

# Perempuan dan Transmisi Al-Qur'an;

Peran Transmisi Perempuan dalam  
Sejarah Al-Qur'an Abad I-X Hijriah

## **Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 19 Tahun 2002 tentang Hak Cipta**

### **Lingkup Hak Cipta**

#### **Pasal 2:**

Hak Cipta merupakan hak eksklusif bagi Pencipta atau Pemegang Hak Cipta untuk mengumumkan atau memperbanyak ciptaannya, yang timbul secara otomatis setelah suatu ciptaan dilahirkan tanpa mengurangi pembatasan menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku.

### **Ketentuan Pidana**

#### **Pasal 72:**

Barangsiapa dengan sengaja atau tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal 49 ayat (1) dan (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).

Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud dalam ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

# Perempuan dan Transmisi Al-Qur'an;

Peran Transmisi Perempuan dalam  
Sejarah Al-Qur'an Abad I-X Hijriah

Dr. Hj. Fathiyaturrahmah, M.Ag



# PEREMPUAN DAN TRANSMISI AL-QUR'AN; Peran Transmisi Perempuan dalam Sejarah Al-Qur'an Abad I-X Hijriah

---

Penulis : Dr. Hj. Fathiyaturrahmah, M.Ag  
Editor : Dr. H. Safrudin Edi Wibowo, Lc, M.Ag  
Layout Isi : Ahmad Bahaudin  
Desain Cover : Tim Istana Agency

---

Cetakan Pertama, Desember 2021  
15,5 x 23 cm, xvi + 386 Halaman  
ISBN: 198-623-6226-23-0

---

Diterbitkan oleh  
**IAIN Jember Press**

Dicetak & Didistribusikan oleh:  
**CV. ISTANA AGENCY**  
Istana Publishing

Jl. Nyi Adi Sari Gg. Dahlia I, Pilahan KG.I/722 RT 39/12  
Rejowinangun-Kotagede-Yogyakarta

☎ 0851-0052-3476

☎ 0857-2902-2165

📧 istanaagency

✉ istanaagency09@gmail.com | percetakanistana09@gmail.com

📘 istanaagency

🌐 www.istanaagency.com

---

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam terbitan (KDT)

Hak cipta dilindungi undang-undang

Isi di luar tanggung jawab persetakan

# TRANSLITERASI

Transliterasi Arab-Indonesia Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya adalah sebagai berikut:

| Arab | Indonesia | Arab | Indonesia |
|------|-----------|------|-----------|
| ا    | `         | ط    | ṭ         |
| ب    | b         | ظ    | ẓ         |
| ت    | t         | ع    | ‘         |
| ث    | th        | غ    | gh        |
| ج    | j         | ف    | f         |
| ح    | ḥ         | ق    | q         |
| خ    | kh        | ك    | k         |
| د    | d         | ل    | l         |
| ذ    | dh        | م    | m         |
| ر    | r         | ن    | n         |
| ز    | z         | و    | w         |
| س    | s         | ه    | h         |
| ش    | sh        | ء    | ’         |
| ص    | ṣ         | ی    | y         |
| ض    | ḍ         |      |           |

Sumber: Kate L. Turabian, *A Manual of Writers of Term Papers, Theses and Dissertations* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987)

Untuk menunjukkan bunyi hidup panjang (*madd*), maka caranya dengan menuliskan coretan horisontal (macron) di atas huruf, seperti ā, ī, dan ū (آ, إ, dan و). Bunyi hidup dobel (diphthong) Arab ditransliterasikan dengan menggabung dua huruf “ay” dan “aw”, seperti layyinah, lawwāmah. Kata yang berakhiran *tā' marbūtah* dan berfungsi sebagai *ṣifah* (modifier) atau *mudāf ilayh* ditransliterasikan dengan “ah”, sedangkan yang berfungsi sebagai *mudāf* ditransliterasikan dengan “at”



## KATA PENGANTAR

Partisipasi perempuan dalam transmisi al-Qur'an cenderung tidak mendapatkan apresiasi yang dengan para jurubaca laki-laki. Penelusuran terhadap koleksi babon (*magnum opus*) biografi juru baca al-Qur'an (*al-Qurrā'*) menunjukkan bahwa hanya ditemukan tiga jurubaca perempuan yang namanya diabadikan dalam koleksi biografis ini. Al-Dhahabi (w. 1348 M) dalam karyanya *Ma'rifat al-Qurra' al-Kubbar* yang memuat biografi 734 jurubaca, tidak memasukkan satupun nama perempuan dalam daftar jurubaca al-Qur'an. Ibn al-Jazari (w. 1429 M) dalam *Ghāyat al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā'* hanya memuat tiga nama periwayat perempuan dari 3955 entri nama juru baca al-Qur'an. (Jazari (al), 2006). Apresiasi terhadap partisipasi perempuan pada era kontemporer semakin tidak terlihat dalam karya-karya biografi yang ditulis pada masa ini. Penelusuran terhadap koleksi biografis jurubaca al-Qur'an era kontemporer tidak menemukan satupun nama juru baca perempuan dalam karya-karya tersebut. Fakta ini menegaskan bahwa partisipasi perempuan belum mendapatkan apresiasi yang memadai dalam koleksi-koleksi biografis juru baca al-Qur'an.

Di luar fakta biografis, penelusuran historis melalui sumber-sumber yang lebih luas menunjukkan adanya keterlibatan perempuan dalam transmisi al-Qur'an. Keterlibatan tersebut dapat dibuktikan setidaknya melalui tiga informasi historis berikut: *Pertama*, riwayat Abū 'Ubayd ibn Sallām dalam kitab *al-Qirā'āt* yang menyebut tiga nama perempuan yaitu 'A'isyah, Ḥafṣah dan Umm Salamah (ketiganya istri Nabi) sebagai sumber varian bacaan al-Qur'an, bersama dengan sahabat-sahabat Nabi lainnya.

*Kedua*, al-Suyutī dalam *al-Itqān*, menyebutkan riwayat yang menyebut Umm Waraqah bin ‘Abd Allāh ibn al-Hārith sebagai salah seorang penghimpun mushaf al-Qur’an (*kānat qad jama‘at al-Qur‘ān*). *Ketiga*, al-Tirmidhī dalam Sunan-nya menulis satu bab khusus tentang varian bacaan al-Qur’an “*Kitāb al-Qira‘āt*”, yang menyebutkan beragam riwayat ‘A’isyah dan Umm Salamah tentang varian bacaan al-Qur’an. Ketiga informasi historis tersebut menunjukkan bahwa perempuan sejatinya menjalankan peran penting dalam proses transmisi al-Qur’an, terutama pada masa-masa awal Islam. Namun perempuan tampaknya semakin termarginalkan dalam tradisi transmisi al-Qur’an pada fase-fase berikutnya.

Buku yang ada di tangan pembaca ini merupakan hasil penelusuran historis nama-nama juru baca perempuan sejak abad pertama hingga sepuluh Hijriyah. Setidaknya ada tiga temuan penting yang dapat disajikan dalam buku ini. *Pertama*, partisipasi perempuan dalam transmisi al-Qur’an—sebagaimana terdokumentasikan dalam koleksi-koleksi biografis, baik biografi juru baca al-Qur’an (al-Qurra’) maupun biografi para ulama secara umum—menunjukkan adanya surut-pasang keterlibatan perempuan dalam transmisi al-Qur’an. Partisipasi perempuan dalam transmisi al-Qur’an mengalami penurunan pada abad pertama hingga kelima hijriyah, untuk kemudian mengalami kebangkitan kembali pada abad keenam hingga kesepuluh hijriyah. *Kedua*, penelusuran biografis juru baca al-Qur’an juga membuktikan bahwa perempuan menjalankan peran yang setara dengan laki dalam transmisi al-Qur’an. Biografi juru baca perempuan menunjukkan bahwa perempuan berperan penting dalam menjaga teks mushaf al-Qur’an, menjadi sumber varian bacaan al-Qur’an, menjadi periwayat ragam bacaan al-Qur’an (*muqri‘ah/qāri‘ah*), menghafal (*hāfiẓah*), juru tulis mushaf al-Qur’an (*kātibah*), penafsir (*mufassirah*) dan pengajar (*mu‘allimah*) al-Qur’an.

*Ketiga*, surut-pasang keterlibatan perempuan dalam transmisi al-Qur’an ternyata dipengaruhi oleh konteks sosio-historis masyarakat Muslim masa klasik dan pertengahan. Menurunnya keterlibatan perempuan pada lima abad pertama sangat dipengaruhi oleh konteks sosio-kulutral pada



masa dinasti ‘Abbasiyah. Budaya masyarakat ‘Abbasiyah yang androsentris dan misoginis telah melahirkan sejumlah pemahaman doktrin-doktrin keagamaan yang membatasi akses perempuan dalam ruang publik, sehingga menyebabkan menurunnya partisipasi perempuan era ini. Sementara itu, stabilitas sosio-politik dinasti Mamalik di Mesir yang menjadi destinasi para ulama dari seluruh dunia Islam, melahirkan jaringan kekeluargaan antara ulama yang pada giliran berikutnya mendorong kembali masuknya perempuan dalam tradisi transmisi al-Qur’an. Di lain pihak, menguatnya gerakan Sufi-Asketik yang cenderung memahami doktrin-doktrin formalisme agama secara lebih longgar, serta diterimanya mushaf ‘Uthmani sebagai *textus receptus* dan *Qiraah Sab’ah* sebagai bacaan yang otentik, telah menyebabkan meningkatnya partisipasi perempuan dalam transmisi al-Qur’an pada lima abad kedua hijriyah.

Buku ini diadaptasi dari naskah disertasi penulis yang berjudul Perempuan dan Transmisi al-Qur’an (Studi Historis keterlibatan Perempuan dalam Transmisi al-Qur’an Abad I-X H), yang diajukan pada Program Doktor Pendidikan Islam Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Ampel Surabaya. Banyak pihak yang berjasa dalam proses penyelesaian disertasi ini. Oleh karena itu, penulis menghaturkan terima kasih yang tak terhingga kepada Prof. Dr. H. M. Ridlwan Nasir, MA dan Dr. Hj. Hanun Asrohah, M.Ag., yang telah memberikan bimbingan dan arahan selama penulisan draft asli disertasi, di tengah kesibukan beliau yang sangat padat, dengan penuh kesabaran, keramahan dan ketelitian memberikan bimbingan serta arahan dalam menyelesaikan buku ini. Penulis juga mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada Prof. Dr. H. Babun Soeharto, SE, MM., Rektor IAIN Jember, yang telah memberikan kemudahan dan motivasi kepada penulis untuk menyelesaikan program doktoral. Terima kasih juga penulis haturkan kepada Dr. Mustajab, M. Pd. I, selaku ketua LP2 M IAIN Jember, yang telah memberikan perkenannya sehingga buku ini dapat diterbitkan. Apresiasi yang penghargaan juga penulis sampaikan kepada STAIN Jember Press dan Istana Agency Yogyakarta yang telah membantu penerbitan buku ini.

Akhirnya, penulisan mengucapkan terima kasih yang sedalam-dalamnya kepada Ayahanda Drs. H. Bunyamin Fadil, SH dan Ibunda Hj. Umamah, BA yang telah merawat, mendidik, membesarkan serta mengantarkan penulis hingga pencapaian saat ini. Terima kasih juga penulis haturkan kepada Alm. H. Komarun Mukhammad dan Hj. Tasirah, bapak dan ibu mertua yang telah merestui dan menanamkan cinta kasih, kesyukuran, kesabaran dan doa yang selalu dipanjatkan untuk kebahagiaan penulis dan keluarga. Penulis juga menyampaikan terima kasih yang setulus-tulusnya kepada yang tercinta dan tersayang keluarga bahagiaku, Mas Safrudin Edi Wibowo, suami yang selalu mensupport dan mendampingi penulis dalam penyelesaian buku ini, serta buah cinta kami ananda Iltizam Dian Muhammad, Umaima Aziza Rahma dan Alizza Dina Tsabita atas limpahan cinta dan sayang untuk penulis.

Penulis menyadari dengan keterbatasan yang dimiliki, dan buku yang berada di tangan kepada pembaca ini masih jauh dari sempurna. Oleh karena itu, penulis berharap pembaca yang budiman berkenan memberi saran dan kritik yang sifatnya membangun untuk perbaikan dan revisi di masa yang akan datang. Penulis berharap buku ini dapat membuka kesadaran kita semua bahwa sejatinya kaum perempuan telah berperan penting dalam transmisi pada masa-masa awal Islam, namun karena faktor-faktor historis telah mengalami pengabaian. Keteladanan generasi awal ini semoga dapat menjadi landasan teologis bagi kaum perempuan masa kini untuk menjalankan peran-peran transmisi al-Qur'an setara dengan kaum laki-laki.

Jember, Oktober 2021

**Penulis**



# DAFTAR ISI

|   |     |
|---|-----|
| <b>KATA PENGANTAR</b> .....   | vii |
| <b>DAFTAR ISI</b> .....   | xi  |
| <b>BAB I</b>  |     |
| <b>PENDAHULUAN</b> .....  | 1   |
| <b>BAB II</b>   |     |
| <b>PEREMPUAN DAN TRANSMISI AL-QUR'AN</b> .....                              | 25  |
| A. Kemitrasejajaran Laki-laki dan Perempuan dalam Transmisi al-Qur'an ..... | 25  |
| B. Definisi Konseptual Transmisi al-Qur'an .....                            | 29  |
| 1. Transmisi (Riwayat) .....  | 29  |
| 2. Sanad .....  | 31  |
| 3. Ijazah .....   | 33  |
| 4. Qiraah .....   | 37  |
| C. Landasan Teologis Tradisi Transmisi Al-Qur'an .....                      | 40  |
| D. Metode Transmisi al-Qur'an .....   | 51  |
| 1. Metode <i>Al-'Arḍ</i> (Setoran Bacaan) .....                             | 51  |
| 2. Metode <i>Al-Sima'</i> (Menyimak atau Mendengar) .....                   | 54  |
| 3. Metode <i>Riwāyat Al-Ḥurūf</i> (Meriwayatkan Varian Bacaan) .....        | 57  |
| 4. Metode Ijazah .....  | 58  |
| 5. Metode <i>Wijādah</i> .....  | 60  |
| E. Fase-fase Perkembangan Transmisi Al-Qur'an .....                         | 61  |
| 1. Transmisi al-Qur'an pada Masa Nabi.....                                  | 62  |

|    |   |    |
|----|---|----|
| 2. | Transmisi al-Qur'an pada Masa Sahabat dan Tabiin.....           | 65 |
| 3. | Tradisi Pemeliharaan al-Qur'an Fase Kodifikasi Ilmu Qiraat..... | 72 |

### **BAB III**

### **PEREMPUAN JURU BACA**

### **AL-QUR'AN ABAD I-X H ..... 85**

|    |  |     |
|----|--|-----|
| A. | Pemetaan Para Perempuan Juru Baca al-Qur'an.....   | 85  |
| B. | Fase Menurunnya Partisipasi Perempuan Juru Baca al-Qur'an<br>Abad I-V H .....                                  | 90  |
| 1. | Perempuan Juru Baca al-Qur'an Abad I H .....   | 91  |
| a. | 'Ā'ishah bint Abī Bakr al-Ṣiddīq (w. 58 H).....  | 91  |
| b. | Umm Salamah Bint Hind.....   | 100 |
| c. | Ḥafṣah bint 'Umar ibn al-Khaṭṭāb .....   | 106 |
| d. | Umm Waraqah bint Nawfal .....  | 110 |
| e. | Bunānah bint Abī Yazīd al-Azdī.....  | 113 |
| f. | 'Aththāmah bint Bilāl ibn Abī al-Dardā' .....  | 114 |
| g. | Hujaymah (Juhaymah) Bint Huyayy Al-Awṣābiyyah Al-Ḥimyariyyah<br>Al-Dimashqiyyah (Umm al-Dardā' al-Shuḡrā)..... | 115 |
| 2. | Perempuan Juru Baca al-Qur'an Abad II H.....   | 118 |
| a. | Umm al-Hudhayl Ḥafṣah Bint Sīrīn al-Anṣāriyyah .....   | 118 |
| b. | Maymūnah bint Abī Ja'far Yazīd al-Makhzūmī .....   | 122 |
| 3. | Perempuan Juru Baca al-Qur'an Abad III H.....  | 123 |
| a. | Nafīṣah bint al-Ḥasan ibn Zayd ibn al-Ḥasan ibn 'Alī.....  | 123 |
| 4. | Perempuan Juru Baca al-Qur'an Abad IV H.....   | 124 |
| a. | Al-Bahā' bint 'Abd al-Raḥmān ibn al-Ḥakam .....  | 124 |
| b. | Sutaytah Bint al-Ḥusayn al-Maḥāmīlī .....  | 125 |
| 5. | Perempuan Juru Baca al-Qur'an Abad V H.....  | 127 |
| a. | Ibnat Al-Fayz Al-Qurṭubī.....  | 127 |
| C. | Fase Kebangkitan Partisipasi Perempuan Juru Baca<br>al-Qur'an Abad VI-X H.....                                 | 128 |
| 1. | Perempuan Juru Baca Al-Quran Abad VI H.....  | 128 |
| a. | Yāsmīnah Al-Sīrāwandiyyah.....   | 128 |
| b. | Fāṭimah bint 'Alī al-Nīsābūriyyah .....  | 129 |
| c. | Warqā' bint Yantān al-Hājjah.....  | 130 |
| d. | Zumurrud Khātūn bint Jawālī.....   | 131 |
| e. | Umm al-Bahā' Jum'ah bint Abī al-Rajā' Bashshār   |     |

|    |  |     |
|----|--|-----|
|    | al-Asbahāniyyah .....  | 132 |
| f. | Khadījah bint Ḥusayn ibn Muḥammad al-Ṣadafī al-Mursī .....                                     | 133 |
| 2. | Perempuan Juru Baca al-Qur'an Abad VII H.....  | 133 |
| a. | Fāṭimah bint Aḥmad al-Rifā'ī.....  | 133 |
| b. | Umm al-'Izz bint Muḥammad al-Dānī.....   | 134 |
| c. | Fāṭimah Bint 'Abd al-Raḥmān al-Sharrāt.....  | 134 |
| d. | Zaynab Bint Aḥmad al-Rifā'ī.....   | 135 |
| e. | Sayyidah Bint 'Abd al-Ghānī al-Gharnāṭiyyah .....  | 136 |
| f. | Umm al-Baqā' Khadījah Bint Ḥasan al-Dimashqiyyah.....  | 137 |
| g. | Fāṭimah bint 'Atīq ibn 'Alī ibn Khalaf al-Umawī.....   | 138 |
| h. | 'Ā'ishah bint 'Imrān al-Manūbī.....  | 138 |
| i. | Āsiyah bint Aḥmad Ibn 'Abd al-Dā'im.....   | 139 |
| j. | Khadījah bint Hārūn al-Dawkāliyyah .....   | 140 |
| k. | Khadījah bint Yūsuf ibn Ghanīmah ibn Ḥusayn Amat al-'Azīz al-Baghdādiyyah al-Dimashqiyyah..... | 140 |
| 3. | Perempuan Juru Baca al-Qur'an Abad VIII H .....  | 141 |
| a. | 'Ā'ishah bint 'Abd al-Raḥīm al-Zujjāj .....  | 141 |
| b. | Asma' bint Ibrāhīm ibn 'Irsah.....   | 142 |
| c. | Fāṭimah bint al-Qāsim al-Birzālī.....  | 142 |
| d. | Sitt al-Wuzarā' Bint Muḥammad Ibn Al-Shammā' .....   | 143 |
| e. | Umm Muḥammad 'Ā'ishah bint Ibrāhīm ibn Siddīq al-Sulamī al-Dimashqiyyah.....                   | 144 |
| f. | Bayram bint Aḥmad al-Mālikiyyah .....  | 145 |
| 4. | Perempuan Juru Baca al-Qur'an Abad IX H.....   | 147 |
| a. | Ḥakīmah Bint Muḥammad Ibn Maḥmūd.....  | 147 |
| b. | Kulthūm bint 'Umar al-Nāblusiyyah .....  | 147 |
| c. | Fāṭimah bint 'Alī al-Hāshimiyyah .....   | 148 |
| d. | Maryam bint 'Alī al-Hawarīniyyah.....  | 149 |
| e. | Zaynab Bint Ibrāhīm Bint al-Burhān al-Shunwayhī.....   | 150 |
| f. | Fāṭimah Bint Qānbāy al-'Umarī al-Naṣirī Faraj.....   | 151 |
| g. | Zaynab bint 'Alī al-Tūkhiyyah.....   | 152 |
| h. | Umm al-Khayr bint Aḥmad ibn 'Isā .....   | 152 |
| i. | Salmā bint Muḥammad Ibn al-Jazarī .....  | 153 |
| j. | Fāṭimah bint Muḥammad ibn Yūsuf al-Dayrūtī.....  | 154 |

|    |   |     |
|----|---|-----|
| k. | Rahmah bint al-Jinān al-Miknāsiyyah .....                       | 155 |
| 5. | Perempuan Juru Baca al-Qur'an Abad X H .....                    | 156 |
| a. | Asmā' bint Mūsā al-Ḍajjā'ī .....                                | 156 |
| b. | Fāṭimah bint 'Abd Allāh ibn al-Mutawakkil 'Alā Allāh .....      | 157 |
| c. | 'Ā'ishah bint Yūsuf al-Bā'ūniyyah .....                         | 158 |
| d. | Kulthūm bint Aḥmad al-Asyūṭiyyah .....                          | 160 |
| D. | Dinamika Keterlibatan Perempuan dalam Transmisi al-Qur'an ..... | 161 |

## **BAB IV** **BENTUK-BENTUK PARTISIPASI PEREMPUAN DALAM** **TRANSMISI AL-QUR'AN** ..... 173

|    |  |     |
|----|--|-----|
| A. | Perempuan sebagai PenjagaTeks al-Qur'an .....                | 174 |
| 1. | 'Ā'ishah bint Abi Bakr .....                                 | 174 |
| 2. | Ḥafṣah bint 'Umar ibn al-Khaṭṭāb .....                       | 177 |
| 3. | Umm Salamah .....  | 179 |
| 4. | Umm Waraqah .....  | 181 |
| B. | Perempuan sebagai Periwiyat Varian Bacaan Al-Qur'an .....    | 185 |
| 1. | Varian Bacaan al-Qur'an Riwayat 'Ā'ishah .....               | 187 |
| a. | Perbedaan dalam Ranah Fonetik (Suara) .....                  | 187 |
| b. | Perbedaan Stuktur Kata (Morfem) .....                        | 194 |
| c. | Perbedaan Struktur Kalimat (Sintaksis) .....                 | 202 |
| 2. | Varian Bacaan al-Qur'an Riwayat Ḥafṣah bint 'Umar. ....      | 219 |
| 3. | Varian Bacaan al-Qur'an Riwayat Umm Salamah .....            | 237 |
| C. | Perempuan sebagai Penafsir al-Qur'an .....                   | 252 |
| 1. | 'Ā'ishah bint Abi Bakr al-Siddiq .....                       | 253 |
| a. | Tafsir tentang Konteks (Sabāb al-Nuzūl) Ayat .....           | 253 |
| b. | Penjelasan Makna-Makna yang Sulit Dipahami. ....             | 254 |
| c. | Menjelaskan 'illah dan hubungan antar ayat (munāsabah). .... | 255 |
| 2. | Umm Salamah .....  | 257 |
| a. | Menjelaskan bacaan al-Qur'an Nabi Muhammad .....             | 257 |
| b. | Menjadi Penyebab Turunnya Ayat .....                         | 257 |
| c. | Menjelaskan makna yang sulit dipahami .....                  | 259 |
| 3. | Ḥafṣah bint 'Umar ibn al-Khaṭṭāb .....                       | 259 |
| a. | Menjadi Penyebab Turunnya Ayat al-Qur'an .....               | 259 |
| b. | Berdialog secara Kritis tentang Maskud Ayat .....            | 260 |

|   |     |
|---|-----|
| D. Perempuan sebagai Pengajar al-Qur'an ..... | 262 |
|---|-----|

## **BAB V**

|   |            |
|---|------------|
| <b>KONTEKS SOSIO-HISTORIS PARTISIPASI PEREMPUAN DALAM TRANSMISI AL-QUR'AN .....</b> | <b>277</b> |
|---|------------|

|  |     |
|--|-----|
| A. Konteks Sosio-Historis Masyarakat Muslim Abad I-X H .....                       | 280 |
| 1. Perkembangan Sosio-Historis Masyarakat Muslim Abad I-V H .....                  | 280 |
| 2. Perkembangan Sosio-Historis Masyarakat Muslim Abad VI-X H .....                 | 289 |
| B. Berkembangnya Doktrin-doktrin Agama .....                                       | 295 |
| 1. Pemahaman tentang Doktrin Hijab (Pemingitan) .....                              | 300 |
| 2. Larangan Ikhtilāṭ Laki-laki dan Perempuan .....                                 | 307 |
| 3. Larangan Perempuan Bepergian tanpa Mahram .....                                 | 315 |
| 4. Doktrin Suara Perempuan Aurat .....   | 322 |
| C. Profesionalisasi Ilmu Qiraat .....  | 331 |
| 1. Beban Pembuktian Jalur Perwayatan (Isnad) Qiraah .....                          | 331 |
| 2. Pola Penyebaran Qari' ke Kota-kota Metropolitan Islam .....                     | 342 |
| 3. Ketiadaan <i>Textus Receptus</i> al-Qur'an dan Varian Bacaan yang Kanonik ..... | 345 |

|                             |            |
|-----------------------------|------------|
| <b>BAB VI PENUTUP .....</b> | <b>361</b> |
|-----------------------------|------------|

|                              |            |
|------------------------------|------------|
| <b>BIODATA PENULIS .....</b> | <b>369</b> |
|------------------------------|------------|







## PENDAHULUAN

**A**l-Qur'an secara normatif menegaskan visi egalitarianisme Islam tentang relasi laki-laki dan perempuan dalam berbagai aspek kehidupan. Prinsip egalitarianisme ini secara konsisten dinyatakan dalam berbagai penuturan al-Qur'an yang menegaskan kesetaraan laki-laki dan perempuan bukan hanya dalam ranah iman-teologis *an sich*, tetapi juga menjamin akses yang setara dalam ranah ibadah-ritualistik. Al-Qur'an memberi akses yang sama bagi laki-laki dan perempuan untuk menjalankan ibadah ritual yang menjadi pilar Islam yang lima (rukun Islam yang lima) dan sejumlah amal saleh lainnya, serta menjamin kesetaraan penghargaan yang sama bagi siapa saja yang menjalankan perbuatan tersebut.<sup>1</sup> Selain itu, al-Qur'an juga menegaskan

---

<sup>1</sup> "Sungguh, laki-laki dan perempuan muslim, laki-laki dan perempuan mukmin, laki-laki dan perempuan yang tetap dalam ketaatannya, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan yang sabar, laki-laki dan perempuan yang khusyuk, laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kehormatannya, laki-laki dan perempuan yang banyak

bahwa bentuk hubungan yang seharusnya dibangun antara laki-laki dan perempuan dalam ranah ibadah ritual tersebut adalah hubungan yang saling menguatkan, saling meneguhkan, bukan hubungan kompetitif atau bahkan saling menegasikan. Dalam bahasa al-Qur'an, hubungan tersebut disebut dengan terma *auliya'*, hubungan saling meneguhkan dan menguatkan satu sama lain dalam menjalankan perintah-perintah agama.<sup>2</sup>

Fakta sejarah menunjukkan bahwa perempuan juga mendapat kedudukan yang setara dengan laki-laki pada masa-masa awal perkembangan agama ini. Perempuan diberikan kesempatan dan akses untuk menikmati ruang publik yang sama dalam ranah keagamaan maupun keilmuan. Dalam hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari, Nabi selalu menyempatkan diri untuk mendatangi para jamaah perempuan seusai shalat Idul Fitri dan Idul Adha untuk menyampaikan pesan-

---

menyebut (nama) Allah, Allah telah menyediakan untuk mereka ampunan dan pahala yang besar.” al-Qur'an, 33:35 Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahnya* (Surabaya: Mekar Surabaya, 2004), Edisi Baru, 597-598; kesetaraan laki-laki dan perempuan dalam memperoleh *reward* atas amal perbuatan mereka ditegaskan dalam al-Qur'an, 3: 195 “Maka Tuhan mereka memperkenankan permohonannya (dengan berfirman), “Sesungguhnya Aku tidak menyia-nyiaikan amal orang yang beramal di antara kamu, baik laki-laki maupun perempuan, (karena) sebagian kamu adalah (keturunan) dari sebagian yang lain. Maka orang yang berhijrah, yang diusir dari kampung halamannya, yang disakiti pada jalan-Ku, yang berperang dan yang terbunuh, pasti akan Aku hapus kesalahan mereka dan pasti Aku masukkan mereka ke dalam surga-surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai, sebagai pahala dari Allah. Dan di sisi Allah ada pahala yang baik.” Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 97; dan kesetaraan laki-laki dan perempuan dalam memperoleh *reward* atas amal perbuatan mereka juga ditegaskan dalam al-Qur'an, 16: 97, “Barangsiapa mengerjakan kebajikan, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka pasti akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan akan Kami beri balasan dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan,” Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 378-379.

<sup>2</sup> “Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebahagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebahagian yang lain. Mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma'ruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat dan mereka taat pada Allah dan Rasul-Nya. Mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana” .al-Qur'an, 9: 71, Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 266.

pesan keagamaan.<sup>3</sup> Sementara itu, dalam riwayat yang lain, Nabi juga memberikan majelis pertemuan khusus untuk kaum perempuan untuk mendengarkan pesan-pesan keagamaan langsung dari beliau.<sup>4</sup> Demikian halnya dalam ranah kitab suci, Nabi Muhammad Saw. dan para Sahabat memberikan kesempatan yang sama kepada kaum perempuan untuk terlibat dalam tradisi pemeliharaan al-Qur'an, baik melalui bacaan, hafalan maupun tulisan. Sejumlah nama sahabat perempuan muncul dan dikenal sebagai penghafal dan periwayat varian bacaan al-Qur'an, di antaranya adalah 'Ā'ishah, Ḥafṣah, dan Umm Salamah—dari kalangan istri-istri Nabi—dan Umm Waraqah bint Nawfal dari kalangan sahabat perempuan.<sup>5</sup>

Meski demikian, patut disayangkan bahwa tradisi memberikan ruang publik yang sama kepada perempuan untuk menjadi penjaga al-Qur'an, yang telah dirintis pada zaman Rasulullah dan para Sahabat ini, ternyata tidak berlanjut pada masa-masa berikutnya. Dunia pemeliharaan hafalan al-Qur'an seakan-akan menjadi diskursus yang hanya boleh diklaim sebagai milik kaum laki-laki. Dari sisi kuantitas, jumlah juru baca al-Qur'an dari kalangan perempuan yang disebutkan dalam biografi para *qurrā'* (*Ṭabaqāt al-Qurrā'*) tidak sebanding dengan juru baca al-Qur'an dari kalangan laki-laki. Dari generasi sahabat (*al-ṭabaqah al-ūlā'*) hanya dikenal empat figur perempuan juru baca al-Qur'an dan nama mereka tidak satupun tercantum dalam biografi

---

<sup>3</sup> Muḥammad ibn Ismā'il Abū 'Abd Allāh al-Bukhārī, *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar* tahqiq Muṣṭafā Dīb al-Baghā (Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1987), Vol. 1, 331; Vol. 4, 134; Vol. 5, 201.

<sup>4</sup> *Ibid.*, Vol. 1, 50, 189.

<sup>5</sup> Imam al-Tirmidhī melaporkan sejumlah riwayat 'Ā'ishah dan Umm Salamah yang di dalamnya disebutkan sejumlah kemungkinan-kemungkinan cara baca al-Qur'an dalam sejumlah surat al-Qur'an. Beberapa kemungkinan cara baca ini menunjukkan betapa tingginya perhatian para istri Nabi terhadap pemeliharaan al-Qur'an dan transmisiannya. Lihat Muḥammad ibn 'Īsā Abū 'Īsā al-Tirmidhī al-Sulamī, *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ Sunan al-Tirmidhī* (Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, t.th.), Vol. 5, 84. Lihat juga Muḥammad Abū Shahbah, *Al-Madkhal li Dirāsāt al-Qur'an al-Karīm* (Kairo: Maktabah al-Sunnah, 1992), 266.

para *qurrā'*. Sedangkan dari generasi pasca sahabat, penelusuran yang dilakukan oleh Muhammad Khayr Yūsuf Ramaḍān hanya menemukan sekitar 48 juru baca perempuan.<sup>6</sup> Bahkan dalam salah satu kitab induk biografi para al-Qur'an *Ghāyat al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā'* karya Ibn al-Jazarī, hanya memuat tiga nama juru baca perempuan dari 3955 juru baca yang ditulis biografinya dalam karya tersebut.<sup>7</sup> Sementara itu, dalam kamus tokoh para mufassir yang berjudul *Mu'jam al-Mufasssirīn min Ṣadr al-Islām ḥattā al-'Aṣr al-Hāḍir*, karya 'Ādil Nuwaihīd, hanya mencantumkan satu nama perempuan yang meriwayatkan dan menafsirkan al-Qur'an.<sup>8</sup> Jika ada sejumlah nama perempuan yang disebut dalam karya-karya biografi tersebut, maka pencatuman tersebut karena yang bersangkutan memiliki hubungan kekerabatan tertentu atau hubungan pernikahan dengan penulis atau tokoh ulama terkenal, atau memiliki hubungan dengan kekuasaan politik, seperti menjadi kerabat dari gubernur atau pejabat politik lainnya.<sup>9</sup>

Nasib perempuan lebih termarginalkan (kurang mendapat perhatian) dalam mata rantai transmisi al-Qur'an. Jika dalam karya-karya biografi para *qurrā'*, masih disebutkan sejumlah nama perempuan, dalam sistem transmisi al-Qur'an, dari hasil penelusuran sementara terhadap mata rantai transmisi (riwayat) bacaan al-Qur'an, tidak terdapat satupun juru baca perempuan yang masuk dalam sistem transmisi tersebut. Dari sejumlah jalur transmisi al-Qur'an yang paling diakui dan populer di kalangan umat Islam atau yang disebut *qirā'ah sab'ah* (bacaan tujuh), dapat diketahui bahwa semua periwayat qiraah tersebut adalah laki-laki, menerima riwayat bacaan al-Qur'an dari

---

<sup>6</sup> Muḥammad Khayr Yūsuf Ramaḍān, *Qārī'āt Ḥafīẓāt* (Riyāḍ: Dār Ibn Khuzaymah, 1413 H), 121-125.

<sup>7</sup> Shams al-Dīn Abū al-Khayr Muḥammad ibn Muḥammad al-Jazarī, *Ghāyat al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā'* (Kairo: Maktabah al-Khanjī, 1352 H), Vol. 1, 6.

<sup>8</sup> 'Ādil Nuwaihīd, *Mu'jam al-Mufasssirīn min Ṣadr al-Islām Ḥattā al-'Aṣr al-Hāḍir* (Beirūt: t.p., t. th.), 197.

<sup>9</sup> Yūsuf, *Qārī'āt Ḥafīẓāt*, 20.

jalur guru laki-laki dan meriwayatkan bacaan tersebut kepada murid-muridnya yang semuanya laki-laki. Ketujuh imam *qirā'ah sab'ah* tersebut adalah 'Abd Allāh ibn 'Āmir al-Yahsabī (w.118 H),<sup>10</sup> Abū Muḥammad 'Abd Allāh ibn Kathīr al-Makkī (w.120 H),<sup>11</sup> 'Āsim ibn al-Najūd al-Asadī (w. 127 H),<sup>12</sup> Abū 'Amr Zabbān ibn al-'Alā' ibn 'Ammār (w. 154 H),<sup>13</sup> Ḥamzah ibn Hubayb ibn az-Zayyāt al-Kūfi (w.156 H),<sup>14</sup> Nāfi' ibn 'Abd al-Rahmān ibn Abī Nu'aym al-Laithī (w. 169 H),<sup>15</sup> dan Abū Ḥasan 'Alī ibn Ḥamzah al-Kisā'ī (w. 189 H).<sup>16</sup>

<sup>10</sup> Ia membaca al-Qur'an dari al-Mughīrah ibn Abī Syihāb al-Makhzumī dan Abū al-Dardā', al-Mughīrah menerima riwayat bacaan al-Qur'an dari 'Uthmān ibn 'Affān, sementara 'Uthmān dan Abū al-Dardā' menerima bacaan dari Nabi Muḥammad. Qirā'at Ibn 'Āmir ditransmisikan kepada Hisyām ibn Aḥmad al-Dimashqī (w. 245 H) dan 'Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Dhakwān al-Dimashqī (w. 242 H). Lihat Ibn Mujāhid, *Kitāb al-Sab'ah fī al-Qirā'āt* (Mesir: Dār al-Ma'ārif, t.th.), 53-101.

<sup>11</sup> Ibid., Ia membaca al-Qur'an dari 'Abd Allāh ibn al-Sā'ib, Mujāhid ibn Jabr, dan Dirbās. 'Abd Allāh ibn al-Sāib membaca dari Ubay ibn Ka'ab dan 'Umar ibn al-Khaṭṭāb. Mujāhid ibn Jabr dan Dirbās membaca dari Ibn 'Abbās, Ibn 'Abbās membaca dari Ubay ibn Ka'ab dan Zaid ibn Thābit. Sementara Ubay ibn Ka'ab, 'Umar ibn al-Khaṭṭāb dan Zaid ibn al-Thābit membaca dari Nabi Muḥammad Saw.

<sup>12</sup> Ibid., Ia membaca al-Qur'an dari Abū 'Abd al-Rahmān al-Simī, dan Abū 'Abd ar-Rahmān membaca dari Ibn Mas'ūd, 'Uthmān ibn 'Affān, 'Āli ibn Abī Ṭālib, Ubay ibn Ka'ab dan Zaid Ibn Thābit dari Nabi Muḥammad. Qirā'ah 'Āsim diriwayatkan oleh Ḥafṣ ibn Sulaimān al-Dūrī (w. 180 H) dan Abū Bakr Shu'bah ibn 'Iyāsh (w. 193 H).

<sup>13</sup> Ibid., Ia membaca al-Qur'an dari Abū Ja'far Yazid ibn Qā'qā' dan Ḥasan al-Baṣrī. Ḥasan al-Baṣrī membaca al-Qur'an dari al-Ḥaṭṭān dan Abū al-'Āliyah, Abū al-'Āliyah membaca al-Qur'an dari 'Umar ibn al-Khaṭṭāb dan Ubay ibn Ka'ab. Kedua sahabat ini membaca al-Qur'an dari Nabi Muḥamad. Qirā'ah Abū 'Amr diriwayatkan Ḥafṣ ibn 'Amr al-Dūrī (w. 246 H) dan Abū Shu'ayb Ṣālih ibn Ziyād as-Sūsī (w. 261 H).

<sup>14</sup> Ibid., Ia membaca al-Qur'an dari 'Āli Sulaimān al-A'mash, Ja'far al-Ṣādiq, Ḥamrān ibn A'yān, Manhal ibn 'Amr. Mereka semua bersambung sanadnya kepada Nabi Muḥammad. Qirā'ah Ḥamzah diriwayatkan oleh Khallād ibn Khālid al-Ṣirāfi (w. 220 H) dan Khalaf ibn Hisham al-Bazzār (w. 229).

<sup>15</sup> Ibid., 53-64. Ia membaca al-Qur'an dari 'Alī ibn Ja'far, 'Abd al-Rahmān ibn Hurmuz Muḥammad ibn Muslim al-Zuhrī. Mereka semua bersambung sanadnya kepada Nabi Muḥammad. Qirā'ah Nāfi' diriwayatkan oleh 'Uthmān ibn Sa'id al-Miṣrī (w. 197 H) dan 'Isā ibn Mina' (w. 220 H).

<sup>16</sup> Ibid., Ia membaca al-Qur'an dari Ḥamzah, Shu'bah, Ismā'il ibn Ja'far. Mereka bersambung sanadnya kepada Nabi Muḥammad. Qirā'ah al-Kisā'ī diriwayatkan oleh Ḥafṣ ibn 'Amr al-Dūrī (w. 246 H) dan al-Layth ibn Khālid al-Baghdadī (w. 242 H).

Langkanya keterlibatan perempuan dalam proses periwayatan bacaan al-Qur'an seperti di atas ternyata juga berlanjut hingga zaman modern. Proses penyebaran bacaan al-Qur'an pada umumnya hanya disalurkan melalui jalur laki-laki. Dari penelusuran Tim Lajnah Pentashih al-Qur'an Kementerian Agama RI, sejumlah tokoh penghafal al-Qur'an di Indonesia misalnya, ada lima sistem transmisi (sanad) yang mempunyai peranan dalam penyebaran transmisi al-Qur'an dan merupakan sumber para hafiz al-Qur'an. Kesemuanya bersumber dari Mekkah, mereka adalah: 1). KH. Muhammad Sa'id bin Ismail, Sampang Madura. 2). KH. Munawwar, Sedayu Gresik. 3). KH. Muhammad Mahfuz at-Tarmasi, Termas Pacitan. 3). KH. Muhammad Munawwir, Krapyak Yogyakarta. 5). KH. M. Dahlan Khalil, Rejoso Jombang.<sup>17</sup> Dari kelima sistem transmisi yang populer di kalangan masyarakat Indonesia ini, semua menerima ilmu dari jalur guru laki-laki dan belajar menghafal dan mencari al-Qur'an yang semuanya diriwayatkan oleh laki-laki. Kemudian mereka menyebarkan pada murid-muridnya yang juga laki-laki. Tidak ada satupun informasi sejarah yang menyebutkan bahwa di antara murid-murid para perintis tahfiz al-Qur'an tersebut berasal dari kalangan perempuan. Kalaupun ada, keberadaan mereka tidak pernah masuk dalam sistem transmisi (sanad) yang akan diberikan kepada murid-murid mereka.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Sebagai negara yang berpenduduk mayoritas Muslim, tradisi menghafal al-Qur'an juga telah lama dilakukan di berbagai daerah di Nusantara. Usaha menghafal al-Qur'an pada mulanya dilakukan oleh para ulama yang belajar di Timur Tengah melalui guru-guru mereka. Namun pada perkembangan berikutnya, kecenderungan untuk menghafal al-Qur'an mulai banyak diminati masyarakat Indonesia. Untuk menampung keinginan tersebut, para alumni Timur Tengah, khususnya dari Hijaz (Makkah-Madinah) membentuk lembaga-lembaga tahfiz al-Qur'an dengan mendirikan pondok pesantren khusus tahfiz, atau melakukan pembelajaran tahfiz al-Qur'an di Pondok Pesantren yang sudah ada. Lihat Lajnah Pentashihan Al-Qur'an, *Memelihara Kemurnian Al-Qur'an: Profil Lembaga Tahfiz Al-Qur'an di Nusantara* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Al-Qur'an, 2011), 3-4 dan 9.

<sup>18</sup> Syafiq Hasyim, *Hal-hal yang Terlupakan tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam: Sebuah Dokumentasi* (Bandung: Mizan, 2001), 134.

Ketimpangan gender dalam proses transmisi bacaan al-Qur'an tidak bisa dipungkiri telah menyebabkan terpinggirkannya kaum perempuan dari tradisi transmisi al-Qur'an sejak masa klasik hingga kontemporer. Upaya marginalisasi perempuan sepanjang sejarah pemeliharaan kitab suci ini tentu saja bertentangan pernyataan-pernyataan normatif al-Qur'an yang menegaskan kesetaraan laki-laki dan perempuan. Sejumlah ayat-ayat al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi yang mendorong umat Islam untuk membaca, mengkaji dan memahami makna al-Qur'an serta mentransmisikannya dari generasi ke generasi tentu saja tidak hanya berlaku untuk kaum laki-laki saja, tetapi juga kaum perempuan.<sup>19</sup> Berdasarkan nilai-nilai normatif tersebut, seharusnya perempuan diberi akses, peran, kontrol dan manfaat yang sama dalam domain keilmuan Islam terutama yang terkait dengan al-Qur'an sebagai kitab suci.

Berangkat dari kegelisahan akademik di atas, penulis tertarik untuk melakukan penelusuran sejarah keterlibatan perempuan dalam transmisi Al-Qur'an abad I–X H serta tokoh-tokoh perempuan yang telah berjasa dalam memelihara kemurnian al-Qur'an baik melalui bacaan (termasuk dengan ragam bacaan), hafalan maupun dalam bentuk tulisan dan pengajaran, serta mengidentifikasi bentuk-bentuk partisipasi perempuan dalam memelihara kemurnian al-Qur'an dan menjelaskan faktor-faktor sosio historis yang menyebabkan pasang surut keterlibatan perempuan dalam transmisi al-Qur'an.

Dalam rangka menjawab persoalan yang menjadi fokus utama dalam kajian ini, perspektif teoretis yang digunakan adalah teori tentang relasi wacana dan kuasa (*power/knowledge*). Menurut Michell Foucault, wacana adalah semua bentuk pernyataan dan berbagai

---

<sup>19</sup> Lihat al-Qur'an 29: 49; 43: 44; 20: 123; 2: 121; 33: 34; 5: 15-16; 39: 27; 17: 82. Di antara hadis-hadis Nabi yang menegaskan pentingnya tugas pemeliharaan al-Qur'an antara lain: "*Asbrāf ummati Hammalat al-Qur'an*" (Sebaik-baik umatku adalah para penghafal al-Qur'an); dan hadis Nabi "*Kbairukum man ta'allam al-Qur'an wa allamah*" (Sebaik-baik kalian adalah orang yang mau belajar al-Qur'an dan mengajarkannya).

aturan yang membentuk pernyataan tersebut, serta proses-proses yang melanggengkan pernyataan tersebut dan menyingkirkan pernyataan-pernyataan lain yang tidak sejalan. Sebuah wacana akan tetap eksis jika ia didukung oleh seperangkat praktek yang kompleks yang mencoba untuk mempertahankan wacana tersebut dalam garis edarnya, dan praktek-praktek yang menyingkirkan wacana-wacana lain yang berbeda.<sup>20</sup>

Setiap masyarakat dalam memproduksi wacana keilmuan selalu dikontrol, diseleksi, diorganisir, dan distribusi ulang oleh sejumlah prosedur yang berperan menyingkirkan segala sesuatu yang melemahkan kekuatan wacana tersebut, dan prosedur-prosedur yang mengantarkannya meraih kuasa (*power*).<sup>21</sup> Dalam artikel ‘*The Order of Discourse*’, Foucault menjelaskan berbagai prosedur (eksklusi) eksternal yang menyebabkan maupun menghalangi munculnya suatu wacana, di antaranya 1) penciptaan tabu-tabu dan; 2) pembedaan antara yang benar dan salah. Semua prosedur ini terkait dengan upaya untuk mengklasifikasi, mendistribusi, dan mengatur wacana, dan fungsi mereka pada akhirnya adalah untuk membedakan antara mereka-mereka yang diklaim memiliki otoritas untuk berbicara dan mereka yang punya otoritas—atau wacana-wacana yang otoritatif dan yang tidak otoritatif.<sup>22</sup>

---

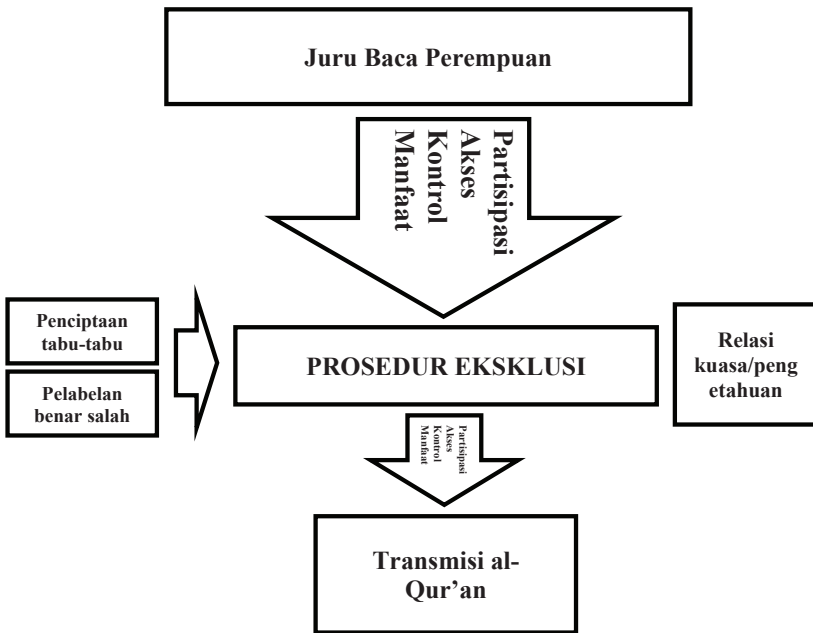
<sup>20</sup> Sara Mills, *Michelle Foucault* (London & New York: Routledge, t.th.), 54.

<sup>21</sup> Michell Foucault, “The Order of Discourse”, dalam R. Young (ed.) *Untying the Text: A Post-Structuralis Reade*, (London: Routledge, Kegan & Paul, 1981), 52.

<sup>22</sup> Ibid., lihat juga Michell Foucault, *The Archeology of Knowledge* (London: Routledge, 1972), 224.



Bagan 1.1  
 Relasi Kuasa Pengetahuan dalam Transmisi Al-Qur`an



Sementara untuk menjelaskan faktor-faktor penyebab menurunnya peran perempuan dalam transmisi al-Qur'an, penulis menggunakan kerangka konsep tentang transmisi ilmu pengetahuan (*religious knowledge*) yang ditawarkan oleh sejumlah penulis kontemporer. Menurut Leila Ahmad, menurunnya peran perempuan dalam transmisi ilmu disebabkan oleh faktor socio-politik umat Islam pasca Rasulullah dan *al-Khulafā' al-Rāsyidūn*. Tesis ini menjelaskan bahwa telah terjadi pergeseran sikap dan praktik masyarakat Islam dari yang lebih positif terhadap perempuan pada masa Nabi, menuju sikap yang cenderung paternalistik dan subordinatif terhadap perempuan pada masyarakat Islam masa dinasti 'Abbasiyah. Hal ini disebabkan karena masyarakat 'Abbasiyah banyak mengakomodir dan menginternalisasikan budaya

daerah taklukan yang paternalistik dan cenderung misoginis terhadap perempuan ke dalam sistem budaya mereka.<sup>23</sup>

Meski demikian, tesis ini dipertanyakan oleh Asma Sayeed dalam karyanya *Woman and the Transmission of Religious Knowledge in Islam*. Setelah meneliti pola-pola kronologis naik turunnya partisipasi perempuan dalam periwayatan hadis sepanjang sejarah intelektual masyarakat Muslim, Sayeed mencoba menguji dua tesis yang saling berhadap-hadapan: bahwa perempuan Muslim telah mengalami marginalisasi dalam pendidikan agama sepanjang sejarahnya; dan sebaliknya bahwa perempuan Muslim telah diberdayakan secara konsisten dalam pendidikan agamanya melalui model yang dimainkan oleh ‘Ā’ishah bint Abī Bakr, istri Nabi Muhammad. Sayeed menyimpulkan bahwa menurunnya partisipasi perempuan bukan disebabkan oleh perubahan sosio-politik umat Islam, tetapi lebih karena proses profesionalisasi (pematangan) bidang keilmuan ini (riwayat hadis). Sejumlah persyaratan yang ditetapkan oleh para perintis Ilmu Hadis telah membuat perempuan semakin terpinggirkan dalam transmisi hadis.<sup>24</sup>

Selain faktor-faktor penyebab menurunnya peran perempuan, sejumlah teori juga menjelaskan lembaga atau institusi yang paling berperan dalam proses transmisi. Michael Chamberlain, Richard W. Bulliet, dan Jonathan Potter Berkey melalui penulisan masing-masing menemukan fakta historis bahwa proses transmisi keilmuan Islam lebih banyak diperankan oleh institusi keluarga dan melalui hubungan kekeluargaan. Bulliet yang meneliti akar-akar historis gerakan kebangkitan Islam kontemporer menegaskan pentingnya peran keluarga dalam proses transmisi keilmuan Islam awal. Dengan menganalisis

---

<sup>23</sup> Leila Ahmad, *Wanita dan Gender dalam Islam: Akar-akar Historis Perdebatan Modern* “terj.” M.S. Nashrullah (Jakarta: Lentera Basritama, 2000), 80.

<sup>24</sup> Asma Sayeed, *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam* (Cambridge : Cambridge University Press, 2013)

proses evolusi masyarakat Islam, ia mencoba menemukan jawaban mengapa Islam menjadi sangat mengakar dalam struktur masyarakat pemeluknya. Menurut hasil temuannya, institusi keluarga, dan bukan negara, sangat berperan dalam mentransmisikan nilai-nilai Islam dalam masyarakat. Oleh karena itu, meskipun kekuasaan negara atau dinasti telah runtuh, namun hal itu tidak mempengaruhi keteguhan masyarakat dalam menganut kepercayaan mereka.<sup>25</sup>

Senada dengan Bulliet, Chamberlain yang meneliti praktek-praktek kekuasaan yang dilakukan para tokoh politik dan agama di Damaskus abad pertengahan. Dalam penulisan tersebut, Chamberlain menelusuri bagaimana *power* (kekuasaan) diperoleh oleh suatu kelompok atau tokoh tertentu melalui proses transmisi pengetahuan dan patronase agama, dan kemudian ditransmisikan kepada generasi berikutnya. Ia menemukan bahwa institusi keluarga, dan bukan agensi atau korporasi negara, yang mengendalikan praktik kekuasaan sosial dan politik tersebut. Kalangan elit terdidik (Ulama') dan para elit militer Damaskus, melalui strategi yang sama, meraih status dan kekuasaan dan mewariskannya melalui (lembaga pendidikan) keluarga.<sup>26</sup>

Peran institusi keluarga dalam transfer keilmuan kembali ditegaskan dalam tesis Barkey. Menurutnya transmisi keilmuan Islam dilakukan melalui proses yang sangat personal dan sangat ditentukan oleh hubungan kekeluargaan antara seseorang guru dan murid. Lembaga pendidikan yang begitu beragam (madrasah, kutab dan lembaga pendidikan Islam lainnya) hanya mampu mendukung usaha-usaha pendidikan tanpa pernah menjadi institusi yang paling esensial bagi proses transformasi ilmu.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> Richard Bulliet, *Islam: The View from the Edge* (Columbia : University Press, 1994)

<sup>26</sup> Michael Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus 1190-1350*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2002)

<sup>27</sup> Jonathan Porter Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education* (New Jersey: Princeton University Press, 2014)

Selain bersandar pada teori yang telah disebutkan di atas, guna menegaskan orisinalitas penulisan ini, terdapat beberapa kajian yang penulis rujuk seputar transmisi al-Qur'an dan peran perempuan dalam proses tersebut, yang secara umum dapat diklasifikasikan dalam empat kategori:

**Pertama**, karya-karya yang mengkaji varian bacaan (qiraat) al-Qur'an secara umum dan pengaruhnya terhadap bidang keilmuan lain. Termasuk kategori ini adalah penulisan yang dilakukan oleh Hasanuddin AF, dalam disertasinya yang diterbitkan dengan judul *Perbedaan Qirā'at dan Pengaruhnya terhadap Istinbath Hukum dalam al-Qur'an*. Dalam karya ini, Hasanuddin tidak membahas sama sekali sistem transmisi al-Qur'an (*isnad*) dan figur-figur yang terlibat dalam proses tersebut. Penulisannya lebih difokuskan pada apa yang ditransmisikan yaitu berbagai varian bacaan al-Qur'an dengan membandingkan perbedaan antara *Qiraat Sab'ah* dengan *Qirā'āt Shādhbah*. Dari perbandingan tersebut, ia menyimpulkan bahwa perbedaan versi bacaan *Qirā'ah Sab'ah* maupun *Shādhbah* tidak selalu memiliki pengaruh terhadap proses maupun produk istinbath hukum dari al-Qur'an. Perbedaan cara baca yang menyebabkan adanya perbedaan istinbath hukum relatif kecil dibanding dengan keseluruhan ayat-ayat al-Qur'an.<sup>28</sup>

**Kedua**, karya-karya yang mengkaji proses transmisi al-Qur'an dan mengungkap peran lembaga dan para tokoh yang terlibat dalam

---

<sup>28</sup> Hasanuddin AF, *Anatomi Perbedaan Qirā'at dan Pengaruhnya terhadap Istinbath Hukum dalam al-Qur'an* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1995). Studi-studi penulisan tentang qira'ah dan dampaknya terhadap keilmuan lain juga dapat ditemukan dalam karya-karya penulis Timur Tengah seperti 'Abd al-'Āl Salim Makram, dalam karyanya yang berjudul *Athar al-Qirā'at fi al-Dirasāt al-Nabwiyyah*. Dalam karya ini, Makram meneliti dampak ragam perbedaan qiraat terhadap ilmu nahw atau tata bahasa Arab, lihat 'Abd al-'Āl Salim Makram, *Athar al-Qirā'at fi al-Dirasāt al-Nabwiyyah* (Muassasah 'Alī Jarrāh al-Sabbah, 2012); dan 'Abd al-Ṣabūr Shahīn, *Athar al-Qirā'at fi al-Aṣwāt wa al-Nahw al-'Arabī*. Dalam karya ini, Shahīn mengkaji lebih jauh dampak ragam perbedaan qiraat terhadap fonologi dan gramatika bahasa Arab. 'Abd al-Ṣabūr Shahīn, *Athar al-Qirā'at fi al-Aṣwāt wa al-Nahw al-'Arabī* (Kairo: Maktabah al-Khanji, 1987).

proses transmisi tersebut. Termasuk kategori ini adalah penulisan yang dilakukan oleh tim Lajnah Pentashih al-Qur'an Puslitbang dan Diklat Kementerian Agama RI yang diterbitkan dalam dua judul buku *Memelihara Kemurnian Al-Qur'an: Profil Lembaga Tahfiz al-Qur'an di Nusantara* dan *Para Penjaga Al-Qur'an: Biografi Para Penghafal Al-Qur'an di Nusantara*. Buku yang pertama lebih banyak memaparkan sejarah lembaga-lembaga tahfiz al-Qur'an di Indonesia, jaringan sanad antara satu lembaga dengan lembaga lainnya, metode pembelajaran dan muatan kurikulum yang ditawarkan. Sedangkan buku kedua memaparkan biografi para hafiz di Indonesia dan mata rantai sanad yang menghubungkan mereka dengan jaringan transmisi al-Qur'an di Timur Tengah; serta proyeksi perkembangan tradisi tahfiz al-Qur'an di Indonesia.<sup>29</sup> Dalam kedua buku hasil penulisan tersebut, tidak satupun ulama perempuan yang diteliti peran dan partisipasinya dalam proses transmisi al-Qur'an. Selain itu, para tokoh yang diteliti hanya terbatas pada tokoh-tokoh juru bacaal-Qur'an dari Nusantara.

Selain penulisan tim Lajnah Pentashih al-Qur'an Puslitbang Kemenag RI, Muhammad Barir juga melakukan penulisan tentang transmisi tradisi al-Qur'an di pesisir Pantai Utara Jawa yang kemudian diterbitkan dengan judul *Tradisi Al-Qur'an di Pesisir: Jaringan Kyai dalam Transmisi Tradisi Al-Qur'an di Gerbang Islam Tanah Jawa*. Dalam karya ini, selain mengungkap biografi sejumlah Ulama dan mata rantai sanad mereka hingga Nabi Muhammad, Barir juga mengungkap peran para Kyai sebagai *cultural broker* dalam membangun tradisi Qur'an baik melalui institusi pesantren maupun langgar. Partisipasi perempuan dalam transmisi al-Qur'an ditunjukkan dalam bentuk diterimanya santri-santri perempuan untuk belajar al-Qur'an di pesantren. Namun

---

<sup>29</sup> Lajnah Pentashihan Al-Qur'an, *Memelihara Kemurnian Al-Qur'an: Profil Lembaga Tahfiz al-Qur'an di Nusantara* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Al-Qur'an, 2011) dan *Para Penjaga Al-Qur'an: Biografi Para Penghafal Al-Qur'an di Nusantara* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2011)

selain pembahasannya yang sangat ringkas, partisipasi perempuan dalam transmisi al-Qur'an tidak menjadi kajian utama dalam karya tersebut.<sup>30</sup>

*Ketiga*, karya atau penulisan yang mengkaji peran perempuan dalam proses transmisi ilmu-ilmu keislaman tetapi tidak membahas transmisi al-Qur'an secara khusus. Karya pertama yang termasuk katogori ini adalah buku Ruth Roded yang berjudul *Women in Islamic Biographical Collection: From Ibn Saa'd to Who's Who*. Dalam karya ini Roded meneliti para perempuan ahli fiqih, hadis, dan sufi yang termuat dalam empat puluh koleksi biografi yang ditulis pada abad ke-3 H hingga karya-karya biografis kontemporer. Dengan menggunakan analisis kuantitatif, ia menyimpulkan bahwa perempuan secara sistematis telah disingkirkan dari karya-karya biografis pada abad-abad sebelum periode modern. Proses ini terjadi akibat meningkatnya birokratisasi karier di bidang ilmu pengetahuan periode 'Uthmaniyah. Selain itu, pelembagaan tasawuf menjadi ordo-ordo sufi (tarekat-tarekat) tampaknya telah menggeser perempuan kepada peran-peran yang mengeluarkan mereka dari kelas elit tokoh-tokoh besar sufi pada masa modern.<sup>31</sup>

Termasuk kategori ini penulisan yang dilakukan Asma Sayeed, dalam buku yang berjudul *Women and the Transmission of Religious Knowledge ini Islam*.<sup>32</sup> Sayeed menunjukkan bahwa keterlibatan perempuan dalam periwayatan hadis mengalami penurunan pada abad pertama hingga ketigahijriyah untuk kemudian mengalami kebangkitan kembali pada abad keempat hingga kedelapan hijriyah. Menurunnya keterlibatan perempuan antara lain dipengaruhi oleh profesionalisasi

---

<sup>30</sup> Muhammad Barir, *Tradisi Al-Qur'an di Pesisir: Jaringan Kiai dalam Transmisi Tradisi Al-Qur'an di Gerbang Islam Tanah Jawa* (Yogyakarta: Nurmahera, 2017)

<sup>31</sup> Ruth Roded, *Women in Islamic Biographical Collection: From Ibn Saa'd to Who's Who*, (London: Lynne Rienner Publishers, 1994) terj. Ilyas Hasan, *Kembang Peradaban: Citra Perempuan di Mata Para Penulis Biografi Muslim*, (Bandung: Mizan, 1995)

<sup>32</sup> Asma Sayeed, *Women and the Transmission of Religious Knowledge ini Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013)

bidang ilmu hadis yang menuntut sejumlah persyaratan yang tidak mungkin dipenuhi oleh perempuan. Partisipasi perempuan mengalami kebangkitan kembali (*rebound*) ketika setelah merebaknya gerakan pembakuan hadis dalam buku-buku induk hadis, yang berimplikasi pada pergeseran model transmisi lisan (*talaqqi* dan *mushafahah*) menuju transmisi tulis.

Penulisan tentang perempuan periwayat hadis juga dilakukan Agung Darto penulisan disertasi yang berjudul *Perempuan Periwayat Hadis* dan Zunly Nadia dalam penulisan disertasi yang berjudul *Sahabat Perempuan dan Periwaiyatan Hadis*. Dalam *Perempuan Periwayat Hadis*, Darto menunjukkan adanya penurunan pemakaian sanad perempuan yang terjadi secara terus-menerus dan konsisten dari *ṭabaqah* ke *ṭabaqah* berikutnya. Penurunan juga terjadi dalam jumlah hadis yang diriwayatkan maupun dalam jumlah bab yang menjadi sebaran hadis. Perkembangan ini menurut Darto disebabkan oleh perubahan sikap masyarakat Muslim belakangan yang semakin negatif terhadap perempuan.<sup>33</sup> Sementara itu, dalam *Sahabat Perempuan dan Periwaiyatan Hadis*, Zunly Nadia membuktikan bahwa subjektivitas yang mengejawantah dalam bentuk peran dan ideologi politik serta profesi yang digeluti turut berpengaruh dalam menentukan *genre* hadis-hadis yang diriwayatkan oleh periwayat perempuan.<sup>34</sup>

Sandi Santosa dalam tesisnya yang berjudul *Kredibilitas dan Kontribusi Wanita dalam Periwaiyatan Hadis*, menelusuri kiprah wanita dalam periwaiyatan hadis sebagai sumber hukum yang kedua setelah al-Qur'an. Dari hasil penelurusannya, Santosa menyimpulkan bahwa intensitas keterlibatan perempuan dalam periwaiyatan hadis relatif tinggi, meski tidak bisa disejajarkan dengan peran perawi laki-

---

<sup>33</sup> Agung Darto, *Perempuan Periwayat Hadis* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013).

<sup>34</sup> Zunly Nadia, "Sahabat Perempuan dan Periwaiyatan Hadits (Kajian atas Sunyektifitas Sahabat Perempuan dalam Meriwaiyatkan Hadits)". Disertasi – UIN Sunan Ampel Surabaya, Surabaya, 2019.

laki. Selain itu, kredibilitas dan kualitas periwayat perempuan dalam periwayatan hadis dinilai sangat baik oleh para ulama dan kritikus hadis. Namun jumlah periwayat perempuan semakin menurun setelah generasi ketujuh karena faktor kurangnya informasi yang dimiliki oleh para ulama dan kritikus hadis mengenai biografi perawi-perawi wanita tersebut.<sup>35</sup> Dari pemaparan penulisan Santosa dan Danarta dapat disimpulkan bahwa pembahasan keduanya hanya difokuskan pada peran perempuan dalam proses transmisi hadis Nabi, baik dalam *Kutub al-Sittah* maupun *Kutub al-Tis'ah*. Keduanya sama sekali tidak mengkaji peran perempuan dalam proses transmisi al-Qur'an sejak generasi Sahabat hingga generasi-generasi berikutnya.

Muhammad Akram an-Nadvi dalam edisi pengantar yang berjudul *Muḥaddithāt: the Woman Scholars in Islam*, menulis 40 volume biografi para *muhaddithah*. Dalam edisi pengantar ini, al-Nadvi membuktikan bahwa para perempuan terpelajar menikmati status dan otoritas sosial yang tinggi di tahun-tahun awal pembentukan Islam. Selama berabad-abad sesudahnya, sejumlah tokoh *muhaddithah* melakukan perjalanan secara intensif untuk mencari pengetahuan agama (termasuk hadis) dan secara rutin menghadiri masjid dan madrasah paling bergengsi di seluruh dunia Islam. Dokumen-dokumen khusus seperti daftar hadir kelas dan ijazah dari guru perempuan yang memberi lisensi pada murid laki-laki serta kesaksian para ulama yang paling dihormati tentang guru-guru perempuan membuktikan bahwa peran perempuan dalam masyarakat Islam juga perlu diapresiasi secara seimbang dengan kolega mereka dari kalangan laki-laki.<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> Sandi Santosa, *Kredibilitas dan Kontribusi Wanita dalam Periwayatan Hadis* (Jakarta: Kajian Timur Tengah dan Islam Universitas Indonesia, 2003).

<sup>36</sup> Muḥammad Akram an-Nadvi, *Muḥaddithāt: the Woman Scholars in Islam* (London: Interface, 2007). Karya biografis para perempuan periwayat hadis dan peran mereka dalam periwayatan hadis dapat dilihat dalam karya 'Abd al-'Azīz Sayyid al-Ahl, *Ṭabaqāt al-Nisā' al-Muḥaddithāt: min Ṭabaqāt al-Ūlā ilā Ṭabaqāt al-Sādisah* (Kairo: Maṭābi' al-Ahrām, 1401 H/1981 M); Ṣāliḥ Ma'tūq, *Jubūd al-Mar'ah fī Riwāyat al-Hadīth: al-Qarn al-Thāmin al-Hijri* (Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyyah, 1997); dan Mashhūr Salmān, *Ināyat al-Nisā'*



**Keempat**, kajian yang menggunakan penelusuran biografis para tokoh Sahabat, tanpa mengaitkannya dengan proses transmisi al-Qur'an maupun ilmu-ilmu keislaman lainnya. Termasuk kategori ini adalah penulisan yang dilakukan oleh Fuad Jabali dalam disertasinya yang berjudul *A Study of the Companions of the Prophet: Geographical Distribution and Political Alignments*. Penelusuran biografis dalam disertasi ini dilakukan untuk mengetahui pola migrasi para Sahabat Nabi ke wilayah-wilayah taklukan seperti Iraq, Syria dan Mesir. Selain itu, penelusuran biografis juga bertujuan untuk mengungkap kecenderungan dan afiliasi politik para Sahabat dalam menyikapi konflik politik yang terjadi antara 'Ali dan Muawiyah, terutama setelah perang Siffin. Jabali menyimpulkan bahwa terdapat motif-motif religius (*Islam-Hijrah-Jihad*) yang mendorong migrasi para Sahabat ke wilayah-wilayah baru. Sementara itu, dalam konflik Ali versus Muawiyah, yang pertama lebih banyak didukung oleh para Sahabat senior (masuk Islam lebih awal) yang dikenal dengan integritas keagamaannya, sementara yang kedua lebih banyak didukung oleh para Sahabat junior (masuk Islam belakangan). Dari pemaparan karya Jabali ini, dapat dilihat bahwa penulisan tersebut hanya meneliti pola migrasi para sahabat dan sikap politik mereka dalam konflik Ali-Mu'awiyah, dan tidak membahas secara khusus keterlibatan perempuan dalam konflik tersebut.<sup>37</sup>

**Kelima**, karya-karya yang mencoba menjelaskan faktor-faktor penyebab menurunnya peran perempuan dalam kehidupan sosial politik masyarakat Islam pasca Rasulullah. Dalam karya yang berjudul *Tabrīr al-Mar'ah fī 'Aṣr al-Risālah*, Muhammad Abu Shuqqah

---

*bi al-Hadīth al-Nabawī: Saḥābāt Muḍī'ah min Ḥayāt al-Muḥaddithāt ḥattā al-Qarn al-Thālith 'Asyar al-Hijrī* (Beirut: Dār Ibn Hazm, 1994).

<sup>37</sup> Fuad Jabali, *A Study of the Companions of the Prophet: Geographical Distribution and Political Alignments* (Montreal: Institut of Islamic Studies McGill University, 1999). Buku ini diterjemahkan dan diterbitkan dalam bahasa Indonesia dengan Judul *Sahabat Nabi: Siapa, Ke Mana dan Bagaimana?* Lihat Fuad Jabali, *Sahabat Nabi: Siapa, Ke Mana dan Bagaimana?* (Bandung: Mizan, 2012).

berupaya melakukan pembaharuan pemahaman tentang kedudukan perempuan dalam Islam, dengan menggali nilai-nilai normatif baik dari al-Qur'an dan al-Sunnah dengan kedua sumbernya yang paling otoritatif yaitu Sahih al-Bukhari dan Muslim. Dalam buku yang terdiri dari enam volume ini, Abu Syuqqah berusaha menunjukkan kebebasan dan partisipasi publik perempuan selama masa Nabi Muhammad jauh lebih besar dibandingkan dengan larangan-larangan yang diterapkan pada perempuan pada masa-masa berikutnya, terutama pada masa modern.<sup>38</sup>

Stowaser, dalam karyanya *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation* menegaskan bahwa tafsir ayat-ayat al-Qur'an tentang perempuan yang terdapat dalam karya-karya tafsir klasik dan pertengahan yang lebih androsentris dan misoginis baru muncul setelah terjadinya kontak antara masyarakat Muslim dengan budaya patriarki masyarakat Yahudi-Kristen dan Zoroaster yang ditaklukan. Meskipun secara politik dikontrol dan dikuasai oleh dinasti-dinasti Muslim, namun kehidupan masyarakat pada umumnya berjalan beriringan dengan budaya tradisional masyarakat taklukan. Posisi perempuan dalam sistem hukum dan masyarakat taklukan membentuk struktur masyarakat yang mendasari pandangan-dunia Muslim abad pertengahan. Kaum perempuan disingkirkan dari ruang publik dan dikungkung dalam harem-harem para bangsawan dan orang kaya. Kondisi seperti inilah yang mendasari penafsiran teologis-legal ajaran al-Qur'an tentang perempuan, dan diperteguh secara terus menerus pandangan-pandangan teologis-legal tentang keadilan dan moralitas yang membenarkan sistem tersebut.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> Muḥammad Abū Shuqqah, *Tabrīr al-Mar'ab fi 'Aṣr al-Risālah* (Cairo: Dār al-Qalam, 1999), Vol.1, 27-64.

<sup>39</sup> Poin ini ditegaskan dalam beberapa tempat sepanjang karya Stowaser, *Women in the Qur'an*, 22-24; Pandangan bahwa posisi perempuan semakin menderita setelah penaklukan awal dan selama ekspansi imperial Islam tampak nyata dalam sejumlah karya-karya yang lebih awal dan berpengaruh, yang mencakup Abott, *Women and State in Early Islam*, *Journal of*

Sementara secara metodologis, penulis menggunakan pendekatan historis-feminis. Pendekatan pertama digunakan dalam rangka menemukan kesinambungan dan perubahan (*continuity and change*) dalam peran dan dinamika keterlibatan perempuan dalam transmisi al-Qur'an, serta faktor-faktor yang menyebabkan dinamika pasang surut keterlibatan perempuan dalam transmisi al-Qur'an. Selain itu juga digunakan dalam rangka mendapatkan pelajaran sejarah yang berharga dari sejarah partisipasi perempuan dalam proses transmisi al-Qur'an sehingga mereka mendapatkan kesempatan yang setara dengan kaum laki-laki dalam proses transmisi al-Qur'an. Kemudian pendekatan feminis,<sup>40</sup> digunakan dalam kajian ini berdasarkan asumsi teoretis bahwa menurunnya peran perempuan dalam proses transmisi al-Qur'an tidak bisa dilepaskan dari cara pandang yang timpang gender terhadap perempuan yang membatasi partisipasi perempuan dalam ruang domestik.<sup>41</sup>

---

*Near Eastern Studies* 1 (1942): 106-26; Abott, *Aishah*; Lichtenstadter, *Women in Aiyam al-Arab*; dan Gerrude Stern, *Marriage in Early Islam* (London: Royal Asiatic Society, 1939)

<sup>40</sup> Pendekatan feminis adalah suatu pendekatan yang menggunakan gender sebagai kategori analisis utamanya. Dalam studi agama, pendekatan feminis dibangun atas asumsi bahwa feminisme dan agama berperan penting bagi kehidupan perempuan dan kehidupan manusia kontemporer pada umumnya. Tujuan utamanya adalah mengidentifikasi sejauh mana kesesuaian antara paradigma feminis dan pandangan keagamaan terhadap kedirian, dan bagaimana menjalankan interaksi yang paling menguntungkan antara paradigma feminis dan pandangan keagamaan. Pendekatan ini dicirikan dengan dua karakteristik, yaitu kritis dan transformatif. Dimensi kritis ditandai dengan sikap penentangannya atas pelanggaran historis ketidakadilan dalam agama dan praktik-praktis eksklusiver yang menegaskan superioritas laki-laki dalam setiap bidang sosial. Dimensi transformatif dicirikan dengan tujuan yang ingin meletakkan kembali simbol-simbol sentral, teks, dan ritual-ritual keagamaan secara lebih tepat untuk memasukkan dan mengokohkan pengalaman perempuan yang terabaikan. Sue Morgan, "Pendekatan Feminis" dalam Peter Conolly, *Approaches to The Study of Religion*, terj. Imam Khoiri, *Aneka Pendekatan Studi Agama* (Yogyakarta, LkiS, 2002), 63-64.

<sup>41</sup> Prinsip umum penulisan feminis: *Pertama*, penulisan feminis memiliki *concern* untuk mengangkat suara perempuan yang terpinggirkan dan terbungkam, tidak hanya dalam kehidupan sosial riil tetapi juga dalam proses produksi pengetahuan. *Kedua*, penulisan feminis mengadopsi dan mengakomodir beragam kerangka metodologis penulisan, baik kuantitatif maupun kualitatif, baik interpretatif maupun kritis-transformatif. *Ketiga*,

Perpaduan antara kedua pendekatan tersebut melahirkan pendekatan baru yang disebut dengan sejarah-feminis. Sejarah feminis adalah studi sejarah yang bertujuan mengeksplorasi dan mengungkap sudut pandang perempuan dalam sejarah melalui penemuan kembali tokoh-tokoh penulis, sastrawan, filsuf, dan tokoh-tokoh perempuan lainnya—dalam kajian ini adalah para perempuan juru baca al-Qur’an—untuk memulihkan dan menunjukkan pentingnya suara dan pilihan perempuan di masa lalu.<sup>42</sup>

Dari sisi metode, pendekatan sejarah feminis mengikuti langkah-langkah penulisan sejarah. Sementara dari sisi analisis, pendekatan sejarah feminis menggunakan kerangka analisis gender dalam menganalisis fakta-fakta sejarah, seraya mengkritisi fakta-fakta tersebut melalui lensa feminis kritis.<sup>43</sup> Dalam studi agama, pendekatan feminis

---

penulisan feminis menjadikan sudut pandang perempuan sebagai titik tolak penulisan. *Keempat*, penulisan feminis bersifat memihak kepada perempuan yang terpinggirkan (*refleksif*). *Kelima*, penulisan feminis berusaha mengeksplorasi relasi kuasa dalam masyarakat dan dampaknya bagi perempuan. *Keenam*, penulisan feminis berangkat dari pandangan ontologis bahwa patriarki adalah prinsip organisasi utama dalam masyarakat. Tugas penulis feminis adalah mengungkap beragam cara subjek menjalankan agensi dan menolak struktur ketidaksetaraan dan subjektivikasi gender. *Ketujuh*, penulisan feminis memegang teguh prinsip interseksionalitas (lintas etnis dan warna kulit) sebagai prinsip fundamental bagi karya-karya feminis. Peace Kiguwa, “Feminist approaches: An Exploration of Women’s Gendered Experiences”, dalam Sumaya Laher, Angelo Fynnand Sherianne Kramer, *Transforming Research Methods in the Social Sciences: Case Studies from South Africa* (Johannesburg: Wits University Press, 2019), 225-228.

<sup>42</sup> William E. Cain, ed. *Making Feminist History: The Literary Scholarship of Sandra M. Gilbert and Susan Gubar* (Garland Publications, 1994); Barbara Laslitt, Ruth-Ellen B. Joeres, Mary Jo Maynes, Evelyn Brooks Higginbotham, and Jeanne Barker-Nunn, ed., *History and Theory: Feminist Research, Debates, Contestations* (University of Chicago Press, 1997); Gerda Lerner, *The Majority Finds Its Past: Placing Women in History* (Oxford University Press, 1981)

<sup>43</sup> William E. Cain, ed. *Making Feminist History: The Literary Scholarship of Sandra M. Gilbert and Susan Gubar* (Garland Publications, 1994); Barbara Laslitt, Ruth-Ellen B. Joeres, Mary Jo Maynes, Evelyn Brooks Higginbotham, and Jeanne Barker-Nunn, ed., *History and Theory: Feminist Research, Debates, Contestations* (University of Chicago Press, 1997); Gerda Lerner, *The Majority Finds Its Past: Placing Women in History* (Oxford University Press, 1981)

bertujuan mengidentifikasi sejauh mana persesuaian antara paradigma feminis dan pandangan keagamaan terhadap kedirian, dan bagaimana menjalankan interaksi yang paling menguntungkan antara paradigma feminis dan pandangan keagamaan.<sup>44</sup>

Mengingat kajian ini termasuk penulisan kepustakaan, maka data-data yang dibutuhkan berasal dari hasil telaah terhadap sumber-sumber kepustakaan baik dalam kategori sumber primer maupun sekundernya. Adapun sumber primer yang digunakan dalam kajian ini meliputi dokumen yang ditulis oleh orang-orang yang terlibat atau menjadi saksi sejarah dalam peristiwa yang diteliti, serta mencakup sumber yang waktu pembuatannya tidak jauh dari waktu peristiwa terjadi.<sup>45</sup> Termasuk dalam kategori sumber primer ini adalah karya-karya biografis yang memuat biografi para juru baca al-Qur'an (*al-qurrā'*) secara khusus. Di antara kitab jenis ini adalah kitab *Ma'rifat al-Qurrā' al-Kubbār 'alā al-Ṭabaqāt wa al-A'ṣār* karya Imam al-Dhahabī (w. 748 H)<sup>46</sup> dan *Ghāyat al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā'* karya Imam Ibn al-Jazari (w. 833 H)<sup>47</sup>.

---

<sup>44</sup> Sue Morgan, "Pendekatan Feminis" dalam Peter Conolly, *Approaches to The Study of Religion*, terj. Imam Khoiri, *Aneka Pendekatan Studi Agama* (Yogyakarta, LkiS, 2002), 63.

<sup>45</sup> Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah* (Yogyakarta: Benteng Budaya, 1997), 96-97.

<sup>46</sup> Kitab ini disusun oleh Syaykh al-Islām al-Dhahabī (w. 748 H). Kitab ini memuat biografi para imam qurrā' yang terkenal sejak masa Sahabat sampai masa di mana penulis hidup (paruh pertama abad ke-8). Nama-nama para qurrā' disusun berdasarkan *ṭabaqāt* (tingkatan generasi) yang dibagi menjadi 18 *ṭabaqāt*. Meskipun kitab disusun untuk para qurrā' yang terkenal saja—sebagaimana disebutkan oleh penulisnya—namun pada kenyataannya banyak qurrā' yang tidak terkenal bahkan tidak diketahui dapat ditemukan dalam kitab ini. Jumlah tokoh yang dimuat dalam biografi ini mencapai 734 tokoh. Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Uthmān al-Dhahabī, *Ma'rifat al-Qurrā' al-Kubbār 'alā al-Ṭabaqāt wa al-A'ṣār*, Tahqiq Tayyar Altikulac, (Kairo: Ghangi, 1933)

<sup>47</sup> Kitab ini merupakan ringkasan dari kitabnya yang lebih besar yang berjudul: *Nihāyat al-Dirāyah fī Asmā' Rijāl al-Qirā'āt*. Dalam *Ghāyat al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā'* ini, Ibn al-Jazari memuat biografi semua tokoh yang termaktub dalam kitab karya 'Amr al-Dānī dan kitab al-Dhahabī dan menambahkan dua kali lipat nama-nama tokoh lain yang belum dimuat dalam kedua karya tersebut. Penulisan para tokoh disusun secara alfabetisdimulai dengan huruf *alif*, *bā'*, *tā'* dan seterusnya. Shams al-Dīn Abū al-Khayr Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn 'Alī Ibn al-Jazari, *Ghāyat al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā'* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1971)

Kedua karya biografis ini memiliki sejumlah kelemahan: *Pertama*, studi biografi para *qurra'* telah berhenti pada karya Ibn al-Jazari (w. 833 H), belum ada satupun karya yang menulis biografi *qurra'* yang hidup pasca al-Jazari kecuali karya sejumlah penulis kontemporer (abad 15 H/19 M). *Kedua*, karya al-Dhahabi dan Ibn al-Jazari masih menyisakan sejumlah misteri yang belum diungkap tentang biografi tokoh yang ditulis. Sebagian biografi tentang seorang tokoh belum memberikan gambaran yang lengkap tentang kehidupan tokoh tersebut dari berbagai sisinya. Dalam biografi sejumlah tokoh, hanya disebutkan tahun kelahiran, sedikit guru dan murid dari tokoh tersebut, tanpa mengeksplorasi lebih berbagai sisi penting dari kehidupan tokoh tersebut. *Ketiga*, kedua penulis karya biografis tersebut seringkali menyebutkan hal-hal yang tidak ada sangkut pautnya dengan aktivitas meriwayatkan qiraah. *Keempat*, pengarang kedua karya biografis tersebut tidak menjelaskan metodologi yang digunakan para *qurra'* dalam mentransmisikan qira'ah, metodologi yang ia gunakan dalam menyusun karya tersebut serta istilah-istilah teknis yang digunakan dalam menjelaskan biografi tokoh.

Jika dalam kitab-kitab tersebut tidak terdapat data tokoh perempuan yang dicari, maka dilakukan penelusuran menggunakan karya-karya biografis para periwayat hadis pada umumnya. Untuk generasi sahabat digunakan kitab *Kitāb Tabaqāt al-Kubrā* karya Ibn Sa'd (168-230 H); *al-Istī'āb fī Ma'rifāt al-Aṣḥāb* karya Ibn 'Abd al-Barr (368-463 H); *Usud al-Ghābah fī Ma'rifāt al-Ṣaḥābah* karya Ibn al-Athīr (555-630 H); *Tajrīd Asmā' al-Ṣaḥābah* karya al-Dhahabī (673-748 H); dan *al-Iṣābah fī Tamyīz al-Ṣaḥābah* karya Ibn Ḥajar al-'Asqalānī (773-852 H).

Sedangkan untuk juru baca al-Qur'an pasca generasi sahabat akan digunakan kitab biografi periwayat hadis secara umum seperti *Ṭabaqāt al-Kubrā* karya Muḥammad ibn Sa'd (168-230 H); *Ṭabdhīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl* karya al-Mizzī (654-742 H), *Ṭabdhīb al-Ṭabdhīb al-*

*Kamāl* dan *Mīzān al-I'tidāl fī Naqd al-Rijāl* karya al-Dhahabī (673-748 H); *Tabdhīb al-Tabdhīb* dan *Līsān al-Mīzān* karya Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī (773-852 H); serta karya-karya biografis lainnya selama ia memuat informasi yang ditelusuri.

Selain karya-karya biografis para periwayat hadis di atas, data tentang tokoh juru baca al-Qurʿan perempuan juga ditelusuri dari karya-karya ensiklopedi tokoh ulama atau pengarang pada umumnya, di antaranya adalah *Wafayāt al-Aʿyān wa Anbāʾ Abnāʾ al-Zaman* karya Abū al-ʿAbbās Ahmad ibn Muhammad ibn Khalikān (608-681 H/1211-1282 M); *Siyar Aʿlām al-Nubalāʾ* karya Syams al-Dīn al-Dhahabī (673-748 H); *al-Durar al-Kāminah fī Aʿyān al-Miʾah al-Thāminah* karya Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī (773-852 H) dan karya-karya lain yang memuat biografi juru baca al-Qurʿan perempuan. Sementara itu, untuk data primer seputar konteks sosio-historis partisipasi perempuan dalam transmisi al-Qurʿan ditelusuri melalui karya-karya sejarawan Muslim klasik seperti *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk* karya Ibn Jarīr al-Ṭabarī dan *al-Kāmil fī al-Tārīkh* karya Ibn al-Athīr.

Adapun sumber sekundernya –sumber informasi yang disampaikan oleh yang bukan saksi mata atau orang yang tidak hadir pada saat peristiwa yang dikisahkannya atau yang waktu pembuatannya jauh dari waktu terjadinya peristiwa –antara lain, karya-karya biografis kontemporer yang ditulis oleh para sarjana kontemporer tentang para tokoh juru baca al-Qurʿan maupun tokoh-tokoh ulama lainnya, semisal, *Aʿlām al-Nisāʾ fī ʿĀlamay al-ʿArab wa al-Islām* dan *Muʿjam al-Muʿallifīn* karya ʿUmar Riḍā Kaḥālāh (1323-1408H); *Muʿjam al-Mufasssirīn min Ṣadr al-Islām ḥattā al-ʿAṣr al-Ḥādir* karya ʿĀdil Nuwaihīd (1314-1402 H/1897-1982 M); dan *Aʿlām al-Ḥuffādh wa al-Muhaddithīn ʿIbr Arbaʿat ʿAsyar Qarnan* karya ʿAbd al-Sattār al-Syaykh; *Muʿjam Huffādh al-Qurʿān ʿIbr at-Tārīkh* karya Muhammad Sālim Muḥaiṣin; *al-Ḥalaqāt al-Muḍīʿāt min Silsilah Asānīd al-Qiraʿāt*

karya al-Sayyid ibn Ahmad ibn ‘Abd al-Rahīm al-Sayyid;<sup>48</sup> dan *Qāri’āt Ḥāfiẓhāt* karya Muhammad Khair Yusuf Ramadan.<sup>49</sup> Sementara untuk data sekunder seputar konteks sosio-historis yang melatarbelakangi partisipasi perempuan ditelusuri melalui karya-karya sejarah yang ditulis sejarawan Muslim maupun orientalis kontemporer seperti *History of Arab* karya Philip K. Hitti; *The Venture of Islam* karya Marshal G.S. Hodgson; dan *A History of Islamic Societies* karya Ira M. Lapidus.

Data-data yang telah dikumpulkan (heuristik) dan diuji otentisitas dan kredibilitasnya (kritik ekstern dan internal) selajutnya dianalisis menggunakan analisis gender dengan cara mengidentifikasi dan mengungkapkan kedudukan, fungsi, peran, dan tanggungjawab perempuan dalam proses transmisi al-Qur’an serta faktor-faktor yang mempengaruhi akses, partisipasi, kontrol dan manfaat yang diperoleh perempuan,<sup>50</sup> serta analisis sejarah yang dalam hal ini penulis menggabungkan antara penulisan sejarah naratif dan sejarah analitik. Dalam paparan sejarah naratif, penulis memaparkan gambaran proses, urutan kejadian, dan bagaimana perkembangan peristiwa yang menyebabkan unit proses tertentu. Sedangkan untuk pemaparan sejarah analitik, penulis menjelaskan faktor-faktor penyebab dan kesinambungan serta perubahan sejarah transmisi al-Qur’an.

---

<sup>48</sup> Al-Sayyid ‘Abd al-Rahīm al-Sayyid, *al-Ḥalaqāt al-Muḍi’āt min Silsilah Asānīd al-Qirā’āt* (Riyāḍ: Jam‘iyyah Khayriyyah li Tahfīz al-Qur’an al-Karīm fi Muḥāfaẓah Bayshah KSA, 1422 H/2002 M).

<sup>49</sup> Muḥammad Khayr Ramaḍān Yūsuf, *Qāri’āt Ḥafīẓāt* (Riyāḍ: Dār Ibn Khuzaymah, 1413 H).

<sup>50</sup> Tri Sakti Handayani dan Sugiarti, *Konsep dan Teknik Penulisan Gender* (Malang: UMM press, 2008), 112-155 dan 158-173.





## PEREMPUAN DAN TRANSMISI AL-QUR'AN

### A. Kemitrasejajaran Laki-laki dan Perempuan dalam Transmisi al-Qur'an

Islam secara ideal-normatif menegaskan kesetaraan gender antara laki-laki dan perempuan. Visi etis Islam ini ditegaskan dalam sejumlah pernyataan ayat al-Qur'an yang menegaskan prinsip kesetaraan dan kemitrasejajaran laki-laki dan perempuan. Visi kesetaraan tersebut setidaknya tercermin dalam prinsip-prinsip berikut:

*Pertama*, laki-laki dan perempuan diciptakan dengan tujuan yang sama, yaitu sebagai hamba yang mengabdikan kepada Allah (QS. 51: 56). Dalam kapasitasnya sebagai hamba, laki-laki dan perempuan dibebani dengan sejumlah perintah dan larangan keagamaan yang sama. Keduanya juga dibekali dengan potensi dan diberi peluang yang sama untuk meraih derajat orang yang bertaqwa (*muttaqin*), suatu gelar yang diberikan kepada siapa saja, baik laki-laki maupun perempuan yang mau berkompetisi untuk meraihnya. Dalam kompetisi

ini, Islam tidak membedakan manusia berdasarkan perbedaan jenis kelamin, suku bangsa atau kelompok etnis tertentu. Keunggulan yang dimiliki seseorang atas orang lain bukan didasarkan atas potensi primordialnya, melainkan atas dasar ketaqwaannya (QS. 49: 13). Jika al-Qur'an memberikan *privilese* atau kekhususan kepada laki-laki, maka kekhususan tersebut tidak serta merta menjadikan laki-laki sebagai hamba Allah yang lebih utama.<sup>1</sup> Kelebihan-kelebihan tersebut diberikan kepada laki-laki karena mereka dibebani peran publik dan sosial yang lebih berat pada saat al-Qur'an diturunkan. Dalam kapasitas sebagai hamba, laki-laki dan perempuan masing-masing akan mendapatkan penghargaan sesuai dengan kadar pengabdianya (QS. 16:97).

*Kedua*, laki-laki dan perempuan diciptakan dengan tujuan yang sama, yaitu sebagai wakil (khalifah) Tuhan di muka bumi (QS. 6:165; 2: 30). Kata *khalifah* dalam kedua ayat tersebut tidak menunjuk kepada salah satu jenis kelamin tertentu. Secara bahasa, kata *khalifah* berarti 'yang menggantikan atau yang datang sesudah siapa yang datang sebelumnya'. Berdasarkan makna tersebut, konsep khalifah dapat dimaknai bahwa tujuan penciptaan manusia adalah untuk menjalankan agensi Tuhan guna menegakkan kehendak-Nya dan menerapkan ketetapan-ketetapan-Nya di muka bumi. Laki-laki dan perempuan mengemban fungsi yang sama sebagai khalifah, dan akan dimintai pertanggungjawabannya atas tugas-tugas kekhalifahannya di bumi. Dalam menjalankan tugas kekhalifahan tersebut, manusia dibekali dengan sejumlah kemampuan yang membuatnya lebih mulia dari makhluk lainnya (QS. 17: 70).

---

<sup>1</sup> Sejumlah pernyataan al-Qur'an memberikan kesan bahwa al-Qur'an memberikan posisi yang lebih tinggi kepada kaum laki-laki atas kaum perempuan. Al-Qur'an menyatakan bahwa seorang suami setingkat lebih tinggi di atas isteri (QS. 2: 228), laki-laki adalah pelindung bagi perempuan (QS. 4: 34), Laki-laki memperoleh bagian warisan lebih banyak ketimbang perempuan (QS. 4: 11); laki-laki menjadi saksi yang efektif (QS. 2: 282), dan diperkenankan untuk berpoligami (QS. 4:3).

*Ketiga*, laki-laki dan perempuan sama-sama menerima perjanjian primordial pada masa pra-natal. Sebelum ditiupkan ruh pada janin manusia, maka setiap manusia baik laki-laki dan perempuan harus melakukan kontrak primordial dengan Tuhannya (QS. 7: 172). Dalam kontrak tersebut, setiap anak manusia telah berikrar untuk mengakui keberadaan Tuhan. Perjanjian primordial ini mengejawantah dalam bentuk fitrah atau potensi dasariah manusia untuk bertauhid atau mengesakan Tuhan. Dengan potensi dasariah tauhid ini, maka setiap manusia tanpa ada perbedaan laki-laki dan perempuan akan dimintai pertanggungjawabannya jika ia melanggar perjanjian primordial tersebut.

*Keempat*, laki-laki dan perempuan diberikan ruang yang sama untuk meraih prestasi baik dalam ranah religius-spiritual maupun profan (QS. 3: 195; 4: 124; 16: 97; 40:40). Ayat-ayat ini menegaskan prinsip kesetaraan gender yang ideal dengan memberikan kepastian bahwa prestasi individual, baik dalam wilayah spiritual maupun profesional, tidak mesti dimonopoli oleh salah satu jenis kelamin saja. Laki-laki dan perempuan memperoleh kesempatan yang sama meraih prestasi optimal. Ayat-ayat tersebut juga menunjukkan prinsip keadilan dan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Keadilan dalam al-Qur'an mencakup segala segi kehidupan umat manusia, baik sebagai individu maupun sebagai anggota masyarakat. Oleh karena itu, al-Qur'an tidak membolehkan segala bentuk penindasan, baik atas kelompok etnis, warna kulit, suku bangsa, kepercayaan, maupun yang berdasarkan jenis kelamin.<sup>2</sup>

Berdasarkan prinsip-prinsip kesetaraan di atas, maka laki-laki dan perempuan memikul tugas yang sama untuk membaca, menulis, memahami, mengamalkan, menghafal serta mentransmisikan al-Qur'an. Meskipun sebagian perintah al-Qur'an tersebut diungkapkan

---

<sup>2</sup> Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan gender Perspektif al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 1999), 248-265. Leila Ahmed, *Woman and Gender in Islam* (New Haven & London: Yale University Press, 1992), 63-78.

dengan menggunakan bentuk kata yang maskulin—karena watak bahasa Arab yang seksis—namun referensi dari perintah-perintah tersebut berlaku untuk keduanya.<sup>3</sup>Perintah untuk berinteraksi dengan al-Qur’an diungkap dalam sejumlah terma dan derivasinya: *Pertama*, terma *qara’a* (membaca dan memvokalisasikan al-Qur’an) sebagaimana ditegaskan dalam QS. 96: 1-5; 29 : 20; 75: 17-18. *Kedua*, terma *rattala* (membaca secara perlahan dengan memperhatikan aturan tajwidnya) sebagaimana diungkapkan dalam QS. 73:1-4; *Ketiga*, *talā* (membaca dengan pemahaman) sebagaimana disebutkan dalam QS. 2:121; 29: 45; 17: 107. *Keempat*, terma *tadabbar* (merenungi makna dan kandungan al-Qur’an) seperti disebutkan dalam QS. 4: 82; 47: 24; dan 38: 29.

Selain itu, al-Qur’an juga menegaskan bahwa ia adalah kitab suci yang mudah untuk dihafalkan dan ditransmisikan melalui lisan (hafalan) (QS. 54: 17, 22, 32 dan 40). Melalui transmisi lisan inilah—sebagai media transmisi utama al-Qur’an—Allah menjamin bahwa keaslian kitab suci ini akan tetap terjaga dari generasi pertama hingga akhir zaman (QS. 15:9). Bahkan karakteristik transmisi lisan ini juga yang membedakan al-Qur’an dengan kitab-kitab suci lainnya. Dalam sebuah hadis yang dikutip al-Jazari disebutkan bahwa Allah berfirman kepada Nabi Muhammad “Sesungguhnya aku mengutusmu untuk mengujimu dan menguji (umat manusia) denganmu, Aku menurunkan kitab padamu yang tidak basah oleh air, kau membacanya dalam keadaan tidur dan terjaga.”<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Menurut al-Ghazali, penggunaan bentuk maskulin (*muzakkar*) dalam suatu *khitab* juga mencakup kaum perempuan di dalamnya, kecuali jika ada alasan (*qarinah*) yang mengkhususkannya. Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali, *Al-Manhul min Ta’liqat al-Uṣūl* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1980), 143; Pendapat ini sejalan dengan prinsip bahasa yang mengatakan bahwa jika kelompok laki-laki dan kelompok perempuan berkumpul, maka cukup menggunakan ungkapan muzakkar pada kelompok tersebut (التذكير والتأنيث إذا اجتمعا غلب التذكير)

<sup>4</sup> Hadis ini dikutip dalam Abū al-Khayr Muḥammad ibn Muḥammad al-Jazārī, *Al-Nasbr fi al-Qirā’ah al-Asbr*, Tahqiq ‘Alī Muḥammad al-Ḍibā, (Beirut: Dār al-Kutub al-

Dalam proses transmisi lisan, kemampaun membaca dan menghafalkan al-Qur'an menjadi prasyarat utama. Oleh karena itu, Islam memberikan penghargaan yang sangat tinggi kepada siapa saja yang mencurahkan waktu dan kemampuannya untuk mentransmisikan al-Qur'an. Nabi dilaporkan pernah bersabda bahwa umatku yang paling mulia adalah para penghafal al-Qur'an dan orang yang menegakkan shalat malam. Dalam riwayat lain disebutkan bahwa sebaik-baik orang di antara kalian adalah orang yang membaca al-Qur'an dan mengajarkan bacaannya (kepada orang lain). Bahkan para penghafal al-Qur'an dipandang sebagai "keluarga Allah dan memiliki kedudukan khusus di sisi Allah." Penghargaan ini berlaku bagi para penghafal al-Qur'an baik laki-laki maupun perempuan, meskipun sebagian besar diungkapkan dalam bentuk kata maskulin.<sup>5</sup>

## **B. Definisi Konseptual Transmisi al-Qur'an**

### **1. Transmisi (Riwayat)**

Kata transmisi berasal dari bahasa Inggris *transmission* yang memiliki makna "*the action or process of transmitting something or the state of being transmitted*" (tindakan atau proses mengirimkan sesuatu atau kondisi sesuatu yang dikirimkan.) Bentuk infinitif kata kerja *transmission* adalah *to transmit* yang memiliki arti mengirimkan, membawa, menularkan menyebarkan, meneruskan, mewariskan, mewasiatkan, mengantarkan, menjangkitkan dan menceritakan.<sup>6</sup> Makna yang terakhir (menceritakan) tampaknya lebih tepat jika objek yang ditransmisikan adalah kata-kata atau pesan dalam bentuk bahasa. Oleh karena itu, dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia kata transmisi

---

<sup>5</sup> 'Ilmiyyah, t.th.), 6. Muslim, *Sabih Muslim*, Vol. 8, 158.

<sup>6</sup> al-Jazari, *Al-Nasyr*, 5-6.

<sup>6</sup> A.S. Hornby, *Oxford Advance Learner's Dictionary of Current English*, (Oxford: Oxford University Press, 1974), 919-920.

didefinisikan sebagai pengiriman (penerusan) pesan dan sebagainya dari seseorang kepada orang lain.<sup>7</sup>

Dalam terminologi ilmu qira'at, kata transmisi memiliki padanan kata *riwāyah*. Kata ini berasal dari huruf *r-w-y*, memiliki makna asal 'lawan kata (antonim) dari kata haus atau dahaga'. Kata ini kemudian digunakan untuk menyebut 'kata-kata yang dapat memuaskan dahaga keingintahuan seseorang.' Makna aslinya '*rawaytu min al-mā' rayyan*' (aku mengalirkan air dengan sepenuhnya). Kemudian orang yang membawa ilmu atau kabar berita, seakan-akan ia membawakan mereka dengan suatu yang dapat menghilangkan dahaga (keingintahuan) mereka.<sup>8</sup>

Dalam transmisi al-Qur'an, periwayatan menjadi prasyarat otentik tidaknya suatu varian bacaan al-Qur'an. Periwayatan dalam tradisi ilmu qiraah tidak berbeda jauh dengan periwayatan dalam tradisi ilmu hadis. Hanya saja, jika dalam tradisi ilmu hadis, yang diriwayatkan adalah kata-kata Nabi atau disebut *matan*, maka dalam tradisi ilmu qiraah, yang diriwayatkan adalah al-Qur'an atau varian bacaanya. Dengan demikian, *riwāyatal-Qur'ān* dapat didefinisikan sebagai aktivitas mengambil varian bacaan al-Qur'an dan menyandarkannya kepada seseorang melalui metode tertentu. Oleh karena itu, setidaknya ada tiga variabel yang harus dipenuhi dalam periwayatan al-Qur'an, yaitu (1) kegiatan mengambil atau menerima varian bacaan al-Qur'an dari seorang guru (*al-akhdh waal-tahammul*); (2) kegiatan menyampaikan varian bacaan tersebut kepada murid (*al-adā'*); (3) penyebutan mata rantai para periwayat yang menghubungkan dengan sumber yang pertama, yaitu Nabi (*al-isnād*).<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 2007), Edisi Ketiga, Cet. 4, 1209.

<sup>8</sup> Abū al-Ḥusayn Aḥmad ibn Fāris, *Maqāyis al-Lughah*, ed. 'Abd al-Salām Hārūn, (Beirut: Dār al-Jalīl, 1411 H), Cet. 1, Vol. 2, 453.

<sup>9</sup> Para ulama hadis mendefinisikan proses menerima dan mendengar hadis *dengan istilah al-akhdh wa al-tahammul*, yaitu mengambil hadis dari seorang guru dengan metode-metode transmisi tertentu. Sedangkan proses meriwayatkan dan menyampaikan hadis

Meski demikian, istilah periwayat qiraah (*rāwi*) hanya digunakan bagi orang yang meriwayatkan varian bacaan langsung dari para imam *Qirāah Sab'ah* atau *Qirāah 'Ashrab*. Ketujuh atau kesepuluh sistem bacaan ini masing-masing ditransmisikan melalui dua periwayat (*rāwi*) dan masing-masing periwayat menurunkannya melalui dua jalur periwayatan (*tāriq*). Di luar periwayat qiraah tujuh dan sepuluh, istilah yang digunakan untuk menyebut seseorang yang meriwayatkan al-Qur'an adalah *muqri'* (juru baca al-Qur'an). Gelar ini diberikan kepada seseorang yang memahami ragam bacaan (qiraah) dan mampu meriwayatkannya secara verbal (vokalisasi) dari para guru yang terpercaya hafalannya dengan sanad (mata rantai transmisi) yang bersambung hingga Nabi Muhammad.<sup>10</sup>

## 2. Sanad

Proses transmisi (riwayat) memerlukan organ yang berfungsi sebagai mata rantai penyampai pesan atau informasi dari satu subjek kepada subjek lainnya. Mata rantai informasi ini disebut dengan *sanad*. Kata yang terbentuk dari huruf *s-n-d* memiliki konotasi makna “bergabungnya sesuatu dengan sesuatu yang lain”. Bentuk-bentuk kata kerjanya antara lain *sanadtu ilā al-shay' asnudu sunūdan* (saya menyandarkan kepada sesuatu); *istanadtu istinādan* (saya meminta sandaran); dan *asnadtu ghayrī isnādan* (saya menyandarkan kepada

---

tersebut kepada orang lain disebut dengan *al-ada'*. Dalam transmisi al-Qur'an kedua istilah ini juga digunakan dalam proses periwayatan al-Qur'an atau varian bacaannya. Muhammad ibn Sayyidi Muhammad al-Amin, “Al-Akhdh wa al-Tāhammul 'ind al-Qurra'”, *Majallah al-Bubuth al-Islamiyyah*, Vol. 70, tahun 1424 H, 3.

<sup>10</sup> Ibid.

orang lain).<sup>11</sup> Segala sesuatu yang menjadi sandaran sesuatu yang lain disebut *musnad* (sandaran).<sup>12</sup> *Fulan sanad* artinya dapat dipercaya.<sup>13</sup>

Dalam terminologi ilmu hadis, *isnād* didefinisikan sebagai “menyandarkan kata-kata kepada si pengujarnya.”<sup>14</sup> Jika diterapkan dalam transmisi al-Qur’an, para qurra’ mendefinisikan *isnād* sebagai ‘silsilah para periwayat yang mentransmisikan al-Qur’an dengan beragam qiraatnya dari Nabi Muhammad.’<sup>15</sup> Para qurra’ mengklasifikasikan sanad qiraah menjadi dua macam, yaitu: *Pertama*, *asānīd al-adā*’ disebut juga dengan istilah *asānīd al-tilāwah*, *asānīd al-qirā’ah*, yaitu *sanad* (silsilah para periwayat) yang dengannya ditransmisikan qiraah dengan metode setoran bacaan langsung di hadapan guru (*‘ard*).<sup>16</sup> Salah satu contohnya adalah sebagai berikut: Abū Bakr ibn Mahrān berkata: “Saya membaca al-Qur’an di hadapan Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Mawsulī—yang dikenal dengan al-Naqqāsh—dari awal (surat al-Fatihah) hingga akhir (surat al-Nas).” Kemudian ia berkata: Saya membaca al-Qur’an di hadapan Abū Bakr Muḥammad ibn ‘Abd Allāh ibn Fulayh, dan ia memberitahuku bahwa ia membaca al-Qur’an di hadapan Muṣ‘ab ibn Ibrāhīm ibn Ḥamzah al-Zubayrī; dan Muṣ‘ab membaca al-Qur’an di hadapan Qālūn ‘Īsā ibn Minā, dan Qālūn membaca al-Qur’an di hadapan Nāfi’.<sup>17</sup> **Kedua**, *asānīd al-nass* atau

<sup>11</sup> Ibid., Vol. 3, 105

<sup>12</sup> Abū Maṣṣūr Muḥammad ibn Aḥmad al-Azhārī, *Tabdhīb al-Lughab*, ed. ‘Abd al-Salām Hārūn, (Kairo: Dār al-Qawmiyyah li al-Ṭibā‘ah, 1384), Vol. 12, 365; al-Shihāb ibn ‘Imād, *al-Muḥīṭ fī al-Lughab*, Vol. 8, 285; Jamāl al-Dīn ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, ed. ‘Abd Allāh al-Kabīr dkk, (Kairo: Dār al-Ma‘ārif, t.th.), Vol. 6, 387.

<sup>13</sup> Ismā‘īl ibn Ḥammād al-Jawharī, *Al-Ṣiḥḥah*, ed. Aḥmad ‘Abd al-Ghafūr ‘Aṭṭār, (Kairo: Dār al-‘Ālam li al-Malāyīn, 1990 M), Cet. 4, Vol. 2, 489.

<sup>14</sup> Ibid.

<sup>15</sup> Aḥmad Sa‘d ibn Ḥusayn al-Muṭayyarī, *Asānīd al-Qirā‘āt wa Manhaj al-Qurrā’ fī Dirāsatiḥā: Dirāsah Naẓariyyah Tatbiqīyyah* (Riyad: Jāmi‘ah al-Imām Muḥammad ibn Sa‘ūd al-Islāmiyyah, 1434 H/2013 M), 23.

<sup>16</sup> al-Muṭayyarī, *Asānīd al-Qirā‘āt wa Manhaj al-Qurrā’*, 25-29.

<sup>17</sup> Abū Bakr Aḥmad ibn al-Husayn ibn Mahrān, *al-Mabsūṭ fī al-Qirā‘āt al-‘Asbr*, ed. Subay’ Ḥamzah Ḥākīmī, (Jeddah: Dār al-Qiblah li al-Thaqāfah al-Islāmiyyah, 1408), Cet. 2, 26-27.



disebut juga dengan *asānīd al-riwāyah*, yaitu (silsilah para periwayat) yang dengannya ditransmisikan qiraat tanpa metode setoran bacaan langsung di hadapan guru ('*ard*').<sup>18</sup> Di antara contoh kasusnya adalah: Abū Bakr Ibn Mujāhid berkata: Telah bercerita kepadaku 'Abd Allāh ibn 'Amr ibn Abū Sa'd al-Warrāq, ia berkata: Telah bercerita kepadaku Abū Zayd 'Amr ibn Shabbah, ia berkata: Telah bercerita kepadaku Maḥbūb dari Ismā'il al-Makkī dari Ibn Kathīr bahwa ia membaca *qul al-'afwu* dengan *rafā'*.<sup>19</sup>

### 3. Ijazah

Secara bahasa, kata ijazah berasal dari kata *ajāza* yang mengandung sejumlah makna: *Pertama*, tengah-tengah dari sesuatu. Dalam kamus *Mujmal al-Lughah* disebutkan: *al-jawz* artinya tengah-tengah sesuatu. *Kedua*, menempuh perjalanan atau melewati suatu tempat atau memangkas jarak. *Ketiga*, melaksanakan perintah atau pendapat. *Keempat*, hadiah atau pemberian.<sup>20</sup>

Ijazah dalam pengertian ulama Hadis adalah rekomendasi (ijin) atau kewenangan yang diberikan kepada seseorang untuk meriwayatkan baik secara oral maupun tulisan;<sup>21</sup> atau menaikkan suatu hadis ke pengujarnya dilengkapi dengan sanad; atau silsilah orang-orang yang mengantarkan sampai matan.<sup>22</sup> Definisi-definisi ini tidak berbeda jauh dengan definisi ulama qira'at al-Qur'an. Rukun-rukun yang harus ada dalam proses pemberian ijazah adalah pemberi (*mujāz*), penerima (*mujāz labu*), sesuatu yang diberikan (*mujāz bihi*) dan lafal (redaksi)

<sup>18</sup> al-Muṭayyarī, *Asānīd al-Qirā'āt wa Manhaj al-Qurrā'*, 30-34.

<sup>19</sup> Abū Bakr Aḥmad ibn Mūsā Ibn Mujāhid, *al-Sab'ah fī al-Qirā'āt* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.th.), Cet. 3, 82.

<sup>20</sup> Sayyid Muḥammad Walad 'Abd Allāh al-Shinqīṭī, *al-Sanad al-Qur'ānī Dirāsah wa Ta'zīl: al-Sanad al-Shinqīṭī Namūdhajan* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Ilmiyyah, 2011), 15.

<sup>21</sup> Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tadrib al-Rāwī fī Sharḥ Taqrīb al-Nawawī* (Beirut: Maktabah al-Kawthar, 1415 H), Cet. 2, 44; Muḥammad 'Alī al-Tahānawī, *Kashshāf Iṣṭilāḥāt al-Funūn wa al-'Ulum*, ed. Rafīq al-'Ajm dan 'Alī Dahrūj, (Beirut: Maktabah Lubnān, 1996 M), 281.

<sup>22</sup> al-Suyūṭī, *Tadrib al-Rāwī fī Sharḥ*, Vol. 1, 42.

ijazah. Lafal-lafal yang digunakan dalam pemberian ijazah antara lain: *al-idhn* (ijin) dan *al-abliyyah* (kompetensi), *al-ijāzah* dan *al-abliyyah*, *al-idhn* saja, atau *al-ijāzah* saja. Derajat tertinggi dari redaksi ijazah adalah *al-idhn* dan *al-abliyyah*, seperti “saya memberikan ijazah (ijin) kepadanya untuk mengajarkan bacaan al-Qur’an ketika ia memiliki kompetensi untuk itu (*ajaztu lahū an yuqri’ bi kadhā ‘ind ta’abbulihī li dhālik*).”<sup>23</sup>

Ijazah dalam pengertian Qurra’ adalah kesaksian (*shahadah*) dari pemberi ijazah kepada penerima ijazah dalam transmisi bacaan (al-Qur’an).<sup>24</sup> Ijazah juga memiliki pengertian tersambungannya sanad dengan Nabi Muhammad. Ijazah adalah kesaksian guru yang memberi ijazah kepada seorang murid yang menerima ijazah bahwa murid yang bersangkutan telah membaca al-Qur’an dari awal sampai akhir dengan baik (secara tajwidnya) dan sempurna, sehingga ia memiliki kewenangan untuk mengajarkannya (membacakannya) kepada orang lain. Istilah inilah yang disebut oleh al-Suyutī dalam *al-Itqān* ketika berbicara tentang syarat-syarat ijazah dalam transmisi al-Qur’an: “Maka ijazah itu dijadikan sebagai kesaksian (*syahadah*) dari seorang guru kepada murid yang diberi ijazah.”<sup>25</sup>

Dari pemaparan tentang sanad dan ijazah di atas tampak bahwa keduanya memiliki kesamaan makna (sinonim), karena seorang guru tidak akan memberikan sanad kecuali kepada murid yang ia beri ijazah yang menunjukkan bahwa murid tersebut memiliki kompetensi untuk mengajarkan dan meriwayatkan bacaan al-Qur’an. Demikian sebaliknya, seorang guru tidak akan memberikan ijazah kepada seorang murid

---

<sup>23</sup> Abū al-Khayr Muḥammad ibn al-Jazarī, *Munjid al-Muqri’in wa Murshid al-Tālibīn* (Makkah al-Mukarramah: Dār ‘Ālam al-Fawā’id, 1419 H), Cet. 1, 16; al-Shinqīṭī, *al-Sanad al-Qur’ān*, 16-17.

<sup>24</sup> Muḥammad ibn Fawzān ibn Ḥamad al-‘Umr, *Ijāzāt al-Qurrā’* (t.tp.: Dār al-Ḥaḍārah, 1425 H)

<sup>25</sup> Jalāl al-Dīn al-Suyutī, *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Damaskus: Dār Ibn al-Athīr, t.th.), Vol. 1, 75.

kecuali di dalam ijazah tersebut ia berikan juga sanad yang menjadi sumber bacaan hingga sampai Rasulullah.<sup>26</sup> Oleh karena itu, istilah sanad dalam pengertian ulama al-Qur'an mutaakhir disamakan artinya dengan ijazah. Ketika ulama al-Qur'an mengatakan seseorang memiliki sanad, pernyataan ini berarti bahwa ia memiliki ijazah dalam (periwiyatan) al-Qur'an. Demikian juga sebaliknya, jika seseorang dikatakan mendapat ijazah dalam qiraah tertentu, atau riwayat tertentu dari al-Qur'an, maka artinya ia memiliki sanad, atau ada orang yang memberinya sanad yang menjadi asal dari qiraah atau riwayat tersebut.<sup>27</sup>

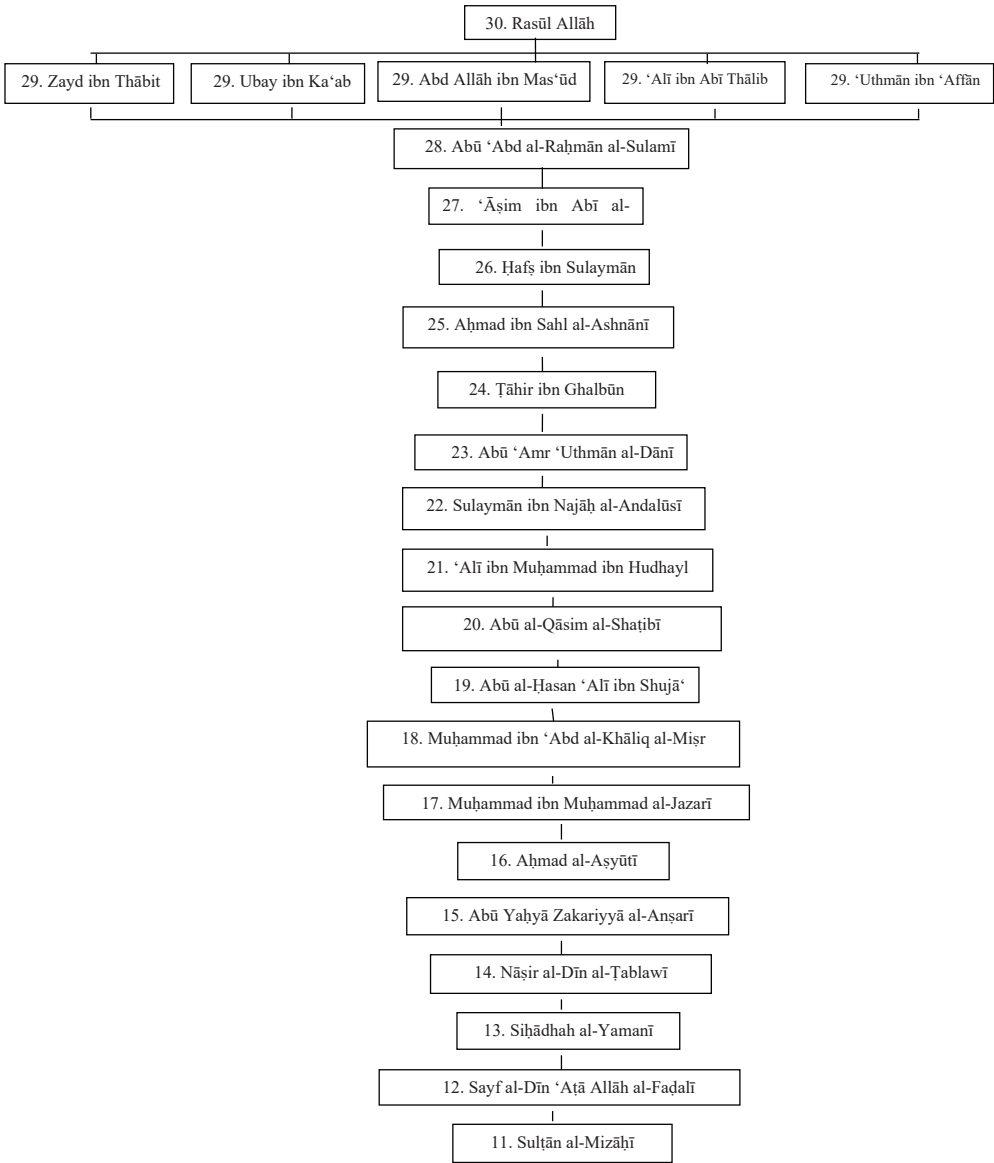
Sejauh pengamatan penulis, hingga saat ini perempuan hanya berhak untuk menerima ijazah dari seorang guru, tetapi tampaknya belum mendapatkan akses untuk memberikan ijazah kepada murid-muridnya. Oleh karena itu, belum ada satupun nama perempuan yang masuk dalam mata rantai sanad al-Qur'an. Berikut contoh ijazah dan sanad al-Qur'an yang diberikan kepada Khiyarotul Bintiyyah, salah seorang santri pondok pesantren Roudhatul Huffadzil Qur'an Banyuwangi Jawa Timur.

---

<sup>26</sup> al-Shinqīṭī, *al-Sanad al-Qur'ānī*, 17.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 13.

## Sanad Al-Qur'an Khiyarotul Bintiayah





#### 4. Qiraah

Qiraah adalah bentuk infinitif (*maṣḍar*) dari kata kerja *qara'a* yang berarti membaca. Secara terminologis, qiraah didefinisikan secara beragam oleh para ulama. Al-Zarkashī mendefinisikannya sebagai “perbedaan (cara mengucapkan) lafazz-lafazz al-Qur’an, baik menyangkut huruf-hurufnya atau cara pengucapan huruf-huruf tersebut, seperti *takhfīf* (meringankan), *tathqīl* (memberatkan), dan atau yang lainnya”.<sup>28</sup> Pengertian ini menegaskan bahwa qiraah adalah cara baca lafal-lafal al-Qur’an yang diperselisihkan antara satu varian dengan varian bacaan lainnya. Sebagian ulama memperluas definisi qiraah pada cara baca al-Qur’an baik yang disepakati maupun diperselisihkan.

<sup>28</sup> Shihāb al-Dīn al-Zarkashī, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Muṣṭafā al-Bāb al-Qāhir, t.th.), Vol. 1, 318.

Sementara itu, Ibn al-Jazarī mendefinisikan qiraah sebagai “ilmu yang mempelajari cara melafalkan kalimat-kalimat al-Qur’an dan perbedaan cara bacanya dengan disandarkan kepada periwayatnya.”<sup>29</sup> Al-Dimyati al-Bannā menambahkan dalam definisi qiraah sebagai berikut: “ilmu yang dengannya dapat diketahui kesepakatan dan perbedaan pendapat para periwayat kitab Allah dalam memvokalisasikan huruf-huruf al-Qur’an baik dalam bentuk *al-hadhbf* dan *itbbāt, tabrik* dan *taskīn, faṣl* dan *wasl*, dan cara-cara baca sejenisnya seperti cara mengucapkan suatu huruf dan *ibdāl*, yang semua itu didasarkan pada riwayat (*simā*).<sup>30</sup>

Dari kedua definisi terakhir ini, dapat dilihat adanya perkembangan baru yaitu disyaratkannya *naql* (transmisi) dan *simā*’ (berdasarkan apa yang didengar) oleh Ibn al-Jazarī maupun al-Dimyati. Hal tersebut didasarkan pada argumen bahwa qiraah adalah sunnah (tradisi) yang harus diikuti.<sup>31</sup> Sementara itu, dalam definisi Zakariyyā al-Anṣārī disebutkan persyaratan lain, yaitu penerapan qiraah yang *manqūl* (ditransmisikan) atau *masmū’* (didengar) tersebut baik dalam bentuk *tilāwah* (bacaan secara berurutan) atau dalam *adā’an* (menggambil dari seorang guru dan membaca di hadapannya).<sup>32</sup>

Dari berbagai definisi di atas, dapat disimpulkan bahwa qiraah adalah cara mengucapkan lafal-lafal al-Qur’an seperti diucapkan Rasulullah, atau seperti dibacakan para sahabat di hadapan beliau dan kemudian Nabi mengakui bacaan tersebut, baik lafal tersebut dinukil dari Nabi langsung atau melalui pengakuannya, baik yang disepakati

<sup>29</sup> al-Jazarī, *Munjid al-Muqri’in*, Cet. 1, 3.

<sup>30</sup> Aḥmad ibn Muḥammad al-Bannā al-Dimyati, *Ittibāf Fuḍalā’ al-Bashar*, ed. Sha’bān Muḥammad Ismā’il, (Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1407 H), Cet. 1, 5.

<sup>31</sup> Jalāl al-Dīn al-Suyuti, *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Damaskus: Dār Ibn al-Athīr, t.th.), Vol. 1, 75.

<sup>32</sup> Shihāb al-Dīn al-Qaṣṭalānī, *Laṭā’if al-Ishārāt lī Funūn al-Qirā’āt* (Kairo: Lajnah Ihya’ al-Turāth al-Islāmī, 1392 H), Vol. 5, 1158.

(satu cara baca) atau yang diperselisihkan (beragam cara bacanya).<sup>33</sup> Dengan demikian, setidaknya ada tiga aspek yang ada dalam qiraah yaitu: *Pertama*, qiraah berkaitan dengan cara pelafalan ayat-ayat al-Qur'an yang dilakukan salah seorang imam dan berbeda dengan cara yang dilakukan imam-imam lainnya. *Kedua*, cara pelafalan ayat-ayat al-Qur'an itu berdasarkan atas riwayat yang bersambung kepada Nabi dan karenanya bersifat *tauqīfī*, bukan *ijtibādī*. *Ketiga*, ruang lingkup perbedaan qiraahitu menyangkut persoalan *lughat*, *hadzaf*, *i'rāb*, *itbbāt*, *faṣl*, dan *waṣl*.

Meski demikian, terdapat perbedaan pendapat tentang hubungan (*nisbah*) antara qiraah dengan al-Qur'an, apakah keduanya merujuk kepada substansi yang sama atau berbeda. *Pertama*, Badr al-Dīn al-Zarkashī memandang bahwa keduanya adalah dua hakekat yang berbeda. Menurutnya, al-Qur'an adalah wahyu yang diturunkan kepada Muhammad dengan tujuan untuk memberi petunjuk dan berfungsi sebagai mukjizat. Sedangkan qiraah adalah perbedaan cara pengucapan wahyu yang tersebut dalam huruf dan tata cara pengucapannya baik dengan cara *takhfīf*, *tasydīd* dan lain-lainnya. Selain itu, ada keharusan tatap muka dan *mushāfahah* (komunikasi lisan) karena di dalam qiraah ada berbagai hal yang tidak dapat diputuskan kecuali melalui pendengaran langsung atau komunikasi lisan (*mushāfahah*).<sup>34</sup>

*Kedua*, Muḥammad Sālim Muḥaysin melihat bahwa al-Qur'an dan qiraah adalah dua nama untuk satu substansi, karena al-Qur'an adalah sinonim dari qiraat, dan bentuk jamak dari qiraat adalah Qirāāt. Dengan demikian, maka qiraah dan Qur'an adalah satu substansi. Hal ini didukung oleh hadis-hadis tentang turunnya al-Qur'an dengan tujuh

---

<sup>33</sup> 'Abd al-Hādī al-Faḍlī, *al-Qira'āt al-Qur'āniyyah: Tārīkh wa Ta'rīf* (Beirut: Markaz al-Ghādir li al-Dirasāt wa al-Nashr wa al-Tawzi', 2009), 68.

<sup>34</sup> Shihāb al-Dīn al-Zarkashī, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Muṣṭafā al-Bāb al-Qāhir, t.th.), Vol. 1, 318.

huruf yang secara jelas menunjukkan bahwa tidak ada perbedaan antara keduanya, karena kedua-duanya wahyu yang diturunkan.<sup>35</sup>

*Ketiga*, Sha'bān Muḥammad Ismā'īl memandang bahwa keduanya tidak berbeda secara total, sebagaimana keduanya juga tidak identik secara total. Antara keduanya ada hubungan yang kuat seperti hubungan antara bagian dan keseluruhan, yaitu: (1) Qiraat tidak mencakup seluruh kata-kata al-Qur'an, tetapi hanya terdapat pada lafal pada bagian-bagian tertentu. (2) Definisi qiraat mencakup yang *mutawātir* dan *shādhdhah*, padahal umat Islam telah bersepakat bahwa qiraah shādhdhah tidak termasuk bagian dari al-Qur'an.<sup>36</sup>

Titik temu antara tiga pendapat di atas: harus dibedakan antara *qirā'at* yang diterima (*maqbulah*) dan yang ditolak (*mardūdah*). Jika yang dimaksud *qirā'at maqbulah*, maka *qur'an* dan *qirā'at* adalah identik dan sinonim. Namun jika yang dimaksud adalah *qirā'at mardūdah*, maka *qirā'at* dan *qur'an* adalah dua hal yang berbeda, karena *qirā'at mardūdah* tidak termasuk bagian dari al-Qur'an.<sup>37</sup>

### C. Landasan Teologis Tradisi Transmisi Al-Qur'an

Dalam keyakinan teologis umat Muslim, al-Qur'an diyakini akan senantiasa terjaga otentisitasnya sejak ia diturunkan hingga akhir zaman. Keyakinan ini didasarkan pada dua pernyataan al-Qur'an sekaligus: *Pertama*, QS al-Hijr: 9 yang menegaskan jaminan Allah akan pemeliharaan al-Qur'an, bahkan pemeliharaan tersebut dinisbatkan kepada diri-Nya.

إِنَّا مَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (الحجر: ٩)

<sup>35</sup> Muḥammad Sālim Muḥaysin, *Fi Riḥāb al-Qur'an* (Kairo: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah, 1409 H/1989 M), Vol. 1, 210.

<sup>36</sup> Sha'bān Muḥammad Ismā'īl, *Risālah al-Qirā'at Ahkāmuhā wa Maṣādiruhā* (Kairo: Dār al-Salām, 2008), 24.

