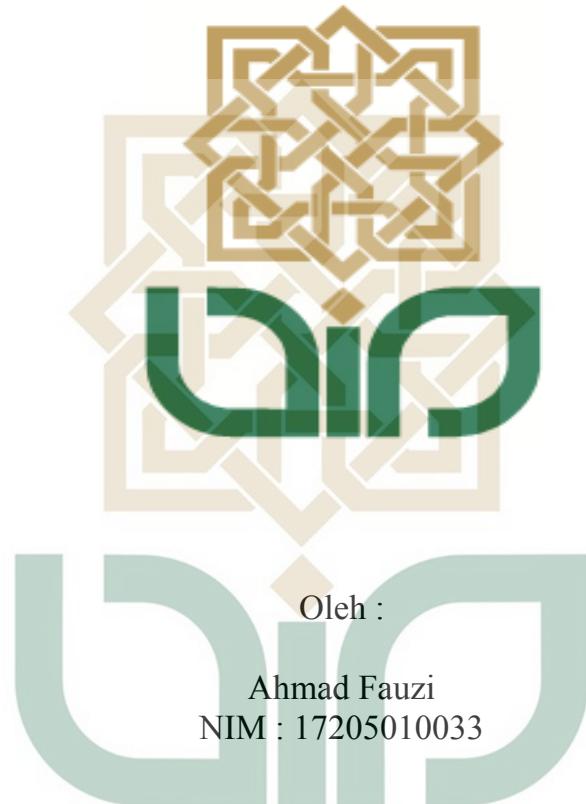


QIRĀ'ĀT DAN OTENTISITASNYA PERSPEKTIF
MUHAMMAD SYAHRŪR
(Sebuah Telaah Kritis)



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
TESIS
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
Diajukan Kepada Program Studi Magister (S2) Aqidah dan Filsafat Islam
Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga
untuk Memenuhi Salah Satu Syarat guna Memperoleh
Gelar Magister Agama

YOGYAKARTA
2019

**PERNYATAAN KEASLIAN
DAN BEBAS DARI PLAGIARISME**

Yang bertanda tangan di bawah ini :

Nama : AHMAD FAUZI
NIM : 17205010033
Fakultas : Ushuluddin dan Pemikiran Islam
Jenjang : Magister
Program Studi : Aqidah dan Filsafat Islam
Konsentrasi : Studi al-Qur'an dan Hadis

menyatakan bahwa naskah tesis ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya. Naskah tesis ini bebas dari plagiarisme. Jika di kemudian hari terbukti bahwa naskah tesis ini bukan karya saya sendiri atau terdapat plagiasi di dalamnya, maka saya siap ditindak sesuai dengan ketentuan yang berlaku.





KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
FAKULTAS USHULUDDIN DAN PEMIKIRAN ISLAM
Alamat : Jl. Marsda Adisucipto Telp. (0274) 512156, Fax. (0274) 512156
<http://ushuluddin.uin-suka.ac.id> Yogyakarta 55281

PENGESAHAN TESIS

Nomor : B.1692/Un.02/DU/PP/05.3/07/2019

Tesis berjudul

: QIR'AT DAN OTENTISITASNYA PERSPEKTIF
MUHAMMAD SYAHRUR (Sebuah Telaah Kritis)

yang disusun oleh

: AHMAD FAUZI, S.H.I

Nama

: 17205010033

NIM

: Ushuluddin dan Pemikiran Islam

Fakultas

: Magister (S2)

Jenjang

: Aqidah dan Filsafat Islam

Program Studi

: Studi Al-Qur'an dan Hadis

Konsentrasi

: 14 Juni 2019

Tanggal Ujian

telah dapat diterima sebagai salah satu syarat memperoleh gelar Magister Agama.

Yogyakarta, 15 Juli 2019

Dekan,

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNGAI KALIJAGA
YOGYAKARTA



PERSETUJUAN TIM PENGUJI UJIAN TESIS

Tesis berjudul : QIRA'AT DAN OTENTISITASNNYA PERSPEKTIF MUHAMMAD SYAHRUR (Sebuah Telaah Kritis)

Nama : AHMAD FAUZI, S.H.I
NIM : 17205010033
Fakultas : Ushuluddin dan Pemikiran Islam
Jenjang : Program Studi Magister (S2) Aqidah dan Filsafat Islam
Konsentrasi : Studi Al-Qur'an Hadis

telah disetujui tim penguji ujian tesis

Ketua : Dr. Phil. Sahiron, M.A.
Sekretaris : Dr. Afdawaiza, S.Ag M.Ag.
Anggota : Dr. H. Abdul Mustaqim, S.Ag., M.Ag.

()
()
()

Diuji di Yogyakarta pada tanggal 14 Juni 2019
Pukul : 08:00 s/d 09:30 WIB
Hasil/ Nilai : A dengan IPK : 3,84
Predikat : Memuaskan/ Sangat Memuaskan/ Dengan Pujian*

* Coret yang tidak perlu


STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

VITA DINAS PEMBIMBING

Kepada Yth.,

Ketua Program Studi Magister (S2)
Aqidah dan Filsafat Islam
Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr. wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap penulisan tesis yang berjudul:

QIRĀ'ĀT DAN OTENTISITASNYA PERSPEKTIF MUHAMMAD SYAHR R
(Sebuah Telaah Kritis)

Yang ditulis oleh :

Nama	:	AHMAD FAUZI
NIM	:	17205010033
Fakultas	:	Ushuluddin dan Pemikiran Islam
Jenjang	:	Program Studi Magister (S2) Aqidah dan Filsafat Islam
Konsentrasi	:	STUDI QUR'AN DAN HADIS

Saya berpendapat bahwa tesis tersebut sudah dapat diajukan kepada Program Studi Magister (S2) Aqidah dan Filsafat Islam Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga untuk diujikan dalam rangka memperoleh gelar Magister Agama.

Wassalamu'alaikum wr. wb.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
Yogyakarta, 27 MEI 2019
Pembimbing
Dr. Phil. SAHIRON SYAMSUDDIN, M.A.

MOTTO

فَالإِنْسَانُ لَيْسَ يَشْرُفُ * * * إِلَّا بِمَا يَحْفَظُهُ وَيَعْرِفُ
لِذَكَرِ كَانَ حَامِلُو الْقُرْآنِ * * * أَشْرَافُ الْأُمَّةِ أُولَى الْإِحْسَانِ
وَإِنَّهُمْ فِي النَّاسِ أَهْلُ اللَّهِ * * * وَإِنَّ رَبَّنَا بِهِمْ يُبَاهِي

(Ibn al-Jazarī w. 833 H.)

Manusia tidaklah mulia melainkan disebabkan apa yang ia hafal dan ia ketahui

Oleh sebab itu, Ḥāmil al-Qur'ān adalah paling mulianya umat pemilik kebaikan

Mereka keluarga Allah dari golongan manusia, dan Tuhan membangga-banggakan mereka

SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

(Ibn al-Jazarī w. 833 H.)

PERSEMBAHAN

Tulisan ini aku dedikasikan untuk:

*Sosok dī mana tulang dan daging tubuhku terbentuk
dari air susunya..*

*Juga teruntuk sosok dī mana kalbuku dapat memuat
ayat-ayat ilahi karena arahannya..*

*Istriku, anak-anakku (Qisthi, Ami, Abin, Iid "almh.")
tercinta, pelipur lara dī kala duka..*



ABSTRAK

Judul: *QIRĀ'ĀT DAN OTENTISITASNYA PERSPEKTIF MUHAMMAD SYAHRŪR* (Sebuah Telaah Kritis)

Penelitian ini menelaah pandangan Muhammed Syahrūr mengenai qirā'āt dan otentisitasnya. Hal tersebut dilatarbelakangi atas pengamatan penulis terhadap pandangan Muhammed Syahrūr mengenai qirā'āt yang berbeda dengan pandangan sarjana Muslim pada umumnya.

Penelitian ini bertujuan: *pertama*, mengetahui pandangan Muhammed Syahrūr mengenai qirā'āt dan otentisitasnya. *Kedua*, mengetahui posisi pandangan Muhammed Syahrūr mengenai qirā'āt dan otentisitasnya di tengah perdebatan para sarjana dalam hal qirā'āt. *Ketiga*, mengetahui faktor yang melatar belakangi pandangan Muhammed Syahrūr mengenai qirā'āt dan otentisitasnya tersebut.

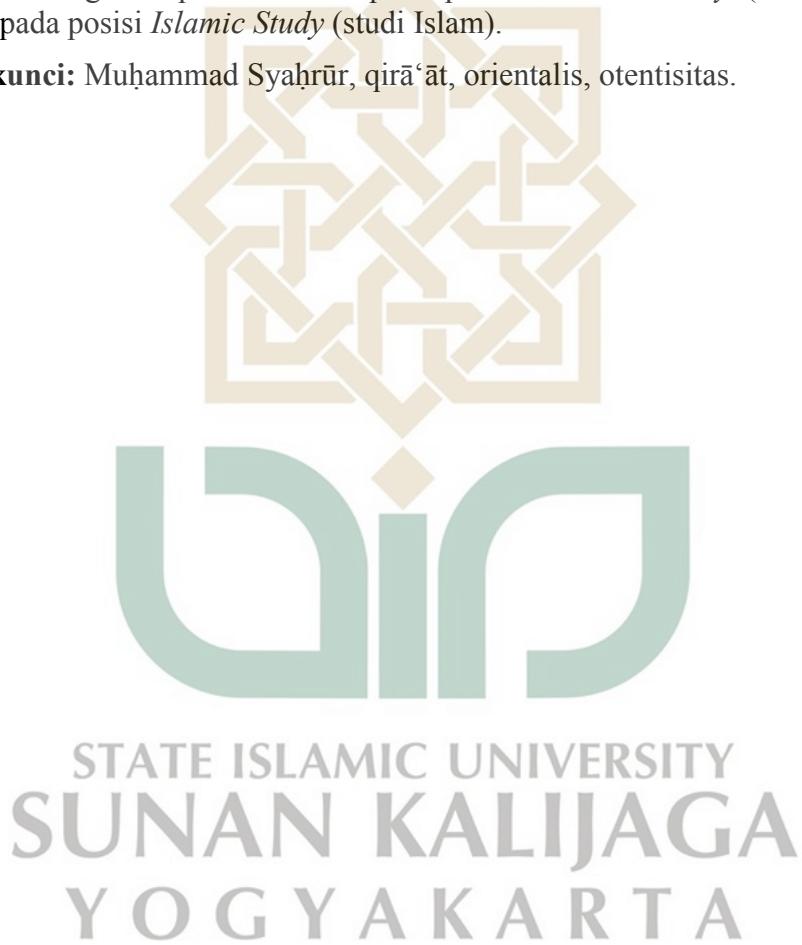
Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*), karena data-data yang digunakan adalah bahan-bahan tertulis, seperti buku, majalah, jurnal dan dokumen-dokumen lain. Penelitian ini juga tergolong sebagai penelitian kualitatif karena objek kajiannya adalah sikap keagamaan, yaitu Pandangan Muhammed Syahrūr tentang qirā'āt dan otentisitasnya.

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode deskriptif-analitis. Adapun langkah-langkah metodis yang dilakukan adalah: *pertama*, mendeskripsikan secara utuh pandangan Muhammed Syahrūr mengenai qirā'āt dan otentisitasnya. *Kedua*, membandingkannya dengan pandangan lain mengenai qirā'āt, seperti pandangan sarjana Muslim dan sarjana Barat. *Ketiga*, menganalisa argumentasi masing-masing pandangan. *Keempat*, menyimpulkannya guna mencari jawaban bagaimana sesungguhnya pandangan Muhammed Syahrūr mengenai qirā'āt dan otentisitasnya, bagaimana posisi pandangan Muhammed Syahrūr mengenai qirā'āt dan otentisitasnya di tengah perdebatan para Sarjana dalam hal qirā'āt, serta faktor apa yang melatar belakangi pandangan Muhammed Syahrūr.

Melalui penelitian ini penulis menemukan bahwa secara umum, Muhammed Syahrūr meragukan otentisitas qirā'āt. Menurutnya, perbedaan-perbedaan qirā'āt yang ada tidak mencerminkan dialek-dialek Arab di mana Alquran turun dengannya sebagaimana dipahami selama ini, karena perbedaan-perbedaan itu hanya terletak pada perubahan-perubahan tanda titik dan tanda diakritis, juga bentuk dasar paleografi Arab, perubahan-perubahan tersebut mengakibatkan perubahan makna. Perbedaan-perbedaan qirā'āt – menurut Muhammed Syahrūr – lebih disebabkan oleh beberapa hal berikut ini; 1). Adanya *unintentional change* (perubahan yang tidak disengaja), lebih tepatnya disebabkan *human error* (kesalahan manusia). Bagian ini terbagi dalam dua hal; *pertama*, kesalahan dalam peletakan titik dan pemberian tanda diakritis yang dilakukan pada masa Abū al-Aswad al-Du‘alī dan pada masa al-Ḥajjāj bin Yūsuf. *Kedua*, kesalahan baca yang disebabkan bentuk dasar paleografi Arab di mana tidak ditulis huruf *Alif* dalam bacaan panjang (*mad*). Bentuk penulisan ini menyebabkan sebuah teks bisa dibaca dengan dua kemungkinan, yaitu panjang dan pendek. 2). Adanya *intentional change* (perubahan yang disengaja), yaitu perubahan yang dilakukan oleh ahli tafsir, ahli fiqh dan ahli bahasa terhadap bacaan suatu lafaz demi mempertahankan ideologi tertentu.

Melalui penelitian ini, ditemukan pula bahwa pandangan Muḥammad Syaḥrūr mengenai otentisitas qirā‘āt sangat dipengaruhi oleh pemikiran orientalis semacam Theodor Nöldeke, Ignaz Goldziher, Arthur Jeffery dan lain-lain. Hal itu bisa dilihat dari materi kritik yang diajukannya. Yaitu bahwa tanda titik dan harakat yang diletakkan pada teks yang kosong menjadi penyebab utama berbedanya bacaan tersebut. Hal yang sama telah diungkapkan sebelumnya oleh para sarjana Barat. Keterpengaruhannya ini menjadi faktor yang melatarbelakangi pandangan Muḥammad Syaḥrūr, sekaligus juga menggambarkan posisi pandangannya di tengah perdebatan para sarjana terkait qirā‘āt. Pandangan Syaḥrūr mengenai qirā‘āt berada pada posisi *Oriental Study* (studi orientalis), bukan pada posisi *Islamic Study* (studi Islam).

Kata kunci: Muḥammad Syaḥrūr, qirā‘āt, orientalis, otentisitas.



PEDOMAN TRANSLITERASI

Pedoman Transliterasi Arab Latin yang merupakan hasil keputusan bersama (SKB) Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan R.I. Nomor: 158 Tahun 1987 dan Nomor: 0543b/U/1987.

1. Konsonan

Daftar huruf bahasa Arab dan transliterasinya ke dalam huruf Latin dapat dilihat pada halaman berikut:

Huruf arab	Nama	Huruf latin	Nama
ج	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
خ	Ba	B	Be
ش	Ta	T	Te
ظ	Ša	Š	Es (dengan titik di atas)
ج	Jim	J	Je
ذ	Ha	Ḩ	Ha (dengan titik di bawah)
ش	Kha	Kh	Ka dan Ha
د	Dal	D	De
ڙ	Žal	Ž	Zet (dengan titik di atas)
ر	Ra	R	Er
ص	Zai	Z	Zet
ط	Sin	S	Es
ڱ	Syin	Sy	Es dan Ye
ڻ	Ṣad	Ṣ	Es (dengan titik di bawah)
ڏ	Ḏad	Ḏ	De (dengan titik di bawah)

ه	Ta	T	Te (dengan titik di bawah)
ظ	Za	Z	Zet (dengan titik di bawah)
ع	'Ain	'	
ڻ	Gain	G	Ge
ڻ	Fa	F	Ef
ڦ	Qaf	Q	Qi
ڻ	Kaf	K	Ka
ڻ	Lam	L	El
ڻ	Mim	M	Em
ڻ	Nun	N	En
ڻ	Wau	W	We
ڻ	Ha	H	Ha
ڻ	Hamzah	'	
ڻ	Ya	Y	Ye

Hamzah (‘) yang terletak di awal kata mengikuti vokalnya tanpa diberi tanda apa pun. Jika ia terletak di tengah atau di akhir, maka ditulis dengan tanda (‘).

2. Vokal

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri atas vokal tunggal atau monoftong dan vokal rangkap atau diftong.

Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut:

Tanda	Nama	Huruf latin	Nama
ٰ	Fathah	A	A
ِ	Kasrah	I	I
ُ	Dammah	U	U

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf, yaitu:

Tanda	Nama	Huruf latin	Nama
ؑ	Fathah dan ya	Ai	A dan I
ؒ	Fathah dan wau	Au	A dan U

Contoh:

ؑؔ : kaifa

ؒؒ : haula

3. Maddah

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harkat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda, yaitu:

Harakat dan Huruf	Nama	Huruf dan tanda	Nama
ـ / ـ	fathah dan alif atau ya	ā	a dan garis di atas
ـ	kasrah dan ya	ī	i dan garis di atas
ـ	dammah dan wau	ū	u dan garis di atas

Contoh:

مَاتَ : *māta*

رَمَاءٌ : *ramā*

قِلَاءٌ : *qīla*

يَمْتُعُ : *yamūtu*

4. *Ta' marbūtah*

Transliterasi untuk *ta marbūtah* ada dua, yaitu: *ta marbūtah* yang hidup atau mendapat harkat *fathah*, kasrah, dan *dammah*, transliterasinya adalah [t]. Sedangkan *ta marbūtah* yang mati atau mendapat harkat sukun, transliterasinya adalah [h].

Kalau pada kata yang berakhir dengan *ta marbūtah* diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang al- serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka *ta marbūtah* itu ditransliterasikan dengan ha (h). Contoh:

رَاعِدَةُ الْأَطْفَالِ : *raudah al-atfāl*

الْمَدِينَةُ الْفَاضِلَةُ : *al-madīnah al-fādilah*

الْهِكْمَةُ : *al-hikmah*

5. *Syaddah (Tasydīd)*

Syaddah atau *tasydīd* yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda *tasydīd* (ج), dalam transliterasi ini dilambangkan dengan perulangan huruf (konsonan ganda) yang diberi tanda *syaddah*.. Contoh:

رَبَّنَ : *rabbanā*

نَاجِيَنَ : *najjainā*

جُنْ : ° *al-haqq*

جُنْحَ : ° *al-hajj*

نُعْيَ : ° *nu ''ima*

نُعْوَنْ : ° „*aduwun*

Jika huruf *ن* ber-tasydid di akhir sebuah kata dan didahului oleh huruf kasrah (ي), maka ia ditransliterasi seperti huruf maddah (ī). Contoh:

كِيْ: „*Alī* (bukan „*Aliyy* atau „*Ay*)

كِشْذِيْ: „*Arabī* (bukan „*Arabiyy* atau „*Araby*)

6. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf ل (alif lam ma,arifah). Dalam pedoman transliterasi ini, kata sandang ditransliterasi seperti biasa, al-, baik ketika ia diikuti oleh huruf syamsiah maupun huruf qamariah. Kata sandang tidak mengikuti bunyi huruf langsung yang mengikutinya. Kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikutinya dan dihubungkan dengan garis mendatar (-). Contohnya:

جُنْسُمْ : *al-syamsu* (bukan asy-syamsu)

زَلْزَالْ : *al-zalzalah* (az-zalzalah)

فَلْسَافَهْ : *al-falsafah*

بِلَادْ : *al-bilādu*

7. *Hamzah*

Aturan transliterasi huruf *hamzah* menjadi apostrof (‘) hanya berlaku bagi *hamzah* yang terletak di tengah dan akhir kata. Namun, bila *hamzah* terletak di awal kata, ia tidak dilambangkan, karena dalam tulisan Arab ia berupa *alif*.

Contohnya:

جَنْسُ حِنْدٍ *ta 'mūrūna*

جَنْدُونْ *: al-nau"*

يَعْنِي عَنْ *: syai "un*

أُمِرْتُ *: umirtu*

8. Penulisan Kata Arab yang Lazim digunakan dalam Bahasa Indonesia

Kata, istilah atau kalimat Arab yang ditransliterasi adalah kata, istilah atau kalimat yang belum dibakukan dalam bahasa Indonesia. Kata, istilah atau kalimat yang sudah lazim dan menjadi bagian dari pembendaharaan bahasa Indonesia, atau sudah sering ditulis dalam tulisan bahasa Indonesia, tidak lagi ditulis menurut cara transliterasi di atas. Misalnya kata *Al-Qur'an* (dari *al-Qur'ān*), *Sunnah*, *khusus* dan *umum*. Namun, bila kata-kata tersebut menjadi bagian dari satu rangkaian teks Arab, maka mereka harus ditransliterasi secara utuh. Contoh:

Fī Zilāl al-Qur'ān

Al-Sunnah qabl al-tadwīn

Al-,Ibrah bi ,umūm al-lafz lā bi khuṣūṣ al-sabab

9. Lafz al-Jalālah (الله)

Kata →Allah” yang didahului partikel seperti huruf *jarr* dan huruf lainnya atau berkedudukan sebagai *mudāf ilaih* (frasa nominal), ditransliterasi tanpa huruf *hamzah*. Contoh:

دِينُ اللَّهِ *dīnullāh* حَلْلُ اللَّهِ *billāh*

Adapun *ta marbūṭah* di akhir kata yang disandarkan kepada *lafz al-jalālah*, ditransliterasi dengan huruf [t]. Contoh:

هُمْ فِي رَحْمَةِ اللَّهِ ^{وَكَيْفَ يُسْرُ زَهْرَةً} hum fī rahmatillāh

10. Huruf Kapital

Walau sistem tulisan Arab tidak mengenal huruf kapital (All Caps), dalam transliterasinya huruf-huruf tersebut dikenai ketentuan tentang penggunaan huruf kapital berdasarkan pedoman ejaan Bahasa Indonesia yang berlaku (EYD). Huruf kapital, misalnya, digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri (orang, tempat, bulan) dan huruf pertama pada permulaan kalimat. Bila nama diri didahului oleh kata sandang (*al-*), maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya. Jika terletak pada awal kalimat, maka huruf A dari kata sandang tersebut menggunakan huruf kapital (*Al-*). Ketentuan yang sama juga berlaku untuk huruf awal dari judul referensi yang didahului oleh kata sandang *al-*, baik ketika ia ditulis dalam teks maupun dalam catatan rujukan (CK, DP, CDK, dan DR). Contoh:

Wa mā Muhammадun illā rasūl
Inna awwala baitin wudi, a linnāsi lallažī bi Bakkata mubārakan
`Syahru Ramadān al-lažī unzila fīh al-Qur'ān

Naṣīr al-Dīn al-Tūsī

Abū Naṣr al-Farabī

Al-Gazālī

Al-Munqīz min al-Dalāl

KATA PENGANTAR

Alhamdulillāhi Rabb al-Ālamīn, segala puji bagi Allah yang telah mengisi hati hamba-Nya dengan rasa cinta terhadap Alquran *Kalam*-Nya. Atas *ma'ūnah-* Nya tesis ini dapat terselesaikan. Shalawat serta salam semoga tercurahkan kepada maha guru para *qāri'* dan *huffāz*, Rasulullah Muhammad Saw yang memohon kepada *Rabb*-nya agar memperbanyak pilihan bacaan dalam Alquran untuk kemudahan bagi umat yang amat dicintainya.

Penulis menyadari bahwa selesainya tesis berjudul: *Qirā'āt* dan Otentisitasnya Perspektif Muhammad Syahrūr (Sebuah Telaah Kritis)" ini tidak lepas dari dukungan berbagai pihak. Oleh karena itu, penulis menyampaikan rasa terima kasih yang se-dalam-dalamnya kepada:

1. Prof. Drs. K.H. Yudian Wahyudi, Ph.D., selaku Rektor Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, semoga Allah memberi kekuatan kepada beliau.
 2. Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Dr. Alim Roswantoro, M.Ag.

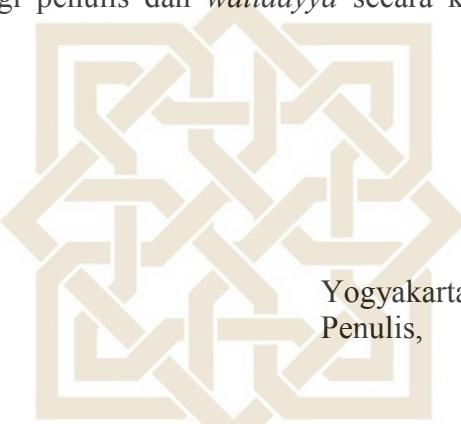
3. Dr. H. Zuhri Amin, S.Ag., M.Ag., selaku Ketua Program Studi Magister (S2) Aqidah dan Filsafat Islam Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Suka Yogyakarta. Terima kasih atas penghormatan beliau kepada penulis dan masukan-masukan yang sangat berarti saat pengajuan judul dari tulisan ini, serta bantuan-bantuan lain yang tidak terhitung, hanya Allah yang bisa membalas dengan yang lebih baik.
4. Dr. Phil. Sahiron Syamsuddin, M.A., dosen pembimbing penulis. Prinsip ‐memudahkan‐ yang terapkannya dalam berbagai hal, termasuk bimbingan karya tulis menunjukkan ketinggian ilmunya. Banyak hal yang penulis dapat dari beliau, rasa terima kasih tak terhingga. Semoga Allah memberi umur panjang kepada beliau agar dapat terus meramaikan khazanah keilmuan Islam.
5. Dr. H. Abdul Mustaqim, S.Ag., M.Ag. dan Dr. Afdawaiza, S.Ag., M.Ag., selaku penguji. Terima kasih kepada beliau berdua, ujian yang menyenangkan, banyak ilmu baru, saran dan masukan yang sangat baik, dan tentu terima kasih atas kesempurnaan nilainya.
6. Prof. Dr. Suryadi, M.Ag., dosen pembimbing akademik layaknya sang ayah dalam mengarahkan dan membimbing, semoga Allah memberi pahala yang besar kepada beliau.
7. Tak lupa kepada seluruh dosen pengajar dari awal sampai akhir studi, Dr. Robbi Habibah Abrar, M.A., Dr. Hilmy Muhammad, M.A., Dr. Ahmad Baidowi, S.Ag., M.Si., Prof. Dr. Iskandar Zulkarnain, M.Ag., Dr. H. Mahfudz Masduki, M.A., Dr. H. Agung Danarta, M.Ag., Prof.

Dr. Prof. Dr. Suryadi, M.Ag., Dr. Adib Sofia, S.S., M.Hum., Dr. Phil. Sahiron Syamsuddin, M.A., Dr. H. Muhammad Alfatih Suryadilaga, S.Ag., M.Ag., Dr. H. Abdul Mustaqim, S.Ag., M.Ag., Dr. Saifuddin Zuhri, S.Th.I., M.A., Prof. Dr. Al Makin, S.Ag., M.A., Bagus Laksana, S.T., Ph.D., Dr. Nurun Najwah, M.Ag., Ahmad Rafiq, S.Ag., M.Ag., Ph.D., *jazākumullāh ahsan al-jazā*".

8. Abah tercinta yang selalu menekankan jalan yang lurus kepada anak-anaknya, Ibunda tersayang yang sudah mendahului kami, semoga Allah merahmati mereka, memberi ampunan dan memberikan derajat yang tinggi di sisi-Nya, *āmīn*.
9. Segenap keluargaku di *baitī jannatī*, istriku tercinta Ika Feri Rahmawati, anak-anakku Qisthi yang pinter, Ami yang heboh dan salihah, Abin yang menggemaskan, Iid (almarhumah) yang sudah mendahului kami, semoga engkau mengajak kami ke Surga Allah kelak, *āmīn*. Terima kasih kepada kalian semua atas kasih sayang, support dan doa yang tak pernah putus.
10. Seluruh teman-teman seperjuangan di SQH angkatan 2017, Pak Zaid Mojok.Com, mBah Duki, Maulana Ulum, Fuji sang Ketua, Tiyar Fotografer, Bang Emil al-Hebohi, Syekh Riyadi al-Salafi, Danil pns, Faza al-Kudusi, Ning Anis, Dedek Emma, Teh Lia, Mamak Intan, Aisyah Coto Makassar, Bu Nyai Afi, tak lupa Bunda Imas dan Bu Nyai Liqa' yang sejenak tertinggal, serta segenap pihak yang terlibat yang

tidak dapat penulis sebutkan satu per-satu, kami ucapkan beribu-ribu terima kasih.

Akhirnya, *wa mā taufiqī illā billāh 'alaihi tawakkaltu wa ilaihi unīb*, semoga tesis ini bermanfaat bagi seluruh penyelam samudera Alquran, serta menjadi jariyah bagi penulis dan *wālidayya* secara khusus, *āmīn yā Rabb al-'Ālamīn*.



Yogyakarta, 28 Mei 2019
Penulis,

Ahmad Fauzi



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL.....	i
HALAMAN PERNYATAAN KEASLIAN DAN BEBAS DARI PLAGIARISME.....	ii
HALAMAN PENGESAHAN DEKAN.....	iii
HALAMAN PERSETUJUAN TIM PENGUJI.....	iv
NOTA DINAS PEMBIMBING.....	v
HALAMAN MOTTO.....	vi
HALAMAN PERSEMBAHAN.....	vii
ABSTRAK.....	viii
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	x
KATA PENGANTAR.....	xvii
DAFTAR ISI.....	xxi
 BAB I: PENDAHULUAN.....	 1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumusan Masalah.....	7
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian.....	7
D. Kajian Pustaka.....	8
E. Kerangka Teori.....	16
F. Metode Penelitian.....	29
G. Sistematika Pembahasan.....	31
 BAB II: KEDUDUKAN QIRĀ'ĀT DALAM ISLAM.....	 33
A. Tentang <i>al-Ahruf al-Sab'ah</i>	33
1. Pengertian <i>al-Ahruf al-Sab'ah</i>	33
2. Informasi Nabi Mengenai <i>al-Ahruf al-Sab'ah</i>	35
3. Dinamika Ulama dalam Memahami <i>al-Ahruf al-Sab'ah</i>	38
B. Qirā'āt Alquran.....	42
1. Pengertian Qirā'āt.....	43
2. Sejarah Munculnya Qirā'āt dan Perkembangannya.....	47
3. Periode Pembukuan Qirā'āt.....	55
4. Syarat-Syarat Diterimanya Sebuah Qirā'āt.....	58
5. Munculnya <i>al-Qirā'ātal-Sab'</i> (qira'ah tujuh), <i>al-Qirā'āt al-'Asyr</i> (qira'ah sepuluh) dan <i>al-Qirā'āt al-'Arba'a 'Asyrah</i> (qira'ah empat belas).....	62
6. Sekilas Pandangan Sarjana Barat Tentang Qirā'āt.....	70
 BAB III: QIRĀ'ĀT DAN OTENTISITASNYA DALAM PERSPEKTIF MUHAMMAD SYAHRŪR.....	 83
A. Sketsa Kehidupan Muhammad Syahrūr.....	83
1. Kelahiran Muhammad Syahrūr.....	83
2. Pendidikan Muhammad Syahrūr.....	84

3. Karya Muhammad Syahrūr.....	87
B. Mengenal Pemikiran Muhammad Syahrūr tentang Pembacaan Kontemporer (<i>al-qirā'ah al-mu'āshirah</i>).....	88
1. Hal yang Mendorong Pembacaan Kontemporer.....	88
2. Konsep Pembacaan Kontemporer Muhammad Syahrūr.....	92
C. Tokoh yang Pro dan Kontra terhadap Pemikiran Muhammad Syahrūr.....	97
1. Tokoh yang Memberi Tanggapan Positif terhadap Pemikiran Muhammad Syahrūr.....	98
a. Ja'far Dakk al-Bāb.....	98
b. Dale F. Eickelman.....	102
c. Andreas Christmann.....	104
2. Tokoh yang Mengkritik Pemikiran Muhammad Syahrūr.....	108
a. Naṣr Ḥāmid Abū Zaid	108
b. Salīm Al-Jābī.....	111
c. Jamāl al-Bannā	120
d. Maḥīr al-Munajjid.....	123
D. Pandangan Muhammad Syahrūr mengenai Qirā'at	129
BAB IV: ANALISA DAN KRITIK ATAS PANDANGAN MUHAMMAD SYAHRŪR MENGENAI QIRĀ'AT.....	141
A. Tentang Otentisitas Qirā'at.....	141
B. Beberapa <i>Farsy al-Hurūf</i> yang Dipermasalahkan Muhammad Syahrūr.....	144
1. Bacaan <i>الخُلُجْ بِحَلْقِ الْأَنْفَسْ بِحَلْقِ</i>	144
2. Bacaan <i>كَانَ طَرْدُ لِكَانَ صَحْدُ</i> dan <i>صَحْدُ طَرْدُ</i>	146
3. Bacaan <i>ضَمْ مَغْ ضَمْ خَعْ</i>	148
4. Bacaan <i>ضَلْ حَ / كَلْ حَ</i>	152
5. Bacaan <i>ذِمْحَ كَضْ / ذِمْحَ كَضْ</i>	155
6. Bacaan <i>خَمْ / خَمْ</i>	162
7. Bacaan <i>لَفْتَشْ / لَفْتَشْ</i>	165
8. Bacaan <i>لَأَنْجَحْ / لَأَنْجَحْ</i>	168
9. Bacaan <i>يَكْمِهَ شَكْنَ فَحْرُ إِيْ كَمَهَ شَكْنَ فَحْرُ إِيْ</i>	172
10. Tanda Titik (<i>nuqat al-i'jām</i>) dan Harakat (<i>nuqat al-i'rāb/syakl</i>) pada Teks Alquran.....	177
C. Inkonsistensi Muhammad Syahrūr dalam Hal Qirā'at.....	182
D. Pengaruh Pemikiran Orientalis terhadap Pandangan Muhammad Syahrūr mengenai Qirā'at dan Otentisitasnya.....	184
BAB V: PENUTUP.....	192
A. Kesimpulan.....	192
B. Saran.....	196
DAFTAR PUSTAKA.....	198
DAFTAR RIWAYAT HIDUP.....	203

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Ketika Nabi berada di Madinah, ekspansi Islam semakin meluas melintasi belahan wilayah Arab lain dengan suku-suku bangsa dan dialek yang berbeda-beda. Dialek Quraisy yang menjadi dialek utama pengajaran Alquran sewaktu di Makkah dirasa sulit untuk dipertahankan.¹ Para pemeluk Islam pada periode ini (Madinah) mengalami kesulitan dalam mempelajari Alquran disebabkan beberapa hal, di antaranya; *Pertama*, mereka berasal dari kabilah-kabilah yang berbeda-beda yang terpencar di semenanjung Arabia. Mereka tidak bisa berbahasa Arab dengan fasih, dan tidak bisa berbahasa dengan dialek Quraisy. *Kedua*, intensitas pertemuan mereka dengan Rasulullah saw sangatlah minim, mereka jarang sekali bertemu dengan beliau, sehingga tidak banyak kesempatan mendapatkan pengajaran Alquran secara langsung dari Rasulullah saw. Berbeda dengan para sahabat yang lebih dahulu masuk Islam, mereka mempunyai peluang dan waktu sangat banyak untuk belajar Alquran secara langsung kepada Rasulullah saw, sehingga mereka mampu membaca Alquran dengan baik dan fasih.² Kenyataan itu membuat Rasulullah saw merasa kesulitan mengajarkan Alquran – yang berdialek Quraisy - kepada para pemeluk Islam baru itu.

