

**KONTRIBUSI PESANTREN TAHFĪẒ AL-QUR'ÂN DALAM
MENCIPTAKAN RELEGIUSITAS MASYARAKAT**

(Studi Kasus Peran Pondok Pesantren Tahfīẓ al-Falah Ajung Jember
Terhadap Terbentuknya Iklim Qur'āni)



Oleh:

Mawardi Abdullah, Lc, M.A

Wildan Zulza Mukti

INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI JEMBER

OKTOBER, 2018

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Segala puji bagi Allah yang telah menganugerahkan nikmat-Nya, penelitian berjudul *Kontribusi Pesantren Tahfiẓ Al-Qur'ân Dalam Menciptakan Relegiusitas Masyarakat, Studi Kasus Peran Pondok Pesantren Tahfiẓ Al-Falah Ajung Jember Terhadap Terbentuknya Iklim Qur'âni* dapat dirampungkan dengan bantuan beberapa pihak, khususnya segenap pimpinan Institut Agama Islam Negeri Jember dan seluruh staff yang telah memberikan segala bentuk bantuan.

Penelitian ini berusaha mengungkap peranan dan andil pesantren dalam religiusitas masyarakat. Selama ini Kabupaten Jember merupakan kabupaten yang terkenal dengan suasana religinya.

Penelitian ini baru merupakan pengantar untuk kegiatan penelitian selanjutnya dalam rangka kerjasama yang lebih intensif antara lembaga pemerintahan dan lembaga swadaya murni masyarakat, sebagai wadah pendidikan dan pembinaan ummat.

Semoga penelitian ini bermamfaat, saran dan sunghangsih yang membangun merupakan hal berharga yang akan turut mewujudkan masyarakat yang penuh dengan rahmat.

Jember, 28 Oktober 2018

Penulis

DAFTAR ISI

BAB I	: PENDAHULUAN	
	A. Latar Belakang Masalah	1
	B. Fokus Masalah	5
	C. Tujuan Penelitian	5
	D. Manfaat Penelitian	5
	E. Metodologi Penelitian	6
BAB II	: WAWASAN PENGHAFFALAN DAN KODIFIKASI AL-QUR'ÂN	
	A. Pengertian al-Qur'ân	8
	B. Bahasa dan Tulisan (<i>khat</i>) Al-Qur'ân	
	1. Bahasa al-Qur'ân	9
	2. Penulisan al-Qur'ân Tauqifi	13
	3. Perkembangan Tulisan al-Qur'ân	14
	4. Titik dan Harakat dalam Penulisan al-Qur'ân	17
	5. Penulisan al-Qur'ân dengan Rasm Usmani	21
	C. Penghafalan dan Kodifikasi al-Qur'ân	
	1. Pengertian kodifikasi al-Qur'ân	24
	2. Sejarah Penghafalan al-Qur'ân pada Masa Nabi	25
	3. Penulisan al-Qur'ân pada Masa Nabi	29
	4. Penulisan al-Qur'ân pada Masa Abu Bakar	32
	5. Penulisan al-Qur'ân pada Masa Usman Bin Affan	37
BAB III	: PESANTREN DAN TAHFIDZ AL-QUR'ÂN DI INDONESIA	
	A. Masuknya Islam Di Indonesia	41
	B. Pondok Pesantren Sebagai Lembaga Pendidikan Masyarakat Muslim	42

	C. Sejarah Pengajaran Tahfidz al-Qur'ân di Indonesia	47
BAB IV	: HASIL PENELITIAN	
	A. Biografi Pendiri Pondok	51
	B. Sejarah Berdirinya Pondok	52
	C. Kondisi Obyektif Pondok Pesantren Al-Falah Ajung Jember	53
	D. Kontribusi Pondok Pesantren	
	1. Kontribusi Pondok Pesantren Terhadap para Santri	55
	2. Kontribusi Alumni Pondok Pesantren Al-Falah Terhadap Masyarakat	58
	3. Kontribusi Pesantren Terhadap Masyarakat	60
	4. Duta Pesantren Al-Falah dalam Arena MTQ	64
BAB V	: KESIMPULAN DAN PENUTUP	
	A. Kesimpulan	66
	B. Penutup	67
DAFTAR PUSTAKA		68

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Al-Qur'ân sebagai kitab penuntun manusia keluar dari kegelapan menuju cahaya dan kemuliaan (QS. 14:1) yang merupakan pusat ajaran Islam. al-Qur'ân merupakan sentral perkembangan ilmu-ilmu keislaman sekaligus inspirator, pemandu dan pemadu gerakan gerakan umat Islam sepanjang zaman. al-Qur'ân sebagai mukjizat terbesar Nabi Muhammad saw, sumber petunjuk yang amat dicintai oleh kaum muslimien. Hal ini dibuktikan dengan perhatian yang amat besar terhadap pemeliharannya semenjak diturunkan dimasa Rosulullah sampai kepada tersusunnya sebagai suatu mushaf dimasa Usmân Ibnu Affân hingga sekarang

Masyarakat adalah sekelompok manusia yang terjalin erat karena system tertentu, tradisi tertentu, konensi dan hukum tertentu yang sama dan hidup bersama¹. Pendapat senada diungkapkan oleh Syihab², masyarakat adalah kumpulan sekian banyak individu-kecil atau besar yang terikat oleh satuan adat, ritus, atau hukum khas, dan hidup bersama. Secara fitri kehidupan manusia bersifat kemasyarakatan, dalam arti bahwa kehidupan manusia bersifat sosial. Sebagai makhluk sosial manusia tidak dapat hidup sendiri, pasti membutuhkan orang lain dalam beraktivitas dan memenuhi kebutuhan hidup (QS. 45 : 32)

Sebagaimana firman Allah (QS. 49 : 13), bahwa manusia diciptakan terdiri dari laki-laki dan perempuan , bersuku-suku dan berbangsa-bangsa, agar mereka saling mengenal. Dari sekian banyak perbedaan ; suku, ras, dan agama bahkan termasuk perbedaan status social, tentunya tidak berhenti pada tatanan saling mengenal tapi akan berlanjut pada tingkat saling membutuhkan serta saling

¹. Murtadha Muthahhari, *Manusia dan Alam Semesta*, Lentera, Jakarta, 2002, hlm. 267.

². M. Quraish Syihab, , *Wawasan al Qur'ân*, Mizan, Bandung, 1995, hlm. 319

asah dan saling asuh. Oleh karena itu, al-Qur'ân banyak sekali berbicara tentang masyarakat, Karena fungsi utama al-Qur'ân adalah mendorong lahirnya perubahan-perubahan positif dalam masyarakat. Secara lengkap al-Qur'ân telah mengajarkan dan memperkenalkan kepada manusia tentang banyak hal diantaranya sejarah bangun runtuhnya masyarakat, ilmu pengetahuan, hukum tatanan kehidupan dan hukum kemasyarakatan.

Al-Qur'ân sebagai petunjuk yang di dalamnya tidak ada keraguan (QS.2:2) telah banyak memberikan informasi tentang kisah kisah masyarakat yang berhasil dan tidak berhasil, yang bahkan mendapat penyesalan sepanjang kehidupan. Untuk membangun masyarakat yang beradab, berakhlaq karimah bukanlah hal yang susah kalau tidak dikatakan tidak mungkin. Hal ini akan terwujud apabila manusia masyarakat muslim khususnya mau kembali dan berpedoman pada hukum Allah yang tertuang dalam al-Qur'ân (Baca sejarah Nabi Membangun Masyarakat Madinah).

Mengingat fungsi utama al-Qur'ân adalah untuk mendorong lahirnya perubahan-perubahan positif dalam masyarakat, maka keberadaan pesantren tahfiz al-Qur'ân tidak hanya berperan melambangkan al-Qur'ân pada setiap individu muslim. Namun juga berfungsi sebagai lembaga yang memasyarakatkan nilai-nilai qur'ani menuju terbentuknya religiutas masyarakat.

Pesantren biasanya dikenal dengan sebutan pondok pesantren, berasal dari kata santri. Menurut Madjid, santri berasal dari bahasa jawa, cantrik yang berarti seorang yang selalu mengikuti seorang guru kemana guru ini pergi dan menetap, dengan tujuan dapat belajar darinya mengenai suatu keahlian³.C. Berg dalam Galba, berpendapat bahwa santri berasal dari kata shastri yang dalam bahasa India berarti orang-orang yang tahu buku-buku suci agama Hindu-Buddha⁴. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, kata santri mempunyai dua pengertian, yaitu : 1)

³. Noerkholis Madjid, *Bilik-Bilik Pesantren Sebuah Potret Perjalanan*. Jakarta : Paramadina. 1997, hlm. 20

⁴. Sindu Galba, *Pesantren Sebagai Wadah Komunikasi*. Jakarta, Rineka Cipta 1995, hlm. 1

Orang yang mendalami agama Islam ; 2) Orang yang beribadat dengan sungguh-sungguh ; Orang yang saleh⁵. Buku Geertz “ The Religion of Java “ yang oleh Aswab Mahasin diterjemahkan menjadi “ Abangan, Santri, Priyai dalam masyarakat jawa”. Perkataan santri dalam buku tersebut digunakan untuk menunjukkan pada golongan orang-orang Islam di Jawa yang memiliki kecenderungan lebih kuat pada ajaran-ajaran agamanya, sedangkan untuk orang-orang yang lebih mengutamakan tradisi kejawaannya disebut abangan⁶, Berdasarkan uraian diatas pesantren berarti asrama tempat santri atau tempat murid-murid belajar mengaji (ilmu agama) dan sebagainya.

Pesantren atau pondok pesantren dari segi histories tidak hanya identik dengan makna keislaman, tetapi juga mengandung makna keaslian Indonesia. Sebab, lembaga yang serupa pesantren sebenarnya sudah ada sejak masa kekuasaan Hindu-Buddha . Sehingga Islam tinggal meneruskan dan mengislamkan lembaga pendidikan yang sudah ada⁷. Tentunya ini tidak berarti mengecikan peranan Islam dalam memelopori pendidikan di Indonesia.

Sebagian besar warga negara Indonesia adalah pemeluk agama Islam, sehingga untuk meningkatkan mutu pendidikan salah satu usahanya adalah meningkatkan kualitas perguruan agama misalnya madrasah dan pondok pesantren. Pondok pesantren tersebar di seluruh pelosok tanah air, merupakan salah satu sarana lembaga pendidikan pembinaan dan pengembangan kehidupan beragama yang tetap bisa survive sampai hari ini. Sebagai lembaga yang bersifat keagamaan pondok pesantren mempunyai tradisi dan keunikan tersendiri serta nilai strategis dalam menciptakan religiusitas masyarakat.

Jember merupakan kabupaten yang dikenal sebagai kata kaya akan pondok pesantren. Menurut Ichsan di Kabupaten Jember terdapat 153 pondok pesantren⁸

⁵. Kamus Besar Bahasa Indonesia, Depdikbud, 1994, hlm. 878

⁶. C. Geertz, *Abangan Santri Priyayi dalam Masyarakat Jawa*. Jakarta : Pustaka Jaya, 1983, hlm. 1

⁷. Noerkholis Madjid, *Ibid*, hlm. 3

⁸. Muhammad H. Ichsan, *Potret dan Tantangan Muhammadiyah Mendatang*. Jember : Makalah. , 2001, 3

sedang menurut penuturan Depag Jember terdapat 450⁹. Terlepas apakah memiliki banyak santri atau sedikit, pondok pesantren-pondok pesantren tersebut memberikan andil yang cukup besar dalam menciptakan religiusitas masyarakat dan membentuk karakteristik khusus terhadap kehidupan keberagaman masyarakat.

Mengingat jumlah pondok pesantren di Jember cukup besar, maka tidaklah heran jika pada era reformasi ini sebagian tokoh masyarakat atau bahkan masyarakat itu sendiri berusaha mewujudkan masyarakat Jember yang religius. Dari sekian banyak jumlah pondok pesantren yang ada, kabupaten Jember baru mempunyai 5 pondok pesantren tahfiż al-Qur’ân, antara lain ; 1) Pondok Pesantren Tahfiż al-Qur’ân Ambulu. 2) Pondok Pesantren Tahfiż al-Qur’ân al-Falah Klompangan Ajung. 3) Pondok Pesantren Tahfiż al-Qur’ân Nurus Sholihien Kaliwates. 4) Pondok Pesantren Tahfiż al-Qur’ân Ibnu Masud Universitas Muhammadiyah Sumber Sari. 5) Pondok Pesantren Tahfiż al-Qur’ân khusus putri Nurul Islam Silo. Ke-5 pondok pesantren Tahfiż al-Qur’ân tadi tetap survive dan diminati masyarakat sampai hari ini. Sebenarnya selain lima pesantren tahfiż yang ada, Pondok Pesantren Islam Ash Shiddiqi Putri (ASHRI) Talangsari dan pondok pesantren al-Qodiri Gebang Poreng juga mengajarkan tahfidzul Qur’ân, tetapi sifatnya tidak khusus. Tahfiż al-Qur’ân di dua pesantren tersebut pengajarannya merupakan sebagian dari pengajaran-pengajaran yang ada bahkan merupakan bagian kecil saja. Untuk menfokuskan penelitian penulis akan meneliti **Pondok Pesantren Tahfiz Al-Falah** Klompangan Ajung, karena pesantren ini merupakan pesantren tahfiz yang tertua di Kabupaten Jember dan telah menghasilkan alumni-alumni huffaz cukup banyak, dan telah turut berjasa dalam penciptaan religiusitas masyarakat.

B. FOKUS MASALAH

⁹. Pidato Bupati Kabupaten Jember pada acara pelepasan Kafilah Kabupaten Jember MTQ Jawa Timur XX Sidoarjo, yang dibacakan oleh Wakil Bupati pada Mei 2017

Berdasarkan latar belakang diatas, maka masalah yang dikaji dalam penelitian ini ialah :

1. Bagaimana visi dan misi Pondok Pesantren Tahfiż al-Qur'ân Al-Falah
2. Apa saja kontribusi yang diberikan pondok pesantren Tahfiż al-Qur'ân Al-Falah dalam menciptakan dan membentuk religiusitas masyarakat ?

C. TUJUAN DAN MANFAAT

1. Tujuan penelitian ini sebagai berikut :
 - a. Ingin mengetahui lebih dalam visi dan misi pondok pesantren Tahfiż al-Qur'ân Al-Falah
 - b. Ingin mengetahui dan memahami tanggapan masyarakat sekitarnya terhadap keberadaan pondok pesantren Tahfiż Al-Falah
 - c. Ingin mengetahui dan memahami pengaruh pondok pesantren Tahfiż Al-Falah terhadap kehidupan sehari hari warga, baik bagi warga pesantren itu sendiri maupun masyarakat sekitarnya.
 - d. Ingin mengetahui bagaimana kontribusi pondok pesantren Tahfiż Al-Falah dalam menciptakan dan membentuk religiusitas masyarakat

D. MANFAAT

Berdasarkan fokus masalah dan tujuan, penelitian ini memiliki manfaat sebagai berikut :

1. Bagi penulis, untuk menambah pengetahuan dan informasi kepesantrenan, khususnya pesantren Tahfiż al-Qur'ân khususnya Al-Falah dalam menciptakan religiusitas masyarakat.
2. Bagi masyarakat, hasil penelitian ini dapat memberikan sumbangan informasi tentang keberadaan dan peran pondok pesantren Tahfiż al-Qur'ân dalam menciptakan religiusitas masyarakat, sehingga mereka akan merasa tertarik untuk memasukkan putra-putrinya ke pesantren Tahfiż al-Qur'ân.

3. Bagi lembaga yang bersangkutan, hasil penelitian ini dapat dijadikan bahan perbandingan dalam mengembangkan pesantren dalam berbagai aspek khususnya tentang hafalan al-Qur'ân dan komunikasi dengan masyarakat.
4. Bagi pemerintah daerah kabupaten Jember merupakan masukan untuk dijadikan salah satu pertimbangan dalam pembinaan dan pengembangan pondok pesantren khususnya pesantren Tahfîz al-Qur'ân, yang aktif dalam penanaman nilai-nilai relegius menuju masyarakat stabil dalam segala proses modernisasi.

E. METODOLOGI PENELITIAN.

1. Penentuan Lokasi Penelitian

Lokasi yang dipilih untuk penelitian ini adalah Pondok Pesantren Tahfîz al-Qur'ân al-Falah Klompangan Ajung. Dipilihnya pondok pesantren ini karena pondok pesantren ini merupakan pesantren tahfîz tertua di Jember dan telah banyak menghasilkan almuni yang turut membina tahfizdul Qur'ân, sampai saat ini. pondok pesantren al-Falah juga tetap survive dan diminati oleh masyarakat.

2. Metode Pengumpulan Data

Dalam penelitian ini penulis menggunakan beberapa metode pengumpulan data yang dianggap sesuai dan tepat secara proporsional. Beberapa metode pengumpulan data yang akan digunakan adalah metode observasi, interview, dan dokumenter. Dalam pelaksanaannya akan lebih banyak dilakukan dengan metode observasi dan interview.

3. Metode Analisis Data.

Analisis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode analisis kualitatif. Selanjutnya akan dibantu dengan metode filosofis dengan

tehnik logika komparatif dan tehnik logika induktif, kemudian dituangkan dalam laporan secara diskriptif dengan reflektif thingking.

BAB II.

WAWASAN PENGHAFALAN DAN KODIFIKASI AL-QUR'ÂN

A. Pengertian al-Qur'ân

Penggunaan kata al-Qur'ân dalam kitab suci terdapat pada sekitar 68 ayat, yang seluruhnya menjelaskan dan menunjukkan secara khusus tentang nama al-Qur'ân¹⁰, oleh karena itu nama al-Qur'ân dimenangkan dari nama yang lain padahal ia memiliki nama-nama selain al-Qur'ân antara lain *al Kitâb*, *al Kalâm*, *al Furqôn*, *al zikr*, *al Syifâ*' dan *al Qoul* ¹¹. Dengan ini al-Qur'ân dijadikan nama yang umum bagi kitab yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw sebagai mukjizat abadi.

