

Qirâ'ât Dalam Perspektif Ignaz Goldziher (Studi Kritik Terhadap Pemikiran Orientalis)

Aris Hilmi Hulaimi*

Universitas Darussalam Gontor, Indonesia

Email: arishilmi@gmail.com

Abstract

The authenticity of Qur'an is maintained by transmission *isnad* from generation to generation continuously, the authenticity of Qur'an is preserved. Hence, there are additional commentary written by the Sahabah or Companions of the Prophet. However, their additional commentaries do not decrease the authenticity of Qur'an in any way, because the text or the writing refers to *qirâ'ah*, and not to the contrary of the Qur'an. According to Ignaz Goldziher, he said that all problematic discourses about *qirâ'ah* such as *ahrûf al-sab'ah*, *qirâ'ah al-sab'ah*, and *qirâ'ah syadzah*, impact on the various ways of reading or different *qirâ'ah* implemented. Thus becoming his reason to question the authenticity of Qur'an. A scientific research is needed to show that Qur'an is absolutely affirmed and beyond in regards to its authenticity as a response toward Ignaz Goldziher's claim.

Keywords: Qirâ'ât, Ahrûf al-Sab'ah, Orientalist, Ignaz Goldziher

Abstrak

Otentisitas al-Qur'an terjaga dengan proses transmisi *isnad* yang *mutawattir* dari generasi ke generasi, sebab itu keutuhan dan keaslian al-Qur'an menjadi terjamin. Catatan-catatan pribadi para sahabat tersebut memang banyak terdapat penambahan. Meskipun demikian, tambahan-tambahan tersebut tidak mempengaruhi keaslian al-Qur'an, sebab bukan teks yang menjadi acuan *qirâ'ah*, tetapi sebaliknya. Menurut Ignaz Goldziher, permasalahan seputar *qirâ'ah*, seperti *Ahruf Sab'ah*, *Qirâ'ât Sab'ah*, kemudian munculnya *Qirâ'ah Syadzah* akibat dari perbedaan varian bacaan, menjadi celah-celah strategis untuk kembali mempertanyakan keotentikan al-Qur'an. Untuk membuktikan itu, perlu kiranya kajian yang mendalam terkait hal ini sebagai respon atas tuduhan yang dilontarkan oleh Ignaz Goldziher.

Kata Kunci: Qirâ'ât, Ahrûf al-Sab'ah, Orientalist, Ignaz Goldziher

* Universitas Darussalam (UNIDA) Gontor, Jl. Raya SimanPonorogo, telp (0352) 483762, Fax. (0352) 488182

Pendahuluan

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

Selain dengan tradisi hafalan, al-Qur'an juga dicatat oleh para penghafal dengan menggunakan berbagai medium tulisan. Sampai wafatnya Rasulullah, saw hampir seluruh catatan awal tersebut terjaga dengan baik. Catatan-catatan pribadi para sahabat tersebut memang banyak terdapat penambahan. Hal itu dikarenakan para sahabat dengan sengaja mencantumkan keterangan atau tafsir dari beberapa kalimat yang sulit. Meskipun demikian, tambahan-tambahan tersebut tidak mempengaruhi keaslian al-Qur'an, karena sesungguhnya bukan teks yang menjadi acuan *qirâ'ah* tetapi sebaliknya. Sehingga dengan demikian, mereka tetap dapat membedakan secara persis mana yang asli dan mana yang tambahan.

Meskipun al-Qur'an sudah dianggap otentik oleh para sahabat, kaum orientalis tetap berusaha untuk merepresentasikannya. Salah satu orientalis terkemuka abad ke-19 yang bersemangat menggugat validitas al-Qur'an adalah Ignaz Goldziher. Merupakan sarjana orientalis asal Hongaria dari keluarga Yahudi, dan banyak bergelut dengan ilmu al-Qur'an di Universitas al-Azhar Mesir.¹ Sebagaimana orientalis lainnya,

¹ Ignaz Goldziher lahir pada 22 Juni 1850 di Hongaria. Dibesarkan dari keluarga Yahudi yang terpendang dan memiliki pengaruh luas. Pendidikannya dimulai dari Budaphes, kemudian melanjutkan ke Berlin pada tahun 1869, kemudian pindah ke Universitas Leipzig. Salah satu guru besar ahli ketimuran yang bertugas di Universitas tersebut adalah Fleisser, sosok orientalis yang sangat menonjol saat itu. Dia termasuk pakar filologi. Di bawah asuhannya, Goldziher memperoleh gelar doktoral tingkat pertama tahun 1870 dengan topik risalah "*Penafsir Taurat yang berasal dari Tokoh Yahudi Abad Tengah*". Buku

Goldziher dalam banyak argumentasinya, cenderung menyamakan al-Qur'an dengan teks Bible. Sehingga dalam kritiknya tampak adanya adopsi metodik Bible ke dalam studi al-Qur'an.

Di antara pintu masuk yang digunakan Ignaz Goldziher untuk menggugat otentisitas al-Qur'an adalah *Qirâ'ah*. Permasalahan seputar *qirâ'ah*, seperti *Ahrûf Sab'ah*, *Qirâ'ât Sab'ah*, dan kemudian munculnya *Qirâ'ah Syâdzah* akibat dari perbedaan varian bacaan, menjadi celah-celah strategis untuk kembali mempertanyakan keotentikan al-Qur'an. Maka Demikian, perlu adanya kajian mendalam terkait hal ini sebagai respon atas tuduhan yang dilontarkan oleh Ignaz Goldziher –dalam *qirâ'ah* yang berimplikasi pada otentisitas al-Qur'an– adalah keliru.

Pengertian Qirâ'ah

Sebelum masuk pada pemahaman Goldziher terhadap *qirâ'ah*, hendaknya diketahui terlebih dahulu pendapat para Ulama, sebagai steriotif atas pandangannya tentang *qirâ'ah*. Dalam pandangan Ulama, *qirâ'ât* (قراءات) secara etimologis merupakan bentuk *jama'* dari *qirâ'ah* (قراءة) yang merupakan *mashdar* dari asal kata *qara'a* (قرأ) yang berarti membaca². Sedangkan secara terminologis, *qirâ'ât* dalam pandangan Ulama memiliki beberapa pengertian. *Pertama*, merupakan metode atau cara baca lafadz atau kalimat di dalam al-Qur'an dari berbagai macam segi (riwayat), sebagaimana yang telah diriwayatkan langsung dari Rasulullah saw.³

Kedua, merupakan salah satu madzhab (aliran) pengucapan lafadz al-Qur'an yang dipilih oleh salah satu imam *Qurrâ'* sebagai sacuum

klasik pertama yang menjadi sasaran kajiannya ialah *al-Zhahiriyyah: Madzhâbuhum wa Tarikhuhum*, kemudian *Dirâsah Islâmiyyah, al-Mu'ammârîn*. Karangannya yang paling monumental adalah *Muhâdharât fi al-Islâm*, (Heidelberg, 1910) dan *Ittijâh Tafsîr al-Qur'ân 'inda al-Muslimîn*, (Leiden, 1920). Lihat, Abdurrahman Badawi, *Ensiklopedi Tokoh Orientalis*, Terj. Amroeni Drajat, Judul asli, *Mawsû'ah al-Mustasyriqîn*, Yogyakarta: LKis, 2003, hal. 129-133 .

² Ibnu Mandzur, Muhammad bin Mukram al-Ifriqy, *Lisân al-'Arab*, Juz 1, Bairut: 2006, hal. 128-129

³ *Al-Qirâ'ât hiya: kaiyyah adâi al-fâdz wa al-kalimâh al-Qur'ân al-Karîm wa al-hurûfuh 'ala wujûhîhâ al-mukhtalifah kamâ rawait 'an Rasûlillah saw*. Lihat, *Al-Tafsîr wa 'Ushûluh*, Saudi: Qismul al-'Ulûm al-Syar'iyah al-'Arabiyah li al-Mamlakah al-Su'ûdiyah, 1997, hal. 30.

qirâ'ah berdasarkan sanad-sanadnya yang sampai kepada Rasulullah saw.

Ketiga, menurut Imam Zarkasyi (w 794 H), *qirâ'ât* adalah perbedaan lafadz-lafadz yang tersirat dalam al-Qur'an, baik huruf-hurufnya maupun *kaiyyahnya* dalam *takhfîf*, *tatsqîl* maupun antara keduanya, sesuai dengan *qirâ'ât* yang diajarkan oleh Rasulullah saw.⁴

Keempat, menurut Zarqani (w 1364 H), *qirâ'ât* adalah madzhab (aliran) pengucapan al-Qur'an yang dipilih oleh salah satu imam *Qurrâ'* sebagai madzhab yang berbeda dengan madzhab lainnya, yang sesuai dengan riwayat dan sanadnya, baik perbedaan dalam pengucapan huruf atau *kaiyyahnya*.⁵

Kelima, Menurut al-Banna al-Dimyati, *qirâ'ât* adalah ilmu untuk mengetahui kesepakatan pembaca atau pembawa al-Qur'an dan perbedaan mereka dalam hal *hadzaf*, *itsbât*, *tahrîk*, *taskîn*, *fashal*, *washal*, dan lain sebagainya yang sesuai dengan riwayat *mutawattir* dari Rasulullah saw.⁶

Dari banyak pengertian di atas, semua pendapat Ulama tentang *qirâ'ât* tidak lepas dari statement bahwa *qirâ'ât* harus dibangun di atas riwayat yang *mutawattir* dan *muttashil* kepada Rasulullah saw. Hal tersebut sekaligus membuktikan bahwa keotentikan al-Qur'an tetap terjaga karena diriwayatkan secara oral dan tertulis oleh orang-orang yang *tsiqah* (dapat dipercaya) baik secara keilmuan maupun kepribadian.

