

MODERATION

Journal of Islamic Studies Review

MODERATION: Journal of Islamic Studies Review

Volume. 04, Number. 02, Agustus 2024

p-ISSN: 2776-1193, e-ISSN: 2776-1517

Hlm: 17-36

Journal Home Page: <http://journal.adpetikisindo.or.id/index.php/moderation/index>



KONTRIBUSI STUDI ISLAM DALAM KAJIAN AL-QUR'AN DAN KANONISASINYA: *Pendekatan Interdisipliner Untuk Memperluas Cakrawala Keilmuan*

Istajib¹ | Siti Nuri Nurhaidah¹ | Muhammad Haris Hakam³ | Mujiadi⁴

Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta^{1,3}

Universitas Islam As-Syafi'iyah Jakarta (UIA)²

STIU Darul Hikmah Bekasi⁴

istajib@mhs.iiq.ac.id | sitinurinurhaidah.fai@uia.ac.id | haris_hakam@iiq.ac.id | mujiadi@stiudarulhikmah.ac.id

Abstract: This research is expected to be able to make a meaningful contribution to the treasures of Islamic studies, especially in the framework of the study of the Qur'an. This research also aims to bridge theories that carry the theme of canonization of the Qur'an. Through an interdisciplinary approach, this study seeks to open a wider horizon of thinking, build a scientific paradigm across disciplines and religions, and motivate subsequent studies that are expected to complement the shortcomings of this research. At a practical level, this research is expected to provide new views and encourage the development of further studies that are more comprehensive and integrative in understanding the process of canonization of the Qur'an and its implications for Islamic studies. In addition, this study also seeks to identify and analyze various historical, social, and cultural factors that influence the canonization of the Qur'an. It is hoped that the results of this research can be an important reference for academics, researchers, and practitioners in developing more in-depth and extensive studies on the Qur'an. This research is also expected to enrich scientific literature and make a significant contribution to cross-cultural and religious dialogue, as well as strengthen understanding of the dynamics and complexity in the process of canonization of the Qur'an.

Keyword: Canonization; Islamic Studies; Interdisciplinary; Paradigm; Al-Qur'an

PENDAHULUAN

Mendiskusikan tema tentang konstruksi sejarah Al-Qur'an (*tarikh Al-Qur'an*) merupakan bahasan menarik sekaligus menantang. Menarik karena diskusi ini akan membimbing seorang pengkaji pada sederet informasi yang berserakan terkait dengan sejarah Al-Qur'an. Bagi pengkaji Al-Qur'an yang menaruh minat besar dalam bidang ini sudah barang tentu akan termotivasi untuk mengurai dan membongkai tiap keping data dan informasi menjadi sebuah monumen wacana yang berharga mengenai sejarah Al-Qur'an. Menariknya lagi studi ini akan membangkitkan gairah keimanan seorang pengkaji Muslim untuk berupaya membendung setiap arus wacana yang berpotensi menjebol tembok keimanan terhadap wahyu Al-Qur'an. Tapi di lain pihak, kajian ini bisa menyulut percikan wacana yang sedikit lebih berani karena bahasan ini juga menyuguhkan beragam informasi yang kadang saling bertubrukan dan menuntut ketelitian seorang pengkaji. Sang pengkaji yang terlena dengan banyaknya data dan kadang saling menegasikan bisa jadi tersekap dalam sebuah ruang labirin karena kebingungan menentukan arah yang benar.

Menurut Alford Welch Al-Qur'an sebagai objek kajian memiliki tiga domain utama: *pertama*, penafsiran atau studi teks semata; *kedua*, sejarah penafsiran Al-Qur'an, *ketiga*, pengaruh Al-Qur'an terhadap kehidupan dan pemikiran kaum muslim (ritual, teologi, dan sebagainya).¹ Domain pertama direpresentasikan sebagai analisa kritis dan penafsiran teks yang meliputi persoalan-persoalan mendasar seperti komposisi, penanggalan, historitas teks, stilistika bahasa, dan lain sebagainya. Domain kedua lebih fokus pada upaya memahami dinamika penafsiran Al-Qur'an yang dilakukan para mufasir sepanjang masa. Sementara domain ketiga menitik beratkan pada dimensi Al-Qur'an yang bersifat praktis sekaligus merefleksikan daya cipta Al-Qur'an dan pengaruhnya terhadap kehidupan umat Islam. Di antara tiga domain tersebut dua studi pertama banyak dikarakteristikkan dengan metode tekstual, filologi, dan penelitian sejarah.

Angelika Neuwirth, seorang sarjana Barat terkemuka asal Jerman, pernah menyinggung bahwa salah satu perdebatan penting dalam studi Al-Qur'an kontemporer ialah aspek kanonisasi Al-Qur'an. Salah satu motif perdebatan yang cukup *alot* ialah karena Al-Qur'an sebagai teks kanonik (*a canonical text*) dan kitab suci seringkali ditempatkan di luar sejarah.²

Bagi Neuwirth Al-Qur'an lebih sering dipahami sebagai kitab yang bersifat meta-historis sehingga sukar untuk menganalisa dan menyingkap tabir yang menyelimutinya. Dalam analisanya terhadap kanonisasi Al-Qur'an, Neuwirth menawarkan pengkajian terhadap dua term yang diyakininya dapat menggali dan memahami artefak sejarah tentang Al-Qur'an. Dua term tersebut yaitu *pra-kanonisasi* (*canon from below*) dan *post-kanonisasi* (*canon from above*).

Term kanonisasi mengacu pada proses penghimpunan, pengumpulan, dan penetapan wahyu menjadi kitab suci tertulis. Dengan kata lain, bagaimana Al-Qur'an yang sebelumnya merupakan wahyu yang bersifat oral menjadi wahyu yang tertulis dan terdokumentasikan menjadi kitab suci. Menurut Morteza karimi-Nia istilah kanonisasi Al-Qur'an mencakup kajian tentang wahyu Al-Qur'an, penanggalan kronologi surah Al-Qur'an, transkip dan manuskrip awal Al-Qur'an, sejarah kompilasinya, varian bacaan, perkembangan dan evaluasi naskah Al-Qur'an, perihal tanda baca, dan upaya penerjemahan Al-Qur'an ke dalam bahasa-bahasa lain.³

¹ Alford T. Welch, "Introduction-Problem and Perspectives", dalam studi *Al Qur'an dan Tafsir*, (ed.), T.Welch, *Journal of the American Academy of Religion (Thematic Issues)*, No. 47 (1979), 630.

² Lihat Angelika Neuwirth, dalam sebuah paper yang ia seminarkan dengan tajuk *Al-Qur'an and History: A Disputed Relationship some Reflections on Qur'anic History and History in the Qur'an*, 1.

³ Morteza karimi-Nia, "The Historiography of the Qur'an in the Muslim World: The Influence of Theodor Nöldeke", *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 15, No. 1, 2013, 46-68.

Merujuk pada pendapat ini, maka istilah kanonisasi Al-Qur'an sangat luas sekali jangkauannya. Untuk itu dalam penelitian ini, dibatasi pada salah satu unsur terpenting dari kanonisasi Al-Qur'an, yaitu tentang sejarah kompilasi Al-Qur'an atau yang lebih akrab dikenal dengan kodifikasi Al-Qur'an. Hal ini dilakukan karena semua bagian yang tersimpul dalam istilah kanonisasi Al-Qur'an tidak seluruhnya dikaji oleh Arthur Jeffery maupun 'Abdush Shabur Syahin.

William Graham, seorang sarjana dari Harvard University, dalam studinya yang memikat menawarkan perlunya memahami Al-Qur'an sebagai kata-kata yang terucap (*spoken word*) sebelum terjadinya proses kanonisasi.⁴ Memahami Al-Qur'an sebagai kata-kata terucap bukan berarti hendak menegaskan Al-Qur'an sebagai dokumen wahyu suci (*al-kitab*) tapi justru menggali lebih dalam proses pembentukan kanonisasi Al-Qur'an dan menelusuri jejak-jejak historisnya melalui periskop bahasa Al-Qur'an.

Menurut sumber muslim proses kanonisasi Al-Qur'an dimulai sejak zaman nabi dan dilanjutkan pada masa Abu Bakar dan Utsman. Umat Islam meyakini bahwa wahyu Al-Qur'an ditulis seluruhnya ketika masa Nabi. Ini berbeda dengan pandangan kaum orientalis yang cenderung menggunakan pendekatan alternatif dan kadang menyangsikan sumber-sumber muslim. Orang luar cenderung melihat Al-Qur'an sebagaimana kitab Weda, Avesta, Bible, dan kitab suci lainnya. Adapun bagi kaum muslim Al-Qur'an ialah firman abadi Allah yang terbebas dari unsur kekeliruan.

Dalam lingkungan akademik Barat kajian Al-Qur'an pernah mengalami pasang surut. Pada kurun terakhir kajian Al-Qur'an bisa dikatakan telah mengalami suatu perkembangan yang cukup signifikan. Kemajuan di bidang studi Al-Qur'an menggeser kajian-kajian lainnya yang masih terkoneksi dengan kajian keislaman secara umum. Fenomena ini mendorong sebagian sarjana menobatkan wilayah studi Al-Qur'an sebagai kajian primadona studi Islam.⁵ Apapun bentuk penghargaannya studi Al-Qur'an memang sedang mengalami fase kejayaan. Hal ini tampak dari geliat pemikiran Islam kontemporer yang banyak mengusung tema Al-Qur'an.

Kajian awal Al-Qur'an di dunia Kristen dinisiasi oleh Yohanes ad-Dimasyqi (w. 750 M) pada paruh kedua abad pertama Hijriah. Menurut Abdurrahman Badawi upaya yang dilakukan Johanes ini merupakan sebuah kritikan atas Al-Qur'an secara umum. Upaya ini dilanjutkan oleh Euthymios Zigabenus (1120 M) dalam karya polemiknya *Panoplia Dogmatica*, Nicetas Choniates (1217 M), Raymond Lull (1235-1316), Martin Luther (1483), Ludovico Marraci (1612-1700) dan para polemis lainnya yang menunjukkan sikap antipatinya atas Al-Qur'an.⁶

⁴ William Graham, "Qur'an as Spoken Word," dalam Richard C. Martin, (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies* (Arizona: The Arizona University Press, 1985), 23-240.