Terdapat atsar dari Imam Safi'i seperti yang dinukilkan oleh Ibrahiem al-Abyâri bahwa dia berkata : al-Qur'ân adalah nama yang bukan *mahmûz*, tidak diambil dari kata kata *Qirâ'ah*, akan tetapi nama bagi kitab Allah, sebagaimana Taurat dan Injil. ¹²

Ada juga pendapat yang mengatakan bahwa *hamzah* pada lafaz Al-Qur'ân merupakan *masdar* dari القراءة seperti kata رُحَجَانٌ dan غُفْرَانٌ yaitu untuk menyebut kitab yang dibaca, menamakan *maf'ûl* (obyek) dari *masdarnya*. Ada juga yang mengatakan bahwa Qur'ân adalah nama sifat yang mengikuti bentuk *wazan* fulan, diambil atau *musytaq* dari *qar'un* yang bermakna mengumpulkan¹³. Namun yang jelas tidak semua kumpulan itu disebut Qur'ân sebagaimana tidak semua kumpulan pembicaraan itu Qur'ân. Disebut Qur'ân karena memuat kumpulan ajaran kitab kitab samawi terdahulu dan merupakan nama dari hidangan Allah yang merupakan bekal taqwa terbaik

¹⁰. Muhammad Fuad Abdul Bâqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li alfâdzi al-Qur'ân*, Indonesia, Maktabah Dahlân, tth. Hlm. 685-686. bandingkan *Muhtasar Tafsir al-Tabarî bihâmisyi al-Qur'ân al-Karîm, Muzdayyilan bi Asbâbi al-Nuzûl li al-Wâhidî*, Cairo, Dâr al-Fajr al-Islâmy, 1995, cet. 8, hlm. 44

¹¹. Muhammad Ali Al-Şabûnî, *Al-Tibyan Fî Ulûmi al-Qur'ân*, Jakarta, Pustaka Amani, 1988, hlm. 15

¹². Ibrâhîm al-Abyari, *Sejarah al-Qur'ân*, Semarang, Dina Utama, 1993, hlm. 68

¹³. *Ibid*

Definisi al-Qur'ân yang merupakan kesepakatan jumhur ulama' adalah Kalam Allah yang berupa mukjizat diturunkan kepada penutup para Nabi dan Rasul, dengan perantaraan malaikat Jibril as, tertulis dalam *mushaf* diriwayatkan kepada kita dengan *mutawâtir*. Membacanya merupakan ibadah, diawali dengan Al Fatihah dan ditutup dengan surat al-Nâs¹⁴.

Sedangkan *mushaf* adalah kumpulan lembaran yang ditulis diantara dua tepiannya, diucapkan juga dengan *mishaf*. Penamaan kitab Allah dengan *mushaf* baru setelah dikumpulkan dan ditulisnya al-Qur'ân. Itu adalah pemberian nama oleh manusia saja. Dalam *riwayat* dikatakan bahwa kholifah Usmân setelah *mushaf* selesai ditulis beliau mencari nama, lalu orang-orang menemukan nama ini¹⁵

B. BAHASA DAN TULISAN (KHAT) AL-QUR'ÂN

1. Bahasa al-Qur'ân

Diriwayatkan oleh imam Bukhori dalam Fazôilul al-Qur'ân bab *Nuzûlul al Wahyu 'ala Lisani al 'Arab Quraiys* (turunnya wahyu dengan dialek suku Quraisy) bahwasanya Usmân Ibnu Affan ra memerintahkan kepada Zaid Ibn sâbit, Sa'id ibn 'Ash, Abdullah ibn Zubair dan Abdurrahman ibn Harist ibn Hisyam dalam penulisan *mushaf* “ apabila kalian bertiga berselisih dengan Zaid ibn Tsabit pada bahasa Arab dalam menuliskan Al-Qur'ân maka tulislah dengan dialek quraisy, karena Al-Qur'ân diturunkan dengan dialek mereka”¹⁶

Dialektika atau *al lahjah* adalah merupakan kekhususan yang dimiliki oleh setiap kabilah Arab, sedang bahasa yang digunakan dalam penulisan Al-Qur'ân tentunya adalah bahasa Arab dan menggunakan tulisan Arab, sesuai dengan firman Allah yang menerangkan hal ini *إنا أنزلناه قرآناً عربياً*

¹⁴. Ibrôhîm Kholifah, , *Minnatul al Mannân fî 'ulûmi al-Qur'ân*, Cairo, Jâmi' al- Azhar, 1992, hlm. 25

¹⁵. *Loc. Cit*

¹⁶. Ibnu Hajar, Al-'Asqolâni , *Fathu Al-Bâri Bi Asy Syarhi Shahîhi al-Bukhari*, Kairo, Dâru Ar Rayyân Li At Turaś, 1987, jilid 8, hlm. 625

sesungguhnya Kami menurunkannya berupa Al-Qur’ân dengan berbahasa Arab”¹⁷

Instruksi Usmān ra untuk menggunakan dialek quraisy sebenarnya bukan kemauannya sendiri karena dialek quraisy merupakan pilihan Allah swt dengan mengutus nabiNya dari suku Quraisy , tidak ada campur tangan akal, karena Usmān ra memerintahkan hal itu adalah atas petunjuk Rosulullah saw, jadi penulisan Al-Qur’ân dengan selain dialek Quraisy tidak diperkenankan¹⁸. Dalam Fathu al-Bari disebutkan bahwa Umar ibn Khottab menulis surat kepada ibn Mas’ud “ sesungguhnya Al-Qur’ân turun dengan dialek Quraisy, maka bacakanlah kepada khalayak dengan dialek Quraisy dan jangan dengan dialek Huzail ”

Perkataan Umar dan Usmān ra diatas dapat kita artikan bahwa Al-Qur’ân pertama kali diturunkan dengan bahasa Quraisy kemudian diperbolehkan membaca dan menulisnya dengan dialek Arab lainnya untuk memberi kemudahan dan kelonggaran bagi kaum Arab yang *ummi*, tidak dapat membaca dan menulis. Dalam hadits *shohih* Rosulullah saw bersabda “ Malaikat Jibril as membacakan Al-Qur’ân kepadaku dengan satu huruf, aku mengulanginya, kemudian aku memintanya untuk beragam bentuk bacaan , maka ia menambahkannya hingga sampai pada tujuh huruf”¹⁹

Huruf adalah bacaan yang dibaca dengan berbagai macam, sedangkan yang dimaksud dalam hadits rasul saw., “Al-Qur’ân diturunkan atas tujuh huruf”, yang dimaksud dengan huruf adalah bahasa. Berkata Abu Ubaid dan

¹⁷. Al-Qur’ân, Yusûf (12) : 2

¹⁸. Khalid Abdur Rahmān al-‘Aks, *Ushûlu At Tafsîr Wa Qawā iduhu*, Beirut, Dārūn An Nafāisi , 1994, hlm. 445

¹⁹. Ibnu Hajar, Al-‘Asqolāni, *Ibid*, hlm. 639

abu Al Abbas, al-Qur'ân diturunkan atas tujuh bahasa dari bahasa Arab, yang dimaksud bukannya satu huruf itu menjadi tujuh macam, tetapi bahasa-bahasa itu ada dalam Al-Qur'ân, sebagiannya menggunakan bahasa Arab Quraisy, dan itu yang paling banyak, sebagian dengan bahasa hûdzail, begitu juga dengan bahasa-bahasa Arab yang lain²⁰. Dikatakan juga bahwasanya yang dimaksud dengan tujuh disitu bukan hakekat dari bilangan itu sendiri, akan tetapi yang dimaksud adalah pemudahan dan pelonggaran. Dan lafaḍ kata tujuh dalam bahasa Arab menunjukkan pada bilangan satuan yang banyak. Seperti kata tujuh puluh, dimaksudkan untuk bilangan puluhan, dan tujuh ratus ditujukan pada bilangan ratusan yang banyak tanpa dimaksudkan pada bilangan tertentu²¹.

Kita banyak menemukan riwayat bacaan dari para ṣahabat yang mereka mendapatkannya dari Rasulullāh saw., diantara satu dan lainnya berbeda. Seperti yang ada dalam shahih bukhari, bahwasanya Umar Ibnu Khattab berkata: Aku mendengar Hisyam Ibnu Hakim membaca surat Al Furqān ketika saw., masih hidup, aku bersungguh-sungguh mendengarkannya, dan ternyata dia memaca dengan huruf-huruf (bahasa) yang banyak yang aku belum mendapatkannya dari Rasulullāh saw., hampir saja aku menegurnya dalam shalat, setelah selesai salam, aku menghampirinya dan memegang sorbannya, aku bertanya: Siapakah yang membacakan kepadamu surat yang kamu baca barusan?. Dia menjawab: Yang membacakannya kepadaku adalah Rasulullāh saw. Kemudian aku berkata (Umar): Engkau telah berbohong, sesungguhnya Rasulullāh saw., telah membacakannya kepadaku tidak seperti yang kau baca. Kemudian aku membawanya ke hadapan Rasulullāh saw. Kemudian aku berkata,; Ya Rasulullāh, sesungguhnya aku mendengar orang ini membaca Surat Al Furqān dengan huruf yang engkau tidak pernah membacakannya padaku. Maka Rasulullāh saw., berkata kepada Umar: Lepaskan dia, ya Umar. Kemudian Rasulullāh saw., berkata kepada Hisyam: Bacalah ya Hisyam. Maka Hisyam membaca sesuai dengan yang aku dengar. Maka Rasulullāh saw., bersabda: Seperti itulah diturunkan. Kemudian beliau memerintahkan kepada Umar: Bacalah ya Umar. Maka, aku membacakan seperti yang diajarkan kepadaku. Maka Rasulullāh saw., kemudian bersabda: Seperti itulah diturunkan. Sesungguhnya Al-Qur'ân diturunkan atas tujuh huruf, maka bacalah menurut yang termudah bagi kalian²².

²⁰. Khalid Abdur Rahmān al-'Aks, *Ibid*, hlm. 446

²¹. *Loc. Cit.* hlm. 640

²². *Ibid*.

Dalam masnad Imam Ahmad dengan *sanad* yang *shahih* meriwayatkan dari Abi Al Jaham, bahwasanya ada dua orang yang berselisih pada saat membaca Al-Qur'ân. Seorang berkata,,: Aku mendapatkannya dari Rasulullah saw. Yang lain juga berkata,,: Aku mendapatkannya dari Rasulullah saw. Kemudian keduanya menghadap dan menanyakan kepada Rasulullah saw., perkara ini. Beliau menjawab,,: Al-Qur'ân itu dibaca atas tujuh huruf, maka janganlah berdebat tentang Al-Qur'ân, karena debat yang meragukan akan Al-Qur'ân itu adalah kekafiran²³.

2. Penulisan al-Qur'ân Tauqîfî

Al-Qur'ân Al Karîm telah ditulis dihadapan Rosulullah saw. sesuai yang dimaksudkan oleh Allah swt yang tentunya Allah swt. enggan kalau firman-Nya ditulis tidak sesuai dengan keagungan dan kesucian-Nya. Hal itu dapat dipastikan dengan terus berlangsungnya pewahyuan yang diikuti penulisan, kalaulah terjadi kekeliruan, kelupaan dalam penulisan tentunya akan ada tegoran langsung. Karena kesalahan, kekeliruan penulisan akan mengakibatkan kesalahan baca yang berakibat kesalahan pemahaman. Pada kenyataannya kesalahan tersebut tidak pernah terjadi dan al-Qur'ân telah ditulis oleh penulis wahyu Rosul saw, Zait ibn sâbit yang dia adalah juga penulis al-Qur'ân pada zaman Abu Bakar, dan U'sman ra²⁴.

Adalah merupakan kewajiban kita semua untuk membela terhadap orang-orang yang mengklaim bahwa dalam rasm (tulisan) al-Qur'ân yang ditulis oleh para penulis wahyu ada kesalahan dan kekeliruan, karena mushaf yang ada pada pemerintahan Islam pertama, penulisannya telah disepakati oleh para Sahabat, tabi'in dan tabi'it tabi'in tanpa ada perubahan bentuk tulisan, tidak ada pemikiran untuk memodifikasi tulisan al-Qur'ân karena

²³. Khalid Abdur Rahmân al-'Aks, *Ibid*, hlm. 448

²⁴. Sa'id Muhammad Shaleh Shawabi, *al Mu'in ar Râ iq Min Sîrâthi Khairi al Khalâiq*, Kairo, al-Fajru al-Jadîd, 1992, cet. 1. hlm. 173

dengan bentuk yang seperti awal ditulis mereka tidak menemukan kesulitan dalam pemahaman dan pemacaannya, keadaan seperti ini berlanjut hingga pada zaman berkembangnya Islam dan berkembangnya penulisan penulisan yang diikuti oleh pengkodifikasian.

Penulisan al-Qur'ân sebagai mukjizat abadi dari Allah swt kepada Rosul terakhirNYa sebagai pemahaman adalah tauqîfi, pada penulisan pertama al-Qur'ân, merupakan sesuatu yang tidak bertitik dan tidak berharkat serta dapat dibaca atas beberapa huruf (bacaan) dialek, tanpa mengurangi sedikitpun akan makna dan pemahaman dari apa yang dikehendaki oleh Zat yang menurunkannya Tuhan semesta alam. Pemahaman mereka terhadap al-Qur'ân pada masa awal diturunkan ditopang oleh kultur masyarakat yang mempunyai penguasaan seni kebahasaan dan keilmuan yang tinggi. Adapun mengenai bentuk tulisan (rasm) al-Qur'ân untuk kepentingan pribadi, rasm mereka ada yang berbeda dan hal ini tidaklah bertentangan dengan *nash*, al-Baqilâny mengatakan “Tidak ada di dalam *nash nash* al-Qur'ân, tidak juga yang tersirat dari sesuatu pemahaman yang mengatakan , bahwasanya rasm al-Qur'ân dan *dhabitnya* hanya dibenarkan dengan cara tertentu dan dengan ketetapan yang tidak boleh dilanggar. Tidak juga di dalam sunnah yang mewajibkan dan menunjukkan yang demikian. Bahkan sunnah menunjukkan bolehnya menulis *mushaf* dengan berbagai cara yang mudah. Karena Rosulullah saw dahulu menyuruh menuliskannya tanpa menjelaskan kepada mereka bentuk tulisan tertentu dan tidak pula beliau melarang tulisan seseorang. Karena itulah, maka terjadi perbedaan *khat mushaf mushaf*. Ada di antara mereka yang menulis kalimat berdasarkan *makhraj lafaz* dan ada yang menambah dan menguranginya menurut pengaetahuannya” demikian yang tersebut dalam mabahits fi ulûmil al-Qur'ân²⁵

²⁵. Kamaluddin Marzuki, ‘*Ulum Al Qur'ân*, Bandung, Remaja Rosda Karya, 1994, hlm. 90

3. Perkembangan Tulisan Al-Qur'ân

Orang Mesir kuno, menurut syaik Abu Abdullah Al Zanjani mempunyai tiga macam jenis tulisan yaitu tulisan Hieroglif, Herotik dan Demotic. Yang pertama, yakni Hieroglif adalah tulisan yang dipakai khusus oleh pemuka agama, sementara Herotik adalah jenis tulisan resmi yang dipakai dikantor kantor pemerintahan. Sedangkan yang ketiga demotic digunakan oleh masyarakat umum.

Di dalam sejarahnya, dari tiga jenis tulisan yang dimiliki orang Mesir Kuno itu demotiklah yang dianggap sebagai bagian penting dari cikal bakal tulisan Arab²⁶. Tulisan demotic dianggap sebagai perkembangan tahap awal tulisan Arab. Tulisan ini dijiplak oleh orang Phoenesia yang mendiami kawasan dekat daratan Kan'an di tepi laut tengah. Untuk keperluan dagangnya orang orang Phoenesia yang berasal usul dari keturunan bangsa Semit ini mengambil lima belas buah huruf demotic. Setelah sedikit mengubah tukisan demotic, orang orang Phoenisia ini menurut Maspero seorang ahli arkeologi-menambahkannya dengan beberap huruf. Perkembangan pada fase yang disebut terakhir ini (penambahan dengan beberapa huruf) dianggap sebagai perkembangan tahap kedua. Perkembangan selanjutnya, perpaduan kedua proses yang disebut di atas dengan tulisan yang bersal dari al musnad yaitu tulisan orang-orang aramiy, bagian dari bangsa Semit yang mendiami Palestina ²⁷ Para sejaran Arab mengakui bahwa tulisan mereka berasal dari penduduk Hirah dan Anbar. Hirah adalah sebuah kota di daerah Najf yang terletak tiga mil dari Kufah. Sedangkan Ambar adalah kota di tepi sungai Euftrat yang terletak sekitar tigu puluh mil dari Bagdad.

Orang Anbar dan Hirah sesungguhnya bukan termasuk pencipta tulisan. Mereka mendapatkan tulisan dari orang orang Kindah (dari Kabilah Kahlan yang tinggal disebelah selatan Jazirah Arabia) dan dari orang Nabthiy. Bangsa yang disebut paling akhir ini pernah mempunya kerajaan yang

²⁶. *Ibid*, hlm. 60

²⁷. *Ibid*, hlm. 60

kekeusaannya membentang dari Damaskus sampai ke Wadi Qura dekat Madinah sampai keteluk Swezz. dan orang-orang Nabthiy sendiri menukil tulisan mereka dari al-musnad, jenis tulisan yang dipakai oleh orang Aramiy²⁸

Para sejarawan Arab kata Al-Zanjani sependapat bahwa tulisan Arab dikenal di Makkah melalui seorang bernama Harb ibnu Umayyah ibnu Abi As-Syams. Dan Harb belajar kepada Bisyr ibnu Abd. Al-Malik saudara Ukaidir, seorang tokoh pada peristiwa daumatul al-jandal²⁹.

Sampai dengan Islam datang penduduk Makkah telah banyak yang menguasai tulisan Harb, sekalipun tidak sedikit yang tetap ummi tidak mampu baca tulis, termasuk di antaranya Rosululloh saw di dalam Surat Al-Ankabut Allah berfirman sebagai berikut ;

و ما كنت تتلو من قبله من كتاب و لا تخطه بيمينك إذا لارتاب المبتلون

“Dan engkau Muhammad tidak pernah membac sebelumnya suatu kitabpun. Dan engkau tidak pernah menulis suatu kitabpun. Andaikata engkau pernah membaca dan menulis, niscaya semakin ragulah orang-orang yang memang mengingkarimu. (al-Ankabut 48)

Dalam perkembangannya bangsa Arab menggunakan dua tulisan, yang pertama adalah tulisan Hiri yaitu nisbah kepada Hirah yang kemudian lebih dikenal dengan tulisan kufi dan yang kedua adalah tulisan naskhi yang berdasar pada tulisan Nabthi. Mereka menggunakan tulisan *kufi* untuk menulis al-Qur’ân dan menggunakan Nabthi untuk urusan-urusan yang lain³⁰.

Dengan *khot kûfi* itulah ditulis *mushaf*. Hanya saja tulisan itu mempunyai beberapa bentuk dan itu berlangsung sampai kurang lebih abad kelima. Kemudian muncullah khat tsulus yang berlaku dari abad kelima

²⁸. Abu Abdullâh al-Zanjani, , *Wawasan Baru Tārîkh al-Qur’ân*, trj, Bandung, Mizan, 1986, hlm. 39

²⁹. Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur’ân*, Yogyakarta, Forum kajian Budaya dan Agama, 2001, hlm. 128

³⁰. Ibrâhîm al-Abyari, *Ibid*, hlm. 120

sampai mendekati abad kesembilan, sampai munculnya khat nasikh yang menjadi asas tulisan Arab sampai dewasa ini.

