

Teori Kodifikasi Mushaf Usmani: Telaah Kritis Atas Karya Régis Blachère

Andar Nubowo

Ecoles Des Hautes Etudes En Sciences Sociales/EHESS,
Paris, Perancis.

Email : andar.nubowo@gmail.com

ABSTRACT

This article analyzes three Régis Blachère's major theses pertaining to codification and promulgation of *Mushaf 'Utsmani* (Utsmanic Manuscript) based on the assumption that codification of the Quranic texts is a historical event that needs to be examined through internal and external historicism approach. This article argues that Blachère's arguments about the political motives behind the codification of *Mushaf 'Utsmani* is not based on a solid historical argument: his fault in presenting historical chronology of the codification of the Qur'an, his weakness in combining or compromising (*talfiq*) conflicting historical narratives, as well as his unobjective in examining sources that he refers to. Therefore, the idea to reconstruct the critical edition of the Qur'an—which is influenced by Blachère theses, is hard to accomplish due to the absence of other authentic sources subsequent to abolition of non-Utsmanic Manuscripts.

Keywords: the Qur'an, codification, Utsmanic Manuscript, Exegesis.

ABSTRAK

Tulisan ini menganalisis tiga tesis utama

Régis Blachère seputar kodifikasi dan promulgasi *Mushaf 'Utsmani* yang didasarkan pada asumsi bahwa peristiwa kodifikasi teks Al-Qur'an tersebut merupakan peristiwa sejarah yang perlu diungkap dengan pendekatan historisisme internal maupun eksternal. Tulisan ini menemukan bahwa argumen Blachère tentang motif politik di balik pengumpulan *Mushaf 'Utsmani* tidak didasarkan pada argumen historis yang kuat: keliruannya dalam menentukan kronologi sejarah proyek kodifikasi, ketidakmampuannya dalam melakukan *talfiq* terhadap riwayat-riwayat yang bertentangan, dan ketidakobjektifannya dalam melihat dan memperlakukan sumber-sumber yang dirujuk. Gagasan rekonstruksi edisi kritis Al-Qur'an—yang turut dipengaruhi tesis Blachère, sulit dilakukan akibat tidak tersedianya sumber-sumber otentik Al-Qur'an lainnya pasca pemusnahan mushaf-mushaf non-Usmani.

Kata Kunci : Al-Qur'an, kodifikasi, Mushaf 'Utsmani, tafsir.

PENDAHULUAN

Bagi mayoritas umat Islam, terutama kaum Sunni, Al-Qur'an hasil kodifikasi pada masa Khalifah 'Utsman b. 'Affan (23 H/ 644 M – 35 H/ 655 M) adalah teks standar yang historisitas dan otentisitasnya tidak mungkin diperdebatkan lagi. Hingga kini, teks tersebut senantiasa diperlakukan individu muslim sebagai sebuah teks yang dibaca dan dikaji (*recited text*), dilafalkan dalam shalat, dilantunkan dalam untaian doa dan ritus-ritus keagamaan. Mushaf ini secara menakjubkan juga menjadi sumber pokok dalam aktivitas penafsiran yang melibatkan bentuk, metode dan corak yang tidak mono-

vokal, tetapi multi-vokal semenjak berabad-abad lamanya.¹ Sebaliknya bagi para orientalis pengkaji Al-Qur'an,² proses kodifikasi Al-Qur'an pada masa 'Utsman b. 'Affan masih menyimpan misteri. Theodore Noldeke-Frederick Schwally,³ Richard Bell,⁴ Arthur Jeffery,⁵ John Burton,⁶ misalnya, mengaku kesulitan untuk mengevaluasi riwayat yang saling bertentangan satu sama lain. Mereka juga dihadapkan pada ribuan jenis bacaan tekstual Al-Qur'an, sehingga upaya rekonstruksi sejarah Al-Qur'an juga mengalami kendala berat.⁷

Dibandingkan dengan orientalis lainnya yang sibuk dengan analisis historis terhadap validitas dokumen-dokumen sejarah Al-Qur'an,⁸ Profesor Sastra Universitas Sorbonne Perancis Régis Blachère dalam buku *Introduction au Coran*, di samping mengkritik historisitas riwayat, juga melihat bahwa kajian terhadap sejarah Al-Qur'an mutlak memerlukan pelacakan terhadap kondisi faktual yang mengitari proses transmisi Wahyu yang masih terpelihara dalam tradisi lisan (*la tradition orale*) menjadi Wahyu yang disakralkan dalam bentuk tulisan (*la sanction de l'écriture*).⁹ Oleh sebab itu, dengan metode historisisme eksternal (*al-manhaj al-tarikhi al-khariji*).¹⁰ Blachère menganggap perlu adanya pelacakan dan pengungkapan "fakta historis" di balik peristiwa kodifikasi Al-Qur'an zaman 'Utsman b. 'Affan.

Selanjutnya, Blachère mengkritik bahwa, pertama, riwayat yang diberitakan oleh Ibn Syihab al-Zuhri dari Anas b. Malik, yang oleh sarjana Muslim dijadikan sebagai *out line* besar sejarah Al-Qur'an, mengandung kerancuan historis dan bertentangan dengan riwayat lainnya. Kedua, ia memandang bahwa di balik peristiwa tersebut terdapat—

meminjam terminologi Michel Foucault, "relasi kuasa-pengetahuan"¹¹ yang teramat kuat dan telanjang : Motif 'Utsman b. 'Affan membakukan dan mempromulgasikan sebuah "teks resmi" tidak lain adalah untuk menegakkan supremasi kaum aristokrat Mekah Quraisy di kalangan umat Islam. Ketiga, ia menyatakan bahwa pembakuan bentuk konsonantal yang dilakukan pada masa 'Utsman b. 'Affan masih menyisakan problem pembacaan dan penulisan bagi kaum Muslim.

Tesis ini dinilai melanggar credo umum sarjana Muslim, bahwa pembakuan *Mushaf 'Utsmani* dilakukan demi persatuan umat Islam dan kemurnian Al-Qur'an dari tambahan (*ziyadah*), pengurangan (*naqsh*). Lebih jauh, dalam pandangan mereka, apa yang diungkap Blachère dan juga para sarjana Barat pengkaji Al-Qur'an dianggap sebagai bagian dari misi orientalisme klasik yang giat menghidupkan keraguan dan kebingungan terhadap kesahihan *Mushaf 'Utsmani*.¹² Untuk itu, tulisan ini akan mengkaji tiga tesis Blachère di atas yang terdapat dalam buku *Introduction au Coran* yang diterbitkan di Paris oleh G.P. Maisonneuve pada tahun 1959 serta menganalisis pengaruhnya bagi studi Al-Qur'an.

Tulisan ini diharapkan dapat memetakan dan menganalisis teori Blachère dalam menganalisis fakta dan data di balik proyek pengumpulan Al-Qur'an pada masa Khalifah 'Utsman b. Affan. Untuk itu, tulisan ini pertama-tama akan memerikan biografi Régis Blachère guna mengetahui dan memetakan posisi Blachère dalam konteks studi Al-Qur'an di Barat. Kedua, tulisan ini akan memaparkan tiga tesis sentral Blachère terhadap sejarah kodifikasi *Mushaf 'Utsmani* dan menganalisisnya secara kritis, dengan

rujukan-rujukan dokumen yang dimiliki sarjana muslim. Selanjutnya, tulisan ini akan menjabarkan kritik sarjana Muslim bagi teori kodifikasi Blachère dan upaya rekonstruksi edisi kritis Al-Qur'an yang dipengaruhi, salah satunya, oleh teori yang dikemukakan oleh Blachère dan sarjana Barat pengkaji Al-Qur'an lainnya.

RÉGIS BLACHÈRE DAN STUDI AL-QUR'AN DI BARAT

Régis Blachère dilahirkan pada awal abad ke-20, tepatnya 30 Juni 1900, di kota Paris Perancis. Bersama kedua orang tuanya, ia tiba di Maroko pada tahun 1915. Karena ayahnya dimutasikan sebagai pegawai administrasi di Maroko, awalnya sekolahnya tersendat-sendat.¹³ Setelah tamat sekolah tingkat keduanya di kota Casablanca, ia bekerja sebagai seorang penterjemah. Mengingat potensi yang dimiliki Blachère, guru-gurunya selalu menyarankan Blachère untuk menjadi tenaga pengajar.¹⁴ Akhirnya, ia benar-benar menjadi tenaga pengajar dan ditugaskan sebagai pengawas sekolah di Madrasah Maula Yusuf di Rabat. Selanjutnya, ia meneruskan pendidikan tingginya di Universitas Aljazair dan memperoleh gelar sarjana mudanya pada tahun 1922. Pada 1924 setelah ia mengikuti kuliah-kuliah yang diampu oleh William Marçais, ia memperoleh gelar sarjana. Ia kembali ke Rabat dan menjadi staf pengajar, lagi-lagi, di Madrasah Maula Yusuf.¹⁵

Karir pekerjaan dan pendidikan Blachère semakin menanjak tatkala E. Levi Provençal menugaskannya menjadi direktur studi di *Institut des Hautes Etudes Marocaines* yang baru didirikan hingga tahun 1935. Sebelumnya, Provençal meramalkan Régis Blachère suatu hari nanti akan menjadi seorang peneliti handal.¹⁶ Dan pada tahun yang sama, ia

menyelesaikan dua tesis doktoralnya di Universitas Sorbonne Perancis : mengkaji penyair besar Syiria abad ke-11 H, Abu Thayyib al-Mutannabi, dan menerjemahkan kitab *Tabaqat al-Umam* karya filosof besar Toledo, Sa'id al-Andalusi dari bahasa Arab ke bahasa Perancis.¹⁷

Karena keahliannya dalam bahasa dan sastra Arab, ia diangkat sebagai dosen bahasa Arab *fushah* di *Ecole Nationale des Langues Orientales*. Pada tahun 1950, ia dinobatkan sebagai guru besar Filologi dan Sastra Arab Abad Pertengahan di Universitas Sorbonne. Pada 1942, ia menggantikan gurunya William Marçais di *Ecole Pratique des Hautes Etudes*. Selain itu, Blachère juga pernah menjabat sebagai direktur *Institute des Etudes Islamiques* di *Académie de Paris* sejak 1956 sampai 1965, menjadi anggota Akademi Kairo dan Damaskus. Setahun sebelum ia meninggal pada 7 Agustus 1973, ia terpilih sebagai anggota *Intitute de France* pada 1972. Ia juga pernah menjabat sebagai direktur pada *Centre de Lexicographie Arabe* dan wakil presiden asosiasi bagi perkembangan kajian-kajian Islam.¹⁸

Di Sorbonne, Blachère berguru kepada William Marçais,¹⁹ orientalis Perancis pakar bahasa Barbar dan dialek bahasa Arab Maghribi, dan berinteraksi secara akademik dengan E. Levi Provençal²⁰ yang juga dikenal sebagai orientalis Perancis ahli sastra dan bahasa Arab serta Islam Spanyol. Pada perkembangan berikutnya, ia menyadari bahwa sastra hanyalah salah satu metode untuk mengenal peradaban Islam. Untuk mengenal dan memahami peradaban Islam secara lebih baik, seseorang tidak boleh mengabaikan fenomena sentral sejarahnya.²¹ Hal inilah yang mendorong Blachère untuk secara tekun melakukan riset serius terhadap

sejarah Muhammad dan Al-Qur'an. Sebab, menurutnya, tidak ada upaya yang paling esensial untuk memahami peradaban Islam selain dengan cara mengetahui asal-usul sejarah dan perkembangan Nabi Muhammad Saw dan kitab suci Al-Qur'an.²²

Kesadaran intelektual ini, tampaknya, juga dipengaruhi dan diinspirasi oleh 'hiruk-pikuk' kajian Al-Qur'an dan sejarah Muhammad yang saat itu berkembang pesat di dunia Barat.²³ Pada abad ke-19, kajian Al-Qur'an mengalami perubahan dan perkembangan pesat – dipelopori oleh terbitnya karya Gustave Fluegel, *Corani Textus Arabicus* (1834).²⁴ Praktis, setelah itu, kajian Al-Qur'an di Barat tidak lagi didominasi oleh karya terjemahan dan suntingan Al-Qur'an yang bias dan tendensius, tetapi lebih mengarah pada studi Al-Qur'an dan sejarah Muhammad.²⁵

Selanjutnya, perkembangan terpenting kajian Al-Qur'an dilakukan oleh sarjana yang juga tertarik dengan sejarah Muhammad. Misalnya Gustav Weil dalam *Historische – Kritische Einleitung in der Koran* (1844),²⁶ William Muir dalam *Life of Mahomet* (1858-1861),²⁷ Aloys Sprenger dan William Muir dalam *The Coran, Its Composition and Teaching; and The Testimony It Bears to the Holy Scriptures* (1878).²⁸ Pada 1857, Theodore Noldeke memenangkan monografi 'sejarah kritis Al-Qur'an' (*critical history of the Quran*) yang diselenggarakan *Académie Parisienne des Inscriptions et des Belles-Lettres*. Karya majistralnya, *Geschichte des Qorans*,²⁹ inilah yang belakangan menjadi tonggak baru kajian historiografi Al-Qur'an dan banyak berpengaruh, atau paling tidak memberi inspirasi, terhadap kajian orientalis belakangan.

Sarjana orientalis yang terinspirasi—untuk

tidak mengatakah terpengaruh, dengan kajian Noldeke antara lain G. Bergstrasser dan Otto Pretzl yang pada 1929 berkolaborasi dengan Arthur Jeffery dalam sebuah "proyek ambisius" penyusunan edisi kritis Al-Qur'an. R. Blachère dalam pengantar buku *Introduction au Coran* yang sedang diteliti ini, juga secara eksplisit mengakui bahwa karya Th. Noldeke dkk, *Geschichte des Qorans*, banyak dirujuk dalam penelitiannya.

Karya majistral *Geschichte des Qorans* Noldeke-Schwally-Bergstrasser banyak dirujuk dalam penelitian ini, sebagaimana mestinya, dan digunakan, secara keras, untuk menyingkap "tambang" yang begitu kaya, tetapi masih belum terungkap, bagi pembaca berbahasa Perancis.³⁰

Pernyataan ini berarti bahwa pada saat penelitiannya, wacana *Qur'anic studies* yang dikaji melalui pendekatan filologi dan historisisme banyak dibicarakan dalam karya Noldeke dan literatur Barat maupun Muslim lainnya. Selain itu, di dalam pendahuluan *Le Coran* ia juga menyatakan bahwa pengaruh reklasemen surat yang disusun Noldeke-Schwally tidak bisa dihindarkan. Reklasemen surat ini bukan untuk "menciptakan" Al-Qur'an baru ataupun untuk menyusun kronologi Al-Qur'an (*tartib al-nuzul*) baru, akan tetapi ditujukan untuk mengungkap fase-fase historis Al-Qur'an berdasarkan risalah kenabian Muhammad, yakni Mekah dan Madinah.³¹

Selain itu, karya-karya Arthur Jeffery *Materials for the History of the Text of the Qur'an* (1937), *Foreign Vocabulary of the Qur'an* (1938), dan *a Variants Text of al-Fatiha* (1939)³² juga turut mendorong Blachère untuk melakukan ktitik menyeluruh terhadap sumber-sumber historis, filologis dan literer Al-Qur'an dengan bertumpu pada elaborasi kondisi "di

balik” pengumpulan Al-Qur’an dalam satu mushaf.³³ Hal ini dimaksudkan, supaya “kabut hitam” yang menyelimuti sejarah Al-Qur’an dapat tersingkap dengan lebih jernih dan komprehensif. Oleh karena itu, sebagai sarjana yang paham betul dengan sastra dan filologi, Blachère berpendapat studi terhadap kitab suci tidak dapat dilepaskan dari kondisi di mana kitab suci itu “turun”, dan juga harus dihubungkan dengan “sang penerima wahyu”.³⁴

Meskipun karya-karya Blachère tidak bisa dilepaskan begitu saja dari literatur dan konteks kajian Barat saat itu, tetapi ia bukanlah tipologi sarjana yang hanya bisa “mengimitasi” atau “membeo” pendapat guru atau orang lain tanpa *reserve*. Sebaliknya, meski tidak radikal, ia melakukan pengembangan atau bahkan berbeda dengan gagasan-gagasan yang ia terima sebelumnya. Misalnya, ketika membahas *jam’ al-Qur’an* yang dilakukan di bawah otoritas ‘Utsman, Blachère mengungkap fenomena di balik pengumpulan Al-Qur’an tersebut dengan metode historisisme eksternal, tidak seperti Noldeke yang terjebak pada analisis internal dokumen-dokumen tentang kodifikasi tersebut. Tak pelak, kajian Blachère unik dan memicu kontroversi. Kontroversi dan keunikan tersebut, sebagaimana akan dikaji, adalah bahwa peristiwa pengumpulan Al-Qur’an pada masa ‘Utsman b. ‘Affan tidak hanya sekedar fenomena historis yang tidak berimplikasi apa pun, akan tetapi di balik itu semua terdapat ketegangan, intrik, motivasi politik dan etnis yang secara apik diperankan oleh ‘Utsman b. ‘Affan.

