan dengan huruf *shād* dianggap lebih tepat dibandingkan bacaan dengan sīn atau dengan suara mendekati zāy (*isymām*). Ada beberapa alasan yang mendasari hal ini. Pertama, bacaan dengan *shād* sesuai dengan tulisan dalam mushaf 'Utsmānī, sehingga lebih mendekati standar penulisan yang diakui. Kedua, bacaan ini merupakan pilihan mayoritas para qārī', yang menjadikannya lebih kuat dari sisi kesepakatan ulama. Ketiga, dari sisi bunyi, huruf *shād* memiliki sifat yang lebih dekat dengan huruf tā', terutama dalam kekuatan tekanan dan letak makhraj-nya. Sebaliknya, huruf sīn memiliki sifat yang jauh berbeda, karena lebih lembut dan berdesis. Dengan pertimbangan-pertimbangan ini, bacaan *shād* dinilai lebih kuat dan lebih sesuai baik dari sisi tulisan, kebahasaan, maupun tradisi bacaan.

3. Alasan ketiga adalah karena bacaan tersebut merupakan bacaan jamaah atau dikenal juga dengan istilah *al-āmmah* (bacaan umum). Makkī menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *al-āmmah* adalah bacaan yang disepakati oleh penduduk Madinah dan Kufah, atau yang dipilih bersama oleh penduduk dua Tanah Suci (Makkah dan Madinah). Dan apabila bacaan tersebut juga didukung oleh 'Āshim, maka hal itu semakin memperkuat kedudukannya sebagai bacaan yang layak dipilih. Contohnya dalam pernyataan Al-Azhari (w. 370 H), ia berkata tentang firman Allah Ta'ālā: “فلا خوف” Bacaan dengan tanwīn pada kata *khawf* (*falā khawfun*) menurut Abū Manṣūr adalah bentuk yang dianggap baik oleh para ahli nahwu, dan merupakan bentuk pilihan apabila terdapat pengulangan huruf nafi (peniadaan). Adapun Ya'qūb membaca dengan tanpa tanwīn (*falā khawf*), dan itu tetap sah secara kaidah bahasa Arab, meskipun bacaan yang lebih dipilih adalah bacaan yang diikuti oleh jamaah.⁴⁴

4. Alasan keempat adalah karena bacaan tersebut lebih kuat dalam menunjukkan makna dibandingkan bacaan lainnya, menurut pihak yang memilihnya. Imam Ibn Jarīr al-Thabarī, saat menafsirkan firman Allah Ta'ālā: فازلهم الشيطان Bacaan yang paling layak dianggap benar adalah bacaan yang membaca *fa-azallahumā*, karena Allah Subhānahu wa Ta'ālā menyebutkan dalam ayat sesudahnya bahwa Iblis telah mengeluarkan keduanya dari apa yang mereka berdua berada di dalamnya. Dan itulah makna dari kata

⁴³ Makkī ibn Abī Ṭālib. *Al-Kashf 'an Wujūh al-Qirā'āt al-Sab' wa 'Ilaliha wa Hujajiha*. Damaskus: Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, 1394 H. Juz 1, Hal. 365.

⁴⁴ Al-Azhari, Abū Manṣūr Muḥammad ibn Aḥmad. *Ma'ānī al-Qirā'āt*. Kairo: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th, hal. 49.

azālahumā. Maka, tidaklah tepat ketika makna izālah adalah pemindahan atau pengeluaran jika dikatakan: *fa-azālahumā al-shayṭān ‘anhā fa-akhrajahumā mimmā kānā fih*, karena seakan-akan berarti: setan memindahkan mereka darinya, lalu mengeluarkan mereka dari tempat itu, padahal keduanya bermakna sama. Maka, lebih tepat jika dibaca *fa-azallahumā*, karena sesuai dengan konteks dan kesinambungan makna dalam ayat.

5. Alasan kelima adalah karena terdapat ayat atau hadis yang sesuai dengan lafaz atau maknanya. Contohnya Firman Allah Ta‘ālā: "بين الصدفين" (QS. Al-Kahfi: 96), memiliki beberapa ragam bacaan: dengan dhammah pada huruf *shād* dan *dāl*, dengan fathah pada keduanya, serta dengan fathah pada *shād* dan sukun pada *dāl*. Argumen bagi yang membaca dengan dhammah adalah bahwa bacaan tersebut mengikuti bentuk asal katanya dan konsisten dalam pengucapan dhammah secara berurutan. Sedangkan argumen bagi yang membaca dengan fathah adalah karena bacaan ini lebih ringan secara pelafalan. Dalam pandangan ini, bentuk tunggalnya adalah *shadaf*, dan dalilnya adalah riwayat yang menyebutkan bahwa Nabi ﷺ pernah melewati sebuah *shadaf* (bukit karang) yang miring, lalu beliau mempercepat langkahnya dan dalam riwayat tersebut, kata *shadaf* disebut dengan bacaan fathah.

6. Alasan keenam adalah karena sesuai dengan pola akhir ayat-ayat sebelumnya dalam surah tersebut. Contohnya Firman Allah Ta‘ālā: "الى شيء نكر" (QS. Al-Kahfi: 74), dibaca dengan dua cara: dhammah pada huruf *kāf* (*nukr*) dan dengan sukun (*nukr*). Bacaan yang lebih dipilih adalah dengan dhammah, karena lebih sesuai dengan pola akhir ayat-ayat (*fawāṣil*) dalam surah tersebut, serta karena dhammah merupakan bentuk asalnya, meskipun pembacaan dengan sukun dianggap sebagai bentuk yang lebih ringan.

C. Ahli *Ikhtiyār* Yang Masyhur

1. Ahli *Ikhtiyār* Qiraat Mutawatir (Imam Qiraat Sepuluh)

Dalam perjalanan sejarah qirā’āt, ada sekelompok ulama besar yang punya peran penting dalam menyaring dan menetapkan bacaan-bacaan Al-Qur’an yang sah dan dapat diterima oleh seluruh umat Islam. Mereka dikenal sebagai imam qirā’āt, dan jumlah mereka yang paling dikenal dan dijadikan rujukan utama adalah sepuluh orang. Para imam ini bukan hanya meriwayatkan bacaan, tapi juga melakukan proses seleksi atau *ikhtiyār* yaitu memilih bacaan yang sesuai dengan kaidah bahasa Arab, didukung oleh tulisan dalam mushaf, serta memiliki sanad yang kuat dan terpercaya. Dengan keilmuan, kehati-hatian, dan ketekunan mereka, bacaan-bacaan yang mereka ajarkan pun tersebar luas dan diterima secara turun-temurun hingga hari ini. Di sini akan diperkenalkan lebih dekat siapa saja imam qirā’āt tersebut, bagaimana latar belakang mereka, dan apa kontribusi besar mereka dalam

menjaga kemurnian bacaan Al-Qur'an. Pemahaman ini penting sebagai bekal untuk mengerti mengapa bacaan yang sekarang punya dasar yang kuat dan tidak muncul secara sembarangan.

1. Imam Nāfi' bin 'Abd al-Rahmān bin Abī Nu'aym

Namanya adalah Nāfi' bin 'Abd al-Rahmān bin Abī Nu'aym Abū 'Abd al-Rahmān al-Laythī, mawlā (budak yang dimerdekakan) dari Bani al-Layth. Ia adalah imam penduduk Madinah dalam bidang qirā'āt dan termasuk salah satu dari tujuh qārī' besar yang masyhur. Asalnya berasal dari Ishbahān (sekarang wilayah Iran). Kulitnya hitam legam, namun berwajah tampan, berperangai baik, dan dikenal memiliki sisi humoris yang menyenangkan.⁴⁵

Nāfi' mempelajari qirā'ah secara langsung ('ardhan) dari sejumlah tabi'in (generasi setelah sahabat) yang tinggal di Madinah.⁴⁶ di antaranya: 'Abd al-Rahmān ibn Hurmuz al-A'raj, Abū Ja'far Yazīd ibn al-Qa'qā', Shaybah ibn Naṣāh, Yazīd ibn Rūmān, Muslim ibn Jundub, Ṣālih ibn Khawwāt, al-Ashbağ ibn 'Abd al-'Azīz al-Nahwī, 'Abd al-Rahmān ibn al-Qāsim ibn Muhammad ibn Abī Bakr al-shiddīq, serta al-Zuhri (Muḥammad ibn Shihāb al-Zuhri). Nāfi' berkata: "Aku membaca (Al-Qur'an) kepada tujuh puluh orang dari kalangan tābi'in."

Banyak tokoh besar meriwayatkan bacaan dari Imam Nāfi'.⁴⁷ baik melalui metode 'ardhan (langsung membaca di hadapan guru) maupun samā'an (mendengarkan bacaan gurunya), di antaranya: Dari kalangan penduduk Madinah: Ismā'il ibn Ja'far, 'Isā ibn Wardān, Sulaymān ibn Muslim ibn Jamāz, Mālik ibn Anas (sekaligus sebaya dengannya), Ishāq ibn Muḥammad, Abū Bakr & Ismā'il (keduanya putra Abī Uways), Ya'qūb ibn Ja'far, 'Abd al-Rahmān ibn Abī al-Zinād, 'Isā ibn Mīnā (dikenal dengan Qālūn), Sa'd ibn Ibrāhīm dan saudaranya Ya'qūb, Muḥammad ibn 'Umar al-Wāqidī, al-Zubayr ibn 'Āmir, Khalaf ibn Waḍāh, Abū al-Dhikr Muḥammad ibn Yaḥyā, Abū al-'Ajlān, Abū Ghassān Muḥammad ibn Yaḥyā ibn 'Alī, Ṣafwān, Muḥammad ibn 'Abd Allāh ibn Ibrāhīm ibn Wahb. Dari kalangan penduduk Mesir: Mūsā ibn Ṭāriq Abū Qurrāh al-Yamānī, 'Abd al-Malik ibn Qarīb al-Aṣma'ī, Khālīd ibn Makhlad al-Qaṭwānī, Abū 'Amr ibn al-'Alā', Abū al-Rabī' al-Zahrānī, Khārijah ibn Miṣ'ab al-Khurāsānī, Khalaf ibn Nazzāl al-Aslami, Siqlāb ibn Shaybah, 'Uthmān ibn Sa'īd (dikenal dengan Warsh), 'Abd Allāh ibn Wahb, Muḥammad ibn 'Abd Allāh ibn Wahb, Mu'allā ibn Daḥyah, al-Layth ibn Sa'd, Ashhab ibn 'Abd al-'Azīz, Ḥumayd ibn Salāmah. Dari penduduk Syam: 'Utbah ibn Ḥammād al-Shāmī, Abū Miskīn al-Dimashqī, al-

⁴⁵ Abu bakr Ibn Mujāhid, *Al-Sab'ah*, ed. Muhammad Zakariya al-Kandahlawi, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994, juz 1, hlm. 53.

⁴⁶ 'Abd al-Rahmān ibn Abī Hātim al-Rāzī, *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*, ed. Muhammad Zakariyyā al-Kandahlawī, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994, juz 8, hal. 546.

⁴⁷ al-Sakhāwī, Jamal al-Qurrā' wa Kamāl al-Iqrā', disunting oleh 'Abd al-Ḥaqq 'Abd al-Dā'im Sīf al-Qādī, Beirut: Maktabah al-Kutub al-Thaqāfiyah, 1999, juz 2, hlm. 447.

Walīd ibn Muslim, ‘Urāk ibn Khālīd, Khuwaylid ibn Ma‘dān. Dari wilayah lain: Kurdam al-Maghribī, Abū al-Ḥārith, ‘Abd Allāh ibn Idrīs al-Awdī, al-Ghāz ibn Qays al-Andalusī (ia membaca kepada Nāfi‘ dan meriwayatkan pilihannya), Abū Bakr al-Qawarsī Muḥammad al-Qawarsī.⁴⁸

Nāfi‘ bin ‘Abd al-Raḥmān memimpin majelis qirā’ah selama waktu yang sangat panjang—lebih dari tujuh puluh tahun. Kepemimpinan dalam bidang qirā’ah di Madinah pun berpuncak padanya. Abū ‘Ubaid berkata, “Qirā’ah penduduk Madinah berujung kepada Nāfi‘, dan mereka masih berpegang padanya hingga hari ini.” Ibn Mujāhid berkata, “Imam yang meneruskan qirā’ah setelah generasi tābi‘īn di Madinah al-Munawwarah adalah Nāfi‘. Ia adalah seorang alim dalam berbagai bentuk qirā’ah, dan mengikuti jejak para imam terdahulu di negerinya.” Imām Mālik bin Anas juga berkata, “Qirā’ah penduduk Madinah adalah sunnah.” Lalu ditanyakan kepadanya, “Apakah maksudnya qirā’ah Nāfi‘?” Ia menjawab, “Ya.” Abdullah bin Aḥmad bin Ḥanbal meriwayatkan bahwa ia pernah bertanya kepada ayahnya (Imām Aḥmad), “Qirā’ah mana yang paling engkau sukai?” Ia menjawab, “Qirā’ah penduduk Madinah.” Lalu aku bertanya lagi, “Jika tidak?” Ia menjawab, “Qirā’ah ‘Āṣim.”

Nāfi‘ dikenal sebagai pribadi yang istimewa.⁴⁹ Saat berbicara, dari mulutnya tercium bau misik (kasturi). Ketika ada yang bertanya, “Apakah engkau memakai parfum setiap kali mengajar?” Ia menjawab, “Tidak, aku tidak pernah memakai minyak wangi. Namun, aku pernah bermimpi melihat Nabi ﷺ sedang membaca Al-Qur’an di mulutku. Sejak saat itu, aroma ini terus keluar dari mulutku.” Al-Musayyibī meriwayatkan: Seseorang berkata kepada Nāfi‘, “Wajahmu begitu berseri dan akhlakmu begitu indah!” Nāfi‘ menjawab, “Bagaimana tidak, sedangkan aku telah berjabat tangan dengan Rasulullah ﷺ—aku membaca Al-Qur’an di hadapannya dalam mimpi.” Qālūn, salah satu murid terkenalnya, berkata: “Nāfi‘ adalah orang yang sangat baik akhlaknya dan sangat bagus bacaannya. Ia juga seorang yang zuhud dan dermawan. Ia shalat di Masjid Nabawi selama 60 tahun.” Al-Layth bin Sa’d berkata: “Aku berhaji pada tahun 113 H, dan saat itu imam qirā’ah di Madinah adalah Nāfi‘.” Al-A’shā berkata: “Nāfi‘ selalu memudahkan pembacaan Al-Qur’an bagi siapa pun yang belajar kepadanya, kecuali jika seseorang memintanya secara khusus untuk membaca dengan qirā’ah khasnya.” Nāfi‘ sendiri bercerita: “Dulu aku sering membaca Al-Qur’an sambil duduk. Suatu hari, lewatlah ‘Awn bin ‘Abdullah bin ‘Utbah bin Mas‘ūd. Ia berkata kepadaku: ‘Wahai anak saudaraku, kapan kau akan membaca sambil berdiri? Saat kau sudah tua? Saat

⁴⁸ Dr. Ṭaha Fāris, *Taraājim al-Qurrā’ al-‘Ashr wa Rawātīhum al-Mashhūrīn*, Bayrūt: Mu’assasat al-Rayyān, 1435/2014, hal. 11–18.

⁴⁹ Ibn al-Jazarī, *Ghayat al-Nihayah fī Ṭabaqāt al-Qurrā’*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2006, juz 2, hlm. 330.

kau sakit?’ Sejak saat itu, aku tak pernah lagi membaca sambil duduk. Setiap kali aku duduk, seolah-olah aku melihat dia berdiri di depanku.”

Nāfi‘ dinilai terpercaya (tsiqah) oleh Yāḥyā bin Ma‘īn, an-Nasā’ī, dan Abū Ḥātim. Namun Aḥmad bin Ḥanbal memberikan penilaian yang agak ringan padanya. Ia memang tidak banyak meriwayatkan hadis, dan tidak ada satu pun hadis darinya dalam kutub as-sittah (enam kitab hadis utama). Ketika ajalnya tiba, anak-anaknya berkata, “Ayah, berwasiatlah kepada kami.” Ia menjawab: “Bertakwalah kalian kepada Allah, perbaikilah hubungan kalian, dan taatilah Allah dan Rasul-Nya jika kalian benar-benar orang-orang yang beriman.”

Nāfi‘ wafat sekitar tahun 169 H, sebagian pendapat mengatakan 170 H. Semoga Allah merahmatinya.⁵⁰

2. Imam Ibnu Katsir

Namanya adalah ‘Abd Allāh ibn Katsīr, kunyah-nya Abū Ma‘bad al-Makkī ad-Dārī. Mengenai nisbatnya sebagai “ad-Dārī,” terdapat beberapa pendapat: Ada yang menyebut bahwa ia bekerja sebagai pedagang parfum, sementara bangsa Arab menyebut penjual parfum sebagai “Dārī,” karena parfum biasa diimpor dari daerah Dārīn di Bahrain. Pendapat lain mengatakan ia berasal dari kabilah Banī ad-Dār, kabilah yang sama dengan sahabat Tamīm ad-Dārī. Ada juga yang mengatakan bahwa “ad-Dārī” maksudnya seseorang yang jarang meninggalkan rumah dan tidak mencari nafkah di luar. Dari semua pendapat itu, pendapat pertama—yakni bahwa ia seorang penjual parfum—yang paling kuat.⁵¹

Ia dilahirkan di kota Makkah sekitar tahun 45 H, dan termasuk generasi tābi‘īn. Ia bertemu dengan banyak sahabat Nabi ﷺ, di antaranya: ‘Abd Allāh ibn az-Zubayr, Abū Ayyūb al-Anṣārī, Anas ibn Mālik. Selain itu, ia juga bertemu dan meriwayatkan dari ulama besar seperti: Mujāhid ibn Jabr, Darbās, mantan budak dari Ibn ‘Abbās. Ia mempelajari bacaan Al-Qur’an langsung (secara ‘arḍan) dari: ‘Abd Allāh ibn as-Sā’ib, Mujāhid ibn Jabr dan Darbās. Banyak qārī’ dan ulama besar yang meriwayatkan bacaan darinya, antara lain: Ismā’īl ibn ‘Abd Allāh al-Qaṣṭ, Ismā’īl ibn Muslim, Jarīr ibn Ḥāzim, Ḥammād ibn Salamah, Ḥammād ibn Zayd, al-Khalīl ibn Aḥmad (penyusun ilmu ‘arūḍ), Sufyān ibn ‘Uyaynah, Abū ‘Amr ibn al-‘Alā’ dan banyak lainnya.

Ibn Kathīr dikenal sebagai sosok fasih dalam berbahasa, petah berbicara, serta memiliki wibawa dan ketenangan dalam sikapnya. Ia adalah ulama yang mendalam pemahamannya terhadap bahasa Arab, dan tak pernah tergeser dari posisinya sebagai imam qirā’ah yang paling utama di Makkah hingga akhir hayatnya. Dalam hal penampilan, beliau adalah sosok yang:

⁵⁰ Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Uthmān al-Dzahabī, *Siyar A’lām an-Nubalā’*, Beirut: Resalah Publishers, juz 6, hal. 588.

⁵¹ Ibn al-Jazarī, *Ghayat al-Nihayah fi Ṭabaqāt al-Qurrā’*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006, juz 1, hlm. 443.

Tinggi dan besar tubuhnya Berkulit coklat kecoklatan (asmar) Matanya cenderung sipit kemerahan, Janggutnya putih, dan beliau biasa mewarnainya dengan pacar (ḥinnā').

Al-Aṣma'ī pernah bertanya kepada Abū 'Amr al-Baṣrī: “Apakah engkau membaca Al-Qur'an kepada Ibn Kathīr?” Ia menjawab: “Ya. Aku telah khatam membaca di hadapannya setelah sebelumnya khatam di hadapan Mujāhid. Dan sungguh, Ibn Kathīr lebih menguasai bahasa Arab dibandingkan Mujāhid.” Ibn Kathīr wafat pada tahun 120 H di kota Makkah.⁵²

3. Abu 'Amr al-Baṣrī.

Ia adalah imam besar, seorang tokoh terkenal dalam bidang qirā'āt dan bahasa Arab. Nama lengkapnya adalah Zubān bin al-'Alā' bin al-'Urayyān bin 'Abd Allāh at-Tamīmī al-Māzinī al-Baṣrī, yang lebih dikenal sebagai Abu 'Amr. Ia termasuk salah satu dari tujuh imam qirā'āt.⁵³

Abu 'Amr lahir di kota Makkah pada tahun 68 H. Sejak masih muda ia sudah menekuni ilmu, dan menempuh perjalanan ke berbagai kota seperti Makkah, Madinah, Kufah, dan Basrah untuk belajar. Ia bertemu dan belajar dari banyak ulama besar di masanya, bahkan sempat mendengar langsung dari beberapa sahabat Nabi ﷺ seperti Anas bin Mālik. Di antara guru-gurunya adalah Hasan al-Baṣrī, Ḥumayd bin Qays al-A'raj, Abū al-'Āliyah ar-Riyāhī, Sa'īd bin Jubayr, Shaybah bin Niṣāh, 'Āṣim bin Abī an-Najūd, 'Abd Allāh bin Abī Ishāq al-Ḥaḍramī, serta Ibn Kathīr al-Makkī.

Minat Abu 'Amr terhadap ilmu sangat tinggi. Disebutkan bahwa rumahnya dipenuhi buku dan catatan hingga ke langit-langit. Ia rajin membaca, meneliti, dan mendalami berbagai disiplin ilmu, terutama qirā'āt, bahasa Arab, syair, dan sejarah bangsa Arab. Ibn al-Jazarī meriwayatkan bahwa suatu hari Hasan al-Baṣrī melewati majelis Abu 'Amr yang dipenuhi murid, lalu berkata, “Lā ilāha illa Allāh, sungguh para ulama hampir-hampir dianggap sebagai tuhan! Setiap kemuliaan yang tidak didasari ilmu pada akhirnya akan berubah menjadi kehinaan.” Abu 'Amr mengajarkan Al-Qur'an kepada masyarakat di Masjid Basrah.⁵⁴ Ketika bulan Ramadan tiba, ia benar-benar fokus mengajar dan membaca Al-Qur'an hingga tidak sempat menyusun bait-bait syair, karena begitu besarnya penghormatan beliau terhadap bulan tersebut.

Para ulama banyak memuji Abu Amr al-Baṣrī dan menyebutkan keutamaannya serta akhlaknya yang mulia, yang menunjukkan kedudukannya

⁵² Jamāluddīn Yūsuf bin 'Abd al-Raḥmān al-Mizzī, *Tahdzīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl*, Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1980 M, juz 15, hal. 468.

⁵³ Al-Sakhāwī, *Jamal al-Qurrā' wa Kamāl al-Iqrā'*, Beirut: Maktabah al-Kutub al-Thaqāfiyah, 1999, juz 2, hlm. 450.

⁵⁴ Muḥammad bin al-Ḥasan az-Zubaidī al-Andalusī, *Ṭabaqāt an-Naḥwiyyīn wa al-Lughawiyīn*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th, hal. 35.

yang tinggi dalam ilmu dan agama. Di antaranya adalah pernyataan Abū 'Ubaidah yang berkata: "Abu Amr adalah orang yang paling berilmu dalam bidang qirā'ah, bahasa Arab, sejarah bangsa Arab, dan syair-syairnya."⁵⁵ Yūnus bin Ḥabīb juga pernah berkata: "Jika ada seseorang yang pantas pendapatnya diikuti dalam segala hal, maka orang itu adalah Abu Amr bin al-'Alā'." Al-Aṣma'ī berkata: "Aku tidak pernah melihat seseorang setelah Abu Amr yang lebih berilmu darinya."

Abu Amr sendiri sangat mengenali kapasitas dirinya dan menyadari kedudukan ilmunya. Ia berkata: "Aku belum pernah melihat seseorang sebelumku yang lebih berilmu dariku." Ia juga pernah berkata kepada al-Aṣma'ī: "Seandainya aku bisa memindahkan apa yang ada di dadaku ke dalam dadamu, niscaya akan kulakukan. Aku telah menghafal dalam ilmu al-Qur'an hal-hal yang jika dituliskan, al-A'mash pun takkan mampu memikulkannya. Namun aku tidak membaca kecuali dengan bacaan yang telah dibaca (oleh para imam sebelumnya). Seandainya dibolehkan, niscaya aku akan membaca begini dan begitu," sambil menyebutkan beberapa bacaan (huruf) lainnya. Ucapan ini menunjukkan besarnya semangat Abu Amr dalam menyampaikan ilmu serta kehati-hatiannya dalam meriwayatkan bacaan. Ia hanya membaca qirā'ah yang memiliki sanad yang sahih dan telah dikenal, karena qirā'ah adalah sunnah yang harus diikuti. Tidak boleh membaca hanya karena secara bahasa dianggap benar, apabila sanadnya tidak sahih dan periwayatannya tidak jelas.⁵⁶

Abu Amr juga dikenal sebagai pribadi yang mengamalkan ilmunya, memiliki sifat zuhud dan takwa, serta senantiasa merasa diawasi oleh Allah. Diceritakan bahwa ia selama bertahun-tahun selalu mengkhawatirkan al-Qur'an setiap tiga malam sekali, sesuatu yang hanya mampu dilakukan oleh orang-orang besar dengan semangat dan tekad luar biasa.

Di antara karamah yang dinisbatkan kepadanya adalah sebagaimana disebutkan oleh muridnya sendiri, 'Abd al-Wārith. Ia bercerita: "Suatu tahun aku berhaji bersama Abū 'Amr ibn al-'Alā', dan saat itu aku menjadi teman seperjalanannya. Ketika kami melewati suatu tempat singgah, beliau berkata kepadaku: 'Mari ikut.' Maka aku berjalan bersamanya hingga beliau memintaku duduk di dekat sebuah tanjakan, lalu berkata: 'Tetaplah di sini, jangan ke mana-mana sampai aku kembali.' Saat itu tempat tersebut tandus, tak ada air sama sekali. Namun ia tak kunjung kembali dan aku mulai cemas. Akhirnya aku mengikuti jejaknya, dan aku menemukan beliau di suatu tempat yang tidak ada air, tapi ternyata beliau sedang berwudu dari sebuah mata air. Ketika melihatku, ia berkata: 'Wahai 'Abd al-Wārith, rahasiakan apa yang kau lihat ini. Jangan ceritakan kepada siapa pun.' Aku menjawab: 'Baik, wahai tuan

⁵⁵ Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu'jam al-Udabā'*, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993, juz 11, hal. 160.

⁵⁶ Ibn al-Jazarī, *Ghayat al-Nihayah fi Ṭabaqāt al-Qurrā'*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006, juz 1, hlm. 288.

para qārī'. 'Abd al-Wārith menambahkan, "Demi Allah, aku tidak pernah menceritakan hal ini kepada siapa pun hingga beliau wafat." Peristiwa ini menjadi bukti kedekatan ruhani Abū 'Amr dengan Allah Swt. — di mana Allah menurunkan mata air di tanah gersang demi memenuhi keperluan hamba-Nya yang saleh, baik untuk wudu maupun minum. Namun yang luar biasa, beliau tidak menjadikan hal ini sebagai ajang pamer atau kebanggaan. Ia justru menyembunyikan karamah tersebut sebagai rahasia antara dirinya dan Tuhannya.

Karena kedalaman ilmunya, ketekunannya dalam ibadah, kezuhudannya dalam dunia, dan kejujurannya dalam lisan dan amal, maka banyak orang mendatangi beliau untuk belajar dan membaca Al-Qur'an langsung dari lisannya. Bahkan, seorang tokoh besar seperti Syu'bah pernah memprediksi bahwa qirā'ah Abū 'Amr kelak akan menjadi qirā'ah yang paling banyak dijadikan sanad bacaan di tengah kaum Muslimin. Wahn bin Jarīr meriwayatkan bahwa Syu'bah pernah berkata kepadanya: "Peganglah qirā'ah Abū 'Amr, karena suatu saat nanti, itu akan menjadi sanad bacaan mayoritas umat manusia."

Banyak sekali ulama dan ahli qirā'ah yang belajar langsung kepada Abū 'Amr al-Baṣrī, baik melalui metode penyamakan (samā') maupun melalui penyampaian langsung ('arḍ). Di antara murid-murid yang meriwayatkan bacaan Qur'annya adalah: Aḥmad ibn Muḥammad ibn 'Abd Allāh al-Laythī, Aḥmad ibn Mūsā al-Lu'lu'ī, Ishāq ibn Yūsuf ibn Ya'qūb al-Azraq, Ḥusayn ibn 'Alī al-Ju'fī, al-Aṣma'ī, 'Abd al-Wārith ibn Sa'īd dan Yaḥyā al-Yazīdī. Selain itu, beberapa tokoh lainnya meriwayatkan darinya secara khusus dalam hal bacaan huruf-huruf (varian baca), seperti Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn Abī Sārah dan Sibawaih. Abū 'Amr terus mengajarkan dan mengajarkan bacaan al-Qur'an kepada masyarakat hingga wafatnya pada tahun 154 H di Kufah.⁵⁷

4. Abdullah bin 'Āmir asy-Syāmī

Abdullah bin 'Amir bin Yazid bin Tamim al-Yahshabī, yang dikenal dengan panggilan Abū 'Imrān.⁵⁸ Ia adalah seorang imam besar dan tokoh tabi'in yang masyhur. Ia lahir pada tahun kedelapan Hijriah di sebuah desa bernama Rihab, yang kini menjadi sebuah kota kecil di wilayah Mafraq, sebelah utara Yordania. Beliau dikenal sebagai Imam qirā'ah di negeri Syam dan merupakan guru para qārī' di sana.⁵⁹ Pada masa itu, wilayah Yordania dan seluruh negeri Syam masih berada di bawah kekuasaan Kekaisaran Romawi

⁵⁷ Dr. Thaha Fāris, *Taraājim al-Qurrā' al-'Ashr wa Rawā'ithum al-Mashhūrīn*, Bayrūt: Mu'assasat al-Rayyān, 1435/2014, hal. 54.

⁵⁸ Jamāluddīn Yūsuf bin 'Abd al-Raḥmān al-Mizzī, *Tahdzīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl*, Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1980 M, juz 15, hal. 143.

⁵⁹ Ibn al-Jazarī, *Ghayat al-Nihayah fī Ṭabaqāt al-Qurrā'*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006, juz 1, hlm. 423.

Timur (Bizantium). Tahun kelahiran beliau, yaitu tahun kedelapan Hijriah, juga merupakan tahun terjadinya pertempuran pertama antara kaum Muslimin dan pasukan Romawi, yaitu Perang Mu'tah yang terkenal. Perang ini menjadi awal dimulainya ekspedisi jihad dan pembebasan wilayah-wilayah di luar Jazirah Arab oleh kaum Muslimin. Setelah gelombang awal ekspansi Islam bergerak dan berhasil memasukkan wilayah Syam ke dalam pangkuan kaum Muslimin—khususnya setelah kemenangan besar dalam Perang Yarmuk—Damaskus pun tumbuh menjadi salah satu pusat peradaban Islam yang paling penting. Seiring dengan itu, banyak keluarga dan kabilah dari berbagai penjuru mulai hijrah ke Damaskus untuk merasakan kehidupan dalam naungan keadilan Islam.

Abdullah bin 'Āmir adalah salah satu dari mereka. Ia pindah ke Damaskus bersama keluarganya saat usianya baru menginjak sembilan tahun. Di kota itu, Allah membukakan jalan baginya untuk menimba ilmu langsung dari sejumlah sahabat Nabi ﷺ, para tokoh agung yang kala itu menjadi guru-guru umat dan pelita ilmu bagi dunia. Pada masa itu, ilmu laksana air dan udara—setiap orang yang menginginkannya dapat memperolehnya tanpa harus membayar mahal atau menghadapi kesulitan besar. Sebab, penaklukan Islam bukan semata-mata penaklukan militer, melainkan terlebih dahulu merupakan penaklukan intelektual dan ilmiah. Di mana pun Islam hadir, sekolah-sekolah dan majelis ilmu pun bermunculan dan berkembang pesat seiring meluasnya wilayah kekuasaan kaum Muslimin.

Di antara para sahabat Nabi ﷺ yang sempat ditemui dan dari siapa Ibn 'Āmir belajar secara langsung adalah: Mu'āwiyah bin Abī Sufyān, an-Nu'mān bin Basyīr, Wāthilah bin al-Asqa', Faḍālah bin 'Ubaid, dan Abū ad-Dardā'. Mereka adalah tokoh-tokoh besar yang menjadi sumber ilmu dan cahaya bagi generasi setelahnya.

Ibnu 'Āmir tumbuh sebagai sosok yang menonjol dalam berbagai bidang ilmu, terutama dalam ilmu al-Qur'an—yang saat itu merupakan pusat segala ilmu dan sumber utama keilmuan Islam. Membaca dan memahami al-Qur'an bukan hanya menjadi prioritas utama, tapi juga menjadi tolok ukur keunggulan seseorang. Siapa yang menguasainya dengan baik dan mahir dalam membacanya, dialah yang dianggap sebagai imam yang utama dan teladan yang dimuliakan. Ibnu 'Āmir dikenal sebagai salah satu murid yang cerdas dan bersungguh-sungguh dalam menekuni al-Qur'an, baik dari segi bacaan, perenungan maknanya, maupun pengamalannya dalam kehidupan. Ia mempelajari bacaan al-Qur'an secara langsung (dengan metode talaqqi dan musyāfahah) dari sejumlah sahabat besar, seperti Abū ad-Dardā', al-Mughīrah bin Abī Syihāb al-Makhzūmī, dan Faḍālah bin 'Ubaid.

Dengan ketekunannya, ia tumbuh menjadi salah satu tokoh utama dalam bidang qirā'ah, dan menjadi imam besar dalam pengajaran bacaan al-Qur'an. Ibnu Mujāhid at-Tamīmī salah satu tokoh penting dalam kodifikasi

qirā'āt pernah berkata: "Penduduk Syam dan Jazirah (wilayah Irak utara dan sekitarnya) membaca dengan qirā'ah Ibnu 'Āmir." Pernyataan ini menunjukkan betapa besar kedudukan Ibnu 'Āmir di masanya, karena bacaan yang ia ajarkan telah menjadi bacaan umum yang diikuti oleh mayoritas kaum Muslimin di wilayah Syam dan Jazirah. Ibnu 'Āmir menghabiskan sebagian besar hidupnya di tengah masyarakat Damaskus. Ia mendedikasikan seluruh hidupnya untuk al-Qur'an, ilmu, dan dakwah. Sepanjang hidupnya, ia dipercaya mengemban sejumlah amanah penting. Ia pernah menjadi imam di Masjid Jāmi' Damaskus, bahkan turut mengawasi proses pembangunan dan perbaikannya hingga selesai.⁶⁰

Banyak orang yang mengambil manfaat dari ilmu dan metode pengajaran Ibnu 'Āmir. Ia memiliki sejumlah murid dan pengikut setia yang mewarisi ilmunya, lalu menyebarkannya kepada masyarakat luas, mengikuti semangat umat "Iqra'"—umat yang menjadikan membaca, belajar, dan menyebarkan ilmu sebagai bagian dari identitasnya. Para murid ini kemudian menjadi perantara dalam menyebarkan ilmu qirā'ah dan memperluas cakrawala keilmuan sejauh mungkin. Di antara murid-murid utama Ibnu 'Āmir yang setia dan berbakti adalah: Yaḥyā bin al-Hārīt adz-Dzammārī, Ismā'īl bin 'Ubaidillāh bin Abī al-Muhājir, Sa'īd bin 'Abd al-'Azīz, Khallād bin Yazīd bin Ṣubayḥ al-Marrī, dan Yazīd bin Abī Mālik. Mereka semua menerima qirā'ah langsung dari Ibnu 'Āmir dengan metode talaqqi (langsung), selain ratusan murid lainnya yang juga mengambil manfaat dari ilmunya. Sebagian murid tersebut bahkan tumbuh menjadi ulama besar dan tokoh terkemuka. Sa'īd bin 'Abd al-'Azīz menjadi mufti resmi Damaskus pada masa kekuasaan Bani Umayyah, dan dikenal sebagai ulama yang berilmu dan berakhlak mulia. Sementara itu, Yaḥyā bin al-Hārīt menggantikan posisi gurunya sebagai Imam Masjid Umayyah dan menjadi syekh qirā'ah di Damaskus setelah wafatnya Ibnu 'Āmir. Ia dikenal sebagai sosok yang terpercaya, alim, saleh, dan sangat dihormati.⁶¹

Ibnu 'Āmir wafat di kota Damaskus pada hari 'Āsyūrā, tahun 118 Hijriah, dalam usia 110 tahun. Usia yang panjang itu ia isi dengan ilmu, pengabdian, dan kebaikan yang tak henti-henti. Hidupnya benar-benar menjadi teladan dalam keilmuan dan pengabdian untuk umat.⁶²

⁶⁰ Jamāluddīn Yūsuf bin 'Abd al-Raḥmān al-Mizzī, *Tahdzīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl*, Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1980 M, juz 15, hal. 149.

⁶¹ Ibn al-Jazarī, *Ghayat al-Nihayah fī Ṭabaqāt al-Qurrā'*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006, juz 1, hlm. 425.

⁶² Shābir Hasan Muhammad Abū Sulaymān, *Al-Nujūm al-Zāhirah fī Tarājim al-Qurrā' al-Arba'ah 'Ashar wa Ruwāṭihim wa Ṭuruqihim*, Riyadh: Dār 'Ālam al-Kutub, t.th, hal. 15.

