

## PERSPEKTIF TRADISIONAL MENGENAI SEJARAH PENGHIMPUNAN AL-QUR'AN

**Ahmad Choirul Rofiq**

***Abstrak:** There are many scholars, both are Muslim and non-Muslim, who perform the study on the collection of the Quran with their different perspectives. Usually the muslim perspective is called the insider perspective or the traditionalist perspective, whereas the non-muslim perspective is considered as the outsider perspective or the revisionist perspective. Every perspective must avoid its claim of truth. According to the traditionalist perspective, the term of “jam’ al-Qur’ân” means to memorize and to write the Quran. In the era of prophet Muhammad, the Quran was memorized and written thoroughly. After the death of Muhammad, the Quran was collected and bound as one by the order of Abû Bakr with a rigid procedure. This valuable policy was led by Zayd bin Tsâbit since ‘Umar bin al-Khaththâb suggested it to Abû Bakr because many readers of Quran were martyred on Yamamah. Then the Quran was standarized in the era of ‘Utmân ibn ‘Affân because of many differences of Quranic reading, and accomplished by the team composed of Zayd bin Tsâbit, Sa’îd bin al-Âsh, ‘Abd Allâh bin al-Zubayr, and ‘Abd al-Rahmân bin al-Hârits. From that time, the writing of the Quran was completed by following generation to make the reading of the Quran easier.*

Pembahasan sejarah penghimpunan al-Qur’an menjadi perhatian para cendekiawan Muslim maupun non-Muslim. Biasanya perspektif tradisional identik dengan kaum Muslimin, sedangkan perspektif revisionis identik dengan masyarakat non-Muslim. Claim of truth dari setiap kelompok harus dihindari dalam mengkaji al-Qur’an. Dalam perspektif tradisional, istilah penghimpunan al-Qur’an (jam’ al-Qur’ân) berarti menghafalkan dan menuliskan al-Qur’an. Pada masa Nabi penghafalan dan pencatatan al-Qur’an sangat diperhatikan. Pada masa Abû Bakr, atas inisiatif ‘Umar bin al-Khaththâb, dilakukan pembukuan al-Qur’an yang dilaksanakan oleh Zayd bin Tsâbit. Motivasi penghimpunan al-Qur’an dikarenakan banyaknya penghafal al-Qur’an yang gugur selama perang Yamamah. Pelaksanaan pembukuan dilakukan sekitar satu tahun dengan berpegangan secara ketat pada hafalan, tulisan dan kesaksian dari para shahabat, sehingga kemutawatirannya terjamin. Pada masa ‘Utmân, penyalinan dan pembakuan al-Qur’an karena terjadinya perselisihan cara membaca al-Qur’an yang berbeda-beda. Tim pelaksana pembakuan al-Qur’an terdiri dari Zayd bin Tsâbit, Sa’îd bin al-Âsh, ‘Abd Allâh bin al-Zubayr, dan ‘Abd al-Rahmân bin al-Hârits. Pada perkembangan berikutnya, dilakukan penyempurnaan tulisan al-Qur’an karena masih dijumpainya kesulitan dalam membaca al-Qur’an.

**Kata kunci:** *al-Qur’an, penghimpunan, perspektif tradisional, perspektif revisionis*

## PENDAHULUAN

Di antara materi kajian studi al-Qur'an yang menjadi *concern* para cendekiawan, baik dari kalangan Muslim (*insider*) maupun dari kalangan non Muslim (*outsider/orientalist*), adalah pembahasan mengenai sejarah penghimpunan al-Qur'an. Beberapa ulama yang telah menulis materi sejarah al-Qur'an antara lain adalah Ibn al-Anbârî dalam *al-Mashâhif*, Ibn Abî Dâwud al-Sijistânî dalam *Kitâb al-Mashâhif*, Ibrâhîm al-Abyârî dalam *Târîkh al-Qur'ân*, Abû Abd Allâh al-Zanjanî dalam *Târîkh al-Qur'ân*. Dari kalangan non Muslim antara lain ialah Theodor Nöldeke dalam *Geschichte des Qorans*, Arthur Jeffery dalam *Materials for the History of the Text of the Qur'ân*, William Montgomery Watt dan Richard Bell dalam *Introduction to the Qur'ân*, serta John Burton dalam *The Collection of the Qur'ân*. Sedangkan di Indonesia, para penulis tentang sejarah al-Qur'an antara lain adalah Adnan Lubis dalam *Târîkh al-Qur'ân*, Abu Bakar Aceh dalam *Sejarah Al-Qur'an* dan Mustofa dalam *Sejarah Al-Qur'an*.<sup>1</sup>

Karena keberagaman latar belakang para pengkajinya, maka hal ini memunculkan perbedaan perspektif mereka dalam menelaah sejarah penghimpunan al-Qur'an, di antaranya ialah perspektif tradisional dan perspektif revisionis. Tetapi dalam tulisan ini, penulis hanya lebih memfokuskan pembahasan pada perspektif tradisional mengenai sejarah penghimpunan al-Qur'an.

## PERSPEKTIF TRADISIONAL

Secara leksikal, uraian mengenai makna perspektif tradisional berikut ini mengacu pada *Encarta Dictionary Tools* dalam CD *Encarta Reference Library Premium 2005* yang diterbitkan oleh Microsoft Corporation, Washington. Arti kata *perspective* adalah *particular evaluation of something: a particular evaluation of a situation or facts, especially from one person's point of view*. Sinonimnya adalah *viewpoint, standpoint, outlook, point of view, view, perception, side, angle, evaluation, dan assessment*. Sedangkan arti *traditional* adalah *based on or relating to tradition*. Sinonimnya adalah *customary, conventional, usual, established, fixed, long-established, time-honored, habitual, accepted, dan old-fashioned*. Berdasarkan penjelasan di atas, maka secara sederhana dapat dikemukakan bahwa perspektif tradisional (*traditional perspective*) adalah suatu pandangan atau persepsi mengenai keadaan atau fakta-fakta dengan cara yang konvensional, serta biasa dilakukan dan diterima keberadaannya dalam waktu yang lama oleh masyarakat luas, sehingga sudah mentradisi di kalangan mayoritas mereka.

Dalam konteks studi terhadap al-Qur'an, maka perspektif tradisional tersebut dipegangi oleh sebagian besar kaum Muslimin, sebagai pemilik kitab suci al-Qur'an.

---

<sup>1</sup> M. Quraish Shihab dalam kata pengantar buku *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an* karya Taufik Adnan Amal (Yogyakarta: FkBA, 2001), xv-xvii.

Karena perspektif itu sudah menjadi tradisi di kalangan orang-orang yang beragama Islam, maka karakteristik perpektif tersebut cenderung bertendensi untuk memperkokoh keyakinan mereka terhadap sakralitas al-Qur'an yang merupakan pedoman dan petunjuk hidup (*way of life*) bagi mereka. Dengan demikian, para penganut perspektif tradisional bersifat sangat sensitif terhadap perspektif-perspektif lain yang berseberangan dengan mereka karena dinilai sebagai *dissenting perspective* (pandangan yang menyimpang dan membahayakan keyakinan mereka).

