PEMBUKTIAN *TAWQÎFÎ QIRÂ`ÂT* AL-QUR'AN SEBAGAI BANTAHAN TERHADAP PEMIKIRAN IGNAZ GOLDZIHER

TESIS

Diajukan Kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Sebagai Salah Satu Persyaratan Menyelesaikan Program Studi Strata Dua (S.2) Untuk Memperoleh Gelar Magister Agama (M.Ag.)

Oleh:
Achmat Burhanuddin
NIM: 162510060

PROGRAM MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT PTIQ JAKARTA
2019 M. / 1441 H.

MOTO

فلا تيأس إذا اعسرتا يوما فقد أيسرت في دهر طويل ولا تظنن بربك ظن سوء فإن الله
أولى بالجميل فإن العسر يتبعه يسار وقول الله أصدق كل قيل

"janganlah putus asa ketika suatu hari engkau telah mengalami kesulitan, maka sesungguhnya engkau telah melewati kemudahan dalam waktu yang panjang. Dan janganlah engkau buruk sangka kepada Tuhanmu. Karena sesungguhnya Allah punya rencana yang lebih indah. Sesungguhnya kesulitan selalu diikuti oleh kemudahan. Dan firman Allah adalah yang paling benar dari semua perkataan"

ABSTRAK

Kesimpulan tesis ini adalah bahwasanya pendapat Goldziher terhadap sumber perbedaan *qirâ'ât* Al-Qur'an tidak dapat dapat dibuktikan kebenarannya. Dalam prespektif Goldziher, *qirâ'ât* ialah kreasi dan inovasi non-Ilahiah. Temuan ini tentunya berbeda dengan pendapat para sarjana muslim yang sepakat bahwa sumber *qirâ'ât* ialah riwayat yang bersifat *tawqîfi* bukan sesuatu yang *ijtihâdi* atau *ikhtiyâri*.

Temuan berikutnya adalah Goldziher banyak menjadikan *qirâ'ah syâdz* untuk memperkuat argumentasinya. Sementara para ulama' tidak membenarkan *qirâ'ât* tersebut dan menganggapnya bukan bagian dari Al-Qur'an. Meskipun beberapa argumentasinya berdasarkan *qirâ'ah mutawâtir*, namun pemahamannya menyimpang.

Hal menarik yang menjadi temuan penulis ialah dari 50 ayat yang digunakan Goldziher untuk memperkuat pandangannya, 37 diantaranya merupakan *qirâ'ah* yang tidak ditemukan dalam *qirâ'ah* tujuh, sepuluh, hingga empat belas, 3 contoh berikutnya mencampuradukkan antara *qirâ'ah shaẖîẖaẖ* dengan *qirâ'ah syâdz*, selebihnya, 9 ayat termasuk kategori *qirâ'ah mutawâtir* dengan pemahaman menyimpang.

Temuan lainnya ialah menurut Goldziher, selain disebabkan tidak adanya tanda titik dan harakat dalam tulisan Arab kuno, perbedaan *qirâ'ât* juga terjadi disebabkan beberapa faktor lainnya. Yaitu adanya perbedaan format antara mushaf pribadi sahabat dengan *mashâẖif 'utsmâniyyah*, usaha untuk melindungi kesucian Allah dan rasul-Nya dari persepsi negatif (*qirâ'ah tanzîhy*), kebebasan para sarjana *qirâ'ât* yang mamasukkan sebuah kata dalam Al-Quran untuk mencari kesamaannya, usaha menghindarkan dan meluruskan (*taswib*) Al-Qur'an dari kesalahan susunan bahasa, serta kecerobohan dan keteledoran penulis wahyu.

Goldziher dalam hal ini banyak mengaburkan dan menyembunyikan kebenaran. Meskipun ia sebenarnya tahu dan paham, namun ia dengan sengaja memutarbalikkan fakta. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode studi tokoh dengan mengkaji ide, konsep, atau gagasan Ignaz Goldziher yang berhubungan dengan *qirâ'ât*. Sedangkan pendekatan yang yang digunakan adalah pendekatan kualitatif dengan analisis diskriptif.

ABSTRACT

The conclusion of this thesis is that Goldziher's opinion on the source of the difference in the Qur'an can not be verified. In the Goldziher perspective, qirâ'ât is non-Divine creation and innovation. This finding is certainly different from the opinion of Muslim scholars who agree that the source of the qirâ'ât is a tawqîfi history not something that is ijtihâdi or ikhtiyâri.

The next finding was that Goldziher made many qirâ'ah syâdz to strengthen his argument. While the scholars' do not justify the qirâ'ât and consider it not part of the Qur'an. Even though some of his arguments are based on qawâ'ah mutawâtir, their understanding is distorted.

The interesting thing that became the author's findings is that of the 50 verses used by Goldziher to strengthen his view, 37 of them are qirâ'ahs that are not found in the qirâ'ah of seven, ten, to fourteen, the next 3 examples confuse the qirâ'ah shaẖîẖaẖ with the qirâ'ah ah syâdz, the rest, 9 verses, are categorized as qirâ'ah mutawâtir with distorted understanding.

Other findings are according to Goldziher, in addition to being caused by the absence of a dot and harakat in ancient Arabic writing, differences in qirâ'ât also occur due to several other factors. Namely there are differences in format between personal mushaf with the mushaf 'utsmâniyyah, efforts to protect the holiness of Allah and His apostles from negative perceptions (*qirâ'ah tanzîhy*), freedom of the qirâ'ât scholars who enter a word in the Koran to look for equality, efforts to avoid and straighten (*taswib*) the Qur'an from mismanagement of language, as well as carelessness and negligence of the author of the revelation.

Goldziher in this case obscures much and hides the truth. Although he actually knows and understands, but he deliberately distorted the facts. The method used in this research is the method of character study by examining Ignaz Goldziher's ideas, concepts, or ideas related to *qirâ'ât*. While the approach used is a qualitative approach with descriptive analysis.

الملخص

استنتاج هذه الرسالة هو أنه لا يمكن التحقق من رأي جولدتسيهر حول مصدر الاختلاف في القرآن. في منظور جولدتسيهر, القراءات هو الإبداع والابتكار غير الإلهي. هذا الاكتشاف يختلف بالتأكيد عن رأي العلماء المسلمين الذين يتفقون على مصدر القراءات هو رواية توفيقيا وليس شيئًا ما هو إجتهادي أو إختياري.

النتيجة التالية هي أن جولدتسيهر صنع العديد من القراءة الشاذة لتعزيز حجته. في حين أن العلماء لا يقبلونها ولا يعتبرونها جزءًا من القرآن. على الرغم من أن بعض حجته تستند إلى القراءات المتواترة ، إلا أن فهمه باطل.

الشيء المثير للاهتمام الذي أصبح موجودًا في استنتاج المؤلف هو أنه من بين 50 آية يستخدمها جولدتسيهر لتعزيز نظرته ، 37 منها عبارة عن القراءة التي لم يتم العثور عليها في قراءة من سبعة ، عشرة ، إلى أربع عشرة ، الأمثلة الثلاثة التالية تخلط بين القرأة الصحيحة والقرأة الشاذة و يتم تصنيف الباقي ، 9 آيات ، على أنها قرأة متواترة بفهم مشوه.

من بين النتائج الأخرى التي توصل إليها جولدتسيهر أنه بالإضافة إلى عدم وجود نقطة وشكل في الكتابة العربية القديمة ، فإن الاختلافات في القران تحدث أيضًا بسبب عدة عوامل أخرى. أي أن هناك اختلافات في التنسيق بين المصاحف للصحابة مع المصحف العثماني ، الجهود المبذولة لحماية قداسة الله ورسله من التصورات السلبية (القراءة تنزيهي)، حرية علماء القراءة الذين يدخلون كلمة في القرآن للبحث عن المرادف ، الجهود المبذولة لتجنب وتصويب القرآن من سوء إدارة اللغة ، وكذلك الإهمال والإهمال من قبل صاحب الوحي.

جولدتسيهر في هذه الحالة يحجب كثيرا ويخفي الحقيقة على الرغم من أنه يعرف ويفهم بالفعل ، لكنه شوه الحقائق عن عمد. الطريقة المستخدمة في هذا البحث هي طريقة دراسة الشخصية من خلال دراسة أفكار أو مفاهيم أو أفكار إجناتس جولدتسيهر المتعلقة بالقراءة. في حين أن النهج المستخدم هو منهج نوعي مع التحليل الوصفي.

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan dibawah ini

Nama	: Achmat Burhanuddin
Nomor Induk Mahasiswa	: 162510060
Program Studi	: Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi	: Ilmu Tafsir

Menyatakan bahwa:

1. Tesis ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Tesis ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Institut PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Yang membuat pernyataan,

METERAI TEMPEL
DC41AAHF010781698
6000
ENAM RIBU RUPIAH

Achmat Burhanuddin

TANDA TANGAN PERSETUJUAN TESIS

PEMBUKTIAN TAWQÎFÎ QIRÂ'ÂT AL-QUR'AN SEBAGAI BANTAHAN TERHADAP PEMIKIRAN IGNAZ GOLDZIHER

Diajukan Kepada Program Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Sebagai Salah Satu Persyaratan Menyelesaikan Program Studi Strata Dua (S-2) Untuk Memperoleh Gelar Magister Agama (M.Ag.)

Disusun Oleh

Achmat Burhanuddin

NIM : 162510060

Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat diujikan.

Jakarta,

Menyetujui:

Pembimbing I,	Pembimbing II,
Dr. Abdul Muid. N, M.A	Dr. Otong Surasman, M.A

Mengetahui,

Ketua Program Studi

Dr. Abdul Muid. N, M.A

PENGESAHAN TESIS

PEMBUKTIAN TAWQÎFÎ QIRÂ`ÂT AL-QUR'AN SEBAGAI BANTAHAN TERHADAP PEMIKIRAN IGNAZ GOLDZIHER

Disusun oleh:

Nama : Achmat Burhanuddin
Nomor Induk Mahasiswa : 162510060
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal: 23 Oktober 2019

No	Nama Penguji	Jabatan	Tanda tangan
1	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Anggota/Penguji	
3	Dr. Saifuddin Zuhri, M.Ag.	Anggota/Penguji	
4	Dr. Abd. Muid N, M.A.	Anggota/Pembimbing	
5	Dr. Otong Surasman, M.A.	Anggota/Pembimbing	
6	Dr. Abd. Muid N, M.A.	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, ...

Mengetahui,
Direktur Program Pascasarjana
Institut PTIQ Jakarta

Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.

PEDOMAN TRANSLITERASI

ARAB	LATIN	ARAB	LATIN
ا	`	ط	th
ب	B	ظ	zh
ت	T	ع	‘
ث	ts	غ	g
ج	J	ف	f
ح	h̲	ق	q
خ	Kh	ك	k
د	D	ل	l
ذ	Dz	م	m
ر	R	ن	n
ز	Z	و	w
س	S	ه	h
ش	Sy	ء	a
ص	Sh	ي	y
ض	dh	-	-

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, Segala puji dan syukur kehadirat Allah SWT atas berkah, rahamat dan hidyah-Nya yang senantiasa dilimpahakan kepada penulis, sehingga bisa menyelasaikan Tesis dengan judul "Pembuktian Tawqîfî Qirâ'ât Al-Qur'an Sebagai Bantahan Terhadap Pemikiran Ignaz Goldziher" sebagai syarat untuk menyelesaikan Program Magister (S2) pada Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta.

Sholawat serta salam semoga tercurah atas Nabi Muhammad saw. beserta keluarga dan sahabat-sahabatnya, serta semoga semua umatnya senantiasa dapat menjalankan syari'at-syari'atnya, amin.

Penulis menyadari sepenuhnya, bahwa dalam penyusunan tesis ini terdapat berbagai hambatan dan kesulitan. Namun berkat bantuan, pengarahan, motivasi, serta bimbingan dari berbagai pihak, akhirnya tesis ini dapat diselesaikan. Harapan penulis semoga tesis ini dapat bermanfaat untuk kepentingan bersama.

Sehubungan dengan itu, penulis menyampaikan ucapan terima kasih kepada:

1. Rektor Institut PTIQ Jakarta Prof. Dr. KH. Nasaruddin Umar, M.A.
2. Direktur Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.
3. Ketua Program Studi Ilmu Tafsir Dr. Abd. Muid. N., M.A.
4. Dosen Pembimbing Tesis Dr. Abd. Muid. N., M.A. dan Dr. Otong Surasman, M.A. yang telah membimbing, mengarahkan, dan memberi saran-saran dalam penyusunan Tesis ini.
5. Kepala Perpustakaan, TU beserta seluruh staf Institut PTIQ Jakarta.

6. Segenap Civitas Institut PTIQ Jakarta, para dosen yang telah memberikan fasilitas, kemudahan dalam penyelesaian penulisan Tesis.
7. Ayahanda dan ibunda tercinta, H. Nor Khudrin dan Hj. Muzakiyah, serta seluruh keluarga yang dengan penuh keihlasan dan kesungguhan hati memberikan bantuan moral dan spiritual yang tak ternilai harganya.
8. Teman–teman seperjuangan dan semua pihak yang telah memberikan bantuannya.

Dengan ketulusan do'a, semoga Allah Swt. memberikan balasan yang berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu menyelesaikan tesis ini.

Akhirnya kepada Allah SWT jualah penulis serahkan segala keridhaan, semoga tesis ini bermanfaat bagi masyarakat umumnya dan bagi penulis khususnya, serta anak dan keturunan penulis kelak. Amin

Jakarta, 14 Oktober 2019

Penulis

Achmat Burhanuddin

DAFTAR ISI

Judul i
Moto ii
Abstrak iii
Pernyataan Keaslian Tesis vi
Halaman Persetujuan Pembimbing vii
Halaman Pengesahan Penguji viii
Pedoman Transliterasi ix
Kata Pengantar x
Daftar Isi xii
Daftar Singkatan xv
Daftar Tabel xvi
Daftar Lampiran xvii
BAB I. PENDAHULUAN
A. Latar Belakang Masalah 1
B. Rumusan Masalah 6
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian 6
D. Pembatasan Masalah 7
E. Kerangka Teori 8
F. Metode Penelitian 11
G. Tinjauan Pustaka 13
H. Sistematika Pembahasan 14

BAB II *TAWQÎFÎ QIRÂ`ÂT* AL-QUR'AN DALAM KONTROVERSI
A. Pengertian Ke-*Tawqîfi*-an Qirâ`ât Al-Qur'an 15
1. Latar Belakang Qirâ`ât Al-Qur'an 18
2. Klasifikasi *Qirâ`ât* Al-Qur'an..... 29
3. Klasifikasi perbedaan dalam *Qirâ`ât* Al-Qur'an..... 34
B. Dua Sisi Orisinalitas Al-Qur'an 41
C. Al-Qur'an dan *Qirâ`ât*-nya Di Mata Orientalis 50
D. Al-Qur'an dan *Qirâ`ât*-nya dalam Pandangan Ulama 62

BAB III *QIRÂ`ÂT* AL-QUR'AN MENURUT GOLDZIHER dan METODOLOGI PEMIKIRANNYA
A. Biografi Ignaz Goldziher 65
B. *Qirâ`ât* Al-Qur'an Dalam Pandangan Goldziher 67
1. Lahirnya Ragam Bacaan (*Qirâ`ât*) Terjadi Sebab Karakteristik Palaeography Al-Qur'an 71
2. Perbedaan *Qirâ`ât* Terjadi Sebab Kebebasan Individu Dalam Membaca Teks Al-Qur'an 74
a. Perbedaan *qirâ`ât* terjadi untuk melindungi kesucian Dzat Allah dari persepsi negatif..... 75
b. Merubah *qirâ`ât* untuk melindungi kesucian para rasul dari sifat buruk 76
c. Merubah *qirâ`ât* untuk melindungi kesucian Rasulullah Saw. dari sifat buruk 77
d. Merubah *qirâ`ât* untuk melindungi kesucian keluarga para Rasul dan pengikutnya dari sifat buruk 77
e. Merubah *qirâ`ât* dengan menyisipkan tambahan 78
f. Merubah *qirâ`ât* untuk mempertimbangkan tata gramatika bahasa Arab..... 80
g. Perbedaan *qirâ`ât* untuk menyesuaikan topik sejarah 80
h. *Qirâ`ât* Al-Qur'an terjadi sebab kesalahan penulis teks 81
i. Merubah *qirâ`ât* dengan sinonim kata..... 82
j. Merubah *qirâ`ât* secara radikal..... 83
C. Metodologi Goldziher dalam Penelitiannya..... 93
D. Urgensi Sanad dalam *Qirâ`ât* Al-Qur'an 95
E. Dampak Pemikiran Goldziher Terhadap Al-Qur'an 97

BAB IV. BANTAHAN DAN KRITIK TERHADAP PEMIKIRAN IGNAZ GOLDZIHER
A. Karakteristik Palaeografi Arab Bukan Penyebab Terjadinya Varian Bacaan Al-Qur'an 100
1. Bantahan bahwa *qirâ`ât* terjadi sebab tidak adanya tanda titik 101
2. Bantahan bahwa *qirâ`ât* terjadi sebab tidak adanya tanda harakat 107
B. Perbedaan Bacaan Al-Qur'an Tidak Terjadi Sebab Kreasi Ahli *Qirâ`ât* 118

1. Bantahan bahwa *qirâ`ât* terjadi untuk melindungi kesucian Dzat Allah (*tanzihy*) dari persepsi negatif 118
2. Bantahan bahwa *qirâ`ât* terjadi untuk melindungi kesucian para rasul dari sifat buruk 127
3. Bantahan bahwa *qirâ`ât* terjadi untuk melindungi kesucian Nabi Muhammad dari sifat buruk 128
4. Bantahan bahwa *qirâ`ât* terjadi untuk melindungi kehormatan keluarga para Rasul dan pengikutnya dari sifat buruk 130
5. Bantahan bahwa ragam *qirâ`ât* Al-Qur'an terjadi untuk kepentingan legalisasi hukum fiqih 134
6. Bantahan bahwa *qirâ`ah tafsîriyyah* bagian dari *nash* Al-Qur'an 137
7. Bantahan bahwa ragam *qirâ`ât* Al-Qur'an terjadi melalui penambahan bentuk sinonim kata dan kebebasan merubah Al-Qur'an 145
8. Bantahan bahwa ragam *qirâ`ât* Al-Qur'an terjadi sebab faktor keteledoran dan kesalahan penulis wahyu 155
9. Bantahan bahwa ragam *qirâ`ât* untuk kepentingan menyesuaikan tata gramatika bahasa Arab (nahwu) 161

C. Menyikapi Pemikiran Goldziher Terhadap *qirâ`ât* dan Al-Qur'an 166

BAB V. PENUTUP
A. Kesimpulan 169
B. Saran-saran 171

DAFTAR PUSTAKA 173
LAMPIRAN
RIWAYAT HIDUP

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Minat terhadap kajian Al-Qur'an tidak hanya dilakukan oleh para ilmuwan muslim. Beberapa tahun belakangan, kekayaan wawasan Al-Qur'an telah menjadi topik yang menarik bagi para orientalis, seperti Ignaz Goldziher dan para peneliti Barat lainnya yang *concern* dalam bidang Islamologi. Salah satu hasil riset mereka membuat sebagian umat Islam kritis dengan apa yang sudah dilakukan oleh para ilmuwan muslim terutama terkait dengan orisinalitas, otentisitas, dan validitas Al-Qur'an.

Al-Qur'an memiliki jaminan penjagaan dari Allah Swt dari distorsi (*tahrîf*), perubahan (*taghyîr*), dan pergantian (*tabdîl*). Ke-*tawqîfî*-an Al-Qur'an dibuktikan dengan kandungannya yang tak pernah berubah sedikitpun dari sejak pertama kali diturunkan hingga sekarang. Jaminan Allah tersebut diwujudkan dengan adanya usaha-usaha yang dilakukan manusia sejak dahulu hingga sekarang dalam menjaga warisan agama dan Nabinya tersebut. Sehingga setiap muslim percaya bahwa apa yang dibaca dan didengarnya dari Al-Qur'an sama persis dengan apa yang pernah dibaca oleh Rasulullah dan didengar oleh para sahabat nabi.

Al-Qur'an sebagai kitab suci terakhir yang diturunkan kepada Nabi Muhammad juga memiliki keunikan. Diantara keunikan tersebut ialah diturunkannya Al-Qur'an dengan ragam bacaan (*multiple reading*) yang

selanjutnya dikenal dengan *qirâ`ât*. Adanya *qirâ`ât* atau perbedaan bacaan Al-Qur'an tidak bisa lepas dari latar belakang Jazirah Arab sebagai tempat diturunkannya Al-Qur'an. Jazirah Arab terdiri dari berbagai suku yang mana masing-masing suku mempunyai bahasa atau dan dialek berbeda yang membawa konsekuensi lahirnya ragam bacaan. Dalam kondisi seperti itulah Al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammd. Menghadapi kenyataan ini, Nabi meminta dispensasi (*rukhshah*) dari Allah supaya meringankan cara baca Al-Qur'an melalui hadits *"al-a<u>h</u>ruf as-sab'ah"*.[1]

Turunnya Al-Qur'an dengan tujuh huruf memberi bekal keyakinan kepada umat Islam bahwa Al-Qur'an berikut perbedaan cara membacanya betul-betul dari Allah, bukan dibuat-buat oleh Nabi, sahabat-sahabat beliau, apalagi para imam *qirâ`ât*. Demikian ini diperkuat dengan adanya berbagai hadits dalam berbagai riwayat sahabat yang menyatakan bahwa Al-Qur'an diturunkan dengan multiple bacaan. Hadist tersebut diriwayatkan oleh dua puluh satu sahabat Nabi saw.[2] sehingga mencapai derajat *mutawâtir*.[3] oleh karena itu, *qirâ`ât* merupakan sunnah yang harus di ikuti. Ia disampaikan dan diriwayatkan oleh generasi terdahulu kepada generasi berikutnya menurut apa yang mereka terima dari Nabi. Sementara Nabi menerimanya dari Allah melalui perantaraan malaikat Jibril.[4]

Ilmu *qirâ`ât* termasuk dalam komponen ilmu riwayat yang sudah *given* (sudah jadi) melalui periwayatan dari satu guru ke guru yang lain secara berkesinambungan dan terus menerus sampai kepada Nabi Muhammad.[5] Hal ini berbeda dengan ilmu tafsir yang tugasnya menganalisa ayat-ayat Al-Qur'an dari segi maknanya. Usaha menganalisa ayat-ayat Al-Qur'an disamping merujuk kepada hadits nabi, perkataan sahabat, pendapat para ulama, juga melalui daya ijtihad dan kreativitas seorang mufassir. Hasil ijtihad seorang mufassir jika berlandaskan kepada kriteria penafsiran Al-Qur'an yang telah di sepakati, masih bisa ditolelir dan bisa diterima walaupun berbeda dengan hasil ijtihad penafsir yang lain. Hal ini berbeda

---

[1] Shubhi as-Shâlih, *Mabâhits fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Libanon: Dar al-'Ilm li al-Malâyîn, 2005, hal. 101.

[2] Umar bin Khatthab, Utsman bin Affan, Abdullah ibn Mas'ud, Ibn Abbas, Abu Hurairah, Abu Bakrah, Abu Jahm, Abu Sa'id al Khudry, Ibn Tholhah al Anshary, Ubay bin Ka'ab, Zaid bin Arqam, Samurah bin Jundub, Salman bin Shurad, Abdurrahman bin 'Auf, Amr bin Abi Salamah, 'Amr bin al-'Ash, Mu'adz bin Jabal, Hisyam bin Hakim, Anas, Hudzaifah ibn al-Yaman, Abu Ayyub al Anshari.

[3] Muhammad 'Abd al-'Azhîm al-Zarqâni, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ûlûm Al-Qur'ân*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Araby, 1415/1995, juz 1, hal. 120.

[4] Hasanuddin AF, *Anatomi Al-Qur'an: Perbedaan Qirâ'ât dan Pengaruhnya Terhadap Istinbath Hukum dalam Al-Qur'an*, Raja Grafindo: Jakarta, 1995, hal. 179.

[5] Hasanuddin AF, *Anatomi Al-Qur'an: perbedaan Qira'at dan pengaruhnya Terhadap Istinbath Hukum…*hal. 114.

dengan ilmu *qirâ`ât* yang sama sekali tidak menerima perbedaan yang didasarkan pada ijtihad dan kreasi seseorang.

Ibn al-Jazari dalam *Munjid al-Muqriîn wa Mursyid al-Thâlibîn*, mendefinisikan *qirâ`ât* sebagai ilmu untuk mengetahui cara mengucapkan kalimat Al-Qur'an dan perbedaanya dengan menisbatkan bacaan-bacaan tersebut kepada perawinya.[6] Sedangkan Muhammad 'Alî al-Shâbûni dalam karyanya *Al-Tibyân fî 'Ulûm Al-Qur'an* memberikan terminologi *qirâ`ât* sebagai suatu cara tertentu dalam membaca Al-Qur'an yang berasal dari para imam yang masing-masing memilih satu cara yang berbeda dengan lainnya, berdasarkan sanad-sanadnya yang bersambung kepada Rasulullah Saw.[7] Sementara itu, Imam Badruddin Muhammad bin 'Abdullah al-Zarkasyi dalam kitabnya *al-Burhân Fî 'Ulûm Al-Qur'an*, *qirâ`ât* adalah perbedaan lafazh-lafazh yang tersirat dalam Al-Qur'an, baik huruf-hurufnya maupun *kaifiyyah*-nya dalam *takhfîf*, *tatsqîl* maupun antara keduanya, sesuai dengan *qirâ`ât* yang diajarkan oleh Rasulullah saw.[8]

Qirâ`ât* merupakan aspek oral dari Al-Qur'an, namun bukan berarti Al-Qur'an dan *qirâ`ât sama, meski sebagian ulama mempersamakan antara Al-Qur'an dan *qirâ`ât*. Ketika seseorang membaca atau melafazhkan Al-Qur'an otomatis menggunakan salah satu *qirâ`ât*. Namun, *qirâ`ât* mempunyai klasifikasi sesuai dengan statusnya. Terdapat *qirâ'ah shahih*, *qirâ`ah syâdz*, dan bahkan *qirâ`ah mawdhu'*. Dua *qirâ`ah* terakhir tidak dapat dibaca sebagai Al-Qur'an karena tidak memenuhi kriteria-kriteria *qirâ`ah* yang bisa diterima.

Mayoritas sarjana muslim sepakat bahwa perbedaan bacaan Al-Qur'an berasal dari Nabi Muhammad saw. melalui *al-simâ'* dan *an-naql*. *Al-simâ'* ialah *qirâ`ât* Al-Qur'an di peroleh melalui cara mendengar langsung dari bacaan Nabi saw. Sedangkan *an-naql* ialah diperoleh melalui riwayat yang menyatakan bahwa *qirâ`ât* Al-Qur'an itu dibacakan dihadapan Nabi saw, lalu beliau membenarkannya. Hal ini menunjukkan bahwasanya perbedaan bacaan dalam Al- Qur'an berasal dari riwayat yang bersifat *tawqîfî* (*take for granted*), bukan sesuatu yang *ijtihâdi* atau *ikhtiyâri*. Al-Qur'an, antara teks dan proses pembacaannya adalah satu kesatuan yang tidak terpisahkan. Teks Al-Qur'an telah diturunkan dalam bentuk ucapan lisan dan dengan mengumumkannya secara lisan berarti Nabi Muhammad saw. secara

---

[6] Muhammad ibn Muhammad ibn al-Jazâri, *Munjid al-Muqriîn wa Mursyid al-Thâlibîn*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1980, hal. 49.

[7] Muhammad 'Ali al-Shâbûni, *Al-Tibyân fî 'Ulûm Al-Qur'an*, t.tp: t.p, 1980, hal. 219.

[8] Badruddîn Muhammad bin 'Abdullah az-Zarkasyî, *Al-Burhân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Kairo: Maktabah Dar al-Turâts, t.th., hal. 318.

otomatis menyediakan teks dan cara pengucapan pada umatnya, kedua-duanya haram untuk bercerai.[9]

Walaupun demikian, tidak semua pihak sepakat dengan pandangan tersebut. Beberapa kalangan orientalis memiliki pandangan berbeda, yaitu bahwa perbedaan bacaan dalam Al-Qur'an disebabkan faktor-faktor lain yang mengarah pada ijtihad manusia. Salah satu orientalis terkemuka yang aktif menggugat validitas dan orisinalitas Al-Qur'an adalah Ignaz Goldziher (1850-1921).

Ignaz Goldziher merupakan sarjana Yahudi asal Hungaria yang mempelajari dan mendalami Al-Qur'an. Pemikiran Goldziher tentang *qirâ`ât* Al-Qur'an menunjukkan bahwa kajiannya dilakukan demi kepentingan ilmiah. Meskipun demikian, terkadang hasil penelitian yang dihasilkan terkesan subjektif dan bias dari kebenaran yang hakiki.

Melalui karyanya, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* yang kemudian diterjemahkan oleh 'Abd Halim an-Najjar ke dalam bahasa Arab dengan judul *Madzhâhib Tafsîr al-Islâmi*, Goldziher mencoba membuktikan bahwa Al-Qur'an sudah tidak orisinal. Baginya, ketidakorisinalan Al-Qur'an dapat dibuktikan dengan fakta perbedaan bacaan dalam Al-Qur'an.[10] Dalam hal ini, eksistensi bacaan Al-Qur'an dipertanyakan, bagaimana Al-Qur'an sebagai wahyu yang diyakini kebenarannya dari Tuhan, dapat berubah-ubah dan bahkan berbeda cara bacanya.

Diantara pintu masuk yang digunakan Goldziher untuk menggugat otentitisitas Al-Qur'an adalah melalui *qirâ`ât*. Menurutnya, ada beberapa faktor yang melatarbelakangi munculnya keragaman bacaan Al-Qur'an (*variae lectiones*). Pertama, yaitu ketidaksempurnaan aksara Arab- yakni ortografi lama (*scriptio defectiva*) yang tidak memiliki tanda vokal (*syakl*) dan titik diakritis (*naqt*) sebagai pembeda konsonan. Misalnya dalam surat at-Taubah/9:114.

وَمَا كَانَ ٱسْتِغْفَارُ إِبْرَٰهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوْعِدَةٍ وَعَدَهَآ إِيَّاهُ... ﴿١١٤﴾

"Dan permintaan ampun dari Ibrahim (kepada Allah) untuk bapaknya tidak lain hanyalah karena suatu janji yang telah diikrarkannya kepada bapaknya itu..." (QS. at-Taubah/9:114)

Menurut Goldziher kata (إِيَّاهُ) pada ayat tersebut dapat dibaca dengan (أَبَاهُ). Padahal bacaan tersebut tidaklah ditemukan dalam *qirâ`ât* yang *mutawâtir*,

---

[9] M. M. Al-A'zami, *Sejarah Teks Al-Qur'an Dari Wahyu Sampai Kompilasi*, diterjemahkan oleh Anis Malik Toha dari judul *The History Of The Qur'anic Text From Revelation to The Compilation: A Comparative Studi With The Old and New Testaments*. Jakarta: Gema Insani, 2005, hal. 168.

[10] Irwan Masduqi, *Ketika Non-muslim Membaca Al-Qur'an*, Yogyakarta: Bunyan, 2013, hal. 27.

bukan *qirâ`ât* tujuh atau *qirâ`ât* empat belas. Menurutnya perbedaan harakat (tanda baca) yang tidak ditemukan batasannya pada penulisan bahasa Arab Kuno (*palaeografi*) memicu perbedaan posisi kedudukan kata (*i'rab*) dalam sebuah kalimat, yang menyebabkan lahirnya perbedaan makna. Meskipun secara arti dapat diterima dan rasm mushaf dapat mengakomodasi bacaan tersebut. Tetapi yang terpenting dalam *qirâ`ât* adalah periwayatan, bukan hanya sekedar penulisan.[11]

Asumsi Goldziher tersebut tampaknya mengadopsi pandangan dari Theodor Noldeke yang berikutnya juga mempengaruhi orientalis lainnya, yaitu Arthur Jeffery, Gerd R. Joseph Puin dan Luxemburg - yang menyimpulkan bahwa teks gundul tanpa titik dan harakat menyebabkan *multiple reading*.[12] Kedua, adanya kebebasan otonom para ahli *qirâ`ât* yang dengan bebas mengubah dan mengganti bacaan untuk menyesuaikan topik tertentu.[13]

Dalam argumentasinya Goldziher berpendapat bahwa lahir dan munculnya perbedaan *qirâ`ât* bersumber dari karakteristik penulisan bahasa Arab Kuno (*palaeografi*) yang bentuk hurufnya dapat menghadirkan suara (bunyi) pembacaan yang berbeda, tergantung dari pada perbedaan letak tanda titik yang ditaruh diatas bentuk huruf atau dibawahnya, serta berapa jumlah titik tersebut.

Berikutnya Goldziher berpendapat bahwa perbedaan bacaan Al-Qur'an terjadi sebab kreasi ahli *qirâ`ât* yang dengan bebas mengubah dan mengganti bacaan untuk menyesuaikan topik tertentu. Diantaranya seperti perbedaan *qirâ`ât* untuk tujuan mensucikan dzat Allah (transedensi). Misalnya dalam surat Al-Ankabut/29:3. Pada ayat tersebut, menurut Goldziher sebagian sahabat telah merubah kata (فَلَيَعْلَمَنَّ) menjadi (فَلْيُعْلِمَنَّ) dengan melakukan penggantian dari bentuk kata kerja untuk menghindarkan Dzat Allah dari persepsi negatif bahwa pengetahuan Allah baru akan terwujud setelah adanya kejadian. Namun setelah dicermati, pandangan Goldziher tersebut tidak mempunyai kedudukan dalam kategori *qirâ`ât shahihah*, bahkan dalam *qirâ`ah syâdz*. Artinya *qirâ'ah* tersebut tidak termasuk dalam *qirâ`ât* tujuh, sepuluh bahkan *qirâ`ât* empat belas [14] Dalam hal ini pandangan Goldziher, tidak hanya didasarkan pada *qirâ`ât* yang *maudhu'*, *syâdz* atau *munkar*, tetapi juga mengarah pada *qirâ`ât* yang *mutawâtir*. Menurutnya ada

---

[11] Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Modern*, diterjemahkan oleh. M. Alaika Salamullah, Saifuddin Zuhri, dan Badrus Syamsul Fata, dari judul *Madzâhib Tafsîr al-Islâmi*, Yogyakarta: eLSAQ Press. 2006, hal. 9.

[12] Syamsuddin Arif, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*, Jakarta: Gema Insani, 2008, hal. 13.

[13] Umar bin Ibrahîm Ridwân, *Arâ al-Mustasyriqîn ẖaula Al-Qur'an al-Karîm wa Tafsîrihi*, Riyadh: Dâr Thoybah, 1992, hal. 512.

[14] Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Modern*...hal. 36-37.

sebagian riwayat *mutawâtir* yang sebenarnya *maudhû'* untuk kepentingan tertentu.

Pemahaman Goldziher diatas dalam disiplin ilmu *qirâ`ât* sangat berbeda dengan pemahaman para ulama pada umumnya. Para ulama telah memberikan penjelasan mengenai kekeliruan dan kerancauan pemikiran Goldziher tersebut melalui karya tulis ilmiah. Diantaranya; Muhammad Thâhir ibn Abd al-Qâdir al-Kurdî dalam bukunya *Târikh Al-Qur'an wa Gorôibu Rosmuhû*, Abdul Wahab Humudah dalam bukunya *al-Lahajât wa al-Qirâ`ât*, Abd al-Fatah Syulbi dalam bukunya *Rosm al-Mushaf al-'Utsmâny wa Auhâm al-Mustasyriqîn*, Abd al-Fatah al-Qâdi dalam bukunya *al-Qirâ`ât fi Nadzr al- Mustasyriqîn wa al-Mulhidîn*, Muhammad Musthafa al-A'zami dalam bukunya *The History of The Qur'anic Text*, dan masih banyak karya-karya ilmiah lainnya dalam bentuk yang lain.[15]

Dampak dari pemahaman Goldziher terhadap *qirâ`ât* Al-Qur'an adalah, munculnya keraguan dikalangan umat terhadap Al-Qur'an. Hal ini sesuai dengan target utama kaum orientalis dalam banyak karyanya, yaitu membangun keraguan sehingga tumbuh generasi yang menjauhi agamanya. Oleh sebab itu upaya ilmiah membuktikan ke-*tawqîfî*-an Al-Qur'an sebagai bantahan terhadap pemikiran Ignaz Goldziher sangat penting untuk dikaji dan diteliti secara konprehensif. Disamping sebagai *counter* atas pemikiran Goldziher, juga sebagai upaya menjaga otentisitas dan melestarikan *qirâ`ât* Al-Qur'an dari satu generasi ke generasi selanjutnya agar tidak terjebak dalam pembelokan-pembelokan ilmiah yang dirancang oleh para orientalis yang memiliki tujuan tertentu.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan uraian latar belakang masalah diatas, supaya pembahasan menjadi lebih fokus dan tidak melebar, maka dirumuskan rumusan masalah yaitu:

1. Bagaimana membuktikan ke-*tawqîfî*-an Al-Qur'an sebagai bantahan terhadap pemikiran Ignaz Goldziher dalam disiplin ilmu *qirâ`ât*.

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

1. Tujuan Penelitian

   Sejalan dengan rumusan masalah yang diajukan diatas, tujuan

[15] Muhammad Hasan Jabal, *al-Rodd 'ala al-Mustasyriq al-Yahûdi Goldziher fi Muthoo'anihi 'ala al-Qirâ'ât Al-Qur'aniyyah*, Thanta: Kulliyyat al-Qur'an al-Karîm, 1423 H/ 2002 M, hal. 2.

penelitian tesis ini adalah sebagai berikut;

a. untuk memperoleh deskripsi yang utuh tentang persepsi, motivasi, dan ambisi Ignaz Goldziher, sebagai upaya klarifikasi terhadap pendapat dan gagasan kontroversialnya dalam bidang *qirâ`ât.*
b. Menjelaskan implikasi-implikasi teori *qirâ`ât* Ignaz Goldziher terhadap keotentikan Al-Qur'an.

2. Manfaat Penelitian

Diantara kegunaan penelitian ini adalah:

a. Sebagai sumbangan wacana ilmiah dalam bidang *'ulûm* Al-Qur'an, khususnya disiplin ilmu qira'at, dalam rangka memperkaya khazanah intelektual melalui bantahan atas argumentasi Ignaz Goldziher dalam bidang qira'at.
b. Memberikan sumbangan pemikiran berharga bagi seluruh umat Islam yang dapat dijadikan referensi bagi para pengkaji Al-Qur'an baik perorangan maupun lembaga dalam rangka meningkatkan kualitas pemahaman Al-Qur'an.

D. Pembatasan Masalah

Ruang lingkup penelitian ini sebenarnya adalah ilmu *qirâ`ât* yang termasuk cabang dari 'ulûm Al-Qur'an. Ilmu *qirâ`ât* merupakan ilmu untuk mengetahui perbedaan redaksi dan tata cara pengucapan lafazh-lafazh Al-Qur'an, berdasarkan riwayat yang sanadnya bersambung sampai kepada nabi Muhammad Saw.

Dalam penelitian ini, penulis hanya fokus pada hal-hal teoritis terkait dengan bantahan terhadap argumentasi Ignaz Goldziher dalam bidang *qirâ`ât,* untuk membuktikan bahwa Al-Qur'an dan *qirâ`ât*-nya adalah sesuatu yang *tawqîfî*. Misalnya seperti persoalan penyebab terjadinya bacaan dalam Al-Qur'an, kriteria *qirâ`ât* yang diterima, *qirâ`ât- qirâ`ât* yang tertolak, segi-segi perbedaan *qirâ`ât,* dan hubungan antara *qirâ`ât* dan rasm 'Utsmâni.

Selain fokus pada hal-hal diatas, penulis juga menganalisis posisi argumentasi Goldziher dikalangan orientalis. Sehingga diperoleh gambaran jelas mengenai motif utama Goldziher dalam mengkaji Al-Qur'an. Penulis membatasi diri untuk tidak terjebak terlalu jauh pada hal-hal yang tidak relevan dengan tema penelitian.

E. Kerangka Teori

Tak diragukan lagi bahwa *qirâ`ât* bersifat *tawqîfî*. Istilah *tawqîfî* berarti sesuatu yang datang dari Allah dengan perantaraan malaikat Jibril kepada Nabi Saw, kemudian beliau menjelaskannya kepada para sahabat dengan perkataanya sendiri.[16] Istilah *tawqîf* dalam disiplin *ushûl al-fiqh* berarti sesuatu yang dinukil oleh *syâri'* (Allah) berupa perintah yang tidak boleh seorang-pun membuat-buat. Dalam bidang '*ulûm Al-Qur'an* istilah ini mengarah pada sesuatu yang tidak bisa dibantah dan harus diterima apa adanya (*taken for granted*). Sebagaimana dalam tema tentang tertib urutan ayat dan surat dalam Al-Qur'an dan konsep ke-*tawqîfi*-an rasm 'Utsmani yang masih diperdebatkan.

Definisi term *qirâ`ât* merupakan bentuk jamak dari kata *qirâ'ah*, yang secara etimologi diartikan sebagai ragam bacaan (multiple reading). Sedangkan secara terminologi sebagaimana dirumususkan Abû Syâmah adalah sebagai disiplin ilmu yang mempelajari tata cara melafazhkan kosakata Al-Qur'an dan perbedaan pelafalannya dengan menisbatkan pada orang yang meriwayatkan. Sedangkan menurut Ali as-Sabuni, bahwa *qirâ`ât* adalah salah satu madzhab dari beberapa madzhab artikulasi (kosakata) Al-Qur'an yang dipilih oleh seorang imam *qirâ`ât* yang berbeda dengan madzhab lainnya serta berdasarkan pada sanad yang bersambung kepada Rasulullah Saw.[17]

Para ulama dan pakar *qirâ`ât* memiliki landasan teori untuk menentukan diterima atau tidaknya suatu *qirâ`ât*. Bahwa suatu *qirâ`ât* atau bacaan dapat diterima bila memenuhi tiga pilar utama bacaan Al-Qur'an (*arkân al- qirâ`ât as-sahîhah*) yang saling terkait. Maka, ketika tiga persyaratan tersebut terakomodir, dapat dikatakan *qirâ`ât* tersebut tergolong Al-Qur'an. Dengan demikian, Al-Qur'an dan *qirâ`ât* hakikatnya adalah sama. Ketiga persyaratan tersebut yaitu:

1. Bacaan tersebut betul-betul *mutawâtir* dan *masyhûr* dikalangan ulama *qirâ`ât*. Jika ada bacaan yang tidak *mutawâtir* seperti bacaan *Ahad*, maka bacaan tersebut tidak dapat diterima. Begitu juga dengan *qirâ`ât syâdz* dan *mawdhû'*. Dengan demikian, para ulama sepakat bahwa *qirâ`ât* harus dibangun diatas riwayat yang *mutawâtir* dan *muttashil* kepada Rasulullah Saw. Hal tersebut membuktikan bahwa keotentikan Al-Qur'an tetap

---

[16] Kamaluddin Marzuki, *Ulum al-Qur'an*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 1992, hal. 87.

[17] Abu Syamah ad-Dimasyqî, *Ibrâz Ma'âni min Hirz al-Amânî fi al- Qirâ'ât as-Sab'*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Malâyin, 1980, hal. 3.

terjaga karena diriwayatkan secara oral dan tertulis oleh orang-orang yang *tsiqah* dapat dipercaya baik secara keilmuan maupun kepribadian.

Mutawâtir, yaitu *qirâ`ât* yang diriwayatkan oleh banyak orang, berasal dari banyak orang yang tidak mungkin bersepakat untuk berdusta, dan sanadnya bersambung hingga Rasulullah.[18] Para ulama maupun para ahli hukum Islam (*fuqohâ`*) sepakat bahwa *qirâ`ât* yang berkedudukan mutawâtir adalah *qirâ`ah* yang sah dan resmi sebagai *qirâ`ah* Al-Qur'an. Dengan demikian, *qirâ`ât* tersebut sah dibaca didalam maupun diluar sholat.[19]

Masyhûr, yaitu bacaan yang *shaẖîẖ* sanadnya tetapi tidak mencapai derajat *mutawâtir*, sesuai dengan kaidah bahasa Arab dan *rasm 'utsmâni* serta terkenal dikalangan para ahli *qirâ`ât* dan tidak terdapat cacat. Contoh *qirâ`ât Masyhûr* adalah yang dipopulerkan oleh Abu Ja'far Yazid bin al-Qa'qa' (130 H) dan Ya'qub al-Hadhrami (205 H).

Aẖad, yaitu *qirâ`ât* yang *shaẖîẖ* sanadnya, tetapi tidak sesuai dengan rasm 'Utsmâni dan kaidah Bahasa Arab. *Qirâ`ât* semacam ini tidak termasuk *qirâ`ât* yang dapat diamalkan bacaannya sebagaimana dua *qirâ`ât* sebelumnya.

Syâdz, yaitu *qirâ`ât* yang tidak mempunyai sanad yang shahih atau *qirâ`ât* yang tidak memenuhi tiga syarat yang sah untuk dapat diterima sebagai suatu *qirâ`ât.* Seperti *qirâ'âh malaka yaumaddin* (al-Fâtihah: 4), dengan bentuk *fi'il mâdhi* dan menasabkan *yauma*.[20]

Mudraj, yaitu *qirâ`ât* yang disisipkan kedalam ayat Al-Qur'an. Seperti *qirâ`ât* Ibn 'Abbas dalam surat al-Baqarah /2:198.

Mawdhu', yaitu *qirâ`ât* yang tidak ada asalnya atau *qirâ`ât* buatan yang disandarkan kepada seseorang tanpa dasar, serta tidak memiliki mata rantai sanad. Contohnya *qirâ`ât* Imam Muhammad ibn Ja'far al-Khuza'i dalam membaca firman Allah Swt. dalam surat al-Fathir/35:28. Yaitu dengan me-*rafa'*-kan lafazh Allah dan me-*nasab*-kan lafazh *al-'Ulama'*.

2. Sesuai dengan rasm 'Utsmâni. Sebab para sahabat telah sepakat dengan mushaf 'Utsmâni. Apa yang tidak tertera dalam mushaf 'Utsmâni dianggap bacaan yang tidak masyhur.
3. Sesuai dengan kaidah bahasa Arab, karena Al-Qur'an adalah berbahasa Arab.

Jika tiga pilar utama tersebut terpenuhi maka bacaan tersebut dapat diterima sebagai bacaan shahih. Sebaliknya jika salah satunya tidak terpenuhi, seperti tidak sesuai dengan rasm 'Utsmâni atau tidak masyhur atau

---

[18] Jalâluddîn Abdurrahmân Al-Suyûthi, *Al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, Mesir: al-Haiah al-Mishriyyah, 1974, hal. 77.

[19] Mannâ Khalil al-Qaththân, *Manâhil al-'Irfân*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2000, hal. 170.

[20] Mannâ Khalîl al-Qaththân, *Manâhil al-'Irfan*...hal. 169.

tidak sesuai dengan kaidah bahasa Arab, maka bacaan itu tidak bisa diterima dan dianggap *syâdz*. Dengan demikian, *qirâ`ât syâdz, qirâ`ât mudrâj,* dan *qirâ`ât mawdhû'* bukanlah bagian dari Al-Qur'an.

Selanjutnya, ditinjau dari segi makna suatu kalimat, perbedaan bacaan memiliki dua kemungkinan. *Pertama*, berbeda bacaan, tetapi memiliki makna yang sama. Hal ini banyak terjadi dalam *usûl al-qirâ`ât* dan tidak berimplikasi pada arti sebuah kata. *Kedua*, berbeda bacaan dan makna tetapi tidak merubah substansi dan tidak menyebabkan terjadinya kontradiksi. Hal ini banyak terjadi dalam *furûsy al- qirâ`ât* dan berimplikasi pada arti sebuah kata. Dengan demikian, setiap perbedaan yang ada akan saling menguatkan dan menunjukkan eksistensi kandungan Al-Qur'an.

Selain dengan tradisi hafalan, Al-Qur'an juga dicatat oleh para sahabat dengan menggunakan berbagai medium tulisan. *Qirâ`ât* Al-Qur'an tidak bisa dipisahkan dengan *rasm* Al-Qur'an, yakni pola penulisan Al-Quran yang digunakan oleh khalifah 'Utsmân bin Affan dan Sahabat-sahabatnya ketika menulis dan membukukan Al-Qur'an. Kodifikasi mushaf pada masa Utsman merupakan sumbangan yang besar bagi umat Islam. Belum adanya tanda titik dan harakat pada ortografi (*imla'*) lama mushaf Al-Qur'an bukan berarti sebuah tulisan bisa dengan bebas dibaca sesuai selera tanpa sebuah panduan. Namun dalam rangka mengakomodasi perbedaan bacaan yang dapat dipertanggungjawabkan dalam satu bentuk tulisan. Ringkasnya, eksistensi bacaan tidak terganggu, sebab keotentikan Al-Qur'an tidak hanya dilihat berdasarkan transkrip tulisannya semata-mata.[21]

Menurut pendapat jumhur ulama salaf dan khalaf, dalam sejarahnya *mashâhif ustmâniyyah* ditulis dengan pola tulisan yang dapat mencakup dan mewadahi keseluruhan dari *sab'atu ahruf* serta *qirâ'at Mutawâtirah* dari Rasulullah. Sebab ketika itu pola penulisan Mashâhif Ustmâniyyah tanpa disertai titik dan harakat (tanda baca). Namun bukan berarti ketika itu setiap *musḫaf 'utsmâni* mencakup keseluruhan *aḫruf as-sab'ah*, tetapi Rasm dari keseluruhan Mashâhif Ustmâniyyah mencakup *aḫruf as-Sab'ah*. Misalnya antara *qirâ'at* واوصى dan ووصى yang terdapat dalam surat al-Baqarah/132. Keduanya merupakan bacaan mutawâtir. Kemudian *qirâ`ât* فتبينوا dan فتثبتوا dalam QS. al-Hujurat/49: 6. Karena rasm ketika itu masih tanpa titik dan harakat, maka seluruh *Mashâhif Ustmâniyyah* bentuk tulisanya sama.[22]

---

[21] Sebagaimana dikatakan Mustafa Muhammad al-A'zami, menyitir pendapat Abdul Fattah al-Qadi, bahwa diantara metodologi yang dipakai para sahabat dalam mengajarkan Al-Qur'an yang terpenting adalah melalui seorang guru yang jalur transmisinya bersambung/muttasil sampai Nabi Muhammad, tidak hanya tergantung kepada skrip atau ejaan yang umum dipakai. Lihat, M. M. Al-A'zami, *Sejarah Teks Al-Qur'an dari Wahyu sampai Kompilasi*, (terjemahan Suharimi Solihin et al. dari *The History of The Qur'anic Text*). Jakarta: Gema Insani Press, 2005, cet. I, hal. 106-107.

[22] Ahmad Fathoni, *Ilmu Rasm 'Utsmani*, Jakarta; IIQ-PTIQ, 2013, hal. 15.

F. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Kajian tesis ini di susun berdasarkan atas kajian pustaka atau literatur. Oleh karena itu jenis penelitian ini adalah penelitian kajian pustaka (*library research*), yaitu penelitian yang berusaha menghimpun data dari khazanah literatur dan menjadikan dunia teks sebagai objek utama analisisnya.[23] Penelitian ini dilihat dari sifatnya dapat dikategorikan penelitian budaya, karena yang dikaji adalah mengenai ide, konsep atau gagasan seorang tokoh.[24] Sedangkan jika dilihat dari sifat dan tujuannya penelitian ini termasuk penelitian deskriptif-eksplanatif dan konprehensif, yakni menjelaskan bagaimana sang tokoh mendeskripsikan argumentasinya dalam disiplin *qirâ`ât.* Bagaimana situasi dan konteks yang melatarbelakangi pemikirannya. Dan sudah barang tentu penulis juga akan mengkritisi sejauhmana persepsi Ignaz Goldziher terhadap *qirâ`ât.*

Adapun metode yang akan digunakan dalam penelitian ini yaitu metode deskriptif-analitis-kritis, yaitu mencoba mendeskripsikan kontruksi dasar pemikiran Ignaz Goldziher dalam bidang *qirâ`ât,* lalu dianalisa secara kritis, serta mencari keterkaitan pemikiran tokoh tersebut dengan tokoh-tokoh sebelumnya, dan selanjutnya diberikan kesimpulan.

2. Sumber Data

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*). Data diambil dari kepustakaan baik berupa buku, dokumen, maupun artikel, sehingga teknik pengumpulan datanya dilakukan melalui pengumpulan sumber-sumber primer maupun sekunder. Seperti halnya metode dokumentasi yang mencari data mengenai hal-hal atau variabel yang berupa catatan, transkip, buku, surat kabar, majalah, prasasti, notulen rapat, agenda dan sebagainya.

Data penelitian menggunakan data kualitatif yang dinyatakan dalam bentuk kata atau kalimat. Sumber data dalam penelitian ini terdiri dari dua macam yaitu:

1. Sumber Data Primer

Sesuai dengan topik pembahasan penelitian ini yaitu, *"Pembuktian Tawqifi Qira'at Al-Qur'an Sebagai Bantahan Terhadap Pemikiran Ignaz*

---

[23] Thomas Mann, *The Oxford Guide to Library Research*, New York: Oxford University Press, 2015, hal. 315.

[24] Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998, hal. 12.

Goldziher", maka yang menjadi sumber data primer penulis adalah buku berjudul *Madzhab Tafsir Dari Klasik Hingga Modern* dan *Mazahib at-Tafsir al-Islami* karya Abd al-Halim an-Najjâr. Buku-buku ini merupakan terjemahan dari buku *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, karya Ignaz Goldziher.

2. Sumber Data Sekunder

Sedangkan sumber sekundernya adalah kitab, artikel, jurnal, majalah, atau karya tulis lainnya mengenai pemikiran tokoh tersebut yang merupakan hasil analisa orang lain, dan buku-buku yang relevan dengan tema pembahasan penelitian ini.

3. Tekhnik Pengolahan Data

Adapun langkah-langkah metodis penelitian ini adalah sebagai berikut:

a. Penulis menetapkan tokoh yang dikaji dan objek formal yang menjadi fokus kajian, yaitu tokoh Ignaz Goldziher dengan objek kajiannya tentang *qirâ`ât*.
b. Menginventarisasi data dan menyeleksinya, khususnya pemikiran Ignaz Goldziher dalam bukunya dan buku-buku lain yang terkait dengan penelitian ini.
c. Data tersebut secara cermat akan dikaji dan diabstraksikan melalui metode deskriptif, bagaimana sebenarnya konstruksi metodologis tokoh tersebut secara konprehensif.
d. Penulis akan melakukan analisis kritis terhadap bangunan pemikiran tokoh tersebut, mulai dari asumsi dasar, metodologi sang tokoh, sumber refrensi, dan lain sebagainya.
e. Penulis akan membuat kesimpulan sebagai jawaban terhadap rumusan masalah, sehingga menghasilkan rumusan pemahaman teori *qirâ`ât* yang utuh holistik dan sistematik.

4. Teknik Analisis Data

Untuk menganalisis data, penelitian ini menggunakan metode deskriptif yang berarti analisis dilakukan dengan cara menyajikan deskripsi sebagaimana adanya. Usaha pemberian deskripsi atas fakta tidak sekedar diuraikan, yakni fakta dipilih-pilih menurut klasifikasinya, dianalisa, dan diberikan kesimpulan.

Sedangkan pendekatan yang penulis lakukan adalah pendekatan historis-kritis-filosofis, yaitu dengan merunut akar-akar historis secara kritis mengapa tokoh tersebut menggulirkan gagasan yang kontroversial tersebut,

bagaimana latar belakangnya, lalu mencari struktur fundamental dari pemikiran tersebut.

Selanjutnya penulis akan berusaha mengkaji pemikiran tokoh tersebut dengan metode deskriptif-analitis-kritis, yaitu mencoba mendeskripsikan kontruksi dasar pemikiran Ignaz Goldziher dalam bidang *qirâ`ât,* lalu dianalisa secara kritis, serta mencari keterkaitan pemikiran tokoh tersebut dengan tokoh-tokoh sebelumnya, dan selanjutnya diberikan kesimpulan.

G. Tinjauan Pustaka

Harus penulis katakan bahwa penulis bukan orang pertama yang meneliti dan mengkritisi pemikiran Ignaz Goldziher dalam bidang qira'at. Tulisan tentang orisinalitas Al-Qur'an dapat dikatakan melimpah, tetapi setelah melakukan kajian pustka tidak banyak tulisan yang mengkaji secara komprehensif pemikiran Ignaz Goldziher dalam bidang qira'at. Dari penelusuran pustaka, penulis belum menemukan penelitian yang secara mendalam mengkaji dan mengkritisi secara komprehensif pemikiran Ignaz Goldziher dalam bidang *qirâ`ât*. Beberapa karya ilmiah dengan tema tersebut yang penulis temukan antara lain:

1. Skripsi yang ditulis oleh Aris Hilmi Hulaimi yang berjudul Qirâ`ât dalam Prespektif Ignaz Goldziher. Namun kajiannya masih belum secara komprehensif menampilkan ayat-ayat Al-Qur'an yang di gunakan Goldziher sebagai penguat argumentasinya, dan juga belum menampilkan secara utuh apa motif Goldziher menggunakan ayat-ayat tersebut.
2. Tesis yang ditulis oleh Moh. Fathurrozi yang berjudul Eksistensi *qirâ`ât* Al-Qur'an Studi Kritis Pemikiran Ignaz Goldziher. Dalam tesis ini diuraikan beberapa pokok pemikiran Goldziher tentang Al-Qur'an dan ragam bacaannya ditinjau menggunakan teori linguistik yang hanya terfokus pada bentuk dan makna sebuah lafazh yang memiliki ragam *qirâ`ât.* Sehingga tidak secara keseluruhan argumentasi Goldziher dalam bidang *qirâ`ât* dapat tercover dalam penelitian tersebut.

Dari beberapa judul karya ilmiah diatas, diketahui bahwa kajian yang telah ada belum menganalisa pemikiran Ignaz Goldziher dalam bidang *qirâ`ât* secara konprhensif. Masih banyak argumentasi tokoh tersebut yang belum ditampilkan. Dengan demikian, penelitian ini bukanlah pengulangan dari apa yang telah dilakukan oleh penulis lain, akan tetapi berupaya mengungkap lebih dalam lagi bagaimana pemikiran Ignaz Goldziher dalam bidang *qirâ`ât*.

H. Sistematika Penulisan

Dalam rangka rasionalisasi pembahasan penelitian ini, maka sistematika penelitian ini disusun sebagai berikut:

Bab I Pendahuluan, yang berisi latar belakang masalah, rumusan problem akademik, metode penelitian dan sistematika penulisan. Hal itu dimaksudkan untuk memberikan arah supaya penelitian ini tetap konsisten sistematis dengan rencana riset ini.

Bab kedua, landasan teori, berisi pro-kontra tentang orisinalitas teks Al-Qur'an. Ini dimaksudkan untuk melihat argumen masing-masing tokoh dalam polemik tentang keaslian wahyu Al-Qur'an yang masih terjaga sampai saat ini. Bab ini sebenarnya juga dapat disebut sebagai kerangka teori sebelum memasuki pembahasan mengenai argumentasi Ignaz Goldziher dalam bidang qira'at.

Bab ketiga, tentang biografi Ignaz Goldziher dan latar belakang pemikirannya serta pandangan para ulama. Hal ini dimaksudkan untuk menjelaskan faktor-faktor yang menjadi penyebab munculnya gagasan kontroversial Ignaz Goldziher, sebab bagaimanapun ide selalu *based on historical fact*, maka mengungkap biografi tokoh dan konteks historitasnya menjadi sebuah keniscayaan dalam penelitian ini.

Bab keempat, merupakan inti penelitian yang berisi argumentasi para ulama dalam menyikapi pemikiran Ignaz Goldziher. Mulai dari kekacauan metodologi, implikasi argumentasinya terhadap keyakinan umat Islam, serta bantahan para ulama atas pemikiran Ignaz Goldziher. Dengan begitu, maka konstruksi teori qira'at Ignaz Goldziher dapat dijelaskan secara komprehensip.

Bab kelima, merupakan penutup yang berisi kesimpulan sebagai jawaban terhadap problem akademik (baca: pokok rumusan masalah). Kemudian dilanjutkan dengan saran-saran konstruktif bagi penelitian ini dan penelitian yang akan datang tentang tema yang sejenis.

BAB II
TAWQÎFÎ QIRÂ`ÂT AL-QUR'AN DALAM KONTROVERSI

A. Pengertian Ke-*Tawqîfi*-an *Qirâ`ât* Al-Qur'an

Secara etimologi kata *tawqîfî* berasal dari akar kata وقف, yakni berdiri, berhenti, dan memahami.[25] Adapun secara terminologi istilah *tawqîfî* berarti sesuatu yang datang dari Allah dengan perantaraan malaikat Jibril kepada Nabi Saw, kemudian beliau menjelaskannya kepada para sahabat dengan perkataanya sendiri.[26] Istilah *tawqîf* dalam disiplin *ushûl al-fiqh* berarti sesuatu yang dinukil oleh *syâri'* (Allah) berupa perintah yang tidak boleh seorang-pun membuat-buat. Dalam bidang '*ulûm Al-Qur'an* istilah ini mengarah pada sesuatu yang tidak bisa dibantah dan harus diterima apa adanya (*taken for granted*). Sebagaimana dalam tema tentang tertib urutan ayat dan surat dalam Al-Qur'an dan konsep ke-*tawqîfi*-an rasm 'Utsmani yang masih diperdebatkan.

Sedangkan Lafaz *al-qirâ`ât* (القراءت) merupakan bentuk plural dari kata *al-qirâ'ah* (القراءة) yang tidak lain adalah bentuk *mashdar* dari kata kerja *qa-ra-*

---

[25] Ahmad Warson Munawir, *Kamus Munawwir*, Surabaya: Pustaka Progresif, 1997, hal. 1576.

[26] Kamaluddin Marzuki, *Ulum Al-Qur'an*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 1992, hal. 87.

a (قرأ) yang berarti membaca.[27] Sebagian besar sarjana Muslim juga memandang kata Al-Qur'an secara sederhana merupakan kata benda bentukan (*mashdar*) dari kata kerja *qa-ra-a* (قرأ).[28] Para ulama berbeda pendapat tentang pembatasan definisi *qirâ`ât* dan Al-Qur'an.

Kata *qirâ`ât* sendiri secara etimologi berarti ragam bacaan. Sedangkan secara terminologi, ada beberapa pendapat ulama yang penting untuk diperhatikan, di antaranya adalah keterangan yang telah dirumuskan Ibnu al-Jazari (w. 833 H.) berikut:

اَلْقِرَاءَتُ عِلْمٌ بِكَيْفِيَّاتِ أَدَاءِ كَلِمَاتِ الْقُرْاَنِ وَاخْتِلاَفِهَا مَعْزُوًّا لِنَاقِلِهِ

"Qirâ`ât adalah sebuah disiplin ilmu yang mempelajari tata cara melafazkan beberapa kosa kata Al-Qur'an dan perbedaan pelafazannya dengan menisbahkan pada orang yang meriwayatkan"[29]

Imam Al-Zarkasyi mengemukakan pengertian *qirâ`ât* sebagai berikut:

وَالْقِرَاءَاتُ هِيَ إِخْتِلَافُ أَلْفَاظِ الْوَحْيِ الْمَذْكُوْرُ فِي كِتَبَةِ الْحُرُوفِ أَوْ كَيْفِيَتِهَا مِنْ تَخْفِيْفٍ وَتَثْقِيْلٍ وَغَيْرِهِمَا

"Qirâ`ât ialah perbedaan lafazh-lafazh wahyu (Al-Qur'an) dalam hal penulisan hurufnya maupun cara pengucapan huruf-huruf tersebut, seperti takhfîf, tatsqîl, dan lain-lain"[30]

Menurut al-Qasthalâni dan ad-Dimyâti sebagaimana dikutip Hasanudin AF, *qirâ`ât* adalah ilmu untuk mengetahui tata cara pengucapan lafadh-lafadh Al-Qur'an, baik yang disepakati maupun yang diperdebatkan para ahli *qirâ`ât*, seperti pembuangan huruf (*hadzf*), penetapan huruf (*itsbât*), pemberian harakat (*tahrîk*), pemberian tanda sukun (*taskîn*), pemisahan huruf (*fashl*), penyambungan huruf (*washl*), penggantian lafazh-lafazh tertentu (*ibdâl*), dan lain-lain yang diperoleh melalui indera pendengaran.[31]

Dari definisi yang disebutkan di atas, Ibn al-Jazari tidak hanya menganggap *qirâ`ât* sebagai ragam artikulasi lafazh, namun dia juga menyebutkan secara tegas bahwa sumber keberagaman *qirâ`ât* bukanlah

---

[27] Muhammad bin Mukram Ibnu Mandzhûr , *Lisân al-Arab*, Beirut, Juz I, hal. 128-129. Lihat juga, Muhammad Ahmad Mufliẖ al-Qadlaâh, *et.al.*, *Muqaddimât fî 'Ilm al-Qirâ`ât*, Oman: Dâr Umar, 2001, hal. 47.

[28] Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2011 hal. 54.

[29] Muhammad ibn Muhammad ibn al-Jazâri, *Munjid al-Muqriîn wa Mursyid al-Thâlibîn*…hal. 3.

[30] Badruddin Muhammad ibn 'Abdillah al-Zarkasyi, *Al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*…hal. 318.

[31] Hasanuddin AF, *Perbedaan Qira'at dan Pengaruhnya Terhadap Istinbath Hukum dalam Al-Qur'an*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995, hal. 112.

produk inovasi manusia, melainkan disandarkan pada keterangan periwayatannya. Dengan demikian ke-*tawqîfi*-an *qirâ`ât* Al-Qur'an berarti bahwasanya keragaman yang terdapat dalam bacaan Al-Qur'an betul-betul berasal dari Allah yang diterima nabi melalui perantara malaikat Jibril, bukan sesuatu yang *ijtihâdi* atau *ikhtiyâri*. Imam az-Zarkasyi menyatakan bahwa antara Al-Qur'an dengan qira'at merupakan sebuah substansi yang berbeda. Dia berkata:

وَاعْلَمْ أَنَّ الْقُرْآنَ وَالْقِرَاءَاتِ حَقِيقَتَانِ مُتَغَايِرَتَانِ فَالْقُرْآنُ هُوَ الْوَحْيُ الْمُنَزَّلُ عَلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِلْبَيَانِ وَالْإِعْجَازِ وَالْقِرَاءَاتُ هِيَ اخْتِلَافُ أَلْفَاظِ الْوَحْيِ الْمَذْكُورِ فِي كَتَبَةِ الْحُرُوفِ أَوْ كَيْفِيَّتِهَا مِنْ تَخْفِيفٍ وَتَثْقِيلٍ وَغَيْرِهِمَا

"Ketahuilah bahwa sesungguhnya Al-Qur'an dan qira'at adalah dua substansi yang berbeda. Al-Qur'an adalah wahyu yang diturunkan kepada Nabi Muhammad sebagai penjelasan dan mukjizat, sedangkan qira'at adalah lafadz-lafadz wahyu (Al-Qur'an), baik menyangkut tulisan huruf-huruf-nya atau cara pengucapannya, seperti takhfif, tashdid dan lain-lain."[32]

Al-Qur'an dan *qirâ`ât* adalah dua kata yang berbeda tapi memiliki arti yang sama, yaitu bacaan. Meskipun demikian, sebagian ulama mempersepsikan bahwa Al-Qur'an dan qira'at memiliki cakupan pembahasan dan objek yang berbeda, sebagian ulama yang lain mempersepsikan bahwa keduanya satu kesatuan yang tak terpisahkan.

Sya'ban Muhammad Ismail memberikan komentar terkait pendapat Imam az-Zarkasyi di atas, bahwa apabila yang dimaksud dengan perbedaan itu adalah perbedaan secara keseluruhan, maka dia keberatan. Karena baginya, qira'at yang sahih dan diterima oleh seluruh umat tidak lain adalah bagian dari Al-Qur'an. Antara Al-Qur'an dan qira'at memiliki hubungan yang kuat, yaitu hubungan juz dengan kull.[33]

Artinya, apa yang dimaksud oleh Imam al-Zarkasyi tidak bermakna bahwa Al-Qur'an dengan qira'at sebagai suatu yang berbeda secara mutlak. Namun di satu sisi kedua memiliki persamaan, di sisi yang lain memiliki perbedaan. Persamaan Al-Qur'an dengan *qirâ`ât* adalah terletak pada posisi apabila *qirâ`ât* itu sahih dan *mutawâtir*, sedangkan perbedaannya terletak pada posisi dimana qira'at itu tidak memiliki sandaran yang *mutawâtir* dan *syadz*, maka itu dinamakan *qirâ`ât* saja bukan tidak sebagai Al-Qur'an seperti *qirâ`ât* syadz. Al-Qur'an adalah sebuah susunan kata, sedangkan *qirâ`ât* adalah sebuah lafadz dan cara pengucapannya. Al-Qur'an mencakup

---

[32] Badruddin Muhammad ibn 'Abdillah al-Zarkasyi, *Al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Dar al-Ihya al-Kutub al-Arabiyah, 1957, hal. 318.

