

AI-A'ZAMĪ DAN FENOMENA QIRAAT ALQURAN: ANTARA *MULTIPLE READING* DENGAN *VARIANT READING*

Khaeruddin Yusuf

IAIN Palu, Jln. Diponegoro No. 23 Palu Sulawesi Tengah
e-mail: khaer_yusuf@yahoo.com

Abstrak: Artikel ini membahas salah satu fenomena dalam Ilmu-ilmu Alquran dari sudut pandang salah satu tokoh kontemporer yaitu Muḥammad Muṣṭafā al-A'zamī. Ia mengungkapkan bahwa salah satu pintu masuk serangan orientalis terhadap otentitas Alquran adalah melalui fenomena qiraat. Al-A'zamī mengkritisi pendapat orientalis dari segi metodologi, proses analisis dan hasil kajian yang terkesan dipaksakan. Tidak adanya tanda titik dan diakritikal tidak menjadi masalah bagi teks Alquran, karena sistem pembacaan yang benar adalah diajarkan Nabi melalui hafalan. Sistem bacaan yang benar sudah ada dalam benak para sahabat Nabi saw. Istilah yang digunakan dalam masalah qiraat juga tidak terlepas dari perhatian al-A'zamī, istilah *Multiple* (banyak) bacaan lebih tepat untuk digunakan daripada *variant* (variasi) bacaan.

Abstract: This article discusses one of the phenomena in the sciences of the Quran employing the point of view of the contemporary muslim scholar, Muḥammad Muṣṭafā al-A'zamī. He asserted that one of the entrances used by the Orientalist to assault the authenticity of the Qur'an was through *qiraat* phenomenon. Al-A'zamī criticized the Orientalist's views in terms of methodology, of analysis process and of study results. The nonexistence of a dot and diacriticals did not become a problem for the text of the Koran since the system of the true recitation was taught by the prophet through memorization. The true system of reciting the Qur'an had already existed in the minds of the Companions of the Prophet. The terms used in recitation cannot also be separated from Al-A'zamī's attention. He said that the term "multiple" (many) recitations is more properly used than the term "variant" (various) recitations.

Kata Kunci: qiraat, *multiple* qiraat, tanda titik, diakritikal

PENDAHULUAN

Alquran merupakan kitab suci yang menjadi sumber inspirasi bagi para peneliti, bahkan bisa menjadi ruh penggerak untuk kemajuan kehidupan manusia bila disertai dengan upaya memahami ayat-ayatnya.¹ Oleh karena itu, sudah menjadi sebuah keharusan khususnya bagi umat Islam, untuk menjadikannya sebagai pedoman pokok dalam menjalani kehidupan sosial. Apapun problematika dalam kehidupan manusia seharusnya dikembalikan dan dicari jawaban serta relevansinya dalam Alquran.²

Kajian tentang Alquran tidak hanya digandrungi oleh para pengkaji dari kalangan umat Islam, para orientalis tidak kalah intensnya dalam mengkaji Alquran, bahkan menurut Syamsuddin Arief, mereka dalam mengkaji Alquran, bagaikan 'zombie' patah tumbuh hilang berganti.³ Keuletan mereka dalam mengkaji Alquran menjadi perhatian M. Nurkhalis Setiawan dkk. dan menganjurkan kepada para peneliti dari kalangan umat Islam sekarang agar mencontoh mereka dari segi kesungguhan dan keseriusan. Ia juga mengharapkan agar para peneliti Muslim tidak bersikap skeptif dan apologetif terhadap temuan mereka, tapi lebih kepada sikap kritis karena itu merupakan konsekuensi atas perkembangan keilmuan.⁴

Salah satu fenomena tentang Alquran yang menjadi perhatian orientalis adalah masalah qiraat, pandangan mereka

¹Abdul Aziz Abdul Rauf, *Pedoman Daurah Al-Quran Kajian Ilmu Tajwid Disusun Secara Aplikatif*, (Jakarta: Markaz Al-Quran, 2010), h. 8. Lihat juga: Khaeruddin Yusuf, "Orientalis dan Duplikasi Bahasa Al-Quran (Telaah dan Sanggahan atas Karya Christoph Luxenberg)" dalam *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, Vol. 9, No. 1, (Juni 2012), h. 149.

²Aid bin 'Abdullah al-Qarni, *The Way Of Al-Quran*, terj. Desi Anggreini (cet. ke-1; Jakarta: Garafindo, 2007), h. 9.

³Syamsuddin Arif, *Al-Quran dan Diabolisme Pemikiran*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2007), h. 16.

⁴Lihat: M. Nur Khalis Setiawan dkk (Ed.), *Orientalisme Al-Quran dan Hadis*, (Yogyakarta: Naweasea Press, 2007), h.64-65.

terhadap qiraat Alquran sangat jauh berbeda dengan pemahaman para ahli dari kalangan muslim, hal ini bermula dari pandangan orientalis terhadap teks Alquran yang menganggap bahwa Alquran 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 Alquran adalah bacaan dari hapalan atau "*recitation from memory*".⁵ Perbedaan pandangan yang mendasar inilah kemudian menjadi jurang pemisah antara para peneliti dari kalangan muslim dan orientalis sampai kepada hasil dan kesimpulan dari penelitian mereka semua dalam kaitannya qiraat Alquran .

Salah seorang Ulama Muslim kontemporer yang sangat kritis terhadap pandangan-pandangan orientalis adalah: Muḥammad Muṣṭāfā al-A'zamī, tulisannya tentang teks Alquran bisa dijadikan rujukan utama bagi peneliti Alquran, bahkan bisa dianggap sebagai suatu yang amat signifikan di era modern ini. Khususnya dalam menghadapi wacana-wacana baru tentang Alquran termasuk dalam masalah qiraat Alquran yang banyak digugat oleh para orientalis, memerlukan tanggapan-tanggapan ilmiah, kritis, faktual, aktual serta akurat. Berangkat dari permasalahan-permasalahan di atas maka sangat perlu untuk menguraikan dalam tulisan ini pandangan Muḥammad Muṣṭāfā al-A'zamī tentang fenomena qiraat Alquran serta bantahan-bantahannya terhadap pendapat para orientalis.

BIOGRAFI SINGKAT AL-A'ZAMĪ

Sebelum menelaah pemikiran Muḥammad Muṣṭāfā al-A'zamī tentang qiraat Alquran , maka penulis berkeharusan untuk memaparkan secara singkat siapa sebenarnya tokoh yang akan dibahas pendapatnya dalam tulisan ini, agar para pembaca bisa lebih objektif dalam mengungkap pemikiran-pemikirannya dan

⁵Syamsuddin Arif, *Al-Quran, Orientalisme dan Luxenberg*, dalam *Al-Insan: Jurnal Kajian Islam*, Vol. 1. No. 1, (Januari 2005) h. 14-17.

agar tidak melahirkan analisa yang subjektif serta menyudutkan. Berikut ini biografi singkat al-A'zamī yang penulis salin dari beberapa rujukan, termasuk dari buku karangan beliau sendiri.

