

Kajian Historis Alquran

Abdurrahman¹

1. Institut Agama Islam (IAI) Al-Qolam Malang; Jl Raya, Dusun Baron, Putat Lor, Kec. Gondanglegi, Malang, Jawa Timur 65174, Email: gusdur@alqolam.ac.id

* Correspondence

Received: 2020-06-24; Accepted: 2020-07-01; Published: 2020-07-14

Abstract: The theological study of revelation concept is a discourse that tends to be mysterious in the study of the Quran. It is important to search for the concept of revelation and codification of the Qur'an. This paper seeks to review the history of Qur'anic revelation to codification by using qualitative methods with a library research approach. In exploring the concepts of revelation and codification in this paper, we use a qualitative method with a library research approach. The result of this study is that the history of Quran revelation until the codification, including the profile of revelations which descended gradually (*tanzil*) from the *bait al-izzah*, which was gradually revealed into the heart of the Prophet's heart, is in contrast to the tradition of decreasing the previous books which simultaneously revealed (*inzal*). The concept of *tauqifi* has ensured that the official arrangement of Uthman's Manuscripts is in complete order from the original conditions at *Lauh Mahfudz*. The historical data revealed confirms the Sunni theological belief in the attributes of the Essence of God's *qadim*, with the conception of *Kalām Ilahi* dualism, namely the Word of God in His *qadim* Essence (*al-Kalām al-Nafsi al-Qadim*) and the creative side of the *Kalām Ilahi* which was reading at *Lauh Mahfuz* as a copy of *Kalām Ilah*

Keywords: Alquran, wahyu, *nuzul*, dan *mushaf*

Abstrak: Kajian teologis tentang konsepsi wahyu merupakan diskursus yang cenderung misterius dalam Studi Alquran. Perlu penelaahan ulang terkait penelusuran konsep pewahyuan dan kodifikasi, tulisan ini berusaha menelaah kembali sejarah pewahyuan hingga kodifikasi dengan menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan *library research*. Penelitian ini menemukan bahwa kajian sejarah pewahyuan Alquran hingga kodifikasi, meliputi profil wahyu yang turun secara bertahap (*tanzil*) dari *bait al-izzah*, yang diturunkan secara bertahap ke dalam hati sanubari Nabi Saw, berbeda dengan tradisi penurunan kitab-kitab samawi sebelumnya yang diturunkan secara serentak (*inzal*). Konsep *tauqifi* telah memastikan susunan *mushaf* resmi Uthman sesuai dengan urutan utuh pada kondisi asalnya di *Lauh mahfuz*. Data sejarah yang diungkap tersebut meneguhkan keyakinan teologis sunni atas sifat-sifat *Dzat Tuhan* yang *qadim*, dengan konsepsi dualisme *Kalām Ilahi*, yaitu sisi *Firman Tuhan* dalam *Dzat-Nya* yang *qadim* (*al-Kalām al-Nafsi al-Qadim*) dan sisi *penciptaan Kalām Ilahi* yang verbalik berupa bacaan di *Lauh mahfuz* sebagai salinan dari *Kalām Ilahi*

Kata Kunci: Alquran, wahyu, *nuzul*, dan *mushaf*

1. Pendahuluan

Salah satu diskursus dalam Studi Alquran yang justru populer di kalangan para teolog adalah pandangan-pandangan seputar konsepsi *nuzul al-Qur'an*, bagaimana sebenarnya Alquran diturunkan?. Suatu zona kajian yang terkadang cenderung dibiarkan misterius dalam studi Alquran sendiri, sebab yang penting bukan bagaimana turunnya, namun jauh lebih penting dari itu adalah apa sebenarnya yang diturunkan. Alquran sebagai wahyu yang diturunkan merupakan doktrin iman, cukup dipercaya dan diimani. Sementara kajian dan penghayatan terhadap apa yang diturunkan sama sekali tidak cukup dengan hanya dipercaya, namun kemudian harus ada

implementasi, realisasi dan aksi nyata. Sehingga sebenarnya yang terakhir ini jauh lebih penting dari sekedar memperdebatkan bagaimana turunnya. Oleh karenanya kajian terhadap Alquran lebih menitik beratkan pada tema-tema ini. Bagaimana mengenal, memahami, lalu menerjemahkan Alquran dari tekstual dan mendialogkannya dengan konteks.

Laporan tentang sejarah berdirinya bidang Ilmu Studi Alquran sendiri, yang dilansir oleh Al-Bugha misalnya, menyebutkan bahwa pada awal mulanya, di masa Nabi dan saat Wahyu masih berlangsung, ilmu ini hanya sebatas pengetahuan bersama dan tidak tertulis, tentang berbagai metodologi membaca dan memahami Alquran. Periode selanjutnya kemudian bermunculan tema-tema sesuai dengan kebutuhan. Di masa Uthman b. Affan saat proyek kanonisasi Alquran, ilmu penulisan (*rasm al-Qur'ān*) menjadi kajian. Di masa Ali b. Abī Ṭalib saat proyek yang dilakukan oleh Abū Al-Aswad Al-Du'ali, ilmu gramatika Bahasa (*nahwu*) menjadi pusat perhatian. Sementara Ilmu metodologi penafsiran Alquran muncul dimasa Dinasti Umawi. Selanjutnya terdapat banyak karya-karya independen dan berbagai tema-tema mandiri seputar kajian tentang bagaimana mengenal dan memahami Alquran (Al-Bugha, 1998, hal. 8–10).

Studi tentang wahyu dan *nuzul*-nya merupakan bagian dari tema sejarah dalam studi Alquran (Abdurrahman, 2019b, hal. 3). Dari penelusuran penulis, buku-buku tentang sejarah Alquran, seperti buku *Kitāb Al-Mashāhif* karya Ibn Abī Daud (w. 929 H.), sama sekali tidak membahas tentang wahyu dan bagaimana sejarah turunnya. Pembahasan tentang ini bukan merupakan pokok kajian dalam buku ini. Pembahasan fokus pada sejarah kodifikasi dan penulisan Alquran (Wa'idz, 2002, hal. 94–95). Buku *Tārikh al-Qur'ān* karya Ibrahim Al-Iybari (w. 1414 H.) hanya ringkasan dengan hanya 200 halaman yang memuat tentang dua hal, kehidupan Rasulullah Saw dan beberapa sejarah penting untuk mengenal Alquran (Al-Iybari, 1991, hal. 8). Demikian juga Buku *Tārikh al-Qur'ān* karya Shahin (w. 1431 H.), dalam buku ini memang sedikit disinggung tentang sejarah polemik penetapan secara resmi "kemakhlukan" Alquran dari pemerintah Dinasti Abbasiyah pada rentang tahun 218 H. sampai 234 H. dimulai dari surat resmi yang diterbitkan oleh Al-Ma'mun sampai masa kekuasaan Al-Mutawakkil. Namun tetap saja tidak ada pembahasan tentang pandangan-pandangan para ulama tentang hal itu dalam buku ini (Shahin, 2007, hal. 245–263). Demikian juga buku *Tārikh al-Qur'ān* karya Al-Zanjani, walaupun ada sedikit analisis, namun hal hal yang subjektif nampak disebabkan ideologi penulisnya yang pengikut Syi'ah (Al-Zanjani, n.d., hal. 76). Sebagaimana pengakuan Adnan Amal, Buku-buku tentang yang sengaja membahas sejarah Alquran ini ternyata kurang kritis-analitis (Amal, n.d., hal. 2).

Tulisan ini mencoba mempertemukan kajian teologis dengan kajian Alquran, terutama mengenai dua hal; **pertama**, sejarah *nuzul* dan sejarah kodifikasi. Hal yang pertama ini berkaitan dengan konsep wahyu dan bagaimana prosedur penurunannya, ini berkaitan dengan sisi teologis kajian ini; **kedua** berkaitan dengan petunjuk teknis penempatan Ayat dan Surat, kodifikasi Mushaf, dan urutan resmi penulisan dan pembacaan Alquran. Doktrin urutan pada susunan ayat ini pun merupakan kajian teologis yang perlu dikemukakan.

Al-Zamakhshari (w. 538 H.) sudah mengilustrasikan kajian historis Alquran bagaikan *puzzle* seperti dalam pembukaan buku *Al-Kassiyāf 'an haqā'iq ghawāmidh al-Tanzīl*, ia menyatakan:

الحمد لله الذي (1) أنزل القرآن كلاماً مؤلفاً منظماً،
و(2) نزله بحسب المصالح منجماً،
و(3) جعله بالتحميم مفتوحاً وبالاستعاذة محتتماً...

Segala puja bagi Allah Saw. yang telah menurunkan Alquran secara serentak (*anzalal/inzal*) sebagai *Kalām* yang (sudah) tercipta dan tersusun bahasa beserta maknanya (di *lah mahfūz*), (lalu) menurunkannya secara berangsur (*nazzalal/tanzīl*) sesuai dengan kebutuhan, (kemudian dalam *mushaf*) dijadikan-Nya Alquran itu bermula dengan pujian (*tahmid* dalam Al-Fatihah) dan berakhir dengan permohonan perlindungan (*isti'adzah* dalam al-Nas)(Muhammad b. Amar Al-Zamakhshari, n.d.-a, hal. 1).