Menurut pandangan seluruh imam *qurrâ'*, *qirâ'ât* yang dianggap *mutawattir* hanya ada tujuh huruf bacaan, atau lebih dikenal dengan sebutan *al-Ahruf al-Sab'ah*, sehingga setiap bacaan wajib berporos pada tujuh huruf bacaan ini. Banyaknya model bacaan yang muncul, menjadikan para imam *Qurrâ'* berupaya dalam mengelompokkan bacaan yang dianggap *mutawattir* agar tidak terjadi kekeliruan. Berikut

⁴ Muhammad bin Abdullah Zarkasyi, *Al-Burhân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Tahqîq, Muhammad Abul Fadhl Ibrahim, Bairut: Juz 1, 2006, hal. 308.

⁵ Muhammad Abdul Azim al-Zarqani, *Manâhil al-Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Tahqîq, Fawwaz Ahmad Zamarli, Beirut: Juz 1, 1995, hal. 336.

⁶ Nabil bin Muhammad Ibrahim Ali Isma'il, *Ilmu al-Qirâ'ât, Nasy'atuh, Athwâruh, Atsâruh fi 'Ulûm al-Syari'ah*, Riyadh: Maktabah Taubah, 1999, hal. 28.

pengelompokan bacaan yang memiliki jalur *mutawattir*, *al-qirâ'ah al-sab'ah*, *al-qirâ'ah al-'asyarah* dan *al-qirâ'ah al-râbi' 'asyarah*.

Tujuh jalur yang *mutawattir* tersebut adalah: (1) Ibnu 'Amir dari Mughirah bin Abi Syihab, dari Utsman bin Affan. (2) Ibnu Katsir (*Imam al-Qurrâ' fi Makkah*), dari Abdullah bin Saib al-Makhzumi dari Ubay bin Ka'ab dan Umar bin Khattab. (3) 'Ashim (*Imam al-Qurrâ' fi al-Kufah*) dari Zur bin Hubaisy dari Ibnu Mas'ud, Ali bin Abi Abdirrahman al-Sulami dari Utsman bin Affan, Zaid bin Tsabit, Ubay bin Ka'ab dan Abdullah bin Mas'ud. (4) Abu Umar bin al-'Alla (*Imam al-Qurrâ' fi al-Bashrah*) dari Hasan al-Bashri dari Abi 'Aliyah dari Umar bin Khattab. (5) Hamzah (*Imam al-Qurrâ' fi al-Kûfah*) dari 'Ali al-A'masy, dari Yahya bin Watsab dari Zar bin Hubaish, dari Utsman bin Affan dan Abdullah bin Mas'ud. (6) Abu Ruwaim Nafi' bin Abdurrahman bin Abi Nu'aim al-Madany, dari Abu Ja'far dari Ibnu Abbas, Abu Hurairah dan Ubayy bin Ka'ab. (7) Abu Hasan Ali bin Hamzah dari Hamzah al-Ziyyat dari Utsman bin Affan dan Abdullah bin Mas'ud.⁷

Sementara *qirâ'ah* sepuluh adalah *qirâ'ah* tujuh di atas ditambah dengan tiga imam lagi, yaitu: (8) Imam Ya'qub dari Basrah, nama lengkapnya Abu Muhammad Ya'qub bin Ishaq al-Basri al-Madhrami (wafat 205 H). (9) Imam Khalaf dari Kufah, nama lengkapnya Abu Muhammad Khalaf bin Hisyam bin Thalib al-Makki al-Bazzaz (wafat 229 H). (10) Imam Ja'far dari Madinah, nama lengkapnya Abu Ja'far Yasid bin al-Qa'qa al-Makhzumi al-Madani (wafat 230 H). Sedangkan *qirâ'ah* empat belas adalah *qirâ'ah* sepuluh di atas ditambah empat imam lagi, yaitu : (11) Imam Hasan al-Basri (12) Imam Ibnu Mahisy (13) Imam Yahya al-Yazidi (15) Imam al-Syambudzi. Kesemua bacaan ini tetap berporos pada tujuh huruf bacaan di atas sebagai bahan acuan.

Sementara itu, pandangan Goldziher dalam *qirâ'ah* berbeda dengan pandangan para Ulama pada umumnya yang menjadikan riwayat sebagai acuan dasar keabsahan *qirâ'ah*. Ia berpendapat, bahwa upaya mengklasifikasikan yang *mutawattir* dari yang *syadz* adalah upaya ijtihad manusiawi. Menurutnya, belum tentu yang dianggap *syadz* itu

⁷ Abu Muhammad Makky bin Abi Thalib, *Kitâb al-Tabshirah fi al-Qirâ'ât al-Sab'i*, Dar al-Shahabah li al-Nasyr, 1993, hal. 7-13.

benar-benar *syadz* atau sebaliknya, yang *mutawattir* pun demikian. Apalagi –menurut pandangan Goldziher– apabila yang dianggap *syadz* itu diriwayatkan dari sarjana *qirâ'ah* terkemuka yang belajar langsung dari Rasulullah saw. Ibnu Mas'ud misalnya, ia adalah salah satu sarjana *qirâ'ah* yang mendapatkan ijazah langsung dari Rasulullah saw. Sementara *qirâ'ahnya* yang berbeda dianggap *syadz* oleh para sarjana *qirâ'ah* yang lain, yang notabene tidak memiliki otoritas sebagaimana Ibnu Mas'ud. Ia menambahkan, ketidak terlibatan Ibnu Mas'ud dalam proses kodifikasi adalah sebuah kesalahan besar bagi Utsman, karena telah mendiskualifikasi seorang yang punya otoritas dalam menetapkan atau menolak sebuah *qirâ'ât*.

Teori di atas yang menyebabkan Goldziher -dalam banyak argumentasinya- mengambil sampel *qirâ'ah* yang *syadz* bahkan tidak jelas siapa yang membaca *qirâ'ah* tersebut. Pandangan Goldziher yang keliru terhadap *qirâ'ah*, jelas terjadi karena dia tidak mempunyai konsep *isnâd* sebagaimana tertera di atas. Sehingga argumentasinya cenderung mencampur adukkan antara *qirâ'ah* yang *mutawattir* dengan yang *dha'if* atau yang *syadz*. Sikap Goldziher tersebut tentunya menafikan sikap kesungguhan dan kehati-hatian para shahabat dalam proses univikasi *qirâ'ât* demi untuk menjaga validitas al-Qur'an. Goldziher menganggap tulisan adalah segalanya, menganggap manuskrip sebagai neraca dan kriteria, sehingga suatu bacaan menurut teorinya mesti disesuaikan dengan mengikuti teks, terlepas apakah *qirâ'ah* tersebut *masyhûr* atau tidak.

Sebut saja satu contoh, dalam surah al-Mujadalah 58/ 7, ia mengatakan bahwa *qirâ'ah* Ibnu Mas'ud berbeda dengan yang telah disepakati para shahabat yang lain. Ia menuduh adanya penghapusan dalam ayat tersebut. Berikut bunyi ayat tersebut :

مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ (ولا أربعة إلا هو خامسهم) وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ
سَادِسُهُمْ وَلَا أَذَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ⁸

Dalam *qirâ'ah* di atas, Goldziher berpendapat bahwa *qirâ'ah* yang dianggap *masyhûr* dalam Mushaf Utsmani, telah meninggalkan secara logis bilangan ke empat dan ke lima. Dengan cepat kemudian dia menyimpulkan bahwa, *qirâ'ah* Ibnu Mas'ud lebih masuk akal daripada *qirâ'ah* yang telah disepakati dalam Mushaf Utsmani yang dianggap *masyhûr*. Pandangan Goldziher tersebut sama sekali tidak beralasan. *Qirâ'ah* tersebut di atas tidak termasuk dalam *qirâ'ah* tujuh, sepuluh atau empatbelas. Menurut Ahmad Syukry, tidak disebutnya bilangan empat dan lima dalam *qirâ'ah* yang *masyhûr*, justru menunjukkan bahwa hafalan para sahabat tidak terpengaruhi oleh logika mereka. Dari contoh di atas, semakin jelas bahwa Goldziher telah salah dalam memahami *qirâ'ât*.

Lahirnya Perbedaan Varian Bacaan

Pemahaman Goldziher yang salah terhadap pengertian *qirâ'ât*, berimplikasi pada kesalahan dalam memandang perbedaan varian bacaan. Ia menganggap, bahwa perbedaan varian bacaan, adalah celah yang strategis untuk kembali mempermasalahkan otentisitas Mushaf Utsmani. Goldziher berpendapat, bahwa perbedaan *qirâ'ât* muncul karena Mushaf Utsmani tidak memiliki titik dan tanda baca. Tidak ada titik akan membedakan konsonan vokal serta tanda-tanda ortografis yang lain. Ia menjelaskan dengan detil mengapa tulisan arab menjadi penyebab perbedaan *qirâ'ah*.

