

**STUDI HISTORIS
DINAMIKA KETERLIBATAN PEREMPUAN
DALAM TRANSMISI AL-QUR`AN ABAD I–X H**

DISERTASI

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Doktor dalam Program Studi Pendidikan Agama Islam (PAI)



Oleh
Fathiyaturrahmah
NIM. F15331343

**PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN) SUNAN AMPEL
SURABAYA**

2020

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya :

Nama : Fathiyaturrahmah

NIM : F15331343

Program : Doktor (S-3)

Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

Dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa DISERTASI ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 25 Juni 2020

Saya yang menyatakan,



Fathiyaturrahmah
NIM. F15331343

PERSETUJUAN

Disertasi Fathiyaturrahmah
telah diperiksa dan disetujui untuk diuji
pada tanggal 26 Juni 2020

Oleh
Promotor,

A handwritten signature in black ink, featuring a series of vertical strokes in the center and curved lines extending to the left and right.

Prof. Dr. H. M. Ridlwan Nasir, MA

Promotor,

A handwritten signature in black ink, consisting of a stylized 'H' on the left, a horizontal line in the middle, and a vertical line with a hook on the right.

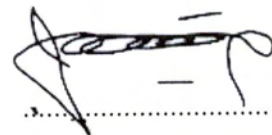
Dr. Hj. Hanun Asrohah, M.Ag.

PENGESAHAN TIM PENGUJI

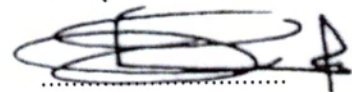
Disertasi ini telah diuji dalam tahap kedua
pada tanggal, 25 November 2020

Tim Penguji

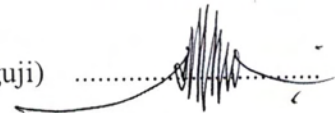
1. Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag. (Ketua/Penguji)



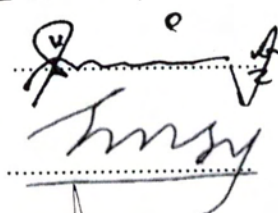
2. Dr. H. Muhammad Arif, MA. (Sekretaris/Penguji)



3. Prof. Dr. H. M. Ridlwan Nasir, MA. (Promotor/Penguji)



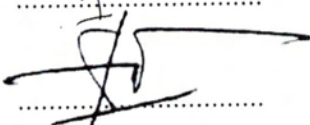
4. Dr. Hj. Hanun Asrohah, M.Ag. (Promotor/Penguji)



5. Prof. Dr. Ema Marhumah, M.Pd. (Penguji Utama)



6. Prof. Dr. H. Idri, M.Ag. (Penguji)



7. Dr. M. Salik, M.Ag. (Penguji)

Surabaya, 22 Desember 2020



Direktur,

Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag.
NIP. 196004121994031001



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Fathiyaturrahmah
NIM : F15331343
Fakultas/Jurusan : Pendidikan Agama Islam
E-mail address : fathiyaturrahmah75@gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

☐ Sekripsi ☐ Tesis ☒ ☐ Desertasi ☐ Lain-lain (.....)
yang berjudul :

STUDI HISTORIS DINAMIKA KETERLIBATAN PEREMPUAN DALAM TRANSMISI

AL-QUR`AN ABAD I-X H

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara **fulltext** untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 10 Februari 2021
Penulis

(Fathiyaturrahmah)

ABSTRAK

Disertasi ini meneliti dinamika keterlibatan perempuan dalam transmisi al-Qur'an sejak abad pertama hingga sepuluh Hijriyyah. Penelitian ini dilatarbelakangi oleh adanya kesenjangan antara visi etis Islam yang menegaskan kesetaraan laki-laki dan perempuan dengan praksis keberagamaan umat Islam dalam rentang sejarahnya. Kesenjangan tersebut mengejawantah antara lain dalam tradisi transmisi al-Qur'an, di mana jumlah juru baca perempuan yang terlibat dalam transmisi al-Qur'an—sebagaimana terdokumentasikan dalam koleksi biografi para qurra' maupun ulama pada umumnya—sangat tidak sebanding dengan jumlah juru baca dari kalangan laki-laki.

Berangkat dari kegelisahan akademik tersebut, penelitian disertasi ini mengajukan tiga pertanyaan penelitian berikut: *Pertama*, bagaimana dinamika keterlibatan perempuan dalam transmisi al-Qur'an dari abad I–X H? *Kedua*, bagaimana bentuk-bentuk partisipasi perempuan dalam transmisi al-Qur'an dari abad I–X H? *Ketiga*, bagaimana konteks sosio-historis yang melatarbelakangi dinamika keterlibatan perempuan dalam transmisi al-Qur'an dari abad I–X H?

Dengan menggunakan pendekatan sejarah feminis, penelitian disertasi ini menghasilkan tiga temuan: **Pertama**, partisipasi perempuan dalam transmisi al-Qur'an mengalami penurunan pada abad pertama hingga kelima hijriyah, untuk kemudian mengalami kebangkitan kembali pada abad keenam hingga kesepuluh hijriyah. **Kedua**, partisipasi perempuan dalam transmisi al-Qur'an mencakup peran sebagai penjaga teks mushaf al-Qur'an, sumber varian bacaan al-Qur'an, periwayat ragam bacaan al-Qur'an (*muqri'ah/qāri'ah*), penghafal (*hāfiẓah*), juru tulis mushaf al-Qur'an (*kātibah*), penafsir (*mufasssirah*) dan pengajar (*mu'allimah*) al-Qur'an. **Ketiga**, konteks sosio-historis masyarakat Muslim era 'Abbasiyah yang androsentris dan misoginis telah melahirkan sejumlah pemahaman doktrin-doktrin keagamaan dan prasyarat-prasyarat transmisi al-Qur'an yang membatasi akses perempuan, telah menyebabkan menurunnya partisipasi perempuan dalam transmisi al-Qur'an pada lima abad pertama hijriyah. Sementara itu, stabilitas sosio-politik dinasti Mamalik di Mesir yang menjadi destinasi para ulama dari seluruh dunia Islam, melahirkan jaringan kekeluargaan antara ulama yang pada giliran berikutnya mendorong kembali masuknya perempuan dalam tradisi transmisi al-Qur'an. Di lain pihak, menguatnya gerakan Sufi-Asketik yang cenderung memahami doktrin-doktrin formalisme agama secara lebih longgar, serta diterimanya mushaf 'Uthmani sebagai *textus receptus* dan *Qiraah Sab'ah* sebagai bacaan yang otentik, telah menyebabkan meningkatnya partisipasi perempuan dalam transmisi al-Qur'an pada lima abad kedua hijriyah.

ABSTRACT

This dissertation research examines the dynamics of the involvement of women during the transmission of the Qur'an from the first to the tenth century Hijriyyah. This research was conducted due to a wide gap exists between the ethical vision of Islam which emphasizes the equality of men and women and the religious practice of Muslims in its historical span. This gap manifests, among other things, in the tradition of Qur'anic transmission, where the number of female readers (*qāri'āt*) who were involved in the transmission of the Qur'an—as documented in the biographical collections of the *qurras'* and Muslim scholars in general—was very disproportionate to the number of reciters among men.

Starting from this academic anxiety, this dissertation research poses three research questions: **First**, what was the dynamics of the involvement of women in the transmission of the Qur'an from the first to the tenth century Hijriyyah? **Second**, what were the forms of the participation of women in the transmission of the Qur'an from the first to the tenth century Hijriyyah? **Third**, what was the socio-historical context behind the dynamics of the involvement of women in the transmission of the Qur'an from the first to the tenth century Hijriyyah?

By employing the feminist historical approach, this research resulted in three findings: **First**, the participation of women in the transmission of the Qur'an declined in the first to fifth centuries of Hijriyyah, then it revived in the sixth to tenth centuries of Hijriyyah. **Second**, the role of women in the transmission of the Qur'an included such significant roles as guardian of the Qur'anic texts, the source of variants of reading the Qur'an, narrators of various readings of the Qur'an (*muqri'ah/qari'ah*), memorizers (*hāfīzah*), writers of the texts of the al-Qur'an (*kātibah*) and interpreters (*mufasssirah*), and educators (*mu'allimah*), including all related knowledge to the Qur'an (*ulūm al-Qur'an*). **Third**, the socio-historical context of Muslim society in the 'Abbasid era which was androcentric and misogynistic had given birth to a number of understandings of religious doctrines and preconditions for transmitting the Qur'an that limit women's access and had led to a decline in the participation of women in the transmission of the Qur'an in the first five centuries of Hijriyyah. Meanwhile, the socio-political stability of the Mamalik dynasty in Egypt, which became the destination of scholars from all over the Islamic world, gave birth to a kinship networking between *ulama* which in turn encouraged the re-entry of women in the tradition of transmitting the Qur'an. On the other hand, the strengthening of the Sufi-Ascetic movement which tended to understand the doctrines of religious formalism more loosely, as well as the acceptance of the 'Uthmani Mushaf as the *textus receptus* and the *Qira'ah Sab'ah* as authentic reading, had increased the participation of women in the transmission of the Qur'an in the second five centuries of Hijriyyah.

المُلخَص

تبحث هذه الرسالة في ديناميكيات مشاركة المرأة في نقل القرآن من القرن الأول إلى القرن العاشر الهجري. وكان الدافع وراء هذا البحث هو وجود فجوة عريضة بين القيم الأساسية للإسلام التي تؤكد على المساواة بين الرجل والمرأة وبين ممارسة المسلمين الدينية في فترات التاريخ. تتجلى هذه الفجوة، من بين أمور أخرى، في تقليد نقل القرآن، حيث يكون عدد القارئ المشاركات في نقل القرآن—كما هو موثق في مجموعات السير الذاتية للقراء بشكل خاص والسير الذاتية للعلماء بشكل عام—غير متناسب للغاية مع عدد القراء من بين الرجال.

وانطلاقاً من هذا القلق الأكاديمي، قدمت هذه الرسالة الأسئلة البحثية الثلاثة التالية: ما هي ديناميكيات مشاركة المرأة في عملية نقل القرآن من القرن الأول إلى القرن العاشر الهجري؟ ثانياً: ما هي أشكال المشاركة التي تقوم بها قارئات القرآن في عملية نقل القرآن؟ ثالثاً، ما هو السياق الاجتماعي التاريخي وراء ديناميكيات مشاركة المرأة في نقل القرآن؟

بإستخدام النهج التاريخي النسوي، توصلت هذه الرسالة إلى ثلاث نتائج مهمة: أولاً، شهدت مشاركة المرأة في نقل القرآن تراجعاً حقيقياً خلال القرون الخمسة الأولى للهجرة، لتشهد بعد ذلك انتعاشاً مهماً في القرون الخمسة الثانية للهجرة. ثانياً، تتمثل دور المرأة في نقل القرآن في عدة أدوار مهمة، بما في ذلك كونهن حارسة للمصحف، ومصدراً لوجوه القراءات القرآنية، ومقرنة للقراءات القرآنية، وقارئة وحافظة للقرآن، وكاتبة للمصحف القرآني، ومفسرة ومعلمة للقرآن. ثالثاً، قد كان السياق الاجتماعي التاريخي للمجتمع المسلم في العصر العباسي—والذي يتسم بالسلطة الأبوية والكره للمرأة، قد أدى إلى ظهور عدد من المفاهيم الدينية والشروط المسبقة لنقل القرآن والتي تحد من وصول المرأة إليها، مما أدى إلى تراجع مشاركة المرأة في نقل القرآن في القرون الخمسة الأولى للهجرة. ومن ناحية أخرى، أدى الاستقرار الاجتماعي والسياسي لسلالة المماليك في مصر، التي أصبحت وجهة العلماء من جميع أنحاء العالم الإسلامي، إلى نشوء شبكة العلماء، مما شجع بدوره على عودة النساء إلى تقليد نقل القرآن. وفي حين آخر، قد أدى تقوية الحركة الصوفية التي تميل إلى فهم التعاليم الدينية بشكل فضفاض، وقبول المصحف العثماني باعتباره قراءة نصية والقراءات السبع كقراءة أصيلة، قد أدى ذلك إلى زيادة مشاركة المرأة في نقل القرآن في القرن الخامس الهجري الثاني.

DAFTAR TABEL

Tabel	Halaman
1.1 Persamaan dan Perbedaan dengan Penelitian Terdahulu.....	23
1.2 Penelusuran Jenis Data Berdasar Sumber Primer dan Sekunder.....	32
3.1 Perbandingan Jumlah Juru Baca Laki-laki dan Perempuan dalam Koleksi Biografi Juru Baca al-Qur`an.....	182
3.2 Jumlah Perempuan Juru Baca al-Qur`an Abad I–V H	183
3.3 Jumlah Perempuan Juru Baca al-Qur`an Abad VI–X H.....	184
4.1 Perempuan Penulis al-Qur`an Pasca Sahabat	202
4.2 Perbedaan Qiraah ‘Ā’ishah dengan Qiraah Jumhur	231
4.3 Perbedaan Qiraah Ḥafṣah dengan Qiraah Jumhur	248
4.4 Perbedaan Qiraah Umm Salamah dengan Qiraah Jumhur	254
4.5 Perempuan Perwayat Varian Bacaan al-Qur`an.....	257
4.6 Perempuan Penghafal al-Qur`an.....	261
4.7 Perempuan Penafsir al-Qur`an.....	274
4.8 Perempuan Juru Baca al-Qur`an Mentransmisikan Qiraah kepada Murid	277
4.9 Perempuan Juru Baca al-Qur`an Melakukan Pengajaran al-Qur`an.....	282
4.10 Perempuan Mengajarkan Keilmuan Islam.....	284
4.11 Perempuan Juru Baca al-Qur`an Tanpa Keterangan Murid	286
5.1 Perempuan Juru Baca al-Qur`an dari Kalangan Sufi	342

PENDAHULUAN

⁴ Ibid., Vol. 1, 50, 189.

Meski demikian, patut disayangkan bahwa tradisi memberikan ruang publik yang sama kepada perempuan untuk menjadi penjaga al-Qur'an, yang telah dirintis pada zaman Rasulullah dan para Sahabat ini, ternyata tidak berlanjut pada masa-masa berikutnya. Dunia pemeliharaan hafalan al-Qur'an seakan-akan menjadi diskursus yang hanya boleh diklaim sebagai milik kaum laki-laki. Dari sisi kuantitas, jumlah juru baca al-Qur'an dari kalangan perempuan yang disebutkan dalam biografi para *qurrā'* (*Ṭabaqāt al-Qurrā'*) tidak sebanding dengan juru baca al-Qur'an dari kalangan laki-laki. Dari generasi sahabat (*al-ṭabaqah al-ūlā*) hanya dikenal empat figur perempuan juru baca al-Qur'an dan nama mereka tidak satupun tercantum dalam biografi para *qurrā'*. Sedangkan dari generasi pasca sahabat, penelusuran yang dilakukan oleh Muhammad Khayr Yūsuf Ramaḍān hanya menemukan sekitar 48 juru baca perempuan.⁶ Bahkan dalam salah satu kitab induk biografi para al-Qur'an *Ghāyat al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā'* karya Ibn al-Jazarī, hanya memuat tiga nama juru baca perempuan dari 3955 juru baca yang ditulis biografinya dalam karya tersebut.⁷ Sementara itu, dalam kamus tokoh para mufassir yang berjudul *Mu'jam al-*

⁷ Shams al-Dīn Abū al-Khayr Muḥammad ibn Muḥammad al-Jazarī, *Ghāyat al-Nihāyah fī Tabaqāt al-Ourrā'* (Kairo: Maktabah al-Khanjī, 1352 H), Vol. 1, 6.

Langkanya keterlibatan perempuan dalam proses periwayatan bacaan al-Qur'an seperti di atas ternyata juga berlanjut hingga zaman modern. Proses penyebaran bacaan al-Qur'an pada umumnya hanya disalurkan melalui jalur laki-laki. Dari penelusuran Tim Lajnah Pentashih al-Qur'an Kementerian Agama RI, sejumlah tokoh penghafal al-Qur'an di Indonesia misalnya, ada lima sistem transmisi (sanad) yang mempunyai peranan dalam penyebaran transmisi al-Qur'an dan merupakan sumber para hafiz al-Qur'an. Kesemuanya bersumber dari

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

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

¹⁹ Lihat al-Qur`an 29: 49; 43: 44; 20: 123; 2: 121; 33: 34; 5: 15-16; 39: 27; 17: 82. Di antara hadis-hadis Nabi yang menegaskan pentingnya tugas pemeliharaan al-Qur`an antara lain: “*Ashrāf ummatī Hammalat al-Qur`ān*” (Sebaik-baik umatku adalah para penghafal al-Qur`an); dan hadis Nabi “*Khairukum man ta'allam al-Qur`ān wa allamah*” (Sebaik-baik kalian adalah orang yang mau belajar al-Qur`an dan mengajarkannya).

keterlibatan perempuan dalam transmisi al-Qur'an, di mana mereka memberi tempat yang setara antara laki-laki dan perempuan dalam transmisi al-Qur'an. Namun sayang sekali tradisi memberi ruang publik yang setara tampaknya telah mengalami *historical break* (keterputusan sejarah) sehingga tidak berlanjut pada fase-fase berikutnya.

- Untuk lebih memfokuskan permasalahan yang dikaji dalam penelitian disertasi ini, maka peneliti membuat pembatasan masalah sebagai berikut:

1. Proses transmisi al-Qur'an dari generasi ke generasi tidak dapat dilepaskan dari peran kaum perempuan. Oleh karena itu, secara hipotesis dapat diandaikan bahwa jumlah mereka relatif signifikan meskipun tidak sebanyak jumlah tokoh laki-laki. Hanya saja data tentang keberadaan mereka tidak semuanya terekam dalam karya-karya biografis para *qurrā'*. Oleh karena itu, penelusuran biografi para perempuan juru baca al-Qur'an dalam penelitian ini dibatasi pada tokoh-tokoh perempuan yang terekam dalam radar para penulis biografi para *qurrā'* atau karya-karya sejenisnya dari abad I–X H. Tokoh-tokoh perempuan yang berjasa dalam proses transmisi al-Qur'an yang tidak dimuat dalam karya-karya

ang ilmu pengetahuan lainnya. Oleh karena
dalam proses transmisi al-Qur'an yang diteliti da
da aktivitas-aktivitas perempuan yang terkait
n Kitab Suci ini, baik sebagai penjaga teks m
rian bacaan al-Qur'an, periwayat ragam ba
qāri'ah), penghafal (*hāfīzah*), juru tulis mushaf al-Q
mufassirah) dan pengajar (*mu'allimah*) al-Qur'an
n majelis-majelis keilmuan.

- ang ilmu pengetahuan lainnya. Oleh karena
dalam proses transmisi al-Qur'an yang diteliti da
da aktivitas-aktivitas perempuan yang terkait
n Kitab Suci ini, baik sebagai penjaga teks m
rian bacaan al-Qur'an, periwayat ragam ba
qāri'ah), penghafal (*hāfīzah*), juru tulis mushaf al-Q
mufassirah) dan pengajar (*mu'allimah*) al-Qur'an
n majelis-majelis keilmuan.

ang ilmu pengetahuan lainnya. Oleh karena dalam proses transmisi al-Qur'an yang diteliti da da aktivitas-aktivitas perempuan yang terkait n Kitab Suci ini, baik sebagai penjaga teks m rian bacaan al-Qur'an, periwayat ragam ba āri'ah), penghafal (*hāfīzah*), juru tulis mushaf al-Q-ufassirah) dan pengajar (*mu'allimah*) al-Qur'an n majelis-majelis keilmuan.

ang ilmu pengetahuan lainnya. Oleh karena dalam proses transmisi al-Qur'an yang diteliti da da aktivitas-aktivitas perempuan yang terkait n Kitab Suci ini, baik sebagai penjaga teks m rian bacaan al-Qur'an, periwayat ragam ba āri'ah), penghafal (*hāfīzah*), juru tulis mushaf al-Q-ufassirah) dan pengajar (*mu'allimah*) al-Qur'an n majelis-majelis keilmuan.

- ang ilmu pengetahuan lainnya. Oleh karena dalam proses transmisi al-Qur'an yang diteliti da da aktivitas-aktivitas perempuan yang terkait n Kitab Suci ini, baik sebagai penjaga teks m rian bacaan al-Qur'an, periwayat ragam ba āri'ah), penghafal (*hāfīzah*), juru tulis mushaf al-Q-ufassirah) dan pengajar (*mu'allimah*) al-Qur'an n majelis-majelis keilmuan.

- #### D. Tujuan Penelitian

- ### E. Kegunaan Penelitian

1. Memberikan kontribusi akademis-teoritis bagi pengembangan teori-teori baru seputar keterlibatan perempuan dalam transmisi al-Qur'an, pemetaan model-model partisipasi mereka dan faktor-faktor penyebab yang mempengaruhi dinamika keterlibatan perempuan dalam transmisi al-Qur'an pada abad I–X H.

antaranya 1) penciptaan tabu-tabu dan; 2) pembedaan antara yang benar dan salah. Semua prosedur ini terkait dengan upaya untuk mengklasifikasi, mendistribusi, dan mengatur wacana, dan fungsi mereka pada akhirnya adalah untuk membedakan antara mereka-mereka yang diklaim memiliki otoritas untuk berbicara dan mereka yang punya otoritas—atau wacana-wacana yang otoritatif dan yang tidak otoritatif.²²

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

[illegible]

Selain faktor-faktor penyebab menurunnya peran perempuan, sejumlah teori juga menjelaskan lembaga atau institusi yang paling berperan dalam proses transmisi. Michael Chamberlain, Richard W. Bulliet, dan Jonathan Potter Berkey melalui penelitian masing-masing menemukan fakta historis bahwa proses transmisi keilmuan Islam lebih banyak diperankan oleh institusi keluarga dan melalui hubungan kekeluargaan. Bulliet yang meneliti akar-akar historis gerakan kebangkitan Islam kontemporer menegaskan pentingnya peran keluarga dalam proses transmisi keilmuan Islam awal. Dengan menganalisis proses evolusi masyarakat Islam, ia mencoba menemukan jawaban mengapa Islam menjadi sangat mengakar dalam struktur masyarakat pemeluknya. Menurut hasil temuannya, institusi keluarga, dan bukan negara, sangat berperan dalam mentransmisikan nilai-nilai Islam dalam masyarakat. Oleh karena itu, meskipun kekuasaan negara atau dinasti telah runtuh, namun hal itu tidak mempengaruhi keteguhan masyarakat dalam menganut kepercayaan mereka.²⁵

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

[illegible]

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

Penelitian atau karya seputar transmisi al-Qur'an dan peran perempuan dalam proses tersebut, sepanjang pengetahuan peneliti, belum pernah dilakukan. Penelitian yang pernah dilakukan seputar transmisi al-Qur'an secara umum dapat diklasifikasikan dalam empat kategori:

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

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

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

Kedua, karya-karya yang mengkaji proses transmisi al-Qur'an dan mengungkap peran lembaga dan para tokoh yang terlibat dalam proses transmisi tersebut. Termasuk kategori ini adalah penelitian yang dilakukan oleh tim Lajnah Pantashih al-Qur'an Puslitbang dan Diklat Kementerian Agama RI yang diterbitkan dalam dua judul buku *Memelihara Kemurnian Al-Qur'an: Profil Lembaga Tahfiz al-Qur'an di Nusantara* dan *Para Penjaga Al-Qur'an: Biografi Para Penghafal Al-Qur'an di Nusantara*. Buku yang pertama lebih banyak memaparkan sejarah lembaga-lembaga tahfiz al-Qur'an di Indonesia, jaringan sanad antara satu lembaga dengan lembaga lainnya, metode pembelajaran dan

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

Selain penelitian tim Lajnah Pantashih al-Qur'an Puslitbang Kemenag RI, Muhammad Barir juga melakukan penelitian tentang transmisi tradisi al-Qur'an di pesisir Pantai Utara Jawa yang kemudian diterbitkan dengan judul *Tradisi Al-Qur'an di Pesisir: Jaringan Kyai dalam Transmisi Tradisi Al-Qur'an di Gerbang Islam Tanah Jawa*. Dalam karya ini, selain mengungkap biografi sejumlah Ulama dan mata rantai sanad mereka hingga Nabi Muhammad, Barir juga mengungkap peran para Kyai sebagai *cultural broker* dalam membangun tradisi Qur'an baik melalui institusi pesantren maupun langgar. Partisipasi perempuan dalam transmisi al-Qur'an ditunjukkan dalam bentuk diterimanya santri-santri perempuan untuk belajar al-Qur'an di pesantren. Namun selain pembahasannya yang sangat ringkas, partisipasi perempuan dalam transmisi al-Qur'an tidak menjadi kajian utama dalam karya tersebut.³⁰

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

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

Termasuk kategori ini penelitian yang dilakukan Asma Sayeed, dalam buku yang berjudul *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam*.³² Sayeed menunjukkan bahwa keterlibatan perempuan dalam periwayatan hadis mengalami penurunan pada abad pertama hingga ketiga hijriyah untuk kemudian mengalami kebangkitan kembali pada abad keempat hingga kedelapan hijriyah. Menurunnya keterlibatan perempuan antara lain dipengaruhi oleh profesionalisasi bidang ilmu hadis yang menuntut sejumlah persyaratan yang tidak

³² Asma Sayeed, *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013)

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

³³ Agung Danarto, *Perempuan Periwiyat Hadis* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013).

³⁴ Zunly Nadia, “Sahabat Perempuan dan Periwiyatan Hadits (Kajian atas Sunyektifitas Sahabat Perempuan dalam Meriwiyatkan Hadits)”. Disertasi – UIN Sunan Ampel Surabaya, Surabaya, 2019.

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

³⁵ Sandi Santosa, *Kredibilitas dan Kontribusi Wanita dalam Periwiyatan Hadis* (Jakarta: Kajian Timur Tengah dan Islam Universitas Indonesia, 2003).

Kelima, karya-karya yang mencoba menjelaskan faktor-faktor penyebab menurunnya peran perempuan dalam kehidupan sosial politik masyarakat Islam pasca Rasulullah. Dalam karya yang berjudul *Tahrīr al-Mar'ah fī 'Aṣr al-Risālah*, Muhammad Abu Shuqqah berupaya melakukan pembaharuan pemahaman tentang kedudukan perempuan dalam Islam, dengan menggali nilai-nilai normatif baik dari al-Qur'an dan al-Sunnah dengan kedua sumbernya yang paling otoritatif yaitu Sahih al-Bukhari dan Muslim. Dalam buku yang terdiri dari enam volume ini, Abu Syuqqah berusaha menunjukkan kebebasan dan partisipasi publik perempuan selama masa Nabi Muhammad jauh lebih besar dibandingkan dengan larangan-larangan yang diterapkan pada perempuan pada masa-masa berikutnya, terutama pada masa modern.³⁸

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

³⁸ Muḥammad Abū Shuqqah, *Tahrīr al-Mar'ah fī 'Aṣr al-Risālah* (Cairo: Dār al-Qalam, 1999), Vol.1, 27-64.

³⁸ Muḥammad Abū Shuqqah, *Tahrīr al-Mar'ah fī 'Aṣr al-Risālah* (Cairo: Dār al-Qalam, 1999), Vol.1, 27-64.

orang kaya. Kondisi seperti inilah yang men-

ajaran al-Qur'an tentang perempuan, dan diperte-

angan-pandangan teologis-legal tentang keadilan da-

sistem tersebut.³⁹

Tabel 1.1

Persamaan dan Perbedaan dengan Penelitian Terdahulu

Penelitian	Judul	Persamaan	Perbedaan
Hasanuddin AF, 2010	<i>Perbedaan Qira'at dan Pengaruhnya terhadap Istinbath Hukum dalam al-Qur'an.</i>	Meneliti varian bacaan al-Qur'an.	Hasanuddin AF, 2010 membahas implikasi istinbath hukum dalam al-Qur'an.
Lajnah Pantashih al-Qur'an, 2011	<i>Puslitbang dan Diklat Kementerian Agama RI, Memelihara Kemurnian Al-Qur'an: Profil</i>	Meneliti biografi qurra' al-Qur'an	Lajnah Pantashih al-Qur'an, 2011 membahas qurra' al-Qur'an dan Indo-

Tabel 1.1

Muhammad Barir,	Memuat biografi	Meneliti peran Kyai
-----------------	-----------------	---------------------

³⁹ Poin ini ditegaskan dalam beberapa tempat sepanjang karya Stowaser, *Women in the Qur'an*, 22-24; Pandangan bahwa posisi perempuan semakin menderita setelah penaklukan awal dan selama ekspansi imperial Islam tampak nyata dalam sejumlah karya-karya yang lebih awal dan berpengaruh, yang mencakup Abott, *Women and State in Early Islam*, *Journal of Near Eastern Studies* 1 (1942): 106-26; Abott, *Aishah*; Lichtenstadter, *Women in Aiyam al-A'rab*; dan Gerrude Stern, *Marriage in Early Islam* (London: Royal Asiatic Society, 1939)

		<i>Tradisi al-Qur'an di Pesisir: Jaringan Kyai dalam Transmisi Tradisi al-Qur'an di Gerbang Islam Tanah Jawa</i>	sejumlah Kyai di pesisir Pantai Utara Jawa yang memiliki sanad al-Qur'an sampai Nabi Muhammad Saw.	pesantren dan langgar di pesisir Pantai Utara Jawa dalam proses transmisi tradisi al-Qur'an
3	Peran perempuan dalam proses transmisi ilmu, terutama hadis Nabi, dan tidak membahas transmisi al-Qur'an.	Ruth Roded, <i>Women in Islamic Biographical Collection: From Ibn Saa'd to Who's Who</i>	Meneliti biografi tokoh perempuan dalam karya-karya biografis.	Meneliti biografi para perempuan ahli fiqih, ahli hadis dan tokoh Sufi.
		Asma Sayeed, <i>Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam.</i>	Meneliti biografi tokoh perempuan dan peranan mereka dalam transmisi ilmu	Hanya meneliti biografi perempuan periwayat hadis
		Agung Danarto, <i>Perempuan Periwat Hadis.</i>	Meneliti biografi tokoh perempuan	Hanya meneliti biografi perempuan periwayat hadis
		Zunly Nadia <i>Sahabat Perempuan dan Periwat Hadis</i>	Meneliti biografi perempuan periwayat hadis pada masa Nabi dan Sahabat	Hanya meneliti biografi perempuan periwayat hadis pada masa Nabi dan Sahabat dan subjektivitas mereka dalam meriwayatkan hadis
		Sandi Santosa, <i>Kredibilitas dan Kontribusi Wanita dalam Periwat Hadis</i>	Meneliti partisipasi perempuan dalam transmisi ilmu	Hanya meneliti partisipasi perempuan bidang hadis
		Muhammad Akram an-Nadvi, <i>Muḥaddithāt: the Woman Scholars in Islam</i>	Meneliti biografi tokoh perempuan	Hanya meneliti biografi perempuan periwayat hadis
4	Biografi para Sahabat, tanpa mengaitkannya dengan proses transmisi al-Qur'an maupun ilmu-ilmu keislaman lainnya	Fuad Jabali, <i>A Study of the Companions of the Prophet: Geographical Distribution and Political Alignments.</i>	Meneliti biografi para tokoh (Sahabat)	Hanya meneliti biografi Sahabat dan afiliasi politik mereka dalam konflik Ali-Mu'awiyah
5	Faktor-faktor penyebab menurunnya peran perempuan dalam	Muhammad Abu Shuqqah, <i>Tahrir al-Mar'ah fi 'Asr al-Risalah.</i>	Meneliti faktor-faktor penyebab menurunnya partisipasi perempuan dalam transmisi ilmu	Menggali nilai-nilai normatif tentang kedudukan perempuan baik dari al-Qur'an dan al-Sunnah dengan kedua sumbernya Sahih al-

Perpaduan antara kedua pendekatan tersebut melahirkan pendekatan baru yang disebut dengan sejarah-feminis. Sejarah feminis adalah studi sejarah yang bertujuan mengeksplorasi dan mengungkap sudut pandang perempuan dalam sejarah melalui penemuan kembali tokoh-tokoh penulis, sastrawan, filsuf, dan tokoh-tokoh perempuan lainnya—dalam disertasi ini adalah para perempuan juru baca al-Quran—untuk memulihkan dan menunjukkan pentingnya suara dan pilihan perempuan di masa lalu.⁴² Dari sisi metode, pendekatan sejarah feminis mengikuti langkah-langkah penelitian sejarah. Sementara dari sisi analisis, pendekatan sejarah feminis menggunakan kerangka analisis gender dalam menganalisis fakta-fakta sejarah, seraya mengkritisi fakta-fakta tersebut melalui

⁴¹ Prinsip umum penelitian feminis: **Pertama**, penelitian feminis memiliki *concern* untuk mengangkat suara perempuan yang terpinggirkan dan terbungkam, tidak hanya dalam kehidupan sosial riil tetapi juga dalam proses produksi pengetahuan. **Kedua**, penelitian feminis mengadopsi dan mengakomodir beragam kerangka metodologis penelitian, baik kuantitatif maupun kualitatif, baik interpretatif maupun kritis-transformatif. **Ketiga**, penelitian feminis menjadikan sudut pandang perempuan sebagai titik tolak penelitian. **Keempat**, penelitian feminis bersifat memihak kepada perempuan yang terpinggirkan (*refleksif*). **Kelima**, penelitian feminis berusaha mengeksplorasi relasi kuasa dalam masyarakat dan dampaknya bagi perempuan. **Keenam**, penelitian feminis berangkat dari pandangan ontologis bahwa patriarki adalah prinsip organisasi utama dalam masyarakat. Tugas peneliti feminis adalah mengungkap beragam cara subjek menjalankan agensi dan menolak struktur ketidaksetaraan dan subjektivikasi gender. **Ketujuh**, penelitian feminis memegang teguh prinsip interseksionalitas (lintas etnis dan warna kulit) sebagai prinsip fundamental bagi karya-karya feminis. Peace Kiguwa, “Feminist approaches: An Exploration of Women’s Gendered Experiences”, dalam Sumaya Laher, Angelo Fynn and Sherianne Kramer, *Transforming Research Methods in the Social Sciences: Case Studies from South Africa* (Johannesburg: Wits University Press, 2019), 225-228.

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

⁴⁵ Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah* (Yogyakarta: Bentang Budaya, 1997), 96-97.

Selain karya-karya biografis para periwayat hadis di atas, data tentang tokoh juru baca al-Qur'an perempuan juga ditelusuri dari karya-karya ensiklopedi tokoh ulama atau pengarang pada umumnya, di antaranya adalah *Wafayāt al-A'yān wa Anbā' Abnā' al-Zaman* karya Abū al-'Abbās Ahmad ibn Muhammad ibn Khalikān (608-681 H/1211-1282 M); *Siyar A'lām al-Nubalā'* karya Syams al-Dīn al-Dhahabī (673-748 H); *al-Durar al-Kāminah fī A'yān al-Mi'ah al-Thāminah* karya Ibn Ḥajar al-'Asqalānī (773-852 H) dan karya-karya lain yang memuat biografi juru baca al-Qur'an perempuan. Sementara itu, untuk data primer seputar konteks sosio-historis partisipasi perempuan dalam transmisi al-Qur'an

Karya-karya sekunder di atas digunakan dengan tujuan: *Pertama*, menjelaskan latarbelakang yang sejalan dengan bukti-bukti sezaman mengenai subjek yang diteliti. *Kedua*, untuk memperoleh petunjuk mengenai data bibliografis yang tidak terdapat dalam sumber primer. *Ketiga*, untuk memperoleh kutipan atau petikan dari sumber-sumber sezaman atau sumber-sumber lain, jika data tersebut tidak dapat diperoleh secara lebih lengkap dari sumber lain. *Keempat*, untuk memperoleh interpretasi dan hipotesa mengenai masalah yang diteliti, tetapi dengan tujuan untuk menguji atau memperbaiki hipotesa tersebut, bukan untuk menerimanya secara total.⁵⁰

⁵⁰ Louis Gottschalk, *Mengerti Sejarah*, “terj.” Nugroho Notosusanto, (Jakarta: UI Press, 1985), Cet. 4, 78.

Data yang diperoleh dari sumber-sumber yang telah dikumpulkan (heuristik) dan diuji otentisitas dan kredibilitasnya (kritik ekstern dan internal) selanjutnya dianalisis menggunakan analisis gender. Analisis dilakukan dengan menguraikan data sehingga diperoleh fakta-fakta sejarah. Fakta-fakta tersebut kemudian dikelompokkan (*sintesis*) dengan menggunakan bantuan konsep atau teori, kemudian disusun menjadi interpretasi yang menyeluruh (*generalisasi*).⁵²

Tahapan terakhir dalam metode sejarah yaitu penyajian penelitian dalam tulisan (eksposisi), peneliti menggunakan penggabungan antara penulisan sejarah

⁵⁴ Dalam penelitian sejarah, ada dua model eksplanasi sejarah dalam menjelaskan faktor-faktor penyebab sebuah peristiwa sejarah. *Pertama*, mazhab monisme, yang menjelaskan faktor penyebab dalam peristiwa-peristiwa besar dan perbuatan tokoh-tokoh terkenal yang menjadi sebab terjadinya perubahan sejarah. *Kedua*, mazhab pluralis, yang menjelaskan faktor-faktor penyebab peristiwa sejarah dari berbagai berbagai dimensi perkembangan sosial, budaya, politik, dan ekonomi. Lihat juga Kuntowijoyo, *Penjelasan Sejarah (Historical Explanation)* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008), 35-46. Lihat juga Gottschalk, *Understanding History*, 163.

I. Sistematika Pembahasan

Bab pertama pendahuluan yang memuat latar belakang masalah, identifikasi dan batasan masalah, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian ini, kerangka teoretik dan penelitian terdahulu, serta metode penelitian terkait pendekatan, data dan sumber data, serta analisa data, diakhiri dengan sistematika pembahasan.

Bab kedua, memuat pembahasan perempuan dan transmisi al-Qur'an, meliputi kemitrasejajaran laki-laki dan perempuan dalam transmisi al-Qur'an, definisi konseptual transmisi al-Qur'an, landasan historis tradisi transmisi al-Qur'an, metode transmisi al-Qur'an, dan fase-fase perkembangan transmisi al-Qur'an.

Bab ketiga menyajikan perempuan juru baca al-Qur'an I-X H, meliputi pemetaan para perempuan juru baca al-Qur'an, fase menurunnya partisipasi perempuan juru baca al-Qur'an abad I-V H, fase kebangkitan partisipasi

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

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

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

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

Selain itu, al-Qur'an juga menegaskan bahwa ia adalah kitab suci yang mudah untuk dihafalkan dan ditransmisikan melalui lisan (hafalan) (QS. 54: 17, 22, 32 dan 40). Melalui transmisi lisan inilah—sebagai media transmisi utama al-Qur'an—Allah menjamin bahwa keaslian kitab suci ini akan tetap terjaga dari generasi pertama hingga akhir zaman (QS. 15: 9). Bahkan karakteristik transmisi lisan ini juga yang membedakan al-Qur'an dengan kitab-kitab suci lainnya. Dalam sebuah hadis yang dikutip al-Jazari disebutkan bahwa Allah berfirman kepada Nabi Muhammad “Sesungguhnya aku mengutusmu untuk mengujimu dan

[illegible]

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

1. Transmisi (Riwayat)

⁴ Hadis ini dikutip dalam Abū al-Khayr Muḥammad ibn Muḥammad al-Jazarī, *Al-Nashr fī al-Qirā'ah al-'Ashr*, Tahqiq 'Alī Muḥammad al-Dībā, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), 6. Muslim, *Sahih Muslim*, Vol. 8, 158.

[illegible]

¹⁰ Ibid.

3. Ijazah

¹⁶ al-Muṭayyarī, *Asānīd al-Qirā'āt wa Manhaj al-Qurrā'*, 25-29.

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

[illegible]

Ijazah dalam pengertian ulama Hadis adalah rekomendasi (ijin) atau kewenangan yang diberikan kepada seseorang untuk meriwayatkan baik secara oral maupun tulisan;²¹ atau menaikkan suatu hadis ke pengujarnya dilengkapi dengan sanad; atau silsilah orang-orang yang mengantarkan sampai matan.²² Definisi-definisi ini tidak berbeda jauh dengan definisi ulama qira`at al-Qur'an. Rukun-rukun yang harus ada dalam proses pemberian ijazah adalah pemberi (*mujīz*), penerima (*mujāz lahu*), sesuatu yang diberikan (*mujāz bihi*) dan lafal (redaksi) ijazah. Lafal-lafal yang digunakan dalam pemberian ijazah antara lain: *al-idhn* (ijin) dan *al-ahliyyah* (kompetensi), *al-ijāzah* dan *al-ahliyyah*, *al-idhn* saja, atau *al-ijāzah* saja. Derajat tertinggi dari redaksi ijazah adalah *al-idhn* dan *al-ahliyyah*, seperti “saya memberikan ijazah (ijin) kepadanya untuk mengajarkan bacaan al-Qur'an ketika ia memiliki kompetensi untuk itu (*ajaztu lahū an yuqri' bi kadhā 'ind ta'ahhulihī li dhālik*).²³

²⁰ Sayyid Muḥammad Walad ‘Abd Allāh al-Shinqīṭī, *al-Sanad al-Qur’ānī Dirāsah wa Ta’šīl: al-Sanad al-Shinqīṭī Namūdhanjan* (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Ilmiyyah, 2011), 15.

²² al-Suyūtī, *Tadrīb al-Rāwī fī Sharh*, Vol. 1, 42.

²⁴ Muhammad ibn Fawzān ibn Hamad al-‘Umrī, *Ijāzāt al-Qurrā’* (t.tp.: Dār al-Hadārah, 1425 H)

Dari pemaparan tentang sanad dan ijazah di atas tampak bahwa keduanya memiliki kesamaan makna (sinonim), karena seorang guru tidak akan memberikan sanad kecuali kepada murid yang ia beri ijazah yang menunjukkan bahwa murid tersebut memiliki kompetensi untuk mengajarkan dan meriwayatkan bacaan al-Qur'an. Demikian sebaliknya, seorang guru tidak akan memberikan ijazah kepada seorang murid kecuali di dalam ijazah tersebut ia berikan juga sanad yang menjadi sumber bacaan hingga sampai Rasulullah.²⁶ Oleh karena itu, istilah sanad dalam pengertian ulama al-Qur'an mutaakhir disamakan artinya dengan ijazah. Ketika ulama al-Qur'an mengatakan seseorang memiliki sanad, pernyataan ini berarti bahwa ia memiliki ijazah dalam (periwayatan) al-Qur'an. Demikian juga sebaliknya, jika seseorang dikatakan mendapat ijazah dalam qiraah tertentu, atau riwayat tertentu dari al-Qur'an, maka artinya ia memiliki sanad, atau ada orang yang memberinya sanad yang menjadi asal dari qiraah atau riwayat tersebut.²⁷

²⁷ Ibid., 13.

Dari berbagai definisi di atas, dapat disimpulkan bahwa qiraah adalah cara mengucapkan lafal-lafal al-Qur'an seperti diucapkan Rasulullah, atau seperti dibacakan para sahabat di hadapan beliau dan kemudian Nabi mengakui bacaan tersebut, baik lafal tersebut dinukil dari Nabi langsung atau melalui pengakuannya, baik yang disepakati (satu cara baca) atau yang diperselisihkan (beragam cara bacanya).³³ Dengan demikian, setidaknya ada tiga aspek yang ada dalam qiraah yaitu: *Pertama*, qiraah berkaitan dengan cara pelafalan ayat-ayat al-Qur'an yang dilakukan salah seorang imam dan berbeda dengan cara yang dilakukan imam-imam lainnya. *Kedua*, cara pelafalan ayat-ayat al-Qur'an itu berdasarkan atas riwayat yang bersambung kepada Nabi dan karenanya bersifat *tauqīfī*, bukan *ijtihādī*. *Ketiga*, ruang lingkup perbedaan qiraah itu menyangkut persoalan *lughat*, *hadzaf*, *i'rab*, *ithbāt*, *faṣl*, dan *waṣl*.

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

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

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

Kedua, Muḥammad Sālim Muḥaysin melihat bahwa al-Qur'an dan qiraah adalah dua nama untuk satu substansi, karena al-Qur'an adalah sinonim dari qiraat, dan bentuk jamak dari qiraat adalah Qirāāt. Dengan demikian, maka qiraah dan Qur'ān adalah satu substansi. Hal ini didukung oleh hadis-hadis tentang turunnya al-Qur'an dengan tujuh huruf yang secara jelas menunjukkan bahwa tidak ada perbedaan antara keduanya, karena kedua-duanya wahyu yang diturunkan.³⁵

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

Titik temu antara tiga pendapat di atas: harus dibedakan antara *qirā'at* yang diterima (*maqbulah*) dan yang ditolak (*mardudah*). Jika yang dimaksud

³⁵ Muḥammad Sālim Muḥaysin, *Fī Rihāb al-Qurʿān* (Kairo: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah, 1409 H/1989 M), Vol. 1, 210.

³⁶ Sha'bān Muḥammad Ismā'īl, *Risālah al-Qirā'āt Aḥkāmuhā wa Maṣādiruhā* (Kairo: Dār al-Salām, 2008), 24.

