

ISSN 1979-5394

TITIK-TEMU

JURNAL DIALOG PERADABAN

Volume 3, Nomor 1, Juli - Desember 2010

Diterbitkan oleh Nurcholish Madjid Society (NCMS)

Sekretariat: Nurcholish Madjid Society

Graha STR, Lt. 4, Jl. Ampera Raya No. 11, Kemang

Jakarta Selatan 12550

E-mail: titik.temu@yahoo.com

Pemimpin Redaksi

Kautsar Azhari Noer

Sekretaris Redaksi

Fachrurozi • Sunaryo

Redaktur Pelaksana

Muhamad Wahyuni Nafis • Abdul Hakim

Dewan Redaksi

Abdul Hakim • Budhy Munawar-Rachman •

Fachrurozi • Kautsar Azhari Noer • Moh. Monib •

Muhamad Wahyuni Nafis • Sunaryo •

Yudi Latif • Zainun Kamal

Pewajah Sampul

Taqi Kanara

Pewajah Isi

Moh. Syu'bi

Titik-Temu terbit setiap enam bulan. Redaksi menerima tulisan ilmiah dari kalangan manapun dan berhak menyunting, memperbaiki dan menyempurnakan naskah tulisan yang diterima. Naskah tulisan berkisar antara 15-25 halaman kuarto dengan ketikan spasi ganda dan dikirim via e-mail.

ISSN 1979-5394

TITIK-TEMU

JURNAL DIALOG PERADABAN

Volume 3, Nomor 1, Juli - Desember 2010

DAFTAR ISI

Pedoman Transliterasi	1
Daftar Surat al-Qur'an	3-4
Cuplikan dari Wirid Ibn 'Arabi	5-9
Memasrahkan Diri kepada Yang Ilahi	11-13
Pengantar	15-20

SAJIAN KHUSUS

Fazlur Rahman dan Usaha Penyingkapan Kembali Etika Al-Qur'an: Kesan dan Pengamatan Seorang Murid <i>Nurcholish Madjid</i>	23-35
Al-Qur'an dan al-Sunnah dalam Pandangan Fazlur Rahman <i>Muhamad Wahyuni Nafis</i>	37-48
Misteri al-Qur'an sebagai Kalam Tuhan: Teori Fazlur Rahman tentang Wahyu <i>Lukman Hakim</i>	49-66

ARTIKEL

Mempersoalkan Otentisitas al-Qur'an Bersama Theodor Nöldeke: Sebuah Catatan Sederhana <i>Kautsar Azhari Noer</i>	69-87
---	-------

DAFTAR ISI

Menafsirkan al-Qur'an dari Perspektif Perempuan: Hermeneutika Amina Wadud-Muhsin dalam <i>Qur'an and Woman</i> <i>Muhammad Fuad</i>	89-114
Trinitas: Memahami Ajaran Kristen tentang Allah <i>Stanley R. Rambitan</i>	115-138
Islam dan Tantangan Demokrasi di Indonesia: Politik Identitas dan Kekerasan atas Nama Agama <i>Sunaryo</i>	139-157

RESENSI BUKU

Menyemai Dakwah Humanis melalui Tasawuf <i>Ade Masturi</i>	161-164
Membebaskan Islam dari Patriarchisme <i>Fachrurozi</i>	165-169

MAKLUMAT

Susunan Pengurus Nurcholish Madjid Society	173-174
Ucapan Terima Kasih	175
Pembetulan	176-177
Berlangganan <i>Titik-Temu</i>	178

MEMPERSOALKAN OTENTISITAS AL-QUR'AN BERSAMA THEODOR NÖLDEKE

Sebuah Catatan Sederhana¹

Kautsar Azhari Noer

Mukadimah

Judul di atas kelihatan povokatif, yang tentu saja sangat tidak meyenangkan bagi orang-orang Muslim. Saya mohon para pembaca jangan dulu salah sangka pada tulisan dengan judul ini karena ia tidak mempersoalkan otentisitas al-Qur'an sebagai yang diwahyukan oleh Allah *swt* kepada Nabi Muhammad *saw*. Saya beriman pada al-Qur'an yang diturunkan oleh Allah kepada Nabi Muhammad. Saya beriman bahwa al-Qur'an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad adalah kalam Allah. Selama ini, sebagaimana orang-orang Muslim pada umumnya, saya percaya bahwa al-Qur'an yang diturunkan oleh Allah kepada Nabi Muhammad adalah wahyu yang bukan hanya dalam bentuk makna tetapi juga dalam bentuk susunan kata-kata. Bukan hanya makna yang terkandung dalam al-Qur'an datang dari Allah tetapi juga susunan kata-kata datang dari

¹Disampaikan pada Diskusi Bulanan JIL (Jaringan Islam Liberal) yang menampilkan acara Bedah Buku *Tārikh al-Qur'ān*, terjemahan Arab dari *Geschichte des Qorans*, karya Theodor Nöldeke dan tiga orang muridnya, dengan tema "Menyusun al-Qur'an Bersama Theodor Nöldeke," pada Kamis, 25 Februari 2010, di Teater Utan Kayu, Jakarta.

Allah. Jika betul demikian, pasti al-Qur'an yang otentik hanya satu versi asli dari Allah. Tidak mungkin ada dua atau lebih banyak versi al-Qur'an yang otentik, karena sumber kitab suci ini adalah satu, yaitu Allah, dan diterima oleh satu orang, Muhammad ibn 'Abd Allah ibn 'Abd al-Muththalib.

Setelah mempelajari sejarah pengumpulan dan kodifikasi al-Qur'an melalui beberapa karya, kepercayaan dan anggapan saya ini bertabrakan dengan fakta sejarah kemunculan al-Quran dalam berbagai versi yang berbeda. Ketidaksesuaian antara kepercayaan lama saya dan fakta sejarah itu — kemunculan al-Quran dalam berbagai versi yang berbeda — semakin besar ketika membaca *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*,² karya Taufik Adnan Amal, dosen UIN Alauddin Makassar, dan *Tārikh al-Qur'ān* (disingkat *TQ*),³ terjemahan Arab dari *Geschichte des Qorans* (disingkat *GQ*),⁴ karya monumental Theodor Nöldeke (1836-1930), seorang sarjana Jerman. *GQ* adalah salah satu karya terbaik yang dijadikan rujukan oleh para peneliti untuk menelusuri sejarah pengumpulan dan kodifikasi al-Qur'an. *GQ* banyak dirujuk oleh Taufik Adnan Amal dalam karyanya *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*.