4. Titik Dan Harkat, Dalam Penulisan al-Qur'an

Titik dalam bahasa Arab mempunyai dua makna yang saling berdekatan, antara lain :

Yang pertama, **pemberian titik** pada huruf, yaitu pemberian titik untuk membedakan antara huruf-huruf yang mempunyai kemiripan dalam bentuk. Seperti pemberian satu titik pada huruf *ba*' dan *ta*' dua titik di atasnya.

Yang kedua **titik harkat**, yaitu untuk membedakan antara *harkat* – *harkat* yang berbeda dalam *lafad*. Seperti *harkat fathah* dengan satu titik di atas huruf, *harkat kasrah* satu titik di bawah huruf, *harkat dlommah* satu titik didepan huruf atau berada ditengah huruf³¹.

Seperti yang sudah kita ketahui, ketika ditulis, *mushf usmān* belum bertitik dan *bersyaki* bergaris. Perkembangan yang ada pada saat itu memang tidak menuntut yang demikian. Para Sahabat sudah mampu membaca *mushaf utsmāni* dibaca kaum muslimin selama sekitar empat puluh tahun. Atau tepatnya sampai *kholifah* Abdul Malik .

Islam terus berkembang, ummatnya semakin banyak, banyak orang-orang Arab masuk Islam. Maka sebagai akibat logisnya benturan-benturan cultural antar masyarakat Arab dengan orang-orang non Arab itu tidak bisa dihindari. Sejak itulah perkembangan yang dirasa menggembirakan itu ternyata juga membawa kekhawatiran, yaitu terancamnya keselamatan bahasa Arab. Di kalangan masyarakat Islam sendiri sering terjadi kesalahan dalam

³¹. Khalid Abdur Rahmān al-'Aks, *Ibid*, hlm. 496

melafadkan Al-Qur'ân. Hal itu terutama terjadi pada kata yang memang terbuka kemungkinan untuk dibaca dengan salah. Misalnya , qultu menurut rasm utsmani kata itu ditulis tanpa alif setelah huruf qaf, tetapi hanya cukup diberi tanda yang menunjukkan huruf qaf dibaca dua alif.

Dimasa pemerintahan Abdul Malik ibnu Marwan, dirasa perlu adanya pembeda huruf-huruf yang berbentuk sama. Misalnya huruf sin dengan syin . demikian juga antara huruuf fa' dengan qaf, tanpa tanda pembeda orang memang sulit mengenal secara pasti huruf ba', ta', tsa'. Pembedaan ini disebut i'jam .

Abu al Aswad dikatakan sebagai pelopor peletak titik dan *harkat mushaf*. Menurut *riwayat* dari imam az Zarkasyi, di dalam al Burhan, pernah mendengar seorang yang sesungguhnya sengaja atas perintah Ziyad membaca ayat tiga dari surah at taubah. Ayat itu dibaca begini

إن الله بريء من المشركين ورسوله

padahal seharusnya bunyi potongan ayat itu demikian,

إن الله بريء من المشركين ورسولُهُ

yang berarti sesungguhnya Allah dan rasulNya berlepas diri dari orang-orang musyrik. Bila dibaca salah seperti yang didengar oleh abu al aswad , maka artinya menjadi sesungguhnya Allah berlepas diri dari orang-orang musyrik dan rasulNya.kata ورسوله dibaca ورسوله Abu al Aswad terkejut ia langsung berucap “Maha Besar Allah bagaimana mungkin Allah berlepas diri dari RosulNya?” Setelah itu abu Al Aswad segera datang menemui Ziyad, gubernur Basroh. Kalau dahulu Abu Al Aswad ketika diminta gubernur untuk meletakkan tanda baca pada *rasm mushaf* menolak, maka kini dia sendiri yang datang menawarkan diri kepada Ziyad seraya berkata قد أجبته ما طلبت “aku memenuhi apa yang kau minta”

Memang kesalahan selalu mungkin terjadi saat orang membaca Al-Qur’ân, sebab pada masa itu tulisan Al-Qur’ân belum mengenal titik dan belum mengenal harakat. Sehingga kemungkinan orang membacanya salah selalu terbuka. Kekhawatiran itulah yang kemudian melahirkan gagasan untuk mengupayakan alat Bantu membaca al-Qur’ân. Tersebutlah nama ‘Ubaidillah ibnu Zayyād (W. 67 H) tokoh ini memrintahkan seorang Persia meletakkan huruf alif pada kata yang berdasarkan rasm usmāni dibuang.. misalnya *ملائكة* yang dalam rasm ussmani ditulis *ملئكة*. Dengan disebutnya nama ‘Ubaidillah, berarti bukan hanya abu Al Aswad (lahir di Basroh 45 H) yang disebut sebut sebagai pemula yang berusaha mencarikan jalan keluar guna menghindari kesalahan di dalam membaca al-Qur’ân³²

Ada juga Al Hajjāj ibnu Yûsuf al šaqofi (W. 95 H) yang berusaha menyempurnakan tehnik penulisan al-Qur’ân Karena belum diberi titik dan syakal, dan menjelaskan bacaan serta berusaha meniadakan qiroat qiroat baru³³

Selain nama nama tersebut masih banyak terdapat nama lain yang juga mashur aktif dalam pembrian titik dan syakal dalam rasm Al-Qur’ân mereka itu antara lain : Nasr ibnu ‘Ashim al Laišī, Yahya ibnu Ya’mur al ‘Adwani, kholil ibnu Ahmad, dan Ibnu Sirin mereka merupakan murid dari Abu al Aswad³⁴

Peletakan titik dan harakat pada mushaf mencatat perjalanan yang cukup rumit. Tidak semua orang menerima ide baru yang dianggap bid’ah. Benih kontra titik dan harakat sebenarnya sudah ada sejak zaman Sahabat. Bermula dari Abdulah Ibnu Masud , Sahabat yang pernah “memiliki” mushaf ini, memperingatkan Sahabat Sahabat lainnya: “bebaskanlah al-Qur’ân dari

³². Kamaluddin Marzuki, *Ibid.* hlm. 83

³³. Ibrāhīm al-Abyari, *Ibid.* hlm. 96-97

³⁴. Khalid Abdur Rahmān al-‘Aks, *Ibid.* hlm. 458

campur tangan apapun” rupanya ucapan Ibnu Masud ini terus dipegang sampai generasi tabi’în dan tabiit tabi’în

Tetapi kemudian Imam Malik membolehkan peletakan titik khusus untuk mushaf yang dipakai untuk pelajar. Sedangkan penitikan pada mushaf umum tidak diperkenankan. Sampai akhirnya muncul ulama-ulama moderat. Ulama ulama moderat itu membedakan nuqoth (titik) dan ta’syir (peletakan tanda pada setiap sepuluh ayat). Sejak saat itu seperti yang diriwayatkan Abu Abdullah Husain al Jurjani, peletakan titik mulai tidak dianggap pelanggaran. Alasannya titik bukanlah bentuk suatu tulisan yang dapat menyeret irang mengira sesuatu bukan bagian dari al-Qur’ân sebagai al-Qur’ân. Yang tetap dinyatakan makruh hanyalah ta’syir, akhmas (penandaan pada setiap lima ayat), nama nama surat dan bilangan ayatnya.

Imam Nawawi (W. 676H) pengarang kitab Syarh Sahîh Muslim mengadakan terobosan itu dengan membolehkan peletakan titik pada mushaf dan menganggap bahwa memasang titik dan harakat mushaf hukumnya mustahab atau sunnah. Alasannya, meletakkan harakat berarti mengupayakan al-Qur’ân terbebas dari tahrif, penyimpangan dan kesalahan.

Hal-hal lain yang mulanya dianggap bid’ah dholalah, adalah pemberian tanda tanda pembatas ayat disertai nomora ayat. Termasuk pengkodean dengan huruf ع ‘ain pada akhir setiap sepuluh ayat. Kebutuhan untuk mengetahui batas batas ayat ini, akhirnya mengikis doktrin bid’ah itu menjadi sesuatu yang mubah.

Sementara itu, penandaan penandaan yang ditulis disetiap awal surah termasuk nama surah dan keterangan Makkiyahnya surah dan Madaniyyahnya, masih mendapat tantangan sengit. Sikap kontra yang berlebihan ini menurut Shubhi Shalih datang dari kalangan konservatif yang mempunyai anggapan bahwa susunan kronologi surah tauqîfi. Sementara pihak lain yang membolehkan penandaan penandaan di awal surah terus berjalan. Mereka seolah olah tidak mendengar kritikan dari kalangan

konservatif yang menentang penandaan itu. Pro kontra tanda baca Al-Qur’ân, bisa dibilang tuntas pada akhir abad IV Hijrah³⁵

Akhirnya harus diakui , orang semakin akrab dengan sesuatu yang pada mulanya dianggap bid’ah. Tirik, harakat, nomor ayat, tanda awal surah, keterangan Makkiyyah atau Madaniyyah surah telah berkembang menjadi suatu kebutuhan. Pengelompokan Al-Qur’ân dalam juz juz menjadi tiga puluh juz yang dilakukan oleh ulama pada hakikatnya sesuai dengan sunnah Nabi saw *اقرأ القرآن في شهر* “Bacalah Al-Qur’ân (khatam) dalam satu bulan”³⁶

5. Penulisan Al-Qur’ân Dengan Rasm Usmâni

Jumhur ulama’ sepakat bahwasanya *mushaf* yang ditulis pada zaman khalifah Utsman inbu Affan yang ditullis oleh penulis wahyu Zaid inbu sâbit adalah tauqîfi, tidak boleh bertentangan dengannya dalam penulisan *mushaf-mushaf* lain dan penerbitannya. Argumentasi mereka antara lain sebagai berikut³⁷.

a). Bahwasanya al-Qur’ân al Karîm seluruhnya telah tertulis dihadapan

Rasulullâh saw., beliau sendiri yang mendektekan kepada penulis wahyu.

Dalam penulisan wahyu itu dibimbing oleh malaikat Jibrîl as. Dalam

riwayat imam ṭobrôni bahwasanya Zaid ibnu sâbit berkata: Aku menulis

wahyu untuk Rasulullâh saw., beliau yang mendektekannya. Apabila aku

telah selesai menulis maka beliau menyuruhku untuk membaca, aku pun

membacanya, maka apabila dalam bacaan itu ada yang terlupa atau

kesalahan, maka beliau akan membetulkannya, setelah itu aku membawa

wahyu ini ke khalayak.

³⁵. Kamaluddin Marzuki, *Ibid.* hlm. 86

³⁶. Ibnu Hajar, Al-‘Asqolâni, *Ibid*, hlm. 712

³⁷. Khalid Abdur Rahmân al-‘Aks, *Op. Cit.*, hlm. 451

- b). Kesepakatan para *qurā'* terhadap *qawa'id* tulisan *mushaf*. Para Sahabat pun menyepakatinya dan mewajibkan untuk mengikuti dan tidak menentangnya. Kesepakatan mereka berdasar pada alasan yang jelas, bahwasanya *rasm mushaf* berdasar pada petunjuk Rasulullah saw. Ulama' mewajibkan untuk mengikuti *rasm* mushaf ini dan tidak berseberangan. Imam Ahmad berkata: "Diharamkan menyalahi tulisan mushaf *usmāni* dalam wawu, ya', alif, dan lainnya."
- c). Kesepakatan para *qura'* bahwasanya *rasm usmāni* mencakup seluruh bacaan-bacaan *mutawātir* dari Rasulullah saw., maka kita menemukan bahwasanya seluruh *qiraat 'asyrah al mutawātirah* sesuai dengan *rasm usmāni*, tanpa perbedaan sedikit pun ketika *rasm* itu masih dalam bentuk awal yang tanpa *syakl* dan titik.
- d). Seandainya *rasm umani* itu bukan *tauqîfi* atas petunjuk Rasulullah saw., maka paling tidak *rasm usmāni* berdasar atas persetujuan Rasulullah saw., dan hal ini sudah cukup sebagai argumentasi *sara'* yang tidak bisa diingkari. Karena Rasulullah saw., sendirilah yang mendekte dan mengawasi penulisan mushaf, seperti yang dikatakan oleh Sahabat Zaid inbu śabit.

Maka barang siapa yang menuduh bahwasanya penulisan *rasm usmāni* itu tanpa ada dasar pengetahuan dan ketelitian, ini adalah tuduhan terhadap persetujuan dan iqrar Rasulullah saw., terhadap kebenaran al-Qur'ân. Boleh dikatakan Allah swt., tidak memperhatikan rasul-Nya dari kesalahan dalam penulisan firman-Nya, hal ini adalah mustahil bagi Allah swt., karena Allah telah berfirman:

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

"Sesungguhnya Kami lah yang menurunkan Al-Qur'ân dan sesungguhnya Kami benar-benar memeliharanya."

(Al Hijr: 9)

Penulisan *mushaf usmāni* untuk Al-Qur’ân al Karîm mempunyai kekhususan-kekhususan, antara lain:

- i. Kekhususannya dalam tertib ayat dalam surat, tertib surat dalam mushaf yang kesemuanya tauqîfî atas petunjuk Rasulullâh saw., dari jibril as., dan jibril dari Allah swt.
- ii. Kekhususan *rasm usmāni* dengan *kaidah-kaidah* yang tujuh, yaitu: *al hadzf, al ziyādah, al hamzah, al wasl, al fashl, al badal*, dan kata yang bisa dibaca dua bunyi. Untuk itu seharusnya bagi yang hendak membaca Al-Qur’ân, mempelajarinya secara *musāfahah*, yaitu dari seorang *muqri’* yang mempunyai *sanad* langsung dari Rasul saw., dari Allah swt. Kekhususan seperti ini tidak terdapat dalam kitab-kitab samawi sebelumnya. dari fakta yang ada bahwasanya ilmu membaca Al-Qur’ân tidak mungkin diterima dengan baik kecuali dengan jalan *talaqqi* langsung dari setiap kalimat dan huruf-huruf Al-Qur’ân al Karîm.
- iii. Mencakup seluruh bacaan-bacan yang *mutawātir* dari Rasulullâh saw., sampai boleh dikata sarat dari suatu bacaan *qiro’ah* itu dikatakan *mutawātir*, kalau sesuai dengan *rasm usmāni*, sedang bacaan yang tidak sesuai dianggap *syad*.
- iv. Kekhususan lainnya adalah bahwasanya *rasm usmāni* mencakup rahasia-rahasia dan makna-makna dari firman Allah yang tidak bisa diungkapkan dengan tulisan lain. Hal ini dapat kita lihat pada firman Allah ‘Azza wa Jalla, antara lain:

و السماء بنيناها بأيدي و إنا لموسعون (الذاريات : 47)

Penulisan ayat yang digaris bawah di atas dalam Bahasa Arab biasa seharusnya cukup satu ya’ بأيدي penambahan ya’ di sini untuk menunjukkan kepada keMaha Sempurnaan Kekusaan Allah swt. jadi ayat di atas bermakna “ Dan langit itu Kami bangun dengan kekuasaan Kami yang tiada batas maha sempurna, dan sesungguhnya Kami benar benar meluaskannya”

و يدع الأنسان بالشر دعاءه بالخير (الإسراء : 11)

- و يمح الله الباطل (الشوري: 24)

- يوم يدع الداع (القمر: 6)

Ayat ayat yang digaris bawahinya seharusnya tertulis dengan wawu, namun dalam *rasm usmāni* tanpa wawu, Penulisan seperti ini memberi pengertian lain yaitu kecepatan suatu pekerjaan beserta kemudahannya dan kecenderungan untuk melakukan. Maka ayat surat al Isro' bermakna “Dan manusia cepat sekali dengan tanpa berpikir panjang berdo'a untuk kejelekan sebagaimana ia berdo'a untuk kebaikan”. Ayat dalam Surat Ad Dhukhon itu memberi pengertian “Dan Allah akan menghapus yang batil dalam sekejap dengan mudahnya”

و الذين سعو في آياتنا معجزين (سبأ : 5)

Penghapusan Alif pada ayat yang digaris bawahinya menunjukkan bahwa usaha yang dimaksud adalah usaha kebatilan dan sesungguhnya usaha kebatilan itu tidak dibenarkan sebagaimana ia tidak akan langgeng³⁸.

C. PEMELIHARAAN DAN KODIFIKASI AL-QUR'ĀN

1. Pengertian kodifikasi al-Qur'ān

Para ulama mengklasifikasikan kodifikasi al-Qur'ān ke dalam dua bagian; Kodifikasi al-Qur'ān melalui proses penghafalan dan kodifikasi al-Qur'ān melalui usaha penulisan dan pembukuan³⁹

Pengertian pertama ditunjukkan oleh firman Allah dalam surat al-Qiyamah : ayat 16-19. Ibnu Abbas berkata dalam menafsirkan ayat ini: Rasulullah menggerakkan kedua bibirnya ketika wahyu diturunkan, lalu disampaikan kepadanya, **“Janganlah kamu gerakkan lidahmu untuk membaca al-Qur'ān”** beliau melakukan itu karena takut ayat itu lepas darinya **“Sesungguhnya atas tanggungan kamilah mengumpulkannya”** yaitu menghimpunnya di dalam dada berupa hafalan⁴⁰ **“dan membuatmu pandai membacanya”** yaitu engkau akan membacanya **“Apabila kami telah**

³⁸. Khalid Abdur Rahmān al-'Aks, *Ibid*, hlm. 451-452

³⁹. al-Zarqani, *Manāhilul 'irfan fii 'ulumil al-Qur'ān*, 11, hlm. 239

⁴⁰. Mannā Al-Qodthān, *Mabāhis fī 'Ulūmi al-Qur'ān*, Riyadl, Maktabah al-Ma'ārif, 1996, hlm. 119

selesai membacanya” yaitu kami telah selesai menurunkannya maka dengarkanlah *“Kemudian sesungguhnya atas tanggungan kamilah penjelasannya*” yaitu kami akan menjelaskannya dengan lisanmu. Setelah turunnya ayat ini Rasulullah mendengarkan Jibril ketika menyampaikan wahyu dan setelah Jibril pergi beliau mampu membacanya seperti yang dijanjikan Allah.⁴¹

Kodifikasi al-Qur’ân melalui usaha penulisan dan pembukuan pada masa awal Islam terjadi dalam tiga periode; periode nabi, periode Abu Bakar dan periode Usman Ibn Affan.

2. Sejarah penghafalan al-Qur’ân pada masa nabi

Bangsa Arab dikenal memiliki daya hapalan yang kuat. Mereka mampu menghafal nasab atau garis keturunan mereka hingga generasi yang paling jauh, menghafal syair-syair dan merekam berbagai peristiwa penting yang pernah terjadi di dalam ingatan mereka.

