

## PANDANGAN ORIENTALIS TERHADAP QIRO'AT AL-QUR'AN

### Hamnah

Institut Agama Islam Sultan Muhammad Syafuiddin Sambas, Indonesia  
hamnahyusuf9@gmail.com

### Abstract

Orientalist studies of qirâ'at are clearly an attempt to give Muslims doubts about the authenticity of the Ottoman manuscripts. Various orientalist views regarding qirâ'at, whether they are regarding the birth of various qirâ'at, then qirâ'at with meaning, as well as regarding qirâ'at with the Ottoman manuscripts are clearly filled with errors. The efforts made by the orientalists in destroying the authenticity of the Ottoman manuscripts still did not produce the results they had hoped for. Allah has guaranteed the authenticity of the Qur'an with all its aspects, therefore, orientalist efforts in destroying the belief of Muslims in the Qur'an will still be in vain.

**Keywords:** Orientalist, Qiro'at, Al-Quran.

### Abstrak

Kajian orientalis terhadap qirâ'at jelas merupakan usaha untuk memberikan keraguan kepada umat Islam terhadap otentisitas mushaf utsmani. Berbagai pandangan orientalis mengenai qirâ'at, baik itu pandangan mereka mengenai lahirnya ragam qirâ'at, kemudian qirâ'at dengan makna, maupun mengenai qirâ'at dengan mushaf utsmani jelas dipenuhi dengan kekeliruan. Upaya yang dilakukan orientalis dalam merusak keotentikan mushaf utsmani tetap tidak membuahkan hasil yang mereka harapkan. Al-Qur'an dengan segala aspeknya telah Allah jamin keotentikannya, oleh karena itu, usaha orientalis dalam merusak keyakinan umat muslim terhadap al-Qur'an tetap akan sia-sia..

**Kata Kunci:** Orientalis, Qiro'at, Al-Quran.

### Pendahuluan

Perhatian ilmiah orientalis terhadap al-Qur'an bermula dengan kunjungan Petrus Venerabilis, kepala Biara Cluny, ke Toledo pada perempatan kedua abad ke-XII (Taufik Adnan Amal, 1990). Ia membentuk dan membiayai suatu team penerjemah yang ditugaskan menerjemahkan serangkaian teks Arab yang secara keseluruhan akan merupakan pijakan ilmiah bagi para missionaris Kristen yang berurusan dengan Islam. Hasil kerja team ini dikenal sebagai *Cluniac Corpus*, yang kemudian tersebar luas, tetapi tidak digunakan secara

menyeluruh, hanya bagian-bagian yang memiliki manfaat langsung dan berguna dalam polemik yang dieksploitasi serta dikutip tanpa komentar (Taufik Adnan Amal, 1990).

Asumsi dasar para orientalis menggugat al-Qur'an dilatarbelakangi dua hal, *pertama*, kekecewaan orang Kristen dan Yahudi terhadap kitab suci mereka. *Kedua*, disebabkan oleh kecemburuan mereka terhadap umat Islam dan kitab suci al-Qur'an. Mayoritas cendekiawan Kristen sudah lama meragukan otentisitas Bibel. Karena pada kenyataannya Bibel yang ada di tangan mereka sekarang ini terbukti tidak asli. Terlalu banyak campur-tangan manusia di dalamnya, sehingga sulit untuk membedakan mana yang benar-benar wahyu dan mana yang bukan. Sebagaimana ditegaskan oleh Kurt Aland dan Barbara Aland:

*Until the beginning of the fourth century, the text of the New Testament developed freely.... Even for later scribes, for example, the parallel passages of the Gospels were so familiar that they would adapt the text of one gospel to that of another. They also felt themselves free to make corrections in the text, improving it by their own standard of correctness, whether grammatically, stylistically, or more substantively* Kurt Aland and Barbara Aland, 1995).

Kekecewaan itulah yang mendasari para orientalis menyebar isu adanya keterpengaruhan al-Qur'an dari tradisi mereka dan menganggap kodifikasi al-Qur'an belum final, mereka berasumsi adanya kemungkinan kekurangan atau ketertinggalan ayat dalam mushaf Usmani. Kekecewaan itulah yang mendasari para orientalis menyebar isu adanya keterpengaruhan al-Qur'an dari tradisi mereka dan menganggap kodifikasi al-Qur'an belum final, mereka berasumsi adanya kemungkinan kekurangan atau ketertinggalan ayat dalam mushaf Usmani (Sahiron Syamsuddin, dkk. 2003).

