

PROBLEMA QIRĀ'ĀT DALAM AL-QUR'AN PERSPEKSTIF

MUḤAMMAD SHAḤRŪR

Ahmad Fauzi

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Email: ahmadf99@gmail.com

Abstract

The majority of Muslim scholars have agreed that *al-Qirā'āt al-Sab'* or *al-Qirā'āt al-'Asyr* is a *ṣaḥīḥah* (valid) and acceptable *qirā'āt*. The variety in reading the Qur'an is believed to be part of *al-Aḥruf al-Sab'ah* which was revealed to the Prophet Muhammad SAW. In contrast to this view, Muḥammad Shaḥrūr had analysed various kinds of *qirā'ah* through contemporary reading. Shaḥrūr indicated that there was an error that occurred when giving *syakal* and *i'rāb* to the texts of *al-Tanzīl al-Ḥakīm* the Holy Qur'an. He justified that the error was occurred due to human error which then contributed greatly to the emergence of different pronunciation in the future. This study examines the perspective of Syahrur towards *qirā'āt*, in which researcher have found that Shaḥrūr's perspective about *qirā'āt* is only assumption with lack of scientific evidence. Shaḥrūr has missed several aspects within his study towards parts of *qirā'ah*, for example the strict *sanad* lines through the history of a *qirā'ah* which was obtained through analytic descriptive and historical methods. There is also found that Shaḥrūr's opinion was influenced by perspective of Western scholars (orientalists) who also doubted the authenticity of *qirā'āt*, even though he did not explain this.

Keywords: *Muḥammad Shaḥrūr, qirā'āt, al-aḥruf al-sab'ah, shakl.*

Abstrak

Mayoritas ulama Muslim sepakat bahwa *al-Qirā'āt al-Sab'* maupun *al-Qirā'āt al-'Ashr* adalah *qirā'āt* yang *ṣaḥīḥah* dan diterima. Ragam bacaan al-Qur'an ini dipercaya sebagai bagian dari *al-Aḥruf al-Sab'ah* yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. Berbeda dengan pandangan ini, Muḥammad Shaḥrūr melalui pembacaan kontemporer melakukan analisa terhadap macam-macam *qirā'ah*. Shaḥrūr mensinyalir ada semacam *human error* yang terjadi pada saat berlangsungnya proyek pemberian *shakl* dan *i'rāb* terhadap lafad-lafad *al-Tanzīl al-Ḥakīm* (al-Qur'an) yang memberikan andil besar terhadap munculnya perbedaan-perbedaan pada pelafalannya di kemudian hari. Tulisan ini mencoba membahas pandangan Shaḥrūr mengenai *qirā'āt*, penulis menemukan bahwa pandangan Shaḥrūr mengenai *qirā'āt* di atas hanya sebatas asumsi-asumsi tanpa disertai bukti ilmiah. Ia tidak mempertimbangkan aspek-aspek lain dalam penelitiannya terhadap sebagian *qirā'ah*, seperti jalur-jalur sanad yang ketat

dalam periwayatan sebuah *qirā'ah*. Gambaran itu diperoleh melalui metode deskriptif analitis, dan historis. Ditemukan pula tampaknya pendapat Shaḥrūr dipengaruhi oleh pandangan sarjana-sarjana Barat (*orientalis*) yang juga banyak meragukan otentisitas *qirā'āt*, meskipun dia tidak mengatakan hal ini.

Kata Kunci: *Muḥammad Shaḥrūr, qirā'āt, al-aḥruf al-sab'ah, shakl.*

Pendahuluan

Qirā'āt adalah salah satu madhhab atau bentuk pengucapan al-Qur'an yang dipilih oleh salah seorang imam *qurrā'* sebagai suatu madhhab yang berbeda dengan madhhab lainnya.¹ *Qirā'āt* ditetapkan berdasarkan sanad-sanad yang sampai kepada Rasulullah saw. Para imam ahli *qirā'āt* mengajarkan bacaan al-Qur'an versi mereka berdasarkan apa yang mereka peroleh dari sahabat.² Sedangkan para sahabat mendapat pengajaran langsung dari Rasulullah saw. Demikianlah, al-Qur'an dengan berbagai model bacaannya (*qirā'āt*) diriwayatkan secara runtut dari Rasulullah saw, dan ia—sebagaimana apa yang dikatakan oleh Zayd bin Thābit—merupakan sunnah yang mesti dipatuhi dengan sungguh-sungguh (*sunnaḥ muttaba'ah*).³

Qirā'āt menjadi disiplin ilmu tersendiri dimulai sejak abad pertama hijrah, di mana sejumlah ulama mencurahkan tenaga dan fikiran di dalamnya. Keteguhan dan totalitas mereka terhadap *qirā'āt*, menjadikan mereka dianggap sebagai imam dan ahli *qirā'āt* yang diikuti dan dipercaya.⁴ Setelah meluasnya kebodohan dan celah kebohongan serta hampir bercampurnya yang hak dan yang batil, maka berdirilah para ulama' mencurahkan tenaganya untuk menghimpun aneka *qirā'āt* yang beredar, memilah-milah antara yang sah dan yang tidak dengan menggunakan tolok ukur tertentu yang telah dibuat. Dan orang pertama yang diduga menulis berbagai *qirā'āt* dalam satu buku adalah Abū 'Ubayd al-Qāsim bin Sallām, Aḥmad bin Jubayr al-Kūfī, Ismā'īl bin Ishāq al-Mālikī dan lain-lain.⁵

Qirā'āt yang dipandang paling *ṣaḥīḥ* dan *mutawātir* adalah *qirā'ah* imam tujuh (*al-qirā'āt al-sab'*)⁶ dan ditambah tiga imam lagi menjadi sepuluh (*al-qirā'āt al-'ashr'*). *Qirā'āt*

¹ Muḥammad 'Abd al-'Azīm al-Zarqānī, *Manābil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Vol. I (Kairo: 'Isā al-Bāb al-Ḥalabī, t.th.), hlm. 412.

² Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāhiṣ fī 'Ulūm al-Qur'ān* (t.tp.: t.pn., t.th.), hlm. 247.

³ Lihat M. Muṣṭafā Al-A'zamī, *Sejarah Teks Al-Qur'an dari Wahyu Sampai Kompilasi*, terj. Sohirin Solihin dkk. (Jakarta : Gema Insani Press, 2005), hlm. 171

⁴ al-Qaṭṭān, *Mabāhiṣ fī 'Ulūm al-Qur'ān...*, hlm. 248.

⁵ Jalāluddīn al-Suyūfī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirūt: Muassasah al-Risālah Nāsyirūn, 2008), hlm. 160.

⁶ Tujuh Imam tersebut adalah Nāfi' al-Madanī (w. 169 H), Ibn Kaṣīr al-Makkī (w. 120 H), Abū 'Amr al-Baṣīrī (w. 154 H), Ibn 'Āmir al-Syāmī (w. 118 H), 'Āṣim al-Kūfī (w. 128 H), Ḥamzah al-Kūfī (w. 156 H) dan Al-

sepuluh di atas (tujuh imam ditambah tiga imam) merupakan madhhab *qirā'āt* yang disusun dan disepakati oleh para ulama sejak abad ketiga hijriyah sampai sekarang. Kesepuluh macam *qirā'āt* itu dipercaya sebagai bagian dari macam-macam ragam bacaan al-Qur'an yang diturunkan kepada Rasulullah saw, dan menjadi bagian dari *al-ahruf al-sab'ah*.

Salah satu pandangan yang cukup kontroversial mengenai *qirā'āt* adalah apa yang dilontarkan oleh Muḥammad Shaḥrūr, seorang pemikir muslim kontemporer asal Suriah. Jika selama ini para ulama umumnya memandang bahwa *qirā'āt* yang *mutawātir* yang ada ditengah-tengah kaum muslimin saat ini adalah ragam bacaan al-Qur'an yang sah yang berasal dari Rasulullah saw, maka tidak demikian halnya dengan pandangan Muḥammad Shaḥrūr. Menurutny, kemunculan ragam bacaan al-Qur'an itu ada indikasi disebabkan oleh kesalahan pelafalan yang terjadi setelah pembukuan dan pemberian tanda diakritikal (*shakl*). Bahkan lebih ekstrim, ia mengatakan perbedaan bacaan itu ada pula yang disebabkan oleh intervensi ulama ahli bahasa.

Sebagai contoh, menurut Shaḥrūr ada perubahan kata yang sangat signifikan yang terjadi, misalnya pada surah al-Baqarah (2): 269, yaitu lafad *nunshirubā* (memakai huruf *rā*) bacaan al-Imām Nāfi', Ibn Kathīr dan Abū 'Amr, yang juga dibaca *nunshizubā* (memakai huruf *zā*) bacaan selain tiga imam di atas.⁸ Perbedaan kata di atas⁹, kuncinya ada pada titik, yaitu huruf *rā* menjadi *zā*. Shaḥrūr menduga bahwa perubahan-perubahan titik tersebut terjadi pada saat proyek *i'jām* atau aktifitas pemberian titik-titik pada huruf-huruf al-Qur'an yang dilakukan oleh Ḥajjāj bin Yūsuf atas perintah khalifah 'Abd al-Mālik.¹⁰

Dalam artian telah terjadi kesalahan peletakan titik pada saat itu, yang mengakibatkan berubahnya huruf, berubahnya bacaan dan tentu berubahnya makna. Hal demikian itu, membuat Shaḥrūr tidak yakin ada keterkaitan antara hadis *sab'at ahruf* (tujuh huruf, al Qur'an diturunkan dengannya) dengan *qirā'āt* yang ada. Ia juga tidak yakin bentuk-bentuk bacaan itu merupakan manifestasi dari ragam dialek di Arab.

