**TRADISI QIRA'AT AL-QUR'AN : Resepsi Atas Kitab
Faidhul Barākat fī Sab'il Qirā'at Karya K.H. Muhamad
Arwani bin Muhamad Amin al-Qudsi**

Ade Chariri Fashichul Lisan
ade.chariri93@gmail.com

Abstrak

Artikel ini akan menganalisis bagaimana tradisi *qirā'at* al-Qur'an, sebagai bagian dari al-Qur'an itu sendiri, dan bagian dari *living* Qur'an juga perlu mendapatkan resepsi yang serius. Sebab, kelisanan al-Qur'an merupakan titik vokal yang banyak terjadi perbedaan di setiap daerah dan negara. Ada beberapa asumsi mengapa penelitian ini layak untuk dimunculkan, *pertama*, *qirā'at* al-Qur'an merupakan salah satu pokok dari kelisanan al-Qur'an, dimana setiap masyarakat dan wilayah memiliki dialeknya masing-masing, termasuk turunnya al-Qur'an di Arab pada abad ke-7 dan dengan berbahasa Arab, *kedua*, untuk mengetahui, sejauh mana resepsi dan pengaruh di masyarakat dari kajian kitab *faidhul barākat fī sab'il qirā'at* karya K.H. Muhamad Arwani bin Muhamad Amin *al-Qudsi* yang berisi *qira'at sab'ah* al-Qur'an bagi alumni Pesantren an-Nur Ngrukem, Pendowoharjo, Sewon, Bantul, D.I.Yogyakarta. Sebab, penulisan kitab *faidhul barākat fī sab'il qirā'at* ini adalah bentuk orientasi dalam menjaga tradisi kelisanan al-Qur'an.

Kata Kunci : *Qirā'at al-Qur'an, Faidhul Barākat, Sab'il Qirā'at*

A. Pendahuluan

Al-Qur'an dan bahasa memiliki hubungan yang saling berkelindan, karena tradisi lisan sebagai ekspresi dari bahasa, sudah dimulai sejak pewahyuan al-Qur'an itu sendiri, asumsi ini setidaknya mengacu pada proses pewahyuan al-Qur'an. Saat Malaikat Jibril menyampaikan wahyu kepada Nabi Muhammad Saw, Jibril tidak langsung memberikan wahyu yang selanjutnya ketika kembali mendatangi Nabi, akan tetapi ada proses *mudarasah* atau evaluasi bacaan.

Praktik yang mirip juga terjadi antara Nabi kepada sahabat, ini sebagai resepsi Nabi atas tradisi masyarakat Arab pada saat itu yang memiliki beragam dialek, akhirnya hal ini membawa dampak yang cukup signifikan dalam hal ragam cara membaca al-Qur'an. Ketika teks al-Qur'an diwahyukan dan dibaca oleh Nabi, ia sesungguhnya telah tertransformasi dari sebuah teks Ilahi (*nash ilahiah*) menjadi sebuah konsep (*mafhum*) atau teks manusiawi (*nash insani*).¹

Dalam hal al-Qur'an, bahasa yang digunakan adalah bahasa Arab abad ke-tujuh. Kebahasaan al-Qur'an secara gramatikal menjadi sebuah corak bagi penafsiran yang mampu mempengaruhi makna, bukan makna secara prinsip, namun lebih kepada penggunaan yang sesuai dengan konteks. Konsep gramatikal bisa diartikan sebagai corak dasar yang dapat mempengaruhi makna.

Istilah 'corak' atau 'nuansa' dalam literatur sejarah tafsir, biasanya digunakan sebagai terjemahan dari bahasa Arab, *al-la'ūn*, yang arti dasarnya adalah warna.² Nuansa kebahasaan menjadi sebuah dasar (*basic*) untuk gramatikal al-Qur'an, namun bukan dalam produk penafsirannya. Corak tafsir yang dimaksud di sini adalah nuansa khusus atau sifat khusus yang memberikan warna tersendiri terhadap sebuah penafsiran.³

¹ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia : Dari Hermeneutika Hingga Ideologi* (Jakarta: Teraju, 2002), 231.

² Nurdin Zuhdi, *Pasaraya Tafsir Indonesia: Dari Kontestasi Metodologi hingga Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2014), 148.

³ Abdul Mustaqim, *Madzahibut Tafsir: Peta Metodologi Penafsiran al-Qur'an Periode Klasik hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003), 81.

Penelitian ini akan menekankan pada resepsi alumni Pondok Pesantren an-Nur Bantul terhadap aspek kebahasaan sebagai salah satu komponen penting dalam al-Qur'an, bahwa tradisi *qira'at* menunjukkan transformasi lisan pada setiap daerah karena perbedaan *lahjah*.

Dalam kajian kitab *faidhul barākat fī sab'il qirā'at* di Pondok Pesantren an-Nur juga terjadi transisi guru, dan ada beberapa santri saat itu yang mengaji pada masa transisi tersebut, dari Pendiri (K.H. Nawawi Abdul Aziz) yang wafat tahun 2014, kemudian digantikan oleh istri kedua K.H. Nawawi Abdul Aziz (Hj. Zumrotun Nawawi).

Resepsi dari informan—setelah beberapa alumni tidak lagi mengaji di tradisi pesantren yang dominan dengan tradisi *sorogan*,⁴ bisa diperoleh dengan menerapkan kerangka dari Peter L. Berger, untuk melihat sejauh mana kegunaan aspek kebahasaan dan pengaruh kebahasaan dalam penafsiran al-Qur'an. Artinya, ketika sudah tidak berada dalam pesantren, para alumni akan masuk dalam wilayah performatif. Sebab, pada ranah fungsi, al-Qur'an tidak hanya berfungsi informatif berupa pesan dan petunjuk kebahasaan, tetapi juga memuat fungsi performatif yang dimanifestasikan dalam bentuk perilaku sosial dan budaya masyarakat.⁵

⁴ Metode *Sorogan*, menghadap langsung secara individu kepada seorang Guru, metode ini yang banyak terjadi dalam tradisi pesantren.

⁵ Muhammad Barir, *Tradisi al-Qur'an di Pesisir : jaringan Kiai Dalam Transmisi Tradisi al-Qur'an di Gerbang Islam Tanah Jawa* (Yogyakarta: Nurmahera, 2017), xv.

B. Tentang K.H. Arwani bin Muhamad Amin al-Qudsi

K.H. Arwani bin Muhamad Amin *al-Qudsi* (selanjutnya ditulis dengan Kiai Arwani), merupakan salah satu ulama Nusantara yang terkenal, khususnya di Kudus. Kiai Arwani dilahirkan pada Selasa Kliwon, 5 Rajab 1323 H/5 September 1905, di Desa Madureksa, Kerjasan, Kudus,⁶ kemudian wafat pada tahun 1994.

Jika dilihat dari silsilah beliau yang merupakan keturunan Kiai *masyhur*, maka wajar bila Kiai Arwani menjadi ulama yang mumpuni ilmunya, termasuk dalam bidang *qirā'at* al-Qur'an (varian cara baca al-Qur'an), karena memiliki garis keturunan yang memiliki ilmu agama yang dalam, dan berguru kepada Kiai-Kiai hebat yang saat ini menjadi ulama yang pemikirannya banyak dianut oleh masyarakat. Gelar *al-Qudsi* dinisbatkan kepada daerah lahirnya, ialah Kudus.

Kiai Arwani ketika muda, belajar agama dengan ayah dan kakeknya, K.H. Muhamad Amin dan K.H. Imam Haramain. Selain belajar langsung dengan ayah dan kakeknya, Kiai Arwani juga belajar di Madrasah setempat saat usia 7 tahun (Madrasah Mu'awanatul Muslimin)⁷ yang didirikan oleh K.H. Abdullah Sajad berguru dengan K.H. Siraj dan K.H. Asnawi, yang merupakan ulama terkenal Kudus saat itu. Ilmu-ilmu yang dipelajari Kiai Arwani di Madrasah tersebut, antara lain *fiqh*, *tajwid*, *naḥwu*, *ṣaraf*, *akhlak*, dan berbagai ilmu-ilmu lain dalam bermasyarakat.⁸

Setelah merasa cukup, Kiai Arwani melanjutkan studinya ke sejumlah pesantren. Beberapa pesantrennya adalah Pesantren Jamsaren Solo berguru kepada K.H. Idris, K.H. Abdul Jalil, dan K.H. Abu Amar, kemudian menuju Pesantren Tebuireng Jombang berguru kepada K.H. Hasyim Asy'ari, di Tebuireng, Kiai Arwani memulai belajar ilmu *qirā'at* al-Qur'an dengan mengaji kitab *Sirah al-Qari* (syarah/penjelas *hirzul amāni*) karya Abul Qosim 'Ali ibn Utsman ibn Muhamad.

⁶ Rosihan Anwar, *Biografi K.H. Muhamad Arwani Amin* (Jakarta: Departemen Agama, 1987), 40.

⁷ Madrasah Mu'awanatul Muslimin ini merupakan madrasah pertama di Kudus yang didirikan oleh organisasi Sarekat Islam (SI) pada tahun 1912.

⁸ Rosihan Anwar, *Biografi K.H. Muhamad Arwani Amin* (Jakarta: Departemen Agama, 1987), 84.

Sebelum pada akhirnya Kiai Arwani memutuskan berkarir di Kudus, Kiai Arwani melanjutkan studinya ke Pesantren al-Munawir Yogyakarta. Saat di Pesantren al-Munawir, Kiai Arwani diasuh langsung oleh pendiri dan pengasuh saat itu, K.H. Muhammad Munawwir selama 11 tahun. Dalam kurun waktu 11 tahun di Krapyak, 2 tahun pertama digunakan untuk menghafal al-Qur'an 30 juz, dan 9 tahun berikutnya untuk belajar *qirā'at sab'ah* kepada K.H. Muhamad Munawwir yang terkenal sebagai *ahlul Qur'an*, termasuk *qirā'at sab'ah*.

Dalam perjalanan mengaji dengan K.H. Muhamad Munawwir itulah, Kiai Arwani menulis kitab *faidhul barākat fī sab'il qirā'at*, tepatnya saat mengaji kitab *hirzul amāni*.⁹ Kemungkinan, kitab *faidhul barākat fī sab'il qirā'at* ditulis sekitar tahun 1930-an, pada awal tahun 2016, kitab ini sedang proses *tahqiq* di Universitas Al-Azhar, Kairo, setelah ditemukan manuskripnya, yang terdiri dari tiga jilid, dan kitab ini tergolong sebagai kitab pokok dalam hal ilmu *qirā'at sab'ah* di Nusantara. Ada juga kitab *qirā'at* lain karya ulama Nusantara, diantaranya Shaikh Mahfuzh al-Tarmasi (Tremas) wafat tahun 1920, menulis *ghaniyyah at-thalabah fī syarhit-thayyibah fil-qirā'at al-sab'ah*, dan ulama kontemporer Dr. K.H. Ahsin Sakho Muhammad (Cirebon), yang menulis *manba'ul barākat fī sab'il-qirā'at*.

⁹ Hirzul Amāni, merupakan kitab karya Syekh al-Qurra Abu Muhamad al-Qasim al-Syathibi, kitab yang berisi syair-syair tentang *qira'at* al-Qur'an, menjadi salah satu kitab wajib bagi pemerhati *qira'at* al-Qur'an. Kitab ini disebut juga dengan *Nazm al-Syathibi*.

C. Menelusuri Epistemologi *Faidhul Barakat fi Sab'il Qira'at*

Ada sisi menarik dari kitab karya Kiai Arwani ini, disamping sebagai kitab *qirā'at* al-Qur'an fenomenal di Nusantara, Kiai Arwani juga menulis karyanya ini saat masih berstatus santri di Pesantren al-Munawir Yogyakarta, dan ini jarang terjadi pada tradisi pesantren, terlebih karyanya ini menjadi fenomenal. *Faidhul barakat fi sab'il qirā'at* ditulis ketika Kiai Arwani masih mengaji kitab *hirzul amāni* karya Syekh al-Qurra Abu Muhamad al-Qasim al-Syathibi (w. 590 H/1194 M).¹⁰

Tentu, apa yang menjadi landasan Kiai Arwani dalam menulis kitabnya tidak lepas dari horizon-nya yang muncul saat mengaji kitab *hirzul amāni*, yang notabene sama-sama kitab *qirā'at* al-Qur'an. Salah satu yang menjadi *basic* dari Kiai Arwani, bahwa dalam *muqaddimah*-nya, Kiai Arwani mengutip ayat al-Qur'an dan sebuah Hadits Nabi : *innal Qur'āna unzila 'alā sab'ati ahrūfin, faqra-u mā tayassaro minhu* (sesungguhnya al-Qur'an diturunkan dengan tujuh *ahruf*, agar memudahkan dalam membacanya),¹¹ sebagai pengantar pemahaman bahwa salah satu hal penting bagi pengkaji (kebahasaan) al-Qur'an adalah harus mengetahui *qirā'at sab'ah*. Ayat yang dikutip adalah Q.S. al-Syu'āra ayat 192-195:

وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ () نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ () عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ () بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ

Artinya : "Dan sesungguhnya al-Qur'an ini benar-benar diturunkan oleh Tuhan semesta alam, dia dibawa turun oleh al-Ruh al-Amin (Jibril) ke dalam hatimu (Muhammad) agar kamu menjadi salah seorang di antara orang-orang yang memberi peringatan dengan bahasa Arab yang jelas.

Kiai Arwani menulis kitabnya lengkap sebanyak 30 juz al-Qur'an (terdiri dari 3 jilid), dengan tujuan agar tidak terjadi kerancuan dalam memahami *qirā'at sab'ah*. Tujuan lain dari mempelajari *qirā'at* al-Qur'an adalah untuk menjaga otentisitas al-Qur'an itu sendiri, disamping itu, ada misi untuk memberikan 'propaganda' agar Muslim bersedia belajar dengan sungguh-sungguh (khususnya dalam *qirā'at* al-Qur'an).

¹⁰ Arwani Bin Muhamad Amin al-Qudsi, *Faidhul Barakat Fi Sab'il Qira'at*, Jilid I (Maktabah Mubarakah Thayyibah, 2001), 2.

¹¹ Arwani Bin Muhamad Amin al-Qudsi, *Faidhul Barakat Fi Sab'il Qira'at*, 2.

Seperti apa yang dilakukan Nabi kepada Malaikat Jibril mengevaluasi bacaan Nabi, dan sahabat kepada Nabi sendiri. Memahami proses ini, artikel ini berasumsi bahwa dalam mempelajari al-Qur'an, akan lebih valid ketika memiliki guru yang akurasi sanandnya bersambung sampai pada Nabi (*ittiṣālu sanad*).

Kiai Arwani sengaja tidak mengambil pendapat lain dari selain tujuh imam *qirā'at* yang tertuang dalam kitabnya, hal ini mengindikasikan bahwa Kiai Arwani seolah sepakat bahwa *qirā'at* yang mutawatir hanyalah *qirā'at* sab'ah. Manna' Khalil al-Qatthan juga menyebutkan bahwa popularitas tujuh imam *qirā'at* ini tidak perlu diragukan lagi kemutawatiran sanadnya, pemilihan *Qurra'* (ahli *qirā'at*) yang tujuh itu dilakukan oleh para ulama terkemuka pada abad ke-tiga hijriah.¹²

Kiai Arwani menunjukkan sikap kehambaan-nya, dengan cara meminta keridha-an Allah agar dapat mengamalkan ilmunya (ilmu *qirā'at*), hal ini senada dengan sebuah hadits: *khairukum man ta'allamal Qur'āna wa 'allamahu*. Pada sisi lain, Kiai Arwani memberikan sebuah indikasi bagi Muslim untuk terus belajar, khususnya dalam budaya tulisan—sebagai penguat keilmuannya—Kiai Arwani mengutip sebuah *qaul*. Ilmu sama halnya dengan hewan buruan, ikatlah hasil buruan tersebut dengan ikatan tali yang kuat. Analogi yang dibangun Kiai Arwani pun cukup menarik, ketika seseorang menyepelkan hasil buruannya, tidak mengikatnya dengan kuat, atau menyerahkannya pada orang yang bukan ahlinya, maka besar kemungkinan ilmunya akan lepas—tidak mengalami perkembangan keilmuan.