<sup>37</sup> Al-Shinqīṭī, *al-Sanad al-Qur'ānī*, 34.



“Sesungguhnya Kamilah yang menurunkan al-Qur’an dan Kamilah yang akan menjaganya.” (al-Qur’an, 15: 10)<sup>38</sup>

Jaminan pemeliharaan al-Qur’an dalam ayat ini diperkuat dengan sejumlah media berikut ini: (1) Penggunaan kalimat nominal (*jumlah ismiyyah*) yang menunjukkan keabadian pemeliharaan al-Qur’an melintasi ruang dan waktu. (2) Penggunaan huruf taukid *inna* (إِنَّ) pada kalimat nominal yang berfungsi mempertegas pernyataan. (3) Penggunaan huruf *lam* (لِ) pada kata (لِحَافِظُونَ) yang berfungsi memperteguh pernyataan. Ketiga media penguatan ini semakin meneguhkan keyakinan umat Muslim tentang janji Allah akan pemeliharaan kitab suci-Nya.<sup>39</sup>

Perlakuan yang berbeda dapat dilihat dalam pernyataan al-Qur’an terhadap kitab-kitab Samawi terdahulu. Dalam QS. Al-Maidah ayat 44 yang disebutkan bahwa pemeliharaan kitab-kitab suci sebelum al-Qur’an didelegasikan kepada para rahib dan pendeta agama mereka. Akibatnya banyak terjadi perubahan, penggantian, pengurangan dan penambahan teks kitab samawi sebelum al-Qur’an. Upaya untuk menguji keterjagaan al-Qur’an vis a vis kitab-kitab samawi lainnya pernah dilakukan seorang Yahudi pada zaman pemerintahan al-Ma’mun pada era dinasti ‘Abbasiyah. Orang Yahudi ini membuat tiga naskah salinan Taurat, Injil dan al-Qur’an, dengan pengubahan, penambahan dan pengurangan redaksi di sejumlah ayat. Kemudian ia menjual ketiga salinan Taurat ke Sinagog dan ketiganya terjual dengan cepat. Kemudian ia menjual ketiga salinan Injil ke gereja dan ketiganya terjual dengan cepat. Namun ketika ia menawarkan ketiga salinan al-Qur’an kepada para juru tulis al-Qur’an, dan setelah melalui proses pemeriksaan, mereka menolak membeli

<sup>38</sup> Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahnya* (Surabaya: Mekar Surabaya, 2004), Edisi Baru, 355.

<sup>39</sup> Shihāb al-Dīn al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm wa al-Sab’ al-Mathānī*, ed. ‘Alī ‘Abd al-Bārī‘Atiyyah, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1415 H), cet. 1, vol. 9, 449.

salinan tersebut karena mereka menemukan adanya penambahan dan pengurangan ayat. Pengalaman tersebut kemudian membuat orang Yahudi tersebut masuk Islam.<sup>40</sup>

*Kedua*, QS al-Qamar: 17; 22; 32; 40 yang menjamin kemudahan al-Qur'an untuk dibaca dan dihafalkan serta dimengeri maknanya.

وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ (القمر: ١٧؛ ٢٢؛ ٣٢؛ ٤٠)

“Dan sungguh Kami telah menjadikan al-Qur'an mudah untuk diingat, maka adakah orang yang mau mengingatnya?” (al-Qur'an, 54: 17; 22; 32; 40)<sup>41</sup>

Perintah normatif yang diulang sebanyak empat kali dalam surat al-Qamar ini menjadi landasan teologis tradisi membaca dan menghafal al-Qur'an sejak ia diturunkan hingga sekarang dan bahkan di masa-masa yang akan datang. Sebagian besar mufassir menafsirkan bahwa ayat ini adalah bagian dari janji Allah untuk memudahkan umat Nabi Muhammad dalam membaca dan menghafalkan al-Qur'an, serta memahami kandungan-kaandungannya agar dapat memberikan makna yang jelas dalam kehidupan praksis umat Muslim.<sup>42</sup> Kemudahan untuk dihafalkan menjadi salah satu keistimewaan al-Qur'an yang tidak dimiliki oleh kitab suci agama lain. Dalam *Sahih Muslim* diriwayatkan sebuah hadis qudsi yang menegaskan bahwa al-Qur'an adalah satu-satunya kitab suci yang tidak akan luntur oleh air karena penjagaannya tidak sekadar mengandalkan tulisan *an sich*. Dalam hadis tersebut Allah SWT berfirman yang artinya : “Aku menurunkan kepadamu (Muhammad)

<sup>40</sup> Shams al-Dīn al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, ed. Aḥmad al-Bardūnī dan Ibrāhīm Uṭfays, (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1384 H/1964 M), vol. 12, 180-181.

<sup>41</sup> Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 769, 770, 771.

<sup>42</sup> al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*, vol. 20, 68; Muḥammad Sayyid Ṭanṭāwī, *al-Tafsīr al-Wasīṭ li al-Qur'ān al-Karīm*, (Kairo: Dār al-Nahḍah, 1997), Vol. 1, 4026.

suatu kitab yang tidak akan luntur oleh air, Engkau membacanya dalam keadaan tidur maupun terjaga.”<sup>43</sup>

Tradisi memelihara al-Qur’an melalui hafalan ini kemudian ditransmisikan dari satu generasi ke generasi berikutnya. Untuk menjamin otentisitas transmisi ini, para Ulama kemudian mempersyaratkan keberadaan sanad atau mata rantai periwayat al-Qur’an. Persyaratan adanya sanad al-Qur’an ini sejatinya didasarkan kepada sejumlah pernyataan al-Qur’an itu sendiri yang menyatakan bahwa Nabi Muhammad benar-benar menerima wahyu al-Qur’an dengan beragam varian bacaannya melalui perantaraan *al-Rūḥ al-Amīn* (Malaikat Jibril). Pernyataan tersebut dipandang sebagai ijazah lisan yang diberikan Allah kepada Nabi Muhammad. Di antaranya adalah pernyataan QS. al-Naml ayat 6 yang menyatakan *innaka latulaqqā al-Qur’ān min ladun ḥakīm ‘alīm* (Dan engkau (Muhammad) benar-benar akan menerima al-Qur’an dari sisi Dzat Yang Maha Bijaksana dan Maha Mengetahui).<sup>44</sup> Pernyataan ini dipertegas dalam QS. Al-Shu‘arā’ ayat 192-193 yang menyatakan *innahū latanzīlu rabb al-‘ālamīn nazzala bihī al-rūḥ al-amīn ‘alā qalbika litakūna min al-mundhirīn* (Dan sesungguhnya ia (al-Qur’an) itu benar-benar diturunkan Tuhan semesta alam. Yang diturunkan oleh al-Ruh al-Amin. Ke dalam hatimu agar engkau termasuk orang-orang yang memberi peringatan).<sup>45</sup>

Pernyataan al-Qur’an di atas kemudian dipertegas kembali dalam laporan sejumlah hadis. Dalam beberapa riwayat disebutkan bahwa proses transmisi al-Qur’an dari Malaikat Jibril kepada Nabi Muhammad menggunakan istilah *mudārasah* dan *mu‘āraḍah*.<sup>46</sup> Redaksi yang

---

<sup>43</sup> Abū Bakr al-Bayhaqī, *al-Sunan al-Kubrā*, ed. Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Atā, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1424 H/2003 M), Vol. 9, 20

<sup>44</sup> al-Qur’an, 27: 6, [النمل/6] وَإِنَّكَ لَتَلْقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ

<sup>45</sup> وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ. نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ. عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ. بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ. [الشعراء/192-195]

<sup>46</sup> Muḥammad ibn Iṣmā‘īl ibn Ibrāhīm al-Mughīrah al-Ja‘fī al-Bukhārī, *al-Jāmi‘ al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtasar min Umūr Rasūl Allah Ṣallā Allah ‘alayh wa Sallam*

menggunakan kata *mudārasah* antara lain disebutkan dalam riwayat Ibn ‘Abbās dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī “*kāna yalqāhu fī kulli lailah min ramadan fayudārisubu al-Qur’an* (Jibril AS mendatangnya setiap malam di bulan Ramadan, di mana Jibril AS mengajarkan al-Qur’an). Sementara itu, redaksi menggunakan kata mu‘āraḍah antara lain disebutkan dalam riwayat berikut: “*anna Jibrīl kāna yu‘arīḍunī al-Qur’an kulla sanah, wa innahu ‘arāḍanī al-‘ām marratayn* (Jibril datang membacakan al-Qur’an satu kali dalam setiap satu tahun lalu dia membacakan kepadaku dua kali untuk tahun ini. Dalam redaksi yang lain disebutkan “*kāna ya‘riḍu ‘alā al-Nabā ṣalla Allāh ‘alayh wa sallam kulla ‘ām marratayn, fa ‘arāḍa ‘alayh marratayn fī al-‘ām alladhī qubida fih* (Jibril mengecek bacaan Al Qur’an Nabi SAW sekali pada setiap tahunnya. Namun pada tahun wafatnya Rasulullah SAW, Jibril melakukannya dua kali). Kedua istilah ini memiliki makna bahwa pada waktu-waktu tertentu Nabi yang membaca al-Qur’an dan Jibril yang menyimak, dan sebaliknya pada waktu-waktu yang lain, Jibril yang membaca dan Nabi yang menyimak. Kedua istilah ini di kemudian hari juga digunakan dalam redaksi ijazah al-Qur’an yang diberikan seorang guru kepada muridnya.<sup>47</sup>

Tradisi memberi ijazah ini kemudian dilanjutkan pada para Sahabat Nabi sebagai *ṭabaqah ūlā* (mata rantai pertama) dalam transmisi al-Qur’an. Dalam berbagai riwayat disebutkan bahwa dalam mentransmisikan al-Qur’an, para Sahabat setidaknya menerapkan dua prinsip: *Pertama*, dalam kasus ketika mereka berbeda qiraah, mereka selalu menanyakan sanad qiraah yang berbeda itu dengan qiraahnya. Hal ini dapat dilihat dari sejumlah pernyataan mereka seperti “*man aqrā’aka ḥādhibi al-sūrah?*” (Siapa yang membacakan surat ini kepadamu?); “*man aqrā’aka?*” (Siapa yang membacakan kepadamu?); *man aqrā’akahā?*

*wa Sunanīh wa Ayyāmīh*, ed. Muḥammad Zuhayr ibn Nāṣir al-Nāṣir, (Beirut: Dār Ṭūq al-Najāh, 1422 H), Cet. 1, Vol. 1, 13; dan Vol. 12, 373.

<sup>47</sup> al-Bukhārī, *al-Jāmi‘ al-Musnad al-Ṣaḥīḥ*, Cet. 1, Vol. 1, 13 dan Vol 4, 1911.

(Siapa yang membacakannya kepadamu?).<sup>48</sup> Pernyataan-pernyataan ini menunjukkan adanya tuntutan untuk menyandarkan qiraah kepada Nabi Muhammad. *Kedua*, dalam kondisi mereka bersepakat atas suatu qiraah, mereka selalu menyandarkan qiraah tersebut kepada Nabi Muhammad. Hal tersebut tercermin dalam pernyataan Sahabat seperti “*aqra’anihā Rasul Allāh ṣalla Allāh ‘alayh wa sallam*” (Rasulullah Saw. membacakannya kepadaku; *qara’tu ‘alā Rasūl Allāh* (saya membaca di hadapan Rasulullah); dan “*talaqaytuhā min Rasūl Allāh*” (saya mendapatkannya dari Rasulullah).<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup> Untuk contoh kasus yang pertama antara lain digambarkan adalah kasus perselisihan antara ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb dan Hisham ibn Hakim karena perbedaan keduanya dalam membaca surat al-Furqan. Mendengar qiraah Hisham yang berbeda, ‘Umar menginterogasi Hisham dan menanyakan sumber qiraahnya itu (*man aqra’aka hādhibi al-sūrah*). Hisham menjawab, Rasulullah yang membacakannya kepadaku (*aqra’anihā Rasul Allāh*). ‘Umar membantah dengan menyatakan bahwa Nabi membacakannya kepadanya qiraah yang berbeda dengan apa yang dibaca Hisham. Untuk menyelesaikan perselisihan bacaan tersebut, keduanya menemui Nabi dan menceritakan perihal perselisihan tersebut. Setelah mendengar bacaan kedua Sahabat ini, Nabi membenarkan bacaan kedua-duanya. Lihat kisah ini dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Vol. 4, 1923, Vol. 17, 49, Vol. 4, 488. Kasus lainnya antara lain disebutkan dalam kisah perselisihan Amr ibn al-‘As dengan seorang laki-laki yang membaca al-Qur’an dengan qiraah yang berbeda dengan qiraah yang pernah didengarnya dari Rasulullah. Ia menegur laki-laki itu dan menanyakan dari mana sumber bacaannya (مَنْ أَقْرَأَكَهَا). Laki-laki itu menjawab bahwa sumber bacaan qiraahnya berasal dari Rasulullah (فَقَدْ أَقْرَأْتَنِيهَا رَسُولُ اللَّهِ). Maka keduanya sepakat untuk melaporkan perselisihan tersebut kepada Nabi dan Nabi pun membenarkan kedua bacaan Sahabat tersebut. Lihat Ahmad ibn Ḥanbal, *Musnad al-Imām Ahmad ibn Ḥanbal*, ed. Shu‘ayb al-Arna’ūṭī, (Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1420 H/1999 M) Cet. 2, Vol. 38, 358, Vol. 4, 205, Vol. 7, 62.

<sup>49</sup> Untuk contoh kasus yang kedua misalnya pengakuan Ibn Mas’ud dalam sebuah riwayat yang menyatakan dirinya telah membaca di hadapan Rasulullah (*laqad qara’tu ‘alā Rasūl Allāh*) tujuh puluh lebih surat al-Qur’an, dan para Sahabat memahami bahwa ia adalah orang yang paling pengetahuannya dengan al-Qur’an. Seandainya ada orang lain yang lebih mengetahui al-Qur’an niscaya ia akan mendatangi orang itu (untuk belajar padanya). Sungguh aku telah membaca di hadapan Rasulullah tujuh puluh lebih surat al-Qur’an. Lihat Muslim ibn al-Ḥajjāj ibn Muslim al-Qushayrī al-Naysabūrī, *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ al-Musammā bi Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dār al-Jayl dan Dār al-Āfāq al-Jadīdah, t. th.), Vol. 16, 150. Dalam riwayat lain, Ibn Mas’ud juga menyatakan: “Sungguh Nabi telah membacakan padaku (*aqra’ani Rasul Allah*) ayat (إِنِّي أَنَا الرَّزَاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ). Dalam riwayat yang lain juga disebutkan pernyataan Nabi Muhammad kepada Ubay ibn Ka’b, salah satu rujukan sanad qiraah. Dalam riwayat tersebut Nabi berkata kepada Ubay: “Jibril telah memerintahkanku untuk membacakan al-Qur’an kepadamu”, (أمرني جبريل أن أقرأ عليك القرآن), dan

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa kemunculan mata rantai sanad qiraat telah berkembang sejak zaman Nabi. Banyak riwayat yang menyebutkan bahwa al-Qur'an diturunkan dalam forma tujuh huruf, dan tuntutan untuk menyandarkan qiraat menjadi ciri masa itu dan semangat zaman yang membedakan dengan zaman-zaman setelahnya. Ketika berbicara tentang generasi yang pertama (*ṭabaqah ūlā*) dalam kitab *Ma'rifat al-Qurra' al-Kubbar*, al-Dhahabī menyebutkan tujuh orang Sahabat yang membaca al-Qur'an di hadapan Rasulullah, dan kemudian setelah memaparkan biografi mereka, ia menuturkan:

“Mereka itulah yang beritanya sampai kepada kita bahwa mereka telah hafal al-Qur'an pada zaman Nabi SAW, dan kemudian (para generasi berikutnya) mengambil qiraat dari mereka dengan *'ardān* (setoran bacaan) dan melalui mereka, berkembanglah mata rantai sanad *qira'ah 'ashrah*.”<sup>50</sup>

Tradisi menyandarkan qiraat kepada Nabi kemudian dilanjutkan oleh para Sahabat setelah wafatnya Nabi. Mereka yang menerima langsung bacaan dari Nabi menjadi sandaran sanad bagi generasi setelah mereka, baik dari kalangan Sahabat yunior (*ṭabaqah thānīyah*) maupun Tabi'in (*ṭabaqah thālīthah*). Menurut penuturan Makkī ibn Abī Ṭālib, setelah Nabi meninggal dunia, ada sejumlah Sahabat pada masa pemerintahan Abū Bakr dan 'Umar yang bermigrasi ke wilayah-wilayah taklukan untuk mengajarkan al-Qur'an. Masing-masing delegasi ini mengajarkan al-Qur'an kepada penduduk wilayah masing-

---

“Sesungguhnya Allah telah memerintahkan aku untuk membacakan al-Qur'an kepadamu” (إن الله أمرني أن أقرأك القرآن). Lihat Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān al-Suyūṭī, *Jāmi' al-Aḥādīth*, ed. 'Abbās Aḥmad Ṣāqar dan Aḥmad 'Abd al-Jawwād, (Beirut: Dār al-Fikr, 1414 H/ 1994 M), Vol. 6, 401 dan *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 4, 1897.

<sup>50</sup> Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Uṭhmān al-Dhahabī, *Ma'rifat al-Qurra' al-Kubbār 'alā al-Ṭabaqāt wa al-A'ṣār*, ed. Tayyar Altikulac, (Kairo: Ghangi, 1933), Vol. 1, 125.

masing seperti yang mereka lakukan pada masa Nabi.<sup>51</sup> Ibn al-Jazari menuturkan bahwa para delegasi yang dikirimkan ke wilayah-wilayah taklukan mengajarkan al-Qur'an sesuai dengan mushaf dan cara baca yang mereka peroleh dari Sahabat yang menerima langsung bacaan dari mulut Nabi.<sup>52</sup>

Qiraah pada masa Sahabat yunior dan generasi Tabiin ditransmisikan dan disandarkan kepada para Sahabat senior (generasi pertama) yang mengambil qiraat dari Nabi Muhammad, atau dari Sahabat yunior yang mengambil qiraat dari Sahabat senior, yang mengambil qiraat langsung dari Nabi. Dua kisah berikut menunjukkan praktik menyandarkan qiraah (*isnād*) hingga sampai kepada Nabi yang dilakukan oleh generasi Tabiin:

- (1) Dari Sulaymān ibn Muslim ibn Jammāz katanya: “Abu Ja’far memberitahuku bahwa ia memberikan mushaf kepada kliennya ‘Abd Allāh ibn ‘Ayyāsh ibn Abī Rabī‘ah al-Makhzūmī, dan ia termasuk orang yang paling bagus bacaannya. Ia (Abū Ja’far) berkata, “Maka aku meriwayatkan al-Qur’an sebagaimana ia membacanya dan aku mengambil qiraat darinya.”<sup>53</sup>
- (2) Ḥafṣ berkata: ‘Āṣim berkata kepadaku: “Semua qiraat yang saya bacakan kepadamu maka ia adalah qiraat yang saya baca di hadapan Abū ‘Abd al-Raḥmān dari ‘Alī ibn Abī Ṭālib *raḍīya Allāh ‘anhu*. Sedangkan qiraat yang saya bacakan kepada Abū Bakr ibn ‘Ayyāsh, maka ia adalah qiraat yang aku bacakan pada Zir ibn Ḥubaysh dari ‘Abd Allāh ibn Mas‘ūd.”<sup>54</sup>

---

<sup>51</sup> Makkī ibn Abī Ṭālib, *Al-Ibānah ‘an Ma‘ānī al-Qirā’āt*, ed. Muḥyī al-Dīn Ramaḍān, (Damaskus: Dār al-Ma’mūn li al-Turāth, 1399 H), Cet. 1, 37.

<sup>52</sup> Abū al-Khayr Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn ‘Alī Ibn al-Jazari, *Al-Nasb fi al-Qirā’ah al-‘Ashr*, ed. ‘Alī Muḥammad al-Dībā’, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.), Vol. 1, 8.

<sup>53</sup> Ibn Mujāhid, *al-Sab‘ah fi al-Qirā’āt*, 58.

<sup>54</sup> Abū ‘Amr ‘Uthmān ibn Sa‘īd al-Dānī, *Jami‘ al-Bayān fi al-Qirā’āt al-Sab’ al-Mashhūrah*, ed. Muḥammad Ṣadūq al-Jazā’iri, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005), Cet. 1, Vol. 1, 261; al-Dhahabī, *Ma‘rifat al-Qurrā’ al-Kubbār*, Vol. 1, 208; *Sīyar A‘lam*

Pada fase ini para Sahabat juga sudah menjadikan penyandaran qiraat (*isnād*) sebagai satu standar diterima tidaknya suatu qiraat. Hal ini tampak dalam dua hal: *Pertama*, mereka selalu menanyakan asal usul sanad qiraat dan memastikan kesahihannya ketika mereka mengkritik qiraat. Dalam riwayat al-Hākim dikisahkan bahwa suatu ketika ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb mendengar bacaan seseorang dari dalam rumahnya sedang membaca surah al-Taubah ayat 100:

وَالسَّبِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ  
 بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي  
 تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (التوبة: ١٠٠)<sup>55</sup>

maka ia menanyakan sumber bacaan ayat tersebut siapakah yang membacakan padamu ayat ini? “*man aqra’aka hādhibi al-āyah?*” Lelaki tersebut menjawab bahwa yang membacakan ayat itu adalah Ubay ibn Ka’b “*Aqra’anihā Ubay ibn Ka’b*”. Maka ‘Umar dan orang tersebut menemui Ubay ibn Ka’b dan menanyakan apakah benar ia telah membacakan ayat itu pada lelaki itu? Ubay menjawab bahwa ia telah membacakan ayat pada lelaki yang dimaksud dan menegaskan hingga tiga kali bahwa ia mendapatkan ayat itu langsung dari Rasulullah “*Talaqqaytuhā min Rasūl Allāh*”.<sup>56</sup>

*Kedua*, dalam proses penghimpunan mushaf, para Sahabat menetapkan syarat adanya mata rantai sanad yang bersambung hingga sampai Rasulullah. Dalam riwayat Muṣ‘ab ibn Sa’d, setelah mendengar

*al-Nubala’*, Vol. 5, 259; Shams al-Dīn Abū al-Khayr Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn ‘Alī Ibn al-Jazarī, *Ghāyat al-Nibāyah fī Ṭabaqāt al-Qurra’*, ed. G. Bergstraesser, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006), Cet. 1, Vol. 1, 348.

<sup>55</sup> Al-Qur’an, 9 : 100.

<sup>56</sup> Muḥammad ibn ‘Abd Allāh al-Hākim al-Naysāburī, *al-Mustadrak ‘alā al-Ṣaḥīḥayn*, ed. Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1441 H/1990 M), Vol. 3, 345.



perbedaan qiraah Ubay, ‘Abd Allāh, dan Mu‘adh, ‘Uthmān berpidato di depan khalayak: “Sesungguhnya Nabi kalian baru 15 tahun meninggalkan kalian dan kalian telah berselisih bacaan al-Qur’an. Oleh karena itu saya berketetapan hati bahwasanya siapa saja yang memiliki sesuatu dari al-Qur’an yang ia dengar langsung dari Rasulullah Saw. segera melaporkan kepada saya.” Maka sebagian datang dengan membawa lembaran, kulit binatang dan tulang belulang yang tertulis di dalamnya al-Qur’an. Setiap orang yang datang kemudian ditanya: “Apakah Anda mendengar dari Rasulullah SAW? (*sami‘tabu min Rasūl Allāh?*)”<sup>57</sup>

Tradisi menyandarkan qiraah (*isnād*) semakin berkembang seiring berkembangnya Ilmu Qiraat pada paruh pertama abad ke-2 H. Perkembangan ini antara lain ditandai dengan dimulainya upaya untuk membukukan (kodifikasi) sanad qiraah dalam karya-karya tertulis. Para ulama qiraah mulai mengkodifikasi sanad sejak masa-masa awal, dan mereka memberikan perhatian yang besar untuk menjaga, melestarikan dan memperkokoh sanad-sanad qiraat. Kodifikasi sanad ini dilakukan melalui tiga cara: *Pertama*, kodifikasi sanad dalam muqaddimah kitab-kitab qiraat. Para ulama qiraat menyusun sanad-sanad qiraat mereka dalam mukadimah kitab yang mereka tulis. Hampir semua kitab qiraat menyertakan sanad qiraah mereka dalam mukadimahnya.<sup>58</sup> Ibn Mujāhid (w. 424 H) misalnya membuat satu bab khusus untuk menjelaskan mata rantai sanad yang ia gunakan hingga berujung pada para imam *Qiraat Sab’ah*. Ia menulis satu bab tentang “Bab tentang Mata Rantai Sanad Qiraat dari Para Imam di Segenap Penjuru Wilayah”.<sup>59</sup> Makkī ibn Abī Ṭālib (w. 437 H) membuat satu bab khusus “Bab tentang

<sup>57</sup> Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān al-Suyūṭī, *Jāmi‘ al-Aḥādīth*, ed. ‘Abbās Aḥmad Ṣaqar dan Aḥmad ‘Abd al-Jawwād, (Beirut: Dār al-Fikr, 1414 H/ 1994 M), Vol. 29, 161.

<sup>58</sup> Aḥmad Sa‘d ibn Ḥusayn al-Muthayyarī, *Asānīd al-Qirā‘āt wa Manhaj al-Qurrā’ fi Dirāsatiḥā: Dirāsah Nazariyyah Taṭbiqīyyah* (Riyad: Jāmi‘ah al-Imām Muḥammad ibn Sa‘ūd al-Islāmiyyah, 1434 H/2013 M), 69.

<sup>59</sup> Ibn Mujāhid, *al-Sab’ah fi al-Qirā‘āt*, 88-101.

ketersambungan qiraah-ku dengan para imam *Qiraat Sab'ah* yang telah saya sebutkan sebelumnya,” dalam kitab *al-Tabṣīrah*. Kemudian ia menyebutkan satu persatu sanad yang mengantarkannya pada para Imam *Qira'āt Sab'ah*.<sup>60</sup> Abū al-‘Alā’ al-Hamdhānī (w. 569 H) dalam muqaddimah kitab *Ghāyat al-Ikhtisār fī al-Qira'āt al-‘Ashrah* menulis satu bab yang di dalamnya dimuat sanad-sanad qiraatnya hingga para imam *Qiraah ‘Ashrah* yang varian bacaan qiraah mereka telah dihadirkan dalam kitabnya. Ia menulis “Bab tentang Sanad yang telah Mengantarkan Qiraat kepada Kita dari Qurra’ yang telah Kita Sebutkan Sebelumnya”.<sup>61</sup>

**Kedua**, kodifikasi sanad dalam karya-karya mandiri. Sebagian ulama lainnya berusaha menyusun sanad qiraat dalam karya tersendiri. Abū Ja’far Aḥmad ibn ‘Alī ibn Aḥmad al-Anṣārī al-Gharnātī yang dikenal dengan Ibn al-Badhīsh (w. 540 H) menulis kita *al-Ṭuruq al-Mutadāwilah fī al-Qira'āt*. Dalam kitab ini, Ibn al-Badhīsh memaparkan mata rantai sanad yang digunakannya, namun ia tidak berhasil menyelesaikan karya tersebut karena ia meninggal dunia.<sup>62</sup> Abū Muḥammad ‘Abd al-Wahhāb ibn Yūsuf ibn Ibrāhīm Amīn al-Dīn yang dikenal dengan Ibn al-Sallār (w. 782 H) menulis kitab *Ṭabaqāt al-Qurrā’ al-Sab’ah wa Dhikr Manāqibihim wa Qira’ātihim*. Dalam karya ini, Ibn al-Sallār menyebutkan para guru tempat ia mengambil qiraat al-Qur’an dan sanad-sanad yang ia gunakan untuk meriwayatkan qiraat.<sup>63</sup> Abū al-Khayr Muḥammad ibn Muḥammad ibn ‘Alī ibn Yūsuf

---

<sup>60</sup> Makkī ibn Abī Ṭālib, *al-Tabṣīrah fī al-Qira'āt al-Sab’*, ed. Muḥammad Ghawth al-Nadawī, (India: al-Dār al-Salafiyah, 1402 H), Cet. 2, 196-214.

<sup>61</sup> Abū al-‘Alā’ al-Hamdhānī, *Ghāyat al-Ikhtisār fī Qira'āt al-‘Ashrah A’immāt al-Amṣār*, ed. Ashraf Muḥammad Fu’ād Ṭalā’at, (Jeddah: al-Jamā’ah al-Khayriyyah li Tahfīz al-Qur’an, 1994), Vol. 1, 85-162.

<sup>62</sup> Aḥmad ibn ‘Alī ibn Bādhis, *Al-Iqnā’ fī al-Qira'āt al-Sab’*, ed. ‘Abd al-Majīd Quṭamash, (Makkah al-Mukarramah: Markaz al-Baḥth al-‘Ilmī wa Iḥyā’ al-Turāth al-Islāmī Jāmi’ah Umm al-Qurā, 1403H), Vol. 1, 83.

<sup>63</sup> Abū Muḥammad ‘Abd al-Wahhāb ibn Yūsuf ibn Ibrāhīm Amīn al-Dīn, *Ṭabaqāt al-Qurrā’ al-Sab’ah wa Dhikr Manāqibihim wa Qira’ātihim*, ed. Aḥmad Muḥammad ‘Azūz, (Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, 1423 H), 18-44.

ibn al-Jazarī. Ia menulis kitab yang berjudul *Jamī' Asānīd Ibn al-Jazarī*. Dalam karya ini, ia memuat para guru tempat ia mengambil qiraat dan sanad-sanad yang ia gunakan untuk meriwayatkannya.<sup>64</sup>

**Ketiga**, kodifikasi sanad dalam ijazah para qurra'. Yang dimaksud ijazah di sini adalah mata rantai sanad yang ditulis oleh seorang guru (pemberi ijazah) kepada muridnya (penerima ijazah) yang memberikan ijin untuk meriwayatkan satu riwayat atau lebih.<sup>65</sup>

## D. Metode Transmisi al-Qur'an

### 1. Metode Al-'Arḍ (Setoran Bacaan)

Kata *al-'arḍ* memiliki arti *lebar*, lawan kata (antonim) dari kata *al-tūl* (panjang). Menurut bahasa, *al-'arḍ* memiliki sejumlah makna: *Pertama*, *'aradtu al-kitab* (saya menunjukkan kitab) dan *'aradtu al-jund 'arḍ al-'ain* (saya menunjukkan pasukan dengan mata kepala), “jika saya menyuruh mereka lewat di hadapanmu dan kamu melihat keadaan mereka”. *Kedua*, *'arad al-shay' bi al-shai' mu'aradab*: artinya saya menghadap-hadapkannya. *'Aradtu kitābī bi kitābīhī* saya menghadap-hadapkan kitabku dengan kitabnya. *fulān yu'aridunī* artinya menghalangiku. Dalam istilah para qurra', *al-'arḍ* didefinisikan sebagai perbuatan seorang murid menyetorkan bacaan al-Qur'an secara lisan di hadapan seorang guru.<sup>66</sup>

Praktik *al-'arḍ* dilandaskan pada praktik yang dilakukan oleh Nabi yang membaca al-Qur'an di hadapan Jibril dalam setiap tahunnya. Ibn 'Abbās dalam sebuah riwayat menyatakan tidak percaya bahwa Nabi

---

<sup>64</sup> Abū al-Khayr Muḥammad ibn Muḥammad ibn 'Alī ibn Yūsuf ibn al-Jazarī, *Jāmi' Asānīd Ibn al-Jazarī*, ed. Aḥmad ibn Ḥamūd ibn Ḥamīd al-Ruwaythī, (Beirut-Madinah/Riyad: Mu'assasah al-Ḍuḥā dan Dār al-Ma'thūr, 1436 H/2015 M), Vol. 1, 1.

<sup>65</sup> al-Jazarī, *Munjid al-Muqri'in*, Cet. 1, 76; Ibrāhīm ibn Sa'īd al-Dawsarī, *Mukhtaṣar al-'Ibārāt li Mu'jam Muṣṭalahāt al-Qirā'āt* (Riyad: Dār al-Ḥaḍārah li al-Nashr wa al-Tawzī', 1429 H/2008 M), Cet. 1, 13.

<sup>66</sup> al-Qaṣṭalānī, *Latā'if al-Ishārāt*, Vol. 1, 181; al-Dawsarī, *Mukhtaṣar al-'Ibārāt*, 83.

menemui Jibril setiap malam di bulan Ramadhan untuk mengajarnya (*fa yudārisubu*) al-Qur'an.<sup>67</sup> Dalam riwayat lain dari Fāṭimah disebutkan bahwa Jibril membacakan al-Qur'an kepada Nabi (*yu'āriduni*) satu kali dalam satu tahun, namun pada tahun ini ia membacakan (*'āradanī*) al-Qur'an dua kali.<sup>68</sup> Makna *mudārasah* dan *mu'āradah* dalam kedua riwayat ini menunjukkan bahwa baik Jibril maupun Muhammad keduanya saling membacakan satu sama lain, kadang-kadang Jibril yang membaca, Nabi Muhammad yang menyimak, atau sebaliknya, Nabi Muhammad yang membaca, Jibril yang menyimak.

Tradisi membaca di hadapan murid atau guru (*al-'ard*) juga dilakukan oleh Nabi dengan para Sahabatnya. Dalam sebuah riwayat, diceritakan bahwa Nabi pernah berkata kepada Ubay ibn Ka'b bahwa Allah telah memerintahkan dirinya untuk membaca al-Qur'an di hadapan Sahabat senior tersebut (*inna Allāh amaranī an aqra'aka al-Qur'an*). Perintah ini lebih dipahami sebagai perintah Allah kepada Nabi Muhammad untuk mengajarkan al-Qur'an kepada para Sahabatnya dengan cara membacakan al-Qur'an di hadapannya.<sup>69</sup> Oleh karena itu, dalam riwayat yang lain, para Sahabat-lah yang membaca al-Qur'an (belajar) di hadapan Nabi. Dalam riwayat lain disebutkan 'Abd Allāh ibn Mas'ūd diperintah oleh Nabi untuk membaca al-Qur'an di hadapannya.<sup>70</sup> Tradisi membaca di hadapan guru kemudian dilanjutkan oleh generasi Tabi'in di hadapan para Sahabat. Dalam sebuah riwayat, Mujāhid ibn Jabr (w. 103 H), salah seorang tokoh ahli tafsir dari kalangan Tabi'in, pernah menyatakan bahwa ia membaca al-Qur'an di hadapan Ibn 'Abbās sebanyak tiga kali.<sup>71</sup>

<sup>67</sup> Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Vol. 1, 13.

<sup>68</sup> Ibid., Vol. 12, 373

<sup>69</sup> Muḥammad ibn 'Abd Allāh al-Hākīm al-Naysāburī, *al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥayn*, "Bab Qul bi Fadl Allah wa bi Rahmatih fa bi Dhalik", ed. Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Atā, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1441 H/1990 M), Vol. 7, 72.

<sup>70</sup> Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Vol. 4, 1673.

<sup>71</sup> al-Naysāburī, *al-Mustadrak*, Vol. 2, 307.

Berdasarkan preseden yang telah ditunjukkan oleh Nabi, Sahabat dan Tabiin, maka tradisi *Qira'āt* (membaca di hadapan guru atau ahli qiraah) kemudian disepakati sebagai tradisi atau sunnah yang harus diikuti oleh para generasi berikutnya. Fakta ini antara lain dinyatakan oleh Abū 'Amr al-Dānī, salah seorang ahli qiraah, yang menegaskan pentingnya metode ini dalam transmisi al-Qur'an.

“Membaca al-Qur'an di hadapan para Ahli Qira'at yang termasyhur sebagai imam qiraah, spesialis dalam bidang qiraah, adalah sunnah (tradisi) tidak boleh seorang pun meninggalkannya karena tidak menyukainya, dan menjadi keharusan bagi siapa saja yang ingin menjadi ahli qiraat dan mengajarkannya. Landasan teologis bagi metode ini adalah konsensus ulama yang telah menerima metode ini, dan kesahihan riwayat tentang metode ini, yaitu pembacaan al-Qur'an oleh Muhammad Saw. di hadapan Malaikat Jibril AS di setiap tahunnya, dan pembacaan Nabi di hadapan Ubay ibn Ka'b dengan perintah dari Allah untuk melakukan hal itu, pembacaan Ubay di hadapan beliau, dan pembacaan sejumlah Sahabat di hadapan Ubay, dan pembacaan Sahabat di antara mereka sendiri, kemudian pembacaan Tabiin dan para Imam kaum Muslimin terdahulu, generasi demi generasi, generasi demi generasi, sampai zaman kita sekarang ini.”<sup>72</sup>

Dalam metode transmisi al-Qur'an, metode *al-'ard* dipandang sebagai metode yang paling tinggi tingkat validitasnya di kalangan para Qurra'. Sebab dalam proses *al-'ard*, cara baca seorang murid dapat diketahui, dan jika ia melakukan kesalahan dapat langsung diluruskan. Oleh karena itu, metode *al-'ard* kemudian dipraktikkan dalam mata rantai transmisi al-Qur'an, baik transmisi oral maupun tulisan sejak zaman Nabi hingga sekarang. Dalam proses transmisi dengan metode *al-'Ard*, para Qurra' menggunakan dua model redaksi: *Pertama*, dengan

---

<sup>72</sup> Abū 'Amr 'Uthmān ibn Sa'īd al-Dānī, *Sharḥ Qāṣidah Abī Muzāḥim al-Khāqānī al-lati Qālahā fī al-Qur'ān wa Ḥusn al-Adā'*, ed. Ghāzī ibn Bunaydar al-Harbī, Tesis Magister, (Makkah al-Mukarramah: Universitas Umm al-Qura, 1418 H), 37.

ungkapan *qara'tu 'alā* atau “saya membaca di hadapan ...” Ungkapan ini paling banyak digunakan oleh para qurra' dalam sanad mereka. *Kedua, aqra'anī* atau “telah membacakan untukku”, dan ungkapan ini paling banyak digunakan pada masa Nabi, para Sahabat dan Tabi'in.<sup>73</sup>

## 2. Metode *Al-Simā'* (Menyimak atau Mendengar)

*Al-Simā'* (s-m-') menurut bahasa adalah menyerap sesuatu dengan indera pendengaran (telinga) dari orang lain dan setiap yang memiliki telinga.<sup>74</sup> Dari kata ini terbentuk varian kata *al-sam'u*: apa yang menetap dalam telinga dari sesuatu yang anda dengar;<sup>75</sup> *al-sammā'* apa yang anda perdengarkan dan kemudian tersebar dan dibicarakan orang lain, dan setiap yang dinikmati telinga berupa suara yang indah;<sup>76</sup> *samma'hu al-ṣawt wa asma'ahu*: memperdengarkannya; *tasamma'a ilayh*: menguntit pendengaran dengan penuh perhatian.<sup>77</sup> Menurut istilah qurra': *al-simā'* adalah metode pembelajaran al-Qur'an melalui pembacaan seorang guru di hadapan muridnya (agar murid dapat belajar melalui mendengar langsung bacaan gurunya).<sup>78</sup>

Metode ini didasarkan pada praktik Nabi yang mendengarkan bacaan al-Qur'an dari Malaikat Jibril, sebagaimana dijelaskan dalam QS. al-Qiyamah, ayat 17-19. Dalam ayat tersebut diceritakan bahwa Nabi merasakan situasi yang sangat berat saat menerima wahyu, sehingga

<sup>73</sup> al-Muthayyarī, *Asānid al-Qirā'āt*, 177-180.

<sup>74</sup> Abū al-Husayn Aḥmad ibn Fāris, *Maqāyīs al-Lughab*, ed. 'Abd al-Salām Hārūn, (Beirut: Dār al-Jalīl, 1411 H), Cet. 1, Vol. 3, 102.

<sup>75</sup> Abū Maṣṣūr Muḥammad ibn Aḥmad al-Azharī, *Tabdhīb al-Lughab*, ed. 'Abd al-Salām Hārūn, (Kairo: Dār al-Qawmiyyah li al-Ṭibā'ah, 1384), Vol. 2, 123; Jamāl al-Dīn ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, ed. 'Abd Allāh al-Kabīr dkk, (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.th.), Vol. 3, 2096.

<sup>76</sup> al-Azharī, *Tabdhīb al-Lughab*, Ibid. ; ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, Ibid.

<sup>77</sup> Ismā'īl ibn Ḥammād al-Jawharī, *Al-Siḥāb*, ed. Aḥmad 'Abd al-Ghafūr 'Aṭṭār, (Kairo: Dār al-'Ālam li al-Malāyīn, 1990 M), Cet. 4, Vol. 3, 1232; Jamāl al-Dīn ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, ed. 'Abd Allāh al-Kabīr dkk, (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.th.), Vol. 3, 2095.

<sup>78</sup> al-Dānī, *Jamī' al-Bayān*, Cet. 1, 274; al-Qaṣṭalānī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Vol. 1, 181; al-Dawsarī, *Mukhtaṣar al-'Ibārāt*, 72.

beliau menggerakkan kedua bibirnya agar dapat mengikuti bacaan Jibril karena ketergesaan Nabi yang khawatir tidak menyerap wahyu secara utuh. Namun kemudian Nabi dilarang untuk menggerakkan kedua bibirnya, karena sudah ada jaminan bahwa Allah yang akan menghimpunnya di dalam dada (ingatan) Nabi, sehingga ia dapat membaca tanpa ada yang terlewatkan. Dengan ungkapan lain, Nabi diperintahkan untuk mendengarkan dan memperhatikan terlebih dahulu wahyu al-Qur'an dengan seksama tanpa harus merasa khawatir akan kemampuan hafalannya. Oleh karena itu, sejak ayat ini turun, jika Nabi didatangi Malaikat Jibril, ia mendengarkan wahyu al-Qur'an dengan penuh perhatian. Ketika Jibril telah selesai menyampaikan wahyu, maka Nabi kemudian membacanya sebagaimana yang dibaca oleh Jibril.<sup>79</sup>

Praktik *al-simā' juga* dilandaskan pada preseden yang ditunjukkan Nabi yang membaca al-Qur'an di hadapan Jibril dalam setiap tahunnya. Dalam riwayat Ibn 'Abbas disebutkan pada setiap malam di bulan Ramadan, Malaikat Jibril mendatangi Nabi untuk mengajarkan (*yudārisubu*) al-Qur'an kepadanya. Sementara itu, riwayat Fāṭimah juga menegaskan Jibril mendatangi Muhammad untuk membacakan (*yu'aridubu*) al-Qur'an satu kali dalam setiap satu tahun. Namun pada tahun meninggalnya Muhammad, Jibril mendatangnya sebanyak dua kali untuk mengajarkan al-Qur'an. Makna *mudārasab* dan *mu'aradab* dalam kedua riwayat ini menunjukkan bahwa baik Jibril maupun Muhammad keduanya saling membacakan satu sama lain, kadang-kadang Jibril yang membaca, Nabi yang menyimak, atau sebaliknya, Nabi yang membaca, Jibril yang menyimak.<sup>80</sup>

Praktik menyimak juga dilakukan para Sahabat yang menyimak langsung al-Qur'an dari Nabi Muhammad. Dalam riwayat 'Āṣim

---

<sup>79</sup> Al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, "Kitab Bad' al-Wahy", Vol. 1, 15; Sahih *Muslim*, Kitab al-Salah, Bab al-Istima' li al-Qoria'ah, No. 448, Vol. 1, 330-331.

<sup>80</sup> Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Vol. 1, 13; dan Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Vol. 12, 373.

disebutkan bahwa Ubay ibn Ka‘b ditanya tentang makna perintah Allah kepada Nabi untuk membacakan al-Qur’an kepadanya (*umirtu an aqra‘a ‘alayk*). Ubay menjawab bahwa perintah itu berarti bahwa Nabi membacakan al-Qur’an kepadaku dan aku menyimak bacaan beliau.<sup>81</sup>

Tradisi al-simā‘ dalam proses transmisi al-Qur’an kemudian dikembangkan sebagai salah satu metode transmisi al-Qur’an oleh para imam qurra’. Di antara mereka yang dikenal paling banyak disimak bacaan al-Qur’annya adalah Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Ḥamzah al-Kisā‘ī. Menurut penilaian Ibn Mujāhid dalam *al-Sab‘ah fī al-Qirā‘āt*, al-Kisā‘ī adalah imam (panutan) masyarakat dalam qiraat pada zamannya. Banyak murid-murid yang mengambil bacaan qira‘ahnya dengan cara mendengarkan bacaan al-Qur’an di hadapan mereka.<sup>82</sup>

Dibandingkan dengan metode *al-‘ard*, metode *al-simā‘* menduduki peringkat kedua dalam hal keandalannya untuk transmisi al-Qur’an. Dari sisi redaksi, ungkapan yang sering digunakan dalam metode *simā’* adalah *haddathani* (menceritakan kepadaku) dan *akhbaranī* (mengabarkan kepadaku). Metode ini lebih banyak digunakan dalam transmisi al-Qur’an pada masa Nabi, Sahabat dan Tabiin, Kefasihan bahasa dan karakter bawaan mereka yang masih murni membuat tiga generasi tiga kurun ini mampu membaca al-Qur’an dengan hanya mendengar langsung bacaan guru, karena al-Qur’an diturunkan dalam bahasa mereka.<sup>83</sup> Namun penggunaan *al-simā’* untuk generasi setelah tiga kurun pertama ini dipertentangkan di kalangan para qurra’. Menurut al-Qaṣṭalānī, berbeda dengan transmisi hadis yang diperbolehkan riwayat dengan makna, tujuan utama transmisi al-Qur’an bukan sekadar transmisi makna, tetapi lebih dari itu, performa seseorang dalam melafalkan kalimat-kalimat al-Qur’an. Sementara itu,

---

<sup>81</sup> Al-Hakim, *Al-Mustadrak ‘ala al-Ṣaḥīḥayn*, “Bab Qul bi Fadl Allah wa bi Rahmatih fa bi Dhalik”, Vol. 7, 72.

<sup>82</sup> Ibn Mujāhid, *al-Sab‘ah fī al-Qirā‘āt*, 78.

<sup>83</sup> al-Qaṣṭalānī, *Laṭā‘if al-Ishārāt*, Vol. 1, 181.



tidak semua orang yang mendengar dari seorang guru dapat meniru secara persis bacaan guru tersebut.<sup>84</sup>

### 3. Metode *Riwāyat Al-Ḥurūf* (Meriwayatkan Varian Bacaan)

Kata *riwāyat* terbentuk dari tiga huruf *r-w-y*, yang memiliki makna asal lawan kata dari kata “haus atau dahaga”, kemudian digunakan untuk menyebut “kata-kata yang dapat memuaskan dahaga (keingintahuan) nya.” Makna aslinya “*rawaytu min al-mā’ rayyan*” (Aku mengalirkan air dengan sepenuhnya). Kemudian orang yang membawa ilmu atau kabar berita, seakan-akan ia membawakan mereka dengan suatu yang dapat menghilangkan dahaga (keingintahuan) mereka.<sup>85</sup>

*Ḥurūf* bentuk jamak dari *ḥarf*, memiliki makna: *Pertama*, sisi atau wajah.<sup>86</sup> *Kedua*, qiraat yang dibaca (dilafalkan) dengan berbagai kemungkinan.<sup>87</sup> *Riwāyat al-ḥurūf* dalam pengertian para qurra’ adalah *mentalaqqi* (belajar langsung) huruf (varian bacaan) yang diperselisihkan kepada qurra’ tanpa *tilāwah* (membacanya dari awal sampai akhir surat). Metode ini juga disebut dengan istilah *riwāyat al-ḥurūf* dan *sima’ al-ḥurūf* karena kadang-kadang dilafalkan oleh murid pada guru atau guru pada murid. Redaksi yang sering digunakan dalam metode *riwāyat al-ḥurūf* adalah *haddathanī; akhbaranī dan qara’tu al-ḥurūf*.<sup>88</sup>

Sebagai sebuah metode transmisi al-Qur’an, *riwāyat al-ḥurūf* diperselisihkan validitasnya oleh para ulama: *Pertama*, sebagian ulama

<sup>84</sup> Ibid.

<sup>85</sup> ibn Fāris, *Maqāyīs al-Lughab*, Vol. 2, 453.

<sup>86</sup> Ismā’īl ibn Ḥammād al-Jawharī, *Al-Ṣiḥḥah*, ed. Aḥmad ‘Abd al-Ghafūr ‘Aṭṭār, (Kairo: Dār al-‘Ālam li al-Malāyīn, 1990 M), Cet. 4, Vol. 4, 1342; Jamāl al-Dīn ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, ed. ‘Abd Allāh al-Kabīr dkk, (Kairo: Dār al-Ma’ārif, t.th.), Vol. 2, 837.

<sup>87</sup> Abū Manṣūr Muḥammad ibn Aḥmad al-Azharī, *Tabdhīb al-Lughab*, ed. ‘Abd al-Salām Hārūn, (Kairo: Dār al-Qawmiyyah li al-Ṭibā’ah, 1384), Vol. 5, 12; Jamāl al-Dīn ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, ed. ‘Abd Allāh al-Kabīr dkk, (Kairo: Dār al-Ma’ārif, t.th.), Vol. 2, 837.

<sup>88</sup> al-Muthayyarī, *Asānīd al-Qirā’āt*, 208.

menyamakan antara *riwāyat al-ḥurūf* (riwayat varian qiraat) dan *al-‘ard* (setoran bacaan). Dengan ungkapan lain, bahwa orang yang meriwayatkan varian bacaan saja sama dengan orang yang membaca al-Qur’an secara keseluruhan dalam menukil maupun mentransmisikan qiraat. *Kedua*, sebagian ulama membedakan antara riwayat dengan huruf (varian bacaan), riwayat dengan *‘ard* (setoran bacaan), dan *tilawah* (mendengarkan bacaan). Menurut mereka, dalam menyusun mata rantai sanad qiraat tidak cukup hanya dengan menggunakan metode *riwāyat al-ḥurūf*, tetapi harus dilengkapi dengan sanad yang menggunakan metode *‘ard* dan *tilawah*.<sup>89</sup>

Meski berbeda pendapat, namun para ulama bersepakat: *Pertama*, pembedaan antara ungkapan transmisi qiraat dengan metode *al-‘ard*, dan ungkapan transmisi qiraat dengan metode *riwāyat al-ḥurūf*. Metode *al-‘ard* menggunakan term *qara’tu* atau *aqra’ani*, sedangkan metode *riwāyat al-ḥurūf* menggunakan metode *haddathani* atau *akhbarani* atau *qara’tu al-ḥurūf*. *Kedua*, penegasan dalam penulisan biografi para periwayat melalui metode *talaqqī* periwayat, apakah ia menggunakan metode *riwayat al-huruf*, *‘ard* atau *tilawah*. *Ketiga*, penolakan metode *riwayat al-huruf* dalam mata rantai sanad *al-adā*.<sup>90</sup>

#### 4. Metode Ijazah

Kata yang terbentuk dari huruf *j-w-z* mempunyai dua makna asal yaitu “memotong sesuatu dan tengah-tengah sesuatu”. Makna tengah-tengah sesuatu dapat dilihat dari ungkapan *jawz kulli shay’* artinya tengah-tengah segala sesuatu. Sedangkan makna memotong dapat dilihat dalam ungkapan *juztu al-maudi’* yang artinya saya berjalan melewatinya. Dari kata ini juga terbentuk kata *al-jawāz* yang artinya air yang dialirkan untuk kambing atau ternak. Senada dengan makna ini, ungkapan *istajaztu fulānan fa ajāzani* jika saya meminta fulan

<sup>89</sup> Ibid., 197-208.

<sup>90</sup> Ibid., 208.

untuk mengalirkan air maka ia mengalirkan air untukku atau binatang ternakku.<sup>91</sup>

Dalam terminologi ilmu qira'ah, *al-ijāzah* didefinisikan sebagai lisensi atau ijin tertulis untuk mentransmisikan huruf-huruf (varian-varian) qiraah tanpa melalui metode *al-'ard*, *al-sima'* dan *riwayat al-huruf*. Ijazah dalam pengertian ini dibedakan antara ijazah sebagai metode transmisi, dengan ijazah sebagai bukti kompetensi orang yang berhak meriwayatkan qiraah. Jika *ijāzah* yang dimaksud adalah bukti sertifikasi yang diberikan seseorang untuk mentransmisikan qiraat, dan di dalamnya disertai dengan metode *'ard*, *sima'* dan *riwayat al-huruf*, maka dari sisi metodenya, ia masuk dalam kategori transmisi dengan metode *'ard*, *sima'* atau *riwāyat al-ḥurūf*. Dari sisi redaksi, metode ijazah diungkapkan dengan redaksi: *akhbaranī fī kitābihi* (mengabarkan kepadaku dalam kitabnya) dan *haddathanī kitābatan* (menceritakan kepadaku secara tertulis).<sup>92</sup>

Dalam tradisi ilmu qiraah, metode *ijazah* didasarkan pada praktik sebagian imam qurra' dan qurra' al-Qur'an yang mencukupkan diri untuk meriwayatkan *ḥurūf-ḥurūf* (varian-varian) qiraat dengan metode *ijāzah* an sich, tanpa disertai dengan metode *'ard*, *simā'* dan *riwāyat al-ḥurūf*. Embrio praktik metode *ijāzah* dapat dilacak keberadaannya pada abad ke-3 H. Ibn al-Jazarī ketika menulis biografi Abū Ḥātim al-Rāzī (w. 275 H) menyebutkan bahwa Ibn Mujāhid meriwayatkan qiraah darinya dengan metode *ijāzah* dalam kitabnya.<sup>93</sup> Demikian juga, ketika ia menulis biografi 'Abd al-Ṣamad ibn Muḥammad ibn Abī 'Umrān al-Hamdānī al-Maqdisī (w. 294 H)<sup>94</sup> bahwa Aḥmad ibn Ya'qūb al-Tayb meriwayatkan qiraat darinya dengan metode *ijāzah*. Praktik penggunaan metode ijazah terus berkembang setelah abad ke-3 ini, dan

---

<sup>91</sup> ibn Fāris, *Maqāyīs al-Lughab*, Vol. 1, 494.

<sup>92</sup> al-Muthayyarī, *Asānīd al-Qirā'āt*, 215.

<sup>93</sup> Ibn Mujāhid, *al-Sab'ah fī al-Qirā'āt*, 99

<sup>94</sup> al-Dhababī, *Ma'rīfat al-Qurrā' al-Kubbār*, Vol. 2, 525; Vol. 1, 291.

belum ada bukti sejarah yang menunjukkan praktik ini pada abad ke-1 dan 2 H.<sup>95</sup>

Metode ijazah termasuk salah satu metode transmisi qiraat di kalangan qurra' dan digunakan dalam *sanad al-nass* dan *sanad al-riwāyah*. Namun metode ini tidak digunakan dalam *sanad al-adā'*, karena dalam sanad *al-adā'*, dipersyaratkan adanya *al-'ard* (setoran bacaan) dan *musyāfahah* (belajar pengucapan langsung dari guru), sedangkan metode ijazah tidak disyaratkan keduanya sehingga tidak bisa diandalkan.<sup>96</sup>

## 5. Metode *Wijādah*

Menurut bahasa, kata *wijādah* memiliki akar kata *w-j-d* yang mempunyai satu makna yaitu “sesuatu yang ditemukan”.<sup>97</sup> Menurut istilah *wijādah* adalah metode meriwayatkan huruf (varian) qiraah dari kitab seseorang yang ia tidak meriwayatkan qiraat darinya.<sup>98</sup>

Metode *wijādah* didasarkan pada praktik sebagian *qurra'* yang mengambil huruf qiraat dengan metode *wijādah* (penemuan) dari sebuah kitab seorang pengarang yang ia sendiri tidak meriwayatkan qiraat darinya. Tampaknya, awal mula penggunaan metode ini dapat dijumpai pada abad ke-3 H atau awal abad ke-4 H. Ketika menulis biografi Muḥammad ibn al-'Abbās ibn Muḥammad ibn Yaḥyā ibn al-Mubārak al-Yazīdī (w. 310 H), Ibn al-Jazarī menyebutkan bahwa Muḥammad ibn al-'Abbās ini meriwayatkan huruf secara *wijādah* (penemuan) dari kitab ayahnya.<sup>99</sup> Ketika menulis biografi Aḥmad ibn Muḥammad ibn Sa'īd Abū 'Alī al-Adhānī, Ibn al-Jazarī menyebutkan bahwa yang bersangkutan meriwayatkan qiraat secara *wijādah* dari

<sup>95</sup> al-Muthayyari, *Asānīd al-Qirā'āt*, 216.

<sup>96</sup> Ibid., 217.

<sup>97</sup> ibn Fāris, *Maqāyīs al-Lughah*, Vol. 6, 86.

<sup>98</sup> al-Muthayyari, *Asānīd al-Qirā'āt*, 225.

<sup>99</sup> Aḥmad ibn 'Alī Abū Bakr al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdad* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), Vol. 4, 192; al-Jazarī, *Ghāyat al-Nihāyah*, Vol. 2, 158.

kitab Muḥammad ibn ‘Abd Allāh ibn Ja‘far al-Ḥarbī, keduanya hidup pada abad ke-3 dan ke-4 H. Belum ada data historis tentang metode ini sebelum abad ke-3 H.<sup>100</sup>

Metode *wijādah* termasuk metode yang paling jarang digunakan di kalangan *qurra’*, bahkan dapat dibbilang sangat sedikit penggunaan dibanding metode transmisi lainnya. Bahkan penggunaan metode inipun dibatasi hanya pada sanad al-nass dan al-riwayah. Minimnya penggunaan metode *wijādah* dapat dilihat dalam karya Ghāyat al-Nihāyah karya Ibn al-jazarī, yang memuat kurang lebih 3955 biografi *qurra’*, hanya memuat dua biografi *qurra’* yang menggunakan metode ini: *Pertama*, Muḥammad ibn al-‘Abbās ibn Muḥammad ibn Yaḥyā ibn al-Mubārak al-Yazīdī yang meriwayatkan huruf (varian bacaan) secara *wijādah* dari kitab ayahnya.<sup>101</sup> *Kedua*, Aḥmad ibn Sa‘īd Abū ‘Alī al-Adhānī yang meriwayatkan qira’ah secara *wijādah* dari kitab Muḥammad ibn ‘Abd Allāh ibn Ja‘far al-Ḥarbī.<sup>102</sup>

## E. Fase-fase Perkembangan Transmisi Al-Qur’an

Fase-fase transmisi al-Qur’an sejak masa awal mula munculnya tradisi ini hingga sekarang telah banyak dilakukan oleh sejumlah ulama al-Qur’an. ‘Abd al-Ḥādī al-Faḍlī dalam karyanya *al-Qirā’āt al-Qur’āniyyah: Tārīkh wa Ta’rīf*, membagi fase-fase transmisi al-Qur’an sepanjang sejarahnya menjadi enam belas fase, dari sejak zaman Nabi hingga fase kematangan transmisi al-Qur’an dalam bentuk standarisasi qiraah yang diterima.<sup>103</sup> Sementara itu, Aḥmad Khālīd Shukrī dkk. dalam karya mereka, *Muqaddimah fī ‘Ilm al-Qirā’āt*, menyederhanakan fase-fase tradisi pemeliharaan al-Qur’an menjadi empat fase, yaitu

<sup>100</sup> Ibid., 116 dan Vol. 2, 176; al-Dhahabī, *Ma‘rifat al-Qurrā’ al-Kubbār*, Vol. 2, 588.

<sup>101</sup> Ibid., 158.

<sup>102</sup> al-Dhahabī, *Ma‘rifat al-Qurrā’ al-Kubbār*, Vol. 1, 327.

<sup>103</sup> al-Faḍlī, *al-Qirā’āt al-Qur’āniyyah: Tārīkh wa Ta’rīf* (Beirut: Markaz al-Ghadīr li al-Dirāsāt wa al-Nashr wa al-Tawzī’, 2009)

fase pemeliharaan al-Qur'an pada masa Nabi, Sahabat dan Tabiin, fase kodifikasi ilmu qiraah dan pascakodifikasi hingga sekarang.<sup>104</sup> Untuk memudahkan pembahasan, periodisasi tradisi pemeliharaan al-Qur'an dalam penulisan ini mengikuti periodisasi yang dibuat Ahmad Khālid Shukrī menjadi empat fase, dengan tetap memperhatikan pembagian yang dilakukan oleh 'Abd al-Hādī al-Faḍlī.

### 1. Transmisi al-Qur'an pada Masa Nabi.

Pada fase paling awal dari transmisi al-Qur'an, pengajaran Kitab Suci ini dilakukan oleh Jibril kepada Nabi Muhammad, yang dimulai sejak turunnya lima ayat pertama dari al-Qur'an (surat al-'Alaq) di gua Hira. Kemudian setelah itu, al-Qur'an turun secara bertahap kepada Nabi Muhammad dalam kurun waktu kurang lebih 23 tahun. Dalam proses pengajaran ini, Jibril mengajarkan al-Qur'an dengan ragam varian bacaannya kepada Nabi Muhammad, dengan tujuan agar Nabi mampu menghafal semua varian yang telah diajarkan Jibril kepadanya.

Setelah menerima wahyu, Nabi kemudian mengajarkan al-Qur'an kepada para Sahabat. Dalam proses pengajaran al-Quran ini, Nabi mengajarkan al-Qur'an secara bertahap. Dalam setiap tatap muka, Nabi hanya mengajarkan sepuluh ayat dan pengajaran akan ditambah kesepuluh ayat berikutnya jika kesepuluh ayat yang pertama sudah dipahami cara baca dan maknanya serta penerapannya dalam kehidupan nyata. Sebuah narasi yang diriwayatkan Abū 'Abd al-Rahmān menggambarkan proses pembelajaran tersebut:

“Telah menceritakan kepada kami Muḥammad ibn Fuḍayl dari 'Aṭā' dari Abū 'Abd al-Rahmān berkata, telah menceritakan kepada kami seorang Sahabat Nabi Saw. yang pernah mengajari bacaan al-Qur'an pada kami, bahwa mereka mempelajari sepuluh ayat dari Rasulullah Saw., mereka tidak mempelajari sepuluh ayat lain hingga

---

<sup>104</sup> Ahmad Khālid Shukrī dkk., *Muqaddimah fī 'Ilm al-Qirā'āt* ('Amman: Dār 'Ammār, 2001), 55-68.

mereka mengetahui ilmu dan amal yang ada di dalamnya, sehingga kami mengetahui ilmu dan amal sekaligus.”<sup>105</sup>

Pengajaran al-Qur’an juga dilakukan di kalangan internal Sahabat. Sebagian dari mereka mengajarkan al-Qur’an kepada sebagian Sahabat yang lain. Hal ini dilakukan atas perintah dan perkenan Nabi. Orang yang pertama kali datang ke Madinah untuk mengajarkan al-Qur’an kepada umat Islam di sana adalah Muṣ’ab ibn ‘Umayr, ia singgah di *Dār al-Qurrā’*, dan ia sendiri diberi gelar *muqri’* (juru baca al-Qur’an). Selain Muṣ’ab, ada sejumlah nama lain yang dikenal sebagai pengajar al-Qur’an, di antaranya adalah ‘Abd Allāh ibn Umm Maktūm, Bilāl ibn Rabāḥ dan ‘Ammār ibn Yāsir. Setelah Nabi menaklukkan kota Makkah, ia memerintahkan Mu’adh ibn Jabal untuk tetap tinggal di kota tersebut guna mengajarkan al-Qur’an. Dalam sebuah narasi disebutkan:

“Telah menceritakan kepada kami ‘Abdān ia berkata; telah mengabarkan kepadaku bapakku dari Shu‘bah dari Abū Ishāq dari al-Barā` RA katanya: “Orang yang pertama kali menemui kami dari sahabat Nabi Saw. adalah Muṣ’ab ibn ‘Umayr dan Ibn Umm Maktūm. Lalu keduanya pun membacakan al-Qur’an kepada kami. Setelah itu, datanglah Bilāl dan Sa’d. Lalu disusul kemudian oleh ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb bersama dua puluh orang. Setelah itu, barulah Nabi Saw. datang. Maka aku tidak pernah melihat penduduk Madinah gembira menyerupai gembiranya mereka dengan kedatangan beliau, sampai-sampai anak-anak kecil dan para hamba sahaya pun berseru, “Ini adalah Rasulullah Saw. telah datang.” Tidaklah beliau datang hingga aku selesai membaca surat al-A’lā dan surat-surat semisalnya.”<sup>106</sup>

Dalam sebuah riwayat tentang kedatangan Muṣ’ab ibn ‘Umayr ke Madinah, disebutkan bahwa tempat pertama yaang ia singgahi adalah

---

<sup>105</sup> Abū al-Qāsim al-Musāwī, *al-Bayān fi Tafṣīr al-Qur’ān* (t.tp.: Anwār al-Hudā, 1981), Cet. 8, 38.

<sup>106</sup> Abū ‘Abd Allāh al-Zanjānī, *Tārikh al-Qur’ān* (Kairo: Mu’assasah al-Hindawī li al-Ta’līm wa al-Thaqāfah, 2016), Cet. 3, 35.

*Dār al-Qurrā'*.<sup>107</sup>Penyebutan tempat tersebut dengan nama *Dār al-Qurrā'* menunjukkan bahwa para *Qurrā'* memiliki status yang tinggi di dalam masyarakat Muslim pada saat itu. *Dār al-Qurrā'* dapat dipandang sebagai *prototype* madrasah atau pesantren, walaupun sangat mungkin penamaan tersebut terjadi setelah meluasnya profesi pengajaran qiraah dan banyaknya jumlah orang yang menggeluti profesi ini. Selain itu, fakta penyebutan Muṣ'ab sebagai *muqri'* (juru baca) pertama dalam Islam, ketika Nabi mengutusnyanya ke suku Aws dan Khazraj untuk mengajarkan al-Qur'an pada Perjanjian al-'Aqabah Pertama, menunjukkan bahwa embrio dari profesi ini sudah dikenal oleh masyarakat Muslim awal.<sup>108</sup>

Proses pembelajaran al-Qur'an pada giliran berikutnya melahirkan komunitas khusus yang menekuni, membacakan, dan mengajarkan al-Qur'an, yang disebut dengan *al-Qurrā'* (para juru baca al-Qur'an). Istilah ini menjadi embrio bagi berkembangnya disiplin periwayatan al-Qur'an. Penamaan ini juga menunjukkan bahwa pada fase ini, profesi sebagai juru baca al-Qur'an telah tersebar luas dan mengalami evolusi dari sekadar proses pembelajaran al-Qur'an menjadi fenomena keagamaan (ritual pembacaan al-Qur'an). Dalam kitab *al-Maghāzī* karya al-Wāqidī disebutkan:

“Dari kalangan Anṣar, ada sekitar 70 orang yang masih berusia muda yang disebut dengan '*al-Qurrā'*', jika sore hari tiba, mereka menuju suatu tempat di Madinah untuk mempelajari al-Qur'an dan melaksanakan shalat.” Ketujuh puluh *qurrā'* inilah yang kemudian terbunuh dalam perang *Bi'r Ma'ūnah* yang terjadi pada bulan Safar 36 bulan setelah kedatangan Nabi Muhammad di Madinah.<sup>109</sup>

Tersebarnya penggunaan istilah *Qurrā'* untuk menunjukkan eksistensi para juru baca al-Qur'an yang menggeluti bidang *qiraah* juga

<sup>107</sup> Aḥmad Amīn, *Fajr al-Islām* (Kairo: Lajnah at-Ta'lif wa al-Nashr, 1370), 142.

<sup>108</sup> al-Jazarī, *Ghāyat al-Nihāyah*, Vol. 2, 229.

<sup>109</sup> Muḥammad ibn 'Umar al-Wāqidī, *Kitāb al-Maghāzī*, ed. Marsa dan John, (Oxford: Beirut: 'Alam al-Kutub, 1404 H/1984 M), Cet. 3, Vol. 2, 33.



ditunjukkan dalam pernyataan-pernyataan dalam berbagai riwayat, seperti “*aqra’ubum Ubay ibn Ka’ab* (yang paling mahir bacaan al-Qur’annya adalah Ubay ibn Ka’ab), *istaqri’ū al-Qur’an min arba’ah min ‘Abd Allāh ibn Mas’ūd wa Sālim maulā Abī Hudhayfah wa Mu’ādh ibn Jabal wa Ubay ibn Ka’ab* “(Ambillah bacaan Al Qur’an dari empat orang, yaitu dari ‘Abd Allāh ibn Mas’ūd, Beliau memulainya dari ‘Abd Allāh, kemudian Sālim, Sālim maulā Abī Hudhayfah, lalu Ubay bin Ka’ab dan Mu’ādh ibn Jabal); *aqdānā ‘Alī wa aqra’unā Ubay* (Orang yang paling memahami hukum adalah ‘Alī; dan orang yang paling mahir bacaan qiraahnya adalah Ubay).”<sup>110</sup>

Pada fase ini, tradisi menghafal al-Qur’an sudah dilakukan oleh sejumlah Sahabat senior. Di antara Sahabat yang dikenal sebagai penghafal al-Qur’an adalah Abū Bakr. Sementara itu, al-Dhahabī dalam karyanya ‘*Ma’rifat al-Qurrā*’ menyebutkan tujuh nama yang sudah menghafalkan al-Qur’an ketika Nabi Muhammad masih hidup. Mereka adalah: Ubay ibn Ka’ab (w. 20 H), ‘Abd Allāh ibn Mas’ūd (w. 32 H), Abū al-Dardā’ ‘Uwaymir ibn Zayd (w. 32 H), ‘Uthmān ibn ‘Affān (w. 35 H), ‘Alī ibn Abī Ṭālib (w. 40 H), Abū Mūsā al-Ash‘arī (w. 44 H), Zayd ibn Thābit (w. 45 H). Al-Dhahabī mengatakan bahwa mereka adalah orang-orang yang menghafal al-Qur’an pada masa Nabi Muhammad dan menjadi referensi (rujukan) sanad-sanad para Imam Qiraah‘Asyrah.<sup>111</sup>

## 2. Transmisi al-Qur’an pada Masa Sahabat dan Tabi’in

Pada fase ini, tradisi menghafal al-Qur’an mengalami transformasi dari proses menghafal al-Qur’an di luar kepala, menjadi proses belajar al-Qur’an pada seorang guru. Dengan ungkapan lain, tradisi menghafal al-Qur’an sudah menjadi tradisi akademik di mana para Sahabat junior. Mereka mulai belajar dan mencari sandaran guru dalam menghafal

<sup>110</sup>al-Dhahabī, *Ma’rifat al-Qurrā’ al-Kubbār*, Vol. 1, 33.

<sup>111</sup>Ibid., 39.

al-Qur'an. Ṭabaqah kedua dalam pemetaan al-Dhahabī menjelaskan dengan tegas fase ini. Ia menyebutkan sejumlah nama yang meramaikan fase ini, seperti Abū Hurayrah, Ibn 'Abbās, 'Abd Allāh ibn al-Sāib, 'Abd Allāh ibn 'Ayyāsh, Abū al-Āliyah al-Riyāhī, mereka belajar kepada Ubay ibn Ka'b; al-Mughīrah ibn Abī Shihāb al-Makhzūmī belajar menghafal al-Qur'an pada 'Uthmān, al-Aswad ibn Yazīd al-Nakh'ī belajar qiraah secara langsung (*'ardān*) pada Ibn Mas'ūd, 'Alqamah ibn Qays juga belajar kepada Ibn Mas'ūd, Abū 'Abd al-Rahmān al-Sulamī secara tatap muka dengan 'Uthmān, 'Alī dan Ibn Mas'ūd.<sup>112</sup>

Pada fase ini, kota Kufah menjadi kota kedua setelah Madinah yang menjadi tempat paling subur untuk berkembangnya tradisi membaca al-Qur'an. Dalam sebuah riwayat disebutkan, 'Umar ibn al-Khaṭṭāb mengatakan bahwa suara masyarakat Kufah yang membaca al-Qur'an terdengar seperti dawai (suara) lebah. Tokoh utama yang merintis pusat-pusat pembelajaran al-Qur'an di Kufah adalah 'Abd Allāh ibn Mas'ūd yang dikirim 'Umar untuk mengajar al-Qur'an di wilayah ini. Fase ini berlangsung hingga paruh pertama abad pertama Hijriyah, dengan dasar Sahabat penghafal al-Qur'an yang terakhir meninggal dunia adalah Zayd ibn Thābit yang wafat tahun 45 H.

Pada paruh kedua abad I Hijriyyah, tradisi pembelajaran al-Qur'an menjadi semakin mapan dengan munculnya pusat-pusat pengajaran al-Qur'an, dengan tokoh-tokoh guru yang menjadi sandaran qiraah, dan murid-murid yang kemudian mentransmisikan bacaannya. Namun pada fase ini, persoalan mulai muncul ke permukaan ketika masing-masing guru mengajarkan berbagai versi (cara baca) qiraah yang berbeda satu sama lain, yang kemudian perbedaan ini ditransmisikan oleh murid-murid mereka. Dalam kitab *al-Qirā'āt* karya Abū 'Ubayd al-Qāsim ibn Salām, disebutkan sejumlah nama Sahabat yang menjadi rujukan perbedaan qiraah, mereka adalah: Sālim maula Abū Hudhayfah (w. 12

---

<sup>112</sup>Ibid.

H), Abū Bakr al-Ṣiddīq (w. 13 H) ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb (w. 23 H); Ibn Mas‘ūd (w. 32 H), ‘Uthmān ibn ‘Affān (w. 35 H), Hudhayfah (w. 35 H), Ṭalḥah (w. 36 H), ‘Alī ibn Abī Ṭālib (w. 40 H), Sa’d (w. 51 H), ‘Amr ibn al-‘Āṣ (w. 58 H), Ibn ‘Umar (w. 64 H) ‘Abd Allāh ibn ‘Amr ibn al-‘Āṣ (w. 65 H) Ibn ‘Abbās (w. 68 H), ‘Abd Allāh ibn al-Sāib (w. sekitar 70 H), Ibn al-Zubayr (w. 73 H), Ḥafṣah (w. 45 H), ‘Āishah (w. 58 H), Umm Salamah (w. 62 H), dan mereka semua dari kalangan Muhajirin. Sedangkan dari kalangan Anshar antara lain: Ubay ibn Ka‘ab (w. 20 H), Abū al-Dardā’ (w. 32 H), Mu‘ādh ibn Jabal (w. 33 H) Zayd ibn Thābit (w. 45 H), Majma’ ibn Jāriyah (wafat pada masa pemerintahan Mu‘awiyah) Abū Zayd Qāys ibn al-Sakan (w. sebelum 70 H) dan Anas ibn Mālik (w. 91 H). Fase ini berlangsung hingga akhir abad pertama Hijriyyah.

Pada masa Sahabat juga terjadi pengiriman delegasi Khalifah ‘Uthmān ibn ‘Affān yang bertugas membacakan al-Qur’an (*muqri*) ke setiap wilayah pemerintahan Islam saat itu. Masing-masing delegasi dibekali dengan satu mushaf Utsmani yang telah diseragamkan penulisannya sebagai media pembelajaran al-Qur’an untuk masyarakat muslim saat itu. Di antara para delegasi tersebut antara lain:

- a. ‘Abd Allāh ibn al-Sā’ib al-Makhzūmī (wafat sekitar 70 H) dikirim ke Makkah.
- b. Abū ‘Abd al-Rahmān as-Sulamī (w. 47 H) ke Kufah, yang kemudian tinggal di wilayah ini sejak pemerintahan ‘Uthmān hingga al-Hajjāj (kurang lebih 70 tahun tinggal di Kufah untuk mengajar al-Qur’an). Sebelum kedatangan ‘Abd al-Rahmān as-Sulamī, ‘Abd Allāh ibn Mas‘ūd telah dikirim ke kota ini sebagai delegasi yang ditugaskan oleh Khalifah ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb untuk mengajar al-Qur’an dan menjadi wakil khalifah di kota ini. Dalam sebuah surat yang ditulis ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb kepada penduduk Kufah disebutkan bahwa: “‘Abd Allāh ibn Mas‘ūd selalu dikelilingi oleh para sahabat

dan murid-murid yang belajar padanya, mereka adalah pelita-pelita Kufah, mereka belajar al-Qur'an padanya, ia membaca al-Qur'an pada warga Kufah, mereka mendapatkan ilmu darinya dan menyebarkan bacaannya di kalangan mereka.”

- c. 'Āmir ibn 'Abd Qāys (w. sekitar 55 H) ke Baṣrah.
- d. Al-Mughīrah ibn Abū Syihāb al-Makhzumī (w. sekitar 70 H) ke Syam.
- e. Zayd ibn Thābit (w. 45 H) ke Madinah.

Pengiriman delegasi ini terjadi pada tahun 25 H (menurut versi Ibn Ḥajar al-'Asqalānī) atau 30 H (menurut versi Ibn al-Jawzī). Masing-masing delegasi ini dibekali satu salinan mushaf dan ditugasi untuk membacakan al-Qur'an dengan qiraah yang paling populer di wilayah tersebut. Hal ini dimungkinkan karena Khalifah 'Uthmān memerintahkan panitia kodifikasi al-Qur'an untuk menyalin al-Qur'an dengan berbagai versi tulisan yang mampu mengakomodir berbagai ragam qiraat. Al-Mahdawī menyebutkan:

“Uthmān dan para Sahabat yang sependapat dengannya mengakui (mengakomodir) perbedaan-perbedaan (qiraah) dalam penulisan mushaf yang dikirim ke berbagai wilayah Islam, karena mereka menyadari bahwa berbagai versi qiraah tersebut adalah bagian dari wahyu al-Qur'an yang diturunkan Allah SWT, sehingga mereka mengakomodir perbedaan tersebut sehingga setiap orang bisa membaca sesuai dengan riwayat yang mereka terima.<sup>113</sup> Oleh karena itu, qiraah penduduk masing-masing wilayah mengikuti rasm (tulisan) mushaf yang dikirimkan kepada mereka. Ulama berbeda pendapat tentang jumlah mushaf yang ditulis 'Uthmān, yang paling masyhur adalah lima buah, sebagaimana pendapat as-Suyūṭī yang disandarkan kepada al-Sakhāwī.”<sup>114</sup>

---

<sup>113</sup>Aḥmad ibn 'Ammār al-Mahdawī, “Hajā' Maṣāḥif al-Amsār”, ed. Muḥy al-Dīn 'Abd al-Raḥmān Ramaḍān, dalam *Majallat Ma'had al-Mabktūtat al-'Arabiyyah* (Kairo: Universitas Liga Arab, 1393 H/1973 M), edisi 19, Vol. 1, 121.

<sup>114</sup>Muḥammad Ghawth al-Nā'itī al-Arkātī, *Natḥr al-Murjān fī Rasm al-Qur'ān* (Haidarabad: Maṭba'ah 'Uthmān, t.th.), Vol. 1, 7.

Meski demikian harus diakui bahwa tujuan untuk mengakomodir berbagai versi qira'ah yang diakui ini—tidak bisa tidak—telah membukakan pintu bagi masuknya beragam qiraah baik yang diakui (*mu'tabarab*) maupun yang kurang diakui (*shādhdbab*). Oleh karena itu, masa ini juga ditandai dengan munculnya berbagai upaya untuk merumuskan kriteria antara qiraah yang *mu'tabarab* dengan qiraah yang *shādh* maupun *āhād*. Pada fase ini juga muncul syarat *mutābaqah* (kesesuaian) antara suatu qiraah dengan *rasm* (tulisan) mushaf Uthmānī sebagai prasyarat diterima atau ditolaknya sebuah qiraah. Al-Qāḍī Abū Bakr dalam *al-Intiṣār* mengatakan:

“Uthmān tidak memiliki tujuan seperti tujuan Abū Bakr ketika menghimpun al-Qur'an. 'Uthmān menghimpun al-Qur'an dengan tujuan mengakomodir (menghimpun) semua qiraah yang diakui dari Nabi Saw dan menghapus semua (qiraah) yang tidak demikian, dan menyatukan mereka dengan satu mushaf yang disepakati oleh kalangan Muhajirin maupun Anshar setelah muncul kekhawatiran adanya fitnah karena adanya perbedaan dalam sebagian bacaan (*huruf*) al-Qur'an antara penduduk Iraq dengan Syam.”<sup>115</sup>

Demikian juga, ada dugaan yang sangat kuat bahwa perselisihan yang terjadi antara penduduk Iraq dan Syam dan wilayah-wilayah lainnya, yang menjadi penyebab penyatuan mushaf dan menyatukan umat Islam dalam qiraah yang diakui, juga menjadi penyebab awal tersebarluasnya qiraah yang *shādhdbab*. Riwayat tentang Hudzaifah ibn al-Yaman menyebutkan:

“Diriwayatkan dari Yazīd ibn Mu'āwiyah al-Nakhā'ī katanya, “Ketika saya sedang berada di dalam masjid pada masa pemerintahan al-Walīd ibn 'Uqbah, mengikuti sebuah *halaqah* yang di dalamnya ada Hudhayfah ibn al-Yamān, maka ketika itu, Hudhayfah mendengar satu kelompok membaca dengan qiraah Ibn Mas'ūd, dan

---

<sup>115</sup>Hamzah Fath Allāh, *Al-Mawāhib al-Fathīyyah fī 'Ulūm al-Lughah al-'Arabīyyah*, (Kairo: Maktabah al-Amīriyyah, 1313 H), Cet. 1, Vol. 2, 86.

mendengar kelompok yang lain membaca dengan qiraah Abū Mūsā al-Ash‘arī, maka Hudhayfah marah dan kemudian ia berdiri di atas mimbar, memulai pidatonya dengan memuji Allah, dan berkata, “Seperti inilah umat-umat sebelum kalian, mereka berselisih, demi Allah aku akan melaporkan hal ini kepada khalifah.”<sup>116</sup>

Riwayat di atas menjadi bukti tersebarluasnya qiraah Ibn Mas‘ūd yang mengandung banyak qiraah *shādhah* (menyimpang) karena perbedaannya dengan *rasm* (tulisan) al-‘Uthmānī.

Pengiriman delegasi *qurra’* ke berbagai wilayah pemerintahan Islam disambut dengan positif oleh pendudukan wilayah tersebut. Masing-masing delegasi kemudian mendirikan pusat-pusat pembelajaran al-Qur’an di wilayah mereka dan memiliki murid-murid yang mengambil qiraah dari mereka. Pusat-pusat ini kemudian melahirkan para *qurra’* di kota-kota tersebut, di antaranya:

- a. **Madinah:** Mu‘adh ibn al-Hārith yang dikenal dengan nama Mu‘adh al-Qārī’ (w. 63 H); Sa‘d ibn al-Musayyab (w. 94 H); ‘Urwah ibn al-Zubayr (w. 95 H); ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz (w. 101 H); ‘Aṭā’ ibn Yasār (w. 103 H); Muslim ibn Jundab (w. 110 H); ‘Abd al-Rahmān ibn Hurmuz al-A‘raj (w. 117 H); Muḥammad ibn Muslim ibn Shihāb al-Zuhri (w. 124 H); Zayd ibn Aslam (w. 130 H).
- b. **Makkah:** ‘Ubayd ibn ‘Umayrah (w. 73 H); Mujāhid ibn Jabr (w. 103 H); Ṭāwūs ibn Kīsān (w. 106 H); ‘Aṭā’ ibn Abī Rabāh (w. 115 H); ‘Abd Allāh ibn Abī Mulaykah (w. 117 H); ‘Ikrimah maula (klien) Ibn ‘Abbās (w. sebelum 200 H).
- c. **Kufah:** ‘Amr ibn Shurāḥīl (w. setelah 60 H); ‘Alqamah ibn Qays (w. 62 H); Masrūq ibn Ajda’ (w. 63 H); ‘Ubayd ibn ‘Amr al-Salmānī (w. 72 H); Abū ‘Abd al-Rahmān ‘Abd Allāh

---

<sup>116</sup>Abū Bakr ‘Abd Allāh ibn Sulaymān ibn al-Ash‘ath ibn Ishāq al-Sijistānī, *Al-Maṣābiḥ* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1995 M), Vol. 1, 42.

ibn Ḥabīb al-Sulamī (w. 74 H); Al-Aswad ibn Yazīd al-Nakh‘ī (w. 75 H); ‘Amr ibn Maymūn (w. 75 H); ‘Ubayd ibn Nadlah (w. sekitar 75 H); Zirr ibn Ḥubaysh (w. 82 H); al-Rabi’ ibn Khaythām (w. sebelum 90 H); Sa’īd ibn Jubayr (w. 95 H); Ibrāhīm ibn Yazīd al-Nakh‘ī (w. 96 H); ‘Āmir ibn Shurāhil al-Sha’bī (w. 105 H); al-Harith ibn Qays al-Ja’fī (meriwayatkan dari Ibn Mas’ūd); Abū Zur‘ah ibn ‘Amr ibn Jarīr.

- d. **Baṣrah:** ‘Āmir ibn Qays (w. sekitar 55 H); Abū al-‘Āliyah Rāfi’ ibn Mahrān al-Riyāhī (w. 90 H); Yaḥyā ibn Ya‘mar al-‘Adwanī (w. 90 H); Naṣr ibn ‘Āṣim al-Laythī (w. sebelum 100 H); Abū Rajā’ al-‘Aṭaridī (w. 105 H); Qatādah ibn Da‘āmah (w. 117 H); Mu‘ādh ibn Mu‘ādh al-Anbarī (w. 196 H); dan Jābir ibn Zayd al-Azdi.
- e. **Syam:** al-Mughīrah ibn Abī Shihāb al-Makhzūmī (w. sekitar 70-an H); Khalīfah ibn Sa’d sahabat Abū al-Dardā’.<sup>117</sup>

Meningkatnya jumlah pusat-pusat pengajaran al-Qur’an—tidak bisa dipungkiri—telah melahirkan ragam qiraah yang semakin liar. Kondisi ini mendorong sekelompok orang yang berusaha menekuni qiraah sebagai sebuah disiplin keilmuan. Ketekunan para tokoh ini dalam memilah, memilih, dan menyeleksi beragam qiraah telah melempangkan jalan bagi lahirnya Ilmu Qiraah dan mendorong tradisi penulisan karya-karya dalam disiplin keilmuan ini. Di antara para tokoh—yang kemudian disebut sebagai imam qiraah—yang berjasa menyeleksi qiraah di wilayah masing-masing adalah:

- a. **Madinah:** Abū Ja’far ibn Yazīd ibn al-Qa’qā’ (w. 130 H); Shaybah ibn Naṣṣah (w. 130 H); Nāfi’ ibn Abī Nu‘aym (w. 169 H).
- b. **Makkah:** ‘Abd Allāh ibn Kathīr (w. 120 H); Ḥumayd ibn Qays al-A’raj (w. 130 H); Muḥammad ibn Muhayṣin (w. 132 H).

<sup>117</sup>‘Abd al-Hādī al-Faḍlī, *al-Qira’āt al-Qur’āniyyah: Tārīkh wa Ta’rīf*, (Beirut: Markaz al-Ghādir li al-Dirasāt wa al-Nashr wa al-Tawzī’, 2009), 37-38.

- c. **Kufah:** Yahyā ibn Wathab (w. 103 H); Āṣim ibn Abī al-Najūd (w.129 H); Sulaymān al-A‘mash (w. 148 H); Ḥamzah (w. 156 H); al-Kisā’i (w.189 H).
- d. **Basra :** ‘Abd Allāh ibn Abī Ishāq (w. 129 H); ‘Īsā ibn ‘Umar (w. 149 H); Abū ‘Amr ibn al-‘Alā’ (w. 154 H); Āṣim al-Jahdarī (w. 128 H); Ya‘qūb al-Ḥaḍramī (w. 205 H).
- e. **Syam:** ‘Abd Allāh ibn ‘Āmir (w. 118 H); ‘Aṭīyyah ibn Qays al-Kilābī (w. 121 H); Ismā‘īl ibn ‘Abd Allāh ibn al-Muhājir; Yahyā ibn al-Hārith al-Dhimyārī (w. 145 H); Shurayh ibn Yazīd al-Ḥaḍramī (w.203 H).<sup>118</sup>

Ketekunan para imam di atas dalam menyeleksi beragam qiraah telah melempangkan jalan bagi lahirnya Ilmu Qiraah dan penulisan karya-karya dalam disiplin keilmuan ini.

### 3. Tradisi Pemeliharaan al-Qur’an Fase Kodifikasi Ilmu Qiraat

Fase ini ditandai dengan muncul karya-karya yang menjelaskan perbedaan antar berbagai ragam qiraah dan kodifikasi varian-variannya. Para sejarawan berbeda pendapat siapakah orang yang pertama menulis karya tentang qiraah. Mayoritas ulama menyebutkan bahwa Abū ‘Ubayd al-Qāsim ibn Salām (w. 224 H). Sementara Ibn al-Jazarī dalam kitab *Ghayāt al-Nihāyah* menyebutkan bahwa Abū Ḥātim al-Sijistānī (w. 255 H) sebagai orang menulis karya tentang qiraah, al-Sayyid Ḥasan al-Ṣadr dalam kitabnya *Ta’sīs al-Shī‘ah li ‘Ulūm al-Islām* berpendapat bahwa Abān ibn Taghlib al-Kūfī (w. 141 H) sebagai yang pertama menulis qiraah. Menurut Shaykh ‘Abd al-Hādī al-Faḍlī, penulisan karya tentang qiraah dapat ditelusuri lebih awal lagi pada karya Yahyā ibn Ya‘mar (w. 90 H) yang menulis kitab tentang qiraat. Dalam karya-karya tersebut, para penulisnya menghimpun berbagai riwayat tentang perbedaan cara baca mushaf.

<sup>118</sup>Ibid., 38-39.



Setelah kemunculan karya-karya rintisan di atas, banyak karya sejenis yang bermunculan. ‘Abd al-Hādī al-Faḍlī mencatat ada 44 karya tentang qiraah.<sup>119</sup>Karya-karya tersebut tidak membatasi diri pada *Qira’ah Sab’ah* saja, apalagi sebagian dari karya-karya tersebut ada yang ditulis sebelum era Ibn Mujāhid, seperti karya Yaḥyā ibn Ya’mar dan Abān ibn Taghlib, Abū ‘Amr ibn al-‘Alā’ dan Ḥamzah ibn Ḥabīb al-Zayyāt, yang mengarang kitabnya pada tahun di mana imam *Qira’ah Sab’ah* yang paling akhir, yaitu ‘Alī ibn Ḥamzah al-Kisā’ī meninggal dunia tahun 189 H.<sup>120</sup> Meski demikian, munculnya karya-karya qiraah yang begitu banyak dikhawatirkan ini akan menimbulkan kebingungan umat dalam memilih qiraah mana yang akan mereka gunakan untuk membaca al-Qur’an. Oleh karena itu, Abū Bakr Aḥmad ibn Mūsā ibn al-‘Abbās ibn Mujāhid al-Tamīmī al-Baghdādī (w.324 H), berusaha menyeleksi puluhan qiraah yang beredar dan memerasnya menjadi tujuh qira’ah. Ketujuh qiraah tersebut diseleksi dengan persyaratan yang sangat ketat dan dibukukan dalam sebuah kitab yang berjudul “*al-Sab’ah fī al-Qirā’āt*”. Mengenai upaya pembatasan qiraah menjadi tujuh dan argumen yang dikemukakan untuk mendukung tindakan tersebut, Makkī ibn Abī Ṭālib (w. 437 H) menuturkan:

“Pada abad kedua dan ketiga Hijriyyah, jumlah *qurrā’* yang meriwayatkan al-Qur’an bertambah begitu banyak dan akibatnya semakin banyak pula perbedaan qiraah. Maka pada abad keempat Hijriyyah orang-orang ingin membatasi qiraah yang sesuai dengan mushaf ‘Uthmānī untuk memudahkan menghafal dan menentukan cara bacanya. Maka mereka memilih para imam yang terkenal jujur dan dapat dipercaya, amanah, baik agamanya, sempurna ilmunya, panjang umurnya, baik reputasinya, orang-orang yang sezaman sepakat akan kejujurannya dalam meriwayatkan, kejujurannya dalam apa yang dibaca dan diriwayatkan, pengetahuannya dengan apa yang baca, qiraahnya tidak keluar dari tulisan mushaf yang

---

<sup>119</sup>Lihat al-Faḍlī, *al-Qirā’āt al-Qur’āniyyah*, 38-44.

<sup>120</sup>Ibid.

dinisbatkan kepada mereka, maka mereka pun menyeleksi dari setiap zaman setiap imam yang memiliki kriteria-kriteria tersebut dan qiraahnya atas mushaf wilayah tersebut. Mereka adalah: Abū ‘Amr dari kalangan penduduk Basrah; Ḥamzah dan ‘Āṣim dari kalangan penduduk Kufah dan daerah sekitarnya; Al-Kisā’i dari penduduk Iraq; Ibn Kathīr dari penduduk Makkah; Ibn ‘Āmir dari penduduk Syam; Nāfi’ dari penduduk Madinah Mereka semua adalah para imam yang termasyhur dengan keimamannya, memiliki umur yang panjang dalam pembelajaran qiraah, dan banyak didatangi oleh murid-murid dari berbagai penjuru negeri.”<sup>121</sup>

Argumen lain dikemukakan oleh al-Faḍl ibn al-Ḥasan al-Ṭabrasī (w. 548 H). Menurutnya, umat Islam sepakat membatasi qiraah pada tujuh imam saja karena dua sebab: *Pertama*, mereka adalah orang-orang menggeluti qiraah al-Qur’an dan memberi perhatian yang sangat besar kepada bidang ini. Selain itu, mereka juga memiliki pengetahuan yang luas tentang siapa-siapa saja yang meriwayatkan sebelum atau pada zaman mereka. *Kedua*, qiraah yang mereka riwayatkan memiliki sandaran sanad baik skrip maupun suaranya, huruf demi huruf, dari ayat pertama al-Qur’an hingga ayat terakhir. Selain itu mereka juga dikenal memiliki keistimewaan dan pengamalan mereka dengan berbagai cara baca al-Qur’an.

Sementara itu, al-Dimyātī (w. 1117 H) dalam karyanya *Ittibāf Fuḍalā’ al-Basbar* menjelaskan:

“Ketahuilah bahwa faktor-faktor yang melatarbelakangi pengambilan riwayat dari qurra’ tertentu yang termasyhur, dan pengabaian atas qurra’ yang lain, (adalah disebabkan karena) setelah terjadi banyak perselisihan akibat perbedaan yang dimungkinkan dalam membaca tulisan (*rasm*) ‘Uthmāni yang dikirimkan ke seluruh wilayah Islam (Syam, Yaman, Basrah, Kufah, Makkah dan Bahrain) dan menisakan satu mushaf di Madinah untuk disimpan

---

<sup>121</sup> Makkī ibn Abī Ṭālib Hammūsh al-Qaysī, *Al-Ibānah fī Ma‘ānī al-Qirā’āt*, ed. ‘Abd al-Fattāh Ismā’īl Shalabī, (Kairo: Maktabah al-Risālah, t.th.), 47-48.

sebagai Mushaf Imam (Mushaf Induk). Keadaan ini mendorong orang-orang yang suka melakukan bid'ah dan pengikut hawa nafsu membaca al-Qur'an dengan cara baca yang tidak diperbolehkan karena bersumber dari bid'ah. Oleh karena itu, Umat Islam mencapai konsensus untuk menyepakati qiraah para Imam yang dapat dipercaya yang mengabdikan hidupnya untuk menjaga al-Qur'an. Masing-masing daerah yang mendapat kiriman mushaf dan delegasi yang mengajarkannya kemudian memilih para Imam yang dikenal kejujuran dan amanahnya dalam meriwayatkan (transmisi), memahami makna al-Qur'an dan sempurna keilmuannya, mereka yang mendedikasikan umur mereka untuk memelihara dan mentransmisikan qiraah, dan perjuangan mereka kemudian dikenal luas, dan para penduduk wilayah itu memiliki pandangan yang sama akan kejujurannya, dan qira'ah mereka tidak menyimpang dari tulisan mushaf mereka.<sup>122</sup>

Dari berbagai argumen yang dikemukakan di atas dapat ditarik benang merah bahwa alasan utama untuk membatasi qiraah menjadi tujuh saja adalah untuk menjaga agar transmisi al-Qur'an selalu dalam jalur transmisi (*naqal*) yang dapat dipercaya dari Nabi Muhammad, bukan melalui jalur ijtihad individual yang dilakukan oleh setiap imam. Oleh karena itu, dalam mengkompilasi *Qiraah Sab'ah*, Ibn Mujāhid sendiri mengajukan sejumlah persyaratan ketat: *Pertama*, *qāri'* (atau periwayat al-Qur'an) telah disepakati dan diakui qiraahnya oleh penduduk setempat. *Kedua*, ijmak atau konsensus penduduk suatu wilayah akan qiraahnya, sebuah konsensus yang didasarkan pada keluasan ilmunya tentang qiraah dan bahasa, dengan tingkat keluasan yang menunjukkan kedalaman dan otentisitas kelimuannya. Lebih jauh ia menuturkan:

“Termasuk kategori *ḥamalab* (transmitter) *al-Qur'ān* adalah orang yang memahami bahasa Arab, memahami berbagai perspektif *i'rāb* (cara baca kata Arab) dan qiraah, memahami makna bahasa dan

---

<sup>122</sup>al-Dimyāṭi, *Ittibāf Fudalā'*, 46-47.

makna kalimat, mampu melihat cacat qiraah, mampu mengkritik riwayat-riwayat, itulah kriteria Imam yang didatangi oleh para hafiz al-Qur'an di setiap wilayah Islam."<sup>123</sup>

Jika Ibn Mujāhid lebih menitik beratkan pada kualitas kepribadian *qari'*, namun Ibn Khalawayh, murid Ibn Mujāhid, memberikan kriteria yang sedikit berbeda dengan gurunya: *Pertama*, perbedaan lafaz al-Qur'an tidak menyalahi rasm (tulisan) mushaf. *Kedua*, perbedaan lafaz al-Qur'an tidak menyalahi *i'rāb* (cara baca). *Ketiga*, perbedaan lafaz al-Qur'an termasuk riwayat mutawatir yang banyak beredar di kalangan para Imam *qari'*.

Pada era Ibn Mujāhid juga muncul dua standar lain yang kemudian menghilang dari peredaran karena penolakan kaum Muslimin terhadap standar ini, yaitu standar yang dikemukakan oleh Miqyās ibn Shanbūdh (w. 328 H) dan Miqyās ibn Miqsam (w. 354 H) yang keduanya hanya mencukupkan kesesuaiannya dengan rasm mushaf dan kaidah bahasa Arab.

Upaya pembatasan qiraah yang dipandang sah menjadi *Qiraah Sab'ah*, dan menjadikan semua qiraah di luar qiraah tersebut sebagai qiraah yang *shādh* (menyimpang), ternyata mendapat dukungan dan pembelaan dari kolega-kolega sezaman dan generasi setelahnya. Sejumlah karya-karya ditulis untuk membela *Qiraah Sab'ah* dengan berbagai argumen, baik dari sisi fonetis, kaidah sharaf (*konjugasi*), kaidah nahwu (*gramatikal*)nya dan perspektif lainnya. Di antara karya-karya tersebut antara lain:

- a. Tokoh yang pertama mendukung *qiraah sab'ah* adalah Abū Bakr Muḥammad ibn al-Sirrī (w. 316 H) yang sezaman dengan Ibn Mujāhid, namun ia tidak menyelesaikan kitabnya, ia

---

<sup>123</sup>Abū Bakr Aḥmad ibn Mūsā Ibn Mujāhid, *al-Sab'ah fī al-Qirā'āt* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.th.), Cet. 3, 45.

menulis mulai dari surat al-Fatihah dan sebagian dari surat al-Baqarah.

- b. Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Anṣārī (w. 351 H) yang menyusun “*Kitāb as-Sab‘ah bi ‘Ilalibā al-Kabīr*”.
- c. Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn Miqṣam al-‘Aṭṭār (w. 362 H), Ibn al-Nadīm menyebutkan dalam *Fihrist*-nya kitab-kitab hasil karyanya: *Ihtijāj al-Qirā‘āt*, *al-Sab‘ah bi ‘Ilalibā al-Kabīr*, *al-Sab‘ah al-Ausāṭ (Ākhar)*, *al-Aṣghar (Shifā’ al-Ṣudūr)*.
- d. Al-Ḥusayn ibn Aḥmad Khalawayh (w. 270 H) yang menyusun kitab *al-Hujjah fī ‘Ilal al-Qiraah Sab‘ah*.
- e. Abū ‘Alī al-Fārisī (w. 377 H), yang menulis kitab *al-Hujjah fī al-Ihtijāj li al-Qiraah al-Sab‘*.

Gerakan pembelaan terhadap *Qiraah Sab‘ah* semakin gencar dilakukan. Namun jika dalam fase sebelumnya, karya-karya yang muncul lebih banyak dimaksudkan untuk mendukung pembatasan *Qirā‘ah Sab‘ah*, maka pada fase ini, gerakan penulisan semakin banyak dilakukan bukan untuk tujuan pembelaan, namun sekadar menjadikan qiraah tujuh sebagai objek kajian akademis. Di antara karya-karya tersebut adalah:

- a. Karya-karya Abū ‘Amr ‘Uthmān ibn Sa‘īd al-Dānī (w. 444 H), seperti *al-Taysīr fī al-Qirā‘āt al-Sab‘*, yang menurut penilaian Ibn al-Jazarī sebagai “Kitab qira‘at yang paling sahih dan kitab yang paling terang tentang riwayat-riwayat dalam *Qiraah Sab‘ah*. Sementara itu, menurut al-Zarkashī, kitab ini adalah karya tematik yang paling brilian yang ditulis tentang *Qiraah Sab‘ah*”.
- b. Bait-bait syair karya Abū al-Qāsim ibn Fayrah al-Andalūsī al-Shaṭībī (w. 590 H) yang diberi judul *Ḥirz al-Amānī wa Wajh al-Amānī* yang terkenal dengan al-Shāṭibiyah, yang merupakan puitisasi dari kitab *al-Taysīr* karya Abū ‘Amr al-

Dānī. Bait-bait syairnya semua berjumlah 1173 bait. Karya ini secara tidak langsung menaikkan popularitas kitab *al-Taysīr*.

Kitab *al-Taysīr* dan *al-Shāṭibīyyah* di atas kemudian mendominasi wacana akademik studi qiraah al-Qur'an pada masa itu. Terutama karya yang terakhir, karena banyak karya ulama lain yang berusaha mengelaborasi bait-bait syairnya baik dalam bentuk syarah, ringkasan (*mukhtashar*) dan penyempurnaan (*takmilah*). Akibatnya dominasi *Qiraah Sab'ah* menjadi semakin kuat dalam diskursus studi al-Qur'an. 'Abd al-Hādī al-Faḍlī menuturkan,

“Menurut pengamatan saya, karya-karya al-Dānī dan ulama qiraah sezaman pada abad V H, seperti al-Baghdādī penulis *al-Rawḍah*, al-Ru'ainī penulis *al-Kāfī*, Makkī penulis *al-Tabṣīrah*, al-Ṭabarī penulis *Ṣāhib al-Talkhīṣ*, al-Aḥwazī penulis *al-Mūjaz* dan karya-karya lainnya, melahirkan kriteria standar yang memisahkan antara qiraah yang sahahah dengan qiraat yang *shādhah*, terutama karya al-Dānī yang mendapat sambutan akademik dan al-Shāṭibīyyah yang banyak dikaji dan ditulis syarahnya.”<sup>124</sup>

Namun pembatasan *qiraah* menjadi tujuh—tidak bisa dipungkiri—telah menimbulkan kesan di mata orang awam bahwa tujuh qiraah yang dibakukan oleh Ibn Mujāhid adalah tujuh huruf yang dimaksud dalam hadis Nabi. Untuk menghilangkan kesan tersebut, sebagian ulama berusaha melakukan perlawanan terhadap pembatasan tersebut. Mereka menulis karya-karya yang mendobrak pembatasan qiraah hanya dengan tujuh qiraah saja. Sebagian penulis mengkaji secara individual per qiraah, sebagian yang lain mengelompokkan menjadi enam, delapan, dan bahkan sepuluh qiraah. Setelah mencoba meluruskan kesalahpahaman tentang qiraah tujuh, Ibn al-Jazarī dalam *al-Nashr* setelah menuturkan bahwa ia tidak mengikuti jejak para ulama yang mengelompokkan qiraat menjadi delapan atau sepuluh, kecuali

---

<sup>124</sup>al-Faḍlī, *al-Qira'āt al-Qur'āniyyah*, 57-58.

dengan tujuan untuk menghilangkan kesan bahwa *Qiraah Sab'ah* adalah *al-Aḥruf al-Sab'ah*.” Selanjutnya ia menyebutkan sejumlah karya dengan tipologi seperti ini:

- a. *Mufradah Ya'qūb* karya 'Abd al-Bārī al-Ṣa'īdī (w. 150-an H).
- b. *Al-Kifāyah fī al-Qira'ah al-Sitt* karya Hibat Allāh ibn Aḥmad al-Harīrī (w. 531 H).
- c. *Al-Tadḥkirah fī al-Qira'āt al-Thamanī* karya Ibn Ghālḥūn al-Halabī (w. 399 H).
- d. *At-Talkhīsh fī al-Qira'at ats-Tsamani* karya Abū Ma'syar al-Ṭabari (w. 478 H).
- e. *Al-Jamī' fī al-Qira'at al-'Asyar* karya Nashr ibn 'Abd al-'Aziz al-Farisi (w. 461 H).
- f. *Al-Raudlah fī al-Qira'at al-Ihda 'Asyarah*, karya Hasan ibn Muhammad al-Baghdādi (w. 438 H).
- g. *Al-Bustan fī al-Qira'at ats-Tsalats 'Asyarah* karya karya Ibn al-Jundi (w. 769 H).
- h. *Al-Kāmil karya Yūsuf ibn 'Alī al-Hadhalī* (w. 465 H) yang menghimpun lima puluh qiraah dari berbagai Imam melalui 1459 mata rantai transmisi (sanad).
- i. *Ittibāf Fudlala' al-Basyar fī al-Qira'at al-Arba' 'Asyar* karya ad-Dimyati al-Bana (w.1117 H).

Dalam menulis karya-karya di atas, para Ulama mempersyaratkan tiga syarat utama: *Pertama*, qiraah tersebut sejalan prinsip kaidah-kaidah bahasa Arab. *Kedua*, qiraah tersebut sejalan dengan *rasm* (tulisan) mushaf 'Uthmāni. *Ketiga*, qiraah tersebut disepakati oleh masyarakat pada umumnya. Mengenai syarat ini, Makkī ibn Abī Ṭālib menuturkan:

“Sebuah qiraah tidak boleh ditinggalkan hanya karena ada qiraah yang lain (*Qiraah Sab'ah*), dan (tidak boleh ditinggalkan) qiraah yang dipilih oleh ulama yang datang setelah mereka (*Qiraah Sab'ah*) hingga sekarang. Qiraah Ya'qūb al-Haḍramī misalnya masih

berlaku sampai sekarang, demikian juga qiraah ‘Āsim al-Jahdarī, qiraah Abū Ja‘far dan Shaybah, imamnya Nāfi‘. Demikian juga pilihan Abū Ḥātim, Abū ‘Ubayd, al-Mufaḍḍal dan pilihan-pilihan ulama lain di setiap zaman dan tempat. Para ulama yang melakukan seleksi, mereka membaca dari jamaah dengan mata rantai riwayat, maka masing-masing memilih dari apa yang ia baca dan riwayatkan, sebuah qiraah yang dinisbatkan kepadanya dengan seleksi. Al-Ṭabarī dan ulama lain telah melakukan pemilihan tersebut.”<sup>125</sup>

Dalam menolak pembatasan qiraah, mereka mengajukan tiga syarat agar suatu qiraah di luar Qiraah Sab‘ah) diterima sebagai qiraah muhtabar: *Pertama*, memiliki kesesuaian dengan kaidah bahasa Arab. *Kedua*, kesesuaiannya dengan rasm mushaf ‘Uthmāni. *Ketiga*, qiraah tersebut disepakati oleh ‘*āmmah* (masyarakat pada umumnya).<sup>126</sup> Untuk syarat yang ketiga tampaknya telah mengalami revisi dari syarat yang lebih ketat sebelumnya. Ibn Khālawayh melalui kitabnya *al-Qirā’āt* mengajukan revisi pada syarat yang mengharuskan transmisi melalui jalur yang mutawatir dari satu imam ke imam lain. Ia mengubah prasyarat tersebut dengan syarat adanya kesepakatan (ijmak) masyarakat ‘*āmmah*. Perkembangan ini tampaknya terjadi akibat semakin ketatnya prasyarat dan batasan yang dirumuskan ulama, demi untuk menjaga sebuah qiraah agar tidak menyimpang dari fungsinya melestarikan lafaz dan teks al-Qur’an. Proses evolusi standardisasi qiraah ini berlangsung sejak abad IV–XII H. Yang menarik di sini adalah bahwa karya-karya yang ingin mendobrak dominasi Qiraah Sab‘ah tidak mengurangi popularitas Qiraah Sab‘ah itu sendiri. Sebab ia tetap menjadi qiraah

---

<sup>125</sup> Makkī ibn Abī Ṭālib, *Al-Ibānah ‘an Ma‘ānī al-Qirā’āt*, ed. Muḥyī al-Dīn Ramaḍān, (Damaskus: Dār al-Ma‘mūn li al-Turāth, 1399 H), Cet. 1, 47-50.

<sup>126</sup> Dalam pandangan mereka, suatu qiraah jika disepakati oleh penduduk Makkah dan Kufah, maka qiraah tersebut dapat menjadi hujjah dan harus diikuti). Kadang-kadang yang dimaksud ‘*āmmah* di sini adalah penduduk Makkah dan Madinah (Haramayn). Kadang-kadang mereka memilih apa yang disepakati Nāfi‘ dan ‘Āsim, karena qiraah yang disepakati kedua Imam ini merupakan qiraah yang paling dapat dipercaya, paling sahih sanadnya, dan paling fasih bahasanya. Dalam hal kefasihan bahasa, qiraah Abū ‘Amr dan al-Kisa’i menepati urutan kedua setelah qiraah Nāfi‘ dan ‘Āsim. al-Faḍlī, *al-Qirā’āt al-Qur’āniyyah*, 60.



yang termasyhur dan terkenal dan menjadi kajian akademik ulama pada masa itu.

Proses standardisasi semakin menemukan kematangannya dengan semakin berkembangnya standard penilaian untuk membedakan antara qiraah yang sahahah dan yang tidak sahahah. Tujuannya adalah—sebagaimana disebutkan oleh Ibn Abī Ṭālib—untuk mengeksklusi qiraah yang tidak memiliki sandaran sanad, atau riwayatnya lemah (*da'ifah*), atau tidak mencapai derajat mutawatir atau *mustafid*, atau bersumber hanya dari seorang perawi Qiraah Sab'ah. Qiraah yang demikian tidak dapat dikategorikan al-Qur'an karena terputus sanadnya.

Dengan ungkapan lain, kriteria ketiga yang hanya mempersyaratkan kesepakatan *'ammah* (penduduk suatu wilayah) dipandang tidak mampu lagi menyeleksi, menyaring dan meminimalisir beragam qiraah, maka mereka meningkatkan persyaratan tersebut menjadi lebih ketat dalam menyeleksi ragam qiraah. Oleh karena itu, suatu qiraah dapat dipandang sebagai qiraah sahahah jika memenuhi syarat berikut: *Pertama*, mata rantai transmisi (sanad)nya sahih; *Kedua*, sesuai dengan kaidah bahasa Arab. *Ketiga*, sesuai dengan rasm al-'Uthmānī. Dengan persyaratan demikian, maka suatu qiraah—menurut al-Kawashī al-Mawsulī (w. 680 H)—yang sahih sanadnya, sejalan dengan kaidah bahasa Arab, dan sesuai tulisannya dengan rasm mushaf 'Uthmānī, maka ia termasuk tujuh huruf (*al-ahruf al-sab'ah*) yang ditegaskan oleh Nabi Muhammad, meskipun diriwayatkan oleh 70 ribu perawi baik secara bersama-sama maupun seorang diri. Jika memenuhi kriteria ini, suatu qiraah akan diterima baik ia termasuk qiraah tujuh maupun qiraah tujuhribu. Sebaliknya, suatu qiraah akan ditolak jika ia tidak memenuhi salah satu dari ketiga syarat di atas dan statusnya berubah menjadi qiraah shādhah.

Berdasarkan standar kriteria di atas, maka qiraah dikategorikan menjadi dua: 1) qiraah sahahah, yaitu yang memenuhi tiga persyaratan

di atas; 2) qiraah *ghayr sabihah*, yaitu qira'ah yang kehilangan salah satu dari ketiga pilar di atas. Ibn al-Jazarī menuturkan:

“Para qari’ setelah era mereka (para imam Qira’ah Sab’ah yang menggeluti qiraah di lima wilayah Islam tersebut) semakin bertambah banyak dan terpecah dan menyebar luas ke berbagai wilayah, dan diikuti oleh generasi demi generasi, yang diketahui era (tabaqah) mereka, tetapi berbeda-beda kualitas mereka, di antara mereka ada yang sempurna bacaannya, dan dikenal baik riwayat dan pemahamannya, namun juga di antara mereka ada yang kurang memenuhi syarat, dan karenanya muncul banyak perbedaan di antara mereka, kurangnya ketelitian dan semakin meluasnya penyimpangan, dan kebatilan hampir-hampir bercampur dengan kebenaran, maka para tokoh ulama dan pemimpin umat ini, mencurahkan segala kemampuan nalar mereka, menjelaskan kebenaran yang menjadi tujuan, mereka menghimpun huruf dan qiraah dan mengumpulkan beragam perspektif bacaan dan riwayat, membedakan antara yang masyhur dan shadh, antara yang sahih dan lemah, dengan prinsip-prinsip dasar yang mereka bangun dan pilar-pilar yang mereka tegakkan.”<sup>127</sup>

Pada masa-masa berikutnya, standard kriteria qiraah yang diterima mengalami perluasan pada syarat kedua dan ketiga, di mana syarat-syarat sebuah qiraah dapat diterima jika memenuhi syarat—seperti disebutkan al-Jazarī—berikut: (1) sahih sanadnya; (2) kesesuaiannya dengan kaidah bahasa Arab walaupun dari satu perspektif (sisi) saja; (3) kesesuaiannya dengan salah satu mushaf ‘Uthmāni walau hanya sekadar kemungkinan (*ibtimal*). Syarat kesahihan sanad kemudian juga diperselisihkan, sebagian mengajukan syarat mutawatir dengan argumen bahwa yang diriwayatkan adalah al-Qur’an, dan al-Qur’an tidak dapat ditetapkan kecuali dengan derajat mutawatir. Sebagian ulama yang lain mencukupkan riwayat mustafīd (masyhur),<sup>128</sup> karena derajat *istifāḍah*

<sup>127</sup> al-Jazarī, *Al-Nasb fi al-Qirā’ah*, Vol. 1, 9.

<sup>128</sup> Menurut bahasa kata *al-’Asbr*, ed. ‘Alī Muḥammad al-Dībā’, (Beirut: Dār al-Kutub al-’Ilmiyyah, t.th.), Vol. 1, 9. *mustafīd* berbentuk isim fā’il dari kata *istafāda*, kata pecahan

melahirkan kepastian yang diperlukan dalam menetapkan ke-*qur'an*-an suatu qiraah. Di antara ulama yang berpendapat demikian antara lain Abū Shāmah (w. 665 H) dan Ibn al-Jazarī (w. 833 H). Yang terakhir berargumen bahwa jika syarat mutawatir dapat dipenuhi, maka tidak perlu lagi dua syarat yang lain. Namun syarat ini dikritik oleh Abd al-Hādī al-Faḍlī, bahwa Ibn al-Jazarī lupa jika dua syarat lainnya—sebagaimana yang pernah ia katakan—adalah untuk mencegah terjadi kekacauan dan berlipatgandanya jumlah qira'at.<sup>129</sup>

Sebagian ulama seperti Ibn Miqsam berpendapat bahwa tidak perlu dipersyaratkan tersambungannya sanad, dan mencukupkan diri dengan syarat kesesuaiannya dengan rasm 'Uthmāni dalam menetapkan kesahihan qiraah. Dalam *Ghāyat al-Nihāyah* disebutkan, “Diriwayatkan darinya (Ibn Miqsam) bahwa ia pernah berkata: “Setiap qiraah yang sejalan dengan mushaf dan salah satu segi dari kaidah bahasa Arab maka membaca dengan qiraah tersebut diperbolehkan, meskipun qiraah tersebut tidak punya sanad.” Perbedaan seputar kriteria kesahihan sanad apakah harus mencapai derajat masyhur, mustafid atau mutawatir, masih terus berlangsung sampai tahun-tahun terakhir.

Sementara itu, penetapan kriteria kesesuaian dengan mushaf 'Uthmāni dipermasalahkan oleh Ibn Shanbūdh (w. 328 H) yang hidup sezaman dengan Ibn Mujāhid yang membatasi qiraah yang sah pada tujuh varian saja dan menganggap selain itu sebagai *shāhdhdhah*. Tampaknya Ibn Shanbūdh membolehkan qiraah dengan bacaan yang tidak sejalan dengan rasm selama riwayatnya dinukil secara sah. Penolakannya terhadap pembatasan qiraah hanya pada tujuh imam saja tampaknya dilatarbelakangi oleh dua hal: *Pertama*, adanya

---

dari *fadā* yang artinya sesuatu yang tersebar. Menurut istilah, definisi hadis *mustafid* ada 3 pendapat: *Pertama*, hadis *mustafid* searti dengan hadis masyhur. *Kedua*, *mustafid* lebih khusus daripada masyhur, karena dalam riwayat *mustafid* disyaratkan jumlah perawi pada ujung sanadnya sama, yakni pada awal dan akhir sanad terdiri dari tiga perawi, sedang masyhur tidak. *Ketiga*, kebalikan pendapat kedua.

<sup>129</sup>al-Faḍlī, *al-Qira'āt al-Qur'āniyyah*, 62.

rivalitas antara Ibn Mujāhid dengan dirinya. Selain itu, Ibn Shanbūdh tampaknya tidak mau menoleh kepada fakta bahwa disyaratkannya kesesuaian dengan mushaf ‘Uthmānī disebabkan karena mushaf-mushaf ini ditulis berdasarkan pemaparan terakhir al-Qur’an oleh Jibril kepada Nabi Muhammad., sebagaimana disebutkan oleh sebagian sejarawan dan mufasssirin.<sup>130</sup> *Kedua*, Ibn Shanbūdh menolak pelabelan shādh pada qiraah di luar Qiraah Sab‘ah, karena ia melihat bahwa dalam qiraah yang mutawatirah sekalipun—berdasar riwayat dan transmisi—terdapat bacaan yang menyelisihi rasm ‘Uthmānī.<sup>131</sup>

‘Abd al-Hādī al-Faḍlī mengkritik pendapat Ibn Shanbūdh dengan mengatakan bahwa rasm ‘Uthmānī adalah sunnah (tradisi) yang harus diikuti, sebagaimana dikemukakan dalam kitab *Ghayth al-Naf*: “Jika terjadi kontradiksi antara rasm ‘Uthmānī dengan qiraah mutawatirah atau masyhurah, maka qiraah tersebut harus diperhitungkan.” Prinsip ini dapat disimpulkan dari metode para qurra’ yang disebutkan Ibn al-Hājj dalam *al-Madkhal*. Al-Shafāqasī mengutip pendapat Shaykh al-‘Ārif bi Allāh Sayyidī Muḥammad ibn al-Hājj dalam *al-Madkhal*: “Seseorang tidak boleh membaca mushaf kecuali setelah mempelajari qiraah dengan benar atau mempelajari tulisan (*rasm*) mushaf dan qiraah yang bertentangan dengan rasm. Jika ia tidak melakukan hal demikian, maka ia telah menyelisihi ijmak umat.” Oleh karena itu, ‘Abd al-Hādī al-Faḍlī menyimpulkan bahwa ada kasus-kasus perkecualian atas syarat-syarat ini, maka dalam hal-hal yang tidak dikecualikan maka tidak boleh menyelisihinya.”<sup>132</sup>

---

<sup>130</sup>Ibn Kathīr menuturkan: “Jibril AS memaparkan al-Qur’an kepada Rasulullah SAW setiap tahun di bulan Ramadhan. Namun pada tahun meninggalnya Rasulullah, Jibril memaparkannya dua kali, untuk meneguhkan dan mengokohkan hafalannya.” Ibn al-Jazārī mengatakan, “Mushaf-mushaf al-Qur’an ditulis berdasarkan pemaparan Jibril yang terakhir kepada Rasulullah SAW sebagaimana ditegaskan oleh ulama salaf.

<sup>131</sup>Ia mencontohkan dengan qiraah (جـيـء) yang ditulis dengan (جائـيـ) dan bacaan (لا أدبـحـه) yang ditulis dengan (لا أدبـحـه), dan bacaan (إن هـذـان) yang ditulis dengan (إن هـذـان) dan bacaan (فأصـدق وأكـون) yang ditulis dengan (فأصـدق وأكـن).

<sup>132</sup> ‘al-Faḍlī, *al-Qira’āt al-Qur’āniyyah*, 64.



## PEREMPUAN JURU BACA AL-QUR'AN ABAD I-X H

### A. Pemetaan Para Perempuan Juru Baca al-Qur'an

Penelusuran data para perempuan juru baca al-Qur'an diperoleh melalui sejumlah sumber primer maupun sekunder. Untuk generasi Sahabat, berdasarkan penelusuran terhadap karya-karya biografi para Sahabat, penulis menemukan empat juru baca al-Qur'an. Tiga tokoh di antaranya adalah 'A'ishah, Hafshah, dan Umm Salamah—ketiganya adalah istri-istri Nabi—serta Umm Salamah, salah seorang Sahabat perempuan. Pemilihan ketiga nama istri Nabi didasarkan pada riwayat Abū 'Ubayd ibn Sallām yang menyebutkan mereka dalam deretan para Sahabat periwayat sebagai periwayat varian bacaan al-Qur'an.<sup>1</sup> Selain itu, ketiga istri Nabi yang disebutkan namanya dalam riwayat Abū 'Ubayd juga diriwayatkan memiliki koleksi mushaf pribadi. Sedangkan pemilihan Umm Waraqah sebagai salah satu juru baca al-Qur'an

---

<sup>1</sup> Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Damaskus: Dār Ibn al-Athīr, t.th.), Vol. 1, 202.

didasarkan pada riwayat Ibn Sa'ad dalam *al-Ṭabaqāt* yang menyebutkan bahwa Umm Waraqa adalah salah seorang Sahabat yang memiliki koleksi mushaf al-Qur'an (*kānat qad jama'at al-Qur'ān*) dan karenanya ia dipercaya oleh Nabi untuk menjadi imam bagi anggota keluarganya.<sup>2</sup>

Sedangkan untuk juru baca al-Qur'an pasca Sahabat, penulis menggunakan sejumlah kategori dalam memilih tokoh: *Pertama*, jika perempuan juru baca al-Qur'an tersebut dimuat dalam biografi khusus juru baca al-Qur'an. *Kedua*, jika nama mereka tidak terdapat dalam koleksi biografis juru baca al-Qur'an, penulis menggunakan sejumlah terma kunci yang menunjukkan adanya aktivitas transmisi al-Qur'an (*al-taḥammul wa al-adā'*) yang dilakukan oleh tokoh tersebut. Terma kunci yang dimaksud meliputi kata *rawāt 'an*, *akḥadhat 'an*, *qara'at 'alā*, *sami'at min*, dan semua derivasinya. Terma-terma ini digunakan dalam ilmu qiraah untuk menggambarkan proses transmisi al-Qur'an. *Ketiga*, jika tidak terdapat kata kunci yang menunjukkan aktivitas transmisi al-Qur'an, penulis menggunakan kategori "transmisi al-Qur'an dengan makna yang diperluas", seperti kata *ḥafīzah* yang menunjukkan kemampuan menghafal al-Qur'an atau kata *tilāwah* yang menunjukkan aktivitas membaca al-Qur'an. Termasuk kategori ini adalah kata *kātibah* al-Qur'an yang menunjuk makna "menjadi juru tulis al-Qur'an", *rawat al-kitāb* yang menunjuk makna meriwayatkan kitab dalam bidang tafsir dan 'ulum al-Qur'an; atau kata *tudarris*, *tulaqqin*, *tu'allim*, dan *ta'izu* al-Qur'an melakukan aktivitas pendidikan dan pengajaran al-Qur'an secara umum.

Penelusuran terhadap perempuan juru baca al-Qur'an pasca Sahabat dalam penulisan ini diperoleh antara lain melalui karya penulis kontemporer Muhammad Khayr Yūsuf dalam karyanya *Qāri'āt Ḥāfiẓāt*.<sup>3</sup> Dalam koleksi biografis ini, Yūsuf berhasil menyeleksi 48

---

<sup>2</sup> Ibid., 203-204.

<sup>3</sup> Karya ini memuat 48 entri nama perempuan juru baca al-Qur'an yang disusun secara alfabetik dari generasi pasca Sahabat hingga abad XIV H yaitu Āsiyah bint Aḥmad

peristiwa perempuan yang dihimpun dari beragam koleksi biografi sejak masa klasik hingga modern. Dari 48 tokoh perempuan tersebut, tiga tokoh hidup setelah abad sepuluh hijriyah, sehingga tersisa 45 tokoh yang diteliti. Selain berdasar karya Yūsuf, penulis juga merujuk pada buku *al-Dhayl wa al-Takmilah li Kitābay al-Mawṣūl wa al-Ṣilah*

Ibn ‘Abd al-Dā’im, Asmā’ bint al-Fakhr Ibrāhīm ibn ‘Irṣah, Asmā’ bint Mūsā al-Ḍajjā’ī, Bunānah bin Abī Yazīd al-Azdī (*Tābi’iyyah*), Bayram bint Aḥmad al-Mālikiyyah, Umm al-Bahā’ Jum’ah bint Abī al-Rajā’ Bashshār al-Asbahāniyyah, Umm al-Hudhayl Ḥafṣah Bint Sirīn al-Anṣāriyyah (*Tābi’iyyah*), Ḥakīmah bint Maḥmūd ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Ḥakīm ibn Abī Sa’d, Khadijah bint Ahmad al-Fāsiyah (abad XIV), Khadijah bint Ḥasan ibn ‘Ālī ibn ‘Abd al-‘Azīz al-Dimashqiyyah, Khadijah bint Ḥusayn ibn Muḥammad al-Ṣadafī al-Mursī, Khadijah bint Hārūn ibn ‘Abd Allāh al-Maghribiyyah al-Dawkalīyyah, Khadijah bint Yūsuf ibn Ghanīmah ibn Ḥusayn al-Baghdādiyyah al-Dimashqiyyah, Umm al-Khayr bint Aḥmad ibn ‘Isā, Raḥmah bint al-Jinān al-Miknāsiyyah, Zumurrud Khātūn bint Jawālī, Zaybun Nisā’ bint al-Makir (abad XII H), Zaynab bint Ibrāhīm bint al-Burhān al-Shunwayhī, Zaynab bint Aḥmad al-Rifā’ī, Zaynab bint ‘Alī al-Ṭūkhīyyah Sitt al-Wuzarā’ Bint Muḥammad Ibn Al-Shammā’, Sutaytah bint al-Ḥusayn al-Mahāmili, Salmā bint Muḥammad Ibn al-Jazarī, Sayyidah bint ‘Abd al-Ghāni ibn ‘Ālī ibn ‘Uthmān Umm al-‘Alā’ al-‘Abdariyyah al-Gharnāṭiyyah, Umm Muḥammad ‘Ā’isyah bint Ibrāhīm ibn Ṣiddīq al-Sulamī al-Dimashqiyyah, ‘Ā’isyah bint ‘Abd al-Raḥīm ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Fāris al-Baghdādī ibn al-Zujjāj, ‘Ā’ishah bint ‘Imrān al-Manūbī, ‘Ā’ishah bint Yūsuf al-Bā’ūniyyah al-Dimashqiyyah, Uththamah bint Bilāl bint Abī al-Darda’, Umm al-‘Izz bint Muḥammad al-Dānī, ‘Azīzah ‘Uthmānah bint Ahmad bint Uthmān (Abad XI H), Fāṭimah bint Aḥmad al-Rifā’ī, Fāṭimah Bint ‘Abd al-Raḥmān al-Sharrāt, Fāṭimah bint ‘Abd Allāh ibn al-Mutawakkil ‘Alā Allāh, Fāṭimah bint ‘Ālī al-Nisābūriyyah, Fāṭimah bint ‘Alī al-Ḥāshimiyyah, Fāṭimah bint al-Shaykh al-Ḥāfiẓ ‘Alam al-Dīn al-Qāsim ibn Muḥammad al-Birzālī, Fāṭimah Bint Qānbāy al-‘Umarī al-Naṣirī Faraj, Fāṭimah bint Muḥammad ibn Yūsuf al-Dayrūtī, Ibnat Fayz al-Qurṭubī, Kulthūm bint Aḥmad al-Asyūṭiyyah, Kulthūm bint ‘Umar al-Nāblusiyyah, Maryam bint ‘Alī al-Hawārīniyyah, Maymūnah bint Abī Ja’far Yazīd ibn al-Qā’qā’ al-Makhzūmī al-Madanī al-Qārī’, Nafisah bint al-Ḥasan ibn Zayd ibn al-Ḥasan ibn ‘Alī, Hujaymah (Juhaymah) bint Huyayy al-‘Awṣābiyyah (Umm ad-Darda’ ash-Shugra) (*Tābi’iyyah*), Warqā’ bint Yantān al-Ḥājjah, Yāsmīnah al-Sirāwandīyyah.. Menurut penuturan penulisnya, 48 nama yang dimuat dalam karya biografinya adalah hasil kerja kerasnya memeras ribuan nama peristiwa al-Qur’an dalam karya-karya koleksi biografis. Dari ribuan nama yang diteliti dari beragam koleksi biografi, ia hanya menemukan 48 nama peristiwa perempuan, dan hasil tersebut diperoleh setelah ia melonggarkan kriteria yang ia gunakan dalam menyeleksi individu-individu dalam koleksi-koleksi biografis. Karya ini merupakan sumber sekunder yang sangat berharga bagi penulis untuk menelusuri lebih jauh sumber-sumber primer koleksi biografi perempuan juru baca al-Qur’an, sebab sebagian narasi biografi tokoh tidak dilengkapi dengan tanggal lahir dan kematian tokoh, tempat tinggal, relasi guru murid, serta keterangan-keterangan lain yang dibutuhkan dalam penulisan ini. Lihat : Muḥammad Khayr Yūsuf, *Qārī’at Ḥāfiẓāt* (Riyād: Dār Ibn Khuzaymah, 1413 H)

yang memasukkan dua tokoh perempuan yang belum disebut dalam *Qāri'āt Ḥāfiẓāt* karya Muhammad Khayr Yūsuf. Dengan demikian diperoleh jumlah total perempuan juru baca al-Qur'an yang diteliti dalam penulisan ini adalah 51 tokoh perempuan.<sup>4</sup>

Dalam memaparkan biografi periwayat al-Qur'an, sejatinya pemetaan yang ditawarkan sejumlah penulis dapat digunakan. Al-Dhahabi membagi *ṭabaqāt* para juru baca al-Qur'an menjadi 18 tingkatan (generasi), dimulai para Sahabat yang belajar langsung dari Nabi Muhammad hingga mereka yang hidup antara 662 H – 720-an H.<sup>5</sup> 'Abd al-Hādī al-Faḍlī membagi fase-fase transmisi al-Qur'an menjadi enam belas fase, sejak zaman Nabi hingga fase kematangan transmisi al-Qur'an dalam bentuk standarisasi qiraah yang diterima.<sup>6</sup> Aḥmad Khālid Shukrī memetakan juru baca al-Qur'an ke dalam empat generasi, dimulai dari *ṭabaqāt Ṣaḥābah* hingga generasi para juru baca al-Qur'an pasca imam qiraah sampai sekarang.<sup>7</sup> Namun tawaran pemetaan tersebut sulit untuk diterapkan karena posisi juru baca perempuan sudah tersingkir sejak generasi pertama. Ketiga istri Nabi yang disebutkan dalam riwayat Abū 'Ubayd ibn Sallām bukan hanya tersisih dari sistem transmisi al-Qur'an, tetapi juga tersingkir dalam karya-karya biografis juru baca al-Qur'an.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Abū 'Abd Allāh Muhammad ibn Muhammad ibn 'Abd al-Mālik al-Anṣari al-Awsi al-Marakishi, *al-Dhayl wa al-Takmilah li Kitaābay al-Mawṣūl wa al-Silah*, eds. Muhammad ibn Sharīfah, (Rabat: Maṭba'ah Dār al-Ma'ārif al-Jadīdah, 1984), Vol. 5, 413 dan 423.

