

# Sejarah Kodifikasi Mushaf Utsmani: Kritik atas Orientalis & Liberal

**Moh. Isom Mudin\***

Universitas Darussalam (UNIDA) Gontor

Email: ishom\_elmutawaly@yahoo.co.id

## Abstract

*This paper attempts to discuss about orientalis and liberal critics to the Mushaf Usmani or Mushaf al-Imam. This study begins with their claim to criticize the authenticity of the Mushaf. With historical analysis, they found some problems. That is, there is a political issue quraissy in codification, intervention of the tribe of Quraissy in the formation of a commission that had implications for the election of the written Quraissy dialect, there are many friends of Nabi (sahabah) who disagree, even reject the Uthmanic manuscripts, even with missing verses and additional verses. Because of this, the Uthmanic manuscripts according to them were not authentic, and they filed the Shana manuscripts as it's successor. Thus by using the same approach, The reasearcher found that the issues they raised were incorrect. The approach that they use to the Qur'an is not appropriate, because the approach is specific to the Bible. The allegations of intervention and Quraissy hegemony behind the codification are not scientifically prove.*

**Keywords:** Utsmanic Mushaf, Orientalism, Codification, Biblical Criticism

## Abstrak

*Tulisan ini akan mendiskusikan tentang kritik orientalis dan beberapa pemikir liberal atas pembukuan Mushaf Utsmani atau Mushaf al-Imam. Kajian ini berawal dari gngatan mereka yang mempersoalkan otentisitas Mushaf tersebut. Dengan analisa sejarah, mereka menemukan beberapa masalah. Diantaranya: pembukuan ini sarat intrik-intrik politik, adanya itervensi suku Quraissy dalam pementukan komisi yang berimplikasi pada terpilihnya dialek Quraissy untuk dituliskan menjadi Mushaf. Selain daripada itu, terdapat*

---

\* Kampus Pusat UNIDA, Jl. Raya Siman Km. 06, Siman, Ponorogo, Jawa Timur,  
Telp: +62352 483762 Fax: +62352 488182.

banyak pula sahabat yang diklaim tidak menyetujui dan menolak Mushaf Utsmani, bahkan ada yang mengasumsikan adanya ayat yang hilang dan ayat tambahan di dalam Mushaf Utsmani. Karena mushaf Utsmani dianggap tidak otentik, maka mereka mengajukan mushaf Shana sebagai penggantinya. Dengan menggunakan pendekatan yang sama, penulis menemukan bahwa persoalan dan argumen yang mereka ajukan tidak benar. Metode pembacaan mereka terhadap al-Qur'an tidak tepat, karena menggunakan metode pembacaan terhadap Bible, yang mempunyai karakter berbeda. Tuduhan adanya problem intervensi dan hegemoni Quraisy di balik pembukuan tidak terbukti secara ilmiah.

**Kata Kunci:** *Mushaf Utsmani, Orientalisme, Kodifikasi, Kritik Bible*

## Pendahuluan

Al-Qur'an sebagai '*authenticum dei verbum*'; wahyu otentik bagi umat Islam menjadi kajian kritik bersama para missionaris, orientalis sekaligus liberal.<sup>1</sup> Keotentikan Al-Qur'an bagi kaum Muslim menurut Charles. J. Adams hanya disebabkan faktor dogmatis dan tidak terbukti secara fakta dan kajian historis.<sup>2</sup> Mushaf yang ada sekarang berbeda dengan Mushaf yang ada di masa

<sup>1</sup> Untuk kajian umum yang lebih mendalam tentang sejarah dan konsepsinya, silahkan baca: Edward Said, *Orientalism*, (London: Penguin, 1977); Hamid Fahmy Zarkasyi, *Liberalisasi Pemikiran Islam: Gerakan Bersama Missionaris Orientalis dan Kolonialis*, (Ponorogo: CIOS, 2008).

<sup>2</sup> Charles mengatakan: "*Almost without exceptions muslims consider that the quran we know posses goes back in its text in the number and order of the chapters to the work of the commissions that uthman appointed. Muslim orthodoxy holds further that uthman's quran contains all of the revelation delivered to the community faithfully preserved without chage or variation of any kind and that the acceptance of the uthmanic quran was all but universal from the day of its distribution.... The orthodox position is motivated by dogmatic factor; it cannot be supported by historical evidence.* Cherles. J. Adams, "*Qur'an: The Text and Its History*", 58. Dikutip dalam; Ibnu Waraq (ed), *The Origins Of The Koran*, (Amherst, New York: Prometheus Books, 1998), 14. Dengan nada yang sama, Luthfi Assyaukanie mengatakan; "*Sebagian besar kaum Muslim meyakini bahwa al-Qur'an dari halaman pertama hingga terakhir merupakan kata-kata Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad secara verbatim, baik kata-katanya (lafzhan) maupun maknanya (ma'nian). Kaum Muslim juga meyakini bahwa al-Qur'an yang mereka lihat dan baca hari ini adalah persis sama seperti yang ada pada masa Nabi lebih dari seribu empat ratus tahun silam. Keyakinan semacam itu sesungguhnya lebih merupakan formulasi dan angan-angan teologis (al-kebayal al-dini) yang dibuat oleh para ulama sebagai bagian dari formalisasi doktrin-doktrin Islam*". Lihat: Luthfi Assyaukanie, "Merenungkan Sejarah Al-Quran" dalam, , '*Ijtihad Islam Liberal*, ed: Abd. Muqsih Ghazali, (Jakarta: Jaringan Islam Liberal, 2005), 1.

Nabi karena pada tahun tiga puluh hijriah tidak ada teks resmi,<sup>3</sup> implikasi selanjutnya adalah bahwa keterjagaan Al-Qur'an menurut mereka hanya dapat difahami dalam konteks Ilahi bukan konteks manusiawi.<sup>4</sup> Untuk membuktikan asumsi itu, sebuah agenda besar dalam bentuk rekonstruksi sejarah Al-Qur'an telah diupayakan.<sup>5</sup> Puncaknya adalah sebuah usaha *absurd* untuk menerbitkan Mushaf al-Quran edisi kritis (*a critical edition of the Qur'an*).<sup>6</sup>

Untuk mewujudkan tujuan ini, mereka melakukan kajian ilmiah yang bertujuan untuk menemukan problem dalam kodifikasi yang dilakukan Khalifah Utsman Bin 'Affan. Di antara beberapa problem yang dipermasalahkan adalah; *Pertama*, kodifikasi oleh Utsman bin Affan sarat dengan intrik-intrik politik (*political reasons*).<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Menurut Leo Caetani: "there is no explanation of the great pains to which the three Caliphs, Abu Bakr, Umar and Uthman, put them selves after Muhammad's death to produce the single official text of Prophet's revelations... The 'Uthmanic recension was necessary to deal with the uncertainty regarding the canonical text. "It is clear that in the year 30 AH no official redaction existed." Leo Caetani, "Uthman and the Recension of the Koran", dalam *The Origins Of The Koran*' ed: Ibnu Waraq, (Amherst, New York: Prometheus Books, 1998), 68-69.

<sup>4</sup> Abd Muqsih Ghazali, Lutfi assyaukanie, Ulil Abshar Abdalla, *Metodologi Studi al-Qur'an*, (Jakarta: Gramedia, 2009), 31.

<sup>5</sup> Untuk penjelasan lebih lanjut, silakan rujuk buku; Theodore Nöldeke, *Geschichte Des Qorans*, (Leipzig: Vergsbuchhandlung, 2005); Taufiq Adnan amal. *Rekonstruksi sejarah al-Qur'an*, (Jakarta; Pustaka Alfabet, Cet.1, 2005).

<sup>6</sup> Proyek ini merupakan kerja bersama Arthur Jeffery, Bergstasser dan Pretzl. Mereka meneliti dan mengumpulkan berbagai multiple teks al-Qur'an dari kitab-kitab Hadits, Kamus, Qira'ah dan manuskrip. Lihat: Gerd-R Puin, "Conservations on Early Qur'an Manuscripts in San'a", dalam *The Qur'an as Text*, ed: Stefan Wild, (Leiden: E.J. Brill, 1996), 107. Upaya ini kemudian diteruskan oleh Arkoun, ia meyakini "By a critical history we do not only mean the research that has gone into establishing a critical edition of the Qur'an, but also the recapitulation of the various reading- in the modern linguistic sense- which have been elicited by the Qur'an since its manifestation. Lihat: Mohamed Arkoun, *Arab Thought*, (New Delhi: Chand & Company, 1988), 2. Taufiq Adnan Amal berusaha untuk mengikuti usaha ini, Ia mengatakan: "Uraian dalam paragraf-paragraf berikut mencoba mengungkapkan secara ringkas proses pemantapan teks dan bacaan Alquran, sembari menegaskan bahwa proses tersebut masih meninggalkan sejumlah masalah mendasar, baik dalam ortografi teks maupun pemilihan bacaannya, yang kita warisi dalam mushaf tercetak dewasa ini. Karena itu, tulisan ini juga akan menggagas bagaimana menyelesaikan itu lewat suatu upaya penyuntingan Edisi Kritis Alquran." Lihat; Luthfi Assyaukanie, "Merenungkan Sejarah al-Qur'an...", 78.

<sup>7</sup> Leo Caetani, *Uthman and the Recension of the Koran...*, 70-75; Arthur Jeffery, "Materials for the History of the Text of the Koran" dalam *The Origins of The Koran*', ed: Ibnu Waraq, (Amherst, New York: Prometheus Books, 1998), 118.

*Kedua*, dalam pembentukan tim kodifikasi terdapat unsur intervensi Quraisy.<sup>8</sup> *Ketiga*, Para orientalis juga mempertanyakan keputusan Khalifah Ustman bin Affan dalam penggunaan dialek Quraisy.<sup>9</sup> *Keempat*, banyaknya Mushaf tandingan yang “dibakar” Ustman bin Affan. *Kelima*, menurut mereka sebenarnya para sahabat banyak yang tidak menyetujui langkah Khalifah Utsman dan menolak Mushaf Utsmani.<sup>10</sup> *Keenam*, adanya ayat yang hilang dan ayat tambahan dalam Mushaf Utsmani.<sup>11</sup>

Dari beberapa kritikan di atas, ada beberapa hal yang menjadi pembahasan utama makalah ini. *Pertama*, bagaimana *framework* para orientalis dan liberal dalam mengkaji sejarah al-Qur’an sehingga muncul kritikan-kritikan tersebut? *Kedua*, apakah benar ada Intervensi politik Quraisy dalam proses kodifikasi al-Qur’an Mushaf Utsmani? *Ketiga*, apakah benar Musyaf Utsmani tidak otentik sebagai representasi al-Qur’an?

Studi ini akan berusaha melakukan kajian kritis atas apa yang diungkapkan para orientalis dan liberal dengan menggunakan kaidah umum penelitian yang digunakan para ulama Muslim, yaitu; ‘benar dalam pengutipan dan menunjukkan bukti jika berargumen’ (*in kunta nāqilan fa al-sihḥah, aw kunta muddaiyan fa al-dalīl*).<sup>12</sup> Tujuan penggunaan kaidah ini agar hasil yang dicapai benar-benar objektif.

## **Framework Orientalis dan Liberal**

*Framework* kajian orientalis pada sejarah kodifikasi al-Qur’an Mushaf Utsmani tidak lepas dari problem kitab suci mereka;

---

<sup>8</sup> Regis Blachere, *al-Madkhāl ilā al-Qur’ān...*, 56-60. Dalam, Abdusshabur Syahin, *Tarikh al-Qur’an*, (Kairo: Nahdet Mesir, 2007).

<sup>9</sup> Dikutip oleh Watt dalam: R.bell dan Montgomery Watt, *Bell’s Introductions to The Qur’an*, (Edinburg: Edinburg University Press, 1970), 43.

<sup>10</sup> Arthur Jeffery, “Materials for the History of the Text of the Koran”..., 127.

<sup>11</sup> Ibnu Waraq, “Introductions” , Sub bab: *Variant Versions, Verses Missing, Verses Added*, dalam *The Origins Of The Koran*, ed: Ibnu Waraq, (Amherst, New York: Prometheus Books, 1998), 14-18

<sup>12</sup> Said Ramadhan al-Buthy, *Kubra al-Yaqīniyyāt al-Kaunīyyah*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1997), 24.

Bible. Torah (*Hebrew Bible*) mempunyai masalah seputar author yang tidak pernah diketahui keberadaannya. Problem lainnya adalah kesimpangsiuran teksnya yang saling kontradiktif<sup>13</sup> serta adanya ayat-ayat yang hilang.<sup>14</sup> Sama halnya dengan *Hebrew Bible*, perjanjian baru (*The New Testament*) juga memiliki problem teks, yaitu tidak adanya dokumen yang orisinil yang dapat ditemukan. Selain itu, terdapat lima ribu manuskrip yang berbeda, dan bahkan terjadi kontradiksi antara satu dengan lainnya.<sup>15</sup> Problem ini bertambah rumit dikarenakan terlalu banyak tangan-tangan manusia yang menjamahnya; mereka merubah struktur bahasa, gaya dan substansi ajarannya berdasarkan asumsi-asumsi pribadi.<sup>16</sup> Dengan demikian, Bible yang ada di tangan mereka sebenarnya adalah Injil yang diragukan otentisitasnya bahkan palsu.