Ketika al-Qur’ân diturunkan, maka dengan sangat antusias mereka menghafalnya dan Rasulullah menjadi teladan mereka yang paling baik dalam menghafal al-Qur’ân. Antusias Rasulullah untuk menghafal al-Qur’ân sangat besar hingga beliau kesusahan karena mengikuti bacaan Jibril ketika menyampaikan wahyu agar ayat yang disampaikan tidak lepas darinya. Namun akhirnya Allah sendiri yang menjamin beliau mampu menghafal dan membacanya sebagaimana yang tersurat dalam surat al-Qiyamah.

Jika kita melihat tiga riwayat yang disampaikan oleh Imam al-Bukhari tentang para sahabat penghafal al-Qur’ân, maka kita akan menemukan tujuh orang sahabat yang disebutkannya. Tiga riwayat tersebut adalah:

⁴¹. al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari 111* (Maktabah Ubaikan) hlm. 1576

Pertama: Hadist Abdullah Ibn Mas'ud, ia berkata: “ Aku mendengar Rasulullah bersabda: “Ambillah al-Qur'ân dari empat orang; Abdullah Ibn Mas'ud, Salim, Mu'az, dan Ubai Ibn Ka'ab” (HR. Bukhari)⁴²

Kedua: Hadist Qaatadah, ia berkata: “Aku bertanya kepada Anas Ibn Malik, “Siapakah para penghafal al-Qur'ân pada masa nabi?” Beliau menjawab, “empat orang yang kesemuanya dari kalangan an-Shar; Ubai, Mu'az, Zaid Ibn Sabit dan Abu Zaid” (HR. Bukhari)⁴³

Ketiga: Hadist Anas Ibn Malik, ia berkata: “Setelah nabi wafat hanya ada empat orang yang menghafal al-Qur'ân; Abu Darda, Muaz, Zaid dan Abu Zaid” (HR. Bukhari)⁴⁴

Dari ketiga riwayat ini jika kita hitung seluruhnya, maka para penghafal al-Qur'ân pada masa nabi tidak lebih dari tujuh orang, yaitu: Abdullah Ibn Mas'ud, Salim Ibn Ma'qil, Mu'az Ibn Jabal, Ubai Ibn Ka'ab, Zaid Ibn Sabit, Abu Zaid dan Abu Darda.

Betulkah penghafal al-Qur'ân hanya mereka saja, lalu bagaimana dengan Abu Bakar, Umar, Usman, Ali dan sahabat lainnya? Jawabannya adalah tidak. Sebab para sahabat sangat antusias dan berlomba-lomba menghafal al-Qur'ân serta mengajarkannya kepada istri dan anak-anak mereka. Rasulullah mendengar dari rumah-rumah sahabat Anshar bacaan al-Qur'ân hingga terdengar bagaikan dengungan lebah yang banyak. Abu Musa al-asy'ari berkata: “Rasulullah berkata kepadaku, “Seandainya tadi malam kamu melihatku ketika kamu membaca al-Qur'ân, sungguh kamu telah diberi suara yang bagus seperti suara yang dimiliki nabi Daud” (HR. Bukhari). Rasulullah juga bersabda: “Sesungguhnya aku bisa mengenali rumah-rumah dari suku asy'ari di malam hari ketika mereka masuk dan aku mengetahui rumah-rumah mereka dari suara bacaan al-Qur'ân mereka di malam hari

⁴². Bukhari 4999

⁴³. Bukhari 5003

⁴⁴. Bukhari 5004

walau aku tidak mengetahui rumah-rumah mereka di siang hari” (HR. Bukari dan Muslim)

Abu Ubaid dalam kitabnya “al-Qira’at” menyebutkan para penghafal al-Qur’ân dari kalangan Muhajirin; empat khalifah al-Râsyidîn, Thalhah, Sa’dan, Ibnu Mas’ud, Huzaiufah, Salim, Abu Hurairah, Abdullah Ibn Sa’id, Abdullah Ibn Abbas, Abdullah Ibn ‘Amr Ibn ‘Ash, Abdullah Ibn Umar, Abdullah Ibn Zubai, Aisyah, Hafshah, Ummu salamah, dan dari kalangan Anshar; Ubadah Ibn Shamit, Mu’az, Majma’ Ibn Jariyah, Fadhalah Ibn Ubaidillah, dan Maslamah Ibn Mukhalad,⁴⁵ Bukti lain yang menunjukkan para sahabat penghafal al-Qur’ân cukup banyak apa yang dikatakan oleh al-Qurthubi bahwa pada perang Yarmuk⁴⁶ tujuh puluh orang penghafal telah terbunuh dan jumlah yang sama juga terjadi pada tragedi sumur Ma’unah⁸ yang memilukan.”⁴⁷

Komentar ulama terhadap hadist Anas yang membatasi penghafal al-Qur’ân hanya empat orang:

a Al-Hafiz Ibnu Hajar.

Al-Hafiz Ibnu Hajar setelah memaparkan delapan jawaban yang disampaikan oleh Al-Baqilany berkomentar: “Semua jawaban tersebut nampak dipaksakan...

Menurut saya yang dimaksud oleh Anas dengan empat orang penghafal itu adalah mereka yang berasal dari golongan Khazraj, bukan dari golongan Aus. Kontek hadist ini sebagai jawaban atas klaim orang-orang Aus yang merasa lebih tinggi dari orang-orang Khazraj karena di tengah mereka ada empat orang yang namanya dikenang sejarah. Lalu orang-orang Khazraj membalasnya dengan mengatakan dari kalangan mereka

⁴⁵. Al-Suyuthi, al-Itqan fi ‘ulumil al-Qur’ân 1, Baiurt, Al-Maktabah al-‘ashriyyah 1988) hlm. 157

⁴⁶. Perang Yarmuk terjadi pada masa khalifah Abu Bakar tahun 11 hijriyyah, Ibnu Katsir, al-Bidayah Wa al-Nihayah VI (Bairut, Dar Ma’rifah) hlm. 716

⁸. Tragedi sumur Ma’unah terjadi pada bulan Shafar tahun empat hijriyyah. Ibnu Hisyam, *al-sirrah an-nabawiyah III* (Dar at-Turrats al-araby) hlm. 204

⁴⁷. Al-Suyuthi I *Op. Cit.* hlm. 200

ada empat orang penghafal al-Qur'ân yang tidak ada dari selain mereka. Al-Hakim meriwayatkan dalam “Al-Mustadrak” dari Qatadah dari Anas Ibn Malik, ia berkata: “Golongan Aus dan Khazraj dari kalangan Anshar saling membanggakan golongan masing-masing. Golongan Aus berkata: “Dari golongan kami ada orang yang kematiannya membuat ‘Arsy Tuhan bergoncang , yaitu, Sa’ad Ibn Mu’az, orang yang dilindungi oleh lebah, yaitu, ‘Ashim Ibn sabit, orang yang dimandikan oleh malaikat, yaitu, Hanzalah Ibn Rahib dan orang yang kesaksiannya sama dengan kesaksian dua orang, yaitu, Khuzaimah Ibn Sabit.” Lalu golongan Khazrah berkata, “dari golongan kami ada empat orang yang hafal seluruh isi al-Qur’ân yang tidak ada penghafal selain mereka, mereka adalah, Ubai Ibn ka’ab, Mu’az Ibn jabal, zaid Ibn Sabit dan Abu Zaid.”⁴⁸

b Al-mawardy

Al-Mawardy berkata: “Perkataan Anas, hanya empat orang tersebut yang hafal al-Qur’ân tidak menunjukkan bahwa kenyataannya adalah demikian. Sebab maksud perkataan itu nampaknya, Anas tidak mengetahui penghafal al-Qur’ân selain mereka. Karena jika tidak demikian maksudnya bagaimana mungkin menelusuri seluruh penghafal al-Qur’ân padahal jumlah sahabat sangatlah banyak dan mereka tersebar di berbagai kota atau negeri. Jika masalahnya kembali kepada pengetahuan Anas, maka tidak berarti bahwa kenyataannya seperti yang dikatakan.

Perkataan Anas ini telah dipegang oleh sekelompok kaum ateis padahal ini tidak bisa menjadi argumen bagi mereka dan kita tidak mengambil perkataan ini secara lahir. Seandainya kita menerimanya tapi dari mana mereka memiliki argumen bahwa ternyata memang demikian. Atau seandainya kita menerima pula (bahwa empat orang saja

⁴⁸. Al-Hakim, *Al-Mustadrak ‘ala Al-Shahihain V* (Bairut, Dar al-Ma’rifat) hlm. 108

yang hafal seluruh isi al-Qur'ân) tapi tidak berarti seluruh isi al-Qur'ân itu tidak dihafal oleh para sahabat, walaupun setiap orang berbeda kadar hafalannya, ada yang sedikit dan ada yang banyak tapi jika digabungkan, al-Qur'ân telah dihafal seluruhnya. Sebab jumlah mutawatir (cukup banyak) itu tidak disyaratkan masing-masing harus hafal seluruh al-Qur'ân tapi sudah cukup seandainya seluruh al-Qur'ân dihafal oleh semua orang walaupun hafalan itu terbagi diantara mereka.⁴⁹

3. Penulisan al-Qur'ân pada masa nabi

Tingginya perhatian Rasulullah dan para sahabat untuk menghafal al-Qur'ân tidak melalaikan mereka untuk menulisnya walau dengan segala sarana tulis-menulis yang sangat sederhana dan terbatas.

Sejak awal Rasulullah telah memperhatikan penulisan al-Qur'ân. Ketika wahyu disampaikan oleh malaikat Jibril, beliau selalu memerintahkan kepada para penulis wahyu yang diangkat untuk menulisnya di samping menghafalnya sehingga antara hafalan dan tulisan saling menguatkan dan al-Qur'ân terjaga di dalam dada dan lembaran tulisan. Para sahabat mulia yang dikenal sebagai para penulis wahyu adalah; Abu Bakar, Umar, Usman, Ali, Mu'awiyah, Aban Ibn Sa'id, Khalid Ibn Walid, Ubay Ibn Ka'ab, Zaid Ibn Sabit, Sabit Ibn Qois, dan lainnya.⁵⁰

Rasulullah bukan saja memerintah untuk menulis al-Qur'ân tapi juga menunjukkan kepada para penulis wahyu di mana mereka meletakkan sebuah ayat pada surat tertentu. Ibnu Abbas berkata: “Jika satu surat diturunkan kepada nabi, maka beliau memanggil seorang penulisnya lalu berkata: “Letakkan surat ini ditempat yang disebutkan di dalamnya ayat ini dan itu”⁵¹

⁴⁹. Al-Suyuthi 1 Op.Cit hlm. 200

⁵⁰. Al-Zarqani 1Op. Cit. hlm. 246

⁵¹. Sa'id Shalih shawâbi, *al-Mu'in al-Râiq min Sîrati Khairi al-Khalâiq*, Cairo, Universitas al-Azhar, 1992, cet. 1, juz 1, hlm. 176

Sarana yang mereka gunakan untuk menulis al-Qur’ân pada waktu itu sangatlah sederhana, seperti; pelapah kurma, batu yang halus, kulit, tulang dan kayu. Zaid Ibn Sabit berkata: “Dulu di masa nabi kami menyusun al-Qur’ân di tulang-belulang” (Al-Hakim)

Maksud penyusunan al-Qur’ân yang dilakukan di masa nabi adalah menempatkan sebuah ayat di tempat yang telah ditetapkan oleh nabi atas petunjuk Jibril, sehingga penyusunan ayat bersumber dari wahyu bukan ijhtihad dari para penulis wahyu atau nabi.

Al-Zarkasyi berkata: “penyusunan ayat-ayat pada tiap-tiap surat dan meletakkan bismillah diawalnya bersumber dari wahyu tanpa diragukan, karena itu tidak boleh merubahnya⁵²

Ahmad mengeluarkan dengan sanad yang baik dari Usman Ibn Ash, ia berkata: “Aku duduk di dekat nabi, lalu beliau menoleh ke atas dan ke bawah dan berkata: “Jibril datang kepadaku dan menyuruhku meletakkan ayat ini: ***“Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan. Dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran”***. di tempat ini pada surat ini.

Di samping para penulis al-Qur’ân yang diangkat oleh nabi, sahabat-sahabat pun dengan inisiatif sendiri melakukan hal yang sama., mereka, menghafal dan menulis diatas alat-alat tulis yang ada saat itu

Para sahabat biasa memperlihatkan kepada nabi hafalan dan bacaan mereka untuk dikoreksi oleh beliau dan Rasul sendiri mendapat pemeriksaan langsung dari malaikat Jibril yang datang kepada beliau setahun sekali di bulan Ramadhan. Pada tahun terakhir sebelum beliau wafat Jibril mengoreksi dua kali.

⁵². Al- Zarkasyi, Al-Burhan fi ulumul al-Qur’ân 1, hlm. 256

Alasan tidak dihimpunnya al-Qur’ân pada masa nabi

1. Belum timbul situasi pada masa tersebut yang mendorong segera dihimpunnya al-Qur’ân dalam sebuah mushaf seperti yang terjadi pada masa berikutnya , yaitu masa Abu Bakar dan Usman. Sebab menghafal al-Qur’ân sangat banyak, fitnah tidak ada (berupa perselisihan karena perbedaan bahasa/bacaan) dan sarana tulis-menulis masih sangat sulit hingga kodifikasi al-Qur’ân dengan menghafal menjadi prioritas sebagaimana tradisi bangsa Arab yang menjadikan cara menghafal sebagai sarana menyimpan berbagai informasi/pengetahuan.
2. Al-Qur’ân diturunkan secara berangsur tidak sekaligus selama lebih dari dua puluh tahun dan terkadang ayat yang turun berikut menghapus ayat yang sebelumnya
3. Penyusunan aya-ayat dan surat-surat tidak didasarkan kepada rangkaian turunnya wahyu. Sebab wahyu-wahyu diturunkan sesuai dengan munculnya masalah yang melatarbelakangi turunnya wahyu.⁵³

Al-Zarkasyi berkata: “Pada masa nabi al-Qur’ân belum ditulis didalam suatu mushaf agar tidak terjadi perubahan setiap saat, karena itu penulisan (di dalam mushaf) baru terjadi kemudian setelah al-Qur’ân sempurna diturunkan setelah rasul wafat “⁵⁴

Al-Khaththaby berkata: “Rasulullah tidak menghimpun al-Qur’ân di dalam satu mushaf, sebab beliau menunggu turunnya ayat yang membatalkan hukum atau bacaan ayat sebelumnya. Setelah al-Qur’ân selesai diturunkan dengan wafatnya nabi, maka Allah mengilhami kepada Khalifah yang baik untuk menghimpunnya di dalam mushaf sebagai pemenuhan janji Allah yang benar untuk menjamin terpeliharanya al-Qur’ân bagi umat ini, maka dimulailah pekerjaan itu oleh abu Bakar atas usulan Umar Ibn Khotab.⁵⁵

⁵³. Al-Zarqani 1 *Op.Cit.* hlm. 248

⁵⁴. Al-Zarkasyi, *Al burhan fi ulumul al-Qur’ân* 1, hlm, 262

⁵⁵. As Suyuthi 1 *Op.Cit.* hlm. 164

Ayat-ayat yang telah ditulis itu oleh para penulisnya disimpan di rumah nabi dan salinannya di pegang oleh masing-masing mereka. Dengan demikian salinan-salinan tulisan tersebut dan tulisan yang di simpan di rumah nabi serta ribuan ayat yang ada di dada para sahabat telah menjamin terpeliharanya al-Qur’ân sesuai janji Allah seperti dalam surat Al-Hijr ayat 9: ***“Sesungguhnya Kamilah yang menurunkan Al-Qur’ân, dan sesungguhnya Kami benar-benar memeliharanya”***.

Setelah Rasulullah wafat, al-Qur’ân telah dihafal oleh ratusan orang dan di tulis di berbagai lembar tulisan, walaupun masih berserakan ayat-ayat dan surat-suratnya belum dihimpun di dalam satu mushaf secara tertib baik ayat maupun suratnya.

4. Penulisan al-Qur’ân pada masa Abu Bakar

Setelah Rasulullah wafat Abu Bakar menggantikan beliau menjadi khalifah. Pertama. Pada masanya terjadi gerakan kemurtadan pada beberapa kabilah. Abu Bakar menghadapi hal tersebut dengan kekuatan karena mereka pun memiliki kekuatan. Salah seorang pelopor gerakan ini yang mengaku dirinya nabi adalah Musailamah al-Kazab dari Yamamah. Terjadilah pertempuran yang terjadi antara tentara Islam dan pasukan Musailamah yang di kenal dengan perang Yamamah.

Pada perang inilah sekitar 70 sahabat penghafal al-Qur’ân terbunuh. Tragedi yang memilukan ini membuat Umar khawatir dengan banyaknya penghafal yang gugur maka al-Qur’ân akan lenyap bersama mereka. Akhirnya Umar mengajukan usul kepada Abu Bakar untuk menyusun al-Qur’ân. Marilah kita simak peristiwa ini seperti yang digambarkan oleh Al-Bukhari dalam shahihnya dari Zaid Ibn Sabit, ia berkata: “Abu Bakar mengirim pasukan untuk memerangi penduduk Yamamah, dan Umar ada di sisinya, Abu Bakar berkata: “Umar telah datang kepadaku dan berkata “Sesungguhnya pada perang Yamamah telah banyak para penghafal al-Qur’ân yang terbunuh, dan aku takut

jika para penghafal terbunuh di berbagai peperangan akan banyak ayat-ayat al-Qur'ân yang hilang. Dan menurutku perintahkanlah penghimpun al-Qur'ân". Aku berkata: "Bagaimana kamu akan melakukan sesuatu yang belum pernah dilakukan nabi?", Umar berkata: "Demi Allah ini adalah baik". Umar terus mengajukan idenya kepadaku hingga Allah membukakan hatiku untuk menerimanya . Dan aku pun memiliki pikiran yang sama dengan Umar", Abu Bakar berkata kepadaku (Zaid), "Kamu adalah seorang remaja yang cerdas dan kamu penulis wahyu pada masa nabi, carilah al-Qur'ân dan himpunlah". Demi Allah jika mereka membebaniku memindahkan sebuah gunung itu tidaklah lebih berat dari pekerjaan menghimpun al-Qur'ân. Aku berkata: "Bagaimana mungkin kamu melakukan sesuatu yang belum pernah dilakukan oleh nabi?" Ia berkata: "Demi Allah ini baik" . Abu Bakar terus mengajukan/menyodorkan ide ini kepadaku sampai akhirnya Allah membuka dadaku untuk menerimanya.,seperti Allah telah membuka dada Umar dan Abu Bakar.

Aku mencari al-Qur'ân dan menghimpunnya dari pelepah kurma, batu yang halus dari hafalan para sahabat sampai kudapati ayat terakhir surat At-taubah pada Khuzumah Al-Anshary, yang tidak aku dapati pada selainnya.

