

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Dasa warsa terakhir para sarjana Alquran kurang menaruh perhatian terhadap kajian *Ulumul Quran*, hal itu terbukti dengan minimnya karya ilmiah yang menengahkan tentang tema-tema terkait dengan *Ulumul Quran*, kecenderungan mayoritas lebih kepada kajian tafsir Alquran atau kajian pemikiran para mufassir dalam karya-karya mereka. Dua kajian yang seharusnya juga menjadi konsen para pemerhati Alquran yang harus terus diperjelas, diuraikan dan dikomparasikan atau dikombinasikan dengan persepektif baru adalah kajian tentang *living quran* dan *Ulumul Quran*. Terkait *living quran* adalah deskripsi bagaimana fenomena atau nilai-nilai aksi Alquran yang hidup di masyarakat, yakni keberadaan Alquran yang fungsinya sebagai petunjuk dan peringatan bagi umat manusia secara umum *riil* hadir dan dialami masyarakat. Misalnya pengamalan dan penghayatan ajaran-ajaran dasar Islam, seperti dalam hal ibadah *mahdah* shalat, puasa, zakat, haji, ibadah-ibadah sosial seperti infak, sedekah, menyantuni yang tidak mampu, atau ibadah yang bernuansa edukatif seperti kegiatan majlis taklim, berdzikir atau kegiatan mengaji secara *talaqqi* dan praktek religiusitas tertentu dari Alquran yang kemudian menjadi alternatif dan formula bagi beberapa kalangan sebagai media penyembuhan, doa-doa dan sebagainya yang ada dalam satu komunitas masyarakat muslim tertentu. Karena peristiwa dan kegiatan semacam ini lahir sebagai ekspresi penghargaan keberagaman terhadap Alquran, yang kemudian difokuskan ke dalam studi Alquran, dan kajian ini familiar dengan terminologi studi *living quran*.¹

Jika ditelisik lebih jauh kajian terhadap Alquran itu sangat luas, dan tentu porsi atau intensitas yang diberikan terhadap pembahasannya harus dalam arti keseimbangan (*balance*), agar pembacaan, pemahaman dan pengamalan terhadap Alquran terus berada pada koridornya, juga tetap menjaga apa yang telah dipelajari

¹Syahiron Syamsuddin (ed.), *Living Quran dalam Lintasan Sejarah Studi Alquran*, dalam *Metodologi Penelitian Living Quran dan Hadis* (Yogyakarta : TH Press 2007), 5-7.

dan dijaga sebagaimana berawal dari Nabi Muhammad Saw., para sahabat tabi'in, dan seterusnya.

Penjagaan dan pemeliharaan Alquran tentu dimulai pada kemampuan membacanya, mengingat Alquran adalah *kalamullah* yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw., melalui perantara malaikata Jibril, dan mengandung mukjizat meskipun dengan surat yang pendek.² Alquran diwahyukan dalam bahasa Arab untuk ditransfer kepada umat Islam khususnya, dan kepada umat manusia dengan cara mutawatir, dijamin kemurnian dan keberadaannya, selanjutnya termaktub dalam bentuk msuhaf yang dimulai dari surat al-Fatihah dan ditutup dengan surat al-Nas.

Dewasa ini umat Islam dimanjakan dengan segala macam perkembangan teknologi yang memiliki dampak positif dan efek negatif. Dampak positifnya arus keterbukaan dan kemudahan dalam mengakses informasi, mampu meningkatkan kapabilitas seseorang dalam memahami dan memecahkan persoalan, mengasah kapabilitas bahkan peningkatan kreatifitas dan lain-lain. Efek negatifnya unsur-unsur yang berpotensi membawa dampak buruk juga ditimbulkan, jika pribadi tersebut tidak mampu memfilter dan memanfaatkannya, misalkan penggunaan *gadget* yang berlebihan atau *over* dalam kadar tempo atau waktunya, sehingga mempengaruhi kemampuan-kemampuan dasar yang seharusnya dimiliki seorang muslim, misalkan dalam membaca Alquran dengan tartil. Sebagaimana firman Allah QS. al-Muzammil : 4.

Arti dari perintah membaca Alquran adalah bukan sekadar “ *tartil* “ atau perlahan-lahan, akan tetapi dengan tartil yang benar-benar berkualitas. Menurut Ali bin Abi Thalib *tartil* di sini mempunyai arti *tajwīd al-hurūf wa ma'rifat al-wuqūf* yaitu membaguskan bacaan huruf-huruf Alquran, dan mengetahui hal ikhwal *waqaf*. Dengan demikian, maksud membaca *tartil* adalah membaca secara optimal dengan melafadzkan ayat-ayat Alquran seagung dan semaksimal mungkin atau yang lebih populer, dengan ungkapan membaca Alquran haruslah bertajwid.³

² Abd al-'Adzim al-Zarqani, *Manāhil al-'Irfān* (tpp : Dar Ibn 'Affan), jilid 1, 16.

³ Ahmad Fathoni, *Petunjuk Praktis Tahsin Tartil Alquran Metode Maisura* (Bogor : Duta Grafika, 2016), 3.

Perkembangan teknologi dewasa ini, jika belum mampu meningkatkan kapabilitas seseorang dalam membaca Alquran tentu sangat kontraproduktif, dan kontras terhadap semangat yang dibawa Alquran, yaitu kemudahan dalam hal membaca dan mempelajari Alquran. Sebagaimana QS. al-Qamar : 17, 22, 32, dan 40.

Ayat tersebut diulang empat kali dalam surah al-Qamar, yang tentu memiliki implikasi penegasan atau penguatan bahwa Alquran itu mudah dibaca, mudah dipelajari, dihafal dan dipahami maknanya bagi orang-orang yang bersungguh-sungguh mengkajinya. Namun apakah ayat tersebut benar-benar dipraktekkan spiritnya. Ini adalah sebuah renungan yang harus diaplikasikan dalam kehidupan.

