

AL-BANJARI, hlm. 59–75
ISSN 1412-9507

Vol. 9, No.1, Januari 2010

MUSHAF QIRAAT SYEKH MUHAMMAD ARSYAD AL-BANJARI DALAM SEJARAH QIRAAT NUSANTARA

Fathullah Munadi*

ABSTRACT

Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari yang banyak dikenal sebagai seorang tokoh fiqih dengan magnum opusnya Sabīl al-Muhtadīn ternyata juga memiliki peran yang besar dalam kajian Alquran di Nusantara yang dibuktikan dengan mushaf Alquran yang disertai qiraat Alquran, karya yang muncul pada abad ke-18. Mushaf tersebut dalam sejarah kajian Alquran Nusantara merupakan karya yang sangat berharga karena hingga saat ini belum ditemukan karya sejenis yang kaya dengan uraian qiraat dan masih dapat dianggap karya tertua dalam bidang qiraat di Nusantara. Tulisan ini tidak dimaksudkan untuk menjelaskan posisi qiraat Syekh Arsyad, namun hanya memberikan wawasan terhadap kekayaan turats keagamaan yang ada di bumi Lambung Mangkurat dalam kajian Alquran khususnya qiraat Alquran.

Kata-kunci: *kajian Alquran, qiraat, turats, qurrā', al-Imām.*

Pendahuluan

Pada dasarnya beberapa kalangan ilmuwan sejarah kajian Alquran Nusantara memandang bahwa sebelum abad ke-20 di Nusantara relatif sepi dari kajian Alquran. Kehadiran karya dalam kajian Alquran dikesankan sangat jauh setelah kedatangan Islam. Namun tidak sedikit pula yang memandang sebaliknya, atau setidaknya, masih ditemukan beberapa karya kequr'anuan yang patut dikelompokkan dalam khazanah kajian Alquran Nusantara.¹

*Dosen pada fakultas Tarbiyah IAIN Antasari Banjarmasin.

¹Secara sederhana, pada klasifikasi kelompok pengkaji sejarah kajian Alquran Nusantara, yang mempertahankan pendapat pertama cenderung didukung oleh kalangan Barat yang biasa disimbolkan sebagai *orientalis*, seperti Peter Riddell, penulis "Earliest Quranic Exegetical Activity in the Malay-Speaking States". Sedangkan yang menyatakan tidak terjadi kekosongan karya kequranuan dalam sejarah Islam Nusantara lebih banyak disuarakan oleh para pengkaji lokal dalam sejarah kajian Alquran Nusantara, seperti Nashruddin Baidan dan Ervan Nurtawab, meskipun dalam hal ini AH. Johns juga menyiratkan hal yang sama.

Di sini penulis berusaha melihat satu sisi realitas sejarah kajian Alquran Nusantara melalui praktek qiraat yang dilakukan tokoh besar Islam Kalimantan Selatan Syekh Muhammad Arsyad.

Sebagai bagian dari wilayah Nusantara sejarah kajian Alquran di Kalimantan Selatan tentu memiliki kesamaan dan perbedaan serta sekaligus memiliki kaitan erat dengan sejarah kajian Alquran Nusantara. Sayangnya, karena kajian mengenai sejarah Islam di Kalimantan Selatan relatif sedikit menyebabkan sejarah di Kalimantan Selatan bahkan lebih kabur daripada sejarah Islam Nusantara secara umum. Di tengah sulitnya mengumpulkan bukti yang dapat dijadikan data, penulis mencoba menjelaskan terlebih dahulu posisi sejarah kajian Alquran dan keislaman secara umum di Kalimantan Selatan.

Meskipun Islam mulai menampakkan pengaruh ajarannya di Kalimantan Selatan sejak abad ke-16, namun menurut Azyumardi Azra kaum muslim masih merupakan kelompok minoritas di wilayah ini. Para pemeluk Islam terbatas pada orang-orang Melayu; Islam hanya mampu masuk secara sangat perlahan ke kalangan suku Dayak. Bahkan di kalangan muslim Melayu, kepatuhan kepada Islam masih sangat minim dan tak lebih dari pengucapan syahadat.²

Beberapa catatan tentang tokoh-tokoh dan perkembangan Islam dan ke Qur'anan pada akhir abad ke-17 dan awal abad ke-18 di antaranya, Datu Kandang Haji baru sebatas mengajarkan membaca Alquran dan menghidupkan salat Jum'at di desa Paringin, Kabupaten Balangan. Tokoh lainnya, Datu Sanggul juga hanya sebatas telah membangun mesjid di Tatakan (sekitar Kabupaten Tapin).³

Kondisi keagamaan yang sederhana seperti di atas berlangsung tanpa banyak perubahan yang berarti hingga masa kedatangan Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari⁴ dari Timur Tengah pada akhir abad ke-18.

Syekh Arsyad merupakan salah seorang dari empat serangkai yang belajar di Timur Tengah dan ia kemudian menjadi salah satu tokoh sentral pembaharuan di Nusantara khususnya wilayah Kesultanan Banjar di Kalimantan Selatan.⁵ Seperti tokoh lainnya dalam pembaharuan Islam, Syekh

² Lihat Azyumardi, *Jaringan Ulama*, (Bandung: Mizan, cet.II, 2005), h. 314.

³ Asywadie Syukur, "Kesultanan Banjar, Semenjak Suriansyah sampai Syekh Muhammad Anyad Al-Banjari", harian "*Banjarmasin Post*", 18 November 1988, h. 7.

⁴ Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari selanjutnya akan lebih banyak disebut Syekh Arsyad.

⁵ Syekh Arsyad bersama dengan tiga orang temannya Abdussamad al-Palimbani, Abdul Wahab Bugis dan Abdurrahman Masri, oleh sejarawan disebut sebagai "empat serangkai", lihat *Jaringan Ulama*, h. 314.

Arsyad juga menganut paham neo-sufisme yang notabene mengusung Alquran dan Hadits sebagai landasan dan sumber utama.

Dari Syekh Arsyad yang cukup lama menimba ilmu di Timur Tengah⁶ terlahir sedikitnya belasan naskah kuno keagamaan. Naskah-naskah tersebut selain merekam situasi dan kondisi sosial keagamaan pada masanya juga memuat penafsiran ayat Alquran seperti terdapat dalam Kitab *Sabîl al-Muhtadîn*, *Tuhfat al-Râgibîn* dan *Risâlah Kanẓ al-Ma'rifah*, bahkan lahir pula dari tangannya sebuah mushaf Alquran dengan qiraat di setiap sisi halamannya.

Keadaan di atas menarik penulis untuk meneliti lebih lanjut kajian Alquran Syekh Arsyad sebagai titik awal untuk melacak sejarah kajian Alquran di Kalimantan Selatan. Dalam tulisan ini pula akan dilakukan analisis qiraat untuk membuktikan realitas qiraat dalam mushaf Syekh Arsyad, sehingga layak untuk diposisikan dalam sejarah kajian Alquran di Nusantara.

Qiraat di Nusantara

Qiraat dalam hal ini terserap dari kata *al-Qirâ`ât* (القراءات) bentuk plural dari *Qirâ`ah*, dan definisi qiraat dijelaskan oleh al-Zarqânî dengan mazhab atau aliran pembacaan Alquran yang dipegang oleh para Imam qiraat (Qurrâ`) yang masing-masing saling berbeda dalam pembacaan/penuturan (ayat) Alquran meskipun semua riwayat dan rantai sanadnya sama-sama disepakati.⁷ Dalam tulisan ini qiraat tidak dibahas/dikaji dalam esensi qiraat dan wacana keilmuan yang melingkupinya, tapi pembahasan tulisan ini hanya menjelaskan fenomena qiraat dalam sejarah Islam Nusantara.

Eksistensi qiraat dalam kajian sejarah Islam Nusantara tidak banyak disinggung, namun telah dilakukan penelitian secara khusus berbentuk tesis oleh Wawan Djunaedi yang kemudian dibukukan dengan judul *Sejarah Qiraat Alquran di Nusantara*.⁸

Wawan Djunaedi mengatakan bahwa informasi sejarah Islam tidak menyebutkan nama-nama *qâri`* (ulama ahli qiraat). Hal tersebut karena beberapa faktor, antara lain:

⁶Pada beberapa buku sejarah Syekh Arsyad digambarkan bahwa Syekh Arsyad menimba ilmu selama 30 tahun di Mekkah dan 5 tahun di Medinah.

⁷Muhâmmad 'Abd al-'Azîm al-Zarqânî, *Manâbil al-Irfân fî 'Ulûm al-Qur`ân*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah) jilid 2, h.226.

⁸Diterbitkan oleh Pustaka UIN Jakarta pada tahun 2008.

1. Islam yang dibawa ke Nusantara dibawa oleh para tokoh sufi, di samping itu juga dibawa oleh saudagar, karenanya sangat wajar terjadi dominasi sejarah tokoh tasawuf dan fiqih.
2. Jarang ada pelajar Muslim generasi awal yang mendalami qiraat secara khusus. Kalaupun ada di antara mereka yang mempelajari Alquran hanya sebatas pada tatacara membaca Alquran sebagai Kitab Suci, tidak sampai pada aspek-aspek inti yang menjadi diskursus ilmu qiraat.⁹

Wawan mencoba melakukan penelusuran sejarah melalui tulisan-tulisan sejarah Islam, dan ketika dirasakan bahwa tulisan tentang studi qiraat 'gelap', maka ia mengakui harus memulainya dari studi ulama dan dai.

Pada dasarnya ia telah menemukan beberapa tokoh yang dikenal sebagai qari yang ia tetapkan sebagai qari pertama Nusantara, sekitar abad ke-14, yakni Maulana Husain dan Jawa Tengah yang datang ke Maluku pada masa pemerintahan Marhum. Ketika itu Maulana Husain mendemonstrasikan kemahirannya dalam menulis huruf Arab dan membaca Alquran dengan irama serta suara yang sangat indah sehingga mampu menyedot perhatian penduduk setempat yang akhirnya menggerakkan keinginan mereka untuk mempelajari Alquran.¹⁰

Qari keduanya adalah Syekh Abdurrahman (1777-1899 M) yang mendirikan surau besar -*mirip pesantren di Jawa-* di Batuhampar, Payakumbuh. Di sini ia tidak hanya sekedar mengajarkan cara membaca Alquran secara baik, namun juga mengajarkan tilawah Alquran dengan irama, hingga memiliki banyak murid dari luar daerah seperti Jambi, Palembang, Bangka, dan lain-lain.¹¹

Menurut Djunaedi para tokoh di atas hanya bisa disebut sebagai qari, qari tidak bisa dikategorikan sebagai *muqri*. Karena *muqri* adalah seorang yang sangat alim dalam bidang ilmu qiraat dan diberi *ijazah* (kewenangan) untuk kembali meriwayatkan yang telah dipelajari dari sang guru kepada orang lain. Ijazah sanad yang maksud ialah yang bersambung hingga Rasulullah secara komplit dari *al-Fâtihah* hingga *al-Nâs*, sedangkan qari, Wawan mengutip *Haqq al-Tilâwah* karya Husnî Syaikh 'Usmân terbagi dalam tiga

⁹Wawan Djunaedi Soffandi, *Mazhab Qiraat 'âsim rivâyat Hafis di Nusantara: Studi Sejarah Ilmu*, tesis, (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2004), h. 193.

¹⁰Lihat Uka Tjandrasmita, *Pertumbuhan dan Perkembangan Kota-kota Muslim di Indonesia dari Abad XIII sampai Abad Masehi*, (Kudus: Menara Kudus, 2000), h. 23.

¹¹Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam Tradisi dan Modernisasi menuju Milenium Baru*, (Jakarta: Logos, cet.IV, 2002), h. 132-133,

bagian; *mubtadi`*, *mutawassit*, dan *muntabî*. *Al-mubtadi`*, merupakan orang yang menguasai kurang dari 3 qiraat, *al-mutawassit* merupakan orang yang menguasai 4 hingga 5 qiraat, dan sedangkan *al-muntabî* adalah orang yang menguasai lebih dari lima.¹²

Dari rumusan permasalahan yang diangkat oleh Wawan dalam tesisnya tersebut ia menemukan jawaban bahwa qari Nusantara pada awalnya adalah pengajar pada bidang ilmu Tajwid, dan berkenaan dengan ulama ilmu Qiraat yang memiliki sanad qiraat, maka tidak dijumpai ulama nusantara yang berhasil mendapatkan sanad kecuali pada akhir abad ke-19 atau awal abad ke-20, yaitu: K.H. Muhammad Moenawir di Yogyakarta dan K.H. Munawar di Gresik. Maka secara *de jure* sejarah perkembangan ilmu Qiraat di Nusantara bermula pada abad ke-20.¹³

Pada dasarnya model penelitian qiraat sangat berhubungan erat dengan kompetensi tokoh-tokoh tafsir. Namun sangat disayangkan bahwa penelitian qiraat Nusantara yang dilakukan Wawan tidak mengambil asumsi tersebut hingga sangat mungkin mendistorsi sejarah qiraat dari sejarah tafsir Nusantara.

Contoh kongkritnya antara lain adalah bahwa pada halaman awal *Tarjumân al-mustafîd*, Abdurra'uf Singkel dalam menafsiri *Sûrat al-Fâtibah* sudah membahas unsur qiraat dan memberikan pendahuluan singkat tentang tokoh-tokoh qiraat, sebagai berikut:

“(Faidah) pada menyatakan ikhtilaf antara segala qari yang tiga pada membaca *mâlik*, maka Abu 'Amr dan Nâfi' *ittafaq* keduanya atas membaca *malik* dengan tiada alif dan Hafsh dengan alif maka adalah maknanya tatkala dibaca dengan alif Tuhan yang mempunyai segala pekerjaan hari kiamat (bermula), jikalau tersebut pada yang lagi akan datang bacaan Dûrî demikianlah maka yaitu baca murid Nâfi' dan Abû 'Amr karena segala imam qari yang masyhur itu tujuh jua, maka tiap-tiap seorang daripada mereka itu dua muridnya yang masyhur (pertama) daripada yang tujuh itu (Nafi') namanya, maka muridnya yang masyhur Qâlûn dan Warasy dst...”¹⁴

¹²Al-Zarqânî menyebutkan hanya 2 variabel qari yaitu *al-mubtadi`*, dan *al-muntabî*. *al-mubtadi`* merupakan orang yang menguasai kurang dari 3 qiraat, sedangkan *al-muntabî* adalah yang menguasai lebih dari tiga. Muhammad 'Abd al-'Azîm al-Zarqânî, *Manâbil al-'Irîfân* (Cairo: Dâr Ihyâ al-Kutub al-'Arabiyah, t.th), h. 412.

¹³Wawan, *Mazhab Qiraat*, h. 307.

¹⁴Abdurra'uf Singkel, *Tarjumân al-Mustafîd*, ed.Mohd. Idris al-Marbawi, (Mesir:

Selain itu, menurut Salman Harun, Abdurra'uf Singkel secara khusus menyuruh muridnya Dâwûd Jâwî al-Rûmî untuk menambahkan penjelasan mengenai qiraat selain *asbâb al-nuzûl*. Kebanyakan penjelasan tentang *asbâb al-nuzûl* dinukilkan al-Rûmî dari *Tafsîr al-Khâzin*, sementara penjelasan qiraat ditambahkannya berdasar apa yang ia pelajari dari Abdurra'uf Singkel.¹⁵

Dari apa yang digambarkan Salman Harun di atas sangat jelas bahwa Abdurra'uf Singkel dan muridnya Dâwûd Jâwî al-Rûmî merupakan seorang yang menguasai qiraat, namun di sini belum bisa dijelaskan apakah ia sudah mencapai derajat *muqri'* atau *qâri' mubtadî*, atau *mutawassith*, ataukah *muntahî*.

Dari beberapa kasus yang dijelaskan di atas, dapat disimpulkan bahwa kajian sejarah qiraat di Nusantara belumlah tersingkap secara signifikan. Menurut asumsi penulis, bahwa dalam kajian sejarah qiraat tentu penokohan terhadap para tokoh tafsir justeru harus menjadi perhatian lebih, karena merekalah yang memiliki kompetensi dalam banyak bidang *Ulûm Al-Qur'ân*, termasuk qiraat.

Dengan bahan dan metode yang digunakan Wawan, ia mengemukakan tesis bahwa qiraat baru muncul pada abad ke-19. Alur logika yang digunakan adalah bahwa ketika tidak ditemukan sanad qiraat, maka berarti tidak ditemukan kajian qiraat. Dan ketika diketahui bahwa dua orang tokoh qiraat, yaitu K.H. Muhammad Moenawir Yogyakarta dan K.H. Munawar Gresik,¹⁶ tokoh yang hidup pada abad ke-19, memiliki sanad dalam bidang tersebut, maka menurut Wawan *ṣabitlab* bahwa qiraat baru muncul pada abad ke-19.

Meskipun dalam kajian sejarah Islam Nusantara sendiri, para sejarawan banyak yang hanya memfokuskan posisi Syekh Arsyad sebagai ulama fikih dan tidak menganggapnya menonjol dalam kajian Alquran, penulis, berusaha memberikan bukti tentang keterlibatan tokoh Kalimantan Selatan ini dalam kajian Alquran yakni qiraat. Bukti tersebut adalah naskah mushaf Alquran yang ditulis oleh Syekh Arsyad di abad ke-18, atau satu lebih awal dari hasil penelitian Wawan.

Mustafâ al-Bâb al-Halabî, 1951), juz 1, h. 2.

¹⁵Salman Harun, *Hakekat Tafsir Tarjuman al-Mustafîd Karya Abdurra'uf Singkel*, disertasi, (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1988), h. 47-48, h. 273-275, lihat pula Peter Riddel, "Earliest Quranic Exegetical Activity in the Malay-Speaking States", dalam *Archipel* 38, (Paris: Institut National et Civilisations Orientales, 1989), h. 120.

¹⁶*Ibid.*

Mushaf Alquran Syekh Arsyad

Mushaf Alquran syekh Arsyad dimaksud di sini adalah mushaf Alquran karya tulis tangan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari (*bandschriften*). Hal ini seperti dinyatakan oleh Abu Daudi bahwa Mushaf karya syekh Arsyad ini merupakan salah satu otografi Syekh Arsyad selain karya *Fatâmâ Sulaymân Kurdî* dari beberapa naskah salinan yang masih ada pada beliau.¹⁷

Mushaf terbagi dalam tiga jilid yang masing-masing memuat 10 juz. Per halaman mushaf ini berukuran cukup besar yaitu, lebar 57 cm dan panjang 63 cm.

Jilid pertama mushaf ini dikelola¹⁸ dalam koleksi Museum Daerah Kalimantan Selatan di Banjarbaru, jilid kedua dan ketiga disimpan oleh Abu Daudi salah seorang zuriat¹⁹ Syekh Arsyad di Dalam Pagar.²⁰

Menurut Abu Daudi, Syekh Arsyad mulai menulis mushaf ini pada tahun 1193 H/1779 M, dan tidak diketahui waktu selesainya.²¹

Melalui mushaf ini juga Syekh Arsyad mendemonstrasikan rasa seninya dalam membuat lukisan atau ornamen. Dan pada bagian depan setiap awal surah diberikan kaligrafi dan beberapa hiasan dengan menggunakan motif bunga. Kaligrafi yang terukir pada awal surah tersebut menjelaskan nama surah, jumlah ayat dalam surah, dan juga menyebutkan klasifikasi *Makki* atau *Madani*.