Untuk mengatasi misteri tersebut, diperlukan metodologi khusus untuk mencari kemungkinan kecil keaslian teks maupun konteks pesan-pesan Tuhan di dalamnya, maka lahirlah Studi kritik Bible (*Biblical criticism*). Studi kritik ini mempunyai beberapa bentuk yang saling berkaitan seperti kritik historis (*historical criticism*), studi filologi (*Philological study*), kritik sastra (*literary criticism*), dan kritik bentuk (*form criticism*).<sup>17</sup> Kritik Bible ini umumnya sangat tergantung

<sup>13</sup> Misteri bible ini mendorong beberapa tokoh kristen menulis beberapa buku sebagai contoh; Richart Elliot, *Who Wrote the Bible*, (New York; Perennial Library, 1989); Wasingtin Gladden, *Who Wrote the Bible*, (Teddington, The Echo Library, 2007).

<sup>14</sup> Lihat misalnya: Daniel M. Reeves, *Forgotten Prophets: Lost Scripture of The Bible* (Florida: Panama city, 2005); William home, *The lost Books Of The Bible: or the Apocryphal New Testament*, terj: William Wake dan Jeremiah Jones (Sandiago: The Book Tree, 2004).

<sup>15</sup> Bruce M. Metzger, *a Textual Commentary on The Greek New Testament*, (Stugard; United Bible Societies, 1975), xiii-xxi.

<sup>16</sup> Kurt Aland and Barbara Aland mengatakan” *Until the beginning of the fourth century, the text of the new testament developed freely...even for later scribes, for example, the parallel passages of the gospels were so familiar that they would adapt the text of one gospels to that of another. They also felt them selves free to make corrections in the text, improving it by their own standart of corrections, whether garammatically, stylistically, or more substantially*” lihat: Kurt Aland And Barbara Aland *The Text of The New Testament*, (Michigan: Grand Rapids, 1995), 69.

<sup>17</sup> Kritik historis dalam kajian bible merupakan kritik yang melibatkan penentuan text yang paling lama, bentuk sastra, kondisi yang memunculkan teks tersebut dan makna asalnya. Kritik ini bertujuan untuk membedakan antara legenda atau mitos dengan fakta yang sebenarnya seputar Yesus dan Bible. Kritik ini juga bertujuan untuk

pada fakta-fakta empirik yang tertuang dalam *manuskrip*, *papyrus*, *scroll* dan lainnya. Asumsi ini kemudian diterapkan pada al-Qur'an sehingga mereka menempatkan objek penelitian yang dalam hal ini adalah al-Qur'an hanya sebuah teks (*taking al-Qur'an as text*).<sup>18</sup>

Kasus sejarah al-Qur'an menurut para orientalis mempunyai persamaan dengan sejarah kitab suci yang lain yang cukup rumit. Komunitas Kristen memilih empat dari sekian banyak gospel dan menghimpun corpus yang terdiri dari dua puluh satu surat (*epistles*), perbuatan-perbuatan (*acts*) dan "*apocalypse*", semua himpunan ini menjadi isi perjanjian baru. Komunitas Zorosater bersama-sama membentuk perjanjian baru Avesta (*The New Testament or avesta*) dari Yasna dan Yashst, Vendidad dan Vispirad. hal ini menurut Jefferry tidak berbeda dengan kasus yang terjadi dalam sejarah al-Qur'an, di mana banyak Mushaf (*codex*) yang telah tersebar sebelum Mushaf Utsmani. Misalnya, penduduk Kufah menjadikan Mushaf

---

menentukan penyebab perbedaan penulisan bible oleh masing-masing penulisnya dan berusaha menentukan mana yang paling otentik diantara versi bible tersebut. Kritik yang berkaitan: *pertama*, Kritik Text (*Textual Criticism*), Kritik ini bertujuan menetapkan keakuratan teks. Cara kerjanya dengan proses pengeditan dan perbaikan. *Kedua*, Study Filologi (*Philological Study*) adalah study untuk mencari makna yang ditentukan oleh penulis bible. Kajian ini meliputi kajian kosa kata, morfologi, grammatical, signifikasi, makna dan satra. *Ketiga*, Kritik Sastra (*literary criticism*), awal mula kritik ini muncul Karena berbagai kontradiksi, pengulangan atau perubahan gaya bahasa dan kosa kata bible. Karena problem ini, maka untuk memahaminya diperlukan mengkaji sumber-sumber lain yang melatar belakangi teks bible. *Keempat*, Kritik Bentuk (*form criticism*), ada dua asumsi dasar penggunaan kritik ini; yaitu adanya kepercayaan terhadap dakwah Yesus yang lebih awal dibanding kepercayaan kepada Bible sendiri. Yang kedua Materi dakwah yang disampaikan Yesus tersebut beredar secara oral dan perlu untuk diklasifikasi sesuai bentuknya. *Kelima*, Kritik redaksi, model kritik bentuk merupakan proses telaah kritis atas materi-materi yang digunakan oleh para pengarang Bible, telaah kritis motivasi penulis bible menuliskan redaksi bible, mempelajari materi-materi yang ditambahkan dalam karangan mereka, dan mempelajari *distorsi* yang dilakukan pengarang bible. Lihat: Ricard N. Soulen dan R. Kendal soulen, *Hand book of Biblical Critism*, (Cambridge: England, 1977 rp: 2002, James clarke), xi-xii; Joseph G. Pior, *The Historical Critical Method In Catholic Exeexesis*, (Roma: Tesi Greogia), 21-39; Adnin Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi Al-Qur'an*, (Jakarta: Gema Insani Press, Cet. I, 2005), 37-47.

<sup>18</sup> Hamid Fahmy Zarkasyi, "Tradisi Orientalisme dan Framework Studi Al-Qur'an," dalam *Jurnal Tsaqafah; Jurnal Peradaban Dan Kebudayaan Islam*' Vol. 7. No.1. April 2011, 14-15.

Ibn Mas'ud sebagai al-Qur'an edisi mereka. Mushaf Abu Musa al-Asy'ari dianggap sebagai al-Qur'an edisi Bashrah. Mushaf Damaskus diidentikkan dengan Mushaf Miqdad ibn al-Aswad, dan penduduk Kufah memilih Mushaf Ubay sebagai Mushaf standar mereka.<sup>19</sup>

Karena adanya anggapan persamaan sejarah antara Bible dan Al-Qur'an, mereka mencoba mengaplikasikannya terhadap al-Qur'an. Alphonse Mingana mengatakan bahwa sudah tiba saatnya untuk mengaplikasikan study kritis Bible terhadap teks al-Qur'an seperti yang telah dilakukan terhadap kitab suci Yahudi yang berbahasa ibrani-aramaic dan kitab suci Kristen yang berbahasa Yunani "*The time has surely come to subject the text of the Qur'an to the same criticism as to which we subject the Hebrew and Aramaic of the Jewish Bible, and the Greek of the Christian scriptures*".<sup>20</sup>

*Worldview* orientalis ini selanjutnya banyak mempengaruhi, bahkan cenderung menghegemoni cara pandang sejumlah pemikir Islam kontemporer terhadap al-Qur'an. Misalnya, Arkoun menganggap bahwa studi al-Qur'an yang dipakai oleh para sarjana Barat sebuah '*textus receptus*' yang semestinya diikuti oleh para pengkaji al-Qur'an. Bahkan, Ia sangat menyayangkan penolakan sejumlah sarjana muslim terhadap kajian filosofis para sarjana Barat ini, "*it is unfortunate that philoophical critique of sacred text which has been applied to the Hebrew Bible. And to the new testament without thereby engendering negative consequences for the nation of revelation-continues to be rejected by muslim scholarly opinion*".<sup>21</sup>

Sebagaimana Bible yang hanya tertuang dalam teks, maka muncul ide tekstualitas al-Qur'an. Ide ini muncul karena beberapa sebab. *Pertama*, wahyu dalam al-Qur'an secara semantik setara dengan perkataan Allah dan al-Qur'an merupakan sebuah pesan.

<sup>19</sup> Arthur Jeffery, "al-Qur'an as Scripture", dalam '*Orientalis Studies on The Qur'an*', (The Muslim Word, T.Th), 43-44.

<sup>20</sup> Alphonso Mingana, *Syriac Influence on the Style of the Qur'en*, (Manchester, Bulletin Of The John Rylands Library, 1927), 11-77.

<sup>21</sup> Moh Arkoun, *Rethinking Islam, Common Question, Uncomon Answers*, terj: Robert D. Lee (Colorado: westview press, 1994). 35.

Maka sebagai perkataan dan pesan maka al-Qur'an dikaji sebagai sebuah teks. *Kedua*, urutan surat dalam al-Qur'an sekarang berbeda dengan urutan kronologis pewahyuan, urutan pewahyuan menyebabkan historisitas teks, sementara urutan surat sekarang adalah bentuk tekstualitasnya. *Ketiga*, adanya ayat *muhkamāt* dan *mutasyābihāt* dalam al-Qur'an.<sup>22</sup>

Beberapa pre-asumsi tentang al-Qur'an dan sejarahnya hingga berujung pada aplikasi metodologi Bible, merupakan sebuah tindakan yang tidak tepat, serta cukup fundamental. Hal ini disebabkan *Pertama*, Sejarah al-Qur'an tidak sama dengan sejarah kitab suci lain, yang *delicate* dan penuh problem. Al-Qur'an diturunkan oleh Allah, baik lafadz dan maknanya dengan perantara Jibril kepada Nabi, disampaikan pada Sahabat hingga ke generasi melalui mata rantai *talaqy-musyāfabah* (tradisi lisan) yang jelas.<sup>23</sup> *Kedua*, al-Qur'an bukan hanya sebuah naskah teks tertulis (*rasm*) layaknya Bible dan 'davinci codes', tetapi intinya justru merupakan bacaan (*qira'āh*) yang dihafalkan.<sup>24</sup> Dengan demikian al-Qur'an bukanlah dokumen sejarah yang tidak memiliki problem author, teks ataupun substansinya layaknya Bible. Ketidaksesuaian aplikasi kritik Bible dalam studi Al-Qur'an diakui sendiri pakar sejarah dan teologi; Josef Van Ess karena maksud konsep teks dalam Islam sangat berbeda dengan obyek teks yang berlaku dalam kajian Bible. Ia mengatakan:

"We should, however, be aware of the fact that German hermeneutics was not made for Islamic studies as such. It was originally a product of Protestant theology. Schleiermacher applied it to the Bible. Later on Heidegger and his pupil Gadamer were deeply imbued with German

<sup>22</sup> Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermenetika Nasr Abu Zaid*, (Jakarta: teraju, 2003), 77.

<sup>23</sup> Untuk melihat proses sejarah mulai pewahyuan hingga kompilasi lihat: Mustafa al-Azami. *The History of The Qur'anic Text*, terj Sohirin solihin dkk, (Jakarta: Gema Insani Press, 2005), 43-128. Adapun mata rantai periwayatn mulai Rasulullah hingga beberapa generasi merupakan tradisi khas al-Qur'an, baca: al-Sayyid Ahmad bin Abd Rahman, *Asānid al-Qurrā' al-'Ayyrah wa Runwātihim al-Barārah*, (Kairo: Dar-al-Shahabah: 1424 H).

<sup>24</sup> Syamsuddin Arif, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*, (Jakarta: Gema Insani Press, Cet.I, 2008), 10-12.

literature and antiquity. When such people say 'text' they mean a literally artifact, something aesthacally appealing, normally an ancient text which exist only in one version, say a tragedy by Sophocles, Plato's dialogues, a poem by Hölderlin. This is not necessarily so in Islamic studies"

*(kita harus mengetahui bahwa hermeneutika yang berasal dari Jerman tidak dibuat untuk kajian keislaman. Pada mulanya ia merupakan produk teologi protestan. Schleiermacher mengaplikasikannya untuk Bible. Kemudian dilanjutkan Heidegger dan muridnya; Gadamer dalam kajian kesusatraan Jerman maupun—secara umum—klasik. Teks yang mereka maksudkan adalah teks manusia, sesuatu yang indah dan menarik, biasanya berbentuk naskah kuno yang hanya tertuang dalam satu versi, seperti tragedy hikayat karangan Sophocles, dialog-dialog karya Plato, atau puisi gubahan Hölderlin).<sup>25</sup>*

Dengan demikian, *teoritical Framework* orientalis adalah dengan menggunakan kacamata Bible. Teori ini kemudian diadopsi oleh beberapa pemikir kontemporer karena beranggapan bahwa perlu adanya perubahan dalam studi al-Qur'an. Karena al-Qur'an tidak sama dengan bible dalam berbagai aspek; sejarah dan Isi al-Qur'an tidak mempunyai masalah; dan al-Qur'an juga tidak mempunyai problem author. Adapun status al-Qur'an juga berbeda dengan Bible, di mana al-Qur'an bukan hanya teks yang tertuang dalam manuskrip, tetapi juga merangkap sebagai sebuah bacaan yang terhafal dan terjaga keotentikannya. Sehingga, *framework* dan analisa bible yang dipaksakan ke dalam al-Qur'an, yang digunakan orientalis dan liberal tidak tepat serta salah sasaran.

## Motif dan Tujuan Kodifikasi

Motif utama kodifikasi Utsman Bin Affan mempunyai kaitan erat dengan pemberian dispensasi dalam membaca al-Qur'an dengan berbagai dialek. Nabi sendiri meminta dispensasi ini kepada Allah karena melihat ketidakmampuan para sahabat yang untuk membacanya dengan satu huruf.<sup>26</sup> Para sahabat tersebut adalah

<sup>25</sup> Irene A. Bierman (ed), *Text & Context In Islamic Societies, Reading*, (UK: Ithaca press, 2004), p.7; sebagaimana yang dikutip dalam Syamsuddin Arif, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran..*, 183.