<sup>5</sup> Abū 'Abd Allāh Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Uthmān al-Dhahabī, *Ṭabaqāt al-Qurrā'*, ed. Aḥmad Khān, (Riyād: Markaz al-Malik Fayṣal li al-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, 1997).

<sup>6</sup> 'Abd al-Hādī al-Faḍlī, *al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah: Tārikh wa Ta'rīf* (Beirut: Markaz al-Ghadīr li al-Dirāsāt wa al-Nashr wa al-Tawzī', 2009)

<sup>7</sup> Aḥmad Khālid Shukrī dkk., *Muqaddimah fī 'Ilm al-Qirā'āt* ('Amman: Dār 'Ammār, 2001)

<sup>8</sup> Karya induk biografi periwayat al-Qur'an seperti *Ma'rīfat al-Qurrā' al-Kubbār 'alā al-Ṭabaqāt wa al-A'ṣār* tidak memuat satupun nama periwayat perempuan. Kitab ini memuat biografi para imam qurra' yang terkenal sejak masa Sahabat sampai masa di mana penulis hidup (paruh pertama abad ke-VIII). Nama-nama para qurra' disusun berdasarkan *ṭabaqāt* (tingkatan generasi) yang dibagi menjadi 18 *ṭabaqāt*. Meskipun kitab disusun untuk



Nama-nama perempuan juru baca al-Qur'an pasca Sahabat mungkin lebih beruntung ketimbang para istri Nabi. Meskipun jumlah mereka sangat terbatas, namun setidaknya ada sebagian nama mereka yang disebut dalam karya biografis para qurra'. Dalam kitab *Ghāyat al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā'* karya Imam Ibn al-Jazarī (w. 833 H) disebutkan tiga nama perempuan juru baca al-Qur'an dari 3955 juru baca al-Qur'an yaitu: (1) Hujaymah bint Huyyay al-Awṣābīyyah Umm al-Dardā' al-Sughrā, seorang Ṭābī'īyyah, istri Sahabat Abū al-Dardā; (2) Maymūnah bint Abī Ja'far Yazīd, puteri dari salah satu Imam *Qirā'ah 'Ashrah*; (3) Salmā bint Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn al-Jazarī, putri pengarang kitab ini. Namun jika dibandingkan dengan para juru baca al-Qur'an dari kalangan laki-laki, jumlah ini menjadi sangat tidak sebanding.<sup>9</sup>

Berangkat dari kesulitan tersebut, maka penulisan biografi perempuan juru baca al-Qur'an dalam buku ini tidak mengikuti pemetaan *ṭabaqāt al-qurrā'* yang ditawarkan oleh penulis di atas. Pemetaan biografi perempuan juru baca al-Qur'an dibuat berdasarkan masa hidup masing-masing juru baca al-Qur'an. Pemetaan ini digunakan dengan tujuan memahami dinamika partisipasi perempuan dalam setiap kurun tertentu, sehingga dapat ditelusuri konteks sosio-historis masing-masing juru baca al-Qur'an guna menjelaskan faktor-faktor

---

para qurra' yang terkenal saja—sebagaimana disebutkan oleh penulisnya—namun pada kenyataannya banyak qurra' yang tidak terkenal bahkan tidak diketahui dapat ditemukan dalam kitab ini. Jumlah tokoh yang dimuat dalam biografi ini mencapai 734 tokoh. Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Uthmān al-Dhahabī, *Ma'rifat al-Qurrā' al-Kubbār 'alā al-Ṭabaqāt wa al-A'sār*, ed. Tayyar Altikulac, (Kairo: Ghangi, 1933), 1560-1807.

<sup>9</sup> Kitab ini merupakan ringkasan dari kitabnya yang lebih besar yang berjudul: *Nibāyat al-Dirāyah fī Asmā' Rijāl al-Qirā'āt*. Dalam *Ghāyat al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā'* ini, Ibn al-Jazarī memuat biografi semua tokoh yang termaktub dalam kitab karya 'Amr al-Dānī dan kitab al-Dhahabī dan menambahkan dua kali lipat nama-nama tokoh lain yang belum dimuat dalam kedua karya tersebut. Penulisan para tokoh disusun secara alfabetis dimulai dengan huruf *alif, bā, tā* dan seterusnya. Shams al-Dīn Abū al-Khayr Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn 'Alī Ibn al-Jazarī, *Ghāyat al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā'* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1971), Vol. 2,308; Vol.2, 283; Vol. 1, 310.

yang menyebabkan dinamika partisipasi perempuan dalam transmisi al-Qur'an.

## **B. Fase Menurunnya Partisipasi Perempuan Juru Baca al-Qur'an Abadi-V H**

Istri-istri Nabi—*Umm al-Mu'minin*—merupakan sumber informasi yang sangat kaya terkait dengan aspek-aspek mendetail wahyu al-Qur'an. Hidup dalam ikatan rumah tangga dengan Nabi tidak hanya membuat mereka mampu memahami al-Qur'an, tetapi juga merasakan interaksi langsung (*experiencing*) hari demi hari turunnya wahyu. Lebih jauh, mereka juga dapat disebut sebagai *co-author* al-Qur'an karena sejumlah ayat diturunkan dalam rangka menjawab-persoalan-persoalan yang terjadi dalam kehidupan rumah tangga Nabi Muhammad dan istri-istrinya. Oleh karena itu, adalah sebuah keniscayaan jika kemudian mereka menjadi sumber informasi yang kaya bagi para Sahabat lainnya tentang varian bacaan al-Qur'an, konteks turun suatu ayat maupun penafsirannya. Riwayat-riwayat mereka terkait al-Qur'an tidak hanya terbatas pada varian bacaan al-Qur'an, tetapi juga *asbāb al-nuzūl* atau konteks ayat dan bahkan maksud atau kandungan suatu ayat. Pembahasan seputar riwayat-riwayat mereka dibahas secara lebih lengkap pada bab IV tentang bentuk partisipasi perempuan dalam transmisi al-Qur'an.

Meski demikian, upaya untuk menggali informasi tentang al-Qur'an dari sumber yang sangat kaya ini terhalang oleh perintah normatif al-Qur'an tentang pemingitan yang membatasi ruang gerak mereka di dalam rumah dan menghalangi interaksi mereka dengan para pencari ilmu. Selain itu, ketentuan normatif al-Qur'an tentang hijab juga membatasi pergaulan istri-istri Nabi hanya dengan laki-laki yang termasuk dalam kategori *mahram*: yaitu ayah, saudara, keponakan dan budak-budak laki-laki mereka. Aturan normatif al-Qur'an ini sedikit banyak mempengaruhi ruang partisipasi mereka dalam mentransmisikan

al-Qur'an yang mengharuskan kontak langsung antara pemberi dan penerima informasi.

Yang menarik, tidak semua istri-istri Nabi memahami perintah untuk menetap di rumah dan membuat tabir (*ḥijāb*) antara mereka dengan laki-laki non-*mahram* tersebut sebagai perintah untuk membatasi secara ketat kontak langsung dengan para pencari ilmu pengetahuan agama. Banyaknya riwayat tentang varian bacaan al-Qur'an yang dinisbatkan kepada 'Ā'ishah, Ḥafṣah dan Umm Salamah dengan jaringan guru-murid yang melibatkan murid laki-laki maupun perempuan, baik yang memiliki hubungan mahram maupun non mahram, membuktikan bahwa ketiga nama ini menjadi rujukan dalam masalah-masalah seputar wahyu al-Qur'an khususnya maupun pengetahuan agama pada umumnya.

## 1. Perempuan Juru Baca al-Qur'an Abad I H

### a. 'Ā'ishah bint Abī Bakr al-Ṣiddīq (w. 58 H)

Nama lengkap adalah 'Ā'ishah bint al-Imam al-Ṣiddīq al-Akbar, Khalifah Rasulullah, Abū Bakr 'Abd Allāh ibn Abī Quḥāfah 'Uthmān ibn 'Āmir ibn 'Amr ibn Ka'b ibn Sa'd ibn Taym ibn Murrah al-Qurayshiyah al-Taymiyyah al-Makkiyah al-Nabawiyah *Umm al-Mu'minin* istri Nabi Muḥammad Saw., perempuan yang paling *faqih* (mendalam keilmuannya). Ibunya adalah Umm Rummān bint 'Āmir ibn 'Uwaymir ibn 'Abd Shams ibn 'Uttāb ibn 'Uzaynah al-Kinaniyyah.<sup>10</sup> 'Ā'ishah dilahirkan di Makkah empat tahun setelah kenabian. Ia dinikahi oleh Nabi Muhammad di Makkah dua tahun sebelum

---

<sup>10</sup> Data historis menunjukkan bahwa Nabi menikahi 'Ā'ishah pada bulan Syawal tahun 10 atau 11 kenabian setelah satu tahun sebelumnya menikahi Sawdah, pada saat ia berumur 6 tahun. 'Ā'ishah tinggal secepat dengan Rasulullah selama 9 tahun dan belum pernah sebelumnya menikah dengan gadis kecuali dengan 'Ā'ishah. Lihat *Al-Istī'āb fī Ma'rīfat al-Ashāb*, Vol. 2, 108 dalam CD Maktabah Syamilah; lihat juga 'Izz al-Dīn Abū Ḥasan 'Alī ibn Muḥammad al-Jadhārī Ibn al-Athīr, *Usud al-Ghābah fī Ma'rīfat al-Ṣaḥābah* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1433 H/2012 M), Cet. 1, Vol. 1, 1383

hijrah ketika ia masih berumur tujuh tahun. Nabi Muhammad baru berkumpul dengannya ketika ia di Madinah, yaitu pada bulan Shawwal setelah pulang dari perang Badar yang kedua. ‘Ā’ishah tinggal serumah dengan Nabi selama delapan tahun lima bulan.<sup>11</sup>

Keistimewaan ‘Ā’ishah sebagai istri yang paling dicintai oleh Nabi Muḥammad dan putri Abū Bakr al-Siddiq, Sahabat yang sangat dekat dengan Nabi, kombinasi antara keduanya membuat ‘Ā’ishah menjadi lokus berbagai riwayat hadis termasuk varian qira’at al-Qur’an dalam masyarakat Muslim awal. Keistimewaan tersebut semakin diperkuat oleh posisinya sebagai bibi dan guru dari ‘Urwah ibn Zubayr (w. 93 H), salah seorang ulama generasi awal, semakin menambah reputasi ‘Ā’ishah. Pencapaian ‘Urwah sebagai murid ‘Ā’ishah dalam dunia periwayatan hadis meningkatkan statusnya sebagai guru.

Para penulis biografi telah memberikan perhatian yang beragam pada peran ‘Ā’ishah sebagai transmitter ilmu pengetahuan Islam.<sup>12</sup> Mereka sepakat bahwa ‘Ā’ishah melampaui perempuan pada zamannya karena ia meriwayatkan hadis-hadis Nabi Muḥammad dengan pendekatan kritis dan memahami implikasi hukum dari riwayat-riwayat tersebut. Ibn Sa’d menggarisbawahi meningkatnya reputasi ‘Ā’ishah sebagai ahli hukum Islam (*faqīhah*) dengan mengutip kesaksian Masrūq (w. 63 H) tentang kemampuan ‘Ā’ishah dalam ilmu pembagian harta warisan (ilmu *farā’id*) dan menjadi rujukan sahabat-sahabat senior dalam masalah ini.<sup>13</sup> Ibn Sa’d hanya mengemukakan secara sepintas

---

<sup>11</sup> Ibid.; Shams al-Dīn al-Dhahabī, *Siyar A’lām al-Nubalā’*, ed. Shu’ayb al-Arna’ūṭī dkk. (Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1409/1410 H), Cet. 1, Vol.1, 142-143.

<sup>12</sup> Reputasi ‘Ā’ishah sebagai perempuan yang menonjol dalam berbagai bidang telah didokumentasikan dalam karya-karya biografis dan sumber-sumber literatur sekunder. Di sini, fokus utama penulis adalah menggambarkan sosok ‘Ā’ishah sebagai periwayat, penafsir dan penulis al-Qur’an. Untuk penjelasan lebih lengkap tentang biografi dan peran historis ‘Ā’ishah, lihat Nabia Abott, ‘Ā’ishah: *The Beloved of Muḥammad* (London: al-Saqi Books, 1985), 1-176.

<sup>13</sup> Muḥammad ibn Sa’d ibn Manī’ Abū ‘Abd Allāh al-Baṣrī al-Zuhrī, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, ed. ‘Alī Muḥammad ‘Umar (Kairo: Maktabah al-Khānjī, 1421 H/2001 M), Cet. 1,

tentang kemampuan intelektual ‘Ā’ishah dan lebih fokus pada hubungan dekatnya dengan Muḥammad dan ketegangan yang sering terjadi dengan istri-istri Muḥammad lainnya. Sementara itu, para penulis biografi dari abad ke-5H/7M dan setelahnya mencurahkan perhatiannya pada keahlian ‘Ā’ishah dalam bidang hukum Islam (fiqh). Ibn ‘Abd al-Barr mengutip sejumlah testimoni tentang kemampuan intelektual ‘Ā’ishah dengan mengutip komentar tokoh-tokoh semisal Masrūq (w. 63 H), ‘Aṭā ibn Abī Rabāh (w. 114 H) dan ‘Urwah yang menyatakan bahwa ‘Ā’ishah adalah orang yang paling ahli dalam bidang fiqih, kedokteran dan puisi pada zamannya. Ibn ‘Abd al-Barr juga mengutip testimoni seorang ulama terkenal, al-Zuhri (w. 124 H) yang menyatakan bahwa ilmu pengetahuan ‘Ā’ishah jauh lebih berat jika dibandingkan dengan gabungan ilmu pengetahuan semua istri Nabi dan wanita-wanita lainnya.”<sup>14</sup>

Kontribusi ilmu pengetahuan ‘Ā’ishah kemudian dielaborasi lebih jauh oleh para penulis biografi belakangan, termasuk al-Mizzī dan Ibn Ḥajar,<sup>15</sup> dan mengalami puncaknya pada karya Kaḥḥālāh pada zaman modern. Kaḥḥālāh memulai biografinya dengan memberikan penghargaan tertinggi kepada ‘Ā’ishah dengan menyebutnya sebagai “*Muhaddithah* paling agung pada masanya, yang dicirikan dengan kecerdasan, kelancaran, kefasihan berbicara, dan memiliki pengaruh yang mendalam dalam diseminasi ilmu pengetahuan dari Nabi Muḥammad.”<sup>16</sup> Dukhayl menyebut tokoh ini sebagai perempuan satu-satunya dari

---

Vol. 8, 45.

<sup>14</sup> Abū ‘Umar Yūsuf ibn ‘Abd Allāh ibn Muḥammad Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Istī‘āb fī Ma‘rifat al-Aṣḥāb* (Beirut: Dār al-Jayl, 1992), Vol. 4: 1881-1885.

<sup>15</sup> Yūsuf ibn al-Zakkī ‘Abd al-Raḥmān Abū al-Hajjāj al-Mizzī, *Tabdhīb al-Kamāl*, ed. Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf, (Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1400 H/1980 M), Cet. 1, Vol. 35: 227-236 dan al-‘Asqalānī, *al-Iṣābah*, Vol. 13, 38-42.

<sup>16</sup> ‘Umar Riḍā Kaḥḥālāh, *Al‘ām al-Nisā’ fī ‘Ālamay al-‘Arab wa al-Islām* (Beirut: Mu’assasah al-Risālah, t.th.), Vol. 3, 9-131.

periode awal Islam yang pemikiran hukumnya didokumentasikan dan dianalisis dalam kompilasi hukum fiqih modern.<sup>17</sup>

Dengan kapasitas keilmuan yang luar biasa seperti itu ‘Ā’ishah menjadi lokus utama bagi para pencari ilmu baik dari kalangan Sahabat maupun Ṭābi‘īn. Dari sisi sumber keilmuannya, ‘Ā’ishah meriwayatkan langsung baik qiraah al-Qur’an maupun hadis langsung dari Nabi Muḥammad. Sementara dari sisi penyebaran ilmunya, ‘Ā’ishah memiliki sejumlah perawi yang meriwayatkan al-Qur’an maupun hadis Nabi darinya. Dari kalangan Sahabat Senior antara lain: ayahandanya sendiri yaitu Abū Bakr al-Ṣiddīq (w. 13 H), ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb (w. 23 H), ‘Abd Allāh ibn ‘Umar (w. 73 H), Abū Hurayrah (w. 59 H), Abū Mūsā al-Ash‘arī (w. 50 H), ‘Abd Allāh ibn ‘Abbās (w. 68 H), ‘Abd Allāh ibn ‘Amr al-Jarrāsh (w. 50 H), al-Sā’ib ibn Yazīd, ‘Amr ibn al-‘Āṣ, Zayd ibn Khālīd al-Juhanī ‘Abd Allāh ‘Āmir ibn Rabī‘ah, ‘Abd Allāh ibn al-Hārīth ibn Nawfal, Ṣafīyyah bint Shaybah.<sup>18</sup>

Dari kalangan keluarga antara lain: saudarinya Umm Kulthūm, saudara sepersusuanannya ‘Awf ibn al-Hārīth, kedua putri saudaranya (kemenakannya) Ḥafṣah dan Asmā’, cucu saudaranya yang bernama ‘Abd al-Raḥmān: ‘Abd Allāh ibn Abī ‘Atīq Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Abū Bakr, kedua putra saudaranya yang bernama ‘Asma: ‘Abd Allāh dan ‘Urwah yang keduanya adalah putra al-Zubayr ibn ‘Awwām, dua orang cucu Asmā’: ‘Ubād dan Khubayb, yaitu putra ‘Abd Allāh ibn al-Zubayr, ‘Ubbād ibn Hamzah ibn ‘Abd Allāh ibn al-Zubayr, dan putri saudaranya Umm Kulthūm: ‘Ā’ishah bint Ṭalḥah. Dari kalangan hamba sahaya: Abū ‘Amr, Dhakwān Abū Yūnus dan Fārūkh juga meriwayatkan al-Qur’an maupun hadis darinya.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Sa’id Fayiz Dukhayl, *Mawūsu’at Fiqh ‘Ā’ishah Umm al-Mu’minīn: Hayātuhā wa Fiqhuhā* (Beirut: Dār al-Nafā’is, 1989)

<sup>18</sup> al-Mizzī, *Tabdhīb al-Kamāl*, Cet. 1, Vol. 22, 454-455 dan Vol. 35, 227-228.

<sup>19</sup> Ibid.

Sementara itu, dari kalangan Tābi‘īn senior di antaranya: ‘Alqamah ibn Qays, ‘Abd Allāh ibn Hakīm, Abū Wā’il ibn Abī Malīkah, Mu‘ādhah al-‘Adawiyah, Zirr ibn Ḥubaysh al-Asadī, Muṭrif ibn al-Shakhīr, Hammām ibn al-Hārith, Abū ‘Aṭīyah al-Wadī‘ī, Abū Ubaydah ibn ‘Abd Allāh ibn Mas‘ūd, ‘Abd Allāh ibn Shaddād ibn al-Hādi al-Laythī, ‘Abd al-Raḥmān ibn al-Hārith ibn Hishām, kedua putra ‘Abd al-Raḥmān: Abū Bakr dan Muḥammad, Ayman al-Makkī, Thamāmah ibn Hazn al-Qushayrī, al-Hārith ibn ‘Abd Allāh ibn Abī Rabī‘ah, Ḥamzah ibn ‘Abd Allāh ibn ‘Umar, Khabbāb, Sālim ibn Saylān, Sa’d ibn Hishām ibn ‘Āmir, Sulaymān ibn Yāsir, Shurayḥ ibn Hānī, Abū Sālih al-Samān, ‘Ābis ibn Rabī‘ah al-Nakh‘ī, ‘Āmir ibn Sa’d ibn Abī Waqqās, Ṭalhah ibn ‘Abd Allāh ibn ‘Uthmān, Ṭawus, Abū al-Walid ‘Abd Allāh ibn Hārith al-Baṣrī, ‘Abd Allāh ibn Shaqīq al-‘Uqaylī, ‘Abd Allāh ibn Shihāb al-Khawlānī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Shamāsah al-Mahrī, ‘Ubayd Allāh ibn ‘Abd Allāh ibn ‘Utbah, ‘Alqamah ibn Waqqās, ‘Alī ibn al-Ḥusayn ibn ‘Alī, ‘Imrān ibn Haṭṭān, Kurayb, Mālik ibn Abī ‘Āmir al-Aṣbahī, Farwah ibn Nawfal al-Ashja‘ī, Muḥammad ibn Qays ibn Makhramah, Muḥammad ibn al-Muntaṣir, Nāfi‘ ibn Jubayr ibn Maṭ‘am, Yaḥya ibn Ya‘mar, Abū Burdah ibn Abī Mūsā, Abū al-Jawzā’ al-Rab‘ī, Abū al-Zubayr al-Makkī, Khayrah Umm al-Ḥasan, Ṣafīyyah bint Abī ‘Ubayd dan murid-murid lainnya.<sup>20</sup>

Dari data orang-orang yang berguru di atas, dapat disimpulkan bahwa murid-murid yang belajar pada ‘Ā’ishah tidak terbatas dari kalangan perempuan, tetapi juga kalangan laki-laki yang tidak memiliki hubungan *mahram*. Besar kemungkinan hal tersebut dilakukan karena pandangannya tentang relasi mahram. Menurutnya, hubungan *mahram* antara orang dewasa dapat dibangun melalui praktik persusuan orang dewasa (*rida’ al-kabīr*).<sup>21</sup> Istilah merujuk kepada praktik memeras air

<sup>20</sup> Ibid.

<sup>21</sup> Sa’īd Fāyẓ al-Dukhayyil, *Mawsu‘āt Fiqh ‘Ā’ishah Umm al-Mu‘minīn: Ḥayātuhā wa Fiqhuhā* (Beirut: Dar al-Nafa’is, 1409 H/1989), Cet. 1, 531-552; al-Zuhri, *Kitāb al-Ṭabaqāt*,

susu dan memberikannya kepada orang lain dalam suatu wadah. ‘Ā’ishah berpendapat bahwa *riḍā’ al-kabīr* merupakan cara yang sah untuk menciptakan hubungan *mabram*.<sup>22</sup> Hal itu didasarkan pada ketentuan al-Qur’an yang menetapkan bahwa perempuan dengan kriteria tertentu haram untuk dinikahi, di antaranya adalah “ibu dan saudara perempuan sepersusuan”.<sup>23</sup> Jika seorang perempuan menyusui seorang bayi laki-laki dari pasangan lain, maka ia dan anak-anak perempuannya dan anak-anak perempuan yang pernah ia susui, tidak boleh menikah dengan bayi laki-laki yang disusui kelak jika ia telah dewasa. Namun para ahli hukum Islam membatasi pemberlakuan hukum sepersusuan ini selama dilakukan dalam periode umur tertentu (antara 1-2 tahun). Jika persusuan dilakukan pada anak di atas periode umur tersebut atau pada orang dewasa, maka persusuan tidak berimplikasi hukum haram dinikahi.<sup>24</sup>

Pendapat ‘Ā’ishah ini tidak hanya ditentang oleh para Sahabat senior seperti ‘Umar ibn Khaṭṭāb, ‘Alī ibn Abī Ṭālib (w. 40 H), ‘Abd Allāh ibn Mas‘ūd (w. 32 H), tetapi juga oleh istri-istri Nabi Muḥammad lainnya. Meski demikian, ‘Ā’ishah tetap bersikukuh mempertahankan pendapatnya dengan merujuk pada riwayat yang menunjukkan persetujuan Nabi Muḥammad terhadap praktik *riḍā’ al-kabīr*. Dalam riwayat tersebut, Nabi Muḥammad mengizinkan seorang perempuan bernama Sahlah bint Suhayl untuk memberikan air susunya kepada Sālim, anak angkatnya, yang telah tumbuh dewasa. Persetujuan Nabi

Vol. 8, 339; dan Mālik ibn Anas, *al-Muwatta’*, ed. Muḥammad Muṣṭafā al-A‘zamī, (Abu Dabi Emirat: Mu’assasah Zāyid ibn Sulṭān al-Nahayān, 1425 H/2004 M), Vol. 2, 123-126.

<sup>22</sup> al-Maqdisī, *al-Mughnī*, Cet. 1, Vol. 6, 357-375.

<sup>23</sup> al-Qur’an, 4: 23.

<sup>24</sup> Lihat ‘Alī ibn Aḥmad ibn Hazm, *al-Muḥallā* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah), Vol. 10, 202-212. Untuk konsensus tentang *riḍā’ al-kabīr*, lihat Anas, *al-Muwatta’*, Vol. 2, 123-26; Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfi‘ī, *Kitāb al-Umm* (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1410 H/1990 M), Vol. 5, 47-49; dan ‘Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Qudāmah al-Maqdisī, *al-Mughnī fī Fiqh al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal al-Shaybānī* (Beirut: Dār al-Fikr, 1405 H), Cet. 1, Vol. 6, 401-402.



diberikan karena Sahlah merasa tidak nyaman terhadap suaminya ketika Sālim mengunjungi rumah mereka. Sejumlah riwayat menjelaskan bahwa suami Sahlah merasa tidak nyaman dengan kunjungan Sālim ke rumah mereka, setelah turunnya al-Qur`an, 33: 4, yang menegaskan bahwa anak angkat tidak sama dengan anak kandung dalam hukum-hukum yang terkait perkawinan. Meski demikian, dengan memberikan air susu dalam jumlah tertentu kepada Sālim, Sahlah dapat menjadikannya termasuk laki-laki yang haram dinikahnya, dan ia dapat mengunjunginya kapan saja ia mau.

Setelah meninggalnya Nabi, ‘Ā’ishah memahami hadis Sahlah berlaku berlaku umum, sehingga dapat diterapkan bagi dirinya dan istri-istri Nabi lainnya. Melalui *ridā‘ al-kabīr*, ia berargumen, laki-laki dapat dimasukkan dalam kategori *mahram* dan diijinkan untuk mengunjungi perempuan yang memiliki hubungan kekerabatan melalui proses persusuan. Sejumlah riwayat menegaskan bahwa ‘Ā’ishah, karena adanya tuntutan yang tinggi untuk menyebarkan ilmu-ilmu agama, menggunakan hadis Sahlah sebagai preseden untuk mengijinkan laki-laki yang ingin mendengar hadisnya dalam majelisnya.<sup>25</sup> Ia akan meminta kepada salah seorang saudara perempuannya untuk memberikan sejumlah air susu yang dipersyaratkan kepada para audiens. Praktik ini akan menciptakan ikatan kekeluargaan antara ‘Ā’ishah dan para Sahabat laki-laki yang ingin belajar ilmu kepadanya dan Sahabat tersebut akan diijinkan untuk berinteraksi dengannya. Meski demikian,

---

<sup>25</sup> Pernyataan paling langsung tentang hal ini lihat Malik, *al-Muwatta‘*, 2: 123. Ada satu riwayat lagi dalam *al-Muwatta‘* karya Imam Malik tentang praktik ‘Ā’ishah dalam masalah ini. Dalam riwayat ini disebutkan bahwa ‘Ā’ishah mengijinkan orang-orang yang telah diberi ASI oleh saudari-saudarinya dan anak-anak perempuan saudara laki-laknya (keponakan) dalam jumlah yang dipersyaratkan, untuk menemui dirinya. Sebaliknya, ia tidak mengijinkan orang-orang yang tidak membangun hubungan mahram dengan cara seperti itu untuk menemui dirinya. Lihat Malik, *al-Muwatta‘*, 2:122, 1770.

Umm Salamah dan istri-istri Nabi lainnya menganggap hina tindakan mengizinkan laki-laki untuk mengunjungi mereka dengan metode ini.<sup>26</sup>

Melalui interaksi seperti ini, ‘Ā’ishah dapat dianggap sebagai orang yang menegakkan preseden (pengakuan) Muḥammad meskipun harus berhadapan dengan konsensus luar biasa yang menentang pendapatnya. Perdebatan seputar *ridā’ al-kabīr* tampaknya telah mengantarkan para penulis untuk sampai pada suatu kesimpulan bahwa istri-istri Nabi Muḥammad lainnya memainkan peran yang terbatas dalam transmisi ilmu pengetahuan agama karena mereka tidak mengizinkan laki-laki non-mahram untuk masuk dalam majelis ilmunya.<sup>27</sup>

Sejumlah riwayat ‘Ā’ishah terkait varian bacaan al-Qur’an—dipaparkan lebih rinci pada bab keempat—memberi kesan sekilas tentang dirinya sebagai perempuan yang aktif dalam memberi koreksi terhadap sejumlah bacaan yang dianggap salah atau menyimpang. Berdasarkan penelusuran karya-karya tentang varian qiraat ditemukan sekitar 22 varian bacaan riwayat ‘Ā’ishah yang berbeda atau menyelisih rasm mushaf ‘Uthmāni. Setidaknya ada empat faktor yang mendukung peran tersebut: *Pertama*, ia adalah puteri Abū Bakr as-Siddiq, orang yang pertama kali memeluk Islam dan telah akrab dengan wahyu al-Qur’an sejak usia dini. Sejak masa kecilnya, ia telah mendengarkan ayat-

---

<sup>26</sup> Menariknya, ada satu riwayat yang tidak biasa, yang dikutip dalam *al-Muwattā’*, bahwa Ḥafṣah bint ‘Umar mengizinkan ‘Āṣim ibn ‘Abd Allāh ibn Sa’d untuk menemui saudarinya, Fāṭimah bint ‘Umar, sehingga ia mendapat ASI darinya dan dengan demikian, ia dapat bergabung dalam majelisnya. Sementara riwayat ini menyatakan bahwa ‘Āṣim pada saat itu masih berusia muda, riwayat ini menarik untuk dijadikan sebagai contoh kasus lain istri-istri Nabi yang mengadopsi praktik *ridā’ al-kabīr* untuk mengizinkan laki-laki di luar mahram yang jika tidak mengikuti praktik *ridā’ al-kabīr* tidak akan diijinkan untuk bertemu dengan mereka. Lihat Anas, *al-Muwattā’*, Vol. 2, 122). Hal ini menggarisbawahi poin bahwa isu yang diperdebatkan adalah masalah batasan umur di mana hubungan persusuan dapat terjadi, dan bukan pada persoalan apakah pemberian ASI dapat digunakan untuk menghindarkan larangan bagi para pengunjung laki-laki yang bukan mahram. Untuk riwayat-riwayat tentang konsensus istri-istri Nabi dalam menentang *ridā’ al-kabīr*, lihat Anas, *al-Muwattā’*, Vol. 2, 123 dan 1775.

<sup>27</sup> al-Maqdisi, *al-Mughnī*, Cet. 1, Vol. 6, 357-375.

ayat al-Qur'an dari mulut ayahnya Abū Bakr al-Siddīq. *Kedua*, ia juga dikenal memiliki kecerdasan dan kekuatan ingatannya yang melebihi kecerdasan rata-rata kaum perempuan pada saat itu. *Ketiga*, kemampuan 'Ā'ishah tersebut semakin berkembang sejak ia diperistri oleh Nabi Muḥammad. Seringkali ia bertanya kepada Nabi tentang makna-makna ayat-ayat al-Qur'an dan apa yang ditunjukkan sebagian ayat-ayatnya. Dengan dengan cara ini, ia telah dikaruniai kemuliaan belajar al-Qur'an secara langsung (*talaqqi*) kepada Nabi segera setelah turunnya baik ayat maupun maknanya. *Keempat*, penguasaan bahasa Arab yang sangat tinggi, kefasihan lidahnya dan kemampuannya menjelaskan makna al-Qur'an. Faktor-faktor pendukung tersebut menjadikan 'Ā'ishah sebagai satu-satunya Sahabat perempuan yang paling produktif dalam menafsirkan al-Qur'an dibanding sahabat perempuan lainnya.

Sikap kritis 'Ā'ishah antara lain ditunjukkan dalam kritiknya terhadap para juru tulis al-Qur'an yang dibentuk oleh 'Uthmān ibn 'Affān. Menurutnya, sebagian penulisan al-Qur'an telah menyalahi tata bahasa Arab yang standar. Dalam sebuah riwayat yang dinukil oleh al-Suyūṭī dalam kitab *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, yang dikutip dari Abū 'Ubayd dalam kitab *Faḍā'il al-Qur'ān* disebutkan bahwa 'Urwah ibn al-Zubair pernah bertanya kepada 'Ā'ishah tentang kesalahan gramatika atau *lahn* dalam proses penulisan al-Qur'an. 'Ā'ishah menyebut setidaknya tiga ayat yang menurutnya menyimpang dari kaidah tata bahasa Arab standar: *pertama*, QS. Ṭāha (20): 63 (قَالُوا إِنْ هَذَا إِلَّا أَلْهَانٌ مُّتَّبَعَةٌ وَمِثْلَ نَبَا إِسْرَائِيلَ وَكُلَّ الْأَنْبِيَاءِ مِثْلَهُ مُتَقَاتِلِينَ إِفْكَارًا وَمُبْتَلِينَ فَتَعَلَقْنَا بِرَأْسِهِ فِجْرًا فَخَفَا عَيْنَهُ فَمَدَّ بَصِيرًا فَنقَصْنَا رَأْسَهُ فَنَادَى لِأَهْلِهِ فَأَنْزِلُونَا); *kedua*, QS. al-Nisā' (4): 162 (وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ); dan *ketiga*, QS. al-Mā'idah (5): 69 (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ). 'Ā'ishah menjelaskan bahwa kesalahan gramatika ini terjadi karena kelalaian para juru tulis al-Qur'an dalam menyalin mushaf.<sup>28</sup> Riwayat ini menunjukkan sebuah fakta historis 'Ā'ishah binti Abū Bakr sendiri

---

<sup>28</sup> Riwayat ini sah menurut syarat al-Bukhārī dan Muslim. Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, (Kerajaan Saudi Arabia: Wizārāt al-Shu'ūn al-Islāmiyyah wa al-Awqāf wa al-Da'wah wa al-Irshād, t.th.), Vol. 1, 210.

memang mengakui adanya “kesalahan” gramatika di dalam penulisan al-Quran yang disebabkan oleh kelalaian para juru tulis yang telah keliru menuliskan wahyu al-Qur’an.<sup>29</sup>

‘Ā’ishah wafat di Madinah pada masa kekhalifahan Mu’awiyah bertepatan dengan malam Selasa tanggal 17 Ramadhan 58 H dalam usia enam puluh lima tahun,<sup>30</sup> dalam versi Hisyam ibn ‘Urwah dan Aḥmad ibn Hanbal dalam umur 57 tahun dan dikuburkan di pekuburan al-Baqi’. Di antara Sahabat yang menshalatkannya adalah Abū Hurairah, setelah shalat witir di bulan Ramadhan.<sup>31</sup>

## b. Umm Salamah Bint Hind

Hind bint Abī Umayyah ibn al-Mughīrah ibn ‘Abd Allāh ibn ‘Umar ibn Makhzūm ibn Yaḡzah ibn Murrah al-Makhzūmiyyah, puteri dari paman Khālid ibn al-Walīd (yang bergelar Pedang Allāh) dan puteri dari paman Abū Jahl ibn Hishām.<sup>32</sup> Ia dikenal dengan *kunyah* (nama panggilan) Umm Salamah, menduduki tempat kedua setelah ‘Ā’ishah dalam daftar juru baca al-Qur’an dari kalangan Sahabat perempuan.<sup>33</sup> Jika posisi ‘Ā’ishah dalam masyarakat sebagian besar dinisbatkan kepada statusnya sebagai putri Abū Bakr al-Siddiq, posisi Umm Salamah diperoleh sebagiannya dari statusnya sebagai bagian dari klan al-

<sup>29</sup> Mengenai penjelasan ulama seputar varian bacaan ketiga ayat ini dipaparkan pada bab keempat tentang varian bacaan al-Qur’an ‘Ā’ishah bint Abī Bakr.

<sup>30</sup> al-Athīr, *Usud al-Ghābah*, Cet. 1, Vol. 1, 1385.

<sup>31</sup> al-Dhahabī, *Siyar A’lām*, Cet. 1, Vol. 5, 55; Jamāl al-Dīn Abū al-Faraj Ibn al-Jawzī, *Ṣifāt al-Safwah*, ed. Maḥmūd Fākhūrī, (Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1405 H/1985 M), 27; dan al-Athīr, *Usud al-Ghābah*, Cet. 1, Vol. 1, 1385.

<sup>32</sup> al-Barr, *al-Istī’āb*, Vol. 2, 122; Khayr al-Dīn al-Ziriklī, *Al-A’lām: Qāmūs Tarājimli Asybur al-Rijāl wa al-Nisā’ wa al-Musta’rabin wa al-Mustashbiqin* (Kairo: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 2002), Cet. 15, Vol. 8, 97; al-Zuhri, *Kitāb al-Ṭabaqāt*, Vol. 8, 86; al-Dhahabī, *Siyar A’lām*, Cet. 1, Vol. 2, 201; al-Athīr, *Usud al-Ghābah*, Cet. 1, Vol. 1, 1422;

<sup>33</sup> Referensi biografis tentang Umm Salamah dapat dilihat dalam sumber-sumber berikut: al-Zuhri, *Kitāb al-Ṭabaqāt*, Vol. 3, 170-73; Abū Nu’aym al-Isbahānī, *Ma’rifat al-Sahābah* (Riyad: Dār al-Waṭān li al-Nashr, 1998), Vol. 6, 3218-22; al-Barr, *al-Istī’āb*, Vol. 4: 1920-22; al-Mizzī, *Tabdhīb al-Kamāl*, Cet. 1, Vol. 35: 317-20; al-‘Asqalānī, *al-Iṣābah*, Vol. 13, 161-63; Kaḥḥālah, *A’lām al-Nisā’*, Vol. 5, 221-27.

Makhzūmī dari suku Qurāish Makkah. Pernikahan pertamanya adalah dengan Abū Salamah (w. 4 H), salah seorang sahabat Nabi yang terkenal dan saudara angkatnya.<sup>34</sup> Ia merupakan salah satu dari kelompok orang-orang yang pertama kali masuk Islam, dan Umm Salamah mengikuti jejak suami dalam memeluk Islam.

Abū Salamah dan istrinya pernah menunaikan dua kali hijrah ke Ḥabashah, dan riwayat-riwayat Umm Salamah tentang pengalaman dalam hijrah ini dan selama tinggal di Negus Ḥabashah, digambarkan dengan jelas dalam karya-karya awal biografi Muḥammad.<sup>35</sup> Setelah Abū Salamah meninggal, karena luka yang dideritanya pada saat perang Uhud (3 H). Abū Bakr dan kemudian ‘Umar mengajukan lamaran, namun keduanya ditolak. Nabi Muḥammad kemudian mengajukan lamaran. Keraguannya untuk menerima lamaran Nabi dijelaskan dalam biografinya dan dalam riwayat-riwayat yang melalui otoritasnya. Ada tiga alasan yang dikemukakan Umm Salamah mengapa ia ragu-ragu menerima lamaran Nabi: sifat pencemburu yang dimilikinya, umur yang sudah lanjut dan tanggungjawab mengasuh empat anak hasil pernikahannya dengan Abū Salamah. Namun setelah melalui proses persuasi, akhirnya ia bergabung dalam barisan istri-istri Nabi.

Posisinya yang terhormat dalam rumah tangga Muḥammad juga berperan dalam menaikkan status Umm Salamah sebagai sumber ilmu pengetahuan baik terkait dengan varian bacaan al-Qur’an maupun hadis-hadis Nabi. Ia adalah ketua salah satu kubu yang terdiri dari Zaynab bint Jaḥsh, Ramlah bint Abī Sufyān, Juwayriyyah bint al-Hārith, dan

---

<sup>34</sup> Nama lengkapnya adalah Abū ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Asad ibn Hilāl. Ia dan Muḥammad sama-sama diasuh oleh Thuwaybah. Tentang biografi Abū Salamah, lihat al-Zuhrī, *Kitāb al-Ṭabaqāt*, Vol. 3, 170-72. Lihat juga penulisan tentang Umm Salamah yang dilakukan oleh Aminah al-Hasani, *Umm Salamah Umm al-Mu’minīn*, Vol 2, (Rabat: Wizārāt al-Awqāf wa al-Shu’ūn al-Islāmiyyah, 1998).

<sup>35</sup> ‘Abd al-Malik ibn Hishām, *al-Sīrah al-Nabawiyyah* (Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, 1994), Vol. 1, 249-254.

Maymūnah bint al-Hārith.<sup>36</sup> Dengan kapasitas ini, ia mengajukan aduan kepada Nabi terkait perlakuan yang lebih terhadap ‘Ā’ishah. Dalam berbagai riwayat disebutkan, para istri merasa cemburu karena orang-orang Ansar selalu memberikan hadiah kepada Muḥammad pada hari giliran ‘Ā’ishah. Mereka juga mengharapkan hadiah dan menginginkan agar pemberian-pemberian tersebut diberikan berdasarkan pembagian yang sama. Meskipun upaya untuk membujuk Nabi Muḥammad tidak berhasil, karena Nabi lebih membela hubungannya dengan ‘Ā’ishah, namun peristiwa menggambarkan bahwa Umm Salamah dipilih sebagai perwakilan dari kubu istri-istri Nabi yang sakit hati.<sup>37</sup> Mereka melihat bahwa Umm Salamah adalah istri yang tegas yang dapat mempengaruhi Nabi. Berbagai informasi baik dari sumber-sumber biografis, riwayat hadis, dan berbagai laporan dari kitab sirah menggambarkan bahwa Umm Salamah adalah wanita yang berpengaruh yang mengimbangi ‘Ā’ishah dalam hal perangai dan posisinya dalam rumah tangga Nabi. Dengan langgam yang sama, orang-orang Syi’ah melihat Umm Salamah dan bukan ‘Ā’ishah, sebagai istri yang paling dicintai Nabi setelah Khadījah, istri Nabi yang pertama dan satu-satunya yang meninggal pada saat Nabi masih hidup.<sup>38</sup>

Penggambaran adanya rivalitas antara ‘Ā’ishah dan Umm Salamah sering berulang baik dalam literatur-literatur biografis maupun hadis-hadis yang dinisbatkan kepada kedua perempuan ini. Rivalitas antara keduanya tampak dalam sikap Umm Salamah yang melakukan

---

<sup>36</sup> Konflik antara dua kubu istri-istri Nabi dapat dilihat dalam Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal ibn Hilāl ibn Asad al-Shaybānī, *Musnad Aḥmad ibn Hanbal*, ed. al-Sayyid Abū al-Mu’āṭi al-Nūrī, (Beirut: Dār ‘Ālam al-Kutub, 1419 H/ 1998 M), Cet. 1, Vol. 6, 333.

<sup>37</sup> Kedudukan Umm Salamah sebagai mewakili kepentingan kaum perempuan juga diangkat dalam sebuah riwayat yang menyebutkan protes Umm Salamah kepada Nabi tentang kesetaraan laki-laki dan perempuan di hadapan Tuhan dan kemudian menjadi *sabab al-nuzūl* Q.S. 33: 35. Lihat al-Shaybānī, *Musnad Aḥmad*, Cet. 1, Vol. 6, 346.

<sup>38</sup> Banyak penulis bigrafi dari kalangan Syi’ah yang memuji kebaikan Umm Salamah, terutama sekali jika dibandingkan dengan ‘Ā’ishah. Pandangan Syi’ah Duabelas kontemporer tentang Umm Salamah dapat dilihat dalam Sayyid Muḥsin al-Amīn al-Āmilī, *A’yan al-Shi’ah* (Beirut: Dār al-Ta’āruf, 1986), Vol. 10, 272.

perlawanan terhadap ‘Ā’ishah melalui kepemimpinannya dalam kubu yang berseberangan dengan kubu yang dipimpin ‘Ā’ishah. Persaingan antara kedua tokoh perempuan ini semakin berkembang setelah meninggalnya Muḥammad dan terpusat pada loyalitas kelompok mereka. ‘Ā’ishah, dalam perannya sebagai pemimpin dalam Perang Unta (36 H), bersekutu dengan Ṭalḥah ibn ‘Ubayd Allāh (w. 36 H), dan al-Zubayr ibn al-‘Awwām (w. 36 H). Umm Salamah, di lain pihak, mendukung faksi ‘Alī.<sup>39</sup> Ia juga menentang keikutsertaan ‘Ā’ishah dalam Perang Unta dan menunjukkan ketidaksetujuannya dalam kata-kata yang lugas.<sup>40</sup> Berlawanan dengan hadis-hadis ‘Ā’ishah yang anti ‘Alī, Umm Salamah berjasa dalam meriwayatkan sejumlah hadis di mana Nabi mengungkapkan preferensinya terhadap ‘Alī dan Fāṭimah dan anak cucu mereka.<sup>41</sup> Sebuah riwayat lebih jauh memasukkan Umm Salamah sebagai bagian dari Ahl al-Bait.<sup>42</sup>

Meskipun Umm Salamah tidak memiliki kemasyhuran yang sama dengan ‘Ā’ishah, ia memiliki peran penting dalam transmisi bacaan al-Qur’an dan hadis-hadis Nabi. Kehormatan sebagai orang yang pertama kali masuk Islam dan istri yang menonjol digambarkan dalam statusnya di kalangan para Sahabat. Seperti ‘Ā’ishah, Umm Salamah diidam-idamkan sebagai orang yang memiliki otoritas dalam bidang hukum Islam. Meski demikian, ia tidak digambarkan sebagai orang yang terlibat dalam persoalan sehari-hari dalam masyarakat. Meskipun ia membuka kesempatan untuk berkonsultasi bagi tokoh-tokoh laki-laki dari kalangan Sahabat dan bagi perempuan-perempuan yang mencari petunjuk atas masalah-masalah mereka, namun tampaknya ia melakukan hal tersebut dalam basis yang lebih selektif. Dalam hal ini, profil Umm Salamah lebih mirip dengan istri-istri Nabi lainnya selain

---

<sup>39</sup> Sikap Umm Salamah dalam krisis politik ini dijelaskan secara detail dalam al-Ḥasani, *Umm Salamah*, Vol. 2, 357-387.

<sup>40</sup> Ibid., Vol. 1, 371-390.

<sup>41</sup> al-Shaybānī, *Musnad Aḥmad*, Cet. 1, Vol. 6: 340; 6: 338; dan Vol. 6: 364-365; Muḥammad ibn ‘Īsā al-Tirmidhī al-Sulamī, *al-Jāmi‘ al-Sahīḥ Sunan Tirmidhī*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākir, (Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī, t.th.), Vol. 5, 446.

<sup>42</sup> al-Shaybānī, *Musnad Aḥmad*, Cet. 1, Vol. 6, 338.

‘Ā’ishah. Oleh karena itu, kasus Umm Salamah menunjukkan bahwa meskipun istri-istri Nabi dianggap sebagai sumber yang otoritatif bagi varian bacaan al-Qur’an dan hadis-hadis yang menceritakan kehidupan Muḥammad, pembatasan yang diterapkan melalui pemingitan (hijab) menghalangi keinginan masyarakat untuk menggunakan otoritas mereka secara penuh dalam masalah ini.

Umm Salamah meriwayatkan ilmu baik riwayat al-Qur’an maupun hadis dari Rasulullah dan sebagian kecil di antaranya diriwayatkan dari Abū Salamah dan dari Fāṭimah bint Rasulullah. Adapun murid yang meriwayatkan ilmu darinya antara lain: dua orang putranya ‘Umar dan Zaynab bint Abī Salamah, Ibn ‘Abbās, ‘Ā’ishah, Abū Sa‘īd al-Khudrī, ‘Āmir ibn Umayyah, Muṣ‘ab ibn ‘Abd Allah ibn Abī Umayyah, Abd Allāh ibn Rāfi’, Nāfi’ Safīnah, Abū Kathīr, Ibn Safīnah, Khayrah Umm Ḥasan al-Baṣri, Sulaymān ibn Yasār, Usāmah anak Zayd ibn al-Hārithah Abū ‘Uthmān al-Nahdī, Humayd dan Abū Salamah putra ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Awf, Sa‘īd ibn al-Musayyab, Abū Wā’il, Ṣafiyah bint Muḥṣan, al-Sha‘bī, Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, ‘Uthmān ibn ‘Abd Allah ibn Mawhib, ‘Urwah ibn Zubayr, Kurayb klien ibn ‘Abbās, Qubayṣah ibn Zuwayb, Nāfi’ klien ibn ‘Umar, dan Ya‘lā ibn Mamlak.<sup>43</sup>

Umm Salamah—sebagaimana disebutkan oleh al-Dhahabī dalam *Musnadnya*—meriwayatkan 380 hadis, 13 riwayat disepakati oleh Bukhari dan Muslim, 3 hadis diriwayatkan Bukhari, dan 13 hadis oleh Muslim. Dari 380 riwayat tersebut, sebagian kecil riwayat terkait dengan varian bacaan al-Qur’an yang berbeda dengan varian bacaan jumur Ulama. Meskipun tidak produktif seperti ‘Ā’ishah dan Ḥafṣah, namun keberadaan riwayat-riwayat Umm Salamah membuktikan keaktifannya dalam mentransmisikan varian al-Qur’an. Berdasarkan penelusuran terhadap referensi tentang qiraat, dapat ditemukan setidaknya enam varian bacaan Umm Salamah yang menyelisihinya bacaan jumur baik

---

<sup>43</sup> al-Dhahabī, *Siyar A‘lām*, Cet. 1, Vol. 2, 201.



perbedaan dalam ranah fonetik maupun struktur kalimat (sintaks). Ada banyak faktor yang menyebabkan Umm Salamah banyak meriwayatkan varian bacaan al-Qur'an: *Pertama*, ia termasuk *al-Sābiqun al-Awwalūn* yang masuk Islam pada periode awal. Ia sempat mengikuti dua kali hijrah, yaitu ke Habasyah dan Madinah. *Kedua*, Ia hidup bersama dengan Nabi dalam waktu yang cukup lama. Ia menikah dengan Nabi pada tahun ke-4 setelah hijrah, sehingga ia hidup bersama Nabi sekitar 6 tahun, oleh karenanya pengetahuannya tentang kitab suci dan hadis Nabi sangat banyak. *Ketiga*, setelah Nabi wafat, Umm Salamah masih dikaruniai usia hidup yang panjang. Ia meninggal pada tahun 59 H, ia masih hidup 49 tahun setelah Nabi saw wafat, sehingga ia memiliki durasi waktu yang cukup panjang untuk mengajarkan ilmunya yang diperoleh dari Nabi. *Keempat*, Ia tetap tinggal di Madinah setelah Nabi wafat, kecuali saat-saat menunaikan ibadah haji saja. Hal ini memudahkan bagi kaum Muslimin yang berkeinginan untuk menemuinya.<sup>44</sup>

Setelah meninggalnya Rasulullah, Umm Salamah turut berperan aktif dalam berbagai peristiwa politik pada masa itu. Suatu hari ia menemui Amīr al-Mu'minīn 'Uthmān ibn 'Affān dan berkata kepadanya, "Mengapa aku melihat banyak rakyatmu yang berpaling darimu, dan dari sayapmu mereka lepaskan, jangan sekali-kali engkau mengubah jalan yang Rasulullah telah jelaskan dan gariskan, jangan engkau menderita dengan derita yang telah melumpuhkannya, dan berhati-hatilah sebagaimana kedua sahabatmu Abū Bakr dan 'Umar telah melakukannya karena keduanya telah menjelaskannya, dan keduanya tidak pernah melakukan kezaliman. Ini adalah hak keibuan saya (sebagai *Umm al-Mu'minin* istri Rasulullah) yang aku sampaikan, dan Anda berhak mendapatkan ketaatan. 'Utsman menjawab, "*Amm ba'du*, sungguh engkau telah menyampaikan nasehatmu, dan aku telah

---

<sup>44</sup> Agung Danarta, *Perempuan Perwayat Hadis* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013), 132-133.

menangkap maksudmu, dan engkau memberi wasiat, dan aku telah menerima dengan lapang dada.”<sup>45</sup>

Ia termasuk istri Nabi yang terakhir meninggal dunia. Ia hidup hingga zaman ketika Ḥusayn terbunuh, maka ia sangat terpuakul atas peristiwa itu hingga tak sadarkan diri dan larut dalam kesedihan yang mendalam. Tidak lama setelah peristiwa itu, ia meninggal dunia. Umm Salamah wafat pada tahun 59 H dalam usia 84 tahun.<sup>46</sup>

### c. Ḥafṣah bint ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb

Nama lengkapnya adalah Ḥafṣah bint ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb Umm al-Mu’minīn Ḥafṣah bint ‘Umar, dilahirkan pada tahun 604 M bersamaan dengan pembangunan Baitullah oleh bangsa Quraisy 5 tahun sebelum diutusnya Nabi Muḥammad. Ia adalah anak pertama ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb, ia lebih tua ketimbang ‘Abd Allāh ibn ‘Umar, dan kelahirannya terjadi 18 tahun sebelum Hijrah.<sup>47</sup> Ḥafṣah dilahirkan pada tahun kelima sebelum kenabian. Ibunya bernama Zaynab bint Madh‘ūn.

Ḥafṣah menikah pada masa awal hidupnya dengan Khunays ibn Hudhāfah al-Sahmī. Saat menikah Ḥafṣah masih berusia 18 tahun. Kedua-duanya masuk Islam secara bersama-sama. Kemudian Khunays hijrah ke Ḥabashah pada hijrah yang pertama, yang terdiri dari 12 orang laki-laki dan 4 orang perempuan, dipimpin oleh ‘Uthmān ibn ‘Affan dan Sayyidah Ruqayyah bint Rasulullah. Kemudian Khunays hijrah yang kedua bersama Ḥafṣah ke Madinah. Khunays ikut berperang dalam perang Badar, tidak ada satupun anggota suku Bani Sahm yang ikut perang Badar selain dirinya, dan ia wafat karena luka yang menimpanya

<sup>45</sup> Kaḥḥālah, *A'lām al-Nisā'*, 190.

<sup>46</sup> al-Dhahabī, *Siyar A'lām*, Cet. 1, Vol. 2, 210; Abū al-Faḍl Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn ‘Alī Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Tahdhīb al-Tahdhīb* (Beirut: Dār al-Fikr, 1984), Vol. 12, 483.

<sup>47</sup> al-Athīr, *Usud al-Ghābah*, Cet. 1, Vol. 1, 1331; al-Barr, *al-Istī‘āb*, Vol. 1, 584 dan Vol. 2, 84.

saat perang Badar.<sup>48</sup>Melihat anaknya menjanda dalam usia muda, ‘Umar gelisah dan menawarkan kepada Abū Bakr dan ‘Uthmān untuk menikahnya, tetapi keduanya tidak bersedia. Akhirnya ia dinikahi oleh Nabi pada bulan Sha’ban 2,5 tahun setelah hijrah. Pendapat lain mengatakan: Nabi menikahnya pada tahun ke-3 hijrah. Ḥafṣah dikenal sebagai istri yang paling pencemburu pada Nabi Muḥammad. Sebagaimana istri-istri yang lain, Ḥafṣah berusaha mendekatkan diri kepada Nabi dengan menghidangkan apa yang disukai Rasulullah. Oleh karena itu, muncul kecemburuan dari istri-istri beliau yang lainnya.<sup>49</sup>

Dari sisi relasi guru dan murid, sumber-sumber yang menjadi sandaran Ḥafṣah dalam meriwayatkan hadis adalah Rasulullah sendiri dan ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb, ayahnya. Sementara sejumlah Sahabat dan Ṭābi‘īn yang menjadi muridnya. Dari kalangan Sahabat antara lain ‘Abd Allāh ibn ‘Umar, saudara laki-lakinya, Ḥamzah, puteranya, dan istri Ḥamzah Ṣafīyyah bint Abī ‘Ubayd. Sedangkan dari kalangan Ṭābi‘īn antara lain Hārithah ibn Wahab, al-Muṭṭalib ibn Abī Wadā‘ah, Umm Mubashshir al-Anshariyyah, ‘Abd al-Raḥmān ibn al-Hārith ibn Hishām, ‘Abd Allāh ibn Ṣafwān ibn Umayyah. Jumlah hadis yang diriwayatkan Ḥafṣah meliputi 60 riwayat hadis, 3 riwayat di antaranya disepakati oleh al-Bukhari dan Muslim, dan 6 hadis diriwayatkan Muslim.<sup>50</sup> Dari 60 riwayat hadis tersebut, 12 riwayat di antaranya menjelaskan varian bacaan al-Qur’an versi Ḥafṣah yang berbeda dengan bacaan jumhur. Perbedaan antara qiraat Ḥafṣah dengan jumhur qurra’ tidak hanya terjadi pada level fonetik (bunyi atau suara), melainkan juga mencakup struktur kata (morfem) dan struktur kalimat (sintaks).

Produktivitas Ḥafṣah dalam meriwayatkan varian bacaan al-Qur’an antara lain didukung oleh sejumlah faktor berikut: *Pertama*, sebelum menikah dengan Nabi ia telah menikah dengan seorang

---

<sup>48</sup> al-Barr, *al-Istī‘āb*, Vol. 2, 84.

<sup>49</sup> Ibid., dan al-Zuhri, *Kitāb al-Ṭabaqāt*, Vol. 8, 84.

<sup>50</sup> al-Athir, *Usud al-Ghābah*, 1331.

Sahabat Nabi yang termasuk *al-Sābiqun al-Awwalūn*, ikut hijrah dua kali yaitu ke Ḥabasyah dan Madinah, serta ikut dalam perang Badar dan perang Uhud. Bersama dengan suaminya, ia mendapat pendidikan dan pengetahuan Islam. *Kedua*, Ḥafṣah adalah putra ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb, seorang Sahabat utama Nabi. Kiprah Ḥafṣah tentu akan banyak mendapat dukungan dari ayahnya tersebut. *Ketiga*, statusnya sebagai istri Nabi yang hidup bersama Nabi dalam waktu yang cukup lama, yaitu sekitar 7 tahun. *Keempat*, ia masih hidup dalam waktu yang lama setelah meninggalnya Nabi, yaitu sekitar 35 tahun. Ini merupakan kesempatan baginya untuk mengajarkan pengetahuannya tentang varian bacaan al-Qur’an kepada murid-muridnya.

Ḥafṣah bint ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb mendapat gelar sebagai “Penjaga al-Quran”. Gelar tersebut layak untuk disematkan pada Ḥafṣah karena telah menjaga naskah yang dititipkan kepadanya oleh ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb. Dalam narasi yang diriwayatkan Abū Na’im dari Ibn Shihab, katanya. “Ketika Abū Bakr memerintahkan saya untuk menghimpun al-Qur’an, maka sayapun menyalinnya dalam potongan tulang, pelepah kurma dan daun lontar. Ketika Abū Bakr meninggal, ‘Umar menulis al-Qur’an dalam satu *sahīfah*, dan menyimpannya di rumahnya. Ketika dia meninggal, maka *sahīfah* itu disimpan oleh Ḥafṣah istri Nabi. Kemudian ‘Uthmān menulis surat kepada Ḥafṣah dan memintanya untuk menyerahkan sahifah itu kepadanya. ‘Uthmān berjanji setelah proses penyalinan selesai, maka *sahīfah* itu akan dikembalikan kepadanya. Ḥafṣah memberikan mushaf itu kepadanya, dan setelah selesai mushaf itu dikembalikan kepadanya. ‘Uthmān kemudian memerintahkan orang-orang untuk menyalin mushaf tersebut dan mereka pun menulis mushaf-mushaf al-Quran

Naskah ini memiliki sejumlah keistimewaan: *Pertama*, semua orang yang telah menerima wahyu al-Qur’an langsung dari Rasulullah telah menyerahkan dan menyetorkan apa yang mereka terima kepada ketua panitia penghimpunan al-Qur’an yaitu Zayd ibn Thābit.

*Kedua*, semua yang pernah mencatat wahyu di hadapan Rasulullah telah menyerahkannya kepada Zayd. *Ketiga*, Zayd ibn Thābit tidak menerima kecuali wahyu yang punya asal-usul yang asli yang ditulis di hadapan Rasulullah. *Keempat*, penghimpunan menggunakan dua metode sekaligus, yaitu menyelaraskan antara wahyu yang dihafal dalam pikiran dan yang ditulis dalam lembaran, dan perbandingan antara keduanya, tidak sekadar bergantung pada salah satunya. *Kelima*, Zayd tidak menerima laporan seseorang kecuali dia mampu menghadirkan dua orang saksi yang menyatakan bahwa ia mendengar dan menerima langsung wahyu dari Rasulullah. *Keenam*, penyusunan mushaf dan penataannya dibuat berdasarkan versi paling akhir yang dibacakan oleh Rasulullah sebelum beliau meninggal dunia.

Selain dikenal sebagai penjaga al-Qur'an, Ḥafṣah juga dikenal dengan sikap kritis dalam memahami al-Qur'an. Dalam sebuah narasi yang diriwayatkan Jābir bin 'Abd Allāh katanya, telah menceritakan kepadaku Umm Mubashshir, bahwasanya ia pernah mendengar Rasulullah bersabda di rumah Ḥafṣah: "In shā' Allāh tidak akan masuk ke dalam neraka seorang pun dari orang-orang yang turut serta berbai'at di bawah pohon." Ḥafṣah menimpali, "Memangnya benar seperti itu ya Rasulullah?" Rasulullah menegur Ḥafṣah yang berkata seperti itu. Lalu Ḥafṣah membacakan ayat yang berbunyi, "Tak seorang pun darimu melainkan akan mendatangi neraka itu."<sup>51</sup> Kemudian Rasulullah bersabda: "Bukankah Allāh Swt. telah berfirman: "Kemudian kami akan menyelamatkan orang-orang yang bertakwa dan membiarkan orang-orang yang zalim di dalam neraka dalam keadaan berlutut?"<sup>52</sup>

Ia meninggal pada tahun ditundukkannya Afrika yaitu tahun 41 H, dan menurut versi lain tahun 45 H.<sup>53</sup>

---

<sup>51</sup> al-Qur'an, 19: 71.

<sup>52</sup> al-Qur'an, 19: 72.

<sup>53</sup> al-Zuhrī, *Kitāb al-Ṭabaqāt*, Vol. 8, 86; al-Barr, *al-Istī'āb*, Vol. 2; 84; al-Athīr, *Usud al-Ghābah*, Cet. 1, Vol. 1, 584.

#### d. Umm Waraqah bint Nawfal

Nama lengkapnya adalah Umm Waraqah bint ‘Abd Allāh ibn al-Hārith ibn ‘Uwaymir ibn Nawfal al-Anṣāriyah atau yang lebih dikenal dengan nama Umm Waraqah bint Nawfal.<sup>54</sup> Ia menyatakan masuk Islam saat pertama kali ia mendengar berita tentang risalah agama ini saat Nabi Muḥammad berhijrah ke Madinah. Oleh karena itu, ia layak masuk dalam kelompok orang-orang yang paling pertama masuk Islam (*al-Sābiqūn al-Awwalūn*). Sebagai ungkapan kesungguhannya dalam memeluk Islam, Umm Waraqah pun melakukan baiat (sumpah kesetiaan dan ketaatan) kepada Rasulullah.<sup>55</sup>

Umm Waraqah adalah satu-satunya perempuan yang dianugerahi gelar *al-Shahīdah* (orang yang mati syahid), bahkan jauh hari sebelum hari kematiannya. Dalam sebuah narasi disebutkan bahwa ia sangat berharap dapat meraih *shahādah* dengan ikut serta berperang dengan kaum Muslimin. Saat pasukan Islam bersiap-siap untuk menghadapi perang Badar, Umm Waraqah meminta izin kepada Nabi untuk ikut berperang. Ia berkata, “Wahai Rasulullah, izinkan saya ikut pergi bersama kalian, agar saya bisa merawat orang yang sakit dan mengobati yang terluka. Mudah-mudahan dengan itu Allāh Swt. menganugerahiku mati syahid,” pintanya. Nabi menjawab, “Tinggallah di rumahmu! Sungguh Allāh akan menganugerahimu mati syahid di rumahmu.”<sup>56</sup>

Prediksi Nabi ternyata kemudian terbukti di kemudian hari. Umm Waraqah menjalani hari-hari dalam hidupnya sesuai nasehat Nabi Saw. Waktu terus berjalan hingga datangnya masa pemerintahan ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb. Seperti biasanya, ia (Umm Waraqah) selalu mengimami shalat untuk anggota keluarganya. Namun pada suatu malam, tidak terdengar lagi bacaan Qur’annya dalam shalat. Oleh karena itu, esok harinya, ‘Umar mempertanyakan keberadaannya. Ia pun segera mencari tahu

<sup>54</sup> Ibid., 1467; al-Barr, *al-Istī‘āb*, Vol. 2, 139; al-‘Asqalānī, *al-Iṣābah*, Vol. 4, 128.

<sup>55</sup> al-Qur’an, 9: 100.

<sup>56</sup> al-‘Asqalānī, *al-Iṣābah*, Vol. 4, 128; al-Barr, *al-Istī‘āb*, Vol. 2, 139.

keadaan Ummu Waraqah. Ketika ia masuk rumah Ummu Waraqah, ia tidak menemukan seorang pun berada di situ. Ketika menuju kamar, ia mendapati jasad Ummu Waraqah terbujur kaku bertutupan kain selimut. Sementara budak laki-laki dan budak perempuan milik Ummu Waraqah yang tinggal bersama beliau di rumah tersebut tak lagi tampak batang hidungnya. Setelah diselidiki, ternyata malam itu Ummu Waraqah dibunuh oleh pasangan budak tersebut. Ia dibunuh dengan dengan cara dibekap mulut dan hidungnya dengan kain selimut, hingga menghembuskan napas yang terakhir.

Peristiwa pembunuhan Umm Waraqah membuktikan kebenaran prediksi Rasulullah bahwa ia akan meninggal sebagai *shahīdah* (terbunuh). Oleh karena itu, ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb berkata, “Telah benar Allāh dan Rasul-Nya!” Ia segera mengumumkan kepada khalayak, “Sesungguhnya Ummu Waraqah telah dibunuh oleh dua budaknya. Sekarang mereka berdua kabur. Barang siapa melihat mereka, harus membawa mereka kemari!”<sup>57</sup> Kedua pelaku pembunuhan tersebut akhirnya berhasil ditangkap dan kemudian menjalani hukum salib karena melakukan kejahatan melakukan pidana fasad atau pembunuhan. Mereka adalah orang pertama kali yang disalib di negeri Madinah.<sup>58</sup>

Dari sisi sumber keilmuan, Umm Waraqah menimba ilmu langsung dari Rasulullah.<sup>59</sup> Sedangkan para murid yang meriwayatkan darinya antara lain: Jaddat al-Walīd ibn ‘Abd Allāh ibn Jamī‘, Abū Jaddat al-Walīd ibn ‘Abd Allāh ibn Jamī‘, Jadd al-Walīd, ‘Abd al-Raḥmān ibn Khallād, dan Abū‘Abd al-Raḥmān ibn Khallād.<sup>60</sup>

---

<sup>57</sup> al-Athīr, *Usud al-Ghābah*, 1467.

<sup>58</sup> Ibid. dan Abū Dāwud Sulaymān ibn al-Ash‘ath al-Azdī al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwud*, ed. Shu‘ayb al-Arna‘ūṭī dan Muḥammad Kāmil Qurrah Balālī, (Damaskus: Dār al-Risālah al-‘Ālamiyyah, 1430 H/2009 M), Vol. 2, 300.

<sup>59</sup> Yūsuf ibn al-Zakkī ‘Abd al-Raḥmān Abū al-Hajjāj al-Mizzī, *Tabdhīb al-Kamāl*, ed. Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf, (Beirut: Mu‘assasah al-Risālah, 1400 H/1980 M)

<sup>60</sup> Ibid.

Umm Waraqah adalah salah satu tokoh perempuan dari sekian banyak perempuan Anshar, yang menekuni belajar al-Qur'an dengan sungguh-sungguh. Sebagai perempuan terpandang, ia memiliki persyaratan untuk itu. Di samping pandai membaca dan menulis, ia juga mampu memahami dan menghafal al-Qur'an dengan baik. Abū Dāwūd dalam kitab *Sunan*-nya menyebutkan bahwa Umm Waraqah telah menghafalkan seluruh al-Qur'an. Oleh karena itu, ia meminta izin kepada Rasulullah untuk mengimami shalat di dalam rumahnya dengan hafalan al-Qur'annya.<sup>61</sup> Kepandaiannya membaca, memahami dan menghafal al-Qur'an menjadikannya dipercaya oleh Rasulullah untuk menjadi imam bagi anggota keluarganya dan menunjuk seorang lelaki lanjut usia sebagai muadhin khusus di rumahnya yang sekaligus difungsikan sebagai masjid.<sup>62</sup>

“Telah menceritakan kepada kami al-Ḥasan bin Hammād al-Ḥaḍramī telah menceritakan kepada kami Muḥammad bin Fuḍayl dari al-Walīd bin Jamī' dari 'Abd al-Raḥmān bin Khallād dari Ummu Waraqah bint 'Abd Allah ibn al-Hārith dengan hadits ini, namun yang pertama lebih lengkap. Dia berkata: Rasulullah SAW pernah berkunjung ke rumahnya dan beliau mengangkat seorang muadhin yang menyerukan adhan untuknya dan beliau mengizinkan Ummu Waraqah menjadi imam keluarganya. Abd al-Raḥmān berkata; “Saya melihat muadhinnya adalah seorang laki laki yang sudah tua”.<sup>63</sup>

Lebih dari itu, Ummu Waraqah pun berusaha menghimpun dan menuliskannya pada berbagai media yang ada seperti tulang, kulit, pelepah kurma dan media-media lainnya. Sepeninggal Rasulullah, ketika Abū Bakar berencana menghimpun al-Qur'an, Ummu Waraqah diminta oleh Khalifah untuk menjadi salah seorang rujukan penting

---

<sup>61</sup> al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwud*, Vol. 2, 299-300, hadis no. 591

<sup>62</sup> al-Athīr, *Usud al-Ghābah*, 1467.

<sup>63</sup> al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwud*, Vol. 2, 300.



bagi Zayd ibn Thābit dalam menjalankan proyek penghimpunan al-Qur'an tersebut.<sup>64</sup>

#### e. Bunānah bint Abī Yazid al-Azdī

Nama lengkapnya adalah Bunānah bint Abī Yazid ibn 'Āṣim al-Azdī. Nama Bunanah hanya dapat ditemukan dalam kitab *Tārīkh al-Ṭabarī* karya Ibn Jarīr al-Ṭabarī. Dalam kitab ini, al-Ṭabarī hanya menyebutkan bahwa Bunanah adalah salah seorang *qāri'ah* al-Qur'an, yang memiliki kecantikan wajah. Selain itu, tidak ada data spesifik mengenai asal-usul keluarga dan bagaimana kehidupannya sebagai seorang *qāri'ah* al-Qur'an. Al-Ṭabarī hanya menyebutkan secara sekilas kisah kematian Bunānah yang tragis di tangan para pengikut Khawārij, kelompok politik yang menentang 'Alī dan Mu'āwiyah dan bermetamorfosis menjadi aliran agama. Salah satu paham yang dianut aliran ini adalah bahwa jika seorang melakukan dosa besar, maka ia telah keluar (*kafir*) dari agama dan wajib dibunuh. Dengan paham ini, maka Khawārij kemudian menjadi salah satu aliran ultra-radikal yang membunuh kelompok lain yang berbeda. Lebih jauh al-Ṭabarī mengatakan:

“Mereka (kaum Khawarij) membunuh Bunanah bint Abī Yazid ibn 'Ashim al-Azdi, seorang perempuan yang telah menghafal dan membaca al-Qur'an dengan salah satu varian (*kānat qad qara'at al-Qur'ān*) dan termasuk perempuan paling cantik pada zamannya. Ketika mereka mengancamnya akan membunuhnya dengan pedang, ia berkata, “Celakalah kalian, pernahkan kalian mendengar bahwa ada laki-laki yang membunuh perempuan? Celakalah kalian, karena kalian membunuh orang yang tidak pernah membahayakan dan mengganggu kalian, dan tidak kuasa membela dirinya sendiri. Apakah kalian akan membunuh seorang perempuan yang dibesarkan dalam perhiasan dan dia tidak mampu memberi alasan

---

<sup>64</sup> Abū 'Ammār Maḥmūd al-Miṣrī, *Ṣaḥābiyyat Hawl al-Rasūl Ṣallā Allāh 'alayh wa Sallam* (Kairo: Manshūrāt Abī Bakr al-Ṣiddīq, 1424 H/2003 M), 237.

yang tegas dalam pertengkaran? Sebagian dari mereka berkata, “Bunuh saja dia!” Namun ada seorang lelaki di antara mereka yang berkata, “Lepaskan saja dia!” Maka sebagian yang lain marah dan berkata kepada laki-laki ini, “Apakah kecantikannya telah meluluhkan hatimu? Kalau begitu kamu telah kafir dan telah terpedaya?” Maka laki-laki ini pun pergi meninggalkan tempat itu dan memisahkan diri kelompoknya. Lalu mereka menyeret perempuan itu dan membunuhnya.”<sup>65</sup>

Tragedi pembunuhan perempuan juru baca al-Qur’an ini terjadi pada tahun 68 H.<sup>66</sup>

#### f. ‘Aththāmah bint Bilāl ibn Abī al-Dardā’

‘Aththāmah bint Bilāl ibn Abī al-Dardā’ adalah cucu dari Abū al-Dardā’ dari istri pertamanya Umm al-Dardā’ al-Kubrā. ‘Aththāmah dikenal sebagai perempuan pelaku asketik (*‘ābidah*) di antara para ahli ibadah wilayah Sham dan meninggal dunia sebelum meninggalnya Umm al-Dardā’ al-Sughrā (w. 81 H), sehingga diperkirakan ia meninggal sebelum tahun 81 H.<sup>67</sup>

Di masa tuanya ia mengalami kebutaan sehingga sering meratapi kebutaannya karena tidak bisa membaca al-Qur’an lagi. Dalam salah satu bait syairnya, yang menyenandungkan sebuah syair:

Wahai ‘Aththām, mengapa engkau menjadi orang yang lalai?  
Maka bencana akan menimpa rumahmu?

---

<sup>65</sup> Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Ṭabarī: Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk*, ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, (Kairo: Dār al-Ma‘ārif, t.th.), Vol. 6, 121; Kaḥālāh, *Al‘ām al-Nisā’*, 148-149.

<sup>66</sup> Muḥammad Khayr Yūsuf, *Qārī‘āt Ḥāfiẓāt* (Riyad: Dār Ibn Khuzaymah, 1413 H), Cet. 1, 27.

<sup>67</sup> Jamāl al-Dīn ibn al-Faraj Ibn al-Jawzī, *Ṣifāt Ṣafwāb* (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1985), Vol. 4, 298; Ibn ‘Asākir, *Tārīkh Madīnah Dimashq*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1998), Vol. 69, 266-267, sebelum entri no. 9386; Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī, *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyyāt*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1998), 394-395; Kaḥālāh, *Al‘ām al-Nisā’* (Beirut: Muassasah al-Risālah, t.th.), Vol. 3, 250.

Menangislah, shalatlah pada waktunya.  
Jika engkau suatu hari menangis  
Menangislah ketika al-Qur'an dibaca.  
Sungguh engkau suatu hari pernah membacanya.  
Engkau membacanya dengan perenungan yang mendalam  
Dan air matamu pun bercucuran.  
Namun hari ini engkau tidak membacanya  
Kecuali di rumahmu ada yang membaca  
Engkau menyesali apa yang tersisa.  
Sebab engkau tidaklah hidup sepanjang masa.<sup>68</sup>

**g. Hujaymah (Juhaymah) Bint Huyayy Al-Awṣābiyyah Al-Ḥimyariyyah Al-Dimashqiyyah (Umm al-Dardā' al-Shugrā)**

Hujaymah bint Huyayy al-Awṣābiyyah adalah salah satu dari tiga perempuan yang namanya disebutkan dalam kitab *Ghāyat al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā'* karya Shams al-Dīn ibn al-Jazarī. Nama lengkapnya adalah Hujaymah (dalam versi lain: Juhaymah) bint Huyayy al-Awṣābiyyah al-Ḥimyariyyah al-Dimashqiyyah yang dikenal dengan Umm al-Dardā' al-Shugrā.<sup>69</sup> Ia adalah istri seorang Sahabat senior bernama Abū al-Dardā' (w. 32 H).<sup>70</sup> Namanya dinisbatkan kepada al-Awṣābiyyah, yang merujuk pada suatu propinsi di daerah Ḥimyar.<sup>71</sup>

<sup>68</sup> Ibid, 75-76.

<sup>69</sup> al-Dhahabī, *Siyar A'lām*, Cet. 1, Vol. 4, 277-279; al-Jawzī, *Ṣifāt al-Ṣafwah*, Vol. 4, 294-298.

<sup>70</sup> Karya-karya biografis yang menulis biografinya antara lain: Muḥammad ibn Ḥibbān ibn Aḥmad Abū Ḥātim al-Tamīmī al-Bustī, *al-Thiqāt*, ed. Al-Sayyid Sharaf al-Dīn Aḥmad, (Beirut: Dār al-Fikr, 1913/95 H/1975 M), Vol. 3, 120; 'Alī ibn al-Ḥasan ibn Hibat Allāh ibn 'Asākīr, *Tārīkh Dimashq*, ed. 'Umar ibn Gharāmah al-'Umrāwī, (Beirut: Dār al-Fikr, 1415 H/1995 M), Vol. 70, 146-64; al-Jawzī, *Ṣifāt al-Ṣafwah*, Vol. 4, 244-46; al-Dhahabī, *Siyar A'lām*, Cet. 1, Vol. 4: 277-79; al-Mizzī, *Tahdhīb al-Kamāl*, Cet. 1, Vol. 35: 352-58; al-'Asqalānī, *al-Iṣābah*, Vol. 12, 240-242.

<sup>71</sup> Lihat Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu'jam al-Buldān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990), 5: 435.

Beliau meninggal melaksanakan ibadah haji pada tahun 81 H dan ia wafat setelah tahun tersebut.<sup>72</sup>

Para biografer menggunakan nama panggilan (*kunyah*), untuk membedakan antara dia dengan istri Abū al-Dardā' yang lebih tua yang bernama Khayrah bint Abī Ḥadrad, dan diberi *kunyah* Umm al-Dardā' al-Kubrā, sedangkan istri mudanya (Hujaymah) diberi *kunyah* Umm al-Dardā' al-Sughrā.<sup>73</sup> Ibn Ḥibbān (w. 354 H), Ibn 'Asākir (w. 571 H), dan Ibn al-Jawzī (w. 597 H) menyebut Umm al-Dardā' sebagai salah satu tokoh ahli ibadah (asketik) yang paling dihormati pada abad 1 H. Ibn Hibban menyatakan Umm al-Dardā' sering membagi waktunya antara Jerusalem dan Damaskus, menghabiskan 6 bulan di masing-masing kota tersebut, dan dikenal sebagai perempuan yang saleh, ahli ibadah (asketik), yang riwayat hadis-hadisnya banyak beredar di ahli-ahli hadis Syria.

Biografi yang ditulis Ibn 'Asākir secara mendetail memberikan gambaran lebih jelas tentang kesalehan (asketisme) Umm al-Dardā' dan transmisi ilmu pengetahuan darinya. Ia menyebutnya sebagai perempuan ahli dalam perilaku asketik dan dalam hal ibadah (*zāhidah*) dan menguasai penerapan hadis-hadis hukum (*faqīhah*). Hal menarik dari cara interaksi Umm al-Dardā' dengan para tokoh lelaki yang

---

<sup>72</sup> al-Jazarī, *Ghāyat al-Nibāyah*, Cet. 1, Vol.2, 354.

<sup>73</sup> Sumber-sumber biografi yang lebih awal seperti Abū Nu'aym al-Iṣbahānī dan Ibn 'Abd al-Barr, menunjukkan kerancuan tentang identitas kedua tokoh perempuan ini apakah kedua nama ini merujuk kepada satu orang yang sama atau tidak. Kerancuan ini dapat diungkap pada akhir abad ke-7 H. Ibn al-Athīr (w.630 H) dalam karyanya *Usud al-Ghābah*, mengakui bahwa kedua nama ini merujuk kepada dua nama perempuan yang berbeda, tetapi ia mencampuradukkan identitas keduanya dan menisbatkan ketenaran dan atribut Umm al-Dardā' al-Sughrā pada Umm al-Dardā' al-Kubrā. Lihat al-Athīr, *Usud al-Ghābah*, Cet. 1, Vol. 5, 580-81. Pada abad ke-8 H, kebingungan tentang kedua perempuan ini berakhir ketika kunyah Umm al-Dardā' al-Kubrā dikenang sebagai Sahabat senior yang meriwayatkan hanya 1 atau 2 riwayat hadis, dan Umm al-Dardā' al-Sughrā dikenang sebagai sebagai ulama perempuan dan tokoh Sufi yang terkenal. Lihat al-Dhahabī, *Siyar A'lām*, Cet. 1, Vol. 4: 277-279; al-Mizzī, *Tahdhīb al-Kamāl*, Cet. 1, Vol. 35: 352-358; dan al-'Asqalānī, *al-Iṣābah*, Vol. 12, 240-242.

berpengaruh yang ingin menjadi pendamping hidupnya menunjukkan lebih jauh ciri khasnya.<sup>74</sup> Khalifah Dinasti Umayyah, ‘Abd al-Malik ibn Marwān (w. 86 H) adalah salah satu di antara tokoh laki-laki yang mendapat kesempatan mengikuti majelisnya. Keduanya akan bercakap-cakap di pintu masuk *Dome of the Rock* sampai waktu maghrib tiba, di mana ‘Abd al-Malik akan mengulurkan tangannya dan menggandeng Umm al-Dardā’ menuju ruang khusus perempuan.

Umm al-Darda’ melampaui batas-batas gender dengan cara yang agak mencolok, yang tidak normatif dan mungkin menimbulkan rasa tidak senang. Ibn ‘Asākir menukil suatu riwayat bahwa Umm al-Dardā’, mengenakan jubah tradisional kaum asketik (*burnus*) sering mengunjungi masjid Abū al-Dardā’ dan shalat di barisan laki-laki. Ia juga mengikuti halaqah tahfiz al-Qur’an dan mengajar al-Qur’an hingga suaminya memintanya untuk bergabung dengan shaf perempuan. Meski demikian, majelis untuk kaum asketik laki-laki, dipersembahkan untuk ibadah ritual dan mengingat Allāh (majelis zikir), tampaknya tidak dibatasi oleh suaminya.<sup>75</sup> Halaqah-halaqah ini menyediakan konteks untuk mentransmisikan hadis dalam tema-tema yang luas yang ia pelajari dari suaminya atau Sahabat lainnya.

Berkat ketenaran dan majelis ilmunya yang terbuka untuk umum, jaringan transmisi Umm al-Dardā’ jauh lebih luas ketimbang tokoh-tokoh perempuan yang satu generasi dengannya. Dari sisi transmisi keilmuannya, ia meriwayatkan berbagai cabang ilmu dari suaminya Abū al-Dardā’, Salmā al-Fārisī, Ka’b ibn ‘Āsim al-Ash‘arī, ‘Ā’ishah,

---

<sup>74</sup> Salah satu di antara para lelaki yang ingin menjadi pendamping hidupnya adalah khalifah Dinasti Umayyah, Mu‘āwiyah ibn Abī Sufyan (memerintah 41-60), yang mengajukan lamaran kepadanya setelah meninggalnya Abū al-Dardā’. Ia menolak karena ingin membuktikan kesetiaannya kepada sang suami, dengan mengutip sebuah hadis yang diriwayatkan Abū al-Dardā’ bahwa pasangan terakhir di dunia akan menjadi pasangannya di akhirat. Hadis ini dikutip secara luas dalam biografi tentang dirinya. Lihat ‘Asākir, *Tārikh Dimashq*, Vol. 70: 151-155.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 155-157.

Abū Hurayrah, dan sejumlah sahabat lainnya. Tidak hanya itu, ia juga telah menghafalkan al-Qur'an dan membaca di hadapan ayahnya Abū al-Dardā' saat ia masih kecil. Di antara murid-muridnya yang mengambil sanad qiraah al-Qur'an darinya antara lain: Ibrāhīm ibn Abī 'Ablah, 'Aṭīyyah ibn Qays, dan tokoh-tokoh lainnya.<sup>76</sup> Sementara untuk periwayatan hadis, Umm al-Dardā' meriwayatkan hadis-hadisnya kepada lebih banyak murid laki-laki, termasuk mereka yang bukan anggota keluarganya. Al-Mizzī misalnya, mencatat 41 murid laki-laki yang meriwayatkan hadis darinya.<sup>77</sup> Meskipun praktik asketik dan kepemimpinannya dalam halaqah asketik merupakan ciri menonjol dari kepribadian historisnya, namun periwayatan hadisnya tidak hanya dibatasi pada kelompok ini. Ahli fiqih Makḥūl al-Shāmī (w. 112 H) dan Maymūn ibn Mihrān (w. 117 H) juga meriwayatkan hadis darinya. Sejatinya, sebagian besar murid laki-laki yang meriwayatkan hadis darinya tidak memiliki reputasi sebagai kaum asketik.

## 2. Perempuan Juru Baca al-Qur'an Abad II H

### a. Umm al-Hudhayl Ḥafṣah Bint Sīrīn al-Anṣāriyyah

Umm al-Hudhayl Ḥafṣah bint Sīrīn al-Anṣāriyyah, dari generasi Ṭābi'iyyah.<sup>78</sup> Ia adalah anak sulung dari Sīrīn dan istrinya yang bernama Ṣafīyyah, pasangan ini dikaruniai lima orang anak, yaitu Muḥammad, Yaḥyā, Ḥafṣah, Karīmah dan Umm Sulaym.<sup>79</sup> Ia dikenal sebagai perempuan ahli ibadah (pelaku asketik), ahli dalam bidang fiqih (hukum Islam) dan ilmu qirā'ah al-Qur'an.<sup>80</sup>

<sup>76</sup> al-Jazarī, *Ghāyat al-Nibāyah*, 2006), Cet. 1, Vol. 2, 308.

<sup>77</sup> al-Mizzī, *Tabdhīb al-Kamāl*, ed. Bashshār 'Awwād Ma'rūf, (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1400 H/1980 M), Cet. 1, Vol. 35: 352-53.

<sup>78</sup> Ṣalāh al-Dīn Khalīl Aybak al-Ṣafadī, *al-Wāfi bi al-Wafāyyāt*, ed. Aḥmad al-Arna'ūṭī dan Turkī Muṣṭafā, (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 2000), Vol. 4, 305.

<sup>79</sup> al-Zuhrī, *Kitāb al-Ṭabaqāt*, Vol. 8, 305.

<sup>80</sup> al-Ṣafadī, *al-Wāfi bi al-Wafāyyāt*, 305.

Kehidupan asketiknya banyak ditonjolkan oleh sejumlah penulis biografi. Ibn Sa'd dalam *Ṭabaqāt al-Kubrā* menukil sebuah riwayat yang menceritakan keinginan Ḥafṣah untuk mati syahid. Dari 'Āṣim al-Aḥwal dari Ḥafṣah bint Sīrīn, katanya: Anas ibn Mālik bertanya kepadaku “Engkau ingin mati dengan cara apa?” Maka aku menjawab: “(Aku ingin mati) karena wabah *ṭa'ūn*.” Maka Anas berkata: “Kematian dengan cara seperti itu adalah kematian syahid bagi setiap Muslim.”<sup>81</sup>

Al-Dhahabī dalam *Siyar A'lām al-Nubalā'* menggambarkan kehidupan sehari-harinya yang dihabiskan hanya untuk beritikaf dan beribadah di dalam masjid. Ia menyebut sebuah riwayat dari Maḥdī ibn Maymūn bahwa Ḥafṣah tinggal beri'tikaf di dalam masjidnya selama 30 tahun, tidak keluar kecuali hanya untuk menemui seseorang atau memenuhi hajat.<sup>82</sup> Senada dengan al-Dhahabī, Ibn al-Jawzī juga menyebutkan sisi kehidupan asketis Ḥafṣah bint Sīrīn. Menurutnya, Ḥafṣah menghabiskan 30 tahun dari umurnya untuk beribadah di dalam masjid. Ia masuk menjelang zuhur dan kemudian berdiam di masjid hingga matahari keesokan harinya meninggi. Setelah melaksanakan shalat dluha, ia keluar sebentar untuk memenuhi hajat atau menemui seseorang. Ketika waktu zuhur tiba, ia kembali ke masjid dan melakukan aktivitas yang sama. Kebiasaan ini dilakukannya hampir selama 30 tahun.<sup>83</sup>

Di antara kata-katanya yang menarik adalah apa yang diriwayatkan bahwa Ḥafṣah membeli seorang budak perempuan—berasal dari Sindh—maka si budak ini ditanya tentang majikannya, “Bagaimana pendapatmu tentang majikanmu?” Maka kemudian ia menjawab dengan bahasa Persi yang artinya bahwa si majikan adalah perempuan

---

<sup>81</sup> al-Zuhri, *Kitāb al-Ṭabaqāt*, Vol. 8, 305.

<sup>82</sup> al-Dhahabī, *Siyar A'lām*, Cet. 1, Vol. 4, 507.

<sup>83</sup> al-Jawzī, *Ṣifāt al-Ṣafwāh*, Vol. 4, 24-26.

salehah, hanya saja ia pernah berbuat dosa besar sehingga ia menangisinya dalam shalat sepanjang malam.”<sup>84</sup>

Dalam bidang tranmsisi hadis, ia meriwayatkan dari Yaḥyā, saudara laki-lakinya, Anas ibn Mālik, budak sahayanya, Umm ‘Aṭiyyah al-Anṣāriyyah, al-Rabāb ibn Abī al-Rā’ih, Abū al-’Āliyah, Abū Dhibyān Khalifah ibn Ka‘ab, al-Rabī‘ ibn Ziyād al-Hārithī, Khairah Umm al-Ḥasan al-Baṣri.<sup>85</sup> Sejumlah tokoh yang meriwayatkan hadis darinya antara lain: Muḥammad ibn Sīrīn, Qatādah, ‘Āṣim al-Aḥwal, Ayyūb, Khālīd al-Hadhdhā’, Ibn ‘Awn, Hishām ibn Hissān.<sup>86</sup>

Selain menguasai periwayatan hadis, Ḥafṣah juga dikenal sebagai ahli dalam bidang varian bacaan al-Qur’an. Ia diriwayatkan telah menguasai qiraah al-Qur’an saat ia berumur 12 tahun.<sup>87</sup> Penguasaan terhadap varian bacaan al-Qur’an antara lain tercermin dalam riwayat Hishām ibn Ḥisān yang menyatakan bahwa Ibn Sīrīn, saudara laki-lakinya, setiap kali mengalami kesulitan tentang varian bacaan al-Qur’an maka ia menyarankan agar menanyakannya kepada Ḥafṣah bint Sīrīn.<sup>88</sup> Selain menguasai varian bacaan al-Qur’an, Ḥafṣah juga memiliki pemahaman yang mendalam tentang makna suatu ayat. Dialog dalam riwayat berikut menggambarkan pemahamannya tentang maksud QS. Al-Nur (24): 60):

“ia telah menjadikan jilbabnya seperti ini (menutupi mukanya), Dari ‘Āṣim al-Aḥwal katanya: “Kami pernah menemui Ḥafṣah bint Sīrīn, dan kemudian kami bertanya kepadanya: “Semoga Allah merahmatimu, bukankah Allah berfirman “...dan perempuan-perempuan tua yang telah berhenti dari haid dan mengandung yang tidak ingin menikah (lagi), maka tidak ada dosa menanggalkan pakaian (luar) mereka (yaitu jilbab) dengan tidak (bermaksud)

<sup>84</sup> Ibid., Kaḥḥālah, *A’lām al-Nisā’*, Vol.1, 273-274.

<sup>85</sup> al-Dhahabī, *Siyar A’lām*, Cet. 1, Vol. 4, 507.

<sup>86</sup> Ibid., al-Jawzī, *Ṣifāt al-Ṣafwah*, Vol. 4, 24-26.

<sup>87</sup> al-Dhahabī, *Siyar A’lām*, Cet. 1, Vol. 4, 507.

<sup>88</sup> al-Jawzī, *Ṣifāt al-Ṣafwah*, Vol. 4, 24-26.



menampakkan perhiasan.” Maka Ḥafṣah kemudian bertanya: “Kelanjutan ayat ini bagaimana? “Maka kami menjawab: “...tetapi memelihara kehormatan adalah lebih baik bagi mereka”. Ia berkata: “Itu artinya ayat ini tetap menganjurkan perempuan menopause untuk tetap berjilbab.”<sup>89</sup>

Kecintaannya terhadap al-Qur’an juga ia tunjukkan dalam kebiasaannya mengkhatamkan setengah dari kitab suci ini setiap malam. Dalam sebuah riwayat diceritakan bahwa setelah kematian anaknya, Hudhayl ibn Ḥafṣah, ia merasakan kesedihan yang luar biasa yang selalu menggelayuti hatinya. Kegelisahan ini diungkapkan dalam riwayat berikut:

“Setelah Hudhayl meninggal dunia, Allāh memberinya rizki sebagai balasan atas kesabarannya. Ia bertutur: Hanya saja saya merasakan kesedihan berkepanjangan yang tak segera hilang. Pada suatu malam aku membaca surat al-Nahl, tiba-tiba aku sampai pada ayat “*Dan janganlah* kamu jual perjanjian (dengan) Allāh dengan harga murah, karena sesungguhnya apa yang ada di sisi Allāh lebih baik bagimu jika kamu mengetahui. Apa yang ada di sisimu akan lenyap, dan apa yang ada di sisi Allāh adalah kekal. Dan kami pasti akan memberi balasan kepada orang yang sabar dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan. (QS. Al-Nahl (16): 96). Maka aku mencoba mengulang-ulang ayat ini, maka tiba-tiba Allāh menghilangkan kesedihan dari hatiku.”<sup>90</sup>

Ia hidup selama 70 tahun dan tahun meninggalnya diperselisihkan, sebagian berpendapat tahun 98 H, sebagian berpendapat tahun 101 H, dan sebagian yang lain berpendapat tahun 106 H. Ia meninggal dan dimakamkan di Bashrah.<sup>91</sup>

## b. Maymūnah bint Abī Ja‘far Yazīd al-Makhzūmī

Maymūnah bint Abī Ja‘far Yazīd ibn al-Qā‘qā‘ al-Makhzūmī al-Madanī al-Qāri’ adalah salah satu dari tiga perempuan yang namanya diabadikan dalam kitab biografi para qurra’ karya Ibn al-Jazarī. Dalam kitab ini, al-Jazarī hanya menyebutkan informasi seputar nama dan relasi keilmuannya. Nama lengkapnya Maymūnah bint Abī Ja‘far Yazīd ibn al-Qā‘qā‘ al-Makhzūmī al-Madanī al-Qāri’, guru Nāfi’ salah seorang imam *Qirā’ah Sab‘ah*. Dari keterkaitan ini tampak dengan jelas bahwa pencantuman namanya dalam kitab *Ghāyat al-Nihāyah* karena relasinya sebagai putri Abū Ja‘far Yazīd ibn al-Qā‘qā‘, yang sekaligus menjadi guru Maymūnah dalam qiraah al-Qur’an. Sang ayah adalah seorang tokoh yang termasyhur dalam bidang qiraah, karena ia adalah salah satu imam *Qirā’ah Ashrab*. Tokoh dari generasi Tābi‘īn ini telah menghafalkan al-Qur’an di hadapan ‘Abd Allāh ibn ‘Ayyāsh ibn Abī Rabī‘ah, ‘Abd Allāh ibn ‘Abbās, Abū Hurayrah, dan sekaligus meriwayatkan al-Qur’an dari mereka. Murid-murid yang meriwayatkan qiraah darinya antara lain: Nāfi’, Sulayman ibn Muslim ibn Jammāz, ‘Īsā ibn Wirdān, Ismā‘il dan Ya‘qūb putranya, dan Maymūnah putri beliau.

Perasaan simpatik kepada Abī Ja‘far Yazīd ibn al-Qā‘qā‘ dapat dilihat dalam penuturan Ibn al-Jazarī tentang sang tokoh. Ibn al-Jazarī pernah berkata: “Aku membaca al-Qur’an dengan khatt Abū ‘Abd Allāh al-Qā‘qā‘, bahwasanya ia mengerjakan shalat di kegelapan malam sebanyak 4 kali salam, setiap rakaat membaca al-Fatihah, dan satu surat yang panjang, dan se usai shalat mendoakan dirinya dan umat Islam, dan bagi orang yang membaca al-Qur’an kepadanya, dan orang yang membaca al-Qur’an dengan riwayatnya setelahnya dan sebelumnya. Abī Ja‘far Yazīd ibn al-Qā‘qā‘ wafat di Madinah.<sup>92</sup>

Dari sisi keilmuannya di bidang qiraah, Maymūnah—sebagaimana disebutkan di atas—mengambil qiraah dari ayahnya sendiri. Kemampuannya dalam qiraah al-Qur’an kemudian ditransmisikan kepada kedua muridnya, yaitu Aḥmad ibn Maymūnah bint Abī Ja‘far

dan Thābit ibn Maymūnah bint Abī Ja‘far, keduanya adalah putra Maymūnah sendiri.<sup>93</sup>

Muḥammad Amīn al-Shinqīṭī, dalam karya disertasinya, *al-Nasb fi al-Qirā’āt al-‘Ashrah li al-Imām al-Jazarī* menyebutkan salah satu varian bacaan yang diriwayatkan Maymūnah bint Abī Ja‘far dari ayahnya Abū Ja‘far. Dalam QS. al-Tawbah (9):19 disebutkan beberapa versi bacaan (أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ). Jumhur membaca (عِمَارَةَ) dan (سِقَايَةَ) dalam bentuk infinitif (*maṣdar*) dari kedua kata tersebut. Sementara dalam riwayat Maymūnah dari Abī Ja‘far ayahnya, kata (سِقَايَةَ) dibaca dengan huruf *sin* yang *diḍammah* dan huruf *yā’* yang dibuang setelah *alif* (سُقَايَةَ), yang merupakan bentuk jamak dari kata (سَاقٍ). Sedangkan kata (عِمَارَةَ) dibaca dengan huruf *‘ayn* yang *difathah* dan huruf *alif* yang dibuang (عَمْرَةَ), yang merupakan bentuk jamak dari kata (عَامِرٍ).<sup>94</sup>

### 3. Perempuan Juru Baca al-Qur’an Abad III H

#### a. Nafīṣah bint al-Ḥasan ibn Zayd ibn al-Ḥasan ibn ‘Alī

Nama lengkapnya Nafīṣah bint al-Ḥasan ibn Zayd ibn al-Ḥasan ibn ‘Alī.<sup>95</sup> Dilahirkan di Makkah dan tumbuh besar di Madinah.<sup>96</sup> Al-Dhahabī dalam *Siyar A‘lām al-Nubalā’* menggambarkan sosok Nafīṣah sebagai perempuan terhormat (*mukarramah*) dan salehah, putri Amirul Mukminin al-Ḥasan ibn Zayd ibn al-Ḥasan (cucu Nabi) ibn ‘Alī ibn Abī Ṭālib, dari keluarga al-‘Alawiyah al-Ḥasaniyyah (keturunan ‘Alī dari jalur Ḥasan).<sup>97</sup> Ayahnya pernah menjadi gubernur Madinah pada masa

<sup>93</sup> al-Jazarī, *Ghāyat al-Nibāyah*, Cet. 1, Vol. 2, 283.

<sup>94</sup> Muḥammad ibn Maḥfūz ibn Muḥammad Amīn al-Shinqīṭī, *al-Nasb fi al-Qirā’āt al-‘Ashr li al-Imām al-Jazarī: Dirāsah wa Taḥqīq min Awwal Bab Farsh al-Hurūf ilā Ākhir al-Kitāb*, Tesis Magister (KSA, Fakultas dan Da’wah dan Ushuluddin, Universitas Umm al-Qura, 2004), 279.

<sup>95</sup> al-Ziriklī, *Al-A‘lām*, Cet. 15, Vol. 9, 16-17.

<sup>96</sup> al-Dhahabī, *Siyar A‘lām*, Cet. 1, Vol. 10, 106-107.

<sup>97</sup> Ibid.

pemerintahan Abū Ja‘far al-Manṣūr dan menetap di Madinah selama 5 tahun. Namun kemudian karena suatu masalah Abū Ja‘far merasa marah kepadanya dan menyita seluruh harta miliknya. Tidak hanya itu, al-Manṣūr juga memenjarakan keturunan Nabi ini di Baghdad sampai ia meninggal dunia. Ketika al-Mahdī pengganti al-Manṣūr berkuasa, ayah Nafīṣah dibebaskan dari tahanan dan dikembalikan seluruh hartanya yang disita. Bahkan pada saat al-Mahdī melaksanakan ibadah haji, ayahnya ikut dalam rombongannya. Namun sampai di al-Ḥājir, sebuah desa berjarak 5 mil dari Madinah, ia meninggal dunia.<sup>98</sup>

Seperinggal ayahnya, Nafīṣah berpindah dari Madinah ke Mesir bersama suaminya, Ishāq ibn Ja‘far ibn Muḥammad al-Sādiq. Ia meninggal di Mesir pada bulan Ramadhan tahun 208 H.<sup>99</sup>

Ramaḍān Yūsuf dalam Qāri‘at Ḥāfiẓāt menjelaskan keterkaitan Nafīṣah dengan transmisi al-Qur‘an. Menurutnya, Nafīṣah termasuk perempuan penghafal (*ḥāfiẓah*) al-Qur‘an dan memahami (*‘ālimah*) ilmu tafsir dan hadis.<sup>100</sup> Di antara kebajikan Nafīṣah adalah melaksanakan ibadah haji sebanyak 30 kali selama hidupnya.<sup>101</sup>

#### 4. Perempuan Juru Baca al-Qur‘an Abad IV H

##### a. Al-Bahā’ bint ‘Abd al-Raḥmān ibn al-Ḥakam

Nama lengkapnya adalah Al-Bahā’ bint al-Amīr ‘Abd al-Raḥmān ibn al-Ḥakam ibn Hishām ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Mu‘āwiyah. Seorang sosok perempuan yang baik (*khayrah*), pelaku asketik (*zāhidah*), ahli ibadah (*‘ābidah*), meninggalkan kesibukan dunia untuk beribadah (*mutabattilah*), sangat mencintai kebajikan. Ia bekerja menyalin mushaf dan mewakafkannya. Namanya digunakan untuk menyebut suatu

---

<sup>98</sup> Aḥmad ibn Muḥammad ibn Khalikan, *Wafayat al-A‘yan wa Anba’ Abna’ al-Zaman*, Tahqiq Ihsan ‘Abbas, (Beirut: Dar al-Thaqafah, t.th.), Vol. 5, 423-424.

<sup>99</sup> al-Ziriklī, *Al-A‘lām*, Cet. 15, Vol. 9, 16-17

<sup>100</sup> Yūsuf, *Qāri‘at Ḥāfiẓāt*, Cet. 1, 105.

<sup>101</sup> al-Dhahabī, *Siyar A‘lām*, Cet. 1, Vol. 10, 106-107.

masjid dibangun di Ruṣāfah. Ia meninggal pada bulan Rajab tahun 305 H. Tidak ada satupun yang tidak menghadiri pemakamannya.

## b. Sutaytah Bint al-Ḥusayn al-Maḥāmīlī

Nama lengkapnya adalah Sutaytah bint al-Qāḍī Abī ‘Abd Allāh al-Ḥusayn ibn Isma‘īl ibn Muḥammad ibn Isma‘īl ibn Sa‘īd ibn Abān al-Maḥāmīlī al-Ḍabbī. Nama panggilannya atau *kunyanya* adalah Amat al-Wāḥid atau Umm ‘Abd al-Wāḥid.<sup>102</sup> Kakeknya Isma‘īl al-Ḍabbī ahli hadis dan ulama besar di kota Baghdad pada masa dinasti ‘Abbasiyyah. Seperti halnya sang kakek, ayahnya Abū ‘Abd Allāh al-Ḥusayn ibn Isma‘īl al-Maḥāmīlī juga seorang imam, hakim dan ahli hadis kota Baghdad. Pamannya al-Qāsim ibn Isma‘īl al-Maḥāmīlī adalah seorang imam dan ahli hadis yang riwayatnya terpercaya. Saudara-saudara laki-lakinya ‘Abd Allāh ibn al-Ḥusayn al-Maḥāmīlī dan ‘Alī ibn al-Ḥusayn al-Maḥāmīlī, keduanya termasuk periwayat hadis yang terpercaya. Keluarga besarnya dikenal dengan keilmuan di bidang fiqih dan hadis praktisi di bidang hukum dan yurisprudensi. Oleh karena itu, Amat al-Wāḥid hidup dalam lingkungan keluarga yang dikelilingi oleh para ulama’.

Sutaytah dibesarkan dalam lingkungan ulama penganut mazhab al-Shāfi’ī. Oleh karena itu ia banyak belajar dan mendalami fiqih al-Shāfi’ī dari ayahnya. Ia pun tumbuh berkembang dan menjadi salah satu fuqaha mazhab al-Shāfi’ī pada masanya. Di samping mendalami ilmu fiqih, ia juga menghafalkan al-Qur’an secara sempurna (*ḥafīẓat al-Qur’ān*) dan memahami berbagai varian bacaan al-Qur’an (*qara’at al-qirā’āt*).<sup>103</sup> Tidak hanya itu, ia juga menguasai berbagai bidang ilmu lainnya seperti periwayatan hadis, tata bahasa Arab, ilmu logika atau

<sup>102</sup>Jamāl al-Dīn ‘Abd al-Rahīm al-Asnawī, *Ṭabaqāt al-Shāfi’iyyah* (Riyad: Dār al-‘Ulūm, 1401 H), Vol. 2, 385.

<sup>103</sup>Ismā‘īl ibn ‘Umar ibn Kathīr, *Ṭabaqāt al-Fuqahā’ al-Shāfi’iyyah*, ed. Aḥmad ‘Umar Hāshim dan Muḥammad Zaynhum Muḥammad ‘Arab, (Port Said: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyyah, 1993), 314; dan Ismā‘īl ibn ‘Umar ibn Kathīr, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah* (Beirut: Dār al-Ma‘ārif, 1412 H/1991 M), Vol. 11, 306.

mantiq, ilmu farā'id, dan matematika. Bahkan ia sering menjadi rujukan para hakim pengadilan Baghdad ketika mereka mendapat kesulitan dalam memecahkan persoalan-persoalan farā'id yang membutuhkan perhitungan matematis. Semua bidang keilmuan ini—terutama fiqih dan hadis—ia pelajari langsung dari ayahnya.<sup>104</sup> Dalam transmisi hadis, Sutaytah meriwayatkan hadis dari: 'Abd Allāh al-Ḥusayn ibn Ismā'īl al-Maḥāmīlī (ayah), Ismā'īl ibn al-'Abbās al-Warrāq, 'Abd al-Ghāfir ibn Salamah al-Ḥimsī, Abū al-Ḥasan al-Miṣri, al-Imām Ḥamzah al-Hāshimī dan lain-lain. Sedangkan murid-murid yang meriwayatkan hadis darinya adalah al-Ḥasan ibn Muḥammad al-Khalāl. Selain meriwayatkan hadis, ia juga dikenal sebagai seorang mufti yang sering dimintai fatwa-fatwa keagamaan. Al-Khātīb al-Baghdādī meriwayatkan dari Abū Ishaq Ibrāhīm ibn 'Alī al-Shīrazī katanya: saya mendengar Abū Bakr al-Burqānī berkata: "(Sutaytah) bint al-Maḥāmīlī memberi fatwa bersama dengan Abū 'Alī ibn Abī Hurayrah." Ibn Abī Hurayrah adalah seorang imam, mufti, dan ulama mazhab al-Shāfi'ī pada zaman itu.<sup>105</sup>

Ammah al-Wāḥid menikahi saudara sepupunya, Aḥmad ibn al-Qāsim ibn Ismā'īl al-Maḥāmīlī, seorang syeikh dan perawi terkenal. Pernikahan ini dikaruniai seorang putra, yaitu Muḥammad ibn Aḥmad bin al-Qāsim al-Maḥāmīlī, yang menjadi ahli hukum (faqih), hakim, dan periwayat hadis yang terpercaya. Dari putranya Muḥammad ini lahirlah cucunya Aḥmad ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn al-Qāsim ibn Ismā'īl al-Maḥāmīlī yang dikenal sebagai Abū al-Ḥassān al-Ḍabbī, seorang ahli hukum fiqih Shafi'ī dan dia adalah penulis buku terkenal yang berjudul *al-Lubab fī al-Fiqh al-Shāfi'ī*. Muḥammad juga memiliki putra lainnya yaitu 'Abd al-Karīm ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn al-Qāsim ibn Ismā'īl al-Maḥāmīlī yang dikenal sebagai Abū al-Faṭḥ ibn al-Maḥāmīlī, ia juga seorang ahli hadis yang dapat dipercaya.

---

<sup>104</sup>al-Dhahabī, *Siyar A'lām*, Cet. 1, Vol. 15, 264.

<sup>105</sup>Ibid., al-Ṣafādī, *al-Wāfi bi al-Wafayyāt*, Vol. 3, 299.

Selama hidupnya beliau banyak bersedekah dan berbagi, selalu bersegera dalam kebajikan. Abū al-Ḥasan ad-Daruquṭni berkata: “Ia membacakan hafalan al-Qur’an di hadapan ayahnya, Abū al-Ḥusayn ibn Ismā‘il, Ismā‘il ibn al-‘Abbās al-Warrāq, ‘Abd al-Ghāfir ibn Salamah al-Ḥimsī, Abū al-Ḥasan al-Maṣrī, Ḥamzah al-Hāshimī, al-Imām dan tokoh-tokoh ulama sezaman lainnya.<sup>106</sup> Selain itu, ia juga dikenal sebagai periwayat hadis.<sup>107</sup> Ia meninggal dunia pada bulan Ramadhan tahun 377H.<sup>108</sup>

## 5. Perempuan Juru Baca al-Qur’an Abad V H

### a. Ibnat Al-Fayz Al-Qurṭubī

Ia adalah sosok perempuan yang memiliki peranan yang besar dalam melestarikan ilmu pengetahuan dan sastra. Ia belajar tafsir bahasa Arab dan syi’ir dari ayahnya dan belajar fiqih dan *raqāiq* (nasehat-nasehat keagamaan) dari suaminya Abū ‘Abd Allāh ibn ‘Abbār.<sup>109</sup>

Kaḥḥālah menceritakan perjalanannya mencari guru untuk belajar varian qiraat al-Qur’an. Pada awalnya ia mengajukan diri untuk belajar beragam qira’at dari Abū ‘Amr al-Dānī, namun kemudian sang guru didera penyakit yang menyebabkannya meninggal dunia. Kemudian ia bertanya kepada para Sahabat-sahabat al-Dānī dan mereka menyarankan untuk belajar kepada qiraah kepada Abū Dāwud al-Muqri’ (juru baca al-Qur’an). Ia berhasil menemuinya setelah ia tiba di Balnasiyyah (Valencia). Ia membaca al-Qur’an dengan *qirā’ah sab’ah* di hadapan Abū Dāwūd dan menyempurnakannya pada akhir tahun 444 H.<sup>110</sup> Mengenai perjalanannya ke Andalusia, al-‘Amirī menuturkan:

---

<sup>106</sup>Ibid.

<sup>107</sup>Ibid.

<sup>108</sup>al-Dhahabī, *Sīyar A‘lām*, Cet. 1, Vol. 15, 264.

<sup>109</sup>Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Uthmān al-Dhahabī, *al-Mashābir wa al-A‘lām*, ed. ‘Umar ‘Abd al-Salām Tadmurī, (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1994), Cet. 1, 140.

<sup>110</sup>Kaḥḥālah, *A‘lām al-Nisā’*, Vol. 4, 106.

“Ibnat al-Fayz al-Qurṭubī melakukan *rihlah* (perjalanan) ke Andalusia dengan tujuan kota Denia Spanyol untuk menemui juru baca al-Qur’an yang paling terkenal pada masanya yaitu Abū ‘Amr al-Dānī. Namun sayang ia datang saat sang guru terbaring sakit di ranjang kematiannya, dan ia pun menghadiri proses pemakamannya. Namun ia tidak berputus asa dan bertanya kepada sahabat-sahabat Abū ‘Amr al-Dānī, mereka pun menyarankannya untuk belajar pada Abū Dāwud al-Balnāsī. Ia pun melakukan perjalanan ke Balnasiyyah (Valencia). Ia pun belajar membaca al-Qur’an dengan Qirā’ah Sab’ah kepadanya.”<sup>111</sup>

Ia menunaikan ibadah haji dan meninggal dunia dalam perjalanan di Mesir pada tahun 446 H.<sup>112</sup>

## C. Fase Kebangkitan Partisipasi Perempuan Juru Baca al-Qur’an Abad VI–X H

### 1. Perempuan Juru Baca Al-Quran Abad VI H

#### a. Yāsmīnah Al-Sīrāwandiyyah

Nama lengkapnya adalah Yāsmīnah al-Sīrāwandiyyah, perempuan mulia yang sering memberi ceramah dan bimbingan keagamaan. Ia banyak menafsirkan surat-surat al-Qur’an. Salāh al-Dīn al-Ṣafadī menyebutkan namanya dalam kitabnya *‘Unwān al-Naṣr fi A’yān al-‘Asr*.<sup>113</sup>

Nuwayhid dalam *Mu’jam al-Mufasssīrīn* menggambarkan sosok Yāsmīnah sebagai berikut:

---

<sup>111</sup>Muḥammad Bashīr Ḥasan Rāḍī al-‘Āmirī & ‘Abd al-Raḥmān Ibrāhīm Aḥmad al-Ghantūsī, *Nukhbah Mukhtārāh min Shābīrat labunn Ishāmāt fi al-Tārīkh al-Islāmī fi al-Mashriq wa al-Maghrib wa al-Andalūs* (‘Ammān: Dār Amjad li al-Naṣr wa al-Tawzī’, 2014), 187.

<sup>112</sup>Kaḥḥālah, A’lām al-Nisā’, 106.

<sup>113</sup>Ibid., Vol. 5, 295.



“Seorang juru ceramah dan ahli tafsir, berasal dari Siravand (sebuah wilayah di Iran sekarang) salah satu desa di distrik Hamadhān. Ia belajar ilmu dari para syekh Hamadhān dan al-Ghurabā’. Ia menjadi penceramah karena keahliannya di bidang tafsir, sastra dan kaligrafi. Namun di akhir hidupnya ia meninggalkan dunia ceramah dan pergi menunaikan ibadah haji dan setelah itu ia menetap di dalam rumahnya selama bertahun-tahun. Ia termasuk sosok yang memiliki kepribadian yang baik dan orang yang jujur.”<sup>114</sup>

Ia meninggal dunia pada tahun 502 H.<sup>115</sup>

## b. Fāṭimah bint ‘Alī al-Nīsābūriyyah

Nama lengkapnya adalah Fāṭimah bint ‘Alī ibn al-Muẓaffar ibn al-Ḥasan ibn Za’bal ibn ‘Ajlān al-Baghdādiyyah al-Nīsābūriyyah. Memiliki gelar *al-Sbaikhab al-‘Ālimah* (ulama senior), *al-Muqri’ah* (periwayat bacaan al-Qur’an) *al-Ṣāliḥah al-Mu‘ammirah* (perempuan salihah dan gemar menghidupkan agama), *musniddah* (ahli hadis) di Nisapur, dan *Umm al-Khayr* (sumber segala kebajikan).<sup>116</sup> Dalam *‘Ālām al-Nisā’*, disebut dengan gelar *muhaddithah* (ahli hadis), memiliki kesalehan dan keberagamaan, ilmu pengetahuan dan *qiraah* (menguasai ragam bacaan al-Qur’an). Ia dilahirkan tahun 435 H di Nisapur.<sup>117</sup>

Ia menguasai ilmu al-Qur’an dan mengajarkannya kepada anak-anak perempuan.<sup>118</sup> Selain itu, ia juga belajar kitab *Ṣaḥīḥ Muslim* dari ‘Abd al-Ghāfir ibn Muḥammad ibn Abī al-Ḥusayn al-Fārisī, dan kitab *Gharīb al-Ḥadīth* karya Abū Sulaymān al-Khaṭṭābī, dan ia termasuk murid terakhir yang meriwayatkan hadis dari Abū Sulaymān. Di antara murid-muridnya antara lain: (1) Abū Sa’d al-Sam‘ānī yang

<sup>114</sup>Ādil Nuwayhid, *Mu’jam al-Mufasssīrīn min Ṣadr al-Islām ḥattā al-‘Aṣr al-Ḥādir* (Beirut: Mu’assasah Nuwayhid al-Thaqafiyah, 1409 H/1988 M), Cet. 3, Vol. 2, 725.

<sup>115</sup>Kaḥḥālah, *A’lām al-Nisā’*, Vol. 5, 295.

<sup>116</sup>al-Dhahabī, *Siyar A’lām*, Cet. 1, Vol. 19, 625-626.

<sup>117</sup>Kaḥḥālah, *A’lām al-Nisā’*, Vol. 4, 85-86.

<sup>118</sup>al-Dhahabī, *Siyar A’lām*, 625-626.

meriwayatkan kitab *al-Arba'īn* karya al-Ḥasan ibn Sufyān al-Nashshābi dengan sanad riwayatnya dari 'Abd al-Ghāfir ibn Ḥamdān; dan salah satu juz dari kitab *Amālī al-Ḥākīm* karya Abū Aḥmad al-Ḥāfiz dengan sanad riwayatnya dari 'Abd al-Ghāfir ibn Ḥamdān, dan dari Isma'īl ibn 'Abd Allāh ibn Mikiyāl, darinya. (2) Zaynab bint 'Abd al-Raḥmān al-Sha'riyyah. (3) Abū al-Ḥasan al-Mu'ayyad ibn Sufyān, dengan sanad riwayatnya dari Muḥammad ibn al-Fadl al-Ṣā'idī. (4) 'Āli ibn al-Ḥasan ibn Hibat Allāh ibn 'Abd Allāh al-Shāfi'ī.<sup>119</sup>

Ia meninggal dunia pada bulan Muharram tahun 533 H di Nisapur.<sup>120</sup>

### c. Warqā' bint Yantān al-Hājjah

Warqā' bint Yantān<sup>121</sup> al-Hājjah adalah seorang penyair dari Andalusia, dari kota Toledo, Spanyol, dan tinggal di kota Fez, Maroko. Ia seorang sastrawati, yang salehah, penghafal (*hafizah*) al-Qur'an dan pandai menulis kaligrafi.<sup>122</sup>Ia meninggal setelah tahun 540 H.<sup>123</sup>

<sup>119</sup>Kaḥḥālah, *A'lām al-Nisā'*, 85-86.

<sup>120</sup>Ibid.

<sup>121</sup>Ada dua versi nama ayahnya. *Pertama*, menurut al-Zirikli dan Kaḥḥālah, nama ayahnya adalah Yantāb (dengan huruf *bā'*). Lihat Khayr al-Dīn al-Zirikli, *al-A'lām: Qāmus Tarājimli Ashbur al-Rijāl wa al-Nisā' wa al-Musta'rabīn wa al-Mustashriqīn* (Kairo: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 2002), Cet. 15, Vol. 9, 131. Kaḥḥālah, *A'lām al-Nisā'*, Vol. 5, 284. *Kedua*, menurut para penulis lain, nama ayahnya yang benar adalah Yantān (dengan huruf *nūn*). Menurut Khayr Yusuf versi kedua inilah yang benar. Lihat Yūsuf, *Qāri'āt Ḥāfizāt*, Cet. 1, 112; Lihat juga Muḥammad Bashir Ḥasan Radi al-'Amiri, dan Muḥammad Bashir Ḥasan Rāḍī al-'Āmirī & 'Abd al-Raḥmān Ibrāhīm Aḥmad al-Ghantūsī, *Nukhab Mukhtārah min Shābirat labunn Ishāmāt fī al-Tārīkh al-Islāmī fī al-Mashriq wa al-Maghrib wa al-Andalus* (*Ammān: Dār Amjad li al-Nashr wa al-Tawzī'*, 2014), 16; Aḥmad ibn al-Qāḍī al-Miknāsī, *Jadhwat al-Iqtibās fī Dhikr man Ḥall min al-A'lām Madīnah Fās* (Rabat: Dār al-Manshūr, 1394 H), Vol. 2, 533.

<sup>122</sup>Ibid., Lihat juga Kaḥḥālah, *A'lām al-Nisā'*, Vol. 5, 284.

<sup>123</sup>al-Zirikli, *Al-A'lām*, Cet. 15, Vol. 9, 131.

#### d. Zumurrud Khātūn bint Jawālī

Zumurrud Khātūn bint Jawālī puteri Pangeran Jawālī ibn ‘Abd Allāh, saudara perempuan raja Duqāq ibn Tutush, istri raja Tāj al-Mulūk Būrī, ibu dari Raja Ismā‘īl Shams al-Mulūk ibn Būrī dan Mahmūd ibn Būrī.<sup>124</sup>

Ia meriwayatkan hadis, menyalin berbagai kitab dan memiliki hafalan al-Qur’an. Ia membaca (*qara’at*) al-Qur’an dengan qiraah tertentu dan menghafalkannya di hadapan Abū Muḥammad ibn Ṭawūs dan Abū Bakr al-Qurṭubī. Kepedulianya terhadap ilmu dibuktikan dengan membangun masjid besar di Damaskus dan mendirikan “Madrasah al-Khātūniyyah”, yang dinisbatkan kepada dirinya. Ia juga mewaqafkan banyak hartanya untuk operasional madrasah tersebut. Madrasah ini merupakan lembaga pendidikan terbaik dan terbesar pada zamannya. Di madrasah ini, sejumlah tokoh seperti ‘Alī al-Balkhī, Sharaf al-Dīn ‘Abd al-Wahhāb al-Hawrānī, dan Ṣadr al-Dīn al-Ādamī, menuntut ilmu di lembaga ini. Madrasah ini masih berfungsi dengan baik hingga akhir kekuasaan dinasti Mamalik. Madrasah ini kemudian dirobohkan dan dipindahkan reruntuhannya untuk dibangun kembali madrasah yang baru di distrik Bāb al-Jābiyah.<sup>125</sup>

Ketika ia melihat putranya Shams al-Mulūk Ismā‘īl telah menyalahgunakan kekuasaan dan bertindak sewenang-wenang dan banyak menumpahkan darah—bahkan memberi dukungan kepada tentara Salib untuk menguasai negeri-negeri Islam, Zumurrud Khātūn memerintahkan para pengawal pribadinya untuk membunuhnya demi menghentikan kejahatan dan kesewenang-wengannya. Mereka berhasil membunuh Shams al-Mulūk pada tahun 529 H dan ia

<sup>124</sup>Ibid., Vol. 3, 49.

<sup>125</sup>ibn Kathīr, *Al-Bidāyah*, Vol. 12, 90-198; *Ibn al-Athīr, Al-Kamil fi al-Tarikh*, Vol. 8, 427-504; *Wafāyyat al-A‘yan*, Vol. 1, 290-299; Ibn Khaldun, *Tarikh Ibn Khaldun*, Vol. 5, 335-522; Ibn al-‘Adim, *Zubdat al-Halb fi Tarikh Halb*, Vol. 1, 110; *Tarikh al-Islam*, Vol. 1, 4287.

mengangkat saudaranya Shihāb al-Dīn Abū al-Qāsim Maḥmūd ibn Būrī menjadi raja.<sup>126</sup>

Ia kemudian menikah dengan pangeran Atabeg Qāsim al-Dawlah, dan setelah menikah ia pindah ke Halab, tetapi kemudian kembali ke Damaskus sepeninggal suaminya. Ia menetap di Damaskus sementara waktu, dan kemudian pergi menunaikan ibadah haji dan menetap di Makkah. Setelah habis perbekalannya, ia menyaring gandum dan jemawut, dan membuat adonan roti darinya, dan ia makan dari hasil pekerjaan ini.

Ia meninggal di Madinah pada tahun 557 H dan dimakamkan di pemakamanal-Baqi'.<sup>127</sup>

#### e. Umm al-Bahā' Jum'ah bint Abī al-Rajā' Bashshār al-Asbahāniyyah

Nama lengkapnya adalah Umm al-Bahā' Jum'ah bint Abī al-Rajā' Bashshār al-Asbahāniyyah, seorang pendidik (guru) dari Isfahan. Ia dilahirkan sekitar tahun 485 H. Ia dikenal sebagai perempuan yang menjaga kehormatan diri dan salehah, anak keturunan dari keluarga ahli hadis. Ia termasuk ahli al-Qur'an (orang yang menyibukkan diri dengan al-Qur'an) dan mengajarkannya kepada anak-anak.<sup>128</sup>

Ia menyetorkan bacaan al-Qur'an kepada Sahl ibn 'Abd Allāh al-Ghāzī dan al-Ra'īs Abū 'Abd Allāh al-Qāsim ibn al-Faḍl dengan disaksikan ayahnya. Ia juga termasuk perempuan yang melakukan pengembaraan untuk mencari (riwayat) hadis di Iraq dan Khurasan. Al-Sam'āni menulis 3 riwayat hadis darinya.<sup>129</sup>

<sup>126</sup> Kaḥḥālah, *Alām al-Nisā'*, Vol. 2, 37-38.

<sup>127</sup> al-Ṣafadī, *al-Wāfi bi al-Wafayyāt*, Vol. 14, 313-314; al-Ziriklī, *Al-A'lām*, Cet. 15, Vol. 3, 49.

<sup>128</sup> Abd al-Karim as-Sam'ani, *at-Tabbir fi Mu'jam al-Kabīr*, Vol. 2, 401.