GQ dalam bentuk awal, yang membahas asal-usul dan penyusunan al-Qur'an, yang terbit pada 1860, ditulis oleh Theodor Nöldeke. Edisi kedua *GQ* dikerjakan oleh seorang muridnya yang bernama Friedrich Schwally, dan terbit pada 1919, setelah ia (maksudnya Schwally) meninggal pada tahun yang sama. Setelah Schwally wafat, penulisan bagian ketiga, "sejarah teks al-Qur'an," dilanjutkan oleh dua orang murid Nöldeke, Gotthelf Bergsträsser dan Otto Pretzl, dan terbit dalam bentuk final pada 1938. Pengerjaan revisi *GQ* oleh tiga orang murid Nöldeke itu berjalan selama 40 tahun (1898-1938). *GQ* membicarakan tiga bagian utama tentang sejarah al-Qur'an: (1) asal-usul al-Qur'an, (2) pengumpulan al-Qur'an, dan (3) sejarah teks

²Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2005).

³Theodor Nöldeke, et.al., *Tārikh al-Qur'ān*, diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh Georges Tamer (Beirut: Konrad Adenauer-Stiftung, 2004).

⁴Theodor Nöldeke, et.al., *Geschichte des Qorans* (Leipzig: Dieterich'se Verlagsbuchhandlung, 1909-1938).

al-Qur'an. Karya ini memperlihatkan berbagai sudut pandang dan cara berbeda para ulama Muslim dari berbagai mazhab ketika menelusuri mana al-Qur'an yang otentik. Karya ini menunjukkan perdebatan-perdebatan sengit untuk memperebutkan dominasi pengaruh doktrin teologis yang tidak bisa lepas dari kepentingan politis.

Sejarah menyaksikan bahwa al-Qur'an, seperti diungkapkan oleh Nöldeke, memiliki banyak versi selain versi mushaf Usmani. Kenyataan historis menunjukkan adanya banyak mushaf atau kodeks pra-Usmani, baik yang primer maupun yang sekunder. Nöldeke mengatakan bahwa selama 20 tahun, sejak wafatnya Nabi Muhammad hingga penetapan mushaf Usmani, hanya empat mushaf yang tersebar dengan pengaruh yang besar di kalangan orang-orang Muslim. Mungkin ada mushaf-mushaf lain yang, karena tidak penting, tidak ditemukan dalam laporan-laporan. Empat mushaf itu dikenal dengan nama-nama para penyusunnya. Empat orang yang mushaf mereka berpengaruh besar itu adalah Ubay ibn Ka'ab, Abd Allah ibn Mas'ud, Abu Musa al-Asy'ari, dan Miqdad ibn Aswad (*TQ*, h. 259). *GQ* memperlihatkan perbedaan-perbedaan teks dan bacaan al-Qur'an dalam banyak versi. Perbedaan-perbedaan itu muncul bukan hanya antara mushaf Usmani dan mushaf-mushaf lain, antara semua mushaf, tetapi juga antara mushaf Usmani yang disimpan di Madinah, yang disebut "Induk" (*al-Imām*), dan salinan-salinannya yang dikirim ke Kufah, Basrah, dan Damaskus.

Tulisan ini mempersoalkan otentisitas al-Qur'an versi mushaf Usmani dengan menggunakan *GQ* Theodor Nöldeke sebagai pintu masuk ke dalam pembahasan yang kritis tentang masalah yang sensitif ini, dan tentu saja menggunakan sumber-sumber klasik dan sumber-sumber lain sebagai bahan ramuan yang kaya untuk pembahasan ini.

Kesalahan Gramatikal

GQ berusaha menunjukkan kesalahan-kesalahan teks al-Qur'an versi mushaf Usmani. Menurut *GQ*, orang-orang Muslim telah mengakui sejak lama bahwa teks al-Qur'an yang disusun oleh panitia

yang dibentuk oleh Usman belum sempurna secara mutlak; sejumlah riwayat menunjukkan kesalahan-kesalahan teks itu (TQ, h. 443). Salah satu riwayat menyebutkan bahwa Usman sendiri ketika memeriksa salinan yang telah diselesaikan oleh para penulis ia menemukan huruf-huruf yang keliru secara gramatikal dan berkata, “Jangan mengubahnya [huruf-huruf itu]. Orang Arab akan memahaminya secara gramatikal dengan bahasa [lisan] mereka...” Riwayat lain disampaikan dari A’isyah ketika ditunjukkan kepadanya kesalahan-kesalahan teks mushaf Usmani sebagai berikut: (1) *al-mūfūn ... wa al-shābirīn* (Q 2: 177) [kesalahan di sini adalah *al-shābirīn*], yang benar secara gramatikal adalah *al-mūfūn ... wa al-shābirūn*; (2) *lākin al-rāsikhūn ... wa al-muqīmīn ... wa al-mu’tūn* (Q 4: 162) [kesalahan di sini adalah *al-muqīmīn*], yang benar secara gramatikal adalah *lākin al-rāsikhūn ... wa al-muqīmūn ... wa al-mu’tūn*; (3) *inna alladzīna āmanū ... wa al-shābi’ūn* (Q 5: 69) [kesalahan di sini adalah *al-shābi’ūn*], yang benar secara gramatikal adalah *inna alladzīna āmanū ... wa al-shābi’in*; dan (4) *in hādẓāni la sāhirān* (Q 20: 63) [kesalahan di sini adalah *in hādẓāni*], yang benar secara gramatikal adalah *inna hādẓayni la sāhirān*. Tentang kesalahan ini, A’isyah berkata, “Ini adalah pekerjaan para penulis; mereka telah melakukan kesalahan dalam penulisan.” Kesalahan yang terjadi pada kasus ini adalah kesalahan gramatikal (TQ, h. 443-44).⁵

Kesalahan gramatikal pada ayat ketiga, yaitu *inna alladzīna āmanū wa alladzīna hādū wa al-shābi’ūn wa al-nashārā* (Q 5: 69), dapat dengan mudah dikoreksi dengan ayat yang struktur kalimatnya sama dan bunyinya sama, kecuali urutan *al-nashārā* lebih dahulu daripada *al-shābi’in* [jadi bukan *al-shābi’ūn* seperti pada ayat di atas], yaitu *inna alladzīna āmanū wa alladzīna hādū wa al-nashārā wa*

⁵Sebuah pembahasan yang mendalam dan kritis tentang perdebatan kesalahan gramatikal dalam al-Qur’an, khususnya 3 ayat yang terakhir (Q 4: 162; 5: 69; dan 20: 63), berdasarkan laporan Al-Suyuthi dalam karyanya *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* dapat dibaca dalam Ulil Abshar-Abdalla, “Adakah Kesalahan Gramatik dalam al-Qur’an?: Beberapa Observasi Berdasarkan Laporan Al-Sayuti,” dalam Ihsan Ali-Fauzi, Syafiq Hasyim, dan J.H. Lamardy, ed., *Demi Toleransi, Demi Pluralisme: Esai-esai untuk Merayakan 65 Tahun M. Dawam Rahardjo* (Jakarta: Penerbit Paramadina, 2007), h. 297-319.

al-shābi'in (Q 2: 62). Cara ini adalah koreksi ayat al-Qur'an [yang tidak sesuai dengan kaidah gramatikal] dengan ayat al-Qur'an [yang sesuai dengan kaidah gramatikal]. Seharusnya bacaan pada dua ayat ini sama: *al-shābi'in*. Bacaan terakhir inilah bacaan yang benar secara gramatikal, yang tentu saja tidak mengundang keraguan, kritik, dan perdebatan yang tidak pernah selesai.