Di antara kekhususannya adalah, satu tulisan untuk satu kata kadang-kadang bisa dibaca dengan berbagai bentuk mengikuti titik di atas atau titik di bawah huruf, sebagaimana tidak adanya tanda-tanda diakritis tatabahasa (*harakah al-nahwiyyah*), serta hilangnya ortografi di dalam tulisan Arab memungkinkan untuk menjadi satu kata menjadi keadaan yang beragam dari sisi letaknya dalam *I'rab*. Karena itu, penyempurnaan untuk tulisan buku, kemudian perbedaan di dalam

⁸ Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Aliran Klasik hingga Modern*, Yogyakarta: eLSQ Press, 2003, hal. 23.

tanda-tanda diakritis dan bentuk, semuanya menjadi penyebab pertama bagi munculnya diakritis (*harakah*) berbagai *qirâ'ah* yang mana di dalamnya tidak ada titik dan bentuk dari al-Qur'an.⁹

Dari statement di atas, Goldziher yakin bahwa perbedaan bacaan dalam al-Qur'an adalah akibat kekeliruan dalam penulisan bahasa arab (palaeografi) zaman dulu, tidak ada titik dan tanda diakritikal. Oleh karena itu, bentuk kata "fi 'il" saat dibuang tanda titiknya mungkin lahirnya ragam bacaan seperti (فَيْلٌ فَيْلٌ، فَئَلٌ فَيْلٌ)، dan lain sebagainya. Dengan demikian jelaslah, bahwa ia telah keliru dalam memahami al-Qur'an. Dari statement di atas, seolah-olah al-Qur'an dalam manuskrip, dan *qirâ'ah* harus tunduk pada manuskrip tersebut. Seolah-olah manuskrip ada terlebih dahulu daripada *qirâ'ât*. Menurutny kesalahan tersebut berimplikasi pada keontentikan al-Qur'an. Itu karena setiap pembaca harus menafsirkan tanda baca dan jumlah titik yang tepat untuk sebuah paleografi yang mati. Demikian jelasnya dalam Madzhab Tafsir;

*"Dihadapkan dengan teks konsonantal yang gundul, seorang Qâri' pasti harus menafsirkannya. Ia harus menentukan apakah sebuah huruf sin tertentu itu adalah syin atau sin, shad atau dha, qaf, dan lain sebagainya, dan ketika ia telah menetapkan itu, ia selanjutnya harus menentukan apakah membaca bentuk kata kerja sebagai aktif atau pasif atau memperlakukannya sebagai kata tertentu sebagai kata kerja atau kata benda, karena ia mungkin kedua-duanya dan sebagainya."*¹⁰

Lebih lanjut, Goldziher juga berpendapat bahwa seorang pembaca ketika membaca huruf yang mati, akan membaca sesuai dengan selera. Di sinilah dia memasukkan teori hermeneutika dalam studi al-Qur'an. Ia kemudian memberikan sebuah contoh dengan mengutip pernyataan

⁹ Goldziher menulis, "*min khashâish anna al-rasm al-wâhid li al-kalimah al-wâhidah qad yuqra' bi asykâl mukhtalifah taba'an li al-nuqât fawq al-harf aw tahtahâ, kamâ anna 'adam wujud al-harakah al-nahwiyah wa fuqdân al-syakl fi al-khath al-'araby yumkin an yaj'al li al-kalimah hâlat mukhtalifah min nahiyah mawqi'uhâ min al-l'râb fa hâdzih al-takmilât li al-rasm al-kitâb tsumma hâdzih al-ikhtilâfât fi al-harakah wa al-syakl kullu dzâlik al-sabab al-awwal li dzuhûr harakah al-qirâ'ah uhmil naqtuhu aw syakluh min al-Qur'ân."* Lihat, Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Aliran Klasik hingga Modern*, hal. 8-9.

¹⁰ Adnin Armas, *Metodologi Bible dalam Studi al-Qur'an*, Jakarta: Gema Insani Press, 2005, hal. 110.

Qatadah (w 117H) dalam *Tafsîr Ibnu Katsir*. Ia mengatakan, bahwa Qatadah telah menganggap bunuh diri adalah sebuah tindakan yang tidak bisa dibenarkan. Oleh karena itu, ia membaca kata *فاقتلوا أنفسكم* dalam surah al-Baqarah 2/ 46, dengan *فاقتلوا أنفسكم* yang berarti, "Bersungguh-sungguhlah untuk bertaubat dari apa yang telah kalian perbuat dengan menyesali kesalahan yang telah diperbuat."¹¹ Dia menganggap, bahwa Qatadah telah mengada-ada dan membaca al-Qur'an dengan penafsirannya yang berbeda dari *qirâ'ât* yang sudah disepakati. Kemudian ia menganalogikan pandangannya kepada sahabat yang lain yang diakui *tsiqah*oleh kaum muslimîn, bahwa tidak menutup kemungkinan para sarjana *qirâ'ât* yang lain (yang dianggap *tsiqâh*) juga melakukan hal yang sama.

Dalam contoh yang dikemukakan oleh Goldziher di atas, selain tidak terdapat pada *qirâ'ât* tujuh, sepuluh atau empatbelas, dia juga sudah keliru dalam memahami ayat tersebut, sehingga berimplikasi pada penafsiran yang salah. Dia mengangnggap bahwa kata *فاقتلوا أنفسكم* adalah perintah untuk bunuh diri. Sementara para mufasir salaf tidak memaknainya demikian. Menurut al-Baghawiy dalam tafsirnya, maknanya adalah agar orang yang sudah kembali kepada tauhid membunuh mereka-mereka yang tidak mau kembali kepada jalan yang benar "*liyaqtul al-barîa minkum al-mujrim.*" Hal itu karena mereka sudah tidak bisa lagi diharap taubatnya.¹² Sedangkan Qurthubi memaknainya dengan makna *majazy*, yaitu membunuh kebatilan yang ada dalam hatinya dengan kebenaran, kemaksiatan dengan ketaatan. Sementara pernyataan Qatadah yang dinukil dan telah direduksi oleh Goldziher di atas berada dalam *Tafsîr Ibnu Katsir*.

Di sana Qatadah menjelaskan, bahwa Bani Israil berada dalam kesesatan, mereka membunuh satu sama lain dengan *syifar* sehingga mendapatkan murka dari Allah. Kemudian Allah menghentikannya dan

¹¹ Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Aliran Klasik hingga Modern*, hal. 11.

¹² Muhammad Hasan Ibnu Mas'ud al-Baghawiy, *Tafsîr al-Baghâwiy Ma'âlim al-Tanzîl*, Bairut, Darul Thayyibah, 1996, hal. 96.

menjadikan yang hidup bertaubat.¹³ Selain terbukti mereduksi pernyataan Qatadah, ungkapan Goldziher di atas adalah bukti perbedaan pandangannya terhadap *qirâ'ah* itu sendiri. Ia begitu mendewakan manuskrip tanpa berfikir bahwa teks tersebut ada setelah *qirâ'ah*, sebagai penunjang keotentikan hafalan.

Belum puas dengan tuduhannya di atas, Goldziher ingin menguatkan pendapatnya, bahwa tidak adanya titik dan tanda baca merupakan penyebab terjadinya perbedaan varian bacaan. Ia memberikan beberapa contoh:¹⁴

1. Perbedaan karena tidak ada kerangka tanda titik:
 - a. وما كنتم تستكثرون وما كنتم تستكبرون¹⁵ dapat dibaca,
 - b. إذا ضربتم في سبيل الله فثبثوا، إذا ضربتم في سبيل الله فثبثوا¹⁶ dapat dibaca,
 - c. وهو الذي يرسل الرياح نشرا، وهو الذي يرسل الرياح بشرا¹⁷ dapat dibaca,
2. Perbedaan karena tidak adanya tanda diakritikal yang berimplikasi pada perbedaan makna atau *dalalahnya*:
 - a. وَمَنْ عِنْدِهِ عِلْمَ الْكِتَابِ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمَ الْكِتَابِ¹⁸ dapat dibaca,
 - b. Perbedaan tanda baca, yang mempresentasikan sebuah gambaran perbedaan secara fiqh : يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى

¹³ Qatadah Berkata, "ammara al-qaum bi syadîd min al-amr, fa qâmu yatanâharûn bi al-shifar yaqtul ba'dhuhum ba'dha, hatta balagha Allah fihim niqmatâh, fasaqatat al-shifar min aidihim, fa amsaka 'anhum al-Qatla, fa ja'ala li hayyihim taubah wa li al-maqtûl syahâdah." Lihat, Isma'il Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-Adzîm*, Maktabah Auladus Syaikh li Turats, 2006, hal. 402.

¹⁴ Isma'il Ibnu Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-Adzîm*, hal. 9-16.

¹⁵ QS. Al-A'raf 7/ 48.

¹⁶ QS. Al-Nisa 4/ 94.

¹⁷ QS. Al-A'raf 7/ 57.

¹⁸ QS. Al-Rad 13/ 43.

الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى
الكعبين...¹⁹

Pada contoh ke-2 di atas, Goldziher berpendapat bahwa dispensasi (*rukhsah*) yang ditolak sebagaimana yang dikatakan oleh aliran Syi'ah adalah, menganggap cukup dengan mengusap yang menutupi dua kaki ketika berwudlu sebagai ganti dari membasuh keduanya (*mashul khaffain*), dengan bersandar pada *'athaf* lafazh وأرجلكم pada lafadz برؤوسكم yang di-*jar*-kan dengan huruf *ha'*. Sementara kewajiban membasuh kedua kaki didasarkan pada *athaf*nya lafadz وأرجلكم pada lafadz وجوهكم, karena berposisi sebagai *maf'ul*, dalam firman Allah فاغسلوا.²⁰

Beberapa contoh yang dijadikan argumentasi Goldziher di atas, telah keluar dari jalur *qirâ'ât sab'ah* yang disepakati oleh para Imam *Qurrâ'*. Contoh no. 1/a misalnya, *qirâ'ah* ini sama sekali tidak bisa dijadikan pedoman, baik dalam *qirâ'ât sab'ah* atau empatbelas. Dia adalah *qirâ'ât* yang munkar dan tidak diketahui secara definitif siapa yang membacanya. Begitu juga pada contoh no 1/c. Sementara contoh 1/b benar dari salah satu jalur *mutawattir*, namun perbedaan varian bacaan di atas adalah riwayat yang tidak berimplikasi pada makna (*dalâlah*) atau substansi mendasar dari ayat tersebut. Contoh no. 1/b tersebut dengan mendhamahkan *nun* dan mensukunkan *syin* (*nusyuran*), dari jalur Ibnu 'Amir salah seorang sarjana *qirâ'ât* tujuh. Sementara riwayat yang mendhamahkan *nun* dan *syin* (*Nusyuran*) dari jalur Nafi', Ibnu Katsir, Abu Amr, Abu Ja'far dan Ya'qub. Maka dari sini jelaslah, bahwa acuan dalam hal itu adalah *kemutawattiran* riwayat bukan keadaan tulisan.

¹⁹ QS. Al-Maidah 5/ 6

²⁰ Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Aliran Klasik hingga Modern*, hal. 19.

Sedangkan contoh no. 2/a dengan membaca *majhul* kata (علم) tidak termasuk dalam *qirâ'ah* tujuh atau empatbelas, tetapi masuk ke dalam kategori *munkar*. Dari sini dapat kita tarik kesimpulan, bahwa pedoman utama dalam *qirâ'ât* al-Qur'an adalah "riwayat" dan tidak ada pilihan atau kreasi dalam *qirâ'ât* al-Qur'an. Sementara contoh yang terakhir di atas (2/b), ada dalam *qirâ'ât* tujuh dari jalur Nafi', Ibnu 'Amir, Hafsa, Kisa'i dan Ya'qub, dibaca *nashab* karena 'athf kepada أَيْدِيكُمْ, dengan demikian hukum yang dihasilkan adalah membasuh sebagaimana membasuh wajah secara keseluruhan. Sedangkan sarjana *qirâ'ât* lain membaca dengan *khafadh* (*jar*) karena 'athf pada lafadz رُوُوسِكُمْ. Kedua *qirâ'ât* di bawah benar menurut Jumhur.²¹ Karena kedua-duanya memenuhi syarat wudhu secara prinsip yaitu membasahnya dengan air (إِمْرَارِ الْمَاءِ). Di sini jelaslah, bahwa hampir seluruh argumentasi Goldziher bersandar kepada riwayat yang *munkar* dan tidak dapat dipertanggungjawabkan kebenarannya dan tampak hanya sekedar pembuktian yang dipaksakan dari asumsinya yang salah terhadap al-Qur'an dan *qirâ'ât*.

Sementara itu, untuk membantah pendapat Goldziher tentang sebab lahirnya varian bacaan di atas, Muhammad Musthafa A'zami menegaskan, bahwa perbedaan varian bacaan tersebut adalah sunnah. Anjuran Rasulullah saw agar umatnya bisa memilih *qirâ'ah* mana yang lebih mudah diucapkan dari yang lain. Selanjutnya A'zami menjelaskan:

*"Ilmu qirâ'ât yang diperkenalkan oleh Nabi Muhammad saw, sendiri adalah suatu praktik 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 dengan mengumumkan secara lisan pula, berarti Nabi Muhammad saw, secara otomatis menyampaikan teks dan cara pengucapannya pada umatnya. Kedua-duanya haram untuk bercerai."*²²

²¹ Ibnu Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, Bairut: Dar al-Basyair al-Islamiyah, 2002, hal. 18.

²² Muhammad Musthafa A'zami, *Sejarah Teks al-Qur'an dari Wahyu Sampai Kompilasi*, Jakarta: Gema Insani Press, 2005, hal. 168.

Untuk memperkuat argumentasi di atas, A'zami mengambil sampel dari *Shahih Bukhari* dalam *fadhâil al-Qur'ân*. Dalam buku tersebut diriwayatkan, bahwa suatu ketika Umar dan Hisyam bin Hakim berselisih bacaan tentang sepotong ayat dalam surah al-Furqan, padahal keduanya pernah sama-sama belajar langsung dari Rasulullah saw. Umar bertanya kepada Hisyam, siapa yang telah mengajarnya. Hisyam pun menjawab, "Nabi Muhammad." Mereka kemudian langsung mengklarifikasi bacaan tersebut kepada Rasulullah saw, dan kemudian beliau membenarkan bacaan keduanya. Kejadian serupa juga pernah dialami oleh Ubay bin Ka'ab dengan para shahabat yang lain. Tidak ada seorangpun yang berani "mengada-ada" dalam membuat silabus sendiri. Semua bacaan sekecil apapun merupakan warisan Nabi Muhammad saw.²³

Banyak riwayat yang mengatakan, bahwa perbedaan varian bacaan adalah sunnah. Abdullah bin Mas'ud mengatakan, "Ikutilah dan jangan kamu mengada-ada, maka cukup bagimu." Sementara Hudzaifah bin al-Jarrah mengatakan, "Bertakwalah wahai para *Qurrâ'* dan ambillah jalan yang telah ditempuh sebelum kamu. Demi Allah, jika kamu benar-benar istiqamah, maka kamu telah melakukan perbuatan yang dampaknya jauh, dan jika kamu meninggalkannya kamu telah sesat dengan kesesatan yang jauh". Ali bin Abi Thalib dalam hal ini mengatakan, "Sesungguhnya Rasulullah saw menyuruhmu agar membaca al-Qur'an sebagaimana kamu diajarkan". Zaid bin Tsabit dari ayahnya mengatakan, "*Qirâ'ât* adalah sunnah yang orang lain mempelajarinya dari orang-orang awal".²⁴ Masih banyak lagi pernyataan para Sahabah yang menyatakan bahwa *qirâ'ât* adalah sunnah bukan hasil *ikhtiyar* atau *ijtihât* para Sahabah. Maka, syarat utama bagi *qirâ'ât* adalah sanad yang bersambung kepada Rasulullah saw, dan diriwayatkan oleh orang-orang yang *tsiqah*.²⁵

Kedua, menurut A'zami, perbedaan varian bacaan tersebut memang perlu sebagai penyederhanaan bacaan bagi mereka yang tidak

²³ Muhammad Musthafa A'zami, *Sejarah Teks al-Qur'an dari Wahyu Sampai Kompilasi*, hal. 168

²⁴ Ahmad Ibnu Musa ibnu Mujahid, *Kitâb al-Sab'ah*, hal 45-46, yang dikutip oleh, Adnin Armas, *Metodologi Bible dalam Studi al-Qur'an*, hal. 121.

²⁵ Adnin Armas dalam *Metodologi Bible dalam Studi al-Qur'an*, hal. 121.

biasa mengucapkan lafal bahasa Arab. Hal tersebut karena meluasnya ekspansi Islam melintasi belahan wilayah Arab lain dengan suku bangsa dan dialek baru. Berarti berakhirnya dialek kaum Quraish yang dirasa sulit untuk dipertahankan. A'zami kemudian memperkuat pendapatnya dengan mengutip hadits Muslim sebagai berikut, Ubayy bin Ka'ab melaporkan bahwa ketika Nabi saw berada dekat lokasi bani Ghifar, Malaikat Jibril datang dan berkata, "Allah telah menyuruhmu untuk membaca al-Qur'an dengan satu dialek," lalu Nabi bersabda, "Saya mohon ampunan Allah. Kaumku tidak mampu untuk itu." Kemudian Jibril datang lagi untuk yang kedua kalinya lalu berkata, "Wahai Muhammad, Allah telah menyuruhmu untuk membaca al-Qur'an dalam dua dialek." Nabi menjawab, "Saya mohon ampunan Allah, kaumku tidak mampu untuk membacanya." Begitu seterusnya hingga kemudian Allah mengizinkan Nabi Muhammad untuk membaca al-Qur'an dengan tujuh dialek bacaan.

