

Problematika Seputar Kodifikasi Al-Qur'an (Sebuah Kajian Kesejarahan Perspektif Kesarjanaan Muslim dan Analisis Kritis Kesarjanaan Barat)

Munawir

Institut Agama Islam Negeri Purwokerto
Jl. Jend. A. Yani No. 40-A Purwokerto 53126
Email: munawir.0510@gmail.com

Abstrak

Secara historis, perjalanan pembukuan Al-Qur'an memang tidak sekompleks pembukuan hadis. Namun bukan berarti bahwa proses kodifikasi Al-Qur'an tidak menarik untuk dikaji. Dalam hal ini, ada beberapa pertanyaan yang tetap relevan untuk diajukan; apakah Al-Qur'an yang ada sampai saat ini masih asli? Bagaimanakah susunan Al-Qur'an yang sebenarnya? Apakah ada standar baku susunan Al-Qur'an yang disepakati umat Islam di seluruh dunia? Pertanyaan-pertanyaan seputar kodifikasi Al-Qur'an seperti ini seringkali muncul, karena dalam perjalanannya Al-Qur'an -dalam kapasitasnya sebagai sebuah kitab (lembaran kertas) terjilid yang di dalamnya terdapat *dictum* berbahasa Arab yang oleh umat Islam dianggap sebagai wahyu Allah- proses kodifikasinya tidak lagi normatif, melainkan sangat historis, karena terkait dengan berbagai macam *discourse/wacana* (sosial, politik, dan lain-lain) yang melingkupinya. Dalam konteks ini, kajian historis dan analitis seputar kesejarahan kodifikasi Al-Qur'an perlu dihadirkan, dan makalah ini ditulis dalam rangka memenuhi kebutuhan tersebut. Melalui kajian historis berdasarkan tuturan kesarjanaan muslim tentang sejarah kodifikasi Al-Qur'an dari masa Nabi SAW sampai standardisasinya dalam bentuk bacaan dan tulisan, yang kemudian dilengkapi dengan analisis kritis berdasarkan tuturan kesarjanaan Barat, ditemukan bahwa standardisasi (khususnya) bentuk "tulisan" Al-Qur'an dalam *rasm Usmānī* merupakan produk budaya, dan karenanya ia terbuka dan memungkinkan untuk ditashih, dikritik, atau bahkan direvisi dengan temuan-temuan data yang lebih valid. Hal ini bukan berarti desakralisasi terhadap Al-Qur'an, melainkan sebagai konsekuensi logis keberadaan *rasm Usmānī* sebagai sesuatu yang merupakan bentukan manusia.

Kata Kunci: Sejarah, Kodifikasi, dan Al-Qur'an

Abstract

Historically, the bookkeeping of the Koran is not as complicated as the books of Hadith. But that does not mean that the codification process of the Qur'an is not interesting to learn. In this case, there are a number of questions that remain relevant to convey; Is the Qur'an still true today? What is the true structure of the Qur'an? Are there standard standards for Koran arrangements agreed upon by Muslims throughout the world? These questions about the codification of the Qur'an often arise, because in the course of the Qur'an, in its capacity as a book (a piece of paper) is bound where there are dictums in Arabic that Muslims consider to be revelations from God - the codification process is no longer normative, but very historical, because related to various types of discourses (social, political, etc.) that surround it. In this context, historical and analytic studies of the historical codification of the Qur'an need to be presented, and this paper was written to meet those needs. Through the study of history based on Muslim scholarship about the history of the Qur'anic codification from the time of the Prophet Saw. to standardization in the form of reading and writing, which was then supplemented with

critical analysis based on Western scholarship, it found that standardization "writing" the Qur'an in rasm Usmānī cultural products, and therefore open and allow for tashih, criticism, or even revision with more valid data findings. This does not mean the desecration of the Qur'an, but as a logical consequence of the existence of rasm Usmānī as something which is a human form.

Keywords: History, Codification, and Qur'an

A. PENDAHULUAN

Secara historis perjalanan pembukuan Al-Qur'an memang tidak sekompleks pembukuan hadis.¹ Namun bukan berarti bahwa proses kodifikasi Al-Qur'an tidak menarik untuk dikaji. Dalam hal ini ada beberapa pertanyaan yang tetap relevan untuk diajukan; apakah Al-Qur'an yang ada sampai saat ini masih asli? Bagaimanakah susunan Al-Qur'an yang sebenarnya? Apakah ada standar baku susunan Al-Qur'an yang disepakati umat Islam di seluruh dunia? Dan lain-lain. Pertanyaan-pertanyaan seputar kodifikasi Al-Qur'an seperti ini wajar, karena dalam perjalanannya, Al-Qur'an -dalam pengertian kapasitasnya sebagai sebuah kitab atau lembaran kertas terjilid dan tertulis di dalamnya *dictum* berbahasa Arab yang oleh umat Islam dianggap sebagai wahyu Allah - proses kodifikasinya tidak lagi normatif, melainkan sangat historis, karena terkait dengan berbagai macam *discourse/wacana* (sosial, politik, dan lain-lain) yang melingkupinya, sehingga selalu layak untuk

¹ Kodifikasi al-Qur'an dikatakan tidak sekompleks hadis karena pada kasus al-Qur'an tidak ada tenggang waktu antara masa turun, penulisan, dan kodifikasinya, bahkan Nabi SAW sendiri telah menunjuk beberapa sahabatnya untuk menjadi penulis wahyu sementara hadis tidak demikian, antara masa turun hingga kodifikasinya melalui tahapan proses yang panjang, sehingga memunculkan keraguan terhadap keotentikannya sebagaimana para pemikir Barat.

dipertanyakan dan dibahas kapan pun, di mana pun, dan bahkan oleh siapa pun.

B. SEJARAH KODIFIKASI AL-QUR'AN

Kodifikasi Al-Qur'an (*jam'ul Qur'ān*) dalam pembahasan ini dimaksudkan sebagai proses penyampaian, pencatatan dan penulisan Al-Qur'an sampai dihimpunnya catatan-catatan serta tulisan-tulisan tersebut dalam satu 'mushaf'² secara lengkap dan tersusun secara tertib.³

Dalam berbagai literatur, penggunaan istilah *jam'ul Qur'ān* (pengumpulan Al-Qur'an)⁴ lebih sering digunakan dari pada istilah *kitābāt Al-Qur'ān* (penulisan Al-Qur'an)⁵ ataupun *tadwīn Al-Qur'ān* (pembukuan Al-Qur'an).⁶ Para ulama' yang memakai istilah *jam'ul Qur'ān*

² Mengenai lafaz '*mushaf*' ini, para ulama berpendapat bahwa ia boleh dibaca *mushaf* dan dapat pula dibaca *miṣṣhaf*. Dibolehkannya dibaca *mushaf*, karena bacaan asli, sedangkan *miṣṣhaf*, karena untuk meringankan bacaan; dari *zammah* ke *kasrah*. Ibrāhīm al-Ibyāry, *Pengenalan Sejarah al-Qur'an*, terj. Saad Abdul Wahid (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1993), hlm. 69.

³ Hasanuddin AF., *Anatomi al-Qur'an: Perbedaan Qira'at dan Pengaruhnya Terhadap Istimbath Hukum Dalam al-Qur'an* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1995), hlm. 44.

⁴ Subḥi al-Ṣāliḥ, *Mabāḥiṣ Fī Ulūm al-Qur'ān* (t.tp.: Dār al-Ilm Li al-Malāyin, t.th.), hlm. 65.

⁵ Muḥammad Sālim Maḥisin, *Tārikh al-Qur'ān al-Karīm* (t.tp.: tp. , t.th.), hlm. 127.

⁶ Aḥmad 'Adil Kamāl, *Ulūm al-Qur'ān* (t.tp.: t.p., t.th.), hlm. 34.

mengartikannya dengan *Al-jam' u fi Al-ṣudūr* (yaitu proses penghafalan Al-Qur'an) dan *Al-jam' u fi Al-suṭūr* (yaitu proses pencatatan dan penulisan Al-Qur'an). Sekalipun terdapat perbedaan penggunaan istilah sebagaimana paparan di atas, dalam prakteknya istilah-istilah tersebut mengandung maksud yang sama, yaitu proses penyampaian, pencatatan hingga penghimpunan catatan-catatan tersebut ke dalam satu mushaf.

Berdasarkan pendekatan historis tradisonal (pendekatan yang menggunakan sumber-sumber agama), maka proses pengumpulan Al-Qur'an (*jam'ul Qur'an*) menjalani tiga fase, yaitu:

1. Pengumpulan Al-Qur'an Pada Masa Nabi SAW

Unit-unit wahyu yang diterima Muhammad SAW pada faktanya, dipelihara dari kemusnahan dengan dua cara utama: 1) menyimpannya ke dalam dada manusia (menghafalkannya), dan 2) merekamnya secara tertulis di atas berbagai jenis bahan untuk menulis (pelepah korma, tulang-belulang, dan lain-lain).⁷ Jadi, ketika para ulama berbicara tentang *jam' Al-Qur'an* pada masa Nabi SAW, maka yang dimaksudkan dengan ungkapan ini adalah pengumpulan wahyu yang diterima oleh Nabi SAW melalui kedua cara tersebut, baik sebagian ataupun seluruhnya.

a. Pemeliharaan Al-Qur'an dengan Cara Menghafalkannya

Berdasarkan paparan sejarah, pada mulanya bagian-bagian Al-Qur'an yang

diwahyukan kepada Muhammad dipelihara dalam ingatan Nabi SAW dan para sahabatnya. Tradisi hafalan yang kuat di kalangan masyarakat Arab telah memungkinkan terpeliharanya Al-Qur'an dalam cara semacam ini. Jadi, setelah menerima suatu wahyu (sebagaimana diperintahkan Al-Qur'an),⁸ Nabi SAW kemudian menyampaikannya kepada para pengikutnya yang kemudian menghafalkannya.

Pada masa ini, Nabi SAW merupakan *Sayyid al-Huffāz*,⁹ sementara para sahabat seolah berlomba penuh antusias menghafal setiap ayat Al-Qur'an yang dibacakan dan disampaikan Nabi SAW kepada mereka. Selanjutnya mereka mengajarkannya kepada istri, anak, dan keluarga mereka.¹⁰

Adanya antusiasme yang tinggi dari para sahabat untuk menghafal Al-Qur'an ini, tidak heran apabila banyak hadis menginformasikan tentang keberadaan mereka (sekalipun dengan nama dan jumlah yang beragam). Di antara mereka yang sering disebut adalah Ubay bin Ka'ab (w. 642), Mu'āz bin Jabal (w. 639), Zaīd bin Šābit, dan

⁸ Lihat QS. al-Māidah: 67, QS. Al-A'raf:2, QS. Al-Ĥijr: 94, dan lain-lain.

⁹ *Sayyid al-Huffāz* artinya penghulu dari segala penghafal al-Qur'an. Muhammad Abd al-Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān Fī Ulūm al-Qur'ān* (Mesir: Isa al-Bābi al-Ĥalabi, t.th.), hlm. 241.

¹⁰ Antusiasme para sahabat dalam menghafal al-Qur'an ini tidak hanya keinginan pribadi tetapi Nabi juga melakukan berbagai cara untuk merangsang mereka menghafal wahyu-wahyu yang telah diterimanya, sebagaimana dijelaskan dalam beberapa hadis, di antaranya adalah yang diriwayatkan Usmān bin Affān bahwa Rasulullah pernah bersabda: "Yang terbaik di antara kamu adalah mereka yang mempelajari al-Qur'an dan kemudian mengajarkannya".

⁷ Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāḥis Fī Ulūm al-Qur'ān* (t.tp.: tp., T.th.), hlm. 179.

Abū Zaīd Al-Anṣārī (w. 15 H.).¹¹ Sementara dalam berbagai laporan lainnya, muncul nama-nama selain keempat sahabat tersebut. Mereka yang juga sering disebut dalam riwayat adalah Usmān bin Affān, Tamīm Al-Dārī (w. 660), Abdullāh bin Mas'ūd (w. 625), Sālim bin Ma'qil (w. 633), Ubādah bin Šāmit, Abū Ayyūb (w. 672), dan Mu'jam Al-Jāriyah,¹² bahkan Al-Suyūṭī, dalam *Al-Itqān* menyebutkan lebih dari 20 nama sahabat yang terkenal sebagai penghafal Al-Qur'an.¹³

Pada titik ini, timbul permasalahan apakah tiap-tiap pengumpul Al-Qur'an itu menyimpan dalam ingatannya keseluruhan wahyu Ilahi yang diterima Muhammad atau hanya sebagian besar darinya? Jika dilihat dari peran tulisan ketika itu, dapat dikemukakan bahwa penghafalan Al-Qur'an merupakan tujuan utama yang terpenting – bahkan sepanjang sejarah Islam; sementara perekamannya dalam bentuk tertulis selalu dipandang sebagai alat untuk mencapai tujuan tersebut. Dengan demikian, dapat dipastikan bahwa tidak ada satu pun unit wahyu yang tidak tersimpan dalam dada (ingatan) para pengumpul Al-Qur'an ketika itu.

b. Pemeliharaan Al-Qur'an dengan Cara Menuliskannya

Penulisan pada masa Nabi SAW merupakan langkah kedua dalam pemeliharaan dan pelestarian unit-unit wahyu yang diterima oleh Nabi SAW (Al-Qur'an). Informasi paling awal tentang penyalinan Al-

¹¹ Dikutip dari Taufiq Adnan Amal, *Rekonstruksi ...*, hlm. 130.

¹² *Ibid.*

¹³ Jalāluddīn al-Suyūṭī, *al-Itqān Fī 'Ulūm al-Qur'an* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), hlm. 74.

Qur'an secara tertulis, bisa ditemukan dalam kisah masuknya Umar bin Khaṭṭāb, empat tahun menjelang hijrahnya Nabi SAW ke Madinah. Jika kisah ini dapat dipercaya, maka menunjukkan bahwa sejak semula telah terdapat upaya yang dilakukan secara serius dan sadar di kalangan sahabat Nabi SAW untuk merekam secara tertulis pesan-pesan ketuhanan yang diwahyukan kepadanya.¹⁴

Selaras dengan ini, adalah pendapat W. Montgomery Watt yang menyatakan bahwa pencatatan Al-Qur'an pada masa Nabi SAW adalah sesuatu yang logis.¹⁵ Hal ini, di samping didasarkan pada analisis historis, juga (bahkan) didasarkan pada ayat-ayat Al-Qur'an itu sendiri. Dari sudut pandang sejarah, Watt menyimpulkan bahwa tradisi tulis-menulis sudah dikenal luas dalam masyarakat, terutama masyarakat Mekah dan Madinah. Kedua kota ini merupakan pusat perdagangan, para pedagang sudah banyak melakukan transaksi jual beli dalam bentuk tulisan. Oleh karena itu, Watt meragukan pendapat sebagian pakar yang menyatakan bahwa Nabi SAW adalah seorang yang *ummi* (dalam pengertian: tidak bisa membaca dan menulis).¹⁶ Kata *ummi*, dalam beberapa ayat

¹⁴ Kesimpulan semacam ini juga mendapat justifikasi dari al-Qur'an sendiri. Nama-nama yang digunakan untuk merujuk pesan Ilahi yang dibawa Muhammad, seperti *al-Qur'ān*, *al-Kitāb*, atau *al-wahy*, secara tersamar mengungkapkan suatu gambaran latar belakang tertulis.

¹⁵ Dikutip dari M. Quraish Shihab dkk., *Sejarah dan Ulumul Qur'an* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), hlm. 26.

¹⁶ Kata *ummi* berasal dari bahasa Ibrani "*ummot h-'olam*", menyeberang ke bahasa Arab *ummi* dapat berarti "*pribumi/native*". Dengan demikian, nabi Muhammad SAW seorang *ummi* berarti beliau bukan seorang Yahudi, tetapi seorang

Al-Qur'an menurut Watt, kurang tepat bila diartikan "buta huruf", tetapi lebih tepat diartikan dengan "orang-orang yang tidak memiliki kitab suci tertulis".¹⁷ Sedangkan argumentasi Qur'ani, Watt menyebutkan adanya beberapa ayat yang mengisyaratkan pentingnya pencatatan, terutama dalam urusan perdagangan.¹⁸

Terlepas apakah kesimpulan Watt di atas benar atau salah, yang jelas dalam literatur-literatur Islam banyak disebutkan bahwa keberadaan para penulis wahyu sudah dikenal secara umum. Di antara mereka adalah Abū Bakar Al-Ṣiddīq, Umar bin Khaṭṭāb, Usmān bin Affān, Alī bin Abī Ṭālib, Mu'āwiyah, Khālid bin Walīd, Ubay bin Ka'ab, Zaīd bin Sābit, Sābit bin Qais, Amr bin Fuhairah, Amr bin 'Aṣ, Abū Mūsā Al-Asy'arī, dan Abū Dardā'.¹⁹ Bahkan, Abū Abdullāh Al-Zanjanī (salah satu sarjana Syi'ah terkemuka abad ke-20) menyebut 34 nama sahabat Nabi SAW yang ditugaskan mencatat wahyu.²⁰ Berdasarkan hal ini, dapat

nabi yang berasal dari bangsanya sendiri, yaitu Arab. *Ibid.*

¹⁷ lebih jauh, di antara alasan historis bahwa Nabi SAW bukan seorang *ummi*, menurut Watt adalah Nabi SAW seorang kepercayaan Khadijah untuk menjalankan misi dagangnya ke luar negeri, tentu transaksi tertulis tidak dapat dihindarkan, pimpinan ekspedisi ke Nakhlah diberikan surat rahasia dari Nabi SAW, dan redaksi "Muḥammad bin Abdullāh" dalam perjanjian Hudaibiyah ditulis langsung oleh Nabi SAW, karena Ali (sebagai juru tulis) tidak mau mengganti redaksi pertama. *Ibid.*

¹⁸ Di antaranya QS. al-Baqarah: 282-283. Selaras dengan Watt, Schwally juga menunjukkan beberapa bagian al-Qur'an yang menyiratkan perekaman wahyu secara tertulis, seperti QS. al-Ankabūt: 48, QS. al-Furqān: 4-5, QS. al-Kahfi: 109, dan QS. Luqmān: 27.

¹⁹ Ṣubḥi al-Sāliḥ, *Mabāḥiṣ...*, hlm. 68.

²⁰ Taufiq Adnan Amal, *Rekonstruksi...*, hlm. 132.

dipastikan bahwa unit-unit wahyu yang diterima Nabi SAW telah dipelihara dan dilestarikan dalam bentuk tulisan.²¹

Pada titik ini, masalah yang muncul adalah sejauh mana rekaman-rekaman tertulis Al-Qur'an itu memiliki bentuk seperti Al-Qur'an yang kita kenal dewasa ini? Masalah ini memang pelik, karena di satu sisi, meski unit-unit wahyu telah ditulis pada masa Nabi SAW, tetapi Nabi SAW sendiri tidak pernah mempromulgasikan suatu kumpulan tertulis Al-Qur'an yang lengkap dan resmi (dalam satu mushaf).²² Sedangkan di sisi lain, adalah merupakan satu hal pasti bahwa Nabi SAW sendirilah yang merangkai berbagai bagian atau ayat Al-Qur'an yang diwahyukan kepadanya dan menetapkan susunannya secara pasti dalam surat-surat yang ada (*tauqīfī*). Oleh karena itulah, ketika dibuka kumpulan Al-Qur'an para sahabat, maka yang ditemukan adalah perbedaan yang cukup signifikan dalam susunan surat bukan susunan ayat.

2. Pengumpulan Al-Qur'an Pada Masa Abū Bakar

Pada masa kekhalifahan Abū Bakar, terjadilah kekacauan di kalangan umat Islam

²¹ Bukti lain tentang terdapatnya usaha serius dari kalangan sahabat merekam wahyu dengan tulisan adalah adanya mushaf-mushaf sahabat, seperti muṣḥaf Ubay bin Ka'ab, muṣḥaf Ibnu Mas'ūd, muṣḥaf Abū Mūsā al-Asy'arī, dan muṣḥaf Miqdād bin Aswad. Taufiq Adnan Amal, *Rekonstruksi ...*, hlm. 159-160.

²² Hal ini menurut al-Zarqānī ada beberapa alasan: i) tidak adanya faktor pendorong dibukukannya al-Qur'an, ii) al-Qur'an diturunkan secara berangsur-angsur, dan iii) selama proses turunnya al-Qur'an, masih terdapat kemungkinan adanya *mansukh*. Muḥammad Abd al-Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān...*, hlm. 132.

yang ditimbulkan oleh orang-orang murtad di bawah pimpinan Musailamah Al-Kazzāb.²³ Hal ini mengakibatkan terjadinya perang Yamāmah yang terjadi pada tahun 12 H. Dalam peperangan tersebut, banyak sahabat penghafal Al-Qur'an yang meninggal hingga mencapai 70 orang, bahkan dalam satu riwayat disebutkan 500 orang.²⁴ Sementara umat Islam yang gugur dalam peperangan tersebut kurang lebih berjumlah 1.200 orang.²⁵

Tragedi Yamāmah ini menggugah hati Umar bin Khaṭṭāb untuk meminta kepada khalifah Abū Bakar agar Al-Qur'an segera dikumpulkan dan ditulis dalam sebuah mushaf. Umar khawatir Al-Qur'an akan berangsur-angsur hilang bersamaan dengan meninggalnya para penghafalnya. Sekalipun pada awalnya ragu terhadap gagasan Umar ini, tetapi akhirnya Abū Bakar menerimanya, kemudian memerintahkan Zaīd bin Šābit untuk segera mengumpulkan Al-Qur'an dan menulisnya²⁶ dalam satu mushaf.²⁷

Setelah Abū Bakar wafat, mushaf terjaga dengan ketat di bawah tanggung jawab

Umar bin Khaṭṭāb, sebagai khalifah kedua. Di masa Umar bin Khaṭṭāb, mushaf itu diperintahkan untuk disalin ke dalam lembaran (*ṣahīfah*). Umar tidak menggandakan lagi *ṣahīfah* itu, karena memang hanya untuk dijadikan naskah orisinal, bukan sebagai bahan hafalan. Setelah seluruh rangkaian penulisan selesai, naskah tersebut diserahkan kepada Hafṣah binti Umar (istri Rasulullah SAW) untuk disimpan.²⁸ Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa Umar bin Khaṭṭāb sebagai penggagas intelektual (*Intellektuelle Urheber*), sedangkan Abū Bakar merupakan orang yang memerintahkan pengumpulan (dalam kapasitasnya sebagai penguasa) dan menunjuk pelaksana teknis, serta menerima hasil pekerjaan berupa *muṣḥaf Al-Qur'ān*.²⁹

Berdasarkan paparan di atas, minimal terdapat dua motif yang bisa diajukan kaitannya dengan praktek pengumpulan Al-Qur'an pada masa Abū Bakar. Pertama, motif didasarkan pada kenyataan bahwa Nabi SAW belum mengumpulkan Al-Qur'an dalam suatu mushaf tunggal hingga wafatnya. Kedua,

²³ Hasanuddin AF, *Anatomi...*, hlm. 50.

²⁴ Muḥammad Abd al-Azīm al-Zarqanī, *Manāhil al-'Irfān...*, hlm. 249.

²⁵ Aḥmad 'Adil Kamāl, *Ulūm al-Qur'ān*, hlm. 38.

²⁶ Sumber utama dalam penulisan al-Qur'an tersebut adalah ayat-ayat al-Qur'an yang ditulis dan dicatat di hadapan Nabi SAW. Di samping itu, untuk lebih hati-hati, catatan-catatan serta tulisan-tulisan tersebut harus dipersaksikan oleh dua orang saksi yang adil. Hasanuddin AF, *Anatomi Al-Qur'an...*, hlm. 55.

²⁷ Selengkapnya, rekaman dialog antara Abū Bakar, Umar bin Khaṭṭāb, dan Zaīd bin Šābit dapat dilihat pada al-Bukhārī, *Ṣahīḥ al-Bukhārī*, juz 5 (Beirūt: Dār al-Ṭibā'at al-Munirriyyat, t.th.), hlm. 314-315.

²⁸ Mushaf Abū Bakar yang akhirnya disimpan Hafṣah ini, memiliki ciri-ciri penulisan sebagai berikut: 1) seluruh ayat al-Qur'an ditulis dan dikumpulkan dalam satu mushaf berdasarkan penelitian yang cermat dan seksama, 2) tidak termasuk di dalamnya ayat-ayat yang *mansukh*, dan 3) seluruh ayat yang ditulis di dalamnya telah diakui kemutawatirannya. Hasanuddin AF, *Anatomi al-Qur'an...*, hlm. 55.

²⁹ Dalam hal ini, ada riwayat versi lain yang menyatakan bahwa pengumpulan al-Qur'an itu, pada dasarnya merupakan inisiatif Abū Bakar sendiri, ada juga pendapat bahwa Umar lah pengumpul pertama al-Qur'an, dan tidak ketinggalan pula adanya sejumlah laporan yang ingin mengharmoniskan kedua sudut pandang tersebut. Taufiq Adnan Amal, *Rekonstruksi...*, hlm. 147.

motif yang didasarkan pada kenyataan wafatnya sejumlah penghafal Al-Qur'an pada pertempuran Yamamah yang menimbulkan kecemasan Umar bin Khaṭṭāb akan hilangnya bagian-bagian Al-Qur'an. Untuk motif pertama, memang dapat dipastikan bahwa Nabi SAW sama sekali tidak meninggalkan kodeks Al-Qur'an dalam bentuk lengkap dan resmi yang bisa dijadikan pegangan bagi umat Islam, tetapi untuk motif kedua, terdapat beberapa kritik yang ditujukan kepadanya. Telah jelas bahwa terdapat upaya serius dan sadar di kalangan sahabat Nabi SAW untuk memelihara wahyu dalam bentuk tertulis, seraya tetap berpatokan pada petunjuk-petunjuknya tentang komposisi kandungan kitab suci tersebut. Jadi, wafatnya sejumlah penghafal Al-Qur'an barangkali bukan merupakan alasan utama untuk mencemaskan hilangnya bagian-bagian Al-Qur'an.³⁰

Di samping itu, kritikan yang lebih tajam dikemukakan oleh para pemikir Barat. Sebagaimana keterangan di atas, bahwa jumlah penghafal yang gugur pada peristiwa Yamamah sebanyak 70 orang (bahkan menurut riwayat lain 500 orang). Namun ketika nama-nama para penghafal Al-Qur'an ditelusuri dalam daftar orang-orang yang gugur (seluruhnya berjumlah 1200 orang) ternyata hanya ditemukan sejumlah kecil nama yang mungkin menghafal banyak Al-Qur'an. L. Caetani bahkan menunjukkan yang gugur ketika itu hampir seluruhnya pengikut baru Islam. Sementara Schwally menyebutkan bahwa dari pemeriksaannya terhadap daftar nama-nama penghafal Al-Qur'an yang gugur, ia hanya menemukan dua orang yang bisa

dikatakan memiliki pengetahuan Al-Qur'an yang meyakinkan, yaitu Abdullāh bin Ḥafsh ibn Gānim dan Sālim bin Ma'qil.³¹ Dengan demikian, pengaitan motif pengumpulan Al-Qur'an pada masa Abū Bakar dengan gugurnya sejumlah besar penghafal Al-Qur'an dalam pertempuran Yamamah sangat sulit dipertahankan.³²

3. Pengumpulan Al-Qur'an Pada Masa Usmān bin Affān

Pada masa pemerintahan Usmān bin Affān, banyak di antara para sahabat penghafal Al-Qur'an yang tinggal berpencar di berbagai daerah. Hal ini disebabkan daerah Islam waktu itu sudah semakin meluas. Lebih dari itu, para pemeluk agama Islam di masing-masing daerah tersebut mempelajari serta menerima bacaan Al-Qur'an dari sahabat ahli *qirā'at* yang tinggal di daerah bersangkutan. Penduduk Syām misalnya, berguru dan membaca Al-Qur'an dengan *qirā'at* Ubay bin Ka'ab, penduduk Kuffah pada Abdullāh bin Mas'ūd, sementara penduduk Baṣrah pada Abū Mūsū Al-Asy'arī.³³

Perlu diketahui, bahwa versi *qirā'at* yang dimiliki dan diajarkan oleh masing-masing sahabat ahli *qirā'at* tersebut satu sama lain berlainan. Hal ini rupanya menimbulkan

³¹ *Ibid.*, hlm. 148.

³² *Ibid.*, hlm. 147-148. Mengenai kritikan semacam ini Kamaluddin Marzuki memberikan tanggapan bahwa kekhawatiran Umar tidak semata-mata karena terbunuhnya 70 orang penghafal al-Qur'an, tetapi kekhawatiran yang lebih besar adalah jika terjadi pertempuran-pertempuran selanjutnya, akan memakan jumlah korban yang lebih banyak. Kamaluddin Marzuki, *Membahas Rasm...*, hlm. 73.

³³ Hasanuddin AF., *Anatoni al-Qur'an...*, hlm. 56.

³⁰ *Ibid.*

dampak negatif di kalangan umat Islam waktu itu, yaitu masing-masing di antara mereka saling membanggakan versi *qirā'at* mereka, dan saling mengaku bahwa versi *qirā'at* mereka lah yang paling baik dan benar.³⁴

Situasi seperti ini sangat mencemaskan khalifah Usmān bin Affān, karenanya ia segera mengundang para pemuda sahabat, baik dari golongan Ansar maupun Muhājirīn. Akhirnya, dari mereka diperoleh suatu kesepakatan, agar mushaf yang ditulis pada masa Abū Bakar disalin kembali menjadi beberapa mushaf dengan dialek Quraisy.³⁵ Dalam hal ini, Usmān bin Affān menunjuk suatu tim yang terdiri atas empat orang sahabat pilihan, yaitu; Zaid bin Sābit, Abdullāh bin Zubair, Sa'īd bin Al-'Āṣ, dan Abdurrahmān bin Al-Ḥaris bin Hisyām.³⁶ Setelah tim ini menyelesaikan tugasnya, Usmān bin Affān segera mengembalikan mushaf orisinal kepada Hafṣah, kemudian beberapa mushaf hasil kerja tim tersebut dikirim ke berbagai kota untuk dijadikan rujukan, terutama ketika terjadi perselisihan tentang *qirā'at Al-Qur'ān*, sementara mushaf-mushaf lainnya yang ada pada saat itu diperintahkan oleh Usmān bin Affān untuk dibakar.³⁷

Adapun mushaf yang ditulis pada masa Abū Bakar tetap tersimpan pada Hafṣah

³⁴ Gambaran mengenai hal ini, sebagaimana terlihat oleh H}uz{aifah bin al-Yama>n, ketika ia tengah memimpin penduduk Siria dan Iraq dalam suatu ekspedisi militer ke Armenia dan Azerbaijan. Taufiq Adnan Amal, *Rekonstruksi...*, hlm. 196.

³⁵ *Ibid.*, hlm. 197.

³⁶ M. Quraish Shihab, *Sejarah dan Ulum al-Qur'an*, hlm. 30.

³⁷ *Ibid.*

sampai akhir hayatnya, setelah itu Marwān bin Al-Hākam (w. 65 H) wali kota Madinah saat itu, memerintahkan untuk mengambil mushaf tersebut dan membakarnya.³⁸

Secara umum, ada empat ciri yang dimiliki mushaf Al-Qur'an yang ditulis pada masa Usmān bin Affān, yaitu:³⁹

1. *Ayat-ayat Al-Qur'an yang tertulis di dalamnya, seluruhnya berdasarkan riwayat mutawatir dari Nabi SAW*
2. *Tidak terdapat di dalamnya ayat-ayat yang mansūkh*
3. *Surat-Surat maupun ayat-ayatnya telah disusun dengan tertib sebagaimana Al-Qur'an sekarang ini*
4. *Tidak terdapat di dalamnya yang tidak tergolong kepada Al-Qur'an, seperti tulisan sahabat Nabi SAW sebagai penjelas.*
5. *Mushaf-mushaf yang ditulis pada masa Usmān tersebut, mencakup tujuh huruf (sab'at Al-aḥruf) diturunkannya Al-Qur'an.*

Mengenai pengumpulan Al-Qur'an pada masa Usmān bin Affān ini, sebagaimana pada masa Abū Bakar, juga terdapat beberapa kritikan yang bisa diajukan. Penyebutan mushaf Hafṣah sebagai basis kodifikasi Usman dinilai sebagai suatu yang meragukan. Perjalanan historis mushaf tersebut (dari Abū Bakar ke Umar bin Khaṭṭāb kemudian ke H}afs}ah sebagai warisan) lebih menunjukkan karakter personalnya.⁴⁰ Suatu

³⁸ Aḥmad 'Adil Kamāl, *Ulūm al-Qur'ān*, hlm. 44.

³⁹ Muhammad Sālim Maḥisīn, *Tārīkh ...*, hlm. 149.

⁴⁰ Taufiq Adnan Amal, *Rekonstruksi...*, hlm. 149.

mushaf orisinil (resmi) yang pengumpulannya diotorisasi khalifah tentunya tidak logis apabila jatuh ke kepemilikan pribadi Hafṣah, sekalipun ia merupakan putri Khalifah Umar dan istri Nabi SAW.⁴¹ Di samping itu, adanya keterangan yang menyebutkan bahwa mushaf tersebut diminta oleh Marwān bin Al-Hakam untuk dimusnahkan, karena adanya bacaan-bacaan yang tidak lazim sehingga menyebabkan perselisihan, jelas menunjukkan mushaf Ḥafṣah tidak memadai sebagai basis utama untuk kodifikasi Uṣmān.⁴² Akan tetapi, hal ini tidak menafikan kemungkinan penggunaannya (bukan sebagai sumber utama) bersama mushaf-mushaf lainnya dalam upaya pengumpulan tersebut.

Di samping itu, pemilihan Uṣmān terhadap dialek Quraisy juga mendapat sorotan. Berdasarkan argumen sebagian ulama, bahwa pemilihan Uṣmān terhadap dialek Quraisy, karena Nabi SAW dan para pengikut awal berasal dari suku Quraisy, sehingga mereka tentunya telah membaca Al-Qur'an dalam dialek suku tersebut. Namun penelitian terakhir tentang bahasa Al-Qur'an menunjukkan bahwa ia kurang lebih identik dengan bahasa yang digunakan dalam syair-syair pra Islam. Bahasa ini merupakan *lingua franca* (lazimnya disebut *'Arābiyyah*) yang dipahami oleh seluruh suku di jazirah Arab, dan merupakan satu-kesatuan bahasa, karena kesesuaiannya yang besar dalam masalah leksikal maupun gramatik. Oleh sebab itu,

bahasa ini bukanlah dialek suku atau suku-suku tertentu.⁴³

C. MUSHAF NON STANDAR DAN MUSHAF STANDAR

1. MUSHAF NON STANDAR

Adapun yang dimaksud dengan mushaf non standar di sini adalah mushaf-mushaf selain mushaf Usmani. Telah terbukti – sebagaimana keterangan di atas – bahwa pada masa-masa awal telah ada upaya serius dan sadar di kalangan sahabat Nabi SAW untuk merekam Al-Qur'an secara tertulis, sehingga memunculkan beberapa mushaf Al-Qur'an.⁴⁴ Dengan didasarkan pada kitab *Maṣāḥif* karya Ibnu Abī Dāwud dan sejumlah manuskrip lainnya, Arthur Jeffery mengklasifikasikan mushaf-mushaf tersebut ke dalam dua kategori utama, yaitu; mushaf primer dan mushaf skunder.⁴⁵ Mushaf primer adalah mushaf-mushaf independen yang dikumpulkan secara individual oleh sejumlah sahabat Nabi SAW. Mushaf primer ini berjumlah 15 kodeks, yaitu:

- a. Muṣḥaf Sālim bin Ma'qīl
- b. Muṣḥaf Umar bin Khaṭṭāb
- c. Muṣḥaf Ubay bin Ka'ab
- d. Muṣḥaf Ibnu Mas'ūd

⁴³ *Ibid.*, hlm. 200.

⁴⁴ Eksistensi mushaf sahabat (pra Usmani) ini bisa diketahui dari tulisan para mufassir dan filolog awal, ketika merereferensi mushaf-mushaf tersebut dengan ungkapan-ungkapan; “dalam beberapa mushaf lama” (*fī ba'd al-Maṣāḥif*), “mushaf Basrah” (dinisbatkan kepada kota), ataupun “muṣḥaf Ibnu Mas'ūd” (dinisbatkan kepada pemiliknya). Dikutip dari Taufiq Adnan Amal, *Rekonstruksi ...*, hlm. 157.

⁴⁵ *Ibid.*, 158.

⁴¹ W. Montgomery Watt, *Richard Bell: Pengantar al-Qur'an* (Jakarta: INIS, 1998), hlm. 36.

⁴² *Ibid.*

- e. Muṣḥaf Alī bin Abī Ṭālib
- f. Muṣḥaf Abū Mūsā Al-Asy'arī
- g. Muṣḥaf Hafṣah binti Umar
- h. Muṣḥaf Zaid bin Šābit
- i. Muṣḥaf Ā'isyah binti Abū Bakar
- j. Muṣḥaf Ummu Salāmah
- k. Muṣḥaf Abdullāh bin Amr
- l. Muṣḥaf Ibnu Abbās
- m. Muṣḥaf Ibn Al-Zubair
- n. Muṣḥaf Ubaid bin Umair
- o. Muṣḥaf Anas bin Mālik

Sedangkan mushaf skunder adalah mushaf generasi selanjutnya yang sangat bergantung (didasarkan) pada mushaf-mushaf primer serta mencerminkan tradisi bacaan kota-kota besar. Mushaf skunder ini berjumlah 13 mushaf, yaitu:

- a. Muṣḥaf Alqama ibn Qais
- b. Muṣḥaf Al-Rabi' bin Khutsam
- c. Muṣḥaf Al-Ḥāris bin Suwaid
- d. Muṣḥaf Al-Aswd bin Yazīd
- e. Muṣḥaf Ḥittān
- f. Muṣḥaf Ṭalhah bin Muṣarrif
- g. Muṣḥaf Al-A'masy
- h. Muṣḥaf Sa'īd bin Jubair
- i. Muṣḥaf Mujāhid
- j. Muṣḥaf Ikrimah
- k. Muṣḥaf Aṭā' bin Abī Rabi'ah
- l. Muṣḥaf Šālih bin Kaisān
- m. Muṣḥaf Ja'far Al-Šādiq

Dari semua mushaf di atas (primer/skunder), dalam tenggang waktu sekitar 20 tahun (mulai wafatnya Nabi SAW sampai pengumpulan Al-Qur'an), hanya

sekitar empat mushaf sahabat yang berhasil memapankan pengaruhnya di kalangan masyarakat Islam. Keempat sahabat itu adalah Ubay bin Ka'ab (kumpulan Al-Qur'annya berpengaruh di sebagian besar Siria), Abdullāh bin Mas'ūd (kumpulan Al-Qur'annya mendominasi Kuffah), Abū Mūsā Al-Asy'arī (mushafnya berpengaruh di Bashrah), dan Miqdād bin Aswad (mushafnya diikuti masyarakat Hims).⁴⁶

2. MUSHAF STANDAR

Mushaf standar di sini maksudnya adalah mushaf Usmani. Mengenai mushaf Usmani ini, di samping proses kesejarahannya di atas, ada beberapa hal yang juga menarik untuk dibahas lebih lanjut.

1. Karakteristik Mushaf Usmani

Dalam hal ini, ada sejumlah pendapat yang menyatakan bahwa susunan surat dalam mushaf Usmani (menempatkan surat-surat panjang terlebih dahulu kemudian baru surat-surat pendek) adalah bersifat ijtihadi.⁴⁷ Gambaran seperti ini, tampak jelas terekam dalam pernyataan Al-Ya'qūbi: "Usmān bin Affān mengkodifikasikan Al-Qur'an, menyusun, dan mengumpulkan surat-surat

⁴⁶ Keempat mushaf di atas, banyak mempunyai perbedaan dengan mushaf Usmani, baik dari segi vokalisasi bentuk konsonan, pemberian titik-titik diakritis pembeda lambang-lambang konsonan, penambahan/pengurangan kata, dan lain-lain. Untuk lebih jelasnya lihat *Ibid.*, hlm. 160-189.

⁴⁷ Pendapat ini antara lain dikemukakan oleh Mālik bin Anas, Abū Bakar al-Baḥillānī, dan Abū al-Ḥusain Ah}mad bin Faris. Di samping itu, ada juga yang berpendapat sebaliknya, seperti Abū Bakar al-Anbari, Abū Ja'far al-Nuhas, dan al-Thibi. Pendapat ini diikuti oleh jumhur. Hasanuddin AF., *Anatomi al-Qur'an...*, hlm. 76-78.

panjang dengan surat-surat panjang dan surat-surat pendek dengan surat-surat pendek”. Dengan demikian, sistem penyusunan surat dalam mushaf Uṣmān pada dasarnya sama dengan model penyusunan sahabat-sahabat lainnya, seperti Alī bin Abī Ṭālib, Ibnu Mas’ūd, dan Ubay bin Ka’ab, kecuali Ibnu Abbās yang menyusun secara kronologis.⁴⁸

Sekalipun sistem penyusunan surat Al-Qur’an dalam mushaf Usmani dimulai dari yang surat panjang ke arah surat yang pendek, namun terdapat dua tempat di mana sistem ini mengalami inkonsistensi yaitu; pertama, surat pendek *Al-Fātiḥah* ditempatkan paling awal di depan surat paling panjang (*Al-Baqarah*) dan kedua, penempatan surat terpendek (surat *Al-‘Aṣr*) bukan pada penghujung mushaf.

Jumlah keseluruhan surat dalam mushaf Usmani adalah 114 surat dengan nama-nama yang beragam. Dalam hal ini, tidak ada kesepakatan formal di kalangan ulama mengenai penamaan surat-surat tersebut, sekalipun sekuensi (tata urutannya) telah ditetapkan secara definitif dalam mushaf Usmani. Dengan demikian, dapat ditegaskan bahwa nama-nama yang diberikan kepada surat-surat itu bukanlah bagian dari Al-Qur’an. Tidak jelas kapan munculnya nama-nama surat yang beragam itu, namun dapat dikemukakan dugaan bahwa segera setelah adanya kodifikasi Al-Qur’an, timbul kebutuhan untuk pemberian nama-nama surat guna mempermudah perujukannya dan sekitar pertengahan abad ke –8 dapat dipastikan

bahwa nama-nama surat yang beragam itu telah memasyarakat.⁴⁹

2. Stabilitas Teks dan Bacaan Al-Qur’an Mushaf Usmani

a. Stabilitas Teks Al-Qur’an Mushaf Usmani

Proses stabilitasi teks Al-Qur’an ini diawali dengan standardisasi mushaf Usmani dan dicapai dengan upaya eksperimental untuk menyempurnakan aksara Arab. Memang, upaya ini pada akhirnya mencapai titik puncak pada penghujung abad ke-3/9 H dan berhasil memaparkan bentuk teks Al-Qur’an yang lebih memadai. Namun, sebelum itu terdapat masalah serius yang harus dihadapi.

Sebagaimana paparan di atas, bahwa alasan utama di balik kodifikasi Al-Qur’an pada masa Uṣmān bin Affān adalah perbedaan tradisi teks dan bacaan yang mengarah kepada perpecahan politik umat Islam, akan tetapi karena ketidaksempurnaan aksara Arab yang digunakan untuk menyalin Al-Qur’an waktu itu, maka langkah tersebut tidak langsung mencapai hasil yang diidealkan.

Bentuk aksara-aksara atau ortografi Arab lama (*scriptio defectiva*) yang digunakan untuk menyalin Al-Qur’an ketika itu (tidak adanya tanda-tanda vokal dan adanya sejumlah konsonan berbeda dalam akasara dilambangkan dengan simbol-simbol yang sama), masih membuka peluang bagi seseorang untuk membaca teks kitab suci secara beragam. Hal ini bisa dilacak pada berbagai perbedaan bacaan yang eksis dalam *qirā’at Al-sab’ah* dan berbagai bacaan non

⁴⁸ Taufiq Adnan Amal, *Rekonstruksi...*, hlm. 211.

⁴⁹ *Ibid.*, hlm. 212.

Usmani lainnya. Sebagai contoh; kerangka konsonantal (bentuk grafis) dalam Qs. Al-Baqarah: 259, telah dibaca نُشِرْهَا (*nunsiyuhā*) dalam *qirā'at* Āṣim yang diriwayatkan Ḥafsh, sementara dalam *qirā'at* Nāfi' yang diriwayatkan Warsy dibaca نُشِرْهَا (*nunsiyiruhā*). Perbedaan pemberian titik diakritis ini sama sekali tidak mempengaruhi makna keseluruhan ayat, karena kedua kata itu memiliki makna sinonim, yakni “membangkitkan”.⁵⁰ Demikian pula kerangka konsonantal يَرْتَدُ QS. Al-Māidah: 54); dalam *qira'at* pertama dibaca يَرْتَدُّ (*yartadda*), sedangkan dalam *qira'at* kedua dibaca يَرْتَدِّدُ (*yartadid*). Perbedaan ini pun tidak memiliki efek apa pun terhadap makna ayat, karena merupakan masalah asimilasi (*mumaāśalah*).⁵¹

Jika ilustrasi di atas, merupakan perbedaan pemberian titik diakritis terhadap kerangka konsonantal yang sama, maka berikut ini adalah ilustrasi perbedaan vokalisasi. Sebagai contoh *lafaz* واتخذوا (QS. Al-Baqarah:125). Dalam riwayat Ḥafsh} terbaca واتخذوا (*wattakhazū*), sedangkan dalam riwayat Warsy terbaca واتخذوا (*wattakhizū*). Dalam kasus ini pun tidak terjadi perbedaan makna yang mendasar, selain masalah pernyataan langsung (*kalām mubāsyir*/kalimat langsung) atau pelaporan suatu tindakan (*kalām ghairu mubāsyir*/kalimat tidak langsung).⁵² Memang ilustrasi-ilustrasi perbedaan pemberian titik-titik diakritis ini, baik untuk kerangka konsonantal maupun vokalisasi tidak

mengakibatkan munculnya perbedaan makna yang signifikan, tetapi dalam beberapa kasus lainnya bisa juga memunculkan perbedaan makna yang signifikan (khususnya dalam penyimpulan hukum). Sebagai contoh, rangkaian konsonan يطهرنا (QS. Al-Baqarah:222), oleh Hamzah, Al-Kisā'ī, dan 'Āṣim (riwayat Syu'bah) dibaca يطهرنا (*yatṭahharnā*), sedangkan Ibnu Kaṣīr, Nāfi', Abū Amr, dan 'Āṣim (riwayat Ḥafṣ) membacanya sebagai يَطْهَرُنَا (*yatḥurnā*). Makna bacaan pertama adalah bersuci (larangan mencampuri istri yang haid hingga mereka bersuci (mandi) setelah haid. Sementara, makna bacaan kedua adalah suci (larangan menggauli istri yang sedang haid hingga darah haid berhenti. Dengan demikian, dari semua penjelasan di atas, dapat dikatakan bahwa penyebab timbulnya perbedaan bacaan Al-Qur'an adalah tulisan yang digunakan untuk menyalin mushaf usmani ketika itu.⁵³

Lebih jauh, adanya perbedaan pembacaan teks Al-Qur'an (yang disalin dengan *scriptio defectiva*), memunculkan gagasan penyempurnaan *rasm Al-Qur'an*.⁵⁴ Dalam hal ini, ulama berbeda pendapat

⁵³ Namun kesimpulan seperti ini, tidak diterima mayoritas sarjana Islam. Menurut merekaberbagai perbedaan bacaan (*qirā'at mutawātir* hingga *masyhūr*) merupakan bacaan yang bersumber dari Nabi SAW dan karenanya memiliki otoritas ilahiyah. Hal ini didasarkan pada prinsip bahwasejumlah besar pembaca (*qurrā'*) al-Qur'an yang tersebar di berbagai wilayah Islam tidak mungkin bersepakat pada suatu kekeliruan. Dengan demikian, teks tertulis hanya memiliki peran yang sangat terbatas. Taufiq Adnan Amal, *Rekonstruksi...*, hlm. 276.

⁵⁴ *Rasm* di sini artinya kesatuan atau pola yang digunakan Usmān bin Affān bersama sahabat-sahabat lainnya dalam penulisan al-Qur'an. Hasanuddin AF., *Anatomi al-Qur'an...*, hlm. 79.

⁵⁰ *Ibid.*, hlm. 274.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*

tentang para pelakunya. Namun, pada umumnya disebutkan bahwa pada masa kekhalifahan Mu'āwiyah bin Abī Sufyān (661-680), langkah ke arah penyempurnaan tersebut mulai dilakukan.⁵⁵ Ziyād bin Sāmiyah (w. 673) yang ketika itu sebagai Gubernur Basrah, meminta Abū Aswad Al-Du'alī (605-688) agar menciptakan tanda-tanda baca dan membubuhkannya ke dalam mushaf untuk menghindari berbagai kekeliruan pembacaan. Al-Du'alī sendiri, secara tidak langsung telah memenuhi permintaan Zaid, sebagaimana dalam suatu peristiwa ketika Al-Du'alī mendengar sendiri seseorang keliru membaca bagian Al-Qur'an (QS. 9:3): *إِنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ*.

Kekeliruan pembacaan dalam ayat ini terletak pada vokalisasi kata *rasūluhu* menjadi *rasūlihi*, yang mengakibatkan adanya perubahan makna sangat substansial. Ketika bagian Al-Qur'an itu dibaca secara benar "*rasūluhu*", maka maknanya adalah "Sesungguhnya Allah dan rasul-Nya berlepas diri dari orang-orang yang musyrik. Tetapi, ketika kata itu dibaca "*rasūlihi*", maka maknanya akan berubah menjadi "Sesungguhnya Allah berlepas diri dari orang-orang yang musyrik dan dari rasul-Nya".⁵⁶

Dalam langkah penyempurnannya, *rasūluhu* kemudian memperkenalkan tanda-tanda vokal yang penting, yakni titik di atas huruf untuk vokal *a* (*fathah*), di bawah huruf untuk vokal *i* (*kasrah*), titik di sela-sela atau di depan huruf untuk vokal *u* (*damamah*), dua titik untuk vokal rangkap (*tanwīn*), dan untuk

konsonan mati (*sukūn*), tidak dibubuhkan tanda apa pun.⁵⁷ Tanda-tanda vokal ini, dalam penulisan mushaf diberi warna yang berbeda dari warna hurufnya. Menurut sebagian riwayat, tidak seluruh huruf dalam mushaf diberi tanda vokal, tanda-tanda ini hanya dibubuhkan pada huruf-huruf terakhir tiap kata, atau pada huruf-huruf tertentu yang berpeluang terhadap kekeliruan.⁵⁸

Pada masa kekhalifahan Abbasiyah, tanda-tanda vokal yang diciptakan Al-Du'alī, kemudian disempurnakan lebih jauh oleh Al-Khalīl bin Aḥmad (715-786), seorang pakar bahasa Basrah dan merupakan sarjana pertama yang menyusun kamus bahasa Arab serta pengembang aturan-aturan persajakan.⁵⁹ Penyempurnaan yang dilakukan Al-Khalīl adalah membubuhkan huruf *alif* kecil di atas huruf untuk tanda vokal *a*, huruf *ya'* kecil di bawah untuk vokal *i*, huruf *waw* kecil di depan huruf untuk vokal *u*, menggandakan tanda-tanda vokal ini untuk melambangkan vokal rangkap (*tanwīn*), membubuhkan kepala huruf *ha* di atas huruf untuk tanda sukun. Sementara untuk tanda konsonan rangkap (*syaddah*), ditempatkan kepala huruf *sin*.⁶⁰ Dari tanda-tanda vokal yang diintroduksi Al-Khalīl inilah, kemudian dilakukan penyempurnaan akhir, sehingga mengambil bentuk yang dikenal dewasa ini.

Adapun untuk tanda-tanda pembeda konsonan, upaya pengintroduksinya mulai dilakukan pada masa pemerintahan Abd Al-Mālik bin Marwān (685-705) dari bani

⁵⁵ Taufiq Adnan Amal, *Rekonstruksi...*, hlm. 280.

⁵⁶ *Ibid.*, hlm. 281.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*, hlm. 281-282.

⁶⁰ *Ibid.*

Umāyah. Seorang gubernur Irak waktu itu, Al-Ḥajjaj bin Yūsuf (w.714) demi menghilangkan berbagai kekeliruan pembacaan Al-Qur'an, menugaskan dua ahli bahasa terkenal ketika itu; Naṣr ibn 'Āṣim (w. 708) dan Yaḥyā bin Ya'mūr (w. 747) – keduanya adalah murid Al-Du'alī – menyempurnakan pekerjaan gurunya, yaitu mengupayakan pembedaan konsonan-konsonan bersimbul sama dengan memperkenalkan titik-titik diakritis untuk pembedaan tersebut.⁶¹ Sebagai contoh, kerangka konsonan *ha*, supaya bisa dibaca *kha* diberi satu titik di atasnya, atau satu titik di bawahnya untuk melambangkan *jim*, dan konsonan dasar yang tidak bertitik merepresentasikan konsonan *ha*'. Demikian pula, pembubuhan titik-titik diakritis pada konsonan-konsonan lainnya, sebagaimana yang kita kenal saat ini. Dalam tahapan ini, titik-titik diakritis ini diwarnai dengan tinta yang sama untuk menulis huruf, sehingga bisa dibedakan dari titik-titik yang diintroduksi Al-Du'alī untuk vokalisasi teks. Dalam tahapan ini pula, bisa dikatakan bahwa permasalahan seputar aksara Arab telah terselesaikan.