Setelah kurang lebih enam puluh tahun mendedikasikan hidupnya bagi dunia akademik, terutama secara eksklusif pada dunia Arab dan Islam, Blachère menyusun

banyak karya tentang bahasa, sastra, agama, sebagai instrumen penting bagi kemajuan riset dan ilmu pengetahuan. Sastra merupakan perhatian dan kegemaran akademik utamanya. Ia pernah menyendiri pada minggu-minggu terakhir hidupnya untuk menganggit karya tentang penyair Bashar. Ia juga mempublikasikan artikel tentang Ibn Darraj al-Qasthalani, Ibn Zamrak, al-Ma’arif; artikel tentang al’Abbas b. al-Ahnaf, Abu Sahr al-Hudzali al-Ahtal, ‘Amr b. Kultsum, Dzu Rumma, Basshar b. Burd al-Farazdaq dan lain sebagainya dalam *Encyclopédie de l’Islam*, menulis Abu Nuwas, Syauqi, al-Ma’arif dalam *Grand Encyclopédie*. Meski tidak berhasil diselesaikan, *Histoire de la Littérature à la Fin du XVe Siècle*, karya utamanya dalam bidang sastra, merupakan instrumen esensial bagi dunia sastra, karena mengandung kekayaan dan kebaruan pendekatan yang digunakan dalam kajian Arab. Dalam bidang linguistik, ia bersama Maurice Gaudefroy-Demombynes sempat menerbitkan *Grammaire de l’Arabe Classique* (1937), dan *Dictionnaire Arabe-Français-Anglais*.

Seiring dengan kematangan intelektualnya, Blachère kian sadar bahwa sastra hanyalah salah satu jalan untuk mengenal peradaban Arab.³⁵ Oleh karena itu, untuk memahami fenomena sentral sejarahnya, yakni Islam, kendaraan ekspansinya, dan Arab, dibutuhkan karya-karya kunci tentang agama dan bahasa, yakni karya tentang Al-Qur’an dan Nabi Muhammad. Dalam rangka itulah, pada tahun 1952 ia menyusun *Le Problème de Mahomet*,³⁶ sebuah karya yang memaparkan ikhtisar Nabi Muhammad dan peran sentralnya bagi dakwah Islam. Selain itu, Blachère juga menyusun tiga jilid buku yang diabdikan untuk studi Al-Qur’an. Karya ini

dapat dianggap sebagai salah satu karya penting dalam kajian islamologi di Perancis. Jilid pertamanya yang berjudul *Introduction au Coran* terbit tahun 1949 dan 1959, menyajikan metode kritik yang sangat tegas terhadap seluruh sumber—historis, filologis, literer—tentang Mushaf Al-Qur'an dan latar belakang penetapannya menjadi sebuah *textus receptus*, teks yang diakui secara resmi.

Adapun jilid berikutnya, *Le Coran; Traduction Nouvelle selon une Reclatement des Sourates*, merupakan terjemahan Al-Qur'an dalam bahasa Perancis yang didasarkan pada reklasemen surat menurut empat periode dakwah Muhammad yang disertai dengan catatan dan tafsir historis-filologis beserta indeks. Terjemahan ini dipengaruhi susunan kronologis karya patungan Noldeke-Schwally. Sebab, asumsi dasar penanggalan empat periode beserta kriterianya sepenuhnya diterima oleh Blachère.³⁷ Sedangkan jilid III, *Le Coran (Al-Qur'an); Traduction Nouvelle*, merupakan terjemahan Al-Qur'an dalam bahasa Perancis berdasarkan susunan kanonik surat disertai anotasi, glosari, dan indeks.

Setelah itu, bersama fotografer Frederique Duran dan sejarahwan sekaligus arkeolog Hélène Delattre, ia menyusun sebuah buku bertitel *Dans Les Pas de Mahomet*.³⁸ Buku ini bercerita tentang jejak Muhammad yang berperan besar bagi perkembangan dakwah Islam dipadukan dengan gambar fotografis dan arkeologis yang merefleksikan perkembangan dakwah Islam semenjak pra-Islam hingga beberapa abad kemudian. Karya lainnya adalah *Le Coran: Que Je Sais?*.³⁹ Karya ini mengupas posisi Al-Qur'an dalam perkembangan peradaban Islam dan dalam kehidupan kaum Muslim sehari-hari.

KONTRADIKSI DAN KERANCUAN DOKUMEN HISTORIS AL-QUR'AN

Untuk memahami tiap fase kesejarahan Al-Qur'an, seseorang mesti membutuhkan bantuan dokumen, baik berupa tradisi riwayat ataupun inskripsi arkeologis. Sayangnya, dokumen-dokumen yang merekam —meminjam istilah M. Arkoun, fakta Al-Qur'an⁴⁰ tersebut acap kali tidak memberikan sekuritas yang memadai, karena kontradiksi dan inkonsistensi.⁴¹ Dalam konteks sejarah pengumpulan Al-Qur'an, riwayat yang diberitakan oleh Ibn Syihab al-Zuhri dari Anas b. Malik merupakan dokumen paling dominan dan populer untuk merekonstruksi sejarah pengumpulan Al-Qur'an. Riwayat mayoritas tersebut, sepenuhnya, menyatakan bahwa;

Hudzaiifah b. al-Yaman menghadap 'Utsman. Ia tengah memimpin penduduk Syria dan Irak dalam suatu ekspedisi militer ke Armenia dan Azerbaijan (30 H/ 650 M). Hudzaiifah merasa cemas oleh pertengkaran mereka (penduduk Syria dan Irak) tentang bacaan Al-Qur'an. Maka berkatalah Hudzaiifah kepada 'Utsman, "Wahai Amirul Mukminin, selamatkanlah umat ini sebelum mereka bertikai tentang kitab (Allah) sebagaimana yang telah terjadi pada umat Yahudi dan Nasrani pada masa lalu." Kemudian 'Utsman mengirim utusan kepada Hafshah dengan pesan, "Kirimkanlah kepada kami suhuf yang ada di tanganmu. Sehingga bisa diperbanyak serta disalin ke dalam beberapa mushaf dan setelah itu akan dikembalikan kepadamu." Hafshah mengirim suhuf-nya kepada 'Utsman yang kemudian memanggil Zaid b. Tsabit, 'Abd Allah b. al-Zubair, Sa'id b. al'Ashsh dan 'Abd al-Rahman b. al-Harist, dan memerintahkan mereka untuk menyalinnya menjadi beberapa mushaf. 'Utsman berkata

kepada tiga orang Quraisy (dalam tim) itu, "Jika kalian berbeda pendapat dengan Zaid mengenai Al-Qur'an, maka tulislah dalam dialek Quraisy, karena Al-Qur'an itu diturunkan dalam bahasa mereka." Mereka mengikuti perintah tersebut, dan setelah berhasil menyalin suhuf itu menjadi beberapa mushaf, 'Utsman mengembalikannya kepada Hafshah. Mushaf-mushaf salinan yang ada kemudian dikirim ke setiap propinsi dengan perintah agar seluruh rekaman tertulis Al-Qur'an yang ada, baik dalam bentuk fragmen atau kodek dibakar habis.⁴²

Orientalis besar Jerman Theodore Noldeke menganggap hampir keseluruhan aspek riwayat—status komisi pengumpulan Al-Qur'an, pemilihan dialek Quraisy, susunan dan kronologi surat, perbedaan di antara salinan *Mushaf Usmani* dan sebagainya, secara historis mengandung persoalan.⁴³ Muridnya, Schwally, lebih jauh menambahkan bahwa teks 'Utsmani tidak didasarkan pada dialek Quraisy dengan dalil bahasa Al-Qur'an sebagiannya adalah bahasa artifisial dan sastra.⁴⁴ Selain itu, Schwally berpendapat bahwa nama-nama yang disebut dalam banyak riwayat sebenarnya bukanlah kandidat yang ditunjuk 'Utsman b. 'Affan sebagai anggota komisi, perbedaan bacaan Al-Qur'an di antara para prajurit Islam pada ekspansi-ekspansi awal tidaklah menyebabkan perselisihan dan perdebatan.⁴⁵ Ia juga berpendapat bahwa kisah *Mushaf Hafshah*, sebenarnya, dihadirkan untuk menghubungkan dua kisah pengumpulan Al-Qur'an pada masa Abu Bakr dan 'Utsman b. 'Affan.

Pendapat Schwally bahwa tugas pokok komisi hanya menyalin dari *Mushaf Hafshah* ditolak oleh Richard Bell. Ia berpendapat

bahwa anggota komisi tidaklah menjadikan *Mushaf Hafshah* sebagai satu-satunya basis tekstual bagi *Mushaf Usmani*, tetapi dari banyak materi-materi lainnya.⁴⁶ Alasannya, tidaklah mungkin Khalifah Marwan gegabah memusnahkan *Mushaf Hafshah*, jika mushaf tersebut merupakan satu-satunya basis teks resmi. Sebaliknya, Marwan justru khawatir dengan bacaan tak lazim yang ada di dalam *Mushaf Hafshah* yang bisa menyebabkan perselisihan di antara kaum Muslim.⁴⁷ Richard Bell, secara diskriminatif, hanya mengakui dua poin penting dalam riwayat mayoritas; *pertama*, tugas komisi pengumpulan adalah untuk mengumpulkan seluruh lembaran-lembaran wahyu yang dapat mereka temukan. *Kedua*, ketika terjadi perbedaan dialek, mereka menuliskannya dengan dialek Quraisy Mekah sebagai bentuk baku.⁴⁸

Tidak adanya riwayat yang dapat menanggalkan atribusi teks resmi kepada 'Utsman b. 'Affan sebagai pemegang otoritas politik proyek pengumpulan Al-Qur'an mendorong sarjana Barat, termasuk Régis Blachère, untuk mengakui bahwa Al-Qur'an yang ada sekarang ini, setidaknya-tidaknya jumlah dan susunan surat, serta basis struktur teks konsonantalnya adalah hasil pengumpulan pada masa 'Utsman b. 'Affan. Sebagian besar sarjana Barat juga mengakui elemen riwayat lainnya, yakni peran Zaid b. Tsabit dalam proyek penetapan teks 'Utsman b. 'Affan tersebut. Tetapi, peran apa yang dimainkannya sulit dipastikan.⁴⁹

John Burton dalam bukunya *The Collection of the Qur'an*, menganggap bahwa dua riwayat yang merekam pengumpulan pada masa Abu Bakr dan 'Utsman b. 'Affan adalah fiktif dan bahwa nama Zaid menonjol dalam banyak riwayat karena ia dikenal sebagai sekretaris

muda Nabi Muhammad, dan pakar Al-Qur'an yang terakhir dari kalangan sahabat.⁵⁰ Tetapi, Burton meragukan peran Zaid dalam kodifikasi Al-Qur'an, sembari menyatakan bahwa ilmu hadis dan fikih telah mempengaruhi perkembangan kisah-kisah pengumpulan Al-Qur'an. Dan secara implisit, ia menyatakan bahwa kodifikasi Al-Qur'an tidak dilakukan oleh 'Utsman b. 'Affan, tetapi oleh Nabi Muhammad sendiri di masa hidupnya.

Pendapat lain diungkap Casanova yang mengatakan bahwa kontradiksi-kontradiksi inheren dalam riwayat pengumpulan Al-Qur'an baik pada masa Abu Bakr maupun 'Utsman b. 'Affan menunjukkan,

*bahwa Al-Qur'an baru ditulis untuk pertama kali oleh al-Hajjaj pada masa Khalifah 'Abd al-Malik yang kemungkinan besar bertumpu pada sebuah legenda teks yang dibuat 'Utsman b. 'Affan. Mungkin saja, sebelumnya sudah ada transkripsi-transkripsi wahyu, tetapi tidak resmi dan tentu saja tidak terkumpul dalam satu mushaf. Hal ini disebabkan karena kaum Muslim sebelumnya tidak merasa butuh terhadap tulisan wahyu.*⁵¹

Dengan demikian, Casanova menyatakan bahwa *jam' al-Qur'an* pada masa 'Utsman b. 'Affan adalah sebuah mitos yang dilegendakan oleh generasi sezaman dengan al-Hajjaj pada masa Khalifah Umayyah 'Abd al-Malik, dengan maksud mencari legitimasi reformasi Mushaf Resmi yang dilakukannya. Pandangan ini senada dengan Alphonse Mingana— yang menurut Estelle Whelan pendekatannya sangat tendensius,⁵² bahwa Al-Qur'an tidak pernah terkodifikasi dalam satu mushaf hingga dekade pemerintahan kelima dinasti Umayyah, 'Abd al-Malik b. Marwan (65-86 H/ 685-705 M).⁵³

Orientalis Ignaz Goldziher, bahkan, menegaskan bahwa penguasa (*the ruling powers*) bukanlah orang yang malas. Tetapi, sebaliknya ketika mereka menginginkan pendapatnya diakui dan diterima secara luas, mereka harus mengetahui cara untuk “menciptakan” hadis sesuai dengan kepentingan mereka, supaya perlawanan dari lawan politiknya menjadi “diam”. Mereka harus melakukan apa yang dilakukan lawan mereka, yakni memalsukan hadis-hadis sesuai dengan kepentingan politiknya.⁵⁴

Pendapat ini, enam puluh tahun kemudian, diikuti oleh islamolog Joseph Schacht yang karyanya tentang hukum Islam dianggap sebagai karya klasik dalam studi keislaman (*islamic studies*). Bahkan, pandangan Schacht lebih radikal dan menggemparkan. Dalam bukunya, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, ia menyatakan bahwa;

Secara umum dapat dikatakan bahwa kritik terhadap riwayat yang dilakukan sarjana-sarjana Muslim tidaklah akurat dan bahwa, meskipun banyak hadis-hadis palsu yang telah dieliminasi, kumpulan atau literatur klasik hadis, ternyata, merekam banyak hadis yang tidak pasti otentik... Buku ini hendak menkonfirmasi pandangan Goldziher, dan melampaui pandangannya dalam hal-hal berikut; sejumlah besar riwayat hadis dalam koleksi klasik hadis atau pun lainnya baru beredar setelah masa Syafii (w. 820); hadis-hadis Nabi tentang hukum dari pertengahan abad kedua Muslim, yakni abad ke-8, dinisbatkan kepada hadis-hadis yang berasal dari para sahabat dan otoritas lainnya, dan kepada living tradition madzhab-madzhab hukum klasik; hadis-hadis yang berasal dari para sahabat dan otoritas lainnya melalui proses perkembangan yang sama, dianggap

sebagai hadis-hadis yang berasal dari Nabi; studi terhadap isnad memperlihatkan adanya tendensi (generasi belakangan-pen) untuk menarik mata rantai isnad kepada perawi-perawi yang lebih tinggi hingga sampai pada Nabi; fakta bahwa hadis-hadis hukum diciptakan pada sekitar tahun 100 H.⁵⁵

Orientalis berpengaruh keturunan Yahudi, John Wansbrough, dengan analisis tekstual dan linguistik, juga berpendapat bahwa tidak ada bukti empiris adanya mushaf Al-Qur'an sebelum akhir abad ke-8 M. Pendapat yang tampaknya mengimitasi dan mewarisi pandangan Goldziher dan Schacht di atas ini berargumen bahwa teks itu sendiri mensyaratkan adanya sebuah perkembangan organis yang berasal dari riwayat-riwayat yang sejatinya independen selama periode panjang periwayatan, kemudian dibentuk oleh sejumlah kesepakatan-kesepakatan retorik yang terbatas. Selanjutnya, ia mengatakan bahwa riwayat-riwayat hadis tentang sejarah wahyu baru dikenal dalam literatur muslim belakangan, misalnya, dalam tafsir Al-Qur'an yang baru muncul sejak akhir abad ke-8 M.⁵⁶

Régis Blachère tidaklah seradikal Casanova, Ignaz Goldziher, Joseph Schacht, dan Wansbrough, riwayat Anas b. Malik di atas jelas tidak memberikan sekuritas yang berarti. Sebab, Blachère menemukan adanya “tumpang tindih” dan kontradiksi dengan riwayat lainnya. Dalam riwayat di atas, penyusunan mushaf yang didasarkan pada “lembaran-lembaran” Hafshah sangat gamblang disebutkan. Padahal, riwayat tradisional lainnya⁵⁷ melaporkan bahwa ketika ‘Utsman berada di atas mimbar, ia meminta kepada setiap orang yang memiliki catatan atau tulisan wahyu untuk menyerahkan kepadanya, kemudian

menugaskan kepada Sa'id b. al'Ashsh dan Zaid b. Tsabit untuk menyusun mushaf berdasarkan materi-materi tersebut. Riwayat lain, bahkan, memberikan kesan bahwa sebelum melakukan proyek tersebut ‘Utsman b. ‘Affan berkonsultasi terlebih dahulu kepada para sahabat lainnya, sebagaimana direkam dalam sebuah riwayat, seringkali kami tidak bersepakat terhadap satu ayat yang tidak diketahui siapa orang yang merawikannya dari lisan Nabi.

Jika orang tersebut tidak diketahui, kami tulis ayat sebelumnya dan sesudahnya, dan kami tinggalkan ruang kosong [untuk ayat yang diperselisihkan tersebut], hingga perawi yang tidak ada tersebut datang kembali atau mengirimkan [teks yang sudah pasti]⁵⁸

Tidak berhenti di situ, Blachère lalu mencurigai riwayat-riwayat yang merekam bagaimana cara (*la façon*) pemusnahan terhadap objek-objek catatan wahyu; lembaran-lembaran kulit binatang, tulang unta dan sebagainya. Apakah dibakar, dirobek atau ditenggelamkan ke dalam air? Riwayat-riwayat tersebut terdapat dalam kitabnya Ibn Abu Dawud.⁵⁹ Di antara kontradiksi riwayat tersebut yang paling logis dan mendekati kebenaran adalah riwayat Bukhari yang menyebutkan metode pemusnahan manuskrip lainnya dengan “membakar”. Dengan “membakar”, tujuan mengikis dan menghapus perbedaan teks dan bacaan yang disebabkan oleh manuskrip-manuskrip non-resmi lebih dapat diraih dengan mudah daripada dengan “menyobek” atau “tenggelamkannya ke dalam air”.