Tidak bisa dipungkiri, bahwa syarat mutlak diterimanya sebuah *qirâ'ât* adalah riwayat yang *mutawattir*. Sehingga menutup kemungkinan bagi para sahabat untuk bersepakat mendustakan *qirâ'ât*. Pada masa awal Islam, apabila didapati perbedaan bacaan antara satu sahabat dengan yang lain, perbedaan itu langsung diklarifikasi kepada Rasulullah saw, sebagaimana yang terjadi pada Umar bin Khattab dan Hisyam. Apabila kedua-duanya dibenarkan oleh Rasulullah saw, berarti keduanya boleh dijadikan *hujjah* sebab keduanya adalah sunnah. Varian bacaan yang telah ditetapkan Rasulullah saw, bukanlah semata dari pendapat atau bahkan "selera" beliau, tetapi atas lisensi Allah swt, sebagaimana hadits di atas. Kebijakan demi kebijakan beliau adalah ketetapan Allah swt yang diwahyukan, "*wa mâ yanthiq 'an al-hawa in huwa illa wahyu yûha.*" Teori *mutawattir* riwayat inilah yang tidak ada dalam teori yang digunakan Goldziher. Sehingga berimplikasi pada kesalahan pandangannya terhadap perbedaan varian bacaan.

Hadits Ahrûf al-Sab'ah

Di antara penyebab lahirnya perbedaan varian bacaan sebagaimana dijelaskan di atas adalah, hadits *Ahrûf al-Sab'ah*. Hadits yang menegaskan, bahwa al-Qur'an diturunkan dalam tujuh dialek yang diriwayatkan lebih dari duapuluh shahabat dengan berbagai

macam *matan* yang berbeda-beda. Kata *ahrûf* dalam hadits tersebut, kemudian ditafsirkan oleh lebih dari 40 ilmuwan. Beberapa dari mereka memaknainya dengan makna yang terlampau jauh, namun sebagian besar sepakat, bahwa yang dimaksud dari kalimat tersebut adalah "dialek." Dimaksudkan demikian karena konteksnya bertujuan untuk mereka yang tidak bisa atau tidak terbiasa dengan dialek Quraisy. Lebih jelasnya dapat disimpulkan dari *matan* hadits yang diriwayatkan oleh Ubayy bin Ka'ab berikut:

"Rasulullah saw, bertemu dengan malaikat Jibril di Batu Mira' (di pinggir Madinah dekat Quba') dan berkata kepadanya, "Saya telah diutus kepada suatu bangsa buta huruf, diantaranya, orang tua miskin, nenek-nenek, dan juga anak-anak." Jibril menjawab, "Jadi suruhlah mereka membaca al-Qur'an dengan tujuh dialek." ²⁶

Dalam hadits lain, yang juga diriwayatkan oleh Ubayy bin Ka'ab, beliau melaporkan bahwa ketika Nabi saw berada dekat lokasi bani Ghifar, Malaikat Jibril datang dan berkata, "Allah telah menyuruhmu untuk membaca al-Qur'an dengan satu dialek," lalu Nabi bersabda, "Saya mohon ampunan Allah. Kaumku tidak mampu untuk itu." Kemudian Jibril datang lagi untuk yang kedua kalinya lalu berkata, "Wahai Muhammad, Allah telah menyuruhmu untuk membaca al-Qur'an dalam dua dialek." Nabi menjawab, "Saya mohon ampunan Allah, kaumku tidak mampu untuk membacanya." Begitu seterusnya hingga kemudian Allah mengizinkan Nabi Muhammad untuk membaca al-Qur'an dengan tujuh dialek.

Hadits-hadits tersebut di atas menguatkan pendapat, bahwa yang dimaksud dengan *sab'ah ahrûf* (سبعة أحرف) dalam hadits-hadits semisal adalah dialek (*qirâ'ât*). Karena tujuh dialek tersebut menjadi sebuah dispensasi bagi non-Arab untuk melafalkan al-Qur'an dengan lebih mudah. Menurut Qutaibah, yang dimaksud dengan tujuh huruf adalah, tujuh segi dari bahasa yang tersebar dalam al-Qur'an. Artinya, yang dimaksud dengan huruf adalah bahasa. Dan jumlah bahasa al-Qur'an itu sendiri terdiri dari tujuh bahasa. Menurutnya, tujuh bahasa itu tidak mesti datang secara berurutan dalam satu kata, akan tetapi ia tersebar

²⁶ Ahmad bin Hambal, *Musnad*, Hadits no. 22308.

dalam al-Qur'an antara satu kata dengan kata yang lain. Untuk memperjelas argumentasinya memperinci tujuh perbedaan tersebut. *Pertama*, perbedaan dalam *i'rab* (harakat akhir) kata yang tidak menghilangkan bentuk tulisannya dan tidak mengubah maknanya. Sebagai contoh, firman Allah swt, *هن أطهر لكم* dibaca dengan *nashab* *هن أطهر لكم*.

Kedua, perbedaan dalam *i'rab* kata atau harakat bentuk kata, tanpa mengubah tulisannya dalam al-Qur'an. Sebagai contoh, firman Allah swt, *رئنا باعد ربنا باعد بين أسفارنا* dan bacaan *رئنا باعد*.

Ketiga, perbedaan dalam huruf kata tanpa *i'rabnya*, dan tidak mengubah makna serta tidak menghilangkan bentuknya. Sebagai contoh, firman Allah swt, *نُنشِرُها كيف نُنشِرُها* dan bacaan *نُنشِرُها*.

Keempat, perbedaan dalam kata yang tidak mengubah bentuknya tapi mengubah maknanya. Sebagai contoh, firman Allah swt, *إن كانت إلا* *زكية* dan bacaan *صيحة*.

Kelima, perbedaan dalam kata yang mengubah bentuk dan maknanya. Sebagai contoh, *وطلع منضود* dan bacaan *منضود*.

Keenam, perbedaan dalam *taqdîm* dan *ta'khîr*. Sebagai contoh, *وجاءت سكاره الموت بالحق* dengan bacaan *وجاءت سكاره الموت بالحق*.

Ketujuh, perbedaan dalam penambahan dan pengurangan, Sebagai contoh firman Allah swt, *نعجة له تسع وتسعون نعجة* dengan bacaan *نعجة أنثى*.²⁷

Makky bin Abi Thalib Hamusyî al-Qaisî (w.437), Ibnu al-Jazairî (w. 833) dan banyak Ulama yang lain setuju dengan pendapat Qutaibah. Namun al-Thabari memiliki pandangan lain, ia berpendapat bahwa perbedaan para *Qurrâ'* yang terjadi saat ini adalah terhadap bacaan-

²⁷ Abdul Shabur Syahih, *Saat al-Qur'an Butuh Pembelaan, Sebuah Analisis Sejarah*, Jakarta: Airlangga, 2005, hal. 58-59.

bacaan satu dari tujuh huruf, yakni huruf yang dengannya ditulis Mushaf Utsmani. Sedangkan huruf lainnya telah ditinggalkan oleh umat Islam berdasarkan *ijma'*.²⁸

Menurut Syahin, arti tujuh huruf mencakup perbedaan dialek, perbedaan tingkat pengucapan lafal yang timbul karena perbedaan usia dan perbedaan tingkat pendidikan. Juga mencakup perbedaan sebagian lafal dan urutan tertib susunan kalimat yang tidak sampai mengubah maknanya. Ia berpendapat bahwa adanya tujuh huruf tersebut adalah sebagai bentuk keluesan al-Qur'an sebagaimana yang diberitahukan oleh Rasulullah saw, sehingga al-Qur'an menjadi lintas zaman dan budaya. Dalam hal ini tampaknya Syahin sepakat dengan pendapatnya Thabari di atas, bahwa dispensasi ini telah ditiadakan berkat jasa Utsman yang mengumpulkan al-Qur'an dan menulis beberapa Mushaf. Dengan usaha ini Utsman telah menyatukan umat dalam satu huruf dan mengesampingkan enam huruf lainnya.²⁹

Menyikapi banyaknya Sahabah dan ilmuwan muslim yang sepakat akan *ma'na* dialek (*qirâ'ât*) di atas, Goldziher berpendapat bahwa munculnya penafsiran tersebut karena banyaknya perubahan teks yang berimplikasi pada perbedaan *qirâ'ât* al-Qur'an pada masa awal. Lebih jelasnya berikut pendapatnya dalam Madzhab Tafsir:

*"Dalam maknanya yang shahih mengenai hadits tersebut, para Ulama Islam tidak memiliki kesepakatan yang jelas. Hadits ini terdiri dari 35 bentuk penafsiran, yang kesemuanya itu sama sekali tidak terkait dengan perbedaan qirâ'ât. Hanya saja, banyaknya perubahan dalam teks al-Qur'an pada masa awal mendorong munculnya penafsiran, bahwa makna huruf dalam konteks ini adalah qirâ'ât, dan penggunaan hadits tersebut menunjukkan adanya pembenaran yang terikat dengan sebagian aturan dan syarat-syarat qirâ'ât yang berlaku."*³⁰

Pendapat Goldziher di atas tidak bisa dibenarkan, karena Rasulullah saw, membenarkan adanya *qirâ'ât* yang berbeda ini, dan *qirâ'ât* tersebut ada terlebih dahulu daripada tulisan. Pernyataan Goldziher, bahwa Ulama tidak memiliki kesepakatan yang jelas dalam menafsirkan kalimat ini (*sab'ah ahrûf*) juga tidak bisa

²⁸ Abdul Shabur Syahih, *Saat al-Qur'an Butuh Pembelaan, Sebuah Analisis Sejarah*, hal. 62.

²⁹ Abdul Shabur Syahih, *Saat al-Qur'an Butuh Pembelaan, Sebuah Analisis Sejarah*, hal. 72.

