AL-HUDAYA
JURNAL ILMU AL QUR'AN DAN PENDIDIKAN
OPEN ACCESS
E-ISSN 3123-6251
AL-HUDAYA
Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Pendidikan
Vol. 3 No. 02 Tahun 2026 Page [86-98]

# Antara *Tawātur* dan *Ṣiḥḥat Al-Sanad*: Kriteria Ibn Al-Jazarī atas *Paradoks Qirā'āt* Shady Hekmat Nasser

**[1]Yogi Ahmad, [2]Muh. Aqhsal Nurazimah, [3]Supriadi, [4]Amir Hamzah**
[1,2,3,4]Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar, Indonesia
Email: [1]yogi.kusman23@gmail.com; [2]aqhsalnr49@gmail.com;
[3]supriadi.hamid@uin-alauddin.ac.id; [4]amir.hamzah@uin-alauddin.ac.id

**Abstrak**

Klaim bahwa qirā'āt sepuluh diriwayatkan secara mutawātir masih menjadi pegangan dalam pengajaran 'ulūm al-Qur'ān, padahal Shady Hekmat Nasser berargumen bahwa transmisinya tidak memenuhi syarat tawātur uṣūliyyūn, sehingga Al-Qur'an yang didefinisikan mutawātir hanya dapat dibaca melalui bacaan yang tidak mutawātir. Kajian terdahulu, terutama karya al-Bakrī, menunjukkan bahwa Ibn al-Jazarī tidak pernah mensyaratkan tawātur, tetapi belum memakai kriterianya untuk menguji paradoks Nasser. Penelitian kepustakaan ini melakukannya melalui pendekatan historis-konseptual dan komparatif-kritis atas *Munjid al-Muqri'īn*, *al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashr*, dan dua buku Nasser, dengan menganalisis pemakaian istilah tawātur, *istifāḍah*, *talaqqī bi al-qabūl*, dan ijmā'. Hasilnya menunjukkan bahwa garis pemisah yang menentukan bukan antara kepastian numerik dan non-numerik, melainkan antara kejamakan pada setiap tingkatan periwayatan dan berita yang boleh bermula dari satu perawi lalu menjadi pasti melalui *istifāḍah* dan *talaqqī bi al-qabūl*. Ibn al-Jazarī secara eksplisit menolak premis bahwa Al-Qur'an hanya tetap dengan tawātur, sehingga paradoks Nasser kehilangan daya paksanya hanya dalam epistemologi *qarā'in* yang dianutnya. Artikel ini juga membedakan tiga pengertian ijmā' dalam klaim Nasser bahwa ijmā' digantikan sanad, yaitu kesepakatan kota, penerimaan umat, dan kemasyhuran di kalangan ahli. Disimpulkan bahwa temuan historis Nasser tentang tersaringnya jalur periwayatan tetap berdiri karena penerimaan bersifat retrospektif, dan bahwa pengajaran qirā'āt lebih tepat memakai kosakata bertingkat Ibn al-Jazarī.

**Kata Kunci:** *qirā'āt*; *tawātur*; *istifāḍah*; Ibn al-Jazarī; Shady Hekmat Nasser

***Abstract***

*The claim that the ten canonical readings were transmitted through tawātur still shapes the teaching of the Qur'anic sciences, yet Shady Hekmat Nasser argues that their transmission fails the uṣūlī conditions of tawātur, so that a Qur'an defined as mutawātir can only be recited through non-mutawātir readings. Previous studies, especially al-Bakrī's, showed that Ibn al-Jazarī never required tawātur, but did not use his criteria to test Nasser's paradox. This library-based study does so through a historical-conceptual and comparative-critical reading of Munjid al-Muqri'īn, al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashr, and Nasser's two monographs, analysing the terms tawātur, istifāḍah, talaqqī bi al-qabūl, and ijmā'. It finds that the decisive line lies not between numerical and non-numerical certainty but between multiplicity at every stage of transmission and a report that may begin with a single transmitter yet becomes certain through istifāḍah and talaqqī bi al-qabūl. Ibn al-Jazarī explicitly rejects the premise that the Qur'an is established only by tawātur; Nasser's paradox therefore loses its force only within his epistemology of corroborating indicators (qarā'in). The article also distinguishes three senses of ijmā' in Nasser's claim. It concludes that Nasser's historical findings stand because acceptance is retrospective, and that teaching the readings is better served by Ibn al-Jazarī's graded vocabulary.*

