

# IMPLIKASI YURIDIS RIWAYAT TENTANG KESALAHAN PENULISAN DALAM MUSHAF USMANI

**Ahmad Rajafi**

*Institut Agama Islam Negeri Manado  
Jl. Dr. S.H. Sarundajang Kawasan Ring Road I, Kota Manado, 95128  
Email: ahmad.rajafi@iain-manado.ac.id*

## **Abstrak**

Riwayat tentang kesalahan penulisan dalam al-Qur'an yang bersumber dari 'Aisyah dan dibenarkan oleh Khalifah Usman, mendapatkan respon yang berbeda-beda di kalangan para pengkaji Islam, baik dari yang menolak secara tegas riwayat tersebut hingga yang menerima keberadaan riwayat namun dengan "pembacaan" yang berbeda. Pada sisi hukum (yuridis), keberadaan riwayat tersebut dapat melahirkan implikasi yuridis, khususnya pada aspek metodologis. Arahan berpikirnya tentu tidak didorong ke ranah negatif, akan tetapi harus ke ranah positif, di mana dengan keberadaan riwayat tersebut, meskipun dengan jawaban pengalihan ke arah perbedaan *qirā'āt* ataupun tidak, ternyata memberi ruang keterbukaan ijtihad yang lebih progresif dan responsif. Naskah agama akan semakin dibaca secara kritis, sehingga tujuan hukum yakni *ṣālih li kull zamān wa makān* akan terwujud.

**Kata kunci:** *implikasi yuridis, kesalahan penulisan, Mushaf Usmani, riwayat, qira'ah*

## **Asbtract**

The history of writing error in the Qur'an derived from Aisha and justified by Khalifa Uthman bin Affan received a different responses among Islamic researchers, both from the strictly rejecting that history of writing (*riwayat*) until to those who accepted the existence the *riwayat* but with different "reading". On the legal side (juridical), the existence of that *riwayat* can result in juridical implications, especially in the methodological aspect. Such thought is not driven by the negative domain, but it must be in a positive domain, where the existence of that *riwayat* provides more progressive and responsive *ijtihad*, whether the answer is for the diversion to the difference of *qira'at* or not, the Islamic texts will be read more critically, so the legal purpose of "suitable in every time and place" would be reached.

**Keywords:** *juridical implication, writing error, Mushaf Uthmani, riwayat, Qur'an*

### **A. Pendahuluan**

Geliat pemikiran muslim dalam mengkaji al-Qur'an dari berbagai perspektif kini ternyata turut masuk pada ranah sensitif yakni ranah keimanan, baik oleh komunitas muslim maupun non-muslim. Jikalau dulu kritik terhadap al-Qur'an lebih diwarnai oleh para

orientalis, namun kini para santri yang notabene beragama Islam telah turut serta mengkritik al-Qur'an baik atas dasar kajian ilmiah atau karena alasan lainnya. Kritik sensitif yang mengganggu ranah iman adalah ketika menyangkut kesalahan dalam penulisan al-Qur'an. Dalil utama yang seringkali digunakan adalah

riwayat yang termaktub di beberapa kitab klasik tentang statemen ‘Aisyah ra yang menyalahkan para penulis al-Qur’an karena telah salah menulis beberapa ayat.

Ayat pertama yang diprediksi salah dalam penulisan adalah QS. Ṭāhā ayat 63 ( قَالُوا إِنَّ هَذَا لَسَاحِرَانِ يُرِيدَانِ أَنْ يُخْرِجَاكُم مِّنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثَلَّى ) dan yang dianggap benar adalah ( الْمَثَلَى ), yang kedua adalah QS. al-Nisā’ ayat 162 ( لَكِنَّ الرَّاْسِحُوْنَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ ) وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا ) dan yang dianggap benar adalah ( وَالْمُقِيمُونَ الصَّلَاةَ ), kemudian ayat yang ketiga atau yang terakhir adalah QS. al-Mā’idah ayat 69 ( إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِغُونَ وَالتَّصَارِي مَنْ ) ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ (وَ الصَّابِغِينَ) ) dan yang dianggap benar adalah ( وَالصَّابِغِينَ ).

Ungkapan ‘Aisyah ra tersebut tentunya turut menggugat sisi keimanan seorang muslim, mengingat Allah swt telah berfirman:

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ {الحجر: 59}

"Sesungguhnya Kami yang telah menurunkan al-Qur'an dan sesungguhnya Kami pula yang benar-benar memeliharanya." (QS. al-Hijr: 9)

Problem inilah yang urgen untuk dikaji lebih mendalam khususnya pada sisi hukum Islam. Untuk itu, dalam merumuskan kajian inti dalam paper ini, maka yang menjadi *stressing* permasalahannya adalah; *Pertama*, bagaimanakah penjelasan para ulama

mengenai riwayat ‘Aisyah ra tersebut, dan; *Kedua*, bagaimana implikasi yuridis terhadap riwayat tersebut?