⁵ Mun'im Sirry, *Kontroversi Islam Awal*, cet. Ke-I (Bandung: Mizan, 2015), 131. Gabriel Said Reynolds, "New perspectives On the Qur'an," dalam Gabriel Said Reynolds (ed.), *The Qur'an in its Historical context 2* (New York: Rotledge, 2011), 1.

⁶ Abdurrahman Badawi, *Difa' 'an Al-Qur'an Dhidd Muntaqidih* (Kairo: Ad-Dar al-'Alamiyyah lil Kutub wan Nasyr, 1999), 5-8; Mushtafa Al-A'zhami, *The History of The Qur'anic Text*, terj. Sohirin Solihin, Anis Malik Thaha dkk, cet. Ke-1 (Jakarta: Gema Insani Press, 2005), 7.

METODOLOGI PENELITIAN

Dalam sebuah penelitian ilmiah metodologi merupakan salah satu unsur fundamental. Metodologi berfungsi sebagai pisau bedah guna mendiagnosa akar permasalahan, menganalisa aneka wacana dan teori serta membangunnya menjadi sebuah konstruksi pemikiran baru. Dalam kerangka penelitian ini penulis menguraikan tiga anasir penting yang berhubungan dengan metodologi penelitian, yaitu:

1. Jenis Penelitian

Berpijak pada penelitian ini, yang terfokus pada pandangan dan pemikiran seorang tokoh maka penelitian ini mengikuti riset kepustakaan (*library research*). Adapun mekanismenya penelitian ini bersumber pada data-data yang berpatokan pada sumber-sumber kepustakaan, baik berupa buku, karya ilmiah, jurnal, maupun perpustakaan elektronik yang terkoneksi dengan objek kajian yang sedang penulis bahas.

Adapun metode penelitian ini, bersifat kualitatif yaitu prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau lisan dari orang-orang dan perilaku yang dapat diamati.⁷ Dengan bertumpu pada penelitian ini penulis berharap dapat menggambarkan data-data penelitian secara objektif dan mengungkapkan hasil penelitian secara kritis.

2. Sumber Data

Data-data yang hendak diteliti terdiri dari data primer dan sekunder. Data primer adalah data-data yang merupakan karya kedua tokoh yang diteliti, terutama yang berhubungan dengan Al-Qur'an dan kanonisasi. Sedangkan data sekunder ialah data-data yang terdiri dari kitab-kitab, buku, jurnal mengenai pemikiran kedua tokoh (Arthur Jeffery dan 'Abdush Shabur Syahin), dan data-data lainnya yang terkait dengan objek kajian ini yang sekiranya dapat memberikan sumbangsih dalam proses penelitian.

Adapun data primer dari Arthur Jeffery ialah *Material for the History of the Text of the Qur'an* dan *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*. Sementara data primer untuk mengkaji pemikiran 'Abdush Shabur Syahin ialah *Tarikh Al-Qur'an*. Adapun data-data sekundernya sebagaimana diuraikan di atas ialah karya-karya yang berkaitan erat dengan tema dan objek kajian.

3. Teknik Pengumpulan data

Adapun teknik penelitian yang digunakan penulis adalah sebagai berikut: *Pertama* penulis akan melakukan inventarisasi data dan menyeleksinya, khususnya karya-karya Arthur Jeffery dan 'Abdush Shabur Syahin serta data-data lain yang berhubungan dengan kanonisasi Al-Qur'an dan pemikiran keduanya. *Kedua* penulis akan memetakan data secara teliti, menganalisa dan mengkajinya, selanjutnya mengabstraksikannya melalui metode deskriptif. *Ketiga* penulis akan membeberkan sisi persamaan dan perbedaan, kekurangan dan kelebihan, serta implikasi-implikasi yang diasumsikan dapat tumbuh-berkembang dari pemikiran masing-masing tokoh.⁸

⁷ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: Remaja Rosda Karya, 2004), 4.

⁸ Siti Nuri Nurhaidah, "Research Methods of Islamic Preaching Sciences in Thesis & Dissertation Writing With a Qualitative Research Approach," *Al-Risalah* 14, No. 1 (2023): 246-63, <https://doi.org/10.34005/alrisalah.v14i1.2542>.

4. Metode analisis data

Metode yang akan digunakan dalam penelitian ini metode analisis-komparatif,⁹ yaitu sebuah metode yang berupaya mendeskripsikan konstruksi epistemologi dari kedua tokoh tersebut terkait dengan kanonisasi Al-Qur'an lalu dianalisis secara kritis, mencari titik persamaan dan perbedaan, kelebihan dan kekurangan serta mendialogkan pemikiran kedua tokoh tersebut secara dialektik.

Melalui metode ini, diharapkan dapat memberikan suatu sketsa pemikiran yang dapat menghubungkan antara satu pemikir dengan pemikir lainnya, memperjelas permasalahan yang sedang didiskusikan, menyoroti titik temu pemikiran mereka tanpa mengabaikan titik keretakan wacana di antara keduanya sehingga konstruksi pemikiran yang telah mereka bangun tetap kokoh. Melalui metode tersebut diharap dapat membantu proses penyusunan penelitian. Sehingga dengannya bisa sedikit memberikan kontribusi bermanfaat dalam bidang yang sedang diteliti.

PEMBAHASAN

Sejarah Al-Qur'an merupakan kajian yang cukup penting dalam bingkai studi Al-Qur'an kontemporer. Kesadaran akan pentingnya mengkaji Al-Qur'an dapat dirasakan bersamaan dengan minat baru dan pendekatan lebih segar dalam memahami Al-Qur'an. Beragam simposium dan penelitian digalakkan untuk memberikan kontribusi positif dalam bidang kajian Al-Qur'an, terutama mengenai kanonisasi Al-Qur'an. Salah satu sarjana Barat yang *concern* terhadap kajian Al-Qur'an ialah Arthur Jeffery. Pemikiran-pemikiran Arthur Jeffery seputar Al-Qur'an banyak memberikan warna berbeda dalam lingkup kajian Al-Qur'an. Demikian pula gagasan 'Abdush Shabur Syahin sebagaimana tertuang dalam karyanya *Tarikh Al-Qur'an*.

Berangkat dari keterangan tersebut maka dasar pemikiran di atas dapat ditemukan beberapa permasalahan yang terkait dengan Kanonisasi Al-Qur'an dalam dinamika studi Al-Qur'an modern, di antaranya:

1. Sejarah kanonisasi Al-Qur'an
2. Al-Qur'an dan kesarjanaan Barat
3. Pandangan Orientalis terhadap historitas Al-Qur'an
4. Pandangan sarjana muslim terhadap historitas Al-Qur'an
5. Kanonisasi Al-Qur'an dalam dinamika studi Al-Qur'an modern
6. Pandangan Arthur Jeffery tentang Kanonisasi Al-Qur'an
7. Pandangan Abdush Shabur Syahin tentang kanonisasi Al-Qur'an
8. Persamaan dan perbedaan pandangan kedua tokoh serta implikasinya dalam dinamika kajian Al-Qur'an
9. Pembatasan masalah penelitian ini terkait pandangan Arthur Jeffery dan 'Abdush Shabur Syahin tentang kanonisasi Al-Qur'an. Dalam hal ini memfokuskan titik kajian pada bahasan tentang:
 - a) Pandangan Arthur Jeffery dan Abdush Shabur Syahin tentang kanonisasi Al-Qur'an
 - b) Persamaan dan perbedaan pandangan Arthur Jeffery dan 'Abdush Shabur Syahin tentang kanonisasi Al-Qur'an serta implikasinya dalam diskursus studi Al-Qur'an

⁹ Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an Dan Tafsir*, cet. Ke-3 (Yogyakarta: Idea Press, 2017), 170.

Al-Qur'an menduduki posisi paling sentral dalam kehidupan seorang Muslim. Sedemikian pentingnya Al-Qur'an sehingga ketika kitab ini dihujat dan digugat otentitasnya, kaum Muslim cenderung menunjukkan reaksi keras. Fenomena ini bisa dipahami, sebab bagi seorang Muslim Al-Qur'an merupakan firman Tuhan yang abadi. Al-Qur'an bukan sekadar teks bahasa tapi juga kumpulan firman Tuhan yang tetap lestari sepanjang masa. Oleh karena itu beragam bentuk pemahaman keliru atau kesimpulan ilmiah yang berlawanan dengan pemahaman yang sudah mapan akan direspon dengan sikap reaktif dan defensif. Bahkan tak jarang sikap tersebut dipertegas dengan klaim sesat dan keputusan murtad bagi seorang muslim yang melampaui pola pikir standar.¹⁰

Respon umat Islam terhadap Al-Qur'an merupakan fenomena sosial dan spiritual yang wajar. Apalagi Al-Qur'an direpresentasikan sebagai kitab suci yang memiliki keajaiban yang tak tertandingi (*mukjizat*). Umat Islam, sebagaimana dikatakan Kenneth Cragg, mendokumentasikan Al-Qur'an secara lebih eksplisit dan empatik dari semua bentuk penghormatan terhadap hal-hal yang sakral.¹¹ Maka wajar jika Al-Qur'an tidak saja diposisikan secara terhormat tapi juga sangat menentukan dalam pembentukan hukum formal dan mengarahkan rute kehidupan umat Islam.

Memang harus diakui bahwa penafsiran Nabi yang terekam secara pasti dan otoritatif masih kurang memadai. Tidak setiap ayat Al-Qur'an diuraikan oleh Nabi secara rinci sebagaimana tradisi yang dilakukan para mufassir dalam kitab-kitab mereka. Dalam hal ini para sahabat lebih banyak berkiblat pada penafsiran praktis Nabi (*practical exegesis*). Di samping itu bahasa Al-Qur'an berhasil menyedot perhatian para sahabat memahami dan menguraikan makna Al-Qur'an dan menjadi salah satu sumber penafsiran mereka.¹² Semangat memahami bahasa Al-Qur'an inilah yang kemudian memberikan kontribusi yang berharga pada periode selanjutnya. Maka tak berlebihan jika penafsiran bahasa Al-Qur'an merupakan pendekatan paling awal dalam diskursus kajian Al-Qur'an.

Estafet keilmuan Al-Qur'an terus berkembang dan disiplin ilmu baru dirintis melalui bangunan keilmuan yang pernah eksis sebelumnya demi menunjang kajian Al-Qur'an. Sebagian ilmu-ilmu tersebut muncul setelah masa Ibnu an-Nadim. Di antara ilmu-ilmu tersebut tercatat *ilm al-munasabat*, *tanjih al-qira'at*, *thabaqat al-Qurra' wa al-Mufassirin*, *ushulut tafsir*, dan puncaknya ilmu-ilmu tersebut didokumentasikan dalam satu bingkai dengan tajuk '*ulum al-Qur'an*', sebuah model penulisan yang berupaya menghimpun rumpun ilmu-ilmu Al-Qur'an dalam satu kesatuan secara sistematis. Dengan kata lain, model penulisan *Ulum Al-Qur'an* merupakan sebuah upaya pemulihan atau penegasan kembali terhadap konstruksi ilmu-ilmu Al-Qur'an yang sebelumnya mengalami proses disintegrasi ke dalam su-sub ilmu yang dikemas melalui karya-karya tersendiri. Dengan mengembalikan ilmu-ilmu Al-Qur'an ke dalam suatu kesatuan menandakan kesadaran baru akan perlunya mengintegrasikan interdisiplin dan multidisiplin ilmu guna memahami Al-Qur'an. Sebagaimana Al-Qur'an merupakan kitab paling istimewa, maka mengintegrasikan dan mengoneksikan pelbagai disiplin ilmu untuk menguak rahasia-rahasia Al-Qur'an adalah suatu keniscayaan.

¹⁰ Dalam kasus ini kita bisa melihat bagaimana respons para Islamis terhadap pemikiran Ahmad Khalfullah, Nashr Hamid Abu Zayd, Mohammed Arkoun.

¹¹ Kenneth Cragg, *The Event of the Qur'an: Islam and Its Scripture* (London: George Allen and Unwin, 1972), 15.

¹² Musa'id ath-Thayyar, *Fushul fi Ushul Tafsir* (Riyadh: Dar an-Nasyr ad-Dauli, 1993), 30-38.

Sejak saat itu menghimpun dan memadukan beragam tema yang termasuk ke dalam ‘ulum *Al-Qur'an* menjadi salah satu trend penulisan yang paling digemari oleh para ulama.¹³ Meski demikian tidak ada kesepakatan di kalangan para peneliti mengenai ulama yang pertama kali merintis model penulisan ‘ulum *Al-Qur'an*. Apapun kesimpulannya penulisan ‘ulum *Al-Qur'an* bisa jadi sudah dikenal di kalangan para ulama klasik walaupun melalui cara dan model penulisan yang berbeda dengan masa sekarang. Pada kenyataannya sampai pada era az-Zarkasy sendiri penulisan ‘ulumul *Qur'an* tidak mesti berupa himpunan baku terhadap sejumlah disiplin ilmu *Al-Qur'an* yang dikemas menjadi kesatuan utuh.¹⁴ Perkembangan ini terus berlanjut hingga masa modern. Beragam studi tentang *Al-Qur'an* bermunculan, baik yang menggunakan pendekatan baru atau mengikuti model lama. Pada masa perkembangan tersebut terdapat serangkaian kajian baru dalam ranah kajian *Al-Qur'an* yang sebelumnya belum terpikirkan.

Suara-suara pembaruan dalam diskursus studi *Al-Qur'an* mengemuka berkat adanya interaksi dengan sejumlah tradisi keilmuan dan kemudahan mengakses informasi. Kajian tentang *manahij al-mufassirin* dan diskursus *ad-dakhil* mengungkapkan dengan sangat jelas bagaimana karya-karya tafsir perlu diposisikan sebagai kekayaan intelektual yang perlu digali dan dirumuskan kembali guna merespon problem-problem kekinian umat.

Manahij al-Mufassirin, umpamanya, berusaha memotret pola dan struktur kitab-kitab tafsir serta mengurai komposisi yang membentuk lapisan wacana dalam tafsir tersebut. Maka dalam diskursus *manahij al-mufassirin* biografi para *mufassir*, konteks zaman, dan peta pemikirannya menjadi salah satu menu diskusi yang sangat penting guna mendekripsi orientasi gagasan mufassir dan keluasan spektrum wacana yang berhasil diekspresikan melalui produk tafsir yang ia tulis. Tujuan utamanya menjadikan produk tafsir sebagai karya produktif yang sanggup mengilhami tafsir-tafsir generasi berikutnya yang otoritatif. Dengan demikian produk tafsir klasik tidak dimaknai lagi sebagai teks bisu yang terkungkung dalam ruang hampa dan membentuk bagian dari artefak sejarah.

Wacana *ad-dakhil* lebih fokus pada upaya membedah lapisan wacana tafsir yang terjangkiti unsur-unsur asing. Infiltrasi penafsiran memang diperlukan tapi hal tersebut tidak boleh dimaknai bahwa unsur-unsur *ad-dakhil* yang termuat dalam kitab-kitab tafsir harus dihilangkan dari tradisi keilmuan tafsir.¹⁵ Malah kajian infiltrasi penafsiran ini justru lebih menampilkan adanya geliat intelektual yang aktif terhadap korpus terbuka yang berasal dari Ahli Kitab guna mengakomodasi seperangkat penafsiran yang masih memiliki jalinan dengan tema-tema *Al-Qur'an*. Artinya, sebagai sebuah produk pemahaman maka tafsir tidak akan bisa terbebas dari himpunan informasi yang sedang meruyak pada masanya, terutama sumber-sumber yang berasal dari Ahli Kitab. Hal ini menunjukkan bahwa wacana dialog antar agama dan peradaban adalah suatu keniscayaan yang tidak dapat dihindari selagi tidak berlawanan dengan spirit *Al-Qur'an*.

¹³ Faried F. Saenong, “Kodifikasi ‘Ulum *Al-Qur'an* Hingga Abad Pertengahan,” *JSQ*, Vol. I, No. 1, Januari, 2006, 111-124.

¹⁴ Seperti karya Ibn Hajar al-‘Asqallani *al-Ujab fi Bayan al-Asbab*, *Masha‘id an-Nazhar lil Isyraf ‘ala Maqashid as-Suwar* karangan al-Biqā‘i, dan lain sebagainya.

¹⁵ Muhammad Abu Syahibah, *Al-Israiliyyat wal maudhu ‘at fi kutub at-Tafsir*, cet. Ke-2 (Kairo: Maktabah as-Sunnah, 2006), 9-10.

1. Kajian Al-Qur'an di Barat

Objek kajian yang paling penting didiskusikan dalam kesarjanaan Barat mutakhir ialah Islam awal. Islam awal yang dimaksud ialah Islam pada masa pembentukan awalnya. Objek ini paling tidak meliputi tiga wilayah kajian yang membahas kelahiran Islam, yaitu biografi Nabi, sejarah Al-Qur'an, dan ekspansi kekuasaan.¹⁶ Ketiga aspek ini menduduki peranan yang sangat strategis karena mewakili sumber dari pondasi Islam dan citra Islam sebagai agama. Di antara ketiganya bahasan yang paling sensitif dan menuai banyak kontroversi ialah kajian tentang sejarah Al-Qur'an. Ketiga aspek di atas bisa dikatakan sebagai inti sari ajaran Islam yang berkelindan menjadi suatu unit kesatuan yang tak terpisahkan. Ketiganya adalah jantung doktrin Islam yang menjadi sumber kehidupan bagi eksistensi Islam sebagai agama. Ia adalah denyut nadi Islam.

Jika salah satu dari tiga unsur tersebut mengalami keretakan tentunya akan berimbasi pada unsur-unsur lainnya. Umpamanya, bilamana *image* Muhammad sebagai Sang Nabi disangsihkan atau malah dinegasikan wujudnya dalam realita sejarah atau dinarasikan sebagai sosok ideal, yang lebih menyerupai bayangan imajiner dan fiktif¹⁷ niscaya bangunan doktrin Islam akan runtuh. Menyangsikan wujud nyata Sang Nabi sama halnya dengan merobek-robek sendi Islam secara keseluruhan. Demikian halnya dengan Al-Qur'an.

Maka untuk itu, membedah anatomi Al-Qur'an merupakan tugas yang sangat penting demi terciptanya kajian Al-Qur'an yang lebih menyegarkan dan otoritatif. Dalam kesarjanaan Barat Al-Qur'an menduduki titik sentral dan paling menyedot minat yang serius. Serangkaian penelitian dan diskusi ilmiah didekasikan demi perkembangan studi Al-Qur'an. Tradisi keilmuan Barat dalam mengkaji Al-Qur'an memiliki akar yang cukup kuat dan sejarah panjang. Dimulai dari sikap negatif terhadap Al-Qur'an, menganggap Islam sebagai musuh, dominasi teori pinjaman dan pengaruh (*theories of borrowing and influence*), sampai sikap simpatik yang ditunjukkan oleh sebagian orientalis Barat. Oleh karena itu, pandangan mereka tentang Al-Qur'an tidak tunggal dan tidak bisa disamaratakan. Meski *framework* yang digunakan kaum orientalis berbeda dengan pendekatan sarjana muslim pada umumnya tapi merespons perbedaan dengan sikap antipati sembari melekatkan stigma buruk merupakan tindak kekanak-kanakan.

Sikap kritis sebagian sarjana muslim terhadap Orientalis terkadang mengantarkan mereka sampai pada titik kesimpulan paling ekstrem. Dalam salah satu artikel Parver Manzhour menulis:

*"The Orientalist enterprise of Quranic studies, whatever its other merits and services, was a project born of spite, bred in frustration and nourished by vengeance: the spite of powerful for the powerless, the frustration of the rational towards the supertitious and the vengeance of the orthodox against the non-conformist".*¹⁸

¹⁶ Mun'im Sirry, *Kontroversi Islam Awal: Antara Madzhab Revisionis dan Tradisionalis* (Bandung: Mizan, 2015).

¹⁷ Lihat misalnya kesimpulan-kesimpulan sarjana revisionis radikal yang dipresentasikan oleh Patricia Crone, Michael Cook, Judith Koren dan Yehuda Nevo, dan lainnya. Lihat Judith Koren dan Yehuda Nevo, *Crossroads to Islam: The Origins of the Arab Religion and the Arab State* (New York: Prometheus Books, 2003).

¹⁸ Andrew Rippin (ed.), *The Qur'an: Style and content* (Aldershot, Sydney: Ashgate Variorum, 2001), 381.

Awal perjumpaan sarjana Barat dengan Al-Qur'an bisa dipastikan lebih awal dari kelahiran istilah Orientalis sendiri. Sebelum istilah Barat dan Timur muncul Yuhana ad-Dimasyq (John of Damascus) yang hidup sekitar tahun 650-750 M telah melakukan kajian terhadap Al-Qur'an.¹⁹ Kajian rintisan ini lebih menitikberatkan pada komentar-komentar kritis yang dialamatkan kepada Al-Qur'an. Upaya kritis ini diduga kuat sebagai sikap reaksioner Yuhana ad-Dimasyq terhadap Al-Qur'an yang menjadi sumber utama agama Islam, rival terberat agama Kristen. Sebagaimana diketahui pada saat itu kawasan Syam telah menjadi hunian baru umat Islam dan menggeser dominasi warga Kristen. Hal serupa dilakukan Abd al-Masih bin Ishaq al-Kindi, seorang Arab-Kristen yang mengungkap titik kelemahan ajaran Islam dalam karyanya *The apology of al-Kindi (Risalat al-Kindi ila Hasyimi)* yang ditulis pada era Al-Ma'mun.

Pada dasarnya term kanonisasi berasal dari lingkaran kajian Bibel yang berkembang di Barat. Istilah tersebut cukup populer dan menjadi salah satu objek kajian yang terus diteliti. Secara perlahan istilah ini, menyelinap ke dalam ruang studi Al-Qur'an bersamaan dengan maraknya kajian yang dilakukan sarjana Barat. Term kanonisasi berasal dari bahasa Inggris *canonization*. Kata ini kadang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab menjadi *i'lan al-qadasah* (mendeklarasikan kesakralan) atau *taqdis* (sakralitas).²⁰

Kata ini juga bermakna pengakuan atau penetapan (*al-i'tiraf* atau *al-iqrar*) sebagaimana Munir al-Ba'labakki mencantumkannya dalam *Al-Manrid*.²¹ Berdasar pemaknaan di atas istilah kanonisasi memuat dua unsur penting yang saling terkait, yaitu sakral dan berhubungan dengan penetapan teks-teks kitab suci. Dalam pengertian ini, kanon dipahami sebagai proses menetapkan sebuah kitab suci dan membebaskannya dari anasir tambahan yang melekat padanya. Pandangan ini berbeda secara terbalik dengan gagasan sebagian teolog Kristen modern yang percaya bahwa Kanon Al-Kitab bisa jadi mengandung banyak kekeliruan dan kontradiksi karena terbentuk melalui penilaian Dewan Gereja.

Lebih lanjut mereka berargumen bahwa Jesus dan murid-muridnya masih belum mempunyai gagasan yang kuat pada saat itu untuk membatasi elemen-elemen mana saja dari Al-Kitab yang dianggap bagian dari Kitab Suci.²² Pandangan ini dikukuhkan James Barr (w. 2006) dengan menambahkan argumen bahwa sekalipun yang berperan mengkanonisasi Al-Kitab adalah orang-orang suci²³ namun mereka tidak akan luput dari kesalahan. Selain itu, Al-Kitab memang memuat sejumlah kekeliruan, baik menurut perspektif ilmu pengetahuan maupun sejarah.²⁴

¹⁹ 'Abdurrahman Badawi, *Difa' 'an Al-Qur'an Dhidd Muntaqidib* (Kairo: Ad-Dar al-'Alamiyyah lil Kutub wan Nasyr, 1999), 5-8.

²⁰ Suhaib Idris, *Al-Manhal: Qamus Arabi-Faransi* (Kairo: Dar al-Adab, 2013), 201.

²¹ Munir al-Ba'labakki, *Al-Manrid: Qamus Inklizi-'Arabi* (Beirut: Dar al-'Ilm lil Malayin, 1989), 148.

²² John Burton, *Umat Berkital: Wibawa Al-Kitab dalam Kekristenan* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1993), 34.

²³ Menurut sejarah Kristen kanon kitab-kitab ibrani selesai ditulis di penghujung abad kelima SM. Penulisan tersebut dimulai oleh Ezra dan diakhiri oleh Nehemia.

²⁴ James Barr, *Al-Kitab di Dunia Modern*, diterjemahkan I.J. Cairns (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1983), 161.

2. Sejarah bibliografi tentang kanonisasi Al-Qur'an

Pada mulanya studi mengenai kanonisasi Al-Qur'an merupakan diskursus klasik yang pernah muncul dan menghiasi peta kajian Al-Qur'an. Berbagai karya yang membahas isu sejarah Al-Qur'an terbilang cukup banyak. Meski tidak selamanya independen karya-karya tersebut tetap menjaga karakteristiknya yang cukup kuat. Untuk menunjukkan ciri khasnya para sarjana Muslim klasik sengaja menggunakan sejumlah istilah yang dapat ditengarai sebagai bagian dari subjek sejarah Al-Qur'an.

Di antara istilah populer dan terdengar akrab dalam kajian Al-Qur'an ialah term *al-Mashahif*. Dalam *Al-Fihrist* Ibnu an-Nadim mendokumentasikan dengan sangat baik himpunan kitab yang memiliki relasi dengan kajian *al-Mashahif*. Di antara himpunan tersebut tercatat *Ikhtilaf Mashahif Ahl al-Madinah wa Ahl al-Kufah wal Bashrah*.²⁵ Di samping itu terdapat istilah-istilah lain yang masih berkorespondensi dengan tema kanonisasi Al-Qur'an, seperti *jam' Al-Qur'an*, *lughat Al-Qur'an*, *An-nuqath wa asy-syakl lil Qur'an*, *'addul ayy, tartib Al-Qur'an wa suwarib*, *hijau al-mashahif*, dan *ajza Al-Qur'an*.²⁶

Kumpulan literatur ini sedikit banyak memuat elemen-elemen yang berhubungan dengan kanonisasi Al-Qur'an. Meski disusun menurut bagian-bagian tertentu dalam sejarah Al-Qur'an, tidak sebagaimana yang kita kenal sekarang, tapi uraian-uraian ini jelas mengacu pada lingkaran studi kanonisasi Al-Qur'an.

Bahasan lebih rinci tentang kanonisasi Al-Qur'an bisa dilihat dalam kitab-kitab yang bertajuk *al-Mashahif*. Sebut saja, misalnya, *Al-Mashahif* karangan Ibnu Abi Daud as-Sijistani (316/928), *Al-Mashahif* karya Ibnu Asytah al-Ashfihani (360/970). Kedua karya ini merupakan referensi utama Jalaludin As-Suyuthi (911/1505) dalam *Al-Itqan*, terutama menyangkut sejarah mushhaf Al-Qur'an.

Namun patut disayangkan, nasib kitab *Al-Mashahif* karya Ibnu Asytah tidak sebaik reputasi *Al-Mashahif* Ibnu Abi Daud yang berhasil dipublikasikan pertama kali oleh Arthur Jeffery. Sampai sekarang masih belum ada informasi terkait dengan naskah kitab tersebut. Hal yang sama terjadi pada kitab *Al-Mashahif* karya Ibn al-Anbari (328/939). Menariknya, kitab-kitab ini mendokumentasikan berbagai macam informasi yang sangat kaya dan terkadang saling bertabrakan antara satu sama lain.

²⁵ *Ikhtilaf Mashahif Ahl al-Madinah wa Ahl al-Kufah wal Bashrah* karangan Al-Kisai (189/805), *Ikhtilaf Mashahif Ahl asy-Syam, wa Hijaz wal Iraq* karya Ibnu 'Amir al-Yahshubi (118/736), dan *Ikhtilaf Mashahif Ahl al-Kufah wal Bashrah wasy Syam* karya AbuZakariyya al-Farra' (207/822).

²⁶ Ibnu an-Nadim, *Al-Fihrist*, diedit oleh Muhammad 'Awni 'Abdur Rauf dan Ȇman as-Sa'id Jalal (Kairo: al-Hay'ah al-'ammah li Qushur ats-Tsaqafah, 2006), Vol. I, 33-39.

HASIL PENELITIAN

1. Pra-Kanonisasi Al-Qur'an Perspektif Studi Al-Qur'an

Apa yang diistilahkan pra-kanonisasi Al-Qur'an sebenarnya mengacu pada sebuah formulasi gagasan yang bercokol dan tumbuh berkembang dalam tradisi keilmuan Barat tentang salah satu elemen dasar dalam sejarah Al-Qur'an. Bagi sarjana Barat kajian tentang pra-kanonisasi Al-Qur'an (*pre-canonical Qur'an*) merupakan isu mutakhir yang membentuk pola baru dalam memahami Al-Qur'an dan varian-varian dasar yang melingkupinya. Dalam hal ini, Angelika Neuwirth menyumbangkan banyak tulisan untuk menguak sejarah Al-Qur'an dari berbagai perspektif, terutama melalui pembacaanya terhadap pra-kanonisasi yang dikorespondensikannya dengan kebudayaan *late antiquity* (kuno akhir). Angelika Neuwirth meyakini bahwa Al-Qur'an sebelum dikanonisasi mendokumentasikan dengan sangat jelas proses historis munculnya komunitas Muslim awal.²⁷

Dengan pisau analisa tajam Neuwirth mengkritik berbagai kecenderungan sarjana Barat mendekati studi Al-Qur'an, terutama pendekatan filologi yang dinilai terlalu memporsir energi untuk mendedah asal mula Al-Qur'an dan struktur bahasanya tanpa mempedulikan pentingnya periode *late antiquity*, sebuah periode klasik yang membentang dari abad kedua sampai ketujuh Masehi.²⁸

Dia menganggap pemisahan Al-Qur'an dengan konteks sejarahnya bersumber kepada pengaruh tradisi Islam yang tidak menganggap Al-Qur'an sebagai teks berkesinambungan melainkan sebuah fenomena yang tercerabut dari alam sejarah.²⁹ Dengan meminggirkan Al-Qur'an dari konteks sejarah, itu artinya mempersempit peran besar Al-Qur'an dalam konteks sejarah dunia yang global dan plural. Padahal Al-Qur'an pada mulanya merupakan kitab universal dan menjadi bagian dari warisan dunia saat itu. Al-Qur'an tidak saja berbicara kepada kaum beriman tapi juga kepada masyarakat pagan yang saat itu belum masuk Islam.³⁰

Hal yang sama pernah dikeluhkan 'Aziz Al-Azmeh tentang pendekatan sarjana Barat yang masih terperangkap dan berputar-putar dalam ruang *dekontekstualisasi* Al-Qur'an. Menurut 'Aziz Al-Azmeh watak historis teks kanon sebagai genealogi kebenaran menuntut dirinya terbebas dari konteks sejarah. Dengan pertimbangan itu maka proses kanonisasi Al-Qur'an turut serta mencerabut dimensi waktu dan sejarah dari watak dasar Al-Qur'an.³¹

Penilaian Aziz Al-Azmeh terkait dengan kanonisasi Al-Qur'an barangkali terlalu berlebihan. Memang perlu diakui ada suatu kecenderungan yang hendak memmarginalkan Al-Qur'an dari alam sejarah dengan menyodorkan wacana tentang sakralitas Al-Qur'an yang melampaui dimensi sejarah dan bahasa. Tapi perlu diingat bahwa sakralitas Al-Qur'an tidak selalu dimaknai sebagai penegasian terhadap unsur sejarah. Sebab pada kenyataannya, meskipun Al-Qur'an sudah terbentuk menjadi sebuah kanon, atau katakanlah, sudah menjadi mushaf yang resmi dan diyakini sebagai kitab suci tapi tetap saja membutuhkan fakta-fakta historis untuk menghadirkan makna-makna yang tepat. Al-Qur'an perlu membaur dan berdialog dengan masyarakat yang bersejarah guna memperlihatkan ajaran dan petunjuknya.

²⁷ Angelika Neuwirth, "Negotiating Justice: a pre-canonical reading of the Quranic creation accounts," dalam *Journal of Quranic Studies*, 2000, 26.

²⁸ Istilah ini mengacu kepada masa peralihan antara masa kuno (*late antiquity*) dan abad pertengahan. Dalam bukunya, *The World of Late Antiquity: From Marcus Aurelius*.

²⁹ Angelika Neuwirth, "Le Coran-Un texte de l'Antiquité tardive," dalam Mahdi Azaiez dan Sabrina Mervin (ed.), *Le Coran Nouvelles approches* (Paris: CNRS edition, Paris), 130.

³⁰ Angelika Neuwirth, "Le Coran-Un texte de l'Antiquité tardive, 127.

³¹ Aziz Al-Azmeh, "The Muslim Canon from Late Antiquity to the Era of Modernism," dalam Kooij A. van der dan Toorn K. van der (ed.), *Canonization and Decanonization* (Leiden: Brill, 1998), 199.

Sehingga tak berlebihan jika sejarah Al-Qur'an menurut Alford T. Welch tidak bisa dipisahkan dari kehidupan Nabi, karena Al-Qur'an merupakan dokumen historis yang merefleksikan karir kenabian Muhammad.³² Dalam kerangka lebih luas, karir kenabian Muhammad tidak hanya terbatas pada masyarakat Madinah tapi juga melintasi sekat lokalitas dan terhubung dengan pusat-pusat dunia saat itu.³³ Maka dari itu problem utamanya bukan terletak pada kanonisasi Al-Qur'an sebagai pemutus hubungan dengan sejarah. Namun menuntut kelengkapan dimensi historis bagi unit-unit Al-Qur'an secara keseluruhan adalah suatu mimpi yang tidak akan pernah terpuaskan.

a) **Mushaf-Mushaf Pra-Kanonik**

Dalam karya-karya para mufassir dan filolog klasik sering ditemukan ungkapan yang ditutupi kepada varian-varian pra-Utsmani. Terkadang perujukan tersebut hanya ditengari dengan istilah mushaf para sahabat (*codex of the shahabah*), atau beberapa mushaf kuno, atau dalam sebagian mushaf-mushaf (*fi ba'dh al-mashahif*), atau pada teks-teks yang awal (*fi al-harf al-anwāl*). Di samping itu istilah lain yang sering digunakan ialah mengacu pada beberapa kota, tempat di mana mushaf-mushaf tersebut dikenal, umpamanya mushaf Bashrah, mushaf Homs, mushaf penduduk al-'Aliyah. Kadang nama-nama tersebut merujuk kepada mushaf-mushaf yang dimiliki oleh beberapa individu, seperti mushaf kepunyaan al-Hajjaj, mushaf kepunyaan kakek Malik bin Anas, atau mushaf yang dipakai Abu Hanifah, atau salah satu mushaf kepunyaan Hammad bin az-Zibriqan. Tapi kebanyakan sumber-sumber sering merujuk kepada mushaf-mushaf populer pra-Utsmani, seperti mushaf Ibnu Mas'ud, Ubayy bin Ka'ab, dan lainnya.³⁴

Athur Jeffery sangat tertarik dengan materi-materi Al-Qur'an yang didokumentasikan pada masa pra-kanonisasi Al-Qur'an. Ia menganggap bahwa salah satu problem yang sangat penting dan perlu dilakukan investigasi ialah pertanyaan tentang *old codices* (mushaf lama) yang merepresentasikan sebuah tahapan teks Al-Qur'an sebelum sahabat Utsman (*pre-Utsmanic*) mengkodifikasikannya secara resmi.³⁵ Ia meyakini bahwa kanonisasi teks Al-Qur'an yang dilakukan sahabat Utsman merupakan salah satu di antara varian bacaan Al-Qur'an yang masih eksis pada saat itu.³⁶ Untuk itu dalam bukunya, *Materials for The History of The Text of The Qur'an* Arthur Jeffery mengoleksi sejumlah mushaf yang bersumber dari para sahabat Nabi yang disebut sebagai salah satu mushaf tandingan dari proyek kanonisasi Al-Qur'an yang diinisiasi sahabat Utsman. Untuk tujuan tersebut Arthur Jeffery memetakan mushaf-mushaf lama ke dalam dua kategori, yaitu mushaf primer (*primary codices*) dan sekunder (*second codices*).³⁷

Arthur Jeffery menyebut mushaf-mushaf primer sebagai kumpulan mushaf yang ditulis dan dikoleksi oleh sejumlah sahabat Nabi secara perseorangan dan independen. Himpunan mushaf ini terdiri dari 15 kodeks, yaitu mushaf 'Abdullah bin Mas'ud (w. 33 H), mushaf Ubayy bin Ka'ab (w. 29 H), mushaf Ali bin Abi Thalib (w. 40), mushaf 'Abdullah bin Abbas (w. 68 H), mushaf Abu Musa al-Asy'ari (w. 44 H), Hafshah (w. 45 H), Anas bin Malik (w. 91 H), mushaf Umar (w. 23 H), Zaid bin Tsabit (w. 48 H), Ibnu Zubayr (w. 73), Abdullah bin 'Amr (w. 65), A'isyah (w. 58), mushaf Salim (w. 12 H), Ummu Salamah (w. 59 H), dan muhaf Ubayd bin 'Umair (w. 74 H).

³² Alford T. Wekch, "Quranic Studies: Problem and Prospect," *Journal of the American Academy of Religion*, 47 1980, 626.

³³ Juan Cole, *Muhammad Prophet of Peace Amid the Clash of Empires*, diterjemahkan Adi Toha (Depok: Alvabet, 2018).

³⁴ Arthur Jeffery, *Materials for The History of The Text of The Qur'an* , 9.

³⁵ Arthur Jeffery, *The History of The Text of The Qur'an* , vii.

³⁶ Arthur Jeffery, *Materials for the History of the Text* , 8.

³⁷ Arthur Jeffery, *Materials for the History of the Text* , 9.

Sementara mushaf sekunder terdiri dari mushaf al-Aswad (w. 74 H), ‘Alqamah (w. 62 H), mushaf al-Hiththan (w. 73H), Sa‘id bin Jubayr (w. 94 H), Thalhah (w. 112 H), ‘Ikrimah (w. 105 H), Mujahid (w.101 H), ‘Atha’ bin Abi Rabah (w.115 H), Ar-Rabi‘ bin Khuthaim (64 H), Al-A‘masy (w. 148 H), Ja‘far Shadiq (w. 148), Shalih bin Kaysan (w. 144H), dan Al-Harits bin Suwaid (w. 70H).³⁸ Tidak seperti mushaf primer, mayoritas mushaf sekunder berasal dari generasi kedua pasca para sahabat. Kemungkinan besar mushaf-mushaf sekunder ini berporos pada mushaf-mushaf sahabat dan tentunya, mushaf *al-Imam*.

Argumen yang cukup beralasan tentang pengaruh yang ditanamkan mushaf-mushaf tersebut adalah meluasnya wilayah umat beriman. Pada masa para sahabat kawasan Islam semakin berkembang pesat. Terdapat sejumlah wilayah taklukan yang sebelumnya berada di bawah kekuasaan kekaisaran Byzantium dan Sasanid jatuh ke tangan umat Islam. Hal ini mendorong para sahabat Nabi mendiami sebagian tempat tersebut dan menunaikan tugas dakwahnya. Kebutuhan terhadap Al-Qur‘an sebagai induk ajaran Islam menuntut para juru dai untuk membacakan ayat-ayat Al-Qur‘an yang berasal dari koleksi yang mereka simpan, baik dari memori hafalan mereka atau catatan yang mereka himpun. Arthur Jeffery menyebut bahwa sebagian kawasan taklukan memberikan posisi yang sangat tinggi terhadap mushaf yang mereka terima dari guru-gurunya. Kita bisa melihat bagaimana penduduk kota Homs mengikuti mushaf Miqdad bin al-Aswad, penduduk Kufah bertumpu pada mushaf Ibnu Mas‘ud, masyarakat Bashrah menjadikan mushaf Abu Musa al-Asy‘ari sebagai bacaan standar, dan penduduk Syria mengikuti mushaf Ubayy bin Ka‘ab.³⁹

b) Al-Qur‘an Sebagai Teks Verbal

Sebelum menjadi teks tertulis Al-Qur‘an merupakan sebuah teks verbal yang ditransmisikan secara oral selama 23 tahun. Konversi teks Al-Qur‘an dari oral menjadi tertulis sangat jelas mengindikasikan adanya perubahan dalam beberapa hal, terutama bagi sebagian sarjana Barat. Akan tetapi pandangan ini tidak pernah terkonfirmasi dengan sejumlah bukti-bukti yang memperkuat praduga ini. Al-Qur‘an sebagai teks oral merupakan wujud wahyu yang paling mendasar.

Sesudah wafatnya Nabi Muhammad umat Islam menghadapi tiga tugas utama, terutama terkait dengan pembentukan Al-Qur‘an sebagai kitab suci resmi (*canonical scripture*): adalah keharusan bagi umat Islam untuk menghimpun teks Al-Qur‘an dari sumber oral dan tulisan, membangun kerangka konsonan teks Arab, dan menyempurnakan sebuah teks yang dilengkapi dengan tanda baca yang dapat diterima sebagai standar resmi. Pandangan tradisional melukiskan mekanisme tugas ini secara terselubung selama tiga abad dan memaksakan sejarah teks Al-Qur‘an dalam skenario mendasar.⁴⁰ Skenario ini bertolak pada sebuah asumsi bahwa Muhammad tidak meninggalkan teks Al-Qur‘an tertulis secara komplit, dan bahwasanya Al-Qur‘an dipelihara secara primer dengan bentuk oral di dalam memori para audien yang mendengarnya langsung, di samping mengacu pada redaksi tulisan dari para penulis wahyu sepanjang masa hidup nabi. Kemudian sebagian para sahabat di bawah instruksi seorang sahabat Nabi yang dulu diberi tugas oleh Nabi sendiri di Madinah menghimpun dan menyusun materi oral Al-Qur‘an dan tulisan dalam teks sempurna disertai dengan hurup-hurup konsonan sekitar dua puluh tahun sesudah nabi Muhammad wafat.⁴¹

³⁸ Arthur Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Al-Qur‘an*, 8.

³⁹ Arthur Jeffery, *Materials History of the Text*, 7.

⁴⁰ R. Blachere, *Introduction Au Coran*, Paris: Maisonneuve, 1974; A. Welch, “Kuran,” EL, 5, 400-29.

⁴¹ R. Blachere, *Introduction Au Coran*, 1-70.

Teks ini, *Mushaf Al-Qur'an (the qur'anic codex)* yang populer dengan *mushaf Usmani* karena disempurnakan di tahun-tahun akhir periode khalifah Usman.⁴² Namun teks terakhir *Al-Qur'an* yang disempurnakan dengan harakat diselesaikan pada pertengahan pertama abad kesepuluh sesudah melalui varian baca yang berbeda-beda termasuk sedikit ragam pelafalan yang disambut penuh toleransi dan diterima menjadi teks resmi.⁴³

2. Kanonisasi *Al-Qur'an* pada masa sahabat 'Utsman

a) Kesarjanaan Barat dan Kanonisasi 'Ustman

Dalam tradisi keilmuan Barat kanonisasi *Al-Qur'an* yang dilakukan 'Utsman memiliki arti yang sangat penting. Sederet riset ilmiah dikukuhkan guna menganalisa proses kanonisasi *Al-Qur'an* yang terjadi pada masa 'Utsman. Secara umum, tidak ada kesepakatan di kalangan sarjana Barat mengenai validitas riwayat yang menceritakan proses kanonisasi ini. Hal ini sebagaimana kesangsian mereka terhadap kodifikasi *Al-Qur'an* yang terjadi pada masa sahabat Abu Bakar dan Umar.

Sarjana terkemuka Jerman, Theodore Noldeke, dalam sejarah *Al-Qur'an*, mengajukan beberapa unit pertanyaan kritis terhadap transmisi riwayat yang menceritakan tentang komisi pengkodifikasian yang dibentuk 'Utsman. Menurut Noldeke keseluruhan data yang melaporkan adanya aktivitas kanonisasi *Al-Qur'an* pada masa 'Utsman, termasuk susunan dan kronologi surah, anggota komisi pengumpulan *Al-Qur'an*, perbedaan salinan *mushaf* 'Utsmani, pengayaan dialek Quraisy, dan lainnya secara historis mengandung persoalan.⁴⁴ Schwally menambahkan argumen terbalik bahwa bahasa *Al-Qur'an* tidak pernah terkonfirmasi dengan dialek suku Quraisy sebagaimana terekam dalam riwayat-riwayat Islam, sebab pada dasarnya sebagian bahasa *Al-Qur'an* dianggap memiliki nilai kesusastraan tinggi dan artifisial.⁴⁵ Ia mencurigai riwayat yang berkenaan tentang perselisihan bacaan di kalangan para prajurit Muslim saat berekspansi sebagai motif di balik alasan dibentuknya komisi kodifikasi *Al-Qur'an*. Schwally menilai kisah *mushaf Hafshah*⁴⁶ sengaja dimunculkan guna menghubungkan dua proyek kodifikasi *Al-Qur'an* yang pernah terjadi pada masa Abu Bakar dan 'Utsman. Hal ini biasa diterapkan untuk menunjukkan adanya koeksistensi sekaligus justifikasi bagi proyek tersebut.

As-Sa'id pernah menulis bahwa pentingnya bacaan *Al-Qur'an* jarang sekali diapresiasi di Barat. *Al-Qur'an* pertamakali muncul sebagai bacaan yang dibacakan Nabi Muhammad kepada para pengikutnya selama masa kira-kira 20 tahun. Sejak awal, fungsi liturgi *Al-Qur'an* terlihat dalam ayat-ayat *Al-Qur'an* seperti QS. Al-A'raf: 203, QS. Al-Isra: 78, QS. Al-Insyiqaq: 20. Ketika semua bacaan ini dihafal oleh umat Islam lahirlah tradisi lisan *Qur'ani*, yakni sebuah tradisi yang memiliki kontinuitas sejarah sejak pertama kali Nabi menerimanya dari Jibril.

Richard Bell menolak beberapa usul Schwally yang menganggap *mushaf 'Utsman* sekadar menyalin apa yang terdokumentasikan dalam *mushaf Hafshah*.⁴⁷ Bagi Bell *mushaf Hafshah* tidak semata-mata dijadikan basis utama dalam proyek tersebut. Ada beberapa sumber lain yang menjadi referensi dalam proyek kompilasi 'Utsman.

⁴² Khalifah Usman bin Affan, Khalifah ketiga umat Islam, memerintah dari 23/664 sampai 35/656, lihat G. Levi Della Vida and R.G. Khoury, "Uthman bin Affan," *E12*, 10, 946-8.

⁴³ R. Blachere, *Introduction au Coran*, 71-181. Realitanya para sarjana muslim *Al-Qur'an* yang menyebarkan varian bacaan tujuh (*qiraah sab'ah*) sampai sekarang, mengakui adanya varian bacaan selain bacaan yang tujuh. Tidak ada diskusi lebih lanjut tentang masalah tersebut dalam artikel ini.

⁴⁴ Theodore Noldeke, *Tarikh Al-Qur'an*, diterjemahkan George Tamir (Beirut: Muassasah Konrad, 2004), Vol. 1, 253.

⁴⁵ Schwally, *Tarikh Al-Qur'an*, diterjemahkan George Tamir (Beirut: Muassasah Konrad, 2004), Vol. 1, 558.

⁴⁶ Schwally, *Tarikh Al-Qur'an*, 559.

⁴⁷ Montgomery Watt, *Richard Bell: Pengantar Al-Qur'an*, 337-38.

Munculnya mushaf Hafsah dalam proyek kanonisasi ‘Utsman bukan berarti semua tulisan yang termuat dalam mushaf Hafshah disalin secara keseluruhan. Hal ini paling tidak dilakukan untuk membandingkannya dengan sumber-sumber lain yang ditemui oleh panitia kodifikasi ‘Utsman. Dengan demikian cukup jelas, jika kanonisasi ‘Utsman tidak hanya mendasarkan bahan-bahannya pada catatan mushaf Hafshah.

Richard Bell beralasan bahwa jika mushaf Hafshah diposisikan sebagai basis utama dalam proyek kanonisasi ‘Utsman, tentunya khalifah Marwan tidak akan memusnahkan mushaf Hafshah tapi rupanya Marwan khawatir jika mushaf tersebut dapat memantik perselisihan di kalangan masyarakat Islam. Pada akhirnya Bell hanya mengakui dua poin penting dari menjamurnya data-data tentang kanonisasi ‘Utsman. Ia berkesimpulan bahwa adanya komisi pengkodifikasian Al-Qur'an lebih difokuskan untuk menghimpun dan mengumpulkan materi-materi yang menjadi referensi bagi proyek ‘Utsman. Di samping itu ia menganggap bahwa dialek Quraisy tetap menjadi parameter penulisan Al-Qur'an jika terdapat perbedaan dengan tata penulisannya.⁴⁸

b) Motif Kanonisasi Al-Qur'an pada masa sahabat ‘Utsman

Utsman ibn ‘Affan diangkat menjadi khalifah pada tahun 23 H. Ia memangku jabatan sebagai khalifah selama 12 tahun. Jabatan ini diembannya setelah ‘Umar ibn Khattab wafat. Dengan kata lain, Utsman ibn ‘Affan merupakan khalifah ketiga yang mengampu otoritas kekuasaan umat Islam pasca *amir al-mukminin*, ‘Umar ibn al-Khattab.

Pada masa Utsman ibn ‘Affan wilayah kekuasaan Islam semakin luas. Banyak daerah yang sebelumnya di bawah kekuasaan Persia dan Bizantium takluk dan tunduk pada kekuatan baru Islam. Penaklukan-penaklukan utama dilakukan di dataran tinggi Iran. Setelah itu pusat dinasti Sasanid, Fars, diambil alih menjelang tahun 650 M, dan selanjutnya kota Khurasan ditaklukkan menjelang tahun 651 M. Dan akhirnya operasi militer yang dilakukan umat Islam pada masa Utsman berhasil menguasai kota Cyprus dan menghancurkan sisa-sisa kekuatan Bizantium menjelang tahun 655.⁴⁹

Keberhasilan menaklukan wilayah baru yang luas tentu saja memicu proses migrasi secara besar-besaran. Banyak para sahabat nabi bermigrasi ke daerah-daerah takluk dengan beragam motif. Ada yang berimigrasi lantaran tugas formal, seperti untuk mengajar penduduknya tentang Islam atau memegang jabatan keagamaan sebagai *qadhi* dan *wali*. Di samping itu perluasan wilayah ini juga diikuti dengan proses Islamisasi yang melibatkan banyak pihak.