***Keywords:*** *qirā'āt; tawātur; istifāḍah; Ibn al-Jazarī; Shady Hekmat Nasser*

## PENDAHULUAN

Pernyataan bahwa *qirā'āt sab'ah*, bahkan *qirā'āt 'ashr*, diriwayatkan secara mutawātir hingga Nabi hampir selalu muncul dalam buku pengantar *'Ulūm al-Qur'ān* dan dalam pengajaran *qirā'āt* di pesantren maupun perguruan tinggi. Padahal sejak abad ke-7 H klaim itu sudah dipersoalkan dari dalam tradisi sendiri: Abū Shāmah menolak anggapan bahwa setiap rincian bacaan tujuh imam mutawātir dan hanya mengakui kepastian bacaan yang disepakati jalur-jalurnya serta tersebar luas (Abū Shāmah, sebagaimana dikutip dalam Ibn al-Jazarī, t.t., jil. 1, hlm. 13). Shady Hekmat Nasser memberi persoalan ini bentuk baru. Ia merumuskan paradoks: Al-Qur'an diyakini mutawātir, tetapi bacaan-bacaan yang menjadi satu-satunya jalan untuk membacanya tidak memenuhi syarat tawātur (Nasser, 2013, hlm. 2–3). Berdasarkan rekonstruksi stemma sanad, ia menyimpulkan bahwa bacaan para imam eponim hampir mustahil memenuhi syarat itu (Nasser, 2013, hlm. 115–116) dan bahwa unsur ijmā' dalam penilaian bacaan telah ditinggalkan secara "nominal" lalu diganti oleh kriteria sanad yang sahih (Nasser, 2021, hlm. 109–110).

Laher (2022) mengkritik pemakaian istilah "kanonisasi" yang terlalu longgar dalam buku kedua Nasser, sementara Melchert (2025) dan van Putten (2025) merekonstruksi masa sebelum dan sesudah Ibn Mujāhid, termasuk transmisi komunal di balik sistem dua rāwī. Di Indonesia dan Malaysia, sebagian kajian membela atau mengandaikan kemutawatiran qirā'āt tanpa menanggapi data sanad Nasser (Nawawi, 2024; Sabri Mohamad dkk., 2022, hlm. 19–28), sementara yang lain membaca kanonisasi Ibn Mujāhid sebagai konstruksi sosial-politik (Muna & Ikhwan, 2023). Melalui takhrij, Hude dkk. (2020, hlm. 15, 19–20) menemukan bahwa sanad tiap imam hanya mencapai derajat masyhur, meskipun keseluruhan jalurnya dapat dinilai mutawātir. Kajian tentang Ibn al-Jazarī umumnya deskriptif atau memakai tiga rukunnya sebagai alat ukur (Fathurrozi, 2023; Ridho & Hariyanto, 2024, hlm. 324–326), sedangkan di jurnal-jurnal studi Al-Qur'an Indonesia qirā'āt lebih banyak dikaji dari sisi tafsir (Mutmainah dkk., 2026; Ummah dkk., 2024).

Dari peta tersebut terlihat satu celah. Nasser membahas tawātur yang diukur dari hasil pengetahuan menurut Ibn Taymiyyah dan mengutip Abū Shāmah yang mencukupkan *istifāḍah*, tetapi memperlakukan keduanya sebagai jalan keluar darurat (Nasser, 2013, hlm. 75–76, 100–103). Ibn al-Jazarī pun ia tempatkan pada titik balik: dalam *al-Nashr* ia disebut berubah pendapat dan akhirnya mengakui bahwa qirā'āt sepuluh diriwayatkan secara āḥād (Nasser, 2013, hlm. 98). Namun kategori *ṣaḥīḥ mustafīḍ mutalaqqā bi al-qabūl* dalam *Munjid al-Muqri'īn* dan definisi *ṣiḥḥat al-sanad* dalam *al-Nashr*, bentuk paling sistematis dari gagasan kepastian non-numerik dalam disiplin qirā'āt, tidak diuji dalam kedua buku Nasser; istilah *mustafīḍ* hanya muncul ketika ia membahas al-Ṭabarī dan Ibn Taymiyyah (Nasser, 2013, hlm. 41, 75). Kajian paling rinci, karya al-Bakrī (2022, hlm. 41, 85), menyimpulkan bahwa Ibn al-Jazarī tidak pernah mensyaratkan tawātur, tetapi hanya menyebut Nasser sekali tanpa membahas data stemma maupun tesisnya tentang ijmā' (al-Bakrī, 2022, hlm. 47). Kritik Laher (2022) pun menyentuh Ibn al-Jazarī hanya pada tingkat proyek, bukan pada kriteria epistemiknya.

Artikel ini menjawab tiga pertanyaan: di atas premis apa problem tawātur qirā'āt dibangun dalam kajian Nasser; di mana Ibn al-Jazarī meletakkan sumber kepastian bacaan dan bagaimana letak itu bergeser dari *Munjid* ke *al-Nashr*; serta sejauh mana kerangkanya menjawab problem Nasser. Argumennya, garis pemisah yang menentukan bukan antara kepastian numerik dan non-numerik, sebab teori uṣūlī sendiri menolak menetapkan jumlah, melainkan antara kejamakan pada setiap tingkatan dan berita yang boleh bermula dari satu perawi lalu menjadi pasti karena tersebar dan diterima. Ibn al-Jazarī menolak syarat pertama bagi huruf-huruf yang diperselisihkan dan menggantinya dengan epistemologi *qarā'in*, sehingga paradoks Nasser tidak terbantah secara mutlak, sementara temuan historisnya tetap berdiri. Pembedaan ini penting bagi pengajaran qirā'āt, yang cenderung menyederhanakan seluruh bacaan sepuluh sebagai mutawātir, padahal tradisi qirā'āt sendiri menyediakan kosakata yang lebih bertingkat.