Penelitian ini membahas tentang orientalis dan pandangan Orientalis terhadap qira'at al-Qur'an. Kajian dari penelitian ini menggunakan kajian literatur yang mana literatur yang diambil sesuai dengan pokok pembahasan dan di analisis secara mendalam sehingga dapat diambil kesimpulan dan temuan dalam penelitian. Literatur yang diambil baik dari buku, artikel jurnal baik nasional maupun internasional dan literatur lainnya. (Phillippi & Lauderdale, 2018; Marshall dkk., 2013; Bengtsson, 2016).

## **Hasil dan Pembahasan**

### **Pengertian Orientalis**

Kajian tentang orientalis tidak dapat dipisahkan dari studi tentang orientalisme. Orientalisme berasal dari kata *orient* dan isme. Dalam bahasa Inggris, kata *Orient* berarti *direction of rising sun (arah terbitnya matahari)* (Maufur, Musthafa, 1995). Secara geografis, kata *orient* berarti dunia timur dan secara etnologis berarti bangsa-bangsa timur (Sou'yb, Joesoef, 1985). Secara luas, kata *orient* juga berarti wilayah yang membentang dari kawasan Timur Dekat (Turki dan sekitarnya) hingga Timur Jauh (Jepang, Korea, Cina) dan Asia Selatan

hingga republik-republik muslim bekas Uni Sovyet, serta kawasan Timur Tengah hingga Afrika Utara Maufur, Musthafa, 1995). Adapun istilah isme berarti aliran, pendirian, ilmu, paham, keyakinan dan sistem. Dengan demikian, secara etimologis, orientalisme bisa diartikan ilmu tentang ketimuran atau studi tentang dunia timur (Idri, 1995).

Secara terminologis, Edwar Said memberikan tiga pengertian dasar orientalisme, yaitu: (1) sebuah cara kedatangan yang berhubungan dengan bangsa-bangsa Timur berdasarkan tempat khusus Timur dan pengalaman Barat Eropa; (2) sebuah gaya pemikiran berdasarkan ontologi dan epistemologi Barat pada umumnya; dan (3) sebuah gaya Barat untuk mendominasi, membangun kembali, dan mem-punyai kekuasaan terhadap Timur (Edwar Said, 1994). Dari beberapa pengertian tadi, maka orientalis berarti orang yang mengkaji dunia ketimuran, yang dalam perkembangannya me-ngalami penyempitan menjadi dunia Islam. Dalam hal ini, ada pendapat yang mem-batasi pengertian orientalis itu pada orang-orang Barat saja, di samping pendapat lain yang tidak membatasinya pada kelompok tertentu (Hasan Hanafi, 1981).

Berdasarkan analisis terhadap pendapat Edwar Said dapat dikatakan bahwa untuk menentukan seseorang itu orientalis atau bukan terletak pada cara berpikrinya dalam mengkaji dunia Timur, bukan terletak pada aspek geografis pengkajiannya. Oleh karena itu, dapat diartikan bahwa orientalis adalah orang yang mengkaji dunia Timur (Islam) berdasarkan ontologis dan epistemologis Barat, tidak masalah ia orang Barat atau bukan, muslim atau non muslim. Sebaliknya, orang yang mengkaji dunia Barat dengan menggunakan sudut pandang ketimuran dinamakan dengan oksidental. Sungguhpun demikian, lazimnya predikat orientalis itu disandangkan kepada orang Barat yang mempunyai minat mengkaji Islam khususnya dan dunia ketimuran umum-nya (Idri, 1995).

#### Pandangan Orientalis Terhadap Qiro'at Al-Qur'an

Dalam studi Ilmu Al-Qur'an dikalangan Orientalis, adanya "keragaman bacaan al-Qur'ân" menjadi satu pintu masuk untuk menggulirkan keraguan terhadap otentisitas teks Al-qur'ân (mushaf Utsmani). Salah seorang orientalis yang termasuk paling awal mengangkat masalah perbedaan qirâ'at dengan ortografi Mushaf Utsmani adalah Noldeke. Dalam pandangannya, tulisan Arab menjadi penyebab perbedaan Qira'at. Senada dengan Noldeke, Ignaz Goldziher juga demikian. Ia mengatakan bahwa qirâ'at teks al-Qur'ân yang berbeda-beda kadangkala mencerminkan satu titik orientasi yang mengingatkan bahwa teks al-Qur'an yang diterima secara luas sebenarnya bersandar pada keteledoran penyalin teks naskah sendiri.