Perlu diakui bahwa teks yang benar secara gramatikal pada kasus empat ayat di atas bukan tidak memiliki para pendukung. Pada teks pertama (Q 2: 177), bacaan yang benar secara gramatikal (*al-mūfūn ... wa al-shābirūn*) didukung oleh Hasan, Ya'qub, dan A'masy.⁶ Pada teks kedua (Q 4: 162), bacaan yang benar secara gramatikal (*lākin al-rāsikhūn ... wa al-muqīmūn ... wa al-mu'tūn*) didukung oleh Ibn Mas'ud, Ibn Jubayr, Amr ibn Ubayd, Malik ibn Dinar, Jahdari, dan Isa Tsaqafi,⁷ dan para ahli tata bahasa (*nahwiyyūn*) Kufah dan Basrah.⁸ Pada teks ketiga (Q 5: 69), bacaan yang benar secara gramatikal (*inna alladzīna āmanū ... wa al-shābi'in*) didukung oleh A'isyah, Ibn Jubayr, Jahdari, Ubay ibn Ka'ab, Ibn Mas'ud, dan Ibn Katsir.⁹ Pada teks keempat (Q 20: 63), bacaan yang benar secara gramatikal (*inna hādza yni la sāhirān*) didukung oleh A'isyah, Hasan, Nakha'i, Jahdari, A'masy, Ibn Jubayr, Ibn Ubayd, Abu Amr, Isa ibn Umar, dan Yunus.¹⁰ Bacaan-bacaan yang benar secara gramatikal ini diakui benar

⁶Abu Abd Allah Muhammad ibn Ahmad al-Anshari al-Qurthubi, *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, 10 jilid (Kairo: Dar al-Hadits, 1426/2005), 1: 631; Muhammad ibn Yusuf al-Syahir bi Abu Hayyan al-Andalusi, *Tafsir al-Bahr al-Muhith*, 9 jilid (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1422/2001), 2: 10.

⁷Abu al-Qasim Mahmud ibn 'Umar al-Zamakhshari, *Al-Kasyshaf 'an Haqā'iq al-Tanzil wa 'Uyūn al-Aqāwil fi Wujūh al-Ta'wil*, 4 jilid (Beirut: Dar al-Fikr, 1426-7/2006), 1: 582; Abu 'Ali al-Fadl ibn al-Hasan al-Thabrisi, *Majma' al-Bayān fi Tafsir al-Qur'an*, 10 jilid (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1418/1997), 3: 180; Fakhr al-Din Muhammad ibn 'Umar al-Razi, *Al-Tafsir al-Kabir aw Mafatih al-Ghayb*, 32 juz (Kairo: Al-Maktabah al-Tawfiqiyyah, t.th), 11: 90; Abu Hayyan, *Tafsir al-Bahr al-Muhith*, 3: 410.

⁸Ibn Jarir al-Thabari, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wil Āyi al-Qur'an*, 15 jilid, 30 juz (Beirut: Dar al-Fikr, 2005/1425-1426), 4/6:32/2792.

⁹Al-Razi, *Al-Tafsir al-Kabir*, 13: 44; Abu Hayyan, *Tafsir al-Bahr al-Muhith*, 3: 540.

¹⁰Al-Thabari, *Jāmi' al-Bayān*, 9/16: 199/5927; Abu al-Hasan 'Ali ibn

oleh para mufasir, dan tentu saja tidak menimbulkan masalah bagi tata bahasa Arab, tetapi bacaan-bacaan ini hilang tenggelam karena tidak ada orang atau sekelompok orang yang berani mendukungnya. Dominasi kekuasaan ortodoksi untuk memelihara kesucian al-Qur'an versi mushaf Usmani begitu kuat sehingga hampir mustahil dilawan oleh siapapun.

Doktrin bahwa al-Qur'an versi mushaf Usmani mustahil mengandung kesalahan telah menutup rapat-rapat dirinya terhadap kajian historis yang kritis. Doktrin ini telah membuat al-Qur'an versi mushaf Usmani kebal terhadap segala kritik, termasuk kritik yang didukung oleh data-data dan argumen-argumen yang kuat dari segi isi dan lafal. Seakan-akan al-Qur'an versi mushaf Usmani adalah murni unsur ilahi, tanpa dicampuri oleh unsur manusiawi. Al-Qur'an sebagai kalam Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad adalah murni unsur ilahi, sementara aktivitas penyusunan mushaf Usmani adalah unsur manusiawi. Kalam Allah mustahil keliru, tetapi mushaf yang menjadi media untuk mengkomunikasikannya kepada umat manusia tidak mustahil keliru.

Kritik terhadap kesalahan-kesalahan berbagai bacaan al-Qur'an versi mushaf Usmani selalu dijawab oleh para pendukung fanatiknya dengan pembenaran bahwa kesalahan-kesalahan itu mustahil terjadi. Pembenaran itu berusaha menutupi kesalahan-kesalahan agar kesalahan-kesalahan itu dianggap tidak ada, meskipun cara yang digunakan untuk pembenaran itu mengabaikan data-data sah, kaidah-kaidah gramatikal, dan logika. Kita perlu mengingat bahwa pembenaran tidak sama dengan kebenaran. Pembenaran

Muhammad al-Mawardi al-Bashri, *Al-Nukat wa al-'Uyūn: Tafsīral-Māwardī*, 6 jilid (Berut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah wa Mu'assasat al-Kutub al-Tsaqafiyah, tth.), 3: 410; Al-Thusi, *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān*, 10 jilid (Ttpt: Maktab Dar al-'Ilam al-Islami, 1409 H), 7: 182; Abu Muhammad al-Husain ibn Mas'ud al-Fara' al-Baghawi, *Ma'ālim al-Tanzīl fī al-Tafsīr wa al-Ta'wīl*, 5 jilid (Beirut: Dar al-Fikr, 1422/2002), 4: 12; Al-Zamakhshari, *Al-Kasysyāf*, 2: 543; Al-Thabrisi, *Majma' al-Bayān*, 7: 21; Al-Razi, *Al-Tafsīr al-Kabīr*, 22: 75; Al-Qurthubi, *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, 6: 196; Abu Hayyan, *Tafsīr al-Bahr al-Muhīth*, 6: 238; Muhammad ibn 'Ali ibn Muhammad al-Syawkani, *Fath al-Qadīr*, 5 jilid (Kairo: Dar al-Hadits, 1427/2007), 3: 468.

belum tentu sesuai dengan, atau mencapai, kebenaran, karena membenaran apa yang belum tentu benar belum tentu mencapai kebenaran. Adapun kebenaran itu sendiri adalah kebenaran yang pasti benar. Karena itu, yang perlu dicari adalah kebenaran, bukan membenaran.