Legitimasi dan argumentasi yang rasional baik dari segi historis, maupun landasan normatif dari kemudahan dalam mempelajari Alquran, adalah bahwa kitab suci umat Islam ini diturunkan dalam tujuh *huruf*, sehingga memudahkan orang-orang dalam melafalkan, membaca dan memahami maknanya meskipun dalam dialek bahasa yang berbeda-beda. Dan salah satu dari interpretasi terhadap tujuh *huruf* (*sab'atu ahruf*) adalah adanya ragam varian bacaan Alquran di antaranya qira'at tujuh dan 'asyrah (sepuluh).

Untuk memelihara eksistensi bacaan *qira'at sab'ah* dan qira'at lainnya, upaya yang dilakukan adalah dengan menyusun kitab-kitab tentang qira'at, dan dibuat juga *halaqah talaqqi* pengajaran Alquran. Meskipun realita yang ada masih minim, tetapi yang paling terpenting keberadaannya masih terpelihara di tangan para ahli. Misalnya, eksistensi qira'at tujuh telah berlangsung lama di nusantara salah satunya keberadaan mushaf di Sultan Ternate dengan qira'at Nāfi' (w. 169 H/785 M) riwayat Qālūn (w. 220 H/834 M), Mushaf ini diperkirakan ditulis pada abad 18 M.⁴

Sedangkan tokoh dan ulama yang masyhur mengajarkan *qira'at sab'ah* salah satunya adalah Kyai Arwani (w. 1415 H/1994 M), dia merupakan bagian ulama nusantara yang memiliki spesialisasi dalam bidang qira'at, dan menulis

⁴Mustopa, *Keragaman Qira'at dalam Mushaf Kuno Nusantara Studi Mushaf Kuno Sultan Ternate* (Jakarta: Jurnal Suhuf, 2014), vol. 7, No. 2, 189-191.

kitab tentang *qira'at sab'ah* utuh tiga puluh juz yang dinamai dengan *Faiḍ al-Barakāt fi Sab' al-Qira'āt*, dan diajarkan kepada para santri anak didiknya, bahkan mayoritas genealogi pengajaran *qira'at sab'ah* di nusantara berasal darinya.

Karir akademiknya melalui metode *face to face* (transmisi berhadapan langsung) atau *talaqqi mushafahah* kepada K.H. Moenawwir bin Abdullah Rasyad (w. 1941 M), seorang ulama ahli Alquran dari Krpyak Yogyakarta. Dalam *muqaddimah* kitabnya, KH. Arwani (w. 1415 H/1994 M) mengaku bahwa dia ber-*talaqqi* secara sempurna tiga puluh juz dengan kitab panduan *Hirz al-Amāni wa Wajh al-Tihāni* di hadapan gurunya, K.H. Moenawwir (w. 1941 M). Dan apa yang dituliskan di dalam kitabnya *Faiḍ al-Barakāt fi Sab' al-Qira'āt* merupakan hasil dari apa yang telah didapatkan dari gurunya.⁵

Sepanjang yang penulis pahami dari pengalaman mengkaji dan mengaji *qira'at sab'ah* kurang lebih lima tahun, dapat disimpulkan bahwa kitab *Faiḍ al-Barakāt fi Sab' al-Qira'āt* karangan K.H. Arwani Amin (w. 1415 H/1994 M), di dalamnya terkandung pola karakteristik atau kaidah umum (*al-qawa'id al-uṣuliyah*) dan pola karakteristik khusus atau kaidah khusus (*farsy al-huruf*), beserta dengan urutan bacaan (*tartib al-qira'ah*) dalam setiap ayat, dengan bahasa yang sederhana, dan mudah dipahami. Hal ini merupakan salah satu kelebihan dari *Faiḍ al-Barakāt fi Sab' al-Qira'āt* yang tidak dimiliki oleh lainnya. Berkenaan dengan kapabilitas K.H. Arwani (w. 1415 H/1994 M), Syaikh Ahmad Yasin Muḥammad 'Abd al-Muṭalib al-Mishri memberikan komentar tentangnya dengan ungkapan *sha'ir* yang sangat indah.

بَشْرَاكَ يَا طَالِبًا لِلْعِلْمِ مِنْ قُدْسٍ فُزْتُمْ بِقُرْبِ إِلَى الرَّحْمَانِ بِالْأَرْوَانِ
 مَنْ يَنْتَغِي الْخَيْرَ مِنْ أَنْثَى وَمِنْ ذَكَرٍ يَقْصِدُ إِلَى يَنْبُوعِ تَعْلِيمٍ وَقُرْآنِ
 فَيْضٌ مِنَ الْبَرَكَاتِ فِي قِرَآتِ سَبْعٍ تَنْسَبُ إِلَى الْقُدْسِيِّ مِنْ قَبْلِ الْأَوْلِيَانِ⁶

⁵ Muhammad Arwani bin Muhammad Amin al-Qudsi, *Faiḍ al-Barakāt fi Sab' al-Qira'āt* (Kudus: Maktabah Mubarakatan Tayyibah, 2002), jilid 1, 2.

⁶ Muhammad Arwani bin Muhammad Amin al-Qudsi, *Faiḍ al-Barakāt fi Sab' al-Qira'āt*, 93.

Maksud dari sya'ir di atas adalah pujian bagi para studi al-Quran di Kudus yang belajar kepada KH. Arwani, mengingat dia mencurahkan tenaga dan pikiran di Pesantren Yanbu' al-Quran dan dia menulis kitab *Faiḍ al-Barakāt fi Sab' al-Qira'āt* dan arwani memiliki dua putra yaitu Ulinnuha dan Ulil Albab.