Berkaitan dengan hal tersebut, Imam Muslim meriwayatkan sebuah hadis berikut ini :

¹ Muhammad Muṣṭafā al-A'ẓamī, *The History of The Qur'anic Text : From Revelation to Compilation* (Leicester: UK Islamic Academy, 2003), 153.

² 'Abd al-Šabūr Syāhin, *Tārīkh al-Qur'ān* (Mesir: Nahḍah Miṣr li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī', 2007), 39.

عَنْ أَبِي بْنِ كَعْبٍ أَنَّ النَّبِيَّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- كَانَ عِنْدَ أَضَاءَةِ بَنِي غِفارٍ - قَالَ - فَأَتَاهُ جِبْرِيلٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتُكَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفٍ. فَقَالَ « أَسْأَلُ اللَّهَ مُعَافَاتَهُ وَمَغْفِرَتَهُ وَإِنَّ أُمَّتِي لَا تُطِيقُ ذَلِكَ ». ثُمَّ أَتَاهُ الثَّانِيَةُ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتُكَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفَيْنِ فَقَالَ « أَسْأَلُ اللَّهَ مُعَافَاتَهُ وَمَغْفِرَتَهُ وَإِنَّ أُمَّتِي لَا تُطِيقُ ذَلِكَ ». ثُمَّ جَاءَهُ التَّالِثَةُ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتُكَ الْقُرْآنَ عَلَى ثَلَاثَةِ أَحْرَفٍ. فَقَالَ « أَسْأَلُ اللَّهَ مُعَافَاتَهُ وَمَغْفِرَتَهُ وَإِنَّ أُمَّتِي لَا تُطِيقُ ذَلِكَ ». ثُمَّ جَاءَهُ الرَّابِعَةُ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتُكَ الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ فَأَيْمَأُمَا حَرْفٍ قَرِئُوا عَلَيْهِ فَقَدْ أَصَابُوا.³

“Ubay bin Ka’ab melaporkan bahwa ketika Nabi saw berada di dekat lokasi Bani Ghifar, Malaikat Jibril datang dan berkata, “Allah telah menyuruhmu membacakan Alquran kepada kaummu dengan satu dialek,” lalu Nabi mengatakan, “saya mohon ampunan Allah, kaumku tidak mampu untuk itu,” lalu Jibril datang lagi dan berkata, “Allah menyuruhmu agar membacakan Alquran kepada kaummu dengan dua dialek,” Nabi saw menjawab, “saya mohon ampunan Allah, kaumku tidak akan mampu melakukannya,” Jibril datang untuk ketiga kalinya dan berkata, “Allah menyuruhmu untuk membacakan Alquran kepada kaummu dengan tiga dialek,” Nabi saw menjawab, “saya mohon ampunan Allah, kaumku tidak akan mampu melakukannya,” lalu Jibril datang untuk yang ketiga kalinya dan berkata, “Allah telah mengizinkan kamu membacakan Alquran kepada kaummu dengan tujuh dialek, dan dalam dialek apa saja yang mereka gunakan, sah-sah saja.””

Hadir di atas menginformasikan bahwa Allah swt menganugerahkan kemudahan dalam membaca Alquran kepada umat Islam. Nabi Muhammad saw telah diberi izin untuk membacakan dan mengajarkan Alquran kepada mereka dengan tujuh huruf. Dari sinilah kemudian muncul banyak macam bacaan (*multiple reading*) dalam Alquran. Sistem banyaknya bacaan ini pada masa-masa selanjutnya disebut dengan *Qirā’at*.

³ Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, vol. I (Beirūt: Dār Ihyā‘ al-Turāṣ, t.th.), 562.

Qirā'āt adalah salah satu mažhab atau bentuk pengucapan Alquran yang dipilih oleh salah seorang imam *qurrā'* sebagai suatu mažhab yang berbeda dengan mažhab lainnya. *Qirā'āt* ditetapkan berdasarkan sanad-sanad yang sampai kepada Rasulullah Saw. Para imam ahli *qirā'āt* mengajarkan bacaan Alquran versi mereka berdasarkan apa yang mereka peroleh dari sahabat.⁴ Sedangkan para sahabat mendapat pengajaran langsung dari Rasulullah Saw. Demikianlah, Alquran dengan berbagai model bacaannya *qirā'āt* diriwayatkan secara runut dari Rasulullah saw, dan ia – sebagaimana apa yang dikatakan oleh Zaid bin Ṣabit – merupakan sunnah yang mesti dipatuhi dengan sungguh-sungguh (*sunnah muttaba'ah*).⁵

Qirā'āt menjadi disiplin ilmu tersendiri dimulai sejak abad pertama hijrah, di mana sejumlah ulama mencerahkan 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.⁶ Setelah meluasnya kebodohan dan celah kebohongan serta hampir bercampurnya yang hak dan yang batil maka berdirilah para ulama⁶, mencurahkan tenaganya untuk menghimpun aneka *qirā'āt* yang beredar, memilah-milah antara yang sahih dan yang tidak dengan menggunakan tolok ukur tertentu yang telah dibuat. Dan orang pertama yang diduga menulis berbagai *qirā'āt* dalam satu buku adalah Abu Ubaid al-Qāsim bin Sallām, Ahmad bin Jubair al-Kūfī, Ismā'il bin Ishāq al-Mālikī dan lain-lain.⁷

⁴ Mannā‘ Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāhiṣ fī „Ulūm al-Qur’ān* (t.tp.: t.pn., t.th.), 170.

⁵ al-A‘zamī, *The History of The Qur’anic Text : From Revelation to Compilation*, 154.

⁶ al-Qaṭṭān, *Mabāhiṣ fī „Ulūm al-Qur’ān*, 171.

⁷ Jalāluddīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī „Ulūm al-Qur’ān*, vol. I (Beirūt: Muassasah al-Risālah Nāsyirūn, 2008), 160.

Qirā'āt yang dipandang paling *sahīh* dan *mutawātir* adalah *qirā'ātimam tujuh al-Qirā'āt al-Sab'*⁸ dan ditambah tiga imam lagi menjadi sepuluh *al-Qirā'āt al-,Aṣyr*⁹ *Qirā'ah* sepuluh di atas (tujuh imam ditambah tiga imam) merupakan mažhab *qirā'ah* yang disusun dan disepakati oleh para ulama sejak abad ketiga hijriyah sampai sekarang. Kesepuluh macam *qirā'ah* itu dipercaya sebagai bagian dari macam-macam ragam bacaan Alquran yang diturunkan kepada Rasulullah Saw, dan menjadi bagian dari *al-Ahruf al-Sab'ah*. Demikianlah pandangan sarjana Muslim mengenai *qirā'āt*.

Dalam konstelasi pemikiran tentang *qirā'āt*, terdapat dua kutub yang berbeda, yaitu sarjana Muslim dan sarjana Barat (meskipun tidak semua). Berkaitan dengan *qirā'āt*, beberapa sarjana Barat mempunyai pandangan berbeda dengan sarjana Muslim, sebut saja misalnya Arthur Jeffry yang mengatakan, penyebab munculnya *variant reading* (ragam bacaan) adalah tidak adanya tanda titik dalam mushaf 'Uṣmānī, itu berarti merupakan peluang bebas bagi pembaca memberi tanda sendiri sesuai dengan konteks makna ayat yang ia pahami.¹⁰ Lalu Ignaz Goldziher, mengatakan dalam bukunya — *Mażāhib al-Tafsīr al-Islāmī* — bahwa menggunakan skrip yang tidak ada tanda titik telah mengakibatkan munculnya perbedaan bacaan (*qirā'āt*).¹¹

⁸ Tujuh Imam tersebut adalah Nāfi' al-Madanī w. 169 H, Ibn Kaṣr al-Makkī w. 120 H, Abū Amr al-Baṣrī w. 154 H, Ibn Āmir al-Syāmī w. 118 H, Āṣim al-Kūfī w. 128 H, Ḥamzah al-Kūfī w. 156 H dan 'Alī al-Kisā'ī al-Kūfī w. 189 H. Lihat al-Qaṭṭān, *Mabāhiṣ fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 171.

⁹ Tiga Imam tersebut adalah Abū Ja'far al-Madanī w. 128/132 H, Ya'qūb al-Baṣrī w. 205/185 H, Khalfāt w. 229 H. Lihat al-Qaṭṭān, 172.

¹⁰ Arthur Jeffery, "The Textual History of the Qur'an", in A. Jeffery, *The Qur'an as Scripture* (New York: R. F. Moore Co, 1952), 97.

¹¹ Ignaz Goldziher, *Mażāhib al-Tafsīr al-Islāmī* (Mesir: Maktabah al-Khānjī, 1955), 8–9.

Salah satu pandangan yang juga cukup kontroversial mengenai *qirā'āt* adalah apa yang dilontarkan oleh Muḥammad Syahrūr, seorang pemikir muslim kontemporer asal Suriah. Jika selama ini sarjana Muslim umumnya memandang bahwa *Qirā'āt Mutawātirah* yang ada ditengah-tengah kaum muslimin saat ini adalah ragam bacaan Alquran yang sah yang berasal dari Rasulullah saw, maka tidak demikian halnya dengan pandangan Muḥammad Syahrūr. Menurutnya, kemunculan ragam bacaan Alquran itu ada indikasi disebabkan oleh kesalahan pelafalan yang terjadi setelah pembukuan dan pemberian tanda diakritikal (*syakal*), bahkan lebih ekstrim ia mengatakan perbedaan bacaan itu ada pula yang disebabkan adanya intervensi ulama pada masa lalu.

Sebagai contoh, menurut Syahrūr ada perubahan kata yang sangat signifikan yang terjadi misalnya pada surah al-Baqarah [2] : 269, yaitu lafaz حَنْفَىٰ (memakai huruf *rā'*) bacaan imam Nāfi', Ibn Kaṣīr dan Abū Ḥāfiẓ, yang juga dibaca حَنْفَىٰ (memakai huruf *zā'i*) bacaan selain tiga imam di atas.¹² Perbedaan kata di atas¹³, kuncinya ada pada titik, yaitu huruf *rā''* menjadi *zā'i*. Syahrūr menduga bahwa perubahan-perubahan titik tersebut terjadi pada saat proyek *i'jām* atau aktifitas pemberian titik-titik pada huruf-huruf Alquran yang dilakukan pada masa Ḥajjāj bin Yūsuf.¹⁴

Menurutnya, telah terjadi kesalahan peletakan titik pada saat itu, yang mengakibatkan berubahnya huruf, berubahnya bacaan dan tentu berubahnya

¹² Arwani Amin, *Faid al-Barakāt fī Sab' al-Qirā'āt* (Kudus: Maktabah Mubarakah Tayyibah, 2001), 62.

¹³ *nunṣyiruhā - nunṣyizuhā*

¹⁴ Muḥammad Syahrūr, *Nahwa Usūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar'ah* (Damaskus: al-Aḥlāl li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī', 2000), 182.

makna. Hal demikian itu, membuat Syahrūr tidak yakin ada keterkaitan antara hadis *sab'ah ahruf* (tujuh huruf di mana Alquran diturunkan dengannya) dengan *qirā'āt-qirā'āt*. Ia juga tidak yakin bentuk-bentuk bacaan itu merupakan manifestasi dari ragam dialek di Arab.

Pandangan Syahrūr 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 Syahrūr itu tercantum dalam kitab-kitab yang otoritatif dan terklasifikasi sebagai bacaan yang *mutawātir*.

Muhammad Syahrūr, dalam sebagian besar karyanya, memang melontarkan keraguan besar terhadap dunia sarjana Muslim yang telah mapan, bahkan terhadap karya-karya besar mereka.¹⁵ Dalam wilayah kajian hukum, Syahrūr merupakan sosok pemikir yang radikal. Ia membuang hampir seluruh peninggalan tradisi fiqh klasik. Syahrūr mendorong setiap muslim untuk menggunakan akalnya, berfikir melampaui doktrin pernyataan normatif dan menerapkan pemikirannya dalam implementasi dan praktik nyata.

Syahrūr 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 berdasarkan kebebasan berpendapat dan kebebasan menafsirkan serta mensyaratkan kesadaran dunia dan pengetahuan terhadap waktu dan ruang yang berbeda.¹⁶

¹⁵ Lihat Dale F. Eickelman, —Kata Pengantar” dalam Muhammad Syahrūr, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin (ed.) (Yogyakarta: Kalimedia, 2015), 13.

¹⁶ Dale F. Eickelman, —Kata Pengantar” dalam Syahrūr, 14–15.

Dengan semangat *contemporary reading*, Syahrūr berusaha membaca ulang sebagian besar pandangan-pandangan normatif mapan. Baik dalam diskursus pemahaman terhadap Alquran, penafsiran Alquran, pemahaman terhadap hadis, hukum-hukum fiqh dan lain sebagainya. Hal yang tidak luput dari pembacaan ulangnya adalah perbedaan-perbedaan bacaan dalam Alquran *qirā'āt*.

Pandangan Syahrūr di atas menarik untuk dikaji, di samping bertolak belakang dengan pandangan sarjana Muslim pada umumnya, menarik untuk diketahui bagaimana posisi pandangannya di tengah perdebatan para sarjana mengenai *qirā'āt*. Hal tersebut yang mendorong penulis untuk mencoba menelaahnya.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan permasalahan di atas, maka pertanyaan mendasar yang bisa diajukan adalah :

1. Bagaimana pandangan Muḥammad Syahrūr mengenai *Qirā'āt* dan otentisitasnya ?
2. Bagaimana posisi pandangan Muḥammad Syahrūr mengenai *Qirā'āt* dan otentisitasnya di tengah perdebatan para Sarjana dalam hal *Qirā'āt*?

Faktor apa yang melatarbelakangi pandangan Muḥammad Syahrūr mengenai *Qirā'āt* dan otentisitasnya tersebut ?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Tujuan yang ingin dicapai dari penelitian ini adalah mengetahui pandangan Muḥammad Syahrūr mengenai *Qirā'āt* dan otentisitasnya, mengetahui

posisi pandangan Muḥammad Syaḥrūr mengenai *Qirā'āt* dan otentisitasnya di tengah perdebatan para Sarjana dalam hal *Qirā'āt* mengetahui Faktor yang melatar belakangi pandangan Muḥammad Syaḥrūr mengenai *Qirā'āt* dan otentisitasnya tersebut.

Dengan ketercapaian tujuan tersebut, diharapkan hasil penelitian ini dapat meluruskan kembali pemahaman tentang *Qirā'āt* dan semakin memperkuat keyakinan kaum muslimin akan otentisitas Alquran. Selain itu, penelitian ini juga diharapkan dapat memperkaya khazanah kajian studi Alquran, khususnya terkait ilmu-ilmu Alquran.