Celah yang paling banyak dimanfaatkan Blachère untuk memperkuat tesisnya adalah perbedaan pada riwayat-riwayat yang menyebut nama anggota komisi. Selain

empat nama dalam riwayat mayoritas, yakni Zaid b. Tsabit, 'Abd Allah b. al-Zubair, Sa'id b. al-'Ashsh, dan 'Abd al-Rahman b. al-Harits, terdapat nama-nama lain dalam berbagai riwayat minoritas. Riwayat-riwayat minoritas itu, menurut Blachère agaknya kurang serius dan tidak bersungguh-sungguh.⁶⁰ Misalnya, riwayat yang menyebutkan anggota komisi berjumlah dua belas orang tanpa menyebutkan nama secara lengkap,⁶¹ atau riwayat yang menyebutkan nama Ubay b. Ka'ab, padahal yang bersangkutan meninggal dunia kurang lebih dua tahun sebelum proyek pengumpulan dilaksanakan,⁶² atau ada juga riwayat yang mengurangi anggota komisi tersebut menjadi tinggal dua orang, yakni Zaid b. Tsabit dan Sa'id b. al-'Ashsh.⁶³

Namun, Blachère yang memperlakukan secara diskriminatif riwayat sejarah pengumpulan Al-Qur'an masa 'Utsman bertolak belakang dengan pandangan kaum Muslim. Bagi mereka, riwayat hadis yang dirawikan oleh Bukhari dan Ibn Dawud ini termasuk hadis yang sahih, meskipun mata rantainya tidak kembali kepada orang yang langsung menyaksikannya, tetapi kepada Anas b. Malik (w. 711/2 H) dan terdapat perbedaan dalam detail anggota komisi dan jumlah salinan mushaf.⁶⁴ Meskipun demikian, garis besar sejarah *jam' al-Qur'an* pada masa 'Utsman b. 'Affan dalam riwayat mayoritas ini tidaklah menjadi bahan yang diperselisihkan di antara mereka.⁶⁵ Hal ini disebabkan karena otoritas Muslim mampu memahami perbedaan tersebut dengan cara mengkompromikan perbedaan riwayat dan menentukan kapan terjadinya peristiwa kodifikasi secara tepat.

Misalnya, seperti yang telah disebut pada bab sebelumnya, riwayat Bukhari yang hanya

menyebut empat orang, dan riwayat-riwayat lainnya yang menyebutkan dua, atau menambahkan lima atau tujuh tidaklah saling menegasikan. Riwayat Bukhari menyebutkan anggota inti komisi, sedangkan riwayat lainnya menyebutkan sahabat-sahabat yang membantu anggota inti dalam mendikte (*al-impla'*) dan menulis (*al-kitabah*).⁶⁶ Jika kodifikasi tersebut dilaksanakan pada akhir tahun 24 H atau awal tahun 25 H, maka keterlibatan Ubay yang meninggal pada 28 H dan Sa'id yang menjadi gubernur Kufah pada 30 H adalah fakta yang tak terbantahkan. Dengan demikian, anggapan Blachère bahwa dokumen historis sejarah pengumpulan diliputi kerancauan dan kontradiksi, pada dasarnya, berasal dari ketidaktepatan Blachère dalam menentukan tahun dilaksanakannya *jam' al-Qur'an* dan ketidakmampuannya untuk melihat secara jernih kontradiksi (*al-ta'arudlat*) antara riwayat mayoritas dengan minoritas tersebut.

Di samping itu, sarjana Muslim juga tidak merasa cukup untuk merekonstruksi keseluruhan sejarah pengumpulan teks *Mushaf Usmani* hanya dengan riwayat Bukhari saja, akan tetapi mereka membutuhkan elaborasi dan dukungan dari riwayat-riwayat lain. Hal ini berbeda dengan Régis Blachère dan sarjana-sarjana Barat lainnya, yang menurut hemat penulis, cenderung mengabaikan dan menyembunyikan riwayat-riwayat lain yang sangat signifikan bagi upaya rekonstruksi sejarah teks "Utsman b. 'Affan, sehingga terdapat perbedaan pemahaman antara sarjana Muslim dan Barat terhadap subjek yang sama dalam banyak hal. Sebaliknya, sarjana-sarjana Barat sering kali menampakkan rasa tidak simpatik, curiga, dan niat yang samar dengan menghadirkan

riwayat-riwayat “aneh” dan berkebalikan dengan riwayat Bukhari yang diterima mayoritas sarjana dan umat Islam.

Blachère mengabaikan fakta yang diajukan sarjana Muslim bahwa sebelum melaksanakan pengumpulan ‘Utsman b. ‘Affan berkonsultasi dulu terhadap seluruh sahabat-sahabat Nabi termasuk di dalamnya ‘Ali b. Abi Thalib.⁶⁷ Apa yang menjadi keputusan “Utsman b. ‘Affan, pada dasarnya, adalah kesepakatan para sahabat-sahabat Nabi yang terkemuka, karena para sahabat menyadari bahwa niat ‘Utsman mengumpulkan Al-Qur’an adalah untuk membersihkan ayat-ayat yang sudah dihapus (*mansukhat*), bacaan tidak populer (*ahad*) atau penafsiran sahabat yang dimasukkan ke dalam Al-Qur’an.⁶⁸ Di antara sahabat tersebut adalah ‘Ali b. Abi Thalib. Ia menyatakan dukungannya kepada “Utsman b. ‘Affan, sebagaimana dikisahkan riwayat Ibn Dawud berikut;

Diriwayatkan dari Suwaid b. Gafalah, ‘Ali b. Abi Thalib berkata, “janganlah kalian berkata tentang ‘Utsman b. ‘Affan kecuali kebajikannya, demi Allah ia tidak mengerjakan apa yang ia kerjakan dalam mashahif kecuali berdasarkan kesepakatan kita”. Kemudian ia berkata, “apa pendapat kalian terhadap qira’ah ini?” Sebagian mereka berkata, “sesungguhnya bacaanku lebih baik dari milikmu”. Dan hal ini hampir-hampir menyebabkan saling mengkafirkan. Kemudian kami berkata, “apa pendapat anda?” Ia berkata, “saya berpendapat supaya manusia bersepakat terhadap satu mushaf, dan janganlah terjadi perpecahan dan perselisihan.” Maka kami berkata, apa yang kau lihat adalah yang terbaik”.⁶⁹

Dalam riwayat lain, ‘Ali dilaporkan

pernah bersitegang dengan sahabat yang tidak sepakat dengan tindakan “Utsman b. ‘Affan. Ia menyatakan kepada mereka bahwa ‘Utsman b. ‘Affan hanya membakar mushaf-mushaf non-kanonik yang berbeda dan bertentangan dengan wahyu yang disepakati secara *ijma*’.⁷⁰ ‘Utsman b. ‘Affan melakukan tugas besar tersebut setelah berkonsultasi kepada seluruh sahabat dan, lebih jauh, ia mengatakan seandainya berada dalam posisi ‘Utsman b. ‘Affan maka ia akan melakukan tindakan yang sama.⁷¹

Riwayat ‘Ali inilah yang menurut Blachère merupakan hasil “rekaan” yang dilakukan oleh generasi belakangan untuk mengesankan bahwa ‘Ali sependapat dengan tindakan yang diambil khalifah. Tetapi, di lain tempat, anehnya, Blachère sendiri mengakui bahwa ia tidak mendapatkan informasi yang cukup untuk menggambarkan sikap penolakan yang dilakukan para sahabat seperti ‘Ali b. Abi Thalib.

Hal yang sama juga dilakukan Blachère terhadap riwayat yang melaporkan sikap Ibn Mas’ud. Ibn Mas’ud dilaporkan tidak sependapat dan menentang tindakan ‘Utsman b. ‘Affan. Dalam hal ini, Blachère mengutip riwayat Ibn Dawud yang menurutnya sangat tendensius. Tetapi, Blachère tidak menyebutkan tendensi apa yang ada di balik kemunculan riwayat tersebut.⁷² Di kalangan sarjana Muslim, memang, terdapat pengakuan bahwa pada awalnya Ibn Mas’ud menolak dan menentang tindakan ‘Utsman b. ‘Affan untuk membakukan teks *Mushaf Usmani* dan memusnahkan mushafnya.⁷³ Sikap Ibn Mas’ud yang diikuti sebagian penduduk Kufah ini, menurut pandangan Muslim, akhirnya melunak berkat bimbingan Allah Swt dan menyetujui apa yang dilakukan

“Utsman b. ‘Affan, demi kepentingan dan persatuan umat Islam.⁷⁴ Namun, pandangan sarjana yang juga bertolak dari riwayat Ibn Dawud ini ditolak oleh Blachère sembari menuduh mereka melakukan rekayasa terhadap riwayat untuk meringankan kesan marah dan penentangan yang dilakukan Ibn Mas’ud.

Selanjutnya, Blachère menyatakan bahwa riwayat Ibn Dawud tentang penolakan Ibn Mas’ud tidak bisa dibantah dan dipatahkan oleh riwayat-riwayat lainnya. Dalam riwayat tersebut, Ibn Mas’ud menolak mengadopsi *Mushaf Usmani* karena ia merasa lebih senior dari Zaid b. Tsabit yang ditunjuk sebagai ketua komisi. Tampaknya, menurut penulis, Blachère ingin mengesankan bahwa figur sahabat sekaliber Ibn Mas’ud pun merasa cemburu dengan yuniornya Zaid b. Tsabit, dan ia pun—mengingat perannya sebagai sahabat Nabi dan sebagai imam *qira’ah* yang lebih senior, merasa kecewa dengan ‘Utsman b. ‘Affan yang tidak melibatkannya sebagai anggota komisi.

Dalam konteks ini, lagi-lagi Blachère mengabaikan dan menyembunyikan keseluruhan riwayat yang merekam sikap Ibn Mas’ud. Ibn Hajar al-Asqalani mengulas kisah Ibn Mas’ud dalam kitabnya *Fath al-Bari*, sebagaimana berikut;

Ibn Mas’ud tidak berada di Madinah, tetapi di Kufah sewaktu Khalifah ‘Utsman b. ‘Affan mendadak mengangkat sebuah komisi pengumpulan Al-Qur’an. Lebih jauh, ‘Utsman b. ‘Affan tidak lebih sekedar mereproduksi lembaran-lembaran yang dikumpulkan Zaid atas perintah Abu Bakr ke dalam mushaf. Lagi pula, pada masa Abu Bakr dan ‘Utsman b. ‘Affan Zaid b. Tsabit mempunyai status sosial yang tinggi sebagai penulis kompilasi wahyu.⁷⁵

Dengan demikian, argumen Blachère yang mengesankan bahwa proyek pengumpulan Al-Qur’an diliputi banyak misteri akibat kontradiksi dan kerancuan riwayat dan bahwa proyek tersebut merupakan murni otoritas tunggal ‘Utsman b. ‘Affan layak untuk didiskusikan lebih jauh. Tambahan lagi, menurut penulis, Blachère tidak fair ketika hanya mengutip sebagian riwayat dan menutup mata terhadap sebagian lainnya, padahal sumber dan kualitas riwayat tersebut sama dan sepadan. Pengutipan sebagian riwayat Ibn Dawud dan pengabaian informasi lainnya pada sumber yang sama seperti di atas adalah contoh yang terbaik dari ketidakobjektifan dan sikap bias Régis Blachère.

MOTIF ARISTOKRASI QURAI SY MEKAH

Banyaknya riwayat-riwayat yang secara lahir bertentangan dan saling menegasikan tersebut mendorong Blachère untuk bertanya; spirit apa yang sebenarnya melatari pengumpulan karya agung tersebut? Baginya, jika riwayat mayoritas diterima, niat Khalifah tersebut merupakan sesuatu yang ekselen. Yakni, untuk memangkas dan meminimalkan perbedaan-perbedaan yang terjadi dalam teks dan bacaan Al-Qur’an. Akan tetapi, Blachère menangkap adanya salah penunjukkan (*maladdresses*) atau niat tersembunyi (*intention déguisée*) pada diri ‘Utsman b. ‘Affan, ketika menunjuk kerabat dan loyalisnya serta menjadikan *Mushaf Abu Bakr* atau *Mushaf Hafshah* sebagai basis tekstual.⁷⁶ Motif apa sebenarnya yang menggerakkan ‘Utsman untuk mengumpulkan Al-Qur’an? Apa keistimewaannya *Mushaf Abu Bakr* di banding mushaf sahabat lainnya, padahal mushaf tersebut sama-sama sebagai mushaf pribadi?

Régis Blachère merasa bahwa karya-karya kuno sama sekali tidaklah memberikan garansi terhadap keotentikannya. Banyak unsur-unsur rekaan, khayalan, tiruan yang ada di dalamnya. Begitu juga dengan suatu korpus. Ia terbentuk oleh suatu latar dengan kronologi yang sangat kuat yang penyusunnya tidak dapat diidentifikasi, atau sekurang-kurangnya sedikit sekali informasi mengenainya.⁷⁷ Untuk itu, yang paling penting menurut Blachère adalah menemukan apa yang ada di balik sebuah teks, yakni dasar yang menyangga suatu perbuatan manusia; apakah itu orangnya, atau lebih tepatnya kelompok sosial yang memproduksi, atautkah kehidupan dan gagasan-gagasan mereka; bagaimana hal itu lahir dan bagaimana ia merefleksikannya. Teori ini disebut dengan historisisme eksternal (*external historicism*) yang diaplikasikan dalam tradisi biblikal untuk mengungkap faktor eksternal dari sebuah karya atau teks. Faktor-faktor yang diungkap tersebut antara lain; kepribadian perawi, lingkungan kemasyarakatan, bukti-bukti historis dan keadaan-keadaan khusus, proses tersusunnya sebuah teks.⁷⁸

Penelitian Leone Caetani dalam *Annali dell' Islam* mirip dengan kajian Blachère dari sisi pendekatan dan metodologinya yang menggunakan metode historisisme eksternal dengan mengaitkan konteks sosio-politik kultural masyarakat Islam pada saat peristiwa besar standarisasi Al-Qur'an terjadi. Dalam penelitiannya itu, Caetani menemukan bahwa ; *pertama*, tidak ada alasan kuat untuk meyakini bahwa Al-Qur'an sekarang ini bukanlah representasi *ipsissima verba* Muhammad. *Kedua*, pengumpulan pertama di bawah Abu Bakr atau 'Umar b. Khatthab adalah sebuah mitos. *Ketiga*, pengumpulan

yang dilakukan "Utsman b. 'Affan lebih disebabkan oleh motif-motif politik dari pada keagamaan.⁷⁹ Dalam penelitian ini, dengan posisi sosial kaum *qurra'* sebagai titik tolaknya, Caetani menunjukkan bahwa langkah 'Utsman b. 'Affan membakukan teks resmi, menghapus perselisihan, dan membakar kodeks-kodeks lainnya merupakan keberanian politik (*political braveness*) yang besar sebagai upaya efektif mengakhiri monopoli teks suci yang masing-masing *qurra'* klaim.

Berbeda dengan Blachère yang menyebutkan bahwa 'Utsman b. 'Affan sebagai ruh kodifikasi adalah pribadi yang penakut dan mudah dipengaruhi oleh kerabat dekat atau orang-orang disekelilingnya, Caetani menunjukkan bahwa apa yang dilakukan 'Utsman b. 'Affan dengan mengkodifikasi teks, memusnahkan mushaf tak resmi dan menghapus konflik adalah langkah berani dan 'Utsman b. 'Affan sendiri adalah figur yang jauh dari rasa takut. Sebab, tindakannya ini memicu pertentangan dari para *qurra'* yang terancam eksistensi mereka sebagai imam besar kiraat yang klaim dan pengaruhnya sangat besar di kota-kota propinsi.