³⁰ Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Aliran Klasik hingga Modern*, hal. 55-56.

dipertanggungjawabkan. Dalam hal ini Syuyuti berpendapat, bahwa jumlah penafsiran para Ulama tentang maksud dari hadits tujuh huruf ini mencapai 40-an. Menurutnya sebagian besar dari penafsiran itu hampir sama. Sebagaimana pendapat Ibnu Qutaibah, Ibnu al-Jazari, Thabari, dan lain sebagainya, sebagaimana tercantum di atas. Abdul Halim menambahkan, banyaknya versi penafsiran karena ia secara inheren merupakan sikap yang cukup jelas atas hadits tersebut, oleh karena itu tidak akan di temukan solusinya kecuali memilih salah satu versi penafsiran dengan dalil-dalil yang representatif.

Menambahkan kritiknya, Goldziher berpendapat bahwa hadits *ahrûf sab'ah* tersebut jelas mengarah kepada kebebasan otonom sampai pada batas kebebasan individual dalam membaca al-Qur'an. Seakan-akan semua orang mendapatkan hak yang setara untuk meriwayatkan teks dengan cara yang tidak sama dengan bentuk aslinya. Ia mengatakan bahwa Khalifah Utsman sendiri kadangkala telah membaca al-Qur'an berbeda dengan teks yang terdapat dalam penulisan *ma'tsur*. Goldziher kemudian memperkuat dengan satu contoh. Dalam surah Ali 'Imran 3/ 104 yang berbunyi, *والتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر*. Utsman menambahkan *ويستعينون الله على ما أصابهم*.

Menjawab pendapat Goldziher di atas, kebebasan otonom atau individual tersebut dalam *qirâ'ât*, (menurut kesepakatan para Imam *qurrâ'*) tentunya masih berada di bawah rambu-rambu riwayat yang *mutawattir*. Dengan kata lain, seorang pembaca diberi kebebasan penuh untuk membaca al-Qur'an dengan *qirâ'ah* siapa saja, dengan syarat *qirâ'ah* tersebut harus bersandar pada riwayat yang *mutawattir*. Sedangkan membaca al-Qur'an dengan *qirâ'ah ahad*, kebebasan tersebut tetap diperbolehkan bagi sebagian orang saja yang memiliki otoritas tentang itu, seperti sahabat pada masa awal, dan tidak dibenarkan untuk kaum muslimin secara umum. Sementara contoh yang diangkat oleh Goldziher di atas telah divonis *syadz* oleh seluruh Imam sepuluh, karena diriwayatkan dari jalur *ahad*.³¹ Selain itu, contoh tersebut justru

³¹ Abu Ja'far Muhammad bin al-Jarir al-Thabari, *Tafsir al-Thabary, Jami'ul Bayân 'an Ta'wîl ay al-Qur'ân*, Kairo: Maktabu Daru Hijr, Jilid. 1, 2001, hal. 661.

menjadi satu bukti bahwa Utsman tidak mampu untuk memaksakan *qirâ'ahnya* agar dimasukkan ke dalam *qirâ'ah* masyhur. Dalam kata lain, tidak ada unsur politik dalam unifikasi *qirâ'ah*. Dengan demikian runtuhlah pendapat Goldziher dan para orientalis yang lain yang berpendapat, bahwa Utsman telah menggunakan kekuatan politiknya dalam upaya kodifikasi al-Qur'an dan unifikasi *qirâ'ah*.

Qirâ'ah dengan Makna

Sebagaimana perspektif Goldziher, selain berdampak pada kebebasan membaca dengan berbagai *qirâ'ât*, dampak lain dari dibolehkannya membaca al-Qur'an dengan tujuh huruf adalah *al-qirâ'ah bi al-ma'na*, yaitu *qirâ'ah* dengan menggunakan sinonim kata. Apalagi banyak riwayat yang terkadang menentukan bentuk perbedaan bacaan al-Qur'an yang diperbolehkan. Umpamanya, hadits yang diriwayatkan oleh Thabari dengan sanadnya dari Anas bin Malik, bahwa ia pernah membaca, "*Inna nasyît al-laili hiya asyaddu wathan wa ashwab qîlan*," lalu orang-orang berkata, "Wahai Malik, bacaan yang benar adalah *aqwam*." Lalu Anas menjawab, "Kata *aqwam*, *ashwab*, dan *ahya'* memiliki makna dan arti yang sama".³²

Dari hadits di atas, Goldziher menarik kesimpulan bahwa di zaman masyarakat muslim terdahulu, mengubah sebuah kata dalam al-Qur'an untuk mencari kesamaan makna sangatlah diperbolehkan. Untuk memperkuat pendapatnya, Goldziher memaparkan contoh dari surah al-Fatihah, ia menjelaskan bahwa Abdullah bin Mas'ud mengganti lafadz pertama pada ayat "*Ihdina al-Shirâth al-Mustaqîm*," dengan sinonim lafadz itu yaitu "*Arsyidna*." Untuk lebih menguatkan pendapatnya Goldziher, mengutip hadits dari riwayat Thabari, dalam hadits tersebut Rasulullah saw bersabda kepada Umar bin Khattab, "Wahai Umar, semua al-Qur'an adalah betul, kecuali kamu tak sengaja tergelincir dari satu ayat yang mendukung rahmat Allah pada seseorang, mengabarkan tentang murka-Nya, atau sebaliknya."³³ Dari riwayat tersebut Goldziher menarik kesimpulan, bahwa selagi tidak

³² Abu Ja'far Muhammad bin al-Jarir al-Thabari, *Tafsîr al-Thabary, Jamî'ul Bayân 'an Ta'wîl ay al-Qur'ân*, hal. 47.

³³ Imam Ahmad, *Musnad*, Hadits no. 15771.

terjadi perubahan yang fundamental maka pembacaan al-Qur'an dengan sinonim kata tetap dibenarkan.

Sementara itu, menurut pendapat para Ulama pembacaan dengan sinonim kata tidak dapat dibenarkan. Terjadinya perbedaan antara Mushaf para sahabat memang tidak dapat dipungkiri. Sebagian Sahabat yang tergolong ahli baca al-Qur'an pada masa awal Islam seperti Ibnu Mas'ud, Umar bin Khattab, Ubay bin Ka'ab, Ali bin Abi Thalib, dan lainnya memiliki Mushaf tertulis yang mereka pelajari dari Rasulullah saw. Sedang dalam Mushaf-Mushaf mereka terdapat beberapa perbedaan dengan Mushaf yang ditulis oleh Utsman di kemudian hari. Menurut Abdul Shabur Syahin dalam bukunya, perbedaan tersebut karena adanya dua faktor, yaitu; *Pertama*, perbedaan itu bersumber dari segi-segi bacaan yang diajarkan oleh Rasulullah saw kepada mereka, dan beliau membolehkan segi-segi bacaan tersebut bagi mereka.

Kedua, perbedaan timbul karena asumsi dari orang-orang yang mempelajari al-Qur'an dari Mushaf-Mushaf tersebut. Ada sebagian di antara sahabat yang menambahkan catatan pada Mushaf mereka. Catatan tersebut berupa penafsiran-penafsiran yang dapat membantu untuk memahami ayat. Terlebih apabila penafsiran tersebut dianggap sebagai *atsâr* atau penafsiran dari Nabi Muhammad saw.

Para Ulama klasik sangat memahami masalah ini dengan baik. Ibnu al-Jazari misalnya, dalam masalah ini ia berpendapat, bahwa banyak Ulama yang menyimpulkan bahwa huruf-huruf yang diriwayatkan oleh Ibnu Mas'ud, Ubay, dan lain sebagainya yang berbeda dengan Mushaf Utsmani telah dihapus. Apabila seorang telah mengatakan, bahwa Ibnu Mas'ud memperbolehkan pembacaan dengan *ma'na*, berarti ia telah berdusta. Karena Ia hanya berkata, "Aku pernah mendengar bacaan-bacaan mereka hampir sama. Maka hendaklah kalian membaca al-Qur'an sebagaimana kalian ketahui." Menurut al-Jazari, boleh jadi mereka memang memasukkan penafsiran dalam bacaan sebagai keterangan dan penjelasan. Sebab, mereka tahu secara pasti apa yang mereka terima dari Nabi Muhammad saw. Boleh jadi, sebagian di antara mereka menulisnya bersama Ibnu Mas'ud. Akan tetapi, Ibnu Mas'ud sendiri tidak menyukai pemberian tafsir dalam al-Qur'an kecuali tafsir itu langsung dari Rasulullah saw. Diriwayatkan dari Masruq,

bahwa Ibnu Mas'ud tidak menyukai pemberian tafisr dalam al-Qur'an. dalam riwayat lain ia berkata, "Kosongkanlah al-Qura'an (dari penafsiran) dan janganlah kalian mencampurnya dengan sesuatu yang bukan bagian darinya."³⁴

Sementara itu, menanggapi contoh yang dikemukakan Goldziher di atas tentang pembacaan Ibnu Mas'ud yang berbeda dalam surah al-Fatihah, ia tidak menyebutkan dari mana *qirâ'ât* tersebut diambil. Adapun hadits Umar bin Khattab tentang kebebasan membaca al-Qur'an, ini adalah khusus untuk Umar yang sudah hafal dan menguasai beragam *qirâ'ât*. Jadi kebebasan yang dimaksud diperbolehkan bagi orang tertentu dan hal itu tidak dibenarkan untuk kaum muslimin secara umum sebagaimana yang difahami oleh Goldziher. Kebebasan Umar dalam *qirâ'ah* pun, dibatasi oleh rambu-rambu riwayat, karena riwayat adalah syarat mutlak sahnya riwayat. Sebagaimana pendapat Zarkasyi dalam bukunya, "*Qirâ'ah* adalah sunnah yang diriwayatkan dari Nabi Muhammad saw. Maka janganlah membaca al-Qur'an kecuali dengan apa yang sudah diriwayatkan."³⁵ Karena itulah, mengganti lafadz al-Qur'an dengan yang semakna tidak dibenarkan oleh para Ulama, karena tidak bisa dipisahkan dengan riwayat.

