

KRITIK TERHADAP QIRA'AH AL-QUR'AN PERSPEKTIF ORIENTALIS

Rudi Wahyudi

Institut Ilmu Al-Qur'an Jakarta

rudihaqqoni@gmail.com

ABSTRACT

On the orientalist perspective such as Mingana, Nöldeke, dan Goldziher many qiraah types that exists today is a sign of many contradiction in the Quran. It means the authenticity of the Quran, today, is very doubtful. On their perspective, the cause of the qiraah differencies is simplicity of Arabic writing which its letters, at that time, is empty from diacritics and letter marks. It makes everyone read Quran according to their own perceptions. This orientalist perspective is clearly contrary to the Muslim perspective, where the writings is not the only source of Quran recitation. There is another source of recitation which is more important than the writings, *riwāyah*. *Riwayah* is a way to convey a news to the other from the memory, not from the text. For the illiterate people, to memorize every important things and its transmission (*sanad*) is more important than to write it down. The orientalists, in many cases, failed to understand the culture because they stands besides the people as observer not participant. They uses their own glasses to capture the phenomena ahead. This such a perspective would produce a lot of distortion and a-history's view.

Keywords: *Qiraah, orientalism, critics, Goldziher, Nöldeke.*

ABSTRAK

Dalam perspektif orientalis seperti Mingana, Nöldeke, dan Goldziher banyak jenis qiraah yang ada saat ini merupakan tanda dari banyak kontradiksi dalam Al-Qur'an. Artinya otentisitas Al-Qur'an saat ini sangat diragukan. Dalam perspektif mereka, penyebab perbedaan qiraah adalah kesederhanaan tulisan Arab yang huruf-hurufnya saat itu kosong dari diakritik dan tanda huruf. Itu membuat setiap orang membaca Quran menurut persepsi mereka sendiri. Perspektif orientalis ini jelas bertentangan dengan perspektif Muslim, di mana tulisan bukan satu-satunya sumber bacaan Al-Qur'an. Ada sumber bacaan lain yang lebih penting dari tulisan, *riwāyah*. *Riwayah* adalah cara menyampaikan suatu berita kepada orang lain dari ingatan, bukan dari teks. Bagi orang buta huruf, menghafal setiap hal penting dan transmisinya (*sanad*) lebih penting daripada menuliskannya. Para orientalis, dalam banyak hal, gagal memahami budaya karena mereka berdiri di samping masyarakat sebagai pengamat bukan peserta. Mereka menggunakan kaca mata mereka sendiri untuk menangkap fenomena di depan. Perspektif seperti ini akan menghasilkan banyak distorsi dan pandangan sejarah.

Kata kunci : *Qiraah, orientalisme, kritikus, Goldziher.*

A. Pendahuluan

Pintu gerbang kritik orientalis terhadap Al-Qur'an, menurut Muṣṭafa A'dami, setidaknya datang dari 3 pintu. *Pertama*, masalah penulisan dan kompilasi Al-Qur'an.

Kedua, penggantian terminologi dalam studi Islam dalam hal ini Al-Qur'an ke dalam terminologi agama mereka seperti pembagian hukum Islam diklasifikasikan ke dalam klasifikasi hukum Romawi dan

pengelompokkan studi Al-Qur'an diklasifikasikan seperti studi Taurat. Ketiga, tuduhan bahwa Al-Qur'an adalah adopsi dari kitab-kitab terdahulu terutama Taurat dan Bibel karena adanya kesamaan pada beberapa bagian tertentu.¹

Kritik ini terutama datang dari para orientalis seperti Theodore Nöldeke (1836-1930) dalam karyanya *the History of the Quran*. Nöldeke dianggap tokoh pertama yang membahas kesejarahan Al-Qur'an secara komprehensif walaupun dia bukan satu-satunya orang yang menulis tentang sejarah Al-Qur'an. At-Tabari (839-923 M), az-Zamakhsyari (1075-1144 M), ar-Rāzi (1149-1209 M) tercatat sebagai sarjana muslim yang menuliskan kesejarahan Al-Qur'an sebelum Nöldeke dari sisi qiraat, kompilasi Al-Qur'an, dan penulisan Al-Qur'an.² Namun, dalam era modern karya Nöldeke dianggap yang paling berpengaruh karena dua faktor : metodologi yang digunakan dan respon yang muncul akibat karya tersebut.³

Selin itu, kritik juga datang dari Arthur Jeffrey (w. 1959) dalam *Progress in the Study of the Qur'an Text* dan *the Qur'an as Scripture*, Ignác Goldziher (1850-1921) dalam karyanya *School of Koranic Commentators*,⁴ Richard Bell (1876–1952) dan William Montgomery Watt (1909-2006) dalam

bukunya *Introduction to the Quran* juga Richard Bell dalam *the Origin of Islam in its Christian Enviroment*, Abraham Geiger (1810-1874) dalam esainya *What Did Muhammad Borrow from Judaism*, Mingana (1878-1937) dan A. Smith (1843-1926) dalam karya mereka *Leaves from Three Ancient Quran*, O. Pretzl dalam tulisannya *Die Fortfuhrung des Apparatus*, dan Gerd R. Puin (1940-sekarang) dalam salah satu karyanya *Observations on Early Qur'an Manuscripts in Şan'ā*.

Dalam masalah qiraah, kritik utama mereka adalah bahwa dalam Al-Qur'an terdapat kontradiksi bacaan (*contradictive recitation*) dan bukannya keragaman bacaan (*variative recitation*). Perbedaan cara baca dalam Al-Qur'an itu bagi orientalis seperti Ignác Goldziher dan Arthur dinilai sebagai bentuk inkonsistensi Al-Qur'an dan kekacauan.⁵ Pendapat ini sebetulnya telah sejak awal disampaikan oleh Nöldeke dalam karyanya *the History of The Qur'an* dan diikuti tanpa kritik oleh Goldziher. Kritik utama Nöldeke secara ringkas bisa dikelompokkan menjadi dua bagian⁶ :

1. Al-Qur'an tidak memiliki tanda huruf (نقطة الإعجام) sehingga memungkinkan bagi setiap orang membaca sesuai dengan bunyi huruf yang diinginkannya.
2. Al-Qur'an tidak memiliki tanda baca (نقطة الإعراب) sehingga setiap orang dimungkinkan untuk membaca sesuai harakat yang diinginkannya.