<sup>129</sup> Yūsuf, *Qārī'āt Ḥāfiẓāt*, 30. Menurut Khayr Yūsuf, Kaḥḥālah dalam *Alām al-Nisā'* telah keliru dalam menulis biografinya dengan nama tokoh lain yaitu Jalilah bint 'Alī ibn al-Ḥasan ibn al-Ḥusayn al-Shajarī. Lihat 'Umar Riḍā Kaḥḥālah, *Alām al-Nisā' fī 'Alamay al-'Arab wa al-Islām* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, t.th.), Vol.1, 201.

## f. Khadijah bint Husayn ibn Muhammad al-Ṣadafī al-Mursī

Nama lengkapnya adalah Fāṭimah<sup>130</sup> atau Khadijah<sup>131</sup> bint Abī ‘Alī Ḥusayn ibn Muḥammad ibn Fiyarruh ibn Hayyūn al-Ṣadafī ibn Sukkarah al-Mursī. Ia lahir di berasal dari Murcia wilayah Spanyol bagian Tenggara. Ia ditinggalkan ayahnya pergi ke Katundah dalam suatu peperangan yang ia gugur di dalamnya menjelang ia hendak disapuh oleh ibunya. Sang ayah berharap agar kematiannya tidak bersamaan dengan saat ia disapuh ibunya. Ia tumbuh dan berkembang sebagai perempuan yang salehah, terhormat dan menekuni dunia asketik (zuhud). Selain itu, ia menghafal al-Qur’an dan banyak meriwayatkan hadis. Ia termasuk perempuan yang beruntung dan tekun membaca karya-karya ulama. Ia menikah dengan Abū Muḥammad ‘Abd Allāh ibn Mūsā ibn Burtullah, yang diberi gelar *Ṣāhib al-Ṣalāh* di Murcia. Dari pernikahan ini, lahirlah AbūBakr ‘Abd al-Raḥmān dan anak-anak lainnya. Ia menulis dan mengoreksi karya-karya suaminya, ‘Abd Allāh ibn Mūsā ibn Burtullah. Ia wafat pada tahun 590 H dalam usia 80 tahun.<sup>132</sup>

## 2. Perempuan Juru Baca al-Qur’an Abad VII H

### a. Fāṭimah bint Aḥmad al-Rifā‘ī

Nama lengkapnya adalah Fāṭimah bint Aḥmad al-Rifā‘ī, seorang perempuan yang taat, ahli ibadah dan salehah, penghafal (*ḥāfiẓah*) al-Qur’an dan memiliki wawasan yang luas di bidang fiqih (*faqīhah*). Memiliki dua orang murid yang meriwayatkan qiraah darinya yaitu: Abū Ishāq Ibrāhīm al-A’zab dan Najm al-Dīn Aḥmad, keduanya adalah putra kandungnya. Sedangkan dalam bidang hadis, ia memiliki murid

---

<sup>130</sup> Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Malik al-Anṣārī al-Awsī al-Marākishī, *al-Dhayl wa al-Takmilah li Kitābay al-Mawṣūl wa al-Ṣilab*, ed. Muḥammad ibn Sharīfah, (Rabat: Maṭba‘ah Dār al-Ma‘ārif al-Jadīdah, 1984), Vol. 5, 421.

<sup>131</sup> Shams al-Dīn Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn “Uthmān, *al-Mustamlah min Kitāb al-Takmilah*, ed. Bashshar ‘Awad Ma’ruf, (Tunisia: Dar al-Gharb al-Islami, 1429 H/2008 H)

<sup>132</sup> Yūsuf, *Qārī‘at Ḥāfiẓāt*, 38 ; ‘Umar Ridla Kaḥḥālāh, *‘Alam an-Nisa fi ‘Alamai al-‘Arab wa al-Islam*, (Beirut: Muassasah Risalah, t.th.), Vol.1, 326.

yang bernama Aḥmad al-Ṣabbān yang meriwayatkan hadis darinya. Ia juga memiliki majelis ilmu di mana ia mengajar dalam majelis tersebut. Kesalehannya tercermin dalam sebuah bait syair yang diriwayatkan Khadījah al-Fārūqiyah—saudara perempuan Ibrāhīm ibn ‘Umar al-Fārūqī—bahwa Fāṭimah pernah mendendangkan sebuah syair dalam majelisnya yang berbunyi:

“Kita akan mati dalam keadaan taqwa dan kita akan dihimpun dalam keimanan, kebajikan dan ketaqwaan yang murni “

Ia meninggal dunia di desa Umm ‘Ubayd tahun 609 H dan dimakamkan di pemakaman al-Aḥmadī.<sup>133</sup>

#### **b. Umm al-‘Izz bint Muḥammad al-Dānī**

Nama lengkapnya adalah Umm al-‘Izz bint Muḥammad ibn ‘Alī ibn Abī Ghālīb al-‘Abdarī al-Dānī. Seorang perempuan yang mulia, meriwayatkan al-Qur’an dari ayahnya (tokoh penulis biografi para qurra’), Abū Ṭayyib ibn Barunjal dan dari suaminya Abū al-Ḥasan ibn al-Zubayr dan Abū ‘Abd Allāh ibn Nūh. Ia menguasai *qiraah sab’ah* dengan baik dan menghafalkan *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* sebanyak dua kali di hadapan ayahnya.<sup>134</sup> Ia meninggal tahun 610 H<sup>135</sup>, dalam riwayat lain 616H.<sup>136</sup>

#### **c. Fāṭimah Bint ‘Abd al-Raḥmān al-Sharrāt.**

Nama lengkapnya adalah Fāṭimah Bint ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Ghālīb al-Qurṭubī al-Sharrāt. Nama panggilanannya Umm al-Faṭḥ. Seorang perempuan mulia yang mengkhatakkan qiraah Nāfi’ di bawah bimbingan ayahnya; ia juga menghafalkan kitab *al-*

<sup>133</sup>Kaḥḥālāh, *A’lām al-Nisā’*, Vol. 4, 27.

<sup>134</sup>al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām*, Cet. 1, 327-328.

<sup>135</sup>Kaḥḥālāh, *A’lām al-Nisā’*, Vol. 3, 269.

<sup>136</sup>Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Malik al-Anṣārī al-Awsī al-Marākishī, *al-Dhayl wa al-Takmilah li Kitābay al-Mawṣūl wa al-Ṣilah*, ed. Muḥammad ibn Sharifah, (Rabat: Maṭba’ah Dār al-Ma’ārif al-Jadīdah, 1984), Vol. 5, 412.

*Shihāb* karya al-Qudā'i dan kitab *Mukhtaṣar al-Ṭulayṭulī* (nisbah pada kota Toledo Spanyol), dan belajar sorogan kitab *Ṣahīb Muslim*, *al-Sīrah al-Nabawīyyah* karya Ibn Ishāq, *al-Kāmil* dan *al-Nawādir* kepada ayahnya. Selain itu, ia juga belajar varian bacaan (qiraah) al-Qur'an pada Abū 'Abd Allāh al-Andajarī al-Zāhid (pelaku asketik) dan Abū 'Abd Allāh ibn al-Mifḍal al-Ḍarīr.

Sedangkan muridnya yang meriwayatkan hadis darinya adalah Abū al-Qāsim ibn al-Taylasat, putra kandungnya sendiri dan membaca al-Qur'an di hadapannya dengan qiraah Warash, dan meriwayatkannya dari sang ibu. Ia meninggal tahun 613 H.<sup>137</sup>

#### d. Zaynab Bint Aḥmad al-Rifā'i

Nama lengkapnya adalah Zaynab bint Aḥmad al-Rifā'i, seorang ahli ibadah (asketik), memilih kehidupan asketik dan sederhana. Selain itu, ia juga seorang penghafal al-Qur'an dan memiliki pemahaman yang mendalam terhadap ajaran agama. Ia meriwayatkan hadis dari paman dari ibunya, yaitu Abū al-Badr al-Anṣarī, dan dari kakeknya, Shaykh Abū Bakr al-Anṣarī al-Wāsiṭī.<sup>138</sup>

Sementara ilmunya ditransmisikan kepada anak-anak laki-lakinya. Selain kepada anak-anaknya, Shaykh Abū al-Faraj al-Kazarūnī juga meriwayatkan darinya. Ia memakai baju dari kain kasar, ia meninggalkan makanan dan minuman yang lezat, dan merasa cukup dengan kehidupan sederhana meskipun ia mampu untuk melakukan yang lebih.

Ia meninggal di distrik Umm 'Ubayd pada tahun 630 H dan dimakamkan di pekuburan al-Aḥmadī.<sup>139</sup>

---

<sup>137</sup>Kaḥḥālah, *A'lām al-Nisā'*, Vol. 3, 269, dan Vol. 4, 73.

<sup>138</sup>Ibid., Vol. 2, 46.

<sup>139</sup>Yūsuf, *Qāri'āt Ḥāfiẓāt*, Cet. 1, 51-52.

### e. Sayyidah Bint ‘Abd al-Ghānī al-Gharnāṭiyyah

Nama lengkapnya adalah Sayyidah bint ‘Abd al-Ghānī ibn ‘Alī ibn ‘Uthmān Umm al-‘Alā’ al-‘Abdariyyah al-Gharnāṭiyyah (nisbat ke kota Granada). Ia dilahirkan di Tunisia pada awal abad VII H. Semenjak kecil ia sudah ditinggalkan oleh ayahnya yang meninggal dunia. Sebagai anak yatim, ia tumbuh besar di kota Mursiyyah (Murcia Spanyol), mempelajari al-Qur’an dan menghafalnya, dan memiliki kelebihan dalam menghafal. Ia juga memiliki kemampuan menulis yang baik, dan mendalami sejumlah cabang ilmu, serta menyalin sejumlah kitab dengan tulisan kaligrafinya.<sup>140</sup> Di antaranya adalah kitab *Ihya’ ‘Ulūm al-Dīn* karya al-Ghazālī dan karya-karya lain di bidang sastra dan etika. Ia mengajarkan karya-karya tersebut dengan tekun dan sabar sampai ia sakit dan tidak bisa mengajar lagi. Ia pun hanya bisa berdiam di rumah selama tiga tahun. Pekerjaan mengajar dilanjutkan oleh kedua putrinya.<sup>141</sup>

Al-Qāḍī al-Miknāsī dalam kitabnya *Jadhwat al-Iqtibās fī Dhikr man min al-‘Alām Madīnat Fās* (Fez) menuturkan:

“Tokoh pendidikan kita yang mulia ini adalah Sayyidah bint ‘Abd al-Ghānī ibn ‘Alī ibn ‘Uthmān Umm al-‘Alā’ al-‘Abdariyyah al-Gharnāṭiyyah, ia telah ditinggalkan ayahnya dan menjadi anak yatim sejak ia masih kecil. Ia tumbuh besar di Murcia dan belajar al-Qur’an hingga ia mahir dalam membaca kitab suci ini, dan ia juga pandai menulis kaligrafi. Ia kemudian mengajar di istana-istana para raja sampai ia menderita sakit yang memaksanya untuk tinggal di dalam rumah kurang lebih tiga tahun. Tugas mengajar dan mendidik kemudian digantikan oleh kedua putrinya. Sayyidah pernah menemui (belajar kepada) Abū Zakariyyā di Granada (Spanyol). Hal ini menunjukkan bahwa Umm al-‘Alā’ al-‘Abdariyyah, meskipun ayahnya telah meninggal dunia dan menjadi yatim sejak kecil, namun ia tetap gigih menghadapi semua hambatan dan rintangan dalam menuntut ilmu, ia pun mengembara (ke Granada

<sup>140</sup> al-Ṣafādī, *al-Wāfi bi al-Wafayāt*, Vol. 16, 65.

<sup>141</sup> Kaḥḥālah, *‘Alām al-Nisā’*, Vol. 2, 275.



Spain) demi untuk menuntut ilmu, dan ia mulai dengan belajar menghafalkan al-Qur'an dan mendalami ilmu-ilmunya. Kemudian ia pindah ke Fez (Maroko) kemudian kembali ke Granada dan kemudian menetap di Tunisia dan mengajar di istana-istana raja di Tunisia."<sup>142</sup>

Di antara kebaikan-kebaikannya perempuan yang mulia ini adalah bahwa ia mendermakan semua gaji yang ia dapatkan dari mengajar dan hadiah-hadiah yang ia dapatkan dari para raja dan bangsawan, ia dermakan semua untuk keluarga-keluarga Muslim yang fakir. Ia juga selalu menjaga tilawah (membaca al-Qur'an), mewiridkan doa-doa dan zikir-zikir, dan berusaha untuk berbuat baik, melakukan kebajikan, seperti menebus (memerdekakan) para budak, dan melepaskan para tahanan.<sup>143</sup>

Ia meninggal dunia di Tunisia pada hari Selasa 25 Muharram 647 H dan dimakamkan di pemakaman yang dikenal dengan nama al-Silsilah.<sup>144</sup>

#### **f. Umm al-Baqā' Khadījah Bint Ḥasan al-Dimashqīyah.**

Nama lengkapnya Umm al-Baqā' Khadījah bint Ḥasan ibn 'Alī ibn 'Abd al-'Azīz al-Dimashqīyah, seorang sosok perempuan salehah, *zāhidah* (asketik), penghafal (*hāfiẓah*) al-Qur'an dan menekuni fiqih. Ia adalah putri paman al-Qāḍī Muhy al-Dīn ibn al-Zakkī, dan bibi Walīd al-Mu'īn al-Qurashī, seorang ahli hadis.

Ia meriwayatkan (mendengar) dari Aḥmad al-Mawāzīnī. Shaykh Shams al-Dīn berkata: "Abū al-Ma'ālī ibn al-Bālisī meriwayatkan kepada kami dengan ijazah darinya."<sup>145</sup> Kaḥḥālah menggambarkan sosok pribadinya sebagai berikut: "Ia termasuk hāfiẓah (penghafal al-Qur'an)

---

<sup>142</sup> Aḥmad ibn al-Qāḍī al-Miknāsī, *Jadhwat al-Iqtibās fi Dhikr man Ḥall min al-A'lām Madīnah Fās* (Rabat: Dār al-Manshūr, 1394 H), Vol. 2, 521-522.

<sup>143</sup> al-Ṣafadī, *al-Wāfi bi al-Wafayāt*, Vol. 16, 65.

<sup>144</sup> Kaḥḥālah, *A'lām al-Nisā'*, Vol. 2, 275.

<sup>145</sup> al-Ṣafadī, *al-Wāfi*, Vol. 13, 183.

dan memiliki kemampuan sempurna dalam membaca al-Qur'an serta memiliki pemahaman yang mendalam tentang agama."<sup>146</sup> Ia meninggal pada tahun 641 H.

### g. Fāṭimah bint 'Atīq ibn 'Alī ibn Khalaf al-Umawī

Nama lengkapnya Fāṭimah bint 'Atīq ibn 'Alī ibn Khalaf al-Umawī ibn Qantarāl. Berasal dari Malaga Spanyol, tinggal Marrakesh Maroko. Ia adalah seorang penghafal al-Qur'an yang senantiasa membacanya, dan gemar berderma serta membantu sesama. Ia adalah istri dari Abū 'Amr 'Abd al-Wāhid ibn Taqī ibu dari Abū al-Ḥasan ibn Muḥammad Ibnih. Ia meninggal Marakesh sebelum tahun 650-an H.<sup>147</sup>

### h. 'Ā'ishah bint 'Imrān al-Manūbī

Nama lengkapnya 'Ā'ishah bint al-Shaykh Abī Mūsā 'Imrān ibn al-Hājj Sulaymān al-Manūbī. Ibunya Fāṭimah bint 'Abd al-Samī'. Ia adalah sosok perempuan yang ahli ibadah (asketik) dan salehah. Ia dilahirkan di desa Manūbah, sebelah barat kota Tunisia. Ia pun tumbuh dan berkembang di bawah bimbingan sang ayah yang mengasuh dan mengajarnya al-Qur'an sehingga ia mampu menyempurnakan hafalannya. Tanda-tanda kezuhudan dan kesalehan mulai tampak ketika ayahnya ingin menjodohkannya dengan salah satu kerabatnya. Ia menolak dan memilih hidup tanpa menikah. Namun menurut pendapat lain, ia sempat menikah kemudian mengasingkan diri di permukiman al-Hādirah dengan tujuan untuk beribadah. Ia pun menempati sebuah rumah di luar Riyāḍ al-Sa'ūd yang sekarang dikenal dengan nama al-Mirkāḍ di mana ia dimakamkan di sana.<sup>148</sup> Kemudian ia mencurahkan

<sup>146</sup>Kaḥḥālāh, *A'lām al-Nisā'*, Vol. 1, 325.

<sup>147</sup>Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Muḥammad ibn 'Abd al-Malik al-Anṣārī al-Awsī al-Marākishī, *al-Dhayl wa al-Takmilah li Kitābay al-Mawṣūl wa al-Ṣilah*, ed. Muḥammad ibn Sharifah, (Rabat: Maṭba'ah Dār al-Ma'ārif al-Jadīdah, 1984), Vol. 5, 423.

<sup>148</sup>Ḥasan Ḥusnī 'Abd al-Wahhāb, *Shahīrāt al-Tūnisīyyah* (Tunisia: Maktabah al-Manār, 1405 H), 117-118.

hidupnya untuk beribadah dan menekuni dunia asketik. Ia bekerja menenun kain wol dan membiayai hidupnya dengan pekerjaan tersebut.

Dalam sebuah hikayah, di antara manaqibnya adalah ia mengkhatamkan al-Qur'an sebanyak 1520 kali dalam hidupnya. Ia juga banyak membantu orang-orang fakir dan miskin dan tidak pernah menyimpan sesuatu dari hasil kerjanya. Diriwayatkan darinya bahwa ia bernah berkata jika ia melewati suatu malam dan di kantong bajunya masih ada sekeping dirham yang belum disedekahkan, ia berkata "Hari ini ibadahku kurang." Kalimat terakhir yang ia ucapkan saat sakaratul maut, "Sesungguhnya Allāh bersama orang-orang yang bertaqwa dan orang-orang yang mereka mau berbuat ihsan."<sup>149</sup> Kadang-kadang ia memutuskan diri dari berzikir selama beberapa hari. Ketika ia ditanya tentang hal ini, ia menjawab: "Tidak ada baiknya pada zikir secara lesan tetapi pernah menghadirkan hatinya."

'Ā'ishah memperdalam mistisisme dari seorang tokoh sufi besar Imam Abū al-Ḥasan al-Shādhālī. Dalam proses belajar mistisime ini, banyak pengalaman dan peristiwa mistik yang tersebar luas di kalangan para pecinta tokoh sufi perempuan ini.

Ia meninggal dunia hari Jumat 21 Rajab tahun 660 H dalam usia di atas 76 tahun. Sebagian ulama Tunisia turut menghadiri pemakamannya, dan ia dikuburkan di taman al-Qarjānī di luar bukit al-Mirkād.<sup>150</sup>

#### **i. Āsiyah bint Aḥmad Ibn 'Abd al-Dā'im**

Nama lengkapnya adalah Āsiyah bint Aḥmad Ibn 'Abd al-Dā'im ibn Ni'mah al-Maqdisiyyah, seorang perawi hadis (*muhaddithah*) dan juru baca al-Qur'an (*muqri'ah*). Rumahnya senantiasa dimakmurkan dengan tilawah (pembacaan) al-Qur'an dan pengajarannya. Ia meraih

---

<sup>149</sup>al-Qur'an, 16: 128.

<sup>150</sup>al-Wahhāb, *Shabirāt*, 117-118. Lihat juga Yūsuf, *Qāri'āt Ḥāfiẓāt*, 68-69.

ijazah dalam periwayatan al-Qur'an (qiraah) dari ayahnya Abū al-Fakhr As'ad ibn Sa'd, Zāhir al-Thaqafī, Ibn Sukaynah dan 'Umar ibn Ṭibrazad. Ia memiliki banyak murid yang meriwayatkan al-Qur'an. Salah satunya adalah Abū al-'Ala' al-Faradī yang mendapat ijazah al-Qur'an darinya.<sup>151</sup> Ia wafat hari Kamis bulan Rajab tahun 687 H di Damaskus.<sup>152</sup>

#### **j. Khadījah bint Hārūn al-Dawkāliyyah**

Nama lengkapnya adalah Khadījah bint Hārūn ibn 'Abd Allāh al-Maghribiyyah al-Dawkāliyyah (nisbah ke kota Doukkali, El-Jadidah), dilahirkan tahun 640 di Maroko. Ia membaca al-Qur'an dengan riwayat *qiraah sab'ah*. Ia juga hafal kitab *al-Shatibiyyah*. Di antara kebaikannya adalah ia pernah menunaikan ibadah haji sebanyak 10 kali haji. Ia meninggal dunia pada malam Senin, 5 Muharram 690 H.<sup>153</sup>

#### **k. Khadījah bint Yūsuf ibn Ghanīmah ibn Ḥusayn Amat al-'Aziz al-Baghdādiyyah al-Dimashqiyyah**

Namanya adalah Khadījah bint Yūsuf ibn Ghanīmah ibn Ḥusayn al-Baghdādiyyah al-Dimashqiyyah, dilahirkan tahun 628 H, dikenal dengan nama panggilan (*kunyah*) Amat al-'Aziz al-Baghdadiyyah al-Dimashqiyyah. Ia juga dikenal dengan sebutan Bint al-Qayyim. Khadījah adalah sosok perempuan yang memiliki pengetahuan yang luas dan kedudukan yang terhormat. Ayahnya, adalah orang lurus lagi penyayang, maka ia sangat memperhatikan tumbuh kembangannya, dan memperdengarkannya berbagai versi bacaan al-Qur'an, mengajarnya kaligrafi, al-Qur'an, ceramah-ceramah agama. Oleh karena itu, ia biasa

---

<sup>151</sup>Shams al-Dīn Muḥammad ibn 'Abd Allāh ibn Muḥammad al-Qaysī al-Dimashqī, *Tawdīh al-Mushtabih fī Dabt Asmā' al-Ruwāt wa Ansābihim wa Alqābihim wa Kunābum*, ed. Muḥammad Na'im al-'Arqūsi, (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, t.th.), Vol. 1, 245.

<sup>152</sup>Kahḥālah, *A'lām al-Nisā'*, Vol. 1, 345; lihat juga Yūsuf, *Qāri'āt Ḥāfiẓāt*, Cet.1, 23.

<sup>153</sup>Kahḥālah, *A'lām al-Nisā'*, Vol. 1, 345; Yūsuf, *Qāri'āt Ḥāfiẓāt*, Cet. 1, 39.

memberi ceramah kepada jamaah perempuan, namun kemudian meninggalkan aktivitas ceramah dan menetap di dalam rumahnya.<sup>154</sup>

Ia juga mendengarkan (belajar) bacaan al-Qur'an dari Ibn al-Syirazi, Abū al-Manjā ibn al-Latiyy, Ibn al-Muqīr dan Karīmah. Di Mesir ia belajar dari 'Alī ibn Mukhtār al-'Āmirī, dan Ibn al-Jummayyazī. Ia juga meriwayatkan hadis di Damaskus, al-'Alā dan Tabūk. Ia belajar ilmu tajwid pada al-Waliy, Ibn al-Shawwā', al-Riḍā, al-Tūnisī dan al-Najjār. Ia juga belajar dua muqaddimah atau lebih kitab tentang Bahasa Arab, dan belajar tata bahasa Arab pada para ahli Nahwu.<sup>155</sup> Ia meninggal tahun 699 H.

### 3. Perempuan Juru Baca al-Qur'an Abad VIII H

#### a. 'Ā'ishah bint 'Abd al-Raḥīm al-Zujjāj

Nama lengkapnya adalah 'Ā'isyah bint 'Abd al-Raḥīm ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Fāris al-Baghdādī ibn al-Zujjāj. Ia dikenal sebagai seorang *mubaddithab* (ahli hadis). Tidak ada satupun keterangan dalam karya-karya biografis tentang tanggal lahir dan wafat tokoh perempuan ini. Ayahnya ('Abd al-Rahim al-Zujjaj) meninggal tahun 685 H, dengan demikian ia diperkirakan hidup pada akhir abad ke-7 dan meninggal pada abad ke-8 H.<sup>156</sup>

Sejauh informasi yang dapat diperoleh tentang dirinya—sebagaimana tertulis dalam manuskrip *Masānid al-Ulūm*—hanyalah bahwa ia meriwayatkan kitab *Gharīb al-Qur'an* yang dikarang oleh Abū Bakr Muḥammad ibn 'Azizi as-Sijistani (w. 330 H). Umar Rida Kaḥḥālāh dalam *A'lam al-Nisa'* menyebut bahwa 'Ā'ishah meriwayatkan kitab

<sup>154</sup>Ibid., 40.

<sup>155</sup>al-Ṣafadī, *al-Wāfi bi al-Wafayyāt*, Vol. 13, 296-297.

<sup>156</sup>Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Uthmān al-Dhahabī, *al-Ilām bi Wafayyāt al-A'lām*, eds. Muṣṭafā ibn 'Alī 'Awwād dan Rabī' Abū Bakr 'Abd al-Bāqī, (Beirut: Mu'assasah al-Kutub al-Thaqāfiyyah, 1413 H/1993 M), Vol. 1, 649.

*Fadā'il al-Qur'an* karya Abū 'Abd Allāh al-Bajali kepada Syaikh Siraj ad-Din 'Umar al-Qazwaini.<sup>157</sup>

### b. Asma' bint Ibrāhīm ibn 'Irsah

Nama lengkapnya adalah Asmā' bint al-Fakhr Ibrāhīm ibn 'Irsah, bibi dari al-Qāḍī Nūr al-Dīn ibn al-Ṣā'igh. Ia dilahirkan pada tahun 646 H. Ia memilih hidup sebagai seorang asketik dan mengajar al-Qur'an kepada kaum perempuan dan mengajarkan ilmu pengetahuan agama dan mendekatkan diri kepada Allāh kepada mereka. Ia mencurahkan segala kemampuan dirinya untuk mendekatkan diri kepada Allāh. Al-Birzālī berkata tentang dirinya: "Ia menjalankan kehidupan zuhud yang hakiki lahir maupun batin."<sup>158</sup> Ia meninggal dunia pada malam Jumat 9 Jumadil Ula tahun 708 H.<sup>159</sup>

### c. Fāṭimah bint al-Qāsim al-Birzālī

Nama lengkapnya adalah Fāṭimah bint al-Shaykh al-Ḥāfiẓ 'Alam al-Dīn al-Qāsim ibn Muḥammad al-Birzālī. Ia adalah seorang penghafal al-Qur'an, dan mendengar (belajar) hadis dari sejumlah guru dan meriwayatkannya kepada sejumlah murid. Ia juga menyalin kitab *al-Aḥkām* karya Majid al-Dīn ibn Taymiyyah, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan beberapa juz karya-karya lainnya.

Fāṭimah adalah putri al-Ḥāfiẓ 'Alam al-Dīn al-Qāsim ibn Muḥammad al-Birzālī al-Ishbīlī al-Dimashqī, seorang ahli hadis dan sejarawan, berasal dari Ishbiliyyah (Sevilla). 'Alam al-Dīn dilahirkan di Damaskus, nisbatnya kepada Birzalah, salah satu pedalaman Barbar. Ia mengunjungi Mesir dan Hijaz, dan menyusun kitab sejarah yang

<sup>157</sup>Kaḥḥālāh, *A'lām al-Nisā'*, Vol. 3, 158; lihat juga Malik ibn Anas, *al-Muwatta'*, (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1999), 80.

<sup>158</sup>Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn 'Alī ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *al-Durar al-Kāminah fī A'yān al-Mi'ab al-Thāminah*, ed. Muḥammad Sayyid Jadd al-Ḥaqq, (Kairo: Dār al-Kutub al-Hadīthah, t.th.), Vol. 1, 360.

<sup>159</sup>Yūsuf, *Qārī'āt Ḥāfiẓāt*, 24.

membuatnya memiliki keterkaitan dengan *Tārīkh Abū Shāmāh*. Ia menyusun nama-nama orang yang pernah menjadi gurunya, dan orang-orang pernah ia temui dalam pengembaraannya, dan jumlah mereka sekitar 3000 orang. Ia juga menulis karya-karya lainnya.

Ia seorang yang memiliki keistimewaan dalam ilmu dan akhlaknya, pandai menyampaikan ceramah, ia memegang jabatan Shaykh (Ulama senior) al-Nuriyyah dan Dār al-Ḥadīth di Damaskus. Ia mewaqafkan kitab-kitabnya, dan tanah perkebunan yang subur miliknya untuk sedekah. Ia meninggal pada Muharram di Khulays (antara Makkah dan Madinah) pada tahun 739 H.<sup>160</sup>

#### d. Sitt al-Wuzarā' Bint Muḥammad Ibn Al-Shammā'

Nama lengkapnya adalah Sitt al-Wuzara' bint al-'Allamah Mufti al-Muslimin 'Imād al-Dīn Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm ibn 'Uthmān yang dikenal dengan Ibn al-Shammā'. Ia dilahirkan pada tahun 659 H setelah perang 'Ayn Jālūt. Ia menulis, membaca al-Qur'an dengan salah satu qiraah dan menghafal banyak fiqih Abū Hanifah. Ia belajar fiqih dari ayahnya, dan ayahnya belajar fiqih dari Isma'īl ibn al-Darajī dan ulama lainnya.

Dalam biografinya disebutkan bahwa ayahnya telah mengasuh dan mendidik sendiri puterinya. Ayahnya adalah seorang yang bergelar *al-'Allamah* (Orang yang memiliki wawasan pengetahuan yang luas), yang dikenal dengan "Mufti Kaum Muslimin", dan banyak melakukan ijtihad dalam tradisi fiqih mazhab Hanafi. Ia mengajar di dua madrasah sekaligus, yang keduanya termasuk madrasah yang paling terkenal pada masa itu: "al-Khātūniyyah" dan "al-Ṣādiriyyah". Qaḍī al-Quḍāt Shams al-Dīn ibn al-Ḥarīrī belajar mendalami ilmu fiqih darinya.<sup>161</sup>

---

<sup>160</sup> Ibn al-'Imād al-Ḥanbalī, *Shadhrāt al-Dhabab fī Akbbār man Dhabab*, (Beirut: Dār al-Masīrah, 1399 H), Cet. 2, Vol. 6, 97; Yūsuf, *Qāri'āt Ḥāfiẓāt*, 90.

<sup>161</sup> Muhyi al-Dīn Abū Muḥammad 'Abdul Qadir ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn Nasr Allāh ibn Abī Salīm ibn Abī al-Wafā' al-Qurasyi al-Hanafī, *al-Jawābir al-Mudlīyyah fī*

Sitt al-Wuzara' juga belajar hadis kepada ahli hadis al-Daraji (w. 664) saat ia masih kecil, di mana ia belum mencapai usia 5 tahun, sebagaimana yang tampak dari tahun kelahirannya dan tahun kematian al-Daraji.<sup>162</sup>

Ia meninggal dunia pada bulan Syawwal 736 H di al-Mazzeḥ Damaskus Syria.<sup>163</sup>

#### e. Umm Muḥammad 'Ā'ishah bint Ibrāhīm ibn Siddīq al-Sulamī al-Dimashqīyah

Nama lengkapnya adalah Umm Muḥammad 'Ā'ishah bint Ibrāhīm ibn Siddīq al-Sulamī al-Dimashqīyah, seorang *shaykhah* (ulama senior) dan sosok perempuan salehah. Ia dilahirkan tahun 661 H.<sup>164</sup>

Ia dikenal sebagai ahli hadis (*muhaddithah*). Ia mendengar (meriwayatkan) hadis dari Aḥmad ibn Hibat Allāh ibn 'Asākir dan ulama lainnya. Ia juga meriwayatkan hadis dari Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥamīd ibn 'Abd al-Hādī—sahabat-sahabat Muḥammad ibn Sayyid ibn Abī Luqmah—juz ke-7 dari hadis Abū Naṣr Muḥammad ibn Aḥmad ibn Hārūn. Kitab tersebut kemudian diajarkan kepada salah seorang muridnya yaitu Abū Naṣr Muḥammad ibn Aḥmad ibn Hārūn kepada Ibn Tughril.

Ia menghafalkan al-Qur'an dan mengajarkannya secara khusus kepada murid-murid perempuan. Ia membacakan salah satu qiraah kepada sejumlah murid perempuan, dan mereka berhasil mengkhatamkan dan mengambil manfaat ilmu darinya.

---

*Ṭabaqāt al-Hanafīyah* (Giza Kairo: Hijr li an-Nasyr wa at-Tauzi' wa al-Plan, 1993), Cet. 2, Vol. 6, 121.

<sup>162</sup>Lihat juga biografi ayahnya dalam kitab *al-Jawābir al-Mudliyyah*, Vol. 3, 236; dan biografi ad-Daraji dalam *Ibid.*, Vol. 1, 394 H.)

<sup>163</sup>al-Hanafi, *al-Jawābir*, Cet. 2, Vol. 6, 121.

<sup>164</sup>Muḥammad ibn Rafi' as-Salami ad-Dimasyqi, *al-Wafayat*, Tahqiq 'Abd al-Jabbar Zikar, (Damaskus: Dar Ihya at-Turats al-'ArAbi, 1405 H), Vol. 1, 131.



Menurut Ibn Kathir, menantu ‘Ā’ishah bint Ibrāhīm, memberikan testimoni tentang ibu mertuanya: “Ia adalah perempuan yang tiadaandingannya, karena banyaknya ibadah yang dilakukannya, dan keindahan suaranya dalam membaca al-Qur’an, bahkan ia mengungguli banyak kaum laki-laki. Ia bersikap zuhud (asketik) menjauhi dunia dan menganggapnya sebagai sesuatu yang hina.”

Ia adalah istri dari al-Ḥāfiẓ Abū al-Hajjāj Yūsuf al-Mizzī, ahli hadis wilayah Syam pada zamannya, pengarang dua kitab *Tabdhīb al-Kamāl fi Asmā’ al-Rijāl*, dan *Tuhfat al-Ashrāf bi Ma’rifat al-Aṭrāf*. Sejumlah ulama memberikan kesaksian tentang Yūsuf al-Mizzī. Ibn Ṭūlūn misalnya berkomentar tentang dirinya: “Sudah menjadi pengetahuan umum bahwa para ahli hadis setelahnya banyak bergantung kepada kedua kitab tersebut.” Imam al-Dhahabī berkata: “Orang yang paling hafal yang pernah aku temui ada empat: Ibn Daqīq al-‘Īd, al-Dimyātī, Ibn Taimiyyah dan al-Mizzī. Ibn Daqīq al-‘Īd orang yang paling mendalam dalam ilmu fiqih, al-Dimyātī orang yang paling mengerti nasab (genealogi), Ibn Taymiyyah orang yang hafal matan hadis, dan al-Mizzī adalah orang yang paling mengerti para perawi hadis. Ia meninggal tahun 742H.<sup>165</sup>

‘Ā’ishah bint Ibrāhīm meninggal dunia pada malam Selasa awal bulan Jumadil Ula tahun 741 H. Jenazahnya dishalatkan di masjid Damaskus pada hari berikutnya dan dimakamkan di pekuburan al-Ṣūfiyyah.<sup>166</sup>

#### **f. Bayram bint Aḥmad al-Mālikiyyah**

Nama lengkapnya adalah Bayram bint Aḥmad ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Surūr al-Dayrūṭiyyah al-Mālikiyyah. Ia wafat tahun 776 H.<sup>167</sup> Menurut penuturan sejarah, ayahnya adalah juru baca (*muqri’*) al-

<sup>165</sup> al-‘Asqalānī, *al-Durar al-Kāminah*, Vol. 2, 339.

<sup>166</sup> ad-Dimasyqi, *al-Wafayat*, Vol. 1, 131.

<sup>167</sup> Ibid.

Qur'an dan banyak bergaul dengan para ahli fiqih. Maka ia pun tumbuh dalam lingkungan yang tidak berbeda jauh dengan ayahnya. Ia menjadi juru baca (*qāri'ah*) al-Qur'an, membacanya dengan *qiraah sab'ah* (qiraah tujuh) di hadapan al-Shams ibn al-Ṣā'igh, dan menyempurnakan *qiraah 'ashrah* pada puterinya yang bernama Fāṭimah bint 'Alī Shams al-Dīn ibn al-Shams ibn al-Ṣā'igh, ia menamatkan *qiraah 'ashrah* di bawah bimbingannya. Ia masuk ke Bayt al-Maqdis bersama ayahnya, dan kemudian membaca al-Qur'an kepada para Shaykh (ulama senior) yang tinggal di Baitul Maqdis. Selain itu ia juga sering memberi ceramah di hadapan kaum perempuan. Ia juga menghafal kitab *al-'Umdah, al-Arba'īn al-Nawawīyah, al-Shāṭibiyyatayn, 'Aqīdah al-Ghazālī, al-Burdah*, mempelajari *Riyād al-Sālihin, Ṭahārat al-Qulūb*, dan *Risālat Ibn Abī Zayd*.<sup>168</sup>

Ia pernah singgah ke Makkah, Dimyat dan kota-kota lainnya. Ia dinikahi oleh Shaykh al-Balad (semacam mufti wilayah) yang bernama Aḥmad ibn Turaymis, maka berubahlah kondisi Bayram setelah hidup bersama suaminya.

Al-Shams ibn al-Ṣā'igh adalah Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmān ibn 'Alī ibn Abī al-Ḥasan yang dikenal dengan Shams al-Dīn ibn al-Ṣā'igh al-Ḥanafī al-Zumurrudī.<sup>169</sup> Ia menguasai *Qiraah Sab'ah* dan *Ashrah* baik satu persatu maupun secara keseluruhan. Ia juga mendalami dan menguasai berbagai cabang ilmu. Ia mencurahkan sebagian waktunya untuk mengajar Bahasa Arab dan beragam versi bacaan al-Qur'an di masjid al-Umawī, sebagaimana ia juga mengajar dan menafsirkan al-Qur'an di Kairo.

Ibn al-Jazarī menyebutkan bahwa Ibn al-Ṣā'igh dan Jamal al-Dīn al-Asnawī mendoakannya (Ibn al-Jazarī) agar dikaruniai umur panjang, maka ia berkata: "Sungguh Allāh telah mengabulkan doa keduanya,

---

<sup>168</sup>Shams al-Dīn Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmān al-Sakhāwī, *al-Daw' al-Lāmi' li Abl al-Qarn al-Tāsi'*, (Kairo: Maktabah al-Qudsī, 1354 H), Vol. 12, 15.

<sup>169</sup>Lihat biografinya dalam al-Jazarī, *Ghāyat al-Nihāyah*, Cet. 1, Vol. 2, 163-164.

dan segala puji bagi Allāh, maka aku tidak melihat seorangpun di muka bumi saat ini yang meriwayatkan dari keduanya selain aku. Semoga Allāh merahmati keduanya.”

#### **4. Perempuan Juru Baca al-Qur'an Abad IX H**

##### **a. Ḥakīmah Bint Muḥammad Ibn Maḥmūd**

Nama lengkapnya adalah Ḥakīmah bint Maḥmūd ibn Muḥammad ‘Ismat al-Dīn “Sang Penjaga Agama”, Umm al-Shams Muḥammad ibn ‘Abd al-Ḥakīm ibn Abī Sa’d. Ia dilahirkan tahun 698 H dan hidup hingga tahun 818 H. Ia adalah putri dari guru para Qurra’ pada masanya: al-Najm ibn al-Ṣadr al-Shīrazī. Di antara murid-murid yang belajar pada Ḥakīmah adalah al-Ṭawūsi dengan ijazah umum yang dituliskan pada sebuah batu tulis, dan Alā’ al-Dawlah al-Sam‘ānī, dan al-Mizzī.<sup>170</sup>

Ayahnya termasyhur dengan nama Ṣadr al-Dīn al-Qāri’, Shaykh (pemuka agama) wilayah Shiraz (Iran sekarang) pada zaman itu. Ia pergi ke Sham untuk belajar qiraah dari beberapa pemuka agama (*Mashāyikh*). Ilmunya pun banyak memberi manfaat bagi masyarakat zamannya dan banyak orang yang belajar qiraah padanya. Ibn al-Jazarī berkata: “Ia adalah shaykh (pemuka) qira’at pada zaman kami di negeri Persia. Ia wafat pada bulan Ramadhan tahun 776 H di Syīrāz (Iran).<sup>171</sup>

##### **b. Kulthūm bint ‘Umar al-Nāblusiyah**

Nama lengkapnya adalah Kulthūm bint ‘Umar ibn Ṣaliḥ Umm Muḥammad bint al-Zayn Abī Ḥafs ibn al-Ṣalāh al-Nāblusī. Ia dilahirkan di Kairo sekitar tahun 772 H. Ia mengembara bersama ayahnya ke Damaskus pada saat ia masih menyusui anaknya, dan kemudian tinggal di kota tersebut selama 10 tahun. Di kota tersebut, ia belajar (dengan mendengar langsung) kitab *al-Ṣabīḥ* pada Abū al-Maḥāsīn Yūsuf ibn

<sup>170</sup>al-Sakhāwī, *al-Daw’*, Vol. 12, 21.

<sup>171</sup>al-Jazarī, *Ghāyat al-Nibāyah*, Cet. 1, Vol. II, 260-261.

al-Ṣayrafī. Ia menguasai (varian bacaan) al-Qur'an dengan sempurna, dan mahir dalam menulis kaligrafi. Kemudian ia kembali ke Kairo sepeninggal ayahnya dan menetap di kota ini. Ia juga meriwayatkan *kitab al-Ṣaḥīḥ* dan belajar padanya Imam al-Sakhāwī dan imam-imam yang lain.<sup>172</sup>

Ia meninggal dunia pada bulan Ramadhan tahun 856 H. Ia seorang yang baik hati, memiliki pemahaman, logika dan keteguhan pikiran.<sup>173</sup>

### c. Fāṭimah bint 'Alī al-Hāshimiyah

Nama lengkapnya adalah Fāṭimah bint 'Alī ibn Hāshim ibn Ghazwān al-Hāshimiyah al-Mākkiyyah, ia adalah seorang juru baca (*qāri'ah*) al-Qur'an yang baik. Ia adalah ibu dari Aḥmad dan 'Abd al-'Azīz keduanya adalah putra 'Abd al-Laṭīf ibn Aḥmad ibn Zayd al-Mādī. Ia meninggal dunia pada hari Selasa 26 Ramadhan tahun 867 H di Makkah al-Mukarramah.

Puteranya Aḥmad ibn Fāṭimah menekuni ilmu Bahasa Arab di bawah bimbingan ayahnya dan ulama lainnya. Ia ahli dalam bidang Fiqih, Nahwu dan Sastra Arab. Ia juga mengajar di Ṣālihiyyah di distrik Zubayd. Di antara muridnya adalah Imam al-Sakhāwī yang banyak belajar darinya. Ia juga pandai menulis khatt, memiliki ingatan yang baik dan mampu mentransmisikan riwayat dengan baik.

Puteranya yang kedua, 'Abd al-'Azīz ibn Fāṭimah yang terlahir tahun 883 H adalah seorang hafiz al-Qur'an. Ia sering menyertai ayahnya berdagang ke India, Yaman dan tempat-tempat lain. Puterinya Umm al-Ḥusayn al-Makkiyyah bint Fāṭimah juga dikenal dengan kebajikan dan kesalehannya.<sup>174</sup>

---

<sup>172</sup>al-Sakhāwī, *al-Ḍaw'*, Vol. 5, 455.

<sup>173</sup>Ibid., Vol. 12, 117.

<sup>174</sup>Ibid., 97.

#### d. Maryam bint ‘Alī al-Hawarīniyyah.

Umm Hāni’ Maryam bint al-‘Allāmah Nūr al-Dīn Abī al-Ḥasan ‘Alī ibn al-Qāḍī Taqīyy al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Abd al-Mu’min ibn ‘Abd al-Malik al-Hawarīniyyah al-Miṣriyyah al-Shāfi’iyyah. Ia adalah cucu al-Qāḍī Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn Muḥammad al-Qabbānī. Dilahirkan pada hari Jumat malam pertengahan Sya’ban tahun 778 H di Mesir dan kemudian diasuh oleh sang kakek dari ibunya. Pada tahun 785 H (umur 7 tahun) ia dibawa untuk belajar qiraah di Makkah pada ‘Alī al-Nashawuri al-Kathīr, ‘Alī Abū al-‘Abbās ibn ‘Abd al-Mu‘ṭī, al-Shihāb ibn Zahrāh, al-Muhibb al-Ṭabarī al-Muta’akhhir. Ia belajar qiraah di Mesir pada Ibn al-Shaykhah, al-Suwaydawī, al-Najm ibn Razīn, al-Ṣalāh al-Zaftawī, al-Badr ibn al-Sahib dan ulama lainnya.<sup>175</sup>

Ia mendapat ijazah dari al-‘Irāqī, al-Haythamī, Ibn al-Mulqin, Ibn Ḥātim, al-‘Azīz al-Malījī, al-Ṣardī, Abū al-Yaman ibn al-Kuwayk, al-Ṣalāh al-Balbīsī, al-Burhān al-Amadī, al-Anbasī, al-Majd Ismā‘īl al-Ḥanafī dan sejumlah ulama lainnya.

Ia menikah dengan al-Hussām Muḥammad ibn ‘Umar ibn Qaṭlūbaghā al-Buktamarī, dan dikaruniai banyak anak dari pernikahan tersebut. Di antara mereka ada Sayf al-Dīn Muḥammad al-Ḥanafī yang mahir dalam berbagai cabang ilmu. Anaknya yang kedua, Manṣūr al-Ḥanbalī meninggal dunia saat ia masih kecil. Padahal sang anak memiliki kecerdasan luar biasa, sampai ada yang mengatakan: “Kecerdasannya telah membunuhnya.”

Maryam bint ‘Alī juga meriwayatkan hadis. Imam al-Sakhāwī membaca sebagian besar riwayat-riwayatnya di hadapannya.

Ia juga dikenal sebagai perempuan yang mulia dan salehah, sering terhanyut dalam tangis ketika berzikir mengingat Allāh dan Rasul-Nya, karena kecintaannya pada hadis dan ahli hadis. Ia membiasakan puasa

---

<sup>175</sup>Yūsuf, *Qārī’at Ḥāfiẓāt*, Cet. 1, 100-102.

dan tahajjud, teguh dalam beragama, selalu menjaga kesucian dirinya dari hadas, memiliki kata-katanya fasih, serta memiliki kemampuan menulis indah. Ia juga memiliki pemahaman dan kualitas untuk membuat syair secara spontan.

Sejak kecil ia telah menghafal al-Qur'an, kitab *Mukhtashar Abī Shujja'* dalam fiqih, dan kitab *al-Mulibbah* dalam bidang i'rab (fonologi). Ia menunaikan haji 13 kali, dan ia menetap untuk beberapa lama dalam hajinya. Ia menderita kebutaannya untuk waktu yang lama, ia pun sabar dan introspeksi diri dan kemudian menarik diri dari ruang publik. Ia meninggal pada hari Sabtu 30 Shafar 871 H. ia dimakamkan di Qarafah, Mesir.<sup>176</sup>

#### e. Zaynab Bint Ibrāhīm Bint al-Burhān al-Shunwayhī

Nama lengkapnya adalah Zaynab bint Ibrāhīm bint al-Burhān al-Shunwayhī, biasa dipanggil (kunyah) Umm al-Khayr. Dia adalah ibu dari 'Abd al-Mughīth ibn 'Abd al-Rahīm ibn al-Furāt, imam Madrasah al-Baybarsiyah. Pada tahun 798 H, ia datang berguru kepada al-'Irāqī dan al-Haythamī mengaji sebagian kitab *Sunan Abū Dāwūd*, dan berguru kepada al-Tanūkhī serta mengkhatamkan *al-Bukhārī*, dan belajar sebagian kitab *al-Bukhārī* kepada Ibn Abī al-Majd.

Ia juga meriwayatkan hadis di Ukrah. Ada sejumlah murid yang meriwayatkan hadis darinya, termasuk al-Sakhāwī yang meriwayatkan hadis darinya.

Ia juga seorang penulis, membaca (*qara'at*) al-Qur'an, mengkaji berbagai kitab ilmu, memperbanyak ibadah dan kebajikan, sampai ia meninggal pada bulan Rabī'ul Awwal tahun 879 H.

---

<sup>176</sup>al-Sakhāwī, *al-Daw'*, Vol. 12, 156-157.

Saudarinya, Zulaykhā, juga membaca al-Qur'an dan meriwayatkan hadis. Hanya saja ia hanya meriwayatkan lebih sedikit hadis dan membaca sebagian kecil al-Qur'an.

Ibu kedua tokoh perempuan ini, 'Ā'ishah bint 'Abd al-Rahmān ibn Imām al-Baybarsiyyah, seorang perempuan salehah. Ayahnya, Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn Aḥmad al-Shunwayhī al-Shāfi'ī, termasuk penghafal al-Qur'an, juga seorang ahli fiqih yang saleh menulis sejumlah karya dalam tafsir dan hadis, ia hidup hingga 884 H.

Anak laki-lakinya, 'Abd al-Mughīth yang terlahir tahun 834 H tumbuh besar di Kairo, ia belajar al-Qur'an, *al-'Umdah, Alfīyyat al-Hadis, al-Nukhbah, al-Shāṭibiyyah, Alfīyyat al-Nahw, al-Ajrūmiyyah*, dan lain-lain. Ia menjabat sebagai kepala madrasah al-Baibarsiyah dengan rekomendasi dari Ibn Qamar.<sup>177</sup>

#### **f. Fāṭimah Bint Qānbāy al-'Umarī al-Naṣirī Faraj**

Nama lengkapnya adalah Fāṭimah Bint Qānbāy al-'Umarī al-Naṣirī Faraj. Ia dilahirkan pada bulan Rabī'ul Awal tahun 811 H. Ayahnya meninggal ketika ia masih kecil, ia kemudian diasuh oleh ibunya Shukribāy al-Jarkasiyyah. Ia hidup di dekat Darb al-Kāfūrī dalam distrik Bāb al-Qantarāh madrasah Laṭīfah di mana dilaksanakan shalat jumat di dalamnya pada zaman al-Zāhir Jaqmaq, namun ia belum menyempurnakan kecuali setelahnya.

Ia mengajar fiqih mazhab Hanafiyyah di madrasah ini, membaca hadis, tafsir dan ilmu-ilmu lain. Ia juga mewaqafkan kitab-kitabnya ke madrasah tersebut. Ia adalah perempuan yang baik-baik, membaca al-Qur'an, mengkaji karya-karya tafsir dan hadis.

Ia menunaikan ibadah haji bersama anak perempuannya dan suaminya pada zaman pemerintahan al-Zāhir Jaqmaq setiap musimnya.

---

<sup>177</sup>al-Sakhāwī, *al-Daw'*, Vol. 12, 39.

Ia selalu mengulang-ulang ibadah haji dan menetap sementara hingga berakhir tahun 882 H. Ia meninggal pada bulan Jumadil Ula tahun 892 H<sup>178</sup>

### **g. Zaynab bint ‘Alī al-Ṭūkhīyah**

Nama lengkapnya adalah Zaynab bint ‘Alī ibn Muḥammad al-Dayrūtī al-Maḥallī al-Ṭūkhīyah, ibu al-Shihāb Aḥmad al-Ṭūkhī. Ia dilahirkan sekitar 830 H di distrik ‘Rūḥ’ di dekat Ṭūkh, dan ia tumbuh besar di tempat itu. Ayahnya membimbingnya hingga ia selesai menghafal al-Qur’an, dan sebagian kitab *al-‘Umdah*, *al-Ḥāwī*, *Mukhtaṣar Abū Syujjā’*, dan semua bagian dari kitab *al-Mulīḥḥah*. Ayahnya juga mengajarnya menulis. Ia membaca sebagian besar kitab Bukhari dan Muslim pada suaminya al-Shams ibn Rajab.

Ia menunaikan ibadah haji bersama suaminya sebanyak dua kali, dan menetap di Makkah sementara waktu. Ia menjanda setelahnya dan menetap di Kairo, sembari aktif dalam majelis taklim, dan ditemani anaknya al-Shihāb Aḥmad. Ia kemudian bersama anaknya pergi ke Makkah tahun 892 H, dan menunaikan ibadah haji dan bersama anaknya. Kemudian ia menetap di kota itu hingga sang anak meninggal dunia pada pertengahan tahun berikutnya. Kepergian sang anak telah meninggalkan kepedihan dan berlanjut hingga ia meninggal dunia tahun 894 H.<sup>179</sup>

### **h. Umm al-Khayr bint Aḥmad ibn ‘Īsā**

Umm al-Khayr bint Aḥmad ibn ‘Īsā puteri dari al-Qāḍī al-Fāḍil al-Shihāb Aḥmad ibn ‘Isa ibn Muḥammad ibn ‘Abd Allāh ibn Sa‘īd ibn ‘Āmir ibn Jābir, saudari perempuan dari Umm al-Husayn al-Māḍīyah, ia dikenal dengan Ibnat ibn Mukaynah.

---

<sup>178</sup>Ibid., 98-99.

<sup>179</sup>Ibid., 45.



Ia dilahirkan sebelum tahun 810 H di Mulaysā, dan ia menghafal (*hafazat*) al-Qur'an dan membacakan al-Qur'an *qiraah* Nafi' di depan ayahnya, dan senantiasa menjaga hafalannya.

Al-Biqā'ī menemuinya pada bulan Safar tahun 849 H di desa (al-'Ubalā) di Wādī Layyah, dan membacakan kepadanya al-Qur'an suatu qiraah di tempat itu. Al-Biqā'ī menyebut bahwa ia adalah penulis (*kātibah*), *qāri'ah*, dan *fādilah* (mulia), mendapat ijazah dari sejumlah guru.

Ayahnya seorang yang buta, ia pergi dari al-Manzilah menuju Kairo dan menetap di al-Azhar, menghafal al-Qur'an dan mempelajari berbagai cabang ilmu dengan berguru kepada sejumlah ulama besar di al-Azhar.<sup>180</sup>

#### **i. Salmā bint Muḥammad Ibn al-Jazarī**

Nama lengkapnya adalah Salmā bint Muḥammad Ibn al-Jazarī. Panggilannya Umm al-Khayr, putri kandung dari Ibn al-Jazarī, penulis biografi qurra' al-Qur'an yang terkenal. Ibn al-Jazarī menuliskan biografi putrinya dalam kitab *Ghāyat al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā'*, ia berkata:

“Salmā bint Muḥammad ibn Muḥammad Umm al-Khayr adalah putriku, semoga Allāh memberi manfaat melalui dirinya dan semoga Allāh menuntunnya pada kemaslahatan dunia dan akhiratnya. Ia dilahirkan (di Yād) dan mulai menghafal al-Qur'an tahun 813 H, dan telah menghafal *Muqaddimah al-Tajwīd* dan *Muqaddimah al-Nahw* serta menyertorkan hafalannya. Kemudian ia menghafalkan *Ṭayyibat al-Naṣr* “*al-Alfiyyah*” dan menghadirkannya dalam hafalan dengan *qiraah ashrah*, dan menyempurnakan hafalan *Qirā'ah Ashrah* pada tanggal 12 Rabiul Awal tahun 832 H dengan bacaan yang sahih, disertai dengan tajwidnya, dan mencakup semua versi qiraah al-Qur'an, di mana

<sup>180</sup>Ibid., Vol. 12, 143.

ia mampu menghadirkan hafalannya dengan cara yang tidak ada seorangpun yang mampu menandinginya pada waktu itu. Ia juga mempelajari ilmu *‘arūd* (persajakan), bahasa Arab, dan menulis kaligrafi indah, dan membuat syair dengan bahasa Arab maupun Persia. Kemampuannya dalam berbagai cabang ilmu masih terus bertambah insya Allāh. Ia mempelajari hadis secara otodidak, ia belajar (meriwayatkan) hadis dariku dan memperdengarkan hafalannya di hadapanku, sehingga ia kemudian memiliki kompetensi yang mencukupi. Semoga Allāh membahagiakan hidupnya dan menuntunnya pada kebaikan dunia dan akhirat.”<sup>181</sup>

Sedangkan ayahnya, Ibn al-Jazarī adalah seorang pakar senior (*Syaikh*) ragama bacaan (qiraah) al-Qur’an pada zamannya dan penghafal hadis. Ia tumbuh besar di Damaskus, dan membangun madrasah di sana yang dinamakan “Dār al-Qur’ān” Ia mengembara bersama Timur Lenk menyeberang sungai Eufрат, kemudian pergi ke Syiraz dan menjabat sebagai hakim di wilayah itu hingga ia meninggal dunia. Namanya dinisbatkan pada Jazirah (pulau) Ibn ‘Umar, yang terletak di Kurdistan Turki sekarang.

Ia memiliki banyak karya dalam bidang Ulumul Qur’an, sebagian besar dalam bidang ilmu Tajwid, Qira’at, Faḍā’il (keutamaan) al-Qur’an dan biografi para periwayat al-Qur’an. Ia juga dikenal luas sebagai penulis kitab tentang doa dan zikir *ma’tburat* yang berjudul “*Al-Ḥiṣn al-Ḥasīn*” dan sebuah komentar (syarah) atas kitab tersebut yang diberi judul “*Miftāḥ al-Ḥiṣn al-Ḥasīn*”. Ia meninggal tahun 833 H.<sup>182</sup>

#### **j. Fāṭimah bint Muḥammad ibn Yūsuf al-Dayrūtī**

Nama lengkapnya adalah Fāṭimah Ibnat al-Shams Muḥammad ibn Yusuf ibn Aḥmad ibn Muḥammad al-Dayrūtī al-Mādī, sosok perempuan yang mendalam ilmunya (*‘ālimah*) dan memiliki keutamaan

---

<sup>181</sup>al-Jazarī, *Ghāyat al-Nihāyah*, Cet. 1, Vol.1, 310.

<sup>182</sup>Ibid.

(*fādilah*), hafal (*ḥāfiẓah*) al-Qur'an, dan menghafal kitab *al-'Aqidah*, *al-Arba'īn al-Nawawīyyah*, *al-Shāṭibiyyah*, *Nūniyyah* karya al-Sakhāwī, *Mukhtaṣar* ibn Abi Shujjā'.

Ia mempelajari dan melatih kemampuan membaca al-Qur'an dengan berbagai ragam qiraah pada ayahnya, baik satu persatu maupun secara keseluruhan. Ayahnya juga membawanya ke Kairo dan belajar membaca al-Qur'an pada al-Shihāb al-Sakandarī dan al-Zayn ibn Ja'far. Ia menjadi mahir dalam bidang qiraah dan mampu menghafalkan nazam al-Shāṭibiyyah dan memahaminya dengan baik, di mana ia mampu menunjukkan beragam pembahasan dan faedah yang baik. Fāṭimah memiliki banyak murid baik dari kalangan laki-laki maupun perempuan. Di antara murid-muridnya adalah Bayram bint Aḥmad ibn Muḥammad al-Dayrūṭiyyah al-Mālikiyyah.<sup>183</sup>

Fāṭimah bermukim di Dayrūt. Nama ayahnya adalah Muḥammad ibn Yūsuf ibn Aḥmad al-Shams al-Dayrūṭī, penghafal dan periwayat qiraah (*muqri'*) al-Qur'an, yang dikenal dengan Ibn al-Ṣā'igh. Ia menghafal al-Qur'an dan dua karya al-Shāṭibiyyah dan karya-karya lainnya. Ia mampu membaca al-Qur'an dengan tujuh qiraah baik sendiri-sendiri maupun bersama-sama. Imam al-Sakhāwī berkata: "Ia adalah banyak memberi barakah dalam ta'limnya, tidak seorangpun yang belajar membaca al-Qur'an padanya kecuali membawa manfaat baginya." Ia menekuni profesi sebagai tukang rajut selama hidupnya. Ia meninggal tahun 864 H di Dayrūt (propinsi Asyut, Mesir sekarang) dan dimakamkan di sana pada usia sekitar 70 tahun.<sup>184</sup>

#### **k. Raḥmah bint al-Jinān al-Miknāsiyyah**

Nama lengkapnya Raḥmah bint al-Jinān al-Miknāsiyyah, menghafal banyak hadis dalam kitab-kitab sahih, dan hafalannya bahkan

---

<sup>183</sup>al-Sakhāwī, *al-Ḍaw'*, Vol. 12, 106.

<sup>184</sup>Ibid.

hampir meliputi seluruh doa-doa yang ada dalam hadis-hadis sahih. Ia menekuni belajar membaca al-Qur'an dalam mushaf dan mengetahui berbagai kisah-kisah dan berita-berita al-Qur'an.<sup>185</sup>

Rahmah bint al-Jinān adalah ibu dari Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn 'Alī ibn Ghāzī al-'Uthmānī, nisbah kepada Abū 'Uthmān. Ia dilahirkan di Meknes Maroko pada tahun 841 H atau dalam versi lain tahun 858 H. Ia mempelajari ilmu pengetahuan dari sejumlah guru yang terkenal, di antaranya adalah ibunya sendiri, Raḥmah bint al-Jinān. Sebelum menikah dengan ayahnya, Raḥmah adalah istri seorang ulama yaitu Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn 'Azūz al-Ṣanhajī, salah satu ulama Meknes Maroko. Suaminya inilah yang mengajarkan al-Qur'an, tafsir kisah-kisahnyanya serta berita-berita sejarah al-Qur'an kepada Raḥmah. Pengetahuan yang diperoleh dari suami pertama inilah yang membekali Raḥmah sehingga ia mampu mendidik putranya Ibn Ghāzī dengan berbagai ilmu pengetahuan yang bermanfaat.<sup>186</sup>

## 5. Perempuan Juru Baca al-Qur'an Abad X H

### a. Asmā' bint Mūsā al-Ḍajjā'ī

Nama lengkapnya adalah Asmā' bint Mūsā al-Ḍajjā'ī, berasal dari distrik Zubayd Yaman. Ia adalah seorang perempuan salehah, ahli ibadah, juru baca (*qāri'ah*) al-Qur'an, dan banyak membaca karya-karya tafsir dan hadis. Ia mengajarkan al-Qur'an, memberi nasehat dan mendidik kaum perempuan.<sup>187</sup> Seringkali ia menulis surat permohonan *syafa'at* (semacam keringanan hukuman atau grasi) kepada para penguasa, hakim dan gubernur atau amir, maka permohonannya selalu

<sup>185</sup> Kaḥḥālah, *A'lām al-Nisā'*, Vol. 1, 445.

<sup>186</sup> Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ghāzī, *Ittibāf Dhawī al-Istihqāq bi Ba'd Murād al-Murādi wa Zawā'id Abī Ishāq*, ed. Aḥmad ibn 'Abd Allāh ibn Ibrāhīm al-Duwaysh, (KSA: Fakultas Bahasa Arab, Universitas Islam Muḥammad ibn Sa'ūd al-Islāmiyyah, 1405-6 H)

<sup>187</sup> al-Ziriklī, *Al-A'lām*, Cet. 15, Vol. 1, 306.

dikabulkan dan tidak pernah ditolak.<sup>188</sup> Ia meninggal dunia pada hari malam Rabu bulan Rabiul Awal di kota Zubaid tahun 904 H.

Ayahnya adalah seorang imam penceramah Kamāl al-Dīn Mūsā ibn Muḥammad al-Ḍajjā‘ī, yang aktif memberi pelajaran, fatwa dan nasehat keagamaan, serta khutbah Jumat di masjid Zubayd. Nasehat-nasehatnya mendapat tempat di hati para pengikutnya, dan hal itu berlangsung untuk waktu yang lama.

Ketokohan dalam ilmu hadis berpindah kepadanya setelah meninggalnya ahli fiqih ‘Uthmān al-Aḥmar. Ia mengajar ilmu hadis dalam tiga bulan khusus: Rajab, Sya’ban dan Ramadhan, dan selebihnya mengajar fiqih. Ia menulis sebuah karya yang berjudul *Ghāyat al-Amal fī Fadl al-‘Ilm wa al-‘Amal* dan karya-karya lainnya. Ia dikenal sebagai ahli ibadah dan asketik (zuhud).<sup>189</sup>

Ia (sang ayah) meninggal dunia pada bulan Rabiul Akhir tahun 851 H dalam usia 80 tahun. Jenazahnya dishalatkan di masjid al-Ash‘ir setelah shalat Subuh. Ia dikuburkan di samping pusara ayahnya pada Kamis pagi dua hari setelah kematiannya.<sup>190</sup>

#### **b. Fāṭimah bint ‘Abd Allāh ibn al-Mutawakkil ‘Alā Allāh**

Nama lengkapnya adalah Fāṭimah bint ‘Abd Allāh ibn al-Mutawakkil ‘Alā Allāh. Ia dikenal sebagai perempuan yang memiliki banyak pengetahuan, kecerdikan dan kecerdasan, dan sikap keberagamaan dan wara’. Ia menghafal al-Qur’an di luar kepala hingga surat al-Tawbah. Ia juga membiasakan membaca tujuh juz al-Qur’an dalam setiap minggu,

---

<sup>188</sup>Abd al-Raḥmān ibn ‘Abd Allāh al-‘Aydūrūsī, *Tārīkh al-Nūr al-Sāfir ‘an Akbbār al-Qarn al-‘Āsyir*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1405 H), Vol. 1, 22.

<sup>189</sup>Ibid.

<sup>190</sup>al-‘Aydūrūsī, *Tārīkh al-Nūr*, Vol. 1, 39.

Ia menikah dengan Imam al-Mutawakkil ‘alā Allāh Yahyā Sharaf al-Dīn, dan belajar secara sorogan dengan suaminya Yahyā Sharaf al-Dīn dalam berbagai cabang ilmu dasar (Ushul) dan menyertainya dalam memahami berbagai persoalan. Ia lama menderita sakit dari tahun 890 hingga 910 H dan meninggal dunia tahun 910 H di Ṣan‘ā’ Yaman.<sup>191</sup>

### c. ‘Ā’ishah bint Yūsuf al-Bā’ūniyyah

Nama lengkapnya adalah Umm ‘Abd al-Wahhāb ‘Ā’ishah bint Yūsuf al-Bā’ūniyyah al-Dimashqīyyah, seorang figur guru dan penyair sufi. Ia adalah salah satu tokoh mistikus Islam perempuan abad pertengahan yang banyak menulis karya dalam bahasa Arab. Bakat sastra dan kecenderungan sufinya tampaknya sangat dipengaruhi oleh lingkungan keluarganya.

Ayahnya Yūsuf ibn Aḥmad ibn Nāṣir al-Bā’ūnī al-Maqdisī al-Ṣāliḥī al-Dimashqī al-Shāfi‘ī (880 H) adalah seorang ulama dan hakim di Safed, Tripoli, Aleppo dan Damaskus.<sup>192</sup> Anggota keluarga Bā’ūnī dikenal sebagai keluarga para ulama, penyair dan ahli hukum Islam (fuqaha’) pada abad ke-15. Diperlakukan setara dengan saudara laki-lakinya, ‘Ā’ishah diberi kesempatan terutama oleh ayahnya, bersama dengan anggota keluarga lainnya, untuk belajar al-Quran, Hadits, yurisprudensi dan puisi. Menurut penuturannya, pada usia delapan tahun, ‘Ā’ishah sudah berhasil menghafalkan al-Quran. Disebutkan dalam riwayat hidupnya bahwa ia pernah berkata: “Allāh yang Maha Benar (*al-Haqq*) telah membimbingku untuk membaca Kitab Suci-Nya yang Mulia, dan mengaruniaku anugerah hafalan sempurna pada saat aku berusia 8 tahun.”<sup>193</sup> Sementara itu, ia juga memiliki guru-guru sufi di antaranya

<sup>191</sup>Muḥammad ibn Muḥammad ibn Yahya ibn Zubarah al-Ḥasanī al-Yamanī al-Ṣan‘ānī, *Mulḥaq al-Badr al-Ṭāli‘ bi Maḥāsin man ba’d al-Qarn al-Sābi‘* (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, t.th.), Vol. 2, 185-186.

<sup>192</sup>Kahḥālah, *A’lām al-Nisā’*, Vol. 2, 196-197.

<sup>193</sup>Umar Riḍā Kahḥālah, *Mu’jam al-Mu’allifīn* (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.th.), Vol. 5, 57; Ismā‘īl ibn Muḥammad al-Bābānī, *Hadiyyat al-‘Arifīn fī Asmā’ al-*

adalah: Jamāl al-Dīn Ismā'il al-Ḥawwārī dan penggantinya, Muḥyī al-Dīn Yaḥyá al-Armawī. Sekitar tahun 1475, 'Ā'ishah melakukan ziarah keMekah.<sup>194</sup>

Dia menikah dengan Aḥmad ibn Muḥammad Ibn Naqb al-Ashrāf (w. 909 H), dari keluarga 'Alawā terkemuka Damaskus, juga terkenal karena keulamaan mereka. Aḥmad adalah keturunan dari putri Nabi Muḥammad dari jalur Faṭimah dan suaminya 'Alī, melalui putra mereka al-Ḥusayn. 'Ā'ishah dan Aḥmad memiliki dua anak yang sama-sama terkenal, seorang putra, yaitu 'Abd al-Wahhāb (lahir 897 H), dan seorang putri, yaitu Barakah (lahir 899/1491).

Pada tahun 919 H, 'Ā'ishah dan putranya pindah dari Damaskus ke Kairo, dan kembali lagi ke Damaskus pada 923 H. Tujuan 'Ā'ishah mungkin untuk mengamankan karier putranya. Dalam perjalanan, rombongan kafilah mereka diserbu oleh perompak di dekat Bilbeis, yang merampok harta milik mereka, termasuk tulisan-tulisan 'Ā'ishah. Di Kairo ibu dan putranya ini ditampung oleh Maḥmūd ibn Muḥammad Ibn Ajā (w. 925 H), yang merupakan sekretaris pribadi dan menteri luar negeri untuk sultan Mamluk al-Ashraf Qansuh al-Ghawrī (w. 922 H). Ibn Ajā membantu 'Abd al-Wahhāb menemukan pekerjaan di kedutaan dan membantu 'Ā'ishah masuk ke dalam lingkaran intelektual Kairo. 'Ā'ishah kemudian menulis kepadanya 'beberapa puisi puji-pujian'. Di Kairo, 'Ā'ishah belajar hukum dan diberi lisensi untuk memberi kuliah hukum dan mengeluarkan opini hukum (fatwa); 'Dia mendapat pengakuan luas sebagai ahli hukum'.<sup>195</sup>

Dia meninggalkan Kairo pada 922 H, bersama putranya dan Ibn Ajā, dan bersama al-Badr al-Suyūṭī (w. 925 H), al-Shams al-Safīrī

---

*Muṣannifīn*, (t.tp: t.p., 1380 H), Vol. 1, 436; al-Ḥanbalī, *Shadhrāt al-Dhabab*, Cet. 2, Vol. 7, 111-112.

<sup>194</sup>Najm al-Dīn al-Ghizzī, *al-Kawākib al-Sā'irah bi A'yān al-Mi'ah al-Āsyirah*, ed. Jibrayl Sulaymān Jabūr, (Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1399 H), Cet. 2, Vol 1, 287-292.

<sup>195</sup>Kaḥḥālāh, *A'lām al-Nisā'*, Vol. 3, 196-197.

(w. 956 H), dan beberapa ulama terkemuka lainnya. Ia diberikan kesempatan bertemu dengan Sultan al-Ashraf Qansuh al-Ghawri di Aleppo tak lama sebelum kekalahannya di Pertempuran Maraj Dabiq. 'Ā'ishah kemudian kembali ke Damaskus dan kemudian meninggal pada 923 H/1517 M.<sup>196</sup>

'Ā'ishah 'mewarisi pemikiran perempuan yang mandiri yang terlihat dalam persahabatannya dengan ulama laki-laki yang sezaman dengan kedudukan yang setara'. Oleh karena itu, berteman dekat dengan Abū al-Thana' Maḥmūd ibn Ādjā, penulis *Ṣāḥib Dawāwīn al-Īnsha'* terakhir dari periode Mamluk. Ia juga berkorespondensi dengan ulama Mesir' Abd al-Raḥmān al-'Abbāsī (lahir 867/1463, wafat 963/1557). 'Ā'ishah juga seorang penulis yang produktif yang banyak meninggalkan karya-karya di bidang sastra dan sufisme,<sup>197</sup> dan meninggal dunia pada tanggal 16 Zulqā'dah 922 H di Damaskus.<sup>198</sup>

#### d. Kulthūm bint Aḥmad al-Asyūṭiyyah

Nama lengkapnya adalah Kulthūm bint Aḥmad ibn 'Alī ibn 'Abd al-Khāliq al-Asyūṭiyyah, saudara perempuan al-Shams Muḥammad al-Māḍī. Ia lahir tahun 813 H Kulthūm bint Aḥmad menghafal al-Qur'an, *al-'Umdah, al-Arba'īn al-Nawawiyyah, al-Shāṭibiyyah, al-Tanbīh*, dan *al-Minhāj al-Aṣlī*. Sedangkan saudara laki-laki, Muḥammad, tumbuh besar di Asyut dan menghafal al-Qur'an dan belajar qiraah kepada sejumlah guru senior (*mashāyikh*), ia menghimpun dalam *al-Shurūṭ* sebuah kitab yang berjudul "*Jawābir al-'Uqūd wa Mu'īn al-Qudāt wa al-Shubūd*" dalam sebuah jilid yang tebal. Ia juga menghimpun karya-

<sup>196</sup> al-Ghizzī, *al-Kawākib*, Cet. 2, Vol. 1, 287-292.

<sup>197</sup> Kaḥḥālah, *Mu'jam al-Mu'allifīn*, Vol. 5, 57.

<sup>198</sup> Muṣṭafā ibn 'Abd Allāh Ḥājī Khalifah, *Kashf al-Zunūn 'an Asamī al-Kutub wa al-Funūn*, (Istanbul: t.p., 1941 M), Vol. 1, 96 dan 732; Vol. 2, 1081, 1232, 1234, 1813; al-Ghizzī, *al-Kawākib*, Cet. 2, Vol 1, 287-292; al-Ḥanbalī, *Shadhrāt al-Dhabab*, Cet. 2, Vol. 7, 111-112.



karya induk dalam sastra dan sejarah.<sup>199</sup> Ia meninggal dunia pada abad ke-10 H.

#### **D. Dinamika Keterlibatan Perempuan dalam Transmisi al-Qur'an**

Penelusuran terhadap para juru baca al-Qur'an baik dari sumber-sumber biografis khusus pada juru baca al-Qur'an maupun karya-karya biografis lainnya menemukan 51 tokoh juru baca perempuan selama rentang abad I–X H. Dari 51 juru baca tersebut, hanya 3 tokoh perempuan yang namanya tercantum dalam karya biografis khusus juru baca al-Qur'an, sedangkan 48 tokoh lainnya diperoleh dari karya-karya biografis ulama dalam bidang keilmuan lain atau ulama pada umumnya. Dari perbandingan tersebut dapat disimpulkan bahwa perempuan benar-benar telah termarginalkan dari tradisi transmisi al-Qur'an bahkan sejak masa-masa awal perkembangan tradisi tersebut. Fakta ini berbeda dengan jumlah perempuan periwayat hadis, meskipun jumlah mereka tidak sebanding dengan jumlah periwayat laki-laki. Meskipun jumlah mereka semakin mengalami penurunan pada generasi yang lebih belakangan, namun nama-nama mereka diakui dalam biografi periwayat hadis dan hadis-hadis mereka tercatat dalam *Kutub al-Tis'ah*.<sup>200</sup>

---

<sup>199</sup>al-Sakhāwī, *al-Daw'*, Vol. 12, 118 dan Vol. 7, 13.

Tabel 3.1  
Perbandingan Jumlah Juru Baca Laki-Laki dan Perempuan  
dalam Koleksi Biografi Juru Baca al-Qur'an

| No            | Karya Biografi Qurra'  | Jumlah      |           |
|---------------|--|-------------|-----------|
|               |  | Laki-laki   | Perempuan |
| 1             | <i>Ma'rifat al-Qurrā' al-Kubbār 'alā al-Ṭabaqāt wa al-Aṣār</i> | 1242        | 0         |
| 2             | <i>Ghāyat al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā'</i>                  | 3955        | 3         |
| 3             | <i>Al-Halaqāt al-Mudi'āt min Silsilah Asānīd al-Qirā'āt</i>    | 1637        | 0         |
| <b>Jumlah</b> |  | <b>6834</b> | <b>3</b>  |

Berdasarkan pemaparan biografi para perempuan juru baca al-Qur'an pada sub bab sebelumnya juga dapat dilihat adanya kecenderungan turun naiknya jumlah perempuan juru baca al-Qur'an sepanjang abad pertama hingga kesepuluh hijriyyah. Dari data 51 juru baca al-Qur'an yang datanya terserak dalam berbagai karya biografis tersebut dapat disimpulkan adanya penurunan jumlah juru baca al-Qur'an pada lima abad pertama hijriyyah. Selain itu, dilihat dari trend persebaran wilayah geografis para juru baca tersebut, dapat ditemukan bahwa persebaran mereka masih terbatas pada lima pusat kota saja, yaitu Madinah, Himyar, Basrah, Resafa, Kairo. Untuk data menurunnya jumlah perempuan juru baca al-Qur'an pada lima abad pertama Hijriyyah dapat dilihat dalam tabel berikut:

Tabel 3.2  
Jumlah Perempuan Juru Baca al-Qur'an Abad I-V H

| No            | NAMA  | TEMPAT                   | ABAD | JML       |
|---------------|---|--------------------------|------|-----------|
| 1             | 'Ā'ishah bint Abī Bakr al-Ṣiddīq (Saḥābiyyah)   | Madinah                  | I    | 7         |
| 2             | Ḥafṣah bint 'Umar ibn al-Khaṭṭāb (Saḥābiyyah)   | Madinah                  |      |           |
| 3             | Hind bint Umayyah (Umm Salamah) (Saḥābiyyah)  | Madinah                  |      |           |
| 4             | Umm Waraqah bint Nawfal (Saḥābiyyah)  | Madinah                  |      |           |
| 5             | Bunānah bin Abī Yazīd al-Azdī (Ṭābi'iyyah)  | Madinah                  |      |           |
| 6             | 'Aththāmah bint Bilāl ibn Abī al-Dardā'   | Himyar Damaskus          | II   | 2         |
| 7             | Hujaymah (Juhaymah) bint Huyayy al-Awṣābiyyah (Umm ad-Dardā' ash-Shugra) (Ṭābi'iyyah) | Himyar Damaskus          |      |           |
| 8             | Umm al-Hudhayl Ḥafṣah Bint Sīrīn al-Anṣāriyyah (Ṭābi'iyyah)                           | Bashrah                  |      |           |
| 9             | Maymūnah bint Abī Ja'far Yazīd ibn al-Qā'qā' al-Makhzūmī al-Madanī al-Qārī'           | Madinah                  | III  | 1         |
| 10            | Nafīisah bint al-Ḥasan ibn Zayd ibn al-Ḥasan ibn 'Alī                                 | Mesir                    |      |           |
| 11            | Al-Bahā' bint 'Abd al-Raḥmān ibn al-Ḥakam   | Resafa Syiria            | IV   | 2         |
| 12            | Sutaytah bint al-Ḥusayn al-Mahāmīlī.  | Baghdad                  |      |           |
| 13            | Ibnat Fayz al-Qurṭubī   | Valencia Andalusia Mesir | V    | 1         |
| <b>JUMLAH</b> |   |                          |      | <b>13</b> |

Meski demikian, jumlah perempuan juru baca al-Qur'an mengalami peningkatan yang signifikan pada lima abad kedua hijriyyah. Jumlah perempuan juru baca al-Qur'an mulai merangkak naik dengan adanya enam perempuan periwayat al-Qur'an pada abad keenam hijriyyah dan mencapai klimaks pada abad kesembilan hijriyyah dengan 12 tokoh perempuan. Perkembangan ini mengalami anti klimaks pada beberapa abad-abad setelahnya hingga abad modern. Selain itu, dari sisi geografis, tingkat persebaran para juru baca al-Qur'an lima abad kedua hijriyyah juga relatif lebih merata, mencakup seluruh wilayah-wilayah kekuasaan Islam yang membentang dari kota Maroko di Barat hingga Nisapur di Timur, dari Cordova di Utara hingga San'a Yaman di Selatan. Untuk data jumlah juru baca al-Qur'an pada lima abad kedua hijriyyah dapat dilihat dalam tabel berikut:

Tabel 3.3  
Jumlah Perempuan Juru Baca al-Qur'an Abad VI-X H

| NO | NAMA  | ASAL                         | ABAD | JML |
|----|---|------------------------------|------|-----|
| 1. | Yāsmīnah al-Sīrāwandīyyah   | Sīravan<br>Hamadhān Iran     | VI   | 6   |
| 2. | Fāṭimah bint 'Ālī al-Nīsābūriyyah                                 | Nisapur Khurasan Iran        |      |     |
| 3. | Warqā' bint Yantān al-Hājjah                                      | Fez, Maroko                  |      |     |
| 4. | Zumurrud Khātūn bint Jawālī                                       | Damaskus Madinah             |      |     |
| 5. | Umm al-Bahā' Jum'ah bint Abī al-Rajā'<br>Bashshār al-Asbahāniyyah | Isfahan<br>Iran              |      |     |
| 6. | Khādījah bint Ḥusayn ibn Muḥammad<br>al-Ṣadafī al-Mursī           | Murcia<br>Spanyol            |      |     |
| 7. | Fāṭimah bint Aḥmad al-Rifā'ī                                      | Umm Ubaydah, Baṭā'ih<br>Iraq | VII  | 10  |
| 8. | Umm al-'Izz bint Muḥammad al-Dānī                                 | Denia Spanyol                |      |     |

| NO  | NAMA   | ASAL                     | ABAD | JML |
|-----|--|--------------------------|------|-----|
| 9.  | Fāṭimah Bint 'Abd al-Raḥmān al-Sharrāṭ   | Cordova, Spanyol         |      |     |
| 10. | Zaynab bint Aḥmad al-Rifā'ī  | Basrah Iraq              |      |     |
| 11. | Sayyidah bint 'Abd al-Ghānī ibn 'Ālī ibn 'Uthmān Umm al-'Alā' al-'Abdariyyah al-Gharnāṭiyyah | Murcia (Spanyol) Tunisia |      |     |
| 12. | Khadījah bint Ḥasan ibn 'Ālī ibn 'Abd al-'Azīz al-Dimashqiyyah                               | Damaskus                 |      |     |
| 13. | Fāṭimah bint 'Atīq ibn 'Alī ibn Khalaf al-Umawī ibn Qantarāl                                 | Marakesh Maroko          |      |     |
| 14. | 'Ā'ishah bint 'Imrān al-Manūbī   | Manubah Tunisia          |      |     |
| 15. | Āsiyah bint Aḥmad Ibn 'Abd al-Dā'im  | Damaskus                 |      |     |
| 16. | Khadījah bint Hārūn ibn 'Abd Allāh al-Maghribiyyah al-Dawkāliyyah                            | Doukkala Maroko          |      |     |
| 17. | Khadījah bint Yūsuf ibn Ghanimah ibn Ḥusayn al-Baghdādiyyah al-Dimashqiyyah                  | Baghdad                  |      |     |
| 18. | 'Ā'isyah bint 'Abd al-Raḥīm ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Fāris al-Baghdādī ibn al-Zujjāj       | Baghdad                  | VIII | 6   |
| 19. | Asmā' bint al-Fakhr Ibrāhīm ibn 'Irṣah   | Halab (Aleppo) Syria     |      |     |
| 20. | Fāṭimah bint al-Shaykh al-Ḥāfiẓ 'Alam al-Dīn al-Qāsīm ibn Muḥammad al-Birzālī                | Damaskus                 |      |     |
| 21. | Sitt al-Wuzarā' Bint Muḥammad Ibn Al-Shammā'   | Al-Mazzeḥ, Damaskus      |      |     |

| NO  | NAMA   | ASAL                 | ABAD | JML |
|-----|--|----------------------|------|-----|
| 22. | Umm Muḥammad 'Ā'ishah bint Ibrāhīm ibn Ṣiddīq al-Sulamī al-Dimashqīyah | Damaskus             |      |     |
| 23. | Bayram bint Aḥmad al-Mālīkiyyah  | Dayrout Asyut Mesir  |      |     |
| 24. | Ḥakīmah bint Maḥmūd ibn Muḥammad ibn 'Abd al-Ḥakīm ibn Abī Sa'd        | Shiraz Iran          | IX   | 12  |
| 25. | Kulthūm bint 'Umar al-Nāblusiyyah                                      | Damaskus Kairo       |      |     |
| 26. | Fāṭimah bint 'Alī al-Hāshimiyyah                                       | Makkah               |      |     |
| 27. | Maryam bint 'Alī al-Hawarīniyyah                                       | Qarafah Mesir        |      |     |
| 28. | Zaynab bint Ibrāhīm bint al-Burhān al-Shunwayhī                        | Kairo Mesir          |      |     |
| 29. | Fāṭimah Bint Qānbāy al-'Umarī al-Naṣirī Faraj                          | Kairo Mesir          |      |     |
| 30. | Zaynab bint 'Alī al-Ṭūkhiyyah  | Ṭūkh Mesir Selatan   |      |     |
| 31. | Umm al-Khayr bint Aḥmad ibn 'Īsā                                       | Al-Mulaysa Kairo     |      |     |
| 32. | Salmā bint Muḥammad Ibn al-Jazarī                                      | Damaskus Shiraz Iran |      |     |
| 33. | Fāṭimah bint Muḥammad ibn Yūsuf al-Dayrūtī                             | Dayrout Asyut Mesir  |      |     |
| 34. | Raḥmah bint al-Jinān al-Miknāsiyyah                                    | Meknes Maroko        |      |     |

| NO  | NAMA   | ASAL             | ABAD | JML |
|-----|--|------------------|------|-----|
| 35. | Asmā' bint Mūsā al-Ḍajjā'ī                           | Yaman            | X    | 4   |
| 36. | Fāṭimah bint 'Abd Allāh ibn al-Mutawakkil 'Alā Allāh | Ṣan'ā Yaman      |      |     |
| 37. | 'Ā'ishah bint Yūsuf al-Bā'ūniyyah al-Dimashqiyyah    | Damaskus, Syiria |      |     |
| 38. | Kulthūm bint Aḥmad al-Asyūṭiyyah                     | Asyut Mesir      |      |     |
|     | JUMLAH   |                  |      | 38  |

Dinamika keterlibatan perempuan dalam transmisi al-Qur'an tampaknya sejalan dengan dinamika keterlibatan perempuan dalam bidang ilmu-ilmu keislaman lainnya. Sejumlah penulisan menguatkan temuan bahwa partisipasi perempuan mengalami fluktuasi dari waktu ke waktu dengan tingkat variasi yang beragam. Leila Ahmad yang meneliti tentang akar-akar historis perdebatan modern tentang relasi Islam dan gender menegaskan bahwa partisipasi perempuan dalam semua aspek kehidupan sosial politik mengalami degradasi akut pasca generasi kenabian dan mencapai titik nadirnya pada masa 'Abbasiyah.<sup>201</sup> Ruth Roded yang meneliti biografi perempuan ahli hadis, ahli fiqih dan guru-sufi dalam koleksi biografis sejak klasik hingga kontemporer menemukan bahwa jumlah dan proporsi perempuan menurun setelah generasi Sahabat dan mengalami penurunan kembali secara dramatis pada abad kesepuluh/keenambelas hijriyah.<sup>202</sup>

Sementara itu, Asma Sayeed yang meneliti biografi perempuan periwayat hadis juga menemukan penurunan jumlah periwayat hadis

<sup>201</sup>Leila Ahmad, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of Modern Debate* (New Haven: Yale University Press, 1992)

<sup>202</sup>Ruth Roded, *Women in Islamic Biographical Collection: From Ibn Saa'd to Who's Who* (London: Lynne Rienner Publishers, 1994) terj. Ilyas Hasan, *Kembang Peradaban: Citra Perempuan di Mata Para Penulis Biografi Muslim*, (Bandung: Mizan, 1995), 33.

sejak abad pertama hingga ketiga hijriyah. Namun jumlah perempuan periwayat hadis mengalami kebangkitan kembali pada rentang abad keempat hingga kedelapan hijriyah.<sup>203</sup> Kesimpulan ini juga senada dengan penulisan Agung Danarto yang menyimpulkan adanya penurunan kredibilitas dan popularitas perempuan periwayat hadis dari satu ke generasi berikutnya dalam induk kitab-kitab hadis (*Kutub al-Tis'ah*).<sup>204</sup>

Dari data perempuan periwayat al-Qur'an di atas dapat dilihat adanya sejumlah preferensi tertentu yang menjadi pertimbangan para penulis biografis untuk memasukkan individu-individu tertentu dalam koleksi biografisnya. Selain karena aktivitasnya dalam transmisi al-Qur'an, setidaknya ada empat kriteria lain yang menjadi pertimbangan para penulis biografi: **Pertama**, mereka dikenal sebagai ahli dalam bidang ilmu-ilmu lainnya, seperti Ulumul Hadis, Fiqih, Bahasa Arab, Kaligrafi, yang memainkan peran dan meraih kedudukan ilmiah dalam masyarakat. **Kedua**, mereka memiliki hubungan kekeluargaan atau kekerabatan dengan seorang tokoh ulama, baik sebagai ayah, suami, atau anak dari tokoh tersebut. **Ketiga**, mereka memiliki kedudukan atau kedekatan dengan tokoh penguasa, khalifah, amir atau gubernur. **Keempat**, mereka memiliki hubungan kekerabatan dengan penulis biografi dan sejarawan yang memiliki kepedulian terhadap penulisan biografi dan peristiwa-peristiwa sejarah.

Dalam kasus-kasus tertentu, seorang tokoh dipilih berdasarkan lebih dari satu kriteria. Ketiga istri Nabi misalnya, di samping karena kedekatan dengan tokoh (Nabi Muhammad), mereka juga dikenal ahli dalam cabang ilmu lain. 'A'ishah juga dikenal sebagai ahli fiqih dan hadis, sementara Hafshah dan Umm Salamah dikenal sebagai periwayat hadis. Kasus ini juga berlaku pada sebagian besar tokoh periwayat lain,

---

<sup>203</sup> Asma Sayeed, *Woman and the Transmission of Religious Knowledge in Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013)

<sup>204</sup> Agung Danarto, *Perempuan Periwayat Hadis* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013)



selain kedekatan dengan tokoh ulama tertentu, mereka juga dikenal karena kepakaran dalam cabang ilmu lain seperti hadis, fiqih dan sastra. Untuk kriteria ketiga, yaitu kedekatan dengan tokoh penguasa, dapat dilihat dalam kasus Zumurrud Khātūn bint Jawālī, ia adalah istri sultan Mamluk dan sekaligus puteri pangeran Jawali. Sedangkan kriteria keempat, yaitu hubungan kekerabatan dengan penulis biografi, dapat dilihat dalam dua tokoh, yaitu Umm al-‘Izz bint Muḥammad al-Dānī, puteri Abu ‘Amr al-Dani, pengarang *Ṭabaqāt al-Qurra*, dan Salmā bint Muḥammad Ibn al-Jazarī, puteri al-Jazari, penulis *Ghāyat al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurra*. Sebagian juru baca tidak didapatkan penjelasan tentang preferensi penulis biografi memasukkan nama mereka dalam koleksi biografisnya.

Dari preferensi di atas tampak bahwa sebagian besar individu yang dimuat dalam koleksi biografis adalah perempuan-perempuan elit yang memiliki kualitas-kualitas yang dipandang penting oleh penulis. Sebagian dari mereka adalah anggota elit yang berkuasa, golongan kelas ekonomi atas, atau menduduki strata sosial dan agama yang prestisius. Fakta historis ini tampak paralel dengan tesis Chamberlain yang menyatakan bahwa reproduksi kekuasaan politik dan prestise sosial kalangan elit politik maupun agama dipelihara dan dilestarikan melalui transmisi keilmuan dalam institusi keluarga—bukan institusi negara.<sup>205</sup> Fakta ini sebagian dikukuhkan oleh temuan Ruth Roded yang menunjukkan adanya preferensi para penulis biografi terhadap kalangan perempuan kelas elit. Meski demikian, Roded meneliti biografi para perempuan ahli hadis, fiqih dan pelaku sufi-asketik menemukan bahwa tidak semua perempuan yang dimuat dalam koleksi biografis berasal dari kalangan elit kelas atas. Sebagian dari mereka terdapat hamba sahaya dan dari keturunan kelas rendah, yang hidup miskin, dan tidak memiliki kedekatan dengan kekuasaan politik. Roded menjelaskan

---

<sup>205</sup>Michael Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350* (Cambridge University Press, 2002)

bahwa fenomena ini terjadi karena dalam masyarakat Islam selalu terjadi ketegangan antara nilai-nilai ideal-egalitarian dengan realitas-realitas ketimpangan sosial, politik dan ekonomi.<sup>206</sup>

Selain preferensi yang digunakan penulis biografi untuk mencantumkan tokoh, data tentang perempuan juru baca al-Qur'an juga menunjukkan adanya pola-pola tertentu dalam relasi guru-murid. Dari lima puluh satu tokoh yang diteliti, 17 orang berguru kepada guru laki-laki dari kalangan keluarga; 7 orang di antara berguru kepada laki-laki dari kalangan keluarga dan non keluarga; 12 tokoh berguru kepada guru laki-laki non keluarga. Tidak ada satupun periwayat yang disebutkan memiliki guru perempuan, dan 15 tokoh tidak diketahui kepada siapa ia belajar. Fakta ini menunjukkan bahwa ajaran tentang hijab (segregasi antara laki-laki dan perempuan non mahram) tetap dijunjung tinggi, meski tidak sepenuhnya diterapkan. Jika ada jumlah yang relatif besar perempuan juru baca al-Qur'an yang berguru kepada laki-laki non keluarga, tampaknya hal itu dilakukan mengikuti skenario berikut:

*Pertama*, perempuan juru baca al-Qur'an ini mulai belajar al-Qur'an pada saat mereka masih kanak-kanak dan menjelang masa pubertas. Profil tokoh-tokoh juru baca al-Qur'an di atas menunjukkan bahwa pencapaian tertinggi mereka dalam bidang transmisi al-Qur'an diraih antara umur 0 – 12 tahun. Fakta ini sejalan dengan temuan Asma Sayeed tentang signifikansi umur dalam interaksi guru murid dengan menegaskan adanya pola yang sama. Dalam transmisi hadis, praktik belajar pada usia anak-anak ini dimaksudkan untuk mencari mata rantai sanad terpendek yang dinarasikan oleh otoritas yang dapat dipercaya (*isnad 'ali*).<sup>207</sup> *Kedua*, sebagian dari mereka belajar al-Qur'an dengan pendampingan dari orang tua atau figur ayah. Pendidikan awal juru baca al-Qur'an diperoleh dalam lingkup keluarga, namun pada jenjang-

---

<sup>206</sup>Roded, *Women in Islamic*,27

<sup>207</sup>Ibid., 70-71.

jenjang berikutnya mereka bisa memperoleh akses pada sarjana dan guru lelaki.<sup>208</sup> Bulliet juga menegaskan adanya pola yang sama bahwa anak-anak mulai belajar hadis mulai umur 4 tahun dengan didampingi ayah atau paman yang mencatatkan materi untuk anak-anak dalam kelas ini.<sup>209</sup> *Ketiga*, sebagian dari perempuan juru baca al-Qur'an ini belajar kepada guru laki-laki yang mengajar dalam sebuah *halaqah* besar yang melibatkan murid laki-laki dan perempuan. Leila Ahmad mencatat bahwa para gadis kadang-kadang belajar bersama dengan anak laki-laki di *kuttab*—sekolah yang menempel dengan masjid—yang mengajarkan membaca dan menulis al-Qur'an.<sup>210</sup> Roded juga menyebutkan bahwa perempuan juga dibolehkan pergi menuntut ilmu sekalipun tanpa izin suami jika suami mereka tidak mampu mengajar mereka. Wanita dapat bertemu pria yang bukan anggota keluarganya, selama ia tidak mengorbankan kesopannya.<sup>211</sup>

Sementara itu, dari sisi kepada siapa al-Qur'an itu ditransmisikan, data perempuan juru baca al-Qur'an menunjukkan fakta sebaliknya. Dari 51 tokoh yang diteliti, hanya 5 tokoh yang mengajar murid laki-laki dari anggota keluarga sendiri (mahram), 12 tokoh mengajar murid laki-laki baik anggota maupun non anggota keluarga. Sedangkan 11 orang diantara mereka memilih mengajar murid-murid laki-laki di luar anggota keluarga. Proporsi ini jauh lebih besar ketimbang mereka yang memilih untuk mengajar khusus pada murid-murid perempuan yang hanya dilakukan oleh 3 tokoh saja. Sementara 20 tokoh tidak diketahui informasi tentang siapa yang menjadi murid-muridnya. Fakta ini sekilas menunjukkan bahwa aturan normatif tentang hijab tampaknya diabaikan. Namun jika ditelusuri lebih jauh, kesan tersebut tampaknya

---

<sup>208</sup> Ahmad, *Wanita Dan Gender*, 149.

<sup>209</sup> Barkey, meskipun dia tidak melakukan analisis kuantitatif yang sama seperti Bulliet, menarik kesimpulan yang sama terkait struktur umum dalam relasi edukasional selama periode Mamluk (lihat *Transmission of Knowledge*)

<sup>210</sup> Ahmad, *Wanita Dan Gender*, 149

<sup>211</sup> Roded, *Women in Islamic*, 236.

tidak sepenuhnya tepat. Kemungkinan yang paling dapat diterima adalah bahwa sebagian juru baca al-Qur'an mengajar al-Qur'an kepada murid-murid laki-laki saat mereka telah fase menopause. Meskipun masa antara pubertas dan menopause tidak didokumentasikan secara lengkap dalam koleksi biografi, diperkirakan bahwa perempuan—sesuai dengan norma hijab yang menetapkan pemisahan yang ketat bagi perempuan umur nikah—berhenti mengikuti pembelajaran di ruang publik. Ketika umur mereka telah mencapai usia yang cukup untuk membuat kehadiran publik mereka tidak mengancam tatanan sosial, mereka akan membuka majelis ilmu baik untuk murid laki-laki maupun perempuan di ruang publik.<sup>212</sup>

---

<sup>212</sup> Asma Sayyed, *Woman and the Transmission*, 178.



## BENTUK-BENTUK PARTISIPASI PEREMPUAN DALAM TRANSMISI AL-QUR'AN

**S**emua perintah tentang anjuran membaca, menulis, menghafal, memahami dan mengajarkan al-Qur'an tidak hanya berlaku untuk laki-laki saja, tetapi juga mencakup kaum perempuan. Oleh karena itu, para perempuan Muslim sejak generasi Sahabat—terutama istri-istri Nabi Muhammad—hingga generasi sekarang sejatinya telah memberikan perhatian yang tinggi pada aktivitas yang mulia ini. Dari data biografis para perempuan periwayat al-Qur'an dalam bab III dapat disimpulkan bahwa peran perempuan dalam proses transmisi al-Qur'an meliputi peran-peran berikut: menjaga teks al-Qur'an melalui tulisan; menjadi sumber informasi (riwayat) varian bacaan al-Qur'an (qiraah); menjaga al-Qur'an melalui hafalan (*qāri'ah* atau *ḥāfiẓah*), dan menjelaskan makna al-Qur'an melalui penafsiran serta menjadi pendidik atau pengajar al-Qur'an.

## A. Perempuan sebagai Penjaga Teks al-Qur'an

Data seputar peran sebagai penjaga mushaf selain diperoleh dari koleksi biografi juru baca al-Qur'an, juga diperoleh dari karya-karya tentang sejarah mushaf seperti kitab *al-Maṣāḥif* karya Ibn Abī Dāwud dan *Materials for The History of The Text of The Qur'an* karya Arthur Jeffery. Selain kedua sumber tersebut, data tentang pemeliharaan mushaf juga diperoleh melalui penelusuran terhadap kitab-kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim* serta kitab-kitab sunan dan musnad yang ditulis oleh para penulis hadis lainnya. Dalam sumber yang terakhir ini diperoleh riwayat tentang kegiatan para istri Nabi dalam memelihara mushaf.

### 1. 'Ā'ishah bint Abi Bakr

Para istri Nabi memiliki kepedulian yang tinggi untuk belajar al-Qur'an. Kepedulian ini antara lain dibuktikan upaya mereka untuk memiliki mushaf khusus untuk diri mereka, dengan cara menyuruh juru tulis untuk menyalin mushaf al-Qur'an untuk dijadikan sebagai koleksi pribadi mereka. Terkait fakta ini hampir semua sarjana baik Muslim maupun Barat sepakat atas keberadaan mushaf yang dimiliki ketiga istri Nabi. Namun para sarjana berbeda pendapat mengenai sumber yang digunakan untuk menyalin mushaf ini, apakah berasal dari mushaf resmi yang ditulis oleh 'Uthmān dan timnya ataukah bersumber dari mushaf-mushaf klasik sebelum dibakukannya teks 'Uthmānī (mushaf-mushaf non-kanonik)? Mengenai hal ini, setidaknya ada dua pendapat yang berkembang:

*Pertama*, pendapat Arthur Jeffery yang berpendapat bahwa mushaf ini disalin dari mushaf resmi 'Uthmānī. Ia meragukan laporan yang menyatakan bahwa 'Ā'ishah memiliki mushaf yang bersumber dari bahan-bahan material sebelum dibakukannya mushaf resmi ('Uthmānī). Riwayat Ibn Abī Dāwud yang menyatakan bahwa 'Ā'ishah memiliki mushaf khusus menurutnya merujuk pada mushaf yang disalin secara

khusus untuk dirinya dari mushaf standar ‘Uthmānī. Dalam mushaf ini ‘Ā’ishah memasukkan sejumlah detail-detail tafsir yang menurutnya telah dihapus secara serampangan oleh Uthman dan anggota komite pembukuan al-Qur’an. Jeffery juga menganggap bahwa riwayat al-Bukhari yang menceritakan permintaan seorang lelaki dari Iraq kepada ‘Ā’ishah untuk menunjukkan mushaf pribadinya dengan tujuan untuk disalin sesuai dengan urutan (*tartīb*) dalam mushaf ‘Ā’ishah juga merujuk pada mushaf ‘Uthmānī yang disusun berdasarkan urutan kronologis. Bahkan lebih jauh, ia memandang bahwa penambahan frase (والذين يصلون الصفوف الأولى) pada QS. 23: 58 yang dinyatakan Ibn Abī Dāwud sebagai bacaan ‘Ā’ishah yang mungkin merujuk pada mushaf independen, tidak lain hanyalah bacaan lama yang dinisbatkan kepada ‘Ā’ishah.<sup>1</sup>

*Kedua*, al-Bājī melihat bahwa mushaf ini ditulis atau disalin dari mushaf Abū Bakr dan sebelum mushaf ‘Uthmānī dibakukan. Pendapat ini didasarkan pada riwayat yang menceritakan bahwa ‘Ā’ishah bint Abī Bakr yang menyuruh Abū Yūnus untuk menyalin mushaf untuk dirinya. Dalam pesan proses penyalinan tersebut, ‘Ā’ishah berpesan kepadanya bahwa jika ia telah sampai pada ayat tentang shalat, maka ia diminta untuk menunda penulisan sampai ‘Ā’ishah mendiktekan frase tambahan “حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى و صلاة العصر”<sup>2</sup>

“Telah menceritakan kepada kami Yaḥyā ibn Yaḥyā al-Tamīmī katanya; aku menyetorkan hafalanku kepada Mālik dari Zayd ibn Aslam dari al-Qā’qā’ ibn Ḥākīm dari Abū Yūnus mantan budak ‘Ā’ishah, katanya; ‘Ā’ishah pernah memerintahkanku untuk menulis mushaf. Lalu dia berpesan; “Jika sampai ayat ini “Jagalalah oleh kalian seluruh shalat yang ada dan *ṣalāt wuṣṭā*” (QS. Al-

<sup>1</sup> Arthur Jeffery, *Materials for The History of The Text of The Qur’an: The Old Codices* (Leiden: E.J. Brill, 1937), 231.

<sup>2</sup> Abū Bakr Ibn Abī Dāwud al-Sijistānī, *al-Maṣāḥif*, ed. Muḥammad ibn ‘Abdih, (Mesir: al-Fārūq al-Hadīthiyah, 2002), Cet. 1, 209.

Baqarah (2): 238), maka beritahukanlah kepadaku, “Ketika aku sampai ayat itu, aku lalu memberitahukan kepadanya, seketika itu pula dia mendiktekan kepadaku “حافظوا على الصلوات والصلوة” “Jagalah oleh kalian seluruh shalat yang ada dan *ṣalāt wuṣṭā*, yaitu shalat ashar” “Dan berdirilah kepada Allah dengan penuh kepatuhan.” (QS. al-Baqarah (2): 283). ‘Ā’ishah berkata: “Aku mendengarnya dari Rasulullah Saw.”<sup>3</sup>

Al-Bāji berpendapat bahwa perintah penyalinan mushaf ini kemungkinan terjadi setelah penghimpunan al-Qur’an dalam satu mushaf pada masa Abū Bakr dan sebelum terjadinya penyeragaman beragam mushaf dalam satu mushaf oleh tim ‘Uthmān, serta sebelum pengiriman mushaf-mushaf tersebut ke berbagai wilayah. Ia beragumen bahwa setelah penyeragaman tersebut, maka tidak ada lagi penyalinan mushaf kecuali sesuai dengan mushaf induk yang ditulis berdasarkan ijmak dan riwayat mutawatir.

Ia kemudian memberikan penjelasan rasional tentang pengakuan ‘Ā’ishah yang menegaskan bahwa “Ia mendengarnya dari Nabi Muhammad.” *Pertama*, ‘Ā’ishah memang mendengarnya dari Nabi bahwa tambahan frase tersebut adalah bagian dari al-Qur’an, namun kemudian tambahan tersebut dinasakh. Tampaknya ‘Ā’ishah tidak mengetahui penghapusan frase tersebut atau ia meyakini bahwa frase tersebut termasuk ayat sudah dinasakh hukumnya, tetapi tidak dinasakh tulisannya. *Kedua*, ada kemungkinan bahwa Nabi menyebutkan bahwa frase tersebut bukan bagian dari al-Qur’an, untuk memperkuat keutamaannya, namun kemudian ‘Ā’ishah mengiranya bagian dari al-Qur’an sehingga ia ingin mencantulkannya dalam mushaf. *Ketiga*, boleh jadi ‘Ā’ishah meyakini kebolehan mencantumkan selain al-Qur’an sebagaimana diriwayatkan dari Ubay ibn Ka’b dan Sahabat lainnya yang

---

<sup>3</sup> Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, ed. Muḥammad ‘Abd al-Bāqī, (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.th.), Vol. 1, 437, Hadis no. 629; Muḥammad ibn ‘Abd al-Bāqī ibn Yūsuf al-Zarqānī, *Sharḥ al-Zarqānī ‘alā Muwaṭṭa’ al-Imām Mālik*, ed. Ṭāhā ‘Abd al-Ra’ūf Sa’id, (Kairo: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyyah, 1424 H/2003 M), Vol. 1, 489.



memperbolehkan pencantuman tafsir dalam mushaf, meskipun mereka tidak meyakinkannya sebagai bagian dari al-Qur'an.<sup>4</sup>

## 2. Ḥafṣah bint 'Umar ibn al-Khaṭṭāb

Nama Ḥafṣah bint 'Umar masuk dalam daftar para Sahabat yang memiliki koleksi mushaf al-Qur'an pada masa hidup Nabi.<sup>5</sup> Kesimpulan ini tampaknya dideduksi dari riwayat tentang penghimpunan mushaf al-Qur'an pada masa Abū Bakr dan setelah meninggalnya khalifah kedua ini mushaf tersebut berpindah ke tangan 'Umar ibn al-Khaṭṭāb. Saat yang terakhir ini meninggal dunia, mushaf ini berpindah ke Ḥafṣah, dan kemudian atas perintah 'Uthmān, ia meminjamkan mushaf tersebut sebagai sumber penyusunan mushaf 'Uthmāni. Fakta historis ini dapat disimpulkan dari riwayat berikut:

“Ketika para juru tulis telah menyalin mushaf dalam beberapa salinan, 'Uthmān mengembalikan mushaf induk kepada Ḥafṣah. Diriwayatkan dari 'Abd Allāh ibn 'Umar katanya: “Dulu Marwān mengirim surat kepada Ḥafṣah—yaitu ketika ia menjadi Gubernur Madinah dalam pemerintahan Mu'āwiyah—yang memintanya untuk memberikan mushaf induk al-Qur'an, namun Ḥafṣah menolak untuk memberikannya. Sālim berkata: “Setelah Ḥafṣah wafat, dan kami kembali dari pemakamannya, Marwān mengirimkan permintaan disertai ancaman kepada 'Abd Allāh ibn 'Umar untuk mengirim mushaf induk tersebut kepadanya. Maka Ibn 'Umar pun mengirimkan mushaf tersebut kepada Marwān, lalu ia memerintahkan untuk memusnahkan mushaf tersebut, dan kemudian ia berkata: “Sesungguhnya aku melakukan hal ini karena aku khawatir jika berlalu waktu yang lama dalam masyarakat, akan ada orang yang meragukan perkara mushaf ini.”<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Abū al-Khayr Muḥammad ibn al-Jazarī, *al-Nashr fī al-Qir'āt al-'Ashr*, ed. 'Alī Muḥammad al-Ḍibā', (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), Vol. 1, 6.

<sup>6</sup> Aḥmad ibn 'Alī ibn Ḥajar al-'Asqalānī al-Shāfi'i, *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. Muḥammad 'Abd al-Bāqī, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1379), Vol. 9, 20.

Meski demikian, para sejarawan masih berbeda pendapat dalam menentukan sumber salinan mushaf ini. *Pertama*, sebagian mengatakan bahwa mushaf tersebut disalin dari mushaf induk yang dihimpun oleh Abū Bakr atas usulan ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb. Pendapat ini dapat disimpulkan dalam riwayat yang disebutkan dalam kitab *al-Maṣāḥif* karya Ibn Abī Dāwud, yang menyatakan bahwa materi mushaf yang dihancurkan oleh Marwān adalah materi yang terdapat dalam mushaf Ḥafṣah yang diwarisinya dari Abū Bakr. Namun menurut Jeffrey, cerita ini boleh jadi merupakan tafsir yang diciptakan belakangan. *Kedua*, sebagian yang lain berpendapat bahwa mushaf tersebut disalin dari mushaf koleksi pribadi ‘Umar yang disalin berdasarkan mushaf induk yang ditulis Abū Bakr al-Siḍḍīq. Dengan demikian, mushaf Ḥafṣah adalah salinan dari mushaf Abū Bakr dan ‘Umar sekaligus. Dari kedua kemungkinan di atas, tampaknya sulit untuk bisa dipastikan kebenarannya. Namun satu kesimpulan yang pasti adalah bahwa Ḥafṣah memiliki koleksi mushaf pribadi yang kemudian digunakan ‘Uthmān sebagai panduan untuk menyalin mushaf ‘Uthmānī yang resmi.<sup>7</sup>

Dari sisi varian bacaan, mushaf Ḥafṣah ini memiliki sejumlah perbedaan dengan mushaf ‘Uthmānī yang resmi. Perbedaan ini dapat disimpulkan dari kegelisahan Marwān yang ingin segera memusnahkan mushaf ini. Sebagaimana disebutkan riwayat di atas, Marwān yang saat itu menjadi gubernur Madinah mengirim utusan ke Ḥafṣah dan memintanya menyerahkan mushaf untuk dimusnahkan. Namun permintaan ini ditolak Ḥafṣah. Pada hari meninggalnya Ḥafṣah, Marwān menghadiri pemakaman dan pada akhir prosesi pemakaman, ia meminta dengan sangat mushaf peninggalan Ḥafṣah kepada ‘Abd Allāh ibn ‘Umar, saudara Ḥafṣah. ‘Abd Allāh ibn ‘Umar akhirnya menyerahkan mushaf tersebut dan Marwan kemudian memusnahkannya dengan alasan khawatir kelak kalau mushaf ini diketahui publik akan menimbulkan perselisihan akibat perbedaan varian bacaan al-Qur’an,

---

<sup>7</sup> Jeffery, *Materials for The History*, 212.

suatu perbedaan yang ingin dihindari oleh ‘Uthmān ibn ‘Affān. Riwayat ini menurut Jeffery adalah riwayat yang paling valid dan memperjelas fakta bahwa mushaf Ḥafṣah bersumber dari teks pra-‘Uthmānī yang berbeda secara tajam dengan mushaf ‘Uthmānī. Meskipun demikian, Jeffery mengecualikan satu varian bacaan yang menurutnya bersumber dari teks pasca ‘Uthmānī.<sup>8</sup> Varian bacaan dimaksud adalah adanya penambahan frase (وصلاة العصر) dalam QS. Al-Baqarah (2): 238 yang menurutnya adalah salinan dari mushaf ‘Uthmānī.<sup>9</sup>

### 3. Umm Salamah

Umm Salamah adalah salah seorang istri Nabi, dan namanya termasuk dalam daftar nama para Sahabat yang telah memiliki mushaf al-Qur’an pada saat Nabi masih hidup.<sup>10</sup> Menurut Arthur Jeffrey, bukti satu-satunya atas keberadaan mushaf Umm Salamah adalah kisah yang diriwayatkan oleh Ibn Abī Dāwud dalam kitab *al-Maṣāḥif* yang memberikan informasi tentang perintah Umm Salamah kepada seseorang untuk menulis mushaf dan kemudian ia memasukkan sisipan frase (*wa ṣalāt al-‘aṣr*) dalam QS. Al-Baqarah (2): 238. Namun karena kisah sejenis juga diriwayatkan dari ‘Ā’ishah dan Ḥafṣah, Jeffery menduga bahwa kisah ini merujuk pada naskah yang disalin dari mushaf ‘Uthmānī yang resmi. Lebih jauh Jeffery melihat bahwa kesimpulan ini bukan kesimpulan dari riwayat yang menceritakan tentang kepemilikannya atas sebuah mushaf, atau boleh jadi faktanya memang demikian, tetapi lebih karena karena posisi mereka yang selalu

<sup>8</sup> Ibid., 213.

<sup>9</sup> Teks hadisnya :

فقد روى الإمام مالك في الموطأ في باب الصلاة الوسطى عن عمرو بن رافع أنه قال: كنت أكتب مصحفاً لحفصة أم المؤمنين - رضي الله عنها - فقالت: إذا بلغت هذه الآية فأذني {حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى} فلما بلغت أذنتها، فأملت علي: {حافظوا على الصلوات الوسطى (وصلاة العصر) وقوموا لله قانتين}.

<sup>10</sup> Abū al-Khayr Muḥammad ibn al-Jazarī, *al-Nasb fi al-Qirā’āt al-‘Asbr*, ed. ‘Alī Muḥammad al-Ḍibā’, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.), Vol. 1, 6.

bersinggungan langsung dengan Nabi, membuat para istri Nabi mampu menghafal bagian-bagian tertentu yang digunakan dalam ritual shalat atau ritual lainnya. Hubungan dalam bentuk lain dengan nass al-Qur'an menurut Jeffery tidak mungkin terjadi kecuali hanya fabrikasi (bikinan) para ulama mutaakhir.<sup>11</sup>

Namun tampaknya Arthur Jeffery belum menelusuri semua referensi. Karena dalam kitab *al-Muḥallā* dan *Kanz al-'Ummāl* terdapat teks yang menegaskan keberadaan mushaf Umm Salamah. Dalam kedua sumber tersebut tertulis dua riwayat berikut:

“Dari ‘Abd Allāh ibn Rāfi‘ bahwasanya Umm Salamah Umm al-Mu’minīn memerintahkannya untuk menyalin sebuah mushaf baginya, dan memerintahkannya untuk menulis tambahan frase “*wa ṣalāt al-‘aṣr*” ketika sampai pada ayat ini.<sup>12</sup> Dalam riwayat yang lain dalam kitab yang sama, tertulis: “Ubay ibn Ka’b membacanya “*alā al-ṣalawāt wa al-ṣalāt al-wuṣṭā*”. Mereka bertanya: “Nass ini menunjukkan bahwa yang dimaksud bukan shalat asar? ‘Alī berkata: “Ini bantahan yang sangat salah, karena semua (tambahan ini) tidak ada satupun yang dari Rasulullah SAW. Semua tambahan ini dinisbatkan pada Ḥafṣah, Umm Salamah dan ‘Ā’ishah—*Ummahāt al-Mu’minīn*—Ibn ‘Abbās, Ubay ibn Ka’b, bukan hanya riwayat ‘Ā’ishah saja, hal itu disebabkan karena kita meriwayatkan riwayat Umm Salamah dari jalur Wakī‘ dari Dāwud ibn Qays dari ‘Abd Allāh ibn Rāfi‘: bahwa Umm Salamah Umm al-Mu’minin menyalin mushaf dan berkata: Tuliskan “*Ḥāfiẓū ‘alā al-ṣalawāt wa al-ṣalāt al-wuṣṭā ṣalāt al-‘aṣr*” demikian tanpa huruf *wāw*.<sup>13</sup>

“Dari ‘Abd Allāh ibn Nāfi‘ katanya: Umm Salamah memerintahkan aku untuk menyalin sebuah mushaf baginya dan ia berpesan, jika

<sup>11</sup> Jeffery, *Materials for The History*, 231

<sup>12</sup> Abū Muḥammad ‘Alī ibn Aḥmad ibn Sa’id ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākīr, (Mesir: Idārat al-Ṭibā‘ah al-Muniriyyah, 1348 H), Vol. 4, 254.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 255.

kamu sampai pada “*Ḥāfiẓū ‘alā al-ṣalawāt wa al-ṣalāt al-wuṣṭā*” beritahu aku. Maka akupun memberitahunya dan ia berkata: “Tuliskan *ḥāfiẓū ‘alā al-ṣalawāt wa al-ṣalāt al-wuṣṭā wa ṣalāt al-‘aṣr, wa qūmū li Allāh qāniṭīn.*”<sup>14</sup>

#### 4. Umm Waraqah

Selain ketiga istri Nabi di atas, peran Umm Waraqah dari kalangan Sahabat perempuan di luar istri Nabi juga perlu mendapat perhatian. Dalam sejumlah riwayat disebutkan bahwa ia menghimpun dan menuliskan wahyu pada berbagai media yang ada seperti tulang, kulit, pelepah kurma dan media-media lainnya. Dalam riwayat Abū Dāwud disebutkan bahwa Umm Waraqah adalah seorang juru baca al-Qur’an, sehingga diizinkan oleh Nabi untuk menjadi imam shalat bagi anggota keluarganya.<sup>15</sup> Dalam riwayat Abū Dāwud disebutkan:

“Telah menceritakan kepada kami al-Ḥasan bin Hammād al-Ḥaḍramī telah menceritakan kepada kami Muḥammad ibn Fuḍayl dari al-Walīd ibn Jumay‘ dari ‘Abd al-Raḥmān ibn Khallād dari Umm Waraqah bint ‘Abd Allāh ibn Al-Ḥārith dengan hadis ini, namun yang pertama lebih lengkap. Dia berkata: Rasulullah SAW pernah berkunjung ke rumahnya dan beliau mengangkat seorang muadhin yang menyerukan adhan untuknya dan beliau mengizinkan Umm Waraqah menjadi imam keluarganya. ‘Abd al-Raḥmān berkata: “Saya melihat muadhinnya adalah seorang laki laki yang sudah tua”.<sup>16</sup>

Kemampuannya dalam membaca dan menulis al-Qur’an telah membuatnya meraih dua keistimewaan sekaligus: *Pertama*, ia adalah

---

<sup>14</sup> ‘Alī ibn Ḥussām al-Dīn al-Muttaqī al-Hindī, *Kanz al-‘Ummāl fi Sunan al-Aqwāl wa al-Af’āl* (Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1989 M), 235.

<sup>15</sup> Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *al-Isābah fi Tamyiz al-Ṣaḥābah*, ed. ‘Alī Muḥammad al-Bukhārī, (Beirut: Dār al-Jayl, 1412 H), Vol. 8, 489.

<sup>16</sup> Abū Dāwud Sulaymān ibn al-Ash‘ath al-Azdī al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwud*, ed. Shu‘ayb al-Arna‘ūṭī dan Muḥammad Kāmil Qurrah Balālī, (Damaskus: Dār al-Risālah al-‘Ālamīyah, 1430 H/2009 M), Vol. 2, 300.

satu-satunya perempuan yang diizinkan Nabi untuk menjadi imam bagi anggota keluarganya, meskipun di antara mereka adalah anggota keluarga laki-laki. Sebagaimana disebutkan dalam riwayat di atas, bahwa muadhin yang mengumandangkan adhan adalah seorang laki-laki meskipun sudah sangat tua. Bandingkan dengan kasus ‘Ā’ishah yang tetap berimam kepada imam laki-laki dari salah seorang budaknya yang mengimami shalat dengan cara membaca mushaf.<sup>17</sup> *Kedua*, bahan-bahan material al-Qur’an yang ia koleksi telah dijadikan sebagai salah satu sumber pengumpulan al-Qur’an pada masa Abū Bakr. Sepeninggal Nabi Muhammad, ketika Abū Bakar berencana menghimpun al-Qur’an, Umm Waraqah diminta oleh Khalifah pertama itu untuk menjadi salah seorang rujukan penting bagi Zayd ibn Thābit dalam menjalankan proyek penghimpunan al-Qur’an.<sup>18</sup>

Partisipasi perempuan dalam transmisi al-Qur’an melalui tradisi penyalinan mushaf tampaknya semakin berkembang setelah generasi sahabat. Hal ini dapat disimpulkan dari fakta-fakta sejarah yang menunjukkan berkembangnya pekerjaan juru tulis sebagai sebuah profesi yang tidak hanya digeluti oleh kaum laki-laki, tetapi juga kalangan perempuan.<sup>19</sup> Ibn Fayyad (w. 459 H) dalam karya

---

<sup>17</sup> Dalam berbagai riwayat disebutkan bahwa ‘Ā’ishah dalam shalatnya memerintahkan minta salah seorang sahayanya yang berjuluk Abū ‘Amr untuk menjadi imam baginya. Dalam riwayat yang berbeda dari Ibn Abī Shaybah disebutkan bahwa Abū ‘Amr mengimami ‘Ā’ishah dengan cara membaca mushaf. Lihat Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *al-Talkhīṣ al-Ḥabīr fī Takhrīj Aḥādīth al-Rāfi‘ī al-Kabīr*, ed. al-Sayyid ‘Abd Allāh Ḥāshim al-Yamānī al-Madanī, (Madinah Munawwarah: Hāsyim al-Yamānī, 1384 H/1964 M), Vol. 1, 43.

<sup>18</sup> Abū ‘Ammār Maḥmūd al-Miṣrī, *Ṣaḥābiyyāt Ḥawl al-Rasūl Saw.* (Kairo: Manshūrāt Abū Bakr al-Ṣiddīq, 1424 H/2003 M), 237.

<sup>19</sup> Pada masa-masa awal Islam, profesi sebagai juru tulis atau *al-warraq* memang lebih banyak didominasi oleh kaum laki-laki. Ibn al-Nadīm (w. 384 H) dalam kitabnya “*al-Fihrisat*”, yang menyebutkan bahwa orang yang pertama kali menekuni pekerjaan ini adalah ‘Amr ibn Nāfi’, budak ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb. Namun sebagai sebuah pekerjaan profesional, orang yang pertama kali menekuni profesi juru tulis mushaf adalah Khālid ibn Abī al-Hayyāj, juru tulis Khalifah al-Walīd ibn ‘Abd al-Malik (w. 96 H). Profesi ini kemudian semakin berkembang sejak abad kedua, di mana profesi ini tidak lagi terbatas pada pengandaan

sejarahnya sebagaimana dikutip ‘Abd al-Wahid al-Marakishi (w. 647 H) menyebutkan bahwa bahwa di sisi timur kota Cordova yang terdapat sekitar 170 perempuan yang berprofesi juru tulis mushaf dengan khat Kufi. Jika ini hanya di salah satu sisi kota Cordova, bagaimana dengan sisi-sisi lain kota Cordova yang semuanya berjumlah 18 sisi?<sup>20</sup> Di antara perempuan yang disebutkan sebagai juru tulis al-Qur’an dari Andalusia adalah Warqā’ bint Yantān, seorang penyair dari Toledo (w. setelah 540 H), yang dikenal sebagai *ḥāfiẓah* yang menekuni pekerjaan sebagai juru tulis mushaf.

Bersama Warqā’ bint Yantān, dari 51 tokoh perempuan yang ditulis biografinya pada bab III, dapat ditemukan setidaknya ada 6 tokoh perempuan yang memiliki kemampuan menulis *al-khatt*, di samping sebagai *ḥāfiẓah* atau *qāri’ah*. Keenam tokoh ini adalah Al-Bahā’ bint al-Amīr ‘Abd al-Raḥmān ibn al-Ḥakam ibn Hishām ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Mu‘āwiyah, Warqā’ bint Yantān, Sitt al-Wuzarā’ bint Muḥammad Ibn Al-Shammā’, Kulthūm bint ‘Umar al-Nāblusiyyah, Zaynab bint Ibrāhīm bint al-Burhān al-Shunwayhī dan Umm al-Khayr bint Aḥmad ibn ‘Īsā. Meskipun tidak disebutkan secara eksplisit bahwa mereka melakukan kegiatan transkripsi al-Qur’an, namun dapat dipastikan bahwa kemampuan menulis *al-khatt* ini terkait dengan profesi sebagai juru tulis yang tugas utamanya adalah menyalin mushaf al-Qur’an. Kesimpulan ini dapat dilihat misalnya dalam biografi Sitt al-Wuzarā’ bint Muḥammad Ibn Al-Shammā’ yang disebutkan di dalamnya penjelasan bahwa “ia menulis dan membaca al-Qur’an”.

---

mushaf, tetapi juga penyalinan karya-karya hadis, fatwa para Sahabat dan Tabi’in, dan kodifikasi karya-karya kebahasaan serta puisi penyair-peyair Arab. Lihat Muḥammad ibn Ishāq Abū al-Faraj al-Nadīm, *al-Fibrisat* (Beirut: Dār al-Ma’ārif, 1398 H/1978 M), Vol. 1, 9.

<sup>20</sup> Majallah al-Majma’ al-‘Ilmī al-‘Arabī bi Dimashq, Vol. 2, Tahun 1922, 265.

Tabel 4.1  
Perempuan Penulis al-Qur'an Pasca Sahabat

| No. | Nama  | Abad | Peran                              | Ket.   |
|-----|---|------|------------------------------------|--|
| 1.  | Al-Bahā' bint al-Amīr 'Abd al-Raḥmān ibn al-Ḥakam ibn Hishām ibn 'Abd al-Raḥmān ibn Mu'āwiyah | 4    | Kātibah                            | la bekerja menyalin mushaf dan mewakafkannya ( <i>kānat taktub al-maṣāḥif</i> )  |
| 2.  | Warqā' bint Yantān al-Ḥājjah  | 6    | <i>ḥāfīzah</i> , penulis kaligrafi | Penyair Andalusia, sastrawati yang salehah, penghafal ( <i>ḥāfīzah</i> ) al-Qur'an dan pandai menulis kaligrafi.   |
| 3.  | Sitt al-Wuzarā' bint Muḥammad Ibn Al-Shammā'  | 8    | kātibah, qāri'ah                   | Menulis dan membaca al-Qur'an, menghafal fiqih Abū Hanifah   |
| 4.  | Kulthūm bint 'Umar al-Nāblūsiyyah   | 9    | <i>qāri'ah</i> , penulis kaligrafi | Membaca al-Qur'an secara keseluruhan, dan pandai menulis kaligrafi indah   |
| 5.  | Zaynab bint Ibrāhīm bint al-Burhān al-Shunwayhī   | 9    | kātibah, qāri'ah                   | Seorang kātibah (penulis), membaca ( <i>qara'at</i> ) al-Qur'an, dan membaca kitab-kitab ilmu.   |
| 6.  | Umm al-Khayr bint Aḥmad ibn 'Isā  | 9    | <i>ḥāfīzah</i> , qāri'ah, kātibah  | Menghafal ( <i>hafaḥat</i> ) al-Qur'an dan membacakan al-Qur'an <i>qira'ah</i> Nafi' di depan ayahnya, dan senantiasa menjaga hafalannya. Al-Biqāi menyebut bahwa ia adalah penulis ( <i>kātibah</i> ), <i>qāri'ah</i> , dan <i>fāḍilah</i> (mulia), mendapat ijazah dari sejumlah guru. |



## B. Perempuan sebagai Periwiyat Varian Bacaan Al-Qur'an

Penghargaan terhadap peran perempuan dalam sejarah transmisi al-Qur'an tidak sebaik penghargaan yang diberikan kepada para juru baca dari kalangan laki-laki. Sebagaimana telah dijelaskan dalam bab terdahulu, Ibn al-Jazari yang menulis kitab *Ghāyat al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā'*, dan memuat 3955 nama qurra', hanya memuat tiga nama perempuan periwiyat al-Qur'an, dan dari ketiga nama tersebut, tidak terdapat satupun periwiyat al-Qur'an dari kalangan istri-istri Nabi. Padahal fakta sejarah membuktikan bahwa istri-istri Nabi memainkan peran penting dalam mentransmisikan varian bacaan al-Qur'an, walaupun riwayat-riwayat mereka kemudian dipandang sebagai varian bacaan non-kanonik. Setidaknya ada tiga bukti historis yang menunjukkan fakta ini:

*Pertama*, riwayat Abū 'Ubayd al-Qasim ibn Salām<sup>21</sup> menyebutkan tiga nama perempuan di antara para qurra' dari kalangan Sahabat Nabi, mereka adalah 'Ā'ishah, Ḥafṣah, dan Umm Salamah.<sup>22</sup> Dalam riwayat ini terdapat ungkapan “dari kalangan yang dari mereka diriwayatkan ragam varian qiraah dari kalangan Sahabat dan generasi setelah mereka, maka disebutkanlah dari generasi Sahabat antara lain: ... 'Ā'ishah, Ḥafṣah, dan Umm Salamah.” Pernyataan ini menjadi dasar bahwa ketiga nama tersebut termasuk dari tokoh-tokoh yang meriwayatkan varian bacaan al-Qur'an. *Kedua*, penelusuran terhadap kitab-kitab Ṣahīh dan

---

<sup>21</sup> Abū 'Ubayd al-Qasim ibn Salām al-Harawī al-Azdī al-Khuzā'i, imam hadis dan ahli bahasa. Penulis kitab *al-Amwāl* yang terkenal. Lahir tahun 150 H dan meninggal tahun 222 H. Lihat Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Uthmān ibn Qaymāz al-Dhahabī, *Mizān al-Itidāl fī Naqd al-Rijāl*, ed. 'Alī Muḥammad al-Bajāwī, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1382 H/1963 M), Vol. 2, 338; 'Uar Riḍā Kaḥḥālah, *Mu'jam al-Mu'allifin* (Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, t.th.), Vol. 8, 101; Khayr al-Dīn al-Ziriklī, *al-'Ālām: Qāmūs Tarājimli Asybur al-Rijāl wa al-Nisā' wa al-Musta'rabīn wa al-Mustashriqīn* (Kairo: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 2002), Cet. 15, Vol. 5, 176.

