

Studi Kritis atas Hadis “*Sab’ah Aḥruf*”

Rahmat Nurdin

Dosen STAIN Majene

rahmatnurdin077@gmail.com

Muhammad Nur Murdan

Dosen STAIN Majene

nurelmandary@stainmajene.ac.id

ABSTRACT

The Hadis talking about “*unzila al-Qur’ān ‘alā sab’ah aḥruf*” has been interpreted by some Islamic scholars. Every scholar has different opinion. According to this, it is important to re-read for making clear what “*sab’ah aḥruf*” meaning is. This paper would like to analyze this hadis on steps; external criticism, internal criticism and *syarḥ al-hadīṣ* (understanding). In the conclusion, based on the al-Rāzi’s view, this mini-research shows that “*sab’ah aḥruf*” is about the seven differences in Quranic reading. Then, flexibility in reading the Quran to make it easier to be read indicates that Quran is possible to be interpreted in different approaches to make it easier to be understood.

Keywords: Al-Quran, *Sab’ah Aḥruf*, dan Qi’rā’ah

A. Pendahuluan

Kritik hadis adalah sebuah cara dalam menyeleksi otentisitas berita yang bersumber Nabi SAW Muhammad SAW. Bahkan ketika Nabi SAW masih hidup upaya itu masih dilakukan. Hanya saja, kritik hadis yang mereka lakukan pada masa Nabi SAW terbatas pada kritik matan hadis.¹ Ketika diskursus tentang kritik hadis ini dimunculkan ke permukaan, maka tentu kita teringat kembali pada sederetan nama tokoh dan ilmunan seperti Ignaz Goldziher, Joseph Schacht, Juynboll, Ahmad Amin, Mahmud Abu Rayyah dan lain-lain. Mereka dalam kajiannya tentang hadis banyak melontarkan kritik terhadap hadis, yang melahirkan sikap pro dan kontra di kalangan para pengkaji studi hadis, ulama, dan umat Islam pada umumnya.

¹Ali Mustafa Yaqub, *Kritik Hadis* (Jakarta Pustaka Firdaus, 2011), hlm. 13.

Lebih jauh, kritik hadis bukan berarti meragukan ajaran yang dibawa Nabi Muhammad, akan tetapi kritik hadis dilakukan guna untuk menguji daya tangkap dan kejujuran para periwayat.² Mengingat Hadis sebagai sumber ajaran Islam kedua setelah al-Qur'an, juga berfungsi sebagai sumber sejarah dakwah dan perjuangan Nabi Muhammad Saw.³ sehingga sangat penting untuk melakukan suatu kritik terhadap hadis.

Olehnya itu dalam diskursus ilmu hadis terdapat yang namanya kritik sanad dan kritik matan yang merupakan dua hal yang tak boleh dipisahkan untuk mengetahui keautentikan sebuah hadis. Ada dua sisi yang perlu dicermati dalam memahami dan mengaplikasikan sebuah riwayat hadis. *Pertama*, sisi sumber dan asal-usul riwayat tersebut. *Kedua*, sisi makna dan kandungannya. Dan inilah yang kami akan paparkan dalam tulisan ini, dimulai dari kritik sanad, kritik matan hingga pada tahap pensyarahannya. Adapun hadis yang penulis telusuri adalah hadis tentang al-Qur'an turun dengan tujuh huruf.

Berbicara tentang hadis tentang al-Qur'an turun dalam tujuh huruf, sejauh penelusuran penulis terhadap kitab-kitab hadis, maka ditemukan beberapa riwayat yang berlainan. Namun untuk mempersempit kajian ini, penulis hanya mengutip hadis riwayat al-Tirmizi dalam pembahasan kritik sanad. Selanjutnya untuk kritik matan akan dipaparkan beberapa macam riwayat tersebut sebagai perbandingan atas riwayat-riwayat yang lain guna mendapatkan informasi yang valid akan hadis tersebut. Apakah ia berstatus sahih, hasan atau dha'if?

B. Kritik Sanad

Naqd yang jika diartikan secara harfiah adalah kritik yang berasal dari bahasa latin. Kritik itu sendiri berarti menghakimi, membanding, menimbang. Sedangkan sanad menurut bahasa memiliki kesamaan arti kata طريق yaitu jalan atau sandaran. Menurut istilah hadis, sanad adalah jalan yang menyampaikan

²Muhammad Zuhri, *Telaah Matan Hadis: Sebuah Tawaran Metodologi* (Yogyakarta: Lesfi, 2003), h. 42

³ Bustamin, M. Isa H.A. Salam, *Metodologi Kritik Hadis*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2004), h. 1

kepada matan hadis.⁴ Jadi, *Naqd al-Sanad* itu bisa berarti kritik atau kajian atau penelitian sanad. Dan yang dimaksud dengan kritik atau kajian sanad adalah mempelajari mata rantai para perawi yang ada dalam sanad hadis.⁵

Sanad hadis adalah yang terdiri dari rangkaian beberapa nama periwayat yang berawal dari sahabat sampai ke *mukharrij*. Rangkaian periwayat tersebutlah yang kemudian dalam proses penelitian yang menjadi objeknya.

Ada beberapa hal yang berkaitan dengan para periwayat dalam sebuah jalur sanad yang perlu diketahui, antara lain:

1. Biografi termasuk tahun lahir dan tahun wafatnya.
2. Tempat para perawi besar/ tempatnya belajar (*halaqah*)
3. Guru dan murid untuk mengetahui ada tidaknya ketersambungan sanad.
4. Penilaian atau komentar ulama terhadapnya, termasuk kekuatan hafalannya. Penilaian ulama adakalanya bersifat positif ataupun negatif terhadap seorang periwayat. Namun semua penilaian tersebut tetap disampaikan dengan bahasa yang baik dan sopan.

Berikut adalah hadis tentang al-Qur'an turun dalam tujuh huruf:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا شَيْبَانُ عَنْ عَاصِمٍ عَنْ زُرِّ بْنِ حُبَيْشٍ عَنْ أَبِي بِنِ كَعْبٍ قَالَ لَقِيَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَبْرِيلَ فَقَالَ يَا جَبْرِيلُ إِنِّي بُعِثْتُ إِلَى أُمَّةٍ أُمِّيئِينَ مِنْهُمْ الْعَجُوزُ وَالشَّيْخُ الْكَبِيرُ وَالْغُلَامُ وَالْجَارِيَةُ وَالرَّجُلُ الَّذِي لَمْ يَقْرَأْ كِتَابًا فَطُ قَالَ يَا مُحَمَّدُ إِنَّ الْقُرْآنَ أَنْزَلَ عَلَيَّ سَبْعَةَ أَحْرَفٍ (رواه الترميذي).⁶

⁴Bustamin dan M. Isa A. Salam, *Metodologi Kritik Hadis*,... h. 5.

⁵Manna' al-Qaththan, *Pengantar Studi Hadis*, (Jakarta: Pustaka al-Kausar, 2009), h. 192.

⁶ Al-Tirmiżi, *Sunan al-Tirmiżi*, Juz V, h. 194 dalam DVD ROM. al-Maktabah al-Syāmilah. No. 2944.

وَفِي الْبَابِ عَنْ عُمَرَ وَحَدِيثَةَ بْنِ الْيَمَانِ وَأَبِي هُرَيْرَةَ وَأُمِّ أَيُّوبَ وَهِيَ امْرَأَةُ أَبِي أَيُّوبَ الْأَنْصَارِيِّ
وَسَمُرَةَ وَابْنَ عَبَّاسٍ وَأَبِي جُهَيْنِمِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ الصِّمَّةِ وَعَمْرُو بْنُ الْعَاصِ وَأَبِي بَكْرَةَ قَالَ أَبُو عِيسَى هَذَا
حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ وَقَدْ رُوِيَ عَنْ أَبِي بَكْرٍ بْنِ كَعْبٍ مِنْ غَيْرِ وَجْهِ

Artinya:

Telah menceritakan kepada kami Ahmad bin Mani' telah menceritakan kepada kami Al Hasan bin Musa telah menceritakan kepada kami Syaiban dari Ashim dari Zirr bin Hubaisy dari Ubay bin Ka'ab ia berkata; Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam menemui Jibril, lalu beliau bersabda; "Wahai Jibril, sesungguhnya aku diutus untuk ummat yang buta huruf, di antara mereka ada yang lemah, tua, renta, anak kecil lelaki dan perempuan dan orang yang sama sekali tidak bisa membaca." Jibril berkata; "Wahai Muhammad, sesungguhnya al-Qur'an diturunkan dalam tujuh huruf." (H.R al-Turmizī)

Dalam hal ini, ada hadis serupa dari Umar, Hudzaifah bin Al Yaman, Abu Hurairah, Ummu Ayyub istri Abu Ayyub Al Anshari, Samurah, Ibnu Abbas, Abu Juhaim bin Al Harits bin Ash Shimmah, 'Amru bin Al 'Ash dan Abu Bakrah. Abu Isa berkata; Hadits ini hasan shahih. Dan diriwayatkan dari Ubay bin Ka'b melalui beberapa sanad

Dalam rangkaian sanad hadis di atas, terdapat beberapa periwayat yang akan dikaji untuk mendapatkan keterangan terkait kualitas pribadi dan kapasitas intelektual masing-masing, serta kemungkinan adanya ketersambungan periwayatan dalam sanad tersebut. Adapun periwayat-periwayat tersebut adalah al-Tirmizī al-Tirmizī, Ahmad bin Māni' bin, al-Ḥasan bin Mūsā, Syaiban, 'Ashim, Zirra ibn hubaisy dan Ubay bin Ka'ab.

1. Al-Tirmizī

Nama lengkapnya adalah Muḥammad bin 'Īsa bin Sūrah bin Musā bin al-Daḥḥāk al-Silmī Abu 'Īsā al-Tirmizī al-Darirī al-Ḥāfīz.⁷ Lahir pada tahun 210⁸ dan

⁷ Jamaluddīn Abi al-ajjāj Yusuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asma' al-Rijāl*, jilid XXVI (Beirut: Muassasa al-Risalah 1400H), h. 250.