5. ‘Āshim al-Kufi

Ia adalah ‘Āshim bin Bahdalah Abu an-Nujūd (dengan huruf nūn dibaca fathah), dikenal dengan kunyah Abu Bakr al-Asadi, seorang maula (klien) dari kabilah Asad, berasal dari Kufah, dan bekerja sebagai penjual gandum (hannaṭ). Ia adalah Syekh Qira'ah Kufah dan salah satu dari tujuh imam qira'ah terkenal. ‘Ashim mempelajari qira'ah dari Zirr bin Hubaysh, Abu ‘Abd ar-Rahman as-Sulami, dan Abu ‘Amr ash-Shaybani.⁶³

Banyak tokoh yang meriwayatkan bacaan al-Qur’an dari “‘Āshim.⁶⁴ di antaranya: Aban bin Taghlib, Aban bin Yazid al-‘Attar, Isma‘il bin Mujalid, al-Hasan bin Shalih, Hafsh bin Sulaiman, al-Hakam bin Zuhayr, Hammad bin Salamah, Hammad bin Zayd, Hammad bin Abi Ziyad, Hammad bin ‘Amr, Sulaiman bin Mihran al-A‘mash, Salam bin Sulaiman Abu al-Mundhir, Sahl bin Shu‘ayb, Abu Bakr Syu‘bah bin ‘Ayyash, Shaiban bin Mu‘awiyah, ad-Dahhak bin Maymun, ‘Ishmah bin ‘Urwah, ‘Amr bin Khalid, al-Mufaddhal bin Muhammad, al-Mufaddhal bin Shadaqah, Muhammad bin Ruziq, Na‘im bin Maysarah, Na‘im bin Yahya, dan masih banyak lagi. Selain itu, ada pula tokoh yang meriwayatkan sebagian huruf (bacaan) dari beliau, seperti Abu ‘Amr ibn al-‘Ala’, al-Khalil bin Ahmad, al-Harits bin Nabhan, Hamzah az-Zayyat, al-Hammadan (Hammad bin Salamah dan Hammad bin Zayd), al-Mughirah adh-Dhabi, Muhammad bin ‘Abdullah al-‘Azrami, dan Harun bin Musa.

Ia adalah qāri’ bagi penduduk Kufah dan guru qirā’ah mereka setelah Abu ‘Abd ar-Rahman as-Sulami — di masjidnya sendiri. Ia menjadi imam mereka dalam bacaan Al-Qur’an, yang mana mereka berpegang teguh padanya dan menjadikannya sebagai panutan dalam bacaan itu, mulai dari generasi setelah para tābi‘īn hingga waktu sekarang ini. Ia dalam bacaan Qur’annya mengikuti jejak orang-orang sebelum dirinya, tidak menyelisih jalan yang telah ditempuh oleh para salaf. Abu Ishaq as-Sabi‘i berkata: “Aku belum pernah melihat seorang pun yang lebih mahir membaca Al-Qur’an dibanding ‘Ashim bin Abi an-Najud.” Yahya bin Adam berkata: “Telah menceritakan kepada kami Hasan bin Shalih, ia berkata: Aku tidak pernah melihat seorang pun yang lebih fasih dari ‘Āshim; ketika ia berbicara, seakan-akan ada kewibawaan yang masuk dalam ucapannya.” ‘Abdullah bin Ahmad bin Hanbal berkata: “Aku pernah bertanya kepada ayahku (Imam Ahmad) tentang ‘Āshim, maka ia menjawab: ‘Ia adalah seorang yang shalih, baik, dan terpercaya.’ Lalu aku bertanya: ‘Bacaan siapa yang paling engkau sukai?’ Ia menjawab: ‘Bacaan penduduk Madinah, dan jika bukan mereka, maka bacaan ‘Āshim.’ Ibnu al-

⁶³ Abu Bakr Ibn Mujāhid, *Al-Sab‘ah*, ed. Muhammad Zakariya al-Kandahlawi, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994, hlm. 69.

⁶⁴ Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Uthmān al-Dzahabī, *Ma‘rifat al-Qurrā’ al-Kibār*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1995, juz 1, hlm. 88.

Jazari berkata: “Ia ditashih (dinyatakan tsiqah) oleh Abu Zur‘ah dan sekelompok ulama, dan Abu Hatim berkata: ‘Ia layak dipercaya.’ Haditsnya juga dimuat dalam Kutub as-Sittah (enam kitab hadits utama).” Ia menggabungkan kefasihan, ketelitian, ketepatan, dan tajwid dalam bacaannya. Suaranya pun merupakan salah satu yang terbaik dalam membaca Al-Qur’an.

Sanad Qirā’ah ‘Âshim: ‘Ashim belajar qirā’ah dari Abu ‘Abd ar-Rahman as-Sulami ‘Abdullah bin Habib. Abu ‘Abd ar-Rahman belajar dari ‘Utsman bin ‘Affan, ‘Ali bin Abi Thalib, Ubay bin Ka‘b, Zaid bin Tsabit, dan ‘Abdullah bin Mas‘ud. Mereka semua belajar langsung dari Rasulullah shalallahu ‘alaihi wa sallam.

‘Âshim wafat pada akhir tahun 127 H di Kufah, dan ada juga yang mengatakan di kawasan as-Samawah ketika hendak menuju Syam, lalu dimakamkan di sana.⁶⁵

6. Hamzah bin Habib al-Zayyat al-Kufi

Ia adalah seorang imam besar, ahli ilmu, dan hafizh hujjah. Nama lengkapnya adalah Abu ‘Imarah Hamzah bin Habib bin ‘Imarah al-Zayyat al-Kufi. Hamzah lahir pada tahun 80 Hijriyah, sehingga ia sempat hidup di masa para sahabat.⁶⁶ Bukan hal yang mustahil jika ia pernah melihat sebagian dari mereka. Cukupilah menjadi kehormatan baginya bahwa ia hidup di abad-abad awal yang telah disaksikan sebagai masa penuh kebaikan. Ia tumbuh dan besar di Kufah. Ia menimba ilmu dari para ulama dan qāri’ Kufah, di antaranya Humrān bin A‘yan, Abū Ishāq as-Sabī‘ī, al-A‘mash, Ja‘far aṣ-Ṣādiq, Muḥammad bin ‘Abd ar-Raḥmān bin Abī Laylā, Mughīrah bin Muqsim, dan lainnya.⁶⁷ Saat itu, Kufah merupakan salah satu pusat penting dalam dunia Islam, tempat berkembangnya ilmu pengetahuan dan pemikiran, serta menjadi markas pasukan penaklukan yang berjaya di jalan Allah, membimbing umat manusia dari kegelapan menuju cahaya.

Dikenal dengan julukan al-Zayyāt karena ia seorang pedagang yang membawa minyak dari Kufah ke Hulwān, lalu kembali membawa keju dan kacang dari Hulwān ke Kufah. Pekerjaannya sebagai pedagang tidak menghalanginya untuk menuntut ilmu maupun mengajarkannya. Seorang alim akan senantiasa menyebarkan ilmunya di mana pun ia berada. Semakin luas jangkauannya dalam berinteraksi dengan masyarakat, semakin besar pula semangatnya untuk menyebarkan ilmu kepada mereka. Sebab ilmu adalah

⁶⁵ Rosihon Anwar, *Pengantar Ulumul Quran*, Yogyakarta: Pustaka Setia, 2009, hal. 130.

⁶⁶ Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Uthmān al-Dzahabī, *Mizān al-‘Iṭidāl fī Naqd al-Rijāl*, Beirut: Dār al-Ma‘rifah, t.th, juz 1, hal. 605.

⁶⁷ Ibn al-Jazarī, *Ghayat al-Nihayah fī Ṭabaqāt al-Qurrā’*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006, juz 1, hlm. 261.

amanah dan tanggung jawab, dan setiap alim akan ditanya tentang ilmunya: apa yang ia lakukan dengannya.

Para ulama telah mengakui keutamaan, ilmu, kezuhudan, dan ketakwaan Hamzah. Mereka yang mengenalnya memberikan pujian tinggi kepadanya, dan buku-buku biografi telah merekam banyak pernyataan yang menunjukkan penghormatan serta pengakuan mereka terhadap kedudukannya. Di antara perkataan tersebut: Abu Hanifah pernah berkata kepada Hamzah: "Ada dua hal yang kau unggul kami di dalamnya, dan kami tidak akan bersaing denganmu dalam hal itu: al-Qur'an dan ilmu faraidh." Yaqut al-Hamawi dalam *Mu'jam al-Udabā'*-nya menulis biografi Hamzah: "Dialah puncak dalam kejujuran, wara', dan ketakwaan. Kepadanyalah berpindah kepemimpinan dalam bidang qirā'ah setelah 'Āsim dan al-A'mash. Ia seorang imam, hujjah, terpercaya, kuat hafalan, diridhai, penjaga kitab Allah, ahli faraidh, pakar bahasa Arab, penghafal hadis, ahli ibadah, zuhud, khusyuk, tunduk kepada Allah, dan sangat wara'. Ia tidak memiliki tandingan."⁶⁸ Bahkan, karena kezuhudan, kewara'an, dan keutamaan yang luar biasa yang dimilikinya, masyarakat meyakini bahwa ia adalah seorang wali yang memiliki karamah. Dalam hal ini, Ibn Fuḍayl berkata: "Aku tidak mengira bahwa Allah menolak bala dari penduduk Kufah kecuali karena Hamzah."

Adapun dalam hal bacaan al-Qur'an, para penuntut ilmu berlomba-lomba untuk mempelajarinya dari Hamzah karena ketelitian, ketepatan, dan kehati-hatiannya dalam menyampaikan bacaan. Gurunya, al-A'mash (seorang imam agung dan hafizh), apabila melihat Hamzah datang, beliau akan berkata kepada orang-orang di sekitarnya, "Inilah sang ahli tinta al-Qur'an (ḥibru al-Qur'ān)," —sebuah kesaksian dari seorang ulama besar yang menunjukkan tingkat penguasaan dan keunggulan Hamzah dalam ilmu qirā'at, khususnya. Hamzah memiliki metode mengajar yang unik; ia mengajarkan al-Qur'an hingga para hadirin berpencar karena lamanya pelajaran. Setelah itu, ia berdiri untuk menunaikan shalat empat rakaat, lalu melanjutkan dengan shalat sunnah antara Zuhur dan Ashar, serta antara Maghrib dan Isya. Hal ini menunjukkan betapa besar kesabarannya dalam mengajar al-Qur'an, juga mencerminkan banyaknya ibadah yang ia lakukan serta semangatnya dalam menjalankan amal shaleh.

Adapun murid-murid beliau yang belajar langsung darinya, jumlahnya sangat banyak. Di antara mereka adalah: Ibrāhīm bin Adham, Ibrāhīm bin Ṭu'mah, Ishāq bin Yūsuf al-Azraq, Bakr bin 'Abd al-Raḥmān, Ja'far bin Muḥammad al-Khushkanī, Ḥajjāj bin Muḥammad, Khālīd bin Yazīd aṭ-Ṭabīb, Khallād bin Khālīd al-Aḥwal, Abū al-Aḥwaṣ Salām bin Sulaym, Sufyān at-Tsaurī, Syu'aib bin Ḥarb, dan 'Alī bin Ḥamzah.

⁶⁸ Yāqūt al-Hamawī, *Mu'jam al-Udabā'*, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993, juz 10, hal. 240.

Imam Hamzah terus mengajarkan Al-Qur'an dan membimbing orang-orang hingga akhirnya wafat dalam keadaan diridhai oleh Allah pada tahun 156 H, di kota Halwan, yang terletak di wilayah paling ujung dari daerah Sawad di Irak.⁶⁹

7. Imam Al-Kisā'ī

Ia bernama 'Alī bin Ḥamzah bin 'Abdullāh bin Bahman bin Fīrūz al-Asadī, seorang mawlā (klien suku) dari Bani Asad.⁷⁰ Ia berasal dari keturunan bangsa Persia yang tinggal di daerah Sawād, Irak. Ia lebih dikenal dengan julukan Abū al-Ḥasan al-Kisā'ī, yang disandarkan pada kisā' (selendang ihram) yang dikenakannya saat menunaikan ibadah haji.

Ia belajar qirā'ah secara langsung ('ardhan) dari Hamzah al-Zayyāt, bahkan memperdengarkan bacaannya kepadanya sebanyak empat kali. Ia juga belajar dari Muḥammad ibn Abī Laylā, 'Īsā ibn 'Umar al-Hamdānī, dan meriwayatkan huruf-huruf bacaan dari Abū Bakr ibn 'Ayyāsh. Ia juga belajar dari Ismā'īl dan Ya'qūb, putra Ja'far, yang meriwayatkan dari Nāfi', serta dari 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Ḥammād, Abū Ḥayywah Shurayḥ ibn Yazīd, al-Mufaḍḍal ibn Muḥammad al-Ḍabbī, dan Zā'idah ibn Qudāmah dari al-A'mash. Ia juga menerima riwayat dari Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn Abī Sārah dan Qutaybah ibn Mihrān. Selain itu, ia pernah melakukan perjalanan ke Bashrah dan belajar ilmu bahasa dari al-Khalīl ibn Aḥmad al-Farāhīdī.⁷¹

Murid-murid yang belajar qirā'ah dari al-Kisā'ī, baik secara langsung melalui *talaqqī* dan *simā'* (mendengar), maupun dengan membacakan di hadapannya ('arḍan), sangat banyak. Di antara mereka adalah: Ibrāhīm ibn Zādhān, Ibrāhīm ibn al-Ḥuraysh, Aḥmad ibn Jubayr, Aḥmad ibn Abī Sarīj, Aḥmad ibn Abī Dhuhl, Aḥmad ibn Manṣūr al-Baghdādī, Aḥmad ibn Wāṣil, Ismā'īl ibn Maddān, Ḥafṣ ibn 'Umar al-Dūrī, Ḥamdawīyyah ibn Maymūn, Ḥumayd ibn Rabī' al-Khazzāz, Zakariyyā ibn Wardān, Surayj ibn Yūnus, Sūrah ibn al-Mubārah, Abū Ḥamdūn al-Ṭayyib ibn Ismā'īl, 'Abd al-Raḥmān ibn Wāqīd, 'Abd al-Raḥīm ibn Ḥabīb, 'Abd al-Quddūs ibn 'Abd al-Majīd, 'Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Dhakwān, 'Ubayd Allāh ibn Mūsā, 'Adī ibn Ziyād, 'Alī ibn 'Āṣim, 'Umar ibn Ḥafṣ al-Masjidī, 'Īsā ibn Sulaymān, al-Faḍl ibn Ibrāhīm, Fawrak ibn Shabūyah, Abū 'Ubayd al-Qāsim ibn Sallām, Qutaybah ibn Mihrān, al-Layth ibn Khālid, Muḥammad ibn Sufyān, Muḥammad ibn Sinān, Muḥammad ibn Wāṣil, al-Muṭṭalib ibn 'Abd al-Raḥmān, al-Mughīrah

⁶⁹ Ibn Ḥibbān al-Bustī, *Kitab al-Thiqāt*, Hyderabad: Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmāniyyah, 1973 M/1393 H, Juz 6, hal. 228.

⁷⁰ Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *al-Jarh wa al-Ta'dīl*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1371 H = 1952 M, juz 6, hal. 182.

⁷¹ Ibn al-Jazarī, *Ghayat al-Nihayah fī Ṭabaqāt al-Qurrā'*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006, juz 1, hlm. 535.

ibn Shu‘ayb, Abū Tawbah Maymūn ibn Ḥafṣ, Naṣīr ibn Yūsuf, Abū Iyās Hārūn ibn ‘Alī al-Kisā’ī (putra al-Kisā’ī sendiri), Hārūn ibn ‘Īsā, Hārūn ibn Yazīd, Hāshim ibn ‘Abd al-‘Azīz al-Barbarī, Yaḥyā ibn Ādam, dan Yaḥyā ibn Ziyād al-Khwārazmī. Merekalah para perawi yang paling banyak meriwayatkan dan mengambil bacaan dari al-Kisā’ī.⁷²

Yaḥyā ibn Ma‘īn berkata: “Aku tidak pernah melihat dengan kedua mataku ini seseorang yang lebih jujur lisannya daripada al-Kisā’ī.” Imām al-Syāfi‘ī berkata: “Siapa yang ingin benar-benar mendalami ilmu nahwu, maka ia adalah ‘pengikut’ (‘iyāl) al-Kisā’ī.”

Abū ‘Ubayd al-Qāsim ibn Sallām berkata: “Al-Kisā’ī biasa memilih dan menyeleksi bacaan-bacaan (qirā’āt). Dari bacaan Ḥamzah, ia mengambil sebagian dan meninggalkan sebagian. Ia adalah ahli qirā’āt, dan itulah bidang ilmu serta keahliannya. Tidak pernah ia duduk bersama seseorang yang lebih teliti dan lebih ahli dalam bidang ini daripada dirinya.”

Ibn Mujāhid berkata: “Ia memilih dari bacaan Ḥamzah dan bacaan selainya suatu bacaan yang pertengahan, yang tidak keluar dari jejak para imam sebelumnya. Ia adalah imam qirā’ah bagi manusia di zamannya, dan mereka mengambil langsung lafal-lafal bacaannya dari lisannya.”

Abū Bakr al-Anbārī menyatakan pada diri al-Kisā’ī berkumpul banyak keutamaan: ia adalah orang paling alim dalam ilmu nahwu, paling unggul dalam memahami kosakata asing (*gharīb al-lughah*), dan juga paling unggul dalam ilmu al-Qur’an. Sampai-sampai orang-orang begitu banyak mendatanginya untuk belajar, hingga ia kesulitan mengatur mereka satu per satu. Maka ia mengumpulkan mereka, duduk di atas kursi, lalu membaca al-Qur’an dari awal hingga akhir, sementara mereka mendengarkan dan mencatat bacaannya dengan teliti — bahkan hingga pada bagian-bagian pemisah dan awal bacaan (*maqāṭi‘* dan *mabādi‘*).

Al-Andarābī menyebutkan bahwa Ia adalah qārī’ dan pengajar utama penduduk Kufah; imam mereka dalam bacaan, yang mereka pegang dan ikuti setelah wafatnya Ḥamzah. Bacaan al-Kisā’ī tetap menjadi rujukan sejak masanya hingga masa kami. Ia juga dikenal banyak meriwayatkan hadits dan ilmu, serta memiliki pemahaman mendalam tentang bacaan yang diwariskan oleh para salaf.

Al-Kisā’ī juga dikenal sebagai sahabat dekat Hārūn al-Rashīd. Sang khalifah sangat menghormatinya, memuliakannya, membaca Al-Qur’an di hadapannya, menjadikannya imam dalam bacaan, dan sering meminta fatwa serta bimbingannya. Sebelum menetap bersama khalifah, al-Kisā’ī sempat berkeliling ke berbagai negeri untuk mengajarkan Al-Qur’an. Ibn Dhakwān berkata: “Aku tinggal bersama al-Kisā’ī selama empat bulan, dan membaca

⁷² Abu Bakr Ibn Mujāhid, *Al-Sab‘ah*, ed. Muhammad Zakariya al-Kandahlawi, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994, hlm. 78.

Al-Qur'an di hadapannya lebih dari satu kali." Pernyataan ini menunjukkan bahwa al-Kisā'ī pernah datang ke wilayah Syam dan tinggal di sana untuk beberapa waktu.

Al-Kisā'ī menulis banyak karya dalam berbagai bidang ilmu, di antaranya: *Kitāb Ma'ānī al-Qur'ān*, *Kitāb al-Qirā'āt*, *al-'Adad wa Ikhtilāfuhum Fīh* (kitab tentang jumlah ayat dan perbedaan para qurrā' dalam hal itu), *al-Nawādir al-Kabīr*, *al-Nawādir al-Awsaṭ*, *al-Nawādir al-Aṣghar*, sebuah kitab dalam ilmu nahwu, *Kitāb al-Hijā'*, *Maqṭū' al-Qur'ān wa Mawṣūluh*, *al-Maṣādir*, *al-Ḥurūf*, *al-Ha'āt*, dan sebuah kitab tentang syair (*Kitāb Asy'ār*).⁷³

Al-Kisā'ī wafat pada tahun 189 H di sebuah desa bernama Arnabūyah, salah satu desa di wilayah al-Rayy. Saat itu ia tengah menyertai Hārūn al-Rashīd dalam perjalanan menuju Khurāsān. Pada saat yang sama, Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Shaybānī murid utama Imām Abū Ḥanīfah juga wafat. Hārūn al-Rashīd sangat bersedih atas wafat keduanya, dan berkata: "Hari ini kita telah menguburkan ilmu fikih dan ilmu nahwu di al-Rayy. Al-Kisā'ī wafat dalam usia sekitar tujuh puluh tahun."⁷⁴

8. Abū Ja'far

Ia adalah Yazīd bin al-Qa'qā', dan ada pula yang menyebut namanya sebagai Fayrūz bin al-Qa'qā'. *Kunyah*-nya adalah Abū Ja'far. Ia merupakan *maula* (bekas budak yang dimerdekakan) dari 'Abdullāh bin 'Ayyāsy bin Abī Rabī'ah al-Makhzūmī.⁷⁵

Abū Ja'far adalah seorang tābi'ī yang mulia dan termasuk salah satu dari sepuluh qārī' terkenal. Ia dikenal sebagai sosok yang memiliki kedudukan tinggi dan merupakan imam ahli qirā'ah di Madinah. Tidak ada seorang pun pada masanya yang melebihi kedudukannya dalam ilmu qirā'ah. Kepemimpinan dalam bidang qirā'ah di Madinah berakhir padanya, dan ia mengajarkan bacaan Al-Qur'an kepada masyarakat dalam waktu yang sangat lama. Aktivitas mengajarnya sudah dimulai bahkan sebelum peristiwa al-Ḥarrah yang terjadi pada tahun 63 Hijriah.⁷⁶

Diriwayatkan bahwa Abū Ja'far sempat mengajarkan bacaan Al-Qur'an pada masa pemerintahan Mu'āwiyah bin Abī Sufyān raḍiyallāhu 'anhu. Selain sebagai qārī', ia juga dikenal sebagai seorang mufti yang memiliki

⁷³ Ibn al-Jazarī, *Ghayat al-Nihayah fī Ṭabaqāt al-Qurrā'*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006, juz 1, hlm. 535.

⁷⁴ Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Uthmān al-Dzahabī, *Tārīkh al-Islām wa Wafayāt al-Mashāhīr wa al-A'lām*, Beirut: Dar al-Kitāb al-'Arabī, 1413 H/1993 M, Juz 12, hal. 299–304.

⁷⁵ Abu Bakr Ibn Mujaḥid, *Al-Sab'ah*, ed. Muhammad Zakariya al-Kandahlawi, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994, hlm. 57.

⁷⁶ Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A'yān wa-Anbā' Abnā' az-Zamān*, Beirut: Dār Ṣādir, 1398 H/1978 M, juz 6, hal. 274–276.

kemampuan ijtihād, seorang ahli ibadah yang gemar berpuasa dan tekun menjalankan salat malam.⁷⁷ Ya‘qūb bin Ja‘far bin Abī Katsīr al-Anṣārī berkata, “Imam bagi masyarakat Madinah kala itu adalah Abū Ja‘far Yazīd bin al-Qa‘qā’.” Diriwayatkan pula bahwa ketika ia masih kecil, ia pernah menemui Umm Salamah, istri Nabi ﷺ, lalu Umm Salamah mengusap kepalanya dan mendoakannya agar mendapat keberkahan.

Sulaimān bin Jamāz meriwayatkan bahwa Abū Ja‘far biasa berpuasa sehari dan berbuka sehari yaitu puasa Nabi Dāwūd ‘alayhis salām dan ia terus-menerus menjalankannya selama beberapa waktu. Suatu hari, salah seorang sahabatnya bertanya kepadanya tentang hal itu, lalu ia menjawab: “Sesungguhnya aku melakukan ini untuk melatih jiwaku agar terbiasa beribadah kepada Allah Ta‘ālā.” Juga diriwayatkan bahwa ia biasa menunaikan salat malam dengan empat rakaat yang dinamai khusus (*tsummiyaāt*). Pada setiap rakaat, ia membaca al-Fātiḥah dan satu surat dari bagian *thiwāl al-mufassal* (surat-surat panjang dari bagian akhir Al-Qur’an). Seusai salat, ia berdoa untuk dirinya sendiri, untuk kaum Muslimin, serta untuk setiap orang yang pernah belajar darinya, membaca dengan qirā’ah-nya, baik yang datang setelahnya maupun sebelumnya.

Diriwayatkan dari Nāfi‘ bin Abī Nu‘aym bahwa Abū Ja‘far biasa menunaikan salat malam. Ketika fajar menyingsing, ia duduk untuk mengajarkan bacaan Al-Qur’an kepada orang-orang. Karena kelelahan, ia kadang-kadang tertidur di tengah mengajar. Maka ia berkata kepada mereka, “Ambillah kerikil dan letakkan di antara jari-jariku, lalu rapatkan,” dan mereka pun melakukannya agar ia tetap terjaga. ‘Abd ar-Raḥmān bin Zayd bin Aslam meriwayatkan bahwa seseorang pernah berkata kepada Abū Ja‘far, maula dari Ibn ‘Ayyāsh yang dikenal sebagai ahli agama namun sederhana dalam urusan dunia “Berbahagialah engkau dengan karunia Al-Qur’an yang telah Allah anugerahkan kepadamu.” Maka Abū Ja‘far menjawab, “Itu baru menjadi kebahagiaan sejati bila aku menghalalkan apa yang dihalalkannya, mengharamkan apa yang diharamkannya, dan mengamalkan isi kandungannya.”

Abū Ja‘far meriwayatkan bacaan Al-Qur’an dari sejumlah sahabat, di antaranya: ‘Abdullāh bin ‘Abbās, Abū Hurairah, serta dari tuannya, ‘Abdullāh bin ‘Ayyāsh bin Abī Rabī‘ah al-Makhzūmī. Adapun ‘Abdullāh bin ‘Ayyāsh sendiri telah membaca (qirā’ah) kepada Ubayy bin Ka‘b raḍiyallāhu ‘anhu, sedangkan Ubayy membaca langsung kepada Nabi ﷺ.⁷⁸

Di antara murid-murid yang meriwayatkan bacaan (qirā’ah) dari Abū Ja‘far adalah: Nāfi‘ bin ‘Abd ar-Raḥmān bin Abī Nu‘aym, Sulaimān bin

⁷⁷ Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Uthmān al-Dzahabī, *Siyar A‘lām an-Nubalā’*, Beirut: Mu’assasat ar-Risālāh, 1417 H/1996 M, juz 5, hal. 287.

⁷⁸ Ibn al-Jazarī, *Ghayat al-Nihayah fī Ṭabaqāt al-Qurrā’*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006, juz 2, hlm. 382.

Muslim bin Jammaz az-Zuhrī, Abū al-Ḥārith ‘Īsā bin Wardān, ‘Abd ar-Raḥmān bin Zayd bin Aslam—maula dari ‘Umar bin al-Khaṭṭāb raḍiyallāhu ‘anhu—putranya, Ya‘qūb bin Yazīd, serta putrinya, Maymūnah, dan yang lainnya.

Abu Ja‘far Yazid bin al-Qa‘qa’, seorang qari besar, wafat pada masa kekhalifahan Marwan bin Muhammad, sekitar tahun 130 H.⁷⁹ dan ini adalah pendapat yang paling kuat, meskipun ada juga riwayat lain yang berbeda. Imam Nafi‘ bin Abi Nu‘aym meriwayatkan: “Ketika Abu Ja‘far dimandikan setelah wafatnya, orang-orang melihat bagian antara leher dan dadanya seperti lembaran mushaf. Maka tak seorang pun yang hadir saat itu merasa ragu bahwa itu adalah cahaya Al-Qur‘an.” Sementara itu, Sulaiman bin Muslim bin Jammaz pernah berkata: “Aku melihat Abu Ja‘far dalam mimpi dia berada di atas Ka‘bah. Aku bertanya, ‘Apakah engkau Abu Ja‘far?’ Ia menjawab, ‘Ya. Sampaikan salamku kepada saudara-saudara kita, dan beritahukan kepada mereka bahwa Allah telah menjadikanku termasuk para syuhada yang hidup dan diberi rezeki. Sampaikan juga salamku kepada Abu Hazim, dan katakan kepadanya: Abu Ja‘far berkata, “orang pintar orang pintar” Karena sungguh, Allah dan para malaikat-Nya memperhatikan majlismu setiap sore hari.”

9. Ya‘qub bin Ishaq

Nama lengkapnya adalah Ya‘qub bin Ishaq bin Zaid bin ‘Abdullah bin Abi Ishaq. Ia dikenal sebagai al-Hadhrami karena afiliasi kewarganegaraannya, dan merupakan seorang ahli qira‘at dan ahli nahwu dari kota Bashrah. *Kunyah*-nya adalah Abu Muhammad, dan ia lahir di Basrah pada tahun 117 H.⁸⁰

Ya‘qub adalah seorang imam besar dalam qira‘at, dikenal dengan ketelitiannya, kemampuannya yang tinggi, serta keutamaan dalam ilmu nahwu. Ia termasuk salah satu dari sepuluh qari‘ yang diakui. Di masanya, ia adalah pemimpin qira‘at di kalangan masyarakat Basrah. Ia berasal dari keluarga yang dikenal luas dalam ilmu qira‘at, bahasa Arab, dan riwayat-riwayat bacaan huruf Al-Qur‘an, juga memiliki latar belakang dalam bidang fikih. Ia memiliki satu riwayat qira‘at yang masyhur, yang banyak dinukil dan diikuti. Setelah wafatnya Abu ‘Amr bin al-‘Ala’, kebanyakan masyarakat Basrah mengikuti pilihan bacaan yang ditetapkan oleh Ya‘qub. Bahkan, Thahir bin ‘Abd al-Mun‘im bin Ghalbun, salah satu imam masjid jami‘ di Basrah, tidak membaca Al-Qur‘an kecuali dengan qira‘at Ya‘qub. Abu Hatim as-Sijistani berkata: “Ya‘qub al-Hadhramī adalah orang yang paling alim di antara generasi yang sempat kami temui dalam hal ilmu huruf dan perbedaan

⁷⁹ Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A‘yān wa-Anbā’ Abnā’ az-Zamān*, Beirut: Dār Sādir, 1398 H/1978 M, juz 6, hal. 275.

⁸⁰ Khairuddin al-Zarkali, *al-A‘lām: Qāmūs Tarājim li-Ashhar al-Rijāl wa al-Nisā’ min al-‘Arab wa al-Musta‘ribīn wa al-Mustashriqīn*, Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1958, juz 8, hal. 195.

qirā'ah dalam Al-Qur'an, serta dalam memahami alasan-alasan perbedaan itu, juga dalam mazhab-mazhab nahwu yang berkaitan dengan Al-Qur'an." Sementara itu, 'Ali bin Ja'far as-Sa'idi menyatakan: "Ya'qub adalah qari' terbaik di masanya. Ia tidak pernah melakukan kesalahan dalam berbicara tidak pernah keliru gramatikal, dan Abu Hatim termasuk salah satu muridnya."⁸¹

Selain luas ilmunya dan kedudukannya yang tinggi, Ya'qub juga dikenal sebagai pribadi yang bertakwa, suci jiwanya, wara', dan zuhud. Saking khusyuknya dalam ibadah, diceritakan bahwa selendangnya pernah dicuri dari pundaknya saat ia sedang shalat, namun ia tidak merasakannya bahkan saat dikembalikan pun ia tidak sadar, karena begitu tenggelam dalam kekhusyukan kepada Tuhannya. Ia biasa mendidik para muridnya dengan sangat teliti, bahkan sampai menghitung jumlah ayat Al-Qur'an. Jika ada di antara mereka yang keliru dalam jumlah ayat, maka ia akan menyuruhnya berdiri (sebagai bentuk teguran atau peringatan).

Ia juga menulis sebuah kitab yang ia beri nama *al-Jāmi'*, yang menghimpun hampir seluruh perbedaan wajah-wajah (varian) qirā'at. Dalam kitab itu, ia menisbahkan setiap bentuk bacaan kepada orang yang membacanya. Selain itu, di antara karya tulisnya adalah: *Wujūh al-Qirā'āt* (Wajah-Wajah Bacaan), dan *Waqf al-Tamām* (Tanda Berhenti Sempurna dalam Qira'at). Ibnu al-Jazarī menyatakan bahwa termasuk hal yang paling mengherankan—bahkan merupakan kesalahan besar—adalah menganggap bacaan Ya'qūb termasuk bacaan *syādzdz* (ganjil) yang tidak boleh dibaca, bahkan tidak sah dalam shalat. Ini adalah sesuatu yang tidak pernah kami kenal sebelumnya, kecuali baru-baru ini saja, dan itu pun dari orang-orang yang tidak bisa dijadikan sandaran pendapatnya, serta tidak layak diikuti pilihannya. Para imam terdahulu memiliki penjelasan yang tegas dalam masalah ini, yang menunjukkan kebenaran dan membimbing ke jalan yang benar. Sebagaimana telah aku rincikan dalam kitabku *al-Munjid*.⁸²

Ya'qūb al-Hadhramī menerima bacaan Al-Qur'an secara langsung ('arḍan) dari sejumlah guru, di antaranya: Salām bin Sulaymān ath-Ṭawīl Abū al-Mundhir, Mahdī bin Maymūn, Abū al-Ashhab al-'Aṭṭarīdī, Shihāb bin Sharīfah, Maslamah bin Muḥārib, Yūnus bin 'Ubayd, dan Muḥammad bin Zurayq al-Kūfī yang meriwayatkan dari 'Āṣim, serta beberapa guru lainnya. Ya'qūb juga meriwayatkan sebagian huruf bacaan dari Ḥamzah az-Zayyāt, dan ia juga mendengar huruf-huruf qirā'at langsung dari Abū al-Ḥasan al-Kisā'ī.

Adapun sanad bacaan Ya'qūb hingga kepada Rasulullah ﷺ, maka urutannya sebagai berikut: Ya'qūb membaca kepada Salām bin Sulaymān (yang telah disebut sebelumnya), Salām membaca kepada 'Āṣim bin Abī an-

⁸¹ Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Uthmān al-Dzahabī, *Tārīkh al-Islām wa Wafayāt al-Mashāhīr wa al-A'lām*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1987, juz 14, hal. 461.

⁸² Ibn al-Jazarī, *Munjid al-Muqri'in*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994, hal. 176.

Najūd, ‘Āṣim membaca kepada Abū ‘Abdur-Raḥmān as-Sulamī, Abū ‘Abdur-Raḥmān membaca kepada ‘Alī bin Abī Ṭālib raḍiyallāhu ‘anhu, dan ‘Alī bin Abī Ṭālib membaca kepada Rasulullah ﷺ.

Ya‘qūb al-Hadhramī menjadi rujukan utama dalam pengajaran qirā’at, dan banyak sekali murid yang belajar kepadanya. Di antara mereka adalah: Rūḥ bin ‘Abd al-Mu’min, Muḥammad bin al-Mutawakkil (yang dikenal dengan sebutan Ruways), al-Walīd bin Ḥassān at-Tūzī, Aḥmad bin ‘Abd al-Khālīq al-Makfūf, Ka‘b bin Ibrāhīm, Ḥumayd bin Wazīr, al-Minhāl bin Shādhān al-‘Umarī, Abū Ḥātim as-Sijistānī, Abū ‘Umar ad-Dūrī, dan yang lainnya.

Ya‘qūb wafat pada bulan Dzulhijjah tahun 205 H. Ia, ayahnya (Ishāq), dan kakeknya (Zayd) masing-masing dari mereka hidup selama delapan puluh delapan tahun. Semoga Allah merahmati mereka semua.⁸³

10. Khallaf bin Hishām al-Bazzār

Khallaf bin Hishām bin Tha‘lab dan ada pula yang mengatakan: bin Thālib bin Ghurāb dengan kunyah Abū Muḥammad, adalah seorang ulama dari kabilah Asad, dikenal dengan gelar *al-Bazzār* (pedagang). Ia berasal dari daerah Famm al-Shulḥ (قم الصلح), yang terletak di dekat Wāsiṭ, dan nama daerah itu dibaca dengan kasrah pada huruf šād. Meskipun berasal dari sana, ia kemudian menjadi terkenal di kota Bagdad. Ia dilahirkan pada tahun 150 Hijriyah.⁸⁴

Ia adalah salah satu perawi dari qurrā’ sab‘ah (tujuh qāri’ terkenal), sekaligus salah satu dari sepuluh qāri’ dalam qirā’ah yang ia pilih sendiri.⁸⁵ Ia seorang imam, ḥāfiz, dan ulama rujukan yang kuat hujjahnya. Ia membaca dengan metode pilihan pribadinya, yang berbeda dari gurunya, Ḥamzah bin Ḥabīb. Ia dikenal sebagai sosok yang saleh dan mulia, terpercaya, dan dapat diandalkan. Ia adalah seorang zahid, ahli ibadah, sering berpuasa, dan pencari ilmu yang tekun. Ia mengikuti sunnah, menghafal Al-Qur’an sejak usia sepuluh tahun, dan mulai menuntut ilmu sejak usia tiga belas tahun.

Khallaf belajar qirā’ah dari Salīm bin ‘Īsā, yang meriwayatkan dari Ḥamzah bin Ḥabīb az-Zayyāt, dan juga dari ‘Abd ar-Raḥmān bin Abī Ḥammād yang meriwayatkan dari Ḥamzah. Ia juga belajar dari Ya‘qūb bin Khalīfah al-A‘shā. Ia membaca qirā’ah ‘Āṣim dari Abū Yūsuf al-A‘mash, serta mengambil bacaan Nāfi‘ dari Ishāq al-Musayyibī dan Ismā‘īl bin Ja‘far. Ia juga

⁸³ Ibn Ḥibbān, *al-Thiqāt*, Beirut: Dār al-Fikr, 1975, juz 9, hal. 283.

⁸⁴ Ibn al-Jazarī, *Gāyat an-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā’*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994 M, juz 1, hal. 272–273.

⁸⁵ Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Tahdzīb al-Tahdzīb*, Beirut: Dār al-Fikr, 1404 H/1984 M, juz 3, hal. 134.

meriwayatkan bacaan Abū Bakr dari Yaḥyā bin Ādam, serta membaca kepada Abū Zayd Sa‘īd bin Aws dari al-Mufaḍḍal aḍ-Ḍabbī, dan lainnya.⁸⁶

Di antara murid-murid yang belajar qirā’ah dari Khallaf adalah: Aḥmad bin Yazīd al-Ḥalwānī, Aḥmad bin Ibrāhīm (penulis dan penyalin bacaan beliau), Muḥammad bin Yaḥyā al-Kisā’ī aṣ-Ṣaghīr, Idrīs bin ‘Abd al-Karīm al-Ḥaddād, Muḥammad bin al-Jahm, Salamah bin ‘Āṣim, serta saudaranya Ishāq bin Ibrāhīm, Muḥammad bin Ishāq (guru dari Ibn Shanbūdh), Ibrāhīm bin ‘Alī al-Qaṣṣār, dan banyak lainnya.