Mushaf ditulis dengan huruf Naskhi dan sesuai dengan kaidah *rasm Usmâni* dan berdasarkan qiraat *riwâyat* Hafis (w. 180 H) dari Imâm 'Ashim (w. 127 H) dan dilengkapi dengan catatan qiraat lain ditepinya. Penulis menggarisbawahi karya ini bahwa karya ini menunjukkan penguasaan Muhammad Arsyad terhadap '*Ulûm Al-Qur'an*', terutama bidang ilmu qiraat.

¹⁷Berdasarkan wawancara langsung kepada KH. Irsyad Zein, pada tanggal 20 Maret 2009 di Dalam Pagar, Martapura.

¹⁸Di Museum ini, mushaf dipajang dengan posisi terbuka di dalam lemari kaca hingga para pengunjung dapat melihat langsung mushaf tulisan tangan SMA ini di sini.

¹⁹Zuriat yang dimaksud di sini adalah H.M.Irsyad Zein yang memiliki nama pena Abu Daudi, dan juga penulis *Maulana Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari*.

²⁰Jika pada Museum Bait Alquran di Taman Mini Indonesia Indah Jakarta, ditemui mushaf Albanjari, maka itu bukan merupakan mushaf yang disalin oleh SMA, tapi merupakan mushaf raksasa berukuran 2 x 1,5 meter yang dibuat tahun 1994 dan ditampilkan pada festival Istiqlal pada tahun 1995, di Jakarta.

²¹Daudi, *Maulana Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari*, h.56. Mengenai dibuatnya mushaf ini tahun 1779 juga dikuatkan dengan jenis kertas yang digunakan memiliki watermark bergambar tulisan "*Jhonig & Zoon*" yang beredar antara tahun 1775-1800-an.

Analisis Qiraat dalam Mushaf Syekh Arsyad

Untuk keseimbangan dan kelengkapan catatan terhadap analisa qiraat yang terdapat pada mushaf Syekh Arsyad, penulis mengambil 1 contoh pada masing-masing jilid mushaf. Satu halaman sampel pada jilid yang pertama dan 2 halaman pada jilid kedua dan sampel qiraat pada *Sûrah al-Humazab* pada jilid yang ketiga. Contoh qiraat yang diambil dari jilid pertama mushaf Muhammad Arsyad yaitu; pada halaman surah al-An'âm ayat 105 hingga 114²² yang oleh Syekh Arsyad diberikan beberapa kata yang merupakan pilihan qiraat. Kata-kata tersebut tertulis miring membentuk sudut 45° (derajat) dan tersusun secara vertikal dari atas ke bawah. Antara lain kata (دارست), kemudian di bawahnya secara berurutan (و هو), (نبيي), (اليهم), (اليهم وصلا).

Kata *dârasta* merupakan bacaan pada Imâm Abû 'Amr (w. 154 H) dan Imâm Ibn Kaşîr (w. 120 H).²³ Kata *ilayhimu* bacaan Imâm Abu 'Amr dan *ilayhum* merupakan bacaan pada Imâm Hamzah (w. 156 H), Ali, Imâm Khalaf (w. 229 H), Imâm Ya'qûb (w. 205 H).²⁴ Kata *nabi'un* salah satu bacaan bagi kata *nabiyyun* dalam riwayat Imâm Nâfi' (w. 169 H).²⁵ Dan *wahwa* sebagai bacaan bagi kata wahuwa dari Imâm Kisâ'î (w. 189 H) dalam riwayat al-Dûrî (w. 246 H) dan Abû Haris al-Laisi (w. 240 H), juga merupakan riwayat Qâlûn (w. 220 H) dari Imâm Nâfi', serta dari Imâm Abû 'Amr juga dalam qiraat al-Dûrî²⁶ dan al-Sûsî (w. 261 H).²⁷

Dari kasus ini saja selain Imâm 'Âsim, berarti Muhammad Arsyad telah mengemukakan riwayat lima Imâm qira'ât mutawâtir lainnya yakni Imâm Nâfi' (w. 169 H), Imâm Ibn Kaşîr (w. 120 H), Imâm Abû 'Amr (w. 154 H), Imâm Hamzah (w. 156 H), dan Imâm 'Ali al-Kisâ'î (w. 189 H). Dan disertai dua riwayat Imâm qiraat masyhur, yakni Imâm Khalaf dan Imâm Ya'qûb.

²²Pada saat penulis berkunjung ke museum Banjarbaru halaman mushaf ini merupakan bagian halaman mushaf yang terbuka dan terpajang di museum ini.

²³Abû Muhammad al-Husain, *Tafsîr Al-Bagawî Ma'âlim Tanzîl*, (Riyâdh: Dâr Tayyibah, t.th), h. 175.

²⁴Jamâl al-Dîn, *Mushaf al-Sahâbah fî al-Qirâ'ât al-'Asyr min Tariq al-Syâtibiyah wa al-Durrah*, (Tanta: Dâr al-Sahâbah li al-Turâs, 2004), h. 142.

²⁵Jamâl al-Dîn, *Mushaf al-Sahâbah fî al-Qirâ'ât*, h. 142.

²⁶Nama lengkap al-Dûrî adalah Abû 'Umar Hafis bin 'Umar bin 'Abd al-'Aziz al-Dûrî al-Nahwî. Al-Dûrî merupakan nama sebuah tempat di Bagdad. Al-Dûrî meriwayatkan qiraat dari dua Imâm yakni dari al-Imâm al-Kisâ'î dan al-Imâm Abû 'Amr.

²⁷Ibn al-Bâzisy, *al-Iqnâ' fî al-Qirâ'ât al-Sab'*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, 1403H/1983M), h. 493.

Hingga dalam hal ini penulis kurang sependapat dengan yang menyatakan bahwa mushaf Muhammad Arsyad hanya berisi qiraat Ibn Kaşir dan riwayat Warasy (w.197 H),²⁸ karena di samping bahwa ditemukan pendapat para Imâm qiraat yang lebih banyak seperti pada kasus di atas, tentunya akan lebih banyak lagi jika diamati pada keseluruhan mushaf.

Contoh berikutnya diambil dari 2 halaman yang terletak di Juz sebelas, jilid kedua. Halaman pertama dimulai dari ayat ke-107 pada surah Yûnus dari kata *dan* *وإن يمسسك* diakhiri dengan ayat ke-5 pada surah Hûd dan halaman selanjutnya ayat ke-6 pada Surah Hûd hingga kata *وعملوا الصالحات* pada ayat ke-11.