Lembaran-lembaran itu lalu di simpan di rumah Abu Bakar hingga beliau wafat, kemudian di rumah Umar sampai akhir hayatnya dan di rumah Hafsah putri Umar.

Dari rekaman dialog ini kita dapat memetik beberapa pelajaran diantaranya: kepedulian yang besar para sahabat untuk memelihara/menjaga al-Qur'ân, tingginya kepercayaan Abu Bakar dan Umar kepada Zaid Ibn Sabit, kelayakan Zaid melaksanakan tugas berat ini dengan segala kemuliaan yang ia miliki sebagai seorang remaja yang cerdas dan sangat hati-hati dalam beragama serta kesetiiaannya mengumpulkan ayat-ayat yang berserakan di berbagai lembar tulisan.

Zaid dalam melakukan tugas ini sangat teliti sehingga ia tidak menerima ayat yang hanya terdapat pada tulisan saja atau hafalan saja, tapi harus ada dua bukti, yaitu tertulis dan dihafal. Begitulah selalu yang dilakukannya, sesuai dengan perintah Abu Bakar. Abu Bakar berkata kepada Umar dan Zaid: “Duduklah di depan pintu masjid, jika ada dua orang yang datang kepada kalian dan menyaksikan sebuah ayat al-Qur’ân maka terimalah/tulislah”.

Meski hadist ini *munqati*, tapi para perawinya tsiqat. Ibnu Hajar menafsirkan dua saksi yang dimaksudkan oleh Abu Bakar adalah hafalan dan tulisan⁵⁶. Jadi menurut Ibnu Hajar adanya seorang yang menjadi saksi bahwa suatu ayat telah ditulis dan satu lagi bersaksi telah dihafal dianggapnya cukup.

Berbeda dengan pengertian yang dipahami oleh kebanyakan ulama. Menurut mereka harus ada dua saksi dari masing-masing hafalan dan tulisan, artinya harus ada dua orang penghafal dan dua orang penulis. Mereka memahami dari perkataan Umar: “Barangsiapa menerima suatu ayat dari Rasulullah bawalah kepadaku, mereka menulisnya pada lembaran-lembaran kayu dan pelepah kurma . Maka Umar tidak menerima dari siapa pun sampai ada dua orang saksi”.⁵⁷

Menurut al-Sakhawi bahwa yang dimaksud mereka berdua bersaksi bahwa ayat tersebut telah ditulis dihadapan nabi.⁵⁸, lalu bagaimana mungkin Zaid menerima ayat terakhir dalam surat At Taubah yang katanya hanya dijumpai pada Abu Khuzaimah al-Anshary?, jawabannya adalah bahwa ayat tersebut telah dihafal oleh para sahabat termasuk Zaid sendiri.

Tetapi zaid tetap konsisten tidak akan menerima ayat hanya dari hafalan sebelum ada bukti lain yang tertulis. Pada Abu Khuzaimah inilah Zaid menemukan tulisan ayat itu yang tidak di tulis oleh orang lain. Namun

⁵⁶. Al- Zarqani 1 *Op. Cit.*, hlm. 252

⁵⁷. Al-Itqan 1, *Op. Cit.*, hlm. 166

⁵⁸. *Ibid*

mengapa hanya di tulis oleh satu orang saja diterimanya, padahal semestinya harus oleh dua orang saksi?, sebab meski hanya ditulis satu orang tapi dihafal oleh banyak sahabat sehingga jumlah yang banyak itu menjadi saksi terhadap tulisan itu .⁵⁹

Pekerjaan ini dapat diselesaikan Zaid dalam setahun, tergolong waktu yang sangat cepat. Mushaf ini kemudian di simpan di rumah Abu Bakar samapai wafat lalu di rumah Umar sampai wafat lalu di rumah putrinya Hafshah.

Pemberian nama mushaf untuk al-Qur'ân ini muncul pada masa Abu Bakar. Beliau berkata: “Carilah nama untuknya! Sebagian berkata, namakan “al-shifr” Abu Bakar berkata, Itu nama yang diberikan orang Yahudi. Maka mereka tidak menyukai nama itu. Sebagian mengusulkan nama “Mushaf” seperti nama yang diberikan oleh orang Habasyah. Akhirnya semua sepakat dengan nama itu.

Keistimewaan mushhaf Abu Bakar:

Pertama : Mushaf ini telah menghimpun semua ayat al-Qur'ân dengan cara yang sangat teliti sekali dan ayat-ayat serta suratnya telah tersusun menurut susunan yang sebenarnya seperti yang diwahyukan Allah kepada nabi.

Kedua : Mushaf ini mencakup di dalamnya tujuh bahasa yang dengannya al-Qur'an diturunkan.

Ketiga : Mushaf ini hanya memuat ayat-ayat yang tidak dibatalkan bacaannya.

Keempat : Mushaf ini telah diterima secara meluas oleh kaum muslimin dan semua ayat-ayatnya juga bersifat mutawatir (diketahui oleh orang yang banyak yang tidak mungkin mereka sepakat berdusta). Akhir surat At-Taubah yang ditemukan oleh Zaid hanya pada Abu Khuzaimah tidak menapikan kemutawairannya sebab yang ditemukan pada Abu Khuzaimah hanya dalam bentuk tulisannya sedangkan dalam bentuk hafalan telah dihafal oleh para sahabat lain.⁶⁰

⁵⁹. Dr. Shubhi Shalih, *Mabahits Fi ulumul al-Qur'ân* (Beirut, Dar Al-Ilmi Lilmalayin), hlm. 76

⁶⁰. Al-Zarkasyi 1 *Op. Cit.* hlm. 253

Mushaf-mushaf lain yang secara intern/individu dimiliki oleh sebagian sahabat seperti mushaf Ali, mushaf Aubay dan mushaf Ibnu Mas'ud tidak memiliki keistimewaan seperti mushaf Abu Bakar.

Akhirnya kita patut berkata seperti perkataan Ali tentang Abu Bakar: "Orang yang sangat besar pahalanya dalam masalah mushaf adalah Abu Bakar, semoga Allah merahmatinya, dialah orang pertama yang menghimpun al-Qur'ân"⁶¹

5. Penulisan al-Qur'ân pada masa Usman Ibn Affan

Islam telah tersebar ke berbagai negeri yang ditaklukkan oleh pasukan Islam. Di setiap negeri yang ditaklukkan para pasukan Islam mengajarkan al-Qur'ân kepada anak-anak negeri baru itu dengan bacaan yang berbeda-beda sesuai dengan dialek bahasa masing-masing. Sebab al-Qur'ân memang diturunkan dalam tujuh bahasa yang berbeda dan hal itu diterima nabi agar mereka mudah menghafalnya. Jika pada awalnya perbedaan lahjah atau dialek bacaan tidak bermasalah, namun setelah luasnya wilayah kekuasaan Islam timbul masalah dalam perbedaan itu. Pertikaian dalam soal perbedaan bacaan ini sampai saling menyalahkan dan mengkafirkan.

Anas menceritakan, Huzaifah Ibn yaman datang kepada Usman setelah ia berperang menaklukan Armenia dan Azerbizan bersama penduduk Irak. Usman mengkhawatirkan sekali perbedaan mereka dalam bacaan al-Qur'ân. Lalu Huzaifah berkata kepada Usman, "Wahai, amirul mukminin! Lakukan suatu tindakan sebelum umat berpecah-belah seperti perpecahan kaum Yahudi dan Nasrani." Maka Usman meminta kepada Hafshah untuk mengirim kepadanya lembaran-lembaran al-Qur'ân yang ada padanya untuk disalin ke dalam mushaf-mushaf dan setelah tugas penyalinan selesai lembaran-lembaran itu akan dikembalikan lagi. Hafshah mengirimkannya kepada Usman. Lalu Usman menugaskan Zaid Ibn Sabit, Abdullah Ibn Zubair, Sa'id Ibn Abi Waqqash dan Abdurrahman Ibn al-Haris untuk menyalin mushaf. Usman

⁶¹. Al-Suyuthi 1 *Op. Cit.* hlm. 165

berkata kepada tiga orang Quraisy, “Jika kalian dan Zaid Ibn Sabit berbeda dalam bacaan al-Qur’ân maka tulislah dengan bahasa/bacaan Quraisy karena al-Qur’ân diturunkan dalam bahasa mereka. Mereka lalu melakukan tugas itu dan setelah selesai Usman mengembalikan lembaran-lembaran al-Qur’ân kepada Hafshah dan ke setiap kota dikirim satu salinan mushaf serta memerintahkan untuk membakar lembaran-lembaran al-Qur’ân yang lain. (HR. Bukhari)

Sebenarnya kekhawatiran terjadinya perselisihan yang lebih luas bukan saja dirasakan oleh Huzaifah tapi juga sahabat-sahabat lain telah merasakan adanya gejala itu termasuk pula Usman. Dalam hal ini terdapat riwayat yang disampaikan oleh Abu Qulabah, ia berkata: “Pada masa pemerintahan Usman setiap guru akan mengajarkan bacaan al-Qur’ân yang ia pelajari dari guru masing-masing. Lalu anak-anak bertemu dan saling berselisih hingga sampai perselisihan itu kepada guru-guru mereka dan saling mengkafirkan. Usman mendengar berita itu lalu beliau berkhotbah, “Kalian di sini saling bertikai, maka orang yang sangat jauh dariku pasti akan lebih saling bertikai, bersatulah hai sahabat-sahabat Muhammad, tulislah imam (al-Qur’ân setandar) untuk manusia”⁶²

Ada beberapa hal penting yang kita bisa simpulkan dari tindakan Usman, yaitu:

Pertama: motif utama Usman melakukan penyalinan lembaran-lembaran al-Qur’ân ke dalam satu mushaf adalah karena adanya perbedaan bacaan yang bisa menimbulkan perselisihan di tengah kaum muslimin. Tidak ada motif lain selain itu.

Kedua: apa yang dilakukan Usman berdasarkan kesepakatan para sahabat. Ali Ibn Abi Thalib berkata: “Janganlah kalian mengatakan tentang Usman kecuali kebaikan, demi Allah ia tidak melakukan penyalinan mushaf

⁶². Al-Zarqani 1 *Op. Cit.* hlm. 256

kecuali atas kesepakatan kami. Usman pernah berkata, “bagaimana menurut kalian bacaan ini?” Aku mendengar sebagian orang berkata, “Bacaanku lebih baik dari bacaanmu!” Ini bisa menjadikan kekafiran. Lalu kami berkata kepadanya, “Bagaimana pendapatmu sendiri” Usman berkata, “Menurutku semua orang disatukan atas satu mushaf agar mereka tidak berselisih” kami berkata; “Idemu itu baik”.

Ketiga: Panitia yang dibentuk melakukan tugas ini berjumlah empat orang. Tiga orang dari golongan Quraisy dan satu orang dari golongan Anshar yaitu Zaid Ibn Sabit. Keempat sahabat tadi adalah sahabat-sahabat mulia yang terpercaya.

Keempat: Usman mengirim salinan mushaf-mushaf itu ke berbagai kota dan satu mushaf disimpan di Madinah yang disebut dengan “Mushaf Imam.” Untuk mencegah timbulnya pertikaian lagi selain mushaf itu diperintahkan untuk dibakar.

Kelima: Mushaf itu ditulis dalam satu bahasa, yaitu bahasa Quraisy dan meninggalkan enam bahasa yang lain demi mempersatukan umat dalam bacaan al-Qur’ân mereka.⁶³

Keenam: Usman memerintahkan mushaf itu disalin dari lembaran-lembaran al-Qur’ân yang ada di tangan Hafshah tidak berdasarkan kepada hafalan mereka agar mushaf itu bersandar kepada mushaf Abu Bakar yang memiliki sandaran kepada nabi

Perbedaan kodifikasi al-Qur’ân pada masa Abu Bakar dan Usman:

Ibnu Thin dan lainnya berkata: “Perbedaan kodifikasi al-Qur’ân oleh Abu Bakar dengan kodifikasinya oleh Usman, kodifikasi Abu Bakar di motivasi oleh kekhawatiran lenyapnya al-Qur’ân, karena para penghafalnya telah tiada. Sebab al-Qur’ân saat itu belum dibukukan dalam satu tempat lalu Abu Bakar menghimpunnya dalam lembaran-lembaran tulisan berdasarkan

⁶³. Dr. Shubhi Shalih, *Op. Cit.*, hal 80/Manna’ al-Qaththan, *Mabahis fi ulumul al-Qur’ân* (Mansyurat al-‘ashril al-hadis 1973) hlm.131

urutan ayat dan suratnya sebagaimana yang dianjurkan oleh nabi. Sedangkan kodifikasi Usman di motivasi oleh banyaknya perbedaan cara membaca al-Qur'ân sehingga menimbulkan saling menyalahkan satu dengan yang lainnya. Usman khawatir pertikaian ini semakin besar, maka ia menyalin lembaran-lembaran al-Qur'ân itu ke dalam satu mushaf berdasarkan urutan suratnya. Dari banyaknya bacaan al-Qur'ân beliau mengambil satu bacaan kaum Quraisy dengan alasan al-Qur'ân diturunkan dalam bahasa mereka, walaupun pada mulanya ditolelir membaca al-Qur'ân selain dengan bahasa Quraisy agar tidak menyulitkan. Menurut Usman kebutuhan itu telah berakhir, maka diambillah satu bahasa saja.”⁶⁴

⁶⁴. Al-Suyuthi 1 *Op.Cit.*, hlm. 171, lihat juga Mannâ' al-Qadhân, *Op. Cit.*, hlm. 134

BAB III

PESANTREN DAN TAHFIDZ AL-QUR'ÂN DI INDONESIA

A. Masuknya Islam Di Indonesia

Sumber-sumber sejarah tentang Islamisasi Nusantara yang berupa catatan-catatan sangat sedikit. Sulit sekali menentukan kapan tepatnya Islam masuk ke Indonesia. Sampai sekarang belum ada bukti tertulis tentang hal tersebut, namun banyak teori yang memperkirakannya⁶⁵. Pada umumnya teori-teori tersebut dikaitkan dengan jalur pelayaran dan perdagangan antara Dunia Arab dengan Asia Timur. Dari sekian perkiraan, kebanyakan menetapkan bahwa kontak Indonesia dengan Islam terjadi sejak abad ke-7. hubungan tersebut tergambar dalam al-Qur'ân surat Ali 'Imrân⁶⁶. Dalam ayat tersebut terdapat kata *kâfûrâ*. Kata ini menurut Karel Steenbrink bukan istilah Arab. Karana kata *kâfûrâ* bisa berarti menghindari atau tidak berterima kasih, padahal disurga tidaklah demikian adanya. Surga sebagai tempat nikmat dan penuh terima kasih dan kasih sayang. Kata *kâfûrâ* berarti kaper baru atau kamper, berasal dari kata Melayu. Jadi kata *kâfûrâ* bukan hanya penghubung secara etimologi antara al-Qur'ân dan Nusantara, tetapi juga komoditi yang sejak abad ke-7 telah dibawa oleh muslim Nusantara⁶⁷. Sebagaimana juga kata kursi yang tidak ditemukan dalam rumpun bahasa eropa. Dengan demikian berarti Nusantara sedah menjalin kontak dengan Islam sejak abad-7 M

Para sejarawan sependapat bahwa Islam masuk ke Nusantara melalui pesisir Sumatera Utara. Pentingnya pesisir Sumatera Utara bagi persinggahan pelayaran antara Arab dan Asia Timur memperkuat penafsiran ini. Para saudagar yang berlayar ke Asia Timur malalui selat Malaka perlu singgah di pantai Sumatera Utara untuk mempersiapkan air minum, makanan dan perbekalan

⁶⁵. Asrurah, *Sejarah Pendidikan Islam*, Logos, Jakarta, 2001, cet. II, hlm. 139

⁶⁶. Sesungguhnya orang-orang yang berbuat kebajikan minum dari gelas berisi minuman yang campurannya adalah air *kûfûrâ* "mata air dalam surga" yang dari padanya hamba-hamba Allah minum.

⁶⁷. Karel Steenbrink, "Qur'an Interpretation of Hamzah Fansuri (CA.1600) and HAMKA (1908-1982) : A Comparison", 1994, hlm. 1

lainnya. Mereka yang singgah di pesisir Sumatera Utara membentuk masyarakat muslim.

Kontak dengan Islam berikutnya terjadi di berbagai pulau di Nusantara. Islam mulai menyentuh daerah-daerah lainnya seiring dengan tujuan perdagangan atau murni karena pengajaran agama. Pengenalan Islam di berbagai daerah di Nusantara tidak terjadi dalam waktu serentak, tetapi dalam waktu yang berdeda-beda dan relatif panjang. Kontak Islam dengan Aceh pada abad-7, begitu pula dengan Palembang. Di Jawa Islam hadir pada sekitar abad ke 11 M, di daerah Jawa bagian timur pesisir utara, yang selanjutnya disebarkan sampai ke Jawa Barat lebih kurang sekitar abad-16, berkaitan dengan pengiriman tentera kerajaan Demak ke Cirebon, Jayakarta, dan beberapa wilayah Kerajaan Pajajaran⁶⁸.

Tentang pengajaran Islam di Nusantara, pada mulanya diperkenalkan oleh para pedagang Muslim yang melakukan kontak dengan penduduk setempat. Hubungan pergaulan antara para pedagang Muslim dengan penduduk setempat tersebut pada akhirnya dapat menarik hati para penduduk untuk memeluk agama Islam, yang kemudian diteruskan oleh andil besar para *Mullah* (ulama) membina masyarakat.

B. Pondok Pesantren Sebagai Lembaga Pendidikan Masyarakat Muslim

Para Mullah atau lebih dikenal dengan sebutan ulama yang kemudian menetap di daerah tertentu untuk memberi pengajaran dan pendidikan kepada masyarakat. Ulama tersebut menjadi tokoh dan rujukan yang kadang tidak saja menyelesaikan masalah keagamaan namun juga merambah ke masalah sosial kemasyarakatan.

Ketokohan ulama ini yang kemudian meluas ke daerah-daerah sekitar, mendorong masyarakat untuk datang berbondong-bondong mengadakan pengajian berkala. Keadaan inilah yang kemudian mendukung terbentuknya pesantren kultural baik secara swadaya atau atas dukungan penguasa setempat.