B. Orientalisme: Objektivitas dan Metodologi

¹ Muhammad Muşţofa A'đami. (2003). *The History of The Quranic Text : from Revelation to Compilation*. Leicester: UK Islamic Academy. cet. Ke-1, Hal. 303-318

² Morteza Karimi-Nia. (2013). the Historiography of the Qur'an in the Muslim World: the Influence of Theodore Nöldeke, dalam *Jurnal of Quranic Studies*, Vol. 15, No. 1

³ Sirajuddin Bariqi. (2018). Pengaruh Theodore Nöldeke dalam Sejarah Studi Sejarah Al-Qur'an di Indonesia, dalam *Jurnal Şuhuf*, Vol. 11, No. 2

⁴ Diterjemahkan dari buku aslinya *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* ke dalam bahasa Arab pertama kali oleh 'Ali Hasan 'Abd al-Qadīr dan disempurnakan oleh 'Abd al-Ĥalīm an-Najjār dengan judul *Madāhib at-Tafsīr al-Islāmi*, lihat Ignác Goldziher (Terj). (1955). *Madāhib at-Tafsīr al-Islāmi*. Kairo: Maţba'ah as-Sunnah. Hal. iii-iv

⁵ "... belum pernah ditemukan sebuah teks keagamaan yang diyakini sebagai wahyu yang sejak awal transmisinya sangat inkonsisten dan kacau selain Al-Qur'an...", lihat Ignác Goldziher (Terj), *Madāhib at-Tafsīr al-Islāmi*, Hal. 4

⁶ Ignác Goldziher (Terj), *Madāhib at-Tafsīr al-Islāmi*, Hal. 8-9

Orientalisme bukanlah sebuah kajian baru yang muncul tiba-tiba. Kata pertama “*oriental*” menurut A.J. Arberry (1905-1969) muncul pertama kali pada tahun 1638 M untuk mendefinisikan orang yang menekuni bidang bahasa dan sastra dunia Timur. Namun, gerakan pengkajian dunia Timur ini baru pertama kali diberi nama orientalisme pada abad 18 M. Dalam bidang keagamaan, definisi ini bisa dipersempit sebagai kegiatan penyelidikan para ahli ketimuran di Barat tentang agama-agama di Timur. Lawan kata dari orientalisme adalah oksidentalisme yang merupakan kajian tentang dunia Barat.⁷

Sebagai sebuah kajian yang telah menjadi disiplin ilmu tersendiri orientalisme bisa dikatakan telah menjadi kajian yang ilmiah dan metodologi yang baku, tetapi bukan berarti tidak bias nilai. Dari nama kajian itu sendiri jelas menunjukkan bahwa kegiatan orientalisme berkuat pada bagaimana orang Barat memandang orang Timur dan kebudayaannya. Nietzsche, sebagaimana dikutip Edward Said, jelas menegaskan bahwa orientalisme adalah sistem nilai dan setiap orang Eropa – setidaknya masa itu – adalah rasis, imperialis, dan etnosentris. Itulah nilai-nilai Eropa di mana orientalisme sebagai sebuah ilmu tumbuh di dalamnya.⁸

Karena tumbuh dalam nilai-nilai budaya tertentu maka orientalisme tidak sepi dari motif.⁹ Islam dipandang telah

mengumumkan perang terbuka dengan doktrin-doktrin teologis yang banyak mengoreksi ajaran Kristen. Sebagian besar orang berpendapat bahwa konflik Islam-Kristen ini terjadi saat Perang Salib (1096-1936).¹⁰ Sejatinya, jauh sebelum itu Thomas Wright mencatat bahwa konflik pertama Arab-Kristen adalah sejak Abrahah menyerang Ka’bah dan kalah.¹¹ Konflik yang panjang tentu melahirkan kebencian di antara kedua belah pihak dan itulah cara pandang dunia Barat kepada Timur pada abad pertengahan adalah sebagaimana yang digambarkan Southern, “orang Kristen ingin agar Timur dan Barat Eropa bahwa Islam adalah Kristen yang sesat.” Tidak jarang juga paradigma di masa itu bahwa Nabi Muhammad s.a.w adalah penyebar wahyu palsu dan penipu.¹²

Fahmi Zarkasyi membagi motif gerakan orientalisme ini ke dalam 4 tahap yang saling terkait, yaitu :¹³

Muhammad Muṣṭofa A’dami, *The History of The Quranic Text : from Revelation to Compilaton*, cet. Ke-1, Hlm. 321

¹⁰ Perang Salib ini terjadi setidaknya selama 9 kali, pertama (1096-1099), ke-2 tahun 1122-1124 M, ke-3 tahun 1202-1204, ke-4 tahun 1217-1221, ke-5 tahun 1228, ke-6 tahun 1248-1254, ke-7 tahun 1270, ke-8 tahun 1271-1272, ke-9 tahun 1420-1436, belum lagi peperangan kecil yang terjadi di rentang waktu tersebut yang menambah jumlah Perang Salib lebih dari sembilan kali. Dilihat dari “Perang Salib” https://id.wikipedia.org/wiki/Perang_Salib#Abad_ke-14_dan_ke-15 Tanggal 5 Februari 2019 pukul 15.33 WIB

¹¹ Thomas Wright. (t.th). *Early Christianity in Arabia: a Historical Essay*, (New Jersey: Theological Seminary Princeton), Hlm. 92

¹² Fahmi Zarkasyi. (2011). Tradisi Orientalisme dan Framework Studi Al-Qur’an, dalam *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 7, No. 1. Hlm. 5

¹³ Fahmi Zarkasyi. (2011). Tradisi Orientalisme dan Framework Studi Al-Qur’an, dalam *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 7, No. 1, Hlm. 5-6

⁷ Fahmi Zarkasyi. (2011). “Tradisi Orientalisme dan Framework Studi Al-Qur’an”. *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 7, No. 1. Hlm. 3-4

⁸ Edward W. Said. (1979). *Orientalism*, (New York: Vintage Book), cet. Ke-1, Hlm. 204

⁹ Masalah objektivitas penelitian kaum orientalis ini, M. A’dami memberikan kritik tajam dalam sebuah pembahasan tersendiri “Orientalist Motivation: a Study of Subjectivity” dalam

1. Orientalisme generasi pertama (1600-1700 an) adalah didominasi oleh semangat anti Islam.
2. Orientalisme generasi ke dua (1700-1800 an) adalah upaya transliterasi kekayaan budaya dan keilmuan dunia Islam sebagai upaya mengadopsi kemajuan dunia Islam saat itu. Pada tahun ini Epernius (1584-1624) menerbitkan pertama kali tata bahasa Arab, diikuti muridnya Jacob Goluis (1596-1677). Semangat anti-Islam pada generasi ke dua tidak hilang hanya berubah dalam bentuknya yang lain yaitu menyebarkan informasi negatif tentang Islam pada dunia Barat.
3. Fase ke tiga (1800-1900 an) adalah pergeseran dari gerakan anti-Islam yang diekspresikan dengan caci maki dan sumpah serapah menjadi gerakan intelektual yang tetap bias nilai. Fase ini adalah fase di mana negeri-negeri Islam telah benar-benar jatuh dalam kolonialisme sehingga seluruh perbendaharaan keilmuan dan kebudayaan negeri Islam mudah sekali dimiliki negeri-negeri Eropa. Pada tahun ini didirikan *Society Asiatif of Paris* (1822) di Paris, *Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (1823) di Inggris, dan *American Oriental Society* (1916) di Amerika Serikat.
4. Fase ke empat orientalisme berubah dari gerakan keilmuan yang kasar menjadi lebih lembut. Sir Hamilton Gibb, sebagaimana dikutip, Zarkasyi secara diplomatis mengatakan bahwa pengalaman pribadi Muhammad adalah wahyu tetapi konsep-konsepnya perlu ditafsir ulang. Artinya terjadi penurunan tensi kebencian

tetapi tidak menghilangkannya, dari mengatakan Nabi Muhammad s.a.w penipu, lalu mempersoalkan konsep wahyu, kemudian menerimanya tetapi mempermasalahkan interpretasinya.