⁸ Syams al-Dīn Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ūsmān, *Siyar al-A'lām al-Nubulā'*, Juz XIII (t.tp; Mu'assasah al-Risalah, 1985), h 271.

wafat di bulan rajab pada tahun 279 H. di Turmuzi.⁹ Sedangkan menurut al-Sam'ānī beliau wafat di Būg pada tahun 275.¹⁰ Beliau pernah rihlah ke 'Irāq, dan Haramain (Mekkah dan Madinah), Hijāz, Baṣrah, Kūfa, Bagdād, Rāyi,¹¹ dan beliau tidak pernah ke Mesir dan Syām.¹² Beliau mempunyai beberapa guru diantaranya adalah Muḥammad bin 'Ismā'il bin Ibrāhīm bin Muḡīrah al-Ja'fi maulāhum Abū 'Abdullah bin Abū al-Ḥasan al-Bukharī al-Ḥāfiz, Muḥammad bin Ja'far al-Samnānī al-Qaumisu Abū Ja'far bin Abī al-Ḥasīn. Adapun murid-murid beliau diantaranya adalah Abū Bakar Aḥmad bin Ismā'il bin 'Āmir as-Samarqandī, Abū Ḥāmid Aḥmad bin 'Abdullah bin Daud al-Marūzī at-Tājiru, Aḥmad bin Yūsuf an-Nasfī, 'Abdullah bin Naṣir bin Sahīl al-Bazdawī.

Dalam *Ṭabaqāt* beliau menempati posisi pada urutan *Ṭabaqāt* ke-12 yaitu *Ṣiḡār al-Ākhirīn 'an-Ṭabi'in al-Atbā'*. Menurut penilaian Ibnu Hajar beliau (at-Tirmizī) merupakan salah satu Imam, imam ulama hadis di Tirmizī¹³ dan menurut al-Zahabī beliau adalah *al-ḥāfiz*. Al-Mizzī dalam kitab *Tahzīb al-Kamāl* menyebutkan bahwa at-Tirmizī adalah seorang penulis kitab, salah satu karya beliau adalah *al-Jāmi'* dan selain itu beliau juga menulis kitab-kitab *Musannaf*. Al-Khalīfī dan kitab *al-'Ilāl*¹⁴ dan Ibnu Hibbān menilainya sebagai orang yang *ṣiqah* sehingga beliau memasukkannya kedalam kitabnya yang berjudul *al-Ṣiqāt*.¹⁵

⁹ Syams al-Dīn Abū 'Abdillah Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ūsmān, *Mizān al-I'tidāl fi Naqḍ al-Rijāl*, Juz III (Beirūt; Dār al-Ma'rifah li al-Ṭabā'a, 1963), h 679.

¹⁰ Abū al-'Abbās Syams al-Dīn Ahmad ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn Abī Bakr, *Wifāyāt al-A'yān wa Anbā' Abnā' al-Zamān*, Juz IV (Beirūt; Dār Ṣadr, 1971) Juz IV, h 278.

¹¹ Muḥammad ibn 'Abd al-Gāniy ibn Abī Bakr ibn Syujā', *al-Tafyīd li Ma'rifah Rawāh al-Sunan wa al-Masānid*, Cet I (t.tp; Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), Juz I, h 96-97.

¹² Syams al-Dīn Abū 'Abdillah Muḥammad ibn Ahmad ibn Ūsmān, *Siyar al-A'lām al-Nubulā'*, Juz XIII, h 271.

¹³ Khair al-Dīn ibn Maḥmūd ibn Muḥammad ibn 'Aliy ibn Fāris, *al-A'lām*, Juz VI (t.tp; Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 2002) Juz VI, h. 322.

¹⁴ Abd al-Fattāḥ ibn al-Sayyid 'Ajāmī, ibn al-Sayyid al-'Assas al-Murṣifī, *Hidāyah al-Qāriy ila Tajwīd Kalām al-Bāriy*, Juz II (Madina; Maktabah Ṭayyibah, t.th), h. 715.

¹⁵ Jamaluddīn Abi al-Hajjāj Yusuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fi asma' al-Rijāl*, h. 250-252.

2. Aḥmad bin Māni'

Nama lengkap beliau Aḥmad bin Māni' bin 'Abd. al-Raḥmān Abū Ja'far al-Bagawī al-'Aṣami.¹⁶ Beliau merupakan *tābi' al-aṭba'* kalangan tua. Adapun kuniyahnya adalah Abu Ja'far. Beliau adalah seorang hafiz yang menetap di Baghdad,¹⁷ wafat pada bulan Syawal, 244 H.¹⁸ Adapun guru beliau di antaranya adalah: Asbāṭ Ibn Muḥammad al-Qurasyi, Ishāq Ibn 'Īsa al-Ṭabā', Ismā'il Ibn 'Aliyah, Ḥasan Ibn Sawārah, Hasan Ibn Mūsā al-Asyab, Zaid ibn al-Ḥabbāb, dll.¹⁹ Di antara murid beliau adalah Muslim. Abū Dāud, al-Turmiẓi, al-Nasā'i, Ibn Mājah, dll.²⁰

Adapun penilaian ulama beliau terhadap beliau adalah: Sālih Jazrah menilai *ṣiqah*,²¹ al-Nasā'i dan Maslamah bin Qāsim mengatakan *ṣiqah*, al- dan Ibn Ḥajar al-'Asqalāni menilai *ṣiqah hafiz*.

Dengan demikian, riwayat al-Turmiẓi dari Aḥmad bin Māni' bin 'Abd. al-Raḥmān dapat diterima dengan alasan sebagai berikut:

- a. Al-Turmiẓi yang lahir pada tahun 210 H, wafat pada tahun 279 H, ada kemungkinan bertemu dengan Aḥmad bin Māni' bin 'Abd. al-Raḥmān yang wafat pada tahun 244 H. Dimana keduanya berselisih usia 35 tahun. Jika waktu periwiyatan al-Turmiẓi dimulai ketika beliau berusia 15 tahun, maka masih ada 20 tahun peluang pertemuan keduanya.

¹⁶Abu al-Faḍl Aḥmad bin 'Aly bin Muhammad bin Aḥmad bin Ḥajar al-'Asqalāni, *Taqrīb al-Tahzīb*, juz I (Suriya: Dār al-Rasyīd, 1406 H/1986 M), h. 85.

¹⁷Abū al-Faḍl Aḥmad bin 'Alī bin Muhammad bin Aḥmad bin Ḥajar al-'Asqalāni, *Tahzīb al-Tahzīb*, Juz XIV (Cet. I; Beirut: Dār al-Fikr, 1404 H/1984 M), h. 72.

¹⁸Syams al-Dīn Abū 'Abdillāh Muhammad ibn Aḥmad ibn Ūsmān, *Siyar al-A'lām al-Nubulā'*, juz II, h. 484.

¹⁹Jamaluddīn Abi al-Hajjāj Yusuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asma' al-Rijāl*, juz I (Beirut: Muassasa al-Risalah 1400 H/1980 M), h. 495.

²⁰Salah al-Dīn Kalīl bin Aibak Ibn 'Abdillāh al-Ṣafdiy, *al-Wafā bi al-Wafayāt*, Juz 3 (Beirut: Dār Iḥyā al-Turās, 2000 M), h. 87.

²¹Salah al-Dīn Khalīl bin Aibak Ibn 'Abdillāh al-Ṣafdiy, *al-Wafā bi al-Wafayāt*.

- b. Al-Turmīzī pernah melakukan rihlah ilmiah ke Baghdad yang merupakan tempat domisili Aḥmad bin Māni' bin 'Abd. al-Raḥmān
- c. Di dalam daftar murid Aḥmad bin Māni' bin 'Abd. al-Raḥmān terdapat nama al-Turmīzī, sedangkan di dalam daftar nama guru al-Turmīzī tidak disebutkan nama Aḥmad bin Māni' bin 'Abd. al-Raḥmān secara jelas. Namun, hanya disebutkan bahwa ada guru lain tempat beliau menerima hadis.
- d. Periwiyatan ini menggunakan *ṣīgat ḥaddāsanā*.
- e. Keduanya adalah periwayat yang *adil* dan *dābit*, dengan melihat beberapa penilaian ulama kritikus hadis yang menggunakan *ṣīgat ṣiqah* dan *lāba'sa bīh*, yang mencakup aspek *ke'adilan* dan *keḍabitan* seorang periwayat.

3. Ḥasan Ibn Mūsā

Nama lengkap beliau adalah al-Ḥasan bin Mūsā al-Asyab Abū 'Alī al-Baghdādī, beliau merupakan *tābi' al-tābi'in* kalangan biasa. Beliau adalah seorang qadi di Ṭibritistan, yang pemerintahannya dekat dengan Ḥims dan Mauṣil. Mengenai tahun wafat beliau, ada dua pendapat: ada yang mengatakan 208 H, dan 209 H. Beliau pernah berguru kepada Syu'bah, Ḥammad Ibn Salamah, Syaibān, Zuhair, al-Laiṣ Ibn Sa'id, dll.²² Adapun murid-murid beliau di antaranya adalah: Muḥammad Ibn Mūsā al-Rāzi, Aḥmad bin Māni', Aḥmad Ibn Ḥanbal, dll.²³

Adapun penilaian ulama terhadap beliau, di antaranya: Abu Ḥatim dan Ṣaliḥ Ibn Muḥammad dan Ibn Kharrasy menilainya *ṣadūq*.²⁴

Dengan demikian, riwayat Aḥmad bin Māni' dari Ḥasan bin Mūsā dapat diterima dengan alasan sebagai berikut:

²²Abd. al-Raḥman Ibn Abī Ḥatim Muḥammad Ibn Idrīs Abū Muḥammad al-Rāzi al-Tamīmī, *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*, juz III (Beirut: Dār Iḥyā al-Turās al-'Arabī, 1952 M/1271 H), h. 37.

²³Jamaluddīn Abi al-Majjāj Yusuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asma' al-Rijāl*, juz VI, h. 329.

