

**TELAAH KRITIS ATAS PANDANGAN WILLIAM
MONTGOMERY WATT TERHADAP KODIFIKASI
AL-QUR'AN**

SKRIPSI

Diajukan Oleh:

ATHINA UMMAYA GHIZAEL

NIM. 190303012

Mahasiswa Fakultas Ushuluddin dan Filsafat
Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



**FAKULTAS USHULUDDIN DAN FILSAFAT
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI AR-RANIRY
DARUSSALAM-BANDA ACEH
2023 M/1445 H**

PERNYATAAN KEASLIAN

Dengan ini saya :

Nama : Athina Ummaya Ghizael

NIM : 190303012

Jenjang : Strata Satu (S1)

Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Menyatakan bahwa Naskah Skripsi ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Banda Aceh, 10 Agustus 2023
Yang menyatakan,



Athina Ummaya Ghizael
NIM. 190303012

SKRIPSI

Diajukan Kepada Fakultas Ushuluddin dan Filsafat
UIN Ar-Raniry Sebagai Salah Satu Beban Studi
Untuk Memperoleh Gelar Sarjana (S1)
Dalam Ilmu Ushuluddin dan Filsafat
Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Diajukan Oleh:

ATHINA UMMAYA GHIZAEL

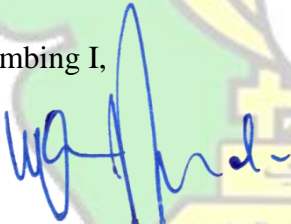
NIM. 190303012

Mahasiswa Fakultas Ushuluddin dan Filsafat
Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

DiSetujui Oleh:

Pembimbing I,

Pembimbing II,



Prof. Dr. H. Syamsul Rijal, M.Ag.
NIP. 196309301991031002

Furqan, Lc., MA
NIP. 197902122009011010

SKRIPSI

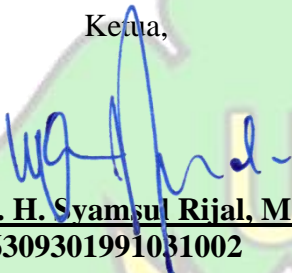
Telah Diuji oleh Tim Ujian Munaqasyah Skripsi
Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Ar-Raniry dan
Dinyatakan Lulus serta Diterima sebagai Salah Satu Beban
Studi Program Strata Satu dalam Ilmu Ushuluddin dan Filsafat
Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Pada hari / Tanggal: Rabu, 15 November 2023 M
01 Jumaadal Ula 1445 H
di Darussalam – Banda Aceh

Panitia Ujian Munaqasyah

Ketua,

Sekretaris,



Prof. Dr. H. Syamsul Rijal, M.Ag.
NIP. 196309301991031002



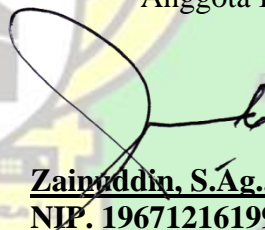
Furqan, Lc., MA
NIP. 197902122009011010

Anggota I,

Anggota II,



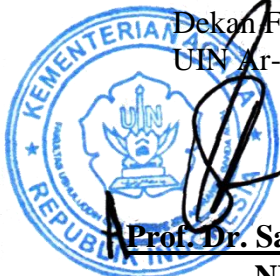
Prof. Dr. Salman Abdul Muthalib,
Lc., M.Ag
NIP. 197804222003121001



Zainuddin, S.Ag., M.Ag
NIP. 196712161998031001

Mengetahui,

Dekan Fakultas Ushuluddin Dan Filsafat
UIN Ar-Raniry Darussalam-Banda Aceh



Prof. Dr. Salman Abdul Muthalib, Lc., M.Ag
NIP. 197804222003121001

ABSTRAK

Nama / NIM : Athina Ummaya Ghizael / 190303012
Judul Skripsi : Telaah Kritis atas Pandangan William Montgomery Watt Terhadap Kodifikasi Al-Qur'an
Tebal Skripsi : 96 Halaman
Prodi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Pembimbing I : Prof. Dr. H. Syamsul Rijal, M.Ag.
Pembimbing II : Furqan, Lc., MA

Kodifikasi Al-Qur'an dalam pandangan orientalis merupakan salah satu tema yang menarik untuk diperhatikan. Berawal dari keraguan terhadap autentisitas Al-Qur'an, para orientalis menyusun kerangka kerja yang dianggap lebih ilmiah untuk meneliti Al-Qur'an, khususnya terkait peristiwa kodifikasi. Namun tidak jarang mereka sampai pada kesimpulan yang keliru karena dipengaruhi oleh bias tertentu. Adapun William Montgomery Watt yang menyadari bahwa pandangan para pendahulunya masih sarat akan mitos-mitos abad pertengahan yang bernuansa polemik-apologetik mengupayakan penjelasan yang lebih objektif dan dapat diterima oleh kalangan kaum muslimin. Penelitian ini dilakukan dengan tujuan mengidentifikasi *framework* Watt dan menelaah hasil kajiannya terhadap proses kodifikasi Al-Qur'an. Jenis penelitian skripsi ini adalah kepustakaan (*library research*). Penyajian data menggunakan pendekatan kritik sejarah. Adapun metode analisis yang digunakan adalah analisis deskriptif kualitatif Hubberman dan Miles. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa Watt menggunakan kerangka kerja yang tidak jauh berbeda dengan para orientalis pendahulunya seperti mengutip riwayat dari sumber sekunder, memahami riwayat secara parsial tanpa melakukan verifikasi terhadapnya, menerapkan metodologi Bibel, dan hasil kajian yang terkadang hanya sampai pada tataran hipotesis. Tetapi meskipun *framework*-nya tidak berbeda jauh dengan para pendahulunya, Watt memiliki kesimpulan yang berbeda. Menurutnya, autentisitas Al-Qur'an merupakan hal yang dapat diterima sebab dalam proses kodifikasi tidak ada bukti kuat

yang menunjukkan bahwa substansi Al-Qur'an telah diubah-ubah selama proses transmisinya.

Kata kunci: *Framework, Kodifikasi, William Montgomery Watt*



PEDOMAN TRANSLITERASI ALI ‘AUDAH

Model ini sering dipakai dalam penulisan transliterasi dalam jurnal ilmiah dan juga transliterasi penulisan disertasi. Adapun bentuknya adalah sebagai berikut:

Arab	Transliterasi	Arab	Transliterasi
ا	Tidak disimbolkan	ط	Ṭ (titik dibawah)
ب	B	ظ	Ẓ (titik dibawah)
ت	T	ع	‘
ث	Th	غ	Gh
ج	J	ف	F
ح	Ḥ (titik dibawah)	ق	Q
خ	Kh	ك	K
د	D	ل	L
ذ	Dh	م	M
ر	R	ن	N
ز	Z	و	W
س	S	ه	H
ش	Sy	ء	’
ص	Ṣ (titik dibawah)	ي	Y
ض	Ḍ (titik dibawah)		

Catatan:

1. Vokal Tunggal

----- (fathah) ا ه ح = a misalnya, حدث ditulis *hadatha*

----- (kasrah) ا ه ح = i misalnya, قيل ditulis *qila*

----- (dammah) ا ه ح = u misalnya, روي ditulis *ruwiya*

2. Vokal Rangkap

(ي) (fathah dan ya) = ay, misalnya هريرة ditulis *Hurayrah*

(و) (fathah dan waw) = aw, misalnya توحيد ditulis *tawhid*

3. Vokal Panjang (*maddah*)

(ا) (*fathah* dan *alif*) = ā, (a dengan garis atas)

(ي) (*kasrah* dan *ya*) = ī, (I dengan garis di atas)

(و) (*dammah* dan *waw*) = ū, (u dengan garis di atas)

misalnya: (برهان، توفيق، معقول) ditulis *burhān, tawfiq, ma'qūl*.

4. *Ta' Marbutah* (ة)

Ta' Marbutah hidup atau mendapat harakat *fathah, kasrah, dan dammah*, transliterasinya adalah (t), misalnya = الفلسفه الاولى (*al-falsafat al-ūlā*). Semantara *ta' marbutah* mati atau mendapat harakat sukun, transliterasinya adalah (h), misalnya (تحافت (الفلاسفة دليل الاناية, مناهج الأدلة) ditulis *Tahāfut al-Falāsifah, Dalīl al-'ināyah, Manāhij al-Adillah*.

5. *Syaddah* (*tasydid*)

Syaddah yang dalam tulis Arab dilambangkan dengan lambang (ّ), dalam transliterasi ini dilambangkan dengan huruf, yakni yang sama dengan huruf yang mendapat *syaddah*, misalnya (إسلامية) ditulis *islamiyyah*.

6. Kata sandang dalam sistem tulisan arab dilambangkan dengan

huruf ال transliterasinya adalah *al*, misalnya: النفس, الكشف ditulis *al-kasyf, al-nafs*.

7. Hamzah (ء)

Untuk hamzah yang terletak di tengah dan di akhir kata ditransliterasikan dengan ('), misalnya: ملائكة ditulis *mala>'ikah, جزئ* ditulis *juz'i*. Adapun hamzah yang terletak di

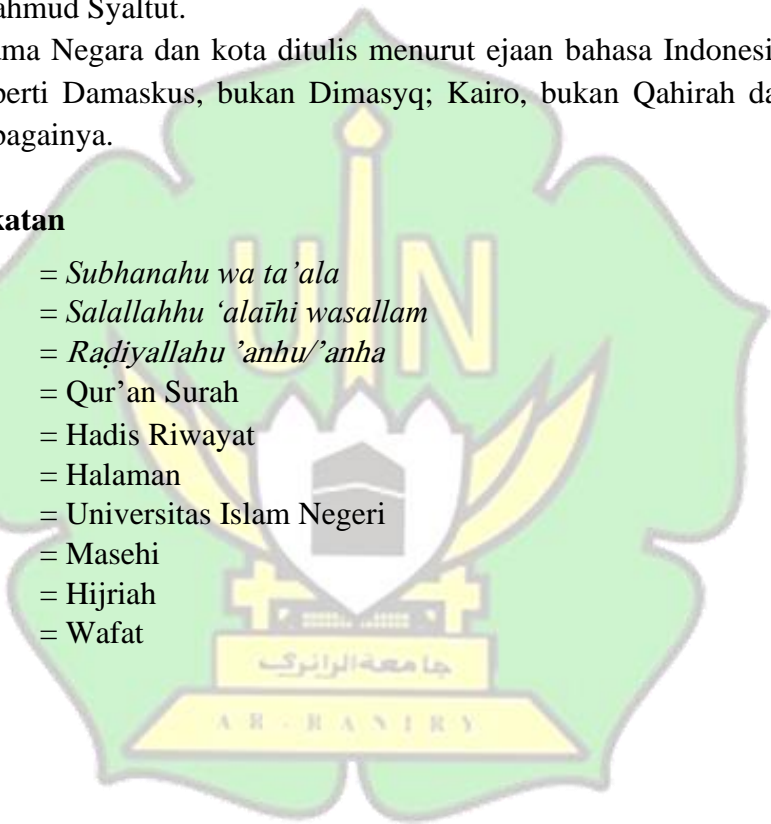
awal kata, tidak dilambangkan karena dalam bahasa Arab, ia menjadi alif, misal: اختراع ditulis *ikhtirā'*.

Modifikasi

1. Nama orang berkebangsaan Indonesia ditulis seperti biasa tanpa transliterasi, seperti Hasbi Ash Shiddieqy. Sedangkan nama-nama lainnya ditulis sesuai kaidah penerjemah. Contoh: Mahmud Syaltut.
2. Nama Negara dan kota ditulis menurut ejaan bahasa Indonesia, seperti Damaskus, bukan Dimasyq; Kairo, bukan Qahirah dan sebagainya.

Singkatan

Swt.	= <i>Subhanahu wa ta'ala</i>
Saw.	= <i>Salallahu 'ala'hi wasallam</i>
Ra.	= <i>Raḍiyallahu 'anhu/'anha</i>
QS	= Qur'an Surah
HR	= Hadis Riwayat
Hlm	= Halaman
UIN	= Universitas Islam Negeri
M	= Masehi
H	= Hijriah
W	= Wafat



KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah Swt., Pencipta langit dan bumi, Pembuat gelap dan terang. Şalawat dan salam semoga dilimpahkan kepada Nabi Muhammad Saw., penutup para rasul, yang memberi janji dan peringatan, yang memberi kabar bahagia dan menakutkan, yang dengan kehadiran beliau Allah menyelamatkan manusia dari kesesatan. Semoga şalawat dan salam juga senantiasa terlimpahkan kepada keluarga dan sahabatnya.

Skripsi yang berjudul **“Telaah Kritis atas Pandangan William Montgomery Watt Terhadap Kodifikasi Al-Qur’an”** ini merupakan salah satu syarat untuk memperoleh gelar sarjana dari Fakultas Ushuluddin dan Filsafat Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh. Penulis menyadari bahwa penulisan skripsi ini tidak terlepas dari dukungan, bantuan, dan doa dari berbagai pihak. Pada kesempatan ini penulis ingin menyampaikan ucapan terima kasih yang tiada terhingga kepada semuanya.

Utamanya pada kedua orang tua, Ayahanda Mawardy dan Ibunda Magdalena yang terus memberikan curahan kasih dan sayangnya dengan cara yang luar biasa dan memberikan bantuan baik berupa moril, material serta doa yang selalu dipanjatkan untuk kesuksesan penulis. Selanjutnya yang teristimewa kepada kakak-kakak dan adik yang penulis cintai karena Allah. Kakak kembar, Afifa, yang telah banyak membantu, memotivasi, serta senantiasa menjadi penyejuk dalam setiap keluh kesah. Juga kepada Kak Tiwi dan Alief yang telah memberikan dukungan, semangat dan terus mendoakan penulis.

Kemudian Bapak Prof. Dr. H. Syamsul Rijal, M.Ag. selaku pembimbing I serta Bapak Furqan, Lc., MA selaku pembimbing II yang dengan kesabaran dan kesahajaan keduanya telah sudi membimbing serta memberikan arahan-arahan kepada penulis dari awal penulisan skripsi ini hingga selesai.

Selanjutnya kepada Bapak Prof. Dr. Salman Abdul Muthalib, Lc., M.Ag. selaku Dekan Fakultas Ushuluddin dan

Filsafat beserta seluruh jajaran dari mulai para Wakil Dekan, seluruh staf lingkungan akademik FUF baik petugas tata usaha dan perpustakaan.

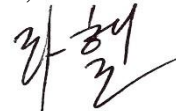
Tidak lupa pula kepada Ibu Zulihafnani, S.TH, MA selaku Ketua Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir dan Bapak Muhajirul Fadhli, Lc., M.A. sebagai Sekprodi yang senantiasa ada mendengar keluh kesah para mahasiswa, serta seluruh dosen dan asistennya yang telah menyumbangkan ilmu sepanjang studi penulis.

Penulis juga ingin mengucapkan terima kasih kepada teman-teman yang senantiasa setia menyertai penulis. Khususnya kepada *Seonbaenim* yang telah memberikan inspirasi dan banyak membantu selama masa studi penulis. Alfa dan Muiz yang selalu bersedia direpotkan selama proses penulisan skripsi ini. Juga kepada Sabrina dan Nabila yang dengan tulus selalu mengharapkan kebaikan dan menjadi pelipur lara bagi penulis.

Semoga Allah melimpahkan rahmat-Nya kepada semua pihak yang telah membantu penulis. Penulis menyadari sepenuhnya bahwa dalam penulisan skripsi ini masih terdapat kekurangan. Oleh karena itu, kritik dan saran sangat penulis harapkan dengan tujuan untuk penyempurnaan skripsi ini. Penulis berharap, semoga skripsi ini dapat bermanfaat bagi para pembaca serta menjadi amal jariyah bagi penulis. *Amin Ya Rabbal 'Alamin.*

Banda Aceh, 10 Agustus 2023

Penulis,



Athina Ummaya Ghizael

NIM. 190303012

DAFTAR ISI

PERNYATAAN KEASLIAN	i
LEMBAR PENGESAHAN PEMBIMBING	ii
LEMBAR PENGESAHAN SKRIPSI	iii
ABSTRAK	iv
PEDOMAN TRANSLITERASI ALI ‘AUDAH	vi
KATA PENGANTAR	ix
DAFTAR ISI.....	xi
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumusan Masalah	6
C. Tujuan Penelitian	6
D. Manfaat Penelitian	7
E. Kajian Pustaka	7
F. Definisi Operasional	10
G. Kerangka Teori	11
H. Metode Penelitian	13
I. Sistematika Penulisan	15
BAB II TINJAUAN UMUM TENTANG KODIFIKASI AL- QUR’AN	17
A. Pengertian Kodifikasi Al-Qur’an	17
B. Sejarah Kodifikasi Al-Qur’an	18
1. Pengumpulan Al-Qur’an Masa Nabi Muhammad Saw.	18
2. Kodifikasi Pada Masa Khalifah Abu Bakar	28
3. Kodifikasi Pada Masa Khalifah ‘Uthman bin ‘Affan ...	35
4. Kodifikasi Pasca <i>Khulafa al-Rasyidin</i>	40
BAB III KODIFIKASI AL-QUR’AN PERSPEKTIF WILLIAM MONTGOMERY WATT	43
A. Biografi William Montgomery Watt	43
B. <i>Framework</i> William Montgomery Watt.....	50
C. Analisis Terhadap Pandangan William Montgomery Watt Mengenai Kodifikasi Al-Qur’an	56
BAB IV PENUTUP	77
A. Kesimpulan	77
B. Saran	78
DAFTAR PUSTAKA	80

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an bagi umat Islam adalah *verbum dei* (kalam Tuhan) yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad selama sekitar dua puluh tiga tahun melalui perantaraan Jibril.¹ Sebagaimana telah masyhur di kalangan umat Islam, Al-Qur'an turun kepada Nabi Muhammad Saw. secara mutawatir dan tidak sekaligus, dengan begitu maka keseluruhan struktur ayat juga surahnya hadir secara terpisah-pisah kepada nabi Saw. Oleh sebab itu, Al-Qur'an yang ada sekarang dalam bentuk Mushaf atau lembaran-lembaran yang dijilid, sebelumnya telah mengalami proses yang panjang dalam pengkodifikasiannya dari bagian-bagian yang terpisah yang ada pada kulit binatang, pelepah, batu, dan lain-lain. Perjalanan panjang yang telah dilalui Al-Qur'an paling tidak mampu menimbulkan pertanyaan dan keraguan tersendiri, sehingga sebelum itu terjadi Al-Qur'an lebih dulu menutup rapat ruang keraguan dalam diri umat Islam melalui Firman Allah dalam surah al-Hijr ayat 9 sebagai jaminan bahwa Al-Qur'an terjaga keasliannya.²

Selama kurun waktu lebih dari 1400 tahun, Al-Qur'an dijaga dan ditransmisikan melalui lisan juga tulisan sejak zaman Nabi Muhammad Saw. hingga kini.³ Meskipun di zaman nabi Saw. Al-Qur'an belum terbukukan, namun ia telah dicatat oleh para sahabat penulis wahyu di berbagai media tradisional. Ketika datang masa *Khulafa al-Rasyidin*, seluruh media tulis Al-Qur'an tersebut dihimpun dan dilakukan seleksi yang sangat ketat atas seluruh

¹ Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an* (Jakarta: Divisi Muslim Demokratis, 2011), hlm. 1.

² Muzakkir Muhammad Arif Ahmad Marzuki, "Analisis Sejarah Jam'u Al-Qur'an", dalam *Jurnal al-Mubarak Nomor 1*, (2020), hlm. 1.

³ Muhamad Turmuzi, "Studi Living Qur'an: Analisis Transmisi Teks Al-Qur'an dari Lisan ke Tulisan", dalam *Jurnal Basha'ir Nomor 1*, (2022), hlm. 2.

isinya.⁴ Oleh karena itu, umat Islam mempercayai Al-Qur'an sebagai kitab suci yang jauh dari kata pemalsuan, namun bagi sebagian kalangan, autentisitas Al-Qur'an adalah hal yang meragukan dan perlu dikaji ulang. Charles J. Adams berpendapat bahwa keyakinan umat Islam terhadap keaslian Al-Qur'an hanya didasarkan pada faktor dogmatis dan tidak didukung oleh bukti nyata atau kajian historis.⁵

Atas asumsi tersebut, Al-Qur'an sebagai wahyu autentik bagi umat Islam terus menjadi kajian kritik bersama para misionaris, orientalis sekaligus liberal. Berbagai tuduhan dilancarkan untuk menyerang Al-Qur'an dengan maksud melemahkan kemukjizatan dan keautentikannya. Mereka menilai Mushaf yang ada sekarang berbeda dengan Mushaf yang ada di masa nabi Saw. Implikasi selanjutnya adalah bahwa keterjagaan Al-Qur'an menurut mereka hanya dapat dipahami dalam konteks Ilahi bukan konteks manusiawi. Untuk membuktikan asumsi itu, sebuah agenda besar dalam bentuk rekonstruksi sejarah Al-Qur'an telah diupayakan. Puncaknya adalah sebuah usaha konyol yang dilakukan Arthur Jeffery untuk menerbitkan Al-Qur'an edisi kritis (*a Critical Edition of the Qur'an*). Demi mewujudkan rekonstruksi tersebut, mereka melakukan kajian ilmiah yang bertujuan untuk menemukan problem dalam kodifikasi yang dilakukan Khalifah 'Uthman bin 'Affan.⁶

Beberapa hal yang dipermasalahkan oleh para orientalis berkenaan dengan kodifikasi di antaranya seperti Leone Caetani yang menyimpulkan bahwa proses kodifikasi yang dilakukan oleh 'Uthman bin 'Affan disinyalir memiliki motif politik yang

⁴ Ahmad Zaeni, "Melacak Sejarah Kodifikasi Al-Qur'an", dalam *Jurnal Filsafat Nomor 2*, (2021), hlm. 17.

⁵ Dikutip dari Moh. Isom Mudin, "Sejarah Kodifikasi Mushaf 'Uthmani: Kritik atas Orientalis & Liberal" dalam *Jurnal Tasfiyah Nomor 2*, (2017), hlm. 307.

⁶ Mudin, "Sejarah Kodifikasi Mushaf 'Uthmani: Kritik atas Orientalis & Liberal", hlm. 306-307.

kompleks.⁷ Regis Blachere berasumsi adanya campur tangan kelompok Quraisy dalam pembentukan tim kodifikasi.⁸ Beberapa orientalis juga meragukan keputusan Khalifah ‘Uthman bin ‘Affan dalam memilih dialek Quraisy.⁹ Arthur Jeffery turut mempermasalahkan tentang banyaknya Mushaf tandingan yang dibakar ‘Uthman bin ‘Affan. Menurut Jeffery para sahabat banyak yang tidak menyetujui langkah Khalifah ‘Uthman dan menolak *Mushaf ‘Uthmani*.¹⁰ Ibn Waraq dalam *The Origins Of The Koran* menyatakan adanya ayat yang hilang dan ayat tambahan dalam *Mushaf ‘Uthmani*.¹¹ Di sisi lain, John Wansbrough menilai bahwa hadis-hadis yang berkaitan dengan kodifikasi tidak dapat dipercaya secara historis.¹² Dari kesimpulan-kesimpulan tersebut, tampaknya kodifikasi Al-Qur’an merupakan salah satu tema yang paling rentan terhadap manipulasi dan pemalsuan.¹³ Atas dasar itulah, tidak cukup bagi seorang sarjana pengkaji studi Islam hanya memandang Al-Qur’an secara simplistik.¹⁴

Para orientalis awalnya hanyalah sebuah kelompok yang memiliki semangat anti-Islam.¹⁵ Kajian awal terhadap Al-Qur’an

⁷ Dikutip dari Mudin, “Sejarah Kodifikasi Mushaf ‘Uthmani: Kritik atas Orientalis & Liberal”, hlm. 307.

⁸ Dikutip dari Mudin, “Sejarah Kodifikasi Mushaf ‘Uthmani: Kritik atas Orientalis & Liberal”, hlm. 308.

⁹ William Montgomery Watt, *Bell’s Introduction to the Qur’an* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970), hlm. 43.

¹⁰ Dikutip dari Mudin, “Sejarah Kodifikasi Mushaf ‘Uthmani: Kritik atas Orientalis & Liberal”, hlm. 308.

¹¹ Dikutip dari Mudin, “Sejarah Kodifikasi Mushaf ‘Uthmani: Kritik atas Orientalis & Liberal”, hlm. 308.

¹² Dikutip dari Ahmad Fadholi, “Studi Kritis Terhadap Pemikiran John Wonsbrough Tentang Historisitas Al-Qur’an”, dalam *Jurnal Hermeneutika Nomor 2*, (2014), hlm. 296.

¹³ Musytaq Basyir al-Ghazali, *al-Wahyu wa Al-Qur’an wa Mustaqbal al-Islam* (Beirut: Dar al-Nahdhah al-‘Arabiyah, 2018), hlm. 42.

¹⁴ Cahaya Khaeroni, “Sejarah Al-Qur’an (Uraian Analitis, Kronologis, dan Naratif tentang Sejarah Kodifikasi Al-Qur’an)”, dalam *Jurnal Historia Nomor 2*, (2017), hlm. 194.

¹⁵ Hamid Fahmy Zarkasyi, “Tradisi Orientalisme dan Framework Studi Al-Qur’an”, dalam *Jurnal Tsaqafah Nomor 1*, (2011), hlm. 7.

selalu sarat dengan nuansa polemik-apologetik.¹⁶ Seiring berjalannya waktu, sentimen anti-Islam berangsur-angsur berkurang dan digantikan dengan pendekatan yang mengedepankan logika, pengetahuan, dan argumentasi. Meskipun pendekatan ini terlihat ilmiah dan objektif, kerangka kerja orientalis tidak dapat terlepas dari pengaruh agama, politik, *worldview*, dan nilai-nilai peradaban barat. Akibat dari bias tersebut, orientalisme menciptakan kerangka kerja (*framework*) tersendiri dalam mengkaji isu-isu yang berkaitan dengan budaya Timur dan Islam.¹⁷ Misalnya dalam mengkaji sejarah kodifikasi Al-Qur'an, para orientalis tidak bisa lepas dari problem kitab suci mereka, Bibel.¹⁸ Mereka lantas menerapkan pendekatan-pendekatan filologis yang umum digunakan dalam penelitian Bibel, seperti kritik historis, kritik sumber, kritik bentuk, dan kritik teks,¹⁹ guna mengoreksi Al-Qur'an dengan anggapan bahwa Al-Qur'an merupakan 'dokumen tertulis' atau 'teks' (*taking Al-Qur'an as text*), bukan sebagai 'hafalan yang dibaca' (*qira'ah*).²⁰

Berbeda dengan beberapa orientalis pendahulunya, Watt mengupayakan penjelasan yang lebih rasional dan ilmiah. Lebih jauh, Watt bahkan mengkritik para pendahulunya yang menilai Islam dengan mengungkapkan kembali mitos-mitos barat abad pertengahan.²¹ Ia memberikan nasihat kepada rekan-rekan baratnya agar pemahaman-pemahaman abad pertengahan itu sudah semestinya ditinggalkan.²² Meskipun tidak sepenuhnya meninggalkan metode lama orientalis, Watt dianggap sebagai

¹⁶ Muhammad Anshori, "Tren-Tren Wacana Studi Al-Qur'an dalam Pandangan Orientalis di Barat", dalam *Jurnal Nun Nomor 1*, (2018), hlm. 19.