Dengan merujuk kepada tulisan J. Koren dan Y. D. Nevo yang berjudul *Methodological Approches to Islamic Studies* dan karya-karya lain yang relevan, Akh. Minhaji menyatakan bahwa terdapat dua aliran besar yang diterapkan secara umum dalam kajian Islam (termasuk di dalamnya studi al-Qur'an, tentunya) dan umat Islam. Aliran pertama digunakan oleh kelompok tradisionalis yang disebut dengan pendekatan tradisionalis (*traditionalist approach*). Aliran kedua digunakan oleh kelompok revisionis yang disebut dengan pendekatan revisionis (*revisionist approach*). Menurut Akh. Minhaji, pembahasan dua aliran pendekatan ini dipandang penting mengingat keduanya menyentuh langsung persoalan-persoalan yang dihadapi sebagian besar (jika tidak semua) para pengkaji Islam dan umat Islam, namun pada waktu yang sama jarang sekali mendapat perhatian dari para pengkaji Islam di Indonesia, baik di level sarjana ataupun program pascasarjana perguruan tinggi yang menawarkan studi Islam. Hal ini terjadi barangkali antara lain karena pembahasan dua aliran ini masih dalam bentuk bahasa aslinya, yakni bahasa Inggris. Kemungkinan yang lain, tidak sedikit para dosen PTAI yang tidak berlatar belakang pendidikan dari Program Studi Islam (Institute atau Department of Islamic Studies), tetapi dari Program Studi Umum, yang menulis disertasi tentang Islam.

Pada dasarnya, dalam pandangan Akh. Minhaji, pendekatan tradisionalis dipahami sebagai sebuah pendekatan yang dalam praktiknya membatasi diri hanya pada warisan literatur Arab-Muslim dengan pemahaman yang menggunakan premis-premis yang berkembang dalam tradisi kalangan umat Islam.<sup>2</sup> Adapun pendekatan revisionis dengan berdasarkan penjelasan John Wansbrough dan Andrew Rippin, menurut Akh. Minhaji, bertumpu pada tiga prinsip. Ketiga prinsip tersebut yaitu [1] pendekatan kritik sumber terhadap al-Qur'an dan literatur Islam, [2] perbandingan literatur Islam dengan data eksternal di luar tradisi umat Islam, terutama data yang semasa dengan peristiwa yang disebutkan, dan [3] pemanfaatan bukti material (arkeologi, numismatik, epigrafi) yang semasa dengan peristiwa yang diteliti, dan kesimpulan yang diambil dari data tersebut dipandang lebih valid dibandingkan dengan data yang tidak semasa, yakni data berupa literatur Islam yang ditulis jauh setelah peristiwa terjadi.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Akh. Minhaji, *Sejarah Sosial dalam Studi Islam: Teori, Metodologi, dan Implementasi* (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2010), 80-81.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 89.

Pengertian perspektif tradisional semacam itulah yang dipahami oleh W. Montgomery Watt ketika secara implisit menjelaskan tentang perspektif yang telah meluas di kalangan umat Islam tersebut. Di dalam bukunya, yang merupakan revisi terhadap pengantar al-Qur'an karya Richard Bell, Watt menyebutkan perspektif tradisional dengan beberapa istilah yang antara lain adalah *traditional account* (penjelasan tradisional) dan *traditional Islamic view* (pandangan Islam tradisional).

Berkaitan dengan *traditional account*, Watt menulis, "*The collection under 'Uthmân. The traditional account of what led to the next step in the fixing of the form of the Qur'ân implies that serious differences of reading existed in the copies of the Qur'ân current in the various districts.*" (Pengumpulan al-Qur'an pada masa 'Uthmân. Penjelasan tradisional tentang alasan yang menyebabkan diambil langkah selanjutnya dalam menetapkan bentuk al-Qur'an menyiratkan bahwa perbedaan-perbedaan serius dalam bacaan atau qira'ah terdapat pada salinan-salinan al-Qur'an yang ada di berbagai wilayah).<sup>4</sup> Pada halaman berikutnya dia juga menulis, "*This traditional account of the collection of the Qur'ân under 'Uthmân is also open to criticisms, though they are not so serious as in the case of Abû Bakr's collection.*" (Penjelasan tradisional tentang pengumpulan al-Qur'an pada masa 'Uthmân ini juga terbuka untuk dikritik, meski tidak seserius kasus pengumpulan al-Qur'an pada masa Abû Bakr.)<sup>5</sup>

Adapun berkaitan dengan *traditional Islamic view*, Watt menulis, "*Traditional Islamic views of dating. Muslim scholars usually accepted the fact that the Qur'ân had originally been revealed for the most part in short passages.*" (Pandangan tradisional Islam tentang penanggalan al-Qur'an. Para sarjana Muslim umumnya menerima kenyataan bahwa pada mulanya sebagian besar al-Qur'an diwahyukan dalam bagian-bagian yang pendek).<sup>6</sup>

Demikianlah, perspektif tradisional tampaknya senantiasa identik dengan kaum Muslimin atau dalam istilah lain biasanya disebut pula dengan *insider perspective* (pandangan orang dalam atau penganut Islam) yang dilawankan dengan *outsider perspective* (pandangan orang di luar penganut Islam). Terlepas dari itu semua, sudah sepatutnya apabila masing-masing pihak, baik *traditional perspective* maupun *revisionist perspective*, dan *insider perspective* maupun *outsider perspective*, tidak saling menyatakan bahwa pihaknya saja yang paling benar. Sebaiknya sikap-sikap yang menonjolkan *claim of truth* dari setiap kelompok harus dihindari sejauh mungkin. Masing-masing hendaknya memegang teguh kaidah-kaidah metodologis yang benar dan dapat dipertanggungjawabkan dalam mengkaji al-Qur'an. Berikut ini adalah dua sikap yang seharusnya tidak ditampilkan oleh kedua belah pihak.

Muhammad Abdul Rauf, Rektor Universitas Islam Internasional, Kuala Lumpur, dengan menulis "Outsiders' Interpretations of Islam: A Muslim's Point of View" dalam

<sup>4</sup> William Montgomery Watt, *Bell's Introduction to the Qur'ân* (Edinburg: Edinburg University Press, 1994), 42.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 43.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 108.