²⁴Tahzīb al-Tahzīb, juz II, h. 279.

- a. Aḥmad bin Mānī' yang wafat pada tahun 244 H, ada kemungkinan bertemu dengan Ḥasan bin Mūsā yang wafat pada tahun 209 H. Mengingat selisih usia keduanya 35 tahun.
- b. Ḥasan bin Mūsā pernah melakukan rihlah ilmiah ke Baghdad yang merupakan tempat domisili Aḥmad bin Mānī' bin 'Abd. al-Raḥmān.
- c. Di dalam daftar murid Ḥasan Ibn Mūsā terdapat nama Aḥmad bin Mānī', demikian sebaliknya di dalam daftar nama guru Aḥmad bin Mānī' disebutkan nama Ḥasan Ibn Mūsā
- d. Periwiyatan ini menggunakan *ṣiḡat ḥaddāsanā*.
- e. Dengan demikian keduanya adalah periwayat yang *adil* dan *ḍābit* dengan melihat beberapa penilaian ulama kritikus hadis, dengan menggunakan *ṣiḡat ṣiqah* dan *lāba'sa bīh*, mencakup aspek *ke'adilan* dan *keḍabitan* periwayat.

4. Syaiban

Nama lengkap beliau adalah Syaibān bin 'Abd. al-Raḥmān al-Tamīmī. Beliau berasal dari Basrah, namun menetap di Kufah, kemudian beliau dididik oleh Sulaimān Ibn Abū Dāud dan saudaranya di Baghdad,²⁵ kemudian wafat di Baghdad pada tahun 164 H.²⁶ Beliau adalah tabi'in yang *ṣiqah*.²⁷ Adapun guru-guru beliau adalah al-Ajlaḥ Ibn 'Abdillāh al-Kindī, Asy'ās Ibn Abī al-Sa'sā, 'Āsim Ibn Bahdalāh, Manṣūr Ibn al-Mu'tamar, dll. Adapun murid beliau di antaranya adalah: Ubaidullāh Ibn Mūsā, Ḥasan Ibn Mūsā al-Uṣyaib, Abū Dāud Sulaiamān Ibn Abū Dāud al-Ṭayālīsī, dll.

Adapun penilaian ulama terhadap beliau: Muḥammad Ibn Sa'id, Ahmad Ibn 'Abdillāh al-'Ijlī dan al-Nasā'i mengatakan *ṣiqah*, Abū al-Qāsim al-Bagawī mengatakan *aṣbata fī al-ḥadiṣ. Aḥmad Ibn Ḥanbal mengatakan mā aqraba ḥadiṣahu, ṣabtun fī kullī masyāyikh, ṣāliḥ*.²⁸

²⁵Al-Bukhārī al-Ju'fī, al-Tārikh al-Kabīr, juz IV (t.t.: Dār al-Fikr, t.th.), h. 254.

²⁶Al-Ṣiqāt Ibn Ḥibbān, juz VI, h. 449.

²⁷Ma'rifah al-Siqah, juz I, h. 462.

²⁸Jamaluddīn Abi al-Hajjāj Yusuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asma' al-Rijāl*, juz I

Dengan demikian, riwayat Ḥasan bin Mūsā dari Syaibān dapat diterima dengan alasan sebagai berikut:

- a. Ḥasan bin Mūsā yang wafat pada tahun 209 H ada kemungkinan bertemu dengan Syaibān yang wafat pada tahun 164 H. Ada selisih usia 45 tahun antara keduanya. Jika waktu periwayatan Ḥasan bin Mūsā dimulai ketika beliau berusia 15 tahun, maka masih ada 30 tahun peluang pertemuan keduanya.
- b. Ḥasan bin Mūsā pernah melakukan rihlah ilmiah ke Baghdad dan Syaibān dididik serta wafat di tempat itu.
- c. Di dalam daftar murid Syaibān terdapat nama Ḥasan Ibn Mūsā, demikian sebaliknya di dalam daftar nama guru Ḥasan Ibn Mūsā disebutkan nama Syaibān.
- d. Periwayatan ini menggunakan *ṣiġat ‘an*.
- e. Dengan demikian keduanya adalah periwayat yang *adil* dan *ḍābit*. Penilaian beberapa ulama kritikus hadis, dengan memberikan penilaian *ṣiqah*, *ṣadūq* sabtun *fī kulli masyāyikh*.

5. ‘Āṣim

Nama lengkap beliau ‘Āṣim Ibn Bahdalah atau dikenal juga dengan nama Abī Al-Najūd al-Asdī. Beliau merupakan tabi'in yang memiliki kunyah Abu Bakar al-Asdī (keturunan Bani Asad). Negeri semasa hidupnya adalah Kufah. Wafat : 128 H.²⁹ Adapun guru beliau di antaranya adalah: Ziyād Ibn Qais al-Madani, Ali Ibn Rabī'ah al-Walibi, Zurra Ibn Hubaisy, dll. Adapun murid-murid beliau di antaranya adalah: Abān Ibn Yazīd al-‘Aṭṭār, Ibrāhīm Ibn Ṭahmān, Isrāīl Ibn Yūnus, Syaibān Ibn ‘Abd. al-Rahmān, Ḥafs Ibn Sulaimān al-Asdī.³⁰

²⁹ Abu al-Faḍl Ahmad bin ‘Aly bin Muhammad bin Aḥmad bin Ḥajar al-‘Asqalānī, *Taqrīb al-Tahzīb*, juz I, ... h. 285.

³⁰ Jamaluddīn Abi al-Hajjāj Yusuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asma' al-Rijāl*, juz XIII, ... h. 475.

Adapun penilaian ulama terhadap beliau: Aḥmad Ibn Ḥanbal ketika ditanya oleh ‘Abdullāh (anaknya) tentang ‘Āṣim, beliau berkata *huwa rajulun ṣāliḥ, khairun, siqah*,³¹ Yahya Ibn Mu’īn mengatakan *lā ba’sa bih*.³²

Dengan demikian, riwayat Syaiban dari ‘Āṣim dapat diterima dengan alasan sebagai berikut:

- a. ‘Āṣim yang wafat pada tahun 164 H ada kemungkinan bertemu dengan Syaibān yang wafat pada tahun 128 H. Terdapat selisih usia 36 tahun antara keduanya. Jika waktu periwayatan Syaibān dimulai ketika beliau berusia 15 tahun, maka masih ada 21 tahun peluang pertemuan keduanya.
- b. ‘Āṣim dan Syaibān berdomisili pada kampung yang sama, yakni Kufah
- c. Di dalam daftar murid ‘Āṣim terdapat nama Syaibān, demikian sebaliknya di dalam daftar nama guru Syaibān disebutkan nama ‘Āṣim.
- d. Periwayatan ini menggunakan *ṣiḡat ‘an*.
- e. Dengan demikian keduanya adalah periwayat yang *adil* dan *ḍābit* dengan melihat beberapa penilaian ulama kritikus hadis, dengan menggunakan *ṣiḡat siqah, lāba’sa bih, ṣāliḥ, khairun*.

6. Zirra Ibn Hubaisy

Nama lengkap beliau adalah Zirra bin Hubaisy Ibn Hubāsyah Ibn Aus Ibn Bilāl, sebagian pendapat mengatakan Abū Muṭraf al-Asdī,³³ Beliau merupakan orang Kufah yang wafat pada tahun 81 H.³⁴ Ibn ‘Iyāsy dari ‘Āṣim mengatakan bahwa ketika Abū Wāul dan Zirra bin Hubaisy berada dalam satu majlis, maka

³¹Syams al-Dīn Abū ‘Abdillāh Mumammad ibn Alḥamḥmad ibn Uṣmān, *Siyar al-A’lām al-Nubalā’*, juz. V. h. 257.

³²Abd. al-Rahman Ibn Abī Hatim Muḥammad Ibn Idrīs Abū Muḥammad al-Rāzī al-Tamīmī, *al-Jar wa al-Ta’dīl*, juz VI, ... h. 340.

³³Abī Zakariyā Maḥyū al-Dīn Ibn Syarīf al-Nawāwī, *Tahzīb al-Asmā’* (t.d.), juz I..., h. 264.

³⁴Salah al-Dīn Khalīl bin Aibak Ibn ‘Abdillāh al-Ṣafḍiy, *al-Wafā bi al-Wafayāt*, juz IV..., h. 476.

Abū Wā'il tidak berbicara apapun, karena Zirra lebih besar (tinggi ilmunya).³⁵ Adapun guru-guru beliau di antaranya adalah Ubay Ibn Ka'ab, Abū Wā'il Syaḡiq Ibn Salamah al-Asdi, Ṣafwān Ibn 'Assal al-Murādi, dll. Adapun murid beliau di antaranya adalah Ibrāhīm, 'Aṣim Ibn Bahdalah,³⁶ Ismā'il Ibn Abi Khālid, dll.³⁷

Adapun penilaian ulama terhadap beliau di antaranya: *ṣiqah*, *ṣyaikhun qadīman*,³⁸ Yaḡyā Ibn Ma'in mengatakan *ṣiqah*.³⁹

Dengan demikian, riwayat 'Aṣim dari Zirra Ibn Ḥubaisy dapat diterima dengan alasan sebagai berikut:

- a. Zirra Ibn Ḥubaisy yang wafat pada tahun 81 H ada kemungkinan bertemu dengan 'Aṣim yang wafat pada tahun 128 H. Ada selisih usia 47 tahun antara keduanya. Jika waktu periwayatan Syaibān dimulai ketika beliau berusia 15 tahun, maka masih ada 32 tahun peluang pertemuan keduanya.
- b. Zirra Ibn Ḥubaisy dan 'Aṣim berdomisili pada kampung yang sama, yakni Kufah
- c. Di dalam daftar murid Zirra Ibn Ḥubaisy terdapat nama 'Aṣim, demikian halnya di dalam daftar nama guru 'Aṣim disebutkan nama Zirra Ibn Ḥubaisy.
- d. Periwayatan ini menggunakan *ṣiḡat 'an*.
- e. Dengan demikian keduanya adalah periwayat yang *adil* dan *ḡābit* dengan melihat beberapa penilaian ulama kritikus hadis, dengan memberilan penilaian *ṣiqah*, *lāba'sa bīh*. Maka ungkapan tersebut telah mencakup aspek ke *'adil*an dan ke*ḡabit*an periwayat.

