

Pembakuan Qira'at 'Asim Riwayat Hafṣ dalam Sejarah dan Jejaknya di Indonesia

Mustofa

Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, Jakarta.

Sedikitnya terdapat tujuh macam *qira'at* (bacaan) yang bisa digunakan kaum Muslimin untuk membaca Al-Qur'an yang disepakati ulama kesahihannya. Namun, dari tujuh *qira'at* ini, hanya *qira'at* 'Asim saja yang paling banyak dipakai oleh kaum Muslimin di dunia, termasuk Indonesia. Tulisan ini menjelaskan bahwa terdapat beberapa faktor yang melatarbelakangi pembakuan dan penyebaran *qira'at* 'Asim riwayat Hafṣ. Selain kualitas sanad dan kemudahan *qira'at*, faktor lain yang turut menyebabkan meluasnya *qira'at* 'Asim adalah faktor kekuasaan. Jejak *qira'at* ini bisa dilihat melalui penerbitan Al-Qur'an di sejumlah negara, termasuk di Indonesia.

Kata kunci: *qira'at*, *qira'at sab'ah*, sanad, mushaf kuno.

There are at least seven types of qira'at (ways of Qur'anic recitation) used by Muslims to recite the Qur'an whose authenticity is agreed upon by Muslim scholars. However, of the seven types of Qur'anic recitation, it is that of 'Asim that is used most widely by the Muslims all over the world, including in Indonesia. This article explains the factors which led to the widespread adoption and implementation of the Qur'anic recitation of 'Asim, based on the narration of Hafṣ. Apart from the high quality of its chain of transmission and the ease of recitation, another reason for the wide dissemination of 'Asim's recitation is the factor of (temporal) power. The spread of this version of recitation (qira'at) can be traced through publications of the Qur'an in various countries, including in Indonesia.

Key words: qira'at, qira'at sab'ah, sanad, old Qur'an.

Pendahuluan

Ketika ayat-ayat Al-Qur'an diturunkan, Nabi Muhammad saw beberapa kali meminta kepada malaikat Jibril a.s. untuk menambahkan bacaan Al-Qur'an yang diberikan kepadanya. Rasulullah tampak merasa kurang dengan hanya satu bacaan yang disampaikan malaikat Jibril. Untuk itulah malaikat penyampai wahyu ini, melalui petunjuk Allah, menambahkan *qira'at* (bacaan) Al-Qur'an kepada Nabi Muhammad. Demikianlah pemaknaan hadis yang

diriwayatkan Imam al-Bukhārī dan Muslim yang bersumber dari Ibnu ‘Abbās. Hadis ini menjadi dalil otoritatif yang cukup populer bagi penggiat kajian ‘Ulumul Qur’an yang melegitimasi dan sekaligus memberikan informasi yang valid tentang eksistensi qira’at tujuh (القراءات السبع)¹ dalam disiplin ilmu ‘Ulumul Qur’an.

Selain hadis di atas, terdapat beberapa hadis lain yang bertutur tentang qira’at sab‘ah, di antaranya adalah hadis yang bersumber dari ‘Umar bin Khaṭṭāb yang suatu ketika berselisih bacaan dengan Hisyām bin Ḥakim ketika membaca potongan ayat Surah al-Furqān dalam satu pelaksanaan salat, yang di kemudian hari, singkat cerita, bacaan keduanya yang berbeda itu dibenarkan semua oleh Rasulullah. Di akhir hadisnya Rasulullah kemudian menjelaskan,

هكذا انزلت, إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرؤوا ما تيسر منه. (رواه

البخاري و مسلم)²

Demikianlah Kitab ini diturunkan, sesungguhnya Al-Qur’an ini diturunkan atas tujuh huruf, maka bacalah yang mudah darinya. (Riwayat al-Bukhārī dan Muslim)

Dalam beberapa riwayat dari hadis-hadis tentang *aḥrufus-sab‘ah* ini Nabi mengemukakan kepada Allah tentang sebab

¹ Perlu dibedakan secara tegas dalam hal ini, antara *sab‘atu aḥruf* dengan *al-qirā’ah as-sab‘a*. Penegasan ini penting, karena sementara orang banyak yang menyamakan begitu saja dua term ini. *Al-Aḥruf as-Sab‘ah* adalah sebuah term dalam hadis yang kedudukannya lebih umum ketimbang *al-qirā’ah as-sab‘a* yang disandarkan pada tujuh imam qira’at. Karena itu, *al-qirā’ah as-sab‘a* adalah bagian dari penafsiran tentang *sab‘atu aḥruf* sebagaimana tercantum dalam hadis riwayat Ibnu ‘Abbās. Ibrāhīm an-Ni‘mah, *Ulūmul-Qur’ān*, tp: t.t, 2008, hlm. 59.

² Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Ismā‘īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥul-Bukhārī*, bab “Unzilal-Qur’ān ‘alā Sab‘ati Aḥrufin” Hadis No. 4706; Abi Ḥusain Muslim bin al-Ḥajjāj, *al-Jāmi‘ aṣ-Ṣaḥīḥ*, bab “Annal-Qur’āna ‘alā Sab‘ati Aḥrufin”, Hadis No. 936. Hadis ini sangat populer di kalangan penggiat Ulumul-Qur’an, khususnya dalam disiplin ilmu qira’at, karena hadis ini, sebagaimana dikemukakan as-Suyūṭī dalam kitabnya, *al-Itqān*, diriwayatkan oleh 21 orang sahabat. Tim Tafsir Departemen Agama RI, *Muqaddimah Al-Qur’an dan Tafsirnya*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Muhaf Al-Qur’an, 2008, hlm. 317; Ibrāhīm an-Ni‘mah dalam bukunya, di lain sisi, menjelaskan bahwa hadis tentang *sab‘atu aḥruf* ini diriwayatkan oleh 24 orang sahabat. Lihat Ibrāhīm an-Ni‘mah, *op.cit.*, hlm. 49; dan memiliki 46 sanad, Gānīm Qaddūrī al-Ḥamad, *Rasmul-Muṣḥaf, Dirāsah Lugāwiyah Tārikhiyyah*, Baghdad: Lajnah Waṭaniyyah, 1982, hlm. 130.

mengapa ia menyampaikan permintaan tersebut, yaitu bahwa umatnya terdiri dari berbagai macam lapisan masyarakat dan umur. Ada yang tidak bisa membaca dan menulis, ada yang sudah tua dan ada pula yang masih kecil. Semuanya adalah pembaca Al-Qur'an. Jika mereka diharuskan membaca Al-Qur'an dengan satu variasi bacaan saja, akan mengalami kesulitan. Padahal Al-Qur'an harus disosialisasikan kepada masyarakat.³ Untuk itulah Allah kemudian menurunkan Al-Qur'an dengan sejumlah variasi bacaan yang populer dengan sebutan *al-qirā'āt as-sab'*.

Perdebatan yang kemudian muncul dalam kaitan ini adalah penafsiran kata *aḥruf* yang termaktub dalam sejumlah hadis yang berbicara tentang hal ini. As-Suyūṭī, sebagaimana dikutip 'Abdur-rahmān bin Ibrāhīm, berpendapat tidak kurang dari 40 penafsiran yang mencoba menjelaskan kata *aḥruf* ini.⁴ Perdebatan tersebut juga tidak hanya berkutat pada kata *aḥruf*, namun juga pada kata *as-sab'* yang mengiringinya, sehingga pemaknaan *al-qirā'āt as-sab'* menjadi begitu luas dan *complicated*. Masa kepemimpinan Khalifah 'Uṣmān, yang menjadi tonggak pertama pembakuan berbagai versi bacaan Al-Qur'an, kurang memberikan petunjuk yang pasti tentang makna yang terkandung dalam kata *sab'atu aḥruf* yang belakangan banyak diperdebatkan ulama.

Pembakuan mushaf yang dilakukan Khalifah 'Uṣmān dengan demikian tidak berarti menghentikan munculnya variasi bacaan Al-Qur'an. Seiring perjalanan waktu, variasi bacaan itu semakin beragam, dan bahkan tidak terkontrol. Fenomena munculnya variasi bacaan yang semakin beragam ini muncul setelah kepemimpinan 'Uṣmān hingga menyentuh awal-awal abad ke 4 Hijriah. Pada masa itulah, tepatnya pada tahun 322 H., Khalifah 'Abbasiah lewat dua orang menterinya Ibnu 'Isā dan Ibnu Muqlah, memerintahkan Ibnu Mujāhid (w. 324 H) melakukan penertiban. Penertiban itu sendiri dilakukan karena bacaan-bacaan yang muncul nampak semakin liar. Ibnu Mujāhid sendiri adalah seorang pakar qira'at dan ilmu-ilmu Al-Qur'an yang bekerja pada pemerintahan 'Abbasiah. Pemerintahan ini merasa prihatin dengan banyaknya versi bacaan Al-

³ Tim Tafsir Depag, *ibid*.

⁴ Abū 'Amr ad-Dānī, *ibid*, hlm. 5.

