

AKOMODASI SAB'ATU AHĤRUF DALAM RASM UŚMĀNĪ

Syarif

IAIN Pontianak

syarifaljamiy@yahoo.co.id

Abstract

This article explains one of the important element in the study of the Qur'anic orthography, namely the accomodation of rasm usmānī to the sab'atu ahĥruf (seven letters). As a revelation which is also written in the canonical book, the Qur'an with its various audiences, was served in the "seven letters", which also required the variety of the reading on the holy book. During the attempt to unify the Quranic body text, Utsmanic Mushaf faced the order to accomodate these differences. This writing describes several uniqueness in rasm usmānī in term of its accomodation to several differences which become the consequence of the revelation of the Qur'an in "seven letters".

Keywords: *sab'atu ahĥruf, rasm usmānī, accomodation*

Abstrak

Artikel ini membahas salah satu aspek penting dalam kajian ortografi teks al-Qur'an, yakni akomodasi *rasm usmānī* terhadap *sab'atu ahĥruf*. Sebagai sebuah wahyu yang pada akhirnya juga dituliskan dalam mushaf, al-Qur'an dengan beragam audiensnya dikemas dalam "tujuh huruf" yang pada dasarnya meniscayakan perbedaan pembacaan. Dalam upaya penyatuan mushaf al-Quran, Mushaf Utsman berhadapan dengan tugas untuk mengakomodir beberapa perbedaan tersebut. Tulisan ini menjelaskan beberapa aspek unik dalam *rasm usmānī* yang mengakomodir beberapa perbedaan yang ditimbulkan sebagai konsekuensi diturunkannya al-Qur'an dalam "tujuh huruf".

Kata kunci: *sab'atu ahĥruf, rasm usmānī, akomodasi*

Pendahuluan

Salah satu fase terpenting dalam sejarah al-Qur'an adalah persinggungannya dengan tradisi tulis-menulis. Persoalan utama yang menjadi titik aksentuasi adalah "verbalisasi" al-Qur'an dari sebuah bacaan (*readings and recitation*) ke dalam bentuk teks tertulis (*written text*). Wahyu yang diterima oleh Nabi Muhammad dipelihara dari kemusnahan dengan dua cara utama: (1) menyimpannya di dalam "dada" atau menghafalkannya dan (2) mendokumentasikannya secara tertulis di atas berbagai jenis bahan untuk menulis.¹ Cara kedua kemudian memunculkan beberapa segmentasi yang cukup kompleks dalam sejarah al-Qur'an.

Meskipun pada awalnya memang tidak terlalu mendapat perhatian, kebutuhan akan "dokumentasi" al-Qur'an menjadi kian terasa pada generasi selanjutnya. Periode kepemimpinan Khalifah Utsman bin 'Affan (644-656 M) menyaksikan adanya sebuah even yang menandakan sebuah titik perkembangan terpenting dalam sejarah al-Qur'an. Seiring dengan bertambah luasnya wilayah pembebasan Islam yang diwarnai dengan beberapa peperangan, terjadi beberapa even penting terkait sejarah kodifikasi al-Qur'an. Dalam hal ini, Utsman dikenal sebagai khalifah yang secara resmi "mengumpulkan" al-Qur'an (*jam' al-Qur'ān*) sebagai sebuah upaya kodifikasi. Upaya Utsman tersebut pada gilirannya juga merupakan tonggak awal dalam sejarah penyempurnaan standarisasi teks dan bacaan al-Qur'an dalam konteks kajian ortografi. Terkait pertautan keduanya, ada dua kata kunci yang harus disebutkan; konsep *sab'atu ahruf* untuk aspek bacaan dan Mushaf Utsmani untuk aspek tulisan.

Tulisan singkat ini mencoba untuk menelusuri sejauh mana pertautan antara kedua hal tersebut dan kaitannya dengan sejarah "standarisasi" ortografi al-Qur'an khususnya dan kodifikasi al-Qur'an secara umum. Semenjak perkembangan awalnya, kaidah ortografis al-Qur'an semakin disempurnakan dengan Mushaf

¹ Lihat Muḥammad Abū Syahbah, *al-Madkhal li Dirāsāt al-Qur'ān al-Karīm* (Riyād: Dār al-Liwā li al-Nasyr wa al-Tauzī', 1987), h. 262-284, Taufik Adnan Kamal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, (Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2011), h. 150.

Utsmāni dan *sab'atu aḥruf* sebagai dua di antara beberapa patron yang membentuknya.

Tentang *Sab'atu Aḥruf*

Secara garis besar penurunan al-Quran dalam “tujuh huruf” adalah sebagai dispensasi Rasulullah yang diberikan dalam membaca al-Qur'an lebih dari satu huruf untuk memberikan kemudahan kepada umat Islam dalam membaca kitab suci, sehingga mereka tidak merasa dibebani oleh bacaan-bacaan yang sukar dilafalkan. Hal ini sebagaimana tercantum dalam hadis Rasulullah yang diriwayatkan oleh Muslim:

Rasulullah berkata kepadaku (Ubayy bin Ka'ab) ” hai Ubay, telah di utus Jibril kepadaku untuk membacakan al-Qur'an atas satu huruf, lantas aku meminta kepadanya agar dimudahkan ummatku untuk membacanya, maka jibril berkata, bacalah al-Qur'an atas dua huruf, lalu aku meminta lagi agar ummatku dimudahkan membacanya, maka Jibril berkata lagi, bacalah atas tujuh huruf.²

Meski demikian, apa yang dimaksud dengan *sab'atu aḥruf* masih diperdebatkan, karena meskipun banyak dari pendapat-pendapat tersebut yang bersifat asumsi yang belum dapat meyakinkan sehingga dapat dikritisi oleh ulama lainnya.³ Menurut al-Suyūfī, sebagaimana diansir oleh Atha'illah, tidak kurang dari 40 pendapat yang telah dikemukakan oleh para ulama. Dalam hal ini, hadis-hadis yang berkenaan dengan turunnya al-Qur'an dalam “tujuh huruf” ini diriwayatkan lebih dari 20 orang Sahabat melalui 46 sanad, sehingga hadis tersebut menurut Abu 'Ubaid al-Qāsim bin Salām termasuk hadis yang *mutawātir*.⁴

Dari berbagai macam pendapat yang sedemikian banyaknya, ada beberapa pendapat yang populer dalam hal menafsirkan tentang *sab'ati aḥruf*. Dalam tulisan ini penulis menggunakan kerangka yang dirumuskan oleh pendapat dari Ibn al-Jaziri yang mengatakan

² Ṣaḥīḥ Muslim, no. 1356.