³⁵Sulaimān Ibn Khalaf Ibn Sa'ad Abū al-Wālid al-Bāji, al-Ta'dīl wa al-Tajrih, juz II (Riyād: Dār al-Liwā' al-Nasyr wa al-Tauzi', 1406 H/1986 M), h. 598.

³⁶Muḡammad Ibn Ibrāhīm Ibn Ismā'il Abū 'Abdillāh al-Bukhārī al-Ju'fī, *al-Tārikh al-Kabīr*, juz III (t.t.: Dār al-Fikr, t.th), h. 447.

³⁷Jamaluddīn Abi al-Hajjāj Yusuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asma' al-Rijāl*, juz IX..., h. 336.

³⁸Ahmad Ibn 'Abdillāh Ibn Ṣāliḡ Abū al-Ḥasan al-'Ijlī al-Kūfī, *al-Ṣiqāt li al-'Ijlī*, juz I (Madinah al-Munawwarah: Maktabah al-Dār, 1405 H/1985 M), h. 370.

³⁹Jamaluddīn Abi al-Hajjāj Yusuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asma' al-Rijāl*, juz IX ..., h. 336.

7. Ubay bin Ka'ab

Nama lengkap beliau adalah Ubay bin Ka'ab bin Qais bin 'Ubaid bin Mu'awiyah bin 'Amru bin Mālik bin al-Najjār al-Anṣārī al-Madani.⁴⁰ Beliau memiliki 2 kunnyiah, yaitu Abū Munzir dan Abū al-Ṭufail.⁴¹ Beliau merupakan keturunan Bani al-Najjār, wafat di Madinah pada masa pemerintahan Umar r.a., dan ketika beliau wafat, Umar r.a. berkata "Sayyidul alam telah wafat".⁴² Mengenai tahun wafat beliau, ada beberapa pendapat, ada yang mengatakan 19 H, 32 H, dll.⁴³ Beliau diberi gelar "Sayyid al-Qurrā", termasuk salah seorang sahabat yang mengumpulkan al-Qur'an pada masa Nabi saw., dan menyaksikan hilal bersama nabi untuk mengetahui masuknya Ramadhan,⁴⁴

Guru beliau adalah Rasulullah saw. dan murid beliau, diantaranya: anaknya (Muḥammad), Ṭufail, 'Abdullāh, Ibnu 'Abbās, Zirra bin Hubaisy, Sahl Ibn Sa'ad, dll.⁴⁵

Dengan demikian, riwayat Zirra Ibn Ḥubaisy dari Ubay bin Ka'ab dapat diterima dengan alasan sebagai berikut:

- a. Ubay bin Ka'ab yang wafat pada tahun 32 H ada kemungkinan bertemu dengan Zirra Ibn Ḥubaisy yang wafat pada tahun 81 H. Ada selisih usia 49 tahun antara keduanya. Jika waktu periwayatan Syaibān dimulai ketika beliau berusia 15 tahun, maka masih ada 34 tahun peluang pertemuan keduanya.

⁴⁰Sulaimān Ibn Khalaf Ibn Sa'ad Abū al-Wālid al-Bājī, al-Ta'dīl wa al-Tajrīh, juz II ..., h. 398.

⁴¹Abī Zakariyā Maḥyū al-Dīn Ibn Syarīf al-Nawāwī, *Tahzīb al-Asmā'*, juz I ..., h. 137.

⁴²Abū Ishāq al-Syairāzī, Ṭabaqāt al-Fuqahā'u, juz I (Cet. I; Beirut: Dār al-Rā'id al-'Arabī, t.th.), h. 44.

⁴³Abū al-Fadl Aḥmad bin 'Alī bin Muhammad bin Ahmad bin Ḥajar al-Aṣqalānī, *Taqrīb al-Tahzīb*, Juz I ..., h. 96.

⁴⁴Muḥammad Ibn Ibrāhīm Ibn Ismā'īl Abū 'Abdillāh al-Bukārī al-Ju'fī, *al-Tārīkh al-Kabīr*, juz II ..., h. 39

⁴⁵Jamaluddīn Abi al-Hajjāj Yusuf al-Mizzī, *Tahzīb al-Kamāl fī Asma' al-Rijāl*, juz II ..., h. 264.

- b. Ubay bin Ka'ab berdomisili di Madinah dan Zirra Ibn Ḥubaisy berdomisili di Kufah, kedua kampung ini berdekatan.
- c. Di dalam daftar murid Ubay bin Ka'ab terdapat nama Zirra Ibn Ḥubaisy, demikian halnya di dalam daftar nama guru Zirra Ibn Ḥubaisy disebutkan nama Ubay bin Ka'ab.
- d. Periwatannya ini menggunakan *ṣiḡat 'an*.
- e. Dengan demikian keduanya adalah periwayat yang *adil* dan *ḍābit* dengan melihat beberapa penilaian ulama kritikus hadis, dengan memberikan penilaian *sayyid al-alam, ṣiqah, lāba'sa bīh*.

Setelah melakukan penelitian terhadap sanad hadis yang menjadi objek kajian dengan mengamati kualitas pribadi dan kapasitas intelektual masing-masing periwayat, serta kemungkinan adanya ketersambungan periwatannya dalam jalur sanad tersebut, maka dapat disimpulkan bahwa sanad jalur tersebut memenuhi kriteria hadis *ṣahīḥ* yakni, sanadnya bersambung, sifat para periwayatnya memenuhi kriteria *'adālah* dan para periwayatnya dinilai *ḍābit*.

C. Analisis Kualitas Matan

Mengkaji sebuah hadis selalu bersinggungan dengan istilah *naqd*.⁴⁶ Istilah *naqd* digunakan tidak hanya mengkaji bagian sanad tetapi juga matan. Kajian sanad disebut dengan *naqd al-sanad* (kritik eksternal) dan kajian terhadap matan disebut *naqd al-matan* (kritik internal). Pada awalnya istilah *naqd* lebih difungsikan untuk menverifikasi otentisitas hadis pada rentetan perawinya kemudian pada teks (matan) hadisnya. Namun pada perkembangannya *naqd al-matan* tidak berhenti pada permasalahan otentisitas isi matan, tetapi juga mengkaji pemaknaan terhadap isi matan. Oleh karenanya, setelah meneliti kualitas sanad kajian ini akan dilanjutkan pada ranah pemaknaan (*syarḥ al-ḥadīṣ*).

⁴⁶Istilah *al-naqd* atau *al-tanqād* pada awalnya digunakan dalam tradisi Arab untuk kegiatan *tamyīz al-darāhim wa ikhrāj al-zaif* (memilih-milih uang dirham dan mengeluarkan yang palsu). Sehingga istilah ini kemudian digunakan dengan makna "meneliti dengan seksama". Lihat Ibn al-Manzūr, *Lisān al-'Arabi* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.t), h. 4517.

Kritik matan dipandu dengan tiga langkah metodologis yaitu meneliti matan dengan melihat kualitas sanad, meneliti susunan lafal matan yang semakna dan meneliti kandungan matan.⁴⁷ Di samping itu menurut Ṣalāḥ al-Dīn al-Aḏlabī ada empat tolak ukur penelitian matan. *Pertama*, tidak bertentangan dengan petunjuk Al-Quran. *Kedua*, tidak bertentangan dengan hadis dan sirah Nabi. *Ketiga*, tidak bertentangan dengan akal yang sehat, indera dan fakta sejarah. *Keempat*, susunan pernyataannya menunjukkan ciri-ciri pernyataan sunah kenabian.⁴⁸

Langkah pertama meneliti matan dengan melihat kualitas sanad. Sebagaimana kritik sanad di atas, hadis al-Tirmizī no. 2944 termasuk sanad hadis yang *maqbul*. Sehingga untuk penelitian matan dapat dilanjutkan.

Pada tahap kedua, yaitu menganalisa susunan lafal yang setema. Pertama-tama pencarian dibatasi pada kitab hadis mu'tabar. Ada delapan kitab yaitu *al-Muwaṭṭa*, *ṣaḥīḥ bukhārī*, *ṣaḥīḥ muslim*, *sunan abū dāud*, *sunan al-tirmizī*, *sunan al-nasā'i*, *sunan ibn mājah*, *musnad aḥmad bin ḥambal*. Setelah melakukan pencarian dengan DVD ROM al-Maktabah al-Syāmilah, penulis menemukan sejumlah 60 buah hadis dengan berbagai variasi. Sedang menurut Abd Shabur yang dikutip Athaillah, jumlah hadis shahih yang meriwayatkan *sab'ah Aḥruf* ada lebih dari 20 Sahabat melalui 46 sanad.⁴⁹ Dari sini dapat, disimpulkan, hadis tentang *sab'ah Aḥruf* diriwayatkan secara mutawatir dan *bil-ma'nā*.

Untuk memahami pelbagai versi matan yang setema, hadis-hadis *sab'ah aḥruf* akan dikelompokkan berdasarkan kesamaan lafal matan.

Pertama, hadis-hadis yang berkisah tentang Hisyām bin Ḥakīm yang membaca surah al-Furqān. Umar kemudian mengadukan kepada Nabi lantaran bacaan Hisyām berbeda dengan yang diajarkan Nabi kepada 'Umar. Kemudian

⁴⁷ Muhammad Alfatih Suryadilaga, *Aplikasi Penelitian Hadis: Dari Tek ke Konteks* (Yogyakarta: Teras, 2009), h. 39.

⁴⁸ Suryadi, *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi: Perspektif Muhammad al-Ghazali dan Yusuf al-Qardhawi* (Yogyakarta: Teras, 2008), h. 73-74.

⁴⁹ Athaillah, *Sejarah Al-Quran: Verifikasi tentang Otentisitas Al-Quran* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), h. 169.