Selain faktor motif, dari sisi metodologi, studi orientalisme lebih menekankan pada analisis teks dengan pendekatan historis dan linguistik-filologis. Metodologi ini cocok diterapkan pada masyarakat yang tumbuh dalam budaya tulis, bukan budaya lisan. Terlalu menekankan pada aspek teks Al-Qur'an seakan mengabaikan tradisi yang justru tumbuh di tanah Arab yaitu *riwayat* dan *isnad*.¹⁴ Ahmad Faṭoni mengatakan bahwa dalam tradisi Arab menghafal adalah tradisi utama dan tulisan adalah alat bantu sehingga seandainya tidak ditulis pun maka Al-Qur'an tetap terjaga.¹⁵ Ini tentu berbeda dengan tradisi Eropa yang tidak begitu mementingkan hafalan sehingga bila tulisan hilang maka hilang pulalah pengetahuan.

Zarkasyi mencatat ada dua kerja metodologis kaum orientalis dalam karya-karya mereka, sebagai berikut :

1. Mengaitkan Al-Qur'an dengan teks terdahulu. Geiger menyimpulkan bahwa Al-Qur'an mengadopsi dari Taurat dan Injil hanya karena di dalam Al-Qur'an terdapat beberapa bahasa Ibrani seperti Tābūt, Taurat, Jahannam, Ṭāgūt. Pendapatnya diperkuat dengan indikasi

¹⁴ Ahmad Faṭoni. (2008). "Keterkaitan Ragam Qiraat dengan Rasm Uṣmani serta Implikasinya terhadap Penerbitan Muṣhaf dan Penafsiran Al-Qur'an," Disertasi, UIN Syarif Hidayatullah.

¹⁵ Ahmad Faṭoni dalam wawancara di IIQ Jakarta, Tanggal 01 Desember 2014

bahwa struktur Al-Qur'an sama dengan struktur ajaran Yahudi yaitu a). keimanan dan doktrin, b). hukum dan moral, c). kehidupan. Sementara itu, Richard Bell menganggap Al-Qur'an mengadopsi dari Injil karena ada kesamaan bahwa manusia diciptakan dari tanah (Q.S. al-Mu'min: 67), dan bahwa konsep tauhid dalam surat al-Ikhlâs serupa dengan salah satu sekte Kristen di Suriah.¹⁶ Kesimpulan ini jelas terlalu serampangan, apa indikator Taurat dan Injil lebih otentik daripada Al-Qur'an sehingga kedua kitab suci tersebut dijadikan alat ukur untuk menimbang Al-Qur'an? Bukankah kesamaan itu justru sebaliknya memperkuat kemukjizatan Al-Qur'an yang turun kepada orang yang tidak bisa membaca dan menulis?

2. Mengutamakan teks daripada riwayat. Secara metodologis, seperti yang digunakan dalam kajian Bibel, para orientalis hanya mempercayai segala sesuatu yang memiliki bukti fisik (*habeas corpus*) dan menolak yang selain itu. Karena itu, John Wansbrough hanya menganggap Al-Qur'an sebagai rekaman sejarah abad 7 dan 8 M. Begitu juga Arthur Jeffrey menganggap Al-Qur'an yang ada sekarang ini tidak lengkap dan tidak sesuai aslinya sehingga dia menerbitkan Al-Qur'an edisi kritis dengan mengkompilasi mansukrip-mansukrip tanpa mempertimbangkan riwayatnya sama sekali.¹⁷

¹⁶ Fahmi Zarkasyi. (2011). Tradisi Orientalisme dan Framework Studi Al-Qur'an, dalam *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 7, No. 1, Hlm. 10-11

¹⁷ Fahmi Zarkasyi. (2011). Tradisi Orientalisme dan Framework Studi Al-Qur'an, dalam *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 7, No. 1, Hlm. 14-15.

Sebagai gambaran bahwa tradisi menghafal adalah tradisi utama masyarakat Arab saat itu. Abu Dardā', seorang sahabat nabi yang diutus untuk menjadi pengajar Al-Qur'an di Syām mengajarkan setidaknya 1.600 tabi'in yang dibentuk dalam ḥalaqah-ḥalaqah, satu ḥalaqah terdiri dari 10 orang dengan satu asisten atau guru pembantu.¹⁸

C. Kritik Orientalis terhadap Qiraah Al-Qur'an

Di antara sekian banyak orientalis mungkin Ignác Goldziher orang yang paling banyak melakukan kritik terhadap qiraah walaupun sebelumnya telah didahului oleh Theodore Nöldeke dan Mingana. Dari sekian banyak kritiknya terhadap qiraah bisa kita sebutkan beberapa di antaranya sebagai berikut:

1. Tidak ada kitab suci yang lebih inkonsisten dan kacau selain Al-Qur'an. Pandangannya ini setelah melihat banyaknya ragam qiraah yang ada dalam Al-Qur'an.¹⁹ Penbdndapat Goldziher ini agak emosional, Abd al-Ḥalīm an-Najjar sebagai penerjemah bukunya telah memberi catatan bahwa dia dalam naskah aslinya Goldziher belum pernah sama sekali menelaah kitab-kitab suci lainnya tetapi telah mengambil kesimpulan bahwa Al-Qur'an adalah kitab suci yang paling inkonsisten dan kacau.²⁰

¹⁸ Lihat Muhammad bin Ahmad bin Usmān ad-Ḍāḥabī. (1997). *Ṭabaqāt al-Qurrā'*, (Riyāḍ: King Faiṣal Center for Reseach and Islamic Studies), Juz. 1, Hlm. 19

¹⁹ Ignác Goldziher (Terj), *Madāhib at-Tafsīr al-Islāmi*, Hlm. 4

²⁰ Muhammad Hasan Hasan Jabal. (2002). *ar-Radd 'ala Goldziher fī Maṭā'inih 'ala al-Qirā'āt*

Kata inkonsisten dan kacau menunjukkan adanya kontradiksi dan ini dibantah oleh salah satu pakar qiraah ‘Abd al-Fattāh al-Qāḍī. Menurutnya, bila diperhatikan dengan teliti maka perbedaan qiraah tidak lepas dari dua kondisi. Pertama, berbeda dua qiraah tapi kandungan maknanya sama seperti (الصراط) dengan (السرّاط),²¹ (البخل) dengan (يحسب),²² (يحسب).²³ Ke dua, berbeda dua qiraah dan maknanya tetapi perbedaan tersebut bukanlah perbedaan kontradiktif melainkan perbedaan variatif yang bisa digabungkan dan memperkuat makna seperti kata (ننشرها) yang berarti menghimpun yang berserakan dengan (ننشرها) yang berarti menghidupkan setelah mati.²⁴ Seperti kata (المصدّقين و المصدّقات) yang artinya orang yang mengeluarkan sedekah baik wajib²⁵ maupun sunnah, dengan kata (المصدّقين و المصدّقات) yang artinya orang yang tunduk patuh dan berserah diri, kedua maknanya tidak bertentangan dan ada semua pada diri seorang muslim.²⁶ Contoh lain seperti kata (أزهما) yang bermakna membuat terjatuh dan (أزاهما) yang berarti

menjauhkan.²⁷ Perbedaan menurut Ibn Qutaibah ada dua, variatif dan kontradiktif dan yang kontradiktif mustahil terjadi.^{28 29}