⁶⁸. Asrurah, *Op. Cit.* hlm. 141

Perkataan pesantren berasal dari kata *santri*⁶⁹, dengan awalan *pe* dan akhiran *an* berarti tempat tinggal para santri⁷⁰. Mengenai asal usul kata santri menurut Nurcholish Madjid, ada dua pandangan⁷¹, pertama pendapat yang mengatakan bahwa kata santri berasal dari perkataan *sastri* sebuah kata dari bahasa sanskerta yang artinya melek huruf. Pendapat ini menurutnya didasarkan atas kaum santri adalah kelas literary bagi orang Jawa yang berusaha mendalami agama melalui kitab-kitab bertulisan dan berbahasa Arab. Lainnya halnya dengan Zamakhsyari Dhofier yang berpendapat bahwa kata santri berasal dari bahasa India berarti orang yang tahu buku-buku suci agama Hindu. Atau secara umum dapat diartikan buku-buku suci, buku-buku agama, atau buku-buku tentang ilmu pengetahuan⁷².

Pendapat kedua mengatakan bahwa perkataan santri berasal dari bahasa Jawa, dari kata *cantrik* berarti seseorang yang mengikuti seorang guru kemana guru ini pergi menetap.

Dalam wacana keindonesiaan, istilah pesantren lebih populer dengan sebutan pondok pesantren. Pondok berasal dari bahasa arab *funduk* yang berarti hotel, asrama, rumah atau tempat tinggal sederhana⁷³.

Pengertian-pengertian tentang pesantren di atas memperkuat indikasi bahwa secara kultural pesantren lahir dari budaya Indonesia, yang secara historis pesantren tidak saja mengandung makna keislaman, tetapi juga makna keaslian Nusantara. Dan cikal bakal lembaga pesantren sebenarnya sudah ada pada masa

⁶⁹. Dalam penelitiannya, C. Geertz berpendapat, kata santri mempunyai arti luas dan sempit. Dalam arti sempit santri adalah seorang murid satu sekolah agama yang disebut pondok atau pesantren. Perkataan pesantren diambil dari perkataan santri yang berarti tempat untuk para santri. Sedang dalam arti luas dan umum santri adalah bagian penduduk Jawa yang memeluk agama Islam secara benar-benar. Lihat Clifford Geertz, *Abangan Santri, Priyayi Dalam Masyarakat*, terj. Aswab Mahasin. Dunia Pustaka, Jakarta, 1983, Cet. 2, hlm, 268

⁷⁰. Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren, Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*, LP3ES, Jakarta, 1994, cet. 6. hlm. 18

⁷¹. Nurcholish Madjid, *Bilik-Bilik Pesantren, Sebuah Potret Perjalanan*, Paramadina, Jakarta, 1997, hlm. 19-20

⁷². Zamakhsyari Dhofier, *Loc. Cit.*

⁷³. Hasbullah, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia, Lintasan Sejarah Perkembangan dan Pertumbuhannya*, Raja Grafindo Persada, Jakarta, 1996, cet. 2, hlm. 138

Hindu-Buddha, Islam tinggal meneruskan, melestarikan, dan mengislamkannya⁷⁴.

Dari paparan sekilas diatas dapat ditarik kesimpulan bahwa sekurang-kurangnya bahwa pesantren memiliki tiga unsur yaitu : (1) Kyai,ulama yang mendidik dan mengajar, (2) Santri yang belajar, dan (3) Masjid atau tempat belajar dan mengaji⁷⁵. Nurcholish menambahkan dengan dua eleman lain, yakni pondok dan pengajaran kitab-kitab Islam klasik⁷⁶

Dalam hubungan dengan usaha pengembangan dan pembinaan yang sedang dilakukan oleh pemerintah dalam hal ini Departemen Agama, pengertian yang lazim dipergunakan untuk pondok pesantren sesuai dengan elemen-elemen diatas ialah sebagai berikut :

1. Pondok pesantren adalah lembaga pendidikan dan pengajaran agama Islam yang pada umumnya pendidikan dan pengajaran tersebut diberikan dengan cara non klasikal (sistem blandongan dan sorogan) di mana seorang kyai mengajar santri-santri berdasarkan kitab-kitab yang ditulis dalam bahasa arab oleh ulama'-ulama' besar sejak abad pertengahan, sedang para santri biasanya tinggal dalam pondok/asrama dalam pesantren tersebut.
2. Yang dimaksud dengan pesantren adalah lembaga pendidikan dan pengajaran agama Islam yang pada dasarnya sama dengan pondok pesantren tersebut di atas tetapi para santrinya tidak disediakan pondokan di kompleks pesantren, namun tinggal tersebar di seluruh penjuru desa sekeliling pesantren tersebut (santri kalong), di mana cara dan methode pendidikan dan pengajaran agama Islam diberikan dengan sistem wetonan yaitu para santri datang berduyun-duyun pada waktu tertentu misalnya tiap hari Jum'at, Minggu, Selasa dan sebagainya.
3. Pondok Pesantren dewasa ini adalah merupakan lembaga gabungan antara sistem pondok dan pesantren yang memberikan pendidikan dan pengajaran

⁷⁴. Nurcholish Majdid, *Merumuskan Kembali Tujuan Pendidikan Islam*, dalam Dawam Raharjo (ed) *Pergaulatan Dunia Pesantren, Membangun Dari Bawah*, P3M, Jakarta, 1985, hlm.3

⁷⁵. Marwan Saridjo, *et. al.*, *Sejarah Pondok Pesantren Di Indonesia*, Dharma Bhakti, Jakarta, 1983, hlm. 9. Hasbullah, *Ibid.* hlm. 24.

⁷⁶. Nurcholish Madjid, *Bilik-bilik*, hlm. 22

agama Islam dengan sistem Bandongan, Sorogan atau Wetonan dengan para santri disediakan pondokan ataupun merupakan santri kalong yang dalam istilah pendidikan modern memenuhi kriteria pendidikan non formal serta menyelenggarakan juga pendidikan formal berbentuk madrasah bahkan sekolah umum dalam berbagai bentuk tingkatan dan aneka kejuruan sesuai dengan kebutuhan masyarakat masing-masing⁷⁷.

Dalam sejarah pertumbuhannya pondok pesantren telah mengalami beberapa fase perkembangan. Hasil penelitian LP3S Jakarta, dengan mengambil sample daerah Bogor Jawa Barat telah mencatatkan 5 macam pola fisik pondok pesantren, yaitu:

1. Pola pertama, hanya terdiri dari Masjid dan Rumah, Kyai. Pondok Pesantren seperti ini masih bersifat sederhana sekali, di mana Kyai mempergunakan masjid atau rumahnya sendiri untuk tempat mengajar. Dalam pondok pesantren tipe ini santri hanya datang dari daerah sekitar pesantren itu sendiri.
2. Pola kedua, selain masjid dan Rumah Kyai, pondok pesantren telah memiliki pondok atau asrama tempat menginap para santri yang datang dari daerah-daerah yang jauh.
3. Pola ketiga, selain memiliki Masjid, Rumah Kyai dan Pondok (asrama) dengan sistem Weton dan Sorogan, pondok pesantren tipe ketiga ini telah menyelenggarakan pendidikan formal seperti madrasah.
4. Pola keempat, pondok pesantren tipe keempat ini selain telah memiliki komponen-komponen fisik seperti pada pola ketiga, memiliki pula tempat untuk pendidikan ketrampilan seperti peternakan, kerajinan rakyat, toko koperasi, sawah, ladang dan sebagainya.
5. Pola kelima, dalam pola ini pondok pesantren merupakan yang telah berkembang dan bisa disebut pondok pesantren modern atau pondok pesantren pembangunan. Di samping Masjid, Rumah Kyai/Guru, Pondok (asrama), Madrasah, terdapat pula bangunan-bangunan fisik lain seperti (1).

⁷⁷. Marwan Saridjo, *et. al*, *Op. Cit.* hlm. 10

Perpustakaan (2). Dapur Umum, (3). Ruang Makan, (4). Kantor Administrasi, (5). Toko, (6). Rumah Penginapan tamu (orang tua murid dan tamu umum), (7). Ruang Operation Room, dan sebagainya⁷⁸.

Selain menyelenggarakan madrasah, sekolah-sekolah agama, beberapa dari pondok pesantren tipe kelima ini menyelenggarakan pula sekolah-sekolah umum seperti SMP/SMA, dan perguruan tinggi.

Beberapa pondok pesantren yang baru berdiri atau sering disebut “pondok pesantren cangkakan” memulai kegiatannya tanpa Masjid dan Kyai. Tipe pondok pesantren seperti ini lebih banyak bergerak di bidang pendidikan formal dan ketrampilan. Setelah berjalan beberapa tahun baru menyelenggarakan pengajaran non formal, dan baru ada Kyai dan masjidnya.

C. Sejarah Pengajaran Tahfidz Al-Qur’ân Di Indonesia

Belum diketahui dengan pasti kapan tahfidz al-Qur’ân itu mulai berkembang di Indonesia. Hal ini tidak lain adalah berpangkal dari masuknya dan berkembangnya Islam di negara kita ini.

Setelah agama Islam masuk di Indonesia, para muballigh dan para kyai mulai mengajarkan agama Islam kepada rakyat dan penduduk Indonesia. Seperti negara-negara lain, pada permulaan itu yang diajarkan oleh para kyai dan muballigh tersebut adalah pelajaran membaca al-Qur’ân, yang mana kegiatan ini biasa disebut dengan pengajian. Pengajian ini pada umumnya diselenggarakan secara individual dan dengan sukarela, namun lama kelamaan pengajian seperti ini menjadi besar dan berkembang dengan pesat. Dalam membaca al-Qur’ân pada mulanya mereka membaca secara klasik dengan lagu dan irama khas ala Indonesia. Keadaan ini berlangsung selama beberapa abad sampai menjelang abad ke 20 Masehi.

Pada permulaan abad ke 20 Masehi, dengan dibukanya terusan suwess, perhubungan antara Indonesia dengan negara-negara arab, terutama dengan arab saudi makin lancar. Kesempatan terbuka luas bagi para kyai dan ustadz untuk menunaikan ibadah haji dan menuntut ilmu pengetahuan agama di negeri tempat turunnya al-Qur’ân, yaitu Makkah Al-Mukarromah. Dari hari ke hari makin banyak orang-orang Indonesia yang bermukim di sana untuk menuntut ilmu.

⁷⁸. *Ibid.* hlm. 11

Selain Makkah kota tujuan orang-orang Indonesia adalah Madinah, kota rosulullah SAW.

Setelah mereka merasa puas dan menganggap cukup dalam menimba ilmu pengetahuan di Makkah atau Madinah, mereka kembali ke Indonesia untuk kemudian mengembangkan pengetahuan yang telah mereka peroleh dari negeri sumber ajaran Islam tersebut kepada penduduk dan masyarakat Indonesia, walaupun ada sebagian dari mereka yang memilih tetap tinggal di Makkah atau Madinah dan menjadi ulama' di sana, mengajarkan agama Islam dan ada juga yang mengarang kitab-kitab tafsir dan lain sebagainya. Salah satu ilmu agama Islam yang dikembangkan di Indonesia itu adalah tahfidz al-Qur'ân. Penghafalan al-Qur'ân sangat penting adanya dan merupakan sentral pemeliharaan yang paling utama yang cara melafazkan dan melantungkannya harus persis seperti Rasulullah membaca al-Qur'ân, yang hal ini didapat melalui *musyâfahah*. Dan tradisi penghafalan al-Qur'ân yang didapat melalui *musyâfahah* berdasar *sanad* mata rantai tranmisi bersambung merupakan kekhususan kaum muslimien dan tidak dimiliki oleh umat lain⁷⁹. Sebagaimana juga telah menjadi tradisi kaum muslimien sebelum Indonesia yang mengajarkan anak mereka menghafal al-Qur'ân ketika berusia empat tahun. Seperti yang dilakukan oleh Imam Syafi'i (W. 820 M) yang telah selesai menghafal al-Qur'ân ketika berusia tujuh tahun⁸⁰.

Seiring dengan semakin banyaknya para qari' yaang bermunculan dan semakin bertambahnya para hafidz (penghafal 30 juz) al-Qur'ân sebagai hasil pengajaran pada pesantren-pesantren al-Qur'ân di beberapa kota di Indonesia, maka dirasa perlu adanya pembinaan dan pengembangan baca dan hafalan al-Qur'ân. Para qari' dan hafidz yang dikenal pada saat itu dapat dicatat umpamanya; KH. Arwani, KH. Sya'roni (Kudus), KH. Munawwir, KH. Abdul Qadir (Krapyak, Yogyakarta), KH. Damanhuri (Malang), KH. Shaleh Ma'mun

⁷⁹. Muhammad al-Sayyid Mubarak, , *'ilmu al Rijâl wa Manâhij al- Muhaddisîn*, Cairo, Univ. Al Azhar, 1998, hlm. 44

⁸⁰. Taufik Adnan Amal, *Rekontruksi Sejarah al-Qur'ân*, FkBA, Yogyakarta, 2001, hlm. 342

(Serang), KH. Muntaha (Wonosobo), dan KH. Aza'I Abdul Ra'uf (Medan). Oleh karena itu pada sekitar tahun 1950-an telah dibentuk sebuah organisasi bernama *Jamiyatul Qurra' wal Huffadz* (Persatuan para qari' dan hafidz) yang berpusat di Surabaya, yang kemudian berpindah pusatnya ke Jakarta. Organisasi ini berada di bawah naungan Nahdlatul Ulama'.

Selain para hafidz yang telah disebutkan di atas, tahfidz juga di kembangkan oleh kyai-kyai lain seperti KH. Adlan Ali (Cukir, Jombang). Pada saat itu di sekitar tahun 1930 beliau mengajar kepada Syaikh KH. Said bin Ismail, dari Muhammad Mansur (Pulo kambing Madura), beliau belajar dari KH. Abdul Hamid Mirdad, dari Abdul Mu'thi dari Ahmad Ibnu Khair dari KH. Abdullah (Kucak Madura), dari Al-Badar Muhammad Al-Ghazali, beliau belajar dari As-Syaikh Mushtafa al-Anshari di Masjidil Haram Makkah al-Mukarramah dan seterusnya silsilah gurunya sambung sampai kepada Nabi Muhammad SAW.

Begitu juga tahfidz yang dikembangkan oleh KH. A. Zaini Miftah (Sumenep Madura). Beliau belajar di hadapan Syaikh KH. Amin Husaini di Masjid Al-Haram Makkah al-Mukarramah sekitar tahun 1935. Syaikh ini juga mempunyai silsilah guru yang sambung kepada Nabi Muhammad SAW.

Kedua tokoh hafidz di atas mengembangkan pendidikan tahfidz al-Qur'an di Indonesia. KH. Adlan Ali (Tebuireng) sejak tahun 1950 mengajar tahfidz al-Qur'an diawali hanya dengan 5 orang murid hingga menjadi ratusan huffadz yang berhasil dibina, hingga kini mereka menyebarkan tahfidz al-Qur'an di seluruh nusantara Indonesia.

Sedangkan KH. A. Zaini Miftah mulai mengajar tahfidz al-Qur'an sekitar tahun 1960 dan pada tahun 1971 mendirikan Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an Jakarta, yang hingga saat ini masih berjalan lancar. PTIQ yang ciri khasnya tahfidz

al-Qur'ân tersebut, hingga kini para alumninya menyebar luas di seluruh wilayah Indonesia dengan mengembangkan tahfidz al-Qur'ân⁸¹.

Pengasuh dan pendiri Pondok-Pesantren al-Falah Klompangan Ajung Jenggawah Jember adalah merupakan murid dari KH. Muhammad Mansur (Pulo kambing Madura), beliau merupakan murid dari Syaikh KH. Said bin Ismail dan seterusnya sanad silsilah bersambung seperti tersebut diatas hingga sampai ke Rasulullâh saw., beliau dari Malaikat Jibril as., yang tersebut terakhir langsung dari Allah swt.

⁸¹. Hasil penelusuran beberapa sumber pustaka dipadukan dengan wawancara bersama beberapa alumni pesantren-pesantren tahfidz dalam arena STQ Nasional 2001 Jakarta, STQ Nasional 2002 Mataram, dan MTQ Nasional XX 2003 Palangkaraya baik sebagai peserta maupun official

BAB IV

HASIL PENELITIAN

A. Biografi Pendiri Pondok

Kyai Ahmad Rifa'i adalah putra kedua dari pasangan H. Alimudin dan Ny Sifati. Beliau dilahirkan di Sampang Madura pada tahun 1924. Ayah beliau telah meninggal sejak beliau umur 2 bulan dan ibunya meninggal sejak beliau umur 4 tahun. Jadi beliau adalah seorang yatim piatu. Karena kondisi yang demikian itu mengharuskan beliau diasuh dari satu famili ke famili yang lain.

Sejak umur 6 tahun, beliau diasuh oleh salah seorang pamannya yang bernama H. Amiruddin di desa Pondok Jeruk Tanggul Jember. Dari sinilah beliau mulai belajar mengaji. Sejak umur 9 tahun beliau memulai menghafal Al-Qur'an dan berguru kepada pamannya sendiri yakni H. Amiruddin. Karena dianggap kurang rajin oleh H. Amiruddin beliau dikirim ke Sampang. Setelah hampir hatam beliau kembali lagi ikut H. Amiruddin yang saat itu sudah pindah di desa Seletreng Kec Panji Situbondo. Disinilah beliau meneruskan hafalan hingga hatam pada usia sekitar 12 tahun. Tidak lama setelah hatam beliau dikirim ke Sidogiri oleh pamannya tersebut untuk mendalami ilmu-ilmu agama dengan berbekal Rp 2,- (dua rupiah).

Empat tahun beliau belajar di Sidogiri selanjutnya kembali lagi ke Seletreng Panji Situbondo dalam rangka mentashih kembali hafalan. Setelah 2 tahun berada di Seletreng, beliau ikut salah satu paman lainnya H. Hamid yang berada di desa Klompangan Ajung Jember. Tidak lama berada di Klompangan beliau di kirim ke Pondok Tempurejo yang waktu itu masih ada 2 kamar dengan jumlah santri yang masih sangat sedikit. Diantara teman-teman beliau adalah Kyai. Abdullah Yaqin Alm (Pengasuh Pondok Pesantren Bustanul Ulum Mlokorejo Jember) dan Kyai H. Munir Alm (Panti Jember). Hampir 10 tahun

Nyantri di Tempurejo sebelum akhirnya dinikahkan dengan keponakan H. Hamid yaitu putri ketiga H. Miftah Abdul Fatah yang bernama Ny Nafi'atur Rohmah.

Beliau wafat pada tanggal 29 Agustus 2001 dengan meninggalkan 6 orang putra putri. Tiga diantaranya telah berhasil menghafal Al-Qur'an 30 Juz secara sempurna. Nama-nama putra putri beliau adalah :

1. Qibtiyah (Almarhumah).
2. Abu Syairi (Almarhum).
3. Ahmad Fauzan al-Hafid
4. Kholil Imron al-Hafid
5. Roudotul Jannah al-Hafidhoh.
6. Abdullah Yaqin.