Bagi Goldziher, dibukukannya cara baca serta pembukuan Qur'ân oleh khalifah Utsman bin Affân ra itulah yang memunculkan polemik seputar otentisitas mushaf Utsmânî. Seperti Noldeke dan Goldziher, di dorong oleh motivasi mengumpulkan qirâ'at lemah dan menyimpang, Gotthelf Bergstrasser

berupaya mengedit karya Ibn Jinni dan Ibn Khalawayh. Kemudian dilanjutkan oleh Arthur Jeffery, orientalis asal Australia yang pernah mengajar di American University Cairo dan menjadi guru besar di Columbia University ini, konon ingin merestorasi teks Al-Qur'ân berdasarkan Kitab *al-Mashabih* karya Ibn Abi Dawud as-Sijistani yang ditengarai merekam bacaan-bacaan (Qira'at) dalam beberapa mushaf tandingan' (Rival Codices) (Abdurrahman Badawi, 2003)

Demikian pendapat Noldeke, Goldziher, Bergstrasser dan Arthur Jeffery. Orientalis-misionaris ini telah terbiasa dengan kritis Bibel mereka, misalnya menghimpun varian bacaan Perjanjian Baru, seperti John Mill yang mengkaji kritis teks (textual criticism) perjanjian Baru dengan cara menghimpun varian bacaan dari manuskrip-manuskrip Yunani kuno, ragam versi teks Perjanjian Baru dari para Petinggi Gereja. Hasilnya, Mill dapat menghimpun sekitar 30.000 varian bacaan yang berbeda dengan textus receptus dalam versi bahasa Yunani kuno. Persoalannya ialah, adanya adopsi oleh cendekiawan muslim mengenai varian bacaan pada Perjanjian, khususnya di Indonesia. Dalam buku Metodologi Studi Al-Qur'an misalnya, menjelaskan bahwa, sebelum al-Qur'an dikodifikasi dan distandarisasikan Utsman, tidak banyak isu ragam bacaan yang muncul. Hal ini bisa dimaklumi karena ayat-ayat al-Qur'an lebih banyak dihafal ketimbang ditulis. Tapi, setelah ada penyeragaman, isu keberbagaian versi al-Qur'an tidak bisa lagi dibendung. Pemahaman mengenai qira'at ini jelas keliru. Padahal adanya kodifikasi dan standarisasi yang dilakukan Utsman bin Affan ra bukan menjadi penyebab munculnya qira'at (Abdurrahman Badawi, 2003).

Orientalis seperti Goldziher dan Jeffery telah keliru, yang menyimpulkan sendiri bahwa teks gundul inilah sumber *variant readings*— sebagaimana terjadi dalam kasus Bibel, serta keliru menyamakan qirâ'at dengan “*readings*”, padahal *qirâ'at* adalah “*recitation from memory*” dan bukan “*reading the text*”. jadi dalam hal ini kaidahnya adalah: tulisan harus mengacu pada bacaan yang diriwayatkan dari Nabi Saw (“*ar-rasmu tâbi'un li ar-rivâyah*”) dan bukan sebaliknya (Musthofa. Al-A'zami, 2005).

Kekeliruan ini diakibatkan dari asumsi yang keliru, yakni memperlakukan al-Qur'an sebagai karya tulis; *taking “the Qur'an as Text”*. Mereka lantas mau menerapkan metode-metode *filologi* yang lazim digunakan dalam penelitian Bible, seperti *historical criticism* (<http://www.newadvent.org/cathen/>) *source criticism form criticism* (Encyclopædia Britannica, 2007) dan *textual criticism* akibatnya mereka menganggap al-Qur'an sebagai karya sejarah (*historical product*), sekadar rekaman situasi dan refleksi budaya Arab abad ke 7 dan 8 Masehi (John Wansbrough, 1997) Mereka juga mengatakan bahwa mushaf yang ada sekarang ini tidak lengkap dan berbeda dengan aslinya.