Komentar Al-Ṭayyibi (w. 743 H.); ilustrasi ini menjelaskan urutan *nuzul*, yaitu bahwa pertama Alquran diturunkan secara serentak dan sekaligus dari lauh mahfūz ke langit bumi, lalu diturunkan

secara berangsur dan bertahap sesuai kebutuhan, dan kemudian disusun dalam mushaf sebagaimana susunan aslinya yang ada di *lahuh mahfuz* (Al-Tayyibi, 2013, hal. 616). Penelusuran data dan pembentukan Teori menggunakan metode kualitatif dengan rancangan *grounded theory*. Rancangan ini memungkinkan hasil penelusuran dapat membentuk teori luas tentang fenomena bongkar-pasang pada konsepsi wahyu Alquran dan proses *nuzulnya* (Creswell, 2015, hal. 843).

2. Historisitas Pewahyuan

Wahyu, Asal-usul Alquran

Sejak abad 19 M., telah muncul kajian barat tentang asal-usul genetik Alquran baik klaim dari Yahudi maupun Kristen. Dari kalangan Yahudi, bermula pada tahun 1833 M. saat itu terbit karya Abraham Gieger berjudul *Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen?*, "sebuah jawaban dari pertanyaan apa yang telah diadopsi Nabi Muhammad dari Yahudi?". Dilanjutkan oleh H. Hirschfeld tahun 1878 M. dengan karyanya *Juidische elemente in Koran*, "Anasir Yahudi dalam Alquran". Pada abad 20 M., diawali oleh J. Horovitz tahun 1925 M. dengan karyanya *Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran*, "Nama diri Yahudi dan Derivasinya dalam Alquran". Dilanjut CC. Torey pada tahun 1962 M. dengan judul *the Jewish foundation of Islam*, "Fondasi Yahudi Agama Islam". Kemudian titik kulminasi pada tahun 1977 M. terbit karya J. Wansbrough dengan judul *Qur'anic Studies, Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, "Studi Alquran: Sumber dan Metode Tafsir Kitab Suci" (Amal, n.d., hal. 55–56).

Sementara kalangan Kristen dimulai pada tahun 1839 M., terbit karya Karl Friedrich Gerock *Versuch einer Darstellung der Christologie des Korans*, "Upaya pengungkapan Kristologi Alquran", lalu karya Manneval tahun 1887 M. *La Christologie du Koran*, "Kritologi Alquran", disusul karya Tor Andrae tahun 1926 M. *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, "Asal-usul Islam dan Kristen". Di tahun yang sama, terbit karya Richard Bell yang fenomenal berjudul *The Origin of Islam its Christian Environment*, "Asal-usul Islam dalam Lingkungan Kristen". Tahun 1951 M. terbit karya J. Henninger *Spuren Christlicher Glaubenswahrheiten im Koran*, "Jejak kebenaran Kepercayaan Kristen dalam Alquran" (Amal, n.d., hal. 56–57).

Fakta yang disampaikan Alquran sendiri bahwa Nabi Muhammad Saw dan Alquran telah dikabarkan dalam Kitab-kitab Samawi, termasuk Taurat Yahudi dan Injil Kristen. Di mana tokoh-tokoh kedua agama tersebut sangat mengenal dengan detail tentang hal itu melalui data-data yang ada dalam Kitab-kitab mereka. Beberapa fakta itu melansir bahwa Nabi Isa As. mengatakan "aku juga pemberi kabar gembira dengan datangnya seorang Rasul setelah aku yang bernama Ahmad". (QS. *Al-Saff*[61]: 6.) "Mereka yang mengikuti seorang Rasul, seorang yang ummi, yang mereka temukan kabarnya tertulis di sisi mereka (sendiri), yaitu dalam Taurat dan Injil". (QS. *Al-A'raf*[7]: 157). "apakah tidak cukup bukti bagi mereka bahwa tokoh-tokoh Bani Israel mengetahui kebenaran (Alquran)". (QS. *Al-Shu'ara*[26]: 197). Oleh karenanya, keheranan Hossein Nasr (l. 1933 M.) yang menyatakan "jika memang Alquran bukan Firman Tuhan, maka tentu saja hal itu merupakan pekerjaan Nabi, karenanya Muhammad harusnya seorang penyair profesional, namun pada kenyataannya, justru ia tidak dapat menulis (*ummi*)". Ini perlu penjelasan lain, ia pasti telah belajar sedikit di sana-sini, baik dari komunitas Yahudi di Madinah atau para biarawan Kristen di Suriah, kemudian menyatukannya dalam sebuah buku yang tampaknya bagi para kritikus sebagai tiruan buruk dari buku-buku suci lainnya seperti Taurat dan Injil. Pandangan ini nampak dipaksakan, seperti ungkapan Nasr, "*Such a view might be defended by one who rejects all revelation as such but it is strange to hear such views from authors who often accept Christianity and Judaism as revealed truth*" (Nasr, 2000, hal. 31). (Pandangan seperti itu mungkin dapat dipertahankan oleh orang yang memang menolak semua wahyu Tuhan. Tetapi menjadi aneh mendengar pandangan seperti itu dari para penulis yang sering menerima agama Kristen dan Yahudi sebagai kebenaran Wahyu).

Pandangan-pandangan kesarjana Barat tentang derivasi, sinonim dan bahkan klaim asal-usul genetik Alquran dari Taurat Yahudi dan Injil Kristiani, tidak mengarah pada bangun utuh Alquran sebagaimana penulis maksud pada kajian Historis Alquran ini. Dalam buku Rekontruksi Sejarah

Alquran, Adnan Amal (2001), setelah secara objektif melansir berbagai pandangan kesarjana Barat mengenai klaim asal-usul genetik Alquran, kemudian memulai sub-bab baru dengan beralih pada pandangan konsepsi Wahyu dengan judul "Wahyu Ilahi dan Nabi" (Amal, n.d., hal. 30). Fakta-fakta yang diungkap oleh kesarjana Islam bermula pada sistem wahyu sebagai metode atau model komunikasi Tuhan dengan Manusia.

وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا

(1) وحيا (2) أو من وراء حجاب

(3) أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء إنه علي حكيم

Allah tidak berbicara kepada seorang manusia kecuali:(melalui) (1) wahyu, (2) atau dari balik tabir,(3) atau Ia mengutus Utusan yang mewahyukan dengan izin-Nya apa yang dikehendaki-Nya, sesungguhnya Ia Maha Luhur dan Bijaksana(QS. *Al-Shurā*[42]: 51-52.).

Ayat ini menjadi petunjuk kunci bahwa hanya ada tiga model komunikasi Tuhan dengan Manusia:

Model pertama bisa berupa impian kebenaran (*ru'yah ṣālihah*), ilham, dan/atau inspirasi (*manṭiq*) yang terjadi kepada Nabi dan Rasul. Sebagaimana terjadi pada Nabi Ibrahim saat mendapatkan perintah untuk penyembelihan Nabi Ismail, atau ilham yang dialami Ibu Nabi Musa saat harus melepas si bayi Musa di Sungai Nil (Muhammad b. Amar Al-Zamakhshari, n.d.-b, hal. 233), dan segala tindakan inspiratif (*yanthiq*) yang dilakukan oleh Nabi dan Rasul, sebagaimana doktrin bahwa itu semua adalah wahyu dan bukan dari hasil ijtihad(Al-Qurthubi, 1964, hal. 85). **Model kedua** adalah Kalām Ilahi tanpa perantara dari balik tabir, yang dialami oleh Nabi Musa sebagai *Kalimullah*(Muhammad Al-Makki al-Nashiri, 1985, hal. 264).

Sementara **model ketiga** adalah metode yang digunakan dalam menurunkan (*nuzul*) Alquran, yaitu penyampaian wahyu melalui perantara *ruh al-amin*, utusan spiritual, atau *amin-akwahy* (QS. *Al-Shu'arā*[26]: 192-193.)(Khalaf, n.d., hal. 35).

Pada model ketiga, terdapat fakta penting sebagai bukti bahwa ada proses "penurunan" (*nuzul/tanzil*) melalui perantara 'Utusan Spiritual' Malaikat Jibril, yang mana ilustrasi konsepsi Ruh ini dapat disimpulkan beberapa pandangan sebagai berikut:

Kekuatan atau fakultas (suatu piranti) atau keperantaraan yang berkembang di dalam hati Nabi dan menjadi operasi wahyu yang nyata ketika dibutuhkan.(QS. *Al-Shu'arā*[26]: 193-194.)(Rahman, 1980, hal. 68), Merupakan makhluk lain yang berdampingan dengan Malaikat.(QS. *Al-Nahl*[16]: 2, *Ghāfir* [40]: 15, *Al-Ma'ārij*[70]: 4, *Al-Naba*[78]: 38, *Al-Qadr* [97]: 4.), Malaikat yang khusus bertugas sebagai agen wahyu (*āminu al-wahy*). (QS.*al-Takwīr*[81]: 19-20.) (Muhammad Abd Adhim Al-Zarqāni, n.d., hal. 47).