Khallaf bin Hisyām al-Bazzār wafat di Baghdad pada bulan Jumādā al-Ākhirah tahun 229 H. Saat itu usianya telah mendekati delapan puluh tahun. Beliau sempat hidup dalam keadaan sembunyi-sembunyi pada masa dominasi kelompok Jahmiyyah. Semoga Allah merahmatinya dan meninggikan derajatnya.⁸⁷

2. Ahli *Ikhtiyār* Yang Lain Sampai Abad Keempat

Setelah masa para imam besar dalam qirā’āt terdahulu yang menetapkan dasar-dasar bacaan Al-Qur’an yang sahih, muncul juga ulama-ulama lain yang tak kalah penting. Mereka melanjutkan tradisi *ikhtiyār* yaitu memilih dan menyeleksi bacaan Al-Qur’an yang sesuai dengan kaidah bahasa Arab, tulisan mushaf, dan sanad yang sahih. Peran mereka sangat besar dalam menjaga orisinalitas dan kestabilan bacaan yang sampai hingga hari ini. Mereka ini bukan hanya perawi, tetapi juga ahli dalam memahami dalil-dalil bahasa, ilmu qirā’āt, dan mampu membandingkan berbagai riwayat dengan cermat. Di masa mereka, proses pemilihan bacaan semakin matang dan sistematis.

Dalam bagian ini, hanya akan disebutkan sebagian dari para ahli *ikhtiyār* yang hidup sampai abad keempat Hijriah. Meski jumlah mereka cukup banyak, yang disebut di sini adalah nama-nama paling menonjol dan berpengaruh dalam perkembangan ilmu qirā’āt.

1. Thalhah bin Musharrif bin ‘Amr bin Ka‘b

Beliau yang dikenal dengan *kunyah* Abu Muhammad dan Abu ‘Abdillah, adalah seorang al-Yāmī al-Ḥamdānī al-Kūfī. Imam adz-Dzahabi menyebutkan bahwa ia adalah Seorang ahli qirā’ah dan ahli hadits, termasuk salah satu imam besar yang terkenal. Ia belajar qirā’ah kepada Yahya bin Watsāb dan selainnya. Ia meriwayatkan hadits dari Anas bin Mālīk, ‘Abdullah

⁸⁶ Ibn al-Jazarī, *Ghayat al-Nihayah fi Tabaqāt al-Qurrā’*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006, juz 2, hlm. 272.

⁸⁷ Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Uthmān al-Dzahabī, *Ma‘rifat al-Qurrā’ al-Kibār*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, juz 1, 1995, hlm. 208.

bin Abī Aufā, Marrah ath-Thabīb, Zaid bin Wahb, Khuitsamah bin ‘Abdirrahmān, Dzar bin ‘Abdillah, Mujāhid, dan Abū Shālih as-Sammān.⁸⁸

Sementara yang meriwayatkan darinya antara lain: anaknya Muhammad, Manşūr, al-A‘masy, Mālik bin Mughawwal, Syu‘bah, dan banyak lagi. Ia dikenal sebagai perawi yang tsiqah (terpercaya), hujjah, dan seorang imam, bahkan dijuluki "Sayyid al-Qurrā'" (pemuka para qārī').⁸⁹

Disebutkan juga bahwa ia lebih mengutamakan ‘Utsmān daripada ‘Alī, dan pada zamannya, ia adalah qārī' terbaik di Kufah. Ketika ia mendengar bahwa orang-orang telah bersepakat tentang keutamaannya dalam qirā'ah, ia pun sengaja belajar kembali kepada al-A‘masy, agar tidak terlalu dipandang tinggi oleh manusia. Al-Hasan bin ‘Amr al-Faqīmī menyebutkan bahwa Talhah bin Musharraf pernah mengatakan: "Kalau saja aku tidak sedang dalam keadaan berwudhu', niscaya aku akan menceritakan kepada kalian apa yang dikatakan oleh kaum Rafidhah (Syiah)."

Talhah bin Musharraf wafat pada akhir tahun 112 H dalam keadaan paruh baya, dan ada juga yang mengatakan wafat di awal tahun 113 H. Ibnu al-Jazarī menyebutkan bahwa Talhah adalah Seorang tābi'ī besar, memiliki pilihan (*ikhtiyār*) dalam qirā'ah yang dinisbahkan kepadanya. Ia menerima qirā'ah secara langsung (mu'aradah) dari Ibrāhīm bin Yazīd an-Nakha'ī, al-A‘mash—padahal Ṭalḥah lebih pandai dan lebih dahulu darinya—dan dari Yahyā bin Wathṭāb.

Ṭalḥah bin Muşarrif membaca kepadanya secara langsung oleh para muridnya, di antaranya: Muḥammad bin ‘Abd al-Raḥmān bin Abī Laylā, ‘Īsā bin ‘Umar al-Hamadhānī, Abān bin Taghlib, ‘Alī bin Ḥamzah al-Kisā'ī, dan Fayād bin Ghazwān—dialah yang meriwayatkan *ikhtiyār* (pilihan qirā'ah) Ṭalḥah, dan mengajarkannya di kota Rayy. Dari situlah orang-orang pun mengambil bacaan tersebut darinya.⁹⁰

Beberapa contoh bacaan (*ikhtiyār*) dan ḥurūf (varian bacaan) yang dinisbatkan kepada Ṭalḥah bin Muşarrif antara lain sebagai berikut:

1. [قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا] dengan menyatakan tasydīd (penegasan) pada huruf nūn (لَنْ), yaitu dalam Surah at-Tawbah: 51. Bacaan ini menegaskan makna penafian dengan penekanan pada "lan"

⁸⁸ Ibn al-Jazarī, *Ghayat al-Nihayah fi Ṭabaqāt al-Qurrā'*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006, juz 1, hlm 343.

⁸⁹ Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Uthmān al-Dzahabī, *Ma‘rifat al-Qurrā' al-Kibār*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, juz 1, 1995, hlm. 211.

⁹⁰ Ibn al-Jazarī, *Gāyah an-Nihāyah fi Ṭabaqāt al-Qurrā'*, , Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Beirut, 1405 H / 1985 M. juz 1, hal. 343.

2. [إِنَّهُ يُبْدِيُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ] dengan membaca yā' majhūlah (bentuk pasif): yubdā'u (يُبْدِي) — dengan ḍamm pada yā' dan kasrah pada dāl, dalam Surah Yūnus.⁹¹

3. [ثُمَّ لَنُنزِعَنَّ مِنْ كُلِّ شَيْعَةٍ أَيْهَمٌ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عِتِيًّا] dibaca dengan membuka huruf yā' pada kata “ayyuhum” (أَيْهَم) — yakni dibaca ayahum (أَيْهَم), dalam Surah Maryam ayat 69. Bacaan ini merupakan qirā'ah syādzdzah yang dinisbatkan kepada Ṭalḥah bin Muṣarrif. Pembacaan dengan fathah pada yā' mengubah struktur i'rab kalimat, sehingga tidak lagi menjadi mubtada' (sepaimana dalam qirā'ah yang masyhur), tetapi menjadi maf'ūl (obyek), yang menuntut pemahaman nahwu berbeda dari qirā'ah yang umum.

2. Sulaimān bin Mihrān al-A'masy

Mneurut al-Dzahabī Sulaimān bin Mihrān adalah seorang imam besar, tokoh terkemuka (al-'allāmah), kunyah-nya Abū Muḥammad al-Asadī, dari klan al-Kāhilī, maula mereka, berasal dari Kufah, seorang ahli qirā'ah, hafizh, dan ulama besar. Ia dijuluki “al-A'masy” karena mengalami gangguan penglihatan (rabun parah). Ia diperkirakan lahir pada tahun 61 H, atau sedikit setelahnya, dan tumbuh besar di Kufah—yang pada masa itu merupakan pusat ilmu yang sangat penting di dunia Islam. Asalnya berasal dari kawasan A'māl al-Ray (wilayah sekitar kota Rayy, Iran saat ini).

Al-A'masy membaca al-Qur'an kepada Yaḥyā bin Wathāb, dan disebutkan pula bahwa ia membaca kepada Zayd bin Wahb dan Zur bin Ḥubaysy. Ia juga menyimakkan (mu'āraḍah) bacaan al-Qur'an kepada Abū al-'Āliyah ar-Riyāḥī, Mujāhid, dan sejumlah guru lainnya. Ia mengajarkan al-Qur'an kepada banyak orang dan menyebarkan ilmu selama waktu yang sangat panjang, hingga orang-orang berbondong-bondong datang menemuinya, sampai-sampai mereka membuatnya merasa letih karena banyaknya permintaan. Disebutkan pula bahwa hanya tiga orang yang berhasil mengkhatamkan al-Qur'an di hadapannya.

Di antara yang membaca qirā'ah darinya adalah Ḥamzah az-Zayyāt dan lainnya. Sedangkan para perawi hadits yang meriwayatkan darinya antara lain: al-Ḥakam bin 'Utaybah (meskipun beliau lebih senior), Syu'bah, as-Sufyānān (yaitu Sufyān ats-Thawrī dan Sufyān ibn 'Uyaynah), Zā'idah, Ḥurayr bin 'Abd al-Ḥamīd, Abū Mu'āwiyah, Wakī', Abū Usāmah, 'Ubaydullāh bin Mūsā, Abū Nu'aym, dan banyak lagi selain mereka. Disebutkan bahwa hanya tiga orang yang berhasil mengkhatamkan al-Qur'an secara lengkap di hadapan al-A'masy, yaitu: Ṭalḥah bin Muṣarrif—yang dikenal sebagai seorang yang terpercaya dan amanah, Abān bin Taghlib, dan Abū 'Ubaydah bin Ma'n. Di

⁹¹ Abū Bakr Muḥammad ibn al-Qāsim al-Anbārī, *Mukhtaṣar fī Shawādh al-Qur'ān*, Kairo: Maktabat al-Khānījī, 1407 H / 1987 M, hal. 58

antara yang membaca (qirā'ah) kepada al-A'masy adalah Ṭalḥah bin Muṣarrif dan Ibrāhīm bin at-Taymī, padahal keduanya lebih tua darinya dan lebih dahulu dalam ilmu. Al-A'masy wafat pada bulan Rabi'ul Awwal tahun 148 H, dalam usia 87 tahun.⁹²

3. Al-Qāsim bin Sallām bin 'Abd Allāh al-Harawī

Al-Qāsim bin Sallām bin 'Abd Allāh al-Harawī dikenal dengan kunyah Abū 'Ubayd. Ia merupakan salah satu ulama besar dalam ilmu bahasa Arab, qirā'ah, dan hadits. Nisbah al-Harawī merujuk pada kota Herat (sekarang di Afghanistan). Abū 'Ubayd al-Qāsim bin Sallām, seorang maula Romawi dari kaum Anṣār, berasal dari Baghdad. Ia menulis dalam berbagai bidang: al-Qur'an dan huruf (qirā'ah), fikih, hadits, bahasa, dan syair.⁹³

Beliau mempelajari qirā'ah secara langsung ('arḍan wa samā'an) dari al-Kisā'ī, Shujā' al-Balkhī, Ismā'il bin Ja'far, Ḥajjāj bin Muḥammad, dan Abū Mus-hir al-Ghassānī. Al-Dzahabī juga menambahkan bahwa ia meriwayatkan hadits dari Syarīk al-Qāḍī, Ismā'il bin Ja'far, Hisyām, Ismā'il bin 'Ayyāsy, 'Abdullāh bin al-Mubārak, Ḥurayr bin 'Abd al-Ḥamīd, 'Abbād bin 'Abbād al-Muhallabī, Sufyān bin 'Uyainah, Abū Bakr bin 'Ayyāsh, Ibn 'Ulayyah, Yaḥyā bin Sa'īd, Ibn Maḥdī, dan banyak lagi, hingga ia berguru pula kepada Hisyām bin 'Ammār dan yang semisal dengannya.

Al-Dānī menyebutnya sebagai imam pada masanya dalam seluruh bidang ilmu; ia adalah seorang yang tsiqah, amanah, dan pengikut sunnah. Di antara murid-muridnya yang meriwayatkan bacaan darinya adalah Aḥmad bin Ibrāhīm (warrāq-nya Khalaf bin Hishām), Aḥmad bin Yūsuf at-Tughlabī, 'Alī bin 'Abd al-'Azīz al-Baghawī, Naṣr bin Dāwūd, dan Ṭābit bin Abī Ṭābit. Abū 'Ubayd pernah diangkat menjadi qāḍī (hakim) di Ṭarsūs pada masa pemerintahan Ṭābit bin Naṣr al-Khuzā'ī. Sejak saat itu, ia senantiasa mendampingi Ṭābit dan juga anak-anaknya, mengajari mereka ilmu dan memberi pemahaman agama. Ia dikenal sebagai seorang mujtahid—yakni ulama yang berijtihad sendiri dan tidak hanya mengikuti pendapat orang lain (taqlid). Bahkan, ia dipandang setara dengan imam-imam besar seperti al-Shāfi'ī, Aḥmad bin Ḥanbal, dan Ishāq bin Rāhūyah. Di antara mereka, Abū 'Ubayd-lah yang paling mendalam pengetahuannya dalam bahasa Arab dan ragam dialeknya.

Abū Qudāmah meriwayatkan bahwa ia pernah mendengar Imām Aḥmad bin Ḥanbal berkata: “Abū 'Ubayd adalah ustadz.” Ketika Yaḥyā bin Ma'in ditanya tentang dirinya, ia menjawab: “Orang seperti saya ditanya tentang Abū 'Ubayd? Justru Abū 'Ubayd-lah yang pantas ditanya tentang

⁹² Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Uthmān al-Dzahabī, *Ma'rifat al-Qurrā' al-Kibār 'alā al-Ṭabaqāt wa al-A'sār*, Bairūt: Dār Ibn Ḥazm, 1997, juz 1, hal. 314.

⁹³ Ibn al-Jazarī, *Ghayat al-Nihayah fi Ṭabaqāt al-Qurrā'*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006, juz 2, hlm. 17-18.

orang-orang.” Al-Dāraqutnī berkata: “Abū ‘Ubayd adalah seorang yang tsiqah, imam, kokoh (jabal), dan ayahnya, Sallām, berasal dari Romawi.” Al-Ḥākim Abū ‘Abdullāh menyebutnya sebagai “imam yang diterima oleh seluruh kalangan.” Ibrāhīm al-Ḥarbī menggambarkan sosoknya dengan mengatakan: “Aku tidak bisa menggambarkan Abū ‘Ubayd kecuali seperti gunung yang ditiupkan ruh ke dalamnya.” Ia juga menyebut bahwa karya terbaik Abū ‘Ubayd adalah kitab Gharīb al-Muṣannaf. Al-Dzahabī menyebutkan: “Ia juga memiliki karya dalam bidang qirā’āt yang belum pernah ada sebelumnya—ia adalah pelopor dalam penulisan seperti itu.”

Disebutkan bahwa Abū ‘Ubayd membagi malamnya menjadi tiga bagian: sepertiga untuk shalat malam, sepertiga untuk tidur, dan sepertiga lagi untuk menulis dan menyusun karya. Imām ‘Abdullāh bin Ṭāhir berkata: “Orang paling menonjol pada zamannya itu hanya empat: Ibn ‘Abbās pada masanya, al-Sha‘bī pada masanya, al-Qāsim bin Ma‘n al-Mas‘ūdī pada masanya, dan Abū ‘Ubayd pada zamannya.” Al-Khaṭīb al-Baghdādī menyebutkan bahwa Abū ‘Ubayd al-Qāsim bin Sallām lahir di Herāt. Ia adalah seorang ulama besar yang menguasai berbagai bidang keilmuan seperti ilmu qirā’āt, nahwu ala madzhab Kufah, hadis, dan fikih. Ia dikenal sebagai seorang penulis produktif—menulis dalam berbagai cabang ilmu. Disebutkan bahwa ia memiliki hubungan yang dekat dengan keluarga Āl Harthamah, lalu berpindah ke sisi ‘Abdullāh bin Ṭāhir, dan hidup dalam ketaatan serta menjaga kehormatan dirinya.

Beliau belajar bahasa Arab dari ulama-ulama besar seperti Abū Zayd, Abū ‘Ubaydah, al-Aṣma‘ī, Yaḥyā al-Yazīdī, al-Kisā‘ī, dan al-Farrā’. Banyak karya tulisnya yang beredar di kalangan masyarakat, dan disebutkan jumlahnya mencapai lebih dari dua puluh kitab. Al-Ṭabarānī meriwayatkan dari ‘Abdullāh bin Aḥmad bahwa ia pernah memperlihatkan karya Gharīb al-Ḥadīth karya Abū ‘Ubayd kepada ayahnya, Imām Aḥmad bin Ḥanbal, dan beliau menyukainya serta mendoakannya: “Jazāhu Allāhu khayran.”

Abū ‘Ubayd sendiri pernah berkata: **“Aku pernah melakukan perjalanan ke Baṣrah untuk mendengarkan hadis dari Ḥammād bin Zayd, namun ternyata beliau sudah wafat. Maka berkata kepadaku Ibn al-Mahdī: ‘Apa pun yang kamu ingin capai dalam ilmu, jangan sampai engkau mendahului seseorang dalam takwa kepada Allah.’”* Al-Dzahabī menyebutkan bahwa ia tidak pernah secara resmi membuka majelis pengajaran qirā’āt, karena waktunya penuh dengan aktivitas menulis, menjadi qāḍī, dan kegiatan-kegiatan lainnya.”

Ia wafat di Makkah pada tahun 224 H dalam usia 67 tahun, menurut al-Khaṭīb. Namun menurut Ibn al-Jazarī, beliau wafat pada bulan Muḥarram, di tahun yang sama, dalam usia 73 tahun. Dalam biografi yang ditulis oleh Ibn al-Jazarī, disebutkan bahwa Abū ‘Ubayd adalah Seorang imam besar, hafizh, salah satu tokoh besar yang memiliki ijthad sendiri. Ia adalah penulis berbagai

karya penting dalam bidang qirā'āt, hadis, fikih, bahasa, dan juga syair. Dalam bidang qirā'āt, ia punya pilihan sendiri yang berdasarkan pada kaidah bahasa Arab dan riwayat yang sahih. Al-Dānī juga menyebutnya sebagai Imam pada masanya dalam seluruh cabang ilmu, ahli sunnah, orang yang dipercaya, dan dapat diandalkan. Ibn al-Jazarī kembali mengatakan bahwa ia adalah Orang pertama yang mengumpulkan bacaan-bacaan qirā'at dalam satu kitab secara otoritatif adalah Abū 'Ubayd al-Qāsim bin Sallām. Menurut yang kutahu, ia menghimpun sekitar 25 qārī', termasuk tujuh qārī' terkenal.⁹⁴

4. Muḥammad bin Jarīr bin Yazīd, al-Imām Abū Ja'far ath-Thabari

Beliau adalah Salah satu tokoh terkemuka, penulis kitab tafsir, sejarah, serta karya-karya dalam bidang fikih.⁹⁵ Ia lahir di kota Āmul, wilayah Thabaristān, pada tahun 224 H. Ia mulai menempuh perjalanan menuntut ilmu pada usia dua puluh tahun. Ia mempelajari bacaan al-Qur'an kepada Sulaimān bin 'Abd al-Raḥmān al-Thalhī, murid dari Khalād. Ia juga mendengar bacaan Nāfi' dari Yūnus bin 'Abd al-A'lā, dan membaca dengan qirā'ah Ibnu 'Āmir kepada al-'Abbās bin al-Walīd di kota Bayrūt, hingga menyelesaikan satu khataman dalam waktu tujuh malam. Bacaan tersebut disandarkan kepada riwayat 'Abd al-Ḥamīd bin Bakkār, dari Ayyūb bin Tamīm.

Dalam bidang hadis, ia meriwayatkan dari sejumlah guru, di antaranya: Muḥammad bin 'Abd al-Malik bin Abī asy-Syawwārib, Ishāq bin Abī Isrā'īl, Ismā'īl bin Mūsā al-Farrārī, Aḥmad bin Manī', Muḥammad bin Ḥumayd ar-Rāzī, Abū Kuraib, Hannād bin as-Sarī, Abū Hammām as-Sukūnī, Bundār, dan banyak guru lainnya yang ia temui di Ḥaramain, Irāq, Syām, dan Miṣr. Ia juga menulis sebuah kitab yang baik dalam bidang qirā'āt (bacaan al-Qur'an).

Di antara murid yang mengambil bacaan al-Qur'an darinya adalah Abū Bakr ibn Mujāhid, Muḥammad bin Aḥmad ad-Dājūnī, dan Abū Ṭāhir bin Abī Hāsyim. Al-Ahwāzī menyebutkan bahwa Ibnu Fīrūz al-Karjī membaca al-Qur'an kepada Ibnu Jarīr, dan sanad qirā'atnya bersambung dari situ. Banyak ulama Bagdad yang menimba ilmu fikih darinya, dan ia menetap di kota Bagdad hingga wafatnya.

Ia menguasai berbagai cabang ilmu dalam kadar yang tidak tertandingi oleh siapa pun pada masanya. Ia termasuk salah satu ulama mujtahid, mendalam dalam ilmu hadis dan seluk-beluk ilatnya, memahami secara baik pendapat para sahabat dan tabi'in, merupakan tokoh utama dalam tafsir, satu-satunya figur sekelasnya di wilayah Mesir, seorang yang terpercaya, jujur, dan memiliki kedudukan yang agung. Ia termasuk salah satu imam dalam bidang

⁹⁴ Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Uthmān al-Dzahabī, *Ma'rifat al-Qurrā' al-Kibār 'alā al-Ṭabaqāt wa al-A'ṣār*, Bairūt: Dār Ibn Ḥazm, 1997, juz 1, hal. 360.

⁹⁵ Sidiq Samsi Tsauri & Tatang Hidayat, "Imam Ibnu Jarir Al-Tabari, Kehidupannya dan Pendekatannya dalam Tafsir Jami' al-Bayan Terhadap Tafsir Al-Qur'an," *dalam jurnal Al Karima: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, vol 8, no. 2, Tahun 2024, hal. 130–57

ilmu, ucapannya dijadikan pegangan dan pendapatnya menjadi rujukan karena keluasan pengetahuan dan keutamaannya. Ia hafal al-Qur'an, menguasai qirā'āt, memahami makna-makna (ayat) dengan mendalam, ahli dalam hukum-hukum al-Qur'an, dan menguasai sunnah beserta jalur-jalur periwayatannya, baik yang sahih maupun yang lemah, juga memahami nasakh dan mansūkh. Ia juga mengetahui dengan baik perbedaan pendapat ulama, sejarah kehidupan umat, dan berbagai peristiwa penting mereka.

Al-Khatib menyebutkan bahwa Ibnu Jarir wafat pada bulan Syawwal tahun 310 Hijriah. Orang-orang yang mengantarkan jenazahnya sangat banyak, hingga hanya Allah yang mengetahui jumlahnya. Selama beberapa bulan setelah wafatnya, orang-orang terus berdatangan dan menunaikan salat di dekat kuburnya, baik siang maupun malam. Banyak pula yang meratapi kepergiannya. Demikian disampaikan oleh Ahmad bin Kamil.⁹⁶

Imam al-Dānī menyebut Ibnu Jarir al-Thabari dalam nadzomnya sebagai salah satu tokoh yang memiliki *ikhthiyār* (dalam qirā'ah), ia berkata: "Al-Thabari, penulis tafsir terkenal, memiliki pilihan bacaan, meski tak masyhur dikenal. Tersurat dalam karyanya yang luas dan agung, dikenal pula oleh para sahabatnya yang menyambung."⁹⁷

Bait ini menunjukkan bahwa Ibn Jarir ath-Thabari memang memiliki bentuk qirā'ah pilihan, meskipun tidak termasuk yang populer di kalangan umum, namun dikenal di kalangan murid-murid dan ahli ilmunya.

5. Abu Ja'far ar-Ru'āsī

Ibnu al-Jazarī, dalam biografi Abu Ja'far ar-Ru'āsī menyebutkan bahwa ia adalah seorang imam yang terkenal. Ia meriwayatkan huruf-huruf (qirā'āt) dari Abū 'Amr. Ia juga memiliki pilihan bacaan (qirā'ah) tersendiri yang diriwayatkan darinya, serta memiliki pilihan dalam waqaf (tanda berhenti bacaan).⁹⁸ Pernyataan ini menunjukkan bahwa Abu Ja'far bukan hanya ahli nahwu, tetapi juga memiliki otoritas dalam qirā'ah Al-Qur'an. Ia bukan sekadar perawi, tetapi juga seorang mujtahid dalam bacaan dan kaidah berhenti, yang menunjukkan keluasan ilmu dan kedalamannya dalam bidang Al-Qur'an.

Diriwayatkan dari Abu Ja'far ar-Ru'āsī oleh tokoh-tokoh besar seperti 'Alī bin Ḥamzah al-Kisā'ī, Yaḥyā bin Ziyād al-Farrā', dan Khalād bin Khālīd

⁹⁶ Samee-Ullah Bhat, "The Life and Work of Muhammad Ibn Jarir al-Tabari," dalam *jurnal Khazanah Pendidikan Islam*, vol 4, no. 1 Tahun 2022, hal. 28–36.

⁹⁷ Abu Amr al-Dānī, *al-Arjūzah al-Munabbihah 'alā Asmā' al-Qurrā' wa ar-Ruwāt wa Uṣūl al-Qirā'āt wa 'Aqd ad-Diyānāt bi at-Tajwīd wa ad-Dalālāt*, Riyadh: Dār al-Mughni, 1420 H, hal. 162.

⁹⁸ Abu Amr al-Dānī, *al-Arjūzah al-Munabbihah 'alā Asmā' al-Qurrā' wa ar-Ruwāt wa Uṣūl al-Qirā'āt wa 'Aqd ad-Diyānāt bi at-Tajwīd wa ad-Dalālāt*, Riyadh: Dār al-Mughni, 1420 H, hal. 140.

aş-Şayrafī. Disebutkan pula bahwa mereka mendengar langsung bacaan huruf-huruf qirā'ah darinya. Hal yang sama juga dinukil dari 'Alī bin Muḥammad al-Kindī, yang disebut telah menerima bacaan darinya. Keterangan ini menguatkan bahwa Abu Ja'far bukan sekadar pendiri mazhab nahwu Kufah, tapi juga menjadi penghubung penting dalam transmisi ilmu qirā'āt dan nahwu kepada generasi setelahnya, termasuk kepada para imam besar seperti al-Kisā'ī dan al-Farrā'.

D. Metode *Ikhtiyār*

Dalam tradisi ilmu qirā'āt, istilah *ikhtiyār* mengacu pada proses pemilihan satu bentuk bacaan tertentu dari sekian banyak riwayat yang dinukil dari para *qurrā'* (pembaca Al-Qur'an). Proses ini bukan sekadar kecenderungan pribadi, melainkan didasarkan pada kaidah-kaidah ilmiah yang kuat, baik dari sisi sanad, kesesuaian dengan rasm al-muṣḥaf, maupun ketepatannya dengan kaidah bahasa Arab. Para ulama yang melakukan *ikhtiyār* umumnya memiliki kompetensi tinggi dalam berbagai cabang ilmu: mulai dari qirā'āt, tajwīd, nahwu, hingga ushul fiqh. Mereka tidak hanya meriwayatkan bacaan, tetapi juga memilah dan memilih mana yang paling mendekati kebenaran menurut pertimbangan ilmiah dan kebahasaan.

Dalam subbab ini akan dibahas bagaimana metode *ikhtiyār* dijalankan oleh para imam qirā'ah, termasuk bentuk dan contoh konkret pilihan mereka. Perlu dicatat bahwa tidak semua bentuk *ikhtiyār* menjadi qirā'ah yang masyhur atau diterima dalam qirā'āt sab'ah atau 'asyrah, namun tetap menjadi bagian penting dalam khazanah ilmu qirā'āt yang kaya dan mendalam.

1. Metode *Lugawi*

Yang dimaksud dengan metode *lugawi* dalam *ikhtiyār* (pemilihan bacaan) adalah pendekatan yang berlandaskan pada kekuatan dan kefasihan bahasa Arab (*lugah*) sebagai dasar dalam menentukan pilihan bacaan. Dalam metode ini, seorang qārī' memilih satu bentuk bacaan dibandingkan yang lain karena ia menilainya lebih kuat secara *lugawi* lebih sesuai dengan kaidah-kaidah bahasa Arab, lebih dikenal di kalangan penutur asli, dan lebih fasih, baik dari segi lafaz, nahwu (tata bahasa), maupun *i'rāb* (struktur kalimat). Termasuk pula dalam pendekatan ini adalah memilih bacaan yang lebih cocok dengan lidah, logat, dan kebiasaan bahasa sang qārī', atau karena bacaan tersebut merupakan bagian dari lughah Quraisy dialek suku Quraisy yang menjadi acuan utama dalam kefasihan bahasa Arab.

Metode *lugawi* ini tampak jelas sebagai salah satu pendekatan dalam *ikhtiyār*, sebagaimana terlihat dari pernyataan dan penerapan para imam qirā'ah yang melakukan pemilihan bacaan. Mereka menunjukkan bahwa kedalaman pemahaman terhadap bahasa Arab bukan hanya pelengkap, tetapi bagian inti dalam proses pemilihan bacaan Al-Qur'an.

Al-Hudzalī berkata tentang Muḥammad bin Sa‘dān al-Dārīr: "Ia melakukan pemilihan bacaan (*ikhtiyār*) yang sesuai dengan bacaan tujuh (*qirā’āt sab‘ah*), dan ia mengikuti sunnah serta kaidah-kaidah bahasa Arab." Al-Hudzalī juga berkata tentang al-Musayyibī Ishāq bin ‘Abd ar-Raḥmān: "Ia memilih bacaan yang tidak keluar dari koridor sunnah, *atsar* (riwayat), dan aturan bahasa Arab."⁹⁹

Abū ‘Ubayd al-Qāsim bin Sallām menyebutkan bahwa di antara para *qārī* dari Bashrah adalah ‘Īsā bin ‘Umar ats-Tsaqafī. Ia adalah seorang yang mendalam ilmunya dalam bidang nahwu (tata bahasa Arab). Namun, ia memiliki kecenderungan memilih bacaan berdasarkan pendekatan *lugawi*, yang kadang berbeda dari bacaan umum, sehingga sebagian orang menganggap bacaannya janggal. Ia dikenal lebih cenderung membaca dengan bentuk *nashb* (nasab, atau akhiran vokal fataḥah), setiap kali menemukan kesempatan untuk itu.¹⁰⁰

Dari berbagai kutipan yang telah disebutkan di atas dapat dipahami bahwa salah satu metode yang digunakan oleh para imam dalam menentukan bacaan pilihan mereka adalah metode *lugawi* (yakni pendekatan kebahasaan), yang bertumpu pada kekuatan dan ketepatan sisi bahasa Arab dari bacaan yang dipilih serta kemasyhurannya.

Berbagai kitab yang ditulis untuk menjelaskan alasan-alasan di balik perbedaan bacaan (*kitāb tawjīh al-qirā’āt*) merupakan bukti nyata dari penggunaan metode ini. Sebab, sebagian besar penjelasan dalam kitab-kitab tersebut berfokus pada sisi linguistik dan nahwu (tata bahasa), serta mengungkap dasar kekuatan bacaan tertentu dalam bahasa Arab. Abū Muḥammad Makkī bin Abī Ṭālib, saat membahas bacaan dengan kasrah pada huruf qāf dalam kata قِيلَ dan kata-kata sejenisnya (tanpa menyertakan isymām), menyebutkan bahwa bacaan kedua adalah dengan *isymām*. Ia berkata: "Menurutku, bacaan dengan kasrah lebih utama, sebagaimana fathah lebih utama dibanding imālah. Telah diriwayatkan bahwa bacaan dengan ḍammah dibaca oleh al-Ḥasan, Yaḥyā bin Ya‘mur, dan al-A‘mash." Adapun yang membaca dengan kasrah adalah: al-A‘raj, Abū Ja‘far Yazīd, Shabībah, Ayyūb, ‘Īsā, Shayl, dan penduduk Makkah. Ini juga merupakan pilihan dari Abū ‘Ubaid, Abū Ḥātim, dan Abū Ṭāhir. Abū Ṭāhir berkata: "Kasrah adalah sunnahnya bahasa Arab." Abū Ḥātim berkata: "Kasrah adalah bacaan yang lebih umum di kalangan masyarakat, lebih banyak ditemukan dalam ragam

⁹⁹ Yusuf bin ‘Alī bin Jabbārah al-Hudhalī, *al-Kāmil fī al-Qirā’āt al-Khamsīn*, Riyadh: Dār Samā, 1435 H, hal. 75.

¹⁰⁰ Ibn al-Jazarī, *Ghāyat an-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā’*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, juz 1, hal. 613.

bahasa, lebih banyak dalam atsar (riwayat), lebih ringan di lidah, dan menurut kaidah nahwu juga lebih baik.”¹⁰¹

Dalam contoh ini, terlihat bahwa Imam Makkī bin Abī Ṭālib, Imam Abū ‘Ubaid, Imam Abū Ḥātim, dan Imam Abū Ṭāhir memilih bacaan dengan kasrah (i) tanpa imālah sempurna. Pemilihan ini didasarkan pada pertimbangan bahwa kasrah lebih sesuai dengan kaidah nahwu, lebih umum dalam penggunaan bahasa, lebih ringan diucapkan, dan merupakan bagian dari sunnah kebahasaan Arab. Dari sini tampak jelas bahwa mereka menggunakan metode *lugawi* (pendekatan kebahasaan) dalam memilih bacaan tersebut.

Al-Azhari, saat menjelaskan firman Allah ﷻ: "*Baytī liṭ-ṭāifīn*" (QS. Al-Baqarah: 125), menyebutkan bahwa Nāfi‘ dan Ḥafṣ membaca dengan memfathah yā’ pada kata Baytī, sedangkan yang lain membacanya dengan sukun. Al-Zajjāj berkata bahwa bentuk yang lebih baik dari dua dialek dalam firman Allah *ni‘matī allatī* adalah dengan memfathah yā’, karena setelahnya terdapat huruf mati yaitu *lām ta‘rīf* (al-). Bentuk ini juga sering dipakai dalam percakapan, sehingga membuka yā’ dipilih karena adanya pertemuan dua huruf mati (*iltiqā‘ as-sākinayn*). Lagipula, seandainya setelah yā’ tidak ada huruf mati sekalipun, membuka yā’ tetap dianggap lebih fasih dalam bahasa Arab.

Ia juga menyatakan bahwa boleh saja menghilangkan yā’ dalam lafal karena pertemuan dua huruf mati, sehingga dibaca: *ni‘mat allatī* tanpa yā’. Namun, pilihan yang dianggap terbaik adalah dengan menampakkan yā’ dan membacanya dengan fathah, karena menurutnya bacaan itu lebih kuat secara *lugawi* (bahasa Arab), lebih indah dari sisi bunyi, dan lebih sempurna dalam mendatangkan pahala.¹⁰²

Dengan ini jelas bahwa al-Zajjāj, seperti dinukil oleh al-Azhari, memilih bacaan berdasarkan kekuatan *lugawinya*. Maka, pendekatan yang digunakan adalah metode *lugawi* (kebahasaan) dalam menentukan bacaan yang dianggap lebih utama.

2. Metode *Ma’nawi*

Yang dimaksud dengan metode maknawi dalam pemilihan bacaan (*ikhtiyār*) adalah pendekatan yang berlandaskan pada makna ayat, tafsirnya, serta takwil yang dikandungnya dalam menentukan sebuah qirā’ah. Seorang qāri’ dapat memilih satu bentuk bacaan tertentu karena menurut pandangannya bacaan tersebut lebih kuat dalam menunjukkan makna yang dimaksud dibandingkan bentuk lainnya. Bisa jadi bacaan itu lebih jelas dalam membedakan antara makna-makna yang berbeda, atau karena mencakup

¹⁰¹ Makkī bin Abī Ṭālib, *al-Kashf ‘an Wujūh al-Qirā’āt as-Sab‘ wa ‘Ilalihā wa Hujajihā*, Kairo: Dār al-Ma’mūn li al-Turāth, 1979 M, juz 1, hal. 232.

¹⁰² Muḥammad bin Aḥmad al-Azhari al-Harawī, *Ma‘ānī al-Qirā’āt*, Riyadh: Pusat Penelitian Fakultas Sastra – Universitas King Saud, 1412 H/1991 M, hal. 63.

makna bacaan lain namun memberikan tambahan makna pula, atau karena lebih selaras dengan konteks makna ayat-ayat sebelumnya dan sesudahnya. Bisa juga karena bacaan tersebut dianggap lebih kokoh dari segi makna, atau karena alasan maknawi lainnya yang berkaitan dengan susunan dan isi ayat.