Sejak masa ‘Umar kebutuhan terhadap guru agama sangat mendesak. Yazid ibn Abi Sufyan mengirim surat kepada Umar, mengatakan bahwa orang-orang di Suriah memerlukan guru-guru yang bisa mengajarkan Al-Qur'an dan persoalan-persoalan agama. Sebagai respons, Umar mengirim Mu'adz, ‘Ubada ibn as-Shamit al-Anshari, dan Abu ad-Darda’.⁵⁰ ‘Imran ibn Hushain dikirim ‘Umar ke Basrah untuk mengajarkan Islam kepada para penduduknya.⁵¹ Demikian pula dengan Mujamm'i ibn Jariyah.⁵²

Pendelegasian guru-guru agama terus digalakkan pada masa ‘Utsman ibn ‘Affan. Balai-balai pengajaran Al-Qur'an menjamur di wilayah-wilayah baru. Para sahabat yang diutus sebagai duta khalifah mengajarkan bacaan Al-Qur'an sebagaimana yang mereka terima dari nabi. Tampaknya para sahabat hanya mengajarkan satu *harf* yang mereka terima dari nabi.

⁴⁸ Montgomery Watt, *Richard Bell pengantar Al-Qur'an*, 38.

⁴⁹ Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam*, diterjemahkan oleh Mulyadhi Kertanegara (Jakarta: Penerbit Paramadina, 2002), 1: 306-307.

⁵⁰ Ibn ‘Abd al-Barr, *Al-Isti ‘ab fi Ma’rifati al-Ashhab*, diedit oleh ‘Ali Muhammad al-Bajawi (Beirut: Dar al-Jil, 1992), 2: 808.

⁵¹ Ibn Hajar, *al-Ishabah fi Tamyi as-Shahabah* (Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, tanpa tahun), 3: 27.

⁵² Ibn Hajar, *al-Ishabah fi Tamyi as-Shahabah*, 3: 346.

c) Team Kodifikasi Al-Qur'an Pada Masa 'Utsman

Ketika mendengar laporan Hudzaifah ibn Yaman 'Utsman bin 'Affan langsung bergerak cepat menyatukan mushaf-mushaf. Langkah pertamanya ialah menginformasikan pesan umum kepada sahabat-sahabat nabi. 'Utsman mengundang mereka untuk membantu melakukan pekerjaan tersebut. Di antara riwayat-riwayat yang menunjukkan rencana pelaksanaan proyek besar tersebut adalah riwayat Abu 'Ubayd dalam *Fadhl*, al-Bukhari dalam *Shahih*-nya, Ibn Abi Daud dalam *Mashahif*, dan sumber-sumber lainnya melalui jalur Anas ibn Malik (w. 93) dan Ibn Syihab az-Zuhri (w. 124).⁵³

Ibn Abi Daud meriwayatkan dari Suwaid ibn Ghaflah bahwa Ali ibn Thalib berkata, "Demi Allah, Utsman sedikit pun berbuat sesuatu tentang mushaf-mushaf Al-Qur'an melainkan bermusyawarah dengan kami. Ia bermusyawarah dengan kami dalam hal bacaan."

Menurut Ibn Hajar proses pengkodifikasian ini terjadi sekitar tahun 25 Hijriah, tahun kedua atau ketiga kekhilafahan 'Utsman.⁵⁴ Sementara riwayat lain menyebutkan tahun 30 H. Pendapat ini di antaranya dinyatakan oleh Ibn al-Atsir dalam *al-Kamil Fi at-Tarikh*,⁵⁵ Thabari, Ibn Khaldun, juga Adz-Dzahabi.⁵⁶ Ibn Hajar al-'Asqalani membantah angka tersebut dan menganggapnya tidak bersumber pada data valid.⁵⁷ Sebagai jalan tengah Nöldeke mengajukan kesimpulan bahwa pengkodifikasian tersebut diperkirakan telah selesai sebelum tahun ke 32 atau 33 H, dengan catatan dimulai sejak tahun 25 Hijriah sebagaimana dikatakan Ibn Hajar.

Mengenai jumlah komite penyeragaman mushaf terdapat sejumlah riwayat yang beragam. Pendapat yang cukup populer menyebutkan bahwa komite kodifikasi Al-Qur'an terdiri dari empat orang yang meliputi Zayd ibn Tsabit dari kaum Ansar, 'Abdullah ibn az-Zubayr, Sa'id ibn al-'Ash, dan 'Abd ar-Rahman ibn al-Harits ibn Hisyam dari kalangan Muhajirin.⁵⁸

Blachère memberi alasan bahwa ketiga orang terakhir yang dipilih sebagai komite kodifikasi Al-Qur'an adalah para aristokrat Quraisy. Mereka sengaja dilantik oleh 'Utsman demi melanggengkan kemaslahatan bersama. Lebih-lebih mereka semua masih memiliki pertalian saudara dengan 'Utsman.⁵⁹ Kesimpulan Blachère ini jelas mengandung beberapa titik kelemahan. Sebab jika memang demikian, tentu 'Utsman akan melantik semua anggota komite dari kalangan Quraisy. Dan jika pemilihan ini hanya berpatokan pada kepentingan terselubung semata maka sudah pasti para sahabat nabi akan menolak formasi tersebut.

⁵³ Akram 'Abd Khalifah, *Jam' Al-Qur'an: Dirasab Tahliyyah li Marniyatih* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006), 180.

⁵⁴ Ibn Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bari fi Syarh Shahih al-Bukhari*, Vol. 9, 15.

⁵⁵ Hadi Ma'rifat, *Sejarah Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh thaha Musawi (Jakarta: Al-Huda, 2007), 160-163.

⁵⁶ Lihat misalnya catatan kaki No. 179 dalam Theodor Nöldeke, *Tarikh Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh George Tamir (Beirut: Muassasah Kuorad, 2004), Vol. 2, 280.

⁵⁷ Ibn Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bari*, Vol. 9, 15. Bandingkan Jalal ad-Din As-Suyuthi, *Al-Itqan Fi 'Ulum Al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Fikr, 2003), Vol. 1, 85.

⁵⁸ Abu 'Amr ad-Dani, *Al-Muqni fi Ma 'rifati Marsumi Mashahifi Abl al-Amshar*, diedit oleh Ibn Abi Daud as-Sijistani, Muhammad Ahmad Human (Damaskus: Dar al-Fikr, 1983), 6.

⁵⁹ Lihat pandangan Blachère ini dalam Shubi as-Shalih, *Mabahits fi 'Ulum Al-Qur'an* (Beirut: Dar al-'Ilmi lil Malayin, 1977), 79-80.

d) Pendistribusian *Mashahif al-‘Utsmaniyah*

Para sarjana Al-Qur'an berbeda pendapat seputar pendistribusian mushaf 'Utsmani. Abu 'Amr ad-Dani dalam *al-Muqni'* menyebutkan kebanyakan ulama berpandangan bahwa mushaf 'Utsman terdiri dari empat naskah dan masing-masing didistribusikan ke Kufah, Bashrah, Syam, dan satu lagi disimpan untuk dirinya. Ada juga yang berpendapat tujuh naskah, dengan tambahan satu naskah dikirim ke Mekkah, Yaman, dan Bahrain. Sementara pendapat ad-Dani sendiri lebih menguatkan pendapat pertama.⁶⁰

Sementara itu Ibn Abi Daud memiliki dua koleksi riwayat yang masing-masing diasosiasikan kepada Hamzah az-Zayyat (w. 156) dan Abu Hatim as-Sijistani (w. 255). Riwayat Hamzah az-Zayyat menyebutkan empat mushaf yang didistribusikan oleh 'Utsman, salah satunya ke Mekkah. Sedang riwayat Abu Hatim as-Sijistani menuturkan tujuh naskah yang masing-masing didistribusikan ke Mekkah, Syam, Yaman, Bahrain, Basrah, Kufah, dan yang terakhir disimpan di Madinah.⁶¹

As-Suyuthi (w. 911) mengungkapkan bahwa pendapat populer seputar naskah-naskah tersebut berjumlah lima buah.⁶² Pendapat ini juga sebelumnya diamini oleh Ibn Hajar. Barangkali yang dimaksud lima di sini selain mushaf imam, sehingga perbedaan tersebut hanya bersifat *lafdži*. Menurut az-Zarqani pendapat paling kuat adalah pendapat yang menyatakan bahwa mushaf-mushaf tersebut berjumlah enam buah. Hal ini dengan rincian masing-masing naskah dikirim ke Mekkah, Kufah, Basrah, Syam, Madinah, dan terakhir disimpannya sebagai naskah induk yang dikenal dengan *al-Imam*.⁶³ Pendapat ini juga diikuti oleh Abdul fattah al-Qadhi.⁶⁴

Apa pun kesimpulannya, yang jelas, naskah-naskah yang didistribusikan tersebut merupakan representasi dari mushaf resmi (*canonical scripture*) 'Utsman sebagai bentuk pemeliharaan terhadap otentitas Al-Qur'an dan perselisihan yang nyaris memporak porandakan kesatuan umat Islam.

⁶⁰ Abu 'Amr ad-Dani, *Al-Muqni'*, disunting Muhammad Ahmad Human (Damaskus: Dar al-Fikr, 1983), 9.

⁶¹ Ibn Abi Daud as-Sajistani, *Al-Mashahif*, h. 34. Bandingkan As-Suyuthi, *Al-Itqan*, Vol. 1, 86.

⁶² As-Suyuthi, *Al-Itqan Fi 'Ulum Al-Qur'an*, Vol. 1, 86.

⁶³ Al-Zarqani, *Manabil al-Irfan*, Vol. 1, 336.

⁶⁴ Abdul fattah al-Qadhi, *Tarikh al-Mushhaf asy-Sayrif*, 28.