Dari deskripsi di atas, hemat peneliti, kitab ini belum ditelaah dan terkroscek langsung atau *tahqiq* secara ilmiah kepada referensi-referensi otoritatif dalam bidang qira'at khususnya *Hirz al-Amāni wa Wajh al-Tihāni* karya al-Syaṭībī dan kitab-kitab lainnya. Tentu menjadi pernyataan dan permasalahan apakah bacaan-bacaan dalam kitab *Faiḍ al-Barakāt fi Sab' al-Qira'āt* valid, mengingat kitab ini menjadi salah satu pioner dalam mempertahankan bacaan qira'at tujuh di Indonesia hingga dewasa ini. Sedangkan ulama lain sebelum K.H. Arwani Amin (w. 1415 H/1994 M) yang secara khusus membahas tentang qira'at adalah Syeikh Mahfudz al-Tarmasi (w. 1920 M) guru dari K.H. Hasyim Asy'ari (w. 1366 H/1947 M) pendiri Nahdlatul Ulama. Syeikh Mahfudz al-Tarmasi (w. 1920 M) banyak menghasilkan karya dalam multi-disiplin keilmuan, dan menjadi rujukan ulama sampai saat ini. Tidak hanya skala nusantara, tetapi Mahfudza al-Tarmasi adalah ulama yang berkontribusi besar terhadap keilmuan Islam di Dunia, mengingat karirnya berpusat di kota Suci Makkah.⁷

Salah satu karya Syeikh Muhammad Mahfudz al-Tarmasi (w. 1920 M) di bidang qira'at adalah *Tanwīr al-Ṣadr bi Qira'āt al-Imām Abī 'Amr*. Karya ini masih berupa manuskrip atau salinan tulisan tangan yang tersimpan di Universitas King Saud atau Jami'ah al-Malak Sa'ud. Karya ini, hemat penulis sebagai salah satu usaha untuk terus menghidupkan qira'at sab'ah di tengah-tengah masyarakat, khususnya bacaan Abū 'Amr yang hanya digunakan beberapa negara sebagaimana yang telah disebutkan. Yang menarik dan istimewa bahwa kitab ini tidak seperti kitab-kitab lainnya dalam bidang qira'at yang membahas bidang kajian qira'at tujuh secara utuh, kitab ini hanya membahas satu qiraat yaitu qira'at Imam Abū 'Amr (w. 154 H/770 M) (*jama' sughro*) dengan perawi al-Dūri (w. 246 H / 860 M) dan al-Sūsi (w. 261 H/874 M), sehingga jika dikaji oleh para pemula dalam bidang qira'at

⁷Muhajirin, *Muhammad Mahfudz at-Tarmasi*, Yogyakarta : Idea Pres Yogyakarta, 2016, x.

tujuh sangat mudah, berbeda dengan *jama' kubro* yang harus mengkaji keseluruhan imam *qira'at sab'ah* beserta para perawinya.

Demikian juga kitab *Tanwīr al-Ṣadr bi Qira'āt al-Imām Abī 'Amr* yang masih berupa tulisan tangan dan belum di-*tahqiq* (sunting), sehingga masih banyak kata-kata atau bahasa yang sulit dimengerti, terdapat beberapa ambiguitas dalam penulisan, pengaturan alenia dan paragraf sehingga kurang dapat dipahami para pengkaji Alquran, khususnya dalam bidang *qira'at* sehingga perlu diberikan penjelasan. Bacaan-bacaan Abū 'Amr dalam kitab *Tanwīr al-Ṣadr bi Qira'āt al-Imām Abī 'Amr* yang digunakan tidak disebutkan langsung sumber dasar pengambilannya, meskipun dalam pengantar diungkapkan referensi-referensi utamanya. Yang masih menjadi pertanyaan dan permasalahan apakah validitas *qira'at* Abū 'Amr (w. 154 H/770 M) yang diaplikasikan oleh Syeikh Muhamad Mahfudz al-Tarmasi (w. 1920 M) konsesiten, sehingga karya ini menjadi obyektif dan dapat dijadikan referensi oleh para sarjana, akademisi atau pengkaji Alquran.

Adapun argumen penulis menjadikan *Tanwīr al-Ṣadr bi Qira'āt al-Imām Abī 'Amr* dan *Faiḍ al-Barakāt fi Sab' al-Qira'āt*, sebagai obyek kajian dalam penelitian ini, paling tidak ada tiga alasan.

Pertama, *Tanwīr al-Ṣadr bi Qira'āt al-Imām Abī 'Amr* merupakan karya ulama nusantara tentang ilmu *qira'at* yang jarang dikaji oleh para peneliti, karena masih berupa manuskrip sehingga kitab ini hanya dikenal oleh beberapa kalangan, khususnya para pengkaji ilmu *qira'at* yang berada di King Sa'ud University dan validitasnya masih dipertanyakan.

Di sisi lain masih terjadi minimnya peminat dan pengkaji ilmu *qira'at*, khususnya di Indonesia. Para pengkaji yang ada hanyalah beberapa dari golongan pesantren non-akademik (mayoritas beberapa pesantren atau lembaga pendidikan menggunakan metode atau kitab yang dipilih oleh kyai, ustadz atau guru seperti *Mamba'u al-Barakat* karya Ahsin Sakho' Muhammad dan Romlah Widayati, *Faiḍ al-Barakāt fi Sab' al-Qira'āt* karya KH. Arwani Amin di Kudus) dan akademisi di Universitas King Saud, sehingga mereka belum meneliti dan mengkaji *Tanwīr al-Ṣadr bi Qira'āt al-Imām Abī 'Amr* ini dalam sebuah ranah penelitian lebih lanjut. Dengan penelitian ini, penulis berusaha untuk memunculkan, mengkaji dan

meneliti validitas *Tanwīr al-Ṣadr bi Qira'āt al-Imām Abī 'Amr* dalam sebuah penelitian ilmiah, yang tentunya dapat dipertanggungjawabkan, dan implikasinya kitab ini menjadi salah satu rujukan otoritatif dalam bidang kajian qira'at di nusantara karena telah melewati uji validitas.