## B. Pendapat Ulama Tentang Riwayat ‘Aisyah ra

Riwayat tentang pendapat ‘Aisyah ra atas adanya kesalahan penulisan di dalam *muṣḥaf ‘Usmāni* adalah;

روى بسند صحيح على شرط الشيخين عن هشام بن عروة عن أبيه قال سألت عائشة رضي الله تعالى عنها عن لحن القرآن عن قوله تعالى إن هذان لساحران وعن قوله والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة وعن قوله تعالى إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابغون فقالت يا ابن أخي هذا عمل الكتاب أخطأوا في الكتاب.<sup>1</sup>

*Diriwayatkan dengan sanad yang shahih melalui penilaian Bukhari dan Muslim dari Hisyam bin 'Urwah dari ayahnya berkata; aku bertanya kepada Aisyah ra tentang dialek bacaan al-Qur'an pada ayat إن هذان والمقيمين الصلاة dan ayat إن الذين sserata ayat maka آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِغُونَ berkatalah Aisyah ra; wahai kemenakanku (dari saudara laki-lakinya), ini adalah pekerjaan para penulis al-Qur'an yang telah melakukan kesalahan dalam penulisan.*

Dalam redaksi lain yang cukup berbeda dengan redaksi di atas, khususnya pada konteks penyampaian riwayat, terdapat di dalam kitab tafsir *al-Ṭabāri*, yakni:

حدثنا ابن حميد قال حدثنا أبو معاوية عن هشام بن عروة عن أبيه: أنه سأل عائشة عن قوله: {والمقيم الصلاة} وعن قوله: {إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابغون} [المائدة: 69] وعن قوله: {إن هذان لساحران} [طه: 63] فقالت: يا ابن أخي هذا عمل الكاتب أخطأوا في الكتاب.<sup>2</sup>

"Disampaikan kepada kami oleh Ibnu Humaid berkata; disampaikan kepad kami oleh Abu Mu'awiyah dari Hisyam ibn 'Urwah dari ayahnya, bahwasanya ia bertanya kepada Aisyah tentang firman Allah إن والمقيم الصلاة dan هذان لساحران [al-Ma'idah: 69] والمؤمنون الزكاة إن الذين آمنوا والذين هادوا serata [Tāhā: 63] maka 'Aisyah berkata; wahai kemenakanku (dari saudara perempuannya), ini adalah pekerjaan seorang penulis al-Qur'an yang telah melakukan kesalahan dalam penulisan."

Riwayat-riwayat tersebut tersebar di dalam kitab-kitab tafsir dan *'ulūm al-Qur'ān* (Studi al-Qur'an), namun ketika dirujuk ke dalam sumber aslinya yakni al-Bukhāri dan Muslim (*al-Syaikhain*) maka riwayat tersebut tidak ditemukan, meskipun dalam naskah disebutkan riwayat tersebut bersumber dari *sanad* yang berkualitas sahih atas telaah *al-Syaikhain* yakni Imam al-Bukhari dan Imam Muslim.<sup>3</sup> Adapun penolakan terhadap riwayat tersebut pernah diungkapkan oleh Al-Zarqani di dalam kitabnya, sebagaimana keterangan beliau:

ولو كان هناك خطأ تعتقده عائشة ما كانت تنسبه للكاتب بل كانت تنسبه لمن يقرأ بتشديد إن وبالألف لفظا في هذان، ولم ينقل عن عائشة ولا عن غيرها نخطئة من قرأ بما ذكر وكيف تنكر هذه القراءة وهي متواترة مجمع عليها بل هي قراءة الأكثر ولها وجه فصيح في العربية لا يخفى على مثل عائشة ذلك<sup>4</sup>

Andaikan terdapat kesalahan di dalam ayat tersebut sebagaimana yang diyakini oleh 'Aisyah, maka yang dituju bukanlah pada penulis al-Qur'an, akan tetapi kepada yang membaca (إن) dengan tasydid (ditekan) dan melafalkan huruf alif pada (هذان), selain dari itu juga tidak ditemukan riwayat yang dikutip dari Aisyah atau selainnya yang menyalahkan orang yang tengah membaca ayat tersebut, dan bagaimana pula ia dapat mengingkari ayat tersebut sedangkan ayat tersebut tergolong mutawatir dan disepakati (ijmak) keberadaannya, bahkan merupakan bacaan mayoritas yang tergolong ungkapan yang terbaik dalam bahasa arab, tidak seperti kalimat yang digambarkan oleh 'Aisyah.

Ungkapan al-Zarqani tersebut dari masa ke masa seolah menjadi rujukan utama bagi yang menolak riwayat 'Aisyah tersebut, terlebih lagi di dalam sejarah penulisan kembali dan penyatuan al-Qur'an pada masa 'Usman ibn 'Affan, anggota *lajnah* begitu berhati-hati dalam bekerja dan merumuskan standar kerja mereka pada;

1. Mengumpulkan seluruh mushaf yang di dalamnya terdapat al-

Qur'an dari seluruh negeri Islam dan membakarnya.

2. Membahas seluruh sandaran (*mustanadāt*) dan sumber-sumber yang shahih untuk tujuan naskah bagi kepentingan mushaf-mushaf yang disatukan untuk kemudian disebar di tengah-tengah kaum muslim.
3. Evaluasi terhadap mushaf-mushaf yang disatukan untuk meneliti kebenarannya dan menghindari perbedaan di antara mushaf-mushaf tersebut, sehingga akhirnya kaum Muslim diharuskan membaca dengan satu qiraah dan dilarang membaca dengan qiraah-qiraah yang lainnya.<sup>5</sup>

Ketelitian dalam penulisan tersebut juga dikuatkan di dalam sebuah riwayat yang termaktub di dalam kitab-kitab hadis, di mana ketika Zaid ibn Sabit dalam tugas penulisan ulang al-Qur'an pada masa Khalifah 'Usman muncul perdebatan tentang tulisan (التابوت) atau (التابوه) antara Zaid dengan sahabat lainnya, dan Zaid membenarkan kata (التابوه), lalu Khalifah 'Usman berkata:

...إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء

من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فإنما نزل

بلسانهم فافعلوا... {رواه البخاري}<sup>6</sup>

"...jika kalian berbeda pendapat dengan penulisan al-Qur'an yang dilakukan oleh Zaid, maka tulislah sesuai dengan lisan masyarakat Quraisy, karena sesungguhnya al-Qur'an telah diturunkan dengan menggunakan lisan mereka, untuk itu laksanakanlah..."

Meskipun demikian, ternyata prasangka adanya kesalahan dan inkonsistensi dalam penulisan ulang al-Qur'an pada masa kekhalifahan 'Usman

juga terbersit di dalam diri Khalifah sendiri, hal ini terjadi karena pada masa tersebut (*tauḥīd al-masāḥif*), kaum muslimin masih belum begitu menguasai dengan baik seni penulisan (khat) dan cara penulisan. Bahkan yang telah mengenal baca tulis yang baik pada saat itu pun masih belum banyak.<sup>7</sup> Oleh karenanya, konsekuensi akan adanya kesalahan dalam penulisan dibenarkan langsung oleh Khalifah 'Usman, sebagaimana ungkapanannya:

قد أحسنتم وأجملتم أرى شيئاً من لحن ستقيمه

العرب بألسنتها... لو كان المملي من هذيل

والكاتب من ثقيف لم يوجد فيه هذا<sup>8</sup>

"Kalian telah melakukan hal yang terbaik, tapi aku melihat adanya kekeliruan (*lahn*) yang akan diperbaiki oleh orang-orang Arab dengan lisan mereka...andaikan saat itu al-Qur'an pengejanya (*imla'*) adalah Huzail dan penulisnya adalah Saqif tentu tidak akan ditemukan kesalahan semacam ini."

Dalam riwayat lain disebutkan dengan gaya bahasa yang berbeda namun substansinya sama:

إن في المصحف لحناً ستقيمه العرب بألسنتهم

فقليل له أفلا تغيره؟ فقال دعوه فإنه لا يحل

حرماً ولا يحرم حلالاً<sup>9</sup>

"Sesungguhnya di dalam mushaf tersebut terdapat *lahn* (kekeliruan) yang akan diluruskan oleh orang-orang Arab dengan (kemampuan) bahasa mereka. Beliau ditanya; tidakkah engkau akan merevisinya? Beliau menjawab; biarkan saja, karena ia tidak menghalalkan yang haram dan mengharamkan yang halal."

Walaupun Khalifah ‘Usman memprediksi akan adanya perbaikan dari kalangan Arab, namun hingga saat ini tidak ada satupun yang berani melakukan perbaikan atas ayat-ayat tersebut, terlebih lagi mayoritas umat Islam meyakini secara mendalam bahwa apa yang telah termaktub di dalam mushaf adalah kebenaran yang datangnya dari Allah swt dan tersampaikan kepada umat secara mutawatir. Manna' al-Qaṭan menegaskan bahwa mayoritas ulama telah bersepakat bahwa mushaf Usmani tidaklah hadir secara *mauqūf* dari Nabi Muhammad saw, akan tetapi ia merupakan istilah yang diridai oleh Usman (seorang Khalifah) dan umat menerima keberadaan mushaf tersebut.<sup>10</sup> Penegasan yang sama diungkapkan oleh Ali ibn Abi Talib; "Sejak saat ini al-Qur'an tidak dapat diutak-atik dan diubah-ubah."<sup>11</sup>

Atas penjelasan para ulama tersebut maka penyimpulan atas riwayat ‘Aisyah dan Usman tersebut pada akhirnya hanya ditarik pada jalur perbedaan *lahn* atau qiraah yang turun sebanyak tujuh ragam, sehingga menghilangkan prasangka kesalahan dan inkonsistensi pada penulisan di dalam al-Qur'an di masyarakat. Hal yang menarik dari konklusi tersebut adalah, tetap bermunculannya pertanyaan-pertanyaan baik internal muslim maupun eksternal khususnya bagi para orientalis tentang konsekuensi dari riwayat tersebut, seperti pendapat Ibrahim al-Abyari yang secara berani mempertanyakan sikap ‘Aisyah yang telah membiarkan kejadian tersebut padahal ia tidak berjauhan (tempat tinggal) dengan Usman yang tentunya berimplikasi pada ruang-ruang akidah dan hukum Islam (yuridis), salah satunya adalah sisi fleksibilitas hukum dengan tidak bersandar pada skrip tapi substansi ayat.

### C. Implikasi Yuridis

Implikasi yang dimaksud dalam sub ini adalah implikasi pada aspek metodologis, di mana akibat dari riwayat Aisyah tersebut melahirkan reaksi ilmiah yang mengarah pada distingsi pokok dalam produksi putusan hukum di masyarakat. Nalarisasi dari implikasi yuridis tersebut adalah; *Pertama*, jika ungkapan ‘Aisyah ra ditanggapi melalui pendekatan qiraah, maka ia berimplikasi pada terbukanya kreativitas ijtihad yang lebih luas bagi kaum muslimin demi pembaruan hukum yang progresif dan responsif, termasuk perbedaan budaya lokal yang membentuk qiraah tersebut, juga turut serta dalam pembentukan hukum yang secara terus menerus berdealektika. Dengan model demikian, maka hukum Islam akan selalu hidup di masyarakat secara *ṣāliḥ li kull zamān wa makān* (relevan pada dimensi waktu dan tempat yang berbeda).

Konsep harmonisasi antara wahyu dan budaya lokal sehingga membentuk beragam bacaan (qiraat) tentunya menegasi stagnasi ijtihad, harmonisasi tersebut akan membentuk hukum yang solutif, ia bersinergi dengan kaidah *tagayyur al-aḥkām bi tagayyur al-amkinah wa al-azminah wa al-aḥwal*, yakni transformasi hukum terjadi karena perubahan *locus*, zaman, dan keadaan. Ragam qiraat melahirkan ragam ijtihad yang melahirkan semangat untuk menjadikan hukum yang manusiawi dan membawa kemaslahatan bagi semua pihak.

Pada ranah ini, qiraat sebagai produk dari budaya dan menjadi salah satu bagian dari agama (syariah) tentunya menjadi bacaan solutif dalam membangun hukum yang berkemajuan. Artinya, bacaan terhadap ayat bukan saja bacaan atas naskah, namun juga konteks yang hidup dan menyelimuti teks tersebut. Terlebih lagi, ayat-ayat tersebut sengaja diturunkan atas dasar tujuh gaya bacaan (qiraah *sab'ah*) dan seluruh gaya

bacaan diambil dari budaya (*lisan*) mereka yakni; Quraisy, Huzail, Saqif, Hawazin, Kinanah, Tamim, dan Yaman. Dengan demikian, membaca ayat sebagai suatu hukum tentu juga harus diimbangi dengan bacaan atas ketujuh suku tersebut, termasuk mempelajari sosio-kultur mereka sebelum Islam.

Al-Asymawi pernah menjelaskan, bahwa mempelajari hal-hal sebelum Islam bukanlah sesuatu yang dilarang oleh Islam, bahkan menjadi sesuatu yang diharuskan, dengan melakukan studi pra-Islam akan membuka mata bahwa syariah tidak terputus dengan masa lalu, akarnya muncul dari masyarakat tempat al-Qur'an itu diturunkan, bahkan ia mengadopsi beberapa kaidah-kaidah, budaya-budaya dan kebiasaan-kebiasaan masyarakat sebagai hukum.

فدراسة ما قبل الإسلام ليست مما ينهى عنه الإسلام، بل هي ما يأمر به. و ان هذه الدراسة تسفر عن أن الشريعة الإسلامية لم تكن منقطعة الصلة بالماضى، منبئة الجذور عن المجتمع الذى تنزلت فيه، بل إنما أخذت من قواعد المجتمع وأعرافه وعوائده ما أصبح أحكاما فيها.<sup>12</sup>

*Kajian mengenai pra-Islam bukanlah sesuatu yang di larang dalam Islam, bahkan diharuskan. Kajian tersebut mampu menunjukkan bahwa syari'at Islam tidak terputus dengan masa lalu, pertumbuhannya pun berasal dari sosio-kultur di mana syariat tersebut diturunkan, bahkan diadopsi dari kaidah-kaidah sosial dan budaya yang telah menjadi hukum di dalam masyarakat.*

Oleh karenanya, sikap *open-minded* atas kontak dialogis atau

komunikasi antara Allah swt (wahyu) dengan manusia (budaya) tidak dapat dinegasi secara sepihak atas keinginan purifikasi Islam, karena secara konseptual, salah satu dasar pembentukan awal syariah adalah sikap akomodatif al-Qur'an atas budaya lokal yang hidup pada masanya. Sikap akomodatif al-Qur'an tersebut mencakup berbagai dimensi pengajaran Islam, yakni akidah (iman), syariah (islam), dan akhlak (ihsan).

Struktur berpikir seperti ini tentu mampu meruntuhkan pemahaman mainstream bahwa syariat berlaku secara *top-down* sehingga sifatnya selalu menekan dan mematikan ekspresi akal yang sesungguhnya sama sucinya dengan wahyu, karena akal-lah satu-satunya sarana yang dihadirkan Tuhan untuk mampu memahaminya. Pemahaman yang perlu dibangun saat ini adalah bahwa wahyu sesungguhnya juga tidak akan pernah diturunkan oleh Allah kecuali atas kehendak bumi. Pergerakan di bumi yang lambat laun menegasi unsur-unsur kearifan, telah memanggil wahyu yang telah Allah sediakan di langit dunia dan kemudian diturunkan secara bertahap sesuai dengan kondisi Muhammad dan umatnya. Proses ini selanjutnya disebut dengan istilah *bottom-up*.

Melalui proses *bottom-up*, syariah menghadirkan tiga cara dalam berkomunikasi dengan budaya lokal dalam melakukan pembentukan hukum,<sup>13</sup> yakni; *Pertama*, al-Qur'an menerima keberadaan tradisi sehingga dapat dilanjutkan keberlakuannya dan keberlangsungannya (*al-tahmīl*). Sebagai contoh adalah hukum potong tangan bagi pencuri laki-laki ataupun perempuan. Dalam hal ini, Islam tetap mempertahankan budaya hukum tersebut yang sebelumnya telah dikenal masyarakat Arab pra-Islam. *Kedua*, al-Qur'an melarang keberlakuan hukum tersebut (*al-tahrīm*), seperti

penghapusan riba dalam praktek muamalah. *Ketiga*, al-Qur'an menerima keberadaan tradisi tetapi mengubah aturan berlakunya, seperti dalam kasus poligami yang berarti poligini dan poliandri. Dalam hal ini Islam tetap mempertahankan poligami dalam arti poligini dengan batasan-batasan tertentu dan menafikan poliandri sebagai arti kedua.<sup>14</sup>

Atas dasar rasionalisasi tersebut, maka memilih untuk membenarkan riwayat Aisyah sebagai bagian dari qiraat *sab'ah*, artinya para pengkaji Islam harus selalu siap untuk mendialogkan ayat dengan sosio-kultur yang hidup di masyarakat sebagai jalan tafsir. Sebagaimana makna '*ilm al-qirā'āt*' secara aksiologi yakni sebagai salah satu instrumen untuk mempertahankan orisinalitas al-Qur'an dan sekaligus bermanfaat sebagai kunci untuk masuk ke dalam tafsir al-Qur'an.<sup>15</sup> Ungkapan seperti ini secara filosofis sama seperti yang dipahami oleh Gus Dur, di mana ia mencoba untuk memposisikan Islam dan budaya dalam posisi dialogis, sebagaimana penjelasannya :

...antara Islam dan paham pemikiran lain atau budaya lain berlangsung proses saling mengambil dan saling belajar. Konsekwensi logis dari keterbukaan seperti ini adalah keharusan untuk mendudukan Islam hanya sebagai faktor penghubung antara berbagai budaya lokal. Dalam melayani semua budaya lokal itu (akan) menumbuhkan universalitas pandangan baru tanpa tercabut dari akar kesejarahan masing-masing.<sup>16</sup>

*Kedua*, atas dasar problem kebenaran riwayat tentang Aisyah ra yang melanggengkan kesalahan penulisan secara hakiki, maka ia

berimplikasi pada pembenaran pemahaman bahwa kitab al-Qur'an adalah *ḥādīs* (sesuatu yang baru) dan isi atau substansi di dalamnya adalah *qadīm* (kekal). Ahmad Rajafi<sup>17</sup> menjelaskan bahwa substansi dari wahyu Allah bisa diklasifikasi sebagai sesuatu yang *qadīm*, dan ketika ia telah berevolusi menjadi tulisan, suara dan bahasa Arab, maka ia harus dipahami sebagai sesuatu yang *ḥādīs* dan terangkum dalam unsur-unsur baru di dalam kebudayaan.

Oleh karenanya, untuk dapat memahami wahyu Allah yang bersifat *qadīm* mesti dilalui dari jalur *ḥādīs*-nya terlebih dahulu, yakni menjalin komunikasi yang intensif dengan unsur-unsur budaya lainnya, yakni manusia. Manusia sebagai bagian dari kebudayaan memiliki akal pikir yang diciptakan oleh Allah swt dengan kelebihan dan kekurangannya, namun memiliki kedudukan yang sama sucinya dengan al-Qur'an.

Argumentasi seperti itu mengarahkan pada pembacaan terhadap al-Qur'an agar dikembalikan pada tahapan seperti pertama kali wahyu turun yang mengajak Muhammad saw membaca secara filosofis (baca *iqra'*) wahyu yang turun kepadanya. Dengan model pembacaan seperti itu, maka nalarisasi atas firman tersebut akan semakin berwarna dan beragam (multi tafsir) dan wahyu akan terkoneksi dengan perangkat-perangkat lainnya yang berada di luar wahyu. Wahyu akan menjadi inspirasi besar manusia meskipun dengan pemahaman yang tentunya saling berbeda.

Perbedaan pemahaman yang dilahirkan atas bacaan yang sama menghasilkan kekayaan khazanah keilmuan Islam. Dalam ungkapan lain, implikasi tersebut telah berhasil memberikan pengayaan epistemologis – dari hanya menggunakan *via antiqua* (ditandai dengan dialektika yang terutama sekali diilhami oleh para ahli

hukum), untuk kemudian juga memaknai *via moderna* (menggunakan silogisme) – di dalam menjawab problem-problem hukum Islam yang harus dipahami berdasarkan rasio. Rasio menjadi sangat dominan dalam memahami dan mengaktualisasikan ajaran al-Qur'an, sehingga segala sesuatu yang tidak sesuai dengan akal harus ditolak. Teks agama yang dianggap sakral tidak boleh mengkungungkan kebebasan berpikir manusia, akal sama sucinya dengan wahyu Tuhan yang suci, dan akal memiliki hak yang besar dalam melakukan interpretasi yang luas atas kehendak Tuhan tersebut.

Nasr Hamid Abu Zaid pernah mengeluarkan statemen yang sangat menggugah mengenai pertanyaannya tentang pengkultusan terhadap *al-turās*, beliau menjelaskan:

أينا أكثر احتراماً للتراث و توقيراً له، أولئك  
الذين يكررون بآليات الاختصار والتلخيص  
اعتماداً على الشروح دون الأصول، أم أولئك  
الذين يتصدون للأصول فهما و تحليلاً و نقداً  
18٤

Siapakah di antara kita yang lebih menghormati dan mengagungkan tradisi? Kalangan yang mereproduksi *turas* dengan mekanisme meringkas dan merangkum berdasarkan komentar-komentar, bukan sumber aslinya, ataukah kalangan yang menyingkap sumber-sumber asli dengan pemahaman, analisis dan kritik?

Oleh karenanya, dalam menghadirkan pembacaan yang progresif dan responsif sebagai implikasi dari kebenaran kesalahan tulisan tersebut, caranya adalah dengan menghadirkan wacana kritik atas otoritas agama, yang semata-mata untuk

menggali sisi esensial, humanis, dan epistemik, serta menelanjangi sisi historis (temporal), rasial, dan ideologis<sup>19</sup> menuju *haḍārah an-naṣṣ* (naskah dalil yang berkemajuan) yang sempurna, dengan kerangka pikir utamanya “proses dialektika manusia dengan realitasnya (*jadl al-insān ma' al-wāqi'*) yakni sosial, ekonomi politik dan budaya di satu sisi, dan proses dialog kreatif yang terjalin dengan teks (*wa ḥiwāruh ma' al-naṣṣ*) di sisi yang lain”<sup>20</sup>

Ahmad Rajafi<sup>21</sup> di dalam disertasinya menjelaskan bahwa secara normatif, sesuatu yang suci hanya dapat diolah oleh sesuatu yang suci pula, untuk itu wahyu Allah yang bersifat suci dalam hal substansi harus dipahami melalui akal manusia yang tercipta suci pula. Rasionalisasinya adalah, bahwa pembacaan atas wahyu Allah yang telah menjadi bagian dari kebudayaan melalui jalan komunikasi dengan manusia yang juga bagian dari kebudayaan itu sendiri, tidak boleh di dasarkan atas kehendak menguasai atau dikuasai, mempengaruhi atau dipengaruhi, sakral atau profan, superior atau inferior, namun harus belangsung secara alamiah (*al-tadarruj*) dengan saling mengisi dan memahami secara *equal*.

Pemahaman seperti ini memberikan penjelasan bahwa al-Qur'an sebagai kumpulan teks-teks agama, berperan sebagai instrumen yang melengkapi lahirnya kebudayaan dan peradaban masyarakat Arab-Islam. Artinya, teks selain sebagai sebuah konteks narasi yang perlu dibaca dan dimengerti, namun perlu juga pembacaan lain secara kritis dari segi konteks kultural dan konteks pembacaan dari sebuah teks yang dihadirkan di dalam al-Qur'an tersebut.

Proses pembacaan yang kritis menjadi pijakan utama dalam menggrakkan konsep di atas. Proses tersebut berkepentingan untuk membebaskan dan sekaligus melepaskan



masyarakat yang mendekam dalam kungkungan ideologi melalui kritik ideologi, sehingga pendekatan, pemikiran, pemaknaan maupun interpretasi terhadap teks-teks keagamaan bisa lebih dinamis, kontekstual, inklusif dan relevan dengan wacana masyarakat kekinian. Dengan demikian dibutuhkan *al-qirā'ah al-muntijah* yakni sebuah bacaan yang produktif dalam upaya melakukan interpretasi terhadap teks.<sup>22</sup>

Implikasi akhirnya adalah bahwa pada konsep ini tidak ada lagi istilah budaya harus sesuai dengan al-Qur'an ketika menciptakan budaya baru yang membawa kemaslahatan bagi semua, akan tetapi keduanya harus seiring sejalan dengan dasar kemaslahatan itu sendiri. Prinsipnya adalah, bahwa akal yang suci tidak akan pernah didasarkan atas hawa nafsu sehingga akan seirama dengan maksud Allah di dalam al-Qur'an yang juga menghendaki kebaikan (*jalb al-masāliḥ wa dar'u al-mafāsīd*). Berdasarkan prinsip ini, maka menjadi sesuatu yang sangat alamiah, ketika muncul berbagai ragam tafsir tentang satu ayat al-Qur'an, karena beragamnya pola pikir dan rasa yang dikembangkan oleh akal dari para *mufasssir*, sebagaimana kebenaran sejarah tentang kesalahan penulisan yang dibenarkan oleh 'Aisyah dan 'Usman.

#### D. Penutup

Ada dua implikasi yuridis dari riwayat 'Aisyah tersebut, yakni implikasi pada aspek hasil (produk) dan

implikasi pada aspek metodologis. Adapun kekuatan implikasi pada aspek metodologis lebih besar dari pada implikasi hasil, karena pusat dari produksi hukum Islam bukanlah pada tataran hasil tapi proses. Dari sinilah didapatkan ada dua implikasi kongkrit, yakni; *Pertama*, jika ungkapan 'Aisyah ra hanya ditanggapi melalui pendekatan qiraat saja maka ia berimplikasi pada terbukanya kreativitas ijtihad yang lebih luas bagi kaum muslimin demi pembaruan hukum yang progresif dan responsif. Perbedaan budaya lokal yang membentuk qiraat tersebut juga turut serta dalam pembentukan hukum yang secara terus menerus berdealektika.

*Kedua*, atas dasar problem kebenaran riwayat tentang 'Aisyah ra yang melanggengkan kesalahan penulisan secara hakiki, maka ia berimplikasi pada membenaran pemahaman bahwa kitab al-Qur'an adalah *ḥādīs* (sesuatu yang baru) dan isi atau substansi di dalamnya adalah *qadīm* (kekal). Dengan demikian maka pembacaan terhadap al-Qur'an harus kembali pada tahapan awal pewahyuan yang mengajak Muhammad saw membaca secara filosofis (baca *iqra'*) wahyu yang turun kepadanya. Walhasil pembacaan atasnya akan semakin kritis dan melahirkan multi tafsir, wahyu akan terkoneksi dengan perangkat-perangkat lainnya yang di luar wahyu. Dengan kajian yang kritis, maka wahyu akan menjadi inspirasi besar manusia meskipun dengan pemahaman yang akan saling berbeda.

#### Catatan akhir:

<sup>1</sup> Abu al-Faḍl Mahmūd al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ani fī Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm wa al-Sab'u al-Masānī* (Beirut: Dar Ihya' at-Turās al-'Arabi, t.th.), I: 31, XVI: 221.; Jalal ad-Din 'Abd al-Raḥmān ibn al-Kamāl al-Suyūṭī, *ad-Dūr al-Manṣūr* (Beirut: Dar al-Fikr, 1993), II: 745.;

'Abd al-Raḥmān ibn Abi Bakr, *al-Iqtirāḥ fī Uṣūl an-Naḥwi* (Damaskus: Dar al-Beirutī, 2006), hlm. 41.; Muhammad 'Abd al-Khālīq 'Uḍaimah, *Dirāsāt li Uṣlūb al-Qur'an al-Karīm* (Kairo: Dar al-Hadis, t.t.), I: 45.

<sup>2</sup> Abu Ja'far Muhammad ibn Ja'fir ibn Yazīd ibn Khālīd al-Ṭabāri, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl al-Qur'ān* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), IV: 363.

<sup>3</sup> Muhammad Abd al-‘Azīm al-Zarqanī, *Manāhil al-Irfān fi ‘Ulūm al-Qur‘ān*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), I: 271.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Sukardi K.D. (ed.), *Belajar Mudah ‘Ulum Al-Qur‘an; Studi Khazanah Ilmu Al-Qur‘an*, (Jakarta: Lentera, 2002), hlm. 180.

<sup>6</sup> Abu Abdillah Muhammad ibn Isma‘il al-Bukhārī, *al-Jami‘ ash-Shahih al-Mukhtashar*, (Beirut: Dar ibn Katsir, 1987), Juz. 4, h. 1908.

<sup>7</sup> Sukardi, *Belajar Mudah ‘Ulum Al-Qur‘an...*, hlm. 186.

<sup>8</sup> Al-Suyūṭī, *al-Dūr al-Mansūr*, II: 745.

<sup>9</sup> Abu al-Ḥasan ‘Ala’ al-Din ‘Ali ibn Muhammad ibn Ibrāhīm ibn ‘Umar al-Syīhī, *Lubab at-Ta‘wil fi Ma‘ani al-Tanzīl* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1415 H), hlm. 447.

<sup>10</sup> Manna' al-Qaṭṭan, *Mabāhīs fi ‘Ulūm al-Qur‘ān*, (Riyad: Mansyurat al-‘Aṣr al-Ḥādīs, 1990), hlm. 147.

<sup>11</sup> Sukardi, *Belajar Mudah ‘Ulum Al-Qur‘an*, hlm. 187.

<sup>12</sup> Muhammad Sa‘id al-‘Asymawī, *Uṣūl al-Syari‘ah* (Kairo: Maktabah Madbuli, 2003), hlm. 81.

<sup>13</sup> Lihat Ahmad Rajafī dan Rahmat Yudistiawan, "Kewarisan Produktif: Meramu Makna Adil Melalui Waris Produktif", *Al-Risalah: Forum Kajian Hukum dan Sosial Kemasyarakatan*, Vol. 16, No. 02, Desember 2016, hlm. 307

<sup>14</sup> Lihat Yusdani, "Menuju Fiqh Budaya Indonesia", dalam Tim Penulis UII, *Pribumisasi Hukum Islam: Pembacaan Kontemporer Hukum Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Kaukaba, 2012), hlm. 312.

<sup>15</sup> Romlah Widayati, *Implikasi Qiraat Syadzah Terhadap Istinbath Hukum* (Ciputat: Transpustaka, 2015), hlm. 4.

<sup>16</sup> Abdurrahman Wahid, "Pribumisasi Islam" dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun‘im Saleh (ed.), *Islam Menatap Masa Depan* (Jakarta: P3M, 1989), hlm. 92.

<sup>17</sup> Ahmad Rajafī, "Islam dan Kearifan Lokal: Pembaruan Hukum Keluarga di Indonesia Model Inkulturasi Wahyu dan Budaya Lokal", *Akademika: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 21, No. 01 Januari-Juni 2016, hlm. 70

<sup>18</sup> Naṣr Hamid Abu Zaid, *at-Takfīr fi Zamān at-Takfīr: Didd al-Jahl wa al-Zaif wa al-Khurafat* (Kairo: Maktabah Madbuli, 1995), hlm. 125-126.

<sup>19</sup> Naṣr Hamid Abu Zaid, *al-Naṣṣ as-Sulṭah al-Ḥaqīqah: al-Fikr al-Dīni bain Irādah al-Ma‘rifah wa Iradah al-Haimanah*, (Beirut: al-Markaz aṣ-Ṣaqfī al-‘Arabi, 1995), hlm. 12.

<sup>20</sup> Naṣr Hamid Abu Zaid, *Maḥmūd al-Naṣṣ: Dirāsah fi ‘Ulūm al-Qur‘ān*, (Mesir: al-Hai‘ah al-Miṣriyyah al-‘Ammah li al-Kitāb, 1993), hlm. 11.

<sup>21</sup> Lihat Ahmad Rajafī, "Inkulturasi Wahyu dan Budaya Lokal Serta Implikasinya Terhadap Pembaharuan Hukum Keluarga di Indonesia", *disertasi*, Lampung: PPs IAIN Raden Intan, 2015, hlm. 231.

<sup>22</sup> Lihat materi "al-Hairminiutiqa wa Mu‘ḍilah Tafsir al-Nass" dalam Naṣr Hamid Abu Zaid, *Isykāliyyāt al-Qira‘ah wa Aliyat al-Ta‘wil* (Beirut: al-Markaz al-Ṣaqfī al-‘Arabi, 2005); Naṣr Hamid Abu Zaid, *Naqd al-Khithāb al-Dīni*, (Kairo: Sina li an-Nasyr, 1994), hlm. 115.

## DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abd al-Rahman ibn Abi Bakr. *Al-Iqtirāh fi Uṣūl an-Naḥwi*. Damaskus: Dar al-Beirut, 2006.
- Al-‘Asymawī, Muhammad Sa‘id. *Uṣūl al-Syari‘ah*, Kairo: Maktabah Madbuli, 2003.
- Al-Bukhārī, Muhammad ibn Ismā‘īl Abū Abdillah. *Al-Jami‘ al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtashar*. Beirut: Dār ibn Kaṣīr, 1987.
- Al-Faḍl, Maḥmūd al-Alusi Abu. *Rūḥ al-Ma‘ānī fi Tafsīr al-Qur‘an al-‘Azīm wa al-Sab‘u al-Maṣānī*. Beirut: Dar Ihya' at-Turās al-‘Arabi, t.t.
- Al-Qaṭṭan, Manna'. *Mabāhīs fi ‘Ulūm al-Qur‘ān*. Riyadh: Mansyurat al-‘Aṣr al-Ḥādīs, 1990.
- Rajafī, Ahmad. *Inkulturasi Wahyu dan Budaya Lokal Serta Implikasinya Terhadap Pembaharuan Hukum Keluarga di Indonesia*, disertasi

- tidak diterbitkan. Lampung: PPs IAIN Raden Intan, 2015.
- . "Islam dan Kearifan Lokal: Pembaruan Hukum Keluarga di Indonesia Model Inkulturasi Wahyu dan Budaya Lokal", *Akademika: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 21, No. 01 Januari-Juni 2016.
- . dan Rahmat Yudistiawan. "Kewarisan Produktif: Meramu Makna Adil Melalui Waris Produktif", *Al-Risalah: Forum Kajian Hukum dan Sosial Kemasyarakatan*, Vol. 16, No. 02, Desember 2016.
- Sukardi K.D. (ed.), *Belajar Mudah 'Ulum al-Qur'an; Studi Khazanah Ilmu Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera, 2002.
- Al-Suyūṭi, Jalāl al-Din 'Abd al-Raḥmān ibn al-Kamāl. *Al-Dūr al-Mansūr*. Beirut: Dar al-Fikr, 1993.
- Asy-Syīḥi, Abū al-Ḥasan 'Ala al-Dīn 'Ali ibn Muhammad ibn Ibrāhīm ibn 'Umar. *Lubab at-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 H.
- Al-Ṭabāri, Abu Ja'far Muhammad ibn Jarīr ibn Yazīd ibn Khālīd. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Udaimah, Muhammad Abd al-Khāliq. *Dirāsāt li Uslūb al-Qur'an al-Karīm*. Kairo: Dar al-Hadīṣ, t.t.
- Wahid, Abdurrahman., "Pribumisasi Islam" dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (ed.), *Islam Menatap Masa Depan*, Jakarta: P3M, 1989.
- Yusdani, "Menuju Fiqh Budaya Indonesia", dalam Tim Penulis UII, *Pribumisasi Hukum Islam: Pembacaan Kontemporer Hukum Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Kaukaba, 2012.
- Zaid, Nashr Hamid Abu. *Al-Tafkīr fī Zamān al-Takfīr: Didd al-Jahl wa al-Zaif wa al-Khurāfāt*, Kairo: Maktabah Madbuli, 1995.
- . *Al-Naṣṣ as-Sulṭah al-Haqīqah: al-Fikr al-Dīni bain Irādah al-Ma'rifah wa Irādah al-Haimanah*, Beirut: al-Markaz ash-Shaqfi al-'Arabi, 1995.
- . *Maḥmūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Mesir: al-Hai'ah al-Miṣriyyah al-'Ammah li al-Kitāb, 1993.
- . *Isykāliyyāt al-Qirā'ah wa Aliyat al-Ta'wīl*, Beirut: al-Markaz al-Ṣaqafi al-'Arabi, 2005.
- . *Naqd al-Khiṭāb ad-Dīnī*. Kairo: Sina li al-Nasyr, 1994.
- Al-Zarqāni, Muhammad 'Abd al-'Azīm. *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr, 1996.

