

SEJARAH QIRĀ'AT AL-QUR'AN DALAM PERSPEKTIF LINTAS MADZHAB

Harun Qadaru Ramadhan^{1*}, Gustiar Abduloh², Kerwanto³

¹⁻³Universitas PTIQ Jakarta

*Corresspondence: harunqadaruramadhan@gmail.com

Abstract

Qirā'at is one of the disciplines of the Koran which is quite classic. This knowledge is known as the different ways of reading the Koran. Across schools of thought, we will see the diversity of viewpoints regarding this discipline, starting from Sunni, Shia and Orientalist thought. The discussion in this paper starts from the history, origins, scope of knowledge from a cross-school perspective, as well as the views of figures representing each sect (madhzhah).

Keyword : Al-Qur'an; qirā'at; orientalism

Abstrak

Qirā'at merupakan salah satu disiplin ilmu Al-Qur'an yang terbilang cukup klasik. Ilmu ini dikenal sebagai perbedaan cara baca dalam Al-Qur'an. Dalam lintas madzhab, kita akan melihat bagaimana keberagaman cara pandang pemikiran melihat disiplin ilmu yang satu ini, mulai dari pemikiran sunni, syiah dan orientalis. Pembahasan dalam paper ini dimulai dari sejarah, asal usul, cakupan ilmu dalam perspektif lintas madzhab, serta pandangan para tokoh yang mewakili setiap madzhab.

Kata Kunci: Al-Qur'an; qirā'at; orientalis

PENDAHULUAN

Al-Qur`an al-Karim adalah mukjizat yang abadi, yang diturunkan kepada Rasulullah sebagai hidayah bagi manusia dan penjelasan- penjelasan mengenai petunjuk itu serta pembeda antara yang hak dan yang batil. Al-Qur`an diturunkan oleh Allah dalam bahasa Arab yang sangat tinggi susunan bahasanya dan keindahan balaghahnya (Ahmad Fathoni, 2009).

Memang bangsa Arab dahulu mempunyai berbagai *lahjah* (dialek) yang beragam antara satu kabilah dan kabilah yang lain, baik dari segi intonasi, bunyi maupun hurufnya, namun bahasa Quraisy mempunyai kelebihan dan keistimewaan tersendiri, dan lebih tinggi daripada bahasa dan dialek yang lain. Banyak faktor yang membuat bahasa Quraisy lebih dominan di antara bahasa-bahasa Arab lainnya. Dintaranya adalah orang Quraisy berdampingan dengan Baitullah. Selain itu, mereka menjadi pengabdian urusan haji, pembangun Masjidil Haram dan tempat persinggahan dalam perniagaan. Oleh karena itu, wajarlah apabila Al-Qur`an diturunkan dalam bahasa Quraisy kepada seorang rasul yang bersuku Quraisy, agar dapat menjinakkan orang-orang Arab, serta untuk mewujudkan kemukjizatan Al-Qur`an yang tidak bisa mereka tandingi.

Hal lainnya yang menjadikan Al-Qur`an sebagai mukjizat adalah kemampuan Al-Qur`an untuk menampung berbagai keragaman dialek Arab tersebut. Hal ini membuat beragam suku Arab dapat mudah menghafal dan memahami Al-Qur`an (Al-Qattan, n.d.). walaupun demikian, sebagian Ulama tidak sependapat dengan pernyataan ini. Menurutnya, Al-Qur`an diturunkan dengan dialek Quraisy ketika awal diturunkan (Al-Qâdhi, n.d.).

Nilai penting dari paper ini adalah pembahasan dan kajian pemikiran berbagai madzhab (mulai dari madzab sunni, syiah, dan orientalis) tentang *qirā'at*. Terdapat berbagai macam perspektif terhadap *qirā'at Al-Qur'an*. *Qirā'at* merupakan salah satu disiplin bidang ilmu dalam kajian '*Ulūm Al-Qur'an*'. Ada pro dan kontra terhadap disiplin ilmu ini, yang semuanya merupakan khazanah ilmu keislaman dari berbagai aliran madzab terhadap *qirā'at*.

TEMUAN DAN PEMBAHASAN

Sebelum mengkaji lebih dalam tentang qirā'at dari perspektif lintas madzhab, kita perlu mengetahui pengertian dan prinsip-prinsip dasar ilmu *qirā'at* terlebih dahulu.

Pengertian Ilmu *Qirā'at*

Secara etimologi, term *qirā'at* dengan term Al-Qur'an sama-sama berasal dari akar kata *qara'a*. *Qirā'at* adalah bentuk *jama'* dan *qirā'at* adalah bentuk *mufrad* atau tunggal. Term *qirā'at* merupakan bentuk mashdar (verbal noun) dari kata *qara'a*, yaitu bisa diartikan dengan membaca (*talâ*), mengumpulkan (*al-jam'u*), menggabungkan (*ad-dhammu*). Menurut Zarkasyi (2006), Qiraat adalah perbedaan (cara mengucapkan) lafadz-lafadz al-Qur'an, baik menyangkut huruf-hurufnya atau cara pengucapan huruf-huruf tersebut, seperti takhfif (meringankan) *tastqil* (memberatkan), dan atau yang lainnya. Menurut As-Shabûni (1930), "*Qirā'at* adalah suatu madzhab pelafalan Al-Qur'an yang dianut salah seorang imam berdasarkan sanad-sanad yang bersambung kepada Rasulullah (As-Shabûni, 1930).

Dari definisi-definisi tersebut dapat disimpulkan, bahwa *qirā'at* atau Ilmu *qirā'at* adalah ilmu yang membahas tentang cara membaca kalimat-kalimat Al-Qur'an dan perbedaannya sesuai dengan bacaan yang diriwayatkan oleh para imam qiraat dari Rasulullah.

Sumber Ilmu *Qirā'at*

Ilmu *qirā'at* bersumber dari Rasulullah. Tetapi istilah ini belum ada pada masa tersebut. Istilah Ilmu *qirā'at* ini muncul pada masa *tabi'in*. Ulama yang pertama kali menulis Ilmu *qirā'at* adalah Abu Ubaid al-Qasim ibn Sallam (157 H. - 224 H.), (As-Suyûthi, 1934). Sedangkan yang pertama kali menulis kitab al-Qiraat as- Sab' adalah Abu Bakr ibn Mujahid (245 H.-w. 324 H.), (Habsy, 1419). Sehingga bisa dipastikan bahwa istilah *qirā'at* muncul pada masa ini. Peletak pertama Ilmu *qirā'at* adalah Abu Ubaid al-Qasim ibn Sallam.

Ibn al-Jazari menyebutkan, bahwa ulama yang pertama kali meneliti Ilmu *qirā'at* dan menjelaskan yang *qirā'at* *shād*z, serta mengkaji tentang sanadnya, serta

membedakan mana yang *ṣaḥīḥ* dari yang *maudhū'* adalah Harun ibn Musa al-Qari' (w. 179 H.). Sedangkan yang pertama kali menyusun kitab Ilmu *qirā'at* adalah Abu Ubaid al-Qasim ibn Sallam, (An-Nuwairi, 1424).