Muḥammad Muṣṭāfā al-A'zamī adalah salah seorang cendekiawan terkemuka di bidang ilmu Hadis, lahir di Mau, India pada awal tahun tiga puluhan. Pendidikan pertama di Dār al-'Ulūm Deoband, India (1952), Universitas al-Azhar, Kairo, (M.A., 1955), Universitas Cambridge (Ph.D., 1966). Guru Besar Emeritus (pensiun) pada Universitas King Sa'ud (Riyad) dan beliau pernah menjabat sebagai kepala jurusan Studi Keislaman, dan memiliki kewarganegaraan Saudi Arabia. Profesor al-A'zamī pernah menjabat sebagai sekretaris Perpustakaan Nasional, Qatar; Associate Profesor pada Universitas Umm al-Qurā (Mekah); Sebagai Cendekiawan tamu pada Universitas Michigan (Ann Arbor); Fellow Kunjungan pada St. Cross College (Universitas Oxford).⁶

Professor Tamu Yayasan Raja Faisal di bidang Studi Islam pada Universitas Princeton, Cendekiawan Tamu pada Universitas Colorado (Boulder). Beliau juga sebagai Professor kehormatan pada Universitas Wales (Lampeter). Karya-karyanya antara lain, *Studies in Early Hadith Literature*, *Hadith Methodology dan Literaturnya*, *On Schacht's Origin of Muhammadan Jurisprudence*, *Dirasat fi al-Hadith an-Nabawi*, *Kuttab an-Nabi*, *Manhaj an-Naqd `ind al-`Ilal Muhaddithin*, dan *al-Muhaddithin min al-Yamamah*. Beberapa buku yang dieditnya antara lain, *al-`Ilah of Ibn al-Madini*, *Kitab at-Tamyiz of Imam Muslim*, *Maghazi Rasulullah of `Urwah bin Zubayr*, *Muwatta Imam Malik*, *Sahih ibn Khuzaimah*, dan *Sunan ibn Majah*. Beberapa karya al-A'zamī telah diterjemahkan ke dalam beberapa bahasa lain. Karya yang akan datang antara lain, *The Qur'anic Challenge: A Promise Fulfilled* (Tantangan Alquran: Suatu Janji yang

⁶M. M. Al-A'zamī, *The History of The Quranic Text From Revelation to The Compilation: A Comparative Studi with The Old and New Testaments*, terj. Dr. Anis Malik Thaha dkk, (Cet. ke-1; Jakarta: Gema Insani Press, 2005) h. 411.

Telah Terpenuhi), dan *The Isnad System : Its Origins and Authenticity* (Sistem Isnad: Keaslian dan Kesahihannya). Pada tahun 1980 beliau menerima Hadiah Internasional Raja Faisal untuk studi keislaman.⁷

Al-A'zamī dikenal dengan sebutan spesialis penakluk tesis kaum orientalis, baik dalam bidang Alquran apalagi di bidang Hadis yang memang merupakan keahlian beliau. Sumbangan penting al-A'zamī terutama dalam ilmu hadis adalah disertasinya di Universitas Cambridge, Inggris, "*Studies in Early Hadith Literature*" (1966), secara akademik mampu meruntuhkan pengaruh kuat dua orientalis Yahudi, Ignaz Goldziher (1850-1921) dan Joseph Schacht (1902-1969), tentang hadis. Riset Goldziher (1890) berkesimpulan bahwa kebenaran hadis sebagai ucapan Nabi Muhammad saw. tidak terbukti secara ilmiah. Hadis hanyalah bikinan umat Islam abad kedua Hijriah. Oleh Al-A'zamī berhasil dipatahkan secara ilmiah.⁸

Setelah lama mapan dalam studi Hadis, al-A'zamī merambah bidang studi Alquran. Namun inti kajiannya sama: menyangkal studi orientalis yang menyangsikan otentisitas Alquran sebagai kitab suci. Ia menulis buku "*The History of The Quranic Text From Revelation to The Compilation: A Comparative Studi with The Old and New Testaments*" (2003), yang juga berisi perbandingan dengan sejarah Perjanjian Lama dan Baru. Buku ini dasarnya diselesaikan di Riyadh, Saudi Arabia, pada bulan safar 1420 H/Mei 1999. Lalu direvisi beberapa kali yang terakhir di Riyad pada Januari 2003.⁹ Buku itu telah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia "*Sejarah Teks Alquran dari Wahyu Sampai Kompilasi*" diterjemahkan oleh Dr. Anis Malik Thoha dkk. dan diterbitkan oleh Gema Insani Press

⁷*Ibid.*

⁸Nusantara Centre Of Islamic Study: Forum Kajian Keislaman Lintas Ormas, Mazhab, Aliran, Pemikiran, "*Muhammad Mustafa Al-A'zamī*", dalam: <http://pesantrenonlinenusantara.blogspot.com/2012/02/muhammad-mustafa-al-azami.html> (diakses Februari 2014).

⁹Lihat Pengantar beliau dalam Bukunya: *The History...*, h. xxxv

Jakarta (2005). Gagasan-gagasan beliau di promosikan di Indonesia oleh salah seorang muridnya yaitu: Prof. K.H. Ali Mustafa Ya'qub, M.A. Ia mengatakan: "Syafi'i pernah dijuluki "pembela sunah" oleh penduduk Mekah karena berhasil mematahkan argumen pengingkar sunah, sebutan lain hadis. Pada masa kini, al-A'zamī pantas dijuluki "pembela eksistensi hadis" karena berhasil meruntuhkan argumentasi orientalis yang menolak hadis berasal dari Nabi."¹⁰

AL-A'ZAMĪ DAN FENOMENA QIRAAT ALQURAN

Menurut al-A'zamī, salah satu pintu gerbang masuknya serangan pihak orientalis terhadap Alquran adalah dengan membuat kekacauan terhadap naskah teks Alquran itu sendiri. Menurutnya, ada sekitar 250.000 naskah Alquran dalam bentuk manuskrip, secara lengkap maupun sebaian-sebagian, sejak abad petama hijrah hingga hari ini. Dalam jumlah yang sangat banyak itu, kesalahan –kesalahan telah diklasifikasikan dalam lingkungan akademik pada dua kelompok disengaja maupun tidak disengaja. Dan dalam koleksi manuskrip yang banyak ini sudah pasti dalam sekejap mata para penulis boleh melakukan kesalahan yang tidak disengaja. Ilmuwan yang membahas subjek itu tahu dan paham betul bagaimana susahny kesalahan konsentrasi sesaat dapat membahayakan, sebagaimana dibicarakan secara gamblang dalam beberapa karya tulis orientalis.¹¹

Al-A'zamī lalu mengkritik para orientalis yang menggunakan metodologi dalam mengupas tentang kesalahan-kesalahan pembacaan yang ada dalam kitab Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru, dengan memakai istilah seperti transposisi, haplografi, dan dittografi yang kadang-kadang ditujukan pada penulis yang sudah meninggal dunia guna mengalihkan perhatian yang ada dalam pikirannya dimana ia melakukan kesalahan sejak ribuan tahun silam. Metode pembacaan seperti ini menurut Al-

¹⁰Lihat testimoni beliau disampul bagian belakang buku *The History...*

¹¹*Ibid.*, h. 167.

A'zamī tidak mungkin dapat diterapkan terhadap Alquran, dimana terjadi banyak kesalahan- yang jelas ada akibat keletihan dalam penulisan dianggap sebagai variasi yang betul-betul terjadi, sebagai bukti yang dianggap dapat merusak kitab suci kaum muslimin.¹²

Al-A'zamī kemudian mencoba menguraikan kekeliruan para orientalis tentang qiraat Alquran, yang menganggap bahwa perbedaan bacaan dalam Alquran adalah akibat kekeliruan dalam penulisan bahasa Arab (palaeografi) zaman dahulu, tidak ada titik dan tidak tanda diakritikal. Sanggahan al-A'zamī terhadap anggapan para orientalis tersebut diuraikan pada bagian berikut.