Nabi pada ujung sabdanya menyatakan bahwa sesungguhnya Al-Quran diturunkan dengan tujuh huruf maka bacalah yang mudah. Hadis-hadis ini diriwayatkan dalam al-Muwaṭṭa' no. 473, *Ṣaḥīḥ Bukhārī* no. 2419, 4992,5041, 6936, 7550, *Ṣaḥīḥ Muslim* no. 1936, *Sunan Abū Dāūd* no. 1477, *Sunan al-Tirmizī* no. 2943, *Sunan al-Nasā'i* no. 936, 937, 938, *Musnad Aḥmad* no. 158, 277, 296

Kedua, hadis yang menceritakan Jibril membacakan Al-Quran dengan satu huruf kemudian Nabi meminta untuk ditambahkan sampai akhirnya menjadi tujuh huruf. Hadis-hadis ini diriwayatkan dalam *Ṣaḥīḥ Bukhārī* no. 3219, 4991, *Ṣaḥīḥ Muslim* no.1939, *Musnad Aḥmad* no. 2375, 2717, 2860, 21213.

Ketiga, Hadis yang menceritakan ketika Ubaid bin Ka'ab mendengar bacaan yang berbeda dari Sahabat lain. Kemudian mereka mendatangi Nabi dan Nabi mengatakan bahwa Aku menolak membaca hanya dengan satu huruf. Sehingga Nabi memohon tiga kali sampai akhirnya dikatakan bacalah Al-Quran dengan tujuh huruf. Hadis-hadis ini diriwayatkan dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* no. 1941, *Sunan Abū Dāūd* no. 1479, *Sunan al-Nasā'i* no.940, 941.

Keempat, hadis riwayat Ubaid bin Ka'ab yang menyatakan Nabi memohon berkali-kali sampai empat kali agar umatnya diberi kemudahan dalam membaca Al-Quran. Kemudian Jibril menyampaikan bacalah Al-Quran dengan tujuh huruf dan huruf manapun yang kamu baca adalah benar. Hadis-hadis ini diriwayatkan dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* no. 1943, *Sunan Abū Dāūd* no. 1480, *Sunan al-Nasā'i* no. 939, *Musnad Aḥmad* no. 21210, 21214.

Kelima, hadis riwayat Abū Hurairah yang menyatakan bahwa Allah 'azza wa Jalla menurunkan Al-Quran dengan tujuh huruf, *'alīm, ḥakīm, gafūr, rahīm*. Selain hadis yang bermuatan *asmā al-ḥusnā*, terdapat hadis yang melarang untuk mengakhiri bacaan ayat yang mengandung kasih sayang dengan hukuman dan ayat tentang hukuman dengan kasih sayang. Hadis-hadis ini terdapat dalam *Musnad Aḥmad* no. 7976, 8372, 9676, 20441, 20533, 21170, 21187.

Keenam, hadis-hadis yang menceritakan Jibril mendatangi Nabi Muhammad. Nabi kemudian mengatakan bahwa saya diutus kepada umat yang

ummi. Di antara mereka ada orang tua dan orang lemah yang belum pernah membaca kitab sekalipun. Kemudian Jibril mengatakan sesungguhnya Al-Quran diturunkan dengan tujuh huruf. Hadis-hadis ini terdapat dalam *Sunan al-Tirmizī* no. 2944, *Musnad Ahmad* no. 21242, 23446, 23494.

Setidaknya ada dua hal yang perlu digarisbawahi dari hadis-hadis di atas. *Pertama*, *setting* tempat hadis-hadis di atas adalah Madinah. Hal ini bisa dilihat dari latar terjadinya peristiwa perbedaan ketika di masjid. Sedang masjid baru dibangun ketika di Madinah. *Kedua*, fleksibilitas dalam bacaan *sab'ah ahruf* bertujuan untuk memberi kemudahan. Nabi menyatakan di antara umatnya ada orang ummi, anak-anak dan tua renta yang belum pernah membaca kitab sebelumnya.⁵⁰

Langkah selanjutnya yaitu meneliti kandungan matan. *Pertama*, tidak bertentangan dengan petunjuk Al-Quran. Al-Quran tidak menyebutkan secara eksplisit diturunkan dengan tujuh huruf. Al-Quran hanya menyatakan bahwa Al-Quran diturunkan dengan bahasa Arab⁵¹ agar *first audiens* pada waktu itu, kebetulan bangsa Arab, bisa memahaminya dengan mudah. Dari sini sebenarnya terdapat misi yang sama antara diwahyukannya Al-Quran dengan bahasa Arab dan diturunkannya dengan tujuh huruf adalah sebagai bukti Al-Quran diperuntukkan agar manusia mudah mempelajarinya.

Kedua, tidak bertentangan dengan hadis dan sirah Nabi. Riwayat yang menyebutkan diturunkannya Al-Quran dengan tujuh huruf sangatlah bervariasi. Ini menunjukkan riwayat ini disampaikan secara mutawatir dan tentu menguatkan riwayat “*unzila ‘alā sab’ah ahruf*” di atas.

Ketiga, tidak bertentangan dengan akal yang sehat, indera dan fakta sejarah. Munculnya beragama varian qira’at adalah bukti Al-Quran ditransmisikan dengan ucapan. Dialek Arab pada waktu itu sangatlah beragam dari berbagai suku. Karenanya, sangat mungkin pada satu suku akan kesulitan mengucapkan *lajah*

⁵⁰ Athaillah, *Sejarah Al-Quran: Verifikasi tentang Otentisitas Al-Quran* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), h. 176.

⁵¹ *Bilisān ‘arabiyyin mubīn*. Q.S. al-Syu’arā’i (26): 195.

suku lain. Turunnya Al-Quran bisa jadi merespon keragaman dialek tersebut untuk memberikan kemudahan dalam bacaan.

Keempat, susunan pernyataannya menunjukkan ciri-ciri pernyataan sunah kenabian. Setelah menganalisa berbagai redaksi riwayat di atas, tidak ditemukan adanya redaksi yang aneh. *Setting* historis dan redaksi hadis ini sangat mungkin muncul pada masa Nabi. Nabi adalah sumber utama tempat mengklarifikasi bacaan Al-Quran.

Dari sini dapat disimpulkan bahwa hadis tentang diturunkannya Al-Quran dalam wajah *sab'ah ahruf* adalah *maqbul* atau bisa diterima. Sehingga langkah selanjutnya setelah analisis otentisitas sanad dan matan adalah *ma'āni* atau syarah. Bagaimanapun, suatu hadis yang *maqbul* tidak dapat serta merta dijadikan pegangan sebelum mengetahui makna sebenarnya yang dikehendaki dari matan hadis tersebut.

D. Pemaknaan Hadis

1. Pendekatan kebahasaan

سبعة أحرف merupakan paduan dua kata dalam bahasa Arab yang berbentuk *mudhâf mudhâf-ilaih*, yaitu kata “sab’ah” dan “Ahruf”. Ahruf atau huruf adalah bentuk jamak dari kata “harf” artinya adalah “huruf” dalam bahasa Indonesia.

Mengacu kepada Al Qur’an, kata harf disebut hanya sekali. Dalam Al Qur’an dan terjemahnya terbitan Mujamma’ Khâdim al-Harâmain al-Syarîfain kata harf dipahami dengan makna “tepi”, maksudnya suatu kondisi dimana seseorang tidak memiliki keyakinan yang teguh. Kalimat itu termuat dalam surat al-Hajj ayat 11, berbunyi sebagai berikut :

ومن الناس من يعبد الله على حرف فإن أصابه خير إطمأن به وإن أصابته فتنة إنقلب على وجهه خسر الدنيا والأخرة

“Dan ada sebagian manusia yang beribadah kepada Allah dengan berada di tepi, jika ia peroleh kebaikan maka ia akan tetap dalam keadaan itu, namun

jika bencana yang ia terima, diapun akan berpaling ke belakang, merugilah ia di dunia dan akhirat...”. (Qs. al-Hajj : 11).

Ketika menafsirkan ayat ini, Al-Zuhaili dalam *Al-Tafsîr Al-Munîr* menuliskan sebagai berikut: “Bahwa ada sebagian dari manusia yang beribadah kepada Allah dengan keraguan atau dengan berada di **tepi** agama. Keimanannya tidak berdasar kuat di dalam hati. Tak ubah seperti orang yang berdiri di tepi jurang, atau seorang yang berada pada barisan paling belakang dari sebuah pasukan perang. Dengan demikian, maka jika pasukan itu dikalahkan musuh, dia dengan mudah dapat mundur dan berbalik ke belakang. Orang yang demikian mengalami kegoncangan iman, hati yang tidak teguh, tidak konsisten memegang agama, tidak ikhlas dalam niat dan ibadah, mereka termasuk dari golongan orang-orang munafik.⁵²

Memperhatikan konteks ayat ini, nampaknya kata *harf* tersebut hanya relevan jika dipahami dengan makna *sisi*, *tepi* atau *ujung* sesuatu, sebagaimana ditampilkan di atas. Dengan demikian yang dimaksud bukanlah *qirâ’ah* atau bahasa. Karena itu kandungan makna *harf* yang ditampilkan Al Qur’an tidaklah sama maksudnya dengan makna *harf-huruf-Ahruf* yang terdapat dalam hadits-hadits Nabi. Kata *harf* dalam ayat di atas dapat dipahami dengan makna “keadaan” atau “kondisi”. Seseorang akan beribadah kepada Allah SWT. jika berada dalam kondisi yang menguntungkan dan berpaling jika dalam keadaan sebaliknya.