## METODE PENELITIAN

Penelitian ini merupakan kajian kepustakaan dengan pendekatan historis-konseptual dan komparatif-kritis. Sumber primernya adalah *Munjid al-Muqri'īn* terbitan Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah dan jilid pertama *al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashr* edisi al-Ḍabbā'. *Munjid* lebih dahulu ditulis: kolofonnya bertanggal 25 Rajab 773 H, dan *al-Nashr* merujuk balik kepada "كتابنا المنجد" (Ibn al-Jazarī, 1999, hlm. 87; t.t., jil. 1, hlm. 38). Karena keduanya bukan edisi kritis, kutipan kunci *Munjid* dicocokkan dengan kutipan al-Bakrī dari edisi 'Alī al-'Imrān. Data dihimpun melalui dokumentasi atas semua bagian yang memuat istilah tawātur, *istifāḍah*, *talaqqī bi al-qabūl*, ijmā', dan *shuhrah*, lalu dianalisis dengan analisis isi dan perbandingan pada tiga sumbu: definisi tawātur, satuan yang dinilai (rincian huruf, uṣūl, atau keseluruhan bacaan), dan letak kejamakan yang dituntut. Turats yang tidak dibaca langsung ditandai "sebagaimana dikutip dalam".

## HASIL DAN PEMBAHASAN

### Problem Tawātur dalam Tesis Nasser

Menurut Nasser, generasi Ibn Mujāhid memperlakukan perbedaan bacaan layaknya hukum fikih, yakni soal pilihan dan kesepakatan qurrā' suatu kota, sedangkan generasi sesudahnya memindahkannya ke rezim hadis, sehingga ijmā' "hampir ditinggalkan" dan diganti sanad yang sahih (Nasser, 2013, hlm. 76–77, 230); qirā'āt yang semula praktik komunitas berubah menjadi transmisi yang disahkan melalui rantai sanad tunggal (Nasser, 2021, hlm. 122, 135–136).

Akar paradoksnya terletak pada definisi Al-Qur'an dalam uṣūl al-fiqh. Al-Ghazālī membatasi *al-Kitāb* pada apa yang dinukil secara mutawātir, karena hanya tawātur yang menghasilkan kepastian (al-Ghazālī, sebagaimana dikutip dalam Nasser, 2013, hlm. 84). Tawātur itu tidak terikat angka; kemustahilan dusta harus lahir dari banyaknya perawi itu sendiri (*min ḥaythu kathratuhum*) dan syaratnya terpenuhi pada setiap tingkatan (al-Zarkashī, sebagaimana dikutip dalam Nasser, 2013, hlm. 66–69). Padahal bacaan para imam eponim

sampai melalui untaian tunggal, baik antara Nabi dan para imam maupun antara para imam dan rāwī mereka (Nasser, 2021, hlm. 110).

Konsep tawātur Ibn Taymiyyah, yang diukur dari lahirnya pengetahuan pasti, dibaca Nasser sebagai jalan keluar darurat (Nasser, 2013, hlm. 75–76), bahkan "perisai" bagi kelemahan pembaca perorangan (Nasser, 2021, hlm. 136). Stemma sanad Ibn Kathīr, Nāfiʿ, dan Ibn ʿĀmir menunjukkan bahwa perawi langsung dari para imam tidak mencukupi dan bahwa jalur tunggal yang tidak terkonfirmasi perlahan mati menjadi *shawādhdh* (Nasser, 2013, hlm. 158–159, 163–164). Para pengulas mengakui ketelitian dokumentasi ini sambil mencatat batasnya (Chahdi, 2022; Laher, 2022); dalam lima tahap kanonisasi Nasser, Ibn al-Jazarī menempati tahap keempat (Nasser, 2021, hlm. 7).

Stemma itu disusun dari sanad yang dicatat penyusun kitab qirā'āt, yang merekam jalur pengajaran yang dianggap penting, bukan sensus atas semua pembaca. Tolok ukur Nasser, singkatnya, adalah tawātur uṣūlī ditambah definisi Al-Qur'an yang menjadikan tawātur syarat penetapannya; pertanyaannya, apakah disiplin qirā'āt sendiri menerima kedua premis itu.

**Tawātur dalam *Munjid al-Muqri'īn*: Kejamakan di Hulu dan di Hilir**

*Munjid al-Muqri'īn* disusun untuk membela kemutawatiran qirā'āt sepuluh. Bab keempatnya merinci enam belas tingkatan pembaca bacaan Abū Jaʿfar, Yaʿqūb, dan Khalaf agar tampak bahwa ketiganya diterima sekelompok orang dari sekelompok orang yang mustahil bersepakat dusta (Ibn al-Jazarī, 1999, hlm. 29, 63). Namun hitungan itu sengaja dimulai dari generasi semasa Ibn Mujāhid, "لأن الأمر قبله يوافق عليه الخصم" (karena perkara sebelumnya sudah disetujui pihak lawan) (Ibn al-Jazarī, 1999, hlm. 29). Pembuktian numerik ini, dengan demikian, tidak menyentuh rantai Nabi–imam–rāwī yang dipersoalkan Nasser.