Munculnya Qirâ'ah Syadzah

Pada awal Islam sedikit sekali perselisihan dalam *qirâ'ât*. Perselisihan tersebut terjadi setelah adanya espansi Islam ke berbagai wilayah yang berdampak pada munculnya banyak *qirâ'ât* yang tidak *masyhur* dan tidak *muttashil* sanadnya kepada Rasulullah saw. Seluruh Ulama *Qurrâ'* bersepakat, pembacaan al-Qur'an dengan *qirâ'ah syadzah* tidak dibenarkan, karena *qirâ'ah* tersebut tidak seperti yang diajarkan Rasulullah saw. Tambahan-tambahan atau pengurangan dalam al-Qur'an bukan bagian dari wahyu dan itu merusak keotentikan al-Qur'an. *qirâ'ah* yang benar hanya *qirâ'ah* yang shahih sesuai yang diajarkan Rasulullah saw. Ibnu al-Jazuri berpendapat, bahwa sebuah *qirâ'ah* bisa diterima apabila memenuhi tiga syarat. Yaitu, (1) sesuai

³⁴ Abdul Shabur Syahih, *Saat al-Qur'an Butuh Pembelaan, Sebuah Analisis Sejarah*, hal. 160.

³⁵ Zarkasyi mengatakan, "*Anna al-qirâ'ah sunnah marwiyyah 'an al-Nabi wa lâ takun al-qirâ'ah bi ghair mâ ruwiya 'anhu.*" Lihat, Badruddin Muhammad bin Abdillah al-Zarkasyi, *al-Burhân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Maktabah Taubah, Jilid. 1, 1991, hal. 322.

dengan kaidah Bahasa Arab. (2) Sesuai dengan salah satu Mushaf Utsmani yang dikirimkan ke berbagai wilayah Islam. (3) Shahih dengan sanadnya yang *mutawattir*.³⁶

Adapun sebab munculnya *qirâ'ah syadzah* menurut Ahmad Syukri³⁷ adalah, *pertama*, karena adanya penambahan dari Mushaf Utsmani dalam *qirâ'ah* yang sebelumnya shahih. *Qirâ'ah* tersebut mungkin dihafal oleh banyak Sahabah, tetapi tidak sempurna. Ketidak sempurnaan tersebut mungkin karena adanya penambahan berupa huruf atau kata, sehingga menjadi tidak sesuai dengan Mushaf yang *mu'tabar*. Contoh dari penambahan kata seperti dalam surah al-Baqarah 2/ 238 وحافظوا على الصلوات و صلاة الوسطى. Dalam Mushaf 'Aisyah yang ditulis oleh Hafshah, 'Aisyah menambahkan kalimat وهي صلاة العصر. Ibnu 'Abbas menambahkan bacaan صلاة العصر sementara dalam Mushaf Ummu Salamah tertulis والصلاة الوسطى صلاة العصر tanpa *waw*.³⁸ *Qirâ'ah* tersebut kemudian dikategorikan *syadz* karena diriwayatkan secara *gharib* (hanya mengikuti satu jalur *isnad* saja), karena Sahabah pada umumnya tidak membacanya demikian.

Kedua, menurut Ahmad Syukri, munculnya *qirâ'ah syadzah* karena adanya tafsir atau keterangan yang masuk ke dalam Mushaf sehingga generasi berikutnya mengira bahwa itu adalah termasuk ke dalam *nash* al-Qur'an. Ada kemungkinan penambahan itu untuk menjelaskan kata-kata yang sulit atau arti yang harus ditafsirkan. Sebagaimana contoh di atas, ada kemungkinan bahwa 'Aisyah, Hafshah, Ibnu Abbas dan Ummu Salamah telah mencantumkan keterangan terkait dengan makna "*shalat al-wustha*." Menurut Ahmad Syukri, selain motivasi tafsir ada kemungkinan penambahan itu karena motivasi fanatisme golongan

³⁶ Abu Syamilah al-Muqdisi, Abdurrahman bin Isma'il, *Al-Mursyid al-Wajiz ila 'Ulûm Tata'allaq bi al-Kitâb al-'Aziz*, Tahqiq, Thooyar, Beirut: Dar al-Shadir, 1975, hal. 181-184.

³⁷ Ahmad Syukri adalah seorang guru besar ilmu al-Qur'an di Universitas Amman Jordania. Salah satu karya nya adalah, "*Fi al-Qirâ'ât al-Qur'âniyyah*", diterbitkan oleh Maktabah Darul 'Ulûm Jordania pada tahun 2006.

³⁸ Nabil bin Muhammad Ibrahim Ali Isma'il, *Ilmu al-Qirâ'ât, Nasy'atuh, Athwâruh, wa Atsâruh fi al-'Ulûm al-Syar'iyah*, hal. 396-399.

sehingga terkesan berpihak pada golongan tersebut.³⁹ Seperti yang telah dibaca oleh Imam Ja'far al-Shadiq dalam surah al-Baqarah 2/ 143. Ia membaca kata *أمة وسطا* dengan *أمة وسطا* dan yang dimaksud dengan *aimmah* dalam *qirâ'ah* tersebut menurut Imam Ja'far adalah "para imam Syi'ah."⁴⁰

Sementara itu, Goldziher dari berbagai argumentasinya dalam perbedaan *qirâ'ât*, telah menggunakan *qirâ'ah syadz* untuk memperkuat pandangannya. Lebih jelasnya, berikut contoh-contoh *qirâ'ah syadz* yang digunakan oleh Goldziher sebagai *hujjah*:⁴¹

Table. 1

Su rah/ No. Ayat	Mu sh`af Utsmani	Qirâ'ah Goldziher	Keterangan
Al- Maidah 5/ 89	فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام	فصيام ثلاثة أيام (ممتاعات)	Ia menegaskan, bahwa <i>qirâ'ah</i> ini ada pada Mushaf Abdullah bin Mas'ud. Merupakan sisipan Abdullah sebagai tafsir. Karena itu, Ulama fiqh bersepakat bahwa yang dimaksud 3 hari tersebut adalah berurutan.
Al- Mujadila h 58/ 7	ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمس إلا هو	ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم (ولا رابعة إلا هو خامسهم) ولا خمس إلا هو	<i>Qirâ'ah</i> ini contoh lain untuk memenuhi korelasi logis. Dengan meniadakan bilangan 4 dan 5, menurutnya menjadi tidak logis. Sebenarnya, ini justru menjadi bukti, bahwa hafalan para Sahabah tidak terkontaminasi dengan logika mereka. Juga para Sahabah benar-benar tidak berani mengada-ada,

³⁹ Ahmad Syukri, *Fi al-Qira'at al-Qur'âniyyah, Asbâb Wujûd al-Qirâ'ât al-Syadzah*, Jordan: Dar al-'Ulûm li al-Nasyr wa al-Tauzi', 2006, hal. 14.

⁴⁰ Ahmad Syukri, *Fi al-Qira'at al-Qur'âniyyah, Asbâb Wujûd al-Qirâ'ât al-Syadzah*, hal. 54.

⁴¹ Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Aliran Klasik hingga Modern*, hal. 23 – 32.

	سادسهم... سادسهم...	menambah atau mengurangi apa yang mereka dapatkan dari Rasulullah saw.
Al-Baqarah 2/ 48	لا تجزى نسمة عن نسمة شيئا نفس شيئا	Ia mengatakan, bahwa <i>qirâ'ah</i> ini dibaca oleh Abu Sarrar al-Ghaznawi pada masa awal Islam. Selain <i>qirâ'ah</i> tersebut tidak dibaca oleh para sarjana <i>qirâ'ah</i> pada masa awal, Abu Sarrar dikenal sebagai orang yang bodoh semisal Abu Ru'bah. Imam <i>Qurrâ'</i> bersepakat untuk tidak mengambil <i>qirâ'ah</i> apapun dari mereka berdua. ⁴²

Masih banyak lagi *qirâ'ah syadz* yang digunakan Goldziher untuk memperkuat tuduhannya terhadap al-Qur'an. Bahkan, dia juga berpendapat, dalam beberapa ayat dalam al-Qur'an yang *mutawattir* adalah, sebenarnya ayat yang *maudhu'* (buatan para sahabat) untuk kepentingan-kepentingan tertentu. Seperti dalam surah Ali 'Imran 3/ 161, وما كان لني أن يغل. Menurutnya, ayat tersebut adalah buatan para sarjana *qirâ'ât* pada masa awal, untuk melindungi Rasulullah saw, dari persepsi negatif ummat Islam tentang aibnya yang sudah diketahui oleh orang banyak. Menurutnya, Rasulullah saw telah membuat keputusan bodoh tentang pembagian harta rampasan perang. Beliau memutuskan untuk tidak menjadikan beludru merah yang melekat pada binatang ternak sebagai harta rampasan perang yang dibagikan.