Pada tahun 1937, kemudian muncul Arthur Jeffery yang ingin mendekonstruksi Mushaf Utsmani dan membuat mushaf baru. Orientalis Australia ini ingin merekonstruksi teks Al-Qur'an berdasarkan Kitab *al-Mashabih* karya Ibn Abi Dawud al-Sijistani yang ia anggap mengandung bacaan-bacaan

tandingan dalam mushaf (yang ia istilahkan dengan *'rival codices'*). Jeffery bermaksud meneruskan usaha Gotthelf Bergstraesser dan Otto Pretzl (Abdurrahman Badawi, 2003) yang pernah bekerja keras mengumpulkan berbagai foto lembaran-lembaran (*manuscript*) Al-Qur'an dan berbagai sumber seperti buku-buku tafsir, hadis, kamus *Qira'at* dengan tujuan membuat edisi kritis Al-Qur'an (tetapi gagal, karena semua arsipnya di Munich musnah saat Perang Dunia ke-II yang menghancurkan Jerman). Sejumlah besar bahan yang telah mereka himpun, musnah terkena bom tentara sekutu. Sampai meninggalnya Jeffrey dan Pretzl, proyek ambisius al-Qur'an edisi kritis tidak pernah terlaksana.

Seorang Orientalis lain, Gerd A. Puin mengklaim bahwa dia telah menemukan manuskrip lama di Yaman yang konon mengandung *qira'ah* yang lebih awal dari *qira'ah* tujuh yang terkandung dalam Mushaf Utsmani. Manuskrip tersebut mengandung *qira'ah* yang lebih banyak dari *qira'ah* tujuh, sepuluh, atau empat belas (Adnin Armas, 2003).

Ada beberapa hal yang perlu digarisbawahi dan diingat dalam menghadapi serangan orientalis, sekaligus membuktikan autentisitas al-Qur'an. **Pertama**, pada prinsipnya Al-Qur'an bukanlah "tulisan" (*rasm* atau *writing*) tetapi merupakan "bacaan" (*qira'ah* atau *recitation*) dalam arti ucapan dan sebutan. Baik proses turun-(pe-wahyuan)-nya maupun penyampaian, pengajaran dan periwayatan (transmisi)-nya dilakukan melalui lisan dan hafalan, bukan tulisan. Dari dahulu, yang dimaksud dengan "membaca" Al-Qur'an adalah "membaca dari ingatan" (*qara'a 'anzhabri qalbin; to recite from memory*). Adapun tulisan berfungsi sebagai penunjang semata. Sebab ayat-ayat Al-Qur'an dicatat, atau dituangkan menjadi tulisan di atas tulang, kayu, kertas, daun, dan lain sebagainya berdasarkan hafalan, bersandarkan apa yang sebelumnya telah tertera dalam ingatan sang *qari'/muqri'*. (Syamsuddin Arif, 2005).

**Kedua**, meskipun pada prinsipnya diterima dan diajarkan melalui hafalan, Al-Qur'an juga dicatat dengan menggunakan berbagai medium tulisan. Hingga wafatnya Rasulullah SAW, hampir seluruh catatan-catatan awal tersebut milik pribadi para sahabat Nabi, dan karena itu berbeda kualitas dan kuantitasnya satu sama lain. Karena untuk keperluan masing-masing (*for personal purposes only*), banyak yang menuliskan catatan tambahan sebagai keterangan atau komentar (tafsir/*glosses*) di pinggir atau-pun di sela-sela ayat yang mereka tulis. Baru kemudian, menyusul berkurangnya jumlah penghafal Al-Qur'an karena gugur di medan perang, usaha kodifikasi (*jam'*) pun dilakukan oleh sebuah tim yang dibentuk atas inisiatif Khalifah Abu Bakr as-Siddiq r.a hingga Al-Qur'an terkumpul dalam satu mushaf, berdasarkan periwayatan langsung (*first-hand*) dan *mutawatir* dari Nabi SAW.

Setelah wafatnya Abu Bakr r.a (13H/ 634M), mushaf tersebut disimpan oleh Khalifah Umar r.a sampai beliau wafat (23H/644M), lalu disimpan oleh Hafsah, sebelum kemudian diserahkan kepada Khalifah Utsman r.a. Pada masa inilah, atas desakan permintaan sejumlah sahabat, sebuah tim ahli sekali lagi

dibentuk dan diminta mendata kembali semua *Qira'at* yang ada, serta meneliti dan menentukan nilai kesahihan periwayatannya untuk kemudian melakukan standarisasi demi mencegah kekeliruan dan perselisihan (Ibrahim Al- Ibyariy, 1995).