Kedua, karena karya Syeikh Muhamad Mahfudz al-Tarmasi (w. 1920 M) tersebar dalam multidisiplin termasuk dalam bidang qira'at, maka bacaan dalam kitab *Tanwīr al-Ṣadr bi Qira'āt al-Imām Abī 'Amr* dinisbahkan kepada Imam Abū 'Amr membutuhkan klarifikasi dan konfirmasi kepada pengarang *Tanwīr al-Ṣadr bi Qira'āt al-Imām Abī 'Amr*, ketika penulis sudah tidak ada, maka proses validasi karya ilmiah adalah salah satu kerja obyektif dan responsibel. Di sisi lain, mengingat qira'at Abū 'Amr juga memiliki banyak perbedaan dengan bacaan imam-imam lain, maka analisis model, pola dan struktur (ciri khas) bacaan Abū 'Amr juga menjadi keniscayaan untuk menguji keabsahan qira'at Abū 'Amr dalam *Tanwīr al-Ṣadr bi Qira'āt al-Imām Abī 'Amr* dan *Faiḍ al-Barakāt fi Sab' al-Qira'āt*.

Ketiga, beberapa para pengkaji kitab *Faiḍ al-Barakāt fi Sab'al-Qira'āt* hanya terfokus pada satu kitab ini, artinya kitab-kitab yang lain khususnya kitab *Hirz al-Amāni* sebagai salah satu kitab induk qira'at yang *notabene* menjadi referensi otoritatif tidak dipelajari, meskipun K.H. Arwani Amin sangat ekspert dengan kitab ini.

B. Perumusan Masalah

Untuk mempermudah dalam penulisan tesis ini, maka perlu adanya rumusan, sehingga tulisan ini tidak menyimpang dari tujuan yang diinginkan peneliti. Berdasarkan latar belakang di atas, maka rumusan masalah yang diambil adalah tiga poin rumusan yang menjadi pijakan dalam penelitian ini yaitu :

1. Bagaimanakah pola karakteristik qira'at Abū 'Amr ?
2. Bagaimana konsistensi qira'at *Tanwīr al-Ṣadr bi Qira'āt al-Imām Abī 'Amr* dan *Faiḍ al-Barakāt fi Sab' al-Qira'āt* ?
3. Bagaimana validitas qira'at Imam Abū 'Amr dalam kitab *Tanwīr al-Ṣadr bi Qira'āt al-Imām Abī 'Amr* dan *Faiḍ al-Barakāt fi Sab' al-Qira'āt* (kajian surah al-Fatihah sampai al-Taubah) ?

C. Tujuan Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah yang telah diuraikan maka tujuan penelitian ini adalah sebagai berikut :

1. Menganalisis dan menjelaskan pola karakteristik qira'at Abū 'Amr
2. Mengeksplorasi dan memperjelas konsistensi qira'at Abū 'Amr dalam kitab *Tanwīr al-Ṣadr bi Qira'āt al-Imām Abī 'Amr* dan *Faiḍ al-Barakāt fī Sab' al-Qira'āt*.
3. Menganalisis dan memperjelas validitas qira'at Imam Abu> 'Amr dalam kitab *Tanwīr al-Ṣadr bi Qira'āt al-Imām Abī 'Amr* dan *Faiḍ al-Barakāt fī Sab' al-Qira'āt* (kajian surah al-Fatihah sampai al-Taubah)

D. Kegunaan Penelitian

Kegunaan teoritis penulisan tesis ini untuk memberikan kontribusi uraian qira'at dalam ranah disiplin *Ulumul Quran*, khususnya qira'at Abū 'Amr dalam kitab *Tanwīr al-Ṣadr bi Qira'āt al-Imām Abī 'Amr* dan *Faiḍ al-Barakāt fī Sab' al-Qira'āt*, sehingga nanti bacaan-bacaan ini jika memiliki implikasi terhadap interpretasi, maka akan dapat diuraikan. Di sisi lain, tulisan ini juga sebagai bahan atau data-data selanjutnya bagi para peneliti, khususnya dalam kajian filologi. Kegunaan praktisnya untuk memberikan bimbingan, arahan dan wawasan kepada santri, siswa, mahasiswa atau para akdemisi yang memiliki konsen terhadap kajian qira'at tujuh yang obyektif dan ilmiah.

E. Kerangka Berpikir

Dalam penelitian untuk membuktikan keabsahan dan kashahihan data, perlu memberikan *stressing* yang kuat terhadap tes realibitas dan validitas. Peneliti harus mencatat dan mereport ketepatan dan akurasi data yang telah dilakukan kajian pada objeknya, dan hal ini merupakan bagian dari validitas tersebut. Data yang di-*report* dari hasil penelitian tentu tidak boleh berbeda artinya sama dengan data yang real dalam lapangan atau objek penelitian, dan dengan demikian berarti semuanya berada dalam koridor kevalidan, jika berbeda atau tidak sama maka data atau

laporan tersebut tidak valid. Tipologi validitas terbagi menjadi dua yaitu validitas eksternal dan internal.⁸

Validitas eksternal adalah derajat ketepatan terhadap konklusi penelitian yang dapat diaplikasikan terhadap contoh yang diambil atau dalam kata lain dapat digeneralisasikan. Terlebih lagi jika sampel dari objek yang diambil mewakili terhadap berbagai lini (representatif), metode unifikasi dan menelaah data juga shahih serta instrumen yang yang dipakai reliabel dan valid. Maka akurasi validitas eksternal dapat dikatakan besar atau tinggi. Sedangkan validitas internal adalah ketepatan terhadap desain dari penelitian akurat. Misalnya penelitian tentang motivasi dan semangat tentang menghafal *Alfiyah ibnu Malik*, data yang didapatkan harus data yang tepat, tentang semangat dan motivasi menghafal *Alfiyah ibnu Malik*. Penelitian tidak valid jika yang diperoleh adalah cara dan metode menghafal *Alfiyah ibnu Malik*.