³ H.A. Athaillah, *Sejarah Al-Qur'an: Verifikasi tentang Otentitas al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010) h. 175.

⁴ *Ibid.*, h. 171.

bahwa yang dimaksud dengan “tujuh huruf” itu adalah “tujuh dalam cara membaca al-Qur’an”. Meskipun terdapat bacaan yang sangat bervariasi, lebih dari tiga puluh macam, namun semua perbedaan itu tegasnya kembali kepada yang tujuh. Pendapat ini juga di dukung oleh al-Zarqānī. Ketujuh perbedaan cara membaca al-Qur’an itu adalah sebagai berikut:⁵

1. Perbedaan bentuk kata benda (*ikhtilāf al-asmā’*); tunggal, dua jamak, maskulin, feminim, dan lain-lain, seperti kata لأمانتهم dalam ayat 8 dari QS. al-Mu’minūn, boleh dibaca لأماناتهم dalam bentuk jamak atau لأمانتهم dalam bentuk tunggal dan sebagainya.
2. Perbedaan morfologi kata (*taṣrīf*), seperti kata kerja dari masa lampau (*fi’il māḍī*) menjadi masa sekarang dan juga masa yang akan datang (*fi’il Muḍāri*) dan kata perintah (*fi’il amr*). Seperti kata بَاعِدْ (bentuk *fi’il amr*) dalam ayat 19 dari QS. Saba’, juga boleh dibaca sebagai بَاعِدَ (bentuk *fi’il maḍī*).
3. Perbedaan sintaksis kata (*ikhtilāf wujūh al-i’rab*) dalam ayat 17 dari QS. Saba’, boleh dibaca هل نُجَازِي الا الْكُفُورَ atau يُجَازَى الْكُفُورَ. Dalam bacaan pertama, الْكُفُورَ berfungsi sebagai objek (*maf’ūl bih*) dari kata kerja نُجَازِي, sedangkan dalam bacaan yang kedua fungsinya berubah menjadi subyek (*nāib al-Fā’il*) dari kata kerja يُجَازَى sedangkan bacanya berubah pula menjadi الْكُفُورَ dengan harakat *ḍammah* pada huruf "ر".
4. Perbedaan yang disebabkan penambahan (*ziyādah*) dan pengurangan (*naqṣ*) dalam menggunakan kata, seperti وَمَاعَمَلْتُهُمْ dan وَمَاعَمَلْتُ أَيُّدِيَهُمْ dalam ayat 35 dari QS. Yasin, dapat dibaca وَمَاعَمَلْتُ أَيُّدِيَهُمْ dengan mengurangi huruf “ه”.
5. Perbedaan dikarenakan kepentingan untuk mendahulukan (*taqdīm*) dan mengakhirkan (*ta’khīr*) dalam penempatan suatu kata seperti ayat 19 dari QS. Qāf yang berbunyi وجاءت سكرة الموت بالحق dapat dibaca وجاءت سكرة الموت بالحق.
6. Perbedaan karena pergantian suatu kata (*ibḍāl*) seperti ننشرها dalam QS. al-Baqarah ayat 259, dapat dibaca ننشرها.

⁵ ‘Abd al-‘Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān fi ‘Ulūm al-Qur’ān* (Beirūt: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1995), juz. 1, h. 132-134.

7. Perbedaan dialek (*lahjah*) semisal baris atas (◌), *imālah*, bacaan *tafkhīm* (tebal) serta *tarqīq* (tipis), *idghām*, dan lain-lains, seperti هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى dapat dibaca secara *imalah* pada kata أَتَى dan مُوسَى dan contoh lainnya.

Muṣḥaf dan Rasm

Pada masa kedatangan Islam, menulis tidak dianggap sebagai cara terbaik dalam berkomunikasi. Hal ini dikarenakan perangkat untuk menulis masih tergolong langka dan mahal, bahkan sebagian masih menganggap tradisi tersebut sebagai sebuah fenomena supranatural. Akan tetapi hal tersebut bukan berarti hambatan yang tidak bisa diatasi. Sebelum kertas menjadi media populer untuk menulis, kulit binatang bisa digunakan untuk mencatat dokumen penting.⁶ Seiring dengan tuntutan zaman dan meluasnya domain politik Islam, kebutuhan kodifikasi al-Qur'an al-Qur'an menjadi semakin diperlukan. Hal tersebut memunculkan sebuah upaya untuk membuat “standarisasi” baik dalam teks dan bacaan al-Qur'an. Pada gilirannya hal tersebut akan bersinggungan dengan kajian ortografis al-Qur'an dengan *muṣḥaf* dan *rasm* sebagai dua dari beberapa kata kunci utamanya.