<sup>22</sup> Muḥammad 'Abd al-'Azīm al-Zarqānī, *Manābil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Muṣṭafā Bāb al-Ḥalabī, 1362 H/1943 M), Vol. 1, 242; Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Damaskus: Dār Ibn al-Athīr, t.th.), Vol. 1, 72.

Sunan yang ditulis oleh para penulis hadis menunjukkan adanya riwayat tentang varian bacaan al-Qur'an yang diriwayatkan dari ketiga istri Nabi di atas. Al-Tirmidhī menulis bab khusus dalam kitab Sunan-nya yang diberi judul “*Kitāb al-Qira’āt*” yang memuat berbagai riwayat yang dinukil dari ‘Ā’ishah dan Umm Salamah yang menjelaskan berbagai varian bacaan al-Qur'an dalam surat Hūd, al-Kahfi, dan surat-surat lainnya.<sup>23</sup> *Ketiga*, penelusuran terhadap karya-karya tafsir dan bahasa Arab membuktikan adanya beragam varian bacaan al-Qur'an yang diriwayatkan oleh ketiga istri Nabi, meskipun kemudian riwayat mereka dipandang sebagai varian bacaan marginal atau sebagai penjelasan tafsir.

Menurut Arthur Jeffery, varian bacaan al-Qur'an (*qiraah*) non-kanonik pra-’Uthmānī yang bersumber dari mushaf para Sahabat—termasuk ketiga istri Nabi Muhammad—dapat ditemukan dalam dua jenis karya ulama: *Pertama*: mufassir yang banyak tertarik pada implikasi teologis varian-varian bacaan tersebut. *Kedua*, para ahli bahasa (filolog) yang mengutip varian bacaan tersebut sebagai contoh-contoh penggunaan gramatikal atau menjelaskan makna leksikal. Termasuk jenis karya yang pertama adalah karya al-Zamakhsarī (w. 538 H), Abū Ḥayyān (w. 745 H), al-Shawkānī (w. 1250 H) yang banyak menggunakan sumber-sumber klasik yang tidak banyak diketahui oleh sarjana Barat. Dalam karya-karya tafsir ini, dapat ditemukan perbedaan—tidak hanya pada level fonetik semata tetapi juga pada level struktur kalimat—dengan teks (*rasm*) ‘Uthmānī. Termasuk karya jenis kedua adalah karya filolog (ahli bahasa) seperti al-‘Ukbarī (w. 616 H), Ibn Khālawayh (w. 370 H), dan Ibn Jinnī (w. 392 H). Dalam karya-karya ini, terdapat varian bacaan al-Qur'an yang dalam kasus-kasus tertentu terbukti menjadi sumber rujukan para mufassir dalam menjelaskan varian bacaan al-Qur'an.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Muḥammad ibn ‘Īsā ibn Sawrah ibn al-Dāhhāk al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, ed. Ibrāhīm ‘Utwah ‘Awaḍ, (Kairo: Muṣṭafā Bāb al-Ḥalabī, 1395 H/1975 M), Vol. 5, 184-198.

<sup>24</sup> Jeffery, *Materials for The History*, 2-3.

## 1. Varian Bacaan al-Qur'an Riwayat 'Ā'ishah

'Ā'ishah adalah istri Nabi yang paling produktif dalam meriwayatkan qiraat dari tiga istri Nabi yang meriwayatkan varian (*huruf*) bacaan al-Qur'an, Dari penelusuran terhadap sejumlah referensi karya-karya tentang varian bacaan al-Qur'an dapat ditemukan kurang lebih 22 varian bacaan riwayat 'Ā'ishah yang berbeda dengan varian qiraah jumhur. Perbedaan varian bacaan ini mencakup perbedaan pada ranah fonetik (bunyi atau suara), morfologi (struktur kata) dan sintaksis (struktur kalimat).

### a. Perbedaan dalam Ranah Fonetik (Suara).

Perbedaan pada level huruf konsonan maupun vokal dapat dilihat dalam QS. al-Anbiyā' (21): 98; al-Takwīr (81): 24; Yūsuf (12): 18; al-Tawbah (9):128; dan al-Wāqī'ah (56): 89; dan al-Mu'minūn (23): 60. Dalam kasus QS. al-Anbiyā' (21): 98, perbedaan qiraah 'Ā'ishah dengan qiraah jumhur terdapat dalam penggantian huruf *ṭā'* dengan huruf *ṣād*:

إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ

Sungguh, kamu (orang kafir) dan apa yang kamu sembah selain Allah, adalah bahan bakar Jahanam. Kamu (pasti) masuk ke dalamnya. (al- Qur'an, 21: 98).<sup>25</sup>

Dari sisi bacaan, terdapat tiga varian bacaan para qurra' dalam membaca kata *ḥaṣab*. **Pertama**, jumhur qurra' menggunakan huruf *ṣād* (حَصَب). **Kedua**, 'Ā'ishah, 'Alī ibn Abī Ṭālib, Ibn al-Zubayr, Ubay ibn Ka'b dan 'Ikrimah membacanya dengan menggunakan huruf *ṭā'* (حَطَب).<sup>26</sup> **Ketiga**, Ibn 'Abbās membaca ayat tersebut dengan huruf

<sup>25</sup> Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahnya* (Surabaya: Mekar Surabaya, 2004), Edisi Baru, 460.

<sup>26</sup> Abū al-Faṭḥ 'Uṭhmān ibn Jinnī, *al-Muḥtasab fī Tabyīn Wujūh Shawādhidh al-Qirā'at wa al-Idāh 'anhā*, ed. 'Alī al-Najdī Nāsif dan 'Abd al-Fattāh Isma'il Shalābī, (Kairo:

*dād* (حَضِب). Dari sisi makna, ketiga kata tersebut memiliki kedekatan makna, yaitu menunjuk pada bahan bakar yang digunakan untuk menyalakan api. Perbedaannya adalah kata *ḥaṭab* bermakna sesuatu yang digunakan untuk menyalakan api, baik ia dilemparkan ke dalam api maupun tidak, atau sesuatu yang dipersiapkan untuk menyalakan dan mengobarkan api sebelum ia menyala. Sedangkan kata *ḥaṣab* memiliki arti bahan bakar yang menyala dan dipenuhi api, jika tidak dipenuhi dengan api maka tidak disebut *ḥaṣab*. Sedangkan kata *ḥaḍab* memiliki arti alat yang digunakan untuk menyalakan api.<sup>27</sup>

Dalam kasus QS. al-Takwir, (81): 24, perbedaan qiraah ‘Ā’ishah dengan qiraah jumbuh terdapat dalam penggantian huruf *zā’* dengan *dād* pada kata (بِضْنِينَ).

وَمَا هُوَ عَلَىٰ الْغَيْبِ بِضْنِينَ

Dan dia (Muhammad) bukanlah seorang yang kikir (enggan) untuk menerangkan yang gaib. (al-Qur`an, 81:24)<sup>28</sup>

Dari sisi bacaan, ada dua varian bacaan terhadap kata ini. *Pertama* adalah bacaan versi Ibn Kathīr, Abū ‘Amr, al-Kisā’ī, Ruways, dan ‘Ā’ishah yang membaca ayat tersebut dengan huruf *zā’* (بِضْنِينَ). *Kedua*, versi jumbuh qurra’ yang membacanya dengan huruf *dād* (دِضْنِينَ). Dari sisi makna, kata (ضْنِينَ) mempunyai arti bakhil, sedangkan kata (ظْنِينَ) memiliki makna orang yang tertuduh.<sup>29</sup> Pendapat ini didukung Abū

Dār Sezgin li al-Tibā’ah wa al-Nashr, 1406 H/1986 M), Vol. 2, 67.

<sup>27</sup> Rajab Shaḥḥātah Maḥmūd Muḥammad, “Qira’āt al-Sayyidah ‘Ā’ishah: Dirāsah Lughawiyah fī Ḍau’ ‘Ilm al-Lughah al-Mu’āṣir”, *Majallah Jāmi’ah al-Madinah al-‘Alamiyyah*, edisi no. 22, Oktober 2017

<sup>28</sup> Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 875.

<sup>29</sup> Abū Zakariyyā Yaḥya ibn Ziyād al-Farrā’, *Ma’āni al-Qur’ān*, ed. Aḥmad Yūsuf al-Najāṭī dkk, (Kairo: Dār al-Miṣriyyah, t.th.), Cet. 1, Vol. 3, 242.

‘Ubaydah,<sup>30</sup> al-Akhfash<sup>31</sup> dan Ibn Qutaybah.<sup>32</sup> Kedua varian bacaan ini bernilai sahih, tetapi mayoritas membaca dengan *dād*. Bacaan dengan huruf *dād* memiliki makna “bahwa Nabi tidaklah bersikap bakhil terhadap mereka dengan menyampaikan semua yang Allah ajarkan kepadanya dan (juga mengajarkan) kitab yang Allah turunkan kepadanya”. Sedangkan bacaan dengan *zā’* mempunyai makna bahwa Nabi tidak menjadi orang yang tertuduh atas berita-berita yang ia sampaikan dari Allah.<sup>33</sup> Makna yang kedua ini dipandang lebih tepat jika dilihat dari konteks ayat, karena orang-orang kafir menuduh Nabi sebagai orang gila, dan menegasikan tuduhan lebih utama ketimbang menegasikan kebakhilan.

Dalam QS. Yusuf (9): 18, perbedaan terletak pada penggunaan huruf *dāl* dengan *dhāl*:

وَجَاءُوا عَلَىٰ قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ  
 أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ

Dan mereka datang membawa baju gamisnya (yang berlumuran) darah palsu. Dia (Yakub) berkata, “Sebenarnya hanya dirimu sendirilah yang memandang baik urusan yang buruk itu; maka hanya bersabar itulah yang terbaik (bagiku). Dan kepada Allah saja

<sup>30</sup> Ma‘mar ibn Muthannā Abū ‘Ubaydah, *Majāz al-Qur‘ān*, ed. Muḥammad Fu‘ād Sezgin, (Kairo: Maktabah al-Khaffājī, 1381 H), Vol. 2, 288.

<sup>31</sup> Sa‘īd ibn Mas‘adah al-Akhfash, *Ma‘ānī al-Qur‘ān*, ed. Hudā Maḥmūd Qur‘āh, (Kairo: Maktabah al-Khaffājī, 1990), Cet. 1, Vol. 2, 596.

<sup>32</sup> ‘Abd Allāh ibn Muslim ibn Qutaybah, *Gharīb al-Qur‘ān*, ed. Aḥmad Ṣaqar, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1978), 517.

<sup>33</sup> Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur‘ān*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākīr, (Beirut: Mu‘assasah al-Risālah, 1420 H/2000 M), Cet. 1, Vol. 23, 481, dan Vol. 24, 260.

memohon pertolongan-Nya terhadap apa yang kamu ceritakan. (al-Qur'an, 12:18)<sup>34</sup>

Ada dua varian bacaan terhadap ayat ini: *Pertama*, versi bacaan jumbuh qurra' yang membaca ayat ini dengan huruf *dhāl* (كذِب). *Kedua*, varian bacaan versi 'Ā'ishah dan al-Ḥasan al-Baṣrī yang membacanya dengan huruf *dāl* (گَدِب).<sup>35</sup> Dari sisi makna, kedua varian bacaan ini memiliki perbedaan makna. Bacaan jumbuh memiliki konotasi makna bahwa darah yang dimaksud adalah darah palsu, bukan darah Nabi Yusuf. Kata palsu (كذِب) digunakan menyifati kata darah (دَم) menggunakan gaya bahasa hiperbola (*mubalaghah*) atau dengan membuang kata gabung (*mudāf*) yaitu *dhī kadhīb* (ذِي كَذِب), karena ia menunjuk makna "palsu". Sebagian ulama memaknai kata *kadhīb* (كذِب) dengan *makdhub* (مَكذُوب), sehingga ayat ini dapat dimaknai bahwa saudara-saudara Yusuf menuangkan darah palsu pada baju Yusuf.<sup>36</sup> Sedangkan kata *kadib* dala bacaan 'Ā'ishah (بَدَمِ گَدِب), berasal dari kata *al-kadab*, yang berarti warna putih yang terdapat pada kuku anak-anak. Penggunaan kata ini sebagai sifat dari darah memberi kesan bahwa seolah-olah darah telah mengubah warna baju Yusuf, sehingga menimbulkan bekas seperti noda yang menempel kain bajunya.<sup>37</sup> Al-Qurṭubī menafsirkan bahwa (دَمِ گَدِب) adalah darah segar (دم طري), sebab darah segar dalam bahasa Arab disebut juga dengan *al-kadib*. Sementara itu, al-Hudhalī menafsirkan kata *kadib* dengan yang berubah, artinya darah yang sudah berubah (*al-mutaghayyir*).<sup>38</sup>

Dalam tiga kasus di atas perbedaan terjadi pada penggunaan huruf konsonan. Pada dua kasus berikut, perbedaan terjadi pada penggunaan

<sup>34</sup> Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 319.

<sup>35</sup> Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Bakr al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'an*, ed. Aḥmad al-Bardūnī dan Ibrāhīm 'Uṭfaysh, (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964), Cet. 2, Vol. 9, 149.

<sup>36</sup> al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, Vol. 15, 583.

<sup>37</sup> Jinnī, *al-Muḥtasab*, Vol. 1, 335.

<sup>38</sup> al-Qurṭubī, *al-Jāmi'*, Cet. 2, Vol. 9, 149.

huruf vokal. Dalam QS. al-Tawbah (9):128, perbedaan qiraah terletak pada penggunaan vokal *fathah* dengan *dammah*:

لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ  
عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ

Sungguh, telah datang kepadamu seorang rasul dari kaummu sendiri, berat terasa olehnya penderitaan yang kamu alami, (dia) sangat menginginkan (keimanan dan keselamatan) bagimu, penyantun dan penyayang terhadap orang-orang yang beriman. (At-Taubah, 9:128)<sup>39</sup>

Dalam membaca kata (أَنْفُسِكُمْ) ini, setidaknya ada dua varian. *Pertama*, menurut jumhur, huruf *fā'* pada kata (أَنْفُسِكُمْ) dibaca dengan vokal *dammah* sehingga dibaca *anfusikum* (أَنْفُسِكُمْ). *Kedua*, menurut 'Ā'ishah, Fāṭimah, Ibn 'Abbās, Abū al-'Āliyah, al-Ḍaḥḥāk, dan Ibn Muḥaysin, kata ini dibaca dengan *fā'* yang difathah *anfasikum* (أَنْفُسِكُمْ).<sup>40</sup> Perbedaan penggunaan huruf vokal tersebut berimplikasi pada perbedaan makna. Menurut bacaan *min anfasikum*, maka frase ini berarti “dari anak keturunan (*nasab*) kalian, kalian mengetahui asal usul nasab dan status sosialnya”. Sedangkan menurut bacaan *min anfasikum*, frase ini berarti “dari golongan yang paling mulia dan paling utama”. Kata *anfas* merupakan bentuk superlatif dari kata *nafāsah*, yang artinya yang paling mulia dan paling utama. Meski demikian, kedua makna varian bacaan ini sejalan dengan kedudukan dan kemuliaan Nabi.

<sup>39</sup> Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 278.

<sup>40</sup> Muḥammad ibn Abī Naṣr al-Kirmānī, *Shawādh al-Qirā'āt*, ed. Shamrān al-'Ajālī, (Beirut: Mu'assasah al-Balāgh, t.th.), 223; Muḥammad ibn Yūsuf Abū Ḥayyān, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, ed. Ṣidqī Muḥammad Jumayl, (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), Vol. 7, 350. Yūsuf ibn 'Alī ibn Jabbārah al-Hudhālī, *al-Kāmil fī al-Qirā'āt wa al-Arba'in al-Zā'idah 'alayhā*, ed. Jamāl al-Shāyib, (Nashr: Mu'assasah Simā li al-Tawzī', 2007), Cet. 1, 565.

Perbedaan vokal *fathah* dengan *dammah* juga terjadi pada QS. al-Wāqī‘ah (56): 89:

فَرُوحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّةٌ نَعِيمٌ

Maka dia memperoleh ketenteraman dan rezeki serta surga (yang penuh) kenikmatan. (al-Qur`an, 56:89)<sup>41</sup>

Ada dua varian bacaan dalam membaca kata (روح). *Pertama*, pendapat jumbuh yang membaca huruf *rā'* dengan vokal *fathah* (رَوْحٌ). *Kedua*, ‘Ā’ishah, al-Ḥasan, Qatādah, dan Ya‘qūb, membaca huruf *rā'* dalam kata (روح) dengan vokal *dammah* (رُوحٌ).<sup>42</sup> Titik temu antara kedua varian bacaan ini antara lain dijelaskan oleh al-Zujjāj. Menurutnya kata *rawḥ* dengan *rā'* dengan vokal *fathah* mempunyai makna rileks dan sejuk, sedangkan kata *rūḥ* dengan vokal *dammah*, mempunyai makna ‘kehidupan abadi yang tidak ada matinya’.<sup>43</sup> Upaya untuk mencari titik temu juga dilakukan oleh al-Māwardī. Menurutnya ada tujuh makna kata *rawḥ*: *istirābah* (rehat); *farah* (kegembiraan); *rahmah* (kasih sayang); *rakhā'* (kesejahteraan); *rawḥ min al-ghamām* (terlepas dari kepenatan) dan *rābah min al-‘amal* (terbebas dari pekerjaan), karena di dalam surga tidak ada kepenatan dan pekerjaan; *maghfirah* (ampunan); dan *taslīm* (pasrah diri). Sementara kata *rūḥ* dalam qiraah ‘Ā’ishah

<sup>41</sup> Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 784.

<sup>42</sup> Aḥmad Mukhtār ‘Umar dan ‘Abd al-‘Āl Sālim Makram, *Mu‘jam al-Qirā‘āt al-Qur‘āniyyah*, (Kuwait: Maṭbū‘ah Jāmi‘ah Kuwayt, 1408 H/1988 M) Cet. 2, Vol. 7, 75; Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Tha‘labī, *al-Kashf wa al-Bayān ‘an Tafsiṣ al-Qur‘ān*, ed. Abu Muḥammad ibn ‘Āshūr, (Beirut: Dār Ihya’ al-‘Arabi, 1422 H/2020 M), Vol. 9, 224; Aḥmad ibn al-Ḥusayn ibn Mahrān al-Naysābūrī, *al-Mabsūt fī al-Qirā‘āt al-‘Ashr*, ed. Subay‘ Ḥamzah Ḥākīmī, (Damaskus: Nashr: Majma’ al-Lughah al-‘Arabiyyah, 1981), 428.

<sup>43</sup> Ibrāhīm ibn al-Sirri al-Zujjāj, *Ma‘ānī al-Qur‘ān wa I‘rābuh*, ed. ‘Abd al-Jalīl ‘Abduh Shalabī, (Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1988), Cet. 1, Vol. 5, 117.



mempunyai makna “kekalnya ruh setelah kematian jasad dan kehidupan yang abadi di dalam surga.”<sup>44</sup>

Kasus terakhir dalam ranah fonetik adalah penetapan dan penghapusan alif dalam QS. Al-Mu'minin (23): 60 :

وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَى رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ

dan mereka yang memberikan apa yang mereka berikan (sedekah) dengan hati penuh rasa takut (karena mereka tahu) bahwa sesungguhnya mereka akan kembali kepada Tuhannya. (al-Qur'an, 23:60)<sup>45</sup>

Kata (آتَوْا) dalam ayat tersebut dibaca dengan dua varian bacaan: *Pertama*, jumhur qurra' yang menetapkan *alif* panjang (يُؤْتُونَ مَا آتَوْا). *Kedua*, 'Ā'ishah, Ibn 'Abbās, Qatādah dan al-A'mash membacanya secara pendek tanpa *alif* (يُؤْتُونَ مَا آتَوْا). Perbedaan cara baca ini berimplikasi pada makna ayat. Menurut al-Zujjāj, bacaan *alif* panjang (آتَوْا) mempunyai makna “mereka mau berbagi dengan anugerah yang mereka terima, dan mereka merasa khawatir jika pemberian mereka tidak diterima. Hati mereka dilanda rasa takut karena mereka sadar bahwa mereka akan kembali kepada Tuhan mereka, atau mereka meyakini bahwa mereka akan kembali ke haribaan Allah.” Sedangkan bacaan tanpa alif (يُؤْتُونَ مَا آتَوْا) mempunyai implikasi makna: “Mereka melakukan kebaikan sesuai dengan apa yang mereka perbuat, sembari hati mereka merasa takut, jika dalam ijtihad (jerih payah atau usaha) mereka, mereka tidak mampu menyempurnakannya.”<sup>46</sup> Ṭānṭawī, dalam *al-Tafsīr al-Wasīṭ* menyatakan bahwa qiraah jumhur—yaitu sab'ah dan lainnya—lebih jelas maknanya, karena kelanjutan ayat ini disebutkan

<sup>44</sup> 'Alī ibn Muḥammad al-Māwardī, *al-Nukat wa al-'Uyūn*, ed. al-Sayyid ibn 'Abd al-Maqsūd, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), Vol. 5, 466-467.

<sup>45</sup> Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 481.

<sup>46</sup> al-Zujjāj, *Ma'ānī al-Qur'an*, Vol. 4, 16-17.

(أُولَئِكَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ), yaitu dengan menjadikan mereka termasuk orang yang berlomba-lomba dalam kebaikan. Sementara jika dibaca pendek (tanpa alif), niscaya kelanjut ayat ini adalah “mereka itulah orang yang menyempurnakan (*muqtasidīn*) atau mengabaikan amal perbuatannya (*muqtasirīn*).”<sup>47</sup>

## b. Perbedaan Struktur Kata (Morfem)

Pada level struktur kata dan maknanya, perbedaan qiraah ‘Ā’ishah dengan qiraah lainnya mencakup perbedaan struktur kata benda dan kata kerja yang berimplikasi pada perbedaan maknanya. Perbedaan struktur kata benda antara lain terdapat dalam QS. Al-Nisā’ (4): 117:

إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنَاثًا وَإِنْ يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَرِيدًا

Yang mereka sembah selain Allah itu tidak lain hanyalah (berhala), dan mereka tidak lain hanyalah menyembah setan yang durhaka. (al-Qur`an, 4:117)<sup>48</sup>

Ada dua varian bacaan dalam membaca ayat ini. *Pertama*, jumhur qurra’ membaca kata (إِنَاثًا) mengikuti wazan (فُعَالًا). *Kedua*, ‘Ā’ishah membacayat ini dengan tiga varian: *unuthan* (أُنْثَا) mengikuti wazan *fu’ulan* (فُعُلَا); *uthunan* (أُنْثَا); dan *authānan* (أَوْثَانَا). Untuk varian bacaan yang pertama, yaitu *ināthan*, setidaknya ada lima penjelasan yang diberikan ulama terhadap bacaan ini. *Pertama*, kata *al-ināth* memiliki makna benda-benda mati. Semua benda yang tidak bernyawa seperti batu dan kayu disebut *ināth*. *Kedua*, kata *al-ināth* juga berarti *al-awthān* (berhala). *Ketiga*, bahwa berhala (Lattā, Uzzā dan Manāt) semua adalah *mu’annath* (feminin). *Keempat*, *ināth* adalah para

<sup>47</sup> Muḥammad Sayyid Ṭanṭawī, *al-Taḥsīn al-Wasīl li al-Qur`ān al-Karīm* (Kairo: Dār Nahdah Miṣr li al-Ṭibā’ah wa al-Naṣr wa al-Tawzī’, t.th.), Vol. 10, 44.

<sup>48</sup> Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 127.

malaikat, sebab orang-orang Arab menyangka mereka sebagai anak-anak perempuan Allah. *Kelima*, bahwa setiap berhala terhadap syetan (jin) perempuan.<sup>49</sup> Dengan demikian, ayat ini menceritakan orang-orang musyrik yang menyembah batu dan kayu yang mati, dan mereka memberinya nama dengan nama perempuan, yaitu Lattā, ‘Uzzā dan Manāt. Boleh jadi masing-masing berhala ini terdapat di dalamnya syetan perempuan. Oleh karena itu, bacaan jumbuh dan ‘Ā’ishah dapat dikompromikan sebab kata *ināthan* dalam ayat tersebut bermakna *awthān* (berhala). Sedangkan kata *uthun* merupakan bentuk jamak dari *wathan*.

Sedangkan penjelasan untuk varian bacaan ketiga, yaitu *unuthan*: *Pertama*, kata *unuthan* adalah bentuk jamak dari kata *ināthan*, seperti *thimār* dan *thumur*. *Kedua*, kata *unuthan* adalah bentuk jamak dari kata *anīth*, seperti kata *ghadīr* menjadi *ghudur*, *qalīb* menjadi *qulūb*. Kata *al-anīth min al-rijāl* berarti laki-laki yang *mukhannath* (banci) dan lemah. *Ketiga*, kata *unuthan* adalah bentuk tunggal, termasuk sifat yang mengikuti wazan *fu’ul* seperti *imra’ah bunuth*.<sup>50</sup> Berdasar penjelasan ini, dapat disimpulkan bahwa semua varian bacaan tersebut memiliki makna yang sama, di mana kata *inath*, *unth*, dan *uthun* mempunyai makna berhala yang disembah.

Perbedaan struktur atau bentuk kata juga dapat ditemukan dalam QS. Al-Nisa (4): 9. Dalam ayat disebutkan:

وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ  
فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا

<sup>49</sup> Jāmal al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Alī Ibn al-Jawzī, *Zād al-Masīr fī ‘Ilm al-Tafsīr*, ed. ‘Abd al-Razzāq al-Mahdī, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1422), Cet. 1, 473; Aḥmad ibn Muḥammad al-Nuḥās, *I’rāb al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1421), Vol.1, 239.

<sup>50</sup> Aḥmad ibn Yūsuf al-Samīn, *al-Durr al-Maṣūn fī ‘Ulūm al-Kitāb al-Maknūn*, ed. Aḥmad ibn Muḥammad al-Kharrāt, (Damaskus: Dār al-Qalam, t.th.), Vol. 4, 91-92.

Dan hendaklah takut (kepada Allah) orang-orang yang sekiranya mereka meninggalkan keturunan yang lemah di belakang mereka yang mereka khawatir terhadap (kesejahteraan)nya. Oleh sebab itu, hendaklah mereka bertakwa kepada Allah, dan hendaklah mereka berbicara dengan tutur kata yang benar. (al-Qur'an, 4:9)<sup>51</sup>

Jumhur qurra' membaca ayat ini dengan (ضِعْفًا) mengikuti pola kata (فعالا). Sementara itu, 'Ā'ishah, Abū 'Abd al-Raḥmān, Abū Ḥayawah, al-Zuhrī dan Ibn Muḥaysin membacanya dengan (ضِعْفَاء) mengikuti wazan (فعلاء).<sup>52</sup> Kedua bentuk kata tersebut merupakan bentuk jamak dari kata (ضعيف). Kedua kata ini memiliki bentuk dasar (ض ع ف) yang memiliki makna asal: *Pertama*, lawan kata (antonim) dari kata (القوة) atau kekuatan. *Kedua*, sinonim dengan (المثل والزيادة) yang sesuatu yang melebihi dari yang semisal dari dirinya (dua kali lipat atau lebih).<sup>53</sup> Dari sisi makna, kedua varian bacaan ini memiliki konotasi yang berbeda. Kata yang mengikuti pola (فعالا) menunjuk pada perkara-perkara yang bersifat maknawi (immaterial), sedangkan kata yang mengikuti wazan (فعلاء) menunjuk pada makna yang bersifat materiil.<sup>54</sup> Oleh karena itu, bacaan versi jumhur lebih sejalan dengan konteks ayat ini yang berbicara seputar hukum pembagian waris dan wasiat. Hal ini menunjukkan bahwa lemah (ضعف) yang dimaksud dalam ayat ini adalah yang bersifat materiil, karena hanya harta benda yang diwariskan dan diwasiatkan.<sup>55</sup> Sedangkan qiraah 'Ā'ishah yang mengikuti pola (فعلاء) menunjukkan makna lemah (ضعف) anak keturunan mereka

<sup>51</sup> Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 101.

<sup>52</sup> 'Abd al-Ḥaqq ibn Ghālib ibn 'Abd al-Raḥmān ibn Tamām ibn 'Aṭīyyah al-Andalusī al-Muḥāribī, *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Taḥṣīr al-Kitāb al-'Azīz*, ed. 'Abd al-Salām 'Abd al-Shāfi Muḥammad, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1422 H), Vol. 2, 13.

<sup>53</sup> Aḥmad ibn Fāris, *Maqāyis al-Lughah*, ed. 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, (Beirut: Dār al-Fikr, 1979), Vol. 3, 362.

<sup>54</sup> Faḍil Ṣāliḥ al-Sāmīrā'ī, *Ma'ānī al-Abniyyah fī al-'Arabiyyah* (Nashr: Dār 'Ammār, 1428H/2007M), Cet. 2, 146.

<sup>55</sup> Aḥmad Mukhtār 'Umar, *al-Isbtirak wa al-Taḍāqqd fī al-Qur'an al-Karīm: Dirāsah Iḥṣā'iyyah* (Kairo: 'Ālam al-Kutub, t.th.), 122.

dari sisi fisik. Dua sisi kelemahan ini bisa terjadi pada anak keturunan, yaitu mereka secara materi lemah karena tidak memiliki harta benda, dan secara fisik mereka juga lemah karena masih anak-anak.

Perbedaan dalam ranah struktur kata juga mencakup perbedaan dalam menggunakan kata benda maskulin (*mudbakkar*) dan *mu'annath* (feminin) Dalam QS. Yasin (36): 72 disebutkan:

وَدَلَّلْنَاهَا لَهُمْ فَمِنْهَا رَكُوبُهُمْ وَمِنْهَا يَأْكُلُونَ

Dan Kami menundukkannya (hewan-hewan itu) untuk mereka; lalu sebagiannya untuk menjadi tunggangan mereka dan sebagian untuk mereka makan. (al-Qur'an, 36:72)<sup>56</sup>

Jumhur qurra' membaca kata (رَكُوبُهُمْ) dengan menghilangkan *tā'* feminin, mengikuti pola (فَعُول). Sedangkan 'Ā'ishah membacanya dengan menetapkan *tā'marbutāh* (feminin), mengikuti wazan (فَعُولَةٌ).<sup>57</sup> Perbedaan antara kedua varian bacaan ini dijelaskan oleh para ahli bahasa sebagai berikut: *Pertama*, para ahli bahasa dari Kufah (*al-Kūfiyyūn*) melihat bahwa qiraah 'Ā'ishah yang menggunakan *tā'*, adalah untuk membedakan antara kata yang bermakna *fā'il* (subjek) dan *maf'ūl* (objek).<sup>58</sup> Dalam pandangan mereka, kata yang menggunakan huruf *tā'* memiliki konotasi makna *maf'ūl* (objek) seperti kata (رَكُوبَةٌ) yang berarti sesuatu yang dinaiki. Sedangkan bentuk yang tidak menggunakan *tā'* seperti (صَبُورٌ) memiliki konotasi makna *fā'il* (subjek) yaitu orang yang sabar.<sup>59</sup> *Kedua*, para ahli bahasa selain *al-Kūfiyyūn*

<sup>56</sup> Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 632.

<sup>57</sup> Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Tha'labī, *al-Kashf wa al-Bayān 'an Tafsiṛ al-Qur'an*, ed. Abu Muḥammad ibn 'Āshūr, (Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1422 H/2020 M), Vol. 8, 136; Jinnī, *al-Muḥtasab*, Vol. 2, 216.

<sup>58</sup> Makkī ibn Abī Ṭālib al-Qaysī, *Mushkil I'rāb al-Qur'an*, ed. Ḥātim Ṣāliḥ al-Dāmin, (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1405), Cet. 2, Vol. 2, 609.

<sup>59</sup> 'Abbās Ḥasan, *al-Naḥw al-Wāfi* (Beirut: Dār al-Ma'ārif, t.th), Cet. 15, Vol. 4, 593; Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn 'Abd Allāh ibn Mālik al-Ṭā'i al-Jayyānī, *Sbarh al-Kāfiyah al-*

melihat tidak ada perbedaan antara bentuk (فَعُول) yang menggunakan huruf *tā'* maupun tidak, keduanya bisa bermakna *fā'il* dan *maf'ūl*, tergantung pada konteks kalimat. Salah satu dalilnya adalah varian bacaan ayat di atas.<sup>60</sup>

Selain perbedaan struktur kata benda, perbedaan qiraah 'Ā'ishah juga terjadi dalam struktur kata kerja, antara lain terdapat dalam QS. al-Baqarah (2): 183:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

Wahai orang-orang yang beriman! Diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang sebelum kamu agar kamu bertakwa, (al-Qur'an, 2:183)<sup>61</sup>

Dalam versi jumhur qurra', kata (يُطِيقُونَهُ) dibaca (يُطِيقُونَهُ) yang merupakan bentuk kata kerja *muḍāri'* (*present continuous tense*) dari kata (أَطَاعَ). Sementara 'Ā'ishah membaca kata ini dengan (يُطِيقُونَهُ) dari kata (أَطَاعَ), asalnya (تَطَوَّقَ) mengikuti wazan (تَفَعَّلَ), kemudian huruf *ṭā'* dilebur (*idgham*) dalam huruf *tā'*, bentuk *fi'il māḍi* dan *amarnya* menggunakan hamzah *waṣal*.<sup>62</sup> Berdasarkan qiraah jumhur, ayat ini bermakna "bahwa orang yang mampu berpuasa boleh meninggalkan puasa dan memilih membayar fidyah dan tidak wajib

*Shāfiyab*, ed. 'Abd al-Mun'im Aḥmad Huraydī, (Nashr: Jāmi'ah Umm al-Qurā Markaz al-Baḥth al-'Ilmī wa Ihyā' al-Turāth al-Islāmī, 1402 H/1982M), Cet. 1, Vol. 4, 174.

<sup>60</sup> Kamāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad Ibn al-Anbarī, *al-Bayān fī I'rāb Gharīb al-Qur'ān*, ed. Ṭāhā 'Abd al-Ḥamīd Ṭāhā, (Mesir: al-Hay'ah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1980), Vol. 2, 301.

<sup>61</sup> Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 34.

<sup>62</sup> Abū Ḥayyān, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Vol. 2, 188

qadla puasa baginya.” Jika dimaknai demikian, maka ayat ini termasuk yang *dimansukh* keberlakuannya.<sup>63</sup>

Sedangkan dalam versi qiraah ‘Ā’ishah, ayat ini bermakna “bahwa siapa saja yang merasa berat dan membahayakan tubuhnya jika berpuasa, seperti beban yang dipanggul di lehernya, maka ia boleh meninggalkan puasa dan menggantinya dengan membayar fidyah, dan tidak wajib qadla baginya.” Hukum ini berlaku bagi laki-laki maupun perempuan tua yang sudah renta, ibu yang menyusui dan perempuan yang sedang hamil meskipun diperselisihkan tentang kewajiban mengqadla puasa bagi keduanya di samping membayar fidyah.<sup>64</sup> Menurut al-Qurṭubī, qiraah ‘Ā’ishah ini tidak termasuk al-Qur’an, tetapi ia hanyalah sebetuk tafsir. Namun pandangan ini ditolak Abū Ḥayyān, ia berpendapat bahwa qiraah ‘Ā’ishah termasuk bagian dari al-Qur’an bukan hanya sebatas tafsir.<sup>65</sup>

Perbedaan struktur kata kerja juga terdapat dalam QS. Al-Nisa (4): 127:

وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ  
فِي الْكِتَابِ فِي يَتِمَىٰ النِّسَاءِ الَّتِي لَا تُوْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ  
أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوِلْدَانِ وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَىٰ

<sup>63</sup> al-Jawzī, *Zād al-Masīr*, Cet. 1, Vol. 1, 186. al-Jawzī, *Nawāsikh al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1985), 65-70. Dahulu para Sahabat melakukan hal tersebut. Diriwayatkan dari Salamah ibn al-Akwa’ katanya: “Setelah turun ayat (وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ) وَطَعَامٌ مِّنْكَائِن) maka sebagian memilih untuk tidak berpuasa dan memilih membayar fidyah, sampai turun ayat setelahnya yang menasakh ayat ini.” Lihat Muḥammad ibn Ismā’il Al-Bukhārī, *al-Jāmi’ al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*, ed. Muḥammad Zuhayr, (Jeddah: Dār Ṭūq al-Najāḥ: 1422), Cet. 1, Vol. 6, 25.

<sup>64</sup> Abū Ḥayyān, *al-Baḥr al-Muḥīt*, Vol. 2, 189. Muḥammad ibn ‘Umar Bazmul, *al-Qirā’at wa Atharūha fi al-Tafsīr wa al-Abkām* (Riyad: Dār al-Hijrah, 1973), Vol. 2, 461-462.

<sup>65</sup> Abū Ḥayyān, *al-Baḥr al-Muḥīt*, Vol. 2, 188.

## بِالْقِسْطِ وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا

Dan mereka meminta fatwa kepadamu tentang perempuan. Katakanlah, “Allah memberi fatwa kepadamu tentang mereka, dan apa yang dibacakan kepadamu dalam Al-Qur’an (juga memfatwakan) tentang para perempuan yatim yang tidak kamu berikan sesuatu (maskawin) yang ditetapkan untuk mereka, sedang kamu ingin menikahi mereka dan (tentang) anak-anak yang masih dipandang lemah. Dan (Allah menyuruh kamu) agar mengurus anak-anak yatim secara adil. Dan kebajikan apa pun yang kamu kerjakan, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui.” (al-Qur’an, 4: 127)<sup>66</sup>

Dalam membaca kata (يُضْلِحَا), para qurra’ berbeda pendapat. *Pertama*, Ḥamzah, al-Kisā’ī, dan ‘Āṣim membaca ayat ini dengan memberi harakat *ḍammah* pada huruf *yā’*, *sukun* huruf *ṣād*, dan *kasrah* pada huruf *lām* (يُضْلِحَا). Qiraah ini termasuk qiraah para imam *Qirā’ah Sab’ah* dan para imam setelah *Qirā’ah ‘Ashrab*. Mereka berargumen bahwa karena preposisi yang digunakan dalam ayat tersebut adalah (بين), maka kata (يُضْلِحَا) harus dibaca tanpa *tashdid*. *Kedua*, para qurra’ lainnya membacanya dengan memberi harakat *tashdid* pada huruf *ṣād*, dan meletakkan alif setelahnya (يَضَّاحَا), yang berasal dari kata (يتصالحا), kemudian huruf *tā’* diberi harakat *sukun* dan *diidghamkan* ke dalam huruf *ṣād*, dan karenanya diberi harakat *tashdīd*. Qira’ah ini dinisbatkan pada ‘Ā’ishah, ‘Alī dan Ibn ‘Abbās. Mereka berargumen perdamaian (التصالح) harus dibangun secara timbal balik dan melibatkan keterlibatan aktif kedua belah pihak. Oleh karena itu, menjadi tepat jika digunakan kata kerja resiprok yang mengikuti wazan (تفاعل). Mereka juga berargumen menggunakan qiraah *shādhdbah* yang

<sup>66</sup> Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 129.



dinukil Sibawayh (أَنْ يَصَالِحَا)<sup>67</sup> mengikuti wazan (يُفْتَعِلَا) di mana antara (افتعل) dan (تفاعل) memiliki makna yang sama.<sup>68</sup>

Perbedaan struktur kata kerja juga terdapat dalam QS. Yusuf (12): 110:

حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْسَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كَذَّبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنَبِّئِي  
مَنْ تَشَاءُ وَلَا يَرُدُّ بَأْسَنَا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ

Sehingga apabila para rasul tidak mempunyai harapan lagi (tentang keimanan kaumnya) dan telah meyakini bahwa mereka telah didustakan, datanglah kepada mereka (para rasul) itu pertolongan Kami, lalu diselamatkan orang yang Kami kehendaki. Dan siksa Kami tidak dapat ditolak dari orang yang berdosa. (al-Qur'an, 12:110)<sup>69</sup>

Dalam membaca frase (كُذِّبُوا), para qurra' terbagi menjadi dua: *Pertama*, Abū Ja'far, Ḥamzah, al-Kisā'i, dan khalaf dari imam *Qirā'ah 'Ashrah*, serta 'Āsim, membaca frase (كُذِّبُوا) ini dengan mentakhfif huruf *dhāl*. *Kedua*, imam *Qirā'ah 'Ashrah* lainnya dan 'Ā'ishah membaca ayat ini dengan mentashdid huruf *dhāl* (كُذِّبُوا).<sup>70</sup> Qiraah 'Ā'ishah dalam kasus ini sejalan dengan qiraah mutawatir yang menjadi acuan mushaf 'Uthmānī. Dari sisi makna, terdapat perbedaan rujukan kata ganti "mereka" dalam ayat tersebut. Dalam qiraah *tashdid* maka rujukan kata ganti "mereka" adalah para Nabi, sehingga

<sup>67</sup> 'Amr ibn 'Uthmān ibn Qanbar Sibawayh, *al-Kitāb*, ed. 'Abd al-Salām Hārūn, (Kairo: Maktabah al-Khānjī, 1988), Cet. 3, Vol. 4, 467.

<sup>68</sup> Naṣr ibn 'Alī ibn Abī Maryam, *al-Muwaddih fī Wujūh al-Qirā'āt wa 'Ilalibā*, ed. 'Umar al-Kubaysī, (1993), Cet. 1, Vol. 1, 428.

<sup>69</sup> Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 334.

<sup>70</sup> Shihāb al-Dīn Maḥmūd ibn 'Abd Allāh al-Husaynī al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa al-Sab' al-Mathānī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415), Vol. 7, 67; al-Jazari, *al-Nasbr fī al-Qirā'āt*, Vol. 2, 296.

maknanya: “mereka (para Nabi) menyadari bahwa kaum mereka telah mendustakannya dan tidak beriman kepada mereka.” Sedangkan dalam bacaan *takhfif*, rujukan kata ganti “mereka” adalah kaum yang menjadi objek dakwah para Nabi, sehingga ayat ini bermakna: “Mereka (objek dakwah para Nabi) menyangka bahwa mereka telah dibohongi tentang apa yang telah dijanjikan kepada mereka.”<sup>71</sup>

### c. Perbedaan Struktur Kalimat (Sintaksis)

Pada level struktur kalimat dan maknanya, perbedaan qiraah versi ‘Ā’ishah mencakup perbedaan berikut: meng-*aṭaf*-kan (memparalelkan) kata pada kata atau posisi kata dalam kalimat (*mahall*); penambahan frase baru sebagai keterangan penjelas; i‘rāb (posisi kata) *mutbannā*; perubahan kata ganti subjek pelaku; perubahan kata kerja *muḍāri’* (*present*) menjadi *māḍī* (*past tense*); perubahan kalimat nominal menjadi verbal; dan perubahan dari bentuk *mudbakkar* (maskulin) menjadi *mu’annath* (feminin).

Untuk kasus yang pertama, yaitu perbedaan dalam meng-*aṭaf*-kan kata dapat ditemukan dalam QS. al-Maidah (5): 69:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالتَّصْرِيُّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ  
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, shabiin dan orang-orang Nasrani, barangsiapa beriman kepada Allah, kepada hari kemudian, dan berbuat kebajikan, maka tidak ada rasa khawatir padanya dan mereka tidak bersedih hati. (al-Qur’an, 5:69)<sup>72</sup>

<sup>71</sup> Muḥammad ibn Aḥmad al-Azharī, *Ma’ānī al-Qirā’āt* (Markaz al-Buhūth fi Kulliyat al-Adab, Jāmi’ah Malik Sa’ūd, 1991), Cet. 1, Vol. 2, 53.

<sup>72</sup> Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 159.

Dalam membaca kata (الصَّابِئُونَ), ada dua varian yang qiraah: *Pertama*, jumbuh qurra' membaca kata (الصَّابِئُونَ) dengan posisi *marfu'*. *Kedua*, 'Ā'ishah, 'Uthmān dan Ibn Kathīr membaca (الصَّابِئِينَ) dengan posisi *mansūb*.<sup>73</sup> Dari sisi tata bahasa, qiraah 'Ā'ishah meng-*aṭaf*-kan (الصَّابِئِينَ) pada isim (إِن), sehingga tidak menyisakan persoalan gramatikal.<sup>74</sup> Di lain pihak, bacaan jumbuh masih menyisakan persoalan, karena dalam kalimat paralel, seharusnya semua kata yang diparalelkan memiliki kedudukan yang sama. Oleh karena itu, sejumlah penjelasan linguistik ditawarkan oleh para ahli nahwu. *Pertama*, Sībawayh mengatakan bahwa kata (الصَّابِئُونَ) dibaca demikian karena proses *taqdim* (mendahulukan) dan *ta'khīr* (mengakhirkan). Berdasarkan pendapat ini, maka struktur kalimat dalam ayat ini sebagai berikut:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ  
صَالِحًا فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ، وَالصَّابِئُونَ وَالتَّصَارِي كَذَلِكَ أَيضًا، أَي  
مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ<sup>75</sup>

*Kedua*, kata (الصَّابِئُونَ) di-*aṭaf*-kan pada posisi (إِنَّ) seperti ucapan (إِنَّ زَيْدًا وَعَمْرًا قَائِمَانِ). Dalam kasus sini terdapat *aṭaf* pada isim (إِن) sebelum sempurna penyebutan khabarnya. *Ketiga*, predikat (*khabar*) dari kata (الصَّابِئُونَ) dihilangkan, tanpa ada niatan untuk mengakhirkannya. Namun pendapat ini dipandang lemah, karena konsekuensinya ada yang harus dihilangkan dan dipisahkan.<sup>76</sup> Dari

<sup>73</sup> Maḥmūd ibn 'Amr al-Zamakhsarī, *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1407), Cet. 3, Vol. 1, 694.

<sup>74</sup> Jinnī, *al-Muḥtasab*, Vol. 1, 217.

<sup>75</sup> al-Zujjāj, *Ma'ānī al-Qur'ān*, Cet. 1, Vol. 2, 193; al-Ḥasan ibn 'Abd Allāh ibn al-Mirzabān al-Ṣayrafī, *Sharḥ Kitāb Sībawayh*, ed. Aḥmad Ḥasan Mahdalī dan 'Alī Sayyid 'Alī, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008), Vol. 2, 483.

<sup>76</sup> al-Samīn, *al-Durr al-Maṣalāt ūn*, Vol. 4, 36.

ketiga alternatif tersebut, al-Zamakhsharī lebih memilih penjelasan Sibawayh. Menurutnya, kata “الصَّابِئُونَ” dibaca *rafa'* karena posisinya sebagai *mubtada'* (subjek) dari *khbar* (predikat) yang dihilangkan, dengan niatan untuk disebutkan di akhir kalimat.<sup>77</sup>

Untuk kasus kedua, yaitu penambahan frase dapat ditemukan dalam dua ayat sekaligus, yaitu al-Baqarah (2): 238 dan al-Ahzab (33): 56. Dalam kasus yang pertama, QS. Al-Baqarah (2):238:

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ

Peliharalah semua *ṣalāt* dan *ṣalāt wustā*. Dan laksanakanlah (*ṣalāt*) karena Allah dengan khusyuk. (al-Qur`an, 2:238)<sup>78</sup>

Dalam membaca ayat ini, ada dua varian bacaan yang dikemukakan. *Pertama*, Jumhur *qurra'* membaca kata (الصَّلَاةِ) dengan *jarr* dan tanpa tambahan frase apapun setelahnya. Kedua, 'Ā'ishah membaca kata (الصَّلَاةِ) dengan *nasab*, dan memasukkan tambahan frase (صَلَاةِ الْعَصْرِ).<sup>79</sup> Bagi jumhur yang membaca kata (الصَّلَاةِ) dengan *jarr*, karena kata ini diatafkan pada kata (الصَّلَوَاتِ) yang berstatus *majrur* oleh (عَلَى). Sedangkan kata (الصَّلَاةِ) dalam riwayat 'Ā'ishah dibaca *nasab* karena dua hal: (1) *nasab* karena tujuannya memberi pujian (*al-madh*) dan kekhususan (*al-ikhtisas*); (2) dibaca *nasab* karena tujuannya adalah *igbra'* yaitu sisipan kata (الزمو الصلاة الوسطى) “kerjakanlah selalu *ṣalāt al-‘aṣr*”. Sedangkan frase tambahan (صَلَاةِ الْعَصْرِ), qiraah ini merupakan tambahan penafsiran dari 'Ā'ishah, karena ia menyelisih rasm mushaf.<sup>80</sup>

Penambahan frase baru juga terdapat dalam QS. al-Ahzab (33): 56:

<sup>77</sup> al-Zamakhshari, *al-Kashshāf 'an Haqā'iq*, Cet. 3, Vol.1, 693.

<sup>78</sup> Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 49.

<sup>79</sup> Maḥmūd ibn 'Abd al-Raḥīm al-Bayḍāwī, *al-Judūl fi I'rāb al-Qur'ān al-Karīm* (Beirut: Mu'assasah al-Imān, 1418), Cet. 4, Vol. 2, 509.

<sup>80</sup> Muḥammad Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Maḥāsīn al-Ta'wīl*, ed. Muḥammad Bāsīl 'Uyun al-Sūd, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1418), Cet. 1, Vol. 2, 164.

إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ  
وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا

Sesungguhnya Allah dan para malaikat-Nya bersalawat untuk Nabi. Wahai orang-orang yang beriman! Bersalawatlah kamu untuk Nabi dan ucapkanlah salam dengan penuh penghormatan kepadanya. (al-Qur`an,33:56)<sup>81</sup>

Jumhur membaca ayat ini tanpa tambahan frase setelah kata يُصَلُّونَ (إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا) sehingga ayat ini berbunyi (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا). Dalam kitab *al-Maṣāḥif*, disebutkan sebuah riwayat dari Ḥumaydah yang menyebutkan bahwa ‘Ā’ishah memberikan tambahan (وَالَّذِينَ يُصَلُّونَ الصُّفُوفَ الْأُولَى) terhadap QS. al-Ahzab (33): 56, sehingga ayat ini berbunyi sebagai berikut:

إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ وَالَّذِينَ يُصَلُّونَ الصُّفُوفَ  
الْأُولَى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا<sup>82</sup>

Di samping penambahan frase, perbedaan juga terjadi dalam menjelaskan *i‘rāb* (posisi kata) *mutḥannā* (kata yang menunjukkan dua). Dalam QS. Taha (20): 63 disebutkan:

قَالُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سَاحِرٌ يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمْ  
وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثَلَّى

<sup>81</sup> Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 602.

<sup>82</sup> al-Sijistānī, *al-Maṣāḥif*, Cet. 1, Vol. 1, 290.

Mereka (para pesihir) berkata, “Sesungguhnya dua orang ini adalah pesihir yang hendak mengusirmu (Fir’aun) dari negerimu dengan sihir mereka berdua, dan hendak melenyapkan adat kebiasaanmu yang utama. (al-Qur’an, 20:63)<sup>83</sup>

Terkait ayat ini, ada sejumlah varian bacaan yang dikemukakan para ulama. *Pertama*, imam Nāfi‘, Ibn ‘Āmir, Abū Bakr, Ḥamzah, al-Kisā‘ī, Abū Ja‘far, Ya‘qūb, dan Khalaf membaca ayat ini dengan memberi harakat *tashdīd* pada kata (إِنَّ), dan dengan alif dan *mentakhfif* huruf *nūn* (هَذَا). *Kedua*, Ḥafs, ‘Āsim dalam salah satu riwayatnya, Ibn Muḥaysin, al-Zuhrī, dan Ismā‘il ibn Qasantīn membacanya dengan *mentakhfif* huruf *nūn* pada kata (إِنْ). *Ketiga*, Ibn Kathīr membacanya dengan *mentakhfifnūn* (إِنَّ) dan *mentashdīd* nun (هَذَا).<sup>84</sup> *Keempat*, ‘Ā’ishah, al-Ḥasan, al-Nakh‘ī, al-Jahdārī, al-A‘mash, Ibn Jubayr, Ibn ‘Ubayd, dan Abū ‘Amr membacanya dengan *mentashdīdnūn* (إِنَّ) dan dengan huruf *yā’* pada kata (هَذَيْنِ) sebagai ganti dari *alif*.<sup>85</sup>

Qiraah ayat ini termasuk qiraah yang paling banyak menimbulkan polemik di kalangan ulama. Qiraah jumhur yang membacanya dengan (قَالُوا إِنَّ هَذَا لَسَاحِرَانِ) memang sesuai dengan rasm mushaf ‘Uthmānī, namun dari sisi gramatika tampaknya menyelisihi kaidah gramatika yang lazim. Sehingga banyak ulama yang mencoba memberikan pembenaran dari sisi gramatikanya. Al-Banna’ dalam *al-Ittiḥāf* menjelaskan beberapa kemungkinan *i’rāb* kalimat (قَالُوا إِنَّ هَذَا لَسَاحِرَانِ) dalam qiraah versi jumhur: *Pertama*, kata (إِنَّ) berarti (نعم), kata (هَذَا) adalah *muḥtada’* (subjek), dan kata (لساحران) adalah *khobar* (predikat). Namun penjelasan ini dibantah karena huruf *lam* tidak masuk pada *khobar*.

<sup>83</sup> Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 34.

<sup>84</sup> Al-Farisi, *al-Hujjah li al-Qurra’ al-Sab’ah*, 229; Muḥammad ibn Ahmad al-Azhari, *al-Qirā’at wa al-‘Ilal al-Nahwiyyah fiha*, taḥqiq: Nawwal Ibrahim al-Hilwah, (1991), Cet. 1, Vol. 1, 386; al-Jazarī, Vol. 2, 321, Ahmad ibn Muḥammad al-Bannā, *Ittiḥāf Fuḍalā’ al-Bashar bi al-Qirā’at al-Arba’ah ‘Ashar*, ed. Sha’bān Muḥammad Ismā‘il, (Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1978), Vol. 2, 328-329.

<sup>85</sup> Abū Ḥayyān, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Vol. 7, 437.

*Kedua*, isim (إن) adalah *ḍamīr sba'n* yang dihilangkan, dan kalimat (هذان لساحران) adalah khabarnya. *Ketiga*, kata (هذان) adalah isim (إن), menurut versi logat yang memberlakukan *muthannā* selalu dengan *alif* dalam posisi apapun.<sup>86</sup> Dialek ini dinisbatkan kepada suku-suku dalam rumpun Kināniyyah, seperti Bilhārith, Bil'anbar ibn Ka'b, Banī al-Hujaym, Wādī Rabi'ah, Bakr ibn Wā'il, Zubayd, Khath'am, Ḥamdān, Murād, dan 'Udhrah.<sup>87</sup>

Qiraah 'Ā'ishah, meski secara tulisan menyelisih rasm mushaf 'Uthmāni, namun secara gramatika sejalan dengan prinsip gramatika bahasa Arab. Oleh karena itu, keberatan sebagian ulama terhadap qiraah 'Ā'ishah lebih dikarenakan secara tulisan menyalahi rasm mushaf 'Uthmāni yang resmi. Al-Farrā' misalnya mengatakan "...dan saya tidak ingin menyalahi (tulisan) al-Kitāb."<sup>88</sup> Senada dengan al-Farra', al-Zujjāj juga menyatakan "...adapun qiraah 'Īsā ibn 'Umar, Abū 'Amr ibn al-'Alā, maka aku tidak memperbolehkannya, karena ia menyelisih mushaf."<sup>89</sup>

Perbedaan qiraah 'Ā'ishah dengan qiraah lainnya juga mencakup perbedaan subjek kata kerja dalam kata (تَبَغِي). Dalam QS. Yusuf: (12): 65 disebutkan:

وَلَمَّا فَتَحُوا مَتَاعَهُمْ وَجَدُوا بِضَاعَتَهُمْ رُدَّتْ إِلَيْهِمْ قَالُوا يَا بَنَا مَا  
 نَبَغِي هَذِهِ بِضَاعَتُنَا رُدَّتْ إِلَيْنَا وَنَمِيرُ أَهْلَنَا وَنَحْفُظُ أَخَانَا وَنَزِدَادُ  
 كَيْلَ بَعِيرٍ ذَلِكَ كَيْلٌ يَسِيرٌ

<sup>86</sup> Aḥmad ibn Muḥammad al-Bannā al-Dimyaṭī, *Ittiḥāf Fuḍalā' al-Basbar*, ed. Sha'bān Muḥammad Ismā'il, (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1407 H), Cet. 1, 384.

<sup>87</sup> 'Abduh al-Rājiḥī, *al-Lahjāt al-'Arabiyyah fī al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah* (Alexandria: Dār al-Ma'rifah al-Jāmi'iyyah, 1996), 185.

<sup>88</sup> al-Farrā', *Ma'āni al-Qur'ān*, Cet. 1, Vol. 2, 350.

<sup>89</sup> al-Zujjāj, *Ma'āni al-Qur'ān*, Cet. 1, Vol. 3, 364.

Dan ketika mereka membuka barang-barangnya, mereka menemukan barang-barang (penukar) mereka dikembalikan kepada mereka. Mereka berkata, “Wahai ayah kami! Apalagi yang kita inginkan. Ini barang-barang kita dikembalikan kepada kita, dan kita akan dapat memberi makan keluarga kita, dan kami akan memelihara saudara kami, dan kita akan mendapat tambahan jatah (gandum) seberat beban seekor unta. Itu suatu hal yang mudah (bagi raja Mesir).” (al-Qur’an, 12:65)<sup>90</sup>

Dalam qiraah jumhur qurra’, ayat ini dibaca dengan kata ganti orang pertama jamak (مَا تَبْغِي). Sementara itu, ‘Ā’ishah, Ibn Mas‘ūd, dan Abū Ḥayawah membacanya dengan kata ganti orang kedua (مَا تَبْغِي).<sup>91</sup> Dengan demikian, qiraat ‘Ā’ishah berbeda dengan qiraah yang masyhur, dan perbedaan ini menimbulkan perbedaan makna. Dalam bacaan jumhur, subjek pelakunya adalah saudara-saudara Yusuf. Sedangkan dalam bacaan ‘Ā’ishah, subjek pelakunya adalah Ya’kub ayah Yusuf. Kata (مَا) dalam ayat tersebut juga dipahami secara berbeda. *Pertama*, sebagian menafsirkan kata (مَا) sebagai bentuk kata tanya, sehingga ayat ini bermakna: “apa yang kami minta?”, jika kata (تَبْغِي) diartikan sebagai permintaan. *Kedua*, sebagian yang lain menafsirkan huruf (مَا) sebagai bentuk kata negasi. Dengan demikian, ayat ini bermakna: “Kami tidak meminta dari engkau harta untuk membeli bahan makanan, ini dagangan kami dikembalikan kepada kami, dan harta ini telah dikembalikan kepada kami, sehingga kami bisa membawanya kembali dan menggunakannya untuk membeli makanan.”<sup>92</sup>

<sup>90</sup> Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 327.

<sup>91</sup> al-Muḥāribī, *al-Muḥarrar al-Wajīz*, Vol. 3, 260.

<sup>92</sup> Maṣūf ibn Muḥammad al-Sam‘ānī, *Tafsīr al-Qur’ān*, ed. Yāsir ibn Ibrāhīm dan Ghānim ibn ‘Abbās ibn Ghānim, (Riyad: Dār al-Waṭān, 1997), Cet. 1, Vol. 3, 45-46; Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muṣṭafā Abū Sa‘ūd, *Irsbād al-Aql al-Salīm ilā Mazāyā al-Kitāb al-Karīm*, (Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 2010), Vol. 4, 290.



Perbedaan subjek dari kata kerja juga terjadi pada QS. al-Ma'idah (5): 112. Dalam ayat ini disebutkan:

إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يُعِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ ۖ قَالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ

(Ingatlah), ketika pengikut-pengikut Isa yang setia berkata, “Wahai Isa putra Maryam! Bersediakah Tuhanmu menurunkan hidangan dari langit kepada kami?” Isa menjawab, “Bertakwalah kepada Allah jika kamu orang-orang beriman. (al-Qur'an, 5: 112)<sup>93</sup>

Ada dua varian bacaan terhadap ayat ini. *Pertama*, jumhur qurra' menjadikan kata (رَبُّكَ) sebagai subjek dari kata kerja (يَسْتَطِيعُ) sehingga frase ini berbunyi (هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ). *Kedua*, 'Ā'ishah dan al-Kisā'i menjadikan orang kedua (*mukhātab*) yaitu 'Nabi 'Īsā sebagai subjek dari kata (تَسْتَطِيعُ) dan kata (رَبُّكَ) sebagai objek dari kata kerja (تَسْتَطِيعُ), sehingga ayat ini berbunyi (هَلْ تَسْتَطِيعُ رَبُّكَ).<sup>94</sup> Dari sisi makna, bacaan jumhur memiliki makna “Apakah Tuhanmu mampu?” atau “apakah Tuhan mau melakukan hal itu?” Para penanya dalam hal ini sesungguhnya tidak meragukan kemampuan Tuhan untuk mengabdikan permintaan mereka, karena mereka sesungguhnya orang-orang yang beriman. Pertanyaan ini hanya untuk memperteguh keimanan dan memberikan ketenangan hati mereka, bukan untuk menghilangkan keraguan.<sup>95</sup> Sedangkan berdasar qiraah 'Ā'ishah, maka ayat ini bermakna: “Apakah kamu mampu (memohon pada) Tuhanmu?” Maksud pernyataan mereka adalah apakah Nabi Isa

<sup>93</sup> Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 168.

<sup>94</sup> Abū 'Amr 'Uthmān ibn Sa'īd ibn 'Uthmān al-Dānī, *al-Taysīr fī al-Qirā'āt al-Sab'*, ed. Otto Pretzle, (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1984), Cet. 2, 101; al-Jazarī, *al-Nasb fī al-Qirā'āt*, Vol. 2, 156; Muḥammad ibn Ahmad ibn Muḥammad ibn 'Abd Allāh Jizzī al-Kalabī al-Gharnāṭī, *al-Tashbīl li 'Ulūm al-Tanzīl*, ed. 'Abd Allāh al-Khālīdī, (Beirut: Shirkah Dār al-Arqam ibn Abī al-Arqam, 1416 H), Cet. 1, 250.

<sup>95</sup> Abū Sa'ūd, *Irshād al-'Aql al-Salīm*, Vol. 3, 98.

mampu mengucapkan (men-*talaffuz*-kan) permohonan doa mereka? Ungkapan seperti ini kurang lebih sama seperti ucapan seseorang kepada orang lain yang diyakini mampu, lalu ia berkata “apakah kamu mampu melakukan ini?” Padahal maksudnya adalah apakah kamu mampu mengucapkan permintaan ini?”<sup>96</sup>

Perbedaan subjek pelaku juga dapat dilihat dalam QS. al-Nāzi‘āt (79): 36:

وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِمَنْ يَرَىٰ

“dan neraka diperlihatkan dengan jelas kepada setiap orang yang melihat.” (al-Qur’an, 79:36)<sup>97</sup>

Ada dua varian bacaan dalam membaca ayat ini. *Pertama*, bacaan jumbuh qurra’ yang menjadikan orang ketiga sebagai subjek pelaku dari kata kerja (يَرَى). *Kedua*, bacaan ‘Ā’ishah yang menjadikan orang kedua atau orang ketiga perempuan sebagai subjek pelaku dari kata kerja (تَرَى). Dalam hal ini, qiraah ‘Ā’ishah menyelisihi qiraah jumbuh. Oleh karena itu, sebagian ulama berusaha menjelaskan makna bacaan ‘Ā’ishah ini. Menurut Ibn Jinnī, subjek dari kata kerja (تَرَى) dapat merujuk kepada neraka Jahīm, sehingga makna ayat ini adalah: “bagi orang yang dilihat oleh neraka Jahīm”. Kemungkinan kedua, subjek kata ini merujuk kepada orang kedua yaitu Nabi Muhammad, sehingga artinya menjadi “Bagi siapa saja yang engkau lihat wahai Muhammad”, atau bagi manusia, dengan menggunakan gaya bahasa *pars pro toto*, menyebut sebagian (Muhammad) tetapi yang dimaksud adalah keseluruhan (umat manusia). Sedangkan qiraah jumbuh, dari sisi makna, subjek pelaku kata kerja (يَرَى) dapat merujuk kepada siapa saja yang melihat

<sup>96</sup> ‘Alī ibn Aḥmad al-Wāhidī, *al-Wasīf fi Tafsīr al-Qur’ān al-Majīd*, ed. al-Shaykh ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd, dll. (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994), Cet. 1, Vol. 2, 345.

<sup>97</sup> Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 869.

dan menjumpai (neraka Jaḥīm), sehingga orang yang beriman akan mensyukuri nikmat Allah.<sup>98</sup>

Perbedaan penggunaan kata kerja tidak hanya terbatas pada perbedaan subjek pelaku, tetapi juga terjadi dalam tenses atau waktu. Dalam QS. al-An‘ām (6): 145 disebutkan:

قُلْ لَا آجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Katakanlah, “Tidak kudapati di dalam apa yang diwahyukan kepadaku, sesuatu yang diharamkan memakannya bagi yang ingin memakannya, kecuali daging hewan yang mati (bangkai), darah yang mengalir, daging babi – karena semua itu kotor – atau hewan yang disembelih bukan atas (nama) Allah. Tetapi barangsiapa terpaksa bukan karena menginginkan dan tidak melebihi (batas darurat) maka sungguh, Tuhanmu Maha Pengampun, Maha Penyayang. (al-Qur‘an, 6: 145)<sup>99</sup>

Jumhur qurra’ membaca (يَطْعَمُهُ) dengan bentuk kata kerja *present continous* (*fi‘il muḍāri‘*). Sedangkan ‘Ā’ishah membaca (يَطْعَمُهُ) dengan bentuk *past tense* (*fi‘il māḍi*) (طَعَمَهُ).<sup>100</sup> Dari sisi makna, perbedaan antara qiraah jumhur dan ‘Ā’ishah terletak pada bentuk kata kerja yang digunakan, yaitu *fi‘il muḍāri‘* yang menunjukkan perbuatan yang dilakukan masa sekarang dan akan datang, dan *fi‘il māḍi* yang menunjukkan bentuk perbuatan yang dilakukan pada masa lampau. Dengan demikian, pengharaman yang ditunjukkan pada ayat tersebut

<sup>98</sup> al-Muḥāribī, *al-Muḥarrar al-Wajīz*, Vol. 31, 48-49.

<sup>99</sup> Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 198.

<sup>100</sup> Aḥmad ibn Muḥammad al-Nuḥḥās, *Ma‘ānī al-Qur‘ān*, ed. Muḥammad ‘Alī al-Ṣabūnī, (Nashr: Jāmi‘ah Umm al-Qurā, 1409), Cet. 1, Vol. 2, 507.

mencakup tiga masa sekaligus, yaitu masa lalu, sekarang dan akan datang.<sup>101</sup>

Selain perbedaan bentuk kata kerja, perbedaan qiraah ‘Ā’ishah dengan qiraah jumhur juga terjadi dalam penggunaan preposisi/kata depan (مِنْ) dan *interrogative pronoun* (مَنْ). Dalam QS. al-Nisā’ (4): 79 disebutkan:

مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ  
وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا

Kebajikan apa pun yang kamu peroleh, adalah dari sisi Allah, dan keburukan apa pun yang menimpamu, itu dari (kesalahan) dirimu sendiri. Kami mengutusmu (Muhammad) menjadi Rasul kepada (seluruh) manusia. Dan cukuplah Allah yang menjadi saksi. (al-Qur’an, 4:79)<sup>102</sup>

Jumhur membaca ayat ini dengan menjadikan (مِنْ) sebagai preposisi, sehingga bacaan ayat adalah (فَمِنْ نَفْسِكَ). Sedangkan ‘Ā’ishah membacanya dengan menjadikan (مَنْ) sebagai *interrogative pronoun* dan menjadikan kata (نَفْسِكَ) sebagai predikatnya (فَمَنْ نَفْسِكَ).<sup>103</sup> Dari sisi makna, qiraah jumhur memiliki makna bahwa segala keburukan yang menimpamu (وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ)—berupa musibah atau sesuatu yang membuatmu sedih—maka itu semua berasal darimu (فَمِنْ نَفْسِكَ); atau disebabkan karena dirimu terjerumus dalam hal-hal yang dilarang Allah, dan karena meninggalkan sebab-sebab yang mengantarkan

<sup>101</sup>Muhammad Sayyid Ṭaṅṭāwī, *al-Taḥf al-Wasīṭ li al-Qur’ān al-Karīm* (Kairo: Dār Nahdah Misr, 1997 M), Vol. 5, 200-201; Ismā’il ibn ‘Umar Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, ed. Sāmī Muḥammad Salāmah, (Nashr: Dār Ṭayyibah li al-Nashr, 1999), Cet. 3, 352.

<sup>102</sup>Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 117.

<sup>103</sup>Abū Ḥayyān, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Vol. 3, 719.

kepada keberuntungan.”<sup>104</sup> Sedangkan dalam qiraah ‘Ā’ishah (فَمَنْ نَفْسُكَ), kata (مَنْ) (*interrogative pronoun*) adalah kata tanya (*istifham*) yang berfungsi untuk negasi (*istifhām inkarī*). Dengan demikian ayat ini bermakna “Lalu siapakah dirimu sehingga dinisbatkan kepadanya suatu perbuatan?”<sup>105</sup>

Perbedaan struktur kalimat juga mengejawantah dalam penggunaan kalimat nominal dan kalimat verbal. Dalam QS. al-Insān (76): 21 disebutkan:

عَلَيْهِمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٍ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ وَحُلُّوا أَسَاوِرَ مِنْ فِضَّةٍ  
وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا

Mereka berpakaian sutera halus yang hijau dan sutera tebal dan memakai gelang terbuat dari perak, dan Tuhan memberikan kepada mereka minuman yang bersih (dan suci). (al-Qur’an, 76: 21)<sup>106</sup>

Ada tiga versi qiraah ayat ini. *Pertama*, qiraah Ḥamzah dan Nāfi‘ yang membacanya dengan memberi harakat *sukun* pada huruf *yā’* (عَالِيَهُمْ). *Kedua*, selain Ḥamzah dan Nāfi‘ membacanya dengan memberi harakat *fathah* pada huruf *yā’* (عَالِيَهُمْ). *Ketiga*, qiraah ‘Ā’ishah membacanya dengan bentuk kata kerja (عَالَتْهُمْ).<sup>107</sup> Huruf *tā’* dalam bacaan tersebut adalah *tā’ ta’nīth* (feminin) *fi’il māḍī*, dan kata *thiyāb* sebagai *fā’il* (subjek).<sup>108</sup> Dari sisi gramatika, bacaan pertama (عَالِيَهُمْ), kata (عَالِيَهُمْ) menduduki posisi *rafa’*, sehingga maknanya “yang terletak di

<sup>104</sup> Muḥammad Sayyid Ṭanṭawī, *al-Tafsīr al-Wasīṭ li al-Qur’ān al-Karīm* (Kairo: Dār Nahdah Miṣr li al-Ṭibā’ah wa al-Nashr wa al-Tawzī’, 1997 M), Vol. 3, 229.

<sup>105</sup> Umar ibn ‘Alī ibn ‘Ādil, *al-Lubab fī ‘Ulūm al-Kitāb*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998), Cet. 1, Vol. 6, 514; Abū Ḥayyān, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Vol. 3, 719

<sup>106</sup> Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 858.

<sup>107</sup> Muḥammad ibn Aḥmad al-Azhari, *Ma’ānī al-Qirā’āt* (Markaz al-Buḥūth fi Kulliyat al-Adab, Jāmi’ah Malik Sa’ūd, 1991), Cet. 1, Vol. 2, 53. Vol. 5, 9-10; Jinnī, *al-Muḥtasab*, Vol. 2, 96. Abū Ḥayyān, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Vol. 1, 366.

<sup>108</sup> Ibid.

atas mereka adalah pakaian sutera halus.” Kata (عالي) adalah bentuk isim *fā’il* dari kata (علا يعلو). Sedangkan bacaan dengan harakat *fatḥah* pada huru *yā’*, maka kata (عالي) dalam posisi nasab karena berfungsi sebagai *ẓaraf* (keterangan tempat), yang memiliki makna di atas (فوق).<sup>109</sup> Sementara itu, ada sebagian mufassir yang mengatakan bahwa posisi *naṣab* karena ia berkedudukan sebagai *ḥāl* (keterangan keadaan) dari: (1) Orang ketiga plural (هم) yang merujuk pada kata *al-abrār* (orang-orang yang berbuat kebajikan). Makna ayat ini: “Orang-orang yang berbuat kebajikan di kelilingi oleh pemuda yang tetap muda, yang dalam keadaan di atas mereka (orang-orang yang berbuat kebajikan) pakaian sutera halus...” (2) Kata *al-wildān* (para pemuda), sehingga makna ayat menjadi: “Apabila kamu melihatnya, seakan-akan kamu melihat mereka adalah mutiara yang bertaburan, dalam keadaan pakaian sutera di atas mereka.”<sup>110</sup>

---

<sup>109</sup>al-Azharī, *Ma’ānī al-Qirā’at*, Cet. 1, Vol. 3, 109.

<sup>110</sup>al-Zujāj, *Ma’ānī al-Qur’ān*, Cet. 1, Vol. 5, 262.

Tabel 4.2  
Perbedaan Qiraah 'Ā'ishah dengan Qiraah Jumhur

| No. | Surah Dan Ayat              | Qiraah Jumhur   | Qiraah 'Ā'ishah   | Perbedaan  | Ket.  |
|-----|-----------------------------|---|---|--|---|
| 1   | Al-Anbiya'<br>(21): 98      | إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ<br>مِن دُونِ اللَّهِ حَصَبٌ<br>جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا<br>وَارِدُونَ     | إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ<br>مِن دُونِ اللَّهِ حَطَبٌ<br>جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا<br>وَارِدُونَ     | Penggantian<br>huruf ṭā'<br>dengan<br>huruf ṣād      | Perbedaan dalam ranoneetik (bunyi atau suara) |
| 2   | Al-Takwir<br>(81): 24       | وَمَا هُوَ عَلَى الْعَيْبِ<br>بِظَنِينِ   | وَمَا هُوَ عَلَى الْعَيْبِ<br>بِظَنِينِ   | Penggantian<br>huruf qād<br>dengan zā'               |   |
| 3   | Yusuf (12):<br>18           | وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ<br>بِدَمٍ كَذِبٍ  | وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ<br>بِدِمٍ كَذِبٍ  | Penggantian<br>huruf dāl<br>dengan dhal              |   |
| 4   | Al-Tawbah<br>(9): 128       | لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ<br>مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ<br>عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ                      | لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ<br>مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ<br>عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ                      | Penggantian<br>vokal fathah<br>dengan<br>ḍammah      |   |
| 5   | Al-Waqi'ah<br>(56): 89      | فَرُوحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّةٌ<br>نَعِيمٌ  | فَرُوحٌ وَرَيْحَانٌ<br>وَجَنَّةٌ نَعِيمٌ  | Penggantian<br>harakat<br>fathah<br>dengan<br>ḍammah |   |
| 6   | Al-<br>Mu'minin<br>(23): 60 | وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا<br>آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ<br>أَنَّهُمْ إِلَى رَبِّهِمْ<br>رَاجِعُونَ | وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا<br>آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ<br>أَنَّهُمْ إِلَى رَبِّهِمْ<br>رَاجِعُونَ | Penetapan<br>alif dan<br>penghapus-<br>annya         |   |

| No. | Surah Dan Ayat         | Qiraah Jumhur  | Qiraah 'A'ishah   | Perbedaan  | Ket.   |
|-----|------------------------|--|---|--|--|
| 7   | Al-Nisa'<br>(4): 117   | <p>إِن يَدْعُونَ مِن دُونِهِ<br/>إِلَّا إِنَانَا وَإِن يَدْعُونَ<br/>إِلَّا شَيْطَانًا مَّرِيدًا</p> | <p>٠١<br/>إِن<br/>يَدْعُونَ مِن دُونِهِ<br/>إِلَّا أَنَّنَا وَإِن يَدْعُونَ<br/>إِلَّا شَيْطَانًا مَّرِيدًا</p> <p>٠٢<br/>إِن<br/>يَدْعُونَ مِن دُونِهِ<br/>إِلَّا أَنَّنَا وَإِن يَدْعُونَ<br/>إِلَّا شَيْطَانًا مَّرِيدًا</p> <p>٠٣<br/>إِن<br/>يَدْعُونَ مِن دُونِهِ<br/>إِلَّا أَوْثَانًا وَإِن<br/>يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا<br/>مَّرِيدًا</p> | Perbedaan struktur kata benda dan implikasi maknanya | Perbedaan pada ranah struktur kata (morfologi) |
| 8   | Al-Baqarah<br>(2): 183 | <p>وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ<br/>فُدْيَةٌ طَعَامٌ مِّسْكِينٍ</p>                                | <p>وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ<br/>فُدْيَةٌ طَعَامٌ مِّسْكِينٍ</p>   | Kata kerja <i>af'ala</i> dan <i>fa'ala</i>           |  |
| 9   | Al-Nisa`<br>(4): 128   | <p>فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا<br/>أَنْ يُصَلِّحَا بَيْنَهُمَا<br/>صُلْحًا</p>                         | <p>فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا<br/>أَنْ يَصَلِّحَا بَيْنَهُمَا<br/>صُلْحًا</p>  | Kata kerja <i>af'ala</i> dan <i>tafa'la</i>          |  |
| 10  | Yusuf (12):<br>110     | <p>حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْسَسَ<br/>الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ<br/>قَدْ كُذِّبُوا</p>                | <p>حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْسَسَ<br/>الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ<br/>قَدْ كُذِّبُوا</p>   | <i>Takhfif</i> dan <i>tashdid</i>                    |  |



| No. | Surah Dan Ayat         | Qiraah Jumhur   | Qiraah 'Ā'ishah  | Perbedaan  | Ket.   |
|-----|------------------------|---|--|--|--|
| 11  | Al-Maidah (5): 69      | <p>إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا<br/>وَالَّذِينَ هَادُوا<br/>وَالصَّابِغِينَ<br/>وَالنَّصَارَىٰ مِنَ آمَنَ<br/>بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ</p>             | <p>إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا<br/>وَالَّذِينَ هَادُوا<br/>وَالصَّابِغِينَ<br/>وَالنَّصَارَىٰ مِنَ آمَنَ<br/>بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ</p>  | Ataf pada lafal (kata) atau mahall (posisi kata dalam kalimat)                 | Perbedaan pada ranah struktur kalimat/sintaksis (kedudukan kata dalam kalimat) |
| 12  | QS. Al-Baqarah (2):238 | <p>حَافِظُوا عَلَى<br/>الصَّلَاةِ وَالصَّلَاةِ<br/>الْوُسْطَىٰ</p>  | <p>حَافِظُوا عَلَى<br/>الصَّلَاةِ وَالصَّلَاةِ<br/>الْوُسْطَىٰ</p>   | Tambahan Frase (صلاة العصر)  |  |
| 13  | Al-Ahzab (33): 56      | <p>إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ<br/>يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ<br/>يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا<br/>صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا<br/>تَسْلِيمًا</p> | <p>إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ<br/>يُصَلُّونَ عَلَى<br/>النَّبِيِّ الَّذِينَ يَصَلُّونَ<br/>الصفوف الأول يا<br/>أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا<br/>صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا<br/>تَسْلِيمًا</p> | Tambahan Frase (والذين يصلون الصفوف الأول setelah يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ) |  |
| 14  | Taha (20): 63          | <p>قَالُوا إِنَّ هَذَا<br/>لَسَاحِرَافٍ</p>   | <p>قَالُوا إِنَّ هَذَيْنِ<br/>لَسَاحِرَانِ</p>   | I'rab al-Muthanna  |  |
| 15  | Yusuf: (12): 65        | <p>قَالُوا يَا أَبَانَا مَا نَبْغِي<br/>هَذِهِ بِضَاعَتُنَا رُدَّتْ<br/>إِلَيْنَا</p>   | <p>قَالُوا يَا أَبَانَا مَا تَبْغِي<br/>هَذِهِ بِضَاعَتُنَا رُدَّتْ<br/>إِلَيْنَا</p>  | Perubahan dari kata (نَبْغِي) menjadi (تَبْغِي)                                |  |

| No. | Surah Dan Ayat         | Qiraah Jumhur  | Qiraah 'A'ishah  | Perbedaan  | Ket. |
|-----|------------------------|--|--|--|------|
| 16  | Al-Ma'idah<br>(5): 112 | يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ<br>هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ<br>أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا<br>مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ | يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ<br>هَلْ تَسْتَطِيعُ رَبُّكَ<br>أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا<br>مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ | Perubahan dari هَلْ (يَسْتَطِيعُ) menjadi هَلْ (تَسْتَطِيعُ) |      |
| 17  | Al-Nazi'at<br>(79): 36 | وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِمَنْ<br>يَرَى   | وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ<br>لِمَنْ تَرَى   | Perubahan dari kata ganti orang ketiga menjadi orang kedua   |      |
| 18  | Al-Nisa<br>(4): 9      | وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ<br>تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ<br>ذُرِّيَّةً ضِعَفًا                                   | وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ<br>تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ<br>ذُرِّيَّةً ضِعَفًا                                   | Perubahan dari Wazan (فعالا) menjadi (فعلاء)                 |      |
| 19  | Al-Nisa'<br>(4): 79    | مَا أَصَابَكَ مِنْ<br>حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا<br>أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ<br>فَمِنْ نَفْسِكَ             | مَا أَصَابَكَ مِنْ<br>حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ<br>وَمَا أَصَابَكَ مِنْ<br>سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ             | Kata (مِنْ) Huruf Jarr dan (مِنْ) yang bermakna Istifham     |      |
| 20  | Al-An'am<br>(6): 145   | قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا<br>أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى<br>طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ                             | قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا<br>أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى<br>طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ                             | Perbedaan Bentuk Kata Kerja (Fi'il)                          |      |
| 21  | Al-Insan<br>(76): 21   | عَالِيَهُمْ ثِيَابٌ<br>سُنْدُسٍ خُضْرٌ<br>وَإِسْتَبْرَقٌ   | عَالِيَهُمْ ثِيَابٌ<br>سُنْدُسٍ خُضْرٌ<br>وَإِسْتَبْرَقٌ   | Pengubahan Kalimat Nominal Menjadi Kalimat Verbal            |      |

| No. | Surah Dan Ayat     | Qiraah Jumhur   | Qiraah 'Ā'ishah   | Perbedaan   | Ket. |
|-----|--------------------|---|---|---|------|
| 22  | QS. Yasin (36): 72 | وَدَلَّلْنَاَهَا لَهُمْ فَمِنْهَا<br>رَكُوبُهُمْ وَمِنْهَا<br>يَأْكُلُونَ | وَدَلَّلْنَاَهَا لَهُمْ فَمِنْهَا<br>رَكُوبُهُمْ وَمِنْهَا<br>يَأْكُلُونَ | Perubahan dari Maskulin ( <i>Mudhakkar</i> ) Menjadi Feminin ( <i>Mu'annath</i> ) |      |

## 2. Varian Bacaan al-Qur'an Riwayat Ḥafṣah bint 'Umar.

Ḥafṣah di samping memiliki mushaf tersendiri, juga memiliki sejumlah varian bacaan yang berbeda dengan bacaan jumhur. Berdasar penelusuran terhadap sejumlah karya di bidang varian bacaan al-Qur'an, karya-karya tafsir dan hadis Nabi, dapat ditemukan 12 riwayat qiraah dari Ḥafṣah yang berbeda dengan qiraah jumhur. Seperti riwayat 'Ā'ishah, perbedaan qiraah Ḥafṣah dengan qiraah jumhur juga mencakup perbedaan pada level fonetik (bunyi atau suara), struktur kata (morfem) dan struktur kalimat (sintaks). Pada sub bab berikut dipaparkan sejumlah riwayat Ḥafṣah yang menyelisihi qiraah jumhur dalam ketiga ranah tersebut:

Dalam ranah fonetik, perbedaan dapat dilihat dalam QS. al-Zumar (39): 56 yang berbunyi:

أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يُحْسِرْتِي عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ وَإِنْ كُنْتُ  
لَمِنَ السَّخِرِينَ<sup>111</sup>

agar jangan ada orang yang mengatakan, 'Alangkah besar penyesalanku atas kelalaianku dalam (menunaikan kewajiban) terhadap Allah, dan sesungguhnya aku termasuk orang-orang yang memperolok-olokkan (agama Allah),' (al-Qur'an, 39: 56)<sup>111</sup>

<sup>111</sup>Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 667.

Dalam riwayat Jumhur, ayat ini menggunakan kata (جَنْبٍ). Sedangkan Ḥafṣah dan ‘Abd Allāh ibn Mas‘ūd—sebagaimana disebutkan al-Zamakhsarī—mengganti kata (جَنْبٍ) dengan kata (ذِكْرٍ), sehingga redaksi ayatnya berbunyi (يَا حَسْرَتَا عَلَىٰ مَا فَرَطْتِ فِي ذِكْرِ اللَّهِ).<sup>112</sup> Dari sisi makna, para ulama berbeda pendapat dalam menakwilkan makna (جَنْبٍ اللَّهِ) dalam bacaan jumhur. Namun mayoritas sepakat bahwa kata (جَنْبٍ اللَّهِ) tidak dalam makna hakiki, sejalan dengan prinsip “mensucikan Allah dari penggambaran dan penyerupaan fisik”. Al-Ṭabarī memandang bahwa kata (جنب) adalah kiasan (*isti‘ārah*) dari kata (ناحية) yang berarti *arah* yang kemudian dipinjam untuk perintah dan kebenaran. Sehingga ayat ini bermakna: (يا حسرتا على ما فرطت فيها: (في حق الله وفي أمر طاعته Mendekati makna yang ditawarkan al-Ṭabarī, al-Nuḥḥās menawarkan penjelasan lain: (1) Dalam ayat ini ada kata *mudāf* yang dihilangkan, yaitu kata (أمر), sehingga ayat ini berbunyi (يا حسرتا على ما فرطت فيها في جنب أمر الله). (2) Ayat ini menggunakan gaya bahasa tamsil (perumpamaan), sehingga ayat ini dimaknai (أو (على الطريق الذي يؤدي إلى الحق وهو الإيمان). Sedangkan al-Zamakhsarī menjadikannya sebagai bagian dari *kinayah*, kata (جنب) dimaknai sebagai (حق), sehingga ayat ini bermakna (ما فرطت في حق الله).<sup>113</sup>

Selain perbedaan penggunaan kata benda, perbedaan juga terjadi pada ranah struktur kalimat (sintaks) seperti dalam perbedaan penggunaan huruf konsonan pada kata (تَبَلُّوْا) dalam QS. Yunus (10): 30:

<sup>112</sup>Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn Muḥammad ibn ‘Umar al-Khaffājī al-Miṣrī al-Ḥanafī, *Ḥāshiyat al-Shihāb ‘alā al-Taḥfīr al-Bayḍāwī*, (Beirut: Dār Ṣādir, 2010), Vol.7, 347; al-Zamakhsarī, *al-Kashshāf*, Cet. 3, Vol. 3, 27; al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Taḥfīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm wa al-Sab‘ al-Mathānī* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1415), Vol. 24, 18; Aḥmad Sa‘d Muḥammad, *al-Tawjīh al-Balaghī li al-Qirā‘at al-Qur’āniyyah* (Kairo: Maktabah al-Adab, 1997), 448.

<sup>113</sup>Ibid.

## هٰنَالِكَ تَبْلُوْا كُلُّ نَفْسٍ مَّا اَسْلَفَتْ وَرُدُّوْا اِلَى اللّٰهِ مَوْلٰهُمُ الْحَقُّ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَّا كَانُوْا يَفْتَرُوْنَ

Di tempat itu (padang Mahsyar), setiap jiwa merasakan pembalasan dari apa yang telah dikerjakannya (dahulu) dan mereka dikembalikan kepada Allah, pelindung mereka yang sebenarnya, dan lenyaplah dari mereka apa (pelindung palsu) yang mereka ada-adakan. (al-Qur'an, 10:30)<sup>114</sup>

Setidaknya ada tiga varian bacaan dalam membaca ayat ini: *Pertama*, qiraah jumbuh yang membacanya dengan menggunakan huruf *bā'* pada kata (تَبْلُوْ). *Kedua*, Ḥafṣah, Ḥamzah dan al-Kisā'ī membacanya dengan menggunakan huruf *tā'* pada kata (تَتْلُوْ). *Ketiga*, Āṣim membacanya dengan huruf *nūn* dan menasabkan kata *kull* (نَبْلُوْ كُلُّ نَفْسٍ). Dari sisi makna, qiraah (تَبْلُوْ) memiliki makna bahwa pada hari kiamat nanti, maka setiap jiwa akan merasakan dan menikmati amal perbuatan yang dulu ia perbuat saat masih di dunia. Sedangkan bacaan (تَتْلُوْ) memiliki makna bahwa pada hari kiamat nanti setiap jiwa akan mengikuti amal perbuatan yang pernah dilakukannya di dunia, karena amal perbuatan itulah yang akan mengantarnya menuju syurga atau neraka. Selain bermakna mengikuti, kata (تَتْلُوْ) juga memiliki arti membaca. Dengan makna ini, maka makna ayat ini adalah bahwa pada hari kiamat nanti, setiap jiwa akan membaca amal perbuatan baik dan buruknya dalam buku catatan amal masing-masing. Sedangkan qiraah yang ketiga berimplikasi makna bahwa pada hari kiamat nanti, Kami (Tuhan) akan menyeleksi setiap jiwa sesuai dengan amal perbuatannya di dunia, lalu kami akan memisahkan mereka sesuai keadaan amalnya, jika baik maka ia akan hidup bahagia dan jika buruk maka ia akan sengsara.<sup>115</sup>

<sup>114</sup>Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 284.

<sup>115</sup>al-Zamakhṣarī, *al-Kaṣṣbāf*, Cet. 3, Vol. 3, 14; 'Abd al-Raḥmān ibn Abi Bakr Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Durr al-Manthūr*, (Beirut: Dār al-Fikr, 2010), Vol. 5, 230; Muḥammad

Dalam ranah struktur atau bentuk kata, perbedaan dapat dilihat dalam penggunaan kata benda (الرِّيح) menjadi (الأرواح) dalam QS. al-Baqarah (2): 164:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ ۗ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

Sesungguhnya pada penciptaan langit dan bumi, pergantian malam dan siang, kapal yang berlayar di laut dengan (muatan) yang bermanfaat bagi manusia, apa yang diturunkan Allah dari langit berupa air, lalu dengan itu dihidupkan-Nya bumi setelah mati (kering), dan Dia tebarkan di dalamnya bermacam-macam binatang, dan perkisaran angin dan awan yang dikendalikan antara langit dan bumi, (semua itu) sungguh, merupakan tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang-orang yang mengerti. (al-Qur'an, 2:164)<sup>116</sup>

Ada tiga varian bacaan dalam membaca ayat ini. *Pertama*, riwayat Ḥamzah, al-Kisā'ī, Khalaf, al-A'mash, Ibn Muḥaysin yang membacanya (وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ) dengan menunggalkan kata *rīḥ*, tetapi yang dimaksud adalah *genus*, sehingga ia secara makna sama dengan bentuk jamak.<sup>117</sup> *Kedua*, riwayat Nāfi', Ibn Kathīr, Abū 'Amr, 'Āṣim,

ibn 'Alī ibn Muḥammad ibn 'Abd Allāh al-Shawkānī al-Yamanī, *Faḥḥ al-Qadīr*, (Damaskus: Dār Ibn Kathīr, 1414 H), Vol. 3, 371; dan Abū Muḥammad al-Husayn ibn Mas'ūd al-Baghawī, *Ma'ālim al-Tanzīl fī Tafṣīr al-Qur'ān*, ed. Muḥammad 'Abd Allāh an-Namir dkk, (Beirut: Dār Ṭayyibah, 1417 H/1997 M), Vol. 4, 131.

<sup>116</sup>Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 31.

<sup>117</sup>Abū Ḥayyān, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Vol. 1, 467; al-Muḥāribī, *al-Muḥarrar al-Wajīz*, Vol. 2, 52; al-Qurṭubī, *al-Jāmi'*, Vol. 2, 198; 'Uthmān al-Dānī, *al-Taysīr*, Cet. 2, 78; al-Jazārī, *al-Nashr*, Vol. 2, 222; Abū Muḥammad ibn Abī Ṭālib ibn Mukhtār al-Qaysī, *al-Kaṣḥf 'an Wujūb al-Qirā'āt al-Sab'* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, t.th.), Vol. 1, 271, al-Zamakhsharī,

Ibn ‘Āmir, Abū Ja‘far, dan Ya‘qūb membacanya yang (وَتَصْرِيفِ الرِّيحِ) dengan bentuk jamaknya.<sup>118</sup> *Ketiga*, riwayat Ḥafṣah yang membacanya dengan kata (وَتَصْرِيفِ الْأَرْوَاحِ).<sup>119</sup> Dalam penggunaan al-Qur‘an, kata *al-riḥ* diungkapkan dalam bentuk jamak jika yang dimaksud adalah angin yang membawa rahmat, dan diungkapkan dalam bentuk mufrad jika yang dimaksud adalah angin yang membawa azab; kecuali dalam QS. Yunus (10): 22 (وَجَزَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ). Dalam sebuah riwayat, Rasulullah SAW ketika angin bertiup beliau membaca “Ya Allah jadikanlah angin ini *riyāhan* (angin yang membawa rahmat) dan jangan engkau jadikan ia *rihan* (angin yang membawa azab).<sup>120</sup>

Perbedaan struktur kata juga terjadi dalam penggunaan kata tunggal dan jamak dalam QS. al-Nūr (24): 31:

وَقُلْ لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ

*al-Kashshāf* ‘, Vol. 1, 248; al-Jawzī, *Zād al-Masīr*, Cet. 1, Vol. 1, 168; al-Samīn, *al-Durr al-Maṣūn*, Vol. 1, 201.

<sup>118</sup> Abū Ḥayyān, *al-Baḥr al-Muḥīt*, Vol. 1, 467; al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li Ahkām*, Cet. 2, Vol. 2, 198.

<sup>119</sup> Ibid.; al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li Ahkām*, 204.

<sup>120</sup> Ibid., Vol. 1, 498

## جَمِيعًا آيَةُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Dan katakanlah kepada para perempuan yang beriman, agar mereka menjaga pandangannya, dan memelihara kemaluannya, dan janganlah menampakkan perhiasannya (auratnya), kecuali yang (biasa) terlihat. Dan hendaklah mereka menutupkan kain kerudung ke dadanya, dan janganlah menampakkan perhiasannya (auratnya), kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putra-putra mereka, atau putra-putra suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau putra-putra saudara laki-laki mereka, atau putra-putra saudara perempuan mereka, atau para perempuan (sesama Islam) mereka, atau hamba sahaya yang mereka miliki, atau para pelayan laki-laki (tua) yang tidak mempunyai keinginan (terhadap perempuan) atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat perempuan. Dan janganlah mereka menghentakkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. Dan bertobatlah kamu semua kepada Allah, wahai orang-orang yang beriman, agar kamu beruntung. (al-Qur'an, 24: 31)<sup>21</sup>

Dalam membaca ayat ini, Jumhur menggunakan bentuk tunggal (الطِّفْلِ). Sementara itu, Ḥafṣah dan Ubay ibn Ka'b menggunakan bentuk jamak dari kata (الأَطْفَالِ). Meskipun berbentuk tunggal dalam qiraah jumhur, namun partikel *alif* dan *lam* yang menunjukkan *genus* menjadikannya berlaku umum (jamak) terbukti bahwa setelahnya kata ini disifati dengan kata (الذِّينِ) yang menunjukkan jamak. Menurut al-Zamakhsharī, penggunaan kata *al-ṭifl* termasuk gaya bahasa menempatkan kata tunggal (*mufrad*) pada posisi kata jamak.<sup>22</sup> Dengan

<sup>21</sup>Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 493.

<sup>22</sup>Abū Ḥayyān, *al-Baḥr al-Mubīṭ*, Vol. 6, 449; al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām*, Cet. 2, Vol. 12, 236; al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, Cet. 3, Vol. 2, 385; al-Yamanī, *Fath al-Qadīr*, Vol. 4, 24.



demikian, dari sisi makna, tidak perbedaan antara qiraah yang menggunakan bentuk tunggal maupun bentuk jamak.

Sementara itu, perbedaan dalam struktur kalimat (sintaks) antara qiraah jumhur qurra' dan Ḥafṣah terjadi dalam sejumlah kasus: perubahan posisi kata dari rafa' menjadi naṣab; penambahan frase; perubahan kata kerja, perubahan kata ganti, penambahan preposisi, penambahan sifat dan penambahan kata ganti (*relative pronoun*).

Perbedaan posisi rafa' menjadi naṣab terdapat dalam QS. al-Baqarah (2): 18 sebagai berikut:

صُمُّ بَكْمٌ عُمِّي فَهَمْ لَا يَرْجِعُونَ

Mereka tuli, bisu dan buta, sehingga mereka tidak dapat kembali. (al-Qur'an, 2:18)<sup>123</sup>

Ada dua varian bacaan dalam membaca ayat ini: *Pertama*, jumhur qurra' membacanya dengan memposisikan kata (صُمُّ بَكْمٌ عُمِّي) dalam posisi *marfū'*. *Kedua*, Ḥafṣah membaca kata (صِيًّا بَكْمًا عُمِّيًّا) dalam posisi *manṣūb*.<sup>124</sup> Bagi jumhur yang membaca rafa', setidaknya ada dua penjelasan: *Pertama*, dibaca rafa' karena ia menjadi permulaan (*isti'nāf*) kalimat, atau karena di dalamnya terkandung makna mencela (*al-dhamm*). Orang Arab kadang-kadang merafa'kan dan menaṣabkan kata dalam memuji dan mencela. *Kedua*, dibaca rafa' dengan tujuan mengulang pernyataan dari kata 'ulā'ika". Dengan demikian, maknanya menjadi seperti berikut: "Mereka itulah yang membeli kesesatan dengan hidayah dan tidak beruntung dagangan mereka dan tidaklah mereka mendapat petunjuk..., mereka itulah orang yang tuli, bisu, dan buta mata sehingga mereka tidak bisa kembali."

<sup>123</sup>Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 4.

<sup>124</sup>al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām*, Cet. 2, Vol. 1, 149-150.

أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين، أولئك صُمُّ بكم عمي فهم لا يرجعون.<sup>125</sup>

Sedangkan bagi yang menasabkan kata (صُمِّا بكمَا عُمِيَا) maka penjelasannya dari sisi tata bahasa sebagai berikut: *Pertama*, frase ini menjadi *ḥāl* (keterangan kondisi) dari kata “*muhtadīn*”. *Kedua*, frase ini menjadi *ḥāl* (keterangan kondisi) dari kata “*alladhīna*” atau ḍamīr هم pada kata (تركهم) atau kata (لا يبصرون). *Ketiga*, dibaca naṣab karena bertujuan untuk mencela.<sup>126</sup> Menurut al-Ṭabarī, bacaan rafa‘ dan bukan naṣab adalah bacaan yang benar, karena bacaan rafa‘ sejalan dengan rasm mushaf ‘Uthmānī. Sedangkan bacaan nasab menyelisih rasm mushaf ‘Uthmānī.<sup>127</sup>

Perbedaan dalam bentuk penambahan frase (وصلاة العصر) setelah frase (وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى) terdapat dalam QS. al-Baqarah (2): 238:

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ

Peliharalah semua *ṣalāt* dan *ṣalāt wuṣṭā*. Dan laksanakanlah (*ṣalāt*) karena Allah dengan khusyuk. (al-Qur‘an, 2:238)<sup>128</sup>

Jumhur qurra’ membaca ayat ini tanpa tambahan frase *wa ṣalāt al-‘aṣr*. Sementara itu, penambahan frase *wa ṣalāt al-‘aṣr* antara lain

<sup>125</sup>al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, Vol. 1, 329-330.

<sup>126</sup>Ibid.

<sup>127</sup>Ibid.; al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li Ahkām*, Cet. 2, Vol. 1, 149-150

<sup>128</sup>Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 49.

diriwayatkan oleh ‘Ā’ishah,<sup>129</sup> Ḥafṣah,<sup>130</sup> Umm Salamah,<sup>131</sup> Ibn ‘Abbās dan Ubay ibn Ka’b. Penambahan frase ini berfungsi untuk menjelaskan (*bayān*) kata *al-ṣalāt al-wuṣṭā* yang masih *mubham* (masih samar maknanya), sehingga dengan tambahan frase ini dapat dipastikan bahwa yang dimaksud dengan *al-ṣalāt al-wuṣṭā* adalah shalat ‘asar.

Perubahan kata kerja aktif menjadi kata kerja pasif terdapat dalam QS. Al-A’raf (7): 154:

وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَابَ <sup>ط</sup>وَفِي نُسْخَتِهَا هُدًى  
وَرَحْمَةً <sup>لِّ</sup>لَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ

Dan setelah amarah Musa mereda, diambilnya (kembali) lauh-lauh (Taurat) itu; di dalam tulisannya terdapat petunjuk dan rahmat bagi orang-orang yang takut kepada Tuhannya. (al-Qur’an, 7:154)<sup>132</sup>

<sup>129</sup>Mālik ibn Anas, *al-Muwaṭṭa’*, ed. Muḥammad Muṣṭafā al-A’zamī, (Abu Dabi Emirat: Mu’assasah Zāyid ibn Sulṭān al-Nahayān, 1425 H/2004 M), Vol. 2, 190; Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal ibn Hilal ibn Asad al-Shaybānī, *Musnad al-Imam Aḥmad ibn Hanbal*, ed. Shu’ayb al-Arna’uti dkk, (Beirut: Mu’assasah al-Risalah, 1421 H/2001 H), Vol. 6, 178; al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 1, 437, hadis no. 629; al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwud*, hadis no. 410, Muḥammad ibn ‘Īsā al-Tirmidhī al-Sulamī, *al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ Sunan Tirmidhī*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākir, (Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.th.), Kitab al-Tafsir wa min Surat al-Baqarah, hadis no. 2982, dan al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, Vol. 3, 28; Abū ‘Abd al-Raḥman al-Nasā’ī, *Sunan al-Nasā’ī*, ed. Maktab ed. al-Turath, (Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1420 H), Vol. 1, 103; . 236; dan . 269; al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān*, Vol. 5, 173-175, al-Sijistānī, *al-Maṣāḥif*, Cet. 1, 94-95, dan Aḥmad ibn al-Hasan ibn ‘Alī ibn Musa al-Bayhaqī, *Sunan al-Bayhaqī al-Kubra*, ed. Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā’ (Makkah al-Mukarramah: Maktabah Dār al-Bāz, 1414 H/1994 M), Vol. 1, 462; al-Suyūṭī, *al-Durr al-Manḥūr*, Vol. 1, 722.

<sup>130</sup>Anas, *al-Muwaṭṭa’*, Vol. 2, 190; al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān*, Vol. 5, 177-178; al-Sijistānī, *al-Maṣāḥif*, Cet. 1, 95-97; al-Bayhaqī, *Sunan al-Bayhaqī*, Vol. 1, 462, al-Suyūṭī, *al-Durr al-Manḥūr*, Vol. 1, 721-722.

<sup>131</sup>Abd al-Razzāq ibn Hammām ibn Nāfi’ al-Ḥumayrī al-Yamānī al-Ṣan‘ānī, *al-Muṣannaf*, ed. Ḥabīb al-Raḥmān al-A’zamī, (India: al-Majlis al-‘Ilmī Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1403 H), Cet. 2, Vol. 1, 579; al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān*, Vol. 5, 176, Ibn Abī Dāwud, al-Sijistānī, *al-Maṣāḥif*, Cet. 1, 98, al-Suyūṭī, Vol. 1, 728.

<sup>132</sup>Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 227.

Ada tiga varian cara baca ayat ini. *Pertama*, jumbuh membacanya dengan kata kerja aktif bentuk lampau (سَكَّت) mengikuti wazan *thulāthī mujarrad*. *Kedua*, dalam mushaf Ḥafṣah dibaca dengan kata kerja pasif lampau (أَسَكَّت) mengikuti wazan *rubā'ī mazīd*.<sup>133</sup> *Ketiga*, Sa'īd ibn Jubayr, Abū Ya'mar al-Jahdarī membacanya dengan kata kerja bentuk pasif lampau (سُكَّت) mengikuti wazan *rubā'ī mazīd*.<sup>134</sup> Keempat, Ibn 'Abbās, Abū 'Imrān membacanya dengan kata kerja bentuk aktif lampau (سَكَّت).<sup>135</sup> *Kelima*, Mu'āwiyah ibn Qurrah, Ibn Mas'ūd, 'Ikrimah, dan Ṭalḥah membacanya dengan mengganti (سَكَّت) dengan (سَكَّن), sehingga ayat ini berbunyi (سَكَّنَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبِ).<sup>136</sup> *Keenam*, dalam mushaf 'Abd Allāh ibn Mas'ūd tertulis (وَلَمَّا صَبَرَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبِ). *Ketujuh*, dalam mushaf Ubay ibn Ka'b tertulis (وَلَمَّا انشَقَّ عَنْ مُوسَى الْغَضَبِ)<sup>137</sup>

Perbedaan kata ganti orang ketiga tunggal (ه) dengan orang ketiga muthannā (هما) terjadi dalam QS. al-Tawbah (9): 40:

إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِي اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ

<sup>133</sup> Abū Ḥayyān, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Vol. 4, 398; *al-Kashshaf*, Vol. 1, 580; *Mukhtasar Ibn Khalawayh*, 46; al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*, Vol. 9, 71; *al-Muharrar*, Vol. 6, 92. al-Yamanī, *Faṭḥ al-Qadīr*, Vol. 2, 250.

<sup>134</sup> *Mukhtasar ibn Khalawayh*, 46; *al-Kashshaf*, Vol. 1, 580; al-Jawzī, *Zād al-Masīr*, Cet. 1, Vol. 3, 267; *Hashbiyat al-Shihab*, Vol. 4, 222; al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*, Vol. 9, 71; dan al-Yamanī, *Faṭḥ al-Qadīr*, Vol. 2, 250.

<sup>135</sup> al-Jawzī, *Zād al-Masīr*, Cet. 1, Vol. 3, 266-267; *I'rab al-Qira'at al-Shawadh*, Vol. 1, 565.

<sup>136</sup> Abū Ḥayyān, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Vol. 4, 398; *Mukhtasar Ibn Khalawayh*, 46; *al-Kashshaf*, Vol. 1, 579; al-Akhfash, *Ma'ānī al-Qur'ān*, Cet. 1, Vol. 2, 311; al-Shihab al-Baydawi, Vol. 4, 222; al-Muharrar, Vol. 6, 292; al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*, Vol. 9, 71; al-Jawzī, *Zād al-Masīr*, Cet. 1, Vol. 3, 267; al-Yamanī, *Faṭḥ al-Qadīr*, Vol. 2, 250; al-Samīn, *al-Durr al-Masūn*, Vol. 3, 350.

<sup>137</sup> Muḥammad al-Amin ibn 'Abd Allāh al-Urami al-'Alawi al-Harari al-Shafi'i, *Hada'iq al-Rawḥ wa al-Rayḥan fi Rawabi 'Ulum al-Qur'an* (Beirut: Dār Tawa al-Najah, 2001), Vol. 10, 163

سَكِينَتُهُ عَلَيْهِ وَإِيْدَهُ بِجُنُودٍ لَّمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا  
السُّفْلَىٰ وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Jika kamu tidak menolongnya (Muhammad), sesungguhnya Allah telah menolongnya (yaitu) ketika orang-orang kafir mengusirnya (dari Mekah); sedang dia salah seorang dari dua orang ketika keduanya berada dalam gua, ketika itu dia berkata kepada sahabatnya, “Jangan engkau bersedih, sesungguhnya Allah bersama kita.” Maka Allah menurunkan ketenangan kepadanya (Muhammad) dan membantu dengan bala tentara (malaikat-malaikat) yang tidak terlihat olehmu, dan Dia menjadikan seruan orang-orang kafir itu rendah. Dan firman Allah itulah yang tinggi. Allah Maha Perkasa, Maha Bijaksana. (al-Qur’an, 9:40)<sup>138</sup>

*Pertama*, jumbuh membacanya dengan kata (فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ) kata ganti (ه) kembali kepada Abū Bakr dan bisa juga kembali kepada Rasulullah. *Kedua*, dalam mushaf Ḥafṣah dibaca sebagai berikut (فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِمَا وَإِيْدَهُمَا). Kata ganti (هما) kembali kepada Rasulullah dan Abū Bakr.<sup>139</sup> Cara baca terhadap frase ini juga berpengaruh terhadap cara baca frase berikutnya dalam ayat ini. Jumbuh yang menuggalkan kata ganti orang ketiga dalam (سَكِينَتُهُ عَلَيْهِ) juga menunggalkan kata ganti orang ketiga pada (وَإِيْدُهُ بِجُنُودٍ). Sedangkan qiraah Ḥafṣah yang me-*muthanna*-kan kata ganti (سَكِينَتُهُ عَلَيْهِمَا) juga me-*muthanna*-kan kata ganti orang ketiga dalam (وَإِيْدُهُمَا).

<sup>138</sup>Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 260.

<sup>139</sup>Abū Ḥayyān, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Vol. 5, 43. ‘Abd al-Malik ibn Husayn ibn ‘Abd al-Malik al-Shafī’ī al-‘Asimi al-Makki, *Simt al-Nujum al-‘Awali fi Anba’ al-Awa’il al-Tawali*, tahqiq: ‘Adil Ahmad ‘Abd al-Maujud dan ‘Alī Muḥammad Mu’awwad, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th), Vol. 1, 346-7; Abū al-Qasim ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Abd Allah ibn Ahmad ibn Abi al-Hasan al-Khan’ami al-al-Suhayli, *Al-Rawd al-‘Unf fi Tafṣir al-Sirah al-Nabawiyah li Ibn Hisham* (Beirut: Dār al-Kitab al-‘Ilmiyyah, 1971), Vol. 2, 318.

Perbedaan dalam bentuk penambahan preposisi *bā'* pada kata benda (بِشْرٍ) terjadi dalam QS. Yusuf (12): 31:

فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَأً وَآتَتْ  
كُلَّ وَاحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ  
وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ

Maka ketika perempuan itu mendengar cercaan mereka, diundangnyalah perempuan-perempuan itu dan disediakannya tempat duduk bagi mereka, dan kepada masing-masing mereka diberikan sebuah pisau (untuk memotong jamuan), kemudian dia berkata (kepada Yusuf), “Keluarlah (tampakkanlah dirimu) kepada mereka.” Ketika perempuan-perempuan itu melihatnya, mereka terpesona kepada (keelokan rupa)nya, dan mereka (tanpa sadar) melukai tangannya sendiri. Seraya berkata, “Mahasempurna Allah, ini bukanlah manusia. Ini benar-benar malaikat yang mulia.” (al-Qur’an, 12:31)<sup>140</sup>

Ada sejumlah varian bacaan terhadap frase ayat ini. *Pertama*, jumhur membaca kata (بِشْرًا) dalam posisi *naṣab* karena menjadi *khobar* (ما) yang mempunyai kedudukan (ليس). Kaidah bahasa ini mengikuti logat bahasa Hijaz, yang menggunakan (ما) sebagai ganti (ليس) sehingga memposisikan (هذا) sebagai *rafa'*, dan memposisikan (بشرا) sebagai *naṣab* karena kedudukannya sebagai *khobar*.<sup>141</sup> Bacaan ini juga dipandang paling kuat karena kesesuaiannya dengan rasm mushaf ‘Uthmānī. *Kedua*, ‘Abd Allāh ibn Mas‘ūd dan Abū al-Mutawakkil, Abū Nuḥayk, ‘Ikrimah, Mu‘āz al-Qārī’ membacanya dengan merafa’kan

<sup>140</sup>Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 321.

<sup>141</sup>Abū Ḥayyān, *al-Baḥr al-Muḥīt*, Vol. 5, 304; al-Zujāj, *Ma‘ānī al-Qur‘ān*, Cet. 1, Vol. 3, 107; al-Jawzī, *Zād al-Masīr*, Cet. 1, Vol. 4, 219; al-Farrā’, *Ma‘ānī al-Qur‘ān*, Cet. 1, Vol. 3, 139; al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, Vol. 123, 123; Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb* (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1420 H), Vol. 18, 132.

kata bashar (مَا هَذَا بِشْرٌ), mengikuti kaidah bahasa logat Tamīm dan Najd.<sup>142</sup> *Ketiga*, al-Ḥasan dan Abū al-Huwayrith al-Ḥanafī, ‘Abd al-Wārith dari Abū ‘Amr dan Ubay ibn Ka‘b, Abū al-Jawzā’ dan Abū al-Suwwār membacanya (مَا هَذَا بِشْرِي), artinya ini bukanlah sesuatu yang diperjualbelikan atau seorang budak belian yang tercela.<sup>143</sup> *Keempat*, Abū al-Huwayrith al-Ḥanafī membacanya (مَا هَذَا بِشْرِي) yang artinya budak belian yang diperjualbelikan. Namun qiraah ini dipandang qiraah shādhdh tidak boleh digunakan. *Ketujuh*, Ibn Mas‘ūd dan al-Ḥasan membacanya (مَا هَذَا بِشْرَاءٍ) dengan *alif mad* (dibaca panjang) dan *hamzah* yang dikasrah *tanwīn*. *Kedelapan*, dalam mushaf Ḥafṣah dibaca dengan kata (بِشْرٍ) dalam posisi *majrur* karena adanya preposisi (ب) pada khabar (مَا) mengikuti logat bahasa Hijāz.<sup>144</sup>

Perbedaan dalam bentuk penambahan sifat (أَرْبَعَةٌ) setelah kata (عُصْبَةٌ) terdapat dalam QS. al-Nūr (24): 11:

إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنْكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُم بَلْ  
هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِّنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى  
كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ

Sesungguhnya orang-orang yang membawa berita bohong itu adalah dari golongan kamu (juga). Janganlah kamu mengira berita

<sup>142</sup> Abū Ḥayyān, *al-Baḥr al-Muḥīt*, Vol. 5; . 304; *al-Kashshaf*, Vol. 2, 135; al-Razi, Vol. 18, 132; al-Jawzī, *Zād al-Masīr*, Cet. 1, Vol. 4, 219; al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li Aḥkām*, Cet. 2, Vol. 9, 182; al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī*, Vol. 12, 222; al-Muharrar, Vol. 7, 499; al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, Vol. 12, 124; al-Yamanī, *Fath al-Qadīr*, Vol. 3, 22; al-Samīn, *al-Durr al-Maṣūn*, Vol. 4, 1790.

<sup>143</sup> Abū Ḥayyān, *al-Baḥr al-Muḥīt*, Vol. 5, 303; Jinnī, *al-Muḥtasab*, Vol. 1, 342; al-Ḥanafī, *Ḥāshiyat al-Shihāb*, Vol. 5, 175; al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, Vol. 2, 125; al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, Vol. 12, 124; al-Rāzī, *Maḥāṭib al-Ghayb*, Vol. 18, 132; al-Jawzī, *Zād al-Masīr*, Cet. 1, Vol. 4, 219; al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī*, Vol. 12, 232; al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li Aḥkām*, Cet. 2, Vol. 9, 182; dan al-Samīn, *al-Durr al-Maṣūn*, Vol. 4, 179.

<sup>144</sup> al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li Aḥkām*, Cet. 2, Vol. 9, 152

itu buruk bagi kamu bahkan itu baik bagi kamu. Setiap orang dari mereka akan mendapat balasan dari dosa yang diperbuatnya. Dan barangsiapa di antara mereka yang mengambil bagian terbesar (dari dosa yang diperbuatnya), dia mendapat azab yang besar (pula). (al-Qur'an,24:11)<sup>145</sup>

Jumhur membacanya dengan kata (عُصْبَةً) tanpa tambahan frase. Sedangkan Ḥafṣah membacanya dengan tambahan kata sifat (عُصْبَةٌ أَرْبَعَةٌ). Kata *'uṣbah* mempunyai asal makna kelompok yang fanatik (memiliki ikatan yang kuat) baik sedikit maupun banyak jumlahnya. Sebagian besar penggunaannya untuk kelompok sejumlah sepuluh orang hingga empatpuluh orang. Tetapi juga kadang digunakan untuk jumlah yang lebih kecil dari itu. Dalam ayat ini, kata *'uṣbah* adalah *khobar* dari *inna*, dan boleh dinasabkan jika diposisikan sebagai *ḥāl* (keterangan kondisi), sedangkan *khobar*nya adalah frase (لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ). Dalam kasus berita bohong tentang 'Ā'ishah, kelompok yang disebut sebagai *ahl al-ifk* (para pembuat berita bohong) tidak disebutkan namanya kecuali Ḥassan, Miṣṭah, Ḥamnah dan 'Abd Allāh. Sedangkan selain keempat nama tersebut tidak disebutkan secara eksplisit. Pendapat ini dinisbatkan kepada 'Urwah ibn al-Zubayr. Hal ini pernah ditanyakan 'Abd al-Malik ibn Marwān: “Bukankah mereka sekelompok orang? Sebagaimana dalam firman Allah SWT? dan seperti disebutkan dalam mushaf Ḥafṣah bahwa mereka adalah segolongan (terdiri dari) empat orang?<sup>146</sup>

Perbedaan dalam bentuk penambahan *relative pronoun*(مَنْ) terdapat dalam QS. al-Nisa' (4): 47:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِّنْ

<sup>145</sup>Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 489.

<sup>146</sup>al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām*, Cet. 2, Vol. 6, 149; al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*, Vol. 13, 364; Muḥammad Ṭāhir ibn Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Tunisia: al-Dār al-Tūnisiyyah li al-Nashr, 1984), Vol. 7, 236 dan Vol. 9, 444.



قَبْلِ أَنْ تَظْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰ أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا  
 أَصْحَابَ السَّبْتِ ۗ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا

Wahai orang-orang yang telah diberi Kitab! Berimanlah kamu kepada apa yang telah Kami turunkan (Al-Qur'an) yang membenarkan Kitab yang ada pada kamu, sebelum Kami mengubah wajah-wajah(mu), lalu Kami putar ke belakang atau Kami laknat mereka sebagaimana Kami melaknat orang-orang (yang berbuat maksiat) pada hari Sabat (Sabtu). Dan ketetapan Allah pasti berlaku. (al-Qur'an, 4:47)<sup>147</sup>

Jumhur membaca ayat ini tanpa tambahan kata sambung (مَنْ); sedangkan Ḥafṣah membacanya dengan tambahan kata sambung (مَنْ) sehingga ayat ini berbunyi: مِنَ الَّذِينَ هَادُوا مَنْ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا. Dalam menjelaskan posisi i' rāb kedua bacaan tersebut, para mufassir berbeda pendapat. Terkait dengan qiraah jumhur, mereka memberikan beberapa penjelasan berikut: *Pertama*, frase (مِنَ الَّذِينَ هَادُوا) adalah keterangan bagi (الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيْبًا مِّنَ الْكِتَابِ), namun di antara keduanya disisipkan sejumlah kalimat untuk menambahkan perhatian pembaca terhadap keburukan Ahli Kitab. Namun penjelasan ini dibantah oleh Abū Ḥayyān. Menurutnya, al-Fārisī melarang terjadinya kalimat sisipan dengan dua kalimat lebih, lalu bagaimana dengan tiga kalimat seperti dalam ayat di atas? Bantahan ini kemudian dijawab al-Ḥalabī bahwa larangan menyisipkan kalimat lebih dari dua atau lebih itu berlaku jika kalimat tersebut tidak disambungkan (di-*aṭaf*-kan). Padahal dalam ayat ini semua kalimat di *aṭaf*-kan sehingga kedudukannya seperti satu kalimat.

*Kedua*, frase (مِنَ الَّذِينَ هَادُوا) adalah keterangan bagi kata (بِأَعْدَائِكُمْ), namun penjelasan ini dibantah karena jika demikian, maka

<sup>147</sup>Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 112.

tidak ada maknanya mengkhhususkan ilmu Allah dengan kelompok musuh-musuh mereka apalagi dalam konteks kalimat sisipan. *Ketiga*, frase (مِنَ الَّذِينَ هَادُوا) adalah kata hubung (*silah*) bagi kata (نصير) sehingga maknanya adalah (ينصركم من الذين هادوا). Namun penjelasan ini juga dibantah karena di dalamnya terdapat pembatasan terhadap luasnya pertolongan Allah. *Keempat*, frase (مِنَ الَّذِينَ هَادُوا) adalah *khbar* dari *mubtada'* yang dihilangkan, dan frase (يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ) adalah sifat bagi (من الذين هادوا). Penjelasan ini diperkuat oleh qiraah 'Abd Allāh ibn Mas'ūd (من الذين هادوا قوم يحرفون). *Kelima*, al-Farrā' menjadikan *mubtada'* yang dihilangkan adalah isim mawṣūl (kata sambung) dan kata (يُحَرِّفُونَ) menjadi *silahnya*, sehingga bacaan ayat ini menjadi (من الذين هادوا من يحرفون). Para ahli Nahwu dari Baṣrah menolak dihilangkannya kata hubung sedangkan silahnya masih tetap ada. Namun penjelasan ini didukung oleh qiraah Ḥafṣah (مِنَ الَّذِينَ هَادُوا مَنْ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ). Pendapat ini juga dibantah bahwa penjelasan i'rāb ini meniscayakan bahwa keberadaan golongan Ahli Kitab terdahulu terbebas dari penyimpangan yang menjadi pembenaran bagi jual beli kebenaran.<sup>148</sup>

<sup>148</sup>al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*, Vol. 4, 74.

Tabel 4.3  
Perbedaan Qiraah Hafṣah Dengan Qiraah Jumhur

| No. | Surat Dan Ayat          | Qiraah Jumhur  | Qiraah Hafṣah   | Perbedaan  | Ket.                                |
|-----|-------------------------|--|---|--|-------------------------------------|
| 1   | QS. Yunus (10): 30      | هٰنَالِكَ تَبْلُو كُلُّ نَفْسٍ مَّا أَسْلَفَتْ   | هٰنَالِكَ تَتْلُو كُلُّ نَفْسٍ مَّا أَسْلَفَتْ  | Penggantian Kata Kerja (تَبْلُو) dengan Kata Kerja (تَتْلُو) | Fonetik                             |
| 2   | QS. al-Zumar (39): 56   | يَا حَسْرَتَا عَلَيَّ مَا فَرَّطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ  | يَا حَسْرَتَا عَلَيَّ مَا فَرَّطْتُ فِي ذِكْرِ اللَّهِ  | Perubahan Kata (جنب) dengan (نكر)                            |                                     |
| 3   | QS. al-Baqarah (2): 164 | وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ               | وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الْأَرْوَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ                 | Pengubahan bentuk kata benda (الرِّيَّاحِ) menjadi (الأرواح) | Bentuk atau struktur kata (morphem) |
| 4   | QS. al-Nur(24): 31      | أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ | أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الْأَطْفَالِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ | Pengubahan mufrad (الطفل) menjadi jamak (الأطفال)            |                                     |

| No. | Surat Dan Ayat          | Qiraah Jumhur   | Qiraah Hafṣah  | Perbedaan   | Ket.                       |
|-----|-------------------------|---|--|---|----------------------------|
| 5   | QS. al-Baqarah (2): 18  | صُمُّ بِكُمْ عُنِي<br>فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ  | صُمًّا بِكُمْ<br>عُمِيًّا فَهُمْ لَا<br>يَرْجِعُونَ  | Pengubahan posisi kata dari <i>rafa'</i> menjadi <i>nasab</i> .                                       | Struktur kalimat (sintaks) |
| 6   | QS. al-Baqarah (2): 238 | حَافِظُوا عَلَيَّ<br>الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ<br>الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا<br>لِلَّهِ قَانِتِينَ | حَافِظُوا عَلَيَّ<br>الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ<br>الْوُسْطَىٰ وَصَلَاةِ<br>الْعَصْرِ وَقُومُوا لِلَّهِ<br>قَانِتِينَ | Tambahan frase (وصلاة العصر) setelah frase (والصلاة الوُسْطَىٰ)                                       |                            |
| 7   | QS. Al-A'raf (7): 154   | وَلَمَّا سَكَتَ عَن<br>مُوسَىٰ الْعَصْبُ<br>أَخَذَ الْأَلْوَاحَ                               | وَلَمَّا أَسَكَتَ عَن<br>مُوسَىٰ الْعَصْبُ<br>أَخَذَ الْأَلْوَاحَ  | Perubahan dari kata kerja aktif <i>thulathī mujarrad</i> menjadi kata kerja pasif <i>ruba'ī mazīd</i> |                            |
| 8   | QS. al-Tawbah (9): 40   | فَأَنْزَلَ اللَّهُ<br>سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ<br>وَأَيْدِيَهُمْ يُجْنَدُونَ لَمْ<br>تَرَوْهَا    | فَأَنْزَلَ اللَّهُ فَأَنْزَلَ<br>اللَّهُ سَكِينَتَهُ<br>عَلَيْهِمَا وَأَيْدِيَهُمَا<br>يُجْنَدُونَ لَمْ تَرَوْهَا    | Penggantian kata ganti orang ketiga tunggal (هـ) dengan orang ketiga (هما) <i>muthanna</i>            |                            |
| 9   | QS. Yunus (10): 30      | هُنَالِكَ تَبْلُو كُلُّ<br>نَفْسٍ مَّا أَسْلَفَتْ   | هُنَالِكَ تَتْلُو كُلُّ<br>نَفْسٍ مَّا أَسْلَفَتْ  | Penggantian kata kerja (تَبْلُو) dengan kata kerja (تَتْلُو)  |                            |
| 10  | QS. Yusuf (12): 31      | وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ<br>مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ<br>هَذَا إِلَّا مَلَكٌ<br>كَرِيمٌ            | وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ<br>مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ<br>هَذَا إِلَّا مَلَكٌ<br>كَرِيمٌ                                   | Penambahan huruf <i>ba'</i> pada kata (يَبْشُرُ)  |                            |

| No. | Surat Dan Ayat       | Qiraah Jumhur  | Qiraah Ḥafṣah   | Perbedaan   | Ket. |
|-----|----------------------|--|---|---|------|
| 11  | QS. al-Nur (24): 11  | <p>إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا<br/>بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ<br/>مِنْكُمْ</p>   | <p>إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا<br/>بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ<br/>أَرْبَعَةٌ مِنْكُمْ</p>   | Penambahan sifat (أَرْبَعَةٌ) setelah kata (عُصْبَةٌ) |      |
| 12  | QS. al-Nisa' (4): 47 | <p>مِنَ الَّذِينَ هَادُوا<br/>يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ<br/>مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ<br/>سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا</p> | <p>مِنَ الَّذِينَ هَادُوا<br/>مَنْ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ<br/>عَنْ مَوَاضِعِهِ<br/>وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا<br/>وَعَصَيْنَا</p> | Penambahan kata <i>man</i> (مَنْ) <i>al-mausul</i>    |      |

### 3. Varian Bacaan al-Qur'an Riwayat Umm Salamah

Umm Salamah memiliki mushaf khusus untuk dirinya sendiri berdasarkan keberadaan riwayat yang melaporkan, ia juga dilaporkan memiliki sejumlah riwayat tentang varian bacaan yang berbeda dengan varian bacaan jumhur. Meskipun tidak sebanyak riwayat 'Ā'ishah dan Ḥafṣah, riwayat-riwayat Umm Salamah membuktikan keaktifannya dalam mentransmisikan varian al-Qur'an. Berdasarkan penelusuran terhadap karya-karya tentang qiraah, tafsir dan hadis, dapat ditemukan 4 riwayat Umm Salamah tentang varian qiraah. Perbedaan antara qiraah versi Umm Salamah dan versi jumhur terjadi pada dua ranah saja yaitu ranah fonetik dan struktur kalimat (sintaks). Berikut riwayat-riwayat Umm Salamah tentang varian bacaan al-Qur'an.