Bacan-bacan yang Berbeda

GQ menampilkan daftar rinci perbedaan-perbedaan teks dan bacaan antara mushaf Usmani dan dua mushaf utama lain, mushaf Ibn Mas'ud dan mushaf Ubay. Catatan-catatan kaki untuk daftar itu menunjukkan sumber-sumber yang digunakan oleh *GQ*. Sumber-sumber utama yang dijadikan rujukan adalah *Jāmi' al-Bayān* Thabari, *al-Kasyshāf* Zamakhsyari, dan *Fadlā'il al-Qur'ān* Abu Ubayd (*TQ*, h. 498-536). Sebenarnya masih banyak karya lain, terutama karya-karya tafsir klasik seperti *al-Nukat wa al-'Uyūn* Mawardi, *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* Thabrisi, *Mafātīḥ al-Ghayb* Fakhr al-Din Razi, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* Qurthubi, dan *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azhīm* Ibn Katsir, tidak digunakan dalam *GQ*.

Beberapa contoh bacaan-bacaan yang berbeda akan ditampilkan di sini. Bacaan "*zukhruf*" (Q 17:93) dalam mushaf Usmani berbeda dengan bacaan "*dzahab*" (Q 17:93) dalam mushaf Ibn Mas'ud (*TQ*, h. 508); bentuk bacaan ini tidak tercantum dalam mushaf Ubay. Bacaan *al-dlāllīn* (Q 26:20) pada mushaf Usmani berbeda dengan bacaan "*al-jāhilīn*" (Q 26:20) dalam mushaf Ibn Mas'ud (*TQ*, h. 509); bentuk bacaan ini tidak tercantum dalam mushaf Ubayd. Bacaan "*al-jinn an*" (Q 34:14) dalam mushaf Usmani berbeda dengan bacaan "*al-ins ann al-jinn*" (Q 34:14) dalam mushaf Ibn Mas'ud (*TQ*, h. 511). Bacaan "*al-jinn*" (Q 34:14) dalam mushaf Usmani berbeda dengan bacaan "*al-ins*" (Q 34:14) dalam mushaf Ubayd (*TQ*, h. 531). Bacaan "*na'buduhum*" (Q 39:3) dalam mushaf Usmani berbeda dengan bacaan "*na'budukum*" (Q 39:3) dalam mushaf Ubayd (*TQ*, h. 531).

Sebenarnya masih ada perbedaan-perbedaan teks dan bacaan yang tidak tercantum dalam daftar yang disusun oleh Nöldeke dan murid-muridnya. Perbedaan bacaan pada surat al-Fatihah ayat 7,

misalnya, tidak ditemukan dalam *GQ*. Bacaan “*shirāth alladzīna an‘amta ‘alayhim*” (Q 1: 7) dalam mushaf Usmani berbeda dengan bacaan yang dilakukan oleh Umar ibn al-Kaththab, Ibn Mas‘ud, Abdullah ibn al-Zubair, dan Zaid ibn ‘Ali, yaitu “*shirāth man an‘amta ‘alayhim*” (Q 1: 7). Riwayat tentang bacaan “*shirāth man an‘amta ‘alayhim*” ini ditemukan dalam *Al-Nukat wa al-‘Uyūn* Mawardi,¹¹ *Al-Tibyān fi Tafsīr al-Qur‘ān* Thusi,¹² *Ma‘ālim al-Tanzīl fi al-Tafsīr wa al-Tāwīl* Baghawi,¹³ *Al-Kasysyāf* Zamakhsyari,¹⁴ *Majma‘ al-Bayān fi Tafsīr al-Qur‘ān* Thabrisi,¹⁵ *Al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur‘ān* Qurthubi,¹⁶ *Tafsīr al-Bahr al-Muhīth* Abu Hayyan,¹⁷ dan *Fath al-Qadīr* Syawkani.¹⁸ Bacaan “*wa lā al-dlāllin*” (Q 1:7) dalam mushaf Usmani berbeda dengan bacaan yang juga dilakukan oleh Umar ibn al-Kaththab, Ali ibn Abi Thalib, Ubay ibn Ka‘ab, yaitu “*wa ghyr al-dlāllin*” (Q 1:7). Riwayat tentang bacaan “*wa ghyr al-dlāllin*” ini ditemukan dalam *Al-Nukat wa al-‘Uyūn* Mawardi,¹⁹ *Ma‘ālim al-Tanzīl fi al-Tafsīr wa al-Tāwīl* Baghawi,²⁰ *Al-Kasysyāf* Zamakhsyari,²¹ *Majma‘ al-Bayān fi Tafsīr al-Qur‘ān* Thabrisi,²² *Al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur‘ān* Qurthubi,²³ *Tafsīr al-Bahr al-Muhīth* Abu Hayyan,²⁴ *Tafsīr al-Qur‘ān al-‘Azhīm* Ibn Katsir,²⁵ dan *Fath al-Qadīr* Syawkani.²⁶

¹¹Al-Mawardi, *Al-Nukat wa al-‘Uyūn*, 1: 60.

¹²Al-Thusi, *Al-Tibyān fi Tafsīr al-Qur‘ān*, 1: 43.

¹³Al-Baghawi, *Ma‘ālim al-Tanzīl*, 1: 18.

¹⁴Al-Zamakhsyari, *Al-Kasysyāf*, 1: 69.

¹⁵Al-Thabrisi, *Majma‘ al-Bayān*, 1: 38.

¹⁶Al-Qurthubi, *Al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur‘ān*, 1: 150.

¹⁷Abu Hayyan, *Tafsīr al-Bahr al-Muhīth*, 1: 147.

¹⁸Muhammad ibn ‘Ali ibn Muhammad al-Syawkani, *Fath al-Qadīr*, 5 jilid (Kairo: Dar al-Hadits, 1427/2007), 1: 48.

¹⁹Al-Mawardi, *Al-Nukat wa al-‘Uyūn*, 1: 61.

²⁰Al-Baghawi, *Ma‘ālim al-Tanzīl*, 1: 18.

²¹Al-Zamakhsyari, *Al-Kasysyāf*, 1: 73.

²²Al-Thabrisi, *Majma‘ al-Bayān*, 1: 38.

²³Al-Qurthubi, *Al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur‘ān*, 1: 152.