¹⁷ Zarkasyi, "Tradisi Orientalisme dan Framework Studi Al-Qur'an", hlm. 2.

¹⁸ Mudin, "Sejarah Kodifikasi Mushaf 'Uthmani: Kritik atas Orientalis & Liberal", hlm. 309.

¹⁹ Zarkasyi, "Tradisi Orientalisme dan Framework Studi Al-Qur'an", hlm. 15.

²⁰ Mudin, "Sejarah Kodifikasi Mushaf 'Uthmani: Kritik atas Orientalis & Liberal", hlm. 312.

²¹ Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, hlm. 90.

²² Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, hlm. 28.

pionir dalam membuka jalan baru dalam studi Islam.²³ Dalam pengantar bukunya yang berjudul *Islamic Revelation in the Modern World*, Watt juga menyatakan bahwa ia memiliki motivasi lain yakni untuk mengenalkan Islam dalam “cahaya yang sebaik mungkin” kepada pembaca Eropa dan Amerika.²⁴ Oleh karenanya, jika dibandingkan dengan orientalis terdahulu kritikan Watt terhadap Islam dinilai tidak terlalu tajam.²⁵ Atas sikapnya itu, Fazlur Rahman mengapresiasi karya-karya Watt yang dianggapnya cukup membantu, terutama bagi para akademisi yang mempelajari ilmu Al-Qur’an.²⁶

Meskipun dinilai cukup objektif, pandangan Watt tentunya mendapat beragam tanggapan dari kalangan ulama dan cendekiawan muslim. Ada yang sepakat dengan pandangannya, tetapi ada juga yang menolak dan menyampaikan kritik terhadap argumen-argumennya. Dalam konteks ini, terdapat kebutuhan untuk melakukan telaah kritis atas pandangan William Montgomery Watt terhadap kodifikasi Al-Qur’an. Selain itu, melalui penelitian ini penulis juga berusaha melihat bagaimana *framework* yang digunakan Watt dalam melakukan penelitian terhadap kodifikasi Al-Qur’an. Sejauh penelusuran penulis, kajian ini mengandung unsur kebaruan sebab peneliti sebelumnya yang mengulas tentang Watt cenderung membahas mengenai konsep kewahyuan, status ke-*ummiy*-an, perihal kenabian, serta nasakh dalam pandangan Watt. Adapun penelitian ini memfokuskan pada historiografi Watt terhadap kodifikasi Al-Qur’an dalam bukunya yang berjudul *Bell’s Introduction to the Qur’an*.

²³ Mufti Labib Jalaluddin, “Wahyu Dalam Pandangan William Montgomery Watt dan Fazlur Rahman: Studi Komparasi” (Skripsi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2021), 8.

²⁴ Dikutip dari Jalaluddin, “Wahyu Dalam Pandangan William Montgomery Watt dan Fazlur Rahman: Studi Komparasi”, 48.

²⁵ al-Ghazali, *al-Wahyu wa Al-Qur’an wa Mustaqbal al-Islam*, hlm. 46.

²⁶ Fazlur Rahman, *Major Themes of The Qur’an* (Virginia: Bibliotheca Islamica, 1989), hlm. vii.

Penelitian ini penting untuk dilakukan mengingat historiografi barat memiliki perbedaan dengan historiografi yang berkembang dalam Islam. Historiografi orientalis memiliki karakteristik penulisan yang bersifat analitis-kritis sehingga terkadang dianggap ilmiah dan lebih dapat diterima, sedangkan historiografi masa-masa sebelumnya cenderung bersifat deskriptif-naratif.²⁷ Oleh karena itu, hasil kajian para orientalis menarik untuk diperhatikan, apakah sudah sesuai dengan aturan-aturan dalam mengkaji Al-Qur'an sebagaimana yang dipraktikkan para ulama Islam dalam menguasai ilmu-ilmu bahasa Arab serta riwayat atau hanya terbatas pada penerapan metode-metode ilmiah yang beberapa di antaranya mungkin tidak sesuai jika digunakan untuk mengkaji Al-Qur'an. Adanya kajian kritis juga memberikan sisi positif bagi Islam. Sebab ia menunjukkan bahwa ilmu-ilmu dalam Islam teruji mampu menghadapi kritik dari luar sehingga mengalami perkembangan yang baik untuk kepentingan umat Islam.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan pemaparan latar belakang di atas, maka dapat ditetapkan rumusan masalah sebagai berikut:

1. Bagaimana *framework* William Montgomery Watt dalam mengkaji sejarah kodifikasi Al-Qur'an?
2. Bagaimana pandangan William Montgomery Watt terhadap proses kodifikasi Al-Qur'an?

C. Tujuan Penelitian

Mengacu pada masalah-masalah yang telah disebutkan di atas, maka penelitian ini memiliki tujuan sebagai berikut:

1. Mengidentifikasi kerangka kerja William Montgomery Watt dalam mengkaji sejarah kodifikasi Al-Qur'an.

²⁷ Dikutip dari Muhammad Ilham Aziz, "Kajian Terhadap Historiografi Orientalis (Studi Atas Karya William Montgomery Watt Muhammad Prophet and Statesman)", dalam *Jurnal Tarikhuna Nomor 2*, (2021), hlm. 155.

2. Menganalisis pandangan/hasil kajian William Montgomery Watt terhadap proses kodifikasi Al-Qur'an.

D. Manfaat Penelitian

Hasil penelitian ini diharapkan mampu memberikan kontribusi sebagai berikut:

1. Secara teoritis, penelitian ini diharapkan mampu memberikan kontribusi dalam pengembangan kajian Al-Qur'an dan dapat dijadikan acuan untuk penelitian-penelitian selanjutnya khususnya yang berkaitan dengan kodifikasi Al-Qur'an.
2. Secara praktis, penelitian ini dimaksudkan untuk menyelesaikan tugas akhir guna memperoleh gelar sarjana, serta dapat menjadi bahan literasi tambahan bagi program studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir secara khusus dan fakultas Ushuluddin dan Filsafat secara umum.

E. Kajian Pustaka

Literature review dilakukan untuk memberikan distingsi antara penelitian ini dengan penelitian terdahulu guna menunjukkan orisinalitas penelitian. Kajian terhadap penelitian terdahulu juga dilakukan dengan tujuan menonjolkan kebaruan (*novelty*) dalam penelitian ini, serta untuk menghindari pengulangan dan peniruan. Dari sumber-sumber yang ditemukan terdapat beberapa literatur yang membahas tentang pandangan William Montgomery Watt dalam studi keislaman secara umum dan studi Al-Qur'an secara khusus. Kebanyakan ialah berupa jurnal, artikel, dan skripsi. Adapun tulisan tentang William Montgomery Watt yang relevan dengan judul skripsi umumnya berorientasi pada masalah kewahyuan, nasakh, dan sejarah penulisan Al-Qur'an.

Di antara literatur yang mengkaji persoalan wahyu ialah sebuah skripsi yang ditulis oleh Mufti Labib Jalaluddin.²⁸ Skripsi dengan metode analisis-komparatif ini bertujuan membandingkan hasil kajian Watt dan Fazlur Rahman terkait doktrin wahyu dalam Islam. Hasilnya ditemukan bahwa Watt memaknai wahyu berangkat dari rumusan L.S. Thornton, sedangkan Rahman berangkat dari ide keteraturan kosmis. Keduanya memahami wahyu sebagai komunikasi kalam Tuhan dengan cara inspirasi. Keduanya berpendapat bahwa wahyu diturunkan kepada nabi tanpa disertai adanya penampakan malaikat sebagaimana umumnya doktrin wahyu dalam tradisi Islam sehingga keduanya mengkritik doktrin penampakan malaikat dalam proses wahyu sebagai pengaruh pihak luar.

Studi komparatif yang berkaitan dengan konsep wahyu juga dilakukan oleh Uswatun Hasanah.²⁹ Di dalam skripsinya ia membandingkan hasil temuan kedua tokoh tentang konsep wahyu. Muhammad Abduh dengan analogi psikologis yang digunakannya mengemukakan kebenaran atas eksistensi malaikat sebagai agen wahyu. Sedangkan Watt dengan teori psikologi analitik atau lebih dikenal dengan teori *collective unconsciousness* karya Jung menerima kebenaran wahyu namun disisi lain ia mengingkari adanya peran Jibril sebagai agen wahyu yang menyampaikan pesan-pesan Ilahi tersebut kepada nabi Saw.

Sedikit berbeda dengan literatur di atas, Habibuddin dan Ihdi Aini³⁰ di dalam tulisannya menjelaskan sisi-sisi keobjektifan Watt dalam memahami kewahyuan Al-Qur'an yang terdapat dalam karya Watt yang berjudul *Islamic Revelation in the Modern World*.

²⁸ Mufti Labib Jalaluddin, "Wahyu Dalam Pandangan William Montgomery Watt dan Fazlur Rahman: Studi Komparasi" (Skripsi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2021).

²⁹ Uswatun Hasanah, "Konsep Wahyu dalam Islam (Studi Komparatif Pemikiran Muhammad Abduh dan William Montgomery Watt)" (Skripsi, UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten, 2021).

³⁰ Habibuddin dan Ihdi Aini, "Konsep Kewahyuan Al-Qur'an Dalam Kacamata William Montgomery Watt", dalam *Jurnal al-Fawatih Nomor 1*, (2020): 17-30.

Tetapi tulisan ini belum cukup komprehensif mengingat pemaparan yang diberikan terbatas pada salah satu karya Watt saja. Selain itu, penulis juga tidak melengkapinya dengan kritikan-kritikan terhadap argumen Watt yang keliru.

Karya lainnya yang juga mengangkat masalah kewahyuan dalam perspektif Watt ialah sebuah kajian yang ditulis oleh Masduki.³¹ Adapun yang menjadi fokus pembahasannya yakni mengenai pendekatan yang digunakan Watt dalam memahami konsep wahyu berupa teori *collective unconscious* yang dicetuskan oleh Carl G. Jung. Penulis juga memaparkan argumen Watt yang mengharapkan munculnya tafsir kontekstual dengan pola pikir baru dan pendekatan historis agar Al-Qur'an bisa berkomunikasi dengan peradaban modern dan kontemporer. Karena tulisan ini hanya bersifat deskriptif, di dalamnya tidak ditemukan analisis penulis terhadap pendapat-pendapat Watt.

Selain permasalahan konsep wahyu, terdapat pula kajian yang berkaitan dengan teori nasakh dalam perspektif Watt yang ditulis oleh Labib³² dalam jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir. Penulis menjelaskan perbedaan sudut pandang antara Watt dengan gurunya, Richard Bell dalam menyimpulkan persoalan nasakh. Watt dengan pendekatan sosiologisnya menganggap bahwa nasakh adalah wahyu yang melengkapi wahyu sebelumnya. Sementara Richard Bell menilai bahwa nasakh merupakan revisi yang dilakukan oleh nabi Saw. terhadap penetapan kompilasi ayat Al-Qur'an.

Satu-satunya literatur yang mengangkat tajuk sejarah penulisan Al-Qur'an berdasarkan sudut pandang Watt hanyalah

³¹ Masduki, "Teori Collective Unconscious Pemikiran W. Montgomery Watt tentang Al-Qur'an dalam Islamic Revelation in the Modern World", dalam *Jurnal al-Fikra Nomor 2*, (2008): 344–357.

³² Mufti Labib Jalaluddin, "Teori Nasakh Dalam Pandangan William Montgomery Watt dan Richard Bell" dalam *Jurnal Hermeneutik Nomor 2*, (2019): 120–129.

sebuah jurnal yang ditulis oleh Muhammad Alwi.³³ Penulis memaparkan argumen Watt terkait penulisan Al-Qur'an dengan merujuk pada buku karangan Watt yang berjudul *Bell's Introduction to the Qur'an*. Adapun yang menjadi fokus penelitian ini berkaitan dengan tradisi tulis-menulis bangsa Arab yang bermuara pada analisis terhadap status ke-*ummiy*-an nabi dengan menggunakan argumentasi ayat-ayat Al-Qur'an. Hasilnya, Watt menganggap bahwa Nabi Muhammad sangat mungkin membaca dan menulis Al-Qur'an pada era pewahyuan sehingga makna *ummiy* bukan berarti tidak bisa membaca dan menulis melainkan dimaknai sebagai ketidaktahuan nabi terhadap kitab suci sebelumnya. Meskipun demikian, Alwi tetap mengapresiasi Watt dalam reinterpretasi sejarah penulisan Al-Qur'an di mana Watt menapaki jalur lain daripada yang diambil oleh para pendahulunya.

Berdasarkan beberapa literatur yang telah dipaparkan di atas, dapat diketahui bahwa penelitian yang dilakukan penulis memiliki fokus yang berbeda dengan penelitian sebelumnya. Penelitian ini menitikberatkan pada pemikiran William Montgomery Watt mengenai kodifikasi Al-Qur'an yang terdapat di dalam bukunya yang berjudul *Bell's Introduction to the Qur'an*.

F. Definisi Operasional

1. Telaah kritis

Berdasarkan Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) kata telaah bermakna penyelidikan, kajian, pemeriksaan dan penelitian.³⁴ Sedangkan kata kritis artinya bersifat tidak percaya, selalu berusaha menemukan kesalahan dan kekeliruan serta tajam dalam penganalisisan.³⁵ Oleh karena itu, yang dimaksud dengan telaah kritis ialah proses penganalisisan secara tajam dan sistematis

³³ Muhammad Alwi, "Kritik Atas Pandangan William M. Watt Terhadap Sejarah Penulisan Al-Qur'an", dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis Nomor 1*, (2020): 89–110.

³⁴ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/telaah> diakses 19 November 2022.

³⁵ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/kritis> diakses 19 November 2022.

terhadap suatu penelitian untuk menilai validitas, nilai, dan relevansinya dalam konteks tertentu.

2. Pandangan

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) pandangan berarti hasil perbuatan memandang (memperhatikan, melihat, dsb); pengetahuan; dan pendapat.³⁶ Oleh karena itu yang dimaksud dengan pandangan dalam penelitian ini ialah pendapat, perspektif atau sudut pandang tokoh terhadap masalah yang diangkat.

3. Kodifikasi

Menurut KBBI kodifikasi berarti himpunan berbagai ketentuan/peraturan menjadi undang-undang atau hal penyusunan kitab perundang-undangan.³⁷ Adapun kodifikasi yang dimaksud dalam penelitian ini merujuk pada istilah *jam'u Al-Qur'an* (pengumpulan atau penghimpunan Al-Qur'an) yang mengakomodasi setidaknya dua pengertian, yaitu; kata pengumpulan dalam arti penghafalannya di dalam lubuk hati, dan kata pengumpulan dalam arti penulisannya, yakni perhimpunan seluruh Al-Qur'an dalam bentuk tulisan, yang memisahkan masing masing ayat dan surah, atau hanya mengatur susunan ayat ayat Al-Qur'an saja dan mengatur susunan semua ayat dan surah di dalam beberapa *sahifah* yang kemudian disatukan sehingga menjadi suatu koleksi yang merangkum semua surah yang sebelumnya telah disusun satu demi satu.³⁸

G. Kerangka Teori

Teori yang digunakan untuk menjawab dan menjelaskan penelitian ini adalah teori kritik sejarah. Menurut Louis Gottschalk, yang dimaksud dengan kritik sejarah adalah proses menguji dan

³⁶ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/pandangan> diakses 19 November 2022.

³⁷ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/kodifikasi> diakses 19 November 2022.

³⁸ Iripina, Istiqamah, dan Anisa Nuril, "Jam'ul Qur'an Masa Nabi Muhammad SAW", dalam *Jurnal Mushaf Nomor 1*, (2022), hlm. 95.

menganalisis secara kritis rekaman dan peninggalan masa lampau. Rekonstruksi yang imajinatif tentang masa lampau berdasarkan data yang diperoleh dengan menempuh proses itu disebut historiografi (penulisan sejarah). Dengan mempergunakan kritik sejarah dan historiografi sejarawan berusaha untuk merekonstruksi masa lampau manusia.³⁹

Louis Gottschalk memisahkan historiografi dari kritik sejarah yang dianggapnya hanya terdiri dari heuristik, verifikasi atau kritik, dan interpretasi. Gottschalk mengemukakan hal itu dengan maksud untuk memudahkan pembahasan, yaitu tahapan analisis disebut kritik sejarah, sedangkan tahapan sintesis data disebut historiografi.⁴⁰

Secara sistematis, langkah-langkah dalam kritik sejarah dapat diuraikan sebagai berikut:

1. Heuristik, yaitu tahapan atau kegiatan menemukan dan menghimpun sumber.⁴¹ Semua jenis tulisan atau penelitian tentang sejarah merupakan sumber sejarah sebagai syarat mutlak yang harus ada. Tanpa sumber sejarah, kisah masa lalu tidak dapat direkonstruksi oleh sejarawan. Sebelum menentukan teknik pengumpulan sumber sejarah, pertama-tama yang perlu dipahami adalah bentuk dari sumber sejarah yang akan dikumpulkan. Sumber sejarah dibedakan menjadi sumber tulisan, lisan dan benda. Sumber tulisan yakni jejak masa lalu yang mendukung informasi dalam bentuk tulisan. Tulisannya dapat berupa informasi primer dan sekunder. Sumber primer umumnya berupa arsip, catatan perjalanan, daftar hadir peserta, surat keputusan dan sebagainya. Sumber sejarah yang tidak langsung pada saat peristiwa biasa disebut sumber sekunder. Sumbernya dapat berupa laporan hasil penelitian, karya ilmiah (skripsi, tesis, dan disertasi), biografi, dan sebagainya. Sumber

³⁹ Dikutip dari Nina Herlina, *Metode Sejarah* (Bandung: Satya Historika, 2008), hlm. 2.

⁴⁰ Dikutip dari Herlina, *Metode Sejarah*, hlm. 3.

⁴¹ Herlina, *Metode Sejarah*, hlm. 30.

ini dapat diperoleh pada perpustakaan, lembaga penelitian dan pendidikan, tokoh buku dan sebagainya.⁴²

2. Verifikasi atau kritik, yaitu tahapan atau kegiatan meneliti sumber secara kritis, yang terdiri atas kritik eksternal dan kritik internal.⁴³ Kritik intern dilakukan untuk menilai kelayakan atau kredibilitas sumber. Kredibilitas sumber biasanya mengacu pada kemampuan sumber untuk mengungkapkan kebenaran suatu peristiwa sejarah. Kritik ekstern dilakukan untuk mengetahui sejauh mana keabsahan dan autensitas sumber.⁴⁴
3. Interpretasi, yaitu tahapan atau kegiatan menafsirkan fakta-fakta yang telah diperoleh.⁴⁵ Fakta sejarah tersebut kemudian digabung-gabungkan berdasarkan pada subjek kajian. Dalam kaitan itu, tema pokok kajian merupakan kaidah yang dijadikan sebagai kriteria dalam menggabungkan data sejarah. Data yang tidak penting atau yang tidak berkaitan dengan tema studi tema studi dipisahkan agar tidak mengganggu peneliti dalam merekonstruksi peristiwa sejarah.⁴⁶
4. Historiografi, yaitu tahapan/kegiatan menyampaikan hasil-hasil rekonstruksi imajinatif masa lampau itu sesuai dengan jejak-jejaknya. Dengan perkataan lain, tahapan historiografi itu ialah tahapan kegiatan penulisan. Hasil penafsiran atas fakta-fakta itu dituliskan menjadi suatu kisah sejarah yang selaras. Pada tahap ini, kemahiran mengarang (*art of writing*) sangat diandalkan.⁴⁷

H. Metode Penelitian

Secara umum metode penelitian didefinisikan sebagai suatu kegiatan ilmiah yang terencana, terstruktur, sistematis dan memiliki

⁴²Heryati, *Pengantar Ilmu Sejarah* (Palembang: Universitas Muhammadiyah, 2017), hlm. 62.

⁴³ Herlina, *Metode Sejarah*, hlm. 30.

⁴⁴ Heryati, *Pengantar Ilmu Sejarah*, hlm. 66.

⁴⁵ Herlina, *Metode Sejarah*, hlm. 30.

⁴⁶ Heryati, *Pengantar Ilmu Sejarah*, hlm. 149.

⁴⁷ Herlina, *Metode Sejarah*, hlm. 30.

tujuan tertentu baik praktis maupun teoritis. Dikatakan sebagai kegiatan ilmiah karena penelitian dilakukan berdasarkan aspek ilmu pengetahuan dan teori. Adapun dikatakan terencana karena penelitian harus direncanakan dengan memperhatikan waktu, dana dan aksesibilitas terhadap tempat dan data.⁴⁸

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini bersifat kepustakaan (*library research*). Semua data berasal dari bahan-bahan kepustakaan yang mengacu pada data sekunder dan tersier yang kemudian data-data tersebut disusun dalam bentuk karya ilmiah.

2. Sumber Data

Sumber data dalam penelitian ini terbagi kepada data sekunder dan tersier. Data sekunder yang penulis gunakan berupa buku *Bell's Introduction to the Qur'an* karangan William Montgomery Watt, sementara data tersiernya berupa buku, jurnal, artikel, website dan berbagai karya tulis lainnya yang mempunyai keterkaitan dengan judul yang dibahas dalam penelitian ini.

3. Teknik Pengumpulan Data

Dalam mengumpulkan data terkait dengan permasalahan yang penulis teliti, penulis menggunakan studi dokumentasi di mana data diperoleh dengan mencatat dari dokumen yang sudah ada.⁴⁹ Dokumen dapat terbagi atas dua jenis; dokumen tertulis dan dokumen terekam.⁵⁰ Adapun yang dimaksud dalam penelitian ini ialah dokumen tertulis karena data didapat dengan membaca literatur-literatur terkait.

4. Metode Analisis Data

⁴⁸ Jozef R. Raco, *Metode Penelitian Kualitatif* (Jakarta: PT. Grasindo, 2010), hlm. 5.

⁴⁹ Hardani dkk., *Metode Penelitian Kualitatif & Kuantitatif* (Yogyakarta: Pustaka Ilmu, 2020), hlm. 149.

⁵⁰ Rahmadi, *Pengantar Metodologi Penelitian* (Banjarmasin: Antasari Press, 2011), hlm. 85.

Dalam melakukan analisis data, penulis menggunakan metode deskriptif analitis. Deskriptif adalah pemaparan terhadap data yang sudah ada, dalam menganalisisnya tidak dibatasi pada pengumpulan data, tetapi juga termasuk dalam analisis dan penjelasan data tersebut.⁵¹ Adapun analitis adalah memaparkan segala aspek di dalam penelitian dengan menerangkan makna-makna yang termasuk ke dalam penelitian sesuai dengan data yang ingin diperoleh.⁵²

Langkah-langkah analisis data yang penulis lakukan merujuk kepada model analisis Miles dan Huberman.⁵³ Ada tiga langkah yang dilakukan dalam menganalisis data yaitu:

a. Reduksi Data

Reduksi data diartikan sebagai proses menajamkan, mengarahkan, dan membuang data yang tidak dibutuhkan sehingga kesimpulan akhirnya dapat ditarik.

b. Penyajian Data

Huberman dan Miles membatasi suatu penyajian sebagai sekumpulan informasi yang terstruktur sehingga memberi kemungkinan adanya penarikan kesimpulan dan pengambilan tindakan.

c. Penarikan Kesimpulan atau Verifikasi

Penarikan kesimpulan merupakan sebagian dari satu kegiatan dari konfigurasi yang utuh, kesimpulan-kesimpulan juga diverifikasi selama penelitian itu berlangsung.

I. Sistematika Penulisan

Sistematika penulisan adalah gambaran atas pokok pembahasan dalam penulisan skripsi sehingga pembaca mudah dan

⁵¹ Winarcho Surachman, *Pengantar Penelitian Ilmiah* (Bandung: Tarsito, 1980), hlm. 139-140.

⁵² Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 31.

⁵³ Miles dan Huberman, *Analisis Data Kualitatif* (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1992), hlm. 16.

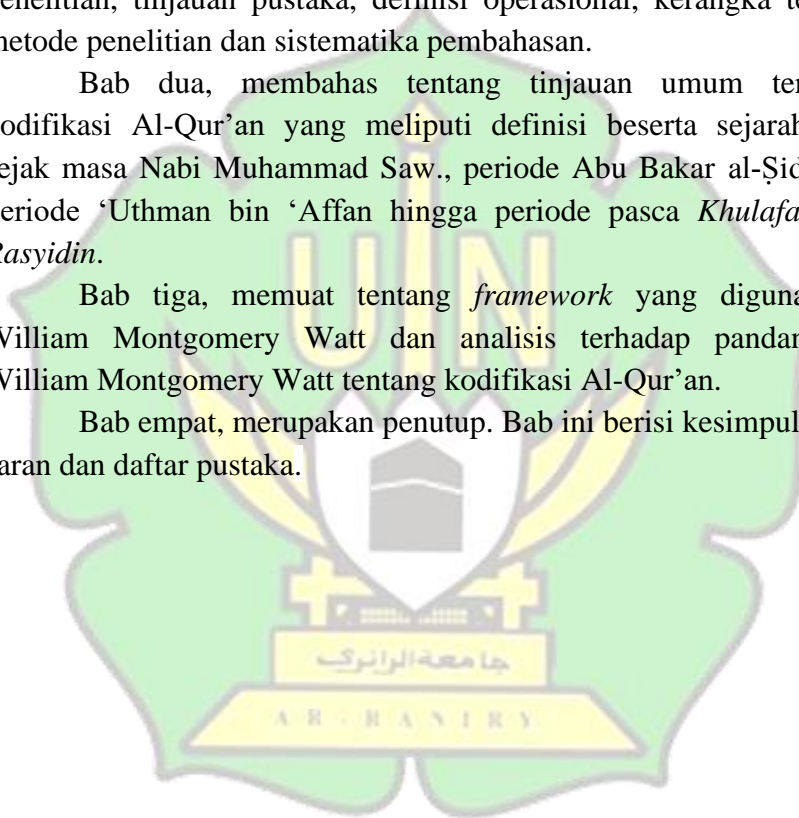
terarah dalam memahami garis besar dari penelitian ini. Dalam penyusunan skripsi ini, penulis membagi sistematikanya kepada empat bab, yang mana setiap bab nya tersusun atas sub bab yang saling berkaitan satu sama lain. Secara lebih jelasnya sebagai berikut:

Bab satu, merupakan pendahuluan. Bab ini berisi latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, tinjauan pustaka, definisi operasional, kerangka teori, metode penelitian dan sistematika pembahasan.

Bab dua, membahas tentang tinjauan umum terkait kodifikasi Al-Qur'an yang meliputi definisi beserta sejarahnya sejak masa Nabi Muhammad Saw., periode Abu Bakar al-Şiddiq, periode 'Uthman bin 'Affan hingga periode pasca *Khulafa al-Rasyidin*.

Bab tiga, memuat tentang *framework* yang digunakan William Montgomery Watt dan analisis terhadap pandangan William Montgomery Watt tentang kodifikasi Al-Qur'an.

Bab empat, merupakan penutup. Bab ini berisi kesimpulan, saran dan daftar pustaka.