D. Kajian Pustaka

Berangkat dari redaksi judul penelitian ini, ada dua variabel yang menjadi titik pijakan, yakni pemikiran Muḥammad Syaḥrūr dan *Qirā'āt*. Penelitian-penelitian terhadap dua hal tersebut memang telah banyak dilakukan, namun kebanyakan dilakukan secara terpisah. Menghubungkan keduanya sebagai obyek pengkajian, sejauh penelusuran penulis, belum ada yang melakukan. Beberapa penelitian yang dimaksud dan penulis anggap relevan dengan penelitian ini di antaranya adalah:

Buku berjudul *Epistemologi Tafsir Kontemporer* karya Abdul Mustaqim.¹⁷

Buku yang pada mulanya merupakan naskah disertasi tersebut mengkaji tentang pemikiran dan metodologi penafsiran dua tokoh pemikir muslim kontemporer di bidang kajian keislaman, khususnya di bidang tafsir. Dua tokoh itu di antaranya adalah Muḥammad Syaḥrūr. Mustaqim mengkategorikan Muḥammad Syaḥrūr

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

sebagai *mufassir* era modern-kontemporer yang menggunakan nalar kritis dalam menafsirkan Alquran. Kritisisme Syahrūr – menurut Mustaqim – terlihat dari kritik-kritiknya yang tajam terhadap produk-produk penafsiran ulama terdahulu yang cenderung bersifat literalis dan dogmatis yang tidak lagi relevan dengan perkembangan zaman.

Merespon ketidakpuasannya atas hasil penafsiran ulama klasik, Syahrūr menawarkan metodologi baru dalam pembacaan dan penafsiran Alquran. Yaitu 1) metode ijtihad dengan pendekatan teori batas (*nazariyyah al-hudūd*). Metode ini digunakan untuk membaca dan menafsirkan ayat-ayat *muhkamāt* (ayat-ayat hukum). Dengan teori ini, sakralitas teks dapat terjaga, namun penafsirannya fleksibel dan dinamis seiring perkembangan zaman. 2) metode hermeneutika takwil dengan pendekatan linguistik-saintifik yang diaplikasikan untuk membaca dan menafsirkan ayat-ayat *mutasyābihāt* (ayat-ayat yang berisikan informasi atau isyarat ilmu pengetahuan). Dengan metode ini, ayat-ayat Alquran yang tadinya masih merupakan kebenaran teoritis rasional atau bersifat rasional objektif di luar kesadaran manusia, menjadi sebuah teori ilmu pengetahuan yang benar-benar sesuai dengan akal dan realitas empiris.

Dalam wacana pemikiran Islam, Mustaqim memposisikan pemikiran Muhammad Syahrūr dalam kategori aliran reformis-moderat. Yaitu aliran yang mengajak kepada umat Islam untuk kembali kepada Alquran tanpa mengesampingkan modernitas, sejauh modernitas itu membawa kemaslahatan bagi umat. Bagi Syahrūr, makna kembali kepada Alquran adalah menjadikan Alquran sebagai *basic* moral-teologis dalam menyelesaikan problem kehidupan

umat manusia dengan cara melakukan pembacaan atas kitab suci tersebut berdasarkan konteks kekinian (kontemporer).

Dalam kajian tersebut, Abdul Mustaqim juga memberikan contoh aplikasi penafsiran Muḥammad Syahrūr, di antaranya tentang masalah poligami. Dalam hal poligami, Syahrūr berpendapat bahwa kebolehan poligami dalam Islam berkaitan erat dengan masalah penyantunan para janda dan anak yatim. Menurut Syahrūr, poligami dibolehkan hanya dalam kondisi darurat dan sesungguhnya Islam hanya menganut prinsip monogami. Syahrūr menetapkan dua persyaratan bagi orang yang hendak melakukan poligami. *Pertama*, kuantitas (*kammiyyah*), yakni menyangkut batasan jumlah perempuan yang boleh dipoligami. Batas minimal poligami – menurutnya – adalah dua, dan maksimalnya adalah empat. *Kedua*, kualitas (*nau'iyyah*), yakni menyangkut kualitas orang yang hendak melakukan poligami. Orang yang hendak poligami harus ada kekhawatiran dalam dirinya tidak dapat berbuat adil kepada anak-anak yatim, namun ia harus berusaha dapat berbuat adil, dan perempuan yang hendak dipoligami harus berstatus janda dan mempunyai anak yatim.

Pandangan Syahrūr di atas dihasilkan berdasarkan penafsirannya terhadap Q.S. al-Nisā‘ [4] : 3 dengan metode *tartīl* (intertekstual) dengan analisis *paradigmatik-sintagmatis*, yaitu dengan cara mengurutkan dan menghubungkan ayat-ayat yang ada secara tematis dengan mempertimbangkan aspek struktur kalimat, hubungan *linier* antar kata dalam suatu ayat dan hubungan paradigmatis. Dan ditunjang pula dengan teori batasnya (*nażariyyah al-hudūd*).

Selanjutnya, Tesis berjudul *Kritik Ideologis Pemikiran Sunnah Muhammad Syahrūr*, karya Nurul Hakim¹⁸. Dalam tesis tersebut Hakim menjelaskan secara komprehensif mengenai pemikiran sunnah Muhammad Syahrūr. Hasil kajiannya mengatakan bahwa *pertama*, hakekat sunnah menurut Syahrūr, *A)* Untuk menjaga kedinamisan hadis (sunnah) dibutuhkan tiga konsep dasar, yaitu kondisi berada (*Kainūnah/Being*), kondisi berproses (*Sairūrah/Process*), dan kondisi menjadi (*Sairūrah/Becoming*). *B)* Segala perkataan dan perbuatan Nabi bukanlah wahyu. *C)* Dalam penghimpunan hadis (sunnah) terdapat kekacauan. *D)* Sunnah adalah metode ijтиhad Nabi pada masyarakat arab abad 7 Masehi yang terikat oleh ruang dan waktu. *E)* Umat Islam hanya wajib menaati *sunnah risālah* ketaatan tersambung. Sementara *sunnah risālah* ketaatan terputus dan *sunnah nubuwah* tidak wajib ditaati. *F)* Nabi bukanlah orang *ma'sūm* dalam semua hal. Ke-*ma'sūm-an* Nabi hanya meliputi dua hal; 1) Nabi terjaga dari berbuat kesalahan dalam menyampaikan *al-Žikr al-Hakīm* yang diwahyukan kepadanya dalam susunan kata dan maknanya sekaligus, persis sebagaimana beliau menerimanya dari Allah dalam bentuk kata dan ujaran. Dan Nabi terjaga dalam tugasnya menyampaikan *risālah* kepada manusia. 2) Nabi terjaga dari tindakan haram dan tidak melampaui batas-batas Allah.

Lalu penelitian yang dilakukan oleh Rohidin yang berjudul *Relevansi Teori Batas Muhammad Syahrūr Sebagai Basis Pembaharuan Hukum Waris di Indonesia*.¹⁹ Dalam temuannya, Rohidin menyebutkan bahwa teori limits Syahrūr

¹⁸ Nurul Hakim, *Kritik Ideologis Pemikiran Sunnah Muhammad Syahrūr*, Tesis (Yogyakarta: Program Pascasarjana, Ilmu Humaniora, 2014).

¹⁹ Rohidin, *Relevansi Teori Batas Muhammad Syahrūr Sebagai Basis Pembaharuan Hukum Waris di Indonesia* (Yogyakarta: Fakultas Hukum Universitas Islam Indonesia, 2014).

tampak hanya merupakan induksi berbagai kesimpulan para Juris Islam sebelumnya. Bahan-bahan dasar fikih ia ramu yang selanjutnya dijadikan sebuah tesis yang menjadi pijakan awal teori limits-nya. Ia menyusun kembali *–grand teorinya*” dari data-data klasik yang ada. Namun, pengaruh pengetahuan eksakta yang menjadi kemampuan dasar Syahrūr juga tampak sangat kuat. Hal itu dapat dilihat dari penisbatan Newton, ilmuwan abad pertengahan, sebagai bagian yang *include* dalam teori besarnya.

Pada kesimpulan penelitiannya, Rohidin mengatakan bahwa teori batas Syahrūr sangat relevan untuk dijadikan dasar pembaharuan hukum kewarisan Islam di Indonesia yang telah dirumuskan dalam KHI. Hal itu didasarkan atas beberapa alasan sebagai berikut :'*pertama*, Syahrūr menempatkan keadilan sebagai asas utama dalam aturan pembagian waris. Basis pembagian harta waris ini tidak di dasarkan pada individu ahli waris tetapi pada kelompok jenis kelamin. *Kedua*, Adanya penetapan batas atas dan bawah yang memungkinkan bagi ahli waris untuk menetapkan bagiannya sesuai dengan kondisi dan kebutuhannya. Dan *ketiga*, dengan seperangkat metodologi yang digunakan, tawaran-tawaran teoretik Syahrūr mampu memecahkan problem *radd* dan *'aul* yang hingga hari ini masih buntu.

Namun demikian, Rohidin juga menemukan beberapa kelemahan dalam gagasan-gagasan Syahrūr, yaitu: *pertama*, Tidak ada standar baku yang dirumuskan Syahrūr dalam menentukan batas maksimum dan minimum. Ia hanya mengambil beberapa kata kunci secara acak yang kebetulan muncul dalam suatu ayat untuk dijadikan basis dari keberadaan batasan maksimum-minimumnya.

Kedua, Syahrūr belum dapat memecahkan posisi ahli waris non-muslim, sementara dalam konteks kehidupan saat ini batas perbedaan agama sudah tidak lagi menjadi persoalan yang berarti. *Ketiga*, Syahrūr juga belum dapat memecahkan posisi anak di luar nikah berkaitan dengan hak waris dari jalur ayah kandungnya.

Terakhir, artikel berjudul *Evolusi Manusia dalam Al-Qur'an Studi Terhadap Ta'wil Muhammad Syahrūr atas Surah az-Zumar / 39 : 6* karya Reni Nur Aniroh.²⁰ Dalam artikel tersebut, Aniroh menelaah penakwilan Syahrūr terhadap surah az-Zumar [39] : 6 mengenai asal-usul kehidupan, khususnya penciptaan manusia. Menurutnya, sebagian besar mufassir percaya bahwa penciptaan manusia dimulai dari *nafs wāhidah* yang mereka tafsirkan sebagai Adam (tercipta dari *turāb*), dan *zaujuhā* sebagai *Hawā'*. Berbeda dengan pandangan tersebut, Muhammad Syahrūr menyimpulkan bahwa penciptaan manusia, termasuk makhluk hidup lainnya, dimulai dari *turāb*, yakni materi anorganik yang kemudian berkembang biak dengan cara seksual (*summa ja'ala minhā zaujahā*), setelah melalui fase panjang evolusinya. Melalui penelitiannya, Aniroh menemukan bahwa penakwilan Syahrūr, khususnya terhadap evolusi manusia, memberikan implikasi bahwa Syahrūr setuju dengan teori evolusi Darwin dan mengabaikan kisah-kisah isra'iliyat. Menurutnya, dalam beberapa hal, Syahrūr cenderung bias terhadap sains modern dan mengabaikan *turās*, bahkan sama sekali tidak merujuknya.

Adapun penelitian tentang *Qirā'at* di antaranya adalah :

²⁰ Reni Nur Aniroh, "Evolusi Manusia dalam Al-Qur'an Studi Terhadap Ta'wil Muhammad Syahrūr atas Surah az-Zumar / 39 : 6," *Suhuf* 10, no. 1 (Juni 2017).

Artikel berjudul *—Ragam Qirā'āt*” karya Dr. Ahmad Fathoni, M.A.²¹

Artikel tersebut mengenalkan tentang ilmu *Qirā'āt*, mulai dari definisi dan obyek kajiannya. Dijelaskan juga di dalamnya tentang sebab-sebab munculnya macam-macam bacaan al-Qur‘an, makna *al-ahruf al-sab'ah*, kaitan *al-ahruf al-sab'ah* dengan qira‘ah sab‘ah. Sejarah munculnya ilmu *Qirā'āt* juga dikupas secara panjang lebar, tokoh-tokoh penghimpun *Qirā'āt*, klasifikasi *Qirā'āt*, metode seleksinya dan imam-imam ahli *Qirā'āt* yang bacaannya menjadi panutan. Ahmad Fathoni juga menjabarkan Istilah-istilah Khusus dalam Ilmu *Qirā'āt*, seperti *Imālah, Taqlīl, Tashīl, Raūm* dan lain-lain.

Lalu artikel tentang *Qirā'āt* yang berjudul *—Polemik Lahirnya Konsep Qirā'ah Sab'ah Dalam Disiplin Ilmu Qirā'ah* karya Mustopa.²² Artikel tersebut fokus membahas tentang kronologi terbentuknya apa yang dinamakan *qira'ah sab'ah*. Pada awal pembahasannya dijelaskan terlebih dahulu pengertian tentang hadis *Sab'at Ahruf* yang diriwayatkan oleh banyak sahabat. Dijelaskan pula Perbedaan *Sab'at Ahruf* dengan *qira'ah sab'ah*. Lalu mengulas tentang tokoh yang bernama Ibnu Mujāhid, ulama yang yang memprakarsai lahirnya *qira'ah sab'ah* serta alasan-alasan mengapa dia mencukupkan ulama qira‘ah hanya menjadi tujuh orang.

Di akhir pembahasannya, dikupas tentang polemik yang ditimbulkan oleh lahirnya qira‘ah sab‘ah yang disusun oleh Ibnu Mujāhid. Di antaranya adalah penentangan dari banyak ulama. Hal itu disebabkan dampak yang ditimbulkan oleh pembatasan qira‘ah hanya kepada tujuh imam, yaitu banyak qira‘ah-qira‘ah

²¹ Ahmad Fathoni, —Ragam Qiraat Al-Qur‘an,” *Suhuf* 2, no. 1 (2009).

²² Mustopa, *—Polemik Lahirnya Konsep Qirā'ah Sab'ah Dalam Disiplin Ilmu Qirā'ah,” Hunafa : Jurnal Studia Islamika* 1, no. 11 (2014): 30.

lain yang sama sahihnya tidak terakomodir dalam buku Ibnu Mujāhid, juga imam-imam lain selain tujuh imam itu yang sama kualitas ilmunya menjadi terabaikan.

Terakhir artikel berjudul “Eksistensi Qira‘at Al-Qur‘an Studi Kritis atas Pemikiran Ignaz Goldziher” yang ditulis oleh Muhammad Fathurrazi.²³ Fathurrazi mengawali pembahasannya dengan mengetengahkan biografi singkat Ignaz Goldziher. Disusul penjelasan tentang pandangan Goldzhier mengenai *Qirā'āt*. Dijelaskan bahwa secara garis besar, Goldziher mempermasalahkan adanya ragam bacaan yang terdapat dalam al-Qur‘an. Menurutnya, keragaman dan perbedaan bacaan pada suatu daerah dengan daerah lain menunjukkan adanya inkonsistensi pada al-Qur‘an. Adapun salah satu faktor penyebab keragaman dan perbedaan tersebut karena ketiadaan tanda khusus berupa titik dan harakat—yang merupakan karakteristik tulisan Arab kuno—sebagaimana pada masa sekarang. Selanjutnya dibahas tentang Variasi *Qirā'āt* atau teori umum mengenai *Qirā'āt*. Pembahasan tersebut sekaligus menjawab tuduhan-tuduhan Ignaz Goldziher.

Melihat pada fokus dan hasil dari beberapa penelitian di atas, belum ada satupun yang mengkaji tentang pemikiran Muhammad Syahrūr mengenai qirā‘āt. Kajian-kajian di atas hanya seputar epistemologi penafsiran Muhammad Syahrūr, Pemikiran Sunnah Muhammad Syahrūr, Teori Batas Muhammad Syahrūr, Konsep Evolusi Manusia Menurut Muhammad Syahrūr. Kajian-kajian qirā‘āt-pun demikian, tidak ada satupun yang meneliti qirā‘āt dalam perspektif Muhammad Syahrūr. Oleh sebab itu, penulis menilai penelitian ini memiliki urgensitasnya, baik dari sisi relevansinya maupun kebaruannya. Penelitian ini menelaah

²³ Mohammad Fathurrazi, “Eksistensi Qira‘at Al-Qur‘an Studi Kritis atas Pemikiran Ignaz Goldziher,” *Suhuf* 2, no. 1 (Juni 2016)

pemikiran Muhammad Syahrūr tentang Qirā‘āt dan Otentisitasnya di mana penelitian-penelitian di atas belum ada satupun yang mengkajinya.

E. Kerangka Teori

1. Pengertian Otentisitas

Otentisitas berasal dari kata Otentik. Dalam bahasa Inggris, otentik disebut dengan *Authentic* yang bermakna “*If something is authentic, it is real, true, or what people say it is: an authentic 1920s dress, authentic Italian food, He was there and saw what happened, so his is the only authentic account*” (Jika sesuatu itu otentik, berarti nyata atau benar. Makna otentik juga sebagaimana orang mengatakan: gaun asli tahun 1920-an, makanan asli Italia, dia ada di sana dan melihat apa yang terjadi, jadi itu satu-satunya akun asli).²⁴

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, Otentisitas dimaknai sebagai keaslian; kebenaran.²⁵ Kamus Sinonim Kata memaknai Otentisitas sebagai keaslian, keotentikan, kemurnian, kesejadian dan orisinalitas.²⁶ Maka otentisitas sesuatu adalah keasliannya, kemurniannya, kebenarannya juga orisinalitasnya. Bukan sesuatu yang palsu, direkayasa, ataupun sesuatu yang tidak benar.