*Approaches to Islam in Religious Studies* yang diedit oleh Richard C. Martin, mengungkapkan respon yang penuh kemarahan terhadap kajian-kajian linguistik dan historis yang dilakukan Barat atas materi-materi keislaman. Menurutnya, kajian-kajian tersebut lebih bersifat historis dan konjektural, serta menjadikan Islam sebagai sasaran analisis kritis yang salah arah, terkadang keji dan biasanya tidak sensitif. Lebih jauh, dia juga meletakkan batas-batas wilayah kajian yang tidak boleh dimasuki *outsider*, yakni al-Qur'an dan sunnah Nabi. Kajian-kajian Barat yang ada selama ini tentang keduanya, dalam pandangannya, tidak hanya merupakan serangan terhadap suara hati berjuta-juta umat Islam, tetapi juga menyesatkan dan tidak layak dipandang sebagai ilmu.<sup>7</sup>

Sebaliknya di antara para orientalis ada orang-orang yang melontarkan penilaian negatif yang tidak semestinya kepada Muhammad dan al-Qur'an. Mereka antara lain Gustav Weil, Aloys Sprenger, Sir William Muir, DS. Margoliouth dan Theodor Nöldeke. Mengenai Muhammad, dikatakan bahwa Muhammad adalah seorang penipu, nabi palsu, menderita penyakit epilepsi, mengalami penyakit histeria dan gangguan kejiwaan, takluk kepada setan untuk menggapai keinginan duniawi, dan juga menderita gangguan emosi tidak terkendali yang membuatnya yakin bahwa dia berada di bawah pengaruh ilahi (*divine influences*).<sup>8</sup> Muhammad kadang juga dianggap oleh Voltaire sebagai inventor agama yang berbagai ajarannya diadopsi dari gagasan yang ada di sekelilingnya.<sup>9</sup>

Mengenai al-Qur'an, dikatakan oleh Ricolto da Monte sebagai berikut. [1] al-Qur'an tidak lebih dari ramuan bid'ah-bid'ah lama yang ditolak sebelumnya oleh otoritas gereja. [2] al-Qur'an tidak dapat dipandang sebagai hukum ilahi karena tidak dinubuatkan, baik oleh Perjanjian Lama maupun Perjanjian Baru. Lebih jauh, al-Qur'an dalam beberapa hal secara eksplisit merujuk kepada Bible. Sedangkan doktrin tentang pemalsuan kitab suci oleh kaum Kristiani dan Yahudi tidak dapat diterima. [3] Gaya al-Qur'an tidak selaras dengan gaya suatu kitab suci. [4] Tidak satupun al-Qur'an yang berasal dari Tuhan, seperti terlihat dalam berbagai kisah fantastik yang tidak memiliki basis dalam tradisi biblikal. Lebih jauh, beberapa konsepsi etik al-Qur'an bertentangan dengan pijakan keyakinan filosofis. [5] al-Qur'an penuh dengan kontradiksi internal atau betul-betul kacau balau (*disorder*). [6] Reliabilitas al-Qur'an tidak dibuktikan dengan mukjizat. Pandangan populer kaum Muslimin bahwa Nabi telah mendatangkan mukjizat bertentangan dengan kesaksian al-Qur'an sendiri. [7] al-Qur'an menentang nalar (*reason*). Hal ini terbukti oleh cara hidup Muhammad yang tidak bermoral, serta oleh al-Qur'an sendiri yang berisi keyakinan-keyakinan yang hina dan tidak logis (*nonsense*) mengenai hal-hal yang bersifat ilahiyah. [8] al-Qur'an mengajarkan kekerasan untuk menyebarkan Islam dan mengakui berbagai ketidakadilan, seperti terlihat misalnya dalam surat ke-60 (al-Mumtahanah). [9] Teks al-

<sup>7</sup> Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an* (Yogyakarta: FkBA, 2001), 391.

<sup>8</sup> Watt, *Bell's Introduction*, 17-18. Lihat pula Amal, *Rekonstruksi*, pada halaman 56, 57, 73, dan 74.

<sup>9</sup> Amal, *Rekonstruksi*, 386.

Qur'an, sebagaimana terlihat dalam sejarahnya, tidak menunjukkan sebagai suatu kepastian. [10] Kisah mi'raj Muhammad hanya merupakan fiksi dan rekayasa. Lebih jauh Ricoldo juga membahas berbagai kebohongan dan kekeliruan utama yang terdapat di dalam al-Qur'an, serta yang dipandang sebagai kesalahpahaman terhadap konsepsi-konsepsi biblikal atau dogmatik Kristen, seperti masalah trinitas dan penyaliban Isa.<sup>10</sup>

Dengan pemahaman yang kritis dan penuh kedewasaan, tanggapan yang ekstrim dari kalangan Islam (*insider*) terhadap pandangan *outsider* atau orientalis tidak semestinya terjadi. Demikian pula, pandangan skeptis dan *pejorative* (merendahkan) dari kalangan *outsider* tidak seharusnya dilancarkan secara membabi buta. Sikap yang positif, antara lain ditunjukkan oleh Fazlur Rahman. Dengan memanfaatkan refleksi filosofis John Wisdom dalam karyanya, *Other Minds*, Fazlur Rahman memandang bahwa kajian Islam yang dilakukan *outsider* bisa sama absahnya dengan *insider*, kajian *outsider* yang dijalankan dengan tanpa prasangka (*open-minded*), sensitif, simpatik dan memiliki kriteria keilmuan yang layak (*knowledgeable*), serta ditujukan untuk pemahaman atau apresiasi intelektual, bukan hanya merupakan sejenis pengetahuan ilmiah, tetapi juga akan memungkinkan bagi *insider* dan *outsider* untuk saling bertukar pikiran. Serangan Abdul Rauf, menurut Rahman, hanya efektif terhadap non Muslim yang tidak memenuhi kriteria tersebut. Rahman mengakui bahwa merupakan tugas kaum Muslimin untuk mengungkapkan Islam, tetapi Muslim (*insider*) dan non Muslim (*outsider*) tentunya dapat bekerja sama pada level pemahaman intelektual.<sup>11</sup>

### PENGHAFFALAN AL-QUR'AN PADA MASA NABI SAW

Istilah penghimpunan al-Qur'an atau *jam' al-Qur'ân* dalam studi al-Qur'an mempunyai dua makna, yakni [1] *hifzhuh fi al-shudûr* (penghafalannya di dalam dada) dan [2] *kitâbatuh fi al-suthûr* (penulisannya di dalam tulisan). Dalam arti yang kedua ini, penghimpunan Al-Qur'an terjadi pada masa Nabi saw, Abû Bakr dan 'Utsmân dengan format yang berbeda-beda.

Penghafalan Al-Qur'an sudah sejak awal dilakukan oleh Nabi dan para shahabat karena mereka sangat mengutamakan penghafalan daripada penulisan, apalagi hafalan sudah merupakan budaya atau tradisi Arab pada waktu itu yang terbiasa menghafalkan nasab-nasab, syair-syair dan peperangan-peperangan yang terdapat di kalangan mereka. Nabi sangat menganjurkan para shahabat untuk senantiasa menghafalkan setiap ayat yang turun, dan Nabi sendiri setiap setahun sekali menghafal Al-Qur'an di hadapan malaikat Jibril secara langsung. Bahkan pada tahun terakhir masa hidupnya, Nabi dengan bimbingan malaikat Jibril menghafal Al-Qur'an sebanyak dua kali.<sup>12</sup>

Dengan demikian, pada masa Nabi telah banyak para penghafal Al-Qur'an di kalangan para shahabat. Misalnya adalah Abû Bakr, 'Umar, 'Utsmân, 'Alî, Thalḥah,

<sup>10</sup> *Ibid.*, 384-385.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 391.

<sup>12</sup> Abû 'Abd Allâh Muḥammad bin Ismâ'il al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî* (Jordan: Bayt al-Afkâr al-Duwaliyah, 1998), 585.

Sa'd, Ibn Mas'ûd, Hudzayfah, Sâlim (pembantu Hudzayfah), Abû Hurayrah, Ibn 'Umar, Ibn 'Abbâs, 'Amr bin al-'Âsh, 'Abd Allâh bin 'Amr, Mu'âwiyah, Ibn al-Zubayr, 'Abd Allâh bin al-Sâib, 'Âisyah, Hafshah, Umm Salamah, 'Ubay bin Ka'b, Mu'âdz bin Jabal, Zayd bin Tsâbit, Abû al-Dardâ', Majma' bin Hârîtsah, Anas bin Mâlik, Abû Zayd dan lain-lain. Oleh karena itu, dalam pandangan kaum Muslimin, sangat wajar apabila disebutkan bahwa jumlah korban perang yang wafat di Sumur Ma'ûnah pada masa Nabi dan di Yamamah pada masa Abû Bakr mencapai 140 orang karena masing-masing perang tersebut menelan korban sebanyak 70 orang.<sup>13</sup> Selain itu, penjelasan ini menolak secara langsung pendapat Blachere di dalam *Introduction au Coran* yang mengatakan bahwa para penghafal al-Qur'an pada masa Nabi hanya tujuh orang, yakni 'Abd Allâh bin Mas'ûd, Sâlim bin Ma'qil, Mu'âdz bin Jabal, Ubay bin Ka'b, Zayd bin Tsâbit, Abû Zayd bin al-Sakn dan Abû al-Dardâ', sebagaimana dikutip Shubhî Shâlih.<sup>14</sup>

### PENULISAN AL-QUR'AN PADA MASA NABI SAW

Rasulullah mempunyai beberapa pencatat wahyu yang antara lain adalah Abû Bakr, 'Umar, 'Utsmân, 'Alî, Mu'âwiyah, Zayd bin Tsâbit, Khâlid bin al-Walîd dan Tsâbit bin Qays. Beliau menyuruh mereka mencatat setiap wahyu yang turun, sehingga al-Qur'an yang sudah terhimpun di dalam dada (berupa hafalan) menjadi tertuang dalam tulisan. Para shahabat Nabi ketika itu mencatat wahyu di sarana tulisan yang sangat sederhana, misalnya pada lempengan batu, pelepah kurma, tulang unta atau kambing, dan lembaran kulit. Pada saat itu, penyusunan ayat dari masing-masing surat dan pengurutan letak surat ditetapkan secara langsung oleh Nabi, sehingga bersifat *tawqîfî* (penetapan Nabi) dan bukan *ijtihâdî* (optimalisasi penalaran).<sup>15</sup> Penetapan Nabi saw mengenai letak ayat dan surat tersebut berpijak bimbingan malaikat Jibril yang tentunya juga berdasarkan perintah Allah swt.<sup>16</sup>

Catatan-catatan wahyu yang mencakup *sab'ah ahurf* (tujuh cara membaca al-Qur'an)<sup>17</sup> itu kemudian disimpan di rumah Nabi, sedangkan para pencatat wahyu bisanya membawa salinannya untuk diri mereka sendiri. Dengan demikian, terwujudlah upaya saling kontrol antara naskah yang berada di tangan para pencatat wahyu dan lembaran-lembaran al-Qur'an yang berada di rumah Nabi. Di samping itu, terdapat saling kontrol pula antara para penghafal al-Qur'an di kalangan shahabat, baik yang buta ataupun yang tidak. Keadaan inilah yang menjamin al-Qur'an tetap terjaga dan

<sup>13</sup> Muḥammad 'Abd al-'Azhîm al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, vol. 1 (Mesir: 'Îsâ al-Bâbî al-Ḥalabî, tt), 239-242.

<sup>14</sup> Shubhî Shâlih, *Mabâhîts fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâ'yîn, 1977), 66.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 69-70 dan Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Beirut: Dâr al-Fîkr, 1979), 63.

<sup>16</sup> Al-Zarqânî, *Manâhil*, 247

<sup>17</sup> Pengertian di atas mengacu pada pernyataan Shâlih yang mengatakan bahwa *sab'ah ahurf* adalah *al-awjuh al-sab'ah al-latî wussî'a bihâ 'alâ al-ummah, fa bi ayyi wajh qara'a al-qâri' minhâ ashâb* (tujuh cara/bentuk pembacaan Al-Qur'an yang dipermudah untuk umat, maka setiap pembaca yang membaca dengan salah satu dari tujuh cara tersebut dapat dibenarkan). Lihat Shâlih, *Mabâhîts*, 108.

terjamin otentisitasnya.<sup>18</sup> Zayd bin Tsâbit mengatakan, "Kami pada masa Nabi menyusun al-Qur'an pada lembaran-lembaran kulit." Penyusunan (*ta'lif*) dalam hadis ini, menurut al-Bayhaqî sebagaimana dikutip Abû Syuhbah, berarti mengurutkan setiap ayat dan surat pada letaknya masing-masing berdasarkan petunjuk langsung dari Nabi. Jadi, penulisan al-Qur'an pada masa Nabi berfungsi untuk menunjang hafalan (meskipun penekanan tetap pada hafalan), meskipun saat itu masih belum terkumpul dalam satu mushaf tertentu.<sup>19</sup>

Adapun alasan yang menyebabkan al-Qur'an belum terbukukan antara lain adalah sebagai berikut. Pada masa Nabi, belum terdapat faktor pendorong untuk melakukan pembukuan sebagaimana pada masa Abû Bakr. Saat itu keadaan kaum Muslimin baik-baik saja dengan banyaknya para penghafal al-Qur'an, sementara alat-alat tulis tidak begitu mudah didapatkan. Selain itu, ayat-ayat al-Qur'an masih belum final dan pengurutannya tidak berdasarkan urutan waktu turunnya ayat, namun berdasarkan sebab-sebab turunnya (*asbâb al-nuzûl*).<sup>20</sup>

#### **PENGHIMPUNAN AL-QUR'AN PADA MASA ABÛ BAKR**

Tahapan berikutnya adalah penghimpunan al-Qur'an pada masa Abû Bakr. Disebutkan dalam hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhârî bahwa Zayd bin Tsâbit menceritakan, "Di saat berkecamuknya perang Yamamah, Abû Bakr minta supaya saya datang kepadanya. Saya lihat 'Umar bin al-Khaththâb sudah berada di sana. Abû Bakr lalu berkata, 'Umar datang kepadaku melaporkan bahwa perang Yamamah semakin sengit dan banyak para penghafal al-Qur'an yang gugur. Dia khawatir apabila peperangan yang dahsyat itu akan mengakibatkan lebih banyak lagi para penghafal al-Qur'an yang gugur. Karena itu, dia berpendapat sebaiknya saya segera memerintahkan penghimpunan al-Qur'an. Saya mengatakan kepada 'Umar, Bagaimana mungkin kita melakukan sesuatu yang tidak dilakukan oleh Rasulullah saw?" 'Umar menyahut, "Demi Allah, tindakan itu adalah kebajikan." 'Umar berulang-ulang mendesak dan pada akhirnya Allah membukakan dadaku, sehingga saya sependapat dengannya. Selanjutnya Zayd mengatakan, "Abû Bakr berkata kepadaku, "Engkau seorang pemuda yang cerdas dan terpercaya. Dahulu engkau bertugas sebagai pencatat wahyu, membantu Rasulullah untuk mencatat al-Qur'an, maka himpunlah al-Qur'an tersebut." Zayd lalu berkata, "Andaikata orang membebani kewajiban kepadaku untuk memindahkan sebuah gunung, maka hal itu terasa tidak lebih berat daripada mengumpulkan al-Qur'an." Saya (Zayd) berkata kepada Abû Bakr, "Bagaimana kita melakukan suatu perbuatan yang tidak pernah dilakukan oleh Rasulullah?" Abû Bakr menjawab, "Demi Allah, perbuatan itu adalah kebajikan." Abû Bakr terus menerus menghimbau diriku sampai Allah membukakan hatiku, sebagaimana Allah membukakan hati Abû Bakr dan 'Umar.

<sup>18</sup> *Ibid*, 73-74.

<sup>19</sup> Muhammad bin Muḥammad Abû Syuhbah, *al-Madkhal li Dirâsat al-Qur'ân al-Karîm* (Kairo: Maktabat al-Sunnah, 1992), 241.

<sup>20</sup> Al-Zarqânî, *Manâhil*, 247.

Kemudian saya mulai menelusuri ayat-ayat dan melakukan penghimpunan dari catatan-catatan pada pelepah kurma, lempengan batu, dan hafalan para penghafal al-Qur'an, hingga saya menemukan akhir surat al-Tawbah berada pada Abû Khuzaymah al-Anshârî, bukan pada orang lain, yakni ayat: "Sesungguhnya telah datang kepada kalian seorang Rasul dari kaum kalian sendiri yang turut merasakan betapa berat penderitaan kalian... sampai akhir ayat. Lembaran-lembaran (*shuhuf*) al-Qur'an itu berada pada Abû Bakr hingga wafatnya. Kemudian beralih kepada 'Umar sampai dia meninggal, dan akhirnya disimpan oleh Hafshah, puteri 'Umar."<sup>21</sup>

Dari kandungan hadis, yang oleh kalangan skeptis dianggap sebagai hadis rekaan tersebut,<sup>22</sup> dapat dipahami bahwa penggagas penghimpunan al-Qur'an adalah 'Umar bin al-Khaththâb dengan motif karena kekhawatiran banyaknya penghafal al-Qur'an yang gugur dalam perang Yamamah.<sup>23</sup> Pelaksana penghimpunan al-Qur'an dipercayakan kepada Zayd bin Tsâbit karena dia adalah pemuda cerdas yang menjadi pencatat wahyu pada masa Nabi. Proses penghimpunan al-Qur'an tersebut berlangsung selama sekitar satu tahun. Adapun prosedur yang diterapkan dalam pelaksanaannya berdasarkan instruksi Abû Bakr adalah menerima ayat-ayat al-Qur'an apabila ditulis atas perintah dan di hadapan Nabi langsung. Selain itu, kebenarannya diperkuat dengan kesaksian dua orang, serta didukung oleh hafalan dan tulisan. Berkaitan dengan pernyataan Zayd yang mengatakan bahwa dia hanya menemukan akhir surat al-Tawbah pada Abû Khuzaymah al-Anshârî tidak mengurangi kemutawatiran al-Qur'an karena ucapannya itu sama sekali tidak berarti bahwa ayat itu hanya diketahui satu orang saja. Sesungguhnya Zayd dan para shahabat lainnya sudah menghafalnya dan mengetahui letaknya. Karena itu, catatan tertulis itu bukan untuk mencari pengetahuan (*isti'âlâm*), namun semata-mata untuk mencocokkan dan memperkuat saja (*istizhâr*).<sup>24</sup>

Demikianlah, kontribusi besar yang diberikan Abû Bakr, sehingga 'Alî bin Abî Thâlib berkata bahwa orang yang paling besar peranannya dalam penghimpunan al-Qur'an adalah Abû Bakr karena dia merupakan orang pertama yang melakukan

<sup>21</sup> Al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, 583-584.

<sup>22</sup> W. M. Watt menyatakan bahwa hadis tentang penghimpunan al-Qur'an pada masa Abû Bakr hanya sebagai sarana untuk menghindari kenyataan yang sulit diterima (*awkward fact*) bahwa pengumpulan pertama terhadap al-Qur'an dilakukan oleh 'Utsmân, khalifah yang sangat dibenci (*greatly disliked*). Lihat Watt, *Bell's Introduction*, 42. Pendapat Watt tersebut ternyata juga diikuti oleh Taufik Adnan Amal. Lihat Amal, *Rekonstruksi*, 149.

<sup>23</sup> Berkaitan dengan jumlah para penghafal al-Qur'an yang meninggal dalam perang Yamamah sebagai motivasi pengumpulan al-Qur'an, Watt mempermasalahkannya pula. Menurutnya, sebagian besar yang terbunuh dalam perang itu adalah para pemeluk Islam yang baru (*recent converts*), sedangkan yang benar-benar telah menghafalkan al-Qur'an sangat sedikit. Lihat Watt, *Bell's Introduction*, 41.

Adapun Amal memperkuat pendapat Watt itu dengan mengutip pendapat L. Caetani. Dia juga mengatakan, bahwa Friedrich Schwally telah melakukan pemeriksaan terhadap nama-nama penghafal al-Qur'an yang gugur dan hanya menemukan dua nama orang yang bisa dikatakan memiliki pengetahuan al-Qur'an yang meyakinkan, yakni 'Abd Allâh bin Hafsh dan Sâlim bin Ma'qil. Lihat Amal, *Rekonstruksi*, 148.

<sup>24</sup> Shâlih, *Mabâhith*, 75-76.

penghimpunan al-Qur'an.<sup>25</sup> al-Qur'an yang terhimpun pada masa Abû Bakr ini juga memuat *sab'ah aḥruf* dengan ayat yang tersusun secara urut, meskipun surat-suratnya belum tersusun secara urut. Surat-surat al-Qur'an itu tertulis terpisah dalam lembaran-lembaran (*shuhuf*) dan kemudian *shuhuf* itu diikat menjadi satu.<sup>26</sup> Kemudian, menurut sebuah riwayat diinformasikan bahwa setelah al-Qur'an dikodifikasi dan ditulis pada kertas, Abû Bakr berkata kepada para shahabat, "Carikanlah nama baginya." Ketika itu ada yang mengusulkan nama *al-Sifr*. Tetapi Abû Bakr menjawab, "Itu nama yang biasa dipakai orang-orang Yahudi." Maka para shahabat tidak menyukai nama itu. Sebagian mengusulkan pula *al-Mushhaf* karena orang-orang Ethiopia (Habasyah) menamai hal yang serupa itu dengan *al-Mushhaf*. Akhirnya semua sepakat menamai al-Qur'an dengan *al-Mushhaf*.<sup>27</sup>

Adapun mengenai penyerahan al-Qur'an itu kepada Hafshah, setelah 'Umar wafat, dan bukan kepada 'Utsmân, sebagaimana dipertanyakan oleh orang-orang yang skeptis, maka keputusan tersebut dikarenakan beberapa argumentasi. Menurut Shubhî Shâlih, justru Hafshah merupakan orang yang lebih berhak menyimpan al-Qur'an tersebut daripada 'Utsmân karena 'Umar sendiri telah mewasiatkan supaya al-Qur'an itu disimpan oleh Hafshah. Apalagi Hafshah adalah isteri Rasulullah, Umm al-Mu'minîn, perempuan penghafal al-Qur'an yang pandai membaca dan menulis. Selain itu, beberapa saat sebelum wafat, 'Umar memutuskan agar segera dimusyawarahkan tentang siapa yang menggantikan dirinya sebagai khalifah. Jadi, bagaimana 'Umar bisa menyerahkan al-Qur'an itu kepada 'Utsmân, padahal 'Utsmân sendiri belum terpilih sebagai khalifah pengganti 'Umar?<sup>28</sup>

## PENYALINAN DAN PEMBAKUAN AL-QUR'AN PADA MASA 'UTSMÂN

Sebuah hadis menerangkan bahwa pada saat pasukan Syam (Syria) bersama pasukan Irak berperang melawan menaklukkan Armenia dan Azerbayzan, maka Hudzayfah datang kepada 'Utsmân mengadukan bahwa dirinya merasa khawatir terhadap perbedaan *qirâ'ah* (bacaan al-Qur'an) yang terjadi antara pasukan Syam dengan Irak. Hudzayfah kemudian berkata kepada 'Utsmân, "Wahai Amirul Mukminin, persatukanlah segera umat ini sebelum mereka berselisih mengenai Kitab Allah sebagaimana yang terjadi di kalangan Yahudi dan Nashrani." 'Utsman lalu mengirim sepucuk surat kepada Hafshah yang berisi permohonan supaya Hafshah mengirimkan *shuhuf* yang disimpannya untuk disalin menjadi beberapa mushaf. Setelah itu, mushaf tersebut akan dikembalikan lagi. Hafshah kemudian mengirimkan *shuhuf* yang disimpannya kepada 'Utsmân. Selanjutnya 'Utsmân memerintahkan Zayd bin Tsâbit, Sa'îd bin al-Âsh, 'Abd Allâh bin al-Zubayr dan 'Abd al-Rahmân bin al-Hârits bin

<sup>25</sup> Muḥammad bin 'Abd Allâh al-Zarkasyî, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Mesir: Dâr al-Kutub al-'Arabiyyah, 1957), 235. Al-Zarqânî, *Manâhil*, 253

<sup>26</sup> Syuhbah, *al-Madkhal*, 246.

<sup>27</sup> Al-Suyûthî, *al-Itqân*, 59.

<sup>28</sup> Shâlih, *Mabâhith*, 77.

Hisyâm supaya bekerja secara bersama-sama menyalin *shuhuf* Hafshah menjadi beberapa mushaf. 'Utsmân berkata kepada ketiga orang Quraisy itu, "Jika kalian berbeda pendapat dengan Zayd mengenai suatu persoalan berkaitan dengan al-Qur'an, maka tulislah dengan bahasa (dialek) Quraisy karena al-Qur'an itu diturunkan dalam bahasa mereka (Quraisy)." Mereka (tim pelaksana) bekerja melaksanakan perintah tersebut, dan setelah berhasil menyalin *shuhuf* itu menjadi beberapa mushaf, maka 'Utsmân mengembalikannya kepada Hafshah. Mushaf-mushaf salinan itu kemudian dikirim 'Utsmân ke pelbagai kawasan Islam. Bersamaan dengan itu, 'Utsmân memerintahkan agar semua catatan al-Qur'an dan mushaf selain yang resmi di kalangan Muslimin segera dibakar."<sup>29</sup>

Hadits di atas menginformasikan keterangan sebagai berikut. Penggagas pertama mengenai penyalinan al-Qur'an adalah Hudzayfah. Sedangkan motivasi untuk menyalinnya adalah dikarenakan adanya perbedaan cara membaca al-Qur'an di kalangan Muslimin, dan bukan karena pertimbangan politis, sebagaimana dikatakan oleh orang-orang yang skeptis. Pelaksana penyalinan al-Qur'an terdiri dari tim yang beranggotakan empat orang yang terpercaya, yakni seorang dari golongan Anshar Madinah (Zayd bin Tsâbit) dan tiga orang dari orang-orang Quraisy Mekah (Sa'îd bin al-Âsh, 'Abd Allâh bin al-Zubayr dan 'Abd al-Rahmân bin al-Hârîts bin Hisyâm). Dalam pelaksanaannya, mereka mempergunakan *shuhuf*<sup>30</sup> Hafshah sebagai dasar untuk menyalin Al-Quran menjadi beberapa mushaf. Bahasa (dialek) masyarakat Quraisy diutamakan daripada dialek yang lain apabila ada perselisihan di antara anggota tim pelaksana, sesuai dengan instruksi 'Utsman, dikarenakan al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Quraisy. Meskipun demikian, hal ini tidak menyalahi prinsip pemuatan *sab'ah ahruf* di dalam al-Qur'an karena mushaf-mushaf salinan itu ditulis tanpa tanda baca, sehingga bisa dibaca dengan cara yang beraneka ragam. Di antara perbedaan pendapat yang terjadi di antara mereka adalah ketika menuliskan kata *al-tâbût* dalam ayat:

*"Dan Nabi mereka mengatakan kepada mereka: "Sesungguhnya tanda bahwa dia akan menjadi raja ialah kembalinya tâbût kepadamu, di dalamnya terdapat ketenangan dari Tuhanmu dan sisa dari peninggalan keluarga Musa dan keluarga Harun; tâbût itu dibawa malaikat. Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat tanda bagimu, jika kamu orang yang beriman." (QS. Al-Baqarah: 248)*

Berdasarkan ketetapan 'Utsmân, maka kata *al-tâbût* tersebut sesuai dengan bahasa orang-orang Quraisy ditulis dengan huruf *tâ' maftûhah*, bukan *hâ'*. Selain itu, sesungguhnya di dalam al-Qur'an terdapat kata-kata yang berasal tidak hanya dari bahasa Quraisy. Kemudian salinan-salinan al-Qur'an tersebut dikirimkan ke berbagai

<sup>29</sup> Al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, 584.

<sup>30</sup>Penyebutan al-Qur'an yang dipegang Hafshah dengan istilah *shuhuf* barangkali karena al-Qur'an tersebut belum tersusun sesuai urutan surat-suratnya, namun baru sesuai dengan urutan ayat-ayatnya, walaupun hal ini terkesan berbeda dari informasi tentang penamaan al-Qur'an itu dengan mushaf yang diadopsi dari Ethiopia di atas. Lihat Al-Zarqânî, *Manâhil*, 401-402. Bahkan al-Zarkasyî sendiri menyebutnya dengan mushaf ketika mengatakan bahwa orang pertama yang mengumpulkan al-Qur'an menjadi satu mushaf adalah Abû Bakr. Lihat al-Zarkasyî, *al-Burhân*, 235.

wilayah di kawasan Islam diiringi perintah untuk membakar seluruh catatan atau mushaf lain selain mushaf yang resmi dari pemerintah. Keputusan untuk membakar selain mushaf yang resmi tersebut diambil setelah dimusyawarahkan dengan para shahabat yang lain. Walaupun ada pula shahabat yang tidak langsung menyetujuinya, misalnya 'Abd Allâh bin Mas'ûd, tetapi akhirnya keputusan itu pun diikutinya. *Shuhuf* al-Qur'an yang ada pada Hafshah pun baru bisa dibakar setelah Hafshah meninggal dunia pada masa khalifah Marwân bin al-Hakam. Pembakaran semua *shuhuf* dan mushaf yang tidak resmi tersebut dilakukan demi mengedepankan persatuan dan menghindari perselisihan.<sup>31</sup> Pembakaran merupakan pilihan yang tepat karena demi memulyakan al-Qur'an itu sendiri yang apabila tidak dibakar justru akan semakin tidak terawat dan bahkan terabaikan begitu saja.<sup>32</sup>

Adapun mengenai jumlah mushaf yang dikirimkan ke kawasan-kawasan Islam itu terdapat perselisihan pendapat di dalamnya. Ada yang mengatakan tiga yang meliputi Kufah, Bashrah dan Syam atau Mekah, Bahrain dan Yaman. Apabila kedua pendapat itu digabung, maka dapat dikatakan bahwa jumlah mushaf salinan itu sebanyak tujuh buah, yakni enam mushaf dikirim ke daerah-daerah dan satu mushaf dipegang sendiri oleh 'Utsmân. Terlepas dari itu semua, perlu diketahui bahwa setiap mushaf salinan yang terdiri dari 114 surat dan lebih dari 6000 ayat tersebut senantiasa diiringi oleh seorang penghafal al-Qur'an yang bertugas mengajarkan cara pembacaannya.<sup>33</sup> Sedangkan mengenai keberadaan mushaf-mushaf salinan tersebut, maka dapat dinyatakan bahwa mushaf-mushaf yang diklaim sebagai mushaf-mushaf masa 'Utsmân sesungguhnya tidak bisa dipastikan. Bahkan kuat dugaan mushaf-mushaf tersebut adalah salinan dari mushaf 'Utsmân.<sup>34</sup> Sejalan dengan permasalahan tersebut, penelitian-penelitian tentang naskah kuno al-Qur'an mengungkapkan bahwa manuskrip-manuskrip al-Qur'an tertua, baik dalam bentuk lengkap atau hanya sebagian saja, yang ada dewasa ini adalah yang berasal dari abad ke-2 H.<sup>35</sup>

Pada perkembangan selanjutnya, pembakuan mushaf al-Qur'an semakin digiatkan mengingat masih banyaknya kaum Muslimin yang mengalami kesulitan dalam membaca al-Qur'an yang tanpa dilengkapi titik dan tanda baca tersebut, apalagi setelah berbaur dan berinteraksi dengan orang-orang non Arab. Pada masa pemerintahan 'Abd al-Malik mulai diupayakan penyempurnaan tulisan al-Qur'an. Di antara orang yang turut berjasa dalam pelaksanaan kegiatan tersebut adalah 'Ubayd Allâh bin Ziyâd (w. 67H), al-Hajjâj bin Yûsuf (w. 95H), Abû al-Aswad al-Du'alî (w. 69H), Yahyâ bin

<sup>31</sup> Shâlih, *Mabâhith*, 79-83 dan al-Zarqânî, *Manâhil*, 260 dan 400-402.

<sup>32</sup> Syuhbah, *al-Madkhal*, 250. Pemusnahan semua *shuhuf* dan mushaf non-resmi tersebut dikritik pula dan sangat disesalkan oleh Arkoen. Lihat Mohammed Arkoen, *Pemikiran Arab*, terj. Yudian W Asmin (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 4.

<sup>33</sup> Shâlih, *Mabâhith*, 84 dan 86. Mengenai jumlah ayat yang sebenarnya, terdapat perbedaan di kalangan sarjana Muslim sendiri. Perbedaannya hanya pada angka tambahan sesudah 6000. Lihat al-Zarkasyî, *al-Burhân*, 69 dan al-Suyûthî, *al-Itqân*, 249.

<sup>34</sup> Al-Zarqânî, *Manâhil*, 404-405.

<sup>35</sup> Demikian dikatakan oleh Amal, *Rekonstruksi*, 206 dengan merujuk pada M. Lings & Y.H. Safadi dalam karya mereka berjudul *The Qur'an*.

Ya'mar (w. 129H) Nashr bin 'Ashim al-Laytsî (w. 89H) dan al-Khalîl bin Ahmad al-Farâhîdî (w. 175H).<sup>36</sup>

## PENUTUP

Sebagai penutup tulisan sederhana ini, berikut adalah intisari pandangan kalangan tradisional yang dipegangi oleh mayoritas kaum Muslimin terhadap sejarah penghimpunan Al-Qur'an, meskipun dalam beberapa hal tentunya masih dipermasalahkan oleh pihak-pihak yang skeptis terhadapnya.