Kata “*sab’ah*” secara bahasa bermakna tunggal yaitu “tujuh” dan sudah mafhum adanya. Seperti dikatakan oleh Ibn Manzhûr, “*sab’ah*” termasuk dari bagian jumlah atau hitungan antara enam dengan delapan. Namun demikian dalam pemahamannya, mengandung maksud dan makna tertentu, karena dalam bahasa Arab, dikenal adanya istilah makna *haqîqi* dan makna *majâzi*, tak terkecuali

⁵²Al-Ustâzd al-Duktûr Wahbah al-Zuhaili, *Al-Tafsîr al-Munîr*, (Bairût: Dâr al-Fikr al-Mu’âshir, 1991) Juz IV, h. 169

dengan bahasa Arab yang digunakan oleh Al Qur'an, hadits, maupun bahasa percakapan.⁵³

Pendapat tersebut menyatakan bahwa kata “*sab'ah*” itu bukanlah untuk menunjukkan jumlah tujuh, akan tetapi lebih dimaksudkan dengan pengertian “banyak”, dalam rangka memberikan kemudahan dan keluasan bagi umat.

2. Interpretasi Para Ulama' tentang Makna Hadits “*Sab'ah Ahruf*”

Sebagaimana telah kita ketahui bahwa tidak terdapat nash sharîh yang menjelaskan makna *sab'ah ahruf*. Karena itu para ulama' berbeda pendapat dalam menginterpretasi kandungan makna hadits-hadits. Dimaklumi bahwa jumlah interpretasi itu cukup banyak dikemukakan. Menurut DR. Sya'bân Muhammad Ismâ'il, mencapai jumlah 35 pendapat dan bahkan DR. Bakr Muhammad Ismâ'il mengatakan, mencapai 40 pendapat.⁵⁴

Pendapat-pendapat tersebut diantaranya dimuat oleh Al-Zarqâni (w. 1014 H.) dalam *Manâhil*, Al-Zarkâsyi (w. 798 H.) dalam *Al-Burhân* dan Shubhi al-Shâlih dalam *Mabâhits* juga Al-Suyûthi (w. 911 H.) dalam *Al-Itqân* yang diharapkan dapat mewakili tampilan-tampilan dari tulisan-tulisan yang ada.⁵⁵

Antara lain pendapat-pendapat itu berbunyi sebagai berikut :

1. *Sab'ah Ahruf* mengandung pengertian tujuh bentuk ungkapan bahasa Arab yang terdapat dalam Al Qur'an. Seluruh kalimat Al Qur'an itu, terbentuk dari tujuh macam bahasa suku-suku Arab.⁵⁶

⁵³Jamâl al-Dîn Muhammad ibn Mukram ibn Manzûr al-Afrîkî, *Lisân al-'Arab*, Bairût : Dâr al-Fîkr, 1990, Juz VIII, h. 145.

⁵⁴Sya'bân Muhammad Ismâ'il, *Al-Qirâ'ât Ahkâmuhâ wa Mashdaruhâ*, Terj. S. Agil al-Munawwar, et al, (Semarang: Dina Utama, 1993), h. 48 dan lihat pula Muhammad Bakr Isma'il, *Dirâsât fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Bairût: Dâr al-Fîkr, 1991), h. 80

⁵⁵Muhammad Abdul 'Azîm Al-Zarqâni, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûmal-Qur'ân*, (Bairût: Dâr al-Fîkr, 1988), Juz I, h. 137-192

⁵⁶ Shubhî al-Shâlih, *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Bairût: Dâr al-'Ilmi li al-Malâyîn, 1977), h.101

Bentuk ungkapan yang paling dominan di dalam Al Qur'an adalah dari bahasa Arab menurut suku Quraisy. Selain itu dalam ungkapan bahasa suku *Huzail, Tsaqîf, Hawâzin, Kinânah, Tamîm* dan *Yaman*. Tujuh bentuk ungkapan bahasa Arab yang terdapat di dalam Al Qur'an, tidak terfokus dalam satu kalimat atau satu tempat, namun terpisah dan terpencar-pencarpada beberapa ayat. Dengan demikian pendapat ini berbeda dengan apa yang dinyatakan padapendapat pertama, karena tidak setiap kalimat tertentu dalam Al Qur'an dapat dibaca dengan tujuh macam ungkapan. Pendapat di atas didukung oleh Al-Baihâqi (w. 544 H.) dan Al-Abhâri (w. 393 H.).⁵⁷

Pendapat *pertama* mengemukakan bahwa yang dimaksud dengan *sab'ah Ahruf*, adalah tujuh macam bahasa dari bahasa suku-suku Arab yang paling fashih dalam menyebutkan suatu kalimat pada beberapa ayat Al Qur'an. Dengan kata lain bahasa yang digunakan Al Qur'an, tidak keluar dari tujuh bahasa suku-suku Arab. Akan tetapi dalam hal ini, mereka tidak dapat memastikan tujuh bahasa Arab suku apa saja yang digunakan oleh Al Qur'an dalam mengungkapkan satu lafaz itu. Hal ini begitu nampak jelas terlihat, dengan terjadinya beberapa silang pendapat di antara mereka dalam menentukan tujuh bahasa suku Arab tersebut.

Pernyataan ini bertolak belakang dengan kenyataan, bahwa sesungguhnya di dalam Al Qur'an banyak terdapat lafaz-lafaz yang berasal dari bahasa suku-suku atau kabilah-kabilah yang lain, selain dari bahasa suku atau kabilah yang disebutkan dalam perselisihan pendapat itu.

Sebagai contoh dapat dikemukakan di sini kata *سAMDون* dalam ayat *وَأَنْتُمْ سAMDون*, adalah dari bahasa kabilah *Himyariyyah*, kata *خمرA* dalam ayat *إِنِّي أَرَانِي عَصْرَ خَمْرA* adalah diadopsi dari bahasa *Ahl 'Ummân*, karena mereka menyebut *عنب* (buah anggur) dengan *khamr*.⁵⁸

Bahkan, dalam hal ini Al-Wâsithi menuliskan bahwa Al Qur'an menggunakan tidak kurang dari empat puluh bahasa suku atau kabilah Arab, selain

⁵⁷ *Ibid*

⁵⁸ Lihat Muhammad Abdul 'Azîm Al-Zarqâni, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûmal-Qur'ân*, (Bairût: Dâr al-Fikr, 1988), Juz I, h 180

bahasa suku Quraisy. Di antara-nya *Huzail, Kinânah, Khats'am, Al-Khazraj, Asy'ar, Namîr, Qais'Ailan, Jurhûm, Yaman, Azdu Syanû'ah, Kindah, Tamîm, Himyar, Madyan, Lakhm, Sa'du al-'Asyîrah, Hadhra Maut, Sadur, Hawâzin* dan lain-lain.⁵⁹

Selain itu, di dalam hadits-hadits *sab'ah Ahruf* diterangkan bahwa para shahabat yang berselisih dalam *qirâ'at* itu adalah dalam konteks ayat yang sama, tidak berselisih dalam ayat yang berbeda. Misalnya kasus 'Umar ibn al-Khatthâb (w. 23H.) dan Hisyâm ibn Hakîm mengenai surat *al-Furqân*, keduanya berasal dari suku Quraisy namun berselisih dalam hal *qirâ'ah*.

Dengan demikian, pernyataan bahwa yang dimaksud dengan tujuh huruf itu adalah tujuh bahasa suku-suku Arab paling *fashih*, yang digunakan Al Qur'an dalam mengungkapkan suatu kalimat, bertentangan dengan fakta historis dan kenyataan bahasa Arab yang dicakup di dalam Al Qur'an.

Sab'ah Ahruf itu mengandung pengertian tujuh bahasa dari beberapa bahasa kabilah *Mudhâr* secara khusus yang terdapat di dalam beberapa kalimat Al Qur'an. Tujuh macam suku dalam kabilah mudhar itu adalah *Quraisy, Kinânah, Asad, Huzail, Tamîm, Dhabt* dan *Qais*.⁶⁰

Pendapat *kedua* lebih jauh keluar dari pesan-pesan riwayat *sab'ah Ahruf* di atas. Mereka menyatakan bahwa tujuh huruf itu adalah tujuh bahasa kabilah *Mudhar* yang digunakan di dalam Al Qur'an. Padahal termasuk di dalam kabilah *Mudhar* itu suku *Qais* yang dalam lajjah dikenal dengan sebutan كَشْكَش قَيْش , hal ini disebabkan karena bahasa mereka mengganti pengucapan huruf ك ta'nits dengan huruf ش . dengan demikian ayat قد جعل ربك تحتك سرياً akan berbunyi قد جعل ريش تحتش سرياً . juga terdapat suku *Tamim* yang dikenal dengan istilah تَمِيمَة تَمِيم yang

⁵⁹Lihat Muhammad Abdul 'Azhîm Al-Zarqâni, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûmal-Qur'ân*, (Bairût: Dâr al-Fikr, 1988), Juz I, h 181.

⁶⁰Al-Imâm Badruddîn Muhammad ibn Abdillâh al- Zarkâsyi, *Al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Bairût: Dâr al-Fikr, 1988), Juz I, h. 170

mengucapkan huruf س seperti huruf ت . sehingga ayat يا ايها الناس akan berbunyi يا ايها الناس.⁶¹ Bahasa bahasa demikian tidak ditemukan didalam al-Qur'an.

Sab'ah Ahruf mengandung maksud *qirâ'ât sab'ah*. Pendapat ini sangat lemah, terlebih jika diketahui bahwasanya qira'at tidak hanya berjumlah tujuh, juga selain itu tidak mempunyai dasar nash. Pengertian di atas, oleh banyak penulis, dinisbahkan kepada pemahaman orang awam dengan tidak menyebutkan oknum sumber yang memunculkan pendapat itu.⁶²

Pendapat *kelima* oleh para ulama' dinisbahkan kepada pemahaman awam, bahwa yang dimaksud dengan *sab'ah Ahruf* adalah *qirâ'ât sab'ah*. Pendapat ini lebih tidak rasional dari pada pendapat-pendapat sebelumnya, mengingat bahwa istilah *qirâ'ât sab'ah* adalah penisbahan kepada tujuh imam *qirâ'ât* yang masyhur dan baru muncul jauh setelah Rasulullah SAW wafat. Selain itu, *qirâ'ât* yang diterima tidak hanya berjumlah tujuh karena selain *qirâ'ât sab'ah* dikenal juga istilah *al-qirâ'ât al-'asyr* dan *al-qirâ'ât arba'ah 'asyr* yang pengklasifikasiannya didasarkan atas ijtihad para ulama' waktu itu.