C. Landasan Teologis Tradisi Transmisi Al-Qur'an

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (الحجر: 9)

Jaminan pemeliharaan al-Qur'an dalam ayat ini diperkuat dengan sejumlah berikut ini: (1) Penggunaan kalimat nominal (*jumlah ismiyyah*) yang menunjukkan keabadian pemeliharaan al-Qur'an melintasi ruang dan waktu. (2) Penggunaan huruf taukid *inna* (إِنَّ) pada kalimat nominal yang berfungsi mempertegas pernyataan. (3) Penggunaan huruf *lam* (لِ) pada kata (لِحَافِظُونَ) yang berfungsi mempertegas pernyataan. Ketiga media penguatan ini semakin

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

meneguhkan keyakinan umat Muslim tentang janji Allah akan pemeliharaan kitab suci-Nya.³⁹

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa kemunculan mata rantai sanad qiraat telah berkembang sejak zaman Nabi. Banyak riwayat yang menyebutkan bahwa al-Qur'an diturunkan dalam forma tujuh huruf, dan tuntutan untuk

⁴⁹ Untuk contoh kasus yang kedua misalnya pengakuan Ibn Mas'ud dalam sebuah riwayat yang menyatakan dirinya telah membaca di hadapan Rasulullah (*laqad qara' tu 'alā Rasūl Allāh*) tujuh puluh lebih surat al-Qur'an, dan para Sahabat memahami bahwa ia adalah orang yang paling pengetahuannya dengan al-Qur'an. Seandainya ada orang lain yang lebih mengetahui al-Qur'an niscaya ia akan mendatangi orang itu (untuk belajar padanya). Sungguh aku telah membaca di hadapan Rasulullah tujuh puluh lebih surat al-Qur'an. Lihat Muslim ibn al-Hajjāj ibn Muslim al-Qushayrī al-Naysabūrī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ al-Musammā bi Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dār al-Jayl dan Dār al-Āfāq al-Jadīdah, t.th.), Vol. 16, 150. Dalam riwayat lain, Ibn Mas'ud juga menyatakan: "Sungguh Nabi telah membacakan padaku (*aqra'ani Rasul Allah*) ayat (إِنِّي أَنَا الرَّزَاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينِ) (Amrī Jabrīl an aqra' alik al-qurān) dan "Sesungguhnya Allah telah memerintahkan aku untuk membacakan al-Qur'an kepadamu" (إِنَّ اللَّهَ أَمَرَنِي أَنْ أَقْرَأَ الْقُرْآنَ). Lihat Jalāl al-Dīn 'Abd al-Rahmān al-Suyūṭī, *Jāmi' al-Aḥādīth*, ed. 'Abbās Aḥmad Ṣaḡar dan Aḥmad 'Abd al-Jawwād, (Beirut: Dār al-Fikr, 1414 H/ 1994 M), Vol. 6, 401 dan *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 4, 1897.

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

⁵⁰ Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Uthmān al-Dhahabī, *Ma‘rifat al-Qurrā’ al-Kubbār ‘alā al-Tabaqāt wa al-A‘šār*, ed. Tayyar Altikulac, (Kairo: Ghangi, 1933), Vol. 1, 125.

⁵¹ Makkī ibn Abī Ṭālib, *al-Ibānah 'an Ma' ānī al-Qirā'at*, ed. Muḥyī al-Dīn Ramaḍān, (Damaskus: Dār al-Ma'mūn li al-Turāth, 1399 H), Cet. 1, 37.

⁵² Abū al-Khayr Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad al-Jazarī, *Al-Nashr fī al-Qirā'ah al-'Ashr*, ed. 'Alī Muḥammad al-Dībā', (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), Vol. 1, 8.

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

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

Pada fase ini para Sahabat juga sudah menjadikan penyandaran qiraat (*isnād*) sebagai satu standar diterima tidaknya suatu qiraat. Hal ini tampak dalam dua hal: *Pertama*, mereka selalu menanyakan asal usul sanad qiraat dan memastikan kesahihannya ketika mereka mengkritik qiraat. Dalam riwayat al-

⁵³ Ibn Mujāhid, *al-Sab‘ah fī al-Qirā’āt*, 58.

⁵⁴ Abū 'Amr 'Uthmān ibn Sa'īd al-Dānī, *Jami' al-Bayān fī al-Qir'āt al-Sab' al-Mashhūrah*, ed. Muḥammad Ṣadūq al-Jazā'irī, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), Cet. 1, Vol. 1, 261; al-Dhahabī, *Ma'rifaat al-Qurrā' al-Kubbār*, Vol. 1, 208; *Siyar A'lam al-Nubala'*, Vol. 5, 259; Shams al-Dīn Abū al-Khayr Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn 'Alī Ibn al-Jazarī, *Ghāyat al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā'*, ed. G. Bergstraesser, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006), Cet. 1, Vol. 1, 348.

وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ
وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (التوبة

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

⁵⁵ Al-Qur`an, 9 : 100.

[illegible]

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

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

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

a. Metode *Al-'Arḍ* (Setoran Bacaan)

a. Metode *Al-'Arḍ* (Setoran Bacaan)

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

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

⁶⁵ al-Jazarī, *Munjid al-Muqriʿin*, Cet. 1, 76; Ibrāhīm ibn Saʿīd al-Dawsarī, *Mukhtaṣar al-ʿIbārāt li Muʿjam Muṣṭalahāt al-Qirāʾāt* (Riyad: Dār al-Haḍārah li al-Nashr wa al-Tawzīʿ, 1429 H/2008 M), Cet. 1, 13.

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

⁷² Abū 'Amr 'Uthmān ibn Sa'īd al-Dānī, *Sharh Qāṣidah Abī Muzāḥim al-Khāqānī al-latī Qālahā fī al-Qurrā' wa Ḥusn al-Adā'*, ed. Ghāzī ibn Bunaydar al-Harbī, Tesis Magister, (Makkah al-Mukarramah: Universitas Umm al-Qura, 1418 H), 37.

b. Metode *Al-Sima'* (Menyimak atau Mendengar)

⁷³ al-Muthayyarī, *Asānīd al-Qirā'āt*, 177-180.

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

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

⁷⁶ al-Azharī, *Tahdhīb al-Lughah*, Ibid. ; ibn Maṣṣūr, *Lisān al-'Arab*, Ibid.

⁷⁶ al-Azharī, *Tahdhīb al-Lughah*, Ibid. ; ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, Ibid.

Metode ini didasarkan pada praktik Nabi yang mendengarkan bacaan al-Qur'an dari Malaikat Jibril, sebagaimana dijelaskan dalam QS. al-Qiyamah, ayat 17-19. Dalam ayat tersebut diceritakan bahwa Nabi merasakan situasi yang sangat berat saat menerima wahyu, sehingga beliau menggerakkan kedua bibirnya agar dapat mengikuti bacaan Jibril karena ketergesaan Nabi yang khawatir tidak menyerap wahyu secara utuh. Namun kemudian Nabi dilarang untuk menggerakkan kedua bibirnya, karena sudah ada jaminan bahwa Allah yang akan menghimpunnya di dalam dada (ingatan) Nabi, sehingga ia dapat membaca tanpa ada yang terlewatkan. Dengan ungkapan lain, Nabi diperintahkan untuk mendengarkan dan memperhatikan terlebih dahulu wahyu al-Qur'an dengan seksama tanpa harus merasa khawatir akan kemampuan hafalannya. Oleh karena itu, sejak ayat ini turun, jika Nabi didatangi Malaikat Jibril, ia mendengarkan wahyu al-Qur'an dengan penuh perhatian. Ketika Jibril telah selesai menyampaikan wahyu, maka Nabi kemudian membacanya sebagaimana yang dibaca oleh Jibril.⁷⁹

⁷⁹ Al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, “Kitāb Bad’ al-Wahy”, Vol. 1, 15; *Saḥīḥ Muslim*, Kitāb al-Salah, Bab al-Istima’ li al-Qoria’ah, No. 448, Vol. 1, 330-331.

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

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

⁹⁰ Ibid., 208.

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

Fase-fase transmisi al-Qur'an sejak masa awal mula munculnya tradisi ini hingga sekarang telah banyak dilakukan oleh sejumlah ulama al-Qur'an. 'Abd al-

¹⁰² al-Dhahabī, *Maʿrifat al-Qurrāʾ al-Kubbār*, Vol. 1, 327.

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

¹⁰³ al-Faḍlī, *al-Qira'āt al-Qur'āniyyah: Tārīkh wa Ta'rīf* (Beirut: Markaz al-Ghadīr li al-Dirāsāt wa al-Nashr wa al-Tawzī', 2009)

¹⁰⁴ Aḥmad Khālīd Shukrī dkk., *Muqaddimah fī 'Ilm al-Qirā'āt* ('Amman: Dār 'Ammār, 2001), 55-68.

Telah menceritakan kepada kami Muḥammad ibn Fuḍayl dari 'Aṭā' 'Abd al-Rahmān berkata, telah menceritakan kepada kami seorang Sahabat Nabi Saw. yang pernah mengajari bacaan al-Qur'an pada kami. Ketika mereka mempelajari sepuluh ayat dari Rasulullah Saw., mereka kemudian mempelajari sepuluh ayat lain hingga mereka mengetahui ilmu dan amalnya. Ada di dalamnya, sehingga kami mengetahui ilmu dan amal sekaligus.

Pengajaran al-Qur'an juga dilakukan di kalangan internal Madinah. Sebagian dari mereka mengajarkan al-Qur'an kepada sebagian Sahabat Nabi. Hal ini dilakukan atas perintah dan perkenan Nabi. Orang yang pertama kali datang ke Madinah untuk mengajarkan al-Qur'an kepada umat Islam adalah Muṣ'ab ibn 'Umayr, ia singgah di *Dār al-Qurrā'*, dan ia sendiri adalah *muqri'* (juru baca al-Qur'an). Selain Muṣ'ab, ada sejumlah nama

Pengajaran al-Qur'an juga dilakukan di kalangan internal bagian dari mereka mengajarkan al-Qur'an kepada sebagian Sahabat ini dilakukan atas perintah dan perkenan Nabi. Orang yang pergi ke Madinah untuk mengajarkan al-Qur'an kepada umat Islam adalah Muṣ'ab ibn 'Umayr, ia singgah di *Dār al-Qurrā'*, dan ia sendiri *muqri'* (juru baca al-Qur'an). Selain Muṣ'ab, ada sejumlah nama

“Telah menceritakan kepada kami ‘Abdān ia berkata; telah me
kepadaku bapakku dari Shu‘bah dari Abū Ishāq dari al-Barā` RA

bū al-Qāsim al-Musāwī, *al-Bayān fī Tafsīr al-Qurʾān* (t.tp.: Anwār al-Hudā, 19

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

Proses pembelajaran al-Qur'an pada giliran berikutnya melahirkan komunitas khusus yang menekuni, membacakan, dan mengajarkan al-Qur'an, yang disebut dengan *al-Qurrā'* (para juru baca al-Qur'an). Istilah ini menjadi embrio bagi berkembangnya disiplin periwayatan al-Qur'an. Penamaan ini juga menunjukkan bahwa pada fase ini, profesi sebagai juru baca al-Qur'an telah

¹⁰⁷ Ahmad Amīn, *Fajr al-Islām* (Kairo: Lajnah at-Ta'līf wa al-Nashr, 1370), 142.

¹⁰⁸ al-Jazarī, *Ghāyat al-Nihāyah*, Vol. 2, 229.

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

Pada fase ini, tradisi menghafal al-Qur'an sudah dilakukan oleh sejumlah Sahabat senior. Di antara Sahabat yang dikenal sebagai penghafal al-Qur'an adalah Abū Bakr. Sementara itu, al-Dhahabī dalam karyanya '*Ma'rifat al-Qurrā'*' menyebutkan tujuh nama yang sudah menghafalkan al-Qur'an ketika Nabi

¹¹⁰ al-Dhahabī, *Maʿrifat al-Qurrāʾ al-Kubbār*, Vol. 1, 33.

2. Transmisi al-Qur'an pada Masa Sahabat dan Tabiin

Pada fase ini, tradisi menghafal al-Qur'an mengalami transformasi dari proses menghafal al-Qur'an di luar kepala, menjadi proses belajar al-Qur'an pada seorang guru. Dengan ungkapan lain, tradisi menghafal al-Qur'an sudah menjadi tradisi akademik di mana para Sahabat yunior. Mereka mulai belajar dan mencari sandaran guru dalam menghafal al-Qur'an. Tabaqah kedua dalam pemetaan al-Dhahabī menjelaskan dengan tegas fase ini. Ia menyebutkan sejumlah nama yang meramaikan fase ini, seperti Abū Hurayrah, Ibn 'Abbās, 'Abd Allāh ibn al-Sāib, 'Abd Allāh ibn 'Ayyāsh, Abū al-Āliyah al-Riyāhī, mereka belajar kepada Ubay ibn Ka'b; al-Mughīrah ibn Abī Shihāb al-Makhzūmī belajar menghafal al-Qur'an pada 'Uthmān, al-Aswad ibn Yazīd al-Nakh'ī belajar qiraah secara langsung (*arḍan*) pada Ibn Mas'ūd, 'Alqamah ibn Qays juga belajar kepada Ibn Mas'ūd, Abū 'Abd al-Rahmān al-Sulamī secara tatap muka dengan 'Uthmān, 'Alī dan Ibn Mas'ūd.¹¹²

¹¹¹ Ibid., 39.

[illegible]

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

- [illegible]

masuknya beragam qiraah baik yang diakui (*mu'tabarāh*) maupun yang kurang diakui (*shādhah*). Oleh karena itu, masa ini juga ditandai dengan munculnya berbagai upaya untuk merumuskan kriteria antara qiraah yang *mu'tabarāh* dengan qiraah yang *shādh* maupun *āḥād*. Pada fase ini juga muncul syarat *muṭābaqah* (kesesuaian) antara suatu qiraah dengan *rasm* (tulisan) mushaf Uthmānī sebagai prasyarat diterima atau ditolaknya sebuah qiraah. Al-Qāḍī Abū Bakr dalam *al-Intisār* mengatakan:

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

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

“Diriwayatkan dari Yazīd ibn Mu’āwiyah al-Nakhā’ī katanya, “Ketika saya sedang berada di dalam masjid pada masa pemerintahan al-Walīd ibn ‘Uqbah, mengikuti sebuah *ḥalaqah* yang di dalamnya ada Hudhayfah ibn al-Yamān, maka ketika itu, Hudhayfah mendengar satu kelompok membaca dengan qiraah Ibn Mas‘ūd, dan mendengar kelompok yang lain membaca dengan qiraah Abū Mūsā al-Ash‘arī, maka Hudhayfah marah dan kemudian ia berdiri di atas mimbar, memulai pidatonya dengan memuji Allah, dan berkata, “Seperti inilah umat-umat sebelum kalian, mereka berselisih, demi Allah aku akan melaporkan hal ini kepada khalifah.”¹¹⁶

¹¹⁵ Ḥamzah Faṭḥ Allāh, *Al-Mawāhib al-Faṭḥiyyah fī ‘Ulūm al-Lughah al-‘Arabiyyah*, (Kairo: Maktabah al-Amīriyyah, 1313 H), Cet. 1, Vol. 2, 86.

¹¹⁶ Abū Bakr 'Abd Allāh ibn Sulaymān ibn al-Ash'ath ibn Ishāq al-Sijistānī, *Al-Maṣāḥif* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995 M), Vol. 1, 42.

mengandung banyak qiraah *shādhah* (menyimpang) karena perbedaannya dengan *rasm* (tulisan) al-‘Uthmānī.

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

1. **Madinah:** Mu'ādh ibn al-Hārith yang dikenal dengan nama Mu'ādh al-Qāri' (w. 63 H); Sa'd ibn al-Musayyab (w. 94 H); 'Urwah ibn al-Zubayr (w. 95 H); 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz (w. 101 H); 'Aṭā' ibn Yasār (w. 103 H); Muslim ibn Jundab (w. 110 H); 'Abd al-Rahmān ibn Hurmuz al-A'raj (w. 117 H); Muḥammad ibn Muslim ibn Shihāb al-Zuhrī (w. 124 H); Zayd ibn Aslam (w. 130 H).
2. **Makkah:** 'Ubayd ibn 'Umayrah (w. 73 H); Mujāhid ibn Jabr (w. 103 H); Ṭawūs ibn Kīsān (w. 106 H); 'Aṭā' ibn Abī Rabāh (w. 115 H); 'Abd Allāh ibn Abī Mulaykah (w. 117 H); 'Ikrimah maula (klien) Ibn 'Abbās (w. sebelum 200 H).
3. **Kufah:** 'Amr ibn Shurāḥīl (w. setelah 60 H); 'Alqamah ibn Qays (w. 62 H); Masrūq ibn Ajda' (w. 63 H); 'Ubayd ibn 'Amr al-Salmānī (w. 72 H); Abū 'Abd al-Rahmān 'Abd Allāh ibn Ḥabīb al-Sulamī (w. 74 H); Al-Aswad ibn Yazīd al-Nakh'ī (w. 75 H); 'Amr ibn Maymūn (w. 75 H); 'Ubayd ibn Nadlah (w. sekitar 75 H); Zirr ibn Ḥubaysh (w. 82 H); al-Rabī' ibn Khaythām (w. sebelum 90 H); Sa'īd ibn Jubayr (w. 95 H); Ibrāhīm ibn Yazīd al-Nakh'ī (w. 96 H); 'Āmir ibn Shurāḥīl al-Sha'bī (w. 105 H); al-Harith ibn Qays al-Ja'fī (meriwayatkan dari Ibn Mas'ūd); Abū Zur'ah ibn 'Amr ibn Jarīr.
4. **Baṣrah:** 'Āmir ibn Qays (w. sekitar 55 H); Abū al-'Āliyah Rāfi' ibn Mahrān al-Riyāhī (w. 90 H); Yaḥyā ibn Ya'mar al-'Adwanī (w. 90 H); Naṣr ibn 'Āsim al-Laythī (w. sebelum 100 H); Abū Rajā' al-'Aṭaridī (w. 105 H); Qatādah ibn Da'āmah (w. 117 H); Mu'ādh ibn Mu'ādh al-Anbarī (w. 196 H); dan Jābir ibn Zayd al-Azdī.
5. **Syam:** al-Mughīrah ibn Abī Shihāb al-Makhzūmī (w. sekitar 70-an H); Khalīfah ibn Sa'd sahabat Abū al-Dardā'.¹¹⁷

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

d kedua dan ketiga Hijriyyah, jumlah *qurrā'* yang ditambah begitu banyak dan akibatnya seribu qiraah. Maka pada abad keempat Hijriyyah telah ada qiraah yang sesuai dengan mushaf 'Uthmānī dan menentukan cara bacanya. Mereka adalah orang-orang yang jujur dan dapat dipercaya, amanah, baik akhlak, panjang umurnya, baik reputasinya, orang-orang yang jujur dalam meriwayatkan, kejujurannya telah terbukti dan diriwayatkan, pengetahuannya dengan Al-Qur'an tidak keluar dari tulisan mushaf yang dinisbatkan kepada mereka pun menyeleksi dari setiap zaman setiap riwayat yang memenuhi kriteria tersebut dan qiraahnya atas mushaf wilayah masing-masing: Ibn 'Amr dari kalangan penduduk Basrah; Harits bin Asad dari penduduk Kufah dan daerah sekitarnya; Al-Khalil bin Ishaq al-Kathīr dari penduduk Makkah; Ibn 'Āmir dari kalangan penduduk Madinah Mereka semua adalah orang-orang yang jujur dengan keimamannya, memiliki umur yang panjang qiraah, dan banyak didatangi oleh murid-muridnya.¹²¹

Di samping itu, selain lain dikemukakan oleh al-Faḍl ibn al-Hasan bahwa umat Islam sepakat membatasi qiraah pada sepuluh qiraah.

nya, umat Islam sepakat membatasi qiraah pada

“Termasuk kategori *ḥamalah* (transmitter) *al-Qur’ān* adalah orang yang memahami bahasa Arab, memahami berbagai perspektif *i’rāb* (cara baca kata Arab) dan qiraah, memahami makna bahasa dan makna kalimat, mampu melihat cacat qiraah, mampu mengkritik riwayat-riwayat, itulah kriteria Imam yang didatangi oleh para hafiz al-Qur’an di setiap wilayah Islam.”¹²³

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

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

1. Tokoh yang pertama mendukung *qiraah sab'ah* adalah Abū Bakr Muḥammad ibn al-Sirrī (w. 316 H) yang sezaman dengan Ibn Mujāhid, namun ia tidak menyelesaikan kitabnya, ia menulis mulai dari surat al-Fatihah dan sebagian dari surat al-Baqarah.
2. Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Anṣārī (w. 351 H) yang menyusun “*Kitāb as-Sab'ah bi 'Ilalihā al-Kabīr*”.
3. Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn Miqsam al-‘Aṭṭār (w. 362 H), Ibn al-Nadīm menyebutkan dalam *Fihrisāt*-nya kitab-kitab hasil karyanya: *Ihtijāj al-Qirā'āt*, *al-Sab'ah bi 'Ilalihā al-Kabīr*, *al-Sab'ah al-Ausāt (Ākhar)*, *al-Aṣghar (Shifā' al-Ṣudūr)*.
4. Al-Ḥusayn ibn Aḥmad Khalawayh (w. 270 H) yang menyusun kitab *al-Hujjah fī 'Ilal al-Qiraah Sab'ah*.
5. Abū ‘Alī al-Fārisī (w. 377 H), yang menulis kitab *al-Hujjah fī al-Ihtijāj li al-Qiraah al-Sab'.*

[illegible]

al-Qira'āt al-Thamani

(masyarakat pada umumnya).¹²⁶ Untuk syarat yang ketiga tampaknya telah mengalami revisi dari syarat yang lebih ketat sebelumnya. Ibn Khālawayh melalui kitabnya *al-Qira'āt* mengajukan revisi pada syarat yang mengharuskan transmisi melalui jalur yang mutawatir dari satu imam ke imam lain. Ia mengubah prasyarat tersebut dengan syarat adanya kesepakatan (ijmak) masyarakat 'āmmah. Perkembangan ini tampaknya terjadi akibat semakin ketatnya prasyarat dan batasan yang dirumuskan ulama, demi untuk menjaga sebuah qiraah agar tidak menyimpang dari fungsinya melestarikan lafaz dan teks al-Qur'an. Proses evolusi standardisasi qiraah ini berlangsung sejak abad IV–XII H. Yang menarik di sini adalah bahwa karya-karya yang ingin mendobrak dominasi Qiraah Sab'ah tidak mengurangi popularitas Qiraah Sab'ah itu sendiri. Sebab ia tetap menjadi qiraah yang termasyhur dan terkenal dan menjadi kajian akademik ulama pada masa itu.

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

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

¹²⁷ al-Jazarī, *Al-Nashr fī al-Qirā'ah*, Vol. 1, 9.

[illegible]

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

Sementara itu, penetapan kriteria kesesuaian dengan mushaf ‘Uthmānī dipermasalahkan oleh Ibn Shanbūdh (w. 328 H) yang hidup sezaman dengan Ibn Mujāhid yang membatasi qiraah yang sahīhah pada tujuh varian saja dan menganggap selain itu sebagai shādhah. Tampaknya Ibn Shanbūdh membolehkan qiraah dengan bacaan yang tidak sejalan dengan rasm selama riwayatnya dinukil secara sahīh. Penolakannya terhadap pembatasan qiraah hanya pada tujuh imam saja tampaknya dilatarbelakangi oleh dua hal: *Pertama*, adanya rivalitas antara Ibn Mujāhid dengan dirinya. Selain itu, Ibn Shanbūdh tampaknya tidak mau menoleh kepada fakta bahwa disyaratkannya kesesuaian dengan mushaf ‘Uthmānī disebabkan karena mushaf-mushaf ini ditulis berdasarkan pemaparan

[illegible]

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

¹³² 'al-Fadlī, *al-Qira'āt al-Qur'āniyyah*, 64.

kata kunci yang menunjukkan aktivitas transmisi al-Qur'an dalam kategori "transmisi al-Qur'an dengan makna yang mendalam" (*ḥafīẓah*) yang menunjukkan kemampuan menghafal al-Qur'an yang menunjukkan aktivitas membaca al-Qur'an. Termasuk dalam kategori *kātibah* al-Qur'an yang menunjuk makna "menjelaskan" (*ḥafīẓah al-kitāb*) yang menunjuk makna meriwayatkan kitab al-Qur'an; atau kata *tudarris*, *tulaqqin*, *tu'allim* yang menunjukkan aktivitas pendidikan dan pengajaran al-Qur'an. Penelitian terhadap perempuan juru baca al-Qur'an pasca-pendidikan diperoleh antara lain melalui karya penulis kontemporer dalam karyanya *Qārī'āt Ḥāfiẓāt*.³ Dalam koleksi bio-

kata kunci yang menunjukkan aktivitas transmisi al-Qur'an dalam kategori "transmisi al-Qur'an dengan makna yang mendalam" (*ḥafīẓah*) yang menunjukkan kemampuan menghafal al-Qur'an yang menunjukkan aktivitas membaca al-Qur'an. Termasuk dalam kategori *kātibah* al-Qur'an yang menunjuk makna "menjelaskan" (*ḥafīẓah*) yang menunjukkan makna meriwayatkan kitab al-Qur'an; atau kata *tudarris*, *tulaqqin*, *tu'allim* yang menunjukkan aktivitas pendidikan dan pengajaran al-Qur'an. Penelitian terhadap perempuan juru baca al-Qur'an pasca-pendidikan diperoleh antara lain melalui karya penulis kontemporer dalam karyanya *Qāri'āt Ḥāfiẓāt*.³ Dalam koleksi bio-

kata kunci yang menunjukkan aktivitas transmisi al-Qur'an dalam kategori "transmisi al-Qur'an dengan makna yang mendalam" (*ḥafīẓah*) yang menunjukkan kemampuan menghafal al-Qur'an yang menunjukkan aktivitas membaca al-Qur'an. Termasuk dalam kategori *kātibah* al-Qur'an yang menunjuk makna "menjelaskan" (*ḥafīẓah*) yang menunjukkan makna meriwayatkan kitab al-Qur'an; atau kata *tudarris*, *tulaqqin*, *tu'allim* yang menunjukkan aktivitas pendidikan dan pengajaran al-Qur'an. Penelitian terhadap perempuan juru baca al-Qur'an pasca-pendidikan diperoleh antara lain melalui karya penulis kontemporer dalam karyanya *Qāri'āt Ḥāfiẓāt*.³ Dalam koleksi bio-

Dalam memaparkan biografi periwayat al-Qur'an, sejatinya pemetaan yang ditawarkan sejumlah penulis dapat digunakan. Al-Dhahabi membagi *ṭabaqāt* para juru baca al-Qur'an menjadi 18 tingkatan (generasi), dimulai para Sahabat yang belajar langsung dari Nabi Muhammad hingga mereka yang hidup antara

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

Nama-nama perempuan juru baca al-Qur'an pasca Sahabat mungkin lebih beruntung ketimbang para istri Nabi. Meskipun jumlah mereka sangat terbatas, namun setidaknya ada sebagian nama mereka yang disebut dalam karya biografis para qurra'. Dalam kitab *Ghāyat al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā'* karya Imam Ibn al-Jazarī (w. 833 H) disebutkan tiga nama perempuan juru baca al-Qur'an dari 3955 juru baca al-Qur'an yaitu: (1) Hujaymah bint Huyyay al-Awsābīyyah Umm

⁸ Karya induk biografi periwayat al-Qur'an seperti *Ma'rifat al-Qurrā' al-Kubbār 'alā al-Ṭabaqāt wa al-A'shār* tidak memuat satupun nama periwayat perempuan. Kitab ini memuat biografi para imam qurra' yang terkenal sejak masa Sahabat sampai masa di mana penulis hidup (paruh pertama abad ke-VIII). Nama-nama para qurra' disusun berdasarkan *ṭabaqāt* (tingkatan generasi) yang dibagi menjadi 18 *ṭabaqāt*. Meskipun kitab disusun untuk para qurra' yang terkenal saja—sebagaimana disebutkan oleh penulisnya—namun pada kenyataannya banyak qurra' yang tidak terkenal bahkan tidak diketahui dapat ditemukan dalam kitab ini. Jumlah tokoh yang dimuat dalam biografi ini mencapai 734 tokoh. Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Uthmān al-Dhahabī, *Ma'rifat al-Qurrā' al-Kubbār 'alā al-Ṭabaqāt wa al-A'shār*, ed. Tayyar Altikulac, (Kairo: Ghangi, 1933), 1560-1807.

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

H

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

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

Yang menarik, tidak semua istri-istri Nabi memahami perintah untuk menetap di rumah dan membuat tabir (*hijāb*) antara mereka dengan laki-laki non-

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

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

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

Pendapat ‘Ā’ishah ini tidak hanya ditentang oleh para Sahabat senior seperti ‘Umar ibn Khaṭṭāb, ‘Alī ibn Abī Ṭālib (w. 40 H), ‘Abd Allāh ibn Mas‘ūd (w. 32 H), tetapi juga oleh istri-istri Nabi Muḥammad lainnya. Meski demikian, ‘Ā’ishah tetap bersikukuh mempertahankan pendapatnya dengan merujuk pada riwayat yang menunjukkan persetujuan Nabi Muḥammad terhadap praktik *riḍā‘al-kabīr*. Dalam riwayat tersebut, Nabi Muḥammad mengizinkan seorang perempuan bernama Sahlah bint Suhayl untuk memberikan air susunya kepada Sālim, anak angkatnya, yang telah tumbuh dewasa. Persetujuan Nabi diberikan karena Sahlah merasa tidak nyaman terhadap suaminya ketika Sālim mengunjungi rumah mereka. Sejumlah riwayat menjelaskan bahwa suami Sahlah merasa tidak nyaman dengan kunjungan Sālim ke rumah mereka, setelah turunnya al-Qur`an, 33: 4, yang menegaskan bahwa anak angkat tidak sama dengan anak kandung dalam hukum-hukum yang terkait perkawinan. Meski demikian, dengan memberikan air susu dalam jumlah tertentu kepada Sālim, Sahlah dapat menjadikannya termasuk laki-laki yang haram dinikahnya, dan ia dapat mengunjunginya kapan saja ia mau.

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

Melalui interaksi seperti ini, ‘Ā’ishah dapat dianggap sebagai orang yang menegakkan preseden (pengakuan) Muḥammad meskipun harus berhadapan dengan konsensus luar biasa yang menentang pendapatnya. Perdebatan seputar *rida’ al-kabīr* tampaknya telah mengantarkan para peneliti untuk sampai pada

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

Sikap kritis ‘Ā’ishah antara lain ditunjukkan dalam kritiknya terhadap para juru tulis al-Qur’an yang dibentuk oleh ‘Uthmān ibn ‘Affān. Menurutnya, sebagian penulisan al-Qur’an telah menyalahi tata bahasa Arab yang standar. Dalam sebuah riwayat yang dinukil oleh al-Suyūṭī dalam kitab *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, yang dikutip dari Abū ‘Ubayd dalam kitab *Faḍā’il al-Qur’ān* disebutkan bahwa ‘Urwah ibn al-Zubair pernah bertanya kepada ‘Ā’ishah tentang kesalahan gramatika atau *lahn* dalam proses penulisan al-Qur’an. ‘Ā’ishah menyebut setidaknya tiga ayat yang menurutnya menyimpang dari kaidah tata bahasa Arab standar: pertama, QS. Ṭāha (20): 63 (قَالُوا إِنَّ هَٰذَا لَسَاحِرَٰنِ); kedua, QS. al-Nisā’ (4): 162 (وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ); dan ketiga, QS. al-Mā’idah (5): 69 (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِغُونَ). ‘Ā’ishah menjelaskan bahwa kesalahan gramatika ini terjadi karena kelalaian para juru tulis al-Qur’an dalam menyalin mushaf.²⁸ Riwayat ini menunjukkan sebuah fakta historis ‘Ā’ishah binti Abū Bakr sendiri memang mengakui adanya “kesalahan” gramatika di dalam penulisan al-Quran yang disebabkan oleh kelalaian para juru tulis yang telah keliru menuliskan wahyu al-Qur’an.²⁹

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

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

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

b. Umm Salamah Bint Hind

Hind bint Abī Umayyah ibn al-Mughīrah ibn ‘Abd Allāh ibn ‘Umar ibn Makhzūm ibn Yaqzah ibn Murrah al-Makhzūmiyyah, puteri dari paman Khālid ibn al-Walīd (yang bergelar Pedang Allāh) dan puteri dari paman Abū Jahl ibn Hishām.³² Ia dikenal dengan *kunyah* (nama panggilan) Umm Salamah, menduduki tempat kedua setelah ‘Ā’ishah dalam daftar juru baca al-Qur’an dari kalangan Sahabat perempuan.³³ Jika posisi ‘Ā’ishah dalam masyarakat sebagian besar dinisbatkan kepada statusnya sebagai putri Abū Bakr al-Siddiq, posisi Umm Salamah diperoleh sebagiannya dari statusnya sebagai bagian dari klan al-Makhzūmī dari suku Quraish Makkah. Pernikahan pertamanya adalah dengan Abū Salamah (w. 4 H), salah seorang sahabat Nabi yang terkenal dan saudara angkatnya.³⁴ Ia merupakan salah satu dari kelompok orang-orang yang pertama

³⁴ Nama lengkapnya adalah Abū ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Asad ibn Hilāl. Ia dan Muḥammad sama-sama diasuh oleh Thuwaybah. Tentang biografi Abū Salamah, lihat al-Zuhrī, *Kitāb al-Ṭabaqāt*, Vol. 3, 170-72. Lihat juga penelitian tentang Umm Salamah yang dilakukan oleh Aminah al-

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

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

³⁵ Abd al-Malik ibn Hishām, *al-Sīrah al-Nabawīyyah* (Beirut: al-Maktabah al-‘Aşriyyah, 1994), Vol. 1, 249-254.

³⁸ Banyak penulis biografi dari kalangan Syi'ah yang memuji kebaikan Umm Salamah, terutama sekali jika dibandingkan dengan 'Ā'ishah. Pandangan Syi'ah Duabelas kontemporer tentang Umm Salamah dapat dilihat dalam Sayyid Muḥsin al-Amīn al-Āmilī, *A'yān al-Shī'ah* (Beirut: Dār al-Ta'āruf, 1986), Vol. 10, 272.

Meskipun Umm Salamah tidak memiliki kemasyhuran yang sama dengan

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

⁴⁰ Ibid., Vol. 1, 371-390.

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

⁴² al-Shaybānī, *Musnad Ahmad*, Cet. 1, Vol. 6, 338.

ah mereka, namun tampaknya ia melakukan hal
h selektif. Dalam hal ini, profil Umm Salamah le
lainnya selain 'Ā'ishah. Oleh karena itu, kasus
bahwa meskipun istri-istri Nabi dianggap sebag
varian bacaan al-Qur'an dan hadis-hadis yan
hammad, pembatasan yang diterapkan melalui pe
keinginan masyarakat untuk menggunakan otorita
masalah ini.

Salamah meriwayatkan ilmu baik riwayat al-Qur'a
n dan sebagian kecil di antaranya diriwayatkan da
ah bint Rasulullah. Adapun murid yang meriwayati

ah mereka, namun tampaknya ia melakukan hal
h selektif. Dalam hal ini, profil Umm Salamah le
lainnya selain 'Ā'ishah. Oleh karena itu, kasus
bahwa meskipun istri-istri Nabi dianggap sebag
varian bacaan al-Qur'an dan hadis-hadis yan
hammad, pembatasan yang diterapkan melalui pe
keinginan masyarakat untuk menggunakan otorita
masalah ini.

Salamah meriwayatkan ilmu baik riwayat al-Qur'a
n dan sebagian kecil di antaranya diriwayatkan da
ah bint Rasulullah. Adapun murid yang meriwayati

Setelah meninggalnya Rasulullah, Umm Salamah turut berperan aktif dalam berbagai peristiwa politik pada masa itu. Suatu hari ia menemui Amīr al-Mu'minīn 'Uthmān ibn 'Affān dan berkata kepadanya, “Mengapa aku melihat banyak rakyatmu yang berpaling darimu, dan dari sayapmu mereka melepaskan, jangan sekali-kali engkau mengubah jalan yang Rasulullah telah jelaskan dan gariskan, jangan engkau menderita dengan derita yang telah melumpuhkannya, dan berhati-hatilah sebagaimana kedua sahabatmu Abū Bakr dan 'Umar telah melakukannya karena keduanya telah menjelaskannya, dan keduanya tidak pernah melakukan kezaliman. Ini adalah hak keibuan saya (sebagai *Umm al-Mu'minin* istri Rasulullah) yang aku sampaikan, dan Anda berhak mendapatkan ketaatan. 'Utsman menjawab, “*Amm ba'du*, sungguh engkau telah menyampaikan nasehatmu, dan aku telah menangkap maksudmu, dan engkau memberi wasiat, dan aku telah menerima dengan lapang dada.”⁴⁵

⁴⁴ Agung Danarta, *Perempuan Periwiyat Hadis* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013), 132-133. Kaḥḥālah, *A'lam al-Nisā'*, 190.

⁴⁶ al-Dhahabī, *Siyar A'lam*, Cet. 1, Vol. 2, 210; Abū al-Faḍl Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn 'Alī Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Tahdhīb al-Tahdhīb* (Beirut: Dār al-Fikr, 1984), Vol. 12, 483.

⁴⁶ al-Dhahabī, *Siyar al-ʿĀlam*, Cet. 1, Vol. 2, 210; Abū al-Faḍl Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn ʿAlī Ibn Hajar al-ʿAsqalānī, *Tahdhīb al-Tahdhīb* (Beirut: Dār al-Fikr, 1984), Vol. 12, 483.

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

⁴⁸ al-Barr, *al-Istī'āb*, Vol. 2, 84.

⁴⁸ al-Barr, *al-Istī'āb*, Vol. 2, 84.

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

[illegible]

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

[illegible]

“Mereka (kaum Khawarij) membunuh Bunanah bint Abī Yazid ibn ‘Ashim al-Azdi, seorang perempuan yang telah menghafal dan membaca al-Qur’an dengan salah satu varian (*kānat qad qara’at al-Qur’ān*) dan termasuk perempuan paling cantik pada zamannya. Ketika mereka mengancamnya akan membunuhnya dengan pedang, ia berkata, “Celakalah kalian, pernahkan kalian mendengar bahwa ada laki-laki yang membunuh perempuan? Celakalah kalian, karena kalian membunuh orang yang tidak pernah membahayakan dan mengganggu kalian, dan tidak kuasa membela dirinya sendiri. Apakah kalian akan membunuh seorang perempuan yang dibesarkan dalam perhiasan dan dia tidak mampu memberi alasan yang tegas dalam pertengkarannya? Sebagian dari mereka berkata, “Bunuh saja dia!” Namun ada seorang lelaki di antara mereka yang berkata, “Lepaskan saja dia!” Maka sebagian yang lain marah dan berkata kepada laki-laki ini, “Apakah kecantikannya telah meluluhkan hatimu? Kalau begitu kamu telah kafir dan telah terpedaya?” Maka laki-laki ini pun pergi meninggalkan tempat itu dan memisahkan diri kelompoknya. Lalu mereka menyeret perempuan itu dan membunuhnya.”⁶⁵

68 H.⁶⁶

‘Aththāmah bint Bilāl ibn Abī al-Dardā’ adalah cucu dari Abū al-Dardā’

⁶⁵ Abū Ja‘far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Ṭabarī: Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk*, ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, (Kairo: Dār al-Ma‘ārif, t.th.), Vol. 6, 121; Kaḥḥālah, *A‘lām al-Nisā’*, 148-149.

[illegible]

Wahai ‘Aththām, mengapa engkau menjadi orang yang lalai?
Maka bencana akan menimpa rumahmu?
Menangislah, shalatlah pada waktunya.
Jika engkau suatu hari menangis
Menangislah ketika al-Qur’an dibaca.
Sungguh engkau suatu hari pernah membacanya.
Engkau membacanya dengan perenungan yang mendalam
Dan air matamu pun bercucuran.
Namun hari ini engkau tidak membacanya
Kecuali di rumahmu ada yang membaca
Engkau menyesali apa yang tersisa.
Sebab engkau tidaklah hidup sepanjang masa.⁶⁷

g. Hujaymah (Juhaymah) Bint Huyayy Al-Awṣābiyyah Al-Ḥimyarīyyah Al-Dimashqiyyah (Umm al-Dardā' al-Shuḡrā)

⁶⁷ Ibid, 75-76.

⁶⁹ al-Dhahabī, *Siyar A'lām*, Cet. 1, Vol. 4, 277-279; al-Jawzī, *Sifat al-Safwah*, Vol. 4, 294-298.

Umm al-Darda' melampaui batas-batas gender dengan cara yang agak mencolok, yang tidak normatif dan mungkin menimbulkan rasa tidak senang. Ibn 'Asākir menukil suatu riwayat bahwa Umm al-Dardā', mengenakan jubah tradisional kaum asketik (*burnus*) sering mengunjungi masjid Abū al-Dardā' dan shalat di barisan laki-laki. Ia juga mengikuti halaqah tahfiz al-Qur'an dan mengajar al-Qur'an hingga suaminya memintanya untuk bergabung dengan shaf perempuan. Meski demikian, majelis untuk kaum asketik laki-laki, dipersembahkan untuk ibadah ritual dan mengingat Allāh (majelis zikir), tampaknya tidak dibatasi oleh suaminya.⁷⁴ Halaqah-halaqah ini menyediakan konteks untuk mentransmisikan hadis dalam tema-tema yang luas yang ia pelajari dari suaminya atau Sahabat lainnya.

⁷⁴ Ibid., 155-157.

juga telah menghafalkan al-Qur'an dan membacakan al-Dardā' saat ia masih kecil. Di antara muridnya yang qiraah al-Qur'an darinya antara lain: Ibrāhīm al-Qays, dan tokoh-tokoh lainnya.⁷⁵ Sementara untaian hadis al-Dardā' meriwayatkan hadis-hadisnya kepada lebih dari 100 orang termasuk mereka yang bukan anggota keluarganya. Al-Dardā' memiliki murid laki-laki yang meriwayatkan hadis darinya.⁷⁶ Meskipun pemimpinannya dalam halaqah asketik merupakan hal yang signifikan dalam historisnya, namun periwayatan hadisnya tidak banyak. Ahli fiqh Makḥūl al-Shāmī (w. 112 H) dan al-Bayhaqī (w. 117 H) juga meriwayatkan hadis darinya. Sejatinnya

juga telah menghafalkan al-Qur'an dan membacakan al-Dardā' saat ia masih kecil. Di antara muridnya yang qiraah al-Qur'an darinya antara lain: Ibrāhīm al-Qays, dan tokoh-tokoh lainnya.⁷⁵ Sementara untaian hadis al-Dardā' meriwayatkan hadis-hadisnya kepada lebih dari 100 orang termasuk mereka yang bukan anggota keluarganya. Al-Dardā' memiliki murid laki-laki yang meriwayatkan hadis darinya.⁷⁶ Meskipun pemimpinannya dalam halaqah asketik merupakan hal yang signifikan dalam historisnya, namun periwayatan hadisnya tidak banyak. Ahli fiqh Makḥūl al-Shāmī (w. 112 H) dan al-Bayhaqī (w. 117 H) juga meriwayatkan hadis darinya. Sejatinnya

juga telah menghafalkan al-Qur'an dan membacakan al-Dardā' saat ia masih kecil. Di antara muridnya yang qiraah al-Qur'an darinya antara lain: Ibrāhīm al-Qays, dan tokoh-tokoh lainnya.⁷⁵ Sementara untaian hadis al-Dardā' meriwayatkan hadis-hadisnya kepada lebih dari 100 orang termasuk mereka yang bukan anggota keluarganya. Al-Dardā' memiliki murid laki-laki yang meriwayatkan hadis darinya.⁷⁶ Meskipun pemimpinannya dalam halaqah asketik merupakan hal yang wajar, namun periwayatan hadisnya tidak dapat dipertanyakan. Ahli fiqh Makhūl al-Shāmī (w. 112 H) dan al-Dardā' (117 H) juga meriwayatkan hadis darinya. Sejatinnya

juga telah menghafalkan al-Qur'an dan membacakan al-Dardā' saat ia masih kecil. Di antara muridnya yang qiraah al-Qur'an darinya antara lain: Ibrāhīm al-Qays, dan tokoh-tokoh lainnya.⁷⁵ Sementara untaian hadis al-Dardā' meriwayatkan hadis-hadisnya kepada lebih dari 100 orang termasuk mereka yang bukan anggota keluarganya. Al-Dardā' memiliki murid laki-laki yang meriwayatkan hadis darinya.⁷⁶ Meskipun pemimpinannya dalam halaqah asketik merupakan hal yang signifikan dalam historisnya, namun periwayatan hadisnya tidak banyak. Ahli fiqh Makḥūl al-Shāmī (w. 112 H) dan al-Bayhaqī (w. 117 H) juga meriwayatkan hadis darinya. Sejatinnya

juga telah menghafalkan al-Qur'an dan membacakan al-Dardā' saat ia masih kecil. Di antara murid yang pernah qiraah al-Qur'an darinya antara lain: Ibrāhīm al-Qays, dan tokoh-tokoh lainnya.⁷⁵ Sementara untaian hadis al-Dardā' meriwayatkan hadis-hadisnya kepada lebih dari 100 orang termasuk mereka yang bukan anggota keluarganya. Al-Dardā' memiliki murid laki-laki yang meriwayatkan hadis darinya.⁷⁶ Meskipun pemimpinannya dalam halaqah asketik merupakan hal yang wajar, namun periwayatan hadisnya tidak dapat dipertanyakan. Ahli fiqh Makhūl al-Shāmī (w. 112 H) dan al-Dardā' (w. 117 H) juga meriwayatkan hadis darinya. Sejatinnya

⁸² al-Dhahabī, *Siyar A'lam*, Cet. 1, Vol. 4, 507.

Jammāz, ‘Īsā ibn Wirdān, Ismā‘īl dan Ya‘qūb putranya, dan Maymūnah putri beliau.

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

Dari sisi keilmuannya di bidang qiraah, Maymūnah—sebagaimana disebutkan di atas—mengambil qiraah dari ayahnya sendiri. Kemampuannya dalam qiraah al-Qur'an kemudian ditransmisikan kepada kedua muridnya, yaitu Aḥmad ibn Maymūnah bint Abī Ja'far dan Thābit ibn Maymūnah bint Abī Ja'far, keduanya adalah putra Maymūnah sendiri.⁹³

Muḥammad Amīn al-Shinqītī, dalam karya disertasinya, *al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashrah li al-Imām al-Jazarī* menyebutkan salah satu varian bacaan yang diriwayatkan Maymūnah bint Abī Ja'far dari ayahnya Abū Ja'far. Dalam QS. al-Tawbah (9):19 disebutkan beberapa versi bacaan (أَجْعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ) (الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ). Jumhur membaca (عِمَارَةَ) dan (سِقَايَةَ) dalam bentuk infinitif (*maṣdar*) dari kedua kata tersebut. Sementara dalam riwayat Maymūnah dari Abī Ja'far ayahnya, kata (سِقَايَةَ) dibaca dengan huruf *sīn* yang *diḍammah* dan huruf *yā'* yang

⁹² Yūsuf, *Qāri'āt Hāfizāt*, Cet. 1, 103-104.