Qur'an yang beredar.⁵ Dalam buku *'Ijāzul-Qirā'āt al-Qur'āniah*, Ṣabarī al-Asywaḥ bahkan menjelaskan, bahwa bacaan-bacaan yang beredar ketika itu mencapai 50 qira'at.⁶

Setelah membanding-bandingkan semua mushaf yang berjumlah puluhan, Ibnu Mujāhid kemudian memilih tujuh varian bacaan dari para Qurra ternama, yakni Nāfi' (Madinah), Ibnu Kaṣīr (Mekah), Ibnu 'Āmir (Syam), Abū 'Amr (Bashrah), 'Āsim, Ḥamzah, dan al-Kisā'ī (ketiganya dari Kufah). Pemilihan terhadap tujuh orang qurra ini dilakukan Ibnu Mujāhid dengan cara melakukan perbandingan dan penelitian, sehingga munculah pilihan tersebut. Keputusan Ibnu Mujāhid hanya memilih tujuh varian bacaan saja, menurut Moqsith Ghazali, agaknya diinspirasi oleh hadis Nabi yang banyak beredar ketika itu, yakni Al-Qur'an diturunkan dalam tujuh huruf. Secara implisit, Ibnu Mujāhid barangkali ingin menegaskan bahwa yang dimaksud "tujuh huruf" dalam hadis tersebut adalah "tujuh varian bacaan" yang dipilihnya.⁷ Dalam disiplin ilmu qira'at, memang tujuh bacaan inilah yang dianggap memiliki kualitas periwayatan yang sah dan dapat dipertanggungjawabkan. Selain tujuh, ada lagi pengelompokan qira'at lain, yakni qira'at sepuluh (*al-qirā'āt al-'asyr*⁸), qira'at empat belas (*al-qirā'āt al-arba'ah 'asyr*), bahkan hingga puluhan qira'at.⁹

⁵ Abd Moqsith Ghazali, dkk., *Metodologi Studi Al-Qur'an*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009, hlm. 18.

⁶ Ṣabarī al-Asywaḥ, *'Ijāzul-Qirā'āt Al-Qur'āniah: Dirāsāt fī Tārīkhi Qirā'āt wat-Tijāhāt al-Qurrā'*, Mesir: Maktabah Wahbah, 1998, hlm. 61

⁷ Pemilihan yang dilakukan Ibnu Mujāhid terhadap tujuh orang Qurra ini nampaknya perlu kajian mendalam berkaitan dengan alasan-alasan yang *embeded* dalam keputusannya. Abd Moqsith Ghazali misalnya menduga, bahwa pemilihan yang dilakukan Ibnu Mujāhid selain didasarkan atas hadis tentang 'tujuh variasi bacaan' menurutnya juga sarat dengan peran politik dan kekuasaan, sehingga banyak ulama yang tidak sependapat dengan keputusan yang dibuat Ibnu Mujāhid. Abd Moqsith Ghazali, dkk., *op.cit*, hlm. 18.

⁸ *Al-Qira'ah al-'Asyr* ini diriwayatkan oleh 7 orang imam yang tergabung dalam *al-Qirā'āh as-Sab'a* ditambah tiga orang imam, yakni Yazīd bin al-Qa'qa di Madinah (dua perwinya adalah Ibnu Wardan dan Ibnu Jammāz), Ya'kūb al-Hadramī di Basrah (dua perawinya adalah Rauh dan Ruwais), Khalaf al-Bazzār di Kufah (dua perwainya adalah Ishāq dan Idrīs). Qira'at ini muncul setelah *qira'ah sab'ah* yang dikumpulkan Ibnu Mujāhid. Ulama yang menambahkan qira'at yang masyhur menjadi sepuluh adalah Ibnul-Jazāri Abul-Khair Muḥammad bin Muḥammad, dialah yang menyebarkan versi bacaan qira'at

Pembakuan dan praktek tujuh variasi qira'at ini terus berjalan dalam sejarah peradaban Islam. Namun, seiring bergulirnya waktu, pelestarian dalam bentuk bacaan pada tujuh qira'at ini tidak merata dan tidak mencakup seluruh imam yang sudah dibakukan dalam bentuk tulisan. Dari tujuh imam yang ada, hanya empat imam saja yang qira'atnya dipraktikkan oleh umat Islam. Empat orang Imam ini adalah Imam Nāfi', Imam Abū 'Amr, Imam Ibnu 'Āmir, dan Imam 'Āṣim (dengan perawinya masing-masing). Dan dari empat orang Imam ini, hanya satu imam yang bacaannya paling banyak dan bahkan mendominasi seluruh bacaan umat Islam di dunia, yakni qira'at 'Āṣim. Qira'at Imam 'Āṣim ini pun hanya terkonsentrasi pada riwayat Ḥafṣ saja, sementara Syu'bah tidak.

Satu pertanyaan segera memburu; mengapa qira'at 'Āṣim riwayat Ḥafṣ menjadi begitu dominan dan paling banyak digunakan dalam praktek bacaan Al-Qur'an oleh komunitas masyarakat dunia Islam? Apa sesungguhnya yang melatarbelakangi popularitas bacaan dan riwayat ini sehingga menjadi begitu diminati dan mendominasi hampir sebagian masyarakat muslim di dunia, termasuk Indonesia?

Biografi 'Āṣim

Nama lengkapnya adalah 'Āṣim bin Abū Najūd, Abū Bakar al-Asadī al-Kūfī. Sufyān dan Aḥmad bin Ḥanbal mengatakan: Bahdalah adalah Abū Najūd, sementara 'Amru bin 'Alī berpendapat, Bahdalah adalah ibunya.¹⁰ Namun, pendapat yang banyak dikemukakan dalam hal ini adalah, bahwa Bahdalah adalah nama ayahnya yang memiliki kunyah Abū an-Najūd. Pendapat ini

sepuluh. Lihat Ibrāhīm al-Ibyārī, *Tārīkul-Qur'ān*, Mesir: Dārul-Kitab al-Misri, 1991, hlm. 139.

⁹ Ulama yang pertama kali mengumpulkan sejumlah qira'at Al-Qur'an sebelum Ibnu Mujāhid adalah Abū 'Ubaib bin Qasim as-Salam (w. 224 H.). Dalam tulisannya, ia mengumpulkan sebanyak 25 versi bacaan Al-Qur'an. Ulama-ulama sesudahnya kemudian juga banyak yang mengumpulkan ragam bacaan Al-Qur'an dengan jumlah berkisar 20, kurang dari 20, atau lebih. Ibrāhīm al-Ibyari, *Ibid*, hlm. 138.

¹⁰ Az-Zarkasyī, *al-Burhān fi Ulūmil-Qur'ān*, Juz I, Mesir: Maktabah Dārut-Turas, 1984, hlm. 328. Lihat juga 'Abdul Fatāḥ 'Abdul Ganī, *al-Budūruz-Zāhirah fi Qirā'ātil-'Aysri al-Mutawātirah*, Juz I, Mesir: Dārus Salam, 2009, hlm. 12.

dikemukakan misalnya oleh Muḥammad bin Aḥmad az-Ẓahabī dalam kitabnya *Ma'rifah al-Qurrā' al-Kibar*.¹¹

‘Āṣim mempelajari qira’at Al-Qur’an dari Abū ‘Abdurrahmān as-Sulamī, Zirr Ibnu Ḥubaisy. Kepada Abū ‘Abdurrahmān as-Sulamī, sebagaimana dijelaskan az-Ẓahabī dalam *Siyarul-A'lām an-Nubalā'*, ‘Āṣim mengatakan bahwa ia belajar kepadanya sejak masih kecil, dan ketika selesai belajar kepadanya, ia mengulang pelajarannya kepada Zirr Ibnu Ḥubaisy yang meriwayatkan langsung dari Ibnu Mas‘ūd.¹² ‘Abdurrahmān as-Sulamī sendiri adalah seorang yang diutus ‘Usmān ke wilayah Kūfah¹³ untuk mengajarkan Al-Qur’an di tempat tersebut bersama dengan sebuah mushaf yang dibukukan di bawah kekhalifahannya. As-Sayyid bin Aḥmad bin ‘Abdurrahīm dalam bukunya, *Asānid al-Qurrā' al-‘Asyrah* menjelaskan bahwa selain belajar dari Abū ‘Abdurrahmān as-Sulamī dan Zirr Ibnu Ḥubaisy, ‘Āṣim juga menimba ilmu Qira’at dari Sa‘ad bin Iyās asy-Syaibānī yang diambil dari ‘Abdullāh bin Mas‘ūd.¹⁴

Terkait dengan kepribadiannya, sebagian besar ulama memiliki pandangan yang positif terhadap ‘Āṣim. Abū Ishāk misalnya berkata, “Aku tidak melihat seseorang yang paling paham dalam membaca Al-Qur’an kecuali ‘Āṣim.” ‘Abdullāh bin Aḥmad bin Ḥanbal bertanya kepada ayahnya tentang ‘Āṣim bin Bahdalah, dia berkata, ‘Āṣim adalah seorang lelaki yang saleh, sangat *ṣiqah* (terpercaya). Aḥmad bin Ḥanbal ketika ditanya tentang bacaan siapakah yang disukai, ia menjawab bahwa bacaan yang disukai adalah bacaan ahli Madinah, dan jika tidak ada, maka bacaan Imam ‘Āṣim. ‘Āṣim adalah seorang imam yang memiliki suara yang

¹¹ Wawan Djunaedi Soffandi, “Mazhab Qira’at ‘Āṣim Riwayat Hafṣ di Nusantara: Studi Sejarah Ilmu”, *Tesis*, Program Pascasarjana UIN, 2004, hlm. 108.

¹² Syamsuddīn Muḥammad bin Aḥmad bin ‘Usmān az-Ẓahabī, *Siyarul-A'lām an-Nubalā'*, Juz 5, Beirut: Mu'assasah ar-Risālah, 1982, hlm. 258; Ibnu Mujāhid, *Kitābus-Sab'ah fil-Qirā'at*, tahqiq: Syauqī Ḍaif, Mesir: Dārul-Ma‘arif, 1972, hlm. 70.

¹³ MM al-A'zami, *The History of The Qur'anic Text From Revelattion to Compilation: Sejarah Teks Al-Qur'an dari Wahyu sampai Kompilasi*, (pent: Sohirin Solihin, dkk), Jakarta: Gema Insani Press, 2005, hlm. 106.