Tujuh huruf maksudnya, tujuh macam bentuk kata atau kalimat di dalam AlQur'an yang beragam cara membacanya. Perselisihan dan perbedaan padaqira'at yang bermacam-macam tidak-lah keluar dari tujuh wajah perbedaan. Pendapat ini dikemukakan oleh **Ibn al-Jazari** (w. 832 H.) .

Tujuh bentuk itu adalah sebagai berikut :

1. Perbedaan pada *harakat* namun tidak berubah makna dan bentuk tulisannya. Misalnya pada kata يحسب dapat dibaca dengan huruf *sin* ber*harakat fathah* atau *kasroh*.
2. Perbedaan pada *harakat*, berubah makna namun tidak mengubah bentuk tulisan. Seperti dalam ayat 27 surat al-Baqarah فتلقى آدم من ربه كلمات . kata آدم

⁶¹ Al-Imâm Badruddîn Muhammad ibn Abdillâh al- Zarkâsyi, *Al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Bairût: Dâr al-Fikr, 1988), Juz I, h. 279

⁶² Al-Imâm Jalâluddîn al-Suyûthî al-Syâfi'î, *Al-Itqân fî 'Ulûmal-Qur'ân*, (Bairût: Dâr al-Fikr, tth.) Juz I, h. 47

dapat dibaca dengan *harakat dhammah / fathah* dan kata *كلمات* dibaca dengan *harakat fathah / dhommah*

3. Perbedaan pada huruf dan makna, namun tidak berubah pada bentuk tulisan, misalnya pada kata *تتلوا- تتلوا*
4. Perbedaan pada huruf dan bentuk tulisan, namun bermakna sama, misalnya kata *بسطة – بصطة*, kata *سراط – صراط*
5. Perbedaan pada huruf dan bentuk tulisan, juga pada makna-Nya, seperti kalimat *فاسعوا-فامضوا*
6. Perbedaan pada *taqdim dan takkhir al-kalimat*, misalnya ayat 195 surat Ali Imran *وقاتلوا – وقتلوا*. letak kedua kata ini dapat ditukar. Salah satu qira'at membaca-nya dengan mentaqdim kata *وقاتلوا* dan qiraat lain sebaliknya, mendahulukan *وقتلوا*.
7. Perbedaan pada bentuk tulisan, huruf, harakat, dan makna. Misalnya terdapat dalam surat al-baqarah ayat 132: *ووصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب*: dalam qira'at lain kata *ووصى* dibaca *واوصي*.⁶³

2. Sab'ah Ahruf adalah tujuh macam wajah yang diperselisihkan di dalam qirâ't. Pendapat ini dikemukakan oleh **Al-Qâdhi Ibn al-Thayyib**.

Tujuh macam wajah perselisihan dalam qirâ't itu adalah :

- a. Perselisihan pada harakat, tidak merubah pada makna dan bentuknya, misal pada ayat *يضيق صدري*, dalam satu versi dibaca mensakinkan huruf *ق* dan dalam versi yang lain dengan *harakat dhammah*.
- b. Perselisihan pada *i'rab*, berubah makna dan bentuk-nya, misalnya *ربنا باعد بين* *باعد* dan *باعد*, dalam versi yang lain dibaca *أسفرنا*
- c. perselisihan pada huruf namun sama dalam bentuk, dengan perubahan makna, misalnya *ننشرها – ننشزها*.
- d. Perselisihan pada lafaz dengan tidak mengubah makna, misalnya *كالصوف* *كالعهن المنفوش* dan *المنفوش*.

⁶³Al-Imâm Badruddîn Muhammad ibn Abdillâh al- Zarkâsyi, *Al-Burân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Bairût: Dâr al-Fikr, 1988), Juz I, h. 270

- e. Perselisihan pada bentuk dan berbeda dalam makna, misalnya *وطلع منضوض* dan *وطلع منضوض*.
- f. Perselisihan pada *takdim* dan *ta'akhir*, misalnya *وَجَائَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ* dan *وَجَائَتْ سَكْرَةُ الْحَقِّ بِالْمَوْتِ*.
- g. Perselisihan dalam hal *ziyadah* dan *nuqshan*, misalnya *لَهُ تَسَعٌ وَتَسْعُونَ نَعْجَةً* dan juga dalam versi lainnya dibaca *لَهُ تَسَعٌ وَتَسْعُونَ نَعْجَةً أَنْثَى*, dengan *ziyadah* kalimat ⁶⁴أُنْثَى.

3. Tujuh huruf mengandung maksud tujuh wajah atau bentuk perbedaan dalam qira'at. Perbedaan dalam qira'at itu tidak keluar dari tujuh macam bentuk. Pendapat ini dikemukakan oleh **Ibn Qutaibah** (w. 276 H.), sebagaimana dijelaskan oleh Al-Zarkâsyi. Tujuh bentuk itu adalah :

1. Perbedaan dalam harakat namun tidak mengubah makna dan hurufnya. Misalnya kata *لا يضر* huruf *ر* dibaca dengan harakat dhammah dan fathah.
2. Perbedaan pada fi'il. Misalnya *بعد* dan *بعده* (fi'il madhi dan fi'il amr)
3. Perbedaan pada lafz. Misalnya *ننشرها - ننشزها*.
4. Perbedaan pada ibdal al-harf yang berdekatan makhraj. Misalnya *وطلع منضوض* dan *وطلع منضوض*.
5. Perbedaan pada taqdim dan ta'akhir. Misalnya *وَجَائَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ* dan *وَجَائَتْ سَكْرَةُ الْحَقِّ بِالْمَوْتِ*.
6. Perbedaan pada ziyadah dan nuqshan. Misalnya *وما خلق الذكر والأنثى* dalam versi lain dibaca dengan mengurangi kata-kata *وما خلق* sehingga hanya dibaca *الذكر والأنثى*.
7. Perbedaan pada ibdal al-kalimat atau mengganti kata dengan kata lain yang lain. Misalnya *كالعين المنفوش* dan *كالصوف المنفوش*.

4. *Sab'ah Ahruf* tersebut mengandung maksud tujuh pola atau wajah perbedaan yang terjadi dalam keragaman qira'at. Perbedaan qira'at yang

⁶⁴Al-Imâm Jalâluddîn al-Suyûtî al-Syâfi'î, *Al-Itqân fî 'Ulûmal-Qur'ân*, (Bairût: Dâr al-Fikr, t.th.),Juz I, h. 48

ada, pada dasarnya tidak keluar dari tujuh wajah. Pendapat ini dimunculkan oleh **Abu al-Fadhil al-Râzi** (w. 605 H.). Tujuh macam pola atau wajah perbedaan dalam *qirâ'at* itu, menurut beliau adalah sebagai berikut :

1. Perbedaan pada isim dalam bentuk mufrad, mutsanna atau jama' serta muzakkar atau mu'annats, misal ayat 8 surat al-Mu'minun والذين هم لأماناتهم وعاينهم راعون dalam hal ini kata لأماناتهم dibaca dengan bentuk jama', namun bisa juga dibaca dalam bentuk mufrad.
2. Perbedaan pada i'rab, misalnya surat al-baqarah ayat 37 فتلقى ادم من ربه كلمات, kata ادم dibaca dengan rafa' sedangkan كلمات dibaca dengan nashab menurut sebagian besar ulama' . dan menurut qira'at ibn katsir (w. 120 H) kata ادم dibaca dengan nashab sedangkan kata كلمات dibaca dengan rafa'. Kedua pola bacaan di atas termasuk dalam qira'at shahih.
3. Perbedaan dalam tashrif al-fi'l, misalnya surat saba' ayat 19 berbunyi فقالوا ربنا فاعلوا ربنا . dalam hal ini terdapat tiga macam cara membaca kalimat di atas. Pertama, ربنا dengan nashab sebagai munada mudhaf dan kata فاعلوا dalam bentuk amr. Kedua, ربنا dengan rafa' dan kata فاعلوا dalam bentuk fi'l al-madhi. Ketiga ربنا dengan rafa' dan kata فاعلوا dengan mentasydid huruf 'ain fi'l dalam bentuk fi'l al-madhi.
4. Perbedaan dalam hal taqdim dan ta'akhir yang dapat terjadi pada huruf maupun kata. Misalnya ayat 31 surat al-Ra'd أفلم يبأس. Kalimat يبأس dapat juga dibaca أفلم يبأس keduanya merupakan qira'at shohih.
5. Perbedaan dalam hal penggantian (ibdal) pada huruf maupun kata. Misalnya ayat 259 surat al-Baqarah وانظر إلى العظام كيف ننشزها . kalimat ننشزها dengan huruf ز serta ن pertama berharakat dhammah, juga dapat dibaca dengan ننشزها dengan huruf ر serta ن pertama berharakat fathah.
6. Perbedaan dalam hal al-Naqsh wa al-Ziyadah (pengurangan dan penambahan lafz) . misalnya dalam surat at-taubah ayat 100 واعلم جنات تجري تحتها الأنهار . Sebagian besar ulama' membaca ayat di atas tanpa menambah kata من ,sedangkan dalam qira'at ibn katsir (w.120 H) menambahkan harf jar من sebelum lafaz تحتها

7. Perbedaan dalam dialek bahasa, misalnya pada bentuk fathah imalah, tarqiq, tafkhim, izhhar dan lain sebagainya.⁶⁵

Tampilan beberapa interpretasi para ulama' tentang kandungan makna hadits "*unzila al-Qur'ân 'alâ sab'ah Ahruf*" di atas, mengharuskan adanya kajian dan analisa yang obyektif untuk kemudian memungkinkan dikukuhkannya (*tarjih*) satu interpretasi yang didasarkan kepada pertimbangan-pertimbangan rasional, logis dan realistis.

Empat pendapat yang terakhir, yaitu yang dikemukakan oleh ibn al-jazari, Al-Qâdhi Ibn al-Thayyib, Ibn Qutaibah, dan Abu al-Fadhl al-Râzi. Dari Keempat interpretasi di atas menyatakan bahwa maksud term *sab'ah Ahruf* dalam hadits-hadits di atas adalah tujuh wajah perbedaan yang terjadi di dalam *qirâ'at*.