BAB II

TINJAUAN UMUM TENTANG KODIFIKASI AL-QUR'AN

A. Pengertian Kodifikasi Al-Qur'an

Dalam sebagian besar literatur yang membahas ilmu-ilmu Al-Qur'an, istilah yang digunakan untuk menunjukkan kodifikasi Al-Qur'an adalah *jam'u Al-Qur'an* yang berarti pengumpulan Al-Qur'an.¹ Proses pengumpulan Al-Qur'an mencakup proses penyampaian, pengumpulan catatan, dan kodifikasi hingga menjadi Mushaf.² Semua proses ini bertujuan untuk menjaga dan melestarikan kitab suci Al-Qur'an.³

Secara etimologi, istilah *al-jam'u* berasal dari kata *jama'a-yajma'u* yang berarti mengumpulkan sesuatu dari yang terpisah-pisah sehingga menjadi sesuatu yang terhimpun.⁴ Adapun secara terminologi, terdapat definisi yang berbeda mengenai makna *al-jam'u*. Menurut Az-Zarqani, *jam'u Al-Qur'an* memiliki dua pengertian. Pertama, menghafal Al-Qur'an dalam hati dan kedua, menulis huruf dan ayat yang diwahyukan oleh Allah Swt. kepada Nabi Muhammad Saw.⁵

Menurut Ahmad von Denffer, istilah pengumpulan Al-Qur'an dalam literatur klasik memiliki berbagai makna, antara lain; Al-Qur'an diserap oleh hati, menulis kembali setiap wahyu, menyajikan materi Al-Qur'an untuk ditulis, menghadirkan laporan

¹Irpina, Istiqamah, dan Anisa Nuril, "Jam'ul Qur'an Masa Nabi Muhammad SAW.," dalam *Jurnal Mushaf Nomor 1*, (2022), hlm. 95.

² Endang Saeful Anwar, "Problematika Pentashihan Mushaf Al-Qur'an (Peran Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an Kementerian Agama RI)", dalam *Jurnal al-Fath Nomor 1*, (2016), hlm. 96.

³ Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an* (Jakarta: Divisi Muslim Demokratis, 2011), hlm. 327.

⁴ Jamaluddin Ibn Manzur al-Ansari, *Lisan al-'Arabi*, Juz VIII (Beirut: Dar Şadr, 1993), hlm. 53.

⁵ Dikutip dari Irpina, Istiqamah, dan Nuril, "Jam'ul Qur'an Masa Nabi Muhammad SAW.," hlm. 94-95.

tulisan para penulis wahyu yang menghafal Al-Qur'an, dan menghadirkan semua sumber, baik lisan maupun tulisan.⁶

Dalam berbagai literatur, istilah *jam'u Al-Qur'an* (pengumpulan Al-Qur'an) lebih umum digunakan daripada istilah *kitab Al-Qur'an* (penulisan Al-Qur'an) atau *tadwin Al-Qur'an* (pembukuan Al-Qur'an). Para ulama yang menggunakan istilah *jam'u Al-Qur'an* mengartikannya sebagai *al-jam'u fi al-sudur* (proses penghafalan Al-Qur'an) dan *al-jam'u fi al-sutur* (proses pencatatan dan penulisan Al-Qur'an). Meskipun ada perbedaan penggunaan istilah seperti yang dijelaskan di atas, dalam praktiknya istilah-istilah tersebut memiliki maksud yang sama.⁷

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa kodifikasi Al-Qur'an (*jam'u Al-Qur'an*) dalam pembahasan ini merujuk pada proses penyampaian, pengumpulan, pencatatan, dan penulisan Al-Qur'an hingga catatan-catatan dan tulisan-tulisan tersebut dikumpulkan secara lengkap dan tersusun rapi dalam satu Mushaf.

Pengumpulan atau kodifikasi Al-Qur'an mencakup tiga tahapan; tahap pertama, penghafalan dan pengumpulan Al-Qur'an pada masa Rasulullah Saw., tahap kedua, pengumpulan dan pembukuan Al-Qur'an pada masa khalifah Abu Bakar ra., dan tahap ketiga pembukuan dan pembakuan Al-Qur'an pada masa khalifah 'Uthman bin 'Affan ra.

B. Sejarah Kodifikasi Al-Qur'an

1. Pengumpulan Al-Qur'an Masa Nabi Muhammad Saw.

Seperti yang telah diketahui, Al-Qur'an disampaikan kepada nabi Saw. tidak dalam satu waktu, tetapi secara bertahap dalam jangka waktu yang cukup lama. Proses ini dimulai sejak nabi Saw. diangkat menjadi Rasul dan berakhir menjelang kematiannya. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika Al-Qur'an belum sempat

⁶ Dikutip dari Hafidz Abdurrahman, *Ulumul Quran Praktis (Pengantar untuk Memahami al-Quran)* (Bogor: Pustaka Utama, 2003), hlm. 82.

⁷ Munawir, "Problematika Seputar Kodifikasi Al-Qur'an (Sebuah Kajian Kesejarahan Perspektif Kesarjanaan Muslim dan Analisis Kritis Kesarjanaan Barat)", dalam *Jurnal Maghza Nomor 2*, (2018), hlm. 149.

dikompilasi menjadi sebuah kitab seperti yang ada pada masa sekarang, karena pada waktu itu Al-Qur'an sendiri belum selesai diturunkan seluruhnya.⁸

Usaha untuk mengumpulkan ayat-ayat Al-Qur'an pada masa itu tetap berlanjut. Pengumpulan dilakukan melalui dua cara, yaitu dengan menghafalnya seperti yang dilakukan oleh nabi sendiri dan diikuti oleh para sahabatnya, serta dengan menuliskannya oleh para sahabat terpilih atas perintah Nabi Muhammad Saw. Setiap kali nabi selesai menerima ayat-ayat Al-Qur'an yang diwahyukan kepadanya, nabi kemudian memerintahkan beberapa sahabat untuk menuliskannya dan juga menghafalnya.⁹

Di samping itu, penting untuk diakui bahwa pada masa turunnya Al-Qur'an, masyarakat Arab hidup dalam budaya yang sangat kaya. Mereka memiliki daya ingat yang kuat, mampu menghafal dengan cepat, dan memiliki kemampuan berpikir yang terbuka. Ketika Al-Qur'an diterima oleh mereka dengan keindahan bahasa dan nilai-nilai suci yang terkandung di dalamnya, mereka merasa kagum dan dengan sungguh-sungguh mendedikasikan diri untuk menghafal ayat-ayat Al-Qur'an.¹⁰

Mereka mengubah fokus hafalan mereka dari bait-bait sya'ir ke Al-Qur'an yang memberikan ketenangan dan menghidupkan jiwa mereka. Mereka saling berlomba untuk membaca dan mempelajari Al-Qur'an. Mereka menggunakan segala kemampuan yang mereka miliki untuk menguasai dan menghafal ayat-ayat Al-Qur'an. Selain itu, mereka juga mengajarkannya kepada anggota keluarga mereka, termasuk istri dan anak-anak, serta kepada masyarakat luas.¹¹

⁸ Muhammad Yasir dan Ade Jamaruddin, *Studi Al-Qur'an* (Pekanbaru: Asa Riau, 2016), hlm. 80.

⁹ Yasir dan Jamaruddin, *Studi Al-Qur'an*, hlm. 81.

¹⁰ Anshori, *Ulumul Qur'an: Kaidah-Kaidah Memahami Firman Tuhan* (Jakarta: Rajawali Press, 2013), hlm. 82.

¹¹ Anshori, *Ulumul Qur'an: Kaidah-Kaidah Memahami Firman Tuhan*, hlm. 82.

Sebagai respons terhadap umat Islam yang tinggal di daerah yang jauh dari Rasulullah, dikirim utusan-utusan untuk mengajar dan membacakan ayat-ayat Al-Qur'an yang diwahyukan beserta ajaran-ajarannya. Utusan-utusan ini terdiri dari para ahli Al-Qur'an, seperti Mush'ab bin Umair dan Ummi Maktum. nabi Saw. mengutus keduanya kepada penduduk Madinah sebelum hijrah. Selain itu, Mu'adz bin Jabal juga diutus oleh nabi Saw. untuk menyampaikan pesan Al-Qur'an kepada penduduk Makkah setelah hijrah.¹²

Rasulullah Saw. selalu memotivasi umatnya untuk memperkuat gerakan sosialisasi Al-Qur'an sehingga tidak ada seorang pun dari kalangan sahabatnya yang tidak memiliki pengetahuan tentang Al-Qur'an yang menjadi pedoman hidup mereka. Ubadah bin Samit menceritakan, "Jika ada seseorang yang masuk Islam, Rasulullah segera menunjuk salah seorang dari sahabatnya untuk menjadi pengajar Al-Qur'an baginya."¹³

Melalui upaya tersebut, hampir semua sahabat nabi mampu menghafal Al-Qur'an, dan sebagian dari mereka bahkan telah memahami Al-Qur'an dengan benar sesuai dengan makna dan tujuan yang diajarkan oleh Rasul. Inilah karunia luar biasa yang diberikan oleh Allah Swt. kepada generasi awal umat Islam. Selain itu, Al-Qur'an juga dirancang oleh Allah Swt. sebagai bacaan yang mudah untuk diingat dan dihafal, seperti yang disebutkan dalam Surah al-Qamar ayat 17:

مُدْكِرٍ مِّنْ فَهْلٍ لِلدِّكْرِ الْقُرْآنَ يَسَّرْنَا وَلَقَدْ

Dan sesungguhnya telah Kami mudahkan Al-Qur'an untuk pelajaran, maka adakah orang-orang mengambil pelajaran?

Dengan cara ini, Allah memudahkan para sahabat terpilih yang hidup pada masa yang sama dengan nabi untuk menjadi penghafal Al-Qur'an. Jumlah mereka sangat banyak, sebagaimana yang diungkapkan dalam sebuah riwayat sebagai berikut:

¹² Yasir dan Jamaruddin, *Studi Al-Qur'an*, hlm. 82.

¹³ Anshori, *Ulumul Qur'an: Kaidah-Kaidah Memahami Firman Tuhan*, hlm. 82-83.

حَدَّثَنِي عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ حَدَّثَنَا مُعَاذُ بْنُ هِشَامٍ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ قَتَادَةَ قَالَ مَا نَعْلَمُ حَيًّا مِنْ أَحْيَاءِ الْعَرَبِ أَكْثَرَ شَهِيدًا أَعَزَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنَ الْأَنْصَارِ قَالَ قَتَادَةُ وَحَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّهُ قُتِلَ مِنْهُمْ يَوْمَ أُحُدٍ سَبْعُونَ وَيَوْمَ بَيْرُ مَعُونَةَ سَبْعُونَ وَيَوْمَ الْيَمَامَةِ سَبْعُونَ قَالَ وَكَانَ بَيْرُ مَعُونَةَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَيَوْمَ الْيَمَامَةِ عَلَى عَهْدِ أَبِي بَكْرٍ يَوْمَ مُسَيْلَمَةَ الْكَذَّابِ

Telah menceritakan kepada kami ‘Amru bin ‘Ali, telah menceritakan kepada kami Mu‘adz bin Hisyam dia berkata, telah menceritakan kepadaku Ayahku dari Qatadah dia berkata, “Aku belum pernah mendapati di perkampungan orang Arab yang penduduknya lebih banyak mati syahid dan lebih mulia (kedudukannya) pada hari kiamat daripada orang-orang Anshar." Qatadah berkata, telah menceritakan kepada kami Anas bin Malik bahwa di antara mereka yang gugur pada Perang Uhud sejumlah tujuh puluh orang, pada peristiwa *Bi‘rul Ma‘unah* sejumlah tujuh puluh orang, dan pada perang Yamamah berjumlah tujuh puluh orang." Anas melanjutkan, "Peristiwa *Bi‘rul Ma‘unah* terjadi pada masa Rasulullah Saw., sementara perang Yamamah terjadi pada masa Abu Bakar, yaitu peristiwa (pembangkitan) Musailamah al-Kadhdhab." (HR. Bukhari)¹⁴

Menurut beberapa riwayat yang disampaikan oleh Imam al-Bukhari dalam kitab *Ṣahih*-nya, diketahui bahwa jumlah sahabat nabi yang menghafal Al-Qur’an saat beliau masih hidup tidak lebih dari tujuh orang. Mereka adalah ‘Abdullah bin Mas‘ud, Salim, Mu‘adz bin Jabal, Zayd bin Thabit, Ubay bin Ka‘ab, Abu Zayd bin Sakan, dan Abu Darda’.¹⁵

Perlu dicatat bahwa menyebut tujuh orang *ḥuffaz* dalam beberapa riwayat tidak bermaksud membatasi jumlah mereka. Hal

¹⁴ Ṣalih bin Abdul Aziz bin Muhammad bin Ibrahim Alu Syaikh, *Mausu‘ah al-Hadith al-Syarif* (Riyad: Maktabah Darussalam, 2008), hlm. 334.

¹⁵ Dikutip dari Anshori, *Ulumul Qur’an: Kaidah-Kaidah Memahami Firman Tuhan*, hlm. 83.

ini karena keterangan-keterangan dalam kitab-kitab penafsiran lain menunjukkan bahwa para sahabat berlomba-lomba dalam menghafal Al-Qur'an. Mereka juga mendorong anak-anak dan istri mereka untuk menghafal Al-Qur'an di rumah masing-masing. Mereka membaca Al-Qur'an dalam shalat tengah malam sehingga suara mereka terdengar seperti suara kumbang.

Rasulullah sering melewati rumah-rumah orang Anshar dan berhenti untuk mendengarkan suara mereka membaca Al-Qur'an di rumahnya masing-masing. Imam Muslim meriwayatkan sebuah hadis dari Abu Musa al-'Asy'ary bahwasannya Rasulullah Saw. bersabda kepadanya:

حَدَّثَنَا دَاوُدُ بْنُ رُشَيْدٍ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ حَدَّثَنَا طَلْحَةُ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ
عَنْ أَبِي مُوسَى قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِأَبِي مُوسَى لَوْ
رَأَيْتَنِي وَأَنَا أَسْتَمِعُ لِقِرَاءَتِكَ الْبَارِحَةَ لَقَدْ أُوتِيتَ مِزْمَارًا مِنْ مِزَامِيرِ آلِ دَاوُدَ

Telah menceritakan kepada kami Daud bin Rusyaid, telah menceritakan kepada kami Yahya bin Sa'id, telah menceritakan kepada kami Talhah dari Abu Burdah dari Abu Musa ia berkata, Rasulullah Saw. bersabda kepada Abu Musa, "Seandainya saja semalam kamu mengetahuiku sedang mendengarkan bacaanmu. Sungguh engkau telah diberi suara yang bagus sebagaimana yang telah diberikan kepada keluarga Daud." (HR. Muslim)¹⁶

Para sahabat menunjukkan antusiasme yang besar dalam mempelajari dan menghafal Al-Qur'an, dan Rasulullah juga mendorong mereka dalam hal itu. Beliau memilih beberapa orang khusus yang akan menjadi pengajar Al-Qur'an bagi yang lainnya. Perlu diingat bahwa menurut pemahaman dan interpretasi yang diterima oleh para ulama, pembatasan tujuh orang *hafiz* seperti yang disebutkan sebelumnya, sebenarnya mengacu pada kelompok sahabat yang memiliki kemampuan untuk menghimpun Al-Qur'an di dalam hati mereka dan menghafalnya dengan baik. Bahkan

¹⁶ Şalih bin Abdul Aziz bin Muhammad bin Ibrahim Alu Syaikh, *Mausu'ah al-Hadith al-Syarif*, hlm. 802.

mereka telah diuji dalam membaca dan menghafal Al-Qur'an di hadapan Rasulullah Saw., serta melalui rangkaian *isnad* (sanad) yang terus-menerus sampai kepada kita.

Selain itu, sebenarnya masih banyak lagi sahabat nabi yang menghafal Al-Qur'an, namun belum semua diuji ketepatan hafalannya di hadapan Rasulullah. Hal ini terutama disebabkan oleh fakta bahwa para sahabat nabi pada waktu itu tersebar di berbagai wilayah. Selain itu, ada beberapa di antara mereka telah menghafal Al-Qur'an dari orang lain, bukan secara langsung dari Rasulullah sendiri.

Dengan demikian, dapat disaksikan betapa banyaknya individu yang mampu menghafal Al-Qur'an pada masa Rasulullah. Hal ini merupakan keistimewaan dan prioritas yang luar biasa yang diberikan oleh Allah untuk menjaga kesucian Al-Qur'an dari perubahan dan penyimpangan. Berbeda dengan Ahli Kitab, di mana tidak ada yang mampu menghafal Taurat dan Injil sepenuhnya. Dalam menyampaikannya, mereka hanya mengandalkan tulisan, tanpa menghayati dan merenunginya seperti yang dilakukan terhadap Al-Qur'an. Inilah yang menyebabkan potensi perubahan dan penggantian dalam kedua kitab suci tersebut.¹⁷

Pada saat yang sama, kegiatan menulis dan membaca di kalangan bangsa Arab pada zaman Rasulullah Saw. masih tergolong jarang, karena alat tulis-menulis ketika itu masih sangat sederhana dibandingkan dengan zaman sekarang. Selain itu, secara umum, bangsa Arab dianggap sebagai bangsa "*ummiy*", yang artinya mereka tidak terlatih dalam membaca dan menulis, seperti yang disebutkan oleh Allah Swt. dalam Surah al-Jumu'ah ayat 2:

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ
وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ

Dialah yang mengutus kepada kaum yang buta huruf seorang Rasul di antara mereka, yang membacakan ayat-ayat-Nya kepada mereka, mensucikan mereka dan

¹⁷ Yasir dan Jamaruddin, *Studi Al-Qur'an*, hlm. 85.

mengajarkan mereka Kitab dan Hikmah (*Sunnah*). Dan sesungguhnya mereka sebelumnya benar-benar dalam kesesatan yang nyata.

Metode utama yang digunakan dalam pengumpulan ayat-ayat Al-Qur'an adalah melalui hafalan, yang menjadi pijakan utama umat Islam dalam menghafal dan mengulang-ulang Al-Qur'an. Pengumpulan ayat-ayat Al-Qur'an juga dilakukan melalui metode tulisan. Setiap kali serangkaian ayat Al-Qur'an selesai diwahyukan, Rasulullah Saw. memerintahkan para sahabat terpilih untuk mencatatnya guna memperkuat hafalan mereka. Di antara mereka, ada beberapa penulis wahyu Al-Qur'an yang terkenal, yang ditunjuk oleh Rasulullah dari kalangan orang yang paling baik dan memiliki tulisan yang indah.

Beberapa di antaranya ialah empat orang *Khulafa al-Rasyidin* (Abu Bakar, 'Umar, 'Uthman, dan 'Ali), Mu'awiyah, Ubay bin Ka'ab, Zayd bin Thabit, dan Mua'dz bin Jabal. Ketika ayat-ayat turun, mereka diperintahkan untuk menuliskannya dan menunjukkan posisi ayat dalam surah sehingga penulisan Al-Qur'an pada lembaran tersebut membantu dalam menghafalnya secara hati, dan akhirnya Al-Qur'an yang terhimpun dalam hati menjadi kenyataan tertulis.¹⁸

Selain dari yang telah disebutkan sebelumnya, ada banyak lagi para sahabat yang secara sukarela menjadi penulis wahyu Al-Qur'an, tanpa mendapatkan perintah langsung dari nabi. Mereka menuliskannya pada berbagai media seperti lembaran kulit, daun, kulit kurma, permukaan batu, pelepah kurma, tulang-belulang yang telah dikeringkan, dan mereka menjadikannya sebagai dokumen pribadi mereka, sebagaimana yang dikabarkan dalam riwayat berikut:

كَانُوا يَكْتُبُونَ ذَلِكَ فِي الصُّحُفِ وَالْأَلْوَابِ وَالْعَسَبِ

¹⁸ Anshori, *Ulumul Qur'an: Kaidah-Kaidah Memahami Firman Tuhan*, hlm. 86.

Adapun mereka mencatat ayat-ayat Al-Qur'an pada lembaran-lembaran kulit, tembikar, dan pelepah kurma. (HR. Ibn Abi Dawud)¹⁹

Riwayat lainnya yang menunjukkan bahwa para sahabat menulis di media-media yang sederhana ialah sebagai berikut:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا وَهْبُ بْنُ جَرِيرٍ حَدَّثَنَا أَبِي قَالَ سَمِعْتُ يَحْيَى
بْنَ أَيُّوبَ يُحَدِّثُ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ شِمَاسَةَ عَنْ
زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ قَالَ كُنَّا عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نُوَلِّفُ الْقُرْآنَ
مِنَ الرِّقَاعِ

Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Basyar, telah menceritakan kepada kami Wahb bin Jarir, telah menceritakan kepada kami ayahku dia berkata, saya mendengar Yahya bin Ayyub bercerita dari Yazid bin Abu Habib dari 'Abdurrahman bin Syimasah dari Zayd bin Thabit dia berkata, "Kami menyusun Al-Qur'an dari *riqa'* di sisi Rasulullah Saw." (HR. Tirmidzi)²⁰

Kata *riqa'* dalam hadis tersebut merujuk pada lembaran kulit, daun, atau kain. Ini menunjukkan betapa sederhananya alat tulis yang digunakan pada saat itu untuk mencatat wahyu ketika Rasulullah masih hidup. Para sahabat nabi pada masa itu mencatat ayat-ayat Al-Qur'an di atas permukaan batu, pelepah kurma, lempengan batu, daun lontar, kulit atau kayu, pelana, potongan tulang-belulang unta dan kambing yang telah dikeringkan, dan sebagainya. Hal ini disebabkan ketersediaan alat tulis yang terbatas di kalangan orang Arab pada saat itu, sementara alat tulis yang lebih canggih baru tersedia di negara-negara lain seperti Persia dan Romawi, namun masih dalam jumlah yang terbatas dan belum tersebar luas.

Makna dari "*menyusun ayat-ayat Al-Qur'an pada riqa'*" dalam hadis tersebut adalah mengumpulkan dan menyusun surah-

¹⁹ Abu Bakr Abdullah Ibn Dawud Sulaiman, *al-Maṣāḥif* (Mesir: Muassasah Qurṭubah, 1983), hlm. 6.

²⁰ Ṣāliḥ bin Abdul Aziz bin Muhammad bin Ibrahim Alu Syaikh, *Mausu'ah al-Hadith al-Syarif*, hlm. 2055.

surah dan ayat-ayat Al-Qur'an berdasarkan petunjuk yang diberikan Rasulullah sesuai dengan apa yang Allah perintahkan kepadanya. Ibn 'Abbas menjelaskan bahwa ketika ayat-ayat turun, Rasulullah segera memanggil para penulis dan memberikan instruksi tentang bagaimana ayat tersebut harus disusun dalam urutan yang telah ditentukan. Ibn 'Abbas menuturkan:

حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا عَوْفُ بْنُ أَبِي جَمِيلَةَ حَدَّثَنِي يَزِيدُ الْفَارِسِيُّ حَدَّثَنَا ابْنُ عَبَّاسٍ قَالَ قُلْتُ لِعُثْمَانَ مَا حَمَلَكُم عَلَى أَنْ عَمَدْتُمْ إِلَى سُورَةِ الْأَنْفَالِ وَهِيَ مِنَ الْمَثَانِي وَإِلَى سُورَةِ بَرَاءَةَ وَهِيَ مِنَ الْمَعِينِ فَفَرَّقْتُمْ بَيْنَهُمَا وَلَمْ تَكْتُبُوا بَيْنَهُمَا سَطْرَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ فَوَضَعْتُمُوهَا فِي السَّبْعِ الطَّوَالِ فَمَا حَمَلَكُم عَلَى ذَلِكَ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِمَّا يَأْتِي عَلَيْهِ الزَّمَانُ وَهُوَ يُنْزَلُ عَلَيْهِ مِنَ السُّورِ ذَوَاتِ الْعَدَدِ فَكَانَ إِذَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ الشَّيْءُ دَعَا بَعْضَ مَنْ يَكْتُبُ لَهُ فَيَقُولُ ضَعُوا هَذِهِ فِي السُّورَةِ الَّتِي يُذَكَّرُ فِيهَا كَذَا وَكَذَا وَإِذَا أَنْزَلَتْ عَلَيْهِ الْآيَاتُ قَالَ ضَعُوا هَذِهِ الْآيَاتِ فِي السُّورَةِ الَّتِي يُذَكَّرُ فِيهَا كَذَا وَكَذَا وَإِذَا أَنْزَلَتْ عَلَيْهِ الْآيَةَ قَالَ ضَعُوا هَذِهِ الْآيَةَ فِي السُّورَةِ الَّتِي يُذَكَّرُ فِيهَا كَذَا وَكَذَا

Telah menceritakan kepada kami Isma'il bin Ibrahim, telah menceritakan kepada kami 'Auf bin Abu Jamilah, telah menceritakan kepadaku Yazid al-Farisi, telah menceritakan kepada kami Ibn 'Abbas dia berkata, aku bertanya kepada 'Uthman: "Apa yang mendorong kalian menyandarkan surah al-Anfal yang merupakan surah *al-mathani* (surah yang terdiri dari puluhan ayat) kepada surah Bara'ah (surah Al-Taubah) yang termasuk surah *al-mi'in* (surah yang terdiri dari ratusan ayat), kemudian kalian membaca keduanya dan tidak menulis pemisah diantara keduanya dengan *Bismillahirrahmanirrahim*, lalu kalian meletakkannya termasuk ke dalam *al-sab'u al-thiwal* (tujuh surah yang panjang), apa alasan yang mendorong kalian melakukan demikian?" 'Uthman menjawab, pada suatu waktu turunlah surah yang memiliki banyak ayat kepada

Rasulullah Saw., dan kebiasaan beliau apabila diturunkan wahyu kepadanya beliau memanggil sebagian sahabat juru tulisnya, lalu beliau bersabda, “Letakkan ayat ini dalam surah yang di dalamnya disebutkan begini dan begini.” Dan apabila turun beberapa ayat kepadanya beliau bersabda, “Letakkanlah ayat ayat ini dalam surah yang di dalamnya disebutkan begini dan begini.” Apabila turun satu ayat kepadanya, maka beliau bersabda, “Letakkanlah ayat ini dalam surah yang disebutkan di dalamnya begini dan begini.” (HR. Ahmad)²¹

Penyusunan dan pengaturan ayat-ayat Al-Qur’an secara langsung dilakukan oleh Nabi Muhammad Saw. berdasarkan bimbingan dari Malaikat Jibril, yang merupakan utusan Allah. Para ulama secara bulat menyepakati bahwa penyusunan-penyusunan Al-Qur’an yang demikian itu adalah *tawqify*, yang berarti susunan surah dan ayat dalam Al-Qur’an seperti yang ada dalam berbagai Mushaf saat ini didasarkan pada petunjuk dan perintah yang diberikan oleh Rasulullah sesuai dengan wahyu Allah Swt. Dengan demikian, tidak ada ruang untuk ijtihad dalam proses penertiban dan penyusunan Al-Qur’an.²²

Walaupun urutan surah dan ayat-ayat Al-Qur’an ditentukan oleh Rasulullah berdasarkan petunjuk Allah, beliau tidak menganggap perlu untuk mengumpulkan semua ayat yang ada dalam setiap surah dalam satu Mushaf tunggal. Hal ini disebabkan karena jumlah ayat yang sangat banyak dan beragam, serta karena tidak ada kebutuhan untuk menghimpun semua penulisan Al-Qur’an dalam satu Mushaf tunggal.

Ketika wahyu turun, para *qurra’* segera menghafalkannya dan ditulis oleh para penulis. Pada waktu itu belum dirasa perlu membukukannya dalam satu Mushaf, sebab nabi masih menanti turunnya wahyu dari waktu ke waktu, kalau-kalau ada ayat yang menasakh beberapa ketentuan hukum yang telah turun sebelumnya.