¹⁴ As-Sayyid bin Aḥmad bin ‘Abdurrahīm dalam bukunya, *Asānid al-Qurrā' al-‘Asyrah*, Saudi: Maktabah Malik Fahd, 2005, hlm. 38.

bagus dalam membaca Al-Qur'an, begitu bagus bacaannya seolah-olah di dalam tenggorokannya terdapat genta.¹⁵ Aḥmad bin Ḥanbal berkata, 'Āšim adalah seorang lelaki yang saleh, seorang *qāri' al-Qur'ān*, sangat terpercaya. Ahli Kufah banyak memilih bacaannya, termasuk aku juga memilih bacaannya." Abū Bakr bin 'Iyyās berkata, "Aku mendengar Abū Ishāk berkata, 'Aku tidak melihat seorang yang lebih paham tentang qira'at Al-Qur'an kecuali 'Āšim.'" Sejumlah ulama lain seperti Ya'qūb al-Fasawī dan Abū Zur'ah berpendapat bahwa ia adalah seorang yang *siqah* (dapat dipercaya).¹⁶

Ibu Sa'ad berkata, "'Āšim adalah seorang yang *siqah*, hanya saja dia banyak salah dalam masalah hadis."¹⁷ 'Āšim adalah orang yang paling paham dengan qira'at Zaid bin Ṣābit.¹⁸ Salmah bin 'Āšim berkata, "'Āšim bin Najūd adalah seorang yang memiliki akhlak dan ibadah yang baik, lisannya fasih dan suaranya bagus." Ḥafṣ bin Sulaimān berkata, "'Āšim berkata kepadaku, 'Tidak ada qira'at yang aku dapat dari Abū 'Abdurrahmān, kecuali aku bacakan kepadamu, dan tidak ada bacaan yang aku baca kepada Abū Bakr bin 'Iyās kecuali bacaan itu aku ajukan kepada Zirr dari Ibnu Mas'ūd.'"¹⁹ 'Āšim wafat di penghujung tahun 127 H.; ada juga yang mengatakan bahwa ia wafat pada tahun 128 H.²⁰

Di antara murid-muridnya adalah Ḥafṣ bin Sulaimān, Abū Bakr, Syu'bah Ibnu 'Iyyāsy, Sulaimān al-A'masy, Ḥammād bin Syu'aib, Abbān al-'Aṭār, Ḥammād bin Abī Ziyad, Abū 'Awanah, Sufyān as-Sauri, Sufyān bin 'Uyainah dan masih banyak lagi.²¹

¹⁵ Az-Žahabi, *Siyar A'lām an-Nubalā'*, Juz 5, hlm. 257.

¹⁶ Az-Žahabi, *Tahzīb Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'ir-Rijāl*, Juz 5, Mesir: al-Fazuqul-Hadīṣah li aṭ-ṭaba'ah wan-Nasyr, hlm. 6; Yūsuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'ir-Rijāl*, Juz 13, Beirut: Mu'assasah ar-Risālah, 1988, hlm. 476.

¹⁷ Aḥmad bin 'Alī bin Ḥajar Syihābuddīn al-'Asqalanī asy-Syāfi'i, *Tahzīb al-Tahzīb*, juz 2, Mu'assasah ar-Risālah, hlm. 250.

¹⁸ Aḥmad al-Bailī, *al-Ikhtilāf Bain al-Qirā'āt*, Beirut: Dārul-Jail, 1988, hlm. 81.

¹⁹ Az-Žahabi, *Siyar A'lām*, *op.cit*, hlm. 259.

²⁰ *Ibid*, hlm. 261.

²¹ *Ibid*, hlm. 257; al-'Asqalanī asy-Syāfi'i, *Tahzīb al-Tahzīb*, hlm. 250.

Biografi Ḥafṣ

Dia adalah Ḥafṣ bin Sulaimān al-Asadī al-Bazāz al-Kūfi al-Qāri. Ia dikenal juga dengan nama Hufais, dengan nama Ḥafṣ bin Abū Dāud.²² Tidak ada perbedaan sesungguhnya dalam hal ini, karena Abū Dāud merupakan nama *kunyah* dari Sulaimān yang tidak lain ayahanda Ḥafṣ. Dia juga merupakan anak tiri dari Imam ‘Āṣim dan tinggal satu rumah bersamanya.²³ Nama kakeknya adalah al-Mugīrah.

‘Abdullāh bin Aḥmad, bersumber dari ayahnya mengatakan, bahwa dia adalah seorang yang saleh. Ibnu Abī Ḥātim, bersumber dari ‘Abdullāh bin Aḥmad, bersumber dari ayahnya mengatakan, bahwa dia termasuk *matrūkul-hadīs* (perawi yang tidak bisa dipakai dalam periwayatan hadis).

Uṣmān ad-Dārimi bersumber dari Ibnu Ma‘īn mengatakan, Ḥafṣ bukanlah orang *siqah*. Demikian juga pendapat an-Nasā’ī. Al-Bukhārī dan Muslim juga tidak memakai riwayat Ḥafṣ. Ulama-ulama yang lain juga banyak yang menyimpulkan bahwa riwayat hadis Ḥafṣ tidak bisa dipakai.²⁴ Sementara itu, as-Sājī, bersumber dari Aḥmad bin Muḥammad al-Bagdadi, bersumber dari Ibnu Ma‘īn mengatakan bahwa Ḥafṣ dan Abū Bakr adalah orang yang paling tahu bacaan (qira’at) imam ‘Āṣim, dan Ḥafṣ dalam hal ini lebih memahami daripada Abū Bakr, namun ia dinilai dusta, sementara Abū Bakr dinilai benar.²⁵ Namun demikian, Abī ‘Abdullāh Muḥammad bin Syuraih ar-Ra’ini al-Andalusi dalam kitabnya, *al-Kāfi fi al-Qirā’āt as-Sab’* meriwayatkan bahwa Ḥafṣ adalah seorang yang *siqah*.²⁶ Wāki‘ juga memiliki pendapat yang sama.²⁷ Bekaitan dengan qira’atnya, az-Ḥabīb menilai bahwa Ḥafṣ terpercayai dalam qira’at, konsisten dan akurat. Ḥafṣ sendiri pernah berkata bahwa ia tidak menyalahi bacaan ‘Āṣim sedikit pun kecuali pada satu kata dalam Surah ar-Rūm/30: 54, di mana ia membaca

²² Al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl*, hlm. 10-11.

²³ *Ibid*, hlm. 11; al-‘Asqalanī asy-Syāfi‘ī, *Tahzīb al-Tahzīb*, hlm. 450; keterangan ini juga dimuat dalam Wawan Djunaedi, *op.cit.*, hlm. 121.

²⁴ Al-Mizzī, *op. cit.*, hlm. 13-14.

²⁵ Al-‘Asqalanī asy-Syāfi‘ī, *Tahzīb al-Tahzīb*, hlm. 451.

²⁶ Abī ‘Abdullāh Muḥammad bin Syuraih ar-Ra’ini al-Andalusi, *Al-Kāfi fi al-Qirā’āt as-Sab’*, Libanon, Beirut: Dārul-Kutub al-‘Imiyah, 2000 M, hlm. 19.

²⁷ al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fi Asmā’ir-Rijāl*, hlm. 16.

du'f (dengan dammah), sedangkan 'Aṣim membaca *da'f* (dengan fathah).²⁸

Di antara guru-guru Ḥafṣ adalah Isma'īl bin 'Abdurrahmān as-Sūdī, Ḥammād bin Abī Sulaimān, Salīm al-Aftas, 'Aṣim bin Abī Najūd, 'Aṣim al-Ahwāl, 'Alqamah bin Marsad, dan masih banyak lainnya. Namun, dalam ilmu qira'at, Ḥafṣ hanya belajar dari 'Aṣim bin Abī Najūd. Sedangkan diantara murid Ḥafṣ adalah 'Abdul Gaffār bin al-Ḥakam, 'Ubaid bin aṣ-Ṣabbāḥ bin Abī Suraij, Usmān bin al-Yamān, 'Amr bin aṣ-Ṣabbāḥ bin Ṣubaihi al-Kūfī dan masih banyak lainnya.²⁹ Menurut riwayat, Ḥafṣ wafat pada tahun 180 H; Abū Amar ad-Dānī mengatakan, bahwa Ḥafṣ wafat dekat dengan tahun 190 H.³⁰

Sanad Qira'at³¹ 'Aṣim Riwayat Ḥafṣ

Dari segi periwayatan, sanad 'Aṣim terbilang cukup istimewa, karena dalam struktur periwayatan, 'Aṣim menempati urutan ketiga dari ketiga jalur periwayatan yang dimiliki, baik yang diambil dari Abū 'Abdurrahmān as-Sulamī, Zirr Ibnu Ḥubaisy, maupun dari Sa'ad bin Iyās asy-Syaibanī. Jalur ketiga periwayatan ini bisa dilihat pada bagan berikut:

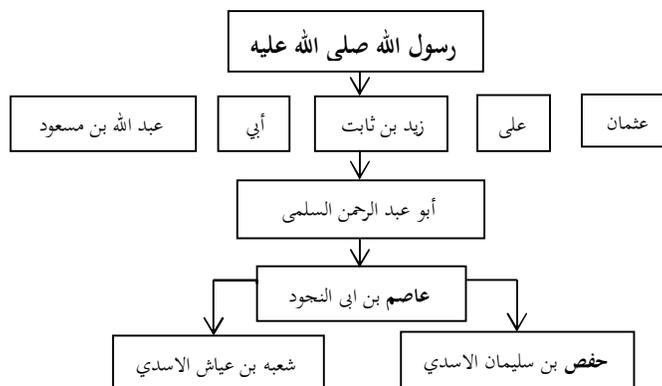
²⁸ Keterangan ini dimuat dalam Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, Jogjakarta: FKBA, 2001, hlm. 313. Untuk lafaz ini, Hafṣ melalui dua tariqahnya sesungguhnya memiliki dua wajah, yang pertama dibaca dengan menggunakan fathah, ضَعْفٌ yang kedua dengan dammah, ضَعْفٌ. Lihat 'Abdul Faṭḥ 'Abdul Ganī, *op.cit.*, jilid 2 hlm. 699.