Tindakan 'Utsman b. 'Affan memicu protes hebat dari para imam *qurra'*. Hal ini terjadi, menurutnya, karena pada saat itu *qurra'* adalah kelompok sosial yang menempati status sosial tinggi, elit, dan memiliki pengaruh dan pengikut yang kuat di tiap-tiap kota atau propinsi. Selain itu, apa yang dilakukan 'Utsman b. 'Affan adalah hal baru yang tidak memiliki akar sejarah sebelumnya. Oleh karena itu, untuk menghadapi protes antara lain dari para pengikut 'Ali, ahli hadis yang merasa khawatir kemudian menciptakan dan

mereka-reka kisah kompilasi yang dilakukan Abu Bakr, sehingga ‘Utsman b. ‘Affan dikesankan hanyalah pengkopi dari teks yang ditinggalkan Abu Bakr tersebut yang selanjutnya dikenal dengan *Mushaf Hafshah*.⁸⁰

Blachère tidak melihat kompilasi Abu Bakr atau ‘Umar sebagai kisah rekaan. Tetapi ia meragukan banyak aspek kesejarahan kompilasi tersebut; siapa yang berinisiatif, sebab-musabab, kontradiksi riwayat dan sebagainya. Blachère berpendapat bahwa *Mushaf* Abu Bakr atau ‘Umar adalah mushaf pribadi yang, sebenarnya, dibuat sekedar untuk menghilangkan rasa inferior pada diri sang Khalifah dari sahabat-sahabat lainnya yang memiliki mushaf pribadi. Blachère selanjutnya melihat bahwa pengatribusian *Mushaf Usmani* kepada *Mushaf Abu Bakr* atau *Hafshah* yang dilakukan “‘Utsman b. ‘Affan, memang, untuk meredam protes dan gejolak kaum muslimin. Figur Abu Bakr atau ‘Umar dinilai sebagai seorang khalifah yang suci dan diterima melalui konsensus. Selain itu, keduanya berasal dari kaum *Muhajirin* Mekah Quraisy yang dihormati atas jasanya bagi perkembangan Islam. Oleh karena itu, tujuan dari pengadopsian *Mushaf Hafshah* sebagai basis teks menurut Blachère, tidak lain adalah untuk menguatkan peran dan pengaruh faksi Mekah Quraisy dalam kehidupan religio-sosio politik dan budaya masyarakat Islam. Faktor inilah yang menyebabkan manuskrip-manuskrip lainnya dimusnahkan.⁸¹

Untuk memperkuat argumentasi ini, Blachère menganalisis anggota komisi yang ditunjuk Khalifah sebagai manifestasi kepentingan kelompok aristokrat. Ketika Blachère menganalisis komposisi anggota komisi, kecurigaan Blachère semakin kuat. Menurutnya, Khalifah ‘Utsman b. ‘Affan

yang menjadi “ruh” pengumpulan tersebut, adalah seorang yang saleh dan alim, akan tetapi sayangnya ia sangat peka terhadap pengaruh orang-orang sekelilingnya. Sebagai seorang Khalifah yang berasal dari keluarga aristokrat Mekah, ‘Utsman seringkali mengkaitkan dirinya dengan dan bertindak atas nama kelompok aristokrat. Wajar jika di dalam anggota komisi, hanya orang-orang yang setia dengan kepentingan kota suci yang diangkat.⁸²

Ketiga anggota komisi lainnya sama-sama satu klan dengan ‘Utsman dan berasal dari keluarga aristokrat Quraisy Mekah. Mereka masih kerabat dekat Khalifah yang dihubungkan oleh istri-istri mereka, dan dipertemukan dalam kepentingan yang sama (*al-mashalih al-musytarikah*) Secara lugas, Blachère bahkan menyatakan bahwa Sa’id, ‘Abd al-Rahman dan Ibn al-Zubair tidaklah dapat menyusun Al-Qur’an jika tidak lahir di kota suci Mekah.⁸³ Zaid sendiri meski berasal dari Madinah dan kaum *Anshar*, loyalitas dan kecintaannya terhadap khalifah dan keluarganya tidak kalah dari mereka. Selain itu, pada masa “‘Utsman b. ‘Affan, Zaid adalah sahabat yang menduduki jabatan penting, karena loyalitasnya kepada Umayyah dan menolak berpihak kepada ‘Ali.⁸⁴

Mungkinkah ‘Utsman b. ‘Affan bertindak sepicik dan sekerdil itu? Hanya karena alasan etnisitas dan loyalitas menunjuk sahabat-sahabat yang ia sukai sebagai anggota komisi?

Bagi Blachère, penunjukkan ini terasa aneh dan agak sulit diketahui alasan pokoknya, kecuali seperti yang dikabarkan riwayat; hanya untuk menjaga kesejatan dialek Quraisy dalam penyalinan mushaf.⁸⁵ Kemudian, Blachère berusaha keras menunjukkan sisi politik aristokrat kodifikasi yang dilakukan ‘Utsman dengan bertumpu

pada *Mushaf Hafshah*. Menurutnya, ‘Usman tidaklah mungkin memilih mushaf para sahabat lainnya dengan berbagai alasan; *Mushaf Ubay* adalah mushaf penduduk Madinah yang tetap setia pada kota kelahirannya, *Mushaf Abu Musa al-Asy’ari* dianut oleh penduduk Arab Selatan, begitu juga *Mushaf Ibn Mas’ud* dan ‘Ali b. Abi Thalib yang dianggap menentang keluarga dekatnya.⁸⁶ Memilih salah satu di antara mushaf-mushaf pribadi tersebut, bagi ‘Utsman adalah pilihan yang sangat sulit. Misalnya, memilih *Mushaf Ibn Mas’ud*, jelas akan menyebabkan kekesalan di kalangan penduduk Syiria dan Basrah yang menganut *Mushaf Ubay* dan *Abu Musa al-Asy’ari*. Di lain sisi, hal tersebut jelas menistakan kenangan pada *Mushaf Abu Bakr* dan penerusnya ‘Umar.⁸⁷

Untuk itu, secara cerdas ‘Utsman menjadikan *Mushaf Abu Bakr* menjadi basis tekstual dengan alasan dua sahabat agung Quraisy tersebut adalah nenek moyang bangsa Arab yang dihormati dan juga figur agung yang berjasa besar terhadap dakwah Islam, sehingga perpecahan umat Islam tidak terjadi, dan misi standardisasi teks dapat diterima secara luas.⁸⁸ Oleh karena itu, alasan dan maksud ‘Utsman beserta anggota komisi sangatlah terang. Yakni, memberikan kesempatan kepada faksi Mekah (baca: kelompok aristokrat Mekah) untuk menanam jasa bagi masyarakat Islam dengan menyusun sebuah mushaf resmi.⁸⁹ Hanya sahabat-sahabat yang setia terhadap kepentingan Kota Suci yang dipilih. Ketiga anggota tersebut adalah para aristokrat Mekah yang masih ada hubungan kerabat dengan Khalifah dari pihak istri-istri mereka, dan mempunyai kepentingan yang sama. Zayd sendiri, meski berasal dari Madinah,

loyalitasnya terhadap Khalifah ‘Utsman b. ‘Affan dan kerabat dekatnya tidak kalah dengan mereka.

Namun bila ditelusuri kapabilitas dan integritas keempat anggota komisi, tuduhan Blachère tersebut sama sekali tidak berdasar. ‘‘Utsman tampaknya menunjuk mereka tidak sepicik yang dibayangkan Blachère hanya karena alasan etnisisme dan loyalisme. Zaid b. Tsabit dikenal sebagai *hafiz*, sekretaris Nabi, pengumpul Al-Qur’an pada masa Abu Bakr, dikenal jujur, amanah, alim, cerdas dan menjadi rujukan dalam masalah agama pada masa ‘Umar dan ‘Utsman.⁹⁰ ‘Abd Allah b. al-Zubair adalah salah satu dari sahabat yang dijuluki ‘*abadilah*, karena kedalaman ilmu yang dimiliki dan hafalan Al-Qur’annya.⁹¹ Sa’id b. al-‘Ashsh adalah yang terfasih bahasanya di antara kaum Quraisy dan yang paling dekat dialektanya (*lahjah*) dengan Nabi Muhammad Saw.⁹² Adapun ‘Abd al-Rahman b. al-Harits adalah kaum Quraisy yang paling mulia, masa kecilnya diasuh ‘Umar b. al-Khaththab dan menikahi putri ‘Utsman b. ‘Affan.⁹³ Di samping itu, Zubair tidaklah lahir di Mekah, tetapi di Madinah, sehingga dakwaan Blachère bahwa ‘Utsman hanya memilih orang-orang yang setia terhadap Mekah dan lahir di sana tidak relevan dan lemah.

Oleh sebab itulah, Shalih menganggap tuduhan asumptif Blachère ini tiada lain adalah kisah khayalan yang direka dan tidak berdasar.⁹⁴ Blachère juga dinilai berlebihan dalam mengasosiasikan ketiga tokoh terkemuka Quraisy tersebut dengan ‘‘aristokrat’’, padahal aristokrat pada masyarakat Islam kala itu tidaklah berarti rendah dalam memegang ajaran-ajaran Islam. Kisah khayalan Blachère semakin terbukti, ketika ia menganggap Zaid yang

berasal dari kaum *Anshar* Madinah dan jauh dari kepentingan aristokrat Mekah justru menjadi ketua komisi membawahi anggota lainnya.⁹⁵ Bila Blachère konsisten mengakui peran dan fungsi yang diemban oleh Zaid b. Tsabit, seharusnya, ia tidak perlu mengatakan bahwa ‘Utsman b. ‘Affan dan keempat anggota komisi bertalian erat dengan motif aristokrasi Mekah.

Selain itu, seperti yang telah diungkap di muka, sahabat-sahabat yang terlibat dalam proyek pengumpulan tersebut tidaklah terbatas keempat anggota inti komisi, tetapi juga sahabat-sahabat lainnya yang berasal dari kaum *Muhajirin* dan *Anshar* seperti Ubay b. Ka’ab, Anas b. Malik, Malik b. Abi ‘Amir (kakeknya Malik b. Anas), Kutsayir b. Aflah, dan Ibn ‘Abbas. Sahabat-sahabat tersebut dilibatkan untuk membantu anggota inti dalam mendikte dan menulis salinan-salinan Al-Qur’an. Dengan demikian, motif aristokrasi yang dituduhkan Blachère menjadi tidak relevan dan sama sekali *ahistoris*.

KETIDAKSEMPURNAAN MUSHAF ‘UTSMANI

Régis Blachère mengatakan bahwa setelah teks definitif dibakukan, ‘Utsman kemudian menyalinnya menjadi empat mushaf (atau ada yang mengatakan tujuh salinan).⁹⁶ Salinan mushaf tersebut, kemudian, dikirim beserta para *qurra’* ke kota-kota besar seperti Mekah, Basrah, Kufah dan Damaskus. Pendapat ini berbeda dengan pendapatnya al-Suyuthi yang mengatakan bahwa salinan tersebut berjumlah lima salinan, dan jika ditambah salinan yang ada di Madinah menjadi enam.⁹⁷ Sementara Shubhi al-Shalih lebih condong kepada pendapat yang menyatakan bahwa komisi menyalin tujuh

salinan, yang keenam salinan tersebut dikirim ke berbagai kota besar, dan ‘Utsman menyimpan satu salinan.⁹⁸

Bagi Blachère, jumlah salinan yang dikirim ke kota-kota besar tidaklah penting. Yang lebih penting untuk dicermati adalah bagaimana proses promulgasi *mashahif* itu dilakukan? Dan bagaimana sikap dan penerimaan kaum Muslim terhadapnya?

Dalam riwayat Bukhari dikesankan bahwa penyebaran mushaf yang diiringi pemusnahan berbagai catatan wahyu berjalan dengan lancar dan tanpa hambatan. Dan sudah barang tentu, hal ini terjadi di kota penting Mekah atau Madinah. Sebab, figur-figur berpengaruh seperti Ummu Salamah, Hafshah atau ‘Aisyah, istri Nabi, atau seperti ‘Abd Allah b. al-Zubair memiliki manuskrip yang diambil dari *Mushaf ‘Utsmani*.⁹⁹ Kondisi seperti ini juga kemungkinan besar terjadi di luar kedua kota suci tersebut. Bahkan, terdapat riwayat yang “mengesankan” bahwa ‘Ali dengan terburu-buru mengadopsi mushaf yang disusun Khalifah. “Jikalau ‘Utsman tidak melakukan pengumpulan itu”, kata ‘Ali, “aku yang akan melakukannya”.¹⁰⁰

Blachère menyangkal deskripsi riwayat tersebut, sebab kenyataannya tidaklah seperti yang dituturkan. Ia mencatat sikap penentangan dan penolakan yang dilakukan oleh sahabat pemilik mushaf pribadi. Ibn Mas’ud yang mushafnya dianut di Kufah, misalnya, menolak untuk mengadopsi teks ‘Utsman. Rasa marahnya terhadap ‘Utsman sangat keras, tetapi riwayat belakangan yang tendensius mengurangi kesan marahnya. Blachère menyanggah literatur Islam yang menyatakan bahwa Ibn Mas’ud, berkat bimbingan Allah, akhirnya menerima keputusan ‘Utsman b. ‘Affan demi persatuan umat Islam.¹⁰¹

Menurutnya, tidak ada yang dapat memodifikasi bukti riwayat yang menunjukkan bahwa pelayan tua Nabi Muhammad ini dengan terang melawan ketidakadilan yang ditimpakan kepadanya. Dalam sebuah riwayat, Ibn Mas'ud dikabarkan pernah berkata;

*“Bagaimana anda menyuruh saya untuk mengikuti bacaan Zaid yang tatkala saya sedang membaca enam puluh dan beberapa surat dari lisan Nabi, Zaid saat itu sedang membawa perisai kanak-kanak dan bermain dengan anak-anak kecil sebayanya”.*¹⁰²

Suatu kali, ia juga berkata, *“aku menjauhi salinan mushaf resmi Al-Qur'an yang dikerjakan oleh seseorang yang, saat aku masuk Islam, ia masih berada didalam pelukan bapaknya”.*¹⁰³

Bagi Blachère, kisah detail di atas tidaklah penting. Yang pasti, hal itu merupakan sebuah sikap penolakan Ibn Mas'ud yang diikuti tindakan untuk menyembunyikan mushafnya yang akan dimusnahkan Khalifah. Akibat penolakan dan kesetiaan warga Kufah terhadap Ibn Mas'ud dan mushafnya, pertentangan berlangsung lama.¹⁰⁴ Blachère mengatakan bahwa perlawanan yang dilakukan Ibn Mas'ud pada dasarnya berhubungan dengan fakta-fakta yang ditunjukkan oleh mushaf-mushaf non-resmi yang selamat, juga akibat dibakukannya *Mushaf 'Utsmani*. Tidaklah wajar jika faksi Mekah yang berkuasa cenderung meminimalkan oposisi yang terjadi, di beberapa tempat, dengan menstandarkan mushaf. Tidak masuk akal juga bila faksi Mekah tersebut berupaya keras menyandingkan 'Alidi sampingnya dengan memalsukan salah satu pernyataannya.¹⁰⁵

Begitu salinan-salinan teks resmi dibuat dan disebar ke kota-kota besar, mushaf-mushaf heterodoks atau non-resmi dan materi catatan wahyu lainnya kemudian dimusnahkan. Blachère mempertanyakan,¹⁰⁶ karena tidak ada riwayat yang pasti tentangnya, bagaimana mushaf dan materi catatan wahyu tersebut dimusnahkan; apakah dibakar, dirobek atau dihanyutkan di air? Mengikuti keraguan Casanova¹⁰⁷ ia mempertanyakan bagaimana mungkin para sahabat memiliki keberanian untuk memusnahkan objek-objek yang merupakan “bayangan langsung” (*directe phantome*) dari tindakan dan kalam Yang Mahakuasa? Kalau terjadi pemusnahan, seberapa besar kekuatan pemusnahan tersebut sehingga tidak menyebabkan lenyapnya lembaran-lembaran korpus yang dipelihara oleh sahabat lainnya?

Walaupun Blachère tidak memiliki data akurat tentang kondisi teks Al-Qur'an resmi yang asli—karena tidak ada yang sampai ke tangannya, ia menduga beberapa salinan mushaf (*al-mashahif*) yang dikirimkan ke kota-kota besar terdapat ketidaksempurnaan dan kekurangan.¹⁰⁸ Menurutnya, meskipun “Utsman sekedar menyalin, merevisi dan mengoreksi *Mushaf Hafshah*—yang untuk membuktikan otentisitas ayat per ayat membutuhkan bukti testimonial dari dua orang saksi¹⁰⁹ dan dilakukan secara hati-hati dan disiplin tinggi, tidak ada jaminan produk yang dihasilkan sempurna.

Hal ini dikarenakan, sistem grafik penulisan *Mushaf 'Utsmani* adalah grafik *Hijaziyah*, yakni tulisan tak berkonsonan dan bervokal, *scriptio defectiva*¹¹⁰ dan juga tidak ada jaminan bahwa mereka terlepas dari kesalahan yang tak terduga, seperti kesalahan dalam mengungkap bukti-bukti, atau dari motif, kepentingan dan inisiatif individu.¹¹¹

Keraguan Blachère ini, bila ditelaah lebih jauh, bertentangan dengan pernyataan awal bahwa seluruh anggota komisi melaksanakan tugasnya dengan disiplin dan kehati-hatian yang tinggi. Dengan demikian, tujuan Blachère tampaknya untuk menyusupkan keraguan terhadap proses penulisan mushaf menjadi kian kentara.

Sebagaimana telah dibahas di muka, jumlah salinan mushaf yang disusun atas perintah Khalifah terbatas hanya di kota-kota besar. Menurut Blachère, di kota-kota besar metropolitan situasinya sangat sederhana, yakni menerima dan menjadikan salinan mushaf sebagai norma yang dirujuk. Tetapi, di kota-kota sekunder yang kurang penting, teks apa yang memainkan otoritas? Apakah mereka menggunakan salinan *Mushaf 'Utsmani*? Ataukah mereka membatasi diri pada hafalan yang ada dalam kepala mereka?