<sup>26</sup> al-Bukhari, *al-Jāmi' al-Shahīh*, Kitab; *Fadhāil al-Qur'ān*, bab: *Unzila al-Qur'ān*

orang-orang dari luar suku Quraisy yang baru masuk Islam, orang yang sudah lanjut usia, dan anak-anak.<sup>27</sup> Dispensasi ini terus berlanjut pada dekade kekhalifahan Abu Bakr dan Umar bin Khattab di berbagai daerah kekuasaan Islam. Para *Qurra'* mengajarkan berbagai bacaan kepada komunitas masyarakat pada masing-masing daerah. Namun, enam tahun setelah pemerintahan Utsman, pembacaan al-Qur'an dengan berbagai huruf ini menyebabkan disintegrasikan umat karena mereka merasa Qira'ahnya adalah yang terbaik, paling sesuai dengan sunnah; mendapatkan lisensi Nabi.<sup>28</sup> Hudzaifah bin Yaman yang menyaksikan fenomena tidak sedap ini segera mengusulkan kepada Khalifah Utsman bin Affan untuk segera mengambil tindakan preventif dengan menuliskan Mushaf Imam.<sup>29</sup>

Namun, para orientalis mempunyai pandangan lain tentang motif kodifikasi ini. Leo Caetani dan Arthur Jeffery misalnya, mengungkapkan bahwa motif kodifikasi Utsman bukan karena motif keagamaan (*religious motives*), tetapi hanya karena didasari syahwat politik (*undertaken for political*). Leo mengungkapkan kodifikasi al-Qur'an disebabkan karena terjadi pemberontakan kelompok separatis dan para *qurra'* (*reciters*) di berbagai daerah terhadap pemerintah yang tidak dianggap mengerti tentang al-Qur'an. Karena alasan inilah Utsman segera membuat Mushaf standar untuk mematahkan pemberontakan para *Qurra'*.<sup>30</sup> Sedangkan alasan yang dikemukakan Jeffery karena Utsman Bin Affan menjadikan Mushaf hasil kodifikasi sebagai Mushaf

---

*'Alā Sab'ah Ahrūf*, (Kairo: Maktabah Salafiyah, Cet.1, 1400 H), 339-340; Al-Zarqani, *Manābilul 'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, ed: Fawwāz Ahmad Zamarlī, (Beirut: Dar al-Kitāb al-'Arabi, Cet.I, 1995), 118-123.

<sup>27</sup> al-Zarqani, *Manābilul 'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān...*, 123-124.

<sup>28</sup> Ibn Atsir, *Al-Kāmil fī al-Tārīkh: Min Sanah 30 lī Ghāyah al-Sanah 67 lī al-Hijrah*, ed: Abu al-Fida' Abdullah Al-Qadli, Vol. 3, (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Alamiyyah, Cet, I, 1987), 8; Ibn 'Asakir, *Tārīkh Dimasyq*, (Damaskus: Majlis al-'Ilmy, 1984), 240-24; al-Maliqi, *Tambīd Wa Al-Bayān fī Maqālat al-Syabīd al-'Utmān*, (Beirut: Dar al-Tsaqafah, 1967), 50.

<sup>29</sup> Ibn Abi Daud, *al-Maṣhāḥif*, ed: Muhibuddin Abu Sabbān Wa'idz, Vol.I, (Beirut: Dar al-Basyai'r al-Islamiyyah, Cet.II, 2002), 206.

<sup>30</sup> Leo Caetani, *Uthman and the Recension of the Koran...*, 70-75.

induk pada masing-masing daerah Islam, padahal pada waktu itu beberapa Mushaf Sahabat telah tersebar ke berbagai pusat-pusat kota metropolitan dan menjadi rujukan masyarakat.<sup>31</sup> Sebagaimana diketahui dalam paragraf sebelumnya, kodifikasi ini berawal dari usul seorang sahabat terkemuka Hudzaifah bin Yaman. Namun, laporan Hudzaifah ini mendapat kritikan Khalil Abdul Karim: seorang pemikir kontemporer Mesir. ia mengatakan:

”Adapun kaitanya dengan Ustman, konon yang memotivasinya untuk melaksanakan proyek tersebut adalah seorang sahabat, yaitu Hudzaifah bin Yaman...meski demikian, Abu Bakar, selanjutnya ’Umar, hingga tokoh Utsman dan tokoh-tokoh terkemuka sahabat tidak sadar akan hal tersebut, dan Hudzaifah bin Yaman—yang tentunya sahabat ingusan—malah mencerdasinya, ini merupakan suatu hal yang sulit diterima apalagi di landaskan”.<sup>32</sup>

Kesimpulan terdapatnya motif politik karena adanya mushaf para sahabat oleh Jeffery tidak bisa dijadikan indikasi. Sebab, Mushaf sahabat bersifat koleksi pribadi sehingga isinya sangat tergantung kepada pemiliknya. Para pemilik Mushaf tersebut memasukan catatan-catatan selain al-Qur’an seperti tafsir dan takwil. Selain itu mereka juga menuliskan bacaan yang telah *rafa’* oleh Allah; bukan bacaan *talaqqy* terakhir Rasulullah dengan Malaikat jibril.<sup>33</sup> Dalam data sejarah mereka juga senang hati menerima Mushaf Utsmani.<sup>34</sup>

Beberapa argumen yang dihadirkan orientalis dan liberal di atas juga tidak sesuai dengan fakta yang ada. Dalam lembaran sejarah, benih-benih perbedaan ini telah tercium oleh Khalifah kedua; Umar bin Khattab namun belum sempat mengkodifikasi

---

<sup>31</sup> Jeffery mengatakan:”*Apparently there were wide divergences between the collections that had been digested into codices in the great metropolitan center of medina, mecca, basra, kufa, and damascus and for political reasons if for no other it was imperative to have one standar codex accepted all over the empire*”. lihat: Arthur Jeffery, “Materials for the History of the Text of the Koran”..., 118.

<sup>32</sup> Khalil Abdul Karim, *Negara Madinah: Politik Penaklukan Masyarakat Suku Arab*, (Yogyakarta: LKIS, 2005), vii, 101.

<sup>33</sup> Abdusshabur Syahin, *Tārikh Al-Qur’ān*..., 159-190.

<sup>34</sup> Ibnu Abi Daud, *al-Maṣāḥij*...,175.

al-Qur'an sebagaimana Utsman.<sup>35</sup> Fakta lain yang disebutkan Ibn Abi Daud menyebutkan perbedaan tersebut telah melebihi batasan dispensasi yang telah diberikan oleh Nabi.<sup>36</sup> Bahkan, disintegasi ini mencapai puncak ketika hampir terjadi saling '*takfīr*' di antara para sahabat.<sup>37</sup> Beberapa fakta perpecahan tentang al-Qur'an yang cukup mengawatirkan ini dapat mengancam keotentikan al-Qur'an, maka agar tidak bernasib sama dengan Taurat dan Injil yang telah didistorsi oleh Yahudi dan Nasrani, Khalifah segera mengambil tindakan sebagai bentuk pengabdian pada al-Qur'an.

Keraguan Khalil atas kredibilitas Hudzaifah bin Yaman tidak mempunyai pijakan yang otoritatif. Dalam autobiografi yang otoritatif disebutkan bahwa Hudzaifah bin Yaman adalah seorang sahabat intelejen Rasulullah SAW. Selain ia bertugas berekspedisi jihad di Armenia dan Azerbaijan—titik awal laporannya ke khalifah Ustman—Ia juga sering mengikuti ekspedisi di beberapa daerah lain seperti kota Nahwand, Hamdan, Ray, Dainur dan beberapa kota lainnya.<sup>38</sup> Dengan demikian, kritiknya terhadap Hudzaifah secara tidak langsung telah mengkritik Rasulullah yang telah menunjuknya sebagai intelejennya.

Fakta lain yang dilupakan Khalil adalah berita terpecahnya umat ini di berbagai tempat bukan hanya diterima dari Hudzaifah saja, tetapi para khalifah juga mendengar langsung. Pada masa pemerintahannya, para siswa al-Qur'an belajar pada guru yang berbeda tentunya bacaannya juga berbeda. Siswa dari sekolah satu menyalahkan siswa yang lain, bahkan Abu Ayyub mengungkapkan bahwa perbedaan cara baca ini sampai pada tahap fanatisme dan saling mengkafirkan. Fakta ini sampai pada khalifah kemudian menasehati mereka: "*kalian berselisih pendapat tentang bacaan dalam*

<sup>35</sup> Umar mendengar Sahabat Ibn Mas'ud membacanya dengan dialek Hudzail, karena khawatir terjadinya fitnah maka Umar menyuruh Ibn mas'ud untuk membacanya dengan dialek Quraisy.

<sup>36</sup> Ibn abi Daud, *al-Maṣābiḥ*..., 175.

<sup>37</sup> *Ibid*, Vol.I, 203-204, 206.

<sup>38</sup> Musthafa al-Azami, *Kuttāb al-Nabī*, ( Beirut: Maktabah al-Islami, Cet; VI, 2003), 69-70.

*Al-Qur'an, lalu saling menyalahkan, bagaimana dengan penduduk yang jauh di sana, pasti mereka lebih tercerai berai. Bersatulah kalian wahai sahabat Muhammad, dan hendaklah kalian menulis satu—Mushaf—induk (fakṭubū linnāsi imāman).<sup>39</sup>*

Apa yang dilakukan kalifah Utsman bukanlah suatu kesalahan, tetapi keputusan benar dan dengan pertimbangan yang matang. Bahkan, al-Thabari seorang pakar hukum madzhab Maliki mengungkapkan bahwa standarisasi itu adalah wajib karena masa depan Islam akan lebih terjamin, seandainya hal itu tidak dilakukan maka akan terjadi pertumpahan darah dalam tubuh umat Islam. Lebih lanjut ia mengungkapkan bahwa alasan utama kodifikasi dan membuat *Mushaf al-Imām* adalah sebagai bentuk kasih sayang. Khalifah khawatir akan terjadi pemurtadan kolektif karena ada indikasi ke arah tersebut, di mana banyak terjadi pendustaan terhadap huruf-huruf al-Qur'an.<sup>40</sup> Jadi, seandainya tidak dibukukan maka kerusakan (*mafsadāt*) dan keburukan (*maḍarrāt*) yang akan terjadi lebih besar dibanding manfaatnya.

Dengan melihat beberapa argumen di atas, jelas bahwa pendapat orientalis dan liberal tidak bisa dibuktikan dan dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Motif Utsman bin Affan bukanlah untuk memaksa umat Islam tunduk kepada kaum Quraisy, lebih-lebih demi kepentingan politis, tetapi murni untuk menjaga keutuhan umat Islam dan keotentikan al-Qur'an.

## **Pembentukan Tim Formatur**

Untuk menghasilkan Mushaf al-Qur'an yang benar-benar otentik dalam kodifikasi ini, Utsman bin Affan tidak melakukannya sendiri tetapi memilih para sahabat sebagai dewan penulisan. Utsman memilih Zaid bin Tsabit (w.50+)<sup>41</sup> sebagai ketua tim (*imām*) dan tiga orang sahabat dari Quraisy, Abdullah bin Zubair

<sup>39</sup> Ibn abi Daud, *al-Maṣāḥif...*, Vol. I, 204.

<sup>40</sup> al-Thabari, *Jāmi' al-Bayān*, Vol. I, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 2000), 63.

<sup>41</sup> Zaid Bin Tsabit bin Dhahhaq bin Laudzan al-Anshari al-Najjary.

(w.119),<sup>42</sup> Sa'id bin al-Ash,<sup>43</sup> dan Abdurrahman bin Harits bin Hisyam,<sup>44</sup> sehingga jumlah mereka empat orang.<sup>45</sup> Dalam riwayat lain disebutkan Utsman mengumpulkan dua belas orang sahabat sebagai anggota tim dari kalangan Muhajirin dan Anshar.<sup>46</sup> Menurut kajian yang dilakukan al-Azami, kedua riwayat ini tidak bertentangan melainkan saling melengkapi, mereka adalah Nafi' bin Jubair bin 'Amr bin Naufal (w. 99), Ubay bin Ka'ab (32 H), Katsir bin Aflah, Anas bin Malik (w. 93 H), Malik bin Amir (w.74 H), Abdullah bin 'Abbas (w. 68), Abdullah Bin Umar (w.72 H), Abdullah bin 'Amr bin' Ash (w.63 H).<sup>47</sup> Keempat orang pertama tersebutlah yang menyalin al-Qur'an, kemudian anggota<sup>48</sup> tambahan tersebut diperbantukan untuk menyalin Mushaf-mushaf untuk dikirimkan ke berbagai daerah.<sup>49</sup>

Pembentukan dewan penulisan al-Qur'an yang dilakukan Utsman mendapatkan kritikan Regis Blachere. Ia mengatakan bahwa ada motif-motif terselubung dibalik pembentukan tim kodifikasi Utsman. Analisisnya meliputi beberapa hal; *Pertama*, Utsman adalah representasi dari kelas aristokrat Makkah, karena pengaruh inilah ia memilih tiga Aristokrat Makkah yang masih mempunyai hubungan dengan Utsman. *Kedua*, keempat tim tersebut sengaja tidak menggunakan beberapa Mushaf selain Abu Bakar. Menurut Blachere hal ini terjadi karena fanatisme kedaerahan, padahal banyak Mushaf yang lain.<sup>50</sup> Jadi, menurut Blachere pembentukan panitia lebih mementingkan nasionalisme

<sup>42</sup> Abdullah bin al-Zubair bin Isa Al-Qurasyi al-Asady al-Humaidy al-Makky

<sup>43</sup> Said Ibn Al-Ash Ibn Sa'id Ibn 'Ash Ibn Umayyah al-Qurasyi, al-Umawi

<sup>44</sup> Abdurrahman Ibn Al-Harits Ibn Hisyam Ibn al-Mughirah al-Qurasyi Al-Makhzumi

<sup>45</sup> al-Bukhari, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*..., 337; Ibn abi Daud, *al-Maṣāḥif*..., Vol. I, 195-196.