²¹ Ahmad bin Muhammad bin Hanbal, *Musnad Imam Ahmad* (Jakarta: Pustaka Azzam, 2006), hlm. 651-652.

²² Syaiful Arief, *Ulumul Qur’an Untuk Pemula* (Jakarta: Institut PTIQ Jakarta, 2022), hlm. 40.

Al-Zarkasyi menyebutkan juga bahwa Al-Qur'an tidak dituliskan dalam satu Mushaf pada zaman nabi, guna mencegah kemungkinan terjadinya perubahan pada suatu waktu. Penulisan Al-Qur'an secara tertib dilakukan kemudian sesudah Al-Qur'an selesai turun semua, yaitu pada saat wafatnya Rasulullah.²³

Setelah wafatnya Rasulullah, periode turunnya Al-Qur'an pun berakhir. Allah kemudian memberikan ilham kepada para *Khulafa al-Rasyidin* untuk menulis Al-Qur'an, sesuai dengan janjinya yang benar-benar memberikan jaminan pemeliharaan Al-Qur'an sepanjang masa untuk umat. Hal ini pertama kali terjadi pada masa khalifah Abu Bakar, atas pertimbangan dan usulan yang meyakinkan dari 'Umar bin Khattab.²⁴

2. Kodifikasi Pada Masa Khalifah Abu Bakar

Pada masa kehidupan Rasulullah, Al-Qur'an telah selesai ditulis secara keseluruhan, tetapi ayat-ayat dan surah-surahnya masih terpisah. Orang pertama yang mengumpulkan Al-Qur'an sesuai dengan kehendak Rasulullah adalah Abu Bakar al-Şiddiq. Dalam buku *Fahmu al-Sunan*, al-Haris al-Muhasibi menyatakan bahwa penulisan Al-Qur'an bukanlah hal yang baru, karena Rasulullah sendiri telah memerintahkan untuk menulisnya. Hanya saja saat itu Al-Qur'an masih ada dalam bentuk tercecer di berbagai lembaran kulit, daun, tulang-tulang unta dan kambing yang kering, atau pada pelepah kurma. Kemudian Abu Bakar al-Şiddiq memerintahkan pengumpulan Al-Qur'an menjadi satu naskah. Naskah-naskah Al-Qur'an yang tertulis pada lembaran-lembaran kulit dan masih terpisah-pisah yang ada di rumah Rasulullah kemudian dikumpulkan oleh sahabat, dan diikat dengan tali agar tidak ada yang hilang.²⁵

²³ Yasir dan Jamaruddin, *Studi Al-Qur'an*, hlm. 89.

²⁴ Anshori, *Ulumul Qur'an: Kaidah-Kaidah Memahami Firman Tuhan*, hlm. 89.

²⁵ Dikutip dari Jalaluddin al-Suyuti, *al-Itqan fi Ulumul Qur'an Jilid 1*, Terjemahan Tim Editor Indiva (Surakarta: Indiva Pustaka, 2008) hlm. 248.

Setelah perang Yamamah pada tahun ke-12 Hijriah, yang merupakan pertempuran antara umat Islam dan kaum murtad yang dipimpin oleh Musailamah al-Kadhdhab yang mengaku sebagai nabi baru, Abu Bakar al-Şiddiq memerintahkan penyusunan Al-Qur'an. Dalam pertempuran itu, 70 hafiz Al-Qur'an di antara para sahabat nabi gugur. Melihat situasi tersebut, 'Umar bin Khaţţab merasa sangat khawatir dan mengusulkan langkah-langkah untuk melakukan kodifikasi Al-Qur'an. Dalam hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari dalam *Şahih*-nya.

حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي ابْنُ السَّبَّاقِ أَنَّ زَيْدَ بْنَ ثَابِتٍ الْأَنْصَارِيَّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَكَانَ مِمَّنْ يَكْتُبُ الْوَحْيَ قَالَ أَرْسَلَ إِلَيَّ أَبُو بَكْرٍ مَقْتَلِ أَهْلِ الْيَمَامَةِ وَعِنْدَهُ عُمَرُ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ إِنَّ عُمَرَ أَتَانِي فَقَالَ إِنَّ الْقِتْلَ قَدْ اسْتَحَرَّ يَوْمَ الْيَمَامَةِ بِالنَّاسِ وَإِلَيَّ أَحْشَى أَنْ يَسْتَحَرَّ الْقِتْلَ بِالْفُرَّاءِ فِي الْمَوَاطِنِ فَيَذْهَبَ كَثِيرٌ مِنَ الْقُرْآنِ إِلَّا أَنْ يَجْمَعُوهُ وَإِلَيَّ لَأَرَى أَنْ يَجْمَعَ الْقُرْآنَ قَالَ أَبُو بَكْرٍ فُلْتُ لِعُمَرَ كَيْفَ أَفْعَلُ شَيْئًا لَمْ يَفْعَلَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ عُمَرُ هُوَ وَاللَّهِ خَيْرٌ فَلَمْ يَزَلْ عُمَرُ يُرَاجِعُنِي فِيهِ حَتَّى شَرَحَ اللَّهُ لِي ذَلِكَ صَدْرِي وَرَأَيْتُ الَّذِي رَأَى عُمَرُ قَالَ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ وَعُمَرُ عِنْدَهُ جَالِسٌ لَا يَتَكَلَّمُ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ إِنَّكَ رَجُلٌ شَابٌ عَاقِلٌ وَلَا نَتَهَمُكَ كُنْتَ تَكْتُبُ الْوَحْيَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَتَتَّبِعُ الْقُرْآنَ فَاجْمَعُهُ فَوَاللَّهِ لَوْ كَلَّفَنِي نَقْلَ جَبَلٍ مِنَ الْجِبَالِ مَا كَانَ أَثْقَلَ عَلَيَّ مِمَّا أَمَرَنِي بِهِ مِنْ جَمْعِ الْقُرْآنِ فُلْتُ كَيْفَ تَفْعَلَانِ شَيْئًا لَمْ يَفْعَلَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ هُوَ وَاللَّهِ خَيْرٌ فَلَمْ أَرْزُلْ أَرَاغِعُهُ حَتَّى شَرَحَ اللَّهُ صَدْرِي لِلَّذِي شَرَحَ اللَّهُ لَهُ صَدْرَ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرُ فَمُنْتُ فَتَتَبَعْتُ الْقُرْآنَ أَجْمَعُهُ مِنَ الرِّقَاعِ وَالْأَكْتَفِ وَالْعُسْبِ وَصُدُورِ الرِّجَالِ

Telah menceritakan kepada kami Abu al-Yaman, telah mengabarkan kepada kami Syu'aib dari al-Zuhri dia

berkata, telah mengabarkan kepadaku Ibn al-Sabbaq bahwa Zayd bin Thabit al-Anshari ra. -salah seorang penulis wahyu- dia berkata, Abu Bakar al-Şiddiq datang kepadaku pada waktu perang Yamamah, ketika itu ‘Umar disampingnya. Abu Bakar berkata bahwasanya ‘Umar mendatangiku dan mengatakan, “Sesungguhnya perang Yamamah telah berkecamuk (menimpa) para sahabat, dan aku khawatir akan menimpa para penghafal Al-Qur’an di negeri-negeri lainnya sehingga banyak yang gugur dari mereka kecuali engkau memerintahkan pengumpulan (pendokumentasian) Al-Qur’an.” Abu Bakar berkata kepada ‘Umar, “Bagaimana aku mengerjakan suatu proyek yang tidak pernah dikerjakan Rasulullah Saw.?” ‘Umar menjawab, “Demi Allah hal itu adalah sesuatu yang baik.” Ia terus mengulangi hal itu sampai Allah melapangkan dadaku sebagaimana melapangkan dada ‘Umar dan aku sependapat dengannya. Zayd berkata, Abu Bakar berkata, - pada waktu itu disampingnya ada ‘Umar sedang duduk, dan dia tidak berkata apa-apa.- “Sesungguhnya kamu adalah pemuda yang cerdas, kami tidak meragukanmu, dan kamu juga menulis wahyu untuk Rasulullah Saw., karena itu kumpulkanlah Al-Qur’an (dengan seksama).” Zayd berkata, “Demi Allah, seandainya mereka menyuruhku untuk memindahkan gunung dari gunung-gunung yang ada, maka hal itu tidak lebih berat bagiku daripada (pengumpulan atau pendokumentasian Al-Qur’an). kenapa kalian mengerjakan sesuatu yang tidak pernah dikerjakan Rasulullah Saw.?” Abu Bakar menjawab, “Demi Allah hal itu adalah baik.” Aku pun terus mengulanginya sehingga Allah melapangkan dadaku sebagaimana melapangkan dada keduanya (Abu Bakar dan ‘Umar). Lalu aku kumpulkan Al-Qur’an (yang ditulis) pada kulit, pelepah kurma, dan batu putih lunak, juga dada (hafalan) para sahabat. (HR. Bukhari)²⁶

Mungkin ada kebingungan ketika membaca pernyataan Zayd bin Thabit bahwa ia tidak menemukan akhir surah al-Taubah kecuali pada Abu Khuzaimah al-Anshari, namun kebingungan

²⁶ Şalih bin Abdul Aziz bin Muhammad bin Ibrahim Alu Syaikh, *Mausu‘ah al-Hadith al-Syarif*, hlm. 388.

tersebut dapat segera teratasi jika maksud pernyataan Zayd dipahami dengan baik. Maksudnya adalah bahwa Zayd tidak menemukan akhir surah al-Taubah dalam bentuk tertulis kecuali pada Abu Khuzaimah. Pernyataan dengan kalimat seperti itu dapat diterima karena banyak sahabat nabi yang menghafal Al-Qur'an, termasuk Zayd sendiri yang dikenal sebagai seorang *hafiz*. Dengan pernyataannya, Zayd hanya ingin menunjukkan sikapnya yang hati-hati dan mengindikasikan bahwa Al-Qur'an yang dihafal oleh para sahabat dalam ingatan mereka diperkuat oleh naskah-naskah tertulis.²⁷

Dengan cara ini, Zayd mengumpulkan semua ayat Al-Qur'an atas perintah Abu Bakar. Setiap ayat harus dibuktikan kebenarannya melalui dua kesaksian, yaitu melalui hafalan dan tulisan. Ibn Hajar menjelaskan bahwa kalimat "dua kesaksian" mengacu pada apa yang dikatakan Abu Bakar kepada 'Umar dan Zayd sebagai berikut:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو الطَّاهِرِ قَالَ أَخْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ وَأَخْبَرَنِي ابْنُ أَبِي الزِّنَادِ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ ، قَالَ لَمَّا اسْتَحَرَّ الْقَتْلُ بِالْقُرْآنِ يَوْمَئِذٍ فَرَّقَ أَبُو بَكْرٍ عَلَى الْقُرْآنِ أَنْ يَضِيعَ فَقَالَ لِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ وَلِزَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ افْعُدُوا عَلَيَّ بَابِ الْمَسْجِدِ فَمَنْ جَاءَكُمْ بِشَاهِدَيْنِ عَلَيَّ شَيْءٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فَاكْتُبَاهُ

Telah menceritakan kepada kami 'Abdullah, dia berkata: Telah menceritakan kepada kami Abu Tahir, dia berkata: Telah mengabarkan kepada kami Ibnu Wahb. Dan telah mengabarkan kepadaku Ibnu Abi Zinad, dari Hisham bin Urwah, dari ayahnya, dia berkata: Ketika peperangan memuncak dengan menewaskan para *qurra'* pada waktu itu, Abu Bakar khawatir Al-Qur'an akan hilang. Maka ia berkata kepada 'Umar bin Khaṭṭab dan Zayd bin Thabit: Kalian berdua duduklah di pintu masjid (Nabawi). Setiap

²⁷ Manna' Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an* (Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2012), hlm. 91.

orang yang datang kepada kalian membawa dua orang saksi mengenai sesuatu dari *Kitabullah*, maka tulislah. (HR. Ibn Abi Dawud)²⁸

Penafsiran Ibn Hajar yang didasarkan pada hadis tersebut menunjukkan bahwa kesaksian dalam bentuk tertulis sudah cukup, dan memiliki kekuatan yang sama dengan kesaksian dari seorang penghafal. Hanya saja mayoritas ulama berpendapat bahwa kesaksian tertulis harus dibawa oleh dua orang yang *'adil* (jujur dan saleh). Selain itu, masih harus ada dua orang saksi adil lainnya dari kalangan penghafal Al-Qur'an. Dengan demikian, setiap jenis kesaksian tidaklah cukup hanya dengan satu orang.

Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Ibn Abi Dawud dari Yahya bin 'Abdurrahman bin Khaṭīb, disampaikan bahwa 'Umar datang dan berkata:

أَخْرَجَهُ ابْنُ أَبِي دَاوُدَ مِنْ طَرِيقِ يَحْيَى بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ حَاطِبٍ قَالَ قَدِمَ
عُمَرُ فَقَالَ مَنْ كَانَ تَلَمَّيْ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَيْئًا مِنَ
الْقُرْآنِ فَلِيَّاتٍ بِهِ، وَكَانُوا يَكْتُبُونَ ذَلِكَ فِي الصُّحُفِ وَالْأَلْوِاحِ وَالْعَسَبِ،
وَكَانَ لَا يَقْبَلُ مِنْ أَحَدٍ شَيْئًا حَتَّى يَشْهَدَ شَهِيدَانِ

Hadis ini diriwayatkan oleh Ibn Abi Dawud melalui jalur Yahya bin 'Abdurrahman bin Hatib, ia berkata: 'Umar datang dan berkata, "Barangsiapa yang menerima sesuatu tentang Al-Qur'an dari Rasulullah Saw., hendaklah dia membawanya." Adapun mereka mencatat ayat-ayat Al-Qur'an pada lembaran-lembaran kulit, tembikar, dan pelepah kurma. Dan dia ('Umar) tidak menerima apapun dari seseorang sampai dia menghadirkan dua orang saksi. (HR. Ibn Abi Dawud)²⁹

Al-Sakhawi menjelaskan dalam *Jamal al-Qurra'* bahwa maksudnya adalah dua orang saksi tersebut menyatakan bahwa catatan ayat-ayat itu ditulis di hadapan Rasulullah Saw. Dengan demikian, tampaknya penemuan akhir surah al-Taubah sedikit

²⁸ Abu Bakr Abdullah Ibn Dawud Sulaiman, *al-Maṣāḥif*, hlm. 6.

²⁹ Abu Bakr Abdullah Ibn Dawud Sulaiman, *al-Maṣāḥif*, hlm. 10.

berbeda dari prosedurnya, mengingat bahwa hanya ditemukan pada Khuzaimah, tetapi kebenarannya tetap terjaga oleh para sahabat yang menghafal ayat-ayat akhir surah al-Taubah. Pengetahuan yang disampaikan olehnya secara mutawatir (tidak diragukan kebenarannya) memiliki kekuatan yang sama dengan kedudukan dua orang saksi yang menyatakan bahwa akhir surah al-Taubah pernah ditulis di hadapan Rasulullah Saw.³⁰

Pernyataan Zayd bin Thabit tidak menunjukkan bahwa hanya satu orang yang mengetahui akhir surah al-Taubah. Zayd sendiri telah mendengarnya, menghafalnya, dan mengetahui lokasinya. Selain itu, dia menyusuri ayat-ayat Al-Qur'an di antara para sahabat nabi yang terkemuka hanya untuk memverifikasi, bukan untuk mendapatkan pengetahuan baru.

Proses penyusunan Al-Qur'an sesuai perintah Abu Bakar ra. berhasil diselesaikan dalam waktu satu tahun. Zayd menerima perintah tersebut setelah berakhirnya perang Yamamah dan berhasil menyelesaikannya sebelum wafatnya Abu Bakar ra. Melihat betapa cepatnya Zayd mengumpulkan ayat-ayat dari berbagai lembaran, seperti pelepah kurma, tembikar, pelana kuda, serta kulit unta dan kambing, menunjukkan tekad yang kuat dari para sahabat nabi dalam mempersempatkan segala upaya untuk mendapatkan keridhaan Allah Swt. Ingatlah akan kata-kata yang diucapkan oleh 'Ali bin Abi Thalib ra. sebagai berikut:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ سُفْيَانَ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ قَالَ
حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ السُّدِّيِّ عَنْ عَبْدِ خَيْرٍ عَنْ عَلِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَجُلٌ
اللَّهُ أَبَا بَكْرٍ هُوَ أَوَّلُ مَنْ جَمَعَ بَيْنَ اللُّوْحَيْنِ

Telah menceritakan kepada kami 'Abdullah, ia berkata, telah menceritakan kepada kami Ya'qub bin Sufyan, ia berkata, telah menceritakan kepada kami Abu Nu'aim, ia berkata, telah menceritakan kepada kami Sufyan dari as-Suddi, dari 'Abd Khair dari 'Ali *radiallahu 'anhu*, ia berkata: "Semoga Allah merahmati Abu Bakar, dialah orang

³⁰ Dikutip dari As-Shalih, *Membahas Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, hlm. 97.

pertama yang mengumpulkan Al-Qur'an di antara dua sampul.” (HR. Ibn Abi Dawud)³¹

Dalam sejarah, 'Umar bin Khaṭṭab terkenal sebagai pengusul konsep kodifikasi Al-Qur'an, sedangkan Zayd bin Thabit tercatat sebagai orang yang melaksanakan tugas tersebut secara teknis. Bagian terakhir hadis Bukhari memberikan penjelasan bahwa hasil kodifikasi Al-Qur'an oleh Zayd berada di tangan Abu Bakar hingga beliau wafat. Kemudian Mushaf tersebut berpindah ke tangan 'Umar hingga wafatnya khalifah kedua tersebut. Setelah wafatnya 'Umar, Mushaf disimpan oleh Hafṣah bint 'Umar dan tidak berpindah ke tangan Khalifah 'Uthman bin 'Affan ra.

Ensiklopedia Islam menimbulkan keraguan dengan mengajukan pertanyaan, bukankah 'Uthman lebih pantas menyimpan Mushaf itu. Namun, pertanyaan tersebut dapat dijawab dengan mengatakan bahwa sebenarnya Hafṣah-lah yang lebih berhak menyimpan Mushaf tersebut. Hal ini karena 'Umar sendiri telah mewasiatkan agar Mushaf itu diserahkan kepada Hafṣah, karena Hafṣah adalah istri Rasulullah Saw., *Ummu al-Mu'minin*. Selain itu, Hafṣah juga merupakan seorang wanita yang menghafal Al-Qur'an dan memiliki keahlian membaca dan menulis.³² Beberapa waktu sebelum kematiannya, Khalifah 'Umar ra. memutuskan untuk segera membahas siapa yang akan menjadi penggantinya. Oleh karena itu, tidak mungkin baginya menyerahkan Mushaf tersebut kepada 'Uthman, karena saat itu 'Uthman belum dipilih sebagai Khalifah untuk menggantikan 'Umar.³³

Pada masa kepemimpinan Khalifah Abu Bakar ra. muncul perdebatan mengenai penamaan Al-Qur'an sebagai Mushaf. Dalam kitab *al-Maṣāḥif*, Ibn Asyrah menyampaikan sebuah hadis yang

³¹ Abu Bakr Abdullah Ibn Dawud Sulaiman, *al-Maṣāḥif*, hlm. 5.

³² Dikutip dari Anshori, *Ulumul Qur'an: Kaidah-Kaidah Memahami Firman Tuhan*, hlm. 91.

³³ As-Shalih, *Membahas Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, hlm. 98.

berasal dari Musa bin 'Uqbah, yang mendapatkannya dari Ibn Syihab, yang menyatakan sebagai berikut:

عن ابن شِهَابٍ قَالَ لَمَّا جَمَعُوا الْقُرْآنَ فَكَتَبُوهُ عَلَى الْوَرَقِ قَالَ أَبُو بَكْرٍ
الْتَمِسُوا لَهُ إِسْمًا، فَقَالَ بَعْضُهُمْ "السِّفْرُ" قَالَ ذَلِكَ اسْمٌ تَسْمِيَةِ الْيَهُودِ
فَكَرَهُوا ذَلِكَ وَقَالَ بَعْضُهُمْ "المُصْحَفُ" فَإِنَّ الْحَبَشَةَ يُسَمُّونَ مِثْلَهُ
المُصْحَفَ فَاجْتَمَعَ رَأْيُهُمْ عَلَى أَنَّ سُمُّهُ المُصْحَفُ

Dari Ibnu Syihab berkata: Ketika mereka mengumpulkan Al-Qur'an dan menulisnya di atas lembaran kertas, Abu Bakar berkata: "Cari sebuah nama untuk itu." Beberapa dari mereka mengusulkan, "*al-Sifr*". Abu Bakar berkata: "Itu adalah nama yang digunakan oleh orang-orang Yahudi, jadi kita tidak suka itu." Dan beberapa dari mereka mengusulkan, "*al-Mushaf*" karena orang-orang Habasyah juga menggunakan istilah yang sama, yaitu "*al-Mushaf*". Mereka sepakat untuk menyebutnya "*al-Mushaf*".³⁴

Mushaf yang disusun oleh Abu Bakar, baik isi maupun kebenaran kemutawatirannya, didukung sepenuhnya oleh umat Islam. Banyak ulama berpendapat bahwa metode penulisannya menggunakan "tujuh huruf" seperti yang berlaku saat Al-Qur'an diturunkan. Dengan demikian, Mushaf Abu Bakar memiliki kesamaan dengan ayat-ayat pertama yang dikumpulkan ketika Nabi Muhammad masih hidup.³⁵

3. Kodifikasi Pada Masa Khalifah 'Uthman bin 'Affan

Setelah wafatnya 'Umar, posisi kepemimpinan kekhalifahan dipegang oleh 'Uthman bin 'Affan sebagai khalifah ketiga. Pada masa ini, dunia Islam mengalami banyak kemajuan. Banyak orang yang hafal Al-Qur'an ditugaskan ke berbagai wilayah untuk menjadi imam dan mengajarkan Al-Qur'an sesuai dengan daerah mereka masing-masing. Pada masa pemerintahan Sahabat 'Uthman ini, penulisan dan pengumpulan Al-Qur'an dilakukan kembali. Hal

³⁴ Jalaluddin al-Suyuti, *al-Itqan fi Ulumil Qur'an Jilid 1*, hlm. 118.

³⁵ As-Shalih, *Membahas Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, hlm. 99.

ini disebabkan oleh perbedaan dalam cara membaca Al-Qur'an di antara prajurit Islam yang sedang berperang di wilayah Armenia dan Azerbaijan (Uni Soviet). Mereka memiliki perbedaan pendapat mengenai qiraah Al-Qur'an sebagaimana yang dikabarkan dalam riwayat berikut:

حَدَّثَنَا مُوسَى حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ حَدَّثَنَا ابْنُ شِهَابٍ أَنَّ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ حَدَّثَهُ أَنَّ حُدَيْفَةَ بْنَ الْيَمَانِ قَدِمَ عَلَى عُثْمَانَ، وَكَانَ يُعَازِي أَهْلَ الشَّامِ فِي فَتْحِ إِرْمِينِيَّةَ وَأَذْرَبِيجَانَ مَعَ أَهْلِ الْعِرَاقِ، فَأَفْرَعَ حُدَيْفَةَ اخْتِلَافَهُمْ فِي الْقِرَاءَةِ، فَقَالَ حُدَيْفَةُ لِعُثْمَانَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، أَدْرِكُ هَذِهِ الْأُمَّةَ قَبْلَ أَنْ يَخْتَلِفُوا فِي الْكِتَابِ اخْتِلَافَ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى

Berdasarkan riwayat dari Anas bin Malik, Huzaiifah bin Yaman datang kepada 'Uthman karena melihat adanya perselisihan yang serius dalam masalah bacaan Al-Qur'an. Huzaiifah meminta kepada 'Uthman untuk mengatasi perbedaan bacaan agar umat Islam tidak berselisih tentang kitab mereka, seperti halnya Yahudi dan Nasrani.³⁶

Terdapat perbedaan pendapat di antara para ahli mengenai kepastian peristiwa ini. Di kalangan sarjana muslim, terdapat dua pandangan yang berbeda. Ibn al-Jazari (w. 833 H) menyatakan bahwa peristiwa ini terjadi pada tahun 30 H, sementara Ibn Hajar (773-852 H) berpendapat bahwa peristiwa ini terjadi pada tahun 25 H. Di sisi lain, dalam penulisan al-'Azami, dikemukakan bahwa Armenia ditaklukkan pada tahun 29 H dan Azerbaijan pada tahun 31 H, bersamaan dengan daerah Deulaw, Marw (Merv), dan Sarakhs.³⁷

Berdasarkan data sejarah di atas, tampaknya pandangan yang lebih rasional adalah yang disampaikan oleh Ibn al-Jazari. Namun, tidak menutup kemungkinan untuk mencapai kompromi bahwa penaklukkan Armenia dimulai sejak tahun 25 H dan baru

³⁶ Abu Bakr Abdullah Ibn Dawud Sulaiman, *al-Masahif*, hlm. 249-250.

³⁷ Dikutip dari M. Fitriadi, "Karakteristik Dhabt Mushaf Nusantara (Perbandingan MSI dan Naskah Mushaf Aceh)" (Skripsi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Institut PTIQ Jakarta, 2019), 23.

sepenuhnya dikuasai pada tahun 29 atau 30 H, atau proses penulisan *Mushaf 'Uthmani* memerlukan rentang waktu lima tahun, tetapi asumsi ini memerlukan penelitian lebih lanjut.³⁸

Khalifah kemudian mengadakan pertemuan dengan para sahabat senior nabi dan memerintahkan Zayd bin Thabit untuk mengumpulkan Al-Qur'an. Bersama dengan Zayd bin Thabit, tiga anggota keluarga terkemuka dari Mekkah juga ikut bergabung, yaitu 'Abdullah bin Zubair, Said bin al-A's, dan al-Rahman bin al-Harith. Ketiga orang tersebut berasal dari kelompok Muhajirin, sedangkan Zayd bin Thabit berasal dari kelompok Anshar. Beberapa riwayat juga menambahkan bahwa Ibn 'Abbas turut bergabung dalam tim ini. Perlu dicatat bahwa riwayat ini dapat dikompromikan mengingat kompleksitas tugas yang harus dijalankan sehingga 'Uthman bin 'Affan merasa perlu menambahkan anggota tim.³⁹

Poin-poin dasar yang disepakati oleh 'Uthman bin 'Affan dan para sahabat dalam penulisan Al-Qur'an adalah sebagai berikut:⁴⁰

- a. Menuliskan bacaan yang telah diajarkan secara akurat oleh nabi kepada para sahabatnya, tanpa ada bagian yang dihapuskan hingga saat-saat terakhir sebelum wafatnya nabi.
- b. Jika terdapat perbedaan dalam bacaan yang tidak dapat disatukan dalam satu penulisan, maka penulisan tersebut dibagi ke beberapa Mushaf terpisah. Namun, jika perbedaan tersebut masih dapat ditoleransi dalam satu bentuk penulisan, maka penulisan tersebut seragam untuk seluruh Mushaf.
- c. Jika terjadi perbedaan pendapat di antara anggota tim penyusun mengenai cara penulisan suatu bacaan, maka disepakatilah untuk menuliskan bacaan tersebut sesuai dengan dialek suku Quraisy. Hal ini mengingat bahwa Al-Qur'an

³⁸ Zainal Arifin Madzkur, *Perbedaan Rasm Usmani, Mushaf Standar Indonesia dan Mushaf Madinah* (Depok: Azza Media, 2018), hlm. 28.