Kisā'ī al-Kūfī (w. 189 H). Lihat Abū Ja'far Aḥmad Ibn 'Alī Ibn Aḥmad Ibn Khalaf al-Anṣārī, *al-Iqnā' fī al-Qirā'āt al-Sab'* (t.tp. : Dār al-Ṣaḥābah li al-Turās, t.th.), hlm. 10

⁷ Tiga Imam tersebut adalah Abū Ja'far al-Madani (w. 128/132 H), Ya'qūb al-Baṣrī (w. 205/185 H), Khalaf (w. 229 H). Lihat Syamsuddīn Abū al-Khaīr Ibn al-Jazārī, *al-Nasyr fī al-Qirā'āt al-'Asyr*, juz I (Kairo : Al-Maṭba'ah al-Tijāriyyah al-Kubrā, t.th.), hlm. 54

⁸ Muhammad Arwani Amin, *Faiḍ al-Barakāt fī Sab' al-Qirā'āt* (Kudus: Maktabah Mubarakah Tayyibah, 2001), hlm. 62

⁹ *nunshirubā* - *nunshizubā*

¹⁰ Muḥammad Shaḥrūr, *Naḥwa Uṣul Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī, Fiqh al-Mar'ab* (Suriah : al-Aḥālī li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī', 2000), hlm. 182

Pandangan Shaḥrūr di atas, secara tidak langsung memberikan pengertian bahwa perbedaan bacaan-bacaan itu (sebagaimana yang ia contohkan) tidak berasal dari Rasulullah saw, tetapi diakibatkan oleh kesalahan manusia. Padahal keseluruhan bacaan-bacaan yang dimaksudkan oleh Shaḥrūr itu tercantum dalam kitab-kitab yang otoritatif dan terklasifikasi sebagai bacaan yang *mutawātir*.

Apa yang dilontarkan Shaḥrūr mengenai eksistensi *qirā'āt* sesungguhnya bukan hal baru. Jauh sebelum dia telah muncul ungkapan-ungkapan yang sama terhadap otentisitas *qirā'āt*, sebut saja misalnya Arthur Jeffry yang mengatakan bahwa penyebab munculnya *variant reading* (ragam bacaan) adalah tidak adanya tanda titik dalam mushaf 'Uthmānī, itu berarti merupakan peluang bebas bagi pembaca memberi tanda sendiri sesuai dengan konteks makna ayat yang ia pahami.¹¹ Selain itu, Ignaz Goldziher mengatakan dalam bukunya *Madhābīb al-Tafsīr al-Islāmī* bahwa menggunakan skrip yang tidak ada tanda titik telah mengakibatkan munculnya perbedaan bacaan (*qirā'āt*).¹²

Muḥammad Shaḥrūr, dalam sebagian besar karyanya, memang melontarkan keraguan besar terhadap dunia sarjana muslim yang telah mapan, bahkan terhadap karya-karya besar mereka.¹³ Dalam wilayah kajian hukum, Shaḥrūr merupakan sosok pemikir yang radikal. Ia membuang hampir seluruh peninggalan tradisi fiqh klasik. Shaḥrūr mendorong setiap muslim untuk menggunakan akalinya, berfikir melampaui doktrin pernyataan normatif dan menerapkan pemikirannya dalam implementasi dan praktek nyata.

Shaḥrūr mengajak untuk meninggalkan pandangan yang orientasinya kepada otoritas pengetahuan keagamaan yang baku yang dianggap tidak bisa lagi diganggu gugat. Ia mengajukan sebuah pendekatan kritis-kolektif yang berasaskan kebebasan berpendapat dan kebebasan menafsirkan serta mensyaratkan kesadaran dunia dan pengetahuan terhadap waktu dan ruang yang berbeda.¹⁴ Dengan semangat *contemporary reading*, Shaḥrūr berusaha membaca ulang sebagian besar pandangan-pandangan normatif yang telah mapan, baik dalam diskursus pemahaman terhadap al-Qur'an, penafsiran al-Qur'an, pemahaman terhadap hadis, hukum-hukum fiqh dan lain sebagainya. Hal yang tidak luput dari pembacaan ulangnya adalah perbedaan-perbedaan bacaan dalam al-Qur'an (*qirā'āt*).

¹¹ Yusuf Khaeruddin, "Al-A'zami dan Fenomena Qiraat Al-Qur'an : Antara Multiple Reading dengan Variant Reading" dalam *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, Vol. 11, No. 1, 2014, hlm. 55

¹² Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir Dari Klasik Hingga Modern*, terj. 'Alaika Salamullah dkk. (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003), hlm. 6

¹³ Lihat Dale F. Eickelman, "Kata Pengantar" dalam Muḥammad Shaḥrūr, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Samsuddin (ed.). (Yogyakarta : Kalimedia, 2015), hlm. 13

¹⁴ Dale F. Eickelman, "Kata Pengantar", hlm. 14-15

Pandangan Shaḥrūr di atas menarik untuk dikaji, di samping bertolak belakang dengan pandangan para sarjana Muslim, pandangannya mengenai *qirā'āt* juga memunculkan tanda tanya akan aspek orisinalitasnya, apakah murni pandangannya sendiri atau terpengaruh oleh sarjana-sarjana sebelumnya, dalam hal ini sarjana Barat. Hal tersebut yang mendorong penulis untuk mencoba menelaahnya.

Sketsa Biografi Muḥammad Shaḥrūr

Muḥammad Shaḥrūr lahir pada 11 April 1938 di Damaskus dari pasangan Ayah dan Ibu bernama Dayb bin Dayb dan Ṣiddiqah bint Ṣāliḥ Filyun. Keluarga yang dikenal oleh masyarakat sekitar sebagai keluarga yang konservatif (religius), karena rajin mengerjakan shalat dan puasa. Shaḥrūr sempat mengikuti ayahnya pergi haji ketika umurnya delapan tahun. Shaḥrūr muda banyak mendapat pesan dari ayahnya tentang kejujuran, bagaimana menjadi orang yang jujur, baik kepada orang lain ataupun saat bekerja, semua itu merupakan nilai ibadah kepada Tuhan.¹⁵

Shaḥrūr sempat ingin putus sekolah, ayahnya tidak keberatan, tetapi sang ibu menentangnya dan bersikeras agar ia melanjutkan sekolahnya. Mungkin ibunya tidak ingin anaknya buta huruf seperti dirinya. Ia hendak putus sekolah karena menganggap sekolahan bagaikan penjara, harus pergi setiap hari, duduk di kursi, lalu pulang. Baginya, lebih baik bekerja, menghasilkan uang dan menikmati kebebasan. Shaḥrūr muda belum tertarik dengan masalah agama, tetapi ayahnya sangat ketat dalam masalah shalat dan puasa. Ayahnya juga selalu menekankan bagaimana berbuat baik terhadap sesama dan menolong mereka.¹⁶

Shaḥrūr dianggap sebagai pemikir muslim liberal. Tempat kelahirannya, Syria, merupakan negara yang melahirkan banyak pemikir muslim, seperti Muṣṭafā al-Sibā'ī, seorang ahli hadis dan juga pernah menjadi pengawas umum gerakan *al-Ikhwān al-Muslimīn*, lalu Muḥammad Sa'īd Ḥawwa yang juga merupakan tokoh gerakan tersebut. Sedangkan tokoh-tokoh kontemporer di antaranya ada 'Azīz al-Zameh, Adonis ('Alī Aḥmad Sa'īd), Georgy Kan'an, Firas Sawwah, dan Hādī 'Alwī, mereka dikategorikan sebagai tokoh gerakan sekularisme baru di Arab.¹⁷

¹⁵ Andreas Christmann, *The Qur'an, Morality, and Critical Reason The Essential Muhammad Shaḥrūr* (Leiden: Brill, 2009), hlm. 502.

¹⁶ Ibid., hlm. 503.

¹⁷ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta : LkiS, 2010), hlm. 93.

Dalam konstelasi pemikiran Islam Arab kontemporer, figur seperti Shaḥrūr sebagai pemikir liberal, memang agak mengejutkan. Sebab, jika dilacak dari sejarah pendidikannya, ia tidak pernah belajar ilmu-ilmu keislaman secara intensif seperti pemikir kontemporer lain, misalnya Fazlur Raḥmān. Setelah menamatkan sekolah di tingkat dasar dan menengah di lembaga pendidikan Abd al-Raḥmān al-Kawākibī, Shaḥrūr kemudian pergi ke Uni Soviet untuk mengambil program Diploma di bidang Teknik Sipil dengan jalur beasiswa.¹⁸ Shaḥrūr memilih jurusan itu, karena ia merasa pandai matematika dan fisika dan dapat memahami dua disiplin ilmu itu dengan mudah.¹⁹ Program ini ditempuh selama lima tahun dan selesai pada tahun 1964.

Di Moskow itulah, Shaḥrūr mulai belajar dan berkenalan dengan pemikiran Marxisme. Ia juga belajar filsafat dialektika Hegel dengan filsafat prosesnya yang pada perkembangannya banyak mempengaruhi Shaḥrūr dalam menafsirkan al-Qur'an, terutama dalam trilogi hermeneutiknya, yaitu *ḵaynūnah* (*being*), *sayrūrāh* (*process*), dan *ṣairūrāh* (*becoming*), maka tidak heran, ulama' seperti Munir al-Shawwaf menuduhnya sebagai tokoh yang sangat terpengaruh oleh pemikiran Marxisme dan dialektika Hegel.²⁰

Pada 1964 setelah dari Moskow, Shaḥrūr kembali ke Syria dan bekerja sebagai dosen di Universitas Damaskus. Kemudian pada 1967, ia mendapat kesempatan melakukan penelitian di Imperial College di London, Inggris. Akan tetapi pada Juni 1967 Shaḥrūr terpaksa kembali lagi ke Syria karena pada saat itu terjadi perang antara Syria dan Israil yang mengakibatkan terputusnya hubungan diplomatik antara Syria dan Inggris. Pada 1969, Shaḥrūr meraih gelar *Master of Science* di bidang Mekanika Pertanahan dan Teknik Bangunan di Ireland National University. Pada tahun 1972, Shaḥrūr berhasil meraih gelar doktor di Universitas yang sama.

Setelah menyelesaikan studinya di Ireland National University, Shaḥrūr kembali ke Syria dan menjadi dosen di Universitas Damaskus. Ia juga menjadi konsultan di bidang teknik. Bersama rekannya, Shaḥrūr membuka biro konsultan teknik di Damaskus. Shaḥrūr mulai tertarik dengan kajian ke-Islaman sejak berada di Dublin Irlandia tahun 1970-1980-an. Sejak saat itu, Shaḥrūr mulai mengkaji al-Qur'an secara serius dengan pendekatan teori

¹⁸ Ibid., hlm. 94.

¹⁹ Christmann, *The Qur'an, Morality, and Critical*, hlm. 503.