Yang termasuk dalam pendekatan ini adalah kebiasaan sebagian imam *ikhtiyār* yang memilih suatu bacaan karena maknanya sejalan dengan apa yang dinukil dari qirā'ah 'Abdullāh ibn Mas'ūd atau Ubay ibn Ka'b raḍiyallāhu 'anhumā. Imam al-Hudhalī berkata tentang al-Ḥasan al-Baṣrī: "Ia memilih suatu bacaan yang sejalan dengan tafsir, dan dalam hal ini diikuti oleh Abū 'Amr—pemuka pada zamannya, pemimpin di masanya—serta 'Āshim al-Jahdarī, ahli dalam ilmu bilangan (jumlah ayat dan kata) di kalangan penduduk Baṣrah."¹⁰³

Imam al-Kisā'ī juga menempuh pendekatan ini dalam firman Allah Ta'ālā: "يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ" [QS. Āli 'Imrān: 171]. Ia memilih membaca dengan kasrah pada hamzah (أَنَّ) sebagai bentuk mempertimbangkan makna yang terkandung dalam qirā'ah 'Abdullāh bin Mas'ūd, karena dalam riwayat beliau disebutkan: "وَاللَّهُ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ". Maka, membaca dengan kasrah pada "أَنَّ" lebih sesuai dengan makna *istināf* (kalimat baru) yang sejalan dengan bacaan 'Abdullāh bin Mas'ūd. Imam al-Syāthibī juga menjelaskan bacaan al-Kisā'ī ini dalam bait syairnya: "Dan 'an' bacalah dengan kasrah secara lembut, dan 'yahzan' (dalam ayat lain) bukan 'alan', dengan huruf yā' yang didhammah, dan kasrahkan dhammah itu dengan sempurna."¹⁰⁴

Dalam bait ini, Imam al-Syāthibī menjelaskan bahwa al-Kisā'ī memilih membaca ayat

(وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ) dengan kasrah pada hamzah (yakni menjadi "wa inna Allāha..." bukan "wa anna Allāha"), sebagai bentuk *istināf* (kalimat baru), bukan *maf'ūl lahu* (sebab). Pilihan bacaan ini didasarkan pada pertimbangan makna, yaitu menyesuaikan dengan riwayat bacaan Ibn Mas'ūd ra. Dengan demikian, bacaan dengan kasrah pada "inna" lebih sesuai secara makna dengan redaksi tersebut, dan menunjukkan metode *ikhtiyār* maknawi yang dianut oleh al-Kisā'ī. Huruf rā' dari kata "*rifqan*" merupakan simbol untuk Imam al-Kisā'ī, sebagaimana yang menjadi kebiasaan Imam al-Syāthibī dalam sistem simbol dalam nazam (syair)-nya. Maka dalam bait tersebut, ia memerintahkan untuk membaca hamzah dari kata 'an' dengan kasrah bagi al-Kisā'ī. Adapun kebalikan dari kasrah menurut istilah Syāthibī adalah *fathah*, yang menjadi bacaan mayoritas *qurrā'* dari tujuh imam qirā'ah yang lain.

¹⁰³ Yusuf bin 'Alī bin Jabbārah al-Hudhalī, *al-Kāmil fī al-Qirā'āt al-Khamsīn*, Riyadh: Dār Samā, 1435 H, hal. 11.

¹⁰⁴ Al-Qāsim ibn Fīruḥ al-Shāthibī, *Hirz al-Amānī wa Wajh al-Tahānī fī al-Qirā'āt al-Sab'*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005, hal. 46.

Al-Azhari berkata saat menafsirkan firman Allah Ta‘ala: “قال اعلم أن الله (قَالَ) على كل شيء قدير [QS. al-Baqarah: 259]: “Ḥamzah dan al-Kisā’ī membaca: (قَالَ) dengan bentuk *fi’il amr* (perintah), sedangkan para *qāri’* lainnya membaca: (أَعْلَمُ) dengan hamzah qat‘ dan dhammah pada huruf *mīm*.” Ia melanjutkan, “al-Mundzirī mengabarkan kepadaku dari Abū al-‘Abbās, bahwa ia berkata: Dalam *qirā’ah* ‘Abdullāh [bin Mas‘ūd] dibaca: *qāla i‘lam* dalam bentuk perintah, dan demikian pula bacaan Ḥamzah dan al-Kisā’ī. Mereka mempertimbangkan bacaan ‘Abdullāh.”¹⁰⁵

Ini adalah contoh nyata bagaimana suatu bacaan dipilih karena kesesuaiannya dengan makna yang diriwayatkan dari bacaan ‘Abdullāh ibn Mas‘ūd, yang termasuk dalam metode pemilihan *qirā’ah* berdasarkan pendekatan makna (*manhaj ma‘nawī*). Maka ini merupakan contoh penerapan bagaimana suatu bacaan dipilih karena kesesuaiannya dengan makna bacaan ‘Abdullāh bin Mas‘ūd, dan hal ini termasuk dalam pendekatan pemilihan berdasarkan makna (*manhaj ma‘nawī*) dalam *qirā’ah*.

Ibnu Khālawayh menyebutkan bahwa firman Allah Ta‘ālā: *fa-‘umiyat ‘alaykum* [QS. Al-Anbiyā’: 97], dibaca dengan dhammah pada ‘ain dan tasydīd pada *mīm*, serta bisa juga dibaca dengan fathah pada ‘ain dan *takhfīf* (tanpa tasydīd). Dalil (*ḥujjah*) bagi yang membaca dengan dhammah dan tasydīd adalah bahwa bentuk itu menunjukkan bahwa *fi’il* tersebut dibangun untuk *maf‘ūl* (bukan pelaku langsung/*binā’ li-mā lam yusamma fā’iluh*), dan dalil pendukungnya adalah bahwa dalam riwayat bacaan Ibnu Mas‘ūd dan Ubayy bin Ka‘b disebutkan: *fa-‘amahā ‘alaykum* (maka Dia menjadikannya kabur atas kalian). Sedangkan *ḥujjah* bagi yang membaca dengan fathah dan *takhfīf* adalah bahwa *fi’il* tersebut disandarkan kepada “rahmat”, dan makna keduanya berdekatan, karena keduanya bermakna “maka hal itu tersembunyi” (yakni: maka menjadi samar).¹⁰⁶

Dalam contoh ini, Ibnu Khālawayh menunjukkan alasan bagi pihak yang memilih *qirā’ah* dengan membaca *fa-‘umiyat* (dhammah dan *tasydīd*), yakni karena ia lebih sesuai dengan makna bacaan Ibnu Mas‘ūd dan Ubayy bin Ka‘b, yaitu *fa-‘amahā ‘alaykum*, yang menyandarkan *fi’il* kepada pelaku yang tidak disebutkan secara langsung. Meskipun secara makna, antara *fa-‘umiyat* dan *fa-‘amahā* itu dekat, namun bacaan *fa-‘umiyat* lebih cocok secara semantik dengan *fa-‘amahā*. Ini merupakan salah satu contoh penerapan *manhaj ma‘nawī* (pendekatan makna) dalam memilih *qirā’ah*.

¹⁰⁵ Al-Azhari, *Ma‘ānī al-Qur’ān*, Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 2001, hal. 86.

¹⁰⁶ Ibn Khālawayh, *al-Ḥujjah fī al-Qirā’āt al-Sab’*, Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1981, hal. 186.

Contoh Aplikatif lain yang Indah dari Penerapan *Manhaj Ma'nawī* dalam Pemilihan Qirā'ah oleh Imām Makki ibn Abī Ṭālib. Imām Makkī ibn Abī Ṭālib memberikan contoh yang menarik dalam menerapkan pendekatan makna (*manhaj ma'nawī*) dalam pemilihan qirā'ah, yaitu pada firman Allah Ta'ālā: “*bi-mā kānū yukadzdzibūn*” [QS. Al-Baqarah: 10]. Ia berkata: "Bacaan ini dibaca oleh para qārī' dari Kufah dengan fathah pada yā' dan tanpa tasydīd (*yakdzibūn*), sedangkan para qārī' lainnya membacanya dengan ḍammah dan tasydīd pada yā' (*yukadzdzibūn*). Selanjutnya, Makkī menjelaskan alasan bagi pihak yang membaca dengan *takhfīf* (tanpa tasydīd), seraya berkata: "Alasan mereka adalah karena bacaan ini dikaitkan dengan konteks sebelumnya, yakni firman-Nya: “*wa mā hum bi-mu'minīn*” [QS. Al-Baqarah: 8], di mana Allah mengabarkan bahwa mereka berdusta dalam pengakuan mereka: ‘*Āmannā billāhi wa bi-l-yawmi al-ākhir* (Kami beriman kepada Allah dan hari akhir). Maka Allah menjawab: *wa mā hum bi-mu'minīn* — maksudnya: mereka tidak jujur dalam perkataan tersebut.” “Kemudian Allah menegaskan: ‘*wa lahum 'adzābun alīm bimā kānū yakdzibūn*’, yakni: karena kebohongan mereka saat mengaku beriman kepada Allah dan hari akhir.”¹⁰⁷

3. Metode *Rasmī* (*al-Manhaj al-Rasmī*)

Yang dimaksud dengan pendekatan *Rasmī* (*al-manhaj al-rasmī*) adalah metode dalam memilih satu bentuk bacaan tertentu berdasarkan pertimbangan yang berkaitan dengan rasm (tulisan) mushaf ‘Utsmānī yang telah disepakati oleh para sahabat. Dalam pendekatan ini, seorang qārī' memilih suatu bacaan karena lebih sesuai dengan tulisan mushaf ‘Utsmānī dibandingkan bentuk bacaan lainnya, atau bacaan tersebut lebih selaras dengan mayoritas mushaf ‘Utsmānī, atau karena bentuk bacaan itu secara nyata (*taḥqīqan*) sesuai dengan *rasm*, sedangkan bacaan lainnya hanya sesuai secara kemungkinan atau taksiran (*ihtimālan aw taqdīran*), atau karena alasan teknis lain yang berkaitan dengan penulisan dan bentuk tulisan dalam mushaf.

Yang termasuk dalam pendekatan ini juga adalah pemilihan suatu qirā'ah karena ia selaras dengan pola akhir ayat (*rūs al-āy*), baik sebelum maupun sesudahnya, sebab ini pun menyangkut bentuk tulisan dan pengucapan. Termasuk pula dalam pendekatan ini adalah keterangan dari sebagian *qurrā'* yang memilih suatu bacaan karena jumlah hurufnya lebih banyak, sehingga akan menambah pahala karena lebih banyaknya huruf yang dibaca.

Tidak diragukan lagi bahwa kesesuaian dengan rasm ‘Utsmānī merupakan salah satu rukun utama dari qirā'ah yang sah, dan merupakan

¹⁰⁷ Makkī bin Abī Ṭālib, *al-Kashf 'an Wujūh al-Qirā'āt as-Sab' wa 'Ilalihā wa Hujajihā*, Kairo: Dār al-Ma'mūn li al-Turāth, 1979 M, juz 1, hal. 228.

salah satu standar pokok dalam menerima suatu bacaan.¹⁰⁸ Oleh karena itu, wajib merujuk dan berpegang padanya, karena ia telah menjadi kesepakatan para sahabat. Yang dimaksud di sini adalah memberikan penegasan bahwa pendekatan *Rasmī* (*al-manhaj al-rasmī*) juga merupakan salah satu metode yang digunakan oleh para imam *qurrā'* dalam memilih bacaan. Sebab, tingkatan kesesuaian bacaan terhadap rasm tidaklah sama; bisa jadi dua bacaan sama-sama dapat diterima dari sisi *rasm*, namun salah satunya tetap dipilih dibandingkan yang lain karena pertimbangan *rasm* tertentu, seperti bacaan tersebut lebih sesuai dengan bentuk tulisan mushaf dibandingkan bacaan lainnya, atau karena adanya faktor penulisan lain yang lebih kuat.

Di antara bukti bahwa para imam *qurrā'* juga mengikuti pendekatan resmi dalam pemilihan qirā'ah adalah pernyataan dan penerapan langsung mereka dalam konteks bacaan-bacaan yang berkaitan dengan rasm 'Utsmānī. Contohnya adalah ucapan Imām Makkī ibn Abī Ṭālib saat membahas perbedaan dalam lafaz "*al-shirāth*" dan "*sirāth*". Setelah ia menjelaskan bahwa ia lebih memilih membaca dengan *shād* dibandingkan dengan *sīn* atau bentuk *ismām* *shād* dengan *zāy*, ia menyebutkan bahwa Jika ditanyakan Apa pilihan Anda dalam hal ini, Maka jawabannya adalah pilihan bacaan dengan *shād* didasarkan pada kesesuaiannya dengan tulisan mushaf ('Utsmānī), pada ijma' para qāri', serta karena adanya kemiripan antara huruf *shād* dan *thā'* dalam hal sifat '*ithbāq*' (penekanan/penggemaan), sedangkan huruf *sīn* jauh dari *thā'* karena sifat *hams* (suara ringan) yang ada padanya.

Dalam contoh ini, Imām Makkī memilih bacaan dengan *shād* karena secara tegas sesuai (*tahqīqan*) dengan *rasm* mushaf, meskipun bacaan dengan *sīn* atau *shād* yang dibaca dengan *ismām* (menyerupai *zāy*) juga tetap sah dan masih termasuk dalam kemungkinan kesesuaian (*ihimālan*) dengan tulisan mushaf. Dengan demikian, ini menjadi salah satu bukti nyata bahwa Makkī menerapkan pendekatan *Rasmī* (*al-manhaj al-rasmī*) dalam pemilihan qirā'ah. Ini adalah contoh yang menunjukkan Penerapan Pendekatan *Rasmī* dalam Pemilihan Qirā'ah.

Ibnu Khālawayh berkata saat membahas firman Allah Ta'ālā: "*at-takhadzanā huzuwan*" [QS. Al-Baqarah: 67], bahwa lafaz *huzuwan* (هُزُؤًا), *kufuwan* (كُفُؤًا), dan *juz'an* (جُزْءًا) dibaca dengan dhammah dan hamzah, serta pada kata *juz'an* dengan *zāy* yang disukunkan dan diikuti hamzah.¹⁰⁹ Hujjah (argumen) atas bacaan ini adalah mengikuti tulisan mushaf ('Utsmānī). Karena kata *huzuwan* dan *kufuwan* ditulis dalam mushaf dengan huruf wāw (و), sedangkan *juz'an* ditulis tanpa wāw, maka bacaan yang dipilih mengikuti bentuk penulisan tersebut. Hamzah, dalam hal ini, membaca semua kata

¹⁰⁸ Ibn al-Jazarī, *Al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashr*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1981, Jilid 1, hlm. 9.

¹⁰⁹ Ibn Khālawayh, *al-Hujjah fī al-Qirā'āt al-Sab'*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1981, hal. 190.

tersebut dengan *takhfif* (ringan, tanpa tasydīd) dan dalam bentuk *masakīn* (huruf disukunkan). Ia juga berhenti pada kata *huzuwa*, *kufuwa* dengan menyertakan huruf wāw, dan pada *juz'a* tanpa wāw sebagai bentuk penyesuaian dengan *rasm* mushaf dan juga untuk menyatukan prinsip antara pengucapan dan bentuk tulisan, karena *juz'* dan *huz'* memiliki makna yang serupa, maka penyamaan bacaan dilakukan sesuai dengan tulisannya. 'Āshim, dalam riwayat dari Abū Bakr, membaca semuanya dengan hamzah dan tasydīd, tanpa mempertimbangkan perbedaan bentuk tulisan, karena menurutnya sebagian lafaz tersebut memang tertulis lengkap di satu tempat dan dipendekkan di tempat lain tanpa ada alasan khusus. Seperti firman Allah: “*la-u 'adzdzibannahu*” dan “*aw la-adzbaḥannahu*”, yang satu ditulis tanpa alif dan yang lain dengan tambahan alif, padahal lafaznya sama. Dan atas dasar ini, ia tidak melihat perbedaan tulisan sebagai alasan kuat. Sementara itu, Ḥafs dari 'Āshim meriwayatkan bacaan *juz'an* dengan zāy disukunkan dan hamzah, *huzuwan* dan *kufuwan* dibaca dengan wāw tanpa hamzah, semata-mata mengikuti tulisan mushaf.¹¹⁰

4. Metode *Atsarī*

Yang dimaksud dengan metode *atsarī* adalah pendekatan yang mendasarkan proses pemilihan qirā'ah pada aspek riwayat dan *atsar*, yakni bersandar pada transmisi (*naql*) dan periwayatan yang bersambung dan dapat dipercaya.¹¹¹ Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, prinsip fundamental dalam penerimaan suatu bentuk bacaan Al-Qur'an sejatinya bertumpu pada kekuatan riwayat dan validitas *atsar*. Namun, yang dimaksud dengan pendekatan *atsarī* dalam konteks ini lebih khusus, yaitu ketika seorang qārī' atau imam qirā'ah memilih satu bacaan tertentu karena dinilai paling kuat dari sisi periwayatan, paling sahih sanadnya, atau karena bacaan tersebut secara langsung diterima, diriwayatkan, dan didengar dari guru-guru mereka melalui jalur transmisi yang otoritatif.

Pendekatan ini mencakup, misalnya, pemilihan suatu bacaan karena jumlah periwayatnya yang banyak, karena merupakan bacaan yang dipegang oleh jamaah kaum Muslimin secara luas, atau karena mendapat konsensus dari kalangan umum (*'āmmah*) maupun mayoritas (*jumhūr*). Indikator-indikator ini menunjukkan bahwa bacaan tersebut lebih kokoh dari sisi riwayat dan lebih mapan dari segi *atsar* dibandingkan bacaan lain yang tidak memiliki dukungan serupa meskipun tetap termasuk dalam kategori qirā'ah yang diriwayatkan.

¹¹⁰ Ibn Khālawayh, *al-Hujjah fī al-Qirā'āt al-Sab'*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1981, hal. 190.

¹¹¹ Ibn al-Jazarī, *Al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashr*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1981, Jilid 1, hlm. 51.

Selain itu, termasuk dalam pendekatan ini adalah pemilihan qirā'ah yang mendapat penguatan dari *atsar* lain, baik berupa ayat yang senada maupun hadis yang memperkuat makna bacaan tersebut. Pendekatan *atsarī* ini telah banyak dipraktikkan oleh para imam qirā'ah dalam menentukan preferensi mereka terhadap satu bacaan tertentu. Hal ini menunjukkan bahwa aspek riwayat dan kekuatan sanad tetap menjadi pertimbangan utama dalam pemilihan, bukan semata-mata aspek linguistik atau rasionalitas semantik.

Imam Nāfi' berkata: "Aku telah membaca kepada tujuh puluh orang dari kalangan Tabi'in. Maka setiap bacaan yang disepakati oleh dua orang di antara mereka, aku ambil; dan setiap bacaan yang hanya dinukil dari satu orang saja, aku tinggalkan, hingga terkumpul bacaan ini bagiku." Dalam riwayat lain disebutkan: "hingga aku menyusun bacaan ini dalam huruf-huruf ini."¹¹² Beliau juga menegaskan: "Demi Allah, aku tidak membaca satu huruf pun kecuali berdasarkan *atsar* (riwayat yang bersambung)." riwayat dari Imam Nāfi', menunjukkan ketelitian beliau dalam memilih qirā'ah berdasarkan riwayat yang kuat dan konsensus para ulama Tabi'in. Penegasan ini menunjukkan bahwa manhaj Imam Nāfi' sepenuhnya berlandaskan pada prinsip *atsar* dan periwayatan yang sahih, bukan hasil ijtihad pribadi semata.

Firman Allah Ta'ālā: "من ضعف" (QS: al-Rum: 54) dibaca oleh Abū Bakr (Syu'bah) dan Ḥamzah dengan memfathah huruf dhâd (*dha f*), pada tiga tempat dalam surah ini.¹¹³ Diriwayatkan bahwa Hafsh juga meriwayatkannya dari 'Āshim dengan bacaan fathah, namun ia memilih bacaan dhammah berdasarkan riwayat yang menurutnya lebih kuat. Riwayat tersebut berasal dari Ibn 'Umar, yang berkata: "Aku membaca di hadapan Rasulullah ﷺ (*min dha f*), dengan fathah, lalu Nabi ﷺ mengoreksi bacaan tersebut menjadi (*min dhu f*) dengan dhammah pada ketiga tempat itu. Juga diriwayatkan dari Hafsh bahwa ia berkata: "Aku tidak pernah menyelsihi 'Āshim dalam sesuatu pun dari apa yang aku baca darinya, kecuali dalam tiga kata ini yang aku baca dengan dhammah."

Dari contoh ini, tampak bahwa Hafsh menyelsihi bacaan gurunya, 'Āshim, dalam lafaz tersebut berdasarkan kepada *atsar* dan riwayat yang menurutnya sahih dan kuat dari Rasulullah ﷺ. Hal ini menunjukkan kedudukan penting *atsar* dalam pandangan Hafsh. Ia secara eksplisit menyatakan bahwa ia tidak menyelsihi 'Āshim dalam bacaan lain kecuali dalam tiga kata ini, yang menunjukkan bahwa ia tidak menerima bacaan tersebut dari 'Āshim, melainkan dari jalur riwayat lain yang menurutnya lebih otentik.

¹¹² Makkī bin Abī Tālib al-Qaysī, *Al-Ibānah 'an Ma'ānī al-Qirā'āt*, Jeddah: Maktabah al-Faiṣaliyyah, 1405 H. Hal. 55.

¹¹³ Ibn al-Jazarī, *Al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashr*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1981, Jilid 2, hlm. 280.

BAB IV

IMPLIKASI *IKHTIYĀR* DALAM QIRAAT DAN PANDANGAN ORIENTALIS TENTANG QIRAAT

A. Implikasi Positif

Ikhtiyār dalam qirā'āt bukan sekadar seleksi bacaan semata, tetapi merupakan proses ilmiah yang mencerminkan kedalaman pemahaman para imam terhadap karakteristik bacaan, dalil-dalil riwāyah, dan sisi-sisi *i'rāb*¹ serta makna.² Pilihan yang dilakukan oleh para imam qirā'āt didasarkan pada ketelitian dan kehati-hatian yang tinggi, bukan atas dasar hawa nafsu atau kecenderungan pribadi.³

Dalam kerangka ini, *ikhtiyār* memiliki berbagai implikasi positif terhadap ilmu qirā'āt itu sendiri. Ia menjadi sarana pelestarian bacaan yang sahih, memperkaya khazanah perbedaan bacaan, serta menjadi tameng dari bacaan-bacaan yang lemah atau tidak dapat dipertanggungjawabkan sanadnya. Selain itu, *ikhtiyār* juga menunjukkan dinamika intelektual umat Islam dalam menjaga orisinalitas dan otentisitas bacaan Al-Qur'an dari generasi ke generasi. Di sini penulis akan menguraikan beberapa dampak positif dari praktik *ikhtiyār* yang dilakukan para ulama, serta bagaimana kontribusinya dalam memperkuat bangunan ilmu qirā'āt secara metodologis maupun praktis.

¹ *I'rāb* adalah perubahan bentuk akhir kata (harakat) untuk menunjukkan fungsi atau kedudukannya dalam kalimat, misalnya sebagai subjek (*fa'il*), objek (*maf'ul bih*), atau keterangan (*khabar*).

² Jalaluddīn al-Suyuti, *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 2003. Hal. 17.

³ 'Abd al-Fattāh al-Qādī, *al-Qirā'āt fi Nazar al-Mustashriqīn wa al-Mulhidīn*, Madinah: al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah, t.th., hlm. 20–21.

1. *Ikhtiyār* Menciptakan *dhawâbith* Yang Sahih Dalam Qiraat

Salah satu dampak positif yang paling menonjol dari proses *ikhtiyār* (pemilihan) dalam qirā'āt (bacaan Al-Qur'an) adalah munculnya dan semakin jelasnya kaidah-kaidah yang benar dalam menilai suatu *qirā'ah* setelah melalui proses seleksi tersebut.⁴ Bahkan, bisa dikatakan bahwa inilah dampak terbesar yang ditinggalkan oleh proses *ikhtiyār* terhadap perkembangan ilmu qirā'āt itu sendiri. Sebelum adanya proses *ikhtiyār*, berbagai riwayat bacaan Al-Qur'an yang tersebar masih sangat beragam dan belum memiliki batasan-batasan yang jelas. Namun, ketika para imam qirā'āt mulai melakukan pemilihan dengan landasan ilmiah berdasarkan sanad yang sahih, kesesuaian dengan rasm (tulisan mushaf), dan aspek kebahasaan yang fasih maka muncullah seperangkat kriteria dan aturan yang sistematis untuk membedakan bacaan yang dapat diterima dan yang tidak.⁵ Dengan demikian, proses *ikhtiyār* bukan hanya berperan dalam menyaring bacaan, tetapi juga meletakkan fondasi metodologis dalam disiplin ilmu qirā'āt, sehingga generasi setelahnya memiliki pedoman ilmiah yang kokoh dalam memahami dan meriwayatkan bacaan Al-Qur'an.

Pada masa-masa awal, qirā'āt (bacaan-bacaan Al-Qur'an) dan huruf-huruf (varian bacaan) diriwayatkan dan disebarakan secara umum, tanpa adanya batasan atau kaidah yang tegas. Siapa pun yang mendengar suatu bacaan dari gurunya akan meriwayatkannya sebagaimana adanya, tanpa proses penyaringan yang ketat. Bahkan sebagian ulama pada masa itu menuliskan semua bentuk bacaan yang sampai kepada mereka ke dalam karya-karya mereka, tanpa melakukan proses verifikasi, seleksi, atau membedakan antara yang sahih dan yang lemah. Maka, kitab-kitab mereka sejatinya adalah kitab pengumpulan (*jam'*), bukan kitab pemilihan (*ikhtiyār*). Dengan kata lain, fokus utama mereka adalah mendokumentasikan sebanyak mungkin ragam bacaan yang diriwayatkan, sebagai bentuk pelestarian ilmu dan warisan bacaan, bukan untuk menetapkan mana yang layak diamalkan atau dijadikan standar. Hal ini menunjukkan bahwa tradisi pemilihan dan penyaringan bacaan Al-Qur'an belum menjadi metode yang mapan pada masa itu. Baru pada periode setelahnya, muncul para imam yang mulai melakukan *tamyīz* (penyaringan) dan *tahrīr* (penyusunan ulang berdasarkan kriteria), sehingga muncullah karya-karya yang tidak hanya bersifat menghimpun, tetapi juga memberikan penilaian terhadap validitas riwayat bacaan.

⁴ Abdullah Hadani & Ah. Nasich Hidayatullah, "Melacak Sejarah Perkembangan Ilmu Qirā'at dan Klasifikasinya", dalam *jurnal Hamalatul Qur'an: Jurnal Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, Vol. 5 No. 1, 2024, hal. 72.

⁵ Ahmad Fathoni, "Otoritas Qirā'āt al-Qur'an: Studi Kritis atas Kriteria Validitas Bacaan al-Qur'an," dalam *jurnal Suhuf: Jurnal Pengkajian Al-Qur'an dan Budaya*, vol 8, no. 1, Tahun 2015, hal. 75–94.

Tidak diragukan lagi, dalam kondisi seperti itu, ilmu qirā'āt sangat membutuhkan sosok-sosok yang mampu memilah dan membedakan huruf-huruf (bacaan) yang diriwayatkan untuk menyingkap mana yang dapat diterima dan mana yang harus ditolak. Maka muncullah para imam yang ahli dan mumpuni dalam bidang qirā'āt, yang mendedikasikan diri mereka sepenuhnya untuk menyaring, meneliti, dan menyusun kembali ilmu ini secara ilmiah.⁶ Mereka berperan besar dalam membedakan qirā'āt yang sah dari yang tidak. Upaya mereka ini tidak dilakukan secara sembarangan, tetapi berdasarkan sejumlah kriteria dan prinsip yang mereka bangun dengan kokoh. Mereka menyusun metodologi yang jelas dan terstruktur, yang kemudian dijadikan sebagai tolok ukur dalam menilai berbagai riwayat bacaan dan juga dalam memilih qirā'āt setelahnya. Dari sinilah mulai tampak cikal bakal lahirnya pendekatan kritis dalam ilmu qirā'āt yakni pendekatan yang berpijak pada landasan yang kuat, seperti: keabsahan sanad (rantai periwayatan yang dapat dipercaya), kesesuaian dengan *rasm 'Utsmānī* (tulisan mushaf standar), dan keselarasan dengan kaidah bahasa Arab yang baku serta tidak menyimpang dari norma kebahasaan.⁷ Metodologi ini tidak langsung terbentuk secara sempurna begitu saja, melainkan lahir dari upaya panjang yang penuh kerja keras dan kesungguhan. Para imam qirā'āt yang memiliki kapasitas kritis dalam menilai bacaan telah berperan besar dalam membangunnya secara bertahap. Berkat kesinambungan usaha mereka, akhirnya rukun-rukun dan kaidah-kaidah bacaan yang sah pun menjadi jelas dan terdefinisi dengan baik.⁸

Perlu dipahami bahwa kaidah-kaidah (dalam qirā'āt) itu tidak mungkin bisa dirumuskan dan dibedakan dengan jelas kecuali dalam konteks pembahasan tentang *ikhtiyār* (pemilihan bacaan). Sebab, setiap imam yang melakukan *ikhtiyār* tentu tidak memilih secara sembarangan. Pilihan mereka pasti berlandaskan pada suatu metode tertentu dan didasarkan pada kaidah-kaidah yang jelas. Kaidah-kaidah inilah yang menjadi pedoman bagi mereka dalam memutuskan satu wajah (bacaan) dan mendahulukannya atas wajah yang lain. Dengan kata lain, proses *ikhtiyār* yang dilakukan oleh para imam qirā'āt telah menjadi medium yang sangat penting dalam menampakkan dan mempertegas standar ilmiah dalam penilaian bacaan. Melalui pilihan-pilihan mereka, dapat ditelusuri prinsip-prinsip yang mereka pegang, baik dari sisi sanad, kesesuaian dengan rasm, maupun aspek kebahasaan. Maka tidak

⁶ Abdullah Hadani & Ah. Nasich Hidayatullah, “Melacak Sejarah Perkembangan Ilmu *Qirā'at* dan Klasifikasinya”, dalam *jurnal Hamalatul Qur'an: Jurnal Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, Vol. 5 No. 1, 2024, hal. 70.

⁷ Abū Bakr Ibn Mujāhid, *Kitāb al-Sab'ah fī al-Qirā'āt*, Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1980, hlm. 45–47.

⁸ Ibn al-Jazarī, *al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashr*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999, hlm. 11–12.

berlebihan bila dikatakan bahwa munculnya kerangka metodologis dalam ilmu qirā'āt sangat erat kaitannya dengan praktik *ikhtiyār* itu sendiri.

Maka tidak diragukan lagi bahwa munculnya dan dikenalnya kaidah-kaidah yang benar dalam ilmu qirā'āt merupakan salah satu dampak nyata dari proses *ikhtiyār* (pemilihan bacaan). Dari sinilah kemudian berbagai bentuk *ikhtiyār* yang dilakukan oleh para imam terbagi menjadi dua kelompok: ada yang tergolong sebagai *ikhtiyārāt maqbūlah* (pilihan yang diterima), dan ada pula yang dikategorikan sebagai *ikhtiyārāt syādzdzah* (pilihan yang menyimpang atau lemah).⁹

Adapun sebab ditolaknya sebagian bentuk *ikhtiyār* tersebut adalah karena pilihan itu terlalu banyak menyelisihi kaidah-kaidah sah yang telah ditetapkan dalam menerima dan mengakui suatu bacaan sebagai bagian dari qirā'āt yang mu'tamad. Dengan kata lain, kaidah-kaidah yang muncul dari proses *ikhtiyār* itulah yang kemudian menjadi alat ukur untuk menilai validitas pilihan-pilihan bacaan yang ada.¹⁰

Perlu dicatat dengan baik bahwa ketika suatu bentuk *ikhtiyār* (pemilihan bacaan Al-Qur'an) dinyatakan sebagai *syādzdz* (bacaan yang menyimpang atau tidak diterima), hal itu tidak serta-merta berarti bahwa seluruh isi dari *ikhtiyār* tersebut benar-benar menyimpang, lemah, atau tidak sah. Penilaian tersebut tidak dimaksudkan untuk menolak secara total semua unsur bacaan yang terkandung di dalamnya. Justru dalam sebagian *ikhtiyār* yang diberi label *syādzdz* itu, seringkali masih terdapat sejumlah riwayat bacaan yang sah, bahkan mencapai derajat mutawātir, dan tercantum pula dalam karya-karya *ikhtiyār* yang diterima dan dijadikan rujukan. Akan tetapi, karena di dalam *ikhtiyār* tersebut jumlah bacaan yang menyelisihi kaidah-kaidah qirā'āt yang mu'tamad sangat banyak baik dari sisi sanad, tidak sesuai dengan *rasm 'Utsmānī*, maupun menyimpang dari kaidah bahasa Arab yang baku maka secara keseluruhan *ikhtiyār* itu diberi penilaian sebagai *syādzdz*. Penilaian ini merupakan bentuk generalisasi yang mempertimbangkan mayoritas kandungan, bukan berarti menolak seluruh isinya tanpa pengecualian.

Dengan demikian, penggunaan istilah *syādzdz* dalam konteks ini bersifat evaluatif terhadap keseluruhan kecenderungan isi sebuah karya, dan bukan penghakiman absolut terhadap setiap riwayat di dalamnya. Maka penting bagi para peneliti dan pelajar qirā'āt untuk tidak serta-merta menolak semua yang terdapat dalam karya tersebut, melainkan perlu melakukan analisis kritis untuk memilah mana yang memang menyelisihi prinsip-prinsip ilmiah

⁹ Ahmad Saepuloh, "Qira'at pada Masa Awal Islam", dalam *jurnal Epistemé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman*, Vol. 9, No. 1, Juni 2014, hal. 28–29.

¹⁰ Dina Fitriani Bahri Purba, *Kriteria Qira'ah yang Diterima dan Ditolak*, t.tp, t.th, hal. 3.

dalam ilmu qirā'āt, dan mana yang sebenarnya sah namun terkubur dalam kumpulan riwayat yang lemah.

Sebaliknya, ketika sebuah bacaan atau *ikhtiyār* tertentu dinilai sebagai bacaan yang diterima (*maqbulah*), itu pun tidak berarti bahwa setiap riwayat atau setiap lafaz bacaan yang dinisbatkan kepada imam tersebut otomatis dihukumi sah dan dapat diamalkan. Penilaian diterimanya suatu *ikhtiyār* tetap didasarkan pada kaidah-kaidah dan prinsip-prinsip ilmiah yang telah disepakati para ulama. Dengan kata lain, suatu bentuk *ikhtiyār* dikatakan *maqbul* karena mayoritas isi di dalamnya adalah bacaan-bacaan yang masyhur, sah, dan telah disepakati oleh para imam qirā'āt, serta hanya sedikit atau sangat jarang mengandung bacaan yang dinilai menyimpang. Bahkan, bagian-bagian yang dianggap *syādzdz* dalam *ikhtiyār* tersebut pun tidak dibiarkan begitu saja, melainkan telah dijelaskan, disaring, dan diperjelas oleh para ulama setelahnya.¹¹

Imam Abu 'Amr ad-Dānī telah memberikan penjelasan yang sangat baik dalam karya nadzamnya yang berjudul *al-Munabbihah*, ketika beliau mengkhususkan sebuah bab berjudul 'Pembahasan tentang Bacaan-bacaan *Syādzdz* dari Para Qārī'. Dalam bab tersebut, beliau menyingkap persoalan ini dengan jelas melalui bait-bait syairnya, dan menegaskan bahwa penilaian terhadap seorang imam qirā'āt sebagai pemilik pilihan bacaan yang *syādzdz* sama sekali tidak berarti mencoreng keutamaan, keilmuan, kejujuran, amanah, dan kedudukannya sebagai seorang imam qirā'āt yang terkemuka. Beliau menjelaskan bahwa persoalannya terletak pada kemungkinan seorang imam meskipun ia berilmu tinggi dan terpercaya kadang bisa menyimpang dari kesepakatan mayoritas (jama'ah), atau menyendiri dalam satu riwayat yang tidak populer, atau mencampur riwayat bacaan yang sah dengan yang lemah, sehingga keputusannya dalam memilih bacaan tersebut tidak diterima. Karena alasan itulah, para ulama setelahnya memilih untuk meninggalkan pilihan bacaan yang ia tetapkan, meski tetap menghormati kepribadian dan keilmuan imam tersebut.

Imam ad-Dānī rahimahullāh menyebutkan betapa banyak imam yang mulia, terhormat, dikenal karena kejujuran dan amanahnya, Namun tetap saja ia menyelisihi jama'ah (mayoritas ulama), Sampai-sampai pilihannya dan riwayat yang ia bawa ditinggalkan, Karena ia telah menyimpang dari jalur riwayat yang kokoh dari para ulama sebelumnya, Ia mencampur riwayat yang sah dengan yang lemah, Dan meskipun ia ahli dalam ilmunya, unggul dalam pemahaman, Pakar dalam ilmu al-Qur'an dan penuh ketakwaan, Namun bacaan yang ia pilih dan apa yang ia riwayatkan tidak diikuti oleh para ulama,

¹¹ Amin bin Idris bin 'Abd al-Rahman Falatah, *al-Ikhtiyār 'inda al-Qurrā': Mafhūmuhu, Marāḥiluhu, wa Atharuhu fī al-Qirā'āt*, Makkah: Universitas Umm al-Qurā, 2010, hal. 495.

Karena ia menolak sanad dan periwayatan yang sahih, Lebih mengandalkan akal dan qiyās, Serta mencampur bacaan yang rusak dengan yang benar, Maka huruf (bacaan) seperti itu tidak dapat disebut sebagai *qirā'ah*.

Dan tidak boleh menurut kami melaksanakan shalat dengan bacaan seperti itu, Karena tidak ada hubungan (sanad) yang bersambung padanya.¹²

Syair ini menunjukkan kedalaman pandangan ad-Dānī dalam menilai qirā'āt: bahwa keilmuan dan keutamaan pribadi seorang imam tidak otomatis menjadikan semua riwayatnya bisa diterima. Ketika suatu bacaan tidak memiliki sanad yang sahih, bertentangan dengan riwayat mayoritas ulama sebelumnya, atau terlalu banyak mencampur antara yang sahih dan yang lemah, maka bacaan tersebut tidak bisa dijadikan hujjah, bahkan tidak boleh digunakan dalam shalat. Ini sekaligus memperkuat pentingnya sanad dan transmisi yang otentik dalam ilmu qirā'āt.