[33] Muhammad Sya'ban Isma'il, *Al-Qira'at Ahkamuha wa Masdaruha*, Kairo: Dar al-Salam, 2008, hal. 25

tempat perbedaan dan persaman bacaan yang datangnya dari Nabi secara *mutawâtir*, sedangkan *qirâ`ât* segi-segi lafazh yang berbeda, baik yang *mutawâtir* maupun yang *syadz*. Perlu diketahui bahwa qira'at yang syadz tidak dikatakan sebagai Al-Qur'an.[34]

Sebagian besar ulama dan para ahli *qirâ`ât* menyatakan bahwa apabila sebuah bacaan (*qirâ`ah*) telah memenuhi tiga syarat: sahih sanadnya, sesuai dengan kaidah bahasa Arab dan sesuai dengan penulisan rasm utsmani, maka bacaan tersebut dapat dipastikan sebagai Al-Qur'an. Namun, apabila bacaan tersebut tidak sesuai dengan salah satu dari tiga syarat di atas, maka bacaan tersebut hanya dinamakan qira'at saja.[35]

Berdasarkan beragam definisi *qirâ`ât* diatas, dapat disimpulkan bahwa makna *qirâ`ât* meliputi beberapa aspek, yaitu: (a) cara pengucapan lafadh-lafadh Al-Qur'an seperti yang pernah diucapkan oleh Nabi Muhammad saw. atau oleh sahabat di hadapan beliau yang disetujuinya, (b) *qirâ`ât* itu berasal dari Nabi saw. baik secara *fi'liyah* (peragaan praktis) maupun *taqrîr* (rekomendasi atau persetujuan), (c) *Qirâ`ât* itu bisa terdiri dan satu atau lebih versi bacaan.

Qirâ`ât* merupakan cabang ilmu yang independen dalam 'Ulum Al-Qur'an. Tidak banyak orang yang tertarik dengan ilmu *qirâ`ât dikarenakan ilmu ini tidak berhubungan langsung dengan kehidupan dan mu'amalah manusia sehari-hari. Di samping itu, ilmu ini tidak mempelajari masalah-masalah yang berkaitan dengan halal-haram dan hukum-hukum tertentu (yang dibutuhkan oleh masyarakat).[36]

1. Latar Belakang *Qirâ`ât* Al-Qur'an

Bangsa Arab adalah bangsa yang mempunyai kabilah-kabilah yang terpencar di beberapa kawasan di semenanjung Arabia. Kabilah-kabilah tersebut ada yang bertempat tinggal di perkampungan yaitu di sebelah Timur Jazirah Arabia dan adapula yang bertempat tinggal di perkotaan seperti kawasan sebelah Barat Jazirah Arabia yang meliputi Mekah, Madinah dan sekitarnya. Mereka yang tinggal di perkampungan seperti suku Tamim, Qais, Sa'd dan lainnya mempunyai tradisi dan dialek tersendiri. Sementara yang di

---

[34] Muhammad Ahmad Mufliẖ al-Qadlaâh, *et.al.*, *Muqaddimât fî 'Ilm al-Qirâ`ât*, Oman: Dâr Umar, 2001, hal. 50-51.

[35] Abdul Hadi al-Fadhli, *Al-Qira'at Al-Qur'aniyat*, Beirut: Dar Majma' al-Ilmi, 1979, hal. 62.

[36] Abduh Zulfidar Akaha, *Al-Qur'an dan Qira'at*, Jakarta: Pustaka al-Kausar, 1996, hal. 117.

perkotaan juga mempunyai tradisi dan dialek atau gaya bicara yang berbeda pula.

Jika ditelusuri, keragaman *qirâ`ât* sebenarnya telah muncul sejak zaman Nabi saw. walaupun pada saat itu *qirâ`ât* belum merupakan sebuah disiplin ilmu, melainkan hanya sebatas periwayatan secara verbal dari mulut ke mulut, baik Nabi sendiri yang mengajarkan kepada para sahabat, sahabat ke sahabat lain, maupun pengakuan beliau terhadap berbagai macam *qirâ`ât* yang muncul saat itu. Ada beberapa bukti yang dapat dijadikan pendukung untuk membuktikan hipotesa ini. Kasus Umar bin al-Khattab dengan Hisyâm bin Hâkim bin Hizâm al-Asadi misalnya yang didokumentasikan oleh imam Bukhari dalam kitabnya *al-Jamî' al-Shaẖîẖ*, Umar bercerita sebagai berikut:
"Suatu hari semasa Rasulullah masih hidup, aku mendengar Hisyam bin Hakim membaca surat al-Furqan, dan aku mendengar baik-baik bacaannya, tapi tiba-tiba ia membaca beberapa huruf yang tidak pernah aku dengar dari Rasulullah, sehingga aku hampir mengingkarinya ketika ia sedang shalat. Akhirnya aku tunggu sampai ia selesai dari shalatnya. Setelah itu, aku menarik bajunya lalu aku katakan padanya, "Siapa yang membacakan surat ini kepadamu?". Ia pun menjawab, "Rasulullah yang membacakannya kepadaku". Aku pun berkata kepadanya, "Engkau berdusta, demi Allah Rasulullah tidak pernah membacakan surat itu kepadaku seperti apa yang telah kamu baca, Lalu aku ajak Hisyam untuk menghadap Rasulullah, kemudian aku bertanya, "Wahai Rasulullah, aku mendengar orang ini membaca surat al-Furqan dengan huruf-huruf yang tidak pernah engkau ajarkan kepadaku". Rasulullah pun menjawab, "Wahai 'Umar lepaskan dia. Bacalah wahai Hisyam!. Hisyam lalu membaca sebagaimana yang aku dengar tadi". Kemudian Rasulullah bersabda, "Demikianlah Al-Qur'an itu diturunkan". Dan bacalah, wahai 'Umar. Aku pun membaca seperti yang aku dengar dari Nabi. Rasulullah bersabda, "Demikianlah Al-Qur'an itu diturunkan". Sesungguhnya Al-Qur'an itu diturunkan dengan tujuh huruf. Oleh karena itu, bacalah mana yang mudah dari salah satu tujuh huruf tersebut."[37]

Kasus Abdullah bin Mas'ud dengan Ubay bin Ka'ab yang berbunyi:

---

[37] Abû 'Abdillah al-Bukhâri, *al-Jamî al- Shaẖîẖ*, Beirut: Dar Ibnu Kasir, 1987, Kitab *Fadâil Al-Qur'ân*, bab *Unzila Al-Qur'an 'alâ Sab'ati Aẖruf*, hadits no. 4608, juz 2, hal. 851. Lihat juga, Ahmad bin 'Ali Ibnu Hajar al-'Asqalâni, *Fathul Bâri Syarah Shaẖîẖ al-Bukhâri*, Beirut : Dâr al-Ma'rifat, J. 9, hal. 23., Yahyâ ibn Syaraf an-Nawawi, *al-Manhaj Syarah Muslim bin al-Hajjâj*, Beirut: Dâr al-Ma'rifat, 1997, *bab bayân anna Al-Qur'an nazala 'alâ sab'ati aẖruf, j. 6,* hal. 98-101., Makkiy bin Abi Thalib Hammusy al-Qaisi, *Al-Ibanah 'an Ma'ani al-Qira'at*, Kairo: Dar Nahdlah, hal. 48.

"Dari Ubay bin Ka'ab ia bercerita, "Suatu hari, aku membaca ayatAl-Qur'an lalu Ibnu Mas'ud membaca ayat yang sama dengan huruf yang berbeda. Kami pun pergi menemui Nabi untuk melakukan konfirmasi. "Bukankah engkau membacakan ayat yang demikian kepadaku?, tanyaku kepada Nabi. Nabi menjawab, "Ya, benar". Kemudian Ibnu Mas'ud bertanya yang sama, "Bukankah engkau membacakan ayat yang demikian kepadaku?". Nabi menjawab, "Ya, benar". Nabi lalu bersabda, "Kalian berdua sama-sama benar". Aku bertanya lagi, "Lalu, siapa yang paling benar dan bagus?". Ubay berkata, "Nabi lalu memukul dadaku dan bersabda", "Wahai Ubay, aku dibacakan Al-Qur'an, kemudian aku ditanya, "Satu atau dua huruf?". Malaikat yang ada di sampingku berkata, "Dua huruf". Aku pun berkata, "Dua huruf". Aku ditanya lagi, "Dua atau tiga huruf?". Malaikat yang ada di sampingku berkata, "Tiga huruf". Aku pun berkata, "Tiga huruf" sampai kepada tujuh huruf. Nabi Lalu bersabda, "Tidak ada yang salah, semuanya benar dan mencukupi. Engkau boleh membaca, "Ghafur al-Rahim, 'Alimun Hakim, Sami'un 'Alim, 'Azizun Hakim atau yang lainnya selagi engkau tidak mengakhiri ayat azab dengan ayat rahmat atau ayat rahmat dengan ayat azab".[38]

Menelusuri sejarah Al-Qur'an khususnya pada kajian *qirâ`ât*, akan kita jumpai aneka ragam bacaan (multiple reading) yang ditampikan berdasarkan mata rantai qari' (pembaca Al-Qur'an) ternama yang terus berkesinambungan dari abad ke abad sampai pemulaan abad ke empat dengan menggunakan sanad terpercaya yang sampai kepada Rasulullah.[39] Fenomena ini muncul sejak masa Rasulullah Saw. sekitar tahun 9 Hijriyah. Selanjunya, qira'at Al-Qur'an mengalami perkembangan pada masa tabi'in, yaitu pada awal abad ke-2 H, ketika para pakar *qirâ`ât* tersebar di berbagai pelosok. Mereka lebih suka mengemukakan qirâ`ât gurunya dari pada mengikuti *qirâ`ât* imam-imam lainnya. *Qirâ`ât-qirâ`ât* tersebut diajarkan secara turun-menurun dari guru ke murid, sehingga sampai kepada imam qirâ`ât baik yang tujuh, sepuluh atau yang empat belas.

Sebab lain yaitu dengan adanya penyebaran imam *qurrâ'* ke berbagai penjuru kota metropolitan pada masa Abu Bakar, maka timbul lah *qirâ`ât* yang sangat beragam. Lebih-lebih setelah terjadinya transformasi bahasa dan akulturasi akibat bersentuhan dengan bangsa-bangsa lain yang bukan Arab,

---

[38] Ahmad bin al-Husain al-Baihaqî, *al-Sunan al-Sugrâ*, Madinah: Maktabah al-Dar,1989, hadis no. 1053, juz 1, hlm. 567. Lihat juga, Ahmad bin Muhammad bin Hanbal al-Syaibani, *Musnad*, muassasah ar-risalah, hadits no. 21187, j. 5, hal. 124.

[39] Ahmad al-Bailî, *Al-Ikhtilâf Baina al- Qirâ`ât*, Beirut: Dar al-Jil, 1988, cet. I, hal. 75.

yang pada akhirnya perbedaan *qirâ`ât* tersebut berada pada kondisi yang memprihatinkan, seperti yang disaksikan sahabat Huzaifah al-Yamani yang kemudian dikonfirmasikan kepada khalifah 'Utsman.[40]

Sejarah *qirâ`ât* mengalami masa keemasan yaitu pada periode Ibnu Jazari (w.833 H/ 1429 M), dan mengalami stagnan pada tahun 1970-an dalam dunia Islam.[41] *Qirâ`ât* mengalami pergeseran paradigma, dimana pada perkembangannya satu *qirâ`ât* dengan *qirâ`ât* lainnya bersaing untuk mendapatkan tempat pada khalayak. Realita ini bisa kita lihat dengan adanya pengklasifikasian *qirâ`ât* yang dilakukan oleh para intelektual Al-Qur'an tempo dulu, diantaranya yang dilakukan oleh Abu Bakar Ahmad bin Musa al-Abbas yang terkenal dengan nama Ibnu Mujâhid (245-324 H).[42]

Keragaman bacaan Al-Qur'an ialah bersumber dari wahyu Allah Swt. Dasarnya adalah periwayatan sahih dari Nabi saw. Sehingga, sebagaiman ungkapan sahabat Zaid bin Tsabit (50 H.) bahwa *qirâ`ât* merupakan sunnah yang harus diikuti (*sunnah muttabi'ah*), yang diriwayatkan oleh generasi terdahulu kepada generasi berikutnya menurut apa yang mereka terima dari Nabi. Sementara Nabi menerimanya dari Allah melalui perantara malaikat Jibril.[43]

Ilmu *qirâ`ât* adalah termasuk dalam komponen ilmu riwayah yang sudah *given* (sudah jadi) yaitu ilmu yang diperoleh melalui periwayatan dari satu guru (pakar Ilmu *qirâ`ât*) ke guru yang lain secara berkesinambungan dan terus menerus sampai kepada Nabi Muhammad SAW.[44] Hal ini berbeda dengan Ilmu Tafsir yang tugasnya menganalisa teks-teks Al-Qur'an dari segi maknanya. Pada saat menganalisa teks-teks tersebut disamping merujuk kepada hadis Nabi, perkataan sahabat, juga melalui daya ijtihad, dan kreatifitas seorang mufassir. Hasil ijtihad seorang mufassir jika berlandaskan kepada kriteria penafsiran Al-Qur'an yang telah disepakati, walaupun berbeda dengan hasil ijtihad penafsir yang lain, dan walaupun tidak berlandaskan satu periwayatan dari Nabi, masih bisa ditolelir dan bisa diterima. Hal ini berbeda dengan ilmu *qirâ`ât* yang sama sekali tidak menerima adanya perbedaan karena berdasarkan ijtihad atau qiyas.

---

[40] Rosihon Anwar, *Ulum Al-Qur'an*, Bandung: Pustaka Setia, 2000 hal. 123.

[41]Ahmad Fathoni, Ragam Qira'at Al-Qur'an, dalam *Jurnal SUHUF*, Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, Vol.2, No.I, 2009, hal. 54.

[42] Subhi as-Salih, *Mabahits fi ;Ulum al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Ilm lil Malayi, 1985, diterjemahkan oleh: Tim Pustaka Firdaus, Membahas Ilmu-Ilmu Al-Qur'an, Jakarta: al-Huda, 2010, hal. 211.

[43] Muhammad Musthafa A'zami, *Sejarah Teks Al-Qur'an dari Wahyu Sampai Kompilasi*, Jakarta: Gema Insani Press, 2005, hal. 168.

[44] Hasanuddin, *Anatomi Al-Quran: Perbedaan Qirâ'ât dan Pengaruhnya Terhadap Istinbath Hukum*, Jakarta: Raja Grafindo, 1995, hal. 114

Perbedaan bacaan bisa diterima jika betul-betul berasal dari Nabi. Imam al-Syâthibi berkata dalam kitabnya "*Hirz al-Amâni*":

وَمَا لِقِيَاسٍ فِى الْقِرَاءَةِ مَدْخَلُ فَدُوْنَكَ مَا فِيْهِ الرِّضَا مُتَكَفِّلًا

"Tidak ada tempat pijakan/pintu masuk bagi masuknya qiyas/ijtihad dalam ilmu qirâ`ât . Terimâlah dengan lapang dada apa yang ada pada qirâ`ât "[45]

Adanya bacaan Al-Qur'an lebih dari satu *qirâ`ât* tersebut, di maksudkan untuk memberikan dispensasi kepada umat dalam membaca kitab suci Al-Qur'an, sehingga mereka tidak merasa dibebani oleh bacaan-bacaan yang sukar mereka lafazh kan, sebab sebagaimana dinyatakan Rasulullah, bahwa mereka ada yang buta aksara dan dikalangan mereka ada yang masih belia hingga yang sudah lanjut usia. Disamping itu, mereka mereka berasal dari berbagai kabilah dan suku, masing-masing suku dan kelompok mempunyai bahasa dan *lahjah* (dialek) yang berbeda, yang sangat sulit bagi satu kelompok meniru dialek kelompok lain. Jika mereka diharuskan membaca Al-Qur'an dengan satu bentuk bacaan saja, maka akan mengalami kesukaran. Padahal Al-Qur'an harus di sosialisasikan kepada masyarakat.[46] Hadits berikut ini menjelaskan hal tersebut:

وَحَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِى شَيْبَةَ حَدَّثَنَا غُنْدَرٌ عَنْ شُعْبَةَ ح وَحَدَّثَنَاهُ ابْنُ الْمُثَنَّى وَابْنُ بَشَّارٍ قَالَ ابْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنِ الْحَكَمِ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنِ ابْنِ أَبِى لَيْلَى عَنْ أُبَىِّ بْنِ كَعْبٍ أَنَّ النَّبِىَّ -صلى الله عليه وسلم- كَانَ عِنْدَ أَضَاةِ بَنِى غِفَارٍ - قَالَ - فَأَتَاهُ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلاَمُ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتُكَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفٍ. فَقَالَ « أَسْأَلُ اللَّهَ مُعَافَاتَهُ وَمَغْفِرَتَهُ وَإِنَّ أُمَّتِى لاَ تُطِيقُ ذَلِكَ ». ثُمَّ أَتَاهُ الثَّانِيَةَ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتُكَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفَيْنِ فَقَالَ « أَسْأَلُ اللَّهَ مُعَافَاتَهُ وَمَغْفِرَتَهُ وَإِنَّ أُمَّتِى لاَ تُطِيقُ ذَلِكَ ». ثُمَّ جَاءَهُ الثَّالِثَةَ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتُكَ الْقُرْآنَ عَلَى ثَلاَثَةِ أَحْرُفٍ. فَقَالَ « أَسْأَلُ اللَّهَ مُعَافَاتَهُ وَمَغْفِرَتَهُ وَإِنَّ أُمَّتِى لاَ تُطِيقُ ذَلِكَ ». ثُمَّ جَاءَهُ الرَّابِعَةَ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتُكَ الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ فَأَيُّمَا حَرْفٍ قَرَءُوا عَلَيْهِ فَقَدْ أَصَابُوا (صحيح مسلم)

"*Telah bercerita kepada kami Abu Bakar ibn Abi Syaibah, telah bercerita kepada kami Ghundar dari Syu'bah dari Ibnu Mutsana dan Ibnu Basyar, Ibnu Mutsana berkata: telah bercerita kepada kami Muhammad ibn Ja'far, bercerita kepada kami Syu'bah dari al-Hakam, dari Mujahid dari ibn Abi Laila dari Ubay dari Ubay bin Ka'ab bahwa ketika Nabi SAW berada di dekat parit Bani Ghifar, beliau didatangi Jibril seraya mengatakan: Allah memerintahkanmu agar membacakan Qur'an kepada umatmu dengan satu huruf. beliau menjawab: Aku meminta kepada Allah ampunan dan*

[45] Abi Muhammad al-Qosim ibn Ahmad al-Syâthibî, *Hirz al-Amâni wa Wajh al-Tahâni*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-Nafîs1986, hal. 55

[46] Nasruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005, hal. 95.

maghfirohNya, karena umatku tidak dapat melaksanakan perintah itu. Kemudian Jibril datang lagi untuk kedua kalinya dan berkata: Allah memerintahkanmu untuk membacakan Qur'an kepada umatmu dengan dua huruf. Nabi menjawab: Aku memohon ampun kepada Allah dan maghfirohNya, umatku tidak kuat melaksanakannya. Jibril datang lagi untuk ketiga kalinya, lalu mengatakan: Allah memerintahkanmu agar membacakan Qur'an kepada umatmu dengan tiga huruf. Nabi menjawab: Aku memohon kepada Allah amupunan dan maghfiroh-Nya, sebab umatku tidak dapat melaksanakannya. Kemudian Jibril datang lagi untuk yang keempat kalinya seraya mengatakan: Allah memerintahkanmu untuk membacakan Qur'an kepada umatmu dengan tujuh huruf, dengan huruf mana saja mereka membaca, mereka tetap benar".[47]

Hadits tersebut sangat *masyhûr* dikalangan ahli hadits karena diriwayatkan oleh lebih dari 20 sahabat. 'Abd al-Shabûr Syahin menyebutkan bahwa ada 25 sahabat yang meriwayatkan dengan jumlah sanad yang mencapai 46 sanad. Dari jumlah tersebut yang mempunyai kualitas dha'if berjumlah 8 sanad, selainnya berjumlah 38 sanad berkualitas shahih. Syahin menggolongkan hadits ini ke dalam hadits yang mutawâtir.[48] Adapun diantara para sahabat yang meriwayatkan hadits tentang turunnya Al-Qur'an lebih dari satu bacaan (*al-ahruf as-sab'ah*) ialah Umar bin Khatthab (w. 23 H/643 M), Utsman bin Affan (w. 35 H/655 M), Abdullah ibn Mas'ud (w. 32 H/653 M), Abdullah Ibn Abbas (w. 68 H/688 M), Abu Hurairah (w. 57 H/677 M), Abu Bakrah (w. 52 H/672 H), Abu Jahm, Abu Sa'id al-Khudry (w. 74 H/694 M), Ibn Tholhah al Anshary (w. 34 H/655 M), Ubay bin Ka'ab (w. 32 H/653 M), Zaid bin Arqam (w. 68 H/688 M), Samurah bin Jundub (w. 58 H/678 M), Sulaiman bin Shurad (w. 65 H/685 M), Abdurrahman bin 'Auf, Amr bin Abi Salamah, 'Amr bin al-'Ash, Mu'adz bin Jabal, Hisyam bin Hakim, Anas bin Malik, Hudzaifah ibn al-Yaman (w. 36 H/656 M), dan Abu Ayyub al-Anshari (w. 50 H/670 M).[49] Banyaknya sahabat yang meriwayatkan hadits ini menjadikannya sangat terkenal. Hadits-hadits tersebut memberikan landasan keyakinan standar dalam teologi Islam bahwa terjadinya perbedaan *qirâ`ât* (*multiple readings*)[50] betul-betul dari Allah,

---

[47] Muslim ibn al-Hajjâj al-Naisâburi, *Shaẖih Muslîm*, Juz 2, Bab Bayân Anna al-Qur'ân 'alâ Sab'ati Aẖruf, hadits no. 1943, Beirut: Dar al-Jil, t.t, hal. 203.

[48] 'Abd al-Shâbur Syahin, *Târikh Al-Qur'an*, Kairo: Dar al-Ma'alim al-Tsaqafiyyah, Dar al-I'tisham, 1998 M/1418 H, hal. 5.

[49] Muhammad Ahmad Mufliẖ al-Qadlaâh, *et.al.*, *Muqaddimât fî 'Ilm al-Qirâ`ât*… hal. 10. Lihat juga, Muhammad ibn Muhammad ibn Yûsuf al-Jazarî, *Al-Nasyr fi al-Qira'at al-'Asyr*, juz 1, Beirut, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th, hal. 21.

[50] Muhammad Mustafâ al-A'zami menolak jika *qirâât* dimaknai sebagai varian bacaan. Definisi kata varian bacaan tidak tepat karena memuat makna ketidakyakinan. Jika seorang penulis menuliskan sebuah kalimat, dan kalimat tersebut rusak karena kesalahan

bukan ijtihad nabi atau buatan para sahabat, apalagi buatan para imam *qirâ`ât*.

Setelah Nabi Muhammad diberikan keringanan oleh Allah untuk membaca Al-Qur'an dengan lebih dari satu bentuk bacaan, Nabi mengajarkan kepada para sahabat dengan ragam bacaan, sehingga pernah terjadi kesalah pahaman diantara mereka dan pernah mereka saling menyalahkan yang lainnya jika terjadi perbedaan bacaan, bahkan diantara mereka ada yang sempat tertegun dan tak mempercayai bahwa hal itu terjadi pada Al-Qur'an. Namun Nabi memberikan penjelasan kepada mereka tentang pokok persoalan, sehingga mereka dapat memahaminya. Pengajaran Nabi kepada para sahabatnya dengan beragam bacaan terus berlangsung hingga Nabi meninggal. Para sahabat yang mendapatkan pelajaran Al-Qur'an dari Nabi terus memegang bacaan mereka dan mengajarkan cara pembacaan tersebut kepada para murid-murid mereka dan seterusnya.

Hasil yang didapatkan dari kegiatan pengajaran Al-Qur'an dari generasi sahabat dan *Tâbi'in* adalah munculnya komunitas ahli *qirâ`ât* pada setiap negeri Islam. Ibn al-Jazarî menyebut komunitas ahli *qirâ`ât* di negeri-negeri Islam , ada empat pusat kajian *qirâ`ât*.

Pertama, Pertama, Madinah yang merupakan pusat kegiatan orang Islam pada masa awal Islam. Ada beberapa nama besar ahli qiraat yang bermukim di Madinah diantaranya Ibn al-Musayyab, 'Urwah, Salim, 'Umar ibn 'Abd al-'Aziz, Sulaimân bin Yasar, 'Atha' bin Yasar, Mu'âdz bin al-Hârits, 'Abdurrahman bin Hurmuz al-A'raj, Ibnu Syihâb az-Zuhri, Muslim ibn Jundab, Zaid ibn Aslam.[51]

Kedua, Makkah yang menjadi tempat lahirnya Islam dan pasangan kota Madinah menjadi dua kota utama pusat keislamanan pada jaman Nabi hingga generasi selanjutnya. Sebagai kota lahirnya Islam dan Nabi Muhammad tentunya ada banyak sahabat Nabi yang tinggal disana dan melakukan banyak dakwah Islam. Dalam hal qiraat ada nama-nama yang terkenal dengan kepakarannya di bidang tersebut. Nama-nama itu

---

tulisan, maka muncullah prinsip ketidakyakinan. Editor berikutnya yang tidak mampu membedakan kata yang benar dan kata yang salah, akan meletakkan apa yang diyakini benar ke dalam teks, sementara menyebutkan yang lain dihalaman pinggir. Inilah varian bacaan. Bagi A'zami, kasus seperti ini tidak tepat diaplikasikan kepada Al-Qur'an. Rasulullah sendiri yang mengajarkan bacaan dengan beragam cara (*multiple ways*). Jadi lebih tepat menggunakan istilah multiple readings (*ragam bacaan*) bukan varian readings. Lihat. M. M. Al-A'zami, *Sejarah Teks Al-Qur'an Dari Wahyu Sampai Kompilasi,* diterjemahkan oleh Anis Malik Toha dari judul *The History Of The Qur'anic Text From Revelation to The Compilation: A Comparative Studi With The Old and New Testaments*. Jakarta: Gema Insani, 2005, hal. 127.

[51] Muhammad ibn Muhammad ibn Yûsuf al-Jazarî, *Al-Nasyr fi al-Qira'at al-'Asyr*, juz 1, Beirut, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th, hal. 12

diantaranya ‘Ubaid ibn ‘Umair, ‘Atha’, Thawus, Mujâhid bin Jabr, ‘Ikrimah, Ibnu Abî Mulaikah.[52]

Ketiga, adalah Kufah, kota ini merupakan kota metropolitan sejak jaman pra Islam. Setelah para sahabat Nabi menaklukan kota ini, para sahabat tetap menjadikan kota ini sebagai pusat kegiatan mulai dari pemerintahan hingga kegiatan-kegiatan keislaman. Ahli *qirâ`ât* juga banyak lahir dari kota ini, diantaranya ‘Alqamah, al-Aswad ibn Yazîd, Musruq ibn al-Ajda’, ‘Abidah, ‘Amr ibn Syurahbil, dan lain lain.[53]

Keempat, ada tempat lain dari Irak yang menjadi pusat komunitas ahli *qirâ`ât* yaitu Basrah. Nama-nama terkenal dari kota Basrah yang menjadi ahli qiraat diantaranya Amir ibn Abd al-Qais, Abu al-‘Aliyah, Abu Raja’, Nasr ibn ‘Âshim, Yahya ibn Ya’mur dan lain-lainnya.[54]

Pada generasi inilah Ilmu Qira’at mengalami perkembangan yang cukup signifikan sehingga para ahli qiraat mampu menyusun karya-karya tulis yang membahas ilmu *qirâ`ât* yang menjadi embrio di bidang yang sama untuk disempurnakan oleh generasi selanjutnya. Fase kodifikasi ilmu *qirâ`ât* berlangsung bersamaan dengan masa penulisan berbagai macam ilmu keislaman, seperti ilmu hadis, tafsir, tarikh dan lain sebagainya, yaitu sekitar permulaan abad kedua hijriyah Maka pada fase ini mulai muncul karya-karya dalam bidang *qirâ`ât*.

Sebagian ulama *muta’akhirin* berpendapat bahwa yang pertama kali menuliskan buku tentang ilmu *qirâ`ât* adalah Yahyâ ibn Ya’mar, ahli *qirâ`ât* dari Basrah. Kemudian disusul oleh beberapa imam *qurra’*, diantaranya yaitu:

1. ‘Abdullah bin ‘Âmir (w. 118 H) dari Syam. Kitabnya *Ikhtilâfât Mashâhif al-Syâm wa al-Hijâz wa al-‘Irâq*.
2. Abân bin Taghlib (w. 141 H) dari Kufah. Kitabnya *Ma’ânî Al-Qur’an* dan kitab *Al Qirâ`ât*.
3. Muqâtil bin Sulaimân (w. 150 H)
4. Abû ‘Amr bin al-‘Alâ’ (w. 156 H)
5. Hamzah bin Habîb al-Ziyât (w. 156 H)
6. Zâidah bin Qadâmah al-Tsaqafi (w. 161 H)
7. Hârûn bin Mûsâ al-A’ûr (w. 170 H)
8. ‘Abdul Hamîd bin ‘Abdul Majîd al-Akhfasy al-Kabîr (w. 177 H)
9. ‘Alî bin Hamzah al-Kisâ’i (w. 189 H)
10. Ya’qûb bin Ishâq al-Hadramî (w. 205 H)

---

[52] Mannâ Khalîl al-Qaththân, *Mabâhits fî ‘Ulûm al-Qur’ân* , Maktabah al-Ma’arif lill an-Nasyr wa al-Tauzi’, Makkah, 2006, hal 163.

[53] Muhammad ibn Muhammad ibn Yûsuf al-Jazarî, *Al-Nasyr fi al-Qirâ`ât al-‘Asyr*...hal. 12.

[54] Mannâ Khalîl al-Qaththân, *Mabâhits fî ‘Ulûm al-Qur’ân*…hal. 164.

11. Abû ‘Ubaid al-Qâsim bin Sallâm (w. 224 H). Kitabnya *Al-Qirâ’at.*[55]

Sedangkan menurut Ibn al-Jazarî, imam pertama yang dipandang telah menghimpun bermacam-macam *qirâ`ât* dalam satu kitab adalah Abû ‘Ubaid al-Qâsim bin Sallâm. Ia mengumpulkan dua puluh lima orang ulama ahli qiraat, termasuk di dalamnya imam yang tujuh (imam-imam *qirâ`ât* Sab’ah).

Banyaknya *qirâ`ât* yang tersebar di banyak negeri Islam menyebabkan munculnya rasa kegalauan pada banyak kalangan, terutama kalangan awam. Hal inilah yang menyebabkan sebagian ahli *qirâ`ât* membuat rambu-rambu yang bisa menyeleksi *qirâ`ât* mana saja yang patut bisa dianggap *shahîh*. Rambu-rambu yang dimaksud adalah *pertama*, harus *mutawâtîr* dan *masyhûr* dikalangan ahli *qirâ`ât*. *Kedua*, harus sesuai denga *rasm Utsmânî* dan *ketiga*, harus sesuai dengan kaidah bahasa Arab.[56]

Dari sinilah lalu muncul prakarsa Abû Bakar Ahmad bin Mûsâ al-Baghdâdi Ibn Mujâhid (w. 324 H) untuk menyederhanakan bacaan pada imam-imam yang paling berpengaruh pada setiap negeri Islam. Lalu di pilih-lah Tujuh Imam yang bisa mewakili bacaan pada setiap negeri Islam. Mereka yang terpilih adalah:

1. Dari Madinah: Imam Nâfi’ bin Abî Nu’aim al-Ashfihâni (w 127 H)
2. Dari Mekah: ‘Abdullâh bin Katsîr al-Makki (w. 120 H)
3. Dari Bashrah: Abû ‘Amr al-Bashri (w 153 H)
4. Dari Syam: ‘Abdullâh bin ‘Amir al-Syâmi (w. 118 H)
5. Dari Kufah: ‘Âshim bin Abî al-Najud (w. 127 H)
6. Dari Kufah: Hamzah bin Habib al-Zayyat (w 156 H)
7. Dari Kufah: ‘Alî bin Hamzah al-Kisâ’i (w.189 H).[57]

Pemilihan ketujuh Imam tersebut berdasarkan kriteria yang sangat ketat. Kriteria tersebut disebutkan sendiri oleh Ibn Mujâhid dalam kitabnya “*al-Sab’ah*” yaitu: harus ahli dalam bidang *qirâ`ât*, mengetahui *qirâ`ât* yang *masyhûr* dan yang *syâdz*, tahu tentang periwayatan, dan tahu tentang seluk beluk bahasa Arab. Ibn Mujâhid mengatakan bahwa syarat seorang imam ahli *qirâ`ât* adalah para ahli Al-Qur’an ada yang tahu tentang seluk beluk *I’rab*, *qirâ`ât*, bahasa, mengerti tentang arti dari masing-masing kalimat, tahu

---

[55] Nabîl bin Muhammad Ibrâhîm ‘Âli Ismâ’îl, *‘Ilm al-Qirâ’ât: Nasy’atuhu, Athwâruhu, Atsaruhu fî ‘Ulûm al-Syar’iyyah*, Maktabah al-Tawbah, Riyad, 2000, hal. 99-102.

[56] Jalâluddîn ‘Abdurrahmân Al-Suyûthî, *Al-Itqân fî ‘Ulûm Al-Qur’an,* al-Haiah al-Mishriyah, Mesir, 1974, hal. 222.

[57] Ahmad ibn Musa ibn Mujahid, *Al-Sab’ah fi al- Qirâ’ât*, juz 1, Dar al-Ma’arif, Kairo,1400 H, hlm. 44.

tentang *qiraat* yang *syâdz*, dan mampu memberikan penilaian kepada riwayat-riwayat. Inilah kriteria Imam yang patut dijadikan imam *qirâ`ât.*[58]

Bacaan imam-imam tersebut dikumpulkan oleh Ibn Mujâhid pada kitabnya yang terkenal yaitu "*Al-Sab'ah*". Sebagaimana setiap prakarsa yang baru ada yang pro dan ada yang kontra. Mereka yang pro terhadap gagasan Ibn Mujâhid mengikuti jejak Ibn Mujâhid dengan cara menghimpun bacaan Imam Tujuh dari berbagai riwayat dan memberikan penjelasan (*hujjah*) terhadap setiap fenomena *qirâ`ât* yang diriwayatkan dari tujuh imam tersebut. Sedangkan para ulama yang kontra mengkhawatirkan akan adanya timbul sangkaan bahwa *qirâ`ât Sab'ah* adalah *sab'atu a<u>h</u>ruf* yang dikehendaki oleh hadits. Oleh karena itu menurut Abu 'Abbas ibn Ammar (w. 430 H) berpendapat alangkah baiknya kalau yang dikumpulkan itu kurang dari Tujuh imam *qirâ`ât* atau lebih dari tujuh. Dan ulama lain yang kontra dengan gagasan Ibn Mujâhid adalah Abû 'Alî al-Fârisi, Ibn Khawalaih, Ibn Zanjalah, Makki Ibn Abi Thalib al-Qaisyi dan lain sebagainya.[59]

Pada kitab *"al-Sab"ah"* Ibn Mujâhid masih menyertakan banyak perawi dari setiap Imam dari Imam Tujuh. Kemudian pada periode berikutnya, muncul seorang ahli *qirâ`ât* kenamaan dari Andalusia yang bernama Utsmân bin Sa'id, yang lebih dikenal dengan nama Abû 'Amr al-Dânî (w. 444 H) menyederhanakan para perawi dari setiap Imam *qirâ`ât* Tujuh menjadi dua pada setiap Imam. Al-Dânî berpendapat bahwa adanya dua rawi pada setiap Imam lebih memudahkan menghafal materi *qirâ`ât* dari masing-masing Imam. Dan dua rawi pada setiap Imam sudah bisa mewakili para rawi dari setiap Imam. Penyederhanaan rawi menjadi dua rawi dari setiap Imam bisa kita lihat pada kitabnya "*al-Taisîr*"[60]

Dengan penyederhanaan ini lebih mudah mengenal qira'atnya imam tujuh tersebut. Selanjutnya untuk lebih memudahkan menghafal materi qira'at tujuh, datanglah seorang ulama bernama Imam Asy-Syatibi (w. 591 H) dengan karyanya *Hirzul Amâni wa Wajhut Tahâni* yang berisi *nazhom* (syair) berjumlah 1071 bait yang berisi materi *qirâ`ât*-nya imam tujuh. Kitab ini menjadi sangat terkenal dan menjadi rujukan banyak orang. Lebih dari 50 kitab yang memberikan syarah terhadap karya Asy-Syâtibi tersebut.[61]

Dalam pembahasan ilmu *qirâ`ât*, ada beberapa kelompok *qirâ`ât* yang biasa disebutkan, *qirâ`ât* tersebut dikelompokkan berdasarkan kepada

---

[58] Ahmad ibn Musa ibn Mujahid, *Al-Sab'ah fi al-Qira'at*...hal. 45.

[59] T. M. Hasby Al-Siddieqy, Ilmu-ilmu Al-Qur'an, Bulan Bintang, Jakarta,1993, hal. 138.

[60] Abi Amr Ustman ibn Sa'id al-Dânî, *al-Taisir fi al-Qira'at al-Sab'I*, t.tp, t.th, hal. 2

[61] Departemen Agama RI, *Mukadimah Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Jakarta: Departemen Agama RI, 2008, hal. 322.

ke-mutawâtirannya, setidaknya ada tiga macam *qirâ`ât* yang terkenal, yaitu *qirâ`ât* tujuh, *qirâ`ât* sepuluh, dan *qirâ`ât* empat belas. Adapun status *qirâ'ah sab'ah* adalah mutawâtir, hal ini telah disepakati oleh para ulama'.

al-Zarkashi dalam karyanya *al-Burhân fil 'Ulum al-Qur'ân* menegaskan, jumhur ulama sepakat bahwa *qirâ`ah sab'ah* statusnya adalah *qirâ`ât* yang mutawâtirah. Demikian pula, Ibn al-Subki, dalam karyanya *Jam' al-Jawâmi'* sebagaimana dikutip oleh al-Zarqani, mengatakan bahwa qira'at sab'ah adalah mutawâtir dengan tingkat derajat ke-mutawâtir-an yang sempurna. Artinya benar benar diriwayatkan dari Nabi saw. oleh banyak orang yang tidak memungkinkan terjadi kesepakatan untuk berbohong diantara mereka.[62]

Namun setelah diteliti oleh ulama, masih ada sejumlah *qirâ`ât* lagi yang dapat diterima dan diakui karena memenuhi kriteria *qirâ`ât* yang shahih meskipun derajat keshahihannya tidak sama dengan yang disebutkan diatas. Yang kemudian disebut dengan *qirâ`ât* sepuluh yaitu:

1. Ya'qûb bin Ishâq al-Hadramî (w. 205 H)
2. Khallaf bin Hisyam (229 H)
3. Yazid bin al-Qa'qa'

Bacaan ketiga imam tersebut dari segi kualitas bisa disamakan dengan qira'at tujuh sehingga kualitasnya mutawâtir.[63] Bacaan mereka memenuhi tiga persyaratan diterimanya dan sahihnya sebuah *qirâ`ât* sebagaimana dijelaskan sebelumnya. Bacaan imam sepuluh dihimpun oleh Ibnu al-Jazari Abul Khair Muhammad bin Muhammad (w. 833 H) yang dijuluki pamungkas dan penuntas masalah qira'at pada abad ke-9 hijriyah. Ia menulis kitab *an-Nasyr fil Qirâ`ât al-'Asyr*. Karya puncak dari ilmu *qirâ`ât* yang ada saat ini. Kitab ini hasil dari telaah mendalam dari sekitar 64 kitab *qirâ`ât* sebelumnya yang menjadi rujukan.[64]

Selanjutnya terdapat *qirâ`ât* empat belas yang yaitu dengan menambah empat macam *qirâ`ât* lagi yang berasal dari empat orang ahli *qirâ`ât* setelah qari yang sepuluh itu. Hanya saja bacaan mereka dibawah kualitas bacaan imam sepuluh oleh karena itu ulama *qirâ`ât* sepakat bahwa *qirâ`ât*-nya imam empat terakhir ini statusnya *syâdz*.[65]

1. Hasan al-Bashri (110 H)
2. Muhammad bin 'Abd al-Rahman Ibn Muhaysin (123 H)

---

[62] Muhammad Abd al-Adhim Al-Zarqani, *Manâhil al-'Irfan fî 'Ulûm Al-Qur'an*...hal. 437.

[63] Abi al-'Iz Muhammad bin Husain bin Bundar al-Wasithi, *al-Irsyad wal Mubtadi wa Tadzkirah al-Muntahiy fil qira'at al-'asyr*, Makkah: Maktabah al-'Arabiyyah as-Su'udiyyah, hal. 16.

[64] Departemen Agama RI, *Mukadimah Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Jakarta: Departemen Agama RI, 2008, hal. 322.

[65] Departemen Agama RI, *Mukadimah Al-Qur'an dan Tafsirnya*...hal. 323.

3. Yahya bin al-Mubarak al-Yazidi (202 H)
4. Abu al-Farj Muhammad bin Ahmad al-Syabudzi (388 H)

Ibn al-Jaziri menutup imam Abu Syamah berpendapat bahwa *qira'at* tujuh semuanya mutawâtir, oleh sebab itu wajib diyakini semuanya turun dari Allah. Selanjutnya menurut Shubhi al-Shalih, yang mutawâtir hanya sampai qira'at sepuluh, lebih dari itu tidak mencapai derajat mutawâtir.[66]

Kemunculan *qirâ`ah syâdz* tidak bisa lepas dari meluasnya wilayah kekuasaan Islam, disebutkan, bahwasanya Hudzaifah Ibnu Yaman Radhiyallahu 'anhu datang menghadap Utsman Ibn Affan Radhiyallahu 'anhu dari perang antara penduduk Syam dan penduduk Irak dalam pembebasan Armenia dan Azerbaijan. Dia khawatir melihat perbedaaan mereka pada dialek bacaan Al-Qur'an, dia katakan : "Wahai Amirul Mukminin, selamtakanlah umat ini sebelum mereka berpecah belah pada Kitab Allah Subhanahu wa Ta'ala seperti perpecahan kaum Yahudi dan Nasrani!" Utsman lalu mengutus seseorang kepada Hafsah r.a. : "Kirimkan kepada kami mushaf yang engkau pegang agar kami gantikan mushaf-mushaf yang ada dengannya kemudian akan kami kembalikan kepadamu!", Hafshah lalu mengirimkan mushaf tersebut. Kemudian Utsman memerintahkan Zaid Ibn Tsabit, Abdullah Ibn Az-Zubair, Sa'id Ibnul Ash dan Abdurrahman Ibnul Harits Ibn Hisyam untuk menuliskannya kembali dan memperbanyaknya. Zaid Ibn Tsabit berasal dari kaum Anshar sementara tiga orang yang lain berasal dari Quraisy. Utsman mengatakan kepada ketiganya: "Jika kalian berbeda bacaan dengan Zaid Ibn Tsabit pada sebagian ayat Al-Qur'an, maka tuliskanlah dengan dialek Quraisy, karena Al-Qur'an diturunkan dengan dialek tersebut!", merekapun lalu mengerjakannya dan setelah selesai, Utsman mengembalikan mushaf itu kepada Hafshah dan mengirimkan hasil pekerjaan tersebut ke seluruh penjuru negeri Islam serta memerintahkan untuk membakar naskah mushaf Al-Qur'an selainnya. Dari peristiwa inilah mulai muncul perbedaan antara *qirâ`ah as-tsâbitah* (*mutawâtir*) dengan *qirâ`ah Ahad* dan *qirâ`ah syâdz* yang berbeda dengan *qirâ`ah* mutawâtir.[67]

2. Klasifikasi *Qirâ`ât* Al-Qur'an

Tradisi pengajaran *qirâ`ât* Al-Qur'an sebenarnya sudah mantap di zaman Rasulullah Saw. Kemudian pada era sahabat dan era tabi'in di 100 tahun pertama Hijriyah, segolongan masyarakat telah mengkhususkan diri

---

[66] Nasruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005, hal. 106.

[67] Abi al-'Iz Muhammad bin Husain bin Bundar al-Wasithi, *al-Irsyad wal Mubtadi wa Tadzkirah al-Muntahiy fil qira'at al-'asyr*, Makkah: Maktabah al-'Arabiyyah as-Su'udiyyah, hal. 10.

dalam penentuan bacaan Al-Qur'an karena keadaan memerlukannya. Mereka kemudian menjadikan qira'at sebagai disiplin ilmu pengetahuan, sehingga muncul lah era kodifikasi yang melahirkan para imam-imam qira'at sebagai sumber referensi pengajaran *qirâ`ât* Al-Qur'an. Kemudian lambat laun *qirâ`ât* menjadi disiplin keilmuan yang mapan.

Para ulama dan pakar *qirâ`ât* memiliki landasan teori untuk menentukan diterima atau tidaknya suatu *qirâ`ât*. Bahwa suatu *qirâ`ât* atau bacaan dapat diterima bila memenuhi tiga pilar utama bacaan Al-Qur'an (*arkân al- qirâ`ât as-sahîhah*) yang saling terkait. Maka, ketika tiga persyaratan tersebut terakomodir, dapat dikatakan *qirâ`ât* tersebut tergolong Al-Qur'an. Dengan demikian, Al-Qur'an dan *qirâ`ât* hakikatnya adalah sama. Ketiga persyaratan tersebut yaitu:

1. Bacaan tersebut betul-betul *mutawâtir*[68] dari segi periwayatannya dan *sahîh* bersambung kepada Nabi. Jika ada bacaan yang tidak masyhur seperti bacaan *Ahad*, maka bacaan tersebut tidak dapat diterima. Begitu juga dengan *qirâ`ât syâdz* dan *mawdhu'*. Dengan demikian, para ulama sepakat bahwa *qirâ`ât* harus dibangun diatas riwayat yang *mutawâtir* dan *muttashil* kepada Rasulullah Saw. Hal tersebut membuktikan bahwa keotentikan Al-Qur'an tetap terjaga karena diriwayatkan secara oral dan tertulis oleh orang-orang yang *tsiqah*/dapat dipercaya baik secara keilmuan maupun kepribadian.
2. Sesuai dengan rasm 'Utsmâni. Sebab para sahabat telah sepakat dengan mushaf 'Utsmâni. Apa yang tidak tertera dalam mushaf 'Utsmâni dianggap *qirâ`ât ahad.* yaitu *qirâ`ât* yang *shahîh* sanadnya tetapi tidak sesuai atau menyalahi *rasm Utsmâni*, menyalahi kaidah bahasa Arab atau tidak terkenal seperti halnya dua *qirâ`ât* yang telah disebutkan. *Qirâ`ât* semacam ini tidak termasuk *qirâ`ât*yang dapat diamalkan bacaannya. Contohnya seperti yang diriwayatkan dari Abû Bakrah bahwa Nabi membaca rafarifa dan 'abaqariya dalam surat ar-Rahman ayat 76.[69]
3. Sesuai dengan kaidah bahasa Arab, karena Al-Qur'an adalah berbahasa Arab,[70] walaupun hanya dari satu segi saja, sebagaimana pendapat Abu al-Qasim 'Abd al-Rahman bin Ismail, yang popoler dengan Abu Syamah.[71]

---

[68] Mutawâtir, yaitu *qirâ'ât* yang diriwayatkan oleh banyak orang, berasal dari banyak orang yang tidak mungkin bersepakat untuk berdusta, dan sanadnya bersambung hingga Rasulullah. Para ulama maupun para ahli hukum Islam/fuqoha sepakat bahwa *qirâ'ât* yang berkedudukan mutawâtir adalah qira'at yang sah dan resmi sebagai *qirâ'ât* Al-Qur'an. *qirâ'ât* tersebut sah dibaca didalam maupun diluar sholat.

[69] Jalaludin 'Abdurrahman Al-Suyuthi, *Al-Itqan fi 'Ulum Al-Qur'an*, Mesir: Haiah al-Misriyyah, 1974. hal. 77

[70] Umar bin Ibrahîm Ridwân, *Arô al-Mustasyriqîn Haula Al-Qur'an al-Karîm wa Tafsîrihi*, hal. 515.

[71] Ibrahim al-Ibyari, *Pengenalan Sejarah Al-Qur'an…*hal. 107.

Jika tiga pilar utama tersebut terpenuhi maka bacaan tersebut dapat diterima sebagai bacaan shahih. Sebaliknya jika salah satunya tidak terpenuhi, seperti tidak sesuai dengan rasm ‘Utsmâni atau tidak masyhur atau tidak sesuai dengan kaidah bahasa Arab, maka bacaan itu tidak bisa diterima dan dianggap *syâdz*. Dengan demikian, *qirâ`ât syâdz, qirâ`ât mudraj,* dan *qirâ`ât mawdhu’* bukanlah bagian dari Al-Qur’an.

Kriteria diatas ditegaskan pula oleh Ibnu al-Jazâri dengan kaidah yang lebih longgar, bahwasannya suatu qira’at dianggap maqbul (diterima) apabila, pertama : sesuai dengan kaidah bahasa Arab walaupun dari satu segi; kedua, sesuai dengan salah satu mushaf ‘utsmani walaupun baru kemungkinan saja; ketiga, sahih sanadnya.[72]

Para ulama Qirâ`ât kemudian membagi *qirâ`ât* Al-Qur’an menjadi beberapa tingkatan. Pembagian tersebut berdasarkan persyaratan diatas, dan juga berdasarkan kuantitas perawi dalam periwayatan qirâ`ât. Dalam hal ini 'Uthman bin Sa’id membagi berdasarkan kualitas sekaligus kuantitasnya, sebagai berikut:[73]

a. *Qirâ’ah shahih* yang mencakup dua macam, yaitu:
   1. *Qirâ’ah Mutawâtir*, yaitu qirâ`ât yang diambil oleh sejumlah besar periwayat yang tidak mungkin bersepakat untuk berbohong.[74] Sehingga jika jumlah para sahabat yang menjadi rawi pertama suatu qira’at itu banyak sekali, kemudian rawi dalam generasi *tâbi’in* yang menerima qira’at dari dari sahabat juga banyak jumlahnya, dan *tâbi’ at-tâbi’in* yang menerimanya dari tabi’in pun seimbang jumlahnya, bahkan mungkin lebih banyak, maka qira’at tersebut di nilai sebagai qira’at mutawâtir. Yang termasuk *qirâ`ât mutawâtir* adalah *qirâ`ât al-sab’ah* dengan tujuh imamnya yaitu: Nafi’,[75] Ibn Kathir,[76] Abu 'Amr, Ibn Amir, 'Ashim, Hamzah, dan 'Ali al-Kisa’i.

---

[72] Muhammad Ali Musthofa Kamal, *Epistemologi Qira’at Al-Qur’an*, Yogyakarta: deepublish, 2014, hal. 56.

[73] ‘Utsman ibn Sa’id ad-Dany, *Jami’ al-Bayan fi al-Qira’at al-Sab’*, juz I, Kairo: Dar al-Hadits, 2006, hal. 12.

[74] Ahmad Umar Hasyim, *Qawa’id Ushul al-Hadits*, Beirut: Dar aI-Fikr, 1984, hal, 143.

[75] Nama lengkapnya adalah Abu Ruwaim Nafi' ibnu Abdurrahman ibnu Abi Na'im al-Laitsy, asalnya dari Isfahan. Dengan kemangkatan Nafi' berakhirlah kepemimpinan para qari di Madinah al-Munawwarah. Beliau wafat pada tahun 169 H. Ia mengambil qiraat dari banyak guru, Ia mengambil qiraat dari banyak guru, diantaranya ‘Abdurrahman bin Hurmuz yang mengambil qira’at dari Abdullah bin Abbas dan Abu Hurairah RA dari Ubay bin Ka’ab dari Rasulullah SAW. Perawinya adalah Qalun wafat pada tahun 12 H, dan Warasy wafat pada tahun 197 H. (lihat. Ahmad bin Muhammad al-Banna, *Ittihaf Fadhl al-Basyar bil Qira’at al-Arba’ata ‘Asyar*, Beirut: Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyah, 1986. Hal. 19.)

[76] Nama lengkapnya Abu Ma’bad ‘Abdullah bin Katsir al-Makki. dia wafat di Makkah pada tahun 120 H. Ia mengambil qira’at dari Ubay bin Ka’ab dan ‘Umar bin al-Khattab RA dari Rasulullah SAW melalui Abdullah bin Sa’id al-Makhzumi. Perawinya yang

Mutawâtir adalah bentuk *ism al-fa'il* dari *tawatara-yatawataru-tawatur* yang menurut bahasa berarti sebagian mendatangi jejak sebagian lainnya secara sendiri-sendiri tanpa terputus.[77] Dalam al-Mu'jam al-Wajiz, *mutawâtir* yang digunakan untuk khabar atau hadist berarti sesuatu yang diceritakan oleh banyak orang yang tidak ditakutkan bersepakat untuk bohong.

Banyak periwayatan qira'at yang "berbeda" satu sama lain tetap dinyatakan mutawâtir dan diyakini kehujjahannya. Tidak seorang pun menyatakan bahwa persyaratan mutawâtir yang menghasilkan predikat ilmu al-yaqin dalam suatu pemberitaan adalah tidak ada seorang pun yang menyalahinya. Predikat mutawâtir bukan berarti tidak boleh ada yang menyalahinya , karena jika demikian, maka predikat tersebut tidak pernah ada.[78]

2. Qirâ'ah Masyhur, yaitu *qirâ`ât* yang diriwayatkan oleh beberapa orang tetapi tidak mencapai derajat mutawâtir. Sesuai dengan kaidah bahasa Arab dan sesuai dengan rasm mushaf 'Usmani dan juga dikenal oleh para ahli qirâ`ât, sehingga tidak dikategorikan sebagai *qirâ`ât syâdzah*. Yang termasuk qirâ`ât masyhur adalah qirâ`ât yang dinisbatkan pada tiga imam qurra' yaitu, Abu Ja'far ibn Qa'qa' al-Madani (w.120 H), Ya'qub al-Hadrami (w.205 H), dan Khalaf al-Bazzaz (w.229 H).

   Dua macam *qirâ`ât* ini, yaitu *qirâ`ât mutawâtir* dan *qirâ`ât masyhur* adalah *qirâ`ât* Al-Qur'an yang boleh dibaca, baik di dalam maupun di luar shalat, dan wajib untuk menyakininya serta tidak boleh mengingkarinya.

b. *Qir â`ah Syâdzah* mencakup atas empat macam:

1. *Qirâ`ât Ahad*, *qirâ`ât* yang tidak mencapai derajat masyhur, sanadnya sahih, tetapi menyalahi rasm utsmani dan tidak sesuai dengan kaidah bahasa Arab serta tidak dikenal dikalangan qurra'.
2. *Qirâ`ât Syâdzah*, yaitu *qirâ`ât* yang cacat sanadnya tidak bersambung pada Rasulullah Saw.
3. *Qirâ`ât Mudraj*, yaitu *qirâ`ât* yang berfungsi sebagai tafsir atau penjelas terhadap suatu ayat Al-Qur'an.

---

terkenal antara lain Ahmad bin Muhammad bin 'Abdullah bin Abu Bazzah (Al-Bazzi) serta Muhammad bin 'Abdurrahman bin Muhammad al-Makhzumi (Qunbul). (lihat. Ahmad bin Muhammad al-Banna, *Ittihaf Fadhl al-Basyar bil Qira'at al-Arba'ata 'Asyar*...hal. 20)

[77] Muhammad ibn Abu Bakar ibn Abdul Qadir ar-Razi, *Mukhtar as-Shahah*, Beirut: Dar al Kutub, 1994, hal. 362.

[78] Said Agil Husein al-Munawwar, *Al-Qur'an membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, Jakarta: Ciputat Press, 2002, hal. 26.

4. *Qirâ`ât Mawdhu'*, yaitu *qirâ`ât* yang dibuat-buat dan disandarkan pada seseorang tanpa dasar atau qirâ`ât yang tidak bersumber dari Rasulullah Saw.

Adapun status ayat Al-Qur'an yang memiliki ragam *qirâ`ât* yang berbeda. Adakalanya terjadi kesepakatan di kalangan para ahli *qirâ`ât* mengenai suatu *qirâ`ât* Al-Qur'an tertentu, namun ada pula terdapat perbedaan versi *qirâ`ât* di antara mereka. Dalam hal satu ayat Al-Qur'an terdapat dua versi *qirâ`ât* yang berbeda. Apakah dua-duanya difirmakan oleh Allah swt. Dalam hal ini terdapat perbedaan pendapat para ulama, sebagai berikut:

a. Dua-duanya memang difirmakan oleh Allah Swt.
b. Yang difirmankan oleh Allah swt hanya salah satu versi *qirâ`ât* saja, sementara itu diizinkan olehnya untuk dibaca dengan versi *qirâ`ât* lainnya.
c. Apabila masing-masing versi *qirâât* tersebut memiliki makna atau maksud yang berbeda, maka dua-duanya difirmankan oleh Allah swt sehingga kedua versi *qirâât* tersebut berkedudukan sebagai dua ayat Al-Qur'an, sebagai contoh firman Allah dalam Q.S. al-Baqarah/2:222 berikut ini:

   ...وَلَا تَقۡرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطۡهُرۡنَ...﴿٢٢٢﴾

   Rasm atau tulisan (يطهرن) dalam ayat tersebut bisa di baca (يَطَّهَّرْنَ) dan bisa pula di baca (يَطْهُرْنَ) berdasarkan versi qirâ`ât yang pertama, makna ayat tersebut adalah *"Janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci (berhenti dari haid mereka tanpa mandi wajib terlebih dahulu).* Sedangkan menurut versi *qirâ`ât* yang kedua bahwa makna ayat tersebut adalah *"Janganlah kamu mendekati mereka, sampai mereka suci (berhenti dari haid mereka dan telah mandi wajib terlebih dahulu).*
d. Apabila kedua versi *qirâ`ât* tersebut mengandung makna atau maksud yang sama, maka yang difirmankan oleh Allah swt hanya satu versi *qirâ`ât* saja, sementara diizinkan olehnya untuk dibaca dengan versi *qirâ`ât* lainnya, sebagai contoh menyangkut firman Allah dalam Q.S. al-Maidah/5:5 berikut ini:

   ...وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِكُمۡ ... ﴿٥﴾

   Rasm (المحصنات) dalam ayat tersebut bisa dibaca (اَلْمُحْصَنَاتُ) dan bisa pula dibaca (اَلْمُحْصِنَاتُ). Kedua versi *qirâ`ât* tersebut dalam hal ini memiliki makna yang sama yaitu wanita-wanita yang menjaga kehormatan atau menurut sebagian pendapat wanita-wanita yang merdeka.

e. Apabila benar bahwa yang difirmankan oleh Allah itu hanya salah satu dari kedua versi *qirâ`ât* tersebut, maka Allah menfirmankannya dengan bahasa Quraisy.

Dari beberapa pendapat para ulama di atas, dapat disimpulkan bahwa bila satu ayat Al-Qur'an memiliki dua bahkan lebih versi *qirâ`ât* yang berbeda, maka pada garis besarnya hanya ada dua kemungkinan sebagai berikut:

a. Ada versi *qirâ`ât* atau versi-versi *qirâ`ât* yang memang difirmankan oleh Allah swt.
b. Ada versi *qirâ`ât* atau versi-versi *qirâ`ât* yang tidak difirmankan oleh Allah swt akan tetapi diizinkan oleh-Nya untuk di baca dengan versi *qirâ`ât* atau versi-versi *qirâ`ât* lainnya.

Kedua kategori versi *qirâ`ât* tersebut di atas, menurut hemat penulis tergolong kepada ayat-ayat Al-Qur'an yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad saw bila mana memenuhi persyaratan sebagaimana telah penulis sebutkan di depan. Persyaratan tersebut yaitu diriwayatkan secara mutawâtir, sanadnya sahih, sesuai dengan kaidah bahasa Arab dan tidak menyalahi *rasm al-mushaf*.

3. Klasifikasi Perbedaan dalam *Qirâ`ât* Al-Qur'an

Berbagai perbedaan ragam bacaan Al-Qur'an, adakalanya berkaitan dengan substansi lafazh, dan adakalanya berhubungan dengan lahjah atau dialek kebahasaan. Perbedaan *qirâ`ât* yang berkaitan dengan substansi lafazh bisa menimbulkan perbedaan makna, sementara perbedaan *qirâ`ât* yang berhubungan dengan dialek kebahasaan tidak sampai menimbulkan perbedaan makna. Secara keseluruhan perbedaan riwayat dan keragaman bacaan dalam Al-Qur'an tidak ada yang saling berentangan dan berlawanan, namun perbedaan tersebut saling mendukung dan menguatkan satu sama lain.[79]

Secara rinci perbedaan ragam bacaan dalam Al-Qur'an dapat dikelompokkan berdasarkan beberapa aspek, para ulama seperti Ibn al-Jazâri telah mengklasifikasi beberapa segi perbedaan tersebut[80]:

a. Perbedaan dalam bentuk isim, antara *mufrad*, *tastniyah*, *jama' Mudzakkar* atau *muannats*. Sebagaimana di jumpai dalam firman Allah surah al-Mu'minun/23:8

[79] 'Abd al-Fattah al-Qâdi, *al-Qirâ'ât fi Nazr al-Mustasyriqîn wa al-Mulhidin*, Beirut: Dâr al-Ilm li al-Malâyîn, 1993, hal. 23.

[80] Muhammad Abd al-Adhim Al-Zarqani, *Manâhil al-'Irfan fi 'Ulûm Al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Fikr, 1988, hal. 158-160.

وَٱلَّذِينَ هُمۡ لِأَمَٰنَٰتِهِمۡ وَعَهۡدِهِمۡ رَٰعُونَ ٨

Kata لِأَمَٰنَٰتِهِمۡ dibaca dengan bentuk Jama, dan dibaca pula dengan bentuk mufrad, لِأَمَٰنَتِهِمۡ. Sedangkan rasm dalam mushaf adalah sama yang memungkinkan kedua *qirâ`ât* tersebut terakomodir dalam satu bentuk tulisan. Namun kesimpulan akhir kedua macam *qirâ`ât*itu adalah sama karena bacaan dalam bentuk *jama'* diartikan *istighrâq* (keseluruhan) yang menunjukkan jenis-jenisnya, sedangkan bacaan dalam bentuk *mufrad* diartikan untuk jenis yang menunjukkan makna banyak, yaitu semua jenis amanat yang mengandung bermacam-macam amanat yang banyak jumlahnya.[81]

b. Perbedaan dari segi *i'rab* (harakat akhir kata). Misalnya firman Allah SWT مَا هَٰذَا بَشَرًا (Q.S. Yusuf/12:31). Jumhur membacanya dengan *nashab*, karena مَا berfungsi seperti إِنَّ. Sedangkan Ibnu Mas'ud membacanya dengan *rafa'*, مَا هَٰذَا بَشَرٌ.[82]

c. Perbedaan dalam *tashrîf*, seperti firman-Nya Q.S. Saba/34:19.

فَقَالُواْ رَبَّنَا بَٰعِدۡ بَيۡنَ أَسۡفَارِنَا ... ١٩

Lafazh رَبَّنَا dibaca dengan *nashab* karena menjadi *munâdâ mudhâf* dan lafazh بَٰعِدۡ dibaca dengan bentuk *fi'il amr* (perintah). Lafaz رَبُّنَا dibaca pula dengan *rafa'* sebagai *mubtada'* dan بَعَدَ dengan membaca *fathah* huruf '*ain* sebagai *fi'il mâdhi* yang kedudukannya menjadi *khabar*. Juga dibaca بَٰعِّدۡ dengan membaca *fathah* dan men-*tasydid*-kan huruf *'ain* dan me-rafa'-kan lafazh رَبُّنَا.

d. Perbedaan dalam *taqdîm* (mendahulukan) dan *ta'khîr* (mengakhirkan), seperti dalam firman-Nya Q.S. at-Taubah/9: 111.

...فَيَقۡتُلُونَ وَيُقۡتَلُونَۖ وَعۡدًا عَلَيۡهِ حَقّٗا فِي ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَٱلۡإِنجِيلِ وَٱلۡقُرۡءَانِۚ ... ١١١

Di mana yang pertama فَيَقۡتُلُونَ di *mabni fâil* kan (aktif) dan yang kedua وَيُقۡتَلُونَۖ di *mabni maf'ul*-kan (pasif) di samping dibaca pula dengan sebaliknya, yang pertama di-*mabni maf'ul*-kan dan yang kedua di-*mabni fâ'il*-kan.

e. Perbedaan dalam segi *ibdâl* (penggantian), seperti firman Allah SWT Q.S. al-Baqarah/2: 259:

---

[81] Mannâ Khalîl al-Qaththân, *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur'ân* , Makkah: Maktabah al-Ma'arif lin Nasyr wa al-Tauzi', 2006, hal. 159-161.

[82] Mannâ Khalîl al-Qaththân, *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur'ân*...hal. 161.

...وَٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡعِظَامِ كَيۡفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكۡسُوهَا لَحۡمٗاۚ ... ٢٥٩

yang mana lafaz نُنْشِزُهَا dibaca dengan huruf *zâ'* dan men-*dhummah*-kan *nûn* di samping dibaca pula dengan huruf *râ'* dan memfathahkan *nûn* (نَنشِرُهَا).

f. Perbedaan sebab adanya penambahan dan pengurangan, misalnya firman Allah SWT Q.S. al-Taubah/9: 100:

...وَأَعَدَّ لَهُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي تَحۡتَهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗاۚ ... ١٠٠

Dibaca juga تَجْرِى مِنْ تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ dengan tambahan مِنْ, keduanya merupakan *qirâ`ah mutawâtir*. Sedangkan mengenai perbedaan karena adanya pengurangan, misalnya firman Allah SWT Q.S. al-Baqarah/2: 116 dengan tanpa huruf wawu,

قَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدٗاۗ سُبۡحَٰنَهُۥۖ ... ١١٦

Sementara *qirâ`ah* lain membacanya dengan *wawu* di awal ayat.

g. Perbedaan *lahjah* (dialek) seperti pembacaan *tafkhîm* dan *tarqîq*, *fathah* dan *imâlah*, *idzhar* dan *idgham*, dan lain-lain.[83] Seperti membaca *imâlah* dan tidak meng*imâlah*kan dalam firman-Nya Q.S. Thaha: 9:

وَهَلۡ أَتَىٰكَ حَدِيثُ مُوسَىٰٓ ٩

Dibaca dengan meng-*imâlah*-kan kata أَتَى dan مُوسَىٰٓ . Membaca tarqiq ra' dalam ayat خَبِيرًا بَصِيرًا , dan membaca tafkhim lam dalam lafazh ٱلصَّلَوٰةَ.

Secara keseluruhan perbedaan riwayat dan perbedaan keragaman bacaan dalam Al-Qur'an tidak keluar dari pada dua bentuk. *Pertama*, perbedaan lafazh disertai dengan kesusaian makna. *Kedua*, perbedaan lafazh disertai dengan perbedaan makna yang mana perbedaan makna tersebut tidak saling bertentangan. Dengan demikian perbedaan ragam bacaan dalam Al-Qur'an tidak ada yang saling berentangan dan berlawanan, sebaliknya perbedaan tersebut saling mendukung dan menguatkan satu sama lain.[84]

Fenomena pluralistik *qirâ`ât* Al-Qur'an, adakalanya berkaitan dengan substansi lafaz, dan adakalanya berhubungan dengan sistem artikulasi bahasa (lahjah). Perbedaan *qirâ`ât* yang berkaitan dengan substansi lafaz bisa menimbulkan perbedaan makna, sementara perbedaan *qirâ`ât* yang berhubungan dengan sistem artikulasi bahasa tidak sampai menimbulkan perbedaan makna.

---

[83] Ahmad Fathoni, *Kaidah Qiraat Tujuh*, Jakarta: Darul Ulum Press, 2007, hal. 4.