Kitab *faidhul barākat fī sab'il qirā'at* mengandung beberapa metode dan cara tentang bagaimana melafalkan (membaca) al-Qur'an, namun bukan pada ranah tajwid yang berisi tentang hukum bacaan secara mutlak. Kiai Arwani menyusun kitabnya sesuai dengan urutan surah dalam *mushāf* al-Qur'an, hal ini bertujuan untuk memudahkan pembacanya.

¹² Manna' Khalil al-Qattan, *Mabāhis fī Ulūmil Qur'ān*, terj. Mudzakir AS, *Studi Ilmu-ilmu Qur'an* (Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2009), 249.

Beberapa hal yang menjadi penting bagi Kiai Arwani adalah tentang *waqaf* pada setiap awal ayat, argumentasi yang dibangun adalah karena hal tersebut merupakan perintah Nabi (*marfu'*),¹³ salah satu cara menjaganya adalah dengan struktur kata dalam al-Qur'an, agar memudahkan bagi pemula yang ingin mempelajari kebahasaan al-Qur'an.

Bagi Kiai Arwani, al-Qur'an (kitab Allah, *kalāmullah*) merupakan representasi sebuah ilmu paling mulia, dan cara memuliakan al-Qur'an adalah dengan membacanya, dan mentadaburi (sesuai kaidah yang sudah ditetapkan). Terdapat hal yang paling menarik, tentang logika yang dibangun Kiai Arwani yang terkesan teologis, kemuliaan al-Qur'an ibarat dzat Allah dengan selain Allah, artinya, bagi Muslim yang beriman, tentu meyakini bahwa kuasa Allah tidak ada yang menandingi, jadi, al-Qur'an adalah kitab suci yang paling mulia, yang bisa mengantarkan Muslim pada kebaikan universal, karena al-Quran tentu memuat sifat Allah sebagai Tuhan seluruh alam semesta.

Betapa pentingnya menulis, Kiai Arwani sampai pada tahap normatif, bahwa hukum menulis kitab (ilmu) adalah *fardhu kifayah*. Mempelajari *qirā'at sab'ah* sama saja dengan menjaga *turats* (tradisi) keislaman, karena ilmu tentang *qirā'at* al-Qur'an adalah warisan para ulama salaf, yang sumber utamanya dari Nabi. Hal ini sama halnya dengan apa yang terjadi pada masa Nabi, bahwa Nabi meresepsi budaya Arab pada saat itu tentang bagaimana sahabat mencoba membaca al-Qur'an dengan dialeknya masing-masing.

Kiai Arwani dalam menulis kitab tersebut adalah sebagai bentuk kearifan lokalnya terhadap resepsi beberapa masyarakat pada saat itu—atau bahkan hari ini—yang menganggap bahwa *qirā'at* al-Qur'an adalah sesuatu aneh. Ada sebuah dimensi moralitas yang dibawa oleh Kiai Arwani, untuk mengatakan bahwa dalam membaca al-Qur'an harus sesuai dengan kaidah bacanya, baik tajwid, *makhraj*, hingga *qirā'at* al-Qur'an.

¹³ Arwani Bin Muhamad Amin al-Qudsi, *Faidhul Barakat Fi Sab'il Qira'at*, Jilid I (Maktabah Mubarakah Thayyibah, 2001), 2.

D. Tentang K.H. Nawawi Abdul Aziz¹⁴

K.H. Nawawi Abdul Aziz (1925-2014) selanjutnya ditulis dengan (Kiai Nawawi), lahir pada tahun 1925 di desa Tulisrejo, Grabag, Kutoarjo, Purworejo, Jawa Tengah, merupakan putra kedua dari K.H. Abdul Aziz. Kiai Nawawi memulai pendidikannya sejak usia 7 tahun, disamping sebagai siswa Sekolah Dasar—dulu Sekolah Rakyat—Kiai Nawawi juga rajin mengikuti Madrasah Diniyah *al-Islam* di desa Jono, Kutoarjo. Waktu malamnya mengaji al-Qur'an, ilmu fikih dan *ushuluddin* pada ayahnya, K.H. Abdul Aziz. Pada usia 13 tahun, Kiai Nawawi melanjutkan studi ke Pondok Pesantren Lirap, Kebumen, Jawa Tengah kepada K.H. Anshori selama 4 tahun. Setelah dari Kebumen, bertepatan dengan masa penjajahan Jepang, Kiai Nawawi bersama kakanya melanjutkan ke Pondok Pesantren Tugung, Banyuwangi, Jawa Timur berguru kepada K.H. Abbas.

Kiai Nawawi dalam menjalankan studinya bersamaan dengan penjajahan Jepang dan Belanda, sempat pulang ke Kutoarjo ketika kondisi Surabaya sedang berada dalam tekanan penjajah, dan Kiai Nawawi memutuskan untuk tidak kembali ke Banyuwangi. Setelah itu, Kiai Nawawi *mondok* di Pesantren al-Munawwir, Krpyak, Yogyakarta untuk menghafalkan al-Qur'an dibawah bimbingan K.H.R. Abdul Qadir Munawwir (putra K.H. Muhamad Munawwir), agaknya, perjalanan pendidikan Kiai Nawawi cukup berat, sebab saat di Krpyak tersebut, serangan kolonial Belanda yang bertitik di lapangan Maguwoharjo membuat Yogyakarta terancam, kemudian Kiai Nawawi bersama 7 temannya pulang ke Kutoarjo.

Enam bulan setelah serangan di Yogyakarta, Kiai Nawawi kembali ke Krpyak untuk melanjutkan hafalan al-Qur'annya, setelah 15 bulan menjalani proses tersebut, Kiai Nawawi berhasil menyelesaikan hafalan al-Qur'an dengan baik, sehingga membuat K.H.R Abdul Qadir Munawwir merasa tertarik untuk menjadikannya bagian dari keluarga *Bani Munawwir*. Akhirnya, Kiai Nawawi dinikahkan dengan adik kandung K.H.R. Abdul Qadir Munawwir, yaitu Hj. Walidah Munawwir—kemudian, memiliki 11 anak putra dan putri.

¹⁴ Biografi mengenai profil lengkap Kiai Nawawi bisa didapat melalui Web resmi Pondok Pesantren An-Nur Ngrukem; http://www.pondok-ngrukem.com/2010/08/profil-kh-nawawi-abdul-aziz_12.html.

Meskipun Kiai Nawawi sudah berstatus suami dan memiliki putra pertama, K.H. 'Ashim Nawawi, Kiai Nawawi tidak langsung menetap bertempat tinggal dengan isterinya, namun melanjutkan studinya ke Pondok Pesantren Yanbu'ul Qur'an, Kudus, Jawa Tengah di bawah bimbingan Kiai Arwani, untuk *tabarukan* hafalan al-Qur'an, sekaligus mengaji *qirā'at sab'ah*.

Pada tahun 1955, Kiai Nawawi berhasil menyelesaikan *qirā'at sab'ah* dan mendapatkan legitimasi ijazah (*syahadah*) dari Kiai Arwani, kemudian Kiai Nawawi memutuskan kembali ke Kutoarjo untuk mengamalkan ilmunya dengan mendirikan majelis pengajian, Madrasah Ibtidaiyah, kajian-kajian al-Qur'an dan ilmu keagamaan lainnya. Seiring waktu, Kiai Nawawi mendengar kabar bahwa gurunya, K.H.R. Abdul Qadir Munawwir wafat dan digantikan oleh K.H. Abdullah Affandi Munawwir, kemudian Kiai Nawawi mendapat perintah untuk membantu mengurus Pesantren di Krpyak dengan mengajar al-Qur'an, dalam mengurus Pesantren al-Munawwir, Kiai Nawawi ditemani oleh K.H. Mufid Mas'ud—sebagai pengajar al-Qur'an—(Pendiri Pondok Pesantren Sunan Pandanaran, Sleman, Yogyakarta) dan K.H. Ali Maksum—sebagai pengajar kitab—(Pendiri Pondok Pesantren Ali Maksum, Krpyak, Yogyakarta).