B. Sejarah berdirinya Pondok

Pada tahun 1968 Kyai Ahmad Rifa'i sekeluarga menumpang diatas sebidang tanah milik Ibu Jamsiyah almarhumah yang berlokasi di desa Durenan Klompangan. Kebetulan ibu Jamsiyah dan bapak H. Dahlan memiliki 2 rumah dan salah satunya kosong. Di rumah kosong itulah Kyai Rifa'i sekeluarga bertempat tinggal. Secara kebetulan didekat rumah yang beliau tempati tersebut ada sebuah Musholah kecil yang akan menjadi cikal bakal bangunan masjid permanen dua lantai.

Selang seminggu dari keberadaan beliau dilokasi baru tersebut, dan karena keistiqomahannya dalam memakmurkan dan melestarikan musholah, datanglah beberapa santri kampung sekitar untuk belajar mengaji. Tentu saja kesempatan ini tidak beliau sia-siakan. Santri masyarakat sekitar tersebut diajari dengan penuh ketekunan. Semakin hari semakin banyak santri yang mengaji hingga mencapai 40 santri. Hingga akhirnya timbullah inisiatif dari 15 santri untuk menginap di mushollah. Pagi hari mereka kembali dan pulang ke rumah masing-masing untuk menjalankan aktifitas masing-masing. Lama kelamaan ada beberapa santri yang benar benar ingin mondok dan menuntut ilmu sepenuhnya kepada kiyai. Mulailah kiyai Rifa'I memberikan pendidikan dan pengajaran kepada santri bukan sekedar

mengaji alquran saja akan tetapi juga beberapa ilmu keislaman yang bersumber dari kitab-kitab.

Pada tahun 1970, jumlah santri yang menetap di pondok sudah mencapai 150 santri. Terdiri dari 90 santri putra dan 60 santri putri. Sejak tahun 1975 yang saat itu jumlah santri sudah mencapai 250 an putra putri. Pada tahun itu pula kiyai Ahmad Rifai mulai memperkenalkan hafalan Alquran serta metode-metodenya kepada beberapa santri. Namun hingga tahun 1982 masih juga belum ada santri yang hatam.

Setelah berjalan beberapa tahun dan belum terwujudnya impian kiyai dalam menciptakan generasi hafidz, mulailah program tahfid lebih di intensifkan. Dan sejak tahun 1982, mulailah kiyai benar-benar mengintensifkan program hafalan yang hal ini memotifasi santri dalam mengintensifkan hafalan. Banyak juga santri pindahan dari pondok tahfidz lain yang meneruskan hafalan setelah hafal beberapa juz di pondoknya. Dan tidak sedikit pula yang sekedar tabarukan. Artinya santri yang sudah hatam di tempat lain datang ke kiyai untuk mentashih hafalannya. Melihat banyaknya minat para santri dalam menghafal al-Qur'an maka sejak tahun 1985 Kiyai memfokuskan diri pada hafalan dan mengganti program pondok yang tadinya banyak mengaji dan mengkaji kitab kuning, dirubah menjadi pondok khusus menghafal al-Qu'an. Namun karena kompleksitas kendala, al-Falah belum bisa mencedak kader hafidz yang di cita-citakan. Baru pada tahun 1990 an hasil jerih payah beliau dapat di petik dengan hatamnya putra Kiyai sendiri yang bernama Ahmad Fauzan yang sekarang menjadi pengganti beliau dalam mengasuh pondok Sejak saat itulah para santri lain termotifasi untuk menyelesaikan hafalan al-Qur'an. Hingga saat ini sudah 15 santri putra dan 4 santri putri yang hatam dan semuanya sudah terjun kemasyarakatan.

C. Kondisi Obyektif Pondok Pesantren Al-Falah Ajung Jember

Dari pemaparan kelima pola fisik pesantren yang tersebut pada bab sebelum ini⁸², maka Pondok Pesantren al-Falah Ajung termasuk pola pesantren ketiga, hal ini terlihat jelas dengan belum adanya penyelenggaraan pendidikan formal yang dikelola pesantren berupa madrasah, sebagaimana juga belum tersedianya sarana pendukung lainnya berupa pusat pelatihan keterampilan untuk para santri seperti peternakan, kerajinan rakyat, toko koperasi, sawah, ladang dan lain sebagainya. Al-Falah juga belum mempunyai sarana pendukung lainnya untuk pesantren semisal Perpustakaan, Kantor administrasi dan lainnya.

Sampai saat ini Pesantren Al-Falah secara fisik baru terdiri dari Masjid⁸³, Rumah Kyai, asrama tempat menginap para santri dan Ruang tamu untuk orang tua murid atau tamu umum. Kesemuanya terlihat sangat sederhana, namun cukup memadai untuk menjalankan misi pesantren, mencetak generasi yang hafal al-Qur'ân.

Sebagaimana tersebut dalam bab sebelumnya⁸⁴ tentang elemen-elemen sebuah pesantren yang terdiri dari , kyai, santri, masjid, pondok atau asrama, dan pengajaran kitab-kitab klasik. Elemen ini yang membedakan antara pesantren dengan lembaga pendidikan dalam bentuk lain. Namun demikian kyai memainkan peran yang sangat signifikan dalam dunia pesantren.

⁸². Lihat bab. III Pondok Pesantren Sebagai Sebuah Lembaga Pendidikan Islam

⁸³. Masjid Pondok Pesantren al-Falah yang berlantai dua masih dalam tahap penyelesaian pembangunannya. Pembangunan masjid yang dilakukan dengan dana swadaya murni ini tersendat pembangunannya karena kekuarangan dana.

⁸⁴. Lihat bab. III Pondok Pesantren Sebagai Sebuah Lembaga Pendidikan Islam

Keberadaan kyai dalam lingkungan sebuah pesantren laksana jantung bagi kehidupan manusia. Sebagai unsur dominan dalam kehidupan pesantren, kyai mengatur irama perkembangan dan kelangsungan kehidupan pesantren dengan keahlian, kedalaman ilmu, karismatik, dan keterampilannya. Beliau juga sebagai tokoh non formal sekaligus tauladan bukan hanya bagi santri namun masyarakat sekitar. Dalam hal ini Kyai Ahmad Rifai sebagai figur sosok hafidz yang sederhana menjadi batu pijakan pertama akan pendirian dan kelangsungan Pesantren Al-Falah sebagai pondok tahfidz al-Qur'ân⁸⁵. Ketika beliau meninggal pada Agustus 2001 maka putera beliau Ahmad Fauzan yang juga telah hafal al-Qur'ân memanggul amanat berikutnya. Dari sisi-sisi positif kedua figur kyai ini sebenarnya masih ada kelemahan yang harus dibenahi, terutama mengenai manajemen pesantren yang terlihat kurang mendapat perhatian serius. Keadaan ini dapat dimaklumi kerana memang bekal beliau dalam hal manajemen minim sekali, hal ini dapat di telusuri dengan melihat pola pikir seadanya, yang mungkin diakibatkan dari bekal akademik khususnya mengenai manajemen yang bisa dikatakan nihil.

D. Kontribusi Pondok Pesantren

1. Kontribusi Pondok Pesantren Terhadap Para Santri

Sebagaimana lazimnya, pesantren adalah sebuah lembaga Islam yang bertujuan mendidik, membina dan membekali para santri dengan berbagai

⁸⁵. Menurut penuturan beliau pada silaturrahim yang penulis lakukan, pada tahun 70-an di kota Kabupaten Jember yang cukup luas ini baru ada dua orang hafidz, beliau sendiri dan teman beliau. Dan baru pada tahun 2001 muncul puluhan generasi penghafal al-Qur'ân

ilmu pengetahuan dimana kiyai sebagai sentral figur dan masjid sebagai sentral kegiatannya.

Pesantren Tahfid Al-Qur'an Al-Falah merupakan salah satu pesantren khusus hafalan Al-Qur'an yang bertujuan menciptakan generasi-generasi Qur'ani. Menciptakan generasi al-Qur'an yang hafal secara lafdzan dan ma'nani. Serta mengaplikasikan dari apa yang telah di hafal dalam kehidupan bermasyarakat, berupa akhlaqul karimah sesuai dengan tuntunan Rosul saw seperti ketika 'Aisyah Ummul Mukminin ditanya tentang akhlaq Rosul saw beliau menjawab, Akhlaqnya adalah al-Qur'an.

Dalam rangka menciptakan generasi qur'ani yang merupakan visi pondok, berbagai macam usaha sedang di tempuh. Kegiatan Tahfidul Qur'an dimulai habis shubuh hingga sekitar pukul 08.00 berupa setor wajib. Dalam hal ini semua santri wajib setor hafalan kepada pengasuh putra, santri putri juga kepada pengasuh putri, Dengan cara maju satu persatu di hadapan pengasuh. Pada jam 09.00 merupakan waktu belajar dimana semua santri wajib berada di masjid untuk mengaji hingga saat dzuhur tiba. Ba'da dzuhur merupakan waktu istirahat dimana semua santri bisa menggunakan waktu luang ini dengan berbagai kegiatan masing masing. Saat Ashar tiba semua santri sudah berada di masjid dengan persiapan setor Muroja'ah hafalan yang sudah lama di hafal dan menyetorkan hafalan ke pengasuh pondok.

Sehabis Maghrib di adakan pembinaan fashahah khusus bagi mereka yang bacaan Al-Qur'annya kurang fasih, Sedang bagi yang bacaan al-Qur'annya sudah baik, mereka mengadakan mudarohah saling menyimak secara bergantian, sedang santri yang dianggap senior di perkenankan mengajar beberapa santri yang belum mampu. Kegiatan ini berlangsung hingga waktu sholat Isya' tiba. Ba'da sholat isya' adalah merupakan waktu untuk menyiapkan setoran hafalan dan mengulang hafalan al-Qur'an. Hal ini berlangsung sebagai rutinitas pondok pesantren

Setiap pesantren tahfidz pasti menginginkan kualitas yang baik bagi santrinya. Untuk meningkatkan kualitas santri dalam hafalan, Ada beberapa langkah yang ditempuh oleh Pondok Pesantren al-Falah, antara lain :

1. Setiap santri diwajibkan memiliki data setoran yang harus di laporkan setiap hari ke pengasuh untuk mengontrol kemajuan dan kemampuan mereka dalam hafalan
2. Diadakannya fashohah dimana selain hafal santri juga fasih membacanya, sesuai dengan standar yang ditetapkan menurut Makhorijul huruf dan Tajwid
3. Semaan tiap Jum'at pagi

Selain dari kegiatan-kegiatan tersebut diatas pada waktu-waktu tertentu seperti menjelang maghrib dan subuh di perdengarkan kaset murottal yang di baca oleh Syeikh al-Sudais, Syaikh al-Suraim yang keduanya adalah Imam Masjid al-Haram Makkah dan Syeikh Muhammad Kholil al-Khusyairi. Ini di maksudkan agar santri sambil mendengarkan juga mentashih hafalannya masing masing

Proses pembelajaran Tahfidzul Qur'an tidak sama dengan proses pembelajaran sekolah dimana setiap tahun ada kenaikan kelas. Hafalan al-Qur'an tidaklah sama dengan sistim pengajaran umumnya yang bisa dibedakan berdasarkan kelas dan jangka waktu tertentu, tidak menentukan bahwa santri yang lebih lama pasti hafalannya lebih banyak dari santri yang baru. Semuanya tergantung pada kesanggupan, kecerdasan, daya hafal dan rutinitas (istiqomah) masing masing santri.

Memang ada target tertentu yang harus di tempuh oleh setiap santri sesuai dengan kurikulum dan kalender pendidikan pondok, dimana setiap santri di haruskan hafal 1 juz setiap bulan dengan alokasi sebagai berikut:

1. 1 bulan terdiri dari kurang lebih 26 hari efektif
2. 1 juz terdiri dari 20 halaman atau 10 lembar (Qur'an pojok)
3. Setiap santri harus hafal 1 halaman atau setengah lembar

4. Sisa 6 hari di alokasikan untuk muroja'ah, mengulang hafalan yang lama

Sehingga dengan demikian 20 hari khusus untuk menambah hafalan baru dan 6 hari khusus untuk muroja'ah / mengulang ulang hafalan lama maka dalam waktu 1 tahun harapan santri tahfidz mampu menghafal 10 juz dan hatam 30 juz dalam waktu 3 tahun

Lingkungan Qur'ani di dalam pondok tampak dengan jelas, hampir selama 18 jam (mulai jam 04.00 – 22.00 WIB) kontinuitas santri yang membaca Al-Qur'an baik putra maupun putri tanpa henti. Sementara masyarakat sekitar memberikan dukungan dan andil yang tidak sedikit. Hal ini dapat di lihat dari rutinitas hataman yang di adakan oleh masyarakat sekitar yang juga melibatkan beberapa santri.

Meski secara lahiriyah telah tampak keberhasilan Pondok Pesantren Al-Falah dalam menyiapkan generasi hafidz, bukan berarti proses pembelajaran dan pendidikan berjalan tanpa ada halangan dan rintangan. Ada beberapa kendala yang dapat di inventarisir, kendala dan rintangan serta hambatan yang selalu menghambat jalannya proses pembelajaran tahfidz al-Qur'an antara lain:

1. Satriwati yang menikah sebelum hatam 30 juz padahal diantara mereka ada yang sudah menghafal 15 sampai 20 juz. Dan hingga kini belum ada santriwati yang bisa dan sanggup melanjutkan hafalannya setelah menikah. Keadaan ini sebenarnya bukan saja menimpa santri putri tapi merupakan kendala umum bagi santri tahfidz putera-puteri. Hal ini dapat dimaklumi karena kondisi masyarakat Indonesia umumnya masih belum mempunyai atau belum tercipta lingkungan kondusif untuk dapat menghafal al-Qur'an, bahkan lebih dari itu untuk memelihara hafalan yang sudah didapat dari pesantren tahfidz pun terasa amat sulit, setelah mereka terjun dimasyarakat.
2. Dekatnya lokasi pondok dengan jalan raya yang menyebabkan konsentrasi santri kurang sempurna

3. Terlalu akrabnya santri dengan masyarakat sekitar, sehingga pengaruh budaya masyarakat sekitar memberikan pengaruh dan dampak pada individu santri.
4. Minimnya sarana yang belum mencukupi kebutuhan para santri tahfidz, keadaan ini terlihat dengan jelas dari asrama tempat santri menginap yang terkesan seadanya, mesjid sebagai sentra kegiatan santri yang telah bertahun-tahun tidak rampung, ditambah dengan kondisi ekonomi para santri yang berasal dari ekonomi bawah.

2. Kontribusi Alumni Pondok Pesantren al-Falah Terhadap Masyarakat

Hingga kini sudah 15 hafidz dan 4 hafidzoh alumni Pondok Pesantren Al-Falah yang sudah terjun ke masyarakat. Sebagaimana yang pernah di inginkan oleh almarhum Kiyai Ahmad Rifa'i bahwa di manapun dan kapanpun serta bagaimanapun para santri atau alumni berada supaya tetap mengajarkan al-Qur'ân. Hal ini didasarkan pada hadis nabi :

خيركم من تعلم القرآن و علمه⁸⁶

“Sebaik-baik kalian adalah yang belajar al-Qur'an dan mengajarkannya”

Berikut gambaran santri yang sudah terjun di masyarakat, yang sempat peneliti temui:

- a. Imam Muhtadi.

Seorang santri berasal dari desa Wijenan Singojuruh Banyuwangi.

Masuk Pondok Pesantren Al-Falah tahun 1995. Sebelumnya dia belajar di

Pondok Pesantren Salafiah Safiiyah Tebuireng Jombang. Setelah hatam

⁸⁶. Abu Abdullah al-Qurthuby, *Tafsîr al-Qurthuby*, Cairo, Dâr al-Sya'by, 1372 H, Cet. 2, juz 1, hal 6. Muhammad Ibn Ismâ'îl al-Bukhary, *Shâhîh al-Bukhâry*, Beirut, Dâr Ibn Katsir al-Yamâmah, 1987, Cet. 3, juz 4, hal. 1919. Lihat *Sunan alTurmidzi*, Bab, Fadzâili al-Qur'ân No. 2832. *Sunan Abu Dâud*, Bab, al-Shalâh No. 1240. *Sunan Ibn Mâjah*, Bab, al-Muqaddimah No. 207. *Sunan al-Dârim*, Bab, Fadzâilu al-Qur'ân, No. 33204

dia pindah ke Pondok Pesantren Al-Falah untuk mentashih dan tabarukan. Menikah dengan seorang Hafidhoh yang juga alumni Al-Falah. Setelah pulang kemasyarakat pada tahun 1999, dia merintis berdirinya TPA/TPQ di daerahnya. Dan tahun 2001 memulai mendirikan Pondok Pesantren Tahfidzul Qur'an dan hingga kini sudah memiliki 40 Santri TPQ/TPA dan lima santri tahassus tahfid. Di lain kesempatan dia juga aktif memakmurkan, membina dan mengelola masjid dekat pesantrennya.

b. Imam Hanafi.

Seorang santri berasal dari desa Klompangan Ajung Jember. Dilahirkan dari keluarga sederhana hidup apa adanya. Waktu masih duduk di bangku Madrasah Tsanawiyah, dia nyambil mondok di pesantren Al-Falah. Tamat tsanawiyah tahun 1986 dia berhenti mondok karena kondisi ekonomi keluarga yang tidak sanggup lagi menopang kebutuhan, padahal dia sudah hafal 6 juz. Berhenti mondok untuk membantu kedua orang tua menutupi kebutuhan keluarga.

Beberapa saat kemudian, atas dorongan keluarga dan famili terdekatnya pada tahun 1989 kembali mondok. Karena hafalan yang telah ada hilang akibat tidak diulang sibuk bekerja, dia memulai hafalan dari awal. Berkat ketekunannya akhirnya pada tahun 1993, dapat menghafalkan 30 dengan sempurna.

Tahun 1996 dia menikah dan bermukim di rumah istrinya, di desa Karangsono Paleran Umbulsari Jember. Di daerah dimana ia tinggal ada mushollah dan beberapa santri. Semakin hari semakin banyak santri yang datang dan mengaji. Bersama istri dan beberapa ustad ia mendirikan TPQ. Dan TPQ yang ia dirikan bergabung dengan TPQ lain dibawah naungan

Badan Koordinator Pemuda Remaja Masjid Indonesia (BKPRMI) Kab Jember, dan hingga kini jumlah santri sudah mencapai 300

c. Mohammad Ghazi S.Pd.

Seorang santri berasal dari Balung Jember . Masuk Pondok Pesantren Al-Falah tahun 1993. Sebelumnya dia pernah nyantri di Pondok Modern Gontor Ponorogo. Setelah tamat dari Gontor menghususkan diri pada Tahfidzul Qur'an di Pesantren Madrasatul Qur'an Tebuireng Jombang. Masuk Pesantren Al-Falah untuk mentashih hafalan dan sekaligus tabarukan pada kiyai. Tahun 1996 – 2000 diminta Yayasan Universitas Muhammadiyah Jember mengasuh Pesantren Tahfidzul Qur'an. Tahun 2001 pulang kampung dan mendirikan mushollah sebagai tempat pembinaan di desa Mlokorejo Jember, disamping aktif memelopori dan mengkoordinir seaman-seaman rutin daerah Balung Kulon.