Dalam hal reliabilitas, Susan Stainback (1988) menyatakan bahwa *“reliability is often defined as the consistency and stability of data or findings. From a positivistic perspective, reliability typically is considered to be synonymous with the consistency of data produced by observations made by different researchers (eg interrater reliability), by the same researcher at different times (e.g test retest), or by splitting a data set in two parts (split-half)”*

Reliabel merupakan tingkat keajegan (stabil) dan ketetapan (konsisten) temuan atau data. Data atau temuan dapat dikatakan reliabel jika dapat diteliti atau dikaji oleh peneliti yang berbeda, misalnya berjumlah dua atau lebih dengan melihat objek yang sama dan data juga tidak berbeda, secara spesifik lagi data tersebut misalnya dibagi menjadi dua, juga menunjukkan data yang sama. Misalnya dalam penelitian, seseorang menemukan objek data berwarna hijau, yang lainnya juga akan mendapatkan demikian, baik waktunya kemarin sekarang atau besok tetap dan tidak berubah. Karena reliabel terkait erat dengan tingkat keajegan (konsisten) meskipun direplikasi atau diulang berkali-kali dalam penelitian dengan objek dan cara yang sama tentu konklusinya juga sama. Prosentase data yang ajeg (konsisten)

⁸Sugiyono, *Memahami Penelitian Kualitatif*, (Bandung : CV. Alfabeta, 2014), 117.

atau reliabel memiliki validitas yang optimal, meskipun ada kemungkinan sebaliknya. Orang yang terus menerus menipu terlihat benar atau valid padahal sebenarnya tidak valid.⁹

Obyektivitas terkait dengan akurasi konsensus banyak orang yang terjadi atau “*agrement interpersonal*” terhadap suatu data. Jika terdapat sepuluh orang, dan sembilan menyatakan terhadap data penelitian terdapat objek yang bersifat cacat hanya satu, sedangkan hanya satu orang yang menyatakan bahwa semua data cacat semua, maka data tersebut bersifat obyektif. Subyektif adalah kontra dari data obyektif. Tingkat kevalidan data yang obyektif sangat tinggi, meskipun terdapat kemungkinan sebaliknya. Bisa terjadi data yang menjadi konsensus minoritas lebih valid daripada mayoritas, contohnya ada mayoritas kelompok dengan jumlah individu 15 orang memaparkan bahwa X bukan koruptor (obyektif), dan lima orang menjelaskan bahwa X adalah koruptor (subyektif), ternyata yang betul adalah yang lima orang, karena yang lima belas adalah sama-sama koruptor dan dari partai yang sama-sama berkoalisi, sehingga menjelaskan bahwa X bukan koruptor.¹⁰

Dalam diskursus penelitian kuantitatif dengan mengaplikasikan instrumen yang reliabel dan valid serta objek yang dijadikan contoh atau sampel mewakili kuantitas populasi serta unifikasi dan metode analisis data dengan cara yang benar akan dapat mengantarkan pada data yang obyektif, valid dan reliabel. Tentu untuk mendapatkan hasil di atas perlu adanya uji atau test reliabel dan validitas, dalam penelitian kuantitatif yang diuji adalah instrumennya, sedangkan dalam penelitian kualitatif yang diuji adalah datanya. Karena itu hemat Stainback (1988) penelitian kualitatif memberikan *stressing* pada dimensi validitas, sedangkan dalam penelitian kuantitatif pada sisi reliabilitas.¹¹

Karakteristik dasar penelitian kualitatif adalah data yang di-*report* dari hasil penelitian tentu tidak boleh berbeda, artinya sama dengan data yang real dalam lapangan atau objek penelitian, dan dengan demikian berarti semuanya berada dalam koridor kevalidan, jika berbeda atau tidak sama, maka data atau laporan

⁹Sugiyono, *Memahami Penelitian Kualitatif*, 118.

¹⁰Sugiyono, *Memahami Penelitian Kualitatif*, 118-119.

¹¹ Sugiyono, *Memahami Penelitian Kualitatif*, 119.

tersebut tidak valid. Meskipun demikian dalam penelitian kualitatif, juga patut menjadi *note* adalah realitas keabsahan data untuk diterjemahkan kemungkinan bersifat lebih dari satu atau ganda atau plural, hal ini terkait dengan relasi dan *background* pada manusianya atau individu yang terkonstruksi sebagai hasil interaksi dengan latar belakangnya.

Maka tidak mengherankan jika terdapat konklusi sebanyak 5 temuan, dan semuanya dikatakan sah atau valid dari 5 orang peneliti yang memiliki karakter dan background berbeda dengan objek yang diteliti sama dan realitanya tidak ada perbedaan dalam objek tersebut. Dengan objek yang sama namun peneliti memiliki background yang berbeda akan menemukan hasil yang berbeda, misalnya latar belakang psikologi akan menemukan data yang berbeda dengan bidang sosiologi, pendidikan, manajemen atau hukum dan sebagainya.¹²

Sifat reliabilitas dalam penelitian kualitatif dengan kuantitatif sangat berbeda, hal itu disebabkan karena realitas ditelaah dengan paradigma yang berbeda. Dalam penelitian kualitatif kenyataan bersifat ganda atau majmuk dan berubah atau dinamis. Kondisi dan situasi yang melingkupi seseorang atau manusia niscaya berubah khususnya yang terlibat dengan ruang lingkup tatanan sosial. Oleh karena itu tidak ada data yang stabil, konsisten dan ajeg. Cara mereport juga tergantung individu yang setiap orang tidak sama, jika tidak diberi aturan atau tata cara laporan yang baku dan sama atau dengan kata lain bersifat *ideosyneratic*. Aspek linguistik dan kerangka berpikir seseorang juga menjadi faktor yang menjadikan laporan berbeda, terlebih karakter individualistik dalam melakukan wawancara, pengumpulan data dan mencatat hasil observasi yang hanya bersifat personalistik dan tidak ada peneliti yang benar-benar menggunakan cara dan metode yang sama serta menuangkan laporan dengan narasi yang sama.¹³

¹²Sugiyono, *Memahami Penelitian Kualitatif*, 119.