Bersamaan dengan pengabdianya di Pesantren al-Munawwir, Kiai Nawawi juga menjabat sebagai Ketua Hakim pengadilan Agama Bantul, oleh sebab itu, Kiai Nawawi akhirnya berkeinginan mendirikan Pondok Pesantren sendiri di dusun Ngrukem, Bantul, yang akhirnya pada tahun 1976 Pondok Pesantren an-Nur didirikan olehnya, yang terus berkembang hingga sekarang.

E. Tentang Pondok Pesantren an-Nur

Pondok Pesantren an-Nur merupakan salah satu Pesantren spesialis *tahfīz al-Qur'ān*, letaknya di daerah Dusun Ngrukem, Pendowoharjo, Sewon, Bantul, D.I.Yogyakarta. Pesantren an-Nur didirikan oleh K.H. Nawawi Abdul Aziz pada tahun 1976. Seperti yang banyak terjadi pada lembaga pendidikan lainnya, awal mula berdiri Pesantren ini, santri yang menetap masih belum banyak, dengan berkembangnya zaman dan kebutuhan pengetahuan, melalui proses tersebut, setidaknya pada tahun 2013, tercatat ada 930 orang (santri putra 437 orang dan putri 493 orang).¹⁵

Yayasan al-Ma'had an-Nur sebagai pengelola, mencoba menjawab tantangan zaman dan merespon kebutuhan masyarakat terhadap pendidikan, keagamaan dan sosial kemasyarakatan, kemudian pengelola memutuskan untuk mendirikan berbagai lembaga pendidikan formal, diantaranya Madrasah Tsanawiyah (1994), Madrasah Aliyah (1997), dan Sekolah Tinggi Ilmu al-Qur'an (2002) yang pada tahun 2017 bertransformasi menjadi Institut Ilmu al-Qur'an.

Pesantren an-Nur juga mendirikan beberapa lembaga pendidikan non-formal: Madrasah Diniyah al-Furqan (1986) dan Taman Pendidikan al-Qur'an an-Nur (1994). Pesantren an-Nur yang fokus pada *tahfīz al-Qur'ān*, beberapa data generasai awal tercatat ada 335 santri yang selesai menghafalkan al-Qur'an 30 juz *bil ghaib*, termasuk santri dari Malaysia sebanyak 5 orang.¹⁶

Pesantren an-Nur yang melegitimasi dirinya sebagai Pondok Pesantren yang fokus pada *tahfīz al-Qur'ān*, tetap ada kajian kitab *kuning* klasik maupun kontemporer. Kajian kitab tersebut ada dalam kelas Madrasah Diniyah, diantara kitab-kitab yang dikaji adalah: *jurumiyah*, *amtsilah tasrifiyah*, *'imrithi*, *ta'limul muta'alim*, *arba'in nawāwi*, *fathul qarib*, *fathul mu'in*, *bulughul maram*, *al-tibyān fī adābi ḥamālatil Qur'ān*, *al-tibyān fī 'ulum al-Qur'ān*, *al-hikām*, serta kitab-kitab kontemporer seperti: *mafāhim yajību an-tuṣāḥah*, *haul al-ihtifal*, *al-rasul mu'alim*, *risālah adab suluk al-murīd*, dan lain sebagainya.¹⁷

¹⁵ Taufiq, *at.al Kafa Bihi : Kumpulan Dzikir dan Do'a* (Yogyakarta: Pon Pes An-Nur, 2013), vii.

¹⁶ Taufiq, *at.al, Kafa Bihi : Kumpulan Dzikir dan Do'a.*, viii.

¹⁷ Data yang didapat dari Pengurus Pondok Pesantren an-Nur bidang Pendidikan periode 2015-2018.

Secara umum, tradisi Pesantren tentu menekankan kajian yang bersifat dua arah, harus ada pertemuan antara guru dan murid (*Kiai* dan santri), hal ini juga terjadi di Pesantren an-Nur, baik dalam kajian kitab *kuning* maupun al-Qur'an. Sejak berdirinya Pesantren an-Nur sampai kurang lebih tahun 2010, setoran hafalan al-Qur'an dilaksanakan langsung oleh Pendiri, *Kiai Nawawi*, setelah tahun 2010, karena faktor kesehatan *Kiai Nawawi* dirasa sudah mulai menurun, akhirnya terjadi transisi, setoran hafalan al-Qur'an diolah oleh majelis *nuzul al-sakinah* yang diprakarsai oleh K.H. Muslim Nawawi sebagai putra pendiri dan diolah oleh jajaran pengurus Pesantren, setoran dilakukan setelah jama'ah shalat Maghrib.

Selain tradisi setoran langsung kepada *Kiai*, tradisi *deresan* (mengulang hafalan yang sudah didapat) juga dilakukan sebagai sarana untuk para santri agar hafalan al-Qur'annya tetap terjaga. *Deresan* dilakukan setelah jama'ah shalat Subuh, sebanyak 3 juz secara bersama-sama. Dalam *deresan* tersebut, ada tiga tingkat: tingkat pertama untuk menghafal juz 1-10, kedua untuk menghafal juz 11-20, dan tingkat ketiga untuk menghafal juz 21-30. Dalam implementasinya, dalam satu kali majelis *deresan*, yang dibaca adalah juz 1, 11, dan 21, begitu seterusnya sesuai tingkatan. Disamping itu ada *deresan* $\frac{1}{4}$ juz, ini dilakukan setelah jama'ah shalat Isya, dilakukan dengan cara *sorogan* menghadap langsung kepada *Kiai*.

Sebagai Pesantren *tahfiz al-Qur'an*, untuk mengimbangi pemahaman terhadap hafalan al-Qur'an tersebut, diadakan juga kajian *tafsir jalalain* setiap hari (selain hari libur) pada pukul 21.00-22.00 WIB. Adanya Institut Ilmu al-Qur'an (IIQ an-Nur) untuk memenuhi kebutuhan akademik terhadap kajian al-Qur'an dan untuk mempertahankan *turats* yang 'Qur'ani', sebab, mata kuliah *tahfiz al-Qur'an* menjadi mata kuliah wajib yang diterapkan dalam dunia kampus (*tahfiz al-Qur'an* penuh dan *tahfiz al-Qur'an* tidak penuh).

Tahfiz al-Qur'an penuh diperuntukan bagi mahasiswa yang ingin menghafal al-Qur'an penuh 30 juz, dengan rincian 3-4 juz per semester, *tahfiz al-Qur'an* tidak penuh yang hanya mewajibkan menghafal surah-surah pilihan, dimulai dari *juz 'amma* dan seterusnya.

Seperti yang sudah dijelaskan di atas, bahwa dalam Pesantren an-Nur, ada kajian kitab *faidhul barākat fī sab' il qirā'at* yang memuat *qirā'at sab'ah*, kajian ini bagi santri yang telah selesai menghafal 30 juz al-Qur'an dan telah diwisuda sebagai *hafiz* al-Qur'an. Adanya kajian ini untuk lebih melegitimasi seorang *hafiz* al-Qur'an, disamping mereka telah hafal al-Qur'an dengan *rasm* Utsmani, para *hafiz* juga diharuskan mengetahui *qirā'at* al-Qur'an yang sangat bervariasi. Hal ini salah satunya untuk memberikan bekal lebih pada para *hafiz* ketika mereka harus mengamalkan ilmu 'ke-Qur'an-annya' di masyarakat. Sebab, semakin banyak varian bacaan yang dikuasai, dalam ranah performatif, para *hafiz* tidak akan terjebak dalam mengamalkan al-Qur'an secara informatif, terlebih dalam hal bacaan dan gramatikal al-Qur'an yang bersifat elementer.