Dalam perspektif tradisional, istilah penghimpunan al-Qur'an (*jam' al-Qur'an*) berarti menghafalkan dan menuliskan al-Qur'an. Pada masa Nabi telah banyak penghafal al-Qur'an. Nabi saw mempunyai para sekretaris pencatat wahyu al-Qur'an karena beliau bersifat *ummî* atau *unlettered* yang berarti buta huruf.<sup>37</sup> Susunan surat dan ayat dalam al-Qur'an adalah tidak *ijtihâdî* (penalaran), namun *tawqîfî* (berdasarkan ketetapan Nabi saw atas petunjuk Allah swt melalui malaikat Jibril). Pada masa Nabi saw catatan-catatan al-Qur'an masih belum teratur karena ayat-ayat itu ditulis di berbagai sarana tulisan yang sangat sederhana. Selain itu, pada masa tersebut belum ada keperluan untuk menyusun al-Qur'an ke dalam satu mushaf tertentu karena turunnya ayat-ayat al-Qur'an belum final. Setiap catatan wahyu disimpan di dalam rumah Nabi saw, walaupun para shahabat pencatat wahyu juga mempunyai catatan-catatan personal sendiri. al-Qur'an pada masa Nabi saw mencakup *sab'ah ahruf* (tujuh macam cara membaca al-Qur'an).

Pembukuan al-Qur'an menjadi satu *shuhuf* tersendiri sesuai urutan ayatnya pertama kali dilakukan oleh Abû Bakr atas inisiatif 'Umar bin al-Khaththâb dan dilaksanakan oleh Zayd bin Tsâbit. Motivasi penghimpunan al-Qur'an itu dikarenakan banyaknya penghafal al-Qur'an yang gugur selama perang Yamamah. Pelaksanaan pembukuan dilakukan sekitar satu tahun dengan berpegangan secara ketat pada hafalan, tulisan dan kesaksian dari para shahabat, sehingga kemutawatirannya terjamin. Setelah terbukukan, al-Qur'an tersebut dipegang oleh Abû Bakr dan selanjutnya 'Umar, serta akhirnya diserahkan kepada Hafshah yang saat itu justru lebih berhak daripada 'Utsmân. Sejak saat itulah al-Qur'an yang tetap memuat *sab'ah ahruf* itu disebut pula dengan istilah *al-mushaf* dengan mengadopsi kata dari bahasa Ethiopia.

Selanjutnya pada masa 'Utsmân, penyalinan dan pembakuan al-Qur'an menjadi beberapa mushaf dengan berdasarkan al-Qur'an yang ada pada Hafshah mulai dilakukan. Penggagas utama kegiatan tersebut adalah Hudzayfah karena dia merasa prihatin atas terjadinya perselisihan sengit di kalangan umat Islam dalam cara membaca al-Qur'an yang berbeda-beda. Tim pelaksana penyalinan al-Qur'an waktu itu terdiri dari

<sup>36</sup>Shâlih, *Mabâhith*, 90-94.

<sup>37</sup> Meskipun Watt meragukan pemaknaan demikian. Menurutnya, istilah *Ummî* dan *Umiyyûn* sesungguhnya dinisbatkan kepada pengertian bahwa Muhammad dan umatnya adalah orang-orang yang tidak mengetahui kitab suci tertulis (*who do not know the book*) atau masyarakat Arab pribumi (*native that is belonging the Arab community*). Lihat Watt, *Bell's Introduction*, 33-34.

Zayd bin Tsâbit, Sa'îd bin al-Âsh, 'Abd Allâh bin al-Zubayr dan 'Abd al-Rahmân bin al-Hârîts bin Hisyâm. Dalam pelaksanaannya, mereka mengutamakan bahasa (dialek) Quraisy apabila terjadi perbedaan di antara anggota tim pelaksana, sesuai dengan instruksi 'Utsman, dikarenakan al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Quraisy. Meskipun demikian, hal ini tidak menyalahi prinsip pemuatan *sab'ah ahruf* di dalam al-Qur'an karena mushaf-mushaf salinan itu ditulis tanpa tanda baca, sehingga bisa dibaca dengan cara yang beraneka ragam.

Demi mewujudkan persatuan umat dan penyeragaman (standarisasi) al-Qur'an, maka semua catatan wahyu dan mushaf pribadi yang dimiliki para shahabat dibakar, meskipun pada mulanya ada shahabat yang tidak menyetujuinya. Mushaf-mushaf salinan tersebut dikirimkan ke berbagai kawasan Islam dengan diiringi seorang shahabat yang membantu mengajarkannya, sedangkan satu mushaf disimpan sendiri oleh 'Utsmân. Mushaf-mushaf yang terdiri dari 114 surat itu sudah tersusun secara urut sesuai dengan urutan ayat dan suratnya. Pada perkembangan berikutnya, dilakukan penyempurnaan-penyempurnaan tulisan al-Qur'an karena masih dijumpainya kesulitan dalam membaca al-Qur'an yang tanpa titik dan tanda baca tersebut, apalagi setelah terjadi interaksi antara umat Islam dengan bahasa-bahasa non Arab.

Akhirnya, penulis menghimbau agar perspektif apapun yang dipergunakan oleh para pengkaji dalam menelaah al-Qur'an hendaknya senantiasa dihargai dan dihormati, meskipun perspektif mereka beraneka ragam. Sikap positif yang harus dikembangkan adalah menjunjung tinggi pengkajian terhadap al-Qur'an selama pelaksanaannya dilakukan secara baik, simpatik, elegan dan berpegang teguh pada metodologi penelitian yang benar, tanpa diwarnai *prejudice* yang tidak semestinya dari masing-masing pihak yang bersangkutan. *Wa Allâh a'lam bi al-shawâb.*

#### DAFTAR PUSTAKA

- Al-Bukhârî, Abû 'Abd Allâh Muḥammad bin Ismâ'îl. *Shahîh al-Bukhârî*. Yordania: Bayt al-Afkâr al-Duwaliyah, 1998.
- Amal, Taufik Adnan. *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*. Yogyakarta: FkBA, 2001
- Arkoen, Mohammed. *Pemikiran Arab*, terj. Yudian W Asmin. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Encarta Dictionary Tools* dalam CD *Encarta Reference Library Premium 2005*. Washington: Microsoft Corporation, 2005.
- Minhaji, Akh. *Sejarah Sosial dalam Studi Islam: Teori, Metodologi, dan Implementasi*. Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2010.
- Shâlih, Shubhî. *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâyîn, 1977.
- Shihab, M. Quraish. "Pengantar" buku *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an* karya Taufik Adnan Amal. Yogyakarta: FkBA, 2001.

- Al-Suyûthî, Jalâl al-Dîn. *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1979.
- Syuhbah, Muḥammad bin Muḥammad Abû. *al-Madkhal li Dirâsat al-Qur'ân al-Karîm*. Kairo: Maktabat al-Sunnah, 1992.
- Watt, William Montgomery. *Bell's Introduction to the Qur'ân*. Edinburg: Edinburg University Press, 1994.
- Al-Zarkasyî, Muḥammad bin 'Abd Allâh. *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Mesir: Dâr al-Kutub al-'Arabiyyah, 1957.
- Al-Zarqânî, Muḥammad 'Abd al-'Azhîm. *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, vol. 1. Mesir: 'Îsâ al-Bâbî al-Ḥalabî, tt.