b. Stabilitas Bacaan Al-Qur'an Mushaf Usmani

Sebagaimana standardisasi Al-Qur'an mushaf Usmani dilakukan dengan stabilitasi teks, maka eksisnya stabilitasi teks ini juga mengarah pada stabilitasi bacaan Al-Qur'an. Adanya pemusnahan seluruh bentuk teks non-Usmani, ternyata tidak menghilangkan keseluruhan tradisi pembacaannya. Sebagian umat Islam masih tetap memelihara bacaan-

bacaan non-Usmani. Dari sini, pada dasarnya umat Islam terpecah ke dalam dua gerakan (pro dan penentang standardisasi teks/bacaan Al-Qur'an), namun akhirnya keduanya sama-sama mencapai tujuannya dalam bentuk kompromi.⁶² Pada tataran praktis, teks Usmani berhasil memapankan diri sebagai satu-satunya teks Al-Qur'an yang disepakati (*textus receptus*), sementara dalam teori, bentuk-bentuk riwayat bacaan non-Usmani juga diakui keberadaannya sebagai bacaan Al-Qur'an.

Namun dalam perkembangannya, bentuk kompromi seperti ini tidak bertahan lama. Kecenderungan yang kuat ke arah penyeragaman (unifikasi) bacaan Al-Qur'an semakin mengental dengan penerimaan teks Usmani sebagai satu-satunya teks Al-Qur'an pada dataran praksis. Kecenderungan tersebut ditandai dengan sikap Imam Mālik bin Anas yang menolak secara tegas terhadap keabsahan penggunaan bacaan Ibnu Mas'ūd dalam shalat, sekitar abad 2 H.⁶³ Kondisi ini terus berlanjut, hingga tahap selesainya proses penyempurnaan aksara Arab abad ke-3 H. Sekitar awal abad ke-4 H berbagai keragaman bacaan mulai disaring dengan *textus receptus* sebagai batu uji.⁶⁴ Hasilnya, dengan dukungan penuh otoritas politik, ortodoksi Islam

⁶² *Ibid.*, hlm. 305.

⁶³ *Ibid.*, hlm. 306.

⁶⁴ Adapun kriteria-kriteria yang dibangun adalah keselarasan bacaan dengan teks mushaf Usmani, keselarasan dengan kaedah bahasa Arab, dan mutawatir (prinsip tentang transmisi suatu bacaan melalui mata rantai periwatyatan yang independen dan otoritatif dalam skala yang sangat luas, sehingga menafikan kemungkinan terjadinya kesalahan). Al-Suyutī, *al-Itqān Fī Ulūm al-Qur'ān*, hlm. 77.

⁶¹ *Ibid.*

membatasi dan menyepakati eksistensi *qirā'ah sab'ah*⁶⁵ yang dihimpun Abū Bakar Ah}mad bin Mūsā Al-Abbās ibn Mujāhid (w. 935) sebagai bacaan-bacaan otentik.⁶⁶

D. SIMPULAN

Berdasarkan semua penjelasan di atas, ternyata sejarah pembukuan Al-Qur'an tidak sesederhana yang diasumsikan umumnya umat Islam. Sebab dalam proses itu, ada problem transmisi dari tradisi lisan ke tradisi tulis. Secara umum, ada perbedaan esensial antara penulisan Al-Qur'an yang dilakukan pada masa Nabi SAW dengan penulisan Al-Qur'an yang dilakukan pada masa Abu Bakar, ataupun Umar bin Khaṭṭāb.

Pada masa Nabi SAW, penulisan Al-Qur'an dilakukan untuk mencatat dan menulis setiap wahyu Al-Qur'an yang diturunkan kepada Nabi SAW, dengan menertibkan ayat-ayatnya dalam surat-surat tertentu sesuai dengan petunjuk Nabi SAW.

Pada masa Abū Bakar, penulisan Al-Qur'an dilakukan untuk menghimpun dan menyalin kembali catatan-catatan Al-Qur'an yang ada ke dalam satu mushaf, dengan tertib surat-suratnya menurut urutan turunnya wahyu. Faktor pendorongnya adalah kekhawatiran akan adanya kemungkinan hilangnya sesuatu dari Al-Qur'an, dikarenakan banyaknya para sahabat

penghafal Al-Qur'an yang gugur di medan perang.

Pada masa Umar bin Khaṭṭāb, penulisan Al-Qur'an dilakukan untuk menyalin mushaf yang ditulis pada masa Abū Bakar, menjadi beberapa mushaf dengan tertib ayat maupun suratnya, sebagaimana yang ada sekarang ini. Faktor pendorongnya adalah untuk menghilangkan perpecahan di kalangan umat Islam yang disebabkan perbedaan *qirā'at Al-Qur'ān* di antara mereka.

Dari ketiga proses kesejarahan ini, mengantarkan mushaf Usmani kepada standardisasi dan stabilitasi, baik teks dan bacaannya, hingga tetap eksis sampai saat ini. Namun dari proses tersebut, juga tidak menutup kemungkinan meninggalkan sejumlah masalah mendasar, baik dalam ortografi teks maupun pemilihan bacaannya. Dalam konteks ini, barangkali relevan dimunculkannya gagasan tentang desakralisasi *rasm Usmānī*. Bukankah suatu bentuk "tulisan" merupakan produk budaya, yang berhak dikritisi sekaligus direvisi (edit)? Demikian, lontaran asumsi yang dikemukakan para penggagas desakralisasi tersebut.

E. DAFTAR PUSTAKA

AF., Hasanuddin, *Anatomi Al-Qur'an: Perbedaan Qira'at dan Pengaruhnya Terhadap Istimbath Hukum Dalam Al-Qur'an*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1995

Al-Bukhārī, Saḥīḥ Al-Bukhārī, juz 5, Beirut: Dār Al-Ṭibā'at Al-Muniriyyat, t.th.

Al-Ibyarī, Ibrāhīm, *Pengenalan Sejarah Al-Qur'an*, terj. Saad Abdul Wahid, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1993

⁶⁵ Disepakatinya *qirā'ah sab'ah* sebagai bacaan otentik ini, di samping karena memenuhi kriteria-kriteria di atas, juga pada faktanya *qirā'ah sab'ah* mencerminkan sistem-sistem pembacaan al-Qur'an yang populer dan berlaku di berbagai wilayah utama Islam.

⁶⁶ Taufiq Adnan Amal, *Rekonstruksi...*, hlm. 308.

Kamāl, Aḥmad ‘Ādil, *Ulūm Al-Qur’ān*, t.kp.:
t.p., t.th.

Maḥisīn, Muḥammad Sālīm, *Tārikh Al-
Qur’ān Al-Karīm*, t.kp.: tp. , t.th.

Mannā’, Khalīl Al- Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ Fī Ulūm
Al-Qur’ ān*, t.kp.: tp., t.th.

Al-Ṣāliḥ, Subḥi, *Mabāḥiṣ Fī Ulūm Al-
Qur’ ān*, t.kp.: Dār Al-Ilm Li Al-
Malāyin, t.th.

Shihab, M. Quraish dkk., *Sejarah dan Uloomul
Qur’an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000

Al-Suyūṭī, Jalāluddīn, *Al-Itqān Fī ‘Ulūm Al-
Qur’ ān*, Beirūt: Dār Al-Fikr, t.th.

Watt, W., Montgomery, Richard Bell:
Pengantar Al-Qur’an, Jakarta: INIS, 1998

Al-Zarqānī, Muḥammad Abd Al-Azīm,
Manāhil Al-‘Irfān Fī Ulūm Al-Qur’ ān,
Mesir: Isā Al-Bābi Al-Ḥalabī, t.th.