²⁹ *Ibid*, hlm. 11-12.

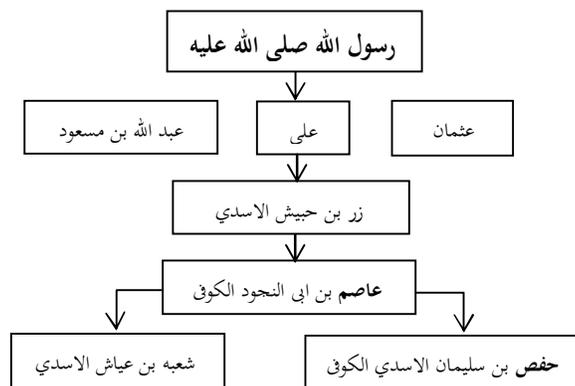
³⁰ *Ibid*, hlm. 15.

³¹ Perlu dibedakan dalam hal ini perbedaan antara *qirā'at*, *riwāyat*, *ṭarīq*, dan *wajah*; setiap perbedaan yang disandarkan pada salah satu imam sepuluh yang disepakati maka disebut *qira'āh*, dan pemiliknya disebut Imam; setiap perbedaan yang disandarkan pada periwayatan dari seorang imam, maka itu disebut *riwāyat* dan pemiliknya disebut *rāwī*; sedangkan *ṭarīq* adalah perbedaan yang muncul ketika mengambil bacaan dari dari seorang rawi dan terus ke bawah, sementara *wajah* adalah perbedaan yang diperbolehkan bagi seorang untuk mengambil salah satunya, seperti perbedaan dalam membaca mad 'arid *lis-sukūn*, lihat Aḥmad al-Bailī, *op.cit.*, hlm. 85. Dalam tulisan ini, penulis membatasi pembahasan ini hanya pada riwayat, dan tidak membahas sampai pada *ṭarīqah* yang lazim dikenal dengan *ṭarīq asy-Syātibiyyah* dan *ṭarīq at-Tayyibah*.

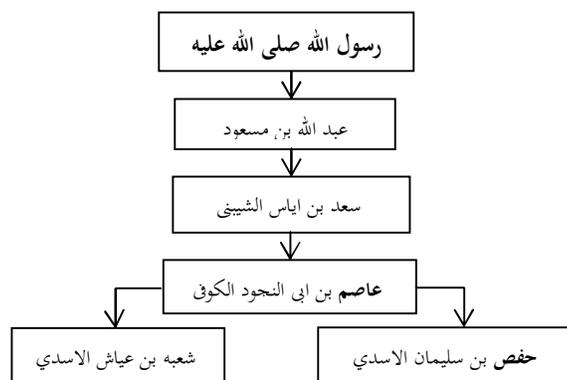
1.



2.



3.



Bagan 1. Sanad Qira'at 'Āṣim.

Dari bagan di atas terlihat, bahwa 'Āṣim menempati urutan ketiga dari semua jalur sanad yang dimiliki. Imam yang lain, seperti Nāfi', Abū 'Amar dan Ḥamzah menempati urutan keempat dari jalur periwayatan yang mereka punya. Yang sama dengan 'Āṣim dalam hal urutan adalah Ibnu Kaṣīr, yang menempati tingkatan ketiga dari segi periwayatan. Dari tujuh imam yang dikenal, ada sesungguhnya yang lebih tinggi lagi jalur periwayatannya, yakni Ibnu 'Āmir. Ibnu 'Āmir, dari segi periwayatan, menempati urutan kedua, yang mengambil langsung dari sahabat Abū Darda ra. Namun, periwayatan Ibnu 'Āmir kepada kedua perawi di bawahnya, yang masuk dalam struktur dan periwayatan Imam Tujuh, terpaut dua tingkat. Baik Hisyām maupun Ibnu Żakwān (keduanya perawi Ibnu 'Āmir) menempati tingkatan kelima dari jalur periwayatan Ibnu 'Āmir.³²

Kecuali itu, kelebihan 'Āṣim dari sisi periwayatan juga bisa dilihat dari periwayatan yang diambil oleh Abū 'Abdurrahmān bin as-Sulamī. Dalam bagan di atas terlihat bahwa as-Sulamī mengambil bacaan Al-Qur'an dari sejumlah sahabat penjaga wahyu, baik sebagai penulis maupun sebagai guru yang diperintahkan Rasulullah untuk mengajarkan Al-Qur'an. Mereka adalah Usmān bin 'Affān, 'Alī bin Abī Ṭālib, Ubai bin Ka'ab, 'Abdurrahmān bin Mas'ūd, serta Zaid bin Šābit.³³ Imam-imam yang lain hanya mengambil dari 3 sahabat, 2, atau bahkan satu seperti Ibnu 'Āmir. Yang sama dengan 'Āṣim adalah jalur periwayatan Ḥamzah. Ini terjadi karena Ḥamzah mengambil guru yang sama dengan 'Āṣim, yakni Abū 'Abdurrahmān as-Sulamī dan juga Zirr Ibnu Ḥubaisy.

Kepemilikan sanad yang sedemikian ini menjadi salah satu 'kelebihan' qira'at 'Āṣim dibanding dengan imam-imam lain. Sumber yang diambil dari ketiga gurunya diambil dari sejumlah sahabat senior dalam bidang Al-Qur'an. Jalur periwayatan 'Āṣim kepada Ḥafṣ pun bersifat langsung, meskipun menurut sejumlah ulama hadis riwayat Ḥafṣ kurang bisa dipercaya. Namun, sebagian ulama mengatakan bahwa Ḥafṣ bisa dipercaya, terutama dalam kaitannya dengan periwayatan qira'at Al-Qur'an.

³² Keterangan ini bisa dilihat dalam bagan yang dibuat As-Sayyid bin Aḥmad bin 'Abdurrahīm. Lihat *ibid.*, hlm. 78.

³³ Ibrāhīm an-Ni'mah 'Ulūmul-Qur'ān, t.tp: t.pn, 2008, hlm. 65.

Teori dan ‘Kelebihan’ Qira’at ‘Āṣim Riwayat Ḥafṣ

Perbedaan periwayatan antara satu imam dengan imam lain niscaya melahirkan diferensiasi bacaan. Perbedaan ini tidak hanya terhenti pada imam qira’at, tetapi juga pada masing-masing perawi dari setiap imam. Perbedaan antara satu perawi dengan perawi lain dalam satu imam yang sama bahkan terkadang melahirkan tipikal bacaan yang sangat berbeda. Perbedaan riwayat antara Warasy dengan Qālun, misalnya, yang sama-sama mengambil dari Imam Nāfi‘, melahirkan bacaan yang cukup berbeda. Demikian halnya Ḥafṣ dengan Syu‘bah yang sama-sama mengambil dari Imam ‘Āṣim. Namun, perbedaan bacaan antara Ḥafṣ dan Syu‘bah ini tidak terlalu mencolok sebagaimana terjadi pada Warasy dengan Qālun.

Dalam kaitannya dengan qira’at ‘Āṣim riwayat Ḥafṣ, nampak terdapat sejumlah ‘kelebihan’ yang menciptakan kemudahan tersendiri bagi seseorang dalam membaca Al-Qur’an. Di antara kelebihan dimaksud adalah pada bagian *mad* dan *qasar*, khususnya mad wajib muttasil dan mad jaiz munfasil. Khusus mad wajib muttasil, seluruh imam qira’at sepakat memanjangkan bunyi huruf mad melebihi aslinya. Untuk yang munfasil, ada sejumlah perbedaan antara satu imam dengan yang lain. Terkait dengan panjang bacaan mad ini, imam ‘Āṣim riwayat Ḥafṣ hanya memanjangkan bacaan dengan panjang 4 harakat. Sementara Warasy dan Ḥamzah membacanya 6 harakat.³⁴

Kemudian, cara membaca dua hamzah dalam satu kata, seperti lafaz *أَنْزِلْ، أَنْزَلْتُمْ*. Dalam lafaz seperti ini, Imam Nāfi‘, Ibnu Kaṣīr, Abū ‘Amr dan perawi Hisyām membacanya dengan cara *tashil baina-baina* dengan variasinya masing-masing. Sementara ‘Āṣim, Ḥamzah, al-Kisāī dan Ibnu Żakwān membacanya dengan cara *taḥqīq*. Bacaan *tashil* pada imam ‘Āṣim riwayat Ḥafṣ hanya terdapat pada lafaz *عَاجِمِي* Surah Fuṣṣilat ayat 44. Khusus untuk lafaz ini, ‘Āṣim riwayat Ḥafṣ membacanya dengan cara men-*taḥqīq*-kan hamzah pertama dan men-*tashil*-kan hamzah kedua, dengan tanpa *idkhāl*. Yang membaca *taḥqīq* lafaz ini adalah Syu‘bah, Ḥamzah dan al-Kisāī.³⁵ Demikian halnya dengan bacaan

³⁴ Ahmad Fathoni, *Kaidah Qira’at Tujuh I*, Jakarta: Institut PTIQ dan IIQ, 2005, hlm. 76.