Perbedaan yang terjadi selanjutnya adalah ketika mereka hendak menentukan tujuh pendapat yang diajukan oleh Abu al-Fadhl al-Râzi telah dapat mengcover semua wajah perbedaan *qirâ'at* dari pendapat-pendapat di atas, dan pendapat Al-Râzi adalah penyempurna atas ketiga pendapat terdahulu.

Dalam hal ini menurut hemat penulis, interpretasi Al-Râzi merupakan pendapat yang paling dapat diterima dan paling sesuai dengan hadits-hadits yang menerangkan bahwa Al Qur'an diturunkan atas tujuh huruf. Akan tetapi tidak dapat dikatakan bahwa pendapat Al-Râzi mengandung kebenaran pasti, final dan mutlak, bahwa wajah-wajah dan pola-pola inilah sesungguhnya yang dimaksud dengan *sab'ah Ahruf*.

Terlepas dari perbedaan di atas, Abdullah Saeed memberikan penjelasan bahwa fenomena fleksibilitas dalam bacaan Al-Quran adalah lampu hijau untuk mendekati pemahaman Al-Quran dengan berbagai cara yang berbeda. Nabi melegalkan perbedaan pengucapan tentu agar sahabat dan umat Islam pada waktu itu mudah dalam membaca Al-Quran. Oleh karenanya, bisa saja hikmah dibalik

⁶⁵Lihat Muhammad Abdul 'Azîm Al-Zarqâni, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Bairût:Dâr al-Fikr, 1988), Juz I, h 145.

fenomena itu ditarik dalam ranah interpretasi Al-Quran bahwa Al-Quran bisa saja didekati dengan berbagai pendekatan untuk memudahkan dalam memahaminya Al-Quran pada konteks kekinian.⁶⁶

E. Penutup

Berdasarkan penelitian hadis di atas, ada beberapa yang perlu ditarik sebagai poin penting.

Pertama, berdasarkan kritik sanad, hadis riwayat al-Tirmizī no. 2944 memenuhi kriteria sanad yang *maqbul*.

Kedua, berdasarkan kritik matan, hadis ini tidak bertentangan dengan Al-Quran, hadis lain, fakta historis. Sehingga secara sanad dan matan hadis ini dapat diterima.

Ketiga, dari berbagai pendapat di atas, pendapat al-Razi paling dapat diterima. Sebab dia berangkat dari kasus-kasus yang ada, kemudian ditarik kesimpulan yang bisa dianggap lebih akurat.

Keempat, salah satu point penting dari fenomena “*sab’ah ahruf*” ini adalah menginspirasi upaya memahami Al-Quran dengan berbagai pendekatan yang berbeda agar Al-Quran dapat memenuhi kebutuhan manusia pada masa kini sebagai mana pada masa diturunkannya Al-Quran.

DAFTAR PUSTAKA

- Abī Zakariyā Maḥyū al-Dīn Ibn Syarīf al-Nawāwī, *Tahzīb al-Asmā’* (t.d.)
Abu al-Faḍl Aḥmad bin ‘Aly bin Muhammad bin Aḥmad bin Ḥajar al-‘Asqalānī,
Taqrīb al-Tahzīb, juz I. h. 285.
Abū al-‘Abbās Syams al-Dīn Aḥmad ibn Muhammad ibn Ibrāhīm ibn Abī Bakr,
Wifāyāt al-A’yān wa Anbā’ Abnā’ al-Zamān, Juz IV (Beirūt; Dār Ṣadr,
1971).

⁶⁶Abdullah Saeed, *Interpreting the Quran towards a Contemporary Approach* (New York: Routledge, 2006), h. 69-76.

- Aşqalānī, Abū al-Fadl Aḥmad bin ‘Alī bin Muḥammad bin Aḥmad bin Ḥajar. *Tahzīb al-Tahzīb*, Juz XIV (Cet. I; Beirut: Dār al-Fikr, 1404 H/1984 M).
- Athaillah. *Sejarah Al-Quran: Verifikasi tentang Otentisitas Al-Quran*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2010.
- Bukhārī al-Ju’fī, al-Tārikh al-Kabīr, juz IV. t.t.: Dār al-Fikr, t.th.
- Bustamin, M. Isa H.A. Salam. *Metodologi Kritik Hadis*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada. 2004.
- Ibn Manzūr al-Afrikī, Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukram. *Lisān al-‘Arab*. Bairūt : Dār al-Fikr. 1990.
- Ibn Syujā’, Muḥammad ibn ‘Abd al-Gāniy ibn Abī Bakr. *al-Tafyīd li Ma’rifah Rawāh al-Sunan wa al-Masānīd*, Cet I (t.tp; Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1988), Juz I.
- Ibn Ūsmān, Syams al-Dīn Abū ‘Abdillah Muḥammad ibn Aḥmad. *Siyar al-A’lām al-Nubulā’*, Juz XIII (t.tp; Mu’assasah al-Risālah, 1985).
- Isma’il, Muḥammad Bakr. *Dirāsāt fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Bairūt: Dār al-Fikr. 1991.
- Ismā’il, Sya’bān Muḥammad. *Al-Qirā’āt Ahkāmuhā wa Mashdaruhā*, Terj. S. Agil al-Munawwar, et al.Semarang: Dina Utama. 1993.
- Khair al-Dīn ibn Maḥmūd ibn Muḥammad ibn ‘Aliy ibn Fāris, *al-A’lām*, Juz VI (t.tp; Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 2002) Juz VI.
- Kūfī, Aḥmad Ibn ‘Abdillah Ibn Šāliḥ Abū al-Ḥasan al-‘Ijlī. *al-Šiqāt li al-‘Ijlī*, juz I Madinah al-Munawwarah: Maktabah al-Dār, 1405 H/1985 M.
- Mizzī, Jamaluddīn Abi al-Hajjāj Yusuf. *Tahzīb al-Kamāl fī Asma’ al-Rijāl*, jilid XXVI. Beirut: Muassasa al-Risalah.1400.
- Mizzī, Jamaluddīn Abi al-Hajjāj Yusuf. *Tahzīb al-Kamāl fī Asma’ al-Rijāl*, juz I Beirut: Muassasa al-Risalah 1400 H/1980 M.
- Muḥammad Abdul ‘Azhīm Al-Zarqāni, *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūmal-Qur’ān*. Bairūt:Dār al-Fikr. 1988.
- Muḥammad Ibn Ibrāhīm Ibn Ismā’il Abū ‘Abdillāh al-Bukhārī al-Ju’fī, *al-Tārikh al-Kabīr*, juz III. t.t.: Dār al-Fikr, t.th.
- Murşifī, Abd al-Fattāḥ ibn al-Sayyid ‘Ajāmī, ibn al-Sayyid al-‘Assas. *hidāyah al-Qāriy ila Tajwīd Kalām al-Bāriy*, Juz II (Madinah; Maktabah Ṭayyibah, t.th.
- Qaththan, Manna’. *Pengantar Studi Hadis*. Jakarta: Pustaka al-Kausar. 2009.
- Rāzī al-Tamimi, Abd. al-Raḥman Ibn Abī Ḥatim Muḥammad Ibn Idrīs Abū Muḥammad. *al-Jarḥ wa al-Ta’dīl*, juz III (Beirut: Dār Iḥyā al-Turās al-‘Arabī, 1952 M/1271 H.
- Saced, Abdullah. *Interpreting the Quran towards a Contemporary Approach*. New York: Routledge. 2006.
- Salāḥ al-Dīn Khalīl bin Aibak Ibn ‘Abdillah al-Şafdiy, *al-Wafā bi al-Wafayāt*. Juz 3. Beirut: Dār Iḥyā al-Turās, 2000.
- Salāḥ al-Dīn Khalīl bin Aibak Ibn ‘Abdillah al-Şafdiy, *al-Wafā bi al-Wafayāt*, juz IV,.
- Sālih, Subhī. *Mabāhits fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Dār al-‘Ilmi li al-Malāyīn. Bairūt. 1977.
- Sulaiman Ibn Khalaf Ibn Sa’ad Abū al-Wālid al-Bājī, al-Ta’dīl wa al-Tajriḥ, juz II (Riyād: Dār al-Liwā’ al-Nasyr wa al-Tauzi’, 1406 H/1986 M), h. 598.

- Suryadi. *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi: Perspektif Muhammad al-Ghazali dan Yusuf al-Qaradawi*. Yogyakarta: Teras. 2008.
- Suryadilaga, Muhammad Alfatih. *Aplikasi Penelitian Hadis: Dari Tek ke Konteks*. Yogyakarta: Teras. 2009.
- Suyûtî, Al-Imâm Jalâluddîn. *Al-Itqân fî 'Ulûmal-Qur'ân*. Bairût: Dâr al-Fikr, tth.
- Syairâzi, Abû Ishâq . *Ṭabaqât al-Fuqahâ'u*, juz I. Cet. I; Beirut: Dâr al-Râid al-'Arabî. t.th.
- Tirmiẓî, *Sunan al-Tirmiẓî*, Juz V, h. 194 dalam DVD ROM. al-Maktabah al-Syâmilah.
- Zarkâsyi, Al-Imâm Badruddîn Muhammad ibn Abdillâh. *Al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Bairût: Dâr al-Fikr, 1988.
- Zarqâni, Muhammad Abdul 'Azhîm. *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûmal-Qur'ân*. Bairût:Dâr al-Fikr, 1988.
- Zarqâni, Muhammad Abdul 'Azhîm. *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûmal-Qur'ân*. Bairût:Dâr al-Fikr. 1988.
- Zuhaili, Wahbah. *Al-Tafsîr al-Munîr*. Bairût: Dâr al-Fikr al-Mu'âshir. 1991.
- Zuhri, Muhammad *Telaah Matan Hadis: Sebuah Tawaran Metodologi*. Yogyakarta: Lesfi. 2003.