²⁰ Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, hlm. 94.

linguistik, filsafat, dan sains modern. Shaḥrūr bahkan kemudian menulis beberapa buku dan artikel tentang pemikiran ke-Islaman.²¹

Sosok yang memiliki peran penting dalam karir intelektual Shaḥrūr adalah Ja'far Dakk al-Bāb. Ia adalah sosok teman sekaligus guru bagi Shaḥrūr. Pertemuan keduanya terjadi ketika sama-sama menjadi mahasiswa di Uni Soviet, dan berlanjut ketika berada di Dublin Irlandia. Shaḥrūr belajar linguistik dari disertasi Ja'far Dakk al-Bāb yang dipromosikan pada 1973 di Moskow.²² Berkat kesungguhannya dalam mengkaji al-Qur'an dan filsafat bahasa, Shaḥrūr berhasil menulis karya ilmiah yang tidak saja monumental, tetapi juga kontroversial. Di antaranya adalah, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah* (1990), *Dirāsah Islāmiyyah Mu'āṣirah fī al-Dawlah wa al-Mujtama'* (1994), *al-Islām wa al-Īmān* (1996), *Naḥwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī* (2000), *Tajfīf Manābi' al-Irbāb* (2008).²³ Selain menulis buku, Ia juga aktif menulis artikel di beberapa majalah dan jurnal, seperti "*The Divine Text and Pluralism in Muslim Societies*", juga "*Islam and The 1995 Beijing World Conference on Women*".²⁴

Prinsip-prinsip Pembacaan Kontemporer Muḥammad Shaḥrūr

Shaḥrūr menjelaskan bahwa era sekarang harus meletakkan pokok-pokok dan dasar-dasar yang baru sesuai dengan konteks saat ini demi menghasilkan produk hukum yang maju. Kebutuhan terhadap peletakan kembali landasan-landasan dasar pembacaan sangatlah mendesak. Ia menganggap, pembacaan ulang terhadap al-Qur'an maupun hadis atau sumber-sumber lainnya dengan menggunakan syarat-syarat dan kaidah-kaidah lama tidak akan menghasilkan sesuatu yang baru dan tidak akan melebihi apa yang telah dihasilkan sebelumnya. Pembacaan kembali terhadap al-Qur'an, hadis Nabi, tafsir, buku sejarah dan buku-buku lainnya harus dilakukan dengan model pembacaan kontemporer dan itu memerlukan perangkat-perangkat yang baru pula.

Salah satu tawaran Shaḥrūr mengenai prinsip-prinsip pembacaan kontemporer adalah penolakan terhadap sinonimitas (*tarādūf*) dalam al-Qur'an. Menurutnya, setiap kata yang dimunculkan al-Qur'an mempunyai maksud dan makna tersendiri. Misalnya kata *lawḥ al-mahfūẓ* dan *imām mubīn*, *awlād* dan *abnā'*, *fu'ād* dan *qalb*, masing-masing mempunyai arti sendiri. Dalam al-Qur'an juga tidak ada lafad atau huruf tambahan (*ziyādah*), artinya tidak ada satupun susunan kata yang tidak mempunyai arti. Satu hurufpun mempunyai fungsi

²¹ Ibid., hlm. 95.

²² Ibid., hlm. 96.

²³ Lihat [www. Shahrour. Org/](http://www.Shahrour.Org/) diakses tanggal 15 Oktober 2018

²⁴ Abdul Mustaqim, *Studi Al Qur'an Kontemporer, Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 2002), hlm. 132.

yang signifikan dalam penunjukan makna. Menurut Shaḥrūr, bahasa al-Qur'an mempunyai tingkat kefasihan yang tinggi. Kalimat yang panjang dan kalimat yang ringkas, masing-masing mempunyai maksud tersendiri yang harus digali apa makna yang tersirat dibalik itu.

Selanjutnya menurut Shaḥrūr, kecermatan al-Qur'an dalam susunan kalimat dan kandungan arti tidak kalah dengan ilmu fisika, ilmu kimia, kedokteran dan matematika. Setiap huruf memiliki fungsi, dan setiap kata di dalamnya memiliki peran dalam menentukan arti. Menurutnya, al-Qur'an juga memiliki kesesuaian dan signifikansi. Seluruh kata-katanya benar dan sesuai dengan realitas dan aturan-aturan alam. Di dalam al-Qur'an juga tidak ada sesuatu yang sia-sia. al-Qur'an diturunkan sebagai petunjuk bagi manusia dan rahmat bagi seluruh makhluk alam semesta. al-Qur'an diperuntukkan bagi seluruh manusia secara universal, ia mempunyai sifat kemanusiaan bukan ke-Araban. Ia tidak hanya berfungsi pada masa Nabi atau sahabat saja, tetapi untuk seluruh masa. Tidak hanya sesuai dengan masyarakat Arab saja tetapi sesuai dengan seluruh umat manusia di berbagai penjuru dunia.²⁵

Bagi Shaḥrūr, seluruh lembaran-lembaran al-Qur'an mengandung *nubuwwah* (kenabian) Nabi Muḥammad serta *risālah* (kerasulan)-nya. Ayat-ayat *nubuwwah* menerangkan tentang norma-norma alam, aturan-aturannya, juga berisi tentang pembenaran dan pendustaan. Ayat-ayat *risālah* menjelaskan tentang hukum, perintah dan larangan, ketaatan serta kedurhakaan. Ayat-ayat *nubuwwah* adalah ayat-ayat *mutashābihāt* yang berada dalam bingkai teori *thabāt al-naṣṣ wa ḥarakāt al-muḥtawā* (teksnya tetap tetapi kandungannya bersifat dinamis). Ia bisa dikaji ulang sesuai dengan perkembangan sistem ilmu pengetahuan yang berlaku dalam perjalanan masa yang terus-menerus. Sedangkan ayat-ayat *risālah* adalah ayat-ayat *muhkamāt* yang belum tentu cocok dan berlaku bagi setiap ruang dan waktu, kecuali ayat-ayat yang bersifat *ḥudūdiyyah* (batas-batas hukum). Ayat *muhkamāt* juga bersifat elastis, lentur yang mampu menyesuaikan dengan perubahan ruang dan waktu dan menerima ijtihad serta penyesuaian terhadap kondisi objektif dalam masyarakat. Sifat *ḥudūdiyyah* pada ayat-ayat hukum terjelma dalam *ḥudūd Allāh* (batas-batas yang ditetapkan Allah) yang terbagi dalam dua macam : *pertama*, *ḥudūd* yang tidak boleh dilanggar dan dilampaui, tetapi boleh berada tepat pada batas hukum tersebut. *Kedua*, *ḥudūd* yang tidak boleh didekati atau berada tepat di atasnya.

²⁵Shaḥrūr, *Naḥwa Usūl Jadīdah*, hlm. 190.

Shahrūr juga tidak mengenal konsep *nāsikb* dan *mansūkb* dalam al-Qur'an. Menurutnya, penghapusan yang dimaksud dalam Q.S. al-Baqarah (2): 106 adalah penghapusan satu syaria't dengan syari'at yang lain, seperti syari'at Nabi Musa tentang diharamkannya sesuatu kemudian Nabi Isa datang untuk menghalalkannya. Syari'at Yahudi dan Nasrani diganti dengan syari'at Nabi Muhammad saw. Ia berdalih tidak adanya riwayat yang kuat yang berhubungan dengan *naskb* dalam al-Qur'an dan hanya Allahlah yang berhak atas penghapusan (*naskb*) sekaligus bertanggung jawab menyampaikannya kepada manusia, dan nyatanya, menurut Shahrūr hal tersebut tidak pernah ada. Bagi Shahrūr, setiap ayat memiliki area dan setiap hukum memiliki ruang untuk pengamalannya, sehingga tidak mungkin satu ayat menghapus ayat yang lain dengan alasan tidak lagi relevan.²⁶

Prinsip lain yang juga diperbaharui oleh Shahrūr adalah *Ijma'*. Konsep *Ijma'* dalam pengertian Shahrūr adalah kesepakatan dari orang-orang yang masih hidup dalam hal perundang-undangan, seperti perintah (*amr*), larangan (*nahy*), pembolehan (*simāh*) dan pencegahan (*man'*). Kesepakatan itu sama sekali tidak berhubungan dengan dua belas hal pokok yang telah diharamkan. *Ijma'* bisa dilakukan melalui majlis negara, parlemen dengan cara pemberian fatwa tentang hal-hal yang tidak ada atau belum jelas hukumnya.

Sedangkan mengenai *qiyās* (*analogi*), Shahrūr berpendapat bahwa *qiyās* harus berdasarkan bukti-bukti material dan pembuktian ilmiah yang didapatkan dari para ahli di bidangnya, misalnya ahli alam, sosiolog, dokter, ahli statistik, ekonom dan lain-lain. Para ahli itu harus dilibatkan dalam proses *analogi* sebuah kasus, karena merekalah yang paling tahu tentang hal-hal yang menjadi kompetensinya. Merekalah para penasehat otentik bagi otoritas pembentukan perundang-undangan, bukan ahli agama dan lembaga-lembaga fatwa. Berdasarkan bukti-bukti yang diajukan oleh para ahli itu, pembolehan (*simāh*), pelarangan (*man'*) terhadap sesuatu yang belum ada hukumnya (asal bukan penghalalan (*taḥlīl*) dan pengharaman (*taḥrīm*) dapat dilakukan.²⁷

Lebih lanjut menurut Shahrūr, dalam upaya membentuk wacana Islam kontemporer diperlukan pemahaman tentang perbedaan dua kelompok antara pengharaman (*taḥrīm*), pelarangan (*nahy*) dan pencegahan (*man'*) dengan penghalalan (*taḥlīl*), perintah (*amr*), dan pembolehan (*simāh*), serta pemahaman tentang peran Tuhan, manusia dan seorang pemimpin, juga berdasarkan prinsip bahwa dua belas hal yang telah diharamkan tidak dapat

²⁶ Ibid., hlm. 189.

²⁷ Ibid., hlm. 281.

disentuh oleh *ijtihād*, *ijmā'* maupun *qiyās*. Dengan hal tersebut, wacana Islam kontemporer akan bisa keluar dari lingkup kondisional-temporer menuju lingkup universal, karena fungsi al-Qur'an atau syari'at adalah sebagai rahmat bagi seluruh makhluk semesta.