Blachère menunjukkan bahwa penduduk di kota-kota sekunder, atau bahkan di tempat terpencil, hanya mampu membaca Al-Qur'an secara baik dan benar bila mereka telah menghafalnya. Mereka merasa kesusahan untuk membaca Al-Qur'an menurut salinan mushaf resmi. Karena masih dalam bentuk *scriptio defectiva*, mereka bisa tergelincir atau salah dalam membaca teks, akibat kekhasan dialektikal yang dimiliki tiap individu, atau bahkan bacaan-bacaan yang berasal dari mushaf heterodoks bisa masuk tanpa sadar atau secara sadar.¹¹² Memang, tidak bisa dipungkiri bahwa salinan mushaf resmi menuntun "pembaca" untuk membetulkan dan memperbaiki kekurangan atau kelemahan hafalan, mencegah pencampuradukan atau meloncati urutan ayat. Akan tetapi cara membacanya tetap berdasarkan hafalan atau catatan wahyu yang dimiliki sebelumnya.

Selain itu Blachère merasa heran dengan hilangnya atau musnahnya salinan-salinan mushaf yang otentik. Padahal, salinan-salinan *Mushaf 'Utsmani*, dalam waktu yang lama, di mata para penganutnya tetap memiliki nilai istimewa. Mereka, tentunya, bekerja keras untuk memelihara dan melindunginya untuk waktu yang tak terbatas. Sejumlah dokumen yang tersebar dalam kronik-kronik atau kompilasi-kompilasi historis, yang tersusun selama berabad-abad, juga memberikan informasi bahwa manuskrip-manuskrip kuno tersebut, sebagian atau seluruhnya, terpelihara dengan baik.¹¹³

Salah satu salinan kitab yang mulia tersebut pernah berada di Kairo pada awal abad ke-4 H; beberapa di antaranya, juga pernah terlihat di Amartous, Cordoba, Marakesh, Basrah (ketika ekspedisi Ibn Batutah) dan di kota-kota lainnya.¹¹⁴ Meskipun demikian, dengan menguji secara detail manuskrip-manuskrip tersebut, Blachère mencurigai orisinalitas dan historisitasnya: manuskrip yang pernah ada di Kairo pada awal abad ke-4 H/10 M, untuk menyebut misal, dianggap sebagai manuskrip palsu oleh manuskrip-manuskrip yang sezaman dengannya.¹¹⁵ Dengan demikian, sudah sejak lama sebenarnya, salinan-salinan *Mushaf 'Utsmani* telah musnah. Yang juga mengagetkan adalah fragmen manuskrip kuno paling belakang hampir tidak ada yang masih terpelihara hingga kini.

Apakah pengumpulan pada masa 'Utsman merupakan sebuah mitos yang dikarang-karang oleh generasi belakangan, yakni pada masa 'Abd al-Malik, untuk memberikan landasan yang lebih kuat bagi reformasi Mushaf yang dilakukan? Blachère tidak mengikuti konklusi Casanova tersebut,¹¹⁶ akan tetapi ia kemudian menyatakan bahwa

secara sederhana, manuskrip-manuskrip tersebut telah digandakan dan digunakan di kota-kota yang sama atau di mana manuskrip itu dianut, kemudian secara berangsur-angsur mushaf-mushaf tersebut digantikan oleh salinan mushaf yang ketepatan grafiknya lebih akurat atau bentuknya lebih baik.¹¹⁷

Selama tiga puluh tahun, sejak penobatan 'Ali b. Abi Thalib 35 H/656 M-periode 'Abd al-Malik 65 H/685 M, terjadi perbedaan dan perselisihan di antara aliran dalam Islam mengenai *Mushaf 'Utsmani*. *Mushaf 'Utsmani* tidak pernah kehilangan pengaruhnya karena didukung faksi yang sedang berkuasa dan yang menguasai tempat-tempat penting di Syiria. Blachère menduga, pada rentang waktu inilah, muncul pendapat yang menyatakan betapa reformasi terhadap *Mushaf 'Utsmani* menjadi sebuah keniscayaan.

Sementara penganut imam *qira'ah* yang lain beranggapan bahwa makna (*esprit*) yang tersirat lebih penting dari pada huruf (*lettre*) yang tersurat. Oleh karena itu, bagi pengikut teori ini, sinonim kata yang beraneka ragam mempunyai pilihan makna yang sama.¹¹⁸ Blachère melihat bahwa teori yang menyatakan "bacaan menurut maknanya" (*al-qira'atu bi al-ma'na*) ini sangat berbahaya, karena teori ini memungkinkan seseorang membaca teks baku berdasarkan fantasi tiap individu. Sikap semacam ini, meski tidak berasal dari penganut korpus heterodoks, cenderung rentan dari penyimpangan (*al-tahrif*). Lagi-lagi, Blachère tidak memahami bahwa hal tersebut terkait dengan keragaman *qir'aah* (*wujuh al-qira'at*) yang terkandung dalam *Mushaf 'Utsmani* dan salinannya.

Oleh karena itu, pandangan Blachère cenderung politis dan bias ketika melihat Khalifah-khalifah awal Umayyah menjaga

dan memberlakukan *Mushaf 'Utsmani*. Menurut mereka sebenarnya mewarisi langkah politik 'Utsman, tetapi dilakukan secara halus dan tanpa tergesa-gesa. Dengan keluwesan dan kontinuitas tindakan yang sangat khas pada diri seorang khalifah seperti Mu'awiyah, setiap hari pengaruh mushaf tak resmi dikurangi. Misalnya, Khalifah Marwan b. al-Hakam, di masa berkuasanya yang singkat pada tahun 64 H/ 684 M, meminta dokumen Hafshah yang dijadikan basis bagi *Mushaf 'Utsmani*. Hafshah menolaknya. Dengan sabar, Marwan menantikannya hingga Hafshah wafat. Setelah itu, ia merebutnya dan kemudian memusnahkannya.¹¹⁹ Padahal, tindakan Khalifah-khalifah tersebut sebenarnya berkaitan dengan perbedaan bacaan Al-Qur'an yang disebabkan semakin luasnya wilayah kekuasaan Islam dan kesulitan bagi non-Arab untuk membaca Al-Qur'an dalam bentuknya yang tak ber-*syakal* dan berharakat.

Dalam konteks ini Blachère, secara tidak tegas, berpendapat bahwa meski terjadi upaya pemusnahan, tidak semua manuskrip berhasil dilenyapkan. Hal ini dikarenakan, terdapat perbedaan riwayat yang merekam cara pemusnahan tersebut; apakah dibakar, dirobek, atau ditenggelamkan ke air.¹²⁰ Sebagian besar literatur muslim menyebutkannya dengan "merobek", *خرق* (*kharaqqa*), yang bersinonim dengan *شقق* (*syaaqqaqa*) dan *مزق* (*mazzaqa*), dan riwayat Bukhari dan Ibn Dawud yang diterima mayoritas menyebutnya dengan "membakar", *حرق* (*haraqqa*).¹²¹ Menurut hemat penulis, pemusnahan dengan cara membakar, *حرق* *haraqqa* lebih dekat dengan maksud 'Utsman menyingkirkan pengaruh dan perbedaan yang terdapat dalam manuskrip-manuskrip

lainnya; supaya hilang, lenyap tak berbekas. Berbeda, jika hanya menyobeknya atau mencabik-cabiknya. Sisa-sisa sobekan tersebut, bisa jadi, dapat dikumpulkan lagi dan disalahgunakan. Perbedaan satu titik diakritik ini, kemungkinan besar, terjadi saat proses transmisi penulisan, sebab keduanya, **حرق** “merobek” dan **حرق** “membakar” sama-sama berasal dari ragam konsonantal yang sama yakni, *h, r, q*, dan perbedaannya terletak pada ada tidaknya titik pada huruf pertama.¹²²

Setelah salinan-salinan mushaf dimusnahkan dan disebar ke kota-kota besar, yang berlaku secara resmi adalah *Mushaf Usmani*. Bagi penduduk di kota-kota besar, mereka tidak menemukan kesulitan yang besar dalam mengadopsi teks baku tersebut karena ada rujukan resmi yakni, seorang imam *qira'ah* yang dikirim “Utsman b. ‘Affan. Yang menjadi pertanyaan dan keraguan besar Blachère adalah bagaimana dengan reseptifitas penduduk di tempat-tempat terpencil? Apakah kondisinya sama sebagaimana penduduk kota? Menurut Blachère, karena *Mushaf Usmani* dan salinannya tertulis dalam bentuk *scriptio defectiva*, penduduk di tempat-tempat terpencil masih mendasarkan bacaan konsonantal dan *syakal*-nya pada kekhasan dialektikal masing-masing, yakni berdasarkan hafalan dan fragmen wahyu yang dimilikinya. Dengan begitu, mereka mudah tergelincir dan salah membaca atau memasukkan bacaan mushaf heterodoks ke dalamnya tanpa sengaja atau tidak sengaja. Hal ini menyebabkan perbedaan bacaan dan teks tulisan di tiap-tiap penduduk yang berbeda-beda.

Welch memberi daftar perbedaan-perbedaan tersebut. Misalnya, skrip yang bentuknya sama digunakan untuk dua atau

lebih huruf konsonantal, **د** dan **ذ**, **ح** dan **خ** dan bahkan bentuk-bentuk fonem seperti **ر** dan **ز**, **ب**, **ث**, **ت**, **ن**, dan **ي**. Karena tidak adanya titik atau tanda bunyi vokal (*syakal*), maka pembacaannya tergantung pada siapa yang membaca. Meskipun bentuk konsonannya sama, tetapi karena tidak berharakat atau ber-*syakal* maka kata tersebut dapat dibaca pasif atau aktif, kata benda (*ism*) dibaca dengan akhiran yang berbeda-beda, atau bisa jadi *isim* dibaca kata kerja (*fi'il*) atau sebaliknya.¹²³

Arthur Jeffery juga menghimpun beberapa variasi kanonik atau non-kanonik dari bentuk tulisan yang tidak dapat dibedakan dalam *scriptio defectiva*. Dalam banyak kasus, maknanya sedikit berubah, misalnya kata **كبير** *kabir*, “besar” atau **كثير** *katsir*, “banyak”, dalam surat *al-Baqarah*, 219 (yang terakhir dibaca oleh Ibn Mas’ud, Hamzah dan Kisai), atau **حدب**, (*hadab*), “gundukan tanah kuburan”, atau **جدث**, (*jadats*), kuburan” dalam surat *al-Anbiya'*, 96 (yang terakhir dibaca oleh Ibn Mas’uddan lainnya). Dalam banyak hal, perubahan rima akhir atau sedikit perubahan dalam pengucapan (*vowelling*) merubah arti secara signifikan.¹²⁴

Fakta bahwa keempat atau lebih salinan mushaf tersebut berbeda-beda satu sama lain tidak dapat dinegasikan. Al-Asqalani termasuk sarjana yang pernah menyaksikan adanya perbedaan-perbedaan tersebut. Ia memberi contoh, dalam *al-Tawbah*, 100 kata *min* ada dalam mushaf Mekah, tetapi terhapus dalam salinan mushaf di kota-kota lainnya.¹²⁵ Sejumlah riwayat lain melaporkan tentang ditemukannya sejumlah kekeliruan atau perbedaan di dalam salinan-salinan mushaf. Yang paling masyhur adalah riwayat tentang ‘Utsman b. ‘Affan sendiri, ketika

memeriksa salah satu eksemplar yang telah selesai ditulis, menemukan ungkapan-ungkapan keliru dan mengatakan bahwa kekeliruan itu tidak dapat diubah, karena orang-orang Arab—dengan *lisan* mereka, bisa membetulkannya.¹²⁶ Riwayat populer lainnya mengemukakan bahwa ‘Aisyah menemukan sejumlah kekeliruan penulisan di beberapa tempat; dalam Al-Baqarah, 17, *wa al-mufuna...wa al-shabirina* (untuk *wa al-shabiruna*), dalam al-Nisa’, 162, *lakini al-rasikhuna...wa al-muqimina...wa al-mu’tuna* (untuk *lakinna...wa al-muqimuna*).¹²⁷

Kondisi yang membingungkan ini, pada rentang periode ‘Ali dan ‘Abd al-Malik, memunculkan dua pendapat yang saling bertentangan; perlunya reformasi grafik skriptural teks ‘*Utsman b. ‘Affan* yang diwakili oleh kubu pemerintah dan anti-reformasi yang diwakili oleh Anas b. Malik yang dilaporkan pernah memperbolehkan membaca ayat dengan *aqwamu* atau *aswabu*. Perbedaan di antara dua kubu tersebut, pada dasarnya, terletak pada perbedaan pandangan di antara mereka apakah *Mushaf Utsmani* mengandung tujuh huruf (*al-ahruf al-sab’ah*) ataukah tidak.

Pendapat al-Thabari bahwa Al-Qur’an ditulis dalam satu huruf, yakni dialek Quraisy untuk meminimalkan perbedaan bacaan di antara kaum Muslim memperkuat kubu reformasi.¹²⁸ al-Thabari berargumen bahwa diperbolehkannya menggunakan tujuh huruf bukanlah kewajiban, tetapi sekedar *rukhsah*, sehingga ketika terjadi perselisihan di kalangan umat ‘Utsman b. ‘Affan mengumpulkannya menjadi satu huruf.¹²⁹ Sarjana Muslim belakangan, seperti Manna’ al-Qaththan, Shubhi Shalih, dan Ahmad ‘Ali al-Imam cenderung berpendapat sama.¹³⁰

Adapun kubu anti-reformasi diperkuat

oleh Ibn Hazm dan al-Baqilani yang berpendapat bahwa *mashahif* tersebut mengandung *al-ahruf al-sab’ah*. Alasannya, ‘Utsman b. ‘Affan tidaklah membuat perubahan dalam Al-Qur’an dan tidak pula melarang kaum Muslim untuk membaca dalam tujuh huruf, ‘Utsman b. ‘Affan hanya menyatukan kaum Muslim dan membuat salinannya untuk mengoreksi kesalahan beberapa *qurra’* dan manuskrip pribadinya dan menjadikan salinan teks ‘Utsman b. ‘Affan tersebut sebagai referensi. Baqilani menambahkan, bahwa kaum Muslim tidaklah berbeda pendapat tentang *ahruf* yang *mutawatir* dan otentik, tetapi hanya pada bacaan-bacaan yang tidak populer (*ahad*).¹³¹

Dengan demikian, pandangan Blachère bahwa teori “bacaan menurut maknanya” (*al-qira’atu bi al-ma’na*) dinilai berbahaya, karena teori ini mengandaikan seseorang membaca teks baku berdasarkan fantasi tiap individu dan menyebabkan perubahan (*tabdil*), penyimpangan (*tahrif*) dalam teks Al-Qur’an menjadi gugur dengan sendiri. Blachère tampaknya tidak memahami bahwa hal tersebut terkait dengan keragaman *qir’aaah* (*wujuh al-qira’at*) yang terkandung dalam *Mushaf Usmani* dan salinannya. Shubhi al-Shalih berpendapat bahwa diprioritaskannya dialek Quraisy dalam penulisan Al-Qur’an pada masa ‘Utsman b. ‘Affan tidak berarti menegaskan penulisan Al-Qur’an dalam tujuh bacaan (*al-ahruf al-sab’ah*). Karena tulisan tersebut tidaklah bertitik (*mu’jamah*) dan berharakat (*masykulah*) maka keragaman pembacaan (*wujuh al-qira’at*) tidak bisa dihindarkan.¹³²

Namun, seiring dengan kian luasnya wilayah Islam dan beragamnya kaum Muslim, perbedaan penulisan dan pembacaan teks ‘*Utsmani* tersebut menimbulkan perselisihan

hebat di kalangan umat Islam yang multi-bahasa, multi-kultur, akibat ketidaktahuan mereka terhadap bahasa Arab dan *al-ahruf al-sab'ah*. Dengan alasan yang sama seperti saat kodifikasi 'Utsman b. 'Affan, Khalifah-khalifah Umayyah seperti Marwan b. Al-Hakam dan 'Abd al-Malik mengikis keanekaragaman teks dan bacaan terhadap *Mushaf 'Utsmani*. Misalnya, Khalifah Marwan b. al-Hakam, di masa berkuasanya yang singkat pada tahun 64 H/ 684 M, meminta dokumen Hafshahyang dijadikan basis bagi *Mushaf Utsmani*. Hafshahmenolaknya. Dengan sabar, Marwan menantikannya hingga Hafshah wafat. Setelah itu, ia merebutnya dan kemudian memusnahkannya.¹³³ Kemudian pada masa 'Abd al-Malik terjadi reformasi *Mushaf 'Utsmani* dengan membakukannya dalam bentuk *scriptio plena*, huruf yang berharakat dan bertitik.

Pandangan Blachère terlalu monolitik ketika melihat tindakan Khalifah-khalifah awal Umayyah dalam memelihara Al-Qur'an dan persatuan umat Islam sebagai semata-mata untuk mewarisi semangat aristokrasi Mekah Quraisy. Berkaitan dengan tidak adanya *Mushaf 'Utsmani* dan salinannya yang terpelihara hingga sekarang ini—karena mushaf yang asli terakhir tersimpan di Masjid Damaskus hingga terbakar pada tahun 1310,¹³⁴ harus diakui bahwa pandangan Blachère tidaklah bias dan tendensius. Menurut Blachère, lenyapnya mushaf asli tidak berarti kodifikasi pada masa 'Utsman b. 'Affan adalah sesuatu yang diadakan untuk kepentingan generasi belakangan, tetapi secara simpatik ia mengatakan bahwa manuskrip-manuskrip tersebut telah digandakan dan digunakan di kota-kota yang sama atau di mana manuskrip itu dianut,

kemudian secara berangsur-angsur mushaf-mushaf tersebut digantikan oleh salinan mushaf yang ketepatan grafiknya lebih akurat atau tampilannya (*performance*) lebih baik.