Catatan qiraat yang tertulis pada halaman pertama ini, yaitu; *wahwa* (وهو), *qad jā'akum* (قد جاءكم) kemudian *wahwa* (وهو) yang kedua *basmala* (بسم), alif lâm râ (الر), *wa in tawallaw* (وإن تولوا), dan *fa inni* (فإني). Di bawah kata ini diikuti pula oleh petunjuk rumus-rumus qiraat yang tertulis lebih kecil daripada bacaan qiraat, seperti yang terdapat di bawah *qad jā'akum* berupa rumus (حال ش أمال محض), di bawah *wahwa* kedua tertulis (ب ح ا), di bawahnya lagi tertulis *basmala* yang diiringi rumus (ب د ن ر), di bawah rumus ini tertulis (سكت) diiringi kata (وصل و) yang di bawahnya dikuti rumus (ج ح ا ك) diikuti pula oleh kata (وصل فقط) yang di bawahnya terdapat huruf (ف), dan berikutnya *alif lâm râ* diikuti rumus (ن ج), berikutnya lagi *wa in tawallaw* diikuti (هـ) dan yang terakhir *fa inni* diikuti rumus (ح ا) di bawahnya.

Dari rumus yang dimunculkan Syekh Arsyad di atas, maka seharusnya qiraat dapat diketahui secara lebih mudah. Kata *wahwa* yang dibaca *wahwa* misalnya, pada contoh sebelumnya baru dapat diketahui melalui rujukan khusus terhadap kasus tersebut, namun sayangnya penulis tidak menemukan rumus tabel tersebut di dalam mushaf Syekh Arsyad sendiri.

Untuk mengetahui hal itu penulis berupaya mengaitkannya dengan rumus yang telah ada pada *Matn al-Syâtibiyyah*.²⁹ Rumus tersebut merujuk kepada para

²⁸Pendapat seperti ini tertulis dalam Abu Daudi, *Maulana Syekh Muhammad Arsyad*, h.56, dengan kalimat; *dalam tahun 1779 M. Syekh Muhammad Arsyad mulai menulis "Mushaf Qur'anul Kariem", yang dilengkapi dengan qira-at Ibnu Katsir dan Warasy di tepinya.*

²⁹Karya al-Imâm Abû al-Qâsim bin Fîrah bin Khalaf bin Ahmad al-Darîr al-Syâtibi al-Andalûsî (w. 590 H) dalam *Matn Hirz al-Amâni wa Wajb al-Tabâni*.

imam dan perawi qiraat, dan rumus tersebut serupa pula dengan rumus *al-Durrah*.³⁰

Kembali ke contoh qiraat *wahwa* yang telah dihadirkan dan dianalisis sebelumnya bahwa *wahwa* merupakan bacaan Imâm al-Kisâ`î dalam riwayat al-Dûrî dan Abû Haris al-Laisi, juga merupakan riwayat Qâlûn dari Imâm Nâfi', serta dari Imâm Abû 'Amr juga dalam qiraat al-Dûrî³¹ dan al-Sûsî. Dan dalam contoh kali ini *wahwa* diikuti rumusan Muhammad Arsyad berupa (ب ح ا ر) . Rumus tersebut jika dibaca dengan keterangan rumus *al-Syâtibiyyah*³² maka (ب) berarti Qâlûn (ح) berarti Imâm Abû 'Amr, dan (ر) berarti Imâm al-Kisâ`î. Sedangkan (ا) di belakang (ح) dan (ر) dapat saja merupakan tambahan Syekh Arsyad untuk menyatakan bahwa rumus (ا/ alif) adalah Imam. Dan hasil analisa rumus ini sama/cocok dengan analisa pertama yang langsung merujuk kepada mushaf dan kitab qiraat.

Jika kembali kita menggunakan rumus untuk membaca rumus yang terdapat di bawah *qad jā`akum*, yakni (حال ش أمال محض) maka (ح) berarti Imâm Abû 'Amr, dan (ا) berarti Hisyâm dan (ش) berarti Imâm Hamzah al-Kûfi dan Imâm 'Alî al-Kisâ`î. Sedangkan kata (أمال محض) menunjukkan harus dibaca secara *imâlab*³³ pada kata tersebut.

Selanjutnya, kata *basmala* berhubungan dengan beberapa qiraat cara baca *bismillâh*. Pembahasan tentang *basmala* ini di dalam qiraat lebih banyak berkuat pada model/tata cara membaca *bismillâh* yang berada di antara dua *Sûrab*. Dan di dalam mushaf Syekh Arsyad, *basmala* yang diiringi rumus (ب د ن ر) pun dapat

³⁰Selengkapnya rumus-rumus tersebut dapat dilihat pada *Mushaf al-Sabâbah fî al-Qirâ`ât al-'Ayyr*, karya Jamal al-Dîn Muhammad Syaraf, h. 1-m, atau di dalam *al-Wâfi fî Syarh al-Syâtibiyyah fî al-Qirâ`ât al-Sab'*, karya 'Abd al-Fattâh 'Abd al-Gânî al-Qâdî (Jeddah: Maktabah al-Sawâdî, cet.v, 1999), h.23.

³¹Nama lengkap al-Dûrî adalah Abû 'Umar Hafs bin 'Umar bin 'Abd al-'Azîz al-Dûrî al-Nahwî. Ia meriwayatkan qiraat dari dua Imam, yakni al-Imâm Abû 'Amr dan al-Imâm al-Kisâ`î.

³²Rumus *al-Syâtibiyyah* ini terdiri dari rumus huruf *Abjadun* yang merujuk kepada para Imam qiraat serta perawinya- susunan rumus ini unik dan tertata karena tersusun berdasarkan urutan Imam (7 Imam) dan perawi (14 perawi) yang biasa disajikan dalam ilmu/sejarah qiraat. Dan rumus *al-Syâtibiyyah* ini dilengkapi dengan rumus *al-Durrah* yang menambahkan tiga Imam qiraat dan perawinya, namun sayangnya tanpa merubah rumus yang digunakan yakni, *abjadun*. Bandingkan kedua rumus tersebut dalam *Mushaf al-Sabâbah*, karya Jamal al-Dîn, h. 1-m.

³³Perubahan cara baca baris *fathab* yang biasanya 'a' diganti dengan 'e' *pepet*. Dalam istilah yang dikutip dari karya 'Abd al-Latîf al-Khâtîb, *Mu'jam al-Qirâ`ât*, (Damaskus: Dâr Sa'd al-Dîn, Juz II, h. 58, yaitu: الإمالة أن يقرأ بالفتحة تنحونحو الكسرة و بالألف نحو الباء

dipastikan merupakan pembahasan pembacaan *bismillâh* yang berada di antara dua *Sûrah*. Dengan rumus *al-Syâtibiyyah* rumus di atas tersebut dapat diartikan; (ب) dengan Qâlûn, (د) dengan Imâm Ibn Kaşîr, (ن) dengan Imâm Âsim, dan (ر) dengan Imâm al-Kisâ'î. Dari rujukan lainnya, kelima tokoh qiraat ini berpendapat bahwa *basmala* menjadi pemisah antara dua *Sûrah*. Kesesuaian penerjemahan rumus menggunakan rumus *al-Syâtibiyyah* lebih membuktikan bahwa Syekh Arsyad menggunakan rumus tersebut.