Sistem Bacaan (Qiraat) Adalah *Sunnah Muttabaah*.

Al-A'zamī memandang bahwa antara teks Alquran dan proses pembacaannya serta pewahyuannya adalah satu kesatuan yang tidak terpisahkan, ia mengatakan: Ilmu qiraat yang benar (ilmu seni baca Alquran secara tepat) diperkenalkan oleh Nabi Muhammad saw. Sendiri, suatu praktik (*Sunnah*) yang menunjukkan tata cara bacaan setiap ayat. Aspek ini juga berkaitan erat dengan kewahyuan Alquran. Teks Alquran 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.¹³

Pada zaman sahabat saja tidak ada seorang pun yang berani mengada-ada membuat bacaan sendiri, semua bentuk bacaan sekecil apapun merupakan warisan dari Nabi Muhammad saw. Inilah yang terekam dalam sejarah para sahabat Nabi, diantaranya adalah ketika Umar dan Hisham bin hakim berselisih bacaan tentang sepotong ayat dalam surat al-Furqan walaupun pernah sama-sama belajar langsung dari Nabi, Umar bertanya pada

¹²*Ibid.*

¹³*Ibid.*, h. 168.

Hisham, siapa yang telah mengajarnya, Dia Menjawab Nabi Muhammad saw.¹⁴ Demikian kejadian serupa dialami sahabat yang lain yaitu Ubay bin Ka'ab.¹⁵

Demikian juga seorang ahli tata bahasa yang menyatakan bahwa bacaan kata-kata tertentu, menurutnya lebih disukai jika mengikuti tata cara aturan bahasa karena perubahan dalam tanda diakritikal tidak membawa makna yang berarti. Nampak sangat jelas dari apa yang diuraikan di atas bahwa ilmuwan-ilmuan tetap memegang teguh sistem bacaan yang diperkenalkan melalui saluran atau sumber yang sah guna menolak usaha mengada-ada serta tetap mempertahankan pandangan bahwa qiraat hukumnya sunnah yang tidak ada seorang pun memiliki wewenang untuk mengubah seenaknya.

Bukti-bukti seperti itulah yang menjadi landasan al-A'zamī untuk menyangkal pendapat orientalis termasuk Goldziher, bahkan ia menambahkan dengan mengatakan: "kita perlu mencatat, biasanya orang-orang tidak mau membeli mushaf di pasar murahan setelah belanja waktu pagi dari penjual ikan dan sayuran lalu pulang menghafal surah secara pribadi".¹⁶ Oleh karena itu, menurutnya belajar secara lisan melalui seorang instruktur yang memiliki otoritas keilmuan sangat diperlukan, biasanya rata-rata lima ayat perhari.

Tradisi yang disampaikan al-A'zamī di atas bisa kita temukan di akhir seperempat pertama abad pertama hijriah ketika Abu Bakr bin Ayyash (w. 193 h) belajar Alquran dari Ibn Abi Al-Najud (w. 127 h), sewaktu ia masih mudah.¹⁷ Dari sinilah al-A'zamī menyimpulkan bahwa tidak ada bacaan bermula dari *kevakuman* atau hasil tebakan seorang penggubah yang dilakukan

¹⁴Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, "Faḍā'il al-Qur'an" hadis no.6936, (Mesir: Al-Amiriyah, 1314 H.), h. 9.

¹⁵Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, "Mufassirin", hadis no. 273, juz 1, (Beirut: Dār al-Iḥyā al-Turās al-'Arabī, t.th.), h. 561

¹⁶Al-A'zamī, *The History...*, h. 169

¹⁷Ibn Mujahid, *Kitāb al-Sab'ah*, S. Daif (ed.), (Kairo: t.p., 1972), h. 71.

secara pribadi di mana ketika mulai muncul lebih banyak bacaan orang-orang yang memiliki otoritas, semua sumber dapat dilacak sampai kepada Nabi Muhammad saw.

Perlu Banyak Ragam Sistem Bacaan: Untuk Penyederhanaan Bacaan bagi A'jamiy (Non Arab).

Sanggahan al-A'zamī terhadap orientalis juga bisa kita lihat dari pendapatnya yang mengatakan bahwa banyaknya ragam bacaan sangat diperlukan untuk mempermudah bagi mereka yang tidak bisa berbahasa arab dengan dialek Quraisy. Menurutnya, kesatuan dialek lazim Nabi saw. gunakan sewaktu masih di Mekah mulai sirna setibanya di Madinah. Dengan meluasnya ekspansi Islam melintasi belahan wilayah Arab lain dengan suku bangsa dan dialek baru, berarti dialek kaum Quraisy sulit untuk dipertahankan.¹⁸

Al-A'zamī lalu mengutip hadis yang diriwayatkan Oleh Imam Bukhari:

“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 menyatakan “Allah telah mengizinkanmu membacakan Alquran kepada kaummu dalam tujuh dialek, dan dalam dialek apa saja mereka gunakan, sah-sah saja.”¹⁹

Hadis lain yang dikutipnya untuk memperkuat argumennya adalah hadis riwayat Ibn Hanbal yaitu:

¹⁸Al-A'zamī, *The History...*, h. 169.

¹⁹Muslim, *Ṣaḥīḥ...*, hadis no. 1789

“Ubay bin Ka’b melaporkan: “Rasulullah saw bertemu Malaikat Jibril di batu Mira’ (di pinggir Madinah dekat Quba’) dan berkata kepadanya “saya diutus kepada suatu bangsa buta huruf, dan diantaranya, orang tua miskin, nenek-nenek, dan juga anak-anak,” Jibril menjawab “ jadi suruh saja mereka membaca Alquran dalam tujuh dialek (*aḥruf*).”²⁰

Hadis-hadis yang mengukuhkan bahwa Alquran diturunkan dalam tujuh dialek (*sab’tu aḥruf*) sangatlah kuat kebenarannya, bahkan menurut Imam al-Suyūṭī lebih dari dua puluh sahabat telah meriwayatkan hadis tentang itu.²¹ Al-A’zamī lalu menambahkan, ada empat puluh pendapat ilmuwan tentang makna *aḥruf* (secara literal: huruf-huruf). Beberapa kalangan mengartikan begitu jauh. Tetapi kebanyakan sepakat bahwa tujuan utama adalah memberikan kemudahan membaca Alquran bagi mereka yang tidak terbiasa dengan dialek orang Quraisy. Koneksi diberikan melalui anugrah Allah swt.²²

Kendatipun demikian, al-A’zamī tidak memungkiri bahwa adanya banyak dialek yang berlainan telah memicu perselisihan pada dasawarsa berikutnya, dan hal itu mempercepat langkah ‘Uṣmān menyiapkan sebuah mushaf dalam dialek orang Quraisy, yang pada akhirnya, jumlah semua ragam bacaan yang terdapat dalam kerangka lima mushaf resmi tidak lebih dari empat puluh karakter. Namun perselisihan di antara mereka bukan karena yang satu benar dan yang lain salah, tetapi hanya karena mereka mendapatkan pengajaran dari Nabi sesuai dengan dialeknnya masing-masing, sehingga antara mereka belum saling mengetahui bentuk bacaan yang diajarkan oleh Nabi kepada masing-masing sahabat. Al-A’zamī lalu menyampaikan ketatnya periwayatan qiraat ini sehingga seluruh pembaca yang ditugaskan mengajar Alquran wajib mengikuti teks mushaf tersebut dan agar meneliti sumber otoritas dari mana mereka mempelajari bacaan

²⁰Ibn Hanbal, *Musnad* V. 132, hadis no. 21242 (t.tp.: t.p., t.th.)