⁹³ al-Jazarī, *Ghāyat al-Nihāyah*, Cet. 1, Vol. 2, 283.

dibuang setelah *alif* (سُقْيَةً), yang merupakan bentuk jamak dari kata (سَاقٍ). Sedangkan kata (عِمَارَةً) dibaca dengan huruf ‘*ayn* yang difathah dan huruf alif yang dibuang (عَمَرَةً), yang merupakan bentuk jamak dari kata (عَامِرٍ).⁹⁴

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

¹¹³ Ismā'īl ibn 'Umar ibn Kathīr, *Ṭabaqāt al-Fuqahā' al-Shāfi'iyyah*, ed. Aḥmad 'Umar Hāshim dan Muḥammad Zaynhum Muḥammad 'Arab, (Port Said: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyyah, 1993), 314; dan Ismā'īl ibn 'Umar ibn Kathīr, *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah* (Beirut: Dār al-Ma'ārif, 1412 H/1991 M), Vol. 11. 306.

Ammah al-Wāḥid menikahi saudara sepupunya, Aḥmad ibn al-Qāsim ibn Ismā'īl al-Maḥāmīlī, seorang syekh dan perawi terkenal. Pernikahan ini dikaruniai seorang putra, yaitu Muḥammad ibn Aḥmad bin al-Qāsim al-Maḥāmīlī, yang menjadi ahli hukum (faqih), hakim, dan periwayat hadis yang terpercaya. Dari putranya Muḥammad ini lahirlah cucunya Aḥmad ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn al-Qāsim ibn Ismā'īl al-Maḥāmīlī yang dikenal sebagai Abū al-Ḥassān

¹⁰⁵ Ibid., al-Ṣafadī, *al-Wāfi bi al-Wafayyāt*, Vol. 3, 299.

Selama hidupnya beliau banyak bersedekah dan berbagi, selalu bersegera dalam kebajikan. Abū al-Ḥasan ad-Daruqūṭni berkata: “Ia membacakan hafalan al-Qur’an di hadapan ayahnya, Abū al-Ḥusayn ibn Ismā‘īl, Ismā‘īl ibn al-‘Abbās al-Warrāq, ‘Abd al-Ghāfir ibn Salamah al-Ḥimsī, Abū al-Ḥasan al-Maṣrī, Ḥamzah al-Hāshimī, al-Imām dan tokoh-tokoh ulama sezaman lainnya.¹⁰⁶ Selain itu, ia juga dikenal sebagai periwayat hadis.¹⁰⁷

Ia meninggal dunia pada bulan Ramadhan tahun 377 H.¹⁰⁸

Ibnat Al-Fayz Al-Qurtubī

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

Kaḥḥālāh menceritakan perjalanannya mencari guru untuk belajar varian qiraat al-Qur'an. Pada awalnya ia mengajukan diri untuk belajar beragam qira'at

106 Ibid.

107 Ibid.

¹⁰⁸ al-Dhahabī, *Sivār A'lām*, Cet. 1, Vol. 15, 264.

¹⁰⁹ Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn ʿUthmān al-Dhahabī, *al-Mashāhīr wa al-Aʿlām*, ed. ʿUmar ʿAbd al-Salām Tadmūrī, (Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1994). Cet. 1, 140.

Mengenai perjalanannya ke Andalusia, al-‘Amirī menuturkan:

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

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

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

1. Perempuan Juru Baca Al-Quran Abad VI H

a. Yāsmīnah Al-Sīrāwandiyyah

Nama lengkapnya adalah Yāsmīnah al-Sīrāwandiyyah, perempuan mulia yang sering memberi ceramah dan bimbingan keagamaan. Ia banyak menafsirkan

¹¹⁰ Kahhālah, A‘lām al-Nisā’, Vol. 4, 106.

¹¹¹ Muḥammad Bashīr Ḥasan Rādī al-‘Āmirī & ‘Abd al-Raḥmān Ibrāhīm Aḥmad al-Ghantūsī, *Nukhab Mukhtārah min Shāhīrat lahun Ishāmāt fī al-Tārīkh al-Islāmī fī al-Mashriq wa al-Maghrib wa al-Andalus* (‘Ammān: Dār Amjad li al-Nashr wa al-Tawzī‘, 2014), 187.

¹¹² Kahhālah, A‘lām al-Nisā’, 106.

Nuwayhid dalam *Mu'jam al-Mufasssirīn* menggambarkan sosok Yāsmīnah sebagai berikut:

Ia meninggal dunia pada tahun 502 H.¹¹⁵

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

¹¹⁷ Kahhālāh, A‘lām al-Nisā’, Vol. 4, 85-86.

Ia meninggal di Madinah pada tahun 557 H dan dimakamkan di pemakaman al-Baqi'.¹²⁷

Nama lengkapnya adalah Umm al-Bahā' Jum'ah bint Abī al-Rajā' Bashshār al-Aṣbahāniyyah, seorang pendidik (guru) dari Isfahan. Ia dilahirkan sekitar tahun 485 H. Ia dikenal sebagai perempuan yang menjaga kehormatan diri dan salehah, anak keturunan dari keluarga ahli hadis. Ia termasuk ahli al-Qur'an

¹²⁷ al-Šafadī, *al-Wāfi bi al-Wafayyāt*, Vol. 14, 313-314; al-Ziriklī, *Al-A'lam*, Cet. 15, Vol. 3, 49.

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

i. Āsiyah bint Aḥmad Ibn ‘Abd al-Dā’im

¹⁴⁹ al-Qur'an, 16: 128.

¹⁵⁰ al-Wahhāb, *Shahīrāt*, 117-118. Lihat juga Yūsuf, *Qārī'āt Hāfīzāt*, 68-69.

Fāṭimah adalah putri al-Ḥāfiẓ ‘Alam al-Dīn al-Qāsim ibn Muḥammad al-Birzālī al-Ishbīlī al-Dimashqī, seorang ahli hadis dan sejarawan, berasal dari Ishbiliyyah (Sevilla). ‘Alam al-Dīn dilahirkan di Damaskus, nisbatnya kepada Birzalah, salah satu pedalaman Barbar. Ia mengunjungi Mesir dan Hijaz, dan menyusun kitab sejarah yang membuatnya memiliki keterkaitan dengan *Tārīkh Abū Shāmah*. Ia menyusun nama-nama orang yang pernah menjadi gurunya, dan orang-orang pernah ia temui dalam pengembaraannya, dan jumlah mereka sekitar 3000 orang. Ia juga menulis karya-karya lainnya.

Ia meninggal pada Muharram di Khulays (antara Makkah dan Madinah) pada tahun 739 H.¹⁶⁰

Nama lengkapnya adalah Sitt al-Wuzara' bint al-‘Allamah Mufti al-Muslimin ‘Imād al-Dīn Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm ibn ‘Uthmān yang dikenal dengan Ibn al-Shammā‘. Ia dilahirkan pada tahun 659 H setelah perang ‘Ayn Jālūt. Ia menulis, membaca al-Qur’an dengan salah satu qiraah dan menghafal

[illegible]

Dalam biografinya disebutkan bahwa ayahnya telah mengasuh dan mendidik sendiri puterinya. Ayahnya adalah seorang yang bergelar *al-'Allamah* (Orang yang memiliki wawasan pengetahuan yang luas), yang dikenal dengan “Mufti Kaum Muslimin”, dan banyak melakukan ijtihad dalam tradisi fiqh mazhab Hanafi. Ia mengajar di dua madrasah sekaligus, yang keduanya termasuk madrasah yang paling terkenal pada masa itu: “*al-Khātūniyyah*” dan “*al-Şādiriyyah*”. Qaḍī al-Quḍāt Shams al-Dīn ibn al-Ḥarīrī belajar mendalami ilmu fiqh darinya.¹⁶¹

Ia meninggal dunia pada bulan Syawwal 736 H di al-Mazzeah Damaskus Syria.¹⁶³

Nama lengkapnya adalah Umm Muḥammad ‘Ā’ishah bint Ibrāhīm ibn Siddīq al-Sulamī al-Dimashqiyyah, seorang *shaykhah* (ulama senior) dan sosok perempuan salehah. Ia dilahirkan tahun 661 H.¹⁶⁴

¹⁶³ al-Hanafi, *al-Jawahir*, Cet. 2, Vol. 6, 121.

Ia menghafalkan al-Qur'an dan mengajarkannya secara khusus kepada murid-murid perempuan. Ia membacakan salah satu qiraah kepada sejumlah murid perempuan, dan mereka berhasil mengkhatamkan dan mengambil manfaat ilmu darinya.

Menurut Ibn Kathir, menantu ‘Ā’ishah bint Ibrāhīm, memberikan testimoni tentang ibu mertuanya: “Ia adalah perempuan yang tiadaandingannya, karena banyaknya ibadah yang dilakukannya, dan keindahan suaranya dalam membaca al-Qur’an, bahkan ia mengungguli banyak kaum laki-laki. Ia bersikap zuhud (asketik) menjauhi dunia dan menganggapnya sebagai sesuatu yang hina.”

Ia adalah istri dari al-Ḥāfiẓ Abū al-Hajjāj Yūsuf al-Mizzī, ahli hadis wilayah Syam pada zamannya, pengarang dua kitab *Tahdhīb al-Kamāl fi Asmā' al-Rijāl*, dan *Tuḥfat al-Ashrāf bi Ma'rifat al-Aṭrāf*. Sejumlah ulama memberikan kesaksian tentang Yūsuf al-Mizzī. Ibn Ṭūlūn misalnya berkomentar tentang dirinya: “Sudah menjadi pengetahuan umum bahwa para ahli hadis setelahnya banyak bergantung kepada kedua kitab tersebut.” Imam al-Dhahabī berkata:

¹⁶⁴ Muḥammad ibn Rafī' as-Salāmī ad-Dimasyqī, *al-Wafayat*, Tahqīq 'Abd al-Jabbar Zikar, (Damaskus: Dar Ihya' at-Turats al-'Arabi, 1405 H), Vol. 1, 131.

Ghazālī, al-Burdah, mempelajari *Riyāḍ al-Ṣāliḥīn*, *Ṭahārat al-Qulūb*, dan *Risālat Ibn Abī Zayd*.¹⁶⁷

Ia pernah singgah ke Makkah, Dimyat dan kota-kota lainnya. Ia dinikahi oleh Shaykh al-Balad (semacam mufti wilayah) yang bernama Aḥmad ibn Turaymis, maka berubahlah kondisi Bayram setelah hidup bersama suaminya.

Al-Shams ibn al-Ṣā'igh adalah Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmān ibn 'Alī ibn Abī al-Ḥasan yang dikenal dengan Shams al-Dīn ibn al-Ṣā'igh al-Ḥanafī al-Zumurrudī.¹⁶⁸ Ia menguasai *Qiraah Sab'ah* dan *Ashrah* baik satu persatu maupun secara keseluruhan. Ia juga mendalami dan menguasai berbagai cabang ilmu. Ia mencurahkan sebagian waktunya untuk mengajar Bahasa Arab dan beragam versi bacaan al-Qur'an di masjid al-Umawī, sebagaimana ia juga mengajar dan menafsirkan al-Qur'an di Kairo.

Ibn al-Jazarī menyebutkan bahwa Ibn al-Ṣā'igh dan Jamal al-Dīn al-Asnawī mendoakannya (Ibn al-Jazarī) agar dikaruniai umur panjang, maka ia berkata: “Sungguh Allāh telah mengabulkan doa keduanya, dan segala puji bagi Allāh, maka aku tidak melihat seorangpun di muka bumi saat ini yang meriwayatkan dari keduanya selain aku. Semoga Allāh merahmati keduanya.”

Ia wafat tahun 776 H.¹⁶⁹

4. Perempuan Juru Baca al-Qur'an Abad IX H

a. Ḥakīmah Bint Muḥammad Ibn Maḥmūd

¹⁶⁷ Shams al-Dīn Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Sakhāwī, *al-Ḍaw’ al-Lāmi‘ li Ahl al-Qarn al-Tāsi‘*, (Kairo: Maktabah al-Qudsī, 1354 H), Vol. 12, 15.

¹⁶⁸ Lihat biografinya dalam al-Jazarī, *Ghāyat al-Nihāyah*, Cet. 1, Vol. 2, 163-164.

169 Ibid.

Ia juga dikenal sebagai perempuan yang mulia dan salehah, sering terhanyut dalam tangis ketika berzikir mengingat Allāh dan Rasul-Nya, karena kecintaannya pada hadis dan ahli hadis. Ia membiasakan puasa dan tahajjud, teguh dalam beragama, selalu menjaga kesucian dirinya dari hadas, memiliki kata-katanya fasih, serta memiliki kemampuan menulis indah. Ia juga memiliki pemahaman dan kualitas untuk membuat syair secara spontan.

Ia meninggal pada hari Sabtu 30 Shafar 871 H. ia dimakamkan di Qarafah, Mesir.¹⁷⁶

Nama lengkapnya adalah Zaynab bint Ibrāhīm bint al-Burhān al-Shunwayhī, biasa dipanggil (kunya) Umm al-Khayr. Dia adalah ibu dari ‘Abd al-Mughīth ibn ‘Abd al-Rahīm ibn al-Furāt, imam Madrasah al-Baybarsiyyah. Pada tahun 798 H, ia datang berguru kepada al-‘Irāqī dan al-Haythamī mengaji sebagian kitab *Sunan Abū Dāwūd*, dan berguru kepada al-Tanūkhī serta

[illegible]

f. Fāṭimah Bint Qānbāy al-‘Umarī al-Naṣirī Faraj

Nama lengkapnya adalah Fāṭimah Bint Qānbāy al-‘Umarī al-Naṣirī Faraj. Ia dilahirkan pada bulan Rabī‘ul Awal tahun 811 H. Ayahnya meninggal ketika ia masih kecil, ia kemudian diasuh oleh ibunya Shukribāy al-Jarkasiyyah. Ia hidup di dekat Darb al-Kāfūrī dalam distrik Bāb al-Qantarah madrasah Laṭīfah di mana dilaksanakan shalat jumat di dalamnya pada zaman al-Zāhir Jaqmaq, namun ia belum menyempurnakan kecuali setelahnya.

Ia mengajar fiqih mazhab Hanafiyyah di madrasah ini, membaca hadis, tafsir dan ilmu-ilmu lain. Ia juga mewaqafkan kitab-kitabnya ke madrasah tersebut. Ia adalah perempuan yang baik-baik, membaca al-Qur'an, mengkaji karya-karya tafsir dan hadis.

Ia menunaikan ibadah haji bersama anak perempuannya dan suaminya pada zaman pemerintahan al-Zāhir Jaqmaq setiap musimnya. Ia selalu mengulang-ulang ibadah haji dan menetap sementara hingga berakhir tahun 882 H. Ia meninggal pada bulan Jumadil Ula tahun 892 H.¹⁷⁸

g. Zaynab bint ‘Alī al-Ṭūkhiyyah

Nama lengkapnya adalah Zaynab bint ‘Alī ibn Muḥammad al-Dayrūtī al-Maḥallī al-Ṭukhiyyah, ibu al-Shihāb Aḥmad al-Ṭukhī. Ia dilahirkan sekitar 830 H di distrik ‘Rūḥ’ di dekat Ṭukh, dan ia tumbuh besar di tempat itu. Ayahnya membimbingnya hingga ia selesai menghafal al-Qur’an, dan sebagian kitab *al-Umdah*, *al-Hāwī*, *Mukhtaṣar Abū Syujjā’*, dan semua bagian dari kitab *al-*

¹⁷⁸ Ibid., 98-99.

Ia menunaikan ibadah haji bersama suaminya sebanyak dua kali, dan menetap di Makkah sementara waktu. Ia menjanda setelahnya dan menetap di Kairo, sembari aktif dalam majelis taklim, dan ditemani anaknya al-Shihāb Aḥmad. Ia kemudian bersama anaknya pergi ke Makkah tahun 892 H, dan menunaikan ibadah haji dan bersama anaknya. Kemudian ia menetap di kota itu hingga sang anak meninggal dunia pada pertengahan tahun berikutnya. Kepergian sang anak telah meninggalkan kepedihan dan berlanjut hingga ia meninggal dunia tahun 894 H.¹⁷⁹

Umm al-Khayr bint Aḥmad ibn ‘Īsā puteri dari al-Qāḍī al-Fāḍil al-Shihāb Aḥmad ibn ‘Isa ibn Muḥammad ibn ‘Abd Allāh ibn Sa‘īd ibn ‘Āmir ibn Jābir, saudari perempuan dari Umm al-Husayn al-Māḍiyah, ia dikenal dengan Ibnat ibn Mukaynah.

Al-Biqā‘ī menemuinya pada bulan Safar tahun 849 H di desa (al-‘Ubalā) di Wādī Layyah, dan membacakan kepadanya al-Qur’an suatu qiraah di tempat

[illegible]

Ia memiliki banyak karya dalam bidang Ulumul Qur'an, sebagian besar dalam bidang ilmu Tajwid, Qira'at, Faḍā'il (keutamaan) al-Qur'an dan biografi para periwayat al-Qur'an. Ia juga dikenal luas sebagai penulis kitab tentang doa dan zikir *ma'thurat* yang berjudul "*Al-Ḥiṣn al-Ḥasīn*" dan sebuah komentar (syarah) atas kitab tersebut yang diberi judul "*Miftāḥ al-Ḥiṣn al-Ḥasīn*". Ia meninggal tahun 833 H.¹⁸²

Nama lengkapnya adalah Fāṭimah Ibnat al-Shams Muḥammad ibn Yusuf al-Dayrūtī al-Mādī, sosok perempuan yang mendalam keilmuan (‘*ālimah*) dan memiliki keutamaan (*fāḍilah*), hafal (*ḥāfiẓah*) al-Qur’an, menghafal kitab *al-‘Aqīdah*, *al-Arba‘īn al-Nawawīyyah*, *al-Shāṭibiyyah*, dan karya al-Sakhāwī, *Mukhtaṣar* ibn Abī Shujjā‘.

182 Ibid.

Fāṭimah bermukim di Dayrūt. Nama ayahnya adalah Muḥammad ibn Yūsuf ibn Aḥmad al-Shams al-Dayrūṭī, penghafal dan periwayat qiraah (*muqri'*) al-Qur'an, yang dikenal dengan Ibn al-Ṣā'igh. Ia menghafal al-Qur'an dan dua karya al-Shāṭibiyyah dan karya-karya lainnya. Ia mampu membaca al-Qur'an dengan tujuh qiraah baik sendiri-sendiri maupun bersama-sama. Imam al-Sakhāwī berkata: "Ia adalah banyak memberi barakah dalam ta'limnya, tidak seorangpun yang belajar membaca al-Qur'an padanya kecuali membawa manfaat baginya." Ia menekuni profesi sebagai tukang rajut selama hidupnya. Ia meninggal tahun 864 H di Dayrūt (propinsi Asyut, Mesir sekarang) dan dimakamkan di sana pada usia sekitar 70 tahun.¹⁸⁴

Nama lengkapnya Raḥmah bint al-Jinān al-Miknāsiyyah, menghafal banyak hadis dalam kitab-kitab sahih, dan hafalannya bahkan hampir meliputi seluruh doa-doa yang ada dalam hadis-hadis sahih. Ia menekuni belajar membaca

184 Ibid.

Ia meninggal dunia pada hari malam Rabu bulan Rabiul Awal di kota
Zubaid tahun 904 H.

Ketokohan dalam ilmu hadis berpindah kepadanya setelah meninggalnya ahli fiqih ‘Uthmān al-Aḥmar. Ia mengajar ilmu hadis dalam tiga bulan khusus: Rajab, Sya’ban dan Ramadhan, dan selebihnya mengajar fiqih. Ia menulis sebuah karya yang berjudul *Ghāyat al-Amal fī Faḍl al-‘Ilm wa al-‘Amal* dan karya-karya lainnya. Ia dikenal sebagai ahli ibadah dan asketik (zuhud).¹⁸⁹

Ia (sang ayah) meninggal dunia pada bulan Rabiul Akhir tahun 851 H dalam usia 80 tahun. Jenazahnya dishalatkan di masjid al-Ashā'ir setelah shalat Subuh. Ia dikuburkan di samping pusara ayahnya pada Kamis pagi dua hari setelah kematiannya.¹⁹⁰

Nama lengkapnya adalah Fāṭimah bint ‘Abd Allāh ibn al-Mutawakkil ‘Alā Allāh. Ia dikenal sebagai perempuan yang memiliki banyak pengetahuan, kecerdikan dan kecerdasan, dan sikap keberagamaan dan wara’. Ia menghafal al-

¹⁹⁰ al-‘Ayd rū sī, *Tārīkh al-Nūr*, Vol. 1, 39.

Qur'an di luar kepala hingga surat al-Tawbah. Ia juga membiasakan membaca tujuh juz al-Qur'an dalam setiap minggu,

Ia menikah dengan Imam al-Mutawakkil ‘alā Allāh Yaḥyā Sharaf al-Dīn, dan belajar secara sorogan dengan suaminya Yaḥyā Sharaf al-Dīn dalam berbagai cabang ilmu dasar (Ushul) dan menyertainya dalam memahami berbagai persoalan.

Ia lama menderita sakit dari tahun 890 hingga 910 H dan meninggal dunia tahun 910 H di Ṣan‘ā’ Yaman.¹⁹¹

c. 'Ā'ishah bint Yūsuf al-Bā'ūniyyah

Nama lengkapnya adalah Umm ‘Abd al-Wahhāb ‘Ā’ishah bint Yūsuf al-Bā‘ūniyyah al-Dimashqiyyah, seorang figur guru dan penyair sufi. Ia adalah salah satu tokoh mistikus Islam perempuan abad pertengahan yang banyak menulis karya dalam bahasa Arab. Bakat sastra dan kecenderungan sufinya tampaknya sangat dipengaruhi oleh lingkungan keluarganya.

Ayahnya Yūsuf ibn Aḥmad ibn Nāṣir al-Bā‘ūnī al-Maqdisī al-Šālihī al-Dimashqī al-Shāfi‘ī (880 H) adalah seorang ulama dan hakim di Safed, Tripoli, Aleppo dan Damaskus.¹⁹² Anggota keluarga Bā‘ūnī dikenal sebagai keluarga para ulama, penyair dan ahli hukum Islam (fuqaha’) pada abad ke-15. Diperlakukan setara dengan saudara laki-lakinya, Ā'ishah diberi kesempatan terutama oleh ayahnya, bersama dengan anggota keluarga lainnya, untuk belajar al-Quran, Hadits, yurisprudensi dan puisi. Menurut penuturannya, pada usia delapan tahun,

¹⁹¹ Muḥammad ibn Muḥammad ibn Yahya ibn Zubarah al-Ḥasanī al-Yamanī al-Ṣanʿānī, *Mulḥaq al-Badr al-Ṭālīʿ bi Maḥāsin man baʿd al-Qarn al-Sābiʿ* (Beirut: Dār al-Maʿrifah, t.th.), Vol. 2, 185-186.

¹⁹² Kaḥḥālāh, *A 'lām al-Nisā'*, Vol. 2, 196-197.

‘Ā’ishah ‘mewarisi pemikiran perempuan yang mandiri yang terlihat dalam persahabatannya dengan ulama laki-laki yang sezaman dengan kedudukan yang setara’. Oleh karena itu, berteman dekat dengan Abū al-Thana’ Maḥmūd ibn Ādjā, penulis *Ṣāhib Dawāwīn al-Īnsha’* terakhir dari periode Mamluk. Ia juga berkorespondensi dengan ulama Mesir’ Abd al-Raḥmān al-‘Abbāsī (lahir 867/1463, wafat 963/1557). ‘Ā’ishah juga seorang penulis yang produktif yang banyak meninggalkan karya-karya di bidang sastra dan sufisme.¹⁹⁷

Ia meninggal dunia pada tanggal 16 Zulqa'dah 922 H di Damaskus.¹⁹⁸

¹⁹⁸ Muṣṭafā ibn ‘Abd Allāh Hājī Khalīfah, *Kashf al-Zunūn ‘an Asamī al-Kutub wa al-Funūn*, (Istanbul: t.p., 1941 M), Vol. 1, 96 dan 732; Vol. 2, 1081, 1232, 1234, 1813; al-Ghizzī, *al-Kawākib*, Cet. 2, Vol 1, 287-292; al-Hanbalī, *Shadhrāt al-Dhahab*, Cet. 2, Vol. 7, 111-112.

jumlah periwayat laki-laki. Meskipun jumlah mereka semakin mengalami penurunan pada generasi yang lebih belakangan, namun nama-nama mereka diakui dalam biografi periwayat hadis dan hadis-hadis mereka tercatat dalam *Kutub al-Tis'ah*.²⁰⁰

Tabel 3.2
Jumlah Perempuan Juru Baca al-Qur'an Abad I-V H

No	NAMA	TEMPAT	ABAD	JML
1	‘Ā’ishah bint Abī Bakr al-Şiddīq (Saḥābiyyah)	Madinah	I	7
2	Ḥafşah bint ‘Umar ibn al-Khaţţāb (Saḥābiyyah)	Madinah		
3	Hind bint Umayyah (Umm Salamah) (Saḥābiyyah)	Madinah		
4	Umm Waraqah bint Nawfal (Saḥābiyyah)	Madinah		
5	Bunānah bin Abī Yazīd al-Azdī (Tābi‘iyyah)	Madinah		
6	‘Aththāmah bint Bilāl ibn Abī al-Dardā’	Himyar Damaskus		
7	Hujaymah (Juhaymah) bint Huyayy al-Awşābiyyah (Umm ad-Darda’ ash-Shugra) (Tābi‘iyyah)	Himyar Damaskus	II	2
8	Umm al-Hudhayl Ḥafşah Bint Sīrīn al-Anşāriyyah (Tabi‘iyyah)	Bashrah		
9	Maymūnah bint Abī Ja‘far Yazīd ibn al-Qā‘qā‘ al-Makhzūmī al-Madanī al-Qāri’	Madinah	III	1
10	Nafīсах bint al-Ḥasan ibn Zayd ibn al-Ḥasan ibn ‘Alī	Mesir		
11	Al-Bahā’ bint ‘Abd al-Raḥmān ibn al-Ḥakam	Resafa Syiria		
12	Sutaytah bint al-Ḥusayn al-Mahāmili.	Baghdad		
13	Ibnat Fayz al-Qurṭubī	Valencia Andalusia Mesir	V	1
	JUMLAH			13

Meski demikian, jumlah perempuan juru baca al-Qur'an mengalami peningkatan yang signifikan pada lima abad kedua hijriyyah. Jumlah perempuan juru baca al-Qur'an mulai merangkak naik dengan adanya enam perempuan periwayat al-Qur'an pada abad keenam hijriyyah dan mencapai klimaks pada abad kesembilan hijriyyah dengan 12 tokoh perempuan. Perkembangan ini mengalami anti klimaks pada beberapa abad-abad setelahnya hingga abad modern. Selain itu, dari sisi geografis, tingkat persebaran para juru baca al-Qur'an lima abad kedua

	Allāh al-Maghribiyyah al-Dawkāliyyah	Maroko		
17	Khadījah bint Yūsuf ibn Ghanīmah ibn Ḥusayn al-Baghdādiyyah al-Dimashqiyyah	Baghdad		
18	‘Ā’isyah bint ‘Abd al-Raḥīm ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Fāris al-Baghdādī ibn al-Zujjāj	Baghdad	VIII	6
19	Asmā’ bint al-Fakhr Ibrāhīm ibn ‘Irṣah	Halab (Aleppo) Syria		
20	Fāṭimah bint al-Shaykh al-Ḥāfiẓ ‘Alam al-Dīn al-Qāsim ibn Muḥammad al-Birzālī	Damaskus		
21	Sitt al-Wuzarā’ Bint Muḥammad Ibn Al-Shammā’	Al-Mazzeh, Damaskus		
22	Umm Muḥammad ‘Ā’ishah bint Ibrāhīm ibn Ṣiddīq al-Sulamī al-Dimashqiyyah	Damaskus		
23	Bayram bint Aḥmad al-Mālikiyyah	Dayrout Asyut Mesir		
24	Ḥakīmah bint Maḥmūd ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Ḥakīm ibn Abī Sa’d	Shiraz Iran	IX	12
25	Kulthūm bint ‘Umar al-Nāblusiyyah	Damaskus Kairo		
26	Fāṭimah bint ‘Alī al-Hāshimiyyah	Makkah		
27	Maryam bint ‘Alī al-Hawarīniyyah	Qarafah Mesir		
28	Zaynab bint Ibrāhīm bint al-Burhān al-Shunwayhī	Kairo Mesir		
29	Fāṭimah Bint Qānbāy al-‘Umarī al-Naṣirī Faraj	Kairo Mesir		
30	Zaynab bint ‘Alī al-Ṭukhiyyah	Ṭukh Mesir Selatan		
31	Umm al-Khayr bint Aḥmad ibn ‘Isā	Al-Mulaysa Kairo		
32	Salmā bint Muḥammad Ibn al-Jazarī	Damaskus Shiraz Iran		
33	Fāṭimah bint Muḥammad ibn Yūsuf al-Dayrūtī	Dayrout Asyut Mesir		
34	Raḥmah bint al-Jinān al-Miknāsiyyah	Meknes Maroko	X	4
35	Asmā’ bint Mūsā al-Ḍajjā’ī	Yaman		
36	Fāṭimah bint ‘Abd Allāh ibn al-Mutawakkil ‘Alā Allāh	Ṣan‘ā Yaman		

Selain preferensi yang digunakan penulis biografi untuk mencantumkan tokoh, data tentang perempuan juru baca al-Qur'an juga menunjukkan adanya pola-pola tertentu dalam relasi guru-murid. Dari lima puluh satu tokoh yang diteliti, 17 orang berguru kepada guru laki-laki dari kalangan keluarga; 7 orang di antara berguru kepada laki-laki dari kalangan keluarga dan non keluarga; 12 tokoh berguru kepada guru laki-laki non keluarga. Tidak ada satupun periwayat yang disebutkan memiliki guru perempuan, dan 15 tokoh tidak diketahui kepada siapa ia belajar. Fakta ini menunjukkan bahwa ajaran tentang hijab (segregasi antara laki-laki dan perempuan non mahram) tetap dijunjung tinggi, meski tidak sepenuhnya diterapkan. Jika ada jumlah yang relatif besar perempuan juru baca al-Qur'an yang berguru kepada laki-laki non keluarga, tampaknya hal itu dilakukan mengikuti skenario berikut:

²⁰⁶ Roded, *Women in Islamic*, 27

²⁰⁷ Ibid., 70-71.
²⁰⁸ Ahmad, *Wanita Dan Gender*, 149.
²⁰⁹ Barkey, meskipun dia tidak melakukan analisis kuantitatif yang sama seperti Bulliet, menarik kesimpulan yang sama terkait struktur umum dalam relasi edukasional selama periode Mamluk (lihat *Transmission of Knowledge*)
²¹⁰ Ahmad, *Wanita Dan Gender*, 149
²¹¹ Roded, *Women in Islamic*, 236.

²¹¹ Roded, *Women in Islamic*, 236.

perempuan juru baca al-Qur'an menunjukkan fakta sebaliknya. Dari 51 tokoh yang diteliti, hanya 5 tokoh yang mengajar murid laki-laki dari anggota keluarga sendiri (mahram), 12 tokoh mengajar murid laki-laki baik anggota maupun non anggota keluarga. Sedangkan 11 orang di antara mereka memilih mengajar murid laki-laki di luar anggota keluarga. Proporsi ini jauh lebih besar ketimbang mereka yang memilih untuk mengajar khusus pada murid-murid perempuan yang hanya dilakukan oleh 3 tokoh saja. Sementara 20 tokoh tidak diketahui informasi tentang siapa yang menjadi murid-muridnya. Fakta ini sekilas menunjukkan bahwa aturan normatif tentang hijab tampaknya diabaikan. Namun jika ditelusuri lebih jauh, kesan tersebut tampaknya tidak sepenuhnya tepat. Kemungkinan yang paling dapat diterima adalah bahwa sebagian juru baca al-Qur'an mengajar al-Qur'an kepada murid-murid laki-laki saat mereka telah fase menopause. Meskipun masa antara pubertas dan menopause tidak didokumentasikan secara lengkap dalam koleksi biografi, diperkirakan bahwa perempuan—sesuai dengan norma hijab yang menetapkan pemisahan yang ketat bagi perempuan umur nikah—berhenti mengikuti pembelajaran di ruang publik. Ketika umur mereka telah mencapai usia yang cukup untuk membuat kehadiran publik mereka tidak mengancam tatanan sosial, mereka akan membuka majelis ilmu baik untuk murid laki-laki maupun perempuan di ruang publik.²¹²

BAB IV

BENTUK-BENTUK PARTISIPASI PEREMPUAN

DALAM TRANSMISI AL-QUR'AN

Semua perintah tentang anjuran membaca, menulis, menghafal, memahami dan mengajarkan al-Qur'an tidak hanya berlaku untuk laki-laki saja, tetapi juga mencakup kaum perempuan. Oleh karena itu, para perempuan Muslim sejak generasi Sahabat—terutama istri-istri Nabi Muhammad—hingga generasi sekarang sejatinya telah memberikan perhatian yang tinggi pada aktivitas yang mulia ini. Dari data biografis para perempuan periwayat al-Qur'an dalam bab III dapat disimpulkan bahwa peran perempuan dalam proses transmisi al-Qur'an meliputi peran-peran berikut: menjaga teks al-Qur'an melalui tulisan; menjadi sumber informasi (riwayat) varian bacaan al-Qur'an (qiraah); menjaga al-Qur'an melalui hafalan (*qāri'ah* atau *ḥāfiẓah*), dan menjelaskan makna al-Qur'an melalui penafsiran serta menjadi pendidik atau pengajar al-Qur'an.

A. Perempuan sebagai Penjaga Teks al-Qur'an

Data seputar peran sebagai penjaga mushaf selain diperoleh dari koleksi biografi juru baca al-Qur'an, juga diperoleh dari karya-karya tentang sejarah mushaf seperti kitab *al-Maṣāhif* karya Ibn Abī Dāwud dan *Materials for The History of The Text of The Qur'an* karya Arthur Jeffery. Selain kedua sumber tersebut, data tentang pemeliharaan mushaf juga diperoleh melalui penelusuran terhadap kitab-kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim* serta kitab-kitab sunan dan musnad yang ditulis oleh para penulis hadis lainnya. Dalam sumber yang

1. 'Ā'ishah bint Abi Bakr

Pertama, pendapat Arthur Jeffery yang berpendapat bahwa mushaf ini disalin dari mushaf resmi ‘Uthmānī. Ia meragukan laporan yang menyatakan bahwa ‘Ā’ishah memiliki mushaf yang bersumber dari bahan-bahan material sebelum dibakukannya mushaf resmi (‘Uthmānī). Riwayat Ibn Abī Dāwud yang menyatakan bahwa ‘Ā’ishah memiliki mushaf khusus menurutnya merujuk pada mushaf yang disalin secara khusus untuk dirinya dari mushaf standar ‘Uthmānī. Dalam mushaf ini ‘Ā’ishah memasukkan sejumlah detail-detail tafsir yang menurutnya telah dihapus secara serampangan oleh Uthman dan anggota komite pembukuan al-Qur’an. Jeffery juga menganggap bahwa riwayat al-Bukhari yang menceritakan permintaan seorang lelaki dari Iraq kepada ‘Ā’ishah untuk

menunjukkan mushaf pribadinya dengan tujuan untuk disalin sesuai dengan urutan (*tartīb*) dalam mushaf ‘Ā’ishah juga merujuk pada mushaf ‘Uthmānī yang disusun berdasarkan urutan kronologis. Bahkan lebih jauh, ia memandang bahwa penambahan frase (والذين يصلون الصفوف الأولى) pada QS. 23: 58 yang dinyatakan Ibn Abī Dāwud sebagai bacaan ‘Ā’ishah yang mungkin merujuk pada mushaf independen, tidak lain hanyalah bacaan lama yang dinisbatkan kepada ‘Ā’ishah.¹

Ia kemudian memberikan penjelasan rasional tentang pengakuan ‘Ā’ishah yang menegaskan bahwa “Ia mendengarnya dari Nabi Muhammad.” *Pertama*, ‘Ā’ishah memang mendengarnya dari Nabi bahwa tambahan frase tersebut adalah bagian dari al-Qur’an, namun kemudian tambahan tersebut dinasakh. Tampaknya ‘Ā’ishah tidak mengetahui penghapusan frase tersebut atau ia meyakini bahwa frase tersebut termasuk ayat sudah dinasakh hukumnya, tetapi tidak dinasakh tulisannya. *Kedua*, ada kemungkinan bahwa Nabi menyebutkan bahwa frase tersebut bukan bagian dari al-Qur’an, untuk memperkuat keutamaannya, namun kemudian ‘Ā’ishah mengiranya bagian dari al-Qur’an sehingga ia ingin mencantumkannya dalam mushaf. *Ketiga*, boleh jadi ‘Ā’ishah meyakini kebolehan mencantumkan selain al-Qur’an sebagaimana diriwayatkan dari Ubay ibn Ka‘b dan Sahabat lainnya yang memperbolehkan pencantuman tafsir dalam mushaf, meskipun mereka tidak meyakini sebagai bagian dari al-Qur’an.⁴

[illegible]

2. Hafṣah bint ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb

Nama Ḥafṣah bint ‘Umar masuk dalam daftar para Sahabat yang memiliki koleksi mushaf al-Qur’an pada masa hidup Nabi.⁵ Kesimpulan ini tampaknya dideduksi dari riwayat tentang penghimpunan mushaf al-Qur’an pada masa Abū Bakr dan setelah meninggalnya khalifah kedua ini mushaf tersebut berpindah ke tangan ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb. Saat yang terakhir ini meninggal dunia, mushaf ini berpindah ke Ḥafṣah, dan kemudian atas perintah ‘Uthmān, ia meminjamkan mushaf tersebut sebagai sumber penyusunan mushaf ‘Uthmāni. Fakta historis ini dapat disimpulkan dari riwayat berikut:

“Ketika para juru tulis telah menyalin mushaf dalam beberapa salinan, ‘Uthmān mengembalikan mushaf induk kepada Ḥafṣah. Diriwayatkan dari ‘Abd Allāh ibn ‘Umar katanya: “Dulu Marwān mengirim surat kepada Ḥafṣah—yaitu ketika ia menjadi Gubernur Madinah dalam pemerintahan Mu‘āwiyah—yang memintanya untuk memberikan mushaf induk al-Qur’an, namun Ḥafṣah menolak untuk memberikannya. Sālim berkata: “Setelah Ḥafṣah wafat, dan kami kembali dari pemakamannya, Marwān mengirimkan permintaan disertai ancaman kepada ‘Abd Allāh ibn ‘Umar untuk mengirim mushaf induk tersebut kepadanya. Maka Ibn ‘Umar pun mengirimkan mushaf tersebut kepada Marwān, lalu ia memerintahkan untuk memusnahkan mushaf tersebut, dan kemudian ia berkata: “Sesungguhnya aku melakukan hal ini karena aku khawatir jika berlalu waktu yang lama dalam masyarakat, akan ada orang yang meragukan perkara mushaf ini.”⁶

Meski demikian, para sejarawan masih berbeda pendapat dalam menentukan sumber salinan mushaf ini. *Pertama*, sebagian mengatakan bahwa mushaf tersebut disalin dari mushaf induk yang dihimpun oleh Abū Bakr atas usulan ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb. Pendapat ini dapat disimpulkan dalam riwayat yang disebutkan dalam kitab *al-Maṣāḥif* karya Ibn Abī Dāwud, yang menyatakan

⁵ Abū al-Khayr Muḥammad ibn al-Jazarī, *al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashr*, ed. 'Alī Muḥammad al-Dibā', (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), Vol. 1, 6.

⁶ Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajar al-‘Asqalānī al-Shāfi‘ī, *Faṭḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. Muḥammad ‘Abd al-Bāqī, (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1379), Vol. 9, 20.

3. Umm Salamah

⁸ Ibid., 213.
⁹ Teks hadisnya :
 فقد روى الإمام مالك في الموطأ في باب الصلاة الوسطى عن عمرو بن رافع أنه قال: كنت أكتب مصحفاً لحفصة أم المؤمنين - رضي الله عنها - فقالت: إذا بلغت هذه الآية فأذني {حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى} فلما بلغت أذنتها، فأملت علي: {حافظوا على الصلوات الوسطى (وصلاة العصر) وقوموا لها قانتين}.

¹⁰ Abū al-Khayr Muḥammad ibn al-Jazarī, *al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashr*, ed. 'Alī Muḥammad al-Dibā', (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), Vol. 1, 6.

فقد روى الإمام مالك في الموطأ في باب الصلاة الوسطى عن عمرو بن رافع أنه قال: كنت أكتب مصحفاً لحفصة أم المؤمنين - رضي الله عنها - فقالت: إذا بلغت هذه الآية فأذني {حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى} فلما بلغت أذنتها، فأملت علي: {حافظوا على الصلوات الوسطى (وصلاة العصر)} وقوموا لله فانتبين}.

¹⁰ Abū al-Khayr Muḥammad ibn al-Jazarī, *al-Naṣhr fī al-Qirā'āt al-'Ashr*, ed. 'Alī Muḥammad al-Dibā', (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), Vol. 1, 6.

Namun tampaknya Arthur Jefery belum menelusuri semua referensi. Karena dalam kitab *al-Muḥallā* dan *Kanz al-'Ummāl* terdapat teks yang menegaskan keberadaan mushaf Umm Salamah. Dalam kedua sumber tersebut tertulis dua riwayat berikut:

“Dari ‘Abd Allāh ibn Nāfi‘ katanya: Umm Salamah memerintahkan aku untuk menyalin sebuah mushaf baginya dan ia berpesan, jika kamu sampai pada “*Ḥāfīzū ‘alā al-ṣalawāt wa al-ṣalāt al-wuṣṭā*” beritahu aku. Maka akupun memberitahunya dan ia berkata: “Tuliskan *ḥāfīzū ‘alā al-ṣalawāt wa al-ṣalāt al-wuṣṭā wa ṣalāt al-‘aṣr*, wa qūmū li Allāh qānīfīn.”¹⁴

¹⁴ 'Alī ibn Ḥussām al-Dīn al-Muttaqī al-Hindī, *Kanz al-'Ummāl fī Sunan al-Aqwāl wa al-Af'āl* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1989 M), 235.

Selain ketiga istri Nabi di atas, peran Umm Waraqah dari kalangan Sahabat perempuan di luar istri Nabi juga perlu mendapat perhatian. Dalam sejumlah riwayat disebutkan bahwa ia menghimpun dan menuliskan wahyu pada berbagai media yang ada seperti tulang, kulit, pelepah kurma dan media-media lainnya. Dalam riwayat Abū Dāwud disebutkan bahwa Umm Waraqah adalah seorang juru baca al-Qur'an, sehingga diizinkan oleh Nabi untuk menjadi imam shalat bagi anggota keluarganya.¹⁵ Dalam riwayat Abū Dāwud disebutkan:

Kemampuannya dalam membaca dan menulis al-Qur'an telah membuatnya meraih dua keistimewaan sekaligus: **Pertama**, ia adalah satu-satunya muadhin yang diizinkan Nabi untuk menjadi imam bagi anggota keluarganya, namun di antara mereka adalah anggota keluarga laki-laki. Sebagaimana terdapat dalam riwayat di atas, bahwa muadhin yang mengumandangkan adhan adalah seorang laki-laki meskipun sudah sangat tua. Bandingkan dengan kasus yang terjadi di atas, bahwa muadhin yang mengumandangkan adhan adalah seorang perempuan yang tetap berimam kepada imam laki-laki dari salah seorang budaknya.

¹⁶ Abū Dāwud Sulaymān ibn al-Ash'ath al-Azdī al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwud*, ed. Shu'ayb al-Arna'ūtī dan Muḥammad Kāmil Qurrah Balālī, (Damaskus: Dār al-Risālah al-'Ālamiyyah, 1430 H/2009 M), Vol. 2, 300.

¹⁹ Pada masa-masa awal Islam, profesi sebagai juru tulis atau *al-warraq* memang lebih banyak didominasi oleh kaum laki-laki. Ibn al-Nadīm (w. 384 H) dalam kitabnya “*al-Fihrisat*”, yang menyebutkan bahwa orang yang pertama kali menekuni pekerjaan ini adalah ‘Amr ibn Nāfi’, budak ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb. Namun sebagai sebuah pekerjaan profesional, orang yang pertama kali menekuni profesi juru tulis mushaf adalah Khālīd ibn Abī al-Hayyāj, juru tulis Khalifah al-Walīd ibn ‘Abd al-Malik (w. 96 H). Profesi ini kemudian semakin berkembang sejak abad kedua, di mana profesi ini tidak lagi terbatas pada penggandaan mushaf, tetapi juga penyalinan karya-karya hadis, fatwa para Sahabat dan Tabi’in, dan kodifikasi karya-karya kebahasaan serta puisi penyair-peyair Arab. Lihat Muḥammad ibn Ishāq Abū al-Faraj al-Nadīm, *al-Fihrisat* (Beirut: Dār al-Ma‘ārif, 1398 H/1978 M), Vol. 1, 9.

Bersama Warqā' bint Yantān, dari 51 tokoh perempuan yang ditulis biografinya pada bab III, dapat ditemukan setidaknya ada 6 tokoh perempuan yang memiliki kemampuan menulis *al-khaṭṭ*, di samping sebagai *ḥāfiẓah* atau *qāri'ah*. Keenam tokoh ini adalah Al-Bahā' bint al-Amīr 'Abd al-Raḥmān ibn al-Ḥakam ibn Hishām ibn 'Abd al-Raḥmān ibn Mu'āwiyah, Warqā' bint Yantān, Sitt al-Wuzarā' bint Muḥammad Ibn Al-Shammā', Kulthūm bint 'Umar al-Nāblusiyyah, Zaynab bint Ibrāhīm bint al-Burhān al-Shunwayhī dan Umm al-Khayr bint Aḥmad ibn 'Īsā. Meskipun tidak disebutkan secara eksplisit bahwa mereka melakukan kegiatan transkripsi al-Qur'an, namun dapat dipastikan bahwa kemampuan menulis *al-khaṭṭ* ini terkait dengan profesi sebagai juru tulis yang tugas utamanya adalah menyalin mushaf al-Qur'an. Kesimpulan ini dapat dilihat misalnya dalam biografi Sitt al-Wuzarā' bint Muḥammad Ibn Al-Shammā' yang disebutkan di dalamnya penjelasan bahwa "ia menulis dan membaca al-Qur'an".