Di bawah rumus di atas tertulis (وصل و) diiringi kata (سكت) dan di bawahnya lagi rumus (ج ح ك) dan diikuti pula oleh kata (وصل فقط) yang di bawahnya terdapat huruf (ف), dapat dijelaskan bahwa selain kelima tokoh di atas terdapat beberapa tokoh lainnya dengan simbol (ج ح ك), yakni warasy, Imâm Abû 'Amr, dan Imâm Ibn 'Âmir (w. 118 H) yang memiliki cara baca lainnya manakala dua *Sûrah* bertemu. Selain dengan *basmala*, mereka berpendapat bahwa kedua surah dapat langsung disambung atau dapat pula dipisahkan dengan cara berdiam.³⁴ Pendapat lainnya menyatakan bahwa akhir surah langsung saja disambung dengan awal *Sûrah* (فقط وصل), yang berpendapat seperti ini dalam hal mushaf Syekh Arsyad diberi rumus (ف) yang berarti Imâm Hamzah.

Pada halaman depan *Sûrah Hûd* ini dijumpai sebuah kalimat yang menjelaskan cara baca *abruf al-muqatta'ah* yakni; *alif lâm râ* (الر) yang merupakan ayat pembuka pada *Sûrah Hûd*. Kalimat tersebut tertulis secara vertikal dari atas ke bawah pada sisi luar halaman, dan menggunakan bahasa Arab Melayu, tertulis sebagai berikut:

ألفث قصر لامث توجه كرق راث قدر مد طبعي يائت دو كرق

(*Alifnya qasar, lâmnya tujuh gerak, ranya qadar mad tabî'i yaitu dua gerak*)

Pembahasan qiraat selanjutnya pada halaman ini adalah *wa in tawallaw* yang diikuti (هـ) yang dapat diartikan sebagai al-Bazzi (w. 250 H). Al-Bazzi membaca 'tâ' pada 'wa in tawallaw' dengan berat.³⁵ Dan yang terakhir 'fa inni' (فإني) diikuti rumus (ح) yang berarti Imâm Abû 'Amr, berkaitan dengan pembacaan/qiraat fathah pada huruf 'yâ' yang *ber-idafah* menjadi 'fa inniya'. Tokoh berkaitan dengan hal ini berbeda dengan yang penulis temui pada sumber lainnya yang menyebutkan nama tokoh lainnya selain Imâm Abû 'Amr,

³⁴ Istilah menyambung akhir *Sûrah* dengan awal *Sûrah* disebut (و), dan istilah berhenti di antara *Sûrah* disebut (و). Lihat Muhammad Sâlim Muhaisin, *al-Irsyâdât al-Jalîyyah fî al-Qirâ'ât al-Sab' min Turuq al-Syâtibiyyah*, (Cairo: Dâr Muhaisin, 2005), h. 27-28.

³⁵ Dalam istilah qiraat dengan *tasydûd*. Lihat Jamâl al-Din, *Mushaf al-Sahâbah*, h. 221.

yakni; Imâm Nâfi', dan Imâm Ibn Kasîr, bahkan pada rujukan lainnya terdapat nama Abû Ja'far (w. 130 H).³⁶

Sama halnya dengan qiraat yang tertulis pada halaman pertama, pada halaman selanjutnya ini juga tertulis qiraat dan rumus. Pada halaman ini terdapat *wahwa* yang diikuti rumus (ب ح ا ر), dan diikuti pula oleh *wahwa* yang lainnya yang tidak diikuti rumus. Analisa qiraat *wahwa* telah diuraikan di atas.

Pembahasan qiraat berikutnya dalam Mushaf Syekh Arsyad, berhubungan dengan kata *sibr mubîn* dalam surah Hûd; ayat 7, yaitu kata *sabhâr(un)*.

Kata *sabhâr(un)* dalam mushaf merupakan qiraat bagi kata *sibr(un)*. Di bawah *sabhâr(un)* terdapat kata dan rumus (ش ح ا مال محض). Jika rumus tersebut diartikan menggunakan tabel rumus al-Syâtibiyah, maka berarti: (ش) adalah Imâm Hamzah dan Imâm 'Alî al-Kisâ'î, dan (ح) berarti Imâm Abû 'Amr, sedangkan (امال محض) berarti menunjukkan cara baca *imâlah*. Namun saat dilakukan pengecekan ulang pada kitab-kitab qiraat dan tafsir, penulis menemukan perbedaan bentuk qiraat *sibr(un)* yang ditulis Syekh Arsyad; *sabhâr(un)* dengan bentuk lainnya yaitu *sâhir(un)*. Sebenarnya muatan makna kedua bentuk sama-sama sebagai *fi'il* (subyek/pelaku), namun bedanya terletak pada kata *sabhâr* yang mengandung penekanan dalam makna "lebih" yang biasa disebut *shâgh mubâlagah (form of Intensiveness)*.³⁷

Di dalam *Mushaf al-Sahâbah fî al-Qirâ'ât al-'Asyr* dinyatakan bahwa yang menggunakan bacaan *sâhir* adalah Imâm Hamzah, Imâm 'Alî al-Kisâ'î dan Imâm Khalaf, sedangkan di dalam *al-Irşyâdât al-Jalîyyah* bahwa yang menggunakan bacaan tersebut adalah Imâm Hamzah dan Imâm 'Alî al-Kisâ'î, dan begitu pula di dalam *Tafsîr al-Bagawî*. Dan seakan-akan merangkum seluruh qiraat, *Mu'jam al-Qirâ'ât* karya 'Abd al-Latîf al-Khathîb mengatakan bahwa yang membaca *sâhir* adalah Imâm Hamzah, Imâm al-Kisâ'î, Imâm Khalaf, dan Yahyâ bin Wasâb.³⁸

Dari beberapa sumber di atas, penulis belum menemukan bacaan *sabhâr* selain pada Mushaf Syekh Arsyad. Di samping itu, pada kitab qiraat lainnya tidak dijelaskan mengenai bahwa terjadi bacaan secara *Imalah* sebagaimana di dalam qiraat Syekh Arsyad. Beberapa hal tersebut di atas mendorong penulis

³⁶Bandingkan *Mushaf al-Sahâbah*, h. 221 dengan *al-Irşyâdât al-Jalîyyah*, h. 345.

³⁷*Shâgh mubâlagah* masih merupakan salah satu bentuk dari *ism fâ'il* yang menunjukkan sifat banyak atau lebih.