Imam Ibn 'Abd al-Barr telah menukil adanya ijmā' (kesepakatan ulama) bahwa tidak diperbolehkan melaksanakan shalat dengan menggunakan bacaan *syādzdz*, yaitu bacaan yang tidak memenuhi syarat-syarat *qirā'ah* yang sahih menurut ulama qirā'āt. Artinya, apabila seseorang membaca Al-Qur'an dalam shalat dengan menggunakan salah satu bentuk bacaan yang dinilai *syādzdz* baik karena sanadnya tidak sahih, atau karena tidak sesuai dengan *rasm 'Utsmānī*, atau karena menyimpang dari kaidah bahasa Arab yang baku maka bacaannya tidak sah, dan shalatnya pun menjadi tidak sah menurut pendapat jumbuh ulama. Pendapat ini kemudian ditegaskan kembali dan disetujui oleh Imam an-Nawawī, seorang ulama besar dalam mazhab Syāfi'ī, yang juga menyatakan bahwa bacaan *syādzdz* tidak boleh dijadikan dasar dalam pelaksanaan ibadah, terutama dalam shalat. Ini menunjukkan bahwa kesepakatan para ulama mengenai larangan tersebut bukan sekadar pendapat pribadi, tetapi merupakan hasil pemahaman kolektif yang kuat dalam tradisi keilmuan Islam, yang menjunjung tinggi otentisitas bacaan Al-Qur'an, baik dari sisi sanad maupun tata cara pembacaannya.¹³

Ibn al-Jazarī juga menukil pendapat Ibn 'Abd al-Barr dalam pembahasannya mengenai bacaan *syādzdz* dengan mengatakan: Bagian kedua dari kategori bacaan yang secara sanad dinilai sahih adalah bacaan yang sesuai dengan kaidah bahasa Arab, memiliki sanad yang sahih, namun tidak sesuai dengan rasm (penulisan) mushaf yang disepakati. Contohnya adalah riwayat-riwayat sahih yang memuat tambahan, pengurangan, atau penggantian kata, sebagaimana diriwayatkan dari Abū al-Dardā', 'Umar, Ibn Mas'ūd, dan lainnya. Bacaan seperti ini pada masa sekarang disebut sebagai bacaan *syādzdz* karena menyimpang dari rasm mushaf yang telah disepakati. Meskipun

¹² Abu 'Amr 'Utsmān bin Sa'īd ad-Dānī, *Al-Arjūzah al-Munabbihah 'alā Ma'ānī al-Madūnah wa al-Mūjazah*, Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyyah, 1414 H/1993 M, hal. 139

¹³ Yahyā ibn Syaraf al-Nawawī, *al-Majmū' Syarh al-Muhadzdzab*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1421 H/2000 M), Juz 3, hal. 393.

sanadnya sahih, bacaan tersebut tidak diperbolehkan untuk digunakan, baik dalam salat maupun di luar salat. Para ulama mazhab Syafi'i dan selain mereka menyatakan bahwa jika seseorang membaca bacaan *syādzdz* dalam shalat, maka shalatnya batal apabila ia melakukannya dengan sadar dan mengetahui status bacaan tersebut. Namun, apabila ia tidak mengetahui bahwa bacaan itu termasuk bacaan *syādzdz*, maka shalatnya tidak batal, hanya saja bacaan tersebut tidak dihitung sebagai bagian dari bacaan Al-Qur'an dalam shalatnya. Para ulama Baghdad juga telah sepakat untuk memberikan hukuman dan meminta Imam Ibn Shanbūdh bertaubat karena ia membaca dan mengajarkan bacaan *syādzdz*. Imam Abū 'Umar Ibn 'Abd al-Barr pun telah menukil ijmak (konsensus) kaum Muslimin bahwa tidak diperbolehkan membaca Al-Qur'an dengan bacaan *syādzdz*, dan tidak sah salat di belakang orang yang membaca dengan bacaan tersebut. Adapun bacaan yang sesuai dengan makna atau rasm, atau keduanya sekaligus, namun tidak memiliki dasar riwayat (tidak dinukil dari siapa pun), maka bacaan tersebut tidak disebut sebagai bacaan *syādzdz*, melainkan dianggap sebagai bacaan yang dusta (palsu), dan orang yang sengaja melakukannya dapat dihukumi kafir.¹⁴

Imam al-Dani menyebutkan beberapa imam yang dikenal memiliki pilihan bacaan yang tergolong *syādzdz*, di antaranya adalah:

1. Abū Wajzah Yazīd bin 'Ubaid al-Sa'dī al-Madanī (w. 130 H)
2. Muḥammad bin 'Abd al-Raḥmān bin al-Sumayfi' al-Yamānī
3. Muḥammad bin 'Abd al-Raḥmān bin Muḥayşin al-Sahmī (w. 123 H)
4. 'Abd Allāh bin Abī Ishāq al-Ḥaḍramī, ahli nahwu dari Baṣrah (w. 129 H)
5. Naşr bin 'Āşim al-Laythī al-Başrī (w. 90 H)
6. 'Āşim bin Abī al-Şabāḥ al-Jahdarī al-Başrī (w. 128 H)
7. Abū al-Samāl Qa'nab bin Abī Qa'nab al-'Adawī al-Başrī
8. Abū 'Umar 'Īsā bin 'Umar al-Thaqafi al-Başrī (w. 149 H)
9. Zuhayr al-Farqabī, seorang ahli nahwu
10. Abū Anās Juwayyah bin 'Ātik al-Asadī al-Kūfi
11. Abū al-Bilād Yaḥyā bin Abī Sulaymān al-Kūfi al-Ghaṭafānī
12. Abū Ja'far Muḥammad bin al-Ḥasan bin Abī Sārah al-Ru'āsī al-Kūfi
13. Abū Ḥaywah Shuraīḥ bin Yazīd al-Ḥaḍramī al-Ḥimşī
14. Abū Ismā'īl Ibrāhīm bin Abī 'Ublah Shamar bin Yaqzān al-Shāmī al-Dimashqī (w. 151 H)
15. Yazīd bin Quṭayb al-Sakūnī al-Shāmī
16. Abū al-Barahsam 'Imrān bin 'Uthmān al-Zubaydī al-Shāmī.

2. *Ikhtiyār* Memperkaya Ilmu Qiraat

¹⁴ Ibn al-Jazarī, *Munjid al-Muqri'in wa Murshid al-Ṭālibīn*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th, hal. 16–17.

Ilmu qirā'āt merupakan salah satu cabang ilmu yang sangat penting dalam kajian Al-Qur'an, karena melalui ilmu ini, umat Islam dapat memahami bagaimana bacaan Al-Qur'an sampai kepada kita dengan berbagai ragam yang sah dan terjaga.¹⁵ Qirā'āt bukan hanya mencerminkan kekayaan bacaan yang diwariskan secara mutawatir dari Nabi ﷺ, tetapi juga menunjukkan keluasan aspek bahasa Arab yang melingkupi pelafalan, gramatika, serta perbedaan makna yang terkandung dalam tiap ragam bacaannya.¹⁶ Di tengah keberagaman qirā'āt yang telah diriwayatkan dari generasi ke generasi, muncul suatu praktik penting yang dikenal dengan istilah *ikhtiyār*, yaitu proses pemilihan suatu bacaan dari sekian banyak riwayat yang ada. Para imam qirā'āt, khususnya para imam yang terkenal seperti Ibn Katsīr, Nāfi', 'Āṣim, dan lainnya, tidak serta-merta meriwayatkan semua bentuk bacaan yang mereka dengar, tetapi mereka menyeleksi, mempertimbangkan, dan pada akhirnya menetapkan satu atau beberapa bentuk bacaan yang mereka nilai lebih kuat dari segi sanad, kaidah bahasa Arab, serta kesesuaian dengan *rasm al-muṣḥaf*.

Praktik *ikhtiyār* ini tidak hanya dilakukan oleh imam qirā'āt yang sepuluh, tetapi juga oleh para imam lain yang meskipun tidak masuk dalam kategori qirā'āt yang masyhur, tetap memberikan kontribusi penting dalam memperkaya khazanah bacaan Al-Qur'an.¹⁷ Pilihan-pilihan mereka yang disebut sebagai *ikhtiyār syādzdz* mencerminkan upaya ilmiah dan kesungguhan dalam meneliti, menimbang, dan memahami bacaan Al-Qur'an secara mendalam, meskipun pada akhirnya sebagian besar bacaan tersebut tidak dimasukkan ke dalam qirā'āt yang dapat dijadikan dasar dalam ibadah atau tilawah resmi. Dengan demikian, *ikhtiyār* bukanlah bentuk penyimpangan atau pengurangan terhadap otoritas qirā'āt, melainkan justru merupakan bentuk kontribusi intelektual yang menunjukkan dinamika keilmuan para ulama dalam menjaga dan mengkaji bacaan Al-Qur'an. Melalui *ikhtiyār*, para ulama juga membuka ruang ijtihad dalam ranah riwayat dan bahasa, yang tentunya dilakukan dengan penuh tanggung jawab keilmuan dan ketakwaan.

Dalam subbab ini, akan dibahas bagaimana *ikhtiyār* memainkan peran penting dalam memperkaya ilmu qirā'āt, baik dari sisi sejarahnya, tokoh-tokoh yang terlibat di dalamnya, hingga dampaknya terhadap pembentukan qirā'āt yang dikenal hingga hari ini. Sebagian tokoh yang akan disebutkan memang

¹⁵ Nadiya, "Pengaruh Metode Qiraat dalam Memahami Makna dan Hikmah Al-Qur'an," dalam *jurnal Mij: Maliki International Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 3, No. 2 (2024), hlm. 112–130.

¹⁶ Maulidati Masruroh dan Aswadi Syuhada, "Qira'at Al-Qur'an: Genealogi Kemunculan dan Perbedaan Bacaan," dalam *jurnal Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, Vol. 25, No. 1, Tahun 2023, hlm. 77–99.

¹⁷ Sedek Ariffin Wan, *Al-Ikhtiyar Dalam Ilmu Qiraat*, Kuala Lumpur: UM Press, 2023, hlm. 15–20.

dikenal memiliki *ikhtiyār-ikhtiyār* yang tidak masuk dalam kategori qirā'āt mutawātir, namun tetap menjadi bagian penting dalam studi dan perkembangan ilmu qirā'āt secara keseluruhan.

Pengayaan terhadap ilmu qirā'āt yang muncul sebagai hasil dari praktik *ikhtiyār*, dapat ditelusuri melalui dua aspek utama:

1. Aspek pertama adalah perhatian terhadap sanad-sanad dalam qirā'āt, serta hal-hal baru yang ditambahkan melalui praktik *ikhtiyār* dalam ranah ini. Keduanya memberikan gambaran yang jelas mengenai peran penting *ikhtiyār* dalam memperkaya ilmu qirā'āt. Barang siapa menelaah sanad-sanad qirā'āt, niscaya akan dikejutkan oleh banyaknya jalur periwayatan dan ragam bacaan yang dinukil dalam ilmu ini. Namun demikian, praktik *ikhtiyār* terhadap berbagai jalur dan riwayat yang beragam tersebut justru membuka ruang baru dalam ranah penelitian dan penyaringan sanad.

Para imam kemudian mulai memilih jalur-jalur periwayatan yang paling masyhur dan paling sahih. Mereka mencurahkan perhatian untuk mengkaji, memilah, dan menjelaskan mana yang mutawātir dan mana yang *syādzdz*, mana yang sahih dan mana yang lemah, mana yang sanadnya tinggi (*'ālī*) dan mana yang rendah (*nāzil*), serta membedakan antara sanad yang bersambung dan yang terputus.¹⁸ Tidak diragukan lagi, hal ini menjadi satu bidang tersendiri dalam tradisi penulisan dan penelitian, yang lahir dari praktik *ikhtiyār* dan memberikan kontribusi nyata dalam memperkaya ilmu qirā'āt secara mendalam dan sistematis. Kesungguhan dalam mencari sanad yang sahih dan tinggi telah mendorong para penuntut ilmu qirā'āt untuk mendatangi para imam yang dikenal sebagai *muharrir* (penyaring) dan *muhaqqiq* (peneliti teliti), guna menerima bacaan Al-Qur'an langsung dari mereka dengan sanad yang sahih dan bersambung hingga ke sumbernya. Hal ini pada gilirannya menumbuhkan semangat dan menghidupkan aktivitas pengajaran qirā'āt (*iqrā'*) di berbagai wilayah dunia Islam.

Memang benar bahwa praktik *ikhtiyār* telah mempersempit ruang lingkup bacaan yang dinukil, namun di sisi lain ia justru memperkaya ilmu qirā'āt. Hal ini disebabkan oleh besarnya usaha yang dicurahkan dalam proses penyaringan, verifikasi, dan penelitian bacaan-bacaan tersebut sebuah upaya ilmiah yang sangat besar dan tidak bisa dianggap remeh. Usaha tersebut dilakukan secara berkesinambungan oleh para imam dari generasi ke generasi, hingga akhirnya ilmu qirā'āt tumbuh kokoh sebagai disiplin ilmu yang matang, tersusun dengan baik, dan dikaji secara teliti.

Dalam perkembangannya, generasi ulama yang datang belakangan terus melakukan penyempurnaan terhadap karya dan pendapat generasi sebelumnya ada yang memberikan koreksi, melengkapi kekurangan,

¹⁸ Moh Soim dan Fatih Abdul Aziz, "Dinamika Qira'atologi: Menelaah Perbedaan Qiraah Mutawātir dan Syadz serta Pandangan Ulama tentang Rukunnya," *dalam jurnal Al-Munir: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, vol 6, No. 2, Tahun 2021, hal. 6.

menjelaskan bagian yang masih problematis, atau bahkan menambahkan jalur periwayatan yang sah dan layak diterima. Demikianlah seterusnya. Maka dari itu, *ikhtiyār* tidak lain merupakan dorongan kuat untuk mengerahkan seluruh kemampuan dan kesungguhan dalam meneliti, menyusun, dan menyempurnakan ilmu qirā'āt secara maksimal. Salah satu bentuk nyata dari kontribusi *ikhtiyār* dalam memperkaya ilmu qirā'āt adalah keberlangsungan ilmu ini hingga hari ini, serta terjaganya bacaan-bacaan pilihan para imam qirā'āt yang terkenal dengan tetap mempertahankan status mutawātirnya. Rantai sanad bacaan-bacaan tersebut tidak pernah terputus, bahkan terus diwariskan secara bersambung hingga generasi sekarang.¹⁹

Tidak diragukan lagi bahwa upaya menjaga dan merawat bacaan-bacaan pilihan para imam terdahulu sejatinya merupakan bagian dari menjaga qirā'āt dan juga Al-Qur'an itu sendiri. Dalam hal ini, *ikhtiyār* menjadi tameng yang kuat terhadap berbagai serangan dan keraguan yang dilontarkan oleh para orientalis dan pihak-pihak lain yang meragukan kemutawatiran serta keautentikan Al-Qur'an.²⁰ Bahkan, praktik *ikhtiyār* menjadi salah satu fondasi kokoh yang dijadikan pijakan untuk membantah tuduhan-tuduhan tersebut secara ilmiah.²¹

Dari seluruh uraian di atas, tampak dengan jelas betapa besar dan positifnya peran *ikhtiyār* dalam memperkaya ilmu qirā'āt serta berbagai kajian dan karya ilmiah yang berkaitan dengannya.

2. Aspek Kedua: Menelaah Karya-Karya dalam Bidang *Ikhtiyār* dan Qirā'āt. Salah satu bentuk nyata dari kontribusi *ikhtiyār* dalam pengembangan ilmu qirā'āt adalah munculnya berbagai karya tulis yang secara khusus membahas pemilihan bacaan oleh para imam qirā'āt. Penelaahan terhadap karya-karya ini bukan hanya memperlihatkan keluasan riwayat bacaan yang dikenal oleh para ulama terdahulu, tetapi juga memperkaya khazanah keilmuan qirā'āt itu sendiri dari berbagai dimensi, baik dari segi metodologi, validitas sanad, alasan linguistik, hingga latar belakang kontekstual dari pemilihan suatu bacaan tertentu. Karya-karya dalam bidang ini pada umumnya tidak hanya mencatat berbagai ragam bacaan yang diriwayatkan, tetapi juga memuat analisis kritis terhadap riwayat-riwayat tersebut. Para penulis tidak sekadar menyebut bahwa suatu bacaan berasal dari seorang imam tertentu, melainkan juga menjelaskan mengapa bacaan itu dipilih (*ikhtiyār*) atau diunggulkan

¹⁹ Rifqi Hidayatil, "Sumbangan Pengajian Ilmu Qiraat di Era Moden: The Contribution of Qiraat Studies in the Modern Era," dalam *Journal of Ma'alim al-Quran wa al-Sunnah*, vol 19, no. 2, Tahun 2023, hal. 45–60.

²⁰ Hamnah, "Pandangan Orientalis terhadap Qiro'at al-Qur'an," dalam *jurnal Mushaf Journal*, vol 2, no. 1, Tahun 2022, Hal. 66–82.

²¹ Mohd Faizulamri bin Mohd Saad dan Afrizal Nur, "Orientalist Criticism to Qira'at Mutawatirah and Defense (A Fact and Reality)," dalam *Jurnal Ushuluddin*, vol 24, no. 2, Thun 2016, hal. 141–158.

dibandingkan bacaan lainnya.²² Hal ini memberikan pelajaran penting bahwa ilmu qirā'āt tidak bersifat statis atau dogmatis, tetapi berkembang melalui kajian yang mendalam dan pertimbangan ilmiah.

Dengan mempelajari karya-karya dalam bidang *ikhtiyār* dan qirā'āt, tampak jelas bahwa para ulama bukan sekadar penyampai pasif dari tradisi lisan yang mereka terima, tetapi juga merupakan mujtahid dalam bidangnya. Mereka terlibat aktif dalam memilih bacaan yang paling kuat berdasarkan dalil, baik dari aspek *tawātur*, *syuhrah*, kekuatan sanad, maupun kesesuaian dengan kaidah bahasa Arab. Keaktifan ilmiah ini memperlihatkan dinamika yang sehat dalam transmisi dan pelestarian bacaan al-Qur'an. Keberadaan karya-karya ini juga menjadi bukti bahwa ilmu qirā'āt memiliki sistem dan metode yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Dengan adanya kajian-kajian kritis dan dokumentasi yang rinci, ilmu qirā'āt tidak dapat dianggap sebagai sekadar tradisi lisan yang berpijak pada hafalan semata, tetapi sebagai cabang ilmu yang berdiri kokoh di atas fondasi akademik dan metodologis yang kuat. Ini menjadi bantahan telak terhadap klaim sebagian orientalis yang meragukan keotentikan dan transmisi bacaan al-Qur'an.

Pada bagian ini disebutkan jenis-jenis karya tulis yang telah dibuka atau dihidupkan kembali oleh pembahasan tentang *ikhtiyār* dalam ilmu qirā'āt. Topik *ikhtiyār* (pemilihan bacaan) dalam ilmu qirā'āt tidak hanya menjadi sarana seleksi bacaan yang sahih, tetapi juga telah melahirkan dan menyuburkan banyak bentuk karya ilmiah yang memperkaya literatur Islam. Penekanan pada pentingnya *ikhtiyār* telah menginspirasi para ulama untuk menulis dalam berbagai bentuk dan tujuan, sesuai dengan kecenderungan ilmiah dan kebutuhan zamannya. Berikut beberapa jenis karya tulis yang muncul sebagai hasil atau akibat dari perhatian terhadap masalah *ikhtiyār*:

A. Karya-karya khusus yang membahas pilihan bacaan dari seorang imam tertentu di antara para imam *ikhtiyār*. Jenis karya ini secara spesifik didedikasikan untuk mengumpulkan, menjelaskan, dan menelaah bacaan-bacaan yang dipilih oleh satu imam qirā'āt tertentu. Karya seperti ini biasanya menyajikan dokumentasi menyeluruh terhadap wajah-wajah *qirā'ah* yang dianut oleh imam tersebut, lengkap dengan dalil riwayat dan penjelasan metodologis yang digunakan dalam pemilihannya.²³ Karya semacam ini memiliki nilai penting dalam pelestarian dan pemahaman mendalam terhadap metode bacaan seorang imam secara utuh, tidak bercampur dengan imam

²² Fairuz A. Adi, Adnan Mat Ali, dan Rosli Mokhtar, "Hadith dan Peranannya Sebagai Hujah dalam Ikhtiyar Al-Qira'at," dalam jurnal HADIS, vol 8, no. 15, Tahun 2018, hal. 46.

²³ M. Abdul Malek dan Fairuz A. Adi, "A Metode dan Tawjih Al-Qira'at Imam Ibn Khalawayh dalam Kitab Al-Hujjah," dalam jurnal QIRAAT: Jurnal Al-Quran dan Isu-Isu Kontemporer, vol 5, no. 2, Tahun 2022, hal. 42–55.

lainnya. Melalui karya-karya ini, terlihat dengan jelas pola *ikhtiyār* imam tersebut, latar belakang preferensinya, serta kontribusinya dalam perkembangan ilmu qirā'āt. Muhammad Umar Sālim Bāzmūl menyebutkan dalam bukunya *Al-Qirā'āt wa Atharuhā fī al-Tafsīr wa al-Ahkām* bahwa metode para ulama dalam menyusun karya khusus yang mengupas bacaan seorang imam tertentu dari kalangan imam qirā'āt sangatlah beragam.

Sebagian di antara mereka menyusun karya yang menghimpun seluruh riwayat bacaan yang dinisbatkan kepada satu imam secara lengkap, tanpa membatasi pada satu jalur periwayatan saja. Sebagian yang lain hanya mengkhususkan pembahasan pada dua riwayat utama dari imam tersebut. Ada pula yang hanya mengulas satu riwayat tertentu dari seorang imam, dan menjadikannya sebagai fokus utama dalam penyusunan karya tersebut.²⁴

Contoh karya-karya yang ditulis khusus untuk membahas bacaan dari seorang imam tertentu dalam qirā'āt, tanpa mencampurkan bacaan imam-imam lainnya seperti *Irsyād al-Mubtadi ilā Qirā'ah al-Imām Nāfi' al-Madanī* karya 'Abd al-Fattāh bin 'Abd al-Ghanī al-Qādī, Mengkhususkan pembahasan pada bacaan Imam Nāfi' dengan dua riwayatnya: Qālūn dan Warsh dan *Al-Durar al-Lawāmi' fī Aṣl Maqra' al-Imām Nāfi'* karya Abū al-Ḥasan 'Alī bin Muḥammad al-Samannūdī (w. 1199 H).²⁵

B. Karya-karya yang menghimpun antara dua pilihan atau beberapa *ikhtiyār* (dalam qirā'āt). Karya-karya seperti ini juga sangat banyak. Kitab-kitab tersebut berbeda-beda dalam metodologinya; di antaranya ada yang tersusun rapi, disusun dengan teliti, dianalisis dengan tajam, disusun secara sistematis, dan disertai alasan-alasan (*ta'li'l*); dan ada pula yang tidak mencapai derajat tersebut, atau masih kekurangan sebagian dari unsur-unsur tersebut.

Karya-karya yang menghimpun dua atau lebih *ikhtiyār* tersebut memainkan peran penting dalam memperluas pemahaman atas ragam bacaan yang sah dan menunjukkan keluasan serta kedalaman ilmu para imam qirā'āt.²⁶ Kitab-kitab seperti ini membantu pembaca dan peneliti untuk melihat perbandingan antar bacaan secara langsung, serta memahami dasar pemilihan bacaan tertentu oleh para imam. Berikut ini adalah beberapa contoh karya yang tergolong dalam kategori tersebut: *Al-Muwadhhih fī Wujūh al-Qirā'āt wa 'Ilalihā* karya Abū 'Alī al-Ḥasan ibn Aḥmad al-Fārisī (w. 377 H), *Al-Hujjah fī al-Qirā'āt as-Sab'*, karya Abdullah ibn Khālawayh (w. 370 H), *I'rāb al-*

²⁴ Muhammad 'Umar Sālim Bāzmūl, *al-Qirā'āt wa Atharuhā fī al-Tafsīr wa al-Ahkām*, Makkah: Universitas Umm al-Qura, 1992 M, juz 1, hal. 259.

²⁵ 'Abd al-Fattāh 'Abd al-Ghanī al-Qādī, *Irsyād al-Mubtadi ilā Qirā'ah al-Imām Nāfi' al-Madanī*, Kairo: Maktabah al-Qāhirah, t.th. hal. 58.

²⁶ Afrida Arinal Muna & Munirul Ikhwan, "Ibn Mujahid's Canonical Legacy: Examining Sanad Authentication and Political Factors in the Standardization of Qirā'āt Sab'ah," dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, vol. 24, no. 2, hal. 84.

Qirā'āt as-Sab' wa 'Ilalihā, karya Makī ibn Abī Tālib al-Qaysī (w. 437 H), *Sharh al-Syāthibiyyah (Hirz al-Amānī)* karya Abū Shāmah al-Maqdisī (w. 665 H), *As-Sab'ah fī al-Qirā'āt* karya Ibn Mujāhid (w. 324 H).

C. Karya-karya yang membahas tema-tema parsial (tertentu) dalam *ikhtiyār*, atau yang mengulas bab dan pembahasan khusus yang termasuk dalam ruang lingkup kitab-kitab yang bersifat tunggal atau komprehensif dalam bidang *ikhtiyār*. Karya-karya ini pun sangat banyak jumlahnya, hingga tak terhitung, khususnya di kalangan para qārī (ahli qirā'āt) dari kalangan ulama *muta'akhhirīn* (belakangan) dan kontemporer. Dan di antara contohnya adalah:

1. *Ittihāf al-Anām wa Is'āf al-Afhām fī al-Waqf 'alā al-Hamz Ḥamzah wa Hishām* (Pemberian kepada umat dan penjelasan bagi pemahaman, dalam pembahasan waqaf pada huruf hamzah menurut riwayat Ḥamzah dan Hishām).²⁷
2. *Al-Burhān al-Aṣḍaq wa aṣ-Ṣirāṭ al-Muḥaqqaq fī Man' al-Ghunnah li al-Azraq* (Argumentasi paling benar dan jalan yang nyata dalam pembahasan larangan ghunnah menurut riwayat al-Azraq)
3. *Tawdhīh al-Maqām fī al-Waqf 'alā al-Hamz – Ḥamzah wa Hishām* (Penjelasan kedudukan mengenai waqaf pada huruf hamzah menurut Ḥamzah dan Hishām)
4. *Jawāhir al-Qalā'id fī Madhāhib al-'Asharah fī Yā'āt al-Idāfah wa az-Zawā'id* (Permata kalung, mengenai perbedaan mazhab sepuluh imam qirā'āt dalam bacaan yā' idhāfah dan tambahan)
5. *Al-Qawl al-Aṣḍaq fī Bayān Mā Khālaḥ fīhi al-Aṣbahānī al-Azraq* (Ucapan Paling Benar dalam Menjelaskan Perbedaan antara al-Aṣbahānī dan al-Azraq) Karya Syaikh 'Alī bin Muḥammad al-Ḍabbā' (w. 1380 H)
6. *Al-Qawā'id wa al-Isyārāt fī Uṣūl al-Qirā'āt* (Kaidah-Kaidah dan Petunjuk dalam Dasar-Dasar Ilmu Qirā'āt) Karya al-Qāḍī Aḥmad bin 'Umar al-Ḥamawī (w. 791 H)
7. *Sharīh al-Nash fī al-Kalimāt al-Mukhtalaf Fīhā 'an Ḥaḥṣ* (Teks Jelas tentang Kata-Kata yang Diperselisihkan Riwayatnya dari Ḥaḥṣ) Karya al-Ḍabbā'
8. *Takbīr al-Khatm Bayna al-Qurrā' wa al-Muḥaddithīn* (Takbir dalam Penutupan Khatm al-Qur'an antara Qurrā' dan Para Ahli Hadis) Karya Syaikh Ibrāhīm al-Akhḍar.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa menelaah karya-karya dalam bidang *ikhtiyār* (pemilihan qirā'āt) mengantarkan kepada sebuah kenyataan penting: bahwa *ikhtiyār* memiliki peran yang sangat menonjol dalam memperkaya dan mengembangkan ilmu qirā'āt. Melalui berbagai

²⁷ Najib Irsyadi, *Pengaruh Ragam Qira'at terhadap al-Waqf wa al-Ibtidā' dan Implikasinya dalam Penafsiran*, Yogyakarta : UIN Sunan Kalijaga, 2020, hal. 55.

bentuk karya, baik yang bersifat umum maupun khusus, dapat diketahui bagaimana pilihan-pilihan qirā'āt yang dilakukan oleh para imam dan ahli qirā'āt tidak hanya memperkuat keragaman riwayat, tetapi juga mendorong munculnya metode-metode ilmiah dalam kodifikasi, penyusunan, dan analisis bacaan. Dengan adanya karya-karya tersebut, baik yang membahas satu imam secara khusus, gabungan beberapa pilihan, atau topik-topik teknis tertentu dalam qirā'āt, semakin tampak bahwa *ikhtiyār* bukan sekadar seleksi bacaan, tetapi juga sebuah kontribusi akademik yang berkelanjutan dalam disiplin ilmu al-Qur'an.

3. *Ikhtiyār* Memberikan sumbangan ilmiah yang memperluas dan memperdalam kajian tentang landasan keabsahan qiraat Al-Qur'an

Ilmu *ih̥tijāj* dalam qirā'āt adalah ilmu yang membahas dalil-dalil yang menguatkan dan membenarkan bacaan-bacaan Al-Qur'an, terutama yang sahih dan mutawātir, berdasarkan: Kaidah bahasa Arab yang fasih, riwayat dari para perawi yang terpercaya dan kesesuaian dengan rasm (tulisan) Utsmani. dan ketersambungan sanad (jalur periwayatan).²⁸

Bentuk-bentuk kontribusi "*ikhtiyār*" (pemilihan bacaan) dalam memperkaya ilmu *ih̥tijāj* (argumentasi) terhadap qirā'āt dapat ditampilkan melalui dua aspek utama. Aspek Pertama: Dari sisi karya-karya dan tulisan-tulisan ilmiah dalam bidang *ih̥tijāj*, yang disusun dengan berlandaskan metode pemilihan bacaan (*ikhtiyār*) serta merujuk kepada kitab-kitab yang memuat berbagai bentuk pilihan bacaan. Karya-karya tersebut tergolong sangat banyak jumlahnya. Contoh-contoh karya yang disusun berdasarkan metode *ikhtiyār* (pemilihan bacaan) dan kitab-kitabnya antara lain:

1. *Al-Kashf 'an Wujūh al-Qirā'āt al-Sab' wa 'Ilalihā wa Hujajihā* karya Abū Muḥammad Makkī ibn Abī Ṭālib al-Qaysī (w. 437 H).

2. *al-Muwadhīh li-Madzāhib al-Qurrā' al-Sab' ah wa Ikhtilāfihim fī al-Faṭḥ wa al-Imālah* karya Abū 'Amr 'Uṭhmān ibn Sa'īd ad-Dānī (w. 444 H).

3. *Al-Ta'līl fī al-Qirā'āt as-Sab'* karya Abū al-'Abbās Aḥmad ibn Muḥammad al-Mawṣilī an-Naḥwī, yang dikenal dengan sebutan al-Akhfash al-Khāmis (dari kalangan ulama abad keempat Hijriah).

4. *Al-Jam' wa at-Tawjīh limā Infarada bihi al-Imām Ya'qūb ibn Ishāq al-Ḥaḍramī* karya Abū al-Ḥasan Sharīḥ ibn Muḥammad ar-Ru'aynī (w. 539 H).

5. *Al-Kashf 'an Nukat al-Ma'ānī wa al-I'rāb wa 'Ilal al-Qirā'āt al-Marwiyyah 'an al-'Immah as-Sab' ah* karya Abū al-Ḥasan 'Alī ibn al-Ḥusayn al-Bāqūlī, yang dikenal dengan sebutan Jāmi' al-'Ulūm (w. 543 H).

²⁸ Abū 'Abd Allāh Muḥammad al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Kairo: 'Isā al-Bābī al-Ḥalabī, 1943, hal. 211.

6. *Mufārīd al-‘Asharah bi-‘Ilalihā* karya Abū ‘Alī Sahl ibn Muḥammad al-Aṣḥbahānī (w. 543 H).²⁹

Jelas dari ragam jenis karya dan klasifikasi tersebut bahwa semuanya berkaitan langsung dengan pilihan bacaan (*ikhtiyār*) para *qurrā’*, dan hal ini menjadi bukti nyata bahwa ilmu *ih̥tijāj* terhadap qirā’āt memiliki keterkaitan erat dengan persoalan pemilihan bacaan. Bahkan, persoalan *ikhtiyār* inilah yang menjadi sebab langsung dari melimpahnya karya-karya dalam bidang penjelasan dan argumentasi terhadap ragam bacaan Al-Qur’an.

Aspek Kedua: dari sisi kajian, persoalan, dan tema-tema ilmiah yang dimunculkan oleh topik *ikhtiyār* (pemilihan bacaan) dalam ranah ilmu *ih̥tijāj* terhadap qirā’āt.

Persoalan-persoalan dan tema-tema tersebut kemudian menjadi bahan perdebatan, diskusi, dan silang pendapat di kalangan para spesialis. Para *qurrā’* (ahli qirā’āt), misalnya, memandang persoalan *ih̥tijāj* (argumentasi) dari sisi penelusuran sanad bacaan dan *ikhtiyār* yang diambil, serta berupaya menetapkan keabsahan atau derajat mutawātirnya. Mereka melakukan *ih̥tijāj* melalui pendekatan sanjung sanad, riwayat, dan transmisi bacaan, untuk membuktikan bahwa *ikhtiyār* bacaan tersebut berlandaskan pada sanad yang kuat dan terpercaya, sehingga tidak dibenarkan menolak suatu bacaan yang telah sah dan valid.

Para ahli nahwu (*nahwiyyūn*) dari sisi lain, membahas persoalan *ih̥tijāj* dengan meneliti aspek-aspek kebahasaan, kaidah gramatikal (nahwu), dan analisis *i‘rab* dari bacaan-bacaan yang dipilih tersebut.³⁰ Tujuan mereka adalah menunjukkan kekuatan atau kelemahan struktur kebahasaan dalam bacaan itu menurut kaidah bahasa Arab. Dari sini muncul apa yang bisa disebut sebagai “pilihan terhadap penafsiran atau arah makna tertentu dalam suatu bacaan, disertai pembelaan argumentatif terhadap arah tersebut. Tidak diragukan bahwa hal ini berkontribusi besar dalam memperluas ruang kajian dan memperkaya khazanah karya tulis dalam bidang ini, karena para ahli bahasa dan nahwu menemukan ruang yang luas untuk menajamkan pena mereka, dan menunjukkan kekuatan mereka dalam analisis linguistik dan tata bahasa.³¹

Sementara itu, para mufassir (ahli tafsir) dari sisi lain lagi, membahas berbagai bentuk bacaan dalam konteks penafsiran ayat-ayat Al-Qur’an.³²

²⁹ Amin bin Idris bin ‘Abd al-Rahman Falatah, *al-Ikhtiyār ‘inda al-Qurrā’*: *Maḥmūmuḥu, Marāḥiluhū, wa Atharuhū fī al-Qirā’āt*, Makkah: Universitas Umm al-Qurā, 2010, hal. 520.

³⁰ al-Ḥusayn ibn Aḥmad Ibn Khālawayh, *al-Hujjah fī ‘Ilal al-Qirā’āt al-Sab’*, ed. ‘Abd al-‘Āl Sālim Makram, Kairo: Dār al-Shurūq, 1992. Hal. 15.

³¹ Abū Ishāq Ibrāhīm ibn al-Sarrī al-Zajjāj, *Ma‘ānī al-Qur‘ān wa I‘rābuhū*, ed. ‘Abd al-Jalīl ‘Abd Allāh al-Shalabī, Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1988, hal. 56.

³² Muḥammad Jamāl al-Dīn al-Shāyib, “Dirāsāt fī al-Qirā’āt wa Atharuhā fī al-Tafsīr,” dalam *jurnal Majallat Kullīyyat al-Ādāb*, Univ. al-Manṣūrah, Vol. 22, 2000, hal. 48.

Mereka menguatkan makna suatu tafsir dengan adanya dukungan dari bacaan yang dipilih oleh para imam qirā'āt, dan sering kali menentukan makna paling kuat dengan mengacu pada bacaan yang dianggap paling tepat arah maknanya. Hal ini membuka ruang besar bagi masuknya berbagai argumentasi dan penjelasan qirā'āt ke dalam kitab-kitab tafsir, serta memicu pembahasan dan perbandingan antara makna-makna yang mungkin terkandung dalam bacaan tersebut.

Contoh karya dan kajian yang membahas aspek ini antara lain:

1. *al-Ibānah 'an Ma'ānī al-Qirā'āt* karya Makkī ibn Abī Ṭālib al-Qaysī (w. 437 H).
2. *Nazariyyat an-Naḥw al-Qur'ānī: Nash'atuhā wa Taṭawwuruhā wa Maqawwimātuhā al-Asāsiyyah* karya Dr. Aḥmad Makkī al-Anṣārī
3. *Athar al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah fī ad-Dirāsāt an-Naḥwiyyah* karya Dr. 'Abd al-'Āl Sālim Makram
4. *Al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah: Tārīkh wa Ta'rīf* karya Dr. 'Abd al-Hādī al-Fadlī

Dari penjelasan diatas tampaknya telah jelas dengan gamblang sejauh mana pemilihan bacaan (*ikhtiyār*) telah memberikan kontribusi besar dalam memperkaya ilmu *iḥtijāj* terhadap qirā'āt. Kekayaan ini merupakan salah satu dampak positif dari keberadaan *ikhtiyār* dalam studi qirā'āt al-Qur'an.