¹³Sugiyono, *Memahami Penelitian Kualitatif*, 120.

Penelaahan tentang validitas juga dapat dilakukan dengan uji atau tes validitas dari dua sisi yaitu :

1. Validitas isi (*Content Validity*)

Validitas isi maksudnya ketepatan dari suatu uji atau tes dilihat dari konten kajiannya. Hasil uji atau tes kajian disebut valid, jika konten uji yang dilakukan benar-benar bahan-bahan dan aspek yang mewakili terhadap hal yang berada pada objek yang diteliti.¹⁴

2. Validitas Konstruk (*Construct Validity*)

Perspektif etimologi, “konstruk” bermakna rekaan, kerangka atau susunan. Validitas Konstruk maksudnya akurasi atau ketepatan terhadap uji dilihat dalam koridor kerangka uji tersebut. Misalnya jika akan menguji tentang tentang kecakapan ilmu pasti, maka pasti dibuat soal yang simpel dan lugas yang benar-benar untuk mengetahui kecakapan ilmu pasti, bukan mengukur kemampuan linguistik.¹⁵

Jadi dalam tulisan ini peneliti akan melakukan ujia keabsahan data penelitian kualitatif dengan penelusuran menggunakan validtas isi (*content validity*), meliputi uji nilai kebenaran (*credibility*) dengan validitas internal, sedangkan aplikasinya (*transferability*) dengan validitas eksternal (generalisasi), konsistensinya menggunakan reliabilitas dan netralitas atau objektivitasnya menggunakan (*konfirmability*) atau dapat dikonfirmasi.¹⁶ Selanjutnya tentang kajian komparasi. Menurut Aswarni Sudjud, *stressing* dari penelitian komparasi adalah tentu mencari titik persamaan atau perbedaan terhadap pandangan seseorang, kritik, pendapat, ide-ide, prosedur kerja, tentang orang, kelompok, negara, benda, kasus dan peristiwa yang terjadi.¹⁷

Penelitian komparatif dapat dikatakan penelitian *causal compartive studies* atau penelitian kedua karena ingin melihat faktor atau penyebab terhadap perbandingan dua atau lebih pendapat, keadaan, kejadian dan peristiwa yang terjadi

¹⁴Sandu Siyoto dan M. Ali Sodik, *Dasar Metodologi Penelitian* (Sleman : Literasi Media Publisng, 2015), 85-86.

¹⁵Sandu Siyoto dan M. Ali Sodik, *Dasar Metodologi Penelitian*, 86.

¹⁶Sugiyono, *Memahami Penelitian Kualitatif*, 120-121.

¹⁷Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian* (Jakarta : Rineka Cipta, 2006), 267.

sebagaimana yang dijelaskan oleh Van Dalen bahwa penelitian ini termasuk jenis *interrelationship studies*. Distingsi ini tidak sama dengan penelitian eksperiman yang memodifikasi variabel atau data, dan kemudian ditelaah kembali setelah adanya hal-hal yang telah dimanipulasi terkait variabelnya. Penelitian komparatif langsung mengambil data apa adanya, tidak memulai proses dari awal, jadi mirip desain eksperimen pertama yaitu *one-shot case study*. Dari hasil akhir yang diperoleh, peneliti mencoba menemukan sebab-sebab terjadinya peristiwa hal observasi.¹⁸ Atau dapat dikatakan penelitian sebab-akibat (*causal comparative study*),¹⁹ mengingat dalam penelitian ini yang akan menjadi konsen adalah persamaan, perbedaan antara dua variabel dan faktor yang mempengaruhinya, sebagaimana pandangan yang dikemukakan oleh Van Dalen. Dari kerangka berpikir ini dapat mengetahui persamaan, perbedaan qira'at Abū 'Amr dan faktor-faktor yang mempengaruhinya dalam kitab *Tanwīr al-Ṣadr bi Qira'āt al-Imām Abī 'Amr* dan *Faiḍ al-Barakāt fi Sab' al-Qira'āt*.

F. Hasil Penelitian Terdahulu

Berdasarkan penelusuran yang dilakukan peneliti terhadap *bibliografi* dan karya tulis di beberapa perpustakaan, serta referensi lain yang digunakan, sepengetahuan penulis penelitian yang berkaitan dengan qira'at Syeikh Mahfudz al-Tarmasi dan K.H. Arwani Amin antara lain:

1. Penelitian disertasi karya Abdul Aziz Ibrahim Muhammad Umar yang berjudul "*al-Qiṭr al-Miṣri Fī Qira'āt al-Imām Abī 'Amr ibn al-'Alā' al-Baṣri*". Penelitian ini menggambarkan tentang telaah definitif ilmu qira'at, keutamaan, urgensi dan perkembangannya. Selanjutnya menjelaskan biografi pengarang kitab *al-Qiṭr al-Miṣri Fī Qira'āt al-Imām Abī 'Amr ibn al-'Alā' al-Baṣri* yaitu Umar bin Qāsim al-Naṣar, peneliti menjelaskan distingsi kitab tersebut, dia juga menjelaskan kaidah-kaidah pokok dan kaidah cabang bacaan Abū 'Amr. Umar bin Qāsim al-Naṣar juga memiliki tujuan dalam karyannya *mentashih* bacaan-bacaan yang salah dalam qiraat Abu 'Amr dan qira'at lainnya

¹⁸Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian*, 268.