**Ketiga**, salah-paham tentang *rasm* dan *Qira'at*. Sebagaimana diketahui, tulisan Arab atau *kebat* mengalami perkembangan sepanjang sejarah. Pada kurun awal Islam, Al-Qur'an ditulis "gundul", tanpa tanda-baca sedikit pun (Manna' Khalil al-Qattan, t.tp. t.th.). Sistem vokalisasi baru diperkenalkan kemudian. Meskipun demikian, *rasm* Utsmani sama sekali tidak menimbulkan masalah, mengingat kaum muslimin saat itu belajar Al-Qur'an langsung dari para sahabat, dengan cara menghafal, dan bukan dan tulisan. Mereka tidak bergantung pada manuskrip atau tulisan. (Muhammad Husein al-Zahabi, t.th.)

Jadi, orientalis seperti Jeffery dan Puin telah salah-paham dan keliru, lalu menyimpulkan sendiri bahwa teks gundul inilah sumber *variant readings* - sebagaimana terjadi dalam kasus Bibel serta keliru menyamakan *Qira'at* dengan "readings", padahal *Qira'at* adalah "recitation from memory" dan bukan "reading the text". Mereka tidak tahu bahwa dalam hal ini kaidahnya adalah bahwa tulisan harus mengacu pada bacaan yang diriwayatkan dari Nabi SAW ("ar-rasmu tab'iun li al-rimayah") dan bukan sebaliknya.

Orientalis juga salah-paham mengenai "rasm" Al-Qur'an. Dalam bayangan keliru mereka, munculnya bermacam-macam *Qira'at* disebabkan oleh *rasm* yang sangat sederhana itu, sehingga setiap pembaca bisa saja berimprovisasi dan membaca "sesuka-hatinya". Padahal ragam *Qira'at* telah ada lebih dahulu sebelum adanya *rasm*. Mereka juga tidak mengerti bahwa *rasm* Al-Qur'an telah disepakati dan didesain sedemikian rupa sehingga dapat mewakili dan menampung perbagai *Qira'at* yang diterima. Misalnya, dengan menyembunyikan (*badhf*) alif pada kata-kata berikut: 1) "m-l-k" (Q.S. 1: 4) demi Mengakomodasi *Qira'at* 'Asim, al-Kisa'i, Ya'qub dan Khalaf ("maalik" -panjang), sekaligus *Qira'at* Abu 'Amr, Ibnu Katsir, Nafi', Abu Ja'far, dan Ibnu 'Amir ("malik" -pendek) (Abu Hayyan al-Andalusi, 1422). 2) "y-kh-d-'-w-n" (Q.S. 2: 9) sehingga memungkinkan dibaca "yukhaadi'uuna" (berdasarkan *Qira'at* Nafi', Ibnu Katsir dan Abu 'Amr) dan "yakbada'uuna" (mengikuti *Qira'at* 'Ashim, al-Kisa'i, Ibnu 'Amir dan Abu Ja'far) (Syihabuddin Ahamad 1422). 3) "w-'-d-n-' " (Q.S. 2: 51) ditulis demikian untuk menampung *Qira'at* Abu 'Amr, Abu Ja'far, Ya'qub ("wa'adna" pendek, tanpa alif setelah waw) dan *Qira'at* Ibnu Katsir, 'Asim, Al-Kisa'i serta Ibnu 'Amir ("maa'adna" waw panjang, dengan alif) (Abu Hayyan al-Andalusi, 1422).

Jadi, pada prinsipnya, tidak ada *Qira'at mutawatir* yang tidak terwakili, semuanya telah ditampung oleh *rasm* Utsmani, sebab para ulama sepakat tentang syarat-syarat diterimanya sebuah *Qira'at* yaitu (Abu Hayyan al-Andalusi, 1422): *Pertama*, *isnad Qira'at* harus *mutawatir*. *Kedua*, *Qira'at* harus sejalan dengan kaidah-kaidah bahasa Arab, karena *Qira'at* yang *tsabitah* dan baku akan menjadi penguat bagi bahasa Arab dan bukan sebaliknya. *Ketiga*, Sesuai dengan *rasm* mushaf

Usmani atau sesuai dengan salah satu dari 6 masahif *rasm* Utsmani (yakni yang dikirim ke Mekkah, Basrah, Kufah, Dimashq, Madinah, dan yang disimpan oleh Khalifah Utsman r.a sendiri). harus selaras dengan *kebat* salah satu *masahif*, meskipun hanya kemungkinan. Karena pengucapan suatu kalimat yang sama dengan yang tertulis dapat saja sesuai dengan *rasm al-mushaf al-Utsmani*. Dan bisa juga itu hanya kemungkinan, karena apa yang kita ketahui bahwa *rasm al-mushaf* itu punya asal-usul yang khusus yang dapat dibaca lebih dari satu bacaan.

