

## ARGUMENTASI KEMUTAWATIRAN QIRĀĀT SAB'AH (Perspektif Kelisanan Al-Qur'an)

Fuad Nawawi

UIN Siber Syekh Nurjati Cirebon, Indonesia

✉ [fuadnawawi@syekhnurjati.ac.id](mailto:fuadnawawi@syekhnurjati.ac.id)

### Abstrak

Sebagian ulama berpendapat bahwa *qirāāt sab'ah* itu bersanad ahad dengan alasan periwayatannya dari individu ke individu lain sehingga rawinya sedikit. Sebagian lain menilai *qirāāt sab'ah* itu bersanad mutawatir dengan alasan periwayatannya dari komunitas satu ke komunitas yang lain sehingga jumlah rawinya cukup banyak. Kedua polarisasi ini tidak didukung basis teoretik yang kuat. Dalam artikel ini, penulis menganalisis qiraat al-Qur'an yang bermula dari tradisi lisan, dengan pendekatan teori kelisanan Walter Ong dalam bukunya *Orality and Literacy*. Melalui metode kualitatif, penulis mengumpulkan dan menganalisis kata-kata tertulis dalam berbagai referensi dengan cara mereduksi dan menyajikan data lalu menarik kesimpulan. Penelitian ini menyatakan bahwa *qirāāt sab'ah* mutawatir itu logis dan mungkin. Argumentasinya dalam tradisi lisan, sebuah kata tidaklah ada karena dibentuk dari adanya huruf atau susunan huruf. Akan tetapi, kata beserta maknanya terjadi melalui konvensi pembicara dan para pendengar, hasil negosiasi sosial budaya masyarakat tertentu. Adanya konvensi dan tradisi itu tentu mengandaikan adanya komunitas yang menghidupi pengetahuan (baca: Al-Qur'an) yang berbasis tradisi lisan tersebut.

**Kata kunci :** Al-Qur'an, *qirāāt sab'ah*, mutawatir, ahad, kelisanan.

## **Argumentation on the Mutawatir Status of the Qirā'āt Sab'ah (From the Perspective of Qur'anic Orality)**

### **Abstract**

*Some scholars argue that the qirā'āt sab'ah have a single (ahad) transmission chain because their transmission is from one individual to another, resulting in a limited number of transmitters. Others believe that the qirā'āt sab'ah have a mutawatir (many) transmission chains because their transmission is from one community to another, thus involving a more significant number of transmitters. Both of these polarizations lack a solid theoretical basis. In this article, the author analyzes the Qur'anic qirā'āt, which originated from oral traditions, using Walter Ong's theory of orality as presented in his book Orality and Literacy. Through a qualitative method, the author collects and analyzes written words from various references by reducing and presenting the data and concluding. This study argues that the mutawatir status of the qirā'āt sab'ah is logical and plausible. The argument is that a word does not exist in oral tradition because it is formed by letters or their arrangement. Instead, a word and its meaning emerge through the convention between speakers and listeners, resulting from the socio-cultural negotiation of a particular community. Such a convention and tradition presupposes the existence of a community that sustains the knowledge (i.e., the Qur'an) based on this oral tradition.*

**Keyword:** Qur'an, qirā'āt sab'ah, mutawatir, ahad, orality.

حجة تواتر القراءات السبع (من منظور شفوية للقرآن)

### **ملخص**

يتبرى بعض أهل العلم أن القراءات السبع مروية عن طريق الأحاد لأنها تنتقل من فرد إلى فرد حتى يكون عدد رواته قليلاً. ويرى آخرون أن القراءات السبع وصلت إلينا عن طريق التواتر لأنها تنتقل من قوم إلى آخر بحيث يكون عدد الرواة كبيراً. وهذا الاستقطاب لا يدعمه أساس نظري قوي. من خلال هذه الكتابة، يجلل المؤلف قراءات القرآن التي نشأت من التراث الشفوي، مستخدماً منهج النظرية الشفوية لوالتر أونج في كتابه الشفوية ومعرفة القراءة والكتابة. ومن خلال الأساليب النوعية، يقوم المؤلف بجمع وتحليل الكلمات المكتوبة في المراجع المختلفة عن طريق تلخيص البيانات وعرضها ثم استخلاص النتائج. وأكد هذا البحث أن تواتر القراءات السبع منطقي وممكن. والحجة هي أن الكلمة في التراث الشفوي، لا توجد بسبب وجود حروف أو تنظيمها، ولكن الكلمات ومعانيها تحدث من خلال اتفاقيات المتحدثين والمستمعين، نتيجة للمفاوضات الاجتماعية والثقافية لمجتمعات معينة. إن وجود الأعراف والتقاليد يفترض بالتأكيد وجود مجتمع يدعم المعرفة (القرآن) على أساس التراث الشفوي

الكلمات المفتاحية: القرآن، القراءات السبع، المتواتر، الأحاد، الشفوية

## Pendahuluan

Qiraat dan Al-Qur'an adalah istilah yang memiliki asal yang sama, berasal dari kata *qara'a – yaqra'u – qirā'atan wa qur'ānan* yang artinya bacaan. Akan tetapi, pemahaman para ulama terhadap keduanya berbeda-beda. Meskipun ulama sepakat tentang kemutawatiran Al-Qur'an, namun tidak berarti bahwa mereka juga sepakat tentang kemutawatiran qiraat, khususnya *qirā'at sab'ah* yang diakui oleh mayoritas ulama sebagai qiraat Al-Qur'an. Ibn Mujahid (w. 324 H) dikenal sebagai tokoh yang mempopulerkan *qirā'at sab'ah* ini. Nama-nama qari *qirā'at sab'ah* tersebut adalah Abū 'Imrān 'Abdullāh Ibn 'Āmir (w. 118 H), Abū Sa'īd 'Abdullāh ibn Kašīr (w. 120 H), Abū Bakr 'Āšim ibn Abī Najūd (w. 127 H), Abū 'Umarah Ḥamzah ibn Ḥabīb az-Zayyāt (w. 154 H), Abū 'Amr Zaban ibn al-'Alā' ibn 'Ammār (w. 156 H), Nāfi' ibn 'Abdurrahmān (w. 169 H), Abū al-Ḥasan 'Aliy ibn Ḥamzah al-Kisā'iy (w. 189 H) (Ibn Mujāhid 1972).

Perdebatan mengenai kemutawatiran qiraat dapat disederhanakan menjadi dua pandangan utama. Pandangan pertama meyakini bahwa *qirā'at sab'ah* adalah mutawatir. Salah satu tokoh yang termasuk dalam kelompok ini adalah Ibn as-Subkiy (w. 771 H/1369 M), penulis buku *Jam' al-Jawāmi' fi Uṣūl al-Fiqh*. Di sisi lain, pandangan kedua menolak pandangan bahwa *qirā'at sab'ah* adalah mutawatir. Di antara yang masuk pada barisan kelompok kedua ini adalah Imam az-Zarkasyiy (w. 794 H/1392 M), penulis kitab *al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān*. Polarisasi kedua pendapat tersebut mempunyai kelemahan. Kelemahan pendapat pertama tidak dibuktikan dengan argument teoretik, yang memungkinkan *qirā'at sab'ah* itu mutawatir, sehingga penilaiannya tidak cukup kuat dan terkesan sekadar klaim. Kelemahan pendapat kedua yang menilai bahwa *qirā'at sab'ah* berstatus ahad mengandaikan Al-Qur'an dibentuk dari tradisi tulis, melupakan sejarah Al-Qur'an itu sendiri yang bermula dari tradisi lisan.