No.	Nama	Abad	Peran	Ket.
1.	Al-Bahā' bint al-Amīr 'Abd al-Rahmān ibn al-Ḥakam ibn Hishām ibn 'Abd al-Rahmān	4	<i>Kātibah</i>	Ia bekerja menyalin mushaf dan mewakafkannya (<i>kānat taktub al-maṣāḥif</i>)

²⁰ Majallah al-Majma' al-'Ilmī al-'Arabī bi Dimashq, Vol. 2, Tahun 1922, 265.

	ibn Mu‘āwiyah			
2.	Warqā’ bint Yantān al-Ḥājjah	6	<i>ḥāfiẓah</i> , penulis kaligrafi	Penyair Andalusia, sastrawati yang salehah, penghafal (<i>ḥāfiẓah</i>) al-Qur’an dan pandai menulis kaligrafi.
3.	Sitt al-Wuzarā’ bint Muḥammad Ibn Al-Shammā’	8	<i>kātibah</i> , <i>qāri’ah</i>	Menulis dan membaca al-Qur’an, menghafal fiqih Abū Hanifah
4.	Kulthūm bint ‘Umar al-Nāblūsiyyah	9	<i>qāri’ah</i> , penulis kaligrafi	Membaca al-Qur’an secara keseluruhan, dan pandai menulis kaligrafi indah
5.	Zaynab bint Ibrāhīm bint al-Burhān al-Shunwayhī	9	<i>kātibah</i> , <i>qāri’ah</i>	Seorang <i>kātibah</i> (penulis), membaca (<i>qara’at</i>) al-Qur’an, dan membaca kitab-kitab ilmu.
6.	Umm al-Khayr bint Aḥmad ibn ‘Isā	9	<i>ḥāfiẓah</i> , <i>qāri’ah</i> , <i>kātibah</i>	Menghafal (<i>hafazat</i>) al-Qur’an dan membacakan al-Qur’an <i>qira’ah</i> Nafi’ di depan ayahnya, dan senantiasa menjaga hafalannya. Al-Biqāi menyebut bahwa ia adalah penulis (<i>kātibah</i>), <i>qāri’ah</i> , dan <i>fāḍilah</i> (mulia), mendapat ijazah dari sejumlah guru.

B. Perempuan sebagai Periwiyat Varian Bacaan Al-Qur'an

Penghargaan terhadap peran perempuan dalam sejarah transmisi al-Qur'an tidak sebaik penghargaan yang diberikan kepada para juru baca dari kalangan laki-laki. Sebagaimana telah dijelaskan dalam bab terdahulu, Ibn al-Jazari yang menulis kitab *Ghāyat al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā'*, dan memuat 3955 nama qurra', hanya memuat tiga nama perempuan periwayat al-Qur'an, dan dari ketiga nama tersebut, tidak terdapat satupun periwayat al-Qur'an dari kalangan istri-istri Nabi. Padahal fakta sejarah membuktikan bahwa istri-istri Nabi memainkan peran penting dalam mentransmisikan varian bacaan al-Qur'an, walaupun riwayat-

Pertama, riwayat Abū ‘Ubayd al-Qasim ibn Salām²¹ menyebutkan tiga nama perempuan di antara para qurra’ dari kalangan Sahabat Nabi, mereka adalah ‘Ā’ishah, Ḥafṣah, dan Umm Salamah.²² Dalam riwayat ini terdapat ungkapan “dari kalangan yang dari mereka diriwayatkan ragam varian qiraah dari kalangan Sahabat dan generasi setelah mereka, maka disebutkanlah dari generasi Sahabat antara lain: ...‘Ā’ishah, Ḥafṣah, dan Umm Salamah.” Pernyataan ini menjadi dasar bahwa ketiga nama tersebut termasuk dari tokoh-tokoh yang meriwayatkan varian bacaan al-Qur’an. **Kedua**, penelusuran terhadap kitab-kitab Ṣaḥīḥ dan Sunan yang ditulis oleh para penulis hadis menunjukkan adanya riwayat tentang varian bacaan al-Qur’an yang diriwayatkan dari ketiga istri Nabi di atas. Al-Tirmidhī menulis bab khusus dalam kitab Sunan-nya yang diberi judul “*Kitāb al-Qira’āt*” yang memuat berbagai riwayat yang dinukil dari ‘Ā’ishah dan Umm Salamah yang menjelaskan berbagai varian bacaan al-Qur’an dalam surat Hūd, al-Kahfi, dan surat-surat lainnya.²³ **Ketiga**, penelusuran terhadap karya-karya tafsir dan bahasa Arab membuktikan adanya beragam varian bacaan al-Qur’an yang diriwayatkan

²³ Muḥammad ibn 'Īsā ibn Sawrāh ibn al-Dahhāk al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, ed. Ibrāhīm 'Utwah 'Awād, (Kairo: Muṣṭafā Bāb al-Halabī, 1395 H/1975 M), Vol. 5, 184-198.

Menurut Arthur Jeffery, varian bacaan al-Qur'an (*qiraah*) non-kanonik pra-'Uthmāni yang bersumber dari mushaf para Sahabat—termasuk ketiga istri Nabi Muhammad—dapat ditemukan dalam dua jenis karya ulama: **Pertama:** mufassir yang banyak tertarik pada implikasi teologis varian-varian bacaan tersebut. **Kedua,** para ahli bahasa (filolog) yang mengutip varian bacaan tersebut sebagai contoh-contoh penggunaan gramatikal atau menjelaskan makna leksikal. Termasuk jenis karya yang pertama adalah karya al-Zamakhsharī (w. 538 H), Abū Ḥayyān (w. 745 H), al-Shawkānī (w. 1250 H) yang banyak menggunakan sumber-sumber klasik yang tidak banyak diketahui oleh sarjana Barat. Dalam karya-karya tafsir ini, dapat ditemukan perbedaan—tidak hanya pada level fonetik semata tetapi juga pada level struktur kalimat—dengan teks (*rasm*) 'Uthmānī. Termasuk karya jenis kedua adalah karya filolog (ahli bahasa) seperti al-'Ukbarī (w. 616 H), Ibn Khālawayh (w. 370 H), dan Ibn Jinnī (w. 392 H). Dalam karya-karya ini, terdapat varian bacaan al-Qur'an yang dalam kasus-kasus tertentu terbukti menjadi sumber rujukan para mufassir dalam menjelaskan varian bacaan al-Qur'an.²⁴

‘Ā’ishah adalah istri Nabi yang paling produktif dalam meriwayatkan qiraat dari tiga isti Nabi yang meriwayatkan varian (*huruf*) bacaan al-Qur’an, Dari penelusuran terhadap sejumlah referensi karya-karya tentang varian bacaan

[illegible]

a. Perbedaan dalam Ranah Fonetik (Suara).

إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ

Dari sisi bacaan, terdapat tiga varian bacaan para qurra' dalam membaca kata *ḥaṣab*. **Pertama**, jumhur qurra' menggunakan huruf *ṣād* (حَصَب). **Kedua**, 'Ā'ishah, 'Alī ibn Abī Ṭālib, Ibn al-Zubayr, Ubay ibn Ka'b dan 'Ikrimah membacanya dengan menggunakan huruf *ṭā'* (حِطَب).²⁶ **Ketiga**, Ibn 'Abbās membaca ayat tersebut dengan huruf *dād* (دَحِطَب). Dari sisi makna, ketiga kata tersebut memiliki kedekatan makna, yaitu menunjuk pada bahan bakar yang digunakan untuk menyalakan api. Perbedaannya adalah kata *ḥaṣab* bermakna sesuatu yang digunakan untuk menyalakan api, baik ia dilemparkan ke dalam api

²⁶ Abū al-Faṭḥ ‘Uthmān ibn Jinnī, *al-Muḥtasab fī Tabyīn Wujūh Shawādhidh al-Qirā’at wa al-Īdāh ‘anhā*, ed. ‘Alī al-Najdī Nāsif dan ‘Abd al-Fattāh Isma‘īl Shalabī, (Kairo: Dār Sezgin li al-Tibā‘ah wa al-Nashr, 1406 H/1986 M), Vol. 2, 67.

Dalam QS. Yusuf (9): 18, perbedaan terletak pada penggunaan huruf *dāl* dengan *dhāl*:

Dan mereka datang membawa baju gamisnya (yang berlumuran) darah palsu. Dia (Yakub) berkata, “Sebenarnya hanya dirimu sendirilah yang memandang baik urusan yang buruk itu; maka hanya bersabar itulah yang terbaik (bagiku). Dan kepada Allah saja memohon pertolongan-Nya terhadap apa yang kamu ceritakan. (al-Qur'an, 12:18)³⁴

Dari sisi makna, kedua varian bacaan ini memiliki perbedaan makna. Bacaan jumbuh memiliki konotasi makna bahwa darah yang dimaksud adalah darah palsu, bukan darah Nabi Yusuf. Kata palsu (كُذِبَ) digunakan menyifati kata darah (دَمٌ) menggunakan gaya bahasa hiperbola (*mubalaghah*) atau dengan membuang kata

³⁵ Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Bakr al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, ed. Aḥmad al-Bardūn and Ibn Ibrāhīm 'Uṭfaysh, (Kairo: Dār al-Kutub al-Misriyyah, 1964), Cet. 2, Vol. 9, 149.

Dalam tiga kasus di atas perbedaan terjadi pada penggunaan huruf konsonan. Pada dua kasus berikut, perbedaan terjadi pada penggunaan huruf vokal. Dalam QS. al-Tawbah (9):128, perbedaan qiraah terletak pada penggunaan vokal *fathah* dengan *dammah*:

Sungguh, telah datang kepadamu seorang rasul dari kaummu sendiri, berat terasa olehnya penderitaan yang kamu alami, (dia) sangat menginginkan (keimanan dan keselamatan) bagimu, penyantun dan penyangga terhadap orang-orang yang beriman. (At-Taubah, 9:128)³⁹

³⁹ Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 278.

Perbedaan vokal *fatḥah* dengan *ḍammah* juga terjadi pada QS. al-Wāqī‘ah (56): 89:

Maka dia memperoleh ketenteraman dan rezeki serta surga (yang penuh) kenikmatan. (al-Qur`an, 56: 89)⁴¹

⁴⁰ Muḥammad ibn Abī Naṣr al-Kirmānī, *Shawādh al-Qirā'āt*, ed. Shamrān al-‘Ajalī, (Beirut: Mu’assasah al-Balāgh, t.th.), 223; Muḥammad ibn Yūsuf Abū Ḥayyān, *al-Baḥr al-Muḥīt*, ed. Ṣidqī Muḥammad Jumayl, (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), Vol. 7, 350. Yūsuf ibn ‘Alī ibn Jabbārah al-Hudhalī, *al-Kāmil fī al-Qirā'āt wa al-Arba‘in al-Zā'idah ‘alayhā*, ed. Jamāl al-Shāyib, (Nashr: Mu’assasah Simā li al-Tawzī‘, 2007), Cet. 1, 565.

⁴² Ahmad Mukhtār ‘Umar dan ‘Abd al-‘Āl Sālīm Makrām, *Mu‘jam al-Qirā’āt al-Qur’āniyyah*, (Kuwait: Maṭbū‘ah Jāmi‘ah Kuwayt, 1408 H/1988 M) Cet. 2, Vol. 7, 75; Ahmad ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Tha‘labī, *al-Kashf wa al-Bayān ‘an Tafsīr al-Qur’ān*, ed. Abu Muḥammad ibn ‘Āshūr, (Beirut: Dār Ihya’ al-Trath al-‘Arabi, 1422 H/2020 M), Vol. 9, 224; Ahmad ibn al-Husayn

Kasus terakhir dalam ranah fonetik adalah penetapan dan penghapusan alif dalam QS. Al-Mu'minun (23): 60 :

dan mereka yang memberikan apa yang mereka berikan (sedekah) dengan hati penuh rasa takut (karena mereka tahu) bahwa sesungguhnya mereka akan kembali kepada Tuhannya. (al-Qur`an, 23: 60)⁴⁵

ibn Mahrān al-Naysābūrī, *al-Mabsūt fī al-Qirā'āt al-'Ashr*, ed. Subay' Ḥamzah Ḥakīmī, (Damaskus: Nashr: Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, 1981), 428.
⁴³ Ibrāhīm ibn al-Sirrī al-Zujāj, *Ma'ānī al-Qur'ān wa I'rābuh*, ed. 'Abd al-Jalīl 'Abduh Shalabī, (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1988), Cet. 1, Vol. 5, 117.
⁴⁴ 'Alī ibn Muḥammad al-Māwardī, *al-Nukat wa al-'Uyūn*, ed. al-Sayyid ibn 'Abd al-Maqsūd, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), Vol. 5, 466-467.
⁴⁵ Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 481.

⁴⁵ Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 481.

b. Perbedaan Stuktur Kata (Morfem)

إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنَاثًا وَإِنْ يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَرِيدًا

⁴⁷ Muḥammad Sayyid Ṭaṭāwī, *al-Taḥṣīl al-Waṣīl li al-Qurʾān al-Karīm* (Kairo: Dār Nahdah Miṣr li al-Tibāʾah wa al-Naṣr wa al-Tawzīʿ, t.th.). Vol. 10, 44.

Perbedaan struktur atau bentuk kata juga dapat ditemukan dalam QS. Al-Nisa (4): 9. Dalam ayat disebutkan:

Dan hendaklah takut (kepada Allah) orang-orang yang sekiranya mereka meninggalkan keturunan yang lemah di belakang mereka yang mereka khawatir terhadap (kesejahteraan)nya. Oleh sebab itu, hendaklah mereka bertakwa kepada Allah, dan hendaklah mereka berbicara dengan tutur kata yang benar. (al-Qur`an, 4: 9)⁵¹

Sementara itu, ‘Ā’ishah, Abū ‘Abd al-Raḥmān, Abū Ḥayawah, al-Zuhrī dan Ibn Muḥaysin membacanya dengan (ضُعْفَاء) mengikuti wazan (فعلاء).⁵² Kedua bentuk kata tersebut merupakan bentuk jamak dari kata (ضعيف). Kedua kata ini memiliki bentuk dasar (ض ع ف) yang memiliki makna asal: *Pertama*, lawan kata (antonim) dari kata (القوة) atau kekuatan. *Kedua*, sinonim dengan (المثل والزيادة) yang sesuatu

⁵² ‘Abd al-Ḥaqq ibn Ghālib ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Tamām ibn ‘Aṭīyyah al-Andalūsī al-Muḥārībī, *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz*, ed. ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Shāfi Muhammad, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1422 H), Vol. 2, 13.

Perbedaan dalam ranah struktur kata juga mencakup perbedaan dalam menggunakan kata benda maskulin (*mudhakkar*) dan *mu'annath* (feminin) Dalam QS. Yasin (36): 72 disebutkan:

Dan Kami menundukkannya (hewan-hewan itu) untuk mereka; lalu sebagiannya untuk menjadi tunggangan mereka dan sebagian untuk mereka makan. (al-Qur`an, 36: 72)⁵⁶

⁵⁶ Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 632.

Perbedaan struktur kata kerja juga terdapat dalam QS. Al-Nisa (4): 127:

Dan mereka meminta fatwa kepadamu tentang perempuan. Katakanlah, “Allah memberi fatwa kepadamu tentang mereka, dan apa yang dibacakan kepadamu dalam Al-Qur'an (juga memfatwakan) tentang para perempuan yatim yang tidak kamu berikan sesuatu (maskawin) yang ditetapkan untuk mereka, sedang kamu ingin menikahi mereka dan (tentang) anak-anak yang masih dipandang lemah. Dan (Allah menyuruh kamu) agar mengurus anak-anak yatim secara adil. Dan kebajikan apa pun yang kamu kerjakan, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui.” (al-Qur'an, 4: 127)⁶⁶

⁶⁵ Abū Ḥayyān, *al-Bahr al-Muhīt*, Vol. 2, 188.

[illegible]

Perbedaan struktur kata kerja juga terdapat dalam QS. Yusuf (12): 110:

Sehingga apabila para rasul tidak mempunyai harapan lagi (tentang keimanan kaumnya) dan telah meyakini bahwa mereka telah didustakan, datanglah kepada mereka (para rasul) itu pertolongan Kami, lalu diselamatkan orang yang Kami kehendaki. Dan siksa Kami tidak dapat ditolak dari orang yang berdosa. (al-Qur`an, 12: 110)⁶⁹

⁶⁷ ‘Amr ibn ‘Uthmān ibn Qanbar Sībawayh, *al-Kitāb*, ed. ‘Abd al-Salām Hārūn, (Kairo: Maktabah al-Khānī, 1988), Cet. 3, Vol. 4, 467.

⁶⁸ Naṣr ibn 'Alī ibn Abī Maryam, *al-Muwaddih fī Wujūh al-Qirā'āt wa 'Iṭalihā*, ed. 'Umar al-Kubayṣī, (1993), Cet. 1, Vol. 1, 428.

⁶⁹ Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 334.

⁷⁰ Shihāb al-Dīn Maḥmūd ibn ‘Abd Allāh al-Husaynī al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur‘ān al-‘Azīm wa al-Sab‘ al-Mathānī* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1415), Vol. 7, 67; al-Jazarī, *al-Nashr fī al-Qirā‘āt*, Vol. 2, 296.

c. Perbedaan Struktur Kalimat (Sintaksis)

Untuk kasus yang pertama, yaitu perbedaan dalam meng-*ataf*-kan kata dapat ditemukan dalam QS. al-Maidah (5): 69:

Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, shabiin dan orang-orang Nasrani, barangsiapa beriman kepada Allah, kepada hari kemudian, dan berbuat kebajikan, maka tidak ada rasa khawatir padanya dan mereka tidak bersedih hati. (al-Qur`an, 5: 69)⁷²

⁷¹ Muḥammad ibn Aḥmad al-Azhārī, *Ma‘ānī al-Qirā’āt* (Markaz al-Buhūth fī Kulliyat al-Adab, Jāmi‘ah Malik Sa‘ūd, 1991), Cet. 1, Vol. 2, 53.

⁷² Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 159.

⁷⁶ al-Samīn, *al-Durr al-Maṣālāt ūn*, Vol. 4, 36.

Untuk kasus kedua, yaitu penambahan frase dapat ditemukan dalam dua ayat sekaligus, yaitu al-Baqarah (2): 238 dan al-Ahzab (33): 56. Dalam kasus yang pertama, QS. Al-Baqarah (2): 238:

Peliharalah semua *ṣalāt* dan *ṣalāt wuṣṭā*. Dan laksanakanlah (*ṣalāt*) karena Allah dengan khushyuk. (al-Qur`an, 2: 238)⁷⁸

Dalam membaca ayat ini, ada dua varian bacaan yang dikemukakan.

Pertama, Jumhur *qurra'* membaca kata (الصَّلَاةِ) dengan *jarr* dan tanpa tambahan frase apapun setelahnya. Kedua, 'Ā'ishah membaca kata (الصَّلَاةِ) dengan *nasab*, dan memasukkan tambahan frase (صَلَاةُ الْعَصْرِ).⁷⁹ Bagi jumhur yang membaca kata (الصَّلَاةِ) dengan *jarr*, karena kata ini diatafkan pada kata (الصَّلَوَاتِ) yang berstatus *majrur* oleh (عَلَى). Sedangkan kata (الصَّلَاةِ) dalam riwayat 'Ā'ishah dibaca *nasab* karena dua hal: (1) *nasab* karena tujuannya memberi pujian (*al-madh*) dan kekhususan (*al-ikhtisas*); (2) dibaca *nasab* karena tujuannya adalah *ighra'* yaitu sisipan kata (الزُّمُو الصَّلَاةَ الْوَسْطَى) “kerjakanlah selalu *ṣalāt al-‘aṣr*”. Sedangkan frase tambahan (صَلَاةُ الْعَصْرِ), qiraah ini merupakan tambahan penafsiran dari 'Ā'ishah, karena ia menyelisihi rasm mushaf.⁸⁰

Penambahan frase baru juga terdapat dalam QS. al-Ahzab (33): 56:

إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا

⁸⁰ Muḥammad Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Maḥāsīn al-Ta'wīl*, ed. Muḥammad Bāsil 'Uyun al-Sūd, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1418). Cet. 1. Vol. 2. 164.

Qiraah ayat ini termasuk qiraah yang paling banyak menimbulkan polemik di kalangan ulama. Qiraah jumhur yang membacanya dengan (قَالُوا إِنَّ هَٰذَا لَسَاحِرَانِ) memang sesuai dengan rasm mushaf ‘Uthmānī, namun dari sisi gramatika tampaknya menyelisihi kaidah gramatika yang lazim. Sehingga banyak ulama yang mencoba memberikan pembenaran dari sisi gramatikanya. Al-Banna’ dalam *al-Ittiḥāf* menjelaskan beberapa kemungkinan i‘rāb kalimat (قَالُوا إِنَّ هَٰذَا لَسَاحِرَانِ) dalam qiraah versi jumhur: **Pertama**, kata (إِنَّ) berarti (نعم), kata (هَٰذَا) adalah *mubtada’* (subjek), dan kata (لَسَاحِرَانِ) adalah *khavar* (predikat). Namun penjelasan ini dibantah karena huruf *lam* tidak masuk pada *khavar*. **Kedua**, isim (إِنَّ) adalah *ḍamīr sha’n* yang dihilangkan, dan kalimat (هَٰذَا لَسَاحِرَانِ) adalah *khavar*nya. **Ketiga**, kata (هَٰذَا) adalah isim (إِنَّ), menurut versi logat yang memberlakukan *muthannā* selalu dengan *alif* dalam posisi apapun.⁸⁶ Dialek ini dinisbatkan kepada suku-suku dalam rumpun Kināniyyah, seperti Bilhārith, Bil‘anbar ibn Ka‘b, Banī

⁸⁶ Aḥmad ibn Muḥammad al-Bannā al-Dimyaṭī, *Ittiḥāf Fuḍalā' al-Bashar*, ed. Sha'bān Muḥammad Ismā'īl. (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1407 H), Cet. 1, 384.

Qiraah ‘Ā’ishah, meski secara tulisan menyelsihi rasm mushaf ‘Uthmāni, namun secara gramatika sejalan dengan prinsip gramatika bahasa Arab. Oleh karena itu, keberatan sebagian ulama terhadap qiraah ‘Ā’ishah lebih dikarenakan secara tulisan menyalahi rasm mushaf ‘Uthmāni yang resmi. Al-Farrā’ misalnya mengatakan “...dan saya tidak ingin menyalahi (tulisan) al-Kitāb.”⁸⁸ Senada dengan al-Farra’, al-Zujjāj juga menyatakan “...adapun qiraah ‘Īsā ibn ‘Umar, Abū ‘Amr ibn al-‘Alā, maka aku tidak memperbolehkannya, karena ia menyelsihi mushaf.”⁸⁹

وَلَمَّا فَتَحُوا مَتَاعَهُمْ وَجَدُوا بِضَاعَتَهُمْ رُدَّتْ إِلَيْهِمْ قَالُوا يَا أَبَانَا مَا نَبْغِي هَذِهِ بِضَاعَتُنَا رُدَّتْ إِلَيْنَا وَنَمِيرُ أَهْلَنَا وَنَحْفَظُ أَخَانَا وَنَزِدَادُ كَيْلَ بَعِيرٍ ذَلِكَ كَيْلٌ يَسِيرٌ

Dalam qiraah jumhur qurra', ayat ini dibaca dengan kata ganti orang pertama jamak (مَا نَبْغِي). Sementara itu, 'Ā'ishah, Ibn Mas'ūd, dan Abū Hayawah

⁹⁰ Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 327.

membacanya dengan kata ganti orang kedua (مَا تَبْغِي).⁹¹ Dengan demikian, qiraat ‘Ā’ishah berbeda dengan qiraah yang masyhur, dan perbedaan ini menimbulkan perbedaan makna. Dalam bacaan jumhur, subjek pelakunya adalah saudara-saudara Yusuf. Sedangkan dalam bacaan ‘Ā’ishah, subjek pelakunya adalah Ya’kub ayah Yusuf. Kata (مَا) dalam ayat tersebut juga dipahami secara berbeda. *Pertama*, sebagian menafsirkan kata (مَا) sebagai bentuk kata tanya, sehingga ayat ini bermakna: “apa yang kami minta?”, jika kata (تَبْغِي) diartikan sebagai permintaan. *Kedua*, sebagian yang lain menafsirkan huruf (مَا) sebagai bentuk kata negasi. Dengan demikian, ayat ini bermakna: “Kami tidak meminta dari engkau harta untuk membeli bahan makanan, ini dagangan kami dikembalikan kepada kami, dan harta ini telah dikembalikan kepada kami, sehingga kami bisa membawanya kembali dan menggunakannya untuk membeli makanan.”⁹²

Perbedaan subjek dari kata kerja juga terjadi pada QS. al-Ma'idah (5): 112.

Dalam ayat ini disebutkan:

إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يُعِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ قَالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

(Ingatlah), ketika pengikut-pengikut Isa yang setia berkata, “Wahai Isa putra Maryam! Bersediakah Tuhanmu menurunkan hidangan dari langit kepada kami?” Isa menjawab, “Bertakwalah kepada Allah jika kamu orang-orang beriman. (al-Qur`an, 5: 112)”⁹³

Ada dua varian bacaan terhadap ayat ini. **Pertama**, jumhur qurra' menjadikan kata (رَبُّكَ) sebagai subjek dari kata kerja (يَسْتَطِيعُ) sehingga frase ini

⁹¹ al-Muḥāribī, *al-Muḥarrar al-Wajīz*, Vol. 3, 260.

⁹² Muṣṣir ibn Muḥammad al-Samʿānī, *Waṣṣir al-Qurʾān*, ed. Yāsir ibn Ibrāhīm dan Ghānim ibn ʿAbbās ibn Ghānim, (Riyad: Dār al-Waṭān, 1997), Cet. 1, Vol. 3, 45-46; Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muṣṭafā Abū Saʿūd, *Irshād al-ʿAql al-Salīm ilā Mazāyā al-Kitāb al-Karīm*, (Beirut: Dār Ihyaʾ al-Turāth al-ʿArabī, 2010), Vol. 4, 290.

⁹³ Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 168.

Perbedaan subjek pelaku juga dapat dilihat dalam QS. al-Nāzi‘āt (79): 36:

"dan neraka diperlihatkan dengan jelas kepada setiap orang yang melihat."
(al-Qur`an, 79: 36)⁹⁷

⁹⁷ Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 869.

Ada dua varian bacaan dalam membaca ayat ini. **Pertama**, bacaan jumbuh

qurra' yang menjadikan orang ketiga sebagai subjek pelaku dari kata kerja (يُرَى).

Kedua, bacaan ‘Ā’ishah yang menjadikan orang kedua atau orang ketiga perempuan sebagai subjek pelaku dari kata kerja (تَرَى). Dalam hal ini, qiraah

‘Ā’ishah menyelisihi qiraah jumhur. Oleh karena itu, sebagian ulama berusaha

menjelaskan makna bacaan ‘Ā’ishah ini. Menurut Ibn Jinnī, subjek dari kata kerja

(تَرَى) dapat merujuk kepada neraka Jahīm, sehingga makna ayat ini adalah: “bagi

orang yang dilihat oleh neraka Jahīm”. Kemungkinan kedua, subjek kata ini

merujuk kepada orang kedua yaitu Nabi Muhammad, sehingga artinya menjadi

“Bagi siapa saja yang engkau lihat wahai Muhammad”, atau bagi manusia, dengan

menggunakan gaya bahasa *pars pro toto*, menyebut sebagian (Muhammad) tetapi

yang dimaksud adalah keseluruhan (umat manusia). Sedangkan qiraah jumhur,

dari sisi makna, subjek pelaku kata kerja (یَزِی) dapat merujuk kepada siapa saja

yang melihat dan menjumpai (neraka Jahīm), sehingga orang yang beriman akan

mensyukuri nikmat Allah.⁹⁸

Perbedaan penggunaan kata kerja tidak hanya terbatas pada perbedaan

subjek pelaku, tetapi juga terjadi dalam tenses atau waktu. Dalam QS. al-An‘ām

(6): 145 disebutkan:

قُلْ لَا آجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعُمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِيتَةً أَوْ دَمًا
مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمِ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ
وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Katakanlah, “Tidak kudapati di dalam apa yang diwahyukan kepadaku, sesuatu yang diharamkan memakannya bagi yang ingin memakannya, kecuali daging hewan yang mati (bangkai), darah yang mengalir, daging

⁹⁸ al-Muhāribī, *al-Muharrar al-Wajīz*, Vol. 31, 48-49.

babi – karena semua itu kotor – atau hewan yang disembelih bukan atas (nama) Allah. Tetapi barangsiapa terpaksa bukan karena menginginkan dan tidak melebihi (batas darurat) maka sungguh, Tuhanmu Maha Pengampun, Maha Penyayang. (al-Qur`an, 6: 145)⁹⁹

Jumhur qurra' membaca (يُطْعَمُهُ) dengan bentuk kata kerja *present continous* (*fi'il muḍāri'*). Sedangkan 'Ā'ishah membaca (يَطْعَمُهُ) dengan bentuk *past tense* (*fi'il māḍī*) (طَعَمَهُ).¹⁰⁰ Dari sisi makna, perbedaan antara qiraah jumhur dan 'Ā'ishah terletak pada bentuk kata kerja yang digunakan, yaitu *fi'il muḍāri'* yang menunjukkan perbuatan yang dilakukan masa sekarang dan akan datang, dan *fi'il māḍī* yang menunjukkan bentuk perbuatan yang dilakukan pada masa lampau. Dengan demikian, pengharaman yang ditunjukkan pada ayat tersebut mencakup tiga masa sekaligus, yaitu masa lalu, sekarang dan akan datang.¹⁰¹

Selain perbedaan bentuk kata kerja, perbedaan qiraah ‘Ā’ishah dengan qiraah jumhur juga terjadi dalam penggunaan preposisi/kata depan (مِنْ) dan *interrogative pronoun* (مَنْ). Dalam QS. al-Nisā’ (4): 79 disebutkan:

مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ۖ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ ۚ وَأَرْسَلْنَا لِلنَّاسِ رَسُولًا ۖ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا ۚ

Kebajikan apa pun yang kamu peroleh, adalah dari sisi Allah, dan keburukan apa pun yang menimpamu, itu dari (kesalahan) dirimu sendiri. Kami mengutusmu (Muhammad) menjadi Rasul kepada (seluruh) manusia. Dan cukuplah Allah yang menjadi saksi. (al-Qur`an, 4: 79)¹⁰²

Jumhur membaca ayat ini dengan menjadikan (مِنْ) sebagai preposisi, sehingga bacaan ayat adalah (فَمِنْ نَفْسِكَ). Sedangkan ‘Ā’ishah membacanya dengan

⁹⁹ Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 198.

¹⁰⁰ Aḥmad ibn Muḥammad al-Nuḥḥās, *Ma‘ānī al-Qur‘ān*, ed. Muḥammad ‘Alī al-Ṣabūnī, (Nashr: Jāmi‘ah Umm al-Qurā, 1409), Cet. 1, Vol. 2, 507.

¹⁰¹ Muḥammad Sayyid Ṭantāwī, *al-Tafsīr al-Wasīṭ li al-Qurʾān al-Karīm* (Kairo: Dār Nahdah Misr, 1997 M), Vol. 5, 200-201; Ismāʿīl ibn ʿUmar Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm*, ed. Sāmī Muḥammad Salāmah, (Nashr: Dār Tayyibah li al-Nashr, 1999), Cet. 3, 352.

¹⁰² Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 117.

	Takwir (81): 24	<u>بُظْنِينَ</u>	<u>بُظْنِينَ</u>	huruf <i>dād</i> dengan <i>zā'</i>	
3	Yusuf (12): 18	وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ	وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ	Penggantian huruf <i>dāl</i> dengan <i>dhal</i>	
4	Al-Tawbah (9): 128	لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُمْ	لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُمْ	Penggantian vokal fathah dengan dammah	
5	Al-Waqi'ah (56): 89	فِرُّوحٌ وَرِيحَانٌ وَجَنَّةٌ نَّعِيمٌ	فِرُّوحٌ وَرِيحَانٌ وَجَنَّةٌ نَّعِيمٌ	Penggantian harakat fathah dengan dammah	
6	Al-Mu'minu n (23): 60	وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجَلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَى رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ	وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجَلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَى رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ	Penetapan alif dan penghapusa nnya	
7	Al-Nisa' (4): 117	إِن يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنَاثًا وَإِن يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَّרِيدًا	1. إِن يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَنثًا وَإِن يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَّارِيدًا 2. إِن يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَنثًا وَإِن يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَّارِيدًا 3. إِن يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَوْثَانًا وَإِن يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَّارِيدًا	Perbedaan struktur kata benda dan implikasi maknanya	Perbedaan pada ranah struktur kata (morfologi)
8	Al-Baqarah (2): 183	وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ	وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ	Kata kerja <i>af'ala</i> dan <i>fa'ala</i>	
9	Al-Nisa' (4): 128	فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا	فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا	Kata kerja <i>af'ala</i> dan <i>tafa'ala</i>	
10	Yusuf (12): 110	حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْسَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا	حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْسَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا	<i>Takhfif</i> dan <i>tashdid</i>	
11	Al-Maidah (5): 69	إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِقِينَ وَالنَّصَارَىٰ مِنَ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ	إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِقِينَ وَالنَّصَارَىٰ مِنَ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ	Ataf pada lafal (kata) atau <i>mahall</i> (posisi kata dalam kalimat)	Perbedaan pada ranah struktur kalimat/sintaksis (kedudukan kata dalam kalimat)
12	QS. Al-Baqarah (2):238	حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ	حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ	Tambahan Frase (صلاة) (العصر)	
13	Al-	إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ	إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ	Tambahan	

	Ahzab (33): 56	يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا	يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ وَالَّذِينَ يَصَلُّونَ الْصَّفُوفِ الْأُولِ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا	Frase (والذين) يصلون الصفوف (الأول) setelah (يُصَلُّونَ عَلَى) (النَّبِيِّ)
14	Taha (20): 63	قَالُوا إِنَّ هَٰذَانِ لَسَاحِرَٰنِ	قَالُوا إِنَّ هَٰذَيْنِ لَسَاحِرَٰنِ	I'rab al- Muthanna
15	Yusuf: (12): 65	قَالُوا يَا أَبَانَا مَا نَبْغِي هَٰذِهِ بِضَاعَتُنَا رُدَّتْ إِلَيْنَا	قَالُوا يَا أَبَانَا مَا نَبْغِي هَٰذِهِ بِضَاعَتُنَا رُدَّتْ إِلَيْنَا	Perubahan dari kata (نَبْغِي) menjadi (نَبْغِي)
16	Al- Ma'idah (5): 112	يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ	يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ تَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ	Perubahan dari (هَلْ) (يَسْتَطِيعُ) menjadi (هَلْ) (تَسْتَطِيعُ)
17	Al- Nazi'at (79): 36	وَبُرَزَّتِ الْجَحِيمُ لِمَنْ يَرَى	وَبُرَزَّتِ الْجَحِيمُ لِمَنْ تَرَى	Perubahan dari kata ganti orang ketiga menjadi orang kedua
18	Al-Nisa (4): 9	وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا	وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا	Perubahan dari Wazan (فعلا) Menjadi (فعلاء)
19	Al-Nisa' (4): 79	مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنْ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ	مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنْ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ	Kata (مِنْ) Huruf Jarr dan (مِنْ) yang bermakna Istifham
20	Al- An'am (6): 145	قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ	قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ طَعَمَهُ	Perbedaan Bentuk Kata Kerja (Fi'il)
21	Al-Insan (76): 21	عَالِيَهُمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٌ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ	عَالِيَهُمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٌ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ	Pengubahan Kalimat Nominal Menjadi Kalimat Verbal

Selain perbedaan penggunaan kata benda, perbedaan juga terjadi pada struktur kalimat (sintaks) seperti dalam perbedaan penggunaan huruf nun pada kata (تَبْلُو) dalam QS. Yunus (10): 30:

Di tempat itu (padang Mahsyar), setiap jiwa merasakan pembalasan dari apa yang telah dikerjakannya (dahulu) dan mereka dikembalikan kepada

113 Ibid.

Dalam ranah struktur atau bentuk kata, perbedaan dapat dilihat dalam

penggunaan kata benda (الرِّيحَ) menjadi (الأرواح) dalam QS. al-Baqarah (2): 164:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ ۖ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

Sesungguhnya pada penciptaan langit dan bumi, pergantian malam dan siang, kapal yang berlayar di laut dengan (muatan) yang bermanfaat bagi manusia, apa yang diturunkan Allah dari langit berupa air, lalu dengan itu dihidupkannya bumi setelah mati (kering), dan Dia tebarkan di dalamnya bermacam-macam binatang, dan perkisaran angin dan awan yang dikendalikan antara langit dan bumi, (semua itu) sungguh, merupakan tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang-orang yang mengerti. (al-Qur`an, 2:164)¹¹⁶

Ada tiga varian bacaan dalam membaca ayat ini. **Pertama**, riwayat Ḥamzah, al-Kisā'ī, Khalaf, al-A'mash, Ibn Muḥaysin yang membacanya (وَتَصْرِيفِ الرِّيحِ) dengan menunggalkan kata *rīḥ*, tetapi yang dimaksud adalah *genus*, sehingga ia secara makna sama dengan bentuk jamak.¹¹⁷ **Kedua**, riwayat Nāfi', Ibn Kathīr, Abū 'Amr, 'Āṣim, Ibn 'Āmir, Abū Ja'far, dan Ya'qūb membacanya yang (وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ) dengan bentuk jamaknya.¹¹⁸ **Ketiga**, riwayat Ḥafṣah yang membacanya dengan kata (وَتَصْرِيفِ الْأَرْوَاحِ).¹¹⁹ Dalam penggunaan al-Qur'an, kata *al-rīḥ* diungkapkan dalam bentuk jamak jika yang dimaksud adalah angin yang membawa rahmat, dan diungkapkan dalam bentuk mufrad jika yang dimaksud

¹¹⁶ Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 31.

¹¹⁷ Abū Ḥayyān, *al-Baḥr al-Muḥīt*, Vol. 1, 467; al-Muḥāribī, *al-Muḥarrar al-Wajīz*, Vol. 2, 52; al-Qurṭubī, *al-Jāmiʿ*, Vol. 2, 198; ʿUthmān al-Dānī, *al-Taysīr*, Cet. 2, 78; al-Jazārī, *al-Nashr*, Vol. 2, 222; Abū Muḥammad ibn Abī Ṭālib ibn Mukhtār al-Qaysī, *al-Kashf ʿan Wujūh al-Qirāʾāt al-Sabʿ* (Beirut: Muʾassasah al-Risālah, t.th.), Vol. 1, 271, al-Zamakhṣarī, *al-Kashshāf*, Vol. 1, 248; al-Jawzī, *Zād al-Masār*, Cet. 1, Vol. 1, 168; al-Samīn, *al-Durr al-Masūn*, Vol.1, 201.

¹¹⁸ Abū Hayyān, *al-Bahr al-Muhīt*, Vol. 1, 467; al-Qurtubī, *al-Jāmi‘ li Ahkām*, Cet. 2, Vol. 2, 198.

¹¹⁹ Ibid. ; al-Qurtubī, *al-Jāmi‘ li Ahkām*, 204.

¹²⁴ al-Qurtubī, *al-Jāmi‘ li Ahkām*, Cet. 2, Vol. 1, 149-150.

أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين، أولئك صُمُّ بكم
عمى فهم لا يرجعون¹²⁵.

Perbedaan dalam bentuk penambahan frase (وصلاة العصر) setelah frase (وَالصَّلَاةُ) terdapat dalam QS. al-Baqarah (2): 238:

Peliharalah semua *ṣalāt* dan *ṣalāt wuṣṭā*. Dan laksanakanlah (*ṣalāt*) karena Allah dengan khusyuk. (al-Qur`an, 2: 238)¹²⁸

Sementara itu, penambahan frase *wa salāt al-‘asr* antara lain diriwayatkan oleh

¹²⁸ Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 49.

Perubahan kata kerja aktif menjadi kata kerja pasif terdapat dalam QS. Al-A'raf (7): 154:

Dan setelah amarah Musa mereda, diambilnya (kembali) lauh-lauh (Taurat) itu; di dalam tulisannya terdapat petunjuk dan rahmat bagi orang-orang yang takut kepada Tuhannya. (al-Qur'an, 7: 154)¹³²

129 Mālik ibn Anas, *al-Muwaṭṭaʿ*, ed. Muḥammad Muṣṭafā al-Aʿẓamī, (Abu Dabi Emirat: Muʿassasah Zāyid ibn Sulṭān al-Nahayān, 1425 H/2004 M), Vol. 2, 190; Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal ibn Hilal ibn Asad al-Shaybānī, *Musnad al-Imam Aḥmad ibn Hanbal*, ed. Shuʿayb al-ʿArnaʿuti dkk, (Beirut: Muʿassasah al-Risalah, 1421 H/2001 H), Vol. 6, 178; al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 1, 437, hadis no. 629; al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, hadis no. 410, Muḥammad ibn ʿĪsā al-Tirmidhī al-Sulamī, *al-Jāmiʿ al-Saḥīḥ Sunan Tirmidhī*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākir. (Beirut: Dār Ihyaʾ al-Turāth al-ʿArabī, t.th.), Kitab al-Tafsīr wa min Surat al-Baqarah, hadis no. 2982, dan al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, Vol. 3, 28; Abū ʿAbd al-Raḥman al-Nasāʾī, *Sunan al-Nasāʾī*, ed. Maktab ed. al-Turath, (Beirut: Dar al-Maʿrifah, 1420 H), Vol. 1, 103; . 236; dan . 269, al-Ṭabarī, *Jāmiʿ al-Bayān*, Vol. 5, 173-175, al-Sijistānī, *al-Maṣāḥif*, Cet. 1, 94-95, dan Aḥmad ibn al-Hasan ibn ʿAlī ibn Musa al-Bayhaqī, *Sunan al-Bayhaqī al-Kubra*, ed. Muḥammad ʿAbd al-Qādir ʿAṭā (Makkah al-Mukarramah: Maktabah Dār al-Bāz, 1414 H/1994 M), Vol. 1, 462; al-Suyūṭī, *al-Durr al-Manthūr*, Vol. 1, 722.

¹³² Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 227.

Kedelapan, dalam mushaf Ḥafṣah dibaca dengan kata (يُسْتَرِ) dalam posisi *majrur* karena adanya preposisi (بِ) pada khabar (مَا) mengikuti logat bahasa Ḥijāz.¹⁴⁴

Perbedaan dalam bentuk penambahan sifat (أَرْبَعَةٌ) setelah kata (عُصْبَةٌ) terdapat dalam QS. al-Nūr (24): 11:

إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنْكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُم بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِّنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِنْمَاءِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ

Sesungguhnya orang-orang yang membawa berita bohong itu adalah dari golongan kamu (juga). Janganlah kamu mengira berita itu buruk bagi kamu bahkan itu baik bagi kamu. Setiap orang dari mereka akan mendapat balasan dari dosa yang diperbuatnya. Dan barangsiapa di antara mereka yang mengambil bagian terbesar (dari dosa yang diperbuatnya), dia mendapat azab yang besar (pula). (al-Qur`an, 24: 11)¹⁴⁵

Jumhur membacanya dengan kata (عُصْبَةٌ) tanpa tambahan frase. Sedangkan Ḥafṣah membacanya dengan tambahan kata sifat (عُصْبَةٌ أَرْبَعَةٌ). Kata *‘uṣbah* mempunyai asal makna kelompok yang fanatik (memiliki ikatan yang kuat) baik sedikit maupun banyak jumlahnya. Sebagian besar penggunaannya untuk kelompok sejumlah sepuluh orang hingga empat puluh orang. Tetapi juga kadang digunakan untuk jumlah yang lebih kecil dari itu. Dalam ayat ini, kata *‘uṣbah* adalah *khavar* dari *inna*, dan boleh dinasabkan jika diposisikan sebagai *ḥāl* (keterangan kondisi), sedangkan *khavar*nya adalah frase (لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ). Dalam kasus berita bohong tentang ‘Ā’ishah, kelompok yang disebut sebagai *ahl al-ifk* (para pembuat berita bohong) tidak disebutkan namanya kecuali Ḥassan, Miṣṭah, Ḥamnah dan ‘Abd Allāh. Sedangkan selain keempat nama tersebut tidak disebutkan secara eksplisit. Pendapat ini dinisbatkan kepada ‘Urwah

¹⁴⁴ al-Qurtubī, *al-Jāmi‘ li Ahkām*, Cet. 2, Vol. 9, 152

¹⁴⁵ Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 489.

Perbedaan dalam bentuk penambahan *relative pronoun* (مَنْ) terdapat dalam QS. al-Nisa' (4): 47:

Wahai orang-orang yang telah diberi Kitab! Berimanlah kamu kepada apa yang telah Kami turunkan (Al-Qur'an) yang membenarkan Kitab yang ada pada kamu, sebelum Kami mengubah wajah-wajah(mu), lalu Kami putar ke belakang atau Kami laknat mereka sebagaimana Kami melaknat orang-orang (yang berbuat maksiat) pada hari Sabat (Sabtu). Dan ketetapan Allah pasti berlaku. (al-Qur`an, 4: 47)¹⁴⁷

¹⁴⁶ al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li Aḥkām*, Cet. 2, Vol. 6, 149; al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī*, Vol. 13, 364; Muḥammad Ṭāhir ibn Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Tunisia: al-Dār al-Tūnisiyyah li al-Naṣr, 1984), Vol. 7, 236 dan Vol. 9, 444.