¹⁹Sandu Siyoto dan M. Ali Sodik, *Dasar Metodologi Penelitian*, 100.

yang mutawatir. Bagian selanjutnya dari disertasi ini adalah telaah teks secara filologi kitab *al-Qiṭr al-Miṣri Fī Qira'āt al-Imām Abī 'Amr ibn al-'Alā' al-Baṣri*.²⁰ Penelitian disertasi ini adalah penelitian filologi atau dalam istilah Arab *tahqiq*.²¹

2. Karya ilmiah yang berjudul “*al-Bahjat al-Farīdah Fī Qira'āt Abī 'Amr al-Baṣrī min Riwayatai al-Dūri Wa al-Sūsi*”, karya Muhammad Muhammad Qindil al-Rahmani yang sudah dibukukan dan diterbitkan, buku ini membahas tentang kaidah-kaidah atau bentuk qira'at Abū 'Amr al-Baṣri dari riwayat al-Dūri dan al-Sūsi melalui *thariq al-Syaṭibi*, karya ini hampir sama dengan bait-bait *al-Syatibiyyah*, perbedaannya Muhammad Qindil al-Rahmani hanya membuat bait atau *nadzam* tentang qira'at Abu 'Amr dan jumlahnya adalah 318 bait. Kandungan bait tersebut antara lain tentang *idgām kabir*, *mad* dan *qashr*, *ha' kinayah*, *hamzah mufrad*, dua *hamzah* dalam satu kalimat, dua *hamzah* dalam dua kalimat, *imalah*, *taqlil*, *waqaf*, *ya' idāfah* dan *ya'* tambahan, dan diakhiri dengan penjelasan khusus atau *farsy al-huruf* bacaan Abu 'Amr dari surat al-Fatihah sampai al-Lahab.²² Konten dalam bait ini tidak diberi *syarah* atau penjelasan, sehingga sangat sulit untuk dipahami, terlebih pengarang juga tidak mengaplikasikan kaidah-kaidah tersebut dalam ayat-ayat Alquran.
3. Karya ilmiah yang berjudul “*Mumayyiza>t Qira'at al-Ima>m Abi> 'Amr ibn al-'Ala' al-Baṣri> ditulis oleh Ali Aud} 'Abdullah*, hasil dari penelitian ini menunjukkan bahwa qira'at Abu 'Amr memiliki beberapa kekhususan dan keistimewaan antara lain tentang adanya bacaan *idgham kabir* yang tidak dimiliki oleh imam-imam lainnya, kecenderungan dalam membaca *takhfif* atau ringan dari pada *tatsqil* atau

²⁰ Abdul Aziz Ibrahim Muhammad Umar, *al-Qiṭr al-Miṣri fī Qira'āt al-Imām Abī 'Amr ibn al-'Alā' al-Baṣri*, Disertasi Doktor Ulum Alquran, (Jeddah : Jami'ah Alquran al-Karim wa al-Ulum al-Islamiyyah, 2004), 2.

²¹ Siti Baroroh Baried dkk, *Pengantar Teori Filologi*, (Yogyakarta : Badan Penelitian dan Publikasi Fakultas UGM, 1999), 1.

²² Muhammad Muhammad Qindil al-Rahmani, *al-Bahjat al-Farīdah Fī Qira'at Abī 'Amr al-Baṣri Min Riwayatai al-Dūri Wa al-Sūsi*, (Thantha : Dar al-Shahabah, 2003), 63-64.

berat, misalkan dalam kasus *idgām* yang jumlahnya banyak, bacaan dua *hamzah* yang ringan. Abu ‘Amr juga banyak berbeda dengan bacaan-bacaan imam-imam lainnya, membaca kalimat *al-nas* yang dibaca kasar dengan *imalah*, sedang imam yang lain tidak membaca *imalah* kalimat tersebut.²³

4. Karya ilmiah yang berjudul, *Aṣār al-Qira’at al-Imām Abī ‘Amr al-Baṣri Fī al-Dirāsāt al-Ṣautiyah al-Fath, al-Imalah, al-Ikhtilās wa al-Iskan (anmuzāj)*, dalam penelitian ini penulis membahas beberapa eksistensi kaidah bacaan Abu ‘Amr terkait dengan *al-fath* (fathah) *imalah al-Taqlil* dan *sukun*, kaidah-kaidah ini erat kaitannya dengan kajian fonologi atau *as-ṣautiyah*. Hasil dari kajian ini adalah bahwa qira’at yang dipilih oleh Abū ‘Amr bukan pertimbangan dialek, atau konsonan vokal suku, khususnya Bani Tamim, tetapi murni berdasarkan periwayatan yang *mutawattir*, jika berdasarkan dialek, fonologi, atau konsonan vokal suku tentu hal ini akan konsisten dipegang oleh Abū ‘Amr.²⁴
5. Penelitian disertasi *Dirāsāt wa Tahqīq* (kajian filologi) *Ta’īm al-Manāfi’ bi Qira’at al-Imām Nāfi’* (Muhammad Mahfudz al-Tarmasi) karya Munā bint Muslim bin Hamid al-Hāzimi, disertasi ini mengkaji pentingnya kajian terhadap qira’at Imam Nāfi’ karya Syeikh Mahfudz al-Tarmasi, sekilas tentang *ifrad* (bacaan satu imam) pemahaman *ifrad* menurut para imam baik secara bahasa atau istilah, sekilas biografi tentang Imam Nāfi’ al-Madāni dan kedua muridnya yaitu Qālūn dan Warasy. Uraian biografi tentang pengarang *Ta’īm al-Manāfi’ bi Qira’at al-Imām Nāfi’* (Syeikh Muhammad Mahfudz al-Tarmasi), uraian kajian filologi terhadap kitab, terakhir temuan dan kesimpulan.²⁵
6. Penelitian tesis yang berjudul “Bacaan Alquran Qira’at ‘Ashim Riwayat Hafsh (Suatu Kajian Tentang Bacaan Al-Qur’an Berdasarkan