Tingkatan *Qirā'at* Ditinjau dari Transmisinya

Berdasarkan penelitian dan pengujian yang dilakukan para pakar *qirā'at*, diketahui bahwa suatu *qirā'at* bila ditinjau dari segi nilai sanadnya akan terbagi menjadi enam tingkatan *qirā'at*. Diantaranya:

1. *Qirā'at Mutawātir*

Qirā'at mutawātir merupakan bacaan (*qirā'at*) yang diriwayatkan oleh sekumpulan orang dari sekumpulan orang sebelumnya yang tidak mungkin mereka bersepakat untuk melakukan kebohongan. Semua jalur *qirā'at* berikutnya (*thuruq*) sepakat memindahkan bacaan tersebut ke jalur-jalur selanjutnya sampai kita sekarang atau yang dikenal sebagai sanad. Contohnya bacaan atau *qirā'at* (ملك يوم الدين) ayat surah Al-Fatihah dengan ada Alif atau tanpa Alif setelah huruf mim adalah *qirā'at mutawātir*. Semua ulama sepakat mengatakan bahwa *qirā'at* tujuh, yaitu *qirā'at* tujuh imam adalah *qirā'at mutawātir*..

2. *Qirā'at Masyhūr*

Qirā'at masyhūr merupakan bacaan (*qirā'at*) yang sanadnya *ṣaḥīḥ*, diriwayatkan oleh orang yang adil dan sangat terpercaya (*al-'adlu wa al-ḍābiṭ*) dari orang yang sama sebelumnya sampai kepada puncaknya (Nabi Muhammad) sesuai dengan kaidah-kaidah bahasa Arab dan *rasm usmānī*. Periwiyatan tersebut populer, serta semua imam *qirā'at* menerimanya dengan sepenuhnya (Salim, 2017).

3. *Qirā'at Aḥad*

Qirā'at aḥad merupakan bacaan (*qirā'at*) yang sanadnya *ṣaḥīḥ*, namun menyelisih *rasm usmānī* dan Bahasa Arab, serta periwayatannya tidak masyhur seperti kemasyhuran *qirā'at* diatas sebelumnya. *Qirā'at aḥad* adalah *qirā'at* dari empat imam lainnya yaitu, Ibnu Muḥaishin (123 H), al-Yazidi (128 H-202 H), al-Hasan al-Bashri (21 H-110 H) dan al-A'masy (60-148 H).

Contoh *qirā'at aḥad* dari Ibnu Muhaishin:

مُتَكَيِّنٌ عَلَى رَفَافٍ خُضِرَ وَعَبَّاقِرِيَّ حَسَانٍ

Ini tidak boleh dinyatakan dan tidak wajib di i'tiqadkan sebagai al-Qur'an. (Ar-Rahman (78): 76).

4. *Qirā'at Shādzah*

Qirā'at shādzah merupakan *qirā'at* yang tidak mempunyai sanad yang shahih. Dapat disebut bahwa *Qirā'at shādzah* sebagai *qirā'at* yang tidak memenuhi tiga syarat sah untuk diterimanya suatu *qirā'at*.

5. *Qirā'at Maudhū'*

Qirā'at maudhū' adalah bacaan (*qirā'at*) yang tidak ada sumbernya sama sekali. *Qirā'at maudhū'* merupakan *qirā'at* palsu, yang tidak memiliki sanad ataupun rawi.

6. *Qirā'at Mudrajah*

Qirā'at mudrajah merupakan *qirā'at* yang disisipkan ke dalam ayat Al-Qur'an.

Apabila dilihat dari segi sanad, maka *qirā'at* terbagi menjadi 3 macam, *qirā'at* tujuh, *qirā'at* sepuluh dan *qirā'at* empat belas. Maksud *qirā'at* tujuh adalah *qirā'at* yang diriwayatkan oleh tujuh imam. *Qirā'at* sepuluh adalah *qirā'at* tujuh imam ditambah 3 imam lainnya. *Qirā'at* empat belas adalah *qirā'at* Imam sepuluh ditambah empat imam lainnya.

Mayoritas Ulama Qurrā' bersepakat bahwa *qirā'at* imam sepuluh adalah *qirā'at mutawātirah*. Sedangkan *qirā'at* imam empat belas adalah *Qirā'at Shādzah* (Al-Bina, 1427).

Syarat Syahnya Sebuah *Qirā'at*

Qirā'at yang benar dan wajib diterima sebagai Al-Qur'an adalah jika memenuhi tiga syarat utama berikut: (1). Sanadnya sahih dan mutawatir, (2). Sesuai dengan kaidah bahasa Arab, dan (3). Sesuai dengan *rasm uthmānī*.

Tiga syarat ini telah terpenuhi untuk dua macam pertama yaitu pada *qirā'at mutawātir* dan *masyhūr*. Cara baca dalam dua macam ini adalah bacaan Al-Qur'an dan dengan cara-cara ini pembaca mendapat pahala ibadah dan wajib menyakininya sebagai kitab suci Al-Qur'an.

Bacaan yang tidak benar karena tidak memenuhi tiga syarat tersebut di atas seperti empat macam dari ragam *qirā'at* terakhir. Kita Tidak boleh membaca Al-Qur'an dengan *qirā'at* tersebut. Membaca dengan *qirā'at* tersebut tidak bernilai pahala ibadah dalam membacanya.

Al-Imam Ibn al-Jazary menuliskan dalam kitab *aṭ-ṭayyibah al-nasyh* pada bait ke 14-16 mengenai rukun bacaan Al-Qur'an disebut shahih apabila dengan 3 syarat, sebagai berikut:

فَكُلُّ مَا وَافَقَ وَجْهَ نَحْوِي * وَكَانَ لِلرَّسْمِ احْتِمَالًا يَحْوِي * وَصَحَّ اسْتِنَادًا هُوَ الْقُرْآنُ * فَهَذِهِ الثَّلَاثَةُ
الْأَرْكَانُ * وَحَيْثُمَا يَحْتَلُّ رُكْنٌ أَثْبِتْ * شُدُودَهُ لَوْ أَنَّهُ فِي السَّبْعَةِ

Artinya: "Segala bacaan Al-Qur'an yang sesuai dengan kaidah ilmu nahwu. Sesuai dengan tulisan rasm (uthmānī) dalam Al-Quran. Sanad Al-Quran yang shahih yang tersambung kepada Nabi Muhammad. Inilah tiga rukun yang harus dipenuhi untuk kesempurnaan Al-Qur'an."