Menurut penelusuran riwayat-riwayat yang dilakukan oleh Ibn Katsir, persepsi tentang *Rūh al-Amīn* adalah Malaikat Jibril, merupakan pandangan yang tidak bisa dibantah.(Katsir, n.d.-b, hal. 146) Malaikat Jibril dipandang sebagai bentuk tertinggi Malaikat (*manzilah raḥīh*) yang menjadi agen dan perantara wahyu kepada Nabi (Amal, n.d., hal. 337; Katsir, n.d.-a, hal. 337).

Lauh mahfūz dan Nuzul Alquran

وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ...

Demikian Kami wahyukan padamu Ruh dari perintah Kami ... (QS. *Al-Shurā*[42]: 52.)

Mengenai diksi "amr" dalam ayat di atas, sebagaimana pada QS. *Al-Nahl*[16]: 2, *Al-Isrā*[17]: 85, *Ghāfir* [40]: 15, sering ditafsirkan sebagai *Lauh mahfūz*. Yang mana kemudian terjadi proses turun (*nuzul*) itu dari lauh *mahfūz* ini, Fazlur Rahman menjelaskan pentingnya memperhatikan idiom wahyu pada lima ayat (QS. *Al-Nahl*[16]: 2; *Al-Isrā*[17]: 85; *Ghāfir* [40]: 15; *Al-Shurā*[42]: 52; dan *Al-Qadr*[97]: 4;

Kelompok mayoritas menyimpulkan bahwa eksistensi Alquran terwujud dalam tiga "fase": (1) fase *Lauh mahfūz*; (2) fase *Bait al-Izzah* di Langit Bumi, dan (3) fase di Bumi:(Shahbah, 2003, hal. 48;50)

Fase pertama, eksistensi Alquran di *Lauh mahfūz* adalah fakta yang dinyatakan dalam Alquran sendiri: “justru Kitab ini adalah Alquran yang Mulia, berada di Kitab Induk yang terjaga (*Lauh mahfūz*)”, (QS. *Al-Burūj*[85]: 21-22.) dalam ayat lain, “Sungguh ini adalah Alquran mulia, berada di Kitab induk yang tersembunyi (*Kitāb Maknūn*)”. (QS. *Al-Wāqī'ah*[56]: 77-78.) Mengenai perdebatan teologis Alquran apakah bersifat *Qidam* atau *Huduts*, yang juga terkait dengan teori eternalitas *Lauh mahfūz*. Perdebatan paling mengemuka dalam hal ini adalah pandangan kelompok Mu'tazilah yang menyatakan kemakhlukan Alquran, sebab ia bukan sifat-sifat Dzāt Tuhan yang *qadīm* (*ṣifāt Al-Dzāt*), melainkan sifat-sifat tindakan Tuhan (*ṣifāt al-af'āl al-ilāhiyyah*). Sebab firman tersebut tertulis di *Lauh Mahfūz* yang merupakan makhluk, lebih dari itu, adanya kemungkinan perubahan-perubahan atau bahkan penggantian sebagaimana dalam konsepsi *nasikh-mansūkh*. Menghadapi ini, Sunni – sejak Al-Matūrīdī (w. 333 H.) – yang mempertahankan konsepsi *Kalām Ilahi* sebagai sifat-sifat Tuhan yang *qadīm*, menawarkan konsepsi dualisme *Kalām Ilahi*, sisi pertama adalah Firman Tuhan dalam Diri-Nya (*al-Kalām al-Nafsi al-Qadīm*), sementara sisi kedua adalah Firman sebagai tulisan dan bacaan (*al-Kalām al-Lafdzi*) yang tercipta dan merupakan salinan dari Firman yang *qadīm* tersebut. (Al-Maturīdī, n.d., hal. 59) (Jalāluddīn Al-Suyūṭī, 2010, hal. 69).

Gagasan ini diakui oleh beberapa tokoh terkemuka abad 10, antara lain Al-Suyūṭī (w. 911 H.) dan Ibn Ḥajar Al-Haytāmī (w. 974 H.). Bahkan al-Ṭahawunī (w. 1158 H.) dalam komentarnya secara terbuka mengungkapkan solusi ini dengan menggunakan diksi teologis mengenai sifat *qidām* dan *hudūth* pada *Kalām* Tuhan (Al-Haytāmī, n.d., hal. 150; al-Ṭahawunī, 1996, hal. 310). Lebih jauh, Al-Zarkashī mengutip kesimpulan Al-Samarqandī yang merilis salah satu persepsi bahwa setiap huruf tulisan Alquran yang berada di lauh mahfūz berukuran sebesar Gunung Qaff dan pada setiap huruf mengandung sekian banyak pengertian yang tidak terbatas (Al-Zarkashī, 1957, hal. 229). Persepsi ini menggambarkan eksistensi “penciptaan” tulisan Alquran di *lauh mahfūz*.

Demikian juga komentar Al-Ṭayyibī menjelaskan ilustrasi Al-Zamakhsharī mengenai keberadaan tulisan Alquran sebagai *Kalām* Tuhan yang tersusun bahasa beserta maknanya (*Kalām mu'allaf munazzama*) di *lauh mahfūz*. Bahwa ia adalah *Kalām* yang disusun redaksi-verbalnya secara apik (*mu'allaf*) dan tersusun pula bersamanya makna yang sesuai dan serasi (*munazzam*). Diksi *mu'allaf* adalah tingkatan tertinggi dari nilai *faṣāḥah* suatu redaksi dalam Bahasa Arab. Sementara *munazzam* adalah tingkat tertinggi nilai *balaghah* atau kesesuaian redaksi dengan makna yang dimaksudkan (Al-Ṭayyibī, 2013, hal. 619).

Tentang penciptaan *lauh mahfūz*; Nabi menyatakan bahwa “Makhluk pertama adalah *Al-Qalam* (sebuah pena), lalu Allah memerintahkannya untuk menulis, maka ia menuliskan segala yang terjadi dan yang akan terjadi” (Abu Daud; Sulaiman, n.d., No. 400; al-Tirmidzī, n.d., No 2155/3318), di mana *al-Qalam* itu menulis di *lauh mahfūz*: “Allah menciptakan *Lauh Mahfūz* dalam jangka waktu seratus tahun ... Ia perintahkan kepada *Al-Qalam*; tulis pengetahuanku dan ciptaanku...” (Al-Suyūṭī, n.d., hal. 74). Fakta ini menggambarkan bahwa sebelum diciptakan sesuatu yang lain, sudah ada beberapa ciptaan yang disebut-sebut sebagai makhluk pertama, yaitu *'Arsy, Al-Qalam dan Lauh mahfūz* (Shuhbah, n.d., hal. 57). Lebih jauh Ibn Ḥajar Al-Asqalānī juga melansir data cerita Ibn Abbas ra tentang profil fisik lauh mahfūz; “*Lauh mahfūz* tercipta dari mutiara putih, memiliki panjang antara langit dan bumi dan lebar antara timur dan barat, sisinya juga terbuat dari mutiara, tengahnya berupa mutiara merah, penanya adalah cahaya...” (Al-Asqalānī, 1998, hal. 57) Dari keberadaan Alquran di *Lauh mahfūz* ini kemudian terjadi proses *nuzul* pada fase dua dan tiga: yaitu fase *Bait al-Izzah* dari *Lauh mahfūz* dan fase Bumi dari *Bait al-Izzah* (Shahbah, 2003, hal. 48;50):

Kedua, Pada fase *Bait al-Izzah* dari *Lauh mahfūz* disebut dengan fase “*inzal*”, yang dalam diksi Bahasa Arab sering berkonotasi pada pengertian turun sekaligus (*jumlah wahidah*). Pandangan seperti ini banyak dipercaya oleh Ulama (Shahbah, 2003, hal. 50), dengan melihat lahiriyah redaksi *inzal* sebagai fakta pada ayat-ayat berikut: “sungguh Kami turunkan Alquran pada Malam *Al-Qadr* [97] (*lail Al-Qadr* [97])”, (QS. *Al-Qadr* [97]: 1.) “sungguh Kami turunkan Alquran pada Malam yang diberkati (*lail al-mubārakah*)”, (QS. *Al-Dukhan*: 3.) “Bulan Ramadhan yang Alquran diturunkan di dalamnya”. (QS. *Al-Baqarah*[2]: 185.) Menguatkan pandangan ini, laporan dari Ibn Abbas ra dalam Hadis yang diriwayatkan oleh Al-Haitsamī, Ibn Ḥajar Al-'Asqalānī, dan Ibn Katsir, (Al-Asqalānī, n.d.,

hal. 619; Al-Haitsami, n.d., No. 123;143;160; Katsir, n.d.-a, No. 36) di mana laporan-laporan ini adalah Hadis *Mawqūf* yang berasal dari informasi Sahabat, namun dinilai sebagai *Hadis Marfu'* bahwa informasi tersebut dapat dipastikan berasal dari Nabi sendiri (Shahbah, 2003, hal. 52).