²⁴Abu Hayyan, *Tafsīr al-Bahr al-Muhīth*, 1: 150.

²⁵Ibn Katsir, *Tafsīr al-Qur‘ān al-‘Azhīm*, 8 jilid (Kairo: Dar al-Hadits, 1426/2005), 1: 94.

²⁶Al-Syawkani, *Fath al-Qadīr*, 1: 48.

Bacaan “*shirāth man an‘amta ‘alayhim*” dan “*wa ghyr al-dlāllin*” termasuk surah al-Fatihah, surat yang wajib untuk dibaca dalam salat lima kali dan, karena itu, menjadi surat yang paling populer di kalangan orang-orang Muslim. Bayangkan seorang imam salat Jumat pada suatu hari pada masa kini membaca bacaan “*shirāth man an‘amta ‘alayhim*” dan “*wa ghyr al-dlāllin*” yang tidak lazim ini ketika membaca surah al-Fatihah! Apa yang akan terjadi? Kemungkinan besar adalah terjadinya kegaduhan karena para jamaah akan memprotes sang imam karena melafalkan bacaan yang dianggap menyimpang. Mungkin juga sebagian para jamaah menuduh sang imam telah mengubah al-Qur’an, kalam Allah yang sangat mereka sucikan. Padahal pada masa para sahabat bacaan yang sekarang menyimpang itu mungkin dapat dibenarkan, termasuk ketika mereka salat, karena bacaan-bacaan yang berbeda pada masa itu adalah biasa dan, karena itu, tidak menimbulkan kegaduhan di antara mereka. Tapi pada masa kini, jangan coba-coba melakukan hal yang tidak lazim itu.

Menimbang GQ

Penolakan dari beberapa orang sahabat Nabi, seperti Ibn Mas‘ud dan Abu Musa al-Asy‘ari, untuk mempertahankan mushaf-mushaf mereka yang berbeda itu dipatahkan oleh kebijakan Khalifah Usman untuk menerapkan unifikasi dan standadisasi teks al-Qur’an dengan mushaf Usmani sebagai acuan tunggalnya. Dukungan kekuasaan politis Usman, Bani Umayyah (klan Usman sendiri) dan Bani Abbas memuluskan jalan untuk keberhasilan mushaf Usmani memapankan dirinya sebagai *textus receptus*, teks yang diterima, teks yang disepakati.

GQ menunjukkan pula bahwa kekuasaan politis untuk memantapkan unifikasi teks dan bacaan al-Qur’an mushaf Usmani dengan berpegang pada “Bacaan Tujuh” yang dipelopori oleh Ibn Mujahid tidak mentolerir penyimpangan apapun dari bacaan resmi itu. Ibn Miqsam (w. 944) dan Ibn Syanabudh (w. 939) adalah dua orang *qāri’* (pembaca) dan ahli bahasa al-Qur’an yang telah menjadi

korban kekuasaan politis itu atas nama pemeliharaan otentisitas al-Qur'an. Ibn Miqsam dalam suatu persidangan diancam untuk melepaskan pandangannya bahwa seorang Muslim berhak memilih bacaan (*TQ*, h. 560-561). Ibn Syanabudz dipenjarakan karena menolak mengikuti permintaan untuk mengikuti bacaan resmi (*TQ*, h. 549-550). Penyimpangan dari bacaan resmi dianggap sebagai dosa yang pelakunya harus dihukum. Kekuasaan politis ortodoksi Islam itu telah membungkam kebebasan untuk berbebeda paham, kepercayaan, atau mazhab, atau aliran keagamaan.

GQ adalah sebuah kajian yang cukup simpatik dan proporsional tentang sejarah al-Qur'an. Sikap simpati *GQ* terlihat, misalnya, ketika Nöldeke memberikan pengakuan bahwa Muhammad *saw* adalah seorang nabi. Ia mengatakan,

Kita harus mengakui bahwa Muhammad pada hakikatnya adalah seorang nabi, bila kita menyelidiki kepribadiannya dengan bebas dan hati-hati dan bila kita memahami kenabian dengan pemahaman yang benar. Orang mungkin melontarkan perkiraan dengan tuduhan bahwa yang terpenting dari ajaran Muhammad diambil dari orang-orang Yahudi dan orang-orang Kristen dan bukan berasal dari akalnyanya. Benar bahwa yang paling utama dalam Islam timbul dengan cara ini, tetapi jalan untuk memperoleh ajaran-ajaran ini, dan menganggapnya sebagai wahyu yang diturunkan oleh Allah kepada Muhammad, untuk memberikan kabar gembira kepada manusia, menjadikan dengan jalan ini seorang nabi yang sebenarnya (*TQ*, h. 4).

Ketika bertambah akurasi kajian kita tentang kitab-kitab terbaik biografi Muhammad dan tentang sumber yang benar untuk mengetahui ruh Muhammad, sungguh itu adalah al-Qur'an, memperkuat kepercayaan kita bahwa Muhammad beriman dalam jiwanya pada hakikat apa yang diserukan kepadanya untuk mengganti penyembahan orang-orang Arab yang tidak benar terhadap berhala-berhala dengan agama yang lebih tinggi, yang memberikan kebahagiaan kepada orang-orang mukmin (*TQ*, h. 4).

Nöldeke juga menolak secara keras teori bahwa Muhammad menderita epilepsi. Ia menegaskan wahyu kenabian Muhammad. Meskipun demikian, sarjana Jerman ini masih beranggapan bahwa Muhammad mengalami gangguan emosi tidak terkendali, yang membuatnya yakin bahwa ia berada di bawah pengaruh ilahi (TQ, h. 23-27).

Karya ini kaya dengan informasi dengan menggunakan sumber-sumber utama klasik Islam seperti *Jāmi‘ al-Bayān* Thabari, *al-Kasysyāf* Zamakhsyari, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* Suyuthi, dan *Fihrist* Ibn Nadim. Kelebihan utama karya ini adalah keluasan dan kedalaman pembahasannya tentang sejarah al-Qur’an. Menurut penilaian Taufik Adnan Amal, hingga saat ini belum ada karya kesarjanaan Barat lain yang mampu menandingi keluasan dan kedalaman pembahasan karya ini tentang sejarah al-Qur’an.²⁷

Ada bagian-bagian GQ yang mungkin tidak menyenangkan bagi orang-orang Muslim. Salah satu bagian yang tidak menyenangkan itu adalah pandangan Nöldeke bahwa sumber utama al-Qur’an adalah tulisan-tulisan Yahudi. Ia menilai bahwa banyak dari ajaran dan kewajiban yang terkandung dalam al-Qur’an adalah esensi orisinal Yahudi. Ia mengatakan,

Sumber utama wahyu yang diturunkan kepada Nabi [Muhammad] secara harfiah, menurut keyakinan sederhana orang-orang Muslim, menurut kepercayaan abad-abad pertengahan, dan menurut sebagian orang-orang masa kini, tanpa diragukan adalah apa yang dikandung oleh tulisan-tulisan Yahudi. Sebagian besar ajaran Muhammad tersembunyi dalam surah-surah tertua sesuai dengan apa yang secara pasti menunjukkan sumbernya. Karena itu, tidak perlu analisis untuk menyingkap bahwa sebagian besar kisah para nabi dalam al-Qur’an, bahkan lebih dari itu, banyak dari ajaran dan kewajiban [yang terkandung dalam al-Qur’an], adalah esensi orisinal Yahudi. Selain itu, adapun pengaruh Injil terhadap al-Qur’an juga banyak. Kita akan diberitahu oleh penyelidikan yang cermat tentang apa yang Yahudi dan yang

²⁷Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur’an*, h. 447.