Perbedaan pada ranah fonetik dapat ditemukan dalam huruf konsonan dalam QS. Al-Kawthar (108): 3:

إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ

Sungguh, orang-orang yang membencimu dialah yang terputus (dari rahmat Allah). (al-Qur'an, 108:3)<sup>149</sup>

Menurut versi jumbuh, kata (أَعْظَيْتَاكَ) dalam ayat ini dengan huruf 'ayn (إِنَّا أَعْظَيْتَاكَ الْكُوثَى). Sementara itu, menurut versi al-Ḥasan, Ṭalḥah, Ibn Muhaysin, al-Za'farānī, dan Umm Salamah—sebagaimana diriwayatkan dari Nabi Muhammad--kata (أَعْظَيْتَاكَ) dalam ayat ini ditulis dengan huruf *nūn* (إِنَّا أَنْظَيْتَاكَ الْكُوثَى). Dari sisi makna, kata (أَنْطَى) merupakan sinonim dari kata (أَعْطَى) menurut logat bahasa Arab Yaman dan Banī Tamīm.<sup>150</sup> Menurut al-Zamakhsarī, qiraah ini merupakan salah satu qiraah Nabi Muhammad, sebagaimana dinyatakan dalam sebuah hadis (وَأَنْطَو الشَّجَةَ). Sementara itu, al-Shihāb berkomentar bahwa kata (أَنْطَى) merupakan sinonim dari kata (أَعْطَى) yang mempunyai arti “memberi” dalam logat Tamīm dan penduduk Yaman. Senada dengan al-Shihāb, al-Zubayrī menegaskan bahwa kata (أَنْطَى) merupakan logat suku Sa'd ibn Bakr Hudhayl, al-Azd, Qays, dan al-Anṣār. Suku-suku ini mempunyai kebiasaan mengubah huruf 'ayn yang disukun dengan *nūn* jika bertemu dengan huruf *ṭā'*. Mereka berasal dari suku-suku Yaman selain Hudhayl. Nabi Muhammad memuliakan mereka dengan hadis yang diriwayatkan al-Sha'bī bahwa Rasulullah berkata kepada seorang lelaki: (أَنْطِه كَذَا وَكَذَا) Berikan padanya yang ini dan ini, artinya berikan kepadanya.” Menurut al-Ṭabrizī kata (أَنْطَى) termasuk logat Quraysh Baduwī.

<sup>149</sup>Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 918.

<sup>150</sup>Abd al-Laṭīf al-Khaṭīb, *Mu'jam al-Qirā'āt*, (Dār Sa'd al-Dīn.) Vol. 10, 613-614; Abū Ḥayyān, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Vol. 8, 519; al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām*, Cet. 2, Vol. 20, 216; al-Ḥanafī, *Ḥāshiyat al-Shihāb*, Vol. 6, 403; al-Zamakhsarī, *al-Kashshāf*, Vol. 3, 462; al-Muḥāribī, *al-Muḥarrar al-Wajīz*, Vol. 15, 582; al-Shāfi'ī, *Faṭḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 8, 562; al-Yamanī, *Faṭḥ al-Qadīr*, Vol. 5, 502, al-Ḥusayn ibn Aḥmad ibn Khālawayh al-Hamdhanī, *I'rāb al-Qirā'āt al-Sab' wa 'Ilalibā*, (Kairo: Maktabah al-Khānjī, 1413 H/1992 M), Vol. 2, 537; al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*, Vol. 30, 313; *al-Shawadhdh*, Vol. 2, 752; al-Samīn, *al-Durr al-Maṣūn*, Vol. 6, 577.

Perbedaan pada ranah fonetik juga dapat ditemukan dalam QS. al-Zumar (39): 59:

بَلَىٰ قَدْ جَاءَتْكَ آيَاتِي فَكَذَّبْتَ بِهَا وَاسْتَكْبَرْتَ وَكُنْتَ مِنَ الْكٰفِرِيْنَ

Sungguh, sebenarnya keterangan-keterangan-Ku telah datang kepadamu, tetapi kamu mendustakannya, malah kamu menyombongkan diri dan termasuk orang kafir.” (al-Qur’an, 39:59)<sup>151</sup>

Jumhur qurra’ membaca ayat ini dengan memberi harakat *fathah* pada semua huruf tā’ (قَدْ جَاءَتْكَ آيَاتِي فَكَذَّبْتَ بِهَا وَاسْتَكْبَرْتَ وَكُنْتَ مِنَ الْكٰفِرِيْنَ). Sedangkan al-Jahdarī, Abū Ḥayawah ibn Ya‘mar membacanya dengan harakat kasrah pada huruf tā’ (قَدْ جَاءَتْكَ آيَاتِي فَكَذَّبْتَ بِهَا وَاسْتَكْبَرْتَ وَكُنْتَ مِنَ الْكٰفِرِيْنَ). Qiraah ini juga menjadi qiraah Abū Bakr, dan puterinya ‘Ā’ishah, Umm Salamah, serta salah satu riwayat dari Ibn Kathīr.<sup>152</sup> Dari sisi makna, al-Shawkanī memberi penjelasan tafsirnya. Menurutnya, ayat ini merupakan jawaban dari jiwa-jiwa manusia yang berdosa dan menganiaya diri sendiri berandai-andai pada hari diperlihatkan azab kepada mereka, mereka berandai-andai sekiranya Allah menurunkan hidayah, niscaya mereka termasuk golongan orang yang bertaqwa; dan seandainya mereka diberi kesempatan hidup di dunia kembali, niscaya mereka akan berbuat kebajikan. Dalam ayat ini, Allah memberikan jawaban pada jiwa-jiwa yang berharap-harap dan mencari-cari pembenaran tanpa alasan, “Sungguh, sebenarnya ayat-ayatku (al-Qur’an) telah datang kepadamu, tetapi kamu mendustakannya (tidak meyakini bahwa ayat-ayat itu bukan berasal dari Allah), malah kamu menyombongkan diri (dari beriman kepada ayat-ayat tersebut) dan termasuk orang-orang yang kafir.” Mitra bicara atau *mukhatab* pada ayat ini bisa menggunakan kata ganti maskulin (laki-laki)—seperti

<sup>151</sup>Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 667.

<sup>152</sup>al-Yamanī, *Fath al-Qadīr*, Vol. 6, 298.

dalam bacaan jumbuh—dan juga kata ganti perempuan—seperti dalam bacaan ‘Ā’ishah dan Umm Salamah—karena dalam bahasa Arab, kata jiwa (النفس) bisa digunakan untuk laki-laki maupun perempuan.<sup>153</sup>

Perbedaan pada ranah sintaksis dapat ditemukan dalam bentuk penambahan frase (وصلاة العصر). Dalam QS. al-Baqarah (2): 238 disebutkan:

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ

Peliharalah semua *ṣalāt* dan *ṣalāt wuṣṭā*. Dan laksanakanlah (*ṣalāt*) karena Allah dengan khushyuk. (al-Qur`an, 2:238)<sup>154</sup>

Jumbuh membaca ayat ini tanpa tambahan frase *wa ṣalāt al-‘aṣr*. Sementara itu, penambahan frase *wa ṣalāt al-‘aṣr* antara lain diriwayatkan oleh ‘Ā’ishah,<sup>155</sup> Ḥafṣah,<sup>156</sup> Umm Salamah,<sup>157</sup> Ibn ‘Abbas dan Ubay ibn Ka’b. Penambahan frase ini berfungsi untuk menjelaskan (bayan) kata *al-ṣalāt al-wuṣṭā* yang masih *mubham* (masih samar maknanya), sehingga dengan tambahan frase ini dapat dipastikan bahwa yang dimaksud dengan *al-ṣalāt al-wuṣṭā* adalah *ṣalāt ‘aṣr*.

<sup>153</sup>Ibid. ; al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān* ‘, Vol. 21, 317.

<sup>154</sup>Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 49.

<sup>155</sup>Anas, *al-Muwatta‘a*, Vol. 2, 190; al-Ṣan‘ānī, *al-Muṣannaḥ*, Cet. 2, Vol. 1, 578; Ahmad ibn Ḥanbal al-Shaybānī, *Musnad Ahmad ibn Hanbal*, ed. al-Sayyid Abū al-Mu‘aṭī al-Nūrī, (Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1419 H/1998 M), Vol. 6, 178; al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 1, 437, hadis no. 629; al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwud*, Vol. 2, 61, hadis no. 410. al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, Vol. 11, 219, hadis no. 3250; Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, *Ṣaḥīḥ Sunan al-Tirmidhī* (Riyāḍ: Maktabah al-Ma‘ārif, 1419 H/1998 M), Vol. 3, 28; al-Nasā‘ī, *Sunan al-Nasā‘ī*, Vol. 1, 103; 236; dan 269; al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, Vol. 5, 173-175, al-Sijistānī, *al-Maṣāḥif*, Cet. 1, 94-95; al-Bayhaqī, *Sunan al-Bayhaqī*, Vol. 1/462; al-Suyūṭī, *al-Durr al-Manthūr*, Vol. 1, 722.

<sup>156</sup>Anas, *al-Muwatta‘a*, Vol. 2, 190; al-Ṣan‘ānī, *al-Muṣannaḥ*, Cet. 2, Vol. 1, 578, al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, Vol. 5, 177-178; al-Sijistānī, *al-Maṣāḥif*, Cet. 1, 95-97; al-Bayhaqī, *Sunan al-Bayhaqī*, Vol. 1, 462, al-Suyūṭī, *al-Durr al-Manthūr*, Vol. 1, 721-722 .

<sup>157</sup>al-Ṣan‘ānī, *al-Muṣannaḥ*, Cet. 2, Vol. 1, 579, al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, Vol. 5, 176, al-Sijistānī, *al-Maṣāḥif*, Cet. 1, 98, al-Suyūṭī, *al-Durr*, Vol. 1, 728.



Selain penambahan frase, perbedaan juga terjadi melalui perubahan kalimat nominal (*jumlah ismiyyah*) menjadi kalimat verba (*jumlah fi'liyyah*). Dalam QS. Hūd (11): 46 disebutkan:

قَالَ يُنُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْتَلِنَ مَا  
لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ

Dia (Allah) berfirman, “Wahai Nuh! Sesungguhnya dia bukanlah termasuk keluargamu, karena perbuatannya sungguh tidak baik, sebab itu jangan engkau memohon kepada-Ku sesuatu yang tidak engkau ketahui (hakikatnya). Aku menasihatimu agar (engkau) tidak termasuk orang yang bodoh.(al-Qur’an, 11:46)<sup>158</sup>

Jumhur membacanya dengan memberi harakat *fathah* pada huruf *lām* dan *dammah tanwin* pada huruf *lām*, dan memposisikan kata *ghayr* dalam posisi *rafa*, sehingga berbunyi (عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٍ). Sedangkan al-Kisā’ī, ‘Ā’ishah dan Umm Salamah membacanya dengan harakat *kasrah* pada huruf *mīm* dan *fathah* pada huruf *lam* dan *ra*’ sehingga berbunyi (عَمَلٌ غَيْرَ صَالِحٍ). Setidaknya ada empat penjelasan yang dapat diberikan pada qiraah jumhur: *Pertama*, pernyataan ini إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٍ merupakan kelanjutan dari pernyataan Allah kepada Nuh, dan *damīr hā*’ dalam *innahu* kembali kepada permintaan Nuh. Dengan demikian, kata ‘amal berposisi sebagai *khabar* (predikat) dari *inna*, dan kata *ghayr* menjadi sifat bagi kata ‘amal, kira-kira bunyinya (إن سؤالك أن إن سؤالك ما ليس به علم عمل) atau (أنجي كافر عمل منك غير صالح (منك غير صالح). *Kedua*, *damīr hā*’ kembali pada perkataan Nuh (ركب (معنا ولا تكن مع الكافرين), sehingga kira-kira bunyi kalimatnya sebagai berikut: (إن كون الكافرين معك عمل منك غير صالح), sehingga pernyataan ini merupakan kelanjutan dari pernyataan Allah sebagaimana pada penjelasan pertama. *Ketiga*, boleh jadi frase ini merupakan pernyataan

<sup>158</sup>Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 304.

Nuh kepada putranya yang menegur dan mengingatkannya, sehingga kira-kiranya berbunyi (يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين إنه عمل) (غير صالح) atau (إن كونك مع الكافرين عمل منك غير صالح).Keempat, boleh jadi *damīr hā* kembali kepada putra Nuh dengan perkiraan membuang mudaf pada ‘amal, sehingga kira-kira ayat ini berbunyi (إن ابنك ذو عمل غير صالح)

Sedangkan argumen yang membacanya dengan memberi harakat *kasrah* pada huruf *mim* dan memposisikan nasab kata *ghayra* adalah sebagai berikut: mereka menjadikan kata ganti (*damīr*) *hā*’ pada kata *innahu* kembali kepada putra Nuh, yang dengan pernyataan ini, Allah memberitahu Nuh tentang perbuatan puteranya, dan menjadikan kata *ghayr* dalam qiraah ini sebagai sifat dari masdar yang dihilangkan, kira-kira berbunyi: (إن ابنك عمل عملا غير صالح) “Sesungguhnya puteramu melakukan perbuatan yang tidak baik.”<sup>159</sup>

Tabel 4.4  
Perbedaan Qiraah Umm Salamah dengan Qiraah Jumhur

| No. | Surat Dan Ayat          | Qiraah Jumhur  | Qiraah Umm Salamah  | Perbedaan   | Ket     |
|-----|-------------------------|--|---|---|---------|
| 1   | QS. al-Kawthar (108): 3 | إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ   | إِنَّا أَنْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ  | Perubahan kata kerja (أعطيناك) dan (أنطيناك)                                  | Fonetik |
| 2   | QS. al-Zumar (39): 59   | بَلَىٰ قَدْ جَاءَكَ<br>آيَاتِي فَكَذَّبْتَ بِهَا<br>وَاسْتَكْبَرْتَ وَكُنْتَ مِنَ<br>الْكَافِرِينَ | قَدْ جَاءَكَ آيَاتِي<br>فَكَذَّبْتَ بِهَا<br>وَاسْتَكْبَرْتَ وَكُنْتَ<br>مِنَ الْكَافِرِينَ | Perubahan dari kata ganti orang kedua laki-laki menjadi orang kedua perempuan |         |

<sup>159</sup>al-Qaysī, *al-Kashf ‘an Wujūh*, Vol. 4, 113; al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, Vol. 1, 351; al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, Vol. 8, 130; al-Sijistānī, *Sunan Abi Dāwūd*, Vol. 12, 10; al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘*, Cet. 2, Vol. 4, 113.

|   |                          |   |   |   |
|---|--------------------------|---|---|---|
| 3 | QS. al-Baqarah (2): 338. | حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ | حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَصَلَاةِ الْعَصْرِ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ | Penambahan frase (وصلاة العصر)                        |
| 4 | QS. Hūd (11): 46         | إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ   | إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ   | Perubahan dari kalimat nominal menjadi kalimat verbal |

Peran sebagai sumber varian bacaan tampak hanya berlaku bagi istri-istri Nabi, sebab hanya mereka bertiga yang termasuk dalam generasi periwayat al-Qur'an yang belajar langsung kepada Rasulullah. Otoritas ini tampaknya tidak dimiliki Umm Waraqa, sesama generasi Sahabat, yang diberi hak istimewa oleh Nabi Muhammad untuk menjadi imam bagi anggota keluarganya. Sejauh penelusuran penulis, tidak ada satupun varian bacaan al-Qur'an yang diriwayatkan oleh tokoh perempuan ini, meskipun mushaf koleksi pribadinya dijadikan sebagai salah satu sumber penulisan mushaf al-Qur'an oleh tim yang dibentuk 'Uthmān. Dengan ungkapan lain, peran sebagai sumber varian qiraah al-Qur'an di kalangan perempuan adalah keistimewaan yang hanya dimiliki oleh ketiga istri Nabi. Di luar istri-istri Nabi, peran transmisi al-Qur'an mengejawantah dalam bentuk yang agak kurang pasif yaitu sebagai periwayat varian qiraah al-Qur'an.

Meski demikian, ada perbedaan ungkapan yang digunakan para biografer untuk menggambarkan peran ini. Sebelum era kodifikasi dan pembakuan qiraah al-Qur'an oleh Ibn Mujahid (abad ke-4 H), ungkapan yang digunakan para biografer dalam menjelaskan peran ini adalah "*kānat qad qara'at al-Qur'ān*" atau ia telah menguasai qiraah al-Qur'an. Sementara itu, setelah era kodifikasi, para biografer biasanya menyebutkan peran tersebut dengan ungkapan *qara'a* atau *hafiza* dengan semua bentuk derivasi dari kedua ungkapan tersebut. Dalam

perspektif para Ulama qiraah, kata *qara'a* biasanya digunakan untuk menggambarkan kemampuan seseorang dalam membaca al-Qur'an dengan sebagian atau semua varian bacaan. Sedangkan kata kerja *hafiza* digunakan untuk seseorang yang telah menghafal al-Qur'an setidaknya dengan satu varian saja, meskipun kadang-kadang digunakan untuk seorang juru baca yang menguasai beragam qiraah. Oleh karena itu, ungkapan *qara'a* dengan semua derivasinya lebih tinggi kedudukannya dibandingkan dengan kata *hafiza* dengan semua derivasinya, sebab di dalam kata *qara'a* terkandung makna penguasaan seorang juru baca terhadap beragam varian qiraah.

Pada tabel berikut dapat dilihat bahwa gelar *muqri'ah* atau *qāri'ah* digunakan untuk menyebut 26 tokoh periwayat al-Qur'an di luar istri-istri Nabi. Dari 26 tokoh tersebut, 5 orang tokoh hidup pada masa pra kodifikasi dan 21 tokoh hidup pasca era kodifikasi qiraah (abad ke-4 H). Pada fase pra kodifikasi, qiraah al-Qur'an masih dalam tahap awal perkembangannya dan belum dibakukan dalam tradisi qiraah tertentu. Oleh karena itu, diperkirakan bahwa varian qiraah yang dikuasai kelima tokoh ini masih bersifat umum mencakup semua varian yang kelak menjadi prototipe varian qiraah para imam pendiri mazhab. Jika pada era pra kodifikasi, gelar yang digunakan adalah *muqri'ah* atau *qāri'ah* tanpa penambahan apapun, namun setelah era kodifikasi dan pembakuannya menjadi tujuh atau sepuluh qiraah, gelar yang disematkan adalah *muqri'ah* atau *qāri'ah* dengan penambahan jumlah qiraah yang dikuasainya (*qāri'ah bi al-Qirā'āt al-Sab' wa al-'ashr*).

Tabel 4.5  
Perempuan Periwiyat Varian Bacaan al-Qur'an

| No                        | Nama  | Abad | Peran           | Ket.   |
|---------------------------|---|------|-----------------|--|
| Era Pra Kodifikasi Qiraah |   |      |                 |  |
| 1                         | Umm Waraqah bint 'Abd Allāh ibn al-Hārith ibn 'Uwaymir ibn Nawfal al-Anḥāriyyah (Sahābiyyah)                      | 1    | <i>Muqri'ah</i> | la membaca al-Qur'an ( <i>kānat qad qara'at al-Qur'ān</i> ) dan mendapat izin dari Rasulullah untuk menjadi imam dengan kemampuannya membaca al-Qur'an tersebut.   |
| 2                         | Bunānah ibn Abī Yazīd al-Azdī (Tabiyyah)  | 1    | <i>Muqri'ah</i> | la membaca al-Qur'an ( <i>kānat qad qara'at al-Qur'ān</i> )  |
| 3                         | Hujaymah (Juhaymah) bint Huyayy Al-Awsābiyyah Al-Ḥimyariyyah Al-Dimashqiyyah (Umm al-Dardā' al-Shugrā) (Tabiyyah) | 1    | <i>Muqri'ah</i> | la belajar qiraah al-Qur'an dari suaminya ( <i>akhadhat al-qirā'ah 'an zawjihā</i> ), dan belajar qiraah kepadanya Ibrahim ibn Abi 'Ablah, 'Atiyyah ibn Qays dan Yunus ibn Hubayrah ( <i>wa akhadh al-qirā'ah 'anhā Ibrāhīm ibn 'Abī 'Ablah wa 'Aṭiyyah ibn Qays wa Yūnus ibn Hubayrah</i> ) |
| 4                         | Umm al-Hudhayl Ḥafṣah bint Sīrīn al-Anṣāriyyah (Tabi'iyah)  | 2    | <i>Muqri'ah</i> | la telah menguasai varian qiraah al-Qur'an saat ia berumur 12 tahun ( <i>qara'at al-Qur'ān wa hiya bint thintay 'ashrata sanah</i> ) dan menjadi rujukan para generasi sezamannya jika terjadi perselisihan cara baca al-Qur'an.   |
| 5                         | Maymūnah bint Abī Ja'far Yazīd ibn al-Qā'qā' al-Makhzūmī al-Madanī al-Qāri'                                       | 2    | <i>Muqri'ah</i> | Meriwayatkan qiraah al-Qur'an dari ayahnya ( <i>rawat al-qirā'ah 'an abihā Abī Ja'far</i> ), dan meriwayatkan darinya Aḥmad dan Thābit anaknya ( <i>wa rawā al-qirā'ah 'anhā ibnuhā Aḥmad wa Thābit</i> )  |

| No                          | Nama   | Abad | Peran                                       | Ket.   |
|-----------------------------|--|------|---|--|
| Era Pasca Kodifikasi Qiraah |  |      |   |  |
| 6                           | Ibnat al-Fāyz al-Qurṭubī   | 5    | <i>Qāri'ah dan menguasai Qirā'ah Sab'ah</i> | Ia berhasil mengkhatamkan <i>Qirā'ah Sab'ah</i> pada tahun 444 H   |
| 7                           | Fāṭimah bint 'Alī ibn al-Muẓaffar ibn al-Ḥasan ibn Za'bal ibn 'Ajlān al-Baghdādiyyah al-Nisābūriyyah | 6    | <i>Qāri'ah dan menguasai Qirā'ah Sab'ah</i> | Juru baca ( <i>al-Muqri'ah</i> ) menguasai beragam qiraah al-Qur'an.   |
| 8                           | Zumurrud Khatun bint Jawali puteri al-Amir Jawali ibn 'Abdillah.                                     | 6    | <i>Qāri'ah, Ḥāfiẓah</i>                     | Membaca (wa qara'at al-Qur'ān) dan menghafalnya ( <i>ḥāfiẓathu</i> ) atas bimbingan Abū Muhammad ibn Ṭawūs dan Abū Bakr al-Qurṭubī.  |
| 9                           | Fāṭimah bint Aḥmad al-Rifā'ī   | 7    | <i>Ḥāfiẓah, Qāri'ah</i>                     | Pengafal Kitab Allah ( <i>ḥāfiẓah li kitāb Allāh</i> ) dan meriwayatkan qiraah darinya (wa <i>akhadh al-qirā'ah 'anhā</i> ) kedua putranya Abū Ishāq Ibrāhīm al-A'zab dan Najm al-Dīn Aḥmad  |
| 10                          | Umm al-'Izz bint Muḥammad ibn 'Alī ibn Abī Ghālib al-'Abdarī al-Dānī                                 | 7    | <i>Qāri'ah dengan qirā'ah sab'ah</i>        | Menguasai dengan baik <i>Qira'ah Sab'ah</i> dengan baik ( <i>kānat tuḥsin al-Qirā'āt al-Sab'</i> ) dan meriwayatkan al-Qur'an ( <i>rawat 'an</i> ) dari ayahnya (tokoh penulis biografi para qurra'), Abū Ṭayyib ibn Barunjāl dan dari suaminya Abū al-Ḥasan ibn al-Zubayr dan Abū 'Abd Allāh ibn Nūh. |
| 11                          | Fāṭimah bint 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Ghālib al-Qurṭubī al-Sharrāt                            | 7    | <i>Qāri'ah dengan qiraah Nāfi'</i>          | Mengkhatamkan qiraah Nāfi' di bawah bimbingan ayahnya ( <i>khatamat 'alā abihā qirā'ah Nāfi'</i> ).  |

| No | Nama  | Abad | Peran  | Ket.  |
|----|---|------|--|---|
| 12 | Āsiyah bint Aḥmad ibn 'Abd al-Dā'im   | 7    | <i>Juru baca al-Qur'an (Muqri'ah)</i>                    | Juru baca al-Qur'an ( <i>Muqri'ah</i> )   |
| 13 | Khadījah bint Hārūn ibn 'Abd Allāh al-Maghribiyyah al-Dawkāliyyah                       | 7    | <i>Muqri'ah dengan qirā'ah sab'ah</i>                    | Ia membaca al-Qur'an dengan riwayat <i>Qirā'ah Sab'ah</i> dan hafal nazam <i>al-Shaṭibiyyah (Qāri'ah min qāri'āt al-Qur'an al-Karīm bi al-Riwāyāt al-Sab' wa ḥafīẓat al-Shaṭibiyyah)</i>  |
| 14 | Sitt al-Wuzarā' Bint Muḥammad Ibn Al-Shammā'  | 8    | <i>Kātibah, Qāri'ah</i>                                  | Menulis dan membaca al-Qur'an ( <i>katabat wa qara'at al-Qur'an</i> )   |
| 15 | Bayram bint Aḥmad ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Surūr al-Dayrūṭiyyah al-Mālikiyyah         | 8    | <i>Qāri'ah al-Qur'an dengan qirā'ah sab'ahdan ashrah</i> | Ia adalah juru baca al-Qur'an ( <i>qāri'ah li al-Qur'an al-karīm</i> ), membacanya dengan qiraah tujuh ( <i>tāliyah lahu bi al-Qirā'āt al-Sab'</i> ) di hadapan al-Shams ibn al-Ṣā'igh, dan menyempurnakan qiraah sepuluh ( <i>wa akmalat al-jam' ay al-'ashr</i> ) pada puterinya yang bernama Fāṭimah bint 'Alī Shams al-Dīn ibn al-Shams ibn al-Ṣā'igh, dan ia juga menamatkan <i>qirā'ah 'ashrah</i> di bawah bimbingannya. |
| 16 | Ḥakīmah bint Maḥmūd ibn Muḥammad ibn 'Abd al-Ḥakīm ibn Abī Sa'd                         | 9    | <i>Qāri'ah</i>   | Murid yang belajar qiraah padanya antara lain: al-Ṭāwusī, 'Alā al-Dawlah al-Samnānī dan al-Mizzī ( <i>Qara'a 'alayhā al-Ṭāwusī bi al-ijāzah al-'āmmah min al-hijār wa 'Alā al-Dawlah al-Samnānī wa al-Mizzī</i> )   |
| 17 | Kulthūm bint 'Umar ibn Ṣaliḥ Umm Muḥammad bint al-Zayn Abī Ḥafs ibn al-Ṣalāh al-Nāblusī | 9    | <i>Qāri'ah</i>   | Membaca al-Qur'an dengan semua varian bacaannya ( <i>qara'at al-Qur'an bi tamāmih</i> )   |

| No | Nama  | Abad | Peran  | Ket.  |
|----|---|------|--|---|
| 18 | Fāṭimah bint ‘Alī al-Hāshimiyyah                | 9    | <i>Qāri’ah</i>   | la adalah seorang pembaca al- <i>qāri’ah</i> Qur’an ( <i>kānat</i> ).   |
| 19 | Maryam bint ‘Alī al-Hawarīniyyah                | 9    | <i>Qāri’ah</i> ,/<br><i>Ḥāfiẓah</i>  | Menghafal al-Qur’an di masa kecilnya ( <i>ḥāfiẓat al-Qur’an fī sigharihā</i> )<br>Belajar qiraah kepada sejumlah guru dan mendapat ijazah dari mereka, serta mengajarkan qiraah kepada sejumlah murid   |
| 20 | Zaynab bint Ibrāhīm bint al-Burhān al-Shunwayhī | 9    | <i>Qāri’ah</i>   | la membaca al-Qur’an ( <i>qara’at al-Qur’ān</i> )   |
| 21 | Fatimah bint Qanbay al-‘Umari an-Nashiri Faraj  | 9    | <i>Qāri’ah</i>   | la membaca al-Qur’an ( <i>wakānat khayyirah taqra’ al-Qur’ān</i> )  |
| 22 | Salmā bint Muḥammad Ibn al-Jazārī               | 9    | <i>Ḥāfiẓah</i> ,<br><i>Qāri’ah</i><br>dengan<br><i>qirā’ah</i><br><i>‘ashrah</i> . | Menyempurnakan hafalan <i>Qirā’ah ‘Ashrah</i> pada tanggal 12 Rabiul Awal tahun 832 H dengan bacaan yang sah, disertai dengan tajwidnya la juga mampu menghafal semua syair “Alfiyyah” dan menyajikannya dengan qiraah sepuluh ( <i>wa ‘araḍathu ḥifẓan bi al-Qirā’āt al-‘Ashr</i> ). |
| 23 | Umm al-Khayr bint Aḥmad ibn ‘Isā.               | 9    | <i>Ḥāfiẓah</i> /<br><i>Qāri’ah</i><br>dengan<br><i>qiraah Nāfi</i>                 | Menghafal al-Qur’an dan membacakan al-Qur’an <i>qiraah Nāfi</i> di depan ayahnya, dan senantiasa menjaga hafalannya ( <i>ḥāfiẓat al-Qur’ān wa talat bih li Nāfi’ ‘alā Abihā wa dāmat ḥāfiẓah lah</i> ). ‘   |



| No | Nama  | Abad | Peran   | Ket.  |
|----|---|------|---|---|
| 24 | Fāṭimah Ibnat al-Shams Muḥammad ibn Yūsuf ibn Aḥmad ibn Muḥammad al-Dayrūtī al-Mādī | 9    | Ḥāfiẓah/<br>Qāri'ah<br>Ḥāfiẓah<br>qirā'at<br>sab'ah | Menghafal al-Qur'an ( <i>ḥāfiẓah al-Qur'ān</i> )<br>Belajar beragam qiraah pada ayahnya baik per qiraah maupun secara keseluruhan ( <i>tadarrabat bi wālidihā fi al-qirā'āt ifrādan wa jam'an</i> )   |
| 25 | Asmā' bint Mūsā al-Ḍajjā'ī  | 10   | Qāri'ah   | Ia adalah seorang juru baca al-Qur'an ( <i>qāri'ah al-Qur'ān</i> )  |
| 26 | Umm 'Abd al-Wahhāb 'Ā'ishah bint Yūsuf al-Bā'ūniyyah al-Dimashqiyyah                | 10   | Qāri'ah,<br>Ḥāfiẓah                                 | Dalam riwayat hidupnya disebutkan: "Allah yang Haq telah menjadikanku mahir membaca Kitab-Nya Yang Mulia ( <i>ahhalanī al-Ḥaqq li qirā'at kitābih al-'azīz</i> ) dan memberiku karunia kemampuan menghafalnya secara sempurna ( <i>wa manna 'alayya bi ḥifẓihi 'alā al-tamām</i> ) pada saat saya berumur 4 tahun." |

Predikat yang lebih rendah di bawah *muqri'ah* atau *qāri'ah*, adalah predikat *ḥāfiẓah* yang menunjukkan kemampuan menghafal al-Qur'an tanpa pemahaman terhadap ragam varian qiraah. Meski demikian, gelar ini—dalam kasus tertentu—digunakan untuk menunjukkan penguasaan seseorang terhadap ragam qiraah, tetapi jika makna ini yang dimaksud, biasanya dengan penambahan ragam qiraah apa yang dihafalnya. Berikut adalah tabel 19 tokoh perempuan penghafal al-Qur'an.

Tabel 4.6  
Perempuan Penghafal al-Qur'an

| No | Nama   | Abad | Peran                                    | Ket.   |
|----|--|------|--|--|
| 1. | Nafisah bint al-Ḥasan ibn Zayd ibn al-Ḥasan ibn 'Alī   | 3    | <i>Ḥāfiẓah</i>                           | Menghafal al-Qur'an dan menguasai Tafsir dan Hadis ( <i>kānat taḥfaẓ al-Qur'ān wa 'ālimah bi al-tafsīr wa al-hadīth</i> )                                    |
| 2. | Sutaytah bint al-Ḥusayn al-Mahāmili.   | 4    | <i>Ḥāfiẓah</i>                           | Menghafal al-Qur'an ( <i>ḥafīẓat al-Qur'ān</i> )   |
| 3. | Warqā' bint Yantān al-Hājjah   | 6    | <i>Ḥāfiẓah</i> /<br>Penulis<br>Kaligrafi | Penyair Andalusia, sastrawati yang salehah, penghafal al-Qur'an ( <i>ḥāfiẓah li al-Qur'ān</i> ) dan pandai menulis kaligrafi ( <i>bārī'ah fī al-khaṭṭ</i> ). |
| 4. | Khadījah bint Ḥusayn ibn Muḥammad al-Ṣadafī al-Mursī   | 6    | <i>Ḥāfiẓah</i>                           | Ia adalah perempuan yang penghafal al-Qur'an ( <i>ḥafīẓat al-Qur'ān al-karīm</i> )   |
| 5. | Fatimah bint Aḥmad al-Rifā'i   | 7    | <i>Ḥāfiẓah</i>                           | Menghafal al-Qur'an ( <i>ḥafīẓat al-Qur'ān</i> )   |
| 6. | Sayyidah bint 'Abd al-Ghānī ibn 'Alī ibn 'Uthmān Umm al-'Alā' al-'Abdariyyah al-Gharnāṭiyyah | 7    | <i>Ḥāfiẓah</i>                           | Ia belajar al-Qur'an dan menghafalnya ( <i>ta'allamat al-Qur'ān wa ḥafīẓathu</i> ), dan memiliki kelebihan dalam menghafal ( <i>wa barā'at fih</i> ).        |
| 7. | Khadījah bint Ḥasan ibn 'Alī ibn 'Abd al-'Azīz al-Dimashqiyyah                               | 7    | <i>Ḥāfiẓah</i>                           | Menghafal al-Qur'an dan sempurna dalam mengindahkan bacaannya ( <i>Ḥafīẓat al-Qur'ān al-Karīm wa atqanat tajwīd qirā'atihī</i> )                             |
| 8. | Fāṭimah bint 'Atīq ibn 'Alī ibn Khalaf al-Umawī ibn Qantarāl                                 | 7    | <i>Ḥāfiẓah</i>                           | Ia menghafal al-Qur'an dan banyak membacanya ( <i>Kānat ḥāfiẓah li al-Kitāb wa kathīrah al-tilāwah lah</i> )   |

| No  | Nama  | Abad | Peran          | Ket.  |
|-----|---|------|----------------|---|
| 9.  | 'Ā'ishah bint 'Imrān al-Manūbī  | 7    | <i>Ḥāfiẓah</i> | Sang ayah mengajarnya al-Qur'an al-Karim sampai dia mampu menyempurnakan hafalannya. (fa 'allahā al-Qur'an al-Karim ḥattā aḥsanat ḥifẓahu)  |
| 10. | Fāṭimah bint al-Shaykh al-Ḥāfiẓ 'Alam al-Dīn al-Qāsim ibn Muḥammad al-Birzālī | 8    | <i>Ḥāfiẓah</i> | Menghafal al-Qur'an ( <i>ḥāfiẓat al-Qur'an</i> ).   |
| 11. | Umm Muḥammad 'A'ishah bint Ibrāhīm ibn Ṣiddīq al-Sulamī al-Dimashqiyah        | 8    | <i>Ḥāfiẓah</i> | Menghafal al-Qur'an dan mengajarkannya kepada kaum perempuan ( <i>kānat taḥfāz al-Qur'an tulaqqinuh al-nisā'</i> ), dan meriwayatkan qira'ah kepada sejumlah murid perempuan yang berhasil mengkhatamkannya ( <i>wa aqra'at iddah min al-nisā' wa khatamna 'alayha</i> ).   |
| 12. | Maryam bint 'Alī al-Hawariniyyah  | 9    | <i>Ḥāfiẓah</i> | Sejak kecil ia telah menghafal al-Qur'an  |
| 13. | Zaynab bint 'Alī al-Ṭukhiyyah   | 9    | <i>Ḥāfiẓah</i> | Sang ayah mendidiknya sampai ia mampu menghafal al-Qur'an ( <i>fahaffāzahā abūhā al-Qur'an</i> )  |
| 14. | Umm al-Khayr bint Aḥmad ibn 'Īsā  | 9    | <i>Ḥāfiẓah</i> | ia menghafal ( <i>ḥāfazat</i> ) al-Qur'an dan membacakan al-Qur'an <i>qiraah Nafī'</i> di depan ayahnya, dan senantiasa menjaga hafalannya  |
| 15. | Salmā bint Muḥammad Ibn al-Jazarī   | 9    | <i>Ḥāfiẓah</i> | Mulai menghafal al-Qur'an tahun 813 H, menyempurnakan hafalan <i>qirā'ah 'ashrah</i> pada tanggal 12 Rabiul Awal tahun 832 H dengan bacaan yang sah, disertai dengan tajwidnya, dan mencakup semua versi qiraah al-Qur'an, di mana ia mampu menghadirkan hafalannya dengan cara yang tidak ada seorangpun yang mampu menandinginya pada waktu itu |

| No        | Nama   | Abad | Peran          | Ket.  |
|-----------|--|------|----------------|---|
| 16.       | Fāṭimah bint Muḥammad ibn Yūsuf al-Dayrūtī           | 9    | <i>Ḥāfiẓah</i> | Perempuan yang mendalam ilmunya ( <i>‘ālimah</i> ) dan memiliki keutamaan ( <i>fāḍilah</i> ), hafal ( <i>ḥāfiẓah</i> ) al-Qur’an  |
| 17.       | Fāṭimah bint ‘Abd Allāh ibn al-Mutawakkil ‘Alā Allāh | 10   | <i>Ḥāfiẓah</i> | Ia menghafal al-Qur’an di luar kepala hingga surat at-Taubah ( <i>kānat taḥfaẓ al-Qur’ān bi al-ghayb ilā sūrat al-Tawbah</i> ).   |
| 18.       | Ā’ishah bint Yūsuf al-Bā’ūniyyah al-Dimashqiyah      | 10   | <i>Ḥāfiẓah</i> | ia pernah berkata: “Allāh yang Maha Benar ( <i>al-Haqq</i> ) telah membimbingku untuk membaca Kitab Suci-Nya yang Mulia, dan mengaruniaku anugerah hafalan sempurna pada saat aku berusia 8 tahun |
| 19.<br>21 | Kulthūm bint Aḥmad al-Asyūṭiyah                      | 10   | <i>Ḥāfiẓah</i> | Menghafal al-Qur’an ( <i>‘ālimah fāḍilah ḥāfiẓat al-Qur’ān</i> )  |

### C. Perempuan sebagai Penafsir al-Qur’an

Kemampuan untuk menafsirkan al-Qur’an tampaknya lebih banyak didominasi oleh istri-istri Nabi. Status mereka sebagai istri Nabi memberi kesempatan kepada mereka untuk mengalami peristiwa wahyu dan bahkan berinteraksi secara langsung dengan wahyu. Sejumlah ayat al-Qur’an diturunkan khusus untuk merespon berbagai persoalan yang dialami dalam rumah tangga Nabi dengan para istrinya. Oleh karena itu, wajar jika kemudian sebagian dari mereka banyak mentransmisikan riwayat-riwayat tafsir tentang ayat-ayat tertentu dalam al-Qur’an. Meski demikian, dari sekian istri Nabi, ‘Aisyah merupakan tokoh yang dikenal paling banyak meriwayatkan tafsir.

## 1. 'Ā'ishah bint Abi Bakr al-Siddiq

### a. Tafsir tentang Konteks (*Sabāb al-Nuzūl*) Ayat

Semua faktor-faktor keunggulan yang dimiliki 'Ā'ishah telah membuatnya memahami berbagai peristiwa yang menjadi latar belakang turunnya suatu ayat. Di antaranya tentang sebab turunnya QS. 2: 225. Dalam ayat ini disebutkan bahwa "Allah tidak menghukum kamu karena sumpahmu yang tidak kamu sengaja". Menurut 'Ā'ishah, ayat ini turun terkait dengan seorang lelaki yang suka mengumbar sumpah dan selalu menggunakan sumpah "Tidak, demi Allah, tentu, demi Allah."<sup>160</sup> Kasus lainnya antara lain terkait dengan sebab turunnya QS. (33): 10. Dalam ayat ini disebutkan "Ketika mereka datang kepadamu dari atas dan dari bawahmu, dan ketika tidak tetap lagi penglihatan (mu) dan hatimu naik menyesak sampai ke tenggorokan dan kamu menyangka terhadap Allah dengan bermacam-macam purbasangka." Menurut 'Ā'ishah, peristiwa ini terjadi ketika perang Khandaq atau perang al-Aḥzāb.<sup>161</sup> Dalam perang tersebut, situasinya sangat sangat mencekam, umat Islam dikepung oleh pasukan koalisi Musyrikin Quraish dengan Yahudi Madinah. Pasukan musuh digambarkan menyerang dari segala arah, dari atas lembah yang dipimpin oleh 'Uyaynah ibn Ḥiṣn, dan dari bawah lembah yang dipimpin oleh Abū Sufyān ibn Ḥarb. Dalam riwayat lain disebutkan, bahwa pasukan yang datang dari atas lembah adalah Banī Qurayzah, sedangkan pasukan yang datang dari bawah lembah adalah pasukan Quraish dan Ghaṭafān.<sup>162</sup>

<sup>160</sup> al-Bayhaqī, *Sunan al-Bayhaqī*, Vol. 10, 48.

<sup>161</sup> *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, hadis no. 4103, 860, Kitab al-Maghazi, Bab Ghazwat al-Khandaq wa hiya al-Ahzab; al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, hadis no. 3020, 1209, Kitab al-Tafsir.

<sup>162</sup> al-Jawzī, *Zād al-Masīr*, Cet. 1, Vol. 6, 358. al-Shāfi'ī, *Fath al-Bārī*, Vol. 7, 400; 'Abd al-Malik ibn Hishām ibn Ayyūb al-Himyarī al-Mu'āfirī, *al-Sirah al-Nabawiyah*, ed. Muṣṭafā al-Saqā dkk, (Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādūh, 1375 H/1955 M), Cet. 2, Vol. 3, 238-241.

## b. Penjelasan Makna-Makna yang Sulit Dipahami.

Sebagaimana dalam kasus pemahaman hadis—di mana ‘Ā’ishah banyak memberi koreksi terhadap riwayat-riwayat yang dianggap salah dan tidak sejalan dengan sunnah Nabi<sup>163</sup>—ia juga banyak memberi kritik terhadap pemahaman para Sahabat dalam memahami maksud ayat-ayat al-Qur’an. Dialog antara ‘Urwah dengan ‘Ā’ishah berikut menunjukkan kritisisme istri Nabi ini dalam memahami ayat. Dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* diceritakan bahwa suatu ketika ‘Ā’ishah ditanya oleh ‘Urwah, salah satu murid beliau, tentang maksud QS. 2: 158 yang berbunyi “Sesungguhnya Safa dan Marwah merupakan sebagian syiar-syiar (agama) Allah. Maka barang siapa yang beribadah haji ke Baitullah atau berumrah. Maka tidak ada dosa baginya mengerjakan sa’i antara keduanya.”<sup>164</sup>

Menurut ‘Urwah, ayat ini menegaskan bahwa tiada dosa bagi orang yang berhaji atau umrah untuk melakukan tawaf di antara Safa dan Marwa. Namun pemahaman ini diluruskan oleh ‘Ā’ishah. Menurutnya, maksud ayat ini tidak seperti yang dikatakan ‘Urwah. Sebab jika seperti itu maksudnya, maka ayat ini seharusnya berbunyi “Maka tidak ada dosa baginya untuk “tidak” mengerjakan sa’i antara keduanya.” Ayat ini menurut ‘Ā’ishah diturunkan pada kaum Anṣar yang memiliki tradisi melakukan *ṭalbiyah* (memenuhi panggilan haji) untuk Manat (nama berhala), dan Manat saat itu berhadapan dengan Qudayd (nama tempat antara Makkah dan Madinah). Oleh karena itu, mereka ragu-ragu untuk melakukan tawaf antara Safa dan Marwa. Setelah Islam datang, mereka menanyakan tradisi itu kepada Rasulullah. Ayat ini menjawab keraguan kalangan Anshar dalam melaksanakan tradisi tawaf itu.<sup>165</sup>

Dalam kasus lain, ‘Ā’ishah juga menjelaskan maksud QS. Ali ‘Imran (3): 7 yang tampaknya sulit untuk dipahami oleh para Sahabat.

---

<sup>163</sup>Muḥammad ibn Bahādūr al-Zarkashī, *al-Ijābah li Īrād mā Istadrakathu ‘Ā’ishah ‘alā al-Ṣaḥābah* (Beirut: al-Maktab al-Islamī, 1970)

<sup>164</sup>*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 2, 592, hadis no. 1561.

<sup>165</sup>*Ibid*, hadis no. 6286

Dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* diceritakan bahwa Rasulullah pernah ditanya mengenai makna ayat: “Dialah yang menurunkan al-Kitab (al-Qur’an) kepada kamu. Di antara (isi) nya ada ayat-ayat yang muhkamat.” ‘Ā’ishah melaporkan bahwa Rasulullah bersabda: “Jika kalian melihat orang-orang yang mengikuti sebahagian ayat-ayat yang *mutasyabihat* dari (al-Qur’an), merekalah yang Allah sebut (dalam ayat ini), oleh karena itu hendaklah kalian berhati-hati terhadap mereka.”<sup>166</sup>

### c. Menjelaskan ‘illah dan hubungan antar ayat (*munāsabah*).

‘Ā’ishah selalu berusaha menjelaskan alasan (*ratio-legis*) suatu ayat sesuai dengan pokok-pokok agama (*Uṣūl al-dīn*). Di samping itu, ia juga berusaha menjelaskan keterkaitan (*munāsabah*) antar satu ayat dengan ayat lainnya, di mana ia menggunakan metode tafsir al-Qur’an dengan al-Qur’an, yang karenanya ia dipandang telah melempangkan jalan bagi metode paling ideal dalam memahami al-Qur’an ini. Dalam sebuah narasi diceritakan bahwa ‘Ā’ishah pernah ditanya oleh ‘Urwah tentang maksud QS. 4: 3<sup>167</sup> ‘Ā’ishah menjawab bahwa yang dimaksud ayat ini adalah larangan bagi wali laki-laki untuk menikahi perempuan yatim yang berada di bawah asuhannya, dengan tujuan untuk mendapatkan harta dan kecantikan anak yatim tersebut, tanpa memberinya mahar yang sesuai sebagaimana yang diberikan orang lain. Mereka dilarang untuk menikahi para wanita yatim tersebut kecuali jika mereka bersikap adil dan memberikan mahar yang lebih tinggi dari mahar yang biasa mereka berikan kepada perempuan lain. Sebagai alternatifnya, mereka diperintahkan untuk menikahi wanita lain yang mereka senangi.<sup>168</sup>

---

<sup>166</sup> Ibid, hadis no. 4547, 948; al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, hadis no. 2665, 1070, “Kitab al-‘Ilm, Bab al-Nahy ‘an Ittibā’ Mutashabih al-Qur’an”.

<sup>167</sup> “Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah perempuan-perempuan (lain) yang kamu senangi.” QS. 4: 3

<sup>168</sup> al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 4, 231, Vol. 8, 239; Vol. 19, 120.

Ayat ini menurut ‘Ā’ishah menjadi penyebab turunnya QS. 4: 127. Sebab sejak turunnya QS. 4:3, timbul kegelisahan di kalangan masyarakat Arab yang memiliki kebiasaan buruk terhadap anak-anak perempuan yatim. Menurut tradisi masyarakat Arab, seorang wali berkuasa atas perempuan yatim yang dalam asuhannya. Jika perempuan yatim itu cantik, maka ia dinikahi dan diambil hartanya. Jika perempuan yatim itu buruk rupa, maka ia akan dihalangi untuk menikah dengan orang lain agar tetap dapat menguasai hartanya. Menurut Aisyah, QS. 4: 127 “dan kalian tidak ingin menikahi mereka” adalah ketidak senangan salah seorang di antara kalian terhadap anak perempuan yatim yang berada dalam asuhannya karena mereka tidak memiliki harta dan kecantikan. Oleh karena itu mereka dilarang untuk menikahi anak perempuan yatim yang mereka senangi karena harta dan kecantikannya, kecuali dengan perlakuan yang adil.<sup>169</sup>

Lebih jauh, pemahaman ‘Ā’ishah dalam menjelaskan makna yang sulit dicerna juga tampak dalam jawabannya terhadap pertanyaan ‘Urwah ibn al-Zubayr tentang maksud QS. (4): 128. Suatu ketika ‘Urwah bertanya tentang maksud ayat “Apabila seorang isteri takut suaminya akan berbuat nusyuz (tidak mau menggaulinya) atau berlaku kasar terhadapnya.” ‘Ā’ishah pun menjelaskan bahwa ayat ini terkait dengan kasus seorang suami yang merasa bosan dengan istrinya dan hendak menceraikannya, lalu kemudian direspon oleh istrinya bahwa ia rela ditinggalkan asal tidak dicerai oleh suaminya. Peristiwa ini kemudian direspon dengan turunnya ayat ini.<sup>170</sup> Dengan demikian, sebab turun (konteks) ayat ini adalah terkait dengan kasus seorang perempuan yang masih menjadi istri seorang lelaki, namun suaminya tidak lagi mencintai dan menggaulinya serta berkehendak untuk menceraikannya lalu isterinya, padahal ia (istri) mempunyai seorang anak,

---

<sup>169</sup>Ibid.

<sup>170</sup>Al-Bukhārī, *al-Jāmi’*, hadis no. 4601, 963; al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, hadis no. 3021, 1209.



dan karenanya ia menolak untuk diceraikan, lalu ia berkata kepada suaminya: “Jangan kamu menceraikanku, dan tetap pertahankan diriku, dan kamu boleh meninggalkan urusanku.”<sup>171</sup>

## 2. Umm Salamah

### a. Menjelaskan bacaan al-Qur’an Nabi Muhammad

Berbeda dengan ‘Ā’ishah, riwayat Umm Salamah lebih banyak menjelaskan tata cara bacaan Nabi Muhammad. Salah satunya adalah tentang cara Nabi dalam melantunkan surat al-Fatihah 1-7. Dalam riwayat Ibn Abi Mulaykah dari Umm Salamah disebutkan bahwa Nabi terbiasa melakukan jeda antar ayat dalam membaca al-Fatihah. Dengan ungkapan lain, Nabi membaca *al-ḥamd li Allāh Rabb al-‘ālamīn*, kemudian beliau berhenti dan menghela napas. Lalu beliau melanjutkan *al-Raḥmān al-Raḥīm*, dan kemudian berhenti serta menghelas napas, setelah itu beliau membaca *mālik yawm al-dīn*, lalu kemudian berhenti dan menghela napas. Demikian hingga akhir ayat. Sementara dalam riwayat Ya‘lā ibn Mamlak dari Umm Salamah disebutkan bacaan Nabi Muhammad adalah kalimat per kalimat dan huruf demi huruf,<sup>172</sup> dan beliau membaca *malik yawm al-dīn* tanpa memanjangkan kata *malik*.<sup>173</sup>

### b. Menjadi Penyebab Turunnya Ayat

Umm Salamah dalam pembahasan tentang biografi sudah dijelaskan bahwa figur ini termasuk tokoh perempuan yang disegani di kalangan Sahabat-sahabat dan istri-istri Nabi. Oleh karena itu, ia sering menjadi tumpuan pengaduan para Sahabat perempuan jika mereka merasakan perlakuan tidak adil kepada kaum perempuan. Sejumlah riwayat menunjukkan dengan jelas peran Umm Salamah dalam

<sup>171</sup>Ibid.

<sup>172</sup>al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, hadis no. 2923, “Kitāb Faḍā’il al-Qur’ān, Bāb Mā Jā’ Kayf Kān Qirā’at al-Nabī Ṣallā Allāh ‘alayh wa Sallam,” Vol. 5, 182.

<sup>173</sup>Ibid., hadis no. 2927, Vol. 5, 185, “Kitāb al-Qirā’at Bāb fi Fātiḥat al-Kitāb”; al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, hadis no. 4001, Vol. 4, 37, “Kitāb al-Ḥurūf wa al-Qirā’at”.

mendelegasikan pengaduan kaum perempuan kepada Nabi Muhammad dan kemudian direspon dengan turunnya sejumlah ayat. Di antaranya adalah pengaduan Umm Salamah kepada Nabi tentang perlakuan Islam terhadap perempuan yang dipandang bias gender. Kaum perempuan pada saat itu merasa bahwa laki-laki mendapat sejumlah *priviledge* dibanding kalangan perempuan: mereka diperkenankan ikut berjihad di dalam Allah dan meraih *martirdom* (*shahādah*), sementara perempuan tidak; mereka diwajibkan meraih keutamaan shalat Jumat, sementara perempuan tidak; dan mereka kaum laki-laki mendapat dua kali lipat bagian harta warisan perempuan. Protes kaum perempuan ini kemudian direspon dengan turunnya QS. Al-Nisa' (4): 32 yang berbunyi: “Dan janganlah sebagian dari kalian mengharap apa yang Allah lebihkan atas sebagian dari yang lain. Dalam riwayat al-Tirmidhī, Mujāhid menyebutkan bahwa peristiwa ini juga menjadi sebab turunnya QS. Al-Ahzab (30): 35 : “Sesungguhnya kaum Muslim laki-laki dan perempuan, kaum mukmin laki-laki dan perempuan....”<sup>174</sup>

Sebagai salah satu perempuan yang pertama kali hijrah ke Madinah<sup>175</sup> Umm Salamah juga menyampaikan pengaduan kalangan perempuan karena peranan mereka dalam berhijrah tidak disebutkan dalam al-Qur'an. Dari 'Amr ibn Dīnār, dari Salamah—seorang lelaki dari klan Umm Salamah—berkata: Umm Salamah berkata: “Wahai Rasulullah, kami tidak pernah mendengar Allah menyebut perempuan dalam peristiwa hijrah? Maka Allah menurunkan QS. Ali 'Imrān (3): 195: “Maka Allah mengabulkan permintaan mereka bahwasanya Aku tidak akan menyia-nyiaikan amal perbuatan seseorang di antara kalian baik laki-laki maupun perempuan.”<sup>176</sup> Pertanyaan senada juga

---

<sup>174</sup>al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, hadis no. 3022, Vol. 5, 237; al-Albānī, *Ṣaḥīḥ Sunan*, hadis no. 2419, Vol. 3, 38.

<sup>175</sup>Shams al-Dīn Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an* (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1384 H/1964 M), Vol. 5, 162.

<sup>176</sup>al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, hadis no. 3023, Vol. 5, 237, “Kitāb Tafsīr al-Qur'an, Bāb: Min Sūrat al-Nisā'.” Lihat juga Ibn Katsir, *Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm*, Vol. 2, 190; al-

diajukan Umm Salamah kepada Nabi Muhammad, tetapi dalam skop yang lebih luas. Umm Salamah menanyakan kepada Nabi mengapa al-Qur'an hanya menyebut laki-laki dan tidak menyebut perempuan dalam masalah ritual ibadah? Pertanyaan ini telah menyebabkan turunnya QS. Al-Ahzab (3): 35: "Sesungguhnya kaum Muslim laki-laki dan perempuan, kaum mukmin laki-laki dan perempuan...."<sup>177</sup>

### c. Menjelaskan makna yang sulit dipahami

Dalam sejumlah kasus, ada ayat-ayat yang sulit dipahami oleh para Sahabat. Salah satunya dalam QS. (33): 59 disebutkan perintah untuk mengulurkan jilbab bagi kaum perempuan. Diriwayatkan dari Şafiyah bahwa Umm Salamah berkata: "Ketika turun ayat: "Hendaklah mereka mengulurkan jilbabnya", wanita-wanita Anşār keluar dari rumah seakan di atas kepala mereka ada burung gagak—karena tertutup kerudung hitam."<sup>178</sup>

## 3. Ḥafşah bint 'Umar ibn al-Khaţţāb

### a. Menjadi Penyebab Turunnya Ayat al-Qur'an

Sejumlah persoalan yang terjadi dalam rumah tangga Nabi dengan istri-istri beliau seringkali menjadi penyebab turunnya suatu ayat. Di antaranya QS. Al-Tahrim (66): 1-5. Menurut pendapat yang paling kuat di kalangan ulama, sebab turunnya ayat ini erkait dengan kasus Nabi dengan Ḥafşah. Suatu ketika, Nabi mengunjungi rumah Ḥafşah, dan ketika itu ia sedang menengok kedua orang tuanya. Ketika Ḥafşah pulang, ia menjumpai Māriyah (selir Nabi) sedang bersama Nabi di rumahnya. Maka Ḥafşah menunggu sampai Māriyah keluar, ia pun

---

Qurṭubī, *al-Jāmi'*, Cet. 2, Vol. 4, 318.

<sup>177</sup>Muḥammad ibn 'Abd Allāh al-Ḥākim al-Naysābūrī, *al-Mustadrak 'alā al-Şaḥīḥayn* (Tafsir Surah al-Ahzab), ed. Muşţafā 'Abd al-Qādir 'Aţā (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1411 H/1990 M), Vol. 2, 416.

<sup>178</sup>al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, hadis no. 4101, 448; "Kitāb al-Libās, Bāb fī Qawlih Ta'ālā Yudnīn 'alayhinn min Jalābībihinna."

baru masuk. Ketika Nabi melihat kecemburuan dan kekecewaan meliputi wajah Ḥafṣah, maka beliau pun berkata: “Jangan kamu kasih tahu ‘Ā’ishah, dan aku berjanji tidak akan mendekatinya lagi untuk selamanya.” Namun Ḥafṣah kemudian memberitahukan peristiwa di rumahnya itu kepada ‘Ā’ishah, dan kedua memang berada dalam satu kubu. ‘Ā’ishah pun marah kepada Nabi sampai beliau mau bersumpah tidak akan mendekati Mariyah. Peristiwa ini menyebabkan turunnya gugus ayat 1-5, terutama ayat yang ke-3 yang berupa teguran terhadap Ḥafṣah yang melanggar janji untuk tidak membuka rahasia kepada ‘Ā’ishah. Peristiwa ini diabadikan dalam ayat yang ke-3 surat al-Tahrim:

“Dan ingatlah ketika secara rahasia Nabi membicarakan suatu peristiwa kepada salah seorang istrinya (Ḥafṣah). Lalu ia menceritakan peristiwa itu (kepada ‘Ā’ishah) dan Allah memberitahukan peristiwa itu kepadanya (Nabi), lalu Nabi memberitahukan (kepada Ḥafṣah) dan Allah memberitahukan peristiwa itu kepadanya (Nabi), lalu Nabi memberitahukan kepada (Ḥafṣah) sebagian dan menyembunyikan sebagian yang lain. Maka ketika dia (Nabi) memberitahukan pembicaraan itu kepadanya (Ḥafṣah), dia bertanya, “Siapakah yang telah memberitahukan hal ini kepadamu?” Nabi menjawab, “Yang memberitahukan kepadaku adalah Allah Yang Maha Mengetahui lagi Maha Teliti.”<sup>179</sup>

## b. Berdialog secara Kritis tentang Maskud Ayat

Ḥafṣah dikenal dengan sikap kritis dalam memahami dan menafsirkan al-Qur’an. Dalam sebuah narasi yang diriwayatkan Ummu Mubasyir menceritakan bahwa Ḥafṣah berdialog dengan Rasulullah tentang makna QS. Maryam (19): 71-72. Menurut Rasulullah, orang-orang yang pernah berbaiat di bawah pohon dijamin tidak akan masuk ke dalam neraka. Mendengar pernyataan ini, Ḥafṣah mempertanyakan kebenaran pernyataan ini, karena ia memahami QS. Maryam (19): 71

---

<sup>179</sup>al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, Vol. 23, 481; al-Yamanī, *Fath al-Qadīr*, Vol. 7, 251-252.

menegaskan bahwa setiap orang akan mendatangi neraka.<sup>180</sup> Mendengar bantahan Ḥafṣah, Nabi tampak kurang senang dan menegurnya. Lalu beliau menjelaskan bahwa memang benar bahwa setiap orang akan mendatangi neraka, tetapi kelak Allah akan menyelamatkan orang-orang yang bertaqwa dari neraka dan membiarkan orang-orang yang zalim di dalam neraka.”<sup>181</sup>

Keterlibatan perempuan dalam praksis penafsiran al-Qur’an terus berlanjut hingga zaman pasca Sahabat. Dari penelusuran biografis para periwayat al-Qur’an dapat dilihat setidaknya ada 8 tokoh yang disebutkan memiliki kemampuan di bidang ini. Selain ‘Ā’ishah, Umm Salamah dan Ḥafṣah yang telah disebutkan di atas, tercatat ada 5 tokoh perempuan yang memiliki kemampuan dalam bidang tafsir. Bahkan salah seorang di antara mereka mampu menghafalkan suatu karya secara keseluruhan, yaitu ‘Ā’isyah bint ‘Abd al-Raḥīm ibn al-Zujjāj yang meriwayatkan kitab *Gharīb al-Qur’ān*. Mengenai tokoh perempuan yang berkecimpung di bidang tafsir dapat dilihat dalam tabel di bawah ini:

Tabel 4.7  
Perempuan Penafsir al-Qur’an

| No. | Nama   | Abad | Peran  |
|-----|--|------|--|
| 1   | Nafisah bint al-Ḥasan ibn Zayd ibn al-Ḥasan ibn ‘Alī                                   | 3    | Menghafal al-Qur’an dan menguasai Tafsir dan Hadis   |
| 2   | Yāsmīnah al-Sīrāwandīyyah  | 6    | Menafsirkan surat-surat al-Qur’an ( <i>kānat tufassir suwar al-Qur’ān</i> )  |
| 3   | ‘Ā’isyah bint ‘Abd al-Raḥīm ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Fāris al-Baghdādī ibn al-Zujjāj | 8    | Meriwayatkan kitab <i>Gharīb al-Qur’an</i> menurut huruf-huruf mu’jam (kamus) karya Abū Bakr Muḥammad ibn ‘Azīzi as-Sijjīstani |

<sup>180</sup>QS. Maryam (19): 71.

<sup>181</sup>QS. Maryam (19): 72.

| No. | Nama  | Abad | Peran  |
|-----|---|------|--|
| 4   | Fāṭimah Bint Qānbāy al-'Umarī al-Naṣirī Faraj | 9    | Ia adalah perempuan yang baik-baik, membaca ( <i>qara'at</i> ) al-Qur'an, mengkaji tafsir dan hadis  |
| 5   | Asmā' bint Mūsā al-Ḍajjā'ī                    | 10   | Juru baca ( <i>qāri'ah</i> ) al-Qur'an, dan banyak membaca karya-karya tafsir dan hadis, mengajarkan al-Qur'an, memberi nasehat dan mendidik kaum perempuan. |

#### D. Perempuan sebagai Pengajar al-Qur'an.

Peran sebagai pendidik dan pengajar al-Qur'an dapat dipastikan telah dijalankan oleh semua tokoh perempuan yang dibahas pada bab III terdahulu, meskipun lebih banyak untuk skrup keluarga dan sanak kerabat. Peran keterlibatan perempuan dalam pengajaran ini perlu dijelaskan lebih rinci karena terdapat perbedaan ungkapan yang digunakan para penulis biografi dalam menjelaskan peran ini. Untuk mengungkap peran tersebut, penulis menggunakan indikator berikut: *Pertama*, pernyataan eksplisit penulis biografi bahwa tokoh tertentu melakukan transmisi qiraah kepada para muridnya. Ungkapan yang menunjukkan pernyataan ini antara lain: *rawā 'anhā al-qirā'ah* (telah meriwayatkan darinya ragam bacaan al-Qur'an); *akbadh 'anhā al-qirā'ah* (telah meriwayatkan darinya ragam bacaan al-Qur'an), *qara'a 'alayhā* (telah membaca atau menyetorkan bacaan di hadapannya), *samma'at* (telah memperdengarkan kepadanya) dan *sami'a minhā* (telah mendengar darinya) dan ungkapan-ungkapan lain yang semakna.

*Kedua*, pernyataan eksplisit penulis biografi bahwa tokoh yang bersangkutan melakukan aktivitas pembelajaran al-Qur'an kepada para muridnya, dengan atau tanpa penjelasan tentang apa saja yang diajarkan kepada para muridnya. Ungkapan yang digunakan antara lain

kata *kānattu ‘allim al-Qur’ān* (mendidik atau mengajarkan al-Qur’an) atau *kānat tulaqqin al-Qur’ān* (menuntun dengan cara memvokalisasi al-Qur’an kepada para muridnya), atau *kānat ta’īzu al-nisā’* (memberi ceramah atau nasehat keagamaan kepada kaum perempuan).

**Ketiga**, jika kedua indikator tersebut tidak disebutkan dalam uraian biografi, maka indikator ketiga yang digunakan adalah keberadaan murid yang belajar kepadanya dalam berbagai cabang keilmuan Islam, meskipun tanpa disertai pernyataan eksplisit tentang transmisi qiraah. Dengan keberadaan murid ini diasumsikan bahwa transmisi al-Qur’an berjalan sejalan dengan transmisi ilmu-ilmu keislaman lainnya. Seorang murid kadang-kadang mempelajari berbagai cabang ilmu dari seorang guru, tanpa spesialisasi bidang yang dipelajarinya. **Keempat**, tanpa keterangan sama sekali tentang peran pendidikan tokoh yang bersangkutan. Meskipun tidak disertai keterangan, namun dari berbagai kemungkinan yang paling kuat, para tokoh ini sejatinya melakukan peran pendidikan meskipun dalam skup yang lebih kecil, misalnya mengajar anak-anak dan anggota keluarga lainnya.

Berdasarkan indikator pertama, ditemukan setidaknya ada 13 tokoh yang disebutkan secara eksplisit melakukan transmisi qiraah kepada para muridnya. Mereka adalah ‘Ā’ishah bint Abī Bakr al-Ṣiddīq, Ḥafṣah bint ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb, Ummu Salamah Hind bint Umayyah, Umm Waraqah bint Nawfal al-Anṣāriyah, Umm al-Dardā’ al-Ṣugrā, Ḥafṣah bint Sīrīn al-Anṣāriyyah, Maymūnah bint Abī Ja’far, Fāṭimah bint Aḥmad al-Rifā’ī, Fāṭimah bint ‘Abd al-Raḥmān al-Sharrāṭ, Āsiyah bint Aḥmad Ibn ‘Abd al-Dā’im, Ḥakīmah bint Maḥmūd, Umm al-Khayr bint Aḥmad ibn ‘Īsā, dan Fāṭimah Ibnat al-Shams. Peran ketiga istri Nabi dalam mentransmisikan qiraah dapat dibuktikan dengan kesaksian Abu Ubayd ibn Sallam yang menyebut mereka sebagai sumber ragam qira’ah yang belajar langsung kepada Nabi. Selain itu, riwayat-riwayat mereka tentang ragam qiraah dapat ditemukan berbagai karya tafsir, hadis, bahasa. Sedangkan keterlibatan Umm Waraqah bint Nawfal

dalam transmisi qiraah disimpulkan dari ijazah yang diberikan Nabi kepadanya untuk menjadi imam bagi anggota keluarganya. Selain itu, ia juga diriwayatkan memiliki koleksi tulisan al-Qur'an yang kemudian dijadikan sebagai salah satu rujukan panitia yang ditugaskan Uthman untuk menyatukan mushaf al-Qur'an. Sementara itu, peran Ḥafṣah bint Sīrīn dalam transmisi dibuktikan dengan kesaksian saudaranya Ibn Sīrīn yang menjadikan Hafsa sebagai rujukan ketika terjadi perbedaan qiraah. Sementara untuk tokoh-tokoh yang lainnya, keterlibatan mereka dapat disimpulkan dari ungkapan yang menunjukkan transmisi qiraah baik *rawā 'anhā al-qirā'ah*; *akhadh 'anhā al-qirā'ah*; *qara'a 'alayhā,sami'a minhā dan samma'at*.

Tabel 4.8  
Perempuan Juru Baca Al-Qur`anMentransmisikan Qiraah kepada Murid

| No | Nama   | Indikator   | Murid  |
|----|--|---|--|
| 1. | 'Ā'ishah bint Abī Bakr al-Ṣiddīq (Saḥābiyyah) (w. 58H) | Memiliki sejumlah murid yang meriwayatkan qiraah darinya ( <i>rawā 'anhā al-qirā'ah</i> ) | <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Dari kalangan Sahabat Senior antara lain: ayahandanya sendiri yaitu Abū Bakr al-Ṣiddīq (w. 13 H), 'Umar ibn al-Khaṭṭāb (w. 23 H), 'Abd Allāh ibn 'Umar (w. 73 H), Abū Hurayrah (w. 59 H), Abū Mūsā al-Ash'arī (w. 50 H), 'Abd Allāh ibn 'Abbās (w. 68 H), 'Abd Allāh ibn 'Amr al-Jarrāsh (w. 50 H), al-Sā'ib ibn Yazīd, 'Amr ibn al-Āṣ, Zayd ibn Khālīd al-Juhanī 'Abd Allāh 'Āmir ibn Rabi'ah, 'Abd Allāh ibn al-Hārith ibn Nawfal, Ṣafīyyah bint Shaybah</li> <li>▪ Dari kalangan keluarga antara lain: saudaranya Umm Kulthūm, saudara sepersuannya 'Awf ibn al-Hārith, kedua putri saudaranya (kemenakannya) Ḥafṣah dan Asmā', cucu saudaranya yang bernama 'Abd al-Raḥmān: 'Abd Allāh ibn Abī 'Atīq Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmān ibn Abū Bakr, kedua putra saudaranya yang bernama 'Asma: 'Abd Allāh dan 'Urwah yang keduanya adalah putra al-Zubayr ibn 'Awwām, dua orang</li> </ul> |



| No | Nama | Indikator | Murid  |
|----|------|-----------|--|
|    |      |           | <p>cucu Asmā': 'Ubād dan Khubayb, yaitu putra 'Abd Allāh ibn al-Zubayr, 'Ubbād ibn Hamzah ibn 'Abd Allāh ibn al-Zubayr, dan putri saudarinya Umm Kulthūm: 'Ā'ishah bint Ṭalḥah.</p>  |
|    |      |           | <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Dari kalangan hamba sahaya: Abū 'Amr, Dhakwān Abū Yūnus dan Fārūkh</li> <li>▪ Dari kalangan Ṭabī'in senior di antaranya: 'Alqamah ibn Qays, 'Abd Allāh ibn Hakīm, Abū Wā'il ibn Abī Malīkah, Mu'ādhah al-'Adawiyyah, Zirr ibn Ḥubaysh al-Asadī, Muṭrif ibn al-Shakhīr, Hammām ibn al-Hārith, Abū 'Aṭīyyah al-Wadī'ī, Abū Ubaydah ibn 'Abd Allāh ibn Mas'ūd, 'Abd Allāh ibn Shaddād ibn al-Hādī al-Laythī, 'Abd al-Raḥmān ibn al-Hārith ibn Hishām, kedua putra 'Abd al-Raḥmān: Abū Bakr dan Muḥammad, Ayman al-Makkī, Thamāmah ibn Hazn al-Qushayrī, al-Hārith ibn 'Abd Allāh ibn Abī Rabī'ah, Ḥamzah ibn 'Abd Allāh ibn 'Umar, Khabbāb, Sālim ibn Saylān, Sa'd ibn Hishām ibn 'Āmir, Sulaymān ibn Yāsir, Shurayḥ ibn Hānī, Abū Sālih al-Samān, 'Ābis ibn Rabī'ah al-Nakh'tī, 'Āmir ibn Sa'd ibn Abī Waqqās, Ṭalḥah ibn 'Abd Allāh ibn 'Uthmān, Ṭawus, Abū al-Walid 'Abd Allāh ibn Hārith al-Baṣrī, 'Abd Allāh ibn Shaqīq al-'Uqaylī, 'Abd Allāh ibn Shihāb al-Khawlānī, 'Abd al-Raḥmān ibn Shamāsah al-Mahrī, 'Ubayd Allāh ibn 'Abd Allāh ibn 'Utbah, 'Alqamah ibn Waqqās, 'Alī ibn al-Ḥusayn ibn 'Alī, 'Imrān ibn Haṭṭān, Kurayb, Mālik ibn Abī 'Āmir al-Aṣbahī, Farwah ibn Nawfal al-Ashja'ī, Muḥammad ibn Qays ibn Makhramah, Muḥammad ibn al-Muntaṣir, Nāfi' ibn Jubayr ibn Maṭ'am, Yaḥya ibn Ya'mar, Abū Burdah ibn Abī Mūsā, Abū al-Jawzā' al-Rab'ī, Abū al-Zubayr al-Makkī, Khayrah Umm al-Ḥasan, Ṣafīyyah bint Abī 'Ubayd dan murid-murid lainnya</li> </ul> |

| No | Nama   | Indikator   | Murid   |
|----|--|---|---|
| 2. | Ḥafṣah bint 'Umar ibn al-Khaṭṭāb (w. 45 H) (Saḥābiyyah)                                      | Memiliki sejumlah murid yang meriwayatkan qiraah darinya ( <i>rawā 'anhā al-qirā'ah</i> ) | <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Dari kalangan Sahabat antara lain 'Abd Allāh ibn 'Umar, saudara laki-lakinya, Ḥamzah, puteranya, dan istri Ḥamzah Ṣafiyyah bint Abī 'Ubayd. Sedangkan dari kalangan Ṭābi'ūn antara lain Hārithah ibn Wahab, al-Muṭṭalib ibn Abī Wadā'ah, Umm Mubashshir al-Anshariyyah, 'Abd al-Raḥmān ibn al-Hārith ibn Hishām, 'Abd Allāh ibn Ṣafwān ibn Umayyah.</li> </ul>   |
| 3. | Ummu Salamah Hind bint Ummayah (59 H) (Saḥābiyyah)   | Memiliki sejumlah murid yang meriwayatkan qiraah darinya ( <i>rawā 'anhā al-qirā'ah</i> ) | <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Murid yang meriwayatkan ilmu darinya antara lain: dua orang putranya 'Umar dan Zaynab bint Abī Salamah, Ibn 'Abbās, 'Ā'ishah, Abū Sa'īd al-Khudrī, 'Āmir ibn Umayyah, Muṣ'ab ibn 'Abd Allah ibn Abī Umayyah, Abd Allah ibn Rāfi', Nāfi' Saḥīnah, Abū Kathīr, Ibn Saḥīnah, Khayrah Umm Ḥasan al-Baṣri, Sulaymān ibn Yasār, Usāmah anak Zayd ibn al-Hārithah Abū 'Uthmān al-Nahdī, Humayd dan Abū Salamah putra 'Abd al-Raḥmān ibn 'Awf, Sa'īd ibn al-Musayyab, Abū Wā'il, Ṣafiyyah bint Muḥṣan, al-Sha'bi, Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, 'Uthmān ibn 'Abd Allah ibn Mawhib, 'Urwah ibn Zubayr, Kurayb klien ibn 'Abbās, Qubaysah ibn Zuwayb, Nāfi' klien ibn 'Umar, dan Ya'lā ibn Mamlak</li> </ul> |
| 4. | Umm Waraqah bint 'Abd Allāh ibn al-Ḥārith ibn 'Uwaymir ibn Nawfal al-Anṣāriyyah (Saḥābiyyah) | ( <i>Lembaran mushaf hasil tulisannya menjadi rujukan 'Uthmān</i> )                       | <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Murid yang meriwayatkan darinya antara lain: Jaddat al-Walīd ibn 'Abd Allāh ibn Jamī', Abū Jaddat al-Walīd ibn 'Abd Allāh ibn Jamī', Jaddat al-Walīd, 'Abd al-Raḥmān ibn Khallād, dan Abū'Abd al-Raḥmān ibn Khallād</li> </ul>   |

| No | Nama  | Indikator  | Murid  |
|----|---|--|--|
| 5. | Hujaymah (Juhaymah) bint Huyayy al-Awṣābiyyah (Umm ad-Darda' ash-Shugra) ( <i>Ṭābi'iyah</i> ) | Memiliki sejumlah murid yang meriwayatkan qiraah darinya ( <i>akhadh 'anhā qirā'at al-Qur'ān</i> ) | <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Murid-murid yang mengambil sanad qiraah al-Qur'an darinya (<i>akhadh 'anhā qirā'at al-Qur'ān</i>) antara lain: Ibrāhīm ibn Abī 'Ablah, 'Aṭīyyah ibn Qays, dll.</li> <li>▪ Murid-murid yang meriwayatkan hadis darinya antara lain: Jubayr ibn Nufayr, Abū Qilābah al-Jarmī, Sālīm ibn Abī al-Ja'd, Rajā' ibn Ḥayawah, Yūnus ibn Maysarah, Makḥūl, 'Aṭā' al-Kaykhārānī, Ismā'il ibn 'Ubayd Allāh ibn Abī al-Muhājir, Zayd ibn Aslam, Abū Ḥāzim al-A'raj, Ibrāhīm ibn Abī 'Ablah, Uthmān ibn Hayyān al-Murri</li> </ul> |
| 6. | Umm al-Hudhayl Ḥafṣah Bint Sirīn al-Anṣāriyyah ( <i>Ṭābi'iyah</i> )                           | Menjadi rujukan qiraah ( <i>akhadh 'anhā qirā'at al-Qur'ān</i> )                                   | <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Sejumlah tokoh yang meriwayatkan hadis darinya antara lain: Muḥammad ibn Sirīn, Qatādah, 'Āsim al-Aḥwal, Ayyūb, Khālīd al-Hadhdhā, Ibn 'Awn, Hishām ibn Hissān</li> <li>▪ Ia telah menguasai qiraah al-Qur'an saat berumur 12 tahun (<i>Qad qara'at al-Qur'ān wa hiya bint thintay 'ashrata sanah</i>).</li> <li>▪ Menjadi rujukan Ibn Sirīn jika mendapat kesulitan tentang qiraah al-Qur'an (<i>ann Ibn Sirīn idhā ashkal 'alayh shay' min al-Qur'ān qal idhabū fasa'alū Ḥafṣah kayf taqra'</i>)</li> </ul>         |
| 7. | Maymūnah bint Abī Ja'far Yazīd ibn al-Qā'qā' al-Makhzūmī al-Madanī al-Qāri'                   | Memiliki murid yang meriwayatkan qiraah darinya ( <i>rawā al-qirā'ah 'anhā</i> )                   | <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Murid-muridnya yang meriwayatkan qira'ah dari beliau antara lain Ahmad (putera beliau sendiri) dan Tsabit (<i>rawā al-qirā'ah 'anhā Ahmad ibnuhā wa Thābit</i>)</li> </ul>  |
| 8. | Fāṭimah bint Aḥmad al-Rifā'i  | <i>akhadha 'anhā al-qirā'ah wa anshadat fi majlis darsihā baitan</i>                               | <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Belajar qiraah dari nya: puteranya yang bernama Abū Ishāq Ibrāhīm al-A'zab dan Najm al-Dīn Aḥmad (<i>akhadha 'anhā al-qirā'ah waladuhā Abū Ishāq Ibrāhīm al-A'zab wa waladuhā Najm al-Dīn Aḥmad</i>).</li> <li>▪ Sedangkan meriwayatkan hadis darinya: Aḥmad al-Ṣibyān.</li> <li>▪ Memiliki majelis ilmu di mana ia memberi ceramah dan nasehat di dalamnya (<i>anshadat fi majlis darsihā baitan...</i>)</li> </ul>  |

| No  | Nama   | Indikator                                   | Murid  |
|-----|--|---|--|
| 9.  | Fāṭimah Bint ‘Abd al-Raḥmān al-Sharrāṭ   | ( <i>qara’a ‘alayhā bi qirā’at Warash</i> ) | <ul style="list-style-type: none"> <li>Meriwayatkan hadis darinya: anak laki-lakinya Abū al-Qāsim ibn al-Ṭaylasāt.</li> <li>Sang anak juga belajar qiraah Warash dan menyetorkan bacaannya kepadanya (<i>qara’a ‘alayhā bi qirā’at Warash</i>)</li> </ul>  |
| 10. | Āsiyah bint Aḥmad ibn ‘Abd al-Dā’im  | Sami’a minhā jamā’ah                        | <ul style="list-style-type: none"> <li>Rumahnya dimakmurkan dengan tilawah al-Qur’an dan pelajaran (<i>kān baytuḥā ma’mūran bi al-tilāwah wa al-dars</i>).</li> <li>Ia memiliki banyak murid yang meriwayatkan al-Qur’an darinya (<i>sami’a minhā jamā’ah</i>).</li> </ul>   |
| 11. | Ḥakimah bint Maḥmūd ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Ḥakim ibn Abī Sa’d  | qara’a ‘alayhā bi al-ijazah al-‘āmmah...    | <ul style="list-style-type: none"> <li>Belajar padanya al-Ṭawūsi dengan ijazah umum dan ‘Alā al-Dawlah al-Samnani, al-Miazzi dll (<i>qara’a ‘alayhā bi al-ijazah al-‘āmmah...</i>).</li> </ul>   |
| 12. | Umm al-Khayr bint Aḥmad ibn ‘Isā puteri dari al-Qāḍī al-Fāḍil al-Shihāb Aḥmad ibn ‘Isa ibn Muḥammad ibn ‘Abd Allāh ibn Sa’id ibn ‘Amir ibn Jābir | ( <i>Qara’a ‘alayhā hunāk</i> )             | <ul style="list-style-type: none"> <li>Al-Biqā’i menemuinya pada bulan Safar tahun 849 H di desa (al-‘Ubalā) di Wādī Layyah, dan membacakan kepadanya al-Qur’an suatu qiraah di tempat itu (<i>qara’a ‘alayhā hunāk</i>)</li> </ul>  |
| 13. | Fāṭimah Ibnat al-Shams Muḥammad ibn Yusuf ibn Aḥmad ibn Muḥammad al-Dayrūtī al-Mādī  | (Min ma qara’a ‘alayha)                     | <ul style="list-style-type: none"> <li>Memiliki banyak murid baik dari kalangan laki-laki maupun perempuan.</li> <li>Di antara murid-muridnya adalah Bayram bint Aḥmad ibn Muḥammad al-Dayrūtīyah al-Mālikiyyah (<i>min ma qara’a ‘alayha</i> Bayram bint Aḥmad ibn Muḥammad al-Dayrūtīyah al-Mālikiyyah)</li> </ul> |

Berdasarkan indikator kedua, ditemukan ada 8 tokoh yang dinyatakan melakukan aktivitas pembelajaran al-Qur’an secara umum. Dari kedelapan tokoh tersebut, dua di antaranya disebutkan dengan istilah *ta’līm*, yaitu Jum’ah bint Abī al-Rajā’ yang disebutkan sebagai pegiat al-Qur’an yang mengajarkannya kepada anak-anak dan Sayyidah bint ‘Abd al-Ghānī disebutkan sebagai guru di istana dan rumah-rumah

para pembesar istana Dinasti Bani Hafs dan menekuni profesi pengajar untuk kalangan perempuan. Dua orang tokoh disebutkan dengan istilah *al-wa'z* (penceramah) yaitu Asmā' bint al-Fakhr Ibrāhīm yang memberi ceramah keagamaan di kalangan kaum perempuan, Umm Muḥammad 'Ā'ishah bint Ibrāhīm ibn Ṣiddīq al-Sulamī al-Dimashqīyyah dan Bayram bint Aḥmad al-Mālikīyyah yang memberi ceramah kepada kaum perempuan. Ketiga tokoh lainnya digambarkan dengan istilah *talqīn*, *tasmī'* dan *ta'izu al-Qur'an*. Ketiganya adalah 'Ā'ishah bint Ibrāhīm yang menghafal al-Qur'an dan mengajarkannya kepada kaum perempuan; dan Asmā' bint Mūsā al-Ḍajjā'ī yang mengajarkan al-Qur'an, memberi nasehat dan mendidik etika bagi kaum perempuan, Khadījah bint Yūsuf ibn Ghanīmah ibn Ḥusayn al-Baghdādiyyah al-Dimashqīyyah. Ia biasa memberi ceramah di kalangan kaum perempuan (*kānat ta'izu al-nisā'*). Sementara itu, Zumurrud Khātūn bint Jawālī termasuk kasus yang unik, karena partisipasinya dalam mentransmisikan al-Qur'an adalah dengan membangun institusi pendidikan Madrasah al-Khatuniyyah yang menjadi lembaga transmisi ilmu-ilmu Islam.

Tabel 4.9  
Perempuan Juru Baca al-Qur'an Melakukan Pengajaran al-Qur'an

| No. | Nama   | Indikator  | Murid  |
|-----|--|--|--|
| 1.  | Zumurrud Khātūn bint Jawālī                                    | Pendiri lembaga pendidikan                                   | <ul style="list-style-type: none"> <li>Tidak disebutkan murid-murid yang belajar padanya, tetapi dalam biografinya disebutkan bahwa ia membangun madrasah al-Khatuniyyah yang dinisbatkan kepadanya dan membiayainya melalui waqaf pribadinya</li> </ul> |
| 2.  | Umm al-Bahā' Jum'ah bint Abī al-Rajā' Bashshār al-Asbahāniyyah | <i>Kānat min ahl al-Qur'an, tu'allim al-ṣibyān al-Qur'an</i> | <ul style="list-style-type: none"> <li>Ia termasuk pegiat al-Qur'an dan mengajarkan al-Qur'an kepada anak-anak (<i>Kānat min ahl al-Qur'an, tu'allim al-ṣibyān al-Qur'an</i>)</li> </ul>   |

| No. | Nama   | Indikator  | Murid  |
|-----|--|--|--|
| 3.  | Sayyidah bint 'Abd al-Ghānī ibn 'Alī ibn 'Uthmān Umm al-'Alā' al-'Abdariyyah al-Gharnāṭiyyah | ( <i>'allamat fī duwar al-mulūk wa fī balāṭ al-salāṭīn min Banī Ḥafṣ wa duwar al-ashrāf wa al-aghniyā'</i> )<br>( <i>kānat tahtarif ta'lim al-nisā'...</i> ) | <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Ia mengajar di rumah-rumah para raja dan majelis-majelis para sultan dari Bani Hafs dan rumah-rumah pada pembesar dan orang-orang kaya (<i>'allamat fī duwar al-mulūk wa fī balāṭ al-salāṭīn min Banī Ḥafṣ wa duwar al-ashrāf wa al-aghniyā'</i>)</li> <li>▪ Ia menekuni profesi mengajar kaum perempuan dan menghimpun perkumpulan-perkumpulan ilmiah, dan mengajar di perkotaan di majelis-majelis pada Sultan Dinasti Hafs (<i>kānat tahtarif ta'lim al-nisā'...</i>)</li> <li>▪ Banyak menyalin dengan tulisannya karya-karya sastra dan pendidikan agama.</li> </ul> |
| 4.  | Khadījah bint Yūsuf ibn Ghanīmah ibn Ḥusayn al-Baghādādiyyah al-Dimashqiyyah                 | ( <i>kānat ta'izu al-nisā'</i> )   | Ia biasa memberi ceramah di kalangan kaum perempuan ( <i>kānat ta'izu al-nisā'</i> )   |
| 5.  | Asmā' bint al-Fakhr Ibrāhīm ibn 'Iṣṣah   | Mengajar perempuan ( <i>fakānat tulaqqin al-niswah al-Qur'ān</i> )   | <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Ia mengajar kaum perempuan al-Qur'an dan mendidik mereka dengan ilmu dan <i>qurb</i> (<i>fakānat tulaqqin al-niswah al-Qur'ān dan tu'allimuhunn al-'ilm wa al-qurb</i>)</li> </ul>  |
| 6.  | Umm Muḥammad 'Ā'ishah bint Ibrāhīm ibn Ṣiddīq al-Sulamī al-Dimashqiyyah                      | ( <i>Wa tulaqqin al-nisā' al-Qur'ān</i> )  | <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Ia menghafal al-Qur'an dan mengajarkannya kepada kaum perempuan (<i>kānat tahfaz al-Qur'ān wa tulaqqinuh al-nisā'</i>)</li> </ul>   |
| 7.  | Bayram bint Aḥmad al-Mālikiyyah  | <i>wa'azat al-nisā'</i>  | <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Ia memberi ceramah kepada kaum perempuan (<i>wa'azat al-nisā'</i>)</li> </ul>   |
| 8.  | Asmā' bint Mūsā al-Ḍajjā'ī   | Tusammi' al-nisā' wa ta'izuhunn wa tu'addibuhunn   | <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Ia mengajarkan al-Qur'an, memberi nasehat dan mendidik kaum perempuan (<i>tusammi' al-nisā' wa ta'izuhunn wa tu'addibuhunn</i>)</li> </ul>  |

Berdasarkan indikator ketiga, terdapat 10 tokoh yang mengajarkan berbagai cabang keilmuan Islam kepada murid-murid mereka. Sebagian

besar dari mereka adalah periwayat hadis: Sutaytah bint al-Ḥusayn al-Mahāmīlī, Zaynab bint Aḥmad al-Rifā‘ī, Khadījah bint Ḥasan, Fāṭimah bint ‘Alam al-Dīn al-Qāsim, Kulthūm bint ‘Umar al-Nāblusiyyah, Maryam bint ‘Alī al-Hawārīniyyah, Zaynab bint Ibrāhīm bint al-Burhān al-Shunwayhī. Dau orang tokoh disebutkan perannya sebagai periwayat karya di bidang hadis, yaitu Fāṭimah bint ‘Ālī al-Nīsābūriyyah yang meriwayatkan kitab al-Arba’in dan ‘Ā’isyah bint ‘Abd al-Raḥīm al-Zujjāj yang meriwayatkan kitab Fada’il al-Qur’an. Sementara itu, satu orang disebutkan meriwayatkan berbagai cabang ilmu, yaitu Rahmah bint al-Jinan al-Miknasiyyah yang mengajarkannya kepada puteranya.

Tabel 4.10  
Perempuan Mengajarkan Keilmuan Islam

| No. | Nama   | Indikator                              | Murid   |
|-----|--|--|---|
| 1.  | Sutaytah bint al-Ḥusayn al-Mahāmīlī.                           | <i>rawa ‘anha al-Hadith</i>            | <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Murid yang meriwayatkan hadis darinya al-Ḥasan ibn Muḥammad al-Khalāl</li> </ul>   |
| 2.  | Fāṭimah bint ‘Ālī al-Nīsābūriyyah                              | <i>rawa ‘anha kitab al-Arba’in</i>     | <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Abu Sa’d al-Sam’ani meriwayatkan kitab al-Arba’in karya al-Hasan ibn Sufyan an-Nashashabī dengan sanadnya dari ‘Abd al-Ghāfir ibn Hamdan.</li> </ul>                             |
| 3.  | Zaynab bint Aḥmad al-Rifā‘ī                                    | <i>akhdha ‘anhā awlāduhā</i>           | <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Anak-anak lelakinya belajar ilmu padanya (<i>akhdha ‘anhā awlāduhā</i>)</li> <li>▪ Shaykh Abū al-Faraj al-Kazarūnī juga meriwayatkan darinya (<i>wa sami’a minhā</i>)</li> </ul> |
| 4.  | Khadījah bint Ḥasan ibn ‘Ālī ibn ‘Abd al-‘Azīz al-Dimashqīyyah | <i>(ḥaddathanā ‘anhā bi al-ijāzah)</i> | <ul style="list-style-type: none"> <li>▪ Abū al-Ma’ālī ibn al-Bālīsī meriwayatkan kepada kami dengan ijazah darinya, kata Shaykh Shams al-Dīn (<i>ḥaddathanā ‘anhā bi al-ijāzah</i>).</li> </ul>                          |

| No. | Nama   | Indikator                                   | Murid  |
|-----|--|---|--|
| 5.  | ‘Ā’isyah bint ‘Abd al-Raḥīm ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Fāris al-Baghdādī ibn al-Zujjāj | <i>rawā ‘anhā kitab Faḍā’il al-Qur’ān</i> ) | <ul style="list-style-type: none"> <li>Memiliki murid laki-laki, yaitu Shaykh Sirāj al-Dīn ‘Umar al-Qazwaynī yang meriwayatkan darinya kitab “<i>Faḍā’il al-Qur’ān</i>” karya Abū ‘Abd Allāh al-Bajalī (<i>rawā ‘anhā al-shaykh Sirāj al-Dīn ‘Umar al-Qazwaynī kitāb Faḍā’il al-Qur’ānta’lif Abū ‘Abd Allāh al-Bajalī</i>)</li> <li>Meriwayatkan kitab <i>Gharīb al-Qur’ān</i> karya Abū Bakr Muḥammad al-Sijistānī (<i>Rawat kitāb Gharīb al-Qur’ān ‘alā huruf al-mu’jam</i>).</li> </ul> |
| 6.  | Fāṭimah bint al-Shaykh al-Ḥāfiẓ ‘Alam al-Dīn al-Qāsim ibn Muḥammad al-Birzālī          | ( <i>wa haddathat</i> )                     | <ul style="list-style-type: none"> <li>Disebut meriwayatkan hadis tanpa disebutkan keterangan siapa yang menjadi muridnya (<i>wa haddathat</i>)</li> </ul>   |
| 7.  | Kulthūm bint ‘Umar al-Nāblusiyyah  | <i>Sami’a minha</i>                         | <ul style="list-style-type: none"> <li>Belajar padanya (<i>Sami’a minha</i>) al-Imam as-Sakhawī, dan sejumlah imam-imam lainnya.</li> </ul>  |
| 8.  | Maryam bint ‘Alī al-Hawarīniyyah   | ( <i>rawā ‘anhā al-Hadīth</i> )             | <ul style="list-style-type: none"> <li>Maryam bint ‘Alī juga meriwayatkan hadis. Imam al-Sakhāwī membaca sebagian besar riwayat-riwayatnya di hadapannya.</li> </ul>   |
| 9.  | Zaynab bint Ibrāhīm bint al-Burhān al-Shunwayhī, biasa dipanggil (kunya) Umm al-Khayr  | ( <i>rawā ‘anhā al-hadīth</i> )             | <ul style="list-style-type: none"> <li>Ia juga meriwayatkan hadis di Ukrah. Ada sejumlah murid yang meriwayatkan hadis darinya, termasuk al-Sakhāwī yang meriwayatkan hadis darinya</li> </ul>   |
| 10. | Rahmah bint al-Jinan al-Miknasiyyah  | <i>akhadh al-‘ilm ‘an</i>                   | <ul style="list-style-type: none"> <li>Puteranya, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn ‘Alī ibn Ghāzī al-Uthmānī, belajar beragam ilmu darinya. (<i>akhadh al-‘ilm ‘an shuyūkh kathīrin, wa fī tali’atihim ummih Rahmah bint al-Jinan</i>).</li> </ul>  |



Sementara itu, terdapat 20 tokoh perempuan yang tidak terdapat keterangan tentang peran mereka dalam transmisi al-Qur'an. Ketidadaan penjelasan ini tidak secara pasti menunjukkan bahwa tokoh tersebut tidak memiliki peran dalam transmisi al-Qur'an. Kemungkinan yang paling mendekati kebenaran adalah bahwa mereka paling tidak telah mentransmisikan ilmunya di kalangan internal keluarga dan kerabatnya terutama anak atau saudara-saudaranya. Sebagai contoh adalah kasus Salmā bint Muḥammad Ibn al-Jazarī, putri kandung dari Ibn al-Jazarī, penulis *Ghāyat al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā'*.<sup>182</sup> Dalam menggambarkan kemampuan puterinya, Ibn al-Jazarī menggambarkan prestasinya yang gemilang, yaitu mampu menghafalkan *Qirā'ah 'Ashrah* dengan cara yang tidak ada seorangpun yang mampu menandinginya. Hanya saja Ibn al-Jazarī tidak menjelaskan lebih jauh peran apa yang telah dilakukan oleh puterinya dalam mentransmisikan prestasi hafalannya yang luar biasa tersebut.

**Tabel 4.11**  
**Perempuan Juru Baca al-Qur'an Tanpa Keterangan Murid**

| No. | Nama  |
|-----|---|
| 1.  | Bunānah bin Abī Yazīd al-Azdī ( <i>Tābi'iyyah</i> )   |
| 2.  | 'Aththāmah bint Bilāl ibn Abī al-Dardā'   |
| 3.  | Nafisah bint al-Ḥasan ibn Zayd ibn al-Ḥasan ibn 'Alī  |
| 4.  | Al-Bahā' bint al-Amīr 'Abd al-Raḥmān ibn al-Ḥakam ibn Hishām ibn 'Abd al-Raḥmān ibn Mu'āwiyah |
| 5.  | Ibnat Fayz al-Qurṭubī   |
| 6.  | Yāsmīnah al-Sīrāwandiyyah   |

<sup>182</sup>Shams al-Dīn Abū al-Khayr Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn 'Alī Ibn al-Jazarī, *Ghāyat al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā'*, ed. G. Bergstraesser, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006)

| No. | Nama  |
|-----|---|
| 7.  | Warqā' bint Yantān al-Hājjah  |
| 8.  | Khadījah bint Ḥusayn ibn Muḥammad al-Ṣadafī al-Mursī  |
| 9.  | Umm al-'Izz bint Muḥammad ibn 'Alī ibn Abī Ghālib al-'Abdarī al-Dānī                            |
| 10. | Fāṭimah bint 'Atīq ibn 'Alī ibn Khalaf al-Umawī ibn Qantarāl                                    |
| 11. | 'Ā'ishah bint al-Shaykh Abī Mūsā 'Imrān ibn al-Hājj Sulaymān al-Manūbī                          |
| 12. | Khadījah bint Hārūn ibn 'Abd Allāh al-Maghribiyyah al-Dawkāliyyah                               |
| 13. | Sitt al-Wuzarā' Bint Muḥammad Ibn Al-Shammā'  |
| 14. | Fāṭimah bint 'Alī al-Hāshimiyyah  |
| 15. | Fathimah bint Qanbay al-'Umari an-Nashiri Faraj   |
| 16. | Zaynab bint 'Alī ibn Muḥammad al-Dayrūtī al-Maḥallī al-Ṭūkhīyyah, ibu al-Shihāb Aḥmad al-Ṭūkhī  |
| 17. | Salmā bint Muḥammad Ibn al-Jazarī. Panggilannya Umm al-Khayr, putri kandung dari Ibn al-Jazarī. |
| 18. | Fatimah bint 'Abdillah ibn al-Mutawakkil 'alā Allāh.  |
| 19. | Umm 'Abd al-Wahhāb 'Ā'ishah bint Yūsuf al-Bā'ūniyyah al-Dimashqiyyah                            |
| 20. | Kulthūm bint Aḥmad ibn 'Alī ibn 'Abd al-Khāliq alAsyūṭiyyah                                     |

Dari pemaparan data pada bab ini dapat disimpulkan bahwa perempuan mampu menjalankan semua peran yang dilakukan oleh juru baca laki-laki terutama pada era generasi Sahabat. Di samping menjadi penjaga teks al-Qur'an melalui koleksi mushaf pribadi, mereka juga menjadi sumber varian bacaan al-Qur'an bersama sejumlah deretan Sahabat laki-laki lainnya. Peran yang terakhir ini seharusnya menempatkan mereka dalam mata rantai transmisi al-Qur'an, sebagaimana pengakuan eksistensi mereka dalam transmisi hadis. Namun fakta historis menunjukkan hal sebaliknya, figur-figur penting ini justru telah tereksklusi dari silsilah mata rantai sanad transmisi al-

Qur'an sejak mata rantai pertama hingga mata rantai terakhir transmisi al-Qur'an.

Fakta ini antara lain terekam dalam karya Al-Sayyid ibn Ahmad ibn 'Abd al-Rahīm, yang berjudul *Al-Halaqāt al-Muḍī'āt min Silsilah Asānīd al-Qirā'at*, yang merangkum nama-nama periwayat al-Qur'an dari berbagai ijazah al-Qur'an yang tersebar luas di negara-negara Muslim. Karya yang memuat 33 generasi yang menempati mata rantai sanad al-Qur'an sejak generasi pertama hingga sekarang ini, telah mengeksklusi nama 'Ā'ishah, Ḥafsah dan Umm Salamah dari daftar silsilah mata rantai al-Qur'an.<sup>183</sup>

Dampak ikutan tidak diakuinya eksistensi perempuan dalam mata rantai transmisi al-Qur'an adalah hilangnya wewenang atau kontrol perempuan untuk memberikan ijazah kepada murid yang telah berhasil menghafal al-Qur'an, meskipun ia telah beroleh sanad dari seorang guru. Tradisi yang lazim berlaku adalah jika seorang juru baca perempuan telah berhasil mengajarkan al-Qur'an kepada seorang murid, maka murid tersebut dianjurkan untuk mencari seorang guru laki-laki yang memiliki sanad. Akibatnya, perempuan hanya mendapatkan akses untuk mendapatkan ijazah sanad dari guru laki-laki, tanpa memiliki akses yang sama untuk memberikan sanad tersebut kepada murid-muridnya, baik murid perempuan, terlebih lagi murid laki-laki.

Implikasi lanjut dari situasi di atas adalah bahwa perempuan tidak dapat memperoleh manfaat yang sama dari aktivitas transmisi al-Qur'an. Meskipun terdapat sejumlah perempuan yang menempuh pendidikan lanjut dalam bidang transmisi al-Qur'an—dengan menguasai Qirā'ah Sab'ah atau bahkan Qirā'ah 'Ashrah—namun kemampuan tersebut tidak serta merta memberi manfaat yang sama bagi karir profesional juru baca perempuan. Para juru baca perempuan tidak dapat menduduki

---

<sup>183</sup> Al-Sayyid ibn Ahmad ibn 'Abd al-Rahīm, *Al-Halaqāt al-Muḍī'āt min Silsilah Asānīd al-Qirā'at*, (Riyad: al-Jam'iyyah al-Khayriyyah li Tahfīz al-Qur'an, 1423 H/2002.

pos-pos pekerjaan profesional dengan gaji dari lembaga-lembaga pendidikan formal seperti madrasah atau *kuttab*. Jika kemudian terdapat sejumlah nama yang mengajar al-Qur'an dan mendapat gaji dari proses mengajar tersebut, sebagian besar profesi mengajar tersebut dilakukan secara privat, dengan mengajar dari rumah ke rumah, atau mereka didatangi oleh para murid yang ingin belajar mereka. Fakta ini ditegaskan Huda Lutfi yang mengkaji biografi ulama perempuan yang terdapat dalam Kitāb *al-Nisā'* karya al-Sakhāwī. Lutfi menyimpulkan bahwa pencapaian pendidikan perempuan masih bersifat perifer dan jauh di bawah capaian laki-laki. Meskipun terdapat sejumlah ulama perempuan yang menjadi guru yang terkenal, namun tidak satupun dari mereka yang menjadi otoritas dalam bidang keilmuannya.<sup>184</sup>

---

<sup>184</sup>Huda Lutfi, *Al-Sakhawi's Kitāb al-Nisā' as A Source for The Social and Economic History of Muslim Women during the Fiteenth Cenutry A. D.* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 121.



## KONTEKS SOSIO-HISTORIS PARTISIPASI PEREMPUAN DALAM TRANSMISI AL-QUR'AN

Pada bab ketiga telah dipaparkan bukti-bukti empirik tentang partisipasi perempuan yang menurun dalam transmisi al-Qur'an pada lima abad pertama Islam dan adanya kebangkitan pada lima abad berikutnya. Dalam spektrum yang luas, model penurunan peran perempuan dalam transmisi al-Qur'an mencerminkan kecenderungan yang telah diungkap dalam berbagai penulisan historis tentang perempuan Muslim. Sejumlah penulisan menunjukkan bahwa partisipasi, akses, kontrol perempuan serta kesempatan mereka meraih manfaat dari ruang publik mengalami kemunduran setelah dekade pertama dalam sejarah Islam. Sebagian besar penulisan ini mengidentifikasi transisi masyarakat Muslim dari budaya kesukuan (*tribal*) menuju budaya imperial sebagai penyebab utama tereduksinya status perempuan. Pergeseran ini disertai dengan penyerapan bukan hanya elemen budaya Byzantium dan Sasania yang lebih urban, namun juga struktur patriarkhis yang inheren dalam tradisi agama-

agama Yahudi, Nasrani dan Zoroaster di sekitarnya. Konsensus yang dicapai dalam penulisan-penulisan ini adalah bahwa budaya asing dan tumbuhnya agama, dikombinasikan dengan budaya patriarkhi kesukuan Arab, kemudian diadopsi dan dipandang sebagai bagian dari norma-norma agama Islam dan menimbulkan dampak negatif bagi peran perempuan Muslim sejak awal ekspansi imperial Islam hingga abad modern.

Kesimpulan seperti di atas antara lain ditegaskan Stowaser dalam *Women in the Qur'an* yang menemukan bahwa elaborasi ayat-ayat al-Qur'an tentang perempuan dalam karya-karya tafsir semakin berkembang ke arah yang misoginis dengan adanya kontak antara Islam dengan budaya patriarkhi Yahudi-Kristen dan Zoroaster.<sup>1</sup> Muhammad Abu Shuqqah dalam *Tabrīr al-Mar'ah fi 'Aṣr al-Risālah* menunjukkan kebebasan dan partisipasi publik perempuan jauh lebih besar selama masa Nabi Muhammad dibandingkan dengan larangan-larangan yang diterapkan pada perempuan pada masa-masa setelahnya, terutama pada masa modern.<sup>2</sup> Nabbia Abott dalam sejumlah karyanya juga menegaskan bahwa posisi perempuan semakin menderita setelah penaklukan awal dan selama ekspansi imperial Islam.<sup>3</sup> Leila Ahmad, *Women and Gender in Islam*, yang meneliti akar-akar historis relasi gender dalam masyarakat Muslim, menegaskan bahwa kesetaraan gender dalam Islam semakin menurun selama periode awal ekspansi kekhalifahan Islam dan terjadinya asimilasi sosial dan kultural. Menurunnya, peran perempuan dalam kehidupan sosial politik pada masa-masa awal adalah karena pengaruh budaya wilayah-wilayah taklukan yang bias gender

---

<sup>1</sup> Barbara Stowaser, *Women in the Qur'an, Tradition and Interpretation* (New York: Oxford University Press, 1994), 22-24.

<sup>2</sup> Muhammad Abū Syuqqah, *Tabrīr al-Mar'ah fi 'Aṣr al-Risālah* (Cairo: Dār al-Qalam, 1999), 27-64.

<sup>3</sup> Nabbia Abott, *Aishah: The Beloved of Muhammad*, (Chicago: University of Chicago Press, 1942). Ilse Lichtenstadter, *Women in Aiyam al-A'rab: A Study of Female Life during Warfare in Pre-Islamic Arabia*, (London: Royal Asiatic Society, 2935); dan Gertrude Stern, *Marriage in Early Islam* (London: Royal Asiatic Society, 1939)

yang kemudian diadopsi oleh umat Islam. Meluasnya wilayah taklukan Islam ke wilayah Byzantium, Romawi dan Persia yang memiliki budaya patriarkhi menyebabkan teradaptasinya budaya patriarkhi tersebut dalam masyarakat Islam. Budaya patriarkhi ini menyebabkan marginalisasi perempuan terutama dalam wilayah publik seperti politik dan pendidikan.<sup>4</sup>

Meski demikian, tidak semua penulis sejalan dengan kesimpulan di atas. Asma Sayyed yang meneliti partisipasi perempuan dalam transmisi hadis menyimpulkan bahwa menurunnya partisipasi perempuan dalam transmisi hadis tidak terjadi karena faktor pengaruh budaya luar, tetapi lebih karena faktor internal perkembangan ilmu hadis. Menurutnya, profesionalisasi ilmu hadis yang menuntut sejumlah persyaratan yang tidak mungkin dipenuhi oleh perempuan, telah menyebabkan turunya partisipasi perempuan dalam transmisi hadis. Standar periwayatan hadis mengalami transformasi ketika ia dipandang sebagai bagian dari sumber hukum Islam. Transformasi ini mencakup penekanan yang meningkat pada kearifan hukum, yaitu keharusan melakukan pengembaraan guna mencari sumber sanad hadis, keharusan transmisi melalui proses *talaqqī*, *mushāfahah*, *al-‘ard*, dan *al-sima* yang meniscayakan adanya *ikhṭilāṭ* antara guru dan murid. Ia berkesimpulan bahwa menurunnya partisipasi perempuan tidak terkait langsung dengan pengaruh Bizantium dan Sasania, tetapi lebih karena faktor-faktor intrinsik tradisi yang bergumul dengan posisi hadis dalam mengartikulasikan identitas komunal dan kewajiban agama.<sup>5</sup>

Dalam penulisan disertasi ini, penjelasan sejarah (*historical explanation*) mengenai faktor-faktor penyebab menurunnya partisipasi perempuan dilakukan dengan menggunakan model penafsiran yang

---

<sup>4</sup> Leila Ahmad, *Wanita dan Gender Dalam Islam: Akar-akar Historis Perdebatan Modern*, terj. M.S. Nasrulloh, (Jakarta: Lentera, 2000).

<sup>5</sup> Asma Sayeed, *Women and The Transmission of Religious Knowledge in Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013)

pluralis.<sup>6</sup> Asumsi yang mendasari model penafsiran ini adalah bahwa peristiwa sejarah tidak terjadi karena faktor tunggal, tetapi selalu melibatkan berbagai perkembangan sosial, budaya dan politik serta dimensi peradaban manusia lainnya. Dengan model penjelasan historis yang pluralis ini maka kedua tawaran tesis dari berbagai penulisan di atas akan dipandang sama-sama memiliki peran dalam menurunkan tingkat partisipasi perempuan dalam transmisi ilmu. Namun penulis melihat bahwa penulisan terdahulu mengabaikan pentingnya peran pemahaman atas doktrin agama—yang menjelma dalam doktrin-doktrin fiqih Islam awal—dalam mempengaruhi turunnya partisipasi perempuan dalam transmisi al-Qur'an. Asumsi yang digunakan adalah bahwa wacana tentang transmisi al-Qur'an tidak akan terlepas dari orang-orang yang menggagas dan menggunakannya, tetapi selalu terkait dengan konteks budaya, kehidupan dan sejarah yang melahirkannya.

## A. Konteks Sosio-Historis Masyarakat Muslim Abad I-X H

### 1. Perkembangan Sosio-Historis Masyarakat Muslim Abad I-V H

Masyarakat Muslim kurun awal—sebelum terjadinya ekspansi ke wilayah Persia dan Byzantium—relatif memiliki sikap dan budaya yang lebih positif terhadap perempuan. Sikap tersebut antara lain tercermin dalam tiga ranah berikut: *Pertama*, perempuan Arabia pra-Islam dan masa Islam awal diberi ruang untuk terlibat aktif dalam berbagai

---

<sup>6</sup> Interpretasi dalam penulisan sejarah dilakukan dengan memberikan analisis terhadap pelbagai unsur dan faktor-faktor penyebab yang melatarbelakangi gejala sejarah (*causal explanation*). Setidaknya ada dua model eksplanasi sejarah yang menjelaskan faktor penyebab terjadinya peristiwa sejarah. *Pertama*, mazhab monisme, yang menjelaskan gejala sejarah dengan mengutip peristiwa-peristiwa besar dan perbuatan orang-orang terkenal yang menjadi sebab terjadinya perubahan sejarah. *Kedua*, mazhab pluralis, yang menjelaskan peristiwa sejarah dengan meliputi perkembangan-perkembangan sosial, budaya, politik, dan ekonomi yang menjadi bagian dari berbagai pola kehidupan umat manusia. Louis Gotschalk, *Mengerti Sejarah*, terj. Nugroho Notosusanto; R.G. Collingwood, *The Idea of History* (London: Oxford University Press, 1976), 163; Kuntowijoyo, *Penjelasan Sejarah (Historical Explanation)* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008), 35-46.



peperangan. Tugas utama mereka adalah merawat para prajurit yang terluka di medan perang dan membakar semangat para prajurit laki-laki baik dengan lagu maupun syair yang mereka gubah. Oleh karena itu, dalam sejarah Arab Islam terdapat sejumlah perempuan yang dikenal karena syair-syair gubahan mereka yang membakar semangat para prajurit dengan mengecam kematian dan kekalahan. Sedangkan pada masa Nabi, perempuan menjalankan tiga fungsi sekaligus pada kedua belah pihak yang berperang, yaitu sebagai prajurit yang bertempur bersama prajurit laki-laki, pembakar semangat pasukan dan perawat para pasukan yang terluka di dalam peperangan.

*Kedua*, perempuan pada masa Nabi menikmati ruang publik yang sama dengan kaum laki-laki dalam menjalankan perintah agama. Perempuan dalam masyarakat Muslim masa awal berpartisipasi aktif dan didorong untuk berkiprah dalam berbagai aktivitas keagamaan. Mereka diberi ruang untuk ikut serta shalat berjamaah di masjid, menghadiri upacara-upacara hari-hari besar keagamaan, dan mendengarkan ceramah-ceramah agama dari Nabi Muhammad. Citra perempuan yang ditunjukkan sejumlah riwayat menunjukkan bahwa mereka bukanlah peserta yang pasif dan penurut, melainkan mitra dialog yang kritis, mengomentari secara jujur preskripsi-preskripsi agama dengan harapan agar aspirasi mereka didengar. Dalam sebuah laporan disebutkan bahwa kaum perempuan mukmin—seperti halnya kaum mukmin laki-laki—diberi kesempatan untuk mempelajari al-Qur'an. Namun ketika mereka mengetahui bahwa kaum laki-laki mengungguli mereka dalam frekuensi waktu belajar, mereka mengajukan tuntutan kepada Muhammad untuk mengalokasikan waktu tambahan untuk mengajar mereka agar bisa menyamai kolega laki-laki mereka. Tuntutan ini pun dikabulkan oleh Nabi Muhammad. Mereka juga mengajukan protes ketika mereka melihat al-Qur'an hanya menyeru kaum laki-laki, padahal mereka juga dituntut dengan kewajiban yang sama untuk memenuhi seruan Allah dan Rasul-Nya. Peristiwa ini menjadi sebab turunnya QS. 33: 35

yang secara eksplisit menyeru kaum laki-laki dan perempuan, sebuah respon yang dengan tegas menunjukkan kelapangan hati Muhammad (dan Allah) untuk mendengar aspirasi perempuan. Setelah turunnya ayat tersebut, al-Qur'an secara eksplisit menyeru kaum wanita dalam sejumlah ayat yang lain.<sup>7</sup>

*Ketiga*, perempuan masih memiliki ruang untuk merundingkan perjanjian pra-nikah pada masa-masa awal masyarakat Muslim, namun hak tersebut tidak mereka dapatkan pada era 'Abbasiyyah. Dalam tradisi masyarakat Islam kurun awal, wanita diberi kebebasan untuk menikah kembali sesudah bercerai atau menjanda dan melaksanakan pilihannya tanpa harus menerima stigma negatif atas pilihannya. Selain itu, usia perempuan dan pernikahan sebelumnya tidaklah menjadi penghalang bagi perempuan untuk mendapat pasangan-pasangan memiliki status sosial tinggi. Di antara istri-istri Nabi, Khadijah adalah seorang janda yang berusia lima belas tahun lebih tua darinya, dan hanya 'Ā'ishah yang belum pernah menikah sebelumnya.<sup>8</sup>

Sejumlah sikap positif di atas kemudian berubah semenjak bangsa Arab-Muslim melakukan ekspansi militer di wilayah dua imperium terbesar yaitu Kerajaan Sasania dan Byzantium. Dalam rentang waktu sepuluh tahun sepeninggal Nabi Muhammad, berbagai penaklukan yang dilakukan Arab-Muslim telah membawa Islam ke negeri-negeri yang jauh melampaui batas-batas teritorial dan secara fundamental memiliki kultur dan budaya yang berbeda dari Arabia. Masyarakat wilayah yang ditaklukan adalah masyarakat urban yang telah menerapkan tradisi-tradisi legal-skriptural dan adat istiadat yang mapan yang bercorak lebih restriktif dan lebih misoginis dalam mengontrol wanita dengan hukum dan adat istiadat yang telah terartikulasikan

---

<sup>7</sup> Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 1999), 202-203.

<sup>8</sup> Ahmad, *Woman and Gender*, 69-76.

secara administratif dan dipandang sebagai undang-undang tertulis.<sup>9</sup> Sebelum Islam datang, setidaknya ada tiga institusi yang menunjukkan watak patriarkhal dan misogini dalam tradisi sosial dan kultural yang berkembang di kedua wilayah tersebut:

*Pertama*, tradisi memelihara harem untuk para istri dan selir yang banyak dipraktikkan oleh kalangan elit penguasa di kedua wilayah. Seorang raja atau kalangan istana memelihara harem untuk para istri dan selir dengan jumlah yang mungkin tidak pernah terbayangkan. Seorang raja Assyria abad ke-12 SM membangun harem empatpuluh istri dan selir; sementara raja Sasia sebelum ditaklukan oleh kaum Muslim memiliki harem untuk menampung 12.000 istri dan selirnya.<sup>10</sup>

*Kedua*, tradisi mengenakan hijab atau pakaian yang menutup seluruh anggota tubuh bagi perempuan. Tradisi ini berfungsi bukan hanya untuk menunjukkan status perempuan apakah ia berasal dari kelas atas atau bawah, namun juga berfungsi untuk membedakan antara perempuan-perempuan terhormat dengan para budak atau pelacur yang boleh dipergauli untuk umum. Pemakaian hijab mengklasifikasikan status perempuan sesuai dengan aktivitas seksual mereka dan memberi isyarat kepada pria tentang perempuan mana saja yang berada dalam lindungan pria dan mana yang boleh diperebutkan secara jujur dan adil.<sup>11</sup> Dengan demikian, pembagian status perempuan dalam kategori “terhormat” dan “tidak terhormat” adalah sesuatu yang fundamental dalam sistem patriarkhal. Selain itu, status perempuan dalam hirarki kelas ditentukan berdasarkan hubungan mereka dengan laki-laki yang melindungi mereka dan berdasarkan aktivitas seksual mereka, dan bukan berdasarkan pekerjaan dan hubungan mereka dengan produksi.<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> Ibid., 67.

<sup>10</sup> Ibid., 14.

<sup>11</sup> Gerda Lerner, *The Creation of Patriarch* (New York dan Oxford: Oxford University Press, 1985), 139.

<sup>12</sup> Ibid.

*Ketiga*, tradisi domestifikasi perempuan melalui tradisi pemington yang banyak dipraktikkan masyarakat Yahudi-Kristen di wilayah Mediterania. Dalam ajaran Yahudi-Kristen, perilaku yang dipandang tepat bagi para gadis adalah berdiam diri di rumah serta tidak mendengar dan melihat dunia luar. Kaum perempuan dewasa dilarang terlihat di ruang publik atau tempat umum, dan tempat tinggal mereka diawasi oleh para pengawal seperti lazimnya tahanan penjara. Tradisi mempekerjakan orang-orang kasim untuk memberlakukan segregasi antara laki-laki dan perempuan serta melindungi dunia perempuan yang tertutup dari jangkauan laki-laki asing tampaknya sudah menjadi tradisi yang mengakar di wilayah ini. Pekerjaan-pekerjaan yang dipandang tepat dan sesuai bagi wanita adalah yang bisa dilakukan di rumah seperti memintal, menenun, dan berbagai aktivitas lainnya yang berkaitan dengan membuat pakaian.<sup>13</sup>

Tradisi memelihara harem dan peneanaan hijab serta pembatasan perempuan tersebut hampir merata di seluruh wilayah-wilayah yang ditaklukan Islam dan menjadi praktek sosial sehari-hari. Selama abad-abad pertama Masehi, pandangan tentang memingit perempuan—yang secara arsitektural diwujudkan dalam bentuk sebuah bangunan atau tempat untuk perempuan di rumah, yang dijaga oleh para kasim—berikut peneanaan hijab dan berbagai sikap tentang ketidakbolehan perempuan menampakkan diri menjadi ciri khas kehidupan masyarakat kelas atas di Timur Tengah Mediterania, Iraq, dan Persia. Lebih dari itu, sikap dan praktek seperti ini sama lazimnya dijumpai di pantai utara Mediterania—dalam masyarakat Byzantin misalnya—dengan di pantai selatan. Menyebarkan di awal era Masehi, berbagai sikap dan praktek seperti itu tidak berasal semata-mata dari dunia Persia, melainkan lebih menggambarkan sebuah perpaduan dari berbagai sikap dan praktek serupa yang muncul dalam berbagai kebudayaan patriarkal di kawasan itu.

---

<sup>13</sup> Ahmad, *Woman and Gender*, 26-27.

Berbagai perubahan sosial fundamental terjadi menyusul ekspansi Islam ke luar batas-batas Arabia meliputi seluruh aspek kehidupan, termasuk hubungan antara laki-laki dan perempuan. Penaklukan-penaklukan ini telah menghasilkan harta dan budak yang berlimpah bagi pusat-pusat Islam di Arabia. Penaklukan Arab-Muslim ini berlangsung dalam proses ganda: arabisasi dan islamisasi secara luas masyarakat taklukan, serta integrasi simultan antara dua budaya. Peleburan dan asimilasi terjadi dalam berbagai cara, termasuk dalam kehidupan individu, dalam praktik administrasi dan birokrasi, serta dalam berbagai tradisi sastra, budaya, hukum dan intelektual.<sup>14</sup> Tatanan baru tersebut telah menempatkan pola hubungan yang tidak seimbang antara laki-laki dengan perempuan. Laki-laki memiliki akses yang besar terhadap penguasaan materi dan kewenangan mengatur wilayah sosial, sementara kaum perempuan mengalami hal sebaliknya. Akibatnya, dominasi laki-laki di wilayah publik tidak terelakkan, dan perempuan semakin kehilangan perannya di wilayah ini, termasuk juga dalam bidang transmisi al-Qur'an.<sup>15</sup>

Proses asimilasi budaya Arab-Islam dan tradisi masyarakat wilayah-wilayah taklukan terjadi sedemikian cepat melalui tiga proses utama: *Pertama*, perkawinan antara pasukan Muslim-Arab dengan perempuan lokal Persia. Penaklukan Arab atas wilayah Iraq telah menimbulkan gerakan migrasi pasukan Arab ke Iraq dalam jumlah besar. Pasukan ini terdiri dari pasukan reguler Muslim dan pasukan cadangan Badui, dengan jumlah personil lebih dari 35.000 orang, yang bertempur dalam perang Qadisiyyah. Para prajurit ini membangun barak-barak militer dan menetap di kota-kota garnisun, seperti Kufah dan Basrah. Sebagian pasukan ditugaskan pada pusat-pusat administratif di Iraq. Meskipun sebagian pasukan Muslim-Arab bermigrasi bersama orang-orang yang menjadi tanggungan atau istri-istri mereka, namun sebagian besar yang

---

<sup>14</sup> Ibid., 346.

<sup>15</sup> Ibid., 348.

lain tidak membawa serta keluarga mereka. Bagi pasukan yang tidak membawa keluarga, sebagian mengambil istri dan selir dari penduduk non-Muslim setempat. Pada mulanya perilaku ini sempat menimbulkan polemik, karena keabsahan menikahi perempuan non Muslim belum disepakati. Bahkan Khalifah ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb pernah melarang model perkawinan ini. Oleh karena itu, sebagian pasukan Muslim menceraikan istri-istri non-Muslim mereka ketika mereka memperoleh istri-istri yang beragama Islam, sementara sebagian yang lain tetap mempertahankan perkawinan mereka. Dalam naungan kehidupan bersama yang dibingkai dalam ikatan perkawinan, terjadilah proses adaptasi, asimilasi dan akulturasi antara adat istiadat, praktik dan sikap pasukan Muslim dan penduduk yang ditaklukan.<sup>16</sup>

*Kedua*, adanya sejumlah besar tawanan Persia yang terdiri dari orang-orang yang menjadi tanggungan tentara dan elit militer serta kalangan elite kerajaan, kaum perempuan, anak-anak, serta kaum laki-laki dari kalangan sipil. Sebagian besar tawanan ini dikirimkan kembali ke Arabia dan membanjiri pasar-pasar budak, termasuk keluarga raja dan kaum bangsawan, yang kemudian dijadikan sebagai istri dan selir. Dengan demikian, perempuan-perempuan Persia yang merdeka menjadi bagian penting dalam kota-kota garnisun, dan anak-anak mereka tumbuh besar menjadi budak dan klien Muslim. Para tawanan dari Iran yang ditaklukan oleh pasukan Muslim-Arab juga meninggalkan arus budak-budak Persia. Pada 657 M, sebuah kota garnisun Kufah, telah mendaftarkan 8000 klien dan budak sebagai bagian dari kontingen militer.<sup>17</sup>

*Ketiga*, masuknya para prajurit dan elit kerajaan Persia ke dalam agama Islam. Sejumlah besar tentara Persia menyeberang ke pihak Muslim dan tak sedikit elit Persia yang membuat perjanjian dengan

---

<sup>16</sup> Michael G. Morony, *Iraq after the Muslim Conquest* (Princeton: Princeton University Press, 1984), 263-253.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 196.

kaum penakluk dan memeluk Islam, agama baru dari kelas penguasa. Sebagian pasukan yang lain memilih menjadi anggota gereja Kristen Nestoria dan juga mampu bertahan tanpa kehilangan status kelas. Melalui proses konversi ini, sikap, cara pandang dan budaya Persia berjaln berkelindan dengan gaya hidup di Arabia, khususnya di kota Mekkah dan Madinah. Melalui proses asimilasi ini, gaya hidup Arab khususnya di wilayah Iraq, atau melalui para tawanan-tawanan Persia, para wanita dan anak-anak Persia memperkenalkan organisasi domestik Persia ke dalam rumah tangga Arab Muslim.<sup>18</sup>

Melalui tiga proses asimilasi di atas, masyarakat Arab-Islam tidak hanya mewarisi wilayah-wilayah teritorial Sasania dan Mediterania, tetapi juga menyerap adat istiadat, budaya dan institusi sosial yang misogini dan patriarkal di wilayah-wilayah ini. Proses asimilasi ini telah menyebabkan bergesernya pondasi hubungan antar laki-laki dan perempuan. Hasil dari asimilasi budaya ini telah melahirkan tiga institusi yang telah memerosotkan posisi perempuan pada masa Abbasiyah: poligami, perseliran, dan pemingitan perempuan. Pemingitan dalam *harems* memberi dampak yang lebih besar kepada perempuan-perempuan Arab yang dilahirkan dalam keadaan merdeka, ketimbang dampaknya terhadap tawanan atau perempuan-perempuan yang terlahir sebagai budak. Para perempuan yang terpilih, merdeka maupun budak, dibelenggu di balik dinding tebal dan pintu-pintu yang terkunci dan dijaga ketat oleh orang-orang kasim.<sup>19</sup> Kaum laki-laki elit Muslim dalam era Abbasiyah dengan perolehan material harta rampasan perang yang melimpah, telah memungkinkan mereka untuk membeli sebanyak mungkin selir dan dalam jumlah yang tak terbayangkan pada masyarakat Muslim zaman Nabi. Perempuan-perempuan elit bangsawan yang sebelumnya mampu untuk merundingkan syarat-syarat perkawinan

---

<sup>18</sup> Ibid., 208-209.

<sup>19</sup> Nabbi Abbot, *Two Queens of Baghdad: Mother and Wife of Harun ar-Rashid* (Chicago: University of Chicago Press, 1946), 8-9.

kehilangan hak-hak negosiasi mereka ketika tatanan baru ini ditetapkan. Dengan seperangkat norma hukum dan berbagai sarana luasnya yang memungkinkan kaum laki-laki membeli sebanyak mungkin perempuan cantik dan sangat terampil di pasar budak, banyak laki-laki Muslim yang lebih memilih memelihara budak ketimbang memasuki ikatan perkawinan yang di dalamnya ditetapkan berbagai syarat.<sup>20</sup>

Perkembangan situasi tersebut menyebabkan institusi pernikahan menjadi institusi yang tidak diharapkan bagi laki-laki. Sebab menikahi seorang perempuan dengan sejumlah persyaratan tertentu adalah pilihan yang lebih serius dan berat, ketimbang menggauli selir-selir yang bisa dibuang, dicampakkan, atau bahkan dibunuh tanpa harus menjelaskan satu alasan apapun. Sementara jika ia menikahi seorang istri, maka istri tersebut mempunyai hak-hak hukum atas warisan harta kekayaan. Pertimbangan-pertimbangan ini mengantarkan pada perkawinan keluarga istana yang semakin sedikit. Dengan sedikit pengecualian, selir-selir raja berkuasa nyaris tanpa batas di istana kekhalifahan.<sup>21</sup> Khalifah al-Mutawakkil (847-861 M) mempunyai empat ribu selir. Sementara Harun al-Rasyid (786-809 M) memiliki ratusan selir. Seorang pemuda dengan harta kekayaan yang sedikit saja bisa secara rutin memperoleh selir; seorang pemuda, begitu menerima harta warisan, pergi membeli sebuah rumah, perabotan, selir-selir dan barang-barang lainnya.<sup>22</sup>

Penjualan manusia dan terutama para budak perempuan sebagai komoditas dan objek pemuasan seksual adalah pemandangan sehari-hari dalam masyarakat 'Abbasiyah. Kebanyakan budak perempuan dijual untuk melayani rumah tangga. Namun sebagian budak akan dihargai dengan harga lebih berdasarkan kecantikan wajah dan kemolekan

---

<sup>20</sup> Ahmad, *Wanita Dan Gender*, 83.

