

KRITIK ATAS KRITIK IGNAZ GOLDZIHHER TENTANG *QIRĀ'ĀT*

Ecky Syahrullah

STAI Al-Anwar Sarang Rembang

syahrullahbastian@gmail.com

Abstract

Goldziher went to great length to impose the Qur'an as scripture by criticizing the Qirā'āt aspect. He argued that the existence of Qirā'āt was an evidence of inconsistency of the Qur'an in its reading variants. Goldziher also revealed that Muslims previously tried to equate the Qirā'āt, but this was not realized because it was hampered by the lack of punctuation system at that time. This article describes and analyzes some of the scholars' criticisms which has criticized Goldziher's opinion. From the analysis, it is found that Goldziher's argument is not supported by strong evidence and data, and tends to ignore historical data.

Keywords: *Qirā'āt*, al-Qur`an, Ignaz Golziher, Criticism of opinion

Abstrak

Goldziher berusaha keras untuk menjatuhkan al-Qur`an sebagai kitab suci dengan menyerang pada aspek *Qirā'āt*. Ia berpendapat bahwa dengan adanya *Qirā'āt* adalah bukti inkonsistensi al-Qur`an dalam varian bacaannya. Goldziher juga mengungkapkan bahwa umat muslim terdahulu berusaha untuk menyeragamkan *Qirā'āt*, namun tidak terealisasi karena terhambat oleh ketiadaan sistem pemberian tanda baca tulisan pada masa itu. Artikel ini memaparkan dan menganalisa beberapa kritikan para ulama yang mengkritik pendapat Goldziher tersebut. Dari hasil analisis banyak ditemukan argumen-argumen Goldziher yang tidak didukung oleh bukti dan data yang kuat, dan juga cenderung mengabaikan data-data sejarah.

Kata Kunci: *Qirā'āt*, al-Qur`an, Ignaz Golziher, kritik Pendapat

A. Pendahuluan

Keragaman dalam membaca al-Qur`an tidak mengindikasikan adanya pertentangan antara satu dengan yang lain, tidak sampai mengubah atau merusak tatanan bacaan ayat al-Qur`an, melainkan untuk menciptakan kesempurnaan, karena ragam bacaan ayat ini akan saling mendukung dan mengisi, saling menjelaskan dan membenarkan.¹ Di aspek lain, keragaman bacaan (*Qirā'āt*) diyakini sebagai satu bentuk kemukjizatan al-Qur`an. Siapapun yang mengkaji, ia akan menemukan rahasia dibalik pola-pola bacaan tersebut.

Seiring perkembangannya, term ini menampakkan diri sebagai satu disiplin ilmu yang mapan dibawah naungan ilmu-ilmu al-Qur`an, yakni ilmu *Qirā'āt* yang memiliki otentisitas

¹Sya'bān Muhammad Ismā'īl, *al-Qirā'āt Ahkāmuhā wa Mashdaruhā* (Kairo: *Dār al-Salām*, 2008). hlm. 50.

dari Nabi Muhammad *Salla Allah 'Alaihy wa Sallam*.² Namun demikian, tidak ada kata sepakat terkait ilmu ini, baik dari kalangan sarjana muslim sendiri atau dari orientalis.

Ignaz Goldziher, sebagai salah satu perwakilan dari sarjana barat yang menggugat adanya inkonsistensi pada bacaan al-Qur'an, dengan mempertanyakan eksistensi bacaan al-Qur'an, bagaimana al-Qur'an sebagai wahyu yang diyakini kebenarannya dari Tuhan dapat berubah-ubah dan bahkan berbeda cara bacanya?. Pertanyaan serupa juga kerap diajukan untuk mencari jawaban tentang orisinalitas Al-Qur'an. Dengan demikian, menjadi penting untuk mengungkap orisinalitas Al-Qur'an dan kredibilitas rantai transmisi Al-Qur'an dalam ruang lingkup bacaannya.³ Diantara celah yang digunakan Ignaz Goldziher untuk menggugat otentisitas al-Qur'an adalah tentang *Qirā'āt*. Permasalahan seputar *Qirā'āt*, seperti *Sab'ah al-Ahrūf*, *Qirā'at Sab'ah*, dan kemudian munculnya *Qirā'at Syādz* akibat dari perbedaan varian bacaan, menjadi celah-celah strategis untuk kembali mempertanyakan keotentikan Al-Qur'an. Argumen ini sangat kontradiksi dengan pemahaman-pemahaman umat Islam. Sehingga banyak kritikan atas Argumen-argumen yang diutarakannya. Artikel akan mengkaji kritikan ulama atas argumen-argumen Goldziher tersebut.

B. Ilmu *Qirā'āt*

Secara etimologi, lafal *Qirā'āt* adalah bentuk plural dari lafal *Qirā'āt*, yang merupakan bentuk masdar simā'ī dari fi'il māḍī qara'a, yang berarti membaca.⁴ Jadi secara lughawī, lafal qirā'āt memiliki makna "beberapa pembacaan". Sedangkan secara terminologis merupakan suatu mazhab yang dianut oleh seorang Imam *Qirā'āt* yang berbeda dengan Imam *Qirā'āt* lainnya dalam membacakan Al-Qur'an, sekalipun riwayat dan jalur periwayatannya sama, baik perbedaan itu dalam pengucapan huruf ataupun bentuknya.⁵

Ilmu *Qirā'āt* tidak lepas dari statemen bahwa *Qirā'āt* harus dibangun atas riwayat yang mutawatir dan muttashil kepada Rasulullah saw. Hal tersebut sekaligus membuktikan, bahwa keotentikan al-Qur'an tetap terjaga karena diriwayatkan secara oral dan literal oleh orang-orang yang *thiqah* (terpercaya) baik secara keilmuan maupun kepribadian. Menurut pandangan seluruh imam *Qurrā'*, *Qirā'āt* yang dianggap *mutawatir* hanya ada tujuh huruf bacaan, atau lebih dikenal dengan sebutan *Sab'ah al-Ahrūf* sehingga setiap bacaan wajib berporos pada tujuh huruf bacaan ini. Banyaknya model bacaan yang muncul, menjadikan

²Iwan Romadhan Sitorus, "Asal-Usul Ilmu Qirā'at", El-Afkar, Vol. 7, No. 1 (Januari-Juni 2018), hlm. 75.

³Moh. Fathurrozi, Eksistensi *Qirā'āt* Al-Qur'an, hlm. 125.

⁴Muhammad Abdu al-Adzīm al-Zurqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulum al-Qur'an*, Vol. 1 (Mesir: al-Bāb al-Ḥalabī, tth), hlm. 412.

⁵*Ibid.*

para imam *Qurrā'* berupaya dalam mengelompokkan bacaan yang dianggap *mutawatir* agar tidak terjadi kekeliruan. Dengan demikian terdapat perbedaan cara membaca al-Qur'an antara satu imam dengan imam lainnya seperti *Qirā'āt* Imam Nāfi' berbeda dengan *Qirā'āt* Imam 'Āṣim atau Ḥamzah atau imam-imam lainnya. Tetapi perbedaan itu tentu bukan perbedaan total dalam membaca seluruh ayat-ayat al-Qur'an, tetapi hanya perbedaan dalam membaca ayat-ayat tertentu saja. Semua perbedaan itu bukanlah hasil karya atau inisiatif imam yang bersangkutan, tetapi semuanya berasal dari bacaan Rasulullah *Salla Allah 'Alaihy wa Sallam* dan tidak bertentangan dengan mushaf 'Uthmānī dan kaedah-kaedah bahasa Arab.⁶

Para imam *Qirā'āt* menyandarkan jalur sanad riwayat *Qirā'āt* mereka kepada Nabi melalui para sahabat yang masyhur dan ahli di bidang *Qirā'āt*. Di antara para sahabat yang termasyhur di bidang ini adalah Ubay ibn Ka'ab, 'Alī ibn Abī Thalīb, Zayd ibn Tsabīt, Ibn Mas'ūd, Abu Musa al-Asy'arī, dan lain-lain. Dari sahabat-sahabat Nabi inilah para tabi'in di pusat kota-kota besar mempelajari *Qirā'āt* dan kemudian mengembangkannya di tempat mereka masing-masing.⁷ *Qirā'āt* yang dibawa para imam *Qurrā'* telah melalui penyeleksian ketat, dan telah mendapatkan stempel keabsahan. Syarat keabsahan *Qirā'āt*, ialah: kesesuaiannya dengan segi kaedah ilmu Nahwu, kesesuaiannya dengan salah satu rasm Muṣḥaf 'Uthmānī, kesahihan sanadnya.⁸

Pada tahap selanjutnya, para ulama memetikan tingkatan *Qirā'āt* berdasarkan syarat-syarat diatas, dari *Qirā'āt* yang mempunyai nilai tertinggi ke *Qirā'āt* yang rendah, yakni: *Qirā'āt* mutawatir, *Qirā'āt* yang masyhur, *Qirā'āt* yang ahad, *Qirā'āt* yang syadz, dan *Qirā'āt* yang maudhu'.⁹ Berdasarkan tingkatannya, *Qirā'āt* ini akan berimplikasi pada kelegalan penyebarannya dan pengamalannya.

C. Biografi Ignaz Goldziher

1. Sejarah Intelektual

Ignaz Goldziher (selanjutnya hanya disebut Goldziher) adalah seorang orientalis berkebangsaan Hungaria yang pandai dan cakap dalam mengkritik kajian-kajian keIslaman. Keberanian Ignaz tersebut ternyata memberikan inspirasi tersendiri kepada

⁶Yunahar Ilyas. *Kuliah Ulumul Quran* (Yogyakarta: Itqan Publishing, tth), hlm. 156-157.

⁷Abdul Wahid, dan Muhammad Zaini, *Pengantar Ulumul Quran Dan Ulumul Hadist* (Banda Aceh: Yayasan Pena, 2016), hlm. 80.

⁸Romlah Widayati, *Implikasi Qirā'āt Syādzdzah terhadap Istinbat Hukum*(Jakarta: Transpustaka, 2015), hlm 35.

⁹Jalāl al-Dīn Suyūṭī. *Al-Itqān fī Ulūmil Qur'an*, terj, Studi Al-Quran Komperhensif (Surakarta: Indiva Pustaka, tth), hlm. 311-313.

generasi selanjutnya, sehingga pada bidang keislaman, karya Ignaz menjadi rujukan utama dan buku induk oleh para orientalis. Goldziher lahir pada tanggal 22 Juni 1850 di kota Budapest, Hungaria.¹⁰ Sejak usia lima tahun, ia sudah terlatih menelaah kitab-kitab klasik seperti kitab Perjanjian Lama agama Yahudi, Hebrew. Pada usia delapan tahun, ia mempelajari kitab Talmud dan kemudian pada usia dua belas tahun ia telah mampu menerbitkan sebuah karya yang berjudul “*The Origins and Classification of the Hebrew Prayer*”. Pada usia 18-20 tahun (1868-1870), Goldziher melanjutkan fokus kajiannya dalam bahasa Arab dan Yahudi di kota Berlin, Jerman di bawah asuhan Friedrich Dieterich dan Emil Rudiger.

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 (*historical relation*) yang cukup mendasar antara agama Yahudi dan Islam. 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, seorang Orientalis yang sangat menonjol dan termasuk pakar ilmu Filologi. Di bawah asuhannya, Goldziher memperoleh gelar Doktorat tingkat pertama pada tahun 1870 dengan judul disertasi, “Penafsir Taurat yang Berasal dari Tokoh Yahudi Abad Tengah”.

Setelah memperoleh gelar akademik tertinggi, Goldziher kembali ke Budapest dan ditunjuk sebagai asisten guru besar di Universitas Budapest pada tahun 1872. Namun Goldziher tidaklah lama mengabdikan di Universitas tersebut, sebab ia diutus oleh Kementerian Ilmu Pengetahuan untuk meneruskan pendidikannya di Wina dan Leiden. Pada tahun 1873-1874, untuk memperluas cakrawala pengetahuannya tentang agama Islam, ia melakukan ekspedisi ke kawasan Timur dan menetap di Kairo, Mesir, kemudian dilanjutkan menuju Suriah dan Palestina.

Selama menetap di Kairo, ia sempat bertukar kajian di Universitas Al-Azhar sebagai salah satu upaya untuk mengetahui Islam, banyak orientalis yang mengunjungi negara-negara muslim agar mereka bisa langsung bertemu serta berinteraksi dengan para ulama. Kemudian Ignaz juga dikenalkan oleh Dor Bey (Edouard Dor) merupakan seorang

¹⁰A. Manan Buchari, *Menyingkap Tabir Orientalisme* (Jakarta: Amzah, 2006), hlm. 19. Lihat juga ‘Abd al-Rahmān Badawī, *al-Mausu’ah al-Mustashriqū* (Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1993), hlm. 197.

pejabat Inspektur Jendral Madrasah pada masa *khodive* Ismail di Mesir. Selanjutnya Dor Bey memperkenalkan Goldziher kepada Riyad Pasha, Menteri Pendidikan Mesir. Ketika itu Ignaz mengaku bahwa ia bernama Ignaz *al-Maghyar* (Ignaz dari Hungaria) dan mengaku dirinya "Muslim". Usaha ini dilakukan Goldziher dengan maksud dan tujuan agar bisa belajar di Universitas al-Azhar. Kegigihan serta semangat akhirnya Goldziher menjadi murid beberapa masyayikh al-Azhar, seperti Syaikh al-Asmawī, Syaikh Mahfudz al-Maghribī, Syaikh Sakka dan beberapa Syaikh al-Azhar lainnya.¹¹ Ignaz sang orientalis meninggal dunia pada 13 November 1921 di Budapest.¹²

2. Karya-Karya Ignaz Goldziher

Goldziher merupakan intelektual dan pemikir yang memiliki produktifitas sangat tinggi dalam menekuni penelitian tentang ke-islaman. Dalam perjalanan hidupnya, ia banyak menorehkan karya-karya yang terkenal dan banyak dikaji, bukan hanya diruang lingkup negaranya dan Eropa, tetapi juga tersebar dan terkenal di Negara-negara Islam. Di antara karya-karya Goldziher yang memiliki hubungan mendasar dengan kajian ke-Islaman. Karya Ignaz Goldziher banyak dipublikasikan dalam bentuk artikel jurnal, kemudian ada dari beberapa naskahnya yang disunting hingga dipublikasikan menjadi karya buku yang disumbangkan sebagai koleksi di akademi Hungaria. Kebanyakan naskah itu ia tulis dalam bahasa jerman, antara lain seperti judul: *Beitrage zur Literaturgeschichte de Shi'a* (1874), *Beitrage zur Geschichte der Sparachgelehrsamkeit bei den Arabern* (Vienna 1871-1873), *Der Mythos bei den Hebyhern und seine geschichtliche Entwicklung* (Leipzig, 1876 Eng. Trans, R Martineanu, London, 1877), *Muhammedanische Studien* (Halle, 1889-1890, 2 vols), *Abhandlungen zur arabischen Philologie* (Leiden, 1896-1819, 2 vols), *Buch v, Wesen d. Seele* (ed. 1907).

Selain itu masih banyak karya Goldziher yang diterjemahkan dari bahasa Jerman ke bahasa Inggris maupun ke Bahasa Arab dan juga kedalam bahasa lainnya. Baik dalam bentuk makalah yang berserakan dan buku-buku karyanya yang lain. Kebanyakan buku-buku hasil karyanya yang berbahasa Jerman, ketika diterjemahkan sudah diedit dan dibubuhi komentar-komentar oleh penerjemahnya.

¹¹A. Muin, *Orientalisme dan Studi tentang Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), hlm. 46.

¹²Abd al-Rahmān Badawī, *Mausū'ah*, hlm. 198.