³⁵ Lebih lanjut tentang hal ini lihat *Ibid*, hlm. 93-96.

dua hamzah dalam kalimat yang berbeda, seperti *جَاءَ أَمْرًا* yang dibaca *tashil* oleh beberapa imam dan periwayatnya, sementara 'Aṣim dalam bacaan ini membacanya dengan cara *taḥqīq* kedua hamzah.

Termasuk di antara kemudahan dalam qira'at 'Aṣim adalah bacaan *imālah*. *Imālah* secara bahasa adalah condong; dan dibagi menjadi dua, yakni *imālah kubrā* dan *imālah ṣugrā*. *Imālah kubrā* adalah bunyi antara harakat fathah dengan harakat kasrah, serta antara *alif* dan *ya*. Sementara *imālah ṣugrā* adalah bunyi antara al-Fath atau disebut juga dengan *at-taqlīl* atau *baina-baina*. Bacaan ini terjadi dalam beberapa hal, di antaranya adalah pada *zawātul yā*. *Zawātul yā* adalah setiap *alif asliyyah* (bukan *za'idah*) di mana ia berasal dari *ya*, kadang-kadang menjadi akhir kata yang berbentuk fiil seperti *اشترى*, *سعى*; kemudian pada *alif tanis* seperti lafaz *مرضى*; *السلوى*; dan beberapa kaidah yang lain.³⁶ Untuk lafaz-lafaz pada kaidah di atas, sebagian imam dan periwayat, seperti Ḥamzah, al-Kisā'ī, Abū 'Amr, Warasy, dan termasuk Syu'bah, masing-masing dari mereka memiliki bacaan *imālah* dengan kaidah dan kekhasannya masing-masing. Dalam kasus imalah ini, Imam 'Aṣim riwayat Ḥafṣ hanya membaca *imālah kubrā* pada lafaz *مجرها* di Surah Hūd, sebagaimana juga Ḥamzah, al-Kisā'ī dan Abū 'Amr.³⁷

'Kelebihan' yang menciptakan kemudahan tersendiri pada bacaan 'Aṣim riwayat Hafs ini tentu masih ada beberapa lagi yang bisa dijelaskan. Namun dari sedikit keterangan di atas dapat diambil satu simpulan, bahwa terdapat kemudahan-kemudahan tertentu dalam bacaan imam 'Aṣim riwayat Ḥafṣ yang kemungkinan menjadi salah satu alasan mengapa bacaan ini menjadi lebih populer dan banyak digunakan di sejumlah Negara Muslim, tak terkecuali Indonesia.

³⁶ Contoh dan kaidah yang disebutkan di sini hanya bersifat global saja, untuk sekadar membandingkan antara teori bacaan 'Aṣim riwayat Ḥafṣ dengan bacaan dan riwayat lain. Sebab, khusus untuk imalah ini, masing-masing imam yang terkadang tidak sama dalam kaidah dan cara membacanya.

³⁷ Penjelasan cukup lengkap tentang *imālah* ini bisa dilihat pada Ahmad Fathoni, *Kaidah Qira'at Tujuh II*, hlm. 28-66.

Kristalisasi Qira'at 'Āṣim Riwayat Ḥafṣ dalam Sejarah

Pembukuan dan pembakuan qira'at Al-Qur'an dalam lingkup *tārīkh al-Qur'ān* sesungguhnya tidak diawali dari Abū Bakar Ahmad bin Mūsā bin al-'Abbās atau yang lebih populer dengan sebutan Ibnu Mujāhid. *Al-Qirā'ah as-Sab'ah* bukanlah sejarah pembakuan pertama qira'at dalam sejarah Al-Qur'an, sebab sebelum itu sejumlah kalangan juga berupaya melakukan pengumpulan dan penyusunan qira'at, mengingat qira'at yang beredar pada masa itu berjumlah puluhan. Di antara mereka yang mencoba melakukan *tadwīn* qira'at adalah Abū 'Ubaid al-Qāsim bin Salām (menghimpun 25 imam qira'at), Abū Hatim as-Sijistānī, aṭ-Ṭabarī (menghimpun 20 imam qira'at) Ismā'il al-Qāḍī (menghimpun 20 qira'at),³⁸ dan beberapa yang lain. Namun penyusunan ini tidak mendapat perhatian. Sejarah pembakuan qira'at yang monumental dalam sejarah Al-Qur'an berada di tangan Ibnu Mujāhid yang berhasil menghimpun tujuh qira'at yang disandarkan pada tujuh imam. Pembakuan yang dilakukan Ibnu Mujāhid memang menemukan momennya karena upaya tersebut disponsori pemerintahan 'Abbasiah³⁹ pada tahun 322 H (±934 M). melalui dua orang menterinya, Ibnu Muqlah dan Ibnu 'Isā.

Upaya yang dilakukan Ibnu Mujāhid ini bukanlah tanpa masalah dan tanpa kritik. Setelah *tadwīn* qira'at tujuh yang dilakukan, sejumlah kalangan mengklaim bahwa qira'at yang dikumpulkan Ibnu Mujāhid memiliki banyak kekurangan dan kelemahan. Al-Jarā'ir misalnya mempermasalahkan seleksi Ibnu Mujāhid terhadap tujuh qira'at tersebut. Abū al-'Abbās bin Amardān Abū Muḥammad al-Makkī, juga mengecam Ibnu Mujāhid karena tidak memasukkan nama Ya'kūb dan lebih memilih al-Kisā'ī dalam penyusunannya. Sejumlah ulama lain juga mempertanyakan seleksi yang dilakukan Ibnu Mujāhid. Namun, karena mendapat dukungan dari

³⁸ Ibrāhīm an-Ni'mah, *op.cit.*, hlm. 63; lihat juga Tim Tafsir Departemen Agama RI, *op.cit.*, hlm. 319.

³⁹ Pada tahun 322 H (±934 M) yang memegang tampuk kekuasaan adalah Abū al-'Abbās Muḥammad bin al-Muqtadir bin al-Mu'tadid bin Ṭalhah bin al-Mutawakkil atau dikenal dengan sebutan ar-Rāḍi Billāh yang berkuasa pada 934 – 940 M. Lihat <http://id.wikipedia.org> diakses pada 11 September 2011.

otoritas politik 'Abbasiah ketika itu, maka kritik-kritik tersebut tidak memiliki dampak yang berarti dan menguap begitu saja.

Tidak terhenti sampai di situ, berbagai upaya ulama yang mencoba membuka pandangan lain atas upaya yang dilakukan Ibnu Mujāhid berakhir pada kebuntuan, bahkan pihak yang bertentangan dengan keputusan yang ada dipaksa menarik pandangannya dan diminta bertobat. Ini dialami Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn Ya'kūb ibn al-Ḥasan ibn Miqsām al-'Attar (Ibnu Miqsām) dan gurunya, Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ayyūb ibn Syanabuz. Yang terakhir disebut bahkan sempat dipenjara sebelum akhirnya dibebaskan karena bersedia menarik pendapatnya.⁴⁰ Upaya-upaya unifikasi bacaan ini terus berlangsung dan mengkristal seiring dengan fatwa ditutupnya pintu ijtihad pada abad ke-10 H.

Penemuan mesin cetak oleh Johannes Gutenberg di Mainz Jerman, pada abad ke-15 dan penggunaannya dalam pencetakan Al-Qur'an, telah mempercepat penyebaran naskah yang dicetak menurut suatu sistem bacaan.⁴¹ Pada masa itu, orang-orang Eropa yang mulai mengenal Islam tertarik mempelajari karya-karya Islam, termasuk dalam pencetakan Al-Qur'an. Hal tersebut terjadi pada pertengahan abad ke-16, atau tepatnya pada tahun 1530 M./937 H. Al-Qur'an mulai dicetak di Venice, dan di Basel pada tahun 1543 H./950 H. Namun diberitakan, dari pihak penguasa Gereja mengeluarkan perintah pencegahan, sehingga seluruh naskah yang dicetak habis dibakar.⁴² Al-Qur'an yang dicetak secara sempurna menggunakan huruf Arab dan disertai dengan tanda baca, tanda huruf, dan penomoran ayat dicetak pertama kali di Hamburg, Jerman di percetakan Abraham Hincklemann pada tahun 1694.⁴³ Melalui proses perbandingan dan pengkajian, penulis mendapati, bahwa qira'at yang digunakan pada Al-Qur'an cetakan Hamburg ini menggunakan qira'at 'Aṣim riwayat Ḥafṣ. Namun, penggunaan qira'at ini tidak diterapkan secara konsisten, karena pada beberapa

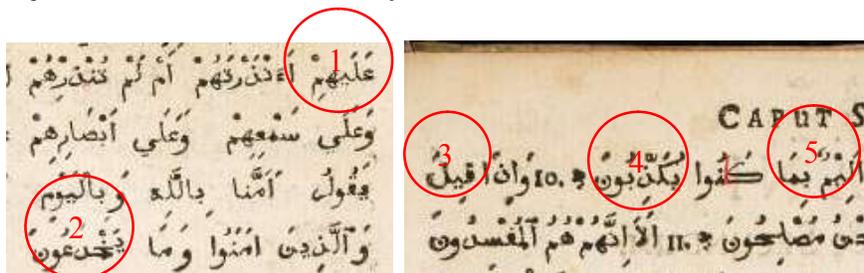
⁴⁰ Keterangan detail mengenai hal ini bisa dilihat pada Taufik Adnan Amal, *op.cit.*, hlm. 319.

⁴¹ *Ibid.*, hlm. 323.

⁴² Ahmad Fathoni, "Keterkaitan Ragam Qira'at dengan Rasm Usmani serta Implikasinya Terhadap Penerbitan Mushaf dan Penafsiran Al-Qur'an", *Disertasi*, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2008, hlm. 98.