Kristen dalam al-Qur'an sampai puas bahwa ajaran-ajaran dasar yang bersama-sama dimiliki oleh Islam dan Kristen adalah esensi celupan Yahudi (TQ, h. 7).

Nöldeke memberikan sebuah contoh yang dikenal oleh semua orang Muslim untuk membuktikan pandangannya itu. Contoh itu adalah Syahadat yang sangat terkenal dalam Islam, yaitu "Tiada tuhan selain Allah" (*Lā ilāha illā'LLāh*). Syahadat ini, kata Nöldeke, diambil dari ungkapan Yahudi, "Sebab siapa Allah selain dari Tuhan?"²⁸ "For who is God besides the Lord?"²⁹ "*Li-annahu man huwa ilāh ghayr al-rabb*"³⁰ sebagaimana tercatum dalam Samuel Kedua 22: 32 dan Mazmur 18: 32 (TQ, h. 7-8).³¹

Orang-orang Muslim pada umumnya menolak anggapan bahwa Islam melalui al-Qur'an meminjam, atau dipengaruhi oleh, ajaran-ajaran Yahudi dan Kristen sebagaimana yang terdapat dalam Bibel. Mengatakan bahwa al-Qur'an meminjam ajaran-ajaran Bibel adalah penghujatan terhadap al-Qur'an dan sekaligus juga terhadap Tuhan karena al-Qur'an adalah kalam Allah yang diturunkan kepada kalbu Muhammad. Penolakan orang-orang Muslim terhadap anggapan ini secara tidak langsung mengandung arti bahwa al-Qur'an bukan karya Muhammad yang mungkin meminjam ajaran-ajaran Yahudi dan Kristen dan ajaran-ajaran lain sebelum Islam. Kesamaan-kesamaan dan kemiripan-kemiripan antara Yudaisme, Kristen dan Islam, atau antara Bibel dan al-Quran, dalam pandangan orang-orang Muslim tidak boleh diartikan bahwa Islam meminjam atau mengambil ajaran-ajaran Yahudi dan Kristen. Kenyataan ini harus diartikan bahwa Islam adalah kelanjutan dari dan sekaligus koreksi terhadap dua agama yang lebih tua itu. Dapat pula dikatakan bahwa al-Qur'an membenarkan kitab

²⁸"Perjanjian Lama," *Alkitab* (Jakarta: Lembaga Alkitab Indonesia, 200), h. 378, 612.

²⁹*The Story of God: The Holy Bible*, New International Version (Colorado Springs, CO: International Bible Society, 1984), h. 228, 383.

³⁰"Al-'Ahd al-Qadīm," *Al-Kitāb al-Muqaddasah* (Ttpt: Arabic Bible, 1996), h. 522, 844.

³¹Mazmur Kedua 18: 31 dalam *The Story of God*, h. 383, dan dalam "Al-'Ahd al-Qadīm," *Al-Kitāb al-Muqaddasah*, h. 844.

terdahulu. Pandangan ini sejalan dengan firman Allah, “Dan Kami telah menurunkan Kitab (al-Qur'an) kepada engkau [Muhammad] dengan kebenaran, yang membenarkan kitab-kitab yang diturunkan sebelumnya dan menjaganya” (Q 5: 48).

Munculnya Suara-suara Kritis

Apa yang dimaksud dengan al-Qur'an sebagai kitab suci bukanlah istilah yang berdiri sendiri. Al-Qur'an tidak mungkin menjadi kitab suci tanpa hubungannya dengan manusia. Di sini kita akan melihat unsur keterlibatan manusia dalam hubungannya dengan al-Qur'an yang ia terima sebagai kitab suci. Wilfred Cantwell Smith (1917-2000), salah seorang pakar terbaik perbandingan agama, adalah benar ketika mengatakan — dalam karyanya *What Is Scripture?: A Comparative Approach*,³² yang telah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dengan judul *Kitab Suci Agama-agama*³³ — bahwa yang fundamental bagi pemahaman baru tentang kitab suci adalah pengakuan bahwa tidak ada sebuah teks yang merupakan kitab suci pada dirinya sendiri. Umat, suatu komunitas, menjadikan sebuah teks menjadi kitab suci, atau mempertahankannya sebagai kitab suci dengan memperlakukannya melalui cara tertentu.³⁴ Karena itu, Smith mengusulkan, “*kitab suci adalah aktivitas manusia*.”³⁵ “Kitab suci bukan teks.”³⁶ Bagi Smith, apa yang disebut kitab suci ditentukan oleh proses keterlibatan manusia dalam hubungannya dengan kitab suci itu. Keterlibatan manusia di sini berarti keterlibatannya dalam

³²Wilfred Cantwell Smith, *What Is Scripture?: A Comparative Approach* (London: SCM Press Ltd., 1993).

³³Wilfred Cantwell Smith, *Kitab Suci Agama-Agama*, diterjemahkan oleh Dede Iswadi (Jakarta: Teraju, 2005).

³⁴Smith, *What Is Scripture?*, h. 18; Smith, *Kitab Suci Agama-Agama*, h. 21-22.

³⁵Smith, *What Is Scripture?*, h. 18; Smith, *Kitab Suci Agama-Agama*, h. 22.

³⁶Smith, *What Is Scripture?*, h. 223; Smith, *Kitab Suci Agama-Agama*, h. 387.

memperlakukan, menyikapi, memahami, dan menafsirkan kitab suci. Tanpa keterlibatan manusia kitab suci tidak ada artinya dan bahkan tidak bisa menjadi kitab suci.