Qirā'at Mutawātir

Dari uraian penjelasan di atas, maka kami menghadirkan *qirā'at* yang *mutawātir* yang sudah disepakati oleh para ulama pakar dibidang ilmu *qirā'at* dan ilmu Al-Qur'an. Bahwa terdapat 10 *qirā'at* yang *mutawātir* dengan rincian sebagaimana dalam tabel berikut:

No	Imam	Rawi	Thariq
1	Imam Nafi Al-Madani (W 169 H)	Qalun (W 220 H)	As-Syatibiyyah (Al-Qasim bin Firruh Asy-Syatibi) 590 H
		Warsy (W 197 H)	
2	Imam Ibnu Katsir Al-Makki (W 120 H)	Al-Bazzi (W 250 H)	
		Qunbul (W 291 H)	
3	Imam Abu 'Amr Al-Bashri (W 154 H)	Ad-Durry (W 246 H)	
		As-Susi (W 261 H)	
4		Hisyam (W 245 H)	

	Imam Ibnu 'Amir Asy-Syami (W 118 H)	Ibnu Dzakwan (W 242 H)	
5	Imam 'Ashim Al-Kufi (W 128 H)	Syu'bah (W 193 H) Hafs (W 180 H)	
6	Imam Hamzah Al-Kufi (W 156 H)	Khalaf (W 229 H) Khallad (W 220 H)	
7	Imam Al-Kisa'i Al-Kufi (W 189 H)	Abu Al-Harits (W 240 H) Durry Al-Kisa'I (W 246 H)	
8	Imam Abu Ja'far Al-Madani (W 128 H)	Ibnu Wardan (W 160 H) Ibnu Jammaz (W 170 H)	
9	Imam Ya'qub Al-Bashri (W 205 H)	Ruwais (W 238 H) Rauh (W 234 H)	
10	Imam Khalaf Al-Bazzar Al-Baghdadi (W 229 H)	Ishaq (W 286 H) Idris (W 292 H)	Ad-Durrah (Muhammad Ibn Al-Jazari) 883 H

Sab'atu Ahruf

Banyak sekali hadis-hadis Nabi yang menyatakan bahwa Al-Qur'an itu diturunkan dalam tujuh huruf (*sab'atu ahruf*). Redaksi hadis-hadis Nabi pun menegaskan akan hal itu. Diantara hadis Nabi tersebut adalah:

1. Hadis dari sahabat Umar bin Khattab, bahwa Rasulullah bersabda:

إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ أَنْزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ فَاقْرَؤُوا مَا تيسَّرَ مِنْهُ.

“Sesungguhnya Al-Qur'an ini diturunkan dengan tujuh huruf, maka bacalah yang terasa mudah dari hal tersebut.” (H.R. Bukhari no. 2419, Muslim no. 818, Abu Daud no. 1475, Tirmidzi no. 2943, Ahmad no. 158).

2. Hadits dari sahabat Ubay bin Ka'ab, beliau berkata:

لَقِيَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ جَبْرِيْلَ فَقَالَ: يَا جَبْرِيْلُ، إِنِّي بُعِثْتُ إِلَى أُمَّةٍ أُمِّيِّينَ، مِنْهُمْ الْعَجُوزُ، وَالشَّيْخُ الْكَبِيرُ، وَالْغُلَامُ، وَالْجَارِيَةُ، وَالرَّجُلُ الَّذِي لَمْ يَقْرَأْ كِتَابًا قَطُّ، قَالَ: يَا مُحَمَّدُ إِنَّ الْقُرْآنَ أَنْزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ.

“Rasulullah menemui Jibril, lalu beliau bersabda: “Wahai Jibril, sesungguhnya aku diutus untuk umat yang buta huruf di antara mereka ada yang lemah, tua renta, anak kecil lelaki dan perempuan dan orang yang sama sekali tidak bisa membaca.” Jibril berkata: “Wahai Muhammad, sesungguhnya Al-Qur'an diturunkan dalam tujuh huruf.” (H.R. Tirmidzi no. 2944, Ahmad no. 21204).

Dengan demikian, jelaslah bahwa tidaklah benar anggapan orang bahwa *qirā'at al-Qur'an* itu diciptakan oleh Nabi Muhammad atau para sahabat, atau ulama Tabi'in yang dipengaruhi oleh dialek bahasa kabilah-kabilah arab. Jelas pula bahwa macam-macam bacaan Al-Qur'an itu sudah ada sejak Al-Qur'an itu diturunkan.

Makna *sab'atu ahruf* (tujuh huruf) dalam hadis diatas mengandung banyak penafsiran dan pendapat dari kalangan ulama. Hal itu disebabkan karena kata *sab'ah* dan kata *ahruf* mempunyai banyak arti. Kata *sab'ah* dalam bahasa arab bisa berarti bilangan tujuh, dan bisa juga berarti bilangan tak terbatas. Sedang kata *ahruf* adalah *jama'* dari *harf* yang mempunyai macam-macam arti, antara lain, salah satu huruf hijaiyah, makna, saluran air, wajah, kata, bahasa, dan lain-lain. Para Ulama telah mencoba menafsirkan *sab'ah ahruf*, yang menurut Imam al-Suyuti, tidak kurang dari empat puluh penafsiran (Ahmad Fathoni, 2009).

Banyak pandangan ulama tentang maksud dari tujuh huruf (*sab'atu ahruf*). Ada yang mengatakan bahwa yang dimaksudkan dengan tujuh huruf adalah tujuh bahasa yang ada di masyarakat Arab. Yaitu, suku Quraisy, Hudzail, Tsaqif, Hawazin, Tamim, Qinanah dan Yaman.

Adapula yang mengatakan bahwa yang dimaksud dengan tujuh huruf adalah nilai-nilai hukum seperti *halāl*, *ḥarām*, *muḥkam*, *mutasyābih*, *amthal*, *insya* dan *ikhbār*. Pendapat lain mengatakan bahwa dalam hadis kata *sab'ah ahruf* tersebut tidak diartikan dalam bilangan tertentu, akan tetapi menunjukkan arti banyak. Pendapat lain mengatakan bahwa *sab'atu ahruf* dimaknai sebagai *al-qiraah al-sab'* (tujuh bacaan) yang secara khusus dihimpun oleh Ibnu Mujahid.

Untuk ringkasnya, kami sebagai pemakalah akan mengambil penafsiran yang paling mendekati kebenaran dan masyhur, yaitu pendapat Abu al-Fadl al-Rāzi (w. 606H). Beliau mengatakan bahwa arti *sab'atu ahruf* adalah tujuh wajah/bentuk. Maksudnya, keseluruhan Al-Qur'an dari awal sampai akhir tidak akan keluar dari tujuh wajah perbedaan berikut:

1. Perbedaan bentuk isim (*mufrad*, *muthanna*, atau *jama'*), seperti kata *miskīn* dan *masākīn*

2. Perbedaan bentuk fi'il (*mādhī, mudhāri', atau 'amr*), seperti kata *qāla Rabbī* dan *qul Rabbī*.
3. Perbedaan bentuk i'rab (*rafa', nasab, jar, atau jazam*) seperti kata *la tas'alu* dan *lā tas'al*.
4. Perbedaan bentuk kurang dan lebihnya huruf (*nāqis wa ziyādah*) seperti kata *wa sārī'ū* dan *sāri'ū*.
5. Perbedaan bentuk susunan kata yang mendahulukan dan mengakhirkan (*taqdīm wa ta'khīr*) seperti kata *wa qātalū wa qutilū* dan *wa qutilū wa qātalū*.
6. Perbedaan bentuk pergantian huruf/kata (*tabdūl*) seperti kata *hunālika tablū* dan *hunālika tatlū*.
7. Perbedaan bentuk dialek (*lahjah*) seperti bacaan *fath, imalah, taqlil, idgham, izhar, tashil, tahqiq, tafqiq* dan *tafkhim*.