<sup>21</sup> Abbot, *Two Queens of Baghdad*, 67.

<sup>22</sup> Philip K. Hitti, *History of the Arabs* (London: Macmillan, 1940), 342; Abbot, *Two Queens of Baghdad*, 138; Bernard Lewis, *The Arabs in History* (London: Arrow Books, 1958), 109; Wajidah 'Abd Allāh al-Atraqjī, *Al-Mar'ah fī Adab al-'Aṣr al-'Abbāsī* (Baghdad: Dār al-Rashīd li al-Nashr, 1981), 44, 136-137.



tubuhnya, sebagian yang lain dihargai berdasarkan keterampilan dan kemahiran bermain musik atau melantunkan lagu.<sup>23</sup> Kelaziman dan kewajaran penjualan perempuan untuk meraih kepuasan seksual telah mengikis sisi kemanusiaan dalam cara pandang terhadap perempuan bagi masyarakat ‘Abbasiyah, baik kelas elit maupun awam, baik perempuan maupun laki-laki. Interaksi antara laki-laki dan perempuan dalam kelas-kelas yang dominan didefinisikan oleh keberadaan dan kemudahan memperoleh wanita sebagai budak dan objek. Karakteristik ini merupakan ciri pembeda masyarakat ‘Abbasiyah dengan masyarakat Arabia Islam kurun awal maupun masyarakat-masyarakat Islam kontemporer.<sup>24</sup>

## 2. Perkembangan Sosio-Historis Masyarakat Muslim Abad VI-X H

Data tentang dinamika partisipasi perempuan dalam transmisi al-Qur’an menunjukkan bahwa partisipasi perempuan mengalami *rebound* atau kebangkitan kembali pada abad lima abad kedua hijriyah, terutama pada abad IX H. Perkembangan ini menarik karena kebangkitan kembali partisipasi perempuan justru terjadi setelah runtuhnya kekhalifahan Baghdad akibat serangan Hulagu Khan pada tahun 656 H/1258 M. Pada fase ini, atau yang disebut sebagai awal periode pertengahan dalam sejarah Islam, kehidupan politik umat Islam dicirikan dengan terpecahnya wilayah Islam menjadi tiga wilayah kekuasaan yang saling bermusuhan. Ketiga kekuasaan tersebut adalah kerajaan Islam di Andalusia yang diperintah oleh dinasti ‘Uthmāniyah, kerajaan Mamluk di Mesir yang diperintah oleh dinasti Mamluk, dan yang ketiga adalah kekuasaan dinasti Ilkhan dari Mongol yang berkuasa di Persia. Dengan demikian, periode ini dapat disebut sebagai periode terpecah belahnya wilayah-wilayah yang dahulu berada di bawah satu kekuasaan.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Abbot, *Two Queens of Bagdad*, 10.

<sup>24</sup> Ahmad, *Wanita Dan Gender*, 86.

<sup>25</sup> Nourouzzaman Shiddiqie membagi periodisasi sejarah Islam sebagai berikut: *Pertama*, Periode Klasik (600-1250 M), yang dimulai sejak kelahiran Nabi Muhammad

Dari ketiga kerajaan Islam tersebut, hanya dinasti Mamluk yang mampu bertahan dari serangan berbagai musuh dari luar maupun dalam. Kekuasaan dinasti ‘Uthmānīyah di Andalusia semakin berkurang wilayahnya akibat serangan-serangan kerajaan-kerajaan Kristen di Eropa. Sementara itu, dinasti Ilkhan di Bagdad dan wilayah-wilayah kerajaan Islam di sekitarnya mengalami kehancuran akibat serangan-serangan bangsa Mongol, baik serangan Hulagu Khan maupun Timur Lenk. Hanya kekuasaan dinasti Mamluk di Mesir dan Syam yang mampu bertahan menghadapi serangan bangsa Mongol dan berhasil menyelamatkan kerajaan ini dari kehancuran. Kondisi ini membuat kedua wilayah mampu mempertahankan kesinambungan peradabannya dengan masa klasik dan menorehkan prestasi seperti yang pernah dicapai pada masa klasik. Mesir dan Syam berubah menjadi tempat destinasi umat Islam setelah jatuhnya kota Bagdad dan penghancuran bangsa Mongol terhadap Dunia Islam Timur, serta jatuhnya kota Andalusia di tangan bangsa Spanyol. Kedua wilayah ini pun menjadi tempat yang dipenuhi dengan karya-karya dan Ulama yang bermigrasi dari seluruh dunia Islam, sebagaimana diceritakan Ibn Khaldūn dalam *al-Muqaddimah* ketika menjelaskan keadaan kota Kairo: “Orang-orang dari Irak dan Maroko berdatangan ke kota Kairo dan menambahkan ramai pasar keilmuan dan samudera ilmu semakin melimpah.”<sup>26</sup>

---

hingga didudukinya Bagdad oleh Hulagu Khan. Penciri utama periode ini adalah kepala negara (*khalifah*) tetap dipegang oleh seorang pemimpin tertinggi walaupun hanya sekadar simbol. **Kedua**, Periode Pertengahan, yang dimulai dari jatuhnya Bagdad (656 H/1258 M) sampai ke penghujung abad ke-17. Periode ini dicirikan dengan terpecah belahnya wilayah di bawah tiga kekuasaan yang saling bermusuhan, yaitu dinasti ‘Uthmānīyah di Andalusia, kekuasaan Mamalik di Mesir kekuasaan dinasti Ilkhan dari Mongol di Persia. **Ketiga**, periode Modern, yang dimulai dari abad ke-18 M. Periode ini dicirikan dengan jatuhnya seluruh wilayah kekuasaan Islam—baik langsung atau tidak langsung—di bawah cengkeraman penjajahan Barat sampai Perang Dunia Kedua di mana negara-negara Islam memperoleh kemerdekaannya. Nourouzzaman Shiddiqie, *Pengantar Sejarah Muslim* (Yogyakarta: Nur Cahya, 1983), 68.

<sup>26</sup> Abū Zayd ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn Khaldūn Walī al-Dīn al-Ishbili, *Diwān al-Mubtada’ wa al-Khabar fī Tārīkh al-‘Arab wa Man ‘Āṣarabum*

Bidang-bidang ilmu pengetahuan seperti sejarah, kedokteran, astronomi, matematika, dan ilmu agama banyak berkembang pada fase ini. Dalam bidang ilmu-ilmu keagamaan dikenal nama Ibn Taymiyah yang banyak menggagas pemikiran pembaharuan Islam. Sementara dalam ilmu al-Qur'an dan tafsir dikenal nama al-Suyuṭī yang banyak menulis tafsir dan ulum al-Qur'an, dan nama Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī yang mengembangkan ilmu-ilmu hadis.<sup>27</sup> Selain itu, beragam karya biografis baik dalam bidang ilmu qiraah, ilmu hadis dan tasawuf banyak ditulis ulama yang hidup pada fase ini. Dalam cabang ilmu qiraah, Imam al-Dhahabi (673 H - 748 H) menulis *Maʿrifat al-Qurrāʾ al-Kubbār ʿalā al-Ṭabaqāt wa al-Aʿšār*<sup>28</sup> dan al-Jazari (751 – 833 H) menulis *Ghāyat al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrāʾ*.<sup>29</sup> Selain kedua karya tersebut, al-Sakhawi (831-902 H) menulis ensiklopedi tokoh ulama dan pengarang pada abad ke-9 H dengan judul *al-Dawʾ al-Lāmiʿ li Aḥl al-Qarn al-Tāsiʿ*.<sup>30</sup>

---

*min Dhawī al-Shaʿn al-Akbar*, ed. Khalīl Shihādah, (Beirut: Dār al-Fikr, 1408 H/1988 M), Cet. 2, Vol. 1, 435.

<sup>27</sup> Philip K. Hitti, *History of The Arab, from the Earliest Time to the Present*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, (Jakarta: Zaman, 2018), 283-286.

<sup>28</sup> Kitab ini disusun oleh Shaykh al-Islām al-Dhahabī (w. 748 H). Kitab ini memuat biografi para imam qurraʾ yang terkenal sejak masa Sahabat sampai masa di mana penulis hidup (paruh pertama abad ke-8). Nama-nama para qurraʾ disusun berdasarkan *ṭabaqāt* (tingkatan generasi) yang dibagi menjadi 18 *ṭabaqāt*. Meskipun kitab disusun untuk para qurraʾ yang terkenal saja—sebagaimana disebutkan oleh penulisnya—namun pada kenyataannya banyak qurraʾ yang tidak terkenal bahkan tidak diketahui dapat ditemukan dalam kitab ini. Jumlah tokoh yang dimuat dalam biografi ini mencapai 734 tokoh. Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn ʿUṯmān al-Dhahabī, *Maʿrifat al-Qurrāʾ al-Kubbār ʿalā al-Ṭabaqāt wa al-Aʿšār*, Tahqiq Tayyar Altikulac, (Kairo: Ghangi, 1933)

<sup>29</sup> Kitab ini merupakan ringkasan dari kitabnya yang lebih besar yang berjudul: *Nihāyat al-Dināyah fī Asmāʾ Rijāl al-Qiraʾāt*. Dalam *Ghāyat al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrāʾ* ini, Ibn al-Jazari memuat biografi semua tokoh yang termaktub dalam kitab karya ʿAmr al-Dānī dan kitab al-Dhahabī dan menambahkan dua kali lipat nama-nama tokoh lain yang belum dimuat dalam kedua karya tersebut. Penulisan para tokoh disusun secara alfabetisdimulai dengan huruf *alif*, *bāʾ*, *tāʾ* dan seterusnya. Shams al-Dīn Abū al-Khayr Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn ʿĀlī Ibn al-Jazari, *Ghāyat al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrāʾ*, (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1971)

<sup>30</sup> Shams al-Din Muhammad ibn ʿAbd al-Rahman al-Sakhawi, *al-Dawʾ al-Lamiʿ li Aḥl al-Qarn al-Tasiʿ* (Beirut: Dar al-Jayl, t.th).

Dalam karya ini, al-Sakhawi menulis satu volume khusus biografi ulama perempuan dari beragam cabang ilmu yang memuat 1075 entri. Sebagian besar juru baca al-Qur'an yang hidup pada abad IX H diabadikan namanya dalam karya ini. Ketiga karya ini dicirikan dengan keserba-mencakupkan dan keluasan wilayah kajiannya, karena kedua penulisnya memiliki akses yang luas pada karya-karya Ulama baik dari Timur (Baghdad) maupun Barat (Cordova) dan menyerap ilmu dari ulama di kedua wilayah tersebut.

Dari pemaparan di atas, dapat ditemukan bahwa titik klimaks perkembangan jumlah juru baca al-Qur'an pada abad IX H ini lebih terkait dengan stabilitas sosial politik dinasti Mamluk dan perkembangan peradaban kelimuan yang pesat pada masa ini—dan bukan karena adanya perbaikan status perempuan—yang meninggalkan sumber data biografis yang sangat kaya kepada generasi berikutnya. Kesimpulan ini diperoleh dari kondisi sosio-historis perempuan pada masa kekuasaan dinasti Mamluk. Secara umum terdapat sejumlah persamaan antara kehidupan perempuan pada masa 'Abbasiyah dengan era Mamluk Mesir. Institusi poligami dan perseliran masih banyak dipraktikkan terutama di kalangan kelas elit penguasa dan dalam batas-batas tertentu menjadi norma yang berlaku. Para penguasa Mamluk yang memerintah Mesir dari 1250-1517 M, mengekspresikan status kelas dan kekuasaan mereka dengan memelihara harem untuk para selir dan istri dalam jumlah yang besar. Dampak kedua institusi ini bagi para istri kalangan kelas atas, di samping bersifat emosional dan psikologis juga dapat membahayakan kondisi ekonomi istri atau selir. Para selir dari kalangan perempuan kelas tidak mendapat jaminan ekonomi sampai mereka melahirkan anak untuk sang tuan. Selain itu, para istri dan selir berlomba-lomba meraih posisi dan status yang aman, sehingga

tidak mengherankan jika sering terjadi berbagai kisah pembunuhan di dalam harem.<sup>31</sup>

Tradisi poligami juga telah menyebabkan banyak nestapa dalam institusi perkawinan. Seorang suami biasanya akan segera mengabaikan istri tua setelah menikah dengan istri yang lebih muda. Sebagian istri memilih untuk bercerai ketimbang harus dipoligami, sebagian perempuan menderita kegilaan setelah mengetahui suaminya menikah lagi. Perempuan-perempuan yang diceraiakan suami hanya memiliki sedikit pilihan, terutama jika mereka tidak memiliki kemampuan ekonomi untuk bertahan. Sebagian memilih untuk menikah lagi agar mendapat nafkah dari suami barunya. Sebagian perempuan memilih untuk hidup bersama dengan anak, saudara laki-laki atau paman. Namun sebagian memilih untuk tidak menikah lagi dan bagi janda yang tidak memiliki kerabat yang dapat menampungnya, maka ia terpaksa tinggal di ribat atau zawiyah, semacam panti khusus untuk para janda terlantar.<sup>32</sup> Meski demikian, tradisi poligami ini hanya lazim dipraktikkan kalangan kelas penguasa, di kalangan masyarakat awam poligami dan perseliran relatif tidak lazim dilakukan. Keterbatasan ekonomi tampaknya telah membatasi dan mengendalikan praktik poligami di luar kalangan penguasa. Persyaratan yang mengharuskan agar istri diperlakukan sama, dan keharusan suami menyediakan rumah tinggal yang terpisah untuk setiap istri berada di luar kemampuan laki-laki awam untuk memenuhinya.<sup>33</sup>

Kesempatan untuk mengakses pendidikan tampaknya lebih banyak dinikmati oleh kalangan perempuan kelas atas. Anak-anak gadis diajari membaca dan menulis secara informal dan dikenalkan pada sejumlah karya ulama oleh figur ayah, ibu, kakek, dan bahkan

---

<sup>31</sup> Ahmad, *Women and Gender*, 104-105.

<sup>32</sup> Huda Lutfi, *Al-Sakhawi's Kitab al-Nisa as A Source for The Social and Economic History of Muslim Women during the Fiteenth Cenutry A. D.* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 114-116; Ahmad, *Women and Gender*, 107-109.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 107.

paman. Selain pendidikan informal dasar ini, terdapat dua model pendidikan yang dapat dinikmati oleh perempuan yaitu: 1) pendidikan keterampilan rumah tangga; 2) pendidikan ilmu-ilmu keislaman dan seni sastra. Meskipun ada sejumlah madrasah yang dipimpin oleh perempuan, tidak didapatkan informasi sejauh mana sekolah-sekolah ini mengakomodir kebutuhan pendidikan lanjut untuk kaum perempuan. Selepas menempuh pendidikan dasar dalam keluarga, untuk meraih pendidikan agama dan sastra ke jenjang yang lebih tinggi, perempuan harus mengikuti ceramah dari guru-guru laki-laki dan perempuan, yang datang ke rumah mereka (mengajar secara privat) atau yang menyampaikan ceramah di rumah mereka sendiri.<sup>34</sup>

Meskipun perempuan menempuh pendidikan lebih lanjut, namun mereka tidak memiliki akses yang sama pada dunia profesional mendidik dan mengajar. Para ulama perempuan tidak dapat menduduki pos-pos pekerjaan profesional dengan gaji yang sama dengan guru laki-laki dari lembaga-lembaga pendidikan tempat mengajar. Fakta ini membuktikan bahwa partisipasi perempuan dalam wilayah sosial-publik masih bersifat perifer. Demikian juga pencapaian pendidikan perempuan jauh di bawah laki-laki. Meskipun terdapat sejumlah ulama perempuan yang menjadi guru yang terkenal dan memiliki banyak murid, namun tidak satupun dari mereka yang menjadi otoritas dalam bidang keilmuannya. Meskipun banyak ulama perempuan yang menjadi guru yang ahli dan mampu menarik murid-murid dalam jumlah besar, namun fakta ini hanya menempatkan perempuan jauh di bawah laki-laki secara umum.<sup>35</sup>

Kembali ke penyebab meningkatnya partisipasi perempuan dalam transmisi al-Qur'an, terutama pada abad IX H, tampaknya lebih banyak dipengaruhi oleh menguatnya kekuasaan Mamluk di Mesir sebagai satu-satunya kerajaan Islam yang mampu bertahan dari berbagai serangan luar. Kairo dan Damaskus sebagai dua kota metropolitan

---

<sup>34</sup> Lutfi, *Al-Sakhawi's Kitab al-Nisa*, 119-121.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 121.

menjadi tempat destinasi para ulama dari Barat dan Timur untuk mengembangkan karir keilmuannya. Situasi ini memperkuat jaringan kekeluargaan antara ulama yang pada giliran berikutnya mendorong kembali masuknya perempuan dalam tradisi transmisi al-Qur'an. Ketika pendidikan perempuan dalam jaringan kekeluargaan mendapat prioritas maka penghalang normatif maupun hukum (larangan *ikhtilāth*) untuk melakukan kontak antara laki-laki dan perempuan non-mahram dapat diatasi sebagiannya.

## B. Berkembangnya Doktrin-doktrin Agama

Pasang surut keterlibatan perempuan dalam transmisi al-Qur'an, selain karena faktor sosio-politik, juga dipengaruhi oleh berkembangnya pemahaman atas doktrin-doktrin agama yang membatasi keterlibatan perempuan dalam transmisi al-Qur'an. Faktor pemahaman agama ini dapat ditemukan penjelasannya dalam karya-karya para penulis biografi perempuan juru baca al-Qur'an. Muḥammad Khayr Yūsuf Ramaḍān, penulis buku *Qāri'āt Ḥafīzāt* melukiskan betapa sulitnya mencari nama-nama perempuan dalam lembaran-lembaran karya-karya biografis para qurra':

“Upaya pencarian nama-nama perempuan penghafal al-Qur'an yang ditulis biografinya dalam karya ini, merupakan upaya pencarian yang sangat berat...menelusuri nama-nama mereka di antara sekian banyak biografi para perempuan bukanlah hal yang mudah...saya telah memilihnya dari kurang lebih 2000 nama yang saya teliti. Contoh paling dekat adalah ketika saya membaca kitab biografi paling besar, tidak ada satupun nama perempuan yang disebutkan kecuali hanya tiga nama. Kitab “*Ghāyat al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā'*” karya Ibn al-Jazarī (w. 833 H) yang di dalamnya memuat—sebagaimana disebut dalam pengantarnya—semua nama yang terdapat dalam dua kitab karya al-Ḥāfiẓ Abū 'Amr al-Dānī dan Abū 'Abd Allāh al-Dhahabī, dan kemudian dua kali lipat dari jumlah yang ada dalam kitab tersebut, dan jumlah yang

diterjemahkan mencapai 3955 nama, tidak terdapat seorangpun menghafal perempuan selain : (1). Salmā bint Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn al-Jazarī, putri pengarang kitab; (2). Maymūnah bint Abī Ja‘far Yazīd, ayahnya adalah salah satu dari pendiri Qirā’ah ‘Ashrah;(3). Hujaymah bint Ḥuyyay al-Awṣābiyyah “Umm al-Dardā’ al-Ṣuḡhrā’ istri Sahabat Abū al-Darda’ *raḍīya Allāh ‘anh.*”<sup>36</sup>

Lebih jauh ia kemudian menjelaskan faktor-faktor penyebab minimnya jumlah perempuan dalam karya-karya biografis tersebut. Ia menuturkan:

“Tidak diragukan lagi bahwa sebab minimnya penyebutan perempuan pembaca, juru baca dan menghafal al-Qur’an... secara umum adalah karena perempuan pada dasarnya harus menutup diri, menjaga kehormatan diri, dan tidak bercampur (dengan lawan jenis)—dan ketika mereka menyimak dan belajar (al-Qur’an), semua itu harus dilakukan dalam batas-batas dan syarat-syarat normatif yang ditentukan oleh ajaran Islam. Setelah mereka selesai mempelajari al-Qur’an mereka kemudian mencukupkan diri dengan mengajarkannya kepada anggota keluarga atau kerabat mereka, atau menyelenggarakan majelis ilmiah tafsir al-Qur’an dan disiplin ilmu-ilmu keislaman lainnya, atau mencukupkan diri dengan mengajar kaum perempuan, anak-anak baik laki-laki maupun perempuan, sehingga menyebabkan mereka tidak begitu dikenal dan dimuat biografi mereka dalam karya-karya biografi.”<sup>37</sup>

Khālid ibn Muḥammad, yang menulis biografi tentang istri-istri Nabi dalam buku *Manhaj Ummahāt al-Mu’minīn fī al-Da‘wah ilā Allāh* juga menjelaskan faktor-faktor penyebab minimnya jumlah perempuan yang menekuni qiraah al-Qur’an. Ia menuturkan:

---

<sup>36</sup> Muḥammad Khayr Yūsuf Ramaḍān, *Qāri’āt Hafīzāt* (Riyād: Dār Ibn Khuzaymah, 1413 H), 18-21.

<sup>37</sup> Ibid., 18-21.



“...yang menyebabkan ketiadaan nama-nama juru baca perempuan sejak abad pertama di dalam karya-karya biografis—kecuali beberapa gelintir saja—adalah karena mereka tidak ingin menampilkan dan menonjolkan dirinya untuk menjadi juru baca, sebab hukum dasar perempuan Muslimah adalah menutup dan berdiam diri di rumah. Jika ia diperintahkan untuk melakukan sesuatu yang lebih penting dari (membaca) al-Qur’an—yaitu shalat di masjid—padahal shalatnya perempuan di rumah itu lebih utama ketimbang shalatnya di masjid, maka demikian juga dalam perkara membaca al-Qur’an, maka ia tidak boleh menampilkan diri di depan publik, mendengarkan bacaan al-Qur’annya kepada mereka, memperdengarkan keindahan suaranya kepada mereka dan mentartilkan al-Qur’an kepada mereka. Tetapi (ia diperintahkan) untuk membaca al-Qur’an di dalam rumahnya, melirihkan bacaannya, dan tidak mengeraskan suara kecuali pada anak-anaknya, atau mereka yang masih anak-anak jika ia ingin mengajarkan (al-Qur’an kepada) mereka.”<sup>38</sup>

Pernyataan penulis kontemporer biografi perempuan di atas menunjukkan bahwa variabel utama yang menyebabkan minimnya jumlah perempuan dalam karya-karya biografis juru baca al-Qur’an adalah adanya doktrin-doktrin agama—atau lebih tepatnya pemahaman atas doktrin-doktrin ajaran agama yang menyebabkan kaum perempuan termarginalkan dalam tradisi transmisi al-Qur’an. Doktrin-doktrin yang dimaksud adalah doktrin tentang hijab dan domestifikasi atau pemingitan; larangan *ikhtilāf* antara laki-laki dan perempuan yang tidak terikat hubungan mahram; stereotipe bahwa suara perempuan adalah aurat; dan larangan bepergian bagi perempuan tanpa didampingi mahram. Aturan-aturan normatif tersebut dirumuskan dalam pandangan para uqaha yang dibakukan dalam karya-karya fiqh klasik dan kemudian berlanjut hingga era kontemporer.

---

<sup>38</sup> Khālid ibn Muḥammad al-Ḥāfiẓ al-‘Ilmī, *Manhaj Ummabāt al-Mu’minīn fi al-Da’wab ilā Allāh* (Madinah: Dār al-Zamān, 1423 H), 136.

Menurut N. J. Coulson, pakar sejarah hukum Islam, pembentukan hukum fiqih ini mulai berkembang semenjak abad II H dan mencapai bentuk bakunya pada abad IV H. Pada awalnya, embrio rumusan fiqih ini berasal dari praktik yang dijalankan Nabi Muhammad. Selain menjalankan fungsi risalah sebagai penyampai wahyu, beliau juga mengemban tugas sebagai hakim yang memutuskan berbagai persoalan hukum atas dasar wahyu tersebut. Setelah meninggalnya Nabi, tanggungjawab menafsirkan wahyu al-Qur'an dan menerjemahkannya menjadi keputusan-keputusan hukum praktis beralih ke para khalifah. Sejumlah persoalan dalam menerjemahkan visi etis al-Qur'an ke dalam hukum positif semakin bertambah akibat perkembangan ekspansi bangsa Arab di berbagai wilayah asing yang luas. Ketika imperium Umayyah (661-750 M) berkuasa di Damaskus, para penguasa Umayyah mengadopsi aparatus administratif Byzantium yang sudah berjalan sebelum mereka berkuasa. Proses ini memudahkan masuknya konsep-konsep hukum asing ke dalam piranti hukum Islam yang masih dalam tahap perkembangannya. Para hakim yang diangkat pemerintah cenderung menerapkan hukum-hukum lokal yang berbeda dari satu wilayah ke wilayah lain) menurut pemahaman individu hakim sendiri atas al-Qur'an.<sup>39</sup>

Berangkat dari penalaran pribadi masing-masing hakim, doktrin-doktrin fiqih Islam pun mulai terbentuk dan seiring dengan perjalanan waktu, meraih otoritas. Dengan tingkat variasi regional tertentu, proses perkembangan dan elaborasi doktrin hukum Islam dan berbagai prosedur yuridisnya berlangsung hingga abad ke-3 H/9 M. Hingga abad ke-4 H/10 M, kristalisasi pemikiran fiqih dan praktek hukum Sunni mencapai formulasi final dalam empat mazhab hukum. Keempat mazhab hukum ini—dalam batas-batas tertentu—mewakili asal-usul regional yang berbeda dan dinamai sesuai dengan nama

---

<sup>39</sup> Noul J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburg: Edinburg University Press, 1964), 21-35.

tokoh pendirinya—Hanafi, Shafi’i, Hanbali dan Maliki. Himpunan pemikiran hukum yang dirumuskan dalam karya-karya para ulama pendukung keempat mazhab tersebut diakui sebagai hasil ijtihad yang memiliki otoritas mutlak, melalui penerapan prinsip hukum ijmak atau konsensus. Setelah ijmak tercapai, maka konsensus dipandang pasti benar dan tidak bisa salah. Menentang konsensus fuqaha dipandang melakukan perbuatan bidaah. Meskipun ada kemungkinan untuk mengganti konsensus masa lalu dengan konsensus masa berikutnya, dan secara teoritis memungkinkan, namun upaya tersebut menjadi mustahil karena otoritas dalam himpunan hukum yang ada.<sup>40</sup>

Dari perkembangan tersebut dapat disimpulkan bahwa bangunan tekstual fiqh tumbuh dan berkembang hingga mencapai finalnya pada masa dinasti ‘Abbasiyah. Konteks sosio-kultural masyarakat ‘Abbasiyah yang misoginis dan androsentris ketika bangunan fiqh ini dilahirkan—tidak bisa tidak—telah menyebabkan visi etis ajaran Islam tentang kesetaraan dan keadilan gender antara laki-laki dan perempuan menjadi sulit untuk didengar. Praktek-praktek dan tatanan sosial kelas elit yang dominan pada masa ‘Abbasiyyah sudah mengakar dan mentradisi sedemikian rupa sehingga, baik secara eksplisit maupun implisit, sehingga kata “perempuan dan budak” identik dengan objek pemuasan seksual yang tidak bisa dibedakan lagi. Meskipun tidak tampak secara tekstual, pengaruh ideologi dan politik gender pada masa ‘Abbasiyah ini terekam dalam berbagai produk tekstual hukum fiqh dalam bentuk sebuah ideologi gender.<sup>41</sup> Meminjam istilah Leila Ahmed,

---

<sup>40</sup> Coulson, *History of Islamic Law*, 28-30.

<sup>41</sup> Dalam menafsirkan teks sumber hukum, para fuqahas sebagai penafsir tidak bisa melepaskan diri dari unsur subjektivitasnya. Sekalipun ia telah berusaha seobjektif mungkin dalam menafsirkan sebuah teks, maka ia tidak akan mampu melepaskan diri dari “prior teks” yaitu persepsi, keadaan, latarbelakang sosio-kulutralnya. Meskipun teks yang dirujuk sama, namun hasilnya akan berbeda. Setiap penafsir telah menentukan sejumlah pilihan subjektif sesuai dengan *welatnshbauung*-nya. Oleh karena itu, setiap penafsiran tidak akan bisa dipisahkan dari semesta intelektual penafsir yang tidak bisa tidak akan sejalan dengan pandangan dunia yang dianutnya. Siti Ruhaini Dzuhayatin, “Agama dan Budaya Perempuan:

semua pengarang adalah “sandera dari masyarakat tempat mereka hidup.” Para fuqaha yang menghasilkan beragam teks pada zaman ‘Abbasiyah—terutama teks-teks hukum, tumbuh besar, mengalami (*experiencing*) dan menginternalisasi asumsi-asumsi masyarakat tentang gender dan tentang perempuan serta struktur-struktur kekuasaan yang mengatur relasi antara pria dan wanita, yang diterjemahkan dalam praksis kehidupan sehari-hari. Asumsi-asumsi dan praktek-praktek sosial tersebut pada gilirannya terekam dan terdokumentasikan dalam teks-teks hukum yang ditulis kaum pria, dalam bentuk ucapan-ucapan preskriptif tentang hakikat dan makna gender.<sup>42</sup>

### 1. Pemahaman tentang Doktrin Hijab (Pemingitan)

Hijab dalam bahasa Arab memiliki makna “tabir atau penutup”. Menurut istilah, jilbab merujuk pada “pakaian yang menutup semua anggota tubuh dan perhiasan yang dipakai perempuan (yang melindungi mereka) dari pandangan laki-laki asing.” Dalam al-Qur’an, penggunaan kata ini tidak hanya mencakup makna pakaian semata, tetapi menunjukkan dua makna utama: *Pertama*, hijab dalam arti pemingitan atau perintah untuk berdiam diri di dalam rumah, karena dengan berdiam di rumah, perempuan akan terlindungi dari pandangan laki-laki asing dan percampuran dengan mereka. *Kedua*, hijab dalam arti pakaian yang dikenakan oleh perempuan, yang terdiri dari *jilbab* dan *khimar* (kerudung). Hijab dalam arti pakaian didefinisikan sebagai “pakaian yang menutup seluruh anggota tubuh perempuan, yang meliputi wajah, kedua telapak tangan dan kaki; serta menutup perhiasan

---

Mempertanyakan Posisi Perempuan dalam Islam”, dalam Irwan Abdullah, *Sangkan Paran Gender* (Yogyakarta: Pusat Penulisan Kependudukan Universitas Gadjah Mada dan Pustaka Pelajar, 1997), 65; Amina Wadud, *Qur’an and Woman, Rereading the Sacred Text from A Woman’s Perspective* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 5-7.

<sup>42</sup> Ahmad, *Wanita Dan Gender*, 82-83.

yang dipakainya guna melindungi perempuan dari pandangan laki-laki asing.<sup>43</sup>

Dalam pandangan Muslim ortodoks, perintah untuk berhijab dengan kedua maknanya memiliki landasan normatifnya dalam QS. al-Ahzab (33): 32-33<sup>44</sup>; 53-55<sup>45</sup> dan 59<sup>46</sup>. Semenjak turunnya ayat-ayat tersebut, partisipasi perempuan yang begitu luas dalam berbagai urusan sosial keagamaan segera mendapat pembatasan setelah diperkenalkannya

---

<sup>43</sup> Bakr ibn 'Abd Allah Abū Zayd, *Hirāsāt al-Faḍīlah* (Riyāḍ: Dār al-Āṣimah, 1421 H), 27-29.

<sup>44</sup> “Wahai istri-istri Nabi! Kamu tidak seperti perempuan-perempuan yang lain, jika kamu bertakwa. Maka janganlah kamu tunduk (melemah lembutkan suara) dalam berbicara sehingga bangkit nafsu orang yang ada penyakit dalam hatinya, dan ucapkanlah perkataan yang baik. Dan hendaklah kamu tetap di rumahmu dan janganlah kamu berhias dan (bertingkah laku) seperti orang-orang jahiliah dahulu, dan laksanakanlah salat, tunaikanlah zakat dan taatilah Allah dan Rasul-Nya. Sesungguhnya Allah bermaksud hendak menghilangkan dosa dari kamu, wahai ahlulbait dan membersihkan kamu sebersih-bersihnya.” (al-Qur’an, 33: 32-33), Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahnya* (Surabaya: Mekar Surabaya, 2004), Edisi Baru, 597.

<sup>45</sup> “Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu memasuki rumah-rumah Nabi kecuali jika kamu diizinkan untuk makan tanpa menunggu waktu masak (makanannya), tetapi jika kamu dipanggil maka masuklah dan apabila kamu selesai makan, keluarlah kamu tanpa memperpanjang percakapan. Sesungguhnya yang demikian itu adalah mengganggu Nabi sehingga dia (Nabi) malu kepadamu (untuk menyuruhmu keluar), dan Allah tidak malu (menerangkan) yang benar. Apabila kamu meminta sesuatu (keperluan) kepada mereka (istri-istri Nabi), maka mintalah dari belakang tabir. (Cara) yang demikian itu lebih suci bagi hatimu dan hati mereka. Dan tidak boleh kamu menyakiti (hati) Rasulullah dan tidak boleh (pula) menikahi istri-istrinya selama-lamanya setelah (Nabi wafat). Sungguh, yang demikian itu sangat besar (dosanya) di sisi Allah. Jika kamu menyatakan sesuatu atau menyembunyikannya, maka sesungguhnya Allah Maha Mengetahui segala sesuatu. Tidak ada dosa atas istri-istri Nabi (untuk berjumpa tanpa tabir) dengan bapak-bapak mereka, anak laki-laki mereka, saudara laki-laki mereka, anak laki-laki dari saudara laki-laki mereka, anak laki-laki dari saudara perempuan mereka, perempuan-perempuan mereka (yang beriman) dan hamba sahaya yang mereka miliki, dan bertakwalah kamu (istri-istri Nabi) kepada Allah. Sungguh, Allah Maha Menyaksikan segala sesuatu.” (al-Qur’an, 33: 53-55), Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 601-602.

<sup>46</sup> “Wahai Nabi! Katakanlah kepada istri-istrimu, anak-anak perempuanmu dan istri-istri orang mukmin, “Hendaklah mereka menutupkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka.” Yang demikian itu agar mereka lebih mudah untuk dikenali, sehingga mereka tidak diganggu. Dan Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang”. (al-Qur’an, 33: 59), Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 603.

lembaga pemingitan formal. Kehidupan istri-istri Nabi merupakan ruang privat pertama yang mendapat pembatasan, dan semasa hidup Nabi Muhammad ayat-ayat yang memerintahkan pemingitan diberlakukan atas mereka. Sejumlah riwayat memberikan berbagai informasi seputar peristiwa yang melatarbelakangi turunnya ayat-ayat tentang hijab dan pemingitan bagi istri-istri Nabi Muhammad; serta memberikan gambaran umum tentang kehidupan kaum perempuan dalam masyarakat Islam awal dan bagaimana kemudian ruang gerak mereka dibatasi pada masa-masa belakangan.

Dalam menyampaikan pesan tentang hijab, ayat-ayat tersebut tidak membedakan antara hijab dalam arti pakaian dengan hijab dalam arti pemingitan (berdiam diri di rumah). Ayat-ayat ini kadang-kadang menggunakan terma hijab dalam arti pakaian yang menutupi seluruh tubuh perempuan selain wajah dan telapak tangan; yang membedakan antara istri-istri Nabi—yang berstatus perempuan merdeka—dengan selir atau budak-budak sahaya; dan hijab dalam arti atau tirai yang memisahkan atau menjadi sekat antara istri-istri nabi dengan laki-laki asing. Teks ayat-ayat ini juga menggunakan terma hijab untuk menunjukpada praktik pemingitan atau pemisahan istri-istri Nabi dan berbagai ketentuan normatif yang berkaitan dengan praktik pemingitan tersebut.<sup>47</sup>

Ketiga gugus ayat tersebut diturunkan dalam konteks peristiwa pernikahan antara Nabi dengan Zaynab bint Jahsh. Menurut sebuah riwayat, sejumlah tamu bercengkerama terlalu di kamar Zaynab, sehingga membuat Nabi merasa tidak berkenan sehingga kemudian turunlah ayat-ayat yang melembagakan pemingitan bagi istri-istri Nabi. Dalam laporan yang lain disebutkan bahwa para tamu sedang menikmati jamuan makan, ada tangan beberapa tamu laki-laki yang bersentuhan dengan tangan istri-istri Nabi, terutama tangan Umar

---

<sup>47</sup> Ahmad, *Wanita Dan Gender*, 68.

yang bersentuhan dengan tangan 'Ā'ishah.<sup>48</sup> Ayat-ayat al-Qur'an yang melembagakan pemingitan berbunyi seolah-olah mengikuti peristiwa seperti ini:

“Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu memasuki rumah-rumah Nabi kecuali jika kamu diizinkan untuk makan tanpa menunggu waktu masak (makanannya), tetapi jika kamu dipanggil maka masuklah dan apabila kamu selesai makan, keluarlah kamu tanpa memperpanjang percakapan. Sesungguhnya yang demikian itu adalah mengganggu Nabi sehingga dia (Nabi) malu kepadamu (untuk menyuruhmu keluar), dan Allah tidak malu (menerangkan) yang benar. Apabila kamu meminta sesuatu (keperluan) kepada mereka (istri-istri Nabi), maka mintalah dari belakang hijab (tabir/tirai). (Cara) yang demikian itu lebih suci bagi hatimu dan hati mereka.....<sup>49</sup>

Sebuah riwayat yang dinisbatkan kepada 'Ā'ishah mencoba menghubungkan antara QS. 33: 59—yang memerintahkan kepada istri-istri Nabi dan kaum perempuan orang-orang yang beriman pada umumnya untuk menjulurkan jilbab mereka ke seluruh tubuh mereka agar supaya mereka dapat dikenali sebagai perempuan merdeka dan karenanya mereka tidak akan diganggu—dengan peristiwa lain. Menurut 'Ā'ishah, 'Umar ibn al-Khaṭṭāb pernah mendesak Nabi Muhammad untuk memingit istri-istrinya, meskipun tidak berhasil. Pada suatu malam, 'Ā'ishah dan Sawdah pergi keluar untuk membuang hajat. Saudah yang memiliki postur tubuh yang tinggi dikenali oleh 'Umar dari kejauhan. Maka ia menyerunya dan mengatakan bahwa ia masih bisa mengenalinya. 'Umar pun kemudian mendesak Nabi untuk kedua kalinya agar beliau berkenan memingit istri-istrinya. Tujuannya adalah untuk melindungi mereka dari gangguan dan pelecehan orang-

---

<sup>48</sup> Muḥammad ibn Sa'd ibn Manī' Abū 'Abd Allāh al-Baṣrī al-Zuhrī, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, ed. 'Alī Muḥammad 'Umar, (Kairo: Maktabah al-Khānjī, 1421 H/2001 M), Cet. 1, Vol. 8, 126.

<sup>49</sup> al-Qur'an, 33: 53.

orang munafik, yang masih suka menggoda budak-budak perempuan. Jika mereka ketahuan menggoda perempuan-perempuan merdeka, maka mereka akan berkata bahwa mereka mengira bahwa yang mereka goda adalah seorang budak.<sup>50</sup>

Dalam riwayat yang lain disebutkan alasan Umar mengapa ia mengusulkan kepada Nabi untuk untuk memingit istri-istrinya. Keberhasilan Nabi dalam mendakwahkan Islam telah menarik banyak orang dari berbagai latar belakang suku dan beragam kepentingan untuk datang ke masjid. Pada masa itu, masjid Nabawi merupakan kantor pusat pemerintah di mana Nabi Muhammad menjalankan segenap urusan keagamaan dan sosial-kemasyarakatan. Selain itu, masjid juga menjadi tempat masyarakat Muslim awal melakukan berbagai aktivitas kehidupan sehari-hari. Di dalam masjid, Nabi menerima utusan para kabilah yang tertarik untuk memeluk Islam; dan dalam proses negosiasi, para kabilah itu menginap di dalam tenda-tenda yang mereka dirikan di halaman masjid. Masjid juga menjadi tempat menginap bagi para ahli *ṣuffah* (para santri) yang ingin belajar agama langsung kepada Nabi. Delegasi kaum perempuan mendirikan sebuah tenda dan beranjangsana dengan istri-istri Nabi guna menyampaikan aspirasi mereka.

Menurut Leila Ahmad, lembaga pemingitan ini—tidak bisa dipungkiri—telah menciptakan jarak antara istri-istri Nabi dengan warga masyarakat yang berkumpul untuk berbagai kepentingan ini, dengan jarak yang sesuai dengan status istri-istri pemimpin yang kini telah kuat, dari masyarakat baru yang bercorak patriarkal. Lembaga pemingitan ini juga menciptakan dalam batas-batas non-arsitektural sekat-sekat pemisahan yang disebut dengan *gynaeceum* atau tempat tinggal para harem yang sudah berurat-berakar di dalam berbagai masyarakat patriarkal di sekitar semenanjung Arab seperti Byzantium

---

<sup>50</sup> Muḥammad ibn Sa'd ibn Manī' Abū 'Abd Allāh al-Baṣrī al-Zuhri, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, ed. 'Alī Muḥammad 'Umar, (Kairo: Maktabah al-Khānjī, 1421 H/2001 M), Cet. 1, Vol. 8, 125-127; Ahmad, *Wanita Dan Gender*, 64.



dan Iran. Bahkan ada kemungkinan bahwa bentuk pemingitan ini dipinjam dari berbagai praktek arsitektural dan sosial yang berkembang pada saat itu.<sup>51</sup>

Leila Ahmad menambahkan, pada saat Nabi Muhammad masih hidup, hijab dalam arti pakaian dan pemingitan hanya dipraktikkan oleh istri-istrinya. Oleh karena itu, ungkapan “ia mengenakan hijab” digunakan dalam terma hadis untuk menyebut “seorang wanita yang menjadi istri Muhammad”. Sepeninggal Nabi, ungkapan ini mengisyaratkan selama beberapa waktu—ketika materi hijab yang dimasukkan ke dalam hadis mulai beredar—hijab dan pemingitan masih dipandang berlaku khusus bagi istri-istri Nabi. Tidak ada informasi yang jelas tentang bagaimana tradisi hijab dan pemingitan menyebar ke masyarakat. Ada berbagai tesis yang menjelaskan bahwa tradisi ini diadopsi oleh masyarakat umum karena sejumlah faktor: *Pertama*, berbagai penaklukan oleh kaum Muslim atas wilayah-wilayah di mana hijab lazim berlaku di kalangan masyarakat kelas atas, yang menguasai arus deras kekayaan. *Kedua*, meningkatnya status orang-orang Arab sebagai kelas penakluk. *Ketiga*, model yang ditunjukkan oleh istri-istri Nabi Muhammad yang menyebabkan masyarakat umum untuk meniru dan mengadopsinya.<sup>52</sup>

Namun dalam praksisnya, selalu ada preseden yang berbeda dengan pemahaman yang mapan tentang hijab dan pemingitan pada saat itu. Kepemimpinan ‘Ā’ishah dalam pemberontakan terhadap kekhalifahan ‘Ali ibn Abi Talib dipandang sebagian Sahabat sebagai bentuk pelanggaran terhadap doktrin pemingitan yang memerintahkan istri-istri Nabi untuk berdiam di rumah.<sup>53</sup> Ketika ia menyampaikan pidato politiknya di masjid dalam rangka menggalang oposisi terhadap pengangkatan Ali ibn Abi Talib sebagai khalifah, banyak pihak yang

---

<sup>51</sup> Ahmad, *Wanita Dan Gender*, 66.

<sup>52</sup> Ibid.

<sup>53</sup> Ibid., 73-74.

mengancam dirinya—mungkin karena kekalahannya dalam pergumulan politik—tetapi tidak sedikit para Sahabat dan Tabiin yang membelanya. Zayd ibn Šūhān, salah seorang Tabiin, menentang untuk taat pada perintah ‘Ā’ishah untuk menentang ‘Ali. Ketika ‘Ali tiba di Kufah, ‘Ā’ishah berkirim surat kepada Zayd dan memerintahkannya untuk memboikot kedatangan ‘Ali. Maka ia membacakan surat itu kepada penduduk Kufah dengan mengatakan: “Sesungguhnya Allah telah memerintahkan Anda dengan suatu perkara, dan memerintahkan kami dengan suatu perkara. Allah memerintahkan Anda untuk berdiam di rumah, dan Allah memerintahkan kami untuk berperang hingga tidak ada lagi fitnah, Anda menyuruh kami untuk melakukan apa yang Allah perintahkan kepadamu, dan Anda telah melakukan apa yang Allah perintahkan kepada kami”. Sahabat ibn Rib‘ī, seorang Tabiin lain menukas, “Engkau mencuri di Jalawla’ (kota di Iraq di arah jalan menuju Khurasan) maka Allah memotong tanganmu. Engkau membangkang terhadap *Umm al-Mu’minin* dan Allah akan membinasakanmu. Ia tidaklah memerintahkan kita kecuali dengan apa yang Allah Yang Maha Tinggi perintahkan, yaitu mendamaikan (*islah*) di antara umat manusia.<sup>54</sup> Perdebatan di atas setidaknya menunjukkan sikap penerimaan masyarakat pada zaman *khilafah rashidah*—meskipun masih ada sebagian yang pro dan kontra—atas keluarnya perempuan dari dalam rumah dan keterlibatan mereka dalam dunia politik dan kekuasaan.<sup>55</sup>

Namun pandangan bahwa wanita seharusnya berdiam diri di rumah dan tidak terlibat urusan politik, tidak bisa dipungkiri, juga telah menjadi penghalang bagi perempuan. Sebagaimana dijelaskan dalam sub bab profesionalisasi ilmu qiraah, penyebaran transmisi varian bacaan al-Qur’an mengikuti kebijakan para pemegang otoritas politik dalam

---

<sup>54</sup> ‘Abd al-Mun‘im al-Ḥanafī, *Mawsū‘ah Umm al-Mu’minin ‘Āishah bint Abī Bakr al-Siddīq* (Kairo: Maktabah Madbūli. 1423 H/2003 H), 821.

<sup>55</sup> Leila Ahmad, *Wanita Dan Gender*, 92.

mengirimkan para delegasi al-Qur'an ke wilayah-wilayah baru Islam. Kebijakan ini sudah dimulai sejak zaman Nabi dan dilanjutkan oleh para penerusnya. Nabi mengirim Muṣ'ab ibn 'Umayr dan kemudian disusul oleh 'Ammār ibn Yāsir, Bilāl ibn Rabāḥ dan Ibn Umm Kulthūm untuk mengajarkan al-Qur'an kepada penduduk Madinah. 'Umar ibn al-Khaṭṭāb melanjutkan tradisi ini dengan menugaskan Abū Mūsā al-Ash'arī dan 'Abd Allāh ibn Mas'ūd untuk mengajarkan al-Qur'an kepada penduduk Basrah dan Kufah dan sekaligus menjadi gubernur di wilayah tersebut. Pengiriman delegasi pengajar al-Qur'an semakin intensif pada masa 'Uthmān yang membacakan salinan mushaf 'Uthmānī ke sejumlah kota metropolitan Islam. Para Sahabat yang diutus 'Uthmān antara lain: Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī (w. 47 H) ke Kufah; 'Abd Allāh ibn al-Sā'ib al-Makhzūmī (w. ±70 H) ke Makkah; 'Amir ibn 'Abd Qays (w. ±55 H) ke Basrah; al-Mughīrah ibn Abī Shihāb al-Makhzūmī (w. ± 70 H) ke Damaskus (Sham) dan Zayd ibn Thābit untuk tetap di Madinah. Dengan pola penyebaran seperti ini, perempuan menjadi sangat sulit untuk mengakses kebijakan tersebut karena kebijakan tersebut akan dipandang sebagai bentuk pelanggaran terhadap doktrin pemingitan yang mengharuskan perempuan berdiam di rumah. Sebab pengiriman delegasi perempuan ke berbagai kota metropolitan Islam akan memaksa seorang perempuan untuk tampil di ruang publik dan berhadapan dengan komunitas penduduk setempat.

## 2. Larangan *Ikhtilāṭ* Laki-laki dan Perempuan

Hukum turunan dari perintah berhijab adalah adanya larangan *ikhtilāṭ* laki-laki dan perempuan. *Ikhtilāṭ* adalah berkumpulnya laki-laki dan perempuan yang tidak terikat hubungan mahram,<sup>56</sup> dalam suatu perkumpulan yang berpotensi menimbulkan kecurigaan, atau

---

<sup>56</sup> Yang dimaksud dengan *mahram* adalah setiap orang yang tidak dihentikan untuk dinikahi untuk selamanya, baik karena hubungan kekerabatan, persusuan, atau hubungan lainnya.

berkumpulnya kaum laki-laki dan perempuan non mahram di suatu tempat yang memungkinkan mereka melakukan kontak satu sama lain baik, baik kontak mata, isyarat, verbal atau fisik, tanpa ada tirai pembatas yang dapat menghindarkan munculnya kecurigaan.<sup>57</sup>

Landasan normatif larangan ikhtilāṭ sejatinya memiliki pijakan yang sama dengan perintah tentang hijab dengan kedua maknanya. Dalam QS. al-Aḥzāb (33): 33 disebutkan bahwa tujuan utama perintah untuk berdiam diri di rumah (bagi istri-istri Nabi) adalah untuk mencegah terjadinya kontak antara mereka dengan laki-laki asing yang bukan mahram. Sehingga jika kondisi membutuhkan, interaksi antara mereka dengan laki-laki asing harus dilakukan dari balik sekat pembatas (QS. al-Ahzab (33): 53). Menurut al-Qurṭubī, meskipun audiens dari perintah ini adalah istri Nabi, namun ketentuan ini juga berlaku untuk seluruh perempuan Muslimah.<sup>58</sup> Larangan ikhtilat juga memiliki pijakan normatif pada QS. al-Nur (24): 31 yang menegaskan bahwa percampuran antara laki-laki dan perempuan sangat berpotensi menimbulkan interaksi terlarang antara laki-laki dan perempuan non mahram. Oleh karena itu, kaum mukminin diperintahkan menahan pandangan mereka terhadap aurat perempuan, dan sebaliknya perempuan-perempuan yang beriman diperintahkan untuk menahan pandangan mereka terhadap lawan jenis.

Dalam proses transmisi al-Qur'an, larangan ikhtilāṭ menimbulkan persoalan tersendiri bagi para juru baca perempuan. Metode transmisi al-Qur'an yang diakui mengharuskan seorang murid melakukan tatap muka langsung (*talaqqī, mushāfahah, mu'aradah, dan simā'*) dengan seorang guru untuk jangka waktu yang lama. Persoalan yang muncul adalah tidak semua relasi guru-murid dapat dibangun dalam

---

<sup>57</sup> Muḥammad Aḥmad Ismā'īl al-Muqaddim, *ʿAwdat al-Ḥijāb* (Riyad; Dār Ṭayyibah li al-Nashr wa al-Tawzīʿ, 1428 H/ 2006 M), Vol. 3, 58.

<sup>58</sup> Shams al-Dīn al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, ed. Aḥmad al-Bardūnī dan Ibrāhīm 'Uṭfaysh, (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyah, 1384 H/1964 M), Vol. 14, 178.

kerangka hubungan mahram, sebab tidak semua keluarga memiliki seorang juru baca yang mampu mengajar al-Qur'an. Bagi kaum laki-laki, persoalan ini tidak menimbulkan masalah, sebab mereka boleh membangun hubungan guru-murid tanpa ketentuan harus terikat hubungan mahram. Namun bagi perempuan, hal ini menimbulkan masalah, sebab jika dalam keluarga tidak ada satupun yang memiliki kemampuan mengajar al-Qur'an, maka mereka harus mencari guru dari luar keluarga. Kesulitan membangun relasi guru murid dalam kerangka hubungan mahram tampaknya menjadi salah sebab menurunnya jumlah perempuan periwayat al-Qur'an.

Meski demikian, sejarah selalu menunjukkan adanya upaya untuk keluar dari hambatan teologis ini. Preseden pertama dapat dilihat dari praktik *ridā' al-kabīr* (persusuan orang dewasa) yang dipraktikkan oleh 'Ā'ishah. Sebagai istri Nabi, 'Ā'ishah memiliki banyak informasi pengetahuan agama yang sangat diperlukan oleh masyarakat Muslim dalam memahami ajaran agamanya. Oleh karena itu, ia menjadi tujuan para pencari ilmu baik laki-laki maupun perempuan. Persoalannya tidak semua laki-laki yang ingin menghadiri majelis ilmunya memiliki hubungan mahram dengan dirinya, sehingga mereka tidak diijinkan untuk masuk dalam majelisnya. 'Ā'ishah kemudian memberlakukan mekanisme *ridā' al-kabīr* bagiorang yang ingin masuk dalam majelis ilmunya, dengan cara menyuruhnya untuk menemui salah seorang saudari perempuannya untuk meminta air susunya. Sikap ini ditentang oleh istri-istri Nabi yang lain. Mereka menolak untuk mengijinkan masuk laki-laki kecuali mereka mendapat persusuan ketika mereka masih di bawah usia 2 tahun.<sup>59</sup>

Perbedaan pendapat di antara istri-istri Nabi dan 'Ā'ishah juga menimbulkan polemik di kalangan para fuqaha. *Pertama*, mayoritas ulama berpendapat bahwa persusuan yang berimplikasi hukum mahram

---

<sup>59</sup> al-Maqdisi, *al-Mughni fī Fiqh*, Vol. 8, 28.

adalah persusuan yang dilakukan terhadap anak yang masih dalam fase menyusui. Mayoritas fuqaha dari kalangan Sahabat dan Tabiin membatasinya dengan umur maksimal 2 tahun. Jika seorang anak disusui dalam rentang umur 0 sampai 2 tahun, maka persusuan tersebut berimplikasi hukum mahram. Namun jika persusuan itu terjadi setelah bayi melewati umur 2 tahun, maka tidak disebut sebagai persusuan dan tidak menimbulkan hukum mahram. Pendapat ini antara lain didukung oleh para sahabat: ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb, ‘Ali ibn Abi Talib, ‘Abd Allāh ibn ‘Umar, ‘Abd Allāh ibn Mas‘ūd, ‘Abd Allāh ibn ‘Abbās, Abū Hurayrah, dan semua istri-istri Nabi selain ‘Ā’ishah. Sedangkan dari kalangan Tabiin dan Tabi‘ al-Tabiin antara lain: al-Sha‘bī, Ibn Shubrumah, al-Awza‘ī, al-Shāfi‘ī, Abū Yūsuf dan Muḥammad (murid Abū Ḥanīfah), Abū Thawr dan salah satu riwayat dari Imam Mālik, dan pengikut mazhab al-Ja‘fariyyah dan al-Zaydiyyah.

Argumen yang dikemukakan antara lain: (1) Riwayat dari ‘Ā’ishah yang menceritakan bahwa suatu hari Nabi masuk ke rumah ‘Ā’ishah dan melihat seorang lelaki di rumahnya, maka berubahlah raut wajah Nabi. ‘Ā’ishah kemudian menjelaskan bahwa lelaki tersebut adalah saudara laki-laki sepersusuanannya. Nabi kemudian menyatakan: “Perhatikanlah siapa saudara sepersusuanmu. Sesungguhnya persusuan itu (menimbulkan hukum haram) jika persusuan itu (untuk menghilangkan) rasa lapar.”<sup>60</sup> (2) Riwayat Umm Salamah

---

<sup>60</sup> Muḥammad ibn Ismā‘īl Abū ‘Abd Allāh al-Bukhārī, *Al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*, ed. Muṣṭafā Dīb al-Baghā, (Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1987), Vol. 5, 1961, hadis No. 4814; Naysaburī (al), Muslim ibn al-Ḥajjāj ibn Muslim al-Qushayrī. *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ al-Musammā bi Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dār al-Jayl dan Dār al-Āfāq al-Jadīdah, t.th.), Vol. 2, 1078, hadis No. 1455; Abū ‘Abd al-Raḥmān Aḥmad ibn Shu‘ayb al-Nasā‘ī. *Sunan al-Nasā‘ī bi Sharḥ al-Suyūṭī wa Ḥāshiyah al-Sanadī*, ed. Maktab Taḥqīq al-Turāth, (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1420 H), Vol. 6, 411, hadis No. 3312; Abū Dāwud Sulaymān ibn al-Ash‘ath al-Azdī al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwud*, ed. Shu‘ayb al-Arna‘ūṭī dan Muḥammad Kāmil Qurrah Balalī, (Damaskus: Dār al-Risālah al-‘Ālamīyyah, 1430 H/2009 M), Vol. 6, 237, hadis No. 2058; Abu ‘Abd Allah Muḥammad ibn Majah al-Qazwayn, *Sunan Ibn Majah*, ed. Muḥammad ‘Abd al-Baqī, (Kairo: Dar Ihya’ al-Kutub al-‘Arabi, t.th.), Vol. 6, 54, No. 1943; Abu ‘Abd Allah Muḥammad ibn Majah al-Qazwayn, *Sunan Ibn Majah*, ed. Muḥammad

yang menyatakan bahwa Nabi pernah bersabda: “Persusuan tidak bisa menjadikan mahram, kecuali (persusuan) yang mengenyangkan dan terjadi sebelum fase penyapihan.”<sup>61</sup>

*Kedua*, sebagian fuqaha berpendapat tidak adanya pembatasan waktu persusuan, kapan saja terjadi proses persusuan, maka berimplikasi hukum haram, baik yang menyusui anak di bawah 2 tahun maupun mereka yang sudah dewasa. Pendapat ini didukung oleh ‘Ā’ishah, sebagian kaum Salaf, Ibn Ḥazm al-Zāhirī, ‘Aṭā’, al-Layth dan Dāwud, dan menurut riwayat, ini pendapat Ibn Taymiyyah. Kelompok Ulama ini berargumen dengan dalil-dalil berikut:

- 1) Dalam QS. al-Nisā’ (4): 23 disebutkan: “..dan ibu-ibu yang menyusui kalian dan saudara-saudara perempuan sepersusuan kalian...” Mereka berargumen bahwa dalam ayat ini Allah tidak membatasinya dengan syarat “*ḥawlayn kāmilayn*” (dua tahun penuh)” atau dalam batas-batas waktu tertentu, tetapi ayat ini berlaku umum, mencakup semua waktu dan usia. Pernyataan umum ini tidak boleh *ditakhsis* kecuali dengan nass yang mengkhususkan, bukan dengan dugaan atau sesuatu yang masih bersifat kemungkinan.
- 2) Hadis Sālim yang diriwayatkan dari banyak jalur.<sup>62</sup> Diantaranya adalah dari jalur Muslim dari ‘Ā’ishah bahwa Sālim klien Abū

---

‘Abd al-Baqi, (Kairo: Dar Ihya’ al-Kutub al-‘Arabi, t.th.), Vol. 6, 56, hadis No. 1945, Abu Muhammad ‘Abd Allah ibn ‘Abd al-Rahman ibn al-Fadl ibn Bahram ibn ‘Abd al-Samad al-Dārimī, *Sunan al-Dārimī*, ed. Husayn Asad al-Darayni, (KSA: Dar al-Mughni, 1412 H/2000 M), Vol. 6, 494, hadis No. 2256.

<sup>61</sup> Muḥammad ibn ‘Īsā ibn Sawrah ibn al-Ḍahhāk al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, ed. Ibrāhīm ‘Utwah ‘Awaḍ, (Kairo: Muṣṭafā Bāb al-Ḥalabī, 1395 H/1975 M), Vol. 5, 436, hadis No. 1152.

<sup>62</sup> Muḥammad ibn Ismā‘il Abū ‘Abd Allāh al-Bukhārī, *Al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*, ed. Muṣṭafā Dīb al-Baghā, (Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1987), Vol. 5, 1975, No. 4800; Muslim ibn al-Ḥajjāj ibn Muslim al-Qushayrī. *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ al-Musammā bi Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dār al-Jayl dan Dār al-Āfāq al-Jadīdah, t.th.), Vol. 2, 1076, No. 1453; Abū ‘Abd al-Raḥmān Aḥmad ibn Shu‘ayb al-Nasā‘ī. *Sunan al-Nasā‘ī bi Sharḥ al-Suyūṭī wa*

Ḥudhayfah adalah (anak angkat) yang diasuh dan hidup bersama di rumah mereka. Maka Sahlah bint Suhayl mengadu kepada Nabi dan berkata: “Sesungguhnya Sālim (anak angkat saya) telah mencapai umur baligh seperti laki-laki dewasa lainnya, dan ia juga sudah mampu berpikir seperti laki-laki dewasa lainnya. Ia sering masuk ke rumah kami dan saya melihat ada perasaan cemburu (terhadap kelakuan Sālim) dalam hati Abū Ḥudhayfah. Maka Nabi berkata kepadanya: “Berilah ia air susumu, maka engkau akan menjadi mahram baginya dan menghilangkan perasaan cemburu dalam hati Abū Ḥudhayfah.”<sup>63</sup>

Kelompok ini berargumen bahwa Salim adalah anak yang sudah tumbuh dewasa berpikir seperti orang dewasa. Meski demikian Nabi tetap memerintahkan kepada Sahlah: “Berilah ia air susumu.”

---

*Hāshiyah al-Sanadī*, ed. Maktab Taḥqīq al-Turāth, (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1420 H), Vol. 6, 414, No. 3323; Abū Dāwud Sulaymān ibn al-Ash‘ath al-Azdī al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwud*, ed. Shu‘ayb al-Arna‘ūṭī dan Muḥammad Kāmil Qurrah Balālī, (Damaskus: Dār al-Risālah al-‘Ālamiyyah, 1430 H/2009 M), Vol. 6, 242, No. 206; Abu ‘Abd Allah Muhammad ibn Majah al-Qazwayn, *Sunan Ibn Majah*, ed. Muhammad ‘Abd al-Baqi, (Kairo: Dar Ihya’ al-Kutub al-‘Arabi, t.th.), Vol. 6, 54, No. 1943; Mālik ibn Anas, *al-Muwatta’*, ed. Muḥammad Muṣṭafā al-A‘zamī, (Abu Dabi Emirat: Mu‘assasah Zāyid ibn Sulṭān al-Nahayān, 1425 H/2004 M), Vol. 4, 237, No. 1288; ‘Abd Allah ibn ‘Abd al-Rahman ibn al-Fadl ibn Bahram ibn ‘Abd al-Samad al-Dārimī, *Sunan al-Dārimī*, ed. Husayn Asad al-Dararni, (KSA: Dar al-Mughni, 1412 H/2000 M), Vol. 4, 2, No. 2257.

<sup>63</sup> Muḥammad ibn Ismā‘īl Abū ‘Abd Allāh al-Bukhārī, *Al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtasar*, ed. Muṣṭafā Dīb al-Baghā, (Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1987), Vol. 5, 1975, No. 4800; Muslim ibn al-Ḥajjāj ibn Muslim al-Qushayrī. *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ al-Musammā bi Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dār al-Jayl dan Dār al-Āfāq al-Jadidah, t.th.), Vol. 2, 1076, No. 1453; Abū ‘Abd al-Raḥmān Aḥmad ibn Shu‘ayb al-Nasā‘ī. *Sunan al-Nasā‘ī bi Sharḥ al-Suyūṭī wa Hāshiyah al-Sanadī*, ed. Maktab Taḥqīq al-Turāth, (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1420 H), Vol. 6, 414, No. 3323; Abū Dāwud Sulaymān ibn al-Ash‘ath al-Azdī al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwud*, ed. Shu‘ayb al-Arna‘ūṭī dan Muḥammad Kāmil Qurrah Balālī, (Damaskus: Dār al-Risālah al-‘Ālamiyyah, 1430 H/2009 M), Vol. 6, 242, No. 2061; Abu ‘Abd Allah Muhammad ibn Majah al-Qazwayn, *Sunan Ibn Majah*, ed. Muhammad ‘Abd al-Baqi, (Kairo: Dar Ihya’ al-Kutub al-‘Arabi, t.th.), Vol. 6, 54, No. 1943; Mālik ibn Anas, *al-Muwatta’*, ed. Muḥammad Muṣṭafā al-A‘zamī, (Abu Dabi Emirat: Mu‘assasah Zāyid ibn Sulṭān al-Nahayān, 1425 H/2004 M), Vol. 4, 237, No. 1288; ‘Abd Allah ibn ‘Abd al-Rahman ibn al-Fadl ibn Bahram ibn ‘Abd al-Samad al-Dārimī, *Sunan al-Dārimī*, ed. Husayn Asad al-Dararni, (KSA: Dar al-Mughni, 1412 H/2000 M), Vol. 4, 2, No. 2257.



Seandainya memberi air susu tidak berimplikasi hukum mahram, niscaya Nabi tidak akan menyarankan demikian. Jika persusuan menimbulkan hubungan mahram pada anak yang berumur 15 tahun atau lebih, maka hal yang sama juga berlaku bagi orang yang berusia 40 tahun atau lebih.

- 3) Mereka berargumen dengan preseden ‘Ā’ishah yang mengizinkan masuk laki-laki dewasa ke dalam majlisnya jika ia telah meminum air susu salah satu saudari perempuannya. Ketika ia ingin mengizinkan seseorang ke dalam majlisnya, ia akan menyuruhnya untuk menemui salah seorang saudara perempuannya untuk meminta air susunya. Sikap ini berbeda dengan istri-istri Nabi yang lain. Mereka menolak untuk mengizinkan masuk laki-laki kecuali mereka mendapat persusuan ketika mereka masih di bawah usia 2 tahun. Mereka berkata kepada ‘Ā’ishah : “Demi Allah kami tidak tahu, barangkali itu adalah *rukhsah* yang diberikan Nabi SAW kepada Sālim dan tidak diberikan kepada yang lain.”<sup>64</sup> Ibn Ḥazm membantah argumen para istri Nabi ini dengan mengatakan:

“Dalam hadis disebutkan bahwa mereka (istri-istri Nabi) berkata: “Kami tidak melihat hal ini kecuali berlaku khusus untuk Salim, dan kami tidak mengetahui barangkali itu adalah *rukhsah* untuk Sālim.” Menurut Ibn Ḥazm, ucapan ini menunjukkan dugaan dan dugaan tidak boleh mengalahkan sunnah. Dalam QS. Yunus (10): 36 Allah SWT berfirman: “Sesungguhnya dugaan itu tidak berguna sedikitpun untuk melawan kebenaran.” Alangkah jauh perbedaan antara argumen Umm Salamah yang memilih sikap kehati-hatian, dengan argumen ‘Ā’ishah yang menggunakan sunnah yang pasti. Dan ucapan ‘Ā’ishah kepada Umm Salamah: “Apakah kamu tidak melihat ada uswah hasanah pada Rasulullah? Dan diamnya Umm

---

<sup>64</sup> al-Maqdisi, *al-Mughni fī Fiqh*, Vol. 8, 28.

Salamah dan perubahan sikapnya yang mengoreksi kembali sikap hati-hatinya.”<sup>65</sup>

Ibn Taymiyyah mencoba menawarkan jalan tengah dari dua pandangan yang saling bertentangan ini. Menurutnya syarat usia di bawah 2 tahun tetap diperhitungkan dalam proses persusuan yang menimbulkan hubungan mahram. Namun jika ada kondisi-kondisi tertentu yang mendesak (memaksa) seperti persusuan orang dewasa karena ia, tidak bisa tidak, harus berkumpul dengan seorang perempuan dan ada kesulitan luar biasa untuk menghindari pertemuan dengan laki-laki tersebut—seperti kasus Sālim dengan istri Ḥudhayfah—maka jika ia memberinya ASI karena kebutuhan yang memaksa, maka persusuan ini berimplikasi hukum mahram. Adapun di luar kondisi yang memaksa maka persusuan yang menimbulkan hubungan mahram hanya berlaku untuk anak di bawah usia 2 tahun.<sup>66</sup>

Selain melalui mekanisme *ridā’ al-kabīr*, larangan ikhtilāṭ antara laki-laki dan perempuan non-mahram juga diantisipasi dengan mekanisme membangun hubungan guru-murid yang terikat hubungan mahram atau membangun hubungan guru-murid antara sesama perempuan. Relasi guru-murid yang terikat hubungan mahram diwakili oleh kasus Maymūnah bint Abī Ja‘far Yazīd ibn al-Qā‘qā’,<sup>67</sup> Salmā bint Muḥammad Ibn al-Jazarī,<sup>68</sup> dan ‘Ā’ishah bint al-Shaykh Abī Mūsā ‘Imrān ibn al-Hājj Sulaymān al-Manūbī.<sup>69</sup> Sedangkan relasi guru-murid sesama perempuan antara lain dapat dilihat dalam kasus Sayyidah bint ‘Abd al-Ghānī ibn ‘Ālī ibn ‘Uthmān Umm al-‘Alā’ al-‘Abdariyyah al-Gharnāṭiyyah; Khadījah bint Yūsuf ibn Ghanīmah ibn Ḥusayn al-

---

<sup>65</sup> ‘Alī ibn Aḥmad ibn Hazm, *al-Muḥallā* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.), Vol. 10, 128.

<sup>66</sup> Muhammad ibn Ismail ibn Salah ibn Muhammad al-Hasani al-Kahlani al-San’ani, *Subul al-Salam* (t.tp.: Dar al-Hadis, t.th.), Vol. 5, 293.

<sup>67</sup> al-Jazarī, *Ghāyat al-Nihāyah*, Vol. 2, 283.

<sup>68</sup> *Ibid.*, Vol. 1, 310.

<sup>69</sup> al-Wahhāb, *Shabīrāt al-Tūnisīyah*, 117-118.

Baghdādiyyah al-Dimashqiyah; Asmā' bint al-Fakhr Ibrāhīm ibn 'Irshah; Umm Muḥammad 'Ā'ishah bint Ibrāhīm ibn Ṣiddīq al-Sulamī al-Dimashqiyah; Bayram bint Aḥmad al-Mālikīyyah dan Asmā' bint Mūsā al-Ḍajjā'ī. Tokoh-tokoh ini memilih untuk mengajarkan al-Qur'an kepada kaum perempuan.

Selain membangun relasi guru murid, sebagian perempuan periwayat memilih untuk belajar al-Qur'an sebelum umur pubertas. Usia rata-rata mereka mulai belajar al-Qur'an adalah antara usia 4-12 tahun. 'Ā'ishah bint Yūsuf al-Bā'ūniyyah mulai belajar al-Qur'an pada ayahnya sejak usia 4 tahun, Maryam bint 'Alī al-Hawarīniyyah mulai belajar al-Qur'an sejak usia 7 tahun. Dengan usia yang masih sangat dini untuk belajar, maka tidak heran jika dalam usia yang masih sangat muda mereka telah berhasil menghafalkan al-Qur'an. Ḥafṣah bint Sīrīn al-Anṣāriyyah diriwayatkan bahwa ia telah menguasai qiraah al-Qur'an saat berumur 12 tahun (*qad qara'at al-Qur'ān wa hiya bint thintay 'asbrah sanah*).<sup>70</sup> Sementara itu, Fāṭimah Ibnat al-Shams Muḥammad ibn Yūsuf ibn Aḥmad ibn Muḥammad al-Dayrūtī belajar qiraah saat berusia 7 tahun kepada sejumlah guru di Makkah.<sup>71</sup>

### 3. Larangan Perempuan Bepergian tanpa Mahram

Posisi perempuan menjadi semakin sulit dengan adanya hambatan normatif lainnya, yaitu larangan bepergian tanpa mahram. Mayoritas ulama sepakat bahwa perempuan dilarang melakukan *safar* (perjalanan) tanpa mahram jika perjalanan tersebut menempuh jarak minimal tertentu. Ulama Ḥanafīyyah dan Shāfi'iyyah membatasinya dengan perjalanan tiga hari atau lebih.<sup>72</sup> Sementara ulama Mālikīyyah dan

<sup>70</sup> al-Dhababī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, Vol. 4, 507.

<sup>71</sup> Yūsuf, *Qārī'āt Ḥāfiẓāt*, 100-102.

<sup>72</sup> 'Abd Allāh al-Ḥanafī, *al-Ikhtiyār li Ta'līl al-Mukhtār* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), Vol. 1, 151; Muḥy al-Dīn al-Nawawī, *Al-Majmu' Sharḥ al-Mubadhdhab* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), Vol. 8, 341 dan al-Māwardī, *al-Ḥāwī al-Kabīr* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), Vol. 4, 429.

Ḥanbaliyyah membatasinya dengan perjalanan lebih dari satu hari.<sup>73</sup> Pendapat pertama didasarkan pada hadis Abū Sa‘īd al-Khudrī yang menegaskan pernyataan Nabi: “Tidak halal bagi perempuan yang beriman kepada Allah dan hari akhir, untuk bepergian melebihi jarak perjalanan tiga hari atau lebih, kecuali ia didampingi oleh ayah, anak laki-laki, suami, saudara laki-laki, atau kerabat yang memiliki hubungan mahram dengannya.”<sup>74</sup> Sementara pendapat kedua didasarkan pada hadis Abū Ḥurayrah yang menyatakan “Tidak halal bagi perempuan yang beriman kepada Allah dan hari akhir, untuk bepergian melebihi jarak perjalan satu hari atau lebih, kecuali ia didampingi oleh mahram.”<sup>75</sup>

Para fuqaha kemudian membedakan perjalanan menjadi dua kategori, yaitu: *safar al-wājib* (perjalanan karena darurat seperti menyelamatkan diri dari perang) dan *safar al-tā’ab* (perjalanan untuk menunaikan kewajiban agama seperti ibadah haji). Mereka sepakat bahwa *safar al-wājib* diperbolehkan bagi perempuan meskipun tanpa didampingi mahram, sedangkan *safar al-tā’ab* tidak diperkenankan kecuali didampingi oleh mahramnya. Dengan pembedaan ini, maka tugas menjadi juru baca al-Qur’an termasuk kategori *safar al-tā’ab* yang meniscayakan keberadaan mahram di sampingnya. Implikasinya, jika seorang penguasa menugaskan perempuan untuk menjadi juru baca al-Qur’an di wilayah tertentu, maka ia wajib menyertakan salah satu mahramnya—suami, ayah, anak atau saudara laki-lakinya untuk mendampingi tugasnya. Persyaratan ini semakin menutup akses perempuan pada tugas-tugas kenegaraan termasuk menjadi duta al-Qur’an di wilayah-wilayah baru Islam.

Perempuan semakin termarginalkan dalam tradisi transmisi al-Qur’an dengan semakin populernya tradisi pengembaraan untuk

---

<sup>73</sup> al-Maqdisi, *al-Mughnī fi Fiqh*, Vol. 3, 229.

<sup>74</sup> Muslim ibn al-Ḥajjāj ibn Muslim al-Qushayrī al-Naysaburī, *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ al-Musammā bi Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dār al-Jayl dan Dār al-Āfāq al-Jadīdah, t.th.), Vol. 2, 975, hadis No. 1338.

<sup>75</sup> Ibid., 977, hadis No. 1339.

mencari sanad qiraah. Tradisi pengembaraan ini didorong selain oleh preferensi imperatif untuk melakukan transmisi langsung (*talaqqī*) dan secara oral (*musyāfabah*) dan untuk memperpendek mata rantai periwayatan (*isnād ‘ālī*), guna menaikkan reputasi seseorang dalam bidang ini, juga memiliki motif-motif religius yaitu melaksanakan perintah Allah dalam QS. al-Tawbah: 122. Dalam ayat ini, Allah memerintahkan agar sebagian kaum Muslim menyisihkan waktu dan mengkhhususkan diri guna menuntut ilmu sehingga mereka kelak dapat menjadi pemberi peringatan bagi komunitasnya. Selain itu, perjalanan ini dimotivasi oleh keinginan untuk meraih pahala di akhirat. Dalam sebuah hadis, Nabi bersabda: “Barang siapa yang mau menempuh perjalanan untuk mencari ilmu maka Allah akan memudahkan seseorang masuk surga.”<sup>76</sup>

Dalam tradisi transmisi al-Qur’an, tradisi *riḥlah fī ṭalab al-qirā’āt* sudah dimulai sejak zaman para Sahabat hingga zaman sekarang. Pernyataan ‘Abd Allāh Ibn Mas‘ūd berikut menunjukkan fakta bahwa perjalanan untuk menuntut ilmu sudah menjadi bagian dari kehidupan Sahabat:

“Demi Allah, yang tiada Tuhan selain-Nya, tidak ada satu suratpun yang diturunkan melainkan aku orang yang paling mengetahui di mana surat itu diturunkan, tidak ada satu suratpun yang diturunkan melainkan aku orang yang paling mengetahui pada siapa ia diturunkan. Jika aku mengetahui ada seseorang yang lebih mengetahui kitab Allah selainku, dan ia tinggal di tempat yang dapat dijangkau oleh unta, niscaya aku akan menaiki unta untuk mengunjunginya, dalam riwayat lain, niscaya aku akan pergi kepadanya.”<sup>77</sup>

---

<sup>76</sup> *Sunan Abu Dawud*, Vol. 3, 354; *Sunan Ibn Majah*, Vol. 1, 81; *Sunan al-Tirmidhi*, Vol. 5, 28

<sup>77</sup> Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajjar al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. Muḥammad ‘Abd al-Bāqī, (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1379), Vol. 9, 47.

Tradisi ini semakin banyak dilakukan para imam qurra' pada masa kodifikasi qiraah. Kisah Zabān ibn al-'Alā' (w. 154 H) berikut juga menggambarkan betapa berat persyaratan untuk menjadi salah seorang imam Qirā'ah Sab'ah. Ia menceritakan asal usul mata rantai varian bacaannya:

“Zabān ibn al-'Alā' ibn 'Imārah ibn al-'Uryān ibn 'Abd Allāh Abū 'Amr al-Tamīmī al-Mazanī al-Baṣrī, salah satu imam Qirā'ah Sab'ah (lahir 68 atau 70 H) mengambil qiraah dari para imam qiraah Ḥijāz, Baṣrah, Kūfah. Di Makkah, ia membaca al-Qur'an di hadapan Mujāhid ibn Jabr (w. 103 H), Sa'īd ibn Jubayr (w. 95 H) 'Aṭā' ibn Rabāḥ (w. 115 H), 'Ikrimah ibn Khālid (w. 115 H), 'Abd Allāh ibn Kathīr (w. 120 H), Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥaysin (w. 122 H), Ḥumayd ibn Qays al-A'raj (w. 130). Ia belajar al-Qur'an di Madinah dengan metode setoran bacaan pada 'Alī Abū Ja'far (w. 130 H), Yazīd ibn Rummān (w. 130 H). Ia belajar al-Qur'an di Basrah dengan metode setoran bacaan pada al-Ḥasan al-Baṣrī (110 H), Yaḥyā ibn Ya'mar (w. 90 H), Naṣr ibn 'Āṣim (w. 90 H), 'Abd Allāh ibn Ishāq al-Ḥaḍramī (w. 117 H). Ia belajar al-Qur'an di Kūfah dengan metode setoran bacaan pada 'Āṣim ibn Abī al-Najūd (w. 120 H). Dan tidak ada satupun di antara imam Qirā'ah Sab'ah yang memiliki guru lebih banyak ketimbang dirinya.<sup>78</sup>

“Ḥafṣ ibn 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz ibn Ṣuḥbān ibn 'Uday Abū 'Umar al-Dūrī al-Azdi al-Baghdadī, orang pertama yang menghimpun qiraah. Al-Aḥwazī (w. 446 H) berkata: “al-Dūrī telah melakukan pengembaraan demi untuk belajar qiraah. Ia membaca al-Qur'an dengan seluruh ragam bacaan baik Qirā'ah Sab'ah maupun Qiraah *Shādhdbah* dan mendengar banyak lagi ragam dari qiraah tersebut. Ia membaca di hadapan Ismā'il ibn Ja'far (w. 180 H) dari Nāfi' dan membaca di hadapan al-Kisā'i (w. 189 H). Ia wafat tahun 246 H.<sup>79</sup>

<sup>78</sup> Muḥammad Ibn Sayyidī Muḥammad Al-Amīn, *Al-Isnād 'Ind 'Ulamā' Al-Qira'ah*, Majallah Al-Jāmi'ah Al-Islāmiyyah No. 129, Tahun 1425 H, 175-176.

<sup>79</sup> Abū 'Abd Allāh Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Uthmān al-Dhahabī, *Ma'rifat al-Qurrā' al-Kubbār 'alā al-Ṭabaqāt wa al-A'ṣār*, ed. Ṭayyār Altikulac (Kairo:

Tradisi pengembaraan mencari sanad berlanjut hingga era pembakuan Qirā'ah Sab'ah sebagai bacaan yang otentik atas mushaf 'Uthmānī. Al-Hudhalī Yūsuf ibn 'Alī ibn Jabbārah (w. 465 H), pengarang kitab *al-Kāmil fī al-Qirā'at al-Khamsīn*, dalam kitab tersebut meriwayatkan 1459 riwayat dan jalur, setelah melakukan perjalanan ke Barat, Timur, Utara dan Selatan untuk mendapatkan riwayat-riwayat ini. Ia bercerita tentang dirinya:

“Jumlah orang yang saya temui dalam ilmu ini 365 guru dari ujung Maghrib hingga gerbang Farghānah, ke arah kanan, kiri, menembus gunung dan menyeberangi samudra. Jika aku mengetahui ada orang yang jauh lebih awal ketimbang saya dalam generasi ini di seluruh wilayah Islam, niscaya aku akan mendatangnya.”<sup>80</sup>

Persyaratan untuk menjadi imam qiraah atau juru baca al-Qur'an mengharuskan seseorang untuk mencari mata rantai qiraah dengan mengembara dari satu wilayah ke wilayah lain dan berpindah-pindah dari satu guru kepada guru yang lain. Persyaratan ini di samping menghadapkan perempuan secara diametral dengan doktrin tentang perintah untuk berdiam diri di rumah; juga menghadapkan mereka dengan larangan bepergian tanpa mahram. Dalam sejumlah kasus—sebagaimana diuraikan dalam sub bab profesionalisasi ilmu qiraah—perempuan dapat dan benar-benar didampingi oleh laki-laki (terutama ayah) selama perjalanan mereka dalam proses belajar qiraah dari beragam pusat studi qiraah, sebagaimana ditunjukkan dalam biografi perempuan periwayat al-Qur'an. Namun *riḥlah* secara umum, yang dilakukan para imam qiraah, adalah kemampuan untuk melakukan perjalanan sendirian dan tidak dikekang dengan tanggungjawab domestik atau finansial. Oleh karena itu, bukanlah sebuah kebetulan jika partisipasi perempuan menurun drastis pada saat *riḥlah* menjadi trend di kalangan

---

Ghangi, 1933), Vol. 1, 243; Abū al-Khayr Muḥammad ibn Muḥammad al-Jazarī, *Ghāyat al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā'* (Kairo: Maktabah al-Khanjī, 1352 H), Vol. 1, 42.

<sup>80</sup> Abū al-Khayr Muḥammad ibn Muḥammad al-Jazarī, *Ghāyat al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā'* (Kairo: Maktabah al-Khanjī, 1352 H), Vol. 2, 398.

para pegiat qiraah. Gerakan rihlah menyebabkan turunnya partisipasi perempuan dalam transmisi qiraah sejak pertengahan abad ke-2 sampai kurang lebih abad ke-5 H ketika penerimaan terhadap pembakuan *Qirā'ah Sab'ah* semakin meningkat.

Meski demikian, dari pemaparan biografi para periwayat al-Qur'an, dapat ditemukan sejumlah jalan keluar yang ditempuh para periwayat perempuan untuk keluar dari kerumitan ini. Dalam riwayat Abū Shaybah dan al-Bayhaqī disebutkan bahwa 'Ā'ishah merespon fatwa Abī Sa'īd al-Khudrī dan para ulama lainnya yang mewajibkan perempuan untuk didampingi mahram, ia menjawab: "Tidak semua perempuan memiliki mahram." Dengan pernyataan ini 'Ā'ishah ingin menunjukkan dukungan terhadap hak perempuan untuk melakukan perjalanan tanpa mahram dalam semua situasi dan kondisi.<sup>81</sup>

Selain kelonggaran yang ditunjukkan 'Ā'ishah, terdapat preseden yang baik dari para perempuan juru baca al-Qur'an yang melakukan pengembaraan demi mencari guru untuk belajar ragam qiraah. Kasus pengembaraan pertama dapat ditemukan dalam biografi Ibnat Al-Fayz Al-Qurṭubī (446 H). Dalam riwayat hidupnya disebutkan bahwa ia melakukan pengembaraan untuk belajar ragam qiraah kepada Abū 'Amr al-Dānī. Namun sebelum ia berhasil menemuinya, sang guru terlebih dulu meninggal dunia. Ia kemudian bertanya kepada para sahabat-sahabat Abū 'Amr al-Dānī dan mereka menyarankannya untuk belajar kepada Abū Dāwud al-Muqri' (juru baca al-Qur'an). Ia berhasil menemuinya di Balnasiyyah (Valencia) belajar membaca al-Qur'an dengan *Qirā'ah Sab'ah* di hadapan sang guru dan menyempurnakannya pada akhir tahun 444 H.<sup>82</sup>

<sup>81</sup> Sa'īd Fayz al-Dukhayyil, *Mawsu'at Fiqh 'Ā'ishah Umm al-Mu'minīn: Ḥayātuhā wa Fiqhuhā* (Beirut: Dar al-Nafā'is, 1409 H/1989), Cet. 1, 369.

<sup>82</sup> 'Umar RiḍāKaḥḥālāh, *Alām al-Nisā'*, Vol. 4, 106; Muḥammad Bashīr Ḥasan Rāḍī al-'Āmirī & 'Abd al-Raḥmān Ibrāhīm Aḥmad al-Ghantūsī, *Nukhab Mukhtārah min Shābirat labunn Isbāmāt fī al-Tārikh al-Islāmi fī al-Mashriq wa al-Maghrib wa al-Andalus* ('Ammān: Dār Amjad li al-Nashr wa al-Tawzī', 2014), 187.



Kasus selanjutnya dapat ditemukan dalam biografi Sayyidah bint ‘Abd al-Ghānī al-Gharnāṭīyyah 647 H. Ia dilahirkan di Tunisia pada awal abad VII H. Semenjak kecil ia sudah ditinggalkan oleh ayahnya yang meninggal dunia. Meskipun telah menjadi yatim sejak kecil, namun ia tetap gigih menghadapi semua rintangan dalam menuntut ilmu, ia pun mengembara (ke Granada Spanyol) demi untuk menuntut ilmu, dan ia mulai dengan belajar menghafalkan al-Qur’an kepada Abū Zakariyyā di Granada (Spanyol). Kemudian ia pindah ke Fez (Maroko) dan kembali lagi ke Granada untuk kemudian menetap di Tunisia dan mengajar di istana-istana raja di Tunisia.”<sup>83</sup>

Jika dalam kedua kasus di atas tidak disebutkan bagaimana proses pengembaraan kedua tokoh tersebut, apakah mereka didampingi oleh mahram atau tanpa mahram. Dua kasus berikut menunjukkan adanya pendampingan oleh ayah sebagai mahram. Kasus pertama dapat ditemukan dalam biografi Bayram bint Aḥmad al-Dayrūṭīyyah al-Mālikīyyah (776 H). Ia belajar *Qirā’ah Sab‘ah* kepada al-Shams ibn al-Ṣā’igh dan menyempurnakan *Qirā’ah ‘Ashrah* pada putrinya, Fāṭimah bint ‘Alī Shams al-Dīn ibn al-Shams ibn al-Ṣā’igh. Ia mengembara bersama ayahnya ke Bayt al-Maqdis dan kemudian belajar al-Qur’an kepada para Shaykh (ulama senior) yang tinggal di Baitul Maqdis.<sup>84</sup> Kasus kedua ditemukan dalam biografi Maryam bint ‘Alī al-Hawārīniyyah (871 H). Pada saat ia berumur 7 tahun, ia dibawa oleh ayahnya untuk belajar qiraah di Makkah pada sejumlah guru, ‘Alī al-Nashawuri al-Kathīr, ‘Alī Abū al-‘Abbās ibn ‘Abd al-Mu‘ṭī, al-Shihāb ibn Ḍahīrah, al-Muhibb al-Ṭabarī al-Muta’akhhir. Ia juga belajar qiraah di Mesir pada Ibn al-Shaykhah, al-Suwaydawī, al-Najm ibn Razīn, al-Ṣalāh al-Zaftawī, al-Badr ibn al-Sahib dan ulama lainnya.<sup>85</sup> Bahkan ia

---

<sup>83</sup> Aḥmad ibn al-Qāḍī al-Miknāsī, *Jadhwat al-Iqtibās fi Dhikr man Ḥall min al-‘Ālām Madīnah Fās* (Rabat: Dār al-Manshūr, 1394 H), Vol. 2, 521-522.

<sup>84</sup> Shams al-Dīn Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Sakhāwī, *al-Daw’ al-Lāmi‘ li Abl al-Qarn al-Tāsi‘* (Kairo: Maktabah al-Qudsī, 1354 H), Vol. 12, 15.

<sup>85</sup> Yūsuf, *Qārī‘at Ḥāfiẓāt*, 100-102.

berhasil mendapat ijazah dari al-‘Irāqī, al-Haythamī, Ibn al-Mulqin, Ibn Ḥātim, al-‘Azīz al-Malījī, al-Ṣardī, Abū al-Yaman ibn al-Kuwayk, al-Ṣalāh al-Balbāsī, al-Burhān al-Amadī, al-Anbasī, al-Majd Ismā‘il al-Ḥanafī dan sejumlah ulamainya.<sup>86</sup>

Dari empat preseden pengembaraan di atas dapat ditarik sejumlah kesimpulan: *Pertama*, tradisi pengembaraan mencari guru untuk belajar qiraah di kalangan perempuan mulai berkembang pada abad ke-5 H, fase di mana pembakuan varian bacaan al-Qur’an menjadi tujuh bacaan mulai diterima secara luas. Oleh karena itu, tujuan pengembaraan adalah mencari guru yang memiliki sanad Qirā’ah Sab’ah. *Kedua*, dalam dua kasus yang pertama, pengembaraan dilakukan tanpa disebutkan adanya pendampingan mahram. Meskipun tidak dipastikan ketiadaan mahram, namun ini menunjukkan adanya pemahaman yang lebih longgar terhadap doktrin larangan bepergian tanpa mahram. Sedangkan untuk dua kasus lainnya pengembaraan dilakukan dengan pendampingan figur ayah sebagai mahram.

#### 4. Doktrin Suara Perempuan Aurat

Penyebab menurunnya peran perempuan dalam mentransmisikan al-Qur’an adalah doktrin suara perempuan adalah aurat. Pada zaman modern, padangan seperti ini dapat dilihat dalam kasus hilangnya tilawah perempuan dari siaran radio Mesir. Peristiwa ini terjadi beberapa saat sebelum peristiwa Perang Dunia ke-2, di mana sebagian Masyāyikh (Ulama senior) mengeluarkan fatwa bahwa suara perempuan adalah aurat. Akibatnya hilanglah suara sejumlah qari’ah perempuan Mesir yang biasanya disiarkan melalui radio. Radio Suara London dan Paris menghentikan pemutaran piringan hitam tartil al-Qur’an karena khawatir menimbulkan kemarahan para Ulama senior. Meskipun masuknya ratusan surat-surat protes dari para pendengar yang mengkritik tidak disiarkannya bacaan tartil Sayyidah Munīrah, namun

---

<sup>86</sup> al-Sakhāwī, *al-Ḍaw’ al-Lāmi*, 156-157.

pihak radio tidak mampu melakukan apa-apa. Tradisi pembacaan tartil al-Qur'an oleh perempuan telah berakhir dengan keluarnya fatwa para Masyaikh yang menyatakan bahwa suara perempuan adalah aurat. Semenjak terbitnya fatwa tersebut, maka radio suara Mesir kehilangan tokoh-tokoh perempuan terbaiknya dalam mentransmisikan al-Qur'an.<sup>87</sup>

Sejatinya Ulama berbeda pendapat dalam masalah suara perempuan. Mayoritas ulama menyatakan bahwa suara perempuan bukan aurat. Mereka menggunakan pijakan normatif QS. Al-Ahzab (33): 32 yang melarang istri-istri Nabi untuk melemah-lembutkan suara, karena hal itu akan membangkitkan nafsu orang yang ada penyakit di dalam hatinya dan memerintahkan mereka untuk berkata yang baik.<sup>88</sup> Ayat ini di satu sisi hanya melarang tindakan melemah-lembutkan suara, sedangkan di sisi lain memerintahkan istri-istri Nabi untuk berkata dengan perkataan yang baik. Fakta ini menunjukkan bahwa suara perempuan bukan aurat, sebab jika suaranya adalah aurat, maka semua bentuk perkataan perempuan akan dilarang, termasuk berkata dengan perkataan yang baik. Selain itu, adanya larangan khusus untuk melemahlembutkan suara menjadi tidak akan bermakna. Pemahaman seperti ini didukung oleh praksis awal para perempuan pada masa Nabi. Pada saat Nabi masih hidup, kaum perempuan menghadiri majelis-majelis Nabi dan mereka berperan aktif dalam forum tersebut dengan mengajukan pertanyaan kepada Nabi di hadapan audiens laki-laki. Nabi sendiri tidak pernah menyalahkan atau melarang keterlibatan aktif perempuan dalam majelisnya. Jika seandainya suara mereka aurat, maka

---

<sup>87</sup> Mahmud as-Sa'dani, *Alhan al-Sama'* (Kairo: Dar Ahkbar al-Yaum, 1996).

<sup>88</sup> "Wahai istri-istri Nabi! Kamu tidak seperti perempuan-perempuan yang lain, jika kamu bertakwa. Maka janganlah kamu tunduk (melemah lembutkan suara) dalam berbicara sehingga bangkit nafsu orang yang ada penyakit dalam hatinya, dan ucapkanlah perkataan yang baik." Al-Qur'an, 33: 32. Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 597.

kehadiran mereka dalam majelis Nabi pasti akan diingkari, karena beliau tidak akan mentolerir kemungkarannya.<sup>89</sup>

Sementara itu, sebagian ulama menyatakan bahwa suara perempuan adalah aurat jika di dalamnya terdapat unsur *nagham* atau lagu. Mereka menggunakan pijakan normatif yang sama dengan para ulama yang menyatakan suara perempuan bukan aurat. Perbedaannya terletak dalam menafsirkan frase “melemah-lembutkan suara”. Ulama kelompok ini melihat bahwa karakter suara perempuan yang lemah-lembut dan mendayu-dayu dikhawatirkan akan menimbulkan fitnah. Oleh karena itu, mereka mengharamkan—atau setidaknya menghukumi makruh—*tilawah* atau bacaan al-Qur’an dari seorang perempuan di hadapan laki-laki asing. Pendapat ini juga dilandaskan pada sejumlah hadis Nabi: *Pertama*, hadis tentang tata cara mengingatkan imam yang lupa dalam shalat, di mana laki-laki diperintahkan untuk membaca tasbeih dan perempuan menepuk tangan. Nabi menyatakan bahwa tidak seyogyanya suara perempuan didengar oleh laki-laki.<sup>90</sup> Perintah ini berlaku umum, baik dalam jamaah di masjid yang dihadiri oleh laki-laki asing maupun jamaah di rumah yang hanya dihadiri oleh mahram.<sup>91</sup>

*Kedua*, hadis Nabi yang menyatakan bahwa “kedua telinga zinanya adalah dengan mencari dengar”. Jika seorang mencari dengar suara perempuan disertai dengan syahwat, maka mendengarkan percakapan

---

<sup>89</sup> Muhammad ibn Salih ibn Muhammad al-‘Uthaymin, *Al-Sharh al-Mumti’ ‘alā Zad al-Mustaqni’* (KSA: Dār Ibn al-Jawzi, 1329 H), Cet. 1, Vol. 43, 6.

<sup>90</sup> *Hasbiyat Radd al-Mukhtar*, Vol. 1, 437.

<sup>91</sup> Muhammad Zayn ibn ‘Abidin, *Sharh al-Mutaba’alā al-Durr al-Mukhtar Sharh Tanwīr al-Abṣār*, ed. ‘Adil Ahmad ‘Abd al-Mawjud dan ‘Ali Muhammad Mu’awwad, (Riyad: Dar al-Kutub, 1423 H/2003 M), Vol. 3, 11; Mansur ibn Yunus ibn Idris al-Bahuti, *Shar Muntaba al-Iradāt Daqā’iq Uli al-Nuba li Sharh al-Muntaba*, ed. ‘Abd Allah ibn ‘Abd al-Muhsin al-Turki, (t.tp.:Mu’assasah al-Risalah, 1421H/2000M), Vol. 3, 11; Mustafa ibn Sa’d ibn ‘Abdih al-Suyuti, *Matalib Uli al-Nuba fi Sharh Ghayat al-Muntaba* (al-Maktab al-Islami, 1415 H/1994), Cet. 2, Vol. 3, 8; dan Musa ibn Ahmad ibn Musa ibn Salim ibn ‘Isa ibn Salim al-Hijawi al-Maqdisi, *Zad al-Mustaqni’ fi Ikhtisar al-Muqni’* (Riyad: Dar al-Watan, t.th.), Vol. 1, 369.

orang asing yang disertai syahwat adalah haram.<sup>92</sup> Sementara itu, *tilāwah* (bacaan) al-Qur'an dari seorang perempuan lazimnya disertai dengan melagukan (*taghannī*) al-Qur'an dengan suara yang merdu. Hal ini dikhawatirkan akan membangkitkan syahwat laki-laki yang mendengarnya, sehingga perempuan dilarang belajar al-Qur'an kepada laki-laki asing.<sup>93</sup>

Terlepas dari perbedaan di atas, pandangan fuqaha yang mengharamkan bacaan al-Qur'an perempuan di dalam shalat *jahr* atau setidaknya memandangnya sebagai perbuatan makruh—jika ada kehadiran laki-laki asing dalam shalat tersebut—telah mendominasi pandangan empat mazhab sejak masa-masa awal berkembangnya fiqih Islam. Fakta hukum ini kemudian diperluas pemberlakukannya pada bacaan-bacaan al-Qur'an di luar shalat. Analoginya, jika membaca al-Qur'an di dalam shalat—yang merupakan bagian dari perintah *'ubudiyyah*—saja dilarang, apalagi membaca al-Qur'an di luar shalat dan di hadapan laki-laki asing (non mahram). Pandangan ini—ditambah doktrin larangan ikhtilat dan keharusan menggunakan metode tatap muka (*al-'ard, al-mushafahah, al-sima'*)—semakin membatasi akses perempuan untuk belajar al-Qur'an. *Pertama*, dalam mengakses dan mengambil mafaat dari sumber qiraah, perempuan menjadi terbatas karena hanya punya pilihan memilih guru sesama mahram atau sesama perempuan. Batasan ini dapat dilampaui dengan cara belajar al-Qur'an pada usia kanak-kanak atau sebelum mencapai usia pubertas (2) dari sisi kontrol dan partisipasi dalam mentransmisikan ilmu, perempuan juga terbatas karena hanya bisa mengajarkan ilmunya kepada mahram atau sesama perempuan.

---

<sup>92</sup> Zayn al-Din 'Abd al-Rahim al-'Iraqi, *Tarḥ al-Tathrib fi Sharḥ al-Taqrīb* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), Vol. 8, 186.

<sup>93</sup> Zayn al-Din ibn Ibrahim ibn Muhammad ibn Nujaym al-Misri, *al-Babr al-Ra'iq Sharḥ Kanz al-Daqā'id*, (t.tp.: Dār al-Kitāb al-Islāmi, t.th.) Vol. 3, 81.

Doktrin-doktrin yang dipandang sebagai penghalang keterlibatan perempuan dalam transmisi al-Qur'an seperti perintah tentang hijab baik dalam dalam arti pakaian (busana) ataupun dalam bentuk pemingitan (berdiam diri di rumah), larangan ikhtilat (percampuran laki-laki dan perempuan), larangan bepergian tanpa mahram, dan doktrin suara perempuan adalah aurat, meski masih berlaku dan dipraktikan umat Islam, tetapi dalam penerapannya semakin mengalami pelanggaran. Menurut Leila Ahmad, seiring menguatnya gerakan sufi-asketik, aturan-aturan formalisme agama yang terkait dengan berbagai doktrin di atas seringkali di *by pass*, kalau tidak boleh dikatakan semakin ditinggalkan. Perkembangan ini juga semakin melempangkan jalan bagi kalangan perempuan untuk mengakses proses transmisi al-Qur'an sehingga banyak dijumpai bahwa para periwayat al-Qur'an dari kalangan perempuan pada fase ini berasal dari kalangan sufi atau pelaku asketisme Islam (*sufi masters*). Dari 51 juru baca al-Qur'an, ditemukan ada 11 tokoh berlatar sufi-asketik, 3 tokoh di antaranya berasal dari abad I-V H; dan 8 tokoh hidup pada abad VI-X H.

Tabel 5.1  
Perempuan Juru Baca al-Qur'an dari Kalangan Sufi

| NO | NAMA TOKOH   | ABAD |
|----|--|------|
| 1  | 'Aththāmah bint Bilāl ibn Abī al-Dardā'  | 1    |
| 2  | Hujaymah (Juhaymah) bint Huyayy al-Awṣābiyyah (Umm ad-Darda' ash-Shugra) ( <i>Ṭābi'iyyah</i> ) | 1    |
| 3  | Umm al-Hudhayl Ḥafṣah Bint Sirīn al-Anṣāriyyah ( <i>Ṭābi'iyyah</i> )                           | 2    |
| 4  | Al-Bahā' bint al-Amīr 'Abd al-Raḥmān ibn al-Ḥakam ibn Hishām ibn 'Abd al-Raḥmān ibn Mu'āwiyah  | 4    |
| 5  | Khadījah bint Ḥusayn ibn Muḥammad al-Ṣadafī al-Mursī   | 6    |
| 6  | Fāṭimah bint Aḥmad al-Rifā'ī   | 7    |
| 7  | Fāṭimah Bint 'Abd al-Raḥmān al-Sharrāṭ   | 7    |

| NO | NAMA TOKOH  | ABAD |
|----|---|------|
| 8  | Khadījah bint Ḥasan ibn ‘Ālī ibn ‘Abd al-‘Azīz al-Dimashqīyyah          | 7    |
| 9  | ‘Ā’ishah bint al-Shaykh Abī Mūsā ‘Imrān ibn al-Hājj Sulaymān al-Manūbī  | 7    |
| 10 | Umm Muḥammad ‘Ā’ishah bint Ibrāhīm ibn Ṣiddīq al-Sulamī al-Dimashqīyyah | 8    |
| 11 | Asmā’ bint Mūsā al-Ḍajjā’ī  | 10   |
| 12 | Umm ‘Abd al-Wahhāb ‘Ā’ishah bint Yūsuf al-Bā’ūniyyah al-Dimashqīyyah    | 10   |

Gambaran tentang kelonggaran para juru baca al-Qur’an yang berlatar belakang sufi asketik dapat dilihat dalam biografi Umm al-Dardā’ al-Shuḡrā. Tokoh ini dapat dipandang sebagai pioner dalam sejarah asketisme (sufi) perempuan dalam Islam. Riwayat hidupnya menjadi saksi arena partisipasi sufi perempuan di mana batas-batas gender tampak lebih longgar ketimbang wilayah-wilayah lain dalam pengajaran agama, sehingga perempuan dapat berpartisipasi baik sebagai guru fiqih, hadis maupun asketisme.

Umm al-Dardā’ al-Shuḡrā adalah istri Abū al-Dardā’ (w. 32 H). salah seorang Sahabat senior. Ibn Ḥibbān (w. 354 H), Ibn ‘Asākir (w. 571 H), dan Ibn al-Jawzī (w. 597 H) menyebut Umm al-Dardā’ sebagai salah satu tokoh asketik yang paling dihormati pada abad 1 H. Ibn ‘Asākir secara mendetail memberikan gambaran lebih jelas tentang kesalehan (asketisme) Umm al-Dardā’. Sejumlah kisah menggambarkan kesalehan pribadinya dan bagaimana pergaulan dengan para tokoh lelaki yang berpengaruh yang ingin menjadi pendamping hidupnya.<sup>94</sup> Salah

<sup>94</sup> Salah satu di antara para lelaki yang ingin menjadi pendamping hidupnya adalah khalifah Dinasti Umayyah, Mu’āwiyah ibn Abī Sufyan (memerintah 41-60 H), yang mengajukan lamaran kepadanya setelah meninggalnya Abū al-Dardā’. Ia menolak karena ingin membuktikan kesetiannya kepada sang suami, dengan mengutip sebuah hadis yang diriwayatkan Abū al-Dardā’ bahwa pasangan terakhir di dunia akan menjadi pasangannya di akhirat. Hadis ini dikutip secara luas dalam biografi tentang dirinya. Lihat ‘Asākir, *Tārikh Dimashq*, Vol. 70, 151-155.

satunya adalah khalifah Dinasti Umayyah, Mu‘āwiyah ibn Abī Sufyan (memerintah 41-60H), yang mengajukan lamaran kepadanya setelah meninggalnya Abū al-Dardā’. Ia menolak karena ingin membuktikan kesetiannya kepada sang suami, dengan mengutip sebuah hadis yang diriwayatkan Abū al-Dardā’ bahwa pasangan terakhir di dunia akan menjadi pasangannya di akhirat.<sup>95</sup>

Umm al-Darda’ melampaui batas-batas gender dengan cara yang berbeda dengan para perempuan sezamannya. Khalifah Dinasti Umayyah, ‘Abd al-Malik ibn Marwān (w. 86 H) adalah salah satu di antara tokoh laki-laki yang mendapat kesempatan mengikuti majelisnya. Keduanya akan bercakap-cakap di pintu masuk *Dome of the Rock* sampai waktu maghrib tiba, di mana ‘Abd al-Malik akan mengulurkan tangannya dan menggandeng Umm al-Dardā’ menuju ruang khusus perempuan. Umm al-Dardā’ sering mengenakan jubah tradisional kaum asketik (*burnus*) dan mengunjungi masjid Abū al-Dardā’ dan ikut shalat di barisan laki-laki. Ia juga mengikuti halaqah tahfiz al-Qur’an dan mengajar al-Qur’an dalam majelis laki-laki hingga suaminya memintanya untuk bergabung dengan shaf perempuan. Meski demikian, ia tidak dilarang mengikuti majelis zikir yang diikuti kaum asketik laki-laki.<sup>96</sup> Halaqah-halaqah ini menyediakan konteks untuk mentransmisikan hadis dalam tema-tema yang luas yang ia pelajari dari suaminya atau Sahabat lainnya. Berkat ketenaran dan majelis ilmunya yang terbuka untuk umum, jaringan transmisi Umm al-Dardā’ jauh lebih luas ketimbang tokoh-tokoh perempuan yang satu generasi dengannya. Dari sisi transmisi keilmuannya, ia meriwayatkan berbagai cabang ilmu dari suaminya Abū al-Dardā’, Salmān al-Fārisī, Ka’b ibn ‘Āsim al-Ash‘arī, ‘Ā’ishah, Abū Hurayrah, dan sejumlah sahabat lainnya.

Tidak hanya itu, ia juga telah menghafalkan al-Qur’an dan membaca di hadapan suaminya Abū al-Dardā’ saat ia masih kecil. Di antara murid-

---

<sup>95</sup> Ibid.

<sup>96</sup> ‘Asākir, *Tārikh Dimashq*, Vol. 70, 151-157.



muridnya yang mengambil sanad qiraah al-Qur'an darinya antara lain: Ibrāhīm ibn Abī 'Ablah, 'Aṭīyyah ibn Qays, dan tokoh-tokoh lainnya.<sup>97</sup> Sementara untuk periwayatan hadis, Umm al-Dardā' meriwayatkan hadis-hadisnya kepada lebih banyak murid laki-laki, termasuk mereka yang bukan anggota keluarganya. Al-Mizzī misalnya, mencatat 41 murid laki-laki yang meriwayatkan hadis darinya.<sup>98</sup> Meskipun praktik asketik dan kepemimpinannya dalam halaqah asketik merupakan ciri menonjol dari kepribadian historisnya, namun periwayatan hadisnya tidak hanya dibatasi pada kelompok ini. Ahli fiqih Makḥūl al-Shāmī (w. 112 H) dan Maymūn ibn Mihrān (w. 117 H) juga meriwayatkan hadis darinya. Sejatinya, sebagian besar murid laki-laki yang meriwayatkan hadis darinya tidak memiliki reputasi sebagai kaum asketik.

Representasi kehidupan perempuan asketik juga dilihat dalam kisah hidup 'Ā'ishah bint 'Imrān al-Manūbī (w. 660 H). Ia adalah sosok perempuan yang ahli ibadah (asketik) dan salehah. 'Ā'ishah memperdalam mistisisme dari seorang tokoh sufi besar Imam Abū al-Ḥasan al-Shādhālī. Tanda-tanda kezuhudan dan kesalehan mulai tampak ketika ayahnya ingin menjodohkannya dengan salah satu kerabatnya. Ia menolak untuk menikah dan memilih hidup menyendiri. Dalam riwayat lain disebutkan bahwa ia sempat menikah kemudian mengasingkan diri di permukiman al-Hāḍirah untuk mengkhususkan diri dalam beribadah. Ia pun menempati sebuah rumah yang saat ini dikenal dengan *al-Mirkād* di mana ia dimakamkan di sana.<sup>99</sup> Di rumah ini ia mencurahkan hidupnya untuk beribadah dan menekuni dunia asketik.

Figur perempuan sufi lainnya adalah 'Ā'ishah bint Yūsuf al-Bā'ūniyyah (922 H). Ia adalah sosok guru dan penyair sufi, salah satu tokoh mistikus Islam perempuan abad pertengahan yang banyak

---

<sup>97</sup> al-Jazarī, *Ghāyat al-Nihāyah*, Vol. 2, 308.

<sup>98</sup> al-Mizzī, *Tabdhīb al-Kamāl*, Vol. 35, 352-53.

<sup>99</sup> al-Wahhāb, *Shabirāt al-Tūnisiyyah*, 117-118.

menulis karya dalam bahasa Arab. Bakat sastra dan kecenderungan sufinya tampaknya sangat dipengaruhi oleh lingkungan keluarganya. Ayahnya Yūsuf ibn Aḥmad ibn Nāṣir al-Bā'ūnī al-Maqdisī al-Ṣālihī al-Dimashqī al-Shāfi'ī (880 H) adalah seorang ulama dan hakim di Safed, Tripoli, Aleppo dan Damaskus.<sup>100</sup> Anggota keluarga Bā'ūnī dikenal sebagai keluarga para ulama, penyair dan ahli hukum Islam (fuqaha') pada abad ke-15.

Diperlakukan setara dengan saudara laki-lakinya, Ā'ishah diberi kesempatan terutama oleh ayahnya, bersama dengan anggota keluarga lainnya, untuk belajar al-Quran, Hadits, yurisprudensi dan puisi. Menurut penuturannya, pada usia delapan tahun, 'Ā'ishah sudah berhasil menghafalkan al-Quran. Disebutkan dalam riwayat hidupnya bahwa ia pernah berkata: "Allāh yang Maha Benar (*al-Haqq*) telah membimbingku untuk membaca Kitab Suci-Nya yang Mulia, dan mengaruniaku anugerah hafalan sempurna pada saat aku berusia 8 tahun."<sup>101</sup> Sementara itu, ia juga memiliki guru-guru sufi di antaranya adalah: Jamāl al-Dīn Ismā'il al-Ḥawwārī dan penggantinya, Muḥyī al-Dīn Yahyā al-Armawī. Sekitar tahun 1475, 'Ā'ishah melakukan ziarah keMekah.<sup>102</sup>

Dari sejumlah tokoh peremuan sufi di atas dapat disimpulkan bahwa: *Pertama*, tokoh sufi perempuan mampu melampaui batas-batas gender yang ketat dalam membangun relasi guru dan murid. Kehadiran Umm al-Dardā' al-Sughrā di masjid untuk mengikuti majelis Abū al-Dardā' suaminya dan keberadaan dirinya di barisan laki-laki dalam shalat menunjukkan keberaniannya dalam melampaui sekat-

---

<sup>100</sup>Kaḥḥālah, *Al'ām al-Nisā'*, Vol. 2, 196-197.

<sup>101</sup>Umar Riḍā Kaḥḥālah, *Mu'jam al-Mu'allifīn* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, t.th.), Vol. 5, 57; Ismā'il ibn Muḥammad al-Bābānī, *Hadiyyat al-'Ārifīn fī Asmā' al-Muṣannifīn*, (t.tp.: t.p., 1380 H), Vol. 1, 436; Ibn al-'Imād al-Ḥanbalī, *Shadbrāt al-Dhabab fī Akbbār man Dhabab*, (Beirut: Dār al-Masīrah, 1399 H), Cet. 2, Vol. 7, 111-112.

<sup>102</sup>Najm al-Dīn al-Ghizzī, *al-Kawākib al-Sā'irah bi A'yān al-Mīah al-'Āsyirah*, ed. Jibrayl Sulaymān Jabūr, (Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1399 H), Cet. 2, Vol. 1, 287-292.

sekat doktrinal tersebut. Ia juga membuka majelis zikirnya untuk kaum laki-laki dan perempuan dan memiliki banyak murid laki-laki yang membuatnya memiliki jaringan murid yang lebih luas ketimbang kolega-kolega sezamannya. *Kedua*, kemandirian tokoh perempuan sufi untuk menentukan nasibnya sendiri. ‘Ā’ishah bint ‘Imrān al-Manūbī menolak untuk menikah dengan seorang laki-laki pilihan ayahnya dan memilih hidup menyendiri untuk beribadah. Ia kemudian pergi mengasingkan diri di distrik al-Hāḍirah untuk beribadah. *Ketiga*, ‘Ā’ishah bint Yūsuf al-Bā‘ūniyyah mewakili pemikiran perempuan yang mandiri yang terlihat dalam persahabatannya dengan ulama laki-laki yang sezaman dengan kedudukan yang setara. Selain itu, ia juga mewakili seorang penulis yang produktif yang banyak meninggalkan karya-karya di bidang sastra dan sufisme.

## C. Profesionalisasi Ilmu Qiraat

### 1. Beban Pembuktian Jalur Periwiyatan (Isnad) Qiraah

Pasang surut partisipasi perempuan dalam transmisi al-Qur’an selain karena faktor-faktor sosial politik, juga dipengaruhi oleh proses profesionalisasi ilmu qiraat. Sebagaimana sudah diuraikan dalam bab sejarah transmisi al-Qur’an, proses transmisi ini meniscayakan adanya syarat-syarat transmisi yang sangat sulit diakses oleh periwayat perempuan. Salah satunya adalah syarat ketersambungan sanad melalui proses *isnad*, yaitu kemampuan seorang periwayat al-Qur’an menunjukkan jalur yang digunakannya untuk meriwayatkan al-Qur’an hingga sampai kepada Rasulullah. Proses transmisi ini meniscayakan seorang periwayat untuk melakukan tatap muka dengan guru untuk mentransmisikan al-Qur’an secara lisan langsung dari lisan gurunya. Meskipun baru dirumuskan belakangan—dengan dikodifikasikannya

karya-karya qiraah—namun syarat ketersambungan sanad ini sejatinya sudah dipraktikkan sejak masa-masa awal transmisi al-Qur'an.<sup>103</sup>

Beban pembuktian *isnad* ini tidak hanya berlaku bagi para Sahabat dan generasi setelahnya, namun juga berlaku bagi Nabi Muhammad sebagai penerima wahyu pertama. Fakta tersebut dapat dijumpai dalam pernyataan QS. al-Naml ayat 6 yang menegaskan bahwa Nabi Muhammad benar-benar akan menerima al-Qur'an (*tulaqqā al-Qur'ān*) dari sisi Allah Yang Maha Bijaksana dan Maha Mengetahui. Pernyataan ini kemudian dipertegas dalam QS. al-Shu'ara ayat 192-193 yang menyatakan bahwa al-Qur'an benar-benar diturunkan Tuhan (*tanzīl*) melalui Jibril kepada Nabi Muhammad. Pernyataan dalam kedua ayat tersebut kemudian dipandang sebagai ijazah (otorisasi) yang diberikan Allah—via Jibril—kepada Nabi Muhammad sebagai bukti otoritas beliau untuk menyampaikan wahyu. Pemberian ijazah sanad al-Qur'an ini dipertegas dalam sejumlah hadis yang menyatakan bahwa Jibril mendatangi Nabi Muhammad setiap malam di bulan Ramadan untuk mengajarkan al-Qur'an (*yudāris*); atau mereview bacaan al-Qur'an (*yu'ārid/ya'rid 'alā*) Nabi Muhammad. Kedua term tersebut (*mudārasah* dan *mu'aradah*) memiliki makna bahwa dalam waktu-waktu tertentu Nabi yang membaca al-Qur'an dan Jibril yang menyimak, dan pada waktu-waktu yang lain, Jibril yang membaca dan Nabi yang menyimak. Kedua istilah ini di kemudian hari juga digunakan dalam redaksi ijazah al-Qur'an yang diberikan seorang guru kepadamuridnya.<sup>104</sup>

Praksis *isnad* ini kemudian dilanjutkan oleh para Sahabat yang belajar al-Qur'an dengan beragam varian bacaannya langsung dari Nabi Muhammad. Dalam mentransmisikan al-Qur'an, para

---

<sup>103</sup> Ahmad Sa'd ibn Husain al-Muṭayyarī, *Asānīd al-Qirā'āt wa Manhaj al-Qurrā' fi Dirāsatiḥā: Dirāsah Naẓariyyah Taṭbiqīyyah* (Riyad: Jāmi'ah al-Imām Muḥammad ibn Sa'ūd al-Islāmiyyah, 1434 H/2013 M), 25-29.

<sup>104</sup> Ibid.

Sahabat setidaknya menegakkan dua prinsip: *Pertama*, menanyakan sanad qiraah yang berbeda dengan qiraahnya. Istilah teknis yang menunjukkan kegiatan ini antara lain “*man aqra’aka hādhībi al-sūrah?*” (Siapa yang membacakan surat ini kepadamu?); “*man aqra’aka?*” (Siapa yang membacakan kepadamu?); *man aqra’akahā?* (Siapa yang membacakannya kepadamu?). Pernyataan-pernyataan ini menunjukkan adanya tuntutan untuk menyandarkan qiraah kepada Nabi Muhammad. *Kedua*, mereka selalu menyandarkan qiraah kepada Nabi Muhammad yang tercermin dalam pernyataan mereka seperti “*aqra’anīhā Rasūl Allāh*” (Rasulullah membacakannya kepadaku; atau “*talaqaytuhā min Rasūl Allāh, talaqaytuhā min Rasūl Allāh salla Allah ‘alayh wa sallam*” (saya mendapatkannya dari Rasulullah Saw.). Kedua pernyataan ini adalah pernyataan yang sangat tegas bahwa qiraat yang mereka bacakan bersandar kepada Nabi.

Tradisi menyandarkan qiraat kepada Nabi Muhammad kemudian menjadi tradisi yang diwariskan kepada generasi setelah mereka. Para Sahabat yang menerima langsung bacaan dari Nabi menjadi sandaran sanad bagi generasi berikutnya, baik dari kalangan Sahabat junior maupun Tabiin hingga sampai kepada para imam qiraah.<sup>105</sup> Mereka menjadikan kesadaran qiraat (*isnād*) sebagai satu standar diterima tidaknya suatu qiraah. Hal ini tampak dalam dua praktik berikut: *Pertama*, mereka selalu menanyakan asal usul sanad qiraah dan memastikan kesahihannya ketika mereka mengkritik suatu qiraah. *Kedua*, para Sahabat mengandalkan sanad dalam penghimpunan mushaf.<sup>106</sup> Seiring berkembangnya Ilmu Qiraah pada paruh pertama abad ke-2 H, sanad qiraah mulai dikodifikasi melalui tiga fase: *Pertama*, kodifikasi sanad dalam muqaddimah kitab-kitab qiraah. *Kedua*,

---

<sup>105</sup> Makkī ibn Abī Ṭālib, *Al-Ibānah ‘an Ma‘ānī al-Qirā’āt*, ed. Muḥyī al-Dīn Ramaḍān, (Damaskus: Dār al-Ma’mūn li al-Turāth, 1399 H), Vol. 1, 37; Abū al-Khayr Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn ‘Alī Ibn al-Jazarī, *Al-Nasr fī al-Qirā’ah al-‘Ashr*, ed. ‘Alī Muḥammad al-Ḍibā, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.), Vol. 1, 8.

<sup>106</sup> al-Muṭayyarī, *Asnād al-Qirā’āt*, 61-67.

kodifikasi sanad dalam karya-karya mandiri. *Ketiga* kodifikasi sanad dalam ijazah para qurra'.<sup>107</sup>

Pada perkembangan berikutnya, penulisan tentang sanad diperlukan untuk meneliti kesahihan dan kelemahan sanad, guna membedakan antara yang sanad yang *maqbūl* dan *mardūd*, antara yang *mutāwatir* dan *āḥād*, sanad *al-‘ālī* yang mendaki maupun *al-nāzil* (yang menurun). Ibn al-Jazarī dalam *al-Nasbr fī al-Qirā’atal-‘Asbr* yang menegaskan:

“Bagi seorang *muqri*’ (juru baca), wajib baginya untuk memahami kondisi perawi dan mata rantai sanad, dari sisi mana yang disepakati dan diperselisihkan, kejujuran dan ketidakjujurannya, kesempurnaan bacaan dan kekurangannya. Pemahaman tentang semua ini termasuk syarat yang dibutuhkan, karena banyak para ulama generasi awal yang memasukkan asumsi-asumsi dan kesalahan-kesalahan dalam kitab-kitab mereka, baik dalam menjatuhkan kredibilitas perawi, penamaan seorang periwayat dengan nama orang lain, penyimpangan dan lain sebagainya.”<sup>108</sup>

Dalam proses pembuktian jalur periwayatan atau yang disebut dengan *isnād* ini, seorang periwayat dituntut untuk menjelaskan metode yang ia gunakan dalam mentransmisikan al-Qur’an. Para sarjana ilmu qiraah mengklasifikan dua model sanad qiraah: *Pertama*, *asānīd al-adā’* atau *asānīd al-tilāwah* atau *asānīd al-qirā’ah*, yaitu sanad (silsilah para periwayat) yang dengannya ditransmisikan qiraah dengan metode membaca di hadapan guru (*al-‘ard*). *Kedua*, *asānīdal-naṣṣ* atau *asānīdal-riwāyah*, yaitu silsilah para periwayat yang dengannya

---

<sup>107</sup>Ijazah yang dimaksud adalah mata rantai sanad yang ditulis oleh seorang guru (pemberi ijazah) kepada muridnya (penerima ijazah) yang memberikan ijin untuk meriwayatkan satu riwayat atau lebih. al-Muṭayyarī, *Asānīd al-Qirā’āt*, 69-73.

<sup>108</sup>Abū al-Khayr Muḥammad ibn al-Jazarī, *Munjid al-Muqri’in wa Murshid al-Ṭālibīn* (Makkah al-Mukarramah: Dār ‘Ālam al-Fawā’id, 1419 H), Cet. 1, 76; lihat juga dalam Abū al-Khayr Muḥammad ibn Muḥammad ibn ‘Alī Ibn al-Jazarī, *Al-Nasbr fī al-Qirā’abal-‘Asbr*, ed. ‘Alī Muḥammad al-Ḍibā’, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.), Vol. 1, 193.

ditransmisikan qiraah tanpa membaca langsung di hadapan guru. *Asānīd al-adā'* menjadi pra-syarat mutlak bagi seorang juru baca (*muqri'* atau *qāri'*) yang hendak meriwayatkan al-Qur'an dari awal surat al-Fatihah hingga akhir surat al-Nas.<sup>109</sup> Dalam contoh berikut dapat dilihat lebih jelas bentuk *asānīd al-adā'*:

Abū Bakr ibn Mahrān berkata: Saya membaca al-Qur'an di hadapan Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Mawsulī—yang dikenal dengan al-Naqqāsh—dari awal (surat al-Fatihah) hingga akhir (surat al-Nas). Ia berkata: Saya membaca al-Qur'an di hadapan Abū Bakr Muḥammad ibn 'Abd Allāh ibn Fulayḥ, dan ia memberitahuku bahwa ia membaca al-Qur'an di hadapan Muṣ'ab ibn Ibrāhīm ibn Ḥamzah al-Zubayrī; dan Muṣ'ab membaca al-Qur'an di hadapan Qālūn 'Īsā ibn Minā, dan Qālūn membaca al-Qur'an di hadapan Nāfi'.<sup>110</sup>

Sedangkan *asānīd al-naṣṣ* hanya dapat digunakan untuk meriwayatkan salah satu varian qiraah. Contoh berikut dapat memperjelas kegunaan sanad jenis ini:

“Abū Bakr ibn Mujāhid berkata: Telah bercerita kepadaku 'Abd Allāh ibn 'Amr ibn Abū Sa'd al-Warrāq, ia berkata: Telah bercerita kepadaku Abū Zayd 'Amr ibn Shabbah, ia berkata: Telah bercerita kepadaku Maḥbūb dari Ismā'il al-Makkī dari Ibn Kathīr bahwa ia membaca *Qul al-'afwu* dengan *rafā'*.”<sup>111</sup>

Dalam proses transmisi al-Qur'an, beban pembuktian sanad ini menimbulkan persoalan tersendiri bagi kalangan perempuan. Keharusan transmisi melalui metode 'membaca al-Qur'an di hadapan seorang guru'—atau yang sering disebut dengan metode *al-'ard*, *al-*

<sup>109</sup> al-Muṭayyarī, *Asānīd al-Qirā'āt*, 25-34.

<sup>110</sup> Lihat Aḥmad ibn al-Ḥusayn ibn Mahrān al-Naysābūrī, *al-Mabsūt fī al-Qirā'āt al-'Asbr*, ed. Subay' Ḥamzah Ḥākīmī, (Damaskus: Nashr: Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, 1981), 26-27.

<sup>111</sup> Abū Bakr Aḥmad ibn Mūsā Ibn Mujāhid, *al-Sab'ah fī al-Qirā'āt* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.th.), Cet. 3, 182.

*talaqqī, al-mushāfabah*—mengimplisitkan kedekatan guru-murid dalam suatu majelis untuk jangka waktu yang panjang. Keharusan ini berhadapan secara diametris dengan doktrin tentang larangan *ikhtilāf* (percampuran) antara laki-laki dan perempuan yang bukan mahram. Problem ini sudah mulai dirasakan sejak fase awal transmisi al-Qur'an dan masih menjadi kendala hingga sekarang. Pada generasi pertama juru baca al-Qur'an—sebagaimana disebutkan dalam sub bab terdahulu—terdapat tiga nama perempuan yang dipandang memiliki otoritas untuk meriwayatkan varian qiraah al-Qur'an, yaitu 'Ā'ishah bint Abi Bakr, Ḥafṣah bint 'Umar dan Umm Salamah, ketiganya adalah istri Nabi Muhammad. Sebagai sumber rujukan varian bacaan, ketiga istri nabi ini sering menjadi rujukan sanad bagi para pencari ilmu, tidak terbatas dari kaum perempuan saja, tetapi juga dari kalangan laki-laki baik dari kalangan keluarga (*mabram*) maupun dari luar keluarga (*non-mabram*).

Persoalan ini disikapi secara berbeda oleh para istri Nabi. Ḥafṣah dan Umm Salamah memilih untuk tidak mengizinkan laki-laki asing (*non-mabram*) untuk belajar dalam majelis ilmunya. Apalagi sebagai istri Nabi, mereka juga terikat dengan perintah untuk norma tentang hijab dan pemingitan. Meskipun status sosial mereka yang tinggi di kalangan para Sahabat dan Ṭabiin, namun mereka tetap membatasi hanya laki-laki dari kalangan keluarga yang boleh mengikuti majelis ilmunya. Sementara itu, 'Ā'ishah memilih sikap yang berseberangan dengan kedua koleganya itu. Ia mengizinkan laki-laki asing untuk mengikuti majelis ilmunya dengan cara membangun hubungan mahram melalui mekanisme *riḍā' al-kabīr*.<sup>112</sup> 'Ā'ishah mengizinkan laki-laki dewasa untuk masuk ke dalam majlisnya jika yang bersangkutan telah meminum air susu dari salah satu saudari perempuannya. Sikap ini mendapat penentangan dengan istri-istri Nabi yang lain. Mereka menolak mengizinkan masuk laki-laki dewasa kecuali jika mereka mendapat persusuan ketika mereka masih

---

<sup>112</sup>Pembahasan tentang *riḍā' al-kabīr* diuraikan secara panjang lebar dalam sub bab tentang doktrin-doktrin yang memarginalkan perempuan.



di bawah usia 2 tahun. Dalam pandangan mereka, izin yang diberikan Nabi kepada Sahlah untuk memberi air susu kepada putera angkatnya Salim adalah *rukhsah* yang hanya diberikan Nabi kepada keluarga ini dan tidak diberikan kepada yang lain.<sup>113</sup>

Meski tidak sepakat dengan pandangan ‘Ā’ishah, namun dalam praksisnya, Ḥafṣah dan Umm Salamah serta Sahabat perempuan lainnya memiliki murid-murid laki-laki di luar ikatan mahram. Ḥafṣah memiliki sejumlah murid dari kalangan non keluarga di antaranya: Hārithah ibn Wahab, al-Muṭṭalib ibn Abī Wadā‘ah, Umm Mubashshir al-Anṣāriyyah, ‘Abd al-Raḥmān ibn al-Hārith ibn Hishām, dan ‘Abd Allāh ibn Ṣafwān ibn Umayyah. Umm Salamah memiliki murid laki-laki dari kalangan non keluarga seperti ‘Abd Allah Ibn ‘Abbās, Abū Sa‘īd al-Khudrī, ‘Āmir ibn Umayyah, Muṣ‘ab ibn ‘Abd Allāh ibn Abī Umayyah, Abd Allah ibn Rāfi’, dan sejumlah Sahabat dan Tabi’in lainnya. Hal yang sama juga terjadi pada Umm Waraqah bint Nawfal, seorang Sahabiyyah yang menimba ilmu langsung dari Nabi Muhammad, yang tidak memiliki hubungan mahram dengannya. Umm Waraqah juga memiliki sejumlah murid laki-laki dari luar keluarga seperti Abū Jaddat al-Walīd ibn ‘Abd Allāh ibn Jamī‘, Jadd al-Walīd, ‘Abd al-Raḥmān ibn Khallād, dan Abū‘Abd al-Raḥmān ibn Khallād. Data-data ini menunjukkan bahwa doktrin larangan ikhtilat dipahami secara longgar oleh para perempuan periwayat al-Qur’an pada masa Sahabat terutama dalam proses transmisi pengetahuan.