Istilah Otentisitas juga dikenal dalam ilmu psikologi. Otentisitas merupakan sebuah konsep dalam ilmu psikologi, khususnya psikiatri eksistensial. Ia juga dikenal dalam ilmu filsafat eksistensialis dan estetika yang berhubungan dengan berbagai seni dan genre musik. Dalam eksistensialisme,

²⁴ <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/authentic>, diakses tanggal 15 Juni 2019

²⁵ Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) versi Online/Daring dalam <https://kbbi.web.id>, diakses tanggal 15 Juni 2019

²⁶ Tesaurus AKATEL, “Pengertian dari ‘Otentisitas’” dalam <http://tesaurus.akademitelkom.ac.id>, diakses tanggal 15 Juni 2019

makna otentisitas adalah seberapa jauh aksi seorang individual bersifat kongruen dengan kepercayaan dan keinginan individual itu, meskipun didera tekanan dari luar. Diri yang sadar dianggap bernegosiasi dengan kehadirannya dalam sebuah dunia material, dan dengan tekanan, kekuasaan, dan pengaruh luar, yang amat berbeda dengan, dan bukan, dirinya itu sendiri. Ketiadaan otentisitas, dalam eksistensialisme, dianggap sebagai *mauvaise foi*. Himbauan untuk menjadi otentik mirip dengan himbauan Pithia, yaitu "Ketahuilah dirimu sendiri." Akan tetapi, otentisitas lebih dari itu: "Jangan hanya ketahui dirimu sendiri, tetapi jadilah dirimu sendiri." Itulah makna otentisitas dalam ilmu psikologi eksistensial.

Menurut sejarah, konsep otentisitas yang sekuler dan religius sudah ada berbarengan selama berabad-abad dalam nama yang berbeda-beda. Tulisan yang paling awal membahas otentisitas – yang sampai sekarang masih terkenal – adalah ungkapan Sokrates bahwa "hidup yang tidak direnungkan tidak pantas dijalankan." Psikologi mendefinisikan "otentisitas" secara umum sebagai usaha seseorang untuk hidup sesuai dengan kedinianya, dan bukan sesuai dengan permintaan masyarakat atau kebiasaan seseorang sedari kecil. Otentisitas seseorang adalah jati dirinya yang sebenarnya, bukan kamuflase dan tidak ada kemunafikan dalam dirinya.²⁷

Dalam studi filsafat, otentisitas berarti *-aku*" melawan *-yang lain*", yang *-biasa*" melawan yang *-asing*", yang *-dekat*" melawan yang *-jauh*", yang *-lokal*" menjadi penghalang bagi *-pendatang*." Hal itu berarti keasliannya,

²⁷ Wikipedia Ensiklopedia Bebas, "Otentisitas (filsafat)" dalam <https://id.wikipedia.org>, diakses tanggal 15 Juni 2019

kemurniannya, tidak terkontaminasi dengan sesuatu apapun. Otentisitas diri adalah dalam hal menghadapi yang aksidensial, yang natural menghadapi yang buatan, esensialis melawan eksistensialis.²⁸

Oleh karena itu, dalam kajian ini, yang dimaksud otentisitas qirā'āt adalah keaslian, kemurnian dan kebenaran sebuah qirā'āt yang bersumber langsung dari Nabi Muhammad Saw sebagai bagian dari wahyu Allah Swt.

2. Sebab-Sebab Adanya Perbedaan Qirā'āt

A. Faktor Teologis

Dalam berbagai hadis dijelaskan bahwa Alquran diturunkan dengan tujuh huruf (*sab'ah ahruf*). Yaitu tujuh bentuk bacaan yang dapat dibaca dan dilantunkan oleh setiap orang muslim. Hadis itu di antaranya riwayat Ibn 'Abbas berikut ini;

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ أَقْرَأَنِي جِبْرِيلٌ عَلَى حَرْفٍ فَلَمْ أَزِلْ أَسْتَزِدْهُ حَتَّى انتَهَى إِلَى سَبْعَةِ أَحْرُوفٍ^{.29}.

**STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA**

Juga hadis Ubay bin Ka'ab riwayat Muslim ;

²⁸ Hassan Hanafi, *STUDI FILSAFAT I Pembacaan Atas Tradisi Islam Kontemporer*, terj. Miftah Faqih (Yogyakarta: LkiS, 2015), 67.

²⁹ Muhamad Ibn Ismā'īl Abū 'Abdillāh al-Bukhārī, *Šaḥīh al-Bukhārī*, vol. X (t.tp.: Dār Ṭūq al-Najāt, 2007), 496.

عَنْ أَبِي بْنِ كَعْبٍ أَنَّ النَّبِيَّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- كَانَ عِنْدَ أَضَاءَةِ
بَنِي غِفارٍ - قَالَ - فَأَتَاهُ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ
تَقْرَأَ أُمَّتُكَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفٍ. فَقَالَ « أَسْأَلُ اللَّهَ مُعَافَاتَهُ وَمَغْفِرَتَهُ
وَإِنَّ أُمَّتِي لَا تُطِيقُ ذَلِكَ ». ثُمَّ أَتَاهُ الثَّانِيَةَ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ
تَقْرَأَ أُمَّتُكَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفَيْنِ فَقَالَ « أَسْأَلُ اللَّهَ مُعَافَاتَهُ وَمَغْفِرَتَهُ
وَإِنَّ أُمَّتِي لَا تُطِيقُ ذَلِكَ ». ثُمَّ جَاءَهُ الثَّالِثَةَ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ
تَقْرَأَ أُمَّتُكَ الْقُرْآنَ عَلَى ثَلَاثَةِ أَحْرُفٍ. فَقَالَ « أَسْأَلُ اللَّهَ مُعَافَاتَهُ
وَمَغْفِرَتَهُ وَإِنَّ أُمَّتِي لَا تُطِيقُ ذَلِكَ ». ثُمَّ جَاءَهُ الرَّابِعَةَ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ
يَأْمُرُكَ أَنْ تَقْرَأَ أُمَّتُكَ الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ فَأَيْمَنًا حَرْفٌ قَرُءُوا عَلَيْهِ
فَقَدْ أَصَابُوا. ³⁰

-Dari Ubay bin Ka'ab ra, sesungguhnya Nabi Muhammad saw berada di lembah Bani Gifār, Ubay berkata, maka datanglah Jibril as dan berkata kepadanya, "Sesungguhnya Allah menyuruhmu membacakan Alquran kepada umatmu dengan satu huruf." Nabi menjawab, "Aku memohon kepada Allah keselamatan dan ampunan-Nya, sesungguhnya umatku tidak mampu melakukannya." Kemudian Jibril mendatanginya untuk yang kedua kali dan berkata, "Sesungguhnya Allah menyuruhmu membacakan Alquran kepada umatmu dengan dua huruf." Nabi menjawab, "Aku memohon kepada Allah keselamatan dan ampunan-Nya, sesungguhnya umatku tidak mampu melakukannya." Kemudian Jibril mendatanginya untuk yang ketiga kali dan berkata, "Sesungguhnya Allah menyuruhmu membacakan Alquran kepada umatmu dengan tiga huruf." Kemudian Jibril mendatanginya untuk yang keempat kali dan berkata, "Sesungguhnya Allah menyuruhmu membacakan Alquran kepada umatmu dengan tujuh huruf, maka huruf manapun yang mereka baca, mereka adalah benar."

³⁰ Abū al-Ḥusain Muslim Ibn al-Hajjāj Ibn Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, vol. II (Beirūt: Dār al-Ja‘l, t.t.), 203.

Setelah Alquran diwahyukan kepada Nabi dengan berbagai bentuk bacaanya, beliau mengajarkan kepada para sahabat sesuai dengan apa yang diterima dari Malaikat Jibril a.s. Terkadang Rasulullah saw mengajarkan kepada satu sahabat dengan suatu huruf, dan kepada sahabat yang lain dengan huruf yang lain. Sehingga setiap sahabat berbeda bacaan Alqurannya berdasarkan bacaan yang mereka terima masing-masing dari Nabi saw.³¹

Para sahabat mengambil bacaan dari Rasulullah saw huruf per-huruf, tidak satupun tercecer baik harakat, sukun, huruf yang dibuang, ataupun huruf yang ditetapkan, semua diterima oleh sahabat secara utuh. Dalam diri mereka tidak terdapat sedikitpun keraguan, kebimbangan mengenai apa yang mereka terima dari Nabi saw.³² Para sahabat berbeda-beda dalam mengambil bacaan dari Nabi saw. Ada yang mengambil bacaan Alquran hanya dengan satu huruf, ada yang dua huruf dan ada pula yang mengambil lebih dari dua huruf.³³

Dari sinilah dimulai periyatan berbagai bentuk bacaan yang berbeda-beda. Para sahabat yang telah mengambil bacaan dari Nabi diperintahkan untuk saling mengajarkan di antara mereka. Seperti Khābbāb bin al-Arat yang mengajarkan Fāṭimah bint al-Khaṭṭāb dan suaminya. Rasulullah saw juga mengutus beberapa sahabat keluar Makkah untuk mengajarkan

³¹ Abī Ṭāhir ‘Abd al-Qayyūm Ibn ‘Abd al-Gafūr al-Sanadī, *Saḥħāt fī ‘Ulūm al-Qirā’āt* (Makkah: Al-Maktabah al-Amdādiyyah, 1994), 34.

³² Syamsuddin Abū al-Khaīr al-Jazārī, *Al-Nasyr fī al-Qirā’āt al-Asyr*, vol. II (Kairo: Al-Maṭba’ah al-Tijāriyyah al-Kubrā, t.th.), 14.

³³ Muḥammad ‘Abd al-‘Azīz Al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, vol. I (Kairo: ‘Isā al-Bāb al-Ḥalabī, t.th.), 285.

Alquran. Muṣ'ab bin 'Umair dan 'Abdullāh bin Ummi Maktūm dikabarkan sebagai orang pertama yang datang ke Madinah mengajarkan Alquran, lalu disusul 'Ammār dan Bilāl. Mu'aż bin Jabal mengajar Alquran di Makkah setelah peristiwa *fathu Makkah*. Begitu juga, setiap kali ada seseorang yang hijrah ke Madinah, Rasulullah saw menyerahkannya kepada salah satu sahabat yang mahir Alquran untuk mengajarkannya.³⁴

Pada periode selanjutnya, sahabat yang telah mengambil bacaan ini kemudian menyebar ke berbagai kota. Bacaan mereka berbeda-beda tergantung apa yang mereka terima dari Rasulullah saw³⁵. Kemudian murid-murid mereka (*tābi'iñ*) mengambil bacaan dari mereka sesuai dengan ciri khas bacaan yang dimiliki oleh sahabat itu. Demikian pula murid-murid *tābi'iñ* mengambil bacaan Alquran dari guru mereka sesuai dengan ciri khas bacaan yang dimiliki oleh sang guru tersebut.³⁶ Demikianlah, macam-macam bacaan Alquran (*qirā'āt*) adalah manifestasi dari *sab'ah ahruf* di mana Alquran diturunkan dengannya yang merupakan jawaban Allah atas permintaan Rasulullah Saw agar Alquran banyak memiliki pilihan bacaan.

B. Faktor SosioLOGIS

Penurunan Alquran dengan tujuh huruf – sebagaimana telah dijelaskan – merupakan jawaban Allah atas permintaan Rasulullah Saw sebagai respon

³⁴ al-Sanadī, *Ṣafḥāt fi 'Ulūm al-Qirā'āt*, 34.

³⁵ Perbedaan itu di antaranya mengenai penambahan dan pengurangan huruf الزياء (ج, و, ه), mendahulukan dan mengakhirkkan kalimat ضمونيم ضم (أعْنَى), perbedaan harakat dan bentuk kalimat ضللف ضل (تَقْرِئَةً) dan (تَقْرِئَةً)، perbedaan huruf ضل (تَقْرِئَةً) dan lain-lain. Lihat Abū Muḥammad Makkī Ibn Abī Ṭālib Ḥammūṣy Ibn Muhammād Ibn Mukhtār al-Andalusī al-Qurṭubī, *Al-Ibānah 'An Ma 'ānī al-Qirā'āt* (Kairo: Dār Nahḍah Miṣr li al-Ṭab' wa al-Nasyr, t.th.), 63.

³⁶ Al-Zarqānī, *Mañāhil al-,Irfān fī „Ulūm al-Qur'ān*, I:285.

atas keragaman latarbelakang masyarakat Arab dimana Alquran itu diturunkan. Hal itu merupakan kemurahan dan bentuk kasih sayang Allah terhadap hamba-Nya agar mereka mudah dalam membaca dan mempelajari kitab-Nya yang merupakan kitab petunjuk bagi kehidupan manusia.

Masyarakat Arab diketahui mempunyai suku yang berbeda-beda, bahasa dan logat yang berbeda-beda di mana bahasa dan logat itu sudah menjadi ciri khas dan tabiat yang menempel pada diri mereka yang sulit untuk dirubah. Nabi Muhammad Saw yang diutus ditengah-tengah mereka dengan membawa risalah Alquran, merasa kesulitan mengajarkannya dengan hanya satu pilihan bacaan. Oleh karena itu Rasulullah Saw memohon kepada Allah agar diberi keleluasaan dalam membaca Alquran sesuai dengan bahasa dan logat masyarakat Arab pada waktu itu. Hal itu sebagaimana diinformasikan oleh hadis berikut ini:

"يَا أَبَيْ أُرْسِلَ إِلَيَّ أَنْ قُرِئَ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفٍ، فَرَدَدْتُ إِلَيْهِ أَنْ هَوْنُ عَلَى أُمَّتِي، فَرَدَ إِلَيَّ الثَّانِيَةُ أَقْرَأَهُ عَلَى حَرْفَيْنِ، فَرَدَدْتُ إِلَيْهِ أَنْ هَوْنُ عَلَى أُمَّتِي، فَرَدَ إِلَيَّ الثَّالِثَةُ أَقْرَأَهُ عَلَى سَبْعَةِ حَرْفٍ، فَلَكَ بِكُلِّ رَدَدِنِّكَ مَسْأَلَةً تَسْأَلُهَا، فَقُلْتُ: اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِأُمَّتِي، اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِأُمَّتِي، وَأَخْرُجْ النَّاسَ يَوْمَ يَرْعَبُ إِلَيْهِ الْخَلْقُ كُلُّهُمْ، حَتَّى إِنْرَاهِيمَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ".³⁷

Wahai Ubay ! aku diutus untuk membacakan Alquran dengan satu huruf, lalu aku meminta kepada Jibril agar ia memudahkan umatku. Dia kembali kepadaku untuk kedua kalinya agar aku membacakan Alquran dengan dua huruf, lalu aku meminta kepada Jibril agar ia memudahkan umatku. Dia kembali kepadaku untuk ketiga kalinya agar aku membacakan Alquran dengan tujuh huruf, (Jibril mengatakan): bagimu bacaan (yang kamu minta) yang aku bawa pada setiap

³⁷ Muslim, *Sahih Muslim*, t.th., I:561.

kedatanganku. Aku mengatakan: ampunilah umatku, ampunilah umatku, lalu aku mengakhirkan permohonanku yang ketiga samapi hari dimana semua umat membutuhkannya, bahkan Ibrahim a.s.”

Penurunan Alquran dengan tujuh huruf merupakan keluasan dan keringanan dari Allah Swt bagi hamba-Nya, sekaligus rahmat bagi mereka. Turunnya Alquran dengan tujuh huruf itu atas permintaan Nabi, karena beliau mengetahui akan beragamnya bahasa dan logat mereka, dan kesulitan mereka merubah tabiat dan kebiasaan percakapan mereka menjadi bahasa dan logat selain mereka. Kemudian Allah memudahkan, meringankan dan mengizinkan mereka membaca Alquran sesuai kebiasaan logat dan bahasa mereka.³⁸

Di samping keragaman logat dan bahasa, penurunan Alquran dengan tujuh huruf juga dilatarbelakangi oleh kondisi masyarakat yang buta huruf, juga berbagai macam latarbelakang mereka, seperti perbedaan usia dan kemampuan intelektual, sebagaimana informasi hadis Ubay berikut ini:

عَنْ أَبِي بْنِ كَعْبٍ قَالَ لَقِيَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جِبْرِيلَ
فَقَالَ يَا جِبْرِيلَ إِنِّي بُعْثِنُ إِلَى أُمَّةٍ أُمِّيَّنَ مِنْهُمُ الْعَجُوزُ وَالشَّيْخُ الْكَبِيرُ
وَالْعُلَامُ وَالْجُنَاحِيُّهُ وَالرَّجُلُ الَّذِي لَمْ يَقْرَأْ كِتَابًا قَطُّ قَالَ يَا مُحَمَّدُ إِنَّ الْقُرْآنَ
أُنْزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ³⁹.