F. Transmisi dan Transformasi *Qirā'at Sab'ah*

Dalam memahami *qirā'at* al-Qur'an bagi para alumni Pesantren an-Nur juga tidak sekedar menerima secara lisan, melainkan ada sebuah legitimasi bersifat fisik (*ijazah* atau *syahadah*). Hal ini sudah terjadi sejak dulu, karena itu, *ijazah* hafal dan tajwid al-Qur'an, seperti yang diberikan oleh Syekh al-Kurdi, rangkaian sanadnya tidak berakhir pada Nabi Muhammad, tetapi tersambung hingga Malaikat Jibril, lalu ke dunia *Malakut*, dan akhirnya kepada Tuhan yang Maha Agung (*Rabb al-'Izza*),¹⁸ inilah yang disebut transmisi al-Qur'an. Hal yang sama terjadi pada kelisanan al-Qur'an, yang semula dari tradisi, namun bertransformasi, artinya, dari teks yang tertera pada mushaf, al-Qur'an tertransformasi dalam kelisanan.

Al-Qur'an sebagai kitab yang dinarasikan ke dalam dua tradisi: lisan dan tulisan, tentu memiliki sejarah panjang dalam pembentukan konsep tersebut. Secara umum, al-Qur'an dan Hadits di awalnya diterima sebagai model dan nilai dasar umat Islam dalam menjalankan keagamaannya. Dalam sebuah tradisi saat merespon al-Qur'an sebagai bagian yang hidup memiliki pola yang saling berkelindan. Tradisi al-Qur'an adalah pola hubungan manusia dengan al-Qur'an yang muncul dalam bentuk perilaku, baik personal maupun kelompok yang berlaku kontinyu dan dinamis dari waktu ke waktu. Akhirnya, al-Qur'an bukan lagi teks tunggal, namun interaksi dinamis.

¹⁸ Ingrid Mattson, *Ulumul Qur'an Zaman Kita; Pengantar untuk Memahami Konteks, Kisah dan Sejarah al-Qur'an* (Jakarta: Zaman, 2013), 129.

Dalam sejarah peradaban manusia, untuk dapat mengerti sebuah pembacaan adalah menggunakan bahasa. Bloch dan Trager mendefinisikan bahasa sebagai sistem simbol-simbol bunyi arbitrer yang digunakan oleh suatu kelompok sosial sebagai alat untuk berkomunikasi.¹⁹

Schleiermacher²⁰ pernah menyatakan bahwa untuk mengetahui maksud bahasa orang lain, seseorang harus memiliki seni yang tepat untuk memahami bahasa tersebut. Dia mengungkapkan bahwa hermeneutika merupakan 'seni memahami secara benar bahasa orang lain, khususnya bahasa tulis' (*the art of understanding rightly another man's language, particularly his written language*).²¹

Sejak diwahyukan kepada Nabi melalui komunikasi dengan Malaikat Jibril, al-Qur'an mengalami transmisi dan transformasi yang begitu kentara, dalam ranah al-Qur'an sebagai *syifa'* (obat), ada riwayat yang mengatakan bahwa Nabi melegitimasi Q.S. al-Fatihah sebagai obat dengan cara bertanya kepada sahabat, pertanyaan Nabi bukan sebagai pertanyaannya orang yang tidak tau akan sebuah hal, namun bersifat sebagai legitimasi bahwa al-Qur'an sebagai *syifa'*. Artinya, ada semacam transmisi keilmuan tentang pengobatan, dari Nabi kepada sahabat tersebut, serta transformasi bahwa nilai universal al-Qur'an sebagai pedoman hidup, tidak berhenti sebagai teks yang informatif, namun performatif.

¹⁹ Asep Ahmad Hidayat, *Filsafat Bahasa: Mengungkap Hakikat Bahasa, Makna, dan Tanda* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2009), 22. Atau lihat, Bernard Bloch and Trager, *Outline of Linguistic Analysis*, disebutkan : *Language is a system of arbitray vocal symbols by means of which members of a social group interact.*

²⁰ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, lahir pada tahun 1768 di Breslau, Jerman, dalam lingkungan keluarga Protestan. Menempuh pendidikan di Morovian Brethren yang menekankan doktrin Kristiani, namun dia skeptis terhadap doktrin tersebut, kemudian pada tahun 1787 pindah ke University of Halle dengan tetap menggeluti teologi. Dia lulus pada tahun 1790, lalu megajar suastra hingga tahun 1793. Konon, dia diberhentikan sebagai pengajar karena dia mendukung French revolution (revolusi Perancis), sementara *employer*-nya (pemberi pekerjaan) menolak revolusi tersebut. Salah satu karyanya yang fokus terhadap hermeneutika teks berjudul *Hermeneutics and Criticism*. Lihat, Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009), 27.

²¹ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an.*, 6.

Transmisi merupakan hal yang memorial untuk melegitimasi sebagai proses pembacaan yang kreatif, sedangkan transformasi merupakan model dan nilai universal yang dipraktikkan dalam konteks yang khas dan selalu berubah.

Dalam hal *qirā'at* al-Qur'an, kelisanan bersifat konservatif (berusaha menjaga tradisi), bahwa kelisanan al-Qur'an berbasis pada tradisi-Nabi, bersifat homeostatis, artinya dimaknai berdasarkan makna pada saat konteks itu juga, sedangkan pola tulisan mengkonstruksi struktural.

Qirā'at sab'ah sebagai bagian dari al-Qur'an, tentu berasal dari tradisi Nabi yang menerima sebuah bacaan dari sahabat, dan tugas Nabi melegitimasi model bacaan tersebut. Menurut Abdul Shabur Syahin, bahwa perbedaan dialek tersebut memang timbul dari perbedaan bahasa, dan merupakan wujud pendidikan (*ta'līm*) dari Nabi.²² Jadi, *qirā'at sab'ah* semula berasal dari makna bahwa al-Qur'an turun dengan tujuh *ahruf*, artinya bahwa berbagai macam bacaan yang berbeda-beda diturunkan kepada Nabi yang bisa dibaca dengan bacaan manapun (sesuai sanad dari Nabi).²³

Dalam konteks Indonesia, tradisi dimulai dari hal yang mendasar, mulai dari belajar melafalkan al-Qur'an, menghafalkannya, memahami makna, mengamalkannya hingga menggunakan al-Qur'an untuk kebutuhan tertentu. Dari proses itu, bisa dipahami bahwa al-Qur'an bersifat oral dan literal. Orang Arab mempunyai aneka ragam *lahjah* (dialek) yang timbul dari fitrah mereka dalam langgam, suara dan huruf-huruf sebagaimana diterangkan secara komprehensif dalam kitab-kitab sastra, setiap kabilah mempunyai irama tersendiri dalam mengucapkan kata-kata yang tidak dimiliki kabilah-kabilah lain.²⁴

²² Ahmad Khalid Syukri, *at.al, Muqaddimah 'Ilmu al-Qirā'at*, ('Aman: Dār 'Umār, 2001), 21.

²³ Ahmad Khalid Syukri, *at.al, Muqaddimah 'Ilmu al-Qirā'at.*, 21.

²⁴ Manna' Khalil al-Qattan, *Mabāhis fī Ulūmil Qur'ān*, terj. Mudzakir AS, *Studi Ilmu-ilmu Qur'an* (Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2009), 225.