²¹Lihat: Imām Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ‘Ulum al-Qur’ān*, M. Abu Al-Faḍl Ibrāhīm (Ed.) (Kairo: t.p., 1967), h. 131-141.

²²Al-A’zamī, *The History...*, h. 170.

sebelumnya.²³ Al-A'zamī mengatakan bahwa orang yang memiliki peranan sangat penting dalam pengumpulan Alquran adalah Zaid bin Šābit. Kesimpulannya itu didasari oleh ungkapan Zaid bahwa (*al-qirā'ah sunnah muttaba'ah*,²⁴ seni bacaan qiraat Alquran merupakan sunnah yang mesti dipatuhi dengan sungguh-sungguh).

Sebab-sebab Munculnya Banyak (*Multiple*) Bacaan.

Sebagaimana dipaparkan di awal bahwa penyebab munculnya *variant reading* (ragam bacaan) menurut beberapa orientalis adalah tidak adanya tanda titik dalam mushaf Usmani, ini berarti merupakan peluang bebas bagi pembaca memberi tanda sendiri sesuai dengan konteks makna ayat yang ia pahami, demikian kata A. Jeffry.²⁵ Ia memberi contoh bahwa jika seseorang menemukan kata tanpa tanda titik seperti: “يُعلمه” maka boleh saja dibaca: تُعلمه, نُعلمه, atau يُعلمه sesuai dengan pilihan karakternya. Sehingga menurutnya menggunakan tanda titik dan tanda lainnya amat diperlukan guna menyesuaikan pemahaman sendiri terhadap ayat itu.

Pendapat serupa sebelum zaman A. Jeffry, Goldziher dan lainnya berusaha meyakinkan bahwa menggunakan skrip yang tidak ada tanda titik telah mengakibatkan munculnya perbedaan bacaan. Dalam memperkuat anggapannya, Goldziher menyuguhkan beberapa contoh potensial yang ia bagi kedalam dua kelompok.²⁶

– Perbedaan bacaan karena tidak adanya tanda titik. sebagai contoh:

²³Al-A'zamī, *The History...*, h. 171.

²⁴Al-Suyūṭī, *al-Itqān...*, h. 211.

²⁵A. Jeffry, “The Textual History of the Quran” in A Jeffry, *The Quran as Scripture*, (New York: R.F Moore Co., 1952), h. 97.

²⁶Abd al-Ḥalīm Najjār, *Mazāhib al-Tafsīr al-Islāmī*, Terjemahan bahasa Arab Goldziher, (Kairo: t.p., 1955), h. 9-16.

- *تستكثرون* .(QS 7:48)²⁷ وما كنتم تستكثرون
- *فتثبتوا* .(QS 4: 94) إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا
- *نشرا* (QS 7: 57) وهو الذي يرسل الرياح بشرا

– Perbedaan bacaan karena tidak adanya tanda diakritikal

Apa yang dilontarkan oleh A. Jefry dan Goldziher diatas, menurut al-A'zamī perlu diuji kebenarannya. Menurutnya, pendapat seperti itu mungkin bisa saja dianggap sah bagi mereka yang tidak mengenal sejarah seni baca Alquran (qiraat). Tetapi, walau bagaimana pun semua teori harus berhadapan pada ujian terlebih dahulu sebelum dipertimbangkan sebagai teori yang sah, namun dalam kajian Islam kata al-A'zamī, hal seperti itu berkembang dengan satu cara yang siap pakai tanpa memerlukan ujian. Jadi marilah kita evaluasi pernyataan-pernyataan mereka tambahnya.²⁸

Lebih lanjut al-A'zamī menambahkan bahwa tampaknya Jeffry dan Goldziher benar-benar melupakan tradisi pengajaran secara lisan, satu mandat atau perintah yang hanya melalui seorang instruktur kelas kakap, sehingga ilmu seni baca Alquran itu tidak diperoleh dengan sembarangan. Buktinya, kata al-A'zamī, adalah: banyak sekali ungkapan Alquran yang dapat secara kontekstual dimasukkan lebih dari satu titik dan tanda diakritikal, tetapi dalam banyak hal, seorang ilmuwan hanya membaca dengan satu cara. Walau suatu saat muncul perbedaan (dan ini sangat jarang sekali terjadi) kedua kerangka bacaan tetap mengacu pada Mushaf Usmani, dan tiap kelompok dapat menjustifikasi bacaanya atas dasar otoritas mata rantai atau silsilah yang berakhir pada Nabi Muhammad saw. Atas dasar ini kita dapat menyingkirkan tiap pembaca yang memberi bacaan

²⁷Ini contoh yang salah. lihat: Ibn Mujahid, *Kitāb...*, h.281-282.

²⁸ Lihat: Al-A'zamī, *The History...*, h. 173.

yang “nyeleneh” yang ingin memasukkah titik dan diakritikal sesuai selera keinginannya sendiri.²⁹

Untuk memperkuat pendapat al-A'zamī, ia memberikan beberapa contoh: مَلِكِ النَّاسِ bisa juga dibaca: مَلِكِ النَّاسِ (QS: 114:2). إن يرو سبيل الرُّشْدِ bisa juga dibaca: الرُّشْدِ (QS: 7:146), juga ayat: إن أراد بكم ضراً dapat dibaca: ضراً (QS: 48:11), dan lain-lain.

Sebenarnya banyak sekali contoh yang dikemukakan oleh al-A'zamī untuk memperkuat pendapatnya, namun penulis hanya menampilkan beberapa saja untuk tidak memperpanjang pembahasan. Hakekatnya, menurut beliau, secara literal ada ribuan contoh dimana kedua-dua bentuk kata secara kontekstual adalah sah tetapi hanya satu yang dipakai secara kolektif; jadi sebenarnya banyak lagi contoh yang sama dengan yang mereka kemukakan dan malahan mengungguli teori Jeffry dan Goldziher.

Untuk memperkuat sanggahannya, mari kita lihat analogi al-A'zamī berikut: jikalau memasukkan tanda titik kepada teks yang tidak mempunyai titik, pertanyannya kemudian adalah: kapan kesalahan tekstual yang mengakibatkan kerusakan dan menjadi berbahaya? Jawabnya adalah ketika kita tidak memiliki alat ukur dalam membedakan mana yang benar dan mana yang salah, inilah yang menjadi penyebab yang membahayakan.³⁰ Ini pulalah yang menjadi kekeliruan para orientalis dalam menilai Alquran. Menurut al-A'zamī, mereka tidak memiliki dan memahami tolak ukurnya. Al-A'zamī mencontohkan: seandainya kita memiliki dua manuskrip, masing-masing mengandung berikut: قبل المرأة ثم هرب “dia mencium wanita dan kemudian melarikan diri” dan قتل المرأة ثم هرب “Dia membunuh wanita kemudian dia melarikan diri”. Sekarang dalam keadaan ketiadaan konteks yang kita jadikan indikasi, untuk memutuskan yang benar menjadi sangat tidak mungkin: jelas sekali kita menghadapi problem tekstual. Andaikan kemudian kita mempunyai sepuluh manuskrip