Ketiga, Sementara fase Bumi dari *Bait al-Izzah* adalah fase "*tanzīl*", yang di dalam Bahasa Arab sering bermakna turun secara berangsur dan bertahap. Fakta-fakta dalam Alquran sendiri tentang ini cukup banyak; "sungguh Kitab Alquran ini adalah diturunkan dari Tuhan sekalian alam", (QS. *Al-Shu'arā*[26]: 192.) "katakan bahwa Ruh Qudus menurunkannya", (QS. *Al-Nahl*[16]: 102.) "keberkahan Tuhan Yang telah Menurunkan *Al-Furqān*...", (QS. *Al-Furqān*[25]: 1.) dan ayat lain; "jika kalian ragu terhadap Alquran yang Aku turunkan kepada Hamba-Ku..." (QS. *Al-Baqarah*[2]: 23.)

Ketika informasi proses turun Alquran disebutkan bersamaan dengan proses Kitab Taurat dan Injil pada ayat berikut ini; "telah diturunkan – bertahap - (*anzala/inzāl*) kepadamu Kitab (Alquran) dengan nyata, sebagai pembenar untuk ajaran-ajaran sebelum kamu, dan juga aku turunkan - sekaligus - (*nazzala/tanzīl*) Kitab Taurat dan Injil". (QS. *Ali Imran*: 3.) Alquran jelas membedakan diksi yang digunakan, diksi *inzal* untuk Alquran yang diturunkan kepada Nabi secara bertahap dan diksi *tanzīl* untuk Kitab-kitab sebelumnya (Shahbah, 2003, hal. 50–51).

Kemudian fakta dalam surat *Al-Wāqī'ah*[56]: "Aku bersumpah dengan tempat terbitnya bintang-bintang (*mawāqī' al-nujum*) - ini sungguh suatu sumpah yang agung jika kalian mengetahuinya – sesungguhnya Kitab ini adalah Alquran mulia, berada di Kitab yang tersembunyi (*Kitāb Maknūn*), tidak dapat disentuh kecuali mereka yang suci, diturunkan secara bertahap (*tanzīl*) dari Tuhan sekalian alam". (QS. *Al-Wāqī'ah*[56]: 74-80.) *Mawāqī' nujum* atau disebut dengan *nujum Alquran* menunjukkan bahwa Alquran diturunkan secara berangsur dan bertahap sesuai waktunya. Kata *nujum* ini berasosiasi dengan kata *munajjam* (bertahap) (Katsir, n.d.-a, hal. 31).

3. Historisitas Kononisasi

Nuzul Alquran, Ide sekaligus Verbal

Eksistensi Alquran pada fase pertama di *lauh mahfūz* kemudian turunnya pada fase kedua di *Bait al-Izzah* dan fase ketiga saat diturunkan ke bumi, adalah Alquran sebagai ide sekaligus verbal (*ma'na wa lafza*). Sebab jika hanya sebagai ide dan kemudian diterjemahkan kedalam bahasa verbal oleh Malaikat atau oleh Nabi, akan terbantahkan dari dua sisi; *pertama*, fakta Alquran memang turun verbalik dengan menggunakan Bahasa Arab (Katsir, n.d.-b, hal. 146). Banyak sekali fakta tentang ini, antara lain: bahwa Alquran "diturunkan dari Tuhan sekalian alam, dengan menggunakan bahasa Arab"; (QS. *Al-Shu'arā*[26]: 195.) *kedua*, fakta penolakan Nabi ketika mereka meminta wahyu yang lain atau ganti dari Alquran pada QS. *Yūnus*[10]: 15) *ketiga*, jika tidak semua yang disampaikan, niscaya Nabi menyembunyikan ayat-ayat yang justru menyalahkannya pada surat *Al-Mā'idah*[5]: 67 (Shahbah, 2003, hal. 67–68). "Demikian juga fakta pada satu episode kehidupan Nabi, saat ada perintah untuk menikahi Zainab b. Jahsy yang pernah dinikahi Zaid b. Haritsah ragu untuk disampaikan maka turunlah ayat yang menjelaskan hal tersebut pada QS. *Al-Aḥzāb*[33]: 37. sehingga ayat tentang perintah ini disampaikan sebagaimana mestinya tanpa dikurangi sedikitpun; *Keempat*, fakta bahwa malaikat Jibril sebagai agen wahyu dijuluki sebagai pemegang amanah wahyu (*amin al-wahy*) yang memberikan kepastian validitas dan autensitas wahyu yang disampaikan tanpa dikurangi sedikitpun.

Kronologi Penghimpunan

Laporan paling awal bahwa Alquran sejak awal sudah tertulis, adalah data yang terjadi pada empat tahun sebelum Hijrah, saat Umar b. Al-Khattab ra yang saat itu belum beriman, menghardik adik perempuannya Fatimah b. Al-Khattab ra yang telah masuk Islam. Saat itu adiknya bersama Suaminya Said b. Zaid sedang mendengarkan Khubab b. Al-Art membaca surat *Taha* dari sebuah "*shahifah*" atau bahkan sebuah "*Kitab*". Bukti bahwa sudah terdapat kitab saat itu adalah permintaan Fatimah agar bersuci terlebih dulu sebelum memegang kitab tersebut. Dari membaca tulisan dalam

kitab itu dikabarkan bahwa Umar b. Al-Khattab kemudian menyatakan keimanannya (Al-Daruquthni, n.d., No. 302; Al-Ayni, n.d., No. 387; Al-Baihaqi, n.d., No. 88; Al-Bazzar, n.d., No. 400).

Tradisi penulisan wahyu Alquran ini kemudian memang diperintahkan oleh Nabi Saw, di mana Nabi Saw melarang penulisan Hadis dan memerintahkan penulisan hanya untuk Alquran dan penghapusan penulisan selain itu. (Muslim, n.d., No. 3004) sehingga kemudian tersebar sekian banyak fragmen penulisan ayat-ayat Alquran dalam beberapa media. Bahkan Nabi Saw melarang keras seseorang bepergian ke tempat musuh dengan membawa (tulisan) Alquran (Hanbal, 1983, No. 591).

Namun sampai Nabi Saw wafat, Alquran belum juga terkumpul dalam satu buku, tetapi masih tertulis di berbagai media (Hanbal, 1983, No. 591). Sehingga jika ada diksi *jam'u al-Qur'an* pada masa Nabi tidak akan mengarah pada pengertian pembukuan, namun pengumpulan sebagai hafalan (*al-jam' fi al-shadr*). Sebagaimana laporan Anas b. Malik ra bahwa Alquran sudah "terkumpul" (*jam'u*) di masa Nabi Saw pada empat orang Sahabat Anshor, mereka adalah; Ubay b. Ka'ab, Mu'adz b. Jabal, Abu Zaid Al-Anshari dan Zaid b. Tsabit (Muhammad b. Ismail Al-Bukhari, n.d., No. 3810; Muslim, n.d., No. 246). Data lain laporan dari Abdullah b. Umar, Nabi menyatakan "pelajari Alquran dari empat orang ini; Abdullah b. Mas'ud, Salim b. Ma'qil (maula Hudzaifah), Mu'adz b. Jabal dan Ubay b. Ka'ab (Muhammad b. Ismail Al-Bukhari, n.d., No. 3808; Muslim, n.d., No. 2464). Dalam berbagai komentar, para Ulama cenderung menyimpulkan bahwa yang dimaksudkan adalah pengumpulan dalam hafalan (*al-jām' fi al-ṣadr*). Al-Suyūṭi mengumpulkan beberapa riwayat lain dan menyebutkan 20 nama sahabat yang dikenal sebagai penghafal Alquran (Jalāluddīn Al-Suyūṭi, 2010, hal. 109–112).

Baru setelah Nabi Saw wafat, pengumpulan dalam suatu buku menjadi konsen beberapa Sahabat. Data-data menyebutkan bahwa beberapa sahabat mengumpulkan tulisan Alquran setelah Nabi wafat. Misalnya Ali b. Abī Thalib ra yang mengumpulkan Alquran berdasarkan urutan kronologis (*nuzul*) (Al-Asqalani, n.d., hal. 52; Daud, 2002, hal. 59). Data lain bahwa Salim b. Ma'qil Maula Hudzaifah juga bersumpah tidak akan keluar rumah setelah Nabi wafat untuk bekerja mengumpulkan Alquran. Bahkan dikabarkan bahwa nomenklatur "*mushaf*" pertama kali digunakan untuk penyebutan hasil kerjanya (Jalāluddīn Al-Suyūṭi, 2010, hal. 91).

