

**VARIAE LECTIONES (QIRĀ'ĀT) DALAM PERSPEKTIF GABRIEL SAID  
REYNOLDS**  
(Studi Pemikiran Orientalis)

Ahmad Fauzi  
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, Indonesia  
E-mail: *Ahmadf99@gmail.com*

***Abstract***

*This paper examines Gabriel Said Reynolds's view of the variety of reading in the Quran, both canonical and non-canonical qiraah, authenticity and its function in the Quranic interpretation. The majority of Muslim Scholars believe that qiraat in Ottoman Manuscripts are mutawatir and sourced from the Prophet Muhammad saw, while the other qiraat than qiraat contained in Ibn Masud's Manuscripts, Ubay bin Kaab's Manuscripts are considered qiraah syazah and are not recognized by Muslim authorities because the chain of sanad is considered problematic. But Gabriel Said Reynolds's opinion says that the existence of a variety of readings in Ottoman Manuscripts is due to reading speculations carried out by ancient quran readers due to the absence of dots and diacritical marks in the available texts, making the reader free to sound the word according to his wishes. Reynolds also claimed many qiraat outside the Ottoman Manuscripts which were used by the commentators as justification for his interpretation. Through this study, the authors concluded that Gabriel Said Reynolds doubted the authenticity of qiraat in Ottoman Manuscripts. Reynolds's view is interesting to study, because it contradicts the general view of Muslim scholars who consider that the existing qiraat is a variety of quran reading which is believed to be sourced directly from the Prophet Muhammad saw.*

**Keywords :** *Gabriel Said Reynolds, qirā'āt, Ottoman Manuscripts, Ibn Masud's Manuscripts, Ubay bin Kaab's Manuscripts.*

## Pendahuluan

Kajian kritis terhadap Alquran sudah sejak lama dilakukan oleh kalangan orientalis<sup>1</sup>. Adnin Armas menceritakan bahwa di antara kajian-kajian kritis terhadap Alquran bisa dilihat misalnya dalam buku *Islam : A Challenge to Faith* karya Samuel M. Zwemmer, yang diterbitkan pertama kali pada tahun 1907.<sup>2</sup> Andrew Rippin mengatakan bahwa Abraham Geiger adalah orang pertama yang mengkaji Alquran dengan pendekatan baru, yaitu menggunakan aspirasi modern. Geiger menulis hasil kajiannya dalam bukunya yang berbahasa Latin, kemudian dipublikasikan dalam bahasa Jerman pada tahun 1833 dengan judul *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* (*Apakah yang telah diadopsi Muhammad dari Agama Yahudi*). Dalam karyanya, Geiger lebih banyak mengupas keterpengaruhannya Alquran oleh agama Yahudi.<sup>3</sup>

Apa yang telah dilakukan oleh Geiger kemudian dikembangkan oleh orientalis generasi sesudahnya. Theodore Noldeke misalnya, pada tahun 1856 menulis sebuah monograf dalam bahasa Latin yang mengkaji asal mula penyusunan Alquran. Noldeke mengikutkan karyanya tersebut dalam sebuah kompetisi penulisan dengan tema *A Critical History of The Text of The Quran* (Sejarah Kritis Tekstualitas Alquran), yang diadakan oleh *Parisian Academie des Inscriptions et Belles-Letters* pada tahun 1857. Noldeke memenangi kompetisi tersebut dan karyanya diterbitkan di Gottingen pada tahun 1860 dengan judul *Geschichte des Qorans*.<sup>4</sup>

Karya Noldeke menjadi batu pijakan bagi para pengkaji kritis Alquran setelahnya. Friedrich Schwally – salah satu murid Noldeke – mengedit dan merevisi *Geschichte des Qorans* menjadi dua edisi. Edisi pertama mengulas asal mula Alquran (*The Origin of The Quran*), selesai pada tahun 1909. Edisi kedua berisi penyusunan Alquran (*The Collection of The Quran*), yang ia selesaikan pada tahun 1919. Gotthelf Bergstrasser melanjutkan upaya Schwally yang telah meninggal dunia untuk melanjutkan editing edisi ketiga tentang sejarah teks (*The History of The Text*) yang baru ditulis kata pengantarnya oleh Schwally.<sup>5</sup>

Kajian intens terhadap Alquran oleh para orientalis di antaranya mengenai *variant reading* (*qirā'āt*). Ignaz Goldziher misalnya, dalam kajiannya mengenai *qirā'āt*, mengatakan bahwa munculnya ragam bacaan (*variant reading*) disebabkan karena skrip yang tidak ada tanda titiknya.<sup>6</sup> Demikian juga Arthur Jeffery, ia mengatakan bahwa kekurangan tanda titik dalam mushaf 'Usmānī menyebabkan para pembaca Alquran

---

<sup>1</sup> Menurut Prof. Tk. H. Ismail Jakub, S.H., M.A., sebagaimana dikutip oleh Mannan Buchari, "Orientalis yaitu ahli tentang soal-soal timur, yaitu segala sesuatu mengenai negeri-negeri timur, terutama negeri-negeri Arab dan Islam. Adapun bidangnya adalah kebudayaannya, keagamaannya, peradabannya, kehidupannya dan lain-lain dari bangsa dan negeri timur", lihat Mannan Buchari, *Menyingkap Tabir Orientalisme* (Jakarta: Amzah, 2006), 10.

<sup>2</sup> Adnin Armas, *Pengaruh Kristen-Orientalis terhadap Islam Liberal, Dialog Interaktif dengan Aktifis Jaringan Islam Liberal* (Jakarta: Gema Insani Press, 2003), 61.

<sup>3</sup> Armas, 62.

<sup>4</sup> Armas, 63.

<sup>5</sup> Armas, 64.

<sup>6</sup> Ignaz Goldziher, *Mazhab al-Tafsīr al-Islāmī* (Mesir: Maktabah al-Khānījī, 1955), 9.

bebas memberi tanda sendiri sesuai dengan konteks makna ayat yang ia pahami (hal itu menyebabkan munculnya ragam bacaan).<sup>7</sup>

Al-A'zami menyebutkan bahwa pada tahun 1926 Arthur Jeffery bersama Gotthelf Bergtrasser bersama-sama menyiapkan sebuah arsip materi (potongan ayat-ayat Alquran) untuk membuat proyek Alquran edisi kritis, mereka meneliti kurang lebih 170 jilid dari beberapa sumber yang dapat dipercaya, dan mengoleksi tentang varian bacaan mencapai 300 halaman, meskipun upaya mereka gagal disebabkan adanya perang dunia II yang membelah Jerman menjadi dua negara.<sup>8</sup>

Sampai saat ini kajian kritis terhadap Alquran dari berbagai aspeknya terus dilakukan oleh sarjana Barat. Gabriel Said Reynolds salah satunya, seorang guru besar studi Islam dan Teologi di Universitas Notre Dame, Amerika. Ia sangat *concern* terhadap kajian Alquran. Di antaranya, Reynolds mengungkapkan pandangannya mengenai *qirā'āt*, yang ia tulis dalam sub-bab buku *The Qur'an and Its Biblical Subtext*. Pandangan Reynolds mengenai *qirā'āt* tidak ada bedanya dengan para sarjana Barat sebelumnya, di mana kesimpulan mereka adalah meragukan otentisitas *qirā'āt*.

Fakta itu bertolak belakang dengan mayoritas pandangan sarjana Muslim, di mana mereka umumnya memandang bahwa *qirā'āt* yang *mutawātir* yang ada ditengah-tengah kaum muslimin saat ini adalah ragam bacaan Alquran yang sah yang berasal dari Rasulullah saw. Alquran mulai dari proses pewahyuannya, cara penyampaian, pengajaran dan periwayatannya dilakukan melalui tradisi oral (*musyāfahah*) dan hafalan (*reciting from memory*). Alquran ditransmisikan dengan *isnād* yang *mutawātir* dari generasi ke generasi, sehingga terjamin keutuhan dan keasliannya. Oleh karena itu dirasa perlu untuk mengadakan kajian terkait hal tersebut sebagai respon atas pandangan Gabriel Said Reynolds yang tampak meragukan otentisitas *qirā'āt*.

## Sekilas Tentang Qirā'āt

Dalam Islam, *qirā'āt* merupakan salah satu disiplin ilmu yang agung, sebab darinya, kebesaran dan keagungan makna-makna Alquran dapat diketahui. Tidak heran para sarjana Islam memberikan perhatian serius terhadap ilmu ini, dan menulis berbagai karya yang secara khusus membahas tentang ilmu tersebut.<sup>9</sup> *Qirā'āt* juga merupakan ilmu yang mempunyai kedudukan yang tinggi, sebab berkaitan dengan kitab samawi paling mulia dan utama, yaitu Alquran al-Karim yang diturunkan oleh Allah sebagai petunjuk bagi manusia, syari'at yang jelas, dan jalan yang sempurna bagi kehidupan manusia, kitab yang diutamakan atas kitab-kitab yang lain bahkan sebagai penjaganya.<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> Muḥammad Muṣṭafā al-A'zamī, *The History of The Qur'anic Text: From Revelation to Compilation* (Leicester: UK Islamic Academy, 2003), 172.

<sup>8</sup> al-A'zamī, 172. Lihat juga Adnin Armas, *Pengaruh Kristen-Orientalis...*, h. 64

<sup>9</sup> Badruddīn Muḥammad ibn 'Abdullāh al-Zarkasyī, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, vol. I (Kairo: Dār al-Turās, t.th.), 342.

<sup>10</sup> Abī Ṭāhir 'Abd al-Qayyūm Ibn 'Abd al-Gafūr al-Sanadī, *Ṣafḥāt fī 'Ulūm al-Qirā'āt* (Makkah: Al-Maktabah al-Amdādiyyah, 1994), 24.