Dalam tradisi lisan, suatu kata tidaklah muncul hanya karena ada huruf atau susunan hurufnya. Namun, kata beserta makna katanya terjadi melalui konvensi antara pembicara dan para pendengar, tidak ada teks yang lahir langsung dari pikiran lalu menjadi teks tetapi melalui tradisi yang hidup (Ong 2002). Adanya konvensi dan tradisi yang hidup tentu mengandaikan adanya komunitas, yang tentu lebih dari satu atau dua orang, namun banyak orang. Inilah yang memungkinkan *qirā'at sab'ah* itu mutawatir. Budaya lisan dan tulisan bukan hanya sebagai media atau alat yang digunakan dalam berkomunikasi, namun kedua budaya tersebut menandai pergeseran paradigma, mentalitas, kebiasaan tertentu yang kompleks, tindih-menindih dan silang-menyilang. Posisi kebaruan (*novelty*) penelitian ini yakni memberikan argument teoretik yang memungkinkan *qirā'at sab'ah* itu berstatus mutawatir.

Sejumlah riset tentang kemutawatiran *qirā'āt sab'ah* dan kelisanan Al-Qur'an sudah banyak dilakukan. Di antaranya riset karya Shady Hekmat Nasser, *The Transmission of The Varian Reading of The Qur'an: The Problem of Tawātur and The Emergence of Shawwādh* (2013). Shady dalam risetnya tersebut mempersoalkan kemutawatiran *qirā'āt sab'ah* dan menolak *qirā'āt sab'ah* sebagai qiraat mutawatir, sekaligus menegaskan *qirā'āt sab'ah* hanya berstatus ahad, dengan menyodorkan bukti sanad-sanad rawi yang ada di buku-buku qiraat (Hekmat Nasser 2013: 118–164). Berikutnya riset dari Mohd. Faizul Amri dan Afrizal Nur, *Orientalist Criticisme to Qira'at Mutawatirah and Defense: A Fact and Reality* (2019). Dalam artikelnya, kedua penulis dengan pendekatan teologis membantah tesis Ignaz Goldziher yang mengajukan pemikiran bahwa Al-Qur'an tidak mutawatir dan timbulnya variasi bacaan Al-Qur'an itu tidak lebih karena rasm usmani belum berharakat sehingga para pembaca Al-Qur'an bisa membaca sekehendak hatinya (Faizul Amri 2016: 125–126). Riset berikutnya karya Muhammad Karim Kawwaz, *Kalāmullāh al-Jānib aṣ-Şafāhī Min aṣ-Żāhirah al-Qur'āniyyah* (2002). Di dalam bukunya tersebut, penulis melakukan analisis terhadap fenomena oralitas dalam Al-Qur'an, dimulai dari kenyataan Al-Qur'an diturunkan di wilayah yang memiliki tradisi lisan yang kuat dan menjelaskan bahwa Al-Qur'an pada awalnya adalah kata yang didengar dan diucapkan Nabi Muhammad, dan dikomunikasikan kepada para pendengar, sebagai firman Tuhan (al-Kawwaz 2002: 115–116). Berikutnya riset yang dilakukan Yasin Dutton, yang berjudul *Orality, Literacy and The Seven Aḥruf Ḥadīs* (2011). Yasin Dutton dalam risetnya tersebut membuktikan adanya variasi bacaan Al-Qur'an yang dikenal dengan *qirā'āt sab'ah* dan qiraah lainnya menjadi wajar jika kita menyadari bahwa al-Qur'an diturunkan di tengah budaya Arab yang dominan waktu itu adalah budaya lisan daripada budaya tulis (Yasin 2011: 31).

Riset lain yang membahas oralitas Al-Qur'an adalah dua riset yang dilakukan M. Alwi HS dan Nur Hamid. Riset pertama berjudul *Diskursus Kelisanan Al-Qur'an: Membuka Ruang Baru* (2019). Riset ini memotret aspek sisi kelisanan Al-Qur'an. Kedua penulis tersebut berpendapat ketika membaca teks Al-Qur'an secara kontekstual, pada dasarnya seseorang sedang berusaha memahami aspek oralitas dari Al-Qur'an karena Al-Qur'an selalu turun untuk merespons situasi (konteks) tertentu. Kemampuan merespons situasi (konteks) ini adalah ciri dari keberoralan, di mana ungkapan selalu terkait dan terikat dengan situasi penutur dan pendengar (Alwi HS & Nur Hamid 2019a: 262–263).

Riset berikutnya berjudul *Relasi Kelisanan Al-Qur'an dan Pancasila dalam Upaya Menjaga dan Mengembangkan Identitas Islam Indonesia*

(2019). Dalam artikel tersebut penulis menunjukkan adanya kesamaan fenomena kelisanan Al-Qur'an dengan Pancasila karena keduanya menjadi pedoman yang sadar akan konteks. Saat Islam bertemu dengan budaya Arab, Nabi Muhammad menyadari kebutuhan akan penggunaan media dalam menyebarkan ajaran agama. Dari situ, budaya Arab diadopsi, dikembangkan, dan dipertahankan. Demikian pula, dengan menjadikan pancasila sebagai pedoman, para pendiri bangsa menyadari akan konteks kemajemukan Indonesia sehingga pancasila hadir sebagai solusi permasalahan hidup manusia Indonesia (Alwi HS & Nur Hamid 2019b: 27–29).

Berbeda dengan riset sebelumnya, riset yang dilakukan Derhana Bulan Dalimunthe, yang berjudul *Al-Qur'an dan Fenomena Salah Tulis: Studi atas Al-Qur'an dalam Tradisi Lisan dan Tulisan* (2019) lebih menyoroti studi kasus kesalahan tulis ayat, yang dilakukan Ustazah Handayani. Fenomena salah tulis, menurut riset tersebut, muncul karena pengutamaan dalam mentransmisikan Al-Qur'an secara lisan, bukan tertulis. Proses transmisi ini dimulai sejak zaman Nabi hingga saat ini. Meskipun Al-Qur'an sudah dimasukkan ke dalam tradisi tulis, namun sebenarnya tradisi tulis hanya berperan sekedar membantu merawat (hafalan) Al-Qur'an. Rujukan utamanya tetap bersumber dari tradisi lisan. Kemudian bagaimana kesadaran masyarakat sekarang terhadap tradisi lisan dan tulisan juga mempengaruhi fenomena tersebut. Bagi individu yang hanya mengandalkan kesadaran lisan, kesalahan dalam menulis adalah hal yang biasa, tetapi bagi mereka yang memahami pentingnya penulisan, kesalahan menulis dianggap sebagai sesuatu yang sangat dihindari (Dalimunthe 2019: 38).