G. Sejarah Resepsi terhadap *Qirā'at Sab'ah*

Pada abad ke-tujuh, bahasa Arab muncul sebagai sarana penyampai nilai dan identitas yang membedakan suku-suku Arab dari kelompok lain, saat itu bahasa tulis belum berkembang dan tidak banyak digunakan, sementara komunikasi lisan sudah sangat rumit.²⁵ Walter J. Ong mengungkapkan bahwa kata-kata bukan terdiri dari huruf, melainkan dari unit suara yang fungsional, atau fonem.²⁶ Suara yang muncul di sini, terletak pada bagaimana lisan mengucapkan sebuah kata-kata, dan kata-kata itu sendiri bisa tersusun akibat pengaruh sebuah budaya yang semula belum mengenal aksara atau tulisan. Di mana pun manusia berada, mereka memiliki bahasa, dan bahasa yang ada, pada dasarnya selalu sebagaimana yang diucapkan dan didengar di dunia suara.²⁷

Al-Qur'an menggunakan bahasa Arab sebagai representasi bahasa Tuhan, tentu akan mengalami resepsi yang beragam dari berbagai kalangan Arab dan non-Arab. Menurut Mattson, bahasa Arab secara resmi mejadi bahasa administratif bangsa Arab sejak dinasti Bani Umayyah, dan pada masa itulah standarisasi aksara Arab terbentuk yang jejaknya bisa disaksikan pada manuskrip al-Qur'an. Dari masukrip itulah, muncul konsepsi *harakat*, untuk menandai bunyi vokal pendek dan konsonan ganda sebuah kata yang dirancang oleh Abu al-Aswad al-Du'ali (w. 69 H/688 M).²⁸

Berawal dari resepsi yang dimunculkan Abu al-Aswad al-Du'ali itulah kebahasaan al-Qur'an mulai disusun, sebab beragamnya bacaan yang muncul sejak masa Nabi, generasi selanjutnya mencoba meresponnya dengan melegitimasi beberapa macam *qirā'at* yang *mu'tabarah* (diterima), hingga disebut *qirā'at* al-Qur'an, ada yang menyebut 14 bacaan, 9 bacaan, hingga 7 macam bacaan yang mendapatkan respon sebagai *qirā'at* yang *mutawatir*.

²⁵ Ingrid Mattson, *Ulumul Qur'an Zaman Kita; Pengantar untuk Memahami Konteks, Kisah dan Sejarah al-Qur'an* (Jakarta: Zaman, 2013), 27-28.

²⁶ Walter J. Ong, *Orallity and Litteracy*, terj. Rika Iffati, *Kelisanan dan Keaksaraan*, (Yogyakarta: Gading, 2013), 7. Lihat, Henry Sweet (1845-1912).

²⁷ Walter J. Ong, *Orallity and Litteracy*, terj. Rika Iffati, *Kelisanan dan Keaksaraan.*, 9.

²⁸ Ingrid Mattson, *Ulumul Qur'an Zaman Kita; Pengantar untuk Memahami Konteks, Kisah dan Sejarah al-Qur'an* (Jakarta: Zaman, 2013), 154.

Resepsi terhadap beragam cara membaca al-Qur'an tentu bervariasi, hal itu yang memunculkan konsep *qirā'at* al-Qur'an. Konsepsi terhadap ilmu *qirā'at* al-Qur'an ini semula dipelopori oleh Yahya bin Ya'mar (90 H) pada periode awal hijriah, kemudian di resepsi oleh Abu 'Abid Qasim bin Salam (224 H), kemudian Abu Hatim al-Sijistani (225 H). Menurut Abdul Hadi al-Fadhli, Abi Bakr Ahmad bin Musa bin 'Abas bin Mujahid al-Tamimi–Ibn Mujahid–meringkasnya menjadi *qirā'at* sab'ah dalam kitab *al-sab'ati fil qira'ah*,²⁹ dan ini yang tertuang dalam kitab *faidhul barākat fī sab'il qirā'at*

Bagi Angelika Neuwirth, dalam kajian al-Qur'an, perlu mewaspadaikan kontradiksi posisi para sarjana yang bertujuan untuk merestorasi gambaran al-Qur'an yang dijalankan oleh individu secara general dalam kebudayaan dan keagamaannya.³⁰ Artinya, resepsi terhadap al-Qur'an sebagai *kalāmullah* perlu kembali 'disucikan' dari agenda politik.

Melihat beberapa kasus penggunaan al-Qur'an yang ditafsirkan sesuai dalam kebutuhan kelompok, tidak lain karena kebahasaan al-Qur'an yang sangat interpretatif, kemudian dicoba untuk diterapkan dalam sebuah kultur, namun bukan pada substansi al-Qur'an sebagai representasi Islam *rahmatan lil 'alamīn*.

Dari beragam resepsi dan respon terhadap *qirā'at* sab'ah yang dimunculkan oleh beberapa generasi, hingga muncul kesimpulan bahwa *qirā'at* yang–paling–*shahih* adalah *qirā'at* sab'ah yang tertuang dalam *faidhul barākat fī sab'il qirā'at*, agaknya hal ini yang menjadi tumpuan Kiai Nawawi dalam menerapkan kajian *qirā'at* al-Qur'an di Pesantren an-Nur menggunakan kitab *faidhul barākat fī sab'il qirā'at*.

Sebelumnya pun, kitab *faidhul barākat fī sab'il qirā'at* yang ditulis Kiai Arwani saat mengaji kitab *hirzul amāni* karya Imam Syathibi (yang juga berisikan *qirā'at* sab'ah) kepada Kiai Munawwir. Selain mendapatkan ilmu *qirā'at* dari Kiai Munawwir, Kiai Arwani mengaji kepada Kiai Hasyim Asy'ari dengan mengaji kitab *sirah al-qari'* (syarah *hirzul amāni*) karya Abul Qosim 'Ali ibn Utsman ibn Muhamad.

²⁹ Ahmad Khalid Syukri, *at.al, Muqaddimah 'Ilmu al-Qirā'at*, ('Aman: Dār 'Umār, 2001), 50.

³⁰ Lihat, Angelika Neuwirth, *Locating the Qur'an in the Epistemic Space of Late Antiquity*, dalam Jurnal Ankara Universitesi Ilahiyat Fakultesi Dergisi, 2013, 189.

Dari rangkaian penjelasan di atas, dapat ditemui bahwa penerapan kajian *faidhul barakat fi sab'il qira'at* di Pondok Pesantren an-Nur, tidak lepas dari horizon dan resepsi Kiai Nawawi saat menghafal al-Qur'an kepada K.H.R Abdul Qadir Munawwir (putra K.H. Muhamad Munawwir) dan mengaji *qira'at sab'ah* kepada Kiai Arwani, yang jika ditarik ke atas, sampai kepada Imam Syathibi yang merespon kitab Ibn Mujahid tentang *qira'at sab'ah*—yang merespon perbedaan pendapat tentang *qira'at* al-Qur'an dari Nabi.

Dari sini juga bisa ditemui bahwa *qira'at sab'ah* merupakan *qira'at* yang paling kuat sanadnya. Hal ini akan menjadi pijakan bagi peneliti dalam mencari resepsi dari informan yang notabene alumni Pesantren an-Nur yang telah mendapat sanad dan ijazah mengaji *faidhul barakat fi sab'il qira'at*.

H. Resepsi Alumni Pesantren an-Nur

Kaidah umum dalam memahami al-Qur'an, baik secara informatif maupun performatif, perlu beragam pengetahuan yang harus dikuasai, terlebih bagi para *hafiz* al-Qur'an. Menurut al-Suyuthi dalam *al-itqan fi 'ulūm al-Qur'ān*, ada 80 kategori yang harus dikuasai dalam memahami al-Qur'an.

Diantaranya yang terkait dengan gramatikal dan kelisanan al-Qur'an, dan juga terkait dengan posisi sebagai *hafiz* al-Qur'an, adalah: (1) pengetahuan tentang bilangan surat, ayat, kata-kata, dan huruf dalam al-Qur'an, (2) pengetahuan tentang para penghafal dan perawi al-Qur'an, (3) pengetahuan tentang sanad bagian atas dan sanad bagian bawah dalam periwayatan al-Qur'an, (4) pengetahuan tentang bacaan-bacaan yang ditransmisikan secara *mutawatir*, *masyhur*, *ahad*, *syadz*, *maudhu'* dan *mudraj*.³¹

³¹ Baedhowi, *Antropologi al-Qur'an* (Yogyakarta: LKiS Group, 2009), 154-156. Lihat, Jalaluddin Abdurrahman al-Suyuthi, *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*, 3.