Pada dasarnya, *muṣḥaf* adalah sebutan untuk al-Qur'an sebagai korpus/buku yang tertulis.⁷ Sedangkan *rasm* adalah format grafis dari huruf-huruf Arab. Ia berarti penggambaran sebuah kata dalam rangkaian huruf hijaiyah.⁸ Persinggungan antara *muṣḥaf/rasm* Utsmāni dan konsep *sab'atu ahruf* mewakili beberapa tahapan ortografis. Selain itu, dalam bentuknya yang paling awal, ia juga merepresentasikan tahapan pertama dari fase ortografi tersebut. Hal tersebut juga mengawali sebuah lembaran sejarah yang cukup kompleks di mana bacaan al-Qur'an – dengan beberapa varian bacaannya yang telah berkembang pada saat itu –

⁶ Ingrid Mattson, *Ulumul Qur'an Zaman Kita*, terj. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Zaman, 2013), h. 140.

⁷ Harald Motzki, “Mushaf”, dalam Janne Dammen McAuliffe, *Encyclopedia of The Qur'an*, (Leiden: Brill, 2009), vol. 3, h. 463

⁸ Sya'bān Muhammad Isma'il, *Rasm al-Muṣḥaf wa Dabtuḥū* (Dār al-Salām li al-Ṭiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī', 1997), h. 37

diverbalisasikan atau diikat dalam sebuah *body-text* yang tentunya dalam beberapa hal tidak dapat sepenuhnya representatif dalam arti sebenarnya. Hal ini kemudian memunculkan anggapan bahwa *body-text* tersebut bisa dibaca “semaunya” berdasarkan penafsiran si pembaca. Sebagaimana akan dijelaskan dalam persoalan *mnemonic device*, seiring dengan penyempurnaannya, kaidah ortografis al-Qur’an menunjukkan sebuah regulasi utuh yang pada gilirannya telah membentuk sebuah “standar” bagi bacaan dan tulisan al-Qur’an.

Dalam hal ini, di kalangan sarjana muslim berkembang istilah *rasm al-uṣmānī* atau *rasm al-muṣḥaf* yang berarti beberapa kaidah ortografis yang disepakati oleh khalifah Utsman dan beberapa sahabat lain dalam tulisan mushaf-nya terkait penulisan kata-kata al-Qur’an dan bentuk grafis huruf yang digunakan.⁹ Pada gilirannya, kaidah-kaidah tersebut juga telah membentuk suatu kajian tersendiri dalam *‘ulūmul qur’ān*, yakni ilmu *rasm utsmany* yang fokus membahas beberapa kaidah penulisan *rasam* berdasarkan mushaf Utsmani.

Berbeda dengan *rasm qiyāsī*, *rasm uṣmānī* memiliki beberapa kaidah tersendiri. Sebagaimana akan dijelaskan, di dalamnya terdapat beberapa kata yang tidak dituliskan berdasarkan aturan baku. Secara umum hal tersebut terwakili oleh beberapa kaidah yang menjadi kajian utama dalam ilmu *rasam uṣmānī*, di antaranya: *al-haẓf*, *al-ziyādah*, *al-hamz*, *al-badal*, *al-faṣl*, *al-waṣl*, dan yang lainnya.¹⁰

Persoalan terkait kapan dan bagaimana al-Qur’an dituliskan masih menuai kontroversi baik di kalangan umat Islam sendiri maupun para sarjana barat. Beberapa sarjana muslim seperti Abū Syahbah menegaskan bahwa penulisan al-Qur’an “seluruhnya” telah dimulai pada masa Nabi, hanya saja media yang digunakan pada saat itu masih belum terhimpun dan masih berserakan berupa

⁹ Abū Syahbah, *al-Madkhal*, h. 240.

¹⁰ Ismā’īl, *Rasm al-Muṣḥaf*, h. 37.

tulang (*akṭaf*), pelepah kurma (*‘asīb*), lembaran perkamen (*riqā’*) dan lain lain.¹¹

Persoalan lain yang menjadi perbincangan selanjutnya adalah terkait orang pertama yang menghimpun al-Qur’an dalam sebuah *muṣḥaf*. Dengan bersandar kepada informasi al-Baihaqī, al-Zarkasī dalam *al-Burhān*¹² menyebutkan Abu Bakar al-Shiddiq sebagai orang pertama yang menghimpun al-Qur’an dalam “satu” *muṣḥaf* pasca insiden perang Yamamah pada tahun 12 H. Menurut al-Zarqāni, salah satu keistimewaan mushaf ini adalah pembatasan Abu Bakar untuk hanya menuliskan ayat al-Qur’an yang tidak dinasakh bacaannya, bersanad mutawatir dan berdasarkan kepada pedoman tujuh *ḥuruf* sebagaimana telah dijelaskan.¹³

Pada masa Khalifah Umar, beberapa *muṣḥaf* yang secara privat ditulis beberapa sahabat lainnya juga mulai bermunculan seperti *muṣḥaf* milik Ubayy bin Ka’ab, ‘Ali, dan sebagainya.¹⁴ Dengan demikian, sebelum kodifikasi resmi Utsman, beberapa *muṣḥaf* pra-Utsman telah banyak ditemui di kalangan para sahabat. Sebagai upaya sadar para sahabat dalam mengkodifikasi al-Qur’an.

Dalam perkembangan selanjutnya, dikarenakan adanya perbedaan *qirā’at* yang berujung kepada pertikaian antar umat muslim, Khalifah Utsman kemudian membuat kebijakan untuk mengkodifikasi al-Qur’an dalam “beberapa” *muṣḥaf* (*al-maṣāḥif*). Menurut al-Zarkasī, apa yang dilakukan Utsman adalah “menyalin” naskah al-Quran dalam beberapa *muṣḥaf*. Hal ini dibedakan dengan “penghimpunan” al-Qur’an (*jam’ al-Qur’ān*) dalam *muṣḥaf* sebagaimana dilakukan oleh Abu Bakar.¹⁵ Dengan penegasan tersebut al-Zarkasi sejatinya ingin menunjukkan bahwa upaya Utsman dalam mengkodifikasi al-Qur’an sejatinya hanya meneruskan upaya Abu Bakar dan tidak terlepas dari “kaidah dasar” yang diterapkan oleh pendahulunya.