Dari sejumlah riset yang berhasil ditelusuri, hampir belum ada riset yang mencoba membedah kemutawatiran *qirā'at sab'ah* ditilik dari kelisanan Al-Qur'an. Penulis dalam artikel ini ingin memberikan pendasaran teoretik tentang kemungkinan kemutawatiran *qirā'at sab'ah* dengan menggunakan teori kelisanan Walter Ong. Artikel ini bisa menjadi wacana alternatif di tengah dua polarisasi diskursus *qirā'at sab'ah* yang selama ini berkembang, yakni pandangan pertama menolak kemutawatiran *qirā'at sab'ah*, sekaligus mengafirmasi bahwa sanad *qirā'at sab'ah* hanya sampai pada level ahad, dengan mengajukan bukti rantai periwiyatan antar rawi yang ada di buku-buku qiraat Al-Qur'an tidak sampai derajat mutawatir. Pandangan kedua yang meyakini kemutawatiran *qirā'at sab'ah*. Pandangan kedua ini cenderung defensif. Hal ini tampak dari klaim sepihak dengan menggunakan pendekatan teologis, yang terasa kurang memuaskan. Artikel ini dengan pendekatan teori kelisanan Walter Ong (selanjutnya disebut Ong) mencoba membuktikan kemutawatiran *qirā'at sab'ah* itu

secara rasional menjadi mungkin dengan menggunakan metode kualitatif. Penulis mengumpulkan dan menganalisis kata-kata tertulis dalam berbagai referensi dengan cara mereduksi data, menyajikannya, dan menarik kesimpulan (Afrizal 2016).

### **Polarisasi Pendapat Ulama tentang Rantai Periwiyatan *Qirā'āt Sab'ah***

Berdasarkan penelitian yang dilakukan penulis, terdapat dua kelompok besar dalam perdebatan tentang sanad periwiyatan *qirā'āt sab'ah*:

*Kelompok pertama* meyakini bahwa sanad *qirā'āt sab'ah* bersifat mutawatir pada tiap rantai periwiyatannya sejak zaman Nabi Muhammad hingga saat ini. Pandangan ini diungkapkan oleh Ibn as-Subkiy (w. 771 H) yang menyatakan bahwa *qirā'āt sab'ah* bersifat mutawatir secara sempurna (Ibn 'Aliy as-Subkiy 2003: 21). Menurut Ibn as-Subkiy, *qirā'āt sab'ah* diriwayatkan oleh banyak perawi dari Nabi Muhammad yang diyakini tidak mungkin bersepakat dalam kebohongan kemudian diteruskan oleh orang-orang berikutnya dengan banyak perawi di setiap tingkat periwiyatan. Kelompok ini berargumen bahwa sanad-sanad qiraat yang hanya mencantumkan beberapa guru dan muridnya dalam buku-buku qiraat adalah cara untuk menjaga bacaan qiraat dan mengabadikannya dalam sebuah karya, bukan representasi dari periwiyatan yang sebenarnya melibatkan banyak individu dari berbagai daerah yang saling menyampaikan bacaan tersebut.

Ibn as-Subkiy menolak argumen yang menyatakan jika *qirā'āt sab'ah* bersifat mutawatir, tidak mungkin terdapat variasi dalam bacaan di antara para ahli qiraat. Menurut Ibn as-Subkiy, perbedaan bacaan tidak mengurangi kemutawatiran qiraat, sebab variasi tersebut telah ada dari masa Nabi (az-Zarqaniy 2017: 347). Pandangan Ibn as-Subkiy ini sejalan dengan pandangan Muhammad al-Banna (w. 1117 H) yang merujuk pada Abū al-Qāsim an-Nuwairiy yang menyatakan penolakan terhadap kemutawatiran qiraat Al-Qur'an adalah pendapat baru yang tidak sejalan dengan apa yang sudah disepakati para ahli fikih, ahli hadis, dan lainnya. Mereka menyatakan bahwa Al-Qur'an diriwayatkan secara mutawatir (al-Banna 1987: 71).

Kelompok kedua menilai sanad *qirā'āt sab'ah* tidak memiliki status mutawatir, melainkan bersifat ahad. Dalam perkembangannya, kelompok kedua ini dibagi menjadi empat pendapat yang berbeda, yakni:

*Pertama*, pandangan para ulama yang menyatakan sanad *qirā'āt sab'ah* dinilai mutawatir bukan mulai dari Nabi, melainkan dari para imam qiraat. Salah satu tokoh yang mewakili pendapat ini adalah penulis kitab *al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Badruddin az-Zarkasyiy (w. 794 H). Az-Zarkasyiy

memisahkan konsep qiraat dan Al-Qur'an. Qiraat merujuk pada variasi dalam cara membaca bacaan Al-Qur'an, termasuk dalam hal *tafkīm* (penebalan) dan *tarqīq* (penipisan) bacaan serta aspek-aspek hukum bacaan lainnya. Adapun Al-Qur'an adalah wahyu itu sendiri yang diterima oleh Nabi Muhammad sebagai penjelasan (*al-Bayān*) dan mukjizat. Menurut az-Zarkasyiy, semua ulama sepakat bahwa rantai periwayatan qiraat yang dianggap mutawatir adalah yang dimulai dari sanad imam *qirā'at sab'ah* hingga saat ini, namun terjadi perbedaan pandangan mengenai status mutawatirnya qiraat dari Nabi. Az-Zarkasyiy juga mencatat bahwa dalam buku-buku qiraat, sanad yang menghubungkan tujuh imam qiraat ke Nabi hanya dilaporkan dari satu individu ke individu lainnya, tidak mencapai tingkat mutawatir.

*Kedua*, para ulama yang menilai qiraat al-Qur'an sebagian mutawatir dan sebagian lain ahad. Pandangan ini diungkapkan oleh asy-Syaukāniy (w. 1250 H) dalam bukunya, *Irsyād al-Fuḥūl ilā Tahqīq al-Haq min 'Ilm al-Uṣūl*. Asy-Syaukāniy menyatakan tidak ada yang mengklaim bahwa *qirā'at sab'ah* secara keseluruhan diriwayatkan secara mutawatir. Menurutnya, para ahli qiraat secara umum menyepakati beberapa qiraat dianggap mutawatir sementara yang lain hanya dinilai sebagai ahad. Oleh karena itu, hal yang paling utama dalam suatu bacaan qiraat, baik yang disepakati maupun yang masih diperselisihkan adalah bacaan tersebut sesuai dengan ketentuan rasm Usmani, mempunyai rantai periwayatan yang sah, dan tidak bertentangan dengan kaidah bahasa Arab (asy-Syaukāniy 2000: 174). Asy-Syaukāniy juga mencatat bahwa Nabi hanya memilih sejumlah sahabat untuk mempelajari Al-Qur'an secara mendalam, kemudian sahabat-sahabat itu mengajarkan Al-Qur'an kepada yang lainnya serta mengamalkannya dalam salat. Pendapat asy-Syaukāniy tersebut sejalan dengan penulis kitab *an-Nasyr fi al-Qirā'at al-Asyr*, Ibn al-Jazariy (w. 733 H). Ibn al-Jazariy menyatakan jika menetapkan mutawatir sebagai satu-satunya standar untuk menentukan qiraat yang benar, hal ini mengakibatkan banyak bacaan *qirā'at sab'ah* yang tidak mencapai standar mutawatir (Ibn al-Jazariy 2012: 13).