⁴³ Al-Qur'an edisi cetakan Hamburg, Jerman ini bisa dilihat secara utuh dalam <http://cdm.csbsju.edu/cdm4/document.php?CISOROOT=/SJRareBooks&CISOPTR=9523&CISOSHOW=8853>.

lafaz, Al-Qur'an cetakan ini menggunakan qira'at lain, dan terdapat sejumlah kesalahan di dalamnya.



Gambar 1. Identifikasi qira'at 'Āṣim riwayat Ḥafṣ dalam mushaf cetakan Hamburg, Jerman, 1694.

1. عَلَيْهِمْ : Khalāf, Khalād
2. يُخَادِعُونَ : Dūri (Abū 'Amr), Sūsī, Bazzī, Qālūn, Qunbul, Warasy
3. قِيلَ : Abul Hāris, Dūri (al-Kisā'i), Hisyām
4. يُكْتَبُونَ : Dūri (Abū 'Amr), Sūsī, Hisyām, Ibnu Żakwān, Qālūn, Qunbul, Warasy
5. الْيَوْمَ : Hisyām, Ibnu Żakwān

Penggunaan qira'at 'Āṣim riwayat Ḥafṣ dalam Al-Qur'an cetakan Jerman ini sedikitnya memberikan penjelasan, bahwa arus penulisan qira'at pada abad tersebut memang mengarah pada qira'at 'Āṣim riwayat Ḥafṣ. Pada abad tersebut dan beberapa abad selanjutnya diberitakan, bahwa konsentrasi percetakan Al-Qur'an ketika itu hanya menggunakan dua riwayat dari empat belas riwayat yang ada, yaitu Ḥafṣ 'an 'Āṣim dan satu lagi Warsy 'an Nāfi'.⁴⁴ Selanjutnya, beberapa orang dan percetakan di beberapa negara seperti Perancis, Rusia, Iran, Turki dan India mencoba memberikan perhatian khusus pada percetakan mushaf.

Pemerintahan yang kemudian memberikan perhatian terhadap upaya percetakan Al-Qur'an adalah Mesir. Mesir dalam hal ini tidak sekadar mencetak, namun lebih dari itu, pemerintahan ini melakukan kajian mendalam terlebih dahulu atas mushaf yang akan dicetak. Melalui upaya tersebut, lahirlah sebuah mushaf di bawah percetakan al-Bahiyyah oleh Syekh Muḥammad Abū Zaid pada tahun 1890 M. Namun, karena kualitasnya yang kurang baik, maka cetakan ini tidak menyebar secara massif. Baru kemudian pada

⁴⁴ Taufik Adnan Amal, *op.cit.*, hlm. 323.

tahun 1924/1925 M., melalui proses penelitian panjang yang melibatkan ahli qira'at dan bahasa Arab, Mesir kembali mencetak mushaf yang sudah disesuaikan penulisannya dengan rasm Usmani dan secara resmi menggunakan qira'at 'Āṣim riwayat Ḥafṣ. Pembakuan mushaf versi Mesir inilah yang dinilai paling berhasil baik isi, kualitas, maupun penyebarannya, karena mushaf inilah yang dijadikan standar, supremasi kanonik⁴⁵ dan banyak digunakan oleh kaum Muslimin di dunia. Keberhasilan proyek percetakan dan penyebaran Al-Qur'an edisi ini tidak lepas dari dukungan otoritas Raja Fuad, dan untuk itulah mushaf edisi ini dikenal dengan "mushaf edisi Raja Fuad".

Mushaf edisi Mesir ini memiliki pengaruh yang besar dalam penyebaran qira'at 'Āṣim riwayat Ḥafṣ di seluruh dunia. Meskipun harus dicatat, bahwa ini hanyalah salah satu alasan yang melatarbelakangi mengkrystalnya qira'at 'Āṣim. Sebab, dalam penelitian mushaf-mushaf kuno Nusantara terlihat, bahwa qira'at yang ditulis oleh para penyalin terdahulu tidak terkonsentrasi pada qira'at 'Āṣim semata, namun juga qira'at lain. Saat ini, dari tujuh imam qira'at yang ada, hanya empat imam dengan 6 periwayatnya saja yang bacaannya dipraktekkan kaum Muslimin di dunia.

NO	IMAM	RIWAYAT	WILAYAH PENYEBARAN
1	Nafi'	Warasy	Algeria, Maroko, Sebagian Wilayah Tunisia, Libya, Sudan dan Afrika Barat
		Qālun	Libya, Tunisia, sebagian wilayah Qatar
2	Abu 'Amr	Ad-Dūri	Sebagian wilayah Sudan dan Afrika Barat
		As-Sūsī	--
3	Ibnu 'Amir	Hisyām	sebagian wilayah Yaman
		Ibnu Żakwān	sebagian wilayah Yaman
4	'Āṣim	Ḥafṣ	sebagian besar Muslim di dunia, termasuk Indonesia
		Syu'bah	--
5	Ibnu Kaṣīr	Al-Bazzī	--
6	Al-Kisā'i	Abul Hāris	--
		Ad-Dūri	--
7	Ḥamzah	Khalāf	--
		Khalād	--

⁴⁵ *Ibid.*, hlm. 324.

*Bagan 2. Peta penyebaran qira'at Imam Tujuh di seluruh dunia.*⁴⁶

Penyebaran Qira'at 'Āṣim Riwayat Ḥafṣ di Nusantara dalam Kesaksian Mushaf Kuno dan Penyebaran Sanad

Proses penyebaran Islam yang dilakukan sejumlah ulama di Nusantara dalam rentang waktu yang cukup panjang menyisakan banyak hal, satu di antaranya warisan mushaf-mushaf kuno yang sangat kaya dan beragam yang bisa dijumpai di hampir seluruh wilayah kepulauan di Indonesia.⁴⁷ Naskah-naskah Al-Qur'an kuno tulisan tangan ulama-ulama terdahulu ini, selain menjadi bukti otentik keserjanaan mereka, juga bisa menjadi pintu masuk utama, *maingate*, untuk menjelaskan jalur penyebaran qira'at 'Āṣim di Nusantara.⁴⁸

Melalui proses pengamatan, penelitian, dan perbandingan nampak terlihat, bahwa sebagian naskah-naskah kuno tulisan tangan ulama-ulama ini banyak yang menggunakan qira'at 'Āṣim riwayat Ḥafṣ. Indikasi qira'at ini bisa dilihat melalui beberapa ciri khas bacaan 'Āṣim riwayat Ḥafṣ yang membedakannya secara tegas dengan bacaan dan riwayat lain, di antaranya adalah penggunaan lafaz *بِحَاءٍ* pada Surah Al-Baqarah/2: 9. 'Āṣim riwayat Ḥafṣ membacanya dengan sukun pada *kha* dan fathah pada *dal*. Imam yang lain, Dūri (Abū 'Amr), Sūsi, Bazzī, Qālun, Qunbul, Warasy membacanya dengan fathah *kha* dan panjang, dan kasrah pada *dal*. Demikian halnya dengan *كَيْدٍ* pada ayat selanjutnya. Imam yang lain, pada lafaz ini, membacanya dengan dammah *ya*, fathah *kaf*, dan tasydid pada *zal*, *كَيْدٍ*. Dan masih terdapat sejumlah perbedaan lain yang bisa diamanati, termasuk dengan Syu'bah, meskipun

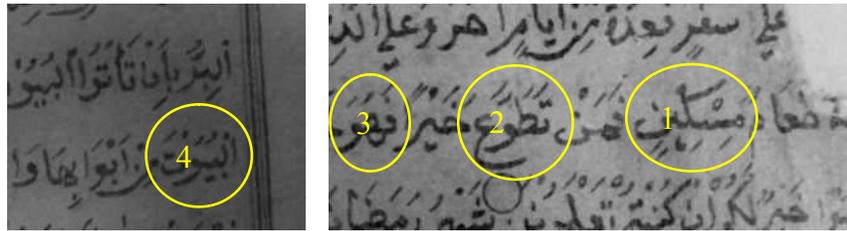
⁴⁶ Abu Ammar Yasir Qadhi, *An Introduction to the Sciences of the Qur'an*, United Kingdom: Al-Hidayah, 1999, hlm. 199. Peta penyebaran ini tentu saja tidak mewakili secara utuh seluruh bacaan di dunia. Sebab, beberapa negara Eropa seperti Prancis, ada juga yang menggunakan bacaan Warasy.

⁴⁷ Sejumlah peneliti Lajnah tahun 2011 menyimpulkan setidaknya ada ratusan jumlah mushaf kuno tulisan tangan warisan ulama-ulama Nusantara terdahulu mulai dari Aceh, hingga NTB yang tersimpan di berbagai tempat, seperti museum, masjid, hingga disimpan pada person-person tertentu.

⁴⁸ Mushaf-mushaf kuno tulisan tangan ulama terdahulu (tak terkecuali dalam bentuk litografi (cetak batu) bisa lebih menjelaskan jalur penyebaran qira'at 'Āṣim riwayat Ḥafṣ daripada menjelaskan melalui proses masuknya Islam. Sebab penjelasan ini hanya akan melahirkan spekulasi yang tidak berpijak pada data sejarah yang bisa dipertanggungjawabkan.

sama-sama mengambil dari Imam 'Āsim. Perbedaan Ḥafṣ dengan Syu'bah, misalnya, bisa dilihat pada lafaz هُوَا, Surah Al-Baqarah/2: 67. Syu'bah dan semua perawi yang lain membacanya dengan menyertakan hamzah di bagian terakhir, sementara Ḥafṣ membacanya dengan هُوَا tanpa hamzah di depannya.