MUSHAF 'UTSMANI DAN TAFSIR AL-QUR'AN YANG MENCERAHKAN

Tesis Régis Blachère di atas seperti sarjana orientalis lainnya, pada dasarnya, tidak terlepas dari anggapan bahwa teks Al-Qur'an adalah teks historis yang masa formatifnya dipengaruhi oleh faktor-faktor eksternal. Sebagai teks historis, Al-Qur'an dianggap tunduk pada faktor-faktor sejarah yang melingkupinya. Asumsi semacam ini, pada mulanya, lahir dari tradisi kritik Bible (Perjanjian Baru atau Perjanjian Lama) terhadap historisitas dan validitas kitab suci tersebut. Bagi sebagian sarjana Muslim, metode kritik biblikal tidak tepat diterapkan pada teks Al-Qur'an. Al-Qur'an adalah teks suci, *verbum dei*, yang melampaui ukuran-ukuran manusia. Teks Al-Qur'an yang sejak awal dipelihara oleh kaum Muslim tidak sama dengan Bible yang baru tertulis setelah puluhan atau ratusan tahun lamanya.¹³⁵

Tesis Blachère seputar kodifikasi *Mushaf Usmani* dinilai sebagai contoh dari "pemaksaan metodologis" tersebut. Hal ini diperkuat oleh kelemahan tesis Blachère tersebut yang disebabkan ; *pertama*, kesalahannya dalam menentukan tahun dilaksanakannya proyek kodifikasi. *Kedua*, ketidakmampuannya dalam melakukan *talfiq* terhadap riwayat-riwayat yang bertentangan. *Ketiga*, ketidakobjektifannya dalam melihat dan memperlakukan sumber-sumber yang dirujuk. Oleh karena itu, tesis Blachère tersebut dengan sendirinya tidak mampu menunjukkan bahwa kodifikasi Al-Qur'an pada masa 'Utsman b. 'Affan dilaksanakan

lebih karena alasan dan kepentingan politis.

Meskipun demikian, pandangan Régis Blachère turut mendorong perlunya rekonstruksi edisi kritis Al-Qur'an (*critical edition of the Qur'an*) di kalangan sejumlah sarjana Muslim. Kebutuhan ini lebih disebabkan dampak negatif paska diberlakukannya teks 'Utsmani b. 'Affan sebagai satu-satunya mushaf resmi bagi kaum Muslim berkaitan dengan timbulnya klaim dan monopoli kebenaran atas tafsir tertentu, bukan karena otentisitas teks Al-Qur'an. Menurut Mohammed Arkoun, kodifikasi 'Utsman b. 'Affan menyebabkan sejumlah keputusan yang patut untuk disesalkan; pemusnahan sejumlah korpus individu dan materi-materi wahyu lainnya, pereduksian *arbitaire* terhadap ragam *qira'ah* menjadi lima, eliminasi terhadap *Mushaf Ibn Mas'ud*, dan kelemahan teknik dalam grafik tulisan harus bertumpu pada *qurra'* tertentu, yakni kesaksian lisan (*temoignage oral*).¹³⁶

Mushaf 'Utsmani, tambah Arkoun, adalah mushaf resmi tertutup (*corpus officiel clos*) yang struktur kata, kalimat, susunan surat dan ayat yang ada di dalamnya sudah final, resmi, dibakukan dan distandardisasikan oleh otoritas tertentu yang tidak steril dari aspek-aspek historis yang tergantung pada agen-agen sosial dan politik, bukan Tuhan, mirip tesis Blachère di atas.¹³⁷ Melalui teks yang dibakukan, ortodoksi Islam yang didukung rejim penguasa, sebagaimana yang ditunjukkan oleh Régis Blachère, memaksakan sistem pengetahuan sebagai sebuah kredo ke dalam seluruh lini kehidupan umat Islam. Fakta ini menyebabkan wacana Al-Qur'an (*discours coraniques*)¹³⁸ atau pewahyuan Al-Qur'an yang direkam dalam teks-teks wahyu pra-'Utsman b. 'Affan atau materi-materi lainnya tidak dapat

diakses lagi. Pemaksaan *Mushaf 'Utsmani* sebagai satu-satunya mushaf otoritatif,¹³⁹ tentu saja, melahirkan bentuk represifitas baru dalam bentuk tafsir hegemonik dan represif yang dibakukan sebagai "kebenaran tunggal" oleh sekelompok ortodoksi Islam yang didukung elit penguasa. Inilah yang menyebabkan adanya "yang tak terpikirkan" dalam pemikiran kontemporer Islam.¹⁴⁰

Untuk mereduksi bias-bias, dogmatisme dan kebakuan ideologis dalam ranah penafsiran Al-Qur'an yang dihasilkan oleh *Mushaf 'Utsmani* dan diwarisi oleh penguasa dan elit-elit keagamaan ortodoks, Arkoun memandang perlunya rekonstruksi sejarah kritis Al-Qur'an. Sejarah kritis ini bukan hanya diartikan untuk merekonstruksi edisi kritis Al-Qur'an, tetapi juga rekapitulasi bacaan-bacaan (*qira'at*) yang beragam yang ada semenjak manifestasinya. Dengan kata lain, Arkoun memandang perlu untuk merekonstruksi sebuah korpus yang otentik dari seluruh ungkapan-ungkapan yang diujarkan oleh Muhammad Saw yang disebut wahyu (*tanzil, wahy*).¹⁴¹ Dengan pendekatan dekonstruksi Derida, Arkoun menegaskan bahwa;

*sepanjang Al-Qur'an diperhatikan, harus dinyatakan bahwa istilah ini menjadi sarat dan dipenuhi penyelidikan teologis, instrumentalisasi legalistik dan manipulasi-manipulasi ideologis dari gerakan-gerakan politik kontemporer yang harus didekonstruksi untuk mengungkap fungsi dan signifikansinya yang telah lama disingkirkan, dihapus dan dilupakan oleh tradisi dan juga filologi yang berorientasi pada teks (text-oriented philology).*¹⁴²

Persoalannya, mungkinkah proyek tersebut dilakukan di tengah ketiadaan

manuskrip-manuskrip otentik? Sarjana orientalis sendiri meragukan kemungkinan berhasilnya proyek tersebut, karena manuskrip-manuskrip yang pernah dikumpulkan oleh Bergstrasser, Pretzl dan Jeffery telah musnah akibat dihajar bom pada Perang Dunia II.¹⁴³ Di samping itu, rekonstruksi sejarah Al-Qur'an menjadi persoalan rumit ketika literatur-literatur klasik mencatat ribuan variasi tekstual, yang tidak diketahui oleh sarjana yang yang berambisi dalam proyek "ambisius" tersebut.

Meskipun pernah ditemukan *Mushaf Shan'ani* yang memiliki ragam *qira'ah* yang bersumber pada manuskrip lama, temuan tersebut tidak dapat dijadikan acuan untuk merekonstruksi edisi kritis Al-Qur'an dan memberikan "terobosan baru" dalam studi Al-Qur'an yang ada, karena otentisitas riwayat *Mushaf Shan'ani* belum dapat diketahui secara pasti—sebagaimana Gerard Puin katakan berikut ini, "meskipun kumpulan lengkap variasi *qira'ah* dapat ditemukan, hal ini kemungkinan besar tidak akan melahirkan sebuah terobosan baru dalam studi Al-Qur'an."¹⁴⁴

KESIMPULAN

Harus diakui, pemberlakuan *Mushaf 'Utsmani* melahirkan anomali otoritas, dogmatisme dan klaim kebenaran (*truth claim*) yang dilakukan oleh elit atau institusi politik atau keagamaan tertentu. Tetapi pada dasarnya, penyimpangan tersebut tidak terkait dan terletak pada otentisitas dan historisitas teks Al-Qur'an, akan tetapi lebih pada level produk penafsiran. Yang perlu dikritik adalah produk penafsiran yang membelenggu, represif dan otoriter sebab penafsiran apapun adalah produk anak sejarah yang bersifat historis dan temporal.

Oleh karena itu, penulis sependapat dengan Taufik Adnan Amal yang melihat pentingnya upaya penafsiran yang bertumpu pada ragam plural bacaan yang pernah ada, untuk memberikan khazanah tafsir yang terbuka dan tidak dogmatis.¹⁴⁵

Salah satu caranya adalah seperti yang dilakukan oleh mufasir Muslim klasik Thabari dalam tafsirnya *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ayat al-Qur'an*, yang merujuk juga pada ragam bacaan Al-Qur'an yang ada. Menurutnya, langkah penafsiran yang demikian, untuk konteks kekinian sangat tepat. Meskipun, kadang ia memilih pendapat yang paling "benar" atau pendapatnya sendiri. Dengan demikian, diharapkan, hasil penafsiran yang ada tidak diyakini sebagai sebuah kebenaran yang tunggal dan tidak bisa diperdebatkan lagi.

CATATAN AKHIR

- ¹ Dalam ilmu tafsir, terdapat (1) dua bentuk penafsiran, yakni *tafsir bi al-riwayat* dan *tafsir bi al-ma'tsur*, (2) metode penafsiran, yakni *ijmali*, *tahlili*, *muqaran* dan *maudlu'i*, (3) corak penafsiran, yakni tasawuf, fikih, filsafat, ilmiah, sosial-kemasyarakatan dan lain-lain. Lihat ulasan selengkapnya dalam Nashrudin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Quran* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998).
- ² Kata "orientalis" dalam tulisan ini sepenuhnya mengacu pada definisi yang diberikan oleh Wasim Ahmad yang mendefinisikan orientalisme sebagai "sebuah upaya atau usaha Barat untuk "memahami" Timur, khususnya kaum Muslim dan agama Islam". Wasim Ahmad. "Orientalism: Its Changing Face and Nature", *Hamdard Islamicus*, XXIV, Oktober-Desember 2001, h. 73.
- ³ Theodore Noldeke-Frederick Schwally, *Geschichte des Qorans* (Leipzig: Dieterich'se Verlagsbuchhandlung, 1909-1938. Sayangnya, penulis tidak dapat mengakses karya *Geschichte des Qorans*-nya Th. Noldeke karena kendala bahasa. Yang dapat penulis akses adalah karyanya dalam bahasa Inggris, *The Koran*, yang ekstensitasnya lebih rendah dari pada karya pertamanya tersebut. Lihat Th. Noldeke, "The Koran", dalam Ibn Warraq (ed.), *The Origins of the Koran: Classic Essays on Islam's Holy Book* (New York: Prometheus Books, 1988)

- ⁴ W. Montgomery Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an* (Edinburg: Edinburg Univ. Press, 1970)
- ⁵ Arthur Jeffery, "Materials for the History of the Text of the Quran", dalam Ibn Warraq (ed.), *The Origins of the Koran: Classic Essays on Islam's Holy Book* (New York: Prometheus Books, 1988), h. 123.
- ⁶ John Burton, *The Collection of the Qur'an* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977)
- ⁷ A.T. Welch, "al-Kur'an", *The Encyclopaedia of Islam (EI)* (Leiden: EJ. Brill, 1986), vol. V, h.404.
- ⁸ Dalam tradisi kritik Bible, analisis semacam ini disebut dengan historisisme internal, yakni mengkaji teks atau riwayat guna mengungkap kontradiksi atau kerancuan di dalamnya. Oleh karena itu, tesis Blachère melampaui kajian sarjana Barat lainnya. Theodore Noldeke dalam *The Koran*, misalnya, tidak membahas "apa di balik" fenomena pengumpulan tersebut. Ia cenderung menganalisis fenomena tersebut dengan bertumpu pada riwayat atau data historis yang tersedia, sehingga ia terjebak pada analisis terhadap validitas dan reabilitas riwayat atau data tersebut yang digunakan untuk menggambarkan potret historis fenomena tersebut. Arthur Jeffery dalam buku yang berhasil ia susun selama bertahun-tahun, *Materials for the History of the text of the Qur'an*, juga hanya mengungkap adanya materi-materi tekstual Al-Qur'an pra kodifikasi. Ia mencatat lebih dari dua puluh delapan mushaf pra-'Utsmani yang ia klasifikasikan ke dalam tiga kategori; (a) *Mushaf primer*; Mushaf Ibn Mas'ud, Ubay b. Ka'ab, 'Ali b. Abi Thalib, Ibn. 'Abbas, Abu Musa al-Asy'ari, Hafshah, Anas b. Malik, 'Umar, Zaid b. Tsabit, Ibn. Al-Zubair, Ibn. Amr, 'A'isyah, Salim, Ummu Salamah dan 'Ubaid b. 'Umair (b) *Mushaf sekunder*: al-Aswad, Alqamah, Sa'id b. Zubair, Thalhah, Ikrimah, Mujahid, 'Asa b. Abi Rabi, al-Rabi' b. Khusaim, al-A'masy, Ja'far al-Shadiq, Shalih b ; Kaisan, dan al-Harits b. Suwaid (c) *Mushaf anonim*. Materi-materi tersebut, menurutnya, berguna bagi penyusunan kembali edisi kritis teks Al-Qur'an (*a critical text of Qur'an*). Namun, ia tidak secara khusus dan mendetail mengungkap faktor "lain" seputar proyek pengumpulan masa 'Utsman. Baca selengkapnya dalam Th. Noldeke, *The Koran*, h. 56-59; Arthur Jeffery, *Materials for the History*, h. 123.
- ⁹ Régis Blachère, *Introduction au Coran* (Paris: G.P. Maisonneuve. 1959), h. 1-2.
- ¹⁰ Metode ini mengkhuskan pada kajian konteks atau latar belakang teks seperti sikap penyusun dan tujuan-tujuannya, dan atau latar belakang sosio-historis suatu teks. Metode ini menuntut adanya; (1) sikap skeptis terhadap perawi. (2) berkaitan dengan perawi, harus ditelusuri siapa orangnya, riwayat hidup, moralitas dan tujuan-tujuan hidupnya, kapan sebuah karya ditulis dan siapa penulisnya. Jika perawi tersebut jelas, maka riwayatnya diterima *vice versa*. (3) menelusuri lingkungan kemasyarakatan, bukti-bukti historis dan keadaan-keadaan khusus. (4) bagaimana sebuah teks disusun atau dikumpulkan dan siapa yang pertama kali menerimanya, adakah ayat yang terhapus (*naskh*) di dalamnya? Lihat dalam Muhammad Sa'id Jamal al-Din, *al-Syubhat al-Maz'umah haula al-Qur'an al-Karim fi Dairatai al-Ma'arif al-Islamiyyah wa al-Brithaniyyah* (tt), h. 9-10.
- ¹¹ Michel Foucault berkeyakinan bahwa kekuasaan yang terlihat baik dan diterima masyarakat, ternyata, juga melintasi dan memproduksi benda-benda, menginduksi kesenangan, membentuk pengetahuan dan memproduksi wacana. Michel Foucault, *Power/Knowledge: Wacana Kuasa/Pengetahuan*, terj. Yudi Santosa (Yogyakarta: Benteng, 2002), h. 148.
- ¹² Lihat 'Ali b. Sulaiman al-'Abid, *Jam' al-Qur'an al-Karim Hifdlan wa Kitabatan* (tt), h. 38. Bandingkan dengan 'Abd al-Qayum 'Abd al-Ghafur al-Sundi, *Jam' al-Qur'an al-Karim fi 'Ahd al-Khulafa' al-Rasyidin* (tt), h. 28-29.
- ¹³ Abdurrahman Badawi, *Ensiklopedi Tokoh Orientalis* terj. Amroeni Drajat (Yogyakarta: LkiS, 2003), h. 93.
- ¹⁴ David Cohen, "Regis Blachère (1900-1973)". *Journal Asiatique (JA)*. Vol. 262, 1974, h. 1-2
- ¹⁵ David Cohen, "Regis Blachère", h. 1-2
- ¹⁶ David Cohen, "Regis Blachère", h. 1-2
- ¹⁷ David Cohen, "Regis Blachère", h. 1-2
- ¹⁸ Abdurrahman Badawi, *Ensiklopedi Tokoh*, h. 94.
- ¹⁹ Abdurrahman Badawi, *Ensiklopedi Tokoh*, h. 385-386.
- ²⁰ Abdurrahman Badawi, *Ensiklopedi Tokoh*, h. 362-365.
- ²¹ David Cohen, "Regis Blachère", h. 5.
- ²² David Cohen, "Regis Blachère", h.5
- ²³ Kajian Al-Qur'an di Barat, pada awalnya bermula ketika Peter Yang Mulia, Abbot de Cluny, mengunjungi Toledo pada paruh kedua abad XII. Ia tertarik dengan Islam, lalu membentuk sebuah tim untuk memproduksi sejumlah karya yang menjadi basis pertemuan intelektual dengan Islam. Salah satu hasilnya, terjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa Latin berhasil diselesaikan oleh Robertus Retensis, orang Inggris yang bernama asli Robert of Ketton. Terjemahan tersebut, kemudian, dikenal dengan sebutan *Cluniac Corpus*, yakni terjemahan Al-Qur'an yang ada di gereja *Cluniac*. Sayangnya, *Cluniac Corpus* dan suntingan atau terjemahan Al-Qur'an sesudahnya masih memosisikan Islam sebagai musuh yang ditakuti sekaligus disegani, dan apa yang seringkali ditulis lebih bersifat apologetik dan polemik, bahkan kadang-kadang pornografik dan cabul. W. Montgomery Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an* (Edinburg: Edinburg Univ. Press, 1970), h. 173-174.
- ²⁴ Gustav L. Flugel (ed.), *Corani Textus Arabicus* (Leipzig: E. Bredtii, 1834). Buku ini dicetak ulang dalam berbagai versi.
- ²⁵ W. Montgomery Watt, *Bell's Introduction*, h. 173-174.
- ²⁶ Gustav Weil, *Historische -Kritische Enleitung in der Koran* (Leipzig: Bielefeld, 1878).