Bacaan mutawātirah dalam *Munjid* mensyaratkan tawātur, yakni periwayatan jamaah yang "يفيد العلم من غير تعيين عدد" (menghasilkan pengetahuan tanpa penentuan jumlah tertentu) (Ibn al-Jazarī, 1999, hlm. 18).

Rumusan ini adalah definisi uṣūlī yang lazim. Pembeda yang sesungguhnya muncul pada kategori kedua, bacaan ṣaḥīḥah, yang jenis pertamanya adalah:

ضرب استفاض نقله وتلقاه الأئمة بالقبول، كما انفرد به بعض الرواة وبعض الكتب المعتبرة، أو كمراتب القراء في المد ونحو ذلك، فهذا صحيح مقطوع به ... وهذا الضرب يلحق بالقراءة المتواترة وإن لم يبلغ مبلغها

> *Jenis yang periwayatannya tersebar luas dan diterima para imam, seperti bacaan yang hanya diriwayatkan sebagian perawi dan kitab, atau tingkatan mad; ia sahih dan pasti ... dan disamakan dengan bacaan mutawātir walaupun tidak mencapai derajatnya (Ibn al-Jazarī, 1999, hlm. 18–19; bacaan yang sama dalam edisi al-'Imrān, lihat al-Bakrī, 2022, hlm. 59).*

Kategori ini diuji pada bacaan *al-Shāṭibiyyah* seperti *tattabi'āni* riwayat Ibn Dhakwān, *af'idah* riwayat Hishām, dan *su'qihi* riwayat Qunbul, yang hanya termuat dalam satu atau dua kitab sehingga tawātur-nya tidak dapat dibuktikan. Menurut Ibn al-Jazarī, bacaan perawi yang adil dan ḍābiṭ, sesuai bahasa Arab dan rasm, tetap sahih dan pasti bila kemudian tersebar luas dan diterima (Ibn al-Jazarī, 1999, hlm. 21). Berbeda dari tawātur uṣūlī, kejamakan tidak dituntut di pangkal: *istifāḍah* bagi Ibn al-Jazarī tidak harus ada pada setiap tingkatan (al-Bakrī, 2022, hlm. 53). Mekanisme ini ia sandarkan pada doktrin ahli hadis tentang berita perorangan yang dikelilingi *qarā'in*, dengan menyebut Ibn al-Ṣalāḥ, Abū Isḥāq al-Shīrāzī, dan daftar pendukung yang dihimpun Ibn Taymiyyah, lalu menegaskan bahwa ia tidak mengklaim tawātur pada setiap rincian, sebab bacaan sepuluh imam "على قسمين: متواتر، وصحيح مستفاض متلقى بالقبول، والقطع حاصل بهما" (terbagi dua: mutawātir, dan sahih yang tersebar luas serta diterima; kepastian dihasilkan oleh keduanya) (Ibn al-Jazarī, 1999, hlm. 21).

Terhadap Abū Shāmah, Ibn al-Jazarī sangat keras dan menyebut pendapatnya "الكلام الساقط" (perkataan yang gugur) (Ibn al-Jazarī, 1999, hlm. 76–78); ketidakmutawatiran hanya ia akui "في القليل منها" (pada sedikit di antaranya) (Ibn al-Jazarī, 1999, hlm. 79). Perangkat "kepastian tanpa tawātur" sudah tersedia dalam *Munjid*; yang belum ada adalah pengakuan bahwa perangkat itu menanggung bagian besar korpus.

### *Ṣiḥḥat al-Sanad* dan Penolakan atas Premis Uṣūlī dalam *al-Nashr*

Tiga rukun dalam *al-Nashr* berbunyi: bacaan yang sesuai dengan bahasa Arab walau dari satu segi, sesuai dengan salah satu mushaf 'Uthmānī walau secara kemungkinan, dan sahih sanadnya adalah bacaan sahih; bila satu rukun gugur, bacaan itu *shādhdh* sekalipun berasal dari tujuh imam (Ibn al-Jazarī, t.t., jil. 1, hlm. 9). Rukun ketiga kini adalah sahihnya sanad, bukan tawātur. Maksudnya, bacaan itu diriwayatkan perawi yang adil dan ḍābiṭ hingga akhir sanad "وتكون مع ذلك مشهورة عند أئمة هذا الشأن الضابطين له" (dan bersamaan dengan itu masyhur di kalangan para imam disiplin ini), serta tidak mereka anggap keliru atau menyimpang (Ibn al-Jazarī, t.t., jil. 1, hlm. 13). Sesudah itu ia menghadapi langsung premis yang kelak menjadi akar paradoks Nasser:

وزعم أن القرآن لا يثبت إلا بالتواتر ... فإن التواتر إذا ثبت لا يحتاج فيه إلى الركنين الأخيرين من الرسم وغيره ... وإذا اشترطنا التواتر في كل حرف من حروف الخلاف انتفى كثير من أحرف الخلاف الثابت عن هؤلاء الأئمة السبعة وغيرهم، وقد كنت قبل أجنح إلى هذا القول، ثم ظهر فساده

> (*Sebagian ulama belakangan) beranggapan bahwa Al-Qur'an hanya dapat ditetapkan dengan tawātur ... padahal tawātur, bila telah tetap, tidak lagi memerlukan dua rukun lainnya, yaitu rasm dan selainnya ... Jika tawātur disyaratkan pada setiap huruf yang diperselisihkan, banyak huruf yang telah tetap dari tujuh imam dan selain mereka akan gugur. Dahulu aku condong pada pendapat ini, kemudian tampak kekeliruannya (Ibn al-Jazarī, t.t., jil. 1, hlm. 13).*

Yang ditolak di sini adalah premis uṣūlī yang menopang paradoks Nasser, dengan dua sanggahan. Secara logis, rukun rasm dan bahasa hanya bermakna bagi bacaan yang tidak mutawātir, sehingga sistem tiga rukun sejak awal dirancang untuk bacaan yang kepastiannya tidak bersandar pada tawātur. Secara empiris, syarat tawātur akan menggugurkan banyak huruf yang telah tetap. Keduanya menolak penerapan definisi uṣūlī pada huruf-huruf yang diperselisihkan, bukan membuktikan bahwa huruf-huruf itu memenuhinya; bahkan al-Āmidī tidak memasukkan tawātur ke dalam definisi *al-Kitāb* (al-Āmidī, sebagaimana dikutip dalam Nasser, 2013, hlm. 85).

Tepat sesudahnya, Ibn al-Jazarī mengutip tanpa bantahan paragraf Abū Shāmah yang dalam *Munjid* ia sebut "الكلام الساقط" (Ibn al-Jazarī, t.t., jil. 1, hlm.

13; 1999, hlm. 76). Pergeserannya terlihat pada cakupan (al-Bakrī, 2022, hlm. 82–84): dari "القليل" (sedikit) dalam *Munjid* menjadi "كثير من أحرف الخلاف" (banyak huruf yang diperselisihkan) dalam *al-Nashr*. Nasser (2013, hlm. 98) membacanya sebagai pengakuan bahwa qirā'āt sepuluh diriwayatkan secara āḥād, Hude dkk. (2020, hlm. 9, 17–18) melihat inkonsistensi, sedangkan al-Bakrī (2022, hlm. 85) menyimpulkan bahwa Ibn al-Jazarī tidak pernah mensyaratkan tawātur; perbandingan teks di atas mendukung al-Bakrī. Yang lebih menentukan adalah ke mana kepastian dipindahkan. Definisi *ṣiḥḥat al-sanad* menuntut kemasyhuran di kalangan para imam qirā'āt, dan bacaan yang "تلقاه الأئمة بالإسناد الصحيح" (diterima para imam dengan sanad yang sahih) disebutnya "الأصل الأعظم والركن الأقوم" (pokok terbesar dan rukun terkokoh) (Ibn al-Jazarī, t.t., jil. 1, hlm. 10, 12). Unsur kemasyhuran dan penerimaan yang dalam *Munjid* menjadi ciri kategori *ṣaḥīḥ mustafīḍ* kini dibenamkan ke dalam definisi sanad; menyebutnya tawātur, kata al-Bakrī (2022, hlm. 84), hanya mengaburkan istilah.

**Titik Temu dan Titik Pisah: Membaca Nasser dengan Ibn al-Jazarī**

Pada titik pertama, Nasser dan Ibn al-Jazarī dari *al-Nashr* bertemu, bahkan pada paragraf Abū Shāmah yang sama (Nasser, 2021, hlm. 245–246): keduanya menolak klaim bahwa setiap rincian bacaan tujuh atau sepuluh imam mutawātir, dan takhrij Hude dkk. (2020, hlm. 15, 20) menunjukkan hal yang sama dari sisi data.

Titik kedua menyangkut ijmā'. Pada 2013 Nasser menyatakan bahwa ijmā' "hampir ditinggalkan"; pada 2021 ia menulis bahwa ijmā' ditinggalkan secara "nominal", dengan tanda kutip (Nasser, 2013, hlm. 230; 2021, hlm. 109). Tanda kutip itu mengisyaratkan bahwa ijmā' hilang sebagai nama, bukan sebagai fungsi. Tiga pengertian penerimaan perlu dipisahkan: kesepakatan pembaca suatu kota, yang dominan pada masa al-Ṭabarī dan Ibn Mujāhid (Nasser, 2013, hlm. 62–63); penerimaan umat atas korpus sepuluh bacaan (Ibn al-Jazarī, 1999, hlm. 18, 25); dan kemasyhuran di kalangan ahli qirā'āt yang dalam *al-Nashr* masuk ke definisi sanad. Yang pertama tidak lagi hidup

pada masa Ibn al-Jazarī, meski tetap diingat sebagai dasar kanon (Ibn al-Jazarī, 1999, hlm. 79). Yang berubah, dengan demikian, adalah bentuk ijmā‘: dari praktik regional menjadi pengakuan para ahli yang retrospektif dan dilekatkan pada sanad.