Peran yang dijalankan oleh Nabi pada masanya harus difahami sebagai sebuah ijtihad dalam wilayah pembatasan hal-hal yang diharamkan. Kemudian penghapusan terhadap pembatasan yang telah dilakukan oleh Nabi (pemutlakannya kembali) adalah sebuah cara untuk membangun masyarakat dan pemerintahan yang sesuai dengan perubahan ruang dan waktu, sebagaimana apa yang telah dikatakan oleh para ulama *uṣūl al-fiqh* bahwa hukum akan berubah berdasarkan perubahan masa (*al-ḥukm yadūru ma'a 'illatibi wujūdān wa 'adaman*). Itulah persoalan pokok menurut Shaḥrūr untuk menggiring wacana Islam yang terbatas ruang (jazirah Arab) dan terbatas waktu (abad ketujuh Masehi) menuju ruang dan waktu yang universal.

Menurut Shaḥrūr, sunnah Nabi tidaklah sama dengan kitab-kitab hadis maupun kitab-kitab *sharḥ*-nya. Ukuran kepentingan pengamalannya berdasarkan kepentingan aspek yang dikandungnya. Misalnya, hadis tentang berdiam diri di masjid (*i'tikāf*), menjilat jari-jari setelah makan dan lain-lain tidaklah lebih penting dari hadis-hadis tentang kewarisan, hak-hak anak yatim, hak-hak tetangga dan sebagainya. Prinsip tersebut dapat memberikan pengertian kepada setiap muslim mana hal yang harus dilakukan lebih dulu dan mana hal yang harus ditangguhkan.²⁸

Prinsip-prinsip di atas ditawarkan oleh Shaḥrūr sebagai pijakan dan landasan teori baru untuk melakukan pembacaan kedua (*al-qirā'ah al-thānīyah*) terhadap al-Qur'an dan Sunnah Nabi demi mendapatkan produk hukum ataupun pemahaman baru yang sesuai dengan kondisi masa kini, itulah yang disebut sebagai pembacaan kontemporer dan ini pun, kata Shaḥrūr bukanlah pembacaan yang final. Bagi Shaḥrūr adalah hal yang dimungkin jika suatu saat terjadi pembacaan ulang yang menghasilkan teori yang baru pula, karena hasil dari pembacaan ini tidak lagi relevan dengan situasi yang sedang berjalan pada masa yang akan datang. Shaḥrūr berprinsip bahwa jika dalam pembacaan terhadap *naṣṣ* masih berpijak kepada dasar-dasar dan kaidah-kaidah yang telah ditetapkan oleh ulama terdahulu dengan keyakinan bahwa dasar-dasar dan kaidah-kaidah itu diletakkan berdasarkan situasi kala itu, maka produk yang dihasilkan tidak akan bisa melebihi apa yang telah mereka capai.

²⁸ Ibid., hlm. 283.

Gagasan Shaḥrūr mengenai pembacaan kontemporer di atas bukan tanpa kritikan. Beberapa tokoh memberikan penilaian, terutama pada epistemologi tafsirnya. Jamāl al-Bannā misalnya, ia menyoroti metode linguistik yang dipakai Shaḥrūr dalam menafsirkan sebuah ayat. Al-Bannā menilai bahwa keasyikan Shaḥrūr mengutak utik kosa-kata dan akarnya telah membawanya melupakan atau mengabaikan konteks ayat dalam menafsirkan.²⁹ Al-Bannā mencontohkan penafsiran surah atas Q.S. al-Nur (24) : 31 yang dilakukan Shaḥrūr. Kata *kehumur* pada ayat tersebut, menurut Shaḥrūr bermakna *al-satr* (tutup), tidak harus kerudung (jilbab). Sedangkan *al-juyūb* yang merupakan bentuk jamak dari kata *al-jayb*, berarti kantong saku pada pakaian atau sesuatu yang memiliki katup. Segala sesuatu yang memiliki katup disebut *al-jayb* atau *al-juyūb*. *Al-juyūb* pada tubuh perempuan adalah *farji*, dua pantat (dubur), bagian antara dua payudara dan bagian bawahnya serta bagian bawah ketiak.

Menurut Shaḥrūr itulah batas minimal aurat perempuan yang harus ditutup. Seorang perempuan yang keluar rumah dengan hanya menutup *al-juyūb* (seputar farji, dubur, payudara dan ketiak), maka ia telah dianggap menutup aurat. Al-Bannā mengatakan bahwa pendapat Shaḥrūr seperti itu adalah pendapat yang tidak lurus (tidak benar) karena tidak mempertimbangkan konteks ayat pada saat turun, ia hanya berkuat pada pemaknaan bahasa.³⁰

Tokoh berikutnya yang mengkritik pemikiran Shaḥrūr adalah Saḥīm al-Jābī. Al-Jābī dalam bukunya *Mujarrad Tanjīm* mengkritik pemaknaan Shaḥrūr terhadap *al-dbiker*.³¹ Al-Jābī menilai bahwa pemaknaan Shaḥrūr menyalahi makna kata *al-dbiker* secara bahasa, juga menyalahi makna *al-dbiker* sebagaimana yang dimaksud oleh nas-nas al-Qur'an yang ada. Secara bahasa, Shaḥrūr memaksakan kata *al-dbiker* dengan satu makna, padahal kata tersebut mempunyai berbagai macam makna, seperti *ḥifẓ al-shai'* (memelihara sesuatu), *al-thana'* (pujian), *al-sharaf* (kemulyaan), *al-du'a* (do'a) dan menurut al-Jābī, Shaḥrūr telah mengabaikan kemungkinan makna-makna tersebut. Sedangkan dalil ayat al-Qur'an³² yang

²⁹ Jamāl al-Bannā, *Tafsīr al-Qur'ān baina al-Qudamā' wa al-Muḥdiṣīn* (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 2003), hlm. 365.

³⁰ Ibid., hlm. 366.

³¹ Shaḥrūr memaknai al-Ẓikr sebagai proses transformasi al-Qur'an dari tahapan pra linguistik menjadi linguistik (dalam hal ini al-Qur'an diturunkan dalam Bahasa Arab), bukan bermakna sebagai sifat atau nama al-Qur'an sebagaimana dipahami ulama pada umumnya. Lihat Muḥammad Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān : Qirā'ab Mu'āsirab* (Damaskus : al-Ahālī li al-Tibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī', 1990), hlm. 80

³² Q.S. al-Hijr [15] : 6 (وقالوا ياأيها الذي نزل عليه الذكر إنك لمجنون) , Q.S. al-Hijr [15] : 9 (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له) (ص والقرآن ذي الذكر) [38] : 1 (حافظون)

dikemukakan Shaḥrūr untuk menguatkan pandangannya, disanggah oleh al-Jābī dengan mengatakan bahwa Shaḥrūr mengeneralisir makna kata *al-dhiker* pada tiga ayat yang dikemukakannya, padahal ketiga kata *al-dhiker* di situ mempunyai maksud yang berbeda-beda berdasarkan konteks ayat.³³

Pandangan Shaḥrūr Mengenai Qirā'āt

Shaḥrūr mengawali pandangannya tentang *qirā'āt* dengan mengemukakan beberapa pertanyaan, adakah kaitan antara *al-qirā'āt al-sab'* (tujuh macam *qirā'ah*), *al-qirā'āt al-'ashr* (sepuluh macam *qirā'ah*), dan *al-qirā'āt al-arba'at 'ashar* (empat belas macam *qirā'ah*) dengan hadis yang menyatakan bahwa al-Qur'an diturunkan atas tujuh huruf,³⁴ Pertanyaan yang diajukan Shaḥrūr berikutnya adalah apakah yang dimaksud tujuh huruf itu adalah dialek-dialek yang ada di Arab, dan apakah Rasulullah saw membolehkan membaca dengan perbedaan-perbedaan *qirā'āt* yang ada.

Merupakan karakter Shaḥrūr yang selalu bersikap skeptis terhadap ajaran-ajaran normatif yang sudah ada, pun demikian ia memandang perbedaan-perbedaan bacaan al-Qur'an (*qirā'āt*) yang pada dasarnya telah dibahas berabad-abad yang lalu dan telah dicapai kesepakatannya, masuk dalam sasaran keraguannya. Dari awal, Shaḥrūr sudah memosisikan seluruh hasil kajian ulama terdahulu sebagai hasil yang perlu dibaca ulang, karena menurutnya itu hanya pendapat manusia yang tidak lepas dari kesalahan dan tidak boleh tertutup dari gugatan atau diskusi ulang. Jika kajian tersebut benar, maka hanya berupa kebenaran relatif.

Shaḥrūr melakukan kajian terhadap perbedaan-perbedaan bacaan al-Qur'an (*qirā'āt*) dengan merujuk pada kitab *al-Durr al-Mantḥūr* karya al-Suyūfī. Di akhir kajiannya ia menyatakan bahwa perbedaan-perbedaan bacaan itu tidak lebih dari sekedar kesalahan baca yang terjadi setelah pembukuan dan aktifitas pemberian titik-titik, tanda baca (*shakl*) dan *i'rāb*. Hal itu berdasarkan bahwa perbedaan-perbedaan itu kebanyakan seputar berubahnya harakat dan huruf.³⁵

Shaḥrūr mengambil beberapa sampel bacaan sebagai contohnya, lalu ia kategorikan dalam tiga kelompok. *Pertama*, perbedaan bacaan yang tidak mengakibatkan perubahan

³³ Saḥīm al-Jābī, *al-Qirā'ah al-Mu'āṣirah li al-Duktūr Muḥammad Shaḥrūr Mujarrad Tanjīm*, Vol. I (Damaskus: Akad, 1991), hlm. 139.