2. Goldziher mengatakan tidak pernah ada sebelumnya upaya penyatuan mushaf kecuali hanya dari segelintir orang saja.³⁰ Tentu ini kritik terhadap Usmān bin ‘Affān r.a yang dinilainya telah banyak menghilangkan naskah mushaf dengan membakarnya sebagai upaya penyatuan mushaf. Kritik ini ahistoris, seandainya Usmān r.a ingin menyatukan mushaf tentu dibuatnyalah mushaf itu satu salinan saja dan tidak dibuatnya beberapa salinan yang berbeda yang kemudian dikirim ke berbagai wilayah. Apa yang dilakukan Usmān r.a bukanlah untuk menyatukan bacaan Al-Qur’an tetapi untuk menyatukan kaum muslimin pada bacaan Al-Qur’an yang mutawātir dan sesuai dengan ‘ardah *akhīrah* atau bacaan terakhir yang dibacakan Rasulullah s.a.w kepada tim penulis wahyu sehingga tidak ada lagi sahabat yang membaca dengan bacaan yang sudah *dimansūkh*.³¹
3. Goldziher, sebagaimana Nöldeke, menganggap perbedaan qiraah karena faktor tulisan Arab yang tidak memiliki

al-Qur’ānīyah, (Kairo: al-Azhār University), cet. Ke-2, Hlm. 38-39

²¹ Q.S. al-Fātiḥah : 6

²² Pada ayat (ويأمرون الناس بالبخل) di Surat an-Nisā ayat 37.

²³ Pada ayat (يحسب أن ما له أخلده) surat al-Humazah ayat 3

²⁴ Seperti pada surat Al-Baqarah ayat 259 (و انظر إلى العظام كيف ننشرها ثم نكسوها لحما

²⁵ Sedekah wajib adalah istilah lain untuk zakat.

²⁶ Seperti pada surat al-Ḥadīd ayat 18 (إن المصدّقين و المصدّقات

²⁷ Seperti pada surat al-Baqarah ayat 36 (فأزهما الشيطان عنها فأخرجهما)

²⁸ Lihat surat an-Nisā ayat 82 (و لو كان من عند

(غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا

²⁹ ‘Abd al-Fattāh al-Qāḍī. (t.th). *al-Qirā’āt fi Naḍar al-Musytasyriqīn wa al-Mulḥidīn*, (Madinah: Madinah University), Hlm. 12-17

³⁰ Ignác Goldziher (Terj), *Madāhib at-Tafsīr al-Islāmi*, Hlm. 5

³¹ Abd al-Fattāh al-Qāḍī. (t.th). *al-Qirā’āt fi Naḍar al-Musytasyriqīn wa al-Mulḥidīn*, (Madinah: Madinah University), Hlm. 19

tanda huruf dan tanda baca.³² Pendapatnya ini terbalik dengan apa yang dipahami sarjana muslim dimana tulisan mengikuti riwayat (الرسم تابع للرواية) dan bukan sebaliknya. Catatan sejarah yang direkam dalam hadiŝ-hadiŝ lebih bisa dipertanggungjawabkan daripada sebuah asumsi. hadiŝ-hadiŝ secara jelas dan tegas menunjukkan bahwa perbedaan bacaan itu telah terjadi sebelum kodifikasi Usmān, Abu Bakar, bahkan sejak Al-Qur'an tersebut masih diturunkan dalam rangka mempermudah kaum muslimin.³³ Sebagai gambaran bisa kita lihat pada kutipan salah satu hadiŝ di bawah ini, diriwayatkan oleh Abdullah bin 'Abbās r.a bahwa Rasulullah s.a.w bersabda :

أَقْرَأَنِي جِبْرِيلُ عَلَى حَرْفٍ، فَلَمْ أَزَلْ
أَسْتَزِيدُهُ حَتَّى أَنْتَهَى إِلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ

“Jibril a.s membacakan pada Al-Qur'an dengan satu model, maka aku pun terus meminta menambahkannya sampai tujuh model.” (H.R. Bukhāri)³⁴

Dalam masalah korelasi antara *rasm* dan qiraah ini, Ahmad Faṭoni telah menuangkannya dalam disertasi yang berjudul *Keterkaitan Ragam Qiraat dengan Rasm Usmāni serta Implikasinya terhadap Penerbitan Muṣḥaf dan Penafsiran Al-Qur'an*.

Di antara sekian banyak orientalis mungkin Ignác Goldziher orang yang

paling banyak melakukan kritik terhadap qiraah walaupun sebelumnya telah didahului oleh Theodore Nöldeke dan Mingana. Dari sekian banyak kritiknya terhadap qiraah bisa kita sebutkan beberapa di antaranya sebagai berikut :

4. Tidak ada kitab suci yang lebih inkonsisten dan kacau selain Al-Qur'an. Pandangannya ini setelah melihat banyaknya ragam qiraah yang ada dalam Al-Qur'an.³⁵
5. Goldziher mengatakan tidak pernah ada sebelumnya upaya penyatuan mushaf kecuali hanya dari segelintir orang saja. Dia mengatakan, “minat untuk menyatukan teks asli merupakan sesuatu yang asing bagi agama Islam pada awal mula kemunculannya, atau setidaknya hal itu bukan sesuatu yang mendapat perhatian.”³⁶ Teks asli yang bermacam-macam inilah yang menurutnya kemudian menjadi rujukan pertama tafsir. Adapun teks yang bisa diterima (*qiraah masyhurah*) walaupun tidak satu bagian-bagiannya adalah teks yang ditulis atas instruksi khalifah ke tiga, Utsman bin 'Affan r.a karena kekhawatirannya melihat teks yang berbeda-beda di berbagai daerah dengan cara baca yang berbeda-beda pula.³⁷
6. Goldziher, sebagaimana Nöldeke, menganggap perbedaan qiraah karena faktor tulisan Arab yang tidak memiliki tanda huruf (نقط الإعجام) dan tanda baca (نقط الإعراب).³⁸ Dia berkata, “ dan bagian paling besar perbedaan ini disebabkan oleh karakteristik tulisan Arab di mana bentuk

³² Ignác Goldziher (Terj), *Madāhib at-Tafsīr al-Islāmi*, Hlm. 8

³³ Abd al-Fattāh al-Qāḍī, *al-Qirā'āt fi Naḍar al-Musytasyriqīn wa al-Mulḥidīn*, Hlm. 26

³⁴ Muhammad bin Isma'īl al-Bukhāri. (2001). *Ṣaḥīh al-Bukhāri* (Beirut: Dār at-Ṭauq an-Najāh), Juz. 4, Hlm. 113

³⁵ Ignác Goldziher (Terj), *Madāhib at-Tafsīr al-Islāmi*, Hal. 4

³⁶ Ignác Goldziher (Terj), *Madāhib at-Tafsīr al-Islāmi*, Hal. 5-6

³⁷ Ignác Goldziher (Terj), *Madāhib at-Tafsīr al-Islāmi*, Hal. 6

³⁸ Ignác Goldziher (Terj), *Madāhib at-Tafsīr al-Islāmi*, Hal. 8

hurunya menampung bunyi huruf yang berbeda-beda tergantung titik-titik pada bagian atas atau bawahnya ... bahkan apabila bunyinya sama pun masih memunculkan perbedaan cara baca harakatnya karena (huruf itu, pent) tidak memiliki harakat yang membatasinya. Karena itu, huruf yang kosong dari tanda huruf dan tanda baca adalah sebab pertama perbedaan qiraah.”³⁹ Contoh beberapa ayat yang mendapat kritik dari Goldziher sebagaimana juga Nöldeke adalah di antaranya berikut ini :

a. Dalam surat al-A’raf ayat 48

وَنَادَىٰ أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ رِجَالًا
يَعْرِفُونَهُمْ بِسِيمَاهُمْ قَالُوا مَا أَغْنَىٰ
عَنكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ

Dan orang-orang di atas A'raf (tempat yang tertinggi) menyeru orang-orang yang mereka kenal dengan tanda-tandanya sambil berkata, “Harta yang kamu kumpulkan dan apa yang kamu sombongkan, (ternyata) tidak ada manfaatnya buat kamu (Q.S. Al-A’raf : 48)

Menurut Goldziher, sebagian membacanya (تسبكبرون) dan sebagian lagi membacanya (تسنتكرون).⁴⁰

b. Dalam surat al-A’raf ayat 57

وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ
يَدَيْ رَحْمَتِهِ

Dialah yang meniupkan angin sebagai pembawa kabar gembira,

³⁹ Contohnya huruf (ب) dan (ت) akan terlihat sama apabila tidak diberi tanda huruf berupa titik, Ignác Goldziher (Terj), *Madāhib at-Tafsīr al-Islāmi*, Hal. 8-9

⁴⁰ Ignác Goldziher (Terj), *Madāhib at-Tafsīr al-Islāmi*, Hal. 9

mendahului kedatangan rahmat-Nya (hujan)... (Q.S. Al-A’raf : 57)

Menurut Goldziher, sebagian membacanya (بشرا) dan sebagian lagi membacanya (نشرا).⁴¹

c. Dalam surat at-Taubah ayat 11

وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا
عَن مَّوْعِدَةٍ وَعَدَّتْهَا إِيَّاهُ

Adapun permohonan ampunan Ibrahim (kepada Allah) untuk bapaknya, tidak lain hanyalah karena suatu janji yang telah diikrarkannya kepada bapaknya ... (Q.S. at-Taubah : 114)

Menurut Goldziher, sebagian membacanya (إياه) dan sebagian lagi membacanya mengikuti riwayat al-Hammad (أباه).⁴²

D. Jawaban atas Kritik Orientalis terhadap Qiraah Al-Qur’an

Atar berbagai kritik orientalis terhadap qiraah ini para sarjana muslim telah banyak memberi bantahan dan jawaban. Sebagian besar memandang bahwa ketidakpahaman orientalis terhadap keragaman qiraah adalah karena mereka hanya mempelajari perbedaannya dan tidak mempelajari kenapa itu berbeda. Selain itu, secara metodologis para orientalis melakukan kekeliruan yang fundamental dalam kritik mereka terhadap qiraah. Mereka tidak mempelajari qiraah dari sumber yang otoritatif dan tidak secara sistematis, tetapi lebih memilih mempelajari perbedaan qiraah secara acak sehingga keragaman qiraah dalam perspektif mereka adalah sesuatu yang sangat kacau dan tidak memiliki keterkaitan satu sama lain.

⁴¹ Ignác Goldziher (Terj), *Madāhib at-Tafsīr al-Islāmi*, Hal. 9

⁴² Ignác Goldziher (Terj), *Madāhib at-Tafsīr al-Islāmi*, Hal. 9

Adapun jawaban atas kritik-kritik tersebut di antaranya sebagai berikut :

1. Pendapat Goldziher bahwa tidak ada kitab suci yang lebih inkonsisten dan kacau selain Al-Qur'an ini agak emosional, Abd al-Halim an-Najjar sebagai penerjemah bukunya telah memberi catatan bahwa Goldziher dalam naskah aslinya belum pernah sama sekali menelaah kitab-kitab suci lainnya tetapi telah mengambil kesimpulan bahwa Al-Qur'an adalah kitab suci yang paling inkonsisten dan kacau.⁴³ Kata inkonsisten dan kacau menunjukkan adanya kontradiksi dan ini dibantah oleh salah satu pakar qiraah 'Abd al-Fattāh al-Qāḍī. Menurutnya, bila diperhatikan dengan teliti maka perbedaan qiraah tidak lepas dari dua kondisi. Pertama, berbeda dua qiraah tapi kandungan maknanya sama seperti (الصرط) dengan (السرائط),⁴⁴ (البخل) dengan (يحبسب),⁴⁵ dengan (يحبسب).⁴⁶

Ke dua, berbeda dua qiraah dan maknanya tetapi perbedaan tersebut bukanlah perbedaan kontradiktif melainkan perbedaan variatif yang bisa digabungkan dan memperkuat makna seperti kata (ننشزها) yang berarti menghimpun yang berserakan dengan (ننشرها) yang berarti menghidupkan setelah mati.⁴⁷ Seperti kata (المصَّدِّقِينَ وَالمَصَّدِّقَاتِ) yang artinya orang yang mengeluarkan sedekah baik wajib⁴⁸ maupun sunnah,

dengan kata (المَصَّدِّقِينَ وَالمَصَّدِّقَاتِ) yang artinya orang yang tunduk patuh dan berserah diri, kedua maknanya tidak bertentangan dan ada semua pada diri seorang muslim.⁴⁹ Contoh lain seperti kata (أَزَّهُمَا) yang bermakna membuat terjatuh dan (أَزَّاهُمَا) yang berarti menjauhkan.⁵⁰

Perbedaan menurut Ibn Qutaibah ada dua, variatif dan kontradiktif dan yang kontradiktif mustahil terjadi.^{51 52}

2. Kritik yang menyatakan tidak pernah ada sebelumnya upaya penyatuan mushaf kecuali hanya dari segelintir orang saja bermasalah dari dua sudut pandang. Pertama, bahwa penyatuan mushaf adalah sesuatu yang baik sejak awal dilakukan. Ke dua, kekeliruannya bahwa Utsman bin 'Affan r.a adalah orang pertama yang memerintahkan penyatuan mushaf. Goldziher berangkat dari cara pandang yang keliru bahwa mushaf Al-Qur'an itu beragam cara bacanya karena tidak ada tanda baca dan tanda hurufnya, padahal bacaan itu sudah sejak awal memang turun dalam berbagai riwayat yang berbeda di antaranya demi memudahkan sebagian kabilah Arab yang tidak mampu membaca dengan dialek tertentu.⁵³ Karena itu, dia menganggap ide penyatuan mushaf dan cara bacanya adalah baik padahal penyatuan mushaf Al-Qur'an tidak pernah ada pada masa siapa pun, baik itu di masa Khalifah Abu Bakar r.a, Umar r.a, maupun Utsman bin 'Affan r.a. Penyatuan mushaf

⁴³ Muhammad Hasan Hasan Jabal, *ar-Radd 'ala Goldziher fi Maṭā'inih 'ala al-Qirā'āt al-Qur'āniyah*, (Kairo: al-Azhār University, 2002), cet. Ke-2, Hal. 38-39

⁴⁴ Q.S. al-Fātiḥah : 6

⁴⁵ Pada ayat (ويأمرون الناس بالبخل) di Surat an-Nisā ayat 37.