³⁹ Rosihon Anwar, *Ilmu Tafsir* (Bandung: Pustaka Setia, 2005), hlm. 43.

⁴⁰ M. Fitriadi, "Karakteristik Dhabt Mushaf Nusantara (Perbandingan MSI dan Naskah Mushaf Aceh)." 24-25.

pertama kali diturunkan dalam bahasa suku Quraisy, suku asal nabi.⁴¹ Sebagai contoh, saat terjadi perbedaan antara Zayd dan sahabat Quraisy mengenai penulisan kalimat التابوت atau التابوت (Al-Tabuh atau Al-Tabut), ‘Uthman memerintahkan untuk menulis kalimat "التابوت" (Al-Tabut) karena Al-Qur’an diturunkan dalam bahasa Quraisy.

Al-Qur’an secara keseluruhan direvisi dengan teliti dan dibandingkan dengan Mushaf yang ada di tangan Hafshah. Setelah proses revisi dan peninjauan Al-Qur’an selesai dilakukan, Mushaf tersebut dikembalikan kepadanya. Sejak saat itu, ditetapkanlah satu naskah yang dianggap otoritatif dan disebut sebagai *Mushaf ‘Uthmani*. Beberapa salinan dibuat dari Mushaf ini dan disebarluaskan ke pusat-pusat penting di wilayah Islam.⁴²

Inisiatif yang diambil oleh ‘Uthman untuk menyatukan penulisan Al-Qur’an memiliki dasar yang kuat. Menurut beberapa riwayat, perbedaan dalam cara membaca Al-Qur’an pada saat itu telah mencapai titik yang menyebabkan umat Islam saling menyalahkan dan memicu perselisihan di antara mereka. Salah satu riwayat menjelaskan bahwa perbedaan dalam cara membaca Al-Qur’an ini terlihat ketika pasukan perang Islam dari Irak dan Syria bertemu. Mereka yang berasal dari Syria mengikuti qiraah (cara membaca) Ubay bin Ka’ab, sedangkan mereka yang berasal dari Irak mengikuti qiraah Ibn Mas’ud. Beberapa orang juga mengikuti qiraah Abu Musa al-Asy’ari. Setiap pihak merasa bahwa qiraah yang mereka ikuti adalah yang terbaik.⁴³

Dalam menghadapi situasi tersebut, ‘Uthman bin ‘Affan mengambil kebijakan yang bijaksana. Ia memerintahkan semua umat Islam untuk membakar Mushaf-mushaf yang ada di tangan

⁴¹ Ahmad Fathoni, *Ilmu Rasm Usmani* (Jakarta: Institut Ilmu Al-Qur’an, 2013), hlm.5-6.

⁴² M. Fitriadi, “Karakteristik Dhabt Mushaf Nusantara (Perbandingan MSI dan Naskah Mushaf Aceh).” 25.

⁴³ Anwar, *Ilmu Tafsir*, hlm. 44.

mereka, dan hanya merujuk kepada Mushaf yang telah ditulis oleh panitia empat orang yang dikenal sebagai *Maṣahif ‘Uthmaniyyah*. Mushaf ini mendapatkan persetujuan dari semua sahabat yang hadir saat itu, termasuk Ali bin Abi Ṭalib yang mengatakan,

عَنْ سُوَيْدِ بْنِ عَقْلَةَ أَنَّهُ قَالَ: وَاللَّهِ لَا أُحَدِّثُكُمْ إِلَّا شَيْئًا سَمِعْتُهُ مِنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - سَمِعْتُهُ يَقُولُ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ لَا تَعْلُوا فِي عُثْمَانَ، وَلَا تَقُولُوا لَهُ إِلَّا خَيْرًا فِي الْمَصَاحِفِ وَإِحْرَاقِ الْمَصَاحِفِ، فَوَاللَّهِ مَا فَعَلَ الَّذِي فَعَلَ فِي الْمَصَاحِفِ إِلَّا عَنْ مَلَأٍ مِنَّا جَمِيعًا. ثُمَّ قَالَ عَلِيٌّ: وَاللَّهِ لَوْ وُلِّيتُ لَفَعَلْتُ مِثْلَ الَّذِي فَعَلَ

Dari Suwaid bin Ghafalah, dia berkata: "Demi Allah, saya tidak akan memberitakan sesuatu kepadamu kecuali hal yang saya dengar dari Ali bin Abi Thalib saya mendengarnya berkata: Wahai manusia, janganlah berlebihan dalam mengkritik ‘Uthman, dan janganlah mengucapkan kepadanya kecuali perkataan yang baik mengenai Mushaf-mushaf dan pembakaran Mushaf. Demi Allah, apa yang dia lakukan terhadap Mushaf-mushaf itu tidak dilakukan kecuali atas persetujuan kami semua. Kemudian Ali berkata: Demi Allah, jika engkau menjadi pemimpin, pasti engkau akan melakukan hal yang sama seperti yang dilakukan oleh ‘Uthman. (HR. Ibn Abi Dawud)⁴⁴

Adapun Mushaf yang ada ditangan pribadi para sahabat dan tabi’in, ada kemungkinan terjadi kekhilafan dalam penulisan, menuliskan penafsiran bersebelahan dengan teks-teks Al-Qur’an yang ada, atau kemungkinan-kemungkinan lainnya. Untuk menghindarkan hal-hal semacam itu maka akan lebih bijaksana membakar Mushaf-mushaf pribadi tersebut. Bahkan Mushaf yang ditulis pada zaman Abu Bakar pun diperintahkan untuk dibakar.

⁴⁴ Abu Bakr Abdullah Ibn Dawud Sulaiman, *al-Maṣāḥif*, hlm. 22-23.

Tujuan dari semua itu adalah dipersatukan Mushaf kaum muslimin agar tidak terjadi fitnah di kemudian hari.⁴⁵

Mushaf 'Uthmani ditulis menggunakan khat *khufi* tanpa tanda titik (*dabt/syakaal*). Menurut riwayat Abu Ahmad al-Askari, penggunaan khat ini berlangsung selama lebih dari empat puluh tahun hingga masa kekhalifahan Malik bin Marwan dari dinasti Umayyah (685-705 M). Terdapat perbedaan pendapat di antara para ulama mengenai jumlah salinan dari *Mushaf 'Uthmani*. Beberapa pendapat yang disampaikan antara lain:⁴⁶

- a. Menurut Abu Amr Ad-Dani dalam kitab *al-Muqni' fi Ma'rifati Masahif Ahli al-Anshar*, terdiri dari 4 Mushaf yang dikirimkan ke Basrah, Kufah, Syam, dan dokumen pribadi (*Mushaf al-Imam*).
- b. Jalaluddin As-Suyuthi dalam *al-Itqan fi Ulumi al-Qur'an* menyatakan bahwa terdapat 5 Mushaf, yang dikirimkan ke Makkah, Basrah, Kufah, Syam, dan dokumen pribadi Khalifah (*Mushaf al-Imam*).
- c. Ibn Asyir dalam *al-I'lan bi Takmil Maurid-Dama'an fi Rasmi Qira'at al-Sab'ah al-A'yan*, berpendapat bahwa terdapat 6 Mushaf. Mushaf-mushaf tersebut dikirimkan ke Makkah dengan Qari pendamping Abdullah bin al-Saib, Madinah dengan Qari pendamping Zayd bin Thabit, Basrah dengan Qari pendamping Amir bin 'Abd al-Qais, Kufah dengan Qari pendamping 'Abdurrahman bin Habib al-Sulamani, Syam dengan Qari pendamping al-Mughirah bin Abi Syihab, dan dokumen pribadi khalifah (*Mushaf al-Imam*).

4. Kodifikasi Pasca *Khulafa al-Rasyidin*

Pada tahun 41 H, Muawiyah ibn Abu Sufyan naik menjadi Khalifah pada bulan *Rabi'ul awal* atau *Jumadil Ula*. Tahun ini dikenal sebagai tahun Kesatuan karena umat Islam bersatu untuk

⁴⁵ Fathoni, *Ilmu Rasm Usmani*, hlm. 8.

⁴⁶ Dikutip dari Madzkur, *Perbedaan Rasm Usmani, Mushaf Standar Indonesia dan Mushaf Madinah*, hlm. 28-31.

menentukan seorang Khalifah. Pada tahun yang sama, Muawiyah ibn Abi Sufyan menunjuk Marwan ibn al-Hakam sebagai gubernur di Madinah selama 9 bulan 18 hari. Beberapa riwayat mencatat bahwa Marwan ibn al-Hakam berulang kali meminta Mushaf yang dipegang oleh Hafṣah untuk dibakar, tetapi permintaannya ditolak oleh Hafṣah. Upaya ini baru berhasil setelah Hafṣah meninggal dunia.⁴⁷

Alasan mengapa Mushaf yang dipegang oleh Hafṣah dihancurkan adalah karena Marwan ibn al-Hakam khawatir bahwa adanya bacaan-bacaan yang tidak lazim di dalamnya dapat menyebabkan perselisihan di antara umat Islam. Dalam buku Manna' al-Qaṭṭan dikatakan bahwa tindakan yang diambil oleh Marwan bin al-Hakam ini dilakukan secara terpaksa, dengan tujuan untuk menjaga keseragaman Mushaf Al-Qur'an yang telah diperjuangkan oleh Khalifah 'Uthman ibn 'Affan melalui penyalinan seluruh isi Mushaf Hafṣah ke dalam Mushaf 'Uthman. Hal ini juga bertujuan untuk mencegah keraguan yang mungkin timbul di kalangan umat Islam di masa depan terhadap Mushaf Al-Qur'an, jika terdapat dua jenis naskah yang berbeda (yaitu Mushaf Hafṣah dan Mushaf 'Uthman).⁴⁸

Pada periode 660-750 M, Bani Umayyah memegang kekuasaan. Namun, dalam rentang waktu tersebut, perkembangan penulisan Mushaf Al-Qur'an tidak begitu pesat. Terlihat bahwa dalam dekade-dekade ini, bentuk tulisan dan susunan huruf terlihat terputus-putus.⁴⁹ Meskipun ada kelambatan dalam perkembangan penulisan selama masa Bani Umayyah, bukan berarti tidak ada penulisan Mushaf Al-Qur'an sama sekali. Penulisan Mushaf terus berlanjut pada masa Bani Umayyah, meskipun tidak secepat periode yang datang setelahnya, yaitu masa Bani Abbasiyah.

⁴⁷ Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, hlm. 174.

⁴⁸ Manna' Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an* (Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2013), hlm. 169.

⁴⁹ Sirojuddin AR Didin, *Seni Kaligrafi Islam* (Jakarta: Panjimas, 1887), hlm. 79.

Pada masa Bani Umayyah di bawah kepemimpinan Muawiyah ibn Abi Sufyan (40-60 H), inisiatif untuk menyempurnakan penulisan Al-Qur'an pertama kali dilakukan oleh Abu al-Aswad al-Du'ali. Upaya untuk meningkatkan kualitas penulisan Mushaf dilakukan secara bertahap. Kemudian, pada masa Abbasiyah, hidup seorang ulama besar bernama al-Khalil bin Ahmad al-Farahidi, yang rumusannya menjadi dasar bagi tanda-tanda dalam tulisan Arab yang digunakan hingga sekarang.⁵⁰



⁵⁰ Didin, *Seni Kaligrafi Islam*, hlm. 80.

BAB III

KODIFIKASI AL-QUR'AN PERSPEKTIF WILLIAM MONTGOMERY WATT

A. Biografi William Montgomery Watt

1. Riwayat Hidup dan Rihlah Ilmiah William Montgomery Watt

William Montgomery Watt lahir pada tanggal 14 Maret 1909 di Ceres, Fife, Skotlandia, dan meninggal pada tanggal 24 Oktober 2006 di Edinburgh ketika berusia 97 tahun. Dia adalah seorang pakar terkemuka dalam studi-studi keislaman yang berasal dari Britania Raya. Watt merupakan salah satu orientalis dan sejarawan yang paling terkenal dalam bidang Islam di dunia Barat, juga diakui sebagai seorang penafsir terkemuka tentang Islam oleh non-muslim di Barat, dan seorang sarjana yang ahli dalam studi Islam.¹ Ayahnya, Andrew Watt, adalah seorang pendeta *Presbyterian* yang meninggal ketika Watt masih bayi. Ibunya, Jean Watt, adalah seorang wanita yang sangat religius. Watt merupakan anak satu-satunya dari pasangan Andrew dan Jean.²

Setelah ayahnya meninggal, ibunya yang saat itu berusia 39 tahun memutuskan untuk membawa Watt pindah ke Edinburgh, di mana anggota keluarganya yang lain tinggal.³ Pendidikan formal Watt dimulai di Akademi Larkhall, Skotlandia, dari tahun 1914 hingga 1919.⁴ Ketika mencapai usia dewasa, dia tinggal bersama

¹ Habibuddin dan Ildi Aini, "Konsep Kewahyuan Al-Qur'an Dalam Kacamata William Montgomery Watt", dalam *Jurnal al-Fawatih Nomor 1*, (2020), hlm. 19.

² Muhammad Ilham Aziz, "Kajian Terhadap Historiografi Orientalis (Studi Atas Karya William Montgomery Watt Muhammad Prophet and Statesman)" dalam *Jurnal Tarikhuna Nomor 2*, (2021), hlm. 159.

³ Mufti Labib Jalaluddin, "Wahyu Dalam Pandangan William Montgomery Watt dan Fazlur Rahman: Studi Komparasi" (Skripsi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2021), 43.

⁴ Mulyana Sari dan Elis Maryanti, *Kritik W.Montgomery Watt atas Pengalaman Kenabian Muhammad dalam Kajian Orientalis terhadap Al-Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2011), hlm. 59.

pamannya dan bibinya di Edinburgh. Dia melanjutkan pendidikannya di George Watson College dan menyelesaikannya di Universitas Edinburgh antara tahun 1927 hingga 1930.⁵ Selanjutnya, dia melanjutkan studinya di Balliol College, Universitas Oxford, dari tahun 1930 hingga 1933.⁶ Pada tahun 1934, dia mengambil program musim panas di Universitas Jena, Jerman, untuk mempelajari filsafat.⁷ Setelah kembali dari Jerman, Watt melanjutkan studinya di Universitas Oxford dari tahun 1938 hingga 1939, dan kemudian kembali lagi ke Universitas Edinburgh dari tahun 1940 hingga 1943.⁸

Karir Watt dimulai ketika dia menjadi asisten dosen di Universitas Edinburgh dari tahun 1934 hingga 1938. Selain itu, dia juga ditunjuk sebagai pendeta pada *Anglican Communion* pada tahun 1940.⁹ Tak lama kemudian, dia bekerja sebagai pemantau di beberapa gereja di sekitar London dan Edinburgh. Watt juga menjadi pendeta di Gereja Episkopal Skotlandia (*Scottish Episcopal Church*) yang mengikuti aliran Episkopal. Sebagai seorang ahli dalam bahasa Arab, dia mengajar para uskup (*bishops*), yaitu para pemimpin agama Kristen aliran Anglikan di

⁵ Danang Fachri Adz Dziki dan Ni'matus Solihah, "Pemikiran William Montgomery Watt tentang Sosok Muhammad dalam Karyanya Muhammad Prophet and Statesman", dalam *Jurnal Al-Dzikra Nomor 1*, (2022), hlm. 6.

⁶ Sari dan Maryanti, *Kritik W.Montgomery Watt atas Pengalaman Kenabian Muhammad dalam Kajian Orientalis terhadap Al-Qur'an dan Hadis*, hlm. 59.

⁷ Jalaluddin, "Wahyu Dalam Pandangan William Montgomery Watt dan Fazlur Rahman: Studi Komparasi", 44.

⁸ Sari dan Maryanti, *Kritik W.Montgomery Watt atas Pengalaman Kenabian Muhammad dalam Kajian Orientalis terhadap Al-Qur'an dan Hadis*, hlm. 59.

⁹ Aziz, "Kajian Terhadap Historiografi Orientalis (Studi Atas Karya William Montgomery Watt Muhammad Prophet and Statesman)", hlm. 159.

Bait al-Maqdis dari tahun 1943 hingga 1946.¹⁰ Pada periode tahun 1946-1947, Watt menjabat sebagai seorang dosen Filsafat Kuni.¹¹

Selanjutnya, Watt memegang jabatan sebagai ketua jurusan bahasa Arab dan Pengkajian Islam di Universitas Edinburgh dari tahun 1947 hingga 1979. Pada saat yang sama, dia diangkat sebagai dosen tetap di universitas tersebut pada tahun 1964, dan juga menjadi profesor tamu (*visiting professor*) di beberapa universitas di luar negeri, termasuk Universitas Toronto, College de France Paris, dan Universitas Georgetown, Washington. Sebagai pengakuan terhadap keahliannya dalam bidang studi Islam, Watt dianugerahi gelar kehormatan *Doctor of Divinity* oleh Universitas Aberdeen.¹² Selain itu, sebagai seorang pendeta, Watt juga menjadi anggota dari Iona Community, sebuah kelompok ekumenis yang berupaya untuk menyatukan aliran-aliran Kristen di Skotlandia,¹³ sejak tahun 1960. Pada tahun 1964, Watt menjabat sebagai Ketua Asosiasi Orientalis Inggris.¹⁴

Watt mulai tertarik pada studi Islam setelah ibunya meninggal pada tahun 1937. Saat itu, dia mengundang seorang muslim India (yang kemudian menjadi bagian dari negara Pakistan) bernama Khwaja Abdul Mannan untuk membantunya di rumah. Mannan, seorang mahasiswa kedokteran hewan berusia 20 tahun, adalah seorang Ahmadiyyah yang pandai dalam berargumentasi. Watt

¹⁰ Sari dan Maryanti, *Kritik W.Montgomery Watt atas Pengalaman Kenabian Muhammad dalam Kajian Orientalis terhadap Al-Qur'an dan Hadis*, hlm. 59.

¹¹ Muhammad Alwi, "Kritik Atas Pandangan William M. Watt Terhadap Sejarah Penulisan Al-Qur'an", dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis Nomor 1*, (2020), hlm. 93.

¹² Sari dan Maryanti, *Kritik W.Montgomery Watt atas Pengalaman Kenabian Muhammad dalam Kajian Orientalis terhadap Al-Qur'an dan Hadis*, hlm. 59.

¹³ Jalaluddin, "Wahyu Dalam Pandangan William Montgomery Watt dan Fazlur Rahman: Studi Komparasi", 45.

¹⁴ Alwi, "Kritik Atas Pandangan William M. Watt Terhadap Sejarah Penulisan Al-Qur'an", hlm. 93.

dan Mannan sering kali berdiskusi tentang agama dan sains, dan itulah titik awal ketertarikan Watt terhadap dunia Islam.¹⁵

Argumen-argumen yang diajukan oleh mahasiswa tersebut membuat Watt terkesan dan kagum sehingga meninggalkan kesan yang mendalam dalam dirinya. Hal ini merupakan pengalaman pertamanya dalam berinteraksi dengan Islam melalui dialog. Peristiwa tersebut cukup mengguncang pandangan Watt tentang kompleksitas hubungan antara agama Kristen dan Islam yang sebelumnya dianggap rumit. Kejadian ini menjadi titik balik dalam karirnya, yang mendorongnya untuk menghabiskan tiga tahun di Yerusalem sebagai staf spesialis dalam studi Islam dan bahasa Arab untuk Uskup Anglikan, George Francis Graham Brown. Watt mengungkapkan harapannya untuk berdiskusi dengan muslim ketika berada di Yerusalem, namun sayangnya pada saat itu Yerusalem bukanlah tempat yang kondusif untuk menjalin kontak dengan intelektual muslim.¹⁶

Pada tahun 1962, Watt mendirikan seri *Islamic Surveys* yang sangat sukses, yang bertujuan untuk membawa kajian Islam kepada pembaca yang lebih luas. Dalam seri ini, dia sendiri menulis tujuh buku yang diterbitkan oleh Edinburgh University Press, yang membuatnya dikenal sebagai tokoh penting dalam sejarah penerbitan tersebut, dan bukunya menjadi *bestseller*. Selain keahliannya dalam bahasa Arab yang memungkinkannya untuk mengakses sumber-sumber primer dalam bahasa Arab, dia juga memiliki pemahaman yang baik dalam bahasa Jerman sehingga dia dapat memanfaatkan kontribusi para sarjana Jerman sebagai sumber untuk karya teologisnya, terutama dalam menulis dialog antara Kristen dan Islam. Watt telah menulis sekitar 30 buku dan banyak artikel ilmiah, yang membuat namanya dikenal tidak hanya

¹⁵ Aziz, "Kajian Terhadap Historiografi Orientalis (Studi Atas Karya William Montgomery Watt Muhammad Prophet and Statesman)", hlm. 159.

¹⁶ Jalaluddin, "Wahyu Dalam Pandangan William Montgomery Watt dan Fazlur Rahman: Studi Komparasi", 44.

di Barat, tetapi juga di Timur Tengah, India, dan wilayah Asia Tenggara seperti Malaysia dan Indonesia.¹⁷

Karya-karya Watt, seperti *Muhammad at Mecca* dan *Muhammad at Medina*, diakui karena pendekatan objektifnya yang mengandalkan sumber-sumber historis yang dapat dipercaya, tanpa menggunakan referensi yang bersifat negatif terhadap Islam. Syeikh Ahmad Zaki Yamani secara tidak langsung memberikan penghargaan terhadap keunggulan Watt di antara para sarjana kontemporer. Majalah *al-Tawhid* menggambarkan Watt sebagai orientalis yang penting dan terkenal karena keahliannya dalam menyajikan berbagai aspek penting tentang Islam, perkembangan umat Islam, dan pemikiran yang berkembang dalam komunitas muslim. Khurram Murad juga menempatkan Watt sebagai seorang sarjana berpengaruh karena kejujuran dan integritasnya yang tinggi.¹⁸

Sebagai seorang pendeta dan orientalis-islamolog, Watt berusaha untuk membangun jembatan antara Kristen dan Islam. Namun, tugas tersebut tidaklah mudah karena di dunia Barat terdapat persepsi negatif yang telah tertanam selama berabad-abad terhadap Islam. Untuk mengatasi tantangan ini, Watt harus mengatasi persepsi negatif yang telah terakar dalam masyarakat barat, termasuk dalam dunia akademik. Dia menyadari apa yang Edward W. Said sebut sebagai ekspansi hegemoni peradaban barat, di mana barat merasa sebagai satu-satunya peradaban yang superior dan berusaha mengajarkan nilai-nilai peradaban kepada wilayah lain yang dianggap belum beradab. Watt juga menyadari kesalahan analogi yang sering dilakukan oleh para pemikir Kristen, yang membandingkan Kristus sebagai dasar Kristen dengan Muhammad sebagai dasar Islam. Hal ini merupakan tantangan tersendiri. Kesalahan ini menyebabkan istilah "Muhammadanisme" digunakan

¹⁷ Jalaluddin, "Wahyu Dalam Pandangan William Montgomery Watt dan Fazlur Rahman: Studi Komparasi", 46.

¹⁸ Dikutip dari Jalaluddin, "Wahyu Dalam Pandangan William Montgomery Watt dan Fazlur Rahman: Studi Komparasi", 47.

untuk merujuk kepada Islam, serta Muhammad digambarkan sebagai pemalsu atau penyeleweng Kristen.¹⁹

Menurut Watt, prasangka buruk barat terhadap Islam sebenarnya tidak seharusnya terjadi, karena itu tidak mencerminkan ajaran Kristen yang sebenarnya. Selain itu, pada abad kedua puluh, dunia mulai mengalami perubahan menuju globalisasi, yang menghasilkan masyarakat yang semakin saling berhubungan antaragama. Oleh karena itu, dialog antaragama menjadi penting untuk mencapai kerukunan dan toleransi di dunia yang semakin terhubung. Dalam kata pengantar bukunya, *Islamic Revelation in the Modern World*, Watt juga mengungkapkan motivasinya untuk memperkenalkan Islam kepada pembaca di Eropa dan Amerika dalam “cahaya yang sebaik mungkin”, baik dari sudut pandang religius maupun sekuler. Hal ini sebagai respons terhadap propaganda perang dari abad pertengahan dan sebagai pengingat bahwa agama-agama besar dunia sedang menghadapi ancaman sekularisme dan materialisme.²⁰

Dalam salah satu wawancara, Watt menyampaikan pandangannya tentang pentingnya saling belajar antara Kristen dan Islam. Baginya, Islam perlu belajar dari Kristen mengenai pertumbuhan komunitas agar tidak terjebak dalam interpretasi literal terhadap kitab suci mereka, terutama karena kondisi dunia saat ini berbeda dengan saat Al-Qur'an diturunkan. Di sisi lain, Kristen juga perlu belajar dari Islam, terutama dalam hal pemahaman tentang keesaan Tuhan. Watt mengakui bahwa ia sendiri belajar dari konsep *al-asma' al-husna* dalam Islam dalam membaca konsep Trinitas Kristen yang mencakup Bapa, Anak, dan Roh Kudus. Baginya, istilah *persona* seharusnya tidak diartikan sebagai tiga individu yang berbeda, tetapi lebih sebagai wajah atau simbol yang melambangkan satu esensi tunggal. Watt berharap

¹⁹ Jalaluddin, “Wahyu Dalam Pandangan William Montgomery Watt dan Fazlur Rahman: Studi Komparasi”, 48.

²⁰ Jalaluddin, “Wahyu Dalam Pandangan William Montgomery Watt dan Fazlur Rahman: Studi Komparasi”, 48-49.

agar umat Kristen dan umat Islam dapat saling mengenal, melayani, dan mencintai Tuhan secara bersama-sama.²¹

Watt mengabdikan hidupnya untuk mempelajari dan menyelidiki Islam, khususnya dalam bidang teologi, sirah, dan sejarah. Sepanjang perjalanan hidupnya, ia menghasilkan berbagai karya tulis yang signifikan dan dianugerahi gelar *Emiritus Professor* dalam bahasa Arab dan Pengkajian Islam di Universitas Edinburgh.²² Gelar ini merupakan penghormatan tertinggi yang diberikan oleh universitas tersebut kepada sarjana yang telah memberikan kontribusi luar biasa dalam bidang *Islamic Studies*. Dengan keahliannya dalam bidang Islam, Watt juga dikenal sebagai *Islamist*, yaitu seorang ahli dalam studi tentang Islam. Kehandalannya sebagai seorang peneliti yang terkenal melahirkan banyak karya yang berhasil ia ciptakan.²³

2. Karya-karya William Montgomery Watt

Beberapa karya yang ditulis oleh Watt antara lain:²⁴

1. *Free Will and Predestination in Early Islam* (1948) - merupakan tesis doktor Watt.
2. *Muhammad at Mecca* (1953).
3. *Muhammad at Medina* (1956).
4. *The Faith and Practice of al-Ghazali* (1953) - terjemahan otobiografi spiritual al-Ghazali.
5. *Muhammad: Prophet and Statesman* (1961).
6. *Muslim Intellectual* (1963).
7. *The Formative Period of Islamic Thought* (1973).

²¹ Basyir Maan dan Alastair McIntosh, "The Whole House of Islam, and We Christians With Them", The Alastairmcintosh Blog, posted 2006, https://www.alastairmcintosh.com/articles/2000_watt.htm diakses 18 Mei 2023.

²² Aziz, "Kajian Terhadap Historiografi Orientalis (Studi Atas Karya William Montgomery Watt Muhammad Prophet and Statesman).", hlm. 160.