Dalam konteks ini, seperti (ملك يوم الدين) yang ditulis dengan *maliki* tanpa alif di seluruh *masahif*. Maka barang-siapa yang membacanya tanpa alif, itu sesuai dengan *rasm* secara determinatif (*tahqiqan*) dan barangsiapa yang membacanya dengan ملك dengan tambahan alif maka itu sesuai secara implikatif (*taqdiran*).

Di sini, yang dimaksud dengan syarat “sesuai dengan salah satu *masahif*rasm Utsmani” adalah “sesuai dengan *Qira’at* yang ditulis dalam mushaf tertentu, meskipun tidak pada yang lain” (Contohnya, Q.S 26:217). Dalam mushaf yang dikirim ke Madinah dan Syam (Damaskus) tertulis “*fa-tawakkal*” (dengan fa’-sesuai dengan *Qira’at* yang diriwayatkan oleh Nafi’, Ibnu ‘Amir, Abu Ja’far), sementara dalam mushaf yang lain (Mekkah, Basrah, Kufah) tertulis “*wa-tawakkal*” (dengan waw-mengikuti *Qira’at* ‘Ashim, Ibnu Kathir, Abu ‘Amru, dan al-Kisa’i). Perlu ditegaskan bahwa dalam kaitannya dengan orthografi mushaf ini, secara umum *Qira’at* yang diterima karena telah memenuhi tiga syarat di atas dapat dikategorikan sebagai berikut (Al-Suyuthi, 1996): 1) Dua *Qira’at* yang berbeda, tapi ditulis dengan salah satunya, seperti “s-r-t” (*siraat*), “y-b-s-t” (*yabsutu*), “m-s-y-t-r” (*musaytir*). Semuanya ditulis dengan sad, padahal aslinya *sin*, maka dibaca dengan sad sesuai *rasm*, dan juga dibaca dengan sin sesuai asal katanya. 2) Dua *Qira’at* atau lebih yang berbeda, tapi ditulis dengan satu bentuk rasm yang bisa menampung semuanya, seperti rasm “k-b/t-r” yang mewakili dua qira’at “*Qul fi-hima itsmun kabir/katsiir*” (Q.S. 2:219), sebab dalam rasm Utsmani semuanya ditulis tanpa titik, baris atau harakat. Contoh lainnya dalam Q.S. Al-Hujurat ayat 6 : rasm “f-t-b/th-y/b-n/t-w-” dapat menampung dua qiraat sekaligus: “*fa-tabayyanu*” dan “*fa-tathabbatu*” (Al-Suyuthi, 1996). 3) Kata atau kalimat dalam *Qira’at* yang mengandung tambahan atau pengurangan dan tidak mungkin ditulis dua kali atau lebih karena akan tercampur dan dapat mengacaukan. Misalnya (Q.S. 26 : 217) tersebut di atas. Contoh lainnya dalam Q.S. 2 : 132, di mana terdapat dua *Qira’at* : “*wa massa bibi*” dan “*wa awsa*.” Yang pertama dibaca oleh selain Nafi’, Ibnu ‘Amir dan Abu Ja’far, sehingga dalam mushaf yang dikirim ke Syam dan Madinah tertulis: “*wa awsa*”, sementara dalam mushaf yang dikirim ke Kufah dan Basrah ditulis tanpa alif, “*wa washshaa*”. (Al-Suyuthi, 1996).

Yang masuk kategori ketiga cukup banyak. Sebagaimana ditegaskan oleh Prof. Dr. Sha’ban Muhammad Ismail dan Universitas al-Azhar, jumlah *Qiraat* yang ditulis dengan *rasm* berbeda-beda dalam mushaf Utsman, tanpa pengulangan, mencapai 58 kata. Dari sini jelas, *masahif* yang dikirim oleh

Khalifah Utsman r.a ke berbagai kota itu beragam *rasm*-nya, sesuai dengan bacaan Sahabat yang diutus untuk mengajarkannya. (Al-Suyuthi, 1996).