²³ Ali Auḍ ‘Abdullah, *Mumayyizāt Qira’at al-Imām Abī ‘Amr ibn al-‘Alā’ al-Baṣri*, (Jeddah : Majalah Jami’ah Alquran al-Karim wa al-Ulum al-Islamiyah, vol, 9, 2004), 57-58.

²⁴ Ghuniyah Buhuts, *Aṣār al-Qira’at al-Imām Abi ‘Amr al-Baṣri Fī al-Dirāsāt al-Ṣautiyah Anmuzāj al-Fath, al-Imalah, al-Ikhtilās wa al-Iskān* (Jami’ah Jijil : Majalah al-Nas, vol. 13, 2013), 76-77.

²⁵ Munā bint Muslim ibn Hāmid al-Hāzimī, *Ta’īm al-Manāfi’ bi Qira’at al-Imām Nāfi’*. Disertasi Doktor (Makkah : Jami’ah Umm al-Qurā, 2015), 4.

Dua Thariq asy-Syaṭibiyyah dan Ṭayyibat al-Nashr), karya Muhsin Salim, fokus penelitiannya melacak sumber perbedaan *thariq* bacaan, apakah semua bacaan mutawattir yang diakui keabsahannya sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari Alquran, boleh menyimpang dari periwayatan atau *thariq* tertentu.²⁶

7. Penelitian tesis Wawan Junaidi yang berjudul, “Madzhab Qira’at ‘Ashim Riwayat Hafsh di Nusantara: Studi Sejarah Ilmu”. Fokus penelitian hanya pada aspek sejarah perkembangan qira’at sejak penurunan wahyu hingga masa perkembangan qira’at, khususnya qira’at ‘Ashim riwayat Hafsh di Indonesia.²⁷
8. Karya Ilmiah yang berjudul “Kaidah Qira’at Tujuh”, karya Ahmad Fathoni yang sudah dibukukan dan diterbitkan, buku ini tentang panduan ilmu qira’at yang merupakan penjelasan dari inti bait-bait *al-Syaṭibiyyah*, antara lain penjelasan tentang kaidah-kaidah *ushuliyah* tentang membaca *ta’awudz* dan *basmalah*, hukum *mim jama’*, bab tentang *izhar* dan *idgām kabir*, *ha’ kinayah*, *mad* dan *qasr*, *hamzah* dalam satu kata atau dua kata, *hamzah*, *mufrad*, *al-fath*, *imalah* dan *taqlil*.²⁸
9. Urwah, “Metodologi Pengajaran Qira’at Sab’ah Studi Observasi di Pondok Pesantren Yanbu’ul Qur’an dan Dar al-Qur’an”, penelitian dalam jurnal suhuf ini menjelaskan pengajaran qira’at sab’ah di pesantren Yanbu’ul Qur’an Kudus yang tetap menjaga tradisi dan wasiat gurunya, bahkan menjadi satu tradisi keilmuan yang dimiliki pesantren. Metode yang digunakan menggunakan tiga tahap; *al-mufrodāt*, *jama’ sughrā* dan *jama’ kubra*. Sedangkan proses *talaqqi* dilakukan secara *bi al-ghaib*, dan masih terfokus pada satu kitab panduan yaitu *Faiḍ al-Barakāt fi Sab’ al-Qira’āt*. Sedangkan pengajaran qira’at sab’ah di

²⁶Muhsin Salim, “Bacaan Al-Qur’an Qira’at ‘Ashim Riwayat Hafsh: Suatu Kajian Tentang Bacaan Alquran Berdasarkan Dua Thariq al-Syathibiyyah dan Thayyibah al-Nasyr” (Tesis Institut Ilmu Alquran, Jakarta, 2003). 4.

²⁷Wawan Junaidi, “Madzhab Qira’at ‘Ashim Riwayat Hafsh di Nusantara: Studi Sejarah Ilmu” (Tesis UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2003). 5.

²⁸Ahmad Fathoni, *Kaidah Qira’at Tujuh*, jilid 1, viii-xvii

pesantren Dar al-Qur'an Cirebon menggunakan sistem per *qari'* hingga selesai. Proses *talaqqī* dan *musyafahah* dilakukan secara estafet dalam suatu majlis dengan cara *bi al-nadzar*.²⁹

Dari beberapa karya ilmiah yang telah ditulis, aspek penelitian lebih banyak pada qiraat Abū 'Amr yang secara umum yang belum teraplikasikan dalam bacaan ayat-ayat Alquran, qira'at Imam 'Ashim, Imam Nāfi' dan metodologi pengajaran qira'at sab'ah. Sedangkan fokus penulis serta menjadi distingsi dalam tesis ini adalah kajian validitas qira'at Imam Abū 'Amr dalam kitab *Tanwīr al-Ṣadr bi Qira'āt al-Imām Abī 'Amr*. Dan sepengetahuan peneliti tema ini belum ditulis.



²⁹Urwah, *Metodologi Pengajaran Qira'at Sab'h Studi Observasi di Pondok Pesantren Yanbu'ul Qur'an dan Dar al-Qur'an* (Jakarta : Suhuf Jurnal kajian al-Qur'an dan Kebudayaan Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat Kemenag RI, 2012), vol. 5, No. 2, 164-165.