²³ Masduki, "Teori Collective Unconscious Pemikiran W. Montgomery Watt tentang Al-Qur'an dalam Islamic Revelation in the Modern World", dalam *Jurnal al-Fikra Nomor 2*, (2008), hlm. 346.

²⁴ Jalaluddin, "Wahyu Dalam Pandangan William Montgomery Watt dan Fazlur Rahman: Studi Komparasi", 47.

8. *Islamic Revelation in the Modern World* (1969).
9. *Muslim-Christian Encounters: Perceptions and Misperceptions* (1991).
10. *Islamic Philosophy and Theology* (1962).
11. *Islamic Political Thought* (1968).
12. *Bell's Introduction to the Qur'an* (1970).
13. *Islamic Surveys: The Influence on Medieval Europe* (1972).
14. *The Majesty That Was Islam* (1976).
15. *What Is Islam* (1980).
16. *Early Islam* (1991).
17. *Islamic Creeds* (1994).
18. *History of Islamic Spain* (1996).
19. *Islam and the Integration of Society* (1998).
20. *Islam: A Short History* (1999).
21. *A Christian Faith for Today* (2002).

Ini adalah sebagian dari karya-karya Watt yang mencakup berbagai aspek Islam seperti sejarah, pemikiran politik, filsafat, teologi, dan pertemuan antara Islam dan Kristen.

B. Framework William Montgomery Watt

Tumbuh dan dewasa di tengah budaya barat membuat Watt tidak dapat melepaskan diri dari nilai-nilai dan pengaruh barat saat mengkaji Al-Qur'an. Meskipun sebagai orientalis Watt berupaya untuk lebih objektif dibandingkan pendahulunya,²⁵ namun subjektivitas Watt sebagai orang barat, seorang katolik, bahkan pendeta tidak dapat dihilangkan sepenuhnya. Oleh karena itu, tidak bisa dinafikan bahwa Watt sedikit banyaknya terjebak dalam cara kerja orientalis lama saat mengkritisi Al-Qur'an. Hal ini dapat dilihat pada bukunya yang berjudul *Bell's Introduction to the Qur'an*. Penggunaan metode-metode yang dianggap sudah mapan oleh barat menjadi hal yang wajar, meskipun terkadang metode-metode tersebut tidak cocok untuk diterapkan dalam mengkaji Al-Qur'an. Secara singkat, *framework* William Montgomery Watt

²⁵ Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, hlm. 90.

dalam mengkaji sejarah kodifikasi Al-Qur'an dapat dirangkum sebagai berikut:

1. Mengutip riwayat dari sumber sekunder

Dalam kajian Al-Qur'an, orientalis memegang peran yang sangat penting dalam menganalisis dan menyampaikan pandangan mereka tentang kitab suci tersebut. Namun, terdapat beberapa kebiasaan dalam pendekatan mereka yang perlu mendapat perhatian lebih, terutama terkait pengutipan riwayat. Salah satu kebiasaan yang dilakukan oleh Watt adalah mengutip data yang berupa riwayat-riwayat dari karya para orientalis sebelumnya, alih-alih merujuk sumber orisinal (kitab hadis) secara langsung. Bagaimanapun juga informasi dalam sumber sekunder mungkin tidak lengkap dan mendalam seperti yang terdapat dalam sumber orisinal, sehingga dapat mempengaruhi kualitas data yang dikutip dan memunculkan keraguan tentang kebenarannya.

Sebagai contoh, ketika memaparkan hadis-hadis yang berkaitan dengan kodifikasi Al-Qur'an, Watt seringkali tidak mencantumkan sumber (kitab hadis) secara langsung tetapi malah merujuknya pada buku Noldeke & Schwally atau orientalis lainnya. Padahal buku-buku tersebut bukan buku-buku yang jeli terhadap riwayat. Seperti ketika mengisahkan tentang pengumpulan Al-Qur'an pada masa Abu Bakar sebagai berikut:

There is a widespread report, found in many slightly differing forms, telling of a 'collection' of the Qur'an in the caliphate of Abu Bakr. According to this report 'Umar ibn al-Khaṭṭab was perturbed by the fact that in the battle of Yamama during the 'wars of the apostasy (ridda)' many of the 'readers' of the Qur'an were killed. Since these were the men who had parts of the Qur'an by heart, 'Umar feared that, if more of them died, some of the Qur'an would be irretrievably lost. He therefore counselled Abu-Bakr to make a 'collection' of the Qur'an. At first Abu Bakr hesitated to undertake a task for which he had received no

*authority from Muhammad, but in the end he gave his approval and commissioned Zayd ibn Thabit.*²⁶

Dalam penjelasannya, Watt seringkali hanya menggunakan frasa "*this report*" atau "*this tradition*"²⁷ tanpa menyebutkan riwayat tersebut secara lebih spesifik. Terlebih lagi, riwayat-riwayat yang dimuat dalam tulisannya disampaikan dalam bentuk narasi sehingga secara praktis pembaca mungkin akan sulit membedakan mana yang merupakan riwayat dan mana yang merupakan argumen Watt sendiri. Melakukan hal semacam itu dapat mengaburkan riwayat dan menyebabkan ketidakjelasan dalam informasi yang disampaikan. Jika riwayat-riwayat tidak disebutkan secara jelas dan tidak dirujuk pada sumber aslinya, risiko ketidakakuratan dalam interpretasi sejarah Al-Qur'an bisa menjadi lebih besar. Oleh karena itu, penting untuk merujuk sumber yang orisinal, agar dapat memperkuat landasan pengetahuan tentang Al-Qur'an dan menyampaikan informasi yang lebih kredibel kepada dunia.

2. Memahami riwayat secara parsial

Terhadap hadis-hadis yang dikutipnya, Watt cenderung memilih dan menginterpretasikannya secara parsial. Padahal hal ini merupakan salah satu bentuk kekeliruan dalam memahami teks-teks hadis atau sunnah, sebab akan membuat pemahaman terhadap hadis menjadi tidak utuh serta akan melahirkan interpretasi yang kemungkinan besar tidak sejalan.²⁸ Praktik semacam ini dapat menimbulkan kesan yang tidak akurat dan meresahkan karena hanya menyoroti bagian-bagian tertentu dari hadis tanpa memahami konteks dan makna keseluruhan dari hadis tersebut. Terkadang, Watt juga memandang sama hadis-hadis yang berbeda

²⁶ Watt, *Bell's Introduction to the Quran*, hlm. 40.

²⁷ Watt, *Bell's Introduction to the Quran*, hlm. 40, 41, 42, dan 54.

²⁸ Helmi Basri, "Mewaspadai Kekeliruan Metode Interpretasi Dalam Memahami Hadis Nabi Saw.", dalam *Jurnal al-Fikra Nomor 2*, (2016), hlm. 237.

kualitasnya dan mengeneralisasi kesimpulannya tanpa mendasari penilaiannya dengan metode kritik hadis yang mendalam.

Sebagaimana ketika mengevaluasi hadis tentang pengumpulan Al-Qur'an di masa Abu Bakar, Watt menilai bahwa hadis tersebut diragukan keabsahannya meskipun di kalangan umat Islam hadis tersebut dipandang sah. Dengan membandingkan riwayat-riwayat yang sah dan yang tidak sah, Watt sampai pada kesimpulan bahwa secara praktis tidak ada proses kodifikasi resmi di masa Abu Bakar. Oleh sebab itu, Suhuf yang dihasilkan pun dianggap bukan merupakan kumpulan yang resmi.²⁹

Watt mengemukakan sejumlah alasan logis yang menyatakan bahwa kodifikasi tersebut tidak absah. Mulai dari mempermasalahkan mengenai siapa yang pertama kali menginisiasi kegiatan pengumpulan Al-Qur'an, mempertanyakan alasan pembuatan Mushaf, hingga menyoroti perihal Suhuf yang digarap oleh Zayd yang selanjutnya diberikan kepada seseorang di luar kepemilikan resmi, Hafshah.³⁰ Padahal jika pemahaman terhadap hadis tersebut dilakukan secara holistik dengan melakukan verifikasi terhadap riwayat-riwayat, Watt tentu tidak akan kebingungan.

3. Menerapkan metodologi Bibel

Penilaian terhadap buku *Bell's Introduction to the Qur'an* secara umum dapat dilihat dari sistematika penulisannya. Dalam mengkaji Al-Qur'an, Watt menggunakan pendekatan filologi yang umumnya dipakai oleh orientalis untuk menganalisis manuskrip-manuskrip kuno.³¹ Itu artinya, ia menempatkan Al-Qur'an sebagai teks sejarah biasa sehingga terbuka untuk dikritik dan direkonstruksi. Demi mencapai hal itu, Watt menggunakan kritik

²⁹ Watt, *Bell's Introduction to the Quran*, hlm. 41-42.

³⁰ Watt, *Bell's Introduction to the Quran*, hlm. 41.

³¹ Cut Zaenab, "Bantahan Terhadap Argumentasi Orientalis: Textual Criticism of the Quran (Studi Kritis atas Tuduhan Kesalahan Penyalinan)" (Tesis Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Universitas Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, 2022), 12.

Bibel (*Biblical criticism*) seperti *historical criticism*, *textual criticism*, *source criticism*, *form criticism*, dan sebagainya yang dianggap ilmiah untuk menilai autentisitas Al-Qur'an. Metode kritik Bibel yang saling berkaitan itu diimplementasikan untuk meneliti sejarah, sumber, bentuk hingga ajaran-ajaran yang terdapat dalam Al-Qur'an, walaupun mungkin Watt tidak menerapkan seluruh metode tersebut.

Dalam menilai sejarah penulisan dan transmisi Al-Qur'an (kodifikasi Al-Qur'an), Watt menggunakan pendekatan *historical criticism* (kritik sejarah) untuk menganalisis narasi-narasi historis dan mencoba menemukan kejadian sebenarnya yang dijelaskan dalam narasi tersebut dengan menggunakan pendekatan yang logis.³² Salah satu contohnya adalah ketika Watt mempertanyakan kekhawatiran sahabat akan hilangnya bagian-bagian Al-Qur'an atas banyaknya *qurra'* yang tewas dalam pertempuran Yamamah:

*Much of the Qur'an was already written in some form or other, so that the death of some of those who could recite it from memory need not have given rise to the fear that parts of the Qur'an would be lost.*³³

Menurutnya, kecemasan tersebut seharusnya tidak muncul sebab Al-Qur'an telah dituliskan dalam bentuk tertentu sebelum itu (di masa nabi Saw.) Selain itu, Watt juga memberi perhatian terhadap eksistensi naskah-naskah awal sebelum dirumuskannya *Mushaf 'Uthmani* dan tradisi lisan yang melatarbelakangi lahirnya *Mushaf*.

Meski menurut sarjana barat metodologi Bibel lebih ilmiah dan dapat diterima, namun pada kenyataannya *historical criticism* sebagai salah satu metodenya tidak tepat jika diterapkan untuk meneliti Al-Qur'an. Sebab dengan mengandalkan pendekatan logis semata, para orientalis akan mempercayai segala bentuk berita (riwayat) tanpa filter. Sementara cendekiawan muslim melakukan kritik terlebih dahulu terhadap riwayat-riwayat agar dapat

³² Howard Marshall, ed., *New Testament interpretation: essays on principles and methods* (Carlisle, Pa: Paternoster Press, 1992), hlm. 126.

³³ Watt, *Bell's Introduction to the Quran*, hlm. 41.

diklasifikasikan mana riwayat yang dapat diterima dan ditolak. Hal ini secara tidak langsung menunjukkan bahwa metode barat yang dianggap mumpuni pada kenyataannya tidak mampu memberikan standar yang jelas terhadap data-data yang dikutipnya.

4. Hasil kajian berupa hipotesis

Orientalis seringkali memperlakukan hipotesis dan praduga-praduga tentang Islam sebagai sebuah kenyataan ilmiah yang sudah akurat dan *legitimate*. Intelektual muslim pun terkadang kesulitan membedakan manakah hasil ilmiah orientalis yang sudah jadi, dan manakah statemen-statement orientalis yang masih dalam tataran dugaan.³⁴ Jika dicermati, dalam kesimpulannya Watt terkadang berhenti pada kemungkinan-kemungkinan daripada menetapkan sesuatu secara tegas. Misalnya ketika ia mengomentari tentang proses kodifikasi:

*Whatever view is taken of the collection and compilation of the Qur'an, the possibility remains that parts of it may have been lost. If, as Tradition states, Zayd in collecting the Qur'an was dependent on chance writings and human memories, parts may easily have been forgotten. Yet the conjunction of apparently unrelated verses at certain points in the Qur'an suggests that the editors preserved absolutely everything they came across which they had reason to believe had once been part of the Qur'an.*³⁵

Jika kajian orientalis hanya berhenti pada tataran hipotesis, hal ini dapat berdampak pada terjadinya kesalahpahaman atau gambaran yang tidak akurat tentang Islam, karena informasi hanya didasarkan pada asumsi tanpa penelitian yang lebih mendalam. Selain itu, juga akan memberi pengaruh terhadap citra Islam karena dapat menciptakan stereotip dan prasangka negatif. Sebab itu, penting bagi orientalis untuk melakukan penelitian yang lebih

³⁴ Ahmad Shams Madyan, "Penelusuran Sejarah Al-Qur'an Versi Orientalis: Sebuah Gambaran Metodologis", dalam *Jurnal Empirisma Nomor 1*, (2015), hlm. 35.

³⁵ Watt, *Bell's Introduction to the Quran*, hlm. 56.

mendalam dan berbasis bukti empiris yang kuat sebelum mencapai kesimpulan yang lebih representatif dan akurat.

Namun, meskipun *framework* Watt memiliki kesamaan dengan orientalis sebelumnya dalam hal pengumpulan dan analisis data, tetapi perhatian yang diberikan oleh Watt untuk bersikap lebih berhati-hati patut dihargai. Dalam tulisannya, Watt menunjukkan komitmen yang sedikit banyak menggambarkan kesungguhannya untuk tidak menyinggung perasaan para pembaca muslim secara serampangan dan berupaya semampunya untuk menampilkan argumentasi-argumentasi dalam suatu bentuk yang dapat diterima kaum muslimin.³⁶

C. Analisis Terhadap Pandangan William Montgomery Watt Mengenai Kodifikasi Al-Qur'an

1. Kodifikasi pada masa Abu Bakar

Teori paling populer di kalangan umat Islam tentang pengumpulan Al-Qur'an yang pertama secara tertulis dan resmi dilakukan pada masa kekhalifahan Abu Bakar.³⁷ Tampaknya riwayat tersebut juga menjadi bacaan awal Watt dalam mengkaji proses pengumpulan Al-Qur'an. Namun, Watt menilai bahwa riwayat yang tersebar secara luas tersebut terbuka untuk dikritik atas beberapa alasan. Dengan merujuk pada kenyataan bahwa di masa nabi Saw. Al-Qur'an telah ditulis dalam bentuk tertentu, Watt memandang bahwa riwayat yang menuturkan kisah kodifikasi Al-Qur'an pada masa Abu Bakar tersebut diragukan kebenarannya. Menurutnya, adanya riwayat tersebut seakan mengesankan bahwa pada masa nabi Saw. belum ada catatan wahyu yang absah dan upaya untuk menyusun Al-Qur'an sama sekali belum dilakukan.³⁸

Selanjutnya, Watt juga menyoroiti kontroversi mengenai siapa yang pertama sekali memulai kegiatan pengumpulan Al-Qur'an. Menurut Watt, terdapat dua laporan mengenai hal tersebut.

³⁶ Watt, *Bell's Introduction to the Quran*, hlm. vi.

³⁷ Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, hlm. 164.

³⁸ Watt, *Bell's Introduction to the Quran*, hlm. 40.

Terkadang disebutkan Abu Bakar-lah yang pertama sekali melakukannya dan terkadang disebutkan 'Umar sebagai orang pertama yang mengumpulkan Al-Qur'an. Watt juga mempertanyakan alasan utama dilakukannya pengumpulan Al-Qur'an. Menurutnya, kekhawatiran sahabat atas meninggalnya para *qurra'* pada peristiwa Yamamah seharusnya tidak muncul, sebab pada masa nabi Saw. Al-Qur'an sudah tertulis dalam bentuk tertentu. Dengan mengutip pandangan Noldeke dan Schwally, Watt turut mempermasalahkan daftar orang-orang yang tewas dalam pertempuran tersebut. Menurutnya, mayoritas yang tewas adalah pemeluk Islam yang baru dan bukan mereka yang hafal Al-Qur'an.³⁹

Kritikan berikutnya ialah mengenai Mushaf yang dihasilkan pada masa Abu Bakar. Watt menilai tidak ada bukti kuat yang menunjukkan bahwa koleksi Al-Qur'an (Mushaf) yang ada pada masa Abu Bakar merupakan Mushaf resmi. Menurutnya, jika Mushaf tersebut benar-benar resmi, seharusnya Mushaf tersebut diakui dan berlaku secara luas. Namun, tidak ada bukti yang menunjukkan bahwa Mushaf tersebut memiliki pengaruh yang mendominasi. Bahkan tampaknya pada saat itu ada beberapa koleksi Al-Qur'an yang lain yang dianggap sah di berbagai provinsi, seperti Mushaf 'Abdullah ibn Mas'ud di Kufah dan Mushaf Ubay ibn Ka'b di Syiria.⁴⁰ Hal lain yang menunjukkan bahwa Mushaf tersebut tidak resmi ialah sebab ia diserahkan kepada Ḥafṣah. Menurut Watt, mustahil bila Mushaf itu jatuh ke tangan orang lain di luar kepemilikan resmi, sekalipun ke tangan putri khalifah.⁴¹ Namun, di sisi lain, Watt mengakui bahwa Ḥafṣah memang memiliki sebuah salinan Al-Qur'an di atas Suhuf. Hanya saja, ia meragukan apakah Suhuf yang ada pada Ḥafṣah itu merupakan Suhuf resmi atau pribadi.

³⁹ Watt, *Bell's Introduction to the Quran*, hlm. 41.

⁴⁰ Watt, *Bell's Introduction to the Quran*, hlm. 45.

⁴¹ Watt, *Bell's Introduction to the Quran*, hlm. 41.

Berdasarkan pandangan di atas, Watt menafikan adanya upaya kodifikasi secara resmi pada masa Abu Bakar. Menurutnya, terdapat kontroversi dan ketidakjelasan mengenai proses awal pembuatan Mushaf. Watt memandang bahwa 'Uthman adalah khalifah pertama yang secara resmi mengumpulkan dan menstandarkan teks Al-Qur'an. Hal ini juga yang menyebabkan revisi Al-Qur'an yang kemudian dikenal sebagai *Mushaf 'Uthmani*. Adapun riwayat yang menuturkan tentang kodifikasi Al-Qur'an di masa Abu Bakar dianggap sebagai upaya yang dikembangkan secara sengaja untuk menghindari kenyataan janggal bahwa pengumpulan Al-Qur'an yang pertama dilakukan oleh 'Uthman, yang sangat dibenci.⁴²

Hasil kajian Watt tersebut bertolakbelakang dengan pendapat mayoritas Ulama Islam klasik dan teori populer di kalangan umat Islam. Untuk mencapai kesimpulan tersebut, Watt mengutip semua bentuk riwayat yang menurutnya memberikan penjelasan mengenai proses kodifikasi pada periode pertama (Abu Bakar). Tidak ada standar tertentu yang ditetapkan oleh Watt dalam mengumpulkan data, sehingga riwayat-riwayat yang secara kualitasnya berbeda pun dianggap setara. Padahal kebanyakan riwayat tidak dapat dibuktikan autentisitasnya kecuali berdasarkan kebenaran sumber hadis dan para rawinya.⁴³

Oleh karena itu, melakukan verifikasi terhadap sanad dan matan hadis merupakan hal yang sangat penting. Sebab jika pemahaman terhadap riwayat-riwayat dilakukan dengan menggunakan pendekatan logis semata, hal tersebut hanya akan menimbulkan kebingungan. Untuk memberikan sanggahan pada kesimpulan yang dihasilkan Watt, penulis mencoba menganalisis argumen-argumen tersebut berdasarkan keterangan dari riwayat-riwayat serta dengan melihat konteks sejarahnya.

⁴² Watt, *Bell's Introduction to the Quran*, hlm. 42.

⁴³ Zubaidah, "Metode Kritik Sanad dan Matan Hadits", dalam *Jurnal Komunikasi dan Pendidikan Islam Nomor 1*, (2015), hlm. 48.

Pertama, eksistensi riwayat yang mengisahkan tentang kodifikasi di masa Abu Bakar sama sekali tidak mengesankan penafian terhadap penyusunan dan penulisan Al-Qur'an yang telah dilakukan di masa nabi Saw. Riwayat tersebut justru membuktikan keberlanjutan transmisi Al-Qur'an dan keseriusan para sahabat dalam menjaga Al-Qur'an. Mustahil jika dalam penelusurannya, Watt melewatkan riwayat tentang penulisan Al-Qur'an pada berbagai media tradisional yang berserakan di masa nabi Saw. Bahkan dalam tulisannya, Watt membuat pembahasan khusus mengenai sejumlah media yang berasal dari jenis yang berbeda dijadikan sebagai alat untuk tulis-menulis pada masa itu.⁴⁴ Artinya, secara tidak langsung Watt sepakat bahwa sebelumnya Al-Qur'an telah ditulis secara terpisah-pisah. Adapun tujuan Abu Bakar melakukan kodifikasi yakni untuk menghimpunnya ke dalam satu tempat.⁴⁵ Keterangan ini secara tegas menunjukkan distingsi motif pengumpulan di masa nabi Saw. dan Abu Bakar, serta membuktikan bahwa tidak ada kontradiksi antara riwayat tersebut, tetapi justru membawa kepada pemahaman yang lebih komprehensif terkait proses kodifikasi Al-Qur'an.

Kedua, kontroversi mengenai siapa yang pertama kali memulai kegiatan pengumpulan Al-Qur'an. Watt memunculkan keraguan dengan menyebutkan tentang adanya laporan bahwa 'Umar yang pertama sekali mengumpulkan Al-Qur'an. Tampaknya yang dimaksud oleh Watt ialah sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Ibn Abi Dawud dalam *al-Maṣahif* sebagai berikut:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ حَلَّادٍ قَالَ حَدَّثَنَا يَزِيدُ
قَالَ أَخْبَرَنَا مُبَارَكٌ عَنِ الْحَسَنِ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ سَأَلَ عَنْ آيَةٍ مِنْ

⁴⁴ Watt, *Bell's Introduction to the Quran*, hlm. 30-39.

⁴⁵ Jalaluddin al-Suyūṭi, *al-Itqan fi Ulumil Qur'an Jilid 1*, Terjemahan Tim Editor Indiva (Surakarta: Indiva Pustaka, 2008) hlm. 252.

كِتَابِ اللَّهِ فَقِيلَ كَانَتْ مَعَ فُلَانٍ فَقُتِلَ يَوْمَ الْيَمَامَةِ، فَقَالَ إِنَّا لِلَّهِ، وَأَمْرٌ
بِالْقُرْآنِ فَجُمِعَ، وَكَانَ أَوَّلَ مَنْ جَمَعَهُ فِي الْمَصْحَفِ

Abdullah berkata Abdullah bin Muhammad bin Khallad mengabarkan kepada kami, dia berkata: Yazid mengabarkan kepada kami, dia berkata Mubarak menceritakan kepada kami dari al-Hasan bahwa Umar bin Khattab bertanya tentang ayat dari Kitabullah, lalu dikatakan “Ayat itu bersama si Fulan, kemudian ia tewas pada hari Yamamah.” Umar berkata “*Inna lillahi wa inna ilaihi raji'un*”, lalu dia memerintahkan untuk mengumpulkan Al-Qur'an dan dia adalah orang pertama yang mengumpulkannya dalam mushaf.⁴⁶

Imam Ibn Kathir menyatakan bahwa riwayat tersebut *munqati'* (sanadnya terputus) karena Hasan al-Basri tidak pernah bertemu dengan 'Umar. Tetapi disebabkan dalam penelusurannya terhadap riwayat-riwayat Watt tidak melakukan verifikasi riwayat, sehingga ia tidak memperdulikan kualitasnya. Oleh karena itu ia merasa bahwa 'Umar mungkin saja menjadi orang yang pertama sekali melakukan pengumpulan Al-Qur'an.⁴⁷

Watt terkesan terlalu memaksakan diri dengan mencoba memisahkan peran Abu Bakar dan 'Umar. Padahal dalam riwayat yang sah jelas tertera bahwa 'Umar bertindak sebagai *sahibul fikrah* (orang yang memberi usulan).⁴⁸ Adapun Abu Bakar yang saat itu menjabat sebagai khalifah merupakan orang yang merealisasikan usulan tersebut dengan memerintahkan Zayd untuk mengumpulkan Al-Qur'an dan mengeluarkan undangan umum (dekrit) guna memberi peluang pada setiap orang yang mampu

⁴⁶ Abu Bakr Abdullah Ibn Dawud Sulaiman, *Kitabu al-Masahif* (Beirut: Darul Basyair al-Islamiyyah, 2002), hlm. 170-171.

⁴⁷ Dikutip dari Abu Bakr Abdullah Ibn Dawud Sulaiman, *Kitabu al-Masahif* (Beirut: Darul Basyair al-Islamiyyah, 2002), hlm. 171.

⁴⁸ Muhammad Mustafa Al-A'zami, *The History of The Quranic Text From Revelation to Compilation* (Jakarta: Gema Insani, 2005), hlm. 85.

untuk ikut berpartisipasi.⁴⁹ Dengan demikian, Khalifah Abu Bakar tercatat sebagai orang pertama yang merintis penghimpunan ayat-ayat Al-Qur'an ke dalam satu Mushaf, 'Umar sebagai orang pertama yang memiliki ide untuk dilaksanakannya penghimpunan Al-Qur'an, serta Zayd bin Thabit sebagai orang pertama yang melakukan penulisan dan penghimpunan Al-Qur'an dalam satu Mushaf.

Ketiga, berkaitan dengan alasan dilakukannya pengumpulan Al-Qur'an. Jika ditanya mengapa 'Umar merasa khawatir terhadap kejadian yang menimpa para *qurra'* di Yamamah, maka jawabannya ialah karena tradisi turunnya Al-Qur'an melalui rangkaian yang berkesinambungan dari nabi Saw. hingga kepada para sahabat. Dengan kematian para penghafal Al-Qur'an, maka dapat mengancam terputusnya kesaksian (orang yang menerima langsung ayat-ayat Al-Qur'an).⁵⁰ Jadi, meskipun Al-Qur'an telah dicatat dalam bentuk tertentu di masa nabi Saw., keterlibatan para *qurra'* dalam penyusunan Al-Qur'an sangat penting demi merumuskan Mushaf yang disepakati dan mutawatir. Adapun Watt mempermasalahkan bahwa orang-orang yang tewas di Yamamah merupakan orang yang baru masuk Islam dan bukan para *qurra'*, ini hanyalah tuduhan tidak berdasar yang ia sitir dari Noldeke. Padahal Noldeke sendiri menyatakan bahwa riwayat-riwayat tersebut tidak valid bahkan hanya semacam anekdot saja.⁵¹ Tetapi tampaknya, karena kualitas riwayat bukan hal yang penting bagi sarjana barat, sehingga Watt menganggap bahwa riwayat yang tidak valid itu pun bisa diterima.