Beberapa mushaf kuno yang lain menjadikan qira'at 'Āsim sebagai bacaan utama di dalam teks, namun di bagian pinggir, khususnya pada lafaz-lafaz yang berbeda dengan qira'at lain, ditulis lafaz-lafaz dari qira'at yang berbeda. Model ini misalnya terdapat pada mushaf yang disimpan di Bayt Al-Qur'an, di antaranya adalah mushaf tulisan tangan asal Surakarta. Mazmur Sya'roni pada penelitian beberapa mushaf kuno di Riau juga memiliki penjelasan yang sama. Qira'at yang digunakan dalam salah satu mushaf yang ditelitinya adalah qira'at 'Āsim riwayat Ḥafṣ. Sama halnya dengan mushaf kuno koleksi Bayt Al-Qur'an yang mencantumkan qira'at lain selain Ḥafṣ, demikian halnya dengan mushaf kuno ini; ketika terjadi perbedaan qira'at antara Ḥafṣ dengan imam atau periwayat lain, penulis mencantumkan qira'at lain di bagian pinggirnya.⁴⁹ Qira'at yang sama juga terdapat pada mushaf kuno yang ditemukan di Kalimantan Barat, Sumedang dan Jawa Barat, dengan melihat beberapa kekhasan dalam qira'at 'Āsim riwayat Ḥafṣ.⁵⁰



Gambar 2. Identifikasi qira'at 'Āsim riwayat Ḥafṣ dalam mushaf kuno (dari Aceh) koleksi Bayt al-Qur'an.

⁴⁹ Mazmur Sya'roni, "Ragam Penulisan Mushaf Kuno di Riau" dalam *Mushaf-mushaf Kuno di Indonesia*, (ed: Fadhal Bafadhal), Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan, 2005, hlm. 35.

⁵⁰ Muhammad Shohib, "Manuskrip Al-Qur'an di Kalimantan Barat", dalam *Mushaf-mushaf Kuno di Indonesia*, (ed: Fadhal Bafadhal), Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan, 2005, hlm. 181; Ahmad Fathoni, "Sebuah Mushaf dari Sumedang", dalam *ibid*, hlm. 127-128; Enang Sudrajat, "Mushaf Kuno Jawa Barat", *ibid*, hlm. 120.

1. مَسَاكِينٌ : Hisyām, Ibnu Ḍakwān, Qālūn, Warasy
2. يَطْوَعُ : Abul Hāris , Dūri (al-Kisā'i), Khalāf, Khalād
3. فَهُوَ : Dūri (al-Kisā'i), Sūsī, Qālūn, Abul Hāris, Dūri (Abū ‘Amr)
4. الْبُيُوتُ : Dūri (al-Kisā'i), Bazzī, Hisyām, Ibnu Ḍakwān, Khalāf, Khalād, Qālūn, Qunbul, Syu‘bah, Abul Hāris.

Begitu juga dengan mushaf-mushaf kuno yang terdapat di perpustakaan Masjid Agung Surakarta, Jawa Tengah. Sebagian besar mushaf yang terdapat pada perpustakaan ini ditulis menggunakan qira’at ‘Āṣim riwayat Ḥafṣ.⁵¹ Namun demikian, terdapat dua mushaf yang ditulis dengan qira’at lain, satu mushaf ditulis dengan qira’at Qālūn dan satu lagi ditulis secara lengkap dengan tujuh qira’at.

Namun demikian, tidak semua mushaf kuno tulisan tangan Nusantara menjadikan qira’at ‘Āṣim riwayat Ḥafṣ sebagai satu-satunya qira’at yang ditulis. Beberapa mushaf kuno tampak menggunakan qira’at lain selain ‘Āṣim riwayat Ḥafṣ, dan qira’at yang digunakan sebagian besar adalah qira’at Nāfi‘ riwayat Qālūn. Mushaf kuno qira’at Nāfi‘ riwayat Qālūn ini bisa dijumpai, misalnya, pada mushaf-mushaf kuno Museum Lagaligo, Makasar.⁵² Di tempat ini, sedikitnya terdapat tiga mushaf yang menggunakan qira’at Qālūn ‘an Nāfi‘. Ketiga mushaf ini menjadikan bacaan Qālūn sebagai satu-satunya qira’at pada mushaf tersebut. Artinya, penulis mushaf tidak membandingkan, misalnya, dengan qira’at lain seperti Ḥafṣ atau yang lainnya, sebagaimana terdapat pada beberapa mushaf kuno yang lain.



Gambar 3. Identifikasi qira’at Qālūn dalam mushaf kuno koleksi Museum

⁵¹ Mushaf ini ditemukan Fakhurrazi dalam penelitian mushaf kuno 2011.

⁵² Mushaf ini ditemukan oleh Zarkasi ‘Afif dan M. Musyadad dalam penelitian mushaf kuno 2011 di Makasar.

La Galigo, Makassar. Dalam qira'at Ḥafṣ dibaca: (1) بِحَدِّ هُفٍّ (2) بِحَدِّ هُفٍّ (3) هُفٍّ.

Dari keterangan di atas dapat ditarik benang merah, bahwa qira'at yang tersebar di Indonesia—mengacu pada penulisan mushaf kuno—banyak menggunakan qira'at 'Aṣim riwayat Ḥafṣ. Namun, qira'at ini bukanlah satu-satunya qira'at yang digunakan oleh ulama-ulama masa silam dalam penulisan mushaf, sebab ternyata terdapat qira'at lain yang digunakan, yakni qira'at Nāfi' riwayat Qālūn.

Selain mushaf kuno, jejak qira'at 'Aṣim riwayat Ḥafṣ juga bisa dicermati melalui jaringan sanad-sanad awal yang ada di Indonesia. Melalui jalur ini akan diketahui dengan cukup jelas qira'at yang digunakan masyarakat Islam Indonesia pada masa-masa awal pengajaran Al-Qur'an. Terkait dengan ini, M. Syatibi dalam penelitiannya menemukan, bahwa jalur sanad awal yang ada dan berkembang di Indonesia merujuk pada lima orang ulama Al-Qur'an; mereka adalah KH. M. Munawar Krapyak Yogyakarta (1941 M.), KH. M. Munawar Sidayu Gresik (1944 M.), KH. Said bin Ismail Madura (1954 M), KH. M. Mahfudz Termas (1917 M), dan KH. M. Dahlan Khalil Jombang. Melalui penelusuran yang dilakukan, kelima orang ulama ini memiliki jalur sanad yang berbeda-beda, namun semuanya bertemu pada jalur Abū Yahya Zakaria al-Anṣāri.⁵³ Dan yang terpenting, kesemua jalur sanad ini berujung pada imam Ḥafṣ dan seterusnya kepada Imam 'Aṣim, hingga sampai kepada Rasulullah. Melalui jalur sanad ini teridentifikasi, bahwa qira'at yang digunakan, diajarkan dan tersebar pada masyarakat Muslim Indonesia adalah qira'at 'Aṣim riwayat Ḥafṣ.

Qira'at 'Aṣim dalam Edisi Cetak Nusantara

Dampak perkembangan mesin cetak yang cukup massif dengan sendirinya menggantikan tradisi penulisan mushaf Al-Qur'an menggunakan tangan yang dilakukan ulama-ulama pada masa-masa itu. Namun harus dicatat, bahwa jangkauan teknologi percetakan ini masih sangat terbatas sehingga tradisi penulisan mushaf menggunakan tangan oleh sejumlah ulama masih terus berlangsung di

⁵³ M. Syatibi AH, "Potret Lembaga Tahfidz Al-Qur'an di Indonesia" dalam *Suhuf*, vol. 1, No. 1 2008, hlm. 131.

beberapa daerah bahkan sampai abad ke-19 M. Karena, pada awal-awal abad ke-19 ini, sejumlah mushaf kuno dinyatakan ditulis pada abad tersebut. Tapi tradisi penulisan ini lambat laun tergantikan oleh mesin-mesin percetakan yang modern.

Di Indonesia sendiri, mushaf Al-Qur'an dengan menggunakan teknologi percetakan bahkan ditemukan tertanggal 21 Ramadan 1264 H./21 Agustus 1848 M, dicetak di Palembang oleh Ibrahim bin Husain di percetakan Haji Muhammad Azhari bin Kemas Haji Abdullah. Artinya, pada tahun-tahun tersebut, penggandaan Al-Qur'an menggunakan mesin cetak sudah dimulai. Kemudian mushaf cetakan berikutnya yang masuk ke wilayah Asia Tenggara yang bisa diungkapkan adalah mushaf Al-Qur'an cetakan India. Mushaf ini dicetak pada akhir abad ke-19 dan qira'at yang digunakan adalah qira'at 'Āṣim riwayat Ḥafṣ. Mushaf ini terus beredar sampai pertengahan abad ke-20. Informasi mengenai abad penulisan mushaf ini dan sekaligus penyebarannya dengan sendirinya menjelaskan bahwa mushaf cetakan India ini lebih dahulu hadir ke publik Asia, termasuk Indonesia ketimbang Al-Qur'an edisi Raja Fuad yang dicetak di Mesir tahun 1924/1925. Qira'at yang digunakan juga menegaskan bahwa sebelum Al-Qur'an edisi Raja Fuad diterbitkan, qira'at 'Āṣim sudah menjadi qira'at yang populer di tengah masyarakat Muslim, termasuk Indonesia.

Penerbitan-penerbitan mushaf Al-Qur'an selanjutnya di Indonesia menggunakan qira'at 'Āṣim riwayat Ḥafṣ. Termasuk dalam hal ini adalah mushaf standar Indonesia, baik mushaf yang belum distandarkan seperti terbitan tahun 1981 maupun yang sudah distandarkan sejak tahun 1983/1984 hingga yang diterbitkan tahun 2000 ke atas.

Simpulan

Ada sejumlah faktor penting yang melatarbelakangi mengapa qira'at 'Āṣim riwayat Ḥafṣ menjadi begitu populer dan banyak digunakan oleh kaum Muslimin di seluruh dunia, termasuk di Indonesia. Setidaknya ada tiga faktor. *Pertama*, sanad yang dimiliki 'Āṣim terbilang kuat, karena dari urutan sanad, 'Āṣim menempati rangkaian ketiga dari ketiga sanad yang dimiliki melalui ketiga orang gurunya, 'Abdurrahmān bin as-Sulamī, Zirr bin Ḥubaisy, dan Sa'ad bin Iyāsy. Di samping itu, 'Abdurrahmān bin as-Sulamī juga mendapatkan qira'atnya melalui lima orang sahabat yang senior

dalam bidang Al-Qur'an, mereka adalah 'Uṣmān bin 'Affān, 'Alī bin Abī Ṭālib, Ubay bin Ka'ab, 'Abdullāh bin Mas'ūd, dan Zaid bin Sābit. Inilah di antara yang membedakannya dengan imam-imam lain. Sebab, kecuali Ḥamzah, rujukan imam yang lain pada sahabat tidak sebanyak 'Āṣim, khususnya yang diperoleh melalui 'Abdur-rahmān as-Sulamī.

Kedua, faktor kebijakan Ibnu Mujāhid yang didukung otoritas pemerintahan 'Abbasiyah yang membukukan qira'at 'Āṣim bersama dengan 6 imam lainnya dalam kerangka *al-qirā'āt as-sab'* (qira'at tujuh). Setelah pembukuan qira'at tujuh ini, penulisan dan pencetakan mushaf Al-Qur'an tampak hanya terkonsentrasi pada dua riwayat, yakni Ḥafṣ 'an 'Āṣim dan Warasy 'an Nafi'. Beberapa riwayat lain, seperti Qālun, Hisyām, Ibnu Żakwān, dan ad-Dūri Abū 'Amr juga dipraktekkan di beberapa negara, namun persentasenya tidak sebanyak Warasy, dan terlebih lagi Ḥafṣ. Arah penulisan qira'at 'Āṣim riwayat Ḥafṣ terus mewarnai proses percetakan Al-Qur'an di dunia, dan salah satunya adalah cetakan Hamburg, Jerman tahun 1694.

Ketiga, yang paling penting adalah kebijakan pemerintah Mesir yang diprakarsai Raja Fuad untuk mencetak dan menyebarluaskan Al-Qur'an pada tahun 1924/1925 M. yang secara resmi menggunakan qira'at 'Āṣim riwayat Ḥafṣ. Proyek ini dinilai paling berhasil dalam mencetak Al-Qur'an karena kualitasnya cukup bagus dan penyebarannya juga cukup meluas.

Untuk di Indonesia, qira'at 'Āṣim riwayat Ḥafṣ bisa dilihat melalui mushaf kuno yang tersebar di hampir seluruh Indonesia. Dari situ terlihat, bahwa qira'at yang banyak digunakan adalah qira'at 'Āṣim riwayat Ḥafṣ, meskipun terdapat juga riwayat lain, yakni riwayat Qālūn 'an Nāfi. Namun, sebagian besar penulisan mushaf kuno di Nusantara menjadikan qira'at 'Āṣim riwayat Ḥafṣ sebagai qira'at utama. Penyebaran tersebut juga bisa diamati melalui penyebaran sanad yang dimiliki oleh lima orang ulama Al-Qur'an di Indonesia yang kesemuanya merujuk pada qira'at 'Āṣim riwayat Ḥafṣ. Al-Qur'an versi cetak yang beredar pada tahun-tahun awal di Indonesia turut memperkuat jejak yang ada, bahwa qira'at yang digunakan adalah qira'at Imam 'Āṣim riwayat Ḥafṣ. []

Daftar Pustaka

- ‘Abdul Ganī, ‘Abdul Fatāh, *al-Budūruz-Zāhirah fil-Qirā’atil-‘Aysri al-Mutawātirah*, Juz I, Mesir: Dārus Salam, 2009.
- al-‘Asqalanī, Aḥmad bin ‘Alī bin Hajar Syihābuddīn asy-Syāfi‘i, *Tahzīb-Tahzīb*, juz 2, Mu‘assasah ar-Risālah.
- al-A‘zami, *The History of The Qur’anic Text From Revelattion tto Compilation: Sejarah Teks Al-Qur’an dari Wahyu sampai Kompilasi*, (pent: Sohirin Solihin, dkk), Jakarta: Gema Insani Press, 2005.
- Adnan Amal, Taufik, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur’an*, Jogjakarta: FKBA, 2001.
- al-Asywaḥ, Šabārī, *‘Ijāzul Qirā‘at al-Qur’āniah: Dirāsat fi Tārīkhi Qirā‘at wat-Tijāhātīl-Qurrā’*, Mesir: Maktabah Wahbah, 1998.
- al-Bailī, Aḥmad, *al-Ikhtilāf Baina-Qirā‘at*, Beirut: Dārul-Jail, 1988.
- al-Bukhārī, Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Ismā‘īl *Šaḥīḥul-Bukhārī*, bab “Unzilal-Qur’an ‘alā Sab‘ati Aḥrufin” Hadis No. 4706
- ad-Dānī Abū ‘Amr, *al-Aḥrufus-Sab‘ah lil-Qur’ān*, Jeddah: Dārul-Manārah wat-Tawzī’, 1997.
- Fathoni, Ahmad, *Kaidah Qira‘at Tujuh I*, Jakarta: Institut PTIQ dan IIQ, 2005.
- _____, *Kaidah Qira‘at Tujuh II*, Jakarta: Institut PTIQ dan IIQ, 2005.
- _____, “Keterkaitan Ragam Qira‘at dengan Rasm Usmani serta Implikasinya Terhadap Penerbitan Mushaf dan Penafsiran Al-Qur’an”, *Disertasi*, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2008.
- _____, “Sebuah Mushaf dari Sumedang”, dalam *Mushaf-mushaf Kuno di Indonesia*, (ed: Fadhal Bafadhal), Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan, 2005.
- Ghazali, Abd Moqsith dkk., *Metodologi Studi Al-Qur’an*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009.
- al-Ḥamad, Gānim Qadduwari, *Rasmul Muṣṣhaf, Dirāsah Luḡāwiyah Tārīkhiyyah*, Baghdad: Lajnah Wathaniyyah, 1982.
- al-Ibyāri, Ibrāhīm, *Tārīkul-Qur’ān*, Mesir: Dār al-Kitab al-Misri, 1991.
- al-Mizzī, Jamāluddīn Abū Hajjāj Yūsuf, *Tahzīb-Kamāl fi Asmā‘ir-Rijāl*, Jilid 7, Beirut: Mu‘assasah ar-Risālah, 1985.
- Mujāhid, Ibnu, *Kitābus-Sab‘ah fil-Qirā‘at*, tahqiq: Syauqī Ḍaif, Mesir: Dārul-Ma‘ārif, 1972.
- Muslim bin al-Ḥajjāj, Abū Husain, *al-Jāmi‘ aṣ-Šaḥīḥ*, bab “Annal-Qur’āna ‘alā Sab‘ati Aḥrufin”, Hadis No. 936.
- an-Ni‘mah, Ibrāhīm, *‘Ulūmul-Qur’ān*, t.t: t.p., 2008.
- Qadhi, Abu Ammar Yasir, *An Introduction to the Sciences of the Qur’aan*, United Kingdom: Al-Hidaayah, 1999.

- as-Sayyid bin Aḥmad bin 'Abdurraḥim, *Asānid al-Qurrā' al-'Asyrah*, Saudi: Maktabah Malik Fahd, 2005.
- Shohib, Muhammad, "Manuskrip Al-Qur'an di Kalimantan Barat", dalam *Mushaf-mushaf Kuno di Indonesia*, (ed: Fadhal Bafadhal), Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan, 2005.
- Soffandi, Wawan Djunaedi, "Mazhab Qira'at 'Aşim Riwayat Hafş di Nusantara: Studi Sejarah Ilmu". *Tesis*, Program Pascasarjana UIN, 2004.
- Sudrajat, Enang, "Mushaf Kuno Jawa Barat", dalam *Mushaf-mushaf Kuno di Indonesia*, (ed: Fadhal Bafadhal), Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan, 2005.
- Sya'roni, Mazmur, "Ragam Penulisan Mushaf Kuno di Riau" dalam *Mushaf-mushaf Kuno di Indonesia*, (ed: Fadhal Bafadhal), Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan, 2005.
- Syatibi, M. AH, "Potret Lembaga Tahfidz Al-Qur'an di Indonesia" dalam *Suhuf*, vol. 1, No. 1 2008, hlm. 131.
- Syuraih ar-Ra'ini, Abī 'Abdullāh Muḥammad bin al-Andalūsi, *al-Kāfi fil Qirā'atis-Sab'i*, Libanon, Beirut: Dārul-Kutub al-'Ilmiyah, 2000.
- Tim Tafsir Depag, *Muqaddimah Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Muhaf Al-Qur'an, 2008.
- aż-Żahabī, Syamsuddīn Muḥammad bin Aḥmad bin 'Uşmān, *Siyar A'lām an-Nubalā'*, Juz 5, Beirut: Mu'asassah ar-Risālah, 1982.
- aż-Żahabī, *Tahzīb Tahzīb al-Kamāl fī Asmā'ir-Rijāl*, Juz 5, Mesir: al-Fazuqul-Hadīisah lit-Thabaah wan-Nasyr.
- az-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūmil-Qur'ān*, Juz I, Mesir: Maktabah Dārut-Turās, 1984.
- <http://id.wikipedia.org>.
- <http://cdm.csbsju.edu/cdm4/document.php?>