Inilah dia makna tujuh bentuk, sehingga semua macam-macam *qirā'at* itu tidak keluar dari padanya. Alasan yang memperkuat madzhab ini, karena banyak ditemui dalam disiplin ilmu *qirā'at*. Teori ini lebih dipilih mengingat ia merupakan hasil pengamatan yang cermat menyangkut perbedaan yang terjadi dalam semua *qirā'at* yang ada yang semuanya kembali kepada tujuh bentuk tersebut.

***Qirā'at* Perspektif Orientalis dan Syiah**

1. Theodore Noldeke

Dalam masalah *qirā'ah*, kritik utama orientalis adalah bahwa dalam Al-Qur'an terdapat kontradiksi bacaan (*contradictive recitation*) dan bukannya keragaman bacaan (*variative recitation*). Perbedaan cara baca dalam Al-Qur'an itu bagi orientalis seperti Ignac Goldziher dan Arthur dinilai sebagai bentuk inkonsistensi Al-Qur'an dan kekacauan. Pendapat ini sebetulnya telah sejak awal disampaikan oleh Noldeke dalam karyanya *the History of The Qur'an* dan diikuti oleh Goldziher. Kritik utama Noldeke secara ringkas bisa dikelompokkan menjadi dua bagian: (1). Al-Qur'an tidak memiliki tanda huruf (نقطة الإعجام) sehingga memungkinkan bagi setiap orang yang membaca sesuai dengan bunyi huruf yang

diinginkannya; (2). Al-Qur'an tidak memiliki tanda baca (نقطة الإعراب) sehingga setiap orang dimungkinkan untuk membaca sesuai harakat yang diinginkannya. (Goldziher, t.t: 8-9).

2. Ignaz Goldziher

Ignaz Goldziher, seorang Yahudi asal Hungaria dan pernah menjadi mahasiswa di al-Azhar Mesir, menjelaskan dengan mendetail mengenai penyebab perbedaan *qirā'at*. Goldziher menyatakan:

"Lahirnya sebagian besar perbedaan qirat tersebut dikembalikan pada karakteristik tulisan arab itu sendiri yang bentuk huruf tertulisnya dapat menghadirkan suara (vokal) pembacaan yang berbeda, tergantung pada perbedaan tanda titik yang diletakkan diatas bentuk huruf atau dibawahnya serta berapa jumlah titik tersebut. Demikian halnya pada ukuran-ukuran suara (vokal) pembacaan yang dihasilkan, perbedaan harakat-harakat (tanda baca) yang tidak ditemukan batasannya dalam tulisan Arab yang asli memicu perbedaan posisi *i'rāb* (kedudukan kata) dalam sebuah kalimat, yang menyebabkan lahirnya perbedaan makna (*dalālah*). Dengan demikian, perbedaan karena tidak adanya titik (tanda huruf) pada huruf-huruf resmi dan perbedaan karena harakat yang dihasilkan, disatukan, dan dibentuk dari huruf-huruf yang diam (tidak terbaca) merupakan faktor utama lahirnya perbedaan qiraat dalam teks yang tidak punya titik sama sekali atau yang titiknya kurang jelas."

Untuk memperkuat gagasannya, Goldziher mengajukan sejumlah contoh yang ia bagi ke dalam dua bagian, yaitu:

a. Perbedaan karena ketiadaan titik pada bentuk huruf tertulis.

ونادى أصحاب الأعراف رجالا يعرفونهم بسيماهم قالوا ما أغنى عنكم جمعكم وما كنتم تستكبرون

Menurut Goldziher, sebagian sarjana (ulama) qiraat membaca lafadz تستكبرون yang tertulis dengan huruf ba' (dengan satu titik) dengan bacaan تستكثرون yaitu dengan huruf tsa' (bertitik tiga) (Goldziher, n.d.).

وهو الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته

Kata بشرا dibaca dengan huruf *nun* sebagai ganti dari *ba'*, sehingga menjadi نشرا (Goldziher, n.d.).

وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَّوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ

Menurut Goldziher, sebagian membacanya إياه dan sebagian lagi membacanya mengikuti riwayat al-Hammad أباه (Goldziher, n.d.).

b. Perbedaan karena *ḥarakat*, salah satu contohnya:

ما تنزل الملائكة إلا بالحق وما كانوا إذا منظرين

Goldziher menjelaskan dengan mengikuti perbedaan bacaan diantara sarjana *qirā'at* pada lafadz yang menunjukkan turunnya malaikat, apakah itu نُزِّل atau تَنَزَّل atau diturunkan تُنَزَّل maka secara praktis menunjukkan bahwa sebuah pengamatan yang obyektif mengenai perbedaan *ḥarakat*, turut berperan dalam menyebabkan munculnya perbedaan *qirā'at*.

Mengenai sabda Rasulullah Saw atas diturunkannya Al-Qur'an dengan tujuh huruf, Goldziher berkomentar:

"Dalam maknanya yang sahih mengenai hadis tersebut, para ulama Islam tidak memiliki kesepakatan yang jelas di kalangan ulama, hadis ini terdiri dari 35 bentuk penafsiran, yang kesemuanya itu sama sekali tidak terkait dengan perbedaan qiraat. Hanya saja banyaknya perubahan dalam teks Al-Qur'an pada masa awal mendorong munculnya penafsiran bahwa makna huruf dalam konteks ini adalah *qirā'at*, dan penggunaan hadis tersebut menunjukkan adanya pembenaran yang terikat dengan sebagian aturan dan syarat-syarat *qirā'at* yang berlaku."

Pendapat Goldziher diatas menunjukkan bahwa tidak adanya penafsiran yang pasti mengenai hadis tujuh huruf menunjukkan tidak sepakatnya para ulama.

3. Arthur Jeffery

Senada dengan itu, Arthur Jeffery berpendapat bahwa kekurangan tanda titik dalam mushaf Usmani berarti merupakan peluang bebas bagi pembaca memberi tanda sendiri sesuai dengan konteks makna ayat yang ia fahami. Lebih jelasnya ia mengatakan: "Dihadapkan dengan teks konsonantal yang gundul, *qāri'* pasti harus menafsirkannya. Ia harus menentukan apakah sebuah *sin* tertentu itu adalah *syin* atau *sin*, *shad* atau *dhad*, *qaf* dan lain sebagainya; dan ketika ia telah menetapkan itu, ia selanjutnya harus menentukan apakah membaca bentuk kata kerja sebagai aktif atau pasif, apakah memperlakukan sebuah kata tertentu sebagai kata kerja.