Bisa saja seorang imam atau periwayat membacanya sesuai dengan riwayat dan rasm yang ada di mushaf kota lain. Contoh-nya, Imam Hafsh di Kufah membaca Q.S. az-Zukhruf: 71, “*tashtabiibial-anfus*” (dengan dua ha), seperti tertera dalam mushaf Madinah dan Syam, padahal dalam mushaf Kufah tertulis dengan satu ha (“*tashtabihi*”). Hal ini dibolehkan mengingat salah satu syarat diterimanya sebuah *Qira’at* adalah sesuai dengan salah satu *rasm* al-mushaf al-Utsmani. Sebaliknya, jika suatu *Qira’at* tidak tercatat dalam salah satu al-mushaf al-Utsmani, *Qira’at* tersebut dianggap ‘shadh’ dan tidak dapat diterima, karena bertentangan dengan *rasm* yang disepakati, rasm yang telah menampung dan mewakili semua *Qira’at mutawatir*. Ini berarti *Qira’at* yang tidak dilengkapi dengan tiga syarat di atas dikategorikan sebagai *al-Qira’at al-shadzah*. Jika demikian halnya, maka improvisasi para orientalis seperti Jeffrey, Puin, Luxenberg *wa man tabi ‘ahum* dianggap *a fortiori* batal, karena tidak dibuktikan secara ilmiah.

Christoph Luxenberg yang bernama asli Ephraem Malki, warga negara Jerman asal Lebanon, penganut fanatik Kristen (*Syriac Orthodox*), memperoleh M.A. dan Dr. Phil dalam bidang Arabistik, Pada 28 Mei 2003 yang lalu dia sempat diundang memberi kuliah umum di Universitaet des Saarlandes tentang “Pengaruh bahasa Aramaic terhadap bahasa Al-Qur’an (*Der Einflussesdes Aramaeischen nut’die Spruche des Korans*) (Luxenberg, 2005).

Untuk meyakinkan para pembaca bukunya, Luxenberg menyebut sejumlah contoh. Menurutnya, kata “qaswarah” dalam Q.S. 74: 51 mestinya dibaca “qasuurah”. Lalu kata “sayyi’at” (Q.S. 4:18) mestinya dibaca “saniyyat” dari bahasa Syriac “sanyata”. “Juga kata “adhannaka” (Qs. 41: 47) seharusnya dibaca “idh-dhaka”. Kemudian kata “utullin” (Qs. 68: 13) mestinya dibaca “alin”, sedangkan kata “zanim” dalam ayat yang sama harusnya dibaca “ratim ” sesuai dengan bahasa Syriac “rtim”. Begitu pula kata “muzjatin” (Qs. 12: 88) mestinya dibaca “*murajjiyat*in”, dari bahasa Syriac “mraggayta”. Seterusnya kata “*yulhiduna*” (Qs. 16: 103) harusnya dibaca “yalghuzuuna” dari bahasa Syriac “igez”. Kemudian kata “*tahthi*ba” (Qs. 19: 24) mestinya dibaca sesuai dengan bahasa Syriac “*nabiit*ihad”. Adapun kata “*saraban*” (Qs. 18: 61) harusnya dibaca menurut bahasa Syriac “syarya”. (Luxenberg, 2005).

Yang lebih parah lagi, ia mengutak-atik surah al-‘Alaq semata-mata dengan alasan bahwa isinya, sebagaimana surat al-Fatihah, diklaim diambil dari liturgi Kristen-Syria tentang jamuan makan malam terakhir Yesus (Luxenberg, 2005).

Argumen Luxenberg bisa ditolak, sebab seluruh uraiannya dibangun alas asumsi-asumsi yang keliru. *Pertama*, ia mengira al-Qur’an dibaca berdasarkan tulisannya, sehingga ia boleh seenaknya berspekulasi tentang suatu bacaan. *Kedua*, ia menganggap tulisan adalah segalanya, menganggap manuskrip sebagai patokan, sehingga suatu bacaan harus disesuaikan dengan dan mengacu pada

teks. *Ketiga*, ia menyamakan Al-Qur'an dengan Bibel, di mana pembaca boleh mengubah dan mengutak-atik teks yang dibacanya bila dirasa tidak masuk akal atau sulit untuk dipahami. Ketiga asumsi ini dijadikan titik-tolak dan pondasi argumen-argumennya *taken for granted*, tanpa terlebih dahulu dibuktikan kebenarannya.