[84] 'Abd al-Fattah al-Qâdi, *al-Qirâ'ât fî Nazr al-Mustasyriqîn wa al-Mulhidîn*...Hal. 15.

Dari berbagai macam versi bacaan tersebut, ada sementara versi *qirâ`ât* yang berkaitan dengan ayat-ayat hukum, yang berbeda dengan versi *qirâ`ât* sebagaimana terbaca dalam ortografi mushaf Al-Qur'an yang dimiliki kaum muslimin sekarang. Perbedaan versi *qirâ`ât* tersebut bisa menimbulkan penafsiran mandiri, bahkan inferensi (istinbat) hukum yang berbeda pula.[85] meskipun pada akhirnya bermuara pada substansi, nilai dan pesan yang sama. Maka wajarlah jika sebagian besar mufassir Al-Qur'an menggunakan analisis *qirâ`ât* sebagai salah satu pisau bedah untuk menyingkap makna di balik teks Al-Qur'an. Karena hakikatnya perbedaan *qirâ`ât* itu mampu menelorkan makna baru yang berbeda dengan makna sebelumnya. Oleh karena itulah, Nabil bin Muhammad Ibrahim mengatakan bahwa adanya perbedaan *qirâ`ât* yang menimbulkan makna baru tersebut seakan-akan *qirâ`ât* merupakan ayat Al-Qur'an yang independen.

Dalam hal ini, kaitannya dengan pengaruh atau tidaknya *qirâ`ât* terhadap sebuah penafsiran, maka *qirâ`ât* itu sendiri terbagi menjadi dua, yaitu Morfologi dan fonologi. Menurut kamus umum bahasa Indonesia, morfologi ialah ilmu bentuk.[86] Sementara dalam kajian linguistik, morfologi adalah subdisiplin linguistik yang mempelajari seluk-beluk bentuk kata serta fungsi perubahan-perubahan bentuk kata tersebut, baik fungsi gramatik maupun semantik.[87] Bagian yang kedua ini, sedikit banyak memiliki pengaruh yang cukup signifikan terhadap makna atau penafsiran dalam Al-Qur'an. Dalam hal ini, ada lima macam *qirâ`ât* yang berpengaruh terhadap penafsiran, yaitu sebagai berikut:

Pertama, yang berhubungan dengan penempatan kata di tempat kata yang lain, mendahulukan atau mengakhirkan kata atas kata lain. Perbedaan semacam ini dapat menciptakan tafsiran tersendiri yang berbeda dengan yang sebelumnya. Sebagai contoh firman Allah dalam surat Qaf/50:19

وَجَآءَتۡ سَكۡرَةُ ٱلۡمَوۡتِ بِٱلۡحَقِّۖ ذَٰلِكَ مَا كُنتَ مِنۡهُ تَحِيدُ ١٩

"Dan datanglah sakaratul maut dengan sebenar-benarnya. Itulah yang kamu selalu lari daripadanya."

Dalam satu riwayat, Abu Bakar dan Ibnu Mas'ud membacanya dengan mengakhirkan kata *al-maut*, sehingga berbunyi:

---

[85] Hasanuddin AF, *Perbedaan Qira'at dan Pengaruhnya Terhadap Istinbath Hukum dalam Al-Qur'an*…hal. 7.

[86] Poerwadarminta, WJS., *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1991, hal. 655.

[87] Abdul Mu'in, *Analisis Kontrastif Bahasa Arab dan Bahasa Indonesia; Telaah Terhadap Fonetik dan Marfologi*, Jakarta: Pustaka al-Husna Baru, 2004, hal. 87.

وَجَآءَتۡ سَكۡرَةُ ٱلۡحَقِّ بِٱلۡمَوۡتِ

"Dan datanglah sakaratul haq dengan maut. Itulah yang kamu selalu lari daripadanya"

Kasus perbedaan *qirâ`ât* semacam ini tidak menjadikan perubahan terhadap makna kata. Yang terjadi adalah penekanan ayat ketika menafsirkan. Ketika mengakhirkan kata الموت, setelah didahuui kata الحق sebagai mudhaf ilaih dari lafazh سكرة memberi kesan ta'kid (penegasan) ketimbang bacaan سكرة الموت.

Kedua, perbedaan dalam i'rab dan harakat yang merubah makna untuk menentukan kedudukan kalimat apakah kalam insya'i atau khabari, dengan tidak merubah bentuk tulisannya. Misalnya dalam surat al-Saba' ayat 19:

فَقَالُواْ رَبَّنَا بَٰعِدۡ بَيۡنَ أَسۡفَارِنَا ... ١٩

Lafazh رَبَّنَا dibaca dengan nashab karena menjadi *munâdâ mudhâf* dan lafazh بَٰعِدۡ dibaca dengan bentuk *fi'il amr* (perintah) oleh Imam Nafi', Imam 'Ashim, imam Ibnu Amir, imam Hamzah dan imam al-Kisa'i. Lafaz رَبُّنَا dibaca pula dengan *rafa'* sebagai *mubtada'* dan بَٰعَدَ dengan membaca fathah huruf *'ain* sebagai *fi'il mâdhi* yang kedudukannya menjadi khabar oleh Hasan al-Basyri dan Ya'qub. Juga dibaca بَٰعَّدَ dengan membaca fathah dan men-tasydid-kan huruf 'ain dan me-rafa'-kan lafazh رَبُّنَا oleh Ibnu Katsir dan Abu 'Amr.

Berdasarkan *qirâ`ah* yang membaca dalam bentuk amar, maka penafsirannya adalah permohonan agar Tuhan menjauhkan jarak perjalanan mereka supaya kota-kota yang berdekatan itu dihapuskan, agar perjalanan menjadi panjang dan mereka dapat melakukan monopoli dalam perdagangan itu, sehingga keuntungannya lebih besar. Sedangkan *qirâ`ah* yang dalam bentuk *mâdhi* adalah suatu berita bahwa Tuhan menjauhkan jarak perjalanan mereka.

Ketiga, perbedaan pada huruf-huruf kata yang merubah makna, yaitu perbedaan seputar penentuan titik-titik pembeda huruf atau harakat yang semuanya itu tidak merubah bentuk tulisan. Misalnya dalam surat al-Baqarah ayat 222:

...وَلَا تَقۡرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطۡهُرۡنَۖ ... ٢٢٢

"...dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci. Apabila mereka telah suci..."

Ibnu Kasir, Nafi', Abu Amr, Ibnu Amir, Ya'qub al-Hadhrami, dan Ashim riwayat Hafs membacanya dengan يَطۡهُرۡنَ, Hamzah, al-Kisa'i dan

Ashim riwayat Syu'bah membaca يَطَّهَّرْنَ. Sementara Abdullah bin Mas'ud membacanya dengan يَتَطَهَّرْنَ. Sehubungan dengan ini, imam Abu Hanifah berpendapat bahwa suami boleh menggauli istrinya setelah berhenti darah haidnya, walaupun belum mandi besar dengan hujjah *qirâ`ât* pertama. Sedangkan menurut Imam Syafi'i, suami tidak boleh menggauli istrinya yang sudah berhenti darah haidnya, sebelum sang istri mandi terlebih dahulu berhujjah pada *qirâ`ât* kedua.

Kelima, perbedaan dengan menambah dan mengurangi. Penambahan dan pengurangan salah satunya disebabkan adanya sebagian dari Al-Qur'an yang tidak ditulis oleh sebagian sahabat dalam masing-masing mushaf yang mereka miliki dan adanya penulisan selain Al-Qur'an oleh sebagian mereka, termasuk qirâ`ât yang fungsinya sebagai tafsir terhadap ayat-ayat tertentu. Misalnya saja dalam mushaf Aisyah ada tambahan صلاة العصر pada surat al-Baqarah ayat 238.

Berdasarkan perbedaan ini, terjadi perbedaan ulama tentang apa yang dimaksud dengan صلاة الوسطى. Mayoritas ulama berpendapat bahwa yang dimaksud dengan صلاة الوسطى adalah shalat ashar, bertendensi pada *qirâ'ah* Aisyah. Sementara mazhab Syafi'iyah dan Malikiyah berpendapat bahwa yang dimaksud dengan صلاة الوسطى adalah shalat subuh dengan dasar ayat selanjutnya وقوموا لله قنتين, yang menurut mereka ada penyebutan lafaz qunut.[88]

Keenam, perbedaan tempat-tempat waqaf. Perbedaan seperti ini akan mempengaruhi kedudukan sebuah kalimat, apakah sebagai mubtada' atau khabar, isti'naf atau 'athaf atau yang lainnya. Cara memenggal ayat ini mempunyai pengaruh yang signifikan dalam menafsirkan ayat Al-Qur'an. Sebagai contoh firman Allah ayat 7 surah Ali Imran:

... وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٧﴾

"...padahal tidak ada yang mengetahui ta'wilnya melainkan Allah. Dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata: "Kami beriman kepada ayat-ayat yang mutasyaabihaat, semuanya itu dari sisi Tuhan kami". Dan tidak dapat mengambil pelajaran (daripadanya) melainkan orang-orang yang berakal..."(Ali-Imran/3:7)

Ada dua pendapat dari para pakar tafsir Al-Qur'an mengenai kedudukan lafaz وَٱلرَّٰسِخُونَ. Sebagian mengatakan bahwa lafaz وَٱلرَّٰسِخُونَ berkedudukan sebagai mubtada' yang khabarnya berupa lafaz يقولون

[88] Nabil bin Muhammad Ibrahim Alu Isma'il, *Ilm al-Qira'at; Nasyatuhu, Athwaruhu, Asaruhu fi al-Ulum al-Syar'iyyah*, hal. 397-398.

dengan *wawu* sebagai huruf *isti'naf*. Dengan demikian, tafsiran ayat ini adalah bahwa hanya Allah swt. yang mengetahui ta'wil ayat-ayat ambigu (*mutasyâbihat*). Pendapat ini di ikuti oleh beberapa ulama seperti Ubay bin Ka'ab, al-Hasan, Urwah, Malik bin Anas, al-Kisa'i, al-Akhfasy dan lain-lain. Mereka beralasan bahwa ada riwayat dari Ubay bin Ka'ab dan Ibnu Abbas yang membaca ومايعلم تأويله إلا الله ويقول الراسخون في العلم امنا به dan dengan *qirâ`ât* Ibnu Mas'ud yang membaca وابتغاء. تأويله إن تأويله إلا عند الله Pendapat kedua mengatakan bahwa lafazوالراسخون di-*athaf*-kan pada lafaz Allah dengan *wawu* sebagai huruf *athaf*. Tafsirannya akan berbeda dengan yang pertama, dimana pada konteks ini tidak hanya Allah saja yang mengetahui ta'wil ayat-ayat ambigu (*mutasyabihat*), akan tetapi orang-orang yang telah mendalam ilmunya pun mampu mena'wilkannya. Pendapat ini dipilih oleh segolongan ulama yang dipelopori oleh Mujahid. Pendapat ini didasarkan atas riwayat Mujahid dari Ibnu Abbas yang berkata, *"Saya termasuk dari sekian orang yang mengetahui ta'wilnya."*

Selain di tinjau dari segi morfologi, kaitannya dengan pengaruh atau tidaknya *qirâ`ât* terhadap sebuah penafsiran, juga dilihat dari segi fonologi. Istilah fonologi berasal dari bahasa Yunani, yaitu phone yang berarti bunyi dan logos yang berarti tatanan, kata, atau ilmu. Disebut juga dengan tata bunyi. Dalam kajian linguistik, fonologi adalah subdisiplin ilmu linguistik yang mempelajari bunyi-bunyi bahasa yang dipakai dalam tutur, serta mempelajari bagaimana menghasilkan bunyi-bunyi tersebut dengan alat ucap manusia.[89] Kaitannya dengan *qirâ`ât*, termasuk dalam bagian ini (fonologi) *adalah imalah, isymam, tarqiq, tafkhim, tashil, ibdal, takhfif, gunnah, ikhfa'*, dan lain sebagainya, yang menurut Ibrahim al-Ibyari terjadi karena perbedaan sistem artikulasi bahasa yang digunakan oleh kabilah-kabilah Arab yang masing-masing dari mereka tidak dapat mengucapkan seperti yang diucapkan oleh kabilah lain.[90]

Perbedaan *qirâ`ât* semacam ini, dalam pandangan Umar bin Salim tidak memiliki implikasi terhadap sebuah penafsiran dalam Al-Qur'an, walaupun dari sudut pandang lain memiliki pengaruh yang cukup signifikan sebagai bentuk dispensasi terhadap umat Islam

---

[89] Abdul Mu'in, *Analisis Kontrastif Bahasa Arab dan Bahasa Indonesia; Telaah Terhadap Fonetik dan Marfologi*, hal. 48. Lihat juga Soeparno, *Dasar-Dasar Linguistik Umum*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002, hal. 79.

[90] Ibrahim al-Ibyari, *Tarikh Al-Qur'an*, hal. 143.

dalam melafalkan Al-Qur'an sekaligus sebagai penjelas bahwa bangsa Arab kaya dengan bahasa dan dialek.[91]

Sebagai contoh misalnya kata الصراط dalam surat al-Fatihah. Kata الصراط dalam surat al-Fatihah ini memiliki empat macam versi bacaan, yakni الزراط, الصراط, السراط dan dengan membaca antara bunyi sad dengan *za'* (*isymam*). Mayoritas penduduk Arab membacanya dengan السراط karena demikianlah asal katanya, sedangkan tiga yang lain adalah badal (pengganti), sementara suku Quraisy membaca الصراط, karena mereka enggan mengucapkan sesuatu yang diawali dengan suara rendah (*sin*) lalu dengan suara tinggi (*ta'*) di akhir kalimah. Bahkan menurut Ahmad al-Baili, semua copian mushaf Al-Qur'an pada masa pemerintahan khalifah Usman yang dikirim ke beberapa kota metropolitan Islam semuanya ditulis dengan huruf sad. Versi bacaan ketiga yakni الزراط adalah sesuai dengan lahjah suku Bani Ka'ab, Bani al-Qain dan Bani Kalb. Mereka ini biasa mengganti bacaan sad dengan bacaan za' misalnya kata أصدق , mereka ganti dengan أزدق. Sedangkan versi yang terakhir adalah dengan membaca antara bunyi sad dengan *za'* (*isymam*) sesuai dengan lahjah suku Qais.[92]

Turunnya Al-Qur'an dengan ragam perbedaan bacaan mempunyai banyak hikmah dan rahasia, *pertama*, Sebagai bukti atas terjaga dan terpeliharanya kitab Allah swt. dari pergantian dan perubahan dalam keadaannya yang mempunyai segi-segi banyak. *Kedua*, Sebagai keringanan bagi umat dan kemudahan dalam membaca Al-Qur'an terutama bagi penduduk Arab yang terdiri dari berbagai kabilah, ragam dialek, tekanan suara dan cara mengucapkan. *Ketiga*, Menyatukan umat Islam dalam satu bahasa yang ada diantara mereka, yaitu bahasa Arab Quraish yang Al-Qur'an diturunkan dengan bahasa tersebut. *Keempat*, Dapat menggabungkan antara dua hukum yang berbeda karena adanya dua qirâ`ât . *Kelima*, Sebagai dalil atas adanya perbedaan hukum syara'.[93]

B. Dua Sisi Orisinalitas Al-Qur'an

Sebagaimana diketahui bahwa Al-Qur'an sebagai kalam Allah diwahyukan dan disampaikan kepada Nabi Muhammad saw. melalui

---

[91] Umar bin Salim, *al-Qira'at wa Asaruha fi al-Tafsir wa al-Ahkam*, disertasi jurusan Hukum Islam Fakultas Dakwah dan Ushuluddin Universitas Ummul Qura', 1413, hal. 307.

[92] Ahmad al-Baili, *al-Ikhtilaf baina al-Qira'at*, Beirut: Dar al-Jail, 1988, hal. 266-269.

[93] Al-Shabuni, *At-Tibyan fi 'Ulum Al-Qur'an*...hal. 21.

perantara malaikat Jibril. Hal ini berlangsung sejak turunnya wahyu pertama hingga seluruh Al-Qur'an selesai diturunkan.

Selanjutnya apa yang disampaikan atau yang dibacakan oleh malaikat Jibril kepada Nabi Muhammad saw disampaikan serta diajarkan pula oleh beliau dan para sahabat dan kaum muslimin saat itu. Firman Allah dalam Qs. Al-Isra'/15:106

وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا ١٠٦

"Dan Al-Qur'an itu telah kami turunkan dengan berangsur-angsur agar kamu membacakannya perlahan-lahan kepada manusia dan Kami menurunkannya bagian demi bagian" (Al-Isra'/15:106)

Para sahabat Nabi-pun berlomba dengan penuh antusias mengingat dan menghafal setiap ayat Al-Qur'an yang disampaikan dan dibacakan Nabi saw kepada mereka. Ada tujuh orang sahabat yang dikenal hafal seluruh Al-Qur'an pada masa Nabi Muhammad saw, mereka adalah Ubay Ibn Ka'ab (w. 20 H), Abdullah ibn Mas'ud (w. 32 H), Abu al-Darda' (w. 32 H), Usthman ibn Affan (w. 35 H), Ali ibn Abi Talib (w. 40 H), Abu Musa al-Asy'ari (w. 44 H). Zaid bin Thabit (w. 45 H). Mereka inilah yang merupakan sanad qirâ`ât bagi para imam *qirâ`ât* yang sepuluh.[94]

As-Suyûti menjelaskan tata cara *tahammul* (menghafal atau menerima) bacaan Al-Qur'an adalah *as-sima' min lafzhi asy-syaikh* (mendengar dari perkataan guru) dan *al-qira'ah 'alaih* (membaca kepadanya). Cara kedua digunakan oleh golongan salaf dan khalaf. Cara ini ditunjukkan dengan peristiwa Rasulullah saw yang membacakan Al-Qur'an kepada Jibril pada malam bulan Ramadan setiap tahun. Tetapi cara pertama (mendengar) merupakan pengecualian atau kekhususan bagi sahabat karena hal ini berhubungan dengan cara menyampaikannya (*kaifiyyah al-adâ`*). Tidak setiap orang dengan hanya mendengar perkataan dari seorang syaikh mampu untuk menyampaikan seperti *hai'ah* (keadaan) aslinya. Sahabat dengan fasahah dan tabi'at-nya yang Salimah menunjukkan kemampuan menyampaikan seperti apa yang di dengar dari Nabi karena Al-Qur'an diturunkan dengan bahasa mereka.[95] Ibn al-Jazari mengatakan bahwa orientasi *naql* Al-Qur'an adalah dengan menghafal di dalam hati, bukan dengan tulisan dalam *masâhif* dan kitab-kitab sebagai keistimewaan dari Allah bagi umat Islam.[96]

---

[94] Jalâludin 'Abdurrahmân Al-Suyûthi, *Al-Itqân fi 'Ulûm Al-Qur'an*...hal. 62. Lihat juga, Abi al-'Iz Muhammad bin Husain bin Bundar al-Wasithi, *al-Irsyâd wal Mubtadi` wa Tadzkirah al-Muntahî fil qirâ'ât al-'asyr*, Makkah: Maktabah al-'Arabiyyah as-Su'ûdiyyah, hal. 9.

[95] Jalâludin 'Abdurrahmân Al-Suyûthi, *Al-Itqân fi 'Ulûm Al-Qur'an*...hal. 99.

[96] Ibn al-Jazari, *an-Nasyr fî al-Qirâ'at al-'Asyr*, Mesir: Dar al-Fikr, t.tp., hal. 6.

Selanjutnya para sahabat Nabi pun menyampaikan dan mengajarkannya pula kepada para *tâbi'in*, dan para *tâbi'in* menyampaikan serta mengajarkannya pula kepada pengikut tabi'in. Demikianlah seterusnya bacaan Al-Qur'an disampaikan dan diajarkan kepada kaum muslimin dari generasi ke generasi berikutnya. Dengan demikian, penyampaian dan periwayatan *qirâ`ât* Al-Qur'an itu, dilakukan sebagaimana penyampaian dan periwayat *al-Hadith* atau *al-Sunnah.*

Karena itu, jelaslah kiranya bahwa *qirâ`ât* Al-Qur'an itu bersifat *tawqîfiyyah*, dan bukan bersifat *ikhtiyâriyyah*. Artinya, ia berasal dan bersumber dari Nabi Muhammad saw dan bukan merupakan hasil ijtihad atau rekayasa para ahli *qirâ`ât* .[97]

Para sarjana Muslim berpandangan bahwa transmisi Al-Qur'an sejak masa Nabi Muhammad sampai masa kodifikasinya hingga menjadi mushaf dalam bentuk cetakan tidak mengalami perubahan apapun. Sebelum Nabi wafat, Al-Qur'an sudah turun secara lengkap. Semua ayat dan surat ditulis pada bahan-bahan tulis yang digunakan pada saat itu, dan semuanya sudah dihafal para sahabat. Nabi sudah menjelaskan kepada sahabat susunan ayat dan surat sebagaimana ia terima dari Tuhan melalui Jibril. Demikianlah sampai pada masa Abu bakar, Al-Qur'an dikumpulkan dalam satu mushaf, kemudian pada masa Usman disusun secara berurutan baik ayat maupun surat seperti mushaf yang ada sekarang.[98] Tentang terpeliharanya Al-Qur'an, Muhammad Sâlim Muhaisin menjelaskan bahwa masa Nabi adalah masa penulisan Al-Qur'an tahap awal, yaitu pada pelepah kurma dan lain-lain. Masa Abu Bakar adalah masa pengumpulan Al-Qur'an dalam satu tempat (mushaf). Sedang masa Utsman adalah masa menyalin kembali mushaf yang dikumpulkan Abu Bakar ke dalam beberapa mushaf sesuai kebutuhan kaum Muslim yang tersebar di berbagai wilayah Islam.[99]

Sementara kaitannya dengan penyebab munculnya keragaman *qirâ`ât*, terdapat banyak perbedaan di kalangan para pakar Al-Qur'an, baik dari sarjana Muslim sendiri maupun dari kaum orientalis tentang apa sebenarnya yang menyebabkan terjadinya keragaman *qirâ`ât* tersebut. Diantara pendapat itu ada yang mengatakan bahwa perbedaan *qirâ`ât* terjadi karena perbedaan cara Nabi mengajarkan Al-Qur'an kepada para sahabatnya.

Ada juga yang mengatakan bahwa perbedaan terjadi karena perbedaan *taqrîr* (pengakuan) dari Nabi terhadap berbagai *qirâ`ât* yang berlaku di kalangan kaum Muslimin saat itu, menyangkut perbedaan dialek

---

[97] Ibn al-Jazari, *al-Nasyr fi al-Qirâ'ât al-'Asyr*...hal. 17.

[98] Abd al-Khâliq Sayyid Abu Râbiyah, *al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Dâr al-Sya'bi, 1982, hal. 65-66.

[99] Muhammad Sâlim Muhaisin, *Târîkh al-Qur'ân*, Jeddah: Dâr al-Ashfahânî, 1393 H, hal. 154.

mereka dalam melafazh-kan ayat-ayat dalam Al-Qur'an.[100] misalnya ketika orang Huzail membaca (حتى حين) dengan (عتى حين), padahal yang di kehendaki adalah yang pertama, ketika itu Nabi tidak menyalahkan karena begitulah orang Huzail mengucapkan dan menggunakannya. Begitu juga ketika orang Asadi membaca "تَعْلَمُوْنَ" dengan "تِعْلَمُوْنَ", Nabi pun memperbolehkan karena demikianlah orang Asadi membaca dan melafalkannya. Jika ada yang membaca "عَلَيْهِمْ" dengan "عَلَيْهُمْ" atau dengan "عَلَيْهِمُوْ", Nabi juga memperbolehkan karena demikianlah mereka membaca dan menggunakannya, dan begitu seterusnya.[101] Jika masing-masing dari mereka dipaksa untuk meninggalkan dialek yang sudah menjadi bahasa sehari-hari mereka, maka sudah barang tentu akan memberatkan. Kadang-kadang sangat sulit bagi sebagian mereka untuk mengucapkannya. Jika keadaan menuntut demikian, tentunya membutuhkan banyak latihan yang cukup lama dan bisa-bisa mereka akan kecewa lalu putus asa dan lari dari Islam. Oleh sebab itulah, Allah memberikan dispensasi (*rukhsah*) untuk membaca Al-Qur'an sesuai dialek yang mereka kuasai, termasuk mengubah bunyi harakat.

Sebagian sarjana Muslim, diantaranya Ibnu Qutaibah dan Abu Syamah mengatakan bahwa perbedaan *qirâ`ât* Al-Qur'an muncul karena perbedaan bahasa dan dialek (lahjah) yang terjadi di kalangan suku bangsa Arab waktu itu. Pendapat tersebut didasarkan atas sebuah riwayat dari al-Dahak dari Ibnu Abbas bahwa Allah swt. menurunkan Al-Qur'an sesuai dengan bahasa suku-suku di kalangan bangsa Arab.[102] Menurut Abu Syamah membaca Al-Qur'an selain dengan dialek Quraisy merupakan suatu kebolehan, dalam rangka memberikan dispensasi kepada bangsa Arab. Dengan demikian, sangat tidak layak jika suatu kaum atau suku dipaksa harus membaca Al-Qur'an dengan dialek kaum atau suku lain (yang tidak mereka kuasai). Ini artinya, seseorang tidak boleh dipaksa dan perlu diberi kelonggaran untuk membaca Al-Qur'an sesuai kemampuan yang ia miliki. Jika ada suatu kaum yang dialek sehari-harinya menggunakan imalah (suku Tamim, Qais, dan Asad), meringankan (*takhfif*) hamzah, membaca idgam, membaca *dhummah mim jama'* atau yang lainnya, maka mereka tidak boleh dipaksa membaca yang lain.[103]

Hal yang sama juga dikemukakan oleh Thaha Husain, pemikir modern asal Mesir yang berpendapat bahwa munculanya perbedaan qirâ`ât

---

[100] Abd al-Qayyum bin Abd al-Gafur, *Safahat fi Ulum al-Qira'at*, Beirut: Dar al-Basyair al-Islamiyyah, 2001, hal. 127.

[101] Ibrahim al-Ibyari, *Tarikh Al-Qur'an*, Kairo: Dar al-Kitab al-Misri, 1991, hal. 133.

[102] 'Abd al-Qayyum bin 'Abd al-Gafur, *Safahat fi 'Ulum al-Qira'at*... hal. 128.

[103] 'Abd al-Muhaimin 'Abd al-Salam, al-'Unwan fi al-Qira'at al-Sab'i, *Tesis* jurusan Dirasah al-'Ulya Fakultas Syari'ah dan Dirasah al-Islamiyyah Universitas Ummul Qura`, 1403, hal. 16.

Al-Qur'an disebabkan adanya perbedaan dialek di kalangan para pembaca awal, yang berasal dari berbagai suku bahasa dan satu dialek dari berbagai suku di Arab. Menurutnya, Al-Qur'an pada mulanya dibaca dalam satu bahasa dan satu dialek, yaitu dialek Quraisy. Akan tetapi, ketika para *qurrâ`* mulai melakukan pembacaan atas kitab suci tersebut, keragaman bacaan pun muncul, yang merefleksikan perbedaan-perbedaan dialek di kalangan mereka. Dengan pandangan inilah, dengan tegas ia mengatakan bahwa tujuh bacaan (*al-a<u>h</u>ruf al-sab'ah*), yang dipandang kalangan tradisional sebagai bacaan yang mutawâtir, sama sekali tidak ada kaitannya dengan wahyu, tetapi karena keragaman dialek suku-suku di kalangan kaum Muslimin Arab awal. Karena itu, setiap Muslim memiliki hak untuk memperdebatkannya, menolak atau menerimanya secara keseluruhan atau sebagian.[104]

Ada juga yang mengatakan bahwa perbedaan *qirâ`ât* merupakan hasil ijtihad atau rekayasa dari para imam *qirâ`ât* (*qurrâ'*) dan bukan bersumber dari Nabi Muhammad saw. Theodor Noldeke misalnya dalam bukunya yang mendapatkan penghargaan akademis dan menorehkan banyak pengaruh di Paris, Geschite des Qorans (Gottingen 1860) mengatakan bahwa lahirnya sebagian besar perbedaan *qirâ`ât* tersebut dikembalikan pada karakteristik tulisan Arab itu sendiri yang bentuk huruf tertulisnya dapat menghadirkan suara (vokal) pembacaan yang berbeda, tergantung pada perbedaan tanda titik yang diletakkan di atas bentuk huruf atau bawahnya serta berapa jumlah titik tersebut. Perbedaan tanda baca (harakat-harakat) yang tidak ditemukan batasannya dalam tulisan Arab yang asli memicu perbedaan posisi *i'rab* dalam sebuah kalimat yang menyebabkan lahirnya perbedaan makna. Dengan demikian, menurut Noldeke perbedaan karena tidak adanya titik pada huruf-huruf resmi dan perbedaan karena harakat yang dihasilkan, disatukan, dan dibentuk dari huruf-huruf yang diam (tidak terbaca) merupakan faktor utama lahirnya perbedaan *qirâ`ât* dalam teks yang tidak punya titik sama sekali atau yang titiknya kurang jelas.[105]

Selain faktor-faktor di atas, ada juga yang mengatakan bahwa perbedaan *qirâ`ât* muncul karena beberapa pembaca menggunakan teks yang bertanggalkan sebelum mushaf 'Utsmani, yang kebetulan berbeda dengan kerangka Usmani dan yang tidak dimusnahkan walaupun ada perintah dari Khalifah. Pernyataan ini dilontarkan oleh Arthur Jeffery.[106]

Dari perbedaan pandangan tersebut di atas, dapat disimpulkan bahwa sebenarnya penyebab terjadinya perbedaan *qirâ`ât*, pada prinsipnya hanya bermuara pada satu sumber, yaitu turunnya Al-Qur'an itu sendiri dengan

---

[104] Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*...hal. 303. Lihat juga 'Abd al-Qayum bin 'Abd al-Gafur, *Safahât fî 'Ulûm al-Qirâ`ât t*, hal. 116.

[105] Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir*...hal. 7-8.

[106] M.M. A'zami, *Sejarah Teks ak-Qur'an dari Wahyu Sampai Kompilasi*…hal. 177.

tujuh huruf, mengingat kondisi bangsa Arab yang terdiri dari berbagai suku dengan bahasa yang berbeda yang tidak dimiliki oleh suku lain. Dari sinilah, maka kemudian Nabi saw. mengajarkan Al-Qur'an kepada umat Islam waktu itu dengan berbagai versi bacaan, termasuk melakukan taqrir (pengakuan) kepada umat Islam waktu itu. Hal itu tidak lain adalah bentuk dispensasi Allah bagi umat Islam agar mereka tidak kesulitan dalam membaca Al-Qur'an. Karena bagaimana-pun jika mereka dipaksa untuk membaca Al-Qur'an dengan menggunakan satu bahasa yang belum pernah mereka ucapkan, sementara mereka sudah terbiasa dengan bahasa kesehariannya, maka mereka akan merasa berat dan kesulitan.

Sebagai kitab suci, umat Islam tidak pernah mempertanyakan otentisitasnya sejak dahulu. Namun sakralitas Al-Qur'an tersebut terus menerus digerogoti oleh kaum yang sering disebut orientalis. Mereka berusaha keras menghancurkan sakralitas Al-Qur'an melalui berbagai kajian. Padahal sejak awal umat Islam sedikit pun tidak pernah meragukan kemurnian Al-Qur'an. Hal ini didasarkan keyakinan bahwa Allah menjamin terpeliharanya Al-Qur'an sebagaimana firman-Nya dalam surat Al-Hijr/15: 9. *"Sesungguhnya kami menurunkan Al-Qur'an, dan Kami yang memeliharanya"*.

Dengan jaminan ayat diatas setiap muslim percaya bahwa apa yang dibaca dan di dengarnya dari Al-Qur'an sama persis dengan apa yang pernah dibaca oleh Rasulullah Saw dan didengar oleh para sahabat Nabi. Namun keyakinan tersebut mulai terusik ketika para orientalis melakukan kajian yang hasilnya menggulirkan keraguan terhadap teks Al-Qur'an yang menjadi pegangan kaum Muslimin.

Kaum muslimin pada umummya menyakini bahwa Al-Qur'an bersumber dari Allah. Keyakinan tentang sumber ilahiah wahyu-wahyu yang diterima Nabi Muhammad merupakan keyakinan standar dalam sistem teologi Islam. Tanpa keyakinan semacam itu, tidak seorang pun dapat mengklaim dirinya sebagai Muslim. Tetapi keyakinan tersebut telah mendapat tantangan serius ketika diproklamasikan pertama kali oleh Al-Qur'an dan berlanjut hingga saat ini dikalangan tertentu pengamat Islam non-Muslim, yakni kaum orientalis.[107]

Para orientalis pada umumnya sepakat bahwa keaslian Al-Qur'an dapat dilacak dari abad pertama Hijrah atau ketujuh Masehi di Makkah dan Madinah. Keaslian disini bukan sebagai wahyu Allah kepada nabi Muhammad, tapi keaslian Al-Qur'an sebagai karangan Nabi Muhammad. Sebagai pengarang, bagi mereka Nabi tidak meninggalkan susunan teks resmi yang lengkap dan definitif, karena itu materi Al-Qur'an dalam bentuk tulisan dan ucapan baru disusun setelah dua puluh tahun dari wafatnya Nabi oleh

[107] Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*…hal. 61

Uthman bin Affan dan diterbitkan sebagai satu-satunya teks yang resmi. Keaslian Al-Qur'an – yang menurut W. Montgomery Watt dan Richard Bell - dianggap sebagai karangan Nabi Muhammad dalam tradisi Islam hanya dibuktikan dari keseragaman bahasanya, sudah tentu bukti tersebut lemah dan tidak diterima.[108]

Diantara kajian orientalis terhadap Al-Qur'an yaitu mengkaji tentang aspek historis dan esensitas keotentikan Al-Qur'an. Topik ini jelas memiliki urgensi yang tidak sederhana. Mengingat, sejarah adalah dasar-dasar nalar. Kaitannya dengan Al-Qur'an, ambiguitas sejarahnya akan mendiskreditkan kesucian yang selama ini diyakini umat Islam. Sebaliknya, sejarah yang jelas, akan melegitimasi terhadap nilai-nilai otentisitas Al-Qur'an dan menguatkan justifikasi ilahi bahwa Al-Qur'an adalah kalamullah yang murni tanpa intervensi.

Hal ini terbukti dari besarnya perhatian orientalis yang berlebihan dalam mengkaji sejarah kompilasi teks Al-Qur'an atau sejarah teks Al-Qur'an. Hal ini tak lepas dari pengalaman mereka dalam melacak sejarah Bible yang hanya mengandalkan pada tulisan manuscript. Dengan metode ini John Wansbrough menganggap Al-Qur'an sebagai karya sejarah atau rekaman situasi budaya Arab abad ke 7 dan 8 Masehi. Dengan metode sejarah teks itu pula Arthur Jeffery menyimpulkan bahwa Al-Qur'an yang ada sekarang ini tidak lengkap dan berbeda dengan aslinya, meskipun dia sendiri tidak menunjukkan bentuk asli. Karena itu ia kemudian membuat Al-Qur'an edisi kritis (*critical edition of the Qur'an*) berdasarkan manuskrip-manuskrip yang diperoleh tanpa memperhatikan riwayat dari manuskrip tersebut.[109]

Sekalipun proyeknya hancur, Arthur Jeffery tetap gigih mengkaji sejarah Al-Qur'an hingga akhir hayatnya. Ia tetap pada prinsip awal untuk membuat Al-Qur'an edisi kritis. Hal ini bisa terlihat dari beberapa karyanya yang mengkritik Al-Qur'an dari beberapa aspek untuk memuluskan gagasan Al-Qur'an edisi kritisnya. Sehingga dari sinilah ia akan masuk pada tujuan utamanya yaitu bahwa Al-Qur'an yang ada pada umat Islam sekarang tidak sempurna dan tidak suci seperti anggapan mereka. Menurutnya, ditinjau dari sejarah, Al-Qur'an penuh dengan campur tangan manusia dan budaya di masa pengkodikfikasiannya.

Ia menghimpun segala jenis berbagai varian tekstual yang bisa didapatkan dari berbagai sumber seperti buku-buku tafsir, hadits, kamus, qirâ`ât, karya-karya filologis dan manuskrip. Semua ini dilakukannya untuk merealisasikan gagasan ambisiusnya yaitu, membuat Al-Qur'an edisi kritik

---

[108] Hamid Fahmi Zarkasyi, *"Tradisi Orientalisme dan Framework Studi Al-Qur'an"*...hal. 16.

[109] Hamid Fahmi Zarkasyi, *"Tradisi Orientalisme dan Framework Studi Al-Qur'an"*...hal. 15.

(*a critical edition of the Koran*). Dalam fikiran Jeffery, gagasan ambisius ini bisa direalisasikan dengan dua hal; pertama, menampilkan hadits-hadits mengenai teks Al-Qur'an; kedua, menghimpun dan menyusun segala informasi yang tersebar di dalam seluruh kesusastraan Arab, yang berkaitan dengan varian bacaan (*variae lectiones*) yang resmi dan tidak resmi tentang kritis-historis Al-Qur'an.

Berpijak pada karya-karya orientalis tentang Al-Qur'an, secara garis besar kajian mereka terbagi menjadi tiga jenis. *Pertama*, karya yang terarah pada kajian teks kitab suci. *Kedua*, alih bahasa Al-Qur'an, dan *ketiga*, karya yang terkonsentrasi bagaimana Muslim memahami Al-Qur'an.[110]

Dari tiga tipologi di atas, nampaknya tipe yang pertama adalah model yang paling banyak melahirkan karya-karya dari tangan para orientalis. Beberapa kajian yang masuk pada bagian pertama, karya yang terarah pada kajian teks kitab suci yaitu Kajian otetentisitas Al-Qur'an, rekonstruksi sejarah Al-Qur'an, dekonstruksi mushaf Utsmani, *teori borrowing and influence* (keterpengaruhan), dan ragam bacaan dalam Al-Qur'an.

Menurut Hamid Fahmi Zarkasyi dalam tulisannya *"Tradisi Orientalisme dan Framework Studi Al-Qur'an"*, kerangka pikir orientalis dalam kajian mereka terhadap Al-Qur'an diaplikasikan dalam empat langkah: menggunakan teks suci sebelumnya – Bibel sebagai standar studi Al-Qur'an, selanjutnya lebih memilih studi tekstual dari pada narasi, dan mempertanyakan proses kompilasinya, memeriksa isi Al-Qur'an dengan menggunakan logika dan pengamalan empiris mereka sendiri, dan akhirnya mereka menggunakan metodologi Al-Kitab (Bibel). Kerangka kerja tersebut pasti telah mengakibatkan ketidaksesuaian hasil kajian yang dapat membawa kita kepada salah paham terhadap Al-Qur'an.[111]

Bagaimanapun, ketika para orientalis mengkaji Al-Qur'an, mereka menggunakan pendekatan *biblical crititicsm* sebagai kerangka dasar untuk mengkaji Al-Qur'an. Dengan kajian yang intensif dan masif, mereka ingin membuktikan jika Al-Quran juga mengalami hal yang sama dengan Bibel. Artinya, bahwa Al-Qur'an sudah tidak orisinil, sebagaimana terjadi pada Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru.[112]

Salah satu bentuk dari *biblical criticism* adalah metode kritis-historis (*historical-critical-method*). Dalam metode yang luas ini, terdapat beberapa jenis kritik lain yang saling terait diantaranya yaitu kritik teks (*textual criticism*), kajian filologis (*philological study*), kritik sastra (*literacy*

---

[110] M. Nur Kholis Setiawan, Sahiron Syamsuddin, dkk., *Orientalisme Al-Qur'an dan Hadis*, Yogyakarta: Nawesa Press, 2007, hal. 1

[111] Hamid Fahmi Zarkasyi, "Tradisi Orientalisme dan Framework Studi Al-Qur'an", dalam *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 7, No. I Tahun 2013, hal. 2.

[112] Adnin Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi Al-Qur'an*, Jakarta: Gema Insani, 2005, hal. 47.

criticism), kritik bentuk (*form criticism*) dan kritik redaksi (*redaction criticism*).

Kajian yang serius melacak secara kritis asal-muasal Al-Qur'an dilakukan oleh Theodor Noldeke (1836-1930 M). Disertasinya diterjemahkan ke bahasa Jerman dengan judul *Geschichte des Qorans* (Sejarah Al-Qur'an) dan diterbitkan pada tahun 1860. Dalam pandangan Arthur Jeffrey (1959 M), karya Noldeke merupakan nuku yang pertama kali memberikan landasan ilmiah yang sebenarnya untuk mengkaji kitab suci Islam (*a really scientific basis*), yakni dengan metodologi *biblical criticism*.

Para orientalis menginginkan agar umat Islam melakukan hal yang sama, yaitu mempersoalkan atau bahkan menggugat isi Al-Quran melalui pendekatan kritis. Mereka menunjukkan bahwa *biblical criticism* yang dilakukan, obyektif dan autoritatif, sehingga bisa dicontoh umat Islam. Dalam *"Orientalis dan Diabolimse Pemikiran"* karya Syamsuddin Arif diuraikan bahwap pada tahun 1927, Alphonse Mingana (1937), pendeta Kristen asal Irak dan Guru Besar di Universitas Birmingham Inggris, menyatakan bahwa sudah tiba saatnya untuk melakukan kritik teks terhadap Alquran sebagaimana telah kita lakukan terhadap kitab suci Yahudi yang berbahasa Ibrani-Arami dan kitab suci Kristen yang berbahasa Yunani. Para orientalis telah bekerja keras untuk menunjukkan bahwa Al-Quran adalah kitab bermasalah sebagaimana Bible.[113] Menurut Arthur Jeffery Al-Qur'an memiliki banyak kelemahan. Ia ingin menyusun Al-Qur'an dengan bentuk baru yang disebut dengan Al-Qur'an edisi kritis (a *critical edition of the Qur'an*).

Metodologi Bibel memang tepat diterapkan untuk Bibel, karena Bibel hasil karangan beberapa orang penulis. Karangan pengarang Bibel terwarnai oleh latar belakang mereka masing-masing. Oleh sebab itu kanonisasi, *textus receptus* dan teks standar Bibel bukanlah kitab suci sebagaimana yang dipahami oleh masyarakat awam kristen. Dengan arti, status Al-Qur'an tidaklah sama dengan teks-teks yang lain termasuk Bibel. Al-Qur'an bersumber dari Allah. Sedangkan Bibel memuat sejumlah permasalahan mendasar. Sembarang metodologi tidak bisa begitu saja diterapkan dalam mengkaji Al-Qur'an.

Jadi, akhir dari penerapan metodologi Bibel dalam studi Al-Qur'an adalah mengkritisi dan mengguggat orisinalitas Al-Qur'an. Padahal status teks Bibel dan Al-Qur'an tidaklah sama. Kalangan Kristen mengakui Bibel sebagai karangan manusia, sedangkan Al-Qur'an diturunkan dari Allah dan bukan karangan Nabi Muhammad Saw.

---

[113] Syamsudin Arief, *Orientalis dan Diabolimse Pemikiran*, Jakarta: Gema Insani Press, 2008, hal. 3.

Metodologi Bibel sarat dengan sejumlah permasalahan mendasar di dalam Bibel yang mustahil untuk diselesaikan. Oleh sebab itu, metodologi Bibel akan berakhir dengan kesimpulan mengedit Bibel secara kritis. Bagaimanapun, pengalaman tersebut tidak sepatutnya diterapkan dalam kajian Al-Qur'an.[114] Metodologi sekular akan menggiring kepada kesimpulan yang sekuler dan salah paham terhadap Al-Qur'an. Oleh karena itu, dengan cara apapun Al-Qur'an dikaji, oleh siapapun, bagaimanapun hasilnya, dan bahkan seburuk apapun temuan meruka, maka dapat dipastikan bahwa kesucian dan kebenaran Al-Qur'an yang diyakini oleh kaum muslimin tidak akan berkurang sedikitpun.

C. Al-Qur'an dan *Qirâ`ât*-nya di Mata Orientalis

Minat terhadap *qur'anic studies* (kajian Al-Qur'an) tidak hanya dilakukan oleh para ilmuwan muslim. Sudah sejak lama para orientalis menaruh perhatiannya terhadap kajian-kajian ketimuran, khususnya tentang Islam, dan lebih khusus lagi kajian mereka terhadap Al-Qur'an. Secara bahasa *orientalisme* berasal dari kata *orient* dan *isme*. *Orient* artinya timur dan *isme* artinya paham.[115] Menurut Longman Dictionary, pelaku kajian orientalisme disebut *orientalist* yang berarti "*someone who studies the languages and culture of oriental countries"* (seseorang yang mempelajari budaya dan bahasa negara-negara Timur).[116] Secara terminologi Orientalisme adalah gagasan pemikiran yang mencerminkan berbagai kajian tentang negara-negara timur Islam.[117] Objek kajiannya meliputi agama, peradaban, seni, sastra, bahasa, sejarah dan kebudayaan.[118] Gagasan pemikiran ini telah memberikan kesan yang besar dalam membentuk persepsi negatif Barat terhadap Islam.

Untuk mengkaji apa yang sudah dilakukan oleh kesarjanaan Barat terkait dengan kajian Al-Qur'an, tulisan W. Montgomery Watt dalam *Bell's Introduction to the Qur'an* bab ke-11 menarik untuk dicermati. Setidaknya, penulisnya telah memetakan kajian Al-Qur'an di iklim kesarjanaan Barat hingga periode buku itu ditulis pada tahun 1970-an. Ia menegaskan bahwa perhatian para sarjana Eropa terhadap Al-Qur'an telah dimulai sejak kunjungan Peter the Venerable, yang juga seorang paderi dari Cluny, ke

---

[114] Adnin Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi Al-Qur'an*…hal. 128.

[115] Soekarno Karya, *Ensiklopedi Mini Sejarah dan Kebudayaan Islam*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1996, hal. 102.

[116] Longman, *Longman Dictionary of Contemporary English*, New York: Pearson Education Limited, 1995, hal. 1272.

[117] Soekarno Karya, *Ensiklopedi Mini Sejarah dan Kebudayaan Islam*…hal. 102.

[118] A. Muin Umar, *Orientalisme dan Studi Tentang Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1978, hal. 74.

Toledo pada pertengahan abad ke-12. Ia menaruh perhatian terhadap seluruh permasalahan tentang Islam, sehingga merasa perlu untuk mengumpulkan sekumpulan sarjana dan memberi mereka tugas untuk memproduksi serangkaian karya yang menjadi basis keilmuan bagi pertemuan intelektual dengan Islam. Beberapa karya yang dihasilkan dari upaya awal ini adalah sebuah terjemahan Al-Qur'an dalam bahasa Latin oleh seorang sarjana berkebangsaan Inggris Robert Ketton (yang namanya sering ditulis Robertus Retenensis) yang diselesaikan pada tahun 1143 (Watt 1970: 173). Hanya saja, menurut Watt, karya ini tidak pernah bisa mengangkat nilai penting kajian Islam, karena meski beberapa abad selanjutnya terbit beberapa buku lain, namun tetap saja Islam masih menjadi musuh besar Barat. Di satu sisi Islam ditakuti, tetapi di sisi lain ia disanjung, namun apa yang ditulis para sarjana Barat ketika itu masih bersifat apologetik dan polemikal, bahkan terkadang cenderung bernada menyerang dan provokatif.

Dalam kaitannya dengan itu, framework orientalis dalam mengkaji Al-Qur'an yaitu dengan menjadikan kitab-kitab terdahulu sebagai standar kajian Al-Qur'an, mengutamakan *rasm* (teks dari pada riwayat), mempermasalahkan proses pembentukan mushaf, mempersoalkan kandungan Al-Qur'an dan penggunaan metodologi Bible. Dengan menggunakan *Biblical Critism* sebagai Framework untuk mengkaji Al-Quran, maka para sarjana barat menggugat Al-Qur'an yang selama ini di yakini otentisitasnya oleh kaum muslimin. Pengaruh *worldview* Barat terhadap framework kajian orientalis nampak dalam kajian mereka terhadap Al-Qur'an. Asumsi dasar mereka bahwa Al-Qur'an itu bukan wahyu menjadi landasan dan sekaligus tujuan kajian mereka terhadap Al-Qur'an.[119]

John Wansbrough, misalnya, dalam bukunya *Qur'anic Studies*, mengatakan bahwa dalam transmisi Al-Qur'an ada perbedaan versi antara para kolektor atau pencatat Al-Qur'an di masa Muhammad dengan yang dibakukan oleh Khalifah Utsman. Wansbrough menilai bahwa teori penyalinan Al-Qur'an ke dalam bentuk mushaf baik pada masa Abu Bakar maupun pada masa Utsman bin Affan, hanya merupakan fiksi yang tidak didukung oleh bukti-bukti literal. Menurutnya, struktur Al-Qur'an dikarakterisasi oleh variasi bacaan dan variasi tradisi yang mengakibatkan adanya repetisi dan duplikasi. Hal ini menunjukkan bahwa redaksi final Al-Qur'an bukanlah proyek yang dilaksanakan secara hati-hati oleh seseorang atau sekelompok orang, tetapi agaknya merupakan akumulasi adaptif dari perkembangan organik dari berbagai tradisi independen yang orisinal selama suatu periode transmisi yang panjang. Wansbrough berkesimpulan, bahwa struktur Al-Qur'an merupakan hasil dari penjejeran tradisi-tradisi independen

---

[119] Hamid Fahmi Zarkasyi, "Tradisi Orientalisme dan Framework Studi Al-Qur'an"...hal. 9-10.

melalui sejumlah konversi redaksional retorik. Kandungan tradisi-tradisi ini dapat di sejajarkan dengan proses pengkodifikasian hadis-hadis Nabi yang formulasinya meniru sejumlah tipe sastra yang dapat dikenal. Contoh yang cukup jelas tentang hal ini menurut Wansbrough adalah dialog Ja'far bin Abi Thalib dengan Najasy yang kemudian di elaborasi dan masuk ke dalam redaksi final Al-Qur'an.[120]

Selain itu, untuk mendukung pendapatnya, Wansbrough juga menjelaskan bahwa setelah wafatnya Nabi Muhammad, komunitas Muslim mempunyai tiga tugas utama berkaitan dengan Al-Qur'an, yaitu: 1) mengumpulkan teks Al-Qur'an baik yang tertulis maupun yang dihafal para sahabat Nabi, 2) membuat *rasm* Al-Qur'an, dan 3) menyempurnakan bacaan Al-Qur'an. Menurut Wansbrough, tugas-tugas pokok umat Islam tersebut menunjukkan bahwa: 1). Nabi Muhammad tidak meninggalkan teks Al-Qur'an yang lengkap karena teks Al-Qur'an tersebut diambil dari memori sahabat Nabi. 2). Penyusunan bacaan Al-Qur'an dilakukan sesudah wafatnya Nabi yang dikenal masa penyeragaman bacaan Al-Qur'an yang dilakukan pada masa Usman, dan hasil penyeragaman ini dikenal dengan mushaf standar. 3). Bacaan (metode penulisan) pada mushaf Usman memiliki kekurangan sehingga menimbulkan perbedaan bacaan oleh umat Islam.[121]

Pendapat Wansbrough ini dibantah oleh John Burton yang menganggap penilaian di atas tidak memiliki bukti yang kuat. Burton memperkuat pendapat para sarjana Islam bahwa sesungguhnya penulisan wahyu Al-Qur'an telah selesai di masa Muhammad, dan panitia yang dibentuk oleh Utsman hanya bersifat mengukuhkan dalam bentuk mushaf standar agar selanjutnya bisa dijadikan pedoman oleh umat Islam secara keseluruhan. Selain itu, Al-Qur'an adalah kitab yang banyak dihafal di kalangan para sahabat dan tabi'in karena Al-Qur'an adalah kitab yang memang menuntut untuk selalu dibaca dan dihafalkan. Di sisi lain, wahyu Al-Qur'an bisa terpelihara karena didukung oleh kuatnya tradisi *oral-aural* (melafalkan dan mendengarkan) serta tradisi hafalan yang memang terkenal dimilki masyarakat Arab pada waktu itu.

Penilaian John Burton memperkuat pandangan bahwa metode transmisi Al-Qur'an menggunakan metode *simâ`* atau periwayatan oleh para sahabat yang turut menyaksikan peristiwa turunnya Al-Qur'an. Oleh karena itu, ayat-ayat dan surah-surah Al-Qur'an yang ada saat ini tidak dikhawatirkan berbeda dengan ayat-ayat dan surah-surah Al-Qur'an yang secara keseluruhan sudah terkumpul sejak pada masa Nabi Muhammad Saw.

---

[120] M. Djidin, Problematika Al-Qur'an; Telaah Kritis atas Pandangan Sarjana Barat", dalam *Jurnal Al-Fikr*, Vol. 15, No. I, Tahun 2011. Hal. 2.

[121] M. Djidin, Problematika Al-Qur'an; Telaah Kritis atas Pandangan Sarjana Barat"...hal. 2.

Secara umum ada tiga metodologi yang digunakan oleh kalangan orientalis ketika mengkaji ketimuran. Pertama, pendekatan filologi. Kedua, pendekatan kritik historis. Ketiga, pendekatan ontologi. Metode filologi, sebagaimana yang paling sering diterapkan oleh kalangan orientalis, mencakup beberapa fase: penelitian dan pengkritikan nilai naskah (*textual criticism*), bentuk karya tulis (*form criticism*) dan penulusuran sumber karya (*source criticism*). Tiga fase ini merupakan prasyarat yang harus dibenahi dahulu sebelum memasuki wilayah diskursus kajian yang di aplikasikan dengan upaya penelusuran dan pengumpulan sumber rujukan asal terutama memburu tulisan tangan berupa manuskrip-manuskrip berbagai versi, meneliti otentisitasnya, menilai otoritasnya dan kemudian membuat edisi kritisnya.

Konsekuensi dari pendekatan tersebut yaitu menyoroti kemungkinan-kemungkinan terjadinya berbagai kesalahan dalam proses penyalinan dari perubahan, penambahan, penyisipan, pengabaian, dan sebagainya. Bahkan juga mencari sumber rujukan asli yang disinyalir sebagai sumber inspirasi dan ide karya tulisan itu dalam mengembangkan gagasan orisinalnya. Hal ini, meniscayakan adanya tulisan itu, betapa pun autentik, akan kembali pada kubangan hitam sebagai *"karya bajakan"* karena ditarik jauh ke belakang asal muasal di mana akan ditemukan persenyawaannya. Metodologi ini pertama kali diperkenalkan oleh Ernest Renan, perintis orientalis modern generasi kedua.

Pada tahun 2001, Christoph Luxenberg dengan menggunakan pendekatan filologis, menyimpulkan bahwa Al-Qur'an perlu dibaca dalam bahasa Aramaik. Dalam pandangan Luxenberg, sebagian besar Al-Qur'an tidak benar secara tata bahasa Arab. Al-Qur'an ditulis dalam dua bahasa, Aramaik dan Arab. Luxenberg menulis "Cara membaca Al-Qur'an dengan bahasa Syria-Aramaik sebagai sebuah sumbangsih upaya pemecahan kesulitan memahami bahasa Al-Qur'an" (*Die syro-aramaische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entsclusselung der Koransprache*). Dengan menggunakan metode ilmiah filologis, (*the scientific method of philology*) Luxenberg ingin menghasilkan teks Al-Qur'an yang lebih jelas (*producing a clearer text of the Qur'an*). Ia berpendapat bahwa pada zaman Muhammad, bahasa Arab bukanlah bahasa yang tertulis.

Aplikasi metode kritis histrois banyak dipakai oleh para orientalis dalam mengkaji Al-Qur'an. Para Orientalis mengklaim metode kritis-historis lebih baik dibanding dengan dogma yang diyakini oleh kaum Muslimin. Salah satu tokoh berpengaruh yang turut menyerukan pentingnya penerapan metodologi Kritis-Historis terhadap Al-Qur'an pada awal abad ke-21 adalah

Alphonse Mingana, seorang pendeta Kristen asal Irak dan mantan guru besar di Universitas Brimigham, Inggris.[122]

Menelusuri kemunculan pemakaian metode kritik-historis dalam kajian orientalisme masa awal terhadap Al-Qur'an dipelopori oleh Abraham Geiger (1810-1874). Ia merupakan pelopor kajian Historis-Kritis terhadap Al-Qur'an yang cukup berpengaruh dan menjadi sumber aspirasi bagi orientalis setelahnya seperti, Siegmund Fraenkel, Hartwig Hirschfeld, Theodor Nöldeke, Charles Cutley Torrey, J. Wansbrough, dan sebagainya.

Asumsi dasar dari metode-kritis historis ini adalah teks Al-Qur'an, sebagaimana teks-teks "kitab suci" lainnya telah mengalami perubahan-perubahan. Selain tidak memiliki autografi dari naskah asli, wajah teks asli juga telah dirusak (berubah), sekalipun alasan perubahan itu demi kebaikan. Manuskrip-manuskrip awal Al-Qur'an, misalnya, tidak memiliki titik dan baris, serta ditulis dengan khat Kufi yang sangat berbeda dengan tulisan yang saat ini digunakan. Jadi, teks yang diterima (textus receptus) saat ini, bukan fax dari Al-Qur'an yang pertama kali. Namun, ia adalah teks yang merupakan hasil dari berbagai proses perubahan ketika periwayatannya berlangsung dari generasi ke generasi di dalam komunitas masyarakat.[123]

Dalam satu artikel Encyclopedia Britannica (1891) Noldeke, menyebutkan banyak kekeliruan Al-Qur'an karena "kejahilan Muhammad" tentang sejarah awal agama Yahudi –kecerobohan nama-nama dalam perincian lain yang ia curi dari sumber-sumber Yahudi. Dengan membuat daftar kesalahan yang menyebut,

> "[Bahkan] orang Yahudi yang paling tolol sekalipun tidak akan pernah salah menyebut Haman (menteri Ahasuerus) untuk menteri Fir'aun, atau pun menyebut Miriam saudara perempuan Musa dengan Maryam (Miriam) ibunya al-Masih...[Dan] dalam kebodohannya tentang sesuatu di luar tanah Arab, ia menyebutkan suburnya negeri Mesir di mana hujan hampir-hampir tidak pernah kelihatan dan tidak pernah hilang karena hujan, dan bukan karena kebanjiran yang disebabkan oleh sungai Nil"[124]

Abraham Geiger (1810-1874), seorang intelektual Yahudi mengajukan teori mengenai pengaruh Yahudi terhadap Al-Qur'an. Di dalam essainya yang berjudul: *"Was hat Mohammed aus dem Judentume aufgenomen?*" ia menyimpulkan bahwa kosa kata seperti: *Tabut, Taurat, Jannatu 'Adn, Jahannam, Ahbar, darsa, Rabani, Sabt, Ṭaghut, Furqan, Ma'un, Mathani, Malakut* berasal dari bahasa Ibrani. Selain itu, Geiger juga

---

[122] Syamsuddin Arif, *Orientalis & Diabolisme Pemikiran*...hal. 3

[123] Abdul Karim, Pemikiran Orientalis Terhadap Kajian Tafsir Hadis, dalam *jurnal Addin*. Vol. 7, No. 2, Agustus, 2013, hal. 314.

[124] M. M. Al-A'zami, *Sejarah Teks Al-Qur'an Dari Wahyu Sampai Kompilasi,* diterjemahkan oleh Anis Malik Toha dari judul *The History Of The Qur'anic Text From Revelation to The Compilation: A Comparative Studi With The Old and New Testaments*. Jakarta: Gema Insani, 2005, hal. 341.

berpendapat Al-Qur'an juga terpengaruh dengan Agama Yahudi ketika mengemukakan: (a) hal yang menyangkut keimanan dan doktrin agama, (b) peraturan-peraturan hukum dan moral, (c) pandangan tentang kehidupan. Selain itu, Geiger juga berpendapat cerita-cerita di dalam Al-Qur'an pun tidak lepas dari pengaruh Agama Yahudi. Sejumlah indikasi tersebut menunjukkan bahwa Al-Qur'an merupakan imitasi dari Taurat dan Injil.[125]

Adapun mengenai ayat-ayat Al-Qur'an yang mengecam Yahudi, Geiger berpendapat kecaman itu disebabkan Muhammad saw telah menyimpang dan salah mengerti terhadap doktrin-doktrin Agama Yahudi. Geiger mendapatkan kesimpulan diatas setelah ia melakukan kajian Historis-Kritis terhadap Al-Qur'an dengan analisis komparatif antara Yahudi dan Islam. Dalam analisisnya ini, Geiger memposisikan Yahudi sebagai otoritas yang lebih tinggi untuk menilai Islam, sehingga tidak mengherankan jika setiap doktrin Islam mengenai Yahudi dianggap sebagai 'penyimpangan' dikarenakan salah paham Nabi Muhammad saw terhadap doktrin Agama Yahudi.

Selain karya Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judentume Aufgenomen*. Karya-karya lain yang mencoba mencari pengaruh Yahudi terhadap Al-Qur'an adalah *Judische Elemente im Koran* karya Hartwig Hirschfeld, dan *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptual Interpretation* Karya John Edward Wansbrough (1928-2002). Wansbrough mengklaim Al-Qur'an hanyalah imitasi dari tradisi Yahudi dan Perjanjian Lama (*Old Testament*). Kemudian, karya yang mengasalkan Al-Qur'an dari pengaruh ajaran Kristen adalah *The Origin of Islam in It's Christian Environment* yang ditulis oleh Richard Bell.[126]

Di samping adanya pengaruh Yahudi, Al-Qur'an juga sangat terpengaruh ajaran-ajaran Kristen. Richard Bell menganggap Al-Qur'an berasal dari tradisi dan kitab suci Kristen. menurut Bell, pengaruh Bibel terhadap Al-Qur'an dapat dilihat dari konsep penolakan penyaliban Yesus. Konsep ini, menurutnya diambil dari satu sekte Kristen di Syiria. Selain itu Bell juga berpendapat bahwa wahyu yang dialami Muhammad merupakan peristiwa natural, bukan peristiwa supranatural.

Selain Bell dari kalangan Kristen terdapat nama Theodore Noldeke[127], seorang pendeta Kristen yang juga berasal dari Jerman. Ia mengukur

---

[125] Adnin Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi Al-Qur'an*…hal. 132

[126] Irwan Masduqi, *Ketika Nonmuslim Membaca Al-Qur'an*, hal. 23.

[127] Noldeke lahir 2 Maret 1836, di Hamburg, Jerman. Ia seorang pakar semiotik Jerman yang ternama dan menyelesaikan studinya di Gottingen, Vienna, Leiden dan Berlin Pada tahun 1859 tulisannya tentang *"Sejarah Al-Quran"* memenangkan penghargaan dari French Academie des Inscription. Sejak 1977 masuk ke dalam wilayah Hamburg. Ayah Noldeke adalah wakil kepala Sekolah Menengah di Hamburg, kemudian diangkat menjadi pengawas sekolah menengah di kota Lingen sejak tahun 1849 hingga 1866. Ketika masih duduk sebagai mahasiswa, Noldeke sudah mulai mempelajari bahasa Turki dan Persia. Dia

kebenaran Al-Qur'an dari Bibel. Maka, apa pun yang terkandung di dalam Al-Qur'an yang bertentangan dengan Bibel akan dianggap salah. Seperti penolakan Al-Qur'an terhadap penyaliban Nabi Isa. Dalam satu artikel Encyclopedia Britannica (1891) Noldeke, menyebutkan banyak kekeliruan di dalam Al-Qur'an karena "kejahilan Muhammad" tentang sejarah awal agama Yahudi. Menurutnya terdapat kecerobohan dalam menyebut nama-nama yang dicuri dari sumber-sumber Yahudi.[128]

Disebabkan pengaruh Yahudi dan Kristen begitu kental, para orientalis berpendapat bahwa Muhammad tidak mungkin buta huruf. Ia pasti bisa membaca. Sebagaimana pandangan Abraham Geiger, Theodor Noldeke, Hirshfeld, dan Schwally.

Para orientalis yang berpendapat bahwa Rasulullah Saw. bukan ummi nampak sekali ingin menjustifikasi pengaruh Yahudi-Kristen terhadap Al-Qur'an dan bahwa Rasulullah adalah pengarang Al-Qur'an. Sebagai pengarang, Muhammad seharusnya dan semestinya tidak buta huruf.[129] Oleh karenanya para orientalis selalu mengingkari bahwa Al-Qur'an adalah kitab suci yang diturunkan Allah kepada Nabi-Nya.[130]

Jika hanya mencari kesamaan isi Al-Qur'an dengan kitab-kitab sebelum Islam sudah tentu akan ditemukan dengan mudah. Karena jika diingat bahwa Al-Qur'an adalah penyempurna kitab-kitab sebelumnya, maka itu adalah wajar. Selain itu, kesamaan itu justru harus dianggap mukjizat Al-Qur'an, karena Nabi Muhammad yang *ummi* itu ternyata dapat merekam ajaran-ajaran yang ada dalam kitab sebelumnya. Hal ini menunjukkan pula bahwa ajaran moral yang dibawa oleh Al-Qur'an itu adalah universal dan sesuai dengan fitrah manusia. Masalahnya, mereka lupa bahwa dalam Al-Qur'an terdapat ajaran-ajaran yang tidak terdapat dalam kitab-kitab terdahulu.

---

memperoleh gelar tingkat serjananya pada tahun 1856 dengan mengajukan risalah yang berjudul "*Tarikh Al-Qur'an*", yang kelak digeluti Noldeke secara total. Tahun 1858, Noldeke memengani lomba penelitian tentang Sejarah Al-Qur'an. Tahun 1860, ia menuliskannya kembali hasil penelitiannya tersebut dibantu muridnya Schwally, dari bahasa Latin ke bahasa Jerman dengan judul "Geschichte des Korans". Dan mempublikasikannya dengan beberapa tambahan di Gottingen. Pada tahun 1861, ia mulai mengajar di Universitas Gottingen. Tiga tahun kemudian ia meraih gelar profesor pada tahun 1872, ia aktif di Oriental Languages di Strassburg dan pensiun pada tahun 1906. Diantara karyanya ialah *Geschichte des Qorans (1860), Zur Grammatik des Klassichen Arabish* (1897) dan *Neue Beitrage Zur semitischen Sprachkunde* (1911). Lihat Abdurrahman Badawi, *Ensiklopedi Tokoh Orientalis*, terj. Amroeni Drajat dari *Mawsu'ah al-Mustasyriqin*, Yogyakarta: LKis, 2003, hal. 413- 416

[128] Hamid Fahmi Zarkasyi, "Tradisi Orientalisme dan Framework Studi Al-Qur'an"...hal. 12

[129] Adnin Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi Al-Qur'an*…hal. 154.

[130] Musthofa as-Siba'i, *Al-Istisyraq wal Mustasyriqun*, Riyadh: Dar al-Waraq, t. tp., hal. 26.

Kedua, karya-karya tentang varian bacaan Al-Qur'an (*variae lectiones*). Salah satu tokoh berpengaruh yang mengkaji historisitas Al-Qur'an dengan objek varian bacaan Al-Qur'an adalah Theodor Noldeke (1836-1930), Arthur Jefrey (1892-1959), Ignaz Goldziher, dan Goohelf Bergstraesser. Melalui kajiannya para orientalis tersebut berpandangan bahwa perbedaan *qirâ`ât* Al-Qur'an bukan bersumber dari sanad atau riwayat dari Nabi Saw. Namun, merupakan rekayasa dan ciptaan para ulama' ahli *qirâ`ât* .

Dengan menggunakan *Biblical Critism* sebagai Framework untuk mengkaji Al-Quran, maka para sarjana barat menggugat Mushaf Ustmani yang selama ini diyakini kebenarannya oleh kaum muslimin. Padahal Mushaf Utsmani telah teruji keabsahannya selama berabad-abad lamanya. Mereka berangan-angan dapat memuat terobosan baru dalam studi sejarah teks Al-Qur'an. Caranya dengan bekerja keras menghimpun segala informasi dan sumber yang ada mengenai Al-Qur'an. Bagi mereka, kajian kesejarahan Al-Qur'an membutuhkan pelacakan ortografi klasik dan data-data tentang varian bacaan Al-Qur'an.[131]

Melalui pendekatan tekstual, para orientalis mengkaji Al-Qur'an dengan berdasarkan sebuah asumsi bahwa Al-Qur'an adalah 'dokumen tertulis' atau teks, bukan sebagai 'hafalan yang dibaca'. Dengan begitu mereka kemudian metode-meode filologis yang lazim digunakan dalam penelitian Bible, seperti *historical criticism, philological study, redaction criticism, form criticism,* dan *textual criticism.*

Salah seorang orientalis yang termasuk paling awal mengangkat masalah ortografi mushaf 'Utsmani adalah Noldeke. Dalam pandangan Noldeke, tulisan Arab menjadi penyebab perbedaan qirâ`ât. Ia menjelaskan mengapa tulisan Arab menjadi penyebab perbedaan *qirâ`ât*. Diantara kekhususannya adalah, satu tulisan untuk satu kata kadang-kadang bisa dibaca dengan berbagai bentuk mengikuti titik di atas atau di bawah huruf. Gagasan Noldeke selanjutnya di elaborasi oleh Arthur Jeffery dan Ignaz Goldziher. Mengadopsi gagasan Noldeke, Jeffery menyatakan:

> Di hadapkan dengan teks konsonantal yang gundul, qari' pasti harus menafsirkannya. Ia harus menentukan apakah sebuah sin tertentu itu adalah syin atau sin, sad atau dad, qaf dan lain sebagainya; dan ketika ia telah menetapkan itu, ia selanjutnya harus menentukan apakah membaca bentuk kata kerja sebagai aktif atau pasif, apakah memperlakukan kata tertentu sebagai kata kerja atau kata benda, karena ia mungkin keduanya dan sebagainya.[132]

---

[131] Adnin Armas, "Kritik Arthur Jeffrey Terhadap Al-Qur'an", dalam *Majalah Islamia*, tahun I No. 2/Juni-Agustus 2004, hal. 8.