³⁴ Mengenai hadis al-Qur'an diturunkan dalam tujuh huruf lihat misalnya, Muḥammad Ibn Ismā'īl Abū 'Abdillāh al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. II (t.tp.: Dār Ṭūq al-Najāt, 2007), hlm. 851

³⁵ Shaḥrūr, *Naḥwa Usūl Jadīdah*, hlm. 184.

sama sekali, seperti kata *asrā*³⁶ (bacaan imam Ḥamzah) yang juga dibaca *asārā* (bacaan selain imam Ḥamzah).³⁷ Lalu kata *tufādūbum*³⁸ (bacaan Nāfi', 'Āṣim, al-Kisā'i, Ya'qūb, Abū Ja'far) yang juga dibaca *tafdūbum* (bacaan selain lima imam di atas).³⁹ Kedua, perbedaan bacaan yang merubah bentuk tunggal menjadi bentuk *jama'* (plural), misalnya kata *ḵbaṭī'atub*⁴⁰ (*jama'*) bacaan imam Nāfi', yang juga dibaca *ḵbaṭī'atub* (*mufrad*) dalam bacaan selain Nāfi',⁴¹ lalu kata *kitābīb*⁴² (*mufrad*) bacaan imam Ḥamzah, al-Kisā'i, Khalaf, yang juga dibaca *kutubīb* (*jama'*) bacaan selain imam Ḥamzah.⁴³ Ketiga, perbedaan bacaan yang merubah makna, seperti lafad *taqtulūbum* (mengikuti *wazān yaf'ulu*) bacaan imam Ḥamzah, al-Kisā'i, Khalaf, yang juga dibaca *tuqātilūbum*⁴⁴ (mengikuti *wazān yufā'ilu*) bacaan selain tiga imam di atas.⁴⁵ Lalu kata *qattūkum* (*wazān fa'ala*) bacaan imam Ḥamzah, al-Kisā'i, Khalaf, yang juga dibaca *qattūkum*⁴⁶ (*wazān fā'ala*) selain tiga imam di atas.⁴⁷

Kata *qattūkum* dan *qattūkum* bermakna memerangi, sedangkan kata *tuqātilūkum* dan *tuqātilūkum* bermakna membunuh, ini menurut Shaḥrūr merupakan perubahan makna yang signifikan.⁴⁸ Contoh berikutnya kata *ṭamsūhun*⁴⁹ (mengikuti *wazān yufā'ilu*) bacaan imam Ḥamzah dan al-Kisā'i, yang juga dibaca *ṭamsūhun* (*wazān tafa'ala*) bacaan selain dua imam di atas.⁵⁰ Dua kata di atas juga merupakan perubahan kata yang sangat berarti, di mana kata *ṭamsūhun* bermakna “menyentuh”, sedangkan kata *ṭamsūhun* bermakna “saling bersentuhan”. Fakta tersebut menimbulkan pertanyaan besar bagi Shaḥrūr. Perbedaan-perbedaan bentuk kata (*wazān*)

³⁶ Q.S. al-Baqarah [2] : 85

³⁷ Sayyid Lāsīn Abū al-Farḥ, *Taqrīb al-Ma'ānī fī Syarḥ Ḥirḡ al-Amānī fī al-Qirā'āt al-Sab'* (Madinah: Dār al-Zamān li al-Nasyr wa al-Tauzī', 2007), hlm. 189.

³⁸ Q.S. al-Baqarah [2] : 85

³⁹ 'Alī bin 'Uṣmān Ibn al-Qāsiḥ, *Sirāj al-Qārī' al-Mubtadi' wa Tiḡkār al-Muqri' al-Muntahī* (Beirūt: Dār al-Fikr al-Islāmī, 1995), hlm. 107.

⁴⁰ Q.S. al-Baqarah [2] : 81

⁴¹ Amin, *Faiḍ al-Barakāt fī*, hlm. 27.

⁴² Q.S. al-Baqarah [2] : 285

⁴³ Muḥammad Kurayyim Rājīḥ, *Al-Qirā'āt al-'Asyr al-Mutawātirah min Tarīq al-Syātibiyah wa al-Durrah fī Hāmisy al-Qur'ān al-Karīm* (Madinah: Dār al-Muhājir li al-Nasyr wa al-Tauzī', 1994), hlm. 3.

⁴⁴ Q.S. al-Baqarah [2] : 191

⁴⁵ Abū 'Amr al-Dānī, *al-Taisīr fī al-Qirā'āt al-Sab'* (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996), hlm. 68.

⁴⁶ Q.S. al-Baqarah [2] : 191

⁴⁷ Rājīḥ, *al-Qirā'āt al-'Asyr al-Mutawātirah*, hlm. 30.

⁴⁸ Shaḥrūr, *Naḥwa Usūl Jadīdah*, hlm. 184.

⁴⁹ Q.S. al-Baqarah [2] : 236

⁵⁰ al-Farḥ, *Taqrīb al-Ma'ānī fī*, hlm. 202.

yang mengakibatkan berubahnya makna secara signifikan di atas, menurut Shaḥrūr tidak mencerminkan bahwa perbedaan-perbedaan itu dikarenakan perbedaan dialek orang Arab⁵¹.

Perubahan signifikan menurut Shaḥrūr juga terjadi misalnya pada surah al-Baqarah (2) : 269, yaitu lafad *نُنشِرُهَا*⁵² (memakai huruf *ra'*) bacaan imam Nāfi', Ibn Kathīr dan Abū 'Amr, yang juga dibaca *نُنشِرُهَا* (memakai huruf *za'*) bacaan selain tiga imam di atas.⁵³ Lalu kata *نُشِرًا*⁵⁴ (memakai huruf *ba'*) bacaan imam 'Aṣim, yang juga dibaca *نُشِرًا* (memakai huruf *nun* diḍammah) bacaan Ibn 'Āmir, *نُشِرًا* (memakai huruf *nun* difathah) versi imam Ḥamzah dan al-Kisā'ī, lalu dibaca *نُشِرًا* (memakai huruf *nun* dan lafadnya *jama'*) menurut Nāfi', Ibn Kathīr dan Abū 'Amr⁵⁵.

Perbedaan empat kata di atas⁵⁶, kuncinya ada pada titik. Huruf *za'* menjadi *ra'*, dan huruf *ba'* menjadi *nun*. Shaḥrūr menduga bahwa perubahan-perubahan titik tersebut terjadi pada saat proyek peletakan *shakl* atau aktifitas pemberian titik-titik pada huruf-huruf al-Qur'an yang dilakukan oleh Ḥajjāj bin Yūsuf atas perintah khalifah 'Abdul Mālīk⁵⁷. Dalam artian telah terjadi kesalahan peletakan titik pada saat itu, yang mengakibatkan berubahnya huruf dan tentu berubahnya bacaan. Namun demikian, Shaḥrūr tidak meragukan dan tidak mengingkari *qirā'āt-qirā'āt* yang sudah beredar di atas. Ia juga tidak mengingkari ketokohan, keahlian, kepandaian dan ketakwaan para pakar bahasa dan pakar *qirā'āt* yang menyebarkan (meriwayatkan) bacaan-bacaan itu.

Shaḥrūr juga mempermasalahkan perbedaan bacaan pada Q.S. al-Baqarah (2) : 102⁵⁸ dan Q.S. al-A'raf (7) : 20⁵⁹. Perbedaan bacaannya terletak pada kata *مَلَكَيْنِ* (difathah *lam*-nya yang *jama'*-nya adalah *مَلَائِكَةٌ*) dan dibaca *مَلِكَيْنِ* (dikasrah *lam*-nya yang *jama'*-nya adalah *مَلِكٌ*). Ibn 'Abbās membaca kalimat tersebut dengan *مَلَكَيْنِ* dengan sejumlah argumen. Sedangkan Imam al-Rāzī dalam tafsirnya memilih bacaan *مَلَكَيْنِ* karena dianggap mutawatir (secara tidak langsung ia menganggap bacaan Ibn 'Abbās lemah).

⁵¹ Sebagaimana pemahaman sebagian ulama bahwa maksud "tujuh huruf" di mana al-Qur'an diturunkan adalah dialek-dialek orang Arab

⁵² Q.S. al-Baqarah [2] : 259

⁵³ Amin, *Fayḍ al-Barakāt fī*, hlm. 62.

⁵⁴ Q.S. al-A'raf [7] : 57

⁵⁵ al-Dānī, *al-Taṣīr fī al-Qirā'āt*, hlm. 91.

⁵⁶ *نُنشِرُهَا* - *nunsiyiruhā* dan *busyran* - *nusyran*

⁵⁷ Shaḥrūr, *Naḥwa Usūl Jadīdah*, hlm. 184.

⁵⁸ Bunyi ayatnya وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَائُوتَ وَمَاوُتَ

⁵⁹ Bunyinya وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ

Kritik Shaḥrūr terletak pada adanya derajat *qirā'ah*. Ia mempertanyakan apakah ada *qirā'ah* yang mutawatir dan *qirā'ah* yang ahad sebagaimana hadis. Kalau *qirā'ah* dianggap lemah lalu apakah bacaan Ibn 'Abbās tersebut ijihad beliau sendiri dan tidak mendapatkan langsung dari Rasulullah?. Berdasarkan kegelisahannya itu Shaḥrūr kemudian memunculkan pertanyaan lanjutan, apakah mungkin perbedaan bacaan itu disebabkan kesalahan pemberian *syakal* dan *i'rāb* pada masa Abū al-Aswad al-Du'ālī sehingga menimbulkan perbedaan tajam bacaan *مَلَكَيْن* dan *مَلَكَيْن* ?.

Yang terakhir, penulis akan memberikan contoh *qirā'ah* yang dipermasalahkan oleh Shaḥrūr, yaitu Q.S. Āli 'Imrān (3) : 36. Dalam ayat itu, kata *وَضَعْتُ* dibaca dua wajah, yaitu *وَضَعْتُ* (bacaan Ibn 'Āmir, Syu'bah dan Ya'qūb) dan *وَضَعْتُ* (bacaan selain mereka bertiga)⁶⁰. Secara makna, bacaan *وَضَعْتُ* dianggap sebagai perkataan istri Imran. Sedangkan *وَضَعْتُ* adalah perkataan Allah (*jumlah i'tirāḍiyyah*).

Permasalahannya terletak pada kata penutup ayat, yaitu *وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى* (statement tegas bahwa perempuan lebih tinggi daripada laki-laki). Pada saat itu budaya masyarakatnya adalah patriarkal, kedudukan wanita masih di bawah laki-laki, seorang perempuan tidak bisa menghalangi paman dalam hal waris. Jika dibaca *وَضَعْتُ* (sebagai *jumlah i'tirāḍiyyah* di mana Allah mengatakan secara tegas bahwa wanita lebih tinggi dari laki-laki) akan bertentangan langsung dengan kondisi masyarakat pada saat itu, dan dapat membawa implikasi tidak berlakunya beberapa hukum yang pada akhirnya merugikan laki-laki. Sehingga - menurut anggapan Shaḥrūr - untuk menyesuaikan dengan tradisi masyarakat pada saat itu, ahli bahasa dan ahli fiqh melakukan perubahan bacaan menjadi *وَضَعْتُ* yang membawa asumsi bahwa perkataan itu (bahwa wanita lebih tinggi dari laki-laki) hanyalah perkataan istri Imran, bukan firman Allah swt. Intinya, menurut Shaḥrūr, perbedaan harakat itu bukan disebabkan perbedaan *qirā'āt*, tetapi hasil rekayasa ahli bahasa untuk maksud tertentu.⁶¹

Analisis Terhadap Pandangan Muḥammad Shaḥrūr

Apa yang dilontarkan Muḥammad Shaḥrūr mengenai eksistensi *qirā'āt* sesungguhnya bukan hal baru. Jauh sebelum dia telah muncul tuduhan-tuduhan serupa terhadap otentisitas *qirā'āt*, sebut saja misalnya Arthur Jeffery⁶² yang menulis buku *The Quran*

⁶⁰ Muhammad Ahsin Sakho, *Manba' al-Barakāt fī Sab'i Qirā'āt*, Vol. X (Jakarta: IIQ Press, 2018), hlm. 400.