<sup>46</sup> Ibn abi Daud, *al-Maṣāḥif*..., Vol. I, 213-214.

<sup>47</sup> al-A'zami, *The History of the Qur'anic Text*, terj: Sohirin solihin dkk, (Jakarta: Gema Insani Press, 2005), 99-100.

<sup>48</sup> Abdullah bin Zubair bin 'Isa al-Qurasyi al-Asady Al-Humaidy Al-Makky

<sup>49</sup> Abdusshabur Syahin, *Tāriḥ Al-Qur'ān*..., 151.

<sup>50</sup> Regis Blachere, *al-Madkhal ila al-Qur'an*, 56-60. Dikutip dari; Abdusshabur Syahin, *Tāriḥ Al-Qur'ān*..., 208.

Mekkah, bukan murni menghasilkan Mushaf untuk semua umat Islam. Kritikan tajam pada kualifikasi sahabat juga disampaikan oleh khalil Abdul karim. Ia mengatakan:

“Mengapa Ustman meletakkan Zaid pula sebagai ketua panitia yang dipilihnya untuk mentranskrip teks-teks Al-Qur’an? ... mengapa anggota-anggota panitia ini hanya terbatas pada orang-orang Quraisy saja; Sai’d bin ‘Ash, Abdullah bin Zubair, dan Abdurrahman bin Harits? Juga mengapa jika berbeda, maka tulislah dengan dialek Quraisy? Mengapa hanya orang itu-itulah saja, padahal ada puluhan sahabat-sahabat besar yang lebih kapabel, lebih hafal, lebih alim dari pada mereka?.... Lebih kasar dari itu mereka adalah anak-anak muda...? Abdullah bin Zubair berusia 22 tahun..., ‘Abdurrahman bin Harits al-Mahzumi menginjak 20 tahun... Said bin ‘Ash berumur 29 tahun”.<sup>51</sup>

Tesis R. Blachere dan Khalil yang menyebutkan pembentukan panitia penuh dengan fanatisme daerah, adalah tidak tepat. Dalam catatan sejarah yang otoritatif, Utsman bukan hanya menunjuk empat orang tetapi dua belas orang dari kalangan Quraisy dan Anshar.<sup>52</sup> Rupanya Blachere kurang memahami definisi ‘*anṣār*’ yang berarti kalangan sahabat yang telah lama menetap di Madinah dan tidak memiliki rasa kecemburuan sosial terhadap kelompok muhajirin dari Mekkah, mereka bahkan sangat mencintainya.<sup>53</sup> Di antara mereka juga ada sahabat yang tidak mempunyai pertalian darah dengan Utsman, tetapi mereka adalah saudara seiman dan seperjuangan. Dengan demikian, kedua belas orang tersebut terdiri dari berbagai kalangan, bukan hanya kalangan Aristokrat Mekkah saja.

Pemilihan anggota inti juga bukan sembarang pilih, melainkan juga dengan kualifikasi khusus dan dengan musyawarah mufakat. Untuk melunakkan hati sahabat, Utsman terlebih dahulu

<sup>51</sup> Khalil Abdul Karim, *Negara Madinah: Politik Penaklukan Masyarakat Suku Arab...*, 102.

<sup>52</sup> al-Suyuthi, *al-Itqān fī Ulūm al-Qur’ān*, ed; Markaz Dirasat al-Qur’aniyyah, Vol. II, (Riyadl: Maktabah al-Su’udiyah al-‘Arabiyah, T.Th), 390; Ibn abi Daud, *al-Maṣāḥif*, Vol. I, 206. Bandingkan: Ibn ‘Asakir, *Tārikh Dimasyq...*, 243.

<sup>53</sup> QS. al-Hasyr [59]: 9

menanyakan beberapa hal yang diplomatis. Utsman:” *Saya yakin bahwa Rasul telah mendiktekan wahyu pada kalian!?*” Hadirin: “*benar*”. Utsman: ‘*Nah, siapakah yang paling pandai menulis?*’. Hadirin menjawab:”*Zaid..*”. Utsman:”*Siapakah yang paling fasih?*”. Mereka menjawab “*Sa’id bin al-’Ash*”. Para sahabat berkomentar, jalan keluar yang baik (*Qad Absana*).<sup>54</sup>

Zaid bin tsabit walaupun tergolong muda dan bukan Quraisy, ia sangatlah tepat menjadi imam dalam tugas ini karena kredibelitasnya dalam dunia al-Qur’an dan kesekertariatan. *Pertama*, ia sudah mempunyai pengalaman menjadi sekertaris Rasulullah. *Kedua*, karena usianya yang masih muda, ia memiliki kelebihan dalam vitalitas dan kekuatan energinya. *Ketiga*, budi pekerti yang luhur sampai-sampai Abu Bakar tidak pernah memberikan penilaian negatif. *Keempat*, cerdas. *Kelima*, ia pernah hadir dalam pengajaran Jibril dengan Rasul.<sup>55</sup> *Keenam*, Zaid bukan tipe orang fanatis, ia mudah mendengarkan pendapat sahabat lain.<sup>56</sup> Selain itu Zaid juga belajar dan menguasai beberapa bahasa.<sup>57</sup>

Adapun Sa’id bin al-Ash adalah sahabat yang sangat fasih dalam membaca al-Qur’an (*min fuṣṣahā’ Quraīsy*)<sup>58</sup> dan *dẓauq lahjāt* Arabnya sangat mirip dengan Rasul SAW. (*‘Arabīyyah al-Qura’an, asybahubum lahjatan lī al-Rasūl Allāh*).<sup>59</sup> Ibn Katsir juga menyebutkan bahwa dia adalah seorang yang mulia dan lemah lembut (*karīm, jawwād*)<sup>60</sup> sehingga ia adalah tipe sahabat yang bisa memperhatikan pendapat orang lain. Selain itu, Ia juga seorang

<sup>54</sup> Ibnu Abi Daud, *al-Maṣāḥif...*, Vol. I, 206, 209; Lihat juga, Ibnu Katsir, *Faḍāil al-Qur’ān*, (Beirut: Dar al-Ma`rifah.1987), 42.

<sup>55</sup> al-A’zami, *The History of The Qur’anic Text*, terj: Sohirin solihin dkk, (Jakarta: Gema Insani Press, 2005).

<sup>56</sup> Muhammad Husein Haekal, *Abu Bakar Al-Shiddiq*, (Bogor: Litera Antar Nusa, 2010), 335.

<sup>57</sup> Ibnu Abi Daud, *al-Maṣāḥif...*, Vol. I, 143.

<sup>58</sup> Muhammad Makhzun, *Tahqīq Manqij al-Ṣaḥābah fī al-Fitnah min Riwāyat al-Imām al-Ṭābary wa al-Muḥadditsin* (Kairo: Dar al-Salam, 2007), 307.

<sup>59</sup> Ibn Hajar al-Atsqalani, *al-Isyābah fī Tamyiz al-Ṣaḥābah*, Vol. II, ( Kairo: 1975), 48; Ibn katsir, *Faḍāil al-Qur’ān...*, 34.

<sup>60</sup> Ibn katsir, *Faḍāil al-Qur’ān...*, 34.

gubernur Kufah yang *zuhud* dan sangat memperhatikan rakyatnya sehingga anggaran perbelanjaan di baitul mal menipis.<sup>61</sup> Abdullah bin Zubair bin 'Awwam adalah salah seorang ahli fikih "*fuqabā*" yang tidak diragukan kapabilitas keilmuwan dan kredibilitasnya akhlaknya (*nujabā'ahum 'ilm wa 'amal*).<sup>62</sup>

Berdasarkan analisa serta paparan fakta-fakta di atas, dapat ditarik benang merah bahwa adanya intervensi aristokrat Quraisy dalam pembentukan anggota adalah sebuah tuduhan sekaligus fitnah yang tidak terbukti secara historis dan ilmiah. Sebab faktanya, mereka bukan hanya dari kalangan Quraisy dan keluarga Utsman saja, tetapi juga di luar itu. bahkan Zaid sebagai ketua tim bukan dari kalangan Quraisy. Para anggota adalah orang-orang pilihan yang mempunyai karakter moralitas, spritualitas dan intelektualitas yang tidak diragukan kapasitasnya.

## Proses Penulisan

Untuk mewujudkan Al-Qur'an yang benar-benar otentik, proses kodifikasi oleh tim formatur resmi menggunakan epistemologi yang matang. Al-Zarqani menyebutkan beberapa metode tersebut: *Pertama*, tidak menuliskan riwayat yang *ahād*. *Kedua*, tidak menuliskan ayat yang telah di-*Nasakh* bacaanya. *Ketiga*, tidak memasukkan ayat yang tidak dibaca oleh Nabi dalam *talaqqi* terakhir bersama Jibril. *Keempat*, penulisan *rasm* tanpa tanda diaktrikal sehingga dapat dibaca dengan berbagai Qira'at yang mutawatir. *Kelima*, tidak memasukkan sesuatu selain al-Qur'an seperti tafsir.<sup>63</sup> *Ketujuh*, Informan yang membawa hafalan dan manuskrip harus bersumpah bahwa ia telah mendapatkan langsung dari Rasulullah SAW.<sup>64</sup> Dengan metode ini mereka tidak mungkin

<sup>61</sup> al-Dzahaby, *Siyār A'lām al-Nubalā'*, ed: Syu'ib al-Arnuth, Vol. III, (Beirut: Muassasah al-Risalah), 447.

<sup>62</sup> Ibn katsir, *Fadā'il al-Qur'ān...*, 34.

<sup>63</sup> Untuk pengetahuan yang lebih luas, silakan baca; al-Zarqani, *Manābilul 'Irfān fi 'Ulūmi al-Qur'ān*, ed: Fawwaz Ahmad Zamarli, (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1995).

<sup>64</sup> Ibnu Abi Daud, *al-Masābih...*, Vol. I, 209. al-Suyuthi, *al-Itqān fi Ulūm al-Qur'ān...*,

memasukkan sesuatu yang masih meragukan atau bahkan berani mendistorsikan ayat-ayat tertentu.

Selain metode yang matang di atas, dalam tataran praktek, proses kodifikasi ini juga melalui beberapa langkah. *Pertama*, mereka menjadikan Mushaf kenegaraan Abu Bakr yang berada di tangan istri Rasulullah; Hafsa binti Khattab sebagai model dan menyalinya.<sup>65</sup> *Kedua*, Selain menjadikan Mushaf kenegaraan Khalifah Abu Bakr sebagai model salinan, para tim juga membuat naskah otonom dengan mengumpulkan kembali al-Qur'an yang ada pada para sahabat, sebelum menerima data dari sahabat, mereka disumpah terlebih dahulu telah ber-*talaqqy* dan menuliskan naskahnya di hadapan Rasul.<sup>66</sup> Selain beberapa isu yang telah dibahas sebelumnya, ada beberapa tambahan lainnya seperti di bawah ini:

### a) Isu penambahan dan Pengurangan ayat

Kematangan metode ini mendapat kritikan sejumlah orientalis. Menurut mereka Kodifikasi ini hanyalah usaha manusia yang tidak luput dari kekeliruan dan kesalahan. Nöldek,<sup>67</sup> Robert Morey,<sup>68</sup> Ibn Warraq,<sup>69</sup> mengemukakan bahwa ada ayat-ayat yang hilang, tidak lengkap dan dikorupsi oleh tim formatur kodifikasi Utsman. Ibn Warraq menyebutkan riwayat percakapan antara Zirr bin Khubais dan Ubay bin Ka'ab yang menyebutkan bahwa jumlah ayat al-Ahzab

Vol. II, 389-390.

<sup>65</sup> al-Bukhari, *al-Jāmi' al-Shāḥiḥ*..., 337, Ibn abi Daud, *al-Maṣāḥif*..., Vol. I, 206.

<sup>66</sup> Ibn 'Asakir, *Tāriḥ Dimasyq*..., 243. Ibn abi Daud, *al-Maṣāḥif*..., 209. Dalam Pengimpulan mushaf otonom ini Hani al-Ambari meriwayatkan suatu ketika para tim sedang membandingkan mushaf. Kemudian Utsman mengutusnaya untuk menemui Ubay bin Ka'ab agar membawa tulang yang berisi ayat "لَا تَبْدِيلَ لِلْخَلْقِ", "لَمْ يَتَيَسَّنْ", "فَأَمْهَلِ الْكَافِرِينَ", ketiga kalimat ini kemudian diverifikasi menjadi "لَا تَبْدِيلَ لِحَلْقِ اللَّهِ لَمْ يَتَيَسَّنْهُ", "فَأَمْهَلِ الْكَافِرِينَ". Lihat: Abu ubaid, *Fadl al-Qur'an*, (Beirut: Dar Ibn Katsir, 1995), 286-287.

<sup>67</sup> Theodor Nöldeke, "The Koran", dalam *The Origins Of The Koran*, ed: Ibnu Waraq, (Amherst, New York: Prometheus Books, 1998), 58.

<sup>68</sup> Morey mengatakan "Some verses missing. According to Professor Guillaume in his book, *Islam*, (p.191 ff), some of the original verses of the Quran were lost..." lihat: Robert Morey, *The Islamic Invasion: Confronting the World's Fastest Growing Religion*, (Oregon: Harvest House Publishers, 1992), 121.