[132] Adnin Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi Al-Qur'an...*hal. 109.

Terkait varian tujuh bacaan (*qirâ`ât sab'ah*), mereka telah mendapatkan data-data sistematis dalam' *al-Taysir fi al-Qira'ah al-Sab'*, Karya Abu 'Amr 'Utsmân al-Dânî, sementara data-data terkait varian sepuluh bacaan (*qirâ`ât'asyrah*) mereka dapati dari al-qirâ`ât al-'asyr, karya Ibn Jazari.[133]

Dalam pandangan Jeffery, Al-Qur'an yang ada sekarang ini sebenarnya telah mengalami berbagai *tahrif* yang dibuat 'Utsman bin Affan, al-Hajjaj ibn Yusuf al-Tsaqafi dan Ibn Mujahid. Menurut Jeffery, 'Utsman ra tidak sepatutnya menyeragamkan berbagai mushaf yang sudah beredar di berbagai wilayah kekuasaan Islam. Dalam pandangan Jeffery, tindakan 'Utsman ra. tersebut, didorong oleh motivasi politik. Jadi, jika logika Jeffery diikuti, maka 'Utsman telah melakukan *tahrif* (penyelewengan) pertama Al-Qur'an dengan melakukan kanonisasi.

Jeffery juga menuduh bahwa al-Hajjaj ibn Yusuf al-Thaqafi (95 H) telah membuat Al-Qur'an versi baru secara menyeluruh. Jeffery juga mengkritik dan menyalahkan Ibn Mujahid yang melakukan pembatasan qirâ`ât dan mengikis perbedaan qiraah dengan memprovokasi khalifah untuk menghukum Ibn Shanabudh di Baghdad (245-328).

Menurut Jeffrey keragaman *qirâ`ât* lambat laun mengalami pembatasan karena tekanan politis. Ia mengecam pembatasan ikhtiyâr (*the limitation of ikhtiyâr*) yang dilakukan oleh Sultan Ibn Muqla (940 M) dan Sultan Ibn 'Îsa (946 M) pada tahun 322 H. Jeffrey berpendapat, para penguasa tersebut bertindak atas desakan dan rekayasa Ibn Mujâhid (324/936 M). Padahal, dalam pandangan Jeffrey, pada periode awal Islam, keragaman *qirâ`ât* itu beragam dan tumbuh subur sebagaimana terungkap dalam berbagai *mushaf*. Melanjutkan kritikannya terhadap pembatasan *ikhtiyâr*, yang menandai babak baru dalam sejarah teks Al-Qur'an, Jeffrey berpendapat sebenarnya Ibn Shannabûdh (328/939 H) di Baghdad dan Ibn Miqsam (362 H) menentang pembatasan tersebut. Namun, akhirnya nasib mereka ditindas dan dipaksa untuk bertobat karena *qirâ`ât*-nya berbeda dengan *mushaf 'Utsmâny*.[134]

Bagaimana pun, para Orientalis itu terus menggugat kesepakatan para ulama Islam sepanjang masa. Mereka melacak pemikiran pinggiran untuk menggerogoti ijma' yang sudah resmi. Ibn Miqsam yang tidak menjadikan otentisitas isnad sering dijadikan bemper untuk menyalahkan otentisitas mushaf Utsmani. Padahal, para ulama yang sezaman dengan Ibn Miqsam telah menolak pendapat Ibn Miqsam. Oleh sebab itu, Ibn Miqsam dilarang

---

[133] Irwan Masduqi, *Ketika Nonmuslim Membaca Al-Qur'an...*hal. 29.
[134] Adnin Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi Al-Qur'an...*hal. 117.

untuk menyebarkan pemikirannya, dan pada akhirnya disebutkan bahwa Ibn Miqsam bertobat dan kemudian mengikuti kesepakatan para ulama.[135]

Jeffrey mengkritik pilihan Ibn Mujâhid (324/936 M) terhadap tujuh sistem *qirâ`ât*, yaitu Nâfi' (169 H) dari Madinah; Ibnu Katsîr (120 H) dari Mekkah; Ibn 'Âmir (118 H) dari Syiria; Abû 'Amr (154 H) dari Basrah; 'Âsim (128 H); Hamzah (158 H) adn al-Kisâi (182 H) dari Kufah. Menurutnya, penentuan Ibn Mujâhid terhadap tujuh sistem tersebut mengalami penolakan dan penentangan. Tanpa mengidentifikasi siapa yang menolak, Jeffrey selanjutnya mengatakan bahwa sebagian menolak karena tiga sistem berasal dari Kufah, dan ingin supaya salah seorang dari mereka diganti oleh *qurrâ* dari tempat lain. Khususnya, posisi al-Kisâi perlu diganti. Dalam pandangan Jeffrey, Ibn Mujâhid sepertinya memilih al-Kisâi karena secara pribadi lebih suka kepadanya (*personal predilection*). Padahal secara umum *qirâ`ah*-nya mengikuti Hamzah. Kalaaupun *qirâ`ah*-nya berbeda dari Hamzah, maka *qirâ`ah* tersebut hampir tidak ada yang penting. Jeffrey juga menyebutkan bahwa al-Kisâi seharusnya diganti dengan Ya'qûb (205 H) dari Basrah. Selain itu ada juga pendapat yang mengatakan bahwa Khalaf (229 H) dari Kûfah atau Abû Ja'far (130 H) dari Madinah lebih sesuai untuk menggantikan posisi al-Kisâi.[136]

Selain itu, dalam pandangan Jeffery, Al-Qur'an memuat sejumlah permasalahan yang sangat mendasar. *Pertama*, Aksara gundul di dalam mushaf 'Utsman yang menjadi penyebab perbedaan varian bacaan, tidak ada titik akan dan tanda baca akan membedakan konsonan vokal dan tanda-tanda ortografi yang lain. *Kedua*, Mushaf-mushaf dokumen pribadi beberapa sahabat yang sejak awal sudah beredar adalah Mushaf-Mushaf tandingan (*rival codices*). Berdasarkan Mushaf-Mushaf tersebut, Jeffery berpendapat bahwa *al-Fâtihah* bukanlah bagian dari Al-Quran. *Al-Fâtihah* adalah do'a yang diletakkan di depan dan dibaca sebelum membaca Al-Qur'an. Ketiga, Jeffery juga menegaskan bahwa ada ayat-ayat yang hilang di dalam Al-Qur'an.

Jeffrey juga berpendapat, bahwa modernisasi tulisan dan ortografi, yang melengkapi teks dengan tanda titik dan baris, sekalipun memiliki tujuan yang baik, namun itu telah merusak teks asli. Teks yang diterima (*textus receptus*) saat ini, bukan fax dari Al-Qur'an yang pertama kali. Namun, ia

---

[135] Ahmad Ali al-Imam, *Variant Readings of the Quran: A Critical Study of Their Historical and Linguistic Origins*, Virginia: IIIT, 2006, hal. 123.

[136] Adnin Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi Al-Qur'an*...hal. 118.

adalah teks yang merupakan hasil dari berbagai proses perubahan ketika periwayatannya berlangsung dari generasi ke generasi di dalam komunitas masyarakat.

Pendapat para orientalis yang menyatakan perbedaan *qirâ`ât* disebabkan aksara gundul dalam teks Mushaf 'Utsmani tidaklah tepat. Sebab, Al-Qur'an tidak sekedar tulisan, tapi juga bacaan yang dihafalkan. Seorang orientalis yang objektif, Michael Zwettler mencatat bahwa pada zaman kuno, ketika menulis jarang digunakan, hafalan dan transmisi oral diamalkan dan diperkuat pada tingkat yang kini tidak dapat diketahui. Maka, sebagian besar dari wahyu dengan mudah dihafalkan oleh sebagian besar orang dalam komunitas Nabi.[137] Ini berarti Zwettler mengakui adanya tradisi periwayatan dari pada tulisan. Dengan demikian, Ilmu *qirâ`ât* berasal dari Rasulullah sendiri, sunnah yang menyatakan cara membaca setiap ayat. Al-Qur'an diwahyukan secara lisan dan ungkapan secara lisan Rasulullah Saw secara simultan menyediakan teks sekaligus cara baca kepada masyarakat. Keduanya tidak dapat dipisahkan.

Dengan demikian, *qirâ`ât* diwarisi dari Nabi. Tidak ada qirâ`ât yang berasal dari ruang yang vakum atau hasil dari dugaan para inovator. Sekiranya pendapat para orientalis benar bahwa perbedaan ragam bacaan Al-Qur'an disebabkan tidak adanya titik dan harakat, maka Mushaf 'Utsmâni akan memuat lebih banyak perbedaan *qirâ`ât*, namun ini tidak terjadi.[138]

Apapun temuan yang didapatkan dalam iklim kesarjanaan Barat, khususnya dalam kajian mereka terhadap Al-Qur'an, janganlah dianggap sebagai produk jadi yang siap pakai. Bukan informasinya yang harus kita telan, tetapi bagaimana cara mereka berfikir sehingga mendapatkan temuan itu. Tentu saja kita tidak akan sepenuhnya setuju dengan cara yang mereka gunakan. Dengan cara yang sama seperti yang mereka lakukan, kita mungkin akan menghasilkan temuan yang berbeda. Inilah perlunya kita belajar metodologi ke Barat. Sekali lagi, bukan untuk menelan mentah-mentah informasi yang mereka sajikan, tetapi kita belajar metodologi penelitian ilmiah yang berkembang sangat pesat dengan banyaknya penelitian yang dilakukan di sana. Cara melakukan penelitian boleh saja sama, tetapi hasilnya tentu saja tidak harus sama. Inilah yang dilakukan kelompok ilmuwan dari dulu hingga kini, sehingga sudah berapa banyak teori yang gugur oleh datangnya teori baru yang berkembang belakangan.

Ditinjau dari tujuannya, kajian-kajian orientalis terhadap Al-Qur'an dapat dibagi menjadi tiga bagian: pertama, tujuan kajiannya adalah

---

[137] Hamid Fahmi Zarkasyi, "Tradisi Orientalisme dan Framework Studi Al-Qur'an"...hal. 14.

[138] Adnin Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi Al-Qur'an*...hal. 111.

apologetik. Kedua, kajian yang bernuansa imperealis, dan ketiga, kajian yang bertujuan akademik.

1. Kajian apologetik adalah kajian yang bertujuan mempertahankan ajaran agama yang mereka ikuti. Para orientalis merasa kandungan yang ada dalam Al-Qur'an maupun hadis mengandung ajaran yang memojokkan ajaran-ajaran mereka. Sehingga mau tidak mau mereka harus mencari argumen dan bantahan untuk menunjukkan bahwa yang ada pada agama mereka adalah benar. Diantara karya tentang Al-Qur'an adalah kitab *Tafnid Al-Qur'an* (bantahan terhadap Al-Qur'an) ditulis oleh Abu Nuh al-Anbari, seorang Kristen Nestorian, pada abad ke-3 H. / ke-9 M. Karya yang paling banyak berpengaruh sikap kaum Kristen terhadap Al-Qur'an pada saat itu adalah buku yang ditulis oleh 'Abd al-masih bin Ishaq al-kindi (w. setelah tahun 252/895). Buku yang berjudul *Risalat 'Ab al-Masih al-Kindi ila 'Abdillah bin al-Hashimi* (Apology of al-Kindi), yang merupakan jawaban atas undangan debat al-Kindi. Al-Kindi bertujuan untuk menunjukkan bahwa Al-Qur'an tidak otentik dengan beralasan bahwa isi ajaran Al-Qur'an sangat dipengaruhi oleh ajaran seorang alim Kristen yang bernama Sergius, atau Nestorian, seorang yang berkehendak meniru Bibel menurut al-Kindi, Legenda pendeta "Bahira" adalah Sergius tersebut.[139]
2. Kajian yang bernuansa imperealis. Hal ini erat kaitannya dengan kekalahan bangasa Barat oleh Timur ketika perang salib. Hal ini sangat mendorong orang Barat untuk mempelajari Timur dengan motif-motif tertentu. Tidak heran jika merke sangat bersemangat untuk mempelajari tentang ketimuran dengan cara menerjemahkan karya-karya yang berasal dari bangsa Timur dan mempelajari bahasa mereka. Seperti dalam bidang bahsa, sastra, kedokteran, seni, Al-Qur'an, dan Hadis. sebagaimana telah dijelaskan pada pembahasan sejarah orientalis.
3. Kajian yang bertujuan akademik. Studi akademik tentang Al-Qur'an pada pertengahan abad ke-19 di Barat distimulasi dan dipengaruhi oleh dua karya berbahasa Jerman: 1. G. Weil dengan judul buku *Historish-kritische Einleitung* (1844) dan 2. Theodor Noldeke dengan judul buku *Geschichtedes Qorans* (1860). Dua karya ini berhasil membangun standar baru bagi penelitian Al-Qur'an yang sebelumnya tidak mendapatkan perhatian[140]

Namun meski bersifat ilmiah dan terkesan objektif, framework kajian orientalis tidak lepas dari warna dan latar belakang agama, politik, worldview dan nilai-nilai peradaban Barat. Bagi yang berfikir kritis perubahan sikap

---

[139] M. Nur Kholis Setiawan, Sahiron Syamsuddin, dkk., *Orientalisme al-Qur'an dan Hadis*…hal. vi

[140] M. Nur Kholis Setiawan, Sahiron Syamsuddin, dkk., *Orientalisme al-Qur'an dan Hadis*, hal 1.

orientalis ini akan mendapati bahwa kajian para orientalis itu berpijak pada subyektifitas mereka sebagai orang Barat. Kajian Edward Said melahirkan kesimpulan bahwa apa saja yang dikatakan oleh orang Eropah tentang Timur tetap saja rasial, imperialis dan etnocentris. Menurutnya para orientalis itu pertama-tama menentukan tujuan dan proposisi. Kemudian untuk membuktikan proposisi mereka, mereka mengumpulkan berbagai macam data, seperti teks-teks keagamaan, cerita-cerita fiksi, syair-syair, kisah-kisah, dan lain-lain yang otentik ataupun yang tidak dan kemudian menafsirkan sesuai dengan tujuan dan proposisi mereka itu. Data yang tidak sesuai dengan tujuan mereka dibuang. Proposisi digunakan untuk membuat teori-teori "baru", tanpa memperdulikan apakah teori-teori mereka itu sesuai dengan pondasi ajaran Islam atau tidak. Kajian al-Jundi hanyalah salah satu dari sekian framework kajian orientalis. Berbeda bidang kajian berbeda pula frameworknya, dan berbeda periode berbeda pula tehnik dan metode kajiannya.[141]

D. Al-Qur'an dan *Qirâ`ât*-nya dalam Pandangan Ulama

Al-Qur'an adalah kitab Samawi yang terakhir yang diturunkan oleh Allah Swt. kepada Nabi Muhammad Saw. melalui perantaraan jibril, berisi pedoman dan petunjuk kepada umat manusia, agar manusia dapat memperoleh kehidupan yang bahagia di dunia dan diakhirat. Sebagai kitab Samawi yang merupakan Kalam Allah, tidak terdapat perbedaan pendapat di kalangan umat Islam menyangkut kebenaran sumbernya.

Ada 2 upaya populer yang telah ada sejak masa sahabat guna menjaga keotentikan dan melestarikan Al-Qur'an yang disebut dengan *Jam' Al-Qur'an* (pengumpulan Al-Qur'an). *Pertama*, mengumpulkan Al-Qur'an di dada atau menghafalkanya (*al-Jam' fi al-Shudur*). Ini merupakan cara paling lazim dalam memelihara kemurnian Al-Qur'an pada masa nabi. Hal ini dikarenakan masyarakat Arab yang hidup pada masa turunya Al-Qur'an merupakan masyarakat buta huruf (*ummi*), yang tak pandai baca tulis. Meskipun begitu, hafalan orang Arab ketika itu sangat kuat. *Kedua*, menuliskan Al-Qur'an di benda-benda yang bisa di tulis seperti pelepah kurma, tulang belulang, hingga lempengan batu. Ini merupakan cara yang tidak lazim karena keterbatasan alat tulis dan kemampuan para sahabat.[142] Meskipun sebagian sahabat mencatatnya, namun catatan-catatan itu tidak dimaksudkan untuk orang lain, tetapi hanya sebagai koleksi atau dokumen

---

[141] Hamid Fahmi Zarkasyi, *"Tradisi Orientalisme dan Framework Studi Al-Qur'an"*...hal. 7-8.

[142] M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, (Bandung; Mizan, 2009), 32.

pribadi. [143] Kedua upaya tersebut, yakni menghafal dan menulis Al-Qur'an masih berlangsung hingga kini sepanjang masa.[144]

Dalam kajian terhadap Al-Qur'an, ada hal penting yang mutlak diperhatikan, yaitu segi *al-tsubut* (kebenaran sumber) ayat-ayat Al-Qur'an. Dari sisi *al-tsubut* Al-Qur'an, tidak ada perbedaan pandangan di kalangan umat Islam tentang kebenaran sumbernya (*qath'i tsubut*) berasal dari Allah karena sampai kepada umat Islam secara mutawâtir sehingga menimbulkan keyakinan yang mantap.[145] Artinya, Semua sepakat untuk meyakini bahwa redaksi ayat-ayat Al-Qur'an yang terhimpun dalam mushaf dan dibaca oleh kaum Muslimin di seluruh penjuru dunia dewasa ini adalah sama tanpa sedikitpun perbedaan dengan yang diterima oleh Nabi Muhammad Saw dari Allah Swt. melalui Malaikat Jibril. Menurut Quraish Shihab, Al-Qur'an jelas *qath'i al-tsubut*. Hakikatnya salah satu dari apa yang dikenal dengan istilah *ma'lum min ad-din bi al-dharurah* sesuatu yang sudah sangat jelas dan aksiomatik dalam ajaran agama.[146]

Dari segi bacaanya, Al-Qur'an diturunkan dengan ragam bacaan (*multiple readings*) yang selanjutnya di kenal dengan *qirâ`ât*. Adanya *qirâ`ât* atau perbedaan bacaan Al-Qur'an tidak bisa lepas dari latar belakang Jazirah Arab sebagai tempat diturunkannya Al-Qur'an. Jazirah Arab terdiri dari berbagai suku yang mana masing-masing suku mempunyai bahasa atau dan dialek berbeda yang membawa konsekuensi lahirnya ragam bacaan. Dalam kondisi seperti itulah Al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammd. Menghadapi kenyataan ini, Nabi meminta dispensasi (*rukhsah*) dari Allah supaya meringankan cara baca Al-Qur'an melalui hadits *"al-Ahruf as-Sab'ah"*.

---

[143] M. Quraish Shihab, *ed, Sejarah dan Ulum Al-Qur'an*, (Jakarta; Pustaka Firdaus, 2013), 25-27

[144]

[145] Abdul Karim Zaidah, *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, Baghdad: Matba'at al-'Any, t.t., hal. 160

[146] Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1992, hal. 137.

BAB III
QIRÂ`ÂT AL-QUR'AN DALAM PANDANGAN IGNAZ GOLDZIHER

F. Biografi Ignaz Goldziher

Ignaz Goldziher adalah seorang orientalis berkebangsaan Hungaria yang pandai dan cakap dalam mengkritik kajian-kajian keislaman. Ia merupakan salah satu orientalis yang paling berani mengkritisi kajian-kajian keislaman yang telah mapan.[147] Dengan penuh dedikasi dan semangat pantang menyerah Goldziher mampu memahami seluk beluk Al-Qur'an, bahkan sampai dengan perbedaan qirâ`ât-nya. Keberanian Goldziher tersebut ternyata memberikan inspirasi tersendiri kepada generasi selanjutnya, sehingga pada bidang keislaman, karya Goldziher menjadi rujukan utama dan buku induk.

Ignaz Goldziher lahir pada 22 Juni 1850 di kota Budapest, Hungaria. Dibesarkan dari keluarga Yahudi yang terpandang dan memiliki pengaruh luas. Pendidikannya dimulai sejak usia 5 tahun, ketika itu ia sudah terlatih untuk menelaah kitab-kitab klasik seperti Perjanjian Lama agama Yahudi, Hebrew. Pada usia 8 tahun, ia mempelajari kitab Talmud dan pada usia 12 tahun ia telah mampu menerbitkan sebuah karya berjudul *"The Origins and Classification of the Hebrew Prayer"*.[148]

---

[147] Abdurrahman Badawi, *Ensiklopedi Tokoh Orientalis*, diterjemahkan oleh Amroeni Drajat dari judul *Mausû'ah al-Mustasyriqîn*, Yogyakarta: Lkis, 2003, hal. 128.

[148] Abdurrahman Badawi, *Ensiklopedi Tokoh Orientalis*...hal 129-133.

Karir pendidikannya di mulai tahun 1866 di Budapest. Pada tahun 1869, ia melanjutkan fokus studinya dalam bahasa Arab dan Yahudi di kota Berlin di bawah asuhan Friedrich Dieterich dan Emil Rudiger dalam kurun waktu satu tahun. Di kota itu pula, Goldziher mengalihkan kajiannya pada persoalan-persoalan yang berpautan dengan hubungan sejarah (*historical relation*) antara agama Yahudi dan agama Islam yang dibimbing oleh dua guru besarnya, yaitu Abraham Geiger dan Moritz Steinschneider. Goldziher berpendapat bahwa terdapat hubungan sejarah yang cukup mendasar antara agama Yahudi dan Islam. Dengan berbagai karyanya, Goldziher sangat lantang dalam usaha merusak aqidah Islam dengan mengatakan Islam cenderung lebih dekat kepada Judaisme.[149]

Pada tahun 1869, Goldziher melanjutkan perjalanan ilmiahnya selama satu tahun di Berlin, kemudian ia pindah ke Universitas Leipzig. Salah satu guru besar ahli ketimuran yang bertugas di universitas tersebut adalah Fleisser, sosok orientalis yang sangat menonjol saat itu. Dia termasuk pakar filologi. Di bawah asuhannya, Goldziher memperoleh gelar doktoral tingkat pertama tahun 1870 dengan judul disertasi *"Penafsir Taurat yang Berasal dari Tokoh Yahudi Abad Tengah"*.[150]

Kemudian Ignaz Goldziher kembali ke Budapest dan ditunjuk sebagai asisten guru besar di Universitas Budapest pada tahun 1872, namun dia tidak lama mengajar. sebab ia diutus oleh Kementerian Ilmu Pengetahuan untuk meneruskan pendidikannya di Wina dan Leiden. Goldziher terpilih sebagai anggota pertukaran pelajar dengan melakukan ekspedisi di kawasan Timur Tengah dan menetap di Kairo. Pada tahun 1873-1874, untuk memperluas cakrawala pengetahuannya tentang agama Islam, ia ditugasi untuk mengadakan ekspedisi ke kawasan Timur, ia melakukan ekspedisi ke kawasan Timur dan belajar kepada sejumlah ulama Al-Azhar. Kemudian dilanjutkan menuju Syiria dan belajar pada Syeikh Tahir Al-Jaziri dan kemudian melanjutkan ekspedisinya ke Palestina.[151]

Salah satu upaya untuk mengetahui Islam, banyak orientalis yang mengunjungi negara-negara muslim agar mereka bisa langsung bertemu serta berinteraksi dengan para ulama, Goldziher juga berkunjung ke Syiria dan Mesir pada tahun 1873-1874. Kemudian Goldziher juga dikenalkan oleh Dor Bey (Edouard Dor) merupakan seorang pejabat Inspektur Jendral Madrasah pada masa khodive Ismail di Mesir. Selanjutnya Dor Bey memperkenalkan Goldziher kepada Riyad Pasha, Menteri Pendidikan Mesir. Ketika itu Goldziher mengaku bahwa ia bernama Ignaz al-Maghyar (Ignaz dari

---

[149] Syamsudin Arif, *Oreintalis dan Diabolisme pemikiran*, Jakarta, Gema Insani 2008, hal. 9.

[150] Abd al-Rahmân Badawi, *Ensiklopedi Tokoh Orientalis*...hal. 128.

[151] Mohammad Anwar Syarifuddin, ed., *Kajian Orientalis terhadap Al-Qur'an dan Hadis*, Ciputat: Sekata Cendikia, 2015, hal. 65.

Hungaria) dan mengaku dirinya "*Muslim*". Usaha ini dilakukan Goldziher dengan maksud dan tujuan agar bisa belajar di Universitas al-Azhar.[152] Ia berlajar secara formal dengan beberapa Syeikh Al-Azhar, diantaranya Syeikh Al-Asmawi, Syeikh Al-Mahfuz Al-Maghribi, Syeikh Sakka, dan lain-lain.[153]

Pada tahun 1874, Goldziher melanjutkan studinya ke Universitas Leipzig, Jerman. Kemudian Goldziher meraih gelar doktor dari Universitas tersebut ketika berusia 19 tahun. Karena intelektual Goldziher yang sangat luar biasa, maka tak heran ia mendapatkan beasiswa setelah dari Leipzig. Pada tahun 1875 usia 20 tahun, Goldziher melanjutkan penelitiannya di Universitas Leiden, Belanda, selama 1 tahun. Selanjutnya pada usia 21 tahun, Goldziher pulang ke kampung halamannya dan menjadi dosen privat di Universitas Budapest, Hungaria. Goldziher juga dipilih sebagai anggota "akademi sains Hungaria", sebuah penghargaan yang diberikan kepada dirinya. Selanjutnya Goldziher menjadi calon pengajar bahasa Semit di Universitas Budapest. Menjabat sebagai Sekretaris Zionis Hungaria (6). Salah satu karirnya di luar negeri adalah ia pernah menjadi anggota akademi perkumpulan orientalis dan aktif sebagai anggota di Royal Asiatic Society, Asiatic Society of Bengal, the British Academy and the American Oriental Society. Pada tahun 1904, Goldziher pun menjadi rektor pada mata kuliah bahasa Hebrew atau Ibrani. Pengalaman paling berharga selama perjalanan intelektualnya adalah ketika Goldziher mendapat beasiswa dari pemerintah Hungaria untuk belajar di Universitas al-Azhar, Kairo. Kemudian 10 tahun kemudian, Goldziher tetap meneruskan karirnya menjadi guru besar bahasa Semit di Universitas Budapest hingga akhir hayatnya, Ignaz Goldziher meninggal dunia pada 13 November 1921, pada usia 66 tahun.[154]

Karya-karya tulisannya yang membahas masalah-masalah keislaman banyak dipublikasikan dalam bahasa Jerman, Inggris, dan Pracis. Bahkan sebagian diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Diantara karya yang dihasilkan oleh Goldziher diantaranya adalah *Muhammedanisnche Studien*, *Vorlesungen uber den Islam* (Introduction to Islamic Theology and Law), *Muslim Studies, Le Dogme et Les Lois de L'Islam* (The Principle of Law in Islam), karyanya yang menjadi fokus pembahasan kajian ini –*Die Riehtungen der Islamischen Koranauslegung* (Madzhab-Madzhab Tafsir dalam Islam, Leiden, 1920), dan karya-karya lainnya.

G. *Qirâ`ah* Al-Qur'an Dalam Pandangan Ignaz Goldziher

Anggapan orientalis tentang bacaan Al-Qur'an, salah satunya diduga

---

[152] A. Muin, *Orientalisme dan Studi tentang Islam*, Jakarta : Bulan Bintang, 1978, hal. 47.

[153] Arta Wijaya, *Indonesia Tanpa Liberal*, Jakarta: Al-Kautsar, 2012, hal. 63-64.

[154] A. Muin, *Orientalisme dan Studi tentang Islam*...hal. 49.

karena adanya pendapat Theodor Noldeke yang menyatakan bahwa lahir dan munculnya perbedaan *qirâ`ah* dalam Al-Qur'an bersumber pada karakteristik penulisan bahasa Arab kuno yang tidak memiliki titik dan harakat, sehingga tidak memberikan kejelasan cara baca. Pendapat Noldeke tersebut diikuti oleh Ignaz Goldziher dan pada kesempatan lain ia juga menyatakan bahwa terdapat inkonsistensi dalam bacaan Al-Qur'an.[155]

'Abdul Halim an-Najjâr menjelaskan maksud dari kekacauan dan inkonsistensi teks Al-Qur'an menurut Goldziher adalah bahwa teks Al-Qur'an muncul dengan bacaan atau tulisan yang berbeda-beda dan bahkan saling bertentangan, di antaranya bahkan tidak diketahui kesahihannya. Dengan menggunakan ilmu filologi dan penelitiannya, Goldziher menilai bahwa kekacaun dan inkonsistensi teks Al-Qur'an (perbedaan bacaan atau tulisan Al-Qur'an) tidak ditemukan pada kitab-kitab terdahulu. Dengan hasil analisisnya ini, ia berusaha menaruh rasa skeptis terhadap ke-*mutawâtir*-an dan orisinalitas Al-Qur'an. Dengan demikian, Goldziher menyamakan Al-Qur'an dengan teks Bible.

Meskipun Al-Qur'an sudah dianggap otentik di kalangan umat Islam, sebagian kaum orientalis menggugat keabsahan otentisitas Al-Qur'an. Salah satu orientalis terkemuka yang aktif menggugat validitas dan orisinalitas Al-Qur'an adalah Ignaz Goldziher (1850-1921). Diantara pintu masuk yang digunakan Goldziher untuk menggugat validitas dan orisinalitas Al-Qur'an adalah melalui ragam bacaan Al-Qur'an (*qirâ`ât*). Menurutnya, perbedaan bacaan dalam Al-Qur'an disebabkan faktor-faktor lain yang mengarah pada ijtihad manusia.

Goldziher memandang bahwa *qirâ`ât* memiliki bias kepentingan, karena memang indikasi seperti itu dalam dunia Islam dapat ditemukan dengan mudah. Fakta tentang bagaimana masing-masing sekte atau madzhab dalam Islam saling memperebutkan "klaim kebenaran Tuhan" merupakan bukti yang tidak bisa disangkal. Di sinilah Al-Qur'an sebagai rujukan inti menjadi taruhan tertinggi; sebuah kewenangan mutlak, senjata perang, sumber harapan, dan tempat suaka yang tak dapat digantikan dalam waktu-waktu permusuhan. Dari sinilah dimulai babak penafsiran secara tekstual terhadap "tujuh huruf" yang maknanya sangat membinggungkan, sebagaimana lahir pengakuan pada empat imam madzhab dalam bidang fiqih, maka dalam disiplin *qirâ`ât* muncul pula pengakuan tujuh madzhab (madrasah) yang masing-masing madzhab mewakili kecenderungan dalam *qirâ`ât*, serta menjustifikasi *qirâ`ât*-nya dengan riwayat-riwayat yang shahih.[156]

---

[155] Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Modern*...hal. 4.

[156] Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Modern*...hal. 59.

Al-Qur'an adalah kitab suci umat Islam dan sekaligus sebagai sumber ajaran yang harus diimani keotentikannya. Al-Qur'an memperkenalkan dirinya dengan berbagai ciri dan sifat. Salah satunya adalah bahwa ia merupakan kitab yang keotentikannya dijamin oleh Allah. Berbagai upaya telah dan akan terus dilakukan umat Islam untuk memelihara otentisitas Al-Qur'an, baik dengan hafalan maupun dengan tulisan. Upaya tersebut telah berlangsung sejak Nabi Muhammad saw masih hidup sampai sekarang, sehingga kemurnian Al-Qur'an tetap sama seperti awalnya.

Pandangan orientalis terhadap *qirâ`ât* Al-Quran sangat jauh berbeda dengan pemahaman para ulama. Orientalis menganggap bahwa Al-Quran adalah dokumen tertulis atau teks, istilah yang selalu mereka pakai adalah "*writing*" dan "*reading the text*" (tulisan dan pembacaan dari teks tertulis). Berbeda dengan pandangan ilmuan Muslim yang mengatakan bahwa Al-Qur'an adalah bacaan dari hafalan atau "*recitation from memory*".[157] Sebelum Nabi wafat, Al-Qur'an sudah turun secara lengkap. Semua ayat dan surat ditulis pada bahan-bahan tulis yang digunakan pada saat itu, dan semuanya sudah dihafal para sahabat. Nabi sudah menjelaskan kepada sahabat susunan ayat dan surat sebagaimana ia terima dari Tuhan melalui Jibril. Demikianlah sampai pada masa Abu Bakar Al-Qur'an di kumpulkan dalam satu mushaf, kemudian pada masa Usman disusun secara berurutan baik ayat maupun surat seperti mushaf yang ada sekarang.[158]

Dari mulai proses pewahyuan maupun cara penyampaian, pengajaran dan periwayatannya dilakukan melalui tradisi oral dan hafalan. Proses transmisi seperti ini dengan *isnad* yang *mutawâtir* dari generasi ke generasi, telah menjamin keutuhan dan keasliannya. Maka dari itu, Al-Qur'an pada dasarnya bukanlah tulisan atau manuskrip, tetapi merupakan bacaan (*qirâ'ah*) sementara tulisan berfungsi hanya sebagai penunjang. Ini berbeda dengan kasus yang terjadi pada Bible, dimana tulisan (*manuscript evidence*) memainkan peranan utama dan berfungsi sebagai acuan dasar dan landasan bagi *Testamentum* alias Gospel.

Bagi Goldziher, dibakukannya cara baca serta pembukuan Al-Qur'an oleh khalifah Utsman bin Affân ra. itulah yang memunculkan polemik seputar otentisitas *musẖaf Utsmânî*. Seperti Noldeke dan Goldziher, di dorong oleh motivasi mengumpulkan *qirâ'ah* lemah dan menyimpang, Gotthelf Bergstrasser berupaya mengedit karya Ibn Jinnî dan Ibn Khalâwayh.[159]

---

[157] Syamsuddin Arif, "Al-Qur'an, Orientalisme dan Luxenberg" dalam *Jurnal Kajian Islam Al Insan*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2005, hal. 14-17.

[158] Abd al-Khaliq Sayyid Abu Rabiyah, *Al-Qur'an al-Karim*, Kairo: Dar al-Sya'bi, 1982, hal. 65-66.

[159] Syamsuddin Arif, *Oreintalis dan Diabolisme Pemikiran*...hal. 5.

Para ulama pada umumnya yang menjadikan riwayat sebagai acuan dasar keabsahan *qirâah*. Sementara, Goldziher berpendapat, bahwa upaya mengklasifikasikan yang *mutawâtir* dari yang *syâdz* adalah upaya ijtihad manusiawi. Menurutnya, belum tentu yang dianggap *syâdz* itu benar-benar syâdz atau sebaliknya, yang *mutawâtir*-pun demikian. Apalagi –menurut pandangan Goldziher– apabila yang dianggap syâdz itu diriwayatkan dari sarjana *qirâ'ah* terkemuka yang belajar langsung dari Rasulullah saw. Ibnu Mas'ud[160] misalnya, ia adalah salah satu sarjana *qirâ'ah* yang mendapatkan ijazah langsung dari Rasulullah saw. Sementara *qirâ'ah*-nya yang berbeda dianggap *syâdz* oleh para sarjana *qirâ`ah* yang lain, yang notabene tidak memiliki otoritas sebagaimana Ibnu Mas'ûd. Ia menambahkan, ketidak terlibatan Ibnu Mas'ûd dalam proses kodifikasi adalah sebuah kesalahan besar bagi Utsman, karena telah mendiskualifikasi seorang yang punya otoritas dalam menetapkan atau menolak sebuah *qirâ`ât*.[161]

Goldziher juga berpandangan bahwa ragam bacaan Al-Qur'an menunjukkan adanya kekacauan dan inkonsistensi Al-Qur'an. Pemahaman Goldziher yang salah terhadap pengertian *qirâ`ât*, berimplikasi pada kesalahan dalam memandang perbedaan ragam bacaan. Melalui karyanya, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* yang kemudian diterjemahkan oleh 'Abd Halim an-Najjar ke dalam bahasa Arab dengan judul *Madzhâhib Tafsîr al-Islâmi*, Goldziher mencoba membuktikan bahwa Al-Qur'an sudah tidak orisinal, kacau, dan inkonsiten. Baginya, ragam bacaan dalam Al-Qur'an bersifat *ijtihâdy* dan disebabkan faktor-faktor berikut ini:

---

[160] Namanya Abdullah bin Mas'ud bin Ghafil bin Habib RA (w. 32 H). Ia salah seorang shahabat Rasulullah SAW yang masuk Islam sebagai generasi awal (sabiqunal awwalun). Ia juga dikenal dengan nama Ibnu Mas'ud RA. Semenjak Ibnu Mas'ud RA masuk Islam dan resmi menjadi pembantu Rasulullah SAW, ia senantiasa menemani beliau dalam bepergian. Tugasnya membawakan sandal, bantal, siwak, dan air untuk wudlu Nabi SAW. Karena sedemikian dekatnya dengan Nabi SAW, sahabat Abu Musa Al-Asy'ari RA sempat mengira kalau Ibnu Mas'ud RA adalah keluarga beliau. Kedekatan itu juga membuat dirinya termasuk salah satu shahabat yang dapat mengumpulkan Al-Qur'an langsung dari lisan Nabi SAW. Bahkan dirinya bersumpah, "Demi Allah yang tidak ada sesembahan selain Dia, tidaklah satu surat pun yang diturunkan, melainkan aku mengetahui di mana diturunkannya. Serta tak ada satu ayat pun dari Kitabullah, melainkan aku mengetahui kepada siapa diturunkannya. Sekiranya aku mendapati ada orang lain yang lebih mengetahui tentang Kitabullah, dan tempatnya bisa ditempuh dengan unta, niscaya aku akan berangkat menemuinya." (lihat, Abu Hayyan al-Andalusi, *Tafsir al-Bahrul Muhith*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, hal. 18.)

[161] Aris Hilmi Hulaimi, "Qira'at Dalam Prespektif Ignaz Goldziher (Studi Kritik Terhadap Pemikiran Orientali), "dalam *Jurnal Studi Qur'an*, Vol. I No. I Tahun 2016, hal. 6.

3. Lahirnya Perbedaan Bacaan Terjadi Sebab Karakteristik Palaeography (*imla'*) Al-Qur'an.

Mengadopsi gagasan Theodor Noldeke, Goldziher berpendapat bahwa lahir dan munculnya perbedaan *qirâ`ât* dalam Al-Qur'an bersumber dari karakteristik palaeography Arab kuno yang tidak memiliki titik dan harakat, sehingga berimplikasi pada bacaan yang berbeda-beda, tergantung pada perbedaan tanda titik yang diletakkan di atas huruf atau dibawahnya serta berapa jumlah titik tersebut.[162] Menurutnya dihadapkan pada teks konsonantal yang gundul, *qâri'* pasti harus menafsirkannya. Ia harus menentukan apakah sebuah *sin* tertentu itu adalah *syin* atau *sin*, *sad* atau *dad*, *qaf* dan lain sebagainya; dan ketika ia telah menetapkan itu, ia selanjutnya harus menentukan apakah membaca bentuk kata kerja sebagai aktif atau pasif, apakah memperlakukan kata tertentu sebagai kata kerja atau kata benda, karena ia mungkin keduanya dan sebagainya.

Untuk menguraikan gagasannya tersebut bahwa perbedaan bacaan terjadi karena tidak ada tanda titik tanda *ẖarakat*, terdapat 9 ayat yang menjadi perhatian Goldziher dalam persoalan ini. Yaitu Q.S. al-A'raf/7: 48, Q.S. al-A'raf/7: 57, Q.S. At-Taubah/9: 114, Q.S. An-Nisa'/4: 94. Q.S. al-Baqarah/2: 54, Q.S. al-Fath/48: 9, Q.S. Al-Hijr/15:8, Q.S. Ar-Ra'd/13:43, Q.S. Al-Maidah/5:6.

1) Q.S. al-A'raf/7: 48

وَنَادَىٰٓ أَصۡحَٰبُ ٱلۡأَعۡرَافِ رِجَالٗا يَعۡرِفُونَهُم بِسِيمَٰهُمۡ قَالُواْ مَآ أَغۡنَىٰ عَنكُمۡ جَمۡعُكُمۡ وَمَا كُنتُمۡ تَسۡتَكۡبِرُونَ ٤٨

"Dan orang-orang di atas A'raf (tempat yang tertinggi) menyeru orang-orang yang mereka kenal dengan tanda-tandanya sambil berkata, "Harta yang kamu kumpulkan dan apa yang kamu sombongkan, (ternyata) tidak ada manfaatnya buat kamu". (al-A'raf/7: 48)

Menurut Goldziher, sebagian ulama qirâ`ât membaca lafazh (تَسْتَكْبِرُوْنَ) yang tertulis dengan huruf *ba'* (dengan satu titik) dengan bacaan (تَسْتَكْثِرُوْنَ) yakni dengan huruf *tsa'*.[163]

2) QS. al-A'raf/7: 57

وَهُوَ ٱلَّذِي يُرۡسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشۡرَۢا بَيۡنَ يَدَيۡ رَحۡمَتِهِۦ ... ٥٧

[162] Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Modern*, diterjemahkan oleh. M. Alaika Salamullah, Saifuddin Zuhri, dan Badrus Syamsul Fata, dari judul *Madzâhib Tafsir al-Islâmi*, Yogyakarta: eLSAQ Press. 2006, hal. 8.

[163] Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Modern*...hal. 9.

"Dan Dialah yang meniupkan angin sebagai pembawa berita gembira sebelum kedatangan rahmat-Nya (hujan)…"

Menurut Goldziher, kata (بُشْرًا) pada ayat tersebut dapat dibaca dengan huruf *nun* (نُشْرًا), sebagai ganti dari huruf *ba'*.

3) QS. At-Taubah/9: 114

وَمَا كَانَ ٱسْتِغْفَارُ إِبْرَٰهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوْعِدَةٍ وَعَدَهَآ إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُۥٓ أَنَّهُۥ عَدُوٌّ لِّلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ ۚ إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ لَأَوَّٰهٌ حَلِيمٌ ﴿١١٤﴾

"Adapun permohonan ampunan Ibrahim (kepada Allah) untuk bapaknya, tidak lain hanyalah karena suatu janji yang telah diikrarkannya kepada bapaknya. Maka ketika jelas bagi Ibrahim bahwa bapaknya adalah musuh Allah, maka Ibrahim berlepas diri darinya. Sungguh, Ibrahim itu seorang yang sangat lembut hatinya lagi penyantun". (At-Taubah/9: 114)

Menurut Goldziher, sebagian ulama *qirâ`ât* membaca kata (إِيَّاهُ) yang tertulis dengan *ya'* (bertitik dua) dengan (أَبَاهُ) yakni dengan huruf *ba'* (bertitik satu).

4) Q.S. An-Nisa'/4: 94

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا ضَرَبْتُمْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ فَتَبَيَّنُوْا ... ٩٤

"Wahai orang-orang yang beriman! Apabila kamu pergi (berperang) di jalan Allah, maka telitilah (carilah keterangan)…" (An-Nisa'/4: 94)

Pada ayat ini, menurutnya mayoritas ahli qirâ`ât membaca lafazh (فَتَبَيَّنُوا) dengan (فَتَثَبَّتُوا). Hal ini disebabkan karena rasm atau bentuk huruf yang tertulis bisa mencakup dua kemungkinan dua model bacaan tersebut.

5) Q.S. al-Baqarah/2: 54

وَاِذْ قَالَ مُوْسٰى لِقَوْمِهٖ يٰقَوْمِ اِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ اَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوْبُوْٓا اِلٰى بَارِىِٕكُمْ فَاقْتُلُوْٓا اَنْفُسَكُمْ ... ٥٤

"Dan (ingatlah) ketika Musa berkata kepada kaumnya, "Wahai kaumku! Kamu benar-benar telah menzalimi dirimu sendiri dengan menjadikan (patung) anak sapi (sebagai sesembahan), karena itu bertobatlah kepada Penciptamu dan bunuhlah dirimu…"(al-Baqarah/2: 54)

Menurut Goldziher pada lafazh (فَاقْتُلُوْٓا), sebagian ulama membacanya dengan (فَأَقِيْلُوْٓا). Yakni, dengan merubah huruf *ta'* menjadi huruf *ya'*.

6) Q.S. al-Fath/48: 9.

لِّتُؤْمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَتُعَزِّرُوْهُ وَتُوَقِّرُوْهُۗ وَتُسَبِّحُوْهُ بُكْرَةً وَّاَصِيْلًا ٩

"agar kamu semua beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, menguatkan (agama)-Nya, membesarkan-Nya, dan bertasbih kepada-Nya pagi dan petang". (al-Fath/48: 9.)

Menurut Goldziher, sebagai ganti dari lafazh (وَتُعَزِّرُوْهُ) dengan huruf ra' yang tidak bertitik, sebagian ahli qirâ`ât membacanya dengan (وَتُعَزِّزُوهُ) dengan huruf *za'* yang bertitik.

Disamping disebabkan tidak adanya tanda titik, menurut Goldziher perbedaan bacaan juga terjadi akibat tidak adanya tanda diakritikal (*ḫarakat*), sehingga dari situ muncul perbedaan gramatika (*nahw*) dan berimplikasi pada perbedaan makna atau *dalalah*nya.[164] Untuk menguraikan gagasannya tersebut, terdapat 2 ayat yang menjadi perhatian Goldziher. Yaitu Q.S. al-Hijr/15: 8, Q.S. ar-Ra'd/13: 43.

1) Q.S. al-Hijr/15: 8

مَا نُنَزِّلُ الْمَلٰۤىِٕكَةَ اِلَّا بِالْحَقِّ وَمَا كَانُوْٓا اِذًا مُّنْظَرِيْنَ ٨

"Kami tidak menurunkan malaikat melainkan dengan kebenaran (untuk membawa azab) dan mereka ketika itu tidak diberikan penangguhan". (al-Hijr/15: 8)

Pada lafazh (نُنَزِّلُ) ulama berbeda pendapat, sebagian ulama membaca (نُنَزِّلُ) dan sebagian lain membaca (نَنْزِل). Pada bacaan pertama, yaitu mem-*fathah*-kan nun dan men-*tasydid*-kan *zay*, berarti 'kami menurunkan malaikat'. Sementara pada bacaan yang kedua, yaitu men-*sukun*-kan *nun* dan tidak men-*tasydid*-kan *zay* yang berarti 'malaikat turun'.

2) Q.S. ar-Ra'd/13: 43

Sebagaimana kasus di atas, perbedaan harakat juga memiliki andil yang signifikan untuk aspek makna, seperti dalam ayat berikut:

وَمَنْ عِندَهُ عِلْمُ ٱلْكِتَٰبِ وَمِنْ عِندَهُ عِلْمُ ٱلْكِتَٰبِ وَمَنْ عِندَهُ عُلِمَ ٱلْكِتَٰبِ

Masing-masing bacaan tersebut memiliki arti yang berbeda-beda. Bacaan pertama memiliki arti, *'...dan orang yang mempunyai ilmu al-Kitab'*, bacaan kedua berarti, *'...dan dari sisi-Nya adalah ilmu al-Kitab'*, dan yang terakhir mempunyai *arti '... dan dari sisi-Nya diketahui al-Kitab'*. Pandangan Goldziher tersebut memberikan asumsi bahwa Al-Qur'an masih sangat

[164] Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Modern*...hal. 13.

problematik, karena terjadi ketidaksepahaman para ulama dalam usaha penyeragaman bacaan Al-Qur'an.[165]

Melalui ayat-ayat tersebut, Goldziher menegaskan dan membuktikan bahwa munculnya ragam bacaan teks Al-Qur'an disebabkan tidak adanya titik dan harakat, sehingga sangat memungkinkan bagi pembaca untuk melakukan improvisasi. Oleh karena itu, menurut Goldziher, *qirâ`ât* tidak lain hanya-lah karya manusia.

4. Perbedaan *Qirâ`ât* Terjadi Sebab Kebebasan Individu Dalam Membaca Teks Al-Qur'an

Menurut Goldziher, dampak adanya ragam bacaan dalam Al-Qur'an yang dikuatkan melalui hadist *a<u>h</u>ruf sab'ah* jelas mengarah kepada kebebasan otonom sampai pada batas kebebasan individual dalam membaca Al-Qur'an. Sehingga ketika seseorang membaca huruf yang mati, ia akan membaca sesuai dengan selera. Padahal, para ulama pada umumnya menjadikan riwayat sebagai acuan dasar keabsahan *qirâ'ah* bukan hasil karangan seseorang.

Sikap Goldziher tersebut tentunya menafikan sikap kesungguhan dan kehati-hatian para shahabat dalam proses univikasi *qirâ`ât* demi untuk menjaga validitas Al-Qur'an. Goldziher menganggap tulisan adalah segalanya, menganggap manuskrip sebagai neraca dan kriteria, sehingga suatu bacaan menurut teorinya mesti disesuaikan dengan mengikuti teks, terlepas apakah *qirâ'ah* tersebut masyhûr atau tidak.

Sebagaimana perspektif Goldziher, selain berdampak pada kebebasan membaca dengan berbagai *qirâ`ât*, dampak lain dari dibolehkannya membaca Al-Qur'an dengan tujuh huruf adalah *al-qirâ'ah bi al-ma'na*, yaitu *qirâ'ah* dengan menggunakan sinonim kata. Apalagi banyak riwayat yang terkadang menentukan bentuk perbedaan bacaan Al-Qur'an yang diperbolehkan. Umpama-nya, hadits yang diriwayatkan oleh Thabari dengan sanadnya dari Anas bin Malik, bahwa ia pernah membaca, *"Inna nasyît al-laili hiya asyaddu wathan wa ashwab qîlan,"* lalu orang-orang berkata, "Wahai Malik, bacaan yang benar adalah *aqwam*." Lalu Anas menjawab, "Kata *aqwam*, *ashwab*, dan *ahya'* memiliki makna dan arti yang sama".

Disamping karena faktor kebebasan individual, Goldziher juga berpendapat, bahwa upaya mengklasifikasikan yang mutawattir dari yang *syâdz* adalah upaya ijtihad manusiawi. Menurutnya, belum tentu yang dianggap *syâdz* itu benar-benar syâdz atau sebaliknya, yang mutawattir-pun demikian. Sehingga terdapat beberapa ayat dalam Al-Qur'an yang mutawattir adalah, sebenarnya ayat yang *mawdhu'* (buatan para sahabat) untuk

[165] Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Modern*...hal. 14.

kepentingan dan motif tertentu. Menurutnya, para ulama' dapat dengan bebas merubah dan mengganti bacaan Al-Qur'an sesuai dengan kepentingannya.[166] Diantara motif-motif tersebut ialah:

a. Perbedaan *qirâ`ât* terjadi untuk melindungi kesucian Dzat Allah dari persepsi negatif, sebagaimana terdapat dalam surat 'Ali Imran/3: 18;
شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَۙ وَالْمَلٰٓىِٕكَةُ وَاُولُوا الْعِلْمِ قَاۤىِٕمًاۢ بِالْقِسْطِۗ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ ١٨

"Allah menyatakan bahwa tidak ada tuhan selain Dia; (demikian pula) para malaikat dan orang berilmu yang menegakkan keadilan, tidak ada tuhan selain Dia, Yang Mahaperkasa, Maha-bijaksana". ('Ali Imran/3: 18)

Menurut Goldziher kandungan makna dalam ayat tersebut tidak dapat diterima oleh sebagian ulama'. Dengan alasan bahwa apa yang membangkitkan kesaksian Allah untuk diri-Nya dengan membarengkan penyebutan bersama para malaikat dan orang-orang yang memiliki ilmu bahwa mereka bersaksi bersama Allah. Kemudian mereka (para ulama') dengan bebas berusaha meluruskan hal itu dengan melakukan penggantian (*tabdîl*) dan perubahan (*taghyîr*) dari membaca kata kerja (شَهِدَ) menjadi bentuk plural (شُهَدَاءُ ٱللَّهُ) untuk menjaga keserasian dengan konteks ayat sebelumnya, sehingga makna yang diperoleh adalah, yakni orang-orang yang sabar dan orang-orang yang jujur... adalah saksi bagi Allah bahwa tiada Tuhan selain Dia dan para malaikat dan orang-orang yang memiliki ilmu.[167] Meskipun demikian, mereka (para ulama') yang mengehendaki keserasian pada ayat tersebut tidak mengimplemtasikannya pada ayat 166 surat an-Nisa'. Menurut Goldziher, para ulama' mengabaikannya karena mereka merasa kesulitan melakukan penyesuaian hal itu pada surat an-Nisa' tersebut.[168]

Dengan kata lain, Goldziher berpendapat bahwasanya dalam sejumlah qira'at yang kontradiktif dengan teks yang diterima secara luas (*non-masyhurah*) terdapat dorongan kekhawatiran terhadap penggunaan statemen-statemen yang berhubungan dengan Allah dan Rasul-Nya yang tidak layak dan tidak disepakati dari sudut pandang mengagungkan Allah dan Rasul-Nya. Disini, sebagian sarjana qira'at berkeinginan untuk menghilangkan kekhawatiran tersebut karena

---

[166] Umar bin Ibrahîm Ridwân, *Arô al-Mustasyriqîn Haula Al-Qur'an al-Karîm wa Tafsîrihi*, Riyadh: Dâr Thoybah, 1992, hal. 515.

[167] Umar bin Ibrahîm Ridwân, *Arô al-Mustasyriqîn Haula Al-Qur'an al-Karîm wa Tafsîrihi*, hal. 516.

[168] Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Modern*...hal. 34.

munculnya penafsiran yang nampak tidak layak, dengan melakukan perubahan kecil dalam teks.

b. Merubah qira'at untuk melindungi kesucian para rasul dari sifat buruk. Hal ini sebagaimana terdapat pada Q.S. Yusuf/12: 110.
حَتّٰٓى اِذَا اسْتَيْـَٔسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوْٓا اَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوْا جَاۤءَهُمْ نَصْرُنَاۙ فَنُجِّيَ مَنْ نَّشَاۤءُ ۗوَلَا يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِيْنَ ١١٠
"Sehingga apabila para rasul tidak mempunyai harapan lagi (tentang keimanan kaumnya) dan telah meyakini bahwa mereka telah didustakan, datanglah kepada mereka (para rasul) itu pertolongan Kami, lalu diselamatkan orang yang Kami kehendaki. Dan siksa Kami tidak dapat ditolak dari orang yang berdosa". (Yusuf/12: 110)

Menurut Goldziher, pangkal kebingungan di sini adalah pada kalimat (وَظَنُّوْٓا اَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوْا) dengan bentuk kata kerja aktif (*bina' al-ma'lum*), artinya kebohongan itu muncul dari diri mereka sendiri (para rasul). Karena tidak diragukan lagi, bahwa ini merupakan *qirâ'ah* yang asli. Hanya saja keberadaan para nabi yang mengira mereka telah berbohong, yakni kebohongan telah terlontar dari diri mereka, merupakan sesuatu yang tidak dapat dipahami dan diterima oleh orang-orang mukmin sejati. Menurutnya, sebagian ahli qira'at membaca bacaan (كُذِبُوْا) pada ayat ini dengan bacaan (كَذَبُوْا) dalam *bina' ma'lum*, baik dengan tasydid atau dengan tanpa tasydid.[169] Kemudian Goldziher menguatkan dan mendahulukan bacaan dengan *bina' ma'lum* dari pada bacaan dengan *bina' majhul*.

Goldziher juga menguatkan pendapatnya tersebut melalui kisah sahabat Sa'id bin Jubair yang penuh perdebatan disekitar teks ini. Seorang pemuda dari suku Quraisy bertanya kepada Sa'id bin Jubair: "bagaimana anda membaca huruf ini, karena ketika bertemu ayat ini, saya berangan-angan untuk tidak membaca surat ini". Disebutkan dalam riwayat lain, bahwa orang yang bertanya tersebut adalah Muslim bin Yasar, dia berkata: "telah sampai kepadaku keseluruhan ayat ini. Ini merupakan kebinasaan ketika para rasul telah disangka bahwa mereka telah berdusta". Ketika Sa'id menjawab, bahwa pelaku (*fâ'il*) pada susunan kalimat kedua adalah kaum musyrikin, maka seketika Muslim bin Yasar melompat dan merangkul Said sambil berdo'a: "semoga Allah memaafkanmu sebagimana telah menyenangkan aku hari ini".[170]

---

[169] Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Modern*...hal. 43.

[170] Umar bin Ibrahîm Ridwân, *Arô al-Mustasyriqîn Haula Al-Qur'an al-Karîm wa Tafsîrihi*...hal. 518.

c. Merubah *qirâ`ât* untuk melindungi kesucian Rasulullah Saw. dari sifat buruk. Sebagimana terdapat dalam QS. Ali ‘Imran/3: 161.

وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ اَنْ يَّغُلَّ ۗوَمَنْ يَّغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ ۚثُمَّ تُوَفّٰى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُوْنَ ١٦١

“Dan tidak mungkin seorang nabi berkhianat (dalam urusan harta rampasan perang). Barangsiapa berkhianat, niscaya pada hari Kiamat dia akan datang membawa apa yang dikhianatkannya itu. Kemudian setiap orang akan diberi balasan yang sempurna sesuai dengan apa yang dilakukannya, dan mereka tidak dizalimi”. (Ali ‘Imran/3: 161)

Menurut Goldziher, pada ayat tersebut sebagian ahli qira’at merasa ragu kalau Rasulullah Saw melakukan perbuatan tercela dan mengambil keputusan pada sejumlah perkara bodoh (salah). Diceritakan bahwa setelah perang Badar usai, beliau tidak menjadikan beludru merah yang melekat pada binatang ternak sebagai harta rampasan perang yang dibagikan. Pada kesempatan lain, ketika pasukan pengintai telah berada jauh dari pasukan induk untuk mengintai musuh, Rasulullah membagi harta rampasan musuh kepada prajurit yang berada bersamanya dalam peperangan saja, dengan melupakan pengintai yang tidak hadir karena instruksi yang diberikannya. Oleh karena itu, bagi sebagian orang mukmin tidaklah pantas memperlebar ruang munculnya asumsi rendah (hina) yang dinisbatkan kepada Rasulullah Saw bahwa beliau berbuat tidak baik. Sehingga sebagian ulama dengan bebas berupaya menghilangkan kemusykilan ini dengan merubah dan membaca qira’at melalui kata kerja pasif (أَن يُغَلَّ). Dengan begitu, menurut Goldziher, asumsi yang tidak pantas yang membuka celah bagi Rasulullah Saw untuk berbuat tidak benar juga dihilangkan.[171] Sehingga, Menurutnya, ayat tersebut adalah buatan para sarjana *qirâ`ât* pada masa awal, untuk melindungi Rasulullah saw., dari persepsi negatif tentang aibnya yang sudah diketahui oleh orang banyak. Menurutnya, Rasulullah saw telah membuat keputusan bodoh tentang pembagian harta rampasan perang. Beliau memutuskan untuk tidak menjadikan beludru merah yang melekat pada binatang ternak sebagai harta rampasan perang yang dibagikan.

d. Merubah *qirâ`ât* untuk melindungi kesucian keluarga para Rasul dan pengikutnya dari sifat buruk. Sebagaimana terdapat pada Q.S. al-Maidah/5: 112.

---

[171] Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Modern*...hal. 42.

...يَٰعِيسَى ٱبۡنَ مَرۡيَمَ هَلۡ يَسۡتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيۡنَا مَآئِدَةٗ مِّنَ ٱلسَّمَآءِۖ ... ١١٢

"...Hai Isa putera Maryam, sanggupkah Tuhanmu menurunkan hidangan dari langit kepada kami..." (al-Maidah/5: 112)

Menurut Goldziher, pertanyaan seperti ini tidak mungkin dan tidak etis meluncur dari bibir pengikut nabi 'Isa (*al-ẖawariyûn*). Oleh karena itu, sebagian ahli *qirâ`ât* membaca ayat tersebut dengan merubah susunannya menjadi (هَلۡ تَسۡتَطِيعُ رَبَّكَ), yang bermakna apakah kamu bisa memohon kepada Tuhanmu, yakni bisakah kamu menjadikan Dia melakukan hal itu dengan perantara prmintaanmu kepada-Nya. Melalui ayat ini Goldziher berasumsi bahwa para pengikut Nabi 'Isa termasuk orang-orang yang lupa untuk beriman kepada nabinya hanya karena mereka menuntut kepada nabinya untuk memberikan bukti kebenaran risalahnya.[172]

e. Merubah *qirâ`ât* dengan menyisipkan tambahan untuk memenuhi korelasi logis atau maksud keagamaan dan dimaksudkan untuk memberikan pembatasan yang terdekat pada masalah legislasi (*tasyri'*) yang pengungkapannya terlihat kabur dalam teks masyhur. Memberikan tambahan atau sisipan dengan bebas, untuk melahirkan ragam bacaan Al-Qur'an.

Menurut Goldziher sebagian *qirâ`ât* Al-Qur'an yang muncul disebabkan adanya tambahan penafsiran-penafsiran yang kadangkala dilakukan untuk menghilangkan kekaburan teks dengan menyisipkan keterangan tambahan yang lebih mendetail, sehingga dapat membatasi makna yang luas dan untuk mencegah kekacauan penta'wilan. Sehingga menurut Goldziher, tambahan penafsiran yang dilakukan oleh sebagian sahabat termasuk ke dalam nash Al-Qur'an.[173]

Contoh tentang tambahan tersebut banyak diriwayatkan oleh dua sahabat rasul, yang secara umum dalam model *qirâ`ât* keduanya banyak sekali terdapat perbedaan-perbedaan tajam. Bahkan, kedua sahabat itu memiliki posisi terhormat sebagai sesepuh para guru pada tahap awal Islam: Abdullah bin Mas'ud dan Ubay bin Ka'ab.[174] Bagi

---

[172] Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Modern*...hal. 58.

[173] Umar bin Ibrahîm Ridwân, *Arô al-Mustasyriqîn Haula Al-Qur'an al-Karîm wa Tafsîrihi*...hal. 532.

[174] Dia termasuk sahabat Nabi dari kalangan anshar (yaitu penduduk kota Madinah), ahli dalam al-Qur'anul Karim, ikut serta dalam bai'at aqobah dan perang Badar. Nama kunyahnya adalah Abu Mundzir al-Anshari dan Abu at-Tufail. Adapun nama lengkapnya adalah Ubay bin Ka'ab bin Qais bin Ubaid, dari kabilah Bani Amru bin Malik bin an-Najjar dari suku Khazraj. Anas berkata : Nabi shallallahu alaihi wasallam berkata kepada Ubay:

Goldziher, apa yang dimaksud dengan tambahan-tambahan ini sama sekali tidak jelas: apakah pemilik qira'at tersebut bermaksud untuk membuat pensahihan (meluruskan) teks secara hakiki atau hanya menyandarkan catatan-catatan penjelas saja dan tidak berpretensi untuk mengubah teks sama sekali. Kemudian Goldziher menguatkan pendapat kedua diantara kedua pendapat tersebut. Dapat disimpulkan bahwa pada awalnya Goldziher merasa ragu dari masalah ini kemudian menunjukkan bahwa tambahan-tambahan itu hanya untuk menafsirkan saja dan tidak seorang pun yang mengatakan bahwa tambahan itu bagian dari nash Al-Qur'an.

Selanjutnya Goldziher memberikan 9 contoh ayat untuk menguatkan asumsinya. Yaitu surat an-Nisa/4:24, al-Maidah/6:89, Ali Imran/3: 50, al-Ahzab/33: 6, al-Baqarah/2: 213, al-Mujadilah/58:7, Hud/11:7, al-Baqarah/2:198, al-Baqarah/2:238.

Misalnya tentang kebolehan akad nikah mut'ah. Menurut Goldziher, fakta tersebut terdapat dalam surat an-Nisa/4:24 yang membolehkan nikah mut'ah.

...فَمَا ٱسۡتَمۡتَعۡتُم بِهِۦ مِنۡهُنَّ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةٗۚ ... ٢٤

"...Maka isteri-isteri yang telah kamu nikmati (campuri) di antara mereka, berikanlah kepada mereka maharnya (dengan sempurna), sebagai suatu kewajiban..." (an-Nisa/4: 24)

Goldziher berpendapat bahwa pada ayat ini sebenarnya terdapat tambahan yang disisipkan. Sehingga menjadi,

فَمَا ٱسۡتَمۡتَعۡتُم بِهِۦ مِنۡهُنَّ إلى أجل مسمى فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةٗۚ

Penyisipan tersebut adalah untuk lebih memperkuat pendasaran bolehnya akad nikah mut'ah dalam Islam. Padahal jumhur ulama' menolak dengan keras dan mengharamkan praktek nikah mut'ah.[175] Disamping persoalan nikah mut'ah, Goldziher juga memberikan contoh dalam hal puasa kafarat. Sebagaimana terdapat dalam surat al-Maidah/5: 89

...فَمَن لَّمۡ يَجِدۡ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٖۚ ... ٨٩

"Sesungguhnya Allah memerintahkan padaku untuk mengajarimu Al-Qur'an." Dan dalam lafazh hadits lainnya : (أَمَرَنِي أَنْ أُقْرِئَكَ الْقُرْآنَ), Ubay bertanya: "Apakah Allah menyebut namaku kepadamu?" Nabi Saw.: "Ya" Ubay bertanya kembali:"Dan aku disebut di sisi Allah Pencipta alam semesta?" Nabi shallallahu alaihi wasallam menjawab: "Ya", mendengar hal itu mata Ubay mencucurkan air mata, menangis. (Abu Hayyan al-Andalusi, *Tafsir al-Bahrul Mu<u>h</u>ith*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, hal. 18.)

[175] Umar bin Ibrahîm Ridwân, *Arô al-Mustasyriqîn Haula Al-Qur'an al-Karîm wa Tafsîrihi*, hal. 523.

"...Barang siapa tidak sanggup melakukan yang demikian, maka kaffârât*nya puasa selama tiga hari..."*(al-Maidah/5: 89)

Menurutnya para ulama' dengan bebas menambahkan lafazh (متتابعات) yang bermakna berturut-turut, untuk meguatkan legitimasi pendapat mereka terkait syarat mengerjakan puasa kafarat. Para ulama' memang berbeda pendapat mengenai pelaksanaan puasa kafarat tiga hari, apakah dilaksanakan tiga hari berturut-turut, atau tiga hari yang tidak berturut-turut.[176]

f. Merubah *qirâ`ât* untuk kepentingan menyesuaikan tata gramatika bahasa Arab (nahwu). Sebagaimana terdapat dalam surat al-An'am/6: 137.

وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَٰدِهِمْ ... ١٣٧

"Dan demikianlah pemimpin-pemimpin mereka telah menjadikan kebanyakan dari orang-orang musyrik itu memandang baik membunuh anak-anak mereka..."(al-An'am/6: 137)

Menurut Goldziher bacaan Ibnu 'Amir pada ayat ini dipertanyakan keabsahannya;

وَكَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ قَتْلُ أَوْلَٰدِهِمْ

Meskipun dalam disiplin ilmu *qirâ`ât*, bacaan Ibnu Amir tersebut termasuk dalam *qirâ`ah* yang *mutawâtir*. Goldziher mengutip pendapat Az-Zamakhsyari (wafat 538 H/1053 M), menurutnya susunan *qirâ`ah* Ibnu Amir sama sekali tidak cocok dengan cita rasa gramatika bahasa Arab.

g. Adanya kontradiksi dalam *qirâ`ât* untuk memastikan adanya korelasi historis salah satu peristiwa sejarah. Sebagimana terdapat dalam surat ar-Rum/30:2-3.

غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ٢ فِىٓ أَدْنَى ٱلْأَرْضِ وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ٣

"Telah dikalahkan bangsa Rumawi, di negeri yang terdekat dan mereka sesudah dikalahkan itu akan menang"

Menurut Goldziher, makna eksplisit pada ayat tersebut harus dihindari. Yaitu bahwa bangsa Romawi menderita kekalahan atas bangsa Persia, dan setelah itu Romawi akan menang atas Persia. Hanya saja, tidak semua sarjana *qirâ`ât* sepakat terhadap *qirâ`ât* teks seperti yang dipaparkan. Mereka juga membaca kata *ghuliba* menjadi

[176] Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Modern*...hal. 26-27.

ghalaba, dengan merujuk kepada bangsa Romawi yang memberikan pertolongan kepada bangsa Arab di tapal batas Syiria, akan dikalahkan oleh kaum Muslimin dalam beberapa tahun. Sehingga menurut Goldziher, pada ayat ini terdapat *qirâ`ah masyhûrah* dan *qirâ`ât* yang bertolak belakang dengannya (*non-masyhûrah*) yang keduanya sangat berseberangan. Mereka yang menang dalam *qirâ`ât masyhûrah* adalah mereka yang kalah dalam *qirâ`ah non-masyhûrah*. Dan kata kerja aktif (*mabni fail*) pada *qirâ`ah masyhûrah* adalah kata kerja pasif (*mabni maf'ul*) pada *qirâ`ah non-masyhûrah*. Jadi, kedua qira'at tersebut merupakan dua *qirâ`ât* dan dua penta'wilan terhadap satu bentuk firman Allah yang saling kontardiksi sampai pada implikasi yang cukup jauh.[177]

Goldziher menambahkan, dalam sejumlah *qirâ`ât* yang kontradiktif dengan teks yang diterima secara luas (*non-masyhûrah*) terdapat dorongan kekhawatiran terhadap penggunaan statemen-statemen yang berhubungan dengan Allah dan Rasul-Nya yang tidak layak dan tidak disepakati dari sudut pandang mengagungkan Allah dan Rasul-Nya. Disini, sebagian sarjana *qirâ`ât* berkeinginan untuk menghilangkan kekhawatiran tersebut karena munculnya penafsiran yang nampak tidak layak,dengan melakukan perubahan kecil dalam teks.[178]

h. *Qirâ`ât* Al-Qur'an terjadi sebab kesalahan penulis teks

Menurut Goldziher, *qirâ`ât* teks Al-Qur'an yang berbeda-beda kadangkala mencerminkan satu titik orientasi yang mengingatkan bahwa teks Al-Qur'an yang diterima secara luas sebenarnya bersandar pada keteledoran penyalin teks naskah sendiri.[179] Perubahan *qirâ`ah* Al-Qur'an disebabkan keteledoran penyalin teks naskah Al-Qur'an yang alpa sehingga merusak susunah *uslub* (gaya bahasa) nash Al-Qur'an. sebagaimana terdapat dalam surat at-Taubah/9:119

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَكُونُوا۟ مَعَ ٱلصَّـٰدِقِينَ ﴿١١٩﴾

"Hai orang-orang yang beriman bertakwalah kepada Allah, dan hendaklah kamu bersama orang-orang yang benar" (at-Taubah/9: 119)

---

[177] Umar bin Ibrahîm Ridwân, *Arô al-Mustasyriqîn Haula Al-Qur'an al-Karîm wa Tafsîrihi*…hal. 530.

[178] Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Modern*...hal. 30.

[179] Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Modern*...hal. 48.

Menurut Goldziher para sahabat (Abdullah bin Mas'ud dan Ibnu Abbas) mengganti lafazh *ma'a* pada ayat tersebut dengan lafazh *min*. Goldziher berpandangan, redaksi ayat tersebut berisikan anjuran untuk bersikap jujur. Namun yang nampak disini tidak terbatas dan tidak cukup representatif untuk orang yang bertakwa. Sebab kadangkala terjadi seorang bergaul dengan orang jujur padahal dia sebenarnya bukan termasuk golongan mereka. Oleh karena itu mereka (sahabat) merubah *qirâ`ât* dengan menggunakan lafazh *ma'a* pada ayat tersebut.

Goldziher menambahkan, bahwa dalam berbagai kesempatan dimana terjadi perbedaan-perbedaan gramatikal, sebagian dari mereka memberanikan diri untuk mengklaim bahwa apa yang ada dalam Al-Qur'an yang diturunkan dan telah diakui itu harus dilihat lagi keberadaannya, karena didalamnya terdapat kesalahan-kesalahan penulisan yang dilakukan tanpa sadar oleh penyalin naskah.

Diriwayatkan dari Zubair bin Awwam, bahwa dia bertanya kepada Aban bin Utsman bin Affan tentang surat an-Nisa'/4: 162.

لَّٰكِنِ ٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ مِنۡهُمۡ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ يُؤۡمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبۡلِكَۚ وَٱلۡمُقِيمِينَ ٱلصَّلَوٰةَۚ ... ١٦٢

"Tetapi orang-orang yang mendalam ilmunya di antara mereka dan orang-orang mukmin, mereka beriman kepada apa yang telah diturunkan kepadamu (Al Quran), dan apa yang telah diturunkan sebelummu dan orang-orang yang mendirikan shalat..."(an-Nisa'/4: 162)

Ketika terdapat ketidaksinkronan antara *ma'thuf* lafazh (وَٱلۡمُقِيمِينَ) dengan apa yang di 'athafi (*ma'thuf alaih*), Aban menjawab, bahwa hal itu terjadi karena kesalahan si penulis.[180] Untuk menguatkan itu, Goldziher juga menyebutkan sebuah riwayat dari Urwah bin Zubair yang bertanya tentang hal ini kepada bibinya, Aisyah. Kemudian diriwayatkan bahwa Aisyah menjawab: "Hai anak dari saudara perempuanku, ini adalah perbuatan yang dilakukan oleh si penulis, mereka melakukan kesalahan dalam penulisan.

Setelah menyebutkan riwayat-riwayat tersebut, Goldziher menyatakan bahwa masih terdapat kemusykiln gramatikal Al-Qur'an yang lainnya. Kemungkinan ini dibolehkan tanpa adanya rasa takut dan ragu-ragu.

i. Merubah *qirâ`ât* dengan sinonim kata.

[180] Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Modern*...hal. 49.

Goldziher berpandangan, bahwa banyak riwayat yang terkadang menentukan bentuk perbedaan bacaan Al-Qur'an yang diperbolehkan. Umpamanya, hadits yang diriwayatkan oleh Thabari dengan sanadnya dari Anas bin Malik, bahwa ia pernah membaca, *"Inna nasyît al-laili hiya asyaddu wathan wa ashwab qîlan,"* lalu orang-orang berkata, "Wahai Malik, bacaan yang benar adalah aqwam." Lalu Anas menjawab, "Kata *aqwam*, *ashwab*, dan *ahya'* memiliki makna dan arti yang sama".[181]

Dari hadits di atas, Goldziher menarik kesimpulan bahwa di zaman masyarakat muslim terdahulu, mengubah sebuah kata dalam Al-Qur'an untuk mencari kesamaan makna sangatlah diperbolehkan. Untuk memperkuat pendapatnya, Goldziher memaparkan contoh dari surah al-Fatihah, ia menjelaskan bahwa Abdullah bin Mas'ud mengganti lafazh pertama pada ayat *"Ihdina al-Shirâth al-Mustaqîm,"* dengan sinonim lafazh itu yaitu "*Arsyidna*".

Menurut Goldziher para sahabat merubah *qirâ`ât* Al-Qur'an dengan bebas. Karena apabila makna tidak mengalami perubahan bahkan acapkali akan menambah kejelasan, maka diperbolehkan dengan hati-hati untuk mengganti setiap kalimat yang tidak jelas dengan kalimat lain yang lebih jelas.[182]

Untuk menguatkan gagasannya, Goldziher memberikan beberapa contoh. Yaitu: al-Baqarah/2: 48, al-Maidah/5: 38, ar-Rahman/: 9, Maryam19/: 26, al-Isra/17: 93, al-Kahfi/18: 80, Pada surat al-Baqarah/2: 48, Goldziher mengutip bacaan Abu Sarrar al-Ghanawi yang membaca kalimat نفس عن نفس dengan sinonimnya yaitu نسمة عن نسمة.

Pada surat al-Maidah/5: 38, memuat batasan yang diwajibkan sebagai hukuman atas pencuri. Namun tangan mana yang harus dipotong. Jawabanya ada di *qirâ`ah* Abdullah bin Mas'ud. Yaitu dengan merubah kata *aydiyahuma* dengan kata *aimanihima* yang berarti tangan kanan.

Pada surat ar-Rahman/55: 9 perihal larangan untuk membuat timbangan yang merugikan. Sebagian sarjana *qirâ`ât* merubah kata بالقسط dengan kata باللسان.

j. Merubah *qirâ`ât* dengan konsekuensi perubahan lafazh yang cukup jauh, tidak sekedar sinonim kata. Sebagaimana terdapat dalam as-Shaffat/37: 45-46, as-Shaffat/37:123.

---

[181] Abu Ja'far Muhammad bin al-Jarir al-Thabari, *Tafsīr al-Thabary, Jamī'ul Bayân 'an Ta'wīl ay al-Qur'ân,* Kairo: Maktabu Daru Hijr, Jilid. 1, 2001 hal. 47.

[182] Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Modern...*hal. 28

Pada surat as-Shaffat/37:45-46, menurut Goldziher Abdullah bin Mas'ud membacanya dengan صفراء yang berarti kuning, sebagai ganti dari lafazh بيضاء yang berarti putih.

Berikut daftar ayat Al-Qur'an yang digunakan Goldziher sebagai penguat argumentasinya. Setidaknya terdapat 50 ayat yang menunjukkan bahwa ragam bacaan Al-Qur'an bersifat *ijtihâdy* sesuai dengan dorongan nafsu para sarjana ahli *qirâ`ât*:

NO	Surat/No. Ayat	Mushaf Utsmani	Qira'ah Goldziher	Keterangan
1	al-A'raf/7: 48	تَسْتَكْبِرُوْنَ	تَسْتَكْثِرُوْنَ	Qira'at ini adalah contoh bahwa perbedaan qira'at dalam Al-Qur'an bersumber dari karakteristik palaeography Arab kuno yang tidak memiliki titik dan harakat, sehingga berimplikasi pada bacaan yang berbeda-beda, tergantung pada perbedaan tanda titik yang diletakkan di atas huruf atau dibawahnya serta berapa jumlah titik tersebut.
2	al-A'raf/7: 57	بُشْرًا	نُشُرًا	
3	at-Taubah/9: 114	وَّعَدَهَآ اِيَّاهُ	وَّعَدَهَآ اَبَاهُ	
4	an-Nisa'/4: 94	فَتَبَيَّنُوْا	فَتَثَبَّتُوا	
5	Al-Baqarah/2: 54	فَاقْتُلُوْٓا اَنْفُسَكُمْ	فَاقِيْلُوْٓا اَنْفُسَكُمْ	Qira'ah ini contoh bahwa perbedaan qira'at terjadi sebab tidak adanya harakat dan untuk kepentingan menghindarkan Al-Qur'an dari makna yang tidak

				pantas.
6	Al-Fath/48: 9	وَتُعَزِّرُوْهُ	وَتُعَزِّزُوْهُ	Qira'ah ini contoh bahwa perbedaan qira'at terjadi sebab tidak adanya harakat dan titik dan untuk kepentingan mensucikan (tanzih) Dzat Allah.
7	Al-Hijr/15: 8	مَا نُنَزِّلُ	مَا نُنَزِّلُ/ تُنَزِّلُ/ تَنَزَّلُ/تَنْزِلُ/ تُنْزَلُ	Qir'at ini contoh bahwa perbedaan qira'at terjadi sebab tidak adanya harakat dan juga sebagai bukti bahwa teks Al-Qur'an tidak konsisten.
8	Al-Ra'd/13: 43	وَمَنْ عِنْدَهٗ عِلْمُ الْكِتٰبِ	وَمِنْ عِندِهِ عُلِمَ / عِلْمُ ٱلْكِتٰبِ	Qir'at ini sebagai contoh ragam bacaan Al-Qur'an merupakan kreasi para ulama yang bebas mengutak-atik gramatika Al-Qur'an untuk menentukan suatu makna.
9	Al-Maidah/5: 6	وَاَرْجُلَكُمْ	وَاَرْجُلِكُمْ	Qir'at ini sebagai contoh ragam bacaan Al-Qur'an merupakan kreasi para ulama yang bebas mengutak-atik gramatika Al-Qur'an untuk kepentingan hukum fiqih dan meluruskan teks

				Al-Qur’an.
10	Ali ‘Imran/3: 50	وَجِئْتُكُمْ بِاٰيَةٍ مِّنْ رَّبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوْنِ	وَجِئْتُكُمْ بِاٰيَةٍ مِّنْ رَّبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللّٰهَ[من أجل ما جئتكم به]وَاَطِيْعُوْنِ[فيما دعوتكم اليه]	Qira’at tafsiriyyah ada pada mushaf Abdullah bin Mas’ud sebagai tambahan untuk meluruskan teks Al-Qur’an secara hakiki.
11	Al-Ahzab/33: 6	وَاَزْوَاجُهٗ اُمَّهٰتُهُمْ	وَاَزْوَاجُهٗ اُمَّهٰتُهُمْ وهو اب لهم	Qira’at tafsiriyyah ada pada mushaf Abdullah bin Mas’ud sebagai tambahan untuk meluruskan teks Al-Qur’an secara hakiki.
12	Al-Baqarah/2: 213	كَانَ النَّاسُ اُمَّةً وَّاحِدَةً ۖ فَبَعَثَ اللّٰهُ	كَانَ النَّاسُ اُمَّةً وَّاحِدَةً ۖ فاختلفوا فَبَعَثَ اللّٰهُ	Qira’at tafsiriyyah ada pada mushaf Ubay bin Ka’ab dan Abdullah bin Mas’ud sebagai tambahan untuk meluruskan teks Al-Qur’an secara hakiki dan menyesuaikan dengan pemahaman logis.
13	Al-Mujadalah/58:7	مَا يَكُوْنُ مِنْ نَّجْوٰى ثَلٰثَةٍ اِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ	مَا يَكُوْنُ مِنْ نَّجْوٰى ثَلٰثَةٍ اِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ ولا أربعة الا الله خامسهم	Qira’at tafsiriyyah untuk meluruskan teks Al-Qur’an secara hakiki dan menyesuaikan dengan pemahaman

				logis.
14	Hud/11:71	وَامْرَاَتُهٗ قَاۤىِٕمَةٌ	وَامْرَاَتُهٗ قَاۤىِٕمَةٌ وهو قاعد	Qira’at tafsiriyyah ada pada mushaf Abdullah bin Mas’ud sebagai sisipan untuk meluruskan teks Al-Qur’an secara hakiki.
15	An-Nisa’/4:24	فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهٖ مِنْهُنَّ	فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهٖ مِنْهُنَّ الي أجل مسمى	Qira’ah tafsiriyyah ada pada mushaf Ibnu Abbas dan Abdullah bin Mas’ud untuk memberikan legalisasi pendasaran bolehnya akad nikah mut’ah dalam Islam.
16	Al-Baqarah/2:198	لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَبْتَغُوْا فَضْلًا مِّنْ رَّبِّكُمْ ۗ	لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَبْتَغُوْا فَضْلًا مِّنْ رَّبِّكُمْ ۗ في مواسم الحج	Qira’ah tafsiriyyah untuk menghilangkan keraguan atas kebolehan berdagang pada saat ibadah haji.
17	Al-Baqarah/2: 238	حَافِظُوْا عَلَى الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى	حَافِظُوْا عَلَى الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى وهي العصر	Qira’ah tafsiriyyah ada pada mushaf Aisyah sebagai sisipan untuk menentukan pemahaman sesuai selera pembacanya.
18	Al-Maidah/5: 89	فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ	فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ متتابعات	Menurut Goldziher, qira’ah ini ada pada mushaf

				Abdullah bin Mas’ud. Merupakan sisipan tafsir, dan untu kepentingan legalitas hukum fiqih.
19	Al-Baqarah/2: 48	لَا تَجْزِيْ نَفْسٌ عَنْ نَّفْسٍ	لَا تَجْزِيْ نسمة عن نسمة	Merubah qira’at dengan sinonim kata.
20	Al-Maidah/5: 38	فَاقْطَعُوْٓا اَيْدِيَهُمَا	فَاقْطَعُوْٓا أَيْمانهما	Merubah qira’at dengan sinonim kata untuk mengganti kalimat yang tidak jelas dengan kalimat lain yang lebih jelas
21	Ar-Rahman/55: 9	وَاَقِيْمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ	وَاَقِيْمُوا الْوَزْنَ بِاَللسان	Merubah qira’ah dengan kalimat yang lebih jelas. Ada dalam mushaf Abdullah bin Mas’ud, untuk meberikan penjelasan dan argumen yang kuat.
22	Maryam/19:96	فَقُوْلِيْٓ اِنِّيْ نَذَرْتُ لِلرَّحْمٰنِ صَوْمًا	فَقُوْلِيْٓ اِنِّيْ نَذَرْتُ لِلرَّحْمٰنِ صُمْتًا	Merubah qira’at dengan sinonim kata untuk mengganti kalimat yang tidak jelas dengan kalimat lain yang lebih jelas.
23	Al-Isra’/17:93	اَوْ يَكُوْنَ لَكَ بَيْتٌ مِّنْ زُخْرُفٍ	اَوْ يَكُوْنَ لَكَ بَيْتٌ مِّنْ ذَهَبٍ	Merubah qira’at dengan sinonim kata.
24	Al-Kahfi/18:80	فَخَشِيْنَآ اَنْ يُّرْهِقَهُمَا	فخاف ربك اَنْ يُّرْهِقَهُمَا	Merubah qira’ah dengan sinonim kata untuk

				kepentingan mensucikan Dzat Allah.
25	As-Shaffat/37: 46	بَيْضَاءَ لَذَّةٍ لِّلشّٰرِبِيْنَۙ	يُطَافُ عَلَيْهِم بِكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍۢ صَفْرَاءَ لَذَّةٍ لِّلشّٰرِبِيْنَۙ	Merubah qira'ah masyhurah dengan perubahan radikal yang berlainan makna untuk memperoleh kejelasan.
26	As-Shaffat/37:123	وَاِنَّ اِلْيَاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِيْنَۗ سَلٰمٌ عَلٰٓى اِلْ يَاسِيْنَ	وَاِنَّ إِدْرِيْسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِيْنَۗ سَلٰمٌ عَلٰٓى إِدْرِيْسِيْنَ	Merubah qira'ah masyhurah dengan perubahan radikal yang berlainan makna untuk memperoleh kejelasan.
27	Ar-Rum/30:2	غُلِبَتِ الرُّوْمُ	غَلَبَتِ	Qira'ah Al-Qur'an mengandung makna yang kontradiksi dengan fakta sejarah.
28	Ali Imran/3: 18	شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَۙ	شَهَدَاءُ اللّٰهُ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَۙ	Merubah qira'ah untuk kepentingan mensucikan Dzat Allah (*tanzih*).
29	As-Shaffat/37:12	بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُوْنَ	بَلْ عَجِبْتُ وَيَسْخَرُوْنَ	Merubah qira'ah untuk kepentingan mensucikan Dzat Allah (*tanzih*).
30	Al-Ankabut/29: 2	فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ	فَلَيُعْلِمَنَّ ٱللَّهُ	Merubah qira'ah untuk kepentingan mensucikan Dzat Allah (*tanzih*).
31	Al-	هَلْ يَسْتَطِيْعُ رَبُّكَ	هَلْ تَسْتَطِيْعُ رَبُّكَ	Merubah qira'ah

	Maidah/5:112			untuk kepentingan menjaga kehormatan pengikut nabi dan keluarganya.
32	Al-Anbiya'/21: 112	قٰلَ رَبِّ احْكُمْ بِالْحَقِّ	قٰلَ رَبِّ اَحْكَمُ بِالْحَقِّ	Merubah qira'ah untuk kepentingan mensucikan Dzat Allah (*tanzih*).
33	Al-Baqarah/2: 106	مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰيَةٍ اَوْ نُنْسِهَا	مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰيَةٍ اَوْ نَنسَأْهَا	Merubah qira'ah untuk kepentingan mensucikan Dzat Allah (*tanzih*). Qira'at Ahad milik Ibnu Abbas
34	Al-Maidah/5: 106	وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللّٰهِ اِنَّآ اِذًا لَّمِنَ الْاٰثِمِيْنَ	وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةُ اللّٰهُ اِنَّآ اِذًا لَّمِنَ الْاٰثِمِيْنَ	Merubah qira'ah untuk kepentingan mensucikan Dzat Allah (*tanzih*).
35	Al-Baqarah/2:137	فَاِنْ اٰمَنُوْا بِمِثْلِ مَآ اٰمَنْتُمْ	فَاِنْ اٰمَنُوْا بِمَآ اٰمَنْتُمْ	Merubah qira'ah untuk kepentingan mensucikan Dzat Allah (*tanzih*).
36	Ali Imran/3: 161	وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أن يَغُلَّ	وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أن يُغَلَّ	Merubah qira'ah untuk kepentingan menjaga kehormatan Rasulullah Saw.
37	Yusuf/12:110	وَظَنُّوْا اَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوْا	وَظَنُّوْا اَنَّهُمْ قَدْ كَذَّبُواْ / كَذَبُواْ	Merubah qira'ah untuk kepentingan menjaga kehormatan para rasul (utusan) Allah.
38	Yusuf/12:12	اَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا يَّرْتَعْ	اَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا	Merubah qira'ah

		وَيَلْعَبْ	يَّرْتَعْ وَنَلْعَبْ	untuk kepentingan membersihkan putra-putra nabi dari perbuatan dosa, menurut Goldziher, qira’at al-Zamakhsari dan al-Baidlawi adalah qira’at yang asli.
39	Yusuf/12:81	يٰاَبَانَآ اِنَّ ابْنَكَ سَرَقَۚ	يٰاَبَانَآ اِنَّ ابْنَكَ سُرِّقَ	Merubah qira’ah untuk kepentingan membersihkan putra-putra nabi dari perbuatan dosa (mencuri)
40	At-Taubah/9:119	اتَّقُوا اللّٰهَ وَكُوْنُوْا مَعَ الصّٰدِقِيْنَ	اتَّقُوا اللّٰهَ وَكُوْنُوْا مِنَ الصّٰدِقِيْنَ	Perubahan qira’ah Al-Qur’an disebabkan keteledoran penyalin teks naskah Al-Qur’an yang alpa sehingga merusak susunah *uslub* (gaya bahasa) nash Al-Qur’an.
41	An-Nisa’/4:162	وَمَآ اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيْمِيْنَ الصَّلٰوةَ	وَمَآ اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيْمُوْنَ الصَّلٰوةَ	Perubahan qira’ah Al-Qur’an disebabkan kesalahan penulis.
42	An-Nur/24:27	حَتّٰى تَسْتَأْنِسُوْا	حَتّٰى تَسْتَاْذِنُوْا	Perubahan qira’ah Al-Qur’an disebabkan kesalahan penulis
43	Ali Imran/3: 104	وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ۚ وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ	وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ۚ ويستعينون الله على ما أصابهم وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ	Perbedaan qira’at karena kebebasan individu –yaitu sahabat Utsman

				yang dengan bebas menambahkan qira’at yang tidak diambil dari teks Utsmani.
44	Yunus/10:22	يُسَيِّرُكُمْ	يَنْشُرُكُمْ	Merubah qira’at dengan sinonim kata.
45	Al-Fatihah/1:6	اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَۙ	اَرشدنا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَۙ	Perbedaan qira’at karena kebebasan individu – Abdullah bin Mas’ud yang dengan bebas menambahkan qira’at yang tidak diambil dari teks Utsmani.
46	At-Taubah/9:128	مِّنْ اَنْفُسِكُمْ	مِّنْ اَنْفَسَكُمْ	Perbedaan qira’at karena kebebasan individual dalam membaca teks Al-Qur’an
47	Al-Waqiah/56:29	وَّطَلْحٍ مَّنْضُوْدٍۙ	وَطَلْعُهَا هضيم	Perbedaan qira’at karena kebebasan individual dalam membaca dan menafsirkan Al-Qur’an
48	Al-Baqarah/2: 177	وَلٰكِنَّ الْبِرَّ	وَلٰكِنَّ الْبَرَّ	Perbedaan qira’at karena menyesuaikan dengan kaidah bahasa.
49	Al-An’am/6: 137	وَكَذٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيْرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ قَتْلَ اَوْلَادِهِمْ شُرَكَاۤؤُهُمْ	وَكَذٰلِكَ زُيِّنَ لِكَثِيْرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ قَتْلُ اَوْلَادِهِمْ شُرَكَاۤؤُهُم	Perbedaan qira’at karena menyesuaikan dengan kaidah bahasa.

50	Al-Hujurat/49 9	وَاِنْ طَاۤىِٕفَتٰنِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا	وَاِنْ طَاۤىِٕفَتٰنِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلاَ/ اقْتَتَلَتَا	Perbedaan qira’at karena menyesuaikan dengan kaidah bahasa.

H. Metodologi Goldziher dalam Penelitiannya

Asumsi Goldziher dalam penelitiannya berbeda dengan para sarjana muslim, yakni memperlakukan Al-Qur’an sebagai karya tulis; *taking "the Qur'an as Text"*. Mereka lantas meneliti naskah Al-Qur’an melalui metode filologi yang lazim digunakan dalam penelitian Bible, seperti *historical criticism*, *source criticism*, *form criticism*, dan *textual criticism*. Akibatnya mereka menganggap Al-Qur’an sebagai karya sejarah (*historical product).*

Konsekuensi dari pendekatan tersebut yaitu menyoroti kemungkinan-kemungkinan terjadinya berbagai kesalahan dalam proses penyalinan dari perubahan, penambahan, penyisipan, pengabaian, dan sebagainya. Bahkan juga mencari sumber rujukan asli yang disinyalir sebagai sumber inspirasi dan ide karya tulisan itu dalam mengembangkan gagasan orisinalnya. Hal ini, meniscayakan adanya tulisan itu, betapa pun autentik, akan kembali pada kubangan hitam sebagai “karya bajakan” karena ditarik jauh kebelakang “asal muasal” di mana akan ditemukan “persenyawaannya”.

Karena terpengaruh oleh *worldview* dan nilai-nilai Barat, maka dalam mengkaji Al-Qur’an para orientalis hanya menggunakan pendekatan dan metode penelitian ilmu-ilmu sosial yang mereka miliki. Sebagai konsekuensi dari pendekatan tersebut maka masalah-masalah yang mereka jadikan topik bahasan disesuaikan dengan metode tersebut. Orientalis seperti Goldziher dan Arthur Jeffery telah keliru berasumsi bahwa teks gundul-lah sumber *variant readings*- sebagaimana terjadi dalam kasus Bibel, serta keliru menyamakan qira'at dengan "*readings*", padahal *qirâ`ât* adalah *"recitation from memory"* dan bukan *"reading the text"*. Jadi, dalam hal ini kaidahnya adalah: tulisan harus mengacu pada bacaan yang diriwayatkan dari Nabi Saw *("ar-rasmu tâbi'un li ar-riwayah")* dan bukan sebaliknya.

Berikut ini dipaparkan beberapa metode Goldziher dalam penelitiannya tentang *qirâ`ât* berdasarkan framework-nya sendiri:

a. Berpedoman pada riwayat *syâdz*. Dalam banyak argumentasinya, Goldziher banyak mengambil qira’ah yang *syâdz* bahkan *qirâ`ât* yang munkar dan tidak diketahui secara definitif siapa yang membaca qira’ah tersebut. Bukan termasuk *qirâ`ât* tujuh atau *qirâ`ât* empat belas. Para ulama’ sepakat bahwa *qirâ`ât* syâdz bukan bagian dari Al-Qur’an. Sebab, *qirâ`ât* syâdz tidak mempunyai rantai sanad yang shahih atau

qirâ`ât* yang tidak memenuhi tiga kriteria syarat yang sah untuk dapat diterima sebagai suatu *qirâ`ât.[183] Oleh karena itu para ulama sepakat bahwa qiraat *syâdz* berbeda dengan qiraat yang shahih. Sehingga, Menurut An-Nawawi *qirâ`ât syâdz* tidak boleh dibaca baik di dalam maupun di luar shalat karena ia bukan Al-Qur'an. Al-Qur'an hanya ditetapkan dengan sanad mutawâtir, sedangkan *qirâ`ât syâdz* tidak mutawâtir. Apabila seseorang menyalahi pendapat ini dan membaca dengan *qirâ`ât* yang *syâdz*, maka tidak boleh dibenarkan baik di dalam maupun diluar shalat. Para fuqaha Baghdad sepakat bahwa orang yang membaca Al-Qur'an dengan *qirâ`ât* yang *syâdz* harus disuruh bertaubat. Ibnu Abdil Barr menukilkan *ijma'* kaum muslimin tentang Al-Qur'an yang tidak boleh dibaca dengan qira'at yang syâdz, tidak sah shalat dibelakang orang yang membaca Al-Qur'an dengan *qirâ`ât* yang syâdz itu.[184]

b. Menafikan sikap kejujuran dan kehati-hatian dalam penelitiannya dan mengesampingkan konsep isnad dan riwayat yang shahih sebagai bagian dari argumentasinya. Karena sesungguhnya pedoman utama dalam *qirâ`ât* Al-Qur'an adalah riwayat dan tidak ada pilihan atau kreasi dalam *qirâ`ât*.

c. Goldziher menganggap tulisan adalah segalanya, menganggap manuskrip sebagai neraca dan kriteria, sehingga suatu bacaan menurut teorinya mesti disesuaikan dengan mengikuti teks, terlepas apakah *qirâ`ah* tersebut *masyhûr* atau tidak. Padahal, Dari dahulu, yang dimaksud dengan 'membaca' Al-Qur'an adalah 'membaca dari ingatan' (*qara`a'an dzahri qalbin*). Rasm dalam berbentuk tulisan diatas tulang, kayu, kertas, daun dan lain sebagainya hanya berfungsi sebagai alat penyimpan dari apa yang ada dalam hafalan para *Qâri'*. Hafalan *qâri'* ini kemudian di transmisikan dengan isnad secara mutawâtir dari generasi ke generasi hingga zaman sekarang sehingga tetap seperti yang disampaikan oleh Malaikat Jibril kepada Nabi Saw.[185]

d. Argumentasinya cenderung mencampuradukkan antara *qirâ'ah* yang *mutawâtir* dengan yang *syâdz*. Bahkan seringkali Goldziher bersandar kepada riwayat yang tidak terdapat dalam *qirâ'ah* tujuh, sepuluh, bahkan empat belas. Di samping juga tidak dapat dipertanggungjawabkan kebenarannya dan tampak hanya sekedar pembuktian yang dipaksakan dari asumsinya yang salah terhadap Al-Qur'an dan *qirâ`ât*.[186]

---

[183] Umar bin Ibrahîm Ridwân, *Arô al-Mustasyriqîn Haula Al-Qur'an al-Karîm wa Tafsîrihi*...hal. 512.

[184] Abdul Djalal, *Ulumul Qur'an*, Surabaya: Dunia Ilmu, 2009, hal. 338.

[185] Syamsuddin Arif, *Orientalis dan Diabolisme Intellektual*...hal. 10.

[186] Muhammad Hasan Jabal, *ar-Roddu 'ala al-Musytasyriqin al-Yahudi Goldziher fi Mutho'anihi 'ala al-Qira'at Al-Qur'aniyyah*...hal. 66.

e. Berusaha dengan sungguh-sungguh untuk membuktikan bahwa perbedaan bacaan Al-Qur'an, secara garis besar, disebabkan dua hal. Pertama, Perbedaan *qirâ`ât* terjadi sebab kebebasan Individu dan untuk kepentingan tertentu. Kedua, lahirnya perbedaan bacaan terjadi sebab karakteristik palaeography (*imla'*) Al-Qur'an yang gundul (tanpa titik dan harakat).

   Para orientalis seperti Goldziher pertama-tama menentukan objek yang akan mereka kritik, lalu dengan segala kepandaian dan kecerdikan berfikir mereka, mereka tetapkan cara-cara meguraikannya. Sekalipun hal-hal yang mereka kemukakan itu bohong semata dan tak ada nilai sama sekali, mereka sajikan begitu rupa seakan-akan kejadian yang sebenarnya, sebab mereka tambahi dan bumbui. Lalu mereka tetapkan pandangan mereka tentang hal-hal tersebut yang tidak ada sama sekali dalam agama Islam, hanya keluar dari otak khayal mereka sendiri[187]

I. Urgensi Sanad dalam *Qirâ`ât* Al-Qur'an

Islam adalah ajaran yang memerhatikan sanad keilmuan. Dalam mempelajari Al-Qur'an dan *qirâ`ât*-nya, seseorang harus memperhatikan sumber ilmu yang di dapatnya berupa silsilah keilmuan atau sanad. Kata sanad secara etimologi berarti berarti anak bukit yang menjulang tinggi dari permukaan bumi. Ada juga yang mengatakan istilah kata sanad berasal dari perkataan orang-orang yang berbunyi, "fulan sanad (artinya: si fulan dapat di percaya)." Menurut A'zami, sanad secara etimologi berarti tempat bertumpunya sesuatu. Adapun secara terminologi adalah rentetan mata rantai matan yang terdiri dari beberapa orang.[188]

Demikianlah pengertian sanad yang terdapat dalam disiplin ilmu hadits. Apabila pengertian tersebut ditransfer pada bidang *qirâ`ât* Al-Qur'an, maka maknanya tidak jauh berbeda. Sebab, yang dimaksud sanad dalam ilmu *qirâ`ât* adalah silsilah yang terdiri dari para *qâri'* Al-Qur'an yang bermuara sampai pada Rasulullah Saw.

Tradisi periwayatan merupakan kelebihan atau kekhususan umat Islam dalam menjaga dan melestarikan ayat-ayat kitab suci maupun sunnah-sunnah Nabi. Tradisi ini membebaskan nusus (teks-teks) tersebut dari perubahan dan penyelewengan sehingga kualitas kesahihannya dapat dipegang dan dijadikan hujjah sebagai pedoman dan dasar hukum syariat. Tanpa tradisi periwayatan seperti itu, Al-Qur'an dan as-Sunnah sangat

---

[187] A. Hanafi, *Orientalisme Ditinjau Menurut Kacamata Agama (Qur'an dan Hadits)*, Jakarta: Pustaka Alhusna,1981, hal. 86-87.

[188] Muhammad Musthafa A'zami, *Metodologi Kritik Hadis*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1996, Cet. Ke-2, hal. 61.

mungkin berubah dalam segi makna dan lafadz-nya, meskipun sedikit, sebagai akibat kealpaan, kelupaan dan penyelewengan.

Qirâ`ât Al-Qur'an merupakan kalam *Ilâhy* yang diwahyukan oleh malaikat Jibril as. kepada Nabi Muhammad Saw. Dalam konteks seperti inilah seorang *qâri'* harus meriwayatkan sebuah *qirâ'ah* dengan redaksi yang sama persis sebagaimana yang disampaikan oleh Malaikat Jibril kepada Rasulullah Saw.

Sanad diberlakukan dalam ilmu *qirâ`ât* untuk menjamin tingkat akurasi dan untuk memelihara orisinalitas qira'at. Sanad dalam ilmu *qirâ`ât* sama dengan yang berfungsi sama sebagimana yang berlaku dalam ilmu hadits, yakni sebagai sebuah instrumen untuk mempertahankan orisinalitas redaksi riwayat yang diberitakan secara berantai. Namun ada satu hal yang membedakan antara hadits dan *qirâ`ât*, bahwa dalam *qirâ`ât* tidak diperkenankan periwayatan *bil ma'na* (dengan makna yang sama, tetapi redaksi berbeda), sementara dalam ilmu hadits diperbolehkan periwayatan dengan cara tersebut sesuai dengan kriteria khusus yang telah ditetapkan.

Demikian juga tidak ada perbedaan yang signifikan antara pengertian mutawâtir dalam 'ulum Al-Qur'an dan 'ulum al-hadis karena pada dasarnya ke-mutawâtir-an dalam Al-Qur'an adalah kualitas periwayatan "sesuatu" dari Nabi. Secara umum, mutawâtir menggambarkan kualitas proses transmisi Al-Qur'an dari zaman ke zaman. Namun, istilah mutawâtir dalam kajian Al-Qur'an sering digunakan sebagai kualitas kesahihan *qirâ`ât*.[189]

Fungsi utama sanad dalam ilmu *qirâ`ât* tidak lain untuk memastikan ketetapan dan akurasi kata perkata pada sebuah riwayat qiraat sebagaimana yang telah diajarkan oleh malaikat Jibril kepada Nabi Muhammad Saw. Apabila sebuah *qirâ`ât* memiliki sanad yang bersambung sampai dengan Rasulullah Saw dan berkualitas shahih, maka jenis *qirâ`ât* tersebut dianggap memenuhi kualifikasi validitas *qirâ'ah* yang telah ditetapkan oleh para ulama. Tidak hanya itu, *qirâ`ât* mesti tidak diriwayatkan hanya dari satu sumber yang memiliki otoritas, melainkan melalui sejumlah riwayat besar (yang cukup untuk melenyapkan kemungkinan adanya kesalahan yang masuk), yang juga sampai kepada Nabi Muhammad yang dapat menjamin keaslian dan kepastian bacaan.[190]

Sanad dalam ilmu *qirâ`ât* menduduki posisi yang sangat penting. Dengan kata lain keshahihan sanad sebuah *qirâ`ât* menjadi prasyarat

---

[189] Labib Sa'id, *al-Jam'u as-Sauty al-Awwal*, Kairo: Dar al-Kutub al-Arabi, t.t., hal. 168.

[190] Hamid Fahmi Zarkasyi, "Tradisi Orientalisme dan Framework Studi Al-Qur'an", dalam *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 7, No. I Tahun 2013, hal. 16.

mutlak diakuinya sebuah *qirâ'âh* Al-Qur'an. Ketika kualitas sanad *qirâ`ât* di abaikan, maka riwayat *qirâ`ât* yang diriwayatkan pun tidak dianggap sebagai *qirâ`ât* yang absah. Oleh karena itu, penyampaian dan periwayatan Al-Qur'an sama halnya dengan pengajaran, penyampaian dan periwayatan hadis atau Sunnah Nabi saw. Hal tersebut membuktikan bahwa *qirâ`ât* Al-Qur'an itu bersumber dari Nabi saw. (*tawqîfî*) bukan merupakan hasil usaha manusia (*ijtihâdi*) dan tidak satu orang pun dari sahabat yang memandang *qirâ'ah*-nya lebih baik dibanding *qirâ'ah* yang lain.[191]

J. Dampak Pemikiran Goldziher Terhadap Al-Qur'an

Dampak dari pemahaman Goldziher terhadap *qirâ`ât* Al-Qur'an adalah, munculnya keraguan di kalangan "awam" terhadap Al-Qur'an yang selama ini diyakini otentisitasnya. Argumentasi Goldziher yang logis, dengan menggunakan hadits-hadits *syâdz* sebagai alat untuk mengecoh pemikiran umat muslim yang buta dalam ilmu *qirâ`ât*. Hal itu sesuai dengan target utama kaum misionaris-orientalis dalam banyak aksinya, yaitu membangun wacana keraguan sehingga tumbuh generasi yang memusuhi agamanya.[192]

Agama merupakan motif utama bagi para orientalis dalam menjalankan misi mereka.Yaitu ketika para pendeta melihat umat Nasrani dalam jumlah besar masuk dalam agama Islam, kemudian takjubnya khalayak ramai lainnya terhadap Islam yang tersimpan dalam lubuk hati mereka. Ketika melihat kemajuan dan keunggulan militer kaum muslimin, peradaban yang dimiliki umat Islam yang mempunyai pengaruh dalam merongsong aqidah (menurut orang-orang Barat), maka mereka menganggap Islam sebagai musuh satu-satunya bagi agama Nasrani.[193] Yang penting bagi mereka adalah untuk mensudutkan agama Islam, memburuk-burukkan agama Islam dan memutar balikan kebenaran agama Islam.

Sementara itu, ditegaskan oleh Samuel Zwemmer pada konfrensi missionaris di Yerussalem 1935, bahwa misi utama kaum missionaris-orientalis bukan menghancurkan Muslimin, namun mengeluarkan seorang muslim dari Islam, agar jadi orang muslim yang tidak berakhlak dan mempersiapkan generasi baru yang jauh dari Islam. Generasi Muslim yang sesuai dengan kehendak kaum penjajah, generasi yang malas dan hanya mengejar kepuasan hawa nafsunya. Dengan begitu, akan membuka pintu bagi kemenangan imperialis di negeri-negeri Islam. Selain itu, Zwemmwe

---

[191] Al-Suyuthi, *al-Itqan fi Ulum al-Qur'an*, Juz I, Mesir: Dar al-Fikr , 1979, hal. 83.

[192] Hasanain Batth, Anatomi Orientalisme, Terj. M. Faisal Muchtar, (Jogjakarta: Menara Kudus, 2004), hal. 19.

[193] Hasanain Batth, *Anatomi Orientalisme*, diterjemahkan oleh M. Faisal Muchtar, Jogjakarta: Menara Kudus, 2004, hal. 44.

menjelaskan, bahwa di dalam mata rantai kebudayaan Barat, gerakan misi mereka mempunyai dua tugas yaitu, menghancurkan peradaban lawan dan membina kembali dalam bentuk peradaban Barat, sehingga muslim dapat berdiri pada barisan budaya Barat dan pada akhirnya muncul generasi Muslim yang memusuhi agamanya sendiri.

Sedangkan dikalangan intelek, kajian Goldziher tersebut berdampak pada percampuran faham barat dengan Islam dan kebingungan intelektual. Adopsi metode Bible dalam studi Al-Qur'an khususnya dalam *qirâ`ât* yang dilakukan oleh Goldziher berujung pada rekonstruksi Al-Qur'an dengan bentuk yang baru dan sudah tentu akan berimplikasi pada runtuhnya bangunan Islam.

BAB IV
BANTAHAN DAN KRITIK TERHADAP PEMIKIRAN IGNAZ GOLDZIHER

Di antara kajian Islam yang menjadi perhatian Ignaz Goldziher (1921) adalah masalah *qirâ`ât* Al-Qur'an. Melalui karyanya, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung,* pandangan Goldziher terhadap *qirâ`ât* Al-Qur'an sangat jauh berbeda dengan pemahaman para ahli dari kalangan Muslim. Menurutnya, ada beberapa faktor yang melatarbelakangi munculnya keragaman bacaan Al-Qur'an (*variae lectiones*). Pertama, yaitu ketidaksempurnaan aksara Arab- yakni ortografi lama (*scriptio defectiva*) yang tidak memiliki tanda vokal (*syakl*) dan titik diakritis (*naqt*) sebagai pembeda konsonan. Sehingga seseorang dengan ijtihadnya dapat membaca teks gundul sesuai dengan seleranya. Kedua, Goldziher berpendapat bahwa perbedaan bacaan Al-Qur'an terjadi sebab kreasi ahli *qirâ`ât* yang dengan bebas mengubah, menambah, dan mengganti bacaan untuk menyesuaikan topik dan kepentingan tertentu.

Para ulama telah memberikan penjelasan mengenai kekeliruan dan kerancauan pemikiran Goldziher tersebut melalui karya tulis ilmiah. Usaha mengcounter pemikiran Goldziher pertama kali di lakukan oleh Muhammad Thâhir bin Abdul Qâdir al-Kurdî al-Khatthât melalui karyanya *Târikh Al-Qur'an wa Gorôibu Rasmihi* yang di cetak pada tahun 1365 H. Buku tersebut menolak asumsi Goldziher bahwa *qirâ`ât* merupakan ijtihad individu dalam membaca teks yang tidak di sertai titik dan harakat dengan menjelaskan bahwasanya *qirâ`ât* muncul terlebih lebih dahulu dari pada tulisan (*rasm*). Beberapa karya lain yang juga membantah pemikiran Goldziher yaitu, Abdul

Wahab Humûdah dalam karyanya *al-Lahajât wa al-Qirâ`ât* (1368 H/ 1948 M), ‘Abd al-Fatâh Syilby dalam karyanya *Rasm al Mushâf al ‘Utsmânî wa Auhâm al-Mutasyriqîn* (1379 H/ 1960 M), Abd al-Fatâh al-Qâdi dalam bukunya *al-Qirâ`ât fi Nadzr al- Mustasyriqîn wa al-Mulhidîn* (1392 H/1972 M), Ibrahim ‘Abd ar-Rahman dalam karyanya *Dirâsat fi Manâhij al Mufassirîn* (1399 H/1979 M), Sya’ban Muhammad Isma’il dalam karyanya *al-Qirâ`ât*: *Ahkâmuha wa Masdâruha*, Muhammad Musthafa al-A’zami dalam bukunya *The History of The Qur’anic Text*, dan Abd al-Halim an-Najjâr dalam karyanya *Madzâhib at-Tafsîr al-Islâmi*, sebagai terjemah dari buku Goldziher yang di sertai komentar dan penjelasan sebagai penolakan terhadap pandangan Goldziher.[194]

Para ulama tersebut kemudian mencoba menguraikan kekeliruan Goldziher tentang *qirâ`ât* Al-Qur’an sebagai berikut:

D. Karakteristik Palaeografi Arab Bukan Penyebab Terjadinya Varian Bacaan Al-Qur’an

Sebagaimana disebutkan di awal bahwa penyebab munculnya ragam bacaan menurut Goldziher adalah tidak adanya tanda titik dan tanda diakritikal (harakat) dalam mushaf Utsmani. Ini berarti merupakan peluang bebas bagi pembaca untuk memberi tanda sendiri sesuai dengan konteks makna ayat yang ia pahami. Dalam pandangan Goldziher, *qirâ`ât* tak lain hanya merupakan pendapat dan pilihan para *qari’,* bukan *tawqîfî* atau wahyu dari Allah yang memiliki *sanad* dan mata rantai yang jelas. Klimaksnya, pandangan Goldziher tersebut memberikan wacana bahwa Al-Qur’an masih sangat problematik, karena terjadi ketidaksepahaman para ulama dalam usaha penyeragaman bacaan Al-Qur’an. Munculnya variasi dan ragam bacaan teks Al-Qur’an disebabkan tidak adanya titik dan harakat, sehingga sangat memungkinkan bagi pembaca untuk melakukan improvisasi dengan bebas.

Para orientalis pada umumnya sepakat bahwa keaslian Al-Qur’an dapat dilacak dari abad pertama Hijrah atau ketujuh Masehi di Makkah dan Madinah. Keaslian disini bukan sebagai wahyu Allah kepada nabi Muhammad, tapi keaslian Al-Qur’an sebagai karangan Nabi Muhammad. Sebagai pengarang, Nabi bagi mereka tidak meninggalkan susunan teks resmi yang lengkap dan definitif, karena itu materi Al-Qur’an dalam bentuk tulisan dan ucapan baru disusun setelah dua puluh tahun dari wafatnya Nabi oleh

---

[194] Muhammad Hasan Jabal, *al-Roddu ‘ala al-Mustasyriq al-Yahudi Goldziher fi Muthoo’anihi ‘ala al-Qirâ’ât Al-Qur’âniyyah*, Thanta: Kulliyyat Al-Qur’an al-Karîm, 1423 H/ 2002 M, hal. 7.

Uthman bin Affan dan diterbitkan sebagai satu-satunya teks yang resmi.[195] Oleh karena itu, menurut Goldziher, *qirâ`ât* tidak lain hanyalah karya manusia. Untuk menyakinkan asumsi tersebut, Goldziher memberikan beberapa contoh ayat Al-Qur'an. Yaitu, QS. al-A'raf/7: 48, QS. al-A'raf/7: 57, QS. At-Taubah/9: 114, QS. An-Nisa'/4: 94. QS. al-Baqarah/2: 54, QS. al-Fath/48: 9, QS. al-Hijr/15: 8, QS. ar-Ra'd/13: 43.[196]

1. Bantahan Bahwa *Qirâ*`ât Terjadi Sebab Tidak Adanya Tanda Titik

   a. QS. al-A'raf/7:48

   وَنَادَىٰٓ أَصۡحَٰبُ ٱلۡأَعۡرَافِ رِجَالٗا يَعۡرِفُونَهُم بِسِيمَىٰهُمۡ قَالُواْ مَآ أَغۡنَىٰ عَنكُمۡ جَمۡعُكُمۡ وَمَا كُنتُمۡ تَسۡتَكۡبِرُونَ ٤٨

   "Dan orang-orang di atas A'raf (tempat yang tertinggi) menyeru orang-orang yang mereka kenal dengan tanda-tandanya sambil berkata, "Harta yang kamu kumpulkan dan apa yang kamu sombongkan, (ternyata) tidak ada manfaatnya buat kamu" (al-A'raf/7:48)

   Menurut Goldziher, sebagian ulama *qirâ`ât* membaca lafazh (تَسْتَكْبِرُوْنَ) yang tertulis dengan huruf *ba'* (dengan satu titik) dengan bacaan (تَسْتَكْثِرُوْنَ) yakni dengan huruf *tsa'*. keduanya memiliki arti yang berbeda, yaitu 'menyombongkan diri' dan 'memperbanyak'. Menurut Abdul Fattâh al-Qâdi, pandangan Goldziher tidak memiliki landasan dasar yang kuat. *Qirâ`ah* tersebut (تَسْتَكْثِرُوْنَ) sama sekali tidak bisa di jadikan pedoman dan tidak memiliki asal yang jelas, karena tidak ada seorang pun yang meriwayatkan bacaan sebagaimana yang dipaparkan oleh Goldziher, baik dalam *qirâ`ât* sepuluh maupun *qirâ`ât* empat belas sekalipun. Senada dengan al-Qâḍî, 'Abd al-Ḥalîm an-Najjâr juga mengatakan bahwa bacaan yang dipaparkan oleh Goldziher termasuk bacaan yang munkar karena tidak ditemukan dalam *qirâ`ât* tujuh, sepuluh, hingga *qirâ`ât* empat belas dan tidak jelas siapa yang membacanya. Ini menjadi

---

[195] M. M. Al-A'zami, *Sejarah Teks Al-Qur'an Dari Wahyu Sampai Kompilasi*, diterjemahkan oleh Anis Malik Toha dari judul *The History Of The Qur'anic Text From Revelation to The Compilation: A Comparative Studi With The Old and New Testaments*. Jakarta: Gema Insani, 2005, hal. 224.

[196] 'Abd al-Fattah al-Qadi, *al-Qirâ'ât fi Nadhr al-Mustasyriqin wa al-Mulhidin*...hal 21-25.

bukti bahwa tulisan (*rasm*) bukanlah pegangan dalam menentukan kesahihan *qirâ`ât*.[197]

b. Q.S. al-A'raf/7: 57

وَهُوَ ٱلَّذِى يُرۡسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشۡرَۢا بَيۡنَ يَدَىۡ رَحۡمَتِهِۦ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتۡ سَحَابًا ثِقَالًا سُقۡنَٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلۡنَا بِهِ ٱلۡمَآءَ فَأَخۡرَجۡنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِۚ كَذَٰلِكَ نُخۡرِجُ ٱلۡمَوۡتَىٰ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ٥٧

"Dialah yang meniupkan angin sebagai pembawa kabar gembira, mendahului kedatangan rahmat-Nya (hujan), sehingga apabila angin itu membawa awan mendung, Kami halau ke suatu daerah yang tandus, lalu Kami turunkan hujan di daerah itu. Kemudian Kami tumbuhkan dengan hujan itu berbagai macam buah-buahan. Seperti itulah Kami membangkitkan orang yang telah mati, mudah-mudahan kamu mengambil pelajaran"

Menurut Goldziher, kata (بُشۡرًا) dibaca dengan huruf nun (نَشۡرًا), sebagai ganti dari huruf *ba'*. Kedua bentuk *qirâ`ah* tersebut termasuk salah satu dari jalur *mutawâttir*, namun perbedaan varian bacaan di atas adalah riwayat yang tidak berimplikasi pada makna (*dalâlah*) atau substansi mendasar dari ayat tersebut. Bacaan dengan men-*dhamah*-kan nun dan men-*sukun*-kan *syin* (نُشۡرًا), dari jalur Ibnu 'Amir salah seorang sarjana *qirâ`ât* tujuh. Dan dengan men-*dhamah*-kan *nun* dan *syin* (نُشُرًا), dari jalur Nâfi', Ibnu Katsîr, Abû Amr, Abû Ja'far dan Ya'qûb. Sedangkan Hamzah, al-Kisai, dan Khalaf membaca dengan *nun* yang ber-*harakat fathah* dan men-*sukun*-kan *syin* (نَشۡرًا). Maka dari sini jelaslah, bahwa acuan dalam hal ini adalah ke-*mutawâtir*-an riwayat bukan keadaan tulisan.[198]

c. Q.S. At-Taubah/9: 114

وَمَا كَانَ ٱسۡتِغۡفَارُ إِبۡرَٰهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوۡعِدَةٍ وَعَدَهَآ إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُۥٓ أَنَّهُۥ عَدُوٌّ لِّلَّهِ تَبَرَّأَ مِنۡهُۚ إِنَّ إِبۡرَٰهِيمَ لَأَوَّٰهٌ حَلِيمٌ ١١٤

[197] Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Modern*, diterjemahkan oleh. M. Alaika Salamullah, Saifuddin Zuhri, dan Badrus Syamsul Fata, dari judul *Madzâhib Tafsir al-Islâmi*, Yogyakarta: eLSAQ Press. 2006, hal. 9.

[198] Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Modern*...hal. 9.

"Adapun permohonan ampunan Ibrahim (kepada Allah) untuk bapaknya, tidak lain hanyalah karena suatu janji yang telah diikrarkannya kepada bapaknya. Maka ketika jelas bagi Ibrahim bahwa bapaknya adalah musuh Allah, maka Ibrahim berlepas diri darinya. Sungguh, Ibrahim itu seorang yang sangat lembut hatinya lagi penyantun" (at-Taubah/9:14)

Menurut Goldziher, sebagian ulama *qirâ`ât* membaca kata (إِيَّاهُ) yang tertulis dengan *ya'* (bertitik dua) dengan (أَبَاهُ) yakni dengan huruf *ba'* (bertitik satu). Al-Qâḍî menilai bahwa bacaan tersebut tidak-lah ditemukan dalam *qirâ`ât* yang *mutawâtir*, meskipun secara arti dapat diterima dan mushaf dapat mengakomodasi bacaan tersebut. Tetapi yang terpenting dalam *qirâ`ât* adalah periwayatan, bukan hanya sekadar penulisan.

d. Q.S. An-Nisa'/4: 94

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَتَبَيَّنُواْ ...﴿٩٤﴾

"Wahai orang-orang yang beriman! Apabila kamu pergi (berperang) di jalan Allah, maka telitilah (carilah keterangan)...." (An-Nisa'/4: 94)

Pada ayat ini, menurutnya mayoritas ahli *qirâ`ât* membaca lafazh (فَتَبَيَّنُوْا) dengan (فَتَثَبَّتُواْ). Hal ini disebabkan karena rasm atau bentuk huruf yang tertulis bisa mencakup dua kemungkinan dua model bacaan tersebut. Menurut para ulama, kedua bentuk *qirâ`ah* tersebut termasuk salah satu dari jalur mutawâtir, namun perbedaan varian bacaan di atas adalah riwayat yang tidak berimplikasi pada makna (*dalâlah*) atau substansi mendasar dari ayat tersebut. Lafadz yang pertama memiliki arti 'telitilah kamu', dan lafaz kedua berarti 'mantapkanlah oleh-mu'. Bagaimanapun, perbedaan-perbedaan seperti ini tidak-lah menimbulkan pengaruh yang signifikan, baik dari segi arti umum maupun pemahaman.

e. Q.S. al-Baqarah/2: 54

وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ يَـٰقَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُم بِٱتِّخَاذِكُمُ ٱلْعِجْلَ فَتُوبُوٓاْ إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَٱقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٥٤﴾

"Dan (ingatlah) ketika Musa berkata kepada kaumnya, "Wahai kaumku! Kamu benar-benar telah menzalimi dirimu sendiri dengan menjadikan (patung) anak sapi (sebagai sesembahan), karena itu bertobatlah kepada Penciptamu dan bunuhlah dirimu. Itu lebih baik bagimu di sisi Penciptamu. Dia akan menerima tobatmu. Sungguh, Dialah Yang Maha Penerima tobat, Maha Penyayang" (al-Baqarah/2: 54)

Menurut Goldziher pada lafazh (فَاقْتُلُوْٓا), sebagian ulama membacanya dengan (فَأَقِيْلُوْٓا). Lafaz pertama memiliki arti 'bunuhlah' dan lafaz kedua berarti 'bersungguh-sungguhlah'. Untuk menguatkan pada bacaan yang kedua, Goldziher mengutarakan pernyataan Imam Qatâdah (117 H/ 735 M) dalam Tafsir Ibnu *Katsîr* yang menyebutkan bahwa masalah bunuh diri atau membunuh orang yang berdosa di antara mereka sebagai perbuatan yang sangat kejam dan tidak setimpal dengan dosa yang dilakukan. Oleh karena itu, ia (Qatâdah) membaca (فَأَقِيْلُوْٓا). Dia menganggap, bahwa Qatâdah telah mengada-ada dan membaca Al-Qur'an dengan penafsirannya yang berbeda dari *qirâ`ât* yang sudah disepakati. Kemudian ia menganalogikan pandangannya kepada sahabat yang lain yang diakui *tsîqah* oleh kaum muslimin, bahwa tidak menutup kemungkinan para sarjana *qirâ`ât* yang lain (yang dianggap *tsîqah*) juga melakukan hal yang sama.

Bacaan (فَأَقِيْلُوْٓا) yang di kemukakan oleh Goldziher tersebut, termasuk bacaan yang munkar karena tidak ditemukan dalam *qirâ`ât* tujuh maupun *qirâ`ât* empat belas dan tidak jelas siapa yang membacanya. dia juga sudah keliru dalam memahami ayat tersebut, sehingga berimplikasi pada penafsiran yang salah. Dia menganggap bacaan فَاقْتُلُوْٓا اَنْفُسَكُمْ adalah perintah untuk bunuh diri. Menurut al-Baghâwy dalam tafsirnya, maknanya adalah agar orang yang sudah kembali kepada tauhid membunuh mereka-mereka yang tidak mau kembali kepada jalan yang benar "*liyaqtul al-barîa minkum al-mujrim*". Hal itu karena mereka sudah tidak bisa lagi diharap taubatnya.[199] Quraish Shihab mengungkapkan bahwa sebagian ulama memahaminya dalam arti *majâzy* dalam arti bunuh-lah hawa nafsu kamu yang mendorong kepada kedurhakaan. Namun, menurutnya tidak perlu memaksakan pengertian majazi seperti tersebut. Sejak dahulu hingga kini, kita masih menemukan orang-orang yang bersedia mengorbankan dirinya serta menghilangkan

---

[199] Muhammad Hasan Ibnu Mas'ud al-Baghawy, *Tafsīr al-Baghâwy Ma'âlim al-Tanzīl*, Bairut : Darul Thayyibah, 1996, hal. 96.

nyawanya, demi sesuatu yang luhur.[200] Sedangkan Qurthûbi memaknainya dengan makna *majâzy*, yaitu membunuh kebatilan yang ada dalam hatinya dengan kebenaran, kemaksiatan dengan ketaatan. Sementara pernyataan Qatâdah yang di nukil dan telah di reduksi oleh Goldziher di atas berada dalam *Tafsîr Ibnu Katsîr*.

Pernyataan Goldziher di atas sebenarnya ia peroleh dari apa yang ada dalam Taurat. Artinya Goldziher menguatkan argumentasinya menggunakan prespektif Taurat dengan menyandarkan pendapatnya kepada Qatadah yang notabene bukanlah sarjana *qirâ`ât*. Pembahasan ini sebenarnya di riwayatkan oleh *qâdli* Abdul Jabar, pengikut aliran Mu'tazilah, bukan dari Qatâdah sebagaimana yang diutarakan oleh para ulama. Disini kejujuran Goldziher dipertanyakan dengan menisbatkan sebuah pendapat kepada mereka yang tidak menyampaikan pendapat itu sendiri.[201]

f. Q.S. al-Fath/48:9

لِّتُؤۡمِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُۚ وَتُسَبِّحُوهُ بُكۡرَةً وَأَصِيلًا ٩

"agar kamu semua beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, menguatkan (agama)-Nya, membesarkan-Nya, dan bertasbih kepada-Nya pagi dan petang" (al-Fath/48: 9)

Menurut Goldziher, sebagai ganti dari lafazh (وَتُعَزِّرُوهُ) dengan huruf ra' yang tidak bertitik, sebagian ahli *qirâ`ât* membacanya dengan (وَتُعَزِّزُوهُ) dengan huruf *za'* yang bertitik. *Qirâ`âh* ini selain sebagai contoh bahwa perbedaan *qirâ`âh* terjadi sebab tidak adanya harakat dan titik, juga sebagai contoh bahwa perbedaan *qirâ`âh* untuk kepentingan mensucikan (*tanzîh*) Dzat Allah. Menurut 'Abd al-Ḥalîm an-Najjâr, bacaan tersebut bukan termasuk *qirâ`ât* tujuh atau pun *qirâ`ât* empat belas, tetapi *qirâ`ât* tersebut milik Ibnu Abbas sebagaimana terdapat dalam Tafsir al-Alûsî pada pembahasan ayat ini. Dalam hal ini Goldziher telah melakukan kesalahan dalam memahami perbedaan-perbedaan bacaan menggunakan bahasa Arab. Karena lafazh (تعزير) bermakna pembesaran dan pengaggungan bukan bermakna membantu sebagaimana pernyataan Goldziher, sedangkan (تعزيز) bermakna

---

[200] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, Vol. I, hal. 200.

[201] Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Modern*...hal. 11.

penguatan yang mencakup makna pertolongan bukan bermakna pengagungan sebagaimana pernyataan Goldziher.[202] Yang disebut terakhir ini mengilustrasikan dengan jelas makna menolong, lain dengan bahasa Ibrani. Sebagaimana terdapat dalam surat Yasin/36: 14, Allah berfirman: فعززنا بثالث yang artinya kemudian kami memperkuat dengan (utusan) yang ketiga. Praduga-praduga seperti ini tidak seharusnya diletakkan sebagai faktor yang berpengaruh terhadap satu *qirâ`ât* ke *qirâ`ât* yang lain.[203]

Dalam kaitannya dengan sejarah penulisan naskah Al-Qur'an sejak awal pewahyuan Al-Qur'an hingga menjadi sebuah mushaf, telah melalui proses panjang. Mulai dari Ayat yang pertama turun sampai ayat yang terakhir turun, benar-benar terjaga kemurniaanya. Upaya untuk menjaga dan memelihara ayat-ayat agar tidak terlupakan atau terhapus dari ingatan terus-menerus dilakukan. Upaya-upaya tersebut dengan cara yang sederhana yaitu Nabi menghafal ayat-ayat itu dan menyampaikannya kepada para sahabat yang kemudian juga menghafalnya sesuai dengan yang disampaikan Nabi. Upaya kedua yang dilakukan Umat Islam dalam upaya pemeliharaan Al-Qur'an adalah mencatat atau menuliskannya dengan persetujuan Nabi.[204]

Pada awalnya mushaf yang ditulis oleh para sahabat tidak disertai dengan tanda baca. Mushaf yang ditulis atas perintah 'Utsman tidak memiliki harakat dan tanda titik sehingga dapat dibaca dengan salah satu qira'at yang tujuh. Namun, Ketika wilayah Islam sudah semakin luas dan menjangkau daerah non Arab, seperti Turki, India, Persia, Afrika dan Timur Jauh, kesulitan membaca Al-Quran berkenaan dengan mushaf tanpa tanda baca semakin terasa. Hingga suatu ketika seorang non Arab melakukan kesalahan fatal ketika membaca surat At-Taubah/9:3. Kesalahan tidak disengaja ini terjadi karena tidak adanya tanda baca. Ini memperlihatkan bahwa perbedaan bacaan bisa menimbulkan perbedaan makna yang sangat besar, dan ini sangat fatal akibatnya. Berangkat dari kenyataan ini Khalifah Marwân (685-705 M) memerintahkan ulama besar Al-Hajjâj bin Yusuf as-Tsaqafi untuk segera memberi tanda baca (*syakl*) pada Al-Qur'an. Tanda baca hasil karya al-Hajjâj bin Yusuf as-Tsaqafi ini kemudian distandarkan penggunaannya. Dalam

---

[202] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jakarta: Lentera Hati, vol. 13, hal. 184.

[203] Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Modern*...hal. 12. Ignaz Goldziher, *Madzâhib at-Tafsîr al-Islâmî*, terj.'Abdal-Ḥalīm an-Najjār, Kairo: Maktabah al-Khanji, 1955, hal. 11.

[204] H.M. Rusdi Khalid, *Mengkaji Ilmu-ilmu Al-Qur'an*, Makassar: Alauddin Universiti Press, 2011, hal. 55.

menyelesaikan proyek besar ini, Hajjâj bin Yusuf as-Tsaqafi dibantu Nashr bin ‘Ashim dan Yahya bin Ya’mur, dua murid tersohor Abu al-Aswad ad-Duwali.[205]

Perbaikan bentuk penulisan tidak terjadi sekaligus, penyempurnaan penulisan Al-Qur’an terus dilakukan secara berangsur-angsur disetiap generasi yang kemudian mencapai puncaknya pada akhir abad ke-3 Hijriyah. Tiga orang tokoh selalu disebut ketika para ahli berbicara tentang orang pertama yang menggunakan titik-titik dalam penulisan Al-Qur’an. Mereka itu adalah Abu al-Aswad al-Du’ali, Yahya bin Ya’mur, dan Nashr bin ‘Ashim al-Laisi. Abu al-Aswad al-Duali (69 H.) adalah orang pertama yang menemukan huruf-huruf bertitik. Diceritakan bahwa Abu al-Aswad diperintahkan oleh Ziyad bin Abi Sufyan, penguasa Bashrah, sekitar tahun 48 H. Untuk membuat tanda baca dalam rangka membantu orang-orang agar dapat membaca Al-Qur’an dengan benar. Abu al-Aswad menundanya sampai dia mendengar kesalahan orang saat membaca ayat.[206]

2. Bantahan Bahwa *Qirâ`ât* Terjadi Sebab Tidak Adanya Tanda Harakat

   a. Q.S. al-Hijr/15: 8

   مَا نُنَزِّلُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةَ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ وَمَا كَانُوٓاْ إِذٗا مُّنظَرِينَ ٨

   “Kami tidak menurunkan malaikat melainkan dengan kebenaran (untuk membawa azab) dan mereka ketika itu tidak diberikan penangguhan.” (al-Hijr/15:8)

Disamping disebabkan tidak adanya tanda titik, menurut Goldziher perbedaan bacaan juga terjadi akibat tidak adanya tanda diakritikal (*ḫarakat*), sehingga dari situ muncul perbedaan gramatika (*nahw*) dan berimplikasi pada perbedaan makna atau *dalalah*-nya sebagaimana terjadi pada surat al-Hijr/15:8. Menurutnya Pada lafazh (نُنَزِّلُ) ulama berbeda pendapat, sebagian ulama membaca (نُنَزِّلُ) dan sebagian lain membaca dengan (تَنْزِلُ) dan (تُنْزِلُ). Pada bacaan pertama, yaitu mem-*fathah*-kan *nun* dan men-*tasydid*-kan *zay*, berarti ‘kami menurunkan malaikat’.

---

[205] Muhammad Izzan, *Ulumul Qur an: Telaah Tekstualitas dan Kontestualitas Al-Qur’an*, Bandung: Tafakur, 2009, hal. 74. Lihat juga, Ahmad bin Muhammad al-Banna, *Ittihaf Fadhl al-Basyar bil Qira’at al-Arba’ata ‘Asyar*…hal. 33.

[206] Subhi as Shalih, *Membahas Ilmu-Ilmu Al-Quran*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004, hal. 92.

Sementara pada bacaan yang kedua, yaitu men-*sukun*-kan *nun* dan tidak men-*tasydid*-kan *zay* yang berarti ‘malaikat turun’. Dalam hal ini Goldziher telah mengembalikan makna dari semua ragam *qirâ`ât* pada kalimat ini kepada satu pokok, namun dia telah melakukan kesalahan dalam menentukan *qirâ`ât* yang ada. *Qirâ`ât* yang ia sebutkan termasuk *qirâ`ât* munkar yang tidak terdapat dalam *qirâ`ât* tujuh maupun *qirâ`ât* empat belas dan tidak jelas siapa yang membacanya. Dalam pendapatnya ini Goldziher berargumen dengan *qirâ`ât masyhûrah* dan *qirâ`ât munkarah*. *Qirâ`ât masyhûrah mutawâtir* dalam ayat ini yaitu ( تُنَزِّلُ/ تُتَزَّلُ/ نُنَزِّلُ), sedangkan *qirâ`ât munkarah* pada ayat ini yaitu “*tanzilu* dan *tunzalu*” .[207] Dari sini dapat kita tarik kesimpulan, bahwa pedoman utama dalam *qirâ`ât* Al-Qur’an adalah “*riwayat*” dan bukan tulisan dan kreasi seseorang. Seandainya bukan karena faktor riwayat dan seseorang dengan bebas memberi tanda sendiri sesuai konteks dan makna ayat yang ia pahami, maka sangat memungkinkan terdapat lebih banyak bacaan yang tidak terbatas.