¹¹ Abu Syahbah, *al-Madkhal*, h. 238.

¹² Badr al-Dīn al-Zarkasī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Kairo: Dār al-Turats, tth.), juz. 1, h. 235.

¹³ ‘al-Zarqāni, *Manāhil al-‘Irfān*, juz. 1, h. 208.

¹⁴ Ismā‘īl, *Rasm al-Muṣḥaf*, h. 14.

¹⁵ al-Zarkasi, *al-Burhan*, juz. 1, h. 233-235

Sekitar Mushaf Utsmani

1. Latar dan Motif Kodifikasi

Dengan dilatari oleh perbedaan tradisi pembacaan yang mengarah pada perpecahan politik,¹⁶ Khalifah Utsman melakukan sebuah upaya “pengumpulan” al-Qur’an resmi yang merupakan sebuah tonggak awal dalam upaya standarisasi teks dan bacaan al-Qur’an.¹⁷ Berdasarkan riwayat yang bersumber dari Anas,¹⁸ pengumpulan tersebut didasarkan kepada *suhuf* milik Ḥafṣah¹⁹ yang dikerjakan oleh suatu komisi yang terdiri dari empat orang (Zaid bin Tsabit, Abdullah bin Zubair, Sa’id bin ‘Ash dan Abdurrahman bin Haris). Mushaf tersebut kemudian dikirimkan ke beberapa kota metropolitan Islam.²⁰

Dalam hal ini, mushaf Utsman yang merupakan buah dari upaya untuk membangun sebuah standar resmi dalam bacaan dan tulisan al-Qur’an dengan sendirinya memuat motif “penyeragaman”. Sebagaimana dinyatakan oleh Farid Essack, al-Qur’an sebagai korpus tertulis yang dihimpun dalam mushaf dengan sendirinya meniscayakan sebuah kanonisasi teks.²¹

Terkait persoalan tersebut, menurut ‘Abd al-Fattāḥ al-Qāḍī, ada beberapa detail yang harus diperhatikan. Sebagai

¹⁶ Berdasarkan informasi dari mayoritas literatur Islam yang bersumber dari riwayat Anas, motif utama yang mendorong Utsman untuk melakukan kebijakan tersebut adalah adanya laporan dari Huzaifah bin al-Yaman terkait sebuah perbedaan tradisi dalam membaca al-Qur’an (*qirā’at*) yang pada gilirannya berujung pada fanatisme dan perang saudara. Lihat ‘Abd al-Ṣabūr Syāḥin, *Tārīkh al-Qur’ān* (Kairo: Syirkah Nahḍat Miṣr, tth.), h. 148.

¹⁷ Kamal, *Rekonstruksi*, h. 150.

¹⁸ Lihat Ibn Abī Dāwūd al-Sijistānī, *al-Maṣāḥif* (Beirut Dār al-Basyā’ir al-Islāmiyyah, 2002), h. 196.

¹⁹ *Suhuf* ini juga merupakan hasil kodifikasi pertama Zaid bin Tsabit pada masa Abu Bakar yang berpindah kepemilikan ke tangan khalifah Umar dan kepada Hafṣah. Dengan demikian, dalam kodifikasi Utsman Zaid telah melakukan pengumpulannya yang kedua.

²⁰ Para ulama masih berbeda pendapat terkait kota yang dikirim mushaf. Pendapat yang diterima secara luas adalah satu mushaf al-Qur’an disimpan di Madinah, sedangkan tiga salinannya dikirim ke Kufah, Basrah dan Damaskus. Lihat Kamal, *Rekonstruksi*, h. 234.

²¹ Essack, *Al-Qur’an: A User’s Guide*, h. 85.

respon atas tesis Ignaz Goldziher yang menyatakan “kegagalan” kaum muslimin dalam penyatuan teks al-Qur’an, ia menegaskan bahwa upaya penulisan *mushaf* yang dilakukan khalifah Utsman, pendistribusian-nya ke beberapa kota besar (*al-amṣār*) dan perintah sang khalifah kepada kaum muslimin untuk berpedoman kepadanya, bukanlah merupakan sebuah upaya untuk unifikasi atau penyatuan teks al-Qur’an (*tauḥīd naṣṣ al-Qur’ān*) sebagaimana dituduhkan Ignaz. Motif utama Utsman adalah untuk menghimpun dan memotivasi kaum muslimin agar membaca al-Qur’an berdasarkan beberapa *qirā’at* yang absah (*al-sābitah*) dari Rasulullah saw. yang diperoleh dengan jalur yang *mutāwatir*, bukan dengan beberapa *qirā’at* lainnya yang sejak awal memang muncul dalam rangka “memudahkan” umat Islam yang pada gilirannya memang telah di-*nasakh*.²² Hal ini dikonfirmasi oleh informasi al-Zarqānī, misalnya, yang mengatakan bahwa pada masa sebelum kodifikasi Utsman, sebagian sahabat telah menulis secara privat beberapa redaksi ayat al-Qur’an yang telah di-*nasakh* bacaannya dan variasi bacaan yang diterima dengan jalur riwayat yang *ahad*.²³

Hal ini dibuktikan dengan format mushaf Utsman yang tidak memakai titik dan *syakal* dan merupakan bentuk yang sesuai dengan keinginan dari Khalifah Utsman sendiri. Hal tersebut juga membantunya dalam “menghimpun” seluruh kaum muslimin untuk membaca al-Qur’an dalam suatu *qirā’at* yang *mutāwatir*, bukan dengan yang *syadz* atau yang telah di-*mansukh*. Hal ini dibuktikan dengan adanya beberapa perbedaan dalam banyak tempat dalam mushaf yang dituliskan atas rekomendasi khalifah Utsman, berdasarkan adanya beberapa perbedaan *qirā’at* dalam tempat tersebut sebagaimana akan diuraikan selanjutnya.