³⁸ 'Uṣmān Ibn Saīd Ibn 'Uṣmān Ibn 'Umar Abū 'Amr al-Dānī, *Al-Aḥruf al-Sab'ah lī al-Qurān* (Makkah: Maktabah al-Manārah, 1987), 31. Lihat juga Aḥmad Ibn 'Umar Ibn Muḥammad Ibn Abī al-Ridā al-Humawī, *Al-Qawā'id wa al-Iṣyārāt fī Uṣūl al-Qirā'āt* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1985), 28.

³⁹ Muḥammad Ibn 'Isā Ibn Saurah Ibn Mūsā Ibn al-Ḍaḥḥāk al-Tirmizi, *Sunan al-Tirmizi*, vol. V (Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1998), 44.

—Dari Ubay bin Ka'ab, ia berkata : Rasulullah saw bertemu Jibril as, beliau mengatakan wahai Jibril ! sesungguhnya aku diutus kepada umat yang ummi (tidak bisa membaca dan menulis), di antara mereka terdapat perempuan tua, lelaki tua renta, anak-anak lelaki dan perempuan, serta orang yang sama sekali belum pernah membaca kitab. Jibril berkata, wahai Muhammad ! sesungguhnya Alquran diturunkan dengan tujuh huruf”.

Maka muncullah macam-macam bacaan Alquran seperti ^{بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ} bisa dibaca *Jibrīl* dan *Jabrīl*. Dan dibaca juga dengan ^{جَبَرِيلُ وَجَبْرِيلُ} (*Jabrail* dan *Jabraīl*). Kata ^{مِكَالٌ} bisa dibaca *Mīkāla* dan *Mīkā'īla*. Kata ^{إِبْرَاهِيمٌ} bisa dibaca *Ibrāhīm* dan *Ibrāhām*. Kata ^{أَرْجِيْه}(*Arjih*) dibaca juga dengan ^{أَرْجِيْهٖ}(*Arji''hi*). Kata ^{مُرْجِيْهٖ}(*Murji''ūn*) dibaca juga dengan ^{مُرْجِيْهٖ}(*Murjūn*). Kata ^{يُدَاهِيْهٖ}(*Yudāhi''ūn*) bisa dibaca ^{يُدَاهِيْهٖ}(*Yudāhūn*). Kata ^{يَاجِيْجٌ وَمَاجِيْجٌ}(*Ya'jūj wa Ma'jūj*) bisa dibaca ^{يَاجِيْجٌ وَمَاجِيْجٌ}(*Yājūj wa Mājūj*), dan lain-lain. Semua bacaan itu berdasarkan bahasa dan logat masing-masing suku yang ada.⁴⁰

3. Konsep Periwayatan Alquran (Qirā'āt) dan Orisinalitasnya

Periwayatan Alquran ditempuh melalui dua metode; *pertama*, metode lisan dan hafalan yang merupakan dasar dalam penetapan teks Alquran yang diterima melalui metode langsung (*simā'i*). *Kedua*, metode penulisan yang merupakan sarana untuk memelihara teks Alquran secara valid dalam mushaf.⁴¹ Setiap wahyu turun, Nabi Muhammad membacakannya kepada para sahabat, bahkan Rasulullah saw sering membacakan Alquran kepada orang-orang terkemuka dari sahabat secara pribadi, seperti Ubayy bin

⁴⁰ al-Dānī, *Al-Aḥruf al-Sab'ah lī al-Qurān*, 42.

⁴¹ Syāhin, *Tārīkh al-Qur'ān*, 91.

Ka'ab, 'Abdullāh bin Salām, Hisyām bin Ḥakūm, 'Umar bin Khaṭṭāb dan Ibnu Mas'ūd. Setiap diberi wahyu, Nabi Muhammad cepat-cepat membacakannya kepada para sahabat, juga membacakan ayat yang baru tersebut kepada para wanita di tempat terpisah.⁴²

Alquran ditransmisikan melalui lisan (*musyāfahah*) dan hafalan (*al-hifz*) dengan cara bertemu langsung (*talaqqī*) dengan instruktur ahli (*qāri'*). Dalam hal ini yang menjadi sandaran utama dalam periyawatan Alquran adalah hafalan, bukan teks. Adanya teks hanya berfungsi sebagai pendukung. *Qirā'āt* adalah *recitation from memory* (membaca dengan hafalan) bukan *reading the text* (membaca tulisan). Kaidah yang berlaku dalam perkara Alquran adalah tulisan harus mengikuti bacaan yang diriwayatkan dari Nabi saw (*al-rasm tābi'un li al-riwāyah*), bukan sebaliknya.

Qirā'āt ditetapkan berdasarkan sanad-sanad yang sampai kepada Rasulullah saw. Para imam ahli *qirā'āt* mengajarkan sebuah bacaan yang bersumber dari para sahabat, dan para sahabat berpegang teguh kepada bacaan yang mereka dapatkan dari Rasulullah saw.⁴³

Qirā'āt yang benar, diperkenalkan langsung oleh Rasulullah saw sendiri sebagai suatu praktik (*sunnah*) tentang bagaimana tatacara membaca Alquran. Praktik langsung itu berkaitan erat dengan kewahyuan Alquran. Teks Alquran diturunkan dalam bentuk lisan. Di saat Rasulullah saw mengumumkan teks tersebut secara lisan berarti secara otomatis beliau telah

⁴² al-A'ẓamī, *The History of The Qur'anic Text : From Revelation to Compilation*, 61.

⁴³ al-Qaṭṭān, *Mabāhiṣ fī ,Ulūm al-Qur'ān*, 170.

menyediakan teks dan cara pengucapannya sekaligus pada umatnya. Keduanya (teks dan lisan), haram untuk dipisahkan.⁴⁴ ‘Umar bin Khaṭṭāb dan Hisyām bin Ḥakūm ketika berselisih bacaan tentang salah satu ayat dalam surah al-Furqān, walaupun sama-sama pernah belajar dari Rasulullah saw, ‘Umar bertanya kepada Hisyām, –Siapa yang membacakanmu”, Hisyām menjawab, –Rasulullah saw”.⁴⁵ Tidak ada seorangpun dari sahabat yang berani mengada-ada, setiap bacaan, sekecil apapun, adalah bersumber dari Rasulullah saw.⁴⁶

Para ulama (*qurrā’*) memegang teguh sistem bacaan yang diperkenalkan melalui saluran yang sah dalam rangka menolak usaha-usaha yang mengada-ada, dan mereka tetap dalam keyakinan bahwa qirā‘āt merupakan *sunnah* yang harus diikuti dan tidak ada seorang pun memiliki wewenang untuk mengubah seenaknya. Tidak ada bacaan yang bermula dari *kevakuman* (tulisan tidak bertitik) lalu digubah oleh seseorang secara pribadi. Ketika muncul banyak bacaan orang-orang yang otoritatif, semuanya dapat dilacak akan ketersambungannya dengan Rasulullah saw.⁴⁷

Zaid bin Ṣābit mengatakan : –Qirā‘āt adalah sunnah yang harus diikuti (*sunnah muttaba‘ah*)”. Al-Baihaqī mengatakan, –Yang dimaksud dengan mengikuti orang sebelum kita berkaitan dengan qirā‘āt yang merupakan *sunnah muttaba‘ah* adalah tidak boleh menyelisihi mushaf yang menjadi induk, tidak menentang *Qirā‘āt Qirā‘āt Masyhūrah*, meskipun qirā‘āt

⁴⁴ al-A‘zamī, *The History of The Qur’anic Text : From Revelation to Compilation*, 149.

⁴⁵ Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, vol. IV (Beirūt: Dār Ihyā‘ al-Turāṣ, t.th.), 254.

⁴⁶ al-A‘zamī, *The History of The Qur’anic Text : From Revelation to Compilation*, 149.

⁴⁷ al-A‘zamī, 150.

selainnya lebih jelas dan lebih baik bahasanya".⁴⁸ Al-Jazarī mengatakan, "Setiap qirā'āt yang sesuai dengan bahasa Arab walau pada satu aspek, sesuai dengan salah satu mushaf 'Uṣmān, sanadnya ṣahīḥ, maka ia adalah Qirā'ah Ṣahīḥah yang tidak boleh ditolak, haram mengingkarinya, ia termasuk *al-ahruf al-sab'ah* di mana Alquran turun dengannya, wajib bagi manusia untuk menerimanya, baik bersumber dari imam yang tujuh, atau imam yang sepuluh, atau dari imam-imam selainnya yang diterima riwayatnya."⁴⁹

Demikianlah pandangan sarjana Muslim pada umumnya mengenai prinsip periwayatan Alquran. Muḥammad Syahrūr tampaknya tidak demikian, ia telah mengalami pergeseran pemahaman terhadap tradisi transmisi Alquran. Muḥammad Syahrūr mempermasalahkan perbedaan-perbedaan qirā'āt yang hanya seputar perbedaan titik dan harakat serta bentuk dasar penulisan Arab pada masa lalu. Menurutnya, perbedaan-perbedaan qirā'āt muncul disebabkan adanya kesalahan peletakan titik, kesalahan pemberian harakat, dan kesalahan baca karena adanya ambiguitas teks. Hal itu menunjukkan bahwa Muḥammad Syahrūr menganggap teks Alquran adalah yang utama, bukanlah hafalan (*al-hifz*) sebagaimana dipahami sarjana Muslim lainnya. Lantunan-lantunan suara ayat yang berbunyi tergantung pada bentuk teks yang ada. Jika terdapat kesalahan pada teks, maka salah pulalah bunyinya.

⁴⁸ al-Suyūṭī, *al-Itqān fī „Ulūm al-Qur'ān*, I:164.

⁴⁹ al-Suyūṭī, I:163.

Apa yang dipaparkan Syahrūr mengenai perbedaan qirā'at – di mana ia mengkritik dan meragukan keasliannya – juga hanya merupakan variasi-variasi bacaan (*ikhtilāf al-tanawwu'*) yang sedikitpun tidak menimbulkan kontradiksi makna di dalamnya, bukan merupakan perbedaan-perbedaan bacaan yang menimbulkan kontradiksi makna bahkan merusak kandungannya (*ikhtilāf al-tadādah*). Sebagai contoh, bacaan ﴿لَهْلَجْ بِحُجَّ﴾ dan bacaan ﴿أَهْلَلْ بِحُجَّ﴾. Bacaan ﴿لَهْلَجْ بِحُجَّ﴾ bermakna ﴿لَسَنْ حُجَّ﴾ yang berarti *menyingkirkan*, Syetan menyingkirkan Nabi Ādam dan Hawā dari Surga. Ungkapan ﴿بِحُجَّ أَدْجَعْ أَصْصَنْ خَيْرَ شَسْ﴾ bermakna *wahai Adam ! tetaplah kamu dan istrimu di Surga*, kemudian Syetan menyingkirkaninya. Jadi kata ﴿جُنْحُشْ﴾ menjadi lawan dari kata ﴿جُنْجُجْ﴾. Hal yang menguatkan alasan di atas adalah adanya ungkapan pada ayat setelahnya ﴿كَأَنْجَحْ بِحُجَّ حَحْ فِي حَجَّ﴾, kata ﴿جُنْجُحْ بِحُجَّ﴾ berdekatan maknanya dengan kata ﴿صَنْجَطْ بِحُجَّ﴾⁵⁰

Sedangkan bacaan ﴿لَهْلَلْ بِحُجَّ﴾ berasal dari kata ﴿صَنْ (aku tergelincir) atau ﴿أَهْلَلْ بِحُجَّ﴾ (orang menggelincirkan aku dalam kesalahan). Syetan telah menggelincirkan Ādam dan Hawa dalam kesalahan / dosa (memakan buah yang dilarang) sehingga mengeluarkannya dari Surga.⁵¹ Perbedaan qirā'ah di atas sama sekali tidak menimbulkan kontradiksi makna. Arti yang yang dikandungnya berdekatan bahkan saling menguatkan antara yang satu dengan yang lain.

⁵⁰ Lihat 'Abd al-Rahmān Ibn Muḥammad Ibn Zanjalah Abū Zar'ah, *Hujjah al-Qirā'at* (Beirūt: Dār al-Nasyr, 1982), 94.

⁵¹ Abū Zar'ah, 94.

F. Metode Penelitian

1. Jenis dan Pendekatan Penelitian

Dilihat dari segi bahan-bahan atau objek yang diteliti, penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*), karena data-data yang digunakan adalah bahan-bahan tertulis, seperti buku, majalah, jurnal dan dokumen lain yang sudah ditelaah sebelumnya. Sedangkan dari segi cara menganalisisnya, penelitian ini tergolong sebagai penelitian kualitatif karena objek kajiannya adalah sikap keagamaan⁵², yaitu Pandangan Muhammad Syahrūr tentang *Qirā'āt* dan Otentisitasnya.

Metode yang akan digunakan dalam penelitian ini adalah metode deskriptif-analitis, yaitu mendeskripsikan secara utuh pandangan Muhammad Syahrūr tentang *Qirā'āt* dan Otentisitasnya, lalu dianalisa secara kritis dan digali bagaimana posisi pandangan Muhammad Syahrūr mengenai *Qirā'āt* dan otentisitasnya di tengah perdebatan para Sarjana dalam hal *Qirā'āt*, serta faktor apa yang melatar belakangi pandangan Muhammad Syahrūr tersebut.

2. Sumber Data Penelitian

Data-data yang hendak diteliti dalam penelitian ini terdiri dari data primer dan sekunder. Data primer merupakan buku karya Muhammad Syahrūr, yaitu *Nahwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī : Fiqh al-Mar'ah* (Damaskus: al-Aḥālī li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī', 2000), yang di dalamnya terdapat pandangan Muhammad Syahrūr mengenai *Qirā'āt* dan buku *al-Kitāb wa al-Qur'ān : Qirā'ah Mu'āṣirah* (Damaskus: al-Aḥālī li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa

⁵² Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 2016), 173.

al-Tauzī', 1990). Sedangkan data sekunder adalah buku-buku, kitab atau artikel yang terkait dengan objek kajian ini yang sekiranya dapat digunakan untuk menganalisa pemikiran Muḥammad Syaḥrūr tentang *Qirā'āt*.

3. Teknik Pengumpulan Data dan Analisa Data

Langkah-langkah metodis yang penulis lakukan dalam penelitian adalah :

Pertama, menetapkan tokoh yang hendak dikaji serta objek formal yang menjadi fokus kajian. Tokoh dimaksud adalah Muḥammad Syaḥrūr dan objek formal kajiannya adalah pandangannya mengenai *Qirā'āt* dan Otentisitasnya.

Kedua, seleksi dan inventarisir data, dalam hal ini buku Muḥammad Syaḥrūr sebagai data primer, dan buku-buku lain, kitab atau artikel yang berkaitan dengan peneletian ini.

Ketiga, data yang terkumpul dikaji secara cermat dan teliti lalu dideskripsikan secara komprehensif, baik mengenai pandangan Muḥammad Syaḥrūr tentang *Qirā'āt* ataupun pandangan-pandangan lain sebagai pembanding. Seperti pandangan sarjana Muslim secara umum mengenai *qirā'āt* serta pandangan sarjana Barat mengenai *qirā'āt*. Selanjutnya penulis menganalisa argumentasi masing-masing pandangan tersebut.

Keempat, proses analisis-kritis terhadap pandangan Muḥammad Syaḥrūr mengenai *Qirā'āt*, hal yang mendasarinya, bagaimana posisi pandangan Muḥammad Syaḥrūr tersebut di tengah perdebatan para Sarjana dalam hal *Qirā'āt*, serta faktor apa yang melatar belakangi pandangan Muḥammad Syaḥrūr tersebut.

Kelima, menyimpulkan hasil analisis-kritis terhadap pandangan tersebut, untuk menjawab rumusan masalah yang sudah dibuat, sehingga problem akademik (*academic crisis*) yang ada dapat terpecahkan.

G. Sistematika Pembahasan

Dalam rangka rasionalisasi pembahasan dalam penelitian ini, maka sistematikanya disusun sebagai berikut :

BAB I, pendahuluan yang berisi latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, kajian pustaka, kerangka teoritik, metode penelitian dan sistematika pembahasan.

BAB II, berisi tentang Kedudukan *Qirā'āt* dalam Islam. Pembahasan ini dimaksudkan sebagai penyeimbang dan pijakan dalam menilai pandangan Muḥammad Syaḥrūr mengenai *Qirā'āt*. Di dalamnya dibahas mengenai turunnya al-Qur‘an dalam tujuh huruf, yang meliputi dalil-dalilnya, dan pendapat Ulama‘ tentang *Al-Ahruf Al-Sab'ah*. Lalu dibahas juga mengenai *Qirā'āt* al-Qur‘an itu sendiri, yang meliputi definisi *Qirā'āt*, sejarah munculnya *Qirā'āt*, perkembangan ilmu *Qirā'āt*, pembukuan Ilmu *Qirā'āt* dan terakhir dibahas tentang Orientalisme al-Qur‘an dalam rangka menganalisa keterkaitannya dengan pandangan Muḥammad Syaḥrūr mengenai *Qirā'āt*.