Keempat, mengenai kewenangan Mushaf yang ada di masa Abu Bakar. Dalam hal ini, Watt sepertinya mencoba membandingkannya dengan apa yang terjadi di masa 'Uthman, di

⁴⁹ Al-A'zami, *The History of The Quranic Text From Revelation to Compilation*, hlm. 89-90.

⁵⁰ Cut Zaenab, "Bantahan Terhadap Argumentasi Orientalis: Textual Criticism of the Quran (Studi Kritis atas Tuduhan Kesalahan Penyalinan)", 124.

⁵¹ Theodor Noldeke et al., *The History of The Qur'an*, Terjemahan Wolfgang H. Behn (Boston: Brill, 2013), hlm. 217.

mana Mushaf yang ada pada masa itu dijadikan standar dan berlaku di semua tempat, sementara Mushaf yang ada pada periode Abu Bakar tidak diperlakukan demikian. Dengan begitu, Watt mengklaim bahwa Mushaf yang ada pada masa Abu Bakar bukanlah Mushaf resmi. Keraguan tersebut tampaknya bisa diluruskan jika melakukan telaah yang mendalam atas riwayat-riwayat yang mengisahkan perihal kodifikasi. Sejauh penelusuran penulis, riwayat-riwayat yang memaparkan tentang kodifikasi pada masa Abu Bakar umumnya berhenti pada penjelasan penyimpanan Mushaf di tangan Hafshah. Tidak ada riwayat yg menjelaskan tentang penyalinan Al-Qur'an dalam jumlah tertentu atau bahkan kegiatan pendistribusian Al-Qur'an ke daerah-daerah tertentu. Hal tersebut dapat dimaklumi, sebab kodifikasi pada masa Abu Bakar memiliki latar belakang dan tujuan yang berbeda dengan kodifikasi yang ada pada masa 'Uthman.

Tujuan pengumpulan Al-Qur'an pada masa Abu Bakar adalah untuk menyusun dan mengumpulkan semua ayat Al-Qur'an dalam satu Mushaf sehingga tidak tercecer dan tidak hilang, tanpa membawa kaum muslimin untuk bersatu pada satu Mushaf. Sebab saat itu perbedaan dialek bacaan belum terlihat sehingga tidak ada keharusan untuk bersatu pada satu Mushaf Al-Qur'an saja. Sedangkan tujuan dari pengumpulan Al-Qur'an di zaman 'Uthman adalah mengumpulkan dan menuliskan Al-Qur'an dalam satu Mushaf dengan satu dialek bacaan dan membawa kaum muslimin untuk bersatu pada satu Mushaf Al-Qur'an, dikarenakan munculnya perdebatan yang mengkhawatirkan akibat perbedaan dialek bacaan Al-Qur'an. Selain itu, pada masa awal, transmisi Al-Qur'an secara lisan (*oral transmission*) menjadi acuan utama dibandingkan transmisi tulisan (*written transmission*) yang hanya menjadi acuan sekunder.⁵² Masing-masing sahabat menulis untuk

⁵² Tutik Nurkhaiyati, *Perkembangan dan Dinamika Standar Penerbitan Mushaf Al-Qur'an* (Tangerang Selatan: Lembaga Kajian Dialektika, 2022), hlm. xiii.

kebutuhan pribadi sebagai alat bantu memori.⁵³ Oleh sebab itu, belum ada kebutuhan untuk melakukan standarisasi Mushaf.

Alasan lain yang diajukan Watt untuk menggugat klaim resmi pada Mushaf Abu Bakar ialah dikarenakan Mushaf tersebut pada akhirnya diserahkan kepada Ḥafṣah. Di satu sisi, ia mengakui bahwa Ḥafṣah memiliki Suhuf, tetapi mungkin Suhuf tersebut merupakan salah satu salinan dari beberapa versi yang beredar pada masa itu.⁵⁴ Padahal jika Suhuf Abu Bakar dianggap milik pribadi, mengapa beliau tidak mengamanatkan ahli warisnya untuk menyimpan Suhuf tersebut dan justru mewariskannya kepada ‘Umar yang berarti kepemilikan itu resmi milik negara. Selain itu, jika ditelusuri kembali sejarahnya, keputusan tersebut bukanlah tanpa alasan. Setelah ditikam oleh Abu Lu’lu’a, seorang hamba sahaya Kristen dari Persia pada akhir tahun 23 hijrah, ‘Umar menolak untuk menunjuk seorang khalifah dan memutuskan untuk membiarkan masyarakat memilihnya sendiri.⁵⁵ Oleh sebab itu, penyerahan kepada Ḥafṣah dipandang lebih aman daripada orang lain yang belum tentu akan dipilih sebagai kepala negara karena Khalifah ‘Umar sendiri tidak mengetahui secara pasti siapa penggantinya kelak, serta tidak ingin mempengaruhi hasil musyawarah dengan menyerahkan kepada salah seorang sahabat.

Dengan demikian, argumen Watt yang menafikan adanya upaya kodifikasi secara resmi pada masa Abu Bakar dapat ditolak. Tampaknya karena verifikasi riwayat bukan merupakan hal penting bagi para sarjana barat sehingga Watt mencampuradukkan riwayat sahih dengan tidak sahih dan mempertentangkan keduanya. Selain itu, pengabaian terhadap konteks juga menjadikan kesimpulan Watt terhadap proses kodifikasi masa Abu Bakar menjadi keliru.

2. Kodifikasi pada masa ‘Uthman bin ‘Affan

⁵³ Cut Zaenab, “Bantahan Terhadap Argumentasi Orientalis: Textual Criticism of the Quran (Studi Kritis atas Tuduhan Kesalahan Penyalinan)”, 117.

⁵⁴ Watt, *Bell's Introduction to the Quran*, hlm. 43.

⁵⁵ Al-A’zami, *The History of The Quranic Text From Revelation to Compilation*, hlm. 94.

Kritikan Watt terhadap peristiwa kodifikasi masa ‘Uthman tidak begitu serius seperti ketika ia mengkritik kodifikasi yang dilakukan oleh Abu Bakar. Secara keseluruhan, hanya ada dua hal yang dipermasalahkan oleh Watt terkait periode ini. *Pertama*, Watt mempertanyakan apa sebenarnya tugas komisi Zayd. Sebab, beberapa versi kisah kodifikasi Al-Qur’an pada masa ‘Uthman memberi kesan bahwa pekerjaan komisi tersebut hanyalah membuat suatu salinan dalam dialek Quraisy berdasarkan bahan yang tertulis di atas Suhuf Ḥafṣah.⁵⁶ *Kedua*, Watt meragukan keabsahan Suhuf yang ada pada Ḥafṣah. Menurutnya, Suhuf Ḥafṣah tidak cocok dijadikan sebagai dasar untuk teks Al-Qur’an yang resmi karena terdapat cerita bahwa Marwan (ketika menjadi Gubernur Madinah) meminta agar Suhuf yang ada pada Ḥafṣah tersebut dimusnahkan. Hal ini menyebabkan ketidakjelasan mengenai peran sebenarnya dari Suhuf Ḥafṣah dalam pembuatan Al-Qur’an standar.⁵⁷

Argumen di atas dapat disanggah berdasarkan keterangan dari riwayat-riwayat. Ada dua versi tentang cara ‘Uthman menyelesaikan tugas ini. Menurut versi pertama, ‘Uthman berkomitmen sepenuhnya untuk mencari Suhuf Ḥafṣah, mempercepat proses penyusunan, dan membuat lebih banyak salinan naskah. Hal ini seakan mengesankan bahwa ‘Uthman menyiapkan Mushaf langsung dari Suhuf Ḥafṣah. Riwayat versi mayoritas ini diberitakan Ibn Syihab al-Zuhri dari Anas ibn Malik, yang mengakatan kepadanya:

Ḥudhayfah ibn al-Yaman menghadap ‘Uthman. Ia tengah memimpin penduduk Syiria dan Irak dalam suatu ekspedisi militer ke Armenia dan Azerbaijan. Ḥudhayfah merasa cemas oleh pertengkarannya mereka (penduduk Syiria dan Irak) tentang bacaan Al-Qur’an. Maka berkatalah Ḥudhayfah kepada ‘Uthman: “Wahai Amir al-Mu’minin, selamatkanlah umat ini sebelum mereka bertikai tentang Kitab (Allah),

⁵⁶ Watt, *Bell's Introduction to the Quran*, hlm. 43.

⁵⁷ Watt, *Bell's Introduction to the Quran*, hlm. 43.

sebagaimana yang telah terjadi pada umat Yahudi dan Nasrani pada masa lalu.” Kemudian ‘Uthman mengirim utusan kepada Ḥafṣah dengan pesan: “Kirimkanlah kepada kami Suhuf yang ada di tanganmu, sehingga bisa diperbanyak serta disalin ke dalam Mushaf-mushaf, dan setelah itu akan dikembalikan kepadamu.” Ḥafṣah mengirim Suhufnya kepada ‘Uthman, yang kemudian memanggil Zayd ibn Thabit, ‘Abdullah ibn al-Zubayr, Sa’id ibn al-‘Ash, dan ‘Abdurrahman ibn al-Harits ibn Hisyam, dan memerintahkan mereka untuk menyalinnya menjadi beberapa Mushaf. ‘Uthman berkata kepada tiga orang Quraisy (dalam tim) itu: “Jika kalian berbeda pendapat dengan Zayd 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, ‘Uthman mengembalikannya kepada Ḥafṣah Mushaf-mushaf salinan yang ada kemudian dikirim ‘Uthman ke setiap propinsi dengan perintah agar seluruh rekaman tertulis Al-Qur’an yang ada dibakar habis.⁵⁸

Adapun riwayat versi kedua menggambarkan bahwa awalnya ‘Uthman membuat naskah Mushaf tersendiri terlebih dahulu. Sebagaimana yang disebutkan dalam Ṭabaqat karya Ibn Sa’d adalah bahwa Ibn Sirin (w. 110 H.) meriwayatkan:

Ketika ‘Uthman memutuskan untuk menyatukan Al-Qur’an, dia mengumpulkan panitia yang terdiri dari dua belas orang dari kedua-dua suku Quraisy dan Anṣar. Di antara mereka adalah Ubay bin Ka’b dan Zayd bin Thabit. Mushaf yang baru disiapkan kemudian diperlihatkan kepada panitia yang terdiri dari dua belas orang tersebut.⁵⁹

Dalam bukunya *History of Damascus*, Ibn ‘Asakir (w. 571 H.) mencatat bahwa dalam ceramahnya, ‘Uthman menyampaikan:

“Orang-orang telah berbeda dalam cara membaca ayat-ayat Al-Qur’an, dan saya menyarankan kepada siapa pun yang

⁵⁸ Abu Bakr Abdullah Ibn Dawud Sulaiman, *al-Maṣāḥif* (Mesir: Muassasah Qurṭubah, 1983), hlm. 18-19.

⁵⁹ Dikutip dari Al-A’zami, *The History of The Quranic Text From Revelation to Compilation*, hlm. 99.

memiliki salinan tertulis dari ayat-ayat yang ada pada masa Nabi Muhammad, agar menyerahkannya.” Maka orang-orang pun menyerahkan ayat-ayatnya, yang ditulis di atas kertas kulit dan tulang serta daun-daun, dan siapa saja yang menyumbang untuk memperbanyak naskah, ‘Uthman akan menanyakan, “Apakah kamu belajar ayat-ayat ini (sebagaimana dibacakan) langsung dari Nabi Muhammad Saw. sendiri?” Semua penyumbang menjawab disertai sumpah,⁶⁰ dan semua bahan yang dikumpulkan telah diberi tanda atau nama satu per satu yang kemudian diserahkan pada Zayd ibn Thabit.⁶¹

Malik bin Abi ‘Amir menyatakan bahwa ia termasuk orang yang menulis Mushaf (naskah Al-Qur’an dari sumber tertulis). Ketika ada perbedaan pendapat tentang ayat-ayat tertentu, mereka akan bertanya, “Dari mana penulisnya (di kertas kulit ini)?” Bagaimana Nabi Muhammad mengajar dia tentang ayat ini secara tepat?”⁶² dan mereka akan meringkas tulisan dan meninggalkan sebagian tempat kosong dan mengirimkannya kepada orang itu disertai pertanyaan untuk mengklarifikasi tulisannya.⁶³

Begitu juga Ibn Usyuh (w. 360 H.) melaporkan di dalam *al-Maṣāḥif* dalam penyelesaian masalah pembuatan naskah Al-Qur’an tersendiri dengan menggunakan sumber utama, ‘Uthman mengutus seseorang ke rumah ‘Aisyah agar mengambil Suhuf. Dalam usaha ini, beberapa kesalahan terjadi dalam Mushaf, tetapi kemudian diperbaiki (*ditashih*) sesuai yang seharusnya.⁶⁴ Riwayat lainnya yang dapat menguatkan peran para sahabat dalam proses penyusunan *Mushaf ‘Uthmani* ialah sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari sebagai berikut:

⁶⁰ Abu Bakr Abdullah Ibn Dawud Sulaiman, *al-Maṣāḥif*, hlm. 24.

⁶¹ Dikutip dari Al-A’zami, *The History of The Quranic Text From Revelation to Compilation*, hlm. 100.

⁶² Abu Bakr Abdullah Ibn Dawud Sulaiman, *al-Maṣāḥif*, hlm. 26.

⁶³ Dikutip dari Al-A’zami, *The History of The Quranic Text From Revelation to Compilation*, hlm. 101.

⁶⁴ Jalaluddin al-Suyūṭi, *al-Itqan fi Ulumul Qur’an Jilid 2*, Terjemahan Tim Editor Indiva (Surakarta: Indiva Pustaka, 2009) hlm. 24.

Kharijah bin Zayd bin Thabit meriwayatkan dari bapaknya Zayd bin Thabit: ketika kami menulis Mushaf saya tidak menemukan satu ayat (ayat 23 dari surah al-Ahzab) yang selalu saya dengar dari bacaan Rasulullah saw. Kami mencarinya sehingga kami dapatkan dari Khuzaimah bin Thabit al-Anṣari, lalu kami masukkan ke dalam surah yang tepat dalam Mushaf.⁶⁵

Jika diasumsikan bahwa Zayd hanya menggandakan salinan untuk ‘Uthman dari Mushaf Abu Bakar yang disimpan pada Ḥafṣah saja, maka perlu menghadapi pertanyaan mengapa Zayd tidak bisa menemukan ayat 23 dari surah al-Ahzab sedangkan semua ayat seharusnya sudah ada di hadapannya. Adapun yang menarik juga bahwa Zayd menggunakan kata ganti banyak orang pertama (kami) pada riwayat tersebut, yang menunjukkan perbuatan secara kelompok di dalam riwayat itu. Semua ini menguatkan pandangan yang berpendapat bahwa kodifikasi pada masa ‘Uthman sesungguhnya menunjukkan usaha yang *independent*.⁶⁶

Dengan demikian, riwayat versi kedua ini menjelaskan bahwa awalnya ‘Uthman membuat naskah Mushaf tersendiri terlebih dahulu, berdasarkan pada sumber-sumber primer termasuk tulisan-tulisan sahabat ditambah dengan Suhuf dari ‘Aisyah. Adapun ‘Uthman Mengambil Suhuf dari Ḥafṣah guna melakukan verifikasi. Jadi pada saat itu, naskah yang dibuat secara *independent* akhirnya dibandingkan dengan naskah resmi yang sudah ada sejak awal pada Ḥafṣah. Hal ini sebagaimana keterangan dari Ibn Shabba sebagai berikut:

Zayd bin Thabit berkata, “Ketika saya melakukan revisi *Mushaf ‘Uthmani* (Mushaf yang dibuat sendiri) saya temukan kekurangan satu ayat kemudian saya mencarinya di kalangan kaum Muhajirin dan Anṣar (Karena mereka itu yang menulis Al-Qur’an pada zaman Nabi Muhammad saw.), sehingga saya mendapatkannya dari Khuzaimah bin

⁶⁵ Dikutip dari Abu Bakr Abdullah Ibn Dawud Sulaiman, *al-Maṣāḥif*, hlm. 19.

⁶⁶ Al-A’zami, *The History of The Quranic Text From Revelation to Compilation*, hlm. 103.

Thabit al-Anṣari. Kemudian saya menuliskannya. Lalu saya merevisinya sekali lagi dan tidak menemukan sesuatu (yang meragukan). ‘Uthman kemudian mengutus menemui Ḥafṣah minta agar meminjamkan Ṣuḥuf yang dipercayakan pada dirinya; Ḥafṣah lalu memberikan setelah ‘Uthman berjanji pasti atau bernazar hendak mengembalikan. Dalam perbandingan kedua ayat ini, saya tidak melihat adanya perbedaan. Kemudian saya kembalikan pada ‘Uthman dan penuh kegembiraan, dia menyuruh orang-orang membuat duplikat naskah dari Mushaf itu.”⁶⁷

Tindakan Khalifah ‘Uthman yang bersusah payah mengumpulkan naskah tersendiri (otonom) terlebih dahulu mungkin dapat memunculkan rasa heran sejumlah pihak, karena pada akhirnya naskah otonom itu dibandingkan dengan Suhuf yang ada pada Ḥafṣah juga. Alasan yang paling memungkinkan untuk menjawab hal tersebut adalah sebagai upaya simbolis, sebab sepuluh tahun sebelumnya ribuan sahabat yang terlibat dalam perang melawan orang-orang murtad di Yamamah dan tempat lainnya tidak dapat berpartisipasi dalam pengumpulan Mushaf Abu Bakar. Adanya pengumpulan naskah di masa ‘Uthman yang dilakukan secara *independent*, memberi kesempatan kepada sahabat yang masih hidup untuk melakukan usaha yang penting ini.⁶⁸

Terhadap argumen Watt yang meragukan peran Suhuf Ḥafṣah dalam usaha pengumpulan Al-Qur’an yang dilakukan ‘Uthman tampaknya secara tidak langsung telah terjawab melalui sejumlah riwayat di atas. Salah satu di antaranya menyatakan bahwa ‘Uthman membuat Mushaf langsung berdasarkan naskah-naskah yang dijaga di bawah pengawasan Ḥafṣah. Riwayat kedua menyatakan, ‘Uthman terlebih dahulu memberi wewenang pengumpulan Mushaf, sebelum membandingkannya dengan Suhuf yang sudah ada. Kedua-dua versi riwayat tersebut sepaham bahwa

⁶⁷ Dikutip dari Al-A’zami, *The History of The Quranic Text From Revelation to Compilation*, hlm. 104.

⁶⁸ Al-A’zami, *The History of The Quranic Text From Revelation to Compilation*, hlm. 104.

Suhuf yang ada pada Ḥafṣah memainkan peranan penting dalam pembuatan *Mushaf ‘Uthmani*,⁶⁹ baik sebagai acuan dasar untuk menyalin Mushaf maupun untuk memverifikasi Mushaf yang hadir kemudian.

Jika Watt menilai bahwa Suhuf yang ada pada Ḥafṣah bersifat pribadi dengan berpijak pada alasan bahwa Ḥafṣah sangat menjaga Suhuf tersebut dan menolak untuk memberikannya kepada Marwan agar dimusnahkan, maka dapat dikatakan bahwa hal itu tidak memiliki dasar yang kuat. Sean W. Anthony dan Catherine L. Bronson telah mencoba meneliti riwayat-riwayat yang menjelaskan tentang penjagaan Mushaf di tangan Ḥafṣah, dan hasilnya menunjukkan bahwa dalam catatan sejarah tidak ada data yang membuktikan bahwa Ḥafṣah pernah melakukan *editing* terhadap Mushaf yang berada di tangannya.⁷⁰ Jika diasumsikan bahwa Mushaf tersebut bersifat pribadi, maka tidak menutup kemungkinan bagi Ḥafṣah untuk setidaknya menambah beberapa penafsiran, penjelasan dan keterangan di sisi ayat seperti yang lazim dilakukan oleh beberapa sahabat.⁷¹ Tetapi faktanya tidak ada bukti yang menunjukkan hal tersebut. Sean dan Catherine menilai bahwa mungkin kegigihan Ḥafṣah dalam menjaga Mushaf hanyalah hasil dari ikatan ayah dan anak, sebab ‘Umar memberikan Mushaf itu kepadanya.⁷²

Selain kritikan terhadap dua hal di atas, tidak ada argumen lain yang cukup berarti. Berdasarkan data yang ada, Watt mengakui bahwa pada akhirnya usaha ‘Uthman untuk menciptakan keseragaman dalam teks Al-Qur’an tampaknya berhasil secara

⁶⁹ Al-A’zami, *The History of The Quranic Text From Revelation to Compilation*, hlm. 98.

⁷⁰ Sean W. Anthony Dan Catherine L. Bronson, “Did Ḥafṣah Edit The Qur’an? A Response With Notes On The Codices Of The Prophet’s Wives”, Dalam *Jurnal Jiqa Nomor 1*, (2016), hlm. 108.

⁷¹ Mochamad Samsukadi, “Sejarah Mushaf Uthmani (Melacak Transformasi Al-Qur’an dari Teks Metafisik Sampai *Textus Receptus*)”, Dalam *Jurnal Religi Nomor 2*, (2015), hlm. 255.

⁷² Sean dan Catherine, “Did Ḥafṣah Edit The Qur’an? A Response With Notes On The Codices Of The Prophet’s Wives”, hlm. 108.

keseluruhan dalam praktiknya. Meskipun begitu, Watt menilai sejumlah naskah-naskah pra-'Uthmani tetap ada dan telah dibahas oleh beberapa cendekiawan muslim seperti Ibn Abi Dawud.⁷³ Dua tokoh penting yang memiliki naskah-naskah awal yang berbeda itu di antaranya ialah 'Abdullah ibn Mas'ud dan Ubay ibn Ka'b. Naskah-naskah mereka mengandung variasi dalam vokal dan tanda baca, serta dalam beberapa kasus perbedaan teks konsonan.⁷⁴

Penempatan surah-surah dalam naskah-naskah awal ini juga berbeda dengan penempatan surah-surah dalam Al-Qur'an standar 'Uthmani. Surah-surah panjang umumnya tetap ditempatkan di awal, tetapi urutan surah-surah itu berbeda. Selain itu, ada beberapa perbedaan dalam penamaan surah-surah, tetapi keberadaan nama-nama tersebut mungkin disebabkan oleh penggantian penamaan oleh penyalin naskah-naskah kemudian.⁷⁵ Masalah lainnya berkaitan dengan penghilangan atau penambahan surah-surah. Sebagai contoh, ada pernyataan bahwa Ibn Mas'ud menghilangkan surah-surah terakhir (al-Falaq dan al-Nas) dari naskahnya. Ubay ibn Ka'b juga memasukkan beberapa tambahan seperti doa-doa pendek ke dalam naskahnya, tetapi status doa-doa tersebut sebagai bagian dari Al-Qur'an sebenarnya diragukan.⁷⁶

Menurut Watt, secara keseluruhan data yang ada menunjukkan bahwa meskipun terdapat beberapa variasi dan perbedaan dalam naskah-naskah awal, tetapi tidak mengindikasikan adanya perbedaan substansial dalam isi Al-Qur'an. Beberapa perbedaan yang ada lebih berkaitan dengan penempatan surah-surah, penamaan surah, dan beberapa tambahan kecil, seperti doa-doa pendek.⁷⁷ Dengan demikian, hal ini menunjukkan bahwa keseragaman teks Al-Qur'an telah terjaga dengan baik dalam sejarah awalnya, dan tidak ada bukti bahwa isi substansial Al-

⁷³ Watt, *Bell's Introduction to the Quran*, hlm. 44.

⁷⁴ Watt, *Bell's Introduction to the Quran*, hlm. 45.

⁷⁵ Watt, *Bell's Introduction to the Quran*, hlm. 45.

⁷⁶ Watt, *Bell's Introduction to the Quran*, hlm. 46.

⁷⁷ Watt, *Bell's Introduction to the Quran*, hlm. 46-47.

Qur'an mengalami perubahan atau penambahan secara signifikan setelah kematian Nabi Muhammad Saw.

3. Kodifikasi Pasca *Khulafa al-Rasyidin*

Pasca *Khulafa al-Rasyidin*, Al-Qur'an mengalami perkembangan dan peningkatan dalam penulisannya yang mengarah pada tingkat keseragaman yang lebih besar dalam cara membaca teks suci tersebut. Pada masa awal Islam, penulisan dan penyebaran Al-Qur'an lebih mengandalkan hafalan daripada tulisan. Naskah awal Al-Qur'an yang disebut Watt sebagai *scriptio defectiva* hanya mencatat konsonan, sehingga membutuhkan pemahaman tentang teks terlebih dahulu untuk membacanya dengan benar. Pada masa awal, belum tampak masalah dalam membacanya sebab tulisan pada masa itu hanya berfungsi sebagai alat bantu memori. Tetapi lambat laun teks Al-Qur'an menjadi tidak mudah dibaca oleh orang-orang yang tidak memiliki pengetahuan sebelumnya tentang teks Al-Qur'an.⁷⁸

Pada periode berikutnya, peningkatan dalam penulisan Al-Qur'an dilakukan untuk mengatasi masalah kesalahan penyalinan. Perubahan menuju *scriptio plena* (naskah dengan vokal lengkap) dilakukan secara bertahap dengan pengenalan tanda diakritik (untuk membedakan huruf-huruf yang sama bentuknya) dan vokal.⁷⁹ Tokoh yang berjasa dalam perkembangan tulisan Al-Qur'an ini di antaranya ialah Abu al-Aswad al-Du'ali, Naṣr bin 'Aṣim dan Yahya bin Ya'mur. Salinan-salinan Al-Qur'an yang ada menunjukkan bahwa tokoh-tokoh tersebut menerapkan metode yang tidak sama. Umpamanya seperti pemberian tanda titik untuk bunyi huruf hidup sebagai pengganti tanda-tanda (harakat) yang umumnya dikenali dewasa ini.

Setelah proses penyempurnaan naskah Al-Qur'an selesai, perhatian tertuju untuk menyelenggarakan suatu langkah penyeragaman yang lebih besar dibandingkan yang bisa dicapai

⁷⁸ Watt, *Bell's Introduction to the Quran*, hlm. 47.

⁷⁹ Watt, *Bell's Introduction to the Quran*, hlm. 47-48.

oleh naskah semula. Sejumlah gerakan yang berfokus pada penyeragaman dari sisi qiraah mulai menjadi perhatian sejumlah tokoh seperti Ibn Mujahid dan Malik bin Annas, pendiri Mazhab Maliki. Sebagai bentuk perhatiannya, Imam Malik bahkan mengeluarkan pendapat bahwa salat yang dilaksanakan menurut bacaan Ibn Mas'ud adalah tidak sah.⁸⁰ Melalui karyanya yang berjudul *al-Sab'atu fi al-Qira'at*, Ibn Mujahid juga berusaha membuat ketentuan-ketentuan yang lebih jelas. Dalam bukunya, beliau mendasarkan diri pada hadis-hadis yang kira-kira menyatakan bahwa nabi Saw. telah diajarkan membaca Al-Qur'an menurut 'tujuh huruf', yang mana oleh beliau *ahruf* tersebut dimaknai sebagai tujuh rangkaian bacaan yang absah dan autentik. Bacaan yang tujuh tersebut kemudian diterima dan berlaku pada berbagai wilayah. Meskipun seiring berjalannya waktu hanya satu dari sekian banyak versi yang diterima secara luas dalam praktiknya.⁸¹

Tidak ada kritikan yang berarti terhadap periode ini. Watt menilai upaya untuk mencapai keseragaman dari segi teks maupun bacaan tersebut pada akhirnya berhasil. Ia juga memaklumi bahwa perkembangan tulisan Al-Qur'an ke arah yang lebih sempurna serta penyebarannya membutuhkan waktu yang tidak sebentar. Tampaknya, kritikan yang agak serius ialah ketika Watt mempertanyakan mengapa di antara tujuh qiraah atau bahkan empat belas qiraah hanya ada satu yang digunakan saat ini, yakni versi Ḥafṣ dari 'Aṣim. Bahkan Al-Qur'an standar versi Mesir yang baru juga memproduksi qiraah tersebut dan ini terkesan seakan mengunggulkan satu qiraah tertentu.⁸²

Pernyataan Watt tersebut tidak sepenuhnya salah. Dominasi qiraah Ḥafṣ dari 'Aṣim di dunia Islam memang benar adanya, tetapi tidak menutup ruang terhadap penggunaan qiraah yang lain. Berdasarkan keterangan yang disampaikan oleh Abu Ammar Yasir

⁸⁰ Watt, *Bell's Introduction to the Quran*, hlm. 48.