³⁸Yahyâ bin Wasâb, seorang tabi'in bermarga al-Asadi al-Kûfi, ia mengambil riwayat dari Ibn 'Umar dan Ibn 'Abbâs. Lihat 'Abd al-Latîf, *Mu'jam al-Qirâ'ât*, jilid 4, h. 16-18, dan jilid 11, h. 138.

untuk menyimpulkan bahwa dalam hal ini Syekh Arsyad kurang tepat dalam memberikan contoh bacaan/qiraat.

Dan pada ayat selanjutnya, qiraat berbungan dengan kata *yastabzi`ûn* dengan beberapa variasi, pertama *yastabzi`un* diikuti kata (وقفا) dan rumus (ف) ,seterusnya dimunculkan kembali dengan kata *yastabziyûn* diikuti pula oleh kata (وقفا) dan *yastabzi`ûn*³⁹ yang diikuti kata (وقفا) pula. Sedangkan pembahasan qiraat terakhir pada halaman ini berkaitan dengan 'anni, namun tanpa diikuti rumus.

Rumus (ف) berarti Imâm Hamzah, dalam hal ini Imâm Hamzah membaca *yastabzi`ûn* dengan tiga variasi, pertama *yastabzi`un* lalu (وقفا) atau berhenti sejenak kemudian dibaca lagi dengan *yastabzi`un* kemudian berhenti dan *yastabziyûn* kemudian berhenti pula.⁴⁰ Selain itu di dalam *Mu'jam al-Qirâ`ât* ditambahkan pula bahwa Imâm Abu Ja'far membacanya dengan *mendammahkan* huruf (ج) menjadi *yastabzi`ûn*.⁴¹

Pembahasan 'anni (عني) yang di dalam Mushaf Syekh Arsyad tidak diikuti rumus, di dalam *Mushaf al-Sahâbab* dan di dalam *Mu'jam al-Qirâ`ât*, dibahas bahwa dibaca 'anniya' oleh Imâm Nâfi', Imâm Abû 'Amr, Abû Ja'far dan al-Yazîdî.⁴²

Sampel terakhir yang diambil dari mushaf Syekh Arsyad adalah qiraat pada surah al-Humazah. Pada sisi surah tersebut Syekh Arsyad menuliskan (جمع) *jamma'a* dan (بحسب) *yabsibu* tanpa diikuti rumus. Beberapa yang membaca *jamma'a* adalah Imâm Ibn 'Âmir, Imâm Hamzah, dan Imâm al-Kisâ`î. Sedangkan yang membaca *yabsibu* adalah Imâm Nâfi', Imâm Ibn Ka'sîr, Imâm Abu 'Amr, Imâm al-Kisâ`î, Imâm Ya'qûb, dan Imâm Khalaf. Di dalam *Mu'jam al-Qirâ`ât* dijelaskan bahwa bacaan *yabsibu* merupakan bacaan pada dialek bahasa Hijâz.⁴³

Jika dicermati seluruh sampel yang disajikan dalam tesis ini, maka diperoleh informasi bahwa Syekh Arsyad mencoba menampilkan qiraat melalui jalur *al-Syâtibiyyah*, karena diketahui melalui rumus-rumus yang digunakan

³⁹Jadi ada tiga variasi bacaan يستهزون yang diberikan oleh Syekh Arsyad dalam hal ini, yaitu: يستهزون , يستهزون , يستهزون .

⁴⁰ Muhammad Sâlim Muhaisin, *al-Irşyâdât al-Jalîyyah*, h. 345.

⁴¹ Abd al-Latîf, *Mu'jam al-Qirâ`ât*, jilid 4, h. 17.

⁴² Pada *Mushaf al-Sahâbab* hanya oleh Imâm Nâfi', Imâm Abû 'Amr, dan Abu Ja'far saja. Bandingkan antara Jamâl al-Din, *Mushaf al-Sahâbab*, h.222 dengan 'Abd al-Latîf, *Mu'jam al-Qirâ`ât*, jilid 4, h. 19.

⁴³ 'Abd al-Latîf, *Mu'jam al-Qirâ`ât*, jilid 10, h. 576-577.

oleh Syekh Arsyad. Namun sulit dipastikan apakah Syekh Arsyad berusaha menyajikan *al-Qirâ`ât al-Sab'*, atau *al-Qirâ`ât al-'Asyar*, ataukah *al-Qirâ`ât al-Arba'a Asyar*.⁴⁴

Apabila dibandingkan dengan beberapa karya mushaf qiraat lain, maka penyajian Syekh Arsyad dapat dianggap sangat simpel dan bahkan pada beberapa halaman sampel penelitian ini diketahui bahwa Syekh Arsyad tidak menampilkan keseluruhan qiraat yang mungkin dapat ditampilkan.

Simpelnya qiraat yang disajikan Syekh Arsyad ini terlihat juga pada simbol atau rumus yang digunakan tanpa disertai penjelasan yang rinci, dan bahkan cukup banyak pula qiraat yang disajikan tanpa diikuti oleh rumus. Sedangkan pada beberapa mushaf qiraat lain ada yang membagi antara *qâ'idah usûl* dan *al-farsy*⁴⁵ dan ada pula yang menjelaskan secara langsung *imâm* siapa saja yang membaca qiraat tersebut.

Ketidakeengkapan qiraat yang ditampilkan Syekh Arsyad dapat berarti bahwa Syekh Arsyad sebenarnya membatasi penggunaan qiraat melalui para imam dan perawi tertentu saja Atau mungkin juga bahwa Syekh Arsyad memberikan qiraatnya secara sporadis sehingga ia dapat menggunakan seluruh qiraat. Menjawab seluruh persoalan di atas kiranya perlu kajian lebih mendalam dengan sampel yang lebih banyak lagi. Sedangkan untuk membuktikan bahwa Syekh Arsyad telah menggunakan qiraat dan memiliki kontribusi di bidang qiraat dan dalam kajian Alquran secara umum telah dirasa cukup dengan contoh yang ada dalam tulisan ini.

Ilmu qiraat merupakan salah satu bidang yang biasanya diajarkan secara turun menurun dalam rantai sanad. Dalam *Mushaf al-Sahâbah* Jamâl al-Dîn Muhammad Syaraf memberikan catatan bahwa seorang qari tidak diperbolehkan membaca qiraat tanpa melalui belajar kepada seorang guru

⁴⁴*Al-Qirâ`ât al-Sab'* adalah 7 qiraat yang dianggap *mutawâtir*, *Al-Qirâ`ât al-'Asyar* berarti 10 qiraat yang merupakan gabungan qirat *mutawâtir* dan yang *âhâd*, dan *Al-Qirâ`ât al-Arba' Asyar* merupakan qiraat 10 yang ditambah dengan qiraat yang dianggap *Syâzzab*, dan perawinya adalah; al-Hasan al-Basri (w. 110), Muḥammad bin 'Abd al-Rahmân (w. 123) Yahyâ bin al-Mubâarak al-Yazîdî (w. 202), dan Sulaimân bin Mahrân al-Asadî dikenal al-A'masy (w. 148). Lihat *al-Qirâ`ât Abkâmuhâ wa Masdaruhâ*, karya Sya'bân Muḥammad Ismâ'il, (Cairo: Dâr al-Salâm, 1999), h. 105.