- ²⁷ William Muir, *Life of Mahomet* (London, 1858-11861). Buku ini mengalami pemendekan dan revisi dalam beragam edisi.
- ²⁸ Aloys Sprenger dan William Muir, *The Coran, Its Composition and Teaching and the Testimony It Bears to the Holy Scriptures* (London, 1978).
- ²⁹ Karya Noldeke ini, uniknya, baru dapat terpublikasikan seluruhnya setelah enam puluh delapan tahun sejak pertama kali diterbitkan tahun 1860 di Gottingen. Selama rentang waktu tersebut, karya tersebut diterbitkan sebanyak tujuh kali; 1) 1860 di Gottingen; 2) edisi kedua 1898 yang diedit oleh muridnya, Frederick Schwally; 3) volume pertama tentang 'asal-usul Al-Qur'an di Leipzig 1909; 4) volume kedua tentang 'pengumpulan Al-Qur'an 1919; 5) volume ketiga di kerjakan oleh Gotthelf Bergstrasser di Konigsberg 1926 dan 1929; terakhir, pada tahun 1938 oleh Otto Pretzl, h. 175-176.
- ³⁰ Régis Blachère, *Introduction*, h. viii.
- ³¹ Régis Blachère, *Le Coran, traduction nouvelle*, Paris: G.P. Maisonneuve, 1949-50, vol.2. Baca bagian Pendahuluan.
- ³² Arthur Jeffery, *Materials for the History*, h. 123.
- ³³ David Cohen, "Regis Blachère", h. 5
- ³⁴ Régis Blachère, *Introduction*, h. vii
- ³⁵ David Cohen "Regis Blachère", h. 5.
- ³⁶ Régis Blachère, *Le Problème de Mahomet: Essai de Biographie Critique du Fondateur de l' Islam* (Paris, Presses Universitaires de France, 1952)
- ³⁷ Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, Yogyakarta: FKBA, 2001, h. 100.
- ³⁸ Régis Blachère (dkk.), *Dans Les Pas de Mahomet* (Paris: Librairie Hachette, 1956)
- ³⁹ Régis Blachère, *Le Coran: Que Je Sais?* (Paris: Presse Universitaires de France, 1966), No. 1245.
- ⁴⁰ Fakta Al-Qur'an adalah peristiwa kebahasaan, kebudayaan, dan keagamaan yang berfungsi sebagai garis pemisah dalam sejarah Arab antara "pemikiran primitif" dan "pemikiran berbudaya". Kodifikasi Al-Qur'an merupakan satu momen penting yang amat menentukan bagi keberlangsungan sejarah dan peradaban Islam. Lihat M. Arkoun, *La Pensée Arabe* (Paris: Press Univ. de France, 1975), h. 7.
- ⁴¹ Blachère tampaknya tidak lepas dari *mainstream* kajian orientalis semacam ini. Meskipun Blachère mengakui bahwa sebagian besar riwayat dapat dilacak hingga generasi sezaman dengan Muhammad Saw, ia berasumsi bahwa riwayat-riwayat hadis baru dicatat dalam bentuk tulisan pada abad ke-2 H/ 8 M dan banyak hadis-hadis yang merupakan kisah rekaan yang diciptakan generasi belakangan. Oleh karena itu, menurutnya, data-data kesejarahan Al-Qur'an yang merekam peristiwa besar kompilasi teks Al-Qur'an pada masa 'Utsman b. 'Affan masih menyimpan kalkulasi, tendensi dan sekumpulan kebisuan atau kontradiksi yang parah. Baca Régis Blachère, *Introduction*, h. 2-3
- ⁴² Baca Bukhari, *Shahih al-Bukhari* (Maktabah Dahlan, tt), kitab *Fadlail al-Qur'an*, bab *Jam' al-Qur'an*. Lihat juga Shubhi al-Shalih, *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an* (Beirut-Libanon: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1988), h. 78; 'Ali Sulaiman al-'Abid, *Jam' al-Qur'an al-Karim Hifdzan wa Kitabatan* (tt), h. 36.
- ⁴³ Theodore Noldeke, "The Koran", h. 56-63.
- ⁴⁴ A.T. Welch, "al-Kur'an", h. 405.
- ⁴⁵ A.T. Welch, "al-Kur'an", h. 54-57.
- ⁴⁶ W. Montgomery Watt, *Bell's Introduction*, h. 44.
- ⁴⁷ W. Montgomery Watt, *Bell's Introduction*, h. 43.
- ⁴⁸ W. Montgomery Watt, *Bell's Introduction*, h. 44.
- ⁴⁹ A.T. Welch, "al-Kur'an", h. 405
- ⁵⁰ John Burton, *The Collection*, h. 120-124, 228.
- ⁵¹ Paul Casanova, *Mohammed et la Fin du Monde: Etude Critique sur l'Islam Primitif* (Paris: Librairie Paul Geuthner, 1911), h. 141.
- ⁵² Estelle Whelan, "Forgotten Witness: Evidence for the Early Codification of the Qur'an", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 118, 1998, h. 2.
- ⁵³ Alphonse Mingana, "The Transmission of the Kur'an", Ibn Warraq, *op. cit.*, h. 113.
- ⁵⁴ Ignaz Goldziher, *Muslim Studies* terj. Barber dan Stern (London: 1967-1971), vol. 2, h. 43.
- ⁵⁵ Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: 1959), h. 4-5.
- ⁵⁶ John Wansbrough, *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford, 1977), h. 47.
- ⁵⁷ Régis Blachère, *Introduction*, h. 54.
- ⁵⁸ Manna' Khalil al-Qaththan, *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an*, tt, h. 130.
- ⁵⁹ Ibn Abi Dawud, *al-Mashahif*, tt, h. 13, 16, 20.
- ⁶⁰ Régis Blachère, *Introduction*, h. 56.
- ⁶¹ Ibn Dawud dari Muhammad b. Sirin ini tidak menyebutkan seluruh nama anggota komisi. al-Asqalani menemukan sembilan dari dua belas nama yang disebutkan pada tempat yang berbeda-beda oleh Ibn Dawud. Mereka itu adalah Zaid b. Tsabit, Sa'id b. al-'Ashsh, 'Abd Allah b. al-Zubair, 'Abd al-Rahman b. al-Hisyam, Maik b. Abi 'Amir (kakeknya Malik b. Anas), Kutsayir b. Aflah, Ubay b. Ka'ab, Anas b. Malik dan 'Abd Allah b. 'Abbas. Riwayat-riwayat tersebut, menurut literatur lain, mengandung tendensi dan kepentingan generasi belakangan. Penyebutan Ubay, sebetulnya, dikaitkan dengan dua belas anggota komisi yang terdiri dari kaum *Muhajirun* dan *Anshar*. Penyebutan sejumlah besar anggota komisi yang terdiri dari *Muhajirun* dan *Anshar* ini agaknya bertujuan untuk melibatkan masyarakat Madinah dalam pengumpulan resmi tersebut. Lihat dalam Ahmad 'Ali al-Imam, *Variant Readings of the Qur'an* (USA: IIIT, 1998), h. 28; Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah*, h. 198-199.

- ⁶² Régis Blachère, *Introduction*, h. 56
- ⁶³ Sementara dalam riwayat yang hanya menyebutkan Zaid dan Sa'id, disebutkan bahwa Zaid merupakan penulis wahyu pada masa Nabi—karena itu ia ditugaskan untuk menulis, dan Sa'id adalah yang terfasih bahasanya—karena itu ia ditugaskan untuk mendikte. Tetapi terkadang posisi itu terbalik: Zaid mendikte dan Sa'id menulis. Varian lainnya menyebutkan nama *Aban* Sa'id b. al-'Ashsh—paman Sa'id, dan Zaid. *Aban* memang pernah berperan sebagai sekretaris Nabi, tetapi menurut riwayat lainnya ia meninggal dalam pertempuran Yarmuk pada 14 H, sehingga keterlibatannya sebagai anggota komisi merupakan rekayasa belakangan atau secara tidak sengaja nama Sa'id tertukar dalam proses periwiyatan. Lihat dalam Ibn Abu Dawud, *Al-Mashahif*, h. 22-25; Ibn Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bari bi Syarhi Shahih al-Bukhari*, vol. 9, h. 19; Ibn Jarir al-Thabari, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ayat al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr, 1978, vol. I, h. 20
- ⁶⁴ Lihat juga komentar Taufik A. Amal tentang riwayat ini dalam Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah*, h. 196.
- ⁶⁵ Estelle Whelan, "Forgotten Witness", h. 1
- ⁶⁶ 'Ali b. Sulaiman al-'Abid, -. *Jam' al-Qur'an*, h. 38
- ⁶⁷ Manna' Khalil al-Qatttan, *Mabahits*, h. 131
- ⁶⁸ Ahmad 'Ali al-Imam, *Variant Readings*, h. 27
- ⁶⁹ Menurut Qaththan, riwayat ini diriwayatkan oleh Ibn Dawud dengan sanad yang *shahih*, *Mabahits*, h. 130
- ⁷⁰ Riwayat ini juga di-*takhrij* oleh Ibn Abi Dawud dalam kitabnya. Ahmad 'Ali al-Imam, *Variant Readings*, h. 27.
- ⁷¹ Ahmad 'Ali al-Imam, *Variant Readings*, h. 27.
- ⁷² Lihat Régis Blachère, *Introduction*, h. 54.
- ⁷³ Shubhi Shalih, *Mabahits*, h. 82-83
- ⁷⁴ Shubhi Shalih, *Mabahits*, h. 82-83
- ⁷⁵ Ibn Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bari*, vol. 9, h. 19.
- ⁷⁶ Régis Blachère, *Introduction*, h. 57.
- ⁷⁷ David Cohen, "Régis Blachère", h. 4.
- ⁷⁸ Muhammad al-Sa'id Jamal al-Din, *al-Syubhat al-Maz'umah*, h. 9-10
- ⁷⁹ Lebih lengkapnya, baca Leone Caetani, "Uthman and the Recension of the Quran", Ibn Warraq (ed.), *The Origins of the Koran*, h. 67-75.
- ⁸⁰ Leone Caetani, "Uthman and the Recension", h. 67-75
- ⁸¹ Régis Blachère, *Introduction*, h. 34.
- ⁸² Régis Blachère, *Introduction*, h. 34
- ⁸³ Régis Blachère, *Introduction*, h. 58.
- ⁸⁴ Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah*, h. 197.
- ⁸⁵ Di dalam Al-Qur'an, terdapat banyak ayat yang mengindikasikan bahwa Al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab, bukan dalam dialek Quraisy. Kadangkala diungkap dengan kalimat *bi lisan 'arabiyyin mubin*, misalnya QS; *al-Nahl*, 103; *al-Syu'ara'*, 195, dan kadangkala menggunakan kalimat *qur'anan 'arabiyyan*, misalnya QS; *Yusuf*, 2; *Thaha*, 113; *al-Zumar*, 28. Al-Qur'an juga ditulis dalam bahasa Arab yang disaring mendekati gaya bahasa puitik suku-suku Mekah, tetapi sama sekali tidak mengikuti pola bahasa lama. Ia pun menjadi dasar bagi bahasa Arab klasik. Saat ini bahasa Al-Qur'an dengan Arab resmi merupakan dua bahasa berbeda yang mempunyai banyak karakteristik khusus. Yves Calais, "Le Coran", *Esprit et Vie*, No. 28, Juli 1996, h. 428.
- Suatu riwayat mengungkapkan bahwa ketika terjadi perselisihan di antara anggota komisi yang bersuku Quraisy dengan Zaid yang berasal dari Madinah tentang penulisan suatu kata dalam 2: 248 dan atau 20:39, di mana Zaid berpendapat bahwa kata tersebut musti ditulis *tabuhun* (dengan *h*), sementara yang lain beranggapan mesti ditulis *tabut*, maka 'Utsman menjelaskan bahwa bentuk tulisan terakhir adalah dialek Quraisy asli. Pandangan ini jelas keliru, karena *tabut* sendiri bukanlah bahasa Arab asli, apalagi dialek Quraisy, tetapi berasal dari bahasa Abisinia (Habsyi). Lihat bahasan Rev. W. Goldsack, *The Qur'an in Islam: an Inquiry into the Integrity of the Qoran* (London: The Christian Society, 1906). Dapat juga diakses melalui www.bible.ca.
- ⁸⁶ Régis Blachère, *Introduction*, h. 58
- ⁸⁷ Régis Blachère, *Introduction*, h. 59.
- ⁸⁸ Régis Blachère, *Introduction*, h. 60.
- ⁸⁹ Régis Blachère, *Introduction*, h. 58.
- ⁹⁰ Nama lengkapnya Zaid b. Tsabit b. al-Dlahak al-Anshari al-Khazraji. Lahir di kota Madinah dan tumbuh besar di Mekah. Ketika ayahnya terbunuh ia masih berumur enam tahun. Pada saat sebelas tahun, ia berhijrah bersama Muhammad Saw ke Madinah. Ia juga mengetahui bahasa Suryani ketika berumur tujuh belas tahun. Ia berhasil menghafal seluruh Al-Qur'an pada masa Nabi Muhammad, menjadi sekretaris Nabi dan penulis wahyu. Ia terkenal kejujuran, amanah, dan kedalamannya dalam hal agama sehingga menjadi ulama terkemuka di Madinah dalam urusan peradilan (*al-qadla*) dan fatwa, *qira'ah* dan ilmu *fara'idl* pada masa 'Umar dan 'Utsman. Ia juga dihitung sebagai orang yang cerdas dalam ilmu. Ia meninggal pada tahun 45 H. Lihat dalam Ibn Hajar al-Asqalani, *al-Ishabah fi Tamziz al-Shahabah* (Dar Sadr, 1328), vol. 4, h. 561; Ibn Hajar al-Asqalani, *Tahdzib al-Tahdzib* (India: Masturah T, 1325), vol. 3, h. 399.
- ⁹¹ Nama lengkapnya 'Abd Allah b. al-Zubair b. Al-'Awam al-Quraisy al-Asadi. Ibunya adalah Asma' bt. Abu Bakr al-Shiddiq. Ia termasuk sahabat yang dijuluki *'abadilah*. Ia lahir pada awal-awal hijrah di kota Madinah. Bangsawan terkemuka kaum Quraisy pada zamannya dan sedikit dari orator ulung yang dimiliki kaum Quraisy. Ia dikenal, religius dan pandai. Ia juga mengabdikan hidupnya untuk menghafal Al-Qur'an. Beliau meninggal dunia karena terbunuh di Mekah karena pertempuran sengit antara dirinya dengan panglima perang al-Hajaj b. Yusuf al-Tsaqafi pada