Titik ketiga menyangkut epistemologi. Yang bagi Nasser hanya siasat justru diadopsi *Munjid* secara terbuka, dengan daftar pendukung dari Ibn Taymiyyah (Ibn al-Jazarī, 1999, hlm. 21). Bagi al-Ghazālī, kepastian bertumpu pada banyaknya pelapor di setiap tingkatan (Nasser, 2013, hlm. 65–68); bagi Ibn al-Jazarī, berita yang bermula dari satu perawi pun dapat menghasilkan pengetahuan bila tersebar dan diterima. Perselisihan keduanya bukan tentang data, melainkan pilihan antara dua epistemologi: dalam kerangka al-Ghazālī paradoks Nasser tetap sah, dan ia kehilangan daya paksanya hanya bagi yang menerima bahwa *qarā'in*, termasuk penerimaan para ahli, dapat melahirkan kepastian. Keberatan Nasser yang paling tajam tetap berdiri: apa yang menjamin bahwa penerimaan tidak sekadar mengukuhkan bacaan yang kebetulan bertahan? Rukun rasm, bahasa Arab, dan sanad mengurangi kemungkinan itu, tetapi tidak menghapusnya, karena penerimaan tetap menjadi penyaring terakhir.

Titik keempat menyangkut satuan transmisi. Guru Ibn al-Jazarī menjawab Abū Shāmah bahwa penyandaran bacaan kepada imam hanyalah istilah, sebab "كل أهل بلدة كانوا يقرؤنها أخذوها أمما عن أمم" (penduduk setiap kota membacanya, generasi demi generasi) (Ibn al-Jazarī, 1999, hlm. 79–81). Van Putten (2025) menunjukkan bahwa sistem dua rāwī Abū ‘Amr memang menyederhanakan transmisi komunal Irak. Nasser (2013, hlm. 102–104) menolak argumen ini, antara lain karena tidak menjelaskan varian di dalam satu bacaan imam. Keberatan itu tepat: argumen komunal kokoh untuk korpus bacaan sebuah kota dan segmen awal transmisi, tetapi lemah untuk rincian yang hanya dimuat satu atau dua kitab, dan untuk rincian itulah Ibn al-Jazarī memerlukan kategori *mustafīḍ*.

Di wilayah rincian itu lensa Nasser tetap bernilai, karena *talaqqī bi al-qabūl* bersifat retrospektif: bacaan yang "diterima" adalah bacaan yang bertahan, dan bertahannya sebuah jalur dipengaruhi faktor yang dipetakan Nasser, seperti jumlah murid langsung dan matinya jalur tunggal (Nasser, 2013, hlm. 158–159, 163–164). Rasm tidak banyak membantu: mushaf-mushaf awal memang berasal dari satu arketipe tertulis (Zulfikri dkk., 2025, hlm. 93), tetapi perbedaan *nufarriqu* dan *yufarriqu* pada QS. al-Baqarah [2]: 285 hanya menyangkut titik pada huruf pertama. Al-Ṭabarī mengakui bahwa *yufarriqu* dibaca sekelompok ulama terdahulu, tetapi hanya membenarkan *nufarriqu* karena hujahnya tegak "بالنقل المستفيض الذي يمتنع معه التشاعر والتواطؤ" (melalui periwayatan tersebar yang menutup kemungkinan persekongkolan) dan menyebut bacaan lain *shādhdh* (al-Ṭabarī, 2000, jil. 6, hlm. 126–127). *Al-naql al-mustafīḍ* al-Ṭabarī lebih dekat ke tawātur daripada ke kategori *mustafīḍ* Ibn al-Jazarī, padahal *yufarriqu* adalah bacaan Ya'qūb yang kemudian dikukuhkan dalam kanon sepuluh (Nasser, 2013, hlm. 41). Ukuran *istifāḍah* tidak lepas dari komunitas yang menilainya; Ibn al-Jazarī sendiri mengakui bahwa tawātur "قد يكون عند قوم دون قوم" (bisa terjadi pada suatu kaum, tidak pada kaum lain) (Ibn al-Jazarī, 1999, hlm. 87). Kerangka Ibn al-Jazarī lebih jujur secara historis daripada klaim tawātur yang menyeluruh, tetapi konsep kuncinya menuntut pembuktian; kritik terhadap asumsi kajian orientalis (Wahilmi dkk., 2026) perlu diimbangi kesediaan menguji asumsi tradisi sendiri.