<sup>69</sup> Ibnu Waraq, *The Origins of The Koran*..., 14-18.

sebanding dengan al-Baqarah. Riwayat lainnya adalah perkataan Ibn Umar "Jangan di antara kalian yang menyatakan telah menemukan seluruh Al-Qur'an karena banyak ayat yang hilang, tapi katakanlah saya menemukan apa yang ada".<sup>70</sup> Adapun Morey mengungkapkan bahwa surat al-Ahzab pada zaman Aisyah berjumlah dua ratus ayat. Namun, setelah tim formatur melakukan kodifikasi jumlah ayat, surah al-Ahzab menjadi tujuh puluh tiga ayat, sehingga tim tidak memasukkan seratus dua puluh tujuh ayat.<sup>71</sup>

Pendapat orientalis ini, apabila dikaji secara lebih mendalam dengan analisa epistemologi al-Qur'an dan Qira'at, akan ditemukan beberapa kesalahan. *Pertama*, riwayat ini dikeluarkan oleh Abu Ubaid, dari Isma'il bin Ja'far, dari al-Mubarak, dari Ashim, dari Zirr, dari Ubay bin Ka'ab. Padahal dengan *qira'ah* mutawatir melalui Ashim yang bersumber dari Ubay bin Ka'ab sama dengan Mushaf Utsmani.<sup>72</sup> *Kedua*, Bagi ulama yang menyetujui konsep *nasikh mansukh*, riwayat ini merupakan salah satu contoh model tentang *nasakh* dalam al-Qur'an, yaitu *Nasikh tilawah duna al-bukm*.<sup>73</sup> Adapun riwayat yang diajukan selain itu, statement Ubay dan Ibn Umar tidak menunjukkan bahwa ia skeptis terhadap al-Qur'an, tetapi maksudnya adalah tidak mungkin seseorang mengumpulkan seluruh bagian al-Qur'an yang telah di-*nasakh* dengan sedetail sesuai bentuk dan huruf-hurufnya sebagaimana diturunkan.<sup>74</sup>

Nampaknya, para orientalis tidak menggunakan epistemologi hadits (*muṣṭalah al-hadīth*) dalam meneliti hadits yang ada. Hal ini terlihat pada ketidakpedulian mereka pada kajian *isnād*. Riwayat

<sup>70</sup> *Ibid.* bandingkan dengan, al-Suyuthi, *al-Itqān fī Ulūm al-Qur'ān...*, Vol. IV, (Bab: *Nasikh wa Mansukh*), 1457.

<sup>71</sup> Robert Morey mengatakan "One sura originally had 200 verses in the days of Ayesha. But by the time Utsman standardized the text of the Quran, it had only 73 verses! A total of 127 verses had been lost, and they have never been recovered." Robert Morey, *The Islamic Invasion...*, 121. Lihat juga: al-Suyuthi, *al-Itqān fī Ulūm al-Qur'ān...*, Vol. IV, 1456.

<sup>72</sup> Imam Ashim dari Abdurrahman Al-Sulami, ia belajar dari Ubay Bin Ka'ab, Nabi Muhammad SAW.

<sup>73</sup> al-Suyuthi, *al-Itqān fī Ulūm al-Qur'ān...*, Vol. IV, 1457. Abu Ubaid, *Fad}āil al-Qur'ān*, 2 dan 146.

<sup>74</sup> al-Baqillani, *al-Intisār li al-Qur'ān*, Vol. I, (Beirut; Dar Ibn Hazm. 2001), 408.

dari Aisyah yang dijadikan pijakan bukanlah data yang otentik dan valid karena terdapat Ibn Luhai'ah yang mempunyai masalah dalam hafalnya setelah buku-bukunya terbakar, sehingga persaksiannya dalam hadits tidak dapat diterima.<sup>75</sup> Dalam analisis sejarah juga dibuktikan ketika tim selesai mengkodifikasi mushaf Utsmani, mereka membandingkan dengan suhuf 'Aisyah.<sup>76</sup> Dengan demikian, pernyataan Aisyah ini tidak masuk akal, karena Suhufnya yang—mungkin memuat jumlah yang dianggap hilang—juga menjadi rujukan tim kodifikasi Utsman.

Selain adanya pengurangan, Ibn Warraq memastikan ada penambahan (*additions*) dan penyisipan (*interpolations*) ayat di dalam Mushaf al-Qur'an. Penambahan ini merupakan interpretasi tambahan (*interpretative Glosses*) yang dimasukkan untuk mengabsahkan dan mengukuhkan khalifah Utsman bin 'Affan dan merugikan kelompok Ali bin Abi Thalib.<sup>77</sup> Untuk memperkuat tesisnya Ibn Warraq mengatakan bahwa banyak pengikut Ali menemukan surah yang disembunyikan, cerita tentang Yusuf dan Zulaikha misalnya.<sup>78</sup>

Pernyataan Ibn Warraq tentang adanya ayat tambahan untuk mengukuhkan kekhalifahan Utsman hanya merupakan tesis yang tidak terbukti secara ilmiah. Sebab ia sendiri tidak bisa menunjukkan ayat-ayat diklaim hilang tersebut. Justru kenyataan historis menunjukkan kebalikannya; bahwa ketika terjadi konflik Saudara antara Ali dan Muawwiyah, Amr bin al-'Ash sebagai pengikut muawwiyah mengusulkan untuk mengangkat Mushaf Utsmani (*raf'a al-masāḥif*) di ujung tombak sebagai tanda genjatan senjata sambil menyeru; "*Kami mengajak kalian kembali kepada kitab Allah.*" Akhirnya mayoritas pasukan Ali, terutama dari kalangan *qurrā'*, meninggalkan peperangan dengan mengeluarkan alasan firman Allah: "*Tidaklah kamu memperhatikan orang-orang yang telah*

<sup>75</sup> al-Suyuthi, *al-Itqān fī Ulīm al-Qur'ān...*, Vol. IV, 1456.

<sup>76</sup> al-Azami, *The History of The Qur'anic Text...*, 101-102.

<sup>77</sup> Ibnu Waraq, *The Origins of The Koran...*, 17.

<sup>78</sup> *Ibid.*

diberi bagian yaitu al-Kitab (Taurat), mereka diseru kepada kitab Allah supaya kitab itu menetapkan hukum di antara mereka; kemudian sebagian dari mereka berpaling, dan mereka selalu membelakangi (kebenaran).<sup>79</sup>

Hal ini berarti mengindikasikan bahwa pengikut Ali maupun Muawwiyah menyetujui Mushaf Utsmani. Sebab seandainya Ali mempunyai keyakinan yang berbeda dengan tentang Mushaf Utsmani tentunya ia akan merubah Mushaf itu, namun data historis yang terlihat justru lain.

## b) Pemilihan Dialek Quraisy

Bahasa yang dipilih dalam kodifikasi para tim Utsman ini memiliki khas tersendiri yaitu dengan menggunakan bahasa Quraisy. Terbukti dalam catatan sejarah, pernah terjadi perbedaan pendapat di antara tim inti ini tentang penulisan “*tābūt*” dan “*tābūh*”, akhirnya Utsman menyuruh memilih “*tābūt*” karena ia adalah bahasa Quraisy. Alasan Utsman memilih dialek ini karena memang al-Qur’an pertama kali diturunkan ke dalam bahasa tersebut.<sup>80</sup>

Sementara itu, pemilihan dialek Quraisy mendapat kritikan dari para orientalis dan liberal. Nöldek juga menyalahkan pemilihan kata “*tābūt*” oleh Utsman karena kata ini berasal dari bahasa Abisinia (*Habsyi*), bukan bahasa Quraisy.<sup>81</sup> Schalway juga menyalahkan pemilihan ini, menurutnya al-Qur’an tertuang dalam bahasa artificial bahasa sastra (*In a partly, literary language*).<sup>82</sup> Selain itu, menurut Jurnal Justisia (Redaktur: Sumanto), kodifikasi dengan cara menyatukan al-Qur’an ke dalam dialek Quraisy merupakan sejarah yang paling mencelakakan, karena merupakan bentuk pelanjut kekuasaan ‘antek-antek’ Quraisy yang berjuang menegakkan eksistensinya sebagai suku mayoritas.<sup>83</sup>

<sup>79</sup> Ibn Hajar al-Atsqalani, *Fath al-Bārī*, ed: Abdurrahman Nashr al-Barrak, Abu Qutaibah Nadzar Muhammad, (Riyad: Dar al-Thaibah, Cet. I, 2005), 284.

<sup>80</sup> Al-Bukhari, *al-Jāmi’ al-Ṣahīh...*, 337.

<sup>81</sup> Taufiq Adnan amal. *Rekonstruksi sejarah Al-Qur’an...*, 232.

<sup>82</sup> Dikutip oleh Watt dalam: R.bell dan Montgomery Watt, *Bell’s Introductions to The Qur’an*, (Edinburg: Edinburg University Press, 1970), 43.

<sup>83</sup> Redaksi justisia, “Kritik Historisitas Al-Qur’an; Pengantar Menuju

Adanya hegemoni Quraisy dengan asumsi pemilihan dialek suku asal Nabi yang dipilih khalifah adalah kesimpulan yang terburu-buru, padahal apabila dikaji lebih mendalam dan jernih, pilihan dialek Quraisy merupakan pilihan yang tepat. Hal ini dikarenakan dialek Quraisy adalah dialek pertama kali al-Qur'an diturunkan.<sup>84</sup> Selain dialek ini merupakan dialek Rasulullah SAW,<sup>85</sup> dialek Quraisy menurut Qadli al-Baqillani juga merupakan dialek yang paling baik di antara dialek-dialek Arab yang lain dan bisa diterima oleh dialek lain.<sup>86</sup> Dalam kajian historis dan linguisitik, qabilah Quraisy sangat gemar berlomba-lomba dalam pembuatan Syair terindah, sehingga mereka selalu berusaha menyerap bahasa yang terbagus.<sup>87</sup> al-Suyuthi mengungkapkan bahwa orang-orang Quraisy sering melakukan asimilasi dan akulturalisasi tutur bahasa dengan kabilah-kabilah lainnya ketika terjadi kunjungan ke Baitullah setiap tahunnya.<sup>88</sup> Dengan demikian, dialek Quraisy adalah dialek internasional dan dialek persatuan, apabila pilihan jatuh pada dialek selain Quraisy maka tentu akan menyulitkan.

Kritikan Nöldeke yang diamini Adnan amal atas penggunaan *Tābūt* juga tidak dapat dipertahankan. Ibnu Mandzur mengungkapkan bahwa *tābūt* merupakan bahasa asli Quraisy dan merupakan *qirā'ah* keseluruhan penduduk Islam, sedangkan *tābūh* adalah bahasa Anshar. Kata ini adalah derivasi dari wazan "*tabata*", "*tā*" dalam kalimat ini adalah "*tā*" asli.<sup>89</sup> Ungkapan "*tābūt*" dengan bahasa

---

Desakralisasi", dalam *Jurnal Justisia: Kritik Qur'an; Strukturalisme, Analisa Historis dan Kritik Ideology*, Edisi: 23 Th XI/2003,1. Lihat juga: Sumanto Al-Qurtubhy, "Membongkar Teks Ambigu", dalam *Ijtihad Islam Liberal*, ed: Abd. Muqstith Ghazali, (Jakarta: Jaringan Islam Liberal, 2005), 17. Lihat juga, Redaksi justisia, "Kritik Historisitas Al-Qur'an; Pengantar Menuju Desakralisasi", dalam *Kritik Qur'an; Strukturalisme, Analisa Historis dan Kritik Ideology*, Jurnal Justisia, Edisi: 23 Th XI/2003. 1.

<sup>84</sup> Ibn Abi Daud, *al-Maṣāḥif...*, Vol. I, 196, 199, 200.

<sup>85</sup> Ibn Hajar al-Atsqalani, *Fath al-Bāri...*, Vol. 11, 180.

<sup>86</sup> *Ibid*, 163

<sup>87</sup> Abu Sakin, *Fiqh al-Lughab*, (Mesir: al-Amanah, 1981), 101-103.

<sup>88</sup> Al-Suyuthi, *al-Muḥḥir fī al-Ulūm al-Lughab wa Anwā'ihā*, (Beirut: dar al-Fikr, T.Th), 209-210.

<sup>89</sup> Ibn Mandzur, *Lisān al-'Arab*, (maddah: *Tababa* dan *Tabata*), (Beirut: Dar al-Shadr, Cet. I, T.Th), 1/223. 2/17.

Habsyi tidak bisa dijadikan argumentasi karena kemiripan bahasa bukan berarti meniadakan eksistensi bahasa yang lain. Selain itu bisa saja bahasa Quraisy juga menyerap bahasa indah penduduk Habsyi sebagaimana kebiasaan mereka.

Dengan melihat argumentasi para pengkritik, maka dapat ditarik kesimpulan bahwa kritikan mereka tidak mempunyai pijakan teori bahasa dan sejarah yang dapat dipertanggung jawabkan. Pemilihan dialek Quraisy bukan untuk menghegemoni ataupun bentuk intervensi bahasa, tetapi memiliki tujuan untuk menampung semua bahasa yang ada sekaligus karena kelebihan-kelebihan bahasa ini, dibanding dengan bahasa-bahasa yang lain.

### c) Penolakan para Sahabat<sup>90</sup>

Setelah tim selesai melakukan pengumpulan dan menghasilkan satu mushaf yang utuh, Utsman dan para tim kodifikasi melakukan beberapa langkah. *Pertama*, mereka mengadakan laporan pertanggung jawaban dengan membacakannya kembali mushaf tersebut di hadapan para sahabat dengan didampingi Utsman Bin Affan.<sup>91</sup> *Kedua*, mengirimkan mushaf tersebut ke berbagai daerah dengan menyertakan seorang *qari'* bagi tiap Mushaf dan melarang untuk membaca *Qira'ah* yang berbeda dari Mushaf Utsmani.<sup>92</sup> *Ketiga*, Utsman memerintahkan para Tim kodifikasi untuk membakar dan menghilangkan fragmentasi yang menjadi rujukan tertulis saat penulisan berlangsung.<sup>93</sup> Adapun beberapa Mushaf diberbagai daerah, Utsman mengrimkan surat ke gubernur di berbagai wilayah untuk membakarnya.<sup>94</sup> Adapun beberapa tuduhan para orientalis dan liberal tampak dengan berbagai argumen sebagai berikut:

---

<sup>90</sup> Penolakan yang dimaksud penulis dalam pembahasan ini adalah penolakan atas pembakaran dan "keimaman" Mushaf Utsmani.

<sup>91</sup> Ibnu Katsir, *Faḍāil al-Qur'ān...*, 42.

<sup>92</sup> al-Azami, *The Histoy of The Qur'anic Text...*, 106.

<sup>93</sup> Abu Ubaid Qasim bin Salam, *Faḍāil al-Qur'ān...*, 284.

<sup>94</sup> Ibn asakir, *Tārikh Dimasyq...*, 246.

## 1) Penolakan Ibn Mas'ud

Para orientalis dan liberal mengkritik beberapa langkah yang dilakukan Utsman bersarta tim di atas. Menurut mereka, keputusan untuk membakar Mushaf selain Utsmani adalah keputusan tidak tepat dan tindakan tidak terpuji.<sup>95</sup> Hal ini karena, menurut Jeffery ada beberapa sahabat yang menolak keputusan menghilangkan Mushaf mereka. Sahabat yang menolak keputusan Utsman di antaranya adalah Abdullah bin Mas'ud, ia juga merasa bahwa pemilihan Zaid bin Tsabit tidaklah tepat karena Zaid tergolong sahabat junior, sehingga enggan menyerahkan mushafnya untuk dibakar.<sup>96</sup> Arkoun juga sangat menyangkan keputusan Khalifah ini, dan menuduh khalifah berbuat dengan sewenang-wenang, padahal bila diperhatikan Ibn Mas'ud adalah seorang *Qurra'* yang bukan main-main. Sebagai seorang *Qurra'* ia yang menjadi rujukan penduduk Kufah hingga abad ke-9.<sup>97</sup>

Setali tiga uang dengan argumen sebelumnya, Khalil Abdul Karim membuat asumsi bahwa karena Ibnu Mas'ud enggan menyerahkan Mushafnya sehingga terjadi tragedi pemukulan terhadapnya. Ibnu Mas'ud seolah-olah berkata ”*apakah Ibnu 'Affan*

<sup>95</sup> Ibn Warraq, *The Origins Of The Koran...*, 12.

<sup>96</sup> Arthur Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Koran...*, 127. “*When uthman sent to kufa the official copy of his standart text with orders that all aother texts should be burned, Ibn mas'ud refused to give up his copy, being indignant that the text established by a young upskirt...*”

<sup>97</sup> Arkoun mengatkan “*The recension of uthman entailed a certain number of regetable decisions: the destruction of the tbe earlier individual corpora and the tablets to which certain verses had been consigned; the arbitrary reduction to five of the number of permissibile reading; the elimination of the very important recension of Ibn mas`ud, a respected companion, whose corpus might well have been preserved at kufah untuhil the Xth century. Furthermore, the technical insufficiencies of the arab script rendered indispensable a resource to specialized readers, i.e to form of oral testimony.*” Lihat: Mohamed Arkoun, *Rethinking Islam, Common Question, Uncomon Answers...*, 2. Kritikan ini juga banyak disampaikan oleh beberapa aktivis liberal sbb: “*...Paling mencelakakan adalah pembukuan Qur'an dengan dialek Qurais, oleh Khalifah Usman Ibn Affan yang diikuti dengan klaim otoritas mushafnya sebagai mushaf terabsah dan membakar (menghilangkan pengaruh) mushaf-mushaf milik sahabat lain. Imbas dari sikap Usman yang tidak kreatif ini adalah terjadinya militerisme nalar Islam untuk tunduk/ mensakralkan Qur'an produk Qurais.*” Lihat: Jurnal Justisia, Edisi: 23 Th XI/2003.

*tidak cukup mendepaknya dari keanggotaan panitia dan malah menunjuk anak-anak muda “bau kencur” yang seumur dengan anak-anaknya, sampai ia ingin merebut hal penting yang paling berharga yang dimilikinya (mushaf).”* Bahkan ia menyebutkan, bahwa sikap Ibn Mas’ud ini menyebabkan Khalifah Utsman menghukumnya dengan menyeret kedua kakinya dan mematahkan kedua tulang rusuknya.<sup>98</sup> Dengan demikian, Khalifah Utsman dituduh telah mendzalimi Ibnu Mas’ud.

Di sini tampaknya, argumen yang dibangun khas orientalis; yang sering membesar-besarkan persoalan; termasuk masalah penolakan Ibn Mas’ud ini. Padahal, asumsi tersebut tidaklah tepat dan tidak memiliki cukup bukti. Dalam beberapa riwayat Ibnu Mas’ud memang sempat merasa enggan untuk menyerahkan Mushafnya untuk diserahkan karena ia menduga bahwa Zaid sendirilah yang mendapatkan tugas tersebut, ia merasa dirinya lebih pantas. Namun, setelah mengetahui bahwa tugas tersebut adalah kerja sebuah tim dan mushaf yang dikirimkan Utsman adalah berdasarkan Kodifikasi resmi Abu Bakar maka Ibnu Mas’ud menyadari kekeliruannya dan menerima keputusan Utsman dalam rangka menjaga kutuhan umat Islam.<sup>99</sup> Utsman sebenarnya juga tidak bermaksud “jahat” kepada Ibnu Mas’ud, pada waktu kodifikasi Utsman perlu mengambil tindakan cepat sedangkan Ibnu Mas’ud sedang bertugas di luar ibu kota; Madinah.<sup>100</sup> Dengan demikian penolakan Ibnu Mas’ud tidak bisa dijadikan sandaran.

Adapun tindakan pemukulan Utsman kepada Ibnu Mas’ud karena menolak menyerahkan Mushafnya adalah sebuah kekeliruan belaka. Khalil Abdul Karim sama sekali tidak merujuk pada kitab-kitab karangan ulama.<sup>101</sup> Kalau memang Khalil merujuk pada ulama, mungkin ia merujuk pada komentar al-Thabarsi; seorang pemikir

<sup>98</sup> Khalil Abdul Karim, *Negara Madinah: Politik Penaklukan Masyarakat Suku Arab...*, 105.

<sup>99</sup> Abdushabur Syahin, *Tārikh al-Qur’ān...*, 153. Bandingkan dengan; Ibnu Abi Daud, *al-Masāhib...*, Vol. II, 340.

<sup>100</sup> Ibn hajar al-Atsqalani, *Fath al-Bāri...*, Vol. 11, 180.

<sup>101</sup> Khalil Abdul Karim, *Negara Madinah: Politik Penaklukan Masyarakat Suku Arab...*, 105.

syi`ah. Al-thabarsi mengatakan bahwa *jumbūr* ulama menetapkan bahwa Utsman memang memukul Ibnu Mas'ud bahkan dalam riwayat lain karena pukulan tersebut ini menemui ajalnya. Setelah dilakukan pengkajian ulang, ternyata al-Thabarsi tidak jujur dalam ungkapan *jumbūr*. al-Thabarsi hanya mengutip satu riwayat Syahrastani dari al-Nadzzam, pensyarah kitab "*Tajrīd*" dan "*al-Maqāshid*."<sup>102</sup> Kata-kata "*jumbūr*" dengan hanya menyebutkan empat orang adalah sebuah kekeliruan dan pengelabuhan intelektual; sebuah sikap ketidakjujuran. Dengan demikian, riwayat pemukulan yang disebutkan Khalil atau al-Thabarsi adalah riwayat paslu (*maudū'*).

Syahrastani memang menyebutkan riwayat pemukulan tersebut dari al-Nadzzam, tetapi riwayat ini bukan untuk diambil melainkan untuk diketahui bahwa riwayat ini salah. Syahrastani sengaja menyebutkan cerita itu untuk menolak al-Nadzzam yang sangat sering mencerca para pemuka sahabat. al-Nadzzam juga pernah mencela Ibn Mas'ud dan Ali bin Abi Thalib karena dianggap sering mengambil keputusan dengan ijtihadnya sendiri.<sup>103</sup> Tidak heran jika Ibn Hazm mengkategorikannya sebagai orang *ẓindīk*.<sup>104</sup> Sehingga, segala hal yang diberitakan al-Nadzzam tidak bisa diterima, termasuk berita pemukulan tersebut.

Kenyataan yang sebenarnya menunjukkan bahwa Ibnu Mas'ud adalah seorang ilmuwan yang menghargai Utsman bin 'Affan. Ketika Utsman terpilih menjadi khalifah, Ibn mas'ud mendapatkan tugas untuk menjadi duta ke Kufah dan mengatakan; "Pemimpin kita adalah orang yang terbaik di antara kita, berderajat tinggi dan tidak luput" (*waliyyuna khaīrunā dżā fauqin wa lam na'l*).<sup>105</sup> Salamah bin Said

<sup>102</sup> Al-Thabarsi, *Faṣl Kitāb*. Kitab ini masih berbentuk manuskrip yang tersimpan dalam koleksi penerbit dar al-kutub dengan nomor register 605, sebagaimana yang dikutip dari; Abdushabur Syahin, *Tārikh al-Qur'ān* ...,168.

<sup>103</sup> Syahrastani, *al-Milāl wa al-Nihāl*, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1993), 71-72.

<sup>104</sup> Abdushabur Syahin, *Tārikh al-Qur'ān*..., 168.

<sup>105</sup> Menurut Ibn al-Anbary, ahli bahasa mengatakan bahwa '*khaīrunā dżā fauqin*' mempunyai arti orang yang paling dermawan dalam keutamaan dan kebaikan dan pendahulu yang masuk islam '*khaīrunā sabman fī al-faḍl wa al-khaīr wa al-sābiqah fī al-Islām*'. Adapun '*fauqin*' bermakna tempat ujung tombak '*al-maudū'* *al-lazī yaqa'u fī witrī al-qus*

bercerita bahwa ia sama sekali tidak pernah mendengar Ibn Mas'ud menjelekkkan Utsman, bahkan Ibn Mas'ud mengatakan "seandainya kalian membunuhnya maka kalian tidak akan mendapatkan ganti seorang pemimpin seperti dia".<sup>106</sup>

## 2) Penolakan *Qurrā'* Kufah

Dalam persoalan *Qurrā'* pun tidak luput mendapatkan kritik. Menurut Jeffery banyak para *Qurrā'* (*Ibadites*)<sup>107</sup> Kufah yang menolak keputusan Mushaf Utsmani. Penolakan ini disebabkan karena sikap Abdullah bin Mas'ud yang menimbulkan kebingungan para penduduk Kufah yang sejak awal mengambil bacaan dari Ibn Mas'ud, sehingga mereka terpecah menjadi dua fraksi; fraksi yang pro Mushaf Utsmani dan fraksi oposisi yang masih setia menggunakan Mushaf Ibnu Mas'ud.<sup>108</sup>

Data akan adanya perpecahan *Qurrā'* menjadi dua kutub adalah pengelabuhan ilmiah oleh Jeffery. Jeffery tidak sempurna dalam mengutip sebuah riwayat. Para penduduk Kufah memang terpecah menjadi dua kelompok. Kejadian ini terjadi ketika sebelum standarisasi oleh Utsman, tepatnya tahun 30 H ketika terjadi adu argumentasi tentang penyatuan mushaf antara Hudzaifah bin

---

*min al-sabm'*. Lihat: Ibn Asakir, *Tārikh Dimasq...*, 2096.

<sup>106</sup> Ibn Syabbah, *Tārikh Madīnah al-Munawwarah*, Vol. III, (Jeddah: Dar al-Asfihani, 1974), 1052.

<sup>107</sup> Istilah "*qurrā'*" dengan terjemahan "*ibadites*" adalah istilah yang bermasalah. *Ibadites* (*ibādīyyah*) adalah salah satu cabang Khawarij yang didirikan oleh Abdullah bin 'Ibadh al-Tamimi (W. 68 H) pada pemerintahan Muawwiyah Bin Abi Sufyan hingga periode awal Marwan ibn Muhammad, kemudian melakukan pemberontakan padanya. Mereka berkeyakinan bahwa firqah lain selain kelompoknya adalah kafir non musyrik. Lihat; Abdul Qahir al-Bagdadi, *al-Farq Baina al-Firāq wa Bayān al-Firqah al-Nājiyyah Minhum*, ed; Muhammad Utsmanm, (Kairo: Maktabah Ibn Sina, T.Th), 95-96. Syahrestani, *al-Milal wa al-Nihal...*, 156-160.

<sup>108</sup> Arthur Jeffery mengatakan "*Uthman solutions was to canonize the medinan codex and order all other to be destroyed. It's very significant that the qurra' were viontly opposed to uthman because of this act, and there is evidence thar for quite a while the muslims in kufa werv divided in two factions...*" Komentari ini ia jelaskan di catatan belakang, ia mengatakan; "*It will be remembered that the ibadites made the charge against 'Uthman that he had tampered with god's word*". Lihat: Arthur Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Koran...*, 118 dan 374.