Struktur sosial harus dipandang sebagai entitas yang majemuk atau berbeda karakteristiknya pada konteks satu dengan konteks yang lainnya.³² Sejarah teks al-Qur'an juga mengantarkan diskusi cara baca al-Qur'an (*qirā'at* al-Qur'an) yang melahirkan sejarah *qirā'at* sebagai subyek kajian tersendiri.³³

Beberapa hal di atas bisa dijadikan parameter tentang bagaimana resepsi para alumni setelah mereka masuk dalam ranah performatif (sosial masyarakat) terhadap yang didapat dari kitab *faidhul barākat fī sab'il qirā'at*. Sebab, sekalipun al-Qur'an adalah sebuah teks suci yang diyakini sebagai *kalām* Allah, zat yang melampaui ruang dan sejarah, namun ketika ia masuk ke dalam ruang manusia, dia mensejarah dan memiliki sejarahnya sendiri.³⁴

Diskursus tentang kebahasaan al-Qur'an yang dimulai sejak masa Nabi hingga saat ini, mengalami beragam dinamika dan resepsi dalam tataran sosial masyarakat. Ranah performatif dalam masyarakat tentu memuat ekspresi yang muncul dari beberapa masyarakat yang meresponnya. Bagi Berger, peran masyarakat, terbagi menjadi dua kelompok: masyarakat sebagai kenyataan obyektif, dan masyarakat sebagai kenyataan subyektif.

Kemampuan ekspresi diri manusia mampu mengadakan obyektifikasi (*objectivication*), artinya, ia memanifestasikan diri dalam produk-produk kegiatan manusia yang tersedia, baik bagi produsen-produsennya maupun bagi orang lain sebagai unsur-unsur dari dunia bersama.³⁵ Memahami dari apa yang disampaikan Berger, artinya, kebahasaan al-Qur'an sebagai ekspresi awal dalam masyarakat Arab pada saat itu, ketika dibacakan di hadapan Nabi, tentu akan mendapatkan obyektifikasi *keshahihan* tentang bacaan al-Qur'an tersebut.

³² Geger Riyanto, *Peter L. Berger: Perspektif Metateori Pemikiran* (Jakarta: LP3ES, 2009), 128.

³³ Sahiron Syamsuddin, *at.al, Islam, Tradisi dan Peradaban* (Yogyakarta, Bina Mulia Press, 2012), 67-68.

³⁴ Sahiron Syamsuddin, *at.al, Islam, Tradisi dan Peradaban.*, 67.

³⁵ Peter L. Berger, *The Social Construction of Reality*, terj. Hasan Basari, *Tafsir Sosial atas Kenyataan* (Jakarta: LP3ES, 1990), 47.

Dalam ranah yang lebih luas, apa yang menjadi keputusan Nabi sebagai legitimasi bagi masyarakat Arab, sudah tentu akan mampu mempengaruhi sejarah kelisanan al-Qur'an selanjutnya. Sebab, bahasa bisa didefinisikan sebagai sebuah sistem tanda-tanda suara, merupakan sistem tanda yang paling penting dalam masyarakat manusia, dan sebuah bahasa lahir dalam situasi tatap muka, namun dengan mudah dapat dilepaskan darinya.³⁶ Kaitannya dalam *qirā'at* al-Qur'an, ialah ketika ia berhasil dilegitimasi sebagai *qirā'at* yang *mutawatir*, tentu resepsi masyarakat akan cenderung terlihat lebih *luwes*.

Karena salah satu fungsi legitimasi adalah untuk membuat obyektifikasi 'tingkat pertama' yang sudah dilembagakan menjadi tersedia secara obyektif dan masuk akal secara subyektif.³⁷ Berikut merupakan beberapa resepsi alumni Pesantren an-Nur atas *qirā'at sab'ah* yang tertuang dalam *faidhul barakat fi sab'il qirā'at*, sebagai bagian dari sesuatu yang hidup dari al-Qur'an itu sendiri. Ketika ditanyakan bagaimana informan merespon *qirā'at sab'ah*, secara umum, bahwa bagi alumni an-Nur, pelaku kajian *sab'ah*, ia akan mengatakan *qirā'at* sangat bermanfaat dalam hal performatif.

Salah satu kemanfaatan yang dimaksud adalah dengan cara menganalogikan perbedaan *qirā'at* al-Qur'an terhadap pola keislaman yang beragam dan banyak perbedaan, seperti yang terjadi pada tata cara membaca al-Qur'an. Bahwa al-Qur'an yang semual bersifat informatif, tidak melulu hanya memberikan petunjuk teksnya, namun lebih dari itu, ia akan menjelma menjadi semacam sumber pengetahuan umum bagi pembacanya. Resepsi yang beragam pun telah ditunjukkan oleh sarjanawan kontemporer seperti Dr. K.H. Ahsin Sakho Muhamad yang merespon *qirā'at* al-Qur'an dengan menulis kitab *manba'ul barakat fi sab'il-qirā'at*.

³⁶ Peter L. Berger, *The Social Construction of Reality*, terj. Hasan Basari, *Tafsir Sosial atas Kenyataan* (Jakarta: LP3ES, 1990), 50.

³⁷ Lihat, Peter L. Berger, *The Social Construction of Reality*, 126. Berger menambahkan, bahwa istilah 'legitimasi' berasal dari Weber, yang telah mengembangkannya, terutama dalam konteks sosiologi politik. Disini, kami menggunakannya dalam lingkup yang lebih luas.

Artinya, penerimaan *qirā'at* bagi masyarakat yang diwakili oleh sarjanawan Muslim yang mencapai ranah struktur kelisanan al-Qur'an, juga membentuk sistem masyarakat secara luas, sebagai konservasi budaya lisan yang sudah terjadi sejak masa Nabi, dan dikuatkan dengan tradisi tulisan dengan cara menulis kitab tentang ilmu dan kaidah *qirā'at* al-Qur'an.

*“bagiku sendiri ya bahwa qira'at tetap akan memiliki manfaat sampai kapanpun, khusus ya bagi pelaku kayak aku, meski sekarang, qirā'at seperti sebuah ilmu yang terabaikan. Karena memang kanjeng Nabi mengajarkan kepada beberapa kelompok memang berbeda logatnya, jadi ya intinya manfaat banget. Waktu ngaji kitabe Mbah Arwani sama Ibu (Hj, Zumrotun) dengan kitabnya Pak Ahsin Cirebon, ada sebuah cakrawala baru yang muncul, kalo di Ibu (Hj. Zumrotun) itu kan istilahnya cuma nunjukkin perbedaan membaca dari tujuh imam, nah kalo di Pak Ahsin, kita lebih belajar kaidah qirā'at. Jadi intine aku dikasih cara untuk memasak, meskipun cuma mengaji satu juz, tapi bisa tak terpakan di juz lainnya, itu semua karena belajar teori dan kaidah. Kadang moco di juz lain dengan sab'ah, sesuai dengan kaidah yang aku pahami. Ada ayat-ayat tertentu yang dibaca tidak sesuai kaidah yang aku dapat, tapi aku kembangkan sesuai dengan kaidah sab'ah yang aku pahami. Begitupun ketika aku ngajari ngaji bocah-bocah, pas sambil ngaji setoran Qur'an, tak sampaikan sebagai respon dari kegelisahanku terhadap qirā'at yang sedikit peminatnya, ada gejala dan pergeseran yang kasat mata, jadi aku ngomong ngene; sampean nek ngaji qur'an, lebih baik juga belajar sab'ah, karena itu ilmu terbaik dan hampir punah, sebab minim sekali yang mau belajar sab'ah secara mendalam, jangan hanya memahami al-Qur'an juga dari terjemahan, itu kaku”.*³⁸

³⁸ Wawancara dengan Muhamad Afnan Abdillah (25th), menghafal al-Qur'an selama 4 tahun (2010-2014), alumni Pondok Pesantren An-Nur, khataman *bil ghaib* 30 dan mengaji *qirā'at sab'ah Faidhul Barākat Fī Sab'il Qirā'at* dengan Zumrotun, mengikuti program al-Qur'an selama 6 bulan dengan Quraish Shihab, dan Ahsin Sakho Muhammad.