BAB III, tentang *Qirā'āt* dan Otentisitasnya dalam perspektif Muḥammad Syaḥrūr. Diawali dengan pembahasan tentang sketsa kehidupan Muḥammad Syaḥrūr, yang berisi tentang biografinya, kelahirannya, pendidikan serta karyakaryanya. Lalu dibahas juga tentang konsep pembacaan kontemporer Muḥammad Syaḥrūr serta hal yang mendorongnya, tokoh yang pro dan kontra terhadap

pemikiran Muhammad Syahrūr, kemudian *Qirā'āt* dan Otentisitasnya dalam perspektif Muhammad Syahrūr.

BAB IV, berisi tentang analisa dan kritik atas pandangan Muhammad Syahrūr mengenai *Qirā'āt*. Adapun sub-subnya meliputi; membincang otentisitas qirā'āt, beberapa *farsy al-hurūf* yang dipermasalahkan Muhammad Syahrūr , inkonsistensi Muhammad Syahrūr dalam hal qirā'āt serta pengaruh pemikiran orientalis terhadap pandangan Muhammad Syahrūr mengenai *Qirā'āt* dan otentisitasnya.

BAB V, sebagai penutup yang berisi kesimpulan sebagai jawaban dari problem akademik yang telah dikemukakan, kemudian saran konstruktif bagi penelitian selanjutnya dalam tema yang sama.



BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari seluruh uraian pembahasan yang dikemukakan pada bab-bab terdahulu dapat disimpulkan hal-hal sebagai berikut:

1. Ilmu qirā‘āt dalam Islam merupakan salah satu disiplin ilmu yang agung. Ia merupakan ilmu yang mempunyai kedudukan yang tinggi, sebab berkaitan dengan kitab samawi paling mulia dan utama, yaitu Alquran al-Karim. Melalui ilmu ini, kebesaran dan keagungan makna-makna Alquran dapat diketahui. Ilmu qirā‘āt didefinisikan sebagai suatu disiplin ilmu yang menggambarkan tentang perbedaan-perbedaan tata-cara dalam mengucapkan lafaz Alquran yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw yang dinisbatkan kepada seorang perawi yang sanadnya bersambung kepada Rasulullah saw. Perbedaan itu terletak pada huruf-huruf dan tata-cara pengucapannya, seperti *takhfīf* (dibaca ringan), *tasydīd* (dibaca berat), *fathah*, *imālah*, *taqlīl*, *tahqīq*, *tashīl*, *iżhār*, *idgām*, *ibdāl* dan lain sebagainya. Juga perbedaan yang ada dalam hal *farsy al-hurūf*. Perbedaan-perbedaan tata-cara pengucapan lafaz Alquran (qirā‘āt) diyakini sebagai representasi dari tujuh huruf (*al-aḥruf al-sab’ah*) di mana Alquran diturunkan. Diturunkannya Alquran dengan *Sab’ah Aḥruf* sendiri dalam rangka mempermudah dan memperingan umat dalam mempelajari dan membaca Alquran. Para sarjana muslim bersepakat bahwa macam-macam bacaan (qirā‘āt) yang dinisbatkan kepada para imam qurrā‘ adalah sah sebagai bacaan yang diajarkan Nabi Muhammad kepada umatnya (sahabat). Bacaan-

bacaan itu merupakan sunnah yang (wajib) diikuti dan tidak ada ruang ijtihad di dalamnya. Qirā‘āt yang ada, sifatnya mutawatir, dimaklumi sebagai perkara agama yang sangat penting dan diyakini sebagai wahyu Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw. Qirā‘āt adalah sunnah yang diriwayatkan (*sunnah marwiyyah*) dari Nabi Saw dan bersifat *tauqīfiyyah* (berdasarkan pengajaran Nabi), bukan *ikhtiyāriyyah* (usaha dari umat Muhammad).

2. Muḥammad Syaḥrūr sebagai seorang pemikir Islam liberal kontemporer menggagas pembacaan ulang dengan model pembacaan kontemporer dengan metode dan landasan-landasan baru terhadap Alquran, hadis Nabi, tafsir, buku sejarah dan buku-buku lainnya. Hal yang mendorong gagasannya adalah kemandulan umat Islam dalam menghasilkan produk-produk hukum yang dapat menjawab problematika kekinian. Peradaban Islam mengalami kemandekan (stagnasi) dan tidak mampu memecahkan problem fundamental pemikiran keislaman. Peradaban Islam tidak mampu menghasilkan pemikiran baru dengan mengadopsi nilai-nilai modernitas tanpa keluar dari haluan aqidah Islam. Menurut Syaḥrūr, pemikiran Islam klasik memiliki lima problem mendasar berikut ini: *pertama*, tidak mempunyai pegangan berupa metode ilmiah objektif. *Kedua*, adanya prakonsepsi terhadap sebuah masalah sebelum kajian dilakukan. *Ketiga*, pemikiran Islam tidak memanfaatkan konsep-konsep dalam filsafat humaniora juga dasar-dasar teorinya. *Keempat*, tidak adanya teori Islam kontemporer dalam ilmu humaniora yang disimpulkan secara langsung dari Alquran. *Kelima*, pemikiran Islam saat ini sedang mengalami

krisis ilmu fiqih. Hal yang tidak luput dari pengkajian ulang Syahrūr adalah konsep qirā‘āt dalam Islam dan sejarah yang mengitarinya.

2. Muhammad Syahrūr meragukan otentisitas qirā‘āt. Konsep qirā‘āt menurut Syahrūr perlu dipertanyakan keasliannya. Apakah benar perbedaan-perbedaan bacaan yang ada (khususnya dalam *al-qirā‘āt al-sab'*, *al-qirā‘āt al-'asyr* dan *al-qirā‘āt al-arba' 'asyrah*) merupakan bagian dari *sab'ah ahruf* yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw. Melihat pangkal perbedaan qirā‘āt yang hanya terletak pada perubahan-perubahan tanda titik dan harakat atau bentuk dasar paleografi Arab (khususnya dalam hal penulisan *Alif*) yang mengakibatkan perubahan makna yang terkadang sangat signifikan, menurutnya hal itu tidak mencerminkan dialek-dialek Arab di mana Alquran turun dengannya. Perbedaan-perbedaan qirā‘āt melainkan disebabkan oleh beberapa hal; 1). Adanya *unintentional change* (perubahan yang tidak disengaja), lebih tepatnya disebabkan *human error* (kesalahan manusia). Bagian ini terbagi dalam dua hal; *pertama*, kesalahan dalam peletakan titik dan pemberian tanda diakritis yang dilakukan pada masa Abū al-Aswad al-Du‘alī dan pada masa al-Hajjāj bin Yūsuf. *Kedua*, kesalahan baca yang disebabkan bentuk dasar paleografi Arab di mana tidak ditulis huruf *Alif* dalam bacaan panjang (*mad*). Bentuk penulisan ini menyebabkan sebuah teks bisa dibaca dengan dua kemungkinan, yaitu panjang dan pendek. Seperti frasa يَخْذَلُ (tanpa huruf *Alif* setelah *Khā'*) bisa dibaca panjang يَخْذَلُ، bisa pendek يَخْلُ. 2). Adanya *intentional change* (perubahan yang disengaja), yaitu perubahan yang dilakukan oleh ahli tafsir, ahli fiqh dan ahli bahasa terhadap bacaan suatu

lafaz demi ideologi tertentu. Seperti perubahan bacaan pada kalimat **نَحْنُ كُلُّنَا فَحَرَرْنَا** dan **كُلُّنَا فَحَرَرْنَا**, serta perubahan bacaan pada kalimat **نَحْنُ كُلُّنَا فَحَرَرْنَا** sebagaimana telah dijabarkan pada bab terdahulu.

3. Pandangan Muhammad Syahrūr mengenai otentisitas qirā‘āt sangat dipengaruhi oleh pemikiran orientalis semacam Theodor Nöldeke, Ignaz Goldziher, Arthur Jeffery dan lain-lain. Hal itu bisa dilihat dari materi kritik yang diajukannya. Syahrūr mengemukakan bahwa perbedaan-perbedaan bacaan dalam qirā‘āt disebabkan oleh perbedaan-perbedaan tanda titik dan harakat yang mana perbedaan tanda titik dan harakat itu sendiri disebabkan oleh bentuk paleografi mushaf ‘Uṣmānī yang kosong dari tanda-tanda tersebut, dan tanda-tanda tersebut baru diberikan pada masa-masa setelahnya sebagai bagian dari proses penyempurnaan teks Alquran. Apa yang diungkapkan Syahrūr telah diungkapkan ratusan tahun sebelumnya oleh para sarjana Barat yang mengkaji asal-usul teks Alquran. Keterpengaruhannya itulah faktor yang melatarbelakangi pandangan Muhammad Syahrūr mengenai qirā‘āt dan otentisitasnya.

4. Keterpengaruhan pandangan Syahrūr mengenai qirā‘āt oleh pemikiran orientalis sekaligus menunjukkan posisi pandangannya di tengah perdebatan para sarjana terkait qirā‘āt. Pandangan Syahrūr berada pada posisi *Oriental Study* (studi orientalis), bukan pada posisi *Islamic Study* (studi Islam).

B. Saran

Di akhir pembahasan ini, penulis memberikan beberapa saran sebagai berikut:

1. Penelitian yang dilakukan penulis terhadap pandangan Muḥammad Syaḥrūr mengenai qirā‘āt dan otentisitasnya – sejauh penelusuran penulis – merupakan penelitian pertama yang dilakukan terkait pemikiran Syaḥrūr. Penelitian ini diharapkan dapat menjadi pembuka jalan bagi peneliti-peneliti selanjutnya. Banyak hal yang masih bisa dikaji dari tema ini, misalnya aspek sejarah *i’jām* (pemberian titik) dan *tasykīl* (pemberian tanda diakritikal) yang mengalami beberapa penyempurnaan secara periodik, apakah benar hal itu mempengaruhi perubahan bacaan teks Alquran sebagaimana anggapan Syaḥrūr. Dalam penelitian ini hal tersebut hanya dibahas secara singkat. Di antara celah yang dapat dikaji dari tema ini juga adalah di tengah keraguan Syaḥrūr mengenai otentisitas qirā‘āt, apakah dia membuang semua qirā‘ah yang ada dan mempunyai versi qirā‘ah sendiri, atau dia memilih salah satu dari beberapa qirā‘āt yang ada yang dia percaya sebagai qirā‘ah yang otentik. Kalau Syaḥrūr tidak mempercayai konsep qirā‘āt yang ada lalu dalam karya-karyanya seperti *al-Kitāb wa al-Qur’ān : Qirā‘ah Mu’āṣirah Dirāsāt Islāmiyyah Mu’āṣirah fī al-Daulah wa al-Mujtama’ al-Islām wa al-Īmān : Manzūmāt al-Qiyām Naḥwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Tajtīf Manābi’ al-Irhāb*, dan lain-lain, qirā‘ah manakah yang dijadikan sebagai objek dalam kajiannya tersebut. Oleh karena itu penelitian-penelitian lanjutan perlu untuk dilakukan.

2. Mengingat qirā'āt merupakan bagian dari khazanah keilmuan Islam yang mempunyai kedudukan tinggi, serta aspek kajiannya yang sangat luas baik dari sisi *riwāyah* maupun *dirāyah*, maka perlu kiranya ilmu qirā'āt dijadikan sebagai salah satu jurusan dalam program studi Ilmu Alquran dan Tafsir untuk jenjang sarjana strata satu, dan sebagai salah satu konsentrasi dalam Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam bagi program pascasarjana di lingkungan Universitas Islam Negeri (UIN). Di mana ilmu qirā'āt selama ini hanya sebagai salah satu mata kuliah saja.
3. Ilmu qirā'āt dirāyah perlu diperkenalkan sebagai pengantar di lingkungan Pondok Pesantren berbasis Tahfidh, yang mana selama ini yang dipelajari hanya ilmu qirā'āt riwāyah saja.



DAFTAR PUSTAKA

- ‘Askarī, Abū Hilāl al-. *Mu’jam al-Furūq al-Lugawiyyah*. I. Qum: Muassasah al-Nasyr al-Islāmī, 2000.
- A’zamī, Muḥammad Muṣṭafā al-. *The History of The Qur’anic Text: From Revelation to Compilation*. Leicester: UK Islamic Academy, 2003.
- Abdurrahman, Abd Ghani. *Rasm , Uḥmani Pelengkap Pembacaan Al Qur’ān*. Kuala Lumpur: Yayasan Dakwah Islamiyyah Malaysia, 2009.
- Abū al-Farḥ, Sayyid Lāsyīn. *Taqrīb al-Ma’ānī fī Syarḥ Ḥirz al-Amānī fī al-Qirā’at al-Sab'*. Madinah: Dār al-Zamān li al-Nasyr wa al-Tauzī’, 2007.
- Abū Zar’ah, ‘Abd al-Rahmān Ibn Muḥammad Ibn Zanjalah. *Hujjah al-Qirā’at* Beirut: Dār al-Nasyr, 1982.
- Ahsin Sakho, Muhammad. *Manba’ al-Barakāt fī Sab”i Qirā’at* Vol. X. Jakarta: IIQ Press, 2018.
- Akaha, Abduh Zulfikar. *Al-Qur’ān dan Qira’at* Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1996.
- Al-Zarqānī, Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm. *Manāhil al-‘Ifān fī „Uūm al-Qur’ān*. Vol. I. Kairo: ‘Isā al-Bāb al-Halabī, t.th.
- Amin, Arwani. *Faid al-Barakāt fī Sab”al-Qirā’at* Kudus: Maktabah Mubarakah Tayyibah, 2001.
- Aniroh, Reni Nur. –Evolusi Manusia dalam Al-Qur’ān Studi Terhadap Ta’wil Muḥammad Syaḥrūr atas Surah az-Zumar / 39 : 6.” *Suhuf* 10, no. 1 (Juni 2017).
- Arif, Syamsuddin. *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*. Jakarta: Gema Insani, 2008.
- Armas, Adnin. *Pengaruh Kristen-Orientalis terhadap Islam Liberal, Dialog Interaktif dengan aktifis Jaringan Islam Liberal*. Jakarta: Gema Insani Press, 2003.
- Aṣfihānī, Al-Rāgib al-. *Mu’jam Mufradāt Alfāz al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2004.
- Bāb, Ja’far Dakk al-. *Taqdīm : al-Manhaj al-Lugawī fī al-Kitāb wa al-Qur’ān dalam Muḥammad Syaḥrūr al-Kitāb wa al-Qur’ān : Qirā’ah Mu’āṣirah*. Damaskus: al-Aḥālī li al-Ṭibā’ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī’, 1990.

Badawī, 'Abdurrahmān al-. *Ensiklopedi Tokoh Orientalis*. Yogyakarta: LkiS, 2003.

Bannā, Jamāl al-. *Tafsīr al-Qur'ān baina al-Qudamā'' wa al- Muħdiśīn*. Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 2003.

Buchari, Mannan. *Menyingkap Tabir Orientalisme*. Jakarta: Amzah, 2006.

Bukhārī, Muhammad Ibn Ismā'īl Abū 'Abdillāh al-. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Vol. X. t.tp.: Dār Ṭūq al-Najāt, 2007.

———. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Vol. VI. t.tp.: Dār Ṭūq al-Najāt, 2007.

Bukhārī, Muhammad Ibn Ismā'īl Abū 'Abdillāh al-. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Vol. II. t.tp.: Dār Ṭūq al-Najāt, 2007.

Christmann, Andreas. *Bentuk Teks Tetap, Tetapi Kandungannya Dinamis : Tekstualitas dan Penafsirannya dalam al-Kitāb wa al-Qur'ān " dalam Muhammad Syahrūr Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin. Yogyakarta: Kalimedia, 2015.

———. *The Qur'an, Morality, and Critical Reason The Essential Muhammad Shahrur*. Leiden: Brill, 2009.

Dānī, 'Uṣmān Ibn Saīd Ibn 'Uṣmān Ibn 'Umar Abū 'Amr al-. *Al-Ahruf al-Sab'ah lī al-Qurān*. Makkah: Maktabah al-Manārah, 1987.

———. *Al-Muhkam fī Naqt al-Maṣāhif*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1986.

———. *Jāmi' al-Bayān fī al-Qirā'āt al-Sab'*. Vol. I. Emirat: Jāmi'ah al-Syāriqah, 2007.

Dānī, Abū 'Amr al-. *al-Taisīr fī al-Qirā'āt al-Sab'*. Vol. I. Beirūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1996.

Dimyāṭī, Syihāb al-Dīn Ahmad Ibn Muhammad Ibn 'Abd al-Ganiyy al-. *Ithāf Fuḍalā' al-Basyar fī al-Qirā'āt al-Arbā'ah 'Asyar*. Lebanon: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998.

Dūsarī, Ibrāhīm Ibn Sa'īd Ibn Ḥamad al-. *Mukhtaṣar al-'Ibārāt li Mu'jam Muṣṭalahāt al-Qirā'āt* Riyāḍ: Dār al-Haḍārah li al-Nasyr, 2008.