[illegible]

Kedua, frase (مِنَ الَّذِينَ هَادُوا) adalah keterangan bagi kata (بِأَعْدَانِكُمْ), namun penjelasan ini dibantah karena jika demikian, maka tidak ada maknanya mengkhususkan ilmu Allah dengan kelompok musuh-musuh mereka apalagi dalam konteks kalimat sisipan. *Ketiga*, frase (مِنَ الَّذِينَ هَادُوا) adalah kata hubung (*silah*) bagi kata (يَنْصِرْكُمْ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا). Namun penjelasan ini juga dibantah karena di dalamnya terdapat pembatasan terhadap luasnya pertolongan Allah. *Keempat*, frase (مِنَ الَّذِينَ هَادُوا) adalah *khavar* dari *mubtada'* yang dihilangkan, dan frase (يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ) adalah sifat bagi (مِنَ الَّذِينَ هَادُوا). Penjelasan ini diperkuat oleh qiraah 'Abd Allāh ibn Mas'ūd (مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يَحَرِّفُونَ). *Kelima*, al-Farrā' menjadikan *mubtada'* yang dihilangkan adalah isim mawṣūl (kata sambung) dan kata (يُحَرِّفُونَ) menjadi *ṣilah*nya, sehingga bacaan ayat ini menjadi (مِنَ الَّذِينَ هَادُوا مِنْ يَحَرِّفُونَ). Para ahli Nahwu dari Baṣrah menolak dihilangkannya kata hubung sedangkan *ṣilah*nya masih tetap ada. Namun penjelasan ini didukung oleh qiraah Ḥafṣah (مِنَ الَّذِينَ هَادُوا مَنْ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ). Pendapat ini juga dibantah bahwa penjelasan i'rāb ini meniscayakan bahwa keberadaan golongan Ahli Kitab terdahulu terbebas dari penyimpangan yang menjadi pembenaran bagi jual beli kebenaran.¹⁴⁸

¹⁴⁸ al-Alūsī, *Rūh al-Ma‘ānī*, Vol. 4, 74.

Perbedaan pada ranah sintaksis dapat ditemukan da

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ

Jumhur membaca ayat ini tanpa tambahan frase *wa salāt al-‘asr*.

¹⁵³ Ibid. ; al-Tabarī, *Jāmi‘ al-Bayān* , Vol. 21, 317.

¹⁵⁴ Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 49.

¹⁵⁵ Anas, *al-Muwaṭṭaʿ*, Vol. 2, 190; al-Ṣanʿānī, *al-Muṣannaḥ*, Cet. 2, Vol. 1, 578; Aḥmad ibn Ḥanbal al-Shaybānī, *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal*, ed. al-Sayyid Abū al-Muʿāṭī al-Nūrī, (Beirut: ʿĀlam al-Kutub, 1419 H/1998 M), Vol. 6, 178; al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 1, 437, hadis no. 629; al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwud*, Vol. 2, 61, hadis no. 410. al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, Vol. 11, 219, hadis no. 3250; Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, *Ṣaḥīḥ Sunan al-Tirmidhī* (Riyāḍ: Maktabah al-Maʿārif, 1419 H/1998 M), Vol. 3, 28; al-Nasāʾī, *Sunan al-Nasāʾī*, Vol. 1, 103; 236; dan 269; al-Ṭabarī, *Jāmiʿ al-Bayān*, Vol. 5, 173-175, al-Sijistānī, *al-Maṣāḥif*, Cet. 1, 94-95; al-Bayhaqī, *Sunan al-Bayhaqī*, Vol. 1/462; al-Suyūṭī, *al-Durr al-Manthūr*, Vol. 1, 722.

¹⁵⁶ *Bayhaqī, Sarān al-Bayhaqī*, Vol. 2, 102; *al-Bayhaqī, al-Durr al-Manthūr*, Vol. 1, 721-722.
Anas, al-Muwaṭṭaʿ, Vol. 2, 190; *al-Ṣanʿānī, al-Muṣannaḥ*, Cet. 2, Vol. 1, 578, *al-Ṭabarī, Jāmiʿ al-Bayān*, Vol. 5, 177-178; *al-Sijistānī, al-Maṣāḥif*, Cet. 1, 95-97; *al-Bayhaqī, Sunan al-Bayhaqī*, Vol. 1, 462, *al-Suyūṭī, al-Durr al-Manthūr*, Vol. 1, 721-722.

¹⁵⁷ al-Šan-ānī, *al-Muṣaḥḥif*, Cet. 2, Vol. 1, 579, al-Ṭabarī, *Jāmiʿ al-Bayān*, Vol. 5, 176, al-Sijistānī, *al-Maṣāḥif*, Cet. 1, 98, al-Suyūṭī, *al-Durr*, Vol. 1, 728.

Selain penambahan frase, perbedaan juga terjadi melalui perubahan t nominal (*jumlah ismiyyah*) menjadi kalimat verba (*jumlah fi'liyyah*).

Dalam QS. Hūd (11): 46 disebutkan:

قَالَ يَنْوُحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ

Dia (Allah) berfirman, “Wahai Nuh! Sesungguhnya dia bukanlah termasuk keluargamu, karena perbuatannya sungguh tidak baik, sebab itu jangan engkau memohon kepada-Ku sesuatu yang tidak engkau ketahui (hakikatnya). Aku menasihatimu agar (engkau) tidak termasuk orang yang bodoh. (al-Qur`an, 11: 46)¹⁵⁸

Jumhur membacanya dengan memberi harakat *fathah* pada huruf *lām* dan *dammah tanwin* pada huruf *lām*, dan memposisikan kata *ghayr* dalam posisi *rafa* , sehingga berbunyi (عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٍ). Sedangkan al-Kisā’ī, ‘Ā’ishah dan Umm Salamah membacanya dengan harakat *kasrah* pada huruf *mīm* dan *fathah* pada huruf *lam* dan *rā*’ sehingga berbunyi (عَمِلَ غَيْرٌ صَالِحٍ). Setidaknya ada empat penjelasan yang dapat diberikan pada qiraah jumhur: *Pertama*, pernyataan ini إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٍ merupakan kelanjutan dari pernyataan Allah kepada Nuh, dan *ḍamīr hā*’ dalam *innahu* kembali kepada permintaan Nuh. Dengan demikian, kata ‘*amal*’ berposisi sebagai *khavar* (predikat) dari *inna*, dan kata *ghayr* menjadi sifat bagi kata ‘*amal*’, kira-kira bunyinya (إِنْ سَوَّالِكَ أَنْ أُنْجِي كَافِرًا عَمَلٌ مِنْكَ غَيْرٌ صَالِحٍ) atau (إِنْ سَوَّالِكَ مَا لَيْسَ بِهِ عِلْمٌ عَمَلٌ مِنْكَ غَيْرٌ صَالِحٍ). *Kedua*, *ḍamīr hā*’ kembali pada perkataan Nuh (أَرْكَبُ مَعَنَا وَلَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ), sehingga kira-kira bunyi kalimatnya sebagai berikut: (إِنْ كُنَ الْكَافِرِينَ مَعَكَ عَمَلٌ مِنْكَ غَيْرٌ صَالِحٍ), sehingga pernyataan ini merupakan kelanjutan dari pernyataan Allah sebagaimana pada penjelasan pertama. *Ketiga*, boleh jadi frase ini merupakan pernyataan Nuh kepada putranya yang menegur

4	QS. Hūd (11): 46	إِنَّهُ <u>عَمَلٌ</u> <u>غَيْرٌ</u> <u>صَالِحٍ</u>	إِنَّهُ <u>عَمَلٌ</u> <u>غَيْرٌ</u> <u>صَالِحٍ</u>	Perubahan dari kalimat nominal menjadi kalimat verbal	
---	---------------------	--	--	---	--

Peran sebagai sumber varian bacaan tampak hanya berlaku bagi istri-istri Nabi, sebab hanya mereka bertiga yang termasuk dalam generasi periwayat al-Qur'an yang belajar langsung kepada Rasulullah. Otoritas ini tampaknya tidak dimiliki Umm Waraqah, sesama generasi Sahabat, yang diberi hak istimewa oleh Nabi Muhammad untuk menjadi imam bagi anggota keluarganya. Sejauh penelusuran peneliti, tidak ada satupun varian bacaan al-Qur'an yang diriwayatkan oleh tokoh perempuan ini, meskipun mushaf koleksinya dijadikan sebagai salah satu sumber penulisan mushaf al-Qur'an oleh tim yang dibentuk 'Uthmān. Dengan ungkapan lain, peran sebagai sumber varian qiraah al-Qur'an di kalangan perempuan adalah keistimewaan yang hanya dimiliki oleh ketiga istri Nabi. Di luar istri-istri Nabi, peran transmisi al-Qur'an mengejawantah dalam bentuk yang agak kurang pasif yaitu sebagai periwayat varian qiraah al-Qur'an.

Meski demikian, ada perbedaan ungkapan yang digunakan para biografer untuk menggambarkan peran ini. Sebelum era kodifikasi dan pembakuan qiraah al-Qur'an oleh Ibn Mujahid (abad ke-4 H), ungkapan yang digunakan para biografer dalam menjelaskan peran ini adalah “*kānat qad qara'at al-Qur'ān*” atau ia telah menguasai qiraah al-Qur'an. Sementara itu, setelah era kodifikasi, para biografer biasanya menyebutkan peran tersebut dengan ungkapan *qara'a* atau *hafiza* dengan semua bentuk derivasi dari kedua ungkapan tersebut. Dalam

Pada tabel berikut dapat dilihat bahwa gelar *muqri'ah* atau *qāri'ah* digunakan untuk menyebut 26 tokoh periwayat al-Qur'an di luar istri-istri Nabi. Dari 26 tokoh tersebut, 5 orang tokoh hidup pada masa pra kodifikasi dan 21 tokoh hidup pasca era kodifikasi qiraah (abad ke-4 H). Pada fase pra kodifikasi, qiraah al-Qur'an masih dalam tahap awal perkembangannya dan belum dibakukan dalam tradisi qiraah tertentu. Oleh karena itu, diperkirakan bahwa varian qiraah yang dikuasai kelima tokoh ini masih bersifat umum mencakup semua varian yang kelak menjadi prototipe varian qiraah para imam pendiri mazhab. Jika pada era pra kodifikasi, gelar yang digunakan adalah *muqri'ah* atau *qāri'ah* tanpa penambahan apapun, namun setelah era kodifikasi dan pembakuannya menjadi tujuh atau sepuluh qiraah, gelar yang disematkan adalah *muqri'ah* atau *qāri'ah* dengan penambahan jumlah qiraah yang dikuasainya (*qāri'ah bi al-Qirā'āt al-Sab' wa al-'ashr*).

Tabel 4.5
Perempuan Periwiyat Varian Bacaan al-Qur'an

No	Nama	Abad	Peran	Ket.
Era Pra Kodifikasi Qiraah				
1	Umm Waraqah bint ‘Abd Allāh ibn al-Hārith ibn ‘Uwaymir ibn Nawfal al-Anḥāriyah (Saḥābiyyah)	1	<i>Muqri’ah</i>	Ia membaca al-Qur’an (<i>kānat qad qara’at al-Qur’ān</i>) dan mendapat izin dari Rasulullah untuk menjadi imam dengan kemampuannya membaca al-Qur’an tersebut.
2	Bunānah ibn Abī Yazīd al-Azdī (Tabiyyah)	1	<i>Muqri’ah</i>	Ia membaca al-Qur’an (<i>kānat qad qara’at al-Qur’ān</i>)
3	Hujaymah (Juhaymah) bint Huyayy Al-Awsābiyyah Al-Ḥimyariyyah Al-Dimashqiyyah (Umm al-Dardā’ al-Shuḡrā) (Tabiyyah)	1	<i>Muqri’ah</i>	Ia belajar qiraah al-Qur’an dari suaminya (<i>akhadhat al-qirā’ah ‘an zawjihā</i>), dan belajar qiraah kepadanya Ibrahim ibn Abi ‘Ablah, ‘Atiyyah ibn Qays dan Yunus ibn Hubayrah (<i>wa akhadh al-qirā’ah ‘anhā Ibrāhīm ibn ‘Abī ‘Ablah wa ‘Aṭiyyah ibn Qays wa Yūnus ibn Hubayrah</i>)
4	Umm al-Hudhayl Ḥafṣah bint Sīrīn al-Anṣāriyyah (Tabi’iyyah)	2	<i>Muqri’ah</i>	Ia telah menguasai varian qiraah al-Qur’an saat ia berumur 12 tahun (<i>qara’at al-Qur’ān wa hiya bint thintay ‘ashrata sanah</i>) dan menjadi rujukan para generasi sezamannya jika terjadi perselisihan cara baca al-Qur’an.
5	Maymūnah bint Abī Ja’far Yazīd ibn al-Qā’qā’ al-Makhzūmī al-Madanī al-Qāri’	2	<i>Muqri’ah</i>	Meriwayatkan qiraah al-Qur’an dari ayahnya (<i>rawat al-qirā’ah ‘an abihā Abī Ja’far</i>), dan meriwayatkan darinya Aḥmad dan Thābit anaknya (<i>wa rawā al-qirā’ah ‘anhā ibnuhā Aḥmad wa Thābit</i>)
Era Pasca Kodifikasi Qiraah				
6	Ibnat al-Fāyz	5	<i>Qāri’ah</i>	Ia berhasil mengkhathamkan

	al-Qurṭubī		dan menguasai <i>Qirā'ah Sab'ah</i>	<i>Qirā'ah Sab'ah</i> pada tahun 444 H
7	Fāṭimah bint 'Alī ibn al-Muẓaffar ibn al-Ḥasan ibn Za'bal ibn 'Ajlān al-Baghdādiyyah al-Nīsābūriyyah	6	<i>Qāri'ah</i> dan menguasai <i>Qirā'ah Sab'ah</i>	Juru baca (<i>al-Muqri'ah</i>) menguasai beragam qiraah al-Qur'an.
8	Zumurrud Khatun bint Jawali puteri al-Amir Jawali ibn 'Abdillah.	6	<i>Qāri'ah, Ḥāfiẓah</i>	<i>Membaca (wa qara'at al-Qur'ān) dan menghafalnya (ḥafīẓathu) atas bimbingan Abū Muhammad ibn Ṭawūs dan Abū Bakr al-Qurṭubī.</i>
9	Fāṭimah bint Aḥmad al-Rifā'ī	7	<i>Ḥāfiẓah, Qāri'ah</i>	Pengafal Kitab Allah (<i>ḥāfiẓah li kitāb Allāh</i>) dan meriwayatkan qiraah darinya (<i>wa akhadh al-qirā'ah 'anhā</i>) kedua putranya Abū Ishāq Ibrāhīm al-A'zab dan Najm al-Dīn Aḥmad
10	Umm al-'Izz bint Muḥammad ibn 'Alī ibn Abī Ghālib al-'Abdarī al-Dānī	7	<i>Qāri'ah</i> dengan <i>qirā'ah sab'ah</i>	Menguasai dengan baik <i>Qira'ah Sab'ah</i> dengan baik (<i>kānat tuḥsin al-Qirā'āt al-Sab'</i>) dan meriwayatkan al-Qur'an (<i>rawat 'an</i>) dari ayahnya (tokoh penulis biografi para qurra'), Abū Ṭayyib ibn Barunjāl dan dari suaminya Abū al-Ḥasan ibn al-Zubayr dan Abū 'Abd Allāh ibn Nūh.
11	Fāṭimah bint 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Ghālib al-Qurṭubī al-Sharrāt	7	<i>Qāri'ah</i> dengan qiraah Nāfi'	Mengkhatamkan qiraah Nāfi' di bawah bimbingan ayahnya (<i>khatamat 'alā abihā qirā'ah Nāfi'</i>).
12	Āsiyah bint Aḥmad ibn 'Abd al-Dā'im	7	Juru baca al-Qur'an (<i>Muqri'ah</i>)	Juru baca al-Qur'an (<i>Muqri'ah</i>)
13	Khadījah bint Hārūn ibn 'Abd Allāh al-Maghribiyyah al-	7	<i>Muqri'ah</i> dengan <i>qirā'ah sab'ah</i>	Ia membaca al-Qur'an dengan riwayat <i>Qirā'ah Sab'ah</i> dan hafal nazam <i>al-Shaṭibiyyah (Qāri'ah min</i>

	Dawkāliyyah			<i>qāri'āt al-Qur'an al-Karīm bi al-Riwāyāt al-Sab' wa ḥafīzat al-Shāṭibiyyah</i>)
14	Sitt al-Wuzarā' Bint Muḥammad Ibn Al-Shammā'	8	<i>Kātibah, Qāri'ah</i>	Menulis dan membaca al-Qur'an (<i>katabat wa qara'at al-Qur'ān</i>)
15	Bayram bint Aḥmad ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Surūr al-Dayrūṭiyyah al-Mālikiyyah	8	<i>Qāri'ah</i> al-Qur'an dengan <i>qirā'ah sab'ah</i> dan <i>ashrah</i>	Ia adalah juru baca al-Qur'an (<i>qāri'ah li al-Qur'ān al-karīm</i>), membacanya dengan qiraah tujuh (<i>tāliyah lahu bi al-Qirā'āt al-Sab'</i>) di hadapan al-Shams ibn al-Ṣā'igh, dan menyempurnakan qiraah sepuluh (<i>wa akmalat al-jam' ay al-'ashr</i>) pada puterinya yang bernama Fāṭimah bint 'Alī Shams al-Dīn ibn al-Shams ibn al-Ṣā'igh, dan ia juga menamatkan <i>qirā'ah 'ashrah</i> di bawah bimbingannya.
16	Ḥakīmah bint Maḥmūd ibn Muḥammad ibn 'Abd al-Ḥakīm ibn Abī Sa'd	9	<i>Qāri'ah</i>	Murid yang belajar qiraah padanya antara lain: al-Ṭāwusī, 'Alā al-Dawlah al-Samnānī dan al-Mizzī (<i>Qara'a 'alayhā al-Ṭāwusī bi al-ijāzah al-'āmmah min al-hijār wa 'Alā al-Dawlah al-Samnānī wa al-Mizzī</i>)
17	Kulthūm bint 'Umar ibn Ṣaliḥ Umm Muḥammad bint al-Zayn Abī Ḥafs ibn al-Ṣalāh al-Nāblusī	9	<i>Qāri'ah</i>	Membaca al-Qur'an dengan semua varian bacaannya (<i>qara'at al-Qur'ān bi tamāmih</i>)
18	Fāṭimah bint 'Alī al-Hāshimiyyah	9	<i>Qāri'ah</i>	Ia adalah seorang pembaca al- <i>qāri'ah</i> Qur'an (<i>kānat</i>).
19	Maryam bint 'Alī al-Hawarīniyyah	9	<i>Qāri'ah, Ḥafīzah</i>	Menghafal al-Qur'an di masa kecilnya (<i>ḥafīzat al-Qur'an fī sigharihā</i>) Belajar qiraah kepada sejumlah guru dan mendapat ijazah dari mereka, serta mengajarkan

				qiraah kepada sejumlah murid
20	Zaynab bint Ibrāhīm bint al-Burhān al-Shunwayhī	9	<i>Qāri'ah</i>	Ia membaca al-Qur'an (<i>qara'at al-Qur'ān</i>)
21	Fatimah bint Qanbay al-'Umari an-Nashiri Faraj	9	<i>Qāri'ah</i>	Ia membaca al-Qur'an (<i>wa kanat khayyirah taqra' al-Qur'ān</i>)
22	Salmā bint Muḥammad Ibn al-Jazarī	9	<i>Hāfīzah, Qāri'ah dengan qirā'ah 'ashrah.</i>	Menyempurnakan hafalan <i>Qirā'ah 'Ashrah</i> pada tanggal 12 Rabiul Awal tahun 832 H dengan bacaan yang sah, disertai dengan tajwidnya Ia juga mampu menghafal semua syair "Alfiyyah" dan menyajikannya dengan qiraah sepuluh (<i>wa 'araḍathu ḥifẓan bi al-Qirā'āt al-'Ashr</i>).
23	Umm al-Khayr bint Aḥmad ibn 'Īsā.	9	<i>Hāfīzah/Qāri'ah dengan qiraah Nāfi</i>	Menghafal al-Qur'an dan membacakan al-Qur'an qiraah Nāfi' di depan ayahnya, dan senantiasa menjaga hafalannya (<i>ḥafīzat al-Qur'ān wa talat bih li Nāfi' 'alā Abīhā wa dāmat ḥāfīzah lah</i>). ‘
24	Fāṭimah Ibnat al-Shams Muḥammad ibn Yūsuf ibn Aḥmad ibn Muḥammad al-Dayrūtī al-Mādī	9	<i>Hāfīzah/Qāri'ah Hāfīzah qirā'at sab'ah</i>	Menghafal al-Qur'an (<i>ḥāfīzah al-Qur'ān</i>) Belajar beragam qiraah pada ayahnya baik per qiraah maupun secara keseluruhan (<i>tadarrabat bi wālidihā fi al-qirā'āt ifrādan wa jam'an</i>)
25	Asmā' bint Mūsā al-Ḍajjā'ī	10	<i>Qāri'ah</i>	Ia adalah seorang juru baca al-Qur'an (<i>qāri'ah al-Qur'ān</i>)
26	Umm 'Abd al-Wahhāb 'Ā'ishah bint Yūsuf al-Bā'ūniyyah al-Dimashqiyyah	10	<i>Qāri'ah, Hāfīzah</i>	Dalam riwayat hidupnya disebutkan: "Allah yang Haq telah menjadikanku mahir membaca Kitab-Nya Yang Mulia (<i>ahhalanī al-Haqq li qirā'at kitābih al-</i>

	Aḥmad al-Rifā'ī			(ḥafīzat al-Qur'ān)
6.	Sayyidah bint 'Abd al-Ghānī ibn 'Ālī ibn 'Uthmān Umm al-'Alā' al-'Abdariyyah al-Gharnāṭiyyah	7	Ḥāfīzah	Ia belajar al-Qur'an dan menghafalnya (<i>ta'allamat al-Qur'ān wa ḥafīzathu</i>), dan memiliki kelebihan dalam menghafal (<i>wa bara'at fih</i>).
7.	Khadījah bint Ḥasan ibn 'Ālī ibn 'Abd al-'Azīz al-Dimashqiyyah	7	Ḥāfīzah	Menghafal al-Qur'an dan sempurna dalam mengindahkannya (<i>Ḥafīzat al-Qur'ān al-Karīm wa atqanat tajwīd qirā'atihī</i>)
8.	Fāṭimah bint 'Atīq ibn 'Alī ibn Khalaf al-Umawī ibn Qantarāl	7	Ḥāfīzah	Ia menghafal al-Qur'an dan banyak membacanya (<i>Kānat ḥāfīzah li al-Kitāb wa kathīrah al-tilāwah lah</i>)
9.	'Ā'ishah bint 'Imrān al-Manūbī	7	Ḥāfīzah	Sang ayah mengajarnya al-Qur'an al-Karīm sampai dia mampu menyempurnakan hafalannya. (fa'allamahā al-Qur'ān al-Karīm ḥattā aḥsanat ḥifzahu)
10.	Fāṭimah bint al-Shaykh al-Ḥāfīz 'Alam al-Dīn al-Qāsim ibn Muḥammad al-Birzālī	8	Ḥāfīzah	Menghafal al-Qur'an (ḥafīzat al-Qur'ān).
11.	Umm Muḥammad 'A'ishah bint Ibrāhīm ibn Ṣiddīq al-Sulamī al-Dimashqiyyah	8	Ḥāfīzah	Menghafal al-Qur'an dan mengajarkannya kepada kaum perempuan (<i>kānat taḥfāz al-Qur'ān tulaqqinuh al-nisā'</i>), dan meriwayatkan qira'ah kepada sejumlah murid perempuan yang berhasil mengkhatamkannya (<i>wa aqra'at iddah min al-nisā' wa khatamna 'alayha</i>).
12.	Maryam bint 'Alī al-Hawariniyyah	9	Ḥāfīzah	Sejak kecil ia telah menghafal al-Qur'an
13.	Zaynab bint 'Alī al-Ṭukhiyyah	9	Ḥāfīzah	Sang ayah mendidiknya sampai ia mampu menghafal al-Qur'an (<i>fahaffazahā abūhā al-Qur'ān</i>)

14.	Umm al-Khayr bint Aḥmad ibn ‘Īsā	9	<i>Ḥāfiẓah</i>	ia menghafal (<i>ḥafazat</i>) al-Qur’an dan membacakan al-Qur’an <i>qiraah</i> Nafi’ di depan ayahnya, dan senantiasa menjaga hafalannya
15.	Salmā bint Muḥammad Ibn al-Jazarī	9	<i>Ḥāfiẓah</i>	Mulai menghafal al-Qur’an tahun 813 H, menyempurnakan hafalan <i>qirā’ah ‘ashrah</i> pada tanggal 12 Rabiul Awal tahun 832 H dengan bacaan yang sahih, disertai dengan tajwidnya, dan mencakup semua versi qiraah al-Qur’an, di mana ia mampu menghadirkan hafalannya dengan cara yang tidak ada seorangpun yang mampu menandinginya pada waktu itu
16.	Fāṭimah bint Muḥammad ibn Yūsuf al-Dayrūtī	9	<i>Ḥāfiẓah</i>	Perempuan yang mendalam ilmunya (<i>‘ālimah</i>) dan memiliki keutamaan (<i>fāḍilah</i>), hafal (<i>ḥāfiẓah</i>) al-Qur’an
17.	Fāṭimah bint ‘Abd Allāh ibn al- Mutawakkil ‘Alā Allāh	10	<i>Ḥāfiẓah</i>	Ia menghafal al-Qur’an di luar kepala hingga surat at-Taubah (<i>kānat taḥfaz al-Qur’ān bi al-ghayb ilā sūrat al-Tawbah</i>).
18.	Ā’ishah bint Yūsuf al- Bā’ūniyyah al- Dimashqiyyah	10	<i>Ḥāfiẓah</i>	ia pernah berkata: “Allāh yang Maha Benar (<i>al-Haqq</i>) telah membimbingku untuk membaca Kitab Suci-Nya yang Mulia, dan mengaruniaku anugerah hafalan sempurna pada saat aku berusia 8 tahun
19.	Kulthūm bint Aḥmad al- Asyūṭiyyah	10	<i>Ḥāfiẓah</i>	Menghafal al-Qur’an (<i>‘ālimah fāḍilah ḥafīẓat al-Qur’ān</i>)

¹⁶⁰ al-Bayhaqī, *Sunan al-Bayhaqī*, Vol. 10, 48.

b. Penjelasan Makna-Makna yang Sulit Dipahami.

¹⁶¹ *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, hadis no. 4103, 860, Kitab al-Maghazi, Bab Ghazwat al-Khandaq wa hiya al-Ahzab; al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, hadis no. 3020, 1209, Kitab al-Tafsir.
¹⁶² al-Jawzī, *Zād al-Masīr*, Cet. 1, Vol. 6, 358. al-Shāfi‘ī, *Fath al-Bārī*, Vol. 7, 400; ‘Abd al-Malik ibn Hishām ibn Ayyūb al-Himyārī al-Mu‘āfirī, *al-Sīrah al-Nabawīyyah*, ed. Muṣṭafā al-Saqā dkk, (Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādūh, 1375 H/1955 M), Cet. 2, Vol. 3, 238-241.
¹⁶³ Muḥammad ibn Bahādūr al-Zarkashī, *al-Ijābah li Īrād mā Istadrakathu ‘Ā’ishah ‘alā al-Saḥābah* (Beirut: al-Maktab al-Islamī, 1970)

¹⁶³ Muḥammad ibn Bahādur al-Zarkashī, *al-Ijābah li Īrād mā Istadrakathu 'Ā'ishah 'alā al-Ṣaḥābah* (Beirut: al-Maktab al-Islamī, 1970)

¹⁶⁵ Ibid, hadis no. 6286

c. Menjelaskan 'illah dan hubungan antar ayat (*munāsabah*).

¹⁶⁶ Ibid, hadis no. 4547, 948; al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, hadis no. 2665, 1070, “Kitāb al-‘Ilm, Bab al-Nahy ‘an Ittiba’ Mutashabih al-Qur’an”.

¹⁶⁷ "Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah perempuan-perempuan (lain) yang kamu senangi." QS. 4: 3

¹⁶⁸ al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 4, 231, Vol. 8, 239; Vol. 19, 120.

Lebih jauh, pemahaman ‘Ā’ishah dalam menjelaskan makna yang sulit dicerna juga tampak dalam jawabannya terhadap pertanyaan ‘Urwah ibn al-Zubayr tentang maksud QS. (4): 128. Suatu ketika ‘Urwah bertanya tentang maksud ayat “Apabila seorang isteri takut suaminya akan berbuat nusyuz (tidak mau menggaulinya) atau berlaku kasar terhadapnya.” ‘Ā’ishah pun menjelaskan bahwa ayat ini terkait dengan kasus seorang suami yang merasa bosan dengan istrinya dan hendak menceraikannya, lalu kemudian direspon oleh istrinya bahwa ia rela ditinggalkan asal tidak diceraikan oleh suaminya. Peristiwa ini kemudian direspon dengan turunnya ayat ini.¹⁷⁰ Dengan demikian, sebab turun (konteks) ayat ini adalah terkait dengan kasus seorang perempuan yang masih menjadi istri

¹⁷⁰ Al-Bukhārī, *al-Jāmi'*, hadis no. 4601, 963; al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, hadis no. 3021, 1209.

kaum perempuan. Sejumlah riwayat menunjukkan dengan jelas per Umm Salamah dalam mendelegasikan pengaduan kaum perempuan kepada Rasulullah Muhammad dan kemudian direspon dengan turunnya sejumlah ayat. Di dalam pengaduan Umm Salamah kepada Nabi tentang perlakuan Islam terhadap perempuan yang dipandang bias gender. Kaum perempuan pada saat itu merasa bahwa laki-laki mendapat sejumlah *priviledge* dibanding kalangan perempuan; mereka diperkenankan ikut berjihad di dalam Allah dan meraih pahala (*shahādah*), sementara perempuan tidak; mereka diwajibkan meraih pahala shalat Jumat, sementara perempuan tidak; dan mereka kaum laki-laki mendapat dua kali lipat bagian harta warisan perempuan. Protes kaum perempuan kemudian direspon dengan turunnya QS. Al-Nisa' (4): 32 yang berbunyi

kaum perempuan. Sejumlah riwayat menunjukkan dengan jelas per Umm Salamah dalam mendelegasikan pengaduan kaum perempuan kepada Rasulullah Muhammad dan kemudian direspon dengan turunnya sejumlah ayat. Di dalam pengaduan Umm Salamah kepada Nabi tentang perlakuan Islam terhadap perempuan yang dipandang bias gender. Kaum perempuan pada saat itu merasa bahwa laki-laki mendapat sejumlah *priviledge* dibanding kalangan perempuan; mereka diperkenankan ikut berjihad di dalam Allah dan meraih pahala (*shahādah*), sementara perempuan tidak; mereka diwajibkan meraih pahala shalat Jumat, sementara perempuan tidak; dan mereka kaum laki-laki mendapat dua kali lipat bagian harta warisan perempuan. Protes kaum perempuan kemudian direspon dengan turunnya QS. Al-Nisa' (4): 32 yang berbunyi

kaum perempuan. Sejumlah riwayat menunjukkan dengan jelas per Umm Salamah dalam mendelegasikan pengaduan kaum perempuan kepada Rasulullah Muhammad dan kemudian direspon dengan turunnya sejumlah ayat. Di dalam pengaduan Umm Salamah kepada Nabi tentang perlakuan Islam terhadap perempuan yang dipandang bias gender. Kaum perempuan pada saat itu merasa bahwa laki-laki mendapat sejumlah *priviledge* dibanding kalangan perempuan. Mereka diperkenankan ikut berjihad di dalam Allah dan meraih pahala (*shahādah*), sementara perempuan tidak; mereka diwajibkan meraih pahala shalat Jumat, sementara perempuan tidak; dan mereka kaum laki-laki mendapat dua kali lipat bagian harta warisan perempuan. Protes kaum perempuan kemudian direspon dengan turunnya QS. Al-Nisa' (4): 32 yang berbunyi

c. Menjelaskan makna yang sulit dipahami

¹⁷⁵ Shams al-Dīn Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur’ān* (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1384 H/1964 M), Vol. 5, 162.

¹⁷⁶ al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, hadis no. 3023, Vol. 5, 237, “Kitāb Tafsir al-Qur’an, Bāb: Min Sūrat al-Nisā’.” Lihat juga Ibn Katsir, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azhīm*, Vol. 2, 190; al-Qurtubī, *al-Jāmi’*, Cet. 2, Vol. 4, 318.

¹⁷⁷ Muḥammad ibn ‘Abd Allāh al-Ḥākim al-Naysābūrī, *al-Mustadrak ‘alā al-Ṣaḥīḥayn* (Tafsir Surah al-Ahzab), ed. Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1411 H/1990 M), Vol. 2, 416.

Hafshah dikenal dengan sikap kritis dalam memahami dan menafsirkan al-Qur'an. Dalam sebuah narasi yang diriwayatkan Ummu Mubasysyir menceritakan bahwa Hafshah berdialog dengan Rasulullah tentang makna QS. Maryam (19): 71-72. Menurut Rasulullah, orang-orang yang pernah berbaiat di bawah pohon dijamin tidak akan masuk ke dalam neraka. Mendengar pernyataan ini, Hafshah mempertanyakan kebenaran pernyataan ini, karena ia memahami QS. Maryam (19): 71 menegaskan bahwa setiap orang akan mendatangi neraka.¹⁸⁰ Mendengar bantahan Hafshah, Nabi tampak kurang senang dan menegurnya. Lalu beliau menjelaskan bahwa memang benar bahwa setiap orang akan mendatangi neraka, tetapi kelak Allah akan menyelematkan orang-orang yang bertaqwa dari neraka dan membiarkan orang-orang yang zalim di dalam neraka.¹⁸¹

Keterlibatan perempuan dalam praksis penafsiran al-Qur'an terus berlanjut hingga zaman pasca Sahabat. Dari penelusuran biografis para periwayat al-Qur'an dapat dilihat setidaknya ada 8 tokoh yang disebutkan memiliki kemampuan di bidang ini. Selain 'Ā'ishah, Umm Salamah dan Ḥafṣah yang telah disebutkan di atas, tercatat ada 5 tokoh perempuan yang memiliki kemampuan dalam bidang

¹⁸¹ QS. Maryam (19): 72.

Berdasarkan indikator pertama, ditemukan setidaknya ada 13 tokoh yang disebutkan secara eksplisit melakukan transmisi qiraah kepada para muridnya. Mereka adalah ‘Ā’ishah bint Abī Bakr al-Ṣiddīq, Ḥafṣah bint ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb, Ummu Salamah Hind bint Umayyah, Umm Waraqah bint Nawfal al-Anṣāriyah, Umm al-Dardā’ al-Ṣugrā, Ḥafṣah bint Sīrīn al-Anṣāriyyah, Maymūnah bint Abī Ja‘far, Fāṭimah bint Aḥmad al-Rifā‘ī, Fāṭimah bint ‘Abd al-Raḥmān al-Sharrāṭ, Āsiyah bint Aḥmad Ibn ‘Abd al-Dā’im, Ḥakīmah bint Maḥmūd, Umm al-Khayr bint Aḥmad ibn ‘Īsā, dan Fāṭimah Ibnat al-Shams. Peran ketiga istri Nabi dalam mentransmisikan qiraah dapat dibuktikan dengan kesaksian Abu Ubayd ibn Sallam yang menyebut mereka sebagai sumber ragam qira’ah yang belajar langsung kepada Nabi. Selain itu, riwayat-riwayat mereka tentang ragam qiraah dapat ditemukan berbagai karya tafsir, hadis, bahasa. Sedangkan keterlibatan Umm Waraqah bint Nawfal dalam transmisi qiraah disimpulkan dari ijazah yang diberikan Nabi kepadanya untuk menjadi imam bagi anggota keluarganya. Selain itu, ia juga diriwayatkan memiliki koleksi tulisan al-Qur’an yang kemudian dijadikan sebagai salah satu rujukan panitia yang ditugaskan Uthman untuk menyatukan mushaf al-Qur’an. Sementara itu, peran Ḥafṣah bint Sīrīn dalam transmisi dibuktikan dengan kesaksian saudaranya Ibn Sīrīn yang menjadikan

Hafsa sebagai rujukan ketika terjadi perbedaan qiraah. Sementara untuk tokoh-tokoh yang lainnya, keterlibatan mereka dapat disimpulkan dari ungkapan yang menunjukkan transmisi qiraah baik *rawā ‘anhā al-qirā’ah; akhadh ‘anhā al-qirā’ah; qara’a ‘alayhā, sami’a minhā dan samma’at*.

Tabel 4.8
Perempuan Juru Baca Al-Qur'an Mentransmisikan Qiraah kepada Murid

No	Nama	Indikator	Murid
1.	‘Ā’ishah bint Abī Bakr al-Ṣiddīq (Saḥābiyyah) (w. 58H)	Memiliki sejumlah murid yang meriwayatkan qiraah darinya (<i>rawā ‘anhā al-qirā’ah</i>)	▪ Dari kalangan Sahabat Senior antara lain: ayahandanya sendiri yaitu Abū Bakr al-Ṣiddīq (w. 13 H), ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb (w. 23 H), ‘Abd Allāh ibn ‘Umar (w. 73 H), Abū Hurayrah (w. 59 H), Abū Mūsā al-Ash‘arī (w. 50 H), ‘Abd Allāh ibn ‘Abbās (w. 68 H), ‘Abd Allāh ibn ‘Amr al-Jarrāsh (w. 50 H), al-Sā’ib ibn Yazīd, ‘Amr ibn al-‘Āṣ, Zayd ibn Khālīd al-Juhanī ‘Abd Allāh ‘Āmir ibn Rabī‘ah, ‘Abd Allāh ibn al-Hārith ibn Nawfal, Ṣafīyyah bint Shaybah ▪ Dari kalangan keluarga antara lain: saudarinya Umm Kulthūm, saudara sepersusuannya ‘Awf ibn al-Hārith, kedua putri saudaranya (kemenakannya) Ḥafṣah dan Asmā’, cucu saudaranya yang bernama ‘Abd al-Raḥmān: ‘Abd Allāh ibn Abī ‘Atīq Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Abū Bakr, kedua putra saudaranya yang bernama ‘Asma: ‘Abd Allāh dan ‘Urwah yang keduanya adalah putra al-Zubayr ibn ‘Awwām, dua orang cucu Asmā’: ‘Ubād dan Khubayb, yaitu putra ‘Abd Allāh ibn al-Zubayr, ‘Ubbād ibn Hamzah ibn ‘Abd Allāh ibn al-Zubayr, dan putri saudarinya Umm Kulthūm: ‘Ā’ishah bint Ṭalḥah. ▪ Dari kalangan hamba sahaya: Abū ‘Amr, Dhakwān Abū Yūnus dan Fārūkh ▪ Dari kalangan Tābi‘īn senior di antaranya: ‘Alqamah ibn Qays, ‘Abd Allāh ibn Hakīm, Abū Wā’il ibn Abī Malīkah, Mu‘ādhah al-‘Adawiyyah, Zirr ibn Ḥubaysh al-Asadī, Mutrif ibn al-Shakhīr. Hammām ibn al-

			Hārith, Abū ‘Aṭiyyah al-Wadī’ī, Abū Ubaydah ibn ‘Abd Allāh ibn Mas‘ūd, ‘Abd Allāh ibn Shaddād ibn al-Hādī al-Laythī, ‘Abd al-Raḥmān ibn al-Hārith ibn Hishām, kedua putra ‘Abd al-Raḥmān: Abū Bakr dan Muḥammad, Ayman al-Makkī, Thamāmah ibn Hazn al-Qushayrī, al-Hārith ibn ‘Abd Allāh ibn Abī Rabī’ah, Ḥamzah ibn ‘Abd Allāh ibn ‘Umar, Khabbāb, Sālīm ibn Saylān, Sa’d ibn Hishām ibn ‘Āmir, Sulaymān ibn Yāsir, Shurayḥ ibn Hānī’, Abū Sālīh al-Samān, ‘Ābis ibn Rabī’ah al-Nakh‘ī, ‘Āmir ibn Sa’d ibn Abī Waqqās, Ṭalḥah ibn ‘Abd Allāh ibn ‘Uthmān, Ṭawus, Abū al-Walid ‘Abd Allāh ibn Hārith al-Baṣrī, ‘Abd Allāh ibn Shaqīq al-‘Uqaylī, ‘Abd Allāh ibn Shihāb al-Khawlanī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Shamāsah al-Mahrī, ‘Ubayd Allāh ibn ‘Abd Allāh ibn ‘Utbah, ‘Alqamah ibn Waqqās, ‘Alī ibn al-Ḥusayn ibn ‘Alī, ‘Imrān ibn Haṭṭān, Kurayb, Mālīk ibn Abī ‘Āmir al-Aṣbahī, Farwah ibn Nawfal al-Ashja‘ī, Muḥammad ibn Qays ibn Makhramah, Muḥammad ibn al-Muntaṣir, Nāfi‘ ibn Jubayr ibn Maṭ‘am, Yaḥya ibn Ya‘mar, Abū Burdah ibn Abī Mūsā, Abū al-Jawzā’ al-Rab‘ī, Abū al-Zubayr al-Makkī, Khayrah Umm al-Ḥasan, Ṣafīyyah bint Abī ‘Ubayd dan murid-murid lainnya
2.	Ḥafṣah bint ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb (w. 45 H) (Saḥābiyyah)	Memiliki sejumlah murid yang meriwayatkan qiraah darinya (<i>rawā ‘anhā al-qirā’ah</i>)	■ Dari kalangan Sahabat antara lain ‘Abd Allāh ibn ‘Umar, saudara laki-lakinya, Ḥamzah, puteranya, dan istri Ḥamzah Ṣafīyyah bint Abī ‘Ubayd. Sedangkan dari kalangan Ṭābi‘ūn antara lain Hārithah ibn Wahab, al-Muṭṭalib ibn Abī Wadā‘ah, Umm Mubashshir al-Anshariyyah, ‘Abd al-Raḥmān ibn al-Hārith ibn Hishām, ‘Abd Allāh ibn Ṣafwān ibn Umayyah.
3.	Ummu Salamah Hind bint Ummayah (59 H) (Saḥābiyyah)	Memiliki sejumlah murid yang meriwayatkan qiraah darinya (<i>rawā ‘anhā al-qirā’ah</i>)	■ Murid yang meriwayatkan ilmu darinya antara lain: dua orang putranya ‘Umar dan Zaynab bint Abī Salamah, Ibn ‘Abbās, ‘Ā’ishah, Abū Sa‘īd al-Khudrī, ‘Āmir ibn Umayyah, Muṣ‘ab ibn ‘Abd Allāh ibn Abī Umayyah, ‘Abd Allāh ibn Rāfi’, Nāfi’ Saḥīnah, Abū Kathīr, Ibn Saḥīnah, Khayrah Umm Ḥasan al-Baṣrī, Sulaymān ibn Yasār, Usāmah anak Zayd ibn al-Hārithah Abū

			‘Uthmān al-Nahdī, Humayd dan Abū Salamah putra ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Awf, Sa‘īd ibn al-Musayyab, Abū Wā’il, Ṣafīyyah bint Muḥṣan, al-Sha‘bī, Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, ‘Uthmān ibn ‘Abd Allāh ibn Mawhib, ‘Urwah ibn Zubayr, Kurayb klien ibn ‘Abbās, Qubayṣah ibn Zuwayb, Nāfi‘ klien ibn ‘Umar, dan Ya‘lā ibn Mamlak
4.	Umm Waraqah bint ‘Abd Allāh ibn al-Ḥarith ibn ‘Uwaymir ibn Nawfal al-Anṣāriyyah (Ṣaḥābiyyah)	(Lembaran mushaf hasil tulisannya menjadi rujukan ‘Uthmān)	▪ Murid yang meriwayatkan darinya antara lain: Jaddat al-Walīd ibn ‘Abd Allāh ibn Jamī‘, Abū Jaddat al-Walīd ibn ‘Abd Allāh ibn Jamī‘, Jadd al-Walīd, ‘Abd al-Raḥmān ibn Khallād, dan Abū ‘Abd al-Raḥmān ibn Khallād
5.	Hujaymah (Juhaymah) bint Huyayy al-Awṣābiyyah (Umm ad-Darda’ ash-Shugra) (Ṭābi‘iyyah)	Memiliki sejumlah murid yang meriwayatkan qiraah darinya (akḥadh ‘anhā qirā’at al-Qur’ān)	▪ Murid-murid yang mengambil sanad qiraah al-Qur’ān darinya (akḥadh ‘anhā qirā’at al-Qur’ān) antara lain: Ibrāhīm ibn Abī ‘Ablah, ‘Aṭiyyah ibn Qays, dll. ▪ Murid-murid yang meriwayatkan hadis darinya antara lain: Jubayr ibn Nufayr, Abū Qilābah al-Jarmī, Sālīm ibn Abī al-Ja’d, Rajā’ ibn Ḥayawah, Yūnus ibn Maysarah, Makḥūl, ‘Aṭā’ al-Kaykhārānī, Ismā‘īl ibn ‘Ubayd Allāh ibn Abī al-Muhājir, Zayd ibn Aslam, Abū Ḥāzim al-A’raj, Ibrāhīm ibn Abī ‘Ablah, Uthmān ibn Hayyān al-Murri
6.	Umm al-Hudhayl Ḥafṣah Bint Sīrīn al-Anṣāriyyah (Ṭābi‘iyyah)	Menjadi rujukan qiraah akḥadh ‘anhā qirā’at al-Qur’ān	▪ Sejumlah tokoh yang meriwayatkan hadis darinya antara lain: Muḥammad ibn Sīrīn, Qatādah, ‘Āṣim al-Aḥwal, Ayyūb, Khālīd al-Hadhdhā, Ibn ‘Awn, Hishām ibn Hissān ▪ Ia telah menguasai qiraah al-Qur’ān saat berumur 12 tahun (Qad qara’at al-Qur’ān wa hiya bint thintay ‘ashrata sanah). ▪ Menjadi rujukan Ibn Sīrīn jika mendapat kesulitan tentang qiraah al-Qur’ān (ann Ibn Sīrīn idhā ashkal ‘alayh shay’ min al-Qur’ān qal idhabū fasa’alū Ḥafṣah kayf taqra’)
7.	Maymūnah bint Abī Ja‘far Yazīd ibn al-Qā‘qā’ al-Makhzūmī al-Madanī al-	Memiliki murid yang meriwayatkan qiraah darinya (rawā al-	▪ Murid-muridnya yang meriwayatkan qiraah dari beliau antara lain Ahmad (putera beliau sendiri) dan Tsabit (rawā al-qirā’ah ‘anhā Ahmad ibnuhā wa Thābit)

	Qāri'	<i>qirā'ah</i> 'anhā)	
8.	Fāṭimah bint Aḥmad al-Rifā'ī	<i>akhadha 'anhā al-qirā'ah wa anshadat fī majlis darsihā baitan</i>	▪ Belajar qiraah dari nya: puteranya yang bernama Abū Ishāq Ibrāhīm al-A'zab dan Najm al-Dīn Aḥmad (<i>akhadha 'anhā al-qirā'ah waladuhā Abū Ishāq Ibrāhīm al-A'zab wa waladuhā Najm al-Dīn Aḥmad</i>). ▪ Sedangkan meriwayatkan hadis darinya: Aḥmad al-Ṣibyān. ▪ Memiliki majelis ilmu di mana ia memberi ceramah dan nasehat di dalamnya (<i>anshadat fī majlis darsihā baitan...</i>)
9.	Fāṭimah Bint 'Abd al-Raḥmān al-Sharrāṭ	<i>(qara'a 'alayhā bi qirā'at Warash)</i>	▪ Meriwayatkan hadis darinya: anak lakinya Abū al-Qāsim ibn al-Ṭaylasāt. ▪ Sang anak juga belajar qiraah Warash dan menyetorkan bacaannya kepadanya (<i>qara'a 'alayhā bi qirā'at Warash</i>)
10.	Āsiyah bint Aḥmad Ibn 'Abd al-Dā'im	<i>Sami'a minhā jamā'ah</i>	▪ Rumahnya dimakmurkan dengan tilawah al-Qur'an dan pelajaran (<i>kān baytuhā ma'mūran bi al-tilāwah wa al-dars</i>). ▪ Ia memiliki banyak murid yang meriwayatkan al-Qur'an darinya (<i>sami'a minhā jamā'ah</i>).
11.	Ḥakīmah bint Maḥmūd ibn Muḥammad ibn 'Abd al-Ḥakīm ibn Abī Sa'd	<i>qara'a 'alayhā bi al-ijāzah al-āmmah...</i>	▪ Belajar padanya al-Ṭawūsī dengan ijazah umum dan 'Alā al-Dawlah al-Samnani, al-Miazzī dll (<i>qara'a 'alayhā bi al-ijāzah al-āmmah...</i>).
12.	Umm al-Khayr bint Aḥmad ibn 'Isā puteri dari al-Qāḍī al-Fāḍil al-Shihāb Aḥmad ibn 'Isa ibn Muḥammad ibn 'Abd Allāh ibn Sa'id ibn 'Āmir ibn Jābir	<i>(Qara'a 'alayhā hunāk)</i>	▪ Al-Biqā'ī menemuinya pada bulan Safar tahun 849 H di desa (al-'Ubalā) di Wādī Layyah, dan membacakan kepadanya al-Qur'an suatu qiraah di tempat itu (<i>qara'a 'alayhā hunāk</i>)
13.	Fāṭimah Ibnat al-Shams	<i>(Min ma qara'a</i>	▪ Memiliki banyak murid baik dari kalangan laki-laki maupun perempuan.