4. Regis Blachere

Blachere menganggap bahwa di zaman masyarakat Muslim terdahulu, mengubah sebuah kata dalam ayat Al-Qur'an untuk mencari kesamaan sangatlah dibolehkan. R. Blachere mengemukakan pandangannya mengenai hal ini, ia mengatakan: "Selama rentang waktu yang dimulai dari pembaiatan Ali bin Abi Thalib tahun 35 H, sampai waktu pembaiatan khalifah kelima Dinasti Umawiyah, Abdul Malik bin Marwan, tahun 65 H, semua konsepsi tentang masalah bacaan dengan makna saling bertentangan. Otoritas Mushaf Utsmani telah tersebar di seluruh wilayah Islam. Hal ini diperkuat dan didukung dengan otoritas orang-orang yang ikut terlibat dalam penulisannya. Mereka menduduki jabatan-jabatan strategis di wilayah Syam. Boleh jadi perbaikan yang dilakukan Utsman saat itu menjadi suatu kebutuhan yang mendesak. Akan tetapi, bagi sebagian kaum muslimin, yang penting bukanlah teks al-Qur'an dan huruf-hurufnya, tapi justru ruhanya. Berpijak dari sini, maka pemilihan huruf dalam *qirā'at* yang terdiri dari kata-kata sinonim menjadi hal yang diperbolehkan dan tidak menjadi fokus perhatian."

Tidak dipungkiri lagi bahwa konsep *qirā'at* dengan makna adalah konsep yang paling berbahaya. Sebab, konsep ini menyerahkan kepada kehendak setiap orang untuk menentukan teks. Sementara kita tahu, bahwa kata sinonim itu bukanlah wahyu yang diturunkan kepada pemilik mushaf yang berbeda-beda itu. Hal tersebut hanyalah pendapat pribadi dari si pemilik mushaf-mushaf tersebut. Setelah roda waktu berputar, maka masuklah unsur-unsur non Arab ke dalam komunitas Islam. Pandangan-pandangan mereka pun berbeda dan sangat banyak, hingga akhirnya muncullah sekelompok orang yang berpegang teguh pada Mushaf Utsmani.

Yang paling berbahaya dari statemen R. Blachere di atas adalah, ia menganggap kaum muslimin lebih mementingkan ruh Al-Qur'an, bukan huruf dan teksnya. Menurutnya, inilah yang menyebabkan lahirnya *qirā'ah* dengan makna selama rentang waktu antara tahun 35-65 H. Faktanya dengan izin ini setiap orang dapat membaca Al-Qur'an dengan tujuh huruf adalah *rukhsah* (dispensasi) yang

bersifat temporal pada masa Nabi, yang diberlakukan karena faktor kondisi saat itu, sehingga dengan izin ini setiap orang dapat membaca Al-Qur'an sesuai dengan kemampuannya. Kondisi ini telah berakhir berkat jasa Utsman bin 'Affan yang telah mengumpulkan Al-Qur'an dalam satu Mushaf.

Menurut Blachere, banyak unsur-unsur non Arab yang telah masuk ke dalam masyarakat Islam, sehingga hal ini menambah *qirā'ah* dengan makna. Mengenai masalah ini, ia memiliki dua pandangan. Pertama, ia berpandangan bahwa sebagian bacaan Al-Qur'an timbul karena tindakan seseorang terhadap unsur-unsur non Arab. Kedua, Blachere menduga ada sekelompok orang yang menciptakan segi-segi bacaan berdasarkan mushaf utsmani.

Pendapat Blachere di atas sesuai dengan pandangan Goldziher, ia mengatakan: "Bersumber dari ketetapan Umar, yang menyatakan bahwa sesungguhnya Al-Qur'an adalah benar seluruhnya, dan sebuah riwayat yang menyatakan, "Sesuatu yang cukup memadai selagi ayat rahmat tidak dijadikan ayat azab, dan ayat azab dijadikan ayat rahmat." Artinya, selama hal ini tidak terjadi perbedaan yang prinsipil dalam makna lafadz. Dengan demikian maka yang lebih dikedepankan dalam tingkatan paling utama adalah makna yang dikandung oleh teks, bukan menjaga secara ketat qiraat tertentu. Ini merupakan pendapat terutama yang terkait dengan bacaan Al-Qur'an yang menggambarkan perkara ibadah formal yang bermuara pada pembolehan untuk membaca teks yang sesuai dengan makna yang terkandung di dalamnya meskipun tidak sesuai secara tekstual (*qirā'at* dengan makna)."

***Qirā'at* Perspektif Syiah**

1. Al-Sayyid Hasan Shadr

Beliau mengunggulkan *qirā'ah* 'Ashim karena berguru dan bermuara kepada Imam 'Ali bin Abi Thalib. Atas dasar ini tidak salah jika kemudian di dalam kitab *Tasis al-Syiah li Ulūm al-Islam* disebutkan bahwa 'Ashim adalah seorang Syiah "Ashim al-Kufi bin Abi al-Najud Bahdalah adalah Syiah dan salah seorang Qari yang tujuh. Ia

belajar dari Abi Abdurrahman Al-Sulami sahabat Ali bin Abi Thalib, yang sebelumnya telah disebutkan ke-Syiah-annya.” (Shadr, n.d.). Atas dasar ini dapat dipahami bahwa Ashim merupakan tokoh Syiah yang memperoleh qirā’ah-nya dari Imam Ali yang merupakan Imam Syiah melalui Abi Abdurrahman Al-Sulami yang juga Syiah. Sumbangsih Ashim terhadap dunia Islam tentu saja tidak kecil mengingat bahwa qirā’ah yang tersebar di dunia Islam saat ini didominasi oleh qirā’ah Hafsh dari Ashim.

2. Hadi Ma’rifah

Syiah menyetujui akan syarat sahnya qirā’ah, hal ini disampaikan oleh Ma’rifah (2011), didalam kitabnya *al-tamhīd fī ulūm al-Qur’ān*. Bahkan beliau menegaskan bahwa jika tidak ada salah satu syarat dari tiga syarat sahnya qiraah, maka qiraah tersebut adalah *qiraah syādzah*, tidak boleh dibaca, dipakai dalam bacaan shalat ataupun lainnya.

Tidak dapat dipungkiri bahwa antara Sunni dan Syiah memiliki beberapa sumber keilmuan atau pemahaman hadis yang berbeda. Kenyataan tersebut, tentunya berkonsekuensi pada hasil pemikiran atau sudut pandang dalam melihat suatu hal, dalam hal ini adalah *qira’at*. Berbicara mengenai hal tersebut, sebagai objek penelitian yang dilakukan, dapat ditemukan beberapa kesimpulan:

- a. Tidak ada perbedaan substantif antara Syiah dengan Sunni, sebagaimana isu yang berkembang bahwa Syiah memiliki versi Al-Qur’an tersendiri. Begitu juga dalam wilayah *qirā’at*, beberapa kalangan Syiah tetap membaca *qiraat sab’* atau *’asyr’*.
- b. Hadi Ma’rifah merupakan penyempurnaan dari pemikiran sebelumnya, terlebih tentang distingsi antara Al-Qur’an dan *qirā’at*. Perbedaan mendasar dari para ulama Syiah dan Hadi Ma’rifah adalah munculnya pembahasan *qirā’at* itu sendiri. Sebelumnya pendapat tentang *qirā’at* umumnya ditemukan dalam kajian tafsir, hadis, fiqh dan usul fiqh, sehingga analisis dan argumentasi tidak begitu kentara. Selain itu, para ulama Syiah masih memperbolehkan membaca *qirā’at sab’ah*, walau tidak menilai mutawatir. Sisi orisinalitas yang kentara dari pemikiran Hadi Ma’rifah, adalah hanya memilih qira’ah ‘Ashim riwayat Hafs dan tiga kaidah

untuk memilih qiraat itu sendiri. Ulama sebelumnya tidak menentukan kaidah, karena tidak membutuhkannya.