Kualitas teks menjadi kitab suci bukanlah sifat inheren pada dirinya; ia menuntut keterlibatan manusia untuk menjadikan dirinya sebagai kitab suci. Tidak cukup dikatakan bahwa kitab suci bersifat bilateral, yang menyebut sebuah hubungan antara dua pihak: sebuah *keterlibatan* yang menyiratkan sebuah hubungan antara manusia dan teks. Dari apa yang telah ditelitinya, Smith membuat perbaikan untuk berlaku adil terhadap keseluruhan apa yang diselidikinya: kitab suci “paling baik dikarakterisasikan sebagai yang lebih bersifat trilateral, yakni merujuk kepada sebuah hubungan — sebuah *perjanjian* — antara manusia, yang transenden, dan teks.”³⁷

Keterlibatan kaum Muslimin dalam hubungan mereka dengan al-Qur'an yang mereka yakini sebagai kitab suci selama empat belas abad lebih adalah faktor utama yang tidak bisa diabaikan dalam kajian tentang sejarah al-Qur'an. Keterlibatan itu adalah proses sejarah manusia yang telah melahirkan keragaman sikap dan cara pandang yang berbeda terhadap al-Qur'an. Karena itu, keragaman sikap dan cara pandang itu hendaknya tidak ditutup-tutupi untuk membungkam suara-suara kritis sejauh suara-suara itu menerima al-Qur'an sebagai kitab suci. Pembungkaman terhadap suara-suara kritis itu adalah kerugian besar bagi pengembangan intelektual dan spiritual bila suara-suara itu adalah ekspresi kecintaan para pendukungnya pada al-Qur'an dan Islam.

Munculnya suara-suara kritis yang berbeda sebenarnya tidak perlu dikhawatirkan oleh para pencinta al-Qur'an bila mereka melihat kembali tradisi klasik penafsiran al-Qur'an seperti yang dicontohkan oleh Thabari, Mawardi, dan Zamakhsyari, dan lain, yang melakukan pilihan di antara berbagai ragam teks dan bacaan al-Qur'an yang ada. Pembahasan tentang keragaman teks dan bacaan al-Qur'an adalah gejala yang menonjol dan lazim dalam kitab-kitab tafsir awal al-Qur'an. Barang siapa terbiasa menghadapi keragaman teks seperti

³⁷Smith, *What Is Scripture?*, h. 239; Smith, *Kitab Suci Agama-Agama*, h. 406.

itu tentu tidak akan terganggu oleh suara-suara kritis yang tidak akan pernah padam, apalagi pada masa kini ketika “banjir informasi” mustahil disumbat dan dibendung berkat kecanggihan teknologi informasi.

Saya menegaskan kembali bahwa tulisan sederhana ini sama sekali tidak mempersoalkan otentisitas al-Qur'an sebagai yang diwahyukan oleh Allah kepada Nabi Muhammad. Tetapi tulisan ini mempersoalkan otentisitas al-Qur'an yang sampai ke tangan kita sekarang ini, yang dikenal sebagai al-Qur'an versi mushaf Usmani. Dalam membicarakan masalah ini, beberapa pertanyaan yang menggelitik perlu diajukan. Apakah al-Qur'an versi mushaf Usmani dapat dianggap sebagai al-Qur'an yang otentik, dalam arti sama sepenuhnya dengan al-Qur'an yang diturunkan oleh Allah kepada Nabi Muhammad, tanpa perubahan sedikit pun? Bila jawabannya adalah “tidak,” atau “tidak sepenuhnya,” maka timbul pertanyaan lain: Apakah al-Qur'an versi mushaf Usmani ini masih bisa dipertahan sebagai petunjuk dan pedoman hidup bagi orang-orang Muslim? Apakah al-Qur'an versi mushaf Usmani perlu direvisi atau diganti dengan al-Qur'an edisi kritis yang lebih akurat dan lebih dekat — atau jika bisa sama — dengan al-Qur'an yang diturunkan oleh Allah kepada Nabi Muhammad? Bila tidak ada yang mampu melakukan penyusunan al-Quran edisi kritis, apakah al-Qur'an versi mushaf Usmani harus tetap dipakai oleh orang-orang Muslim sebagai petunjuk dan pedoman hidup?

Melihat perbedaan-perbedaan teks dan bacaan dalam al-Qur'an versi mushaf Usmani sendiri, dan apalagi antara al-Qur'an versi mushaf Usmani dan al-Qur'an versi-versi banyak mushaf lain, bila dilihat dari keyakinan bahwa al-Qur'an diturunkan oleh Tuhan kepada Muhammad dalam bentuk makna dan lafal, maka kesimpulan yang tidak bisa dihindari adalah bahwa al-Qur'an versi mushaf Usmani tidak persis sama, atau diragukan persis sama, dengan al-Qur'an yang diturunkan oleh Allah kepada Nabi Muhammad karena al-Qur'an yang otentik hanya satu versi asli dari Allah tanpa perbedaan teks dan bacaan. Jika kesimpulan ini harus ditolak, maka kesimpulan lain yang tepat harus dimunculkan, yaitu: al-Qur'an yang diturunkan oleh Allah kepada Nabi Muhammad adalah dalam bentuk makna, bukan dalam

bentuk susunan kata-kata; hanya makna yang terkandung dalam al-Qur'an datang dari Allah, sedangkan susunan kata-kata datang dari Nabi Muhammad sejauh susunan kata-kata itu memelihara substansi makna. Kesimpulan terakhir ini berbenturan dengan keyakinan orang-orang Muslim pada umumnya bahwa al-Qur'an yang diturunkan oleh Allah kepada Nabi Muhammad adalah wahyu yang bukan hanya dalam bentuk makna tetapi juga dalam bentuk susunan kata-kata. Kesimpulan ini akan dilawan keras oleh orang-orang Muslim pada umumnya karena ia berbenturan dengan akidah mereka bahwa al-Qur'an yang ada sekarang ini adalah al-Qur'an yang asli karena dipelihara selama-lamanya oleh Allah.

Gagasan untuk menyusun al-Qur'an edisi kritis memang mempunyai cukup alasan. Namun gagasan ini sangat sulit untuk diwujudkan karena ia berhadapan dengan beberapa rintangan. Rintangan terbesar gagasan ini adalah fanatisme kaum Muslimin pada sakralisasi al-Qur'an versi mushaf Usmani, atau lebih tepat sakralisasi mushaf Usmani. Setiap upaya untuk mengusik sakralisasi mushaf Usmani ini akan memancing kemarahan dan perlawanan keras dari kaum Muslimin. Rintangan lain adalah kesulitan menemukan dan mengemukakan mushaf-mushaf otentik al-Qur'an yang benar-benar ditulis pada masa Nabi dan masa para sahabat karena mushaf-mushaf itu telah hilang atau dimusnahkan. Ketiadaan atau kelangkaan mushaf-mushaf itu tidak bisa diatasi bila benar-benar telah hilang atau dimusnahkan. Rintangan lain adalah minimnya berbagai keahlian yang mendukung untuk mewujudkan gagasan ini di kalangan para pendukungnya, termasuk keahlian filologis, linguistik, dan sejarah.