Pada kesempatan lain, ketika pasukan pengintai sudah berangkat terlebih dahulu meninggalkan medan perang, Rasulullah justru membagi-bagikan kain beludru tersebut kepada pasukan yang berada bersamanya. Menurutnya kecurangan ini telah diketahui oleh para Sahabah Rasulullah saw, sehingga para Sahabah yang peduli perlu

⁴² Abdurrahman Badawi, *Ensiklopedi Tokoh Orientalis*, Terj. Amroeni Drajat, Judul asli, *Mawsû'ah al-Mustasyriqîn*, hal. 96

adanya tindakan untuk mengembalikan nama baik dengan membuat ayat tersebut.⁴³

Pernyataan Goldziher di atas diambil dari *Tafsîr al-Thabary*, namun dalam tafsir tersebut tidak ada cerita tentang kecurangan tersebut. Secara garis besar memang cerita tersebut dalam konteks kain bludru yang menjadi rampasan perang. Salah satu riwayat yang mengaskan keadilan Rasulullah saw, adalah riwayat Husai bin Faraj dari Jalur al-Dhahhak. Dalam riwayat tersebut dijelaskan, bahwa Rasulullah memberikan kain tersebut kepada orang-orang tertentu yang membutuhkan dan tidak kepada yang tidak membutuhkan, secara adil dan itu adalah atas perintah Allah. Begitu juga riwayat dari Yahya bin Abi Thalib menyatakan dengan jelas, bahwa Rasulullah saw, setiap kali mendapat kain bludru tersebut selalu membagikan kepada yang berhak secara adil "*yuqssim bainahum bi al-taswiyah*."⁴⁴ Jadi jelaslah, bahwa Goldziher dalam kritiknya terhadap al-Qur'an banyak menjadikan riwayat *syadz*, sementara para Ulama *Qurrâ'* tidak membenarkan *qirâ'ât* tersebut, karena bukan bagian dari wahyu.

Dampak Pemahaman Goldziher Terhadap Qirâ'ât

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

Sebagaimana ditegaskan oleh Samuel Zwemmer pada konferensi missionaris di Yerusalem 1935, bahwa misi utama kaum missionaris-orientalis bukan menghancurkan Muslimin, namun mengeluarkan seorang muslim dari islam, agar jadi orang muslim yang tidak berakhlak dan mempersiapkan generasi baru yang jauh dari Islam. Generasi

⁴³ Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Aliran Klasik hingga Modern*, hal 42

⁴⁴ Abu Ja'far Muhammad bin al-Jarir al-Thabari, *Tafsîr al-Thabary, Jamî'ul Bayân 'an Ta'wîl ay al-Qur'ân*, Jilid. 6, hal. 196-197.

Muslim yang sesuai dengan kehendak kaum penjajah, generasi yang malas dan hanya mengejar kepuasan hawa nafsunya. Dengan begitu, akan membuka pintu bagi kemenangan imperialis di negeri-negeri Islam. Selain itu, Zwemmwe menjelaskan, bahwa di dalam mata rantai kebudayaan Barat, gerakan misi mereka mempunyai dua tugas yaitu, menghancurkan peradaban lawan dan membina kembali dalam bentuk peradaban Barat, sehingga muslim dapat berdiri pada barisan budaya Barat dan pada akhirnya muncul generasi Muslim yang memusuhi agamanya sendiri.⁴⁵

Sedangkan dikalangan intelek, kajian Goldziher tersebut berdampak pada percampuran faham barat dengan islam dan kebingungan intelektual. Adopsi metodik bible dalam studi al-Qur'an khususnya dalam *qirâ'ât* yang dilakukan oleh Goldziher berujung pada rekonstruksi al-Qur'an dengan bentuk yang baru dan sudah tentu akan berimplikasi pada runtuhnya bangunan Islam. Kerancuan intelektual tersebut sebenarnya sudah sedikit tampak dengan lahirnya intelektual muslim yang memusuhi Islam, seperti Muhammad Arkhoun, Nasr Hamid, Syahrur dan lain sebagainya.

Penutup

Dari kajian di atas, dapat kita tarik kesimpulan bahwa semua argumentasi Ignaz Goldziher tentang keragaman *qirâ'ât* dan implikasinya terhadap otentisitas al-Qur'an hanyalah sebuah pembenaran atas asumsi negatif terhadap al-Qur'an itu sendiri. Kesalahan mendasar dari pemahaman Goldziher terhadap al-Qur'an dan *qirâ'ât* adalah, *Pertama* bahwasannya al-Qur'an dan *qirâ'ât* lahir dari teks. Padahal teks-lah yang lahir dari al-Qur'an. Pemahaman demikian karena adanya adopsi studi kritik bible yang diterapkan di dalam al-Qur'an, sehingga ia menganggap al-Qur'an sama dengan bible yang lahir dari teks. Ia menyangka bahwa al-Qur'an dibaca berdasarkan teksnya, sehingga ia boleh semena-mena berspekulasi mengenai suatu bacaan. Ia menganggap teks adalah segala-galanya sehingga suatu bacaan mesti disesuaikan dengan dan mengikuti teks. *Kedua*, ia tidak memiliki konsep *isnad*, sehingga menyamakan *qirâ'ât* yang *mutawattir*

⁴⁵ Ali Gharisah, *Wajah Dunia Islam Kontemporer*, Pustaka al-Kautsar, 1989, hal. 41.

dengan yang *syadz*. Hal tersebut jelas bersebrangan dengan pendapat para Ulama yang menjadikan riwayat *mutawattir* sebagai syarat mutlak diterimanya *qirâ'ât*.

Upaya pembenaran asumsi tersebut kemudian diaplikasikan dengan tuduhan-tuduhan yang tidak berdasarkan pada bukti yang benar. Bahkan disertai dengan penafsiran atau reduksi hadits serta riwayat yang tidak jelas untuk membangun tuduhan, bahwa al-Qur'an tidak otentik lagi. Dan tidak diragukan lagi, upaya tersebut kemudian gagal dan tidak membuahkan hasil. Sesuai dengan janji Allah swt, "*Inna Nahnu nazzalna al-dzikra wa inna lahu lahâfidzûn.*"

Daftar Pustaka

- A'zami, M. Musthofa, *The History of The Qur'anic Text, Sejarah Teks al-Qur'an dari Wahyu Sampai Kompilasi*, Jakarta: Gema Insane Press, 2005.
- Arif, Syamsuddin, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*, Jakarta: Gema Insani Press, 2008.
- Armas, Adnin, *Metodologi Bible dalam Study al-Qur'an*, Jakarta: Gema Insani Press, 2005.
- Baqillany, Abu Bakr Muhammad bin Thayyib, *Al-Intisyâr li al-Qur'ân*, Beirut: Muassasah al-Risâlah, 2004.
- Dawud, Ibnu Abi, Abu bakar Abdullah bin Sulaiman bin al-Asy'ats al-Sijistani al-Hambali, *Kitâb al-Mashâhif*, Tahqiq. Muhibbuddin Abdul Sajan Wa'idz, Bairut: Darul al-Basyar, 2002.
- Goldziher, Ignaz, *Madzâhib al-Tafsîr al-Islâm*, Terj. Dr. Abdul Halim A, Kairo: Maktabah al-Khanaji, 1995.
- , *Madzhab Tafsir dari Aliran Klasik hingga Modern*, Yogyakarta: eLSQ Press, 2003.
- Isma'il, Sya'ban Muhammad, *Al-Madkhâl ila 'Ilmi al-Qirâ'ât*, Makkah: Sahabah li al-Dirasat al-Islamiyyah, 2009.
- Isma'il, Nabil bin Muhammad Ibrahim Ali, *Ilmu al-Qirâ'ât, Nasy'atuh, Atsâruh, fi 'Ulûm al-Syar'iyah*, Maktabah Taubah, 1999.
- Qurthuby, Abi Muhammad Maky al-Qaisy, *Al-Tabshîrah fi al-Qirâ'ât Sab'i*, Darus-Sahabah li al-Turâts, 1993.
- Rusyd, Ibn, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtashid*, Bairut: Darul Basyair al-Islamiyyah, 2002.

- Syahin, Abdul Shabur, *Saat al-Qur'an Butuh Pembelaan*, Jakarta: Erlangga, 2006.
- Syukri, Ahamad, *Fi al-Qirâ'ât al-Qur'aniyyah*, Kairo: Darul Ulum, cet. 1, 1996.
- Thabari, Abu Ja'far Muhammad bin al-Jarir, *Tafsîr al-Thabâry, Jamî' al-Bayân 'an Ta'wîl ay al-Qur'ân*, Kairo: Maktab Dar al-Hijr, 2001.
- Zarkasyi, Hamid Fahmi, *Liberalisasi Pemikiran Islam, Gerakan bersama Missionaris, Orientalis dan Kolonialis*, Cios ISID Gontor, 2007.