- c. Memilih *qiraah* 'Ashim riwayat Hafs, bisa dilihat sebagai bias ideologinya, penalaran deduksi dan pemahaman yang kontekstual sebagai karakter pemikiran Usuliyah. Tiga kaidah yang dicetuskan Hadi Ma'rifah, masih setema dengan kaidah umum yang digunakan kalangan Sunni, tetapi ada dari kaidah tersebut adalah yang bukan kepada konsep kemutawatiran Al-Qur'an yang dimanifestasikan dengan *nash* yang mutawatir dan asli, namun merujuk pada *nash* yang sudah bertitik dan berharakat. Sehingga tidak relevan untuk menilai *qirā'at* yang sudah ada sebelumnya.
- d. Implikasi dari pemikiran Hadi Ma'rifah, tentunya hanya membolehkan *qira'ah* 'Ashim riwayat Hafs baik dalam shalat atau di luar shalat, di mana ulama sebelumnya masih memperbolehkannya walau tidak diwajibkan. Begitu juga dengan kehujahan *qirā'at*, dimana ulama sebelumnya masih berbeda pendapat, sebagian ada yang memperbolehkan dan sebagian lain tidak memperbolehkannya. Dengan memilih *qirā'ah* 'Ashim, tentunya *qira'at* tersebut dapat dijadikan *hujjah*, karena bagian dari al- Qur'an.
- e. Alasan pandangan Hadi Ma'rifah bahwa *qirā'ah* 'Ashim yang ia pilih, mengingat bahwa *qirā'ah* 'Ashim adalah *qirā'ah* yang disepakati dan dipakai sampai saat ini oleh kebanyakan kaum muslimin, dan *qirā'ah* 'Ashim pula yang sanadnya sampai kepada Imam 'Ali (Ma'rifah, 2011).

Sebenarnya tidak salah juga alasan tersebut karena Al-Dzahabi mencatat bahwa *qirā'ah*-nya dari jalur Al-Sulami bersumber dari Imam Ali: "Dan diriwayatkan dari Hafsh bin Sulaiman Ashim berkata padaku: *qirā'ah* yang aku ajarkan kepada mu adalah *qirā'ah* yang aku peroleh dari Abi Abdurrahman al-Sulami, dari Ali Ra.", (Adz-Dzahabi, 2011).

Hadi Ma'rifah juga menambahkan beberapa kriteria yang mana sebuah qiraat dapat dijadikan kesepakatan umum untuk diterimanya suatu *qirā'ah*:

Pertama, kesepakatannya yang dikenal di antara semua kaum Muslimin baik pada substansi kata, tulisannya, dan pokok bahasannya. Itu semua menurut ikrar

umat Islam dari kalangan pendahulunya. *Kedua*, kesepakatannya dengan yang paling fasih dalam bahasa dan paling fasih dalam bahasa Arab, dan ini diketahui dibandingkan dengan aturan yang ditetapkan dengan pasti dari bahasa Arab klasik *Fushha*. *Ketiga*, tidak bertentangan dengan dalil-dalil yang *qath'i*, baik dalil yang rasional, *sunnah mutawatir*, maupun riwayat yang sahih yang diterima oleh para imam. Jika semua kondisi ini dibaca bersama, maka itu adalah bacaan yang dipilih (Adz-Dzahabi, 2011).

Menurut beliau juga mengijazahkan *qirā'ah* yang lemah dan menghubungkannya dengan era pertama adalah kejahatan terhadap Al-Qur'an dan merendahkan kebesaran Al-Qur'an yang berharga. Beliau juga menolak konsep *ta'ât al-Bazzi*, *idhgâm* Abu Amr, *nabr* al-Kisa'i, *mâd* Hamzah, dan banyak keragaman lainnya yang ditemukan oleh pembaca yang memesona Al-Qur'an, namun jauh dari keabsahan orang Arab, yang semestinya Al-Qur'an diturunkan pada bahasa mereka dan pada gaya bicara mereka yang fasih *fushha* mereka sehari-hari.

Bantahan Terhadap *Qirā'at* Perspektif Orientalis dan Syiah

Al-Qur'an jelas bukan merupakan karya tulis, oleh karenanya keinginan orientalis untuk menerapkan metode-metode filologi yang lazim digunakan dalam penelitian Bible amatlah keliru. Al-Qur'an merupakan mukjizat Nabi Muhammad untuk seluruh umat, kemudahan membaca Al-Qur'an merupakan salah satu bentuk kemukjizatan Al-Qur'an. Nabi Muhammad telah diberi izin untuk membacakan Al-Qur'an kepada umatnya dengan tujuh huruf.

Tradisi menghafal adalah sebuah keniscayaan tradisi bangsa arab zaman dahulu. Sebagai gambaran bahwa tradisi menghafal adalah tradisi utama masyarakat Arab saat itu. Abu Darda, seorang sahabat Nabi yang diutus untuk menjadi pengajar Al-Qur'an di Syam mengajarkan setidaknya 1.600 tabiin yang dibentuk dalam *ḥalaqah-ḥalaqah*, satu *ḥalaqah* terdiri dari 10 orang dengan satu asisten atau guru pembantu (Adz-Dzahabi, 2011).

Atas berbagai kritik orientalis terhadap *qirā'ah* ini para sarjana muslim telah banyak memberi bantahan dan jawaban. Sebagian besar memandang bahwa

ketidapkahaman orientalis terhadap keragaman *qirā'ah* adalah karena mereka hanya mempelajari perbedaannya dan tidak mempelajari kenapa itu berbeda. Selain itu, secara metodologis para orientalis melakukan kekeliruan yang fundamental dalam kritik mereka terhadap *qirā'ah*. Mereka tidak mempelajari *qirā'ah* dari sumber yang otoritatif dan tidak secara sistematis, tetapi lebih memilih mempelajari perbedaan *qirā'ah* secara acak sehingga keragaman *qirā'ah* dalam perspektif mereka adalah sesuatu yang sangat kacau dan tidak memiliki keterkaitan satu sama lain.

Terkait otensitas *qirā'ah*, kritik utama orientalis adalah bahwa perbedaan *qirā'ah* terjadi karena kesederhanaan tulisan arab pada masa itu yang kosong dari tanda huruf dan tanda baca, tetapi semua ini telah dijelaskan bahwa tradisi yang berlaku di arab saat wahyu diturunkan adalah tradisi lisan dalam hal ini menghafal bukan menulis, sehingga tulisan hanyalah alat bantu ke dua bagi proses menjaga otensitas Al-Qur'an.