⁶¹ Shaḥrūr, *Naḥwa Usūl Jadīdah*, hlm. 185.

⁶² Jeffery merupakan tokoh orientalis dari Australia. Ia seorang peneliti handal yang banyak menghasilkan karya. Di antara karyanya adalah *Material for the History of the Text of the Qur'an* yang mengkritisi sejarah al-Qur'an. Ia juga menganggap terdapat beberapa surah al-Qur'an yang bukan bagian dari al-Qur'an. Lihat

as Scripture. Dalam tulisannya Jeffry mengatakan, penyebab munculnya *variant reading* (ragam bacaan) adalah tidak adanya tanda titik dalam mushaf 'Uthmānī, itu berarti merupakan peluang bebas bagi pembaca memberi tanda sendiri sesuai dengan konteks makna ayat yang ia pahami.⁶³ Sebelumnya, Ignaz Goldziher⁶⁴ mengatakan dalam bukunya *Madhābīb al-Tafsīr al-Islāmī* bahwa menggunakan skrip yang tidak ada tanda titik telah mengakibatkan munculnya perbedaan bacaan (*qirā'āt*).⁶⁵ Hal yang sama diungkapkan oleh Gerd R. Joseph Puin dan Luxemburg⁶⁶ yang semua pendapat tersebut tampaknya dipengaruhi oleh Theodor Noldeke.⁶⁷

Tuduhan-tuduhan para orientalis di atas telah dibantah oleh cendekiawan-cendekiawan muslim, misalnya M. Muṣṭafā al-A'zamī, dalam bukunya *The History of The Quranic Text From Revelation to The Compilation: A Comparative Studi with The Old and New Testaments*, A'zamī memberikan argumen-argumen bantahan terhadap apa yang dikatakan Goldziher mengenai tidak adanya tanda titik sebagai penyebab berbedanya bacaan. Ia mengatakan bahwa pendapat Goldziher di atas perlu diuji kebenarannya. Menurutnya, pendapat seperti itu mungkin bisa saja dianggap sah bagi mereka yang tidak mengenal sejarah bacaan al-Quran (*qirā'āt*).

Al-A'zamī menambahkan bahwa tampaknya Goldziher benar-benar melupakan tradisi pengajaran secara lisan (*musyāfahah*), dan bertatap muka (*talaqqā*), yaitu transmisi bacaan yang hanya melalui seorang instruktur ahli, sehingga ilmu bacaan al-Quran itu tidak diperoleh dengan sembarangan. Buktinya, kata al-A'zamī, banyak sekali ungkapan al-Quran yang secara kontekstual dapat dimasuki lebih dari satu titik dan tanda diakritikal, tetapi dalam banyak hal, seorang ilmuwan hanya membaca dengan satu cara. Walau suatu saat

Muhammad Yusuf, "Sejarah dan Kritik terhadap al-Qur'an (Studi Pemikiran Arthur Jeffery)" dalam M. Nur Kholis Setiawan dkk. *Orientalisme Al-Qur'an dan Hadis* (t.tp. : Nawasea Press, 2007), hlm. 100

⁶³ Yusuf Khaeruddin, "Al-A'zami dan Fenomena Qiraat Al-Qur'an : Antara Multiple Reading dengan Variant Reading" dalam *Hunafa : Jurnal Studia Islamika*, Vol. 11, No. 1, (2014), hlm. 83.

⁶⁴ Goldziher adalah seorang orientalis berkebangsaan Hungaria yang cukup lugas mengkritik kajian-kajian keislaman yang telah mapan. Keberanian Goldziher tersebut memberikan inspirasi kepada generasi selanjutnya. Dalam bidang keislaman, karya Goldziher menjadi rujukan utama. Lihat Moh. Fathurrozi "Eksistensi Qira'at Al-Qur'an Studi Kritis atas Pemikiran Ignaz Goldziher" dalam *Jurnal Shuhuf*, Vol. 9, No. 1 (2016), hlm. 123.

⁶⁵ Goldziher, *Mazhab Tafsir Dari*, hlm. 6.

⁶⁶ Nama aslinya Christoph Luxemburg, seorang sarjana yang menyembunyikan identitas dirinya. Ia tokoh orientalis yang intens mengkaji al-Qur'an secara kritis. Dalam salah satu karyanya ia menganggap bahwa mushaf al-Qur'an sekarang merupakan bentuk kesalahan salinan bahasa Arab *fushā* dari bahasa Syria-Aramaik. Lihat M. Nur Kholis Setiawan, "Orientalisme al-Qur'an : Dulu, Kini dan Masa Datang" dalam M. Nur Kholis Setiawan dkk. *Orientalisme Al-Qur'an dan Hadis* (t.tp. : Nawasea Press, 2007), hlm. 10-11

⁶⁷ Seorang guru besar berpengaruh di Paris yang melakukan kajian tentang qira'at al-Qur'an dan dituangkan dalam bukunya *Geschichte des Qorans*. Lihat Goldziher, *Mazhab Tafsir Dari Klasik*, hlm. 7

muncul perbedaan (dan ini sangat jarang sekali terjadi) kedua kerangka bacaan tetap mengacu pada Mushaf 'Uthmani, dan tiap kelompok dapat menjustifikasi bacaannya atas dasar otoritas mata rantai atau silsilah yang berakhir pada Nabi Muhammad saw. Atas dasar ini, kita dapat menyingkirkan tiap pembaca yang memberi bacaan yang *nyeleneh* yang ingin memasukkan titik dan diakritikal sesuai selera keinginannya sendiri.⁶⁸

Selain itu, 'Abd al-Fattāh al-Qāḍī, menulis buku *al-Qirā'āt fī Naẓar al-Mustasyriqīn wa al-Mulḥidīn*. Al-Qāḍī sebagaimana dikutip Moh. Fathurrozi menolak pernyataan Goldziher tentang kekacauan dalam teks al-Qur'an. Goldziher menganggap teks al-Qur'an memiliki pola, pengertian, sasaran dan tujuan yang berbeda-beda sehingga tidak diketahui antara yang benar dan yang salah. Al-Qāḍī mengatakan bahwa mustahil terdapat kekacauan dalam teks al-Qur'an, apalagi ketidak pastian. Perbedaan riwayat dan keragaman bacaan dalam al-Qur'an tidak ada yang saling bertentangan dan berlawanan, namun perbedaan tersebut saling mendukung dan menguatkan satu sama lain.⁶⁹

Apa yang menjadi kegelisahan Shaḥrūr tentang validitas *qirā'āt* (kalau tidak dikatakan sebagai tuduhannya terhadap *qirā'āt*), mempunyai prinsip-prinsip yang sama dengan apa yang dilontarkan oleh para orientalis di atas, yaitu di antaranya permasalahan ketiadaan titik pada penulisan Arab kuno. Menurutnya, hal itulah yang menjadi faktor munculnya perbedaan-perbedaan dalam *qirā'āt*. Misalnya Shaḥrūr mengatakan, perbedaan bacaan yang berimplikasi terhadap perubahan makna, mencerminkan bahwa perbedaan bacaan itu bukan didasari perbedaan dialek Arab, tetapi karena kesalahan peletakan titik yang dilakukan oleh tim perumus konsep titik. Ia mencontohkan kata *نُنشِرُهَا*⁷⁰ (memakai huruf *ra*), yang juga dibaca *نُنشِرُهَا* (memakai huruf *ẓa*). Dua kata ini berbeda maknanya.

Pendapat Shaḥrūr ini tidak sepenuhnya benar, karena berbedanya bacaan itu tidak seluruhnya mencerminkan perbedaan dialek. Di antara makna al-Qur'an diturunkan dalam tujuh huruf adalah mencakup perubahan huruf dan makna tanpa adanya perubahan bentuk, dan itu bukan karena perbedaan dialek.⁷¹ Selain itu, di antara pola *qirā'āt* adalah berbeda lafad dan memiliki makna yang berbeda pula, tetapi keduanya memiliki pengertian yang saling melengkapi, tidak ada kontradiksi makna di dalamnya, meskipun berbeda, makna keduanya bisa dikompromikan ke dalam satu pengertian dan saling mendukung.

⁶⁸ al-A'zamī, *Sejarah Teks al-Qur'an*, hlm. 173.

⁶⁹ Mohammad Fathurrazi, "Eksistensi Qira'at Al-Qur'an Studi Kritis atas Pemikiran Ignaz Goldziher" dalam *Jurnal Subufi*, Vol. 2, No. 1 (2016), hlm. 132.

⁷⁰ Q.S. al-Baqarah [2] : 259

⁷¹ Abduh Zulfikar Akaha, *al-Qur'an dan Qira'at* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1996), hlm. 100.

Sebagaimana yang dicontohkan Shaḥrūr, lafad *نُشِّرُ* berarti merangkai (mengumpulkan) tulang-belulang bagian demi bagian sehingga terikat menjadi satu dan tersusun rapi. Sedangkan lafad *نُنشِرُ* mempunyai arti menghidupkan (tulang belulang) kembali setelah mati untuk dihisab amalnya selama hidup di dunia. Kedua lafad di atas memiliki makna yang berbeda, yaitu merangkai dan menghidupkan, namun keduanya tidak bertentangan antara satu dan lainnya, bahkan kedua makna tersebut saling terkait. Penjelasannya, karena Allah membangkitkan makhluk-Nya kembali, maka tulang-belulang-Nya akan dikumpulkan dan disusun rapi, kemudian Allah menghidupkan-Nya kembali untuk diperhitungkan segala amal perbuatannya selama di atas bumi.⁷²

Di samping itu, mungkin Shaḥrūr lupa bahwa beragamnya cara membaca suatu lafad telah ada jauh sebelum munculnya *shakl* dan *i'jām*.⁷³ Khalifah 'Uṣmān ketika mengirim mushaf ke kota-kota besar, diutus juga bersama mushaf itu seorang sahabat yang akan mengajarkannya. Sahabat-sahabat yang diutus itu, baik yang di Makkah, Kufah, Basrah, Syam, mereka mengajarkan bacaan al-Qur'an dengan bacaan yang berbeda-beda sesuai dengan apa yang didapat dari Rasulullah saw, dan pada saat itu mushaf 'Uthman masih kosong dari titik dan harakat.⁷⁴ Itu artinya, berbedanya bacaan itu sudah ada sebelum dilakukannya proses pemberian *shakl* dan *i'jām* terhadap lafad-lafad al-Qur'an.