²² Abd al-Fattāḥ al-Qāḍī, *al-Qirā’at fi Naṣr al-Mustasyriqīn wa al-Mulḥidīn* (Madinah: ttp, tth.), h. 19.

²³ al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān*, juz. 1, h. 203, 209

Al-Qāḍī menegaskan bahwa seandainya tujuan utama Utsman memang unifikasi teks al-Qur'an, niscaya ia akan membuat satu format *mushaf* yang tidak akomodatif terhadap perbedaan di dalamnya. Penulisan format Mushaf Utsman dengan bentuk semacam ini sejatinya tidak bertujuan untuk menyatukan umat muslim dalam satu varian *qirā'at* saja. Tujuan utama Utsman adalah untuk menghimpun kaum muslimin dalam membaca al-Qur'an berdasarkan varian *qirā'at* yang telah diterima secara *mutawātir*.²⁴

2. “*Mnemonic Device*”: Format Awal Mushaf Utsman

Inggrid Matson menyatakan bahwa salah satu hambatan yang rumit dalam mengkodifikasi al-Qur'an adalah tulisan Arab itu sendiri, yang pada saat itu masih sangat sederhana dibandingkan dengan tulisan Arab pada masa selanjutnya. Secara khusus, pada tulisan Arab ditemukan banyak homograf, yaitu bentuk tulisan yang sama tetapi dibaca berbeda. Meski ada bukti dari naskah kuno bahwa titik dan baris telah digunakan pada masa pra-Islam untuk membedakan bunyi, praktik itu baru digunakan secara luas beberapa abad kemudian. Selain itu, dari dulu sampai sekarang, aksara Arab memiliki sistem abjad (konsonan) yang menyingkat kata dengan menghilangkan bunyi vokal singkat, konsonan ganda, dan akhiran yang berbeda bunyi.²⁵

Secara umum, telah diterima secara luas bahwa mushaf Utsman ditulis tanpa memakai tanda diakritik (*i'jām, naqt*) dan penanda vokal (*syakal, ḥarakat*). Mattson menyebutnya sebagai perangkat *mnemonic*, yakni sebuah bentuk yang cukup bisa merekam ucapan verbal secara umum. Dalam beberapa hal, ia sangat efektif bagi orang yang pernah mendengar atau hapal bacaannya. Meski demikian, ia juga mengatakan bahwa pemahaman bahwa aksara tersebut bisa dibaca semaunya adalah salah besar. Di samping ia membatasi cakupan morfologis teks, tata bahasa, sintaks, dan

²⁴ al-Qāḍī, *al-Qirā'at*, h. 20.

²⁵ Mattson, *Ulumul Qur'an Zaman Kita*, h. 141.

kalimat bahasa Arab, jika komunikasi asalnya tidak diketahui atau terabaikan, maka ia juga akan mereduksi inti berbagai pernyataan penting yang bisa ditarik dari teks semacam itu. Sebagai ilustrasi, ia mencontohkan buku (*kitab*) dalam bahasa Arab yang ditulis “*ktb*”. Ketiga huruf konsonan tersebut memiliki banyak arti dalam pembacaan berbeda termasuk buku (*kutub*), ia menulis (*kataba*), dan tertulis (*kutiba*).²⁶ Hal tersebut memang sengaja dilakukan oleh khalifah Utsman dalam rangka membuat suatu format mushaf yang notabene akomodatif terhadap beberapa alternatif pembacaan.

Mushaf Utsman, *Sab’atu Aḥruf*, dan Perintisan Kaidah Ortografi al-Qur’an

1. Mushaf Utsman dan Akomodasi *Sab’atu Aḥruf*

Untuk mendiskusikan persoalan ini, hal pertama yang harus diperhatikan adalah pengertian dari *aḥruf* itu sendiri. Sebagaimana telah diuraikan bahwa persoalan tersebut telah memicu perdebatan yang cukup luas di kalangan para pengkaji al-Qur’an sejak dahulu. Persoalan pertama adalah sejauh mana mushaf Utsman mengakomodasi *sab’atu aḥruf*? Dalam menjawab pertanyaan krusial ini para ulama terbagi menjadi tiga kelompok:²⁷

- a) Kelompok ahli fiqih, imam *qirā’at* dan para teolog (*mutakallim*) berpendapat bahwa mushaf-mushaf yang disusun oleh Utsman mencantumkan seluruh *sab’atu aḥruf* tersebut. Hal ini didasarkan kepada larangan untuk “mengabaikan” ketujuh “huruf: tersebut di mana al-Qur’an turun bersamanya.
- b) Kelompok lainnya berkata bahwa mushaf-mushaf yang disusun oleh Utsman hanya memuat suatu *rasm* yang memiliki alternasi pembacaan kepada *sab’atu aḥruf* dan

²⁶ Mattson, *Ulumul Qur’an Zaman Kita*, h. 141.

²⁷ Ghānim Qoddūry al-Hamād, *Rasm al-Muṣḥaf: Dirāsāt Lughawiyah Tārīkhiyyah* (Baghdad: al-Lajnah al-Waṭaniyyah, 1982), h. 144, al-Zarqani, *Manāhil al-‘Irfān*, juz. 1, h. 142.

menghimpun bacaan terakhir yang diperdengarkan Nabi kepada Malaikat Jibril.

- c) Sebagian yang lain seperti al-Tabari, beranggapan bahwa mushaf Utsman hanya mencakup satu *huruf* saja.

Persoalan selanjutnya adalah bagaimana Mushaf Utsman bisa memuat beberapa alternasi yang merujuk *sab'atu ahruf*. Secara umum jawaban untuk persoalan ini berkaitan – sebagaimana dijelaskan Mattson – dengan format mushaf Utsman sebagai *mnemonic device* yang tidak memiliki tanda diakritik dan vokal. Sedangkan *qirā'at* yang dianggap absah berasal dari Rasulullah tidak terlepas dari beberapa kriteria yang merujuk kepada tiga aspek dasar:

- a) Redaksi yang memiliki dua cara baca/*qirā'at* dan ditulis dalam bentuk salah satu dari keduanya, seperti kata *صراط, يبسط, مصيطرون*. Ketiga kata ini ditulis dengan menggunakan *dad*, sedangkan aslinya memakai *sin*. Ia bisa dibaca dengan *ṣad*, sebagaimana tulisannya, sekligus ia juga bisa dibaca *sin* mengikuti aslinya.
- b) Redaksi yang memiliki dua atau lebih cara baca, dan ditulis dalam suatu bentuk yang memiliki dua alternatif pembacaan. Contohnya seperti dalam QS. al-Ḥujurat: 6
- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا
- Kata *فتبينوا* dibaca dengan menggunakan *ba*, *ya*, dan *nun*. Versi lain bacaannya adalah *فتنتبتوا* dengan memakai *ba*, *tsa*, dan *ta*. Keduanya merupakan *qirā'at* yang sah. Tulisan *rasm* dalam Mushaf Utsmani memiliki kedua alternatif pembacaan tersebut.
- c) Kalimat yang mencakup penambahan (*ziyādah*) dan pengurangan (*naqṣ*) huruf yang tidak dimungkinkan untuk ditulis dalam satu mushaf. Dalam hal ini, kalimat-kalimat tersebut ditulis secara berbeda dalam mushaf yang juga berbeda. Contoh dari jenis ini adalah QS. al-Baqarah: 132

وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ ...

Nāfi, Ibn ‘Amir dan Abū Ja’far membaca وأوصى sedangkan imam yang lain membaca ووصى. Dengan demikian, dalam Mushaf al-Imām (Madinah) dan Mushaf Syam, tertulis وأوصى sedangkan dalam Mushaf Kufah dan Basrah ditulis ووصى .

Contoh lainnya adalah QS. al-Mā’idah: 54

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ ...

Nāfi, Ibn ‘Amir dan Abū Ja’far membaca من يرتدد sedangkan imam yang lain membaca من يرتد dalam mushaf al-Imam (Madinah) dan Mushaf Syam, tertulis يرتدد dengan dua *dal*, sedangkan dalam mushaf yang lain tertulis يرتد dengan satu *dal*.²⁸

Dalam hal ini, jika konsep *sab’atu aḥruf* yang dipakai adalah versi yang sebagaimana telah dijelaskan, maka hal tersebut sangat terakomodir dalam format mushaf Utsman. Di satu sisi, ia sangat fleksibel karena belum menjadi tulisan sempurna, namun di sisi lain ia juga menyimpan beberapa regulasi internal yang berkaitan erat dengan konsep *sab’atu aḥruf* sebagai fenomena yang menjadi patron di satu sisi, dan legalitas sebuah *qirā’at* yang dinisbatkan kepada Rasulullah di sisi lain.

Dengan demikian, format tulisan mushaf yang berbentuk *mnemonic device* yang mengakomodir beberapa variasi bacaan yang absah dari Rasulullah berikut variasi mushaf yang dikirim ke beberapa kota telah cukup menunjukkan bagaimana upaya khalifah Utsman melakukan sebuah kebijakan yang merupakan tonggak utama dalam standarisasi teks dan bacaan al-Qur’an di bawah naungan patron *sab’atu aḥruf*.

Secara lebih terperinci, al-Zarqāni memberikan perincian terkait akomodasi mushaf Utsman terhadap beberapa aspek perbedaan dalam konsep *sab’atu aḥruf* –

²⁸ Ismā’īl, *Rasm al-Muṣḥaf*, h. 27-30.

dalam versi Ibn Qutaibah – dapat terlihat dalam uraian berikut ini:²⁹

1. Perbedaan bentuk-bentuk kata benda (*al-asmā'*). Contoh akomodasi dalam aspek ini adalah QS. al-Mu'minūn: 8

وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ

Kata *amanat* dibaca dalam bentuk *mufrad* atau *jama*. Dalam hal ini, format mushaf Utsmani telah mencakup kedua bentuk bacaan tersebut jika ditulis dengan bentuk di atas (لأمنتهم) dengan *rasam* *mufrad*.

2. Perbedaan morfologis (*taṣrīf*), contohnya terdapat dalam penulisan QS. al-A'rāf: 138

وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ

Huruf *kaf* Kata يعكفون bisa dibaca *kasrah* atau *ḍammah*. Kedua *qirā'at* ini bersesuaian dengan penulisan *rasam usmāni* yang tidak memiliki tanda diakritik dan vokal.

3. Perbedaan dalam *i'rāb* (sintaksis) sebuah kata. Contohnya dalam penulisan QS. al-Baqarah: 282

وَلَا يُضَارُّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ

Huruf *ra* dalam kata يضار bisa dibaca *fathah* atau *ḍammah*. Tulisan dalam *rasam usmāni* memuat alternatif kedua pembacaan tersebut.

4. Perbedaan dalam penambahan (*al-ziyadah*) dan pengurangan (*al-naqs*) huruf. Dalam hal ini, sebagian mushaf Utsmani telah mencakup persoalan tersebut. Contohnya seperti QS. al-Taubah: 100

وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا

Dalam *qirā'at* lain yang mutawātir, ada penambahan kata من setelah kata تجري. Keduanya diakomodir oleh *rasam usmāni*. Tulisan dengan penambahan من

²⁹ al-Zarqāni, *Manāhil al-'Irfān*, juz. 1, h. 132-133.

bersesuaian dengan mushaf Makkah, sedangkan dalam mushaf lain tertulis tanpa memakai من

5. Perbedaan dalam pendahuluan (*taqdīm*) dan pengakhiran (*ta'khīr*). Sebagaimana dalam kasus sebelumnya, sebagian Mushaf Utsmani telah mencakup persoalan tersebut. Contohnya dalam penulisan QS. al-Taubah: 111

فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدَا عَلَيْهِ حَقًّا

Kata kerja pertama dibaca dengan *binā ma'lūm* (aktif) dan kata kedua dengan *binā majhūl* (pasif). Sebagian *qira'āt* lain membaca sebaliknya. Dalam hal ini, *rasam uṣmāni* juga telah mengakomodir kedua varian bacaan tersebut.