Dalam kritiknya kaum orientalis melakukan kesalahan metodologis yang fatal dimana mereka mencoba menerapkan apa yang mereka lakukan terhadap Bibel. Penelitian kaum orientalis lebih pada penelitian teks dengan pendekatan historis dan lingustik-filologis. Pendekatan ini cocok dikembangkan pada masyarakat yang tumbuh dengan budaya tulisan bukan hafalan. Pendekatan yang tepat bagi masyarakat yang tumbuh dalam budaya lisan adalah pendekatan riwayat dan sanad. Memaksakan sebuah metode yang tidak tumbuh dalam masyarakat tersebut ibarat memakaikan baju pendeta kepada seorang ulama. A'dami mengatakan, studi orientalisme ibarat orang asing yang tidak mengenal isi rumah tiba-tiba datang dan mengajari penghuni rumah tentang rumahnya dan memaksakan bahwa caranya mendapatkan pengetahuan adalah yang paling benar. Sebuah penelitian dikatakan baik tidak hanya yang bersifat observatif tetapi juga partisipatif, merasakan langsung suasana kebatinan dan suasana keilmuan dari sebuah disiplin ilmu.

Kata inkonsisten dan kacau menunjukkan adanya kontradiksi. Ini dibantah oleh salah satu pakar qiraah 'Abd al-Fattah al-Qadhi. Menurutnya, bila diperhatikan dengan teliti maka perbedaan *qirā'ah* tidak lepas dari dua kondisi.

Pertama, berbeda dua *qirā'ah* tapi kandungan maknanya الصراط dengan الصراط juga seperti kata يحسب dan يحسب. Kedua, berbeda dua *qirā'ah* dan juga maknanya, tetapi perbedaan tersebut bukanlah perbedaan kontradiktif melainkan perbedaan variatif yang bisa digabungkan dan memperkuat makna seperti kata ننشرها yang berarti menghimpun yang berserakan dengan ننشرها yang berarti menghidupkan setelah mati. Contoh lain seperti kata أزلهما yang bermakna membuat terjatuh dan أزالهما yang berarti menjauhkan. Perbedaan menurut Ibnu Qutaibah ada dua, variatif dan kontradiktif dan yang kontradiktif mustahil terjadi, (Al-Qâdhi, n.d.).

Goldziher mengatakan tidak pernah ada sebelumnya upaya penyatuan mushaf kecuali hanya dari segelintir orang saja (Goldziher, n.d.). Tentu ini kritik terhadap Utsman bin 'Affan yang dinilainya telah banyak menghilangkan naskah mushaf dengan membakarnya sebagai upaya penyatuan mushaf. Kritik ini ahistoris, seandainya Utsman ingin menyatukan mushaf tentu dibuatnyalah mushaf itu satu salinan saja dan tidak dibuatnya beberapa salinan yang berbeda yang kemudian dikirim ke berbagai wilayah. Apa yang dilakukan Usman bukanlah untuk menyatukan bacaan Al-Qur'an saja, tetapi untuk menyatukan kaum muslimin pada bacaan al-Qur'an yang mutawatir dan sesuai dengan 'ardah akhirah atau bacaan terakhir yang dibacakan Rasulullah kepada tim penulis wahyu sehingga tidak ada lagi sahabat yang membaca dengan bacaan yang sudah dimansukh.

Goldziher sebagaimana Noldeke, menganggap perbedaan *qirā'ah* karena faktor tulisan Arab yang tidak memiliki tanda huruf dan tanda baca. Pendapatnya ini terbalik dengan apa yang dipahami sarjana muslim dimana tulisan mengikuti riwayat dan bukan (الرسم تابع للرواية) sebaliknya. Catatan sejarah yang direkam dalam hadis-hadis lebih bisa dipertanggungjawabkan daripada sebuah asumsi. Hadis-hadis secara jelas dan tegas menunjukkan bahwa perbedaan bacaan itu telah terjadi sebelum kodifikasi Usman, Abu Bakar, bahkan sejak Al-Qur'an tersebut masih

diturunkan dalam rangka mempermudah kaum muslimin. Sebagai gambaran bisa kita lihat pada kutipan salah satu hadis di bawah ini, diriwayatkan oleh Abdullah bin Abbas bahwa Rasulullah bersabda:

أَقْرَأَنِي جِبْرِيلُ عَلَى حَرْفٍ، فَلَمْ أَزَلْ أَسْتَرِيدُهُ حَتَّى انْتَهَى إِلَى سَبْعَةِ أَحْرَافٍ

“Jibril membacakan pada Al-Qur’an dengan satu model, maka aku pun terus meminta menambahkannya sampai tujuh model.” (H.R. Bukhari)

Dalam masalah korelasi antara *rasm* dan *qirā’ah* ini, Ahmad Fatoni telah menuangkannya dalam disertasi yang berjudul *Keterkaitan Ragam Qiraat dengan Rasm Usmani serta Implikasinya terhadap Penerbitan Mushaf dan Penafsiran Al-Qur’an*.

Imam ‘Ashim yang di klaim adalah seorang tokoh Syiah yang belajar kepada Abu Abdurrahman as-Sulami lalu kemudian belajar kepada Imam ‘Ali bin Abi Thalib, pada kenyataannya disejumlah literatur dan juga diberbagai sanad bahwa Imam ‘Ashim tidak hanya berguru kepada Abu Abdurrahman Al-Sulami, tapi beliau juga berguru kepada tiga orang Tabi’in, yaitu Abu Abdurrahman Al-Sulami, Zir bin Hubaisy, Sa’ad bin Ilyas Al-Syaibani. Secara transmisi sanad beliau menempati posisi ketiga setelah Nabi Muhammad. Berikut adalah transmisi sanadnya yang bersambung secara muttasil kepada Nabi Muhammad:

1. Al-Sullami belajar kepada lima sahabat; Ustman, Abdullah bin Mas’ud, Ubay bin Ka’ab, Ali bin Abi Thalib dan Zaid bin Tsabit. Mereka belajar langsung dari Nabi Muhammad.
2. Zir bin Hubaisy belajar kepada Abdullah bin Mas’ud dari Nabi Muhammad.
3. Al-Syaibani belajar kepada Abdullah bin Mas’ud dari Nabi Muhammad.

Kami penulis juga menemukan adanya ketidak konsistenan dari Hadi Ma’rifah yang pada satu sisi beliau mengakui keberadaan perbedaan *qirā’at* dan juga sepakat akan syarat sahnya *qirā’at* menurut Sunni, namun beliau menolak *qirā’at* lain yang mana sudah disepakati akan mutawatirnya *qirā’at* tersebut. Beliau tidak menyetujui adanya kaidah *taqdim* dan *ta’khir* yang tidak sesuai dengan Mushaf saat ini yang sudah disepakati dan dibaca oleh kebanyakan kaum muslimin. Dalam

firman Allah *فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ* pada Q.S. al-Taubah ayat 111, *Qirā'at* Hamzah dan Kisa'i membaca dengan mendahulukan *maf'ul* terlebih dahulu baru kemudian *fa'il*. Menurutny hal tersebut tidak sesuai dengan kaidah tempat suatu kata dalam mushaf. Beliau menyamakan hal itu dengan *qirā'ah* Abi Bakr pada lafadz *وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ* yang mana *qirā'at* yang shahih dan diterima adalah yang masyhur, dan selain itu adalah bathil karena menyelisihi rasm dan kesepakatan kaum muslimin menurut beliau.