Berdasarkan indikator kedua, ditemukan ada 8 tokoh yang dinyatakan melakukan aktivitas pembelajaran al-Qur'an secara umum. Dari kedelapan tokoh tersebut, dua di antaranya disebutkan dengan istilah *ta'lim*, yaitu Jum'ah bint Abī al-Rajā' yang disebutkan sebagai pegiat al-Qur'an yang mengajarkannya kepada anak-anak dan Sayyidah bint 'Abd al-Ghānī disebutkan sebagai guru di istana dan rumah-rumah para pembesar istana Dinasti Bani Hafs dan menekuni profesi pengajar untuk kalangan perempuan. Dua orang tokoh disebutkan dengan istilah *al-wa'z* (penceramah) yaitu Asmā' bint al-Fakhr Ibrāhīm yang memberi ceramah keagamaan di kalangan kaum perempuan, Umm Muḥammad 'Ā'ishah bint Ibrāhīm ibn Ṣiddīq al-Sulamī al-Dimashqiyyah dan Bayram bint Aḥmad al-Mālikiyyah yang memberi ceramah kepada kaum perempuan. Ketiga tokoh lainnya digambarkan dengan istilah *talqīn*, *tasmī'* dan *ta'īzu al-Qur'an*. Ketiganya adalah 'Ā'ishah bint Ibrāhīm yang menghafal al-Qur'an dan mengajarkannya kepada kaum perempuan; dan Asmā' bint Mūsā al-Ḍajjā'ī yang mengajarkan al-Qur'an, memberi nasehat dan mendidik etika bagi kaum perempuan, Khadījah bint Yūsuf ibn Ghanīmah ibn Ḥusayn al-Baghdādiyyah al-Dimashqiyyah. Ia biasa memberi ceramah di kalangan kaum perempuan (*kānat ta'īzu al-nisā'*). Sementara itu, Zumurrud Khātūn bint Jawālī termasuk kasus yang unik, karena partisipasinya dalam mentransmisikan al-Qur'an adalah dengan

Berdasarkan indikator kedua, ditemukan ada 8 tokoh yang dinyatakan melakukan aktivitas pembelajaran al-Qur'an secara umum. Dari kedelapan tokoh tersebut, dua di antaranya disebutkan dengan istilah *ta'lim*, yaitu Jum'ah bint Abī al-Rajā' yang disebutkan sebagai pegiat al-Qur'an yang mengajarkannya kepada anak-anak dan Sayyidah bint 'Abd al-Ghānī disebutkan sebagai guru di istana dan rumah-rumah para pembesar istana Dinasti Bani Hafs dan menekuni profesi pengajar untuk kalangan perempuan. Dua orang tokoh disebutkan dengan istilah *al-wa'z* (penceramah) yaitu Asmā' bint al-Fakhr Ibrāhīm yang memberi ceramah keagamaan di kalangan kaum perempuan, Umm Muḥammad 'Ā'ishah bint Ibrāhīm ibn Ṣiddīq al-Sulamī al-Dimashqiyyah dan Bayram bint Aḥmad al-Mālikiyyah yang memberi ceramah kepada kaum perempuan. Ketiga tokoh lainnya digambarkan dengan istilah *talqīn*, *tasmī'* dan *ta'izu al-Qur'an*. Ketiganya adalah 'Ā'ishah bint Ibrāhīm yang menghafal al-Qur'an dan mengajarkannya kepada kaum perempuan; dan Asmā' bint Mūsā al-Ḍajjā'ī yang mengajarkan al-Qur'an, memberi nasehat dan mendidik etika bagi kaum perempuan, Khadījah bint Yūsuf ibn Ghanīmah ibn Ḥusayn al-Baghdādiyyah al-Dimashqiyyah. Ia biasa memberi ceramah di kalangan kaum perempuan (*kānat ta'izu al-nisā'*). Sementara itu, Zumurrud Khātūn bint Jawālī termasuk kasus yang unik, karena partisipasinya dalam mentransmisikan al-Qur'an adalah dengan

Tabel 4.10
Perempuan Mengajarkan Keilmuan Islam

No.	Nama	Indikator	Murid
1.	Sutaytah bint al-Ḥusayn al-Mahāmīlī.	<i>rawa ‘anha al-Hadith</i>	▪ Murid yang meriwayatkan hadis darinya al-Ḥasan ibn Muḥammad al-Khalāl
2.	Fāṭimah bint ‘Ālī al-Nīsābūriyyah	<i>rawa ‘anha kitab al-Arba’in</i>	▪ Abu Sa’d al-Sam’ani meriwayatkan kitab al-Arba’in karya al-Ḥasan ibn Sufyan an-Nashashabī dengan sanadnya dari ‘Abd al-Ghāfir ibn Hamdan.
3.	Zaynab bint Aḥmad al-Rifā’ī	<i>akhadha ‘anhā awlāduhā</i>	▪ Anak-anak lelaki belajarnya (akhadha ‘anhā awlāduhā) ▪ Shaykh Abū al-Faraj al-Kazarūnī juga meriwayatkan darinya (wa sami’a minhā)
4.	Khadījah bint Ḥasan ibn ‘Ālī ibn ‘Abd al-‘Azīz al-Dimashqīyah	<i>(haddathanā ‘anhā bi al-ijāzah)</i>	▪ Abū al-Ma’ālī ibn al-Bālīsī meriwayatkan kepada kami dengan ijazah darinya, kata Shaykh Shams al-Dīn (haddathanā ‘anhā bi al-ijāzah).
5.	‘Ā’isyah bint ‘Abd al-Raḥīm ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Fāris al-Baghdādī ibn al-Zujjāj	<i>rawā ‘anhā kitab Faḍā’il al-Qur’ān)</i>	▪ Memiliki murid laki-laki, yaitu Shaykh Sirāj al-Dīn ‘Umar al-Qazwaynī yang meriwayatkan darinya kitab “Faḍā’il al-Qur’ān” karya Abū ‘Abd Allāh al-Bajalī (rawā ‘anhā al-shaykh Sirāj al-Dīn ‘Umar al-Qazwaynī kitāb Faḍā’il al-Qur’ān ta’līf Abū ‘Abd Allāh al-Bajalī) ▪ Meriwayatkan kitab Gharīb al-Qur’ān karya Abū Bakr Muḥammad al-Sijistānī (Rawat kitāb Gharīb al-Qur’ān ‘alā huruf al-mu’jam).
6.	Fāṭimah bint al-Shaykh al-Ḥāfiẓ ‘Alam al-Dīn al-Qāsim ibn Muḥammad al-Birzālī	<i>(wa haddathat)</i>	▪ Disebut meriwayatkan hadis tanpa disebutkan keterangan siapa yang menjadi muridnya (wa haddathat)
7.	Kulthūm bint ‘Umar al-	<i>Sami’a minhā</i>	▪ Belajar padanya (Sami’a minhā) al-Imam as-Sakhawī, dan sejumlah

Fakta ini antara lain terekam dalam karya Al-Sayyid ibn Aḥmad ibn ‘Abd al-Raḥīm, yang berjudul *Al-Ḥalaqāt al-Muḍī’āt min Silsilah Asānīd al-Qirā’at*, yang merangkum nama-nama periwayat al-Qur’an dari berbagai ijazah al-Qur’an yang tersebar luas di negara-negara Muslim. Karya yang memuat 33 generasi yang menempati mata rantai sanad al-Qur’an sejak generasi pertama hingga sekarang ini, telah mengeksklusi nama ‘Ā’ishah, Ḥafṣah dan Umm Salamah dari daftar silsilah mata rantai al-Qur’an.¹⁸³

¹⁸³ Al-Sayyid ibn Aḥmad ibn ‘Abd al-Raḥīm, *Al-Ḥalaqāt al-Muḍī‘āt min Silsilah Asānīd al-Qirā‘at*, (Riyad: al-Jam‘iyyah al-Khayriyyah li Tahfīz al-Qur‘ān, 1423 H/2002).

BAB V

KONTEKS SOSIO-HISTORIS PARTISIPASI PEREMPUAN DALAM TRANSMISI AL-QUR'AN

Pada bab ketiga telah dipaparkan bukti-bukti empirik tentang partisipasi perempuan yang menurun dalam transmisi al-Qur'an pada lima abad pertama Islam dan adanya kebangkitan pada lima abad berikutnya. Dalam spektrum yang luas, model penurunan peran perempuan dalam transmisi al-Qur'an mencerminkan kecenderungan yang telah diungkap dalam berbagai penelitian historis tentang perempuan Muslim. Sejumlah penelitian menunjukkan bahwa partisipasi, akses, kontrol perempuan serta kesempatan mereka meraih manfaat dari ruang publik mengalami kemunduran setelah dekade pertama dalam sejarah Islam. Sebagian besar penelitian ini mengidentifikasi transisi masyarakat Muslim dari budaya kesukuan (*tribal*) menuju budaya imperial sebagai penyebab utama tereduksinya status perempuan. Pergeseran ini disertai dengan penyerapan bukan hanya elemen budaya Byzantium dan Sasania yang lebih urban, namun juga struktur patriarkhis yang inheren dalam tradisi agama-agama Yahudi, Nasrani dan Zoroaster di sekitarnya. Konsensus yang dicapai dalam penelitian-penelitian ini adalah bahwa budaya asing dan tumbuhnya agama, dikombinasikan dengan budaya patriarkhi kesukuan Arab, kemudian diadopsi dan dipandang sebagai bagian dari norma-norma agama Islam dan menimbulkan dampak negatif bagi peran perempuan Muslim sejak awal ekspansi imperial Islam hingga abad modern.

Meski demikian, tidak semua peneliti sejalan dengan kesimpulan di atas. Asma Sayyed yang meneliti partisipasi perempuan dalam transmisi hadis menyimpulkan bahwa menurunnya partisipasi perempuan dalam transmisi hadis tidak terjadi karena faktor pengaruh budaya luar, tetapi lebih karena faktor internal perkembangan ilmu hadis. Menurutnya, profesionalisasi ilmu hadis yang menuntut sejumlah persyaratan yang tidak mungkin dipenuhi oleh perempuan, telah menyebabkan turunnya partisipasi perempuan dalam transmisi hadis. Standar periwayatan hadis mengalami transformasi ketika ia dipandang sebagai bagian dari sumber hukum Islam. Transformasi ini mencakup penekanan yang meningkat pada kearifan hukum, yaitu keharusan melakukan pengembaraan guna mencari sumber sanad hadis, keharusan transmisi melalui proses *talaqqī*, *mushāfahah*, *al-‘ard*, dan *al-sima* yang meniscayakan adanya *ikhtilaf* antara guru dan murid. Ia berkesimpulan bahwa menurunnya partisipasi perempuan tidak terkait langsung dengan pengaruh Bizantium dan Sasania, tetapi lebih karena faktor-faktor intrinsik tradisi yang bergumul dengan posisi hadis dalam mengartikulasikan identitas komunal dan kewajiban agama.⁵

⁴ Leila Ahmad, *Wanita dan Gender Dalam Islam: Akar-akar Historis Perdebatan Modern*, terj. M.S. Nasrulloh, (Jakarta: Lentera, 2000).

⁵ Asma Sayeed, *Women and The Transmission of Religious Knowledge in Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013)

⁵ Asma Sayeed, *Women and The Transmission of Religious Knowledge in Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013)

A. Konteks Sosio-Historis Masyarakat Muslim Abad I-X H

Masyarakat Muslim kurun awal—sebelum terjadinya ekspansi ke wilayah Persia dan Byzantium—relatif memiliki sikap dan budaya yang lebih positif

[illegible]

Kedua, perempuan pada masa Nabi menikmati ruang publik yang sama dengan kaum laki-laki dalam menjalankan perintah agama. Perempuan dalam masyarakat Muslim masa awal berpartisipasi aktif dan didorong untuk berkiprah dalam berbagai aktivitas keagamaan. Mereka diberi ruang untuk ikut serta shalat berjamaah di masjid, menghadiri upacara-upacara hari-hari besar keagamaan, dan mendengarkan ceramah-ceramah agama dari Nabi Muhammad. Citra perempuan yang ditunjukkan sejumlah riwayat menunjukkan bahwa mereka bukanlah peserta yang pasif dan penurut, melainkan mitra dialog yang kritis, mengomentari secara jujur preskripsi-preskripsi agama dengan harapan agar aspirasi mereka didengar. Dalam sebuah laporan disebutkan bahwa kaum perempuan mukmin—seperti halnya kaum mukmin laki-laki—diberi kesempatan untuk mempelajari al-Qur'an. Namun ketika mereka mengetahui bahwa kaum laki-laki mengungguli mereka

Ketiga, perempuan masih memiliki ruang untuk merundingkan perjanjian pra-nikah pada masa-masa awal masyarakat Muslim, namun hak tersebut tidak mereka dapatkan pada era ‘Abbasiyyah. Dalam tradisi masyarakat Islam kurun awal, wanita diberi kebebasan untuk menikah kembali sesudah bercerai atau menjanda dan melaksanakan pilihannya tanpa harus menerima stigma negatif atas pilihannya. Selain itu, usia perempuan dan pernikahan sebelumnya tidaklah menjadi penghalang bagi perempuan untuk mendapat pasangan-pasangan memiliki status sosial tinggi. Di antara istri-istri Nabi, Khadijah adalah seorang janda yang berusia lima belas tahun lebih tua darinya, dan hanya ‘Ā’ishah yang belum pernah menikah sebelumnya.⁸

⁸ Ahmad, *Woman and Gender*, 69-76.

Pertama, tradisi memelihara harem untuk para istri dan selir yang banyak dipraktikkan oleh kalangan elit penguasa di kedua wilayah. Seorang raja atau kalangan istana memelihara harem untuk para istri dan selir dengan jumlah yang mungkin tidak pernah terbayangkan. Seorang raja Assyria abad ke-12 SM membangun harem empatpuluh istri dan selir; sementara raja Sasania sebelum ditaklukan oleh kaum Muslim memiliki harem untuk menampung 12.000 istri dan selirnya.¹⁰

Kedua, tradisi mengenakan hijab atau pakaian yang menutup seluruh anggota tubuh bagi perempuan. Tradisi ini berfungsi bukan hanya untuk

⁹ Ibid., 67.

¹⁰ Ibid., 14.

Tradisi memelihara harem dan pengenalan hijab serta pembatasan perempuan tersebut hampir merata di seluruh wilayah-wilayah yang ditaklukan Islam dan menjadi praktek sosial sehari-hari. Selama abad-abad pertama Masehi, pandangan tentang memingit perempuan—yang secara arsitektural diwujudkan dalam bentuk sebuah bangunan atau tempat untuk perempuan di rumah, yang dijaga oleh para kasim—berikut pengenalan hijab dan berbagai sikap tentang ketidakbolehan perempuan menampilkan diri menjadi ciri khas kehidupan masyarakat kelas atas di Timur Tengah Mediterania, Iraq, dan Persia. Lebih dari itu, sikap dan praktek seperti ini sama lazimnya dijumpai di pantai utara Mediterania—dalam masyarakat Byzantin misalnya—dengan di pantai selatan. Menyebar di awal era Masehi, berbagai sikap dan praktek seperti itu tidak berasal semata-mata dari dunia Persia, melainkan lebih menggambarkan sebuah perpaduan dari berbagai sikap dan praktek serupa yang muncul dalam berbagai kebudayaan patriarkal di kawasan itu.

¹³ Ahmad, *Woman and Gender*, 26-27.

Proses asimilasi budaya Arab-Islam dan tradisi masyarakat wilayah-wilayah taklukan terjadi sedemikian cepat melalui tiga proses utama: **Pertama**, perkawinan antara pasukan Muslim-Arab dengan perempuan lokal Persia. Penaklukan Arab atas wilayah Iraq telah menimbulkan gerakan migrasi pasukan Arab ke Iraq dalam jumlah besar. Pasukan ini terdiri dari pasukan reguler Muslim dan pasukan cadangan Badui, dengan jumlah personil lebih dari 35.000 orang, yang bertempur dalam perang Qadīsiyyah. Para prajurit ini membangun barak-barak militer dan menetap di kota-kota garnisun, seperti Kufah dan Basrah. Sebagian pasukan ditugaskan pada pusat-pusat administratif di Iraq. Meskipun sebagian pasukan Muslim-Arab bermigrasi bersama orang-orang yang menjadi tanggungan atau istri-istri mereka, namun sebagian besar yang lain tidak membawa serta keluarga mereka. Bagi pasukan yang tidak membawa keluarga, sebagian mengambil istri dan selir dari penduduk non-Muslim setempat. Pada

¹⁵ Ibid., 348.

Melalui tiga proses asimilasi di atas, masyarakat Arab-Islam tidak hanya mewarisi wilayah-wilayah teritorial Sasania dan Mediterania, tetapi juga menyerap adat istiadat, budaya dan institusi sosial yang misogini dan patriarkal di wilayah-wilayah ini. Proses asimilasi ini telah menyebabkan bergesernya pondasi hubungan antar laki-laki dan perempuan. Hasil dari asimilasi budaya ini telah melahirkan tiga institusi yang telah memerosotkan posisi perempuan pada masa Abbasiyah: poligami, perseliran, dan pemingitan perempuan. Pemingitan dalam *harem* memberi dampak yang lebih besar kepada perempuan-perempuan Arab yang dilahirkan dalam keadaan merdeka, ketimbang dampaknya terhadap tawanan atau perempuan-perempuan yang terlahir sebagai budak. Para perempuan yang terpilih, merdeka maupun budak, dibelenggu di balik dinding tebal dan pintu-pintu yang terkunci dan dijaga ketat oleh orang-orang kasim.¹⁹ Kaum laki-laki elit Muslim dalam era Abbasiyah dengan perolehan material harta rampasan perang

¹⁹ Nabbi Abbot, *Two Queens of Baghdad: Mother and Wife of Harun ar-Rashid* (Chicago: University of Chicago Press, 1946), 8-9.

yang luasnya yang memungkinkan kaum laki-laki men-
mpuan cantik dan sangat terampil di pasar budak, ba-
lebih memilih memelihara budak ketimbang me-
ng di dalamnya ditetapkan berbagai syarat.²⁰

²¹ Abbot, *Two Queens of Baghdad*, 67.

Bidang-bidang ilmu pengetahuan seperti sejarah, kedokteran, astronomi, matematika, dan ilmu agama banyak berkembang pada fase ini. Dalam bidang ilmu-ilmu keagamaan dikenal nama Ibn Taymiyah yang banyak menggagas pemikiran pembaharuan Islam. Sementara dalam ilmu al-Qur'an dan tafsir dikenal nama al-Suyutī yang banyak menulis tafsir dan ulum al-Qur'an, dan nama Ibn Hajar al-ʿAsqalānī yang mengembangkan ilmu-ilmu hadis.²⁷ Selain itu, beragam karya biografis baik dalam bidang ilmu qiraah, ilmu hadis dan tasawuf banyak ditulis ulama yang hidup pada fase ini. Dalam cabang ilmu qiraah, Imam al-

²⁷ Philip K. Hitti, *History of The Arab, from the Earliest Time to the Present*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, (Jakarta: Zaman, 2018), 283-286.

Dari pemaparan di atas, dapat ditemukan bahwa titik klimaks perkembangan jumlah juru baca al-Qur'an pada abad IX H ini lebih terkait dengan stabilitas sosial politik dinasti Mamluk dan perkembangan peradaban kelimuan yang pesat pada masa ini—dan bukan karena adanya perbaikan status

²⁹ Kitab ini merupakan ringkasan dari kitabnya yang lebih besar yang berjudul: *Nihāyat al-Dirāyah fī Asmā' Rijāl al-Qira'āt*. Dalam *Ghāyat al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā'* ini, Ibn al-Jazarī memuat biografi semua tokoh yang termaktub dalam kitab karya 'Amr al-Dānī dan kitab al-Dhahabī dan menambahkan dua kali lipat nama-nama tokoh lain yang belum dimuat dalam kedua karya tersebut. Penulisan para tokoh disusun secara alfabetisdimulai dengan huruf *alif*, *bā'*, *tā'* dan seterusnya. Shams al-Dīn Abū al-Khayr Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn 'Ālī Ibn al-Jazarī. *Ghāyat al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā'*. (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. 1971)

³⁰ Shams al-Din Muhammad ibn 'Abd al-Rahman al-Sakhawi, *al-Daw' al-Lami' li Ahl al-Qarn al-Tasi'* (Beirut: Dar al-Jayl, t.th).

Tradisi poligami juga telah menyebabkan banyak nestapa dalam institusi perkawinan. Seorang suami biasanya akan segera mengabaikan istri tua setelah menikah dengan istri yang lebih muda. Sebagian istri memilih untuk bercerai ketimbang harus dipoligami, sebagian perempuan menderita kegilaan setelah mengetahui suaminya menikah lagi. Perempuan-perempuan yang diceraiakan suami hanya memiliki sedikit pilihan, terutama jika mereka tidak memiliki kemampuan ekonomi untuk bertahan. Sebagian memilih untuk menikah lagi agar

[illegible]

Kesempatan untuk mengakses pendidikan tampaknya lebih banyak dinikmati oleh kalangan perempuan kelas atas. Anak-anak gadis diajari membaca dan menulis secara informal dan dikenalkan pada sejumlah karya ulama oleh figur ayah, ibu, kakek, dan bahkan paman. Selain pendidikan informal dasar ini, terdapat dua model pendidikan yang dapat dinikmati oleh perempuan yaitu: 1) pendidikan keterampilan rumah tangga; 2) pendidikan ilmu-ilmu keislaman dan seni sastra. Meskipun ada sejumlah madrasah yang dipimpin oleh perempuan, tidak didapatkan informasi sejauh mana sekolah-sekolah ini mengakomodir kebutuhan pendidikan lanjut untuk kaum perempuan. Selepas menempuh pendidikan dasar dalam keluarga, untuk meraih pendidikan agama dan sastra ke

³³ Ibid., 107.

B. Berkembangnya Doktrin-doktrin Agama

“Upaya pencarian nama-nama perempuan penghafal al-Qur’an yang ditulis biografinya dalam karya ini, merupakan upaya pencarian yang sangat berat...menelusuri nama-nama mereka di antara sekian banyak biografi para perempuan bukanlah hal yang mudah...saya telah memilihnya dari kurang lebih 2000 nama yang saya teliti. Contoh paling dekat adalah ketika saya membaca kitab biografi paling besar, tidak ada satupun nama perempuan yang disebutkan kecuali hanya tiga nama. Kitab “*Ghāyat al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā*” karya Ibn al-Jazarī (w. 833 H) yang di dalamnya memuat—sebagaimana disebut dalam pengantarnya—semua nama yang terdapat dalam dua kitab karya al-Hāfiẓ Abū ‘Amr al-Dānī dan Abū ‘Abd Allāh al-Dhahabī, dan kemudian dua kali lipat dari jumlah yang ada dalam kitab tersebut, dan jumlah yang diterjemahkan mencapai 3955 nama, tidak terdapat seorangpun penghafal perempuan selain : (1). Salmā bint Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn al-Jazarī, putri pengarang kitab; (2). Maymūnah bint Abī Ja‘far Yazīd, ayahnya adalah salah satu dari pendiri Qirā’ah ‘Ashrah; (3). Hujaymah bint Huyyay al-

Menurut N. J. Coulson, pakar sejarah hukum Islam, pembentukan hukum fiqih ini mulai berkembang semenjak abad II H dan mencapai bentuk bakunya pada abad IV H. Pada awalnya, embrio rumusan fiqih ini berasal dari praktik yang dijalankan Nabi Muhammad. Selain menjalankan fungsi risalah sebagai penyampai wahyu, beliau juga mengemban tugas sebagai hakim yang memutuskan berbagai persoalan hukum atas dasar wahyu tersebut. Setelah meninggalnya Nabi, tanggungjawab menafsirkan wahyu al-Qur'an dan menerjemahkannya menjadi keputusan-keputusan hukum praktis beralih ke para khalifah. Sejumlah persoalan dalam menerjemahkan visi etis al-Qur'an ke dalam

[illegible]

Dari perkembangan tersebut dapat disimpulkan bahwa bangunan tekstual fiqih tumbuh dan berkembang hingga mencapai finalnya pada masa dinasti ‘Abbasiyah. Konteks sosio-kultural masyarakat ‘Abbasiyah yang misoginis dan androsentris ketika bangunan fiqih ini dilahirkan—tidak bisa tidak—telah menyebabkan visi etis ajaran Islam tentang kesetaraan dan keadilan gender antara laki-laki dan perempuan menjadi sulit untuk didengar. Praktek-praktek dan tatanan sosial kelas elit yang dominan pada masa ‘Abbasiyyah sudah mengakar dan mentradisi sedemikian rupa sehingga, baik secara eksplisit maupun implisit, sehingga kata “perempuan dan budak” identik dengan objek pemuasan seksual yang tidak bisa dibedakan lagi. Meskipun tidak tampak secara tekstual, pengaruh ideologi dan politik gender pada masa ‘Abbasiyah ini terekam dalam berbagai produk tekstual hukum fiqih dalam bentuk sebuah ideologi gender.⁴¹ Meminjam istilah Leila Ahmed, semua pengarang adalah “sandera dari masyarakat tempat

⁴¹ Dalam menafsirkan teks sumber hukum, para fuqahas sebagai penafsir tidak bisa melepaskan diri dari unsur subjektivitasnya. Sekalipun ia telah berusaha seobjektif mungkin dalam menafsirkan sebuah teks, maka ia tidak akan mampu melepaskan diri dari “prior teks” yaitu persepsi, keadaan, latarbelakang sosio-kulutralnya. Meskipun teks yang dirujuk sama, namun hasilnya akan berbeda. Setiap penafsir telah menentukan sejumlah pilihan subjektif sesuai dengan *welatsnshauung*-nya. Oleh karena itu, setiap penafsiran tidak akan bisa dipisahkan dari semesta intelektual penafsir yang tidak bisa tidak akan sejalan dengan pandangan dunia yang dianutnya. Siti Ruhaini Dzuhayatin, “Agama dan Budaya Perempuan: Mempertanyakan Posisi Perempuan dalam Islam”, dalam Irwan Abdullah, *Sangkan Paran Gender* (Yogyakarta: Pusat Penelitian Kependudukan Universitas Gadjah Mada dan Pustaka Pelajar, 1997), 65; Amina Wadud, *Qur'an and Woman, Rereading the Sacred Text from A Woman's Perspective* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 5-7.

1. Pemahaman tentang Doktrin Hijab (Pemingitan)

⁴² Ahmad, *Wanita Dan Gender*, 82-83.

Dalam pandangan Muslim ortodoks, perintah untuk berhijab dengan kedua maknanya memiliki landasan normatifnya dalam QS. al-Ahzab (33): 32-33⁴⁴; 53-55⁴⁵ dan 59⁴⁶. Semenjak turunnya ayat-ayat tersebut, partisipasi perempuan yang begitu luas dalam berbagai urusan sosial keagamaan segera mendapat pembatasan setelah diperkenalkannya lembaga pemingitan formal. Kehidupan istri-istri Nabi merupakan ruang privat pertama yang mendapat pembatasan, dan semasa hidup Nabi Muhammad ayat-ayat yang memerintahkan pemingitan diberlakukan atas mereka. Sejumlah riwayat memberikan berbagai informasi seputar peristiwa yang melatarbelakangi turunnya ayat-ayat tentang hijab dan pemingitan bagi istri-istri

⁴⁶ “Wahai Hundi! Katakanlah kepada istri-istrimu, anak-anak perempuanmu dan istri-istri orang mukmin, ‘Hendaklah mereka menutupkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka.’ Yang demikian itu agar mereka lebih mudah untuk dikenali, sehingga mereka tidak diganggu. Dan Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang”. (al-Qur`an, 33: 59), Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 603.

belakang hijab (tabir/tirai). (Cara) yang demikian itu lebih
hatimu dan hati mereka.....⁴⁹

Sebuah riwayat yang dinisbatkan kepada ‘Ā’ishah
tubungkan antara QS. 33: 59—yang memerintahkan kepada is
aum perempuan orang-orang yang beriman pada umu
urkan jilbab mereka ke seluruh tubuh mereka agar supaya m
li sebagai perempuan merdeka dan karenanya mereka
gu—dengan peristiwa lain. Menurut ‘Ā’ishah, ‘Umar ibn al-K
sak Nabi Muhammad untuk memingit istri-istrinya, mes
l. Pada suatu malam, ‘Ā’ishah dan Sawdah pergi keluar untu
Saudah yang memiliki postur tubuh yang tinggi dikenali oleh

belakang hijab (tabir/tirai). (Cara) yang demikian itu lebih
hatimu dan hati mereka.....⁴⁹

Sebuah riwayat yang dinisbatkan kepada ‘Ā’ishah
menghubungkan antara QS. 33: 59—yang memerintahkan kepada is
sauda kaum perempuan orang-orang yang beriman pada umu
menutupkan jilbab mereka ke seluruh tubuh mereka agar supaya m
diketahui sebagai perempuan merdeka dan karenanya mereka
dijauhi—dengan peristiwa lain. Menurut ‘Ā’ishah, ‘Umar ibn al-K
sahabat Nabi Muhammad untuk memingit istri-istrinya, mes
l. Pada suatu malam, ‘Ā’ishah dan Sawdah pergi keluar untu
Sawdah yang memiliki postur tubuh yang tinggi dikenali oleh

belakang hijab (tabir/tirai). (Cara) yang demikian itu lebih
hatimu dan hati mereka.....⁴⁹

Sebuah riwayat yang dinisbatkan kepada ‘Ā’ishah
menghubungkan antara QS. 33: 59—yang memerintahkan kepada is
sauda kaum perempuan orang-orang yang beriman pada umu
menutupkan jilbab mereka ke seluruh tubuh mereka agar supaya m
diketahui sebagai perempuan merdeka dan karenanya mereka
dijauhi—dengan peristiwa lain. Menurut ‘Ā’ishah, ‘Umar ibn al-K
sahabat Nabi Muhammad untuk memingit istri-istrinya, mes
l. Pada suatu malam, ‘Ā’ishah dan Sawdah pergi keluar untu
Sawdah yang memiliki postur tubuh yang tinggi dikenali oleh

belakang hijab (tabir/tirai). (Cara) yang demikian itu lebih
hatimu dan hati mereka.....⁴⁹

Sebuah riwayat yang dinisbatkan kepada ‘Ā’ishah
menghubungkan antara QS. 33: 59—yang memerintahkan kepada is
sauda kaum perempuan orang-orang yang beriman pada umu
menutupkan jilbab mereka ke seluruh tubuh mereka agar supaya m
diketahui sebagai perempuan merdeka dan karenanya mereka
dijauhi—dengan peristiwa lain. Menurut ‘Ā’ishah, ‘Umar ibn al-K
sahabat Nabi Muhammad untuk memingit istri-istrinya, mes
l. Pada suatu malam, ‘Ā’ishah dan Sawdah pergi keluar untu
Sawdah yang memiliki postur tubuh yang tinggi dikenali oleh

belakang hijab (tabir/tirai). (Cara) yang demikian itu lebih
hatimu dan hati mereka.....⁴⁹

Sebuah riwayat yang dinisbatkan kepada ‘Ā’ishah
tubungkan antara QS. 33: 59—yang memerintahkan kepada is
aum perempuan orang-orang yang beriman pada umu
urkan jilbab mereka ke seluruh tubuh mereka agar supaya m
li sebagai perempuan merdeka dan karenanya mereka
gu—dengan peristiwa lain. Menurut ‘Ā’ishah, ‘Umar ibn al-K
sak Nabi Muhammad untuk memingit istri-istrinya, mes
l. Pada suatu malam, ‘Ā’ishah dan Sawdah pergi keluar untu
Saudah yang memiliki postur tubuh yang tinggi dikenali ole

Menurut Leila Ahmad, lembaga pemingitan ini—tidak bisa dipungkiri—telah menciptakan jarak antara istri-istri Nabi dengan warga masyarakat yang berkumpul untuk berbagai kepentingan ini, dengan jarak yang sesuai dengan status istri-istri pemimpin yang kini telah kuat, dari masyarakat baru yang bercorak patriarkal. Lembaga pemingitan ini juga menciptakan dalam batas-batas non-arsitektural sekat-sekat pemisahan yang disebut dengan *gyneceum* atau

⁵⁰ Muḥammad ibn Sa‘d ibn Manī‘ Abū ‘Abd Allāh al-Baṣrī al-Zuhrī, *Kitāb al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, ed. ‘Alī Muḥammad ‘Umar, (Kairo: Maktabah al-Khānjī, 1421 H/2001 M), Cet. 1, Vol. 8, 125-127; Ahmad, *Wanita Dan Gender*, 64.

Leila Ahmad menambahkan, pada saat Nabi Muhammad masih hidup, hijab dalam arti pakaian dan pemingitan hanya dipraktikkan oleh istri-istrinya. Oleh karena itu, ungkapan “ia mengenakan hijab” digunakan dalam terma hadis untuk menyebut “seorang wanita yang menjadi istri Muhammad”. Sepeninggal Nabi, ungkapan ini mengisyaratkan selama beberapa waktu—ketika materi hijab yang dimasukkan ke dalam hadis mulai beredar—hijab dan pemingitan masih dipandang berlaku khusus bagi istri-istri Nabi. Tidak ada informasi yang jelas tentang bagaimana tradisi hijab dan pemingitan menyebar ke masyarakat. Ada berbagai tesis yang menjelaskan bahwa tradisi ini diadopsi oleh masyarakat umum karena sejumlah faktor: **Pertama**, berbagai penaklukan oleh kaum Muslim atas wilayah-wilayah di mana hijab lazim berlaku di kalangan masyarakat kelas atas, yang menguasai arus deras kekayaan. **Kedua**, meningkatnya status orang-orang Arab sebagai kelas penakluk. **Ketiga**, model yang ditunjukkan oleh istri-istri Nabi Muhammad yang menyebabkan masyarakat umum untuk meniru dan mengadopsinya.⁵²

⁵¹ Ahmad, *Wanita Dan Gender*, 66.
⁵² Ibid.

Namun pandangan bahwa wanita seharusnya berdiam diri di rumah dan tidak terlibat urusan politik, tidak bisa dipungkiri, juga telah menjadi penghalang bagi perempuan. Sebagaimana dijelaskan dalam sub bab profesionalisasi ilmu qiraah, penyebaran transmisi varian bacaan al-Qur'an mengikuti kebijakan para pemegang otoritas politik dalam mengirimkan para delegasi al-Qur'an ke wilayah-wilayah baru Islam. Kebijakan ini sudah dimulai sejak zaman Nabi dan dilanjutkan oleh para penerusnya. Nabi mengirim Muṣ'ab ibn 'Umayr dan kemudian disusul oleh 'Ammār ibn Yāsir, Bilāl ibn Rabāḥ dan Ibn Umm Kulthūm untuk mengajarkan al-Qur'an kepada penduduk Madinah. 'Umar ibn al-Khaṭṭāb melanjutkan tradisi ini dengan menugaskan Abū Mūsā al-Ash'arī dan 'Abd Allāh ibn Mas'ūd untuk mengajarkan al-Qur'an kepada penduduk Basrah dan Kufah dan sekaligus menjadi gubernur di wilayah tersebut. Pengiriman delegasi pengajar al-Qur'an semakin intensif pada masa 'Uthmān yang membacakan salinan mushaf 'Uthmānī ke sejumlah kota metropolitan Islam. Para Sahabat yang diutus 'Uthmān antara lain: Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī (w. 47 H) ke Kufah; 'Abd Allāh ibn al-Sā'ib al-Makhzūmī (w. ±70 H) ke Makkah; 'Amir ibn 'Abd Qays (w. ±55 H) ke Basrah; al-Mughīrah ibn Abī Shihāb al-Makhzūmī (w. ± 70 H) ke Damaskus (Sham) dan Zayd ibn Thābit untuk tetap di Madinah. Dengan pola penyebaran seperti ini, perempuan menjadi sangat sulit untuk mengakses kebijakan tersebut karena kebijakan tersebut akan dipandang sebagai bentuk pelanggaran terhadap

[illegible]

2. Larangan *Ikhtilāf* Laki-laki dan Perempuan

Landasan normatif larangan ikhtilāf sejatinya memiliki pijakan yang sama dengan perintah tentang hijab dengan kedua maknanya. Dalam QS. al-Aḥzāb (33): 33 disebutkan bahwa tujuan utama perintah untuk berdiam diri di rumah (bagi istri-istri Nabi) adalah untuk mencegah terjadinya kontak antara mereka dengan laki-laki asing yang bukan mahram. Sehingga jika kondisi membutuhkan, interaksi antara mereka dengan laki-laki asing harus dilakukan dari balik sekat pembatas (QS. al-Ahzab (33): 53). Menurut al-Qurṭubī, meskipun audiens dari perintah ini adalah istri Nabi, namun ketentuan ini juga berlaku untuk seluruh

⁵⁷ Muḥammad Aḥmad Ismā'īl al-Muqaddim, *ʿAwdat al-Ḥijāb* (Riyad; Dār Ṭayyibah li al-Nashr wa al-Tawzīʿ, 1428 H/ 2006 M), Vol. 3, 58.

Dalam proses transmisi al-Qur'an, larangan ikhtilāf menimbulkan persoalan tersendiri bagi para juru baca perempuan. Metode transmisi al-Qur'an yang diakui mengharuskan seorang murid melakukan tatap muka langsung (*talaqqī*, *mushāfahah*, *mu'āraḍah*, dan *simā'*) dengan seorang guru untuk jangka waktu yang lama. Persoalan yang muncul adalah tidak semua relasi guru-murid dapat dibangun dalam kerangka hubungan mahram, sebab tidak semua keluarga memiliki seorang juru baca yang mampu mengajar al-Qur'an. Bagi kaum laki-laki, persoalan ini tidak menimbulkan masalah, sebab mereka boleh membangun hubungan guru-murid tanpa ketentuan harus terikat hubungan mahram. Namun bagi perempuan, hal ini menimbulkan masalah, sebab jika dalam keluarga tidak ada satupun yang memiliki kemampuan mengajar al-Qur'an, maka mereka harus mencari guru dari luar keluarga. Kesulitan membangun relasi guru murid dalam kerangka hubungan mahram tampaknya menjadi salah sebab menurunnya jumlah perempuan periwayat al-Qur'an.

⁵⁸ Shams al-Dīn al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, ed. Aḥmad al-Bardūnī dan Ibrāhīm 'Uṭfaysh, (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyah, 1384 H/1964 M), Vol. 14, 178.

Perbedaan pendapat di antara istri-istri Nabi dan ‘Ā’ishah juga menimbulkan polemik di kalangan para fuqaha. **Pertama**, mayoritas ulama berpendapat bahwa persusuan yang berimplikasi hukum mahram adalah persusuan yang dilakukan terhadap anak yang masih dalam fase menyusui. Mayoritas fuqaha dari kalangan Sahabat dan Tabi’in membatasinya dengan umur maksimal 2 tahun. Jika seorang anak disusui dalam rentang umur 0 sampai 2 tahun, maka persusuan tersebut berimplikasi hukum mahram. Namun jika persusuan itu terjadi setelah bayi melewati umur 2 tahun, maka tidak disebut

[illegible]

Argumen yang dikemukakan antara lain: (1) Riwayat dari ‘Ā’ishah yang menceritakan bahwa suatu hari Nabi masuk ke rumah ‘Ā’ishah dan melihat seorang lelaki di rumahnya, maka berubahlah raut wajah Nabi. ‘Ā’ishah kemudian menjelaskan bahwa lelaki tersebut adalah saudara laki-laki sepersuannya. Nabi kemudian menyatakan: “Perhatikanlah siapa saudara sepersusuanmu. Sesungguhnya persusuan itu (menimbulkan hukum haram) jika persusuan itu (untuk menghilangkan) rasa lapar.”⁶⁰ (2) Riwayat Umm Salamah yang menyatakan bahwa Nabi pernah bersabda: “Persusuan tidak bisa menjadikan

⁶⁰ Muḥammad ibn Ismāʿīl Abū 'Abd Allāh al-Bukhārī, *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*, ed. Muṣṭafā Dīb al-Baghā, (Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1987), Vol. 5, 1961, hadis No. 4814; Naysaburī (al), Muslim ibn al-Ḥajjāj ibn Muslim al-Qushayrī. *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ al-Musammā bi Ṣaḥīḥi Muslim* (Beirut: Dār al-Jayl dan Dār al-Āfāq al-Jadīdah, t.th.), Vol. 2, 1078, hadis No. 1455; Abū 'Abd al-Raḥmān Aḥmad ibn Shu'ayb al-Nasā'ī. *Sunan al-Nasā'ī bi Sharḥ al-Suyūfī wa Ḥāshiyah al-Sanadī*, ed. Maktab Taḥqīq al-Turāth, (Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1420 H), Vol. 6, 411, hadis No. 3312; Abū Dāwud Sulaymān ibn al-Ash'ath al-Azdī al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwud*, ed. Shu'ayb al-Arna'ūtī dan Muḥammad Kāmil Qurrah Balālī, (Damaskus: Dār al-Risālah al-Ālamīyyah, 1430 H/2009 M), Vol. 6, 237, hadis No. 2058; Abu 'Abd Allah Muḥammad ibn Majah al-Qazwayn, *Sunan Ibn Majah*, ed. Muḥammad 'Abd al-Baqi, (Kairo: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabi, t.th.), Vol. 6, 54, No. 1943; Abu 'Abd Allah Muḥammad ibn Majah al-Qazwayn, *Sunan Ibn Majah*, ed. Muḥammad 'Abd al-Baqi, (Kairo: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabi, t.th.), Vol. 6, 56, hadis No. 1945, Abu Muḥammad 'Abd Allah ibn 'Abd al-Rahman ibn al-Fadl ibn Bahram ibn 'Abd al-Samad al-Dārimī, *Sunan al-Dārimī*, ed. Husayn Asad al-Darayni, (KSA: Dar al-Mughni, 1412 H/2000 M), Vol. 6, 494, hadis No. 2256.

mahram, kecuali (persusuan) yang mengenyangkan dan terjadi sebelum fase penyapihan.”⁶¹

Kedua, sebagian fuqaha berpendapat tidak adanya pembatasan waktu persusuan, kapan saja terjadi proses persusuan, maka berimplikasi hukum haram, baik yang menyusui anak di bawah 2 tahun maupun mereka yang sudah dewasa. Pendapat ini didukung oleh 'Ā'ishah, sebagian kaum Salaf, Ibn Ḥazm al-Zāhirī, 'Aṭā', al-Layth dan Dāwud, dan menurut riwayat, ini pendapat Ibn Taymiyyah. Kelompok Ulama ini berargumen dengan dalil-dalil berikut:

- 1) Dalam QS. al-Nisā' (4): 23 disebutkan: “..dan ibu-ibu yang menyusui kalian dan saudara-saudara perempuan sepersusuan kalian...” Mereka berargumen bahwa dalam ayat ini Allah tidak membatasinya dengan syarat “*ḥawlayn kāmilayn*” (dua tahun penuh)” atau dalam batas-batas waktu tertentu, tetapi ayat ini berlaku umum, mencakup semua waktu dan usia. Pernyataan umum ini tidak boleh *ditakhsis* kecuali dengan nass yang mengkhususkan, bukan dengan dugaan atau sesuatu yang masih bersifat kemungkinan.
- 2) Hadis Sālim yang diriwayatkan dari banyak jalur.⁶² Di antaranya adalah dari jalur Muslim dari ‘Ā’ishah bahwa Sālim klien Abū Ḥudhayfah adalah (anak

⁶¹ Muḥammad ibn ‘Īsā ibn Sawrah ibn al-Daḥḥāk al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, ed. Ibrāhīm ‘Utwah ‘Awaḍ, (Kairo: Muṣṭafā Bāb al-Halabī, 1395 H/1975 M), Vol. 5, 436, hadis No. 1152.