3. Kontribusi Pesantren Terhadap Masyarakat.

Masyarakat sekitar Pondok Pesantren Al-Falah Klompangan dikenal dengan masyarakat agamis. Hal ini tampak dan dapat dilihat serta dirasakan dalam kehidupan social kemasyarakatan mereka sehari-hari. Kerukunan dan keakraban tampak dalam kehidupan mereka khususnya dalam hal-hal yang berkaitan dengan acara-acara tahlilan, tasyakuran, ta'ziah, seaman dan lain sebagainya.

Khusus acara seaman al-Qur'an (membaca al-Qur'an dengan hafalan), Pondok Pesantren al-Falah memberikan perhatian khusus daripada acara-acara yang lain. Seaman al-Qur'an yang di koordinir dan di bina Pondok Pesantren al-Falah ada beberapa macam Ada yang bersifat rutin, ada pula yang bersifat insidental.

Semaan rutin diadakan 2 kali dalam 1 selapan (istilah hitungan weton untuk masyarakat Jawa atau selama 35 hari), yakni pada hari ahad wage dan ahad pon. Meski kedua semaan ini serupa, tetapi pada hakekatnya tidak sama.

Untuk **Semaan Ahad Wage**, para qori' adalah santri-santri Pondok Pesantren al-Falah yang masih dan sedang aktif belajar di pondok. Tidak semua qori' yang membaca pada semaan ini hafal 30 juz, tapi minimal harus sudah hafal 10 juz. Sedang para mustami'in(pendengar sambil menyimak bacaan), adalah anggota tetap yang terdiri dari Alumni Pondok Al-Falah, masyarakat sekitar, serta simpatisan. Mera berjumlah sekitar 50 orang. Acara ini dilaksanakan di rumah para anggota secara bergilir (semacam arisan). Acara dimulai ba'da subuh hingga saat menjelang magrib. Sholat dhuhur, ashar dan magrib diadakan secara berjamaah di rumah tuan rumah. Penutup serta doa dipimpin langsung oleh Kiyai setelah jamaah sholat magrib.

Sedang **Semaan Ahad Pon** dilaksanakan pada hari ahad pon. Para qori' terdiri dari alumni pondok Al-Falah dan alumni pesantren-pesantren tahfidz lainnya baik yang berada di kab. Jember dan sekitar maupun alumni pesantren luar Jawa Timur yang telah hafal 30 Juz secara sempurna dan terjun ke masyarakat. Mereka terdiri dari 15 orang. Semaan ini dilaksanakan di rumah para alumni secara bergilir. Sedang para mustamiinnya masyarakat sekitar dimana diadakan. Sehingga jumlah mustamiin pun cukup fariatif dari

beberapa kalangan, baik ekonomi maupun sosial⁸⁷. Tujuan dari pengadaan Semaan ini, disamping sebagai ajang silaturrohmi juga dalam rangka menimbulkan rasa cinta masyarakat terhadap bacaan al-Qur'ân. Adapun waktu pelaksanaan tidak jauh berbeda dengan semaan ahad wage yaitu mulai baca al-Qur'ân bil al-Ghaib ba'da subuh hingga khatam sempurna menjelang waktu maghrib.

Disamping kedua semaan tersebut, ada pula semaan yang bersifat insidentil. Semaan ini diadakan jika ada undangan. Artinya ada masyarakat yang mengundang dan memohon kepada pesantren untuk mengutus beberapa qori'/hafidz untuk membaca al-Qur'ân di rumahnya karena suatu hajat. Qori' yang di utus kebanyakan para santri yang masih aktif belajar di pondok karena mudah dihubungi. Namun juga kadang-kadang meminta bantuan para alumni jika undangan terlalu banyak dan berbenturan waktu sebagaimana juga meminta para huffad yang tergabung dalam semaan Ahad Pon. Adapun waktu pelaksanaan juga sama dengan semaan rutin yakni ba'da sholat subuh hingga maghrib.

Dalam kehidupan beribadah tampak pula suasana keagamaan dimana musholla dan masjid selalu dipakai berjamaah, Khususnya pada saat-saat tertentu seperti Maghrib, Isya' dan subuh. Lebih lebih pada hari hari besar seperti jumat, Idul Adha dan Idul Fitri.

⁸⁷. Hasil survei lapangan pada beberapa sema'an yang di gelar, oleh Anggota Sema'an Ahad Pon

Hal ini terwujud karena peranan kiyai sebagai pimpinan Pondok pesantren selalu memberi warna dalam kehidupan mereka. Menurut pengakuan warga masyarakat, setiap ada acara-acara penting seperti tahlilan, sema'an, ta'ziah dan sebagainya, terasa kurang bermakna jika tidak dihadiri kiyai, kehadiran kiyai tentu bukan hanya sekedar hadir tanpa memberi pesan, selalu ada pesan, wasiat dan mau'idhoh hasanah yang di sampaikan sesuai dengan hajat yang ada.

Karena seringnya mau'idhah hasanah yang diberikan baik melalui pengajian-pengajian pertemuan-pertemuan rutin yang bersifat mingguan, bulanan, seperti shalat jumat, khotmil Qur'an, belasan (acara khusus setiap tanggal sebelas bulan Qomariah dalam rangka pembacaan manaqib) hari-hari besar dan sebagainya itulah yang akhirnya membekas dan memberi warna tersendiri bagi terciptanya suasana relegius masyarakat.

Berbagai macam cara dalam menciptakan kesadaran beragama selalu ditempuh oleh pesantren. Khususnya bagi warga masyarakat yang kurang memahami dan menyadari fungsi dirinya sebagai hamba yang harus mengabdikan dan menyembah kepadaNya. Menurut pengakuan masyarakat jika ada warga yang kurang sadar dengan kehidupan beragama ada pendekatan khusus yang dilakukan kiyai sebagai pimpinan pesantren, diantaranya yang bersangkutan diberi pekerjaan sesuai dengan bidang dan keahliannya. Bagi petani mereka dipekerjakan disawah milik pondok, bagi sopir dijadikan sopir pondok, begitu juga dengan yang lain-lainnya, sehingga dengan demikian timbul rasa segan terhadap kiyai dan pondok yang akan mendorong mereka untuk menjalankan perintah agama, malu meninggalkan ritual keseharian.

Dalam rangka memakmurkan masjid pesantren memiliki kiat-kiat tersendiri sehingga masyarakat merasa memiliki masjid. Untuk menghilangkan pandangan bahwa masjid pondok adalah milik penghuni pondok bukan milik masyarakat, kiyai menyerahkan masjid yang ada dilokasi pondok untuk dikelola masyarakat. semua pegurus masjid baik ta'mir maupun

panitia pembangunan ditangani warga masyarakat, cara seperti ini ternyata membawa hasil yang baik sehingga banyak masyarakat yang selalu berusaha memakmurkan dan meramaikannya.

Masyarakat sekitar pesantren ditinjau dari taraf ekonomi termasuk menengah kebawah. Tidak jarang anak usia sekolah rela mengorbankan waktu belajar karena ketidak mampuan ekonomi. Melihat kondisi demikian pesantren terbuka hati dan berupaya mendidik anak-anak tersebut dengan cara memasukkan mereka kedalam pesantren untuk mendapatkan pendidikan dan pengajaran secara cuma-cuma, cara yang demikian menimbulkan simpati dan pengaruh yang sangat besar bagi masyarakat khususnya orang tua.

4. Duta Pesantren al-Falah Dalam Arena MTQ

Arena Musabaqah Tilawatil Qur'an yang pelaksanaannya dikoordinir oleh LPTQ⁸⁸ (Lembaga Pengembangan Tilawatil Qur'an) dari tingkat terendah Kecamatan sampai tingkat Nasional. Arena ini merupakan ajang silaturahmi para qâri/huffadz yang secara rutin diadakan tiap-tiap tahun, dalam artian setiap tahun pasti ada perhelatan Nasional sebagai pamungkas dari acara daerah. Acara ini bisa berbentuk STQ (Seleksi Tilawatil Qur'an) maupun MTQ (Musabaqah Tilawatil Qur'an) yang kesemuanya untuk menjaring para qâri/hafidz sebagai duta Rakyat Indonesia di pentas Internasional.

Pondok Pesantren al-Falah selalu aktif dalam kegiatan ini, hal ini dimaksudkan untuk dapat selalu memberikan penyegaran-penyegaran bagi para santri, karena dalam ajang MTQ ini para santri bisa melihat dan mengukur kemampuan serta kualitas bacaan maupun hafalannya.

Keikutsertaan Pesantren al-Falah Ajung Klompangan ini merupakan kontribusi pesantren atas pemerintah daerah, khususnya LPTQ Kabupaten Jember. Para santri Pesantren al-Falah sudah cukup banyak menyumbangkan

⁸⁸. LPTQ adalah sebuah badan otonomi yang berada dibawah naungan Depag. khusus menangani kegiatan-kegiatan kemasyarakatan dalam pengembangan Tilawatil Qur'an

trofi bagi Kabupaten Jember, meski dalam perhelatan MTQ ini, mereka masih harus lebih tekun lagi dan harus puas di tingkat Jawa Timur, karena peserta dari kabupaten lain masih lebih baik. Dalam hal ini menurut hemat penulis harus ada usaha timbal balik dari LPTQ kabupaten sebagai pengkoordinir sekaligus fasilitator antar pemerintah dan masyarakat, untuk lebih aktif mengadakan pembinaan, khususnya perhatian mereka atas sarana fasilitas pesantren. Sarana yang dimiliki pesantren al-Falah ini masih teramat minim dan terkesan seadanya, hal ini tentu akan turut mempengaruhi kualitas para santri.

Keikutsertaan Pesantren al-Falah dalam acara MTQ sebenarnya bukan saja terbatas di Jawa Timur, tapi sudah lintas kepropinsi sebelah, yakni Bali. Hal ini dapat dimaklumi karena tetangga propinsi paling dekat ini penduduknya tergolong masih sangat awam dalam baca-membaca al-Qur'an, hal ini dapat dimaklumi karena dominasi penduduk propinsi beragama Hindu. Para santri al-Falah ketika berangkat ke Propinsi Bali mempunyai dua pekerjaan sekaligus, **pertama** sebagai sarana Dakwah Islamiyah yang mana ketika mereka berada disana menyempatkan berdialog agama, memberikan pengajaran-pengajaran khususnya mengenai al-Qur'ân dan **kedua** partisipasi aktif mereka dalam turut menyukseskan acara MTQ⁸⁹.

⁸⁹. Hasil wawancara dari beberapa santri Pesantren al-Falah, rentang waktu Juli-September 2002

BAB V

KESIMPULAN DAN SARAN

A. Kesimpulan.

Dari uraian yang dipaparkan diatas dapat diambil beberapa kesimpulan sebagai berikut :

- a. Pendiri pondok pesantren al-Falah adalah Kyai Ahmad Rifa'i pada tahun 1968
- b. Tanah Pondok-Pesantren al-Falah adalah hasil waqof almarhumah Ibu Jamsiyah dan Bapak Haji Dahlan
- c. Pondok Pesantren al-Falah termasuk pola pesantren yang masih sangat sederhana, yang secara fisik baru terdiri dari tiga elemen pokok yakni, kyai sebagai figur sentral, pemondokan para santri, dan masjid.
- d. Kyai Ahmad Rifa'i adalah merupakan salah satu generasi penghafal al-Qur'an pertama di Kabupaten Jember
- e. Pondok-Pesantren al-Falah awalnya bukan menghususkan pada Tahfidzul Qur'an. Baru pada tahun 1982 Pondok Pesantren al-Falah menghususkan diri pada pembinaan Tahfidzul Qur'an.
- f. Kegiatan Tahfidzul Qur'an dimulai ba'da subuh hingga pukul 08.00.WIB selebihnya adalah jam belajar. Dan sebagai kontrol keaktifan, setiap santri diberi raport setoran hafalan.
- g. Adalah merupakan kendala terbesar ketika santri tidak Istiqomah dalam menghafal al-Qur'an apalagi meninggalkan hafalan sebelum tamat karena menikah dan hal lainnya
- h. Keberadaan pesantren memberikan kontribusi dan andil besar dalam menciptakan suasana relegius masyarakat. Baik masyarakat pondok dalam hal ini para santri, masyarakat alumni Pondok, maupun masyarakat sekitar pondok

- i. Pesantren al-Falah mempunyai andil signifikan bagi LPTQ (Lembaga Pengembangan Tilawatil Qur'an) Kabupaten Jember, khususnya kontribusi pesantren mengutus dutanya dalam acara MTQ tingkat Jawa Timur

B. Saran - saran

Pondok Pesantren al-Falah merupakan aset daerah Kabupaten Jember yang harus mendapatkan perhatian serius dari pemerintah, karena andil mereka dalam membina masyarakat cukup besar. Al-Falah sebagai mitra pemerintah dalam membangun masyarakat agamis, seharusnya mendapatkan perhatian khusus berupa suntikan dana, untuk lebih memberikan peran kiprah mereka di masyarakat. Hal ini tentu akan turut membantu meringankan beban pemerintah khususnya dalam pembinaan mental religius masyarakat.

Gagasan untuk menformalkan sekolah diniyah milik pondok, menjadi sekolah formal setingkat MTS dan MA supaya dilanjutkan. Tetapi tetap harus berpegang teguh pada AD & ART Pondok agar semua bisa berjalan dengan lancar.

Daftar Pustaka

- Abdul Bâqi. Muhammad Fuad, *al-Mu'jam al-Mufahras li alfâdzi al-Qur'ân*, Indonesia, Maktabah Dahlân, tth.
- Al-'Aks, Khalid Abdur Rahmân, *Ushûlu Al-Tafsîr Wa Qawâ iduhu*, Beirut, Dâr al- Nafâisi , 1994
- Al-Abyari, Ibrâhîm, *Sejarah al-Qur'ân*, Semarang, Dina Utama, 1993
- Al-Bukhary, Muhammad Ibn Ismâ'îl, *Shâhîh al-Bukhâry*, Beirut, Dâr Ibn Katsir al-Yamâmah, 1987, Cet. 3, juz 4
- Al-Hakim, *Al-Mustadrak 'ala Al-Shahihain V*, Bairut, Dar al-Ma'rifat
- Al-Qadthân, Mannâ,' *Mabâhis fi 'Ulûmi al-Qur'ân*, Riyadl, Maktabah al-Ma'ârif, 1996
- Al-Qurthuby, Abu Abdullah, *Tafsîr al-Qurthuby*, Cairo, Dâr al-Sya'by, 1372 H, Cet. 2, juz 1
- Al-Şabûnî, Muhammad Ali, *Al-Tibyan Fî Ulûmi al-Qur'ân*, Jakarta, Pustaka Amani, 1988
- Al-Suyuthi, al-Itqan fi 'ulumil al-Qur'ân 1, Beirut, Al-Maktabah al-'Ashriyyah 1988
- Al-Zanjani, Abu Abdullâh, *Wawasan Baru Târîkh al-Qur'ân*, trj, Bandung, Mizan, 1986
- Al-Zarqani, *Manâhilul 'irfan fii 'ulumil al-Qur'ân, II*,
- Amal, Taufik Adnan, *Rekontruksi Sejarah al-Qur'ân*, Yogyakarta, Forum kajian Budaya dan Agama, 2001
- Asrurah, *Sejarah Pendidikan Islam*, Jakarta, Logos, 2001, cet. II
- C. Geertz, *Abangan Santri Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, trj. Aswab Mahasin, Jakarta, Pustaka Jaya. 1983
- Departeman Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 1994

- Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren, Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*, Jakarta, LP3ES, 1994, cet. 6.
- Hasbullah, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia, Lintasan Sejarah Perkembangan dan Pertumbuhannya*, Jakarta, Raja Grafindo Persada, 1996, cet. 2
- Ibnu Hajar, Al-‘Asqolāni, *Fathu Al-Bāri Bi Asy Syarhi Shahîhi al-Bukhari*, Cairo, Dāru Ar Rayyān Li At Turaś, 1987, jilid 8
- Ibnu Hisyam, *al-sirrah an-nabawiyah III* Dar al-Turrâts al-Araby
- Ibnu Katsir, *al-Bidayah Wa al-Nihayah VI*, Bairut, Dâr Ma’rifah
- Ichsan, Muhammad H., *Potret dan Tantangan Muhammadiyah Mendatang*. Jember : Makalah. , 2001
- Kamaluddin Marzuki, *‘Ulum Al-Qur’ân*, Bandung, Remaja Rosda Karya, 1994
- Kholifah, Ibrôhîm, *Minnatul al-Mannân fî ‘ulûmi al-Qur’ân*, Cairo, Jâmi’ al-Azhar, 1992
- Madjid, Noerkholis, *Bilik-Bilik Pesantren Sebuah Potret Perjalanan*. Jakarta : Paramadina. 1997
- Majdid, Nurcholish, *Merumuskan Kembali Tujuan Pendidikan Islam*, dalam Dawam Raharjdo (ed) *Pergualatan Dunia Pesantren, Membangun Dari Bawah*, Jakarta, P3M, 1985
- Muhammad al-Sayyid Mubarak, *‘ilmu al Rijâl wa Manâhij al- Muhaddisîn*, Cairo, Univ. Al Azhar, 1998
- Muhtasar *Tafsir al-Tabarî bihâmisyi al-Qur’ân al-Karîm, Muzdayyilan bi Asbâbi al-Nuzûl li al-Wâhidî*, Cairo, Dâr al-Fajr al-Islâmy, 1995, cet. 8
- Muthahhari, Murtadha, *Manusia dan Alam Semesta*, Jakarta, Lentera, 2002
- Saridjo, Marwan, *et. al., Sejarah Pondok Pesantren Di Indonesia*, Jakarta, Dharma Bhakti, 1983
- Shalih, Shubhi, *Mabahits Fi ulumul al-Qur’ân*, Beirut, Dar Al-Ilmi Lilmalayin,

Shawabi, Sa'id Muhammad Shaleh, *al-Mu'în ar Râ iq Min Sîrâthi Khairi al-Khalâiq*, Cairo, al-Fajru al-Jadîd, 1992, cet. 1.

Sindu Galba, *Pesantren Sebagai Wadah Komunikasi*. Jakarta, Rineka Cipta 1995

Steenbrink, Karel, "Qur'an Interpretation of Hamzah Fansuri (CA.1600) and HAMKA (1908-1982) : A Comparison", 1994

Syihab, M. Quraish, *Wawasan al Qur'ân*, Bandung, Mizan, 1995