KESIMPULAN

Terdapat dua pandangan yang berbeda dari hasil penelitian ini dalam memahami kanonisasi Al-Qur'an, yakni:

Pertama, pada umumnya pandangan sarjana Barat tentang kanonisasi Al-Qur'an sangat beragam dan berbeda. Hal ini tidak saja berbeda dengan sarjana Muslim tapi juga berseberangan dengan pandangan sesama sarjana Barat. Terkait dengan kanonisasi Al-Qur'an 'Arthur Jeffery dan 'Abdush Shabur Syahin secara umum memiliki beberapa pandangan yang bertolak belakang. Hal ini bisa dikarenakan perbedaan latar belakang, orientasi keagamaan serta keilmuan yang melekat pada diri Arthur Jeffery dan 'Abdush Shabur Syahin.

Dalam kepustakaan sarjana Barat kanonisasi Al-Qur'an lebih sering terkoneksikan dengan kanonisasi Al-Qur'an pada masa Usman bin Affan ketimbang kodifikasi yang berlangsung pada masa Abu Bakar. Kendati demikian Arthur Jeffery perlu membahas kanonisasi Al-Qur'an pada masa Abu Bakar karena memiliki keterkaitan dengan sumber-sumber bagi proyek kajiannya. Demikian halnya 'Abdush Shabur Syahin yang merepresentasikan sarjana Muslim. Bagi Arthur Jeffery pada masa Nabi telah ada beberapa sahabat yang memiliki koleksi mushaf pribadi yang kemudian semakin berkembang pada era Abu Bakar. Mushaf-mushaf para sahabat ini diyakini oleh Arthur Jeffery sebagai rival atau mushaf tandingan bagi mushaf al-Imam, mushaf yang didistribusikan oleh Usman ke beberapa penjuru kota. Hal ini dapat dipahami karena Arthur Jeffery bermaksud merekonstruksi kanonisasi yang dilakukan sahabat Usman. Sementara 'Abdush Shabur Syahin menganggap mushaf-mushaf tersebut tidak sama sekali dianggap sebagai mushaf tandingan, sebab perbedaan yang dimuat masing-masing mushaf sangat sedikit dan tetap terkorespondensi dengan bacaan resmi.

Kedua, dalam konteks keilmuan Al-Qur'an, baik Arthur Jeffery maupun 'Abdush Shabur Syahin memiliki kontribusi yang cukup berpengaruh bagi para pembacanya. Dalam konteks kanonisasi Al-Qur'an keduanya memiliki persamaan dan perbedaan dengan kadar perbedaan yang cukup banyak. Persamaannya mereka berdua terlibat dalam bidang yang sama, yaitu sejarah Al-Qur'an, dan intens dalam kajian kebahasaan. Keduanya sama-sama mengamini adanya mushaf-mushaf yang dikoleksi para sahabat. Akan tetapi 'Abdush Shabur Syahin memahaminya sebagai mushaf yang belum lengkap dan sempurna. 'Abdush Shabur Syahin menegaskan bahwa basis utama dalam pembacaan Al-Qur'an adalah hafalan dan transmisi lisan. Sementara Arthur Jeffery menjadikan tulisan sebagai basis utama sehingga ia menemukan banyak perbedaan dalam pembacaan Al-Qur'an.

REFERENSI

- ‘Abd Khalifah, Akram, *Jam‘ Al-Qur‘an: Dirasah Tahliliyyah li Marwiyyatibi*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006.
- ‘Abdul Karim, Asy-Syahrastani, *Al-Milal wan Nihal*, Beirut: Dar Ibnu Hazm, 2006.
- Abu Ja‘far, Ath-Thabari, *Jami‘ al-Bayan ‘an ta‘wil ay Al-Qur‘an*, diedit oleh Ahmad Muhammad Syakir, Kairo: Dar as-Salam, 2000.
- Abu Zayd, Nashr Hamid, *Mafhum an-Nash*, Beirut: Al-Markaz ats-Tsaqafi al-‘Arabi, 2014.
-, *Naqd al-Khithab ad-Dini*, Kairo: Sina lin Nasyr, 1994.
- Ahsan, M.M., “The Qur‘an and the Orientalists,” in *The Islamic Quarterly*, Vol. 24, 1980.
- Al-Abyari, Ibrahim, *Pengenalan Sejarah Al-Qur‘an*, Jakarta: Raja Grafindo, 1995.
- Al-Hamd, Ghaniq Qadduri al-Hamd, Mu‘allif *Tafsir al-Musamma Al-Mabani li Nazhm al-Ma‘ani, fi Majallah ar-Risalah al-Islamiyyah*, Vol. 164 dan 165 No. 1 1404 H.
- Al-Jaudai, Muhammad al-Jaudai, “Abdush Shabur Syahin wa Nashr Abu Zayd: Ma’rakah Mushtana’ah am Masrahah Irtijaliyyah,” dalam <https://www.shorouknews.com/columns/view.aspx?cdate=01102010&id=4d975556-2c51-4c5c-a771-47b7ae71825a>, diakses 19 Juni 2021
- Bahansi, Ahmad, “Al-Qur‘an al-Karim wa Ulumuhi fi al-Mausu‘at al-Yahudiyyah: Dirasah Naqdiyyah,” *Jurnal Dirasat Istisyraqiyyah* Vol. iii 2015.
- Christopher Melchert, “Ibn Mujahid and the Establishment of Seven Qur‘anic Readings”, *Studia Islamica*, No. 91, 2000.
- Frolow, Dimitry Frolow, “Ibn Al-Nadim on the History of Qur‘anic Exegesis,” in *Wiener Zeitschrift Für Die Kunde Des Morgenlandes*, Vol.87, 1997.
- Hamdan, Omar, Masyru‘ Al-Mashahif Ats-Tsani fi ‘Ashr al-Umawi, Majallah a-Buhuts wad Dirasat al-Qur‘aniyyah, Vol. II No. 5 31 Juli 2007.
-, “The Second Mashahif Project: A Step Toward Canonization of The Qur‘anic Text, in *Angelika Neuwirth, Nicolai Sinai* (ed.), “The Qur‘an in Context”.
- Hasan, Hasan Mandil, *Tazyif al-Makhthuthat al-‘Arabi lada al-Mustasyriqin*, dalam *Jurnal Dirasat istisyraqiyyah*, Vol. viii Juli 2016.
- Hawting, Gerhard, “The Origins of the Muslim Sanctuary at Mecca,” dalam Studies on the First Century of Islamic Studies, (ed.), G.H.A. Juynboll, Carbondale and Edwarsville: 1952.
- Heggy, Tarek, “Al-Qiraat al-hadatsiyah wa isykalat haql at-Tafsir.”
- Heschel, Susannah, “Abraham Geiger and the 19 th-Century Failure of Christian-Jewish Relations,” in *Kirchliche Zeitgeschichte*, Vol. 16, No. 1, 2003.
- Hill, Harvey, “The Science of Reform: Abraham Geiger and the Wissenschaft Des Judentum” dalam Modern Judaism, Vol. 27, No. 3, 2007.
- <http://www.jstor.org/stable/25728090>, diakses pada 20 Februari 2021
-, Al-Qur‘an bi washfihi nashshan min Nushush al-‘Ushur al-Qadimah, diterjemahkan oleh Badr al-Hakimi, dipublikasikan oleh Mo‘minun bi la hudud, dalam *Qism ad-dirasah ad-diniyyah*, 23 Januari 2019
-, dalam sebuah paper yang bertajuk A Qur‘an and History: A Disputed Relationship some Reflections On Qur‘anic History and History in the Qur‘an.

- <https://tafsir.net/article/5303/al-qra-at-al-hdathyt-wishkalat-hql-at-tfsyr> diakses 20 Januri 2021.
- Jeffery, Arthur, "Arthur Jeffery –Tribute"-dalam The Muslim World Vol.50 1960.
-, "Progress in the Study of the Koran Text," dalam The Muslim World, 25, 1935.
- JSTOR, www.jstor.org/stable/23863156. Diakses 27 Maret 2021.
- Leaman, Oliver, The Corpus Coranicum Project and the Issue of Novelty,"dalam Journal of Qur'anic Studies Vol. 15, No. 2, 2013.
- Mahdi, Muhsin, "Islam: Muhammad and his Religion", dalam *Journal of Eastern Studies*, Vol. 19, No. 2, 1960.
- Motzki, Harold, "The Collection of The Qur'an. A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments," dalam *Der Islam*78, 2001.
- Neuwirth, Angelika, Qur'an and History - a Disputed Relationship Some Reflections on Qur'anic History and History in the Qur'an,
- Nia, Morteza karimi, "The Historiography of the Qur'an in the Muslim World: The Influence of Theodor Nöldeke," dalam *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 15, No. 1, 2013.
- Poirier, John C, "An Ontological Definition of 'Canon'?" dalam *Bulletin for Biblical Research*, Vol. 24, No. 4, 2014.
- Rayn, Patrick Jack, "Arthur Jeffery: A Missionary Islamicist," dalam *The Muslim World*, Vol. 108, No. 3, 2018.
- S. Child, Brevards, *Introduction to the Old testament as Scripture*, Philadelphia: Fortress,1979.
- Saenong, Faried F, "Kodifikasi 'Ulum Al-Qur'an Hingga Abad Pertengahan," JSQ, Vol. I, No. 1, Januari, 2006.
- Saleh, Walid, "Al-I'tiraf bi al-Mawruts al-Qadim: Anmudzaj Burhanuddin al-Biqai'i," dalam *Al-Tafahom*, Vol. XIII No. 49 Musim Panas 1436/2015.
-,"Mudakhalat Awwaliyyah Hawla al-Kitabat al-Mu'arrikhakh lit Tafsir billughah al-'Arabiyyah" dalam Al-Tafahom, No. 69, Musim Dingin, 2020.
- Sjadzili, Ahmad Fawaid, "Diskursus 'Ulum Al-Qur'an di Mesir Kontemporer," JSQ, Vol. II, No. 2, 2007.
- www.jstor.org/stable/24280406. Diakses 13 Maret 2021
- www.jstor.org/stable/26371309. Diakses pada 7 April 2021.
- www.jstor.org/stable/43751676, diakses 17 Desember 2020.