B. Implikasi negatif

Meskipun *ikhtiyār* dalam qirā'āt telah memberikan kontribusi positif yang signifikan bagi pengayaan ilmu, bukan berarti ia luput dari dampak yang bersifat negatif. Dalam sejarah perkembangannya, proses pemilihan bacaan tertentu oleh seorang imam atau ahli qirā'āt tidak jarang menimbulkan persoalan, baik pada tataran teoretis maupun praktis. Di satu sisi, perbedaan pilihan bacaan dapat memicu keragaman ilmiah; namun di sisi lain, hal tersebut berpotensi menimbulkan Anggapan Adanya Perbandingan Keutamaan antara Qirā'āt yang Mutawātir. Lebih jauh, jika *ikhtiyār* dilakukan tanpa mempertimbangkan kaidah yang ketat atau tanpa landasan sanad yang kuat, maka akan muncul risiko tereduksinya otoritas riwayat yang mutawātir. Oleh karena itu, memahami implikasi negatif *ikhtiyār* menjadi penting, agar praktik ini tetap berada dalam koridor keilmuan yang terjaga, serta tidak mengaburkan otentisitas dan keseragaman bacaan Al-Qur'an yang telah diwariskan secara turun-temurun. Di sini akan penulis sebutkan beberapa implikasi negatif *ikhtiyār* terhadap qiraat.

1. *Ikhtiyâr* Menggiring pada Anggapan Adanya Perbandingan Keutamaan antara Qirā'āt yang Mutawātir

Istilah "menggiring pada anggapan adanya perbandingan keutamaan antara qirā'āt yang mutawātir atau merujuk pada Adanya anggapan atau

penampakan seolah-olah sebagian qirā'āt yang mutawātir atau shahih lebih utama secara mutlak dibandingkan yang lain, sehingga menimbulkan kesan bagi pembaca atau pendengar bahwa sebagian qirā'āt tersebut memiliki derajat yang lebih rendah atau kurang sahih padahal semuanya adalah bacaan yang sah dan diturunkan melalui wahyu. Semua qirā'āt yang mutawātir adalah wahyu dari Allah, sah untuk digunakan dalam ibadah (termasuk dalam salat).³³ Dan masing-masing memiliki kedalaman makna dan kekuatan bahasa yang saling melengkapi. Qirā'āt juga menjadi bentuk kekayaan bahasa dan *i'jāz* (keajaiban) Al-Qur'an. Namun terkadang, baik secara sengaja atau tidak, ada sebagian peneliti, pelajar, atau bahkan ulama yang mengungkapkan pernyataan yang terkesan membandingkan secara mutlak, seperti: “*Qirā'ah* fulan lebih fasih,” atau “*Qirā'ah* ini lebih jelas maknanya,” atau “Ini adalah *qirā'ah* yang benar,” tanpa disertai penjelasan konteks. Ucapan semacam itu bisa menimbulkan persepsi bahwa qirā'āt yang lain kurang utama atau bahkan tidak sah, padahal ini adalah pemahaman yang keliru dan menyimpang dari prinsip ilmu qirā'āt. Ini perlu dihindari karena semua qirā'āt yang mutawātir adalah bagian dari Al-Qur'an dan tidak boleh dibandingkan secara mutlak. Kalau pun ada pernyataan keutamaan, harus dalam konteks tertentu misalnya: “Bacaan ini lebih jelas maknanya dalam ayat ini,” atau “Bacaan ini lebih sering digunakan di kalangan umat,” bukan dalam arti keutamaan mutlak. Juga ungkapan yang menggiring pada perbandingan mutlak bisa mengarah kepada penolakan terhadap sebagian qirā'āt, yang merupakan pelanggaran terhadap kesucian dan ketetapan Al-Qur'an. Dan celah ini kerap dimanfaatkan oleh para orientalis atau pengkritik Al-Qur'an untuk meragukan ketetapan dan keterjagaan Al-Qur'an.

Anggapan Adanya Perbandingan Keutamaan antara Qirā'āt yang Mutawātir Ini merupakan dampak dari dampak-dampak pemilihan (*ikhtiyār*) dalam qirā'āt, namun sebenarnya hal ini muncul akibat kekeliruan dalam menyikapi persoalan *ikhtiyār*. Dampak berupa kesan adanya perbandingan keutamaan antara qirā'āt yang mutawātir ini muncul akibat kekeliruan dalam memahami ucapan para imam dan istilah-istilah mereka dalam konteks pemilihan dan pentarjihan bacaan. Ketika seorang imam memilih satu bentuk bacaan tertentu dan meninggalkan yang lainnya, sebagian orang mungkin menyangka bahwa bacaan yang dipilih itulah yang benar, sedangkan yang tidak dipilih dianggap tidak benar, atau paling tidak dianggap sebagai bacaan yang lemah (*marjūh*) dan tidak unggul (*rājih*). Padahal, perkara ini tidaklah demikian adanya.³⁴

³³ 'Abd al-Fattāh al-Qādī, *al-Qirā'āt fī Nazar al-Mustashriqīn wa al-Mulhidīn*, Madinah: Jāmi'at al-Madīnah, t.th., hlm. 35–36.

³⁴ Amin bin Idris bin 'Abd al-Rahman Falatah, *al-Ikhtiyār 'inda al-Qurrā': Maḥmūhu, Marāḥiluhu, wa Atharuhu fī al-Qirā'āt*, Makkah: Universitas Umm al-Qurā, 2010, hal. 525.

Kesan perbandingan keutamaan (*tafdhīl*) antara qirā'āt yang mutawātir yang terkadang muncul dalam benak sebagian orang, bisa jadi disebabkan oleh beberapa hal berikut:

1. Sebagian imam dan ahli *ikhtiyār* terkadang menjatuhkan penilaian terhadap bacaan yang berbeda dari pilihannya dengan mengatakan bahwa bacaan itu "tidak kuat", atau dengan ungkapan-ungkapan lain yang bisa dipahami sebagai bacaan yang "*marjūh*" (kurang unggul).
2. Terkadang mereka menyamakan dua atau lebih qirā'āt dalam beberapa konteks, dan menyatakan bahwa semuanya sama-sama benar, setara, atau tidak ada yang lebih unggul baik secara eksplisit maupun melalui ungkapan yang memberi kesan demikian. Namun, di tempat lain mereka tidak menyatakan hal yang sama, sehingga sebagian orang bisa saja menyangka bahwa ketika mereka tidak menyebutkan adanya kesetaraan, berarti bacaan yang dipilih dianggap unggul (*rājih*), sedangkan yang tidak dipilih dianggap lemah (*marjūh*).
3. Sebagian imam menyebut bahwa suatu bacaan lebih kuat dalam sanad atau lebih sahih dari segi periwayatan dibandingkan yang lain, dan mereka memilih bacaan tersebut berdasarkan hal itu. Pernyataan semacam ini kadang-kadang disalahpahami oleh sebagian orang sebagai isyarat bahwa bacaan lainnya tidak sahih atau bahkan tidak memiliki riwayat yang valid.

Memang benar bahwa sebagian imam melakukan *tafdhīl* (pengutamaan) antara satu bacaan yang mutawātir dengan bacaan mutawātir yang lain. Dalam hal ini, tidak ada persoalan dalam praktik *tafdhīl* tersebut. Namun, orang yang tidak memahami atau tidak membedakan bahwa bacaan yang satu adalah mutawātir dan yang lain juga mutawātir bisa saja beranggapan keliru bahwa para imam tersebut sedang membandingkan dua qirā'āt yang sama-sama mutawātir, padahal kenyataannya tidak demikian.

Masalah perbandingan keutamaan (*tafdhīl*) antara qirā'āt pada dasarnya merupakan salah satu persoalan yang diperselisihkan kebolehannya di kalangan ulama. Sebagian kelompok membolehkannya, sementara sebagian yang lain melarangnya. Kelompok yang melarang adanya perbandingan keutamaan antara qirā'āt beralasan bahwa seluruh qirā'āt berasal dari Allah ﷻ. Seluruh firman Allah adalah kebenaran, semuanya benar dan tepat, serta semuanya mengandung mukjizat.³⁵ Maka tidak dibenarkan untuk mengutamakan sebagian atas sebagian yang lain. Adapun kelompok yang memperbolehkan *tafdhīl* antara qirā'āt, mereka menyatakan tidak adanya dalil yang melarang atau mengharamkannya. Bukankah telah tetap adanya pengutamaan sebagian surat atau ayat dalam Al-Qur'an atas sebagian yang

³⁵ Ayman Rushdī Suwayd, *al-Qirā'āt wa Atharuhā fī al-Tafsīr wa al-Aḥkām*, Damaskus: Dār al-Ghawthānī, 1993, hlm. 41–44.

lain? Namun hal itu tidaklah mengurangi keyakinan bahwa semuanya berasal dari Allah ﷻ, semuanya benar, tepat, dan mengandung i'jāz.³⁶

Pendapat yang tampak kuat dalam permasalahan ini dapat dirinci sebagai berikut: Jika perbandingan keutamaan dilakukan antara *qirā'ah* yang mutawātir dan *qirā'ah* yang tidak mutawātir, maka tidak ada keberatan dalam membolehkan *tafdhīl* dalam konteks ini. Hal itu karena kedua bacaan tersebut berbeda dalam hal metode penetapan dan tingkat ketetapan riwayatnya. Maka, mengutamakan bacaan yang mutawātir atas yang tidak mutawātir merupakan hal yang dapat diterima secara ilmiah. Adapun jika perbandingan dilakukan antara dua *qirā'ah* yang sama-sama mutawātir, atau antara dua bacaan yang keduanya shahīh dan masyhur, maka jika bentuk *tafdhīl* atau ungkapannya menimbulkan kesan bahwa salah satu bacaan bukan berasal dari Allah ﷻ, maka *tafdhīl* semacam itu tidak diperbolehkan. Jika *tafdhīl* terhadap suatu bacaan menjatuhkan atau menggugurkan bacaan lain yang sejajar dengannya, atau hampir menggugurkannya, maka hal tersebut juga tidak dibenarkan. Namun, jika *tafdhīl* itu bersifat relatif, tidak merusak keyakinan bahwa seluruh bacaan tersebut adalah firman Allah ﷻ, dan tidak mengurangi kedudukan bacaan lain secara mutlak, maka tidak terdapat larangan dalam hal ini. Hal ini sejalan dengan banyaknya ucapan para imam yang menunjukkan adanya *tafdīl* antara satu bacaan dengan bacaan lainnya. Akan tetapi, *tafdīl* yang dimaksud adalah *tafdhīl nisbī* (perbandingan relatif), yakni mengutamakan satu bacaan atas yang lain dari sisi tertentu, karena alasan tertentu, tanpa membatalkan atau melarang bacaan lain yang juga sah.³⁷

Hal yang penting untuk dicermati dalam pembahasan ini adalah bahwa praktik *ikhtiyār* (pemilihan) telah meninggalkan dampak berupa munculnya kesan adanya perbandingan keutamaan antara *qirā'āt* yang mutawātir. Hal ini terjadi karena proses pemilihan pada dasarnya menunjukkan adanya bentuk pengutamaan dan pendahuluan suatu bacaan atas yang lain. Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, dampak ini memiliki sisi negatif dalam beberapa aspeknya khususnya ketika terjadi kekeliruan dalam memahami makna dari *tafdhīl* tersebut, serta dalam menerapkannya pada tempat yang tidak semestinya atau tidak sesuai dengan maksud aslinya.

2. *Ikhtiyār* Memberi Ruang Bagi Yang Tidak Memiliki Kapasitas

Sebagian orang menyangka bahwa pintu *ikhtiyār* (pemilihan *qirā'āt*) terbuka lebar bagi siapa saja yang ingin memasukinya. Maka setiap orang

³⁶ 'Abd al-Fattāh al-Qādī, *al-Budūr al-Zāhirah fī al-Qirā'āt al-'Ashr al-Mutawātirah*, Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1972, hlm. 24–25.

³⁷ Amin bin Idris bin 'Abd al-Rahman Falatah, *al-Ikhtiyār 'inda al-Qurrā': Maḥmūhu, Marāḥiluhu, wa Atharuhu fī al-Qirā'āt*, Makkah: Universitas Umm al-Qurā, 2010, hal. 580.

merasa berhak memilih dan menetapkan bacaan sesuka hati, tanpa syarat dan tanpa batasan. Akibatnya, mereka terjerumus ke dalam pelanggaran-pelanggaran besar. Praktik *ikhtiyār* dalam qirā'āt pada hakikatnya merupakan bentuk ijtihad dalam memilih salah satu dari bacaan-bacaan yang telah terbukti kebenarannya bukan dalam menciptakan atau mengada-adakan bacaan baru.³⁸

Dan selama ia merupakan bentuk ijtihad, maka ijtihad itu memiliki syarat-syarat dan ketentuan-ketentuannya.³⁹ Karena itu, seorang mujtahid yang melakukan *ikhtiyār* haruslah orang yang memenuhi kualifikasi sebagai seorang mujtahid.⁴⁰ Oleh karena itu, diperlukan adanya syarat-syarat tertentu yang harus dipenuhi oleh seseorang yang hendak melakukan pemilihan (*ikhtiyār*) dalam qirā'āt syarat-syarat yang menjadikannya layak untuk melakukan *ikhtiyār*. Beberapa syarat tersebut telah disinggung sebelumnya saat membahas tentang kelayakan dalam melakukan *ikhtiyār*.

Dengan demikian, jelas bahwa pemilihan (*ikhtiyār*) dalam qirā'āt hanya dapat diterima dari orang yang benar-benar memiliki kelayakan untuk melakukannya. Namun sebagian orang tidak memenuhi syarat-syarat tersebut dan tidak berkomitmen terhadapnya. Mereka tidak memiliki kapasitas yang layak, tetapi tetap memaksakan diri masuk ke dalam wilayah *ikhtiyār* tanpa melalui jalur yang semestinya. Orang-orang yang tidak mengetahui kondisi mereka bisa saja terpedaya, lalu mengira bahwa mereka berada di atas kebenaran. Akan tetapi, para imam rahimahumullāh telah berdiri di pintu *ikhtiyār*, menjaga dan mencegah siapa pun yang tidak memenuhi syarat untuk masuk ke dalamnya. Jika ada seseorang yang memaksakan diri masuk padahal tidak layak, para imam akan menolaknya, menjelaskan kelemahan dan kesalahannya, serta memperingatkan umat agar tidak mengikuti jalannya. Terkadang, seseorang memang memiliki kelayakan sebagai ahli *ikhtiyār*, namun pemilihan yang dilakukannya tidak memenuhi syarat-syarat yang berlaku dalam metode *ikhtiyār*, yaitu kaidah-kaidah bacaan yang benar. Dalam kasus seperti ini, pilihannya tetap ditolak, bukan karena ia tidak layak melakukan *ikhtiyār*, tetapi karena ia menyelisih prinsip-prinsip *ikhtiyār* yang benar dan dapat diterima.

Hal yang penting untuk ditegaskan dalam pembahasan ini adalah bahwa masuknya orang yang tidak layak ke dalam ranah *ikhtiyār* (pemilihan qirā'āt) merupakan salah satu dampak yang muncul akibat kekeliruan dalam

³⁸ Muḥammad Ḥasan Ḥasan Jabal, *al-Radd 'alā Goldziher fī Maṭā'inih 'alā al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah*, Kairo: Jāmi'at al-Azhar, 2002, hlm. 77–78.

³⁹ Wahbah ibn Muṣṭafā al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Damaskus: Dār al-Fikr, 1986, Juz 2, hlm. 1045–1050.

⁴⁰ Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn Aḥmad al-Ṭūsī al-Ghazālī, *al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, Kairo: al-Maṭba'ah al-Amīriyyah, 1904, Juz 2, hlm. 350–351.

menyikapi persoalan *ikhtiyār*. Maka hal ini dapat dikategorikan sebagai dampak negatif dari sekian banyak dampak yang timbul karena penyimpangan dalam memahami dan menerapkan prinsip *ikhtiyār* secara benar.

3. *Ikhtiyār* Sebagai Alat Penolakan Dan Penuduhan Sebuah Qiraat

Setelah para imam memilih bacaan-bacaan tertentu yang kemudian dinukil dari mereka, muncullah generasi setelah mereka yang memberikan argumentasi atas pilihan-pilihan tersebut, ada pula yang mengikuti pilihan mereka, dan ada pula yang menyeleksi mana yang sah dan mana yang lemah dari pilihan-pilihan itu, serta menempuh jalan *tarjīh* (penguatan) di antara bacaan-bacaan tersebut apabila terdapat alasan yang menguatkan salah satunya.

Dalam proses ini di tengah arus penjelasan, pembelaan, dan pentarjīhan sebagian dari mereka secara tidak sadar telah melemahkan sebagian qirā'āt yang sah dan valid, baik dari segi sanad maupun sisi kebahasaan dalam bahasa Arab. Bahkan, hal ini melampaui batas, hingga sebagian mereka sampai pada menolak dan mengingkari keberadaan sejumlah qirā'āt yang sah, dan bahkan melontarkan kritik terhadap bacaan tersebut serta terhadap para imam qirā'āt yang meriwayatkannya.⁴¹

Tidak diragukan lagi bahwa sikap semacam ini merupakan hal yang sangat berbahaya, dan penyebab utamanya adalah kekeliruan atau kesalahan dalam memahami dan menyikapi persoalan *ikhtiyār* serta qirā'āt secara umum. Meskipun jalan ini berbahaya, namun tetap saja ditempuh oleh sebagian ahli bahasa, dan bahkan sebagian *qurrā'* serta mufassir ada yang mengikuti pandangan mereka dalam hal ini.

Salah satu contohnya adalah yang dilakukan oleh Imam al-Thabarī dalam tafsirnya terhadap firman Allah Ta'ālā:
Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman:

وَكَذَلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ
اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ

Demikianlah berhalal-berhalal mereka (setan) menjadikan terasa indah bagi banyak orang musyrik membunuh anak-anak mereka untuk membinasakan mereka dan mengacaukan agama mereka sendiri. Seandainya Allah berkehendak, niscaya mereka tidak akan mengerjakannya. Biarkanlah mereka bersama apa (kebohongan) yang mereka ada-adakan. (QS. al-An'ām: 137).

Imam al-Thabarī menjelaskan dalam menafsirkan firman Allah Ta'ālā di atas bahwa para qārī' berbeda pendapat dalam membaca ayat ini. Para qārī'

⁴¹ Abū Bakr Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm ibn al-'Arabī al-Maliki al-Andalusī, *al-Qirā'āt*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990, hlm. 55–56.

dari Hijaz dan Irak membacanya dengan membaca *zayyana* dengan *zā'* dibaca fathah (*zayyana*), Kata *qatla* (membunuh) dibaca *manshūb* (nashab) sebagai *maf'ūl bih*, dan kata *syurakā'uhum* (sekutu-sekutu mereka) dibaca *marfū'* (*rafa'*) sebagai *fā'il* (pelaku). Maknanya adalah: Sekutu-sekutu mereka lah yang membuat perbuatan membunuh anak-anak mereka itu tampak indah bagi orang-orang musyrik.

Adapun sebagian *qārī'* dari wilayah Syam membacanya dengan: *Zuyyina* dibaca dengan *zā' dhommah* (passive / bentuk *majhūl*), Kata *qatlu* dibaca *marfū'*, Kata *awlādahum manshūb* (*nashab*). Dan *shurakā'ihim* dibaca *majrūr* (*khafdh*).⁴² Makna yang dihasilkan adalah: "Demikianlah dihiasi bagi orang-orang musyrik bahwa sekutu-sekutu mereka membunuh anak-anak mereka." Namun dalam struktur tersebut, terjadi pemisahan antara isim *majrūr* dan huruf jar-nya karena dimasuki oleh unsur amil yang lain (*qatlu* sebagai *fā'il zuyyina*), yang menurut kaidah kebahasaan dianggap buruk dan tidak fasih dalam bahasa Arab.⁴³

Al-Ṭhabarī kemudian menyimpulkan bahwa bacaan yang tidak dianggap boleh selainnya adalah dengan cara: *qatla* sebagai *maf'ūl bih*, *syurakā'uhum* sebagai *fā'il* dari *zayyana*, karena mereka lah (para sekutu) yang menghiasi perbuatan membunuh anak-anak itu bagi kaum musyrikin, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya dalam tafsirnya. Alasan ia mengatakan tidak dibenarkan membaca selain bacaan ini adalah karena: Telah terjadi *ijma'* (kesepakatan) para ahli *qirā'ah* terhadapnya. Dan juga karena seluruh ahli tafsir telah menyampaikan penafsiran yang sesuai dengan bacaan ini. Maka, hal ini merupakan penjelasan paling jelas atas rusaknya bacaan lain yang menyelisihinya bacaan ini.

Kesimpulan dari pernyataan Imam al-Ṭhabarī adalah bahwa Imam al-Ṭhabarī menegaskan bahwa bacaan yang paling kuat dan layak diikuti dalam QS al-An'ām: 137 adalah bacaan mayoritas *qurrā'* yang membaca "رَيْنَ" (dengan fathah – aktif), "قَتْلَ" (dengan nasb – sebagai objek), dan "شُرَكَائِهِمْ" (dengan *rafa'* – sebagai pelaku), karena:

1. Didukung *ijma'* para *qurrā'* (konsensus ahli *qirā'ah*).
2. Sesuai dengan penafsiran para mufassir, yang menyatakan bahwa para sekutu (berhala atau jin) itulah yang menghiasi perbuatan membunuh anak-anak bagi orang musyrik.
3. Bacaan lain dianggap tidak fasih secara bahasa Arab, meskipun secara teoritis bisa ditakwilkan, tapi tidak didukung oleh hujjah *qirā'ah* atau tafsir.⁴⁴

⁴² Ibn al-Jazarī, *al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashr*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1981, Juz 2, hlm. 10–12.

⁴³ Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Beirut: Dār Hajar, 2001, Juz 12, hal. 137.

⁴⁴ Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Beirut: Dār Hajar, 2001, Juz 12, hal. 138.

Dengan demikian, Imam al-Thabarī menolak bacaan yang tidak sesuai dengan *qirā'ah* jūmhūr (mayoritas), karena bertentangan dengan kaidah bahasa dan tidak mendapat dukungan dari tafsir yang sah.

C. Pandangan Orientalis Tentang Qiraat

1. Pendapat Orientalis Mengenai Qiraat Al-Qur'an

Menurut orientalis seperti Mingana, Nöldeke, dan Goldziher, keberagaman *qirā'āt* yang ada saat ini mencerminkan adanya kontradiksi dalam Al-Qur'an, sehingga keasliannya patut dipertanyakan. Mereka menilai perbedaan tersebut muncul akibat bentuk tulisan Arab pada periode awal yang belum dilengkapi titik dan tanda baca, sehingga membuka peluang bagi setiap orang untuk membacanya sesuai pemahaman masing-masing.⁴⁵

Pandangan ini bertentangan dengan perspektif Muslim, yang menempatkan teks tertulis bukan sebagai satu-satunya acuan bacaan. Umat Islam memegang tradisi *riwāyah*, yaitu penyampaian bacaan dari hafalan yang disertai mata rantai periwayatan (*sanad*). Dalam budaya Arab, khususnya di kalangan yang tidak terbiasa menulis, menjaga hafalan dan memastikan kesinambungan *sanad* dianggap lebih penting dibanding sekadar menuliskannya. Kegagalan memahami tradisi ini membuat para orientalis melihat fenomena tersebut dari luar, tanpa keterlibatan langsung dalam budaya yang dikaji. Dengan sudut pandang yang dibentuk oleh kerangka pikir mereka sendiri, penafsiran yang dihasilkan kerap menyimpang dan menghasilkan gambaran sejarah yang tidak utuh.

Menurut Mustofa, kritik orientalis terhadap Al-Qur'an setidaknya berawal dari tiga jalur utama. Pertama, persoalan penulisan dan proses kompilasi Al-Qur'an. Kedua, upaya mengganti istilah-istilah dalam kajian Islam—termasuk kajian Al-Qur'an—dengan terminologi yang diambil dari tradisi agama mereka. Misalnya, pembagian hukum Islam disesuaikan dengan klasifikasi hukum Romawi, atau pengelompokan studi Al-Qur'an dibuat menyerupai studi atas Taurat. Ketiga, tuduhan bahwa Al-Qur'an hanyalah hasil adopsi dari kitab-kitab sebelumnya, khususnya Taurat dan Injil, karena adanya kemiripan pada sejumlah bagian tertentu.⁴⁶

Kritik terhadap Al-Qur'an dalam ranah orientalisme banyak dipengaruhi oleh tokoh seperti Theodore Nöldeke (1836–1930) melalui karyanya *The History of the Quran*. Meskipun sering diposisikan sebagai pelopor kajian kesejarahan Al-Qur'an secara komprehensif, Nöldeke sejatinya bukan yang pertama meneliti topik ini. Dalam tradisi keilmuan Islam, ulama

⁴⁵ Muhammad Hasan Jabal, *al-Radd 'ala Goldziher fi Matā'inihi 'ala al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah*, Kairo: Jāmi'at al-Azhar, 2002, hlm. 77–82.

⁴⁶ Muhammad Mustofa A'dami, *The History of The Quranic Text from Revelation to Compilaton*, Leicester: UK Islamic Academy, 2003, Hal. 303-318.

seperti At-Ṭabarī (839–923 M), az-Zamakhsyarī (1075–1144 M), dan ar-Rāzī (1149–1209 M) telah lama menyinggung aspek sejarah Al-Qur'an, meliputi perbedaan qirā'āt, proses kodifikasi, dan penulisan mushaf. Perbedaan mendasar terletak pada kerangka epistemologis: ulama Muslim memandang sejarah Al-Qur'an dalam bingkai keyakinan akan keotentikan wahyu, sedangkan Nöldeke menggunakan paradigma historis-kritis yang berangkat dari asumsi sekuler.

Dalam konteks modern, karya Nöldeke menjadi salah satu yang paling berpengaruh, bukan semata karena substansi kajiannya, tetapi juga karena dua faktor kunci: metodologi filologis dan historis yang ia terapkan, serta respon luas—baik dukungan maupun penolakan—yang muncul dari kalangan akademisi dan pemikir Muslim.⁴⁷ Namun, pengaruh ini sekaligus menandai perbedaan mendasar antara pendekatan orientalis dan tradisi ilmiah Islam, di mana yang pertama cenderung memisahkan teks dari dimensi wahyu, sedangkan yang kedua memandangnya sebagai bagian integral dari iman dan transmisi yang terjaga.

Selain Nöldeke, kritik terhadap Al-Qur'an juga disuarakan oleh sejumlah orientalis lainnya. Arthur Jeffrey (w. 1959) menyoroiti isu ini *melalui Progress in the Study of the Qur'an Text dan The Qur'an as Scripture*. Ignác Goldziher (1850–1921) membahasnya dalam *School of Koranic Commentators*, sementara Richard Bell (1876–1952) bersama William Montgomery Watt (1909–2006) menulis *Introduction to the Quran*. Bell juga menguraikan pandangannya dalam *The Origin of Islam in its Christian Environment*. Abraham Geiger (1810–1874) melalui esai *What Did Muhammad Borrow from Judaism* mengajukan tesis bahwa Al-Qur'an meminjam unsur-unsur dari tradisi Yahudi.

Tokoh lain seperti Alphonse Mingana (1878–1937) dan A. Smith (1843–1926) menulis *Leaves from Three Ancient Qurans*, sedangkan O. Pretzl menuangkan kajiannya dalam *Die Fortführung des Apparatus*. Adapun Gerd R. Puin (1940–sekarang) dikenal melalui karya *Observations on Early Qur'an Manuscripts in San'a* yang meneliti manuskrip kuno Al-Qur'an dari Yaman.

Dalam ranah qirā'āt, sebagian orientalis melontarkan kritik bahwa variasi bacaan dalam Al-Qur'an bukanlah wujud keberagaman (*variative recitation*), melainkan pertentangan bacaan (*contradictive recitation*). Tokoh seperti Ignác Goldziher dan Arthur Jeffrey menilai perbedaan tersebut sebagai indikasi ketidakkonsistenan bahkan kekacauan dalam teks Al-Qur'an. Gagasan

⁴⁷ Sirajuddin Bariqi, "Pengaruh Theodore Nöldeke dalam Sejarah Studi Sejarah Al-Qur'an di Indonesia," dalam *Jurnal Şuhuf*, Vol. 11, No. 2 Tahun 2018, hal. 79.

ini sejatinya berakar dari pandangan Theodore Nöldeke dalam *The History of the Qur'an*, yang kemudian diadopsi oleh Goldziher tanpa koreksi berarti.⁴⁸

Kritik Goldziher, secara garis besar berfokus pada dua hal pokok:

1. Naskah awal Al-Qur'an tidak menggunakan titik pembeda huruf (*nuqṭat al-i'jām*), sehingga bacaan bisa diinterpretasikan sesuai bunyi huruf yang dipilih pembaca.

2. Tulisan tersebut juga tidak memuat tanda harakat (*nuqṭat al-i'rāb*), memberi ruang bagi pembaca untuk menentukan vokalisasi sesuai keinginannya.⁴⁹

Di antara sekian banyak tokoh orientalis yang menaruh perhatian pada kajian Al-Qur'an, nama Ignác Goldziher menempati posisi penting sebagai salah satu figur yang paling gencar melancarkan kritik terhadap tradisi qirā'āt. Intensitas kritiknya bahkan menjadikannya sering dirujuk oleh para sarjana Barat ketika membahas perbedaan bacaan dalam Al-Qur'an. Meski demikian, Goldziher bukanlah pelopor tunggal dalam bidang ini. Sebelum dirinya, sejumlah orientalis lain seperti Theodore Nöldeke dan Alphonse Mingana telah lebih dahulu mengemukakan pandangan kritis terhadap qirā'āt, baik dari sisi historis maupun filologis. Jika ditelusuri, karya-karya Goldziher menunjukkan konsistensinya dalam mempertanyakan keabsahan dan otoritas ragam bacaan yang diakui dalam tradisi Islam. Pandangan-pandangannya sering memadukan pendekatan filologi, sejarah teks, dan analisis perbandingan dengan kitab-kitab suci lain. Dari sekian banyak kritik yang ia lontarkan terhadap qirā'āt, terdapat beberapa pokok pandangan yang dapat diuraikan dan menjadi representasi cara pandangannya terhadap keberagaman bacaan Al-Qur'an. Beberapa di antaranya dapat disebutkan sebagai berikut:

1. Goldziher pernah menyatakan bahwa “tidak ada kitab suci yang lebih inkonsisten dan kacau selain Al-Qur'an.”⁵⁰ Pernyataan ini ia dasarkan pada pengamatannya terhadap banyaknya ragam qirā'āt yang terdapat dalam tradisi pembacaan Al-Qur'an. Namun, penilaian tersebut terkesan emosional dan kurang proporsional. 'Abd al-Ḥalīm an-Najjār, yang menerjemahkan karya Goldziher ke dalam bahasa Arab, memberikan catatan kritis terhadap pernyataan ini. Ia menegaskan bahwa dalam naskah aslinya, Goldziher sama sekali belum melakukan kajian mendalam terhadap kitab-kitab suci lain, seperti Taurat atau Injil, yang secara historis juga memiliki banyak varian bacaan dan perbedaan tekstual. Dengan kata lain, kesimpulan Goldziher

⁴⁸ Ahmad Zain An-Najah, “Kritik terhadap Qira'ah al-Qur'an Perspektif Orientalis,” dalam *jurnal Tafakkur: Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Tafsir*, vol 2, no. 1, Tahun 2020, hal. 55–70

⁴⁹ Goldziher, *Madzāhib al-Tafsīr al-Islāmī*, terj. Abdul Halim al-Najjar, Kairo: Maktabat al-Khānji, 1955, hal. 8–9.

⁵⁰ Goldziher, *Madzāhib al-Tafsīr al-Islāmī*, terj. Abdul Halim al-Najjar, Kairo: Maktabat al-Khānji, 1955, hal. 4.

tentang Al-Qur'an sebagai kitab suci yang “paling inkonsisten dan kacau” diambil tanpa perbandingan yang objektif, sehingga sarat dengan bias dan asumsi sepihak.⁵¹

2. Goldziher berpendapat bahwa sebelumnya tidak pernah ada upaya serius untuk menyatukan mushaf Al-Qur'an, kecuali oleh segelintir individu. Pandangan ini secara implisit merupakan kritik terhadap kebijakan Khalifah 'Utsmān bin 'Affān r.a., yang menurutnya telah “menghilangkan” sejumlah naskah mushaf dengan cara membakarnya dalam rangka penyatuan teks.⁵² Namun, penilaian ini bersifat ahistoris dan tidak sejalan dengan bukti-bukti yang ada. Seandainya tujuan 'Utsmān r.a. semata-mata untuk menyatukan mushaf secara fisik, tentu ia cukup membuat satu salinan tunggal dan menjadikannya sebagai rujukan resmi. Faktanya, ia justru memerintahkan pembuatan beberapa salinan yang kemudian dikirim ke berbagai wilayah penting dunia Islam. Hal ini menunjukkan bahwa kebijakan tersebut tidak dimaksudkan untuk menyeragamkan teks dalam arti menghapus keragaman mushaf, melainkan untuk mempersatukan umat Islam pada satu standar bacaan Al-Qur'an yang mutawātir dan sesuai dengan 'ardhah ākhirah—yaitu bacaan terakhir yang dibacakan oleh Rasulullah ﷺ kepada para penulis wahyu. Dengan demikian, langkah 'Utsmān r.a. bertujuan memastikan bahwa tidak ada lagi sahabat yang membaca Al-Qur'an menggunakan bacaan yang telah dimansukh, sekaligus mencegah potensi perpecahan di kalangan umat akibat perbedaan bacaan yang tidak lagi relevan pada masa itu.

Goldziher, sejalan dengan pandangan Nöldeke, beranggapan bahwa perbedaan dalam *qirā'ah* Al-Qur'an terutama dipengaruhi oleh karakteristik tulisan Arab pada masa awal yang belum dilengkapi dengan tanda pembeda huruf (*nuqt al-i'jām*) maupun tanda baca (*nuqt al-i'rāb*). Ia menjelaskan bahwa bentuk huruf-huruf Arab ketika itu dapat mewakili bunyi huruf yang berbeda-beda, tergantung pada letak titik—apakah di atas atau di bawah huruf tersebut. Bahkan, meskipun bunyinya sama, perbedaan juga dapat timbul dalam cara membacanya akibat ketiadaan harakat yang dapat menjadi penentu vokal. Oleh sebab itu, menurut Goldziher, huruf-huruf yang pada masa itu masih kosong dari tanda pembeda huruf maupun tanda baca menjadi penyebab utama timbulnya variasi *qirā'ah* di kalangan umat Islam.⁵³

Beberapa contoh ayat yang menjadi sorotan kritik Goldziher, sebagaimana halnya yang juga pernah diungkapkan oleh Nöldeke, antara lain dapat dilihat pada ayat-ayat berikut. Ayat-ayat ini menurut mereka

⁵¹ Muhammad Hasan Hasan Jabal, *ar-Radd 'ala Goldziher fī Maṭā'inih 'ala al-Qirā'āt al-Qur'aniyah*, Kairo: al-Azhār University, 2002, Hal. 38-39.

⁵² Sirajuddin Bariqi, “Pandangan Orientalis terhadap Qirā'at al-Qur'an,” *dalm jurnal Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, vol. 24, no. 2, Tahun 2022, hal. 205–210.

⁵³ Goldziher, *Madzāhib al-Tafsīr al-Islāmī*, terj. Abdul Halim al-Najjar, Kairo: Maktabat al-Khānji, 1955, hal. 4

mengandung perbedaan pembacaan (*qirā'ah*) yang dianggap lahir akibat kondisi ortografi Arab pada masa awal, yang belum dilengkapi dengan tanda titik pembeda huruf (*nuqāṭ al-i'jām*) maupun tanda baca (*nuqāṭ al-i'rāb*), sehingga membuka peluang timbulnya variasi bacaan.

1. Dalam surat al-A'raf ayat 48.

وَنَادَى أَصْحَابَ الْأَعْرَافِ رِجَالًا يَعْرِفُونَهُمْ بِسِيمَاهُمْ قَالُوا مَا أَغْنَىٰ عَنْكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا كُنْتُمْ
تَسْتَكْبِرُونَ

Dan orang-orang yang di atas A'rāf (tempat yang tertinggi) menyeru beberapa pemuka (kafir) yang mereka kenal dengan tanda-tandanya sambil berkata, "Harta yang kamu kumpulkan dan apa yang kamu sombongkan, (ternyata) tidak ada manfaatnya buat kamu.

Menurut Goldziher, dalam bacaan Al-Qur'an terdapat perbedaan dalam membaca kata تسبكبرون pada satu kelompok pembaca, sementara kelompok lain membacanya sebagai تستكثرون. Perbedaan ini menjadi salah satu contoh variasi qirā'āt yang ia soroti, yang menurutnya muncul akibat kondisi tulisan Arab awal yang belum memiliki tanda titik dan harakat, sehingga memungkinkan munculnya bacaan yang berbeda secara fonetik.

2. Dalam surat al-A'raf ayat 57

وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقْلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ
فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

Dialah yang meniupkan angin sebagai pembawa kabar gembira, mendahului kedatangan rahmat-Nya (hujan), sehingga apabila angin itu membawa awan mendung, Kami halau ke suatu daerah yang tandus, lalu Kami turunkan hujan di daerah itu. Kemudian Kami tumbuhkan dengan hujan itu berbagai macam buah-buahan. Seperti itulah Kami membangkitkan orang yang telah mati, mudah-mudahan kamu mengambil pelajaran.

Menurut Goldziher, terdapat perbedaan dalam bacaan Al-Qur'an pada kata yang satu kelompok membaca sebagai بشرا (busyran), sementara kelompok lain membacanya sebagai نشرا (nusyran). Perbedaan bacaan ini menjadi salah satu contoh variasi qirā'āt yang ia anggap muncul karena karakter tulisan Arab pada masa awal yang belum dilengkapi tanda titik dan harakat, sehingga memungkinkan adanya perbedaan cara pengucapan.

3. Dalam surat at-Taubah ayat 114

وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ
إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ

Adapaun permohonan ampunan Ibrahim (kepada Allah) untuk bapaknya, tidak lain hanyalah karena suatu janji yang telah diikrarkannya kepada

bapaknyā. Maka ketika jelas bagi Ibrahim bahwa bapaknyā adalah musuh Allah, maka Ibrahim berlepas diri darinyā. Sungguh, Ibrahim itu seorang yang sangat lembut hatinya lagi penyantun.