D. Qiraat dalam Pandangan Ignaz Goldziher

Lahirnya pendapat Goldziher tentang *Qirā'āt* adalah pandangannya terhadap ilmu *Qirā'āt* dan standarisasi *Qirā'āt* yang dimasukkan dalam *Muṣḥaf 'Uthmānī*. Goldziher berargumen bahwa al-Qur`an dan *Qirā'āt* lahir dari teks. Padahal sesungguhnya teks-lah yang lahir dari al-Qur`an. Goldziher memiliki pemahaman demikian karena adanya adopsi studi kritik Bible yang ia terapkan pada al-Qur`an, sehingga ia menganggap al-Qur`an sama dengan Bible, lahir dari teks. Lebih lanjut, Goldziher menganggap bahwa al-Qur`an dibaca berdasarkan teksnya, sehingga ia boleh semena-mena berspekulasi terkait suatu bacaan. ia juga menganggap teks adalah segala-galanya sehingga suatu bacaan mesti disesuaikan dengan dan mengikuti teks.

Goldziher tidak menganggap bahwasannya para ulama menyusun ilmu *Qirā'āt* berdasarkan *Isnād* yang benar-benar diteliti kevalid-an *Qirā'āt* tersebut. Penelitiannya tentang *Qirā'āt* mengantarkannya pada asumsi, *Qirā'āt* dapat dibaca dengan *lahjah* manapun sesuai dengan keinginan pembaca. Ia mendasarkan argumennya pada karakteristik teks arab kuno yang sepi dengan tanda baca, baik titik ataupun syakal. Menurutnya, perbedaan *Qirā'āt* dalam al-Qur`an bersumber dari karakteristik penulisan bahasa Arab kuno yang tidak memiliki titik dan harakat, sehingga berimplikasi pada bacaan yang tidak sama.¹³

E. Ragam *Qirā'āt* Menurut Ignaz Goldziher

Tombak utama hasil kajian para sarjana Barat dalam mengkaji ketimuran khususnya Islam akan tertuju pada motif misionarisme. Misi ini dinilai selalu menyudutkan Islam, mereka akan menentang doktrin-doktrin dan menjatuhkan rujukan utamanya, yakni al-Qur`an dan Hadis.¹⁴ Motif ini juga disandang Ignaz Goldziher dalam kajiannya tentang *Qirā'āt* al-Qur`an.

Qirā'āt yang dikenal para Ulama berbanding terbalik dengan *Qirā'āt* yang dipaparkan Goldziher. Ulama muslim menjadikan riwayat sebagai acuan dasar keabsahan *Qirā'āt*, sedangkan Goldziher berpendapat, upaya klasifikasi *Qirā'āt* yang *mutawatīr* dari yang *shādhz* merupakan *ijtihād* manusiawi. Menurutnya, belum tentu yang dianggap *shādhz* itu benar-benar *shādhz* atau sebaliknya, yang *mutawatīr* pun demikian. Apalagi menurut pandangan

¹³Ignaz Goldziher, *Mazāhib at-Tafsīr al-Islāmī*, terj. 'Abdul Halīm an-Najjār (Kairo: Maktabah al-Khanji, 1955), hlm. 8-9.

¹⁴H. Muhammad Bahar Akkase Teng, "Orientalis dan Orientalisme Dalam Prespektif Sejarah", *Jurnal Ilmu Budaya*, Vol. 4, No. 1 (Juni 2016), hlm. 48-49.

Ignaz apabila yang dianggap *shādhz* itu diriwayatkan dari ahli *Qirā'āt* terkemuka yang belajar langsung dari Rasulullah.

Goldziher memberi contoh *Qirā'āt* yang diriwayatkan Ibnu Mas'ūd, yang ditenggari mendapatkan ijazah langsung dari Nabi Muhammad. Sementara *Qirā'āt* nya yang berbeda dianggap *shādhz* oleh para Qurra' yang lain, yang notabene tidak memiliki otoritas sebagaimana Ibnu Mas'ūd. Goldziher menambahkan, ketidak terlibatan Ibnu Mas'ūd dalam proses kodifikasi adalah sebuah kesalahan besar bagi Sayyidīna 'Uthmān, karena telah mendiskualifikasi seorang yang punya otoritas dalam menetapkan atau menolak sebuah *Qirā'āt*.

Anggapan di atas disarikan dari penelitian Goldziher tentang *Qirā'āt*. Namun demikian sampel yang digunakan adalah *Qirā'āt* yang yang *shādh* bahkan tidak jelas asal usulnya, ketiadaan konsep *Isnād* juga merancukan penelitiannya karena campur aduknya *Qirā'āt* yang *mutawatīr* dengan yang *dha'īf* atau yang *shādh*. Di sisi lain Goldziger terlalu mendewakan teks (baca: teks), menganggap manuskrip sebagai neraca dan acuan dalam meneliti *Qirā'āt*, sehingga suatu bacaan menurut teorinya mesti disesuaikan dengan mengikuti teks, terlepas apakah *Qirā'āt* tersebut masyhur atau tidak.¹⁵ Sikap Goldziher tersebut tentunya menafikan sikap kesungguhan dan kehati-hatian para sahabat dalam proses univikasi *Qirā'āt* demi untuk menjaga validitas al-Qur`an. Ada dua pokok utama pemikiran Goldziher tentang *Qirā'āt*.

1. Kekacauan dan inkonsistensi teks al-Qur`an

Dalam karyanya *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* yang diterjemahkan oleh 'Abd Halīm al-Najjār ke dalam bahasa Arab dengan judul *Mazāhib at-Tafsīr al-Islāmī*, Goldziher berpendapat bahwa variasi bacaan al-Qur`an menunjukkan adanya kekacauan dan inkonsistensi teks al-Qur`an. Selain itu, Ignaz juga menganggap bahwa kecenderungan untuk menyeragamkan teks al-Qur`an beserta *Qirā'āt* nya belum pernah berhasil diwujudkan kecuali sangat sedikit sekali. Berikut ungkapan Ignaz Goldziher pada buku tersebut:

“Tidak ada kitab syari'at (*tasyrī'*) yang diakui oleh kelompok keagamaan dengan pengakuan teologis bahwa ia adalah teks yang diturunkan atau diwahyukan, jika pada masa awal peredaran (transmisi) nya saja, ia datang dalam bentuk yang kacau dan tidak pasti, sebagaimana yang kita temukan dalam Al-Qur`an”. Dan dalam seluruh rangkaian

¹⁵ Aris Hilmi Hulaimi, “Qira'at dalam Perspektif Ignaz Goldziher: (Studi Kritik Pemikiran Orientalis)” *Jurnal Studia Quranika: Jurnal Studi Qur'an*, Vol. 14, No. 1 (Maret 2016), hlm6-7.

sejarah Islam masa lalu, tidak ada kecenderungan untuk menyeragamkan teks Al-Qur'an kecuali hanya sedikit sekali".¹⁶

Singkatnya, Goldziher memandang *Qirā'āt* dan *Sab'atu Ahrūf* adalah bukti kekacauan al-Qur'an. Hal ini karena al-Qur'an seakan-akan tidak konsisten dalam pencantuman ayatnya yang bisa dibaca dengan berbagai macam logat, dan banyak yang tidak diketahui ke *ṣoḥīḥan* bacaan tersebut, serta teks al-Qur'an muncul dengan bacaan atau tulisan yang berbeda-beda dan bahkan saling bertentangan, di antaranya bahkan tidak diketahui kesahihannya¹⁷, serta inkonsistensi pada al-Qur'ansama seperti yang terjadi pada Injil.