Pada masa-masa berikutnya, kendala seputar larangan percampuran laki-laki dan perempuan non mahram (*ikhtilāṭ*) diantisipasi dengan membangun pola relasi guru-murid yang terikat dalam hubungan mahram. Pemaparan biografi para perempuan periwayat al-Qur’an menunjukkan bahwa ayah adalah yang paling sosok yang paling banyak berpengaruh dalam pendidikan puteri-puteri mereka. Kemudian

---

<sup>113</sup>‘Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Qudāmah al-Maqdisī, *al-Mughnī fī Fiqh al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal al-Shaybānī*(Beirut: Dār al-Fikr, 1405 H), Vol. 8, 28.

diikuti oleh sosok suami atau paman baik dari jalur ayah atau ibu. Sementara itu, dari sisi penyebaran ilmu, sebagian perempuan periwayat al-Qur'an membatasi transmisi hanya kepada anak-anak mereka sendiri. Namun tidak sedikit tokoh yang mentransmisikan al-Qur'an kepada murid-murid non mahram. Contoh sempurna dari relasi guru-murid yang terikat hubungan mahram adalah Maymūnah bint Abī Ja'far Yazīd ibn al-Qā'qā' al-Makhzūmī al-Madanī al-Qārī', puteri Abī Ja'far Yazīd ibn al-Qā'qā' al-Makhzūmī, salah satu dari imam *Qiraah 'Ashrab*. Maymūnah mendapat pendidikan al-Qur'an langsung dari ayahnya dan meriwayatkan varian bacaan al-Qur'ann dari sumber yang sama (*rawat al-qirā'ah 'an abihā*). Penguasaannya terhadap qiraah al-Qur'an kemudian ditransmisikan kepada kedua orang puteranya, Aḥmad ibn Maymūnah bint Abī Ja'far dan Thābit ibn Maymūnah bint Abī Ja'far (*rawā al-qirā'ah 'anhā Ahmad ibnukā wa Thābit*).<sup>114</sup> Senada dengan Maymūnah, Salmā bint Muḥammad Ibn al-Jazarī juga belajar *Qiraah 'Ashrab* di bawah bimbingan ayahnya, Ibn al-Jazarī, penulis kitab *Ghāyat al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā'*. Hanya saja dari sisi transmisi keilumannya, tidak terdapat keterangan tentang siapa murid-murid yang mentransmisikan al-Qur'an darinya.<sup>115</sup> Kasus yang sama juga terjadi pada 'Ā'ishah bint al-Shaykh Abī Mūsā 'Imrān ibn al-Hājj Sulaymān al-Manūbī. Ia dibesarkan dan dididik langsung oleh 'Imran al-Manubi, sang ayah, sampai ia berhasil menyempurnakan hafalannya (*fā 'allamahā al-Qur'ān al-Karīm ḥattā aḥsanat ḥifzahā*).<sup>116</sup>

Selain dididik sendiri oleh figur ayah, sebagian periwayat al-Qur'an juga mendapat bimbingan dari kolega atau rekan-rekan ulama sejawat sang ayah. Di antara tokoh yang masuk kategori ini antara lain: *Pertama*,

<sup>114</sup>Shams al-Dīn Abū al-Khayr Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn 'Alī Ibn al-Jazarī, *Ghāyat al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā'*, ed. G. Bergstraesser, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006), Cet. 1, Vol. 2, 283.

<sup>115</sup>Ibid., Vol. 1, 310.

<sup>116</sup>Ḥasan Ḥusnī 'Abd al-Wahhāb, *Shahīrāt al-Tūnisīyyah* (Tunisia: Maktabah al-Manār, 1405 H), 117-118.

kasus Fāṭimah Bint ‘Abd al-Raḥmān al-Sharrāt yang mengkhatamkan qiraah Nāfi’ di bawah bimbingan sang ayah (*khatamat qirā’at Nāfi’ alā abihā*). Selain belajar dengan sang ayah, Fāṭimah juga belajar varian bacaan al-Qur’an pada guru non keluarga, yaitu Abū ‘Abd Allāh al-Andajarī al-Zāhid dan Abū ‘Abd Allāh ibn al-Mifḍal al-Ḍarīr. Sementara dari sisi transmisi ilmunya, penguasaannya atas ragam qiraah kemudian ditransmisikan kepada Abū al-Qāsīm ibn al-Taylasāt, puteranya sendiri, yang mengkhatamkan qiraah Warash kepadanya (*qara’a ‘alayhā bi qirā’at Warash*).<sup>117</sup> *Kedua*, kasus Umm al-‘Izz bint Muḥammad ibn ‘Alī ibn Abī Ghālib al-‘Abdarī al-Dānī, yang menguasai *Qirā’ah Sab’ah* dengan baik (*kānat tuḥsin al- qirā’at al-sab’*). Ia meriwayatkan al-Qur’an selain dari ayahnya, Muḥammad al-Dānī, (*rawat ‘an abihā*), juga belajar al-Qur’an dari suaminya, Abū al-Ḥasan ibn al-Zubayr dan dari tokoh lain yaitu Abū ‘Abd Allāh ibn Nūh dan dari Abū Ṭayyib ibn Birinjāl.<sup>118</sup> *Ketiga*, kasus Āsiyah bint Aḥmad Ibn ‘Abd al-Dā’im yang meraih ijazah dalam periwayatan al-Qur’an dari ayahnya Abū al-Fakhr As‘ad ibn Sa‘d, Zāhir al-Thaqafī, Ibn Sukaynah dan ‘Umar ibn Ṭibradzad (*ajāza lahā abūhā Abū al-Fakhr As‘ad ibn Sa‘d, Zāhir al-Thaqafī, Ibn Sukaynah wa ‘Umar ibn Ṭibradzad*).

Selain ayah, sosok suami juga berpengaruh dalam pendidikan para perempuan juru baca al-Qur’an. Contoh paling dekat dari relasi guru-murid yang terikat hubungan suami istri antara lain dapat dilihat dalam biografi Hujaymah (Juhaymah) bint Ḥuyayy al-Awṣābiyyah (atau lebih dikenal dengan Umm al-Dardā’ al-Shugrā). Ia adalah istri Abū al-Dardā’ (w. 32 H), salah seorang Sahabat senior.<sup>119</sup> Hujaymah belajar al-

<sup>117</sup> Kaḥḥālah, *A’lām al-Nisā’*, Vol. 3, 269, dan Vol. 4, 73.

<sup>118</sup> Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Uthmān al-Dhababī, *Tārīkh al-Islām wa Wafayyāt al-Mashābir wa al-A’lām*, ed. ‘Umar ‘Abd al-Salām Tadmurī, (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1994), Cet. 1, 327-328.

<sup>119</sup> Karya-karya biografis yang menulis biografinya antara lain: Muḥammad ibn Ḥibbān ibn Aḥmad Abū Ḥātim al-Tamīmī al-Bustī, *al-Thiqāt*, ed. Al-Sayyid Sharaf al-Dīn Aḥmad, (Beirut: Dār al-Fikr, 191395 H/1975 M), Vol. 3, 120; ‘Alī ibn al-Ḥasan ibn Hibat Allāh ibn ‘Asākir, *Tārīkh Dimashq*, ed. ‘Umar ibn Gharāmah al-‘Umrawī, (Beirut: Dār al-Fikr, 1415

Qur'an dengan metode setoran (*mu'aradah*) di hadapan Abū al-Dardā', suaminya, saat ia masih kecil (*'aradat al-Qur'an wa hiya saghīrah 'alā Abī al-Dardā'*). Sementara itu, dari sisi penyebaran ilmunya, Hujaymah tidak membatasi diri pada hubungan mahram. Murid yang mengambil sanad qiraah al-Qur'an darinya (*akhadha 'anhā qirā'at al-Qur'an*) adalah Ibrāhīm ibn Abī 'Ablah dan 'Aṭīyyah ibn Qays, keduanya bukan anggota keluarga.<sup>120</sup> Dalam kaitan ini, tampaknya Hujaymah melampaui batas-batas gender pada masanya di luar kebiasaan dan mungkin menimbulkan rasa tidak senang bagi sebagian kalangan. Ia terbiasa mengenakan jubah tradisional kaum asketik (*burnus*) dan sering mengunjungi majelis Abū al-Dardā' dan bahkan shalat di barisan laki-laki. Ia juga mengikuti halaqah tahfiz al-Qur'an dan mengajar al-Qur'an hingga suaminya memintanya untuk bergabung dengan shaf perempuan.<sup>121</sup>

Selain membatasi relasi guru-murid dalam batas-batas hubungan mahram, kendala larangan ikhtilat juga diantisipasi melalui mekanisme belajar pada masa kanak-kanak atau sebelum memasuki usia akil baligh. Sebagian dari para perempuan juru baca al-Qur'an yang dipaparkan biografinya pada bab terdahulu mulai belajar al-Qur'an sejak masa awal pertumbuhan mereka. Usia rata-rata mereka mulai belajar al-Qur'an adalah antara usia 4-12 tahun. 'Ā'ishah bint Yūsuf al-Bā'uniyyah mulai belajar al-Qur'an pada ayahnya sejak usia 4 tahun, Maryam bint 'Alī al-Hawarīniyyah mulai belajar al-Qur'an sejak usia 7 tahun. Dengan usia

---

H/1995 M), Vol. 70, 146-64; Jamāl al-Dīn Abū al-Faraj Ibn al-Jawzī, *Ṣifat al-Ṣafwāh*, ed. Maḥmūd Fākhūrī, (Beirut: Dār al-Ma'rīfah, 1405 H/1985 M), Vol. 4, 244-246; Shams al-Dīn al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, ed. Shu'ayb al-Arna'ūṭī dkk. (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1409/1410 H), Cet. 1, Vol. 4: 277-79; Yūsuf ibn al-Zakkī 'Abd al-Raḥmān Abū al-Hajjāj al-Mizzī, *Tahdhīb al-Kamāl*, ed. Bashshār 'Awwād Ma'rūf, (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1400 H/1980 M), Cet. 1, Vol. 35: 352-358; Aḥmad ibn 'Alī Ibn Hajar al-'Asqalānī, *al-Iṣābah fī Tamyiz al-Ṣaḥābah* (Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 1433 H/2012 M), Vol. 12, 240-242.

<sup>120</sup> al-Jazarī, *Ghāyat al-Nihāyah*, Vol. 2, 308.

<sup>121</sup> 'Asākir, *Tārīkh Dimashq*, Vol. 70: 151-157.

yang masih sangat belia untuk belajar, maka tidak heran jika dalam usia yang masih sangat muda mereka telah berhasil menghafalkan al-Qur'an. Ḥafṣah Bint Sīrīn al-Anṣāriyyah diriwayatkan bahwa ia telah menguasai qiraah al-Qur'an saat berumur 12 tahun (*Qad qara'at al-Qur'an wa hiya binttbintay 'ashrata sanah*).<sup>122</sup>

Fakta menarik lainnya adalah bahwa peran ayah dalam mencari guru bagi putri mereka juga begitu menonjol. Sebagian juru baca al-Qur'an diantarkan oleh ayah mereka untuk belajar qiraah kepada sejumlah ulama atau kolega mereka. Tradisi membawa anak perempuan kepada sejumlah guru antara lain dapat dilihat dalam kasus Fāṭimah Ibnat al-Shams Muḥammad ibn Yusuf ibn Aḥmad ibn Muḥammad al-Dayrūtī. Selain belajar ragam qiraah pada ayahnya, ia juga dibawa ke Kairo untuk belajar al-Qur'an pada al-Shihāb al-Sakandarī dan al-Zayn ibn Ja'far. Selain menguasai ragam qiraah, ia juga mampu menghafalkan nazam *al-Shāṭibiyyah*, himpunan bait-bait syair yang wajib dihadal bagi para qurra' yang belajar Qirā'ah Sab'ah. Hal yang sama juga dapat dilihat dalam kasus Maryam bint 'Alī al-Hawarīniyyah. Saat ia berusia 7 tahun, ia dibawa untuk belajar qiraah di Makkah pada 'Alī al-Nashawurī al-Kathīr, 'Alī Abū al-'Abbās ibn 'Abd al-Mu'tī, al-Shihāb ibn Ḥāhīrah, al-Muhibb al-Ṭabarī al-Muta'akhhir. Kemudian ia dibawa ke Mesir untuk belajar qiraah pada Ibn al-Shaykhah, al-Suwaydawī, al-Najm ibn Razīn, al-Ṣalāh al-Zaftawī, al-Badr ibn al-Sahib dan ulama lainnya. Bahkan ia berhasil mendapat ijazah dalam bidang iqraah dari al-'Irāqī, al-Haythamī, Ibn al-Mulqin, Ibn Ḥātim, al-'Azīz al-Malījī, al-Ṣardī, Abū al-Yaman ibn al-Kuwayk, al-Ṣalāh al-Balbīsī, al-Burhān al-Amadī, al-Anbasī, al-Majd Ismā'īl al-Ḥanafī, dan ulama lainnya.<sup>123</sup>

<sup>122</sup>al-Dhahabī, *Sīyar A'lām al-Nubalā'*, Cet. 1, Vol. 4, 507

<sup>123</sup>Muḥammad Khayr Yūsuf, *Qārī'āt Ḥāfīzāt* (Riyad: Dār Ibn Khuzaymah, 1413 H), Cet. 1, 100-102.

## 2. Pola Penyebaran Qari' ke Kota-kota Metropolitan Islam

Salah satu konsekuensi orang yang menguasai varian bacaan al-Qur'an adalah ia harus siap untuk ditugaskan ke berbagai wilayah kekhalifahan Islam sebagai duta pengajar al-Qur'an. Tradisi ini dapat ditelusuri asal-usulnya dari kebiasaan Nabi Muhammad untuk mengirim juru baca al-Qur'an (*muqri'*) ke berbagai wilayah baru untuk mengajarkan al-Qur'an kepada penduduk wilayah tersebut. Ketika Nabi di Makkah, Nabi menugaskan Muṣ'ab ibn 'Umayr untuk mengajarkan al-Qur'an kepada masyarakat Madinah. Perintah tersebut dituangkan dalam dekrit Perjanjian Hudaibiyyah I antara Nabi dengan suku Aws dan Khazraj. Salah satu poin perjanjian yang disepakati adalah bahwa Nabi akan mengutus duta al-Qur'an (*muqri'*) yang mengajarkan kitab suci tersebut kepada masyarakat di Madinah. Berdasarkan dekrit tersebut, Muṣ'ab menjadi orang pertama yang diberi gelar *muqri'* (atau juru baca al-Qur'an) dalam sejarah pengajaran al-Qur'an. Setelah Muṣ'ab, Nabi kemudian mengutus 'Ammār ibn Yāsir dan Bilāl ibn Rabāh ke Madinah. Setelah Nabi hijrah ke Madinah dan kemudian berhasil menaklukkan Makkah, beliau menugaskan Mu'ādh ibn Jabal untuk menetap di kota tersebut untuk mengajarkan al-Qur'an di Makkah. Fakta ini diungkap al-Bukhārī dalam sebuah riwayat dari Abū Ishāq dari al-Barrā' katanya:

“Orang yang pertama-tama kali menemui kami dari sahabat Nabi SAW. adalah Muṣ'ab ibn 'Umayr dan Ibn Umm Kulthūm. Lalu keduanya pun membacakan al-Qur'an kepada kami. Setelah itu, datanglah 'Ammār dan Bilāl. Setelah Rasulullah SAW menaklukkan Makkah, beliau menyuruh tinggal Mu'ādh ibn Jabal untuk mengajar al-Qur'an. Jika ada seseorang yang hijrah ke Madinah, Maka Nabi akan menyuruhnya belajar kepada salah seorang hafiz al-Qur'an untuk belajar padanya.”<sup>124</sup>

---

<sup>124</sup> Al-Zanjani, *Tarikh al-Qur'an*, 35.

Tradisi mengirimkan duta al-Qur'an ke kota-kota metropolitan Islam juga dilanjutkan pada masa 'Umar ibn al-Khaṭṭāb. Pada saat ia menjadi khalifah, 'Umar menugaskan 'Abd Allāh ibn Mas'ūd sebagai duta al-Qur'an di kota Kufah dan Abū Mūsā al-Ash'arī sebagai duta al-Qur'an ke kota Basrah, di samping sebagai gubernur untuk kedua kota tersebut. Yang pertama berhasil memapankan pengaruh varian bacaannya di kalangan penduduk kota Kufah sehingga kota ini menjadi tempat paling subur untuk berkembangnya tradisi qiraah al-Qur'an setelah Madinah. Dalam sebuah riwayat disebutkan, 'Umar ibn al-Khaṭṭāb mengungkapkan bahwa karena banyaknya masyarakat Kufah yang membaca al-Qur'an sehingga suara mereka terdengar seperti dawai (suara) lebah.<sup>125</sup> Sementara yang kedua, juga ia berhasil memapankan pengaruh varian bacaannya sehingga menjadi varian bacaan yang otoritatif penduduk kota Basrah. Dalam sebuah riwayat disebutkan bahwa pengikut bacaan Abū Mūsā al-Ash'arī berselisih dengan pengikut bacaan Ibn Mas'ūd di sebuah masjid. Perselisihan inilah yang kemudian mendorong Ḥudhayfah ibn al-Yamān mendorong khalifah 'Uthmān untuk menyatukan mushaf al-Qur'an.<sup>126</sup>

Pengiriman para juru baca al-Qur'an ke wilayah-wilayah baru semakin masif dilakukan pada masa 'Uthmān. Pengiriman delegasi ini memiliki misi khusus, yaitu menyeragamkan tulisan mushaf al-Qur'an sesuai dengan mushaf 'Uthmānī yang standar. Oleh karena itu, mereka dibekali dengan salinan mushaf standar untuk diajarkan pada masyarakat masing-masing wilayah. Para delegasi yang diutus 'Uthmān adalah: 'Abd Allāh ibn al-Sā'ib al-Makhzūmī (wafat sekitar 70 H) yang dikirim ke Makkah; Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī (w. 47 H) ke Kufah, 'Āmir ibn 'Abd Qays (w. sekitar 55 H) ke Bashrah; al-Mughīrah ibn Abū Shihāb al-Makhzūmī (w. sekitar 70 H) ke Syria; dan

---

<sup>125</sup> *Hayat al-Syī'r fi al-Kufah*, 245.

<sup>126</sup> Abū Bakr Ibn Abī Dāwud, *al-Maṣābiḥ*, ed. Muḥammad ibn 'Abdih, (Mesir: al-Fārūq al-Hadīthiyah, 2002), Cet. 1, 94.

Zayd ibn Thābit (w. 45 H) ke Madinah.<sup>127</sup> Kehadiran para juru baca al-Qur'an pada giliran berikutnya membawa pengaruh positif bagi proses transmisi al-Qur'an di kota-kota tersebut. Para duta al-Qur'an tersebut tidak hanya berhasil mendirikan pusat-pusat transmisi al-Qur'an, tetapi juga mampu melahirkan para imam qiraah al-Qur'an yang menekuni qiraah sebagai sebuah disiplin keilmuan. Karena semakin massifnya perkembangan varian qiraah al-Qur'an, maka pada awal abad ke-4 H, Ibn Mujahid, salah seorang ulama qiraah, melakukan pembatasan qiraah yang diakui menjadi tujuh bacaan saja melalui proses seleksi yang sangat ketat. Dengan dukungan politik pemerintah yang berkuasa saat itu, Qirā'ah Sab'ah ini diakui sebagai ragam bacaan kanonik atau *lectio vulgata*, dan ragam bacaan (*varia lectiones*) di luar tradisi teks 'Uthmānī tidak lagi diakui keabsahannya.

Dari pemaparan pola transmisi al-Qur'an di atas dapat disimpulkan bahwa transmisi al-Qur'an terjadi melalui pada delegasi atau duta resmi pemerintah yang ditugaskan di wilayah-wilayah imperium Islam. Proses ini tidak bisa dipungkiri telah meminggirkan perempuan dari proses transmisi al-Qur'an. Ada sejumlah faktor yang dapat dijadikan sebagai dasar kesimpulan ini: *Pertama*, pengiriman delegasi ke berbagai wilayah Islam tersebut dilakukan melalui keputusan politik yang dituangkan dalam dekrit khalifah. Bahkan dalam kasus 'Abd Allāh ibn Mas'ūd dan Abū Mūsā al-Ash'arī, keduanya tidak sekadar ditugaskan sebagai juru baca al-Qur'an, tetapi juga sebagai hakim agung dan kepala perbendaharaan negara (*bayt al-māl*) di Kufah untuk yang pertama, dan sebagai gubernur Basrah untuk yang kedua. Dalam pandangan masyarakat Arab yang androsentris dan misogini saat itu, perempuan hampir tidak diberi akses apalagi kontrol apapun dalam urusan politik, baik dalam proses transmisi al-Qur'an maupun jabatan politik lainnya. *Kedua*, para delegasi al-Qur'an yang ditugaskan ke wilayah-wilayah

---

<sup>127</sup>Muhammad Ghawth al-Nā'itī al-Arkātī, *Nathr al-Murjān fī Rasm al-Qur'ān* (Haidarabad: Maṭba'ah 'Uthmān, t.th.), Vol. 1, 7.



imperium baru Islam harus siap meninggalkan keluarga (suami dan anak-anak) dan bermigrasi ke wilayah-wilayah baru tersebut tersebut. Realitas ini akan berhadapan secara diametral dengan sejumlah doktrin Islam hijab dan pemingitan serta larangan bepergian tanpa didampingi oleh mahram. *Ketiga*, para delegasi al-Qur'an diberi tanggungjawab untuk mengajarkan al-Qur'an kepada seluruh lapisan masyarakat baik kalangan laki-laki maupun perempuan. Jika delegasi yang diutus untuk mengajarkan al-Qur'an adalah perempuan, tentu ia harus melayani pada murid yang ingin belajar kepadanya, tanpa memandang perbedaan gender. Tanggungjawab ini—tidak bisa tidak—akan berhadapan dengan doktrin larangan ikhtilat antara laki-laki dan perempuan.

### 3. **Ketiadaan *Textus Receptus* al-Qur'an dan Varian Bacaan yang Kanonik**

Proses standardisasi mushaf al-Qur'an oleh 'Uthmān ibn 'Affān hingga diakui sebagai *textus receptus* dan penerimaan *Qirā'ah Sab'ah* sebagai *variae lectiones* atau bacaan yang kanonik membutuhkan waktu yang begitu panjang yang merentang sejak abad pertama hingga abad kelima hijriyyah dan bahkan berlanjut hingga beberapa abad setelahnya. Proses ini tidak hanya diwarnai oleh perselisihan pendapat semata, tetapi juga penolakan dari kelompok yang merasa tidak sejalan dengan kebijakan penguasa. Oleh karena itu, penggunaan otoritas politik untuk memapankan mushaf 'Uthmānī sebagai *textus receptus* dan pembakuan *Qirā'ah Sab'ah* sebagai bacaan yang kanonik menjadi sesuatu yang tidak terhindarkan. Dalam proses-proses yang melibatkan konflik kepentingan dan politik ini, kaum perempuan cenderung untuk tidak dilibatkan karena mereka dipandang sebagai kaum yang lemah dan tidak seharusnya ikut berkontestasi dalam proses standardisasi mushaf 'Uthmānī dan unifikasi bacaannya. Dalam sub bab ini akan dijelaskan lebih jauh proses-proses tersebut dan akan dianalisis posisi perempuan dalam kontestasi memperebutkan otoritas keagamaan ini.

Menurut pandangan tradisional, perbedaan qiraah (*variae lectiones*) sejatinya bersumber dari Nabi sendiri. Pandangan ini didasarkan pada berbagai riwayat yang menegaskan bahwa al-Qur'an diwahyukan dalam forma tujuh huruf (*sab'at ahruf*). Meskipun terdapat perbedaan pendapat tentang apa yang dimaksud dengan tujuh huruf ini, namun kalangan tradisional sepakat bahwa beragam varian pembacaan al-Qur'an telah eksis bahkan di kalangan para Sahabat Nabi, dan keragaman tersebut dibenarkan karena al-Qur'an memang diturunkan dalam *tujuh ahruf*. Keragaman bacaan al-Qur'an ini kemudian ditransmisikan baik melalui transmisi lisan maupun tulisan, yang terdokumentasikan dalam berbagai koleksi mushaf pribadi para Sahabat, dan kemudian diduplikasi oleh para Tabiin pada generasi setelahnya. Arthur Jeffrey menyebut mushaf-mushaf independen yang secara individual dihimpun oleh para sahabat Nabi sebagai mushaf primer, sedangkan mushaf-mushaf yang dihimpun berdasarkan pada mushaf primer serta mencerminkan tradisi bacaan kota-kota besar Islam disebut sebagai mushaf sekunder.

Termasuk dalam kategori mushaf primer adalah: mushaf Sālim ibn Ma'qil, mushaf 'Umar ibn al-Khaṭṭāb, mushaf Ubay ibn Ka'b, mushaf ibn Mas'ūd, mushaf 'Alī ibn Abī Ṭālib, mushaf 'Uthmān, mushaf Ḥafṣah bint 'Umar, mushaf Zayd ibn Thābit, mushaf 'Ā'ishah bint Abī Bakr, mushaf Umm Salamah (w. 59 H), mushaf 'Abd Allāh ibn 'Amr (w. 65 H), mushaf ibn 'Abbās, mushaf ibn Zubayr, mushaf 'Ubayd ibn 'Umayr (w. 74 H), mushaf Anas ibn Mālik (w. 91 H). Keberadaan mushaf-mushaf primer ini membuktikan adanya kesadaran para sahabat Nabi untuk mendokumentasikan al-Qur'an pada masa Nabi dan setelahnya, sebelum terkodifikasinya mushaf 'Uthmānī. Sementara itu, termasuk mushaf sekunder antara lain: mushaf 'Alqamah ibn Qays (w. 62 H), mushaf al-Rabī' ibn Khuthaym (w. 64 H), mushaf al-Hārith ibn Suwayd (w. 70 H), mushaf al-Aswad ibn Yazīd (w. 74 H), mushaf Hittan (w. 73 H), mushaf Ṭalḥah ibn Musarrif (w. 112 H), mushaf al-A'mash (w. 148 H), mushaf Sa'īd ibn Jubayr (w. 94 H), mushaf

Mujāhid (w. 101 H), mushaf ‘Ikrimah (w. 105 H), mushaf ‘Aṭā’ ibn Abī Rabāḥ (w. 115 H), mushaf Ṣāliḥ ibn Kīsān (w. 144 H), mushaf Ja‘far Ṣādiq. Setidaknya ada tiga kemungkinan sumber yang digunakan untuk menyusun mushaf-mushaf sekunder ini: *Pertama*, mushaf-mushaf ini diduplikasi dari mushaf-mushaf primer koleksi pribadi para Sahabat. *Kedua*, mushaf sekunder ini disalin berdasarkan tradisi bacaan al-Qur’an yang populer di kota-kota metropolitan Islam. *Ketiga*, sebagian mushaf sekunder ini disusun berdasarkan standar mushaf ‘Uthmānī yang dikirim ke kota-kota metropolitan Islam.<sup>128</sup>

Dalam perkembangan selanjutnya, hingga era kodifikasi al-Qur’an oleh ‘Uthmān ibn ‘Affan, dari sekian banyak mushaf tersebut hanya sekitar empat mushaf yang berhasil menancapkan pengaruhnya di kalangan umat Islam. Keempat mushaf tersebut adalah: (1) Mushaf Ubay ibn Ka’b yang populer di wilayah Syria; (2) mushaf ‘Abd Allāh ibn Mas‘ūd yang mendominasi wilayah Kufah, (3) mushaf ‘Uthmān yang populer di wilayah Basrah, serta (4) mushaf Miqdād ibn Aswad (w. 33 H) yang banyak diikuti oleh penduduk kota Hims, meskipun mushafnya tidak tercantum dalam deretan mushaf primer di atas.<sup>129</sup> Perbedaan bacaan antar berbagai mushad Sahabat yang menjadi rujukan masyarakat tersebut seringkali menimbulkan perselisihan dan pertengkaran yang tak tertahankan sesama umat Islam. Dalam sejarah, konflik akibat perbedaan pembacaan al-Qur’an tidak hanya terjadi di kalangan awam, tetapi juga menjangkau kalangan elit pasukan Muslim yang bertugas Iraq dan Syria. Kekhawatiran akan perpecahan umat Islam akibat perbedaan bacaan al-Qur’an ini mendorong khalifah ‘Uthmān ibn ‘Affan untuk melakukan penyeragaman teks al-Qur’an.

Tujuan utama standardisasi teks al-Qur’an pada masa ‘Uthmān adalah untuk menyeragamkan teks al-Qur’an. Dengan keberadaan

---

<sup>128</sup>Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur’an* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2005), Cet.1, 184.

<sup>129</sup>Ibid., 185.

teks yang seragam, maka pembacaan yang berpijak pada teks tersebut diharapkan tidak akan menimbulkan keragaman bacaan lagi. Namun dalam kenyataannya, karena aksara yang digunakan untuk menyalin mushaf ‘Uthmānī masih dalam bentuk *scriptio defectiva*—yang tidak memiliki tanda-tanda vokal dan titik-titik diakritis pembeda konsonan yang memiliki simbol yang sama—maka keragaman bacaan masih belum bisa dihilangkan sama sekali dari sejarah pembacaan umat Islam. Selain itu, keragaman bacaan ini juga muncul karena keberadaan materi-materi hafalan al-Qur’an yang telah dipopulerkan oleh para Sahabat yang dikirim ke berbagai wilayah Islam guna mengajarkan al-Qur’an kepada penduduk setempat.<sup>130</sup> Oleh karena itu, ketika salinan-salinan mushaf ‘Uthmānī masih ditulis dalam *scriptio defectiva*, maka masyarakat wilayah-wilayah tersebut tetap membaca mengikuti bacaan yang mereka peroleh dari para Sahabat, selama bacaannya masih bersesuaian dengan teks ‘Uthmānī. Sedangkan bacaan yang tidak bersesuaian dengan teks ‘Uthmānī maka bacaan tersebut akan ditinggalkan. Situasi ini tidak bisa tidak memantik munculnya keragaman bacaan di kalangan qurra’ dari berbagai wilayah Islam.<sup>131</sup>

Upaya untuk menyeragamkan cara baca al-Qur’an yang timbul akibat *scriptio defectiva* kemudian dilanjutkan oleh al-Ḥajjāj ibn Yūsuf al-Thaqafī (w. 714). Upaya tersebut ditempuh dengan tiga kebijakan politik sekaligus: *Pertama*, penyempurnaan ortografi al-Qur’an dengan jalan pembubuhan tanda titik diakritis pada huruf-huruf konsonan yang berlambang sama dan pemberian tanda-tanda vokal ke dalam huruf-huruf konsonan tersebut. *Kedua*, pengiriman salinan-salinan teks ‘Uthmānī hasil penyempurnaan tersebut ke berbagai kota metropolitan Islam. *Ketiga*, pemusnahan semua mushaf non-‘Uthmānī baik mushaf primer maupun sekunder, termasuk mushaf ‘Abd Allāh ibn Mas‘ūd

---

<sup>130</sup>Ibid., 338, 346-347.

<sup>131</sup>Tāhir ibn Salih ibn Ahmad al-Jaza’iri, *al-Tibyan* (Kairo: al-Manar, 1915), 86; Amal, *Rekonstruksi Sejarah*, 338.

yang sangat populer di kalangan penduduk Kufah dan mushaf ‘Uthmān yang diterima di kalangan pendudukan Basrah.<sup>132</sup>Dari tiga kebijakan tersebut, tampaknya kebijakan yang terakhir yaitu pemusnahan semua mushaf non ‘Uthmānī adalah kebijakan yang paling mendapat perlawanan.

Perlawanan pertama kali dilakukan oleh Ḥafṣah bint Abi Bakr. Seperti dijelaskan dalam bab terdahulu, Ḥafṣah diberi gelar sebagai penjaga mushaf karena perannya menjaga mushaf induk yang dihimpun dan dikodifikasi pada masa Abū Bakr al-Ṣiddīq. Mushaf tersebut disimpan oleh Abū Bakr sampai akhir hayatnya, kemudian disimpan oleh ‘Umar sepeninggal Abū Bakr, dan terakhir disimpan oleh Ḥafṣah setelah meninggalnya khalifah yang kedua ini. Ketika ‘Uthmān membentuk panitia kodifikasi al-Qur’an, ia meminjam mushaf tersebut sebagai salah satu rujukan penulisan mushaf. Setelah selesai penulisan mushaf ‘Uthmānī, sesuai dengan janjinya, ‘Uthmān mengembalikan mushaf tersebut kepada Ḥafṣah.

Namun sepeninggal ‘Uthmān, mushaf ini termasuk dalam daftar mushaf yang sangat diinginkan Khalifah Marwān untuk dimusnahkan. Namun keinginan tersebut baru dapat direalisasikan sepeninggal Ḥafṣah karena ia menolak tegas untuk menyerahkan mushafnya. Peristiwa ini dikisahkan ‘Abd Allāh ibn ‘Umar, adik Ḥafṣah dalam riwayat berikut:

“Diriwayatkan dari ‘Abd Allāh ibn ‘Umar katanya: “Dulu Marwān mengirim surat kepada Ḥafṣah—yaitu ketika ia menjadi Gubernur Madinah dalam pemerintahan Mu‘āwiyah—yang memintanya untuk memberikan mushaf induk al-Qur’an, namun Ḥafṣah menolak untuk memberikannya. Ṣālim berkata: “Setelah Ḥafṣah wafat, dan kami kembali dari pemakamannya, Marwān mengirimkan permintaan disertai ancaman kepada ‘Abd Allāh ibn ‘Umar untuk mengirim mushaf induk tersebut kepadanya. Maka Ibn ‘Umar pun mengirimkan mushaf tersebut kepada Marwān.

---

<sup>132</sup>Ibid., 347.

Ia memerintahkan untuk merobek-robek mushaf tersebut, dan kemudian berkata: “Sesungguhnya aku melakukan hal ini karena aku khawatir jika berlalu waktu yang lama dalam masyarakat, akan ada orang yang meragukan perkara mushaf ini.”<sup>133</sup>

Penolakan juga dilakukan oleh para Sahabat lainnya yang memiliki koleksi mushaf pribadi. Dalam riwayat Ibn Abī Dāwud diberitakan telah disita—dengan paksa—oleh khalifah ‘Uthmān. Ibn Abī Dāwud menuturkan bahwa “Sejumlah delegasi ‘Uthmān datang dari Iraq untuk menemui putera Ubay, Muḥammad, untuk meminta keterangan tentang mushaf ayahnya. Namun Muḥammad ibn Ubay mengungkapkan bahwa mushaf tersebut telah disita pada masa ‘Uthmān.”<sup>134</sup> Selain Ubay, penolakan juga dilakukan ‘Abd Allāh ibn Mas‘ūd. Ketika terjadi pengiriman salinan resmi mushaf ‘Uthmānī ke Kufah, disertai dengan perintah untuk memusnahkan mushaf-mushaf lainnya, Ibn Mas‘ūd menolak untuk menyerahkan mushafnya. Ia merasa tersinggung karena mushaf hasil salinan seorang pemuda seperti Zayd ibn Thābit lebih diutamakan ketimbang mushaf pribadinya yang lebih terlebih dulu masuk Islamnya.<sup>135</sup>

Abū Mūsā al-Ash‘arī, dalam sebuah laporan, juga menolak untuk menyerahkan mushaf koleksinya. Dari ‘Abd al-A‘lā ibn al-Ḥakam al-Kilābī dikisahkan bahwa ketika dia mendatangi rumah Abū Mūsā, datanglah utusan khalifah ‘Uthmān ke Basrah membawa salinan mushaf ‘Uthmānī yang wajib diikuti. Perintah khalifah ini kemudian direspon Abū Mūsā dengan mengatakan bahwa semua materi dalam mushafnya yang berbeda dengan mushaf ‘Uthmānī supaya tidak dihilangkan, akan

---

<sup>133</sup>Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajar al-Asqalānī, *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. Muḥammad ‘Abd al-Bāqī, (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1379), Vol. 9, 20.

<sup>134</sup>Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur‘an* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2005), Cet. 1, 187.

<sup>135</sup>Ibid., 196-197.

tetapi jika ada materi dalam mushaf ‘Uthmānī yang tidak termaktub dalam mushafnya agar ditambahkan.<sup>136</sup>

Kebijakan pemusnahan mushaf tampaknya juga berlaku bagi semua mushaf-mushaf primer koleksi para Sahabat lainnya, termasuk di antaranya mushaf ‘Ā’ishah dan Umm Salamah. Meskipun tidak ada laporan tentang pemusnahan mushaf-mushaf ini, namun dari riwayat-riwayat yang beredar dapat disimpulkan bahwa kebijakan pemusnahan mushaf berlaku untuk semua mushaf non-’Uthmānī. Kebijakan ini di satu sisi berhasil menyatukan teks standar al-Qur’an yang diterima sebagai teks yang otoritatif. Namun di sisi lain, juga memutus mata rantai transmisi beragam bacaan al-Qur’an yang bersumber dari berbagai koleksi pribadi generasi Sahabat, termasuk mushaf koleksi pribadi istri-istri Nabi. Kondisi inilah yang tampaknya membuat partisipasi perempuan pasca generasi istri-istri Nabi (Sahabat) dalam transmisi varian bacaan al-Qur’an menjadi terputus. Jika ada sejumlah riwayat tentang varian bacaan yang dinisbatkan kepada istri-istri Nabi, riwayat-riwayat tersebut termasuk bagian-bagian yang masih terselamatkan dari varian bacaan yang terdapat dalam mushaf mereka.

Seiring dengan semakin intensifnya tekanan politik dan berjalannya waktu, penolakan-penolakan terhadap upaya standardisasi teks semakin hari semakin berkurang hingga akhirnya menghilang dari peredaran. Ketika sumber-sumber perselisihan keragaman teks diberangus ‘Uthmān dan al-Ḥajjāj, para penentang standardisasi teks al-Qur’an berangsur melemah dan kedua kubu yang mendukung maupun menolak standardisasi mulai memilih sikap kompromi: dalam tataran praksis, teks ‘Uthmānī dipandang sebagai *textus receptus* atau satu-satunya teks yang diterima, sedangkan dalam ranah teoritis, bentuk-bentuk bacaan non-’Uthmānī diakui sebagai varian bacaan al-Qur’an. Bentuk kompromi lain yang lebih toleran adalah kebolehan memilih

---

<sup>136</sup>Ibid., 210.

(*ikhthiyār*) salah satu bacaan para Sahabat Nabi yang sejalan dengan rasm mushaf ‘Uthmānī—atau salah satu dari Qirā’ah Sab‘ah—atau menganggap qiraah yang tidak sejalan dengan rasm ‘Uthmānī sebagai tafsir terhadap rasm ‘Uthmānī. Sikap kompromistik ini kemudian berkembang lebih jauh menjadi sikap yang menjadikan keragaman qiraah di luar tradisi teks ‘Uthmānī sebagai keterangan tambahan bagi atau bahkan dinasakh oleh *textus receptus*.<sup>137</sup>

Keberhasilan standardisasi teks al-Qur’an yang dilakukan oleh ‘Uthmān dan para penguasa setelahnya ternyata masih meninggalkan persoalan cara baca al-Qur’an. Sebagian besar aksara Arab yang digunakan untuk menulis kitab suci ini memiliki simbol-simbol konsonan yang bisa dibedakan satu sama lain. Oleh karena itu, ketika wilayah kekuasaan politik Islam semakin meluas dan semakin banyak orang asing (non-Arab) memeluk Islam, berbagai kesalahan dalam membaca teks al-Qur’an—yang ditulis dengan *scriptio defectiva*—di kalangan para pemeluk baru Islam semakin merebak. Berangkat dari kegelisahan ini, para pemegang otoritas politik Islam mengambil kebijakan untuk melakukan penyempurnaan terhadap *rasm* al-Qur’an. Langkah-langkah penyempurnaan mushaf ‘Uthmānī secara kronologis dapat dijelaskan sebagai berikut:

**Pertama**, penyempurnaan dilakukan pada era pemerintahan Mu’awiyah ibn Abi Sufyan (661-668 H). Ziyād ibn Sāmiyah, Gubernur Basrah saat itu, memerintahkan Abū al-Aswad al-Du’ālī (605-688 H) untuk menciptakan tanda-tanda baca dalam mushaf guna menghindari kesalahan pembacaan al-Qur’an yang semakin masif. Pada mulanya al-Du’ālī menolak untuk melaksanakan tugas tersebut, karena merasa khawatir disebut melakukan bid’ah. Namun ketika suatu hari ia mendengar seseorang membaca al-Qur’an 9: 3 secara keliru, di mana kata yang seharusnya dibaca *rasūlubū*, dibaca dengan *rasūlibī*, yang berakibat

---

<sup>137</sup>Ibid., 348-349.



mengubah makna secara fatal, maka ia kemudian menerima mandat tersebut. Upaya penyempurnaan dilakukan dengan menciptakan tanda-tanda vokal untuk huruf-huruf konsonan: titik di atas untuk vokal a (*fathah*), titik di bawah untuk vokal i (*kasrah*) dan titik di antara dua huruf untuk vokal u (*dammah*), dua titik vokal rangkap untuk *tanwīn* dan membiarkan tanpa tanda apapun untuk konsonan mati (*sukūn*).<sup>138</sup>

**Kedua**, penyempurnaan kedua dilakukan era pemerintahan ‘Abd al-Malik ibn Marwān (685-705M) dari dinasti Bani Umayyah. Al-Ḥajjāj ibn Yūsuf, gubernur Irak saat itu, ketika melihat fenomena banyaknya kekeliruan masyarakat dalam membaca al-Qur’an, ia menunjuk dua ahli bahasa, Naṣr ibn ‘Āṣim (w. 708 H) dan Yahyā ibn Ya‘mar (w. 747H)—dua-duanya murid al-Du‘ālī—untuk menyempurnakan apa yang sudah dilakukan oleh sang guru. Kedua pakar bahasa ini kemudian mengenalkan titik-titik diakritis untuk membedakan huruf-huruf konsonan yang memiliki simbol yang sama.<sup>139</sup>

**Ketiga**, penyempurnaan ketiga dilakukan pada masa pemerintahan dinasti ‘Abbasiyyah. Al-Khalīl ibn Aḥmad (718 H-786 H), seorang ahli bahasa dari Basrah, menyempurnakan tanda-tanda vokal yang diciptakan oleh al-Du‘ālī. Penyempurnaan dilakukan dengan membubuhkan tanda huruf alif kecil di atas huruf untuk vokal a, huruf *yā’* kecil di bawah untuk vokal i, dan huru *waw* kecil di depan huruf untuk vokal u; serta huruf *ba’* di atas huruf untuk tanda *sukūn*. Sedangkan untuk vokal rangkap (*tanwīn*) disimbolkan dengan menggandakan tanda-tanda vokal tersebut, dan tanda konsonan rangkap (*shaddah*) disimbolkan dengan huruf *sīn* di atas huruf konsonan tersebut. Seiring berjalannya waktu, tanda-tanda vokal ini kemudian mengalami penyempurnaan demi penyempurnaan sehingga memperoleh bentuk finalnya menjelang abad ke-3H/9M.<sup>140</sup>

<sup>138</sup>Ibid., 149, 320-321.

<sup>139</sup>Ibid., 322.

<sup>140</sup>Ibid., 322.

Dengan tercapainya bentuk final aksara Arab dan penggunaannya dalam penulisan *textus receptus* ini pada giliran berikutnya mampu menghadirkan keseragaman tekstual dan bacaan yang relatif lebih luas, ketimbang ketika teks *textus receptus* ini disalin dalam aksara orisinalnya. Kondisi ini melahirkan gerakan yang lebih kuat menuju upaya unifikasi bacaan (qiraah) al-Qur'an pada fase-fase berikutnya. Pada awal abad ke-4 H/10 M, *textus receptus* mulai digunakan sebagai batu uji untuk mengukur keabsahan varian suatu bacaan, di samping dua kriteria lain: kesesuaiannya dengan kaidah bahasa Arab dan periwayatannya jalur *mutawatir*. Setelah melalui proses negosiasi yang panjang, dengan dukungan penuh penguasa 'Abbasiyah waktu itu, kalangan ortodoks Islam berhasil menyepakati *Qirā'ah Sab'ah* hasil seleksi Abū Bakr ibn Mujāhid (w. 935 M) sebagai bacaan otentik (*lectio vulgata*) bagi *textus receptus*.<sup>141</sup>

Meski demikian, kebijakan unifikasi qiraah al-Qur'an yang dicanangkan Ibn Muqlah (w. 940 M) dan Ibn 'Isa (w. 946 M)—keduanya wazir dinasti 'Abbasiyah—tidak sepenuhnya diterima di kalangan ulama ahli qiraah. Penentangan terhadap pembatasan qiraah menjadi tujuh antara lain ditunjukkan oleh al-Jazā'irī yang mempertanyakan mengapa hanya tujuh bacaan yang dianggap otentik.<sup>142</sup> Abū al-'Abbās ibn Amardān Abū Muḥammad al-Makkī mengkritik Ibn Mujāhid karena menyingkirkan nama Ya'qūb—salah satu imam Qiraah 'Ashrah—dari deretan Qirā'ah Sab'ah dan menggantikannya dengan al-Kisā'ī.<sup>143</sup> Sementara itu, imam al-Suyūṭī menghimpun argumen-argumen para

---

<sup>141</sup>Ibid., 351.

<sup>142</sup>Tāhir Al-Jazā'irī al-Dimashqī, *al-Tibyān li Ba'd al-Mabahith al-Muta'alliqah bi al-Qur'an'ala al-Tariq al-Itqan* (Beirut: Dar al-Basha'ir al-Islamiyyah, 1412 H), 103.

<sup>143</sup>Shihāb al-Dīn al-Zarkashī, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Muṣṭafā al-Bāb al-Qāhir, t.th.) Vol. 1, 329; al-Dimashqī, *al-Tibyān*, 82.

ulama ahli qiraat lainnya yang menentang pembatasan qiraah menjadi tujuh.<sup>144</sup>

Gerakan penentangan terhadap program unifikasi bacaan al-Qur'an harus berhadapan vis-à-vis otoritas politik yang mendukung proses ortodoksi Qirā'ah Sab'ah. Upaya untuk meredam gerakan penentangan dan mempertahankan ortodoksi dapat dilihat dalam dua kasus pengadilan inquisisi berikut: *Pertama*, pengadilan inquisisi pertama terjadi pada tahun 934 M yang mengadili seorang ahli qiraah dan ahli bahasa Arab di Bagdad, Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ḥasan Ibn Ya'qūb ibn al-Ḥasan ibn Miqsam al-‘Aṭṭār—yang dikenal dengan sebutan Ibn Miqsam. Dalam persidangan tersebut, di hadapan otoritas politik, fuqaha' dan qurra', Ibn Miqsam dipaksa untuk menarik kembali pendapatnya yang menyatakan bahwa seorang Muslim boleh memilih qiraah dalam kerangka konsonatal apapun selama ia sejalan dengan kaidah bahasa Arab dan memiliki makna yang masuk akal, walaupun tidak ada seorangpun yang pernah membaca dengan qiraah tersebut.<sup>145</sup> Pada akhir persidangan, ia dipaksa mengumumkan pertobatannya dan menandatangani sebuah berita acara atau pernyataan resmi bahwa ia akan meninggalkan bacaan khususnya.<sup>146</sup>

*Kedua*, pengadilan inquisisi terhadap Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ayyūb ibn Shanabūdh (w. 328 H/939 M), guru Ibn Miqsam, yang dipimpin langsung wazir Ibn Muqla di hadapan para hakim, fuqaha'

---

<sup>144</sup>Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān al-Suyūṭī, *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Damaskus: Dār Ibn al-Athīr, t.th.), Vol. 1, 22-27.

<sup>145</sup>Ibn Miqsam berpendapat bahwa ketersambungan sanad tidak perlu menjadi syarat transmisi. Ia mencukupkan diri dengan syarat kesesuaian suatu bacaan dengan rasm mushaf ‘Uthmānī dalam menetapkan kesahihan qiraah. Dalam *Ghāyat al-Nibāyah* disebutkan sebuah riwayat dari Ibn Miqsam: “Setiap qiraah yang sejalan dengan mushaf dan salah satu segi dari kaidah bahasa Arab maka membaca dengan qiraah tersebut diperbolehkan, meskipun qiraah tersebut tidak punya sanad.” Lihat Abū al-Khayr Muḥammad ibn Muḥammad al-Jazarī, *Ghāyat al-Nibāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā’*, (Kairo: Maktabah al-Khanjī, 1352 H), Vol. 1, 124.

<sup>146</sup>Theodor Noldeke et.al., *Geschichte des Qorān*, terj. Wolfgang H. Behn, *The History of the Qur’an* (Leiden-Boston: Brill, 2013), 476.

dan qurra'. Ibn Shanabūdh diadili karena menyebarkan pandangannya yang mempermasalahkan kriteria kesesuaian dengan mushaf 'Uthmānī sebagai salah satu syarat diterimanya suatu bacaan. Ia juga menentang pembatasan qiraah menjadi tujuh bacaan yang dipandang sah dan menolak anggapan bahwa bacaan di luarnya sebagai bacaan shādhdh.<sup>147</sup> Menurutnya, qiraah dengan bacaan yang tidak sejalan dengan rasm 'Uthmānī, selama ia ditransmisikan melalui riwayat yang sah—seperti bacaan Ibn Mas'ūd dan Ubay ibn Ka'b—maka bacaan tersebut harus diterima.<sup>148</sup> Ia akhirnya diajukan ke pengadilan inquisisi karena laporan dan permintaan Ibn Mujāhid sendiri. Di hadapan pengadilan tersebut, ia diputuskan bersalah dan dijatuhi hukuman dera yang dieksekusi langsung oleh Ibn Muq̄la sendiri.<sup>149</sup> Selain itu, ia juga dipaksa untuk bertobat, namun karena ia menolak maka ia dipenjara. Namun

<sup>147</sup>Penolakannya terhadap pembatasan qira'ah hanya pada tujuh imam saja tampaknya dilatarbelakangi oleh dua hal: **Pertama**, adanya rivalitas antara Ibn Mujahid dengan dirinya dan ketidakpedulian Ibn Syanabudh pada pandangan Ulama ortodoks yang melihat bahwa disyaratkannya kesesuaian dengan teks 'Uthmānī didasarkan pada keyakinan bahwa teks-teks 'Uthmānī ini ditulis berdasarkan pemaparan akhir Jibril kepada Nabi Muhammad. Menurut Ibn al-Jazarī, teks-teks 'Uthmānī disalin berdasarkan bacaan terakhir yang dipaparkan Jibril kepada Nabi Muhammad. Lihat Abū 'Abd Allāh Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Uthmān al-Dhahabī, *Ṭabaqāt al-Qurra'*, ed. Aḥmad Khān. Riyāḍ: Markaz al-Malik Fayṣal li al-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, 1997. dan al-Jazarī, *Ghāyat al-Nihāyah*, pada bab "Biografi Ibn Shanbudh", dan Shāhīn, *Tārīkh al-Qur'an*, 207; Ibn Kathir al-Dimashqī, *Faḍā'il al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Andalus, t.th.), 6; Abū al-Khayr Muḥammad ibn Muḥammad al-Jazarī, *Al-Nasb fi al-Qirā'ah al-'Asbr*, ed. 'Alī Muḥammad al-Dībā' (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), Vol. 1, 8. **Kedua**, Ibn Syanabudh menolak pelabelan shādhdhah pada qira'ah di luar *Qirā'ah Sab'ah* yang dilakukan Ibn Mujahid, karena ia melihat bahwa dalam qira'ah yang mutawatirah sekalipun—berdasar riwayat dan transmisi—terdapat bacaan yang menyelisih rasm 'Uthmānī. Ia mencontohkan dengan qira'ah (جـيـء) yang ditulis dengan (جائـيـ) dan bacaan (لأذبحنه) yang ditulis dengan (لا أذبحنه), dan bacaan (إن هذين فأصدق وأكون) yang ditulis dengan (فأصدق) (وأكـن). Lihat 'Abd al-Sabur Shāhīn, *Tārīkh al-Qur'an* (Kairo: Nahḍah Miṣr, 2007 M), 207; dan 'Alī al-Nūrī al-Ṣafāqasī, *Ghayth al-Naf'*, dalam 'Alī ibn al-Qāsiḥ al-Baghdadī, *Sirāj al-Qārī' al-Mubtadī wa Tidbkār al-Qārī' al-Muntahī* (Kairo; Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādūh, 1373 H/1945), Cet. 3, 218.

<sup>148</sup>'Abd al-Sabur Shāhīn, *Tārīkh al-Qur'an* (Kairo: Nahḍah Miṣr, 2007 M), 207.

<sup>149</sup>Muḥammad ibn Ishāq Abū al-Faraj al-Nadīm, *al-Fibrīst* (Beirut: Dār al-Ma'ārif, 1398 H/1978 M), Vol. 1, 70.

setelah bersedia menandatangani pernyataan taubatnya dan mengakui kesalahannya, ia akhirnya dibebaskan kembali.<sup>150</sup>

Seiring berjalannya waktu, dengan berbagai tekanan politik dari penguasa, gerakan penentangan terhadap pembatasan qiraah menjadi tujuh bacaan semakin melemah. Sebaliknya dukungan terhadap Qirā'ah Sab'ah semakin menguat dengan dituliskan karya-karya akademis yang mendukung pembakuan qiraah tujuh sebagai bacaan yang sah. Dari sekian karya akademik yang paling berpengaruh memaparkan ortodoksi Qiraah Sab'ah adalah kitab *al-Taysīr fī al-Qirā'āt al-Sab'* karya Abū 'Amr 'Uthmān ibn Sa'īd al-Dānī (w. 444 H) dan *Hirz al-Amānī wa Wajb al-Tabānī* karya Abū al-Qāsim ibn Fayrah al-Andalusī al-Shāṭibī (w. 590 H). Karya yang pertama, yaitu *al-Taysīr fī al-Qirā'āt al-Sab'* menurut penilaian Ibn al-Jazarī merupakan karya tentang qiraah al-Qur'an yang paling sah dalam menguraikan jalur-jalur transmisi Qirā'ah Sab'ah. Sedangkan karya yang kedua, *Hirz al-Amānī wa Wajb al-Tabānī*, memuat bait-bait syair yang mempuitisasikan kitab *al-Taysīr* karya Abū 'Amr al-Dānī. Pada perkembangan selanjutnya, kedua karya ini mendominasi wacana akademik studi qiraah al-Qur'an, terutama karya yang terakhir ini, yang mendapat dukungan dari karya-karya ulama lainnya yang mengelaborasi bait-bait syair al-Shāṭibiyah baik dalam bentuk syarah, ringkasan (*mukhtashar*) dan penyempurnaan (*takmilah*).<sup>151</sup>

Dampak ikutan dari perkembangan ini adalah semakin menguatnya dominasi Qirā'ah Sab'ah dalam diskursus studi qiraah al-Qur'an sejak saat itu (Abad ke-5 dan setelahnya). Secara politis, kondisi ini memudahkan kalangan perempuan untuk mempelajari varian bacaan al-Qur'an dan mentransmisikannya tanpa harus terlibat dalam konflik politik dengan penguasa akibat menentang program ortodoksi Qirā'ah

---

<sup>150</sup>Ibid.

<sup>151</sup>Abd al-Hādī al-Faḍlī, *al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah: Tārīkh wa Ta'rīf* (Beirut: Markaz al-Ghādir li al-Dirasāt wa al-Nashr wa al-Tawzī', 2009), 57.

Sab'ah. Lebih dari itu, situasi ini juga memudahkan bagi para pegiat studi qiraah—baik laki-laki maupun perempuan—untuk memilih dan membatasi qiraah mana yang akan dipelajari. Sebab setelah dibakukan Qirā'ah Sab'ah sebagai bacaan yang otoritatif, maka qiraah di luar bacaan tujuh ini dipandang sebagai qiraah yang *shādhah* yang tidak diakui kequr'anannya. Dengan ungkapan lain, seorang yang hendak menghafalkan al-Qur'an, bisa memilih salah satu atau ketujuh bacaan ini.

Kemudahan menentukan qiraah yang akan dihafalkan sangat sulit untuk didapatkan sebelum pembakuan Qirā'ah Sab'ah. Informasi bibliografis tentang peredaran qiraah sebelum era Qirā'ah Sab'ah menunjukkan bahwa sebelum pembakuan qiraah menjadi tujuh bacaan, jumlah qiraah berkembang sangat pesat hingga jumlah yang mungkin tidak terbayangkan. Dalam karya-karya awal tentang qiraah, yang ditulis oleh Abū 'Ubayd ibn al-Qāsim (w. 224 H), disebutkan bahwa karya ini menghimpun kurang lebih dua puluh lima qiraah, termasuk di dalamnya Qirā'ah Sab'ah. Sementara itu, Al-Qaḍī Ismā'īl ibn Ishāq al-Mālikī (w. 282 H) menyusun sebuah kitab tentang qiraah yang di dalamnya ia menghimpun qiraah duapuluh imam, di antara mereka imam-imam Qirā'ah Sab'ah. Jumlah ini terus bertambah semakin meningkat, sehingga kemudian memunculkan kesadaran Ibn Mujāhid (w. 324 H) untuk memeras bacaan-bacaan yang berkembang itu menjadi tujuh saja. Penuturan Makkī ibn Abā Ṭālib (437 H) menggambarkan alasan ini:

“Pada abad kedua dan ketiga hijriyyah, jumlah qurra' yang meriwayatkan al-Qur'an bertambah begitu banyak dan akibatnya semakin banyak pula perbedaan qiraah. Maka pada abad keempat hijriyyah para pakar qiraah berniat membatasi qiraah yang sesuai

dengan mushaf ‘Uthmānī untuk memudahkan menghafal dan menentukan cara bacanya...”<sup>152</sup>

Penelusuran data biografis para periwayat al-Qur’an juga menunjukkan fakta menarik bahwa pada rentang waktu abad I – IV H, istilah *Qirā’ah Sab’ah* atau *‘Ashrah* belum digunakan sebagai istilah teknis untuk orang yang menguasai al-Qur’an. Ungkapan yang digunakan adalah istilah *kānat qad qara’at al-Qur’ān* (ia telah menguasai qiraah al-Qur’an); atau *rawatal-Qur’ān* (ia telah meriwayatkan al-Qur’an) dan istilah *‘aradat al-Qur’ān* (ia telah membaca al-Qur’an di hadapan guru), tanpa menyebut qiraah imam tertentu. Hujaymah (Juhaymah) bint Ḥuyayy al-Awṣābiyyah atau yang disebut dengan kunyah Umm al-Dardā’ al-Ṣuḡhrā, juru baca al-Qur’an abad ke-1 H, disebut dengan istilah *‘aradat al-Qur’ān wa hiya ṣaghīrah ‘alā Abī al-Dardā’* (ia membaca al-Qur’an pada saat masih kecil di hadapan Abu al-Dardā’). Maymūnah bint Abī Ja’far Yazīd ibn al-Qā’qā’ al-Makhzūmī al-Madanī al-Qāri’, juru baca al-Qur’an yang hidup abad ke-2 H, meriwayatkan qiraah dari ayahnya (*rawat al-qirā’ah ‘an abihā*) yaitu Abū Ja’far Yazīd ibn al-Qā’qā’ al-Makhzūmī, seorang juru baca al-Qur’an di kota Madinah.

Istilah *Qirā’ah Sab’ah* baru ditemukan pertama kali pada tokoh yang hidup pada abad ke-5 H, yaitu Ibnat al-Fayz al-Qurṭubī (w. 446 H). Dalam biografinya disebutkan bahwa ia belajar membaca al-Qur’an dengan *Qirā’ah Sab’ah* kepada Abū Dāwud al-Balnasī, tokoh juru baca al-Qur’an dari Valensia. Umm al-‘Izz bint Muḥammad ibn ‘Alī ibn Abī Ghālib al-‘Abdarī al-Dānī (610 H atau 618 H), disebutkan dalam biografinya bahwa ia menguasai *Qirā’ah Sab’ah* dengan sempurna (*kānat tuḥsin al-Qirā’āt al-Sab’*). Bahkan sebagian juru baca perempuan, ia melampaui kolega-koleganya karena ia tidak hanya menguasai *Qirā’ah Sab’ah*, tetapi juga menguasai *Qiraah ‘Ashrah*. Bayram bint Aḥmad al-Mālikīyyah (w.776 H), tokoh yang hidup abad ke-8 H, disebut

---

<sup>152</sup>Makkī ibn Abī Ṭālib, *Al-Ibānah ‘an Ma’ānī al-Qirā’āt*, ed. Muḥyī al-Dīn Ramaḍān, (Damaskus: Dār al-Ma’mūn li al-Turāth, 1399 H), Vol. 1, 47-48.

membaca al-Qur'an dengan *Qirā'ah Sab'ah* di bawah bimbingan 'Alī Shams al-Dīn ibn al-Ṣā'igh dan menamatkan *Qirā'ah 'Asyrah* di bawah bimbingan Fāṭimah bint 'Alī Shams al-Dīn ibn al-Ṣā'igh. Sementara itu, Salmā bint Muḥammad Ibn al-Jazarī (w. 833 H), hidup pada abad IX H, dikisahkan mampu menyempurnakan hafalan Qiraah 'Ashrah di bawah bimbingan ayahnya, Ibn al-Jazarī, tokoh penulis biografi terkenal.<sup>153</sup> Fakta-fakta ini menunjukkan bahwa pembakuan Qirā'ah Sab'ah sebagai bacaan yang otoritatif telah membuka akses yang lebih mudah bagi kaum perempuan untuk menekui bidang qiraah al-Qur'an.

---

<sup>153</sup>al-Jazarī, *Ghāyat al-Nihāyah*, Vol. 1, 310.





## PENUTUP

**B**erdasarkan analisis pada bab-bab terdahulu dapat dirumuskan tiga kesimpulan berikut: *Pertama*, dinamika partisipasi perempuan dalam transmisi al-Qur'an mengalami penurunan pada lima abad pertama hijriyah, untuk kemudian mengalami kebangkitan kembali pada lima abad kedua hijriyah. Hasil penelusuran biografis perempuan juru baca al-Qur'an membuktikan bahwa pada abad pertama—yang mencakup tiga kurun terbaik generasi Islam—ditemukan adanya tujuh juru baca al-Qur'an dari generasi Sahabat dan Tabiin. Jumlah ini mengalami penurunan pada kurun berikutnya di mana hanya ditemukan dua juru baca al-Qur'an pada abad kedua dan keempat hijriyah, dan satu juru baca al-Qur'an pada abad ketiga dan kelima hijriyah. Selain itu, tingkat persebaran geografis juru baca al-Qur'an juga masih terbatas di lima kota metropolitan Islam. Partisipasi perempuan mengalami kebangkitan kembali pada lima abad kedua hijriyah dengan enam juru baca al-Qur'an pada abad keenam dan kedelapan, dan sepuluh

juru baca al-Qur'an pada abad keenam hijriyah. Jumlah ini mencapai titik puncaknya pada abad kesembilan hijriyah dengan duabelas juru baca al-Qur'an, untuk kemudian mengalami penurunan pada abad kesepuluh dengan empat juru baca al-Qur'an. Sementara itu, dari tingkat persebaran geografisnya, fase ini menunjukkan penyebaran juru baca al-Qur'an yang lebih luas, mencakup seluruh wilayah-wilayah kekuasaan Islam pada masa itu.

**Kedua**, bentuk-bentuk partisipasi perempuan juru baca al-Qur'an mencakup semua bentuk partisipasi yang diperankan oleh juru baca al-Qur'an dari kalangan laki-laki. Bentuk-bentuk partisipasi tersebut mencakup peran sebagai penjaga teks al-Qur'an melalui koleksi mushaf pribadi masing-masing, sumber varian bacaan atau qiraah al-Qur'an, *muqri'ah* atau juru baca yang meriwayatkan ragam bacaan al-Qur'an, baik dengan salah satu varian maupun dengan semua varian bacaan al-Qur'an (*Qirā'ah Sab'ah* dan *Qirā'ah 'Asbrāh*), atau sebagai juru baca atau penghafal al-Qur'an tanpa otoritas meriwayatkan bacaan (*qāri'ah* dan *hāfiẓah*). Selain menjalankan fungsi transmisi al-Qur'an melalui tradisi lisan, sebagian perempuan juga mentransmisikan al-Qur'an melalui tradisi tulis melalui profesi sebagai juru tulis mushaf (*al-kātibah*). Sejumlah tokoh perempuan juga memainkan peran sebagai penafsir al-Qur'an (*mufassirah*) dan pengajar cabang ilmu tafsir dan ulumul Qur'an melalui proses pendidikan dan pengajaran. Terakhir, sebagian tokoh perempuan menjalankan peran sebagai penceramah (*al-wā'iẓah*) dalam majelis taklim khusus perempuan.

**Ketiga**, konteks sosio-historis masyarakat Muslim era dinasti 'Abbasiyyah mempengaruhi menurunnya keterlibatan perempuan dalam transmisi al-Qur'an pada lima abad pertama hijriyah. Berbagai penaklukan masyarakat Muslim kurun awal telah memperluas wilayah kekuasaan Islam ke wilayah-wilayah Byzantium-Romawi dan Sasania-Persia. Penaklukan ini, di samping menyebabkan gelombang besar masuknya penduduk wilayah taklukan ke dalam Islam, juga sekaligus

menyerap budaya wilayah taklukan yang androsentris dan misoginis ke dalam budaya masyarakat Muslim era ini. Dalam konteks sosio-kultural yang androsentris dan misoginis seperti ini, doktrin-doktrin keagamaan tentang domestifikasi perempuan atau pemingitan, doktrin tentang hijab dan larangan *ikhṭilāṭ* dengan non mahram, larangan perempuan untuk bepergian tanpa mahram, dan stereotiping suara perempuan sebagai bagian aurat semakin mengkristal dan menemukan pembenarannya dalam budaya masyarakat ‘Abbasiyah yang patriarki. Perkembangan ini—ditambah dengan profesionalisasi ilmu qiraah yang memunculkan syarat-syarat yang ketat dalam transmisi al-Qur’an—tidak bisa tidak, telah mempersempit, untuk tidak mengatakan menutup sama sekali, akses perempuan dalam transmisi al-Qur’an.

Sementara itu, konteks sosio-historis masyarakat Muslim pada abad VI-X H juga berperan dalam membangkitkan kembali partisipasi perempuan dalam transmisi al-Qur’an. Kondisi geo-politik pada masa ini ditandai dengan runtuhnya kekuasaan ‘Abbasiyah oleh serangan Hulagu Khan dari Tatar 658 H, munculnya tiga kerajaan Islam utama, yaitu dinasti Ilkhan di Baghdad, dinasti ‘Uthmaniyah di Andalusia, dan dinasti Mamluk di Mesir. Dari ketiga kerajaan tersebut, hanya dinasti Mamluk yang mampu bertahan dari serangan bangsa luar maupun serangan bangsa Mongol. Kondisi ini membuat dinasti Mamluk mampu mempertahankan kesinambungan peradabannya dengan peradaban Islam masa klasik. Mesir dan Syam sebagai dua kota metropolitan dinasti Mamluk berubah menjadi tempat migrasi para ulama setelah jatuhnya kota Baghdad oleh bangsa Mongol dan jatuhnya kota Andalusia di tangan bangsa Spanyol. Perkembangan ini memperkuat jaringan kekeluargaan antara ulama yang pada giliran berikutnya mendorong kembali masuknya perempuan dalam tradisi transmisi al-Qur’an. Sebab, ketika pendidikan perempuan dalam jaringan kekeluargaan mendapat prioritas maka penghalang normatif maupun hukum (larangan *ikhṭilāṭh*) untuk melakukan kontak antara laki-laki

dan perempuan non-mahram dapat diatasi sebagiannya. Selain konteks sosio-politik, meningkatnya partisipasi perempuan juga dipengaruhi oleh menguatnya gerakan sufi-asketik pada era ini, di mana aturan-aturan formalisme doktrin agama yang menghalangi akses perempuan diterapkan secara longgar di kalangan pegiat Sufi. Perkembangan ini semakin melempangkan jalan bagi kalangan perempuan untuk mengakses proses transmisi al-Qur'an sehingga banyak dijumpai bahwa sebagian juru baca al-Qur'an berasal dari kalangan sufi atau pelaku asketisme Islam (*sufi masters*).

Terakhir, meningkatnya partisipasi perempuan juga dipengaruhi oleh perkembangan ilmu qiraah pada fase ini, Diterimanya mushaf 'Uthmānī sebagai *textus receptus* dan menguatnya ortodoksi bacaan tujuh (*Qirā'ah Sab'ah*) sebagai bacaan yang otentik telah memudahkan akses perempuan untuk mentransmisikan varian bacaan al-Qur'an. Sebelum pembakuan qiraah menjadi tujuh bacaan, jumlah qiraah berkembang sangat pesat hingga mencapai jumlah yang tak terbayangkan mempersulit para pegiat qiraah untuk memilih qiraah mana yang akan ditransmisikan.

Dari temuan di atas, penulis menawarkan argumen historis, teologis dan kultural bagi kalangan perempuan untuk menegosiasikan posisinya dalam dunia transmisi al-Qur'an. *Pertama*, secara historis penulisan ini membuktikan bahwa perempuan menjalankan peran yang sama dengan laki-laki, terutama pada era Islam awal. Semua peran yang dilakukan laki-laki dalam transmisi al-Qur'an juga dilakukan oleh juru baca perempuan. Perempuan generasi sahabat—terutama istri-istri Nabi dan Umm Waraqah—diakui kedudukan mereka sebagai sumber varian bacaan al-Qur'an dan meriwayatkan varian bacaan tersebut kepada para muridnya. Praktik ini dapat dijadikan preseden bagi perempuan kontemporer untuk memberikan ijazah bagi murid-muridnya dan membubuhkan namanya dalam hirarkhi mata rantai tranmsisi al-Qur'an.

*Kedua*, secara teologis penulisan ini menunjukkan bahwa doktrin-doktrin agama yang dipandang menjadi penghalang akses perempuan adalah hasil rumusan para fuqaha' yang—tidak bisa tidak—tersandera dalam konteks sosio-historis pada masa pembentukannya. Oleh karena itu, ketika konteks sosio historis berubah, maka penafsiran terhadap doktrin-doktrin tersebut juga seharusnya berubah. Prinsip *taghyyur al-ahkām bi taghyyur al-azminahwa al-amkinah* (preskripsi hukum dapat berubah mengikuti perubahan ruang dan waktu) dapat diberlakukan, dengan mengedepankan visi etis Islam tentang kesetaraan dan keadilan gender, tanpa harus meninggalkan etika dan kesopanan.

*Ketiga*, penulisan ini juga mengungkap strategi kultural para perempuan sepanjang sejarah transmisi dalam menegosiasikan hak-hak mereka vis-à-vis aturan-aturan normatif yang menghalangi akses mereka. Data biografis menunjukkan bahwa aturan-aturan normatif tersebut sebagian besar di-*by pass* melalui sejumlah mekanisme seperti *ridā' al-kabīr* (persuasan orang dewasa), belajar sebelum fase menstruasi, pendampingan orang tua dalam belajar, atau mengikuti majelis taklim yang terbuka untuk laki-laki dan perempuan. Kendala doktrinal tersebut menjadikan institusi keluarga dan bukan lembaga pendidikan formal—*kuttāb* atau *madrasah*—sebagai institusi yang paling berperan dalam proses transmisi ilmu-ilmu keislaman bagi para perempuan. Melalui pendidikan di dalam keluarga, sejumlah kendala teologis di atas dapat diatasi.

Dalam keluarga, tanggung jawab pendidikan anak dibebankan kepada figur ayah dan ibu. Tetapi karena sebagian besar ayah berperan sebagai pencari nafkah (*foodgetter*), maka peran mendidik anak sebagian besar diserahkan kepada sosok ibu. Seringkali para ibu dituntut untuk memiliki berbagai cabang ilmu agama agar bisa mentransmisikan ilmunya kepada anak-anak mereka. Seorang ibu yang *hāfīzah* dipastikan akan mentransmisikan hafalannya kepada anak-anak mereka. Meski demikian, tuntutan tersebut tidak selalu diimbangi dengan akses yang

setara bagi kaum perempuan untuk menempuh pendidikan tingkat lanjut. Untuk menjadi ibu yang *hāfīzah* seorang perempuan harus diberikan akses pendidikan al-Qur'an yang lebih tinggi, tidak hanya berhenti pada fase anak-anak saja.

Untuk merealisasikan tujuan tersebut, tradisi pembelajaran tahfiz al-Qur'an kiranya perlu diintegrasikan (*di-hybrid*-kan) ke dalam pendidikan formal baik madrasah dan pesantren, sebagaimana yang banyak berkembang di lembaga-lembaga pendidikan Islam di Indonesia. Lembaga pendidikan formal ini dapat membuka akses yang seluas-luasnya kepada perempuan untuk mengikuti proses pembelajaran al-Qur'an dengantetap harus menjaga norma-norma etika dan kesopanan. Dalam lembaga pendidikan formal ini, relasi guru dan murid tidak lagi berada dalam ruang privat yang mengharuskan hubungan mahram, tetapi terjadi dalam ruang publik yang memungkinkan relasi non mahram. Dengan demikian, para juru baca al-Qur'an yang dihasilkan oleh lembaga pendidikan formal ini kelak akan menjadi pendidik al-Qur'an setidaknya dalam lingkup keluarga, atau menjadi tenaga pendidik al-Qur'an di lembaga-lembaga pendidikan formal pada umumnya.

Namun demikian, penting juga penulis kemukakan bahwa kajian ini hanya dibatasi pada biografi perempuan juru baca al-Qur'an abad I–X H (era klasik dan pertengahan) yang termuat dalam karya-karya biografi qurra' maupun karya-karya biografis lainnya. Oleh karena itu, ada sejumlah keterbatasan dan kekurangan yang harus ditindaklanjuti dengan penulisan-penulisan lainnya. Di antara keterbatasan penulisan ini: *Pertama*, penulisan ini tidak mencakup para perempuan juru baca al-Qur'an yang tidak terdeteksi dalam radar para penulis biografi para juru baca al-Qur'an. Semua norma-norma imperatif tentang perintah membaca, memahami, mempelajari makna dan mengajarkan al-Qur'an tidak hanya ditujukan kepada kaum laki-laki saja, tetapi juga mencakup perempuan. Oleh karena itu, kaum perempuan sejak dari generasi

Sahabat hingga masa modern diyakini telah memberikan perhatian yang tinggi terhadap proses transmisi Kitab Suci ini. *Kedua*, penulisan ini tidak mengkaji biografi juru baca al-Qur'an perempuan era modern yang merupakan wilayah penulisan yang sangat luas dan menarik untuk diungkap. Proses transmisi al-Qur'an yang sebelumnya ditransmisikan melalui institusi keluarga tampaknya telah mengalami pergeseran dengan bermunculannya institusi pendidikan al-Qur'an formal seperti pesantren, madrasah atau sekolah, serta Perguruan Tinggi. Perubahan cara pandang dalam melihat relasi antar gender juga sedikit banyak mempengaruhi model-model transmisi al-Qur'an. Oleh sebab itu, mengingat kajian tentang keterlibatan perempuan dalam proses transmisi al-Qur'an adalah wilayah penulisan yang sangat luas baik menggunakan pendekatan sinkronik maupun diakronik. Maka dengan demikian, peranan mereka tidak cukup untuk diungkap hanya melalui penelusuran data biografis para perempuan juru baca al-Qur'an dalam karya-karya biografis jurubaca al-Qur'an. Penelusuran terhadap sumber-sumber sejarah lain di luar karya-karya biografis perlu dilakukan guna menggali dan mengungkap peran perempuan dalam mentransmisikan al-Qur'an.

Selanjutnya, dengan semakin meningkatnya jumlah institusi sekolah, madrasah, pesantren, serta Perguruan Tinggi yang menawarkan pendidikan tahfiz al-Qur'an kepada murid atau santri serta mahasiswi telah memungkinkan kaum perempuan—tanpa melihat strata sosial mereka—untuk mengikuti pendidikan *tahfiz* al-Qur'an. Fenomena ini melahirkan semakin banyak kaum perempuan penghafal al-Qur'an (*qāri'ah/hāfiẓah*). Peranan lembaga-lembaga pendidikan al-Qur'an ini perlu untuk diungkap lebih jauh mengingat perlunya pengakuan terhadap para perempuan juru baca dan penghafal al-Qur'an ini secara akademis maupun sosial.

Termasuk juga, perlu diungkap lebih jauh mengenai kendala-kendala sosial dan teologis yang menghalangi masuknya perempuan

dalam sistem transmisi sanad al-Qur'an, karena secara *de facto*, banyak perempuan yang berperan dalam mentransmisikan bacaan al-Qur'an, namun peran mereka masih belum diakui hingga era sekarang. Penelusuran terhadap sejumlah mata rantai ijazah tahfiz al-Qur'an menunjukkan tidak adanya satupun nama perempuan dalam sistem mata rantai tersebut, meskipun mereka telah mendapat ijazah dari guru mereka. Dengan kata lain, eksistensi perempuan hanya diakui secara pasif (berhak menerima ijazah) saja, namun tidak berhak meriwayatkan atau memasukkan namanya dalam mata rantai transmisi al-Qur'an. Fenomena ini tidak hanya terjadi pada masa klasik saja, tetapi juga di masa modern.





## DAFTAR PUSTAKA

**‘Abidin, Muhammad Zayn ibn.** *Sharh al-Mutaba‘alā al-Durr al-Mukhtar Sharh Tanwīr al-Abṣār*, ed. ‘Adil Ahmad ‘Abd al-Mawjud dan ‘Ali Muhammad Mu‘awwad, Riyāḍ: Dār al-Kutub, 1423 H/2003 M.

*Abott, Nabia.* *‘Ā’ishah: The Beloved of Muḥammad.* London: al-Saqi Books, 1985.

‘Ādil, ‘Umar ibn ‘Alī ibn. al-Lubab fī ‘Ulūm al-Kitāb, Cet. 1, Vol. 6. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998.

Ahmad, Leila. Wanita dan Gender dalam Islam: Akar-akar Historis Perdebatan Modern “terj.” M.S. Nashrullah. Jakarta: Lentera Basritama, 2000.

Ahl (al), ‘Abd al-‘Azīz Sayyid. Ṭabaqāt al-Nisā’ al-Muḥaddithāt: min Ṭabaqāt al-Ūlā ilā Ṭabaqāt al-Sādisah. Kairo: Maṭābi’ al-Ahrām, 1401 H/1981 M.

Akhfash (al), Sa‘īd ibn Mas‘adah. Ma‘ānī al-Qur’ān, ed. Hudā Maḥmūd Qurā‘ah, Cet. 1, Vol. 2. Kairo: Maktabah al-Khaffājī, 1990.

Alūsī (al), Shihāb al-Dīn Maḥmūd ibn ‘Abd Allāh al-Husaynī. Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm wa al-Sab’ al-Mathānī, Vol. 7. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1415.

Albānī (al), Muḥammad Naṣīr al-Dīn. Ṣaḥīḥ Sunan al-Tirmidhī, Vol. 3. Riyāḍ: Maktabah al-Ma‘ārif, 1419 H/1998 M.

Amīn, Aḥmad. Fajr al-Islām. Kairo: Lajnah at-Ta’lif wa al-Nashr, 1370.

Anas, Mālik ibn. al-Muwaṭṭa’, ed. Muḥammad Muṣṭafā al-A‘zamī, Vol. 2. Abu Dabi Emirat: Mu’assasah Zāyid ibn Sulṭān al-Nahayān, 1425 H/2004 M.

- Anbarī (al), Kamāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad Ibn. al-Bayān fī I’rāb Gharīb al-Qur’ān, ed. Ṭāhā ‘Abd al-Ḥamīd Ṭāhā, Vol. 2. Mesir: al-Hay’ah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 1980.
- Asnawī (al), Jamāl al-Dīn ‘Abd al-Rahīm. Ṭabaqāt al-Shāfi’iyyah, Vol. 2. Riyad: Dār al-‘Ulūm, 1401 H.
- ‘Asākīr, ‘Alī ibn al-Ḥasan ibn Hibat Allāh ibn. Tārīkh Dimashq, ed. ‘Umar ibn Gharāmah al-‘Umrawī, Vol. 70. Beirut: Dār al-Fikr, 1415 H/1995 M.
- ‘Āshūr, Muḥammad Ṭāhir ibn Muḥammad al-Ṭāhir ibn. al-Taḥrīr wa al-Tanwīr, Vol. 7 dan 9. Tunisia: al-Dār al-Tūnisīyyah li al-Nashr, 1984.
- ‘Asqalānī (al), Aḥmad ibn ‘Alī Ibn Hajar. al-Iṣābah fī Tamyiz al-Ṣaḥābah, Vol. 13. Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, 1433 H/2012 M.
- \_\_\_\_\_. al-Ḥabīb fī Takhrīj Aḥādīth al-Rāfi’i al-Kabīr, ed. al-Sayyid ‘Abd Allāh Hāshim al-Yamānī al-Madanī, Vol. 1. Madinah Munawwarah: Hāsyim al-Yamānī, 1384 H/1964 M.
- \_\_\_\_\_. al-Durar al-Kāminah fī A’yān al-Mi’ah al-Thāminah, ed. Muḥammad Sayyid Jadd al-Ḥaqq, Vol. 1. Kairo: Dār al-Kutub al-Hadīthah, t.th.
- \_\_\_\_\_. Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, ed. Muḥammad ‘Abd al-Bāqī, Vol. 9. Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1379.
- Athīr (al), ‘Izz al-Dīn Abū Ḥasan ‘Alī ibn Muḥammad al-Jadharī Ibn. Usud al-Ghābah fī Ma’rifat al-Ṣaḥābah, Cet. I, Vol. 1. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1433 H/2012 M.
- \_\_\_\_\_. al-Kāmil fī al-Tārīkh, ed. ‘Umar ‘Abd al-Salām Tadmurī, Vol. 8. Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1417 H/1997.
- ‘Aydūsī (al), ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Abd Allāh. Tārīkh al-Nūr al-Sāfir ‘an Akhbār al-Qarn al-‘Āsyir Vol. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1405 H.
- Azhari (al), Muḥammad ibn Ahmad. al-Qirā’at wa al-‘Ilal al-Nahwiyyah fiha, Cet. 1, Vol. 1. tahqiq: Nawwal Ibrahim al-Hilwah, 1991.
- \_\_\_\_\_. Ma’ānī al-Qirā’āt, Cet. 1, Vol. 2. Markaz al-Buhūth fī Kulliyat al-Adab, Jāmi‘ah Malik Sa’ūd, 1991.

- Azharī (al), Abū Manṣūr Muḥammad ibn Aḥmad. Tahdhīb al-Lughah, ed. ‘Abd al-Salām Hārūn, Vol. 12. Kairo: Dār al-Qawmiyyah li al-Ṭibā‘ah, 1384.
- Bādhish, Aḥmad ibn ‘Alī ibn. Al-Iqnā’ fī al-Qirā’at al-Sab’, ed. ‘Abd al-Majīd Quṭāmah, Vol. 1. Makkah al-Mukarramah: Markaz al-Baḥth al-‘Ilmī wa Ḥyā’ al-Turāth al-Islāmī Jāmi‘ah Umm al-Qurā, 1403H.
- Bābānī (al), Ismā‘īl ibn Muḥammad. Hadiyyat al-‘Ārifīn fī Asmā’ al-Muṣannifīn, Vol. 1. t.tp.: t.p., 1380 H.
- Baghdādī (al), Aḥmad ibn ‘Alī Abū Bakr al-Khaṭīb, Tārīkh Baghdād, Vol. 4. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.
- Baghawī (al), Abū Muḥammad al-Husayn ibn Mas‘ūd. Ma‘ālim al-Tanzil fī Tafsīr al-Qur‘ān, ed. Muḥammad ‘Abd Allāh an-Namir dkk, Vol. 4. Beirut: Dār Ṭayyibah, 1417 H/1997 M.
- Bahuti (al), Mansur ibn Yunus ibn Idris. Shar Muntaha al-Iradāt Daqā’iq Uli al-Nuha li Sharh al-Muntaha, ed. ‘Abd Allah ibn ‘Abd al-Muhsin al-Turki, t.tp.: Mu’assasah al-Risālah, 1421 H/2000 M.
- Bayḍawī (al), Maḥmūd ibn ‘Abd al-Raḥīm. al-Judūl fī I’rāb al-Qur‘ān al-Karīm, Cet. 4, Vol. 2. Beirut: Mu’assasah al-Imān, 1418.
- Bayhaqī (al), Ahmad ibn al-Hasan ibn ‘Ali ibn Musa. Sunan al-Bayhaqī al-Kubra, ed. Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā’, Vol. 1. Makkah al-Mukarramah: Maktabah Dār al-Bāz, 1414 H/1994 M.
- Barir, Muhammad Barir. *Tradisi Al-Qur’an di Pesisir: Jaringan Kiai dalam Transmisi Tradisi Al-Qur’an di Gerbang Islam Tanah Jawa*. Yogyakarta: Nurmahera, 2017.
- Barr (al), Abū ‘Umar Yūsuf ibn ‘Abd Allāh ibn Muḥammad Ibn ‘Abd. *al-Istī‘āb fī Ma‘rifat al-Aṣḥāb*, Vol. 4. Beirut: Dār al-Jayl, 1992.
- Bazmul, Muḥammad ibn ‘Umar. al-Qirā’at wa Atharuha fī al-Tafsīr wa al-Ahkām, Vol. 2. Riyāḍ: Dār al-Hijrah, 1973.
- Berkey, Jonathan Porter. *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*. New Jersey: Princeton University Press, 2014.

Bukhārī al , (Muḥammad ibn Ismā'īl Abū ' Abd Allāh .Al-Jāmi 'al-Ṣahīh al-Mukhtaṣar taḥqīq Muṣṭafā Dīb al-Baghā, Vol. 1, 4 dan 5. Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1987.

\_\_\_\_\_. al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣahīh al-Mukhtasar min Umūr Rasūl Allah Ṣallā Allah 'alayh wa Sallam wa Sunanih wa Ayyāmih, ed. Muḥammad Zuhayr ibn Nāṣir al-Nāsir, Cet. 1, Vol. 1 dan 12. Beirut: Dār Ṭūq al-Najāh, 1422 H.

Bulliet, Richard. Islam: The View from the Edge, Columbia : University Press, 1994.

Bustī (al), Muḥammad ibn Ḥibbān ibn Aḥmad Abū Ḥātim al-Tamīmī. al-Thiqāt, ed. Al-Sayyid Sharaf al-Dīn Aḥmad, Vol. 3. Beirut: Dār al-Fikr, 1913/95 H/1975 M.

Crone, Brinton. "Sejarah Intelektual", dalam Taufik Abdullah dan Abdurrahman Surjomihadjo (peny.), Ilmu Sejarah dan Historiografi: Arah dan Perspektif, Jakarta: PT Gramedia, 1985.

Danarto, Agung. Perempuan Peristiwa Hadis. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013.

Dānī (al), Abū 'Amr 'Uthmān ibn Sa'īd. Jami' al-Bayān fī al-Qirā'āt al-Sab' al-Mashhūrah, ed. Muḥammad Ṣadūq al-Jazā'irī, Cet. 1, Vol. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005.

\_\_\_\_\_. Sharh Qāṣidah Abī Muzāḥim al-Khāqānī al-latī Qālahā fī al-Qurrā' wa Ḥusn al-Adā', ed. Ghāzī ibn Bunaydar al-Harbī, Tesis Magister. Makkah al-Mukarramah: Universitas Umm al-Qura, 1418 H.

\_\_\_\_\_. al-Taysīr fī al-Qirā'āt al-Sab', ed. Otto Pretzle, Cet. 2. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1984.

Dawsarī (al), Ibrāhīm ibn Sa'īd. Mukhtaṣar al-'Ibārāt li Mu'jam Muṣṭalahāt al-Qirā'āt, Cet. 1. Riyad: Dār al-Haḍārah li al-Nashr wa al-Tawzī', 1429 H/2008 M.

Dāwud, Abū Bakr Ibn Abī. al-Maṣāḥif, ed. Muḥammad ibn 'Abdih, Cet. 1. Mesir: al-Fārūq al-Hadīthiyyah, 2002.

Departemen Agama RI, Al-Quran dan Terjemahnya. Surabaya: Mekar Surabaya, 2004, Edisi Baru.

Departemen Pendidikan Nasional, Kamus Besar Bahasa Indonesia. Jakarta : Balai Pustaka, 2007, Edisi Ketiga, Cet. 4 .

Dhahabī (al), Abū ‘Abd Allāh Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Uthmān. Ma’rifat al-Qurrā’ al-Kubbār ‘alā al-Ṭabaqāt wa al-A’šār, Tahqīq Tayyar Altikulac. Kairo: Ghangi, 1933.

\_\_\_\_\_. Tārīkh al-Islām wa Wafayyāt al-Mashāhīr wa al-A’lām, ed. ‘Umar ‘Abd al-Salām Tadmurī, Cet. 1. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1994.

\_\_\_\_\_. Siyar A’lām al-Nubalā’, ed. Shu‘ayb al-‘Arna’ūṭī dkk, Cet. 1, Vol. 1. Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1409/1410 H.

\_\_\_\_\_. Ṭabaqāt al-Qurra’, ed. Aḥmad Khān. Riyāḍ: Markaz al-Malik Fayṣal li al-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, 1997.

\_\_\_\_\_. al-I’lām bi Wafayyāt al-A’lām, eds. Mustafā ibn ‘Alī ‘Awwād dan Rabī‘ Abū Bakr ‘Abd al-Bāqī, Vol. 1. Beirut: Mu’assasah al-Kutub al-Thaqāfiyyah, 1413 H/1993 M.

\_\_\_\_\_. Mīzān al-I’tidāl fī Naqd al-Rijāl, ed. ‘Alī Muḥammad al-Bajāwī, Vol. 2. Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1382 H/1963 M.

Dimashqī (al), Shams al-Dīn Muḥammad ibn ‘Abd Allāh ibn Muḥammad al-Qaysī. Tawḍīḥ al-Mushtabih fī Ḍabt Asmā’ al-Ruwāt wa Ansābihim wa Alqābihim wa Kunāhum, ed. Muḥammad Na’īm al-‘Arqūsī, Vol. 1. Beirut: Mu’assasah al-Risālah, t.th.

Dimasyqi (al), Muḥammad ibn Rafī’ as-Salami. al-Wafayat, Tahqīq ‘Abd al-Jabbar Zikar, Vol. 1. Damaskus: Dar Ihya at-Turats al-‘ArAbī, 1405 H.

Dimyaṭī (al), Aḥmad ibn Muḥammad al-Bannā. Ittiḥāf Fuḍalā’ al-Bashar, ed. Sha’bān Muḥammad Ismā’īl, Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1407 H, Cet. 15.

Dīn (al), Abū Muḥammad ‘Abd al-Wahhāb ibn Yūsuf ibn Ibrāhīm Amīn. Ṭabaqāt al-Qurrā’ al-Sab’ah wa Dhikr Manāqibihim wa Qirā’atihim, ed. Aḥmad Muḥammad ‘Azūz. Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, 1423 H.

Dukhayyil (al), Sa'īd Fāyẓ. *Mawsu'at Fiqh 'Ā'ishah Umm al-Mu'minīn: Ḥayātuhā wa Fiqhuhā*, Cet. 1. Beirut: Dar al-Nafa'is, 1409 H/1989.

**Faḍlī (al), 'Abd al-Hādī.** *al-Qira'āt al-Qur'āniyyah: Tārīkh wa Ta'rīf*. Beirut: Markaz al-Ghādir li al-Dirasāt wa al-Nashr wa al-Tawzī', 2009.

Fāris, Abū al-Ḥusayn Aḥmad ibn. Maqāyis al-Lughah, ed. 'Abd al-Salām Hārūn, Cet. 1, Vol. 2. Beirut: Dār al-Jalīl, 1411 H.

Farrā' (al), Abū Zakariyyā Yahya ibn Ziyād. Ma'anī al-Qur'an, ed. Aḥmad Yūsuf al-Najāṭī dkk, Cet. 1, Vol. 3. Kairo: Dār al-Miṣriyyah, t.th.

Foucault, Michell. "The Order of Discourse", dalam R. Young (ed.) *Untying the Text: A Post-structuralist Reading*. London: Routledge, Kegan & Paul, 1981.

\_\_\_\_\_. *The Archeology of Knowledge*. London: Routledge, 1972.

Ghantūsī (al), Muḥammad Bashīr Ḥasan Rāḍī al-'Āmirī & 'Abd al-Raḥmān Ibrāhīm Aḥmad. *Nukhab Mukhtārah min Shāhīrat lahunn Ishāmāt fī al-Tārīkh al-Islāmī fī al-Mashriq wa al-Maghrib wa al-Andalus*. 'Ammān: Dār Amjad li al-Nashr wa al-Tawzī', 2014.

Ghizzī (al), Najm al-Dīn. *al-Kawākib al-Sā'irah bi A'yān al-Mi'ah al-'Āsiyah*, ed. Jibrayl Sulaymān Jabūr, Cet. 2, Vol. 1. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1399 H.

Gottschalk, Louis, *Mengerti Sejarah*, "terj." Nugroho Notosusanto, Cet. 4. Jakarta: UI Press, 1985.

**Hamdhānī (al), Abū al-'Alā'.** *Ghāyat al-Ikhtisār fī Qir'āt al-'Asrab A'immāt al-Amṣār*, ed. *Asbrat Muḥammad Fu'ād Ṭala'at*, Vol. 1. Jeddah: al-Jamā'ah al-Khayriyyah li Tahfīẓ al-Qur'an, 1994.

Hanafi (al), Muhyi ad-Din Abū Muḥammad 'Abdul Qadir ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn Nasr Allāh ibn Abī Salīm ibn Abī al-Wafa' al-Qurasyī. *al-Jawahir al-Mudliyyah fī Thabaqat al-Hanafīyyah*, Cet. 2, Vol. 4. Giza Kairo: Hijr li an-Nasyr wa at-Tauzī' wa al-I'lan, 1993.

Hasani (al), Aminah. *Umm Salamah Umm al-Mu'minīn*, Vol. 2. Rabat: Wizārat al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyah, 1998.

Hasanuddin AF, *Anatomi Perbedaan Qira'at dan Pengaruhnya terhadap Istibath Hukum dalam al-Qur'an*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1995.

Hasyim, Syafiq. *Hal-hal yang Terlupakan tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam: Sebuah Dokumentasi*. Bandung: Mizan, 2001.

Hazm, 'Alī ibn Aḥmad ibn. al-Muḥallā, Vol. 10. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.

Hindī (al), 'Alī ibn Ḥussām al-Dīn al-Muttaqī. *Kanz al-'Ummāl fī Sunan al-Aqwāl wa al-Af'āl*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1989 M.

Hishām, 'Abd al-Malik ibn. al-Sīrah al-Nabawiyah, Vol. 1. Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 1994.

Hudhalī (al), Yūsuf ibn 'Alī ibn Jabbārah. *al-Kāmil fī al-Qirā'at wa al-Arba'in al-Zā'idah 'alayhā*, ed. Jamāl al-Shāyib, Cet. 1. Nashr: Mu'assasah Simā li al-Tawzī', 2007.

**ibn Khaldūn, 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Muḥammad** *Dīwān al-Mubtada' wa al-Khabar fī Tārīkh al-'Arab wa al-Barbar wa man 'Aṣarabum min Dhawī al-Sha'n al-Akbār*, ed. Khalīl Shihbādah, Cet. 2. Beirut: Dār al-Fikr, 1408 H/1988 M.

*Ishbānī (al), Abū Nu'aym. Ma'rīfat al-Sahābah*, Vol. 6. Riyad: Dār al-Waṭan li al-Nashr, 1998.

*Ismā'il, Sha'bān Muḥammad. Risālah al-Qirā'at Ahkāmuhā wa Maṣādiruhā*. Kairo: Dār al-Salām, 2008.

**Jabali, Fuad.** *A Study of the Companions of the Prophet: Geographical Distribution and Political Alignments*. Montreal: Institut of Islamic Studies McGill University, 1999.

Jawharī (al), Ismā'il ibn Ḥammād. Al-Ṣiḥḥah, ed. Aḥmad 'Abd al-Ghafūr 'Aṭṭār, Cet. 4, Vol. 2. Kairo: Dār al-'Ālam li al-Malāyīn, 1990 M.

Jawzī (al), Jamāl al-Dīn Abū al-Faraj Ibn. *Ṣifāt al-Ṣafwah*, ed. Maḥmūd Fākhūrī. Beirut: Dār al-Ma'rīfah, 1405 H/1985 M.

\_\_\_\_\_. Zād al-Masīr fī ‘Ilm al-Tafsīr, ed. ‘Abd al-Razzāq al-Mahdī, Cet. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1422.

\_\_\_\_\_, Nawāsikh al-Qur’ān. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1985.

Jayyānī (al), Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn ‘Abd Allāh ibn Mālik al-Ṭā’ī. Sharh al-Kāfiyah al-Shāfiyah, ed. ‘Abd al-Mun‘im Aḥmad Huraydī, Cet. 1. Nashr: Jāmi‘ah Umm al-Qurā Markaz al-Baḥth al-‘Ilmī wa Ihyā’ al-Turāth al-Islāmī, 1402 H/1982 M.

Jazarī (al), Abū al-Khayr Muḥammad ibn Muḥammad. Munjid al-Muqri‘in wa Murshid al-Ṭālibīn, Cet. 1. Makkah al-Mukarramah: Dār ‘Ālam al-Fawā'id, 1419 H.

\_\_\_\_\_. Al-Nashr fī al-Qirā'ah al-‘Ashr, ed. ‘Alī Muḥammad al-Ḍibā’, Vol. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.

\_\_\_\_\_. Jāmi‘ Asānīd Ibn al-Jazarī, ed. Aḥmad ibn Ḥamūd ibn Ḥamid al-Ruwaythī, Vol. 1. Beirut-Madinah/Riyad: Mu’assasah al-Ḍuḥā dan Dār al-Ma’thūr, 1436 H/2015 M.

\_\_\_\_\_. Ghāyat al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā’. Kairo: Maktabah al-Khanjī, 1352 H.

Jeffery, Arthur. Materials for The History of The Text of The Qur’an: The Old Codices. Leiden: E.J. Brill, 1937.

Jinnī, Abū al-Faḥḥ ‘Uthmān ibn. al-Muḥtasab fī Tabyīn Wujūh Shawādhidh al-Qirā’at wa al-Īḍāh ‘anhā, ed. ‘Alī al-Najdī Nāsif dan ‘Abd al-Fattāh Isma‘īl Shalabī, Vol. 2. Kairo: Dār Sezgin li al-Tibā‘ah wa al-Nashr, 1406 H/1986 M.

Kuntowijoyo, Pengantar Ilmu Sejarah. Yogyakarta: Bentang Budaya, 1997.

Kaḥḥālah, ‘Umar Riḍā. A‘lām al-Nisā’ fī ‘Ālamay al-‘Arab wa al-Islām, Vol. 3. Beirut: Mu’assasah al-Risālah, t.th.

\_\_\_\_\_. Mu‘jam al-Mu’allifīn, Vol. 5. Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.th.

Khalikan, Aḥmad ibn Muḥammad ibn. Wafayat al-A‘yan wa Anba’ Abna’ al-Zaman, Tahqiq Ihsan ‘Abbas, Vol. 5. Beirut: Dar al-Thaqafah, t. th.



- Kathīr, Ismā'īl ibn 'Umar ibn. Ṭabaqāt al-Fuqahā' al-Shāfi'iyyah, ed. Aḥmad 'Umar Hāshim dan Muḥammad Zaynhum Muḥammad 'Arab. Port Said: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyyah, 1993.
- \_\_\_\_\_. Al-Bidāyah wa al-Nihāyah, Vol. 11. Beirut: Dār al-Ma'ārif, 1412 H/1991 M.
- \_\_\_\_\_. Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm, ed. Sāmī Muḥammad Salāmah, Cet. 3. Nashr: Dār Ṭayyibah li al-Nashr, 1999.
- Khalīfah, Muṣṭafā ibn 'Abd Allāh Ḥājī. Kashf al-Zunūn 'an Asāmī al-Kutub wa al-Funūn, Vol. 1 dan 2. Istanbul: t. p., 1941 M.
- Kirmānī (al), Muḥammad ibn Abī Naṣr. Shawādh al-Qirā'at, ed. Shamrān al-'Ajalī. Beirut: Mu'assasah al-Balāgh, t.th.
- Khaṭīb (al), 'Abd al-Laṭīf. Mu'jam al-Qirā'at, Vol. 10. Dār Sa'd al-Dīn.
- Lajnah Pentashihan Al-Qur'an, Memelihara Kemurnian Al-Qur'an: Profil Lembaga Tahfiz Al-Qur'an di Nusantara. Jakarta: Lajnah Pentashihan Al-Qur'an, 2011.
- \_\_\_\_\_. Para Penjaga Al-Qur'an: Biografi Para Penghafal Al-Qur'an di Nusantara. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2011.
- Mahdawī (al), Aḥmad ibn 'Ammār. "Hajā' Maṣāḥif al-Amsār", ed. Muḥy al-Dīn 'Abd al-Raḥmān Ramaḍān, dalam Majallat Ma'had al-Mabkūṭat al-'Arabīyyah, Edisi 19, Vol. 1. Kairo: Universitas Liga Arab, 1393 H/1973 M,**
- Maḥrān, Abū Bakr Aḥmad ibn al-Husayn ibn. al-Mabsūṭ fī al-Qirā'at al-'Ashr, ed. Subay' Ḥamzah Ḥākīmī, Cet. 2. Jeddah: Dār al-Qiblah li al-Thaqāfah al-Islāmiyyah, Beirut: Mu'assasah 'Ulūm al-Qur'ān, 1408.*
- Makram, 'Abd al-'Āl Salīm. Athar al-Qira'at fī al-Dirasāt al-Nahwiyyah. Muassasah 'Alī Jarrāb al-Sabbah, 2012.*
- Manzūr, Jamāl al-Dīn ibn. Lisān al-'Arab, ed. 'Abd Allāh al-Kabīr dkk, Vol. 6. Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.th.*
- Ma'tūq, Ṣāliḥ. Jubūd al-Mar'ab fī Riwayāt al-Hadīth: al-Qarn al-Thāmin al-Hijrī. Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyyah, 1997.*

*Maqdisī (al), 'Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Qudāmah. al-Mughnī fī Fiqh al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal al-Shaybānī, Cet. 1, Vol. 6. Beirut: Dār al-Fikr, 1405 H.*

*Marākishī (al), Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Muḥammad ibn 'Abd al-Malik al-Anṣārī al-Awsī. al-Dhayl wa al-Takmilah li Kitābay al-Mawṣūl wa al-Ṣilab, ed. Muḥammad ibn Sharīfah, Vol. 5. Rabat: Maṭba'ah Dār al-Ma'ārif al-Jadīdah, 1984.*

Maryam, Naṣr ibn 'Alī ibn Abī. al-Muwaddih fī Wujūh al-Qirā'āt wa 'Ilalihā, ed. 'Umar al-Kubaysī, Cet. 1, Vol. 1. 1993.

Marwazī (al), 'Abd al-Karīm ibn Muḥammad ibn Maṣṣūr al-Tamīmī al-Sam'ānī, al-Taḥbīr fī Mu'jam al-Kabīr, ed. Munīrah Najī Sālim. Baghdad: Ri'āṣah Dīwān al-Awqāf, 1395 H/1975 M.

Makki (al), 'Abd al-Malik ibn Husayn ibn 'Abd al-Malik al-Shafī'I al-'Asimi. Simt al-Nujum al-'Awali fi Anba' al-Awa'il al-Tawali, tahqiq: 'Adil Ahmad 'Abd al-Maujud dan 'Alī Muḥammad Mu'awwad, Vol. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.

Makram, Aḥmad Mukhtār 'Umar dan 'Abd al-'Āl Sālim. Mu'jam al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah, Cet. 2, Vol. 7. Kuwait: Maṭbū'ah Jāmi'ah Kuwayt, 1408 H/1988 M.

Māwardī (al), 'Alī ibn Muḥammad. al-Nukat wa al-'Uyūn, ed. al-Sayyid ibn 'Abd al-Maqsūd, Vol. 5. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.

Mills, Sara. Michell Foucault. London & New York: Routledge, t.th.

Misri (al), al-Din ibn Ibrahim ibn Muhammad ibn. al-Bahr al-Ra'iq Sharh Kanz al-Daqa'id. t.tp.: Dār al-Kitāb al-Islami, t.th.

Miṣrī (al), Abū 'Ammār Maḥmūd. Ṣaḥābiyyat Hawl al-Rasūl Ṣallā Allah'alayh wa Sallam. Kairo: Manshūrāt Abī Bakr al-Ṣiddīq, 1424 H/2003 M.

Mizzī (al), Yūsuf ibn al-Zakkī 'Abd al-Raḥmān Abū al-Hajjāj. Tahdhīb al-Kamāl, ed. Bashshār 'Awwād Ma'rūf, Cet. 1, Vol. 35. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1400 H/1980 M.

Mu'āfirī (al), 'Abd al-Malik ibn Hishām ibn Ayyūb al-Himyarī. al-Sīrah al-Nabawiyyah, ed. Muṣṭafā al-Saqā dkk, Cet. 2, Vol. 3. Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādūh, 1375 H/1955 M.

- Muhammad, Rajab Shahhātah Maḥmūd. “Qirāʾat al-Sayyidah ‘Ā’ishah: Dirāsah Lughawiyah fī Ḍau’ ‘Ilm al-Lughah al-Mu‘āṣir”, Majallah Jāmi‘ah al-Madīnah al-‘Ālamīyah, edisi no. 22, Oktober 2017.
- Muhammad, Aḥmad Sa’d. al-Tawjīh al-Balaghī li al-Qirāʾat al-Qurʾāniyyah. Kairo: Maktabah al-Adab, 1997.
- Muḥāribī (al), ‘Abd al-Ḥaqq ibn Ghālib ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Tamām ibn ‘Aṭīyyah al-Andalūsī. al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz, ed. ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Shāfi Muḥammad, Vol. 2. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1422 H.
- Muḥaysin, Muḥammad Sālim. Fī Riḥāb al-Qurʾān, Vol. 1. Kairo: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah, 1409 H/1989 M.
- Mujāhid, Abū Bakr Aḥmad ibn Mūsā Ibn. al-Sab‘ah fī al-Qirāʾat, Cet. 3. Kairo: Dār al-Ma‘ārif, t.th.
- Mujāhid, Ibn. Kitāb al-Sab‘ah fī al-Qirāʾat. Mesir: Dār al-Ma‘ārif, t.th.
- Musāwī (al), Abū al-Qāsim. al-Bayān fī Tafsīr al-Qurʾān, Cet. 8. t.tp.: Anwār al-Hudā, 1981.
- Muṭayyarī (al), Aḥmad Sa’d ibn Ḥusayn. Asānīd al-Qirāʾat wa Manhaj al-Qurrā’ fī Dirāsatiḥā: Dirāsah Naẓariyyah Taṭbīqiyyah. Riyad: Jāmi‘ah al-Imām Muḥammad ibn Sa‘ūd al-Islāmiyyah, 1434 H/2013 M.
- Nadia, Zunly. “Sahabat Perempuan dan Perwayatan Hadits (Kajian atas Sunyektifitas Sahabat Perempuan dalam Meriwayatkan Hadits)”. Disertasi – UIN Sunan Ampel Surabaya, Surabaya, 2019.
- Nadīm (al), Muḥammad ibn Ishāq Abū al-Faraj. al-Fihrisat, Vol. 1. Beirut: Dār al-Ma‘ārif, 1398 H/1978 M.
- Nasā’ī (al), Abū ‘Abd al-Raḥmān Aḥmad ibn Shu‘ayb. Sunan al-Nasā’ī bi Sharḥ al-Suyūṭī wa Hāshiyah al-Sanadī, ed. Maktab Taḥqīq al-Turāth, Cet. 5, Vol. 6. Beirut: Dār al-Ma‘ārif, 1420 H.
- Naysābūrī (al), Aḥmad ibn al-Ḥusayn ibn Mahrān. al-Mabsūt fī al-Qirāʾat al-‘Ashr, ed. Subay’ Ḥamzah Ḥākīmī. Damaskus: Nashr: Majma’ al-Lughah al-‘Arabiyyah, 1981.

Naysaburī (al), Muslim ibn al-Ḥajjāj ibn Muslim al-Qushayrī. al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ al-Musammā bi Ṣaḥīḥ Muslim, Vol. 16. Beirut: Dār al-Jayl dan Dār al-Āfāq al-Jadīdah, t.th.

Naysāburī (al), Muḥammad ibn ‘Abd Allāh al-Hākīm. al-Mustadrak ‘alā al-Ṣaḥīḥayn, ed. Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, Vol. 2 dan 3. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1441 H/1990 M.

Nuwayhid, ‘Ādil. Mu‘jam al-Mufasssīrīn min Ṣadr al-Islām ḥattā al-‘Aṣr al-Ḥādir, Cet. 3, Vol. 2. Beirut: Mu‘assasah Nuwayhid al-Thaqafiyyah, 1409 H/1988 M.

Nuhhās (al), Aḥmad ibn Muḥammad. I‘rāb al-Qur‘ān, Vol. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1421.

\_\_\_\_\_. Ma‘ānī al-Qur‘ān, ed. Muḥammad ‘Alī al-Ṣabūnī, Cet. 1, Vol. Nashr: Jāmi‘ah Umm al-Qurā, 1409.

Qāsīmī (al), Muḥammad Jamāl al-Dīn. Maḥāsīn al-Ta’wīl, ed. Muḥammad Bāsīl ‘Uyun al-Sūd, Cet. 1, Vol. 2. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1418.

Qaysī (al), Abū Muḥammad ibn Abī Ṭālib ibn Mukhtār. al-Kashf ‘an Wujūh al-Qirā’āt al-Sab’, Vol. 1. Beirut: Mu‘assasah al-Risālah, t.th.

Rājīhī (al), ‘Abduh. al-Lahjāt al-‘Arabiyyah fī al-Qirā’āt al-Qur‘āniyyah. Alexandria: Dār al-Ma’rifah al-Jāmi‘iyyah, 1996.

Rāzī (al), Fakhr al-Dīn. Mafātīḥ al-Ghayb, Vol. 18. Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1420 H.

Ruth Roded, Women in Islamic Biographical Collection: From Ibn Saa’d to Who’s Who (London: Lynne Rienner Publishers, 1994) terj. Ilyas Hasan, Kembang Peradaban: Citra Perempuan di Mata Para Penulis Biografi Muslim. Bandung: Mizan, 1995.

Sam‘ānī (al), Manṣūr ibn Muḥammad. Tafsīr al-Qur‘ān, ed. Yāsir ibn Ibrāhīm dan Ghānim ibn ‘Abbās ibn Ghānim, Cet. 1, Vol. 3. Riyad: Dār al-Waṭan, 1997.

Sa‘ūd, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muṣṭafā Abū. Irshād al-‘Aql al-Salīm ilā Mazāyā al-Kitāb al-Karīm, Vol. 4. Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 2010.

- Sayeed, Asma. *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam*. Cambridge : Cambridge University Press, 2013.
- Santosa, Sandi. *Kredibilitas dan Kontribusi Wanita dalam Periwiyatan Hadis*. Jakarta: Kajian Timur Tengah dan Islam Universitas Indonesia, 2003.
- Şafāqasī (al), ‘Alī al-Nūrī al- Ghayth al-Naf’ , dalam ‘Alī ibn al-Qāsih al-Baghdadī, Sirāj al-Qāri’al-Mubtadī wa Tidhkār al-Qāri’ al-Muntahī, Cet.3. Kairo; Muşţafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlāduh, 1373 H/1945.
- Salmān, Mashhūr. Ināyat al-Nisā’ bi al-Hadīth al-Nabawī: Şafahāt Muđi’ah min Ḥayāt al-Muḥaddithāt ḥattā al-Qarn al-Thālith ‘Asyar al-Hijrī. Beirut: Dār Ibn Hazm, 1994.
- Sayyid (al), Al-Sayyid ‘Abd al-Rahīm. al-Ḥalaqāt al-Muđi’at min Silsilah Asānid al-Qira’at. Riyād: Jam’iyyah Khayriyyah li Tahfīz al-Qur’an al-Karīm fī Muḥāfazah Bayshah KSA, 1422 H/2002 M.
- Sakhāwī (al), Shams al-Dīn Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān. al-Ḍaw’ al-Lāmi’ li Ahl al-Qarn al-Tāsi’, Vol. 12. Kairo: Maktabah al-Qudsī, 1354 H.
- Samīn (al), Aḥmad ibn Yūsuf. al-Durr al-Maşūn fī ‘Ulūm al-Kitāb al-Maknūn, ed. Aḥmad ibn Muḥammad al-Kharrāt, Vol. 4. Damaskus: Dār al-Qalam, t.th.
- Sāmīrā’ī (al), Fāḍil Şāliḥ. Ma’ānī al-Abniyyah fī al-‘Arabiyyah, Cet. 2. Nashr: Dār ‘Ammār, 1428H/2007 M.
- Shahbah, Muḥammad Abū. Al-Madkhal li Dirāsāt al-Qur’an al-Karīm. Kairo: Maktabah al-Sunnah, 1992.
- Shahīn, ‘Abd al-Şabūr. Athar al-Qira’at fī al-Aşwāt wa al-Nahw al-‘Arabī. Kairo: Maktabah al-Khanjī, 1987.
- Shuqqah, Muḥammad Abū. Tahrīr al-Mar’ah fī ‘Aşr al-Risālah. Cairo: Dār al-Qalam, 1999.
- Shinqīṭī (al), Muḥammad ibn Maḥfūz ibn Muḥammad Amīn. al-Nashr fī al-Qira’at al-‘Ashr li al-Imām al-Jazarī: Dirāsah wa Taḥqīq min Awwal Bab Farsh al-Ḥurūf ilā Ākhir al-Kitāb, Tesis Magister. KSA, Fakultas dan Da’wah dan Ushuluddin, Universitas Umm al-Qura, 2004.

- Shinqīṭī (al), Sayyid Muḥammad Wālad ‘Abd Allāh. al-Sanad al-Qur’ānī Dirāsah wa Ta’ṣīl: al-Sanad al-Shinqīṭī Namūdhajan. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Ilmiyyah, 2011.
- Shukrī, Aḥmad Khālid. Muqaddimah fī ‘Ilm al-Qirā’at. ‘Amman: Dār ‘Ammār, 2001.
- Shāfi’ī (al), Muḥammad ibn Idrīs. Kitāb al-Umm, Vol. 5. Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1410 H/1990 M.
- Shafi’i (al), Muḥammad al-Amin ibn ‘Abd Allah al-Urami al-‘Alawi al-Harari. Hada’iq al-Rawh wa al-Rayhan fi Rawabi ‘Ulum al-Qur’an, Vol. 10. Beirut: Dār Tawa al-Najah, 2001.
- Shaybānī (al), Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal ibn Hilāl ibn Asad. Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal, ed. al-Sayyid Abū al-Mu’āṭī al-Nūrī, Cet. 1, Vol. 6. Beirut: Dār ‘Ālam al-Kutub, 1419 H/ 1998 M.
- Sijistānī (al), Abū Dāwud Sulaymān ibn al-Ash’ath al-Azdī. Sunan Abi Dāwud, ed. Shu’ayb al-Arna’ūṭī dan Muḥammad Kāmil Qurrah Balālī, Vol. 2. Damaskus: Dār al-Risālah al-‘Ālamiyyah, 1430 H/2009 M.
- Sibawayh, ‘Amr ibn ‘Uthmān ibn Qanbar. al-Kitāb, ed. ‘Abd al-Salām Hārūn, Cet. 3, Vol. 4. Kairo: Maktabah al-Khānjī, 1988.
- Sulamī (al), Muḥammad ibn ‘Īsā Abū ‘Īsā al-Tirmidhī. Al-Ja’mi’ al-Ṣāhiḥ Sunan al-Tirmidhī, Vol. 5. Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.th.
- Suyūṭī (al), Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān. Jāmi’ al-Aḥādīth, ed. ‘Abbās Aḥmad Ṣaqar dan Aḥmad ‘Abd al-Jawwād, Vol. 6. Beirut: Dār al-Fikr, 1414 H/ 1994 M.
- \_\_\_\_\_. Tadrīb al-Rāwī fī Sharḥ Taqrīb al-Nawawī, Cet. 2. Beirut: Maktabah al-Kawthar, 1415 H.
- \_\_\_\_\_. Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān, Vol. 1. Damaskus: Dār Ibn al-Athīr, t.th.
- \_\_\_\_\_. al-Durr al-Manthūr, Vol. 5. Beirut: Dār al-Fikr, 2010.
- Suhayli (al), Abū al-Qasim ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Abd Allah ibn Ahmad ibn Abi al-Hasan al-Khan’ami. Al-Rawd al-‘Unf fī Tafsir al-Sirah al-Nabawiyah li Ibn Hisham, Vol. 2. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Ilmiyyah, 1971.

- Tahānawī (al), Muḥammad ‘Alī. *Kashshāf Iṣṭilāḥāt al-Funūn wa al-‘Ulum*, ed. Rafīq al-‘Ajm dan ‘Alī Daḥrūj. Beirut: Maktabah Lubnān, 1996 M.
- Ṭaliqānī (al), Ismā‘il ibn ‘Imād ibn al-‘Abbās ibn Aḥmad ibn Idrīs. *al-Muḥīṭ fī al-Lughah*, ed. Muḥammad Ḥasan Āl Yāsīn, Cet. 1. Beirut: Dār al-Kutub, 1414 H/1994 M.
- Tirmidhī (al), Muḥammad ibn ‘Īsā ibn Sawrah ibn al-Ḍahhāk. *Sunan al-Tirmidhī*, ed. Ibrāhīm ‘Utwah ‘Awaḍ, Vol. 5. Kairo: Muṣṭafā Bāb al-Ḥalabī, 1395 H/1975 M.
- Tha‘labī (al), Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Kashf wa al-Bayān ‘an Tafsīr al-Qur’ān*, ed. Abu Muḥammad ibn ‘Āshūr, Vol. 9. Beirut: Dār Ihya’ al-Trath al-‘Arabi, 1422 H/2020 M.
- ‘Umr (al), Muḥammad ibn Fawzān ibn Ḥamad.** *Ijāzāt al-Qurrā’*. t.tp: Dār al-Ḥadārah, 1425 H.
- ‘Uthaymin (al), Muhammad ibn Salih ibn Mubammad. Al-Sharḥ al-Mumti’ ‘alā Zad al-Mustaqni’.* KSA: Dār Ibn al-Jawzi, 1329 H.
- ‘Uthmān, Shams al-Dīn Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn. al-Mustamlah min Kitāb al-Takmilah, ed. Bashshar ‘Awad Ma’ruf. Tunisia: Dar al-Gharb al-Islami, 1429 H/2008 H.*
- ‘Ubaydah, Ma‘mar ibn Muthannā Abū. *Majāz al-Qur’ān*, ed. Muḥammad Fu‘ād Sezgin, Vol. 2. Kairo: Maktabah al-Khaffājī, 1381 H.
- ‘Umar, Aḥmad Mukhtār. *al-Ishtirak wa al-Taḍādd fī al-Qur’ān al-Karīm: Dirāsah Iḥṣa’iyyah*. Kairo: ‘Ālam al-Kutub, t.th.
- Wāqidī (al), Muḥammad ibn ‘Umar. *Kitāb al-Maghāzī*, ed. Marsa dan John, Cet. 3, Vol. 2. Oxford: Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1404 H/1984 M.
- Wahhāb (al), Ḥasan Ḥusnī ‘Abd. *Shahīrāt al-Tūnisīyyah*. Tunisia: Maktabah al-Manār, 1405 H.
- Wāhidī (al), ‘Alī ibn Aḥmad. *al-Wasīṭ fī Tafsīr al-Qur’ān al-Majīd*, ed. al-Shaykh ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd, dll., Cet. 1, Vol. 2. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994.

- Yamanī (al), Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad ibn ‘Abd Allāh al-Shawkānī. *Fath al-Qadīr*, Vol. 3. Damaskus: Dār Ibn Kathīr, 1414 H.
- Yūsuf, Muḥammad Khayr Ramaḍān, *Qāri’at Ḥafīzāt*. Riyāḍ: Dār Ibn Khuzaymah, 1413 H.
- Zarkashī (al), Shihāb al-Dīn. *Al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Vol. 1. Kairo: Muṣṭafā al-Bāb al-Qāhir, t.th.
- Zarkashī (al), Muḥammad ibn Bahādūr. *al-Ijābah li Īrād mā Istadrakathu ‘Ā’ishah ‘alā al-Ṣaḥābah*, Beirut: al-Maktab al-Islamī, 1970.
- Zanjānī (al), Abū ‘Abd Allāh. *Tārīkh al-Qur’ān*, Cet. 3. Kairo: Mu’assasah al-Hindawī li al-Ta’līm wa al-Thaqāfah, 2016.
- Zarqānī (al), Muḥammad ibn ‘Abd al-Bāqī ibn Yūsuf. *Sharḥ al-Zarqānī ‘alā Muwaṭṭa’ al-Imām Mālik*, ed. Ṭāhā ‘Abd al-Ra’ūf Sa’d, Vol. 1. Kairo: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyyah, 1424 H/2003 M.
- Zarqānī (al), Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm. *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Vol. 1. Kairo: Muṣṭafā Bāb al-Ḥalabī, 1362 H/1943 M.
- Zamakhṣarī (al), Maḥmūd ibn ‘Amr. *al-Kashshāf ‘an Ḥaqa’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl*, Cet. 3, Vol. 1. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1407.
- Zuhri (al), Muḥammad ibn Sa’d ibn Manī’ Abū ‘Abd Allāh al-Baṣrī. *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, ed. ‘Alī Muḥammad ‘Umar, Cet. 1, Vol. 8. Kairo: Maktabah al-Khānjī, 1421 H/2001 M.
- Zirikli (al), Khayr al-Dīn. *Al-A‘lām: Qāmūs Tarājīm li Asyhur al-Rijāl wa al-Nisā’ wa al-Musta’rabīn wa al-Mustashriqīn*, Cet. 15, Vol. 8. Kairo: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 2002.
- Zujjāj (al), Ibrāhīm ibn al-Sirrī. *Ma’ānī al-Qur’ān wa I’rābuh*, ed. ‘Abd al-Jalīl ‘Abduh Shalabī, Cet. 1, Vol. 5. Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1988.





## BIODATA PENULIS



**Dr. Hj. Fathiyaturrahmah, M.Ag.**, lahir di Yogyakarta 8 Agustus 1975, adalah putri pertama dari pasangan Drs. H. Bunyamin, SH dan Hj. Umamah, BA. istri dari Dr. H. Safrudin Edi Wibowo, Lc., M.Ag. serta ibu dari Itizam Dian Muhammad, Umaima Aziza Rahma, Alizza Dina Tsabita. Setelah lulus dari program S1 dari Fakultas Tarbiyah Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta tahun 1998, ia menempuh S2 pada Program Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga, dengan konsentrasi Pemikiran Pendidikan Islam tahun 2002, dan program doktoral pada UIN Sunan Ampel Surabaya dengan konsentrasi Pendidikan Agama Islam dan menyelesaikan pendidikannya pada tahun 2021. Hingga saat ini, ia menjadi dosen tetap di Fakultas Tarbiyah dan Ilmu Kependidikan UIN KH. Ahmad Siddiq Jember.

Beberapa posisi yang pernah dipercayakan kepadanya, menjadi ketua Pusat Studi Gender STAIN Jember periode 2010-2015 dan Sekretaris Jurusan Pendidikan Agama Islam Fakultas Tarbiyah dan Ilmu Kependidikan IAIN Jember periode 2015-2019. Selain itu, ia juga aktif sebagai anggota Majelis Tabligh Pimpinan Daerah `Aisyiyah Kabupaten Jember 2015-2020, anggota Komisi Pemberdayaan Perempuan dan Keluarga MUI Kabupaten Jember periode 2016-2020, Sekretaris Komisi Perempuan, Remaja dan Keluarga MUI Kabupaten Jember tahun 2021-2026.

Selain menulis buku, ia juga banyak menulis artikel jurnal dan laporan penelitian. Karya dalam bentuk buku terjemah antara lain: *Karakteristik Manhaj Al-Qur'an dalam Pembinaan Ukhti Muslimah*, Era Intermedia, Solo, 2006; *Pernikahan Penuh Berkah Ukhti Muslimah*, Era Intermedia, Solo, 2006; *Keluarga Sakinah Ukhti Muslimah*, Era Intermedia, Solo, 2006; *Gerakan Dakwah Ukhti Muslimah*, Era Intermedia, Solo, 2006. Buku referensi yang pernah diterbitkan di antaranya

adalah Pendidikan Anak Usia Dini (PAUD) dalam Perspektif Islam dan Pendidikan Nasional, yang diterbitkan STAIN Jember Press tahun 2015.

Sedangkan penelitian yang pernah dilakukan antara lain: Upaya Peningkatan Pendidikan Islam Bagi Pembinaan Anak Usia di Bawah Lima Tahun (BALITA) (Skripsi S-1) Tahun 1998, Peranan Ibu Dalam Pendidikan Anak Dalam Perspektif Al-Qur'an (Kajian Tematik dan Psikologis) (Tesis S-2) Tahun 2002, Strategi Dakwah 'Aisyiyah Jember Dalam Memerangi Kekerasan Terhadap Istri Dalam Rumah Tangga (2007), Pembacaan Ayat-Ayat Al-Qur'an Untuk Terapi Ruqyah Syar'iyah (Studi Kasus di Klinik Ruqyah Jln. Mt Haryono 83 Jember) (2009), Pandangan 'Aisyiah dan Muslimat NU Jember Terhadap hadits-hadits Misoginis dan Implikasinya bagi Dakwah Inklusif Gender (2010), Partisipasi Perempuan dalam Perumusan Fatwa Keagamaan di Indonesia (Studi Kasus pada Komisi Fatwa MUI, Majelis Tarjih dan Tajdid Muhammadiyah dan Lajnah Bahtsul Masa'il NU) (2010), Etika Lingkungan dalam Perspektif Mufassir Klasik dan Kontemporer (2011), Pendidikan Anti Korupsi Dalam Kurikulum Pesantren (Studi Kasus di Pesantren Darul Istiqomah Desa Pakuniran, Kecamatan Maesan, Kabupaten Bondowoso, Jawa Timur) (2013). Etika Lingkungan dalam Perspektif Mufassir Klasik dan Kontemporer (2014), Penelitian Bias Gender dalam Tradisi Tahfiz Al-Qur'an (Pandangan Para Pegiat Tahfiz Al-Qur'an tentang Peran Perempuan dalam Menjaga Transmisi Al-Qur'an) (2015), Pendidikan Anak Usia Dini Dalam Perspektif Islam (2016), Fenomena Konflik Keagamaan Internal Umat Islam Di Kabupaten Jember (2018), Pendidikan Islam Berwawasan Lingkungan di Pondok Pesantren al-Imdad Bantul Yogyakarta Dan Pesantren Sumber Pendidikan Mental Agama Allah (SPMAA) Lamongan Jawa Timur (2019). Etika Lingkungan dalam Khazanah Pemikiran Tafsir Klasik & Kontemporer STAIN Jember Press (2014), dan terakhir Perempuan dan Transmisi al-Qur'an: Studi Historis Keterlibatan Perempuan dalam Transmisi al-Qur'an Abad I-X H. (2020)

Terakhir, ia juga banyak menulis artikel yang diterbitkan dalam berbagai jurnal ilmiah, diantaranya: Membumikan Pemikiran Islam Progressif Perspektif Abdullah Saeed, dalam Al-'Adalah jurnal kajian keislaman dan kemasyarakatan volume 17 nomor 1, Mei 2014 IAIN Jember, Ayat-ayat Tentang Peranan Ibu dalam Pendidikan Anak, ELEMENTARY Journal of Islamic Primary Education Vol.2 (No. 1) Januari-Juni 2014 STAIN Kudus, Bias Gender dalam Tradisi Tahfiz Al-Qur'an: Pandangan Para Pegiat Tahfiz Al-Qur'an tentang Peran Perempuan dalam Menjaga Transmisi Al-Qur'an, An-Nisa' Jurnal Kajian Islam dan Gender, Vol.9, No.1, April 2016.