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, h. 175.

dengan mata rantai transmisi yang berbeda, sembilan diantaranya memuat kalimat: *قبل المرأة ثم هرب* sedangkan yang kesepuluh memuat: *فيل المرأة ثم هرب* "Gajah perempuan kemudian dia berlari". Selain tidak jelas kalimat ini juga bertentangan dengan manuskrip yang lain, yang semuanya setuju pada makna yang masuk akal, jadi jelas bahwa membuang kata gajah menjadi satu-satunya jawaban yang dapat dipahami. Sama halnya dengan manuskrip Alquran. Jika kita pilih seratus mushaf, yang berasal dari beberapa tempat dan masing-masing memuat tulisan tangan dan tanggal yang berbeda, dan jika keseluruhan sama kecuali satu mushaf—lagi-lagi, jika kesalahannya tidak masuk akal—maka semua orang yang berakal akan menilainya sebagai keganjilan yang salah tulis.³¹

Hal lain dari kesalahan orientalis yang dibantah oleh al-A'zamī adalah pendapat A. Jeffry yang menuduh kaum muslimin memalsukan kitab mereka sendiri dengan mengatakan:

Ketika kita membuka Alquran, kita menemukan bahwa manuskrip zaman klasik tidak ada yang mempunyai tanda huruf hidup (*vowels*) dan semuanya ditulis dalam skrip Kufi yang sangat berbeda dengan skrip yang dipakai pada naskah zaman sekarang. Memodernkan skrip dan ortografi, dengan memberikan tanda huruf hidup dan tanda titik pada teks, dan itu benar-benar telah terjadi, merupakan sesuatu yang disengaja, akan tetapi usaha mereka itu melibatkan pemalsuan teks, itulah masalah kita sekarang.³²

Jeffry telah melakukan kesalahan mendasar dan fatal menurut al-A'zamī, dengan mengklaim bahwa yang terdahulu dinamakan mushaf dan ditulis dalam skrip Kufi, padahal kata al-A'zamī, sebenarnya teks itu ditulis dalam skrip Hejazi berbentuk miring.³³ Yang lebih parah lagi kata al-A'zamī adalah pendapat Jeffry yang mengakui skrip Kufi sangat berbeda dari skrip yang digunakan hari ini, dan bahkan menganggap pembaharuan skrip

³¹*Ibid.*

³²A. Jeffry, "The Textual ...", h. 89-90.

³³Skrip Hejazi bisa dilihat bentuk dan contohnya dalam buku al-A'zamī, *The History...* pada gambar 7.1, h. 108

sebagai bentuk pemalsuan. Al-A'zamī lalu memberikan jawaban logis dengan mengatakan: andaikan saya menulis artikel seluruhnya dengan tangan dan mengirimkannya kepada penerbit, haruskah saya anggap bahwa dia bersalah karena memalsukan artikel saya ketika saya melihat tulisan saya dalam bentuk huruf Helvetika atau Time New Roman? Apakah bahasa Arab dianggap bahasa mati, seperti halnya huruf Hieroglyphic, dan apakah Alquran sudah hilang beratus-ratus tahun, seperti Taurat, lalu pemalsuan teks terjadi jauh ke belakang setelah itu; karena kita coba berusaha meraba-raba, membaca buku yang sudah lama hilang dalam bentuk skrip yang tidak dapat dibaca, dan memaksakan sangkaan kita pada keseluruhan teks.³⁴ Kenyataannya, walaupun skrip Kufi masih dapat dibaca hari ini, dan tradisi pengalihan (transmisi) Alquran secara lisan telah menjiwai kaum muslimin, menjadikan persoalan yang ada semakin terang, maka Jeffry tidak mempunyai masalah lagi yang perlu dipertahankan mati-matian kata al-A'zamī.

Sebab lain dari munculnya *variant* bacaan menurut Jeffry adalah perbedaan karena beberapa pembaca menggunakan teks yang bertanggalkan sebelum mushaf Usmani, yang kebetulan berbeda dengan kerangka Ushmani dan yang tidak dimusnahkan walaupun ada perintah dari khalifah. Pendapat Jeffry di atas menurut al-A'zamī, terlalu dibesar-besarkan tanpa ada bukti yang kuat, dan tidak dapat dibuktikan kebenarannya. Al-A'zamī mencotokkan bahwa, koleksi Jeffry tentang varian dari Mushaf Ibn Mas'ūd dianggap tidak sah karena sejak awal tidak ada satupun dalam daftar bacaannya yang menyebut Mushaf Ibn Mas'ūd. Kebanyakan bukti yang ada hanya menyatakan bahwa Ibnu Mas'ūd menyebut ayat ini dengan cara begitu tanpa ada bukti mata rantai riwayat. Sehingga dengan tegas al-A'zamī mengumpamakan pendapat Jeffry dengan cerita omong kosong, sekedar kabar burung dan supaya dia dapat meningkatkan

³⁴Al-A'zamī, *The History...* h. 176

anggapan yang bernilai murahan sebagai argumentasi melawan bacaan yang terbukti betul guna membantah metode yang membedakan antara periwayat yang jujur dan yang palsu.

Tidak hanya sampai di situ, tuduhan Jeffry menyebar kepada mushaf yang lainnya. Oleh karena itu, al-A'zamī segera menjawab dengan ringkas tentang riwayat yang salah menyatakan bahwa Khalifah Ali membaca satu ayat yang bertentangan dengan Mushaf Usmani. Bacaan yaitu: (والعصر ونائب) (الدهر، إن الإنسان لفي خسر) (menambahkan dua kata pada ayat 103:1).³⁵ Al-A'zamī lalu mengutip: pengarang buku Al-Mabani 31 yang mengecam bahwa dalam riwayat ini ada tiga kesalahan:

- Asim bin Abi al-Najud, salah seorang mahasiswa cemerlang Al-Sulami, yang kemudian jadi salah seorang mahasiswa Ali yang dihormati, mengaitkan bahwa Ali membaca ayat ini sama seperti yang ada di Mushaf Usmani.
- Ali menjadi khalifah setelah terbunuhnya Usman. Apakah dia percaya bahwa pendahulunya bersalah karena menghilangkan kata-kata tertentu, tentunya ini kewajiban Ali untuk membetulkan kesalahannya. Jika tidak maka akan dituduh mengkhianati kepercayaan.
- Usaha Usman mendapatkan dukungan dari seluruh umat Muslim; Ali sendiri berkata bahwa tidak ada seorang pun yang bersuara menentang, dan kalau dia merasa tidak suka tentu ia akan marah.³⁶

Pandangan ini kata al-A'zamī hanya satu dari beribu pandangan dari sahabat Nabi Muhammad saw. yang bersemangat menyaksikan pecahan Alquran tua, sebagaimana kuatnya kesaksian mereka waktu menyetujui keutuhan naskah Alquran. Jadi tidak ada tambahan, pengurangan, maupun menyelewengan.

³⁵A. Jeffry, *Materials for The History of Texts of The Quran*, (Leiden: : The Old Cidices, 1937), h. 192.

³⁶Al-A'zamī, *The History...*, h. 106.

Siapa saja yang menolak pendapat ini dan mencoba untuk membawa barang baru seperti para orientalis, yang mengklaim ini adalah teks sebelum Usmani yang disukai oleh sahabat ini atau itu, adalah fitnah buat para sahabat yang sangat kuat imannya.³⁷ Ibn Mas'ūd sendiri, pengarang *Al-Maṣāḥif* dan yang melengkapi bermacam-macam qiraat yang tidak sama dengan teks Usmani, menolak untuk mengkategorikan nilai mereka seperti Alquran. Dia berkata: "Kita tidak mengakui bacaan Alquran kecuali membaca apa yang tertulis dalam Mushaf Usmani. Jika ada seseorang yang membaca sesuatu yang bertentangan dengan Mushaf ini dalam shalat, maka saya akan menyuruhnya shalat kembali."³⁸

Kesalahan Jeffry dari segi metodologi juga dikritik oleh Al-A-zami, menurutnya, Jeffry selalu ingin menerapkan metodologi kajian Bible ke dalam Alquran, padahal keduanya tidak sama. Tahap pembentukan perjanjian lama dan perjanjian baru terjadi dalam waktu yang penuh perubahan, keadaan politik waktu itu menjadikan dua teks tersebut benar-benar acak-acakan. Ia menganalogikan secara tepat tentang perilaku kejahatan ini ke dalam teks Alquran, ilmuwan Barat melihat semua bukti umat Islam dengan penuh prasangka. Ada keraguan terhadap kebenaran pada variasi materi yang menghantui pikiran Jeffry, namun demikian dia tidak pernah mencantumkan dalam bukunya.³⁹ Dalam bukunya (*Materials*) Jeffry mengatakan:

Beberapa varian kelihatannya tidak mungkin terjadi secara bahasa... beberapa kalangan berusaha memberikan kesan bahwa perbedaan ini merupakan kelanjutan hasil ciptaan para ahli ilmu bahasa (philologists)... hanya saja, sebagian besar menganggap suatu kelanjutan kehidupan hakiki sejak sebelum zaman teks Usmani, kendati hanya setelah melewati pencarian kajian kritis keilmuan modern... apakah kita

³⁷ Ibn Abī Dawūd, *Kitāb Al-Maṣāḥif*, A. Jeffry (Ed.), (Kairo: t.p., 1936), h. 22

³⁸ *Ibid.*, h. 53-54.

³⁹ Al-A'zamī, *The History...*, h. 179.

mesti bebas menggunakannya dalam rekonstruksi yang dituju tentang sejarah teks Alquran.⁴⁰

Al-A'zamī dengan singkat mengatakan bahwa jasa ini dan pencarian kritis terhadap keilmuan modern yang dilakukan Jeffry sebagaimana yang disebut diatas, sayangnya, tidak lebih dari slogan gaya baru yang tak berarti.

Sekali lagi bisa dilihat dari uraian di atas bahwa Jeffry dalam pengumpulan materi untuk keperluan penelitiannya, menggunakan metodologi orientalis, dan sangat tidak adil karena dia menolak cara kritis kaum Muslimin dalam menganalisis *isnad*.⁴¹. Dia menjelaskan kriterianya:

Metode orang-orang yang dianalisis adalah mengumpulkan semua pendapat, spekulasi, asas praduga, dan kecenderungan untuk menyimpulkan melalui pemilihan dan penemuan yang sesuai dengan tempat, waktu dan kondisi pada waktu itu serta mengambil pertimbangan teks tanpa menghiraukan mata rantai riwayat. Untuk membangun teks Taurat dan Injil sama caranya dengan pembuatan teks puisi Homer atau surat Aristotle, sang filosof.⁴²

Untuk menjawab penjelasan Jeffry diatas, al-A'zamī menggunakan metodologi kritik *insnad* Hadis. Jeffry, menurutnya, sangat tidak adil dan tidak mengerti apa yang dimaksud dengan para ulama salaf dalam mengkritik *isnad* Hadis. Ia mengatakan bahwa sudah tentu kita tidak dapat mengembalikan masa lampau, tetapi kita dapat mengingat sebagian yang ada melalui sistem persaksian dan pertimbangannya. Menurut metodologi penelitian dan pendirian ilmuwan Muslim, dalam masalah saksi sangat tidak adil jika menempatkan persaksian orang-orang jujur dan amanah sejajar tingkatannya dengan pembohong. Tetapi metodologi Jeffry memberikan pengakuan pembohong sama seperti seorang yang jujur.⁴³

⁴⁰A. Jeffry, *Materials...*, h. x

⁴¹ *Isnad* adalah: Rantai saksi yang terlibat dalam periwayatan kejadian.

⁴² Lihat: Ibn Abī Dāwūd, *Kitāb al-Maṣāḥif*, h. 4.

⁴³ Al-A'zamī, *The History...*, h. 177.

Al-A'zamī juga menguatkan sanggahannya dengan analoginya yang sederhana bahwa, kasus yang diungkapkan Jeffry sama dengan seseorang yang memiliki sebuah rumah sejak beberapa generasi dan mempunyai bukti yang diperlukan untuk mendukung klaimnya, tiba-tiba suatu waktu ada orang yang kelihatannya asing tidak tahu dari mana ia datang mengklaim bahwa rumah itu kepunyaannya. Dengan menggunakan metodologi Jeffry, kata al-A'zamī, maka kita harus menerima klaim orang asing itu dan mengusir orang yang tinggal di rumah walaupun cerita si orang asing ini salah dan bertentangan dengan perkataan semua orang. Selama tujuan mereka terlaksana, dia dan teman penyokongnya menerima material yang berbeda-beda seperti yang dituduhkan kepada tulisan Ibn Mas'ūd atau siapa saja, terlepas sumber yang ada dapat dipercaya atau tidak, dan memandang rendah kekayaan bacaan yang begitu terkenal.⁴⁴

Perubahan Kata Berdasarkan Kesamaannya.

Selain A. Jeffry dan Goldziher sebagaimana yang sudah dijelaskan pendapatnya di atas, Blachere dan yang lainnya menganggap bahwa di zaman masyarakat Muslim terdahulu, mengubah sebuah kata dalam ayat Alquran untuk mencari kesamaan adalah sangat dibolehkan.⁴⁵ Alasan yang melandasi anggapan mereka ada dua faktor:

- Al-Ṭabarī melaporkan melalui Umar bahwa Nabi saw berkata: “*Oh Umar, semua Alquran adalah betul (contohnya Alquran akan tetap sah walau tak sengaja anda terlewat dari ayat ke ayat lain), kecuali anda tak sengaja tergelincir dari satu ayat yang mendukung rahmat Allah pada seseorang mengabarkan tentang murka-Nya, atau sebaliknya*”.⁴⁶

⁴⁴*Ibid.*

⁴⁵R. Blachere, *Introduction au Coran*, (Paris: t.p., 1974), h. 69-70. lihat juga: 'Abd al-Ṣabūr Ṣahin, *Tārīkh al-Quran*, (Kairo: t.p., 1966). h. 84-85.

⁴⁶Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, (edisi 3, Kairo: t.p. 1968) h. i dan 13.