## Kesimpulan

Dari uraian diatas dapat disimpulkan, bahwa kajian orientalis terhadap qirâ'at jelas merupakan usaha untuk memberikan keraguan kepada umat Islam terhadap otentisitas mushaf utsmani. Berbagai pandangan orientalis mengenai qirâ'at, baik itu pandangan mereka mengenai lahirnya ragam qirâ'at, kemudian qirâ'at dengan makna, maupun mengenai qirâ'at dengan mushaf utsmani jelas dipenuhi dengan kekeliruan. Upaya yang dilakukan orientalis dalam merusak keotentikan mushaf utsmani tetap tidak membuahkan hasil yang mereka harapkan. Al-Qur'an dengan segala aspeknya telah Allah jamin keotentikannya, oleh karena itu, usaha orientalis dalam merusak keyakinan umat muslim terhadap al-Qur'an tetap akan sia-sia.

Apapun hasil yang dicapai para orientalis tentang kajiannya terhadap Islam, kaum Muslim harusnya bisa mengambil sesuatu yang bermanfaat dari Barat, tanpa menghancurkan bangunan Islam. Tidak perlu mengikuti pemikir Kristen Barat tanpa menyadari asumsi-asumsi teologis yang terkandung dalam pemikiran tersebut serta dampak negatif yang ditimbulkannya. Selama mereka tidak bisa membuktikan anggapannya secara ilmiah.

## Daftar Pustaka

- Ahmad, Syihabuddin, *Ithaaf Fudhalaa' al-Basyar fi al-Qira'at al-Arba'ata 'Asyara*. Jilid I (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1422).
- Aland, Kurt Aland and Barbara, *The Text of the New Testament* (Michigan: Grand Rapids, 1995).
- Amal, Taufik Adnan, *Al-Qur'an di Mata Barat Kajian Baru John Wansbrough* dalam *Ulum al-Qur'an Jurnal Ilmu dan Kebudayaan* no. 4. vol. 1. tahun 1990.
- Andalusi, Abu Hayyan, *al-Babr al-Muhibh*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1422).
- Al-Azami, Musthafa., *The Histoy of The Qur'anic Text*, pen Sohirin solihin dkk, (Jakarta: Gema Insani Press, 2005).
- Badawi, Abdurrahman, *Mausu'ah al-Mustasyriqin* yang dialih bahasakan oleh Amroeni Drajat menjadi Ensiklopedi Tokoh Orientalis, (Yogyakarta: LKiS, 2003).
- Encyclopædia Britannica. 2007. Encyclopædia Britannica Online.
- Hanafî, Hasan, *Orientalisme* (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1981).
- Ibyary, brahim, *Pengenalan Sejarah al-Qur'an*, terj. Saad Abd Wahid. (Jakarta: Raja Grafindo Press, 1995).

- Idri, *Studi Hadis*, Jakarta: PT. Kencana Prenada Media, 2010. h. 305. Lihat juga Dasu>ki, Muh}ammad, *al-Fikr al-Istisyra>qi>: Tari>kehubu> wa Taqwi>mubu*, Cet. I; (Mansu>ra: Da>r al-Wafa', 1995).
- Luxenberg, *Die Syro-aramaeische Lesarte*, 305seperti dikutip Syamsuddin Arif, *Al-Qur'an, Orientalisme dan Luxenberg* dalam AL-INSAN Jurnal Kajian Islam Vol 1. no. 1. Januari, 2005.
- Maufur, Musthafa, *Orientalisme: Serbuan Ideologis dan Intelektual*, (Jakarta: Pustaka al-Kausar), 1995.
- Al-Qattan, Manna' Khalil, *Mababis fi 'Ulum al-Qur'an*, (t.tp. t.th.).
- Said, Edwar, *Orientalisme*, terj. Achmad Fawaid (Bandung: Pustaka Salman,1994).
- Sou'yb, Joesoef, *Orientalisme dan Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), h. 1.
- Al-Suyuthi, *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*. Ed. Dr. Mustafa Dib al-Bugha' (Beirut: Dar Ibn Kasir, 1996).
- Syamsuddin, Arif, *Al-Qur'an, Orientalisme dan Luxenberg* dalam AL-INSAN Jurnal Kajian Islam Vol 1. no. 1. Januari, 2005.
- Syamsuddin, Sahiron, dkk. *Hermeneutika al-Qur'an Mazhab Yogya*, (Yogyakarta: Islamika, 2003).
- Wansbrough, John, *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, (Oxford: Oxford Press, 1997).
- Al-Zahabi, Muhammad Husein, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.).