Perbedaan bacaan sudah diterima oleh para sahabat pada masa Rasulullah saw. Sedangkan upaya pemberian *shakl* dan *i'jām* dimulai dari masa Abū al-Aswad al-Du'ālī (awal abad pertama Hijriah), lalu dilanjutkan pada masa 'Abdul Mālik bin Marwān (akhir abad pertama hijriah) dan disempurnakan oleh al-Khaḥil bin Aḥmad al-Farāhīdī.⁷⁵ Jadi, bagaimana mungkin perbedaan bacaan itu disebabkan oleh kesalahan pemberian titik atau disebabkan tidak adanya titik, padahal ragam bacaan itu sudah ada sebelum titik-titik dan harakat itu ada. Lagi pula, Abū al-Aswad al Du'ālī⁷⁶, juga Naṣr bin 'Āsim dan Yaḥya bin

⁷² 'Abd Fattāh al-Qādi, *al-Qirā'āt fī Nazar al-Mustasyriqīn wa al-Mulḥidīn* (Beirut: Dār al-Ilm li al-Malāyīn, 1993), hlm. 16.

⁷³ *Shakl* adalah hal berkaitan dengan harakat huruf arab. *I'jām* adalah hal berkaitan dengan titik-titik pada huruf arab. Lihat Aḥmad Maḥmūd 'Abd al-Sāmi', *al-Tajdīd fī al-Itqān wa al-Tajwīd* (Beirut : Dār al-Kutub al 'Ilmiyyah, 2003), hlm. 47. Lihat juga 'Abdul Shabūr Syāhin, *Saat Al-Qur'an Butub Pembelaan*, terj. Khoiril Amru Harahap dan Akhmad Faozan (Jakarta : Penerbit Erlangga, 2006), hlm. 141

⁷⁴ al-Sāmi', *al-Tajdīd fī al-Itqān*, hlm. 25.

⁷⁵ al-Zarqānī, *Manābil al-'Irḥān fī*, hlm. 25.

⁷⁶ Utusan Ali bin Abi Thalib untuk membuat *shakl* untuk yang pertama kalinya

Ya'mar⁷⁷ adalah tokoh-tokoh pakar bahasa dan pakar *qirā'āt* yang tidak mungkin membuat kesalahan sekecil apapun berkaitan dengan proyek besar terhadap *Kalām Allah*.⁷⁸

Selanjutnya, berkaitan dengan pertanyaan Shaḥrūr, apakah *qirā'ab* mempunyai derajat-derajat⁷⁹ sebagaimana hadis Nabi, dapat dijawab sebagai berikut; sesungguhnya bacaan al-Qur'an yang diterima oleh para sahabat dari Nabi adalah tetap dan telah diyakini kebenarannya. Namun setelah mushaf 'Uthmān dicetak dan disebar ke berbagai daerah kekuasaan Islam dengan disertai seorang qari' yang sesuai qira'ahnya dengan masing-masing mushaf yang dikirim, berbagai model bacaan menjadi tersebar luas dan berkembang terus hampir tanpa terkendali.⁸⁰

Pada waktu itu banyak sekali versi *qirā'āt* yang diriwayatkan oleh para qari', ada yang sesuai dengan riwayat yang berasal dari Rasūlullah saw dan ada pula yang diduga menyimpang. Untuk itu dibuatlah oleh para ahli sebuah kriteria yang dapat digunakan untuk menilai sebuah *qirā'āt*, apakah sah sebagai bacaan al-Qur'an atau tidak. Ada tiga batasan yang dijadikan sebagai tolok ukur keabsahan sebuah *qirā'āt*: *pertama*, sanad yang sah: suatu bacaan dianggap sah sanadnya apabila bacaan tersebut diterima dari salah seorang guru atau imam yang jelas, tertib, tidak ada cacat, dan sanadnya bersambung kepada Rasulullah saw. *Kedua*, sesuai dengan Rasm 'Uthmānī: suatu bacaan (*qirā'āt*) dianggap sah apabila sesuai dengan salah satu rasm *Maṣābif al-'Uthmāniyyah* (rasm Uthmānī). *Ketiga*, sesuai dengan tata bahasa Arab; dengan catatan walaupun hanya sesuai dengan salah satu bahasa dari suku bangsa Arab.⁸¹

Kemudian dari kajian mata rantai silsilah periwayatan bacaan di atas, ada klasifikasi *qirā'ab* misalnya menjadi *Mutawātir*, *Āḥād*, *Syā'ab*, dan sebagainya. Klasifikasi ini hanya sebuah upaya untuk memurnikan riwayat yang asli dari Rasulullah Saw. Adapun jika ada satu *qirā'ab* yang sesungguhnya sah tapi berdasarkan syarat-syarat secara zahir dianggap tidak sah⁸², maka hal itu tidak bisa dihindari. Atau meskipun *qirā'ab* dinisbatkan kepada

⁷⁷ Utusan Ḥajjāj bin Yūsuf atas perintah Khalifah Marwān bin Mālīk untuk membuat titik-titik pada huruf al-Qur'an pada periode selanjutnya

⁷⁸ 'Abd Ghani 'Abdurrahman, *Rasm 'Uthmani Pelengkap Pembacaan al-Qur'an* (Kuala Lumpur: Yayasan Dakwah Islamiyyah Malaysia, 2009), hlm. 101.

⁷⁹ Misal *Mutawātir*, *Āḥād*, dsb.

⁸⁰ Sya'ban Muhammad Ismail, *Mengenal Qira'at Al-Qur'an* (Semarang: Dina utama Semarang, t.t.), hlm. 60.

⁸¹ Ahmad Fathoni, "Ragam Qiraat Al-Qur'an" dalam *Jurnal Subuf*, Vol. 2, No. 1 (2009), hlm. 57.

⁸² Misalnya beberapa *qirā'ab* Ibn 'Abbās yang tidak disahkan sebagaimana yang dipersoalkan Shaḥrūr

seorang tokoh ahli dalam *qirā'ab* misal Ibn 'Abbās⁸³, maka hal itu tidak menghalangi kemungkinan *qirā'ab* tersebut dianggap tidak sah, karena penisbatan itu dilakukan oleh perawi-perawi setelahnya yang belum tentu kebenarannya.

Mengenai anggapan Shaḥrūr tentang adanya campur tangan ahli bahasa dan ahli fiqh dalam perbedaan *qirā'ab*, menurut penulis hal itu hanya asumsi yang tidak berdasar, dan tuduhan yang seharusnya tidak dilakukan oleh seorang muslim seperti Shaḥrūr. Dari segi *kapabilitas* dan *integritas*, kecil kemungkinan para ulama' berani merubah kalam Allah yang suci. Ulama tidak akan bersepakat dalam kesesatan. Nabi Muhammad sendiri tidak memiliki wewenang mengubah ayat-ayat al-Qur'an⁸⁴, beliau takut durhaka kepada Allah jika sampai berani mengubah apa yang telah diwahyukan kepadanya.

Bagaimana mungkin seorang ulama berani melakukan tindakan bodoh dengan mengganti bacaan sebuah ayat. Dan kalau itu terjadi (perubahan-perubahan yang dilakukan oleh ahli bahasa atau ahli fiqh), maka betapa remehnya al-Qur'an, bisa dirubah sekehendaknya. Dan hal itu tidak akan terjadi, sebab kalam Allah adalah (Al-Qur'an) yang tidak akan didatangi oleh kebatilan baik dari depan maupun dari belakang, yang diturunkan dari Tuhan Yang Maha Bijaksana.⁸⁵ Allah juga akan menjaga kemurniannya, sesuai dengan janjinya dalam al-Qur'an.⁸⁶

Di samping itu, sebagaimana dikatakan al-A'zamī ketika membantah pendapat Goldziher, bacaan al-Qur'an disebarkan melalui transmisi bacaan yang hanya melalui seorang instruktur ahli, dengan mata rantai silsilah guru, yaitu pengajaran secara lisan (*musyāfahah*), dan bertatap muka (*talaqqī*), bacaan al-Quran tidak diperoleh secara sembarangan, sehingga perubahan-perubahan dari orisinalitasnya tidak akan terjadi kecuali dilakukan oleh orang yang berdusta kepada Allah. Al-A'zamī memandang bahwa antara teks al-Quran dan proses pembacaannya serta pewahyumannya merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan. Bacaan al-Qur'an diperkenalkan oleh Nabi Muhammad saw sendiri, suatu praktik (Sunnah) yang menunjukkan tata cara bacaan setiap ayat. Aspek ini juga berkaitan erat dengan kewahyuan al-Quran. Teks al-Quran telah diturunkan dalam bentuk

⁸³ Sebagaimana yang dipermasalahkan Shaḥrūr dalam Q.S. al-Baqarah [2] : 102 dan Q.S. Al-A'raf [7] : 20 tentang kata *malakaini* dan *malikaini*

⁸⁴ Dan apabila dibacakan kepada mereka ayat-ayat Kami yang nyata, orang-orang yang tidak mengharapkan pertemuan dengan Kami berkata, "Datangkanlah Al-Qur'an yang lain dari ini atau gantilah dia." Katakanlah (wahai Muhammad), "tidaklah patut bagiku menggantinya dari pihak diriku sendiri. Aku tidak mengikuti kecuali apa yang diwahyukan kepadaku. Sesungguhnya aku takut jika mendurhakai Tuhanku kepada siksa hari yang besar (kiamat). Q.S. Yunus [10] : 15

⁸⁵ Q.S. Fuṣṣilat [41] : 42

⁸⁶ Q.S. al-Hijr [15] : 9

ucapan lisan dan dengan mengumumkannya secara lisan pula berarti Nabi secara otomatis menyediakan teks dan cara pengucapan pada umatnya, kedua-duanya haram untuk bercerai.