⁸¹ Watt, *Bell's Introduction to the Quran*, hlm. 49.

⁸² Watt, *Bell's Introduction to the Quran*, hlm. 49.

Qaḍi bahwa riwayat Ḥafṣ merupakan bacaan yang paling banyak dipakai di dunia Islam dengan persentase (95%), disusul kemudian riwayat Warsh dari Nafi' dengan persentase (3%) yang banyak berkembang di Maroko, sebagian Tunisia, Afrika Barat dan Sudan. Riwayat Qalun dari Nafi' dengan persentase (0,7%) berkembang di Libya, Tunisia, dan sebagian Qatar. Riwayat al-Duri dari Abu 'Amr dengan persentase (0,3%) berkembang di Sudan dan sebagian Afrika Barat. Sedangkan riwayat Ibn 'Amir dengan persentase (1%) dipakai di sebagian Yaman.⁸³

Punahnya sejumlah qiraah dan populernya qiraah Ḥafṣ di antara beberapa qiraah lainnya sebagaimana fenomena di atas tentu saja disebabkan oleh beberapa faktor. Hal ini mengingat bahwa penyebaran sebuah gagasan, metode, maupun suatu aliran tidak secara langsung mampu menancapkan pengaruhnya dalam suatu komunitas maupun dalam suatu wilayah tertentu tanpa didukung oleh berbagai faktor.⁸⁴ Adapun yang menyebabkan qiraah Ḥafṣ lebih populer ialah karena kemudahan dan kesederhanaan cara membacanya, serta bacaan Imam Ḥafṣ berdasarkan riwayat yang sah dan terjaga. Selain faktor tersebut, secara historis Imam Ḥafṣ juga melakukan tradisi bermukim dan mengajarkan qiraahnya di negeri-negeri yang menjadi pusat keislaman di masa itu. Hal inilah yang kemudian menjadi sebab luasnya penggunaan qiraah Ḥafṣ dalam pembacaan Al-Qur'an di dunia Islam.⁸⁵

4. Kelengkapan dan keaslian Al-Qur'an

Meskipun Watt menggugat kodifikasi yang dilakukan oleh Abu Bakar serta meragukan peran Suhuf Ḥafṣah dan mempertanyakan tugas komisi Zayd, namun Watt menyetujui bahwa kodifikasi yang telah dilakukan oleh 'Uthman merupakan

⁸³ Abu Ammar Yasir Qadhi, *An Introduction to The Sciences of The Qur'an* (Birmingham: Al-Hidayah Publishing and Distribution, 1999), hlm. 199.

⁸⁴ Niswatur Rokhmah, "Dominasi Qira'at Hafs di Dunia Islam" (Tesis Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, UIN Sunan Ampel, 2020), 132.

⁸⁵ Ahmad Yusam Thobroni dan Isnur Azizah Rohmani, "Qira'at Imam Hafsh dan Popularitasnya dalam Praktek Pembacaan Al-Qur'an di Dunia Islam", dalam *Jurnal Risalah Nomor 2*, (2022), hlm. 752.

suatu upaya yang mengagumkan.⁸⁶ Berdasarkan upaya tersebut, Watt menilai bahwa Al-Qur'an yang ada sekarang merupakan catatan yang cukup akurat dari wahyu-wahyu yang diterima dan disampaikan oleh Nabi Muhammad. Meskipun mungkin ada beberapa perbedaan dan kontroversi kecil, tetapi secara keseluruhan bagian inti dari apa yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad telah dipertahankan dengan baik oleh para penyusunnya.⁸⁷

Menurut Watt, ada beberapa argumen yang mendukung kelengkapan dan autentisitas Al-Qur'an. Pertama, dalam proses revisi oleh Khalifah 'Uthman, para penyusun Al-Qur'an diyakini telah mempertahankan hampir semua yang telah diwahyukan oleh Nabi Muhammad Saw. Jika ada perubahan signifikan yang dilakukan, seperti penambahan, pengurangan, maupun penghilangan ayat, maka kemungkinan besar akan muncul kontroversi dan perdebatan pada waktu itu. Selain itu, dalam catatan sejarah, 'Uthman mungkin dikritik oleh sebagian orang, tetapi penyuntingan Al-Qur'an yang dilakukannya tidak pernah menjadi poin utama dalam kritik tersebut. Ini menunjukkan bahwa kodifikasi Al-Qur'an oleh 'Uthman dilakukan secara jujur dengan usaha yang sungguh-sungguh untuk memastikan hasil yang akurat dari apa yang diajarkan oleh Nabi Muhammad.⁸⁸

Berdasarkan pengamatannya, Watt menemukan bahwa kajian modern tentang Al-Qur'an juga tidak pernah mencuatkan masalah serius yang berhubungan dengan keasliannya. Gaya Al-Qur'an memang bermacam-macam, tetapi hampir tidak ada yang salah. Keseluruhan Al-Qur'an demikian jelas mencerminkan keseragamannya, sehingga keragu-raguan mengenai keasliannya hampir mustahil.⁸⁹ Mengutip dari Noldeke dan Jeffery, Watt juga sempat mengasumsikan bahwa Al-Qur'an yang ada sekarang

⁸⁶ Watt, *Bell's Introduction to the Quran*, hlm. 44.

⁸⁷ Watt, *Bell's Introduction to the Quran*, hlm. 56.

⁸⁸ Watt, *Bell's Introduction to the Quran*, hlm. 51.

⁸⁹ Watt, *Bell's Introduction to the Quran*, hlm. 51.

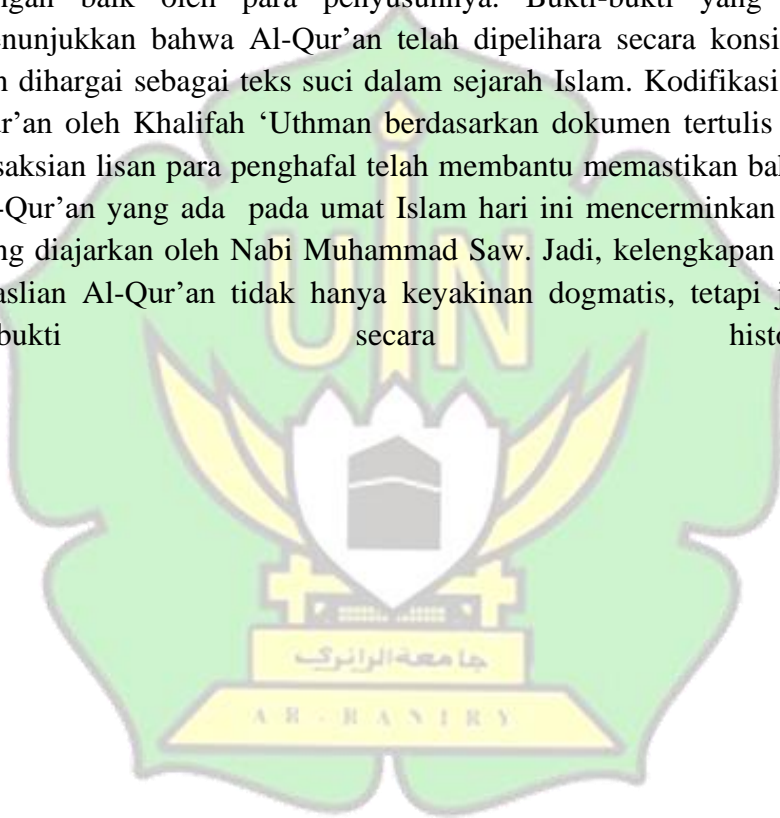
mungkin memiliki ‘bentuk lamanya’ seperti *The Old Testament* pada Bibel. Ia memaparkan sejumlah contoh seperti anggapan ‘Umar bahwa ayat rajam merupakan bagian dari Al-Qur’an, Ubay ibn Ka’b yang membaca QS. al-Bayyinah ayat 2 dengan tambahan “agama di sisi Tuhan adalah *hanifiyya* yang moderat”, dan Ibn Mas’ud yang membaca QS. Ali Imran ayat 19 yang biasanya dibaca “agama di sisi Tuhan adalah Islam” kemudian dibaca ‘*hanifiyya*’ sebagai pengganti ‘Islam’. Namun, pada akhirnya, Watt sendiri yang menyimpulkan bahwa tidak ada bukti yang kuat terhadap hal itu. Ayat-ayat tersebut hanya ada dalam hadis, dan menurutnya tidak ada alasan yang kuat untuk memandang bahwa setiap ayat yang dikemukakan hadis merupakan bagian dari Al-Qur’an.⁹⁰

Watt menduga bahwa ada kemungkinan bagian dari wahyu-wahyu Muhammad telah hilang. Apalagi jika dalam mengumpulkan Al-Qur’an, Zayd hanya bertumpu pada bahan tertulis dan pada hafalan manusia saja, tentu banyak sekali bagian wahyu yang terlupakan dengan mudah. Selain itu, jika Nabi Muhammad memiliki cara tertentu untuk memproduksi suatu bentuk wahyu setelah adanya ayat-ayat yang dinasakh, tentu akan mengarahkan seseorang pada dugaan bahwa nabi telah membuang bentuk wahyu yang lama. Menurut Watt, hal itu juga dapat disimpulkan dari ungkapan-ungkapan Al-Qur’an bahwa Allah bisa menyebabkan Nabi Muhammad melupakan beberapa ayat kemudian ayat-ayat tersebut akan digantikan dengan ayat-ayat yang lebih baik atau yang setara. Namun pada akhirnya, Watt sendiri yang menyimpulkan bahwa hilangnya wahyu-wahyu itu sulit untuk dibuktikan. Menurutnya, dengan cara tersebut beberapa bagian wahyu mungkin hilang, namun tidak ada alasan untuk memandang bahwa bagian-bagian wahyu yang penting telah hilang. Oleh sebab itu, barangkali dengan pengecualian-pengecualian kecil, umat Islam memiliki keseluruhan pesan Ilahi yang sudah diwahyukan kepada Muhammad.⁹¹

⁹⁰ Watt, *Bell's Introduction to the Quran*, hlm. 55.

⁹¹ Watt, *Bell's Introduction to the Quran*, hlm. 56.

Berdasarkan argumen-argumen Watt di atas, dapat disimpulkan bahwa Al-Qur'an yang ada sekarang ini memiliki dasar yang kuat untuk dianggap sebagai catatan yang autentik dan lengkap dari wahyu-wahyu yang diterima dan disampaikan oleh Nabi Muhammad. Meskipun menurut Watt ada kemungkinan bagian-bagian tertentu telah hilang atau dipertanyakan, tetapi data yang ada menunjukkan bahwa inti dari Al-Qur'an telah dijaga dengan baik oleh para penyusunnya. Bukti-bukti yang ada menunjukkan bahwa Al-Qur'an telah dipelihara secara konsisten dan dihargai sebagai teks suci dalam sejarah Islam. Kodifikasi Al-Qur'an oleh Khalifah 'Uthman berdasarkan dokumen tertulis dan kesaksian lisan para penghafal telah membantu memastikan bahwa Al-Qur'an yang ada pada umat Islam hari ini mencerminkan apa yang diajarkan oleh Nabi Muhammad Saw. Jadi, kelengkapan dan keaslian Al-Qur'an tidak hanya keyakinan dogmatis, tetapi juga terbukti secara historis.



BAB IV

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan hasil analisis terhadap *framework* dan pandangan William Montgomery Watt atas kodifikasi Al-Qur'an, maka diperoleh kesimpulan sebagai berikut:

Framework William Montgomery Watt dalam mengkaji sejarah kodifikasi Al-Qur'an mencakup beberapa poin. *Pertama*, mengutip riwayat dari sumber sekunder tanpa merujuk langsung pada sumber orisinal sehingga dapat menghasilkan data yang tidak sepenuhnya akurat. *Kedua*, pemahaman parsial terhadap riwayat-riwayat yang dikutip sehingga dapat menghasilkan interpretasi yang tidak utuh. *Ketiga*, menerapkan metode kritik Bibel yang hanya mengandalkan pendekatan logis sehingga tidak mampu memberikan standar yang jelas terhadap data-data yang dikutipnya. *Keempat*, hasil kajian hanya berupa hipotesis sehingga dapat membawa risiko kesalahpahaman dan stereotip negatif terhadap Al-Qur'an.

Berdasarkan kerangka kerja tersebut, Watt menyimpulkan bahwa proses kodifikasi Al-Qur'an memiliki beberapa masalah. Di antaranya, ia menolak kodifikasi yang dilakukan oleh Abu Bakar dengan sejumlah alasan. Di sisi lain, meski Watt menerima kodifikasi yang dilakukan 'Uthman, namun ia mengkritik peran komisi Zayd dan Suhuf Hafsah pada periode tersebut. Adapun terhadap kodifikasi pasca pemerintahan *Khulafa al-Rasyidin*, Watt mengakui kesungguhan para ulama Islam untuk mencapai tingkat keseragaman yang lebih baik dalam hal tulisan maupun bacaan, sehingga Watt hanya mempertanyakan masalah qiraah tertentu yang lebih populer dibandingkan qiraah yang lain di dunia Islam. Penulis menilai bahwa kekeliruan pandangan Watt terhadap proses kodifikasi Al-Qur'an disebabkan dalam mengutip data yang berupa riwayat-riwayat, Watt tidak memiliki standar yang jelas sehingga

tidak ada jalan untuk mengompromikan riwayat-riwayat yang tampak bertentangan. Terkadang Watt juga mengabaikan konteks sejarah sehingga pemahaman terhadap kodifikasi Al-Qur'an menjadi tidak utuh dan keliru. Selain itu, Watt tidak mampu melepaskan diri dari hegemoni barat sehingga dalam mengutip data ia cenderung mengikuti pendahulunya yakni dengan merujuk pada sumber sekunder alih-alih menukil dari kitab hadis secara langsung. Padahal dapat dipastikan tidak ada kesulitan bagi Watt untuk merujuk kitab hadis secara langsung mengingat bahwa ia merupakan seorang yang ahli dalam bidang bahasa Arab. Meskipun Watt melayangkan sejumlah kritikan terhadap proses kodifikasi Al-Qur'an, namun disebabkan tidak adanya bukti kuat yang dapat menunjukkan bahwa substansi Al-Qur'an telah mengalami perubahan dari masa ke masa, pada akhirnya Watt mengakui bahwa kelengkapan dan keaslian Al-Qur'an benar-benar terjaga walaupun ada kemungkinan bagian-bagian tertentu telah hilang (dinasakh).

B. Saran

Penulis menyadari penelitian yang penulis lakukan terhadap telaah kritis atas pandangan William Montgomery Watt hanyalah bentuk usaha manusia yang jauh dari sempurna. Kekurangan pasti akan ditemukan dan kesalahan mungkin akan didapatkan. Oleh karena itu, saran dan kritik yang membangun sangatlah penulis harapkan. Dan penulis berharap penelitian ini dapat bermanfaat, khususnya bagi penulis secara pribadi dan juga akademis serta umat Islam pada umumnya.

Saran dari penulis kepada peneliti selanjutnya yang ingin membahas tokoh yang serupa dengan penelitian ini agar dapat meneliti buku *Bell's Introduction to the Qur'an* secara keseluruhan, mengingat bahwa buku ini mulanya ditulis oleh guru Watt, Richard Bell sebelum akhirnya direvisi oleh William Montgomery Watt. Peninjauan terhadap hal tersebut dapat memberikan perbandingan yang lebih konkret terhadap perbedaan pandangan William

Montgomery Watt dan Richard Bell dalam permasalahan studi Al-Qur'an.



DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman, Hafidz. *Ulumul Quran Praktis (Pengantar untuk Memahami al-Quran)*. Bogor: Pustaka Utama, 2003.
- Adz-Dzikri, Danang Fachri, dan Ni'matus Solihah. 'Pemikiran William Montgomery Watt tentang Sosok Muhammad dalam Karyanya Muhammad Prophet And Statesman', Dalam, *Jurnal Al-Dzikra* Nomor 1, (2022): 1–14.
- Ahmad bin Muhammad bin Hanbal. *Musnad Imam Ahmad*. Jakarta: Pustaka Azzam, 2006.
- Al-A'zami, Muhammad Mustafa. *The History of The Quranic Text From Revelation to Compilation*. Jakarta: Gema Insani, 2005.
- Alwi, Muhammad. 'Kritik Atas Pandangan William M. Watt Terhadap Sejarah Penulisan Al-Qur'an', Dalam, *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis* Nomor 1, (2020): 89–110.
- Amal, Taufik Adnan. *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*. Jakarta: Divisi Muslim Demokratis, 2011.
- al-Anṣari, Jamaluddin Ibn Manzur. *Lisan al-'Arabi Juz VIII*. Beirut: Dar Ṣadr, 1993.
- Anshori. *Ulumul Qur'an: Kaidah-Kaidah Memahami Firman Tuhan*. Jakarta: Rajawali Press, 2013.
- Anshori, Muhammad. 'Tren-Tren Wacana Studi Al-Qur'an dalam Pandangan Orientalis di Barat', Dalam, *Jurnal Nun* Nomor 1, (2018): 13–44.
- Anthony Sean W., dan Catherine L. Bronson. 'Did Ḥafṣah Edit The Qur'an? A Response With Notes On The Codices Of The Prophet's Wives', Dalam, *Jurnal Jiqsa* Nomor 1, (2016): 93-125.
- Anwar, Endang Saeful. 'Problematika Pentashihan Mushaf Al-Qur'an (Peran Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an Kementerian Agama R.I)', Dalam, *Jurnal al-Fath* Nomor 1, (2016): 95–106.
- Anwar, Rosihon. *Ilmu Tafsir*. Bandung: Pustaka Setia, 2005.
- Arief, Syaiful. *Ulumul Qur'an Untuk Pemula*. Jakarta: Institut PTIQ Jakarta, 2022.
- As-Shalih, Subhi. *Membahas Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004.

- Aziz, Muhammad Ilham. 'Kajian Terhadap Historiografi Orientalis (Studi Atas Karya William Montgomery Watt Muhammad Prophet and Statesman)', Dalam, *Jurnal Tarikhuna* Nomor 2, (2021): 150–63.
- Baidan, Nashruddin. *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Basri, Helmi. 'Mewaspada Kekeliruan Metode Interpretasi Dalam Memahami Hadis Nabi Saw', Dalam, *Jurnal al-Fikra* Nomor 2, (2016): 232–46.
- Didin, Sirojuddin AR. *Seni Kaligrafi Islam*. Jakarta: Panjimas, 1887.
- Fathoni, Ahmad. *Ilmu Rasm Usmani*. Jakarta: Institut Ilmu Al-Qur'an, 2013.
- al-Ghazali, Musytaq Basyir. *al-Wahyu wa Al-Qur'an wa Mustaqbal al-Islam*. Beirut: Dar al-Nahdhah al-'Arabiyah, 2018.
- Habibuddin, dan Ildi Aini. 'Konsep Kewahyuan Al-Qur'an Dalam Kacamata William Montgomery Watt', Dalam, *Jurnal al-Fawatih* Nomor 1, (2020): 17–30.
- Hardani, Nur Hikmatul Auliya., dkk. *Metode Penelitian Kualitatif & Kuantitatif*. Yogyakarta: Pustaka Ilmu, 2020.
- Hasanah, Uswatun. "Konsep Wahyu dalam Islam (Studi Komparatif Pemikiran Muhammad Abduh dan William Montgomery Watt)." Skripsi, UIN Sultan Maulana Hasanuddin, 2021.
- Herlina, Nina. *Metode Sejarah*. Bandung: Satya Historika, 2008.
- Heryati. *Pengantar Ilmu Sejarah*. Palembang: Universitas Muhammadiyah, 2017.
- Irpina, Istiqamah, dan Anisa Nuril. 'Jam'ul Qur'an Masa Nabi Muhammad SAW', Dalam, *Jurnal Mushaf* Nomor 1, (2022): 93–100.
- Jalaluddin, Mufti Labib. 'Teori Nasakh Dalam Pandangan William Montgomery Watt dan Richard Bell', Dalam, *Jurnal Hermeneutik* Nomor 2, (2019): 120–29.
- . "Wahyu Dalam Pandangan William Montgomery Watt dan Fazlur Rahman: Studi Komparasi." Skripsi, UIN Syarif Hidayatullah, 2021.
- Khaeroni, Cahaya. 'Sejarah Al-Qur'an (Uraian Analitis, Kronologis, dan Naratif tentang Sejarah Kodifikasi Al-

- Qur'an '), Dalam, *Jurnal Historia* Nomor 2, (2017): 193–206.
- M. Fitriadi. "Karakteristik Dhahab Mushaf Nusantara (Perbandingan MSI dan Naskah Mushaf Aceh)." Skripsi, Institut PTIQ Jakarta, 2019.
- Maan, Basyir dan Alastair McIntosh. Alastairmcintosh Blog, the. https://www.alastairmcintosh.com/articles/2000_watt.htm.
- Madyan, Ahmad Shams. 'Penelusuran Sejarah Al-Qur'an Versi Orientalis: Sebuah Gambaran Metodologis', Dalam, *Jurnal Empirisma* Nomor 1, (2015): 23–37.
- Madzkur, Zainal Arifin. *Perbedaan Rasm Usmani, Mushaf Standar Indonesia dan Mushaf Madinah*. Depok: Azza Media, 2018.
- Marshall, Howard, ed. *New Testament interpretation: essays on principles and methods*. Carlisle Pa: Paternoster Press, 1992.
- Marzuki, Muzakkir Muhammad Arif Ahmad. 'Analisis Sejarah Jam'u Al-Qur'an', Dalam, *Jurnal al-Mubarak* Nomor 1, (2020): 1–12.
- Masduki. 'Teori Collective Unconscious Pemikiran W. Montgomery Watt tentang Al-Qur'an dalam Islamic Revelation in the Modern World', Dalam, *Jurnal al-Fikra* Nomor 2, (2008): 344–57.
- Miles, dan Huberman. *Analisis Data Kualitatif*. Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1992.
- Mudin, Moh. Isom. 'Sejarah Kodifikasi Mushaf Utsmani: Kritik atas Orientalis & Liberal', Dalam, *Jurnal Tasfiah* Nomor 2, (2017): 305–41.
- Munawir. 'Problematika Seputar Kodifikasi Al-Qur'an (Sebuah Kajian Kesejarahan Perspektif Kesarjanaan Muslim dan Analisis Kritis Kesarjanaan Barat)', Dalam, *Maghza: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* Nomor 2, (2018): 148–63.
- Noldeke, Theodor., dkk. *The History of The Qur'an*. Terjemahan Wolfgang H. Behn. Boston: Brill, 2013.
- Nurkhayati, Tutik. *Perkembangan dan Dinamika Standar Penerbitan Mushaf Al-Qur'an*. Tangerang Selatan: Lembaga Kajian Dialektika, 2022.
- Qadhi, Abu Ammar Yasir. *An Introduction to The Sciences of The Qur'an*. Birmingham: Al-Hidayah Publishing and Distribution, 1999.

- al-Qattan, Manna' Khalil. *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an*. Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2012.
- . *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an*. Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2013.
- Raco, Jozef R. *Metode Penelitian Kualitatif*. Jakarta: PT. Grasindo, 2010.
- Rahmadi. *Pengantar Metodologi Penelitian*. Banjarmasin: Antasari Press, 2011.
- Rahman, Fazlur. *Major Themes of The Qur'an*. Virginia: Bibliotheca Islamica, 1989.
- Rokhmah, Niswatur. "Dominasi Qira'at Hafs di Dunia Islam". Tesis Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, UIN Sunan Ampel, 2020.
- Sari, Muliya, dan Elis Maryanti. *Kritik W.Montgomery Watt atas Pengalaman Kenabian Muhammad dalam Kajian Orientalis terhadap al-Quran dan Hadis*. Yogyakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2011.
- Şalih bin Abdul Aziz bin Muhammad bin Ibrahim Alu Syaikh. *Mausu'ah al-Hadith al-Syarif*. Riyad: Maktabah Darussalam, 2008.
- Samsukadi, Mochamad. 'Sejarah Mushaf Uthmani (Melacak Transformasi Al-Qur'an dari Teks Metafisik Sampai *Textus Receptus*)', Dalam, *Jurnal Religi* Nomor 2, (2015): 237-262.
- Sulaiman, Abu Bakr Abdullah Ibn Dawud. *al-Maṣāḥif*. Mesir: Muassasah Qurṭubah, 1983.
- . *Kitabu al-Maṣāḥif*. Beirut: Darul Basyair al-Islamiyyah, 2002.
- Surachman, Winarcho. *Pengantar Penelitian Ilmiah*. Bandung: Tarsito, 1980.
- al-Suyuti, Jalaluddin. *al-Itqan fi Ulumil Qur'an Jilid 1*. Terjemahan Tim Editor Indiva. Surakarta: Indiva Pustaka, 2008.
- . *al-Itqan fi Ulumil Qur'an Jilid 2*. Terjemahan Tim Editor Indiva. Surakarta: Indiva Pustaka, 2009.
- Thobroni, Ahmad Yusam dan Isnur Azizah Rohmani. 'Qira'at Imam Hafsh dan Popularitasnya dalam Praktek Pembacaan Al-Qur'an di Dunia Islam', Dalam, *Jurnal Risalah* Nomor 2, (2022): 751-764.

- Turmuzi, Muhamad. 'Studi Living Qur'an: Analisis Transmisi Teks Al-Qur'an dari Lisan ke Tulisan', Dalam, *Jurnal Basha'ir* Nomor 1, (2022): 17–26.
- Watt, William Montgomery. *Bell's Introduction to the Quran*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970.
- Yasir, Muhammad, dan Ade Jamaruddin. *Studi Al-Qur'an*. Pekanbaru: Asa Riau, 2016.
- Zaenab, Cut. "Bantahan Terhadap Argumentasi Orientalis: Textual Criticism of the Quran (Studi Kritis atas Tuduhan Kesalahan Penyalinan)." Tesis Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Universitas Negeri Ar-Raniry, 2022.
- Zaeni, Ahmad. 'Melacak Sejarah Kodifikasi Al-Qur'an', Dalam, *Jurnal Al-Mufassir* Nomor 2, (2021): 106–18.
- Zarkasyi, Hamid Fahmy. 'Tradisi Orientalisme dan Framework Studi Al-Qur'an', Dalam, *Jurnal Tsaqafah* Nomor 1, (2011): 1–30.
- Zubaidah. 'Metode Kritik Sanad dan Matan Hadits', Dalam, *Jurnal Komunikasi dan Pendidikan Islam* Nomor 1, (2015): 41-80.