⁶² Muḥammad ibn Ismā'īl Abū 'Abd Allāh al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*, ed. Muṣṭafā Dīb al-Baghā, (Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1987), Vol. 5, 1975, No. 4800; Muslim ibn al-Ḥajjāj ibn Muslim al-Qushayrī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ al-Musammā bi Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dār al-Jayl dan Dār al-Āfāq al-Jadīdah, t.th.), Vol. 2, 1076, No. 1453; Abū 'Abd al-Raḥmān Aḥmad ibn Shu'ayb al-Nasā'ī, *Sunan al-Nasā'ī bi Sharḥ al-Suyūṭī wa Ḥaṣṣiyah al-Sanādī*, ed. Maktab Taḥqīq al-Turāth, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1420 H), Vol. 6, 414, No. 3323; Abū Dāwud Sulaymān ibn al-Ash'ath al-Azdī al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwud*, ed. Shu'ayb al-Arna'ūṭī dan Muḥammad Kāmil Qurrah Balālī, (Damaskus: Dār al-Risālah al-'Ālamiyyah, 1430 H/2009 M), Vol. 6, 242, No. 206; Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Majāh al-Qazwāyn, *Sunan Ibn Majāh*, ed. Muḥammad 'Abd al-Baqi, (Kairo: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabi, t.th.), Vol. 6, 54, No. 1943; Mālik ibn Anas, *al-Muwatta'*, ed. Muḥammad Muṣṭafā al-A'zamī, (Abu Dabi Emirat: Mu'assasah Zāyid ibn Sulṭān

Kelompok ini berargumen bahwa Salim adalah anak yang sudah tumbuh dewasa berpikir seperti orang dewasa. Meski demikian Nabi tetap memerintahkan kepada Sahlah: “Berilah ia air susumu.” Seandainya memberi air susu tidak berimplikasi hukum mahram, niscaya Nabi tidak akan menyarankan demikian. Jika persusuan menimbulkan hubungan mahram pada anak yang berumur 15 tahun atau lebih, maka hal yang sama juga berlaku bagi orang yang berusia 40 tahun atau lebih.

⁶³ Muḥammad ibn Ismā'īl Abū 'Abd Allāh al-Bukhārī, *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*, ed. Muṣṭafā Dīb al-Baghā, (Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1987), Vol. 5, 1975, No. 4800; Muslim ibn al-Ḥajjāj ibn Muslim al-Qushayrī. *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ al-Musammā bi Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dār al-Jayl dan Dār al-Āfāq al-Jadīdah, t.th.), Vol. 2, 1076, No. 1453; Abū 'Abd al-Raḥmān Aḥmad ibn Shu'ayb al-Nasā'ī. *Sunan al-Nasā'ī bi Sharḥ al-Suyūṭī wa Ḥaṣhiyah al-Sanadī*, ed. Maktab Taḥqīq al-Turāth, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1420 H), Vol. 6, 414, No. 3323; Abū Dāwud Sulaymān ibn al-Ash'ath al-Azdī al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwud*, ed. Shu'ayb al-Arna'ūṭī dan Muḥammad Kāmil Qurrah Balālī, (Damaskus: Dār al-Risālah al-'Ālamiyyah, 1430 H/2009 M), Vol. 6, 242, No. 2061; Abu 'Abd Allah Muhammad ibn Majah al-Qazwayn, *Sunan Ibn Majah*, ed. Muhammad 'Abd al-Baqī, (Kairo: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabi, t.th.), Vol. 6, 54, No. 1943; Mālik ibn Anas, *al-Muwaṭṭa'*, ed. Muḥammad Muṣṭafā al-A'zamī, (Abu Dabi Emirat: Mu'assasah Zāyid ibn Sulṭān al-Nahayān, 1425 H/2004 M), Vol. 4, 237, No. 1288; 'Abd Allah ibn 'Abd al-Raḥman ibn al-Fadl ibn Bahram ibn 'Abd al-Samad al-Dārimī, *Sunan al-Dārimī*, ed. Husayn Asad al-Dararni, (KSA: Dar al-Mughni, 1412 H/2000 M), Vol. 4, 2, No. 2257.

“Dalam hadis disebutkan bahwa mereka (istri-istri Nabi) berkata: “Kami tidak melihat hal ini kecuali berlaku khusus untuk Salim, dan kami tidak mengetahui barangkali itu adalah rukhsah untuk Sālim.” Menurut Ibn Hāzm, ucapan ini menunjukkan dugaan dan dugaan tidak boleh mengalahkan sunnah. Dalam QS. Yunus (10): 36 Allah SWT berfirman: “Sesungguhnya dugaan itu tidak berguna sedikitpun untuk melawan kebenaran.” Alangkah jauh perbedaan antara argumen Umm Salamah yang memilih sikap kehati-hatian, dengan argumen ‘Ā’ishah yang menggunakan sunnah yang pasti. Dan ucapan ‘Ā’ishah kepada Umm Salamah: “Apakah kamu tidak melihat ada uswah hasanah pada Rasulullah? Dan diamnya Umm Salamah dan perubahan sikapnya yang mengoreksi kembali sikap hati-hatinya.”⁶⁵

⁶⁵ 'Alī ibn Aḥmad ibn Hazm, *al-Muḥallā* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.), Vol. 10, 128.

Para fuqaha kemudian membedakan perjalanan menjadi dua kategori, yaitu: *safar al-wājib* (perjalanan karena darurat seperti menyelamatkan diri dari perang) dan *safar al-tā'ah* (perjalanan untuk menunaikan kewajiban agama seperti ibadah haji). Mereka sepakat bahwa *safar al-wājib* diperbolehkan bagi perempuan meskipun tanpa didampingi mahram, sedangkan *safar al-tā'ah* tidak diperkenankan kecuali didampingi oleh mahramnya. Dengan perbedaan ini, maka tugas menjadi juru baca al-Qur'an termasuk kategori *safar al-tā'ah* yang meniscayakan keberadaan mahram di sampingnya. Implikasinya, jika seorang penguasa menugaskan perempuan untuk menjadi juru baca al-Qur'an di wilayah tertentu, maka ia wajib menyertakan salah satu mahramnya—suami, ayah, anak atau saudara laki-lakinya untuk mendampingi tugasnya. Persyaratan ini semakin menutup akses perempuan pada tugas-tugas kenegaraan termasuk menjadi duta al-Qur'an di wilayah-wilayah baru Islam.

⁷⁴ Muslim ibn al-Ḥajjāj ibn Muslim al-Qushayrī al-Naysabūrī, *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ al-Musammā bi Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dār al-Jayl dan Dār al-Āfāq al-Jadīdah, t.th.), Vol. 2, 975, hadis No. 1338.

⁷⁵ Ibid., 977, hadis No. 1339.

Dalam tradisi transmisi al-Qur'an, tradisi *riḥlah fī ṭalab al-qirā'āt* sudah dimulai sejak zaman para Sahabat hingga zaman sekarang. Pernyataan 'Abd Allāh Ibn Mas'ūd berikut menunjukkan fakta bahwa perjalanan untuk menuntut ilmu sudah menjadi bagian dari kehidupan Sahabat:

Tradisi ini semakin banyak dilakukan para imam qurra' pada masa khalifah qiraah. Kisah Zabān ibn al-‘Alā’ (w. 154 H) berikut juga

⁷⁷ Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn 'Alī ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. Muḥammad 'Abd al-Bāqī, (Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1379), Vol. 9, 47.

Qirā'ah Sab'ah. Ia menceritakan asal usul mata rantai varian bacaannya:

“Zabān ibn al-‘Alā’ ibn ‘Imārah ibn al-‘Uryān ibn ‘Abd Allāh Abū ‘Amr al-Tamīmī al-Mazanī al-Baṣrī, salah satu imam Qirā’ah Sab‘ah (lahir 68 atau 70 H) mengambil qiraah dari para imam qiraah Hijāz, Baṣrah, Kūfah. Di Makkah, ia membaca al-Qur’an di hadapan Mujāhid ibn Jabr (w. 103 H), Sa‘īd ibn Jubayr (w. 95 H) ‘Aṭā’ ibn Rabāḥ (w. 115 H), ‘Ikrimah ibn Khālīd (w. 115 H), ‘Abd Allāh ibn Kathīr (w. 120 H), Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥaysin (w. 122 H), Ḥumayd ibn Qays al-A‘raj (w. 130). Ia belajar al-Qur’an di Madinah dengan metode setoran bacaan pada ‘Alī Abū Ja‘far (w. 130 H), Yazīd ibn Rummān (w. 130 H). Ia belajar al-Qur’an di Basrah dengan metode setoran bacaan pada al-Ḥasan al-Baṣrī (110 H), Yaḥyā ibn Ya‘mar (w. 90 H), Naṣr ibn ‘Āṣim (w. 90 H), ‘Abd Allāh ibn Ishāq al-Ḥadramī (w. 117 H). Ia belajar al-Qur’an di Kūfah dengan metode setoran bacaan pada ‘Āṣim ibn Abī al-Najūd (w. 120 H). Dan tidak ada satupun di antara imam Qirā’ah Sab‘ah yang memiliki guru lebih banyak ketimbang dirinya.”⁷⁸

“Ḥafṣ ibn ‘Umar ibn ‘Abd al-‘Azīz ibn Ṣuḥbān ibn ‘Uday Abū ‘Umar al-Dūrī al-Azdī al-Baghdadī, orang pertama yang menghimpun qiraah. Al-Aḥwazī (w. 446 H) berkata: “al-Dūrī telah melakukan pengembaraan demi untuk belajar qiraah. Ia membaca al-Qur’an dengan seluruh ragam bacaan baik Qirā’ah Sab‘ah maupun Qiraah *Shādhdhah* dan mendengar banyak lagi ragam dari qiraah tersebut. Ia membaca di hadapan Ismā’īl ibn Ja‘far (w. 180 H) dari Nāfi‘ dan membaca di hadapan al-Kisā’ī (w. 189 H). Ia wafat tahun 246 H.⁷⁹

Tradisi pengembaraan mencari sanad berlanjut hingga era pembakuan

Qirā'ah Sab'ah sebagai bacaan yang otentik atas mushaf 'Uthmānī. Al-Hudhalī Yūsuf ibn 'Alī ibn Jabbārah (w. 465 H), pengarang kitab *al-Kāmil fī al-Qirā'at al-Khamsīn*, dalam kitab tersebut meriwayatkan 1459 riwayat dan jalur, setelah melakukan perjalanan ke Barat, Timur, Utara dan Selatan untuk mendapatkan riwayat-riwayat ini. Ia bercerita tentang dirinya:

⁷⁹ Abū 'Abd Allāh Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Uthmān al-Dhahabī, *Ma'rifat al-Qurrā' al-Kubbār 'alā al-Ṭabaqāt wa al-A'sār*, ed. Ṭayyār Altikulac (Kairo: Ghangi, 1933), Vol. 1, 243; Abū al-Khayr Muḥammad ibn Muḥammad al-Jazarī, *Ghāyat al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā'* (Kairo: Maktabah al-Khanjī, 1352 H), Vol. 1, 42.

⁸⁰ Abū al-Khayr Muḥammad ibn Muḥammad al-Jazarī, *Ghāyat al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā'* (Kairo: Maktabah al-Khanjī, 1352 H), Vol. 2, 398.

Selain kelonggaran yang ditunjukkan 'Ā'ishah, terdapat preseden yang baik dari para perempuan juru baca al-Qur'an yang melakukan pengembaraan demi mencari guru untuk belajar ragam qiraah. Kasus pengembaraan pertama dapat ditemukan dalam biografi Ibnat Al-Fayz Al-Qurṭubī (446 H). Dalam riwayat hidupnya disebutkan bahwa ia melakukan pengembaraan untuk belajar ragam qiraah kepada Abū 'Amr al-Dānī. Namun sebelum ia berhasil menemuinya, sang guru terlebih dulu meninggal dunia. Ia kemudian bertanya kepada para sahabat-sahabat Abū 'Amr al-Dānī dan mereka menyarankannya untuk belajar kepada Abū Dāwud al-Muqri' (juru baca al-Qur'an). Ia berhasil menemuinya di Balnasyiyah (Valencia) belajar membaca al-Qur'an dengan *Qirā'ah Sab'ah* di hadapan sang guru dan menyempurnakannya pada akhir tahun 444 H.⁸²

⁸² ‘Umar Riḍā Kaḥḥālāh, *A ‘lām al-Nisā’*, Vol. 4, 106; Muḥammad Bashīr Ḥasan Rāḍī al-‘Āmirī & ‘Abd al-Raḥmān Ibrāhīm Aḥmad al-Ghantūsī, *Nukḥa Mukhtārāh min Shāhīrat laḥunn Ishāmāt fī al-Tārīkh al-Islāmī fī al-Mashriq wa al-Maghrib wa al-Andalūs* (‘Ammān: Dār Amjad li al-Nashr wa al-Tawzī‘, 2014), 187.

Dari empat preseden pengembaraan di atas dapat ditarik sejumlah kesimpulan: *Pertama*, tradisi pengembaraan mencari guru untuk belajar qiraah di kalangan perempuan mulai berkembang pada abad ke-5 H, fase di mana pembakuan varian bacaan al-Qur'an menjadi tujuh bacaan mulai diterima secara luas. Oleh karena itu, tujuan pengembaraan adalah mencari guru yang memiliki sanad Qirā'ah Sab'ah. *Kedua*, dalam dua kasus yang pertama, pengembaraan dilakukan tanpa disebutkan adanya pendampingan mahram. Meskipun tidak dipastikan ketiadaan mahram, namun ini menunjukkan adanya pemahaman yang lebih longgar terhadap doktrin larangan bepergian tanpa mahram. Sedangkan untuk dua kasus lainnya pengembaraan dilakukan dengan pendampingan figur ayah sebagai mahram.

Penyebab menurunnya peran perempuan dalam mentransmisikan al-Qur'an adalah doktrin suara perempuan adalah aurat. Pada zaman modern, pandangan seperti ini dapat dilihat dalam kasus hilangnya tilawah perempuan dari siaran radio Mesir. Peristiwa ini terjadi beberapa saat sebelum peristiwa Perang

⁸⁶ al-Sakhāwī, *al-Daw' al-Lāmi*, 156-157.

Sejatinya Ulama berbeda pendapat dalam masalah suara perempuan. Mayoritas ulama menyatakan bahwa suara perempuan bukan aurat. Mereka menggunakan pijakan normatif QS. Al-Ahzab (33): 32 yang melarang istri-istri Nabi untuk melemah-lembutkan suara, karena hal itu akan membangkitkan nafsu orang yang ada penyakit di dalam hatinya dan memerintahkan mereka untuk berkata yang baik.⁸⁸ Ayat ini di satu sisi hanya melarang tindakan melemah-lembutkan suara, sedangkan di sisi lain memerintahkan istri-istri Nabi untuk berkata dengan perkataan yang baik. Fakta ini menunjukkan bahwa suara perempuan bukan aurat, sebab jika suaranya adalah aurat, maka semua bentuk perkataan perempuan akan dilarang, termasuk berkata dengan perkataan yang

⁸⁸ “Wahai istri-istri Nabi! Kamu tidak seperti perempuan-perempuan yang lain, jika kamu bertakwa. Maka janganlah kamu tunduk (melemah lembutkan suara) dalam berbicara sehingga bangkit nafsu orang yang ada penyakit dalam hatinya, dan ucapkanlah perkataan yang baik.” Al-Qur`an, 33: 32. Departemen Agama RI, *Al-Quran*, 597.

Kedua, hadis Nabi yang menyatakan bahwa “kedua telinga zinanya adalah dengan mencari dengar”. Jika seorang mencari dengar suara perempuan disertai dengan syahwat, maka mendengarkan percakapan orang asing yang disertai syahwat adalah haram.⁹² Sementara itu, *tilāwah* (bacaan) al-Qur’an dari seorang perempuan lazimnya disertai dengan melagukan (*taghannī*) al-Qur’an dengan suara yang merdu. Hal ini dikhawatirkan akan membangkitkan syahwat laki-laki yang mendengarnya, sehingga perempuan dilarang belajar al-Qur’an kepada laki-laki asing.⁹³

Terlepas dari perbedaan di atas, pandangan fuqaha yang mengharamkan bacaan al-Qur'an perempuan di dalam shalat *jahr* atau setidaknya memandangnya sebagai perbuatan makruh—jika ada kehadiran laki-laki asing dalam shalat tersebut—telah mendominasi pandangan empat mazhab sejak masa-masa awal berkembangnya fiqh Islam. Fakta hukum ini kemudian diperluas pemberlakukannya pada bacaan-bacaan al-Qur'an di luar shalat. Analoginya, jika membaca al-Qur'an di dalam shalat—yang merupakan bagian dari perintah

⁹¹ Muhammad Zayn ibn 'Abidin, *Sharh al-Mutaha 'alā al-Durr al-Mukhtar Sharh Tanwīr al-Abşār*, ed. 'Adil Ahmad 'Abd al-Mawjud dan 'Ali Muhammad Mu'awwad, (Riyad: Dar al-Kutub, 1423 H/2003 M), Vol. 3, 11; Mansur ibn Yunus ibn Idris al-Bahuti, *Shar Muntaha al-Iradāt Daqā'iq Uli al-Nuha li Sharh al-Muntaha*, ed. 'Abd Allah ibn 'Abd al-Muhsin al-Turki, (t.tp.: Mu'assasah al-Risalah, 1421H/2000M), Vol. 3, 11; Mustafa ibn Sa'd ibn 'Abdih al-Suyuti, *Matalib Uli al-Nuha fi Sharh Ghayat al-Muntaha* (al-Maktab al-Islami, 1415 H/1994), Cet. 2, Vol. 3, 8; dan Musa ibn Ahmad ibn Musa ibn Salim ibn 'Isa ibn Salim al-Hijawi al-Maqdisi, *Zad al-Mustaqni' fi Ikhtisar al-Muqni'* (Riyad: Dar al-Watan, t.th.), Vol. 1, 369.

⁹³ Zayn al-Din ibn Ibrahim ibn Muhammad ibn Nujaym al-Misri, *al-Bahr al-Ra'iq Sharh Kanz al-Daqa'id*, (t.tp.: Dār al-Kitāb al-Islāmi, t.th.) Vol. 3, 81.

Pertama, dalam mengakses dan mengambil manfaat dari sumber qiraah, perempuan menjadi terbatas karena hanya punya pilihan memilih guru sesama mahram atau sesama perempuan. Batasan ini dapat dilampaui dengan cara belajar al-Qur'an pada usia kanak-kanak atau sebelum mencapai usia pubertas (2) dari sisi kontrol dan partisipasi dalam mentransmisikan ilmu, perempuan juga terbatas karena hanya bisa mengajarkan ilmunya kepada mahram atau sesama perempuan.

[illegible]

Umm al-Darda' melampaui batas-batas gender dengan cara yang berbeda dengan para perempuan sezamannya. Khalifah Dinasti Umayyah, 'Abd al-Malik ibn Marwān (w. 86 H) adalah salah satu di antara tokoh laki-laki yang mendapat kesempatan mengikuti majelisnya. Keduanya akan bercakap-cakap di pintu masuk *Dome of the Rock* sampai waktu maghrib tiba, di mana 'Abd al-Malik akan mengulurkan tangannya dan menggandeng Umm al-Dardā' menuju ruang khusus perempuan. Umm al-Dardā' sering mengenakan jubah tradisional kaum asketik (*burnus*) dan mengunjungi masjid Abū al-Dardā' dan ikut shalat di barisan laki-laki. Ia juga mengikuti halaqah tahfiz al-Qur'an dan mengajar al-Qur'an dalam majelis laki-laki hingga suaminya memintanya untuk bergabung dengan shaf

⁹⁵ Ibid.

⁹⁸ al-Mizzī, *Tahdhīb al-Kamāl*, Vol. 35, 352-53.

Figur perempuan sufi lainnya adalah ‘Ā’ishah bint Yūsuf al-Bā‘ūniyyah (922 H). Ia adalah sosok guru dan penyair sufi, salah satu tokoh mistikus Islam perempuan abad pertengahan yang banyak menulis karya dalam bahasa Arab. Bakat sastra dan kecenderungan sufinya tampaknya sangat dipengaruhi oleh lingkungan keluarganya. Ayahnya Yūsuf ibn Aḥmad ibn Nāṣir al-Bā‘ūnī al-Maqdisī al-Ṣālihī al-Dimashqī al-Shāfi‘ī (880 H) adalah seorang ulama dan hakim di Safed, Tripoli, Aleppo dan Damaskus.¹⁰⁰ Anggota keluarga Bā‘ūnī dikenal sebagai keluarga para ulama, penyair dan ahli hukum Islam (fuqaha’) pada abad ke-15.

⁹⁹ al-Wahhāb, *Shahīrāt al-Tūnisiyyah*, 117-118.

[illegible]

Dari sejumlah tokoh perempuan sufi di atas dapat disimpulkan bahwa:

Pertama, tokoh sufi perempuan mampu melampaui batas-batas gender yang ketat dalam membangun relasi guru dan murid. Kehadiran Umm al-Dardā' al-Sughrā di masjid untuk mengikuti majelis Abū al-Dardā' suaminya dan keberadaan dirinya di barisan laki-laki dalam shalat menunjukkan keberaniannya dalam melampaui sekat-sekat doktrinal tersebut. Ia juga membuka majelis zikirnya untuk kaum laki-laki dan perempuan dan memiliki banyak murid laki-laki yang membuatnya memiliki jaringan murid yang lebih luas ketimbang kolega-kolega sezamannya.

Kedua, kemandirian tokoh perempuan sufi untuk menentukan nasibnya sendiri. 'Ā'ishah bint 'Imrān al-Manūbī menolak untuk menikah dengan seorang laki-laki pilihan ayahnya dan memilih hidup menyendiri untuk beribadah. Ia kemudian pergi mengasingkan diri di distrik al-Hādirah untuk beribadah. **Ketiga**, 'Ā'ishah

¹⁰² Najm al-Dīn al-Ghizzī, *al-Kawākib al-Sā'irah bi A'yān al-Mi'ah al-Āsyirah*, ed. Jibrayl Sulaymān Jabūr, (Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1399 H), Cet. 2, Vol. 1, 287-292.

C. Profesionalisasi Ilmu Qiraat

Pasang surut partisipasi perempuan dalam transmisi al-Qur'an selain karena faktor-faktor sosial politik, juga dipengaruhi oleh proses profesionalisasi ilmu qiraat. Sebagaimana sudah diuraikan dalam bab sejarah transmisi al-Qur'an, proses transmisi ini meniscayakan adanya syarat-syarat transmisi yang sangat sulit diakses oleh periwayat perempuan. Salah satunya adalah syarat ketersambungan sanad melalui proses *isnad*, yaitu kemampuan seorang periwayat al-Qur'an menunjukkan jalur yang digunakannya untuk meriwayatkan al-Qur'an hingga sampai kepada Rasulullah. Proses transmisi ini meniscayakan seorang periwayat untuk melakukan tatap muka dengan guru untuk mentransmisikan al-Qur'an secara lisan langsung dari lisan gurunya. Meskipun baru dirumuskan belakangan—dengan dikodifikasikannya karya-karya qiraah—namun syarat ketersambungan sanad ini sejatinya sudah dipraktikkan sejak masa-masa awal transmisi al-Qur'an.¹⁰³

¹⁰³ Ahmad Sa'd ibn Husain al-Muṭayyarī, *Asānīd al-Qirā'āt wa Manhaj al-Qurrā' fī Dirāsatiḥā: Dirāsah Naẓariyyah Taṭbīqiyyah* (Riyad: Jāmi'ah al-Imām Muḥammad ibn Sa'ūd al-Islāmiyyah, 1434 H/2013 M), 25-29.

Tradisi menyandarkan qiraat kepada Nabi Muhammad kemudian menjadi tradisi yang diwariskan kepada generasi setelah mereka. Para Sahabat yang menerima langsung bacaan dari Nabi menjadi sandaran sanad bagi generasi berikutnya, baik dari kalangan Sahabat yunior maupun Tabiin hingga sampai kepada para imam qiraah.¹⁰⁵ Mereka menjadikan penyadaran qiraat (*isnād*) sebagai satu standar diterima tidaknya suatu qiraah. Hal ini tampak dalam dua praktik berikut: *Pertama*, mereka selalu menanyakan asal usul sanad qiraah dan memastikan kesahihannya ketika mereka mengkritik suatu qiraah. *Kedua*, para Sahabat mengandalkan sanad dalam penghimpunan mushaf.¹⁰⁶ Seiring berkembangnya Ilmu Qiraah pada paruh pertama abad ke-2 H, sanad qiraah mulai dikodifikasi melalui tiga fase: *Pertama*, kodifikasi sanad dalam muqaddimah

¹⁰⁶ al-Mutayyarī, *Asānīd al-Qirā'āt*, 61-67.

Pada perkembangan berikutnya, penelitian tentang sanad diperlukan untuk meneliti kesahihan dan kelemahan sanad, guna membedakan antara yang sanad yang *maqbūl* dan *mardūd*, antara yang *mutāwatir* dan *āḥād*, sanad *al-‘ālī* yang mendaki maupun *al-nāzil* (yang menurun). Ibn al-Jazarī dalam *al-Nashr fī al-Qirā’āt al-‘Ashr* yang menegaskan:

Dalam proses pembuktian jalur periwayatan atau yang disebut dengan *isnād* ini, seorang periwayat dituntut untuk menjelaskan metode yang ia gunakan dalam mentransmisikan al-Qur'an. Para sarjana ilmu qiraah mengklasifikan dua model sanad qiraah: *Pertama, asānīd al-adā'* atau *asānīd al-tilāwah* atau *asānīd al-qirā'ah*, yaitu sanad (silsilah para periwayat) yang dengannya ditransmisikan qiraah dengan metode membaca di hadapan guru (*al-'arḍ*). *Kedua, asānīd al-naṣṣ* atau *asānīd al-riwāyah*, yaitu silsilah para periwayat yang dengannya ditransmisikan qiraah tanpa membaca langsung di hadapan guru. *Asānīd al-adā'*

¹⁰⁸ Abū al-Khayr Muḥammad ibn al-Jazarī, *Munjid al-Muqri'īn wa Murshid al-Ṭālibīn* (Makkah al-Mukarramah: Dār 'Ālam al-Fawā'id, 1419 H), Cet. 1, 76; lihat juga dalam Abū al-Khayr Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn 'Alī Ibn al-Jazarī, *Al-Nashr fī al-Qirā'ah al-'Ashr*, ed. 'Alī Muḥammad al-Dibā', (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), Vol. 1, 193.

¹¹⁷ Kahhālāh, *A 'lām al-Nisā'*, Vol. 3, 269, dan Vol. 4, 73.

Selain ayah, sosok suami juga berpengaruh dalam pendidikan para perempuan juru baca al-Qur'an. Contoh paling dekat dari relasi guru-murid yang terikat hubungan suami istri antara lain dapat dilihat dalam biografi Hujaymah (Juhaymah) bint Ḥuyayy al-Awṣābiyyah (atau lebih dikenal dengan Umm al-Dardā' al-Shuḡrā). Ia adalah istri Abū al-Dardā' (w. 32 H), salah seorang Sahabat senior.¹¹⁹ Hujaymah belajar al-Qur'an dengan metode setoran (*mu'aradah*) di hadapan Abū al-Darda', suaminya, saat ia masih kecil (*'araḍat al-Qur'ān wa hiya saghīrah 'alā Abī al-Dardā'*). Sementara itu, dari sisi penyebaran ilmunya, Hujaymah tidak membatasi diri pada hubungan mahram. Murid yang mengambil sanad qiraah al-Qur'an darinya (*akhadha 'anhā qirā'at al-Qur'ān*) adalah Ibrāhīm ibn Abī 'Ablah dan 'Atīyyah ibn Qays, keduanya bukan anggota keluarga.¹²⁰

¹¹⁸ Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Uthmān al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām wa Wafayyāt al-Mashāhīr wa al-A‘lām*, ed. ‘Umar ‘Abd al-Salām Tadmurī, (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1994), Cet. 1, 327-328.

¹¹⁹ Karya-karya biografis yang menulis biografinya antara lain: Muḥammad ibn Hibbān ibn Aḥmad Abū Ḥātim al-Tamīmī al-Bustī, *al-Thiqāt*, ed. Al-Sayyid Sharaf al-Dīn Aḥmad, (Beirut: Dār al-Fikr, 191395 H/1975 M), Vol. 3, 120; ‘Alī ibn al-Ḥasan ibn Hibat Allāh ibn ‘Asākir, *Tārīkh Dimashq*, ed. ‘Umar ibn Gharāmah al-‘Umrawī, (Beirut: Dār al-Fikr, 1415 H/1995 M), Vol. 70, 146-64; Jamāl al-Dīn Abū al-Faraj Ibn al-Jawzī, *Ṣīfat al-Ṣafwah*, ed. Maḥmūd Fākhūrī, (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1405 H/1985 M), Vol. 4, 244-246; Shams al-Dīn al-Dhahabī, *Siyar A‘lām al-Nubalā’*, ed. Shu‘ayb al-‘Arna‘ūtī dkk. (Beirut: Mu‘assasah al-Risālah, 1409/1410 H), Cet. 1, Vol. 4: 277-79; Yūsuf ibn al-Zakkī ‘Abd al-Raḥmān Abū al-Hajjāj al-Mizzī, *Tahdhīb al-Kamāl*, ed. Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf, (Beirut: Mu‘assasah al-Risālah, 1400 H/1980 M), Cet. 1, Vol. 35: 352-358; Aḥmad ibn ‘Alī Ibn Hajjar al-‘Asqalānī, *al-Iṣābah fī Tamayiz al-Ṣaḥābah* (Beirut: al-Maktabah al-‘Asriyyah, 1433 H/2012 M), Vol. 12, 240-242.

¹²⁰ al-Jazarī, *Ghāyat al-Nihāyah*, Vol. 2, 308.

Selain membatasi relasi guru-murid dalam batas-batas hubungan mahram, kendala larangan ikhtilat juga diantisipasi melalui mekanisme belajar pada masa kanak-kanak atau sebelum memasuki usia akil baligh. Sebagian dari para perempuan juru baca al-Qur'an yang dipaparkan biografinya pada bab terdahulu mulai belajar al-Qur'an sejak masa awal pertumbuhan mereka. Usia rata-rata mereka mulai belajar al-Qur'an adalah antara usia 4-12 tahun. 'Ā'ishah bint Yūsuf al-Bā'ūniyyah mulai belajar al-Qur'an pada ayahnya sejak usia 4 tahun, Maryam bint 'Alī al-Hawarīniyyah mulai belajar al-Qur'an sejak usia 7 tahun. Dengan usia yang masih sangat belia untuk belajar, maka tidak heran jika dalam usia yang masih sangat muda mereka telah berhasil menghafalkan al-Qur'an. Ḥafṣah Bint Sīrīn al-Anṣārīyyah diriwayatkan bahwa ia telah menguasai qiraah al-Qur'an saat berumur 12 tahun (*Qad qara'at al-Qur'ān wa hiya bint thintay 'ashrata sanah*).¹²²

¹²¹ ‘Asākir, *Tārīkh Dimashq*, Vol. 70: 151-157.
¹²² al-Dhahabī, *Siyar A‘lām al-Nubalā’*, Cet. 1, Vol. 4, 507

2. Pola Penyebaran Qari' ke Kota-kota Metropolitan Islam

¹²³ Muḥammad Khayr Yūsuf, *Qāri'āt Ḥāfiẓāt* (Riyad: Dār Ibn Khuzaymah, 1413 H), Cet. 1, 100-102.

“Orang yang pertama-tama kali menemui kami dari sahabat Nabi SAW. adalah Muṣ‘ab ibn ‘Umayr dan Ibn Umm Kulthūm. Lalu keduanya pun membacakan al-Qur‘an kepada kami. Setelah itu, datanglah ‘Ammār dan Bilāl. Setelah Rasulullah SAW menaklukan Makkah, beliau menyuruh tinggal Mu‘ādh ibn Jabal untuk mengajar al-Qur‘an. Jika ada seseorang yang hijrah ke Madinah, Maka Nabi akan menyuruhnya belajar kepada salah seorang hafiz al-Qur‘an untuk belajar padanya.”¹²⁴

¹²⁴ Al-Zanjani, *Tarikh al-Qur'an*, 35.

3. Ketiadaan *Textus Receptus* al-Qur'an dan Varian Bacaan yang Kanonik

Proses standardisasi mushaf al-Qur'an oleh 'Uthmān ibn al-Affān sebagai *textus receptus* dan penerimaan *Qirā'ah Sab'ah* sebagai *qirā'at* atau bacaan yang kanonik membutuhkan waktu yang lama, merentang sejak abad pertama hingga abad kelima hijriyah, berlanjut hingga beberapa abad setelahnya. Proses ini tidak hanya melibatkan penulisan pendapat semata, tetapi juga penolakan dari kelompok lain yang sejalan dengan kebijakan penguasa. Oleh karena itu, pen-

Menurut pandangan tradisional, perbedaan qiraah (*variae lectiones*) sejatinya bersumber dari Nabi sendiri. Pandangan ini didasarkan pada berbagai riwayat yang menegaskan bahwa al-Qur'an diwahyukan dalam forma tujuh huruf (*sab'āt aḥruf*). Meskipun terdapat perbedaan pendapat tentang apa yang dimaksud dengan tujuh huruf ini, namun kalangan tradisionalis sepakat bahwa beragam varian pembacaan al-Qur'an telah eksis bahkan di kalangan para Sahabat Nabi, dan keragaman tersebut dibenarkan karena al-Qur'an memang diturunkan dalam *tujuh aḥruf*. Keragaman bacaan al-Qur'an ini kemudian ditransmisikan baik melalui transmisi lisan maupun tulisan, yang terdokumentasikan dalam berbagai koleksi mushaf pribadi para Sahabat, dan kemudian diduplikasi oleh para Tabiin pada generasi setelahnya. Arthur Jeffrey menyebut mushaf-mushaf independen yang secara individual dihimpun oleh para sahabat Nabi sebagai mushaf primer, sedangkan mushaf-mushaf yang dihimpun berdasarkan pada mushaf primer serta mencerminkan tradisi bacaan kota-kota besar Islam disebut sebagai mushaf sekunder.

Termasuk dalam kategori mushaf primer adalah: mushaf Sālim ibn Ma‘qil, mushaf ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb, mushaf Ubay ibn Ka‘b, mushaf ibn Mas‘ūd, mushaf ‘Alī ibn Abī Ṭālib, mushaf ‘Uthmān, mushaf Ḥafṣah bint ‘Umar, mushaf Zayd ibn Thābit, mushaf ‘Ā’ishah bint Abī Bakr, mushaf Umm Salamah (w. 59 H), mushaf ‘Abd Allāh ibn ‘Amr (w. 65 H), mushaf ibn ‘Abbās, mushaf ibn Zubayr, mushaf ‘Ubayd ibn ‘Umayr (w. 74 H), mushaf Anas ibn Mālik (w. 91 H).

Tujuan utama standarisasi teks al-Qur'an pada masa 'Uthmān adalah untuk menyeragamkan teks al-Qur'an. Dengan keberadaan teks yang seragam, maka pembacaan yang berpijak pada teks tersebut diharapkan tidak akan menimbulkan keragaman bacaan lagi. Namun dalam kenyataannya, karena aksara yang digunakan untuk menyalin mushaf 'Uthmānī masih dalam bentuk *scriptio defectiva*—yang tidak memiliki tanda-tanda vokal dan titik-titik diakritis pembeda konsonan yang memiliki simbol yang sama—maka keragaman bacaan masih belum bisa dihilangkan sama sekali dari sejarah pembacaan umat Islam. Selain itu, keragaman bacaan ini juga muncul karena keberadaan materi-materi hafalan al-Qur'an yang telah dipopulerkan oleh para Sahabat yang dikirim ke berbagai wilayah Islam guna mengajarkan al-Qur'an kepada penduduk setempat.¹³⁰ Oleh karena itu, ketika salinan-salinan mushaf 'Uthmānī masih ditulis dalam *scriptio defectiva*, maka masyarakat wilayah-wilayah tersebut tetap membaca mengikuti

¹³⁰ Ibid., 338, 346-347.

Upaya untuk menyeragamkan cara baca al-Qur'an yang timbul akibat *sriptio defectiva* kemudian dilanjutkan oleh al-Ḥajjāj ibn Yūsuf al-Thaqafī (w. 714). Upaya tersebut ditempuh dengan tiga kebijakan politik sekaligus: *Pertama*, penyempurnaan ortografi al-Qur'an dengan jalan pembubuhan tanda titik diakritis pada huruf-huruf konsonan yang berlambang sama dan pemberian tanda-tanda vokal ke dalam huruf-huruf konsonan tersebut. *Kedua*, pengiriman salinan-salinan teks 'Uthmānī hasil penyempurnaan tersebut ke berbagai kota metropolitan Islam. *Ketiga*, pemusnahan semua mushaf non-'Uthmānī baik mushaf primer maupun sekunder, termasuk mushaf 'Abd Allāh ibn Mas'ūd yang sangat populer di kalangan penduduk Kufah dan mushaf 'Uthmān yang diterima di kalangan pendudukan Basrah.¹³² Dari tiga kebijakan tersebut, tampaknya kebijakan yang terakhir yaitu pemusnahan semua mushaf non 'Uthmānī adalah kebijakan yang paling mendapat perlawanan.

¹³¹ Tahir ibn Salih ibn Ahmad al-Jaza'iri, *al-Tibyan* (Kairo: al-Manar, 1915), 86; Amal, *Rekonstruksi Sejarah*, 338.

¹³² Ibid., 347.

Namun sepeninggal ‘Uthmān, mushaf ini termasuk dalam daftar yang sangat diinginkan Khalifah Marwān untuk dimusnahkan. Namun ketika itu baru dapat direalisasikan sepeninggal Ḥafṣah karena ia menolak menyerahkan mushafnya. Peristiwa ini dikisahkan ‘Abd Allah ibn Ḥafṣah dalam riwayat berikut:

Namun sepeninggal ‘Uthmān, mushaf ini termasuk dalam daftar yang sangat diinginkan Khalifah Marwān untuk dimusnahkan. Namun ketika itu baru dapat direalisasikan sepeninggal Ḥafṣah karena ia menolak menyerahkan mushafnya. Peristiwa ini dikisahkan ‘Abd Allah ibn Ḥafṣah dalam riwayat berikut:

Namun sepeninggal ‘Uthmān, mushaf ini termasuk dalam daftar yang sangat diinginkan Khalifah Marwān untuk dimusnahkan. Namun ketika itu belum dapat direalisasikan sepeninggal Ḥafṣah karena ia menolak menyerahkan mushafnya. Peristiwa ini dikisahkan ‘Abd Allah ibn Ḥafṣah dalam riwayat berikut:

Namun sepeninggal ‘Uthmān, mushaf ini termasuk dalam daftar yang sangat diinginkan Khalifah Marwān untuk dimusnahkan. Namun ketika itu baru dapat direalisasikan sepeninggal Ḥafṣah karena ia menolak menyerahkan mushafnya. Peristiwa ini dikisahkan ‘Abd Allah ibn Ḥafṣah dalam riwayat berikut:

Namun sepeninggal ‘Uthmān, mushaf ini termasuk dalam daftar yang sangat diinginkan Khalifah Marwān untuk dimusnahkan. Namun ketika itu baru dapat direalisasikan sepeninggal Ḥafṣah karena ia menolak menyerahkan mushafnya. Peristiwa ini dikisahkan ‘Abd Allah ibn Ḥafṣah dalam riwayat berikut:

Keberhasilan standardisasi teks al-Qur'an yang dilakukan oleh 'Uthmān dan para penguasa setelahnya ternyata masih meninggalkan persoalan cara baca al-Qur'an. Sebagian besar aksara Arab yang digunakan untuk menulis kitab suci ini memiliki simbol-simbol konsonan yang bisa dibedakan satu sama lain. Oleh karena itu, ketika wilayah kekuasaan politik Islam semakin meluas dan semakin banyak orang asing (non-Arab) memeluk Islam, berbagai kesalahan dalam membaca teks al-Qur'an—yang ditulis dengan *scriptio defectiva*—di kalangan para pemeluk baru Islam semakin merebak. Berangkat dari kegelisahan ini, para pemegang otoritas politik Islam mengambil kebijakan untuk melakukan penyempurnaan terhadap *rasm* al-Qur'an. Langkah-langkah penyempurnaan mushaf 'Uthmānī secara kronologis dapat dijelaskan sebagai berikut:

¹³⁷ Ibid., 348-349.

Dengan tercapainya bentuk final aksara Arab dan penggunaannya dalam penulisan *textus receptus* ini pada giliran berikutnya mampu menghadirkan keseragaman tekstual dan bacaan yang relatif lebih luas, ketimbang ketika teks *textus receptus* ini disalin dalam aksara orisinalnya. Kondisi ini melahirkan gerakan yang lebih kuat menuju upaya unifikasi bacaan (qiraah) al-Qur'an pada fase-fase berikutnya. Pada awal abad ke-4 H/10 M, *textus receptus* mulai digunakan sebagai batu uji untuk mengukur keabsahan varian suatu bacaan, di samping dua kriteria lain: kesesuaiannya dengan kaidah bahasa Arab dan periwayatannya jalur *mutawatir*. Setelah melalui proses negosiasi yang panjang, dengan dukungan penuh penguasa 'Abbasiyah waktu itu, kalangan ortodoks Islam berhasil menyepakati *Qirā'ah Sab'ah* hasil seleksi Abū Bakr ibn Mujāhid (w. 935 M) sebagai bacaan otentik (*lectio vulgata*) bagi *textus receptus*.¹⁴¹

¹⁴⁰ Ibid., 322.
¹⁴¹ Ibid., 351.
¹⁴² Tahir Al-Jazā'irī al-Dimashqī, *al-Tibyān li Ba'd al-Mabahith al-Muta'alliqah bi al-Qur'an'ala alTariq al-Itqan* (Beirut: Dar al-Basha'ir al-Islamiyyah, 1412 H), 103.

¹⁴² Tahir Al-Jazā'irī al-Dimashqī, *al-Tibyān li Ba'd al-Mabahith al-Muta'alliqah bi al-Qur'an'ala al-Tariq al-Itqan* (Beirut: Dar al-Basha'ir al-Islamiyyah, 1412 H), 103.

Gerakan penentangan terhadap program unifikasi bacaan al-Qur'an harus berhadapan vis-à-vis otoritas politik yang mendukung proses ortodoksi Qirā'ah Sab'ah. Upaya untuk meredam gerakan penentangan dan mempertahankan ortodoksi dapat dilihat dalam dua kasus pengadilan inquisisi berikut: **Pertama**, pengadilan inquisisi pertama terjadi pada tahun 934 M yang mengadili seorang ahli qiraah dan ahli bahasa Arab di Bagdad, Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ḥasan Ibn Ya'qūb ibn al-Ḥasan ibn Miqṣam al-ʿAṭṭār—yang dikenal dengan sebutan Ibn Miqṣam. Dalam persidangan tersebut, di hadapan otoritas politik, fuqaha' dan qurra', Ibn Miqṣam dipaksa untuk menarik kembali pendapatnya yang menyatakan bahwa seorang Muslim boleh memilih qiraah dalam kerangka konsonantal apapun selama ia sejalan dengan kaidah bahasa Arab dan memiliki makna yang masuk akal, walaupun tidak ada seorangpun yang pernah membaca dengan qiraah tersebut.¹⁴⁵ Pada akhir persidangan, ia dipaksa mengumumkan

¹⁴⁵ Ibn Miqṣam berpendapat bahwa ketersambungan sanad tidak perlu menjadi syarat transmisi. Ia mencukupkan diri dengan syarat kesesuaian suatu bacaan dengan rasm mushaf ‘Uthmānī dalam menetapkan kesahihan qiraah. Dalam *Ghayat al-Nihayah* disebutkan sebuah riwayat dari Ibn Miqṣam: “Setiap qiraah yang sejalan dengan mushaf dan salah satu segi dari kaidah bahasa Arab maka membaca dengan qiraah tersebut diperbolehkan, meskipun qiraah tersebut tidak punya sanad.” Lihat Abū al-Khayr Muḥammad ibn Muḥammad al-Jazarī, *Ghāyat al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā’*, (Kairo: Maktabah al-Khanjī, 1352 H), Vol. 1, 124.

Seiring berjalannya waktu, dengan berbagai tekanan politik dari penguasa, gerakan penentangan terhadap pembatasan qiraah menjadi tujuh bacaan semakin melemah. Sebaliknya dukungan terhadap Qirā'ah Sab'ah semakin menguat dengan ditulisnya karya-karya akademis yang mendukung pembakuan qiraah tujuh sebagai bacaan yang sahih. Dari sekian karya akademik yang paling berpengaruh memapankan ortodoksi Qiraah Sab'ah adalah kitab *al-Taysīr fī al-Qirā'āt al-Sab'* karya Abū 'Amr 'Uthmān ibn Sa'id al-Dānī (w. 444 H) dan *Ḥirz al-Amānī wa Wajh al-Tahānī* karya Abū al-Qāsim ibn Fayrah al-Andalusī al-Shātibī (w. 590 H). Karya yang pertama, yaitu *al-Taysīr fī al-Qirā'āt al-Sab'* menurut penilaian Ibn al-Jazarī merupakan karya tentang qiraah al-Qur'an yang paling sahih dalam menguraikan jalur-jalur transmisi Qirā'ah Sab'ah. Sedangkan karya yang kedua, *Ḥirz al-Amānī wa Wajh al-Tahānī*, memuat bait-bait syair yang mempuitisasikan kitab *al-Taysīr* karya Abū 'Amr al-Dānī. Pada perkembangan selanjutnya, kedua karya ini mendominasi wacana akademik studi qiraah al-Qur'an, terutama karya yang terakhir ini, yang mendapat dukungan dari karya-

150 Ibid.

¹⁵¹ ‘Abd al-Hādī al-Faḍlī, *al-Qira’āt al-Qur’āniyyah: Tārīkh wa Ta’rīf* (Beirut: Markaz al-Ghādir li al-Dirasāt wa al-Nashr wa al-Tawzi’, 2009), 57.