Sebaliknya, banyak sekali ungkapan Al-Qur’an yang dapat secara kontekstual dimasukkan lebih dari satu tanda titik dan tanda diakritikal, namun dalam banyak hal seorang sarjana *qirâ`ât* hanya membaca dengan satu cara. Walau suatu saat muncul ragam perbedaan bacaan, ragam perbedaan tersebut tetap mengacu pada Mushaf Ustmani, dan tiap pembaca dapat mensjustifikasi bacaannya atas dasar otoritas mata rantai atau silsilah yang berakhir pada Nabi Muhammad Saw.[208] Atas dasar ini kita dapat menyingkirkan tiap pembaca yang memberi bacaan yang ‘nyeleneh’ yang ingin memasukkan titik dan tanda diakritikal sesuai selera keinginannya sendiri.

b. Q.S. ar-Ra’d/13: 43

وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَسۡتَ مُرۡسَلٗاۚ قُلۡ كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدَۢا بَيۡنِي وَبَيۡنَكُمۡ
وَمَنۡ عِندَهُۥ عِلۡمُ ٱلۡكِتَٰبِ ﴿٤٣﴾

[207] Muhammad Hasan Jabal, *ar-Roddu ‘ala al-Musytasyriqin al-Yahudi Goldziher fi Mutho’anihi ‘ala al-Qira’at Al-Qur’aniyyah*, Thanta: Kulliyah Al-Qur’an al-Karim, 2001, cet. II, hal. 65.

[208] M. M. Al-A’zami, *Sejarah Teks Al-Qur’an Dari Wahyu Sampai Kompilasi,* diterjemahkan oleh Anis Malik Toha dari judul *The History Of The Qur’anic Text From Revelation to The Compilation: A Comparative Studi With The Old and New Testaments*. Jakarta: Gema Insani, 2005, hal 174.

Berkatalah orang-orang kafir: "Kamu bukan seorang yang dijadikan Rasul". Katakanlah: "Cukuplah Allah menjadi saksi antaraku dan kamu, dan antara orang yang mempunyai ilmu Al Kitab".

Dalam ayat ini menurut Goldziher boleh dibaca dengan jar-majrur (وَمِنۡ عِندَهُۥ) dan bentuk mabni *majhûl*/pasif (عُلِمَ). Padahal dengan membaca majhul/pasif kata (عُلِمَ) tidak termasuk dalam *qirâ`ah* tujuh atau empat belas, tatapi masuk ke dalam kategori munkar dan tidak absah sama sekali. Sedangkan *qirâ`ah* dengan *jar-majrûr* terdapat dalam *qirâ`ât* empat belas dari Hasan dan Muthawwa'i, karena itu *qirâ`ât* ini termasuk *syâdz*.[209] Para ulama sepakat bahwa *qirâ`ât syâdz* bukan-lah bagian dari Al-Qur'an. Sebab, Al-Qur'an tidak dapat diterima kecuali dengan sanad yang *mutawâtir*. Adapun *qirâ`ât syâdz* tidak termasuk dalam kategori *mutawâtir*. Jumhur ulama juga sepakat bahwa *qirâ`ât* non-mutawâtir yang di riwayatkan oleh para sahabat –siapapun itu, tidak boleh dibaca secara mutlak meskipun qira'ah tersebut susuai dengan rasm dan sesuai dengan kaidah gramatika bahasa Arab.[210] Karena sekali lagi, pedoman utama dalam *qirâ`ât* Al-Qur'an adalah riwayat *shaẖiẖ mutawâtir*, dan tidak ada pilihan atau kreasi dalam *qirâ`ât* Al-Qur'an.[211]

c. Q.S. al-Maidah/5:6

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ ... ٦

"Wahai orang-orang yang beriman! Apabila kamu hendak melaksanakan salat, maka basuhlah wajahmu dan tanganmu sampai ke siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kedua kakimu sampai ke kedua mata kaki..."(al-Maidah/5: 6)

Ayat di atas menjelaskan, bahwa seseorang yang mau mendirikan shalat (jika berhadats), diwajibkan untuk berwudu'. Adapun caranya yaitu, dimulai dengan mencuci muka, kemudian

---

[209] Muhammad Hasan Jabal, *ar-Roddu 'ala al-Musytasyriqin al-Yahudi Goldziher fi Mutho'anihi 'ala al-Qira'at Al-Qur'aniyyah*…hal. 65.

[210] 'Abd al-Fattah al-Qadi, *al-Qira'at asy-Syadzah wa Taujihuha Min Lughoh al-'Arabiy*, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabiy, 1981 M. / 1401 H., hal. 9. Lihat juga, Sabrî al-Asywah, I'jaz al-Qirâ'ât al-Qur'âniyyah, Kairo : Maktabah Wahbah, hal. 15.

[211] Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Modern*...hal. 14.

mencuci dua tangan sampai siku, mengusap kepala, dan membasuh kaki sampai dua mata kaki. Sementara itu, para ulama berbeda pendapat tentang, apakah dalam berwudhu', kedua kaki (وارجلكم) wajib dicuci ataukah hanya wajib diusap dengan air.

Menurut Goldziher ayat ini menunjukkan perbedaan karena tidak adanya tanda diakritikal yang berimplikasi pada perbedaan makna. Perbedaan tanda baca tersebut, mempresentasikan sebuah gambaran perbedaan secara fiqih. Melalui ayat ini Goldziher berpendapat bahwa dispensasi (*rukhshah*) yang ditolak sebagaimana yang dikatakan oleh aliran Syi'ah adalah, menganggap cukup dengan mengusap yang menutupi dua kaki (penutup kaki) ketika berwudlu sebagai ganti dari membasuh keduanya (*mas<u>h</u>ul khuffain*), dengan bersandar pada *'athaf* lafazh وأرجلكم pada lafazh بِرُءُوْسِكُمْ yang di-*jar*-kan dengan huruf *ba'*. Sementara kewajiban membasuh kedua kaki didasarkan pada athafnya lafazh وأرجلكم pada lafazh وُجُوْهَكُمْ, karena berposisi sebagai *maf'ûl* dari lafazh فَاغْسِلُوْا.[212]

Menjawab tuduhan tersebut, Abdul Halîm an-Najjâr menjelaskan bahwa kalimat وأرجلكم pada ayat ini boleh dibaca dengan nashab dan khafad/jer. Nafi', Ibnu 'Amir, Hafs, Kisa'i dan Ya'qub, membaca dengan *nashab* karena '*athf* kepada أيديكم, dengan demikian hukum yang dihasilkan adalah membasuh sebagaimana membasuh wajah secara keseluruhan. Sedangkan sarjana *qirâ`ât* lain membaca dengan *khafadh* (*jar*) karena *'athaf* pada lafazh بِرُءُوْسِكُمْ, dengan demikian hukum yang dihasilkan adalah mengusap sebagiamana mengusap kepala. Hukum yang terkandung *qirâ`ât* versi kedua, yaitu 'mengusap kaki', berlaku bagi orang yang dalam keadaan memakai *al-khuffaîn* (sepatu boot). Sementara hukum yang terkandung dalam *qirâ`ât* yang pertama, yaitu 'membasuh kaki', berlaku badi orang yang tidak dalam keadaan memakai *al-khuffaîn* (sepatu boot). Jumhur ulama cenderung memilih *qirâ`ât* (وَاَرْجُلَكُمْ). Dengan demikian, mereka berpendapat, bahwa dalam berwudu kedua kaki wajib dicuci atau dibasuh, dan tidak cukup diusap dengan air.[213] Dalam pada itu, sementara ulama lainnya mengakui adanya ketentuan hukum yang berbeda dalam kedua versi *qirâ`ât* tersebut, sehingga diantara mereka ada yang membolehkan untuk memilih salah satu dari kedua ketentuan hukum tersebut, dan ada pula yang mewajibkan untuk menggabungkan kedua ketentuan hukum tersebut.

---

[212] Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Modern*...hal. 15.

[213] Musthafa Sa'id al-Khann, *Atsar al-Ikhtilâf fi al-Qowâid al-Usûliyyât fi Ikhtilâf al-Fuqohâ'*, Bairut: Muassasah al-Risalah, 1981, cet. II, hal. 38.

Dari uraian di atas tampak dengan jelas, bahwa perbedaan *qirâ`ât* dalam hal ini, dapat menimbulkan perbedaan *istinbâth* hukum, baik dalam cara *istinbâth* maupun ketentuan hukum yang di *istinbâth*-kan. Meskipun kedua bacaan mengandung makna berbeda, keduanya wajib untuk diterima semuanya dan menganggapnya sebagai Al-Qur'an selama keduanya bersumber dari riwayat *mutawâtir*.[214] Ayat-ayat Al-Qur'an yang didalamnya terdapat perbedaan *qirâ`ât* dan memiliki pengaruh terhadap *istinbâth* hukum Islam, walaupun jumlahnya relatif sedikit tetapi ternyata dapat menambah keluasan dan keluwesan hukum Islam. Di samping itu dapat menambah dan memperkaya alternatif bagi kaum muslimin dalam memahami dan mengamalkan hukum Islam.

d. Ar-Rum/30: 2

غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ ۝٣

"Bangsa Romawi telah dikalahkan, di negeri yang terdekat dan mereka setelah kekalahannya itu akan menang" (Ar-Rum/30: 2)

Menurut Goldziher, makna eksplisit pada ayat tersebut harus dihindari sebab ada kontradiksi. Yaitu bahwa bangsa Romawi menderita kekalahan atas bangsa Persia, dan setelah itu Romawi akan menang atas Persia. Hanya saja, tidak semua sarjana *qirâ`ât* sepakat terhadap *qirâ`ât* teks seperti yang dipaparkan. Mereka juga membaca kata *ghuliba (*غُلِبَ*)* menjadi *ghalaba (*غَلَبَ*)*, dengan merujuk kepada bangsa Romawi yang memberikan pertolongan kepada bangsa Arab di tapal batas Syiria, akan dikalahkan oleh kaum Muslimin dalam beberapa tahun. Sehingga menurut Goldziher, pada ayat ini terdapat *qirâ`ât masyhûrah* dan *qirâ`ât* yang bertolak belakang dengannya (*non-masyhûrah*) yang keduanya sangat berseberangan. Mereka yang menang dalam *qirâ`ât masyhûrah* (Romawi) adalah mereka yang kalah dalam *qirâ`ât* non- *masyhûrah*. Dan kata kerja aktif (*mabnî fâil*) pada *qirâ`ât masyhûrah* adalah kata kerja pasif (*mabnî maf'ûl*) pada *qirâ`ât non- masyhûrah*. Jadi, kedua *qirâ`ât* tersebut merupakan dua *qirâ`ât* dan dua penta`wilan terhadap satu bentuk firman Allah yang saling kontardiksi sampai pada implikasi yang cukup jauh.

Menjawab tuduhan Goldziher tersebut, bahwa *qirâ`ât mutawâtir* dalam ayat ini ialah dengan membaca (غُلِبَت... سَيَغْلِبُوْنَ)

[214] Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Modern*...hal. 15.

yang bermakna bahwa bangsa Ramawi setelah kekalahannya dari Bangsa Persia, akan berbalik mengalahkan bangsa Persia. Sedangkan bacaan yang dikutip Goldziher dengan membaca menggunakan kata kerja aktif (*mabnî fâil*) sehingga menjadi (غَلَبَت... سَيُغْلَبُوْنَ) yang bermakna bahwa bangsa Romawi yang telah menolong bangsa Arab di daerah yang dekat dengan Syiria, kelak akan kalah oleh kaum muslimin pada tahun-tahun mendatang. Bacaan ini merupakan *qirâ`ât syâdz* yang dinisbatkan kepada sahabat Ali bin Abi Thalib dan Abi Sa'id al-Khudrîy.[215] Sementara dalam *qirâ`ât*, suatu bacaan akan diterima jika bacaan tersebut benar-benar mutawâtir dan *masyhûr* dikalangan sahabat dan para ulama *qirâ`ât*. Bacaan tersebut diriwayatkan oleh banyak orang dari banyak orang dan seterusnya sampai kepada Nabi Muhammad saw. Sebab Al-Qur'an adalah kalamullah yang menjadi sumber utama dalam agama Islam. Sebagai sumber utama satu bacaan harus betul-betul menyakiknkan. Menurut jumhur ulama jika ada satu bacaan yang tidak *masyhûr* seperti bacaan *Aẖad*, maka bacaan tersebut di nilai *syâdz* dan tidak dapat diterima, meskipun sesuai dengan *rasm* dan kaidah Bahasa Arab.[216]

Adapun asbabun nuzul dari bacaan *mutawâtir* ayat ini yaitu diriwayatkan oleh Ibnu Abi Hatim yang bersumber dari Ibnu Syihab. Di riwayatkan pula oleh Ibnu Jarir at-Thabari yang bersumber dari 'Ikrimah, Yahya bin Ya'mar, dan Qatadah, bahwa ketika kaum Muslimin belum hijrah ke Madinah, kaum musyrikin berkata dengan berapi-api: "Kami tahu bahwa orang-orang Romawi (ahli kitab yang percaya kepada Nabi Isa as.) telah dikalahkan oleh kaum Majusi (penyembah api). Dan kalian menganggap akan mengalahkan kami dengan alasan kalian beriman kepada kitab yang diturunkan kepada Nabi kalian. Bagaimana pandangan kalian sekarang, setelah kaum Majusi mengalahkan Romawi, padahal mereka itu (Romawi) itu ahli kitab. Karenanya kami pun pasti dapat mengalahkan kalian sebagaimana Persia mengalahkan Romawi." Maka turunlah ayat ini (ar-Rum/30:1-5) yang menegaskan bahwa setelah kekalahan itu, bangsa Romawi akan menang.[217]

---

[215] Umar bin Ibrahîm Ridwân, *Arô al-Mustasyriqîn Haula Al-Qur'an al-Karîm wa Tafsîrihi*...hal. 530.

[216] 'Abd al-Fattah al-Qadi, *al-Qira'at asy-Syadzah wa Taujihuha Min Lughoh al-'Arabiy*…hal. 10.

[217] Umar bin Ibrahîm Ridwân, *Arô al-Mustasyriqîn Haula Al-Qur'an al-Karîm wa Tafsîrihi*...hal. 530.

Menurut Quraish Shihab, dalam suatu riwayat dikemukakan bahwa kaum musyrikin mengejek kaum muslim. Nabi mengetahui ejekan tersebut melalui sahabat Abu Bakar ra. Nabi pun bersabda: "mereka (Persia) akan dikalahkan dalam beberapa tahun lagi". Ketika itu pertaruhan atau perjudian belum diharamkan sehingga Abu Bakar ra bertaruh melawan Ubay bin Khalaf tentang kebenaran informasi Al-Qur'an tersebut. Beliau menyatakan bahwa dalam masa enam tahun ke depan, Byzantium akan mengalahkan Persia. Tetapi setelah berlalu masa itu dan kemenangan dimaksud belum kunjung datang, Nabi mengusulkan agar Abu Bakar menambah taruhan dan memperpanjang waktu sampai dibawah sepuluh tahun, karena kata bidh' menunjuk angkat antara tiga sampai sembilan.[218]

Riwayat, yang menyebutkan bacaan *ghalabat* (dengan fathah, artinya: mengalahkan/ menang) menegaskan bahwa ayat tersebut turun pada saat negara Romawi unggul bersamaan dengan unggulnya kaum Muslimin pada perang Badar. Sedangkan riwayat kedua, yang menyebutkan bahwa bacaan *ghulibat* (dengan *dhumah*, artinya: dikalahkan), menegaskan bahwa ayat tersebut mengandung arti: "Persia menang atas Romawi, dan akan dikalahkan oleh kaum Muslimin." Berdasarkan hal di atas, kedua riwayat itu dapat dibenarkan dan tidak mengandung kontradiksi sebagaimana asumsi Ignaz Goldziher. Keduanya memiliki pengertian yang saling melengkapi dan keduanya bisa dikompromikan. Dengan demikian pendapat Goldziher batal dan tertolak.

Goldziher melalui ayat ini berasumsi bahwa perbedaan ragam bacaan Al-Qur'an penuh dengan kontradiksi yang diantaranya tidak diketahui mana yang sahih dan mana yang pasti. Padahal, munculnya teks dalam berbagai macam versi, semuanya adalah *sa<u>h</u>i<u>h</u>* jika dinisbatkan pada sumbernya dan *mutawâtir* dari segi riwayat-nya. Dalam hal ini tidak ada sedikitpun kekacauan dan ketidak pastian bacaan *qirâ`ât* Al-Qur'an. Tidak ada sedikit pun kekacauan dan ketidakpastian bacaan teks Al-Qur'an. Kendati terjadi perbedaan bacaan pada suatu teks, semua bacaan tersebut *mutawâtir* dan dapat dipastikan *sa<u>h</u>i<u>h</u>* pertaliannya dengan sumber yang asli, yaitu Rasulullah.[219]

Dari berbagai argumentasinya, tampak sekali bahwa Goldziher menganggap bahwa Al-Quran adalah dokumen tertulis atau teks,

---

[218] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, Vol. 11, hal. 8.

[219] Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Modern*...hal. 4.

istilah yang selalu mereka pakai adalah "*writing*" dan "*reading the text*" (tulisan dan pembacaan dari teks tertulis). Padahal dari mulai proses pewahyuan maupun cara penyampaian, pengajaran dan periwayatannya dilakukan melalui tradisi oral dan hafalan. Proses transmisi seperti ini dengan *isnad* yang *mutawâtir* dari generasi ke generasi, telah menjamin keutuhan dan keasliannya. Maka dari itu, bacaan Al-Qur'an pada dasarnya bukanlah tulisan, manuskrip, dan ijtihad sahabat, tetapi merupakan bacaan (*qirâ'ah*) yang bersumber dari wahyu Illahi, sementara tulisan berfungsi hanya sebagai penunjang.[220]

Penulisan Al-Qur'an adalah cara kedua yang digunakan dalam proses pengumpulan atau penjagaan Al-Qur'an, yaitu dengan menuliskan ayat-ayat dalam media tulis seperti kertas, kulit, pelepah kurma, dan sebagainya.[221] Dengan demikian *qira'at* Al-Qur'an semuanya di peroleh melalui proses *talaqqi* dari Rasulullah Saw., bukan disebabkan tidak adanya tanda titik dan tanda harakat pada tulisan arab kuno. Misalnya pada bacaan (كُن فَيَكُونُ) yang terdapat dalam QS. Ali Imran/3:47, huruf terakhir pada kalimat tersebut tidak dibaca kecuali dengan *dhummah* (*rafa'*). Sementara bacaan (كُن فَيَكُونُ) yang terdapat dalam QS. Yasin/36:82, dapat dibaca dengan *dhummah* (*rafa'*) atau dengan *fathah* (*nashab*). Seandainya Al-Qur'an di didasarkan atas kebebasan membaca tulisan yang tidak ada tanda titik dan tanda harakat, niscaya akan ada lebih banyak model bacaan pada kalimat tersebut.[222]

Dari kasus pengumpulan Al-Qur'an pada masa Abu Bakar dapat disimpulkan bahwa ukuran ke-*mutawâtir*-an adalah *tawâtur hifzhi* dan *tawâtur kitâbi*.[223] Al-Qur'an harus diriwayatkan sesuai hafalan orang banyak (sahabat) dan tulisan Al-Qur'an yang ditulis oleh penulis wahyu atas perintah dan dihadapan Nabi . Kedua syarat ini digunakan karena adanya tradisi penghafalan Al-Qur'an yang di lakukan Rasulullah dan para sahabat, serta perintah beliau

---

[220] Muhammad Ahmad Mufliẖ al-Qadlaâh, *et.al.*, *Muqaddimât fî 'Ilm al-Qirâ`ât*, hal. 48.

[221] M. Thahir ibn Abdul Qadir al-Kurdi Al Makky, *Târikh al-Qur'an wa ghoroibu rasmihi wa hukmihi*...hal. 81-82.

[222] M. Thahir ibn Abdul Qadir al-Kurdi Al Makky, *Târikh al-Qur'an wa ghoroibu rasmihi wa hukmihi*...hal. 115.

[223] Said Agil Husein al-Munawwar, al-Qur'an membangun Tradisi Kesalehan Hakiki...hal. 27. Pendapat ini dikutip dari Muhammad Abu Syuhbah, al-Madkhal li Dirasat al-Qur'an al-Karim, cet. ke-2, Kairo: Dar al-Kutub, 1973, hal. 289.

untuk menulis Al-Qur'an kepada penulis-penulis wahyu Al-Qur'an.

Seorang orientalis yang objektif, Michael Zwettler mencatat bahwa pada zaman kuno, ketika menulis jarang digunakan, hafalan dan transmisi oral diamalkan dan diperkuat pada tingkat yang kini tidak dapat diketahui. Maka, sebagian besar dari wahyu dengan mudah dihafalkan oleh sebagian besar orang dalam komunitas Nabi. Ini berarti Zwettler mengakui adanya tradisi periwayatan daripada tulisan.[224]

Dalam sejarah penulisannya, pola penulisan Al-Qur'an mengikuti rasm 'Utsmani, yaitu pola penulisan Al-Qur'an yang digunakan sahabat 'Utsman bin Affan dan para penulis wahyu dalam menulis dan membukukan kembali mushaf Al-Qur'an.[225] Diantara spesifikasi dari *rasm 'Utsmâni* yaitu pola penulisannya dapat mengakomodir perbedaan bacaan dalam satu bentuk tulisan. Dengan begitu, penulisan *rasm 'Utsmâni* dapat menghimpun segi bacaan yang berbeda-beda yang didasarkan atas bacaan yang *mutawâtir*. Sehingga dalam satu kata terdapat indikator qirâ'at yang berbeda dengan pola penulisan menggunakan satu bentuk rasm, apabila hal itu memungkinkan. Karena saat itu *Masâẖif 'Ustmâniyyah* masih belum terdapat tanda baca seperti titik, harakat, dan sebagainya.[226]

Pernyataan yang dikemukakan Goldziher sejatinya tidak memberikan pengaruh pada variasi bacaan yang telah lama berkembang dan diyakini *mutawâtir* oleh kalangan intelektual muslim. 'Abd al-Ḥalîm an-Najjâr sebagai penerjemah buku *Mażâhib at-Tafsîr al-Islâmî* juga berkomentar dan mengkritik pandangan Goldziher. Ia mengatakan bahwa munculnya teks dengan berbagai versi bacaan, semuanya *shaẖiẖ* karena dinisbatkan kepada sumbernya (Rasulullah) dan mutawātir dari segi periwayatan. Kendati terjadi perbedaan bacaan pada suatu teks, semua bacaan tersebut mutawātir dan dapat dipastikan ṣaḥīḥ pertaliannya dengan sumber yang asli, yaitu Rasulullah.

---

[224] Hamid Fahmi Zarkasyi, "Tradisi Orientalisme dan Framework Studi Al-Qur'an", dalam *Jurnal Tsaqafah*… hal. 14.

[225] Para sahabat yang menjadi juru tulis wahyu yang terkenal yaitu : Abū Bakr, 'Umar, 'Usman, 'Aliy, 'Amir ibn Fuhairah, Ubai ibn Ka'b, Sabit ibn Qais, Zaid ibn Sabit, Mu'awiyah, Yazid, al-Mughirah ibn Syu'bah, Zubair ibn 'Awwam, Khalid ibn Walid, al-'Ala al-Hadramiy, 'Amru ibn 'As, Muhammad ibn Maslamah, dan lain-lain. (Hasbi Ash-Shiddieqy, Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an/Tafsir, Jakarta: Bulan Ibntang, 1992, hal. 69.)

[226] Ahmad Muhammad Abu Zaethar, *Lathâif al-Bayân fi-Rasm Al-Qur'an*, Kairo, Muhammad Ali Soih, 1970, hal. 79-80.

Untuk memperkuat argumentasi di atas, Muhammad Musthafa A'zami mengambil sampel dari *shaẖiẖ Bukhâri* dalam *fadhâil al-Qur'ân*. Dalam buku tersebut diriwayatkan, bahwa suatu ketika Umar dan Hisyam bin Hakim berselisih bacaan tentang sepotong ayat dalam surah *al-Furqân*, padahal keduanya pernah sama-sama belajar langsung dari Rasulullah saw. Umar bertanya kepada Hisyam, siapa yang telah mengajarinya. Hisyam pun menjawab, "Nabi Muhammad." Mereka kemudian langsung mengklarifikasi bacaan tersebut kepada Rasulullah saw, dan kemudian beliau membenarkan bacaan keduanya. Kejadian serupa juga pernah dialami oleh Ubay bin Ka'ab dengan para shahabat yang lain. Tidak ada seorangpun yang berani "mengada-ada" dalam membuat silabus sendiri. Semua bacaan sekecil apapun merupakan warisan Nabi Muhammad saw.[227]

A'zami menegaskan, bahwa perbedaan varian bacaan tersebut adalah sunnah, suatu praktik yang menunjukkan tata cara bacaan setiap ayat. Dari sini lah al-A'zami menyimpulkan bahwa tidak ada bacaan bermula dari kevakuman atau hasil tebakan seorang penggubah yang dilakukakan secara pribadi.

Sebagaimana diajarkan oleh Rasulullah saw, bahwa pedoman untuk mengambil *qirâ`ah* Al-Qur'an adalah dengan memakai metode periwayatan dan *talaqqî musyâfaẖah*[228] (berguru secara langsung) sebab di dalam Al-Qur'an terdapat sekian bacaan yang cara pengucapannya harus melalui pengajaran langsung.[229] Adanya perbedaan *qirâ`ât* adalah memang bersumber dari pengajaran dari Rasulullah saw. yang diperoleh dari malaikat Jibril, karena para sahabat memperoleh bacaan tersebut demikian sehingga menjadi berbeda pula ketika pengajaran sahabat itu diterima oleh *tâbi'în*. Demikian pula *tâbi' tâbi'în* memiliki versi bacaan yang tak sama akibat beragamnya bacaan yang diajarkan oleh *tâbi'în*. Keadaan ini berlanjut hingga muncul para imam *qurrâ'* yang populer itu. Mereka mengkhususkan diri dalam *qirâ`ât* tertentu kemudian

---

[227] M. M. Al-A'zami, *Sejarah Teks Al-Qur'an Dari Wahyu Sampai Kompilasi...*hal. 168.

[228] *Talaqqi Musyafahah* yaitu seorang guru membacakan Al-Qur'an di depan murid, dan para murid mendengarkan dan menirukannya. Atau seorang guru mendengarkan dan membenarkan bacaan Al-Qur'an yang di baca oleh murid. (Ahmad Mahmud 'Abd as-Sami' al-Hafyan, *Asyhar al-Musthalahat fi Fan al-Ada` wa al-Qira'at*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2001, hal. 24., Muhammad Ahmad Mufliẖ al-Qadlaâh, *et.al.*, *Muqaddimât fî 'Ilm al-Qirâ`ât*, Oman: Dâr Umar, 2001, hal. 48.)

[229] Ahmad Mahmud 'Abd as-Sami' al-Hafyan, *Asyhar al-Musthalahat fi Fan al-Ada` wa al-Qira'at*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2001, hal. 23.

mengajarkan dan menyebarkan *qirâ`ah* masing-masing. Namun, para orientalis yang terpengaruh oleh ilmu-ilmu social Barat dan juga oleh metodologi kajian Bible menekankan pada fakta-fakta empiris yang berlebihan sehingga bukti-bukti lain selain yang memiliki fakta fisik (*habeas corpus*) tidak dapat diterima. Hal ini terbukti dari besarnya perhatian orientalis yang berlebihan dalam mengkaji sejarah kompilasi teks Al-Qur'an atau sejarah teks Al-Qur'an.[230]

Di sini jelaslah, secara garis besar argumentasi Goldziher bersandar kepada riwayat munkar dan tidak dapat dipertanggungjawabkan kebenarannya dan tampak hanya sekedar pembuktian yang dipaksakan dari asumsinya yang salah terhadap Al-Qur'an dan *qirâ`ât*. Pandangan Goldziher yang keliru terhadap qirâ'ah, jelas terjadi karena dia tidak mempunyai konsep isnâd sebagaimana tertera di atas. Sehingga argumentasinya cenderung mencampur adukkan antara *qirâ'ah* yang mutawattir dengan yang *dha'îf* atau yang *syâdz*. Bahkan, menurutnya upaya mengklasifikasikan yang *mutawâtir* dari yang *syâdz* adalah upaya ijtihad manusiawi. Menurutnya, belum tentu yang dianggap *syâdz* itu benar-benar *syâdz* atau sebaliknya, yang mutawâtir pun demikian. Sikap Goldziher tersebut tentunya menafikan sikap kesungguhan dan kehati-hatian para shahabat dan para ulama dalam proses univikasi *qirâ`ât* demi untuk menjaga validitas Al-Qur'an. Goldziher menganggap tulisan adalah segalanya, menganggap manuskrip sebagai neraca dan kriteria, sehingga suatu bacaan menurut teorinya mesti disesuaikan dengan mengikuti teks, terlepas apakah *qirâ`ah* tersebut *masyhûr* atau tidak.

Pendapat Goldziher ini dengan amat tegas menyatakan bahwa Al-Qur'an ialah buatan para sahabat dan karya Nabi Muhammad, bukan kalam Allah yang langsung diturunkan-Nya ke dalam hati sanubari beliau. Pendapat ini jelas sekali tidak di dukung oleh fakta sejarah yang valid. Dari sudut dogmatis ditemukan sejumlah ayat Al-Qur'an yang secara eksplisit bahwa wahyu Al-Qur'an yang diterima Nabi Muhammad itu benar-benar wahyu Ilahi bukan karya Nabi Muhammad atau karya para sahabat. Seperti pada surat Al-Qiyamah/75:16-19, Yunus/10:15, al-Haqqah/69:44-47.

Ketiga kelompok ayat yang tersebut dengan sangat jelas menyatakan bahwa Al-Qur'an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw itu bukan hanya maknanya saja, melainkan sekaligus bersama lafazhnya. Seandainya hanya maknanya saja

---

[230] Manna' al-Qattân, *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur'ân*…hal. 173.

yang turun, tentu beliau tidak perlu tergesa mengulangi bacaan Jibril sebagaimana terekam dalam Al-Qiyamah/75:16-19. Begitu suatu ayat dibacakan Jibril, Nabi langsung menggerakkan lidahnya karena khawatir ada kata-katanya yang terlupakan jika selesai dibacakan semuanya. Karena kondisi yang demikian itulah, maka Allah memperingatkan Nabi dalam ayat tersebut agar tidak tergesa-gesa menggerakkan lidahnya untuk mengulangi bacaan Jibril itu sebab Allah menjamin tidak akan ada ayat yang luput, tapi semua ayat yang turun itu akan terhimpun dalam hati sanubarinya. Seandainya Al-Qur'an itu karangan Nabi Muhammad sendiri, tentu beliau tidak akan seperti itu karena tidak khawatir akan terlupakan sebagian wahyu yang turun. Tapi karena semua lafazh yang turun itu murni dari Allah, maka wajar timbul kekhawatiran beliau bahwa akan ada wahyu yang terlupakan. Tapi setelah ada jaminan Allah bahwa semua ayat yang turun itu akan terhimpun dalam hati sanubarinya, dan Nabi pun merubah cara bacanya.

E. Perbedaan Bacaan Al-Qur'an Tidak Terjadi Sebab Kreasi Ahli *qirâ`ât* yang dengan bebas mengubah, menambah, dan mengganti bacaan untuk menyesuaikan topik dan kepentingan tertentu.

Disamping karena tidak adanya tanda titik dan tanda diakritikal (harakat) dalam mushaf 'Utsmani, Goldziher juga berpendapat bahwasanya perbedaan *qirâ`ât* terjadi sebab para sarjana *qirâ`ât* dapat dengan bebas merubah dan mengganti bacaan Al-Qur'an sesuai dengan motif dan topik tertentu berikut ini.

1. Bantahan bahwa ragam *qirâ`ât* Al-Qur'an terjadi untuk kepentingan transedensi

   a. Bantahan bahwa *qirâ`ât* terjadi untuk melindungi kesucian Dzat Allah (*tanzihy*) dari persepsi negatif.

شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلۡعِلۡمِ قَآئِمَۢا بِٱلۡقِسۡطِۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ١٨

"Allah menyatakan bahwa tidak ada tuhan selain Dia; (demikian pula) para malaikat dan orang berilmu yang menegakkan keadilan, tidak ada tuhan selain Dia, Yang Mahaperkasa, Maha bijaksana." (Ali Imran/3: 18)

Goldziher berpendapat, bahwa terdapat beberapa perubahan untuk tujuan penyucian (transendensi). Sebagaimana terdapat dalam surat Ali Imran/3:18. Goldziher berpendapat kandungan makna dalam ayat tersebut tidak dapat diterima oleh sebagian ulama karena terdapat ungkapan yang tidak sesuai dengan posisi ketuhanan. Dengan alasan bahwa apa yang membangkitkan kesaksian Allah untuk diri-Nya dengan membarengkan penyebutan bersama para malaikat dan orang-orang yang memiliki ilmu bahwa mereka bersaksi bersama Allah. Kemudian mereka (para ulama) dengan bebas berusaha meluruskan hal itu dengan melakukan penggantian (*tabdil*) dan perubahan (*taghyîr*) dari membaca kata kerja (شَهِدَ) menjadi bentuk plural (شُهَدَاءُ ٱللَّهُ) untuk melindungi Dzat Allah dan untuk menjaga keserasian dengan konteks ayat sebelumnya.[231] Dengan kata lain, diantara faktor penyebab lahirnya perbedaan bacaan adalah adanya upaya penjagaan untuk melindungi kesucian Dzat Allah. Disini, sebagian sarjana *qirâ`ât* berkeinginan untuk menghilangkan kekhawatiran tersebut karena munculnya penafsiran yang nampak tidak layak, dengan melakukan perubahan kecil dalam teks.

Pandangan Goldziher tidak memiliki landasan dasar yang kuat. *Qirâ`ah* tersebut (شُهَدَاءُ ٱللَّهُ) sama sekali tidak bisa di jadikan pedoman dan tidak memiliki asal yang jelas. Bacaan yang dipaparkan oleh Goldziher termasuk *qirâ`ah syâdz* atau munkar karena tidak ditemukan dalam *qirâ`ât* tujuh maupun *qirâ`ât* empat belas dan tidak jelas siapa yang membacanya.

Meskipun demikian, Goldziher yang mengehendaki keserasian pada ayat tersebut tidak mengimplementasikannya pada ayat 166 surat an-Nisa'. Hal ini menunjukkan bukti bahwa dia (Goldziher) mendasasarkan pendapatnya pada hawa nafsu. Kalau saja *qirâ`ât* yang pertama itu didasarkan pada apa yang disebutnya, maka seharusnya dia konsisten menerapkan hal ini pada ayat 166 surat an-Nisa'.[232]

Para ulama sepakat membaca ayat ini dengan (شَهِدَ). Kata (شَهِدَ) yang di terjemahkan dengan menyaksikan memiliki banyak arti antara lain, melihat, mengetahui, menghadiri, dan menyaksikan baik dengan mata kepala maupun dengan mata hati. Seorang saksi adalah yang menyampaikan kesaksian di pengadilan atas dasar pengetahuan yang diperolehnya, kesaksian mata atau hati. Dari sini kata (شَهِدَ) pada ayat

---

[231] Umar bin Ibrahîm Ridwân, *Arô al-Mustasyriqîn Haula Al-Qur'an al-Karîm wa Tafsîrihi*, Riyadh: Dâr Thoybah, 1992, hal. 517.

[232] Umar bin Ibrahîm Ridwân, *Arô al-Mustasyriqîn Haula Al-Qur'an al-Karîm wa Tafsîrihi*...hal. 517.

tersebut dipahami dalam arti menjelaskan dan menerangkan kepada seluruh makhluk. Kesaksian Allah atas dirinya bahwa tiada Tuhan selain diri-Nya diikuti dengan kesaksian malaikat dan orang-orang yang berilmu bahwa tiada Tuhan selain Dia. Kesaksian malaikat tercermin dalam ketaatan mereka kepada Allah. Sedangkan kesaksian orang-orang yang berilmu tercermin berdasarkan dalil-dalil logika yang tidak terbantahkan, juga pengalaman ruhani yang mereka dapatkan, serta fitrah yang melekat pada diri mereka. Pada ayat ini Allah menyampaikan kesaksian-Nya untuk menyakinkan setiap yang ragu akan keesaan dan kekuasaan-Nya.[233]

Melalui penilaianya terhadap ayat ini, tampak sekali bahwa Goldziher tidak konsisten dengan pendapatnya. Sebelumnya dia (Goldziher) menegaskan bahwa upaya proteksi untuk menghindari ungkapan yang mungkin tidak sesuai dengan posisi ketuhanan bukan faktor utama lahirnya perbedaan *qirâ`ât*.[234] Kelihatannya dia mengalami ambivelensi antara menjadikan upaya penjagaan (proteksi) tersebut sebagai faktor lahirnya perbedaan *qirâ`ât* dengan hal itu bukan sebagai faktor lahirnya perbedaan *qirâ`ât*. Karena *qirâ`ât* yang telah tersusun tidak mendapatkan legitimasi pegangan seperti yang ada dalam kitab-kitab Yahudi. Jadi, ini adalah bukti keistimewaan yang hanya dimiliki oleh *qirâ`ât* dan sebagai dalil bahwa *qirâ`ât* tersebut tidak dikemukakan karena adanya dorongan nafsu dan pemuasan jiwa.[235]

Selain ayat tersebut, upaya melindungi kesucian Dzat Allah juga terdapat pada:

b. As-Shaffat/37: 12

بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ ﴿١٢﴾

"Bahkan engkau (Muhammad) menjadi heran (terhadap keingkaran mereka) dan mereka menghinakan (engkau)."

Melalui ayat ini Goldziher berpendapat bahwa perbedaan *qirâ`ât* Al-Qur'an kadangkala disebabkan adanya kebebasan para sarjana *qirâ`ât* dengan motif menghindarkan Allah dari persepsi negatif. Hal ini terlihat pada ayat diatas dimana Ibnu Mas'ud membacanya dengan menggunakan kata ganti orang pertama tunggal

---

[233] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, Vol. 11, hal. 37.

[234] Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Modern*...hal. 29.

[235] Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Modern*...hal. 33-34.

(*mutakallim*) sehingga menjadi عَجِبْتُ. Sebab adanya makna yang tidak etis yang menggambarkan Allah Swt dengan adanya sifat heran. Sehingga sasaran pembicaraan (khitab) dialihkan dari Allah Swt. kepada Nabi Muhammad sebagai bentuk pelurusan (*tasẖîẖ*).[236]

Kedua *qirâ`ât* tersebut sama-sama *shaẖiẖ* dari segi riwayatnya. Keduanya adalah *qirâ`ah* yang masyhur. Bacaan dengan membaca *dhummah ta'* dibaca oleh Hamzah dan al-Kisai, keduanya imam *qirâ`ât* tujuh dari Kufah, kemudian oleh Khalaf (299 H) dari kalangan imam *'asyrah*, dan Al-A'masy Sulaiman bin Mahran dari kalangan imam *qirâ`ât arba'ah 'asyr*. Sedangkan bacaan dengan *fathah ta'* dibaca oleh Nâfi', Ibn Katsir, Abu 'Amr, 'Ashim, Ibn 'Amir, dari kalangan *qurrâ` as-sab'ah*, kemudian oleh Abu Ja'far Yazid dan Ya'qub bin Ishaq dari kalangan qurra' al-'asyroh, kemudian oleh Al-Yazidi ibn Yahya ibn al-Mubarok, Ibn Muhaisin Muhammad ibn Abdurrahman, dan Hasan bin Yasar al-Basyri, dari kalangan *qurrâ' arba'ah 'asyr*.[237]

Al-Qur'an turun dengan memuat kedua bacaan tersebut. Tidaklah salah satu diantaranya lebih di unggulkan dari pada yang lain. Rasulullah telah mengizinkan untuk membaca dengan dua model *qirâ`ah* ini. sementara dari segi makna, ketakjuban atau keheranan bisa saja disandarkan kepada Allah melalui pentakwilan sebagaimana ayat *mutasyâbihat* lainnya dalam Al-Qur'an. Bisa juga disandarkan kepada Nabi Muhammad saat beliau sedang berbicara dengan lawan bicaranya.[238]

c. al- Ankabut/29: 2-3

أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتۡرَكُوٓاْ أَن يَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا وَهُمۡ لَا يُفۡتَنُونَ ٢ وَلَقَدۡ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ
مِن قَبۡلِهِمۡۖ فَلَيَعۡلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ وَلَيَعۡلَمَنَّ ٱلۡكَٰذِبِينَ ٣

"Apakah manusia mengira bahwa mereka akan dibiarkan hanya dengan mengatakan, "Kami telah beriman," dan mereka tidak diuji? Dan sungguh, Kami telah menguji orang-orang sebelum

---

[236] Muhammad Hasan Jabal, *ar-Roddu 'ala al-Musytasyriqin al-Yahudi Goldziher fi Mutho'anihi 'ala al-Qira'at Al-Qur'aniyyah*, Thanta: Kulliyah Al-Qur'an al-Karim, 2001, cet. II, hal. 149.

[237] Muhammad Hasan Jabal, *ar-Roddu 'ala al-Musytasyriqin al-Yahudi Goldziher fi Mutho'anihi 'ala al-Qira'at Al-Qur'aniyyah...*150

[238] Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Modern...*hal. 23.

mereka, maka Allah pasti mengetahui orang-orang yang benar dan pasti mengetahui orang-orang yang dusta." (al- Ankabut/29: 2-3)

Melalui ayat ini Goldziher berpendapat bahwa perbedaan *qirâ`ât* Al-Qur'an kadangkala disebabkan adanya kebebasan para sarjana *qirâ`ât* dengan motif menghindarkan Allah dari persepsi negatif. Menurutnya kandungan makna ayat ini memuat asumsi bahwa pengetahuan Allah pada ayat tersebut baru akan terwujud setelah melakukan pengujian. Seakan-akan Dia tidak mengetahuinya kecuali setelah melakukan pengujian itu, dan seolah-olah bukan Dia yang mentakdirkan dan menentukan. Untuk itu Goldziher, mengutip *qirâ`ât* Zuhri dan Ali yang menurutnya muncul untuk menghapus keraguan (syubhat) tersebut dengan membaca kalimat فَلَيَعْلَمَنَّ menjadi فَلَّيُعْلِمَنَّ yang berarti bahwa Allah benar-benar akan memberi kepada mereka sebuah tanda dimana mereka akan mengetahuinya.

Menjawab tuduhan tersebut, Abdul Halim an-Najjar menjelaskan bahwa qira'at فَلَّيُعْلِمَنَّ adalah *qirâ`ât* yang tidak punya kedudukan dalam *qirâ`ât* mutawâtir dan *qirâ`ât syâdz*. Yakni tidak termasuk dalam *qirâ`ât* tujuh dan *qirâ`ât* empat belas. Secara makna tidak mungkin terbesit dalam benak seseorang pun untuk merubah sebuah *qirâ`ah* dengan maksud semata-mata kebebasan merubah bacaan demi tujuan tertentu. Menurutnya, Goldziher telah berbicara tentang Ali dan Zuhri dengan cara yang tidak benar, padahal keduanya tidak pernah melakukan hal itu dan dengan maksud seperti tersebut.

Keraguan Goldziher bahwa pengetahuan Allah atas sesuatu tidak terjadi sebelum ada kejadian nyata tidak dapat diterima. Para ulama telah sepakat bahwa ilmu dan pengetahuan Allah bersifat azali dan abadi yang belum diketahui oleh Makhluk dan belum terlaksana. Artinya Dia telah mengatahui segala sesuatu atas makhluk-Nya – secara global maupun terperinci, semenjak zaman dahulu, inilah yang disebut qadha'. Kemudian ketika ketentuan Allah pada makhluk sesuai dengan rencananya sejak zaman azali telah terjadi (qadar) melalui suatu peristiwa yang dapat dilihat. Pasti-lah kejadian tersebut sesuai dengan qadha'-Nya.

Ungkapan ini bermakna bahwa Allah tidak menghukumi makhluknya hanya sebatas berdasarkan ilmu-Nya tanpa disertai kejadian nyata.[239]

---

[239] Muhammad Hasan Jabal, *ar-Roddu 'ala al-Musytasyriqîn al-Yahudi Goldziher fi Muthâ'anihi 'ala al-Qirâ'ât Al-Qur'âniyyah...*hal. 156.

d. al-Anbiya'/21: 112,

قَٰلَ رَبِّ ٱحۡكُم بِٱلۡحَقِّۗ وَرَبُّنَا ٱلرَّحۡمَٰنُ ٱلۡمُسۡتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ ١١٢

Dia (Muhammad) berkata, "Ya Tuhanku, berilah keputusan dengan adil. Dan Tuhan kami Maha Pengasih, tempat memohon segala pertolongan atas semua yang kamu katakan."(al-Anbiya'/21: 112)

Menurut Goldziher kandungan makna pada ayat ini perlu diluruskan. Yakni bahwa Nabi Muhammad menuntut kepada Tuhan untuk menghukum dengan adil, padahal Allah sangat mungkin kuasa untuk melakukan itu. Oleh karena itu, sarjana *qirâ`ât*, yakni Dlahak bin Muzahim (105 H.) berusaha untuk menghilangkan kerancuan tersebut dengan merubah shigat (bentuk kata) menjadi bentuk superlatif (*tafdhîl*), sehingga menjadi قُلْ رَبِّ أَحْكَمُ بِالْحَقِّ , dan bermkna *"Tuhanku adalah zat yang paling benar dari siapapun yang memberikan hukum"*.[240]

Pendapat Goldziher pada ayat ini tidak bisa diterima. Sebab *qirâ`ah* yang dikutip Goldziher –yakni dengan Isim Tafdlil, tidak terdapat dalam *qirâ`ât sab'ah*, *asyrah*, bahkan *qirâ`ât arba'ah 'asyr*. Ini adalah *qirâ`ât* ahad milik Ibnu Abbas. Padahal *qirâ`ât* didasarkan pada silsilah riwayat yang kuat dan bersambung (*muttashil*). Tidak ada *qirâ`ât* yang didasarkan pada riwayat yang terputus sekalipun riwayat tersebut dari sahabat. Sementara dari segi redaksi ayat, uslub (gaya bahasa) pada ayat ini banyak dipakai oleh orang Arab. Misalnya dikataan kepada seorang hakim, "hukum lah dengan undang-undang", dan dikatakan kepada seorang tentara "pukul-lah dengan pedang", dan hukum Allah itu pasti benar.[241] Redaksi أَحْكَمُ pada ayat ini merupakan adjective dari satu kata yang tidak disebut, yaitu hukum. Hal ini supaya ayat ini tidak mengesankan bahwa ada putusan-Nya yang tidak *haq*. Permohonan Nabi Saw. agar Allah menetapkan hukumnya yang hak membuktikan bahwa Nabi sangat yakin tentang kebenaran beliau dan ajaran yang beliau sampaikan.[242] Dengan demikian, yang menjadi dasar dalam *qirâ`ât* adalah riwayat dan *naql* serta tidak ada kerancuan makna di dalam *qirâ`ât* yang menjadi pedoman.

---

[240] Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Modern*...hal. 38-39.

[241] Muhammad Hasan Jabal, *ar-Roddu 'ala al-Musytasyriqîn al-Yahudi Goldziher fi Muthâ'anihi 'ala al-Qirâ'ât Al-Qur'âniyyah*...hal. 156.

[242] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, Vol. 8, hal. 524.

e. al-Baqarah/2: 106

مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ أَوۡ مِثۡلِهَآۗ أَلَمۡ تَعۡلَمۡ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ ١٠٦

"Ayat yang Kami batalkan atau Kami hilangkan dari ingatan, pasti Kami ganti dengan yang lebih baik atau yang sebanding dengannya. Tidakkah kamu tahu bahwa Allah Mahakuasa atas segala sesuatu"? (al-Baqarah/2: 106)

Menurut Goldziher kandungan makna pada ayat ini perlu dihindari. Alasannya, tidak mungkin Allah melekatkan sifat lupa terhadap apa yang telah diwahyukannya. Oleh karena itu, sebagian ulama menganggapnya sebagai ucapan yang tak layak untuk menasakh hukum-hukum ketuhanan secara praksis tanpa adanya penghapusan hukum-hukum ini pada ucapan dan bacaannya. Kerancuan itu kemudian memicu munculnya perubahan *qirâ`ât* pada ayat tersebut dan menjadi نَنْسَأَهَا, yang artinya kami menangguhkanya dan mengakhirkannya tanpa menghapusnya secara keseluruhan. Menurutnya bacaan ini banyak dijadikan pegangan oleh para sarjana *qirâ`ât* dan sarjana tafsir seperti Sa'id ibn Musayyab (94 H.) yang terkenal dengan sifat *wara'*-nya membaca نَنْسَأَهَا dengan melekatkan sifat lupa kepada Allah.[243]

f. al-Maidah/5:106

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ شَهَٰدَةُ بَيۡنِكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ حِينَ ٱلۡوَصِيَّةِ ٱثۡنَانِ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ أَوۡ ءَاخَرَانِ مِنۡ غَيۡرِكُمۡ إِنۡ أَنتُمۡ ضَرَبۡتُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَأَصَٰبَتۡكُم مُّصِيبَةُ ٱلۡمَوۡتِۚ تَحۡبِسُونَهُمَا مِنۢ بَعۡدِ ٱلصَّلَوٰةِ فَيُقۡسِمَانِ بِٱللَّهِ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ لَا نَشۡتَرِي بِهِۦ ثَمَنٗا وَلَوۡ كَانَ ذَا قُرۡبَىٰ وَلَا نَكۡتُمُ شَهَٰدَةَ ٱللَّهِ إِنَّآ إِذٗا لَّمِنَ ٱلۡأٓثِمِينَ ١٠٦

"Wahai orang-orang yang beriman! Apabila salah seorang (di antara) kamu menghadapi kematian, sedang dia akan berwasiat, maka hendaklah (wasiat itu) disaksikan oleh dua orang yang adil di antara kamu, atau dua orang yang berlainan (agama) dengan kamu. Jika kamu dalam perjalanan di bumi lalu kamu ditimpa bahaya kematian, hendaklah kamu tahan kedua saksi itu setelah salat, agar

[243] Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Modern*...hal. 39-40.

keduanya bersumpah dengan nama Allah jika kamu ragu-ragu, "Demi Allah kami tidak akan mengambil keuntungan dengan sumpah ini, walaupun dia karib kerabat, dan kami tidak menyembunyikan kesaksian Allah; sesungguhnya jika demikian tentu kami termasuk orang-orang yang berdosa." (al-Maidah/5:106)

Dalam ayat tersebut terdapat kalimat *"dan kami tidak menyembunyikan kesaksian Allah"*. Menurut Goldziher, dalam redaksi tersebut terdapat keraguan yang harus dihindari. Yakni, menempatkan sikap menyembunyikan pada *maf'ûl bih* (obyek) شَهَادَةَ اللهِ yang tidak relevan karena adanya kemungkinan pemahaman bahwa sikap menyembunyikan *maf'ûl bih* (obyek) itu hanya bisa dilakukan kalau hanya disaksikan oleh Allah sendiri. Goldziher menyandarkan pendapatnya pada *qirâ`ât* Amir al-Sya'bi (103 H.), menurutnya ia berusaha menghilangkan keraguan tersebut dengan meletakkan tanwin pada lafazh شَهَادَةً seraya membuang bentuk *idhâfah* dan memanjangkan hamzah lafazh Allah sebagai *qasam* (sumpah), sekaligus memulai bentuk kalimat (*jumlah*) yang baru sehingga ayat tersebut berubah bacaannya menjadi وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةً آللهِ إِنَّآ إِذًا لَّمِنَ الْاٰثِمِيْنَ.[244]

Membantah pandangan Goldziher, bahwa Lafaz syahadah di-*mudhaf*-kan kepada lafaz Allah, sebagai penghormatan terhadap kesaksian itu dan sekaligus mengagungkannya. Ayat ini menjelaskan tentang masalah wasiat. Bila terjadi dalam perjalanan dan tidak ditemukan seorang mukmin yang akan menerima wasiat, maka hendaknya dipilih dari dua orang adil yang ikut dalam perjalanan untuk mencatat wasiat itu. Dengan demikian, keduanya menjadi wakil dan saksi serta tidak akan menyembunyikan sesuatu. Oleh karena itu, saksi yang dimaksud dalam ayat ini adalah hubungannya dengan persaksian seseroang –yang bisa jadi di kerjakan bisa jadi di tinggalkan, bukan persaksian Allah. Dalam ayat tersebut sebenarnya tidak ada kesamaran, sebab maksud dari kesaksian Allah adalah kesaksian yang diperintahkan oleh Allah.

Tuduhan Goldziher kepada Amir al-Sya'bi yang melakukan pelurusan pada ayat ini juga tidak dapat dibenarkan. Al-Sya'bi merupakan seorang ulama' ahli fiqih, muhaddits berintegritas yang tidak mungkin menyembunyikan sesuatu dari Al-Qur'an dan membuat kreasi dalam Al-Qur'an. Penisbatan Goldziher terhadap Amir al-Sya'bi hanyalah rekayasa belaka. Cara membaca ayat

---

[244] Muhammad Hasan Jabal, *ar-Roddu 'ala al-Musytasyriqin al-Yahudi Goldziher fi Mutho'anihi 'ala al-Qira'at Al-Qur'aniyyah...*hal. 136.

tersebut versi Goldziher tidak terdapat dalam *qirâ`ât* sab'ah, qira'at 'asyrah, bahkan empat *qirâ`ât syâdz* lainnya.[245]

g. al-Baqarah/2: 137.

فَإِنْ ءَامَنُواْ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهْتَدَواْ ۖ وَّإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا هُمْ فِى شِقَاقٍ ۖ فَسَيَكْفِيكَهُمُ ٱللَّهُ ۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١٣٧﴾

"Maka jika mereka telah beriman sebagaimana yang kamu imani, sungguh, mereka telah mendapat petunjuk. Tetapi jika mereka berpaling, sesungguhnya mereka berada dalam permusuhan (denganmu), maka Allah mencukupkan engkau (Muhammad) terhadap mereka (dengan pertolongan-Nya). Dan Dia Maha Mendengar, Maha Mengetahui."

Menurut Goldziher redaksi ayat ini terdapat usaha pembetulan (*taswib*) yang bersifat sakral. Menurutnya, dalam jiwa orang yang bertakwa, -yang dipenuhi kekhawatiran telah bersemayam ketidak-jelasan (syubhat) yang tidak memiliki dasar sama sekali dari segi kedalaman bahasa. Sebab redaksi ayat ini menempatkan sebuah kesetaraan teologis di hadapan Allah yang dapat mendorong orang Yahudi untuk mengklaim bahwa seseungguhnya mereka beriman kepadanya. Kemudian kaum muslimin berusaha untuk menghindari ketidak-jelasan tersebut dengan membuang lafazh مِثْل, yang menyebabkan ketidak-jelasan sehingga menjadi : فَاِنْ اٰمَنُوْا بِمَآ اٰمَنْتُمْ بِهٖ فَقَدِ اهْتَدَوْا .[246]

Pandangan Goldziher pada ayat tersebut hanyalah kecurigaan yang tidak berdasar sebagaimana bacaan ayat tersebut versi Goldziher tidak terdapat dalam *qirâ`ât* sab'ah, *qirâ`ât* '*asyrah*, bahkan empat *qirâ`ât syâdz* lainnya. Pandanganya tidak benar dan patut dipertanyakan. Lafazh مِثْل pada ayat tersebut bagian dari tasybih (penyamaan) yang diikat keimanan sebagaimana terdapat pada ayat sebelumnya terkait keimanan para *anbiyâ`* (nabi-nabi). Penyamaan tersebut kadangkala mencakup bagaimana tata cara kaum muslimin dalam merealisasikan pokok keimanan. Yakni, mengesakan-Nya dari keyakinan Nasrani yang menganggap Allah adalah salah satu dari yang tiga, Dia tidak beranak sebagaimana keyakinan Yahudi bahwa 'Uzair adalah anak Allah, dan malaikat adalah anak perempuan Allah.

---

[245] Muhammad Hasan Jabal, *ar-Roddu 'ala al-Musytasyriqîn al-Yahûdi Goldziher fi Muthâ'anihi 'ala al-Qirâ'ât Al-Qur'âniyyah...*hal. 139.

[246] Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Modern...*hal. 41.

Dengan demikian, redaksi penyamaan (مِثْل) adalah bagian dari sahnya iman, dan penjelasan ini tidak bisa lepas dari munasabah ayat tersebut dengan sebelumnya. Secara eksplisit ayat ini bermakna *"Apabila ahli kitab Yahudi dan Nasrani beriman seperti kaum Muslim beriman kepada kitab Allah dan rasul-Nya, juga membenarkan seperti pembenaran kaum Muslim, maka mereka sungguh-sungguh berada dalam kebenaran"*.[247]

2. Bantahan bahwa *qirâ`ât* terjadi untuk melindungi kesucian para rasul dari sifat buruk

   a. surat Yusuf/12:110

   حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسۡتَيۡـَٔسَ ٱلرُّسُلُ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمۡ قَدۡ كُذِبُواْ جَآءَهُمۡ نَصۡرُنَا فَنُجِّيَ مَن نَّشَآءُۖ وَلَا يُرَدُّ بَأۡسُنَا عَنِ ٱلۡقَوۡمِ ٱلۡمُجۡرِمِينَ ١١٠

   "Sehingga apabila para rasul tidak mempunyai harapan lagi (tentang keimanan kaumnya) dan telah meyakini bahwa mereka telah didustakan, datanglah kepada mereka (para rasul) itu pertolongan Kami, lalu diselamatkan orang yang Kami kehendaki. Dan siksa Kami tidak dapat ditolak dari orang yang berdosa." (QS. Yusuf/12:110)

   Selain untuk melindungi kesucian Dzat Allah, menurut Goldziher, perbedaan *qirâ`ât* juga bertujuan untuk melindungi kesucian para rasul dari sifat buruk. Hal ini sebagaimana terdapat dalam surat Yusuf/12: 110. Menurutnya pangkal kebingungan pada ayat ini terletak pada kalimat (وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمۡ قَدۡ كذبوا) dengan bentuk kata kerja aktif (*binâ' al-ma'lûm*), artinya kebohongan itu muncul dari diri mereka sendiri (para rasul). Karena tidak diragukan lagi, bahwa ini merupakan *qirâ`ât* yang asli. Hanya saja keberadaan para nabi yang mengira mereka telah berbohong, yakni kebohongan telah terlontar dari diri mereka, merupakan sesuatu yang tidak dapat dipahami dan diterima oleh orang-orang mukmin sejati. Oleh karena itu, sebagian ahli qira'at membaca lafazh (كَذَبُوْا) dalam *binâ' ma'lûm* dengan bacaan (كُذِبُوْا) dalam *binâ' majhûl*, dengan *tasydîd* atau dengan tanpa *tasydîd*. Oleh sebab itu, untuk menghindari prespektif negatif atas diri nabi (utusan Allah) –yang diduga berbohong. Maka para ulama mengganti dan merubah *qirâ`ât* Al-Qur'an.

---

[247] Muhammad Hasan Jabal, *ar-Roddu 'ala al-Musytasyriqîn al-Yahûdi Goldziher fi Muthâ'anihi 'ala al-Qirâ'ât Al-Qur'âniyyah...*hal. 114.

Qirâ`ah* tersebut (كَذَبُوْا) dalam *binâ' ma'lûm* (dengan *tasydîd* atau dengan tanpa *tasydîd*), sama sekali tidak bisa di jadikan pedoman karena termasuk *qirâ`ât syâdz. Pilihan Goldziher terhadap *qirâ`ât syâdz* dibanding qiraah *mutawâtir* menunjukkan rendahnya integritas ilmiah dalam kajiannya dan ketidakpeduliannya terhadap teori sanad.[248] Goldziher juga menggunakan istilah baru dengan mengklaim adanya *qirâ`ât* asli dan *qirâ`ât* tidak asli. Istilah tersebut tidak pernah digunakan oleh para ulama *qirâ`ât* sebelumnya. Para ulama mengklasifikasikan *qirâ`ât* dengan ksifikasi *qirâ`ât mutawâtir*, *qirâ`ât* masyhur, atau *qirâ`ât syâdz* bukan dengan *qirâ`ât* asli atau *qirâ`ât* tidak asli.

Qirâ`ah mutawâtir* pada ayat ini yaitu dengan bacaan (كُذِبُوْا) dalam *binâ' majhûl*, dengan *tasydîd* atau dengan tanpa *tasydîd*. 'Âshim, Hamzah, dan al-Kisai, membaca dengan *takhfîf* (tanpa *tasydîd*), adapun selainnya membacanya dengan *tasydîd*. Dua *qirâ`ah inilah yang sanadnya *mutawâtir*, berbeda dengan *qirâ`ât* asumsi Goldziher yang tidak diketahui sanadnya.

Goldziher juga menguatkan pendapatnya melalui kisah sahabat Sa'id bin Jubair dan Muslim bin Yasar. Ketika Muslim bin Yasar bertanya kepada Sa'id bin Jubair: "bagaimana anda membaca huruf ini, karena ketika bertemu ayat ini, saya berangan-angan untuk tidak membaca surat ini". Sa'id menjawab, bahwa pelaku (*fâ'il*) pada susunan kalimat kedua adalah kaum musyrikin bukan para rasul, maka seketika Muslim bin Yasar melompat dan merangkul Said sambil berdo'a: *"semoga Allah memaafkanmu sebagimana telah menyenangkan aku hari ini"*.[249] Dengan demikian kandungan makna *qirâ`ât mutawâtir* ayat ini menjadi jelas bahwa kebohongan yang dimaksud pada ayat ini di nisbatkan kepada orang-orang musyrikin, bukan kepada para rasul.

3. Bantahan bahwa *qirâ`ât* terjadi untuk melindungi kesucian Nabi Muhammad dari sifat buruk

   a. Ali Imran/3:161

وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَغُلَّ ۚ وَمَن يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ ۚ ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿١٦١﴾

[248] Umar bin Ibrahîm Ridwân, *Arô al-Mustasyriqîn Haula Al-Qur'an al-Karîm wa Tafsîrihi*...hal. 518.

[249] Umar bin Ibrahîm Ridwân, *Arô al-Mustasyriqîn Haula Al-Qur'an al-Karîm wa Tafsîrihi*...hal. 519.

"Dan tidak mungkin seorang nabi berkhianat (dalam urusan harta rampasan perang). Barangsiapa berkhianat, niscaya pada hari Kiamat dia akan datang membawa apa yang dikhianatkannya itu. Kemudian setiap orang akan diberi balasan yang sempurna sesuai dengan apa yang dilakukannya, dan mereka tidak dizalimi." (QS. Ali Imran/3:161)

Menurut Goldziher, pada ayat tersebut sebagian ahli *qirâ`ât* merasa ragu kalau Rasulullah Saw melakukan perbuatan tercela dan mengambil keputusan pada sejumlah perkara bodoh (salah). Diceritakan bahwa setelah perang Badar usai, beliau tidak menjadikan beludru merah yang melekat pada binatang ternak sebagai harta rampasan perang yang dibagikan. Pada kesempatan lain, ketika pasukan pengintai telah berada jauh dari pasukan induk untuk mengintai musuh, Rasulullah membagi harta rampasan musuh kepada prajurit yang berada bersamanya dalam peperangan saja, dengan melupakan pengintai yang tidak hadir karena instruksi yang diberikannya.

Oleh karena itu, bagi sebagian orang mukmin tidaklah pantas memperlebar ruang munculnya asumsi rendah (hina) yang dinisbatkan kepada Rasulullah Saw. bahwa beliau berbuat tidak baik. Sehingga sebagian ulama dengan bebas berupaya menghilangkan kemusykilan ini dengan merubah dan membaca *qirâ`ât* melalui kata kerja pasif ( أَن يُغَلَّ). Dengan begitu, menurut Goldziher, asumsi yang tidak pantas yang membuka celah bagi Rasulullah Saw. untuk berbuat tidak benar juga dihilangkan. Sehingga, Menurutnya, ayat tersebut adalah buatan para sarjana *qirâ`ât* pada masa awal, untuk melindungi Rasulullah saw, dari persepsi negatif tentang aib-nya yang sudah diketahui oleh orang banyak. Menurutnya, Rasulullah saw telah membuat keputusan bodoh tentang pembagian harta rampasan perang. Beliau memutuskan untuk tidak menjadikan beludru merah yang melekat pada binatang ternak sebagai harta rampasan perang yang dibagikan.

Dalam ayat ini terdapat perbedaan bacaan yang keduanya bernilai *mutawâtir*. Yaitu bacaan dengan *bina' ma'lum* (أَن يَغُلَّ) dan bacaan dengan *bina' majhul* (أَن يُغَلَّ). Bacaan dengan *binâ` ma'lûm* di baca oleh Ibnu Katsir, Abu Amr, dan Ashim, sedangkan selain ketiga imam tersebut, membaca dengan *binâ` majhûl*.

Meskipun argumentasi Goldziher pada ayat ini bernilai *mutawâtir*, namun pemahaman Goldziher terhadap ayat ini menyimpang jauh dari pemahaman para ulama. Bacaan dengan *binâ` ma'lûm* (أَن يَغُلَّ) pada ayat ini bermakna bahwa nabi tidak-lah pantas menghianati sahabatnya terkait dengan pembagian harta rampasan

perang. Sebab tindakan penghianatan (*ghulul*) termasuk perbuatan maksiat. Dan Nabi terjaga dan terhindar dari melakukan perbuatan maksiat (*ma'shûm*). Sedangkan bacaan dengan *binâ` majhûl* (أَن يُغَلَّ) pada ayat ini bermakna bahwa tidak pantas nabi di hianati oleh para sahabatnya dalam hal harta rampasan yang mereka ambil tanpa adanya izin dari nabi sebelum datang waktu pembagian. Sehingga kedua bacaan *mutawâtir* tersebut mengandung makna bahwa nabi tidak mungkin berhianat kepada sahabatnya dan para sahabat-pun tidak boleh menghianati nabi Saw. Dengan demikian menjadi jelas kesahihan 2 *qirâ`ât mutawâtir* pada ayat ini beserta pemahaman yang benar akan kandungan makna keduanya yang berbeda dengan pemahaman Goldziher.[250]

Pernyataan Goldziher di atas diambil dari Tafsîr al-Thabary, namun dalam tafsir tersebut tidak ada cerita tentang kecurangan tersebut. Secara garis besar memang cerita tersebut dalam konteks kain beludru yang menjadi rampasan perang. Salah satu riwayat yang mengaskan keadilan Rasulullah Saw., adalah riwayat Husain bin Faraj dari Jalur al-Dhahhak. Dalam riwayat tersebut dijelaskan, bahwa Rasulullah memberikan kain tersebut kepada orang-orang tertentu yang membutuhkan dan tidak kepada yang tidak membutuhkan, secara adil dan itu adalah atas perintah Allah. Begitu juga riwayat dari Yahya bin Abi Thalib menyatakan dengan jelas, bahwa Rasulullah saw, setiap kali mendapat kain bludru tersebut selalu membagikan kepada yang berhak secara adil *"yuqsim bainahum bi al-taswiyyah."*[251] Jadi jelaslah, bahwa Goldziher dalam kritiknya terhadap Al-Qur'an banyak menjadikan riwayat *syâdz*, sementara para Ulama *qurrâ'* tidak membenarkan *qirâ`ât* tersebut, karena bukan bagian dari Al-Qur'an. Tuduhan Goldziher dalam hal ini tidak saja '*ghuluw'* atau berlebihan, tapi juga penuh dengan kebencian.

4. Bantahan bahwa *qirâ`ât* terjadi untuk melindungi kehormatan keluarga para Rasul dan pengikutnya dari sifat buruk

   a. surat al-Maidah/5:112

إِذْ قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ۖ قَالَ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿١١٢﴾

[250] Umar bin Ibrahîm Ridwân, *Arô al-Mustasyriqîn Haula Al-Qur'an al-Karîm wa Tafsîrihi*...hal. 521.

[251] Abu Ja'far Muhammad bin al-Jarir al-Thabari, *Tafsīr al-Thabary*, *Jamī'ul Bayân 'an Ta'wīl ay al-Qur'ân*, Jilid. 6, hal. 196-197.

"(Ingatlah), ketika pengikut-pengikut Isa yang setia berkata, "Wahai Isa putra Maryam! Bersediakah Tuhanmu menurunkan hidangan dari langit kepada kami?" Isa menjawab, "Bertakwalah kepada Allah jika kamu orang-orang beriman." (QS. al-Maidah/5:112)

Asumsi Goldziher tersebut didasarkan pada surat al-Maidah/5:112. Makna ayat tersebut yaitu *"Hai Isa putera Maryam, sanggupkah Tuhanmu menurunkan hidangan dari langit kepada kami."* Menurut Goldziher, pertanyaan seperti ini tidak mungkin dan tidak etis meluncur dari bibir pengikut nabi 'Isa (*al-Hawariyun*). Oleh karena itu, sebagian ahli *qirâ`ât* membaca ayat tersebut dengan merubah susunan-nya menjadi (هَلْ تَسْتَطِيعُ رَبَّكَ), yang bermakna apakah kamu bisa memohon kepada Tuhanmu, yakni bisakah kamu menjadikan Dia melakukan hal itu dengan perantara permintaanmu kepada-Nya. Melalui ayat ini Goldziher berasumsi bahwa para pengikut nabi 'Isa termasuk orang-orang yang lupa untuk beriman kepada nabinya hanya karena mereka menuntut kepada nabinya untuk memberikan bukti kebenaran risalahnya.

Dalam ayat ini terdapat perbedaan bacaan yang keduanya bernilai mutawâtir, termasuk yang disebutkan Goldziher. Al-Kisai, salah seorang imam *qirâ`ât sab'ah* membacanya dengan *ta'* dan menasahbakan lafazh '*robbaka'* dengan menjadikan Nabi Isa sebagai khitabnya, (هَلْ تَسْتَطِيعُ رَبَّكَ). Bacaan ini diriwayatkan dari sahabat Ali bin Abi Thalib, Mu'adz bin Jabal, Ibnu Abbas, 'Aisyah, dan Ibnu Jubair. Kandungan makna dari *qirâ`ah* ini ialah sanggupkah engkau (Isa) memohon kepada Tuhanmu. Sementara imam *qirâ`ât* yang lain membacanya dengan *ya'* dan membaca *rafa'* lafazh '*robbuka'*, (هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ) yang bermakna sanggupkah Tuhanmu memberimu dan mengabulkan permintaanmu. Dan makna ini menurut Goldziher tidak etis diucapkan.

Umar bin Ibrahim Ridwan dan Abdul Halim an-Najjar, membantah tuduhan tersebut dengan menyatakan bahwa permintaan tersebut bukan bermaksud untuk meragukan kekuasaan dan kemampuan Tuhan, tapi untuk memberikan ketenangan pada kesahihan apapun kabar yang disampaikan. Sebagaimana pertanyaan Nabi Ibrahim pada surat Al-Baqarah/2:260. *"...Ya Tuhanku, perlihatkanlah kepadaku bagaimana Engkau menghidupkan orang mati..."*[252] Dengan demikian kedua bentuk *qirâ`ât mutawâtir* tersebut

[252] Umar bin Ibrahîm Ridwân, *Arô al-Mustasyriqîn Haula Al-Qur'an al-Karîm wa Tafsîrihi*...hal. 522.

memiliki makna yang jelas dan tidak memunculkan keraguan dikalangan pengikut nabi Isa dalam mengimani Tuhannya sebagaimana yang dipersepsikan oleh Goldziher.

Selain ayat tersebut, menurut Goldziher upaya melindungi kehormatan keluarga atau pengikut nabi juga terdapat pada surat Yusuf/12: 12 dan 81.

b. QS. Yusuf/12:12

أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعْ وَيَلْعَبْ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴿١٢﴾

"Biarkanlah dia pergi bersama kami besok pagi, agar dia bersenang-senang dan bermain-main, dan kami pasti menjagany." (Yusuf/12:12)

Menurut Goldziher pada ayat tersebut terdapat perbedaan bacaan yang muncul karena dorongan untuk mengagunggkan anak-anak nabi yang telah ditakdirkan menjadi nabi. Menurutnya permainan yang dilakukan oleh putra-putra nabi –sebagaimana redaksi ayat diatas, tidak cocok dengan kedudukan agung yang telah ditakdirkan untuk mereka. Kemudian, Goldziher mengutip pendapat az-Zamakhsyari dan al-Baidhâwi yang menurutnya merupakan *qirâ`ât* yang asli dan yang paling utama dengan menyandarkan kata ganti kepada orang pertama plural. Dengan begitu bacaan ayat tersebut menjadi وَنَلْعَبْ. Hal ini didasarkan pada ungkapan saudara-saudara Yusuf dalam ayat 17 di surat yang sama (إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ).

Bacaan وَنَلْعَبْ pada ayat tersebut termasuk *qirâ`ât sab'ah* yang diriwayatkan secara *mutawâtir*. Kandungan makna ayat tersebut berhubungan dengan ayat sebelumnya, yakni setelah mereka bersekongkol untuk membawa Yusuf dan membuangnya ke dalam sumur, mereka mendatangi ayah mereka Ya'qub as. dan berkata: 'Mengapa ayah: *laa ta'mannaa 'alaa yuusufa wa innaa lahuu lanaashihuun* ("Tidak mempercayai kami terhadap Yusuf, padahal sesungguhnya kami orang-orang yang menginginkan kebaikan baginya.") Kalimat ini hanya sebagai pancingan dan pengakuan, padahal mereka bertujuan lain (sebaliknya), *arsilhu ma'anaa* ("Biarkanlah dia bersama kami,") maksudnya kirimkan dia bersama kami; *ghadan narta' wa nal'ab* ("Besok pagi agar kami (dapat) bersenang-senang dan (dapat) bermain-main.") Sebagian ahli *qirâ`ât* ada yang membacanya dengan "*ya*", bukan "*na*": *yarta' wa yal'ab*. Ibu Abbas berkata: "Maksudnya adalah berlari-lari dan melakukan kegiatan." Demikian juga yang dikatakan oleh Qatadah, adh-Dhahhak, as-Suddi dan lain-lain.

Bacaan tersebut merupakan riwayat Abu ‘Amr dan Ibnu ‘Âmir yang membaca ayat tersebut dengan nun, نَرْتَعْ وَنَلْعَبْ. Dengan redaksi tersebut maka lafazh tersebut disandarkan kepada saudara-saudara nabi Yusuf. Sedangkan redaksi menggunakan lafazh يَّرْتَعْ وَيَلْعَبْ disandarkan kepada nabi Yusuf. Menurut Abdul Halim an-Najjar, tidak seorang pun melihat kejanggalan dalam hal penisbatan permainan kepada para putra nabi, lebih-lebih sebelum mereka diangkat menjadi nabi.[253] Pandangan Goldziher tersebut tampak mengada-ada (*taqowwul*). Penyebutan *qirâ`ât* asli dan *qirâ`ât* asli tidak terdapat dalam literatur *qirâ`ât*. Penyebutan dengan mendahulukan salah satu bentuk *qirâ`ât* dari *qirâ`ât* lainnya bukan berarti menujukkan keaslian dan ketidakasliannya. Sebagaimana At-Thobary yang dalam tafsirnya menyebutkan *qirâ`ât* dengan *ya’* terlebih dahulu dan kemudian menyebutkan *qirâ`ât* dengan *nun*.

Meskipun Goldziher mengutip riwayat mutawâtir, namun pemahamannya terhadap ayat tersebut tidak dapat di terima. Seperti argumentasinya menggunakan kalimat (اِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ) yang bermakna bahwasanya kami (saudara-saudara Yusuf) pergi berlomba. Perlombaan tersebut tidak diikuti Yusuf sebagiaman ungkapan mereka (saudara-saudara Yusuf) pada kalimat selanjutnya *“dan kami tinggalkan Yusuf didekat barang-barang kami.”*[254]

c. surat Yusuf/12: 81

ٱرۡجِعُوٓاْ إِلَىٰٓ أَبِيكُمۡ فَقُولُواْ يَٰٓأَبَانَآ إِنَّ ٱبۡنَكَ سَرَقَ وَمَا شَهِدۡنَآ إِلَّا بِمَا عَلِمۡنَا وَمَا كُنَّا لِلۡغَيۡبِ حَٰفِظِينَ ٨١

“Kembalilah kepada ayahmu dan katakanlah, “Wahai ayah kami! Sesungguhnya anakmu telah mencuri dan kami hanya menyaksikan apa yang kami ketahui dan kami tidak mengetahui apa yang di balik itu.” (Yusuf/12: 81)

Menurut Goldziher pada ayat tersebut terdapat terdapat upaya perbaikan teks untuk melindungi salah satu putra nabi Ya’qub, Bunyamin. Redaksi ayat “*Sesungguhnya anakmu telah mencuri”* seakan-akan mengakui kesalahan yang dilakukan oleh Bunyamin. Oleh karena itu, *qirâ`ât* Al-Kisa’i menghapus kesalahan itu dan memperbaikinya. Dengan begitu ayat tersebut menjadi اِنَّ ابْنَكَ سُرِّقَ, artinya menjadi ia dituduh mencuri. Goldziher, kemudian menguatkan

[253] Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Modern*...hal. 46.

[254] Muhammad Hasan Jabal, *ar-Roddu ‘ala al-Musytasyriqin al-Yahudi Goldziher fi Mutho’anihi ‘ala al-Qira’at Al-Qur’aniyyah*...hal. 133-134

argumentasinya melalui kisah Abu Khitab ibn al-Jarrah. Pada suatu malam di bulan Ramadhan, al-Jarrah menjadi imam shalat untuk khalifah al-Mustashir. Khalifah al-Mustashir kemudian mengungkapkan keheranannya dengan bacaan Abu Khitab tersebut sehingga dia menyatakan: "dalam *qirâ`ât* ini ada usaha untuk membersihkan putra-putra nabi dari perbuatan dosa".

Membantah pandangan Goldziher pada ayat tersebut, bahwa bacaan سُرِّقَ terdapat dalam tafsir At-Thabari yang dinisbatkan kepada Ibn Abbas dan dalam tafsir *Ba<u>h</u>rul Mu<u>h</u>ith* dinisbatkan kepada Abu Rozin dan Al-Kisa'i, salah satu *qâri' qirâ`ât sab'ah*. Namun *qirâ`ât* tersebut tidak dipercayai oleh Ibnu Mujâhid. Sementara, dalam tafsir *Ba<u>h</u>rul Mu<u>h</u>ith* juga terdapat qiroah إِنَّ ابْنَكَ سَارِقٌ oleh ad-Dlahak.

Bacaan dengan membaca *dhummah sin* dan men-*tasydîd ra'* (سُرِّقَ) tidak ditemukan dalam *qirâ`ât* tujuh, sepuluh, bahkan empat belas. Bacaan tersebut tidak dianggap sebagai *qirâ`ât* bagi kaum Muslim. Dengan begitu bagaimana bisa terjadi upaya perbaikan. Sedangkan *qirâ`ât* tersebut tidak terdapat dalam riwayat yang bisa diterima. Dengan demikian, Goldziher berdusta.[255]

5. Bantahan bahwa ragam *qirâ`ât* Al-Qur'an terjadi untuk kepentingan hukum fiqih.

   a. Legalisasi nikah mut'ah

Menurut Goldziher sebagian *qirâ`ât* Al-Qur'an yang muncul disebabkan adanya tambahan penafsiran-penafsiran yang kadangkala dilakukan untuk menghilangkan kekaburan teks dengan menyisipkan keterangan tambahan yang lebih mendetail, sehingga dapat membatasi makna yang luas dan untuk mencegah kekacauan penta'wilan. Seperti memberikan pembatasan yang terdekat pada masalah fiqih atau legislasi (*tasyri'*) yang pengungkapannya terlihat kabur dalam teks masyhur.[256]

Menurutnya, fakta tersebut terdapat dalam surat an-Nisa/4:24 yang membolehkan akad nikah mut'ah dengan menyisipkan kalimat tambahan. Sehingga menjadi:

فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِۦ مِنْهُنَّ إلى أجل مسمى فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً ﴿٢٤﴾

[255] Muhammad Hasan Jabal, *ar-Roddu 'ala al-Musytasyriqin al-Yahudi Goldziher fi Mutho'anihi 'ala al-Qira'at Al-Qur'aniyyah...*hal. 141-142.

[256] Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Modern...*hal. 24.

Penyisipan tersebut adalah untuk lebih memperkuat pendasaran bolehnya akad nikah mut'ah dalam Islam. Padahal jumhur ulama' menolak dengan keras dan mengharamkan praktek nikah mut'ah.

Tambahan yang disebutkan Goldziher berasal dari bacaan Ubay bin Ka'ab, Ibnu Mas'ud, dan Ibnu Abbas. Bacaan tersebut masuk dalam kategori *qirâ`ah* Ahad dan tidak mencapai derajat mutawâtir. Dengan begitu bacaan tersebut termasuk dalam *qirâ`ah tafsîriyyah*, sebuah catatan pribadi para sahabat berupa penafsiran-penafsiran yang dapat membantu untuk memahami ayat.[257] Menurut Quraish Shihab tambahan dalam ayat tersebut merupakan bacaan *mudraj*, dalam arti kata tersebut bukan merupakan lafazh-lafazh asli ayat, tetapi ditambahkan oleh para sahabat sebagai penjelasan makna. Dalam konteks tafsir, hal demikian dapat menjadi pendukung makna.[258]

Syi'ah Imamiah menjadikan ayat ini sebagai dalil atas kebolehan nikah mut'ah. Hal itu ditolak keras oleh jumhur ulama dengan penegasan, bahwa hukum nikah mut'ah adalah haram setelah sebelumnya diperobolehkan. Tambahan yang disebutkan Goldziher telah di nasakh sebagaimana hadist riwayat Imam Muslim dari sahabat Rabi' bin Sabrah.[259] Pembolehan nikah mut'ah oleh Goldziher yang disandarkan pada pendapat Ibnu Abbas merupakan sikap yang tidak terpuji. Sebab Ibnu Abbas membolehkan akad tersebut ketika dalam situasi dan kondisi darurat dan tidak secara mutlak membolehkan akad tersebut sebelum benar-benar diharamkan. Disamping itu, kandungan makna ayat tersebut bertentangan dengan asumsi Goldziher yang menganggapnya sebagai landasan dalil bolehnya nikah mut'ah, padahal ayat tersebut diturunkan mengenai akad nikah yang sahih sebagaimana yang ditunjukkan oleh konteksnya. Yakni dengan memberikan mahar sebagai konsekuensi

---

[257] Umar bin Ibrahîm Ridwân, *Arô al-Mustasyriqîn Haula Al-Qur'an al-Karîm wa Tafsîrihi*...hal. 523.

[258] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, Vol. 2, hal. 403.

[259] يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنِّى قَدْ كُنْتُ أَذِنْتُ لَكُمْ فِى الاِسْتِمْتَاعِ مِنَ النِّسَاءِ وَإِنَّ اللَّهَ قَدْ حَرَّمَ ذَلِكَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَمَنْ كَانَ عِنْدَهُ مِنْهُنَّ شَىْءٌ فَلْيُخَلِّ سَبِيلَهُ وَلاَ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا

"Dari Rabi` bin Sabrah, dari ayahnya Radhiyallahu 'anhu, bahwasanya ia bersama Rasulullah Shallallahu 'alaihi wa sallam, lalu beliau bersabda: "Wahai, sekalian manusia. Sebelumnya aku telah mengizinkan kalian melakukan mut'ah dengan wanita. Sesungguhnya Allah Subhanahu wa Ta'ala telah mengharamkannya hingga hari Kiamat. Barangsiapa yang mempunyai sesuatu pada mereka, maka biarkanlah! Jangan ambil sedikitpun dari apa yang telah diberikan" Lihat, Abi al-Husain Muslim bin Hajjaj al-Qusyairi an-Naisabury, *Shahih Muslim*, Bab Nikah, Saudi Arabia: Dar Thoybah, 2006, hal. 633.

dari pernikahan. Hal ini tidak ada korelasinya dengan nikah mut'ah yang diharamkan.[260]

b. Kepastian bentuk puasa *kaffârât*

Selain persoalan nikah mut'ah, Goldziher juga memberikan contoh dalam hal puasa kafarat. Sebagaimana terdapat dalam surat al-Maidah/5: 89.

...فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ ... ﴿٨٩﴾

...Barangsiapa tidak mampu melakukannya, maka (kafaratnya) berpuasalah tiga hari... (QS. al-Maidah/5:89)

Goldziher beralasan bahwa madzhab Abu Hanifah mewajibkan puasa berturut-turut dengan menyisipkan pendapat mereka dalam teks Al-Qur'an dalam bentuk tambahan penjelas yang diperoleh dari Ubay bi Ka'ab dan Ibnu Mas'ud. Tetapi madzhab yang lain lebih mempermudah dengan puasa tiga hari yang tidak kontinu. Menurutnya para ulama dengan bebas menambahkan lafazh (متتابعات) yang bermakna berturut-turut, untuk meguatkan legitimasi pendapat mereka terkait syarat mengerjakan puasa kafarat yang harus dikerjakan secara berturut-turut, sehingga ayat tersebut menjadi (فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ متتابعات).

Pendapat Goldziher tersebut tampak absurd dan tidak berdasar. Ketika madzhab Hanafi menyelesaikan problematika ini dengan menyisipkan pendapat-pendapat mereka dalam teks Al-Qur'an sebagaimana yang diduga, maka makna dari itu adalah bahwa *qirâ`ât* datang belakangan dari pada madzhab fiqih. Bagaimana mungkin, sementara Goldziher mengatakan bahwa itu adalah *qirâ`ah* Abdullah bin Mas'ud dan Ubay bin Ka'ab. Dengan begitu, *qirâ`ah* tersebut datang lebih dahulu dari pada madhab Hanafi dan hukum-hukumnya.[261]

Dengan demikian, ketika sanad *qirâ`ah* Ibnu Mas'ud tersebut shahih dan dijadikan sebagai acuan legitimasi hukum fiqih, maka itu bukan karena posisinya sebagai *qirâ`ah mutawâtir*, tetapi itu merefleksikan pendapat Abdullah bin Mas'ud yang menjadi acuan hujjah pengikut Hanafiah dalam bidang fiqih. Namun ketika sanad ini tidak *shaẖîẖ* sampai kepada Ibnu Mas'ud, maka cukup bagi kita untuk menolaknya. Sebagaimana juga ketika terdapat tambahan atau sisipan

---

[260] Muhammad al-Amin bin Muhammad al-Mukhtar as-Syanqithi, *Adhwâ` al-Bayân fi Idhâh al-Qur'an bil Qur'an,* Jeddah: Dar al-'Alam al-Fawaid, hal. 380.

[261] Umar bin Ibrahîm Ridwân, *Arô al-Mustasyriqîn Haula Al-Qur'an al-Karîm wa Tafsîrihi*...hal. 525.

dari Abdullah bin Mas'ud, maka tambahan tersebut adalah tafsir, bukan Al-Qur'an.[262]

6. Bantahan bahwa *qirâ`ât tafsîriyyah* bagian dari *nash* Al-Qur'an

Goldziher dari berbagai argumentasinya dalam perbedaan *qirâ`ât*, menyebutkan bahwa diantara faktor terjadinya perbedaan bacaan ialah memberikan tambahan atau sisipan dengan bebas, untuk melahirkan ragam bacaan Al-Qur'an.[263] Menurut Goldziher sebagian *qirâ`ât* Al-Qur'an yang muncul disebabkan adanya tambahan penafsiran-penafsiran yang kadangkala dilakukan untuk menghilangkan kekaburan teks dengan menyisipkan keterangan tambahan yang lebih mendetail, sehingga dapat membatasi makna yang luas dan untuk mencegah kekacauan penta'wilan. Sehingga menurut Goldziher, tambahan penafsiran yang dilakukan oleh sebagian sahabat termasuk bagian dari nash Al-Qur'an.[264] Goldziher menguatkan asumsinya melalui statemen-statemen para sahabat seperti Abdullah bin Mas'ud, Abdullah ibn Mubarok, dan Umar bin Khattab. Menurut Ibn Mas'ud *" aku telah mendengar semua qira'at para qurra', ternyata aku menemukan bahwa sebenarnya qira'at mereka sangat berdekatan, maka bacalah sebagaimana yang kamu ketahui, seperti lafazh dan (keduanya bermakna kemarilah)"* kemudian ucapan Umar ibn Khattab, *"sesungguhnya Al-Qur'an adalah benar seluruhnya, selagi ayat rahmat tidak dijadikan ayat adzab, dan ayat adzab tidak dijadikan ayat rahmat",* kemudian ucapan Abdullah ibn Mubarak bahwa dia sama sekali tidak pernah menolak satu huruf yang berbeda dengan *qirâ`ât masyhûrah* ketika seseorang membacakannya.

Contoh tentang tambahan tersebut banyak diriwayatkan oleh dua sahabat rasul, yang secara umum dalam model *qirâ`ât* keduanya banyak sekali terdapat perbedaan-perbedaan tajam. Bahkan, kedua sahabat itu memiliki posisi terhormat sebagai sesepuh para guru pada tahap awal Islam: Abdullah bin Mas'ud dan Ubay bin Ka'ab. Bagi Goldziher, apa yang dimaksud dengan tambahan-tambahan ini sama sekali tidak jelas: apakah pemilik *qirâ`ât* tersebut bermaksud untuk membuat pensahihan (meluruskan) teks secara hakiki atau hanya menyandarkan catatan-catatan penjelas saja dan tidak berpretensi

---

[262] Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Modern*...hal. 26-27.

[263] Umar bin Ibrahîm Ridwân, *Arô al-Mustasyriqîn Haula Al-Qur'an al-Karîm wa Tafsîrihi*...hal. 537.

[264] Umar bin Ibrahîm Ridwân, *Arô al-Mustasyriqîn Haula Al-Qur'an al-Karîm wa Tafsîrihi*…hal. 532.

untuk mengubah teks sama sekali. Kemudian Goldziher menguatkan pendapat kedua diantara kedua pendapat tersebut. Disini pandangan Goldziher terlihat paradoks, bahwa pada awalnya Goldziher merasa ragu dari masalah ini kemudian menunjukkan bahwa tambahan-tambahan itu hanya untuk menafsirkan saja dan tidak seorang pun yang mengatakan bahwa tambahan itu bagian dari nash Al-Qur'an.

Menambahkan kritiknya, Goldziher berpendapat bahwa hadits *sab'ati a<u>h</u>rûfin* jelas mengarah kepada kebebasan otonom sampai pada batas kebebasan individual dalam membaca Al-Qur'an. baginya, hadist tersebut sangat membingungkan hingga terdapat 35 pendapat yang semuanya tidak terkait dengan perbedaan *qirâ`ât*. Menurutnya, para ulama tidak memiliki kesepakatan yang jelas dalam menafsirkan kalimat ini (*sab'ati a<u>h</u>rûfin*) dan juga tidak bisa dipertanggung-jawabkan.

Selanjutnya, Goldziher memberikan beberapa contoh ayat untuk menguatkan asumsinya, yaitu:

a. Ali Imran/3:104

وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾

"Dan hendaklah di antara kamu ada segolongan orang yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh (berbuat) yang makruf, dan mencegah dari yang mungkar. Dan mereka itulah orang-orang yang beruntung." (Ali Imaran/3:104)

Menurut Goldziher bahwa hadist tentang *"Nazalal Qur'anu 'ala sab'ati ahrufin"* menunjukkan bukti adanya kebebasan otonom sampai pada batas individual dalam membaca Al-Qur'an. Seakan-akan semua orang mendapatkan hak yang setara untuk meriwayatkan teks dengan cara yang tidak sama dengan bentuk aslinya. Ia mengatakan bahwa Khalifah 'Utsman sendiri terkadang membaca Al-Qur'an berbeda dengan teks yang terdapat dalam penulisan *ma`tsûr*.

Goldziher kemudian memperkuat dengan contoh ayat tersebut. Sehingga ayat tersebut menjadi وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ اُمَّةٌ يَّدْعُوْنَ اِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ(و يستعينو الله علي ما أصابهم).

Menjawab pendapat Goldziher di atas, kebebasan otonom atau individual tersebut dalam *qirâ`ât*, (menurut kesepakatan para Imam *qurrâ'*) tentunya masih berada di bawah rambu-rambu riwayat yang *mutawâtir*. Dengan kata lain, seorang pembaca diberi kebebasan penuh untuk membaca Al-Qur'an dengan *qirâ`ah* siapa saja, dengan

syarat *qirâ`ah* tersebut harus bersandar pada riwayat yang *mutawâtir*. Sedangkan membaca Al-Qur'an dengan *qirâ`ah* ahad, kebebasan tersebut tetap diperbolehkan bagi sebagian orang saja yang memiliki otoritas tentang itu, seperti sahabat pada masa awal, dan tidak dibenarkan untuk kaum muslimin secara umum. Sementara contoh yang diangkat oleh Goldziher di atas telah divonis *syâdz* oleh seluruh imam sepuluh, karena diriwayatkan dari jalur ahad. Sehingga bacaan tersebut bukanlah bagian dari Al-Qur'an sebab tidak memenuhi persyaratan *mutawâtir* dan statusnya sebagai *qirâ`ah tafsîriyyah*. Selain itu, contoh tersebut justru menjadi bukti bahwa Utsman tidak mampu untuk memaksakan *qirâ`ah*-nya agar dimasukkan ke dalam qirâ'ah masyhur. Dalam kata lain, tidak ada unsur politik dalam unifikasi qirâ'ah. Dengan demikian runtuhlah pedapat Goldziher dan para orientalis yang lain yang berpendapat, bahwa Utsman telah menggunakan kekuatan politiknya dalam upaya kodifikasi Al-Qur'an dan unifikasi *qirâ`ah*.

Adapun mengenai mengenai hadits *"Nazalal Qur'anu 'ala sab'ati a<u>h</u>rufin"* para ulama berbeda pendapat dalam menetapkan makna tujuh huruf. Sebab lafazh 'huruf' pada hadits tersebut mengandung berbagai kemungkina makna (*musytarak lafzhy*). Demikian bukan berarti hadist tersebut tidak dapat diketahui maknanya. Selama terdapat indikator (*qorinah*) yang pasti, maka makna hadist tersebut menjadi jelas. Dari sekian hadits *"Nazalal Qur'anu 'ala sab'ati a<u>h</u>rufin"*, menunjukan bahwa makna dari tujuh huruf ialah adanya ragam bacaan Al-Qur'an (*wajh al-adâ'*).[265]

Meskipun begitu, perbedaan pendapat dalam menetapkan makna "*sab'ati a<u>h</u>rufin*" tidak menimbulkan bahaya sama sekali. Hadist tersebut tidak memberikan pengertian bahwa setiap kata dalam Al-Qur'an dapat dibaca dengan tujuh bahasa. Sebagian ulama berpendapat bahwa "*sab'ati a<u>h</u>rufin*" bukanlah hakikat bilangan yang tidak lebih dan tidak kurang, melainkan bertujuan untuk memperluas dan mempermudah, sehingga tidak berdosa membaca Al-Qur'an dengan bacaan apa saja yang sesuai dengan bahasa Arab yang di izinkan Allah Swt. [266]

b. Ali Imran/3:50

---

[265] Muhammad Ahmad Mufli<u>h</u> al-Qadlaâh, *et.al.*, *Muqaddimât fî 'Ilm al-Qirâ`ât*… hal. 15-16.

[266] Ibrahim al Ibyariy, *Pengenalan Sejarah Al-Qur'an*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1995, cet. III, hal. 101.

وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ ٱلَّذِى حُرِّمَ عَلَيْكُمْ ۚ وَجِئْتُكُم بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ ﴿٥٠﴾

"Dan sebagai seorang yang membenarkan Taurat yang datang sebelumku, dan agar aku menghalalkan bagi kamu sebagian dari yang telah diharamkan untukmu. Dan aku datang kepadamu membawa suatu tanda (mukjizat) dari Tuhanmu. Karena itu, bertakwalah kepada Allah dan taatlah kepadaku." (QS. Ali Imran/3:50)

Pada ayat tersebut terdapat tambahan yang disisipkan diantara potongan ayat dan diriwayatkan dari Abdullah bin Mas'ud. sehingga ayat tersebut menjadi فَاتَّقُوا اللهَ (من أجل ما جئتكم به) وَاَطِيْعُوْنِ (فيما دعوتكم اليه). Tambahan tersebut bukanlah bagian dari Al-Qur'an, tetapi itu tidak lebih untuk tujuan penafsiran semata. As-Suyûthî memaparkan bahwa di dalam mushaf para sahabat terdapat satu hal yang mirip dengan hadits *mudraj* dan sisipan tersebut adalah sesuatu yang ditambahkan dalam *qirâ`ât* dengan tujuan penafsiran dan bukan bagian dari *nash* Al-Qur'an.[267]

c. Al-Ahzab/33:6

"Nabi itu lebih utama bagi orang-orang mukmin dibandingkan diri mereka sendiri dan istri-istrinya adalah ibu-ibu mereka…"

Menurut Goldziher, pada ayat tersebut terdapat tambahan yang disisipkan diantara potongan ayat dan untuk lebih mendefinitifkan makna. Tambahan tersebut berupa kalimat وَهُوَ أبٌ لَهُمْ.

Tambahan yang disebutkan Goldziher berasal dari bacaan Ibnu Mas'ud dan Ibnu Abbas, dan terdapat dalam mushaf Ubay ibn Ka'ab.[268] Bacaan tersebut masuk dalam kategori *qirâ`ah* Ahad dan tidak mencapai derajat *mutawâtir*. Dengan begitu bacaan tersebut termasuk dalam *qirâ`ah tafsîriyyah*, sebuah catatan pribadi para sahabat berupa penafsiran-penafsiran yang dapat membantu untuk memahami ayat, dan bukan bagian dari nash Al-Qur'an

d. Al-Baqarah/2:213

كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ... ﴿٢١٣﴾

---

[267] Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Modern*...hal. 22.

[268] 'Abdul Lathîf Muhammad al-Khatîb, *Mu'jam al-Qirâ'ât,* Damaskus: Dar Sa'd ad-Din, 2000, J. 7, hal. 251.

"Manusia itu (dahulunya) satu umat. Lalu Allah mengutus para nabi (untuk) menyampaikan kabar gembira dan peringatan…"

Menurut Goldziher, pada ayat tersebut terdapat tambahan yang disisipkan diantara potongan ayat dan diriwayatkan dari Ubay bin Ka'ab dan Abdullah bin Mas'ud untuk lebih menyesuaikan dengan pemahaman yang logis. Sebagaimana keterangan diatas, bacaan tersebut termasuk dalam *qirâ`ah tafsîriyyah.*

e. Al-Mujadalah/58:7

مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ ... ٧

"Tidak ada pembicaraan rahasia antara tiga orang, melainkan Dialah yang keempatnya. Dan tidak ada lima orang, melainkan Dialah yang keenamnya..."

Menurut Goldziher, pada ayat tersebut terdapat tambahan yang disisipkan diantara potongan ayat dan diriwayatkan dari Abdullah bin Mas'ud. Sehingga ayat tersebut menjadi:

مَا يَكُوْنُ مِنْ نَّجْوٰى ثَلٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ (ولا أربعة الا الله خامسهم) وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ (ولا أقلّ من ذلك ولا أكثر إلاّ الله معهم إذا أخذو في التناجى)

Dengan merujuk tafsir *al-Kassyaf* milik az-Zamakhsyari, Goldziher berpendapat bahwa tambahan tersebut dimaksudkan untuk menghindari kerancuan lafazh dan untuk menghilangkan kekaburan (*syubhat*) bahwa Allah yang Maha menyaksikan segala sesuatu tidaklah terbatas pengetahuannya pada saat terjadi pembisikan, akan tetapi Dia hadir sebelum itu ketika ada kehendak untuk melakukan bisik-bisik tersebut.[269]

Menurut Abu Ja'far dan Ibnu 'Athiyyah tambahan dari Ibnu Mas'ud tersebut bukanlah bagian dari Al-Qur'an, tetapi itu tidak lebih untuk tujuan penafsiran semata.[270]

f. Hud/11:71

وَٱمْرَأَتُهُۥ قَآئِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَٰهَا بِإِسْحَٰقَ وَمِن وَرَآءِ إِسْحَٰقَ يَعْقُوبَ ٧١

"Dan istrinya berdiri lalu dia tersenyum. Maka Kami sampaikan kepadanya kabar gembira tentang (kelahiran) Ishak dan setelah Ishak (akan lahir) Ya'qub"

---

[269] Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Modern*...hal. 23.

[270] 'Abdul Lathîf Muhammad al-Khatîb, *Mu'jam al-Qirâ'ât,* Damaskus: Dar Sa'd ad-Din, 2000, J. 9, hal. 367.

Menurut Goldziher, pada ayat tersebut terdapat tambahan yang disisipkan diantara potongan ayat dan diriwayatkan dari Abdullah bin Mas'ud untuk lebih menyesuaikan dengan pemahaman yang logis. Sehingga ayat tersebut menjadi وَامْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ وهو قاعد. Menurutnya para sahabat merubah bacaan Al-Qur'an dengan kebebasan berfikir mereka.[271]

g. Al-Baqarah/2:198

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُواْ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْۚ ... ١٩٨

"Bukanlah suatu dosa bagimu mencari karunia dari Tuhanmu..."

Pada ayat tersebut terdapat tambahan, yaitu kalimat في مواسم الحج. Tambahan tersebut di riwayatkan oleh Ibnu Mas'ud. Menurut Goldziher, tambahan tersebut untuk memperkuat pendasaran bolehnya melakukan akad jual beli di tengah-tengah pelaksanaan ibadah haji. Dimana persoalan tersebut meragukan banyak orang. Sehingga untuk menghilangkan keraguan tersebut, maka disisipkanlah kalimat tambahan sebagai penjelas redaksi ayat.[272] Sebagaimana keterangan diatas, bacaan tersebut termasuk dalam *qirâ`ah tafsîriyyah*

h. Al-Baqarah/2:238

حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ ٢٣٨

"Peliharalah semua salat dan salat wustha. Dan laksanakanlah (salat) karena Allah dengan khusyuk."

Menurut Goldziher, pada ayat tersebut terdapat tambahan yang disisipkan diantara potongan ayat dan diriwayatkan dari Aisyah. Dalam Mushaf 'Aisyah yang ditulis oleh Hafshah, 'Aisyah menambahkan kalimat وهي العصر. Ibnu Abbas menambahkan bacaan وصلاة العصر sementara dalam Mushaf Ummu Salâmah tertulis والصلاة الوسطى صلاة العصر tanpa *waw*. *Qirâ`ah* tersebut kemudian dikategorikan *syâdz* karena diriwayatkan secara *ghârib* (hanya mengikuti satu jalur isnad saja), karena para sahabat pada umumnya tidak membacanya demikian.

'Abd al-Halîm an-Najjâr menjawab tuduhan-tuduhan Goldziher soal kebebasan para sarjana *qirâ`ât* yang memberikan

---

[271] Umar bin Ibrahîm Ridwân, *Arô al-Mustasyriqîn Haula Al-Qur'an al-Karîm wa Tafsîrihi*...hal. 533.

[272] Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Modern*...hal. 24.

tambahan hingga melahirkan *qirâ`ât*. Menurutnya, sebagian di antara sahabat menambahkan catatan penjelas pada Mushaf mereka. Catatan tersebut berupa penafsiran-penafsiran yang dapat membantu untuk memahami ayat dan bukan bagian dari qira'at Al-Qur'an. Catatan tambahan sebagai penjelas tersebut dalam disiplin ilmu *qirâ`ât* dikenal dengan *qirâ`ah mudraj*, yaitu *qirâ`ât* yang disisipkan ke dalam ayat Al-Qur'an. *Qirâ`ât* model tersebut tidak di anggap sebagai Al-Qur'an, dan tidak boleh Al-Qur'an dibaca seperti *qirâ`ât* tersebut.[273] Dengan demikian, semua pendapat Goldziher tersebut menunjukkan bahwa dirinya tidak memahami dengan baik hakikat *qirâ`ât* Al-Qur'an. Atau dia dengan sengaja menyembunyikan kebenaran untuk memutarbalikkan fakta. Sebab dalam banyak pendapatnya, ia seringkali mengutip riwayat *syâdz*, atau mengutip riwayat *shaẖîẖ* tetapi tidak mencapai derajat *mutawâtir*, ataupun mengutip riwayat *mutawâtir* namun disertai dengan pemahaman yang menyimpang *qirâ`ât* yang dibacanya.[274]

Menambahkan kritikan terhadap Goldziher, Al-A'zami menegaskan bahwa *qirâ`ât tafsîriyyah* tidak dapat dianggap sebagai *variant reading* (bacaan yang berbeda-beda) yang sah dan tidak pula dapat dianggap sebagai bagian dari Al-Quran. Kekeliruan para orientalis di atas, kata al-A'zami, adalah pendapat mereka yang menyatakan bahwa ilmuwan ini bermaksud mengembangkan teks Al-Quran. Padahal sangat jelas bahwa para sahabat terdahulu menyisipkan penjelasan tafsir itu untuk cacatan kepentingan pribadinya, dan itu bukanlah bagian dari Al-Quran. Maka lebih tegas al-A'zami menanggapi bahwa anggapan seperti ini adalah sebagai hinaan terhadap Tuhan, menyindir secara tak langsung bahwa sahabat merasa lebih pandai dari Allah yang Maha Tahu dan Maha Bijkasana.[275]

Para Ulama klasik sangat memahami masalah ini dengan baik. Ibnu al-Jazari misalnya, dalam masalah ini ia berpendapat, bahwa banyak Ulama yang menyimpulkan bahwa huruf-huruf yang diriwayatkan oleh Ibnu Mas'ud, Ubay, dan lain sebagainya yang berbeda dengan Mushaf Utsmani telah dihapus. Apabila seorang telah mengatakan, bahwa Ibnu Mas'ud memperbolehkan pembacaan dengan makna, berarti ia telah berdusta. Karena Ia hanya berkata,

---

[273] Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet. III, 2016, hal. 108.

[274] Umar bin Ibrahîm Ridwân, *Arô al-Mustasyriqîn Haula Al-Qur'an al-Karîm wa Tafsîrihi*...hal. 539.

[275] M. M. Al-A'zami, *Sejarah Teks Al-Qur'an Dari Wahyu Sampai Kompilasi*...hal. 180.

"Aku pernah mendengar bacaan-bacaan mereka hampir sama. Maka hendaklah kalian membaca Al-Qur'an sebagaimana kalian ketahui."[276] Menurut al-Jazari, boleh jadi mereka memang memasukkan penafsiran dalam bacaan sebagai keterangan dan penjelasan. Sebab, mereka tahu secara pasti apa yang mereka terima dari Nabi Muhammad saw. Boleh jadi, sebagian di antara mereka menulisnya bersama Ibnu Mas'ud. Akan tetapi, Ibnu Mas'ud sendiri tidak manyukai pemberian tafsir dalam Al-Qur'an kecuali tafsir itu langsung dari Rasulullah saw. Diriwayatkan dari Masruq, bahwa Ibnu Mas'ud tidak menyukai pemberian tafsir dalam Al-Qur'an. dalam riwayat lain ia berkata, "Kosongkanlah Al-Qur'an (dari penafsiran) dan janganlah kalian mencampurnya dengan sesuatu yang bukan bagian darinya."[277]

Kedudukan kedua sahabat Abdullah ibn Mas'ud dan Ubay bin Ka'ab disisi Rasulullah sangat dekat. Keduanya belajar Al-Qur'an langsung kepada Rasullah. Begitu dekatnya, hingga Rasulullah menganjurkan untuk belajar Al-Qur'an darinya *"ta'allam Al-Qur'an min arba'ah : Abdullah ibn Mas'ud, Salim Maula Abi Hudzaifah, Ubay ibn Ka'ab, dan Mu'adz ibn Jabal"*. Keduanya tidak mungkin merubah *nash* Al-Qur'an dengan hawa nafsu mereka. Perbedaan bacaan Al-Qur'an yang terjadi dalam bacaan kedua sahabat tersebut diklasifikasikan apakah bacaan tersebut sanadnya *mutawâtir* atau *ahad*, atau *qirâ'ah tafsîriyah* sebagai penjelas *nash* Al-Qur'an.[278]

Menjawab tuduhan Goldziher mengenai hadist ahruf sab'ah. Dalam hal ini As-Suyûthi berpendapat, bahwa jumlah penafsiran para Ulama tentang maksud dari hadits tujuh huruf ini mencapai 40-an. Abdul Halîm an-Najjâr, menambahkan, banyaknya versi penafsiran karena ia secara inheren merupakan sikap yang cukup jelas atas hadits tersebut, oleh karena itu tidak akan di temukan solusinya kecuali memilih salah satu versi penafsiran dengan dalil-dalil yang representatif. Dengan demikian pandangan Goldziher tentang hadist sab'ah ahruf tertolak dan *bâthil*.[279] Karena itu, jelaslah kiranya bahwa *qirâ'ah* Al-Qur'an itu bersifat *tawqîfiyyât*, dan bukan bersifat *ikhtiyâriyyât*. Artinya, ia berasal dan bersumber dari Nabi Muhammad

---

[276] Umar bin Ibrahîm Ridwân, *Arô al-Mustasyriqîn Haula Al-Qur'an al-Karîm wa Tafsîrihi*...hal. 542.

[277] Abdul Shabur Syahin, *Saat Al-Qur'an Butuh Pembelaan, Sebuah Analisis Sejarah*, Jakarta: Airlangga, 2005 hal. 160

[278] Umar bin Ibrahîm Ridwân, *Arô al-Mustasyriqîn Haula Al-Qur'an al-Karîm wa Tafsîrihi*... hal. 532-533.

[279] Umar bin Ibrahîm Ridwân, *Arô al-Mustasyriqîn Haula Al-Qur'an al-Karîm wa Tafsîrihi*...hal. 540. Lihat juga, Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Modern*...hal. 55-56.

saw dan bukan merupakan hasil ijtihad atau rekayasa para ahli qira'at.[280]

7. Bantahan bahwa ragam *qirâ`ât* Al-Qur'an terjadi melalui bentuk sinonim kata (*murâdif*) dan kebebasan merubah Al-Qur'an.

Menurut Goldziher ragam bacaan Al-Qur'an terjadi karena faktor kebebasan individu para sarjana ahli *qirâ`ât* dikalangan sahabat. Indikasinya terlihat melalui perubahan bacaan dengan menggunakan sinonim kata (*murâdif*). Menurutnya banyak riwayat yang terkadang menentukan bentuk perbedaan bacaan Al-Qur'an yang diperbolehkan. Seperti, hadits yang diriwayatkan oleh at-Thabari dengan sanadnya dari Anas bin Malik, bahwa ia pernah membaca, *"Inna nasyît al-laili hiya asyaddu wathan wa ashwab qîlan,"* lalu orang-orang berkata, "Wahai Malik, bacaan yang benar adalah *aqwam*." Lalu Anas menjawab, "Kata *aqwam, ashwab*, dan *ahya'* memiliki makna dan arti yang sama." Dari hadits di atas, Goldziher menarik kesimpulan bahwa di zaman masyarakat muslim terdahulu, mengubah sebuah kata dalam Al-Qur'an untuk mencari kesamaan makna sangatlah diperbolehkan. Untuk memperkuat gagasannya, Goldziher memaparkan beberapa contoh berikut:

a. Al-Fatihah/1:6
اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ Dapat dibaca اَرْشِدْنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ

Menurut Goldziher bahwa bacaan Abdullah bin Mas'ud mengganti lafazh pertama pada ayat "*Ihdina al-Shirâth al-Mustaqîm*," dengan sinonim lafazh itu yaitu "*Arsyidna*", menunjukkan sahnya kebebasan merubah bacaan Al-Qur'an selama bacaan tersebut dinisbahkan kepada Rasulullah.

Membantah pandangan Goldziher, para ulama menjelaskan bahwa bacaan ini termasuk kategori *qirâ`ah* tafsîriyyah sebagai penjelas suatu kalimat. Pada ayat ini terdapat perbedaan bacaan. Ibnu Mas'ud membacanya dengan "*Arsyidna*", Tsabit al-Bannani membacanya dengan "*bassirna*", sedangkan mayoritas imam membacanya dengan "*ihdina*".[281] Bacaan ini diriwayatkan secara ahad dan berbeda dengan mayoritas mushaf para sahabat lainnya. Dan *qirâ`ah ahad* tidak

---

[280] Ibn al-Jazari, *al-Nasyr fi al-Qira'at al-Asyr*, Mesir: Dar al-Fikr, t.th., Juz I, hal. 17.

[281] 'Abdul Lathif Muhammad al-Khatib, *Mu'jam al-Qira'at,* Damaskus: Dar Sa'd ad-Din, 2000, J. I, hal. 17.

termasuk bagian dari *nash* Al-Qur'an meskipun dinisbatkan kepada Rasulullah Saw atau ahlul bait-nya.[282] *Qirâ`ât* tersebut tidak boleh diambil dan tidak boleh diingkari karena keberadaannya menunjukkan keshahihannya.

b. At-Taubah/9:119
يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَكُوْنُوْا مَعَ الصّٰدِقِيْنَ dapat dibaca وَكُوْنُوْا مِنَ الصّٰدِقِيْنَ

Melalui ayat ini Goldziher berpendapat bahwa perbedaan *qirâ`ât* juga disebabkan untuk menghindari kemusykilan. Goldziher mengutip pendapat Ibnu Mas'ud yang membaca ayat tersebut dengan وَكُونُواْ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ, berbeda dengan *qirâ`ât mutawâtir* وَكُونُواْ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ. Menurut Goldziher makna dari *qirâ`ât mutawâtir* pada ayat ini tidak terbatas dan tidak lebih representatif untuk standarisasi orang-orang yang bertakwa, sebab kadangkala seorang bergaul dengan orang jujur padahal dia sebenarnya bukan termasuk golongan mereka.[283] *Qirâ`ât mutawâtir* pada ayat ini yaitu وَكُونُواْ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ. Sementara *qirâ`ât* yang dikutip Goldziher merupakan *qirâ`ât syâdz* yang diriwayatkan Ibnu Abbas dan Ibnu Mas'ud.[284]

c. At-Taubah/9:128

لَقَدْ جَاۤءَكُمْ رَسُوْلٌ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ dapat dibaca لَقَدْ جَاۤءَكُمْ رَسُوْلٌ مِّنْ اَنْفَسِكُمْ

Kebebasan merubah bacaan Al-Qur'an selama bacaan tersebut dinisbahkan kepada Rasulullah juga terdapat pada ayat ini. Menurut Goldziher, pada ayat ini terdapat *qirâ`ah* yang membaca *fat<u>h</u>ah* huruf *fa'* yang dibaca oleh Rasulullah, Sayyidah Fatimah dan Sayyidah 'Aisyah.

Membantah pandangan Goldziher, para ulama menjelaskan bahwa bacaan ini termasuk kategori *qirâ`ât ahad*. *Qirâ`ât* pada tingkatan ini tidak-lah populer dan hanya diketahui oleh orang-orang tertentu yang derajatnya tidak mencapai *mutawâtir*. Oleh karenanya tidak layak untuk diyakini sebagai bacaan Al-Qur'an yang sah.

d. Yunus/10:22
هُوَ الَّذِيْ يُسَيِّرُكُمْ فِى الْبَرِّ وَالْبَحْرِۗ dapat dibaca هُوَ الَّذِيْ ينشركم فِى الْبَرِّ وَالْبَحْرِۗ

---

[282] Umar bin Ibrahîm Ridwân, *Arô al-Mustasyriqîn Haula Al-Qur'an al-Karîm wa Tafsîrihi*…hal. 540.

[283] Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Modern*...hal. 48.

[284] Umar bin Ibrahîm Ridwân, *Arô al-Mustasyriqîn Haula Al-Qur'an al-Karîm wa Tafsîrihi*…hal. 534.

Melalui ayat ini Goldziher berpendapat bahwa ‘Utsman kadangkala membaca Al-Qur’an berbeda dengan teks yang telah ditetapkannya dalam mushaf ‘Utsmani dengan perintahnya sendiri. Menurut Abd al-Halîm an-Najjâr, informasi ini tidak shahih, karena ia termasuk *khabar a*ẖ*ad* kendatipun bacaan tersebut dinisbatkan kepada Rasulullah. Bagaimana mungkin, padahal sudah jelas bahwa ‘Utsman membakar setiap mushaf yang bertentangan dengan mushafnya.

e. al-Maidah/5: 38
وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَيْدِيَهُمَا dapat dibaca وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَيْمَانَهُمَا

Menurut Goldziher, pada ayat ini terdapat bentuk perubahan bacaan yang diperbolehkan. Menurutnya, mengubah sebuah kata dalam Al-Qur’an untuk mencari kesamaan makna dan membuat pembatasan makna sangatlah diperbolehkan. Pada ayat tersebut, Goldziher mempertanyakan tangan mana yang harus dipotong, dan menjawabnya melalui *qirâ`ât* Abdullah ibn Mas’ud, فَاقْطَعُوْٓا اَيْمَانَهُمَا.[285]

Bacaan tersebut merupakan qiraah *syâdz*. Meskipun *syâdz* tetapi dapat dipergunakan untuk menggali hukum-hukum syari’ah. Hal itu dengan pertimbangan bahwa *qirâ’ah syâdz* sama kedudukannya denga hadits ahad (setingkat dibawah *mutawâtir*), dan mengamalkan hadits ahad adalah boleh. Ini merupakan pendapat Jumhur Ulama. Ulama madzhab Syâfi’i tidak menerima dan menjadikan *qirâ’ah syâdz* sebagai dasar penetapan hukum, dengan alasan bahwa *qirâ’ah syâdz* tidak termasuk Al-Qur’an. Pendapat ini dibantah oleh Jumhur Ulama yang mengatakan bahwa dengan menolak *qirâ’ah syâdz* sebagai Al-Qur’an tidak berarti sekaligus menolak *qirâ’ah syâdz* sebagai khabar (*hadits*). Jadi, paling tidak *qirâ’ah syâdz* tersebut merupakan hadits ahad yang bisa di jadikan landasan hukum.[286]

f. ar-Rahman/55:9
وَاَقِيْمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ dapat dibaca وَاَقِيْمُوا الْوَزْنَ بِاللِسَانِ

Menurut Goldziher, melaui ayat ini terdapat perbedaan qira’at dimana masing-masing teks memiliki makna sinonim lain tetapi

---

[285] Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Modern*...hal. 28.

[286] Gus Arifin & Suhendri Abu Faqih, *Al-Qur’an Sang Mahkota Cahaya*, Jakarta: Quanta, 2010, hal. 47.

dengan konsekuensi makna yang tetap sama.[287] Seperti pada ayat diatas. Ibnu Mas'ud membacanya dengan *bil-lisan*, yang bermakna "lisan timbangan". Dari segi makna bacaan Ibnu Mas'ud tidak berbeda dengan bacaan mayoritas bahwa sebenarnya timbangan itu tidak boleh di kurangi. Bacaan Ibnu Mas'ud tersebut merupakan *qirâ`ah tafsîriyyah* dari bacaan yang telah disepakati oleh mayoritas.[288] Oleh karenanya Al-Baghawi dalam tafsirnya mengutip pendapat Abu Darda' dan 'Atha' yang menafsirkan ayat tersebut dengan *"dan tegakkanlah lisan timbangan atau keseimbangan dengan adil."*[289]

Kata *al-qisth* biasa diartikan *adil*, tetapi sementara ulama membedakannya. Ketika menafsirkan QS. an-Nisa/4:3, ada ulama yang mempersamakan maknanya, dan ada juga yang membedakannya dengan berkata bahwa al-qisth adalah berlaku adil antara dua orang atau lebih, keadilan yang menjadikan keduanya senang. Sedang adil adalah berlaku baik terhadap orang lain maupun diri sendiri, tetapi keadilan tersebut bisa saja tidak menyenangkan salah satu pihak. Dalam hal timbangan, berbisnis bahkan bermuamalah atau berinteraksi secara umum, yang diharapkan adalah hubungan harmonis, dan itu tidak dapat terlaksana kecuali jika semua pihak yang terlibat merasa senang.[290]

g. Maryam19/: 26

فَقُوْلِيْٓ اِنِّيْ نَذَرْتُ لِلرَّحْمٰنِ صَوْمًاۖ dapat dibaca فَقُوْلِيْٓ اِنِّيْ نَذَرْتُ لِلرَّحْمٰنِ صُمْتًا

Menurut Goldziher, terdapat sahabat kepercayaan Rasulullah yang mengganti ayat tersebut dengan sinonim kata lain. Yaitu Anas bin Malik. [291] Goldziher, melaui ayat ini berpendapat bahwasanya terdapat perbedaan *qirâ`ât* dimana masing-masing teks memiliki makna sinonim lain tetapi dengan konsekuensi makna yang tetap sama. Padahal bacaan ini adalah *qirâ`ah ahad* milik Abdullah ibn Mas'ud dan Anas bin Malik, sementara *qirâ`ah* Al-Qur'an harus di riwayatkan secara *mutawâtir*.[292]

Pada ayat ini Maryam bernazar berpuasa, yakni menahan diri untuk tidak berbicara atau diam. Allah swt. mengilhami Maryam

---

[287] Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Modern*...hal. 27.

[288] 'Abdul Lathif Muhammad al-Khatib, *Mu'jam al-Qira'at,* j. 6…hal. 249.

[289] Abi Muhammad al-Husain bin Mas'ud al-Baghawi, *Ma'âlim at-Tanzîl*, Riyadh: Dar ath-Thoyyibah, hal. 442.

[290] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, Vol. 13, hal. 500-501.

[291] Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Modern*...hal. 29.

[292] Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Modern*...hal. 28-29.

as., agar jangan berbicara karena Allah bermaksud membungkam semua yang meragukan kesucian beliau melalui bayi yang dilahirkannya.[293] Perbedaan kedua lafazh tersebut tidak lebih untuk tujuan penafsiran semata.[294] As-Suyûti memaparkan bahwa di dalam mushaf para sahabat terdapat satu hal yang mirip dengan hadis *mudraj* dan sisipan tersebut adalah sesuatu yang ditambahkan dalam *qirâ`ât* dengan tujuan penafsiran dan bukan bagian dari *nash* Al-Qur'an.[295]

h. al-Isra/17: 93
اَوْ يَكُوْنَ لَكَ بَيْتٌ مِّنْ زُخْرُفٍ dapat dibaca اَوْ يَكُوْنَ لَكَ بَيْتٌ مِّنْ ذَهَبٍ

Pada ayat ini Goldziher mengutip perkataan Mujâhid (102 H.): "kami tidak megetahui arti kata زُخْرُفٍ sampai kami melihat *qirâ`ât* Abdullah bin Mas'ud yang membaca dengan kata sinonim kata, yakni ذَهَبٍ. Melaui ayat ini, Goldziher berpendapat bahwasanya terdapat perbedaan *qirâ`ât* dimana masing-masing teks memiliki makna sinonim lain tetapi dengan konsekuensi makna yang tetap sama. Sedangkan menurut Abu Hayyan bacaan Ibnu Mas'ud tersebut merupakan *qirâ`ah tafsîriyyah* dari bacaan yang telah di sepakati oleh mayoritas.[296]

i. al-Kahfi/18: 80
وَاَمَّا الْغُلٰمُ فَكَانَ اَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِيْنَآ dapat dibaca وَاَمَّا الْغُلٰمُ فَكَانَ اَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَافَ رَبُّكَ

Menurut Goldziher sebagian sarjana *qirâ`ât* membaca ayat tersebut dengan فَخَافَ رَبُّكَ. Dengan begitu objek pembicaraan di sini berkaitan dengan Allah Swt. Maka terdapat usaha untuk menjaga dan menghindari konteks kalimat yang terlihat tidak sinkron dengan posisi ketuhanan bahwa Tuhan memiliki kekhawatiran terhadap suatu hal.
Bacaan فَخَافَ رَبُّكَ pada ayat tersebut di riwayatkan oleh Ibnu Mas'ud dan Ubay bin Ka'ab. Menurut Al-Farra', makna lafazh فَخَافَ pada bacaan Ibnu Mas'ud ialah "*maka Tuhanmu mengetahui*".

---

[293] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, Vol. 8, hal. 172.
[294] 'Abdul Lathif Muhammad al-Khatib, *Mu'jam al-Qira'at,* j. 5…hal. 359.
[295] Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*…hal, 108.
[296] 'Abdul Lathif Muhammad al-Khatib, *Mu'jam al-Qira'at,* j. 5…hal. 120.

Sementara menurut ‘Abdul Lathif Muhammad al-Khatib, bacaan tersebut termasuk *qirâ`ah tafsîriyyah*.[297]

j. As-Shaffat/37:46
يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِكَأْسٍ مِّنْ مَّعِيْنٍۙ ٤٥ بَيْضَاءَ لَذَّةٍ لِّلشّٰرِبِيْنَۚ ٤٦ dapat dibaca يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِكَأْسٍ مِّنْ مَّعِيْنٍۙ ٤٥ صَفْرَاءَ لَذَّةٍ لِّلشّٰرِبِيْنَۚ ٤٦

Menurut Goldziher ayat ini merupakan bukti bahwa perbedaan bacaan Al-Qur’an merupakan kebebasan merubah bacaan dengan konsekuensi perubahan lafazh yang cukup jauh.

k. As-Shaffat/37:123
وَاِنَّ اِلْيَاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِيْنَۗ ١٢٣ dapat dibaca وَاِنَّ اِدْرِيْسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِيْنَۗ ١٢٣

Konsekuensinya ayat 130 surat As-Shaffat (سَلٰمٌ عَلٰى اِلْ يَاسِيْنَ) dapat dibaca سَلٰمٌ عَلٰى اِدْرِيْسِيْنَ.
Melalui ayat ini Goldziher menunjukkan bukti bahwa perbedaan bacaan Al-Qur’an merupakan kebebasan, bahkan merubah bacaan dengan konsekuensi perubahan lafazh yang cukup jauh dan radikal.

l. Al-Waqiah/56:29
وَّطَلْحٍ مَّنْضُوْدٍۙ dapat dibaca وَطَلْعُهَا هَضِيْمٌ

Pada ayat ini Goldziher mengutip sebuah kisah riwayat Ali bin Abi Thalib, dia berkata: “seperti apa keadaan طَلْحٍ itu? Kemudian Ali membaca Q.S. al-Syu’ara/:48”. Para audiens mengatakan: “Apakah kau ingin merubah maknanya menjadi seperti ini?: “Apakah kau ingin merubah maknanya menjadi seperti ini?” Ali menjawab: “sesungguhnya Al-Qur’an pada hari ini tidak dirubah dan tidak pula berubah”.[298] Dalam hal ini Goldziher ingin menunjukkan bahwa para sahabat bebas merubah bacaan Al-Qur’an. Padahal argumen ini bertolak belakang dengan pendapat penulis, yang menguatkan, bahwa salah satu dari para sahabat atau selain mereka betapapun sama kapasitasnya tidak memperkenankan dirinya untuk melakukan perubahan huruf Al-Qur’an setelah wafatnya pemilik wahyu, meskipun pemahaman makna tidak berada bersamannya. Dalam kaidah ilmu rasm disebutkan jika satu rasm tak dapat mengakomodir lebih dari satu wajah *qirâ’ah* maka akan ditulis dengan bentuk tulisan yang berbeda dengan asalnya.[299]

---

[297] ‘Abdul Lathif Muhammad al-Khatib, *Mu’jam al-Qira’at,* j. 5…hal. 285.
[298] Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Modern*...hal. 55.
[299] Muhammad ‘Abd al-‘Azhîm al-Zarqâni, *Manâhîl al-’Irfân fi ‘Ulûm al-Qur’ân*...hal. 374.

> Dilihat dari segi bacaan *mutawâtir* pada ayat ini terdapat perbedaan bacaan yang mana tidak dapat diakomodir oleh satu bentuk tulisan (*rasm*). Yaitu antara qira'ah وَّطَلْحٍ dengan وَطَلْعٍ. Kedua *qirâ`ah* tersebut memiliki perbedaan bentuk tulisan dan makna.[300]

Melalui ayat-ayat tersebut Goldziher ingin menegaskan bahwa perbedaan *qirâ`ât* terjadi karena adanya kebebasan merubah bentuk lafazh Al-Qur'an dengan kata yang memiliki kesamaan makna (*murâdif*), bahkan hingga mengganti makna. Goldziher menguatkan argumentasinya melalui kisah Abdullah bin Abi Sarah yang masuk Islam sebelum penaklukan kota Makkah kemudian murtad setelah wafatnya Rasulullah Saw. kemudian dia masuk Islam kedua kalinya pada periode 'Utsman bin Affan. Abdullah bin Abi Sarah mengatakan "nabi Muhammad merubah segala sesuatu sekehendak hatinya, pernah beliau mendiktekan kepadaku misalnya lafazh '*azizun hakim'*, kemudian aku bertanya kepada beliau apakah boleh aku tulis *'alim*, Nabi menjawab: "Ya boleh karena semuanya itu betul".

Dari beberapa riwayat yang dihimpun, bisa diketahui bahwa Abdullah bin Sa'ad bin Abi Sarah berdusta atas nabi. Dirinya beranggapan telah menyempurnakan wahyu nabi sehingga ia bisa menulis apa saja yang dikehendaki, ini karena dia merasa disepakati dan dibiarkan nabi. Sampai ia beranggapan akan turun wahyu kepada dirinya.

Ketika menulis wahyu, ada yang disalahpahami oleh Ibnu Abî Sarẖ, Saat Rasul mendiktekan kata *as-sami' al-bashir*, Ibnu Abî Sarẖ menulis *as-sami' al-'alim*. Nabi pun mengomentari, memang Allah memiliki sifat demikian. Namun, ia salah paham. Dikiranya nabi membenarkan dirinya merubah Al-Qur'an. Padahal nabi ingin menunjukkan bahwa itu memang termasuk dari *al-asma al-husna*. Pada suatu malam ia pergi diam-diam ke Makkah kemudian murtad dan mengatakan kepada mereka bahwa dirinya telah mendistorsi Al-Qur'an. dan ketika fathu Makkah, ia kembali masuk Islam dan tak pernah lagi mencatat perbuatan mungkar darinya. Bahkan di masa khalifah Utsman bin 'Affan, ia diangkat menjadi Gubernur Mesir dan ia wafat setelah shalat subuh di 'Atsqalan tahun 36.[301]

Menurut Goldziher para sahabat dengan bebas merubah *qirâ`ât* Al-Qur'an dengan sinonim kata dan bentuk lainnya. Karena apabila makna tidak mengalami perubahan bahkan acapkali akan menambah kejelasan, maka diperbolehkan dengan hati-hati untuk mengganti setiap kalimat yang tidak jelas dengan kalimat lain yang lebih jelas. Menurutnya, demikian itu

---

[300] Badruddin Muhammad ibn 'Abdillah al-Zarkasyi, *Al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*...hal. 215.

[301] Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016, hal. 35.

menimbulkan asumsi bahwa sesungguhnya tidak ada salahnya meriwayatkan Kalam Allah dengan bentuk lain, tidak seperti yang disampaikan oleh Rasulullah pada mulanya.[302]

Membantah pandangan Goldziher tersebut, menurut pendapat para Ulama pembacaan Al-Qur'an dengan sinonim kata tidak dapat dibenarkan dan kalimat-kalimat tersebut bukanlah bagian dari Al-Qur'an. Terjadinya perbedaan antara Mushaf para sahabat memang tidak dapat dipungkiri. Sebagian Sahabat yang tergolong ahli baca Al-Qur'an pada masa awal Islam seperti Ibnu Mas'ud, Umar bin Khattab, Ubay bin Ka'ab, Ali bin Abi Thalib, dan lainnya memiliki Mushaf tertulis sebagai dokumen pribadi yang mereka pelajari dari Rasulullah saw. Kemudian khalifah Utsman bin Affan mengkompilasi Al-Qur'an, tidak seorang pun sahabat yang menyelisihinya. Bahkan Ibnu Mas'ud tidak mengkategorikan tambahan-tambahan dalam mushafnya sebagai Al-Qur'an. Ibnu Mas'ud berkata: "kita tidak mengakui bacaan Al-Qur'an kecuali membaca apa yang tertulis dalam mushaf utsmani. Jika ada seorang yang membaca sesuatu yang bertentangan dengan mushaf ini dalam shalat, maka saya akan menyuruhnya shalat kembali".[303]

Seandainya memang benar Ibnu Abî Sarẖ itu berlaku curang dalam penulisan wahyu, maka dalam waktu singkat akan mudah diketahui, karena penulis wahyu bukan dia sendiri, melainkan banyak lagi yang lain. Kecuali itu, nabi dan para sahabatnya senantiasa menghafal setiap ayat yang turun, kemudian mengulang-ulang ayat itu, baik dalam shalat, maupun di luar shalat baik siang maupun malam dan sebagainya. Begitu juga tiap tahun nabi bertadarrus bersama Jibril, dan pada tahun wafatnya, Jibril dua kali bertadarrus dengan beliau. Di samping itu semua, Nabi dan para sahabatnya senantiasa menjaga keutuhan dan kemurnian Al-Qur'an agar tidak dirusak oleh orang-orang yang tidak bertanggung jawab.[304]

Periwayatan Al-Qur'an berbeda dengan periwayatan hadits. Sistem meriwayatkan hadits bisa dengan lafazh yang masih asli dari Rasulullah saw. dan bisa dengan maknanya saja, sedang redaksinya disusun sendiri oleh orang yang meriwayatkannya. Hal itu dikarenakan mereka sudah sudah tidak ingat betul redaksi lafazh aslinya, disamping mereka hanya mementingkan dari segi isinya dan substansi maknanya yang benar-benar dibutuhkan di saat itu. Sistem periwayatan hadist dengan maknanya saja, tidak dilarang oleh Rasulullah saw. Berbeda dengan periwayatan Al-Qur'an, susunan bahasa redaksinya dan maknanya, sedikitpun tidak boleh diubah, baik dengan

---

[302] Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Modern*...hal. 53.

[303] Khaeruddin Yusuf, Al-A'zami dan Fenomena Qirâ'ât Al-Qur'an: Antara Multiple Reading dengan Variant Reading, dalam *jurnal Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, Vol. 11, No. 1, 2014, hal

[304] Nasruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005, hal. 36.

mengganti lafazh *murâdif* (sinonim)nya yang tidak mempenguhi isinya, apalagi sampai membawa perbedaan makna.[305]

Dalam berbagai literatur sejarah Al-Qur'an, selain mushaf Utsman, terdapat beberapa mushaf yang cukup dikenal dalam masyarakat Islam. Mushaf-mushaf dimaksud adalah susunan para sahabat yang kredibel bahkan sangat dekat dengan Nabi. Persoalan ini menjadi sorotan sarjana Barat, karena dijadikan argumentasi bahwa ada pengurangan dan penambahan dalam mushaf Al-Qur'an.

Misalnya Mushaf Ali bin Abi Thalib. Surah-surah dalam mushaf Ali disusun berdasarkan sejarah turunnya, yaitu mendahulukan surah-surah Makkiyyah dari surah Madaniyyah.[306] Mushaf Ali bin Abi Thalib sesuai dengan mushaf Utsman dari segi jumlah surah-surahnya. Perbedaannya, menurut M. Hadi Ma'rifat, bahwa mushaf Ali mempunyai ciri yang tidak ada pada mushaf Usman. Ciri yang dimaksud, yaitu ayat-ayat dan surah-surah tesusun rapi sesuai dengan urutan turunnya. Dalam mushaf ini, Makkiyyah diletakkan sebelum Madaniyyah. Dalam mushaf ini sangat jelas proses perjalanan sejarah turunnya ayat-ayat Al-Qur'an. Dengan mushaf ini, perjalanan *tasyrî'* dan penetapan hukum, khususnya masalah *nâsikh* dan *mansûkh* dalam Al-Qur'an bisa dimengerti. Mushaf ini juga mengandung *tanzîl* dan *ta'wîl* yang menjelaskan peristiwa serta kondisi yang menyebabkan ayat-ayat dan surah-surah Al-Qur'an diturunkan.[307]

Walaupun Ali bin Thalib mempunyai mushaf sendiri, tetapi ia terlihat mendukung pengumpulan mushaf resmi Al-Qur'an yang dilakukan Utsman. Ali bin Abi Thalib menyadari dan memahami bahwa mushaf Al-Qur'an resmi yang sudah ada, semuanya Al-Qur'an dan di dalamnya tidak bercampur dengan selain Al-Qur'an. Ali juga menyetujui kanonisasi yang dilakukan Utsman. Ali mengatakan ketika Utsman membakar mushaf-mushaf: *"Seandainya Ia belum melakukannya, maka aku yang membakarnya (law lam yasna'hu, huwa, lasana'tuhu)."*[308] Ini kemudian menjadi alasan mengapa mushaf pribadi Ali tidak menjadi bacaan masyarakat umum. Di sisi lain ada yang menduga bahwa Ali juga turut menyerahkan mushafnya untuk dimusnahkan ketika Usman memerintahkan hal itu.