⁴⁵*Qâ'idah usûl* adalah kaidah-kaidah utama yang senantiasa berulang pada setiap ayat sesuai kaidah qiraat masing-masing *imâm*, seperti; *mad*, *idgâm*, *imâlah* dan lain-lain. *Al-farsy* adalah perbedaan qiraat yang tidak mempunyai kaidah tertentu, namun perbedaan ini dapat diketahui dari sumber *simâ'i* sesuai tempat dan *rasm*-nya pada Alquran menurut *imâm* tertentu pada ayat tertentu dan surat terlentu pula.

qiraat. Pernyataan tersebut tentu mensyaratkan izin dan sanad seorang guru kepada seorang *qâri*. Dalam kasus Syekh Arsyad, cukup jelas bahwa beliau memberikan ragam bacaan/qiraat dalam mushafnya namun belum diketahui bahwa Syekh Arsyad memiliki sanad dalam qiraat.

Mengaluri logika yang dibangun dalam kajian qiraat, maka sangat janggal jika Syekh Arsyad menguasainya tanpa bimbingan seorang guru yang memiliki sanad.

Simpulan

Dari tulisan ini setidaknya dapat disimpulkan bahwa Syekh Arsyad merupakan tokoh yang menguasai dan menuliskan qiraat dalam mushafnya. Dan jelas, bahwa meskipun hanya memiliki 1 karya kequr'anan, yakni mushaf Alquran, Syekh Arsyad dapat dianggap memiliki posisi dan kontribusi penting dalam kajian Alquran Nusantara abad ke 18.

Pernyataan di atas dapat secara otomatis menggeser tesis Wawan Djunaedi yang menyatakan bahwa qiraat di Nusantara mulai dikembangkan di akhir abad ke-20 dengan bukti di adanya tokoh yang berhasil mendapatkan sanad qiraat, yakni K.H. Muhammad Moenauwir bin Abdullah Rosyad dan K.H. Munawwar bin H. Nur.

Karya mushaf dan qiraat Syekh Arsyad menjadi bukti baru perkembangan qiraat di Nusantara yang mendudukan Syekh Arsyd sebagai pioner bidang qiraat di Kalimantan Selatan, bahkan di Nusantara "untuk sementara".

Daftar Pustaka

- Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama*, Bandung, Mizan, cet.II, 2005.
- , *Pendidikan Islam Tradisi dan Modernisasi menuju Milenium Baru*, Jakarta, Logos, cet.IV, 2002.
- Baidan, Nashruddin, *Perkembangan Tafsir Al- Qur'an di Indonesia*, Solo, Tiga Serangkai, 2003.
- Daudi, Abu, *Maulana Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari: Tuan Haji Besar*, Martapura, Sulamul Ulum, 1996.

- Harun, Salman, *Hakekat Tafsir Tarjuman al-Mustafid Karya Abdurra'uf Singkel*, disertasi, Jakarta, IAIN Syarif Hidayatullah, 1988.
- al-Husain, Abû Muḥammad *Tafsîr Al-Bagawî Ma'âlim Tanzîl*, Riyâdh, Dâr Tayyibah.
- Ibn al-Bâzdisy, *al-Iqnâ' fî al-Qirâ'ât al-Sab'*, Damaskus, Dâr al-Fikr, 1403H/1983M.
- Ismâ'îl, Sya'bân Muḥammad, *al-Qirâ'ât Ahkâmubâ wa Masdarubâ*, Cairo, Dâr al-Salâm, 1999.
- Jamâl al-Dîn, *Mushaf al-Sahâbah fî al-Qirâ'ât al-'Asyr min Tariq al-Syâtibiyah wa al-Durrah*, Tanta, Dâr al-Sahâbah li al-Turâs, 2004.
- Johns, A.H., "Islam in the Malay World; An Exploratory. Survey with Some Reference to Quranic Exegesis", dalam R. Israeli & A.H. Johns (ed.), *Islam in Asia: Vol.II Southeast and East Asia*, Jerusalem, The Magnes Press, 1984.
- al-Khâtîb, 'Abd al-Latîf, *Mu'jam al-Qirâ'ât*, Damaskus, Dâr Sa'd al-Dîn, Juz II.
- Muhaisin, Muhammad Sâlim, *al-Iryâdât al-Jaliyyah fî al-Qirâ'ât al-Sab' min Turuq al-Syâtibiyah*, Cairo, Dâr Muhaisin, 2005.
- Nurtawab, Ervan, "Senarai Tafsir dan Terjemah Klasik di Jawa dan Sunda sebelum Abad ke-20", dalam "Refleksi; Jurnal Kajian Agama dan Filsafat", Jakarta, UIN, vol.5, no.2, 2003.
- al-Qâdî, 'Abd al-Fattâh 'Abd al-Gânî, *al-Wâfî fî Syarḥ al-Syâtibiyah fî al-Qirâ'ât al-Sab'*, Jeddah, Maktabah al-Sawâdî, cet.v, 1999.
- Riddel, Peter, "Earliest Quranic Exegetical Activity in the Malay-Speaking States", dalam *Archipel 38*, Paris, Institut National et Civilisations Orientales, 1989.
- Singkel, Abdurra'uf, *Tarjumân al-Mustafid*, ed. Mohd. Idris al-Marbawi, Mesir, Mustafâ al-Bâb al-Halabî, 1951.
- Soffandi, Wawan Djunaedi, *Mazḥab Qiraat 'Asim riwayat Hafs di Nusantara: Studi Sejarah Ilmu*, tesis, Jakarta, UIN Syarif Hidayatullah, 2004.
- Syukur, Asywadie, "Kesultanan Banjar, Semenjak Suriansyah sampai Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari", harian "Banjarmasin Post", 18 November 1988.

Tjandrasasmita, Uka, *Pertumbuhan dan Perkembangan Kota-kota Muslim di Indonesia dari Abad XIII sampai Abad Masehi*, Kudus, Menara Kudus, 2000.

al-Zarqânî, Muhammad ‘Abd al-‘Azîm, *Manâhil al-‘Irfân* (Dâr Ihyâ al-Kutub al-‘Arabiyah, t.th.