Mushaf-mushaf tersebut dibukukan untuk keperluan pribadi (*mashahif fardhiyah*), bukan mushaf resmi yang digunakan untuk umum. Arthur Jeffery (w. 1959 M.) melansir 28 mushaf pra Uthman semacam ini dengan dua klaster; mushaf primer dan skunder. Mushaf primer adalah mushaf independen yang dikumpulkan secara individual, sementara Mushaf sekunder adalah milik generasi setelahnya yang sangat tergantung dengan mushaf primer. Mushaf primer tercatat dimiliki atas nama; Salim b. Ma'qil, Umar b. Al-Khattab, Ubay b. Ka'ab, Ibn Mas'ud, Ali b. Abi Thalib, Abu Musa Al-Asy'ari, Hafshah b. Umar, Zaid b. Tsabit, Aisyah b. Abi Bakar, Ummu Salamah, Abdullah b. Amr, Ibn Abbas, Ibn Al-Zubair, Ubaid b. Umair dan Anas b. Malik. Sementara Mushaf skunder dimiliki atas nama; Alqama b. Qais, Ar-Rabi' b. Khutsaim, Al-Harits b. Suwaid, Al-Aswad b. Yazid, Khithan, Thalhah b. Musharrif, Al-A'masy, Said b. Jubair, Mujahid, Ikrimah, Atha' b. Abi Rabah, Shalih b. Kaisan dan Ja'far Al-Shadiq (Amal, n.d., hal. 158–159).

Bukti autentik dari keberadaan mushaf-mushaf tersebut sebelum terbitnya Mushaf resmi, adalah: *Pertama*, mushaf-mushaf tersebut sudah menanamkan pengaruhnya di beberapa wilayah; antara lain; Mushaf Ubay b. Ka'ab yang berpengaruh di daerah Siria, Mushaf Abdullah b. Mas'ud di Kufah, dan Mushaf Abu Musa Al-Ash'ari di Bashrah (Amal, n.d., hal. 159–160). *Kedua*, Penerbitan Kanon Uthman yang disebarkan ke penjuru Nagara-negara Islam faktanya disertai instruksi untuk memusnahkan mushaf-mushaf yang lain (Abdurrahman, 2019a, hal. 39; Muhammad Mustafa Al-Azami, n.d., hal. 93). Pemusnahan ini didukung banyak tokoh termasuk Ali b. Abī Ṭalib karena dimaksudkan untuk menghilangkan perbedaan bacaan (Daud, 2002, hal. 96). Mungkin alasan ini yang menyebabkan manuskrip dari mushaf-mushaf tersebut tidak ditemukan fisiknya, kecuali beberapa jejak yang menggambarkan sebagian profilnya termasuk urutan surat-surat yang ada di dalamnya. *Ketiga*, ada data dari Abdul A'la saat mengunjungi rumah Abu Musa Al-Asy'ari, ia mendapatkannya bersama dengan Hudzaifah b. Al-Yaman dan Abdullah b. Mas'ud sedang

memperhatikan Mushaf kiriman Uthman dan memperbaiki mushaf pribadi mereka masing-masing disesuaikan dengan mushaf kiriman tersebut (Daud, 2002, hal. 134). Data ini membuktikan bahwa sebelum terbit mushaf Uthman, sudah ada mushaf-mushaf pribadi. Jika data ini benar, walau tidak dibakar dan dimusnahkan, namun mushaf-mushaf tersebut sudah disesuaikan dengan mushaf Uthman, sehingga kemungkinan tidak lagi identik sebagai mushaf pribadi seseorang.

Pembuktian autensitas mushaf-mushaf pribadi pra-Uthman ini penting guna memperkuat validitas *arbitrer (tauqifi)* peletakan kembali ayat-ayat Alquran sesuai dengan petunjuk. Kecuali memang sengaja dalam sistem penyusunan mushaf disusun menurut urutan kronologis (*nuzuli*), sebagaimana mushaf Ali b. Abī Ṭalib (dalam salah satu riwayat) dan mushaf susunan muridnya Abdullah b. Abbas. Sebab jika memang penyusunan surat-surat Alquran dalam mushaf-mushaf pribadi sungguh diusahakan sesuai petunjuk (tidak disusun sembarangan), ini menjadi indikasi kuat sistem *arbitrer (tauqifi)* pada peletakan dan penyusunan kembali ayat-ayat Alquran di dalamnya, disamping doktrin dan tradisi penunjukan langsung pada penempatan setiap ayat-ayat yang turun oleh Nabi Saw secara langsung saat penulisannya.

Mengenai ini, - pada mushaf Ali - data 6 surat pertama pada susunan kronologis dalam mushaf ini memang pernah dilansir oleh Al-Suyūṭi, (Jalāluddīn Al-Suyūṭi, 2010, hal. 96), namun data lengkap mengenai susunan mushaf Ali tersebut justru diungkap oleh Al-Ya'qubi yang ternyata tidak tersusun kronologis. Di dalamnya ditulis 109 surat dengan mengikuti sistem urutan penulisan walau tidak menyerupai mushaf Uthman. Surat-surat tersebut dibagi menjadi 7 bagian yang memuat antara 15 – 17 surat (Al-Zanjani, n.d., hal. 76–78). Perbedaan sistem urutan dalam mushaf Ali, kemungkinan berindikasi bahwa Ali b. Abī Ṭalib memiliki 2 mushaf dengan urutan yang berbeda. Sementara itu, mushaf Abdullah b. Abbas dilansir oleh Al-Zanjani dari Al-Shahrastani dengan urutan kronologis. Dilaporkan memang Ibn Abbas adalah murid dari Ali b. Abī Ṭalib ra. Mushaf ini awalnya memuat 116 surat termasuk 2 surat ekstra *al-Khal'* dan *al-Hafd*, yang kemudian mungkin 2 surat tersebut dihilangkan mengikuti mushaf Uthman sehingga menjadi 114 surat (Al-Zanjani, n.d., hal. 83–84). Mushaf Ibn Abbas kemudian menjadi basis utama dalam penyusunan penanggalan kronologis surat-surat Alquran versi Mesir (Amal, n.d., hal. 186).

Mushaf Ubay b. Ka'ab dilaporkan memuat 108 surat, ini termasuk 2 surat ekstra, yaitu surat *al-Khal'* dan *al-Hafd*. Sementara mushaf Ibn Mas'ud juga memuat 108 surat, dengan tidak menyantumkan surat al-Fatihah, al-Falaq dan al-Nas. Mushaf ini juga tidak memuat 2 surat ekstra sebagaimana milik Ubay b. Ka'ab. Urutan penulisan kedua mushaf ini walaupun terdapat perbedaan dengan susunan dalam mushaf Uthman, namun relatif tetap mengikuti prinsip-prinsip yang sama dengan mushaf Uthman.

Kodifikasi resmi menurut laporan mayoritas Ulama dan tercatat dalam sumber-sumber yang otoritatif adalah kodifikasi yang diinisiasi oleh Abū Bakar ra atas usulan Umar b. Al-Khattab ra. Proyek ini dilaksanakan sekitar awal tahun 633 M. hingga tahun 634 M. yaitu pertengahan sampai akhir masa kekhalifahan Abū Bakar ra yang berkuasa hanya 2 tahun saja (mulai Rabi' Awwal 11 H./632 M. sampai Jumad Tsani 13 H./634 M.). Asumsi ini didasarkan pada cerita Zaid b. Tsabit tentang kisah pertimbangan Abū Bakar ra. yang memutuskan untuk menggelar proyek kodifikasi Alquran atas usul dari Umar b. Al-Khattab ra, yang mengkhawatirkan hilangnya Alquran disebabkan terbunuhnya banyak penghafal Alquran pada masa-masa perang Yamamah pada Desember 632 M. Abū Bakar ra. lalu mengangkat Zaid b. Tsabit menjadi pelaksana proyek ini (Muhammad b. Ismail Al-Bukhari, n.d., hal. 4679). Mushaf produk Zaid ini disimpan oleh Abū Bakar sampai wafat pada 23 Agustus 634 M., jika diasumsikan bahwa mushaf tersebut sudah selesai sebelum Abū Bakar ra wafat, maka dapat dipastikan bahwa waktu pengerjaan proyek kodifikasi tidak sampai bertahun-tahun, sebab antara perang Yamamah yang terjadi pada Desember 632 M. dengan waktu wafat Abū Bakar ra pada bulan Agustus 634 M. hanya terpaut 19 bulan saja. Waktu yang sangat singkat ini sangat tidak wajar, untuk sebuah proyek "maha penting" sebagaimana ilustrasi Zaid b. Tsabit "seakan lebih berat dari pada memindahkan gunung" (Amal, n.d., hal. 148). Bisa jadi produk tersebut bukan merupakan kodifikasi karena tidak berbentuk kitab atau mushaf. Dalam sebuah laporan dikabarkan bahwa yang

diserahkan kepada Abū Bakar bukan berupa Kitab atau Mushaf, namun berupa kumpulan lembaran-lembaran (*suhuf*) Alquran (Al-Zanjani, n.d., hal. 71).