Menurut Goldziher, ada perbedaan bacaan dalam Al-Qur'an di mana sebagian pembaca membaca kata إياه (*īyāhu*), sedangkan sebagian lain mengikuti riwayat al-Hammād dengan membaca أباه (*abāhu*). Perbedaan ini menjadi contoh variasi qirā'āt yang menurut Goldziher disebabkan oleh karakteristik tulisan Arab awal yang belum memiliki tanda titik dan harakat, sehingga memungkinkan munculnya variasi bacaan seperti ini.⁵⁴

2. Bantahan Terhadap Pandangan Orientalis

Menanggapi berbagai kritik orientalis terhadap qirā'āt, para sarjana Muslim telah memberikan banyak bantahan dan penjelasan. Sebagian besar dari mereka berpendapat bahwa kegagalan orientalis memahami keragaman qirā'āt muncul karena orientalis cenderung hanya memfokuskan diri pada perbedaan bacaan tanpa mendalami alasan di balik perbedaan tersebut. Selain itu, secara metodologis, orientalis dianggap melakukan kesalahan mendasar dalam pendekatan mereka terhadap studi qirā'āt. Mereka tidak mempelajari qirā'āt berdasarkan sumber-sumber otoritatif dan secara sistematis, melainkan justru mengambil sampel bacaan secara acak. Akibatnya, mereka memandang keragaman qirā'āt sebagai sesuatu yang kacau dan tidak berhubungan satu sama lain, padahal dalam tradisi Islam, perbedaan bacaan tersebut memiliki keterkaitan dan aturan yang jelas.

Istilah “inkonsisten” dan “kacau” yang digunakan Goldziher mengandung implikasi adanya kontradiksi dalam teks Al-Qur'an. Namun, anggapan ini dibantah secara tegas oleh salah satu pakar qirā'āt, 'Abd al-Fattāḥ al-Qāḍī. Menurutnya, apabila ragam qirā'āt diperhatikan secara cermat, maka perbedaan tersebut pada dasarnya dapat dikategorikan ke dalam dua kondisi utama.

Pertama, terdapat perbedaan bacaan pada dua qirā'āt, namun kandungan maknanya tetap sama. Misalnya, kata الصراط dibaca dengan huruf ṣād, sedangkan dalam qirā'āt lain dibaca السراط dengan huruf sīn; atau kata يحسب yang dalam qirā'āt lain tetap terbaca dengan makna yang identik; demikian pula kata البخل yang dibaca sama tetapi mungkin mengalami perbedaan kecil dalam aspek fonetik tanpa mengubah makna substansial.

Kedua, terdapat perbedaan bacaan yang memang menghasilkan perbedaan makna, namun perbedaan tersebut bukanlah bersifat kontradiktif. Sebaliknya, ia merupakan perbedaan variatif yang justru dapat dipadukan sehingga

⁵⁴ Goldziher, *Madzāhib al-Tafsīr al-Islāmī*, terj. Abdul Halim al-Najjar, Kairo: Maktabat al-Khānji, 1955, hal. 9.

memperkaya dan memperkuat makna. Contohnya, kata نشرها yang dalam salah satu qirā'āt bermakna “menghimpun yang berserakan,” sedangkan dalam qirā'āt lain berarti “menghidupkan kembali setelah mati.” Kedua makna tersebut tidak saling meniadakan, melainkan dapat dilihat sebagai pelengkap yang memberikan kedalaman makna ayat. Dengan demikian, perbedaan qirā'āt bukanlah tanda kekacauan atau kontradiksi teks, melainkan wujud kekayaan linguistik dan semantik dalam tradisi bacaan Al-Qur'an.

Ibn Qutaybah menegaskan bahwa perbedaan qirā'āt pada dasarnya terbagi menjadi dua kategori: perbedaan yang bersifat variatif (ikhtilāf tanawwu'), yakni perbedaan yang dapat dipadukan dan memperkaya makna, serta perbedaan yang bersifat kontradiktif (ikhtilāf taḍādd). Namun, jenis perbedaan yang terakhir ini—yang benar-benar saling bertentangan—menurut Ibn Qutaybah mustahil terjadi dalam bacaan Al-Qur'an yang sah.⁵⁵

Abd al-Fattah al-Qādi menyebutkan dalam bukunya *al-Qirā'āt fi Nadar al-Musyasyriqin wa al-Mulhidin*, bahwa Goldziher mengklaim dalam artikel panjangnya bahwa sebab terjadinya perbedaan qirā'āt, sekaligus sumber keragaman dan banyaknya bacaan, hanyalah karena sifat khas tulisan Arab yang digunakan dalam mushaf-mushaf 'Utsmānī. Sifat khas itu adalah ketiadaan titik (*i'jām*) pada huruf-huruf yang menunjukkan identitas huruf tersebut, serta ketiadaan tanda baca (*syakl*) yang menunjukkan *i'rāb*-nya. Maka, ketika kata-kata Al-Qur'an ditulis di dalam mushaf tanpa titik yang menandai huruf, dan tanpa harakat yang menunjukkan kedudukan kata dalam *i'rāb*, kata-kata itu menjadi terbuka bagi kemungkinan bacaan yang beragam dan bentuk yang bervariasi. Setiap qārī' pun memilih dari berbagai bacaan dan bentuk tersebut apa yang ia pandang baik dan ia anggap memiliki alasan yang kuat menurutnya.⁵⁶

Maka, perbedaan qirā'āt menurut klaimnya semata-mata terjadi karena keinginan pribadi dan hawa nafsu, pandangan, serta pilihan para qārī', bukan karena bersumber dari ketetapan (*tawqīf*), sanad, dan periwayatan. Menurutnya, qirā'āt tersebut sama sekali tidak memiliki sanad yang bersambung kepada Rasulullah ﷺ dan wahyu pun tidak punya peran di dalamnya.

Inti pendapat Goldziher adalah bahwa perbedaan qirā'āt kembali pada dua sebab:

Pertama, mushaf-mushaf yang tidak diberi titik pada huruf-hurufnya.

Kedua, mushaf-mushaf tersebut tidak diberi tanda baca pada huruf-hurufnya dan tidak memiliki harakat bahasa maupun nahwu.

⁵⁵ Abd al-Fattah al-Qādi, *al-Qirā'āt fi Nadar al-Musyasyriqin wa al-Mulhidin*, Madinah: Madinah University, t.th, Hal. 12-17.

⁵⁶ Abd al-Fattah al-Qādi, *al-Qirā'āt fi Nadar al-Musyasyriqin wa al-Mulhidin*, Madinah: Madinah University, t.th, Hal. 12-17.

Pendapat ini adalah pandangan yang keliru, pemikiran yang rusak, klaim yang batil, dan tuduhan yang tercela. Goldziher telah lancang melontarkannya untuk menyerang sesuatu yang paling suci dalam pandangan umat Islam, yaitu Kitab Allah ‘Azza wa Jalla, dengan tujuan mengguncang keyakinan manusia terhadapnya, serta menimbulkan kesan seakan-akan Kitab Allah Ta‘ālā tidak pernah mengalami penelitian dan ketelitian yang memadai, tidak dijaga, tidak diatur, dan tidak dipercayakan sepenuhnya dalam lafaz, qirā’āt, riwayat, dan cara penyampaianya.

Pendapat ini berhadapan langsung dengan fakta sejarah yang tidak menyisakan celah keraguan, dan bertentangan dengan dalil-dalil naqli yang mutawatir baik secara keseluruhan maupun secara rinci. Semua itu menunjukkan bahwa qirā’āt bersumber dari wahyu ilahi dari Allah ‘Azza wa Jalla, berawal dari periwayatan yang sahih dari Rasulullah ﷺ, dan bahwa qirā’āt adalah sunnah yang diikuti, diwariskan dari generasi awal kepada generasi berikutnya, diterima generasi kemudian dari generasi sebelumnya, dari Rasulullah ﷺ, dari Jibril sang pembawa amanah wahyu dari Allah Ta‘ālā.⁵⁷

Pendapat ini bertentangan dengan prinsip-prinsip akal, tidak sejalan dengan kaidah-kaidah logika, dan tidak dapat diterima oleh pemikiran yang matang dan sehat. Ada begitu banyak bukti sejarah, dalil naqli, dan argumentasi akal yang meruntuhkan pendapat ini hingga ke akarnya. Di antaranya sebagai berikut:

1. Sejarah yang merupakan saksi terbaik dan pemberi kabar paling jujur menunjukkan bahwa Al-Qur’an al-Karim, dengan seluruh qirā’āt dan riwayatnya, telah terpelihara di dalam dada para sahabat Rasulullah ﷺ sebelum mushaf-mushaf ditulis pada masa Khalifah ‘Utsmān, bahkan sebelum Al-Qur’an dikumpulkan dalam bentuk shuhuf pada masa ash-Shiddīq Abū Bakr. Sejarah juga menunjukkan bahwa qirā’āt dan riwayat-riwayatnya telah masyhur, beritanya tersebar luas di tengah manusia, dan bacaan-bacaan itu dipraktikkan serta diajarkan secara umum pada masa kenabian. Hal ini ditegaskan oleh riwayat-riwayat yang sahih dan atsar-atsar yang jelas, yang tidak mengandung cela dan tidak lemah sanadnya.

Sebagian dari riwayat-riwayat tersebut adalah sebagai berikut:

Pertama: hadis riwayat Ibnu Abbas

⁵⁷ Abd al-Fattah al-Qādi, *al-Qirā’āt fi Nadar al-Musyasyriqin wa al-Mulhidin*, Madinah: Madinah University, t.th, Hal. 12-17.

⁵⁸ ainuddin Ahmad, *Sejarah Penulisan dan Pengumpulan Al-Qur’an*, Jakarta: Pustaka Islam, 2015, hal. 12–25.

عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: أقرأني جبريل على حرف، فراجعته، فلم أزل أستزيده ويزيدني، حتى انتهي إلى سبعة أحرف⁵⁹.

Dari Ibnu 'Abbās ra., bahwa Rasulullah ﷺ bersabda: "Jibril membacakan kepadaku (Al-Qur'an) di atas satu huruf, lalu aku memintanya untuk menambah, dan ia terus menambahkannya kepadaku hingga akhirnya mencapai tujuh huruf." (HR. al-Bukhārī dan Muslim).

Kedua: hadis riwayat Umar bin al-Khathâb

عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: سَمِعْتُ هِشَامَ بْنَ حَكِيمٍ يَقْرَأُ سُورَةَ الْفُرْقَانِ فِي حَيَاةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَاسْتَمَعْتُ لِقِرَاءَتِهِ، فَإِذَا هُوَ يَقْرَأُهَا عَلَى حُرُوفٍ كَثِيرَةٍ لَمْ يُقْرَأْ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَكِدْتُ أَسَاوِرُهُ فِي الصَّلَاةِ، فَتَصَبَّرْتُ حَتَّى سَلَّمَ، فَلَبَّيْتُهُ بِرِدَائِهِ، فَقُلْتُ: مَنْ أَقْرَأَكَ هَذِهِ السُّورَةَ الَّتِي سَمِعْتُكَ تَقْرَأُ؟ قَالَ: أَقْرَأَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَقُلْتُ: كَذَبْتَ، فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَدْ أَقْرَأَهَا عَلَيَّ غَيْرَ مَا قَرَأْتَ، فَأَنْطَلَقْتُ بِهِ أَقْوَدُهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقُلْتُ: إِنِّي سَمِعْتُ هَذَا سُورَةَ الْفُرْقَانِ عَلَى حُرُوفٍ لَمْ تُقْرَأْ بِهَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: أَرْسِلْنِي، أَقْرَأُ يَا هِشَامُ، فَقَرَأَ الْقِرَاءَةَ الَّتِي سَمِعْتُهُ يَقْرَأُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: هَكَذَا أَنْزَلْتُ، ثُمَّ قَالَ: أَقْرَأْ يَا عُمَرُ، فَقَرَأْتُ، فَقَالَ: هَكَذَا أَنْزَلْتُ، إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ أَنْزَلَ عَلَيَّ سَبْعَةَ أَحْرَفٍ فَأَقْرَأُوا مَا تَبَيَّرَ مِنْهُ⁶⁰.

Umar bin al-Khathâb r.a. berkata: Aku mendengar Hishâm bin Hakîm membaca Surah al-Furqân di masa hidup Rasulullah ﷺ. Aku mendengar bacaannya, ternyata ia membacanya dengan huruf-huruf (cara) yang berbeda dari yang diajarkan Rasulullah ﷺ kepadaku. Aku hampir menegurnya saat salat, tetapi aku menahan diri hingga ia selesai. Setelah salam, aku memegang pakaiannya dan berkata: 'Siapa yang membacakan surah ini kepadamu sebagaimana yang aku dengar tadi?. Ia menjawab: 'Rasulullah ﷺ.' Aku berkata: 'Engkau keliru, karena Rasulullah ﷺ telah membacanya kepadaku dengan cara yang berbeda dari yang engkau baca.' Lalu aku membawanya menghadap Rasulullah ﷺ dan berkata: 'Wahai Rasulullah, aku mendengar orang ini membaca Surah al-Furqân dengan cara yang berbeda dari yang Engkau bacakan kepadaku.' Rasulullah ﷺ bersabda: 'Lepaskan dia, wahai 'Umar. Bacalah, wahai Hishâm.' Maka Hishâm membaca seperti yang kudengar darinya, lalu Rasulullah ﷺ bersabda: 'Begitulah ia diturunkan.' Kemudian Beliau berkata: 'Bacalah, wahai 'Umar.' Maka aku membaca sebagaimana Rasulullah ﷺ mengajarkannya kepadaku. Beliau pun bersabda: 'Begitulah ia diturunkan. Sesungguhnya Al-Qur'an ini diturunkan atas tujuh huruf, maka bacalah apa yang mudah darinya.' (HR. al-Bukhārī dan Muslim).

⁵⁹ Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, Beirut: Dār Ṭawq al-Najāh, 1422 H, juz 6, hal. 103, no. hadis 4991, *Kitāb Faḍā'il al-Qur'ān*, Bāb Unzila al-Qur'ān 'alā Sab'ati Ahruf.

⁶⁰ Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, Beirut: Dār Ṭawq al-Najāh, 1422 H, juz 6, hal. 103, no. hadis 4992, *Kitāb Faḍā'il al-Qur'ān*, Bāb Unzila al-Qur'ān 'alā Sab'ati Ahruf.

2. Ketika mushaf-mushaf ‘Utsmānī selesai ditulis dan dikirimkan ke berbagai wilayah Islam, Khalifah ‘Utsmān tidak cukup hanya mengirim mushaf tersebut untuk menjadi rujukan dan acuan. Beliau juga mengutus bersama setiap mushaf seorang ulama qirā’āt yang mengajarkan Al-Qur’an kepada kaum Muslimin sesuai dengan mushaf itu dan berdasarkan ketentuannya.⁶¹ Beliau memerintahkan Zayd bin Thābit untuk mengajarkan di Madinah, mengutus ‘Abdullāh bin as-Sā’ib ke Makkah, al-Mughīrah bin Shihāb ke Syam, ‘Āmir bin ‘Abd al-Qays ke Bashrah, dan Abū ‘Abd ar-Raḥmān as-Sulamī ke Kufah. Masing-masing dari ulama tersebut mengajarkan penduduk di wilayahnya bacaan Al-Qur’an yang telah mereka terima dari Rasulullah ﷺ melalui jalur mutawātir, yaitu bacaan-bacaan yang sesuai dengan rasm (tulisan) mushaf, dan tidak mengajarkan bacaan yang hanya diriwayatkan melalui jalur āḥād atau yang sudah dihapus, sekalipun secara tulisan mushaf bacaan tersebut masih memungkinkan.⁶² Maka tujuan pengutusan seorang qārī’ bersama mushaf adalah untuk membatasi bacaan yang sesuai dengan rasm mushaf hanya pada bacaan-bacaan yang diriwayatkan secara mutawātir. Seandainya qirā’āt itu diambil langsung dari bentuk tulisan mushaf, dan setiap orang dibolehkan membaca dengan setiap bacaan yang mungkin ditunjukkan oleh rasm, baik yang mutawātir, āḥād, mansūkh, ataupun yang sama sekali tidak memiliki sanad, tentu tidak diperlukan lagi pengutusan ulama qirā’āt bersama mushaf. Karena itu, pengiriman qārī’ merupakan dalil yang jelas bahwa bacaan Al-Qur’an hanya dapat diambil melalui talaqqi, periwayatan, dan penukilan yang sah, bukan dari tulisan atau rasm semata.

3. Seandainya kekosongan mushaf-mushaf dari tanda harakat (syakl) dan titik (i’jām) menjadi sebab terjadinya keragaman dan perbedaan qirā’āt yakni bahwa perbedaan tersebut merupakan konsekuensi pasti dari ketiadaan tanda harakat dan titik niscaya setiap bacaan yang memungkinkan menurut rasm (tulisan) mushaf akan dianggap sah dan diakui sebagai bagian dari Al-Qur’an.⁶³ Namun kenyataannya tidak demikian, karena kemungkinan bacaan yang ditunjukkan oleh rasm mushaf itu terbagi menjadi empat kategori: Kategori Pertama: Bacaan yang sah dan tetap melalui jalur mutawātir, yaitu mayoritas qirā’āt. Misalnya bacaan dalam firman Allah Ta‘ālā dalam surah al-Isrā’/13:

﴿وَأُخْرِجْ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا﴾

⁶¹ Abu Zahrah, *Dirāsāt fi al-Qur’ān al-Karīm*, Kairo: Maktabah al-Kulliyāt al-Islāmiyyah, 1967, hal. 78–92.

⁶² Muhammad Hamidullah, *The History of the Qur’ān: From Revelation to Compilation*, Lahore: Islamic Book Service, 1979, hal. 45–60.

⁶³ Abd al-Fattah al-Qādi, *al-Qirā’āt fi Nadar al-Musyasyriqin wa al-Mulhidin*, Madinah: Madinah University, t.th, hal. 83-86.

Kata "ونخرج" memiliki tiga cara baca:

1. Dengan nūn berharakat ḍammah, serta rā' berharakat kasrah.
2. Dengan yā' berharakat ḍammah, serta rā' berharakat fathah.
3. Dengan yā' berharakat fathah, serta rā' berharakat ḍammah.

Ketiga bacaan ini semuanya sah secara mutawātir, dan rasm mushaf dapat memuat ketiganya.

Kategori Kedua: Bacaan yang tetap melalui jalur āḥād (tidak mutawātir), tetapi sanadnya sah, diriwayatkan oleh perawi yang adil dan kuat hafalannya dari yang semisalnya hingga akhir sanad, tersebar luas periwayatannya dari para imam qirā'āt, masyhur di kalangan para guru qirā'āt, dan diterima oleh para ulama qirā'āt dengan penuh keridhaan. Contohnya bacaan dalam firman Allah dalam surah al-A'rāf/ 58:

﴿وَالَّذِي حُبِّتَ لَا يُخْرِجُ إِلَّا نَكِدًا﴾

Dibaca dengan yā' berharakat dhammah dan rā' berharakat kasrah pada kata "يخرج".

dan Bacaan dalam firman Allah dalam surah at-Tawbah/19:

﴿أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾

Dibaca dengan sīn berharakat ḍammah dan pembuangan huruf yā' pada kata "سقاية" (sehingga menjadi bentuk jamak "سقااة" seperti رامة adalah jamak dari رام).

Dan kata "عمرة" dibaca dengan fathah pada huruf 'ain dan mīm, serta pembuangan alif setelahnya (sehingga menjadi bentuk jamak "عمرة" seperti صنعة adalah jamak dari صنع).

Kedua bacaan ini meskipun hanya sampai pada derajat āḥād, sanadnya sah, periwayatannya masyhur di kalangan qurrā', diterima oleh mereka, dan rasm mushaf dapat memuatnya.

Hukum untuk kedua kategori pertama (*mutawātir* dan *āḥād masyhur*) adalah sama, masing-masingnya dianggap sebagai bagian dari Al-Qur'an, boleh dibaca dalam salat maupun di luar salat, wajib diterima, dan tidak boleh mengingkari salah satunya. Barang siapa mengingkari salah satunya, maka ia kafir dan halal darahnya.

Kategori Ketiga: Bacaan yang tetap melalui jalur āḥād dan sanadnya sah, tetapi tidak masyhur, tidak tersebar luas, dan tidak mencapai derajat *istifādhah*, serta tidak diterima oleh para ulama qirā'āt. Contohnya adalah bacaan:

وكان عبدا لله وجيها

dengan fathah pada huruf 'ain ('abda), huruf bā' bawah ('abda) dalam keadaan sukun setelah huruf 'ain, dan tanwīn pada huruf dāl ('abdan) sebagai pengganti

dari lafaz ﴿وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَجِيهًا﴾

Bacaan jenis ini termasuk bacaan *syādzdz*, yang dilarang dibaca baik dalam salat maupun di luar salat, dan tidak boleh dijadikan bentuk ibadah dalam tilawah.

Kategori Keempat: Bacaan yang sanadnya tidak sahih, atau bahkan tidak diketahui sanadnya sama sekali. Contohnya adalah bacaan sebagian orang untuk firman Allah dalam surah at-Tawbah/114:

﴿وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوْعِدَةٍ وَعَدَّهَا إِيَّاهُ﴾

Yang mereka baca sebagai:

إلا عن موعدة وعدها "

أباه

dengan hamzah fathah (*abāh*) dan huruf bā' bawah fathah ringan menggantikan "إياه" yang memiliki kasrah pada hamzah dan yā' bawah bertasydid. Kategori ini tidak dianggap sebagai Al-Qur'an dan sama sekali tidak boleh dijadikan bentuk ibadah tilawah, bahkan diharamkan membacanya berdasarkan ijma' kaum Muslimin.⁶⁴

Perlu dicatat bahwa rasm mushaf 'Utsmānī secara teknis dapat memuat bacaan dari kategori ketiga dan keempat ini, namun keduanya tidak memiliki kedudukan sah sebagai qirā'āt yang *maqbulah*.

4. Sumber qirā'āt adalah riwayat (*naql*), bukan rasm (tulisan).⁶⁵ Konsekuensi dari pendapat Goldziher dan orang-orang yang sepaham dengannya dari kalangan *mulhid* (ateis) yang beranggapan bahwa asal-usul qirā'āt adalah karena mushaf-mushaf tidak memiliki titik dan tanda harakat adalah: seakan-akan Al-Qur'an telah dibaca pada masa yang terbaik, yaitu masa Rasulullah ﷺ, masa para sahabat, dan masa para tabi'in, dengan berbagai qirā'āt dan ragam bacaan yang tidak dapat dibedakan antara yang sahih dan yang tidak sahih, antara yang diturunkan dan yang bukan diturunkan, serta antara yang mutawātir dan yang bukan mutawātir. Padahal akal sehat secara pasti menolak dan membatalkan anggapan ini.

Adapun pernyataan sebagian ulama qiraat, khususnya para penulis karya tentang hujjah al-qira'at seperti Ibn Khalawaih dalam *Al-Hujjah fī al-Qirā'āt as-Sab'* yang tampak menunjukkan bahwa para imam qiraat memilih suatu bacaan berdasarkan dalil tertentu yang tidak bersumber dari riwayat, sejatinya perlu dipahami secara proporsional. Maksud para ulama tersebut bukanlah bahwa hujjah qiraat berdiri terlepas dari riwayat, melainkan bahwa setiap qiraat pada hakikatnya tetap bersumber dari riwayat yang sahih dan

⁶⁴ Abd al-Fattah al-Qādi, *al-Qirā'āt fī Nadar al-Musyasyriqin wa al-Mulhidin*, Madinah: Madinah University, t.th, hal. 83-86.

⁶⁵ Muhammad Hamidullah, *The History of the Qur'ān: From Revelation to Compilation*, Lahore: Islamic Book Service, 1979, hal. 45-60.

mutawatir. Hanya saja, masing-masing imam qiraat dalam menetapkan pilihan terhadap salah satu bacaan dari sekian banyak riwayat yang mutawatir, didasarkan pada pertimbangan hujjah atau argumentasi linguistik, konteks kebahasaan, dan kesesuaian makna. Dengan demikian, penetapan qiraat selalu berpijak pada dasar riwayat yang otentik, sedangkan hujjah berperan sebagai landasan rasional dalam memilih atau menguatkan salah satu riwayat tersebut.

Dengan demikian, hubungan antara riwayat dan hujjah dalam disiplin ilmu qiraat bersifat saling melengkapi, bukan saling meniadakan. Riwayat berfungsi sebagai landasan utama yang menjamin keaslian dan kesinambungan bacaan dari Rasulullah ﷺ melalui jalur periwayatan yang mutawatir. Sementara itu, hujjah berperan sebagai instrumen analisis yang digunakan oleh para imam qiraat untuk menilai kesesuaian bacaan tersebut dari aspek kebahasaan, fonetik, dan semantik. Oleh karena itu, ikhtiar para imam dalam memilih satu qiraat tertentu bukan merupakan bentuk subjektivitas pribadi, melainkan upaya ilmiah yang tetap berada dalam koridor riwayat yang sahih dan terjaga. Hal ini sekaligus menegaskan bahwa originalitas qiraat al-Qur'an tetap terpelihara, karena setiap pilihan bacaan yang diterima memiliki dasar riwayat dan rasionalitas ilmiah yang kokoh.

Selain itu, tidaklah layak menurut hikmah Allah Yang Maha Bijaksana bahwa urusan Al-Qur'an, sebagai kitab suci terbesar yang diturunkan dari langit, diserahkan sepenuhnya kepada manusia untuk dibaca masing-masing sesuai keinginan dan hawa nafsunya, mengikuti selera dan pilihannya, lalu mengekspresikan dalam bentuk bacaan sesuai kemampuan dan gaya bahasa mereka sendiri. Manusia dalam hal ini berbeda-beda tingkat kemampuan dan cara penyampaiannya, dan hal itu jika dibiarkan akan menimbulkan pertentangan dan kontradiksi dalam teks Al-Qur'an, menjadikannya saling bertolak belakang, lemah, tidak konsisten, serta membuka peluang terjadinya perubahan, penyimpangan, kesalahan, dan penyelewengan bacaan.⁶⁶

5. Seandainya penyebab perbedaan dan keragaman qirā'āt adalah karena mushaf-mushaf tidak diberi titik dan tanda harakat, dan setiap qāri' membaca dengan bacaan yang dipilihnya sendiri selama rasm mushaf memungkinkan, bukan karena berasal dari wahyu, *musyāfahah* (pembacaan langsung), dan talaqqi dari lisan Rasulullah ﷺ, maka berarti sebagian dari Al-Qur'an adalah ucapan manusia, dan bukan seluruhnya wahyu ilahi yang diturunkan dari Allah Ta'ālā. Jika demikian, maka hilanglah keistimewaan teragung yang membedakan Al-Qur'an dari kitab-kitab suci sebelumnya, yaitu sifat *i'jāz* (kemukjizatannya). Dan bila sifat *i'jāz* itu hilang, maka tidak ada lagi makna

⁶⁶ Abd al-Fattah al-Qādi, *al-Qirā'āt fi Nadar al-Musyasyriqin wa al-Mulhidin*, Madinah: Madinah University, t.th, hal. 90-91.

bagi tantangan Allah untuk mendatangkan tandingan bagi Al-Qur'an dalam seluruh qirā'āt dan riwayatnya.

Bahkan, ketidakmampuan orang-orang Arab untuk menandingi Al-Qur'an pun tidak lagi memiliki rahasia, sebab sebagian isinya merupakan ciptaan manusia dari kalangan mereka sendiri. Demikian pula, tidak ada lagi arti untuk beriman kepada Al-Qur'an atau beribadah dengan membacanya. Namun kenyataannya, Allah Ta'ālā memerintahkan kita untuk beriman kepada Al-Qur'an, beribadah dengan membacanya, dan menantang seluruh bangsa Arab untuk menandinginya.⁶⁷ Mereka pun tidak mampu membuat tandingannya, bahkan untuk satu surah terpendek sekalipun. Maka, sifat *i'jāz* itu senantiasa melekat pada Al-Qur'an, tidak pernah terpisah darinya, karena tidak ada satu pun bagian dari Al-Qur'an yang berasal dari ucapan manusia, melainkan seluruhnya adalah kalām Allah 'Azza wa Jalla.⁶⁸

Dengan demikian, jelaslah bahwa sumber qirā'āt bukanlah ketiadaan titik dan harakat pada mushaf, melainkan wahyu, talaqqi, dan musyāfahah dari lisan Rasulullah ﷺ. Dan inilah yang dimaksudkan.

6. Al-Qur'an al-Karīm telah menegaskan bahwa Rasulullah ﷺ tidak memiliki wewenang untuk mengganti satu kata pun dalam Al-Qur'an dengan kata lain, atau satu huruf dengan huruf lain.⁶⁹ Al-Qur'an juga menunjukkan bahwa tindakan mengganti tersebut merupakan kemaksiatan yang mengakibatkan siksaan berat di akhirat.⁷⁰ Allah Ta'ālā berfirman dalam surah Yūnus/15:

﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا آتِنَا غَيْرَ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْفَآئِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمَ عَظِيمٍ﴾

Dan Allah Ta'ālā berfirman dalam surah al-Hāqqah/45-46:

﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ ﴿١﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ﴿٢﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ ﴿٣﴾﴾

Maka, jika Rasulullah ﷺ sendiri tidak memiliki kemampuan dan kewenangan untuk mengubah sedikit pun dari Al-Qur'an, apakah mungkin orang lain baik seorang sahabat, tabi'in, atau selainnya memiliki hak untuk mengganti suatu kata dengan kata lain, atau satu huruf dengan huruf yang lain.

⁶⁷ Jalāl al-Dīn al-Maḥallī & Jalāl al-Dīn al-Suyūfī, *Tafsīr al-Jalālayn*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī, t.t., hal. 87.

⁶⁸ Ismā'īl ibn 'Umar Ibn Katsīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000, Juz 1, hal. 115.

⁶⁹ Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Beirut: Dār Hajar, 2001, Juz 1, hal. 65.

⁷⁰ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Damaskus: Dār al-Fikr, 1986, Juz 1, hal. 230.

7. Sesungguhnya Allah Ta‘ālā telah berjanji untuk menjaga Kitab-Nya dari ulah tangan-tangan yang hendak merusak dan mengubahnya—sebagaimana pernah terjadi pada kitab-kitab samawi sebelumnya.⁷¹ Allah berfirman dalam surah al-Hijr/ 9:

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

Sesungguhnya Kamilah yang menurunkan adz-Dzikir (al-Qur’an) dan sesungguhnya Kami pula yang benar-benar akan menjaganya.

Dan Allah berfirman dalam surah Fuṣṣilat/ 41–42:

وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ • لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ

Dan sesungguhnya ia adalah Kitab yang mulia, yang tidak didatangi oleh kebatilan, baik dari depan maupun dari belakangnya; (ia adalah) wahyu yang diturunkan dari Tuhan Yang Mahabijaksana lagi Maha Terpuji.

Tidak diragukan lagi, membaca al-Qur’an dengan hanya mengandalkan pendapat pribadi (*ra’yu*) dan memilih bacaan secara subjektif (*ikhtiyār*) akan berujung baik secara langsung maupun tidak langsung pada terbukanya peluang perubahan teks dan terjadinya kesalahan baca (*tashhīf*). Hal ini jelas bertentangan dengan janji Allah untuk menjaga al-Qur’an dan sifatnya yang “tidak akan dimasuki kebatilan, baik dari depan maupun dari belakangnya.

8. Siapa pun yang memahami kondisi para sahabat akan tahu betapa besar kecintaan mereka terhadap agama, serta penghormatan dan pengagungan mereka kepada Kitab Allah yang mereka yakini sebagai sumber hukum, kunci kebahagiaan, dan mukjizat Nabi mereka.⁷² Keyakinan ini membuat mereka rela meninggalkan kampung halaman, anak-anak, harta benda, bahkan kedudukan yang mulia. Lebih dari itu, penghormatan tersebut menjadikan mereka siap mengorbankan jiwa dan raga demi membela serta menjaga kemurniannya. Orang yang mengenal sifat para sahabat tidak akan sedikit pun ragu bahwa mereka memiliki keyakinan yang teguh dan kepercayaan yang mutlak bahwa Al-Qur’an adalah wahyu dari Allah ﷻ, yang sama sekali tidak tersentuh campur tangan manusia dalam bentuk apa pun. Andaikata mereka merasa ada pihak yang menambahkan atau mengurangi, menghapus atau mengganti kata, atau memindahkan huruf pada tempat yang lain sehingga menimbulkan peluang munculnya perbedaan pendapat dan kerancuan, niscaya hati mereka yang merdeka tidak akan rela untuk mengikutinya ataupun tunduk pada aturan dan

⁷¹ Abū Mansūr al-Māturīdī, *Ta’wīlāt Ahl al-Sunnah*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990, hal. 67.

⁷² Muhammad Husayn Haykal, *Sirah Muhammad: The Life of Muhammad*, Kairo: Maktabah al-Tarbiyah al-Islamiyyah, 1980, hal. 240–242.

hukum-hukumnya. Sebab, jiwa mereka terlahir mencintai kebebasan, membenci perbudakan, serta menolak segala bentuk pengekangan.⁷³

9. Seluruh umat Islam telah sepakat bahwa bacaan para imam *qirā'ah* yang sepuluh bersifat mutawātir, dan bahwa bacaan-bacaan itu sampai kepada kita dari Rasulullah ﷺ dengan jalan yang pasti dan meyakinkan. Menurut para ulama ushul, tawātur adalah kesepakatan suatu kelompok besar terhadap suatu berita, di mana secara adat mustahil mereka bersepakat untuk berdusta.⁷⁴ Dengan kata lain, berita mutawātir adalah berita yang diriwayatkan oleh sekelompok orang yang secara adat mustahil bersepakat untuk berdusta dari kelompok yang sama sifatnya, terus bersambung dari awal sanad hingga akhirnya, dengan dasar pengetahuan yang diperoleh langsung melalui penglihatan atau pendengaran. Maka, tawātur tidak akan terwujud kecuali jika jumlah yang memenuhi kriteria tersebut ada pada setiap lapisan sanad dari awal hingga akhir.⁷⁵

Jika pada salah satu lapisan sanad jumlah itu tidak terpenuhi, maka sifat tawātur hilang. Kabar mutawātir memberikan keyakinan pasti bagi orang yang mendengarnya, dan inilah yang berlaku pada *qirā'ah* para imam sepuluh, yaitu: Nāfi' bin Abī Nu'aym dan Abū Ja'far Yazīd bin al-Qa'qā' al-Madanī, 'Abdullāh bin Kathīr al-Makkī, Abū 'Amr bin al-'Alā' dan Ya'qūb bin Ishāq al-Baṣrī, 'Abdullāh bin 'Āmir al-Shāmī, 'Āṣim bin Abī al-Najūd, Ḥamzah bin Ḥabīb al-Zayyāt, 'Alī bin Ḥamzah al-Kisā'i, dan Khalaf bin Hishām al-Bazzār al-Kūfi.

Mayoritas sahabat meriwayatkan bacaan mereka langsung dari Rasulullah ﷺ melalui penyampaian lisan, lalu para tabi'in menerimanya dari para sahabat, kemudian disampaikan lagi oleh para tabi'ut-tābi'in, dan seterusnya. Dari generasi ke generasi, di seluruh masa dan negeri, selalu ada kelompok yang sangat banyak jumlahnya yang mempelajari, menghafal, mengajarkan, dan meriwayatkan bacaan para imam ini. Hingga hari ini, di setiap zaman dan tempat, selalu ada umat yang memelihara *qirā'ah* ini dan menyampaikannya kepada generasi berikutnya, membacanya dan mengajarkannya, hingga Allah mewarisi bumi dan seluruh isinya.

⁷³ Abd al-Fattah al-Qādi, *al-Qirā'āt fi Nadar al-Musytasyriqin wa al-Mulhidin*, Madinah: Madinah University, t.th, hal. 95.

⁷⁴ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Wajīz fi Ushūl al-Fiqh al-Islāmī*, Damaskus: Dār al-Fikr, 1984, hal. 112.

⁷⁵ Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001, hal. 78.

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari pembahasan Diskursus Ikhtiyâr Dalam Qiraat, dapat diambil kesimpulan bahwa *al-ikhtiyâr* Secara bahasa merupakan bentuk masdar dari *fi 'il khumâsî "ikhtâra-yakhtâru – ikhtiyâran)* yang berarti menyaring atau memilih yang terbaik (*al-isthifâ' wa al-intiqâ'*). Secara istilah, *ikhtiyâr* digunakan bermakna pemilihan yang dilakukan oleh seorang *qârî* yang berkompeten, teliti, dan menguasai bahasa Arab, terhadap suatu cara baca tertentu yang kemudian dinisbatkan kepadanya. Pemilihan ini dilakukan dari sekian banyak riwayat yang ia terima dari guru-gurunya, dengan pertimbangan alasan tertentu (*li 'illatin mâ*).

Praktik *ikhtiyâr* dalam *qirâ'ât* muncul dipengaruhi oleh beberapa faktor yang saling terkait. Pertama, terdapat hadis-hadis yang secara eksplisit membolehkan seorang Muslim memilih membaca Al-Qur'an dengan salah satu dari tujuh huruf yang diwahyukan, yang kemudian diterapkan oleh para sahabat. Kehadiran hadis-hadis ini memberikan landasan syar'i bagi praktik memilih bacaan tertentu dari *qirâ'ât* yang sah.

Selain itu, banyaknya *qârî* dari kalangan sahabat yang menyebar ke berbagai wilayah, serta jumlah murid yang belajar dari mereka, turut memperluas jalur periwayatan. Generasi *tabi'in* dan *tabi'ut-tabi'in* kemudian melanjutkan pengajaran bacaan-bacaan tersebut. Akibatnya, jalur periwayatan *qirâ'ât* menjadi semakin bercabang dan banyak, dengan variasi yang sulit dibedakan karena perbedaan tingkat ketelitian dan ketepatan para perawi.