Demikian juga seorang ahli tata bahasa yang menyatakan bahwa bacaan kata-kata tertentu, menurutnya lebih disukai jika mengikuti tata cara aturan bahasa karena perubahan dalam tanda diakritikal tidak membawa makna yang berarti. Dengan demikian nampak jelas bahwa ilmuwan-ilmuan tetap memegang teguh sistem bacaan yang diperkenalkan melalui saluran atau sumber yang sah guna menolak usaha mengada-ada serta tetap mempertahankan pandangan bahwa *qirā'āt* merupakan sunnah yang tidak ada seorang pun memiliki wewenang untuk mengubah seenaknya.⁸⁷

Terakhir, terkait pertanyaan Shaḥrūr adakah kaitan antara *al-qirā'āt al-sab'* (tujuh macam *qirā'ah*), *al-qirā'āt al-'asyr* (sepuluh macam *qirā'ah*), dan *al-qirā'āt al-arba'at 'asyar* (empat belas macam *qirā'ah*) dengan hadis yang menyatakan bahwa al-Qur'an diturunkan atas tujuh huruf, dan apakah yang dimaksud tujuh huruf itu adalah dialek-dialek yang ada di Arab. Jawabannya adalah jika *qirā'āt* tersebut sah, maka ia bagian dari *al-ahruf al-sab'ah*. Mengenai apakah yang dimaksud tujuh huruf itu adalah dialek-dialek yang ada di Arab, kita bisa melihat berbagai riwayat yang sah bahwa di antara makna *al-ahruf al-sab'ah* adalah dialek-dialek itu. Hal itu berdasarkan bahwa izin Allah kepada Nabi Muhammad saw untuk mengajarkan al-Qur'an kepada umatnya dengan tujuh huruf disebabkan dialek mereka yang berbeda-beda yang mengakibatkan kesulitan dalam membaca dan mempelajari al-Qur'an.

Kesimpulan

Setelah membahas secara komprehensif pemikiran Shaḥrūr tentang *qirā'āt* dengan beberapa kritik yang diajukan, penulis dapat memberikan beberapa butir penting terkait dengan tulisan ini. Dalam pandangan Shaḥrūr, perbedaan bacaan al-Qur'an dimungkinkan terjadi sebab adanya *human error*, yaitu kesalahan pemberian titik (*i'jām*) pada saat proses pemberian tanda diakritikal dilakukan. Pendapat itu tentu tidak benar, karena al-Qur'an tidak diriwayatkan melalui tulisan, tetapi melalui hafalan dan secara lisan (*musyāfahah*), kesalahan pemberian titik (jika benar terjadi) tidak akan mempengaruhi bunyi ayat, karena bunyi ayat (hafalan) itulah yang ditransmisikan dari satu perawi ke perawi selanjutnya. Justru kesalahan titik akan segera terdeteksi karena tidak sinkron dengan hafalan yang ada.

Perubahan-perubahan *gramatikal* terhadap suatu ayat yang dilakukan oleh ahli bahasa dan ahli fiqh seperti anggapan Shaḥrūr juga merupakan tuduhan yang

⁸⁷ al-A'zamī, *Sejarah Teks Al-Qur'an*, hlm. 168.

mengherankan. Karena perubahan sedikit saja akan segera terdeteksi, karena tidak sesuai dengan hafalan *qāri'-qāri'* yang lain. Jika perubahan *gramatikal* benar dilakukan oleh ahli bahasa dan ahli fiqh, maka akan terjadi pertentangan yang luar biasa di antara para *qāri'*, tetapi kenyataannya tidak ada. Shaḥrūr tidak menaruh perhatian pada periwayatan, melainkan hanya melihat pada bentuk tulisan saja, dan logika-logika yang ia ciptakan. Sebagai orang yang gencar menyuarakan pembacaan kontemporer terhadap teks-teks yang ada, tidak dapat disalahkan jika Shaḥrūr berpandangan demikian.

Kecurigaan Shaḥrūr terhadap validitas *qirā'āt* hampir sama dengan kecurigaannya terhadap eksistensi sunnah (hadis) yang ia ungkapkan pada kesempatan-kesempatan yang lain, meskipun tidak sefatal anggapannya terhadap al-sunnah. Kenyataan itu mendorong penulis beranggapan bahwa tampaknya pemikiran Shaḥrūr tentang *qirā'āt* dipengaruhi oleh sarjana Barat (*orientalis*) yang juga banyak mengeksplorasi al-Qur'an dan al-Sunnah (hadis) dan secara spesifik adanya kesamaan antara pendapat Muḥammad Shaḥrūr dengan pendapat mereka mengenai sejarah teks al-Quran. Dan pertanyaan-pertanyaan Shaḥrūr mengenai otentisitas *qirā'āt* hanya akan membuat orang-orang muslim ragu terhadap kitabnya.

Daftar Pustaka

- 'Abdurrahman, 'Abd Ghani. *Rasm 'Uthmani Pelengkap Pembacaan Al Qur'an*. Kuala Lumpur: Yayasan Dakwah Islamiyyah Malaysia, 2009.
- Akaha, Abduh Zulfikar. *Al-Qur'an dan Qira'at*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1996.
- Amin, Muhammad Arwani. *Faid al-Barakāt fī Sab' al-Qirā'āt*. Kudus: Maktabah Mubarakah Tayyibah, 2001.
- Anṣārī (al), Abū Ja'far Aḥmad Ibn 'Alī Ibn Aḥmad Ibn Khalaf. *al-Iqnā' fī al-Qirā'āt al-Sab'*. t.tp. : Dār al-Ṣaḥābah li al-Turāth, t.th.
- A'zamī (al), M. Muṣṭafā. *Sejarah Teks Al-Qur'an dari Wahyu sampai Kompilasi*, terj. Sohirin Solihin dkk. Depok: Gema Insani Press, 2014.
- Bannā (al), Jamāl. *Tafsīr al-Qur'ān baina al-Qudamā' wa al-Muḥdithīn*. Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 2003.
- Bukhārī (al), Muḥammad Ibn Ismā'īl Abū 'Abdillāh. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. t.tp. : Dār Tūq al-Najāt, 2007

- Christmann, Andreas. *The Qur'an, Morality, and Critical Reason The Essential Muhammad Shabrur*. Leiden: Briil, 2009.
- Dānī (al), Abū 'Amr. *al-Taisīr fī al-Qirā'āt al-Sab'*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996.
- Farḥ (al), Sayyid Lāsyīn Abū. *Taqrīb al-Ma'anī fī Syarḥ Ḥirḡ al-Amānī fī al-Qirā'āt al-Sab'*. Madinah: Dār al-Zamān li al-Nasyr wa al-Tauzī', 2007.
- Fathoni, Ahmad. "Ragam Qiraat Al-Qur'an" dalam *Subuf*, Vol. 2, No. 1, 2009.
- Fathurrazi, Mohammad. "Eksistensi Qira'at Al-Qur'an Studi Kritis atas Pemikiran Ignaz Goldziher" dalam *Subuf*, Vol. 2, No. 1, 2016.
- Goldziher, Ignaz. *Mazhab Tafsir Dari Klasik Hingga Modern* terj. Alaika Salamullah dkk. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003.
- Ismail, Sya'ban Muhammad. *Mengenal Qira'at Al-Qur'an*. Semarang: Dina utama Semarang, t.th.
- Jābī (al), Saḥīm. *al-Qirā'ah al-Mu'āṣirah li al-Duktūr Muḥammad Shaḥrūr Mujarrad Tanjīm*. Vol. I. Damaskus: Akad, 1991.
- Jazarī (al), Syamsuddīn Abū al-Khaīr Ibn. *al-Nasyr fī al-Qirā'āt al-'Aṣyr*. Kairo : Al-Maṭba'ah al-Tijāriyyah al-Kubrā, t.th.
- Khaeruddin, Yusuf. "Al-A'zami dan Fenomena Qiraat Al-Qur'an : Antara Multiple Reading dengan Variant Reading" dalam *Hunafa : Jurnal Studia Islamika*. Vol. 11, No. 1, 2014.
- Maḥmūd, 'Abd al-Samī' Aḥmad. *al-Tajdīd fī al-Itqān wa al-Tajwīd*. Beirut: Dar al Kutub al 'Ilmiyyah, 2003.
- Mustaqīm, Abdul. *Studi Al-Qur'an Kontemporer, Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 2002.
- _____. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LkiS, 2010.
- Qādi (al), 'Abd Fattāh. *al-Qirā'āt fī Nadhr al-Mustasyriqīn wa al-Mulḥidīn*. Beirut: Dār al-Ilm li al-Malāyīn, 1993.
- Qāsiḥ (al), 'Alī bin 'Uthmān Ibn. *Sirāj al-Qāri' al-Mubtadi' wa Tiṣḡkār al-Muqri' al-Muntahī*. Beirut: Dār al-Fikr al-Islāmī, 1995.
- Qaṭṭān (al), Mannā' Khalīl. *Mabābith fī 'Ulūm al-Qur'ān*. t.tp.: t.pn., t.th.
- Sakho, Muhammad Ahsin. *Manba' al-Barakāt fī Sab'i Qirā'āt*. Jakarta: IIQ Press, 2018.
- Setiawan, M. Nur Kholis dkk. *Orientalisme Al-Qur'an dan Hadis*. t.tp. : Nawasea Press, 2007.

Suyūfī (al), Jalāluddīn. *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Muassasah al-Risālah Nāsyirūn, 2008.

Syāḥin, Abdul Shabūr. *Saat Al-Qur'an Butuh Pembelaan* terj. Khoirul Amru Harahap dan Akhmad Faozan. Jakarta : Penerbit Erlangga, 2006.

Shaḥrūr, Muḥammad. *al-Kitāb wa al-Qur'ān : Qirā'ah Mu'āṣirah*. Damaskus : al-Aḥāfī li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī', 1990.

_____. *Naḥwa Uṣūl al-Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar'ah*. Damaskus : al-Aḥāfī li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī', 2000.

_____. *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer* terj. Sahiron Samsuddin (ed.). Yogyakarta : Kalimedia, 2015.

Rājih, Muḥammad Kurayyim. *Al-Qirā'āt al-'Asyr al-Mutawātirah min Ṭarīq al-Syāṭibiyah wa al-Durrab fī Hāmisy al-Qur'ān al-Karīm*. Madinah: Dār al-Muhājir li al-Nasyr wa al-Tauzī', 1994.

www.shahrour.org, diakses tanggal 15 Oktober 2018

Zarqānī (al), Muḥammad 'Abd al-'Azīm. *Manābil al-'Irḥān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: 'Isā al-Bāb al-Ḥalabī, t.th.