Periode berikutnya, dari kepemilikan Abu Bakar, produk tersebut turun kepada Umar b. Al-Khattab ra sampai wafat pada 3 November 644 M. Kemungkinan yang lain, proyek kodifikasi belum rampung sepenuhnya di masa Abū Bakar karena keterbatasan waktu dan kemudian dirampungkan pada masa Umar. Setelah Umar b. Al-Khattab wafat, mushaf kemudian disimpan oleh Hafshah b. Umar ra. Mushaf tersebut pada akhirnya dibakar oleh Marwan b. Hakam (Marwan I) Wali Kota Madinah, setelah Hafshah b. Umar Wafat pada tahun 665 M., yang sebelumnya sempat diminta, namun Hafshah menolak untuk menyerahkannya (Hibban, n.d., hal. 4507). Ini memberikan indikasi bahwa mushaf hasil proyek resmi pada masa Abū Bakar seakan bukan merupakan mushaf resmi – walaupun dihasilkan oleh instruksi Pejabat Negara – sebab mushaf itu kemudian dimiliki dan disimpan oleh personal dan diperlakukan selayaknya harta warisan, terutama dari Umar b. Al-Khattab kepada Putrinya Hafshah. Ini juga terbukti saat diminta oleh Wali Kota Madinah Marwan b. Hakam sebagai Pejabat Negara, tidak diserahkan. Demikian juga laporan ketika Uthman membentuk Tim proyek kanonisasi, sebagai Khalifah harus tetap meminta ijin terlebih dahulu kepada “pemilik” mushaf tersebut untuk dijadikan sebagai salah satu sumber utama dalam proyek dan akan dikembalikan saat sudah selesai.

Sementara masa kanonisasi yang dilakukan oleh Uthman b. Affan kemungkinan terlaksana antara tahun 644-665, yaitu rentang waktu tahun wafat Umar b. Al-Khattab ra dan tahun wafat Hafshah b. Umar ra. Maushaf Uthman disinyalir sudah selesai sebelum Hafshah wafat berdasarkan laporan Salim b. Abdillah bahwa ketika Marwan memusnahkan mushaf Hafshah ia menyatakan “semua yang ada di dalamnya sudah tersalin di mushaf Uthman...” (Al-Zanjani, n.d., hal. 102).

Kenapa istilah kanon (penyalinan) yang digunakan pada proyek masa Uthman?. Beberapa alasan menurut Penulis adalah; *Pertama*, alasan utama dari proyek ini adalah penyeragaman dan standarisasi bacaan bagi umat Islam. Jika pada masa Nabi penghimpunan wahyu dalam tulisan (*kitabah*) dan masa Abū Bakar pengumpulan dalam satu mushaf (*jam'u bayna lawhain*), maka masa Uthman adalah pengumpulan dalam satu sistem bacaan (*jam'u al-qiraah*) (Al-Zanjani, n.d., hal. 74) *Kedua*, laporan mayoritas mengilustrasikan proses kanonisasi (*naskh*) dari berbagai sumber mushaf, termasuk mushaf yang dipinjam dari Hafshah b. Umar; (Muahmmad b. Ismail Al-Bukhari, n.d., hal. 4987) Jika pada masa Nabi disebut penulisan dalam berbagai media tulis (*kitabah*) dan masa Abū Bakar adalah pengumpulan dalam bentuk satu mushaf (*tadwin*), maka masa Uthman disebut penyalinan (*naql* atau *naskh*) (Abdurrahman, 2008, hal. 24).

Masa Abu Bakar, walaupun masih berupa lembaran-lembaran yang mungkin menjadikan susunan surat belum tersusun sistematis sebagaimana dalam mushaf resmi Uthman, namun susunan ayat dalam surat-surat sudah sesuai petunjuk Nabi dan kumpulan lembara-lembaran (*shuhuf*) tersebut sudah disebut dengan “mushaf” (Jalāluddīn Al-Suyūṭi, 2010, hal. 93), yaitu lembaran-lembaran yang terhimpun diantara dua kulit buku (*bayna lawhain*).

Sementara pada masa Uthman, misi utama penyalinan (kanonisasi) adalah penyeragaman sistem bacaan dengan penyeragaman sistem tulisan. Ini disebut *palaeography*, suatu sistem bacaan yang dipengaruhi oleh sistem tulisan (Muhammad Mustafa Al-Azami, n.d., hal. 115). Sehingga biasa diistilahkan dengan pengumpulan bacaan dalam satu mushaf rujukan (*'alā mushaf wahid*) disamping istilah satu bacaan (*'ala qiraah wahidah*). Sebab laporan Hudzaifah b. Yaman kepada Uthman Khalifah saat itu, didasarkan atas perbedaan bacaan di Negara-negara kekuasaan Islam pada masa Uthman, termasuk di Armenia dan Adzarbaijan, yang disebabkan oleh perbedaan sistem tulisan dari berbagai mushaf pribadi yang berpengaruh di daerah masing-masing. Sebab penduduk negeri tersebut tidak berbahasa Arab. Misi lain dari proyek Uthman adalah pembersihan Alquran di mushaf dari selain Alquran, seperti doa-doa atau penjelasan dan penafsiran (Ibrahim Abdurrahman, 2002, hal. 207). Sebab itu 2 surat ekstra yang awalnya ada dalam mushaf milik Ubay b. Ka'ab dan Ibn Mas'ud, yaitu; surat *al-khal'* dan surat *al-hafd'* tidak dimasukkan dalam mushaf Uthman, sebab keduanya adalah doa *Qunut* atau doa *al-Fajr*. Demikian juga surat *al-Nurayn* dan surat *al-Walayah* yang diklaim oleh Syi'ah (Amal, n.d., hal. 232;239-240).

Ibn Sirrin (w. 110 H.) melaporkan bahwa Tim yang dibentuk oleh Uthman terdiri dari 12 orang dari kelompok Muhajirin (Quraisy) dan Anshar (Al-Dzahabi, 2006, hal. 243). Al-Muarrij Al-Sadusi (w. 195 H.) mengumpulkan identitas mereka sebagai berikut; Said b. Al-'Ash b. Said b. Al-'Ash, Nafi' b. Zubair, Zaid b. Tsabit, Abdullah b. Al-Zubair, Abdurrahman b. Hisyam, Khathir b. Aflah, Anas b. Malik, Abdullah b. Abbas, Malik b. Abi Amir, Abdullah b. Umar dan Abdullah b. Amr b. Al-'Ash (Muhammad Mustafa Al-Azami, n.d., hal. 89). Mushaf-mushaf tersebut disusun dari beberapa sumber, sebab mushaf Hafshah bukan satu-satunya sumber (Amal, n.d., hal. 201). Kemungkinan proses penyalinan dan verifikasi setiap satu mushaf melibatkan minimal 2 orang, satu pembaca dan yang lain penulis. Setelah proses penyusunan selesai, mushaf tersebut dibacakan kepada para Sahabat di hadapan Uthman sebagai verifikasi akhir (Abdurrahman, 2008, hal. 38). Ibn Abi Daud melaporkan bahwa pada proses penyalinan yang dilakukan oleh Zaid b. Tsabit seorang penulis wahyu pada masa Nabi Saw. dan Said b. Al-'Ash seorang yang dipandang *fashih* dalam dialek Quraisy, bahkan paling mirip dengan dialek Nabi (Al-Zanjani, n.d., hal. 102). Mereka berhasil menyalin mushaf dan hanya berselisih pada satu kata saja, yaitu pada surat *Al-Baqarah* ayat 248. Zaid menulis kata "*tabuhun*" sementara Said membaca "*tabut*", dan Uthman memilih untuk ditulis "*tabut*" (Al-Tirmidzi, n.d., No. 3104).

Penataan kembali sesuai Petunjuk

Mengenai susunan ayat dan surat sesuai urutan baca dan penulisan sebagaimana petunjuk yang *arbitrer* (*tauqifi*) adalah pandangan yang disepakati (Jalāluddīn Al-Suyūṭī, 2010, hal. 94). Zaid b. Tsabit pernah diperintahkan untuk menulis wahyu yang baru saja turun, yaitu *al-Nisā*[5] ayat 95; "tidak sama (antara) orang mukmin yang hanya duduk (tidak ikut berperang), dengan mereka yang ikut berjihad di jalan Allah". Zaid menulis ayat itu dalam suatu media berupa papan atau tulang belikat, kemudian datang Amar b. Ummi Maktum yang buta seraya berkata "aku adalah orang yang sakit (tidak bisa ikut perang)", dalam riwayat lain, ia berdoa "semoga Allah menurunkan ayat perihal alasanmu ini". Lalu turun tambahan ayat; "kecuali mereka yang sakit", yang kemudian justru diperintahkan untuk disisipkan di tengah-tengah ayat sebelumnya (Muhammad b. Ismail Al-Bukhari, n.d., No. 4592;4593;4594;4990; Muslim, n.d., No. 1898; Sirajuddin, 2008, hal. 257). Uthman juga pernah menjelaskan bahwa prosedur penempatan surat dan ayat selalu sesuai petunjuk Nabi Saw. "setiap kali turun wahyu, Nabi selalu memanggil seorang penulis untuk mencatat ayat tersebut, dengan memberikan petunjuk; letakkan ayat ini di dalam surat yang menyebutkan tentang ini dan itu..." (Abu Daud; Sulaiman, n.d., No. 786; al-Tirmidzi, n.d., No. 3086). Nabi sendiri menyatakan bahwa petunjuk ini diberikan oleh Malaikat Jibril as (Muhammad b. Ismail Al-Bukhari, n.d., No. 257).