6. Perbedaan dalam penggantian kalimat. Contoh dalam QS. al-Hujurat:6

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا

Kata *فتبينوا* dibaca dengan menggunakan *ba*, *ya*, dan *nun*. Versi *qira'at* lain adalah *فتثبتوا* dengan memakai *ba*, *tsa*, dan *ta*. Keduanya merupakan *qira'at* yang sah. Tulisan *rasm* dalam Mushaf Utsmani memiliki kedua alternatif pembacaan tersebut.

7. Perbedaan dalam konteks dialek. Dalam hal ini, seluruh penulisan mushaf Utsman mengakomodir perbedaan tersebut. Contohnya seperti dalam QS. al-Nāzi'āt: 10

هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى

Dalam pembacaan ayat di atas, satu versi *qira'at* membaca kata *أتاك* dengan *imālah* sedangkan versi lain tidak menggunakannya.

2. Perintisan Standar Ortografis

Di satu sisi, titik tolak Utsman dalam melakukan kodifikasi mushafnya memang berawal dari alasan politik. Namun pada gilirannya, hal tersebut juga mengarah kepada keinginan untuk mencari sebuah standar terutama dalam

bacaan dan belakangan juga dalam aspek penulisan. Arti penting dari upaya Utsman dalam hal ini adalah fenomena pembakaran yang dilakukannya atas beberapa koleksi mushaf pra-Utsmani dengan sendirinya menyiratkan tujuan tersebut.

Sebagaimana dinyatakan Mattson, meskipun masih berbentuk tulisan primitif, format tulisan tersebut sudah bisa dikatakan sebagai tulisan yang “mengikat” ujaran secara umum. Kebijakan yang digagasnya telah membuka pintu bagi perintisan dan upaya-upaya lanjutan dalam membentuk standar ortografis sekaligus fenomena bacaan al-Qur’an. Betapa tidak, di samping sebagai “verbalisasi” al-Qur’an, mushaf Utsmani juga merupakan salah satu tolok ukur bagi persyaratan *qirā’at* yang mutawatirah yang berkembang selanjutnya.

Dalam hal ini, peran mushaf Utsmani sebagai tonggak awal dalam standarisasi ortografi al-Qur’an sekaligus bacaannya terlihat dari beberapa peran reduksionisnya terhadap tiga aspek dalam *sab’atu ahruf*, yaitu dalam perbedaan *taqdīm-ta’khīr*, *ibdal*, dan *ziyādah-nuqṣān*. Berdasarkan penjelasan al-Zarqānī, akomodasi mushaf Utsman terhadap *sab’atu ahruf* terbagi menjadi dua; akomodasi sempurna atau nyaris sempurna dan akomodasi tidak sempurna. Akomodasi yang tidak sempurna terdapat dalam ketiga perbedaan aspek di atas, mengingat ketiganya lebih bersinggungan kepada akomodasi redaksi yang beragam, di mana mushaf utsman tidak sepenuhnya bisa representatif. Dalam hal ini, menurut al-Zarqānī, semua redaksi atau bacaan yang mutawatir dan tidak terakomodasi dalam mushaf Utsman dinyatakan telah dinasakh dengan variasi bacaan terakhir yang diterima Nabi (*al-‘urḍah al-akhīrah*).³⁰

a) Penyempurnaan Mushaf Utsmani

Upaya standarisasi teks al-Quran pada masa Utsman, dalam kenyataannya, juga mengarah kepada

³⁰ *Ibid.*, juz. 1, h. 142-144, 211,

unifikasi bacaan al-Quran. Dengan eksisnya teks yang relatif seragam, pembacaan al-Quran yang dipijakkan pada teks tersebut tentunya akan meminimalkan keragaman. Tetapi, lantaran aksara yang digunakan ketika itu untuk menyalin mushaf utsmani belum mencapai tingkatan yang sempurna, keragaman bacaan masih tetap mewarnai sejarah awal kitab suci kaum Muslimin.³¹

Seiring perkembangan tradisi tulis-menulis di kalangan kaum muslimin, muncul beberapa upaya dalam penyempurnaan ortografi di dunia Arab. Abu Aswad al-Dualy muncul sebagai tokoh yang pertama kali membubuhi tanda vokal berupa titik berwarna merah. Selanjutnya tanda diakritik dirintis oleh Nasr bin 'Ashim dan Yahya bin 'Amir atas instruksi al-Hajjaj yang terkenal atas perbaikannya atas mushaf *Utsman* di 11 tempat. Akhirnya, penyempurnaan tulisan dan tanda baca al-Qur'an sebagaimana disaksikan sampai sekarang baru terwujud secara tuntas di tangan Khalil Ahmad al-Farahidi, seorang pakar tata bahasa Arab terkenal.³²

b) Rasm Utsmani “Modern” dan Karakteristiknya

Seiring dengan perkembangan ortograis al-Qur'an pasca Khalil al-Farahidi, pergumulan awal antara mushaf Utsmani dan *sab'ati ahruf* pada akhirnya memunculkan suatu standar yang utuh sebagaimana ditunjukkan dalam ilmu *rasam utsmani*. Pembubuhan tanda diakritik dan vokal pada gilirannya telah menyajikan ssuatu standar yang relatif mapan dan pada saat yang sama juga semakin reduksionis terhadap fenomena bacaannya.

Dalam kajian al-Qur'an kontemporer kajian *rasam usmāni* mendapatkan tempat tersendiri. Dalam

³¹ Kamal, *Rekonstruksi*, h. 235.