⁴⁶ Pada ayat (يحبسب أن ما له أخلدة) surat al-Humazah ayat 3

⁴⁷ Seperti pada surat Al-Baqarah ayat 259 (و انظر إلى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما

⁴⁸ Sedekah wajib adalah istilah lain untuk zakat.

⁴⁹ Seperti pada surat al-Ḥadīd ayat 18 (إن المَصَّدِّقِينَ وَالمَصَّدِّقَاتِ)

⁵⁰ Seperti pada surat al-Baqarah ayat 36 (فَأَزَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا)

⁵¹ Lihat surat an-Nisā ayat 82 (و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا)

⁵² 'Abd al-Fattāh al-Qāḍī, *al-Qirā'āt fi Naḍar al-Musytasyriqīn wa al-Mulḥidīn*, (Madinah: Madinah University, t.th), Hal. 12-17

⁵³ Muhammad 'Abd al-Azhim az-Zarqani, *Manahil al-Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1995), Hal. 118-124

dan cara bacanya justru buruk karena itu akan membuang keragaman cara baca Al-Qur'an yang sudah turun sejak awal kenabian dan semuanya adalah wahyu dan hanya menyisakan satu model saja. Kedua, pendapatnya bahwa Utsman bin 'Affan r.a adalah orang pertama yang menyatukan mushaf juga ahistoris. Selain itu, ini kritik terhadap Usmān bin 'Affān r.a yang dinilainya telah banyak menghilangkan naskah mushaf dengan membakarnya sebagai upaya penyatuan mushaf. Goldziher ahistoris dan tidak teliti, seandainya Usmān r.a ingin menyatukan mushaf tentu dibuatnyalah mushaf itu satu salinan saja dan tidak dibuatnya beberapa salinan yang berbeda yang kemudian dikirim ke berbagai wilayah. Apa yang dilakukan Usmān r.a bukanlah untuk menyatukan bacaan Al-Qur'an tetapi untuk menyatukan kaum muslimin pada bacaan Al-Qur'an yang mutawātir dan sesuai dengan 'ardah akhīrah atau bacaan terakhir yang dibacakan Rasulullah s.a.w kepada tim penulis wahyu sehingga tidak ada lagi sahabat yang membaca dengan bacaan yang sudah dimansūkh.⁵⁴ Tidak pernah ada penyatuan mushaf dalam sejarah mushaf ummat Islam. Al-Qur'an telah ditulis di banyak media tulis sejak awal kenabian seperi di pelepah kurma, tulang unta, kayu, batu, dan kulit binatang dan lainnya selain yang dihapalkan. Apa yang dilakukan Abu Bakar hanyalah mengumpulkan semua salinan itu menjadi sebuah mushaf tanpa merubah apa pun, kecuali Al-Qur'an yang telah diseleksi dan dipisahkan dari catatan lain selain Al-Qur'an. Di dalamnya masih berisi beragam macam bacaan, kata, dan dialek Al-Qur'an sebagaimana dia diturunkan awal mulanya.⁵⁵ Adapun pada masa

Utsman bin 'Affan r.a, dia hanyalah menyalin ulang apa yang ada dalam mushaf pada masa Abu Bakar r.a dan menjadikannya beberapa mushaf sesuai bacaan dan dialek yang dipelajari negeri-negeri setempat dari riwayat guru mereka masing-masing. Mushaf-mushaf yang sudah dipisah-pisah setiap bacaannya itu dikirim ke Syam, Makkah, Bashrah, dan ada yang disimpannya sendiri di Madinah.⁵⁶

3. Pendapat Goldziher bahwa perbedaan qiraah terjadi karena tulisan Arab masa itu yang tidak memiliki tanda huruf seperti titik pembeda antara huruf Nūn dan Bâ, dan tidak memiliki tanda baca seperti harakat kasrah dan fathah ini terbalik dengan apa yang dipahami sarjana muslim di mana tulisan mengikuti riwayat (الرسم) تابع للرواية) dan bukan sebaliknya. Catatan sejarah yang direkam dalam hadis-hadis lebih bisa dipertanggungjawabkan daripada sebuah asumsi. hadis-hadis secara jelas dan tegas menunjukkan bahwa perbedaan bacaan itu telah terjadi sebelum kodifikasi Usmān, Abu Bakar, bahkan sejak Al-Qur'an tersebut masih diturunkan dalam rangka mempermudah kaum muslimin.⁵⁷ Sebagai gambaran bisa kita lihat pada kutipan salah satu hadis di bawah ini, diriwayatkan oleh Abdullah bin 'Abbās r.a bahwa Rasulullah s.a.w bersabda :

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

“Jibril a.s membacakan pada Al-Qur'an dengan satu model, maka aku pun terus

⁵⁴ Abd al-Fattāh al-Qāḍī, *al-Qirā'āt fī Naḍar al-Musyṭasyriqīn wa al-Mulḥidīn*, (Madinah: Madinah University, t.th), Hal. 19

⁵⁵ Muhammad 'Abd al-Azhim az-Zarqani, *Manahil al-Irfan fī 'Ulum al-Qur'an*, Hal. 204-208

⁵⁶ Muhammad 'Abd al-Azhim az-Zarqani, *Manahil al-Irfan fī 'Ulum al-Qur'an*, Hal. 210-216

⁵⁷ Abd al-Fattāh al-Qāḍī, *al-Qirā'āt fī Naḍar al-Musyṭasyriqīn wa al-Mulḥidīn*, Hal. 26

meminta menambahkannya sampai tujuh model.” (H.R. Bukhāri)⁵⁸

Dalam masalah korelasi antara *rasm* dan qiraah ini, Ahmad Faṭoni telah menuangkannya dalam disertasi yang berjudul *Keterkaitan Ragam Qiraat dengan Rasm Uṣmani serta Implikasinya terhadap Penerbitan Muṣhaf dan Penafsiran Al-Qur’an*.

- a. Dalam surat al-A’raf ayat 48, menurut Goldziher sebagian membacanya akhir ayatnya (تسبكترون) dan sebagian lagi membacanya (تستكترون). Menurut ‘Abd al-Halim an-Najjār qiraah ini (تستكترون) adalah qiraah munkar yang tidak ada dalam qiraah *sab’ah* maupun qiraah *‘asyrah*.⁵⁹ Bahkan riwayat itu tidak ada dalam kumpulan qiraah *syadzah*, sehingga wajar kalau tidak ditulis dalam mushaf yang standar karena bukan bagian dari Al-Qur’an.⁶⁰ Riwayat yang dikutip oleh Goldziher itu

⁵⁸ Muhammad bin Isma’īl al-Bukhāri. (2001). *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*. Beirut: Dār at-Ṭauq an-Najāḥ. Juz. 4, Hal. 113

⁵⁹ Bisa dilihat bahwa memang perbedaan qiraah yang disebutkan Goldziher tidak ada dalam referensi qiraah ‘asyrah seperti dalam Muhammad Nabhan bin Husain al-Mishri. (2013). *al-Busyrah fi Taysir al-Qira’at al-‘Asyr al-Kubra*. quraat.net, cet. Ke-1, Hal. 340, Abu Zar’ah ‘Abd ar-Rahman bin Muhammad bin Zanjalah. (1997). *Hujjah al-Qira’at*. Beirut: Mu’assasah ar-Risalah. cet. Ke-5, Hal. 282-283, Jamal ad-Din Muhammad Syaraf (ed). (2004). *Mushaf Dar as-Shahabah fi al-Qir’aat al-‘Asyrah al-Mutawatirah min Qira’at as-Syathibiyah wa ad-Durrah*. Thantha: Dar as-Shahabah. Hal. 156. Lihat catatan kaki pada Ignác Goldziher (Terj), *Madāhib at-Tafsīr al-Islāmi*, Hal. 9s

⁶⁰ Lihat Abu ‘Abdillah al-Husain bin Ahmad Khalawaih. (1934). *Kitab al-Qira’at as-Syadzah*. Mesir: Mathba’ah ar-Rahmaniah. cet. Ke-1, Hal. 44.

masih bisa ditemukan dalam kitab-kitab tafsir sebagai penafsiran Al-Qur’an seperti dalam kitab Tafsir al-Kasyaf,⁶¹ al-Bahr al-Muḥith,⁶² Ruh al-Ma’ani,⁶³ dan Tafsir al-Baidhawi⁶⁴ yang semuanya dikutip tanpa sanad dan *majhul* atau tidak dikenal siapa yang meriwayatkannya.⁶⁵

- b. Dalam surat al-A’raf ayat 57, ada satu kata yang bisa dibaca berbeda menurut Goldziher yaitu (بشرا) dan (نشرا). Apa yang dia sampaikan benar dan sebetulnya perbeaan bacaannya bukan hanya dua tetapi empat. Qiraah ‘Ashim membacanya (بُشْرًا), adapun selain ‘Ashim membacanya dengan Nun dan bukan Ba. Ibn ‘Amir membacanya (نُشْرًا) dan (نَشْرًا), dan selainnya membacanya (نُشْرًا). Perbedaan ini terjadi karena perbedaan riwayat bukan karena kekeliruan baca.⁶⁶ Selain itu, perbedaan ini termasuk perbedaan variatif bukan

⁶¹ Abu al-Qasim Muhammad binn ‘Amr az-Zamakhshari. (2010). *al-Kasyaf ‘an Haqa’iq Ghawamidh at-Tanzil*. Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, cet. Ke-3. Juz. 2. Hal. 108

⁶² Abu Hayyan Muhammad bin Yusuf al-Andalusi. (2009). *al-Bahr al-Muḥith fi at-Tafsir*. Beirut: Dar al-Fikr. Juz. 5, Hal. 59

⁶³ Syihabuddin Mahmud bin ‘Abdullah al-Alusi. (1995). *Ruh al-Ma’ani*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, cet. Ke-1, Juz. 4, Hal. 365.

⁶⁴ Abu Sa’id ‘Abdullah bin ‘Amr al-Baidhawi. (2008). *Anwar at-Tanzil wa Asrar at-Ta’wil*. Beirut: Dar Ihya at-Turats al-‘Arabi. Juz. 3, Hal. 14

⁶⁵ ‘Abd al-Lathif al-Khathib. (t.th). *Mu’jam a-Qira’at*. Damaskus: Dar Sa’duddin, Juz. 3, Hal. 61

⁶⁶ Ignác Goldziher (Terj), *Madāhib at-Tafsīr al-Islāmi*, Hal. 9, lihat juga Muhammad Nabhan bin Husain al-Mishri, *al-Busyrah fi Taysir al-Qira’at al-‘Asyr al-Kubra*, Hal. 342

kontradiktif, bahkan maknanya saling menyempurnakan. Menurut Abdullah bin ‘Abbas bagi yang membacanya (نُشْرًا) artinya lembut dan baik, sehingga dia menjadi sifat angin. Siapa yang membacanya (بُشْرًا) artinya angin sebagai kabar gembira. Siapa yang membacanya (نَشْرًا) artinya angin yang mengandung hujan.⁶⁷

Dalam surat at-Taubah ayat 11, Goldziher menyebutkan sebagian membacanya (إِيَاهُ) dan sebagian lagi membacanya mengikuti riwayat al-Hammad (أَبَاهُ).⁶⁸

- c. Dalam surat at-Taubah ayat 11, Goldziher menyebutkan sebagian membacanya (إِيَاهُ) dan sebagian lagi membacanya mengikuti riwayat al-Hammad (أَبَاهُ). Qiraah ini menurut ‘Abd al-Halim an-Najar adalah qiraah munkar berdasarkan kesepakatan semua ulama qiraah dan tidak ada dalam qiraah *sab’ah* maupun qiraah *‘arba’at asyar*.⁶⁹

E. Kesimpulan

Orientalisme bukanlah kajian yang bebas nilai walau tentu tidak dikatakan tidak ilmiah. Orientalisme tumbuh dan berkembang bersama nilai-nilai masyarakat yang ada di

dalamnya. Dan secara umum cara pandang masyarakat Barat terhadap bangsa Timur pada abad pertengahan, sebagaimana disampaikan Nietzsche, adalah rasis, imperialis, dan etnosentris. Itulah nilai-nilai yang mengawali gerakan orientalisme. Walaupun terjadi pergeseran cara pandang masyarakat Barat terhadap Timur, tetapi secara umum kajian orientalisme masih bias dan sinis walau tidak lagi menggunakan sumpah-serapah.

Kritik utama orientalis terhadap agama Islam tidak jauh dari seputar otensitas wahyu. Dari mulai mengatakan Nabi Muhammad s.a.w adalah penipu dan pembohong, sampai pada cara yang lebih halus mengatakan bahwa Al-Qur’an adalah wahyu tetapi redaksinya dari Nabi Muhammad s.a.w ataupun yang lebih halus lagi bahwa Al-Qur’an itu wahyu tetapi interpretasinya sudah tidak sesuai lagi dengan jaman sekarang ini. Terkait otensitas qiraah, kritik utama orientalis adalah bahwa perbedaan qiraah terjadi karena kesederhanaan tulisan Arab pada masa itu yang kosong dari tanda huruf dan tanda baca, tetapi semua ini telah dijelaskan bahwa tradisi yang berlaku di Arab saat wahyu diturunkan adalah tradisi lisan dalam hal ini menghafal bukan menulis, sehingga tulisan hanyalah alat bantu ke dua bagi proses menjaga otensitas Al-Qur’an.

Dalam kritiknya kaum orientalis melakukan kesalahan metodologis yang fatal di mana mereka mencoba menerapkan apa yang mereka lakukan terhadap Bibel. Penelitian kaum orientalis lebih pada penelitian teks dengan pendekatan historis dan linguistik-filologis. Pendekatan ini cocok dikembangkan pada masyarakat yang tumbuh dengan budaya tulisan bukan hafalan. Pendekatan yang tepat bagi masyarakat yang tumbuh dalam budaya lisan adalah pendekatan riwayat dan sanad. Memaksakan sebuah metode yang tidak tumbuh dalam masyarakat tersebut ibarat memakaikan baju pendeta kepada seorang ulama. A’dami mengatakan, studi orientalisme ibarat orang asing yang tidak mengenal isi rumah tiba-tiba datang dan mengajari penghuni rumah tentang rumahnya dan memaksakan bahwa caranya mendapatkan

⁶⁷ Abu Manshur Muhammad bin Ahmad al-Azhari. (1991). *Kitab Ma’ani al-Qira’at*. Riyadh: Markaz al-Buhuts Jami’at al-Malik Su’ud. cet. Ke-1, Hal. 409

⁶⁸ Ignác Goldziher (Terj), *Madāhib at-Tafsīr al-Islāmi*, Hal. 9

⁶⁹ Ignác Goldziher (Terj), *Madāhib at-Tafsīr al-Islāmi*, Hal. 9-10

pengetahuan adalah yang paling benar. Sebuah penelitian dikatakan baik tidak hanya yang bersifat observatif tetapi juga partisipatif,

merasakan langsung suasana kebatinan dan suasana keilmuan dari sebuah disiplin.

Daftar Pustaka

- ‘Abd al-Fattāḥ al-Qāḍī, *al-Qirā’āt fi Naḍar al-Musyṭasyriqīn wa al-Mulḥidīn*, (Madinah: Madinah University, t.th)
- ‘Abd al-Lathif al-Khathib, *Mu’jam a-Qira’at*, (Damaskus: Dar Sa’duddin, t.th)
- A’ḍami, M.M. (2003). *The History of The Quranic Text : from Revelation to Compilaton*. Leicester: UK Islamic Academy, cet. Ke-1
- Abu ‘Abdillah al-Husain bin Ahmad Khalawaih, *Kitab al-Qira’at as-Syadzah*, (Mesir: Mathba’ah ar-Rahmaniah, 1934)
- Abu al-Qasim Muhammad binn ‘Amr az-Zamakhshari, *al-Kasyaf ‘an Haqa’iq Ghawamidh at-Tanzil*, (Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 2010)
- Abu Hayyan Muhammad bin Yusuf al-Andalusi, *al-Bahr al-Muḥith fi at-Tafsir*, (Beirut: Dar al-Fikr, 2009)
- Abu Manshur Muhammad bin Ahmad al-Azhari, *Kitab Ma’ani al-Qira’at*, (Riyadh: Markaz al-Buhuts Jami’at al-Malik Su’ud, 1991)
- Abu Sa’id ‘Abdullah bin ‘Amr al-Baidhawi, *Anwar at-Tanzil wa Asrar at-Ta’wil*, (Beirut: Dar Ihya at-Turats al-‘Arabi, 2008)
- Abu Zar’ah ‘Abd ar-Rahman bin Muhammad bin Zanjalah, *Hujjah al-Qira’at*, (Beirut: Mu’assasah ar-Risalah, 1997)
- Ad-Dāhabi, Muhammad bin Ahmad bin Usmān. (1997). *Ṭabaqāt al-Qurrā’*,. Riyāḍ: King Faiṣal Center for Reseach and Islamic Studies.
- Ahmad Faṭoni dalam wawancara di IIQ Jakarta, Tanggal 01 Desember 2014
- Ahmad Faṭoni, “Keterkaitan Ragam Qiraat dengan Rasm Uṣmani serta Implikasinya terhadap Penerbitan Muṣhaf dan Penafsiran Al-Qur’an,” Disertasi, UIN Syarif Hidayatullah, Tahun 2008
- Al-Bukhāri, Muhammad bin Isma’īl. (2001). *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*. Beirut: Dār at-Ṭauq an-Najāḥ, Juz. 4.
- Al-Qāḍī, ‘Abd al-Fattāḥ. (t.th). *al-Qirā’āt fi Naḍar al-Musyṭasyriqīn wa al-Mulḥidīn*. Madinah: Madinah University.
- Bariqi, S. (2018). “Pengaruh Theodore Nöldeke dalam Sejarah Studi Sejarah Al-Qur’an di Indonesia”. *Jurnal Ṣuḥuf*, Vol. 11, No. 2.
- Edward W. Said, *Orientalism*, (New York: Vintage Book. 1979), cet. Ke-1
- Fahmi Zarkasyi, Tradisi Orientalisme dan Framework Studi Al-Qur’an, dalam *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 7, No. 1 Tahun 2011
- Faṭoni, A. (2008). “Keterkaitan Ragam Qiraat dengan Rasm Uṣmani serta Implikasinya terhadap Penerbitan Muṣhaf dan Penafsiran Al-Qur’an,” Disertasi, UIN Syarif Hidayatullah.

- Faṭoni, A. dalam wawancara di IIQ Jakarta, Tanggal 01 Desember 2014
- Goldziher, I. (Terj). (1995). *Madāhib at-Tafsīr al-Islāmi*. Kairo: Maṭba'ah as-Sunnah
- Ignác Goldziher (Terj), *Madāhib at-Tafsīr al-Islāmi*, (Kairo: Maṭba'ah as-Sunnah, 1955)
- Jabal, M.H. (2002). *ar-Radd 'ala Goldziher fi Maṭā'inih 'ala al-Qirā'āt al-Qur'āniyah*. Kairo: al-Azhār University, cet. Ke-2,
- Jamal ad-Din Muhammad Syaraf (ed), *Mushaf Dar as-Shahabah fi al-Qir'aat al-'Asyrah al-Mutawatirah min Qira'at as-Syathibiyah wa ad-Durrah*, (Thantha: Dar as-Shahabah, 2004)
- Morteza Karimi-Nia, the Historiography of the Qur'an in the Muslim World: the Influence of Theodore Nöldeke, dalam *Jurnal of Quranic Studies*, Vol. 15, No. 1 Tahun 2013.
- Muhammad 'Abd al-Azhim az-Zarqani, *Manahil al-Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1995)
- Muhammad bin Ahmad bin Usmān ad-Ḍahabi, *Ṭabaqāt al-Qurrā'*, (Riyād: King Faiṣal Center for Reseach and Islamic Studies, 1997)
- Muhammad bin Isma'il al-Bukhāri, *Ṣahīh al-Bukhāri*, (Beirut: Dār at-Ṭauq an-Najāh, 2001)
- Muhammad Ḥasan Ḥasan Jabal, *ar-Radd 'ala Goldziher fi Maṭā'inih 'ala al-Qirā'āt al-Qur'āniyah*, (Kairo: al-Azhār University, 2002), cet. Ke-2,
- Muhammad Muṣṭofa A'dami, *The History of The Quranic Text : from Revelation to Compilaton*, (Leicester: UK Islamic Academy, 2003)
- Muhammad Nabhan bin Husain al-Mishri, *al-Busyra fi Taysir al-Qira'at al-'Asyrah al-Kubra*, (quraat.net, 2013)
- Nia, Morteza Karimi. (2013). "The Historiography of the Qur'an in the Muslim World: the Influence of Theodore Nöldeke. *Jurnal of Quranic Studies*, Vol. 15, No. 1.
- Said, E.W. (1979). *Orientalism*. New York: Vintage Book. 1979), cet. Ke-1
- Sirajuddin Bariqi, Pengaruh Theodore Nöldeke dalam Sejarah Studi Sejarah Al-Qur'an di Indonesia, dalam *Jurnal Ṣuḥuf*, Vol. 11, No. 2 Tahun 2018
- Syihabuddin Mahmud bin 'Abdullah a-Alusi, *Ruh al-Ma'ani*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1995)
- Thomas Wright, *Early Christianity in Arabia: a Historical Essay*, (New Jersey: Theological Seminary Princeton, t.th)
- Wright, T. (t.th). *Early Christianity in Arabia: a Historical Essay*, . New Jersey: Theological Seminary Princeton.
- Zarkasyi, F. (2011). "Tradisi Orientalisme dan Framework Studi Al-Qur'an". *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 7, No. 1