Temuan ini berimplikasi langsung pada pengajaran qirā'āt di Indonesia. Tradisi sanad pesantren, dari jaringan KH. M. Moenawwir hingga KH. Arwani, adalah bentuk hidup dari *talaqqī* yang dijelaskan Ibn al-Jazarī (Susanto dkk., 2025; Ulya & Alkaff, 2023). Namun kajian pembelajaran Al-Qur'an mutakhir masih merumuskan sanad mutawātir sebagai syarat qirā'ah yang sahih (Beruh dkk., 2026, hlm. 45). Materi "qirā'āt mutawātirah" dalam mata kuliah 'ulūm al-Qur'ān lebih tepat dirumuskan dalam tiga lapis: korpus dan kadar bersama yang mutawātir; rincian yang *ṣaḥīḥ mustafīḍ mutalaqqā bi al-qabūl*, yang pasti

tetapi tidak mutawātir; dan bacaan yang gagal memenuhi salah satu rukun. Sanad ijazah pesantren berada pada lapis kedua sebagai bukti *talaqqī*, bukan bukti tawātur.

## KESIMPULAN

Problem tawātur Nasser bertumpu pada dua premis uṣūlī: Al-Qur'an hanya ditetapkan dengan tawātur, dan tawātur menuntut kejamakan pada setiap tingkatan. Ibn al-Jazarī menolak premis pertama bagi huruf-huruf yang diperselisihkan dan tidak menuntut premis kedua bagi bacaan yang diterimanya. Pembuktian numerik *Munjid* hanya mencakup masa sesudah Ibn Mujāhid; segmen awal ditopang argumen transmisi komunal, sedangkan rincian pada tingkat rāwī dan jalur ditanggung kategori *ṣaḥīḥ mustafīḍ*. *Al-Nashr* lalu memasukkan kemasyhuran di kalangan para imam qirā'āt ke dalam definisi *ṣiḥḥat al-sanad*.

Berangkat dari temuan al-Bakrī, artikel ini memberikan tiga kontribusi. Pertama, paradoks Nasser bergantung pada pilihan epistemologis: ia sah dalam kerangka tawātur al-Ghazālī dan kehilangan daya paksanya dalam epistemologi *qarā'in* yang dirumuskan Ibn al-Jazarī ke dalam definisi sanad. Kedua, pembedaan tiga pengertian ijmā' menajamkan rumusan Nasser bahwa ijmā' ditinggalkan secara "nominal": yang hilang adalah mekanisme kesepakatan kota, sedangkan penerimaan tetap bekerja sebagai kriteria. Ketiga, premis paradoks perlu dipisahkan dari temuan historis Nasser, yang tetap berdiri karena *istifāḍah* adalah penilaian retrospektif. Bagi pendidikan Al-Qur'an, pengajaran qirā'āt akan lebih tahan kritik bila memakai kosakata bertingkat Ibn al-Jazarī. Penelitian lanjutan dapat menelusuri farsh al-ḥurūf dalam jilid kedua *al-Nashr*, termasuk koreksi Ibn al-Jazarī atas *al-Shāṭibiyyah* (Pilgir, 2023; Türkmen, 2025).

## DAFTAR PUSTAKA

al-Bakrī, R. b. R. b. A. (2022). Taḥrīr qawl al-Imām Ibn al-Jazarī fī ishtirāṭ al-tawātur li-qabūl al-qirā'ah wa fī tawātur al-qirā'āt al-'ashr. *Majallat al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah li al-'Ulūm al-Shar'iyyah, 55*(200), 40–94. https://doi.org/10.36046/2323-055-200-002

Beruh, L. R., Toni, R., & Selian, A. (2026). Analisis implementasi konsep ahruf sab'ah dalam pembelajaran Al-Qur'an. *Al-Muaddib: Jurnal Ilmu-Ilmu Sosial dan Keislaman, 11*(2), 37–55. https://jurnal.um-tapsel.ac.id/index.php/al-muaddib/article/view/25068

Chahdi, H. (2022). [Ulasan buku *The second canonization of the Qur'ān (324/936): Ibn Mujāhid and the founding of the seven readings*, oleh S. H. Nasser]. *Bulletin critique des Annales islamologiques, 36*, 20–21. https://doi.org/10.4000/bcai.813

Fathurrozi, M. (2023). Analisis qira'at shahihah perspektif Ibnu al-Jazari. *Jurnal Semiotika-Q: Kajian Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, 3*(2), 310–322. https://jurnal.radenfatah.ac.id/index.php/jsq/article/view/24817

Hude, M. D., Muhammad, A. S., & Sunarsa, S. (2020). Penelusuran kualitas dan kuantitas sanad qiraah sab'ah: Kajian takhrij sanad qiraah sab'ah. *Misykat: Jurnal Ilmu-Ilmu Al-Quran, Hadist, Syari'ah dan Tarbiyah, 5*(1), 1–22. https://doi.org/10.33511/misykat.v5n1.1-22

Ibn al-Jazarī. (t.t.). *Al-Nashr fī al-qirā'āt al-'ashr* ('A. M. al-Ḍabbā', Ed.; Jil. 1–2). al-Maṭba'ah al-Tijāriyyah al-Kubrā.