- Jumadil-awal tahun 73 H. Lihat dalam Ibn Hajar al-Asqalani, *al-Ishabah*, vol. 6, h. 83.
- ⁹² Sa'id b. al-'Ashsh b Sa'id b. al-'Ashsh b. Umayyah al-Umawi al-Quraisyi. Masuk agama Islam pada saat penaklukan kota Mekah. Ia dididik oleh 'Umar dan diangkat 'Utsman b. 'Affan menjadi gubernur Kufah pada 30 H ketika ia masih sangat muda. Ia adalah yang paling fasih bahasanya di kalangan kaum Quraisy dan paling dekat dialektanya dengan Rasulullah Muhammad Saw. Ia juga dikenal sebagai sahabat yang tangguh, berilmu, cerdas dan bijaksana. Ketika terjadi revolusi terhadap 'Utsman ia dipanggil ke Madinah untuk memerangi musuh-musuh 'Utsman hingga Khalifah wafat terbunuh. Setelah itu ia pergi ke Mekah hingga Mu'awiyah menjadi khalifah dan kemudian ia diangkat menjadi gubernur di Madinah hingga wafat pada tahun 59 H. Ibn Hajar al-Asqalani, *al-Ishabah*, vol. 4, h. 41.
- ⁹³ 'Abd al-Rahman b. Al-Harits b. Hisyam berasal dari keluarga al-Makhzum yang bersuku Quraisy yang tinggal di Madinah. Ia adalah bangsawan terkemuka kaum Quraisy. Sewaktu kecil diasuh oleh 'Umar b. Al-Khaththab dan menikahi putrinya 'Utsman b. 'Affan . Ia adalah *tabi'in* yang *tsiqah* dan mempunyai kekuatan yang agung. Lahir pada masa Nabi Muhammad, tetapi ia belum pernah mendengar sesuatu pun dari-Nya. Ia meninggal di Madinah pada tahun 43 H. Lihat dalam Ibn Hajar al-Asqalani, *al-Ishabah*, vol. 6, h. 83; Ibn Hajar al-Asqalani, *Tahdzib*, vol. 6, h. 156.
- ⁹⁴ Shubhi al-Shalih, *Mabahits*, h. 79.
- ⁹⁵ Lihat elaborasi Shubhi al-Shalih dalam *footnotes*, *Mabahits*, h. 79-78.
- ⁹⁶ Manna' al-Qaththan, *Mabahits*, h. 134.
- ⁹⁷ Jalal al-Din al-Suyuthi, *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an* ed. Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim. (Mesir: al-Hai'ah al-'Amah li Kitab, 1974), h. 103.
- ⁹⁸ Shubhi al-Shalih, *Mabahits*, h. 84.
- ⁹⁹ Régis Blachère, *Introduction*, h. 62.
- ¹⁰⁰ Hadis ini ditransmisikan dalam dua versi yang berbeda. Hadis di atas, menurut Blachère, harus dicurigai. Sebab, jika niat 'Ali benar-benar terealisasikan, maka catatan primitif wahyu pada masa Muhammad tersebut, sudah dimusnahkan oleh 'Utsman. Régis Blachère, *Introduction*, hlm . 63.
- Riwayat yang kedua yang dirawikan oleh Ibn Abi Dawud dengan sanad yang *shahih* menunjukkan kalau 'Ali tidak berniat membakukan Al-Qur'an dalam satu mushaf. Tampaknya, riwayat yang kedua inilah yang sering dikutip dan dijadikan legitimasi oleh sarjana Muslim bahwa 'Ali sependapat dengan tindakan 'Utsman. Untuk kasus ini, lihat paparan Manna' al-Qaththan, *Mabahits*, h. 130.
- ¹⁰¹ Shubhi al-Shalih, *Mabahits*, h. 82-83.
- ¹⁰² Régis Blachère, *Introduction*, h. 63-64
- ¹⁰³ Régis Blachère, *Introduction*, h. 63-64
- ¹⁰⁴ Ibn Mas'ud dikabarkan menolak untuk memusnahkan mushafnya atau untuk menghentikan ajarannya, ketika Khalifah 'Utsman membakukan mushaf resmi. Warga Kufah terus menggunakan bacaan Ibn Mas'ud hingga beberapa saat setelah ia meninggal dunia. Lihat A.T. Welch, *op. cit.*, h. 406.
- ¹⁰⁵ Régis Blachère, *Introduction*, h. 65.
- ¹⁰⁶ Régis Blachère, *Introduction*, h. 55-56.
- ¹⁰⁷ Casanova, *Mohammed*, h. 141.
- ¹⁰⁸ Régis Blachère, *Introduction*, h. 65.
- ¹⁰⁹ Régis Blachère, *Introduction*, h. 60.
- ¹¹⁰ *Scriptio defectiva* adalah sistem grafik tulisan Al-Qur'an yang huruf konsonantalnya tidak diberi titik diakritik ataupun tanda-tanda pengucapan (*syakal*), tidak adanya *heading* dan pembatas antara surat-surat ataupun jenis pembatas lainnya, serta tidak adanya tanda formal akhir suatu ayat. Para sarjana membedakan dua tipe bentuk *scriptio defectiva* ini; 1) *kufi* dan *hijazi*. Beberapa sarjana menyakini bentuk *hijazi* lebih tua daripada kufi, sedangkan yang lain mengatakan kedua-duanya dipakai pada waktu yang sama, tetapi *hijazi* adalah gaya yang kurang formal. Kebalikan dari sistem grafik *scriptio defectiva* adalah *scriptio plena*, yakni sistem grafik tulisan yang bertitik diakritik dan ber-*syakal*. Lihat Ahmad Von Denver, *'Ulum al-Qur'an: An Introduction to the Science of the Qur'an* (Leicester: The Islamic Foundation, 1994), h. 59-60.
- ¹¹¹ Régis Blachère, *Introduction*, h. 61- 62.
- ¹¹² Régis Blachère, *Introduction*, h. 66.
- ¹¹³ Régis Blachère, *Introduction*, h. 67.
- ¹¹⁴ Régis Blachère, *Introduction*, h. 67-68.
- ¹¹⁵ Régis Blachère, *Introduction*, h. 67-68
- ¹¹⁶ Casanova, *Mohamed* h. 141.
- ¹¹⁷ Régis Blachère, *Introduction*, 67-68.
- ¹¹⁸ Thabari meriwayatkan sebuah hadis yang melaporkan bahwa sahabat Nabi Anas b. Malik (w. 91 H/ 709) kadang kala membaca *aqwamu* atau *ashwabu* pada surat 73. Kemudian, ia meriwayatkan dua buah hadis Nabi yang menyebutkan bahwa seluruh bacaan itu baik asalkan tidak diganti dengan antonimnya, atau kata yang berlawanan dengannya. Jika teori tersebut berasal dari perkataan Anas, maka dapat ditentukan bahwa munculnya teori itu sekitar pada masa hidupnya. Lihat Ibn Jarir al-Thabari, Jami' al-Bayan, h. 10 baris 27 dan 17 baris 13,
- ¹¹⁹ Régis Blachère, *Introduction*, h. 70.
- ¹²⁰ Blachère merujuk pada riwayat-riwayat yang dirawikan oleh Ibn Dawud dalam Kitab *al-Mashahif*.
- ¹²¹ Manna' Khalil Al-Qaththan, *Mabahits*, h. 131.
- ¹²² Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah*, h. 203.
- ¹²³ A.T. Welch, *al-Kuran*, h. 408.
- ¹²⁴ A.T. Welch, *al-Kuran*, h. 409.
- ¹²⁵ Ibn Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bari*, h. 30.
- ¹²⁶ al-Suyuthi, *al-Itqan*, h. 184.

- ¹²⁷ al-Suyuthi, *al-Itqan*, h. 183.
- ¹²⁸ Ibn Jarir al-Thabari, *Jami' al-Bayan*, vol 1, hlm, 63-64.
- ¹²⁹ Ibn Jarir al-Thabari, *Jami' al-Bayan*, vol. 1, h.58-59.
- ¹³⁰ Manna' Khalil Al-Qaththan, *Mabahits*, h. 131; Shubhi al-Shalih, *Mabahits*, h. 80. Ahmad 'Ali al-Imam, *Variant Readings*, h. 67
- ¹³¹ Ahmad 'Ali al-Imam, *Variant Readings*, h. 65.
- ¹³² Lihat Shubhi al-Shalih, *Mabahits*, h. 80.
- ¹³³ Shubhi al-Shalih, *Mabahits*, h. 70.
- ¹³⁴ Shubhi al-Shalih, *Mabahits*, h. 89.
- ¹³⁵ Muhammad al-Sa'id Jamal al-Din, *al-syubhat al-Ma'zumah*. h. 7.
- ¹³⁶ Mohammed Arkoun, *La Pensée*, h. 10.
- ¹³⁷ Mohammed Arkoun, "Explorations and Responses: New Perspectives for a Jewish Christian Muslim Dialogue", *Journal of Ecumenical Studies*, 26, 3 (summer 1989), h. 526
- ¹³⁸ Mohammed Arkoun membedakan antara "wacana Al-Qur'an" (*discours qoraniques*) dengan "fakta Al-Qur'an" (*fait coranique*). Yang pertama adalah perkataan Allah yang diwahyukan kepada Muhammad dan diujarkan di dalam suatu lingkungan yang sekarang ini tidak dapat dialami lagi, sedangkan yang terakhir adalah ujaran-ujaran wahyu sebagaimana yang termaktub dalam *Mushaf 'Utsmani*.
- ¹³⁹ Dua pemikir Muslim Mesir lainnya, Hassan Hanafi dan Nasr Hamid Abu Zaid, melihat bahwa setiap teks, termasuk di dalamnya teks *'Utsmani*, senantiasa tunduk pada faktor-faktor sejarah. Hanafi melihat tujuan penulisan teks tidak lain adalah bersifat etis dan ideologis. Etis, karena penulisan suatu momentum sejarah ke dalam teks berkaitan dengan keinginan memberi petunjuk tertulis kepada generasi mendatang. Sementara ideologis, karena langsung atau tidak, teks merupakan sarana efektif untuk mewariskan kekuasaan. Nasr Hamid, lebih jauh, melihat sebagai medium kuasa, teks tidak hanya berfungsi sebagai preservasi makna, tetapi juga merefleksikan otoritas tertentu dalam kapasitasnya sebagai petunjuk, hukum dan keputusan. Teks merupakan sarana instrumen penting untuk membakukan pemikiran atau doktrin tertentu ke dalam memori umat, yang sering kali diiringi pertarungan ideologis pada masa transisi dari budaya lisan (*hadlarat al-lisan*) menjadi budaya tulisan (*hadlarat al-nash*). Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metode Tafsir Al-Quran Hassan Hanafi* (Jakarta: Teraju, 2002), h. 125; Nasr Hamid Abu Zaid, *Imam Syafi'i: Moderatisme, Ekletisme, Arabisme*, terj. Khoiran Nahdliyyin (Yogyakarta: LkiS, 1997), h. 215.
- ¹⁴⁰ Mohammed Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought* (London: Saqi Books, 2002), h. 57.
- ¹⁴¹ Mohammed Arkoun, *La Pensée*, h. 8-9.
- ¹⁴² Mohammed Arkoun, *The Unthought*, h. 45.
- ¹⁴³ Gerard R. Puin, "Observation on Early Qur'an Manuscript in Sana'a". Dalam Stefan Wild (ed.), *The Qur'an as*

Text (Leiden: E.J. Brill, 1996), h. 107.

¹⁴⁴ Gerard R. Puin, "Observation", h. 107.

¹⁴⁵ Taufik Adnan Amal, *loc. cit.*, h. 337.

DAFTAR PUSTAKA

- 'Abid, 'Ali b. Sulaiman al-. Tanpa Tahun. *Jam'i al-Qur'an al-Karim Hijdlan wa Kitabatan*.
- Abu Zayd, Nasr Hamid. 1997. *Imam Syafi'i: Moderatisme, Ekletisme, Arabisme*. Terj. Khoiran Nahdliyyin. Yogyakarta: LKiS.
- Ahmad, Wasim. 2001. "Orientalism: Its Changing Face and Nature". *Hamdard Islamicus*. XXIV. Oktober-Desember.
- Amal, Taufik Adnan. 2001. *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*. Yogyakarta: FKBA.
- Arkoun, Mohammed. 2002. *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. London: Saqi Books.
- . 1989. "Explorations and Responses: New Perspectives for a Jewish Christian Muslim Dialogue". *Journal of Ecumenical Studies*. 26. 3 Summer.
- . 1975. *La Pensée Arabe*. Paris: Univ. de France.
- Asqalani, Ibn Hajar al-. Tanpa Tahun. *Fath al-Bari bi Syarhi Shahih al-Bukhari*. al-Maktabah al-Salafiyah,. Vol. 9, pp. 523-529.
- . 1328. *al-Ishabah fi Tamziz al-Shahabah*, Dar Sadr, vol. 4.
- , *Tahdzib al-Tahdzib*. 1325. India: Masturah T, vol. 3.
- Badawi, Abdurrahman. 2003. *Ensiklopedi Tokoh Orientalis*. Terj. Amroeni Drajat Yogyakarta: LKiS.
- Baidan, Nashrudin. 1998. *Metodologi Penafsiran Al-Quran*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Blachère, Régis. 1959. *Introduction au Coran*. Paris: G.P. Maisonneuve.
- . 1952. *Le Problème de Mahomet*. Paris: Press Universitaire de France, Vol. I.
- . 1949-50. *Le Coran, traduction nouvelle*. Paris: G.P. Maisonneuve, Vol.2.
- . 1957. *Le Coran (Al-Qur'an), traduction nouvelle*. Paris: Besson et Chantemerle, 1957. 1 Vol.
- , 1952. *Le Problème de Mahomet: Essai de Biographie Critique du Fondateur de l' Islam*. Paris: Presses Universitaires de France.
- (dkk.). 1956. *Dans Les Pas de Mahomet*. Paris: Librairie Hachette.
- . 1966. *Le Coran: Que Je Sais?.* Paris: Presses Universitaires de France.
- Bukhari, Tanta Tahun. *Shahih al-Bukhari*. Maktabah Dahlan.
- Burton, John. 1977. *The Collection of the Qur'an*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Caetani, Leone. 1988. "Uthman and the Recension of the Quran", Ibn Warraq (ed.), *The Origins of the Quran: Classic Essays on Islam's Holy Book*. New York: Prometheus Books. The article was first published in Caetani, Leone, "Uthman and the recension of the Koran", *Muslim World* 5 (1915), pp. 380-90.

- Calais, Yves. 1996. "Le Coran". *Esprit et Vie*. No. 28.
- Casanova, Paul. 1911. *Mohammed et la Fin du Monde: Etude Critique sur l'Islam Primitif*. Paris: Libraire Paul Geuthner.
- Cohen, David. 1974. "Regis Blachère (1900-1973)". *Journal Asiatique (JA)*. Vol. 262, 1974, pp. 1-10.
- Dawud, Ibn Abu. Tanpa Tahun. *Al-Mashahif*.
- Denver, Ahmad Von. 1994. *'Ulum al-Qur'an: An Introduction to the Science of the Qur'an*. Leicester: The Islamic Foundation.
- Din, Muhammad Sa'id Jamal al-. Tanpa Tahun. *al-Syubhat al-Maz'umah haula al-Qur'an al-Karim fi Dairatai al-Ma'arif al-Islamiyyah wa al-Brihaniyyah*.
- Flugel, Gustav L. (ed.). 1834. *Corani Textus Arabicus*. Leipzig: E. Bredtii.
- Foucault, Michel. 2002. *Power/Knowledge: Wacana Kuasa/ Pengetahuan* terj. Yudi Santosa. Yogyakarta: Bentang.
- Gold sack, Rev. W. 1906. *The Qur'an in Islam: an Inquiry into the Integrity of the Qoran*. London: The Christian Society.
- Goldziher, Ignaz. 1967-1971. *Muslim Studies* terj. Barber dan Stern. London. Vol.2
- Harahap, Syahrin. 2000. *Metodologi Studi dan Penelitian Ilmu-Ilmu Ushuluddin*. Jakarta: Rajawali Press
- Humphreys, R.S. 1992. *Islamic History: A Framework for Inquiry*. London:
- Imam, Ahmad 'Ali al-. 1998. *Variant Readings of the Qur'an (USA: IIIT, 1998) Variant Readings of the Qur'an*. USA: IIIT.
- Jeffery, Arthur. 1988. "Materials for the History of the Text of the Quran". Dalam Ibn Warraq (ed.), *The Origins of the Koran: Classic Essays on Islam's Holy Book*. New York: Prometheus Books.
- Mingana, Alphonse. 1988. "The Transmission of the Kur'an". Dalam Ibn Warraq (ed.), *The Origins of the Koran: Classic Essays on Islam's Holy Book*. New York: Prometheus Books.
- Noldeke, Th. 1988. "The Koran", dalam Ibn Warraq (ed.), *The Origins of the Koran: Classic Essays on Islam's Holy Book*. New York: Prometheus Books.
- Qaththan, Manna' Khalil al. Tanpa Tahun. *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an*.
- Rahman, Fazlur. 1980. *Major Themes of the Qur'an*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica.
- R-Puin, Gerard. 1996. "Observation on Early Qur'an Manuscript in Sana'a". Dalam Stefan Wild (ed.), *The Qur'an as Text*. Leiden: E.J. Brill.
- Saenong, Ilham B. 2002. *Hermeneutika Pembebasan: Metode Tafsir Al-Quran Hassan Hanafi*. Jakarta: Teraju.
- Shalih, Shubhi al-. 1988. *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut-Libanon: Dar al-'Ilm li al-Malayin.
- Schacht, Joseph. 1959. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Oxford University Press.
- Sprenger, Aloys dan William Muir. 1978. *The Coran, Its Composition and Teaching and the Testimony It Bears to the Holy Scriptures*. London.
- Suharto, Ugi. 2004. "Ahlu Bida' Menggugat Otoritas Mushhaf 'Utsmani dan Tafsir Qath'i", *Makalah Seminar Nasional "Pemikiran Islam Muhammadiyah: Respon Terhadap Liberalisme Islam"*. MTDK PP Muhammadiyah-UMS. Tidak diterbitkan.
- Sundi, 'Abd al-Qayum 'Abd al-Ghafur al-. Tanpa Tahun. *Jam' al-Qur'an al-Karim fi 'Ahd al-Khulafa' al-Rasyidin*.
- Suyuthi, Jalal al-Din al-, 1974. *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an* ed. Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim. Mesir: al-Hai'ah al-'Amah li Kitab, 1974
- Thabari, Ibn Jarir al-. 1978. *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ayat al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr, vol. I
- Turner, Bryan S. 1994. "Orientalism and the Problem of Civil Society in Islam." Dalam Asaf Hussain, dkk (ed.). *Orientalism, Islam, and Islamists*. Amana Books.
- Wansbrough, John. 1977. *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford.
- Watt, W. Montgomery. 1970 *Bell's Introduction to the Qur'an*. Edinburg: Edinburg Univ. Press
- Weil, Gustav. 1878. *Historische -Kritische Enleitung in der Koran*. Leipzig: Bielefeld.
- Welch, A.T. 1986. "al-Kur'an". *The Encyclopaedia of Islam (EI)*. Leiden: E.J. Brill.
- Winarno, Surakhmad. 1982. *Pengantar Penelitian Ilmiah: Dasar Metoda Teknik*. Bandung: Tarsito.
- Whelan, Estelle. 1998. "Forgotten Witness: Evidence for the Early Codification of the Qur'an". *Journal of the American Oriental Society*. Vol. 118, pp. 1-14.