- Alasan kedua yang melandasi anggapan para orientalis ini adalah, di dalam banyak hal, qiraat Ibn Mas'ūd dan yang lainnya dibumbui ulasan tafsir (قراءة تفسيرية). Al-Bukhari mendokumentasikan seperti berikut ini:

"Nafi meriwayatkan, " Apabila Ibn Umar membaca Alquran dia tak akan berbicara dengan siapapun sampai dia selesai membacanya. Suatu ketika saya memegang Alquran saat ia membaca Surah Al-Baqarah melalui hafalannya; tiba-tiba dia berhenti pada ayat tertentu dan bertanya, "tahukah anda, dalam keadaan apa ayat ini telah diturunkan? "saya menjawab "tidak". Dia berkata, "Ayat ini diturunkan dalam keadaan ini dan itu". Lalu ia meneruskan bacaannya.⁴⁷

Kedua Hadis inilah yang dijadikan landasan oleh Blachere untuk berpendapat bahwa Ulama terdahulu bebas mengubah kata dalam Alquran untuk mencari kesamaannya. Hadis pertama menurut Blachere membuktikan dirinya sebagai dasar yang kuat membolehkan khayalan aktif imaginatif bagi mereka yang tetap memaksakan pendapat bahwa persamaan kata dapat dipakai sebebaskan mungkin selama ruh kata-kata itu tetap dipertahankan.

Al-A'zamī merasa aneh dengan pendapat orientalis yang satu ini, oleh karena itu ia memulai kritiknya 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 (*synonyms*), walaupun kata-kata itu dipilih secara teliti. Dalam masalah Alquran, yang bukan buatan penduduk bumi ini, Nabi Muhammad saw. sendiri tidak memiliki wewenang mengubah ayat-ayatnya. Jadi bagaimana mungkin ia akan membolehkan orang lain melakukannya?⁴⁸ Analoginya kata al-A'zamī: jika seseorang salah

⁴⁷Al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ*..., jilid vi, hadis no .50

⁴⁸Al-A'zamī, *The History*..., h. 180. Al-A'zamī memperkuat sanggahannya dengan mengutip Q.S. 10:15 "Dan apabila dibacakan kepada mereka ayat-ayat kami yang nyata, orang-orang yang tidak mengharapkan pertemuan dengan kami berkata: "datangkanlah Al-Quran yang lain dari ini atau gantilah dia. "Katakanlah (oh Muhammad), " tidaklah patut bagiku menggantikannya dari pihak diriku sendiri. Aku

mengutip pekerja kantor secara tak sengaja, mungkin pengaruhnya sangat kecil, tetapi salah kutip seorang hakim akan dapat menghasut sikap bertolak belakang yang lebih besar; lantas bagaimana jika seseorang dengan sengaja salah dalam mengutip kitab Allah?⁴⁹

Oleh karena itu, kata al-A'zamī, seseorang yang sudah biasa membaca dari hafalan tahu persis bagaimana otak akan mudah tergelincir, lompat ke surah lain dan setengahnya lagi ditinggalkan sedangkan ia sendiri tidak begitu sadar. Karena merasa takut akan membuat kesalahan seperti ini, orang-orang memilih untuk tidak membaca seluruhnya hanya dari hafalan saja. Walaupun Nabi Muhammad saw. selalu menganjurkan sahabatnya untuk menghafal dan membaca sebanyak mungkin, pernyataannya sangat menolong atau meringankan rasa kecemasan yang dirasakan oleh masyarakat dalam hal ini.⁵⁰

Pada hadis kedua di atas, dapat disimpulkan bahwa beberapa ilmuwan mengajukan catatan penjelasan (*Qiraah Tafsīriyyah*) pada pendengarannya sewaktu ia membacakan Alquran.⁵¹ Di Sinilah Blachere dan yang lainnya, termasuk Goldziher, menganggap bahwa beberapa tambahan adalah merupakan tafsir (pejelasan). Namun, menurut al-A'zamī, ini tidak dapat dianggap sebagai *varian reading* (bacaan yang berbeda-beda) yang sah dan tidak pula dapat dianggap sebagai bagian dari Alquran. Kekeliruan para orientalis di atas, kata al-A'zamī, adalah pendapat mereka yang menyatakan bahwa ilmuwan ini bermaksud mengembangkan teks Alquran. Padahal sangat jelas bahwa para sahabat terdahulu menyisipkan penjelasan tafsir itu untuk cacatan kepentingan pribadinya, dan itu bukanlah bagian dari Alquran. Maka lebih tegas al-A'zamī menanggapi bahwa anggapan seperti ini adalah

tidak mengikuti kecuali apa yang diwahyukan kepadaku. Sesungguhnya aku takut jika mendurhakai tuhanku kepada siksa hari yang besar (Kiamat)."

⁴⁹*Ibid.*, h. 180

⁵⁰*Ibid.*

⁵¹Abd al-Ṣabūr Ṣahin, *Tārīkh ...*, h. 15-16.

sebagai hinaan terhadap Tuhan, menyidir secara tak langsung bahwa sahabat merasa lebih pandai dari Allah yang Maha Tahu dan Maha Bijaksana.

Satu hal yang perlu penulis garis bawahi di penghujung tulisan ini, bahwa al-A'zamī kurang setuju dengan penggunaan istilah yang selalu dipakai oleh orientalis kaitannya dengan qiraat Alquran. Sebagaimana yang kita lihat dari Uraian diatas bahwa orientalis selalu menggunakan istilah *Variant Reading* (variasi bacaan) ketika berbicara masalah qiraat. Sementara al-A'zamī lebih condong menggunakan istilah *Multiple Reading* (banyak bacaan), apa alasan al-A'zamī?

Menurut al-A'zamī, variasi adalah suatu istilah yang secara definitif dapat memberi nuansa akan ketidakpastian. Analoginya, kata al-A'zamī, jika pengarang asli menulis satu kalimat dengan catanya sendiri, kemudian dirusak akibat kesalahan dalam menulis lalu kita memperkenalkan prinsip ketidakpastian, maka akhirnya penyunting yang tidak dapat membedakan mana yang betul dan mana yang salah, akan meletakkan sesuka hatinya ke dalam teks. Sedangkan lainnya dimasukkan ke dalam catatan pinggiran. Demikian halnya dengan masalah *variant* (ragam bacaan). Akan tetapi masalah Alquran jelas berlainan karena Nabi Muhammad saw. satu-satunya khalifah Allah sebagai penerima wahyu dan transmisinya, secara pribadi mengajarkan ayat-ayat dalam banyak cara. Di sini tidak ada dasar keragu-raguan, tak terdapat istilah kabut hitam maupun kebimbangan. Dan kata *variant* tampak gagal dalam memberi arti yang masuk akal. Dalam pandangan al-A'zamī, kata *multiple* memberi jauh lebih memberi penjelasan akurat. Oleh karena itu, ia hendak menggiring mereka pada pemakaian "**multiple reading**" (banyak bacaan). Salah satu alasan yang melatarbelakangi fenomena ini adalah adanya perbedaan dialek dalam bahasa arab yang perlu diberi tempat selekas mungkin, seperti telah kita bicarakan di atas. Alasan kedua, menurut al-A'zamī, adalah bisa jadi merupakan upaya memperjelas masalah dengan upaya yang lebih baik, beberapa

makna yang tersirat dalam ayat tertentu dengan menggunakan dua kata, yang semuanya mungkin resmi dari perintah Allah swt. Contoh yang sangat jelas dalam hal ini adalah Q.S. al-Fatihah, yang ayat ke empat dibaca *mālik* (مالك = pemilik) atau *malik* (ملك = raja) di hari pembalasan. Kedua-dua kata tadi diajarkan oleh Nabi Muhammad saw. dan oleh karena itu menjadikannya bacaan yang banyak (*multiple*), bukan beragam (*variant*).⁵²

Akibat dari penggunaan istilah variasi, kata al-A'zamī, berujung pada penolakan para orientalis terhadap keterangan yang diberikan oleh pihak muslim dan ingin coba-coba merekayasa teori sendiri. Sebagai kepanjangan upaya membuat Alquran edisi kritikal, tujuannya ingin menyoroiti variasi bacaan. Pada tahun 1926 Arthur Jeffry menyepakati bekerjasama dengan Prof. Bergstrasser dalam menyiapkan sebuah arsip materi (potongan ayat-ayat Alquran) agar di suatu masa memungkinkan menulis sejarah perkembangan teks Alquran.⁵³ Menurut al-A'zamī dalam pencariannya dia meneliti kurang lebih 170 jilid, beberapa sumber masih dapat dipercaya, namun banyak bernilai kelas murahan. Koleksinya tentang variasi sampai 300 halaman dalam bentuk cetak, mencakup mushaf pribadi yang dihasilkan oleh sekitar tiga puluh orang ilmuwan.⁵⁴

Demikian alasan dan penjelasan al-A'zamī, sehingga ia lebih senang menggunakan istilah *multiple* (banyak) bacaan daripada *variant* (ragam atau variasi) bacaan.