Hadi Ma'rifah secara tidak langsung menolak kesepakatan para ulama tentang mutawatirnya suatu *qirā'at*, beliau hanya melihat dalam kondisi mushaf yang ada pada saat ini saja yang sudah bertitik dan berharakat. Hadi Ma'rifah juga menolak akan kaidah *sab'atu ahruf* diantaranya adalah bentuk *taqdim* dan *ta'akhir* yang pada akhirnya ini adalah sebuah penyimpangan terhadap kesepakatan para ulama yang mengerucutkan penafsiran *sab'atu ahruf* kepada tujuh bentuk (*wajh*).

KESIMPULAN

Madzhab Sunni tentang *qirā'at Al-Qur'ān* yang merupakan pemikiran yang paling masyhur di kalangan kaum muslimin. Kalangan Sunni berpendapat *qirā'at* dalam Al-Qur'an sah dan legal untuk dibaca tilawahnya dengan ketentuan syarat-syarat berikut: (1). Sanadnya *ṣaḥīḥ* dan *mutawātir*; (2). Sesuai dengan kaidah bahasa Arab; (3). Sesuai dengan *rasm utsmani*. Singkatnya, madzab Sunni telah mengakui keberadaan *qirā'at* yang sah dan legal untuk dibaca. Ini pemikiran yang paling masyhur di kalangan kaum muslimin.

Kajian orientalis terhadap *qirā'at* jelas merupakan usaha untuk memberikan keraguan kepada umat Islam terhadap otentisitas mushaf utsmani. Berbagai pandangan orientalis mengenai *qirā'at*, baik itu pandangan mereka mengenai lahirnya ragam *qirā'at*, kemudian *qirā'at* dengan makna, maupun mengenai *qirā'at* dengan Mushaf Utsmani jelas dipenuhi dengan kekeliruan. Orientalis telah salah dalam memandang Al-Qur'an, mereka tetap menyamakan kedudukan Al-Qur'an dengan *bible* yang mana sangat jauh berbeda. Al-Qur'an telah jelas bahwa lafadz dan

maknanya dari Allah. Bukan seperti anggapan mereka yang beranggapan bahwa Al-Qur'an dari Muhammad untuk menandingi syair-syair Arab di masa itu.

Adapun diantara pandangan-pandangan orientalis terhadap Al-Qur'an adalah sebagai berikut:

1. Pandangan orientalis terhadap teks Al-Qur'an yang menganggap bahwa Al-Qur'an adalah dokumen tertulis atau teks, istilah yang selalu mereka pakai adalah "*writing*" dan "*reading the text*" (tulisan dan pembacaan dari teks tertulis). Berbeda dengan pandangan ilmuan Muslim yang mengatakan bahwa Al-Qur'an adalah bacaan dari hapalan atau "*recitation from memory*".
2. Kesalahpahaman sarjana orientalis mengenai *rasm* dan *qirā'at*, sebagaimana diketahui bahwa tulisan Arab atau *khat* mengalami perkembangan. Pada kurun awal sejarah Islam, Al-Qur'an ditulis "*gundul*". Disinilah orientalis telah gagal paham dan keliru sehingga menyimpulkan bahwa kegundulan teks tersebutlah yang mengakibatkan berbedanya variasi bacaan sehingga Al-Qur'an dapat dibaca sesuka hati.
3. Pada prinsipnya Al-Qur'an diterima dan diajarkan melalui hafalan. Al-Qur'an juga dicatat dengan menggunakan berbagai medium tulisan. Sampai wafatnya Rasulullah, hampir semua catatan-catatan awal milik pribadi para sahabat nabi dan karena itu berbeda kualitas dan kuantitasnya satu sama lain.

Adapun dari kalangan ulama syiah, adanya ketidakkonsistenan dari mereka tentang pengetahuan *qirā'at* secara menyeluruh, di satu sisi mereka menyetujui akan syarat sahnya *qirā'at*, tapi di beberapa kasus tidak menyetujuinya. Juga klaim mereka terhadap ulama Ahlu al-Sunnah yang dianggap Syiah karena berguru dan bermuara kepada sahabat 'Ali, ini yang membuat di antara mereka mengunggulkan *qirā'ah* Hafs 'an Ashim dibandingkan yang lainnya. Padahal telah kami jabarkan bahwa guru mereka bukan hanya bermuara pada Imam 'Ali saja, juga bermuara pada sahabat yang lainnya.

Dengan adanya tarjih dan hanya menerima pada satu *qirā'ah* saja. Secara tidak langsung ini meniadakan *qirā'ah* lainnya, yang padahal *qirā'ah* lainnya yang

mutawatir telah diakui keabsahannya dari segi syarat sah qirā'ah dan juga boleh diamalkan.

Semoga tulisan ini menambah khazanah wawasan keilmuan kita tentang disiplin ilmu *qirā'at*, yang mana di dalam ilmu ini sendiri mempunyai berbagai macam pandangan dari para ilmuwan sarjanawan baik dari kalangan Sunni, Syiah dan Orientalis.

DAFTAR PUSTAKA

- Adz-Dzahabi, A. A. M. bin A. (2011). *Ma'rifat al-Qurrâ al-Kibâr. Muassasah al-Risalah*.
- Ahmad Fathoni. (2009). *Kaidah Qira'at Tujuh*. Jakarta: Institut PTIQ & Institut Ilmu Al Qur'an dan Darul Ulum Pres Jakarta.
- Al-Bina, A. ibn M. ibn A. S. (1427). *Ithaf Fudhala' al-Basyar fi al-Qira'at al-Arba'ah Asyr*. Libanon: Dar al-Kutub al- Ilmiyah.
- Al-Qâdhi, A. F. (n.d.). *Târikh al-Mashâhif*.
- Al-Qattan, M. (n.d.). *Mabahits fî Ulûm al-Qur`ân*.
- An-Nuwairi, M. ibn M. ibn M. M. (1424). *Syarh Thayyibah an-Nasyr fi al-Qira'at al-Asyr*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- As-Shabûni, M. A. A. (1930). *At-Tibyân Fî ulûm al-Qur`ân*. Damaskus: Maktabah Al Ghazali.
- As-Suyûthi, A. bin A. B. J. (1934). *al-Itqân fî Ulûm al- Qur`ân*. Mesir: al-Haiah al-Mishriyah li al-Kitâb.
- Goldziher, I. (n.d.). *Madzâhib at-Tafsîr al-Islâmi*.
- Habsy, M. (1419). *al-Qira'at al-Mutawatirah wa Atsaruhâ fî Rasmi al- Qur`ani wa al-Ahkami as-Syar'iyah*. Damaskus: Dar-al-Fikar.
- Ma'rifah, M. H. (2011). *at-Tamhîd fî Ulûm al-Qur`ân*. Beirut: Dâr at-Ta'âruf lil Matbû'ât.
- Salim, M. (2017). *Ilmu Qira'at Kaidah-kaidah Ushuliyyah Tujuh Imam Qira'at Menurut Thariq Asy-Syatibiyy*.
- Shadr, A.-S. H. (n.d.). *Ta'sis al-Syî'ah li Ulûm al-Islâm*.
- Zarkasyi, A. (2006). *al-Burhan Fî ulûm al-Qur`ân*. Kairo: Darul Hadits.