Secara bahasa, kata *qirā'āt* (قراءات) merupakan jamak dari kata *qirā'ah* (قراءة) yang berasal dari kata *قرأ - يقرأ*, bermakna bacaan.<sup>11</sup> Definisi di atas, sebagaimana yang dikatakan al-Zarqānī (w. 1367), ia mengatakan bahwa قراءات adalah jamak dari kata قراءة yang merupakan masdar *simā'ī* dari kata *قرأ*.<sup>12</sup> Kata *قرأ* sendiri mempunyai berbagai arti dasar, seperti membaca, menelaah, mengumpulkan, juga bermakna hamil.<sup>13</sup> Menurut Sya'ban Muhammad Ismail, قراءات adalah jamak dari kata قراءة. Ia seakar dengan kata القرآن yang bermakna bacaan, sebagaimana firman Allah dalam Q.S. al-Qiyamah [75] : 18.<sup>14</sup>

Al-Fairuzābādī mengatakan, lafad *قراءة* merupakan masdar dari kata *قرأ* yang bermakna *تلا* (membaca).<sup>15</sup> Namun Abū Hilāl al-'Askarī membedakan antara makna *قرأ* dan *تلا* atau kata *القراءة* dan *التلاوة*. Ia mengatakan bahwa *التلاوة* adalah membaca dalam dua kalimat atau lebih. Sedangkan membaca dalam satu kalimat disebut *القراءة*. Hal tersebut dikarenakan makna asal *تلا* adalah *إتباع الشيء الشيء* (menyusulkan sesuatu kepada sesuatu), sehingga harus terdiri dari minimal dua kalimat.<sup>16</sup>

Ṣubḥī al-Ṣāliḥ mengatakan, kata *قراءة* mengandung makna *استذكار* (mengingat/menghafal). Menurutnya, dari situlah Alquran sebagai wahyu Allah di antaranya dinamakan القرآن yang seakar dengan kata *القراءة*, karena Alquran diingat-ingat dan dihafal di dalam dada.<sup>17</sup> Menurut Ibn Faris, kata *القراءة* berasal dari akar kata yang terdiri dari huruf *qaf, ra' dan alif layyinah* (ق, ر, ي) yang bermakna *جمع واجتماع* (kumpul, perkumpulan), termasuk kata القرآن diambil darinya karena Alquran memuat (terkumpul di dalamnya) hukum-hukum, kisah-kisah dan lain-lain.<sup>18</sup>

Berbeda dengan Ibn Faris, Ibn Manzūr mengatakan bahwa kata *قراءة* berasal dari akar kata yang terdiri dari huruf *qaf, ra' dan hamzah* (قرأ) yang bermakna *الجمع والضّم* (mengumpulkan dan menggabungkan). Kata *قراءة* juga seakar dengan kata القرآن, kalam Allah dinamakan القرآن karena ia mencakup (mengumpulkan beberapa surah Alquran). Kata itu juga bermakna bacaan, sebagaimana firman Allah : *فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ* (jika Kami membacakannya kepadamu, maka ikutilah bacaannya, Q.S. al-Qiyamah [75] : 18).<sup>19</sup> Sedangkan al-Rāgib al-Aṣfihānī mempersempit makna *الجمع* yang dikandung oleh kata *القراءة*. Ia mengatakan bahwa *الجمع* di situ bermakna *ضمّ الحروف والكلمات بعضها إلى بعض في التلاوة* (menggabungkan antara satu huruf dengan huruf yang

<sup>11</sup> Abduh Zulfikar Akaha, *Al-Qur'an dan Qira'at* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1996), 118.

<sup>12</sup> Muḥammad 'Abd al-'Azīm Al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, vol. I (Kairo: 'Isā al-Bāb al-Ḥalabī, t.th.), 412.

<sup>13</sup> Ahmad Warson, *Al Munawwir, Kamus Arab - Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), 1101.

<sup>14</sup> Sya'ban Muhammad Ismail, *Mengenal Qira'at Al-Qur'an* (Semarang: Dina utama Semarang, t.th.), 13.

<sup>15</sup> Majd al-Dīn Abū Ṭāhir Muḥammad Ibn Ya'qūb al-Fairuzabadī, *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, vol. I (t.tp.: t.pn., t.th.), 18.

<sup>16</sup> Abū Hilāl al-'Askarī, *Mu'jam al-Furūq al-Lugawiyah*, I (Qum: Muassasah al-Nasyr al-Islāmī, 2000), 140.

<sup>17</sup> Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *Mabāḥis fī 'Ulūm al-Qur'ān*, X (Beirūt: Dār al-'Ilm lī al-Malāyīn, 1977), 17.

<sup>18</sup> Abū al-Ḥusain Aḥmad Ibn Fāris Ibn Zakariya, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, vol. II (t.tp.: Dār al-Fikr, 1979), 75.

<sup>19</sup> Muḥammad Ibn Mukarram Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, Juz I (Beirūt: Dār Ṣādir, t.th.), 128.

lain, atau satu kalimat dengan kalimat lain dalam sebuah lantunan). الجمع tersebut tidak bisa dimaknai misalnya seperti ungkapan قرأت القوم أي جمعهم (aku mengumpulkan suatu kaum – dengan redaksi قرأت).<sup>20</sup>

Ibn al-As'ir mengatakan, kata قراءة berasal dari kata قرأ yang dapat mempunyai makna أتقن (menyempurnakan), seperti dalam hadis : أقرؤكم أبي (yang paling hafal dan paling sempurna hafalannya di antara kalian adalah Ubay). Menurutnya, kata القراءة bermakna satu, yaitu الجمع (mengumpulkan/mencakup), kalam Allah disebut Alquran karena ia mencakup (mengumpulkan) kisah-kisah, perintah, larangan, janji, ancaman, juga menggabungkan antara ayat-ayat dan surah-surah. Sedangkan Imam Sibawaih mengatakan, علا واستعلى قرأ واقترأ bermakna (mengungguli).<sup>21</sup>

Adapun pengertian qirā'āt secara istilah, di antaranya sebagaimana yang dikatakan oleh al-Zarkasyī (w. 794) dalam al-Burhān, bahwa qirā'āt adalah perbedaan mengenai lafazh-lafazh wahyu yang terletak pada huruf-huruf dan tata-cara pengucapannya, seperti tipis, tebal dan lain sebagainya.<sup>22</sup> Ibn al-Jazarī (w. 833) mendefinisikan qirā'āt sebagai ilmu mengenai cara membaca lafazh-lafazh Alquran serta perbedaan cara membacanya menurut versi orang yang meriwayatkannya.<sup>23</sup> Muḥammad 'Abd al-'Azīm al-Zarqānī (w. 1367) menyebutkan dalam Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān bahwa qirā'āt adalah suatu mazhab bacaan yang dipegangi oleh salah seorang imam dari imam-imam qirā'āt yang berbeda dengan imam yang lain dalam hal tata-cara pengucapan Alquran.<sup>24</sup> Muḥammad Sālim Muḥaisin mengartikan قراءات sebagai suatu disiplin ilmu yang mempelajari tentang tata-cara mengucapkan kalimat Alquran, seperti tipis, tasydid, juga perbedaan lafadz-lafadz wahyu dalam huruf-huruf.<sup>25</sup>

Dr. Muhammad Habsyi ketika menjelaskan asal-usul kata قراءة secara bahasa, mengatakan bahwa pada umumnya ulama salaf menggunakan kata قراءة atau قراءات sebagai kata yang difahami sebagai gambaran tentang keadaan para imam ahli qirā'ah dalam mempraktikkan nash (lafazh) Alquran. Sehingga kata قراءة yang merupakan jamak dari kata قراءات jika dinisbatkan kepada salah satu imam qirā'ah dapat dimaknai sebagai suatu metode tertentu seorang qurra' dalam menyampaikan bacaan Alquran (talaqqī) dan cara mengucapkannya (adā') atau metode pengucapan dalam hal farsy al-hurūf<sup>26</sup>, oleh karena itu dikenal istilah qirā'ah Ibn Mas'ūd, qirā'ah Ubay, qirā'ah Zaid bin Sābit dan lain-lain.<sup>27</sup>

---

<sup>20</sup> Al-Rāgib al-Aṣfihānī, *Mu'jam Mufradāt Alfāz al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), 445.

<sup>21</sup> Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, 128.

<sup>22</sup> al-Zarkasyī, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, I:318.

<sup>23</sup> Abū al-Khaīr Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn al-Jazarī, *Munjid al-Muqri'in wa Mursyid al-Ṭālibīn* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1980), 3.

<sup>24</sup> Al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, I:412.

<sup>25</sup> Muḥammad Sālim Muḥaisin, *al-Qirā'āt wa Asaruhā fī 'Ulūm al-'Arabiyyah* (Kairo: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah, 1984), 9.

<sup>26</sup> farsy al-hurūf adalah kalimat-kalimat Alquran yang menjadi objek perbedaan bacaan para imam qirā'at. Dinamakan al-farsy karena pembahasannya terjabarkan dalam ayat-ayat, tidak masuk dalam penjelasan qā'idah uṣūliyyah. Lihat Muḥammad Habsyī, *Al-Qirā'āt al-Mutawātirah wa asaruhā fī*

Senada dengan pendapat Muhammad Habsyi, dalam *Mukhtaṣar al-'Ibārāt li Mu'jam Muṣṭalahāt al-Qirā'āt* al-Dūsarī mendefinisikan qirā'āt sebagai mazhab-mazhab *ahlu al-adā'* mengenai tata-cara pelafalan Alquran seperti *takhfif* (dibaca ringan), *tasydīd* (dibaca berat), dan lain-lain.<sup>28</sup> Sedangkan 'Aṭiyyah Qābil Naṣr lebih memahaminya sebagai suatu istilah yang menggambarkan tentang perbedaan-perbedaan tata-cara dalam mengucapkan lafaz Alquran yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw yang dinisbatkan kepada perawinya yang sanadnya bersambung kepada Rasulullah saw.<sup>29</sup>

Definisi-definisi di atas ada yang mengkategorikan qirā'āt sebagai suatu disiplin ilmu yang mempelajari berbagai perbedaan bacaan dalam Alquran, ada juga yang memandang qirā'āt sebagai bentuk-bentuk ragam bacaan Alquran itu sendiri. Namun demikian, definisi-definisi di atas menunjukkan bahwa qirā'āt berkaitan erat dengan perbedaan-perbedaan bacaan lafaz Alquran, yang mana beragamnya bacaan tersebut bersumber dari Rasulullah saw, meskipun disandarkan kepada orang yang meriwayatkan bacaan itu.

Mengenai sejarah munculnya qirā'āt sendiri, sebagaimana dijelaskan dalam berbagai hadis sahih bahwa Alquran diturunkan dalam tujuh huruf<sup>30</sup>, qirā'āt Alquran yang diriwayatkan kepada kita secara sahih dan mutawatir merupakan manifestasi dari tujuh huruf itu. Diriwayatkan bahwa Jibril as mengajarkan Alquran kepada Nabi dengan huruf yang berbeda-beda dan cara membacanya yang bermacam-macam.<sup>31</sup> Penurunan Alquran dengan tujuh huruf itu untuk meringankan, memudahkan, melonggarkan, sebagai rahmat atas umat Muhammad yang dimulyakan, serta sebagai bentuk pengkabulan Allah terhadap permohonan Nabi dan kekasih-Nya, yaitu Muhammad saw.

Alquran diturunkan dengan tujuh huruf karena Nabi Muhammad diutus kepada seluruh umat manusia, baik yang berkulit putih, berkulit hitam, orang Arab, non-Arab. Orang Arab sendiri di mana Alquran diturunkan dengan lidah mereka, bahasa dan lisan mereka bermacam-macam, sulit bagi mereka merubah lisan dari satu bahasa ke bahasa lainnya, atau dari bentuk satu bacaan ke bentuk yang lain, meskipun telah diajari secara intensif. Hal itu berbeda dengan nabi-nabi sebelumnya yang diutus hanya kepada suatu kaum secara khusus.<sup>32</sup>

Setelah Alquran diwahyukan kepada Nabi, beliau mengajarkannya kepada para sahabat sesuai dengan apa yang diterima dari Malaikat Jibril. Rasulullah saw

*al-Lughah 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.), 16.

<sup>27</sup> Habsyī, 16.

<sup>28</sup> Ibrāhīm Ibn Sa'īd Ibn Ḥamad al-Dūsarī, *Mukhtaṣar al-'Ibārāt li Mu'jam Muṣṭalahāt al-Qirā'āt* (Riyād: Dār al-Ḥaḍārah li al-Nasyr, 2008), 90.

<sup>29</sup> 'Aṭiyyah Qābil Naṣr, *Gāyah al-Murīd fī 'Ilm al-Tajwīd* (Kairo: Dār al-Ḥaramaīn li al-Ṭibā'ah, 1997), 24.

<sup>30</sup> Di antaranya hadis riwayat Bukhari berikut ini, إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ أَنْزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَافٍ، فَأَقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنْهُ (sesungguhnya Alquran ini diturunkan dalam tujuh huruf, maka bacalah apa yang mudah darinya). Lihat Muhammad Ibn Ismā'īl Abū 'Abdillāh al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol. VI (t.tp.: Dār Ṭūq al-Najāt, 2007), 184.

<sup>31</sup> al-Sanadī, *Ṣaḥīḥ fī 'Ulūm al-Qirā'āt*, 33.

<sup>32</sup> al-Ṣāliḥ, *Mabāḥiṣ fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 115.

mengajarkan kepada mereka sepuluh ayat-sepuluh ayat, dan tidak berpindah ke ayat lainnya sebelum ayat tersebut dipahami betul dan telah diamalkan. Pengajaran Rasulullah saw kepada sahabat berbentuk pengajaran ilmu dan amal. 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.<sup>33</sup>

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. Di antara sahabat yang mengambil bacaan dari Rasulullah saw secara utuh adalah Abū Bakar al-Ṣiddīq, 'Umar bin Khaṭṭāb, 'Usmān bin 'Affān, 'Alī bin Abī Ṭālib, Ṭalḥah, Ibnu Mas'ūd, Ibnu 'Abbās, Ubay bin Ka'ab, Zaid bin Ṣābit, Mu'az bin Jabal, Anas bin Mālik, 'Aisyah, Ḥafṣah, Ummu Salamah dan banyak sahabat-sahabat yang lain.<sup>34</sup>

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.<sup>35</sup> Dari sinilah dimulai periwayatan berbagai bentuk bacaan yang berbeda-beda. Para sahabat yang telah mengambil bacaan dari Nabi diperintahkan untuk saling mengajarkan di antara mereka. Seperti Khabbāb bin al-Arat yang mengajarkan Fāṭimah bint al-Khaṭṭāb dan suaminya. Rasulullah saw juga mengutus beberapa sahabat keluar Makkah untuk mengajarkan 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'az 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.<sup>36</sup>

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 saw<sup>37</sup>. Kemudian murid-murid mereka (*tābi'in*) mengambil bacaan dari mereka sesuai dengan ciri khas bacaan yang dimiliki oleh sahabat itu. Demikian pula murid-murid *tābi'in* mengambil bacaan Alquran dari guru mereka sesuai dengan ciri khas bacaan yang dimiliki oleh sang guru tersebut.<sup>38</sup>

---

<sup>33</sup> al-Sanadī, *Ṣafḥāt fī 'Ulūm al-Qirā'āt*, 34.

<sup>34</sup> Syamsuddin Abū al-Khaīr Ibn al-Jazarī, *Al-Nasyr fī al-Qirā'āt al-'Asyr* (Kairo: Al-Maṭba'ah al-Tijāriyyah al-Kubrā, t.th.), 14.

<sup>35</sup> Al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, I:285.

<sup>36</sup> al-Sanadī, *Ṣafḥāt fī 'Ulūm al-Qirā'āt*, 34.

<sup>37</sup> Perbedaan itu di antaranya mengenai penambahan dan pengurangan huruf (الزيادة والنقص), mendahulukan dan mengakhirkan kalimat (تقديم وتأخير), perbedaan harakat dan bentuk kalimat (اختلاف حركات وأبنية), perbedaan huruf (اختلاف حروف) dan lain-lain. Lihat Abū Muḥammad Makkī Ibn Abī Ṭālib Hammūsy Ibn Muḥammad Ibn Mukhtār al-Andalusī al-Qurtubī, *Al-Ibānah 'An Ma'ānī al-Qirā'āt* (Kairo: Dār Nahḍah Miṣr li al-Ṭab' wa al-Nasyr, t.th.), 63.

<sup>38</sup> Al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, I:285.

Setelah qirā'āt tersebar luas, penukilan Alquran berbeda-beda di kalangan *tābi'in* dan murid-murid mereka, muncullah berbagai bacaan yang *nyeleneh* (*syāzah*) dan timbullah pertentangan di kalangan kaum muslimin, masing-masing mereka merasa paling benar bacaannya. Berita perselisihan kaum muslimin itu sampai kepada Khalifah 'Usmān bin 'Affān<sup>39</sup>, lalu ia memerintahkan untuk menyatukan mushaf dalam sebuah tulisan (*rasm*) yang memungkinkan mencakup berbagai bacaan yang paling masyhur, sahah dan mutawatir. Kemudian mengirimkan mushaf-mushaf itu ke berbagai kota besar<sup>40</sup> bersama seorang *qāri'* yang bacaannya sesuai dengan bacaan penduduk kota itu pada umumnya. Penduduk kota yang dituju harus menyesuaikan bacaannya dengan mushaf yang dikirim kepada mereka, dan meninggalkan seluruh bacaan yang tidak sesuai dengannya.<sup>41</sup>

### Sosok Gabriel Said Reynolds

Gabriel Said Reynolds adalah guru besar studi Islam dan Teologi di Universitas Notre Dame. Ia mengawali karir kesarjanaannya di Columbia University dengan mengambil program S1. Lalu menyelesaikan S2 (M. Phil.) dan S3 (Ph. D.) nya di Yale University. Reynolds banyak melakukan penelitian mengenai apa saja yang berkaitan dengan Alquran, juga isu-isu mengenai hubungan Muslim dan Kristen. Ia menulis Disertasi yang mengkaji tulisan 'Abd al-Jabbār (w. 1025) yang ia anggap luar biasa, mengenai Sejarah Islam dari agama Kristen. Ia menulisnya dengan baik dan memenangkan Field Prize di Yale dan diterbitkan oleh Brill pada 2004 dengan judul "*A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu*". Reynolds juga menyiapkan pengantar dan terjemahan dari buku sejarah itu, dan diterbitkan juga oleh BYU pada 2008 dengan judul "*The Critique of Christian Origins*".

Reynolds sangat serius dalam kajian Alquran. Pada tahun 2005 dan 2009 ia mengadakan konferensi internasional bertema Alquran Di Notre Dame. Ia mengedit hasil konferensi tersebut dengan judul "*The Qur'an in Its Historical Context*" (Routledge, 2008) dan "*New Perspectives on the Qur'an: The Qur'an in Its Historical Context 2*" (Routledge, 2011). Pada 2012 Prof. Reynolds bersama Mehdi Azaiez mengadakan seminar Alquran yang merupakan proyek sepanjang tahun dengan tim terdiri dari 28 sarjana Internasional yang menghasilkan pandangan kolaboratif "*The Qur'an Seminar Commentary*", dan diterbitkan oleh De Gruyter.

---

<sup>39</sup> Sampainya berita itu kepada 'Usmān berawal dari laporan Ḥuzaifah ibn al-Yamān yang menyaksikan perselisihan kaum muslimin mengenai bacaan Alquran itu ketika ia melakukan agresi militer ke wilayah Azerbaijan dan Armenia. Ia menyaksikan pertikaian yang sangat, di antara mereka hampir saling mengkafirkan satu sama lain disebabkan perbedaan bacaan, peristiwa itu terjadi sekitar tahun 30 hijriah. Lihat al-Qurtubī, *Al-Ibānah 'An Ma'ānī al-Qirā'āt*, 63.

<sup>40</sup> Ibn al-Jazārī mengatakan, mushaf-mushaf itu dikirim ke Basrah, Kufah, Syam, Makkah, Yaman, Bahrain, satu di Madinah dan satu lagi di tangan 'Usmān sebagai mushaf induk. Lihat Ibn al-Jazārī, *Al-Nasyr fī al-Qirā'āt al-'Asyr*, 7.

<sup>41</sup> al-Sanadī, *Ṣafḥāt fī 'Ulūm al-Qirā'āt*, 36.

Karya-karya lain Reynolds dalam kajian Alquran dan keislaman di antaranya, buku “*The Qur'an and Its Biblical Subtext*” (Routledge, 2010)<sup>42</sup>. Ia juga menerbitkan “*The Emergence of Islam*” (Fortress, 2012), *an introduction to the Qur'an, the life of the Prophet Muhammad, on the classical period of Islam*. Terbaru, ia menulis buku “*The Qur'an and the Bible*” yang membahas komentar al-Kitab tentang Alquran, diterbitkan oleh Yale University Press tahun 2018.

Di Notre Dame, Reynolds mengajar beberapa mata kuliah di antaranya, *Foundations of Theology* (Dasar-Dasar Teologi), lalu *Islam and Christian Theology* (Teologi Islam dan Kristen), *The Quran and Its Relation to the Bible* (Alquran dan Kaitannya dengan Bibel), lalu *The Holy Land* (Tanah Suci), dan *Islamic Origins* (Asal Usul Islam). Reynolds juga memberikan kuliah sekaligus melakukan penelitian di kota-kota di Timur Tengah, seperti Cairo, Jerusalem, Beirut, Damascus, Ankara, dan Tehran. Di waktu luangnya, Reynolds menyempatkan diri mengikuti perkembangan sepak bola Notre Dame. Ia juga bermain bola dan menonton film, terutama film-film fiksi ilmiah.<sup>43</sup>

### **Pandangan Reynolds Mengenai *Qirā'āt***

Dalam buku *The Qur'an and Its Biblical Subtext*, Gabriel Said Reynolds menuliskan pandangannya mengenai *qirā'āt*, atau yang ia istilahkan dengan *Variae Lectiones* (ragam bacaan). Dalam tulisannya, Reynolds mengatakan bahwa ragam bacaan (*qirā'āt*) tampak berbeda dengan teks yang diketahui dalam sejarah kewahyuannya.<sup>44</sup> Apa yang diungkapkan Reynolds menunjukkan bahwa ia sepakat dengan pandangan-pandangan sarjana Barat terdahulu seperti Theodore Noldeke, Friedrich Schwally, Gotthelf Bergstrasser, Otto Pretzl, dan lain-lain yang meragukan otentisitas *qirā'āt*. Bahkan mereka menganggap banyak *qirā'ah* yang tidak terakomodir dalam mushaf 'Usmānī yang beredar saat ini.

Berkenaan dengan hal di atas, Adnin Armas menceritakan bahwa Gerd-R. Puin mengklaim telah menemukan mushaf lama di Yaman yang di dalamnya terdapat *qirā'ah* yang dianggap lebih lama dari *qirā'ah tujuh* yang ada dalam mushaf 'Usmānī. Mushaf yang disebut sebagai Manuskrip San'a itu disinyalir mengandung *qirā'ah* yang lebih tua dan lebih banyak dari *qirā'ah tujuh*, *qirā'ah sepuluh* bahkan *qirā'ah empat belas*.<sup>45</sup> Sarjana Barat lain, R. Blachere – sebagaimana dikutip Shabur Syahin – mengatakan bahwa keragaman bacaan di antaranya disebabkan dibolehkannya kaum

---

<sup>42</sup> Buku yang salah satu sub judulnya menjadi pembahasan dalam artikel ini

<sup>43</sup> Biografi Reynolds dikutip dari <https://theology.nd.edu/people/faculty/gabriel-said-reynolds/>, diakses tanggal 12 November 2018. Lihat juga Gabriel Said Reynolds, *The Qur'an and Its Biblical Subtext* (New York : Routledge, 2010), h. ii

<sup>44</sup> Gabriel Said Reynolds, *The Qur'an and Its Biblical Subtext* (New York: Routledge, 2010), 208.

<sup>45</sup> Armas, *Pengaruh Kristen-Orientalis terhadap Islam Liberal, Dialog Interaktif dengan aktifis Jaringan Islam Liberal*, 65. Armas menganggap *qirā'ah* yang terdapat dalam manuskrip tersebut adalah *qirā'ah syāzāh* (ganjil/menyimpang) karena melebihi *qirā'ah empat belas* yang memuat *qirā'ah āḥād* yang diterima. Dengan demikian, *qirā'āt* yang ada di dalam mushaf yang ditemukan Puin memang tidak diakui kesahihannya oleh otoritas Muslim, seandainya diakui maka akan masuk dalam *Qirā'ah Kanonik*.

muslimin membaca dengan makna dalam rentang waktu 35-65 H, sebab yang terpenting adalah rohnya Alquran, bukan huruf atau teksnya.<sup>46</sup>

Pendapat Reynolds di atas tentu tidak dapat dibenarkan, sebab bacaan Alquran yang ada saat ini adalah kumpulan bacaan yang disusun oleh khalifah 'Usmān yang bersumber dari suhuf yang telah dikumpulkan oleh Abū Bakar kemudian disimpan oleh khalifah setelahnya yaitu 'Umar bin Khaṭṭāb dan terakhir disimpan oleh putri beliau yaitu Ḥafṣah istri Nabi Muhammad saw. Dari suhuf yang dipegang Ḥafṣah inilah mushaf yang disusun oleh 'Usmān bersumber dan bersandar. Kemudian bacaan yang ada dalam mushaf 'Usmān ditransmisikan dari generasi ke generasi melalui tatap muka dan bacaan lisan (*al-talaqqī wa al-musyāfahah*) melalui mata rantai sanad yang terpercaya sampai saat ini. Mushaf 'Usmān yang menjadi sumber periwayatan bacaan Alquran ini telah disepakati keabsahannya oleh para sahabat yang lain. Itulah teks Alquran yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad saw.<sup>47</sup>

Menurut Reynolds, dalam kajian teks Alquran – mengacu pada kebanyakan kajian sarjana Barat - *qirā'āt* dipetakan menjadi dua macam. *Pertama*, disebut sebagai *Qirā'ah Kanonik*,<sup>48</sup> yaitu bacaan-bacaan resmi yang diakui oleh otoritas Muslim. Bacaan itu meliputi Qirā'ah Tujuh, Qirā'ah Sepuluh, dan Qirā'ah Empat Belas. Qirā'ah Tujuh (*Al-Qirā'āt al-Sab'*)<sup>49</sup> diketahui dikodifikasi oleh Ibnu Mujāhid (w. 324/936)<sup>50</sup> pada awal abad IV H atau abad kesepuluh Masehi.

---

<sup>46</sup> 'Abd al-Ṣabūr Syāhin, *Tārīkh al-Qur'ān* (Mesir: Nahḍah Miṣr li al-Tibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī', 2007), 164. Syāhin membantah statemen Blachere, bahwa izin dibolehkannya membaca Alquran dengan ragam bacaan hanya berlaku pada masa Nabi karena faktor kondisi saat itu, dan itu berakhir pada saat khalifah 'Usmān mengumpulkan Alquran dalam satu mushaf.

<sup>47</sup> al-A'zamī, *The History of The Qur'anic Text : From Revelation to Compilation*, 88–93.

<sup>48</sup> Reynolds, *The Qurān and Its Biblical Subtext*, 208.

<sup>49</sup> Tujuh Imam itu adalah :

- Nāfi' ibn 'Abd al-Raḥmān ibn Nu'aim al-Madanī, atau Imam Nāfi' (w. 169), di Madinah. Dua orang periwayatnya yang ternama adalah 'Isā ibn Mina ibn Wardan Abū Mūsā, dikenal dengan Qālūn (w. 220), dan Usmān ibn Sa'id ibn 'Abdullāh ibn Sulaimān, dikenal dengan Warasy (w. 197).

- 'Abdullāh Ibn Kaṣīr ibn Amr ibn 'Abdullāh ibn Zadzān ibn Firuzān ibn Hurmūz, dikenal dengan Ibn Kaṣīr (w. 120) di Makkah. Dua orang perawinya yang masyhur adalah Aḥmad ibn Muḥammad ibn 'Abdullāh ibn al-Qasim ibn Nafi' ibn Abi Buzza atau al-Bazzi (w. 250), dan Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmān ibn Khālīd ibn Muḥammad Abū Amr al-Makhzūmī atau Qunbūl (w. 291).

- 'Abdullāh ibn Amir ibn Yazīd ibn Tamīm ibn Rabī'ah ibn Āmir al-Yahṣabi, dikenal dengan Ibn 'Āmir (w. 118) di Damaskus. Dua perawi yang meriwayatkan darinya adalah Ibn Ammar ibn Nushayr ibn Maysarah, dikenal dengan nama Hisyam (w. 245) dan 'Abdullāh ibn Aḥmad ibn Basyir atau Ibn Zakwān (w. 242).

- Zabbān ibn al-'Ala' ibn Ammār ibn 'Abdullāh ibn al-Hasan ibn al-Hāris ibn Julhum ibn Khuzā'i ibn Māzin ibn Mālik ibn Amr al-Māzini, dikenal dengan Abu 'Amr (w. 154) di Basrah. Dua perawinya yang paling terkenal adalah Hafsh ibn Amr ibn Abd al-Azīz al-Dūri al-Asadī, populer sebagai al-Dūri (w. 246), dan Abu Syu'aib Ṣālih ibn Ziyād ibn 'Abdullāh, dikenal sebagai al-Sūsi (w. 261).

- Ibn Abī al-Nujūd Abū Bakr al-Asadī, dikenal dengan 'Āzim (w. 129) di Kufah. Dua orang perawinya adalah Ibn Sulaiman al-Asadī, atau dikenal dengan Hafsh (w. 180) dan Syu'bah ibn Ayyās ibn Sālim al-Hannaṭ al-Asadī, atau Syu'bah (w. 193).

- Ibn Ḥabīb ibn Ammarah ibn Ismā'il, dikenal dengan Hamzah (w. 156), di Kufah. Dua orang periwayatnya adalah Khalaf ibn Hisyam (w. 229) dan Khallād ibn Khālīd (w. 220).

Qirā'ah Sepuluh (*al-Qirā'āt al-'Asyr*)<sup>51</sup> digagas oleh Ibn al-Jazārī yang terdiri dari para imam dan perawi yang sah. Qirā'ah ini disepakati kemutawatirannya oleh para ulama dan bisa menjadi pilihan bagi kaum muslimin dalam membaca Alquran.<sup>52</sup> Kemudian sebagian ulama menambahkan empat *qāri'* lagi kepada yang sepuluh itu sehingga menjadi empat belas (*al-Qirā'āt al-Arba' 'Asyrah*)<sup>53</sup>. *Qirā'āt Kanonik* ini dianggap sebagai *qirā'ah* yang otoritatif karena tidak bertentangan dengan teks atau *qirā'ah* yang terdapat dalam mushaf 'Usmānī.<sup>54</sup>

*Kedua*, adalah *Qirā'ah non Kanonik* yaitu bacaan-bacaan (*qirā'āt*) yang terdapat dalam naskah yang ada sebelum khalifah 'Usmān membentuk teks otoritatif. *Qirā'āt* tersebut berbeda dengan Qur'an (mushaf) yang ada. *Qirā'āt-Qirā'āt* itu terdapat pada mushaf Ibn Mas'ūd, Ubay bin Ka'ab, dan Abū Mūsā al-Asy'arī, yang konon teks-teks itu mereka koleksi selama masa hidup Nabi. Para sahabat ini dikabarkan menolak Mushaf 'Usmānī yang telah ditetapkan oleh khalifah 'Usmān.<sup>55</sup>

Menurut penulis, keaslian mushaf Ibn Mas'ūd yang isinya berbeda dengan mushaf yang ada saat ini sesungguhnya masih menjadi perdebatan. Tidak ada satupun seorang yang hidup sezaman dengan Ibn Mas'ūd mengatakan bahwa mushaf yang dimilikinya memuat susunan yang berbeda. Isu perbedaan isi dari mushaf Ibn Mas'ūd dengan mushaf 'Usmānī muncul setelah beliau wafat. Dikatakan bahwa setelah Ibn Mas'ūd menyesal atas kemarahannya karena tidak diikutsertakan dalam kepanitiaan

---

- 'Ali ibn Hamzah ibn 'Abdullāh ibn Bahman ibn Fairuz al-Asadī, dikenal dengan al-Kisā'i (w. 189) di Kufah. Dua perawinya adalah Hafsh ibn Umar al-Dūri, atau al-Dūri (w. 246), dan yang kedua adalah al-Lais ibn Khālid al-Marwazi al-Bagdādi, atau digelari Abū al-Hārīs (w. 240). Lihat Abū 'Amr al-Dānī, *al-Taisir fī al-Qirā'āt al-Sab'*, vol. I (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996), 4–7.

<sup>50</sup> Ibn Mujāhid menyusun sebuah kitab yang bernama *al-Sab'ah* yang memuat bacaan imam tujuh yang kemudian disebut dengan *al-Qirā'āt al-Sab'* dan menjadi rujukan sebagian besar umat Islam dalam membaca Alquran. Tujuh imam yang dipilih itu, selain didasari ketokohan mereka dalam ilmu *qirā'ah*, juga didasari kriteria *qirā'ah* yang disepakati ulama dan kesesuaian bacaan mereka dengan mushaf 'Usmānī yang ada pada negeri mereka, bacaan mereka juga benar-benar masyhur di kalangan ulama di negerinya masing-masing. Lihat Mustopa, "Polemik Lahirnya Konsep Qirā'ah Sab'ah Dalam Disiplin Ilmu Qirā'ah," *Hunafa : Jurnal Studia Islamika* 1, no. 11 (2014): 72.

<sup>51</sup> Imam Sepuluh itu adalah, tujuh imam dalam *Qirā'ah Sab'ah* ditambah tiga imam berikut ini :

- Yazīd ibn al-Qa'qa', dikenal dengan nama Abū Ja'far al-Makhzūmī (w. 130), di Madinah. Perawinya adalah Abu al-Hārīs 'Isā ibn Wardān (w. 160), dan Sulaimān ibn Muslim ibn Jammāz Abū al-Rabi' al-Zuhri, atau terkenal sebagai Ibn Jammāz (w. 170).

- Ya'qūb ibn Ishāq ibn Zayd ibn 'Abdullāh Abū Muḥammad al-Haḍramī, dikenal dengan Ya'qūb al-Haḍramī (w. 205), di Basrah. Dua perawi yang meriwayatkannya adalah Muhammad ibn Mutawakkil Abū 'Abdullāh al-Lu'lu'i al-Baṣrī, atau dikenal sebagai Ruwais (w. 238), dan Abū al-Ḥasan ibn Abd al-Mu'min al-Huḏāli, dikenal sebagai Ruh.

- Khalaf ibn Hisyam al-Bazzār, atau Khalaf (salah seorang perawi bacaan Hamzah), di Kufah. Perawinya adalah Ishaq ibn Ibrāhīm ibn Usmān Abū 'Abdullāh ibn Ya'qūb, atau dikenal dengan Ishāq (w. 286), dan Idris ibn 'Abd al-Kārim al-Haddād Abū al-Ḥasan al-Bagdādi, atau dikenal dengan Idrīs (w. 292). Lihat Syihāb al-Dīn Abū Bakr Aḥmad ibn Muḥammad ibn Muḥammad Ibn al-Jazārī, *Syarh Ṭayyibah fī al-Qirā'ah al-'Asyr* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), 8–12.

<sup>52</sup> Mustopa, "Polemik Lahirnya Konsep Qirā'ah Sab'ah Dalam Disiplin Ilmu Qirā'ah," 75.

<sup>53</sup> Mannā' Khalīl al-Qattān, *Mabāhiṣ fī 'Ulūm al-Qur'ān* (t.tp.: t.pn., t.th.), 262.

<sup>54</sup> Reynolds, *The Qurān and Its Biblical Subtext*, 208.

<sup>55</sup> Reynolds, 208.

penyiapan mushaf 'Uṣmān, beliau menyusun sarab-sarab dalam mushaf pribadinya mengikuti susunan mushaf 'Uṣmānī. Itulah bukti bahwa mushaf Ibn Mas'ūd sama dengan mushaf yang ada sekarang. Jika mushaf Ibn Mas'ūd saat ini berbeda, dimungkinkan telah terjadi penyimpangan.

Mengenai mushaf Ibn Mas'ūd sendiri, ditemukan dua riwayat yang berlainan. Riwayat pertama menyebutkan bahwa susunannya berlainan dengan mushaf yang ada, sementara riwayat lain mengatakan sama. Namun, riwayat pertama tidak ada kata sepakat mengenai urutan yang sebenarnya, antara mushaf yang satu dengan yang lainnya tidak ada yang sama, hal itu menunjukkan bahwa seluruh mushaf yang dikaitkan dengan mushaf Ibnu Mas'ūd dianggap sebagai suatu kekeliruan. Sedangkan riwayat kedua jauh lebih meyakinkan, yaitu isinya sama dengan mushaf yang ada sekarang.

Ulama ahli qirā'āt mengikuti bacaan salah satu dari tujuh qāri' yang memiliki urutan teratas (sahabat), seperti 'Uṣmān, 'Alī, Zaid bin Ṣābit, Ubay bin Ka'ab, Abū Mūsā al-Asy'arī, abu al-Dardā' dan Ibnu Mas'ūd. Jaringan mata rantai riwayat bacaan mereka sampai kepada Nabi Muhammad saw, susunan dan bacaannya sama persis dengan Alquran yang ada sekarang.<sup>56</sup>

Menurut Reynolds, jenis *qirā'āt* model kedua ini (*Qirā'ah non Kanonik*), lebih menarik bagi para sarjana kritikus Alquran sebagai objek kajian, karena bacaan-bacaan itu berbeda dengan bacaan yang ada dalam mushaf 'Uṣmān. Dalam naskah tersebut juga terdapat banyak kalimat yang tidak termaktub dalam mushaf 'Uṣmān. *Qirā'āt* model kedua ini juga yang mengilhami para sarjana Barat seperti Gotthelf Bergstrasser, Otto Pretzl, dan Arthur Jeffery, untuk meneliti manuskrip Alquran dan berencana untuk membuat edisi kritis Alquran (Alquran tandingan).<sup>57</sup>

Dalam pandangan Reynolds, tradisi Islam hanya mengenal satu teks Alquran, dan tidak mengetahui terdapat teks-teks lain di luar teks yang ada (mushaf 'Uṣmān). Menurut penulis hal itu tidak benar, karena sejak kepemimpinan Abū Bakar al-Ṣiddīq Alquran sudah diseleksi dan dikumpulkan oleh tim yang ditunjuk oleh Abū Bakar yang diketuai oleh Zaid bin Ṣābit. Pada saat itu teks-teks yang ada selain teks yang tercantum dalam kodifikasi Zaid tidak lagi diakui. Puncaknya ketika 'Uṣmān menyalin ulang mushaf yang diwarisi dari Abū Bakar dan menetapkannya sebagai mushaf resmi serta membakar seluruh teks-teks yang ada pada saat itu. Jadi tidak mungkin ada teks Alquran selain yang tercantum dalam mushaf 'Uṣmān, walaupun ada yang terlewat dari pembakaran pada masa 'Uṣmān, maka teks itu bukan teks otoritatif.

Reynolds mengklaim bahwa Islam hanya mengenal satu teks Alquran sangat dipengaruhi oleh adanya teks edisi Kairo atau dikenal sebagai edisi King Faruq yang berada di mana-mana saat ini. Teks tersebut berhasil membentuk opini bahwa itulah teks Alquran yang otentik dan kuno, meskipun pertama kali disusun baru pada tahun 1924<sup>58</sup>. Dan menurutnya, ada beberapa alasan yang dapat dipercaya bahwa *qirā'āt* yang

---

<sup>56</sup> al-A'zamī, *The History of The Qur'anic Text : From Revelation to Compilation*, 196–97.

<sup>57</sup> Reynolds, *The Qurān and Its Biblical Subtext*, 209.

<sup>58</sup> Sayangnya pandangan Reynolds ini diamini oleh Luthfi Assyaukanie, dalam tulisannya ia mengatakan bahwa Alquran dalam bentuknya yang sekarang ini adalah hasil inovasi yang usianya belum

ada sekarang ini bukan merupakan bagian dari teks yang tercatat dalam sejarah pewahyuan.

*Qirā'āt Non Kanonik* – menurut Reynolds - tidak dapat ditemukan dalam manuskrip-manuskrip Alquran yang ada. Bacaan-bacaan itu hanya dapat dijumpai dalam beberapa kitab tafsir saat ini, seperti Tafsir Muqātil bin Sulaimān<sup>59</sup>, juga Tafsir al-Ṭabarī, al-Zamakhsharī, Tafsir Ibn Kaṣīr dan beberapa kitab lain. Hal itu menunjukkan bahwa 'Uṣmān benar-benar berhasil menghancurkan setiap folio manuskrip varian selain mushaf imam, tetapi mungkin juga manuskrip varian itu memang tidak pernah ada.<sup>60</sup> Statment Reynolds ini dengan sendirinya membantah apa yang dikatakan oleh R. Gerd Puin yang mengklaim telah menemukan mushaf kuno di San'a.

Reynolds mengatakan, *Qirā'āt Kanonik* (tipe pertama dari dua tipe *qirā'āt*), juga tampaknya tidak memberikan bukti sejarah untuk bentuk kuno Alquran. Hal demikian menunjukkan bahwa bacaan-bacaan itu hanya merupakan hasil dari proses spekulasi pada teks itu yang menyertai pengembangan Alquran yang sepenuhnya disuarakan (dibaca). Ia hanya merupakan hasil dari spekulasi eksegetis (penafsiran) di mana interpretasi dan arti teks tersebut dipermasalahkan. Juga hasil dari spekulasi tekstual, di mana ortografi dan tata bahasa yang tepat dari teks tersebut menjadi masalah.<sup>61</sup>

Kesimpulan Reynolds di atas patut dipertanyakan. Sebab, ragam bacaan Alquran diperkenalkan oleh Nabi Muhammad sendiri, suatu praktek (*sunnah*) yang menunjukkan tata cara bacaan setiap ayat. Aspek ini berkaitan erat dengan kewahyuan Alquran. Teks Alquran diturunkan dalam bentuk ucapan lisan, dengan mengajarkannya secara lisan berarti secara otomatis Nabi Muhammad menyediakan teks dan cara pengucapannya kepada umatnya, keduanya haram untuk bercerai. Lalu bacaan yang berasal dari Nabi ini, diriwayatkan secara massal dari generasi ke generasi melalui mata rantai sanad yang ketat dan terpercaya. Tidak mungkin umat muslim – apalagi para pakar – membaca Alquran dengan bunyi bacaan yang mereka buat sendiri.<sup>62</sup>

---

genap 80 tahun. Ia dicetak menggunakan percetakan modern dan menggunakan standar Edisi Mesir pada tahun 1924. Al-Qur'an versi inilah yang saat ini paling banyak beredar dan digunakan oleh kaum Muslim. Menurutnya, keberhasilan penyebaran al-Qur'an edisi ini tidak terlepas dari unsur kekuasaan. Lihat Luthfi Assyaukanie, "Merenungkan Sejarah al-Qur'an," <http://islamlib.com>, t.t., diakses tanggal 2 November 2018

<sup>59</sup> Seperti kata *أُرْشِدْنَا* menurut *qirā'ah* Ibn Mas'ūd, dalam surah al-Fātiḥah : 7. Lihat Muqātil bin Sulaimān, *Tafsīr Muqātil bin Sulaimān* (Beirut: Muassasah al-Tārīkh al-'Arabī, 2002), 36.

<sup>60</sup> Reynolds, *The Qurān and Its Biblical Subtext*, 210.

<sup>61</sup> Pandangan Reynolds ini tidak berbeda dengan pandangan orientalis sebelumnya, seperti 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. Lihat Yusuf Khaeruddin, "Al-A'zami dan Fenomena Qiraat Al-Qur'an: Antara Multiple Reading dengan Variant Reading," *Hunafa: Jurnal Studia Islamika* 11, no. 1 (Juni 2014): 35. Juga Ignaz Goldziher dalam bukunya - *Mazāhib al-Tafsīr al-Islāmī* – yang mengatakan bahwa menggunakan skrip yang tidak ada tanda titik telah mengakibatkan munculnya perbedaan bacaan (*qirā'āt*). Lebih jelas tentang pandangan Goldziher lihat Ignaz Goldziher, *Mazāhib al-Tafsīr al-Islāmī...*, 9

<sup>62</sup> al-A'zamī, *The History of The Qur'anic Text: From Revelation to Compilation*, 152.

Mengutip pendapat Wansbrough, Reynolds mengatakan bahwa berdasarkan keterangan-keterangan yang ada dalam literatur Islam, menunjukkan bahwa varian bacaan (*qirā'āt*) banyak bersifat eksegetis (penafsiran). Terkadang bahkan dapat sebagai pendukung sebuah penafsiran tertentu. Ia mengatakan, keberadaan varian tekstual menghasilkan interpretasi yang berbeda pada sebuah teks.<sup>63</sup>

Contoh penggunaan varian bacaan untuk melegitimasi interpretasi tertentu dapat dilihat pada Q.S. al-A'rāf [7] : 26 ;

*“Wahai anak cucu Adam ! Sesungguhnya Kami telah menyediakan pakaian untuk menutupi auratmu dan untuk perhiasan bagimu. Tetapi pakaian takwa, itulah yang lebih baik. Demikianlah sebagian tanda-tanda kekuasaan Allah , mudah-mudahan mereka ingat.”*

Pada ayat di atas terdapat kata رِيثًا yang di antaranya bermakna “bulu”. Menurut Reynolds gagasan tentang Tuhan menurunkan bulu-bulu (*rīsyān*) kepada Adam tampaknya aneh. Menurutnyalah alasan mengapa al-Zamakhsharī - dalam tafsirnya – menawarkan sebuah penafsiran berbeda dari kata رِيثًا dengan berpendapat bahwa kata رِيثًا (bulu) di sini hanyalah sebuah metafora dari kata زِينَةٌ yang bermakna “perhiasan”, dengan merujuk pada qirā'ah Ubayy<sup>64</sup>. Di sini, Zamakhsharī menggunakan qirā'ah Ubayy sebagai pendukung penafsirannya atas kata *rīsyān*.<sup>65</sup>

Contoh lain dapat dijumpai dalam Q.S. al-Nisa [4] : 155 berikut ini;

*“Maka (Kami hukum mereka), karena mereka melanggar perjanjian itu, karena kekafiran mereka terhadap ayat-ayat Allah, dan karena mereka telah membunuh nabi-nabi tanpa hak (alasan yang benar) dan karena mereka mengatakan, “Hati kami tertutup.” Sebenarnya Allah telah mengunci mati hati mereka karena kekafirannya, oleh karena itu hanya sebagian kecil dari mereka yang beriman.”*

Al-Ṭabarī<sup>66</sup> dan Ibn Kaṣīr menyebutkan qirā'ah غُفِّ (didammah huruf Lāmnya)<sup>67</sup> untuk kata غُفِّ (disukun Lāmnya), sehingga mengubah kata sifat غُفِّ yang

---

<sup>63</sup> Reynolds, *The Qurān and Its Biblical Subtext*, 211.

<sup>64</sup> Kata *zīnah* dapat dijumpai dalam mushaf Ubayy

<sup>65</sup> Menurut penulis, sesungguhnya penafsiran al-Zamakhsharī dengan *zīnah* pada kata tersebut bukan disebabkan kegagalan makna “bulu”, tetapi dalam beberapa riwayat hadis menunjukkan bahwa pakaian di samping berfungsi sebagai penutup aurat juga untuk memperelok diri (sebagai *zīnah*). Lihat Ibn Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, vol. III (Riyād: Dār Ṭayyibah li al-Nasyr wa al-Tauzī', 1999), 400. Di samping itu, di kalangan orang Arab, kata *al-rīsy* tidak selalu bermakna “bulu”, tetapi juga bermakna “perlengkapan rumah tangga termasuk sesuatu yang dipakai seperti baju dan selimut”. Lihat Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, Jilid 3 (Beirūt : Muassasah al-Risālah, 1994), 419. Kalaupun diartikan sebagai “bulu”, itupun tidak ada kegagalan, sebab diketahui di antara bahan dasar pakaian adalah bulu binatang sebagaimana dirujuk Q.S. al-Naḥl [16] : 5.

<sup>66</sup> Al-Ṭabarī menjelaskannya ketika menafsirkan Q.S. al-Baqarah [2] : 88. Di mana kata غُفِّ merupakan jama' dari kata أُغْلِفُ yang berarti “tutup”, sedangkan kata غُفِّ merupakan jama' dari kata غَلَفْتُ yang dalam konteks ayat ini bermakna “wadah”. Namun yang menjadi catatan, al-Ṭabarī

bermakna “disegel/dikunci” menjadi kata benda jamak غُلْفٌ bermakna “wadah”. Menurut Reynolds – menguatkan pendapat Wansbrough - , penawaran kata غُلْفٌ sebagai alternatif bacaan dapat mengkontekstualisasikan ayat ini. Sehingga keengganan orang Yahudi mendengarkan perkataan Nabi Muhammad disebabkan mereka merasa hati mereka telah penuh dengan pengetahuan sehingga tidak membutuhkan lagi bimbingan. Mereka menyatakan, وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ “Hati kami adalah wadah pengetahuan”.<sup>68</sup>

Di samping itu – lanjut Reynolds - , varian bacaan (*qirā'āt*) juga dapat berfungsi menambahkan detail naratif ke suatu bagian ayat. Seperti kisah tamu Nabi Ibrahim (malaikat) yang terdapat pada Q.S. Hud [11] : 69-71;

*"Utusan-utusan kami datang kepada Ibrahim dengan kabar baik. Mereka berkata," Damai. "Dia berkata," Damai ", dan cepat-cepat membawakan mereka anak sapi panggang. Ketika dia (Ibrahim) melihat bahwa tangan mereka tidak menyentuhnya, dia menjadi curiga dan takut pada mereka. Mereka berkata , "Jangan takut, sesungguhnya kami diutus kepada kaum Lut. Dan istrinya berdiri lalu dia tersenyum. Maka Kami sampaikan kepadanya kabar gembira tentang (kelahiran) Ishak dan setelah Ishaq (akan lahir) Ya'qub. "*

Menurut al-Ṭabarī, Mushaf Ibn Mas'ūd memiliki frase tambahan yang cocok dengan konteksnya dengan baik, yaitu : *"Ketika dia menawarkan (anak sapi) kepada mereka, dia berkata," Maukah kamu makan? "*<sup>69</sup>. Kemudian terkait dengan ayat 71, yang dimulai : *"Istrinya berdiri",* menurut Zamakhsyārī<sup>70</sup> dan Ibn Kaṣīr<sup>71</sup>, frase dalam Mushaf Ibn Mas'ūd dapat ditambahkan di sini: *"dan dia sedang duduk."* Dalam kedua kasus di atas, varian dalam mushaf Ibn Mas'ūd berbeda dengan teks standar (mushaf 'Uṣmānī) secara radikal dalam ortografi dan fonologinya, namun varian tersebut dapat membantu mengisi narasi.<sup>72</sup>

---

menyebutkannya tidak dalam rangka melegitimasi penafsirannya, tetapi hanya menampilkan wacana bahwa terdapat perbedaan bacaan pada kata *ghulf* itu. Dan ia mengakhiri penjelasannya dengan mengatakan bahwa *qirā'ah* yang sah adalah bacaan غُلْفٌ (dengan sukun Lām), sedangkan bacaan غُلْفٌ (dengan ḍammah Lām) adalah *qirā'ah syāzāh* yang tidak bisa dijadikan pegangan. Lihat Muḥammad Ibn Jarīr Ibn Yazīd Ibn Kaṣīr Ibn Gālib Abū Ja'far al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, vol. I (t.tp.: Muassasah al-Risālah, 2000), 287. Menurut penulis, bacaan yang lebih tepat adalah kata غُلْفٌ (dengan sukun Lām) yang bermakna “terkunci”, sebab pada penutup ayat Allah menjelaskan bahwa Dia telah “mengunci” mati hati mereka disebabkan kekafiran mereka. Hal itu menguatkan perkataan Orang Yahudi tentang terkuncinya hati mereka.

<sup>67</sup> Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, III:138.

<sup>68</sup> Reynolds, *The Qurān and Its Biblical Subtext*, 212.

<sup>69</sup> Penulis tidak menemukan keterangan seperti ini dalam tafsir al-Ṭabarī, baik saat menafsirkan Q.S. Hūd [11] : 69-71 ataupun Q.S. al-Ẓāriyāt [51] : 24-30 yang sama-sama dalam konteks Tamu Ibrāhīm.

<sup>70</sup> Maḥmūd Ibn 'Umar al-Zamakhsyārī, *al-Kasysyāf 'An Haqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl* (Beirūt: Dār al-Ma'rifah, 2009), 490.

<sup>71</sup> Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, III:333.

<sup>72</sup> Reynolds, *The Qurān and Its Biblical Subtext*, 212.

Menurut penulis – sebagaimana pandangan para sarjana Muslim - teks yang ada dalam mushaf Ibn Mas'ūd (terutama yang berbeda ortografi dan fonologinya dengan teks mushaf 'Usmānī) bukan merupakan teks Alquran. Melainkan catatan yang ditulis oleh pemilik mushaf (Ibn Mas'ūd) sebagai tafsir dari sebuah ayat yang didapatkan dari penjelasan Nabi Muhammad saw. Hal itu juga yang mendasari sebagian mufassir mengacu kepada mushaf Ibn Mas'ūd untuk membantu penafsiran.

Reynolds mengatakan, di kalangan para mufassir, variasi bacaan (*qirā'āt*), terutama yang non kanonik, di samping dipakai sebagai klarifikasi atau elaborasi dalam sebuah penafsiran, ia juga dapat dipakai untuk merekonsiliasi kontradiksi antara sebuah teks dengan doktrin. Hal itu dapat dilihat pada kasus anjing dalam surah al-Kahfi [18] : 22 berikut ini;

*“Nanti (ada orang yang akan) mengatakan, “(Jumlah mereka) tiga (orang), yang ke empat adalah anjingnya,” dan (yang lain) mengatakan, “(Jumlah mereka) lima (orang), yang ke enam adalah anjingnya,” sebagai terkaan terhadap yang gaib, dan (yang lain) mengatakan, “(Jumlah mereka) tujuh (orang), yang ke delapan adalah anjingnya.” Katakanlah (Muhammad), “Tuhanku lebih mengetahui jumlah mereka, tidak ada yang mengetahui (bilangan) mereka kecuali sedikit.” Karena itu janganlah engkau (Muhammad) berbantah tentang hal mereka, kecuali perbantahan lahir saja dan jangan engkau menanyakan tentang mereka (pemuda-pemuda itu) kepada siapapun.”*

Berdasarkan keterangan ayat di atas, para pemuda saleh (*aṣḥāb al-kahfi*) berada di dalam goa bersama seekor anjing. Bagi beberapa mufassir – menurut Reynolds - fakta itu merupakan sesuatu yang janggal, sebab dalam doktrin Islam anjing adalah binatang yang najis. Oleh karena itu, al-Zamakhsharī menawarkan bacaan yang <sup>73</sup> كَالْبُحْمِ bermakna “pemilik anjing mereka” atau “pelatih anjing mereka” sebagai alternatif dari bacaan كَالْبُحْمِ “anjing mereka”.<sup>74</sup> Dalam kasus ini, varian bacaan dapat menetralkan benturan antara teks dengan doktrin.

Lalu ungkap Reynolds, contoh yang lebih menonjol dari fenomena ini adalah varian خَلِيقَةً (Makhhluk) untuk خَلِيقَةً (Penerus) di surah al-Baqarah [2] : 30,

---

<sup>73</sup> al-Zamakhsharī menjelaskannya ketika menafsirkan Q.S. al-Kahfi [18] : 18, ia mengatakan bahwa Ja'far al-Ṣādiq membaca dengan وَكَالْبُحْمِ بِأَسِطٍ ذُرَاعِيهِ بِالْوَصِيدِ . Lebih jelas lihat al-Zamakhsharī, *al-Kasysyāf 'An Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, 614. Menurut penulis, penjelasan al-Zamakhsharī tentang adanya qirā'ah *kālibuhum* boleh jadi bukan karena alasan adanya kontradiksi antara teks dan doktrin, sebab kisah *aṣḥāb al-kahfi* terjadi jauh sebelum Islam datang, dan sebagaimana diketahui syariat kaum terdahulu belum tentu sama dengan syariat yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw, termasuk dalam hal ini syariat haramnya anjing serta sifat kenajisannya. Kesimpulan Reynolds tentang adanya kejanggalan dalam teks ayat itu karena bertentangan dengan doktrin yang ada mungkin hanya sekedar asumsi, meskipun hal ini tetap saja menarik untuk dikaji.

<sup>74</sup> Reynolds, *The Qurān and Its Biblical Subtext*, 212.

“Dan ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, ”Aku hendak menjadikan khalifah di bumi.” Mereka berkata, ”Apakah Engkau akan menjadikan orang yang merusak dan menumpahkkan darah di sana, sedangkan kami bertasbih memuji-Mu dan mensucikan nama-Mu ? ”, Dia berfirman, ”Sungguh, Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui.”

Al-Zamakhsharī dan al-Qurtubī mengutip bacaan lain dan diidentifikasi sebagai *qirā'ah syāzah* yang berbunyi خَلِيفَةً (dengan huruf *Qāf*) yang bermakna “makhluk”.<sup>75</sup> Menurut Reynolds, dengan pilihan varian ini semua masalah teologis yang terkait dengan dogma “Tuhan memiliki seorang khalifah atau penerus” telah tereliminasi.<sup>76</sup>

Varian bacaan dalam fungsinya sebagai pelengkap narasi sebuah ayat, dapat dijumpai juga dalam surah al-Ṣaff [61] : 6 sebagai berikut;

“Dan (ingatlah) ketika Isa putra Maryam berkata, ”Wahai Bani Israil! Sesungguhnya aku utusan Allah kepadamu, yang membenarkan kitab (yang turun) sebelumku, yaitu Taurat dan memberi kabar gembira dengan seorang Rasul yang akan datang setelahku, yang namanya Ahmad (Muhammad).” Namun ketika Rasul itu datang kepada mereka dengan membawa bukti-bukti yang nyata, mereka berkata, ”Ini adalah sihir yang nyata.”

Ketika menafsirkan ayat di atas, al-Zamakhsharī menjelaskan ada *qirā'ah* lain yang membaca kata سِحْرٌ (sihir) dengan سَاحِرٌ (tukang sihir).<sup>77</sup> Dengan varian ini – menurut Reynolds - bangsa Israel menyebut Nabi Isa (Yesus) yang datang dengan membawa mukjizat sebagai “seorang tukang sihir”.<sup>78</sup>

---

<sup>75</sup> *Qirā'ah* tersebut berasal dari Zaid bin 'Alī dan dianggap sebagai *qirā'ah syāzah*. Lihat al-Zamakhsharī, *al-Kasysyāf...*, h. 70, Abū 'Abdillāh Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Abī Bakr Ibn Farḥ Syamsuddīn al-Qurtubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, vol. I (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964), 302., Ibn Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Jilid 1, h. 216

<sup>76</sup> Penulis berpendapat, sesungguhnya tidak ada masalah teologis dalam makna *khalīfah* sebagaimana yang diungkapkan Reynolds. Makna *khalīfah* pada ayat tersebut bukanlah penerus Tuhan dalam arti *successor* (tuhan baru yang menggantikan posisi Tuhan sebelumnya karena Dia telah tiada atau berhenti menjadi Tuhan), tetapi makna *khalīfah* disitu adalah yang mewakili Tuhan dalam menjalankan hukum-hukum dan perkara-perkara-Nya di muka bumi, memakmurkannya dan melestarikannya. *Khalīfah* juga bermakna kaum penghuni bumi yang sebagian mereka meneruskan atau menggantikan sebagian yang lain untuk tinggal di bumi, masa demi masa, generasi demi generasi. Lihat al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, I:162., al-Zamakhsharī, *al-Kasysyāf...*, h. 70, dll. Sehingga maksud kutipan al-Zamakhsharī dan al-Qurtubī terhadap *qirā'ah khalīqah* tidak lain hanyalah nukilan biasa untuk menunjukkan bahwa ada bacaan lain yang “nyeleneh” (*syāzah*) yang berbunyi *khalīqah*.

<sup>77</sup> Lihat al-Zamakhsharī, *al-Kasysyāf...*, h. 1103. Bacaan tersebut adalah *qirā'ah Ḥamzah* dan al-Kisā'i yang merupakan *qirā'ah ṣaḥīḥah*. Lihat al-Dānī, *al-Taisīr fī al-Qirā'āt al-Sab'*, I:83.

<sup>78</sup> Penulis berpendapat, pemahaman Reynolds tentang ayat di atas tidak tepat (kalau tidak dikatakan salah). Makna فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ (سَاحِرٌ) yang betul adalah “Namun ketika Rasul itu (Ahmad) datang kepada mereka dengan membawa bukti-bukti yang nyata (Alquran), mereka

Selanjutnya mengenai kata بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ "seorang utusan akan datang setelah aku, namanya adalah Ahmad", terdapat varian lain dalam mushaf Ubay yang memuat frase yang mencakup pernyataan doktrinal yang *intrusif* dan mendetail sebagai berikut, "Seorang utusan akan datang setelah aku yang komunitasnya akan menjadi komunitas terakhir dan kepadanya Tuhan akan menempatkan penutup para Nabi dan Rasul."<sup>79</sup> Menurut Reynolds, dengan tambahan panjang ini, narasi menjadi lengkap dan frase tambahan tersebut dapat dijadikan sebagai dalil bagi posisi sektarian (Islam) untuk mempertahankan ideologinya bahwa Muhammad adalah Nabi terakhir dan Islam adalah agama yang datang dari Tuhan sebagaimana Yahudi dan Nasrani.<sup>80</sup>

Richard Bell mengatakan bahwa variasi-variasi bacaan non kanonik sama sekali tidak mempengaruhi garis *konsonantal* teks resmi. Menurut Bell, variasi-variasi itu hanya dimanfaatkan para mufassir untuk membantu penafsiran yang berkaitan dengan tata bahasa. Apa yang dikatakan Bell memang benar, sungguhpun terdapat *qirā'āt* lain di luar mushaf 'Uṣmānī hal itu tidak akan merubah sedikitpun nilai otentisitas mushaf 'Uṣmānī, karena semua otoritas Muslim sepakat tidak mengakui keabsahan *qirā'āt* di luar mushaf 'Uṣmānī. Tetapi menurut Reynolds, apa yang dikatakan Bell khusus untuk kasus *qirā'āt* *kanonik* saja, sementara untuk varian mushaf lain para mufassir tidak hanya memakainya demi tata bahasa, tetapi juga demi doktrin agama mereka.<sup>81</sup>

## Kesimpulan

Setelah memaparkan pemikiran Gabriel Said Reynolds tentang *qirā'āt* dengan eksplanasi dan beberapa kritik yang diajukan, penulis dapat memberikan beberapa butir penting terkait dengan tulisan ini. Di antaranya, bahwa pandangan Gabriel Said Reynolds mengenai *The History of The Text of The Qur'an*, sama dengan pandangan orientalis-orientalis sebelumnya dalam hal keraguan akan otentisitas *qirā'āt*.

Berdasarkan pengamatan Reynolds, dalam kajian teks Alquran, *qirā'āt* dapat dipetakan menjadi dua macam. Yaitu *Qirā'ah Kanonik* dan *Qirā'ah Non Kanonik*. *Qirā'ah Kanonik* adalah *Qirā'ah* resmi seperti *Qirā'ah* Tujuh, *Qirā'ah* Sepuluh dan *Qirā'ah* Empat Belas. Sedangkan *Qirā'ah Non Kanonik* adalah *Qirā'āt* atau bacaan-bacaan yang berbeda dengan mushaf 'Uṣmānī. *Qirā'āt-Qirā'āt* itu kebanyakan terdapat pada mushaf Ibn Mas'ūd, mushaf Ubay bin Ka'ab, dan mushaf Abū Mūsā al-Asy'arī.

---

berkata, "Ini (Alquran) adalah sihir yang nyata." Jadi yang mengatakan "ini adalah sihir" atau "tukang sihir" adalah kaum Nabi Muhammad ketika beliau sudah diutus sebagai Rasul dan berdakwah kepada mereka, bukan Bani Israil yang berkata kepada Nabi Isa (Yesus) sebagaimana pemahaman Reynolds. Lihat al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, I:286. dan kitab-kitab tafsir lain.

<sup>79</sup> Reynolds, *The Qurān and Its Biblical Subtext*, 213.

<sup>80</sup> Untuk membuktikan bahwa Nabi Muhammad adalah Rasul terakhir sebenarnya tidak harus menggunakan *qirā'ah syāẓah* sebagaimana diungkapkan Reynolds di atas, dalam mushaf 'Uṣmānī sendiri (yang memuat *qirā'ah ṣaḥīḥah*) terdapat penjelasan tersebut, lihat misalnya Q.S. al-Aḥzab [33] : 40, hal itu menunjukkan bahwa Reynolds belum menguasai kandungan Alquran secara keseluruhan sehingga banyak pandangan-pandangannya yang dapat dibantah menggunakan ayat-ayat Alquran yang lain.

<sup>81</sup> Reynolds, *The Qurān and Its Biblical Subtext*, 214.

Menurut Reynolds, munculnya berbagai macam bacaan (terutama *Qirā'āt Kanonik*) merupakan hasil dari proses spekulasi pada teks itu (yang tidak ada tanda titik dan tanda diakritikal) yang dilakukan oleh pembaca bukan berasal dari Nabi Muhammad saw.

*Qirā'āt Non Kanonik* dapat dijumpai dalam beberapa kitab tafsir, misal Tafsir Muqātil, juga Tafsir al-Tabarī, al-Zamakhsharī, dan Tafsir Ibn Kašīr serta beberapa kitab lain. *Qirā'āt Non Kanonik* diketahui bisa dipakai sebagai : pendukung sebuah penafsiran tertentu, menambah narasi sebuah ayat, juga sebagai alat kompromi dari kontradiksi antara teks dan doktrin.

Pandangan-pandangan Reynolds di atas sangat bertentangan dengan pendapat mayoritas sarjana Muslim sebagaimana telah penulis paparkan dalam halaman pembahasan. Dari beberapa pandangannya juga terlihat bahwa Reynolds tidak menguasai sepenuhnya Alquran, karena terdapat beberapa pandangannya mengenai sebuah ayat telah dijelaskan oleh ayat lain bahkan dibantah oleh ayat tersebut.

### Daftar Pustaka

- 'Askarī, Abū Hilāl al-. *Mu'jam al-Furūq al-Lugawiyah*. 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.
- Akaha, Abduh Zulfikar. *Al-Qur'an dan Qira'at*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1996.
- Al-Zarqānī, Muḥammad 'Abd al-'Azīm. *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Vol. I. Kairo: 'Isā al-Bāb al-Ḥalabī, t.th.
- Armas, Adnin. *Pengaruh Kristen-Orientalis terhadap Islam Liberal, Dialog Interaktif dengan aktifis Jaringan Islam Liberal*. Jakarta: Gema Insani Press, 2003.
- Aṣṣifhānī, Al-Rāgib al-. *Mu'jam Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004.
- Assyaukanie, Luthfi. "Merenungkan Sejarah al-Qur'an." <http://islamlib.com>, t.t.
- Buchari, Mannan. *Menyingkap Tabir Orientalisme*. Jakarta: Amzah, 2006.
- Bukhārī, Muḥammad Ibn Ismā'il Abū 'Abdillāh al-. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Vol. VI. t.tp.: Dār Ṭūq al-Najāt, 2007.
- Dānī, Abū 'Amr al-. *al-Taisīr fī al-Qirā'āt al-Sab'*. Vol. I. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996.
- Dūsarī, Ibrāhīm Ibn Sa'īd Ibn Ḥamad al-. *Mukhtaṣar al-'Ibārāt li Mu'jam Muṣṭalahāt al-Qirā'āt*. Riyāḍ: Dār al-Ḥaḍārah li al-Nasyr, 2008.
- Fairuzabadī, Majd al-Dīn Abū Ṭāhir Muḥammad Ibn Ya'qūb al-. *Al-Qāmūs al-Muḥīt*. Vol. I. t.tp.: t.pn., t.th.
- Goldziher, Ignaz. *Mazhab al-Tafsīr al-Islāmī*. Mesir: Maktabah al-Khānijī, 1955.

- Habsyī, Muḥammad. *Al-Qirā'āt al-Mutawātirah wa āsaruhā fī al-Lughah 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.  
<https://theology.nd.edu/people/faculty/gabriel-said-reynolds/>
- Ibn al-Jazarī, Abū al-Khaīr Muḥammad Ibn Muḥammad. *Munjid al-Muqri'īn wa Mursyid al-Ṭālibīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1980.
- \_\_\_\_\_, Syamsuddin Abū al-Khaīr. *Al-Nasyr fī al-Qirā'āt al-'Asyr*. Kairo: Al-Maṭba'ah al-Tijāriyyah al-Kubrā, t.th.
- Ibn Manzūr, Muḥammad Ibn Mukarram. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār Ṣādir, t.th.
- Ibn Zakariya, Abū al-Ḥusain Aḥmad Ibn Fāris. *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*. Vol. II. t.tp.: Dār al-Fikr, 1979.
- Ismail, Sya'ban Muhammad. *Mengenal Qira'at Al-Qur'an*. Semarang: Dina utama Semarang, t.th.
- Jazārī, Syihāb al-Dīn Abū Bakr Aḥmad ibn Muḥammad ibn Muḥammad Ibn al-. *Syarh Ṭayyibah fī al-Qirā'ah al-'Asyr*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000.
- Kašūr, Ibn. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Vol. III. Riyāḍ: Dār Ṭayyibah li al-Nasyr wa al-Tauzī', 1999.
- Khaeruddin, Yusuf. "Al-A'zami dan Fenomena Qiraat Al-Qur'an: Antara Multiple Reading dengan Variant Reading." *Hunafa: Jurnal Studia Islamika* 11, no. 1 (Juni 2014): 1–300.
- Muḥaisin, Muḥammad Sālim. *al-Qirā'āt wa Āsaruhā fī 'Ulūm al-'Arabiyyah*. Kairo: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah, 1984.
- Mustopa. "Polemik Lahirnya Konsep Qirā'ah Sab'ah Dalam Disiplin Ilmu Qirā'ah." *Hunafa: Jurnal Studia Islamika* 1, no. 11 (2014): 30.
- Naṣr, 'Aṭiyyah Qābil. *Gāyah al-Murīd fī 'Ilm al-Tajwīd*. Kairo: Dār al-Ḥaramāin li al-Ṭibā'ah, 1997.
- Qaṭṭān, Mannā' Khalīl al-. *Mabāhis fī 'Ulūm al-Qur'ān*. t.tp.: t.pn., t.th.
- Qurṭubī, Abū 'Abdillāh Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Abī Bakr Ibn Farḥ Syamsuddīn al-. *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*. Vol. I. 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 Nahḍah Miṣr li al-Ṭab' wa al-Nasyr, t.th.
- Reynolds, Gabriel Said. *The Qurān and Its Biblical Subtext*. New York: Routledge, 2010.
- Ṣāliḥ, Ṣubḥī al-. *Mabāhis fī 'Ulūm al-Qur'ān*. X. Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1977.
- Sanadī, Abī Ṭāhir 'Abd al-Qayyūm Ibn 'Abd al-Gafūr al-. *Ṣafḥāt fī 'Ulūm al-Qirā'āt*. Makkah: Al-Maktabah al-Amdādiyyah, 1994.
- Sulaimān, Muqātil bin. *Tafsīr Muqātil bin Sulaimān*. Beirut: Muassasah al-Tārīkh al-'Arabī, 2002.
- Syāhin, 'Abd al-Ṣabūr. *Tārīkh al-Qur'ān*. Mesir: Nahḍah Miṣr li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī', 2007.

- Ṭabarī, Muḥammad Ibn Jarīr Ibn Yazīd Ibn Kašīr Ibn Gālib Abū Ja'far al-. *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl Āy al-Qur'ān*. Vol. I. t.tp.: Muassasah al-Risālah, 2000.
- Warson, Ahmad. *Al Munawwir, Kamus Arab - Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.
- Zamakhsyarī, Maḥmūd Ibn 'Umar al-. *al-Kasysyāf 'An Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2009.
- Zarkasyī, Badruddīn Muḥammad ibn 'Abdullāh al-. *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Vol. I. Kairo: Dār al-Turās, t.th.