Ibn al-Jazarī. (1999). *Munjid al-muqri'īn wa murshid al-ṭālibīn*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Laher, S. (2022). The partial eclipse of seven full moons. *Journal of the American Oriental Society, 142*(3), 731–750. https://doi.org/10.7817/jaos.142.3.2022.ra005

Melchert, C. (2025). Variant Qur'anic readings before and after Ibn Mujāhid. *Journal of the International Qur'anic Studies Association, 10*(1), 173–208. https://doi.org/10.1515/jiqsa-2024-0012

Muna, A. A., & Ikhwan, M. (2023). Ibn Mujahid's canonical legacy: Examining sanad authentication and political factors in the standardization of qirā'āt sab'ah. *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadis, 24*(2), 359–382. https://doi.org/10.14421/qh.v24i2.4567

Mutmainah, Widayati, R., al Munawar, S. A. H., & Amin, A. S. (2026). Qirā'āt as a hermeneutical device in Indonesian Quran commentaries: Assessing the quality of variant readings of Sūrah al-Baqarah. *Ṣuḥuf, 19*(1), 227–255. https://doi.org/10.22548/shf.v19i1.1534

Nasser, S. H. (2013). *The transmission of the variant readings of the Qur'ān: The problem of tawātur and the emergence of shawādhdh*. Brill.

Nasser, S. H. (2021). *The second canonization of the Qur'ān (324/936): Ibn Mujāhid and the founding of the seven readings*. Brill.

Nawawi, F. (2024). Argumentasi kemutawatiran qirā'āt sab'ah (perspektif kelisanan Al-Qur'an). *Ṣuḥuf, 17*(1), 23–41. https://doi.org/10.22548/shf.v17i1.948

Pilgir, M. (2023). İbnu'l-Cezerî'nin eş-Şâṭıbiyye'nin muhtevasına ilişkin taḥrîrât uygulamaları: Neşr bağlamında bir inceleme. *Hitit İlahiyat Dergisi, 22*(2), 702–722. https://doi.org/10.14395/hid.1324594

Ridho, M. T., & Hariyanto, A. (2024). Konsep sab'atu aḥruf dan relasinya dengan qira'at sab'ah: Tinjauan sosio-historis. *Mukaddimah: Jurnal Studi Islam, 9*(2), 307–330. https://doi.org/10.14421/mjsi.v9i2.3934

Sabri Mohamad, Mohd Faizulamri Mohd Saad, Hamdi Ishak, & Haziyah Hussin. (2022). Faktor-faktor pentafdilan antara qira'at mutawatirah. *Jurnal 'Ulwan, 7*(2), 17–29.

Susanto, R., Munir, A., & Basuki. (2025). Preserving the authenticity of qirā'āt sab'ah: A comparative study of musyāfahah methods at Al-Hasan and Al-Munawwir boarding school. *Dialogia: Jurnal Studi Islam dan Sosial, 23*(1), 101–121. https://doi.org/10.21154/dialogia.v23i01.10500

al-Ṭabarī. (2000). *Jāmi' al-bayān fī ta'wīl al-Qur'ān* (A. M. Shākir, Ed.; Jil. 6). Mu'assasat al-Risālah.

Türkmen, Ö. (2025). Bazı kıraat vecihleri özelinde İbnü'l-Cezerî'nin Şâtıbî'yi tenkit ve tashihi: eş-Şâtıbiyye'nin şârihleri ve kıraat farklılıkları tedrisatı ekseninde bir değerlendirme [Ibn al-Jazarī's criticism and correction of al-Shāṭibī in terms of some wajihs]. *Eskiyeni, 57*, 651–675. https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1566293

Ulya, M. N., & Alkaff, S. A. R. (2023). An analysis of the sanad transmission by K.H. Muhammad Arwani (1905–1994) and his role in the dissemination of qiraat sab'ah knowledge in Indonesia. *QOF, 7*(2), 245–262. https://doi.org/10.30762/qof.v7i2.1400

Ummah, F. T., Gunarti, T. T., & Ahmadi, M. (2024). Dampak qira'at terhadap penafsiran: Studi analisis farsh al-hurūf dalam Tafsir Marāh Labīd surah al-Baqarah. *Al Itqan: Jurnal Studi Al-Qur'an, 10*(1), 45–84. https://doi.org/10.47454/alitqan.v10i1.1020

van Putten, M. (2025). Finding Dūrī: Communal transmission of Abū ʿAmr among the people of ʿIrāq. *Al-Qanṭara, 46*(2), e887. https://doi.org/10.3989/alqantara.2025.887

Wahilmi, I. I., Kholis, H. D., & Lum'ah, D. D. (2026). Orientalist and nonbeliever criticism of the qirā'āt of the Qur'an: Analysis and response in the book *Al-Qirā'āt fī Naẓari al-Mustashriqīn wa al-Mulḥidīn*. *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, 10*(2), 111–122. https://journal.uinsgd.ac.id/index.php/Al-Bayan/article/view/47432

Zulfikri, Al-Fikriah, H., & Himam, M. M. (2025). Reassessing Qurʾānic codification: A critical appraisal of Nicolai Sinai's methodology. *QURANICA: International Journal of Quranic Research, 17*(2), 87–111. https://doi.org/10.22452/quranica.vol17no2.30