Yaman (w. 36) dan para penduduk.<sup>109</sup>

Memang ada kemungkinan perpecahan ini terus berlanjut hingga standarisasi Utsman selesai berdasarkan perintahnya pada penduduk Kufah.<sup>110</sup> Namun, setelah itu Ibnu Mas'ud kembali melakukan klarifikasi kepada penduduk Kufah dalam sebuah orasi ilmiah. Setelah orasi ilmiah dari Ibn Mas'ud, tidak ada satu riwayat pun penolakan penduduk kufah. Mereka sepakat untuk menerima Mushaf Utsmani sebagai mushaf yang absah. Orasi ilmiah tersebut, tercatat sebagai berikut:

”Sesungguhnya Allah tidak mencabut ilmu secara langsung, tetapi Allah mencabutnya melalui hilangnya para ulama, Allah tidak akan mengumpulkan ummat Muhammad atas kesesatan, maka terimalah hasil keputusan yang mereka hasilkan, karena kebenaran ada pada hasil yang mereka putuskan,<sup>111</sup>kalian jangan saling berselisih tentang al-Qur'an karena ia tidak ada berubah, luntur dan rusak”.<sup>112</sup>

### 3) Penolakan Ibnu 'Abbas

Disamping Ibnu Mas'ud, Ibnu Abbas juga disebut-sebut sebagai sahabat yang mengkritik hasil kodifikasi Utsman. Kritikan yang disampaikan menyangkut masalah pemisahan surat al-Anfal dan al-Taubah. Ibnu Abbas mengajukan pertanyaan “*mā ḥamalākum' alā dẓālik?*”<sup>113</sup> Apa yang menyebabkan para tim memisahkan kedua surat tersebut dan tidak meletakkan basmalah.

Riwayat mengenai Ibu 'Abbas, sebagaimana yang dijadikan argumen tidak bisa dijadikan landasan. Sebab *pertama*, dari segi otentisitasnya, riwayat ini masih meragukan kebenarannya. Atsar ini dikeluarkan oleh oleh Ibnu Jarir al-Thabari, Abu Daud, al-Tirmidzy, al-Nasa'i melalui Yazid al-Farisi dan dia perawi tidak dikenal

<sup>109</sup> Ibn Atsir, *al-Kāmil fī al-Tārīkh...*, Vol. III, 8.

<sup>110</sup> Ibnu Abi Daud, *al-Maṣāḥif...*, Vol. I, 183.

<sup>111</sup> al-Maliqī, *Tamhīd Wa al-Bayān fī Maqāt al-Syabīd al-'Utmān...*, 52.

<sup>112</sup> al-Thabari, *Jāmi' al-Bayān...*, Vol. I, 88.

<sup>113</sup> Mun'im Sirry, *Pakar Dan Kafir Dalam Studi Al-Quran*, dalam mailist di grup Yahoo; Yahoo://groups.yahoo.com/group/IslamProgresif/.

(*mubhām*) sehingga periwayatnya tidak bisa diterima.<sup>114</sup> Kedua, redaksi yang digunakan Ibnu 'Abbas tidak menunjukkan redaksi penolakan; baik bentuk negatif (*nafyu*) atau negasi (*mūjibah sālibah*). Ibnu 'Abbas sendiri tidak menyatakan "*anā aruddu, lā aqbalu*", tetapi redaksi yang digunakan adalah "*mā ḥamalakum alā 'an amaddkum ilā anfāl? mā ḥamalakum 'alā dzālik?*" Redaksi seperti ini adalah redaksi interogatif (*istifāhām*). Artinya Ibnu 'Abbas menanyakan alasan Utsman beserta tim formatur tidak meletakkan basmalah pada awal surat al-Taubah. Utsman pun menjelaskannya secara detail.<sup>115</sup> Ketiga, Ibnu 'Abbas adalah salah seorang anggota tim kodifikasi Mushaf dan menyetujui hasil akhirnya ketika laporan pertanggung jawaban di hadapan para sahabat lain.<sup>116</sup> Jadi, pernyataan Ibnu 'Abbas itu tidak bisa dijadikan alasan dan argumen.

#### 4) Mushaf Utsmani Disetujui Semua Sahabat

Selain argumen yang sempat dijelaskan sebelumnya, para pengkritik keputusan Utsman ini juga sering mempengaruhi psikologi pembaca dengan kalimat "membakar", sehingga terkesan terjadi pemaksaan; kediktatoran dan tangan besi. Padahal sebenarnya membakar adalah salah satu cara dari sekian cara, cara menghilangkan fragmentasi tersebut bisa dengan verifikasi dan revisi, hapus, robek atau bisa bakar.<sup>117</sup> Semua terserah pada sahabat yang mempunyai perbedaan dengan Mushaf yang telah menjadi *ijma'*.

Berdasarkan data-data yang ada, semua sahabat menerima keputusan Mushaf Utsmani dan sekaligus menyetujui untuk menghilangkan fragmentasi masing-masing. Data-data yang lebih valid menunjukkan bahwa Para sahabat menerima Mushaf hasil kodifikasi. Ibn Abi Daud telah membuat bab khusus yang berjudul "Persetujuan masyarakat atas proses kodifikasi Mushaf

<sup>114</sup> Manna' al-Qattan, *Mabāhith fī ilm al-Qur'ān*, (Surabaya; al-Hidayah, 1973), 144.

<sup>115</sup> Ibnu katsir, *Faḍāil al-Qur'ān...*, 35.

<sup>116</sup> *Ibid*, 42.

<sup>117</sup> al-A'zami, *The History of The Qur'anic Text...*, 108-109.

Utsman” (*Ittifāq al-nās ma’a Utmān ‘alā jam’i al-maṣāḥif*).<sup>118</sup> Mus’ab bin Sai’d salah seorang saksi mata mengatakan bahwa ketika terjadi pembakaran mushaf, masyarakat berhamburan keluar untuk menyaksikannya dan tidak ada satupun yang mengingkarinya, bahkan mereka takjub dengan keputusan ini. Tindakan ini juga atas persetujuan para ulama dan kalangan Muhajirin dan Anshar.<sup>119</sup>

Tindakan Utsman ini juga disetujui Khalifah ke empat Ali bin bin Thalib, beliau mengatakan “seandainya Utsman tidak membakar Mushaf-Mushaf itu maka pasti akulah yang akan melakukannya” (*law lam yaṣna’hu huwa, laṣana’tuhu*).<sup>120</sup> Untuk menyakinkan hal tersebut pada pemerintahanya Ali kembali berpidato kepada masyarakat untuk menerima keputusan Utsman ini seraya menjelaskan bahwa keputusan yang diambil Utsman berdasarkan musyawarah mufakat para Sahabat. Jika keputusan ini tidak diambil pasti akan ada pertentangan yang lebih hebat dibanding pertentangan ketika zaman Utsman. Mereka yang hadir seraya bertahlil “*Allah al-ladzy lā ilāha illā huwa, Allah al-ladzy lā ilāha illā huwa*.”<sup>121</sup> di sini semakin ditegaskan, bahwa pembakaran tersebut bukan dalam konteks yang negatif, namun ia merupakan langkah positif yang juga disetujui oleh seluruh perangkat sahabat. Maka argumentasi para orientalis, dan liberalis tidak dapat diterima.

## Gugatan Mushaf Utsmani: Penemuan Manuskrip Shana’

Lebih lanjut lagi, demi meruntuhkan otentisitas Mushaf Utsmani para orientalis berusaha mengkaji dengan menemukan

<sup>118</sup> Ibnu Abi Daud, *al-Maṣāḥif*...,175.

<sup>119</sup> Ibnu Abi Daud, *al-Maṣāḥif*...,178; Abu Ubaid Qasim Bin Salam, *Faḍāil al-Qur’ān*...,216; Ibn katsir, *Faḍāil al-Qur’ān*..., 39. Beliau mengatakan sanadnya “*ṣāḥih*.”

<sup>120</sup> Ibn katsir, *Faḍāil al-Qur’ān*...,39; Abu Ubaid Qasim bin Salam, *Faḍāil al-Qur’ān*..., Vol. I, 284; Dalam banyak riwayat disebutkan dengan berbagai lafadz yang berbeda tapi punya konotasi yang serupa; “*law wulidtu lafa’altu miṣla al-ladzy fa’ala*”, “*Rah’ima Allah Utsman, law wulidtuḥu wulidtu lafa’altu miṣla al-ladzy fa’ala fī al-maṣāḥif*”. Lihat: Ibnu Abi Daud, *al-Maṣāḥif*..., Vol. I, 206-207.

<sup>121</sup> Ibn Asakir, *al-Kāmil fī al-Tārikh*..., 238. Al-Maliqī, *Tambid Wa al-Bayān fī Maqṭal al-Syāhid al-Utmān*..., 5.

manuskrip kuno al-Qur'an. Di antara manuskrip itu adalah mushaf Shana'; mushaf tua yang ditemukan di atap masjid agung Shana' Yaman pada tahun 1972. Gerd R. Puin berusaha keras meneliti manuskrip tersebut dan menyimpulkan bahwa Mushaf itu adalah Mushaf paling tua di dunia yang ditulis sekitar abad ke-7 dan ke-8. Bahkan, berdasarkan penelitian font al-Qur'an (*khāt*) yang digunakan dalam Mushaf tersebut, menurutnya *khāt* yang digunakan adalah *khāt* sebelum *khāt* kufi (*pre-kufic*) Hijazi atau Mail.<sup>122</sup>

Menurut Gerd R. Puin mushaf ini berbeda dengan mushaf Utsmani dalam hal *rasm*, perhitungan surah, dan *qira'ah*-nya. Perbedaan Rasm seputar pada cacatnya (*defective*) penulisan alif. Dengan membandingkan *qira'ah* dalam dalam *Mu'jam al-Qira'at al-Qur'āniyyah*, menurut Puin *qira'ah* mushaf lebih tua dari pada *qira'ah* tujuh yang beredar. Puin mengatakan:

“By doing this we discovered that our manuscripts contain many more qira'at than are recorded by the old authorities. These example may suffice: in 19:62 لا تسمع was later corrected to la tasma'una (instead of usual la yasma'una). Instead of qul jaa al-haqqu in 34: 49 we find قيل جاء الحق qila ja'a al-Haqqu. The system of the seven, ten or 14 qira'at are, consequently, younger than the variants observed in Sana.”

(Dengan melakukan—observasi—ini kami menemukan bahwa naskah 'kita' mengandung lebih banyak qira'at selain yang dicatat oleh otoritas lama. Contoh berikut sudah cukup: di 19:62 لا تسمع yang kemudian dikoreksi menjadi la tasmauna (bukan yang seperti biasa la yasma'una). Alif-alif—contoh—Qul jaa-al haqqu di 34: 49 kita menemukan قيل جاء الحق Qila ja'a-al Haqqu. Konsekwensinya, sistem dari qira'at tujuh, sepuluh atau 14 qira'at lebih muda dari varian yang diamati di Sana).<sup>123</sup>

Sebagaimana ungkapan Puin sendiri, sebenarnya perbedaan ortografi dalam teks Shana' ini *bukanlah* hal yang mengejutkan dan tidak terduga (*unexpected*)'.<sup>124</sup> Prof. Azami sendiri telah menyebutkan bahwa terdapat sekitar satu perempat juta manuskrip di seluruh

<sup>122</sup> Gerd R Puin, “Conservations on Early Qur'an Manuscripts In Sanā'a”, dalam *The Qur'an as Text*, ed: Stefan wild, (Leiden: E.J.Brill, 1996), 107.

<sup>123</sup> *Ibid*, 109.

<sup>124</sup> *Ibid*, 108.

dunia yang berasal dari berbagai generasi, termasuk generasi awal abad pertama Islam.<sup>125</sup> Perbedaan orthografi ini tidak menghilangkan substansi al-Qur'an.

Hasil observasi Puin tentang mushaf Shana' juga menjadi sandaran Lester untuk meragukan otentisitas al-Qur'an. Dalam tulisannya yang berjudul *'what is the quran?'*, Lester—mengutip Puin—al-Qur'an hanyalah sebuah cocktail yang tidak sempurna (*My idea is that the Koran is a kind of cocktail of texts that were not all understood even at the time of Muhammad*). Ia mengatakan bahwa Al-Qur'an zaman sekarang tidak murni sebagaimana keyakinan umat Islam, karena terdapat penyimpangan teks. Ia menganggap bahwa perbedaan ortografi dalam Mushaf yaman sebagai sebuah penyimpangan (*aberrations*).<sup>126</sup>

Usaha Puin dan Lester meruntuhkan Mushaf Utsmani dengan penemuan manuskrip yang menyimpan *qira'ah* selain *qira'ah* tujuh atau sepuluh adalah absurd karena *qira'ah* yang diterima adalah yang memenuhi syarat dan rukun. Rukun-rukun tersebut adalah; *pertama*, *qira'ah* harus diriwayatkan secara mutawatir. *Kedua*, *qira'ah* harus sesuai dengan rasm Mushaf Utsmani atau salah satu dari mushaf tersebut, walaupun itu hanya dari segi kemungkinan (*ihimāl*). *Ketiga*, harus sesuai dengan gramatikal bahasa Arab, walaupun hanya dalam satu pengertian (*wajih*). Apabila salah satu rukun itu tidak terpenuhi, maka *qira'ah* tadi dianggap *da'if* (lemah), *syādʒ* (ganjil dan menyimpang), atau *mandū'* (palsu).<sup>127</sup> Bacaan-bacaan yang dikategorikan sebagai bacaan *da'if* bisa jadi merupakan suatu kesalahan-kesalahan tulisan dalam manuskrip al-Qur'an yang diistilahkan sebagai *'taṣḥīf'*, yang ditulis secara sendirian oleh para penulis manuskrip yang mungkin dalam keadaan

<sup>125</sup> al-Azami, *The History of The Qur'anic Text...*, 352-354.

<sup>126</sup> Tobi Lester, "What Is The Quran", dalam *Online Jurnal: The Atlantic Monthly*, Januari 1999; <http://www.theatlantic.com>.