*Ketiga*, para ulama yang mempunyai pandangan mutawatir *qirā'at sab'ah* bukan dari sisi pelafalan bacaan (*al-adā*). Pendapat tersebut dijelaskan penulis kitab *Mukhtaṣar Muntahā as-Su'āl*, Ibn al-Ḥājiy (w. 646 H). Menurutnya, *qirā'at sab'ah* menjadi mutawatir bukan karena cara penyampaiannya seperti beberapa ayat ada yang dibaca panjang (*mād*), *imālah*, menipiskan bacaan huruf hamzah (*takhfīf al-hamz*), dan lain-lain. Ibn al-Ḥājiy menilai bahwa jika cara pelafalan itu dijadikan standar mutawatir, seperti perbedaan panjang atau pendeknya huruf mim pada

lafaz *maliki yaumiddīn*, sebagian pelafalan Al-Qur'an dianggap mutawatir, sementara pelafalan lain yang berbeda dinilai ahad. Hal ini dianggap tidak benar karena kedua bacaan tersebut memiliki status yang sama sebagai *qirā'at sab'ah* (Ibn al-Ḥāḥib 2006: 379–381). Pelafalan lafaz (*al-adā*) seperti pendek panjangnya huruf mad dikategorikan sebagai ijtihad ulama, tidak berasal dari Nabi. Menurut Ibn al-Ḥāḥib, yang menjadi standar mutawatir adalah lafaznya, bukan cara penyampaiannya (*az-Zarqāniy* 2017: 384).

*Keempat*, para ulama yang menganggap mutawatirnya *qirā'at sab'ah* adalah bacaan yang disetujui oleh para imam qiraat dan tidak melanggar aturan berbahasa. Representasi dari pendapat ini diwakili Abū Syāmah, yang membagi *qirā'at sab'ah* menjadi dua kategori: qiraat yang disetujui para imam qiraat dan qiraah *syadz* (tidak disetujui). Misalnya, jika terdapat bacaan yang melanggar kaidah bahasa Arab sebagaimana qiraat Ibn 'Āmir pada ayat 137 dalam surah al-An'ām (6), yang susunan *muḍāf* dan *muḍāf ilaih* dipisahkan oleh kata yang lain, atau qiraat Ḥamzah yang membaca kasar pada kalimat *wal arḥāmi* dalam surah an-Nisā' (4): 1, dua ayat tersebut dinilai sebagai bacaan yang tidak fasih disebabkan kurangnya ke-*ḍabiṭ*-an rawi. Oleh karena itu, dua ayat tersebut termasuk sebagai qiraat yang *syadz* (Abū Syāmah 2003: 136).

### Kritik terhadap Polarisasi Ulama tentang Rantai Periwiyatan *Qirā'at Sab'ah*.

Perbedaan pandangan terkait mutawatirnya qiraat yang telah disajikan sebelumnya menuai berbagai respon sebagai berikut:

Pandangan yang meyakini qiraat bersifat mutawatir sejak zaman Nabi mendapat tanggapan dari Najmuddin Abū Rafī' Sulaiman ibn Abdul Qawwi aṭ-Ṭūfiy (w. 716 H). Beliau menegaskan jika qiraat memang mutawatir, di kalangan sahabat Nabi tidak akan terjadi perbedaan bacaan pada ayat-ayat tertentu. Sebagai contoh, perselisihan pemahaman antara Umar ibn al-Khattab dan Hisyam ibn Hakim saat membacakan qiraat surah al-Furqān. Pada awalnya kedua sahabat tersebut berselisih paham, namun setelah keduanya mengadu dan bertanya kepada Nabi, Nabi membenarkan keduanya. Hal ini menunjukkan bahwa tidak ada kesepakatan mutawatir terkait bacaan Al-Qur'an (aṭ-Ṭūfiy 1998: 23). Selaras dengan aṭ-Ṭūfiy, al-Khui menilai perselisihan para ahli qiraat terkait mana qiraat yang sah, bacaan para qari yang berbeda beserta alasan perbedaannya serta penolakan para ulama terhadap sebagian qiraat' adalah bukti tambahan bahwa qiraat Al-Qur'an tidak bersifat mutawatir (al-Khui 1966: 166). Belum lagi periwiyatan

1 Sebagai contoh adalah penolakan Ibn Jarīr aṭ-Ṭabariy terhadap qiraat Ibn 'Āmir dan Aḥmad ibn Ḥanbal terhadap qiraat Ḥamzah.

qiraat yang ada di buku-buku qiraat Al-Qur'an, menurut az-Zarkasyiy (w. 794 H) hanya diriwayatkan dari satu individu ke satu individu yang lain. Ini tidak memenuhi kriteria mutawatir yang mensyaratkan banyak rawi dalam setiap tingkat periwayatannya (az-Zarkasyi 2018: 222).

Az-Zarqāniy menjawab kritik ulama-ulama tersebut dengan mengatakan bahwa meskipun periwayatan qiraat terdapat pada satu kelompok (*tā'ifah*), hal itu tidak menafikan keberadaan periwayatan qiraat pada kelompok lain. Menurutnya, penyebaran bacaan Al-Qur'an tidak terbatas pada individu atau kelompok tertentu, melainkan menyebar secara luas dari komunitas ke komunitas lain (*jam'un 'an jam'in*). Proses ini terjadi secara bersamaan dan mencapai status mutawatir. Daftar qari yang tercatat dalam silsilah di buku-buku qiraat hanya bertujuan untuk menetapkan bacaan dan melestarikan nama guru dan murid qiraat Al-Qur'an. Ia menganalogikannya dengan peristiwa haji wadak, di mana sanad periwayatannya mungkin terbatas, namun keabsahan peristiwa tersebut tetap diakui secara luas karena banyaknya masyarakat yang menjadi saksi (az-Zarqāniy 2017: 361).

Ibn al-Jazariy menyangkal pendapat Ibn al-Ḥāḥib yang menganggap *qirā'at sab'ah* tidak dapat dipastikan secara mutawatir dari segi cara penyampaian (*al-adā*), seperti dalam penggunaan bacaan panjang (*mad*), *imālah*, membaca ringan huruf hamzah (*takhfif al-hamz*), dan sebagainya. Menurutnya, pandangan Ibn al-Ḥāḥib tersebut tidak tepat. Ibn al-Jazariy berpendapat bahwa tidak ada yang membaca pendek pada *madd tabī'iy* atau *madd 'ārid*. Setiap individu membaca panjang saat huruf *madd* bertemu dengan hamzah dalam satu kalimat yang disebut dengan *madd wājib muttaṣil*. Demikian juga semua orang dari generasi ke generasi memahami ada berbagai bacaan seperti *imālah*, *tafkhīm*, *takhfif hamzah*, *naql*, *idgām*, dan sebagainya (Ibn al-Jazariy 2001: 60).

Ibn al-Jazariy lebih lanjut mengatakan bacaan seperti *takhfif hamzah*, *naql*, *idgām*, dan sejenisnya, bacaan *tarqīq* pada kata *miryah* dan *fir'aun*, *tafkhīm* lam pada *lafz al-jalālah*, *idgām* pada huruf ta' dan dal dalam surah al-A'rāf (7): 189, serta bacaan *tashīl* hamzah kedua dalam surah al-An'ām (6): 143 dianggap sebagai bacaan yang mutawatir. Hal ini menunjukkan bahwa semua bacaan tersebut memiliki dasar yang kuat, baik dari segi tulisan maupun cara membacanya. Tidak ada seorang pun yang membaca huruf mad tidak panjang, atau mengabaikan *tashīl* pada hamzah kedua dalam surah al-An'ām (6): 143. Munculnya perbedaan bacaan di antara para imam qiraat, mirip dengan perbedaan yang terjadi di antara para sahabat ketika mereka bersama dengan Nabi (Ibn al-Jazariy 2001: 60–61). Selaras dengan Ibn al-Jazariy, az-Zarkasyiy menganggap pendapat Ibn al-Ḥāḥib di

atas sebagai pendapat yang *dā'if* (lemah). Menurutny, bacaan qiraah yang dibaca dengan mad atau *imālah* sebagai bacaan yang mutawatir. Perbedaannya hanya dalam seberapa panjang bacaan mad tersebut. Sebagai contoh, dalam *mad jāiz munfaşil*, Imam Ibn Kaşir membaca dengan dua harakat, Imam 'Aşim empat harakat, dan Imam Warsy membaca enam harakat (*az-Zarkasyiy* 2018: 223).

*Az-Zarqāniy* tidak sependapat dengan Abū Syāmah yang menilai *qirā'at sab'ah* yang mutawatir adalah yang sesuai dengan aturan berbahasa. Sebagai contoh, Abū Syāmah menganggap bacaan hamzah dalam surah an-Nisā' (4): 1 "*wal-arhāmi*" sebagai *syāz* karena melanggar aturan berbahasa. *Az-Zarqāniy* mengatakan variasi bacaan dalam *qirā'at sab'ah* berasal dari riwayat Nabi. Menolak salah satu bacaan tersebut berarti menolak bacaan yang disampaikan oleh Nabi. Tentu saja hal ini tidak dapat diterima. Para ahli qiraat menetapkan bacaan mereka bukan berdasarkan aturan bahasa, melainkan berdasarkan riwayat. Oleh karena itu, perbedaan dalam qiraat hanya perlu diikuti sesuai dengan bacaannya (*sunnah muttaba'ah*) tanpa ada perubahan atau penolakan. Aturan bahasa tidak menjadi standar penilaian untuk menilai variasi bacaan dalam *qirā'at sab'ah* tersebut (*az-Zarqāniy* 2017: 357). Menurut Abū Ḥayyān, perbedaan penempatan harakat di dalam surah an-Nisā' (4):1 menyebabkan perbedaan pandangan antara dua mazhab nahwu, terutama berkaitan dengan penilaian tentang apakah *ism ḡahīr* bisa ber-*ma'tūf* ke *ism ḡamīr* atau tidak. Mazhab Basrah menolak hal ini, sedangkan mazhab Kufah mengizinkannya. Dalam konteks ayat awal surah an-Nisā' tersebut, kata *al-arḡām* diperlakukan sebagai *ism ḡahīr* yang dihubungkan (*ma'tūf*) dengan *ism ḡamīr huwa (biḡi)*. Abū Ḥayyān menambahkan bahwa qiraat Hamzah adalah bagian dari *sunnah muttaba'ah*, sehingga tidak relevan untuk mengikuti mazhab nahwu Basrah atau Kufah dalam hal ini. Menolak qiraat Hamzah bisa dianggap dekat dengan perilaku kufur (*al-Andālūsī* 2010: 500).

### Kemutawatiran *Qirā'at Sab'ah* Perspektif Kelisanan Al-Qur'an

Kedua polarisasi para ulama dalam menilai *qirā'at sab'ah*—sebagaimana telah dibahas pada dua subbab terakhir—masing-masing mempunyai kelemahan. Para ulama yang menilai *qirā'at sab'ah* itu mutawatir tidak didukung basis teoretik yang memungkinkan *qirā'at sab'ah* itu mutawatir, sehingga penilaiannya tidak cukup kuat dan terkesan sekedar klaim. Para ulama yang berpendapat *qirā'at sab'ah* itu berstatus ahad mengandaikan Al-Qur'an dibentuk dari tradisi tulis, melupakan sejarah Al-Qur'an itu sendiri yang bermula dari tradisi lisan. Wahyu yang diturunkan kepada

Nabi Muhammad itu menamakan dirinya sebagai “Al-Qur'an” yang berarti bacaan yang berulang. Hal ini menunjukkan Al-Qur'an pada mulanya teks yang terbentuk melalui tradisi lisan. Struktur dan komposisi lisan kerap mengandalkan pragmatika atau kenyamanan penuturnya. Hal ini terkait dengan ketergantungan tradisi lisan dengan formula untuk memacu ingatan (Ong 2013: 57). Pengetahuan dalam tradisi lisan harus terus-menerus diulang (*recalled*), kalau tidak, pengetahuan tersebut akan hilang (Nadhiroh 2018: 34).

Al-Qur'an sendiri dalam banyak ayat menyatakan dirinya sebagai *kalamullāh* yang dibacakan (Yūnus [10]: 61), yang didengar (at-Taubah [9]: 6), dan dibacakan oleh rasul yang ummi (al-Jumu'ah [62]: 2), dan diturunkan untuk dibacakan kepada mereka (al-'Ankabūt [29]: 51) (al- al-Maqdisiy 2010: 70). Nabi saw. menjaga keaslian Al-Qur'an dengan cara mengingat dan menghafal setiap kali menerima wahyu, kemudian menyampaikannya kepada sahabatnya secara lisan. Sahabat-sahabat ini kemudian meneruskan ajaran tersebut kepada sahabat lainnya atau generasi berikutnya melalui transmisi lisan yang berkelanjutan. Proses pentransmisian Al-Qur'an dengan tradisi lisan tersebut diwariskan turun-temurun sampai generasi sekarang, yang biasa dikenal dengan istilah *musyāfahah*. Perlunya *musyāfahah*, selain keharusan seorang murid membaca fasih sesuai makhraj—mengetahui pengucapan murid itu sesuai makhraj atau tidak tentu dengan pertemuan langsung antara guru dan murid, juga karena terdapat sebagian lafaz-lafaz Al-Qur'an yang bacaannya tidak sesuai dengan tulisannya atau tidak bisa diwakilkan dengan tulisan.

Hal demikian terjadi karena dalam tradisi lisan, suatu lafaz atau kata tidak hanya terbentuk oleh huruf-huruf atau susunan huruf semata. Sebaliknya, kata terbentuk dari unit-unit suara (ucapan) yang menampilkan fungsinya. Menurut Ong, sebenarnya kata-kata itu bukanlah tanda. Ia setuju dengan Jacques Derrida yang mengatakan bahwa tidak ada tanda linguistik sebelum tulisan. Namun demikian, Ong mengatakan sebenarnya tidak ada juga tanda linguistik sesudah seseorang mengenal tulisan jika memakai rujukan lisan atas teks tertulis. Sekalipun tulisan itu mengeluarkan kata-kata yang tidak terdengar namun potensial sebagai kata, tetapi, menurut Ong, tetap bukan (tidak mewakili) kata yang sebenarnya. Ia hanya sebagai sistem modeling yang kedua/sekunder. Pikiran itu bersarang/adanya di dalam ucapan, bukan di dalam teks, yang semuanya itu mendapatkan maknanya dengan cara merujuk kepada simbol yang terlihat dalam dunia suara/tuturan. Apa yang pembaca lihat di halaman ini bukanlah kata yang sebenarnya, tetapi simbol-simbol kode di mana orang yang mempunyai pengetahuan yang memadai dapat memanggil di dalam

kesadarannya kata yang sebenarnya dalam bunyi yang aktual atau hanya dalam pikiran (Ong 2013: 111). Dengan demikian, tulisan itu sebenarnya hanya bisa bermakna ketika dia dihubungkan dengan kesadaran manusia dan kesadaran manusia itu merujuk kepada kata-kata yang dibunyikan baik dibunyikan dengan suara ataupun hanya dengan pikiran. Bunyi itulah yang membawa makna.

Asset yang sangat berharga dalam budaya lisan, menurut Ong, adalah kemampuan memori verbal. Karena dengan tidak adanya tulisan, satu-satunya cara untuk menguji pengulangan secara verbatim bagian komposisi yang panjang adalah dengan pengucapan secara berbarengan bagian tersebut oleh banyak orang secara bersama-sama (Ong 2013: 85). Budaya menghafal Al-Qur'an yang ada pada masyarakat Muslim merupakan residu budaya lisan yang masih bertahan sampai sekarang. Budaya lisan yang dipengaruhi oleh budaya Arab, tempat Al-Qur'an diturunkan, yang tradisi menghafal dianggap sebagai sebuah kebanggaan (Dalimunthe 2019: 34). Bagaimana seseorang yang didominasi tradisi lisan mengorganisasikan pengetahuan dan bisa memunculkan kembali pengetahuan tersebut pada kesempatan lain? Bagaimana dia bisa memanggil kembali ke benak apa yang telah dia upayakan dengan susah payah, sedangkan tidak ada teks yang memungkinkan kembali mementaskan pengetahuan tersebut? Menurut Ong, satu-satunya jawaban adalah pikirkan hal-hal yang mudah diingat.

Pengetahuan yang berharga itu agar mudah diingat, menurut Ong, mempunyai ciri-ciri khas tertentu, di antaranya; 1). Pengetahuan itu berpola mnemonik yakni ungkapan yang berformula tertentu, untuk membantu memudahkan ingatan. Demikian pula Al-Qur'an, susunan ayatnya mempunyai pola-pola yang bersifat ritmis, tidak hanya keindahan kalimat semata namun seimbang dengan makna (Ong 2002). Di antara keindahan ekspresi Al-Qur'an dalam menyampaikan maknanya adalah penggunaannya terhadap bentukan kata dalam suatu ayat, yang diubah ke bentukan kata lain pada ayat yang berbeda, namun masih menggunakan satu akar kata yang sama. Hal ini tiada lain agar suasana yang dibicarakan pada saat itu bisa lebih tergambar dan hidup. Al-Qur'an menggunakan kalimat *hāzā syai'un 'ajīb* dalam surah Qāf (50): 2, *inna hāzā lasyai'un 'ajīb* dalam surah Hūd (11): 72, dan *inna hāzā lasyai'un 'ujāb* dalam surah Şād (38): 5. Pemilihan tiga bentukan kata yang berakar dari *'ajiba* tersebut bukan hanya keindahan kata semata, namun juga punya keterkaitan dengan makna konteks ayatnya (Dimyathi 2023). Pengetahuan yang tidak berpola, tidak mnemonik, dalam budaya lisan, menurut Ong, dianggap sebagai pemborosan waktu karena tidak pernah bisa dimunculkan kembali secara efektif dan tidak akan menjadi pengetahuan yang kekal (Ong 2002).

Ciri yang ke-2). Berpola agregatif. Pola yang menggambarkan sesuatu dengan mengumpulkan (*aggregate*) banyak sifat tertentu. Ciri ini, menurut Ong, berguna untuk memicu dan menguatkan ingatan. Masyarakat yang masih didominasi budaya lisan, lanjut Ong, lebih memilih istilah prajurit yang gagah berani, daripada istilah prajurit, putri yang cantik ketimbang putri saja, lebih memilih pohon yang kokoh dibanding pohon. Pengetahuan yang berpola agregatif ini juga ditemui dalam Al-Qur'an. Al-Qur'an menggambarkan Nabi Muhammad tidak cukup hanya mengatakan Nabi Muhammad mempunyai akhlak, tetapi mengatakan dengan disertai frasa penegasan (*taukid*) bahwa Nabi Muhammad mempunyai akhlak yang agung (al-Qalam [68]: 4). Al-Qur'an juga menggambarkan karakter Nabi Muhammad dengan banyak sifat sebagaimana surah at-Taubah (9): 128.

Ciri yang ke-3). Berpola redundan yaitu berlebihan atau berulang. Mengulang kelompok kata yang tidak perlu dalam sebuah kalimat dan sebenarnya bisa dihilangkan tanpa mengubah makna kalimat. Dalam wacana lisan, tidak ada yang bisa diulangi di luar benak karena tuturan lisan langsung lenyap begitu diucapkan. Sebab itu, pengulangan kelompok kata dalam sebuah kalimat diperlukan supaya pembicara dan pendengar bergerak maju secara perlahan, menjaga agar yang sudah diucapkan tadi tetap dekat dengan fokus perhatian (Ong 2002). Pola redundan ini dapat dijumpai dalam Al-Qur'an. Al-Qur'an mendeskripsikan apa itu *al-qāri'ah* (hari kiamat yang menggetarkan)—agar pendengar tetap fokus penuh perhatian—membutuhkan tiga ayat yang redaksinya mirip dan berulang, baru ayat keempat dan kelima menjelaskan apa itu *al-qāri'ah* (al-Qāri'ah [101]: 1-5).

Ciri yang ke-4). Mendekatkan diri dengan kehidupan konkret sosial manusianya. Tradisi tulisan dalam menyusun pengetahuannya bersifat abstrak dan berjarak dengan pengalaman nyata. Budaya lisan harus mengembangkan dan mengungkapkan semua pengetahuan mereka dengan cara yang lebih terkait dengan kehidupan sehari-hari manusia dan meleburkan (*assimilation*) dunia objektif yang asing dengan interaksi manusia yang lebih akrab dan langsung (Ong 2002). Al-Qur'an mengilustrasikan surga sebagai tempat yang dinantikan di akhirat dengan gambaran menarik yang berkebalikan dengan suasana padang pasir. Penggambaran dengan suasana yang sejuk, *tidak merasakan di dalamnya (terik) matahari dan tidak pula dingin yang berlebihan* (al-Insān [76]: 13), berlimpah aneka buah, daging, dan bidadari (al-Wāqī'ah [56]: 20-23), terdapat kebun dan sungai yang mengalir (al-Qamar [54]: 54). Abu Zayd berpendapat bahwa wahyu bukanlah hal yang terisolasi dari realitas, melainkan merupakan bagian integral dari konsep budaya dan timbul dari

dalam budaya itu sendiri. Al-Qur'an sebagai sebuah teks, memiliki sifat yang terkait dengan sejarah, sehingga tidak bisa terlepas dari struktur bahasa Arab dan dipengaruhi oleh konteks budaya yang mengitarinya (Munjin 2019).

Ciri-ciri lain ungkapan pengetahuan atau pemikiran berbasis lisan, menurut Ong, mempunyai pola pikir tradisional. Dalam budaya lisan, pengetahuan yang terorganisir dengan baik akan segera hilang jika tidak diulang secara teratur. Masyarakat yang mengandalkan tradisi lisan harus menghabiskan banyak waktu dan usaha untuk mengulang-ulang apa yang mereka pelajari dengan susah payah yang diwariskan dari generasi ke generasi agar pengetahuan itu tetap terjaga. Kebutuhan ini membentuk pola pikir yang tradisional, yang dengan alasan yang baik menghambat eksperimen intelektual (Ong 2002). Kemunculan para imam qiraat sebagai pemimpin pembelajaran Al-Qur'an, dilihat dari perspektif kelisanan Ong, merupakan hal yang wajar karena pengetahuan berbasis lisan dipandang masyarakat sebagai pengetahuan berharga dan sulit didapat. Oleh karena itu, perlu ada orang bijak yang mempunyai kompetensi khusus untuk menyibukkan diri merawat pengetahuan tersebut dan menyampaikan pengetahuan atau riwayat masa lalu tersebut kepada generasi berikutnya (Ong 2002). Perspektif Ong ini mempunyai relevansi dengan pernyataan Ibn Mujahid ketika dia ditanya muridnya, "Kenapa Ibn Mujahid tidak memilih satu qiraah Al-Qur'an saja?" Ibn Mujahid menjawab, "Tugas kami menjaga qiraat-qiraat yang sudah diriwayatkan oleh imam-imam qiraat kami daripada memilih satu qiraah untuk dibaca generasi setelah kami," (Ibn Mujāhid 1972).

Adanya variasi bacaan dalam pengetahuan berbasis lisan, menurut Ong, merupakan keniscayaan. Ong meneliti kitab suci Weda dan meragukannya dihafal secara verbatim (*harfiah*) dalam satu bacaan, meski ada keyakinan para brahman mengajarkan muridnya secara intensif untuk menghafal secara verbatim, apakah bacaan terakhir sama dengan bacaan pertama sebelum teks itu hadir? Tanpa teks, lanjut Ong, bagaimana bisa sebuah bacaan hymne—belum lagi keseluruhan hymne dalam kitab Weda itu—distabilkan kata demi kata dan itu selama beberapa generasi? Adanya banyak guru yang mempunyai bacaan yang berbeda menunjukkan bacaan itu tidak verbatim, baik itu sengaja atau tidak disadari. Lebih lanjut kemudian Ong menegaskan teks-teks Weda memiliki sejarah yang kompleks dan banyak varian. Fakta yang tampak menunjukkan kecil kemungkinan teks-teks tersebut berasal dari tradisi lisan yang mutlak verbatim. Bagaimana juga, verbatim atau bukan, menurut Ong, penghafalan lisan dapat bervariasi akibat tekanan sosial langsung (*direct social pressures*).

Narator menuturkan apa yang diminta atau bisa ditoleransi oleh pendengarnya (Ong 2002).

Terhadap analisis Ong di atas, jika dikaitkan dengan qiraat Al-Qur'an, penulis mempunyai pendapat berbeda dan tidak menyetujui pendapat Ong. Perbedaan penulis dengan Ong terletak pada faktor atau sebab keniscayaan timbulnya keragaman hafalan tradisi lisan. Menurut Ong, mustahil tradisi lisan jika diwariskan dari generasi ke generasi hanya satu bacaan yang disampaikan secara verbatim (harfiah). Selain karena pesimis bacaan (hafalan) akhir yang ditransmisikan dari tradisi lisan sama dengan bacaan saat pertama kali ditransmisikan, juga karena Ong percaya bahwa akibat tekanan sosial langsung, sang pembawa bacaan tradisi lisan menuturkan apa yang diminta atau bisa ditoleransi oleh pendengarnya. Menurut penulis, variasi bacaan qiraat Al-Qur'an berdasar wahyu, yakni pertimbangan Nabi untuk memudahkan bangsa Arab. Nabi membolehkan para sahabatnya membaca Al-Qur'an sesuai dialek sukunya. Hal ini dijelaskan oleh Ibn Qutaybah, "Seandainya setiap suku diperintahkan menghilangkan kebiasaan berbahasanya, maka banyak orang, baik anak kecil, pemuda, dan orang tua akan merasa kesulitan. Hal demikian tentu memberatkan dan bencana besar tiba (jika memaksakan)," (ar-Rājiḥiy 2008: 69).

Variasi bacaan Qiraat al-Qur'an ditransmisikan dari Nabi sampai generasi demi generasi dilakukan apa adanya (verbatim/harfiah) berdasarkan riwayat. Perbedaan pada qiraat (bacaan) Al-Qur'an berada bukan pada level *al-ikhtilāf at-tuḍāḍ* (perbedaan yang mengimplikasikan makna yang bertentangan) dan tidak keluar dari kerangka *ar-rasm al-'uṣmaniyy*. Perbedaan itu pada level *al-ikhtilāf at-tanawwu'* (perbedaan yang tidak menimbulkan makna yang bertentangan) (Ibrahim 2000), yakni hanya ragam bacaan pada level perbedaan bentuk mudzakkar atau muannats, perbedaan bacaan mim jama' dibaca sukun atau shilah. Juga pada bacaan *lam ta'rif* dan *sakin mafshul* dibaca *tahqiq*, *saktah* atau *naql* (Muhammad 2020), dan varian bacaan lain yang tidak mengakibatkan makna yang bertolak belakang.

Pengetahuan yang berbasis lisan mengandaikan adanya sebuah komunitas. Ong membedakan budaya lisan dan tulisan dengan mengilustrasikan seorang guru saat berbicara di depan kelas. Masing-masing orang yang hadir—guru dan para muridnya itu—merasa menjadi satu kesatuan, guru sebagai bagian dari kelompok erat dengan murid-muridnya. Akan tetapi, ketika guru tersebut meminta setiap murid mengambil buku dan membaca suatu bagian, seketika kesatuan kelompok itu terpecah begitu tiap orang memasuki dunia bacanya yang privat.

Dalam tradisi lisan, kata beserta makna katanya terjadi melalui konvensi antara pembicara dan para pendengar. Tidak ada teks yang lahir langsung dari pikiran lalu menjadi teks, tetapi melalui tradisi lisan yang hidup. Adanya konvensi dan tradisi yang hidup tentu mengandaikan adanya komunitas yang tentu lebih dari satu atau dua orang (*ahad*), namun banyak orang (*mutawatir*) dan hal itu berlangsung dari generasi ke generasi. Karena menurut Ong, kata-kata yang diucapkan berakar dari dalam diri manusia dan menggambarkan bagaimana manusia berinteraksi satu sama lain dalam kesadaran individual mereka. Dengan mengucapkan kata-kata, individu membentuk diri mereka dan menjadi bagian dari kelompok-kelompok yang terhubung erat (Ong 2002).

Ketika seorang pembicara berbicara kepada para pendengar, masing-masing orang yang hadir biasanya menjadi satu kesatuan, dengan diri mereka sendiri dan dengan pembicara (Ong 2013: 109). Di dalamnya terjadi interaksi antar individu atau terjadi hubungan timbal balik. Banyaknya interaksi yang terjadi menghasilkan jaringan antar individu dalam berkomunikasi lisan (Sugeng 2017: 7). Hal demikian juga terjadi dalam proses transmisi qiraat Al-Qur'an. Pengajaran Al-Qur'an dilakukan dengan metode *musyāfahah* dari Nabi ke sahabat, dari sahabat ke sahabat lainnya, dari sahabat ke tabiin, dan dari tabiin ke generasi selanjutnya. Demikian seterusnya, Al-Qur'an senantiasa diajarkan melalui kelompok-kelompok (*ḥalaqāt*) yang dilaksanakan dari generasi ke generasi. Pembelajaran berkelompok, tak terkecuali *ḥalaqāt* Al-Qur'an, merupakan ciri khas budaya lisan. Masyarakat yang didominasi dengan budaya lisan mengembangkan struktur kepribadian yang lebih komunal dan eksternal serta tidak terlalu introspektif ketimbang yang biasa didapati di kalangan orang yang melek huruf. Aktivitas membaca dan menulis merupakan aktivitas soliter yang mengembalikan seseorang pada dirinya sendiri, aktivitas lisan menyatukan orang dalam kelompok (Ong 2002). Apa yang menyatukan mereka berkelompok? Tentu pengetahuan berbasis lisan (baca: Al-Qur'an) yang diharapkan tidak mudah lenyap dan bisa diulang kembali pada kesempatan yang lain. Inilah yang memungkinkan secara rasional *qirā'at sab'ah* itu mutawatir.

## Kesimpulan

Penelitian ini mengajukan basis teoretik dan mengisi kelangkaan argument kemutawatiran *qirā'at sab'ah*, dengan menggunakan teori kelisanan Walter J. Ong, walaupun penulis mengkritik beberapa bagian dari teori kelisanan atau oralitas Ong, sebagaimana sudah diungkap pada bagian pembahasan. Teori oralitas Ong perlu dipertimbangkan karena oralitas bersama dengan

mentalitas dan keunikan yang dimilikinya merupakan dasar dari semua bentuk percakapan. Tulisan hanya merupakan pelengkap dari pendengaran dan lebih fungsional dalam mengembalikan pengetahuan ke bentuk lisan. Proses menulis tidak dapat dipisahkan dari oralitas. Dengan demikian, meskipun tulisan sudah ada, oralitas tetap memiliki peran yang signifikan termasuk sebagai perspektif dalam pembacaan kemutawatiran *qirā'at sab'ah*.[]

### **Ucapan Terima Kasih**

Saya mengucapkan terima kasih kepada Ahmad Rafiq, Ph.D. Artikel ini hasil pengembangan dari diskusi saya dengannya pada acara The 5th Annual Meeting and International Conference "Rethinking Qur'anic Studies in the Digital Era" di Gorontalo, 13-16 September 2022 yang diselenggarakan Asosiasi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir (AIAT).

## Daftar Pustaka

- Abū Syāmah, ‘Abdurrahmān ibn Ismā’il ibn Ibrāhīm al-Muqdisiy. 2003. *Al-Mursyid al-Wajīz ilā ‘Ulūm Tata’alluq bi al-Kitāb al-‘Azīz*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Afrizal. 2016. *Metode Penelitian Kualitatif*. Jakarta: Rajagrafindo Persada.
- Alwi HS, M., & Nur Hamid. 2019a. “Diskursus Kelisanan Al-Qur’an: Membuka Ruang Baru.” *Journal of Islamic Studies and Humanities* 04(02): 262–282.
- \_\_\_\_\_. 2019b. “Relasi Kelisanan Al-Qur’an dan Pancasila Dalam Upaya Menjaga dan Mengembangkan Identitas Islam Indonesia.” *International Journal Ihya Ulum Al-Din* 21(1): 17–38.
- al-Andālusiyy, M. ibn Y. A. Ḥayyān. 2010. *Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī at-Tafsīr* (Vol. 3). Beirut: Dār al-Fikr.
- al-Banna, A. ibn M. 1987. *Ittiḥāf Fuḍalā’i al-Basyar bi al-Qirā’at al-Arba’ati ‘Asyar: Vol. I*. Kairo: Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyyah.
- Dalimunthe, D. B. 2019. “Al-Qur’an dan Fenomena Salah Tulis: Studi atas Al-Qur’an dalam Tradisi Lisan dan Tulisan.” *Jurnal Qaf* 03(01): 29–39.
- Dimiyathi, A. 2023. *Catatan Ringan dan Unik Bahasa Arab Al-Qur’an*. Jakarta: Qaf.
- Faizul Amri, M. 2016. “Orientalist Criticism to Qira’at Mutawatirah and Defense (a Fact and Reality).” *Jurnal Ushuluddin* 24(2): 123–134.
- Hekmat Nasser, S. 2013. *The Transmission of The Variant Readings of The Qur’an, The Problem of Tawatur and The Emergence of Shawwadh. Leiden-Boston: Brill*.
- Ibn al-Ḥājjib, J. A. ‘Amr U. ibn U. ibn A. B. 2006. *Mukhtaṣar Muntahā as-Su’āl wa al-‘Amal fī ‘Ilm al-Uṣūl wa al-Jadal*. Beirut: Dār Ibn Hazm.
- Ibn Mujāhid, A. ibn M. 1972. *Kitāb as-Sab’ah fī al-Qirā’at*. Kairo: Dār al-Ma’ārif.
- Ibrahim, N. ibn. Muhammad. 2000. *‘Ilmu al-Qirā’at, Nash’atuhū wa Aṭwārūhū wa Asārūhū fī al-Ulūm asy-Syar’iyyah*. Riyad: Maktabah at-Taubah.
- al-Jazariyy, S. A. al-K. M. ibn M. ibn. 2012. *Al-Nasyr fī al-Qirā’at al-‘Asyr: Vol. I*. Beirut: Dar al-Fikr.
- \_\_\_\_\_. 2001. *Munjid al-Muqri’in wa Mursyid at-Ṭālibīn*. Yerussalem: Maktabah al-Qudsi.
- al-Kawwaz, M. K. 2002. *Kalāmullah al-Jānib al-Syafāhī min az-Zāhirah al-Qur’āniyyah*. Dār as-Sāqiyy.
- al-Khu’iy, S. A. al-Qasim. 1966. *Al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān*. Dār ‘Ammār.
- al-Maqdisiy, F. al-Husna. 2010. *Fathurrahmān li Ṭālib Āyāt Al-Qur’ān*. Bandung: Diponegoro.
- Muhammad, A. S. 2020. *Manba’ al-Barakāt fī Sab’ Qirā’at*. Pamulang: IIQ Press.
- Munjin, S. 2019. “Konsep Wahyu Menurut Nashr Hamid Abu Zayd.” *Maghza: Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsīr* 4(2): 249-263.
- Nadhiroh, W. 2018. *Tradisi Kelisanan dan Keaksaraan Al-Qur’an di Tanah Banjar*. Banjarmasin: Antasari Press.
- Ong, W. J. 2002. *Orality and Literacy*. London and New York: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 2013. *Kelisanan dan Keaksaraan*. Bantul: Gading Publishing.
- ar-Rājīhiyy, ‘Abduh. 2008. *Al-Lahjāt al-‘Arabīyyah fī al-Qirā’at al-Qur’āniyyah*. Dār al-Masīrah.
- asy-Syaukāniyy, M. ibn ‘Alī 2000. *Irsyād al-Fuḥūl ila Taḥqīq al-Ḥaqq min ‘Ilm al-Uṣūl*:

Vol. I. Riyad: Dār al-Faḍīlah.

as-Subkiy, A. W. ibn 'Aliy 2003. *Jam' al-Jawāmi' fī Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah.

Sugeng, P. 2017. *Sejarah Lisan*. Sleman: Ombak.

aṭ-Ṭūfiy, N. A. R. S. Ibn Sa'īd. 1998. *Syarḥ Mukhtaṣar ar-Raudah*. Mamlakah al-Sa'udiyah al-'Arabiyyah.

Yasin, D. 2011. "Orality, Literacy and the Seven Aḥruf Ḥadīth." *Journal of Islamic Studies* 23(1): 1-49.

az-Zarkasyiy, B. M. I. Abū 'Abdullāh. 2018. *Al-Burhān fī 'Ulūm Al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Ḥadīṣ.

az-Zarqāniy, M. A. 'Aẓīm. 2017. *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm Al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Ḥadīṣ.