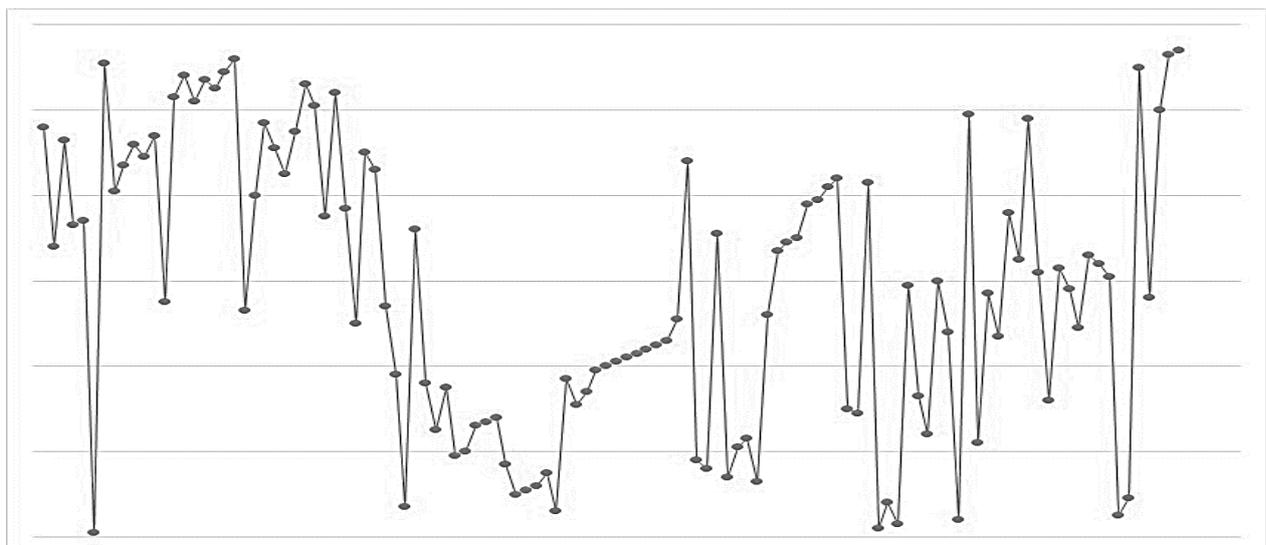
Ulama-ulama pendahulu banyak yang meyakinkan hal ini dalam komentar-komentar mereka, misalnya Al-Qadhi Abū Bakar (w. 403 H.) yang menyatakan bahwa urutan ayat-ayat yang sebenarnya adalah sebagaimana yang sekarang tersusun dalam Mushaf Uthman. (Bakar, 2001, hal. 59) Ini dikuatkan oleh Al-Baghawi (w. 516 H.) bahwa urutan Mushaf Uthman itu sebagaimana urutan yang ada di *Lauh mahfūz*. (Al-Baghawi, 1983, hal. 522) Sehingga meski ayat-ayat diturunkan menurut kronologis sesuai alur kehidupan Nabi dan tidak sesuai dengan urutan baca teks sebagaimana tertulis lengkap di *Lauh mahfūz*, teks tersebut kemudian dengan usaha yang luar biasa, dapat kembali utuh sebagaimana asalnya. Urutan baca tentu menggunakan standar mushaf Uthman, sementara urutan turun kronologis, menggunakan urutan dalam mushaf Ibn Abbas. Sebab walaupun dikutip oleh Al-Zanjani yang beraliran Syi'ah, namun Penulis meyakini objektivitasnya ketika melansir urutan kronologis mushaf Ibn Abbas tersebut yang bersumber dari Al-Shahrastani (w. 548 H.), sebab Al-Shahrastani tercatat beraliran Sunni dengan Madzhab Syafi'i. Al-Subki (w. 771 H.) dalam Thabaqat Al-Syafi'iyah Al-Kubra memasukkannya pada deretan Ulama Syafi'i, demikian juga Ibn Shalah (w. 643 H.) dalam Thabaqat Fuqaha Al-Syafi'iyah (Sholah, 1992, hal. 212) dan Ibn Qadhi Shuhbah (w. 851 H.) dalam Thabaqat Syafi'iyah (Shuhbah, n.d., hal. 323).

Tabel 1 kronologi turunya ayat Alquran

A	B	11	89	24	91	37	7	50	12	63	46	76	70	89	24	102	63
		12	94	25	85	38	72	51	15	64	51	77	78	90	60	103	58
		13	55	26	95	39	36	52	6	65	88	78	79	91	48	104	49
1	96	14	103	27	106	40	25	53	37	66	18	79	82	92	4	105	66
2	68	15	108	28	101	41	35	54	31	67	16	80	84	93	99	106	64
3	93	16	102	29	75	42	19	55	34	68	71	81	30	94	22	107	61
4	73	17	107	30	104	43	20	56	39	69	14	82	29	95	57	108	5
5	74	18	105	31	77	44	26	57	40	70	21	83	83	96	47	109	9
6	1	19	109	32	50	45	27	58	41	71	23	84	2	97	76	110	110
7	111	20	112	33	90	46	28	59	42	72	13	85	8	98	65	111	56
8	81	21	53	34	86	47	17	60	43	73	52	86	3	99	98	112	100
9	87	22	80	35	54	48	10	61	44	74	67	87	59	100	62	113	113
10	92	23	97	36	38	49	11	62	45	75	69	88	33	101	32	114	114

A	Urutan Turun dalam mushhaf Ibn Abbas
B	Urutan baca dalam mushhaf Utsman

Terlihat ilustrasi persebaran urutan surat dalam mushaf Uthman yang disandingkan dengan urutan kronologi turunya dalam mushaf Abdullah b. Abbas.

Tabel 2 Ilustrasi kronologi turunya ayat Alquran

Ilustrasi dalam diagram tebar ini menggambarkan tidak adanya liniertitas antara kedua urutan tersebut, kecuali sejumlah kecil surat yang berurutan, yaitu pada 6 kasus; (1) surat 10, 11 dan 12 pada urutan turun ke 48, 49 dan 50, (2) surat 26, 27 dan 28 pada urutan turun ke 44, 45 dan 46, (3) surat 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45 dan 46 pada urutan ke 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62 dan 63, (4) surat 73 dan 74 pada urutan turun ke 4 dan 5, (5) surat 78 dan 79 pada urutan turun ke 77 dan 78, (6) surat 113 dan 114 pada urutan turun yang sama. Dari sini terlihat jelas tidak adanya linieritas kedua urutan dalam ketidak beraturan urutan penempatan pada diagram tebar di atas. Hal ini berimplikasi pada kebutuhan penelusuran adanya keterkaitan antara ayat dan antara surat sesuai urutan baca, yang kemudian melahirkan konsepsi *munasabah*. Konsekuensi yang harus ada pada setiap *tafsir tahlili*, suatu interpretasi sesuai urutan baca.

Data-data penempatan ayat-ayat pada surat yang berbeda fase antara fase Makki dengan fase Madani, misalnya beberapa ayat makki-dan madani yang berada dalam satu surat, atau beberapa ayat makki yang ditempatkan ditengah-tengah surat madani, atau sebaliknya.(Al-Zanjani, n.d., hal. 55–61) Al-Suyūṭī melansir rinciannya terjadi pada 50 surat (Jalāluddīn Al-Suyūṭī, 2010, hal. 27–31). Ini menunjukkan bahwa urutan penempatan ayat-ayat yang konsisten dan juga penempatan surat

yang hampir konsisten adalah sesuatu yang sudah ditetapkan dan ditentukan secara *arbitrer*. Abdullah b. Abbas sendiri yang memiliki mushaf dengan urutan turun kronologis itu, pernah melaporkan tentang tradisi pembacaan sesuai urutan baca oleh Nabi bersama Malaikat Jibril setiap malam pada setiap Bulan Ramadhan, mulai sejak awal turunnya wahyu sampai bulan Ramadhan terakhir pada tahun ke 10 setelah Hijrah, pembacaan terakhir ini menjadi pijakan bacaan pada mushaf Uthman (Al-'Asqalani, n.d., hal. 44)(Muahmmad b. Ismail Al-Bukhari, n.d., No. 3220).

4. Simpulan

Kajian historis kodifikasi Alquran dapat dipahami melalui kajian historis pada konsepsi wahyu verbalik di Lauh mahfūz, kemudian proses *inzal* secara serentak ke Bait al-Izzah dan *tanzil* yang bertahap ke dalam sanubari Nabi, bersamaan dengan proses penulisan dan penempatan setiap ayat-ayat yang turun secara *arbitrer* (*taufiqi*), sampai pada sejarah kronologi kodifikasi dan kanonisasi mushaf.