³² Athaillah, *Sejarah Al-Qur'an*, h. 327-328.

ilmu rasam al-Qur'an ia dibedakan dengan cara penulisan yang umum digunakan dalam aturan-aturan *imlā'* Bahasa Arab. Karena itu para ulama membagi metode penulisan huruf Arab menjadi 2 jenis: *rasam uṣmāni* dan *rasm imlā'i* atau *rasm qiyāsi*. Jenis yang pertama khusus digunakan untuk penulisan ayat al-Qur'an sesuai dengan kaidah *rasam uṣmāni*. Sedangkan yang kedua adalah aturan baku yang umum digunakan untuk penulisan kata-kata Arab sebagaimana ia diucapkan.

Secara umum, di antara karakteristik utama dalam *rasam uṣmāni* yang membedakannya dari rasm *imlā'i* adalah sebagai berikut:³³

- 1) *al-hazf* (membuang huruf), contohnya seperti pembuangan *alif* dalam QS. al-Baqarah: 51

وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْعَبِينَ لَيْلَةً

Ayat ini bisa dibaca dengan membuang *alif* setelah *wau* dalam kata *واعدنا* sebagaimana dibaca dengan menuliskannya. Huruf *alif* kemudian dibuang sebagai isyarat bagi kebolehan membaca dengan tanpa memakai *alif*. Sedangkan *qirā'at* kedua dengan memakai *alif* merupakan versi asalnya.

- 2) *al-ziyādah* (menambahkan huruf), contohnya seperti penambahan *wau* dalam QS. Ṣād: 29

وَلَيَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ

- 3) *al-ibdāl* (mengganti suatu huruf dengan huruf yang lainnya). Contohnya seperti menuliskan *alif* dengan *wau* dalam kata *الصلوة, الزكوة, الحيوة*

- 4) *al-faṣl wa al-waṣl* (memutus kata dari kata setelahnya atau menyambungkannya). Contohnya seperti memutus أم dari kata من dalam QS. al-Nisā': 109

³³ Ismā'īl, *Rasm al-Muṣḥaf*, h. 37-40.

أَمْ مَنْ يَكُونُ عَلَيْهِمْ وَكَيْلًا

Contoh menyambungkan antara أم dari kata من dalam QS. al-Mulk: 21:

أَمَّنْ هَذَا الَّذِي يَرْزُقُكُمْ

- 5) *rasm al-hamzah* (penulisan huruf hamzah). Penulisan hamzah diletakkan dalam beberapa keadaan baik dalam keadaan sukun atau berharakat. Contohnya أنشأتم, الولؤ, رؤوف
- 6) redaksi yang memiliki dua variasi bacaan dan ditulis dalam bentuk salah satunya. Contohnya seperti:

وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ

Nafi, Ibn ‘Amir dan Abu Ja’far membaca وأوصى sedangkan imam yang lain membaca ووصى. Dengan demikian, dalam mushaf al-Imam (Madinah) dan Mushaf Syam, tertulis وأوصى sedangkan dalam mushaf Kufah dan Basrah ditulis ووصى .

Penutup

Penulisan al-Qur’an berdasarkan *rasam usmāni* memiliki banyak hikmah – sebagaimana disebutkan oleh para ulama *qirā’at*. Tapi salah satu yang terpenting adalah dengan metode ini, ragam *qirā’at* yang pada gilirannya juga berkaitan dengan regulasi *sab’atu ahruf* dapat terwakili dalam Mushaf ‘Utsman. Meski demikian, tidak dapat dipungkiri, bahwa seiring perkembangan zaman, ada upaya untuk mengganti sistem *rasam usmāni* dengan sistem *imla’* yang berlaku secara umum. Dengan alasan bahwa itu akan lebih memudahkan pembacaan.

Daftar Pustaka

- Abū Syahbah, Muḥammad. *al-Madkhal li Dirāsāt al-Qur’ān al-Karīm*. Riyāḍ: Dār al-Liwā’ li al-Nasyr wa al-Tauzī’, 1987
- Athailah, H.A. *Sejarah Al-Qur’an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Burton, John. *The Collection of The Qur’an*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979
- Essack, Farid. *Al-Qur’an: A User’s Guide*. Oxford: One World, 2007.
- al-Ḥamād, Ghānim Qoddūri. *Rasm al-Muṣḥaf: Dirāsāt Lughawiyyah Tarīkhiyyah*. Baghdad: al-Lajnah al-Waṭaniyyah, 1982
- Isma’il, Sya’bān Muhammad. *Rasm al-Muṣḥaf wa Ḍabtuḥū*. Dār al-Salām li al-Ṭiba’ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī’, 1997.
- Kamal, Taufik Adnan. *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur’an*. Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2011
- Mattson, Inggrid. *Ulumul Qur’an Zaman Kita*. terj. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Zaman, 2013
- McAulife, Janne Dammen. *Encyclopedia of The Qur’an*. Leiden: Brill, 2009.
- al-Qāḍī, ‘Abd al-Fattāh. *al-Qirā’at fi Naẓr al-Mustasyriqīn wa al-Mulḥidīn*. Madinah: tp, tth.
- al-Sijistānī, Ibn Abī Dāwūd. *al-Maṣāḥif*. Beirut: Dār al-Basyā’ir al-Islāmiyyah, 2002
- al-Suyūṭī, Jalāluddīn. *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Madinah: Mujamma’ al-Malik Fahd li Ṭibā’at al-Muṣḥaf al-Syarīf, t.th.
- Syahin, Abd al-Shabur. *Tarikh al-Qur’an*. Kairo: Syirkah Nahdat Misr, tanpa tahun
- al-Zarkasī, Badr al-Dīn. *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Kairo: Dār al-Turās, t.th.
- al-Zarqānī, ‘Abd al-‘Azīm. *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1995.