KESIMPULAN

Setelah mencermati hipotesis para orientalis di atas mengenai fenomena qiraat Alquran, dapat disimpulkan bahwa al-A'zamī dengan bukti yang akurat dan tepat dapat mematahkan pendapat orientalis yang terkesan dipaksakan. A. Jeffry, Goldziher dan Blachere, misalnya, menganggap bahwa terjadinya variasi

⁵² Al-A'zamī, *The History...*, h. 171.

⁵³ Lihat: A. Jeffry, *Materials...*

⁵⁴ Al-A'zamī, *The History...* h. 172.

bacaan dalam Alquran disebabkan karena tidak adanya tanda titik dan diakritikal pada mushaf Usmani, juga adanya perbedaan bacaan antara para sahabat dengan mushaf Usmani setelah masa kompilasi, dan bebasnya para sahabat untuk memasukkan sebuah kata dalam Alquran untuk mencari kesamaannya.

Al-A'zamī dengan lugas dan tuntas disertai dengan bukti-bukti yang akurat menanggapi pendapat tersebut, bahwa apa yang diungkapkan para orientalis tidaklah dapat dipertanggung-jawabkan, karena tidak ada bukti yang nyata dan ilmiah. Masalah tidak adanya tanda titik pada mushaf Usmani diawal kompilasi tidaklah menjadi masalah, karena para sahabat sudah mengetahui secara hafalan cara bacaannya, dan sebuah kerangka huruf dapat menerima lebih dari satu set tanda titik dan diakritikal sesuai dengan konteksnya sehingga perbedaan dalam qiraat tidak akan membawa pengaruh terhadap makna teks.

Demikian juga dengan masalah perbedaan bacaan para sahabat dengan mushaf Usmani, tidaklah menjadi masalah menurut al-A'zamī karena semua itu telah diajarkan Nabi saw. secara langsung kepada mereka, dan justru setelah Usman mengkompilasi Alquran tidak seorangpun di antara Sahabat yang menyelisihinya. Jadi pandangan para orientalis di atas kata al-A'zamī hanya tuduhan belaka. Adapun mengenai bebasnya sahabat memasukkan sebuah kata dalam Alquran juga merupakan tuduhan tak berdasar. Tidak mungkin kata al-A'zamī akan terjadi demikian. Nabi sendiri tidak sedikit pun merubah redaksi Alquran sebagaimana yang disebutkan dalam salah satu ayatnya, apalagi para sahabatnya. Semua perbedaan bacaan karena adanya kesamaan kata dan makna tetaplah bersumber dari mata rantai *isnad* yang sampai kepada Nabi saw.

Untuk memberikan penjelasan yang lebih tepat tentang fenomena qiraat, al-A'zamī menggunakan istilah *Multiple* (banyak) bacaan, karena istilah ini lebih memberikan penjelasan dari dua makna yang tersirat dari pada istilah *Variant* (variasi atau ragam)

bacaan. Yang terakhir al-A'zamī menganjurkan kepada setiap muslim untuk terus membaca Alquran dalam bentuk yang asli, namun memasukkan tanda-tanda ke dalamnya adalah sebuah usaha agar orang non-Arab juga mampu membaca yang asli secara mudah.

DAFTAR PUSTAKA

- A'zamī, Prof. Dr. Muhammad Mustafa al-, *The History of The Quranic Text From Revelation to The Compilation: A Comparative Studi with The Old and New Testaments*, terj. Dr. Anis Malik Thaha dkk, Jakarta: Gema Insani Press, 2005.
- Abdul Rauf, Abdul Aziz, *Pedoman Daurah Alquran Kajian Ilmu Tajwid Disusun Secara Aplikatif*, Jakarta: Markaz Alquran , 2010.
- Arif, Syamsuddin "Alquran, Orientalisme dan Luxenberg", dalam *Al-Insan: Jurnal Kajian Islam*, (Vol. 1. No. 1, 2005).
- Arif, Syamsuddin, *Alquran dan Diabolisme Pemikiran*, Jakarta: Gema Insani Press, 2007.
- Blachere, R, *Introduction au Coran*, Paris: t.p., 1974.
- Bukhari, Muhammad bin Ismail al-, *ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Mesir: Maktabah al-Amiriyah, 1314 H.
- Ibn Abī Dāwūd, *Kitab Al-Maṣāḥif*, A. Jeffry (Ed.), Kairo: t.p., 1936.
- Ibn Hanbal, *Musnad*, V. 132, Hadis no. 21242, t.tp.: t.p., t.th.
- Ibn Mujāhid, *Kitab al-Sab'ah* ed. S. Daif, Kairo: t.p., 1972.
- Jeffry, Athur. *Materials for The History of Texts of The Quran*, Leiden: The Old Cidices, 1937.
- Jeffry, Athur. "The Textual History of the Quran" in A. Jeffry, *The Quran as Scripture*, New Work: R.F. Moore Co., 1952.
- Muslim, *ṣaḥīḥ Muslim*, Beirut: Dar al-Iḥyā al-Turās al-'Arabī, t.th.
- Najjar, Abdul Halim, *Mazāhib al-Tafsīr al-islāmī*, Kairo: t.p., 1955.

- Nusantara Centre Of Islamic Study: Forum Kajian Keislaman Lintas Ormas, Mazhab, Aliran, Pemikiran, "Muhammad Muṣṭafā al-A'zamī", dalam: <http://pesantrenonline.nusantara.blogspot.com/2012/02/muhammad-mustafa-al-azami.html>. (Diakses Februari 2014).
- Qarnī, Aiḍ bin Abdullāh al-, *The Way Of Alquran* , terj. Desi Anggreini, Jakarta: Garafindo, 2007.
- Ṣahin, 'Abd Al-Ṣabūr, *Tārīkh al-Qur'ān*, Kairo: t.p., 1966.
- Setiawan, M. Nur Khalis dkk (Ed.), *Orientalisme Alqurandan Hadis*, Yogyakarta: Naweasea Press, 2007.
- Suyūṭī, Imam Jalāl alDīn Al-, *Al-Itqān fi Ulumil Quran*, M.Abu Al-Faḍl Ibrahim (Ed.), Kairo: t.p., 1967.
- Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr al-, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Kairo: t.p., 1968.
- Yusuf, Khaeruddin, "Orientalis dan Duplikasi Bahasa Alquran (Telaah dan Sanggahan atas karya Christoph Luxenberg)", dalam *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, (Vol. 9, No. 1, 2012).