BAB VI

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan analisis pada bab-bab terdahulu dapat dirumuskan tiga kesimpulan berikut: **Pertama**, dinamika partisipasi perempuan dalam transmisi al-Qur'an mengalami penurunan pada lima abad pertama hijriyah, untuk kemudian mengalami kebangkitan kembali pada lima abad kedua hijriyah. Hasil penelusuran biografis perempuan juru baca al-Qur'an membuktikan bahwa pada abad pertama—yang mencakup tiga kurun terbaik generasi Islam—ditemukan adanya tujuh juru baca al-Qur'an dari generasi Sahabat dan Tabiin. Jumlah ini mengalami penurunan pada kurun berikutnya di mana hanya ditemukan dua juru baca al-Qur'an pada abad kedua dan keempat hijriyah, dan satu juru baca al-Qur'an pada abad ketiga dan kelima hijriyah. Selain itu, tingkat persebaran geografis juru baca al-Qur'an juga masih terbatas di lima kota metropolitan Islam. Partisipasi perempuan mengalami kebangkitan kembali pada lima abad kedua hijriyyah dengan enam juru baca al-Qur'an pada abad keenam dan kedelapan, dan sepuluh juru baca al-Qur'an pada abad keenam hijriyah. Jumlah ini mencapai titik puncaknya pada abad kesembilan hijriyah dengan duabelas juru baca al-Qur'an, untuk kemudian mengalami penurunan pada abad kesepuluh dengan empat juru baca al-Qur'an. Sementara itu, dari tingkat persebaran geografisnya, fase ini menunjukkan penyebaran juru baca al-Qur'an yang lebih luas, mencakup seluruh wilayah-wilayah kekuasaan Islam pada masa itu.

al-Qur'an, baik dengan salah satu varian maupun al-Qur'an (*Qirā'ah Sab'ah* dan *Qirā'ah 'Ashrah*), menghafal al-Qur'an tanpa otoritas meriwayatkan bacaan, menjalankan fungsi transmisi al-Qur'an melalui lisan, maupun juga mentransmisikan al-Qur'an melalui tulisan di juru tulis mushaf (*al-kātibah*). Sejumlah tokoh berperan sebagai penafsir al-Qur'an (*mufasssirah*) dan penyalur ilmu Qur'an melalui proses pendidikan. Peran tokoh perempuan menjalankan peran sebagai penyalur ilmu Qur'an melalui proses pendidikan di majelis taklim khusus perempuan.

al-Qur'an, baik dengan salah satu varian maupun al-Qur'an (*Qirā'ah Sab'ah* dan *Qirā'ah 'Ashrah*), menghafal al-Qur'an tanpa otoritas meriwayatkan bacaan, menjalankan fungsi transmisi al-Qur'an melalui lisan, maupun juga mentransmisikan al-Qur'an melalui tulisan di juru tulis mushaf (*al-kātibah*). Sejumlah tokoh berperan sebagai penafsir al-Qur'an (*mufasssirah*) dan penyalur ilmu Qur'an melalui proses pendidikan. Peran tokoh perempuan menjalankan peran sebagai penyalur ilmu Qur'an melalui proses pendidikan di majelis taklim khusus perempuan.

Sementara itu, konteks sosio-historis masyarakat Muslim pada abad VI-X H juga berperan dalam membangkitkan kembali partisipasi perempuan dalam transmisi al-Qur'an. Kondisi geo-politik pada masa ini ditandai dengan runtuhnya kekuasaan 'Abbasiyah oleh serangan Hulagu Khan dari Tatar 658 H, munculnya tiga kerajaan Islam utama, yaitu dinasti Ilkhan di Baghdad, dinasti 'Uthmaniyah di Andalusia, dan dinasti Mamluk di Mesir. Dari ketiga kerajaan tersebut, hanya dinasti Mamluk yang mampu bertahan dari serangan bangsa luar maupun serangan bangsa Mongol. Kondisi ini membuat dinasti Mamluk mampu mempertahankan kesinambungan peradabannya dengan peradaban Islam masa klasik. Mesir dan Syam sebagai dua kota metropolitan dinasti Mamluk berubah menjadi tempat migrasi para ulama setelah jatuhnya kota Baghdad oleh bangsa Mongol dan jatuhnya kota Andalusia di tangan bangsa Spanyol. Perkembangan ini memperkuat jaringan kekeluargaan antara ulama yang pada giliran berikutnya mendorong kembali masuknya perempuan dalam tradisi transmisi al-Qur'an.

Terakhir, meningkatnya partisipasi perempuan juga dipengaruhi oleh perkembangan ilmu qiraah pada fase ini, Diterimanya mushaf ‘Uthmānī sebagai *textus receptus* dan menguatnya ortodoksi bacaan tujuh (*Qirā’ah Sab’ah*) sebagai bacaan yang otentik telah memudahkan akses perempuan untuk mentransmisikan varian bacaan al-Qur’an. Sebelum pembakuan qiraah menjadi tujuh bacaan, jumlah qiraah berkembang sangat pesat hingga mencapai jumlah yang tak terbayangkan mempersulit para pegiat qiraah untuk memilih qiraah mana yang akan ditransmisikan.

Perkembangan sejarah semenjak abad ke-10 H/16 M, menunjukkan bahwa jumlah dan proporsi perempuan dalam koleksi-koleksi biografis semakin merosot drastis. Jika terdapat proporsi perempuan yang sedikit lebih besar dalam beberapa

Kecenderungan ini juga tampak dalam biografi para juru baca al-Qur'an. Setelah mencapai puncaknya pada abad 9 H, jumlah juru baca perempuan semakin menurun drastis sejak abad 11–14H. Penelusuran karya-karya biografis pada qurra' abad 19 H juga menunjukkan bahwa hampir tidak mendapatkan nama perempuan dalam karya-karya mutakhir, kecuali tiga nama perempuan dalam karya *Alḥān al-Samā'* karya Maḥmud al-Sa'danī. Namun sayang, penyebutan tiga nama perempuan ini hanya untuk menceritakan kisah penyingkiran mereka dari ruang publik. Ketiga perempuan ini diberhentikan hak siar tilawah mereka di Radio al-Qur'an Kairo, setelah menguatnya protes terhadap tampilnya perempuan dalam siaran radio publik sebab suara mereka dianggap sebagai aurat.²

¹ Ruth Roded, *Women in Islamic Biographical Collection: From Ibn Saa'd to Who's Who* (London: Lynne Rienner Publishers, 1994) terj. Ilyas Hasan, *Kembang Peradaban: Citra Perempuan di Mata Para Penulis Biografi Muslim* (Bandung: Mizan, 1995), 230.

[illegible]

Kedua fakta di atas—degradasi jumlah perempuan dalam koleksi biografis kontemporer dan tertutupnya legalitas perempuan dalam sistem transmisi—menunjukkan bahwa sejumlah doktrin agama masih menghalangi akses perempuan dalam transmisi al-Qur'an dan bahkan cenderung menguat. Jika ditinjau dari perspektif teori relasi kuasa dan pengetahuan⁴ maka dapat dijelaskan

⁴ Teori ini menyatakan bahwa wacana (tentang transmisi al-Qur'an) dipertahankan melalui proses-proses yang melanggengkan wacana tersebut di satu sisi, dan proses-proses yang menyingkirkan wacana-wacana lain yang tidak sejalan di sisi lain. Sebuah wacana akan tetap eksis jika ia didukung oleh seperangkat praktek yang kompleks yang mencoba untuk mempertahankan wacana tersebut dalam garis edarnya, dan praktek-praktek yang menyingkirkan wacana-wacana lain yang berbeda.⁴ Dalam artikel *The Order of Discourse*, Foucault menyebutkan dua prosedur eksklusi eksternal yang melanggengkan suatu wacana dan menghalangi munculnya wacana lain, yaitu: (1) penciptaan tabu-tabu; dan (2) pembedaan antara yang benar dan salah. Kedua prosedur eksklusi internal ini berfungsi untuk mengklasifikasi, mendistribusi, dan mengatur wacana dan

Kedua, secara teologis penelitian ini menunjukkan bahwa doktrin-doktrin agama yang dipandang menjadi penghalang akses perempuan adalah hasil rumusan para fuqaha' yang—tidak bisa tidak—tersandera dalam konteks sosio-historis pada masa pembentukannya. Oleh karena itu, ketika konteks sosio historis berubah, maka penafsiran terhadap doktrin-doktrin tersebut juga seharusnya berubah. Prinsip *taghyyur al-aḥkām bi taghayyur al-azminah wa al-amkinah* (preskripsi hukum dapat berubah mengikuti perubahan ruang dan waktu) dapat diberlakukan, dengan mengedepankan visi etis Islam tentang kesetaraan dan keadilan gender, tanpa harus meninggalkan etika dan kesopanan.

Ketiga, penelitian ini juga mengungkap strategi kultural para perempuan sepanjang sejarah transmisi dalam menegosiasikan hak-hak mereka vis-à-vis aturan-aturan normatif yang menghalangi akses mereka. Data biografis menunjukkan bahwa aturan-aturan normatif tersebut sebagian besar di-*by pass* melalui sejumlah mekanisme seperti *riḍā' al-kabīr* (persuasi orang dewasa), belajar sebelum fase menstruasi, pendampingan orang tua dalam belajar, atau mengikuti majelis taklim yang terbuka untuk laki-laki dan perempuan. Kendala doktrinal tersebut menjadikan institusi keluarga dan bukan lembaga pendidikan formal—*kuttab* atau *madrasah*—sebagai institusi yang paling berperan dalam proses transmisi ilmu-ilmu keislaman bagi para perempuan. Melalui pendidikan di dalam keluarga, sejumlah kendala teologis di atas dapat diatasi.

Dalam keluarga, tanggung jawab pendidikan anak dibebankan kepada figur ayah dan ibu. Tetapi karena sebagian besar ayah berperan sebagai pencari nafkah (*foodgetter*), maka peran mendidik anak sebagian besar diserahkan kepada sosok ibu. Seringkali para ibu dituntut untuk memiliki berbagai cabang ilmu agama agar bisa mentransmisikan ilmunya kepada anak-anak mereka. Seorang ibu yang *hāfīzah* dipastikan akan mentransmisikan hafalannya kepada anak-anak mereka. Meski demikian, tuntutan tersebut tidak selalu diimbangi dengan akses yang setara bagi kaum perempuan untuk menempuh pendidikan tingkat lanjut. Untuk menjadi ibu yang *hāfīzah* seorang perempuan harus diberikan akses pendidikan al-Qur'an yang lebih tinggi, tidak hanya berhenti pada fase anak-anak saja.

Untuk merealisasikan tujuan tersebut, tradisi pembelajaran tahfiz al-Qur'an kiranya perlu diintegrasikan (*di-hybrid-kan*) ke dalam pendidikan formal baik madrasah dan pesantren, sebagaimana yang banyak berkembang di lembaga-lembaga pendidikan Islam di Indonesia. Lembaga pendidikan formal ini dapat membuka akses yang seluas-luasnya kepada perempuan untuk mengikuti proses pembelajaran al-Qur'an dengan tetap harus menjaga norma-norma etika dan kesopanan. Dalam lembaga pendidikan formal ini, relasi guru dan murid tidak lagi berada dalam ruang privat yang mengharuskan hubungan mahram, tetapi terjadi dalam ruang publik yang memungkinkan relasi non mahram. Dengan demikian, para juru baca al-Qur'an yang dihasilkan oleh lembaga pendidikan formal ini kelak akan menjadi pendidik al-Qur'an setidaknya dalam lingkup keluarga, atau

Berdasarkan pemaparan tentang kesimpulan dan keterbatasan penelitian ini, peneliti mengajukan rekomendasi sebagai berikut:

Kedua, semakin meningkatnya jumlah institusi sekolah, madrasah, pesantren, serta Perguruan Tinggi yang menawarkan pendidikan tahfiz al-Qur'an kepada murid atau santri serta mahasiswi telah memungkinkan kaum perempuan—tanpa melihat strata sosial mereka—untuk mengikuti pendidikan *tahfiz* al-Qur'an. Fenomena ini melahirkan semakin banyak kaum perempuan penghafal al-Qur'an (*qāri'ah/hāfiẓah*). Peranan lembaga-lembaga pendidikan al-Qur'an ini perlu untuk diungkap lebih jauh mengingat perlunya pengakuan terhadap para perempuan juru baca dan penghafal al-Qur'an ini secara akademis maupun sosial.

[illegible]

genai kendala-kendala sosial dan teologis yang menghalangi mas
mpuan dalam sistem transmisi sanad al-Qur'an.

‘Abidin, Muhammad Zayn ibn. *Sharh al-Mutaha’alā al-Durr al-Mukhtar Sharh Tanwīr al-Abṣār*, ed. ‘Adil Ahmad ‘Abd al-Mawjud dan ‘Alī Muhammad Mu’awwad, Riyāḍ: Dār al-Kutub, 1423 H/2003 M.

Abbott, Nabia. *‘Ā’ishah: The Beloved of Muḥammad*. London: al-Saqi Books, 1985.

‘Ādil, ‘Umar ibn ‘Alī ibn. *al-Lubab fī ‘Ulūm al-Kitāb*, Cet. 1, Vol. 6. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998.

Ahmad, Leila. *Wanita dan Gender dalam Islam: Akar-akar Historis Perdebatan Modern* “terj.” M.S. Nashrullah. Jakarta: Lentera Basritama, 2000.

Ahl (al), ‘Abd al-‘Azīz Sayyid. *Ṭabaqāt al-Nisā’ al-Muḥaddithāt: min Ṭabaqāt al-Ūlā ilā Ṭabaqāt al-Sādisah*. Kairo: Maṭābi’ al-Ahrām, 1401 H/1981 M.

Akhfash (al), Sa‘īd ibn Mas‘adah. *Ma‘ānī al-Qur’ān*, ed. Hudā Maḥmūd Qur‘ah, Cet. 1, Vol. 2. Kairo: Maktabah al-Khaffājī, 1990.

Alūsī (al), Shihāb al-Dīn Maḥmūd ibn ‘Abd Allāh al-Husaynī. *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm wa al-Sab‘ al-Mathānī*, Vol. 7. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1415.

Albānī (al), Muḥammad Nāṣir al-Dīn. *Ṣaḥīḥ Sunan al-Tirmidhī*, Vol. 3. Riyāḍ: Maktabah al-Ma‘ārif, 1419 H/1998 M.

Amīn, Aḥmad. *Fajr al-Islām*. Kairo: Lajnah at-Ta’līf wa al-Nashr, 1370.

Anas, Mālik ibn. *al-Muwaṭṭa’*, ed. Muḥammad Muṣṭafā al-A‘zamī, Vol. 2. Abu Dabi Emirat: Mu’assasah Zāyid ibn Sulṭān al-Nahayān, 1425 H/2004 M.

Anbarī (al), Kamāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad Ibn. *al-Bayān fī I’rāb Gharīb al-Qur’ān*, ed. Ṭāhā ‘Abd al-Ḥamīd Ṭāhā, Vol. 2. Mesir: al-Hay’ah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 1980.

Asnawī (al), Jamāl al-Dīn ‘Abd al-Rahīm. *Ṭabaqāt al-Shāfi‘iyyah*, Vol. 2. Riyad: Dār al-‘Ulūm, 1401 H.

‘Asākir, ‘Alī ibn al-Ḥasan ibn Hibat Allāh ibn. *Tārīkh Dimashq*, ed. ‘Umar ibn Gharāmah al-‘Umrawī, Vol. 70. Beirut: Dār al-Fikr, 1415 H/1995 M.

‘Āshūr, Muḥammad Ṭāhir ibn Muḥammad al-Ṭāhir ibn. *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Vol. 7 dan 9. Tunisia: al-Dār al-Tūnisiyyah li al-Nashr, 1984.

- ‘Asqalānī (al), Aḥmad ibn ‘Alī Ibn Hajar. *al-Iṣābah fī Tamyīz al-Ṣaḥābah*, Vol. 13. Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, 1433 H/2012 M.
- _____. *al-Ḥabār fī Takhrīj Aḥādīth al-Rāfi‘i al-Kabīr*, ed. al-Sayyid ‘Abd Allāh Hāshim al-Yamānī al-Madanī, Vol. 1. Madinah Munawwarah: Hāsyim al-Yamānī, 1384 H/1964 M.
- _____. *al-Durar al-Kāminah fī A’yān al-Mi’ah al-Thāminah*, ed. Muḥammad Sayyid Jadd al-Ḥaqq, Vol. 1. Kairo: Dār al-Kutub al-Hadīthah, t.th.
- _____. *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. Muḥammad ‘Abd al-Bāqī, Vol. 9. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1379.
- Athīr (al), ‘Izz al-Dīn Abū Ḥasan ‘Alī ibn Muḥammad al-Jadharī Ibn. *Usud al-Ghābah fī Ma‘rifat al-Ṣaḥābah*, Cet. I, Vol. 1. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1433 H/2012 M.
- _____. *al-Kāmil fī al-Tārīkh*, ed. ‘Umar ‘Abd al-Salām Tadmurī, Vol. 8. Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1417 H/1997.
- ‘Aydrūsī (al), ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Abd Allāh. *Tārīkh al-Nūr al-Sāfir ‘an Akhbār al-Qarn al-‘Āsyir* Vol. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1405 H.
- Azhari (al), Muḥammad ibn Aḥmad. *al-Qirā’at wa al-‘Ilal al-Nahwiyyah fīha*, Cet. 1, Vol. 1. taḥqīq: Nawwal Ibrahim al-Hilwah, 1991.
- _____. *Ma‘ānī al-Qirā’āt*, Cet. 1, Vol. 2. Markaz al-Buhūth fī Kulliyat al-Adab, Jāmi‘ah Malik Sa‘ūd, 1991.
- Azharī (al), Abū Manṣūr Muḥammad ibn Aḥmad. *Tahdhīb al-Lughah*, ed. ‘Abd al-Salām Hārūn, Vol. 12. Kairo: Dār al-Qawmiyyah li al-Ṭibā‘ah, 1384.
- Bādhish, Aḥmad ibn ‘Alī ibn. *Al-Iqnā’ fī al-Qirā’āt al-Sab‘*, ed. ‘Abd al-Majīd Quṭāmash, Vol. 1. Makkah al-Mukarramah: Markaz al-Baḥth al-‘Ilmī wa Iḥyā’ al-Turāth al-Islāmī Jāmi‘ah Umm al-Qurā, 1403H.
- Bābānī (al), Ismā‘īl ibn Muḥammad. *Hadiyyat al-‘Ārifīn fī Asmā’ al-Muṣannifīn*, Vol. 1. t.tp.: t.p., 1380 H.
- Baghdādī (al), Aḥmad ibn ‘Alī Abū Bakr al-Khaṭīb, *Tārīkh Baghdād*, Vol. 4. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.

- Baghawī (al), Abū Muḥammad al-Husayn ibn Mas'ūd. *Ma'ālim al-Tanzil fī Tafsīr al-Qur'ān*, ed. Muḥammad 'Abd Allāh an-Namir dkk, Vol. 4. Beirut: Dār Tayyibah, 1417 H/1997 M.
- Bahutī (al), Mansur ibn Yunus ibn Idris. *Shar Muntaha al-Iradāt Daqā'iq Uli al-Nuha li Sharh al-Muntaha*, ed. 'Abd Allah ibn 'Abd al-Muhsin al-Turki, t.tp.: Mu'assasah al-Risālah, 1421 H/2000 M.
- Bayḍawī (al), Maḥmūd ibn 'Abd al-Raḥīm. *al-Judūl fī I'rāb al-Qur'ān al-Karīm*, Cet. 4, Vol. 2. Beirut: Mu'assasah al-Imān, 1418.
- Bayhaqī (al), Ahmad ibn al-Hasan ibn 'Ali ibn Musa. *Sunan al-Bayhaqī al-Kubra*, ed. Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Aṭā', Vol. 1. Makkah al-Mukarramah: Maktabah Dār al-Bāz, 1414 H/1994 M.
- Barir, Muhammad Barir. *Tradisi Al-Qur'an di Pesisir: Jaringan Kiai dalam Transmisi Tradisi Al-Qur'an di Gerbang Islam Tanah Jawa*. Yogyakarta: Nurmahera, 2017.
- Barr (al), Abū 'Umar Yūsuf ibn 'Abd Allāh ibn Muḥammad Ibn 'Abd. *al-Istī'āb fī Ma'rifat al-Aṣḥāb*, Vol. 4. Beirut: Dār al-Jayl, 1992.
- Bazmul, Muḥammad ibn 'Umar. *al-Qira'āt wa Atharuha fī al-Tafsīr wa al-Ahkām*, Vol. 2. Riyāḍ: Dār al-Hijrah, 1973.
- Berkey, Jonathan Porter. *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*. New Jersey: Princeton University Press, 2014.
- Bukhārī (al), Muḥammad ibn Ismā'īl Abū 'Abd Allāh. *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar* tahqiq Muṣṭafā Dīb al-Baghā, Vol. 1, 4 dan 5. Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1987.
- _____. *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtasar min Umūr Rasūl Allah Ṣallā Allah 'alayh wa Sallam wa Sunanih wa Ayyāmih*, ed. Muḥammad Zuhayr ibn Nāṣir al-Nāsir, Cet. 1, Vol. 1 dan 12. Beirut: Dār Ṭūq al-Najāh, 1422 H.
- Bulliet, Richard. *Islam: The View from the Edge*, Columbia : University Press, 1994.
- Bustī (al), Muḥammad ibn Ḥibbān ibn Aḥmad Abū Ḥātim al-Tamīmī. *al-Thiqāt*, ed. Al-Sayyid Sharaf al-Dīn Aḥmad, Vol. 3. Beirut: Dār al-Fikr, 1913/95 H/1975 M.

- Crone, Brinton. "Sejarah Intelektual", dalam Taufik Abdullah dan Abdurrahman Surjomihadjo (peny.), *Ilmu Sejarah dan Historiografi: Arah dan Perspektif*, Jakarta: PT Gramedia, 1985.
- Danarto, Agung. *Perempuan Periwiyat Hadis*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013.
- Dānī (al), Abū ‘Amr ‘Uthmān ibn Sa‘īd. *Jami‘ al-Bayān fī al-Qirā’āt al-Sab‘ al-Mashhūrah*, ed. Muḥammad Ṣadūq al-Jazā’irī, Cet. 1, Vol. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005.
- _____. *Sharh Qāṣidah Abī Muzāḥim al-Khāqānī al-latī Qālahā fī al-Qurrā’ wa Ḥusn al-Adā’*, ed. Ghāzī ibn Bunaydar al-Harbī, Tesis Magister. Makkah al-Mukarramah: Universitas Umm al-Qura, 1418 H.
- _____. *al-Taysīr fī al-Qirā’āt al-Sab‘*, ed. Otto Pretzle, Cet. 2. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1984.
- Dawsarī (al), Ibrāhīm ibn Sa‘īd. *Mukhtaṣar al-‘Ibārāt li Mu‘jam Muṣṭalaḥāt al-Qirā’āt*, Cet. 1. Riyad: Dār al-Ḥaḍārah li al-Nashr wa al-Tawzī‘, 1429 H/2008 M.
- Dāwud, Abū Bakr Ibn Abī. *al-Maṣāḥif*, ed. Muḥammad ibn ‘Abdih, Cet. 1. Mesir: al-Fārūq al-Ḥadīthiyyah, 2002.
- Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahnya*. Surabaya: Mekar Surabaya, 2004, Edisi Baru.
- Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta : Balai Pustaka, 2007, Edisi Ketiga, Cet. 4 .
- Dhahabī (al), Abū ‘Abd Allāh Shams al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Uthmān. *Ma‘rifat al-Qurrā’ al-Kubbār ‘alā al-Ṭabaqāt wa al-A‘ṣār*, Tahqīq Tayyar Altikulac. Kairo: Ghangi, 1933.
- _____. *Tārīkh al-Islām wa Wafayyāt al-Mashāhīr wa al-A‘lām*, ed. ‘Umar ‘Abd al-Salām Tadmurī, Cet. 1. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1994.
- _____. *Siyar A‘lām al-Nubalā’*, ed. Shu‘ayb al-Arna’ūṭī dkk, Cet. 1, Vol. 1. Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1409/1410 H.
- _____. *Ṭabaqāt al-Qurra’*, ed. Aḥmad Khān. Riyāḍ: Markaz al-Malik Fayṣal li al-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, 1997.

- Ghizzī (al), Najm al-Dīn. *al-Kawākib al-Sā'irah bi A'yān al-Mi'ah al-Āsyirah*, ed. Jibrayl Sulaymān Jabūr, Cet. 2, Vol. 1. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1399 H.
- Gottschalk, Louis, *Mengerti Sejarah*, “terj.” Nugroho Notosusanto, Cet. 4. Jakarta: UI Press, 1985.
- Hamdhānī (al), Abū al-‘Alā’. *Ghāyat al-Ikhtisār fī Qirā’āt al-‘Ashrah A’immāt al-Amṣār*, ed. Ashraf Muḥammad Fu’ād Ṭala‘at, Vol. 1. Jeddah: al-Jamā‘ah al-Khayriyyah li Tahfīz al-Qur’ān, 1994.
- Hanafi (al), Muhyi ad-Din Abū Muḥammad ‘Abdul Qadir ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn Naṣr Allāh ibn Abī Salīm ibn Abī al-Wafa’ al-Qurasyi. *al-Jawahir al-Mudliyyah fī Thabaqat al-Hanafiyyah*, Cet. 2, Vol. 4. Giza Kairo: Hijr li an-Nasyr wa at-Tauzi’ wa al-I’lan, 1993.
- Hasani (al), Aminah. *Umm Salamah Umm al-Mu’mīnīn*, Vol. 2. Rabat: Wizārāt al-Awqāf wa al-Shu’ūn al-Islāmiyyah, 1998.
- Hasanuddin AF, *Anatomi Perbedaan Qira’at dan Pengaruhnya terhadap Istinbath Hukum dalam al-Qur’an*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1995.
- Hasyim, Syafiq. *Hal-hal yang Terlupakan tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam: Sebuah Dokumentasi*. Bandung: Mizan, 2001.
- Hazm, ‘Alī ibn Aḥmad ibn. *al-Muḥallā*, Vol. 10. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.
- Hindī (al), ‘Alī ibn Ḥussām al-Dīn al-Muttaqī. *Kanz al-‘Ummāl fī Sunan al-Aqwāl wa al-Af’āl*. Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1989 M.
- Hishām, ‘Abd al-Malik ibn. *al-Sīrah al-Nabawiyyah*, Vol. 1. Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, 1994.
- Hudhalī (al), Yūsuf ibn ‘Alī ibn Jabbārah. *al-Kāmil fī al-Qirā’āt wa al-Arba‘īn al-Zā’idah ‘alayhā*, ed. Jamāl al-Shāyib, Cet. 1. Nashr: Mu’assasah Simā li al-Tawzī’, 2007.
- ibn Khaldūn, ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Muḥammad *Dīwān al-Mubtada’ wa al-Khabar fī Tārīkh al-‘Arab wa al-Barbar wa man ‘Āsarahum min Dhawī al-Sha’n al-Akbār*, ed. Khalīl Shihhādah, Cet. 2. Beirut: Dār al-Fikr, 1408 H/1988 M.
- Isbahānī (al), Abū Nu‘aym. *Ma‘rifat al-Sahābah*, Vol. 6. Riyad: Dār al-Waṭan li al-Nashr, 1998.

- Kahhālāh, ‘Umar Riḍā. *A ‘lām al-Nisā’ fī ‘Ālamay al-‘Arab wa al-Islām*, Vol. 3. Beirut: Mu’assasah al-Risālah, t.th.
- _____. *Mu‘jam al-Mu‘allifīn*, Vol. 5. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.th.
- Khalikan, Aḥmad ibn Muḥammad ibn. *Wafayat al-A‘yan wa Anba’ Abna’ al-Zaman*, Tahqiq Ihsan ‘Abbas, Vol. 5. Beirut: Dar al-Thaqāfah, t. th.
- Kathīr, Ismā‘īl ibn ‘Umar ibn. *Ṭabaqāt al-Fuqahā’ al-Shāfi‘iyyah*, ed. Aḥmad ‘Umar Hāshim dan Muḥammad Zaynhum Muḥammad ‘Arab. Port Said: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyyah, 1993.
- _____. *Al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, Vol. 11. Beirut: Dār al-Ma‘ārif, 1412 H/1991 M.
- _____. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, ed. Sāmī Muḥammad Salāmah, Cet. 3. Nashr: Dār Ṭayyibah li al-Nashr, 1999.
- Khalīfah, Muṣṭafā ibn ‘Abd Allāh Hājī. *Kashf al-Zunūn ‘an Asamī al-Kutub wa al-Funūn*, Vol. 1 dan 2. Istanbul: t. p., 1941 M.
- Kirmānī (al), Muḥammad ibn Abī Naṣr. *Shawādh al-Qirā’āt*, ed. Shamrān al-‘Ajalī. Beirut: Mu’assasah al-Balāgh, t.th.
- Khaṭīb (al), ‘Abd al-Laṭīf. *Mu‘jam al-Qirā’āt*, Vol. 10. Dār Sa’d al-Dīn.
- Lajnah Pentashihan Al-Qur`an, *Memelihara Kemurnian Al-Qur`an: Profil Lembaga Tahfiz Al-Qur`an di Nusantara*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Al-Qur`an, 2011.
- _____. *Para Penjaga Al-Qur`an: Biografi Para Penghafal Al-Qur`an di Nusantara*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur`an, 2011.
- Mahdawī (al), Aḥmad ibn ‘Ammār. “Hajā’ Maṣāḥif al-Amsār”, ed. Muḥy al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān Ramaḍān, dalam *Majallat Ma‘had al-Mahkṭūṭat al-‘Arabiyyah*, Edisi 19, Vol. 1. Kairo: Universitas Liga Arab, 1393 H/1973 M,
- Mahrān, Abū Bakr Aḥmad ibn al-Husayn ibn. *al-Mabsūṭ fī al-Qirā’āt al-‘Ashr*, ed. Subay’ Ḥamzah Ḥākīmī, Cet. 2. Jeddah: Dār al-Qiblah li al-Thaqāfah al-Islāmiyyah, Beirut: Mu’assasah ‘Ulūm al-Qur’ān, 1408.
- Makram, ‘Abd al-‘Āl Salim. *Athar al-Qira’at fī al-Dirasāt al-Nahwiyyah*. Muassasah ‘Alī Jarrāh al-Sabbah, 2012.

- Manzūr, Jamāl al-Dīn ibn. *Lisān al-‘Arab*, ed. ‘Abd Allāh al-Kabīr dkk, Vol. 6. Kairo: Dār al-Ma‘ārif, t.th.
- Ma‘tūq, Šālīh. *Juhūd al-Mar‘ah fī Riwayāt al-Hadīth: al-Qarn al-Thāmin al-Hijrī*. Beirut: Dār al-Bashā’ir al-Islāmiyyah, 1997.
- Maqdisī (al), ‘Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Qudāmah. *al-Mughnī fī Fiqh al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal al-Shaybānī*, Cet. 1, Vol. 6. Beirut: Dār al-Fikr, 1405 H.
- Marākishī (al), Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Malik al-Anṣārī al-Awsī. *al-Dhayl wa al-Takmilah li Kitābay al-Mawṣūl wa al-Šilah*, ed. Muḥammad ibn Sharīfah, Vol. 5. Rabat: Maṭba‘ah Dār al-Ma‘ārif al-Jadīdah, 1984.
- Maryam, Naṣr ibn ‘Alī ibn Abī. *al-Muwaddih fī Wujūh al-Qirā’āt wa ‘Ilaliḥā*, ed. ‘Umar al-Kubaysī, Cet. 1, Vol. 1. 1993.
- Marwazī (al), ‘Abd al-Karīm ibn Muḥammad ibn Maṣṣūr al-Tamīmī al-Sam‘ānī, *al-Taḥbīr fī Mu‘jam al-Kabīr*, ed. Munīrah Najī Sālim. Baghdad: Ri’āsah Dīwān al-Awqāf, 1395 H/1975 M.
- Makki (al), ‘Abd al-Malik ibn Husayn ibn ‘Abd al-Malik al-Shafī’I al-‘Asimi. *Simt al-Nujum al-‘Awali fī Anba’ al-Awa’il al-Tawali*, tahqīq: ‘Adil Aḥmad ‘Abd al-Maujud dan ‘Alī Muḥammad Mu’awwad, Vol. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.
- Makram, Aḥmad Mukhtār ‘Umar dan ‘Abd al-‘Āl Sālim. *Mu‘jam al-Qirā’āt al-Qur’āniyyah*, Cet. 2, Vol. 7. Kuwait: Maṭbū‘ah Jāmi‘ah Kuwayt, 1408 H/1988 M.
- Māwardī (al), ‘Alī ibn Muḥammad. *al-Nukat wa al-‘Uyūn*, ed. al-Sayyid ibn ‘Abd al-Maqsūd, Vol. 5. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.
- Mills, Sara. *Michell Foucault*. London & New York: Routledge, t.th.
- Misri (al), al-Dīn ibn Ibrahīm ibn Muḥammad ibn. *al-Bahr al-Ra’iq Sharh Kanz al-Daqa’id*. t.tp.: Dār al-Kitāb al-Islami, t.th.
- Miṣrī (al), Abū ‘Ammār Maḥmūd. *Šaḥābiyyat Hawl al-Rasūl Ṣallā Allah ‘alayh wa Sallam*. Kairo: Manshūrāt Abī Bakr al-Šiddīq, 1424 H/2003 M.
- Mizzī (al), Yūsuf ibn al-Zakkī ‘Abd al-Raḥmān Abū al-Hajjāj. *Tahdhīb al-Kamāl*, ed. Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf, Cet. 1, Vol. 35. Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1400 H/1980 M.

- Mu‘āfirī (al), ‘Abd al-Malik ibn Hishām ibn Ayyūb al-Himyarī. *al-Sīrah al-Nabawiyyah*, ed. Muṣṭafā al-Saqā dkk, Cet. 2, Vol. 3. Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlāduh, 1375 H/1955 M.
- Muḥammad, Rajab Shahhātah Maḥmūd. “Qira’āt al-Sayyidah ‘Ā’ishah: Dirāsah Lughawiyyah fī Ḍau’ ‘Ilm al-Lughah al-Mu‘āṣir”, *Majallah Jāmi‘ah al-Madīnah al-‘Ālamiyyah*, edisi no. 22, Oktober 2017.
- Muḥammad, Aḥmad Sa‘d. *al-Tawjīh al-Balaghī li al-Qirā’āt al-Qur’āniyyah*. Kairo: Maktabah al-Adab, 1997.
- Muḥāribī (al), ‘Abd al-Ḥaqq ibn Ghālib ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Tamām ibn ‘Aṭīyyah al-Andalūsī. *al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz*, ed. ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Shāfi Muḥammad, Vol. 2. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1422 H.
- Muḥaysin, Muḥammad Sālim. *Fī Riḥāb al-Qur’ān*, Vol. 1. Kairo: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah, 1409 H/1989 M.
- Mujāhid, Abū Bakr Aḥmad ibn Mūsā Ibn. *al-Sab‘ah fī al-Qirā’āt*, Cet. 3. Kairo: Dār al-Ma‘ārif, t.th.
- Mujāhid, Ibn. *Kitāb al-Sab‘ah fī al-Qirā’āt*. Mesir: Dār al-Ma‘ārif, t.th.
- Musāwī (al), Abū al-Qāsim. *al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Cet. 8. t.tp.: Anwār al-Hudā, 1981.
- Muṭayyarī (al), Aḥmad Sa‘d ibn Ḥusayn. *Asānīd al-Qirā’āt wa Manhaj al-Qurrā’ fī Dirāsatiḥā: Dirāsah Naẓariyyah Taṭbīqiyyah*. Riyad: Jāmi‘ah al-Imām Muḥammad ibn Sa‘ūd al-Islāmiyyah, 1434 H/2013 M.
- Nadia, Zunly. “Sahabat Perempuan dan Perwayatan Hadits (Kajian atas Sunyektifitas Sahabat Perempuan dalam Meriwayatkan Hadits)”. Disertasi – UIN Sunan Ampel Surabaya, Surabaya, 2019.
- Nadīm (al), Muḥammad ibn Ishāq Abū al-Faraj. *al-Fihrisat*, Vol. 1. Beirut: Dār al-Ma‘ārif, 1398 H/1978 M.
- Nasā’ī (al), Abū ‘Abd al-Raḥmān Aḥmad ibn Shu‘ayb. *Sunan al-Nasā’ī bi Sharḥ al-Suyūfī wa Hāshiyah al-Sanadī*, ed. Maktab Taḥqīq al-Turāth, Cet. 5, Vol. 6. Beirut: Dār al-Ma‘ārif, 1420 H.
- Naysābūrī (al), Aḥmad ibn al-Ḥusayn ibn Mahrān. *al-Mabsūt fī al-Qirā’āt al-‘Ashr*, ed. Subay‘ Ḥamzah Ḥākimī. Damaskus: Nashr: Majma’ al-Lughah al-‘Arabiyyah, 1981.

- Naysaburī (al), Muslim ibn al-Ḥajjāj ibn Muslim al-Qushayrī. *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ al-Musammā bi Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 16. Beirut: Dār al-Jayl dan Dār al-Āfaq al-Jadīdah, t.th.
- Naysāburī (al), Muḥammad ibn ‘Abd Allāh al-Hākīm. *al-Mustadrak ‘alā al-Ṣaḥīḥayn*, ed. Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, Vol. 2 dan 3. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1441 H/1990 M.
- Nuwayhid, ‘Ādil. *Mu‘jam al-Mufasssirīn min Ṣadr al-Islām ḥattā al-‘Aṣr al-Hādīr*, Cet. 3, Vol. 2. Beirut: Mu‘assasah Nuwayhid al-Thaqafiyyah, 1409 H/1988 M.
- Nuhhās (al), Aḥmad ibn Muḥammad. *I‘rāb al-Qur‘ān*, Vol. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1421.
- _____. *Ma‘ānī al-Qur‘ān*, ed. Muḥammad ‘Alī al-Ṣabūnī, Cet. 1, Vol. Nashr: Jāmi‘ah Umm al-Qurā, 1409.
- Qāsimī (al), Muḥammad Jamāl al-Dīn. *Maḥāsīn al-Ta‘wīl*, ed. Muḥammad Bāsīl ‘Uyun al-Sūd, Cet. 1, Vol. 2. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1418.
- Qaysī (al), Abū Muḥammad ibn Abī Ṭālib ibn Mukhtār. *al-Kashf ‘an Wujūh al-Qirā‘āt al-Sab‘*, Vol. 1. Beirut: Mu‘assasah al-Risālah, t.th.
- Rājihī (al), ‘Abduh. *al-Lahjāt al-‘Arabiyyah fī al-Qirā‘āt al-Qur‘āniyyah*. Alexandria: Dār al-Ma‘rifah al-Jāmi‘iyyah, 1996.
- Rāzī (al), Fakhr al-Dīn. *Mafātīḥ al-Ghayb*, Vol. 18. Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1420 H.
- Ruth Roded, *Women in Islamic Biographical Collection: From Ibn Saa’d to Who’s Who* (London: Lynne Rienner Publishers, 1994) terj. Ilyas Hasan, *Kembang Peradaban: Citra Perempuan di Mata Para Penulis Biografi Muslim*. Bandung: Mizan, 1995.
- Sam‘ānī (al), Manṣūr ibn Muḥammad. *Tafsīr al-Qur‘ān*, ed. Yāsir ibn Ibrāhīm dan Ghānim ibn ‘Abbās ibn Ghānim, Cet. 1, Vol. 3. Riyad: Dār al-Waṭan, 1997.
- Sa‘ūd, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muṣṭafā Abū. *Irshād al-‘Aql al-Salīm ilā Mazāyā al-Kitāb al-Karīm*, Vol. 4. Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 2010.
- Sayeed, Asma. *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam*. Cambridge : Cambridge University Press, 2013.

- Shāfi'ī (al), Muḥammad ibn Idrīs. *Kitāb al-Umm*, Vol. 5. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1410 H/1990 M.
- Shafi'i (al), Muḥammad al-Amin ibn 'Abd Allah al-Urami al-'Alawī al-Harari. *Hada'iq al-Rawh wa al-Rayhan fi Rawabi 'Ulum al-Qur'an*, Vol. 10. Beirut: Dār Tawa al-Najah, 2001.
- Shaybānī (al), Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal ibn Hilāl ibn Asad. *Musnad Aḥmad ibn Hanbal*, ed. al-Sayyid Abū al-Mu'āṭī al-Nūrī, Cet. 1, Vol. 6. Beirut: Dār 'Ālam al-Kutub, 1419 H/ 1998 M.
- Sijistānī (al), Abū Dāwud Sulaymān ibn al-Ash'ath al-Azdī. *Sunan Abī Dāwud*, ed. Shu'ayb al-Arna'ūṭī dan Muḥammad Kāmil Qurrah Balalī, Vol. 2. Damaskus: Dār al-Risālah al-'Ālamiyyah, 1430 H/2009 M.
- Sībawayh, 'Amr ibn 'Uthmān ibn Qanbar. *al-Kitāb*, ed. 'Abd al-Salām Hārūn, Cet. 3, Vol. 4. Kairo: Maktabah al-Khānjī, 1988.
- Sulamī (al), Muḥammad ibn 'Īsā Abū 'Īsā al-Tirmidhī. *Al-Ja'mi' al-Ṣaḥīh Sunan al-Tirmidhī*, Vol. 5. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, t.th.
- Suyūṭī (al), Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān. *Jāmi' al-Aḥādīth*, ed. 'Abbās Aḥmad Ṣaqar dan Aḥmad 'Abd al-Jawwād, Vol. 6. Beirut: Dār al-Fikr, 1414 H/ 1994 M.
- _____. *Tadrīb al-Rāwī fi Sharḥ Taqrīb al-Nawawī*, Cet. 2. Beirut: Maktabah al-Kawthar, 1415 H.
- _____. *Al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Vol. 1. Damaskus: Dār Ibn al-Athīr, t.th.
- _____. *al-Durr al-Manthūr*, Vol. 5. Beirut: Dār al-Fikr, 2010.
- Suhayli (al), Abū al-Qasim 'Abd al-Raḥmān ibn 'Abd Allah ibn Ahmad ibn Abi al-Hasan al-Khan'ami. *Al-Rawd al-Unf fi Tafsir al-Sirah al-Nabawiyyah li Ibn Hisham*, Vol. 2. Beirut: Dār al-Kitab al-'Ilmiyyah, 1971.
- Tahānawī (al), Muḥammad 'Alī. *Kashshāf Iṣṭilāḥāt al-Funūn wa al-'Ulum*, ed. Rafīq al-'Ajm dan 'Alī Daḥrūj. Beirut: Maktabah Lubnān, 1996 M.
- Ṭāliqānī (al), Ismā'il ibn 'Imād ibn al-'Abbās ibn Aḥmad ibn Idrīs. *al-Muḥīṭ fi al-Lughah*, ed. Muḥammad Ḥasan Āl Yāsīn, Cet. 1. Beirut: Dār al-Kutub, 1414 H/1994 M.
- Tirmidhī (al), Muḥammad ibn 'Īsā ibn Sawrah ibn al-Ḍahhāk. *Sunan al-Tirmidhī*, ed. Ibrāhīm 'Utwah 'Awaḍ, Vol. 5. Kairo: Muṣṭafā Bāb al-Ḥalabī, 1395 H/1975 M.

- Tha'labī (al), Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm. *al-Kashf wa al-Bayān 'an Tafsīr al-Qur'ān*, ed. Abu Muḥammad ibn 'Āshūr, Vol. 9. Beirut: Dār Ihya' al-Trath al-'Arabi, 1422 H/2020 M.
- 'Umr (al), Muḥammad ibn Fawzān ibn Ḥamad. *Ijāzāt al-Qurrā'*. t.tp: Dār al-Ḥaḍārah, 1425 H.
- 'Uthaymin (al), Muhammad ibn Salih ibn Muhammad. *Al-Sharh al-Mumti' 'alā Zad al-Mustaqni'*. KSA: Dār Ibn al-Jawzi, 1329 H.
- 'Uthmān, Shams al-Dīn Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn. *al-Mustamlah min Kitāb al-Takmilah*, ed. Bashshar 'Awad Ma'ruf. Tunisia: Dar al-Gharb al-Islami, 1429 H/2008 H.
- 'Ubaydah, Ma'mar ibn Muthannā Abū. *Majāz al-Qur'ān*, ed. Muḥammad Fu'ād Sezgin, Vol. 2. Kairo: Maktabah al-Khaffājī, 1381 H.
- 'Umar, Aḥmad Mukhtār. *al-Ishtirak wa al-Taḍādd fī al-Qur'ān al-Karīm: Dirāsah Iḥṣā'iyyah*. Kairo: 'Ālam al-Kutub, t.th.
- Wāqidī (al), Muḥammad ibn 'Umar. *Kitāb al-Maghāzī*, ed. Marsa dan John, Cet. 3, Vol. 2. Oxford: Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1404 H/1984 M.
- Wahhāb (al), Ḥasan Ḥusnī 'Abd. *Shahīrāt al-Tūnisiyyah*. Tunisia: Maktabah al-Manār, 1405 H.
- Wāhidī (al), 'Alī ibn Aḥmad. *al-Wasīṭ fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*, ed. al-Shaykh 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd, dll., Cet. 1, Vol. 2. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994.
- Yamanī (al), Muḥammad ibn 'Alī ibn Muḥammad ibn 'Abd Allāh al-Shawkānī. *Fath al-Qadīr*, Vol. 3. Damaskus: Dār Ibn Kathīr, 1414 H.
- Yūsuf, Muḥammad Khayr Ramaḍān, *Qāri'āt Ḥafīzāt*. Riyāḍ: Dār Ibn Khuzaymah, 1413 H.
- Zarkashī (al), Shihāb al-Dīn. *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Vol. 1. Kairo: Muṣṭafā al-Bāb al-Qāhir, t.th.
- Zarkashī (al), Muḥammad ibn Bahādur. *al-Ijābah li Īrād mā Istadrakathu 'Ā'ishah 'alā al-Ṣaḥābah*, Beirut: al-Maktab al-Islamī, 1970.
- Zanjānī (al), Abū 'Abd Allāh. *Tārīkh al-Qur'ān*, Cet. 3. Kairo: Mu'assasah al-Hindawī li al-Ta'līm wa al-Thaqāfah, 2016.