Eickelman, Dale F. *Pengantar Bagi Karya Muhammad Syahrūr Nahwa Uṣūl Jadīdah lī al-Fiqh al-Islāmī*" dalam Muhammad Syahrūr Metodologi Fiqih Islam Kontemporer, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin. Yogyakarta: Kalimedia, 2015.

Fairuzabadī, Majd al-Dīn Abū Tāhir Muḥammad Ibn Ya'qūb al-. *Al-Qāmūs al-Muhib*. Vol. I. Beirūt: Muassasah al-Risālah li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī', 2005.

Fārisī, Abī 'Alī al-Ḥasan Ibn 'Abd al-Gaffār al-. *Al-Hujjah li al-Qurrā''al-Sab'ah*. Vol. IV. Damaskus: Dār al-Makmūn li al-Turāṣ, 1984.

Fathoni, Ahmad. "Ragam Qiraat Al-Qur'an." *Suhuf* 2, no. 1 (2009).

Fathurrazi, Mohammad. "Eksistensi Qira'at Al-Qur'an Studi Kritis atas Pemikiran Ignaz Goldziher." *Suhuf* 2, no. 1 (Juni 2016): 1–30.

Goldziher, Ignaz. *Mażāhib al-Tafsīr al-Islāmī*. Mesir: Maktabah al-Khānjī, 1955.

Habsyī, Muhammad. *Al-Qirā''āt al-Mutawātirah wa aśaruhā fī al-Lugah al-'Arabiyyah wa al-Aḥkām al-Syar'iyyah wa al-Rasm al-Qur'ānī*. Sudan: Jāmi'ah al-Qur'ān al-Karīm wa al-'Ulūm al-Islāmiyyah Sūdān, t.th.

Hakim, Nurul. *Kritik Ideologis Pemikiran Sunnah Muḥammad Syahrūr*, Tesis. Yogyakarta: Program Pascasarjana, Ilmu Humaniora, 2014.

Hamdani, Fikri. "Naṣr Hāmid Abū Zayd dan Teori Interpretasinya." *Aqidah-ta Jurnal Ilmu Aqidah* 1, no. I (2015).

Hanafi, Hassan. *STUDI FILSAFAT I Pembacaan Atas Tradisi Islam Kontemporer*. Yogyakarta: LkiS, 2015.

Ḩawā, Muḥammad Ibn Maḥmūd. *Al-Madkhal ilā 'Ilm al-Qirā''āt* t.t.p.: t.pn., t.th.

<https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/authentic>, diakses tanggal 15 Juni 2019

Hulaimi, Aris Hilmi. "Qira'at dalam Perspektif Ignaz Goldziher (Studi Kritis Pemikiran Orientalis)." *Jurnal Studia Quranika: Jurnal Studi Qur'an* 1, no. 14 (2016).

Ḩumawī, Ahmad Ibn 'Umar Ibn Muḥammad Ibn Abī al-Riḍā al-. *Al-Qawā'id wa al-Isyārāt fī Uṣūl al-Qirā''āt* Damaskus: Dār al-Qalam, 1985.

Ibn Abī Maryam, Naṣr Ibn 'Alī Ibn Muḥammad Abī 'Abdillāh al-Syīrazī. *Al-Kitāb al-Mūdiḥ fī Wujūh al-Qirā''āt wa 'Ilalihā*. Saudi Arabia: Kulliyyah al-Lugah al-'Arabiyyah Jāmi'ah Umm al-Qurā, 1987.

Ibn Aḥmad, Abū Maṣ'ūr al-Azharī Muḥammad. *Kitāb Ma'ānī al-Qirā''āt* Vol. I. t.t.p.: t.pn., 1991.

Ibn al-Jazarī, Abū al-Khaīr Muḥammad Ibn Muḥammad. *Munjid al-Muqri''īn wa Mursyid al-Tālibīn*. Beirūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1980.

- Ibn al-Qāsiḥ, Alī bin Uṣmān. *Sirāj al-Qāri*"al-Mubtadi"wa Tizkār al-Muqri"al-Muntahī. Beirūt: Dār al-Fikr al-Islāmī, 1995.
- Ibn Bāzisy, Abī Ja'far Aḥmad Ibn 'Alī Ibn Aḥmad Ibn Khalaf. *Al-Iqnā' fī al-Qirā'āt al-Sab'*. t.tp.: Dār al-Šahābah li al-Turās, t.th.
- Ibn Fāris, Abū al-Ḥusain Aḥmad. *Mu'jam Maqāyīs al-Lugah*. Vol. VI. t.tp.: Dār al-Fikr, 1979.
- . *Mu'jam Maqāyīs al-Lugah*. Vol. I. t.tp.: Dār al-Fikr, 1979.
- Ibn Hanbal, Abū 'Abdillāh Aḥmad. *Musnad al-Imām Ahmad Ibn Hanbal*. Vol. 35. t.tp.: Muassasah al-Risālah, 2001.
- Ibn Khalawaīh, Abī 'Abdillāh al-Ḥusaīn Ibn Aḥmad. *I'rāb al-Qirā'āt al-Sab'* wa 'Ilalihā. Vol. I. Mesir: Maktabah al-Khānjī, 1992.
- Ibn Khālawāih, Abū 'Abdillāh Al-Ḥusaīn Ibn Aḥmad. *Al-Hujjah fī al-Qirā'āt al-Sab'*. Beirūt: Dār al-Syurūq, 1980.
- Ibn Manzūr, Muḥammad Ibn Mukarram. *Lisān al-'Arab*. Beirūt: Dār Ṣādir, 1993.
- . *Lisān al-'Arab*. Vol. VI. Beirūt: Dār Ṣādir, 1993.
- Ibn Mujāhid, Abū Bakr Aḥmad Ibn Mūsā Ibn al-'Abbās. *Al-Sab'ah fī al-Qirā'ah* Mesir: Dār al-Nasyr, 1400.
- Ibn Zakariya, Abū al-Ḥusain Aḥmad Ibn Fāris. *Mu'jam Maqāyīs al-Lugah*. Vol. II. t.tp.: Dār al-Fikr, 1979.
- Ismā'il, Muḥammad Bakr. *Dirāsāt fī 'Ulūm al-Qur'ān*. t.tp.: Dār al-Manār, 1999.
- Ismail, Sya'ban Muhammad. *Mengenal Qira'at Al-Qur'an*. Semarang: Dina utama Semarang, t.th.
- Jābī, Salīm al-. *Al-Qirā'ah al-Mu'āṣirah li al-Dukhtūr Muḥammad Syahrūr Mujaṛrad Tanjīm*. Vol. I. Damaskus: Ākād, 1991.
- Jarmī, Ibrāhīm Muḥammad al-. *Mu'jam 'Ulūm al-Qur'ān*. Damaskus: Dār al-Qalam, 2001.
- Jazarī, Syamsuddin Abū al-Khaīr al-. *Al-Nasyr fī al-Qirā'āt al-'Asyr*. Vol. II. Kairo: Al-Maṭba'ah al-Tijāriyyah al-Kubrā, t.th.
- . *Al-Nasyr fī al-Qirā'āt al-'Asyr*. Vol. I. Kairo: Al-Maṭba'ah al-Tijāriyyah al-Kubrā, t.th.

Jazarī, Syamsuddīn Abū al-Khaīr Ibn al-. *Matan Ṭayyibah al-Nasyr fī al-Qirā'āt al-'Asyr*. Vol. I. Jeddah: Dār al-Hudā, 1994.

Jeffery, Arthur. *The Qur'an as Scripture*. New York: R. F. Moore Co, 1952.

Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) versi Online/Daring dalam <https://kbbi.web.id>, diakses tanggal 15 Juni 2019

Khoeron, Moh. –Kajian Orientalis terhadap Al-Qur'an.” *Šuhuf* 2, no. 3 (2010).

M.Ag, Dr. Rohidin. *Relevansi Teori Batas Muḥammad Syaḥrūr Sebagai Basis Pembaharuan Hukum Waris di Indonesia*. Yogyakarta: Fakultas Hukum Universita Islam Indonesia, 2014.

Muḥaisin, Muhammad Sālim. *al-Qirā'āt wa Aṣaruḥā fī 'Ulūm al-'Arabiyyah*. Kairo: Maktabah al-Kulliyyāt al-Azhariyyah, 1984.

Munajjid, Mahir al-. *Membongkar Ideologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer, terj. Burhanuddin*. Yogyakarta: Kalimedia, 2018.

Muslim. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Vol. I. Beirūt: Dār Ihyā' al-Turāš, t.th.

———. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Vol. IV. Beirūt: Dār Ihyā' al-Turāš, t.th.

Muslim, Abū al-Ḥusaīn Muslim Ibn al-Ḥajjāj Ibn. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Vol. II. Beirūt: Dār al-Jaīl, t.t.

Mustakim, Abdul. *Studi Al Qur'an Kontemporer, Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 2002.

Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer* . (Yogyakart: LkiS, 2010.

Mustopa. –Polemik Lahirnya Konsep Qirā'ah Sab'ah Dalam Disiplin Ilmu Qirā'ah.” *Hunafa : Jurnal Studia Islamika* 1, no. 11 (2014): 30.

Naṣr, 'Atīyyah Qābil. *Gāyah al-Murīd fī 'Ilm al-Tajwīd*. Kairo: Dār al-Ḥaramaīn li al-Ṭibā'ah, 1997.

Nata, Abuddin. *Metodologi Studi Islam*. Jakarta: Rajawali Press, 2016.

Nöldeke, Theodor. *Tārīkh al-Qur'ān*. Vol. III. Beirūt: Konrad-Adenauer, 2004.

Qādī, 'Abd al-Fattāḥ al-. *al-Qirā'āt al-Syāzzah wa Taujīhuhā min Lugah al-'Arab*. Beirūt: Dār al-Kutub al-'Arabī, 1981.

Qādī, 'Abd al-Fattāḥ Ibn 'Abd al-Ganiyy Ibn Muḥammad al-. *Al-Budūr al-Zāhirah fī al-Qirā'āt al-'Asyr al-Mutawātirah Min Ṭarīq al-Syāṭibiyyah*

wa al-Durrah. Makkah: Majma' al-Malik Fahd Li Ṭibā'ah al-Mushaf al-Syarīf, t.th.

Qāḍī, 'Abd Fattāh al-. *al-Qirā'"āt fīNaẓar al-Mustasyriqīn wa al-Mulhidīn*. Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1993.

Qadi, Abd Fattah al. *al-Qirā'"āt fī Nadhr al-Mustasyriqīn wa al-Mulhidin*. Beirut: Dār al-Ilm li al-Malāyiñ, 1993.

Qaisī, Abī Muḥammad Makkī Ibn Abī Ṭālib al-. *Al-Kasyfu 'an Wujūh al-Qirā'"āt al-Sab'* wa 'Ilalihā wa Ḥijajihā. Vol. I. Damaskus: Maṭbū'āt Majma' al-Lugah al-'Arabiyyah, 1974.

Qatṭān, Mannā' Khalīl al-. *Mabāhiṣ fī „Ulūm al-Qur'"ān* t.tp.: t.pn., t.th.

Qurṭubī, Abū 'Abdillāh Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Abī Bakr Ibn Farh al-Anṣārī al-. *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*. Vol. IV. Mesir: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964.

Qurṭubī, Abū 'Abdillāh Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Abī Bakr Ibn Farh Syamsuddīn al-. *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*. Vol. VIII. Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964.

Qurṭubī, Abū Muḥammad Makkī Ibn Abī Ṭālib Ḥammūsy Ibn Muḥammad Ibn Mukhtār al-Andalusī al-. *Al-Ibānah 'An Ma'ānī al-Qirā'"āt* Kairo: Dār Nahdah Miṣr li al-Ṭab' wa al-Nasyr, t.th.

Rājih, Muḥammad Kurayyim. *Al-Qirā'"āt al-„Aṣyr al-Mutawātirah min Ṭariq al-Syāṭibiyah wa al-Durrah fī Hāmisy al-Qur'ān al-Karīm*. Madinah: Dār al-Muhājir li al-Nasyr wa al-Tauzī', 1994.

Rāzī, Abū 'Abdillāh Muḥammad Ibn 'Umar Ibn al-Ḥasan Ibn al-Ḥusaīn al-Taimī al-. *Mafātiḥ al-Gaīb*. Vol. VIII. Beirut: Dār Ihyā' al-Turās al-'Arabī, 1999.

———. *Mafātiḥ al-Gaīb*. Vol. VII. Beirut: Dār Ihyā' al-Turās al-'Arabī, 1999.

———. *Mafātiḥ al-Gaīb*. Vol. XVIII. Beirut: Dār Ihyā' al-Turās al-'Arabī, 1999.

Şābūnī, Muḥammad 'Alī al-. *Al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qurān*. Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 2003.

Saifuddin dan Habib. "Kritik Epistemologi Tafsir Kontemporer (Studi atas Kritik Jamāl al-Bannā terhadap Beberapa Pemikir al-Qur'an Kontemporer)." *Jurnal Analisis* 1, no. XVI (2016).

Şāliḥ, Subḥī al-. *Mabāhiṣ fī 'Ulūm al-Qur'ān*. X. Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1977.

Sanadī, Abī Tāhir ‘Abd al-Qayyūm Ibn ‘Abd al-Gafūr al-. *Ṣaḥīḥat fī ‘Ulūm al-Qirā’āt* Makkah: Al-Maktabah al-Amdādiyyah, 1994.

Setiawan, M Nur Kholis, dan Sahiron Syamsuddin, dkk. *Orientalisme Al-Qur’ān & Hadis*. t.tp.: Nawesea Press, 2007.

Suyūṭī, Abū al-Faḍl Jalāl al-Dīn ‘Abdurrahmān Ibn Abī Bakr al-. *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Vol. II. Makkah: Majma’ al-Malik Fahd, t.th.

Suyūṭī, Jalāluddīn al-. *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Vol. I. Beirūt: Muassasah al-Risālah Nāsyirūn, 2008.

Syāhin, ‘Abd al-Şabūr. *Tārīkh al-Qur’ān*. Mesir: Nahdah Miṣr li al-Ṭibā’ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī’, 2007.

Syahrūr, Muḥammad. *al-Kitāb wa al-Qur’ān : Qirā’ah Mu’āṣirah*. Damaskus: al-Ahālī li al-Ṭibā’ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī’, 1990.

———. *Dirāsāt Islāmiyyah Mu’āṣirah fī al-Daulah wa al-Mujtama’*. Damaskus: Al-Ahālī lī al-Nasyr wa al-Tauzī’, 1994.

———. *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Kalimedia, 2015.

———. *Nahwā Usūl Jadidah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar’ah* Damaskus: al-Ahālī li al-Ṭibā’ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī’, 2000.

———. *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur’ān Kontemporer, terj. Sahiron Syamsuddin*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007.

Ṭabarī, Muḥammad Ibn Jarīr Ibn Yazīd Ibn Kaṣīr Ibn Gālib Abū Ja’far al-. *Jāmī’ al-Bayān fī Ta’wīl Āy al-Qur’ān*. Vol. III. t.tp.: Muassasah al-Risālah, 2000.

———. *Jāmī’ al-Bayān fī Ta’wīl Āy al-Qur’ān*. Vol. IV. t.tp.: Muassasah al-Risālah, 2000.

———. *Jāmī’ al-Bayān fī Ta’wīl Āy al-Qur’ān*. Vol. V. t.tp.: Muassasah al-Risālah, 2000.

———. *Jāmī’ al-Bayān fī Ta’wīl Āy al-Qur’ān*. Vol. X. t.tp.: Dār Hijr li al-Ṭibā’ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī’ wa al-I’lān, 2001.

———. *Jāmī’ al-Bayān fī Ta’wīl Āy al-Qur’ān*. Vol. XII. t.tp.: Dār Hijr li al-Ṭibā’ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī’ wa al-I’lān, 2001.

Ṭawīl, Al-Sayyid Rizqi al-. *Madkhal fī ‘Ulūm al-Qirā’āt* t.tp.: Al-Maktabah al-Faiṣaliyyah, 1985.

Tesaurus AKATEL, “Pengertian dari ‘Otentisitas’ dalam <http://tesaurus.akademitelkom.ac.id>”, diakses tanggal 15 Juni 2019

Tirmizi, Muhammad Ibn 'Isa Ibn Saurah Ibn Musa Ibn al-Dahhak al-. *Sunan al-Tirmizi*. Vol. V. Beirut: Dar al-Garb al-Islami, 1998.

Warson, Ahmad. *Al Munawwir, Kamus Arab - Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.

Wikipedia Ensiklopedia Bebas, “Otentisitas (filsafat)” dalam <https://id.wikipedia.org>, diakses tanggal 15 Juni 2019

Zamakhshari, Mahmud Ibn 'Umar al-. *al-Kasasyaf 'An Haqaiq al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*. Beirut: Dar al-Marifah, 2009.

Zarkasyi, Badruddin Muhammad ibn 'Abdullah al-. *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*. Vol. I. Cairo: Dar al-Turash, t.th.