Kekuatan kajian ini ada pada; *Pertama*, solusi teologis bagi kepercayaan Sunni atas sifat-sifat Dzat Tuhan yang *qadīm*, dengan konsepsi dualisme *Kalām Ilahi*, yaitu sisi Firman Tuhan dalam Dzat-Nya yang *qadīm* (*Al-Kalām al-Nafsi Al-Qadīm*) dan sisi penciptaan *Kalām Ilahi* yang verbalik berupa tulisan dan bacaan di *Lauh mahfūz* sebagai salinan dari *Kalām Ilahi* di sisi pertama. *Kedua*, fakta profil wahyu yang turun secara bertahap (*tanzil*) dari suatu tempat arsiparis di zona langit bumi yang disebut *Bait al-Izzah*. Profil ini tidak sebagaimana tradisi penurunan Kitab-kitab samawi sebelumnya yang diturunkan secara serentak (*inzal*). *Ketiga*, fakta penempatan ayat-ayat yang *arbitrer* (*taufiqi*) dengan ketentuan langsung dari Agen Wahyu (*Amin Al-wahy*) Malaikat Jibril. Fakta ini yang memastikan bahwa susunan urut baca yang ada pada mushaf resmi Uthman sesuai dengan urutan utuh pada kondisi asalnya di Lauh mahfūz.

5. Referensi

- Abdurrahman. (2008). *Mengkaji Ilmu Alquran*. Malang: Q-Press.
- Abdurrahman. (2019a). *Hermeneutika Inklusif Abu Zayd*. Yogyakarta: Pioner Semesta.
- Abdurrahman. (2019b). Tematisasi Studi Alquran. *AI Al-Qolam Malang: Maqashid Jurnal Hukum Islam*, 2(2).
- Abu Daud; Sulaiman. (n.d.). *Sunan Abi Daud*. Bairut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah.
- Al-Daruquthni, A. b. U. (n.d.). *Sunan Al-Daruquthni*. Dar al-Ma'rifah.
- Al-Dzahabi, M. b. A. (2006). *Siyar A'lam al-Nabla'*. Kairo: Dar Al-Hadis.
- Al-'Asqalani, I. H. (n.d.). *Fath Al-Bari Syarh Shahih Al-Bukhari*. Bairut: Dar Al-Ma'rifat.
- Al-Asqalani. (n.d.). *Fathu Al-Bari*. Al-Maktabah Al-Salafiyah.
- Al-Asqalani, I. H. (1998). *Tuhfat al-Nabla' min Qashash Al-Anbiya'*. Kairo: Maktabahal-Tabi'in.
- Al-Ayni, M. b. A. (n.d.). *Umdat Al-Qari bi Syarh Shahih Al-Bukhari*. Bairut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah.
- Al-Baghawi, A. M. (1983). *Syarh Al-Sunnah*. Bairut: Al-Maktab Al-Islami.
- Al-Baihaqi, A. b. H. (n.d.). *Al-Sunan Al-Kubro*. Dar al-Ma'rifah.
- Al-Bazzar, A. b. A. (n.d.). *Musnad Al-Bazzar*. Madinah: Maktabat Al-Ulum wa Al-Hikam.
- Al-Bugha, M. D. (1998). *Al-Wadhih fi Ulum Alquran*. Damaskus: Dar Al-Kalamal-Thayyib.
- Al-Haitsami, A. b. A. B. (n.d.). *Majma' Zawa'id wa Manba' Fawa'id*. Mu'assasat Ma'arif.
- Al-Haytami, I. H. (n.d.). *Al-Fatawa Al-Hadisyyah*. Bairut: Dar Al-Fikr.
- Al-Iybari, I. (1991). *Tārikh al-Qur'ān*. Kairo: Dar Al-Kitab Al-Mishri.
- Al-Maturidi, A. M. (n.d.). *Kitabal-Tawhid*. Iskandaria: Dar Al-Jami'at Al-Mishriyyah.
- Al-Qurthubi, S. (1964). *Tafsir Al-Qurthubi* (17th ed.). Kairo: Dar Al-Kutub Al-Mishriyyah.
- Al-Zanjani. (n.d.). *Tārikh al-Qur'ān*. Teheran: Mandzamah.
- Amal, A. (n.d.). *Rekuonstruksi Sejarah Alquran*. Yogyakarta: FkBA.
- Al-Suyūṭi. (n.d.). *Al-Durru Al-Mantsur fial-Tafsir bi Al-Ma'tsur* (6th ed.). Bairut: Dar al-Fikr.
- At-Tahawuni, M. b. A. (1996). *Kassiyaf Ishtilah Al-Funun wa Al-Ulum*. Bairut: Maktabat Lubnan.
- Al-Ṭayyibi, S. (2013). *Futuh Al-Ghaib fi Al-Kasyfi 'an Qina'I Ar-Rayb* (1st ed.). Dubai: Jaizat Dubai Al-Dawliyyah li Alquran Al-Karim.
- Al-Tirmidzi, M. b. I. (n.d.). *Sunanal-Tirmidzi*. Bairut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah.
- Al-Zarkashi, B. (1957). *Al-Burhan fi Ulum Alquran* (1st ed.). Dar Ihya Al-Kutub Al-Arabiyyah.
- Bakar, A.-Q. A. (2001). *Al-Intishar li Alquran*. (Oman: Dar Al-Fatah.

- Creswell, J. (2015). *Riset Pendidikan* (H. HAL. Soetjipto, trans.). Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Daud, I. A. (2002). *Al-Mashahif*. Kairo: Al-Faroq Al-Hadisah.
- Hanbal, A. b. (1983). *Fadla'il Al-Shahabah*. Bairut: Mu'assat Ar-Risalah.
- Hibban, M. I. (n.d.). *Shahih Ibn Hibban*. Bairut: Mu'assat Risalah.
- Ibrahim Abdurrahman, A. al. (2002). *Al-Mawsu'ah Alquraniyah Al-Mutakhashshishah*. Mesir: Al-Majlis A'la.
- Jalāluddīn Al-Suyūṭī. (2010). *Al-Ithqan fi Ulum Alquran*. Bairut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah.
- Katsir, I. b. U. I. (n.d.-a). *Tafsir Al-Qur'an Al-Adhim* (8th ed.). Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah.
- Katsir, I. b. U. I. (n.d.-b). *Tafsir Alquran Al-Adhim* (7th ed.). Bairut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah.
- Khalaf, A. J. (n.d.). *Madkhal ilaal-Tafsir wa Ulum Alquran*. Kairo: Dar Al-Bayan Al-Arabi.
- Muahmmad b. Ismail Al-Bukhari. (n.d.). *Shahih Al-Bukhari*. Kairo: Maktabah Salafiyah.
- Muhammad Abd Adhim Al-Zarqāni. (n.d.). *Manahil Al-'Irfan fi Ulum Alquran*. Bairut: Isa Al-Babi Al-Halabi.
- Muhammad Al-Makki al-Nashiri. (1985). *al-Taysir fi AHadisial-Tafsir* (2nd ed.). Bairut: Dar Al-Gharab Al-Islami.
- Muhammad b. Amar Al-Zamakhshari. (n.d.-a). *Al-Kassiyaf 'an Haqa'iq Ghawamidhal-Tanzil*. Bairut: Dar Al-Kitab Al-Arabi.
- Muhammad b. Amar Al-Zamakhshari. (n.d.-b). *Al-Kassiyaf 'an Haqa'iq Ghawamidhal-Tanzil* (4th ed.). Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi.
- Muhammad Mustafa Al-Azami. (n.d.). *The History of Qur'anic Text*. Leicester: UK Islamic Academy.
- Muslim. (n.d.). *Shahih Muslim*. Dar Ihya' Al-Kutub Al-Arabiyyah.
- Nasr, S. H. (2000). *Ideals and Realities of Islam*. Chicago: ABC International Grouhal.
- Rahman, F. (1980). *Major Themes of The Qur'an*. Chicago: Bibliotheca Islamica.
- Sholah, U. I. (1992). *Thabaqat Fuqaha Al-Syafi'iyah*. Bairut: Dar Al-Basyair Al-Islamiyah.
- Sirajuddin, I. M. (2008). *al-Tawdhiih li Syarh Al-Jami' Al-Shahih*. Damaskus: Dar al-Nawadir.
- Shahbah, M. A. (2003). *Madkhal lidirasat Alquran Al-Karim* (1st ed.). Kairo: Maktabah Al-Sunnah.
- Shahin, A. S. (2007). *Tārikh al-Qur'ān*. Nahdlat Maishr.
- Shuhbah, A. B. I. Q. (n.d.). *Thabaqat Al-Syafi'iyah*. Bairut: Alam Al-Kutub.
- Wa'idz, M. (2002). *Kitab Al-Mashahif*. Bairut: Dar Al-Basya'ir Al-Islamiyah.



© 2020 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).