<sup>127</sup> Ibnu al-Jazari, *al-Nasyr fī al-Qira'āt al-'Aṣyir*, Vol. I, (Beirut; Dar al-Kutub al-Alamiyah, T.Th), 9-10.

mengantuk, letih, tidak profesional, dan lain-lain.<sup>128</sup> Namun, Bagi para orientalis isnad *qira'āh* adalah hal yang sepele, sehingga mereka menyamakan *qira'āh* syadz dengan shahih, yang *abād* dan *gharīb*, *mutawātir* dan *masyhūr*. Teknik para orientalis ini terlihat rancu; sebab mereka lebih mengedepankan yang trivial dan meminggirkan yang fundamental.<sup>129</sup>

Asumsi beberapa orientalis lain bahwa tidak ada mushaf al-Qur'an yang original saat ini dikarenakan sebuah asumsi keliru bahwa al-Qur'an hanyalah sebuah teks saja sebagaimana Bibel. Padahal al-Qur'an bukan hanya sebagai manuskrip tertulis (*manuscript evedence*) atau teks (*rasm*), tetapi pada asalnya al-Qur'an adalah sebuah bacaan (*qira'āh*) yang berarti ucapan dan sebutan.<sup>130</sup> Dalam catatan historis, proses pembelajaran al-Qur'an malalui transmisi sanad yang diawali oleh seorang *qāri'-muqri'* ke seorang murid (*muqra'*) secara langsung (*talaqqi*). Transmisi ini diawali dari jibril ke Rasulullah, sahabat, tabi'in hingga sampai ke generasi sekarang dengan status *mutawātir*, sehingga keotentikan al-Qur'an terjaga. Baru kemudian hasil proses ini dituangkan menjadi teks di atas tulang, kayu, kulit atau kertas yang berfungsi sekunder. Berdasarkan proses inilah para ulama *rasm* membuat rumus "*al-rasm tābi' li al-riwāyah*" (baca: tulisan mengikuti riwayat).<sup>131</sup> Sedangkan para orientalis menganggap serta meyamakan keduanya, bahkan lebih mengutamakan *rasm*.

## Penutup

Dari uraian di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa kajian orientalis dan liberal terhadap kodifikasi Mushaf Utsmani terbiasa oleh pendekatan terhadap kajian kitab suci mereka. *Point of*

<sup>128</sup> Ugi sugiarto, *Bentuk-Bentuk Serangan Terhadap Al-Qur'an*, www.inpasonline.com

<sup>129</sup> Syamsuddin Arif, *Orientalisme dan Diabolisme Pemikiran...*, 14.

<sup>130</sup> *Ibid*, 10.

<sup>131</sup> Untuk penjelasan lebih lanjut silakan baca; Sya'ban Muhammad Isma'il, *Rasm al-Mushāf wa Dabtuhu Baina al-Tauqif wa al-Istilahāt al-Hāditsiyah*, (Kairo: Dar al-Salam, T.Th).

*departure* dan metodologi ‘*ala*’ Bible sarat dengan *worldview* Barat yang skeptis. Dalam kajiannya, pada tahap awal para orientalis menentukan tujuan bercampur prasangka, praduga, kemudian menganalisis dengan penuh kecurigaan. Selain itu, kajian kritik ini nihil dari semangat keimanan sehingga kajian tersebut bukan mendapatkan ketenangan dan kesalutan tetapi berakhir dengan keraguan dan kebencian.

Karena metodologi yang tidak tepat maka mereka juga menghasilkan kajian yang tidak benar. Tuduhan adanya problem intervensi dan hegemoni Qurais di balik pembukuan tidak terbukti secara ilmiah. Begitu juga gugatan terhadap otentisitas Al-Qur’an mushaf Utsmani hanyalah isapan jempol belaka. Dengan demikian, mushaf Al-Qur’an hasil kodifikasi Utsman merupakan *verbum dei* yang tidak perlu diragukan keotentikannya. Hal ini sangat sesuai dengan firman Allah”*Sesungguhnya kamilah yang menurunkan Al-Qur’an dan sesungguhnya kamilah yang akan benar-benar menjadi penjaganya*”( al-Hijr: 09).

## Daftar Pustaka

- \_\_\_\_\_. 1998. “Progress in the Study of the Qur’an Text,” Dalam *The Origins of The Koran.*’ Ed: Ibnu Waraq. Amherst, New York: Prometheus Books.
- \_\_\_\_\_. 1988. *Arab Thought.* New Delhi: s Chand & Company.
- \_\_\_\_\_. 1998. “Materials for the History of the Text of the Koran.” dalam *The Origins of The Koran.*’ Ed: Ibnu Waraq. Amherst, New York: Prometheus Books.
- \_\_\_\_\_. 2005. *Geschichte Des Qorans.* Leipzig: Vergsbuchhandlung.
- \_\_\_\_\_. 2011. “Tradisi Orientalisme dan Framework Studi al-Qur’an”. Dalam *Jurnal Tsaqafah; Jurnal Peradaban dan Kebudayaan Islam*’ Vol: 7. No.1. April 2011.
- Abu Sakin. 1981. *Fiqh al-Lughbah.* Mesir: al-Amanah.
- Abu Ubaid Qaim Bin Salam. 1995. *Fadāil al-Qur’ān.* Beirut: Dar Ibn Katsir.
- al-A’zami, Mustafa. 2005. *The Histoy of the Qur’anic Text.* Terj: Sohirin

- solihin dkk. Jakarta: Gema Insani Press.
- al-Bagdadi, Abdul Qahir. T.Th. *al-Farq Baina al-Firāq wa Bayān al-Firqah al-Nājiyyah Minhum*. ed; Muhammad Utsman. Kairo: Maktabah Ibn Sina.
- al-Baqilani. 2001. *al-Intiṣār*. Beirut: Dar Ibn Hazm.
- al-Bukhari. 1987. *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*. Beirut: Dar al-Fikr.
- al-Buthy, Said Ramadhan. 1997. *Kubra al-Yaqīniyyāt al-Kauniyyah*. Damaskus: Dar al-Fikr.
- al-Dzahabi, Syamsuddin Abu Abdillah Muhammad bin Ahamd. 2006. *Ṭabaqāt al-Qurrā'*. Riyadh: Markaz al-Malik Faishal li al-Buhus Wa al-Dirasat al-Islmaiyyah.
- al-Dzhaby. T.Th. *Siyār Alām al-Nubalā'*. Ed: Syu`ib al-Arnuth. Beirut: Muassasah al-Risalah.
- al-Maliqī, Muhammad bin Yahya bin Abi Bakr al-Asy'ary al-Andalusi. 1967. *Tamhīd wa al-Bayān fī Maqtal al-Syabīd al-'Utmān*. Beirut: Dar Al-Tsaqafah.
- al-Qurtubi, Sumanto. 2005. "Membongkar Teks Ambigu". dalam *'Ijtihad Islam Liberal?* Ed: Abd. Muqsih Ghazali. Jakarta: Jaringan Islam Liberal.
- al-Suyuthi. T.Th. *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Ed: Markaz Dirasat Al-Qur'aniyyah. Riyadl: Maktabah al-Su'udiyah al-'Arabiyyah.
- al-Suyuthi. T.Th. *al-Muḏḥir fī al-'Ulūm al-Lughab wa Anwā'ibā*. Beirut: dar al-Fikr.
- al-Thabari. 2000. *Jāmi' al-Bayān*. Beirut: Muassasah al-Risalah.
- al-Zarkasyi. 1984. *al-Burhān fī al-'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: Maktabah Dar Al-Turast.
- al-Zarqani. 1995. *Manābilul 'Irfān fī 'Ulūmi al-Qur'ān*. Ed: Fawwaz Ahmad Zamarli. Beirut: Dar al-Kitab al-'arabi.
- Arif, Syamsuddin. 2008. *Orientalis & Diabolisme Pemikiran*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Arkoun, Moh. 1994. *Rethinking Islam, Common Question*, terj: Robert D. Lee .Colorado Westview press.
- Assyaukanie, Luthfi. 2005. "Merenungkan Sejarah al-Quran", dalam *'Ijtihad Islam Liberal?* Ed: Abd. Muqsih Ghazali. Jakarta: Jaringan Islam Liberal.

- Caetani, Leo. 1998. "Uthman and the Recension of the Koran," dalam *'The Origins of The Koran'*. Ed: Ibnu Waraq. Amherst, New York: Prometheus Books.
- Crantze, Idiger. T.Th. *The Historical Critical Method in Catholic Exegesis*. Roma: Tesi Greogia.
- Edwar Said. 1977. *Orientalism*. London: Penguin.
- Elliot, Richart. 1989. *Who Wrote The Bible*. New York: Perennial Library.
- Gerd R Puin. 1996. "Conservations on Early Qur'an Manuscripts In Sana'". dalam *'The Qur'an as Text'*. ed Stefan wild Leiden: E.J.Brill.
- Gladden, Wasingtin. 2007. *Who Wrote the Bible*. Teddington, The Echo Library.
- Home, William. 2004. *The lost Books Of The Bible: or The Apocryphal New Testament*. terj: William Wake dan Jeremiah Jones. Sandiango: The Book Tree.
- Husein Haekal. 2010. *Abu Bakr al-Shiddiq*. Bogor: Litera Antar Nusa.
- Ibn 'Asakir. 1984. *Tāriḫ Dimasyq*. Damaskus: Majlis al-'Ilmy.
- Ibn Abi Daud. 2002. *al-Maṣāḫif*. Ed: Muhibuddin Abu Sabban Wa'idz. Beirut: Dar al-Basyai'r al-Islamiyyah. Cet: 2.
- Ibn Atsir. 1987. *al-Kāmil fī al-Tāriḫ: Min Sanah 30 Lighbayāti Sanah 67 lil al-Hijrah*. Ed: Abu Al-Fida'Abdullah Al-Qadli. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Alamiyyah.
- Ibn Hajar al-Atsqalani. 2005. *Fath al-Bāri*. Ed: Abdurrahman Nashr al-Barrak. Abu Qutaibah Nadzar Muhammad. Riyad: Dar al-Thaibah. Cet: 1.
- Ibn Katsir. 1987. *Faḍḥāil al-Qur'ān*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Ibn syabbah. 1974. *Tāriḫ al-Madīnah al-Munawarah*. Jeddah: Dar al-Asfihani.
- Ibnu al-Jazari. T.Th. *al-Nasyr fī al-Qira'āt al-'Aysr*. Beirut: Dar al-Kutub al-Alamiyyah.
- Jeffery, Arthur. T.Th. *Al-Qur'an as Scripture*. Muslim Word.
- Karim, Khalil Abdul. 2005. *Negara Madinah: Politik Penaklukan Masyarakat Suku Arab*. Yogyakarta: LKIS.
- Metzger, Bruce M. 1975. *A Textual Commentary on The Greek New Testament*. Stugard: United Bible Societies.
- Mingana, Alphonso. 1927. *Syriac Influence in The Style of The Kur'en*.

- Manchester: Bulletin of The John Rylands Library. Vol.11.
- Muhammad Makhzun. 2007. *Tabqīq Mawqif al-Ṣaḥābah fī al-Fitnah min Rimāyat al-Imām al-Ṭābary wa al-Mubadditsīn*. Kairo: Dar al-Salam.
- Mun'im Sirry. *Pakar Dan Kafir Dalam Studi Alquran*. Di akses dalam sebuah mailist; Yahoo://groups.yahoo.com/group/IslamProgresif/.
- Nöldek, Theodore. 1998. "The Koran". dalam 'The Origins Of The Koran'. Ed: Ibnu Waraq. Amherst. New York: Prometheus Books.
- Nur Ichwan, Moch. 2003. *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an: Teori Hermenetika Nasr Abu Zaid*. Jakarta: Teraju.
- R. Bell dan Montgomery Watt. 1970. *Bell's Introductions to the Qur'an*. Edinburg: Edinburg University Press.
- Redaksi Justisia. 2003. "Kritik Historisitas Al-Qur'an; Pengantar Menuju Desakralisasi", dalam *Jurnal Justisia: Kritik Qur'an; Strukturalisme, Analisa Historis dan Kritik Ideology*. Edisi: 23 Th XI.
- Reeves, Daniel. M. 2005. *Forgotten Prophets: Lost Scripture of The Bible*. Florida: Panama City.
- Ricard N. Soulen dan R. Kendal Soulen. 1977. *Hand book of Biblical Critism*. Cambridge: England.
- Robert Morey. T.Th. *The Islamic Invasion: Confronting the World's Fastest Growing Religion*. Eugene: Harvest House Publishers. Oregon.
- Sya'ban Muhammad Isma'il. T.Th. *Rasm al-Muṣḥaf wa Dabṭuhu Baina al-Tauqif wa al-Iṣṭilāḥāt al-Ḥaditsiyah*. Kairo: Dar al-Salam.
- Syahin, Abdusshabur. 2007. *Tāriḫ al-Qur'ān*. Kairo: Nahdet Mesir.
- Syahrastani. 1993. *al-Milāl wa al-Nihāl*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Taufiq Adnan Amal. 2005. *Rekonstruksi sejarah al-Qur'an*. Jakarta: Pustaka Alvabet.
- Tobi Lester. 1999. "What Is The Quran". dalam 'The Atlantic Monthly' Januari. <http://www.theatlantic.com>
- Ugi Sugiarto. *Bentuk-Bentuk Serangan Terhadap Al-Qur'an*. [www.inpasonline.com](http://www.inpasonline.com)
- Waraq, Ibnu. 1998. "Introductions: Variant Versions, Verses Missing, Verses Added". Dalam 'The Origins of The Kor'an, ed: Ibnu Waraq. Amherst, New York: Prometheus Books.
- Zarkasyi, Hamid Fahmy. 2008. *liberalisasi Pemikiran Islam: Gerakan Bersama Missionaris Orientalis dan Kolonialis*. Ponorogo: CIOS.