Sejauh mana perlunya al-Qur'an edisi kritis? Apakah jika al-Qur'an edisi kritis tidak ada, kitab suci ini tidak perlu dijadikan petunjuk dan pedoman hidup? Bila al-Qur'an edisi kritis tidak ada, dan mungkin selama-lamanya tidak akan ada, al-Qur'an versi mushaf Usmani justru posisinya sebagai kitab suci semakin kuat karena tidak ada tandingannya. Al-Qur'an versi mushaf Usmani ini tetap yang terbaik, atau satu-satunya kitab suci, bagi orang-orang Muslim selama tidak ada al-Qur'an versi mushaf lain yang melebihinya. Keadaan ini mungkin berlangsung selama-lamanya. Kajian historis dan komparatif tentang kitab suci-kitab suci yang dilakukan oleh Smith

telah membuatnya mengakui keunggulan al-Qur'an sebagai kitab suci dalam perbandingannya dengan kitab suci-kitab suci lain dilihat dari aspek lisan dan aspek tulisan yang menunjukkan arti kata "kitab suci." Smith mengatakan, "Tidak diragukan lagi bahwa al-Qur'an adalah kitab suci *par excellence*; namun, ia juga mempresentasikan (seperti kitab suci lain, tetapi al-Qur'an sedikit mencolok dalam gaya ganda ini) wahyu ilahi sebagai sesuatu yang dikatakan dan didengar. Al-Qur'an dianggap sebagai wahyu ilahi, dan secara efektif memasuki kehidupan laki-laki dan perempuan, terutama sebagai diungkapkan secara lisan."³⁸

Khatimah

Membuat al-Qur'an berfungsi sebagai petunjuk dan pedoman hidup adalah tugas yang lebih penting bagi orang-orang Muslim daripada menjadikannya hanya sebagai objek penelitian, atau hanya sekedar dibaca tanpa memberikan pengaruh yang lebih baik. Dapat pula dikatakan bahwa menjadikan al-Qur'an sebagai akhlak atau karakter bagi pembacanya adalah tujuan diturunkannya kitab suci ini. Ibn 'Arabi (1165-1240), salah seorang Sufi terbesar, menegaskan bahwa kesempurnaan (*kamāl*) manusia dicapai dengan berakhlak dengan akhlak Allah, dan akhlak Allah itu identik dengan al-Qur'an. Ketika Siti 'Aisyah ditanya tentang akhlak Nabi Muhammad, ia menjawab, "Akhlaknya adalah al-Qur'an." Al-Qur'an dalam arti ini adalah akhlak Allah, nama-nama Allah atau sifat-sifat-Nya. Sufi terkemuka dari Andalusia ini mengatakan bahwa berakhlak dengan akhlak Allah adalah berakhlak dengan al-Qur'an, dan berakhlak dengan al-Qur'an adalah tasawuf. Dengan berakhlak dengan al-Qur'an, Muhammad sebagai Rasul Allah bertujuan menebarkan kedamaian dan rahmat bagi semesta alam.

Menutup catatan singkat ini, mari kita simak apa yang dikatakan Smith terkait dengan sikap tak terpuji manusia dalam hubungannya

³⁸Smith, *What Is Scripture?*, h. 8; Smith, *Kitab Suci Agama-Agama*, h. 9-10.

dengan kitab suci. Smith mengingatkan kita bahwa kitab suci dalam sejarahnya yang panjang digunakan bukan hanya untuk tujuan-tujuan positif bagi kemaslahatan, tetapi juga untuk kerusakan meskipun tanpa disadari oleh orang yang melakukannya. Ia menunjukkan beberapa contoh. Kitab suci dipakai untuk membenarkan secara moral perbudakan di antara orang-orang yang memperjuangkan penghilangan institusi ini dan sebagai alat untuk menyucikan banyak kelompok *status quo* penindas melawan gerakan-gerakan untuk keadilan. Ada tingkat yang menakutkan ketika kitab suci dipakai dalam perang demi kesalehan sendiri atau kekerasan. Kitab suci juga dipakai untuk merendahkan derajat perempuan. Kekuatan besar kitab suci dalam mengikat masyarakat telah membuat tajam — dan sering tanpa belas kasihan — perbedaan di antara masyarakat. Khususnya dalam kasus tiga serangkai kitab suci di Barat (Yahudi, Kristen, dan Islam), penghinaan berdasarkan kitab suci terhadap orang lain telah terus dan terus menerus membawa malapetaka.³⁹

Penggunaan kitab suci untuk memperjuangkan kepentingan yang menimbulkan kerusakan, melestarikan perbudakan, membungkam gerakan untuk keadilan, mengobarkan api perang, membenarkan kekerasan, merendahkan derajat perempuan, menghina kelompok-kelompok lain, dan mencaci-maki agama-agama dan mazhab-mazhab lain, sangat berbahaya bagi hubungan intra-agama dan antaragama. Penggunaan kitab suci seperti itu adalah kekeliruan besar yang tidak disadari oleh para penggunanya. Penggunaan kitab suci yang benar adalah untuk tujuan-tujuan positif bagi kemanusiaan sebagaimana dicontohkan oleh para nabi dan para wali.

Kembali pada persoalan otentisitas al-Qur'an, maka bagi orang-orang Muslim kitab suci versi mushaf Usmani sampai sekarang tetap sumber terbaik ajaran Islam selama belum ada al-Qur'an edisi kritis yang menggantikannya — dan al-Qur'an edisi kritis mungkin tidak akan ada untuk selama-lamanya. Bila benar bahwa al-Qur'an adalah kalam Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad bukan hanya dari segi makna tetapi juga dari segi lafal, mengapa muncul banyak

³⁹Smith, *What Is Scripture?*, h. 213-214; Smith, *Kitab Suci Agama-Agama*, h. 375.

mushaf al-Qur'an yang dulu dipakai tanpa menimbulkan kegaduhan di kalangan umat Muhammad hingga masa keberhasilan unifikasi dan standadisasi teks al-Qur'an dengan mushaf Usmani sebagai acuan tunggalnya? Bila benar bahwa al-Qur'an adalah kalam Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad hanya dari segi makna, bukan dari segi lafal, apa perlunya al-Qur'an edisi kritis karena yang penting adalah makna esensial yang dikandungnya sebagai petunjuk bagi kehidupan umat manusia? Menggali pesan-pesan al-Qur'an agar dapat memberikan sumbangan bagi kemanusiaan adalah jauh lebih bermanfaat daripada menguras tenaga untuk menyusun al-Qur'an edisi kritis yang hampir mustahil. Bagaimanapun, al-Qur'an versi mushaf Usmani adalah kitab suci orang-orang Muslim dan, karena itu, lebih berwibawa daripada sumber-sumber lain Islam.

Wa'llāh a'lam bi al-shawāb. ❖

Kautsar Azhari Noer adalah dosen Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta.