

**APLIKASI KAIDAH *RASM ‘UṢMĀNĪ AS-SUYŪṬĪ* PADA
MANUSKRIP *MUṢḤAF* KOLEKSI MUSEUM
ADITYAWARMAN**

TESIS



**Oleh:
AGUS WIDIANTO
NIM 2320080038**

**PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN)
IMAM BONJOL PADANG
2025 M / 1446 H**

**APLIKASI KAIDAH *RASM ‘UṢMĀNĪ AS-SUYŪṬĪ* PADA
MANUSKRIP *MUṢḤAF* KOLEKSI MUSEUM
ADITYAWARMAN**

TESIS

Diajukan Sebagai Salah Satu Syarat
guna Meraih Gelar Magister Agama (M.Ag.)
pada Program Studi Ilmu al-Qur’ān dan Tafsir



**Oleh:
AGUS WIDIANTO
NIM 2320080038**

**PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN)
IMAM BONJOL PADANG
2025 M / 1446 H**

PERNYATAAN ORISINALITAS

Saya dengan ini menyatakan bahwa sejauh yang diketahui, dalam tesis ini tidak terdapat karya yang pernah diajukan untuk memperoleh gelar kesarjanaan di suatu perguruan tinggi. Sepengetahuan saya, juga tidak terdapat karya atau pendapat yang pernah ditulis atau diterbitkan oleh orang lain, melainkan yang secara tertulis diacu dalam naskah ini dan disebutkan dalam daftar kepustakaan.

Padang, 1 September 2025

Yang membuat pernyataan,



AGUS WIDIANTO

HALAMAN PENGESAHAN

Naskah Tesis dengan judul **Aplikasi Kaidah Rasm 'Usmānī as-Suyūfī** pada Manuskrip *Mushaf* Koleksi Museum Adityawarman, yang disusun oleh **Agus Widiyanto** dengan NIM **2320080038**, pada Program Studi Ilmu al-Qur'ān dan Tafsir Pascasarjana Universitas Negeri Islam (UIN) Imam Bonjol Padang telah memenuhi persyaratan ilmiah dan telah diperbaiki sebagaimana saran dan kritikan Tim Penguji Sidang Munaqasyah.

Disahkan di : Padang

Tanggal : 26 Agustus 2025

Tim Penguji Sidang Munaqasyah

Dr. Muhammad Fauzi, M.Ag.
Ketua/Penguji I

Nandi Pinto, S.Th.L., M.Ag.
Penguji II

Prof. Dr. Syafruddin, M.A.
Penguji III

Dr. Ahmad Taufik Hidayat, M.A.
Penguji IV

Prof. Dr. Rusydi AM., Lc., M.Ag.
Penguji V/Pembimbing I

Dr. Novizal Wendry, M.A.
Penguji VI/Pembimbing II

Mengetahui,
Direktur Pascasarjana
UIN Imam Bonjol Padang



Prof. Ahmad Wira, M.Si, M.Ag., Ph.D.
NIP. 197112011996031002

KATA PENGANTAR

Hamdān wa syukru lillāh, puji syukur kehadiran Allah SWT yang senantiasa melimpahkan rahmat dan nikmat-Nya, hingga penelitian dan tulisan ini menjadi tesis dengan judul “**Aplikasi Kaidah Rasm ‘Uṣmānī as-Suyūṭī pada Manuskrip Muṣḥaf Koleksi Museum Adityawarman**”. *Ṣalāwat wa as-Salām ‘alā Nabiyīnā Sayyidinā* Muhammad SAW, keluarga, sahabat, dan umat Islam pada umumnya.

Kelarnya penulisan riset dan tesis ini tidak terlepas dari dukungan dan peran berbagai pihak, baik secara keilmuan, administratif, *support* hingga finansial serta do’a yang makbul. Oleh karena itu, ucapan terima kasih yang tak terhingga kepada:

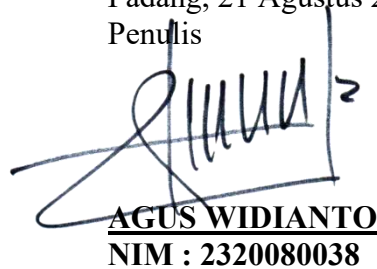
1. Ibu Rektor UIN Imam Bonjol Padang, Prof. Dr. Martin Kustati, M.Pd. beserta seluruh jajaran.
2. Bapak Direktur Pascasarjana, Prof. Ahmad Wira, M.Si, M.Ag., Ph.D. beserta seluruh jajaran.
3. Bapak Ketua Program Studi Ilmu al-Qur’ān dan Tafsir Strata Dua, Dr. Muhammad Fauzi, M.Ag. dan Bapak Sekretaris, Nandi Pinto, S.Ag., M.Ag.
4. Bapak Prof. Dr. Rusydi AM., Lc., M.Ag. selaku Pembimbing I dan Bapak Dr. Novizal Wendry, M.A. selaku Pembimbing II.
5. Bapak Prof. Dr. Syafruddin, M.A. selaku penguji I dan Bapak Dr. Ahmad Taufiq Hidayat, M.A. selaku penguji II.
6. Kepala dan seluruh staf Museum Adityawarman Padang.
7. Bapak Prof. Pramono, S.S., M.Si., Ph.D. Guru Besar Ilmu Budaya Universitas Andalas beserta tim.
8. Kepala Perpustakaan Pascasarjana UIN Imam Bonjol Padang beserta seluruh jajaran.
9. Tenaga Pendidik dan Kependidikan Pascasarjana UIN Imam Bonjol Padang.
10. Yayasan Pengembangan Ilmu al-Qur’ān Sumatera Barat (Ketua Umum: Prof. Dr. H. Rusydi AM, Lc., M.Ag.).
11. Seluruh Pimpinan (Ibu Ketua: Dr. Linda Suanti, M.A., Ibu Wakil Ketua I: Dr. Hasnah, M.Pd., Bapak Wakil Ketua II: H. Onrico Candra, Lc., M.Ud., Ibu Wakil Ketua III. Dr. Wilrahmi Izati, M.A.) beserta seluruh Civitas Akademika STAI-PIQ Sumatera Barat.

12. Ayahanda Samin dan Ibunda Rakiyem beserta Adinda Ninik Samukti, S.Ds. dan keluarga, Adinda Triyoso, S.Pd. dan keluarga.
13. Abah Mertua H. Sudirman Syair, A.Md. dan Ibu Mertua Hj. Hasnida.
14. Istri tercinta Nurtria Desi, S.Pd.I dan Ananda Abdurrahman Widiyanto, Atiya Rahma Widiyanto, dan Abdul Hamid Widiyanto.
15. Bapak, Ibu, Teman, Adik, Kakak dan seluruh yang telah membantu dan support.

Tak ada gading yang tak retak, tak ada manusia yang alpa dari kesilapan, mohon beribu maaf atas segala kealpaan dan kesilapan. Penulis juga menyadari bahwa penelitian ini tidak akan luput dari kesalahan. Untuk itu, penulis mengharapkan kritik dan saran demi kesempurnaan tesis ini. Namun dari pada itu, penulis tetap berharap semoga tesis ini dapat bermanfaat bagi mahasiswa, akademisi, pengkaji Islam dan masyarakat terutama penulis sendiri.

Padang, 21 Agustus 2025

Penulis



AGUS WIDIANTO
NIM : 2320080038

PERSETUJUAN PUBLIKASI

Saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : AGUS WIDIANTO

NIM : 2320080038

Program Studi : Ilmu al-Qur'ān dan Tafsir

Judul : Aplikasi Kaidah *Rasm 'Uṣmānī* as-Suyūṭī pada Manuskrip
Muṣḥaf Koleksi Museum Adityawarman

Dengan ini menyatakan persetujuan publikasi karya ilmiah untuk kepentingan akademis pada program studi Ilmu al-Qur'ān dan Tafsir Pascasarjana Universitas Islam Negeri Imam Bonjol Padang.

Padang, 1 September 2025
Yang membuat pernyataan,



AGUS WIDIANTO

ABSTRAK

Tesis saya Agus Widiyanto, NIM 2320080038, dengan judul “Aplikasi Kaidah *Rasm ‘Uṣmānī* as-Suyūṭī pada Manuskrip *Muṣḥaf* Koleksi Museum Adityawarman”, merupakan salah satu syarat untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.) pada Program Studi Ilmu al-Qur’ān dan Tafsir di Pascasarjana Universitas Negeri Islam Imam Bonjol Padang.

Beberapa riset terdahulu terkait manuskrip *muṣḥaf* di Nusantara menyimpulkan inkonsistensi penggunaan kaidah *rasm ‘Uṣmānī*. Termasuk di Sumatera Barat terkhusus di Museum Adityawarman ditemukan 17 manuskrip *muṣḥaf*. Terkait kaidah *rasm* yang digunakan, sepintas telah disinggung oleh Ahmad Taufiq Hidayat bahwa 17 *muṣḥaf* tersebut menggunakan *rasm ‘Uṣmānī*. Riset ini bertujuan untuk mengkonfirmasi pernyataan tersebut. Dalam cakupan lebih luas, riset ini merupakan salah satu usaha untuk menjawab keraguan para sarjana Barat dan Muslim terkait validitas teks al-Qur’ān yang tidak dapat dibuktikan silsilah penulisannya. Fokus riset ini terkonsentrasi pada bagaimana penulisan manuskrip *muṣḥaf* koleksi museum Adityawarman yang dibedah menggunakan pendekatan kaidah *rasm ‘Uṣmānī* oleh as-Suyūṭī. Pisau bedah atau objek formal dari riset ini adalah teori kaidah *rasm ‘Uṣmānī* yang dipaparkan oleh as-Suyūṭī dalam kitabnya *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Sedangkan objek material riset ini adalah manuskrip *muṣḥaf* koleksi oleh Museum Adityawarman, Sumatera Barat. Dikarenakan riset ini tergolong kualitatif dengan basis studi kepustakaan, maka data diperoleh dari manuskrip *muṣḥaf* di museum Adityawarman, kemudian diinventaris teks yang menjadi sampel pada teori kaidah *rasm* as-Suyūṭī, untuk dianalisis secara komprehensif. Temuan riset ternyata tidak selaras dengan tesis awal bahwa manuskrip *muṣḥaf* koleksi museum Adityawarman menggunakan kaidah *rasm imlā’ī*. Dari tiga puluh tiga poin kaidah *ḥaẓf* dan *ziyādah*, yang menggunakan *rasm ‘Uṣmānī* sebanyak delapan belas kaidah, dan lima belas kaidah lainnya menggunakan *rasm imlā’ī*. Pada kaidah *hamzah* dan *badl* ada tujuh belas poin, lima belasnya menggunakan kaidah *rasm ‘Uṣmānī*, dan dua lagi menggunakan *rasm imlā’ī*. Selanjutnya, dua puluh satu kaidah *waṣl* dan *faṣl*, empat poinnya menggunakan *rasm imlā’ī*, dan tujuh belas lainnya menggunakan *rasm ‘Uṣmānī*. Pada kaidah menuliskan salah satu dari dua bacaan *qirā’āt* terdapat tujuh poin, lima poinnya menggunakan *rasm imlā’ī*, dua sisa yang menggunakan *rasm ‘Uṣmānī*. Secara global dapat dikatakan bahwa *muṣḥaf* koleksi museum Adityawarman telah menggunakan *rasm ‘Uṣmānī*. Meskipun tidak seratus persen, namun dominasi *rasm ‘Uṣmānī* cukup untuk mengklaim pernyataan tersebut.

PEDOMAN TRANSLITERASI

Transliterasi yang dipergunakan dalam penulisan tugas akhir mahasiswa pascasarjana UIN Imam Bonjol Padang adalah transliterasi berdasarkan Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor 158 Tahun 1987-Nomor: 0543/b/u/1987.

1. Konsonan

No.	Arab	Latin	Keterangan
1	أ	-	Tidak dilambangkan
2	ب	B	Be
3	ت	T	Te
4	ث	ṡ	es (dengan titik di atas)
5	ج	J	Je
6	ح	ḥ	ha (dengan titik di bawah)
7	خ	Kh	ka dan ha
8	د	D	De
9	ذ	Ẓ	Zet (dengan titik di atas)
10	ر	R	er
11	ز	Z	zet
12	س	S	es
13	ش	Sy	es dan ye
14	ص	ṣ	es (dengan titik di bawah)
15	ض	ḍ	de (dengan titik di bawah)
16	ط	ṭ	te (dengan titik di bawah)
17	ظ	ẓ	zet (dengan titik di bawah)
18	ع	`	koma terbalik (di atas)
19	غ	G	ge
20	ف	F	ef
21	ق	Q	ki
22	ك	K	ka
23	ل	L	el

24	م	M	em
25	ن	N	en
26	و	w	we
27	هـ	h	ha
28	ء	‘	apostrof
29	ي	y	ye

2. Vokal Pendek

اَ	=	a	كَتَبَ	kataba
إِ	=	i	سُئِلَ	su’ila
أُ	=	u	يَذْهَبُ	yažhabu

3. Vokal Panjang

آ	=	ā	كَانَ	kāna
إِي	=	ī	سِيقَ	Sīqa
أُو	=	ū	كُونُوا	kūnū

4. Diftong

أَيَّ	=	ai	لَيْتَ	laīta
أَوْ	=	au	قَوْلَ	qaula

5. Syiddah

Syiddah ditulis dengan huruf ganda.

Contoh: رَبَّنَا ditulis *rabbānā*.

6. Alif Lam

Pada alif lam *qamariyah* ditulis *al*.

Contoh: الْكَافِرُونَ ditulis *al-kāfirūn*.

Pada alif lam *syamsiyyah*, huruf lam diganti dengan huruf yang mengikutinya.

Contoh: الرَّجُلُ ditulis *ar-rijāl*.

7. Tā’ Marbutah (ة)

Bila terletak di akhir kalimat, ditulis h.

Contoh: الْبَقَرَةُ ditulis *al-Baqarah*

Bila di tengah kalimat ditulis t.

Contoh: زَكَاةُ الْمَالِ ditulis *zakāt al-māl*

DAFTAR ISI

PERNYATAAN ORISINALITAS.....	ii
HALAMAN PENGESAHAN	iii
KATA PENGANTAR.....	iv
PERSETUJUAN PUBLIKASI.....	vi
ABSTRAK	vii
PEDOMAN TRANSLITERASI	viii
DAFTAR ISI.....	x
DAFTAR TABEL	xiii
BAB I PENDAHULUAN.....	1
1.1. Latar Belakang	1
1.2. Rumusan Masalah	8
1.3. Pertanyaan Penelitian	8
1.4. Tujuan Penelitian	9
1.5. Manfaat Penelitian	9
BAB II TEORI DAN LITERATUR REVIEW	12
2.1. Kerangka Teori.....	12
2.1.1 Tradisi Tulis Menulis di Arab	13
2.1.2. Histori Penulisan <i>al-Qur'ān</i>	19
2.1.3. Otoritas dan Integritas <i>Muṣḥaf 'Uṣmānī</i>	27
2.1.4. Kaidah <i>Rasm 'Uṣmānī</i>	30
2.1.4.1. Kaidah <i>Ḥaẓf</i> dan <i>Ziyādah</i>	32
2.1.4.2. Kaidah <i>Ḥamzah</i> dan <i>Badl</i>	37
2.1.4.3. Kaidah <i>Waṣl</i> dan <i>Faṣl</i>	40
2.1.4.4. Kaidah <i>Mā fīhī Qirā'atān fa Kutiba 'alā Ihdāhumā</i>	41
2.1.5 Manuskrip <i>Muṣḥaf</i>	41
2.1.5.1. Tinjauan Filologi	42
2.1.5.2. Tradisi Penyalinan <i>Muṣḥaf</i>	45
2.1.5.3. Rasm <i>Muṣḥaf</i> Indonesia	51
2.1.5.4. Manuskrip <i>Muṣḥaf</i> Koleksi Museum Adityawarman	54

2.2. <i>Literatur Review</i>	74
BAB III METODE PENELITIAN	82
3.1. Jenis Penelitian.....	82
3.2. <i>Setting</i> Penelitian.....	83
3.2.1. Eksistensi dan Peran Museum Adityawarman	84
3.2.2. Koleksi <i>Muṣḥaf al-Qur'ān</i> Museum Adityawarman	88
3.3. Teknis Pengumpulan Data	93
3.4. Teknik Analisis Data.....	94
BAB IV HASIL DAN PEMBAHASAN PENELITIAN.....	96
4.1. Investigasi Kaidah <i>Ḥaẓf</i> dan <i>Ziyādah</i> pada Manuskrip <i>Muṣḥaf</i> Koleksi Museum Adityawarman	96
4.1.1. Kaidah <i>Ḥaẓf</i>	97
4.1.1.1. <i>Ḥaẓf al-Alif</i>	97
4.1.1.2. <i>Ḥaẓf al-Yā'</i>	103
4.1.1.3. <i>Ḥaẓf al-Wāwu</i>	105
4.1.1.4. <i>Ḥaẓf al-Lām</i>	105
4.1.2. Kaidah <i>Ziyādah</i>	106
4.1.2.1. <i>Ziyādah al-Alif</i>	106
4.1.2.2. <i>Ziyādah al-Yā'</i>	107
4.1.2.3. <i>Ziyādah al-Wāw</i>	108
4.2. Investigasi Kaidah <i>al-Ḥamzah</i> dan <i>Badl</i> pada Manuskrip <i>Muṣḥaf</i> Koleksi Museum Adityawarman	108
4.2.1. Kaidah <i>Ḥamzah</i>	108
4.2.2. Kaidah <i>Badl</i>	113
4.3. Investigasi Kaidah <i>al-Waṣl wa al-Faṣl</i> pada Manuskrip <i>Muṣḥaf</i> Koleksi Museum Adityawarman	114
4.4. Investigasi Kaidah <i>Mā Fīḥī Qirā'atān fa Kutiba 'alā Ihdāhumā</i> pada Manuskrip <i>Muṣḥaf</i> Koleksi Museum Adityawarman	119
4.4.1. Temuan dengan <i>Rasm Imlā'ī</i>	121

4.4.2. Temuan dengan <i>Rasm ‘Uṣmānī</i>	125
BAB V PENUTUP.....	126
5.1. Simpulan	126
5.2. Rekomendasi	127
5.3. Implikasi.....	127
5.4. Keterbatasan Studi	127
DAFTAR PUSTAKA.....	129
LAMPIRAN.....	134
PROFIL.....	135

DAFTAR TABEL

- Tabel 2.1. Perbandingan Penulisan Rasm ‘*Uṣmānī* dan *Imlā’ī*
- Tabel 4.1. Klasifikasi dan Aplikasi Kaidah *Ḥaẓf al-Alif*
- Tabel 4.2. Klasifikasi dan Aplikasi Kaidah Kaidah *Ḥaẓf al-Yā’*
- Tabel 4.3. Klasifikasi dan Aplikasi Kaidah *Ḥaẓf al-Wāwu*
- Tabel 4.4. Klasifikasi dan Aplikasi Kaidah *Ḥaẓf al-Lām*
- Tabel 4.5. Klasifikasi dan Aplikasi Kaidah *Ziyādah*
- Tabel 4.6. Klasifikasi dan Aplikasi Kaidah *Ziyādah al-Yā’*
- Tabel 4.7. Klasifikasi dan Aplikasi Kaidah *Ziyādah Wāw*
- Tabel 4.8. Klasifikasi dan Aplikasi Kaidah Kaidah *Hamzah*
- Tabel 4.9. Klasifikasi dan Aplikasi Kaidah *Badl*
- Tabel 4.10. Klasifikasi dan Aplikasi Kaidah *Waṣl wa Faṣl*
- Tabel 4.11. Klasifikasi dan Aplikasi Kaidah Memilih Salah Satu *Qirā’āt*

BAB I PENDAHULUAN

1.1. Latar Belakang

Berbagai riset terkait manuskrip *muṣḥaf al-Qur'ān* di Nusantara mengindikasikan inkonsistensi pada kaidah penulisan al-Qur'ān yang digunakan. Beberapa kajian dalam bidang ini mulai menjadi perhatian para peneliti di nusantara. Dimulai pada tahun 2006 ada nama-nama seperti Annabel Teh Gallop, Ali Akbar, dan Islah Gusmian yang memberikan perhatiannya pada manuskrip al-Qur'ān. Mereka ini termasuk peneliti awal yang dapat tulisannya dapat penulis telusuri (Gallop & Akbar, 2006, hal. 65). Annabel Teh Gallop merupakan kepala koleksi manuskrip Asia Tenggara di *British Library*. Adapun Ali Akbar merupakan peneliti di Bayt al-Qur'ān dan Museum Istiqlal yang fokus kajiannya adalah manuskrip al-Qur'ān di Nusantara. Sedangkan Islah Gusmian merupakan peneliti sekaligus dosen di IAIN Surakarta yang merupakan kolektor naskah-naskah al-Qur'ān dan tafsir di Nusantara (Yafik Mursyid, 2022, hal. 183). Hasil kajian dan penelitian mereka menginformasikan bahwa manuskrip *muṣḥaf* yang ditemukan mayoritas tidak konsisten menggunakan *rasm 'Uṣmānī*.

Secara umum, selama ini karya cendekiawan muslim dibidang *al-Qur'ān* lebih cenderung dan terkonsentrasi pada tafsir dan *'Ulūm al-Qur'ān* dan tafsir al-Qur'ān. Sangat banyak karya dibidang tafsir mulai dari yang konvensional (*taḥlīlī*) hingga yang kontemporer, seperti tafsir *mauḍū'ī*, *ma'nā cum magzā* dan *maqāṣidi*. Bahkan ada tafsir berdasarkan kronologi turunya ayat seperti at-tafsīr al-ḥadiṣ karya 'Izzat Darwazah. Demikian juga dibidang 'ulūm al-Qur'ān ada ratusan karya terkait.

Berbeda dengan tafsir dan 'ulūm al-Qur'ān, diskursus tentang *muṣḥaf* al-Qur'ān hanya beberapa yang dapat kita jumpai. Secara konvensional diskursus *muṣḥaf* itu hanya merupakan bagian dari *jam'u al-Qur'ān*, *kitābah al-Qur'ān*, *taṣḥīf al-Qur'ān* atau istilah lainnya. Beberapa karya yang dapat kita jumpai seperti: al-maṣāḥif oleh al-Anbari, kitāb al-maṣāḥif karya as-Sijistani, Tārīkh al-Qur'ān karya al-Abyari atau al-Zanjani.

Menurut Taufik Adnan Amal, bahwa mayoritas umat Islam meyakini susunan ayat dan surah seperti al-Qur'ān yang kita pegang sekarang itu merupakan *tauqīfī*. Namun hampir tidak bisa ditemukan berbagai riwayat yang mengatakan bahwa ayat sekian ditempatkan setelah ayat ini. Bahkan kitab seperti al-Burhān karya az-Zarkasyi dan al-Itqān karya as-Suyūṭī juga tidak menukil riwayat-riwayat tersebut. (Amal, 2013).

Seperti yang telah disinggung di awal, berbagai kajian dan penelitian yang berkaitan dengan muṣḥaf, memberikan kesimpulan bahwa tidak konsistennya kaidah penulisan *al-Qur'ān* yang digunakan. Jonni Syatri dalam artikelnya yang melakukan penelitian di Bumi Priangan (Bandung, Sumedang dan Garut) menyimpulkan bahwa terjadi inkonsistensi *rasm imlā'ī* atau *rasm 'Uṣmānī* dalam penyalinan manuskrip *muṣḥaf al-Qur'ān*. Syatri melakukan penelitian pada 18 naskah yang ditemukan secara utuh di wilayah Bandung, Garut dan Sumedang. Disinyalir bahwa ketika itu perdebatan tentang wajib atau tidaknya penggunaan *rasm 'Uṣmānī*, belum menjadi sebuah kajian yang memperoleh perhatian serius, atau masyarakat di sekitar wilayah Priangan belum mengenal kajian *rasm 'Uṣmānī* dengan baik. Selain mengkaji tentang penggunaan *rasm 'Uṣmānī*, Syatri juga memperhatikan aspek tanda ayat dan *waqf* yang terlihat variatif dari semua naskah. Hanya satu naskah yang tidak menggunakan tanda merah sebagai penanda ayat. Mayoritasnya naskahnya juga tidak memiliki tanda *waqf*. Hanya tiga naskah yang menggunakan tanda *waqf* meskipun masih dalam bentuk yang sangat sederhana (Syatri, 2013).

Selanjutnya ada nama Syaifuddin yang ikut ambil bagian pada penelitian manuskrip *muṣḥaf*. Syaifuddin melakukan penelitian terhadap 7 (tujuh) manuskrip *muṣḥaf al-Qur'ān* yang berasal dari Provinsi Jambi. Syaifuddin menggunakan pendekatan filologi dan kodikologi untuk mengungkapkan karakteristik *muṣḥaf*, penggunaan *rasm*, variasi tanda *waqf* dan *tajwid*, iluminasi dan kelengkapan *hizb*. Menurut Syaifuddin bawah penggunaan kaidah *rasm imlā'ī* lebih dominan daripada *rasm 'Uṣmānī*. Hanya beberapa kata saja yang ditulis dengan *rasm 'Uṣmānī* seperti *az-zakāta* (Syaifuddin, 2014).

Syaifuddin juga melakukan penelitian bersama Muhammad Musaddad pada 5 (lima) manuskrip *muṣḥaf* Girigajah, Gersik. Masih dengan pendekatan filologi dan kodikologi, Syaifuddin membedah kelima manuskrip *muṣḥaf* tersebut. Disinyalir berdasarkan *watermark* kertas yang digunakan, bawah *muṣḥaf* yang mereka teliti berasal dari abad ke 18 dan 19. Adanya iluminasi dengan motif sisik ikan dan warna emas mengindikasikan bahwa manuskrip *muṣḥaf* berasal dari wilayah pesisir pantai, dan bentuk kemapanan agama dan ekonomi. Hampir seluruh *muṣḥaf* menggunakan *rasm imlā'ī*, kecuali pada beberapa kata seperti aṣ-ṣalāh dan az-zakāh (Syaifuddin & Musaddad, 2015).

Selanjutnya ada nama Mustopa yang melakukan penelitian pada manuskrip *muṣḥaf al-Qur'ān* koleksi Museum Negeri Nusa Tenggara Barat di Lombok. Dalam kajiannya Mustofa berkesimpulan bahwa gaya penulisan tampak memperoleh pengaruh kuat dari tradisi *muṣḥaf* di Jawa. Hal itu disimpulkan dari gaya tulisan yang sederhana, bahkan tidak berdasarkan kaidah baku bahasa Arab. Sehingga Mustofa menarik benang merah bahwa profil penyalin *muṣḥaf* juga merupakan orang biasa, bukan berasal dari kalangan penyalin profesional. Bahkan ditemukan beberapa pemenggalan kata yang tidak lazim, jika tidak dapat dikatakan sebagai suatu penyimpangan. Dari 6 (enam) *muṣḥaf* yang menjadi objek kajian, hanya satu *muṣḥaf* yang masih utuh dan lengkap dari surah al-Fātihah hingga an-Nās (Mustopa, 2017). Madura juga mempunyai manuskrip *muṣḥaf* yang diteliti oleh Tati Rahmayani. Kajiannya mengambil fokus penelitian pada aspek *rasm*, *qirā'āt*, tanda baca, *waqf* dan juga pernakakan. Terkait dengan *rasm*, Tati menyatakan bahwa lebih dominan menggunakan *rasm imlā'ī* (Rahmayani, 2017).

Demikian juga dengan penelitian lainnya, ada nama besar seperti Jajang A. Rohmana, Ahmad Jaeni, Muhammad Musaddad, dan Syarifuddin. Rohmana melakukan penelitian pada 4 (empat) manuskrip *muṣḥaf* yang berada di Subang, Jawa Barat. Rohmana fokus pada bahan naskah dan ragam penulisan dengan pendekatan kodikologi. Model penulisannya atau khatnya menggunakan khat *naskhi*. Sedangkan pola penulisan yang digunakan, sebagaimana umumnya hasil yang diperoleh dari penelitian manuskrip *muṣḥaf* adalah menggunakan kaidah *rasm imlā'ī*. Tidak ada iluminasi yang mencolok yang mengindikasikan bahwa

manuskrip *muṣḥaf* bukan berasal dari lingkungan istana yang sangat memperhatikan segi keindahan *muṣḥaf* dengan kualitas yang sangat baik. (Rohmana, 2018).

Ahmad Jaeni dan Muhammad Musadad melakukan penelitian pada manuskrip *muṣḥaf* Nusantara pada koleksi Arkib Negara Brunei Darussalam. Penelitian mereka ditujukan untuk melengkapi kajian sebelumnya yang dilakukan oleh Annabel Teh Gallop. Kajian yang dilakukan oleh Gallop yang memotret *muṣḥaf* Asia Tenggara dianggap belum merata pada seluruh wilayah. Brunei Darussalam tidak termasuk wilayah yang menjadi cakupan penelitian Gallop. Sementara ditemukan cukup banyak berkisar 39 (tiga puluh sembilan) manuskrip *muṣḥaf* di Brunei Darussalam. Hasil kajian mereka menunjukkan bahwa *muṣḥaf* di Brunei tersebut dapat diduga sangat kuat berasal dari Patani dan Jawa, sebagai pusat penyalinan *muṣḥaf* kuno di Asia Tenggara. Hal itu berdasarkan pada kajian kodikologi dan tekstual yang mempunyai kesamaan karakteristik dari sisi iluminasinya. Pada aspek *rasm*, sebagaimana pada umumnya manuskrip *muṣḥaf* menggunakan *rasm imlā'ī*. Mereka mengatakan bahwa hanya pada kaidah *ibdāl* yang secara konsisten digunakan pada naskah-naskah tersebut (Jaeni & Musadad, 2018, hal. 232).

Sementara itu di Sumatera, ada nama seperti Jonni Syatri dan Syarifuddin. Syatri melakukan penelitian pada manuskrip *muṣḥaf* yang berasal dari Bonjol (Kabupaten Pasaman) dan Kota Payakumbuh. Syatri fokus pada kajian *qirā'āt* dan *rasm* pada 5 (lima) manuskrip *muṣḥaf* yang ditemukan. Empat di antaranya menggunakan *qirā'āt Imām 'Āṣim 'an Ḥafṣ* dan satunya lagi menggunakan *qirā'āt Imām Nāfi' 'an Qālūn*. Sedangkan pada penggunaan *rasm*, kelimanya tidak ada konsistensi dalam penulisannya (Syatri, 2015).

Kemudian pada tahun 2023, ada nama Nor Lutfi Fais dan kawan-kawan, Adrika Fithrotul Aini, dan Elfira Rosa. Nor Lutfi Fais dan kawan-kawan yang melakukan penelitian manuskrip *muṣḥaf* di Kusuma, Bali, mengungkapkan bahwa hanya sedikit manuskrip *muṣḥaf* yang menerapkan kaidah *rasm 'Uṣmānī* (Fais dkk., 2023). Adrika Fithrotul Aini juga melakukan penelitian manuskrip *muṣḥaf* di Jombang menyimpulkan bahwa kaidah penulisan *al-Qur'ān* yang digunakan adalah

perpaduan *rasm ‘Uṣmānī* dan *rasm imlā’i* (Aini, 2023). Demikian juga halnya dengan Elfira Rosa yang melakukan penelitian manuskrip *muṣḥaf* di Pariangan, Sumatera Barat mengungkapkan hal yang sama (Rosa dkk., 2023).

Adanya kekeliruan dan inkonsistensi pada penyalinan *muṣḥaf al-Qur’ān* di Nusantara menurut Zainal Arifin, karena kerumitan dan kompleksitas kaidah *rasm ‘Uṣmānī* sehingga menimbulkan kesulitan akses pembacaan. Meskipun tetap berada dalam koridor *lugah* (bahasa) Arab, tetapi banyak kaidah penulisan *rasm* yang tidak mengikuti pakem bahasa Arab konvensional. Hal ini dalam konteks keindonesiaan tentunya memberikan dampak yang sangat signifikan mengingat masyarakat muslim Indonesia bukan penutur Bahasa Arab (*arabic native*). Jangankan *rasm* yang memiliki penulisan yang berbeda, penulisan Arab konvensional (reguler/normal) saja masih banyak yang belum memiliki akses ke sana. Bahkan dalam komparasi yang lebih jauh, aktivitas pembacaan yang memiliki intensitas kesulitan yang lebih rendah dari aktivitas penulisan saja masih terbilang rendah (Arifin, 2018).

Namun hal-hal tersebut di atas tidak menyurutkan sama sekali semangat penyalinan *al-Qur’ān* pada masa lalu. Menurut Pramono, di antara faktor yang diyakini menjadi latar belakang semangat penyalinan *al-Qur’ān* dan kitab-kitab keagamaan lainnya di *surau* adalah: 1. faktor perbedaan pemahaman keislaman; 2. faktor sosial budaya; 3. faktor kondisi sosial - politik semasa; dan 4. faktor pendidikan *surau* (Pramono, 2009).

Upaya penyalinan *muṣḥaf al-Qur’ān* di Nusantara terdeteksi telah dimulai sejak akhir abad ke-13, ketika kerajaan Samudera Pasai yang berada di laut pulau Sumatera menjadi kerajaan pertama yang Raja dan masyarakatnya beragama Islam (Rosa dkk., 2023). Sementara menurut Ali Akbar sebagaimana dikutip oleh Yusri Hamzani, bahwa penulisan *muṣḥaf* di Indonesia baru dimulai sekitar abad ke 15. Pada tahun 1585 muncul seorang penyalin *muṣḥaf al-Qur’ān* dari Indonesia bernama Al-Faqīh al-Ṣālih Afifuddin Abdul Baqri bin Abdullah al-‘Admi (Hamzani, 2021). Masih menurut Ali Akbar yang dikutip Syarifuddin terdapat 152 manuskrip *muṣḥaf al-Qur’ān* di Aceh (Syarifuddin, 2018). Amroeni juga

mengungkapkan bahwa di Sumatera Utara terdapat 28 manuskrip *muṣḥaf al-Qur'ān* (Amroeni & Nasution, 2022).

Di Sumatera Barat, manuskrip *al-Qur'ān* tidak kurang dari 105 manuskrip yang tersebar di berbagai kabupaten dan kota yang ada di Sumatera Barat. Di Kota Padang terdapat di tiga lokasi yang menyimpan manuskrip *al-Qur'ān*, di antaranya Museum Adityawarman, Surau Paseban, dan Surau Nurul Huda. Di Museum Adityawarman ditemukan manuskrip *al-Qur'ān* berjumlah 17 manuskrip *muṣḥaf al-Qur'ān* (Pramono, 2021). Di Surau Paseban yang terletak di Koto Panjang Ikua Koto, Koto Tengah, Kota Padang ditemukan 22 (dua puluh dua) manuskrip. Di Surau Nurul Huda yang terletak di Koto Tengah, Tabing, Kota Padang, ditemukan 25 (dua puluh lima) naskah manuskrip. Sementara itu di Padang Pariaman ditemukan (Mesjid Raya VII Koto Ampalu, Sungai Sarik) ditemukan 30 naskah manuskrip *al-Qur'ān* (Pramono, 2009). Lajnah Pentashihan *Muṣḥaf al-Qur'ān* juga menemukan 11 manuskrip *al-Qur'ān* yang tersebar 5 manuskrip *muṣḥaf* dari Kabupaten Tanah Datar, 3 manuskrip *muṣḥaf* berasal dari Kabupaten Lima Puluh Kota, dan 3 manuskrip *muṣḥaf* dari Kabupaten Pasaman (Syatri, 2013).

Berdasarkan pembacaan terhadap penelitian dan kajian yang terkait dengan pola penulisan *al-Qur'ān* pada manuskrip *muṣḥaf* nusantara di atas dapat ditarik hipotesis awal bahwa koleksi manuskrip *muṣḥaf* museum Adityawarman juga menggunakan *rasm imlā'ī*. Hal ini selaras dengan yang tertuang dalam tulisan yang diterbitkan oleh UPTD Museum Adityawarman Dinas Kebudayaan Sumatera Barat pada tahun 2024 lalu (Hidayat dkk., 2024, hal. 74). Kesimpulan ini tentunya tidak mencengangkan sebab berbagai penelitian terdahulu terkait tema ini di Nusantara mempunyai hasil yang sama.

Sedangkan yang menjadi objek formal dalam penelitian ini adalah Kaidah *rasm as-Suyūfī*. Kaidah *rasm* merupakan kaidah dalam penulisan *al-Qur'ān*. Secara garis besar ada dua kaidah dalam penulisan *al-Qur'ān*. Kaidah pertama adalah kaidah *imlā'ī*, yaitu kaidah penulisan *al-Qur'ān* yang mengikuti kaidah bahasa Arab secara umum. Kaidah yang kedua adalah, kaidah *rasm 'Uṣmānī*, yaitu kaidah penulisan *al-Qur'ān* mengikuti konsensus yang dibuat pada masa kekhalifahan 'Uṣmān bin Affan.

Pada dasarnya diskursus tentang penulisan al-Qur'an merupakan topik yang hangat di kalangan ulama dan pakar al-Qur'an. Sebagaimana yang penulisan sebutkan di atas, bahwa penulisan *al-Qur'an* di berbagai belahan dunia secara umum mengacu pada kaidah *rasm 'Uṣmānī*. Hal ini dapat kita validasi pada deskripsi singkat (*at-ta'rīf bi al-muṣḥaf*) yang tertera di *muṣḥaf* Madinah yang merujuk pada riwayat *Ḥafṣ* (w. 180 H/796 M), *muṣḥaf* Libya yang merujuk pada riwayat Qālūn (w. 220 H) dari *qirā'at Nāfi'* (w. 169 H./785 M.). Demikian juga di Indonesia tetap mengacu pada *rasm 'Uṣmānī*, meski persentase aplikasinya sangat bervariasi antara satu *muṣḥaf* dengan yang lainnya (Arifin, 2018).

Kajian *rasm* itu sendiri ada dua orang yang cukup populer dan disebut dengan *ṣyaikhāni fī ar-rasm* (dua *ṣyaikh* dalam ilmu *rasm*). Mereka berdua ini seperti *as-Ṣyaikhāni fī ḥadīṣ* yaitu Imām al-Bukhari dan Imām Muslim dalam bidang *ḥadīṣ*. Mereka yang dianggap ulama paling awal yang mempopulerkan ilmu *rasm* ini. *Ṣyaikh* pertama adalah Abū 'Amr ad-Dānī (w. 444 H/1052 M), dan yang kedua adalah Abū Dāwūd Sulaimān ibn Najāh (w. 496 H/1102 M). Keduanya dianggap sebagai ulama yang punya otoritas dalam ilmu *rasm* (Arifin, 2013).

Sementara yang dianggap sebagai peletak dasar ilmu yang berkaitan dengan tanda baca adalah Abū al-Aswad ad-Du'aliy (w. 62 H). Hal ini diungkapkan oleh Abū 'Amr ad-Dānīy (w. 44 H), Abū Dawūd (w. 496 H), serta Abū Hātim (w. 322 H). *Muṣḥaf 'Uṣmānī* pada dasarnya ditulis dengan tanpa ada tanda baca, hal ini berdasarkan pada watak bawaan arab saat itu masih murni, sehingga mereka tidak memerlukan tanda baca berupa *syakl*, *ḍabt*, dan *harakat*. Ketika bahasa Arab dan al-Qur'an mengalami *lahn* kesalahan membaca sehingga mengalami kerusakan karena banyaknya percampuran (dengan bahasa non Arab). Sehingga Ali Ibn Abi Ṭalib memerintahkan Abū al-Aswad ad-Du'aliy (w. 62 H) untuk menyusun kaidah Bahasa Arab di antaranya terkait dengan tanda baca berupa *ḍabt*, *syakl*, dan *harakat* (Fahri, 2020, hal. 148).

Pemilihan objek formal penelitian ini yaitu kaidah *rasm as-Suyūṭī* dikarenakan beberapa argumen berikut. Pertama, menurut Abdul Hakim dalam jurnal *ṣuḥuf* menjelaskan bahwa kaidah *rasm* ini yang dianggap lebih eksis keberadaannya dan bertahan hingga sekarang (Hakim, 2018). Kedua, Abdul Hakim

juga menjelaskan bahwa *muṣḥaf* standar Indonesia yang gunakan dan beredar sekarang menggunakan kaidah yang ditulis oleh *as-Suyūṭī* (Hakim, 2014). Ketiga, Zaenal Arifin dalam jurnal *ṣuḥuf* juga menjelaskan bahwa kaidah *rasm* rumusan *as-Suyūṭī* juga lebih banyak diterima dan diikuti oleh pemerhati ilmu *rasm* ‘*Uṣmānī*’ (Arifin, 2012). Keempat, menurut Nor Lutfi Fais kaidah *rasm as-Suyūṭī* dianggap lebih sistematis dari *ad-Dānī* (Fais dkk., 2022).

Berdasarkan beberapa hal yang menjadi latar belakang di atas, maka riset ini terkait dengan aplikasi atau penerapan kaidah penulisan al-Qur’ān (*rasm* ‘*Uṣmānī*’) yang dirumuskan oleh *as-Suyūṭī* pada manuskrip *muṣḥaf al-Qur’ān* yang dikoleksi oleh Museum Adityawarman pemerintah provinsi Sumatera Barat.

1.2. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah di atas, dan agar lebih terfokus dan terarahnya penelitian ini, maka fokus penelitian ini dapat dirumuskan sebagai berikut: bagaimana aplikasi atau penerapan kaidah *rasm* yang dirumuskan oleh ‘Abd ar-Raḥman bin Abī Bakr bin Muḥammad al-Khuḍairī *as-Suyūṭī* atau yang lebih dikenal dengan Imam *as-Suyūṭī* pada manuskrip *muṣḥaf al-Qur’ān* yang dikoleksi oleh Museum Adityawarman pemerintah Provinsi Sumatera Barat yang berada di Kota Padang, Indonesia.

1.3. Pertanyaan Penelitian

Memperhatikan dan mengingat luasnya objek kajian penelitian ini, maka perlu pembatasan masalah agar kajiannya tidak melebar dan lebih fokus pada:

1. Bagaimana aplikasi *ḥaẓf* dan *ziyādah* pada manuskrip *muṣḥaf* koleksi museum Adityawarman?
2. Bagaimana aplikasi *al-ḥamzah* dan *badl* pada manuskrip *muṣḥaf* koleksi museum Adityawarman?
3. Bagaimana aplikasi *al-waṣl wa al-faṣl* pada manuskrip *muṣḥaf* koleksi museum Adityawarman?
4. Bagaimana aplikasi *mā fīhī qirā’atān fa kutiba ‘alā ihdāhumā* pada manuskrip *muṣḥaf* koleksi museum Adityawarman?

1.4. Tujuan Penelitian

Secara garis besar penelitian dan tulisan ini bertujuan untuk mengeksplorasi penggunaan kaidah penulisan al-Qur'ān (*rasm*) pada manuskrip *muṣḥaf al-Qur'ān* yang berada di Museum Adityawarman, Kota Padang, Sumatera Barat. Secara lebih spesifik, tujuan penelitian ini guna:

1. Menganalisis penerapan *ḥaẓf* dan *ziyādah* pada manuskrip *muṣḥaf* koleksi museum Adityawarman.
2. Menganalisis penerapan *al-ḥamzah* dan *badl* pada manuskrip *muṣḥaf* koleksi museum Adityawarman.
3. Menganalisis penerapan *al-waṣl wa al-faṣl* pada manuskrip *muṣḥaf* koleksi museum Adityawarman.
4. Menganalisis penerapan *mā fīhī qirā'atān fa kutiba 'alā ihdāhumā* pada *muṣḥaf al-Qur'ān* koleksi museum Adityawarman.

1.5. Manfaat Penelitian

Sebagai sebuah penelitian dan tulisan yang menggunakan metodologi penelitian ilmiah, ditujukan sebagai salah satu syarat memperoleh gelar akademis, disidangkan berkali-kali dan diuji oleh para akademisi pada bidangnya masing-masing, serta berbagai *resource* yang dicurahkan, tentu bukan suatu pekerjaan yang lakukan tanpa faedah sama sekali. Untuk itu, maka di antara beberapa faedah atau manfaat yang dapat diperoleh dari penelitian dan tulisan ini adalah:

1.5.1. Manfaat Secara Akademis

Secara akademis, hasil penelitian ini diharapkan mampu menambah, memperbanyak, kajian, dan literatur dibidang studi al-Qur'ān dan tafsir, terutama pada studi naskah, *muṣḥaf al-Qur'ān*, '*ilmu rasm 'Uṣmānī*, dan manuskrip *muṣḥaf*. Kajian ini juga dapat menjadi motivasi bagi pemerhati, peneliti maupun akademisi untuk lebih mengeksplorasi kajian tentang *rasm* dan *muṣḥaf* maupun, manuskrip *muṣḥaf*. Selanjutnya tentu hasil dari penelitian diharapkan dapat menjadi referensi, pembanding atau penguat terhadap kajian *rasm* maupun *muṣḥaf* maupun manuskrip.

Penelitian rasm manuskrip al-Qur'ān memberikan implikasi terhadap tafsir al-Qur'ān dengan cara menyediakan konteks historis pada tafsir lokal, menyoroti

perbedaan penulisan, dan menguatkan standar penulisan *rasm* ‘*Uṣmānī*, yang semuanya membantu dalam interpretasi teks. Salah satunya adalah merupakan wujud dari surah al-Ḥijr ayat 9 yang berbunyi *إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ* (sesungguhnya Kamilah yang menurunkan al-Qur’ān dan pasti Kami (pula) yang memeliharanya) (Lajnah Pentashihan Muṣḥaf al-Qur’ān, 2022). Kata *نَحْنُ* (Kami) menurut Quraish Shihab mengisyaratkan adanya keterlibatan selain Allāh SWT. Selain malaikat Jibril keterlibatan umat Islam juga ikut memelihara autentisitas al-Qur’ān dengan berbagai cara (Shihab, 2002, hal. 96 Vol. 7). Salah satu caranya adalah dengan memahami kaidah penulisan al-Qur’ān yang disebut dengan kaidah *rasm* ‘*Uṣmānī*.

Artikel ini membuktikan bahwa tradisi penyalinan *muṣḥaf* di kalangan ulama tradisional Minangkabau abad 19 telah mengikuti kaidah *rasm* yang diformulasikan oleh ulama seperti as-Suyūṭī, meskipun tidak seratus persen namun dominasi penggunaannya tentu menjadi bukti kuat bahwa para penulis *muṣḥaf* telah berusaha untuk menggunakan *rasm* ‘*Uṣmānī*.

1.5.2. Manfaat Secara Praktis

Selain dari sisi faedah secara akademis yang disebutkan di atas, tentunya ada beberapa manfaat yang diperoleh dari penelitian dan tulisan ini secara praktis. Manfaat pertama yaitu untuk meningkatkan pemahaman terkait dengan cara penulisan *muṣḥaf* yang disebut dengan ‘*ilmu rasm* dan kajian manuskrip *muṣḥaf*. Sehingga kajian tentang *rasm* dan *muṣḥaf* ini lebih populer lagi dan menarik perhatian pemerhati studi al-Qur’ān pada umumnya. Seperti yang ditulis pada latar belakang penelitian ini bahwa kajian tentang al-Qur’ān itu sendiri dianggap kurang diminta atau belum populer sebagaimana kajian pada tafsir dan ‘ulūm al-Qur’ān.

Manfaat kedua yaitu dalam rangka memenuhi salah satu syarat untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.) pada Program Studi Ilmu al-Qur’ān dan Tafsir di Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Imam Bonjol yang berada di Kota Padang, Sumatera Barat. Sesuai dengan program studi dan gelarnya tentu kajian ini linier dengan program studi yang diambil. Meskipun kajian yang berkaitan dengan manuskrip itu lebih cenderung ke bidang sosial budaya, namun penulis mengambil *point of view* dari sisi kaidah penulisan yang

digunakannya yaitu kaidah *rasm* ‘Uṣmānī. Tentunya pada bidang sosial budaya pembahasan tentang kaidah *rasm* ‘Uṣmānī ini terlalu spesifik dan bukan bagian dari sosial budaya. Pembahasan tentang manuskrip dalam bidang sosial budaya lebih cenderung ke filologi. Pembahasan tentang filologi ini bukanlah *core* dari penelitian dan tulisan ini. Pembahasan ini akan lebih detail diuraikan pada bab teori dan *literature review* ketika menyinggung tentang manuskrip *muṣḥaf*.

Ketiga, memberikan informasi yang berguna bagi perencanaan kegiatan akademik dan pengembangan kurikulum di bidang ilmu al-Qur’ān dan tafsir. Hal ini sangat *relate* sekali sebab kajian tentang *rasm* dan studi *muṣḥaf* ini sangat minim dalam kurikulum perguruan tinggi. Jangankan di Perguruan Tinggi Umum, di Perguruan Tinggi Agama tidak cukup terakomodir walaupun di fakultas ‘Uṣuluddin ataupun program studi Ilmu al-Qur’ān dan Tafsir, kajian ini hanya merupakan bagian atau poin dari mata kuliah ‘*ulūm al-Qur’ān*.

BAB II

TEORI DAN LITERATUR REVIEW

2.1. Kerangka Teori

Pembahasan dan kajian tesis ini terkait dengan berbagai macam aspek dan keilmuan. Oleh karena itu ada banyak teori yang mesti dikemukakan pada kerangka teori di sini. Setidaknya ada lima teori yang mesti dipahami terlebih dahulu agar diperoleh *point of view* yang komprehensif. Wawasan dan teori yang pertama dibutuhkan adalah bagaimana peradaban yang ada saat al-Qur'ān itu diturunkan. Poin ini dianggap perlu karena sangat terkait dengan budaya tulis menulis yang menjadi basis kajian ini selanjutnya. Untuk itu perlu dilihat bagaimana seluk beluk tulisan Arab tersebut sebelum kedatangan Islam.

Setelah kedatangan Islam, teori kedua yang perlu ditinjau berkaitan dengan sejarah seluk beluk penulisan al-Qur'ān. Mulai dari siapa saja yang dianggap layak atau memperoleh legitimasi dari Nabi untuk menuliskan al-Qur'ān. Penyebab dan seluk beluk al-Qur'ān pada akhirnya dibukukan. Hingga puncaknya yaitu ketika dicapai kesepakatan terkait penulisan al-Qur'ān tersebut.

Selanjutnya teori ketiga yang berkaitan dengan autentisitas dan integritas *muṣḥaf* 'Uṣmānī tersebut. Meskipun ketika itu telah dicapai kesepakatan terkait metode penulisan al-Qur'ān, namun ternyata hal itu dianggap belum *clear* oleh ulama yang datang belakangan. Banyaknya komentar ulama menandakan bahwa kajian tersebut belum final.

Poin keempat yang menjadi *core* dari penelitian ini adalah kajian kaidah *rasm* 'Uṣmānī yang dikemukakan oleh as-Suyūṭī. Untuk melihat kedalaman kajian ini, mestilah diungkapkan bagaimana ketentuan penulisan al-Qur'ān tersebut secara komprehensif.

Poin terakhir yang mesti juga diketahui adalah terkait dengan objek material penelitian ini, yaitu manuskrip *muṣḥaf*. Pada bagian ini akan diuraikan terkait dengan tinjauan filologi, tradisi penyalinan *muṣḥaf*, *rasm muṣḥaf* di Indonesia, dan koleksi *muṣḥaf* yang ada di museum Adityawarman,

2.1.1 Tradisi Tulis Menulis di Arab

Salah satu syarat sifat kesempurnaan bagi Bangsa Arab adalah kepandaian mereka dalam baca tulis, ahli memanah dan pandai berenang. Demikianlah kriteria manusia sempurna (*insān kāmil*) menurut Ibnu Sa'ad menggambarkan kehidupan masyarakat Arab pada waktu itu (Ayana, 2016, hal. 20). Sejarah penulisan Arab sebelum Islam datang merupakan satu perdebatan di kalangan para sejarawan. Ada pendapat yang mengatakan mayoritas masyarakat sebelum Islam tidak mengetahui tulisan dan aksara kecuali hanya sedikit saja. Jika ditemukan di antara mereka yang mampu menulis dan membaca itu tidak lain kecuali malaikat turun dari langit, pendapat ini sebagaimana dikemukakan oleh Ibnu Qutaibah (Qaddūri, t.t., hal. 21).

Sebelum kedatangan Islam, masyarakat Arab menamakan wilayah mereka sebagai jazirah Arab yang luasnya hanya $\frac{1}{4}$ Eropa atau $\frac{1}{3}$ Amerika. Pada awalnya Arab ini tidak dikenal dalam peradaban dunia, hingga kedatangan Islam yang membawa mereka menjadi penakluk peradaban dunia. Namun dengan kedatangan Islam itu pula mengubah Arab itu menjadi Islam. Dalam hal penulisan dalam perkembangannya yang dikenal itu justru *the Islamic art* bukannya *the Arabic art*. Bahkan menurut Muhammad Hadi Ma'rifat ia menyatakan bahwa tidak ada bukti yang menunjukkan masyarakat Arab mempunyai budaya literatur. Mereka baru mengenal tulisan hanya beberapa waktu sebelum kedatangan Islam. Hal disebabkan karena mereka terkenal dengan masyarakat badui atau nomaden yang hidupnya selalu berpindah, sehingga kesempatan untuk belajar menulis menjadi terabaikan (Madzkur, 2023, hal. 21–23).

Pengetahuan dan peradaban Arab justru muncul ketika terjadi akulturasi dengan peradaban lain ketika mereka berdagang ke beberapa wilayah seperti Syam dan Irak. Beberapa dari pedagang tersebut ada yang belajar khat Nabṭi (Nabataen) atau Suryani. Tulisan ini tetap berkembang sampai Islam menguasai Arab. Setelah itu barulah muncul khat Kufi yang nama awalnya adalah khat Haeri (Hirah) sebuah kota di Kufah. Hal ini selaras dengan hadīṣ Nabi bahwa banyak para Ṣaḥābat yang *ummi* (tidak mengenal baca tulis). Namun Ḥafni Naṣif menjelaskan bahwa budaya tulis baca itu justru menjadi aib bagi masyarakat Arab. Mereka lebih mengandalkan hafalan dan daya ingatnya. (Madzkur, 2023, hal. 23–26).

Keterangan dari al-Biladiry menyanggah pendapat Ibnu Qutaibah. Ia menggambarkan kondisi masyarakat Madinah, pendapatnya bahwa Islam datang dan di kalangan mereka sekitar tujuh belas orang yang pandai menulis dan membaca. Tulisan dan bahasa yang digunakan masyarakat Madinah tidak begitu banyak berbeda dengan masyarakat Makkah. Data ini pula diperkuat oleh pendapat al-Wāqidi yang menjelaskan bahwa orang-orang Yahudi pandai menulis dan membaca, aktivitas belajar dan mengajar berlangsung ditengah-tengah kehidupan mereka (Qaddūri, t.t., hal. 25).

Menurut Jumroni Ayana bahwa alpabet Sinai telah memperlihatkan perkembangannya di dua tempat, yaitu Jazirah Arab bagian utara (Asia kecil) dan bagian selatan. Pada jazirah Arab bagian utara atau Asia kecil dikenal istilah Semit utara. Ada beberapa tulisan yang dikenal yaitu: pertama, tulisan Ibrani dan Siryani yang digunakan oleh mayoritas masyarakat pesisir laut tengah. Kedua, tulisan Aramia atau Aramaic yaitu tulisan yang digunakan oleh masyarakat Palestina, Syiria, dan Iraq. Ketiga, tulisan Tadmury dan tulisan Nabthy yang masih merupakan bagian dari rumpun tulisan Aramaic. Orang-orang Nabthy dalam pergaulan sehari-hari menggunakan bahasa Arab, tetapi huruf yang mereka gunakan lebih cenderung berkarakter Aramia. Bentuk-bentuk yang mereka kembangkan ini akhirnya melahirkan jenis tulisan tersendiri yang kemudian dikenal dengan tulisan Nabthy. Keempat, adalah tulisan Devanagari kuno, yaitu tulisan yang digunakan oleh masyarakat Asia selatan (India) juga berasal dari rumpun alpabet Semit utara. Tulisan Devanagari ini berkembang bersama agama Budha ke beberapa wilayah di Asia selatan dan Tenggara (Qaddūri, t.t., hal. 31).

Sedangkan di wilayah Arab bagian selatan yang terdiri dari kerajaan Saba, Minaiyah, Himyar dan Yaman menggunakan tulisan yang berbeda dengan bagian utara. Pertama, tulisan Musnad yang berkembang luas pada masyarakat Arab kuno di wilayah yang membentang antara Yaman dan Syiria. Kedua, tulisan yang berdasarkan temuan bukti tertulis di daerah Delos (Yunani) dan Gaza, Mesir. Seperti tulisan yang digunakan oleh Bani Layhan di Utara Makkah, dan masyarakat Diyar Šamūd sekitar 715 sebelum Masehi. Ketiga, tulisan yang merupakan perkembangan dari tulisan Musnad yang kemudian dinamai oleh masing-masing

daerah seperti Lihyani, Šamūdy dan Šafawy. Namun ketiga jenis tulisan dari Arab bagian selatan ini tidak diketahui perkembangan selanjutnya.

Dari uraian tersebut dapat ditarik kesimpulan bahwa budaya tulis menulis di kalangan bangsa Arab sudah ada jauh sebelum kedatangan Nabi Muhammad dan berkembangnya agama Islam. Teori bahwa masyarakat bangsa Arab buta aksara ternyata tidak disokong oleh al-Qur'ān. Asumsi Nabi Muhammad sebagai penerima al-Qur'ān yang disebut ummi di mana telah diartikan sebagai buta aksara justru menyesatkan. Nabi Muhammad bukan berarti tidak bisa membaca-menulis, hanya saja tradisi hafalan pada waktu itu sangat mendominasi realitas kehidupan masyarakat (Rohmah, 2020, hal. 14).

Melansir statemen (Amal, 2013), suatu bentuk tulisan telah dikenal oleh masyarakat Arab berabad-abad lamanya sebelum kedatangan Nabi Muhammad. Di sejumlah kawasan Arab ditemukan prasasti-prasasti dalam abjad Nabatean, Lihyani, dan Tsumudik. Di tembok kuil Syiria terdapat pahatan naskah bahasa Arab klasik yang berasal dari abad ke-3. Bahkan di Mekah sendiri, tradisi tulis menulis sebenarnya sudah menggejala. Fakta menunjukkan bahwa masyarakat Mekah yang gemar berdagang telah memanfaatkan berbagai jenis bahan untuk menulis. Kelak, tradisi tulis menulis dalam konteks perdagangan ini diakomodasi al-Qur'ān (misalnya, Q.S. al-Baqarah 2:282-283) berupa seruan untuk mencatat setiap transaksi utang-piutang. Hal ini mengindikasikan bahwa tradisi tulis-menulis waktu itu sudah berkembang.

Di dalam suatu hadis yang disitir Ibnu Sa'ad dalam, *at-Tabaqat al-Kubra* bahkan dikabarkan bahwa orang-orang Mekah yang tertawan dalam Perang Badar diperkenankan menebus kebebasan diri mereka dengan mengajarkan tulis-menulis kepada kaum muslim di Madinah. Bahan tulis-menulis juga disebutkan dalam al-Qur'ān. Kata *raqq* dalam Surah at-Tur [52] ayat 3 bisa jadi mengacu pada sejenis kertas kulit atau perkamen yang terbuat dari kulit binatang. Kata *qirtas* yang muncul dalam Surah al-Anam [6] ayat 7 dan 91 barangkali bermakna lontar, sebab kata ini terambil dari bahasa Yunani, *cartes*, yang bermakna selebar atau sehelai lontar (Rohmah, 2020).

Kendati demikian, pengetahuan tulis-menulis yang tersebar cukup luas di kalangan masyarakat Mekah dan Madinah sama sekali tidak menegasikan kuatnya tradisi hafalan. Aksara Arab yang digunakan ketika itu tanpa *syakal* dan *i'jam* lebih memperlihatkan eksistensi tulisan sebagai alat untuk mempermudah hafalan. Di kalangan sejarawan Arab, pandangan yang paling populer adalah bahwa tulisan Arab berasal dari Hirah (sebuah kota di dekat Babilonia) dan Anbar (sebuah kota di Eufрат sebelah barat laut kota Bagdad). Dikisahkan bahwa tulisan Arab sampai ke Mekah melalui Harb bin Umayyah bin Abd asy-Syam yang mempelajari dari sejumlah orang yang ditemui di perjalanan. Salah satu di antaranya adalah Bisyr bin Abd al-Malik yang datang ke Mekah bersama Harb bin Umayyah. Bisyr lantas mengawini Shahbah, putri Harb bin Umayyah, dan tinggal di Mekah sembari mengajarkan tulis-menulis kepada sejumlah orang Mekah (Rohmah, 2020).

Ketika itu, terdapat dua jenis tulisan Arab yang berkembang. *Pertama*, khat kufi. Bentuk tulisan ini mirip dengan tulisan orang-orang Hirah (Hiri) yang bersumber dari tulisan Suryani (Syriak). Khat kufi antara lain digunakan untuk menyalin al-Qur'ān. *Kedua*, khat naskhi yang bersumber dari bentuk tulisan Nabthi (Nabatean). Khat ini lazim digunakan untuk surat menyurat. Akan tetapi dalam aksara Arab ketika itu lambang sejumlah konsonan aksara tidak dapat dibedakan antara satu dengan lainnya, sehingga pada perkembangan berikutnya diciptakan titik-titik diakritis yang mengikuti model tulisan Suryani (Rohmah, 2020).

Sebelum agama Islam datang pada abad ke-7 M, bangsa Arab telah mengenal bentuk tulisan sebagai sarana komunikasi dan ekspresi budaya. Jika mengkaji sejarah penulisan Arab pra Islam, maka paling tidak terdapat tiga teori yang memperdebatkan asal-usul penulisan arab pra Islam.

Teori pertama, mengatakan bahwa penulisan Arab merupakan perkara yang sudah tetap dari Allah (*tauqīfī*). Berdasarkan keterangan dari al-Qur'ān. Teori ini memosisikan bahwa tulisan Arab itu tidak ditemukan oleh peradaban manusia kecuali memang mutlak dari Allah. Namun kemudian teori ini dibantah oleh sebagian kalangan, yang pertama kali menulis tulisan Arab adalah Nabi Ismail as. bahkan ada juga yang mengatakan al-Jiljān bin Muhim.

Teori kedua (himyari) Arab Selatan (janūbiyah). Teori ini mengatakan bahwa tulisan Arab berasal dari tulisan *Musnad Himyari* satu peradaban bangsa Arab yang berada di wilayah selatan dari kerajaan Tabāba'ah merupakan kerajaan besar yang menguasai wilayah tersebut baik dari aspek politik dan juga kebudayaan, di antara peninggalan mereka yaitu tulisan *himyar (khath himyari)*. Keturunan *Himyar* ini menyebar di kawasan Iraq. Dari keturunan mereka suku Quraish dan masyarakat Thāif yang mempelajarinya. ada yang berpendapat bahwa mereka yang dimaksud adalah Sufyan bin Umayyah ada juga yang mengatakan Harb bin Umayyah. (Ghānim Qaddūri, 1982, hal. 38)

Teori ketiga, mengatakan asal mula tulisan Arab dari utara (*syamāliyah*), penggagasnya adalah tiga orang dari Kabilah Bolan dan Thiy yang hidup di daerah pesisir sungai. Tiga orang tersebut Marāmir bin Murrah, slam bin Sadrah dan Āmir bin Jadrah. Mereka merumuskan bentuk huruf hijaiyah Arab mencontoh dari bentuk *hijaiyah Siryani*, kemudian orang-orang Anbar belajar kepada mereka, kemudian sebagian mereka juga belajar dari masyarakat arab kawasan utara tersebut yaitu Basyar bin Abdal- Malik al-Kindiy, dan juga ketika perjalanan Basyar ini berdagang ke Makkah ia mengajarkan huruf hijaiyah Arab itu kepada Harb bin Umayyah dan Ubay Qais bin Manaf kemudian dari sinilah penyebaran mulai ke kota Hijaz, Iraq, Syam dan pelosok Negeri Mesir. (al-Farmawi , 2004, hal. 33-37)

Tulisan Arab sebelum Islam merupakan warisan dari proses panjang perkembangan sistem aksara di Semenanjung Arab dan sekitarnya yang muncul secara tidak tiba-tiba, melainkan melalui pengaruh dan evolusi dari aksara-aksara sebelumnya seperti *Aksara Musnad, Nabathiyah* dan *Aramaik*. Sistem tulisan ini menjadi bagian penting dalam sejarah budaya Arab, meskipun penggunaannya masih terbatas pada kalangan elit politik dan intelektual di kota-kota besar seperti Petra, Hira dan Ma'rib. (Michael, 2010, hal. 5–28)

Aksara tertua yang dikenal di wilayah Arab adalah aksara *Musnad*, yang berkembang di wilayah selatan Semenanjung Arab (khususnya Yaman) sekitar abad ke-10 SM. (Fattovich, 2003, hal. 169) Aksara ini digunakan oleh kerajaan-kerajaan kuno seperti Saba', Ma'in, Qataban dan Himyar. Ciri khas aksara *Musnad*

adalah bentuknya yang lebih geometris dan terkesan artistik, serta digunakan dalam berbagai prasasti monumental sejak abad ke-10. (Robin, 2000, hal. 59–99)

Bentuk penulisannya yang sering kali ditemukan pada prasasti batu, dinding kuil atau logam. Aksara ini kemudian berkembang menjadi aksara *Zabūr* (Ryckmans, 1993, hal. 127) bentuk yang lebih populer di kalangan masyarakat biasa, sedangkan *Musnad* digunakan untuk kepentingan resmi dan monumental. (Al-Jallad, 2015, hal. 14)

Di wilayah utara Semenanjung Arab, berkembang aksara *Nabathiyah* merupakan turunan dari aksara Aramaik. Aksara *Nabathiyah* digunakan oleh Kerajaan Nabath yang berpusat di wilayah Petra (Yordania sekarang). Aksara ini dianggap sebagai cikal bakal aksara Arab modern karena bentuk-bentuk hurufnya mulai menunjukkan kemiripan dengan tulisan Arab saat ini, terutama dalam hal sambungan antar huruf dan bentuk dasar yang melengkung (Beeston, 1983, hal. 18). Perkembangan aksara *Nabathiyah* menjadi tulisan Arab berlangsung secara gradual, hingga kemudian dimantapkan dalam bentuk tulisan Arab klasik yang kita kenal sekarang, terutama setelah berkembangnya Islam.

Beberapa temuan arkeologis menunjukkan adanya prasasti-prasasti Arab pra-Islam yang ditulis menggunakan aksara Nabathiyah atau bentuk awal aksara Arab, seperti Prasasti Namarah (328 M) yang berasal dari masa raja Lakhmid, Imru' al-Qais bin 'Amr. Prasasti ini penting karena memperlihatkan bentuk tulisan Arab yang sudah cukup maju tetapi belum sepenuhnya menyerupai tulisan Arab Islam. (Al-Jallad, 2015, hal. 1-25) Meskipun penggunaan tulisan tidak menyebar secara merata di seluruh wilayah Arab, khususnya di kalangan masyarakat Badui yang lebih mengandalkan tradisi lisan, kehadiran tulisan sudah menjadi bagian dari budaya elit dan pemerintahan.¹ Ini membuktikan bahwa masyarakat Arab pra-Islam telah memiliki sistem komunikasi tertulis yang matang, meskipun belum digunakan secara masif seperti setelah kedatangan Islam.

¹ Masyarakat Makkah yang gemar berdagang telah memanfaatkan berbagai jenis bahan untuk menulis. Kelak, tradisi tulis menulis dalam konteks perdagangan ini diakomodasi al-Qur'ān, misalnya Q.S. al-Baqarah [2]: 282-283 berupa seruan untuk mencatat setiap transaksi utang-piutang. Hal ini mengindikasikan bahwa tradisi tulis-menulis waktu itu sudah berkembang.

2.1.2. Histori Penulisan *al-Qur'ān*

Diskursus penulisan *al-Qur'ān* (*rasm*) merupakan topik yang hangat di kalangan ulama dan pakar *al-Qur'ān*. Penulisan *al-Qur'ān* di berbagai belahan dunia secara umum mengacu pada kaidah *rasm 'Uṣmānī*. Seperti yang dijumpai pada deskripsi singkat (*at-ta'rīf bi al-muṣḥaf*) yang tertera di *Muṣḥaf* Madinah² riwayat *Ḥafṣ* dan *Muṣḥaf* Libya³ riwayat Qālūn dari *qirā'at Nāfi'*. Demikian juga di Indonesia tetap mengacu pada *rasm 'Uṣmānī*, meski persentase aplikasinya sangat bervariasi antara satu *muṣḥaf* dengan yang lainnya (Arifin, 2018).

Pada masa Nabi masih hidup, para sahabat menulis *al-Qur'ān* pada tulang, pelepah kurma dan pada batu karena belum ada kertas sehingga belum bisa dibukukan menjadi satu kesatuan *muṣḥaf*. Nabi selalu memerintahkan para sahabat untuk menulis *al-Qur'ān* ketika *al-Qur'ān* diturunkan, dan kurang lebih 40 orang yang terlibat dalam penulisan wahyu tersebut. Agar sahabat fokus terhadap penulisan *al-Qur'ān*, maka Nabi melarang sahabat untuk tidak menulis selain yang diperintahkan. Hal tersebut bertujuan agar tidak tercampur dengan *ḥadīṣ* (Syaroni, 1999, hal. 3). Setelah Rasulullah wafat, kepemimpinan diambil alih oleh sahabat Abū Bakar (632-634 M) yang pada saat itu terjadi perang Yamamah (tahun 12 H) dengan Musailamah al-Kaẓab yang mengaku dirinya sebagai Nabi. Pada perang tersebut banyak para sahabat yang gugur syahid, dalam satu riwayat mencapai 70 orang, riwayat lain 500 orang, kemudian menurut (Maftuh, 1980, hal. 20) 970 orang dan 700 di antaranya penghafal *al-Qur'ān*, hal ini menjadi ketakutan tersendiri bagi umat Islam karena dengan gugurnya para penghafal *al-Qur'ān* berarti hilang pula *al-Qur'ān* (Arifin, 2012, hal. 17).

² Yang dimaksud *Muṣḥaf* Madinah adalah *muṣḥaf* Madinah dengan riwayat *Ḥafṣ*. Menurut Ahmad Fathoni ada tiga riwayat, yakni *Ḥafṣ*, *Syū'bah*, dan *Warasy*. *Muṣḥaf* Madinah merupakan pengembangan *muṣḥaf* Mesir tahun 1923 M yang menggunakan kaidah *rasm 'Uṣmānī* serta *ḍabṭ*-nya merujuk pada *al-Muqni'* karya Abū 'Amr ad-Dānī dan *at-Tanzīl* karya Abū Dāwūd ibn Najah. Namun demikian, riwayat *rasm 'Uṣmānī* yang diunggulkan (*tarjīh*) dalam *muṣḥaf* ini adalah riwayat Abū Dāwūd.

³ *Muṣḥaf* Libya yang dimaksud adalah *Muṣḥaf al-Jamāhīriyyah* riwayat Qālūn dari *qirā'at Nāfi'*. Berdasarkan deskripsi identitasnya (*at-ta'rīf bi al-muṣḥaf*) *Muṣḥaf* ini mengunggulkan *rasm* riwayat ad-Dānī. Deskripsi identitas ini juga mengklaim bahwa belum ada *muṣḥaf* sebelumnya di belahan dunia lain yang mengunggulkan *rasm* riwayat ad-Dānī.

Ketika melihat kejadian itu, ‘Umar sangat menyarankan Khalifah Abū Bakar untuk segera mengambil tindakan kongkret dalam membukukan al-Qur’ān (*jam’u* al-Qur’ān), karena khawatir al-Qur’ān akan berangsur hilang bila hanya mengandalkan hafalan, apalagi para penghafalnya semakin berkurang (Ismail, 1997, hal. 11). Peristiwa ini dikenal sebagai sejarah kodifikasi *muṣḥaf* al-Qur’ān pertama kali. Pada awalnya Abū Bakar dalam sebuah riwayat al-Bukhari dengan sanad dari Zaid bin Ṣabit, menolak usulan ‘Umar bin Al-Khaṭāb, dengan menjawabnya; “Wahai ‘Umar! bagaimana saya harus melakukan sesuatu yang Rasulullah Saw. Tidak melakukannya? ‘Umar pun berargumen dan bersikukuh “Demi Allāh, hal ini (pengumpulan al-Qur’ān) adalah baik”. Begitu pun dalam beberapa kesempatan ‘Umar selalu berusaha meyakinkan Abū Bakar tentang kebenaran usulannya, akhirnya Abū Bakar menunjuk Zaid bin Ṣabit sebagai ketua Tim Lajnah Kodifikasi *Muṣḥaf* al-Qur’ān (Ismail, 1997, hal. 12). Sepeninggal Abū Bakar, estafet pemerintahan beralih kepada ‘Umar bin Al-Khaṭāb dan pada periode inilah *muṣḥaf* zaman Khalifah Abū Bakar disalin dalam lembaran (*shahifah*). ‘Umar tidak menggandakan lagi *shahifah*, karena motif awalnya dipergunakan sebagai naskah asli (*original*), bukan sebagai naskah hafalan. Setelah semua rangkaian naskah selesai, naskah tersebut diserahkan kepada Hafshah, istri Rasulullah untuk disimpan. Pertimbangannya, selain istri Rasulullah, Hafshah juga dikenal sebagai orang yang pandai membaca dan menulis (Shihab, 2001: 29).

Pada masa kekhalifahan ‘Usmān bin Affan (644-655 M), mulailah gerakan penyalinan *suhuf-suhuf* menjadi *muṣḥaf*. Saat itu dunia Islam telah meluas sampai ke berbagai wilayah. Di setiap daerah telah tersebar dan populer bacaan al-Qur’ān dari para sahabat yang telah mengajar kepada mereka. Ada beberapa riwayat yang melatar belakangi Khalifah ‘Usmān bin Affan untuk kedua kalinya al-Qur’ān ditulis: *Pertama*, Menurut riwayat al-Bukhari dari Anas bin Malik, proses penulisan *muṣḥaf* al-Qur’ān di zaman ‘Usmān adalah bermula ketika Hudzaifah bin al-Yamani datang menemui ‘Usmānī, setelah sebelumnya ikut berperang dengan penduduk Syam dan Irak dalam pembukaan (*futūḥ*) Armenia dan Azerbaijan. Perbedaan mereka dalam bacaan al-Qur’ān membuat Hudzaifah kaget. Hudzaifah berkata kepada ‘Usmān. Wahai Amirul Mukminin!, satukanlah umat ini sebelum

mereka berselisih dalam al-Qur’ān seperti perselisihan Yahudi dan Nasrani. Setelah itu ‘Uṣmān meminta kepada istri Rasulullah, Hafṣah untuk meminjamkan *muṣḥaf* yang ditiptkan kepadanya, dan memerintahkan kepada Zayid bin Ṣabit, Abdullah bin Zubair, Sa’id bin al-Aṣ dan Abdurrahman bin Hariṣ bin Hisyam untuk menyalinnya dalam beberapa *muṣḥaf*. ‘Uṣmān berpesan bila terjadi perselisihan tentang sesuatu dalam al-Qur’ān, maka tulislah dengan bahasa Quraisy, karena sesungguhnya al-Qur’ān diturunkan dengan bahasa mereka. Setelah selesai penyalinan Uṣmān kemudian mengembalikan *muṣḥaf* itu kepada Hafṣah. Lalu mengirim ke setiap pelosok negeri dengan *muṣḥaf* yang telah disalin, seraya memerintahkan kepada kaum muslimin untuk membakar setiap lembaran dan *muṣḥaf* yang bertuliskan al-Qur’ān selainnya (Rusydi AM, 2000).

Kedua, Menurut riwayat Imarah bin Ghaziyah, dalam Faṭ al-Bari Syarh al-Bukhari, karya Ibnu Hajar al-Asqalani, proses penulisan *muṣḥaf* di zaman Uṣmān, bermula saat Hudzaifah pulang dari perang dan tidak langsung masuk ke rumahnya, dan menemui Uṣmān, lalu berkata: “Wahai Amirul Mukminin!, aku mendapatkan orang-orang saling menyalahkan satu dengan yang lain, saat aku ikut berperang dalam pembebasan Armenia. Aku melihat penduduk Syam membaca qirā’ah Ubay bin Ka’ab, mereka datang dengan bacaan yang tidak pernah didengar oleh penduduk Irak. Sedang penduduk Irak membaca dengan qirā’ah Abdullah bin mas’ud, mereka pun datang dengan bacaan yang tidak pernah didengar penduduk Syam, lalu sebagian dari mereka mengkafirkan yang lain (Akaha, 1996: 38). *Ketiga*, Menurut Ibnu Jarir riwayat dari Abū Qalabah, kecendrungan perbedaan bacaan al-Qur’ān telah mulai pada perintah ‘Uṣmān, pada saat itu terdapat beberapa guru al-Qur’ān yang mengajarkan kepada anak-anak atas bacaan al-Qur’ān yang berbeda, sehingga mereka saling berselisih bacaan al-Qur’ān. Akhirnya ‘Uṣmān berpidato, “Di sisiku, kalian semua sudah berselisih bacaan al-Qur’ān, bagaimana tidak lebih berselisih lagi orang-orang yang lebih jauh lagi dariku, bersatulah wahai pengikut Muhammad, buatlah tulisan al-Qur’ān yang dapat menjadi imam bagi sekalian manusia” (Ismail, 1997: 17). *Keempat*, Menurut riwayat Ibnul Asir, dikatakan; saat Hudzaifah bin al-Yamani menuju Azerbaijan dengan disertai Sa’id bin Ash, sementara Sa’id tinggal di Azerbaijan, sampai Hudzaifah kembali dari

perjalanannya. Lalu keduanya kembali ke Madinah. Di tengah perjalanan, Hudzaifah berkata kepada Sa'id bin al-Ash, tentang persoalan umat Islam yang berselisih bacaan al-Qur'ān,. Saat Sa'id bertanya lebih lanjut, Hudzaifah pun menjelaskan bagaimana penduduk Hims yang mengambil bacaan al-Qur'ān dari Miqdad menganggap bacaan mereka lebih baik dari yang lainnya, begitu pun penduduk Damaskus yang mengambil bacaan dari Abdullah bin Mas'ud, penduduk Bashrah yang mengambil bacaan Abū Musa al-Asy'ari. Ketika di Kufah Hudzaifah mengutarakan kekhawatirannya tentang banyaknya perselisihan bacaan al-Qur'ān. Pada saat itu para sahabat dan tabi'in menerima pendapat Hudzaifah, namun para sahabat Ibnu Mas'ud tidak menyetujuinya. Karena itu Hudzaifah sempat marah, begitupun Sa'id. Sampai akhirnya Hudzaifah bersumpah dengan nama Allah, dan di Madinah menyampaikan apa yang telah terjadi di antara umat Islam kepada Khalifah 'Usmān. Selanjutnya 'Usmān mengumpulkan para sahabat dan berkeputusan untuk meminta Hafshah bersedia meminjamkan yang ada padanya untuk disalin. Muṣḥaf tersebut adalah muṣḥaf yang ditulis pada masa Khalifah Abū Bakar (Akaha, 1996: 39).

Dari beberapa riwayat dan hasil penelitian di atas dapat dimengerti, bahwa latar belakang pengumpulan Al-Qur'an pada 'Usmān sangat berbeda dengan pada masa Abū Bakar. Dominasi perbedaan bacaan qirā'ah al-Qur'ān pada masa 'Usmān lebih menjadi sebab utama yang akhirnya melahirkan apa yang dikenal saat ini *rasm 'Usmānī li al-muṣḥāf* (al-Qattan, 1973: 129). Adapun tentang teknis yang diambil oleh Khalifah 'Usmān dalam menyelesaikan perbedaan sampai tuntas, masih terdapat dua riwayat satu di antaranya lebih masyhur; (a). Khalifah 'Usmān membuat naskah muṣḥaf semata-mata berdasarkan kepada *ṣuḥuf* (Abū Bakar) yang disimpan di bawah penjagaan Hafshah, istri Rasulullah Saw. Untuk itu dibentuklah tim empat yang beranggotakan; Zayid bin Šabit, Abdullah bin Zubair, Sa'id bin al-Ash, dan Abdurrahman bin Harits bin Hisyam, Zayid bin Šabit merangkap sebagai ketua tim. (b). Riwayat kedua yang tidak begitu terkenal, Khalifah 'Usmān lebih dahulu memberi wewenang pengumpulan muṣḥaf dengan menggunakan sumber utama, sebelum membandingkannya dengan *ṣuḥuf* yang ada, untuk merealisasikannya Khalifah 'Usmān mengangkat sebuah Lajnah Kodifikasi

Muṣḥaf yang terdiri dari dua belas orang; Sa'id bin al-Ash, Nafi' bin Zubair bin Amr bin Naufal, Zayid bin Ṣābit, Ubay bin Ka'ab, Abdullah bin Zubair, Abdurrahman bin Hisyam, Kathir bin Aflah, Anas bin Malik, Abdullah bin 'Umar dan Abdullah bin Amr bin al-Ash (al-A'zami, 2005: 99-100). Ke dua versi riwayat sepaham bahwa *ṣuḥuf* yang ada pada Hafṣah memainkan peranan penting dalam pembuatan *muṣḥaf* 'Uṣmānī (al-A'zami, 2005, hal. 98). Namun dari dua riwayat di atas mayoritas ulama menyepakati bahwa 'Uṣmān kemudian membentuk tim lajnah kodifikasi yang di ketuai oleh Zayid bin Ṣābit. Jika pada saat itu Khalifah Usman bin Affan tidak melakukan tindakan yang cepat dan matang dengan mengumpulkan para sahabat dan segera menyepakati pola penulisan al-Qur'ān yang mencakup semua bacaan, mungkin hingga saat ini masih berkembang keberadaan muṣḥaf Al-Qur'ān Ubay bin Ka'ab, muṣḥaf al-Qur'ān 'Abdullah bin Mas'ud, *muṣḥaf* 'Abdullāh Mūsa al-Asy'ari, muṣḥaf al-Qur'ān al-Miqdad bin 'Amr. Bila ditilik dari sejarah, yang menjadi tokoh kunci dan inisiator dari kodifikasi al-Qur'ān *muṣḥaf* 'Uṣmānī adalah Huzaifah bin al-Yamani yang resah terhadap banyaknya penduduk yang mengkafirkan satu sama lain karena perbedaan bacaan mereka, meskipun dalam tim penyusunan *muṣḥaf* ini Huzaifah tidak termasuk di dalamnya (Rusydi AM, 2000).

Dasar yang dipakai 'Uṣmān bin Affan (644-655 M) dalam penulisan ini. *Pertama*, menuliskan bacaan yang benar-benar diajarkan Nabi kepada para sahabat, selama tidak terjadi *nasakh* sampai pada penyampaian terakhirnya. *Kedua*, apabila ada penulisan yang tidak dapat di satukan dalam satu tulisan, maka tulisan tersebut dipencar pada beberapa *muṣḥaf*. Namun bila perbedaan tersebut masih bisa ditolerir dalam satu bentuk tulisan maka akan ditulis sama pada seluruh *muṣḥaf*, contoh kata (مالك) yang ditulis tanpa *alif*. *Ketiga*, apabila ada perbedaan di antara anggota tim penulisan tentang cara penulisan sebuah bacaan, maka penulisan bacaan disepakati berdasarkan dialek Quraisy, mengingat al-Qur'ān pertama kali diturunkan dengan dialek mereka. Setelah penulisan al-Qur'ān selesai, mulailah pendistribusian *muṣḥaf-muṣḥaf* ke berbagai wilayah sebagai acuan bagi penulisan. Para ulama Islam berbeda pendapat tentang jumlah eksemplar *muṣḥaf* yang ditulis dan disebar. Pada riwayat Abū 'Amr ad-Dānī (w. 444 H) menyebutkan ada 4 buah

muṣḥaf yang dikirim ke penduduk Baṣrah, Kufah, Syam (Syiria), dan Madinah sendiri (Syā'roni, 1999, hal. 5), Ibnu 'Aṣir mengatakan 6 buah, Abū Hātim as-Sijistani mengatakan sebanyak 7 eksemplar selain yang sudah disebutkan ia menambahkan untuk Makkah, Yaman, dan Bahrain (Febrianingsih, 2016, hal. 296), Ibnu al-Jazari (w. 833 H) *muṣḥaf* tersebut berjumlah 8 buah (Arifin, 2012, hal. 219), Sementara itu as-Suyūṭī (w. 911 H) menyebutkan pendapat lain di samping pendapat di atas, yang menurutnya masyhur itu ada 5 eksemplar. Semua naskah itu ditulis di atas kertas, kecuali naskah yang dikhususkan 'Uṣmān bin Affan untuk dirinya yang kemudian dikenal dengan al-Muṣḥaf al-Imām.

Berdasarkan uraian di atas, aplikasi kaidah *rasm* ini secara umum terbagi menjadi dua, yaitu: riwayat Abū 'Amr ad-Dānī (w. 444 H/1052 M) dan riwayat Abū Dāwūd Sulaimān ibn Najāḥ (w. 496 H./1102 M.). Mereka dianggap sebagai ulama yang mempunyai otoritas dalam ilmu *rasm* dengan sebutan *ṣyaikhān fī ar-rasm*. Dalam ilmu *rasm*, afiliasi riwayat ini disebut dengan *tarjīḥ ar-riwāyah*, di mana dalam satu penulisan yang keduanya mengalami perbedaan akan dilakukan pemilihan dan pengunggulan terhadap salah satunya sebagai acuan penulisan.

Terjadinya perdebatan dalam kajian *rasm* adalah esensi dari *rasm* yang apakah benar bersumber dari ajaran Nabi SAW. secara langsung (*tauqīfī*) atau ijtihad murni dari para sahabat (*ijtihādī*). Muara dari perdebatan ini disebabkan adanya sebuah riwayat yang mengindikasikan bahwa tata cara penulisan al-Qur'ān bersumber langsung dari Nabi SAW seperti riwayat yang disandarkan kepada Mu'āwiyah.

Terlepas dari perdebatan yang ada, beberapa karya literatur yang menjelaskan kaidah penulisan *rasm*, dalam redaksinya, tidak pernah terlepas dari penyebutan jalur transmisi *rasm* yang mereka dapatkan. Seperti yang dilakukan oleh ad-Dānī dalam *al-Muqni*'-nya yang beberapa kali menyebut *ḥaddaṣanā*, *akhbaranī*, *ittafaqū*, *ra'atu fī* dan redaksi-redaksi lain yang mengindikasikan adanya penisbatan riwayat.

Afiliasi riwayat *rasm* ini seperti dapat dilihat pada beberapa *muṣḥaf* di berbagai belahan dunia, yang umumnya memberikan penjelasan dalam kolom deskripsi *muṣḥaf* yang ada atau biasa disebut *at-ta'rīf bi al-muṣḥaf*. *Muṣḥaf al-*

Madīnah an-Nabawīyyah Saudi Arabia misalnya, lebih condong kepada riwayat Abū Dāwūd (w. 496 H/1102 M). Sedangkan *Muṣḥaf al-Jamāhīriyyah* Libya lebih mengunggulkan kaidah ad-Dānī (w. 444 H/1052 M).

Afiliasi ini penting mengingat keduanya, ad-Dānī (w. 444 H/1052 M) dan Abū Dāwūd (w. 496 H/1102 M), meskipun memiliki hubungan guru-murid di antara keduanya, dalam kaidahnya memiliki beberapa perbedaan. Tentunya perbedaan-perbedaan yang ada masih dalam koridor kaidah sahīh yang diakui dalam penulisan *rasm*. Perbedaan yang paling banyak ditemukan adalah dalam pembuangan (*ḥaẓf*) dan penetapan (*iṣbāt*) *alif* sebagai simbol *mād* atau bacaan panjang. Misalnya pada kata *ṣirāṭ*, bentuk *jama'* seperti pada kata *abṣār*, *azwāj*, *amwāt*, kata yang mengikuti bentuk *fu 'lān* dan *fī 'lān* seperti *ṭugyān*.

Tabel 2.1. Perbandingan Penulisan Rasm 'Uṣmānī dan Imlā'ī

No.	ألفاظ القرآن	Rasm 'Uṣmānī		Rasm Imlā'ī
		Ad-Dānī	Abū Dāwūd	
١	صراط	صراط	صرط	صراط
٢	ابصار	ابصار	أبصر	ابصار
٣	غشاوة	غشاوة	غشوة	غشاوة
٤	تجارتهم	تجارتهم	تجرتهم	تجارتهم
٥	اصابعهم	اصابعهم	اصبعهم	اصابعهم
٦	ميثاقه	ميثاقه	ميثقه	ميثاقه
٧	متشابهها	متشابهها	متشبيها	متشابهها

Tabel perbandingan di atas menunjukkan adanya perbedaan kaidah *rasm* 'Uṣmānī dari riwayat ad-Dānī dan Abū Dāwūd pada permasalahan pembuangan dan penetapan *alif*, Ad-Dānī menetapkan *alif*, sementara Abū Dāwūd membuangnya dan menggantinya dengan *fathah* berdiri. Dengan penetapan *alif* ini, riwayat ad-Dānī memiliki kesamaan dengan *rasm imlā'ī* yang menjadikannya lebih

mudah bagi mereka yang belum familier dengan *rasm* ‘*Uṣmānī*, terutama riwayat Abū Dāwūd.

Selain riwayat yang diterima keduanya, perbedaan juga ditemukan pada cara penyajian kitab yang ditulis oleh keduanya. Ad-Dānī (w. 444H/1052 M) dalam *al-Muqni’ fī Rasm Maṣāḥif al-Amṣār*, sebagaimana nanti akan diulas lebih lanjut, menggunakan model tematik (*mauḍū’ī*), di mana kaidah-kaidah yang sama dihimpun dalam satu bab khusus. Model ini berbeda dengan yang digunakan Abū Dāwūd (w. 496 H/1102 M) dalam *at-Tanzīl*-nya yang lebih memilih *taḥlīlī*, sesuai urutan ayat dalam tertib *muṣḥaf* al-Qur’ān. Masing-masing dari model sajian ini memiliki keunggulan dan kelemahan masing-masing.

Namun demikian, berdasar pada informasi yang diberikan oleh Zainal Arifin, sejatinya di luar dominasi kedua imam ini ada tokoh lain yang mungkin dijadikan sebagai rujukan dalam bidang *rasm*. Beberapa nama yang disebut adalah Abū al-‘Abbās Aḥmad bin ‘Ammār al-Mahdawī (w. 430 H/1038 M) dengan karyanya *Hijā’ Maṣāḥif al-Amṣār*, Muḥammad bin Yūsuf bin Aḥmad bin Mu’āz al-Juhanī (w. 442 H/1050 M) dengan karyanya *al-Badī’ fī Ma’rifah mā Rusim fī Muṣḥaf ‘Uṣmān*, serta tokoh lain dari abad ke abad, yang dalam catatannya ia berikan perwakilan tokoh berikut karyanya dalam bidang *rasm* (Arifin, 2018).

Di Indonesia juga terjadi pola yang sama, yaitu mengikuti *rasm* ‘*Uṣmānī* pada beberapa kata yang dianggap sudah populer. Hanya saja *muṣḥaf* yang ada tidak memberikan keterangan Riwayat afiliasinya. Deskripsi *muṣḥaf* (*at-tā’rīf bi al-muṣḥaf*) di Indonesia sendiri baru muncul secara *ṣarīḥ* setidaknya pada pencetakan MSI oleh Kementerian Agama RI pada tahun 2020 dan 2021. Keduanya mencantumkan deskripsi *muṣḥaf* setelah lembar doa khataman (Fais dkk., 2022).

Hasil kajian yang dilakukan oleh Zainal Arifin dalam disertasinya, menunjukkan bahwa afiliasi *rasm muṣḥaf* Indonesia mengacu pada riwayat ad-Dānī (w. 444 H./1052 M.) ketimbang riwayat Abū Dāwūd (w. 496 H./1102 M.). Kecenderungan ini dapat dilihat seperti dalam penulisan kata *ṣirāṭ* (صِرَاط) dalam surah *al-Fātiḥah* yang menggunakan huruf *alif* setelah huruf *rā’* sebagai tanda *māḍ* (panjang) alih-alih menggunakan *fathah* berdiri (صِرَاط) (Arifin, 2018).

2.1.3. Otoritas dan Integritas *Muṣḥaf ‘Uṣmānī*

Sejarah teks al-Qur'ān dianggap sudah final, kembali menjadi diskursus yang menarik para revisionis yang mayoritas terdiri dari orientalis dan beberapa intelektual muslim. Ada penelitian yang menyatakan bahwa al-Qur'ān yang ada saat ini tidak otentik, serta validitas teks dan bacaannya meski dikaji kembali lebih lanjut. Salah satunya yang ditulis oleh orang Indonesia Taufik Adnan Amal dalam bukunya *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'ān*. Adnan menyatakan bahwa penggunaan teks al-Qur'ān belum sempurna (*scriptio defectiva*) merupakan sebab munculnya ragam *qirā'āt*. Tulisan tanpa tanda baca sangat memungkinkan untuk membacanya dengan beragam bacaan. Demikian juga dengan Mun'im Sirry tentang klaim ortodoks terhadap otoritas teks al-Qur'ān yang terkesan *taken for granted* (Farida, 2023, hal. 1–2).

Dalam kajian *rasm al-Qur'ān*, Goldziher (1921) menyatakan bahwa penyebab perbedaan *qirā'āt* muncul akibat karakteristik tulisan arab yang dapat memunculkan beragam vokal. Ketidadaan tanda baca dianggap menjadi faktor lahirnya perbedaan bacaan pada teks al-Qur'ān. Pandangannya dilanjutkan oleh Noeldeke (1930) bahwa ragam bacaan *qirā'āt* berangkat dari konsonan al-Qur'ān tanpa tanda baca dan teks al-Qur'ān masih sangat tidak sempurna (Farida, 2023, hal. 2).

Pola penulisan *al-Qur'ān* secara umum (*ijmā' jumhūr*) tidak pernah lepas dari keberadaan *rasm ‘Uṣmānī*. Setidaknya pendapat inilah yang banyak diikuti mayoritas umat Islam, bahwa salah satu syarat pokok bacaan *al-Qur'ān* yang benar adalah kesesuaian bacaan dengan (*muwāfaqah*) *Maṣāḥif ‘Uṣmānīyah*, terlepas bentuk *muwāfaqah*-nya secara *taḥqīqī/ṣarīḥī* (jelas) atau *taqdīrī/iḥtimālī* (samar), selain sesuai dengan kaidah bahasa Arab dan memiliki *sanad* (jalur transmisi) yang bersambung sampai Rasulullah SAW.

Namun demikian, dalam perkembangannya para pemerhati *‘ulūm al-Qur'ān* berbeda pendapat tentang hukum penulisan *al-Qur'ān* dengan *rasm ‘Uṣmānī*. Perbedaannya secara prinsip hanya seputar eksistensi *rasm ‘Uṣmānī*, apakah keberadaannya itu bersifat *tauqīfī* atau *ijtihādī* (konsensus para sahabat).

Berikut ini tiga pendapat besar (*mazhab*) yang masyhur dan berkembang sampai sekarang. Pertama, pendapat *mainstream* mayoritas pakar dan ulama al-Qur'ān, bahwa tulisan *al-Qur'ān* wajib sesuai dengan *khaṭ muṣḥaf 'Uṣmānī*, karena *rasm 'Uṣmānī* bersifat *tauqīfī*, meskipun *khaṭ* tersebut menyalahi kaidah *naḥwu* dan *ṣaraf*, serta *khaṭ* tersebut mudah mengakibatkan salah bacaannya bila tidak diberi harakat, lebih-lebih bagi orang yang kurang mengerti *al-Qur'ān*. Pendapat ini banyak diikuti oleh *jumhūr* ulama *salaf* dan *khalaf*. Menurut Sālim Muḥaisīn seperti yang dikutip Zainal Arifin bahwa pendapat pertama ini dinisbahkan kepada Mālik bin Anas (w. 179H/795 M), Yaḥyā an-Naisābūrī (w. 226 H/840 M), Aḥmad bin Ḥanbal (w. 241 H/854 M), dan lainnya (Arifin, 2012).

Argumentasi yang dinisbahkan kepada aliran ini menurut al-Farmāwī adalah bahwa penulisan *al-Qur'ān* memiliki *sirr* (rahasia) yang tidak dapat diketahui oleh satu orang pun. Hal ini sebagaimana terlihat dalam banyak penulisan kata dalam al-Qur'ān, yang meskipun memiliki bunyi (qiraat) yang sama, tetapi ditulis secara berbeda. Al-Farmāwī memberikan contoh penulisan kata *sa'au* (سعو) yang ditulis dengan dua penulisan berbeda. Penulisan pertama menggunakan *alif* setelah huruf *wāw*. Penulisan ini seperti yang ada dalam surah al-Ḥajj/22 ayat 51. Sementara penulisan kedua tidak disertai *alif*. Sebagaimana dalam penulisan ayat ke-5 dari surah Saba' (Al-Farmāwī, 2004).

Oleh karenanya, seperti halnya rangkaian susunan *al-Qur'ān* yang merupakan mukjizat, *rasm al-Qur'ān* juga diklaim sebagai mukjizat oleh aliran *tauqīfī* ini. Dasar penetapan argumentasi ini adalah al-Qur'ān surah al-Ḥijr 15:9, hadis yang disandarkan kepada Mu'āwiyah yang berisi petunjuk langsung dari Nabi saw. kepadanya mengenai teknik penulisan, serta konsensus para ulama (Arifin, 2012).

Kedua, pendapat yang menyatakan bahwa tulisan *al-Qur'ān* tidak harus sesuai dengan *khaṭ rasm 'Uṣmānī*, sebab hal itu tidaklah *tauqīfī*, tetapi merupakan redaksi terminologi (*ijtihādī*), atau sekadar istilah pola penulisan yang direstui oleh *Khalifah 'Uṣmān*. Dengan demikian, menulis al-Qur'ān boleh dengan mengikuti kaidah *'arabiyyah* secara umum tanpa harus terikat dengan *rasm 'Uṣmānī*, terutama bagi yang belum begitu mengenalnya. Pendapat kedua ini dikemukakan oleh Al-

Qāḍī Abū Bakar al-Bāqilānī (w. 403 H/1013 M) dalam kitabnya *al-Intiṣār*, Abū ‘Abd ar-Raḥmān bin Khaldūn (w. 808 H/1405 M) dalam *Muqaddimah*, dan sebagian ulama kontemporer. Menurut mereka, tidak ada satu ayat pun yang secara spesifik menyebutkan kewajiban penggunaan model penulisan tertentu dalam *al-Qur’ān*. Oleh karenanya, tidak ada ajaran khusus yang menyebutkan kewajiban penggunaan *rasm* dalam *al-Qur’ān*. Tidak dalam *al-Qur’ān* dan tidak dalam hadis Nabi saw. Lebih lanjut, Ibn Khaldūn bahkan mengklaim bahwa penulisan Arab pada masa itu belum mencapai masa puncak keemasannya. Mereka, sahabat penulis *al-Qur’ān*, hanya menggunakan model penulisan yang menurut mereka mudah untuk dilakukan (Al-Farmāwī, 2004).

Ketiga, pendapat yang mengatakan bahwa *al-Qur’ān* adalah bacaan umum, harus ditulis menurut kaidah ‘*arabiyyah* dan ‘*ṣarfīyyah*, tetapi harus senantiasa ada *Mushaf al-Qur’ān* yang ditulis dengan *khaṭ rasm ‘Uṣmānī* sebagai barang penting yang harus dipelihara, dijaga dan dilestarikan. Pendapat ini oleh Abū Muḥammad al-Mālikī disebutnya sebagai pendapat moderat (*ra’yu waṣṭin*), dipelopori oleh Syaikh ‘Izz ad-dīn bin ‘Abd as-Salām (w. 661 H/1266 M), kemudian diikuti oleh pengarang kitab *al-Burhān* dan *at-Tibyān* (Arifin, 2012).

Namun Zainal Arifin mengatakan bahwa sebagian ulama tidak menganggap adanya eksistensi pendapat ‘Izz ad-Dīn bin ‘Abd as-Salām ini. Karena dinilai tidak linear dengan dua pendapat sebelumnya yang menitikberatkan pada esensi dari hakikat *rasm*. Pendapat ini lebih menekankan pada hukum penulisannya, boleh atau tidak. Maka menurut Nor Lutfi Fais lebih baik jika pendapat ketiga ini dimasukkan dalam klasifikasi hukum aplikasi *rasm* dalam *al-Qur’ān* (Fais dkk., 2022).

Dengan adanya selisih pendapat mengenai hakikat *rasm* ini berimplikasi pada perbedaan pendapat mengenai hukum aplikasi kaidah *rasm* dalam penulisan *Al-Qur’ān*. Ada empat pendapat yang dapat ditengahkan dalam masalah ini, yakni wajib, *jawāz* atau boleh, *tafṣīl* atau diperinci, dan haram. Sama seperti perdebatan dalam masalah sebelumnya, perdebatan dalam implikasi hukum penerapan *rasm* ini juga memiliki dalil dan argumentasi masing-masing.

Pendapat yang mengatakan wajib memiliki dalil dan argumentasi yang sama pada aliran yang menyebutkan bahwa *rasm* merupakan *tauqīfī*. Selain itu, pendapat

wajib juga menekankan aspek kehati-hatian dalam penggunaan tulisan. Menurut pendapat wajib, jika penulisan al-Qur'ān tidak dibatasi oleh satu bentuk tertentu akan dikhawatirkan muncul perubahan yang tidak terkendali mengingat tulisan merupakan bagian dari kajian linguistik yang sangat mungkin mengalami perkembangan. Penulisan ini juga memiliki kaitan erat terhadap aspek sanad dalam bacaan al-Qur'ān. Karena tekstual *rasm* tidak memungkinkan atau paling tidak dapat menimbulkan kesulitan bagi beberapa pembaca al-Qur'ān manakala tidak dibarengi dengan *sanad* yang bersambung hingga pada Nabi saw.

Pendapat *jawāz* yang tidak sampai mewajibkan penerapan kaidah *rasm* memiliki argumentasi yang sama sebagaimana disebutkan aliran kedua yang menganggap *rasm* merupakan hasil ijtihad dan pemikiran sahabat (*ijtihādī*). Pendapat *tafṣīl* mencoba memerinci hukum penerapan *rasm* memandang objek pembacanya. Dasar dari pendapat ini agaknya bermula dari banyaknya kaidah *rasm* yang tidak familier bagi kalangan awam. Sehingga perincian hukum yang ada adalah penerapan kaidah *rasm* berlaku secara eksklusif bagi mereka yang memiliki kecakapan dalam pengetahuan *rasm* ini. Sedangkan bagi kalangan awam tidak diperbolehkan menerapkan kaidah ini. Tidak bolehnya ini bahkan menurut pendapat yang dinisbahkan kepada 'Izzuddīn bin 'Abd as-Salām (w. 661 H./1266 M.) sampai pada taraf haram. Sehingga tidak ada cara lain dalam penulisan al-Qur'ān kecuali dengan model *rasm imlā'ī*. Menurutnya, penerapan kaidah *rasm* 'Uṣmānī justru akan menghantarkan pada kesalahan akibat distorsi pembacaan dalam al-Qur'ān (Al-Farmāwī, 2004).

2.1.4. Kaidah Rasm 'Uṣmānī

Kajian yang berkaitan dengan diakritik al-Qur'ān dapat diklasifikasi menjadi dua bagian yaitu: pertama, diakritik yang berkaitan dengan tanda baca yang disebut dengan *naqt al-i'rāb*. Kedua, yaitu diakritik yang berkaitan dengan huruf yang sama bentuknya yang disebut dengan *naqt al-i'jam*. Peletak dasar ilmu yang berkaitan dengan tanda baca ini adalah Abū al-Aswad ad-Du'aliy (w. 62 H). Hal ini diungkapkan oleh Abū 'Amr ad-Dāniy (w. 44 H) dan Abū Dawūd (w. 496 H) yang dikenal dengan *ṣyaikhāni fī a-rasm*, serta Abū Hātim (w. 322 H) yang juga menuliskan tentang *rasm*.

Muṣḥaf ‘Uṣmānī pada dasarnya ditulis dengan tanpa ada tanda baca, hal ini berdasarkan pada watak bawaan arab saat itu masih murni, sehingga mereka tidak memerlukan tanda baca berupa “*syakl*, *ḍabt*, dan *harakat*. Ketika bahasa Arab dan al-Qur’ān mengalami “*lahn*” kesalahan membaca sehingga mengalami kerusakan karena banyaknya percampuran (dengan bahasa non Arab). Sehingga Ali Ibn Abi Ṭalib memerintahkan Abū al-Aswad ad-Du’aliy (w.62) untuk menyusun kaidah Bahasa Arab di antaranya terkait dengan tanda baca berupa *ḍabt*, *syakl*, dan *harakat* (Fahri, 2020, hal. 148).

Diriwayatkan bahwa Abū al-Aswad ad-Du’ali pernah mendengar seseorang keliru ketika membaca Surah a-Taubah ayat 3: *أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ* (bahwa sesungguhnya Allāh dan Rasul-Nya berlepas diri dari orang-orang musyrik). Orang tersebut keliru memberi baris *lām* pada kata *رَسُولُهُ* sehingga ad-Du’ali menerima perintah Gubernur Basrah (Ziyad) yang semula tidak dihiraukannya. Menurut as-Suyūṭī yang memerintahkan ad-Du’ali bukanlah Ziyad Gubernur Basrah melainkan ‘Abd Malik bin Marwan. Perintah tersebut didasarkan pada maraknya kesalahan orang dalam membaca al-Qur’ān di Irak, padahal telah 40 tahun orang-orang tersebut belajar al-Qur’ān (Fahri, 2020, hal. 149).

Terlepas dari silang pendapat siapa yang memberikan perintah tersebut, pada akhirnya ad-Du’ali memberikan perhatiannya pada *ḍabt*, *syakl*, dan *harakat* al-Qur’ān. Pemberian tanda baca tersebut berjalan secara bertahap. Pada mulanya *syakl* berupa titik, *fathah* berupa titik di atas awal huruf, *ḍammah* berupa satu titik di atas ahir huruf, dan *kasrah* berupa satu titik di bawah awal huruf. Kemudian terjadi perubahan penentuan harakat yang berasal dari huruf, dan itulah yang dilakukan oleh al-Khalil. Perubahan itu ialah *fathah* adalah dengan tanda sempang di atas huruf, *kasrah* berupa tanda sempang di bawah huruf, *ḍammah* dengan *wāwu* kecil di atas huruf dan *tanwin* dengan tambahan tanda serupa. *Alif* yang dihilangkan dan diganti, pada tempatnya dituliskan dengan warna merah. *Hamzah* yang dihilangkan ditulis berupa hamzah dengan warna merah tanpa huruf. Pada *nūn* dan *tanwin* sebelum huruf *ba’* diberi tanda *iqḷab* berwarna merah. Sedang *nūn* dan *tanwin* sebelum huruf teka (*ḥalaq*) diberi tanda sukun dengan warna merah. *Nūn* dan *tanwin* tidak diberi tanda apa-apa ketika *idgam* dan *ikhfa’*. Setiap huruf yang

dibaca *sukun* (mati) diberi tanda *sukun* dan huruf yang diidgamkan tidak diberi tanda sukun tetapi huruf yang sesudahnya diberi tanda *ṣaddah*, kecuali huruf *tā* yang sebelum *tā*, maka *sukun* tetap dituliskan, misalnya فَرَطْتُ (As-Suyūṭī, 2008, hal. 178).

Meskipun pada awalnya para Ulama kurang nyaman dengan usaha memberikan berbagai aksesoris pada al-Qur'ān karena dikhawatirkan akan terjadi penambahan dalam al-Qur'ān. Namun pada akhirnya Ulama membolehkannya karena terlihat jelas ada hal positif yang justru dapat menjaga *muṣḥaf* dari kesalahan dan penyimpangan (Fahri, 2020, hal. 150).

Diskursus *rasm 'Uṣmānī* ada tiga pandangan besar, yaitu: pertama pandangan Ibnu Mubārak (w. 1090-1155H / 1678-1731M) dan gurunya 'Abd Azīz (w. 1090-1132H / 1678-1719M) yang mengomentari pandangan al-Bāqillānī. Menurut Ibnu Mubārak dan gurunya bahwa *rasm 'Uṣmānī* adalah *tauqīfī* yang diterima oleh para penulis wahyu dan tidak boleh menyalahinya secara mutlak. Subḥi Ṣalīh dalam *mabaḥiṣ fī 'ulūm al-Qur'ān* mengomentari bahwa pandangan ini dinilai terlalu berlebihan dalam menangkap pandangan mayoritas umat Islam terkait eksistensi *rasm 'Uṣmānī* dalam penulisan *al-Qur'ān* dari masa-masa sebelumnya.

2.1.4.1. Kaidah *Ḥaẓf* dan *Ziyādah*

Ḥaẓf secara *lughah* berarti menghilangkan yang semakna dengan *isqāṭ* dan *izālah*. *Ḥaẓf* dalam ilmu *rasm* adalah huruf yang diucapkan tetapi tidak dituliskan dalam *muṣḥaf* (Arifin, 2018, hal. 60). Para ulama membagi *ḥaẓf* menjadi tiga yaitu: pertama, *ḥaẓf al-isyārah*, yaitu penghilangan huruf terkait kesesuaian dengan beberapa *qirā'at*. Contohnya *lafaz* وعدنا yang dibaca dengan dua cara. Kedua, *ḥaẓf al-ikhtiṣār*, yaitu penghilangan huruf secara umum terkait perulangannya dalam *al-Qur'ān*. Contohnya *lafaz* العلمين yang merupakan *jama' muṣakkar sālim*. Ketiga, *ḥaẓf al-iqtīṣar*, yaitu penghilangan huruf yang terkhusus pada beberapa *lafaz* tertentu dalam al-Qur'ān. Contohnya, *lafaz* الميعد dalam surah *al-Anfāl* (Al-Hamad, t.t., hal. 80).

As-Suyūṭī dalam kitabnya *al-itqān fī 'ulūm al-Qur'ān* bahwa yang dimaksud dengan kaidah *ḥaẓf* adalah kaidah yang digunakan untuk membuang,

meniadakan, atau menghilangkan salah satu huruf dalam kalimat. Kaidah ini selalu dikaitkan dengan *isbāt al-ḥarf* (menetapkan huruf). Adapun huruf yang diḥaẓafkan terdiri dari lima huruf, yaitu: huruf *alif* (ا); huruf *yā* (ي); huruf *wāw* (و); dan huruf *lām* (ل) dan *nun* (ن). Abdul laṭīf Muhammad al-Khatīb dalam kitabnya ‘*Uṣul al-Imla*’ mengatakan ada tujuh huruf (Al-Khatīb, 1983). Selain lima huruf di atas ditambah huruf *hamzah* dan *mīm* (Hula & Kasim, 2021, hal. 385–418). Namun dalam kitabnya as-Suyūṭī hanya menjelaskan empat huruf yaitu, *alif*, *yā*, *wāw* dan *lām* (As-Suyūṭī, 2008).

Ḥaẓf alif ada dua kondisi, yaitu ketika pada tempat berkaidah dan tidak berkaidah. *Ḥaẓf alif* pada tempat berkaidah sebagai berikut. Ada 20 poin terkait dengan *ḥaẓf alif* yang dikemukakan oleh as-Suyūṭī.

No.	Kaidah <i>Ḥaẓf</i>
1	<i>Ḥaẓf alif</i> pada <i>yā</i> ‘ <i>nida</i> ’ (panggilan) seperti teks يَأَيُّهَا (yā ayyuhā), يَادَم (yā Adam), يَرْب (yā rabb), dan يَعْبَادِي (yā ‘ibādi).
2	<i>Ḥaẓf alif</i> pada <i>hā tanbih</i> untuk peringatan seperti teks هُوَلَاءَ (hā ulā’i) dan هَآأَتَم (hā antum).
3	<i>Ḥaẓf alif</i> pada kata نَا pada <i>ḍamir</i> , seperti فَانْجَيْنَاكُمْ (fa anjainākum) dan آتَيْنَاهُ (ātaināhu).
4	<i>Ḥaẓf alif</i> pada kata ذَلِكَ (zalika), أُولَئِكَ (ulāika), لَكِن (lākini) dan تَبَارَكَ (tabāraka).
5	<i>Ḥaẓf alif</i> pada lafaz جَلَّالَهُ (Allāh) dan إِلَهُ (ilāhun).
6	<i>Ḥaẓf alif</i> pada kata الرَّحْمَن (ar-raḥmān), dan سُبْحَانَ (subḥāna), kecuali سُبْحَانَ رَبِّي dalam surah al-Isra’ ayat 93.
7	<i>Ḥaẓf alif</i> sesudah <i>lām</i> seperti kata خَلِيفَ (khalāifa) pada surah al-An’ām (6) ayat 165 dan at-Taubah ayat 81, سَلَام (salām) pada surah al-An’ām ayat 54, غَلَم (gulām) pada surah Ali ‘Imrān ayat 40, لَيْفَ Qurasy ayat 1, يَلْقُوا pada surah al-Ma’ārij ayat 46.
8	<i>Ḥaẓf alif</i> di antara dua huruf <i>lām</i> , seperti kata الْكَلَالَةَ (al-kalālah) pada surah an-Nisā’ 4:176, الضَّلَالَةَ (aḍ-Ḍalālah) pada surah al-Baqarah 2:12, خَلَّالِ الدِّيَارِ (khilāl ad-diyāri) al-Isrā’ 5,

9	<i>Ḥaẓf</i> alif pada semua <i>isim ‘alam</i> : إِبْرَاهِيمَ (Ibrāhim), صَلَاحٍ (Ṣalīḥ), مِكَائِيلَ (Mīkāīl), kecuali جُلُوتَ (Jālūt), طَالُوتَ (Ṭālūt), هَامَانَ (Hāmān), يَأْجُوجَ (Ya’jūj), مَاجُوجَ (Ma’jūj), دَاوُدَ (Dāwūd) diḥaẓf wāwnya, dan إِسْرَائِيلَ (Isrāīl) diḥaẓf yānya. Masih diperdebatkan penulisan هَارُوتَ (Hārūt), مَارُوتَ (Mārūt) dan قَارُونَ (Qārūn).
10	<i>Ḥaẓf</i> alif pada semua <i>muṣanna</i> , baik berupa <i>isim</i> maupun <i>fi’il</i> ketika belum mengalami perubahan seperti pada kata رَجُلَانِ (<i>rajulāni</i>) pada surah al-Māidah 5:23, يُعَلِّمَانِ (<i>yu’allimāni</i>) pada surah al-Baqarah 2:102, أَضَلَّلَانَا (<i>aḍallānā</i>) pada Fuṣilat 29, إِنَّ هَٰذَا (<i>in haẓāni</i>) pada surah Ṭaha 63. Kecuali kata بِمَا قَدَّمْتَ يَدَاكَ (<i>bimā qaddamat yadāka</i>) surat al-Ḥaj 10
11	<i>Ḥaẓf</i> alif pada semua <i>jama’ ṣaḥiḥ</i> baik <i>muẓakkar</i> dan <i>muannas</i> اللَّعْنُونَ (<i>al-lā’inūn</i>) pada surah al-Baqarah 159, مَلَقُوا رَبَّهُمْ (<i>mulāqū rabbihim</i>) pada surah al-Baqarah 46. Kecuali طَاغُونِ (<i>ṭāḡūn</i>) surah az-Zāriyat 54 dan اَتَتْ تُورَ 32 (<i>at-ṭūr</i> 32), كَرَامًا كَاتِبِينَ (<i>kirāman kātibīn</i>) pada surah al-Infīṭār 11, رَوْضَاتِ (<i>rawdāt</i>) pada surah asy-Syūrā 22, آيَاتِ السَّالِينَ (<i>āyātun lissāilīn</i>) pada surah Yūsuf 8, مَكْرَفَى آيَاتِنَا (<i>makrun fī āyātina</i>) dan آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ (<i>āyātunā bayyinātīn</i>) pada surah Yūnus 15 dan 21. Kecuali jika diikuti hamzah seperti الصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ (<i>aṣ-ṣāimīn wa aṣ-ṣāimāt</i>) pada surah al-aḥzāb 35, atau tasydīd seperti الضَّالِّينَ (<i>aḍ-ḍallīn</i>) pada surat al-Fātiḥah 7, الصَّفَاتِ (<i>aṣ-ṣāffāt</i> 1. Jika suatu kata terdapat dua alif, maka diḥaẓf salah satunya seperti سَمَوَاتٍ سَبْعَ (<i>sab’a samawāt</i>) fuṣilat 12.
12	<i>Ḥaẓf</i> alif pada semua <i>jama’</i> yang berwazan مَفَاعِلَ atau yang serupa seperti kata الْمَسْجِدِ (<i>al-masājidi</i>) al-Baqarah 187, مَسْكِنٍ (<i>masākin</i>) pada surah at-taubah 24, اَلْيَتَامَا (<i>al-yatāmā</i>) pada surah al-Baqarah 83, اَن نَّاشَارَا (<i>an-naṣārā</i>) pada surah al-Baqarah 62, اَلْمَسَاكِينِ (<i>al-masākīn</i>) pada surah al-Baqarah 83, اَلْخَبَائِيسِ (<i>al-khabāiṣ</i>) pada surah al-Anbiyā’ 74, الْمَلَائِكَةِ (<i>al-malāikah</i>) pada surah al-Baqarah 2:31. Bentuk kedua dari خَطَيْنَا (<i>khaṭayānā</i>) pada surah Ṭaha 73 di mana pun letaknya.
13	<i>Ḥaẓf</i> alif pada semua bilangan seperti ثَلَاثَ (<i>ṣalāṣa</i>) pada surah al-Kahfi 25, ثَلَاثَ (<i>ṣulāṣa</i>) an-Nisā’ 3, سَلْحَرٍ (<i>sāḥirin</i>) pada surah al-A’rāf 7:112 di mana pun letaknya, kecuali pada akhir surah az-Zāriyāt 52. Apabila <i>muṣanna</i> ,

	alifnya yang diḥaẓfkan. القيمة <i>al-qiyāmah</i> an-Nisā’ 87, الشيطان (asy-Syaiṭān) pada surah al-An’am 67, سلطان (sulṭān) pada surah Saba’ 21.
14	Ḥaẓf alif pada <i>basmalah</i> : Hūd 11:41
15	Ḥaẓf alif pada <i>fi’il amar</i> dari kata سأل al-Ma’ārij 70:1
16	Ḥaẓf alif kata pada kata yang punya 2 dan 3 alif, misalnya آدم (Adam), آخر (akhara), أَشْفَقْتُمْ (<i>a’asyfaqtum</i>) dalam surah al-Mujādalah 58:13, dan أَنذَرْتَهُمْ (<i>aanẓartahum</i>)
17	Ḥaẓf alif pada kata رَأَى yang terdapat dalam surah Hūd 11:70 bagaimana pun bentuknya, kecuali pada surah an-Najm 11 dan 18,
18	Ḥaẓf alif pada kata أَلَنْ: أَلَنْ (āl-‘āna) Yunus 91, kecuali أَلَنْ يَسْتَمِعُ الْآنَ (<i>famay yastami’il-āna</i>) al-Jin 9
19	Ḥaẓf alif pada kata وَنَا: وَنَا (<i>wa na’ā</i>) pada surah al-Isrā’ 83, Fuṣilat 51
20	Ḥaẓf salah satu alif yang ganda: الْأَيْكَةَ (<i>al-aikah</i>) al-Hijr 78 dan Qāf 14

Ḥaẓf yā’ yang dikemukakan oleh as-Suyūṭī terdiri dari beberapa point berikut (As-Suyūṭī, 2008).

NO	KAIDAH
1	<i>Ḥaẓf yā’</i> pada setiap <i>isim manqūṣ</i> (<i>isim</i> berakhiran <i>yā’</i> dan tidak sukun) ditanwinkan, baik ketika dibaca <i>rafa’</i> maupun ketika dibaca <i>jar</i> , contohnya adalah pada kata بَاغٍ dan عَادٍ yang terdapat pada surat al-Baqarah 2:173.
2	<i>Ḥaẓf yā’</i> pada <i>muḍāf</i> jika diikuti huruf <i>nida’</i> , kecuali yang terdapat pada kata يُعْبَادِي dalam surah az-Zumar 39:53.
3	<i>Ḥaẓf yā’</i> pada <i>muḍāf</i> tanpa huruf <i>nida’</i> , kecuali pada teks وَقُلْ لِّعِبَادِي dalam surah al-Isrā’ 17:53.
4	<i>Ḥaẓf yā’</i> pada kata yang mirip dengan <i>wazan</i> atau timbangan وَلِيٍّ, dan مُنَكِّينَ yang terdapat pada surah al-A’rāf 7:196.
5	<i>Ḥaẓf yā’</i> pada setiap kata وَخَافُونَ, وَاتَّقُونَ, وَأَطِيعُونَ, dan lain-lain seperti yang terdapat dalam surah Āli ‘Imrān 3:50.

Ḥaẓf wāw yang dikemukakan oleh as-Suyūṭī hanya terdapat satu poin yaitu jika terdapat dua huruf *wāw* dalam satu kata. Beberapa contoh di antaranya seperti: teks يستون (Q.S. at-Taubah: 19), يؤسا (Q.S. al-Isrā': 83) (As-Suyūṭī, 2008).

Sedangkan pada sumber lainnya *ḥaẓf wāw* yang terdapat pada akhir *fi'il* pada empat tempat. Yakni *lafaz* ويدع الإنسان (Q.S. al-Isrā': 11), ويمح الله البطل (Q.S. al-Syūrā: 24), يدع الداع (Q.S. al-Qamar: 6) dan سندع الزبانية (Q.S. al-'Alaq: 18). Disebutkan dalam beberapa rujukan ilmu *rasm* bahwa para pakar menyebutkan pada keadaan berikut: a. *Ḥaẓf wāw jama'* pada *lafaz* نسوا الله (Q.S. at-Taubah: 67 dan al-Hasyar: 19), namun Ibn al-Anbārī mengatakan bahwa dalam *muṣḥaf* yang digunakan mengiṭbāt *wāw*. b. *Ḥaẓf wāw* pada *lafaz* وصلح المؤمنين (Q.S. at-Tahrīm: 4).

Ḥaẓf lām terjadi jika terdapat dua huruf *lām* yang berdampingan. Mayoritasnya ditulis dengan *isbāt lām* mengikuti kaidah *imlā'ī*, kecuali pada *lafaz*: pertama, kata اللَّيْل pada surah al-Baqarah 2:164 yang masuk *alif lām ma'rifah* diḥaẓfkan di seluruh tempat dalam al-Qur'ān. Kedua, *ism mauṣūl* yaitu – التي – الذين – الذي (As-Suyūṭī, 2008).

Ḥaẓf nūn dilakukan dengan tujuan *takhfīf* (meringankan) dan *idgām* serta mengcover perbedaan *qirā'āt*. Ketentuan ini terdapat pada *lafaz* لَا تَأْمَنَّا (Yūsuf 12:11), *lafaz* فَتُجَيِّ مِنْ نَشَأْ (Yūsuf 12:110), dan *lafaz* نُجَيِّ الْمُؤْمِنِينَ (al-Anbiyā' 21:88) (Al-Hamad, t.t., hal. 118). Namun *ḥaẓf nun* ini tidak termasuk dalam yang disebutkan oleh as-Suyūṭī.

Huruf-huruf yang dipakai menjadi tambahan dalam *rasm uṣmani* ada tiga, yaitu huruf *alif*, *yā'* dan *wāw*. Sebagaimana kaidah yang lain, penambahan huruf di sini juga harus memenuhi beberapa persyaratan. Misalnya, keberadaan *alif* berada setelah *wāw* di akhir *isim jama'*. Selain itu juga batasan tentang *ḥaẓful-alif* (pembuangan alif) yang tidak mampu mencakup bentuk pembuangan *alif* yang bisa dikaidahkan, seperti kasus *alif* yang ditiadakan dalam lima tempat, yaitu *alif jama' muẓakkar sālim*, *alif jama' mu'annas sālim*, *alif ḍamīr rafa' muttasil*, *alif taṣniyah*, dan *alif* pada isim-isim '*ajamiyah* (Arifin, 2012).

2.1.4.2. Kaidah *Hamzah* dan *Badl*

Terkait penulisan *hamzah* dalam *rasm Uṣmani*, dikategorikan dalam beberapa hal, antara lain *hamzah* berbaris *sukun (sakīnah)* dan *hamzah* berharakat (*mutaḥarrikah*). *Hamzah mutaḥarrikah* dibagi lagi menjadi *mutaḥarrikah* di awal, tengah dan akhir kalimat.

Kaidah *hamzah* dalam *rasm ‘Uṣmānī* merupakan kaidah terbanyak pembahasannya, karena *hamzah* secara ortografi tidak hanya berdiri sendiri, namun juga sering melekat pada huruf *alif*, *yā’* dan *wāw*. Secara etimologi kata *hamzah* berarti tekanan atau dorongan, disebut demikian karena pada saat kita menyebut atau *melafadzkan* *hamzah* pasti memerlukan tekanan suara. *Hamzah* menurut kamus al-Sihah berarti “mengerdip/main mata dan menekan” (الغمز و الضغط) jika disebut (مزات الشيطان) berarti bisikan setan yang memainkan dan menekan hati manusia. Ibnu Jinnī mengemukakan bahwa *hamzah* terkadang bercampur dalam penulisan *alif*, oleh karena itu persoalan *hamzah* merupakan kaidah yang cukup rumit dalam penulisan, karena di samping posisi penulisannya sering berpapasan, juga *hamzah* termasuk huruf *ma’ānī*. Oleh karena itu untuk membedakannya Khalil Ahmad al-Farahidy menepatkan *hamzah* pada awal huruf dengan menggunakan ortografi (ء) atau disebut dengan kepala (رأس العين) untuk membedakan antara suara *a* pada *‘ain* dan suara *a* pada *hamzah*. Dari segi penulisannya ia divisualisasikan dalam bentuk *alif maḥmuzah* (أ) atau *alif* yang di antaranya terdapat *hamzah*. Menurut al-Azharī, *hamzah* tidak dapat berdiri sendiri dalam penulisan dan tidak memiliki bentuk atau wujud tersendiri, sifatnya seperti bunglon yang bisa melekat di beberapa huruf. Dari aspek bunyi dan pengucapan, *hamzah* termasuk salah satu huruf yang berat diucapkan. Itulah sebabnya tidak dijumpai penggunaan *hamzah* pada rumpun-rumpun bahasa Arab kecuali pada bahasa Arab Utara. Bahkan bahasa Arab bagian utara tidak memiliki kesepakatan dalam masalah *hamzah*. Di antara mereka ada yang meringankan pengucapannya secara mutlak, yakni penduduk Hijaz, yang biasa dikenal dengan (أهل التخفيف) Ada pula yang mengucapkan secara jelas (*tahqīq*), yaitu para ahli qirā’āt Kufah, yang dikenal dengan (أهل التحقيق). Sementara itu ada yang cukup moderat, yakni adakalanya mereka meringankan pengucapannya dan ada pula kalanya ia membacanya secara jelas, aliran ini

dipelopori oleh kabilah Tamīm. Maka tidak mengherankan untuk beberapa Qirā'āt, seperti bacaan Qalūn banyak yang tidak membaca hamzah. Sedangkan hamzah dilihat dari aspek *makhraj*-nya dapat dilihat dari pendapat Khalīl Aḥmad al-Farāhidī.

Hamzah adalah huruf tenggorokan, sedangkan alif adalah huruf yang keluar dari rongga mulut, Hamzah adalah huruf yang menerima harakat (tanda baca), sedangkan alif terkadang tidak menerima harakat, Hamzah terletak pada awal, tengah dan akhir kata, sedangkan alif hanya terletak pada tengah dan akhir kata. Para ulama berselisih pandangan tentang huruf Hamzah, apakah Hamzah sebagai huruf atau sebagai tanda baca. Menurut Jumhur ulama rasm, ia sebagai huruf, sedangkan Imam Mubarrid menyebutnya hanya sebagai tanda baca. Terlepas dari itu sebenarnya bentuk Hamzah, merupakan kepala huruf 'ain kecil, yang oleh Ibnu Khalīl disebut (رأس العين الصغرى), atau tanda yang diambil dari potongan huruf *ain*.

Dari pandangan al-Qāḍī di atas menunjukkan bahwa huruf hamzah dalam kaidah dan teknik penulis pada muṣḥaf-muṣḥaf 'Uṣmānī sebagai berikut: terkadang tertulis menempati bentuk *alif* seperti kata (أول), tertulis menempati bentuk *wāw*, seperti kata (يؤمنون), tertulis menempati bentuk *yā'*, seperti kata (ملئيه), tidak tertulis berdiri sendiri dengan bentuk *ain* kecil.

Sedangkan *badl* dalam disiplin *rasm* 'Uṣmānī menyangkut beberapa ketentuan. Adakalanya mengganti *alif* dengan huruf *al-wāw*, *alif* yang aslinya huruf *al-yā'* dituliskan dengan *al-yā'*, *alif* diganti dengan huruf *al-yā'*, huruf *wāw* diganti dengan *alif*, *nūn taukīd khafīfah* boleh diganti dengan *nūn*, boleh juga dengan *alif*, serta *tā' ta'nis* diganti dengan huruf *hā*. Secara bahasa *badl* berarti mengganti, juga dimaknai dengan membuang suatu huruf dan menempatkan huruf lain di tempatnya. *Badl* itu serupa dengan *i'lāl*. Hanya saja dalam *i'lāl* yang menjadi sasaran adalah huruf 'illat, artinya huruf 'illat yang satu mengganti tempatnya huruf *illat* yang lain, sedangkan dalam *badl* yang menjadi objeknya adalah huruf *illat* maupun huruf *ṣaḥīḥ*. Artinya bahwa konsep kaidah *badl* menempatkan huruf *ṣaḥīḥ* di tempat huruf *ṣaḥīḥ* yang lain. Di antara penggantian huruf yang dirumuskan dalam kaidah adalah bahwa semua alif pada *lafaz* الزكاة - الحياة dan الصلاة yang tidak dimuḍafkan, diganti dengan *wāw*, begitu juga *lafaz* مشكاة - الغداة dan النجاة

(menjadi النجوة – الحيوة – الزكوة – الربوا – الصلوة – الغدوة – مشكوة (Ibnu Rawandhy N. Hula, 2021, hal. 400).

Adapun *alif* yang berasal dari *al-yā'* adalah alif *maqṣūrah* yang terletak sebagai *lam fi'il*, seperti (طغى) dan bukan pada *ain fi'il*, seperti (باع). Pada aspek ini, sebuah kata ditulis alif *maqṣūrah*, juga asal dari sebuah kata tersebut adalah, *yā*, dan untuk mengetahui apakah kata itu asalnya alif atau *ya*, dilakukan dengan cara *mentaṣniyahkan* kata tersebut jika dalam bentuk isim, seperti (فتى - فتيان), dan menambahkan *ḍamir mukhatab* jika berbentuk *fi'il*, contoh (طغى - طغيت). Demikian pula kata-kata yang terdapat di dalamnya *al-yā' mutakkalim* yang sebelumnya dibubuhi *ḥarf nidā* (يا), maka penulisannya harus menggunakan alif *maqṣūrah* dan bukan *yā'* atau alif, seperti yang terdapat pada surah Yūsuf 12:84 وَقَالَ يَأْسَفَى عَلَى يُونُسَ surah az-Zumar 39:56 يُونُسَ لَيْتَنِي لَيْتَنِي surah al-Furqan 25:28 يُونُسَ لَيْتَنِي لَيْتَنِي عَلَى مَا فَرَطْتُ فِي جَنَّبِ اللَّهِ. Demikian pula kata-kata yang sesuai dengan pola timbangan kata, yang terdiri dari lima *wazn*, yakni: فَعْلَى - فَعْلَى - فَعْلَى - فَعْلَى - فَعْلَى maka penulisannya dengan alif *maqṣūrah*. Demikian pula pada kata-kata yang menunjukkan nama موسى - عيسى - يحيى ditulis dengan alif *maqṣūrah*, meskipun wujudnya bukanlah nama-nama yang bermakna *muannaṣ*.

Yang unik pada kaidah *badl* ini adalah meskipun pola *badl* dalam aspek penulisan alif *maqṣūrah* telah diatur, namun ada beberapa kata yang aslinya ya harus ditulis dengan alif, hal ini untuk menghindari terjadinya penulisan *ya ganda*. Seperti alif terletak sesudah *ya*, pada kata (الدنيا - أحيا - الحوايا - محياكم), alif terletak sebelum *yā'*, pada kata (هُدَايَ) yang terdapat pada surah al-Baqarah 2:38 فَمَنْ تَبِعْ هُدَايَ dan kata (مَتَوَايَ) dalam surah Yūsuf 12:23 إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَتَوَايَ, serta alif yang terletak di antara dua *ya'* dan dibubuhi *syakal fathah qāimah*. Kata رُعْيَايَ pada surah Yūsuf (12):43 وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ dan kata (محياي) surah al-An'am 6:162 وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ.

Pada pembahasan *badl* antara dua tokoh Abū Dāwūd dan Abū 'Amr ad-Dānī, sering terjadi *ittifāq* pada penulisan, dan juga *ikhtilāf*, oleh karena itu jika memperhatikan al-Qur'ān yang ditulis dengan *rasm* 'Uṣmānī akan terlihat perbedaan-perbedaan tersebut. Pada kata tertentu terkadang Abū Dāwūd menetapkan *badl* dengan alif, namun ad-Dānī tidak, (begitu pula sebaliknya) seperti kata (هُدَايَ) Abū Dāwūd membuang alif, sedangkan ad-Dānī tidak.

Alif yang berasal dari *wāw*. Dalam kaidah *badl*, ditetapkan bahwa setiap isim atau *fi'il* yang terdiri dari tiga huruf yang alifnya berasal dari *wāw*, maka penulisannya harus ditulis, karena kata tersebut tidak boleh dibaca dengan cara *imalāh*. Seperti kata (الصفاء - شفاء - سنا - دنا - نجى خلا - دعا - عفا - علا) dan semacamnya. Oleh karena itu jika ada sebuah kata ditulis dengan alif *maqṣūrah* (*al-yā'* tanpa titik), maka menurut *rasm* 'Uṣmānī dapat dibaca dengan cara *imālah*, meski demikian ada beberapa kata yang dikecualikan.

Keunikan pada kaidah *badl* ini adalah ada 8 tempat yang semuanya ditulis dengan *yā'*, yaitu: الضحى (aḍ-Ḍuḥā 93:1), سجي (aḍ-Ḍuḥā 93:2), زكى (an-Nūr 24:21), القوى (an-Najm 79:30), دحيا (an-Naziāt 91:2), dan طحيا (asy-Syams 91:6). Dalam kaidah *badl* untuk kata الصلاة dan الحياة, alif tidak diganti dengan *wāw*, namun tetap dengan alif. Hal ini diberlakukan bila kata tersebut berbentuk *muḍāf* kepada *ḍamir*, namun untuk kata الصلاة ada empat tempat dikecualikan, meskipun berbentuk *muḍaf* namun alif tetap diganti *wāw* (Ibnu Rawandhy N. Hula, 2021, hal. 403).

2.1.4.3. Kaidah *Waṣl* dan *Faṣl*

Pengertian *faṣl* (الفصل) secara etimologi berarti memotong (القطع) memisah الانفصال, bentuk *jama'*nya adalah الفصول. Yahya Mir Alam mendefinisikan bahwa *faṣl* adalah penulisan kata dengan memisahkan antara kata sebelum atau sesudahnya yang merupakan asal dalam teknik penulisan Arab.

Adapun kaidah *faṣl* adalah segala sesuatu yang sesuai dengan mulai dan berhentinya penulisan sebuah kata terpisah dengan kata lainnya, tanpa menggabungkannya. Hal ini merupakan asal dari teknik penulisan huruf dan kata-kata dalam bahasa Arab, di mana ada huruf dan kata yang ditulis terpisah ada pula yang ditulis secara bersambung karena asli dari huruf dan kata memang aslinya seperti itu. Itulah makna *faṣl* dengan maksud memotong (القطع) kata per kata.

Waṣl secara etimologi adalah sampai (بلغ) menyambung (اتصال) dan menggabungkan (جمع). Sedangkan secara istilah adalah, menjadikan dua kata atau lebih pada satu bentuk/tempat. Seperti kata (أُلْزِمُكُمْ). Istilah *waṣl* juga banyak digunakan dalam pembahasan ilmu *balāghah* dalam hal ini dimaknai dengan menghubungkan sebagai kalimat dengan yang lainnya, sedangkan *faṣl* adalah kebalikannya, yakni memisahkan, meninggalkan atau tidak menghubungkannya.

Dalam kaidah rasm ‘Uṣmānī terdapat 17 kata yang perlu diperhatikan teknik penulisannya dalam kaidah *fāṣl* dan *waṣl*. Dari 17 kata tersebut, baik pada kaidah *fāṣl* dan *waṣl*, menunjukkan bahwa penulisan huruf dan kata dalam al-Qur’ān tidak semudah yang dibayangkan, karena dalam kaidah ini kata yang dibaca atau diucapkan, akan melahirkan minimal dua varian tulisan, entah disambung ataupun dipisah. Oleh karena itu para ulama yang menggeluti ilmu *rasm* memberikan keterangan bahwa kaidah ini ada yang disepakati (*ittifāq*) ada pula yang diperselisihkan (*ikhtilāf*) sehingga memunculkan beberapa pengecualian.

Sedangkan dalam kaidah rasm *qiyāsī* teori tentang *waṣl* dibagi kepada dua bagian yakni, 1. Penulisan yang tidak sesuai dengan *ibtidā’*/ mulainya tulisan huruf/ kata, 2. Penulisan yang tidak sesuai dengan tempat *waqf*/ berhentinya tulisan huruf/ kata.

2.1.4.4. Kaidah *Mā fihī Qirā’atān fa Kutiba ‘alā Ihdāhumā*

Dalam kaidah ini, disepakati oleh para pakar studi ilmu-ilmu *al-Qur’ān*, bahwa bila terdapat kalimat yang memiliki varian *qirā’ah* berbeda, maka boleh dituliskan dengan salah satunya, selama *qirā’ah* yang dimaksud bukan *qirā’ah syāẓah*.

2.1.5 Manuskrip *Muṣḥaf*

Secara terminologi, *muṣḥaf* adalah sebuah manuskrip yang berisi teks al-Qur’ān dalam bahasa Arab. Dalam dunia Islam, pemahaman tentang istilah *muṣḥaf* merujuk pada kitab suci al-Qur’ān yang telah dikodifikasi dan dibukukan. Istilah ini secara etimologis berasal dari bahasa Arab, dengan kata dasarnya *ṣuḥuf*, yang merupakan bentuk jamak dari *ṣahīfah*, yang berarti lembaran-lembaran atau naskah-naskah. Dalam konteks sufistik, istilah *muṣḥaf* juga dapat merujuk pada hamba yang disucikan oleh Allah, menandakan kesucian dan kemurnian teks yang terkandung di dalamnya. *Muṣḥaf* al-Qur’ān dalam dunia Islam adalah sumber utama ajaran dan petunjuk bagi umat Islam. Dalam sejarah perkembangannya, *muṣḥaf* telah melalui berbagai tahapan proses kodifikasi dan pelestarian, mulai dari penulisan tangan pada masa Nabi Muhammad SAW hingga pengumpulan dan pengkodifikasian oleh para khalifah, seperti Khalifah ‘Uṣmān bin Affan.

2.1.5.1. Tinjauan Filologi

Secara etimologi, kata Filologi berasal dari dua kata, yaitu *philos* dan *logos*, *philos* berarti cinta, sedangkan *logos* berarti kata. Berkembang kemudian menjadi senang bertutur kata, senang belajar senang ilmu dan kesastraan (Fathurrahman, 2015, hal. 12). Adapun dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), filologi memiliki arti ilmu tentang bahasa kebudayaan, pranata, serta sejarah suatu bangsa yang terdapat dalam teks naskah (Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, 2025).

Dari dua kata tersebut, *philos* menyiratkan cinta sedangkan *logos* menyiratkan informasi. Kata tersebut cenderung diartikan secara etimologis bahwa filologi adalah pemujaan terhadap kata-kata atau kesenangan berbicara. Kemudian pada titik itu bisa dipahami bahwa filologi secara bahasa adalah kecintaan terhadap tulisan, kecintaan terhadap ilmu pengetahuan atau bisa juga diartikan sebagai pemujaan terhadap budaya.

Dalam bahasa Arab, filologi adalah ilmu *tahqīq al-nuṣuṣ*. Az-Zamaksyari telah menyebutkan dalam kitabnya *asas al-Balaghah*, *mentahqīq* sebuah teks atau naskah adalah melihat hakikat yang sesungguhnya yang terkandung di dalam teks itu, mengetahui suatu berita dan menjadi yakin akan kebenarannya. Oleh sebab itu yang dimaksud dengan *tahqīq* dalam bahasa ialah pengetahuan yang sesungguhnya dan berarti mengetahui hakikat suatu tulisan (Lubis, t.t., hal. 17).

Secara istilah, kata filologi mulai dipakai kira abad ke-3 SM oleh sekelompok ahli dari Iskandariyah yaitu untuk menyebut keahlian yang diperlukan untuk mengkaji peninggalan tulisan yang berasal dari kurun waktu beratus-ratus tahun sebelumnya. Ahli dari Iskandariyah yang pertama kali melontarkan istilah filologi bernama Eratosthenes (Baried dkk., 1985, hal. 2).

Pada waktu itu mereka berusaha meneliti teks-teks lama yang berasal dari bahasa Yunani dengan menemukan bentuknya yang asli dan bebas dari kesalahan penulisan serta mengetahui tujuan penulisnya. Mereka menyisihkan kekeliruan-kekeliruan yang terdapat di dalamnya, jika mereka menghadapi teks dengan jumlah yang besar atau lebih dari satu naskah, maka naskah yang menunjukkan bacaan

yang berbeda (varian-varian) mereka teliti pula untuk mendapatkan naskah yang paling asli atau yang paling mendekati asli (Firdian & Indriani, 2021, hal. 138).

Filologi juga merupakan satu disiplin ilmu yang erat kaitannya dengan masa lampau. Filologi bergerak pada ranah karya-karya sastra lama melalui pengkajian di bidang naskah, baik itu ilmu, sejarah, puisi, prosa, dan lain-lain. Boleh jadi naskah-naskah tersebut mengandung nilai-nilai yang masih relevan dengan kondisi masyarakat masa kini. Baried mengemukakan bahwa filologi merupakan disiplin ilmu yang diperlukan untuk satu upaya yang dilakukan terhadap peninggalan tulisan di masa lampau dalam rangka kerja menggali nilai-nilai masa lampau (Baried dkk., 1985, hal. 2).

Filologi secara terminologi mempunyai beberapa definisi, di antaranya: Filologi sudah dikenal oleh sekelompok orang di Alexandria yang dikenal sebagai ahli filologi sejak abad ke-3 SM. Erasthothenes adalah orang yang pertama kali menggunakan istilah ini. Pada waktu tersebut sekelompok itu hendak mencari tahu sebuah naskah-naskah kuno yang berbahasa Yunani, mereka hendak mengetahui bentuk asli dan maksud dari pengarang naskah, yaitu dengan cara analisa kesalahan-kesalahan di dalamnya. Pada waktu tersebut mereka menemukan naskah-naskah dengan bacaan yang bervariasi dan bahkan ada bacaan yang *corrupt*. Kegiatan pengkajian teks kemudian menyadarkan bahwa cara untuk mendapatkan naskah asli adalah dengan meneliti naskah-naskah yang mendekati dengan bentuk naskah asli dari naskah yang menyimpang. Dari kegiatan tersebut disadari pentingnya kajian secara dalam terhadap bahasa dan kebudayaan. Kegiatan filologi yang menitikberatkan kajiannya kepada tulisan atau bahasa yang rusak ini kemudian disebut dengan filologi tradisional (Baried dkk., 1985).

Filologi juga dipandang dengan sastra secara ilmiah, hal ini muncul ketika naskah-naskah yang dibahas adalah naskah sastra yang bernilai tinggi seperti karya-karya Homeros. Hal itu menjadikan filologi fokus kepada sastra atau kesusastraan naskah. Filologi digunakan untuk istilah studi bahasa atau *linguistik*. Munculnya istilah ini merupakan respons atau dampak pentingnya ilmu bahasa dalam kajian ilmu filologi, sehingga kajian utama dari filologi adalah aspek bahasa, terutama bahasa-bahasa lama. Beberapa bidang yang dibahas adalah yang berkaitan dengan

masa lampau, seperti salah satu bentuk dari bahasa bandingan, perkembangan antar bahasa dan hubungan kekerabatan antar beberapa rumpun bahasa.

Beberapa definisi yang dipakai pada daratan Eropa, yaitu filologi adalah suatu studi teks yang melakukan suatu kritik terhadap teks atau naskah. Dalam hal ini filologi dikenal dengan ilmu tentang sejarah atau seluk beluk naskah. Adapun di Belanda, filologi dengan keilmuan yang berhubungan dengan teks atau naskah atau sastra yang berkaitan dengan budaya dan latar belakangnya yang kemudian didukung dengan teks kebudayaan tersebut. Di Perancis, filologi dikenal dengan studi kebahasaan melalui dokumen tertulis serta studi teks lama dan transmisinya. Di Inggris, filologi dikenal dengan ilmu dan studi kebahasaan yang ilmiah, seperti yang dilakukan oleh ilmu *linguistik* pada saat sekarang dan jika studinya dikhususkan kepada teks-teks tua, maka filologi dinamakan dengan *linguistik historis*.

Dalam perkembangannya kemudian filologi memfokuskan kepada perbedaan di antara naskah dan menitik beratkan kepada perbedaan tersebut dan dipandang sebagai aspek yang positif. Variasi tersebut dipandang sebagai kreativitas untuk memahami teks, menafsirkannya, membetulkannya, jika ada yang dipandang tidak tepat dan menghubungkannya dengan ilmu bahasa, sastra, kebudayaan, agama, dan tata politik yang ada pada masa tersebut. Dalam hal ini naskah yang dimaknai dengan dokumen budaya sebagai refleksi atas masanya. Filologi yang demikian disebut dengan filologi modern.

Di Indonesia telah banyak dipengaruhi oleh Belanda pada saat masa penjajahan, arti filologi mengikuti apa yang dikemukakan oleh Belanda yaitu suatu ilmu yang memfokuskan kerjanya pada bahan tertulis dan bertujuan untuk mengungkap makna teks dari segi kebudayaan. Filologi di Indonesia menggunakan bahasa Indonesia dan bahasa daerah, seperti bahasa Aceh, Melayu, Minangkabau, Batak, dan lain-lain. Adapun naskah tersebut ditulis pada kertas atau kulit lontar. Adapun arti filologi di Indonesia mengikuti kepada tradisional, tetapi dalam perkembangannya mengarah kepada filologi modern (Baried dkk., 1985).

Setiap ilmu mempunyai objek kajian masing-masing termasuk ilmu filologi. Objek kajian ilmu filologi adalah teks dan naskah, yaitu berbicara tentang sejarah

dan karakteristik dari naskah dan kondisi tempat penyimpanan naskah. Adapun dalam keilmuan filologi, istilah teks merujuk kepada sesuatu yang masih ambigu atau abstrak dan naskah adalah sesuatu yang konkret. Karena itu, pemahaman terhadap suatu teks klasik hanya dapat dilakukan dengan naskah sebagai alat penyimpannya. Dapat disimpulkan bahwa ilmu filologi memiliki sasaran yaitu naskah.

Dilihat dari berbagai aspek filologi memiliki jenis yaitu ada yang berupa teks lisan dan teks tulisan. Teks tulisan seperti tulisan tangan dan cetakan. Karena itu dilihat dari segi penyampaian, terdapat *filologi lisan*, *filologi naskah*, dan *filologi cetakan*. Filologi lisan yang berhubungan dengan studi tradisi lisan, sekaligus tradisi penyampaian teks tertua dan ada beberapa daerah yang masih melestarikan hal tersebut.

Filologi naskah berhubungan dengan ilmu pengetahuan tentang kehidupan dan mengenai berbagai segi penyaksian dengan tulisan tangan dan hikmah atau akibatnya. Adapun filologi cetakan berhubungan dengan tradisi cetakan yaitu pada tahun 1450, Gutenberg menemukan teknik dalam mencetak. Dalam aplikasinya dapat terjadi 2 atau 3 jenis tradisi bercampur. Contohnya cerita rakyat yang telah lama hidup dalam tradisi lisan masyarakat, lalu ditulis dalam naskah, kemudian terjadinya penyalinan-penyalinan dan berakhir dicetak. Adakalanya suatu cerita hidup dalam lisan masyarakat kemudian ditulis dalam naskah dan selanjutnya hidup kembali dalam lisan masyarakat (Baried dkk., 1985).

2.1.5.2. Tradisi Penyalinan *Muṣḥaf*

Tradisi penulisan dan penyalinan naskah telah ada semenjak para sahabat. Bentuk *muṣḥaf* yang ditemukan hingga hari ini adalah bentuk *muṣḥaf* yang telah mengalami berbagai proses ijtihad. Meskipun demikian, ayat-ayat yang terkandung di dalam Al-Qur'ān tidaklah pernah berubah, dan meskipun ada kesalahan dalam penulisan dan penyalinan maka hal itu akan selalu ditemukan, karena Allah telah berjanji untuk menjaga al-Qur'ān (Muhafriil Musri 2015).

Proses penyalinan atau penulisan al-Qur'ān tentu tidak luput dari kesalahan, karena yang melakukan penyalinan atau penulisan adalah manusia yang tak pernah

luput oleh kesalahan. Oleh sebab itu setiap muṣḥaf akan dibaca atau ditelaah ulang, proses ini bisa disebut sebagai *tahqīq*.

Tahqīq sendiri dapat dimaknai dengan penelitian, penyelidikan atau penelaahan. Dalam hal ini *tahqīq* dapat dimaknai usaha dalam melakukan pembetulan atau membenaran terhadap kesalahan dalam teks. Sehingga *tahqīq* sendiri juga dapat dipahami sebagai istilah lain bagi filologi yang digunakan di Timur Tengah.

Tradisi penyalinan al-Qur’ān di Nusantara diperkirakan telah berlangsung sejak abad ke-13 pada masa kerajaan Samudra Pasai, hal ini seperti yang diungkapkan oleh Ibnu Batutah dalam catatannya yang menginformasikan pada abad tersebut sudah ada penyalinan manuskrip Al-Qur’ān di Aceh (Syarifuddin, 2018, hal. 3). Penulisan dan penyalinan *muṣḥaf* ini berkembang hingga ke Minangkabau seiring berkembangnya waktu dan seiring berkembangnya Islam di Minangkabau.

Dalam proses penulisan atau penyalinan tersebut terkadang tidak luput dari kesalahan, sehingga dalam beberapa kasus muṣḥaf al-Qur’ān sering ditemukan catatan pias untuk memperbaiki kesalahan yang terjadi dalam ayat al-Qur’ān yang ditulis dan disalin. Kesalahan-kesalahan tersebut dapat dijumpai dalam beberapa muṣḥaf al-Qur’ān koleksi museum Adityawarman.

Dalam tulisannya, Pramono menemukan beberapa catatan pias yang bertujuan untuk memperbaiki kesalahan-kesalahan atau kekurangan huruf dalam manuskrip muṣḥaf koleksi museum Adityawarman (Pramono, 2021).

Tradisi penyalinan al-Qur’ān semakin meluas seiring dengan perkembangan agama Islam yang mulai menyebar ke berbagai negara. Seiring dengan semakin luasnya penyebaran Islam, tradisi ini turut berkembang dan menyentuh wilayah Nusantara, termasuklah di dalamnya wilayah Minangkabau. *Muṣḥaf* al-Qur’ān merupakan naskah keagamaan yang paling banyak disalin oleh masyarakat Nusantara sejak dulu. Manuskrip menjadi sangat penting karena dapat menunjukkan peradaban suatu bangsa sekaligus mengabadikan jejak identitas masyarakatnya. Oleh karena itu, negara yang maju dan beradab akan menelusuri karya-karya intelektual masa lalunya. Tak kalah penting juga adalah tradisi

penyalinan muṣḥaf al-Qur'ān yang selalu digalakkan di kalangan kerajaan, ulama, dan *zawiyah* pada masa itu.

Tradisi penyalinan al-Qur'ān di Nusantara memiliki akar sejarah yang sangat panjang. Dimulai pada akhir abad ke-13, saat Pasai menjadi pusat penyebaran Islam di wilayah pesisir Nusantara, tradisi ini menandakan awal dari perkembangan bacaan tentang Islam di Indonesia. Pengislaman Sultan Malik As Shaleh menjadi momen penting yang menandai penerimaan Islam secara resmi oleh kerajaan dan memicu penyebaran ajaran Islam secara lebih luas di wilayah tersebut. Ibnu Batutah, seorang penjelajah terkenal dari Maroko, dalam catatannya mencatat bahwa kegiatan penyalinan al-Qur'ān sudah ada di Aceh pada awal abad ke-14.

Tradisi penyalinan muṣḥaf kuno al-Qur'ān yang berasal dari Aceh, terlihat bahwa kodikologinya dan tekstual memiliki ukuran yang hampir serupa, bahkan memiliki karakteristik khas tersendiri. Karakteristik yang dimaksud meliputi tanda baca, sistem penulisan, iluminasi, dan ilustrasi yang mengacu pada konteks Aceh itu sendiri, sesuai dengan pengetahuan dan pemahaman masyarakat Aceh, namun tetap berpedoman pada aturan *Muṣḥaf 'Uṣmānī*. Gaya iluminasi pada al-Qur'ān tersebut memiliki ciri khas yang mudah diidentifikasi melalui pola dasar, motif hiasan, dan penggunaan warna. Iluminasi tersebut dapat ditemukan pada bagian awal, tengah, dan akhir dari muṣḥaf al-Qur'ān. Tradisi penyalinan ini tidak hanya terjadi di Aceh tetapi juga menyebar ke berbagai wilayah kebudayaan Islam lainnya di Nusantara. Setiap wilayah mengembangkan tradisi penyalinan dan gaya kaligrafi yang khas, menunjukkan keragaman budaya dan keunikan masing-masing daerah dalam merespons dan mengadopsi ajaran Islam. Penyalinan Al-Qur'ān menjadi salah satu cara penting untuk memastikan keberlangsungan ajaran Islam dan memperkuat identitas keagamaan masyarakat Muslim di Nusantara.

Munculnya kerajaan Islam awal di Nusantara sejak pertengahan abad ke-13 merupakan hasil dari proses Islamisasi wilayah-wilayah pesisir yang sebelumnya telah didatangi oleh para pedagang Muslim sejak abad ke-7. Tradisi penyalinan Al-Qur'ān memiliki konvensi penulisan yang ketat guna menghindari kesalahan-kesalahan fatal yang dapat mengakibatkan salah baca dan pemahaman terhadap kandungan Al-Qur'ān. Naskah-naskah keagamaan, seperti kitab tafsir, tasawuf,

fiqih, dan Al-Qur'ān, biasanya ditulis atau disalin dengan sangat hati-hati dan cermat, agar tidak terjadi kesalahan dalam proses penyalinannya. Hal ini dilakukan untuk menjaga keutuhan dan keakuratan isi naskah-naskah tersebut. Penyalinan muṣḥaf secara tradisional melibatkan proses yang sangat teliti dan penuh perhatian, mencerminkan penghormatan tinggi terhadap teks al-Qur'ān. Kegiatan ini juga menjadi bukti keberadaan tradisi literasi yang kuat di kalangan masyarakat Islam di Nusantara. Melalui penyalinan ini, muṣḥaf al-Qur'ān dapat diakses oleh lebih banyak orang, membantu penyebaran pengetahuan dan praktik keagamaan di seluruh wilayah.

Meskipun teknologi percetakan mulai berkembang pada abad ke-19, tradisi penyalinan manual tetap bertahan karena nilai religius dan historisnya. Para penyalin muṣḥaf, atau *khattāt*, memainkan peran penting dalam memastikan bahwa setiap naskah yang dihasilkan akurat dan sesuai dengan naskah aslinya. Tradisi ini tidak hanya menjaga teks al-Qur'ān, tetapi juga melestarikan seni kaligrafi Islam yang indah dan bermakna.

Tradisi penyalinan muṣḥaf al-Qur'ān di Nusantara tetap berlanjut hingga akhir abad awal abad ke-20, menunjukkan keberlanjutan dan ketekunan umat Islam dalam menjaga kemurnian teks suci al-Qur'ān. Wilayah-wilayah penting seperti, Banten yang muṣḥaf al-Qur'ānnya berasal dari Kesultanan Banten, ciri khas Muṣḥaf tersebut memiliki kecemerlangan dalam seni kaligrafinya. Gaya khat (tulisan) yang digunakan cenderung mengarah pada gaya Naskhi, kadang-kadang mendekati gaya Muhaqqaq, dengan karakteristik huruf yang memanjang. Corak kaligrafi seperti itu dapat ditemukan baik di Banten sendiri maupun dalam koleksi muṣḥaf Banten yang terdapat di Perpustakaan Nasional, Jakarta. Selanjutnya ada, Cirebon Yogyakarta, Aceh, Palembang dan Sumatera Barat memainkan peran sentral dalam kegiatan ini, menjadi pusat keagamaan dan intelektual yang berkontribusi pada penyebaran dan pemeliharaan ajaran Islam.

Sumatera Barat merupakan salah satu daerah penting di Indonesia yang memiliki warisan budaya tertulis berupa naskah, dengan jumlah mencapai ribuan.²⁴ Selain sudah banyak yang tersebar ke berbagai negara, khazanah naskah Sumatera Barat juga sangat beragam isinya, meliputi muṣḥaf al-Qur'ān, naskah

keagamaan, kesejarahan, kesusastraan, pengobatan tradisional, adat-istiadat, folklor, rajah, dan silsilah. Naskah-naskah tersebut masih dapat ditemukan di berbagai perpustakaan, museum, serta dimiliki secara pribadi oleh masyarakat. Walaupun jumlah manuskrip Minangkabau yang tersimpan di lembaga resmi tidak sebanyak yang tersebar di masyarakat, namun terdapat beberapa institusi yang menyimpan khazanah manuskrip tersebut. Institusi-institusi tersebut antara lain Museum Adityawarman, Gedung Perpustakaan di Dinas Kearsipan dan Perpustakaan Provinsi Sumatera Barat, Labor Filologi Program Studi Sastra Indonesia Fakultas Ilmu Budaya Universitas Andalas, serta Minangkabau Corner di Gedung Perpustakaan Universitas Andalas. Di antara institusi-institusi tersebut, Museum Adityawarman memiliki koleksi manuskrip terbanyak, yaitu 94 bundel dengan beragam konten. Menariknya, di antara koleksi tersebut terdapat tujuh belas bundel manuskrip al-Qur'ān yang memiliki kekhasan tersendiri jika dibandingkan dengan koleksi serupa di tempat lain. Khazanah manuskrip ini tidak dapat dilepaskan dari dinamika keislaman lokal di wilayah Minangkabau, yang juga memiliki keterkaitan erat dengan keberadaan surau.

Surau yang merupakan lembaga keagamaan yang berperan penting dalam proses Islamisasi di wilayah Minangkabau. Surau berfungsi sebagai pusat dakwah dan institusi pendidikan Islam, layaknya pesantren. Syekh Burhanuddin diidentifikasi sebagai orang yang pertama yang mengembangkan surau menjadi sebuah sistem pendidikan Islam formal. Dalam upaya Islamisasi yang dilakukannya, Syekh Burhanuddin menggunakan pendekatan tasawuf dalam berdakwah. Selain itu, surau juga menjadi pusat transformasi ilmu agama, baik dalam bentuk lisan maupun tulisan. Tradisi penulisan dan penyalinan naskah di surau pun berkembang pesat, sehingga banyak melahirkan naskah-naskah keagamaan termasuk penyalinan Muṣḥaf al-Qur'ān. Proses penyalinan muṣḥaf al-Qur'an di Minangkabau melibatkan beberapa tahapan penting. Pertama, pemilihan kertas dan tinta yang berkualitas tinggi untuk memastikan keawetan muṣḥaf. Kemudian, penyalin (yang sering kali adalah seorang ulama atau cendekiawan) menyalin teks al-Qur'an dengan penuh kehati-hatian, memastikan tidak ada kesalahan dalam penulisan. Setiap halaman diperiksa secara teliti sebelum

dilanjutkan ke halaman berikutnya. Proses ini bisa memakan waktu berbulan-bulan hingga bertahun-tahun, tergantung pada ketebalan muṣḥaf dan kerumitan kaligrafi yang digunakan. Surau Tinggi yang ada di Pariangan juga merupakan tempat penyalinan muṣḥaf al-Qur’ān, sekarang manuskrip tersebut disimpan oleh ahli waris yang bernama Bapak Aswardi Dt Tunaro, yang berdomisili di Jorong Pariangan, Nagari Pariangan, Kabupaten Tanah Datar. Seiring dengan semakin luasnya penyebaran paham keagamaan Islam melalui surau-surau di Minangkabau, tradisi penulisan dan penyalinan naskah pun semakin berkembang pesat. Para syekh, ulama, buya, dan ungku yang mengajar di surau-surau tersebut secara aktif menyalin dan menulis naskah-naskah keagamaan. Surau dengan demikian menjadi pusat atau lokus bagi aktivitas penaskahan yang sangat menarik di wilayah Minangkabau.

Tradisi penyalinan naskah ini berlangsung secara berkelanjutan hingga akhir abad ke-20 Masehi, dan bahkan masih berlanjut hingga saat ini. Salah satu contohnya adalah Imam Maulana Abdul Manaf Amin al-Khatib, seorang penyalin dan penulis naskah yang masih aktif menulis di Surau Nurul Huda, Kota Padang, yang lahir pada tahun 1922.

Tidak mengherankan jika Minangkabau dapat membanggakan kekayaan warisan naskah-naskah kuno atau manuskrip yang masih terjaga hingga saat ini. Hal ini tak lepas dari tradisi penulisan dan penyalinan naskah yang telah berlangsung dengan rentang waktu yang amat panjang di wilayah ini, bahkan hingga masa kini. Dapat dipastikan, jumlah naskah yang tersimpan akan terus bertambah seiring dengan masih adanya praktik penaskahan yang terpelihara di Minangkabau.

Muṣḥaf al-Qur’ān merupakan produk berupa karya agung para ulama Minangkabau yang sangat sakral, karena di dalamnya termuat ayat-ayat suci, yakni kalam Allah. Selain itu, muṣḥaf al-Qur’ān di Minangkabau ini dilengkapi dengan iluminasi atau hiasan pinggir yang menjadi bagian tak terpisahkan dari keberadaan ayat-ayat suci tersebut. *Muṣḥaf* al-Qur’ān dengan segala ciri khas yang melekat padanya, dibuat dan disesuaikan dengan latar budaya serta kondisi zamannya. Karakteristik etnik masyarakat di mana muṣḥaf itu diproduksi merupakan faktor

yang sangat menentukan dan memengaruhi bentuk serta variasi kaligrafi dan iluminasinya. *Muṣḥaf* Al-Qur'ān ini tidak hanya berfungsi sebagai kitab suci bagi umat Islam, tetapi juga menjadi bentuk ekspresi estetik bagi mereka. Kaligrafi teks ayat dan iluminasi yang mengelilinginya merupakan cermin dari gaya budaya dan kondisi zamannya.

Jadi, keunikan tradisi penyalinan *muṣḥaf* Al-Qur'ān di Nusantara semakin lengkap dengan masuknya unsur ruang dan waktu dalam proses penyalinannya. *Muṣḥaf*-*muṣḥaf* yang disalin disesuaikan dengan kondisi zaman dan latar budaya setempat. Lokalitas budaya tempat *muṣḥaf* itu disalin menjadi faktor yang turut menentukan dan memengaruhi variasi bentuk, motif, dan warna iluminasi serta gaya kaligrafi yang dihasilkan. Corak iluminasi yang sangat beragam merupakan gambaran dari unsur kreativitas dan hasil serapan budaya lokal. Masing-masing daerah memiliki kekhasan tersendiri dalam hal iluminasi maupun kaligrafinya.

Di Nusantara, terdapat tiga entitas yang umumnya menjadi sponsor dalam penulisan *muṣḥaf* Al-Qur'ān, yaitu kerajaan, pesantren, dan kalangan elit sosial. Pada masa lampau, banyak *muṣḥaf* ditulis oleh ulama atau seniman atas perintah dari pihak kerajaan. Selain itu, pesantren juga memainkan peran penting dalam penulisan Al-Qur'ān, seperti yang dapat dilihat pada *muṣḥaf*-*muṣḥaf* di pesantren. Dari kalangan elit sosial, terdapat contoh *muṣḥaf* seperti *Muṣḥaf* Ibnu Sutowo dan *Muṣḥaf* At-Tin yang ditulis atas perintah mantan Presiden Republik Indonesia, Soeharto.

2.1.5.3. Rasm *Muṣḥaf* Indonesia

Muṣḥaf al-Qur'ān dapat disebut sebagai manuskrip kuno ketika ditulis menggunakan tangan dan umurnya melebihi 50 tahun. Penelitian tentang manuskrip kuno semula cenderung berfokus pada aspek filologisnya, hanya pada suntingan teks. Namun, kemudian arah kajian naskah kuno berkembang hingga ke fisik *muṣḥaf* setelah Annabel Teh Gallop, kepala bagian Asia Tenggara di *British Library*, London mulai menekuninya. Ali Akbar mencatat, aspek-aspek *muṣḥaf* seperti sejarah, iluminasi, *rasm*, *ḍabt*, corak kaligrafi hingga *qirā'āt* semakin marak.

Kekayaan manuskrip *muṣḥaf* Nusantara ditulis oleh Ali Akbar dengan judul *Khazanah Muṣḥaf Kuno Nusantara* yang tergabung dalam buku *Filologi dan Islam*

Indonesia pada tahun 2010. Dalam tulisan ini, Ali Akbar menjelaskan persebaran muṣḥaf-muṣḥaf kuno Nusantara yang tersebar baik di berbagai wilayah Indonesia maupun dunia melalui katalog naskah. Tercatat *muṣḥaf* yang ada di Indonesia dari Aceh sampai Ternate berjumlah 455 *muṣḥaf*, sedangkan di dunia meliputi Eropa, Asia Tenggara dan Australia tercatat 203 *muṣḥaf* Nusantara. Selain itu, Ali Akbar mengurai berbagai karakteristik gaya kaligrafi dan iluminasinya. Seperti kepala surah muṣḥaf berbentuk kaligrafi floral, kaligrafi yang huruf-hurufnya membaaur seperti ornamen floral.

Kemudian Ali Akbar menjelaskan beberapa kaligrafi gaya Banten, iluminasi gaya Trengganu, Patani (Pantai Timur Semenanjung Malaysia), Aceh dan Bugis. Kesimpulan dari tulisan Ali Akbar bahwa *muṣḥaf* Nusantara lebih banyak mengembangkan hiasan floral dari pada geometris, sedangkan kaligrafi yang digunakan mengikuti khat *naskhī* sederhana, beberapa memakai kertas *daluwang* dan ditulis dengan *rasm imlā'ī*.

Annabel Teh Gallop telah menuliskan beberapa penelitiannya tentang *muṣḥaf* al-Qur'ān berdasarkan wilayah. Seperti, *the art of the Quran in Java, the Art of the Quran in Southeast Asia, the Art of the Malay Qur'an, the Art of the Quran in Banten, the Bone Quran from South Sulawesi, an Acehnese Quran manuscript in Belgium. Qur'an manuscripts from Mindanao in U.S. collections*. Penelitian ini ditulis berdasarkan iluminasi dan seni yang terdapat dalam manuskrip muṣḥaf di seluruh Indonesia, bahkan Asia Tenggara. Karena terfokus pada seni dan iluminasi, ia juga menuliskan bagaimana perbedaan muṣḥaf yang dibuat di Istana dan Pondok atau lembaga pendidikan. Kali ini tulisan yang fokus adalah *Palace and pondok; patronage and production of illuminated manuscripts on the East Coast of the Malay Peninsula*. Dalam kajian ini Annabel menjelaskan bagaimana karakteristik *muṣḥaf* Istana dari Trengganu dan *muṣḥaf* yang ditulis di pondok Patani, terlihat bahwa iluminasi dari *muṣḥaf* Istana lebih mewah daripada *muṣḥaf* pondok.

Aspek *rasm*, tanda baca, dan kaligrafi pada *muṣḥaf* kuno koleksi Bayt Al-Qur'ān & Museum Istiqlal Jakarta, ditulis oleh Asep Saefullah dalam jurnal *ṣuḥuf*, 2008. Dalam jurnal ini, Asep mengulas beberapa karakteristik *muṣḥaf* kuno yang

ada di Bayt al-Qur'ān & Museum Istiqlal. Uraian Asep Saefullah terfokus pada *rasm* yang digunakan, baik *imlā'ī* maupun *'Uṣmānī*. Kemudian tanda baca wakaf yang ada di setiap *muṣḥaf* dan khatnya.

Variasi dan simbol dalam *muṣḥaf* manuskrip al-Qur'ān di Masjid Agung Surakarta, skripsi ini ditulis oleh Avi Khuriya Mustofa dari jurusan Tafsir dan Hadis UIN Sunan Kalijaga pada 2013. Dalam skripsi ini, Avi menuliskan variasi dan simbol yang ada dalam *muṣḥaf* al-Qur'ān Masjid Agung Surakarta dibandingkan dengan *muṣḥaf* Kemenag. Menurutnya dalam kerja filologi sebuah variasi semula dipandang sebagai bentuk kesalahan, kemudian berkembang sebagai bentuk kreasi penyalin yang menghendaki salinannya diterima oleh pembaca sezamannya. Hasil dari penelitian ini yaitu, jumlah ayat dalam surah yang berbeda, adanya ayat awal juz yang berbeda, tanda *waqf* yang berbeda dan ketentuan peletakan tanda *ruku'* yang berbeda.

Ada juga penelitian terhadap manuskrip al-Qur'ān yang belum masuk katalog, seperti *Karakteristik dan Fragmen Sejarah Manuskrip Muṣḥaf Alquran Dolah Bakri Wonolelo Pleret Bantul*, ditulis oleh Mohamad Yahya dan Adrika Fithrotul Aini dari Sekolah Tinggi Agama Islam Sunan Pandanaran Yogyakarta. Tulisan ini berisi tentang *muṣḥaf* al-Qur'ān yang merupakan peninggalan Mbah Dolah Bakri dari desa Wonolelo, sebuah desa yang dianggap sebagai pusat penyebar Islam pertama di daerah Pleret. Pembahasan karya tulis ini, tentang manuskrip *muṣḥaf* yang dikupas dari sisi fisiknya, yaitu karakteristik dan sejarahnya.

Selain itu ada juga, *Sejarah dan karakteristik manuskrip Muṣḥaf al-Qur'ān Desa Wonolela*, skripsi karya Edi Prayitno, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada 2014. Skripsi ini membahas sejarah manuskrip *muṣḥaf* Wonolelo yang berkaitan dengan penyebaran Islam di daerah tersebut. Dalam tulisan ini disebutkan bahwa pemilik *muṣḥaf* merupakan salah satu pejuang kemerdekaan pada masa Pangeran Diponegoro. Kemudian karakteristik manuskrip dijelaskan beberapa karakteristik, seperti *rasm*, *qirā'āt*, tanpa adanya tanda *waqf*, tanpa adanya simbol ayat *sajadah* dan memiliki khas pewarnaan, yakni hitam dan merah. Kajian yang beragam mengenai manuskrip *muṣḥaf* Nusantara menunjukkan persinggungan budaya dan

seni antar wilayah lokal yang ada di Nusantara, Timur tengah, bahkan India-Persia, ini semua merupakan khazanah *muṣḥaf* Nusantara, cikal bakal adanya *muṣḥaf* resmi setelah Indonesia merdeka.

2.1.5.4. Manuskrip *Muṣḥaf* Koleksi Museum Adityawarman

Tradisi penyalinan al-Qur'ān semakin meluas seiring dengan perkembangan agama Islam yang mulai menyebar ke berbagai negara. Seiring dengan semakin luasnya penyebaran Islam, tradisi ini turut berkembang dan menyentuh wilayah Nusantara, termasuklah di dalamnya wilayah Minangkabau. *Muṣḥaf* al-Qur'ān merupakan naskah keagamaan yang paling banyak disalin oleh masyarakat Nusantara sejak dulu. Manuskrip menjadi sangat penting karena dapat menunjukkan peradaban suatu bangsa sekaligus mengabadikan jejak identitas masyarakatnya. Oleh karena itu, negara yang maju dan beradab akan menelusuri karya-karya intelektual masa lalunya. Tak kalah penting juga adalah tradisi penyalinan *muṣḥaf* al-Qur'ān yang selalu digalakkan di kalangan kerajaan, ulama, dan *zawiyah* pada masa itu.

Tradisi penyalinan al-Qur'ān di Nusantara memiliki akar sejarah yang sangat panjang. Dimulai pada akhir abad ke-13, saat Pasai menjadi pusat penyebaran Islam di wilayah pesisir Nusantara, tradisi ini menandakan awal dari perkembangan literasi Islam di Indonesia. Pengislaman Sultan Malik As Shaleh menjadi momen penting yang menandai penerimaan Islam secara resmi oleh kerajaan dan memicu penyebaran ajaran Islam secara lebih luas di wilayah tersebut. Ibnu Batutah, seorang penjelajah terkenal dari Maroko, dalam catatannya mencatat bahwa kegiatan penyalinan al-Qur'ān sudah ada di Aceh pada awal abad ke-14.

Tradisi penyalinan *muṣḥaf* kuno al-Qur'ān yang berasal dari Aceh, terlihat bahwa kodikologinya dan tekstual memiliki ukuran yang hampir serupa, bahkan memiliki karakteristik khas tersendiri. Karakteristik yang dimaksud meliputi tanda baca, sistem penulisan, iluminasi, dan ilustrasi yang mengacu pada konteks Aceh itu sendiri, sesuai dengan pengetahuan dan pemahaman masyarakat Aceh, namun tetap berpedoman pada aturan *muṣḥaf* '*Uṣmānī*. Gaya iluminasi pada al-Qur'ān tersebut memiliki ciri khas yang mudah diidentifikasi melalui pola dasar, motif hiasan, dan penggunaan warna. Iluminasi tersebut dapat ditemukan pada bagian

awal, tengah, dan akhir dari muṣḥaf al-Qur’ān. Tradisi penyalinan ini tidak hanya terjadi di Aceh tetapi juga menyebar ke berbagai wilayah kebudayaan Islam lainnya di Nusantara. Setiap wilayah mengembangkan tradisi penyalinan dan gaya kaligrafi yang khas, menunjukkan keragaman budaya dan keunikan masing-masing daerah dalam merespons dan mengadopsi ajaran Islam. Penyalinan al-Qur’ān menjadi salah satu cara penting untuk memastikan keberlangsungan ajaran Islam dan memperkuat identitas keagamaan masyarakat Muslim di Nusantara.

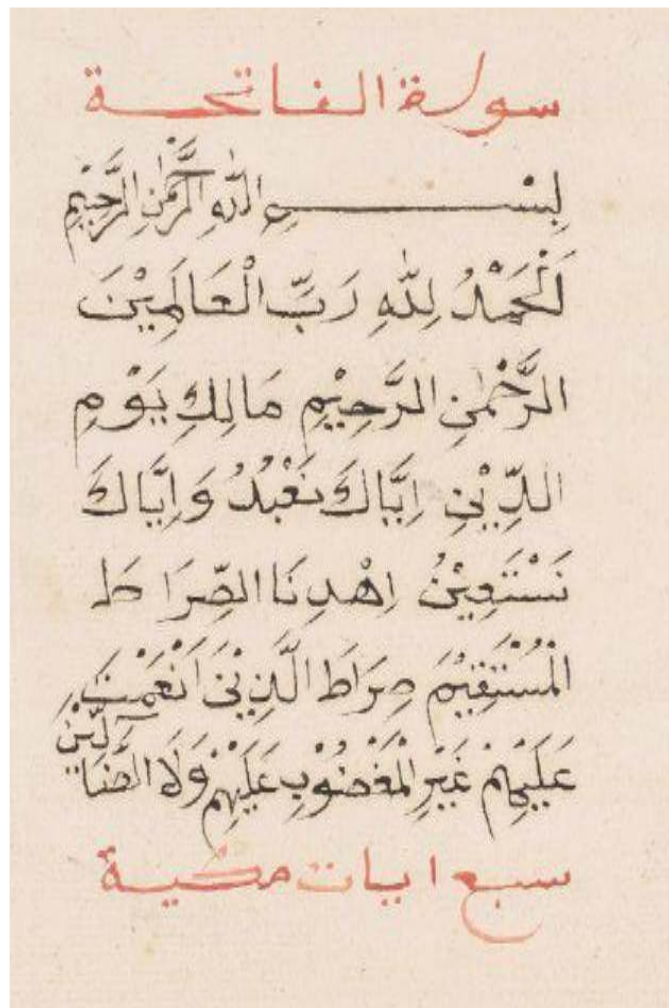
Munculnya kerajaan Islam awal di Nusantara sejak pertengahan abad ke-13 merupakan hasil dari proses Islamisasi wilayah-wilayah pesisir yang sebelumnya telah didatangi oleh para pedagang Muslim sejak abad ke-7. Tradisi penyalinan al-Qur’ān memiliki konvensi penulisan yang ketat guna menghindari kesalahan-kesalahan fatal yang dapat mengakibatkan salah baca dan pemahaman terhadap kandungan al-Qur’ān. Naskah-naskah keagamaan, seperti kitab tafsir, tasawuf, fiqh, dan al-Qur’ān, biasanya ditulis atau disalin dengan sangat hati-hati dan cermat, agar tidak terjadi kesalahan dalam proses penyalinannya. Hal ini dilakukan untuk menjaga keutuhan dan keakuratan isi naskah-naskah tersebut. Penyalinan muṣḥaf secara tradisional melibatkan proses yang sangat teliti dan penuh perhatian, mencerminkan penghormatan tinggi terhadap teks al-Qur’ān. Kegiatan ini juga menjadi bukti keberadaan tradisi referensi yang kuat di kalangan masyarakat Islam di Nusantara. Melalui penyalinan ini, muṣḥaf al-Qur’ān dapat diakses oleh lebih banyak orang, membantu penyebaran pengetahuan dan praktik keagamaan di seluruh wilayah.

Meskipun teknologi percetakan mulai berkembang pada abad ke-19, tradisi penyalinan manual tetap bertahan karena nilai religius dan historisnya. Para penyalin muṣḥaf, atau *khaṭaṭ*, memainkan peran penting dalam memastikan bahwa setiap naskah yang dihasilkan akurat dan sesuai dengan naskah aslinya. Tradisi ini tidak hanya menjaga teks al-Qur’ān, tetapi juga melestarikan seni kaligrafi Islam yang indah dan bermakna.

Tradisi penyalinan muṣḥaf al-Qur’ān di Nusantara tetap berlanjut hingga akhir abad awal abad ke-20, menunjukkan keberlanjutan dan ketekunan umat Islam dalam menjaga kemurnian teks suci al-Qur’ān. Wilayah-wilayah penting seperti,

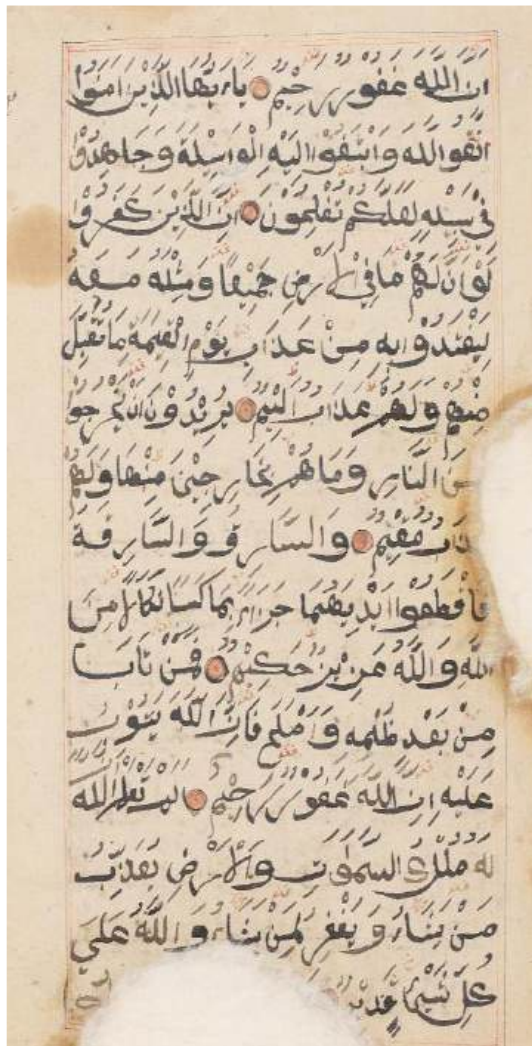
Banten yang muṣḥaf al-Qur'ān berasal dari Kesultanan Banten, ciri khas Muṣḥaf tersebut memiliki kecemerlangan dalam seni kaligrafinya. Gaya khat (tulisan) yang digunakan cenderung mengarah pada gaya *naskhi*, kadang-kadang mendekati gaya *muhaqqaq*, dengan karakteristik huruf yang memanjang. Corak kaligrafi seperti itu dapat ditemukan baik di Banten sendiri maupun dalam koleksi muṣḥaf Banten yang terdapat di Perpustakaan Nasional, Jakarta. Selanjutnya ada, Cirebon, Yogyakarta, Aceh, Palembang dan Sumatera Barat memainkan peran sentral dalam kegiatan ini, menjadi pusat keagamaan dan intelektual yang berkontribusi pada penyebaran dan pemeliharaan ajaran Islam.

Sumatera Barat merupakan salah satu daerah penting di Indonesia yang memiliki warisan budaya tertulis berupa naskah, dengan jumlah mencapai ribuan. Selain sudah banyak yang tersebar ke berbagai negara, khazanah naskah Sumatera Barat juga sangat beragam isinya, meliputi *muṣḥaf* al-Qur'ān, naskah keagamaan, kesejarahan, kesusastraan, pengobatan tradisional, adat-istiadat, folklor, rajah, dan silsilah. Naskah-naskah tersebut masih dapat ditemukan di berbagai perpustakaan, museum, serta dimiliki secara pribadi oleh masyarakat. Walaupun jumlah manuskrip Minangkabau yang tersimpan di lembaga resmi tidak sebanyak yang tersebar di masyarakat, namun terdapat beberapa institusi yang menyimpan khazanah manuskrip tersebut. Institusi-institusi tersebut antara lain Museum Adityawarman dan Perpustakaan di Dinas Kearsipan dan Perpustakaan Provinsi Sumatera Barat. Di antara institusi-institusi tersebut, Museum Adityawarman memiliki koleksi manuskrip sebanyak 94 bundel dengan beragam konten. Menariknya, di antara koleksi tersebut terdapat 17 bundel manuskrip al-Qur'ān yang memiliki kekhasan tersendiri jika dibandingkan dengan koleksi serupa di tempat lain. Khazanah manuskrip ini tidak dapat dilepaskan dari dinamika keislaman lokal di wilayah Minangkabau, yang juga memiliki keterkaitan erat dengan keberadaan surau. Berikut adalah ketujuh belas manuskrip *muṣḥaf* koleksi Museum Adityawarman.



Pertama, koleksi museum Adityawarman yang berupa manuskrip *muṣḥaf* al-Qur'ān dengan nomor 07.002/MAW/2020. Manuskrip ini berdimensi 32,5 cm x 19,5 cm, blok teks 20cm x 11,5 cm, dan menggunakan kertas Eropa dengan 659 halaman. Naskah merupakan teks al-Qur'ān lengkap yang dimulai dengan surah *al-fatihah* dan diakhiri dengan surah *an-Nās*. Tiap awal surah dijelaskan nama surah, jumlah ayat, beserta tempat turunnya ayat dengan menggunakan tinta merah. Setelah akhir surah *an-Nās* terdapat doa khatam al-Qur'ān. Kondisi fisik naskah dalam keadaan baik dan terawat. Selain itu pada bagian teks terdapat keterangan bahwa naskah ini dijual oleh Tuanku Jaguk kepada Paduka Melayu seharga sepuluh rupiah seperti di bawah ini:

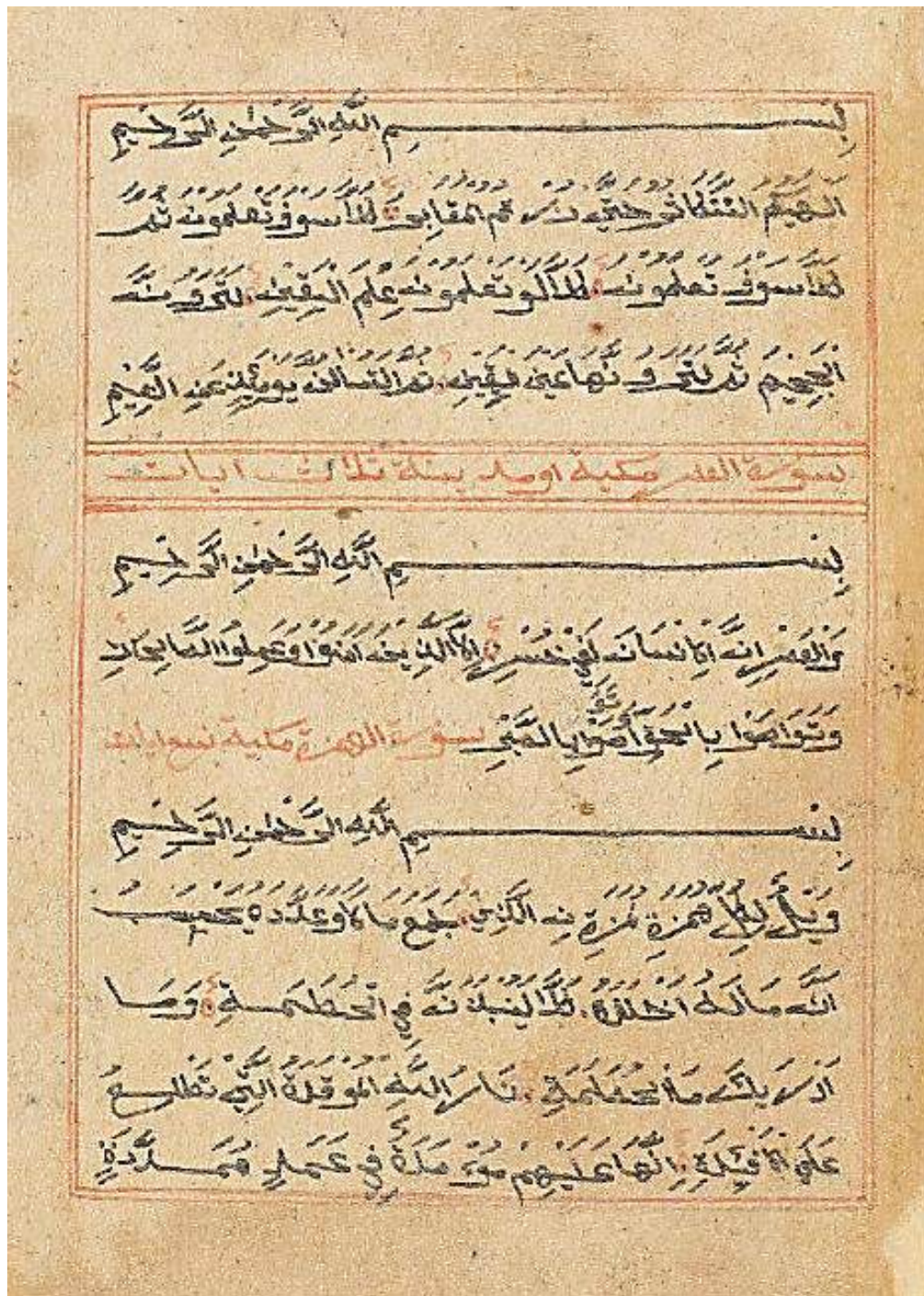
“bahwa inilah keterangan surah Quran Tuanku Jaguk tersandar sepuluh rupiah kepada Paduka Melayu pula sepuluh rupiah supaya jangan *bersalak-salak* kemudian [h]ari adanya”.



Kedua, koleksi dengan nomor 07.003/MAW/2020. Naskah merupakan teks al-Qur'ān dengan kertas Eropa berdimensi 42,5 x 26.8 dengan 464 halaman. Bagian awal teks naskah hilang, sehingga teks dimulai dari bagian pertengahan surah *al-Mā'idah*. Beberapa bagian akhir teks naskah juga hilang, sehingga teks diakhiri dengan surah *at-Takwīr*. Keterangan lain, terdapat ilustrasi berbentuk bulat dengan tinta merah, coklat dan biru pada pinggiran naskah. Pada permulaan ayat sebelum bismillah terdapat keterangan jumlah ayat pada surah dan tempat turunnya ayat Makkiyah dan Madaniyah, seperti: سورة المدثر ست و خمس اية و هي مكية (surah *al-Muddasir* lima puluh enam ayat dan dia turun di Makkah). Secara fisik naskah dalam keadaan kurang baik. Banyak bagian kertas pada naskah yang robek, di antara robekan itu ada yang membuat teksnya korup (rusak). Namun naskah telah direstorasi dengan dilapisi menggunakan tisu Jepang.



Ketiga, koleksi dengan nomor 07.005/MAW/2020. Naskah merupakan teks al-Qur'ān yang kurang lengkap, karena beberapa bagian halaman awal dan teks hilang. Korpus menggunakan kertas Eropa dengan dimensi 21 x 16.8 dan 140 halaman. Terdapat pembatas nomor ayat dengan tinta merah dan terdapat perbaikan teks al-Qur'ān yang tertinggal di beberapa halaman yang ditambahkan pada bagian luar border yang membingkai naskah. Terdapat keterangan juz al-Qur'ān pada bagian pinggiran (*scholia*) teks dengan tinta merah. Secara fisik, naskah dalam keadaan baik dan dapat terbaca.



Keempat, koleksi dengan nomor 07.007/MAW/2020. Naskah berisikan teks al-Qur'ān. Halaman awal pada teks hilang sehingga teks dimulai dari beberapa ayat terakhir surah *asy-Syu'ara*. Beberapa teks terakhir pada naskah juga hilang, sehingga teks diakhiri dengan surah *al-Kausar*. Secara fisik, naskah dalam keadaan baik dan terawat.



Kelima, koleksi dengan nomor 07.009/MAW/2020. Naskah berisikan tentang teks al-Qur’ān lengkap yang dimulai dengan surah *al-Fatiḥāh* dan diakhiri dengan surah *an-Nās*. Pada teks juga dijelaskan apakah ayat tersebut termasuk Makiyah atau Madaniyah. Terdapat iluminasi dengan ciri khas Minangkabau yakni berbentuk ukiran *kaluak paku* pada surah *al-Fatiḥāh* dan *al-Baqarah*. Iluminasi kemudian juga terdapat pada dua surah terakhir dari al-Qur’ān yakni surah *al-Falaq* dan surah *an-Nās*.



Keenam, koleksi nomor 07.015/MAW/2020. Naskah berisikan teks al-Qur'ān. Teks naskah dimulai dari beberapa ayat surah al-A'raf, kemudian masuk kepada surah al-Anfal. Teks disertai dengan nama ayat, serta tempat turunnya ayat seperti Makiyah atau Madaniyah. Puluhan lembaran kertas bagian awal naskah hilang, sehingga teks dimulai dari sebagian ayat surah al-A'raf. Begitu juga pada beberapa lembar akhir naskah hilang, sehingga teks tidak diakhiri dengan surah *an-Nās*. Secara fisik, naskah dalam keadaan kurang baik, benang penjilidannya mulai lepas dan bagian ujung kertas rusak.



Ketujuh, koleksi nomor 07.024/MAW/2020. Naskah berisikan teks al-Qur'ān. Teks dimulai dari beberapa ayat setelah ayat pertama surah al-Baqarah, karena beberapa lembaran awal teks hilang. Setiap surah dijelaskan nama dan tempat turunnya ayat seperti Makiyah atau Madaniyah. Tidak semua ayat yang diberi penanda ayat pada teks, sehingga sulit untuk melihat pergantian ayat. Surah terakhir pada al-Qur'ān yakni an-Nās tidak ada dikarenakan halaman terakhir pada naskah hilang. Secara fisik naskah cukup baik dan dapat dibaca dengan jelas, hanya saja beberapa lembar kertas pada bagian pinggirannya sudah mulai rusak.



Kedelapan, koleksi nomor 07.032/MAW/2020. Naskah berisikan teks al-Qur'ān. Pada teks dijelaskan nama surah, jumlah ayat serta tempat turunnya ayat. Kemudian pada pinggir teks terdapat keterangan juz al-Qur'ān. Teks tidak memiliki penomoran ayat, penomoran ayat hanya berbentuk lingkaran dengan tinta hitam dan diwarnai dengan tinta kuning di bagian dalam lingkaran. Naskah tidak lengkap, bagian awal teks hilang hingga teks dimulai dengan beberapa bagian akhir ayat surah al-Baqarah. Begitu juga pada bagian akhir teks juga hilang, sehingga naskah diakhiri dengan teks surah al-Haqqah. Secara fisik naskah dalam keadaan baik dan masih dapat dibaca dengan jelas.



Kesembilan, koleksi nomor 07.036/MAW/2020. Naskah berisikan teks al-Qur'an. Pada teks dijelaskan nama surah, jumlah ayat serta tempat turunnya ayat. Kemudian pada pinggiran teks terdapat keterangan juz al-Qur'an. Teks tidak memiliki penomoran ayat, penomoran ayat hanya berbentuk lingkaran dengan tinta hitam tanpa nomor. Naskah tidak lengkap, banyak halaman awal naskah hilang sehingga teks dimulai dengan surah az-Zukhruf. Pada penulisan nama surah terdapat beberapa kesalahan dalam teks semisal: az-Zukhruf: الزخرف ditulis الرحرف, dan al-Jāsiyah (الجاثية) ditulis اربع. Secara fisik naskah dalam keadaan baik dan dapat dibaca dengan jelas.



Kesepuluh, koleksi dengan nomor 07.037/MAW/2020. Naskah berisikan teks al-Qur'ān. Pada teks dijelaskan nama surah, jumlah ayat serta tempat turunnya ayat. Kemudian pada pinggir teks terdapat keterangan juz al-Qur'ān. Teks tidak memiliki penomoran ayat, penomoran ayat hanya berbentuk lingkaran dengan tinta kuning tanpa nomor. Teks naskah tidak lengkap, karena beberapa lembar awal hilang, sehingga surah al-Fatiḥah dan beberapa ayat awal dari surah Ali Imrān tidak ada. Pada bagian akhir teks terdapat doa khatam Quran. Secara fisik naskah dalam keadaan baik dan dapat terbaca dengan jelas.



Kesebelas yaitu koleksi Nomor 07.038/MAW/2020. Naskah berisikan teks al-Qur'ān. Pada teks dijelaskan nama surah, jumlah ayat serta tempat turunnya ayat. Kemudian pada pinggiran teks terdapat keterangan juz al-Qur'ān. Teks tidak memiliki penomoran ayat, penomoran ayat hanya berbentuk lingkaran dengan tinta merah tanpa nomor. Naskah tidak lengkap, beberapa bagian awal teks hilang, sehingga teks dimulai dari beberapa bagian ayat terakhir surah al-Baqarah. Begitu juga dengan beberapa bagian terakhir teks, sehingga teks diakhiri dengan *Bismillāhi ar-rahmān ar-rahīm* surah al-Qari'ah. Secara fisik naskah dalam keadaan cukup baik dan dapat terbaca.



Kedua belas, yaitu koleksi manuskrip mushaf dengan nomor 07.040/MAW/2020. Naskah berisikan teks al-Qur'an. Pada teks dijelaskan nama surah, jumlah ayat serta tempat turunnya ayat. Kemudian pada pinggiran teks terdapat keterangan juz al-Qur'an. Teks tidak memiliki penomoran ayat, penomoran ayat hanya berbentuk lingkaran dengan tinta hitam tanpa nomor. Naskah tidak lengkap karena beberapa bagian awal teks hilang, sehingga teks Al-Qur'an dimulai dari sebagian ayat terakhir surah al-Baqarah, demikian juga beberapa teks terakhirnya juga hilang. Secara fisik naskah dalam keadaan cukup baik dan dapat terbaca, namun kertasnya sudah mulai rusak dan ada juga yang robek pada bagian teks.



Ketiga belas, koleksi naskah dengan nomor 07.044/MAW/2020. Naskah berisikan teks al-Qur'an. Pada teks dijelaskan nama surah, jumlah ayat serta tempat turunnya ayat. Kemudian pada pinggir teks terdapat keterangan juz Al-Qur'an. Teks tidak memiliki penomoran ayat, penomoran ayat hanya berbentuk lingkaran dengan tinta hitam tanpa nomor. Naskah tidak lengkap karena beberapa bagian awal hilang, sehingga teks dimulai dari sebagian surah an-Nisā' dan beberapa bagian akhir juga hilang, sehingga teks terakhir adalah surah al-Ahqāf. Secara fisik naskah dalam keadaan cukup baik dan dapat terbaca, meskipun bagian ujung kertas di sisi penjilidan rusak.



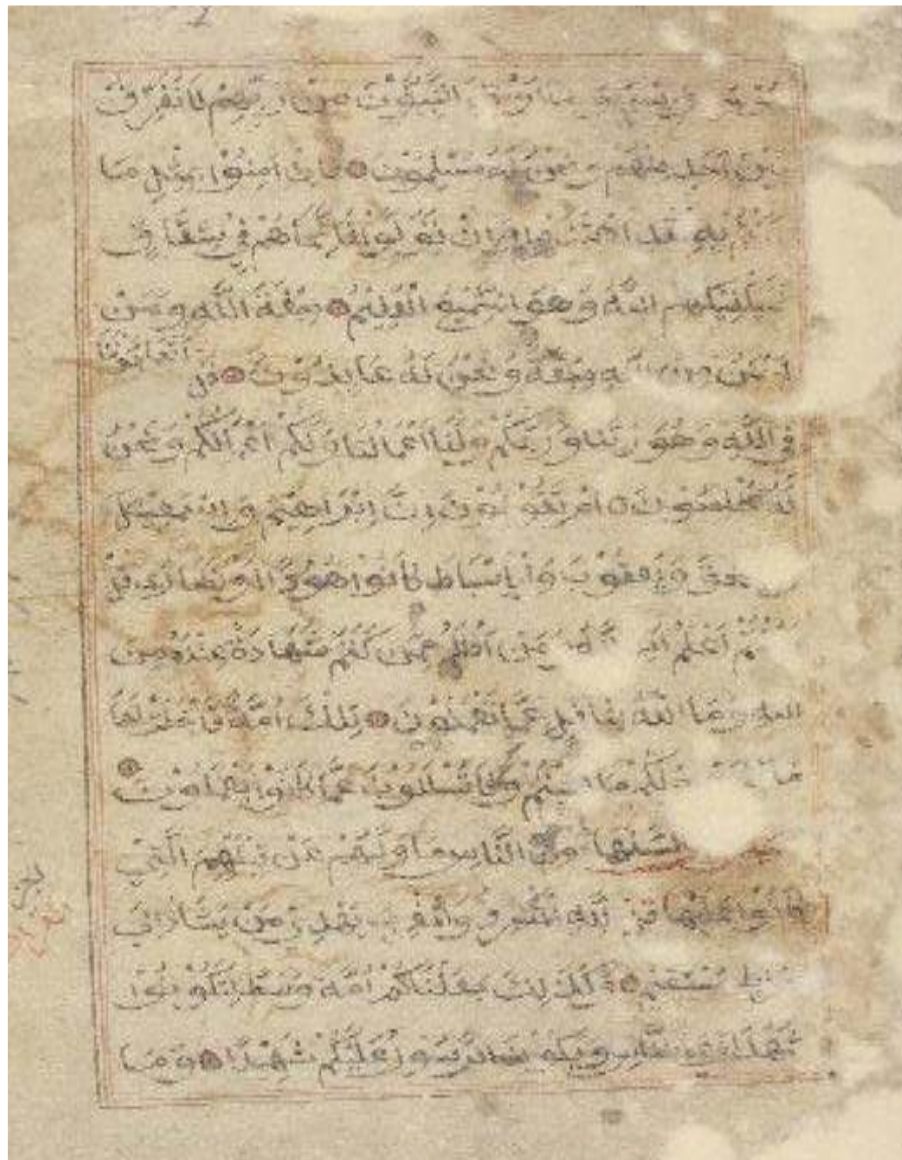
Keempat belas, koleksi naskah dengan nomor 07.064/MAW/2020. Naskah berisikan teks al-Qur'ān. Pada teks dijelaskan nama surah, jumlah ayat serta tempat turunnya ayat. Kemudian pada pinggiran teks terdapat keterangan juz al-Qur'ān. Teks tidak memiliki penomoran ayat, penomoran ayat hanya berbentuk lingkaran dengan tinta merah tanpa nomor. Terdapat semacam sebuah keterangan pada awal halaman naskah dengan bahasa Jawa. Keterangan fisik naskah dalam keadaan baik dan dapat terbaca.



Kelima belas, naskah manuskrip muṣḥaf dengan nomor 07.066/MAW/2020. Naskah berisikan teks al-Qur'ān. Pada teks dijelaskan nama surah, jumlah ayat serta tempat turunnya ayat. Kemudian pada pinggiran teks terdapat keterangan juz al-Qur'ān. Teks tidak memiliki penomoran ayat, penomoran ayat hanya berbentuk lingkaran dengan tinta hitam dan kuning tanpa nomor. Terdapat doa khatam al-Qur'ān pada bagian akhir teks dan bacaan doa setelah selesai melaksanakan salat. Secara fisik naskah dalam keadaan baik dan dapat terbaca.



Keenam belas, koleksi manuskrip *mushaf* nomor 07.067/MAW/2020. Naskah berisikan teks al-Qur'ān. Pada teks dijelaskan nama surah, jumlah ayat serta tempat turunnya ayat. Kemudian pada pinggiran teks terdapat keterangan juz al-Qur'ān. Teks tidak memiliki penomoran ayat, penomoran ayat hanya berbentuk lingkaran dengan tinta hitam dan kuning tanpa nomor. Naskah kurang lengkap, satu halaman awal hilang sehingga teks dimulai dari surah al-Baqarah, demikian juga beberapa halaman akhir, sehingga teks diakhiri surah an-Naşr. Pada surah al-Baqarah terdapat iluminasi yang sangat indah. Secara fisik naskah dalam keadaan terbaik, dan dapat terbaca.



Ketujuh belas, koleksi manuskrip *mushaf* dengan nomor 07.076/MAW/2020. Naskah ini berisikan teks al-Qur'ān, dijelaskan nama surah, jumlah ayat serta tempat turunnya ayat. Kemudian pada pinggir teks terdapat keterangan juz *al-Qur'ān*. Teks tidak memiliki penomoran ayat, penomoran ayat hanya berbentuk lingkaran dengan tinta hitam dan merah tanpa nomor. Naskah tidak lengkap karena beberapa bagian awal hilang, sehingga teks dimulai dari sebagian surah al-Baqarah dan beberapa bagian akhir juga hilang, sehingga teks terakhir adalah surah al-Lail. Secara fisik naskah dalam keadaan cukup baik dan dapat terbaca, meskipun bagian ujung kertas di sisi penjilidan rusak.

2.2. *Literatur Review*

Riset dan kajian terhadap penggunaan *rasm* ‘*Uṣmānī* terhadap manuskrip di Sumatera Barat masih sangat minim sekali. Beberapa penelitian dan tulisan yang dapat penulis temukan di antaranya seperti, Jonni Syatri (2015), Pramono (2021), Elfira Rosa (2023) dan Ahmad Taufik Hidayat (2024). Tidak seperti riset lainnya di Nusantara, manuskrip *muṣḥaf* al-Qur’ān koleksi Museum Adityawarman diklaim oleh Taufik bahwa telah menggunakan *rasm* ‘*Uṣmānī*. Hal ini bertolak belakang dengan penelitian lainnya yang menyatakan klaim bahwa manuskrip *muṣḥaf* al-Qur’ān di Nusantara dominan menggunakan *rasm* *imlā’ī*.

Sebagai perbandingan secara spesifik, misalnya penelitian yang dilakukan oleh Jonni Syatri dan Syarifuddin. Syatri menyatakan bahwa tidak ada yang secara konsisten menggunakan *rasm* ‘*Uṣmānī* terhadap *muṣḥaf* di Bonjol (Kabupaten Pasaman) dan Kota Payakumbuh. Fokus kajian mereka ditujukan pada aspek *qirā’āt* dan *rasm* pada 5 (lima) manuskrip *muṣḥaf* yang ditemukan. Hasil risetnya menyatakan bahwa, empat *muṣḥaf* di antaranya menggunakan *qirā’āt* *Imām ‘Āṣim ‘an Ḥafṣ* dan satunya lagi menggunakan *qirā’āt* *Imām Nāfi’ ‘an Qālūn*. Sedangkan pada penggunaan *rasm*, kelimanya tidak ada konsistensi dalam penulisannya (Syatri, 2015). Pada dasarnya riset Syatri ini mempunyai berbagai kesamaan dengan tesis ini, yaitu penelitian terhadap manuskrip *muṣḥaf* al-Qur’ān di Sumatera Barat. Demikian pula dengan fokus penelitiannya juga terkait dengan *rasm* ‘*Uṣmānī* yang dipadukan dengan *qirā’āt*.

Demikian juga dengan artikel yang dipublikasikan oleh Pramono, seorang Filolog dari Universitas Andalas menjelaskan bahwa terdapat 17 manuskrip *muṣḥaf* di Museum Adityawarman. Dalam artikelnya Pramono mendeskripsikan dan memaparkan kekhasan ke 17 manuskrip tersebut. Pramono telah mengawali kajian terhadap manuskrip *muṣḥaf* al-Qur’ān yang dikoleksi oleh Museum. Namun penelitiannya baru berkisar pada deskripsi naskah dan hal yang tampak secara kasat mata, seperti adanya pembenaran tulisan dipinggir naskah yang dikenal dengan *scholia* (Pramono, 2021, hal. 214). Artikel Pramono ini belum menyentuh terkait penggunaan pola penulisan al-Qur’ān (*rasm* ‘*Uṣmānī*) yang digunakan pada manuskrip tersebut.

Selanjutnya adalah penelitian yang dilakukan oleh Elfira Rosa. Rosa melakukan penelitian manuskrip *muṣḥaf* al-Qur'ān Nagari Koto Pariangan, Sumatera Barat. Penelitiannya bertujuan untuk menginvestigasi aspek rasm manuskrip *muṣḥaf al-Qur'ān* yang disimpan oleh Aswardi dengan nomor atau kode *muṣḥaf* 019.NM dan 029 NM. Analisis difokuskan pada asal-usul manuskrip serta konsistensi penyalin manuskrip dalam penggunaan kaidah rasm 'Uṣmānī. Hasil penelitiannya menunjukkan bahwa penelitiannya berasal dari Surau Tinggi, namun karena surau sudah tidak berfungsi, maka *muṣḥaf* dibawa ke rumah dan diwariskan turun temurun. Identifikasi penggunaan kaidah *rasm* yang digunakan yaitu dan 'Uṣmānī dan *imlā'ī* sekaligus. Inkonsistensi penggunaan *rasm* ini menandakan bahwa penyalinan *muṣḥaf* termotivasi oleh tradisi tulis menulis yang hidup tanpa pengetahuan yang cukup tentang kaidah penulisan yang benar (Rosa dkk., 2023). Penelitian Rosa ini mempunyai fokus dan objek material yang berbeda dengan penelitian yang penulis lakukan. Kajian tesis ini lebih fokus pada kaidah *rasm* yang digunakan pada manuskrip *muṣḥaf* koleksi Museum Adityawarman. Demikian pula dengan objek materialnya, Rosa meneliti pada manuskrip yang dikoleksi oleh secara privat. Sedangkan tesis ini mengambil objek material yang dikoleksi Museum Adityawarman.

Riset mutakhir terkait dengan manuskrip *muṣḥaf al-Qur'ān* di Sumatera Barat adalah sebuah buku yang ditulis oleh Ahmad Taufik Hidayat beserta tim. Buku ini diterbitkan oleh Pemerintah Provinsi Sumatera Barat, Dinas Kebudayaan, UPTD Museum Adityawarman pada tahun 2024. Lebih spesifik lagi buku ini menjelaskan terkait manuskrip *Muṣḥaf al-Qur'ān* Koleksi Museum Adityawarman. Fokus buku ini lebih pada sifat, karakteristik dan sejarah manuskrip *muṣḥaf* tersebut. Taufik juga menyinggung terkait rasm yang digunakan oleh manuskrip *muṣḥaf* tersebut. Klaimnya adalah manuskrip *muṣḥaf* koleksi Museum Adityawarman ditulis dengan *rasm* 'Uṣmānī. (Hidayat dkk., 2024, hal. 74).

Buku ini terbit bersamaan pada awal penulis mulai melakukan kajian ini pada tahun 2024. Keberadaan buku sangat membantu sekali dalam melakukan inventarisasi terhadap manuskrip *muṣḥaf* yang dikoleksi oleh Museum. Meskipun objek material dan objek formal penelitian ini sama dengan bukunya Taufiq, namun

riset ini lebih detail dan fokus pada pembuktian penggunaan kaidah *rasm* yang digunakan dalam manuskrip *muṣḥaf* tersebut. Dilihat dari sampel dan jumlah halaman yang digunakan oleh Taufiq yang hanya menampilkan 3 (tiga) sampel dan 5 (lima) halaman tentu tidak cukup untuk mengklaim bahwa manuskrip *muṣḥaf* koleksi Museum Adityawarman telah menggunakan *rasm* 'Uṣmānī.

Jika kita perluas cakupan wilayah riset dan kajian terkait manuskrip *muṣḥaf* al-Qur'ān di Nusantara, ternyata cukup banyak publikasi terkait riset ini. Baik secara objek formal maupun materialnya. Berdasarkan penelusuran dan klasifikasi yang dilakukan, berikut adalah penelitian terdahulu yang berkaitan dengan objek formal dan material. Riset terdahulu yang berkaitan dengan manuskrip *muṣḥaf* al-Qur'ān seperti yang dilakukan oleh Annabel Teh Gallop, Ali Akbar, Islah Gusmian, yang memberikan perhatiannya pada manuskrip al-Qur'ān. Mereka inilah yang termasuk peneliti awal di Nusantara, tulisannya dapat ditelusuri dan ditemukan.

Annabel Teh Gallop⁴ berkolaborasi bersama Ali Akbar⁵ menulis *The Art of The Qur'ān in Banten: Calligraphy and Illumination* yang meneliti 18 manuskrip yang berbeda dalam banyak hal dengan salinan al-Qur'ān lainnya di Asia Tenggara atau Nusantara. Kaligrafi yang digunakan pada manuskrip tersebut berbeda dengan kaligrafi yang biasa ditemukan di kepulauan Melayu. Bahkan dianggap mempunyai *style* tersendiri yang dikenal dengan gaya Banten atau Banten Naskhi (Gallop & Akbar, 2006, hal. 65). Selanjutnya Gallop juga meneliti dan mempublikasikannya dengan judul *the Art of The Qur'ān in Jawa* (Gallop, 2012). Penelitian mereka ini memang meneliti manuskrip *muṣḥaf*, namun bukan *muṣḥaf* yang sama dengan objek material tesis ini. Demikian juga dengan objek formalnya lebih fokus pada kaligrafi dan iluminasinya. Sedangkan objek formal kajian ini adalah kaidah *rasm* 'Uṣmānī.

Kajian dan penelitian lainnya juga menyimpulkan hal yang sama, bahwa tidak konsistennya kaidah penulisan *al-Qur'ān* yang digunakan. Seperti yang dikemukakan oleh Jonni Syatri dalam artikelnya yang melakukan penelitian di

⁴ Annabel Teh Gallop merupakan kepala koleksi manuskrip Asia Tenggara di *British Library*.

⁵ Ali Akbar merupakan salah seorang peneliti di Bayt al-Qur'ān dan Museum Istiqlal

Bumi Priangan (Bandung, Sumedang dan Garut). Satri juga berkesimpulan bahwa terjadi inkonsistensi *rasm imlā'ī* atau *rasm 'Uṣmānī* dalam penyalinan manuskrip *muṣḥaf al-Qur'ān*. Syatri melakukan penelitian pada 18 naskah yang ditemukan secara utuh di wilayah Bandung, Garut dan Sumedang. Disinyalir bahwa ketika itu perdebatan tentang wajib atau tidaknya penggunaan *rasm 'Uṣmānī*, belum menjadi sebuah kajian yang memperoleh perhatian serius, atau masyarakat di sekitar wilayah Priangan belum mengenal kajian *rasm 'Uṣmānī* dengan baik. Selain mengkaji tentang penggunaan *rasm 'Uṣmānī*, Syatri juga memperhatikan aspek tanda ayat dan *waqf* yang terlihat variatif dari semua naskah. Hanya satu naskah yang tidak menggunakan tanda merah sebagai penanda ayat. Mayoritasnya naskahnya juga tidak memiliki tanda *waqf*. Hanya tiga naskah yang menggunakan tanda *waqf* meskipun masih dalam bentuk yang sangat sederhana (Syatri, 2013).

Syaifuddin juga ikut ambil bagian pada penelitian manuskrip *muṣḥaf*. Syaifuddin melakukan penelitian terhadap 7 (tujuh) manuskrip *muṣḥaf al-Qur'ān* yang berasal dari Provinsi Jambi. Syaifuddin menggunakan pendekatan filologi dan kodikologi untuk mengungkapkan karakteristik *muṣḥaf*, penggunaan *rasm*, variasi tanda *waqf* dan *tajwid*, iluminasi dan kelengkapan *ḥizb*. Menurut Syaifuddin bawah penggunaan kaidah *rasm imlā'ī* lebih dominan daripada *rasm 'Uṣmānī*. Hanya beberapa kata saja yang ditulis dengan *rasm 'Uṣmānī* seperti *az-zakāta* (Syaifuddin, 2014). Syaifuddin juga melakukan penelitian bersama Muhammad Musaddad pada 5 (lima) manuskrip *muṣḥaf* Girigajah, Gersik. Masih dengan pendekatan filologi dan kodikologi, Syaifuddin membedah kelima manuskrip *muṣḥaf* tersebut. Disinyalir berdasarkan *watermark* kertas yang digunakan, bawah *muṣḥaf* yang mereka teliti berasal dari abad ke 18 dan 19. Adanya iluminasi dengan motif sisik ikan dan warna emas mengindikasikan bahwa manuskrip *muṣḥaf* berasal dari wilayah pesisir pantai, dan bentuk kemapanan agama dan ekonomi. Hampir seluruh *muṣḥaf* menggunakan *rasm imlā'ī*, kecuali pada beberapa kata seperti *aṣ-ṣalāh* dan *az-zakāh* (Syaifuddin & Musadad, 2015). Riset ini memang membahas tentang manuskrip *muṣḥaf*, namun bukan manuskrip *muṣḥaf* yang merupakan koleksi Museum Adityawarman.

Peneliti lainnya ada nama Mustopa yang melakukan penelitian pada manuskrip *muṣḥaf al-Qur'ān* koleksi Museum Negeri Nusa Tenggara Barat di Lombok. Dalam kajiannya Mustofa berkesimpulan bahwa gaya penulisan tampak memperoleh pengaruh kuat dari tradisi *muṣḥaf* di Jawa. Hal itu disimpulkan dari gaya tulisan yang sederhana, bahkan tidak berdasarkan kaidah baku bahasa Arab. Sehingga Mustofa menarik benang merah bahwa profil penyalin *muṣḥaf* juga merupakan orang biasa, bukan berasal dari kalangan penyalin profesional. Bahkan ditemukan beberapa pemenggalan kata yang tidak lazim, jika tidak dapat dikatakan sebagai suatu penyimpangan. Dari 6 (enam) *muṣḥaf* yang menjadi objek kajian, hanya satu *muṣḥaf* yang masih utuh dan lengkap dari surah al-Fātihah hingga an-Nās (Mustopa, 2017). Riset ini juga mengkaji telaah aspek penulisan dan teks al-Qur'ān, namun tidak spesifik pada setiap kaidah *rasm 'Uṣmānī* sebagaimana kajian yang penulis lakukan.

Jajang A. Rohmana melakukan penelitian pada 4 (empat) manuskrip *muṣḥaf* yang berada di Subang, Jawa Barat. Rohmana fokus pada bahan naskah dan ragam penulisan dengan pendekatan kodikologi. Model penulisannya atau khatnya menggunakan khat *naskhi*. Sedangkan pola penulisan yang digunakan, sebagaimana umumnya hasil yang diperoleh dari penelitian manuskrip *muṣḥaf* adalah menggunakan kaidah *rasm imlā'ī*. Tidak ada iluminasi yang mencolok yang mengindikasikan bahwa manuskrip *muṣḥaf* bukan berasal dari lingkungan istana yang sangat memperhatikan segi keindahan *muṣḥaf* dengan kualitas yang sangat baik. (Rohmana, 2018). Penelitian ini lebih terfokus pada studi kodikologi yang membahas manuskrip *muṣḥaf* secara keseluruhan, namun tidak terfokus pada kaidah *rasm 'Uṣmānī*.

Ahmad Jaeni dan Muhammad Musaddad juga melakukan penelitian pada manuskrip *muṣḥaf* Nusantara pada koleksi Arkib Negara Brunei Darussalam. Penelitian mereka ditujukan untuk melengkapi kajian sebelumnya yang dilakukan oleh Annabel Teh Gallop. Kajian yang dilakukan oleh Gallop yang memotret *muṣḥaf* Asia Tenggara dianggap belum merata pada seluruh wilayah. Brunei Darussalam tidak termasuk wilayah yang menjadi cakupan penelitian Gallop. Sementara ditemukan cukup banyak berkisar 39 (tiga puluh sembilan) manuskrip

muṣḥaf di Brunei Darussalam. Hasil kajian mereka menunjukkan bahwa *muṣḥaf* di Brunei tersebut dapat diduga sangat kuat berasal dari Patani dan Jawa, sebagai pusat penyalinan *muṣḥaf* kuno di Asia Tenggara. Hal itu berdasarkan pada kajian kodikologi dan tekstual yang mempunyai kesamaan karakteristik dari sisi iluminasinya. Pada aspek *rasm*, sebagaimana pada umumnya manuskrip *muṣḥaf* menggunakan *rasm imlā'ī*. Mereka mengatakan bahwa hanya pada kaidah *ibdāl* yang secara konsisten digunakan pada naskah-naskah tersebut (Jaeni & Musadad, 2018, hal. 232).

Tinjauan pustaka selanjutnya adalah objek formal dalam kajian ini yaitu kaidah penulisan al-Qur'ān yang dikenal dengan '*ilmu rasm*'. Penelitian terdahulu terkait ilmu *rasm* tersebut adalah tulisan Zainal Arifin yang berkaitan tentang *muṣḥaf* standar Indonesia. Penelitian Arifin pada dasarnya ditujukan untuk menjawab pernyataan skeptis tentang aspek riwayat dan epistemologi kaidah *rasm* yang digunakan pada *muṣḥaf* standar Indonesia. Menurut Arifin, kaidah yang diterapkan pada *muṣḥaf* standar Indonesia masih termasuk dalam kategori *muwāfaqah ihtimāliyyah*. Arifin menjelaskan bahwa *muṣḥaf* standar Indonesia secara dominan merujuk pada *al-Qawā'id as-Sittah* dalam *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān* karya as-Suyūṭī. Secara konsisten penggunaan kaidah *rasm* pada *muṣḥaf* standar Indonesia mengacu pada kaidah tersebut. Sedangkan as-Suyūṭī sendiri juga dipandang sebagai ulama yang memiliki otoritas untuk dalam ilmu *rasm* (Arifin, 2013). Hal tersebut menjadi salah satu motivasi dan argumentasi penulis dalam memilih objek formal pada penelitian ini.

Mustopa pada tahun 2015 juga melakukan riset terhadap *rasm* dan tanda tajwid pada *muṣḥaf* kuno Lingga. Hasil penelitian ini menjelaskan bahwa lebih banyak menggunakan *rasm imlā'ī* ketimbang 'Uṣmānī. Penggunaan tanda tajwid dengan menggunakan lambang tertentu terdapat pada beberapa *muṣḥaf*, sedangkan yang lainnya tidak. Demikian halnya tanda *waqf*. Seluruh gambaran tersebut diperoleh melalui metode deskriptif analitis, dan komparasi. Dari situ diperoleh gambaran yang relatif objektif tentang kecenderungan, konsistensi, dan penggunaan tanda baca, tajwid, dan *waqf* pada masing-masing *muṣḥaf* kuno yang dikaji. Penandaan tajwid juga sudah digunakan pada *muṣḥaf-muṣḥaf* kuno Lingga,

terutama pada *muṣḥaf* satu yang mencantumkan tanda tajwid untuk *izhār*, *idgām*, *ikhfā*, *mad wājib muttaṣil* dan *mad jā'iz munfaṣil*. Sedangkan tanda yang dicantumkan semua *muṣḥaf* adalah *mad wājib muttaṣil*. Penerapan penandaan tajwid ini memberikan sedikit gambaran bahwa para ulama al-Qur'ān terdahulu relatif memiliki pengetahuan tentang penulisan penandaan dalam bacaan al-Qur'ān dalam keterbatasan yang ada saat itu. Tanda *waqf* juga dicantumkan, namun hanya *muṣḥaf* satu dan tiga yang menerapkan dengan tanda *ṭa* dan *jīm*. (Mustopa, 2015). Riset ini meskipun menyinggung tentang *rasm 'Uṣmānī*, namun tidak seluruh kaidah *rasm* yang diteliti. Demikian juga dengan objek materialnya bukan di museum Adityawarman sebagaimana objek kajian penelitian ini.

Selanjutnya adalah riset yang dilakukan oleh Nor Lutfi Fais dan kawan-kawan pada 2023, terhadap *muṣḥaf* kuno Kusamba menemukan bahwa aplikasi kaidah *rasm 'Uṣmānī* berbeda dengan yang dijadikan sebagai rujukan *muṣḥaf* standar Indonesia pada saat sekarang ini. Fais juga mengklaim bahwa *muṣḥaf* kuno hanya sedikit yang menerapkan kaidah *rasm 'Uṣmānī*. Dengan menggunakan perspektif kodikologis, historis, dan ilmu *rasm*, aplikasi *rasm 'Uṣmānī* pada *muṣḥaf* kuno Kampung Kusamba, Bali diketahui merujuk pada teks *Manār al-Hudā fī Bayān al-Waqf wa al-Ibtidā* karya Aḥmad bin Muḥammad 'Abd al-Karīm al-Asymūnī (w. 944 H) yang merupakan bagian dari riwayat Imam Qālūn dalam *'Ilmu Qirā'āh* (w. 220 H). Pilihan rujukan ini memberikan penjelasan bagaimana kaidah *rasm* dapat diterapkan secara konsisten dalam *muṣḥaf* kuno sekaligus memberi petunjuk adanya relasi yang cukup kuat antara *ilmu rasm* dengan ilmu tajwid. (Fais dkk., 2023). Penelitian ini juga tidak membahas kaidah *rasm* secara menyeluruh serta objek materialnya bukan koleksi Museum Adityawarman sebagaimana kajian ini.

Novelti pada tesis ini sesuai dengan judul, latar belakang, hingga *literatur review* adalah kajian tentang penerapan kaidah penulisan al-Qur'ān (*rasm 'Uṣmānī*) terhadap manuskrip *muṣḥaf* koleksi Museum Adityawarman. Penulis yakin bahwa benar-benar belum ada seorang pun yang menuliskannya secara lengkap dan spesifik seperti yang tertuang dalam tesis ini. Meskipun telah disinggung oleh penulis lain, namun hal itu dilakukan secara sekilas, belum cukup spesifik dan

dalam kajiannya. Oleh karena itu penelitian ini akan sangat berarti dalam melengkapi kajian terdahulu, maupun sebagai pijakan dalam penelitian selanjutnya. Terutama dibidang atau Program Studi Ilmu al-Qur'ān dan Tafsir. Penelitian terdahulu sebagaimana yang disebutkan di atas lebih cenderung pada aspek filologi, kodikologi, dan fokus pada fisik manuskripnya. Riset ini mengambil bagian dan fokus pada aspek pola penulisan al-Qur'ān yang kita kenal dengan *rasm* 'Uṣmānī.

BAB III

METODE PENELITIAN

3.1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian merupakan klasifikasi atau kategori penelitian berdasarkan penggunaan (fungsi), metode, tujuan, pendekatan, atau sumber datanya. Jenis penelitian menentukan bagaimana suatu penelitian dilakukan, bagaimana data dikumpulkan, serta bagaimana data tersebut dianalisis. Berdasarkan jenis data dan analisisnya, penelitian dikategorikan menjadi tiga, yaitu: 1. penelitian kualitatif, 2. penelitian kuantitatif; dan 3. penelitian gabungan (*mixed*) (Ibrahim dkk., 2018, hal. 42–43).

Metode dan pendekatan yang digunakan dalam penelitian “Aplikasi Kaidah Rasm ‘Uṣmānī as-Suyūṭī pada Manuskrip *Muṣḥaf al-Qur’ān* Koleksi Museum Adityawarman” adalah metode dan pendekatan penelitian kualitatif. Menurut Sugiyono, penelitian kualitatif merupakan penelitian yang memandang realitas sosial sebagai sesuatu yang utuh, dinamis, kompleks dan penuh makna (Sugiyono, 2013). Penelitian kualitatif merupakan penelitian yang datanya bersifat data kualitatif, sehingga analisisnya mesti bersifat kualitatif juga. Menurut Sukmadinata sebagaimana dikutip Asrul Haq Alang datanya tersebut dalam bentuk kata, kalimat dan gambar (Ibrahim dkk., 2018, hal. 42).

Ada lima ciri pokok yang menjadi karakteristik penelitian kualitatif, yaitu: 1. Sumber data alamiah; 2. Bersifat deskriptif analitik; 3. Menekankan pada proses, bukan hasil; 4. Bersifat induktif; dan 5. Mengutamakan makna (Ibrahim dkk., 2018, hal. 43). Sebagaimana yang penulis sebutkan di atas, bahwa metode dan pendekatan penelitian ini adalah kualitatif, maka sumber datanya alamiah yang bersifat deskriptif analitik dan induktif, bertumpu pada proses dan mengutamakan makna.

Sedangkan jika dilihat dari tingkat eksplorasi atau penjelasannya, penelitian ini dikategorikan sebagai penelitian deskriptif. Selain penelitian deskriptif, ada dua kategori lainnya yaitu: penelitian korelasi (hubungan) dan penelitian komparatif (perbandingan) (Ibrahim dkk., 2018, hal. 47). Menurut Sugiyono, metode deskriptif adalah suatu hasil penelitian tetapi tidak digunakan untuk menggambarkan atau

menganalisis suatu hasil penelitian tetapi tidak untuk membuat kesimpulan yang lebih luas (Sugiyono, 2013, hal. 21).

Lebih lanjut Sugiyono menyatakan bahwa ada tiga ciri pokok dari penelitian deskriptif, yaitu: 1. Pusat perhatian ada pada permasalahan yang ada pada saat penelitian dilakukan; 2. Menggambarkan fakta sebagaimana adanya; dan 3. Selain menggambarkan, peneliti mesti menerangkan korelasi, menguji hipotesis, membuat prediksi, memperoleh makna dan implikasi dari suatu masalah (Sugiyono, 2013, hal. 25).

Berdasarkan tempat, penelitian dapat dibedakan menjadi tiga, yaitu: 1. Penelitian lapangan (*field research*), 2. Penelitian kepustakaan (*library research*); dan penelitian laboratorium (*laboratory research*) (Arikunto, 1998, hal. 189). Dikarenakan objek material penelitian ini berupa manuskrip *muṣḥaf al-Qur'ān* yang berada di Museum Adityawarman, maka penelitian ini adalah penelitian berbasis kepustakaan (*library research*) yang kemudian didukung oleh data-data lapangan. Terkait hal ini menurut Abdul Rahman Sholeh, metode penelitian kepustakaan (*library research*) adalah penelitian yang menggunakan cara untuk mendapatkan data informasi dengan menempatkan fasilitas yang ada di perpustakaan, seperti: buku, majalah, dokumen, catatan kisah-kisah sejarah atau penelitian kepustakaan murni yang terkait dengan objek penelitian.

Dikarenakan penelitian ini bersifat *library research*, maka sumber primer penelitiannya adalah manuskrip *muṣḥaf al-Qur'ān* di museum Adityawarman, Kota Padang, Sumatera Barat. Sedangkan sumber sekunder dalam penelitian ini adalah buku atau kitab yang berkaitan dengan *'Ulūm al-Qur'ān* seperti Kitab *al-itqān fī 'ulūm al-Qur'ān* karya Jalal ad-dīn as-Suyūṭī, ditambah dengan kitab *manāhil al-irfān* karya Muhammad Abd Azim az-Zarqānī, dan *Mābahis fī 'ulūm al-Qur'ān* karya Manna' al-Qattan, dan untuk mendukung argumentasi penulis merujuk pada artikel, jurnal, skripsi dan tesis yang terkait.

3.2. Setting Penelitian

Setting penelitian merujuk pada lokasi, tempat atau konteks dilakukannya sebuah penelitian. Sebagaimana yang telah penulis paparkan di atas bahwa penelitian ini merupakan penelitian kualitatif deskriptif dan berbasis *library*

research, maka lokasi dan tempat penelitian ini dilakukan di Museum Adityawarman, Kota Padang, Provinsi Sumatera Barat sebagai tempat dan lokasi disimpannya manuskrip *muṣḥaf al-Qur'ān* yang menjadi objek material penelitian penulis. Untuk melihat lebih dalam, penulis akan memaparkan eksistensi dan peran museum Adityawarman itu sendiri, dan dilengkapi dengan pemaparan ke 17 manuskrip *muṣḥaf al-Qur'ān* yang dikoleksi oleh museum.

3.2.1. Eksistensi dan Peran Museum Adityawarman

Museum Adityawarman merupakan salah satu bentuk kehadiran negara Republik Indonesia dalam menghormati dan menghargai sejarah bangsa ini. Museum ini berada di bawah dinas Kebudayaan Provinsi Sumatera Barat yang berlokasi di jalan Diponegoro No. 10 Kota Padang, Provinsi Sumatera Barat, Indonesia. Berdasarkan Surat Keputusan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor 01/1989 tanggal 9 Januari 1989, museum ini diberi nama Adityawarman dan diresmikan pada tanggal 16 Maret 1977 oleh Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Profesor Doktor Syarif Thayeb (Adityawarman, t.t.).

Museum Adityawarman terletak dan diapit oleh jalan utama di Kota Padang yaitu seperti jalan Diponegoro (barat), Jalan Adhyaksa (utara), Jalan Khairil Anwar (timur) dan Jalan Gereja (selatan), pada zaman *Nederlandsch East Indies* (1816-1945) jalan ini dikenal dengan jalan *Wilhelminastraat* (barat), jalan *William Straat* (utara), *Em Malaan* (timur) dan *Prinsstraat* (selatan).

Dalam memori Kolektif Masyarakat pasca kemerdekaan, lokasi museum ini secara *iconic* dikenal dengan sebutan Taman Melati. yang pada perkembangannya menjadi Taman Tugu Pahlawan Tak Dikenal. Pada zaman *Nederlandsch Indisch* dikenal sebagai Komplek High Court dan Michel's Plein (1828-1945) dan zaman sebelumnya pada saat VoC dikenal sebagai Kazerne Ipaal (1824-1827) bagi masyarakat *Minangkabo* (selanjutnya: Minangkabau), daerah ini dikenal dengan *Parak Karambiah*.

Berdasarkan pasal 32 UUD 1945 dibuat dalam tujuan Pemerintah memajukan kebudayaan bangsa Indonesia hal demikian dijelaskan dalam Ketetapan Majelis Permusyawaratan Rakyat No. IV tahun 1973. Museum ini mulai

dibangun pada tahun anggaran 1974/1975 dan diresmikan pada tanggal 16 Maret 1977 oleh Bapak Sjarief Thayeb. Merujuk pada Buku Bunga Rampai Permuseuman Dan Museum Adityawarman tahun 1986 dalam Proyek Pengembangan Permuseuman Sumatera Barat disebutkan bahwa dengan Surat Keputusan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Nomor 093/0/1979 museum ini dinamakan Museum Negeri Adityawarman, serta dalam Buku Petunjuk Museum Adityawarman tahun 2012 surat keputusan tersebut diperbaharui kembali menjadi Surat Keputusan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan nomor 001 tahun 1991 tanggal 9 Januari.

Berdasarkan buku Museum Negeri Sumatera Barat Adityawarman secara Yuridis Administrasi lokasi museum situs ini ditetapkan dan diserahkan pemakaiannya oleh Walikota Madya Kepala Daerah Tingkat II Padang dengan suratnya No.3871/STDK/XVIII-74 Tanggal 8 Agustus 1974. Letaknya yang strategis di lapangan Tugu Pahlawan Tak Dikenal sampai dengan batas Taman Melati meliputi tanah seluas 14.400 M². Situs museum saja seluas 2.027 M², dengan batas: sebelah utara dengan gedung Pengadilan Negeri kelas 1 Padang, bekas gedung Raad Justitie tempat di mana pernah diadili pahlawan kemerdekaan oleh penjajah Belanda di masa lalu. Sebelah selatan dengan Patung Bagindo Aziz Chan, Walikota Padang yang mati dibunuh Belanda tahun 1947, sementara beberapa puluh meter ke timur patung ini berdiri dengan megahnya Tugu Pemuda Sumatera 1910. Sebelah barat dengan Kompleks Pusat Kesenian Padang (Taman Budaya). Sebelah timur dengan Gedung SMA Don Bosco beserta bangunan arsitektur barat lainnya.

Museum Adityawarman bertujuan untuk menjamin kelangsungan hidup bangsa dan terpeliharanya perkembangan kebudayaan nasional, sesuai dengan Pancasila dan Undang-undang Dasar 1945 dan terbinanya identitas serta karya budaya Bangsa Indonesia. Selain itu tujuan dari museum adalah membina tata nilai kehidupan bangsa bagi kepribadian, kebangsaan dan kesatuan nasional serta tercegahnya keterasingan generasi muda dari sejarah dan pengaruh negatif modernisasi.

Museum Adityawarman berperan sebagai pusat pengenalan kebudayaan Minangkabau secara khusus, dan kebudayaan Indonesia secara umum. dalam

pemanfaatannya museum adalah ruang dan media pendidikan bagi generasi muda di samping sebagai tempat rekreasi yang menarik dan bernilai bagi daerah Sumatera Barat, hal demikian seiring dengan yang diamanatkan oleh peraturan dan undang-undang di Republik Indonesia. Menurut Hasan Basri Durin museum juga merupakan sarana yang dapat dimanfaatkan untuk wisata budaya yang menunjang perkembangan kepariwisataan khususnya bagi daerah.

Hingga tahun 2020 Museum Adityawarman, memiliki 6.316 koleksi terdiri dari 10 jenis yaitu geologi, biologi, etnografi, arkeologi, histori, numismatika/heraldik, filologi, keramologi, seni rupa, dan teknologi. Jumlah koleksi terbanyak adalah jenis etnografi terutama benda budaya Minangkabau. Dari 6.316 koleksi yang telah dilakukan penelitian baru sekitar 138 koleksi, penelitian terhadap koleksi dilakukan guna untuk menambah wawasan dan pengetahuan serta asal usul dari koleksi tersebut, tahun 2023 Museum Adityawarman melakukan penelitian sebanyak 5 koleksi. Penelitian koleksi museum dilaksanakan untuk mengetahui sejarah dan nilai-nilai yang terkandung pada koleksi sehingga mudah dipahami Masyarakat yang membutuhkannya baik sebagai sumber informasi maupun untuk kajian lebih lanjut.

Koleksi tersebut sering dibawa dan dipamerkan pada kegiatan pameran temporer yang diselenggarakan oleh museum sendiri, maupun bekerja sama dengan lembaga lain, adapun pameran yang pernah dilaksanakan di Museum Adityawarman seperti: Pekan Budaya V dan Pameran Pembangunan Sumatera Barat, yang bertema "Pameran Pembangunan", berlangsung mulai hari Kamis, 29 Oktober hingga Rabu, 4 November 1987. Pameran Pendidikan dan Budaya Bernuansa Islam Di Minangkabau diadakan pada tahun 2004 bertema "Pendidikan Islam di Minangkabau". Pameran motif lama songket Minangkabau yang diadakan pada tahun 2006 bertema "Kain Songket Minangkabau". Pameran Rumah Tradisional Minangkabau yang dilaksanakan pada tanggal 2 Agustus 2006. pameran yang bertema "Rumah Tradisional Minangkabau" Pameran Permainan Tradisional Anak Sumatera Barat, yang diadakan pada tahun 2008, bertema "Permainan Tradisional Anak". Pameran "Kemilau Perhiasan Tradisional Minangkabau" diadakan pada bulan Mei 2008. Pameran "Meniti Peradaban,

Merangkai Zaman Dalam Lintasan Sejarah Indonesia” yang dilaksanakan pada tanggal, 26-31 Mei 2009. Pameran Pesona Ragam Hias yang bertemakan “Ragam Hias”. Pameran Naskah Kuno Minangkabau yang dilaksanakan pada tahun 2014 bertemakan “Naskah Kuno Minangkabau”. Pameran Bangkit dan Berubah dari Museum Untuk Indonesia yang dilakukan pada tanggal 23-25 April 2013 bertemakan “Mengangkat Peran Museum Sebagai Agen Perubahan Sosial”.

Berdasarkan Data pegawai Museum Adityawarman berdasarkan Jabatan dan Pendidikan, pada tahun 2023 di Museum Adityawarman terdapat 13 (tiga belas) PNS yang bekerja sebagai pengelola museum. Berdasarkan jabatan berdasarkan tingkat pendidikan: 3 (tiga) administrasi Umum, pendidikan 1 (satu) SD dan 2 (dua) SMP. 1 (satu) Pemandu Museum, pendidikan 1 (satu) STM. 1 (satu) Analis Pengembang CB Museum, pendidikan 1 (satu) SMA. 1 (satu) Analis Tata Pameran, pendidikan 1 (satu) SMSR. 1 (satu) Konservator, pendidikan 1 (satu) SMSR. 1 (satu) Bendahara Pengeluaran pembantu, pendidikan 1 (satu) Sarjana Administrasi Negara. 1 (satu) Pengelola Bahan Pustaka, pendidikan 1 (satu) Sarjana Administrasi Negara. 1 (satu) Kasubag Tata Usaha, pendidikan 1 (satu) Sarjana Sastra Inggris. 2 (dua) Kepala Seksi, pendidikan 1 (satu) Sarjana Pemerintahan dan 1 (satu) Sarjana Ekonomi. 1 (satu) Kepala Museum, pendidikan 1 (satu) Sarjana.

Dalam menjalankan proses bisnis di bawah Dinas Kebudayaan Provinsi Sumatera Barat, Museum Adityawarman mengemban Visi dan Misi untuk mencapai fungsi dari museum itu sendiri, adapun Visi dan Misinya adalah sebagai berikut: Terwujudnya Ruang Publik untuk Pelestarian Warisan Budaya dan Cagar Budaya sebagai Warisan Budaya Dunia. Sedangkan misinya adalah: 1. Meningkatkan pelestarian warisan budaya dan cagar budaya melalui penelitian, pengkajian, pengumpulan, pengelolaan, perawatan, pengawetan dan penyajian koleksi museum. 2. Menyempurnakan registrasi dan heregistrasi koleksi museum. 3. Meningkatkan pengamanan, perlindungan dan pendokumentasian koleksi museum. 4. Meningkatkan kualitas layanan bimbingan, edukasi, dan promosi koleksi museum. 5. Meningkatkan kerja sama dan kemitraan dengan berbagai pihak. 6. Meningkatkan pemasaran dalam penyebarluasan informasi, promosi jasa

dan pemanfaatan fasilitas museum. 7. Mewujudkan pameran koleksi museum yang bertaraf nasional; dan 8. Meningkatkan pengelolaan perpustakaan museum.

3.2.2. Koleksi *Muṣḥaf al-Qur'ān* Museum Adityawarman

Menurut Ahmad Taufiq Hidayat, Museum Adityawarman hingga tahun 2024 menyimpan 94 koleksi yang terdiri dari manuskrip dan buku cetak (*print books*) (Hidayat dkk., 2024, hal. 17). Dari 94 koleksi manuskrip dan buku cetak tersebut, terdapat 17 manuskrip *muṣḥaf al-Qur'ān* di bawah berikut:

Pertama, Koleksi Nomor 07.002/MAW/2020. Koleksi menggunakan kertas Eropa berdimensi 32,5 x 19,5 sentimeter dan berjumlah 659 halaman. Koleksi dalam keadaan baik dan terawat. Koleksi berisikan teks al-Qur'ān Lengkap yang dimulai dengan surah *al-Fātiḥah* dan diakhiri dengan surah *an-Nās*. Tiap awal surah dijelaskan nama surah, jumlah ayat, beserta tempat turunnya ayat dengan menggunakan tinta merah. Setelah akhir surah (*an-Nās*) terdapat doa *khatam al-Qur'ān*. Selain itu pada bagian teks terdapat keterangan bahwa naskah ini dijual oleh Tuanku Jaguk kepada Paduka Melayu seharga sepuluh rupiah seperti di bawah ini:

“bahwa inilah keterangan surah Al-Qur'ān Tuanku Jaguk tersandar sepuluh rupiah kepada Paduka Melayu pula sepuluh rupiah supaya jangan *bersalak-salak* kemudian [h]ari adanya”.

Kedua, Koleksi Nomor 07.003/MAW/2020, merupakan koleksi manuskrip *muṣḥaf al-Qur'ān* kedua yang menggunakan kertas Eropa, berdimensi 42,5 x 26,8 terdiri dari 464 halaman. Pada bagian awal teks naskah hilang, sehingga teks dimulai dari bagian pertengahan surah *al-Mā'idah*. Beberapa bagian akhir teks naskah juga hilang, sehingga teks diakhiri dengan surah *al-Takwīr*. Terdapat ilustrasi berbentuk bulat dengan tinta merah, coklat dan biru pada pinggir naskah. Pada permulaan ayat sebelum *bismillah* terdapat keterangan jumlah ayat pada surah dan tempat turunnya ayat (Makiyah dan Madaniyah), seperti : سورة المدثر ست وخمس (surah *al-Muddatsir* lima puluh enam ayat dan dia turun di Makkah). Kondisi koleksi dalam keadaan kurang baik. Banyak bagian kertas pada naskah yang robek, robekan itu ada yang membuat teksnya korup (rusak). Namun naskah telah direstorasi dengan dilapisi menggunakan tisu Jepang.

Ketiga, koleksi Nomor 07.005/MAW/2020. Koleksi ketiga yang menggunakan kertas Eropa berdimensi 21x16.8 sentimeter. Naskah berisikan teks Al-Qur'ān yang kurang lengkap, karena beberapa bagian halaman awal dan teks hilang. Terdapat pembatas nomor ayat dengan tinta merah dan terdapat perbaikan teks al-Qur'ān yang tertinggal di beberapa halaman yang ditambahkan pada bagian luar *border* yang membingkai naskah. Terdapat keterangan juz Al-Qur'ān pada bagian pinggiran (*scholia*) teks dengan tinta merah. Keterangan Fisik : Naskah dalam keadaan baik dan dapat terbaca.

Keempat, koleksi Nomor 07.007/MAW/2020. Naskah berisikan teks Al-Qur'ān. Halaman awal pada teks hilang sehingga teks dimulai dari beberapa ayat terakhir surah *asy-Syu'ara*. Beberapa teks terakhir pada naskah juga hilang, sehingga teks diakhiri dengan surah *al-Kautsar*. Keterangan fisik : Naskah dalam keadaan baik dan terawat.

Kelima, koleksi Nomor 07.009/MAW/2020, Naskah berisikan tentang teks Al-Qur'ān lengkap yang dimulai dengan surah *al-Fatihah* dan diakhiri dengan surah *an-Nās*. Pada teks juga dijelaskan apakah ayat tersebut termasuk Makiyah (turun di Makkah) atau Madaniyah (turun di Madinah). Terdapat iluminasi dengan ciri khas Minangkabau yakni berbentuk ukiran *kaluak paku* pada surah *al-Fatihah* dan *al-Baqarah*. Iluminasi kemudian juga terdapat pada dua surah terakhir dari Al-Qur'ān yakni surah *al-Falaq* dan surah *an-Nās*.

Keenam, koleksi Nomor 07.015/MAW/2020. Naskah berisikan teks Al-Qur'ān. Teks naskah dimulai dari beberapa ayat surah al-A'raf, kemudian masuk kepada surah al-Anfal. Teks disertai dengan nama ayat, serta tempat turunnya ayat seperti Makiyah atau Madaniyah. Puluhan lembaran kertas bagian awal naskah hilang, sehingga teks dimulai dari sebagian ayat surah al-A'raf. Begitu juga pada beberapa lembar akhir naskah hilang, sehingga teks tidak diakhiri dengan surah an-Nās. Keterangan fisik: naskah dalam keadaan kurang baik, benang penjilidannya mulai lepas dan bagian ujung kertas rusak.

Ketujuh, koleksi Nomor 07.024/MAW/2020. Naskah berisikan teks al-Qur'ān. Teks dimulai dari beberapa ayat setelah ayat pertama surah al-Baqarah, karena beberapa lembaran awal teks hilang. Setiap surah dijelaskan nama dan

tempat turunnya ayat seperti Makiyah atau Madaniyah. Keterangan lain: Tidak semua ayat yang diberi penanda ayat pada teks, sehingga sulit untuk melihat pergantian ayat. Surah terakhir pada Al-Qur'ān yakni al-Nas tidak ada dikarenakan halaman terakhir pada naskah hilang. Keterangan fisik : naskah cukup baik dan dapat dibaca dengan jelas, hanya saja beberapa lembar kertas pada bagian pinggirannya sudah mulai rusak.

Kedelapan, koleksi Nomor 07.032/MAW/2020. Naskah berisikan teks Al-Qur'ān. Pada teks dijelaskan nama surah, jumlah ayat serta tempat turunnya ayat. Kemudian pada pinggiran teks terdapat keterangan juz al-Qur'ān. Teks tidak memiliki penomoran ayat, penomoran ayat hanya berbentuk lingkaran dengan tinta hitam dan diwarnai dengan tinta kuning di bagian dalam lingkaran. Naskah tidak lengkap, bagian awal teks hilang sehingga teks dimulai dengan beberapa bagian akhir ayat surah al-Baqarah. Begitu juga pada bagian akhir teks juga hilang, sehingga naskah diakhiri dengan teks surah al-Haqah. Keterangan fisik : naskah dalam keadaan baik dan masih dapat dibaca dengan jelas.

Kesembilan, koleksi Nomor 07.036/MAW/2020. Naskah berisikan teks Al-Qur'ān. Pada teks dijelaskan nama surah, jumlah ayat serta tempat turunnya ayat. Kemudian pada pinggiran teks terdapat keterangan juz Al-Qur'ān. Teks tidak memiliki penomoran ayat, penomoran ayat hanya berbentuk lingkaran dengan tinta hitam tanpa nomor. Naskah tidak lengkap, banyak halaman awal naskah hilang sehingga teks dimulai dengan surah az-Žukhruf. Pada penulisan nama surah terdapat beberapa kesalahan dalam teks semisal: az-Zukhruf : الزخرف ditulis الرحرف, al-Jaŕiyah: الجاثية ditulis اربع. Keterangan fisik: naskah dalam keadaan baik dan dapat dibaca dengan jelas.

Kesepuluh, koleksi Nomor 07.037/MAW/2020. Naskah berisikan teks Al-Qur'ān. Pada teks dijelaskan nama surah, jumlah ayat serta tempat turunnya ayat. Kemudian pada pinggiran teks terdapat keterangan juz Al-Qur'ān. Teks tidak memiliki penomoran ayat, penomoran ayat hanya berbentuk lingkaran dengan tinta kuning tanpa nomor. Teks naskah tidak lengkap, karena beberapa lembar awal hilang, sehingga surah al-Fātiĥah dan beberapa ayat awal dari surah Ali Imran tidak

ada. Pada bagian akhir teks terdapat doa khatam al-Qur'ān. Keterangan fisik: naskah dalam keadaan baik dan dapat terbaca dengan jelas.

Kesebelas, koleksi Nomor 07.038/MAW/2020. Naskah berisikan teks Al-Qur'ān. Pada teks dijelaskan nama surah, jumlah ayat serta tempat turunnya ayat. Kemudian pada pinggiran teks terdapat keterangan juz Al-Qur'ān. Teks tidak memiliki penomoran ayat, penomoran ayat hanya berbentuk lingkaran dengan tinta merah tanpa nomor. Naskah tidak lengkap, beberapa bagian awal teks hilang, sehingga teks dimulai dari beberapa bagian ayat terakhir surah al-Baqarah. Begitu juga dengan beberapa bagian terakhir teks, sehingga teks diakhiri dengan Bismillah ar-rahmān ar-rahīm surah al-Qari'ah. Keterangan fisik: naskah dalam keadaan cukup baik dan dapat terbaca.

Kedua belas, koleksi Nomor 07.040/MAW/2020. Naskah berisikan teks Al-Qur'ān. Pada teks dijelaskan nama surah, jumlah ayat serta tempat turunnya ayat. Kemudian pada pinggiran teks terdapat keterangan juz Al-Qur'ān. Teks tidak memiliki penomoran ayat, penomoran ayat hanya berbentuk lingkaran dengan tinta hitam tanpa nomor. Naskah tidak lengkap karena beberapa bagian awal teks hilang, sehingga teks Al-Qur'ān dimulai dari sebagian ayat terakhir surah al-Baqarah, demikian juga beberapa teks terakhirnya juga hilang. Keterangan fisik: Naskah dalam keadaan cukup baik dan dapat terbaca, namun kertasnya sudah mulai rusak dan ada juga yang robek pada bagian teks.

Ketiga belas, koleksi Nomor 07.044/MAW/2020. Naskah berisikan teks al-Qur'ān. Pada teks dijelaskan nama surah, jumlah ayat serta tempat turunnya ayat. Kemudian pada pinggiran teks terdapat keterangan juz Al-Qur'ān. Teks tidak memiliki penomoran ayat, penomoran ayat hanya berbentuk lingkaran dengan tinta hitam tanpa nomor. Naskah tidak lengkap karena beberapa bagian awal hilang, sehingga teks dimulai dari sebagian surah an-Nisa' dan beberapa bagian akhir juga hilang, sehingga teks terakhir adalah surah al-Ahqaf. Keterangan fisik: naskah dalam keadaan cukup baik dan dapat terbaca, meskipun bagian ujung kertas di sisi penjilidan rusak.

Keempat belas, koleksi Nomor 07.064/MAW/2020. Naskah berisikan teks al-Qur'ān. Pada teks dijelaskan nama surah, jumlah ayat serta tempat turunnya ayat.

Kemudian pada pinggiran teks terdapat keterangan juz al-Qur'ān. Teks tidak memiliki penomoran ayat, penomoran ayat hanya berbentuk lingkaran dengan tinta merah tanpa nomor. Terdapat semacam sebuah keterangan pada awal halaman naskah dengan bahasa Jawa. Keterangan fisik: Naskah dalam keadaan baik dan dapat terbaca.

Kelima belas, koleksi Nomor 07.066/MAW/2020. Naskah berisikan teks Al-Qur'ān. Pada teks dijelaskan nama surah, jumlah ayat serta tempat turunnya ayat. Kemudian pada pinggiran teks terdapat keterangan juz Al-Qur'ān. Teks tidak memiliki penomoran ayat, penomoran ayat hanya berbentuk lingkaran dengan tinta hitam dan kuning tanpa nomor. Terdapat doa khatam Al-Qur'ān pada bagian akhir teks dan bacaan doa setelah selesai melaksanakan ṣalāh. Keterangan fisik : Naskah dalam keadaan baik dan dapat terbaca.

Keenam belas, koleksi Nomor 07.067/MAW/2020. Naskah berisikan teks al-Qur'ān. Pada teks dijelaskan nama surah, jumlah ayat serta tempat turunnya ayat. Kemudian pada pinggiran teks terdapat keterangan juz al-Qur'ān. Teks tidak memiliki penomoran ayat, penomoran ayat hanya berbentuk lingkaran dengan tinta hitam dan kuning tanpa nomor. Naskah kurang lengkap, satu halaman awal hilang sehingga teks dimulai dari surah al-Baqarah, demikian juga beberapa halaman akhir, sehingga teks diakhiri surah an-Nashr. Pada surah al-Baqarah terdapat iluminasi yang sangat indah. Keterangan fisik : Naskah dalam keadaan terbaik, dan dapat terbaca.

Ketujuh belas, koleksi Nomor 07.076/MAW/2020. Naskah berisikan teks Al-Qur'ān. Pada teks dijelaskan nama surah, jumlah ayat serta tempat turunnya ayat. Kemudian pada pinggiran teks terdapat keterangan juz al-Qur'ān. Teks tidak memiliki penomoran ayat, penomoran ayat hanya berbentuk lingkaran dengan tinta hitam dan merah tanpa nomor. Naskah tidak lengkap karena beberapa bagian awal hilang, sehingga teks dimulai dari sebagian surah al-Baqarah dan beberapa bagian akhir juga hilang, sehingga teks terakhir adalah surah al-Lail. Keterangan fisik: naskah dalam keadaan cukup baik dan dapat terbaca, meskipun bagian ujung kertas di sisi penjilidan rusak.

3.3. Teknis Pengumpulan Data

Data merupakan komponen dasar yang menjadi pertimbangan pemutusan suatu kebijakan. Secara sederhana data didefinisikan sebagai kumpulan dari fakta yang dapat berupa angka, simbol, gambar ataupun tulisan yang diperoleh melalui pengamatan suatu objek. Data yang baik harus dapat dipercaya kebenarannya (*reliable*), akurat, tepat waktu, dan mencakup ruang lingkup yang jelas. Data yang dikumpulkan kemudian diolah akan menghasilkan informasi bermanfaat bagi penggunaannya (Abdillah et al., 2021, hal. 158).

Pengumpulan data merupakan salah satu bagian penting dalam sebuah penelitian. Proses ini dilakukan dalam rangka menjawab permasalahan penelitian dan tujuan dilakukannya penelitian. Tahapan ini harus dilakukan secara cermat sesuai dengan prosedur dan karakteristik penelitiannya. Kesalahan dalam menentukan metode atau teknik pengumpulan data akan menghasilkan data yang tidak kredibel, sehingga hasil penelitian yang diperoleh tidak dapat dipertanggungjawabkan. Hasil penelitian yang demikian ini sangat berbahaya, apalagi jika hasilnya digunakan sebagai dasar pertimbangan untuk mengambil kebijakan publik (Abdillah et al., 2021).

Data yang kredibel dan berkualitas sangat bergantung pada cara atau metode pengumpulan data yang digunakan. Oleh karena itu, menentukan metode atau cara pengumpulan data menjadi bagian integral dalam proses penelitian. Metode pengumpulan data merupakan teknik atau cara yang dilakukan oleh peneliti untuk mengumpulkan data.

Teknik pengumpulan data adalah cara yang dipakai untuk mengumpulkan informasi atau fakta-fakta di lapangan. Teknik pengumpulan data merupakan langkah yang paling strategis dalam penelitian karena tujuan utama penelitian adalah mendapatkan data (Prastowo, 2016, hal. 208). Teknik pengumpulan data yang digunakan peneliti adalah metode *library research*, yaitu studi kepustakaan. Studi literatur (*library research*) merupakan teknik pengumpulan data yang menggunakan studi pustaka atau riset pustaka dengan memanfaatkan sumber perpustakaan dalam pemerolehan data (Zeedy, 2008). Membaca dan mencatat *literasi* atau buku-buku serta mengelola bahan penelitian. Ciri-ciri studi pustaka

terbagi empat, yakni: a. Menggunakan penelitian yang bertatap langsung dengan teks atau data angka, bukan menggunakan pengetahuan langsung dari lapangan. b. Data pustaka siap dipakai (*ready made*). c. Data pustaka umumnya adalah sekunder, artinya bahwa peneliti memperoleh bahan dari tangan kedua dan bukan data asli dari tangan pertama. d. Kondisi dan pustaka tidak dibatasi ruang dan waktu.

Teknik pengumpulan data, penulis melakukan identifikasi terhadap 17 (tujuh belas) manuskrip *muṣḥaf* koleksi museum Adityawarman. Dikarenakan manuskrip *muṣḥaf* ini berjumlah cukup banyak, maka langkah selanjutnya adalah menentukan sampel penelitian. Dari hasil identifikasi tersebut terdapat empat buah manuskrip *muṣḥaf* yang masih lengkap dari awal hingga akhir surat. Proses itu dilakukan terhadap objek material riset ini, yaitu manuskrip *muṣḥaf*. Sedangkan untuk membedah keempat manuskrip *muṣḥaf* yang menjadi sampel penelitian ini, maka diperlukan identifikasi dan klasifikasi terhadap kaidah *rasm ‘Uṣmānī* yang dirumuskan oleh as-Suyūṭī. Setelah seluruh kaidah *rasm ‘Uṣmānī* versi as-Suyūṭī tersebut terklasifikasi dengan baik, maka kaidah tersebut dikonfirmasi keempat manuskrip *muṣḥaf*. Setiap kaidah diambil satu contoh sebagai bahan untuk mengkonfirmasi terhadap manuskrip *muṣḥaf*.

3.4. Teknik Analisis Data

Sebagaimana yang telah disebutkan di atas, bahwa riset ini menggunakan model penelitian kualitatif. Model ini merupakan suatu model yang mengungkapkan penggambaran data yang diperoleh di lapangan berbentuk deskripsi atau berupa kata-kata dan penggambaran secara alami (Sugiyono, 2013). Penelitian ini bersifat analisis-deskriptif yang bertujuan guna mengungkap setiap teks dan mengidentifikasi *rasm* yang digunakan oleh penyalin manuskrip *muṣḥaf*. Pada penelitian ini, peneliti mendeskripsikan serta menganalisis hasil dari sampel yang didapatkan sebelumnya dan menelaah teks yang diperoleh dengan berbagai sudut pandang.

Setelah identifikasi data selesai dilakukan dan investigasi terhadap manuskrip *muṣḥaf*, maka langkah selanjutnya yang mesti dilakukan adalah menganalisis data tersebut. Teknik analisis data yang digunakan dalam penelitian

ini adalah model Miles & Huberman (Miles & Huberman, 1994, hal. 10), dengan langkah-langkah sebagai berikut:

Pertama, reduksi data, yaitu menyaring data yang diperoleh dari manuskrip *muṣḥaf* berdasarkan setiap kaidah *rasm ‘Uṣmānī* yang dikemukakan oleh as-Suyūṭī. Secara garis besarnya ada enam kaidah mayor yang kemudian diperinci menjadi kaidah minor. Enam kaidah mayor tersebut adalah, *ḥaẓf*, *ziyādah*, *ḥamzah*, *badl*, *waṣl wa faṣl*, dan memilih salah satu bacaan *qirā’āt*. Dari enam kaidah tersebut diperinci menjadi poin-poin dengan jumlah menjadi 78 poin lagi. Dengan detail yang sedemikian rinci maka tidak ada lagi data yang tidak valid.

Kedua, penyajian data, ditampilkan dalam bentuk tabel perbandingan antara bentuk penulisan dalam manuskrip dengan kaidah *rasm ‘Uṣmānī* dari as-Suyūṭī. Setiap kaidah dan contoh yang dikemukakan oleh as-Suyūṭī dijadikan sebagai basis dalam *trace* data pada manuskrip *muṣḥaf*. Berdasarkan informasi contoh teks masing-masing kaidah kemudian ditelusuri pada empat manuskrip *muṣḥaf*. Setelah teks yang dikehendaki ditemukan maka dimasukkan ke dalam tabel yang menyajikan kaidah *rasm*, contoh teks, dan *capture* teks pada empat manuskrip.

Ketiga, penarikan kesimpulan dan verifikasi dilakukan setelah data yang diperoleh tersaji dengan baik pada tabel. Kemudian data tersebut diverifikasi dengan kaidah *rasm ‘Uṣmānī* yang dikemukakan oleh as-Suyūṭī. Dengan demikian maka diperoleh kesimpulan bahwa penyalin *muṣḥaf* menggunakan kaidah *rasm ‘Uṣmānī* atau *imlā’ī*.

BAB IV

HASIL DAN PEMBAHASAN PENELITIAN

4.1. Investigasi Kaidah *Ḥaẓf* dan *Ziyādah* pada Manuskrip *Muṣḥaf* Koleksi Museum Adityawarman

Sebagaimana telah disinggung dalam latar belakang riset ini, bahwa penelitian terhadap manuskrip *muṣḥaf* koleksi museum Adityawarman pada bidang *rasm* yang digunakannya diklaim sudah menggunakan kaidah atau pola *rasm* ‘*Uṣmānī*. Hal ini berbeda dengan kebanyakan penelitian manuskrip *muṣḥaf* di Nusantara yang lebih dominan menggunakan *rasm imlā’ī*. Riset ini senada dengan yang disampaikan oleh Ahmad Taufiq Hidayat (Hidayat dkk., 2024, hal. 74). Namun karena dalam bukunya hanya menampilkan 3 (tiga) contoh yang menurut penulis tidak dapat mewakili secara keseluruhan *muṣḥaf* dan korpus. Oleh karena itu riset ini dilakukan dan berikut merupakan ulasan terhadap manuskrip *muṣḥaf* koleksi Museum Adityawarman. Penulis mengurai satu persatu kaidah *rasm* ‘*Uṣmānī* yang dikemukakan oleh as-Suyūṭī, kemudian dikutip satu persatu contohnya dalam empat manuskrip yang menjadi sampel kajian ini.

Sebagaimana diketahui bahwa perbedaan antara tulisan *muṣḥaf al-Qur’ān* dan tulisan bahasa Arab biasa merupakan salah satu penyebab utama munculnya ilmu *rasm* (penulisan *muṣḥaf*). Karya paling awal yang membahas perbedaan ini adalah bab *Ikhtilāf Maṣāḥif Ahl al-Amṣār* dalam kitab *Faḍā’il al-Qur’ān* karya al-Qasim bin Sallam (w. 224 H). Dari perbedaan-perbedaan tersebut, muncullah istilah *al-Qawā’id as-Sittah* (enam kaidah utama), yang menjadi pembahasan penting dalam ilmu *rasm al-muṣḥaf*: sebuah bidang keilmuan yang dianggap kompleks jika dilihat dari segi penulisannya (Ibnu Rawandhy N. Hula, 2021, hal. 386).

Untuk mempermudah pemahaman terhadap kerumitan tulisan *muṣḥaf*, para ulama *al-Qur’ān* berusaha merumuskan berbagai kaidah *rasm* sebagai pedoman umum. Kaidah-kaidah ini membantu dalam penulisan huruf dan kata dalam *al-Qur’ān*, meskipun sebenarnya jumlah kaidah *rasm* tidak terbatas hanya pada enam kaidah saja. Kaidah pertama dalam diskursus *qawā’id sittah* adalah *ḥaẓf* yang disusul dengan *ziyādah*. Kaidah *ḥaẓf* termasuk dalam salah satu kaidah *rasm* yang

mendominasi penulisan dan penyalinan al-Qur'ān. Ulama *rasm* memberikan beberapa macam argumentasi (*ta'līl*) pada kaidah ini, baik dari aspek *ta'līl lugawi/nahwi*, maupun *ta'līl i'jazi* (terdapat hikmah/kemukjizatan rahasia dibalikannya). Beberapa kaidah terkait *ḥaẓf*, ada yang *muttafaq fīh* (tulisanannya seperti itu pada semua *muṣḥaf*) ada pula yang *mukhtalaf fīh* (terdapat perbedaan antara *muṣḥaf* di suatu daerah dengan daerah lain) (Ibnu Rawandhy N. Hula, 2021, hal. 390).

Demikian pula dengan kaidah *ziyādah*, yang proses pembuangannya pun juga harus memenuhi syarat tertentu. Di antara syaratnya seperti *alif* harus dibuang adalah *alif* yang berada setelah *yā' nidā'* dan dalam *ḍamir mutakallim ma'al-gair*. Berikut penulis jabarkan bagaimana penggunaan kaidah-kaidah tersebut di atas pada manuskrip *muṣḥaf* al-Qur'ān yang menjadi koleksi museum Adityawarman. Selanjutnya untuk melakukan investigasi dilakukan dengan mengambil kaidah yang dipaparkan oleh as-Suyūṭī, kemudian ditelusuri masing-masing kata yang menjadi sampel pada keempat manuskrip yang dikoleksi oleh Museum Adityawarman.

4.1.1. Kaidah *Ḥaẓf*

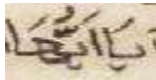
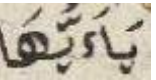
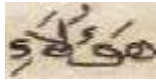
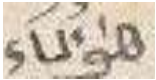
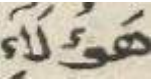
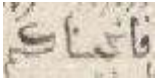
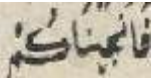
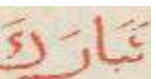
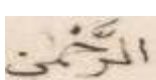
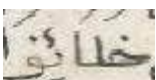
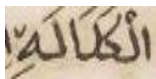
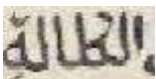
Sebagaimana yang penulis jelaskan di atas bahwa as-Suyūṭī dalam kitabnya *al-itqān fī 'ulūm al-Qur'ān* bahwa yang dimaksud dengan kaidah *ḥaẓf* adalah kaidah yang digunakan untuk membuang, meniadakan, atau menghilangkan salah satu huruf dalam kalimat. Kaidah ini selalu dikaitkan dengan *isbāt al-ḥarf* (menetapkan huruf). Adapun huruf yang diḥaẓfkan terdiri dari lima huruf, yaitu: huruf *alif* (ا); huruf *yā'* (ي); huruf *wāw* (و); dan huruf *lām* (ل) dan *nun* (ن). Abdul laṭīf Muhammad al-Khatīb dalam kitabnya *'Uṣul al-Imla'* mengatakan ada tujuh huruf (Al-Khatīb, 1983). Selain lima huruf di atas ditambah huruf *hamzah* dan *mīm* (Ibnu Rawandhy N. Hula, 2021, hal. 380). Namun dalam kitabnya as-Suyūṭī hanya menjelaskan empat huruf yaitu, *alif*, *yā'*, *wāw* dan *lām* (As-Suyūṭī, 2008).

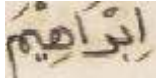
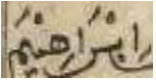
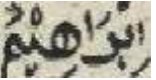
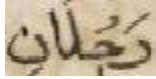
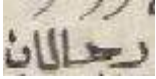
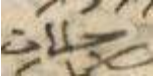
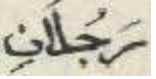
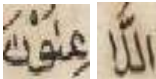
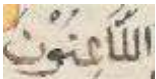
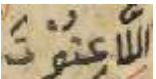
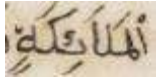
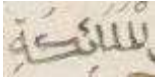
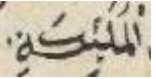
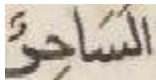
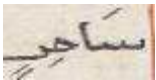
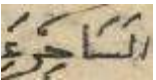
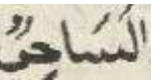
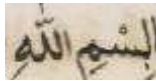
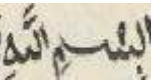
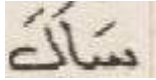
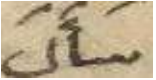
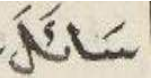
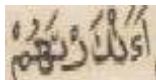
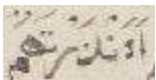
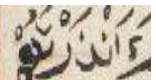
4.1.1.1. *Ḥaẓf al-Alif*

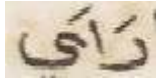
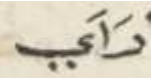
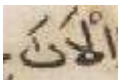
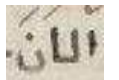
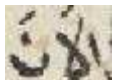
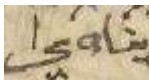
Huruf pertama yang termasuk huruf yang dibuang (*ḥaẓf*) dalam ilmu *rasm* ini adalah huruf *alif*. Dari identifikasi dalam kitab *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* terkait kaidah *ḥaẓf alif* dan telah diuraikan juga pada bab teori, dapat diklasifikasi

menjadi dua puluh poin kaidah. Berikut merupakan tabel kedua puluh poin tersebut beserta *capture* sampel kata / *kalimah* pada empat manuskrip *muṣḥaf* yang menjadi objek penelitian penulis.

Tabel 4.1. Klasifikasi dan Aplikasi Kaidah *Ḥaẓf al-Alif*

NO	KAIDAH	<i>Muṣḥaf</i> 07.002/ MAW/2020	<i>Muṣḥaf</i> 07.009/ MAW/2020	<i>Muṣḥaf</i> 07.064/ MAW/2020	<i>Muṣḥaf</i> 07.066/ MAW/2020
1	<i>Ḥaẓf alif</i> pada <i>yā' nida'</i> : يَا أَيُّهَا				
2	<i>Ḥaẓf alif</i> pada <i>hā tanbih</i> : هُوَ لَا				
3	<i>Ḥaẓf alif</i> pada kata فَأَنْجَيْنَا: فَا				
4	<i>Ḥaẓf alif</i> pada kata ذَلِكَ, أَوْلَٰئِكَ, تَبَرَّكَ dan لَكِن				
5	<i>Ḥaẓf alif</i> pada <i>lafaz jalālah</i>				
6	<i>Ḥaẓf alif</i> pada kata الرحمن dan سبحان				
7	<i>Ḥaẓf alif</i> sesudah <i>lām</i> : خَلِيفَ al-An'ām 6:165				
8	<i>Ḥaẓf alif</i> di antara dua huruf <i>lām</i> : الْكَلَامُ an- Nisā' 4:176				

9	<i>Ḥaẓf</i> alif pada semua <i>isim</i> 'alam: إِبْرَاهِيمَ				
10	<i>Ḥaẓf</i> alif pada semua <i>muṣanna</i> : رَجُلَانِ al-Mā'idah 5:23				
11	<i>Ḥaẓf</i> alif pada semua <i>jama'</i> ṣaḥih: اللَّاعِنُونَ al- Baqarah 159				
12	<i>Ḥaẓf</i> alif pada semua <i>jama'</i> berwazan مَفَاعِل: الْمَلَكَةِ al-Baqarah 2:31				
13	<i>Ḥaẓf</i> alif pada semua bilangan: سَجْر al-A'rāf 7:112				
14	<i>Ḥaẓf</i> alif pada <i>basmalah</i> : Hūd 11:41				
15	<i>Ḥaẓf</i> alif pada <i>fi'il amar</i> : سَأَلَ al-Ma'ārij 70:1				
16	<i>Ḥaẓf</i> alif kata pada kata yang punya 2 dan 3 alif: أُنذَرْتَهُمْ				

17	<i>Ḥaẓf alif</i> pada kata رأى: رأى Hūd 11:70				
18	<i>Ḥaẓf alif</i> pada kata الآن: الآن				
19	<i>Ḥaẓf alif</i> pada kata ونا: ونا				
20	<i>Ḥaẓf</i> salah satu alif yang ganda: الأيكة al-Hijr 78				

Dari tabel daftar kaidah *ḥaẓf alif* di atas, dapat dikategorikan menjadi 2 (dua), yaitu penulisan yang mengikuti pola atau kaidah *rasm ‘Uṣmānī* dan yang menggunakan kaidah *rasm imlā’ī*. Berdasarkan tabel di atas, ditemukan 11 (sebelas) poin yang menggunakan kaidah *rasm imlā’ī* dan 9 (sembilan) poin yang menggunakan *rasm ‘Uṣmānī*. Adapun kesebelas poin yang menggunakan kaidah *rasm imlā’ī* adalah sebagai berikut:

Poin pertama adalah penulisan *alif* pada *yā’ nida’* (huruf *yā’* yang digunakan sebagai panggilan). Kata yang penulis jadikan contoh adalah يَا أَيُّهَا (wahai orang). Dari ke empat *muṣḥaf* tersebut ada dua versi, yang pertama penulisan yang menggunakan dua alif (يَا أَيُّهَا) yang terdapat pada *muṣḥaf* nomor 07.002 dan *muṣḥaf* 07.064. Yang kedua adalah penulisan yang menggunakan *alif* pada *yā’* dan *hamzah* sesudahnya (يَا أَيُّهَا) yang terdapat pada *muṣḥaf* nomor 07.009 dan 07.066. Meskipun terdapat variasi lagi dalam penulisan ini, namun keseluruhannya masih menuliskan/ *isbāt alif* pada huruf *yā’*. Kedua pola penulisan ini termasuk dalam kategori penulisan dengan kaidah *rasm imlā’ī*. Yaitu kaidah tulisan yang mengikuti kaidah bahasa Arab secara umum.

Poin kedua yaitu penulisan *ḍamīr* نا pada kata فَأَنْجَيْنَكُمْ secara keseluruhan penulisannya pada manuskrip *muṣḥaf* tersebut menisbātkan *alif* pada kata *nā*. Kata ini satu-satunya hanya terdapat dalam surah al-Baqarah ayat 50 yang berbunyi:

وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَكُمْ وَأَعْرَفْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ

Artinya: (Ingatlah) ketika Kami membelah laut untukmu, lalu Kami menyelamatkanmu dan menenggelamkan (Fir'aun dan) pengikut-pengikut Fir'aun, sedangkan kamu menyaksikan(-nya).

Ayat ini bercerita tentang Allāh telah menyelamatkan Nabi Musa dan para pengikutnya dari kejaran Fir'aun dan menenggelamkan Fir'aun dan pasukannya. Penggunaan kata فَأَنْجَيْنَاكَ berarti “lalu kami menyelamatkanmu”. Beberapa *qirā'āt* ada yang membaca tanpa *alif* setelah *nun* seperti Ḥafṣ ‘an Āṣhim dan ada yang dengan *alif* setelah *nun* seperti Warasy ‘an Nafi’.

Jadi penulisan فَأَنْجَيْنَاكَ dengan menisbātkan *alif* pada *ḍamir nā* tersebut termasuk dalam kategori penulisan dengan kaidah *rasm imlā’*. Jika ditulis dengan menggunakan kaidah *rasm ‘Uṣmānī* maka penulisannya menjadi فَأَنْجَيْنَاكُمْ (*faanjainākum*). Salah satu faedahnya ditulis dengan versi فَأَنْجَيْنَاكُمْ agar dapat dibaca dengan dua *wajh*, bisa dibaca panjang dan bisa dibaca pendek.

Poin ketiga adalah penulisan kata تَبَارَكَ yang terdapat pada surah ke 55 (ar-Rahmān) ayat terakhir (78), dan surah ke 67 (al-Mulk) ayat 1. Terjemahan تَبَارَكَ yang diberikan oleh Kemenag RI pada al-Qur’ān digitalnya adalah “Maha Berkah” (Lajnah Pentashihan Muṣḥaf al-Qur’ān, 2022). Sebagai ayat terakhir atau penutup dari surah ar-Rahmān, ayat 78 berkaitan dengan keberkahan yang diberikan oleh yang Allāh SWT. Menurut ar-Rāgib al-Aṣfahānī sebagaimana dikutip oleh Quraish Shibah dalam Tafsir Al-Misbah bahwa kata تَبَارَكَ (*tabāraka*) berasal dari kata بَرَكَة (*barakah*) yang berarti sesuatu yang mantap, bisa juga kebajikan yang melimpah dan beraneka ragam serta berkesinambungan. *Tabāraka* dapat diterjemahkan menjadi Maha melimpah kebajikan lagi mantap (Shihab, 2002, hal. 537). Setelah ditelusuri dari keempat *muṣḥaf* tersebut ternyata keempatnya menggunakan pola yang sama yaitu dengan menisbātkan *alif* pada kata *rā*. Pola ini dalam ilmu rasm dikategorikan sebagai *rasm imlā’*.

Poin keempat adalah bentuk penulisan *alif* sesudah *lām*. Contoh kata yang tergolong dalam pola ini adalah kata خَلِيفَ (*khalāifa*) yang hanya berjumlah 4 ayat dalam al-Qur’ān yaitu: 6:165, 10:14, 10:73, dan 35:39. Kata خَلِيفَ (*khalāifa*) merupakan bentuk *jama’* dari kata خَلِيفَة (*khalīfah*) yang asalnya dari خَلْف (*khalf*) yang pada dasarnya berarti belakang. Kata *khalīfah* sering diartikan yang

menggantikan atau yang datang sesudah seseorang yang lebih dahulu datang. Bentuk *jama'* yang lain dari kata *khalīfah* adalah *khalā'if* dan *khulafa'*. Quraish Shihab menyimpulkan bahwa jika al-Qur'ān menggunakan bentuk *khulafa'* itu terkait dengan kekuasaan politik dalam mengelola suatu wilayah. Namun jika kata *khalā'if* yang digunakan al-Qur'ān, maka maksudnya ayat tersebut tidak terkait dengan kekuasaan pada suatu wilayah. Tidak adanya bentuk *mufrad* yang digunakan al-Qur'ān itu mengindikasikan bahwa kekhalifahan itu tidak dapat dijalankan sendirian, melainkan atas kerja sama banyak orang.

Pada manuskrip *muṣḥaf* yang menjadi koleksi museum Adityawarman penulisan *khalā'ifa* mengisbātkan alif sesudah huruf *lām*. Mestinya dalam *rasm* 'Uṣmānī itu ditulis tanpa *alif* namun diberi tanda *mad* dengan *alif* yang bukan merupakan *huruf*. Dengan demikian bahwa penulisan *alif* sesudah *lām* pada manuskrip *muṣḥaf* koleksi museum Adityawarman menggunakan *rasm imlā'ī*.

Poin kelima adalah penulisan *alif* di antara dua *lām*. Contoh penerapan kaidah ini adalah kata *الْكَلَالَة* (*al-kalālah*) yang terdapat dalam al-Qur'ān surah an-Nisā' (4) ayat 176 yang berbunyi . dari ke empat *muṣḥaf* masih menggunakan *rasm imlā'ī* yaitu dengan menisbātkan *alif* pada kata *lā*;

Poin keenam adalah penulisan *alif* pada *isim* 'alam misalnya *إِبْرَاهِيمَ* dari ke empat *muṣḥaf* masih menggunakan *rasm imlā'ī* yaitu dengan menisbātkan alif pada kata *rā*;

Poin ketujuh Penulisan *alif* pada *jama'* *ṣaḥiḥ* misalnya *اللَّعْنُونَ* (*al-lā'inūn*) yang terdapat pada surah al-Baqarah ayat 159. dari ke empat *muṣḥaf* masih menggunakan *rasm imlā'ī* yaitu dengan menisbātkan alif pada kata *lā*;

Poin kedelapan Penulisan *alif* pada *jama'* *berwazan* مَفَاعِل misal nya *الْمَلَائِكَة* (*al-malā'ikah*) yang terdapat pada surah al-Baqarah ayat 31. dari ke empat *muṣḥaf* masih menggunakan *rasm imlā'ī* yaitu dengan menisbātkan alif pada kata *lā*;

Poin kesembilan adalah penulisan *alif* pada bilangan misal nya *سَلْجَر* (*sāḥir*) yang terdapat dalam al-Qur'ān surah al-A'rāf ayat 112. dari ke empat *muṣḥaf* masih menggunakan *rasm imlā'ī* yaitu dengan menisbātkan alif pada kata *sā*;

Poin kesepuluh adalah penulisan *alif* pada kata اَلْأَنَا (al-āna) yang terdapat pada dari ke empat *muṣḥaf* masih menggunakan *rasm imlā'ī* yaitu dengan menisbātkan alif pada kata *lā*; dan

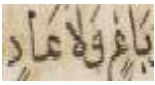
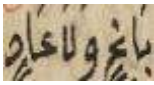
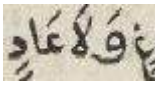
Poin kesebelas adalah Penulisan *alif* pada kata وَنَا (wana'ā) yang terdapat pada surah. dari ke empat *muṣḥaf* masih menggunakan *rasm imlā'ī* yaitu dengan menisbātkan alif pada kata *nā*.

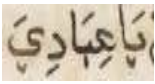
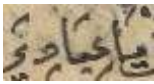
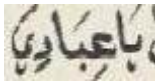
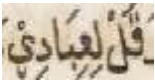
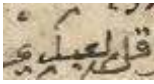
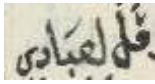
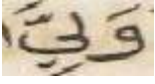
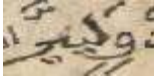
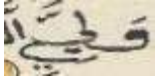
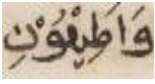
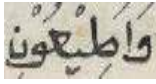
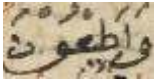
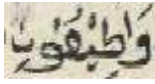
Kaidah penulisan penulisan al-Qur'ān yang dipergunakan kesebelas poin di atas adalah *rasm imlā'ī*. Yaitu penulisan yang menggunakan pola menuliskan sesuai dengan bacaan Arab pada umumnya. Persentasenya adalah 55% yang menggunakan *rasm imlā'ī* dan 45% nya menggunakan kaidah rasm 'Usmānī. Dengan persentase yang cukup besar tersebut dapat dikatakan bahwa pada dasarnya *muṣḥaf-muṣḥaf* yang menjadi koleksi museum Adityawarman menggunakan rasm 'Usmānī. Meskipun tidak mencapai angka 100%, namun penggunaan yang masif ini menunjukkan bahwa ada upaya keras dari para penulis *muṣḥaf* tersebut. Hasil penelitian ini bertolak belakang dengan penelitian sebelumnya yang menyebutkan bahwa *muṣḥaf-muṣḥaf* di museum Adityawarman menggunakan *rasm imlā'ī* (Hidayat dkk., 2024, hal. 74).

4.1.1.2. *Ḥaẓf al-Yā'*

Pada *ḥaẓf yā'* ke empat *muṣḥaf* telah menggunakan kaidah *rasm 'Usmānī*. Sehingga dapat dikatakan bahwa pada poin ini ke empat *muṣḥaf* telah menggunakan kaidah rasm 'Usmānī seratus persen. Untuk lebih jelasnya dapat dilihat pada tabel berikut.

Tabel 4.2 Klasifikasi dan Aplikasi Kaidah Kaidah *Ḥaẓf al-Yā'*

NO	KAIDAH	<i>Muṣḥaf</i> 07.002/ MAW/2020	<i>Muṣḥaf</i> 07.009/ MAW/2020	<i>Muṣḥaf</i> 07.064/ MAW/2020	<i>Muṣḥaf</i> 07.066/ MAW/2020
1	<i>Ḥaẓf yā'</i> pada semua isim <i>manqūṣ</i> : بَاغٍ وَلَا عَادٍ al-Baqarah 2:173				

2	<i>Ḥaẓf yā'</i> pada <i>muḍāf</i> jika diikuti huruf <i>nida'</i> : يُعْبَادِي az-Zumar 39:53				
3	<i>Ḥaẓf yā'</i> tanpa huruf <i>nida'</i> : وَقُلْ لِّعِبَادِي al-Isrā' 17:53				
4	<i>Ḥaẓf yā'</i> pada yang kata yang mirip dengan وَلِيٍّ الْخَوَارِجِ dan مُتَكَيِّنٍ al-A'rāf 7:196				
5	<i>Ḥaẓf yā'</i> pada kata وَأَطِيعُوا وَأَتَّقُوا, وَخَافُوا dan lain-lain: Āli 'Imrān 3:50				

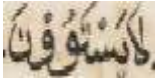
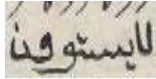
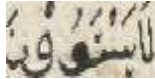
Pada kaidah *ḥaẓf wāw* keseluruhannya belum menggunakan dengan kaidah *rasm 'Usmānī*. Dari dua poin kaidah yang ada dalam kitabnya as-Suyūṭī keduanya masih menggunakan kaidah *rasm imlā'ī*. Penulisan *wāw* ketika bergandengan dengan *wāw* juga, maka salah satu *wāw*nya dibuang. Contohnya terdapat pada surah at-Taubah ayat 19 pada kalimat لَا يَسْتَوُونَ. Dari ke empat *muṣṣḥaf* semuanya menuliskan dengan *isbat wāw* yang berarti masih menggunakan kaidah *rasm imlā'ī*.

Selanjutnya adalah kaidah *ḥaẓf lām* yang dibuang salah satunya jika bertemu dengan dua *lām*. Contohnya adalah kata اللَّيْل yang terdapat pada surah al-Baqarah ayat 164. Dari ke empat *muṣṣḥaf* semuanya menuliskan kedua *lām*nya yang

juga berarti masih menggunakan kaidah *rasm imlā'ī*. Untuk lebih jelasnya dapat dilihat pada tabel di bawah.

4.1.1.3. *Ḥaẓf al-Wāwu*

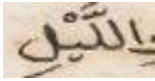
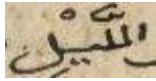
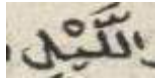
Tabel 4.3 Klasifikasi dan Aplikasi Kaidah *Ḥaẓf al-Wāwu*

NO	KAIDAH	<i>Muṣḥaf</i> 07.002/ MAW/2020	<i>Muṣḥaf</i> 07.009/ MAW/2020	<i>Muṣḥaf</i> 07.064/ MAW/2020	<i>Muṣḥaf</i> 07.066/ MAW/2020
1	<i>Ḥaẓf wāwu</i> bergandengan/ bertemu dengan <i>wāwu</i> : لَا يَسْتَوُونَ at-Taubah 9:19				

4.1.1.4. *Ḥaẓf al-Lām*

Kaidah *ḥaẓf lām* yang diuraikan as-Suyūṭī, penulis hanya menemukan satu bentuk, sebagaimana tabel berikut:

Tabel 4.4. Klasifikasi dan Aplikasi Kaidah *Ḥaẓf al-Lām*

NO	KAIDAH	<i>Muṣḥaf</i> 07.002/ MAW/2020	<i>Muṣḥaf</i> 07.009/ MAW/2020	<i>Muṣḥaf</i> 07.064/ MAW/2020	<i>Muṣḥaf</i> 07.066/ MAW/2020
1	<i>Ḥaẓf lām</i> jika terdapat dua <i>lām</i> : اللَّيْلُ al-Baqarah 2:164				

Satu-satunya bentuk kaidah *ḥaẓf lām* yang penulis temukan yaitu *ḥaẓf lām* terjadi jika terdapat dua huruf *lām* yang berdekatan. Contoh dari kaidah tersebut adalah kata اللَّيْل (*al-lail*) di antaranya terdapat pada surah al-Baqarah ayat 164. Penulisan *al-lail* pada keempat *muṣḥaf* di atas, ditulis dengan اللَّيْل dengan dua *lām*. Dengan demikian *muṣḥaf* di atas seluruhnya masih menggunakan rasm *imlā'ī*.

4.1.2. Kaidah Ziyādah

Kaidah selanjutnya adalah *ziyādah* yang secara etimologi berarti penambahan huruf atau *lafaz*. Yang penting digaris bawahi bahwa penambahan huruf tersebut bukan berarti tulisan al-Qur'ān sengaja ditambah dari aslinya. Kaidah *ziyādah* ini secara jumlah kaidahnya tidak sebanyak kaidah *ḥaẓf alif* di atas.

Berikut adalah tabel hasil *capture* terhadap empat muṣḥaf yang menjadi objek material dalam penelitian ini.

Tabel 4.5. Klasifikasi dan Aplikasi Kaidah Ziyādah

No.	Kaidah	Muṣḥaf 07.002/ MAW/2020	Muṣḥaf 07.009/ MAW/2020	Muṣḥaf 07.064/ MAW/2020	Muṣḥaf 07.066/ MAW/2020
1	<i>Ziyādah alif</i> sesudah <i>wāw</i> <i>isim jama'</i> : بَنُو إِسْرَآءِيلَ Yūnus 10:90				
2	<i>Ziyādah alif</i> pada <i>fi'il</i> <i>mufrad</i> dan <i>jama'</i> : جَاءُوا Āli 'Imrān 3:184				
3	<i>Ziyādah alif</i> sesudah <i>hamzah</i> ditulis <i>wāw</i> : تَقْتُوْا Yūsuf 12:85				

4.1.2.1. Ziyādah al-Alif

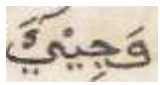
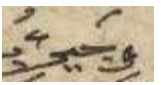
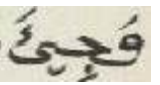
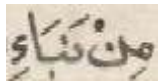
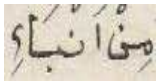
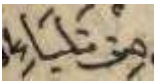
Kaidah pertama yaitu *ziyādah alif* menurut as-Suyūṭī terdiri dari empat poin. Dari ke empat *muṣḥaf* yang menggunakan kaidah *rasm 'Uṣmānī* secara penuh hanya satu. Yaitu kaidah penambahan *alif* sesudah *wāw isim jama'* yang terdapat pada surah Yūnus ayat 90 pada kata بَنُو إِسْرَآءِيلَ. Pada kaidah *ziyādah alif* pada *fi'il mufrad* dan *jama'*, dua dari empat *muṣḥaf* masih menggunakan *rasm imlā'ī*.

Sedangkan dua kaidah *ziyādah alif* lainnya sama sekali tidak menggunakan kaidah *rasm ‘Uṣmānī*. Pada kaidah penambahan *alif* sesudah *hamzah*, dari ke empat *muṣḥaf* menuliskannya tanpa menambahkan *alif*. Demikian juga dengan kaidah penambahan *alif* antara huruf *yā’* dan *jīm*, ke empat *muṣḥaf* tidak melakukan penambahan tersebut.

4.1.2.2. Ziyādah al-Yā’

Kaidah penambahan (*ziyādah*) huruf selanjutnya adalah *ziyādah* huruf *yā’*. Contoh pada penerapan kaidah ini adalah penulisan مِنْ نَبَأَى (*min naba’*) yang terdapat pada surah al-An’ām (6) ayat 34. Penggalan ayat ini berbunyi وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبَأَى الْمُرْسَلِينَ (sungguh, telah datang kepadamu sebagian berita rasul-rasul itu). Ayat ini menjelaskan tentang kedurhakaan umat kepada para Nabi dan Rasul. Bahwa kedurhakaan umat itu bukan hanya terjadi pada Nabi Muhammad saja. Allāh menegaskan bahwa hal itu tidak akan keadaan itu berlanjut terus menerus. Allāh hanya meminta buat Nabi untuk bersabar hingga pertolongan Allāh itu datang. Ibnu Manẓūr dalam *lisān al-‘arabi* mengatakan bahwa yang dimaksud dengan النباء adalah *al-khabr* (*al-khabr*) yang bisa diterjemahkan dengan berita atau informasi.

Tabel 4.6. Klasifikasi dan Aplikasi Kaidah Ziyādah al-Yā’

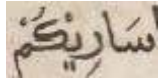
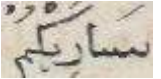
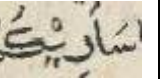
No.	Kaidah	<i>Muṣḥaf</i> 07.002/ MAW/2020	<i>Muṣḥaf</i> 07.009/ MAW/2020	<i>Muṣḥaf</i> 07.064/ MAW/2020	<i>Muṣḥaf</i> 07.066/ MAW/2020
1	<i>Ziyādah alif</i> antara <i>yā’</i> dan <i>jīm</i> : az- Zumar 69				
2	<i>Ziyādah yā’</i> : مِنْ نَبَأَى al-An’ām 6:34				

Penulisan مِنْ نَبَأَى pada kaidah *ziyādah yā’* semua *muṣḥaf* belum menambahkan *yā’* dalam kata tersebut sehingga ditulis من نباء. Dari ke empat *muṣḥaf* juga tidak menuliskan sesuai dengan kaidah *rasm ‘Uṣmānī*.

4.1.2.3. *Ziyādah al-Wāw*

Pada ziyādah wāw ini hanya ada satu bentuk kaidah yang disampaikan oleh as-Suyūṭī. Berikut merupakan tabel bagaimana penulisannya pada muṣḥaf yang berada di museum Adityawarman Kota Padang.

Tabel 4.7. Klasifikasi dan Aplikasi Kaidah *Ziyādah Wāw*

No.	Kaidah	<i>Muṣḥaf</i> 07.002/ MAW/2020	<i>Muṣḥaf</i> 07.009/ MAW/2020	<i>Muṣḥaf</i> 07.064/ MAW/2020	<i>Muṣḥaf</i> 07.066/ MAW/2020
1	<i>Ziyādah wāw:</i> سَؤْرِيكُم al-A'raf 7:145				

Penulisan سَؤْرِيكُم pada surah al-A'raf ayat 145 memiliki tambahan huruf wāw setelah huruf *sin*. Asal katanya adalah رَأَى yang berarti melihat dengan timbangan أَفْعَلَ, dan *masdarnya* menjadi إِرَاءَةً yang berarti proses memperlihatkan. Penambahan huruf *sin* di awal untuk menyatakan yang akan datang (*istiḡbal*). Secara kaidah bahasa Arab dia ditulis dengan سَؤْرِيكُم (*saurīkum*), sedangkan menurut kaidah rasm 'Uṣmānī mesti ditulis dengan سَؤْرِيكُم (*saūrīkum*). Beberapa alasan penambahannya untuk meringankan bacaan dari alif yang berat dalam dialek Quraisy. Kemudian dapat juga untuk mencegah dari kesalahan baca menjadi سَارِيكُم (*sārīkum*), sehingga penambahan wāw menjadi pembeda keduanya. Secara kaidah *ṣaraf*, *al-wāwu* merupakan salah satu rumah dari hamzah ketika berbaris *ḍammah*.

4.2. Investigasi Kaidah *al-Ḥamzah* dan *Badl* pada Manuskrip *Muṣḥaf* Koleksi Museum Adityawarman

4.2.1. Kaidah *Ḥamzah*

Kaidah hamzah dalam *rasm 'uṣmānī* merupakan kaidah terbanyak pembahasannya, karena hamzah secara ortografi tidak hanya berdiri sendiri, namun juga sering melekat pada huruf *alif*, *yā'* dan *wāw*. Secara etimologi kata hamzah berarti tekanan atau dorongan, disebut demikian karena pada saat kita menyebut atau melafadzkan hamzah pasti memerlukan tekanan suara.

Hamzah menurut kamus al-Ṣiḥāh berarti “mengedip/main mata dan menekan” (الغمز و الضغط) jika disebut (همزات الشيطان) berarti bisikan setan yang

memainkan dan menekan hati manusia (Al-Jauhari, 2009, hal. 1209). Ibnu Jinnī mengemukakan bahwa hamzah terkadang bercampur dalam penulisan alif, oleh karena itu persoalan hamzah merupakan kaidah yang cukup rumit dalam penulisan, karena di samping posisi penulisannya sering berpapasan, juga hamzah termasuk huruf *ma'ānī*. Oleh karena itu untuk membedakannya, Khalil Ahmad al-Farahidy menepatkan hamzah pada awal huruf dengan ortografi (ء) atau disebut dengan kepala (رأس العين) untuk membedakan antara suara *a* pada 'ain dan suara *a* pada hamzah (Jinni, 1985). Dari segi penulisannya ia divisualisasikan dalam bentuk *alif mahmuzah* (إ) atau alif yang di atasnya terdapat hamzah. Menurut al-Azhari, hamzah tidak dapat berdiri sendiri dalam penulisan dan tidak memiliki bentuk atau wujud tersendiri, sifatnya seperti bunglon yang bisa melekat di beberapa huruf.

Dari aspek bunyi dan pengucapan, hamzah termasuk salah satu huruf yang berat diucapkan. Itulah sebabnya tidak dijumpai penggunaan hamzah pada rumpun bahasa Arab kecuali pada bahasa Arab Utara. Bahkan bahasa Arab bagian utara tidak memiliki kesepakatan dalam masalah hamzah. Di antara mereka ada yang meringankan pengucapannya secara mutlak, yakni penduduk Hijaz, yang biasa dikenal dengan (اهل التخفيف). Ada yang mengucapkan secara jelas (*tahqīq*), yaitu para ahli *qirā'at* Kufah, yang dikenal dengan (اهل التحقيق). Sementara itu ada yang cukup moderat, yakni adakalanya mereka meringankan pengucapannya dan ada pula kalanya ia membacanya secara jelas, aliran ini dipelopori oleh kabilah Tamīm. Maka tidak mengherankan untuk beberapa *Qirā'at*, seperti bacaan *Qalūn* banyak yang tidak membaca hamzah.

Para ulama berselisih pandangan tentang huruf hamzah, apakah hamzah sebagai huruf atau sebagai tanda baca. Menurut jumhur ulama *rasm*, ia sebagai huruf, sedangkan Imam Mubarrid menyebutnya hanya sebagai tanda baca. Terlepas dari itu sebenarnya bentuk hamzah, merupakan kepala huruf 'ain kecil, yang oleh Ibnu Khalīl disebut (رأس العين الصغرى), atau tanda yang diambil dari potongan huruf ain.

Sedangkan hamzah dilihat dari aspek *makhraj*-nya dapat dilihat dari pendapat Khalīl Ahmad al-Farāhidī berikut: hamzah adalah huruf tenggorokan, sedangkan alif adalah huruf yang keluar dari rongga mulut, Hamzah adalah huruf

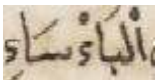
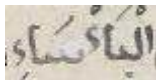
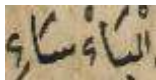
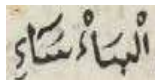
yang menerima harakat (tanda baca), sedangkan alif terkadang tidak menerima harakat, Hamzah terletak pada awal, tengah dan akhir kata, sedangkan alif hanya terletak pada tengah dan akhir kata (Ibnu Rawandhy N. Hula, 2021, hal. 405).

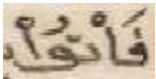
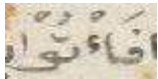
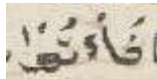
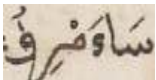
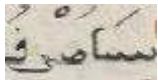
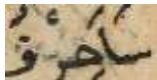
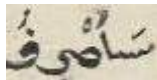
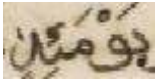
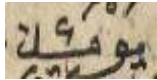
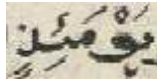
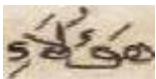
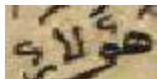
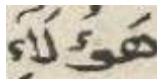
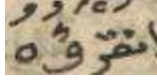
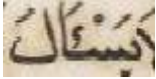
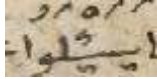
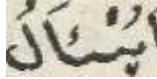
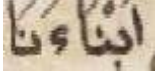
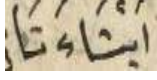
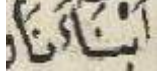
Dalam kasus penulisan *hamzah* ini, *hamzah* disebut sebagai huruf yang "tanpa bentuk" (بدون الصورة / حذف الصورة) yang berbeda dengan huruf *alif*, *ba* *jim* dan seterusnya, oleh karena itu *hamzah* disebut sebagai huruf yang diambil dari bentuk *ain*, di samping itu keberadaan *hamzah* selalu beradaptasi dan bermain peran dengan kondisi huruf sejenis, dan sebelumnya, atau juga harus berdiri sendiri dan menggantikan posisi huruf yang ganda. Dalam kitab-kitab rujukan rasm ‘*uṣmānī*, para ulama membuat tiga istilah terkait dengan kaidah hamzah, yakni: 1. *hamzah* ditulis sesuai dengan huruf yang sejenis dengan harakatnya, 2. *hamzah* ditulis sesuai dengan jenis huruf sebelumnya, dan 3. *hamzah* yang ditulis berdasarkan huruf sebelumnya (Ibnu Rawandhy N. Hula, 2021, hal. 406).

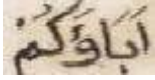
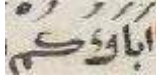
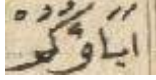
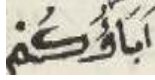
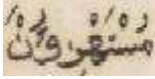
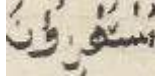
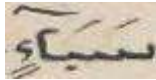
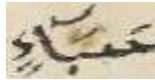
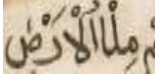
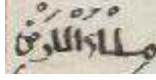
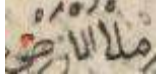
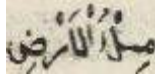
Dari semua bagian dan contoh-contoh di atas, masih banyak lagi kaidah yang merinci tentang hamzah ini, terutama pada aspek-aspek adanya *ittifāq* dan *ikhtilāf* ulama rasm pada penulisan tertentu, jika menelusuri kitab-kitab rujukan utama yang dipelopori oleh dua *syaiḥan rasm* ‘*Uṣmānī*, (Abū ‘Amr ad-Dānī dan Abū Dāwūd) kita akan menemukan perbedaan keduanya, terkadang pada satu kata ad-Dānī menetapkan (*iṣbāt*) huruf, terkadang pula membuang/meniadakan (*ḥaẓf*), begitu pula dengan Abū Dāwūd.

Sedangkan menurut as-Suyūṭī ada dua belas kaidah yang terkait dengannya. Berikut merupakan klasifikasi kaidah *hamzah* beserta temuan penulis pada manuskrip *muṣḥaf* yang menjadi koleksi museum Adityawarman.

Tabel 4.8. Klasifikasi dan Aplikasi Kaidah Kaidah *Hamzah*

NO	KAIDAH	<i>Muṣḥaf</i> 07.002/ MAW/2020	<i>Muṣḥaf</i> 07.009/ MAW/2020	<i>Muṣḥaf</i> 07.064/ MAW/2020	<i>Muṣḥaf</i> 07.066/ MAW/2020
1	<i>Hamzah sākin</i> tergantung <i>harakat</i> huruf sebelumnya:				

	الْبَاسَاء al-Baqarah 2:177				
2	<i>Hamzah</i> berbentuk <i>alif</i> pada <i>fi'il amar</i> setelah <i>fā</i> dan <i>wāw</i> : فَاتُّوْا al- Baqarah 2:23				
3	<i>Hamzah</i> berbentuk <i>alif</i> <i>muṭlaq</i> : سَأَصْرَفُ al-A'rāf 7:146				
4	<i>Hamzah</i> berbentuk <i>yā'</i> : يَوْمِنَا Ali 'Imrān 167				
5	<i>Hamzah</i> berbentuk <i>wāw</i> : هُوَ لَاءَ				
6	Bentuk <i>hamzah</i> sesuai harakatnya: تَقْرُؤُهُ al-Isrā' 17:93				
7	<i>Hamzah</i> yang tidak berbentuk (<i>ḥaẓf ṣūrah</i>): يَسْأَلُ al-Anbiya' 21:23				
8	<i>Hamzah</i> tidak berbentuk saat				

	<i>fathah</i> : أبناءنا Āli 'Imrān 3:21				
9	<i>Hamzah</i> berbentuk <i>wāw</i> saat <i>ḍammah</i> : أَبَاؤُكُمْ an-Nisa 4:11				
10	<i>Hamzah</i> tidak berbentuk bila terletak sesudah huruf yang sejenis: مُسْتَهْزِئُونَ al-Baqarah 2:14				
11	Bila <i>hamzah</i> di akhir, bentuknya sesuai harakat sebelumnya: سَبَّأَ an-Naml 27:22				
12	Bila huruf sebelum <i>hamzah</i> sukun, maka <i>hamzah</i> tidak berbentuk: مِلَأَ الأرض Āli 'Imrān 3:91				

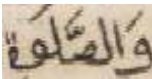
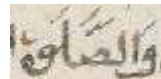
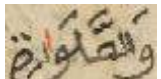
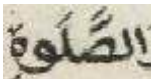
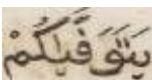
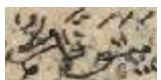
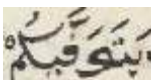
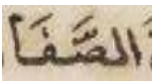
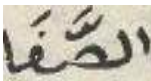
Dari dua belas kaidah tersebut hanya satu yang belum menerapkan kaidah rasm 'Uṣmānī. Pada penulisan مِلَأَ الأرض ke empat *muṣḥaf* di surah Āli 'Imrān ayat 91, *hamzah*nya masih ditulis dengan *alif* sehingga menjadi ملا الارض. Sedangkan yang lainnya sudah mengikuti kaidah rasm 'Uṣmānī. Dengan demikian ke empat *muṣḥaf* ini dapat kita katakan telah mengikuti kaidah rasm 'Uṣmānī dengan baik.

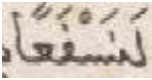
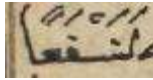
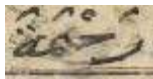
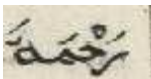
4.2.2. Kaidah *Badl*

Badl (بدل) secara bahasa berarti mengganti, juga dimakanai dengan membuang suatu huruf dan menempatkan huruf lain di tempatnya. *Badl* itu berkemiripan dengan *i'lāl*. Hanya saja dalam *i'lāl* yang menjadi sasaran adalah huruf *illat*, artinya huruf *illat* yang satu mengganti tempatnya huruf *illat* yang lain, sedangkan dalam *badl* yang menjadi objeknya adalah huruf *illat* maupun huruf *ṣaḥīḥ*. Artinya bahwa konsep kaidah *badl* menempatkan huruf *ṣaḥīḥ* di tempat huruf *ṣaḥīḥ* yang lain.

Pada kaidah *badl*, as-Suyūṭī memaparkan ada lima kaidah yaitu *alif* diganti dengan *yā'* dan *wāw*, *wāw* diganti dengan *alif*, *nūn* diganti dengan *alif*, dan *ta marbuṭah* menjadi *tā ta'nīs*. Dari kelima poin tersebut ditemukan hanya satu yang tidak mengikuti kaidah *rasm 'Uṣmānī* yaitu *tā ta'nīs* sehingga penulisan رحمت masih dalam bentuk رحمة. Lihat tabel di bawah untuk detailnya.

Tabel 4.9. Klasifikasi dan Aplikasi Kaidah *Badl*

NO	KAIDAH	<i>Muṣḥaf</i> 07.002/ MAW/ 2020	<i>Muṣḥaf</i> 07.009/ MAW/ 2020	<i>Muṣḥaf</i> 07.064/ MAW/ 2020	<i>Muṣḥaf</i> 07.066/ MAW/ 2020
1	<i>Alif</i> diganti dengan <i>wāw</i> : ال- وَالصَّلَاةُ Baqarah 2:238				
2	Penulisan <i>alif</i> diganti <i>yā'</i> jika berasal dari kata dari <i>yā'</i> : يَتَوَفَّكُم Yunus 10:104				
3	<i>Wāw</i> diganti dengan <i>alif</i> : الصَّفَا al-Baqarah 2:158				

4	<i>Nūn</i> ditulis dengan <i>alif</i> : لَنْسَفَعَا al-‘Alaq 96:15				
5	Huruf <i>hā'</i> yang ditulis dengan <i>tā' ta'nīs</i> <i>maftuhah</i> : al-Baqarah 2:218				

Kaidah pertama yang terkait dengan *badl* adalah mengganti *alif* dengan *wāw*. Contoh ayat yang menggunakan kaidah ini adalah الصَّلَاة (aṣ-Ṣalāh) yang terdapat pada surah al-Baqarah ayat 238.

Kaidah selanjutnya yang terkait dengan *badl* adalah *alif* diganti dengan *yā'*. Maksudnya adalah *alif* yang berasal dari *yā'* adalah *alif maqṣūrah* yang terletak sebagai *lam fi'il*, seperti () dan bukan pada *'ain fi'il*, seperti . Pada aspek ini, sebuah kata ditulis *alif maqṣūrah*, juga asal dari sebuah kata tersebut adalah, ya, dan untuk mengetahui apakah kata itu asalnya *alif* atau *ya*, dilakukan dengan cara mentasniyahkan kata tersebut jika dalam bentuk isim, seperti (), dan menambahkan *ḍamir mukhatab* jika berbentuk *fi'il*, contoh (). Demikian pula kata-kata yang terdapat di dalamnya *ya mutakallim* yang sebelumnya dibubuhi.

Dalam kaidah *badl*, ditetapkan bahwa setiap *isim* atau *fi'il* yang terdiri dari tiga huruf yang *alifnya* berasal dari *wāw*, maka penulisannya harus ditulis, karena kata tersebut tidak boleh dibaca dengan cara *imālah* (Nasution, 2012). Seperti kata (الصفاء) yang terdapat dalam surah al-Baqarah ayat 158.

4.3. Investigasi Kaidah *al-Waṣl wa al-Faṣl* pada Manuskrip *Muṣḥaf* Koleksi Museum Adityawarman

Pengertian *faṣl* (الفصل) secara etimologi berarti memotong (القطع) memisah (الإنفصال), bentuk *jama'*-nya adalah (الفصول) (Al-Jauhari, 2009). Yahyā Mīr 'Alam mendefenisikan bahwa *faṣl* adalah penulisan kata dengan memisahkan antara kata sebelum atau sesudahnya yang merupakan asal dalam teknik penulisan Arab

(‘Alam, 2012, hal. 20). Pengertian lain adalah menulis kata secara terpisah dan berdiri sendiri atau bebas, baik sebelumnya maupun sesudahnya.

Adapun kaidah *faṣl* adalah segala sesuatu yang sesuai dengan mulai dan berhentinya penulisan sebuah kata terpisah dengan kata lainnya, tanpa menggabungkannya. Hal ini merupakan asal dari teknik penulisan huruf dan kata-kata dalam bahasa Arab, di mana ada huruf dan kata yang ditulis terpisah ada pula yang dituliskan secara bersambung karena asli dari huruf dan kata memang aslinya seperti itu. Itulah makna *faṣl* dengan maksud memotong (القطع) kata per kata.

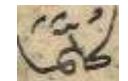
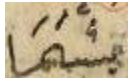
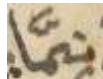
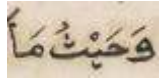
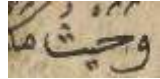
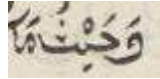
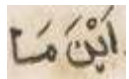
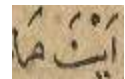
Sedangkan *waṣl* secara etimologi adalah sampai (بلغ) menyambung (اتصال) dan menggabungkan (جمع) (Al-Jauhari, 2009). Sedangkan secara istilah adalah, menjadi dua kata atau lebih pada satu bentuk/tempat. Istilah *waṣl* juga banyak digunakan dalam pembahasan ilmu *balāḡah* dalam hal ini dimaknai dengan menghubungkan sebagai kalimat dengan yang lainnya, sedangkan *faṣl* adalah kebalikannya, yakni memisahkan, meninggalkan atau tidak menghubungkannya.

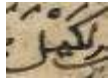
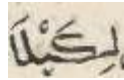
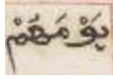
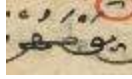
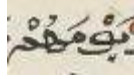
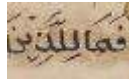
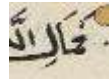
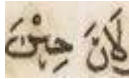
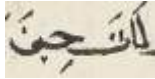
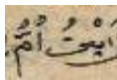
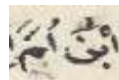
Adapun as-Suyūṭī memaparkan ada dua puluh satu kaidah. Berikut adalah klasifikasi kedua puluh satu kaidah tersebut disertai dengan bentuk masing-masing *muṣḥaf* yang menjadi objek material penelitian ini.

Tabel 4.10. Klasifikasi dan Aplikasi Kaidah *Waṣl wa Faṣl*

No.	KAIDAH	<i>Muṣḥaf</i> 07.002/ MAW/2020	<i>Muṣḥaf</i> 07.009/ MAW/2020	<i>Muṣḥaf</i> 07.064/ MAW/2020	<i>Muṣḥaf</i> 07.066/ MAW/2020
1	Menggabungkan penulisan أَنْ لَا menjadi أَلَّا: al-Baqarah 2:229				
2	Menggabungkan penulisan مِنْ مَا menjadi مِمَّا: al-Baqarah 2:229				

3	Menggabungkan penulisan seluruh kata مِنْ مَنْ menjadi مِمَّنْ: al-Baqarah 2:114				
4	Menggabungkan penulisan عَنْ مَا menjadi عَمَّا: al-Baqarah 2:74				
5	Menggabungkan penulisan إِنَّ مَا menjadi إِمَّا: al-Baqarah 2:38				
7	Menggabungkan penulisan kata أَمْ أَمَّنْ menjadi: Yunus 10:31				
8	Menggabungkan penulisan kata إِنَّ لَمْ menjadi: Hud 11:14				
9	Menggabungkan penulisan kata فِي مَا menjadi: al-Baqarah 2:113				
10	Menggabungkan penulisan kata إِنَّ مَا menjadi				

	إِنَّمَا: al-Baqarah 2:11				
11	Menggabungkan penulisan kata إِنَّمَا أَنَّ menjadi :أَنَّمَا Ali Imran 3:178				
12	Menggabungkan penulisan kata كُلَّ مَا menjadi :كَلَّمَا al-Baqarah 2:20				
13	Menggabungkan penulisan kata يُسَمَّى menjadi :يُسَمَّى al-Baqarah 2:90				
14	Menggabungkan penulisan kata نِعَمًا: an-Nisā' 4:58				
15	Memisahkan penulisan kata وَحَيْثُ مَا، أَن لَّمْ، أَن :لَّن al-Baqarah 2:144				
16	Memisahkan penulisan kata أَيْنَ مَا: al-Baqarah 2:148				

17	Memisahkan penulisan kata لا لحي: an-Nahl 16:70				
18	Memisahkan penulisan kata يوم هم: Ghāfir 40:16				
19	Penulisan kata فمال al-Ma'arij 70:36				
20	Penulisan kata لَا تَحْيَينَ (Ṣād 38:3)				
21	Memisahkan penulisan kata ابن أم al-A'rāf 7:150				

Dari dua puluh kaidah yang dipaparkan tersebut hanya empat poin saja yang belum mengikuti kaidah *rasm 'Uṣmānī*. Jika diperinci lebih detail yang belum menggunakan *rasm 'Uṣmānī* hanya dua poin yaitu penggabungan *إن لم* dan pemisahan *يوم هم*. Adapun dua lainnya yaitu kaidah penggabungan *ما بنس* hanya satu *muṣḥaf* nomor 07.002 yang belum menerapkan kaidah *rasm 'Uṣmānī*. Demikian juga dengan *فمال* hanya *muṣḥaf* nomor 07.009 yang tidak mengikuti kaidah *rasm 'Uṣmānī*. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa pada kaidah *waṣl* dan *faṣl* secara umum telah menerapkan kaidah *rasm 'Uṣmānī*.

Penulisan (أَنْ لَا), ada sepuluh tempat disepakati penulisannya dilakukan secara terpisah (*al-faṣl*), satu tempat diperselisihkan yang terdapat dalam surah al-Abiya' 21:87, namun terdapat satu surah yang dikecualikan sehingga penulisannya harus disambung (*waṣl*), yakni pada surah al-Najm 53:38. Pada surah al-Baqarah ayat 229 pada tabel di atas, mestinya penulisannya dilakukan secara terpisah.

Namun tampak jelas pada tabel di atas bahwa penulisannya disambung secara keseluruhan.

Penulisan (مِنْ مَا), ada tiga tempat yang disepakati ditulis secara terpisah, namun salah satunya ditulis bersambung, yakni pada surah al-Baqarah ayat 3. Pada sampel di atas, penulisannya disambung menjadi مِمَّا secara keseluruhan. Artinya keempat muṣḥaf tersebut menggunakan *rasm* 'Uṣmānī.

Penulisan (إِنَّ مَا), ada dua tempat yang disepakati ditulis secara terpisah, namun ada pula yang ditulis bersambung, seperti pada surah az-Zāriyāt 51:5. Pada tabel di atas tampak bahwasanya keempat muṣḥaf telah menulis dengan اِنَّمَا. Artinya muṣḥaf-muṣḥaf tersebut telah menggunakan pola *rasm* 'Uṣmānī.

Penulisan (عَنْ مَا), kata yang ditulis terpisah ini, hanya terdapat pada satu tempat saja, selainnya ditulis secara bersambung عَمَّا ('ammā), satu surah tersebut terdapat pada surah al-'A'rāf (7) ayat 16. Pada muṣḥaf di atas terlihat bahwa penulisannya telah disambung menjadi عَمَّا ('ammā), yang berarti telah mengikuti kaidah *rasm* 'Uṣmānī.

Penulisan (اِنْ مَا), kata ini ditulis terpisah, dan hanya terdapat pada satu tempat, yakni pada surah ar-Ra'd (13): 40, selain itu seluruhnya ditulis bersambung, seperti pada surah Yunus (10): 46. Pada sampel di atas terlihat jelas bahwa penulisannya telah disambung menjadi اِمَّا, yang berarti juga telah mengikuti kaidah *rasm* 'Uṣmānī.

Penulisan (اِنْ لَمْ), kata ini juga ditulis secara terpisah, namun ada satu surah yang ditulis secara bersambung اِلَّمَّ (illam), yakni pada surah Hud (11) ayat 14. Pada tabel di atas tampak bahwa penulisannya اِنْ لَمْ ditulis secara terpisah secara keseluruhan, yang berarti keempat muṣḥaf menuliskannya dengan metode *rasm* imlā'ī.

4.4. Investigasi Kaidah *Mā Fīhī Qirā'atān fa Kutiba 'alā Ihdāhumā* pada Manuskrip Muṣḥaf Koleksi Museum Adityawarman

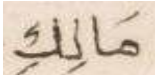
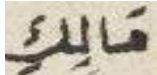
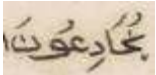
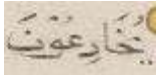
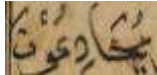
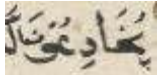
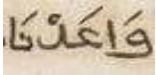
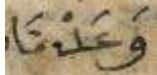
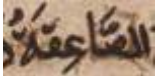
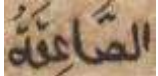
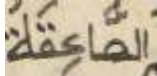
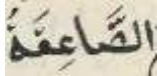
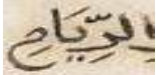
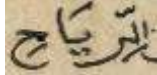
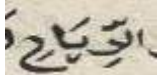
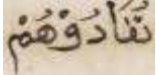
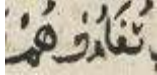
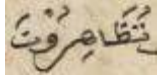
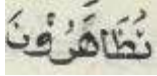
Secara garis besar bahwa al-Qur'ān itu dapat dikategorikan menjadi dua bagian, yaitu *kalām Allāh* yang dibaca dan yang ditulis. Ilmu al-Qur'ān yang berkaitan dengan apa yang dibaca lazim disebut dengan 'ilmu qirā'āt. Sedangkan ilmu al-Qur'ān yang berkaitan dengan apa yang ditulis itu disebut dengan 'ilmu

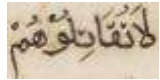
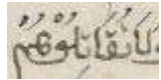
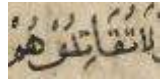
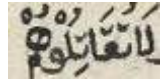
rasm. Keduanya sangat berkaitan erat yang ditengarai dengan salah satu syarat diterimanya suatu *qirā'āt* adalah harus sesuai dengan *rasm 'Usmānī*.

Disisi lain munculnya '*ilmu rasm* itu harus mengikuti ilmu *qirā'āt*, karena *qirā'āt* sudah muncul ketika Nabi membaca al-Qur'ān dengan berbagai macam *qirā'āt*. Oleh karena itu jika dijumpai dua *qirā'āt* yang berbeda maka dituliskan salah satunya namun dapat mengakomodasi *qirā'āt* lainnya juga.

Pada kaidah *mā fīhī qirā'atān fa kutiba 'alā ihdāhumā* atau kata yang memiliki dua bacaan *qirā'āt* dan dituliskan salah satunya, as-Suyūṭī memaparkan ada delapan kaidah yang terkait. Kedelapan kaidah tersebut dan bagaimana penulisannya pada keempat muṣḥaf yang menjadi objek penelitian dapat dilihat pada tabel di bawah.

Tabel 4.11 Klasifikasi dan Aplikasi Kaidah Memilih Salah Satu *Qirā'āt*

NO	KATA	Muṣḥaf 07.002/ MAW/2020	Muṣḥaf 07.009/ MAW/2020	Muṣḥaf 07.064/ MAW/2020	Muṣḥaf 07.066/ MAW/2020
1	مالك يوم الدين al-Fātiḥah 1:4				
2	يخادعون al-Baqarah 2:9				
3	وعدا al-Baqarah 2:51				
4	الصاعقة az-Zāriyāt 51:44				
5	الرياح al-Baqarah 2:164				
6	وتفادوهم al-Baqarah 2:85				
7	تظهِرون al-Aḥzāb 33:4				

8	لا تَقْتُلُوهُمْ al- Baqarah 2:191				
---	---------------------------------------	---	---	---	---

Berdasarkan tabel di atas, dapat dikelompokkan menjadi dua kelompok, yaitu yang mengikuti kaidah *rasm 'Uṣmānī* dan yang masih menggunakan *rasm imlā'ī*. Penggunaan *rasm imlā'ī* lebih dominan dibandingkan *rasm 'Uṣmānī*. Ada enam poin yang menggunakan *rasm imlā'ī* dan dua poin sisanya menggunakan *rasm 'Uṣmānī*. Berikut adalah uraian dari kedua kelompok tersebut.

4.4.1. Temuan dengan *Rasm Imlā'ī*

Pada data yang ditampilkan pada tabel di atas terkait dengan kaidah *mā fihī qirā'atān fa kutiba 'alā ihdāhumā* dapat dikategorikan menjadi dua bagian. Pembagian tersebut terdiri dari kaidah yang menggunakan *rasm imlā'ī* dan kaidah yang menggunakan *rasm 'Uṣmānī*. Kaidah yang menggunakan *rasm imlā'ī* berarti kata yang dituliskan sesuai dengan bacaannya. Sedangkan kaidah yang menggunakan kaidah *rasm 'Uṣmānī* berarti kata yang dituliskan sesuai dengan *rasm* yang tidak mengikuti bacaannya. Sebagai contoh penulisan ملك (*māliki*) pada surah al-Fātiḥah di atas, apabila ditulis dengan *iṣbat alif* (*māliki* / ملك) berarti mengikuti bacaan *qirā'at* Imām 'Āṣim dan al-Kisāiy. Sedangkan apabila ditulis dengan *ḥaẓf alif* (*maliki* / ملك), berarti mengikuti bacaan *qirā'at* selain 'Āṣim dan al-Kisāiy.

Lima dari delapan kaidah pada tabel di atas, menggunakan kaidah *rasm imlā'ī*, yang berarti penulisan sesuai dengan salah satu bacaan *qirā'at*. Lima bentuk dan kata yang menggunakan *rasm imlā'ī* tersebut yaitu: (*māliki*) ملك, (*yukhādī'ūna*) تظهرون, dan (*lā tuqātilūhum*) لا تَقْتُلُوهُمْ. Pertama, terkait dengan penulisan ملك (*māliki*) pada surah al-Fātiḥah. Sebagaimana yang telah disebutkan di atas bahwa penulisan ملك pada surah al-Fātiḥah dapat ditulis dengan dua bentuk. Pertama, ditulis dengan *iṣbāt alif ba'da al-mīm* atau *mad alif* (ملك) yang berarti “pemilik/yang menguasai” sesuai dengan *qirā'at* 'Āṣim riwayat Ḥafṣ, al-Kisā'y riwayat Abū Hariṣ dan ad-Duri, dan Hamzah riwayat Khallad (Al-Mu'ṣarāwī, 2007, hal. 11). Model penulisan ini dikenal dengan nama *rasm imlā'ī* yaitu menuliskan sesuai dengan ejaan Arab

standar. Kelemahan dari penulisan ini tidak mengakomodasi *qirā'āt* yang membaca tanpa *mad*.

Pola lainnya ditulis dengan *ḥaẓf alif* atau tanpa *mad* ملك. Dengan digunakannya pola tanpa *mad* ini, artinya jadi berubah yang semula berarti “pemilik/yang menguasai”, menjadi “raja”. Pola penulisan ini sesuai dengan *qirā'āt* Nāfi' riwayat Warasy, Ibnu Kaṣīr riwayat al-Bazzi dan Qunbul, Abū 'Amr riwayat ad-Duri dan as-Susi, dan Ibnu Amir riwayat Hisyam dan Ibnu Żakwan. Penulisan dalam bentuk ini dikenal dengan *rasm 'Uṣmānī*. Penulisan dalam bentuk ini bertujuan salah satunya agar bisa fleksibel untuk *qirā'āt* yang berbeda. Dengan menggunakan pola penulisan ini memungkinkan untuk dibaca panjang (*mad*) maupun dibaca pendek (tanpa *mad*). Pada *muṣḥaf* modern termasuk *muṣḥaf* Indonesia cenderung menggunakan pola ini dan memang bermazhab Ḥafṣ yang dibaca dengan *mad*.

Penulisan ملك keempat *muṣḥaf* yang menjadi objek kajian penelitian penulis seluruhnya ditulis dengan *mad* مالك (*mālīki*). Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa penulisan ملك pada surah al-Fātiḥah tidak menggunakan kaidah *rasm 'Uṣmānī*. Pemilihan penulisan ملك dengan *mad* ini karena penyebaran *al-Qur'ān* di nusantara atau Indonesia lebih cenderung menggunakan riwayat Ḥafṣ.

Kedua, penulisan يخادعون dalam surah al-Baqarah ayat 9 yang merupakan *fi'il muḍāri'* yang diḥaẓfkan *alif*nya. Menurut imam Nāfi', Ibn Kaṣīr, dan Abū 'Amr dibaca dengan *mad* yang dituliskan menjadi يخادعون. Sementara ahli Kufah dan Syam seperti 'Āṣim, al-Kisā'iy, Hamzah dan Ibnu Amir membacanya tanpa *mad* yang dituliskan menjadi يخدعون. Pada penulisan *muṣḥaf* modern telah mengikuti kaidah *rasm 'Uṣmānī* ini, sehingga penulisannya menjadi يُخَدَعُونَ. Namun jika dilihat dari tabel di atas, penulisan يخدعون pada keempat *muṣḥaf* mengiṣḥafkan *alif* atau dibaca dengan *mad*. Artinya keempat *muṣḥaf* sepakat dalam penulisan kata يخادعون menggunakan kaidah *rasm imlā'ī*.

Ketiga, ada tiga bentuk *qirā'āt* pada penulisan kata الصَّعِقَةُ pada surah az-Zāriyāt ayat 44. *Qirā'āt* pertama adalah riwayat Ḥafṣ 'an 'Āṣim dibaca dengan *mad* pada ص dan kasrah pada ع, sehingga tulisannya menjadi الصَّاعِقَةُ (*aṣ-ṣā'iqah*). *Qirā'āt* kedua dibaca الصَّعِقَةُ (*aṣ-ṣa'iqah*) tanpa *mad* dan kasrah pada ع merupakan

riwayat Warasy ‘an Nāfi’. *Qirā’āt* ketiga dibaca الصَّعْقَةُ (aṣ-ṣa‘qah) tanpa mad dan sukun pada ع merupakan riwayat Syu‘bah ‘an ‘Āsim.

Apabila dilihat dari segi maknanya tidak jauh berbeda, namun mempunyai penekanan yang sedikit berbeda. Kata الصَّاعِقَةُ dapat maknai sebagai sambaran petir yang dahsyat. Ada penekanan pada sambaran yang dahsyat, ketika dibaca dengan *mad* pada huruf ص. Namun jika dibaca الصَّعْقَةُ tanpa *mad*, maka artinya menjadi kejutan yang mendadak tidak sedahsyat ketika dibaca dengan *mad*. Sedangkan jika disukunkan huruf ع nya, maka maknanya menjadi sesuatu yang mendadak.

Apabila diperhatikan kembali pada tabel di atas, keempat *muṣḥaf* menuliskannya dengan *qirā’āt* riwayat Ḥafṣ ‘an ‘Āsim. Tidak ditemui perbedaan sama sekali dari keempat *muṣḥaf* tersebut. Penulisan kata الصَّعْقَةُ pada surah az-Zāriyāt ayat 44 mempunyai pola yang seragam mengikuti *qirā’āt* riwayat Ḥafṣ ‘an ‘Āsim yang populer di Indonesia dan *rasm imlā’*.

Keempat, penulisan kata الرِّيح pada surah al-Baqarah ayat 164 terdapat tiga perbedaa *qirā’āt* juga. Imam Ḥafṣ ‘an ‘Āsim membacanya الرِّيح (ar-rīḥ) dengan tanpa *mad* dan *yā’ sukun*. Ibnu Kaṣīr dan Abū Ja’far membacanya dengan الرِّيح (ar-riyāḥ) dalam bentuk jama’ dengan *ziyādah alif* setelah *yā’*. Warasy ‘an Nāfi’ membacanya dengan الرِّيح (ar-rayḥ) *yā’ suku* dan *fathah* pada ر.

Dari segi makna, الرِّيح bisa berarti angin secara umum, bisa tunggal atau jama’ dalam konteks jika ditulis الرِّيح (ar-rīḥ). Namun jika ditulis dengan الرِّيح (ar-riyāḥ) maknanya menekankan pada bermacam-macam angin (sebagai bentuk *jama’*). Bila ditulis الرِّيح (ar-rayḥ) bermakna angin dalam bentuk *mufrad*/tunggal. Konteks angin dalam surah al-Baqarah ayat 164 ini menjadi bukti kebesaran Allāh yang mengendalikan angin antara langit dan bumi dengan pola yang teratur dan dapat dipelajari dan diprediksi. Hal ini tentu akan sulit dipahami keruwetannya dan kedahsyatannya bagi kaum yang tidak mempergunakan akalunya.

Dari keempat *muṣḥaf* yang menjadi objek penelitian penulis ditemukan bahwa keempatnya seragam menggunakan kata الرِّيح (ar-riyāḥ) yang merupakan *qirā’āt* riwayat Ibnu Kaṣīr dan Abū Ja’far. Tidak seperti dua kata sebelumnya yang merupakan riwayat Ḥafṣ yang populer di Indonesia.

Kelima, penulisan kata تُظهِرُونَ pada surah al-Aḥzāb ayat 4 memiliki tiga variasi bacaan *qirā'āt*. Imam Ḥafṣ ‘an Āsim membacanya dengan تُظهِرُونَ (*tuzhirūna*). Imam Warasy ‘an Nāfi’ membacanya dengan تُظَاهِرُونَ (*tuzāhirūna*) dengan tambahan alif antara ظ dan ه, serta berharakat *fathah* dibaca dengan *mad*. Imam Abū Ja'far al-Madani membacanya dengan تُظَاهِرُونَ (*tuzāhirūna*) dengan *mad* dan sedikit variasi tajwid. Ada juga yang membacanya dengan يَظْهَرُونَ (*Yuzhirūna*) merupakan riwayat Qālun 'an Nafi' al-Madani

Secara bahasa *tuzhirūna* berasal dari akar kata *zahara* (ظهر) yang berarti “kamu menyatakan/menampakkan”, sedangkan *tuzāhirūna* berasal dari bentuk *muṣāharah* (مظاهرة) yang berarti “kamu bersekutu/menyatakan permusuhan”. Konteks ayat ini berbicara tentang pengakuan anak angkat dan hubungan keluarga. Dengan adanya perbedaan *qirā'āt* ini memberikan nuansa sekedar pengakuan lahiriah jika dibaca dalam versi tanpa *mad*. Apabila dibaca dengan *mad* mengandung makna permusuhan atau pertentangan.

Penulisan تُظَاهِرُونَ (*tuzāhirūna*) pada surah al-Aḥzāb ayat 4 ada tiga bentuk pola penulisan *muṣḥaf*. Pola penulisan yang pertama adalah يُظَاهِرُونَ (*yuzāhirūna*) dengan huruf *yā' dammah* di awal dan *ha kasrah* yang terdapat dalam *muṣḥaf* nomor 07.002. pola penulisan kedua adalah تُظَاهِرُونَ (*tuzāhirūna*) dengan *ta dammah* di awal, tambahan alif atau *mad* pada huruf ظ, dan *ha kasrah* yang terdapat pada *muṣḥaf* 07.009 dan 07.064. Pola penulisan ketiga adalah تُظَاهِرُونَ (*tuzāharūna*) yang ditulis dengan *ta dammah*, tambahan *alif/ mad* pada huruf *za*, dan *ha fathah*, terdapat pada *muṣḥaf* 07.066.

Keenam, penulisan kata لَا تَقْتُلُوهُمْ yang terdapat pada surah al-Baqarah ayat 191 ada tiga variasi bacaan *qirā'āt*. Ḥafṣ ‘an Āsim dan mayoritas *qirā'āt* membaca لَا تَقْتُلُوهُمْ (*lā taqtulūhum*) dengan *ta fathah* di awal, *qaf sukun*, *ta dammah* di tengah yang bermakna larangan khusus pembunuhan. Sedangkan Warasy ‘an Nāfi’ membaca لَا تَقَاتِلُوهُمْ (*lā taqātilūhum*) dengan *tā fathah* di awal, *ziyādah alif/mad* pada *qāf*, dan *tā kasrah* di tengah yang bermakna larangan semua bentuk permusuhan. Selain itu juga membaca لَا تُقَاتِلُوهُمْ (*lā tuqātilūhum*) dengan *tā dammah*, *ziyādah alif/mad* pada *qāf*, dan *tā kasrah* di tengah, serta merupakan bentuk *muḍari'* dari قَاتِلْ يُقَاتِلُ bermakna janganlah kalian memerangi mereka.

4.4.2. Temuan dengan *Rasm ‘Uṣmānī*

Sedangkan dua lagi yaitu وعَدْنَا (*wa’adnā*) dan وتَقَادُوهُمْ masing-masingnya ada satu *muṣḥaf* yang masih menggunakan *rasm imlā’ī*. Kata وعَدْنَا pada *muṣḥaf* 07.002 ditulis وعَدْنَا (al-Baqarah: 51) dan kata وتَقَادُوهُمْ pada *muṣḥaf* 07.009 ditulis وتَقَادُوهُمْ pada surah al-Baqarah ayat 191. Adapun qirā’āt yang membaca dengan alif (واعَدْنَا *wā’adnā*) adalah Imām Abū ‘Amrū al-Baṣrī, Imām Abū Ja’far al-Madanī, dan Imām Ya’kūb al-Hadramī. Sedangkan yang para imām lainnya membacanya tanpa (واعَدْنَا *wa’adnā*). Temuan dari penelitian ini bahwa yang membaca dengan alif hanya satu *muṣḥaf* yaitu *muṣḥaf* dengan kode 07.002. sementara tiga *muṣḥaf* lainnya menuliskannya tanpa alif (واعَدْنَا *wa’adnā*).

Sementara penulisan kata تَفْدُوهُمْ (*tufādūhum*) ada yang membaca dengan *ḍammah* pada *tā’*, *fathah fā’nya*, *mad* atau tambahan alif sesudah huruf *fā’*. Imāmnya adalah Imām Nafi’ al-Madaniy, Imām ‘Āṣim al-Kufiy, Imām al-Kisā’iy al-Kufiy, dan Imām Abū Ja’far al-Madaniy. Bacaan lainnya تَفْدُوهُمْ (*tafdūhum*) dengan *fathah tā’*, *iskān fā’* diriwayatkan oleh Qālūn, Abū ‘Amrū, al-Kisā’iy, dan Abū Ja’far.

BAB V PENUTUP

5.1. Simpulan

Pertanyaan dan tujuan penelitian ini yang pertama adalah untuk menganalisis penerapan kaidah *ḥaẓf* dan *ziyādah* pada manuskrip koleksi museum Adityawarman. Hasil penelitian terhadap investigasi kaidah *ḥaẓf* dan *ziyādah* pada manuskrip *muṣḥaf* koleksi museum Adityawarman mengindikasikan dominan menggunakan kaidah *rasm ‘Uṣmānī*. Sebanyak 27 (dua puluh tujuh) poin kaidah *ḥaẓf*, lima belas di antaranya telah menggunakan *rasm ‘Uṣmānī*. Pada *ḥaẓf alif* dari 20 poin kaidah, sebelas di antaranya sudah menggunakan *rasm imlā’ī*, dan sembilan sisanya sudah menggunakan *rasm ‘Uṣmānī*. Pada kaidah *ḥaẓf al-yā’* dari lima poin seluruhnya telah menerapkan kaidah *rasm ‘Uṣmānī*. *Ḥaẓf al-wāw* dan *lām* masing-masingnya satu kaidah. Demikian juga halnya dengan kaidah *ḥaẓf al-wāw* sudah menggunakan kaidah *rasm ‘Uṣmānī*. Sedangkan kaidah *ḥaẓf al-lām* masih menggunakan *rasm imlā’ī*.

Hasil penelitian terhadap pertanyaan dan tujuan penelitian kedua adalah sebagai berikut. Terdapat 12 (dua belas) poin kaidah *rasm ‘Uṣmānī* pada *al-hamzah* dan lima kaidah *badl*. Dari dua belas poin kaidah *ḥamzah*, sebelasnya telah menggunakan *rasm ‘Uṣmānī*. Sedangkan pada kaidah *badl*, dari lima poin hanya satu poin yang menggunakan *rasm imlā’ī* dan empat poinnya sudah menggunakan *rasm ‘Uṣmānī*. Dengan demikian hasil dari investigasi kaidah *al-ḥamzah* dan *badl* pada manuskrip *muṣḥaf* koleksi museum Adityawarman mayoritas telah menggunakan *rasm ‘Uṣmānī*.

Hasil kajian terhadap investigasi terhadap kaidah *waṣl* dan *faṣl* pada manuskrip *muṣḥaf muṣḥaf* koleksi museum Adityawarman mengindikasikan bahwa mayoritas kaidah yang digunakan telah menggunakan *rasm ‘Uṣmānī*. Pada pertanyaan penelitian ketiga terdapat dua puluh satu poin kaidah *waṣl* dan *faṣl*. Tujuh belas di antaranya telah menggunakan *rasm ‘Uṣmānī*. Sisanya sebanyak empat poin yang menggunakan *rasm imlā’ī*.

Pertanyaan dan tujuan penelitian yang keempat atau terakhir adalah investigasi terhadap kaidah *mā fīhī qirā’atān fa kutiba ‘alā ihdāhumā* pada manuskrip *muṣḥaf muṣḥaf* koleksi museum Adityawarman. Terdapat tujuh poin

kaidah *rasm ‘Uṣmānī* yang terkait dengan kaidah memilih salah satu tulisan dari dua bacaan *qirā’āt*. Dari tujuh poin tersebut, lima di antaranya masih menggunakan kaidah *rasm imlā’ī*. Hanya dua poin yang telah menggunakan *rasm ‘Uṣmānī*.

5.2. Rekomendasi

Dalam hal akademis beberapa hal yang harus dilakukan riset lebih lanjut seperti kajian pada otoritas as-Suyūṭī dalam ilmu *rasm ‘Uṣmānī*. Salah satu argumentasi mendasarnya adalah, *Muṣḥaf* Standar Indonesia yang dicetak oleh Lajnah Pentashihan *Muṣḥaf* al-Qur’ān merujuk pada kaidah *rasm* yang dikemukakan oleh as-Suyūṭī. Kajian ini urgen dilakukan karena dikhawatirkan keraguan yang timbul akibat berbedanya *muṣḥaf* Standar Indonesia dengan *Muṣḥaf* Madinah.

5.3. Implikasi

Landasan teori yang digunakan pada penelitian ini adalah kaidah *rasm ‘Uṣmānī* yang dituliskan oleh as-Suyūṭī dalam kitabnya *al-Itqān fī ‘Ulūm al-al-Qur’ān*. Namun ada beberapa suara sumbang yang mempertanyakan otoritasnya as-Suyūṭī pada ilmu *rasm ‘Uṣmānī* ini. Hal itu dikarenakan simplikasi yang dilakukan as-Suyūṭī tanpa disertai dengan uraian yang memadai. Teori yang dikemukakan oleh as-Suyūṭī berkaitan dengan kaidah *rasm muṣḥaf ‘Uṣmānī* dianggap terlalu minim dengan argumentasi dan penjelasan lebih lanjut. As-Suyūṭī hanya mengelompokkan dan sedikit mengulas pembahasan kaidah *rasm muṣḥaf ‘Uṣmānī*. Sehingga ada yang menyangsikan kredibilitasnya dalam ilmu *rasm ‘Uṣmānī*. Oleh karena itu akan lebih baik jika ada yang mengkaji lebih lanjut pembahasan kaidah *rasm ‘Uṣmānī* yang disusun oleh as-Suyūṭī ini. Tujuannya supaya otoritas as-Suyūṭī di bidang *rasm ‘Uṣmānī* tidak ada yang meragukannya kembali. Sebab *muṣḥaf* standar Indonesia menggunakan kaidah *rasm as-Suyūṭī* tersebut dalam mencetak *muṣḥaf*.

5.4. Keterbatasan Studi

Objek formal dari penelitian ini adalah kaidah *rasm muṣḥaf al-Qur’ān*. Jika dikaji lebih jauh kaidah *rasm muṣḥaf al-Qur’ān* ini sangat luas dan banyak. Namun pada tesis ini dilakukan simplikasi dengan membatasinya pada kaidah *rasm* yang dirumuskan oleh as-Suyūṭī. Meskipun as-Suyūṭī dianggap sebagai ulama yang

punya otoritas terhadap kajian ini, namun ulama lain ada yang lebih detail dan lengkap membahas kajian ini dalam kitab-kitab mereka. Sebutlah misalnya ad-Dāni dan Abū ‘Amr yang dikenal dengan *as-syakhani fī rasm* (dua imām dalam ilmu *rasm*) seperti Imām al-Bukhari dan Imām Muslim (*as-syaikhani fī ḥadīṣ*).

Sebagai contoh dalam melihat celah kekurangan kaidah rasm as-Suyūṭī ini adalah pada kaidah *ḥaẓf* huruf. As-Suyūṭī hanya menyebutkan empat huruf yang di~~ḥaẓf~~kan. Sedangkan menurut ulama lainnya ada lima huruf yang di~~ḥaẓf~~kan pada kaidah ini. Oleh karena itu masih banyak kajian yang semestinya merupakan bagian dari kajian kaidah *rasm muṣḥaf al-Qur’ān*, namun bukan merupakan bagian dari tesis ini. Hal itu dilakukan dengan penuh kesadaran mengingat berbagai keterbatasan yang ada. Meski demikian hal itu bukanlah pembenaran, karena pada batasan masalah telah dijelaskan secara detail yang merupakan kajian dalam penelitian ini. Semoga suatu saat kelak ada yang membahasnya lebih komprehensif secara totalitas.

Selanjutnya terkait dengan objek material penelitian ini, yaitu manuskrip *muṣḥaf al-Qur’ān* koleksi museum Adityawarman. Sebagaimana data di lapangan, hingga tulisan ini selesai, ada tujuh belas manuskrip *muṣḥaf al-Qur’ān* yang dikoleksi oleh Museum Adityawarman. Namun dalam penelitian ini, hanya diambil empat buah sampel yang setelah dilakukan penelitian memang hanya empat buah manuskrip tersebut yang masih lengkap dari surah al-Fātiḥah hingga an-Nās. Jadi masih terdapat tiga belas manuskrip *muṣḥaf* yang belum terjamah sama sekali. Hal ini tentu menjadi peluang yang masih sangat besar dan luas bagi peneliti selanjutnya.

Selain itu dari keempat *muṣḥaf* yang menjadi objek kajian dan penelitian ini, tidak juga dilakukan penelitian secara menyeluruh pada setiap *muṣḥaf*nya. Dalam tesis ini hanya mengambil masing-masingnya satu sampel pada setiap kaidah yang dikemukakan oleh as-Suyūṭī.

Demikian pula pada kaidah yang dikemukakan oleh as-Suyūṭī tersebut ada beberapa sampel ayat yang dituliskannya. Namun dalam penelitian ini tidak diteliti setiap sampel yang dikemukakannya. Masing-masingnya kaidah yang ada hanya satu sampel yang ditelaah.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdillah, L. A., HS, S., Muniarty, P., Nanda, I., Retnandari, S. D., Wulandari, Prasetyo, A. H., Sinambela, S., Mansur, Aulia, T. Z., Hamzah, A., Firmansyah, H., Andari, S., Rismadi, B., Purba, S., Gazi, & Sina, I. (2021). *Metode Penelitian dan Analisis Data Comprehensive*. Insania.
- Adityawarman, M. (t.t.). *Profil Museum Adityawarman*.
<https://museumadityawarman.sumbarprov.go.id/page/detail/profil>
- Aini, A. F. (2023). Idiosinkrasi Manuskrip *Muṣḥaf* al-Qur'ān di Desa Rejoagung Ngoro Jombang. *Jumantara: Jurnal Manuskrip Nusantara*, 14(2), 109–130.
<https://doi.org/10.37014/jumantara.v14i2.3521>
- 'Alam, Y. M. (2012). *Qawā'id al-Imlā'*. Al-Wa'yu al-Islamī.
- Al-Farmāwī, A. al-Ḥayy. (2004). *Rasm al-Muṣḥaf wa Naqṭuh*. Al-Maktabah al-Makkiyah.
- Al-Hamad, G. Q. (t.t.). *Muyassar fī 'Ilmi al-Rasm al-Muṣḥaf wa Ḍabṭihi*. Markaz ad-Dirasat wa 'Ulūm al-Qur'ānī.
- Al-Jauhari, A. N. I. B. H. (2009). *Aṣ-Ṣiḥah Tajū al-Lughah Wa Ṣiḥah al-'Arabiyyah*. Dar al-Hadīṣ.
- Al-Khatīb, 'Abd al-Laṭīf. (1983). 'Uṣūl al-Imlā'. Dalam *Dar Sa'ad ad-Dīn*.
<https://doi.org/10.1083/jcb.148.4.635>
- Al-Mu'ṣarāwī, A. 'Īsā. (2007). *Muṣḥaf al-Tajwīd wa biḥāmisihi Kitāb al-Qirā'āt al-'Asyr*. Darul Ma'rifah.
- Al-Qur'ān 07.002/MAW/2020*. (2020). UPTD Museum Adityawarman.
- Al-Qur'ān 07.009/MAW/2020*. (2020). UPTD Museum Adityawarman.
- Al-Qur'ān 07.064/MAW/2020*. (2020). UPTD Museum Adityawarman.
- Al-Qur'ān 07.066/MAW/2020*. (2020). UPTD Museum Adityawarman.
- Amal, T. A. (2013). *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'ān* (I). Pustaka Alvabet.
- Amroeni, & Nasution, R. K. (2022). Manuskrip al-Qur'ān Tertua di Sumatera Utara (Studi Kodikologi dan Tekstologi Manuskrip al-Qur'ān). *Ibn Abbas: Jurnal Ilmu Al-Qur'ān dan Tafsir*, 4 (2), 266–293.
<https://doi.org/10.51900/ias.v4i2.12566>

- Arifin, Z. (2012). Mengenal *Rasm ‘Uṣmānī*: Sejarah, Kaidah, dan Hukum Penulisan al-Qur’ān dengan *Rasm ‘Uṣmānī*. *Ṣuḥuf*, 5(1), 1–18.
- Arifin, Z. (2013). Kajian Ilmu *Rasm ‘Uṣmānī* dalam *Muṣḥaf al-Qur’ān* Standar ‘*Uṣmānī* Indonesia. *Ṣuḥuf: Jurnal Pengkajian al-Qur’ān dan Budaya*, 6(1), 35–58.
- Arifin, Z. (2018). *Perbedaan Rasm ‘Uṣmānī: Muṣḥaf Standar Indonesia dan Muṣḥaf Madinah*. Azza Media.
- Arikunto, S. (1998). *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek* (4 ed.). Rineka Cipta.
- As-Suyūṭī, J. (2008). *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Resalah Publisher.
- Ayana, J. (2016). *Tanda Baca dalam al-Qur’ān (Studi Perbandingan Muṣḥaf al-Qur’ān Standar Indonesia dengan Muṣḥaf Madinah)*. Institut Ilmu al-Qur’ān.
- Azmi, U. (2023). *Aspek Rasm dalam Muṣḥaf al-Qur’ān Kuno Koleksi Pedir Museum Aceh*.
- Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa. (2025). *KBBI VI Daring*. Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa. <https://kbbi.kemdikbud.go.id/>
- Baried, S. B., Soeratno, S. C., Sawoe, Sutrisno, S., & Syakir, Moh. (1985). *Pengantar Teori Filologi*. Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa.
- Fahri, H. (2020). Al-Qur’ān dan Keautentikannya; Kajian Tentang *Rasm al-Qur’ān* dalam *Muṣḥaf ‘Uṣmānī*. *Al-Hikmah: Jurnal Studi Keislaman*, 10 (September).
- Fais, N. L., MZ, A. M., & N.H., Moh. S. A. (2023). Relasi *Rasm* dan Ilmu Tajwid di Indonesia: Analisis Catatan Penulisan *Rasm* pada *Muṣḥaf* Kuno Kusamba. *Ṣuḥuf: Jurnal Pengkajian al-Qur’ān dan Budaya*, 16(2), 321–340. <https://doi.org/10.22548/v16i2.842>
- Farida, K. (2023). *Diskursus Rasm dan Qirā’āt al-Qur’ān (Kritik atas Pandangan Orientalis - Revisionis)*. IIQ Jakarta Press.
- Fathurrahman, O. (2015). *Filologi Indonesia (Teori dan Metode)*. Pranamedia.
- Firdian, & Indriani, W. (2021). Pendekatan Filologis dalam Studi Islam. *Yasin: Jurnal Pendidikan dan Sosial Budaya*, 1(1), 134–145. <https://doi.org/10.58578/yasin.v1i1.39>

- Gallop, A. T. (2012). The Art of the Qur'an in Java. *Şuhuf: Jurnal Pengkajian Al-Qur'an dan Budaya*, 5(2), 215–229. <https://doi.org/10.22548/shf.v5i2.40>
- Gallop, A. T., & Akbar, A. (2006). The Art of the Qur'ān in Banten: Calligraphy and Illumination. *Archipel*, 72(1), 95–156. <https://doi.org/10.3406/arch.2006.4028>
- Hakim, A. (2014). Pola Tashih *Muṣḥaf al-Qur'ān* di Indonesia (Benang Merah Institusi Pentashihan sebelum Tahun 1959). *Şuhuf: Jurnal Pengkajian al-Qur'ān dan Budaya*, Vol 7(1), 25–40.
- Hakim, A. (2018). Metode Kajian *Rasm*, *Qirā'āt*, *Waqf* dan *Dabt* pada *Muṣḥaf Kuno* (Sebuah Pengantar). *Şuhuf: Jurnal Pengkajian al-Qur'ān dan Budaya*, 11(1), 77–92. <https://doi.org/10.22548/shf.v11i1.322>
- Hamzani, Y. (2021). Karakter Intrinsik *Muṣḥaf Kuno*: Studi Pritext *Muṣḥaf* Pusaka Desa Sapit, Kecamatan Suela, Lombok Timur. *Maqosid: Jurnal Studi Keislaman dan Hukum Ekonomi Syariah*, 9(2), 79–96. <https://doi.org/10.37216/maqosid.v9i02.520>
- Hidayat, A. T., Chairullah, Darmawan, B., & Azizah, F. P. (2024). *Manuskrip Muṣḥaf al-Qur'ān Koleksi Museum Adityawarman (Sifat, Karakteristik dan Sejarahnya)*. UPTD Museum Adityawarman.
- Ibnu Rawandhy N. Hula, A. K. (2021). Al-Qawa'id as-Sittah dalam *Rasm al-Muṣḥaf*. 'A Jamiy: *Jurnal Bahasa dan Sastra Arab*, 12 (2), 385–418.
- Ibrahim, A., Alang, A. H., Madi, Baharuddin, Ahmad, M. A., & Darmawati. (2018). *Metodologi Penelitian* (I. Ismail, Ed.; I, Vol. 1). Gunadarma Ilmu.
- Jaeni, A., & Musadad, M. (2018). Tipologi *Muṣḥaf Kuno Nusantara* di Brunei Darussalam: Kajian atas Manuskrip al-Qur'ān Koleksi Arkib Negara. *Şuhuf: Jurnal Pengkajian al-Qur'ān dan Budaya*, 11(2), 215–236. <https://doi.org/10.22548/shf.v11i2.417>
- Jinni, A. (1985). *Al-Luma' fī al-'Arabiyah*. Maktabah an-Nahdhah al-Mishriyah.
- Lajnah Pentashihan *Muṣḥaf al-Qur'ān*. (2022). *Qur'ān Kemenag*. LPMQ. <https://quran.kemenag.go.id/>
- Lubis, N. (t.t.). *Naskah, Teks dan Metode Penelitian Filologi*. Yayasan Media Alo Indonesia.

- Madzkur, Z. A. (2023). *Tulisan Muṣḥaf Ijtihad atau Wahyu?* Keira Publishing.
- Mustopa. (2015). Beberapa Aspek Penggunaan *Rasm* dan Tanda Tajwid pada *Muṣḥaf* Kuno Lingga. *Ṣuḥuf: Jurnal Pengkajian al-Qur'ān dan Budaya*, 8(2), 283–302. <https://doi.org/10.22548/shf.v8i2.6>
- Mustopa. (2017). Muṣḥaf Kuno Lombok: Telaah Aspek Penulisan dan Teks. *Ṣuḥuf: Jurnal Pengkajian al-Qur'ān dan Budaya*, 10(1), 1–24. <https://doi.org/10.22548/shf.v10i1.215>
- Nasution, A. S. A. (2012). *Fonetik dan Fonologi al-Qur'ān*. Amzah.
- Pramono. (2009). Surau dan Tradisi Pernaskahan Islam di Minangkabau: Studi Atas Dinamika Tradisi Pernaskahan di Surau-surau di Padang dan Padang Pariaman. *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, 6(3), 247–272. <https://doi.org/10.24239/jsi.v6i3.137.247-272>
- Pramono. (2021). Khazanah Naskah al-Qur'ān Koleksi Museum Adityawarman: Deskripsi dan Kekhasannya. *Al-Ma'arif: Jurnal Ilmu Perpustakaan dan Informasi Islam*, 204–2018.
- Prastowo, A. (2016). *Metode Penelitian Kualitatif dalam Perspektif Rancangan Penelitian*. Ar-Ruzz Media.
- Qaddūri, G. (t.t.). *Rasm Muṣḥaf: Dirāsah Lughawiyah Tārikhiyah*. Lajnah Waṭāniyah.
- Rahmayani, T. (2017). Karakteristik Manuskrip *Muṣḥaf* H. Abdul Ghaffar di Madura. Dalam *Nun: Jurnal Studi al-Qur'ān dan Tafsir di Nusantara* (Vol. 3, Nomor 2). <https://doi.org/10.32495/nun.v3i2.45>
- Rohmah, H. N. (2020). *Kajian Rasm al-Qur'ān (Perbandingan antara Muṣḥaf Standar Indonesia dan Muṣḥaf Maroko)*. 134.
- Rohmana, J. A. (2018). Empat Manuskrip al-Qur'ān di Subang Jawa Barat (Studi Kodikologi Manuskrip al-Qur'ān). *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya*, 3(1), 1–16. <https://doi.org/10.15575/jw.v3i1.1964>
- Rosa, E., Wendry, N., & Hanif, M. (2023). Kaidah *Rasm* dalam Manuskrip *Muṣḥaf* al-Qur'ān Nagari Tuo Pariangan. *ql-Qudwah: Jurnal Studi Al-Qur'ān dan Hadis*, 1 (2), 108. <https://doi.org/10.24014/alqudwah.v1i2.25446>
- Rusydi AM. (2000). *‘Ulūm al-Qur'ān I*. IAIN IB Press.

- Shihab, M. Q. (2002). *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'ān*. Lentera Hati.
- Sugiyono. (2013). Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif Dan R&D. Dalam *Alfabeta. CV* (19 ed.). Alfabeta.
- Syaifuddin. (2014). Beberapa Karakteristik Muṣḥaf Kuno Jambi: Tinjauan Filologis-Kodikologis. *Ṣuḥuf: Jurnal Pengkajian Al-Qur'an dan Budaya*, 7(2), 199–219. <https://doi.org/10.22548/shf.v7i2.126>
- Syaifuddin, & Musadad, M. (2015). Beberapa Karakteristik Muṣḥaf Kuno dari Situs Giri Gajah. *Ṣuḥuf: Jurnal Pengkajian al-Qur'ān dan Budaya*, 8(1), 1–22. <https://doi.org/10.22548/shf.v8i1.1>
- Syarifuddin. (2018). Kajian Naskah Muṣḥaf Kuno di Aceh: Potensi dan Prospeknya. *Jurnal Adabiya*, 20(2), 1. <https://doi.org/10.22373/adabiya.v20i2.7429>
- Syatri, J. (2013). Muṣḥaf al-Qur'ān Kuno di Priangan: Kajian Rasm, Tanda Ayat, dan Tanda Waqf. *Ṣuḥuf: Jurnal Pengkajian al-Qur'ān dan Budaya*, 6(2), 295–320. <https://doi.org/10.22548/shf.v6i2.31>
- Syatri, J. (2015). Telaah Qirā'āt dan Rasm pada Muṣḥaf al-Qur'ān Kuno Bonjol dan Payakumbuh. *Ṣuḥuf: Jurnal Pengkajian al-Qur'ān dan Budaya*, 8(2), 325–348.
- Yafik Mursyid, A. (2022). Paradigma Penelitian Manuskrip al-Qur'ān: dari Diskursus ke Metodologi. *Jurnal Islamika : Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman*, 21 (02), 77–95. <https://doi.org/10.32939/islamika.v21i02.817>
- Zeed, M. (2008). *Metode Penelitian Kepustakaan*. Yayasan Obor Indonesia.



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL PADANG
PASCASARJANA

Alamat : Jalan Prof. M. Yunus Padang (25112)-Telp.0751-25686 Fax.0751-22473
Website : <https://ps.uinib.ac.id/> Email : pascasarjana@uinib.ac.id

29 Agustus 2024

Nomor : B. 4189/Un.13/PS/PP.00.9/08/2024
Lamp : 1 (satu) Rangkap Proposal
Hal : **Rekomendasi Izin Penelitian**

Kepada Yth
Kepala Museum Adityawarman
di
Tempat

Assalamu'alaikum Wr
Wb

Dengan hormat, bersama ini kami sampaikan bahwa:

Nama : Agus Widiyanto
NIM : 2320080038
Program Studi : S2 - Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Bermaksud melaksanakan penelitian ilmiah dalam rangka penulisan tesis dengan judul: ***"Aplikasi Kaidah Rasam pada Manuskrip Al - Qur'an di Museum Adityawarman"***.

Objek Penelitian : Rasam
Lokasi : Jl. Diponegoro No.10, Belakang Tangsi, Kec. Padang Bar., Kota Padang, Sumatera Barat 25114
Responden : Manuskrip dan Ketua dan Pegawai Museum
Waktu : 28 Agustus s/d 28 September 2024

Sehubungan dengan maksud di atas, kami merekomendasikan kepada Bapak/Ibu agar yang bersangkutan dapat diberi izin melakukan penelitian dan memberikan kemudahan- kemudahan yang diperlukan bagi yang bersangkutan dengan kegiatan penelitiannya.

Demikianlah disampaikan, atas perhatian dan bantuan Bapak/Ibu kami ucapkan terima kasih.



Wassalam
Direktur

Firdaus

NIP. 197103011995031001

Tembusan disampaikan kepada :
- Mahasiswa yang bersangkutan