Faktor lain yang mempengaruhi praktik *ikhtiyâr* adalah pengumpulan Al-Qur'an pada masa Khalifah 'Utsmân ibn 'Affân, diikuti dengan

pengiriman mushaf-mushaf resmi ke berbagai daerah. Langkah ini tidak hanya menjaga keseragaman teks, tetapi juga mendorong para penghafal dan pembelajar Al-Qur'an untuk menyesuaikan bacaan mereka dengan mushaf resmi, sekaligus mempermudah masyarakat umum dalam membaca dan mempelajari Al-Qur'an.

Selain faktor historis dan tekstual, aspek keilmuan juga berperan penting. Sebagian *qārī* memiliki penguasaan mendalam terhadap bahasa Arab dan tata bahasa (nahwu), bahkan ada yang diakui sebagai imam dalam ilmu bahasa. Penguasaan ini memungkinkan mereka menilai kekuatan bacaan dari perspektif kebahasaan, sehingga dari sekian banyak *qirā'āt* yang sah, mereka memilih bacaan yang dianggap paling kuat dari sisi kaidah bahasa. Dengan demikian, praktik *ikhtiyār* muncul sebagai kombinasi dari landasan syar'i, dinamika periwayatan, kepedulian terhadap keseragaman mushaf, upaya pendidikan Al-Qur'an, serta pertimbangan kebahasaan yang mendalam.

Perkembangan praktik *ikhtiyār* dalam *qirā'āt* dapat dipahami melalui delapan tahap yang masing-masing memiliki ciri dan dampak tersendiri. Tahap pertama ditandai dengan munculnya kebolehan untuk memilih membaca Al-Qur'an dengan salah satu dari tujuh huruf yang diwahyukan, yang menjadi dasar bagi praktik *ikhtiyār*. Tahap kedua terlihat dari meluasnya pilihan bacaan dan *qirā'āt* tertentu yang dinisbatkan kepada beberapa sahabat, diikuti dengan penerimaan dan penyebaran bacaan tersebut di tengah masyarakat. Selanjutnya, tahap ketiga menekankan *ijma'*, yakni kesepakatan untuk memilih bacaan yang sesuai dengan mushaf-mushaf 'Utsmānī, yang menjadi pedoman resmi bagi umat Islam. Tahap keempat ditandai dengan spesialisasi dalam pengajaran *qirā'āt*, di mana para *qārī* mulai berkomitmen pada pilihan bacaan tertentu. Kemudian, tahap kelima muncul pembatasan pada pilihan para *qārī* dari generasi emas *ikhtiyār*, yang dapat dianggap sebagai tahap penetapan atau pembakuan sebagian pilihan ulama terdahulu. Tahap keenam berkaitan dengan verifikasi dan penelitian terhadap pilihan para *qārī* yang terkenal, khususnya tujuh *qārī* utama, untuk memastikan ketepatan dan kesahihan bacaan. Tahap ketujuh melibatkan pembatasan *qirā'āt* dan pilihan hanya pada bacaan yang populer, sah, dan bersناد, sehingga memudahkan pengajaran dan penerimaan di masyarakat. Akhirnya, tahap kedelapan fokus pada penyusunan dan penetapan rincian wajah bacaan (*tahrīrāt al-awjuh*), yang memberikan dokumentasi formal mengenai ragam bacaan yang sah dan diterima, sekaligus menjadi pedoman bagi para *qārī* dan pengajar Al-Qur'an di generasi berikutnya.

Para ulama *qirā'āt* menetapkan sejumlah *dhawābith* yang harus dipenuhi agar suatu bacaan dapat dinilai sah. Pertama, bacaan tersebut harus sesuai dengan kaidah kebahasaan Arab yang benar, sehingga tetap sejalan dengan karakter bahasa wahyu. Kedua, bacaan itu harus sesuai dengan salah

satu rasm mushaf ‘*Utsmānī*, meskipun hanya secara kemungkinan penulisan, sebab mushaf standar tersebut menjadi tolok ukur keseragaman bacaan di kalangan umat Islam. Ketiga, bacaan tersebut wajib memiliki sanad yang sah dan mencapai derajat mutawātir, sehingga terjamin keterhubungannya kepada Rasulullah ﷺ tanpa adanya keraguan.

Selain *dhawābith* umum, para ulama juga merumuskan sejumlah *dhawābith* khusus yang menjadi landasan dalam praktik *ikhtiyār qirā’āt*. Pertimbangan pertama adalah kekuatan suatu bacaan dari sisi kebahasaan Arab, baik dalam kesesuaiannya dengan kaidah *qiyās* maupun dalam keterkaitannya dengan bentuk yang paling masyhur dalam penggunaannya di tengah masyarakat Arab. Pertimbangan berikutnya ialah tingkat kesesuaian bacaan tersebut dengan rasm mushaf ‘*Utsmānī*; semakin kuat hubungannya dengan penulisan standar itu, semakin besar kemungkinan bacaan tersebut dipilih. Faktor lain yang menjadi ukuran adalah sejauh mana bacaan itu merupakan bacaan jama‘ah, atau yang dikenal dengan istilah *al-‘āmmah*.

Selain itu, bacaan yang memberikan penegasan makna yang lebih kuat dibanding bacaan lain seringkali lebih diutamakan. Keselarasan dengan ayat lain atau hadis Nabi ﷺ yang memiliki kemiripan lafaz maupun makna juga menjadi alasan penting dalam memilih satu bacaan. Bahkan, para imam *qirā’āt* terkadang mempertimbangkan kesesuaian bacaan dengan pola akhir ayat-ayat sebelumnya dalam satu surah, sehingga terjaga kesinambungan dan keharmonisan susunan ayat. Dengan demikian, *ikhtiyār* bukanlah sekadar preferensi pribadi, tetapi merupakan hasil dari telaah mendalam yang mempertimbangkan berbagai aspek kebahasaan, riwāyah, serta kandungan makna.

Para imam *qirā’āt* menerapkan berbagai metode dalam praktik *ikhtiyār* untuk menentukan bacaan yang dianggap paling tepat dari segi kebahasaan, makna, tulisan, maupun riwayat. Salah satu metode yang digunakan adalah metode *lughawī*, yaitu pendekatan yang menekankan kekuatan dan kefasihan bahasa Arab sebagai dasar dalam memilih bacaan. Pendekatan ini menekankan kesesuaian bacaan dengan kaidah nahwu, *balāghah*, dan struktur bahasa Arab yang fasih. Selain itu, terdapat metode *ma’nawī*, yaitu pendekatan yang berfokus pada makna ayat, tafsirnya, dan takwīl yang terkandung di dalamnya. Metode ini menekankan bahwa pemilihan bacaan harus mempertimbangkan ketepatan makna dan kesesuaian dengan konteks ayat secara keseluruhan.

Metode berikutnya adalah metode *rasmī*, atau *al-manhaj al-rasmī*, yang berlandaskan pada pertimbangan tulisan mushaf ‘*Utsmānī*. Dalam metode ini, bacaan dipilih berdasarkan kesesuaian dengan *rasm* resmi yang telah disepakati oleh para sahabat, sehingga menjaga konsistensi teks di berbagai wilayah.

Terakhir, terdapat metode *atsarī*, yaitu pendekatan yang menitikberatkan pada riwayat dan *atsar* para sahabat dan *tabi‘in*. Metode ini

mengutamakan bacaan yang memiliki dasar periwayatan yang kuat, bersanad sahih, dan dapat ditelusuri hingga Rasulullah ﷺ. Dengan penerapan keempat metode ini, praktik *ikhtiyār* bukan sekadar preferensi individu, tetapi merupakan hasil telaah sistematis yang mempertimbangkan bahasa, makna, tulisan, dan sanad bacaan.

Praktik *ikhtiyār* dalam *qirā'āt* membawa sejumlah implikasi positif yang signifikan bagi pengembangan ilmu Al-Qur'an. Pertama, *ikhtiyār* membantu menciptakan *dhawābiḥ* yang sahih dalam *qirā'āt*, sehingga setiap bacaan yang diterima memiliki dasar yang jelas, baik dari sisi kebahasaan, sanad, maupun kesesuaian dengan mushaf 'Uṣmānī. Hal ini memungkinkan pengajaran dan penerimaan *qirā'āt* menjadi lebih konsisten dan dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Kedua, praktik *ikhtiyār* turut memperkaya ilmu *qirā'āt*, karena proses pemilihan bacaan mendorong para ulama dan *qārī* untuk meneliti berbagai bacaan, membandingkan sanad dan maknanya, serta menelaah aspek linguistik dan gramatikal. Aktivitas ini menghasilkan pemahaman yang lebih mendalam tentang karakteristik setiap *qirā'ah* dan memperluas wawasan para pengkaji Al-Qur'an. Ketiga, *ikhtiyār* memberikan sumbangan ilmiah yang signifikan dalam memperluas dan memperdalam kajian tentang landasan keabsahan *qirā'āt* Al-Qur'an. Dengan adanya metodologi dan kriteria yang jelas, para ulama dapat menilai bacaan secara objektif, sehingga studi *qirā'āt* tidak hanya bersifat deskriptif, tetapi juga analitis, mendukung pembentukan disiplin ilmu yang sistematis di bidang *qirā'āt*. Dengan demikian, praktik *ikhtiyār* tidak hanya sekadar aktivitas memilih bacaan, tetapi juga menjadi fondasi penting bagi pembakuan, pengajaran, dan pengembangan ilmu *qirā'āt* secara ilmiah.

Meskipun praktik *ikhtiyār* memiliki banyak manfaat, terdapat pula sejumlah implikasi negatif yang perlu dicermati. Pertama, *ikhtiyār* berpotensi menggiring munculnya anggapan adanya perbandingan keutamaan antara *qirā'āt* yang mutawātir. Padahal semua *qirā'āt* mutawātir memiliki status wahyu yang sahih, sehingga menilai satu bacaan lebih unggul daripada yang lain dapat menimbulkan kesalahpahaman di kalangan umat. Kedua, praktik *ikhtiyār* dapat memberi ruang bagi mereka yang tidak memiliki kapasitas atau pemahaman mendalam untuk menentukan bacaan. Hal ini berisiko menimbulkan kesalahan, karena pemilihan bacaan membutuhkan pengetahuan tentang bahasa Arab, sanad, dan kaidah *qirā'āt*. Tanpa kualifikasi yang memadai, keputusan yang diambil bisa salah arah atau tidak sesuai dengan standar ilmiah. Ketiga, *ikhtiyār* dapat digunakan sebagai alat penolakan atau penuduhan terhadap sebuah *qirā'ah*. Dalam beberapa kasus, bacaan tertentu ditolak atau dikritik secara tidak objektif karena dianggap kurang sesuai dengan pilihan seorang *qārī* atau kelompok tertentu, padahal bacaan tersebut sahih dan diterima dalam tradisi *qirā'āt*. Dengan demikian, praktik *ikhtiyār*, bila tidak dilandasi kriteria yang tepat dan pemahaman mendalam, berpotensi

menimbulkan persepsi keliru, kesalahan dalam pemilihan bacaan, dan konflik di kalangan umat mengenai validitas *qirā'āt*.

Dari sekian banyak kritik yang orientalis lontarkan terhadap *qirā'āt*, terdapat beberapa pokok pandangan yang dapat diuraikan dan menjadi representasi cara pandangnya terhadap keberagaman bacaan Al-Qur'an. Diantaranya adalah: 1. Mereka menyatakan bahwa “tidak ada kitab suci yang lebih inkonsisten dan kacau selain Al-Qur'an. Istilah ini mengandung implikasi adanya kontradiksi dalam teks Al-Qur'an. Namun, anggapan ini tidak benar, karena apabila ragam *qirā'āt* diperhatikan secara cermat, maka perbedaan tersebut pada dasarnya dapat dikategorikan ke dalam dua kondisi utama. Yang pertama, terdapat perbedaan bacaan pada dua *qirā'āt*, namun kandungan maknanya tetap sama. Kedua, terdapat perbedaan bacaan yang memang menghasilkan perbedaan makna, namun perbedaan tersebut bukanlah bersifat kontradiktif. Sebaliknya, ia merupakan perbedaan variatif yang justru dapat dipadukan sehingga memperkaya dan memperkuat makna. 2. Mereka beranggapan bahwa perbedaan dalam *qirā'āt* Al-Qur'an terutama dipengaruhi oleh karakteristik tulisan Arab pada masa awal yang belum dilengkapi dengan tanda pembeda huruf (*nuqt al-i'jām*) maupun tanda baca (*nuqt al-i'rāb*). Namun anggapan ini berhadapan langsung dengan fakta sejarah dan bertentangan dengan dalil-dalil *naqli* yang mutawatir baik secara keseluruhan maupun secara rinci yang semuanya menunjukkan bahwa *qirā'āt* bersumber dari wahyu ilahi dari Allah 'Azza wa Jalla, berawal dari periwayatan yang sah dari Rasulullah ﷺ, dan bahwa *qirā'āt* adalah sunnah yang diikuti, diwariskan dari generasi awal kepada generasi berikutnya, diterima generasi kemudian dari generasi sebelumnya, dari Rasulullah ﷺ, dari Jibril sang pembawa amanah wahyu dari Allah Ta'ālā. Dan anggapan ini bertentangan dengan prinsip-prinsip akal, tidak sejalan dengan kaidah-kaidah logika, dan tidak dapat diterima oleh pemikiran yang matang dan sehat. Ada begitu banyak bukti sejarah, dalil *naqli*, dan argumentasi akal yang meruntuhkan pendapat ini hingga ke akarnya.

B. Saran

Berdasarkan hasil penelitian ini, penulis memberikan saran khusus kepada para pengkaji Al-Qur'an dan tafsir agar lebih mendalami studi Al-Qur'an dari sumber-sumber aslinya, baik dari literatur tafsir klasik maupun karya-karya ulama yang otoritatif. Hal ini penting karena, dari pengamatan penulis, kajian Al-Qur'an di berbagai perguruan tinggi saat ini masih sering berhenti pada tataran teoritis dan tekstual, tanpa diiringi pemahaman mendalam terhadap konteks keilmuan tafsir yang sesungguhnya.

Pemahaman yang terbatas semacam ini dapat berakibat pada kesalahan interpretasi terhadap makna ayat-ayat Al-Qur'an. Salah tafsir bukan hanya menyesatkan pemahaman individu, tetapi juga dapat menimbulkan kesan yang

keliru tentang kesempurnaan ajaran Islam itu sendiri. Karena itu, penulis mengajak seluruh civitas akademika, khususnya dosen dan mahasiswa di bidang Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, untuk meninjau kembali pendekatan, kurikulum, serta referensi yang digunakan dalam proses pembelajaran.

Selain itu, penulis mengimbau agar kajian-kajian berorientasi liberal maupun pemikiran orientalis tidak dijadikan prioritas utama sebelum mahasiswa memiliki dasar yang kuat dalam ilmu-ilmu alat dan kaidah tafsir. Kekeliruan dalam menempatkan prioritas kajian dapat menimbulkan bias pemikiran dan melemahkan otoritas tafsir para ulama terdahulu. Oleh karena itu, penguatan pemahaman terhadap metodologi tafsir klasik dan prinsip-prinsip keilmuan Al-Qur'an perlu menjadi fokus utama dalam setiap kajian di bidang ini.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abbās, Fādhil Ḥasan. *Dirāsāt fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Ammān: Dār al-Nafā’is, 1996.
- Abdul Baqī, Muhammad Fuad. *Al-Mu‘jam al-Mufāhras li Alfazh al-Qur’an al-Karim*. Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyya, 1364 H / 1945 M.
- Abu al-Jūd, Khalid Hasan. *Juhūd al-Imām Ibn al-Jazarī fī Khidmat ‘Ilm al-Qirā’āt*. Universitas Al-Azhar, Fakultas al-Qur’an, Thanta, 2007.
- Abū Sulaymān, Shābir Hasan Muhammad. *Al-Nujūm al-Zāhirah fī Tarājim al-Qurrā’ al-Arba‘ah ‘Ashar wa Ruwātihim wa Ṭuruqihim*. Riyadh: Dār ‘Ālam al-Kutub, t.th.
- A‘dhamī, Muḥammad Muṣṭafā. *The History of the Qur’ānic Text from Revelation to Compilation*. Leicester: UK Islamic Academy, 2003.
- Ahmad, Zainuddin. *Sejarah Penulisan dan Pengumpulan Al-Qur’an*. Jakarta: Pustaka Islam, 2015.
- Al-‘Asqalani, Al-Hafiz Ibnu Hajar. *Fath al-Bārī bi Syarh Shahih al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, t.th.

Al-Anbārī, Abū Bakr Muḥammad ibn al-Qāsim. *Mukhtaṣar fī Shawādh al-Qurʿān*. Kairo: Maktabat al-Khānijī, 1407 H/1987 M.

Al-Andarābī, Aḥmad ibn Abī ʿUmar. *Qirāʿāt al-Qurrāʾ al-Maʿrūfīn bi Riwāyāt al-Ruwāt al-Mashhūrīn*. Beirut: Muʿassasat al-Risālah, 1405 H / 1985 M.

Al-Azhari, Abū Maṣṣūr Muḥammad ibn Aḥmad. *Maʿānī al-Qirāʿāt*. Kairo: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, t.th.

----- . *Maʿānī al-Qurʿān*. Beirut: ʿĀlam al-Kutub, 2001.

Al-Baghawī, Abū Muhammad al-Ḥusayn ibn Masʿūd. *Syarh al-Sunnah*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1403 H / 1983 M.

Al-Bannā, Aḥmad ʿAbd al-ʿAlīm. *Al-Muqriʿāt al-Qurʿāniyyah wa Taʿlīhā*. Kairo: Maktabah al-Salām, 1990.

Al-Bukhārī, Abū ʿAbd Allāh. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 2019.

Al-Ḍabbāʿ, Ahmad Muḥammad. *Tārīkh ʿIlm al-Qirāʿāt*. Beirut: Dār Ibn Kathīr, 2012.

Al-Dānī, Abū ʿAmr. *Al-Arjūzah al-Munabbihah ʿalā mā fī al-Qirāʿāt min al-Hidāyah wa al-Bayān wa al-Tanbīh ʿalā al-Uṣūl wa al-Tamthīl*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2006.

----- . *Al-Mughnī fī Rasm al-Maṣāḥif*. Dimasyq: Majmaʿ al-Lughah al-ʿArabiyyah, 1393 H / 1973 M.

----- . *At-Taysīr fī al-Qirāʿāt as-Sabʿ*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1994.

Al-Dzahabī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn ʿUthmān ibn Qaymaz al-Turkumānī al-Fāriqī al-Dimashqī Shams al-Dīn. *Maʿrifat al-Qurrāʾ al-Kibār ʿalā al-Ṭabaqāt wa al-Aṣār*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1417 H/1997 M.

----- . *Mīzān al-Iʿtidāl fī Naqd al-Rijāl*. Beirut: Dār al-Maʿrifah, t.th.

----- . *Siyar Aʿlām an-Nubalāʾ*. Beirut: Resalah Publishers, t.th.

- . *Tārīkh al-Islām wa Wafayāt al-Mashāhīr wa al-A‘lām*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1413 H / 1993 M.
- Al-Fadli, Abdul Hadi. *Al-Qirā’āt al-Qur’āniyyah: Tārīkh wa Ta’rīf*. Beirut: Markaz al-Ghadīr li al-Dirāsāt wa al-Nashr, 2009.
- Al-Hamad, Ghanim Qadduri. *Rasm al-Muṣḥaf wa Atharuhu fī Ikhtilāf al-Qirā’āt*. Amman: Dar ‘Ammār, 2003.
- Al-Ḥamawī, Yāqūt Shihāb al-Dīn ibn ‘Abd Allāh. *Mu‘jam al-Udabā’*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993.
- Al-Harawī, Muḥammad ibn Aḥmad al-Azharī. *Ma‘ānī al-Qirā’āt*. Riyadh: Pusat Penelitian Fakultas Sastra – Universitas King Saud, 1412 H/1991 M.
- Al-Harīrī, Muḥammad ‘Ārif ‘Uthmān Mūsā. *Al-Qirā’āt al-Mutawātirah allatī Ankarahā Ibn Jarīr al-Ṭabarī fī Tafsīrihi wa al-Radd ‘Alayh min Awwal al-Qur’ān ilā Ākhir Sūrat al-Tawbah*. Al-Madīnah al-Munawwarah: al-Jāmi‘ah al-Islāmiyyah, 1404 H/1984 M.
- Al-Hudhalī, Yūsuf ibn ‘Alī ibn Jabbārah. *al-Kāmil fī al-Qirā’āt al-Khamsīn*. Riyadh: Dār Samā, 1435 H.
- Al-Jazā’irī, Ṭāhir bin Ṣāliḥ. *Al-Tibyān li-ba‘ḍ al-Mabāḥith al-Muta‘alliqah bi al-Qur’ān ‘alā Ṭarīq al-Itqān*. Mesir: Maṭba‘at al-Manār, 1334 H/1915 M.
- Al-Jazarī, Muḥammad bin Sulaymān. *Ghāyat al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā’*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005.
- . *Ṭayyibāt al-Naṣr fī al-Qirā’āt al-‘Ashr*. Madinah: Maktabah Dār al-Hudā, 1414 H.
- Al-Khattābī. *A‘lām al-Ḥadīth fī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003.
- Al-Mahdawī, Abū al-‘Abbās Aḥmad bin ‘Ammār. *Sharḥ al-Hidāyah fī Tawjīh al-Qirā’āt*. Riyāḍ: Maktabah ar-Rushd, 1415 H / 1995 M.

- Al-Maqdisī, Abū Syāmah ‘Abd Allāh ibn ‘Alī. *Al-Murshid al-Wajīz fīmā Yalzam Qabalahu ‘alā al-Qur’ān al-‘Azīz*. Beirut: Dār al-Fikr al-Mu‘āshir, 1996.
- Al-Ma‘ṣarāwī, Aḥmad ‘Īsā. *Al-Qawā‘id al-Asāsiyyah fī ‘Ilm al-Qirā’āt*. Kairo: Dār as-Salām, 2007.
- Al-Mizzī, Jamāluddīn Yūsuf bin ‘Abd al-Raḥmān. *Tahdzīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijāl*. Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1980 M.
- Al-Nawawī, Yaḥyā ibn Syaraf. *al-Majmū‘ Syarḥ al-Muḥaddab*. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1421 H/2000 M.
- Al-Qaddāh, Muhammad Ahmad Muflih dan Ahmad Khalid Sukri dan Muhammad Khalid Mansur, *Muqaddimāt fī ‘Ilm al-Qirā’āt*. Amman: Dār ‘Ammār, 1422 H / 2001 M.
- al-Qādi, Abd al-Fattah, *Al-Nashr fī Qawā‘id al-Qirā’āt*. Kairo: Maktabah Dār al-Turāth, t.th.
- , *al-Qirā’āt fī Nadhar al-Musyashriqīn wa al-Mulhidīn*, Madinah: Madinah University, t.th.
- Al-Qārī, ‘Abd al-‘Azīz ibn ‘Abd al-Fattāḥ. *Ḥadīth al-Aḥruf al-Sab‘ah: Dirāsah li-Isnāduḥ wa Matnahu wa Ikhtilāf al-‘Ulamā’ fī Ma’nāhu wa Ṣilātuh bi-al-Qirā’āt al-Qur’āniyyah*. Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 1423 H/2002 M.
- Al-Qaysī, Makkī ibn Abī Ṭālib Ḥamūsh ibn Muḥammad ibn ‘Īsā. *Al-Ibānah ‘an Ma’ānī al-Qirā’āt*. Tahqīq oleh ‘Abd al-Fattāḥ Ismā‘īl Shalabī. Kairo: Dār Nahdat Miṣr, t.th.
- Al-Qodhy, Abdul Fatah Abdul Gany. *Al-Qiraat fī Naḥr al-Mustasyriqīn wa al-Mulhidīn*. Kairo: Dār al-Miṣr, 2008.
- Al-Qurtubī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Bakr. *Jāmi‘ al-Aḥkām al-Qur’ān wa al-Mubayyin limā Taḍammanahu min al-Sunnah wa Āy al-Furqān*. Lebanon: al-Risālah, 2006.
- Al-Qushayrī, Muslim ibn al-Ḥajjāj. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth, 1420 H.

- Al-Rāwī, ‘Abd al-Laṭīf ibn Muḥammad. *Ikhtiyārāt al-‘Immah fī al-Qirā’āt wa Atharuhā fī al-Riwāyah wa al-Adā’*. Beirut: Dār Ibn Kathīr, 2012.
- Al-Rāzī, Abū al-Ḥusayn Aḥmad ibn Fāris ibn Zakariyyā’ ibn Ḥabīb al-Qazwīnī al-Lughawī. *Mu’jam Maqāyīs al-Lughah*. Mesir: Dār al-Fikr, 1399 H/1979 M.
- Al-Rāzī, Muḥammad Fakhr al-Dīn. *Maḥāṭib al-Ghayb*. Beirut: Dār al-Fikr, 1981.
- Al-Sakhāwī, Abū al-Qāsim ‘Alī ibn Muḥammad. *Jamāl al-Qurrā’ wa Kamāl al-Iqrā’*. Kairo: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, t.th.
- Al-Ṣāliḥ, Shubḥī. *Mabāḥith fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 2000.
- Al-Shātibī, al-Qāsim ibn Fīrruh. *Ḥirz al-Amānī wa-Wajh al-Tahānī fī al-Qirā’āt al-Sab’*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005.
- Al-Sijistānī, Abū Dāwūd Sulaymān ibn al-Ash‘ath. *Sunan Abī Dāwūd*. Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, t.th.
- Al-Sindī, ‘Abd al Qayyūm ‘Abd al Ghufūr. *Ṣafḥāt fī ‘Ulūm al-Qirā’āt*. Dār al-Imdādīyah, 1415 H / 1995 M.
- Al-Suyūṭī, Jalāluddīn. *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Kairo: Maktabah Dār al-Turāth, 1387 H / 1968 M.
- Al-Ṭabarī, Abū Ja‘far Muhammad ibn Jarīr. *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āyi al-Qur’ān*. Kairo: Dār al-Ma‘ārif, t.th.
- Al-Ṭayyār, Musā‘id bin Sulaymān. *Al-Qirā’āt al-Qur’āniyyah: Tārīkh wa Ta’rīf*. Riyadh: Maktabah Dar al-Minhāj, 2015.
- Al-Unazī, Kāmil ibn Su’ūd. *Ikhtiyārāt Al-Imām Abī ‘Amr Al-Dānī Fī ‘Ilm al-Qirā’āt: Jam‘an wa Dirāsatan*. Makkah: Jāmi‘ah Umm al-Qurā, 1434 H.
- Al-Wali, Muhammad. *Al-Ikhtiyār fī al-Qirā’āt wa al-Rasm wa al-Ḍabṭ*. Rabat: Kementerian Wakaf dan Urusan Islam, 1418 H / 1997 M.

Al-Zarkalī, Khayr al-Dīn ibn Maḥmūd ibn Muḥammad. *al-A‘lām: Qāmūs Tarājim li-Ashhar al-Rijāl wa-al-Nisā’ min al-‘Arab wa-al-Musta‘ribīn wa-al-Mustashriqīn*. Beirut: Dār al-‘Ilm li-al-Malāyīn, 1958.

Anwar, Rosihon. *Pengantar Ulumul Quran*. Yogyakarta: Pustaka Setia, 2009.
Az-Zubaidī, Muhammad bin al-Hasan al-Andalusī. *Ṭabaqāt an-Naḥwiyyīn wa al-Lughawīyyīn*. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, t.th.

Az-Zurqānī, Muhammad ‘Abd al-‘Azīm. *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.

Bāriqī, Sirājuddīn. “Pengaruh Theodore Nöldeke dalam Sejarah Studi Sejarah Al-Qur’an di Indonesia.” dalam *Jurnal Şuhuf*, Vol. 11, No. 2 Tahun 2018.

Bāzmūl, Muḥammad ‘Umar Sālim. *al-Qirā’āt wa-Atharuhā fī al-Tafsīr wa-al-Aḥkām*. Makkah: Universitas Umm al-Qurā, 1992 M.

Bhat, Samee-Ullah. “The Life and Work of Muhammad Ibn Jarir al-Tabari.” Dalam *jurnal Khazanah Pendidikan Islam*, Vol. 4, No. 1 Tahun 2022.

Bilwālī, Muhammad. *Al-Ikhtiyār fī al-Qirā’āt wa al-Rasm wa al-Ḍabṭ*. Rabat: Editorial al-Mamlakah al-Maghribiyyah, Wazarat al-Awqāf wa al-Shu‘ūn al-Islāmiyyah, 1997.

Chasan, M. Arif. “Qira’at Sab’ah dan Otoritas Bacaan al-Qur’an.” Dalam *Jurnal Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, Vol. 2, No. 1 Tahun 2012.

Damis, Rahmi. “Qirā’ah Riwayat al-Kisā’ī.” Dalam *Jurnal Tafsere*, Vol. 4, No. 2 Tahun 2016.

Fallatah, Amin bin Idris bin ‘Abd al-Rahman. *Al-Ikhtiyār ‘inda al-Qurrā’: Maḥmūluhu, Marāhiluhu, wa Atsaruhu fī al-Qirā’āt*. Makkah: Umm al-Qurā, 1431 H.

Fāris, Ṭaha. *Taraājim al-Qurrā’ al-‘Ashr wa Rawātīhum al-Mashhūrīn*. Bayrūt: Mu’assasat al-Rayyān, 1435 H / 2014 M.

- Fathoni, Ahmad. “Qira’at Sab’ah: Legitimasi Hadis Sab’atu Ahruf dan Relevansinya dengan Qira’at.” Dalam *Jurnal Nun: Jurnal Studi al-Qur’an dan Tafsir di Nusantara*, Vol. 5, No. 2 Tahun 2019.
- Fathurrozi, Moh. “Analisis Qira’at Shahīhah Perspektif Ibn al-Jazari.” Dalam *Jurnal Semiotika-Q: Kajian Ilmu al-Qur’an dan Tafsir*, Vol. 3, No. 2 Tahun 2023.
- Goldziher, Ignaz. *Madzāhib al-Tafsīr al-Islāmī*. Terj. ‘Abd al-Ḥalīm al-Najjār. Kairo: Maktabat al-Khānjī, 1955.
- Hakim, Abdul. “Metode Kajian Rasm, Qiraat, Wakaf dan Dabt pada Mushaf Kuno (Sebuah Pengantar).” Dalam *jurnal SUHUF: Jurnal Kajian Al-Qur’an dan Budaya*, Vol. 11, No. 1 Tahun 2018.
- Hamidullah, Muhammad. *The History of the Qur’ān: From Revelation to Compilation*. Lahore: Islamic Book Service, 1979.
- Ḥamītū, Abd al-Hādī. *Al-Qirā’āt wa Atharuhā fī al-Tafsīr wa al-Aḥkām*. al-Dār al-Bayḍā’: Dār al-Najāḥ, 2007.
- Ḥamītū, Abd al-Hādī. *Qirā’at al-Imām Nāfi’ bayna al-Riwāyah wa al-Dirāyah min Khilāl Kitāb al-Taysīr li al-Dānī*. al-Dār al-Bayḍā’: Dār al-Ma’rifah, 2003.
- Hamzah, Amir. *Metode Penelitian Kepustakaan: Library Research*. Malang: Literasi Nusantara Abadi, 2020
- Hasan, Abdur Rokhim. *Qiraat Al-Quran dan Tafsirnya*. Jakarta: PTIQ Press, 2018.
- Ibn Abī Dāwūd, Sulaymān. *Al-Maṣāḥif*. Kairo: Maṭba‘at al-Lajnah al-Ta’līf wa al-Tarjamah wa al-Nashr, 1936.
- Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, Abū ‘Abd Allāh Aḥmad ibn Muḥammad ibn ‘Abd Allāh. *Al-Jarh wa al-Ta’dīl*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1371 H / 1952 M.
- Ibn Abī Ṭālib, Makkī. *Al-Kashf ‘an Wujūh al-Qirā’āt al-Sab‘ wa ‘Ilaliha wa Hujajihā*. Damaskus: Majma‘ al-Lughah al-‘Arabiyyah, 1394 H.

- Ibn 'Ābidīn, Muḥammad 'Ābidīn. *Radd al-Muḥtār 'alā al-Durr al-Mukhtār*. Beirut: Dār al-Fikr, 1412 H / 1992 M.
- Ibn al-Jazarī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Al-Naṣr fī al-Qirā'āt al-'Ashr*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2006.
- Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Aḥmad ibn 'Alī ibn Muḥammad ibn Ḥajar. *Tahdhīb al-Tahdhīb*. Beirut: Dār al-Fikr, 1404 H/1984 M.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad. *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*. Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1995.
- Ibn Ḥibbān al-Bustī, Muḥammad ibn Ḥibbān. *Kitab al-Thiqāt*. Hyderabad: Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmāniyyah, 1973 M / 1393 H.
- Ibn Khallikān, Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn Abī Bakr. *Wafayāt al-A'yān wa-Anbā' Abnā' az-Zamān*. Beirut: Dār Ṣādir, 1398 H/1978 M.
- Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram ibn 'Alī ibn Aḥmad ibn Manẓūr al-Anṣārī al-Ifrīqī al-Miṣrī al-Khazrajī Jamāl al-Dīn Abū al-Faḍl. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār Ṣādir, t.th.
- Ibn Mujāhid, Abū Bakr Aḥmad al-Baghdādī. *Al-Sab'ah fī al-Qirā'āt*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1400 H / 1980 M.
- Ibn Qutaybah, Abū Muḥammad 'Abd Allāh ibn Muslim al-Dīnawarī. *Ta'wīl Mushkil al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, cet. ke-2, 1973 M.
- Ibn Taymiyyah, Taqī al-Dīn Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm. *Majmū' Fatāwā*. Riyadh: Muḥamma' al-Malik Fahd li-Ṭibā'at al-Muṣḥaf al-Sharīf, 1416 H.
- Jabal, Muhammad Hasan Hasan, *ar-Radd 'ala Goldziher fī Maṭā'inih 'ala al-Qirā'āt al-Qur'āniyah*, Kairo: al-Azhār University, 2002.
- Khālawayh, Ibn. *Al-Hujjah fī al-Qirā'āt al-Sab'*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1401 H / 1981 M.
- Koentjaraningrat. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Aksara Baru, 1983.

- Imam, Ahmad Ali. *Variant Readings of the Qur'an: A Critical Study of Their Historical and Linguistic Origins*. Herndon: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2006.
- Nasser, Shady Hekmat. *The Transmission of the Variant Readings of the Qur'an: The Problem of Tawātur and the Emergence of Shawādh*. Leiden: Brill, 2012.
- Nazir, M. *Metode Penelitian*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 2003.
- Shalabī, Abd al Fattāh Ismā'īl. *Rasm al-Muṣḥaf al-'Uthmānī wa Awhām al-Mustaṣriqīn fī Qirā'āt al-Qur'ān al-Karīm: Dawāfi'uhā wa Daf'uhā*. Jeddah: Dār al-Shurūq, 1403 H/1983 M.
- Shihab, M. Quraish. *Kaedah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an*. Tangerang: Lentera Hati, 2013.
- , *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 2007.
- Singarimbun, Masri. *Metode Penelitian Survei*. Jakarta: LP3ES, 1989.
- Suwayd, Ayman Rushdī. *Al-Qirā'āt wa Atharuhā fī al-Tafsīr wa al-Aḥkām*. Damaskus: Dār al-Ghawthānī, 1993.
- Tsauri, Sidiq Samsi, & Tatang Hidayat. "Imam Ibnu Jarir Al-Tabari, Kehidupannya dan Pendekatannya dalam Tafsir *Jami' al-Bayan* Terhadap Tafsir Al-Qur'an." Dalam *Jurnal Al Karima: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 8, No. 2 Tahun 2024.
- Zahrah, Abu. *Dirāsāt fī al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Maktabah al-Kulliyyāt al-Islāmiyyah, 1967.
- Zarkasyi, Fahmi, "Tradisi Orientalisme dan Framework Studi Al-Qur'an." Dalam *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 7, No. 1 Tahun 2012.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Zinul Almisri
 Tempat, Tanggal Lahir : Warabo, 05 April 1992
 Jenis Kelamin : Laki-Laki
 Alamat : Komplek Gading Griya Lestari.
 RT.07/RW.09, Sukapura, Kec. Cilincing, Jkt
 Utara, DKI Jakarta 14140
 Email : zinnunalmisry@gmail.com

Riwayat Pendidikan:

1. SDN Bira
2. MTS Pondok Pesantren Al-Fauzul Kabir Kota Jantho
3. MA Pondok Pesantren MUDI MESRA Samalanga
4. S-1 Universitas Al-Ahgaff Hadhramaut Yaman
5. S-2 Pascasarjana IAT Universitas PTIQ Jakarta

Riwayat Pekerjaan:

1. Imam Rawatib Masjid Maher, Tarim Yaman
2. Imam Rawatib Masjid An-Nashru Gading Griya Lestari
3. Pembina Rumah Tahfidz An-Nashru
4. Guru Pengajian Di Mushalla Nahrul Ulum

Daftar Karya Tulis:

1. *Al- 'Amal bi al-Qaul Al-dha'if fi al- 'Amal al-Musyarak*

ANALISIS IKHTIYAR DALAM QIRAAT (PERKEMBANGAN DAN IMPLIKASINYA PADA QIRAAT)

Open Access Journals

9%

OPEN ACCESS JOURNALS

8%

INTERNET SOURCES

4%

PUBLICATIONS

2%

ILUSTRATIONS

Internet Sources



repository.pliq.ac.id

Internet Source

1%



repository.uin-suska.ac.id

Internet Source

1%



digilib.uinsby.ac.id

Internet Source

1%



arjyue.org

Internet Source

1%



e-jurnal.stiqarrahman.ac.id

Internet Source

<1%



studentrepa.um.edu.my

Internet Source

<1%



abumuhamedez.wordpress.com

Internet Source

<1%



repository.iq.ac.id

Internet Source

<1%



www.almeresi.com

Internet Source

<1%



repository.ayekhmurjati.ac.id

Internet Source

<1%



conference.kuis.edu.my

Internet Source

<1%