Hal yang nyaris senada juga diungkapkan oleh alumni Pesantren an-Nur lainnya, bahwa selama menempuh ranah performatif di masyarakat, *qirā'at sab'ah* mendapatkan tempat yang kurang 'spesial' bagi masyarakat, khususnya masyarakat awam. Namun, apa yang menjadi pilihan bagi *hafiz* al-Qur'an untuk tetap mengamalkan ilmu tentang *qirā'at* nya dengan cara melakukan deresan sendiri dengan mempraktikkan *qirā'at sab'ah*. Bagi *hafiz* al-Qur'an, ilmu *qirā'at* agaknya menjadi 'menu' wajib yang harus dikuasai, disamping tentang ilmu *tajwid, nahwu, sharaf, hingga balaghah*.

"menurutku nak qirā'at kui ya penting gak penting, apalagi masa sekarang, tapi nak santri Ngrukem koyo awak dewe ngene yo kudu ngerti lah, sebab itu salah satu ilmu penting yang terkait dengan al-Qur'an. Dulu pas aku ngaji sab'ah sama Simbah (Kiai Nawawi) terus diganti Ibu (Hj. Zumrotun) aku merasa ada yang beda, tapi sebelum diganti full sama Ibu, sebelumnya Simbah ngasto sab'ah bebarengan sama Ibu, karena Simbah waktu itu sudah sepuh. Beda yang aku maksud, bahwa qirā'at sebagai dasar ilmu membaca al-Qur'an saja beragam cara membacanya, apalagi saat menafsirkan yang maknanya tidak tertulis dalam al-Qur'an. Intinya, menurutku, qirā'at sangat penting bagi santri secara umum, khusus penghafal. Minimal ketika mendapatkan sanad ijazah dari seorang guru, itu artinya kita membantu menjaga khazanah keilmuan Islam tentang al-Qur'an, apalagi jaman sekarang yang serba formalitas, apa-apa butuh bukti fisik. Terus terkait manfaat di masyarakat, kedudukan qirā'at terus terang masih belum banyak terdengar, kecuali bagi santri. Tapi yang paling penting di masyarakat adalah bahwa dengan qirā'at yang sudah aku kaji, paling tidak ketika memaknai al-Qur'an saat ditanya beberapa hal, aku tidak menggunakan makna al-Qur'an yang cuma satu, karena qirā'at saja bermacam-macam, apalagi penafsiran yang dasarnya dari bacaan al-qur'an, yang tidak tertulis pasti".³⁹

³⁹ Wawancara dengan Heri Priyanto (30 th), menghafal al-Qur'an selama kurang lebih 7 tahun (2005-2012), alumni Pondok Pesantren An-Nur, khataman *bil ghaib* 30 juz pada tahun 2012, dan mengaji *qirā'at sab'ah Faidhul Barakat Fī Sab'il Qirā'at* dengan Kiai Nawawi dan Zumrotun.

I. Penutup

Dari beberapa data yang didapat, khususnya yang terkait dengan resepsi alumni Pesantren an-Nur, bahwa masyarakat menganggap *qirā'at* sebagai sebuah objek keilmuan semata, artinya, *qirā'at* diobjektifikasi sebagai sebuah ilmu penting, namun di beberapa tempat, kurang mendapatkan respon yang sesuai dengan perannya sebagai konservasi budaya kelisanan al-Qur'an. Subyektivitas masyarakat tentu terbentuk dari lingkungan yang mempengaruhi, jika santri memaknai *qirā'at sab'ah* al-Qur'an sebagai objek penting dalam keilmuan dan harus dihidupkan sebagai konservasi budaya kelisanan al-Qur'an, namun jika masyarakat *awam* memaknai *qirā'at sab'ah*, terkesan hanya pada sebatas sesuatu yang patut di apresiasi.

Struktur sosial yang mejemuk, tidak selalu memiliki satu paradigma yang sama tentang sebuah fenomena, juga tentang *qirā'at sab'ah*. Dalam masyarakat santri, *qirā'at sab'ah* menjadi ilmu yang terlembaga dan mempengaruhi pola pendidikan santri dalam bidang al-Qur'an. *Kemutawatiran qirā'at sab'ah* dilegitimasi oleh guru menjadi bagian penting tersendiri, sebab, secara umum bagi santri, sanad keilmuan–*qirā'at sab'ah* al-Qur'an—adalah poin emas dalam keilmuan Islam, juga sebagai bukti nyata dalam struktur sosial kemasyarakatan. Para penghafal al-Qur'an yang banyak bermunculan di media, agaknya juga perlu menguasai *qirā'at* al-Qur'an sebagai salah satu bagian upaya menjaga kelisanan al-Qur'an, disamping 'hanya sekedar' menyandang gelar '*ḥamālah al-Qur'ān*' atau '*ḥafīz al-Qur'ān*'. sebab, al-Qur'an sendiri telah menjadi sebuah sumber keilmuan yang 'dilembagakan' untuk memenuhi kebutuhan hidup dalam fenomena sosial. Dan hal ini yang sedang banyak dicoba oleh beberapa alumni Pesantren an-Nur dalam rangka mengamalkan ilmu dan menjaga tradisi ulama al-Qur'an, salah satunya ilmu tentang *qirā'at sab'ah*.

Daftar Pustaka

- Al-Qudsi, Arwani Bin Muhamad Amin, *Faidhul Barākat Fī Sab'il Qirā'at*, Jilid.I, Maktabah Mubarakah Thayyibah, 2001.
- Al-Qattan, Manna' Khalil, *Mabāhis fī Ulūmil Qur'ān*, terj. Mudzakir AS. *Studi Ilmu-ilmu Qur'an*, Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2009.
- Anwar, Rosihan, *Biografi K.H. Muhamad Arwani Amin*, Jakarta: Departemen Agama, 1987.
- Baedhowi. *Antropologi al-Qur'an*, Yogyakarta: LKiS Group, 2009.
- Barir, Muhammad, *Tradisi al-Qur'an di Pesisir: jaringan Kiai Dalam Transmisi Tradisi al-Qur'an di Gerbang Islam Tanah Jawa*, Yogyakarta: Nurmahera, 2017.
- Berger, Peter L, *The Social Construction of Reality*, terj. Hasan Basari, *Tafsir Sosial atas Kenyataan*, Jakarta: LP3ES. 1990.
- Gusmian, Islah, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, Jakarta: Teraju, 2002.
- Hidayat, Asep Ahmad, *Filsafat Bahasa: Mengungkap Hakikat Bahasa, Makna, dan Tanda*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2009.
- Mattson, Ingrid, *The Story of the Qur'an*, terj. R. Cecep Lukman, *Ulumul Qur'an Zaman Kita*, Jakarta: Zaman, 2013.
- Mustaqim, Abdul, *Madzahibut Tafsir: Peta Metodologi Penafsiran al-Qur'an Periode Klasik hingga Kontemporer*, Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003.
- Neuwirth, Angelika, *Locating the Qur'an in the Epistemic Space of Late Antiquity*, dalam Jurnal Ankara Universitesi Ilahiyat Fakultesi Dergisi, 2013.
- Ong, Walter J. *Orallity and Litteracy*, terj. Rika Iffati, *Kelisanan dan Keaksaraan*, Yogyakarta: Gading. 2013.
- Riyanto, Geger, *Peter L. Berger, Perspektif Metateori Pemikiran*, Jakarta: LP3ES, 2009.
- Syamsuddin, Sahiron, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009.
- _____, *at.al, Islam, Tradisi dan Peradaban*, Yogyakarta: Bina Mulia Press, 2012.
- Syukri, Ahmad Khalid, *at.al, Muqaddimah 'Ilmu al-Qirā'at*, 'Aman: Dār 'Umār, 2001.
- Taufiq, *at.al, Kafa Bihi: Kumpulan Dzikir dan Do'a*, Yogyakarta: Pon-Pes An-Nur, 2013.
- Zuhdi, Nurdin, *Pasaraya Tafsir Indonesia: Dari Kontestasi Metodologi hingga Kontekstualisasi*, Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2014.