Selain Mushaf Ali bin Abi Thalib, Abdullah bin Mas'ud juga memiliki mushaf pribadi yang dikenal dengan mushaf Ibnu Mas'ud. Al-Thabarî menyebutkanbahwa Abdullah bin Mas'ud termasuk sahabat berada pada posisi kedua setelah Ali bin Abi Thalib yang paling banyak

---

[305] Fatchur Rahman, *Ikhtisar Musthalahul Hadits*, Bandung: PT Alma'arif, 1974, hal. 32-33.

[306] Abû 'Abd Allâh Muhammad bin Ahmad al-Anshârî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, Kairo: Maktabah al-Imân, 2006, Juz. I, hal. 49.

[307] M. Hadi Ma'rifat, *Sejarah Al-Qur'an (terj),* Jakarta: al-Hudâ, 2007, hal. 131-132.

[308] Adnin Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi Al-Qur'an*…hal. 102.

meriwayatkan tafsir. Dalam beberapa riwayat dilaporkan bahwa Abdullah bin Mas'ud adalah salah seorang kepercayaan Nabi. Nabi pernah berkata kepada para sahabatnya, "ambil-lah Al-Qur'an dari empat orang, dari Abdullah bin Mas'ud, Salim, Mu'âdz, dan Ubay bin Ka'ab.

Dalam mushaf Ibnu Mas'ud surah-surahnya berjumlah 111 surah, karena tidak ada *al-Fâtihah*, dan *al-Ma'ûdzatâni* (surah *al-falaq* dan *al-nâs*). Artinya, seandainya surat *an-Nas* dan *al-falaq* bukan bagian dari Al-Qur'an , niscaya akan banyak riwayat yang membenarkan fakta tersebut. Namun riwayat tersebut tidak ada. Oleh sebab itu, maka Mushaf Ibn Mas'ud tidak bisa dijadikan tolak ukur untuk menolak kesahihan Mushaf Usmani.[309]

Selain kedua mushaf tersebut, Mushaf Ubay bin Ka'ab termasuk mushaf yang cukup dikenal pada masa sahabat. Sebagai salah seorang sahabat Nabi, wajar kalau beliau merekam naskah Al-Qur'an yang ada, baik yang dihafal maupun dalam bentuk tulisan. Mushaf ini jumlah surahnya ada 116. Ada dua surah tambahan pada mushaf Usman, yaitu surah *al-khal'u*[310] *wa al-khafdu*[311] Di kalangan sarjana Muslim, kedua surah ini dianggap sebagai doa qunut yang dibaca dalam salat. Mazhab Malikiyah membacanya pada salat subuh, dan mazhab Hanafiyah membacanya pada salat witr.

Melalui perubahan kata berdasarkan sinonimnya, Goldziher dan orientalis lainnya (Arthur Jeffry dan Blachere) ingin membuktikan bahwa pada zaman dahulu terdapat kebebasan mengubah kata dalam Al-Qur'an untuk mencari kesamaannya selama ruh kata-kata itu tetap dipertahankan. Membantah tuduhan tersebut, Al-A'zami memulai kritiakannya dengan pertanyaan singkat, adakah masalah seperti ini pernah terjadi. Kita tahu dari hukum perjanjian kita bahwa tidak ada seorang pengarang yang akan memberi persetujuan mengganti kalimatnya dengan kata-kata persamaan (sinonim), walaupun kata-kata itu dipilih secara teliti. Catatan didalam Mushaf tidak seharusnya bermakna itu adalah mushaf Al-Qur'an. Masahif 'Utsmani disebarkan ke berbagai kota sekaligus diiringi dengan para quraa'. Mereka mengajarkan qiraah berdasarkan kepada otoritas yang relevan. Ini yang menetapkan apakah teks tersebut adalah Al-Qur'an atau bukan, bukan berdasarkan kepada manuskrip yang illegal dan tidak dapat disahkan.[312]

Dalam masalah Al-Qur'an , yang bukan buatan penduduk bumi ini, Nabi Muhammad saw. sendiri tidak memiliki wewenang mengubah ayat-

---

[309] Adnin Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi Al-Qur'an*…hal. 100-101.

[310] اللهم إنا نستعينك ونستهديك ونستغفرك ونتوب إليك ونؤمن بك ونتوكل عليك ونثني عليك الخير كله نشكرك ولا نكفرك ونخلع ونترك من يفجرك

[311] اللهم إياك نعبد ولك نصلي ونسجد وإليك نسعى ونحفد نرجو رحمتك ونخاف عذابك إن عذابك الجد بالكفار ملحق

[312] Adnin Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi Al-Qur'an*…hal. 102

ayatnya. Jadi, bagaimana mungkin ia akan membolehkan orang lain melakukannya.[313] Sebagaimana terdapat dalam firman Allah Swt:

وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا بَيِّنَٰتٍ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا ٱئْتِ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَٰذَآ أَوْ بَدِّلْهُ ۚ قُلْ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآيِٕ نَفْسِىٓ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ ۖ إِنِّىٓ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّى عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿١٥﴾

"Dan apabila dibacakan kepada mereka ayat-ayat Kami dengan jelas, orang-orang yang tidak mengharapkan pertemuan dengan Kami berkata, "Datangkanlah kitab selain Al-Qur'an ini atau gantilah." Katakanlah (Muhammad), "Tidaklah pantas bagiku menggantinya atas kemauanku sendiri. Aku hanya mengikuti apa yang diwahyukan kepadaku. Aku benar-benar takut akan azab hari yang besar (Kiamat) jika mendurhakai Tuhanku." (QS. Yunus/10:15)

Berdasarkan penegasan Allah pada ayat tersebut, jelas sekali bagi kita bahwa Al-Qur'an benar-benar dijamin Allah keorisinalannya, baik makna, maupun lafazhnya bahwa kedua unsur itu murni dari Allah tidak ada intervensi, baik oleh Jibril maupun Nabi Muhammad sendiri; apalagi oleh pihak-pihak lain.[314]

Ayat tersebut secara tegas menyatakan bahwa sedikit pun dia tidak berwenang mengubah apa yang diwahyukan kepadanya; dan ditegaskannya pula bahwa Nabi sangat takut terhadap azab yang akan menimpa dirinya jika dia mendurhakai atau menyimpang dari perintah Tuhannya. Berdasarkan pernyataan Nabi tersebut sungguh tidak masuk akal beliau akan mengubah sendiri Al-Qur'an yang disampaikannya kepada umat sebagaimana dikatakan Goldziher diatas.[315]

8. Bantahan bahwa ragam *qirâ`ât* Al-Qur'an sebab faktor keteledoran dan kesalahan penulis wahyu

Goldziher berpendapat bahwa perbedaan ragam bacaan Al-Qur'an terkadang mencerminkan satu titik orientasi yang mengingatkan bahwa teks Al-Qur'an yang diterima secara luas sebenarnya bersandar pada keteledoran penyalin teks naskah sendiri. Untuk memperkuat gagasannya, Goldziher memaparkan beberapa bukti-bukti berikut.

---

[313] M. M. Al-A'zami, *Sejarah Teks Al-Qur'an Dari Wahyu Sampai Kompilasi...*hal. 180

[314] Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir…*hal. 41.

[315] Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir…*hal. 41.

a. An-Nisa’/4:162

لَّٰكِنِ ٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ مِنۡهُمۡ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ يُؤۡمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبۡلِكَۚ وَٱلۡمُقِيمِينَ ٱلصَّلَوٰةَۚ وَٱلۡمُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ أُوْلَٰٓئِكَ سَنُؤۡتِيهِمۡ أَجۡرًا عَظِيمًا ١٦٢

“Tetapi orang-orang yang ilmunya mendalam di antara mereka, dan orang-orang yang beriman, mereka beriman kepada (Al-Qur'an) yang diturunkan kepadamu (Muhammad), dan kepada (kitab-kitab) yang diturunkan sebelummu, begitu pula mereka yang melaksanakan salat dan menunaikan zakat dan beriman kepada Allah dan hari kemudian...” (An-Nisa`/4:162)

Menurut Goldziher, kalimat وَالْمُقِيْمِيْنَ الصَّلٰوةَ seharusnya dibaca dengan وَالْمُقِيْمُوْنَ الصَّلٰوةَ. Pandangan Goldziher tersebut disandarkan pada pernyataan Aisyah yang di riwayatkan oleh Hisyam bin ‘Urwah dan pernyataan Abban bin Utsman yang di riwayatkan oleh Az-Zubayr. Kedua riwayat tersebut terkesan menunjukkan adanya kesalahan penulisan pada beberapa ayat Al-Qur’an. Pandangan tersebut dibantah oleh Az Zamakhsary, menurutnya lafazh “*al-muqîmîna*” pada ayat tersebut, di *nashab*-kan bertujuan untuk *madh* (pujian), yaitu menerangkan keutamaan mengerjakan shalat. Sibawayhi telah menjelaskan dengan memberikan contoh dan bukti, bahwa bacaan tersebut tidak dikaitkan dengan sangkaan bahwa lafazh itu salah tulis dalam mushaf. Barangkali seorang akan menyangka demikian apabila ia tidak menelaah Al-Qur’an dan tidak mengetahui aliran-aliran bangsa Arab, lagi pula tidak memiliki keahlian khsusus tentang keindahan bahasa.[316]

b. An-Nur/24:27

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَدۡخُلُواْ بُيُوتًا غَيۡرَ بُيُوتِكُمۡ حَتَّىٰ تَسۡتَأۡنِسُواْ وَتُسَلِّمُواْ عَلَىٰٓ أَهۡلِهَاۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ٢٧

Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu memasuki rumah yang bukan rumahmu sebelum meminta izin dan memberi salam kepada penghuninya. Yang demikian itu lebih baik bagimu, agar kamu (selalu) ingat.

Menurut Goldziher terdapat kesalahan penulisan dalam kalimat تَسْتَأْذِنُوْا pada ayat tersebut yang seharusnya dibaca dengan تَسْتَأْنِسُوْا sebagaimana

[316] Ibrahim al-Ibyariy, *Pengenalan Sejarah Al-Qur’an*…hal. 92.

telah di riwayatkan oleh Sa'id bin Jubair yang sanadnya bersambung sampai pada Ibnu Abbas.

Salah satu upaya orang-orang kafir untuk menyerang Al-Quran adalah tuduhan adanya penulisan dan bacaan ayat al-Quran yang bertentangan dengan kaidah *nahwu* dan *sharaf*. Untuk membuktikan tuduhannya, mereka mengetengahkan beberapa ayat Al-Quran.

Menurut Quraish Shihab, diantara faktor pendukung bagi pembuktian terhadap otentisitas Al-Quran ialah masyarakat Arab yang hidup pada masa turunnya Al-Qur'an, adalah masyarakat yang tidak mengenal baca tulis. Karena itu satu-satunya andalan mereka adalah hafalan. Namun, walaupun nabi dan para sahabat menghafal ayat-ayat Al-Qur'an, guna menjamin terpeliharanya wahyu-wahyu Ilahi itu, nabi memerintahkan para sahabat yang pandai menulis untuk menuliskan ayat-ayat yang baru saja diterimanya. Selanjutnya pada era Abu Bakar r.a. penulisan Al-Qur'an dalam suatu bentuk mushaf dimulai dengan di ketuai sahabat Zaid bin Tsabit. Dalam hal ini Abu Bakar r.a. memberi petunjuk agar tim tersebut tidak menerima satu naskah kecuali dapat memenuhi dua syarat. *Pertama*, harus sesuai dengan hafalan para sahabat lain. *Kedua*, tulisan tersebut benar-benar adalah yang ditulis atas perintah dan dihadapan nabi saw. Karena, sebagian sahabat ada yang menulis atas inisiatif sendiri.[317]

Sejarah mencatat bahwa Zaid ketika itu menemukan kesulitan karena ia dan sekian banyak sahabat menghafal ayat QS. At-Tawbah/9:128. Tetapi naskah yang ditulis dihadapan nabi saw. Tidak ditemukan. Syukurlah pada akhirnya naskah tersebut ditemukan di tangan seorang sahabat bernama Abi Khuzaimah Al-Anshari. Demikianlah, terlihat betapa zaid menggabungkan antara hafalan dari sekian banyak sahabat (hingga derajatnya *mutawâtir*) dan naskah yang ditulis dihadapan nabi saw., dalam rangka memelihara keotentikanAl-Qur'an. Dengan demikian dapat dibuktikan dari data-data sejarah bahwa Al-Qur'an yang kita baca sekarang ini adalah otentik dan tidak berbeda sedikit pun dengan apa yang diterima dan dibaca oleh Rasulululllah saw., lima belas abad yang lalu.[318]

Riwayat tentang pendapat 'Aisyah ra atas adanya kesalahan penulisan di dalam mushaf 'Utsmani adalah:

روى بسند صحيح على شرط الشيخين عن هشام بن عروة عن أبيه قال سألت عائشة عن لحن القرآن عن قوله تعالى إن هذان لساحران وعن قوله تعالى والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة وعن قوله تعالى إن الذين آمنوا والذين

[317] Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, Cet. III, hal. 32.
[318] Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*…hal. 34.

هادوا والصابئون فقالت يا بن أخي هذا عمل الكتاب أخطئوا في الكتاب هذا إسناد صحيح.[319]

Diriwayatkan dengan sanad yang shaẖîẖ melalui penilaian Bukhari dan Muslim dari Hisyam bin 'Urwah dari ayahnya berkata; aku bertanya kepada Aisyah ra tentang dialek bacaan Al-Qur'an pada ayat إن هذان لساحران *dan ayat* والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة *serta ayat* إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون *maka berkatalah Aisyah ra; wahai kemenakanku (dari saudara laki-laki nya), ini adalah pekerjaan para penulis Al-Qur'an yang telah melakukan kesalahan dalam penulisan.*

Riwayat-riawayat tersebut tersebar di dalam kitab-kitab tafsir dan *'ulûm* Al-Qur'an (Studi Al-Qur'an), namun ketika dirujuk ke dalam sumber aslinya yakni al-Bukhari dan Muslim (al-Syaikhain) maka riwayat tersebut tidak ditemukan, meskipun dalam naskah disebutkan riwayat tersebut bersumber dari sanad yang berkualitas *shaẖîẖ* atas telaah *al-Syaikhân* yakni Imam al-Bukhari dan Imam Muslim.[320]

Adapun penolakan terhadap riwayat tersebut pernah diungkapkan oleh Az-Zarqani di dalam kitabnya, sebagaimana keterangan beliau:

Andaikan terdapat kesalahan di dalam ayat tersebut sebagaimana yang diyakini oleh Aisyah, maka yang dituju bukanlah pada penulis Al-Qur'an, akan tetapi kepada yang membaca (إن) dengan *tasydîd* (ditekan) dan melafazh-kan huruf *alif* pada (هذان) selain dari itu juga tidak ditemukan riwayat yang dikutip dari Aisyah atau selainnya yang menyalahkan orang yang tengah membaca ayat tersebut, dan bagaimana pula ia dapat mengingkari ayat tersebut sedangkan ayat tersebut tergolong *mutawâtir* dan disepakati keberadaanya, bahkan merupakan bacaan mayoritas yang tergolong ungkapan yang terbaik dalam bahasa Arab, tidak seperti kalimat yang digambarkan oleh Aisyah.

Ungkapan az-Zarqani tersebut dari masa ke masa seolah menjadi rujukan utama bagi yang menolak riwayat Aisyah tersebut, terlebih lagi di dalam sejarah penulisan kembali dan penyatuan Al-Qur'an pada masa 'Usman ibn 'Affan, anggota lajnah begitu berhati-hati dalam bekerja dan merumuskan standar kerja mereka, yaitu:

---

[319] Jalal ad-Din 'Abd al-Rahman ibn al-Kamal al-Suyuti, *ad-Dur al-Mansur*, Beirut: Dar al-Fikr, 1993, Jilid II, hal. 745. Lihat juga; Muhammad 'Abd al-Khaliq 'Udaimah, *Dirasat li Uslub al-Qur'an al-Karim*, Kairo: Dar al-Hadis, t.t., j.I, hal. 45.

[320] Muhammad Abd al-'Azim al-Zarqani, *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), j.1, hal. 271.

1. Mengumpulkan seluruh mushaf yang di dalamnya terdapat Al-Qur'an dari seluruh negeri Islam dan membakarnya. Dan itu sama sekali tidak mengundang keberatan para sahabat. Ali bin Abi Thalib r.a. menggambarkan peristiwa itu dengan mengatakan, "Demi Allah, dia ('Utsman) tidak melakukan apa yang ia lakukan terhadap mushaf-mushaf itu kecuali (ia melakukannya) di hadapan kami semua." [321]
2. Membahas seluruh sandaran dan sumber-sumber yang shahih untuk tujuan naskah bagi kepentingan mushaf mushaf yang disatukan untuk kemudian disebarkan di tengahtengah kaum muslim.
3. Evaluasi terhadap mushaf-mushaf yang disatukan untuk meneliti kebenarannya dan menghindari perbedaan di antara mushaf-mushaf tersebut, sehingga akhirnya kaum Muslim diharuskan membaca dengan satu qiraah dan dilarang membaca dengan qiraah-qiraah yang lainnya.[322]

   Ketelitian dalam penulisan tersebut juga dikuatkan di dalam sebuah riwayat yang termaktub di dalam kitabkitab hadis, di mana ketika Zaid ibn Tsabit dalam tugas penulisan ulang Al-Qur'an pada masa Khalifah 'Usman muncul perdebatan tentang tulisan (التابوت) atau (التابوه) antara Zaid dengan sahabat lainnya, dan Zaid membenarkan kata, lalu Khalifah 'Usman berkata:

   ...إذا اختلفتم أنتم و زيد بن ثابت فاكتبوه بلسان قريش فإنما نزل بلسانهم فافعلوا...(رواه البخاري)[323]

   "...jika kalian berbeda pendapat dengan penulisan Al-Qur'an yang dilakukan oleh Zaid, maka tulislah sesuai dengan lisan masyarakat Quraisy, karena sesungguhnya Al-Qur'an telah diturunkan dengan menggunakan lisan mereka, untuk itu laksanakanlah…"

   Terdapat prasangka adanya kesalahan dan inkonsistensi dalam penulisan ulang Al-Qur'an pada masa kekhalifahan 'Usman yang terbersit di dalam diri Khalifah sendiri, seperti disebutkan dalam sebuah riwayat.

   إن في المصحف لحنا ستقيمه العرب بألسنتهم فقيل له أفلا تغيره؟ فقال دعوه فإنه لا يحلّ حراما ولا يحرّم حلالا

   "Sesungguhnya di dalam mushaf tersebut terdapat lahn (kekeliruan) yang akan diluruskan oleh orang-orang Arab

---

[321] M. M. Al-A'zami, *Sejarah Teks Al-Qur'an Dari Wahyu Sampai Kompilasi...*hal. 106.

[322] Sukardi K.D. (ed.), *Belajar Mudah 'Ulum Al-Qur'an; Studi Khazanah Ilmu Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera, 2002, hal. 180.

[323] Abu Abdillah Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari, *al-Jami' ash-Shahih al-Mukhtashar*, Beirut: Dar ibn Katsir, 1987, J. 4, hal. 1908.

dengan (kemampuan) bahasa mereka. Beliau ditanya tidaklah engkau akan merevisinya? Beliau menjawab saja, karena ia tidak menghalalkan yang haram dan mengharamkan yang halal."[324]

Para ulama menolak kebasahan riwayat bahwa 'Utsman berkata, "Ada sejumlah kekeliruan dalam mushaf yang ada pada kita sekarang ini." Tidak demikian teks ucapannya dan juga tidak ada riwayat yang benar yang menunjukkan makna seperti itu, baik dari 'Utsman maupun dari shahabat selainnya. Demikian ini tidak masuk akal di ucapkan oleh 'Utsman, baik pada masa sebelum pengumpulan Al-Qur'an atau setelah pembukuan Al-Qur'an.[325]

Adapun pernyataan yang dikaitkan dengan Aisyah, para ulama yakin bahwa Aisyah tidak akan membiarkan kesalahan para penulis kitab Allah dan tidak mungkin Aisyah membiarkan kesalahan itu tersebar sampai ke daerah-daerah, padahal beliau tidak jauh dari 'Utsman dan para sahabat penulis wahyu, dan tidak mungkin A'isyah kurang perhatian terhadap penjagaan keselamatan kitab Allah. Adapun pendapat yang dikaitkan dengan Abban bin 'Utsman hendaknya perlu di kroscek lagi. Sebab Abban tidak menyaksikan masa pembukuan Al-Qur'an dan tidak pula menghadirinya, ia wafat pada tahun 105 H. dan 'Utsman wafat pada tahun 35 H. Sebenarnya, pernyataan yang disampaikan Abban hanya merupakan kesimpulan, bukan riwayat yang *ma'tsûr* (diriwayatkan dari satu perawi ke perawi lainnya), dan kesimpulan yang diambil Abban juga tidak benar, sebab ia hanya menyaksikan atau mendengar dari penyaksian orang lain, yang tidak memenuhi syarat.[326]

Memang, kalau Al-Qur'an dilihat dari segi metode penyalinannya mulai dari metode pemindahan dari bahan-bahan tulis berupa tulang, batu dan bahan-bahan lainnya yang digunakan pada masa itu kemudian dipindahkan ke dalam lembaran-lembaran sampai pada penyeragaman bacaannya tidak ada campur tangan Nabi dan semuanya dilakukan oleh para sahabat Nabi. Pengumpulan Al-Qur'an dalam bentuk ini dilakukan setelah Nabi wafat. Walaupun demikian Al-Qur'an yang di terima Nabi dan Al-Qur'an pada masa sahabat serta Al-Qur'an yang ada di tangan kaum muslim saat ini tidak ada perubahan. Al-Qur'an sebagai kalam Allah diterima oleh Nabi dalam bentuk lafazh, makana dan bacaannya. Sebelum Nabi wafat, seluruh

---

[324] Abu al-Hasan 'Ala' al-Din 'Ali ibn Muhammad ibn Ibrahim ibn 'Umar al Syihi, *Lubab at-Ta'wil fi Ma'ani al-Tanzil*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 H, hlm. 447.

[325] Muhammad Thohir Al-Kurdi, *Tarikh al-Qur'ân wa Ghoroibu Rosmihi wa Hukmuhu*, Mesir: Musthofa al-Lubabi, 1953, hal. 64.

[326] Ibrahim al Ibyariy, *Pengenalan Sejarah Al-Qur'an*…hal. 94-95.

Al-Qur’an sudah diterima Nabi dan sudah ada bacaannya serta semuanya sudah ditulis pada bahan-bahan tulis yang ada pada waktu itu. Setelah Nabi wafat Al-Qur’an yang sudah ada itu dipindahkan ke lembaran-lembaran tanpa ada penambahan dan pengurangan. Mushaf ini terpelihara sampai pada masa Usman hingga sekarang.

Adanya berbagai mushaf para sahabat yang berbeda adalah mushaf-mushaf pribadi yang karena kecintaannya terhadap Al-Qur’an mereka menyusun Al-Qur’an sebagai inisiatif masing-masing sahabat. Mushaf-mushaf tersebut banyak dipengaruhi oleh dialek penyusunnya selain berisi tafsiran-tafsiran dari penyusunnya. Mushaf-mushaf itu kemudian tidak digunakan setelah adanya mushaf Usman sebagai satu-satunya versi Al-Qur’an yang digunakan dan diterima umat Islam sampai pada saat ini.

9. Bantahan bahwa ragam *qirâ`ât* untuk kepentingan menyesuaikan tata gramatika bahasa Arab (nahwu).

Menurut Goldziher munculnya perbedaan bacaan Al-Qur’an kadangkala juga disebabkan adanya usaha dari para sarjana *qirâ`ât* dalam melakukan penyesuaian dan keselarasan kalimat Al-Qur’an dengan kaidah gramatika bahasa Arab. Untuk memperkuat argumentasinya, Goldziher menambahkan contoh-contoh berikut:

a. Al-Baqarah/2:177

۞لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ ... ﴿١٧٧﴾

“Kebajikan itu bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan ke barat, tetapi kebajikan itu ialah (kebajikan) orang yang beriman kepada Allah, hari akhir, malaikat-malaikat, kitab-kitab, dan nabi-nabi...”

Goldziher berpendapat, terdapat sarjana *qirâ`ât* yang mencoba memperbaiki *tarkib* (susunan kalimat) ayat ini, yaitu Mabrad. Menurut Mabrad dalam susunan kalimat وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اٰمَنَ terdapat ketidakserasian yang hanya dapat diperbaiki dengan kaidah gramatika yang baik dan benar sehingga ayat tersebut menjadi وَلٰكِنَّ الْبَرَّ dengan membaca *fathah* huruf *ba’*-nya.

b. Al-An'am/6:137

وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَٰدِهِمْ شُرَكَآؤُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُواْ عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ ۖ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا فَعَلُوهُ ۖ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴿١٣٧﴾

"Dan demikianlah berhala-berhala mereka (setan) menjadikan terasa indah bagi banyak orang-orang musyrik membunuh anak-anak mereka, untuk membinasakan mereka dan mengacaukan agama mereka sendiri. Dan kalau Allah menghendaki, niscaya mereka tidak akan mengerjakannya. Biarkanlah mereka bersama apa (kebohongan) yang mereka ada-adakan."

Melalui ayat ini Goldziher melemahkan dan meragukan *qirâ`ât* Ibnu Amir yang membaca ayat tersebut menjadi زُيِّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ قَتْلُ أَوْلَٰدِهِمْ dengan memisahkan antara *mashdar* dan *fa'il*-nya yang disandarkan langsung kepada *maf'ûl*. Goldziher juga menguatkan pendapatnya dengan perkataan az-Zamakhsyari terkait ayat ini. "pemisahan antara keduanya (mashdar dan fa'ilnya yang disandarkan langsung pada *maf'ûl*) tanpa adanya *zharaf* tidak menjadi soal kalau saja terjadi dalam kondisi darurat, kalau dia syair maka termasuk syair yang tertolak, lantas bagaimana mungkin itu terjadi dalam Al-Qur'an yang *mu'jiz* dengan keindahan bahasanya.[327]

Qirâ`ât* yang dikutip Goldziher tersebut termasuk *qirâ`ât mutawâtir riwayat Ibnu Amir, sementara *qirâ`ât* jumhur membaca ayat tersebut dengan *fatḫah ya'*. Dalam *qirâ`ah* Ibnu Amir terjadi pemisahan antara *mudhof* dan *mudhof ilaih*. Menurut jumhur ahli nahwu Bashrah, pemisahan antara *mudhof* dan *mudhof ilaih* tidak pantas kecuali dalam kondisi darurat syair. Sementara ahli Kufah membolehkan secara mutlak pemisahan antara *mudhof* dan *mudhof ilaih*, meskipun jarang dipakai.[328]

c. Al-Hujurat/49:9

وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا ۖ ... ﴿٩﴾

[327] Umar bin Ibrahîm Ridwân, *Arô al-Mustasyriqîn Haula Al-Qur'an al-Karîm wa Tafsîrihi*…hal. 525.

[328] Umar bin Ibrahîm Ridwân, *Arô al-Mustasyriqîn Haula Al-Qur'an al-Karîm wa Tafsîrihi*…hal. 526.

Dan kalau ada dua golongan dari mereka yang beriman itu berperang hendaklah kamu damaikan antara keduanya...

Goldziher berpendapat, pada ayat ini kata ganti jamak orang ketiga laki-laki (*jama' mudzakkar*) yaitu اقْتَتَلُوْا kembali pada lafazh orang ketiga dua orang perempuan (mutsanna al-muannas) yaitu طَآئِفَتَانِ. Sebagian sarjana *qirâ`ât* berusaha menyesuaikan ayat tersebut dengan kaidah bahasa yang sesuai. Diantaranya, Ibnu Abi Abalah yang membaca dengan اقْتَتَلَتَا. sedangkan Ubaid bin Umar membaca dengan اقْتَتَلاَ.

Mayoritas ulama sepakat bahwa yang menjadi dasar dalam membaca Al-Qur'an ialah riwayat dan sanad dari Rasulullah Saw. bukan kaidah bahasa; artinya selama periwayatan suatu *qirâ`ât* melalui perawi-perawi terpercaya, maka *qirâ`ât* tersebut wajib diterima sekalipun tak cocok dengan kaidah bahasa Arab.[329] Karena itu, jelaslah kiranya bahwa qira'at Al-Qur'an itu bersifat *tawqîfiyyat*, dan bukan bersifat *ikhtiyâriyyat*. Artinya, ia berasal dan bersumber dari Nabi Muhammad saw. dan bukan merupakan hasil ijtihad atau rekayasa para ahli *qirâ`ât*.

Termasuk hal yang mengherankan jika ada sebagian ahli bahasa yang menyalahkan *qirâ`ah shaẖîẖ* hanya dikarenakan *qirâ`ah* tersebut bertentangan dengan kaidah ilmu Nahwu yang mereka susun yang dengannya mereka menghukumi ke-*shaẖîẖ*-an sebuah bahasa. Padahal Seharusnya kita menjadikan *qirâ`ah shaẖîẖ* sebagai hakim yang menghukumi benar dan tidaknya sebuah kaidah dalam ilmu Nahwu dan bahasa, bukan dengan menjadikan kaidah bahasa sebagai hakim dalam Al-Qur'an (yang menghakimi sah dan tidaknya sebuah *qirâ`ah*, ed). Karena Al-Qur'an adalah sumber pertama dan pokok untuk pengambilan kaidah-kaidah bahasa. Dan Al-Qur'an (dalam penetapannya) bersandarkan kepada keabsahahan penukilan dan periwayatan yang menjadi sandaran para imam *Qurrâ'*, dalam sisi bahasa apapun.[330]

Asumsi Goldziher tersebut boleh saja dilontarkan, namun fakta sejarah menunjukkan bahwa para *huffâzh* yang jumlahnya ribuan itu memperoleh ilmu pengetahuan Al-Qur'an langsung dari Nabi Muhammad atau melalui mata rantai sanad yang telah diuji kepercayaannya secara

---

[329] Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*...hal. 108-109.
[330] Jalâluddîn as- Suyûthi, *Al-Itqân fî Ulûmil Qur'ân*…hal. 164.

komprehensif sehingga tidak memungkin-kan adanya kesalahan. Maka dari itu hingga wafatnya Rasulullah SAW hampir seluruh catatan-catatan awal para sahabat nabi yang merupakan koleksi pribadi dengan perbedaan kualitas dan kuantitasnya telah wujud. Karena untuk keperluan masing-masing, banyak yang menuliskan catatan tambahan sebagai keterangan atau komentar (tafsir) dipinggir ataupun disela-sela ayat yang mereka tulis. Namun, sekali lagi rekaman catatan para sahabat itu tidak lebih utama dari hapalan mereka. Itulah sebabnya mengapa setelah susutnya jumlah penghafal Al-Qur'an karena gugur di medan perang, Khalifah Abu Bakr r.a berusaha mengkodifikasikan (*jam'*) dengan membentuk sebuah tim pengumpul hingga Al-Qur'an terkumpul dalam satu mushaf, berdasarkan periwayatan langsung (*first-hand*) dan *mutawâtir* dari Nabi SAW. Setelah wafatnya Abu Bakr r.a (13H/634M), mushaf tersebut disimpan oleh Khalifah Umar r.a sampai beliau wafat (23H/644M), lalu disimpan oleh Hafsah, sebelum kemudian diserahkan kepada Khalifah 'Utsman ibn Affan[331]

Abu 'Amr ad-Dani rahimahullah berkata:"Para imam *Qurrâ'* tidak menetapkan sedikit-pun dari huruf-huruf Al-Qur'an berdasarkan apa yang paling populer dalam bahasa Arab dan apa yang paling sesuai dengan *qiyâs* (analogi) dalam bahasa Arab, akan tetapi berdasarkan yang paling valid dalam periwayatan dan paling *shaẖîẖ* dalam penukilan. Dan jika sebuah *qirâ`ah* telah valid maka *qiyâs* bahasa Arab dan kepopuleran dialek tidak bisa menolaknya. Karena Qira'at adalah sunah yang diikuti[332], wajib diterima dan dijadikan rujukan." Zaid bin Tsabit radhiyallahu 'anhu berkata:"*Qirâ`âh* adalah sunah yang diikuti." Imam al-Baihaqi rahimahullah berkata: "Maksud beliau adalah mengikuti orang-orang sebelum kita dalam masalah huruf-huruf Al-Qur'an adalah sunnah yang harus di ikuti, tidak boleh menyelisihi mushaf yang menjadi pedoman, dan tidak boleh pula menyelisihi

---

[331] Hamid Fahmi Zarkasyi, "Tradisi Orientalisme dan Framework Studi Al-Qur'an", dalam *Jurnal Tsaqafah*… hal. 20.

[332] Ungkapan Al-Qur'an adalah *Sunnah muttabi'ah* (sunah yang diikuti) berasal dari sahabat dan tabi'in, Umar ibn Khatab (23 H) dan Zaid bin Tasbit (45 H) dari kalangan sahabat. 'Urwah ibn Zubair (94 H), Umar bin 'Abdul Aziz (101 H), 'Amir asy-Sya'bi (105 H), dari kalangan tabi'in. (Lihat, 'Ali Muhammad an-Nawawi, "al-Ahkam at-Tajwid wal Qira'at al-Qur'an." Tesis. Madinah: Universitas 'Ummul Quro, hal. 42.)

> qira'at yang masyhur sekalipun yang selain itu boleh di dalam kaidah bahasa (Arab)."[333]

Secara keseluruhan argumentasi Goldziher terhadap fenomena perbedaan bacaan Al-Qur'an tidak ilmiah dan tidak memenuhi kaidah dan etika keilmuan. Beberapa pandangannya tanpa disertai bukti valid dan mengandung kebohongan dan penyimpangan. Bahkan beberapa fakta yang disimpulkan subyektif penuh dengan kebencian, mengabaikan petunjuk yang benar, dan mementahkan kebenaran Al-Qur'an. *Qirâ`ât-qirâ`ât* yang ia kutip, secara mayoritas tidak mencerminkan *qirâ`ât* yang bisa diterima. Goldziher memberikan sekitar lima puluh contoh *qirâ`ât* sebagai penguat argumentasinya, Sembilan diantaranya merupakan *qirâ`ât* yang absah dan bisa diterima (meskipun disertai pemahamannya akan suatu ayat tidak dapat diterima) yaitu Al-A'raf/7:57, An-Nisa'/4:94, Al-Maidah/5:6, As-Shaffat/ :12, Al-Maidah/5:112, Ali 'Imran/3/161, Yusuf/:12, Yunus/:22, Al-An'am/:137, tiga contoh tercakup didalamnya *qirâ`ât shaẖîẖ*, *qirâ`ât syâdz*, dan *qirâ`ât* munkar yaitu Al-Hijr/:8, Al-Baqarah/:106, Ar-Ro'd/:43, selebihnya tiga puluh delapan merupakan *qirâ`ât* munkar yang tidak ditemukan dalam *qirâ`ât* tujuh, sepuluh, bahkan empat belas.

Kesalahan Goldziher dalam berbagai pandangannya tersebut bukan disebabkan ketidaktahuannya akan klasifikasi *qirâ`ât*. Ia mengetahui dan memahami adanya sistem sanad dan riwayat, namun ia menuduh beberapa sahabat telah melakukan perubahan mendasar.[334] Menurut Goldziher,

> "kebanyakan *qirâ`ât* yang berbeda sebagaimana yang kani sebutkan tadi disandarkan kepada orang-orang yang lebih tinggi kedudukannya untuk bisa diterima dimasa awal yaitu: Ibnu Abbas, 'Aisyah, Utsman dan putranya Aban, serta kepada kalangan terpercaya serta mempunyai posisi setara dengan Abdullah bin Mas'ud dan Ubay bin Ka'ab, seperti Qatadah, Mujahid, dan lain sebagainya"[335]

Menjawab tuduhan Goldziher tersebut kepada para sahabat, bahwasanya sebuah *qirâ`ât* tidak dapat diperhitungkan kepada siapa riwayat tersebut disandarkan apabila memang jalurnya tidak shahih atau tercela. Adapun mengenai Sayyidah 'Aisyah r.a. memang ia dikenal banyak meriwayatkan hadits, namun tidak dengan *qirâ`ât* yang *mu'tamad* (disepakati), begitu juga dengan Utsman, Aban, dan Ibnu Abbas yang tidak mungkin berpaling kepada Rasulullah. Bahkan Ubay bin Ka'ab yang dikenal sebagai sahabat yang paling mengerti Al-Qur'an. Oleh karena itu pandangan Goldziher yang

---

[333] Jalaluddin as- Suyuthi, *Al Itqan fi Ulumil Qur'an...*hal. 164.

[334] Muhammad Hasan Jabal, *ar-Roddu 'ala al-Musytasyriqin al-Yahudi Goldziher fi Mutho'anihi 'ala al-Qira'at Al-Qur'aniyyah...*hal. 66.

[335] Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Modern...*hal. 58.

menyandarkan beberapa *qirâ`ât syâdz* kepada para sahabat tersebut tertolak dan tidak dapat diterima.[336]

F. Menyikapi Pemikiran Goldziher Terhadap *Qirâ`ât* dan Al-Qur'an

Menyikapi pandangan-pandangan Goldziher tentang *qirâ`ât* yang disebutkan dalam penelitian ini. Ada dua point yang menurut penulis perlu diperhatikan. Para orientalis termasuk Goldziher selalu membangkang dan membantah, meskipun kenal, paham, dan tahu namun tidak akan pernah menerima kebenaran. Maka mereka selalu mencari argumen untuk menyanggah dan menolak kebenaran dengan opininya. Sebab baginya yang penting adalah pembenaran, dan bukan kebenaran. Kedua, mengaburkan dan menyembunyikan kebenaran, sengaja memutarbalikkan fakta. Yang batil dipoles dan dikemas sedemikian rupa sehingga tampak seolah-olah haq, demikian sebaliknya yang haq "digugat" sehingga kelihatan seperti batil.

Dari uraian diatas jelaslah bahwa pemahaman Goldziher terhadap Al-Qur'an didorong oleh motif-motif tertentu yang subyektif. Demikian pula kajian Goldziher terhadap ayat-ayat Al-Qur'an, ragam bacaannya, dan metodologinya dipengaruhi oleh pendekatan ilmu pengetahuan Barat sekuler dan diwarnai oleh kepercayaan dan tradisi agama Kristen dan Yahudi. Karena pendekatan ini berbeda dengan apa yang terdapat dalam tradisi intelektual Islam maka hasilnya pun akan berbeda. Ketika mereka menerapkan metodologi Bibel, teks Al-Qur'an dianggap sama dengan teks Bibel, padahal keduanya berbeda secara historis maupun secara tekstualnya. Kajian terhadap Al-Qur'an mensyaratkan adanya unsur keimanan, sedangkan para orientalis itu mengkaji Al-Qur'an tanpa keimanan, sehingga hal-hal yang bersifat doktriner ditinggalkan. Jadi, penelitian Goldziher di atas mengandung dua masalah penting. Yaitu, konsep dan metodologi. Secara konseptual orang tahu, kesimpulan sebuah penelitian kuantitatif berasal dari sebuah hipotesa. Hipotesa berasal dari cara pandang yang dipengaruhi worldview penelitinya. Latar belakang agama, budaya, ras, dan kepercayaan termasuk di situ. Worldview apapun sebenarnya berperan dalam cara berfikir seseorang, termasuk dalam kegiatan keilmuan atau menyusun desain penelitian.[337] Kajian yang hanya mengandalkan akal hanya akan menimbulkan keraguan ketika menemui masalah-masalah yang tidak bisa dijangkau oleh akal. Secara metodologi, Goldziher tidak menaruh perhatian pada konsep sanad dan periwayatan, melainkan hanya melihat pada bentuk tulisan saja. Padahal sanad merupakan komponen penting dalam ilmu *qirâ'ât*.

---

[336] Muhammad Hasan Jabal, *ar-Roddu 'ala al-Musytasyriqin al-Yahudi Goldziher fi Mutho'anihi 'ala al-Qira'at Al-Qur'aniyyah...*hal. 67.

[337] Hamid Fahmi Zarkasy, *Misykat; Refleksi Tentang Westernisasi Liberalisasi dan Islam*, Jakarta: INSISTS, 2012, hal. 29.

Sehingga dalam banyak argumentasinya ia mencampuradukkan antara *qirâ`ât* yang *mutawâtir* dengan yang *syâdz* bahkan dengan yang munkar.

Sekali lagi, pendapat Goldziher mengenai sumber perbedaan bacaan jelas sekali tidak di dukung oleh data ilmiah dan fakta sejarah yang valid. Oleh karenanya, pendapat itu tidak bisa diterima. Artinya, penolakan kita terhadap pendapat tersebut bukan hanya disebabkan oleh karena kita pemeluk Islam yang mempercayai sepenuhnya bahwa Al-Qur'an adalah satu-satunya kitab suci yang menjadi penuntun hidup kita, melainkan lebih dari itu, pendapat Goldziher tersebut tidak di dukung oleh argumen yang objektif dan bukti kuat yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah.

BAB V
PENUTUP

A. KESIMPULAN

Setelah menguji hipotesis Goldziher secara komprehensif mengenai fenomena qiraat Al-Qur'an. Dapat disimpulkan bahwa asumsi Goldziher terhadap perbedaan qiraat tidak dapat dibuktikan kebenarannya. Terbukti, Goldziher dalam berbagai tuduhannya banyak menjadikan *qirâ`ât syâdz* – bahkan qiraat yang tidak jelas sumbernya (*qirâ`ât munkar*), sebagai sandaran argumentasinya. Dari lima puluh ayat yang dikaji Goldziher, sembilan diantaranya termasuk dalam qiraat sahihah, tiga contoh mencampuradukkan *qirâ`ât* shahihah, *qirâ`ât syâdz*, dan *qirâ`ât* munkar, dan selebihnya merupakan *qirâ`ât* munkar yang tidak ditemukan dalam *qirâ`ât* tujuh, sepuluh, hingga *qirâ`ât* empat belas.

Dalam pandangan Goldziher, sumber terjadinya perbedaan bacaan Al-Qur'an disebabkan beberapa faktor yang secara keseluruhan mengarah pada kreasi dan inovasi non-Ilahiah. Yaitu, tidak adanya tanda titik dan tanda diakritikal pada mushaf Usmani, adanya perbedaan format antara mushaf pribadi sahabat dengan mashahif utsmaniyah, kreasi ahli *qirâ`ât* yang dengan bebas mengubah, menambah, dan mengganti bacaan untuk menyesuaikan topik dan kepentingan tertentu, kebebasan para sarjana qiraat yang mamasukkan sebuah kata dalam Al-Quran untuk mencari kesamaannya, usaha menghindarkan dan meluruskan (*taswib*) Al-Qur'an dari kesalahan susunan bahasa, serta kecerobohan dan keteledoran penulis wahyu.

Masalah tidak adanya tanda titik pada mushaf Usmani diawal kompilasi tidaklah menjadi masalah, sebab pedoman utama dalam *qirâ`ât* Al-Qur'an adalah "*riwayat*" dan bukan tulisan atau kreasi inovasi seseorang. Artinya Al-Qur'an dan *qirâ`ât* tidak lahir dari teks, tetapi teks-lah yang lahir dari Al-Qur'an. Seandainya bukan karena faktor riwayat dan seseorang dengan bebas memberi tanda sendiri sesuai konteks dan makna ayat yang ia pahami, maka sangat memungkinkan terdapat lebih banyak bacaan yang tidak terbatas. Namun dalam banyak hal seorang sarjana *qirâ`ât* hanya membaca dengan satu cara. Walau suatu saat muncul ragam perbedaan bacaan, ragam perbedaan tersebut tetap mengacu pada Mushaf Ustmani, dan tiap pembaca dapat mensjustifikasi bacaannya atas dasar otoritas sanad atau silsilah yang berakhir pada Nabi Muhammad Saw.

Adapun mengenai bebasnya sahabat memasukkan sebuah kata dalam Al-Quran juga merupakan tuduhan tak berdasar. Tidak mungkin para sahabat merubah teks ayat suci Al-Qur'an dengan sembarangan untuk kepentingan tertentu. Sebagaimana Nabi sendiri tidak sedikit pun merubah redaksi Al-Quran. Adanya catatan tambahan berupa penafsiran dan sinonim kata merupakan bagian dari penjelasan makna ayat dan bukan bagian dari qira'at Al-Qur'an.

Goldziher –dengan subyektivitasnya, juga mengungkapkan bahwa perbedaan *qirâ`ât* terjadi untuk kepentingan transedensi (*qirâ`ât tanzîhy*) sebagai upaya untuk melindungi kesucian Allah dan rasul-Nya dari persepsi negatif. Para ulama menilai pandangan Goldziher tersebut tidak memiliki landasan kuat. Dalam hal ini Goldziher banyak menjadikan riwayat *syâdz* hingga munkar untuk memperkuat argumentasinya. Sementara para ulama tidak membenarkan *qirâ`ât* tersebut dan menganggapnya bukan bagian dari Al-Qur'an. Meskipun terdapat beberapa argumentasi Goldziher mengutip riwayat *mutawâtir*, namun pemahaman dan penafsirannya penuh dengan prasangka dan kebencian.

Mengenai asumsi Goldziher bahwa ragam *qirâ`ât* untuk kepentingan menyesuaikan tata gramatika bahasa Arab (nahwu). Mayoritas ulama sepakat bahwa *qirâ`ât* Al-Qur'an tidak didasarkan pada kaidah-kaidah bahasa melainkan pada riwayat dan sanad dari Rasulullah Saw. Artinya, *Qirâ`ât shaẖîẖ* sebagai hakim yang menghukumi benar dan tidaknya sebuah kaidah bahasa, bukan dengan menjadikan kaidah bahasa sebagai hakim dalam Al-Qur'an.

Kesalahan mendasar Goldziher lainnya, yaitu ia tidak menaruh perhatian pada konsep sanad dan periwayatan, melainkan hanya melihat pada bentuk tulisan saja. Sehingga dalam banyak argumentasinya ia mencampuradukkan antara *qirâ`ât* yang *mutawâtir* dengan yang *syâdz* bahkan dengan yang munkar.

Goldziher dalam hal ini banyak mengaburkan dan menyembunyikan kebenaran. Meskipun ia sebenarnya tahu dan paham, namun ia dengan sengaja memutarbalikkan fakta. Karena itu jelas-lah bahwa perbedaan bacaan dalam Al-Qur'an merupakan sesuatu yang bersumber dari riwayat yang bersifat *tawqîfî* (*take for granted*), bukan sesuatu yang *ijtihâdi* atau *ikhtiyâri*. Melalui proses transmisi sanad yang *mutawâtir*, keutuhan dan keaslian Al-Qur'an terjamin dari distorsi (*tahrîf*), perubahan (*taghyîr*), dan pergantian (*tabdîl*).

B. SARAN

1. Sebagai pengkaji Al-Qur'an, sudah saatnya di era modern seperti sekarang ini, untuk mengkaji berbagai isu tentang pandangan orientalis terhadap Al-Qur'an secara objektif dan kritis. Selama ini kita hanya terfokus dalam pengkajian Al-Qur'an dari sudut pandang belahan dunia timur saja.
2. Sebagai sarjana tafsir untuk lebih meningkatkan kesadaran akan pentingnya mempelajari Al-Qur'an dan qira'at-nya lebih dalam lagi dan untuk lebih *expert* dalam mengkaji berbagai pandangan orientalis terhadap Al-Qur'an. Sehingga kita dapat membuktikan otentisitas dan orisinalitas Al-Qur'an kepada belahan dunia Barat.
3. Studi dan karya-karya ilmiah tentang qira'at masih relatif sedikit, khususnya di Indonesia, oleh karenanya perlu ada upaya penambahan kajian khusus baik itu yang bersifat formal maupun non-formal.
4. Masih banyak sisi lain dari pandangan orientalis lainnya terhadap Al-Qur'an yang dapat di eksplor secara konprehensif, terlebih penelitian ini masih sangat membuka peluang untuk dilakukan penelitian lebih lanjut, oleh karenanya ini memberikan motivasi tersendiri bagi penulis dan umumnya bagi para peneliti dan pengkaji studi-studi keislaman untuk melakukan kajian lebih jauh.

DAFTAR PUSTAKA

Al-A'zamî, Muhammad Mustafa. *Sejarah Teks Al-Qur'an Dari Wahyu Sampai Kompilasi*, diterjemahkan oleh Anis Malik Toha dari judul *The History Of The Qur'anic Text From Revelation to The Compilation: A Comparative Studi With The Old and New Testaments*. Jakarta: Gema Insani, 2005.

Al-Andalûsi, Abu Hayyân. *Tafsir al-Bahrul Muhîth*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Asywah, Sobriy. *I'jaz al-Qirâ`ât Al-Qur'aniyyah*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1998.

Al-'Asqalâni, Ahmad bin 'Ali Ibnu Hajar. *Fathul Bâri Syarah Shaẖîẖ al-Bukhâri*, Beirut : Dar al-Ma'rifat, t.tp.

Abû Syuhbah, Muhammad. *al-Madkhal li Dirâsât Al-Qur`ân al-Karim*, cet. ke-2, Kairo: Dâr al-Kutub, 1973.

Akaha, Abduh Zulfidar. *Al-Qur'an dan Qira'at*, Jakarta: Pustaka al-Kausar, 1996.

Amal, Taufik Adnan. *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2011.

Anwar, Rosihon. *Ulum Al-Qur'an*, Bandung: Pustaka Setia, 2000.

Arif, Syamsuddin. *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*, Jakarta: Gema Insani Press, 2008.

-------, "Al-Qur'an, Orientalisme dan Luxenberg" dalam Jurnal Kajian Islam Al Insan, Vol. 1 No. 1 Tahun 2005.

Arifin, Gus. dan Suhendri Abu Faqih. *Al-Qur'an Sang Mahkota Cahaya*, Jakarta: Quanta, 2010.

Armas, Adnin. *Metodologi Bible Dalam Studi Al-Qur'an*, Jakarta: Gema Insani Press, 2005.

-------, "Kritik Arthur Jeffrey Terhadap Al-Qur'an", dalam *Majalah Islamia*, tahun I, No. 2/Juni-Agustus 2004.

Athaillah, H.A. *Sejarah Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.

Badawi, Abdurrahman. *Ensiklopedi Tokoh Orientalis*, diterjemahkan oleh Amroeni Drajat dari judul Mausû'ah al-Mustasyriqîn, Yogyakarta: Lkis, 2003.

Baidan, Nashruddin. *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet. III, 2016.

Al-Banna, Ahmad bin Muhammad. *Ittihâf Fadhl al-Basyar bil Qirâ`ât al-Arba'ata 'Asyar*, Beirut: Maktabah al-Kulliyyah al-Azhariyah, 1986.

al-Baghawî, Muhammad Husain Ibnu Mas'ud. *Ma'âlîm at-Tanzîl*, Bairut, Dâr at-Thayyibah, 1996.

al-Baihaqi, Ahmad bin al-Husain. *as-Sunan sl-Sugrâ*, Madinah: Maktabah al-Dar, 1989.

al-Baili, Ahmad. *al-Ikhtilâf baina al- Qirâ`ât*, Beirut: Dâr al-Jail, 1988.

al-Bukhari, Abu 'Abdillah Muhammad bin Ismail, *Shaẖîẖ al-Bukhârîy*, Beirut: Dâr Ibnu Kasir, 1987, juz 2, hal. 851, hadist no. 4608, Kitab Fadail Al-Qur'an, bab *Unzila Al-Qur'an 'ala Sab'ati Ahrufin*.

Djidin, M. Problematika Al-Qur'an; Telaah Kritis atas Pandangan Sarjana Barat", dalam *Jurnal Al-Fikr*, Vol. 15, No. I, Tahun 2011.

Departemen Agama RI. *Mukadimah Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Jakarta: Departemen Agama, 2008.

Ad-Dânî, Abu 'Amr 'Ustmân bin Sa'id. *al-Muhkam fî Naqt al-Musẖaf*, Beirut: Darl Fikr al Mua'sir, t.tp.

-------, *at-Taisîr fi al-Qirâ'ât al-Sab'i,* t.tp, t.th.

Ad-Dimasyqi, Abu Syamah. *Ibrâz Ma'âni min Hirz al-Amânî fi al- Qirâ`ât as-Sab'*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Malayin, 1980.

Al-Fadhli, Abdul Hadi. *Al-Qira'at Al-Qur'aniyat*, Beirut: Dar Majma' al-Ilmi, 1979,

Faiz, Fakhruddin. *Hemeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks, Dan Kontekstualisasi*. Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2003.

Fathoni, Ahmad. *Ilmu Rasm 'Utsmani*, Jakarta; IIQ-PTIQ, 2013.

-------, *Kaidah Qiraat Tujuh*, Jakarta: Darul Ulum Press, 2007.

-------, *Petunjuk Praktis Tahsin Tartil Al-Qur'an*, Online.Com, 2010.

-------, Ragam Qira'at Al-Qur'an, dalam *Jurnal SUHUF*, Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, Vol.2, No.I, 2009.

Fathurrozi, Muhammad. *"Eksistensi Al-Qur'an Studi Kritis atas Pemikiran Ignaz Goldziher"*, Jurnal Suhuf, Vol. 9, No. 1, 2016.

Goldziher, Ignaz, *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Modern*, diterjemahkan oleh M. Alaika Salamullah, Saifuddin Zuhri, dan Badrus Syamsul Fata, dari judul *Madzâhib Tafsîr al-Islâmi*, Yogyakarta: Elsaq Press. 2006.

-------, *Madzâhib at-Tafsīr al-Islâmî*, diterjemahkan oleh 'Abd al-Ḥalîm an-Najjâr dari judul *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, Kairo: Maktabah al-Khanji, 1955.

Al-Ghafur, Abd al-Qayyum bin Abd. *Shafâhat fî Ulûm al-Qirâ'ât*, Beirut: Dar al-Basyair al-Islamiyyah, 2001.

Hanafi, A. *Orientalisme*, Jakarta: Pustaka al-Husna, 1981.

Hasanuddin AF, *Anatomi Al-Qur'an: Perbedaan Qirâ`ât dan pengaruhnya terhadap Istinbath Hukum dalam Al-Qur'an*,Raja Grafindo: Jakarta, 1995.

Hulaimi, Aris Hilmi. "*Qira'at Dalam Prespektif Ignaz Goldziher (Studi Kritik Terhadap Pemikiran Orientalis),"* dalam Jurnal Studi Qur'an, Vol. I No. I Tahun 2016.

Hasyim, Ahmad Umar. *Qawa'id Ushul al-Hadits*, Beirut: Dar aI-Fikr, 1984.

al-Hafyan, Ahmad Mahmud 'Abd as-Sami'. *Asyhar al-Musthalahât fi Fan al-Ada` wa al-Qira'at*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2001.

Husaini, Adian dan Abdurrahman Al-Baghdadi. *Hermeneutika & Tafsir Al-Qur'an*. Jakarta: Gema Insani, 2007.

Isma'il, Sya'ban Muḥammad. *al-Qiraat Ahkamuha wa Masdaruha*, Kairo:Dār al-Salam, 2008.

Izzan, Muhammad. *Ulumul Qur an: Telaah Tekstualitas dan Kontestualitas Al-Qur'an*, Bandung: Tafakur, 2009.

Al-Ibyari, Ibrahim. *Târikh Al-Qur'an*, Kairo: Dar al-Kitab al-Misri, 1991.

-------, *Pengenalan Sejarah Al-Qur'an*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1995, cet. III, hal. 101.

Ismâ'îl, Nabîl bin Muhammad Ibrâhîm 'Âli. *'Ilm al-Qirâ`ât: Nasy'atuhu, Athwâruhu, Atsaruhu fî 'Ulûm al-Syar'iyyah*, Maktabah al-Tawbah, Riyad, 2000.

Al-Imam, Ahmad Ali. *Variant Readings of the Quran: A Critical Study of Their Historical and Linguistic Origins*, Virginia: IIIT, 2006.

Jabal, Muhammad Hasan. *ar-Roddu 'ala al-Musytasyriqîn al-Yahûdi Goldziher fi Muthâ'anihi 'ala al-Qirâ'ât Al-Qur'aniyyah*, Thanta: Kulliyah Al-Qur'an al-Karim, 2001.

Al-Jazâri, Muhammad ibn Muhammad ibn. *Munjid al-Muqriîn wa Mursyid al-Thâlibîn*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.

-------, *Nasyr fî al-Qirâ`ât al-'Asyr*, j. I, Mesir: Dar al-Fikr, t.th.

Al-Juhâny, Muhammad bin Yusuf bin Mu'adz. *Al-Badî' fi al-Rasm al-'Utsmâny fi al Mashâhif al-Syarîfah*, Kairo: Dar al-Sahabat, 2006.

Karim, Abdul. Pemikiran Orientalis Terhadap Kajian Tafsir Hadis, dalam *jurnal Addin*. Vol. 7, No. 2, Agustus, 2013.

Karya, Soekarno. *Ensiklopedi Mini Sejarah dan Kebudayaan Islam*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1996.

Khalid, H.M. Rusdi. *Mengkaji Ilmu-ilmu Al-Qur'an*, Makassar : Alauddin Universiti Press, 2011.

Kamal, Muhammad Ali Musthofa. *Epistemologi Qira'at Al-Qur'an*, Yogyakarta: deepublish, 2014.

Al-Khatib, 'Abdul Lathif. *Mu'jam al- Qirâ'ât*, Damaskus: Dar Sa'd ad-Din, 2000.

Al-Khan, Musthafâ Sa'îd. *Atsar al-Ikhtilâf fi al-Qowâid al-Usûliyyât fi Ikhtilâf al-Fuqohâ'*, Beirut: Muassasat al-Risalah, 1981.

Al-Kurdi, Muhammad Thohir. *Târîkh al-Qur'ân wa Gharâibu Rosmihi wa Hukmihi*, Mesir : Musthofa al-Lubabi, 1953.

Mujahid, Ahmad ibn Musa ibn. *Al-Sab'ah fi al-Qirâ`ât*, juz 1, Dar al-Ma'arif, Kairo,1400 H.

Mandzur, Muhammad bin Mukram Ibnu. *Lisân al-Arab*, j. I, Beirut: Dar Ihya at-Turats, 1999.

Al-Maturidi. *al-Aẖruf Al-Qur`âniyat as-Sab'ah* (Riyad: Dar 'Alam al-Kutub, 1991.

Marzuki, Kamaluddin. *Ulum Al-Qur'an*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 1992.

Masduqi, Irwan. *Ketika Nonmuslim Membaca Al-Qur'an*, Yogyakarta: Bunyan, 2013.

Munawwar, Said Agil Husein. *Al-Qur'an membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, Jakarta: Ciputat Press, 2002.

Mudzhar, Atho'. *Pendekatan Studi Islam, dalam teori dan Praktek*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1998.

Muhaisin, Muhammad Salim. *Târîkh al-Qur'ân*, Jeddah: Dâr al-Ashfahânî, 1393 H.

Mu'in, Abdul. *Analisis Kontrastif Bahasa Arab dan Bahasa Indonesia; Telaah Terhadap Fonetik dan Marfologi*, Jakarta: Pustaka al-Husna Baru, 2004.

Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap.* Yogyakarta: Pustaka Progressif, 1997.

An-Naisâbûry, Abu al-Husain Muslim bin al-Hajjâj al-Qusyairy, *Shaẖiẖ Muslim*, Saudi Arabia: Dar Thoybah, 2006.

An-Nawawi, Yahyâ ibn Syaraf. *al-Manhaj Syarah Muslim bin al-Hajjâj*, Beirut: Dâr al-Ma'rifat, 1997.

An-Nawawi, 'Ali Muhammad. "al-Ahkam at-Tajwid wal Qira'at Al-Qur'an." *Tesis*. Madinah: Universitas 'Ummul Quro, t. tp.

Poerwadarminta, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1991.

al-Qadlaâh, Muhammad Ahmad Mufliẖ, Ahmad Kholid Syukri, dan Muhammad Kholid Mansur. *Muqaddimât fî 'Ilm al-Qirâ`ât*, Oman: Dâr Umar, 2001.

Al-Qâdi, 'Abd al-Fattah. *al-Qirâ`ât fi Nazr al-Mustasyriqîn wa al-Mulhidin*, Beirut: Dâr al-Ilm li al-Malâyîn, 1993.

-------, *al-Qirâ`ât asy-Syâdzah wa Taujîhuha Min Lughoh al-'Arabiy*, Beirut: Dâr al-Kitab al-'Arabiy, 1981 M. / 1401 H.

Al-Qaisi, Makkîy bin Abi Thalib Hammusy. *Al-Ibânah 'an Ma'âni al-Qira'at*, Kairo: Dar Nahdlah.

Al-Qaththân, Mannâ Khalîl. *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur'ân* , Maktabah al-Ma'arif li an-Nasyr wa al-Tauzi', Makkah, 2006.

Al-Qurtubi, Sumanto. *Rekonstruksi Islam Madzhab Ngaliyan*. Semarang: Rasail Pres, 2005.

Râbiyah, Abd al-Khâliq Sayyid Abu. *al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Dâr al-Sya'bi, 1982.

Ridwân, Umar bin Ibrahîm. *Arâ al-Musytasyriqîn ẖaula Al-Qur'an al-Karîm wa Tafsîrihi*, Riyadh: Dar Thoybah, 1992.

Rahman, Fatchur. *Ikhtisar Musthalahul Hadits*, Bandung: PT Alma'arif, 1974.

Râbiyah, Abd al-Khâliq Sayyid Abu, *al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Dâr al-Sya'bi, 1982.

Ar-Râzi, Muhammad ibn Abu Bakar ibn 'Abdul Qâdir. *Mukhtâr as-Sahah, Beirut: Dar al Kutub*, 1994.

Sa'id, Labib. *al-Jam'u as-Sauty al-Awwal*, Kairo: Dar al-Kutub al-Arabi, t.t.

Said, Edward W. *Orientalism*, terj. Asep Hikmat, Bandung: Penerbit Pustaka, 1996.

Al-Shâbûni, Muhammad 'Ali, *Al-Tibyân Fî 'Ulûm Al-Qur'an*, t.tp: t.p, 1980.

As-Saliẖ, Subhi. *Mabâhits fî 'Ulûm Al-Qur`ân*, Beirut: Dar al-Ilm lil Malayi, 1985, diterjemahkan oleh: Tim Pustaka Firdaus, *Membahas Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, Jakarta: al-Huda, 2010.

-------, *Membahas Ilmu-Ilmu Al-Quran*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004, hal. 92.

Ash-Shiddieqy, Hasbi. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an/Tafsir*, Jakarta: Bulan Ibntang, 1992.

Al-Syâthibî, Abi Muhammad al-Qosim ibn Ahmad, *Hirz al-Amâni wa Wajh at-Tahâni*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-Nafîs1986.

Sukardi K.D. (ed.). *Belajar Mudah 'Ulum Al-Qur'an; Studi Khazanah Ilmu Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera, 2002.

Salam, 'Abd al-Muhaimin 'Abdul. al-'Unwan fi al-*Qirâ`ât* al-Sab'i, *tesis* jurusan Dirasah al-'Ulya Fakultas Syari'ah dan Dirasah al-Islamiyyah Universitas Umm al-Qura, 1403.

Salim, Umar bin. al-Qira'at wa Asaruha fi al-Tafsir wa al-Ahkam, *disertasi* jurusan Hukum Islam Fakultas Dakwah dan Ushuluddin Universitas Umm al-Qura, 1413.

As-Syanqithi, Muhammad al-Amin bin Muhammad al-Mukhtar. *Adhwa` al-Bayan fi Idhah Al-Qur'an bil Qur'an*, Jeddah: Dar al-'Alam al-Fawaid.

Setiawan, M. Nur Kholis, Sahiron Syamsuddin, *et al*. *Orientalisme Al-Qur'an dan Hadis*, Yogyakarta: Nawesa Press, 2007.

As-Sibâ'i, Musthofa. *Al-Istisyraq wal Mustasyriqun*, Riyadh: Dar al-Waraq, t. tp.

Al-Suyûthy, Jalâluddin Abdurrahmân, *Al-Itqân fi Ulûm Al-Qur'ân*, Mesir: al-Haiah al-Mishriyyah, 1974.

-------, *ad-Dûr al-Mansûr fi Tafsîr bil Ma'tsûr*, Beirut: Dar al-Fikr, 1993.

Syâhin, 'Abd al-Shabûr. *Târîkh Al-Qur'an*, Kairo: Dar al-Ma'alim al-Tsaqafiyyah, 1998 M/1418 H.

-------, *Saat Al-Qur'an Butuh Pembelaan*, Jakarta: Airlangga, 2005.

Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 2009.

-------, *Tafsir Al-Mishbah*, Jakarta: Lentera Hati, 2002.

-------, *Sejarah dan Ulum Al-Qur'an*, Jakarta; Pustaka Firdaus, 2013.

At-Thabari, Abû Ja'far Muhammad bin al-Jarîr, *Jamî'ul Bayân 'an Ta'wīl ay al-Qur'ân*, Kairo: Maktabu Daru Hijr, Jilid. 1, 2001.

At-Tunisi, Ibrahim al-Marghani, *Dalil al Khairan 'ala Mawrid al Zam'an*, Dar al-Hadist, Kairo, 2005.

Thomas Mann, *The Oxford Guide to Library Research*, New York: Oxford University Press, 2015.

Umar, A. Muin. *Orientalisme dan Studi Tentang Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1978.

'Udaimah, Muhammad ‘Abd al-Khaliq. *Dirasat li Uslub Al-Qur’an al-Karim*, Kairo: Dar al-Hadis, t. tp.

Watt, W. Montgomery, *Pengantar Studi Al-Qur’an*, terj. Taufik Adnan Amal, cet. Ke-2, Jakarta: PT Raja Grafindo Pesada, 1995.

Wijaya, Arta. *Indonesia Tanpa Liberal*, (Jakarta: Al-Kautsar), 2012.

Al-Wasithi, Abi al-‘Iz Muhammad bin Husain bin Bundar. *al-Irsyad wal Mubtadi wa Tadzkirah al-Muntahiy fil qira’at al-‘asyr,* Makkah: Maktabah al-‘Arabiyyah as-Su’udiyyah.

Zaidah, Abdul Karim. *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh, Baghdad: Matba’at al-‘Any*, t.t.

Al-Zarkasyi, Badruddîn Muhammad bin ‘Abdullâh. *Al-Burhân fi ‘Ulûm al-Qur’ân*, Beirut: Dar al-Fikr, 1988.

Al-Zarqâni, Muhammad ‘Abd al-‘Azhîm. *Manâhil al-‘Irfân fî ‘ulûm Al-Qur’an*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Araby, 1415/1995.

Zarkasyi, Hamid Fahmi. *Misykat; Refleksi Tentang Westernisasi Liberalisasi dan Islam*, Jakarta: INSISTS, 2012

-------, *Misykat; Refleksi Tentang Westernisasi Liberalisasi dan Islam*, Jakarta: INSISTS, 2012.

-------, “Tradisi Orientalisme dan Framework Studi Al-Qur’an”, dalam *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 7, No. I Tahun 2013.

Zaethar, Ahmad Muhammad Abu. *Lathâif al-Bayân fi-Rasm Al-Qur’an*, Kairo : Muhammad Ali Soih, 1970.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Achmat Burhanuddin Lahir di Kudus, pada 26 Februari 1991 dari ayah yang bernama H. Nur Khudrin dan ibu yang bernama Hj. Muzakiyah. Terlahir sebagai anak pertama dari 5 bersaudara.

Penulis menempuh pendidikan formal tingkat SD di MI Tahfidzul Qur'an Krandon (2003), kemudian di MTs TBS Kudus (2007), MA TBS Kudus (2009) dan menjadi mahasiswa di Sekolah Tinggi Kulliyatul Qur'an (STKQ) Al Hikam II Depok (2011-2015), kemudian pendidikan magister di Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta (2016-2019).

Pendidikan non-formal penulis dimulai dari Madrasah Diniyah, kemudian belajar di Pesantren Yanbu'ul Qur'an Kudus (1997-2009), Program pasca tahfizh di Bayt Al-Qur'an Pondok Cabe (2010), dan pesantren Al Hikam II Depok (2015-2016). Mengikuti berbagai training dan seminar, seperti ESQ, tekhnik menerjemahkan bahasa Arab, dan seminar nasional deradikalisasi oleh kementerian pertahanan. Mengikuti program pengabdian masyarakat di daerah 3 T oleh kementerian agama (2015-2016). Penulis saat ini aktif sebagai tenaga pengajar di Pesantren Tahfizh Al Azka, Cisauk, Tangerang. Penulis dapat dihubungi melalui Hp/Whatsapp 08156126182 dan Email burhandsahe26@gmail.com