Pada kesempatan lain Goldziher berpendapat bahwa umat terdahulu tidak memiliki keinginan untuk me-nyeragamkan bacaan al-Qur'an kecuali hanya segelintir orang saja yang melakukannya. Hal ini menandakan tidak adanya kata sepakat dari umat terdahulu untuk menyeragamkan *Qirā'āt*. Dari hasil analisisnya ini Goldziher meletidakan skeptisispe pada ke-*mutawātir*-an dan orisinalitas al-Qur'an, seraya menyamakan al-Qur'an dengan teks Bible.¹⁸

2. Karakteristik Penulisan Bahasa Arab Kuno menyebabkan Perbedaan *Qirā'āt*

Selain berasumsi bahwa dalam al-Qur'an terdapat kekacauan dan ketidak konsistenan, Goldziher dengan mengadopsi pandangan Theodor Noldeke yang menuduh bahwa lahir dan munculnya perbedaan *Qirā'āt* dalam al-Qur'an bersumber dari karakteristik penulisan bahasa Arab kuno yang tidak memiliki titik dan harakat, sehingga berimplikasi pada bacaan yang tidak sama. Tampaknya, pandangan Noldeke ini juga mempengaruhi pemikiran banyak Orientalis setelahnya, termasuknya Goldziher. Ia menyimpulkan bahwa teks kosong tanpa titik dan harakat menyebabkan *variant reading*. Berikut ungkapan Goldziher terkait dengan pandangannya tersebut:

"Lahirnya sebagian besar perbedaan (*Qirā'āt*) bersumber pada karakteristik tulisan Arab yang bentuk hurufnya dapat menghadirkan suara (bunyi) pembacaan yang berbeda, tergantung pada perbedaan letidak titik yang diletidakkan di atas bentuk huruf atau di bawahnya, serta berapa jumlah titik tersebut. Demikian halnya pada ukuran-ukuran suara (vokal) pembacaan yang dihasilkan. Perbedaan harakat-harakat (tanda baca) yang tidak ditemukan batasannya dalam tulisan Arab yang asli memicu perbedaan posisi *i'rāb* (kedudukan kata) dalam sebuah kalimat, yang menyebabkan lahirnya perbedaan makna (*dalālah*). Dengan demikian, perbedaan karena tidak adanya titik (tanda huruf) pada huruf-huruf resmi dan perbedaan karena harakat yang dihasilkan, disatukan, dan bentuk dari huruf-huruf yang diam (tidak terbaca atau mati), merupakan

¹⁶Ignaz Goldziher, *Mazāhib at-Tafsīr*, hlm. 4-5.

¹⁷*Ibid.* 4.

¹⁸Moh. Fathurrozi, Eksistensi *Qirā'āt* Al-Qur'an, . Hlm. 128.

faktor utama lahirnya perbedaan *Qirā'at* dalam teks yang tidak mempunyai titik sama sekali atau tidak memiliki harakat".¹⁹

Untuk memperkuat gagasannya, Goldziher mengajukan sejumlah contoh yang dibagi menjadi dua bagian. *Pertama*, perbedaan *Qirā'at* yang disebabkan tidak adanya titik pada tulisan mushaf al-Qur'an. Contoh Surah al-A'rāf 48:

وَنَادَى أَصْحَابُ الْأَعْرَابِ رَجَالًا يَعْرِفُونَهُمْ بِسِيمَاهُمْ قَالُوا مَا أَغْنَىٰ عَنْكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا
كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ (48)

Menurut Goldziher, sebagian ulama *Qirā'at* membaca lafaz (تَسْتَكْبِرُونَ) yang tertulis dengan huruf ba' (dengan satu titik) dengan bacaan (تَسْتَكْبِرُونَ) yaitu dengan huruf sa'.²⁰ Begitu pula dalam Surah al-A'rāf 57:

وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ ... (57)

Kata (بُشْرًا) dibaca dengan huruf nun fathah sebagai ganti dari *ba' dammah*, sehingga menjadi (نُشْرًا).²¹

Perbedaan *Qirā'at* karena perbedaan harakat. Perbedaan harakat ini menimbulkan perubahan yang mendasar, yaitu perubahan makna, pengertian dan tujuan. Seperti dalam Surah al-Hijr 8:

مَا نُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَا كَانُوا إِذًا مُنظَرِينَ (8)

Pada lafaz (نُنزِّلُ) ulama berbeda pendapat, sebagian ulama membaca (نُنزِّلُ) dan sebagian lain membaca (نَنْزِلُ). Pada bacaan pertama, yaitu memfathah kan huruf *nūn* dan mentasydīdkan huruf *zay*, berarti "kami menurunkan malaikat" sementara pada bacaan yang kedua, yaitu mensukunkan nun dan tidak mentasydīdkan *zay*, berarti "malaikat turun".

Sebagaimana kasus di atas, perbedaan harakat memiliki andil yang signifikan untuk aspek makna, seperti dalam Surah ar-Ra'd 43:

وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ (43)

Dalam potongan surat Ar-Ra'd kata عِنْدَهُ dan kata عِلْمُ memiliki banyak bentuk bacaan yang mempengaruhi arti. Dalam pandangan Ignaz Goldziher, *Qirā'at* tidak lain hanya merupakan pendapat dan pilihan para *qari'*, bukan *tawqīfi* atau wahyu dari Allah

¹⁹Ignaz Goldziher, *Mazāhib at-Tafsīr*, hlm. 8-9.

²⁰*Ibid*, 9.

²¹Aris Hilmi Hulaimi, "Qirā'at dalam Perspektif Ignaz Goldziher". 7-8.

yang memiliki sanad dan mata rantai yang jelas. Hingga klimaksnya, pandangan Ignaz 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. Oleh karena itu, menurut Ignaz, *Qirā'āt* tidak lain hanyalah karya manusia.²²

F. Kritik Terhadap Pemikiran Ignaz Goldziher

Kritikan terhadap pemikiran Goldziher tentang *Qirā'āt* datang dari sarjana muslim, M. M A'zami dan al-Qadi. Keduanya berusaha meruntuhkan pemikiran-pemikiran Goldziher yang dinilai tidak rasional, karena cenderung mengabaikan data-data sejarah.

1. Kritik Atas Pendapat Pertama

Pada pemikiran pertama, A'zami membantah dengan memberi argumen bahwa antara teks al-Qur`an dan proses pembacaannya serta pewahyuannya adalah satu kesatuan yang tidak terpisahkan, dan Ilmu *Qirā'āt* yang benar (ilmu seni baca al-Qur`an secara tepat) diperkenalkan oleh Nabi Muhammad SAW sendiri. Dan *Qirā'āt* juga adalah suatu praktik (Sunnah) yang menunjukkan tata cara bacaan setiap ayat. Aspek ini juga berkaitan erat dengan kewahyuan al-Qur`an. Teks al-Qur`an telah diturunkan dalam bentuk ucapan lisan dan dengan mengumumkannya secara lisan pula, berarti Nabi Muhammad SAW secara otomatis menyediakan teks dan cara pengucapan pada umatnya, kedua-duanya haram untuk bercerai.²³

A'zamī juga mengatidakan bahwa banyaknya ragam bacaan sangat diperlukan untuk mempermudah bagi mereka yang tidak bisa berbahasa Arab dengan dialek *Quraishī*. Menurutnya, kesatuan dialek lazim Nabi SAW yang digunakan sewaktu masih di Mekkah mulai sirna setibanya di Madinah. Dengan meluasnya ekspansi Islam melintasi belahan wilayah Arab lain dengan suku bangsa dan dialek baru, sehingga dialek kaum Quraisy sulit untuk dipertahankan.²⁴

²²Abd al-Fattāh al-Qādī, *al-Qirā'āt fi Nazr al-Mustasyriqīn wa al-Mulhidīn* (Beirut: Dār al-Ilm li al-Malāyīn, 1993), hlm. 23.

²³Khaeruddin Yusuf, "Al-A'zamī Dan Fenomena Qirā'at Al-Quran: Antara Multiple Reading Dengan Variant Reading", *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*. Vol. 11, No. 1 (Juni 2014), hlm. 7.

²⁴M. Mustāfā. Al-A'zamī, *The History of The Quranic Text from Revelation to The Compilation: A Comparative Studi with The Old and New Testaments*, terj. Anis Malik Thaha dkk, Vol. 1 (Jakarta: Gema Insani Press, 2005), hlm. 169.

Kritikan kedua datang dari al-Qāḍī dalam karyanya karyanya al-*Qirā'at fi Naẓr al-Mustashriqīn wa al-Mulhidīn* mengatakan, bahwa yang dikemukakan Ignaz sejatinya tidak memberikan pengaruh pada variasi bacaan yang telah lama berkembang dan diyakini *mutawātir* oleh kalangan intelektual muslim. al-Qāḍī mengkritisi pernyataan Ignaz tentang kekacauan dalam al-Qur'an. al-Qāḍī berpendapat bahwa sangat mustahil jika di dalam al-Qur'an terdapat kekacauan. Karena pengertian kekacauan dan inkonsistensi teks al-Qur'an, kalau seperti itu, berarti al-Qur'an dibaca dengan pola dan bentuk yang berbeda-beda. Teks al-Qur'an dianggap memiliki pola, pengertian, sasaran dan tujuan yang berbeda-beda sehingga tidak diketahui antara yang benar dan yang salah. Menurut al-Qāḍī, pernyataan ini tertolak, karena perbedaan riwayat dan keragaman bacaan dalam al-Qur'an tidak ada yang saling bertentangan dan berlawanan, namun perbedaan tersebut saling mendukung dan menguatkan satu sama lain.²⁵

al-Qāḍī memperkuat kritiknya dengan mengajukan beberapa contoh seraya mengatidakan, jika diteliti, pola *Qirā'at*, baik yang *mutawātir*, *masyhūr* dan *ṣaḥīḥ*, tidak ada yang keluar dari dua bentuk. *Pertama*, berbeda lafal tetapi memiliki makna yang sama, dan ini hanya menyangkut persoalan bahasa saja. Seperti contoh lafaz الصَّرَاطُ yang bisa dibaca dengan السَّرَاطُ dalam Surah al-Baqarah 2 : 6. Selain ayat di atas, terdapat beberapa ayat yang mempunyai kriteria yang sama, yaitu lafaz مَرَفَقًا yang bisa dibaca مَرَفَقًا dalam Surah al-Kahf 18 : 16. Dalam kajian ilmu *Qirā'at*, hikmah diturunkannya variasi *Qirā'at* adalah untuk memudahkan orang-orang yang berlainan bahasa dalam membaca Al-Qur'an. Di samping itu, membaca sebuah kata dengan menggunakan beberapa variasi menunjukkan tingkat keindahan bahasa tersebut.²⁶

Selain itu, banyak riwayat-riwayat yang menjelaskan tentang perbedaan *Qirā'at* atau tentang al-Qur'an diturunkan dengan tujuh huruf (*Sab'atu al-Aḥrūf*). Hadis-hadis yang mengukuhkan bahwa al-Qur'an diturunkan dalam tujuh dialek (*Sab'atu al-Aḥrūf*) sangatlah kuat kebenarannya, bahkan menurut Imam al-Suyūṭī lebih dari dua puluh sahabat telah meriwayatkan Hadis tentang itu.²⁷ Salah satu hadis yang *mashhūr* dipakai sebagai dalil untuk membenaran *Sab'atu al-Aḥrūf* adalah hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muṣlīm:

²⁵ Abd al-Fattāḥ al-Qāḍī, *al-Qirā'at fi Naẓr al-Mustashriqīn wa al-Mulhidīn* (Beirut: Dār al-Ilm li al-Malāyīn, 1993), hlm. 11.

²⁶ Moh. Fathurrozi, Eksistensi *Qirā'at* Al-Qur'an, hlm. 133.

²⁷ Khaeruddin Yusuf, "Al-A'zāmī Dan Fenomena *Qirā'at* Al-Quran", hlm. 10.

“Ubay bin Ka’b melaporkan bahwa Nabi saw. berada dekat lokasi Banū Ghifar, Malaikat Jibril datang dan berkata: “Allah telah menyuruh kamu membaca Alquran kepada kaummu dalam satu dialek,” lalu Nabi bersabda: “Saya mohon ampunan Allah. Kaumku tidak mampu untuk itu” lalu Jibril datang lagi untuk kedua kalinya dan berkata, “Allah telah menyuruhmu agar membacakan Alquran pada kaummu dalam dua dialek”, Nabi Muhammad saw lalu menjawab “Saya mohon ampunan Allah kaumku tidak akan mampu melakukannya,” Jibril datang lagi ketiga kalinya dan berkata, “Allah telah menyuruhmu untuk membacakan Alquran kepada kaummu dalam tiga dialek” dan lagi-lagi Nabi Muhammad saw berkata “saya mohon ampunan Allah kaumku tidak akan mampu melakukannya” lalu Jibril datang kepadanya keempat kalinya dan menyatidakan “Allah telah mengizinkanmu membacakan Alquran kepada kaummu dalam tujuh dialek, dan dalam dialek apa saja mereka gunakan, sah-sah saja.”²⁸

Hadis-hadis yang mengukuhkan bahwa al-Qur`an diturunkan dalam tujuh dialek (*Sab`tu Ahrūf*) sangatlah kuat kebenarannya. Selanjutnya Mustafa A`zamī menguatkan bahwasannya ada empat puluh pendapat ilmuwan tentang makna *ahrūf* (secara literal: huruf-huruf). Beberapa kalangan mengartikan kata *ahrūf* begitu jauh. Tetapi kebanyakan dari mereka sepakat bahwa tujuan utamanya adalah memberikan kemudahan membaca al-Qur`an bagi mereka yang tidak terbiasa dengan dialek orang Quraisy. Koneksi diberikan melalui anugrah Allah.²⁹ Bukan malah menyusahkan, apalagi sebagai bentuk dari ketidak konsitenan al-Qur`an.

Selanjutnya, tuduhan Goldziher bahwa umat terdahulu tidak memiliki keinginan untuk me-nyeragamkan bacaan al-Qur`an kecuali hanya segelintir orang saja yang melakukannya. Hal ini menandakan tidak adanya kata sepakat dari umat terdahulu untuk menyeragamkan *Qirā`āt*, disikapi keras oleh al-Qādī, tuduhan yang diutarakan Ignaz tersebut hanya sekadar prasangka yang tidak didukung oleh fakta apa pun. Andai saja prasangka ini benar nyata, tentu kita sekarang akan mendapati *Qirā`āt* yang seragam, tetapi buktinya sampai sakarang tidak ada seorang muslim pun yang berhasil menyeragamkan *Qirā`āt* dan menemukan teks al-Qur`an hanya dalam satu wajah *Qirā`āt*. Untuk memperkuat kritiknya, al-Qādī mengungkap fakta sejarah tentang Sayyidīna ‘Uthmān dan timnya dalam mengkodifikasi al-Qur`an dan mengirimkannya ke berbagai kota besar, serta memerintahkan kepada seluruh kaum muslimin untuk menjadikannya sebagai pedoman tunggal. Hal ini dilakukan bukan karena ada motivasi ingin menyeragamkan bacaan al-Qur`an (*Qirā`āt*).³⁰

²⁸Muslim ibn Hajjaj, *Musnād al-Ṣoḥīḥ al-Mukhtaṣa*, Vol. 1 (Beirut: *Dār Ihyā`al-Turoth al-A`rābī*, Tth), hlm. 562.

²⁹M. Mustafa. Al-A`zamī, *The History of The Quranic Text from Revelation to The Compilation: A Comparative Studi with The Old and New Testaments*, terj. Anis Malik Thaha dkk, Vol. 1 (Jakarta: Gema Insani Press, 2005), hlm. 170.

³⁰Abd al-Fattāh al-Qādī, *al-Qirā`āt fi Naẓr al-Mustasyriqīn*, hlm. 17.

Perintah Sayyidīna 'Uthmān kepada kaum muslimin untuk mengikuti al-Qur`an yang telah terkodifikasi semata-mata karena keinginan yang luhur untuk menyatukan kaum muslimin dalam bacaan (*Qirā'āt*) yang dijamin kebenarannya dan keotentikannya dari Rasulullah SAW secara *mutawātir*, bukan bacaan yang di *nasakh* dalam pemeriksaan Jibril yang terakhir sebelum Nabi wafat.³¹ al-Qādī Abū Bakar mengatakan bahwa maksud dari kodifikasi yang dilakukan oleh Sayyidīna 'Uthmān tidaklah sama seperti yang dilakukan oleh Sayyidīna Abū Bakar, yaitu mengumpulkan al-Qur`an lembaran demi lembaran. Maksud kodifikasi yang dilakukan Sayyidīna 'Uthmān adalah untuk mengumpulkan bacaan *Qirā'āt* yang memiliki mata rantai sanad kepada Nabi dan membuang bacaan yang tidak memiliki mata rantai sanad.

Menanggapi pendapat Goldziher yang selanjutnya bahwa ketidak konsistenan al-Qur`an sama seperti yang terjadi pada Injil, maka akan dibahas tentang sejarah Injil. Sebelum munculnya empat Injil³² yang diketahui sekarang, para pengikut awal Yesus menyusun buku mereka masing-masing. Dalam hal ini tidak ada hal yang dramatis tentang kehidupan Yesus, tidak ada riwayat-riwayat tentang pengorbanan dan penebusan spritual. Fokusnya hanya terbatas pada ajaran-ajarannya, pemikiran-pemikirannya, dan tata cara prilaku yang ia jelaskan, begitu juga pembaruan-pembaruan sosial yang ia canangkan. Karangan ini sekarang dinamakan dengan Injil Q. Namun Injil Q bukanlah kitab yang stabil. Mitos Yesus ini terus beredar baik pada masa hilangnya Injil Q, maupun setelahnya, dan dari sekian banyaknya karya yang terinspirasi ini hanya empat yang berhasil mencuat dan menonjol adalah: Injil Matius, Injil Lukas, Injil Markus, dan yang terakhir adalah Injil Yohanes.

Sebagai hasil produksi dari gereja primitif, Injil-injil itu merupakan tradisi lisan dari lingkungannya, dan oleh karenanya masalah pengarang dan tanggalnya akan selalu menjadi teka-teki bagi siapapun yang akan menelitinya. Jika ketidak pastian pengarangnya sendiri itu gagal menunjukkan pentingnya uraian-uraian yang ada dalam Injil, lalu bagaimana kita bisa beranggapan bahwa Injil memang terbukti keotentikannya.³³

Menurut Comfort, injil pertama kali diketahui dikalangan Kristen secara oral sebelum berbentuk tulisan. Tidak ada dalam kitab Perjanjian Baru yang masih selamat

³¹ *ibid*, 17.

³² Menurut Mustāfa al-A'zamī yang dimaksud dengan empat Injil adalah: Injil Matius, Injil Lukas, Injil Markus, dan yang terakhir adalah Injil Yohanes.

³³ M. Mustāfa. Al-A'zamī, *The History of The Quranic Text from Revelation to The Compilation*, hlm. 275-277.

dalam tulisan asli pengarangnya, dan yang paling mendekati adalah berupa sebuah fragmen (penggalan) yang bertanggal kurang lebih 100-115 M dan mengandung hanya enam ayat dan satu ayat Yohanes, yaitu Yohanes 18.³⁴

Dari sejarah singkat Injil di atas dapat diketahui bagaimana orang-orang kristen telah banyak merubah isi dari kitab Injil. Bahkan sampai ada yang membuat kitab Injil dengan versi berbeda-beda seperti yang tadi disebutkan diatas. Sejauh ini saja, kita bisa melihat bahwa pendapat Ignaz yang menyamakan Al-Qur`an dengan Injil sudah terbukti keliru. Betapa tidak, dalam sejarahnya saja, Injil sudah beberapa kali berubah-ubah sesuai dengan penulisnya, bahkan sampai banyak yang mengakui bahwasannya pengarang dan tanggalnya menjadi teka-teki. Namun penulis akan tetap melakukan penambahan bukti guna memperkuat argumen yang dipaparkan.

Para sarjana berpendapat bahwa tingkat perubahan dalam teks Perjanjian Baru mencapai puncaknya pada akhir abad kedua masehi. Masing-masing dari pusat-pusat utama Gereja masa awal membuat variasi tekstualnya sendiri-sendiri, yang sesuai dengan lokalitas-lokalitasnya sendiri. Para akademisi telah mengkategorikan teks-teks tersebut menjadi empat tipe teks utama, yaitu teks Alexandria, teks Barat, teks Kaisar, teks Byzantium. Selain perubahan pada sisi teks, ada juga berbagai macam bacaannya yang beragam. Perbedaan tambahan terjadi melalui perubahan-perubahan dalam teks yang disengaja maupu yang tidak disengaja, membuat tambahanya keragaman dalam bagian-bagian yang sensitif secara khusus. Termasuk diantaranya adalah:

- a. Yohanes 1: 18, pada baris *an only one God* (satu-satunya Tuhan) atau *God the only begotten* (Tuhan, satu-satunya yang diperanakkan) mempunyai sebuah varian bacaan yaitu: *The only begotten Son* (anak tunggal).
- b. Yohanes 1: 34. *The Son of God* (anak Tuhan) mempunyai varian bacaan *the chosen one of God* (pilihan tunggal Tuhan).
- c. Lucas 3: 22. *Engkaulah anak yang Ku kasihi, yang menyenangkan hati-Ku* mempunyai varian bacaan *engkau adalah anak-Ku; hari ini Aku memperanakanmu*.³⁵

Sebetulnya masih ada lagi perubahan-perubahan dalam kitab Injil seperti, perubahan penulisan, perubahan kontemporer yang terjadi pada teks. Namun permasalahannya sudah cukup jelas dan dapat ditangkap bahwa beberapa pondasi doktrin

³⁴*Ibid*, hlm. 278

³⁵*Ibid*, 280-284.

Kristen yang sangat mendasar, yang diduga berasal dari penjelasan Bible tentang kehidupan Yesus, ternyata tidak terbukti atau hampir tidak ada bukti tekstual. Sekarang kita sama-sama telah mengetahui bahwasannya sejarah juga tidak mendukung Perjanjian Baru sebagai sumber utama Kristen itu sendiri. Yesus merupakan sebuah figur yang keberadaannya tidak bisa dibuktikan lewat sumber rujukan utama. Sebagian ajarannya ditemukan dalam kitab Injil Q, namun kemudian Injil Q mengalami interpolarisasi dalam beberapa dekade hingga akhirnya hilang. Banyak perbedaan-perbedaan yang sangat jauh antara keotentikan al-Qur`an dengan Injil bila dilihat dari segi keotentikan bacaannya. Karena Injil isinya sudah banyak disusupi oleh campur tangan kepentingan, berbeda dengan al-Qur`an yang apabila ingin menyalin dan menelitinya harus dengan *isnād-isnād*, sertifikat membaca yang diakui, tradisi kesaksian tentang periwayat, dan masih banyak lagi tradisi-tradisi ulama dalam menjaga keotentikan al-Qur`an.

2. Kritik Atas Pendapat yang Kedua

Dalam pendapat yang kedua ini, Goldziher mengatakan dalam bukunya bahwa *Qirā'āt* lahir karena tulisan Arab pada zaman dahulu tidak mempunyai titik, dan tanda baca (*harākat*). Goldziher melihat bahwasannya. Untuk membuktikan kebenaran argumen Goldziher yang ke dua ini, akan diulas menggunakan metode yang dipakai Ignaz yaitu dengan menggunakan teori filologi.

Putra tertua Nabi Ibrahim, lahir dari kalangan Suku Jurhum dan menikah dua kali dari kalangan mereka. Suku ini berbicara bahasa Arab, dan demikian pula tidak diragukan lagi bahwasannya putra tertua Nabi Ibrahim, yaitu Ismail berbicara dengan bahasa Arab yang sama. Bahasa Arab suku Jurhum kemungkinan kehilangan daya tariknya, lalu mereka memperindah bahasa mereka dengan bahasa Arab Quraysh yang mendahuluinya dua ribu tahun. Ibnu Uṣṭa mencatat pernyataan Ibnu 'Abbas bahwa yang pertama-tama membuat aturan *grammar* dan alfabet bahasa Arab tidak ada orang lain selain Nabi Isma'īl. Kemudian Allah menugaskan Nabi Isma'īl sebagai Nabi dan Rasul, untuk mengajak umatnya menyembah Allah, mendirikan ṣalat, dan membayar zakat kepada orang-orang miskin. Oleh karena itu, Allah mengutus Rasul dalam bahasanya kaumnya sendiri, maka Nabi Isma'īl juga sudah pasti berdakwah menggunakan bahasa kaumnya sendiri, yaitu bahasa Arab. Diakui bahwa Nabi Isma'īl dikarunia duabelas putra, diantara putranya ialah Nebajoth atau Nebat. Ia dilahirkan dan dididik disekitar Jazirah Arab yang semestinya, mereka juga menggunakan bahasa Arab sebagai bahasa ibu. Semenjak dua generasi setelah Nabat ini sudah berada dan hidup di Saudi Arabia,

yang sebelumnya mereka menetap di Palestina yang merupakan tempat kelahiran Nabi Ibrahim, buyut mereka. Ketika Nabat hijrah ke arah utara, dia semestinya membawa alfabet dan bahasa Arab juga tentunya. Dan akhirnya keturunan inilah yang akhirnya mendirikan dinasti Nabatean.³⁶ Untuk asal-usul karakter bahasa Arab sifatnya masih spekulatif. Namun, untuk siapa yang menyebar luaskan bahasa Arab, yaitu Nabi Isma'īl, dan putranya yang bernama Nebajoth atau Nabat.

Seperti bahasa lain, tulisan dan ejaan bahasa Arab (palaeography dan orthography) terus berkembang. Perluasan wilayah teritorial Muslim menyebabkan perkembangan beberapa skrip Arab seperti *Hejazī*, *Kōfī* dan tulisan yang disambung, dengan karakteristiknya masing-masing. Tidak ada satu skrip yang mendominasi lainnya, dan tidak terbatas pada suatu tempat. Dengan beberapa contoh skrip *Kōfī* yang diambil dari inskripsi abad pertama hijrah, kita bisa membantah teori Mushaf *Kōfī* yang hanya ditujukan pada abad kedua dan ketiga hijrah.

Dalam perkembangannya, bahasa Arab semakin meluas dikarenakan ekspansi yang semakin melebar, jadi sekin banyak bahasa Arab dengan kearifan lokal masing-masing daerah. Begitupun *Qirā'āt*, atau bacaan dalam al-Qur'an pun semakin beragam. Tapi, bukan berarti semakin banyak varian baca dalam al-Qur'an malah membuat al-Qur'an semakin tidak konsisten. Seperti yang sudah disinggung diatas bahwa tujuan utama dari banyaknya varian bacaan dalam al-Qur'an adalah memberikan kemudahan membaca al-Qur'an bagi mereka yang tidak terbiasa dengan dialek orang Quraisy. Konsesi diberikan melalui anugrah Allah. Bukan malah menyusahkan, apalagi sebagai bentuk dari ketidak konsitenan al-Qur'an.

Dalam kajian ilmu *Qirā'āt*, perbedaan lafal memiliki dua kemungkinan. *Pertama*, berbeda bacaan, tetapi memiliki makna yang sama. *Kedua*, berbeda bacaan dan makna tetapi tidak mengubah substansi dan tidak menyebabkan terjadinya kontradiksi, yaitu setiap perbedaan yang ada akan saling menguatkan dan menunjukkan eksistensi kandungan al-Qur'an. Keberadaan variasi bacaan al-Qur'an, sejatinya berdialektika dengan bahasa bangsa Arab yang beragam. Adapun tujuannya adalah untuk memudahkan bacaan dari masing-masing daerah, namun tentu dengan seleksi yang sangat ketat dan tidak melupakan substansi al-Qur'an. Selain berpendapat bahwa teks al-Qur'an tidak konsisten, Goldziher juga menuduh bahwa umat muslim terdahulu berusaha untuk

³⁶*Ibid*, hlm. 120-121.

menyeragamkan *Qirā'āt*, namun tidak terealisasi karena terhambat oleh ketiadaan sistem pemberian tanda baca tulisan pada masa itu. Pendapat yang dikemukakan Goldziher tersebut dianggap lemah dan tidak beralasan, karena fakta sejarah membuktikan bahwa pada masa tersebut, tidak ada sama sekali usaha untuk menyeragamkan *Qirā'āt*, namun hanya sekadar mengakomodasi variasi bacaan al-Qur'an dengan tujuan untuk mengetahui riwayat (transmisi) yang *ṣaḥīḥ*.

Karena dalam kajian ilmu *Qirā'āt*, hikmah diturunkannya variasi *Qirā'āt* adalah untuk memudahkan orang-orang yang berlainan bahasa dalam membaca al-Qur'an. Di samping itu, membaca sebuah kata dengan menggunakan beberapa variasi menunjukkan tingkat keindahan bahasa tersebut. Salah satu contoh terdapat pada Surah asy-Syu'arā' 26: 193, yang bisa dibaca dengan dua cara, yaitu: yang pertama:

نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ dengan dibaca dhommah pada lafad الرُّوحُ sedangkan yang satunya dibaca نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ fathah pada lafad الرُّوحُ. Masih banyak contoh lain yang membuktikan bahwasannya perbedaan bacaan dalam *Qirā'āt* tidaklah bertentangan akan tetapi malah saling menguatkan.³⁷

G. Dampak Pemikiran Ignaz Goldziher pada perkembangan Ilmu *Qirā'āt*

1. Lahirnya Varian Bacaan

Sebagaimana disinggung diatas, dalam penelitian Goldziher memosisikan teks atau manuskrip sebagai acuan utama. Sehingga menurutnya, mushaf ustmani yang belum memiliki titik dan tanda baca menjadi pintu gerbang lahirnya varian bacaan dalam al-Qur'an. Ia juga menjelaskan secara detail mengapa tulisan arab menjadi penyebab perbedaan *Qirā'āt*.

Diatara keistimewaan tulisan arab ialah satu bentuk tulisan terkadang bisa dibaca dengan berbagai bentuk lain, mengikuti peletakan titiknya apakah di bawah atau di atas huruf. Sebagaimana ketiadaan tanda-tanda diakritis tata bahasa (*harakah al-Nahwiyyah*), serta hilangnya ortografi di dalam tulisan arab memungkinkan satu kata menjadi keadaan yang beragam sesuai letidaknya pada i'rab. Oleh karena itu, penyempurnaan untuk tulisan buku dan perbedaan tanda diakritis dan bentuk menjadi penyebab utama lahirnya ragam *Qirā'āt*, dan ini diberlakukan juga pada al-Qur'an³⁸ dengan merujuk manuskrip mushaf utsmani kuno. Hal ini mengantarkan Goldziher untuk memfinalkan asumsinya bahwa

³⁷Abd al-Fattāh al-Qādī, *al-Qirā'āt fi Naẓr al-Mustasyriqīn*, hlm. 51.

³⁸Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir Dari Aliran Klasik Hingga Modern*, hlm. 8-9.

keragaman bacaan pada al-Qur`an merupakan akibat kekeliruan dalam penulisan bahasa Arab (palaeografi) zaman dulu, dengan tidak adanya titik dan tanda diakritikal.³⁹ Seperti contoh bentuk kata “fi’il” ketika dibuang titiknya akan lahir ragam bacaan قیل، قبل، فيل، قبل dan lainnya.

2. *Qira’ah bi al-Ma’na*

Pemikiran-pemikiran Goldziher selain berdampak pada lahirnya ragam *Qirā’āt* ialah *Qirā’āt* bi al-Ma’na, yakni *Qirā’āt* yang menggunakan sinonim kata, terlebih banyak ditemukan riwayat yang terkadang menentukan bentuk perbedaan bacaan al-Qur`an yang dilegalkan.⁴⁰ Seperti riwayat dari Thabari melalui sanad Anas, bahwa ia (Anas) pernah membaca “*Inna Nāshiata al-Layli Hiya Ashaddu waṭ’an wa ashwabu qīlan*”, lalu sebagian orang berkata, “Wahai Abu Hamzah, bacaan yang benar adalah *aqwamu*”. Lalu Anas berkata: kata *aqwamu*, *aswabu*, dan *ahya* memiliki manka sama.⁴¹

Dari riwayat di atas Goldziher menarik kesimpulan bahwa di zaman masyarakat muslim awal, mengubah suatu kata dalam al-Qur`an dengan kata sinonimnya sangatlah diperbolehkan, sehingga lahirlah bacaan-bacaan secara bi al-Ma’na. Sementara itu, Ulama muslim tindakan mengubah kata dalam al-Qur`an dengan sinonimnya tidak dapat dibenarkan, sehingga larangan keras bagi umat muslim meriwayatkan al-Qur`an secara bi al-Ma’na.

3. Munculnya *Qirā’āt Shādhah*

Dampak pemikiran Goldziher pada munculnya *Qirā’āt Shādhah* berbanding lurus dengan dua dampak sebelumnya. Munculnya perselisihan dalam *Qirā’āt* terjadi setelah adanya ekspansi Islam ke berbagai wilayah yang banyak memunculkan *Qirā’āt* yang tidak masyhur dan tidak memiliki transmisi sahih kepada Nabi saw, sehingga dianggap sebagai *Qirā’āt Shādhah*. Para ulama Qurra` sepakat larangan pembacaan al-Qur`an dengan *Qirā’āt Shādhah*, karena tidak sesuai dengan yang diajarkan Nabi saw, dan hanya dilegalkan pembacaan dengan *Qirā’āt* yang sahih.

Namun di lain pihak, Goldziher menggunakan *Qirā’āt Shādhah* untuk menjatuhkan al-Qur`an dan memperkuat argumentasinya. Seperti contoh ayat 7 surah al-

³⁹ Aris Hilmi Hulaimi, “Qira’at dalam Perspektif Ignaz Goldziher”, hlm. 8.

⁴⁰ *Ibid*, 19.

⁴¹ Abu Ja’far al-Thabari, *Jami’ al-Bayān fi Ta’wil ay al-Qur’an*, Vol. 23 (tp: Muasasah al-Risalah: 1420/2000), hlm. 685.

Mujadalah ما يكون من نجور ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم dalam rasm Uthmani, diubah tau dibubuhi menjadi ما يكون من نجور ثلاثة إلا هو رابعهم (ولا رابعهم إلا هو خامسهم) ولا خمسة إلا هو سادسهم. *Qirā'āt* ini merupakan contoh lain dari korelasi logis. Menurut Goldziher meniadakan bilangan 4 dan 5 menjadikannya tidak logis. Namun sebenarnya, keotentikan al-Qur'an justru menjadi bukti kemurnian hafalan para sahabat, dengan tidak terkontaminasi dengan logika mereka dan para sahabat tidak berani meengada-ada, menambahi atau mengurangi apa yang disampaikan Nabi saw⁴² Pada hakikatnya tiga dampak yang ditimbulkan dari pemikiran Goldziher bermuara pada satu sebab, yakni kebebasan membaca.

H. Kesimpulan

Argumentasi Ignaz Goldziher tentang keragaman *Qirā'āt* dan implikasinya terhadap otentisitas al-Qur'an hanyalah sebuah pembenaran atas asumsi negatif terhadap al-Qur'an itu sendiri. Kesalahan mendasar dari pemahaman Ignaz terhadap al-Qur'an dan *Qirā'āt* adalah menjadi dasar kefatalan argumennya. Variasi bacaan al-Qur'an menurutnya adalah suatu inkonsistensi yang tidak mempunyai akar sejarah yang mapan sehingga dengan mudah dianggap celah yang sempurna untuk mencoba mengutidak-atik al-Qur'an, menurutnya umat muslim terdahulu berusaha untuk menyeragamkan *Qirā'āt*, namun tidak terealisasi karena terhambat oleh ketiadaan sistem pemberian tanda baca tulisan pada masa itu argumen ini dibantah dan dikritik tegas oleh A'zami dan al-Qadhi karena pemikirannya tidak sesuai dengan fakta sejarah yang ada.

DAFTAR PUSTAKA

- A'zamī, (al) M. Mustāfa. *The History of The Quranic Text from Revelation to The Compilation: A Comparative Studi with The Old and New Testaments*, terj. Anis Malik Thaha dkk. Jakarta: Gema Insani Press, 2005.
- Badawī, 'Abd al-Raḥmān. *al-Mausu'ah al-Mustashriqūn*. Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1993.
- Buchari, A. Manan *Menyingkap Tabir Orientalisme*. Jakarta: Amzah, 2006
- Fathurrozi, Moh. "Eksistensi *Qirā'āt* Al-Qur'an Studi Kritis atas Pemikiran Ignaz Goldziher", *Ṣuḥuf*, Vol. 9, No. 1, Juni 2016.
- Goldziher, Ignaz. *Mazāhib at-Tafsīr al-Islāmī*, terj. 'Abdul Halīm an-Najjār. Kairo: Maktabah al-Khanji, 1955.

⁴² Aris Hilmi Hulaimi, "Qira'at dalam Perspektif Ignaz Goldziher. .", hlm. 23-24.

- Hulaimi, Aris Hilmi. "Qira'at dalam Perspektif Ignaz Goldziher: (Studi Kritik Pemikiran Orientalis) " *Jurnal Studia Quranika: Jurnal Studi Qur'an*, Vol. 14, No. 1, Maret 2016.
- Ilyas, Yunahar. *Kuliah Ulumul Quran*. Yogyakarta: Itqan Publishing, ttt.
- Ismā'īl Sya'bān Muhammad. *al-Qiraāt Ahkāmuhā wa Mashdaruhā*. Kairo: Dār al-Salām, 2008.
- Muin, A. *Orientalisme dan Studi tentang Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- Muslīm ibn Hajjaj, *Musnād al-Ṣoḥīḥ al-Mukhtaṣor/Ṣoḥīḥ Muslīm*. Beirut: Dār Ihyā' al-Turoth al-A'rābī, tth.
- Qādī, (al) Abd al-Fattā. *al-Qirā'āt fi Nazr al-Mustasyriqīn wa al-Mulḥidīn*. Beirut: Dār al-Ilm li al-Malāyīn, 1993.
- Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *Al-Itqān fi Ulūmil Qur'an*, terj, Studi Al-Qur'an Komperhensif. Surakarta: Indiva Pustidaka.
- Ṭabārī, (al) Abu Ja'far. *Jami' al-Bayān fi Ta'wil ay al-Qur'an*. ttp: Muasasah al-Risalah: 1420/2000.
- Teng, H. Muhammad Bahar Akkase. "Orientalis dan Orientalisme Dalam Prespektif Sejarah", *Jurnal Ilmu Budayai*, Vol.4, No. 1, Juni 2016.
- Wahid, Abdul dan Zaini, Muhammad. *Pengantar Ulumul Quran Dan Ulumul Hadist*. Banda Aceh: Yayasan Pena, 2016.
- Widayati, Romlah. *Implikasi Qirā'āt Syādzdzah terhadap Istinbat Hukum*. Jakarta: Transpustidaka, 2015.
- Yusuf, Khaeruddin. "Al-A'zamī Dan Fenomena Qirā'at Al-Qur'an: Antara Multiple Reading Dengan Variant Reading", *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*. Vol.11, No. 1, Juni 2014
- Zurqānī, (al) Muhammad Abdu al-Adzīm. *Manāhil al-'Irfān fi 'Ulum al-Qur'an*. Mesir: al-Bāb al-Ḥalabī, tth.